

# 源信・法然・親鸞の伝統

——仮名法語による一考察——

幡 谷 明

(大谷大学助教授)

遠く釈尊によって説かれた念仏の教えが、我が国に受容せられ、土着化し、真に庶民の宗教として確立するに至るまでには、幾多の苦難に充ちた歴史があった。その土着化に当って、極めて重要な役割を果したものに、仮名法語があることは、既によく知られている所である。

中村博士はそれについて、「カナモジ仏教運動は、近世西洋の宗教改革者たちが、民衆の言葉をもって宗教書を著わしたのと対比するべきであり、シナ中世の禅僧が、俗語をもって禅を語り、ヒンズー教の民衆的宗教家がサンスクリットをやめて、ヒンディー語やベンガル語やタミル語などで、神々を讃嘆した歴史的現象に対比することも可能である」と、その歴史的意義の重要性を指摘せられている。事実、仮名法語が成立したのは、主として鎌倉新仏教以後<sup>①</sup>であって、それ以前の奈良・平安仏教においては、殆んど見出すことが出来ない。その点について、家永博士は、「仏教古典の伝達形態」という題目のもとに、次の如く解説せられている。<sup>②</sup>

「蘇我氏らの豪族によって、我が国に受容せられた仏教は、次いで、律令国家の安全を祈禱する為の鎮護国家の仏教として、政治的統制に服し、行基の如く宗教としての本義である民衆の教化に専心する者は、権力によって弾圧される状態であったから、護国經典の注釈研究に腐心する他はなかった。しかし、律令政治の変質に伴い、仏教界にも

新しい運動が起り、伝教・弘法の如く独創的な思想展開を遂げた者も出現したが、その大部分の著作は、朝廷に対して、新しい宗派の立場を主張する為に書かれたものであって、民衆に深く語りかけてゆく類のものではなかった。すなわち高度な内容をもった教義書は、呪術的・儀礼的意味において、民衆殊に外護者としての貴族階級に受容れられたが、思想的な意味において庶民の中に浸透してゆくことには、尚程遠かったと云わねばならない。それが民衆の苦悶に応えるものとして、広く公開されるに至ったのは、平安の中期以降であり、源信の『往生要集』は、仏教の日本化を示す一つのメルクマールである。……(更に)法然は和文をもってその教えを説き始めたが、それは仏教が僧侶や貴族だけの為のものでなく、一般民衆の為の福音であると考えたからに他ならない」と。

何れにしても、仮名法語のもつ重要な歴史的役割については、今更ここで説明するまでもないことである。

小論は、かかる観点から、与えられた『歎異抄の世界』という課題からは離れるようであるが、源信の『横川法語』、法然の『一枚起請文』、親鸞の『自然法爾の事』を中心に、念仏の伝統について窺ってみたいと思ったものである。

## 一

夫一切衆生三惡道をのがれて、人間に生る事、大なるよろこびなり。身はいやしくとも畜生におとらんや。家まぶしくとも餓鬼にはまさるべし。心におもふことかなはずとも、地獄の苦しみにほくらぶべからず。世のすみうきはいとふたよりなり。人かずならぬ身のいやしきは、菩提をねがふるべなり。このゆゑに人間に生るる事をよろこぶべし。

信心あざくとも本願ふかきがゆるに、頼ばかならず往生す。念佛もの憂けれども、唱ればさだめて來迎にあづか

る功德莫大なり。此ゆゑに本願にあふことをよろこぶべし。

又、妄念はもとより凡夫の地體なり。妄念の外に別の心もなきなり。臨終の時までは、一向に妄念の凡夫にてあるべきぞとこころえて念佛すれば、來迎にあづかりて蓮台にのるときこそ、妄念をひるがへしてさとり的心とはなれ。妄念のうちより申しいだしたる念佛は、濁にしまぬ蓮のごとくにして、決定往生うたがひ有べからず。

妄念をいとはずして信心のあさきをなげきて、こころざしを深くして常に名號を唱ふべし。

この一名『念仏法語』とも呼ばれる『横川法語』が、源信によって、何時頃書かれたものか、殊に四十四歳頃の撰述とされている『往生要集』との前後関係については明らかでない。学者の中には、これを源信の作とすることに疑問をもち、仮名法語の先駆としては、寧ろ『來迎和讃』をとり挙げるべきであるという見方もなされているようであるが、「日本国は誠に如来の金言たりと雖も、唯仮字を以て書き奉るべきなり」ということが、源信の確信であったという<sup>⑤</sup>ことも伝えられており、今は従來の伝統に従って、これを源信の作として見てゆきたいと思う。

周知の如く、源信が生きた平安中期以降は、莊園の不在地主として土地から遊離した貴族の支配体制が、次第に不安定になってゆき、その覆い隠されない内面的精神的不安定も、唯単に現世の繁栄を祈禱するのみでは満足し得なくなつていった時代である。そうした社会的変動期において暴露される精神の危機感を、誰れよりも深く聞きとり、一方においては、伝教の指向した天台教学の組織的体系化という課題に取組みつつ、他方においては、時代の要求に答えて民衆仏教の立場を明らかにしていったのが、他ならぬ源信であった。「夫れ往生極樂の教行は、濁世末代の目足なり」という言葉でもって書き起された『往生要集』は、そうした歴史的課題を、「予が如き頑魯の者」という深い自省において、一代伝教に問い尋ねていったものであり、その場合「広く一代教を開く」眼目となつたものこそ、「念仏の一門」に他ならなかつた。

しかし『要集』における念仏については、通常一般に、「根機の劣れる者を勸考した場合は、有相から無相へと導かれる称名念仏をすすめ、自身を頑魯の劣機に置きつつも、理念の観念の念仏をあくまでも指向しているもの」と解<sup>④</sup>積されている如く、法然や親鸞の念仏に比して、純一性を欠くことは明らかであり、殊に晩年七十六歳頃の撰述とされる『観心略要集』等との関連性において見ても、その曖昧性を否むことは出来ないようである。そのことは、法然の『要集』観にも見られる処であり、上人の『要集』に関する四部作の一つである『往生要集大綱』では、一方において、「此の要集の意は、助念仏をもって決定の業とするか」と云った後、その一方では、「往生要集の意、称念仏をもって往生の至要とするなり」と云われている。<sup>⑤</sup>恐らく『要集』を『要集』として、客観的に見ようとする立場からすれば、前の如く解釈する他はないであろうし、源信の立場が、平安仏教の特色と云われる融会思想の上に成立していることは、否定し得ないことであろう。金子先生も、源信の立場を、「当代における種々なる仏教思想を、純なる道念の中に融会せるもの」と云われ、それを出家修道者の精神である菩提心と、人間苦を経験する在家信者の心情である厭欣心との帰一というこの上に指摘し、「源信の教学の歴史的意味は、一方には出家修道者に道念の破綻を反省せしめ一方には在家修福者に人生の帰趣を指示せることであらねばならぬ。而してそれこそは、正しく弥陀の第十九願の意を現実<sup>⑥</sup>に開顕せるものである」と論証せられている。その意味において、慈母の教訓に導かれ、横川に隠棲して、時代の苦悶の中に自己の出離を問うていった源信は、平安仏教における真のアウトサイダーであったと云ってもよいであろう。

かかる源信の真意を見出したのは、云うまでもなく法然であり、それは先に引用した『往生要集大綱』において、前者では「助念仏をもって要集の意とするか」と、推量の言葉でもって表わしたのに対し、後者では、「称念仏をもって往生の至要とするなり」と、断言の言葉でもって顕わされていることの上にも窺うことが出来るであろう。では

法然は如何にしてかかる断言をなし得たのであろうか。その決択をなした根拠は、『和語灯録』に、「わが如きは、すでに戒定慧の三学のうつわものにあらず、この三学の外に、わが心に相應する法門ありや、わが身にたえたる修行やある」と告白された、身心を挙げての求道心に他ならなかった。すなわち、「予が如き頑魯の者」という『要集』の序文を、単なる卑謙の辞として見逃す訳にはいかず、それを偽りなき自己の現実として凝視した、「十悪の法然房」「愚痴の法然房」によってのみ、『要集』における念仏の真髓は看破され得たのであり、それを確証するものが、源信が指南とした道緯・善導の教学であったことは、今更云うまでもない所である。冒頭に引用した『横川法語』は、まさしくその法然の眼に少しの狂いもなかったことを、明確に指し示すものである。

『横川法語』は、(1)人界受生についての喜び、(2)本願との邂逅の慶び、(3)凡夫往生についての確信、(4)称名念仏の勸励という四項に分けて見ることが出来るであろう。その中、「夫一切衆生三悪道をのがれて、人間に生る事、大なるよろこびなり……」と書き起された劈頭の一章は、『要集』の第一章厭離穢土門に対応するものであることは、言うまでもない。源信はそこで、六道輪廻の相を極めて具象的に委曲を尽して詳説しているが、それは唯単に当時の人々に対して、因果の道理を知らしめるという、啓蒙的意図からのみ説かれたものではなく、「座右に置いて、廃忘に備えん」という序文の言葉の如く、又しても自己の罪障の深さを忘れて、名利の心に執われてゆく自身を照す玻璃鏡として説かれたものであった。それはそこに引用された、『正法念処經』における獄率の言葉、すなわち、「火の焼くは是れ焼くに非らず、悪業乃ち是れ焼くなり」という一句の上に、象徴されていると言える。すなわち源信にとつて三悪道とは、決して勸善徴悪の為の巧妙な手段と云って済まされるようなものではなく、それこそは最も具体的な現実のありのままの相に他ならなかったのである。『法語』に示された人界受生の喜びは、実にその現実に対して、深い怖れとおののきを感じる者にして、始めて語り得る言葉である。そしてその限りにおいて、人界受生の喜びは、

本来その内面に欣求浄土という、究極的世界を志願するものであり、この業縁的世界における一つ一つの罪障の深さが、発菩提心の縁として見開かれて来るのである。源信はその菩提心について、『要集』では、殊に縁事・縁理の四弘誓願を明かしているが、そこで注意せられるのは、それが一切衆生悉有仏性ということを基盤として説かれていることであり、更にその四弘誓願の成就是、極楽に往生して始めて円満究竟せられるものであると、願生道に帰一せしめて顕わされていることである。周知の如く、一切衆生悉有仏性とは、天台教学の根本的立場を表わす標幟であり、源信にとっても仏道実践の大前提とされるものであったから、四弘誓願の解説が、天台伝統の法門に立脚してなされているとしても、それは当然のことである。しかしそれが願生道に帰一せしめられている処には、単に天台法門に依るといっただけでは済まされない問題がある筈である。そこに吾々は、『要集』において、「極重悪人」と云い、『法語』において、「妄念はもとより凡夫の地体なり」と云わねばならなかった、源信の内なる懺悔を見るべきであろう。恐らくこの世に対して深い断念を持たざるを得なかった源信にとって、一切衆生悉有仏性とは如来の側からする衆生への信頼感として受取られていたのではなからうか。親鸞が「正信偈」に引用せられた「煩惱に眼を障えられて見ざれども、大悲憐むことなくして、常に我が身を照し給う」という感銘深い『要集』の言葉や、『法語』における、「信心あさくとも本願ふかきかゆるゑに、頼ばかならず往生す」という、如来の本願による救済に対しての絶対の確信も、それを物語っていると言えよう。とも角、吾々がこの『法語』において見出すものは、「妄念はもとより凡夫の地体なり。妄念の外に別の心もなきなり。臨終の時までは、一向に妄念の凡夫にてあるべきところえ」た、源信の透徹した、いささかの曇りもない人間観と、そこに開かれた、「念仏もの憂けれども、唱ればさだめて来迎にあづかる功徳莫大なり」という、本願の約束に対する絶対の信頼感である。

周知の如く、源信においては、臨終来迎ということが、極めて重要な意義をもつものとして、強調せられている。

源信は、恐らく善導がそうであった如く、經典に説かれた臨終来迎の教えをそのままに受容れ、仏を観る為の様々の工夫をこらし、努力を積み重ねたに違いない。源信の著作や教化活動は、それをよく物語っているが、それは金子先生も云われている如く、生死の不安を抱えて生きる身を、胡麻化すことなく凝視し続けたことを反顧するものであり臨終来迎を説かれねばならなかった人間の大地性に、密着して生きたことを表わすものと云うべきであろう。すなわち生涯無常感に徹していった源信にとって、厭離穢土、欣求浄土ということは、決して詠嘆的なものではなく得なかつたのであり、寧ろそれは真の現実肯定にまで深められてゆかねばならないものであったと言えよう。少くとも『法語』の中に見出されるものは、徹底した現実肯定の世界であり、源信はそこで、もはや妄念を捨離して念仏せよと教えてはいないのである。寧ろそこでは、「妄念のうちより申しいだしたる念仏は、濁にしまぬ蓮のごとくにして、決定往生うたがひ有べからず」と言っているのであり、「妄念をいとはずして信心のあさをなげきて、こころざしを深くして常に名号を唱うべし」と教えているのである。吾々はこれと全く同じ内容のものを、『和語灯録』に記された、次の如き法然と明遍との問答の中にも、見出すことが出来る。

「欲界散地にむまれたる物はみな散心あり。……散心をすてて往生せんといはん事、そのことはりしかるべからず。散心ながら念仏申す物が往生すればこそ、めでたき本願にてはあれ。」<sup>①</sup>

そこには、自己の妄念分別に対する一切の計度分別の放下が示されており、唯「妄念は凡夫の地体なり」と決決して、全てを本願に乘托する決断だけが促されているが、源信がそこに、「妄念をいとはず信心のあさをなげきて」と述べているのは、親鸞によって「正信偈」（源信章）に、「専雑の執心浅深を判じ、報化二土正しく弁立したまふ」と表わされた如く、源信にとっての重要な根本問題であったことを、注意しなければならない。

もろこし、我が朝に、もろ／＼の智者達の沙汰し申さるゝ觀念の念にも非ず。又、學文をして念の心を悟りて申念佛にも非ず。たゞ往生極樂のためには、南無阿彌陀佛と申て疑なく往生するぞと思ひとりて申外には別の子細候はず。但、三心四修など申候の事は、皆決定して南無阿彌陀佛にて往生するぞと思う内に籠り候也。此外におくふかき事を存せば、二尊のあはれみにはづれ、本願にもれ候べし。

念佛を信せん人は、たとひ一代の法を能々學すとも、一文不知の愚どんの身になして、尼入道の無智のともがらに同じて、智者のふるまひをせずして、唯一向に念佛すべし。

爲證以兩手一印

淨土宗の安心起行此一紙に至極せり。源空が所存此外に全く別義を存せず。滅後邪義をふせがんが爲めに所存を記し畢。

建曆二年正月二十三日

源空在判

法然の果たした思想的役割については、屢々十六世紀におけるマルティン・ルーテルの宗教改革に対比して、評価されることがあるが、承安五年四十三歳における法然の回心が、それまでの既成仏教の終末を告げるものであり、根本的な価値転換を迫るものであったことは明らかである。その重要な契機をなすものが既に源信も横川にあって深く予知していた、末法という危機感であったことは言うまでもない。しかし法然にとって末法とは、最早単に歴史の変動の底に予知されることに留るものではなく、それこそ自己が現にそこに立っている現実そのものに他ならなかつ



た。故に法然にとつて、仏教の存在価値を決定付けるものは、「誰れでも」、「何時でも」、「何処でも」という三つの条件に適合するものであるか如何、ということであつたのであり、この三つの条件が、法然の行つた宗教批判の根本原則に他ならなかつた。しかし、その三原則は、『選択集』の「本願章」に明らかな如く、既に源信が『往生要集』において念仏一門を選取るに當つて根本原則として取り挙げたものであり、更に遡れば、法然の回心に対して決定的意義を齎らした、善導の「散善義」における、「行住坐臥、時節の久近を問わず」という文の上に見出されるものである。法然はそれを継承し、そこに立脚して、大胆な宗教批判を行つたのであり、その具体的な内容を示すものが、「本願章」において明かされた。(1)伽藍仏教の否定、(2)学僧秀才の否定、(3)多聞多見の否定、(4)持戒持律の否定に他ならなかつた。<sup>⑭</sup>すなわち法然はそこで、貧窮困乏の者、愚鈍下智の者、少聞の者、破戒無戒の者という人間の救済を問うていたのであり、そうした人間を撰取し得ないものであるならば、如何に自らの立場が最勝の法であることを弁証しようとも、それは凡て空しい自慰以外の何物でもないと断言するのである。

周知の如く、「易往而無人」ということは、釈尊の教説せられた処であり、難易二道ということは、龍樹以来浄土教の根本的立場として主張せられて来た処である。それは近い処では、源信の『往生要集』の上にも見出されるものであり、念仏が易行として選取された処には、「子が如き頑魯の者」とも、「極悪深重の凡夫」とも表わされる、業障に対する酷しい痛みがあつたことは、既に見て来た如くである。しかしそこでは尚未だ、その易行なるものこそ、最勝なるものであるということとは、明確に打出されてはいなかったものであり、それが法然に与えられた根本の課題であつたと云つてよいのではなからうか。恐らく聖道門の側からすれば、難易という立場においては、念仏の易行なることを認めることに対して、何等の躊躇もないであろうが、それは撰論学派の別時意の論難によつても知られる如く何処までも懈怠な凡夫の為の手段に過ぎないのであつて、勝劣という立場に立つ限りは、劣なるものとして顧みる必

要のないものであったと言えよう。しかし何時までも、そうした法執の世界に立留ることを許さないものは、末法という疑うことの出来ない敵然たる事実であり、そこに立脚する以上、勝劣ということは、難易と離れて考えられるのではなく、難易ということそれ自体によって決定されるものでなければならぬ。云い換えれば、易行としての念仏が、如来の本願によって選択されたそのことの上に、勝法であることの根拠があるので、もし易行という具体的事実と別個に、勝劣が考えられるとすれば、それは単に理として語られるものに過ぎないであろう。『選択集』は、まさしくそうした課題に答えたものであり、その限りにおいて『選択集』の中心は「本願章」に見出されるものと云べきであろうと思われる。<sup>⑤</sup>

かくて法然は、非公開という態ではあったが『選択集』によって浄土宗の独立を宣言すると共に、積極的に民衆の上に語りかけていったのであり、そうした法然の面目は、『和語灯録』等に輯録されている数多くの法語の上に見出すことが出来る。今はそれ等の中から、『一枚起請文』を採り挙げ、法然の立場を窺ってゆきたいと思う。

この『法語』の成立事情については、終焉を目前に控えられた上人が、昵懇の弟子勢観房源智の要請に応じて、浄土門の肝要を明らかにされたものと云われ、一説には願智の伝承する『浄土随聞記』の結論をなすものであるとも云われている。<sup>⑥</sup> 故にこれは法然の遺言と云うべきものであり、例えそれが願智という学識豊かな有力な門弟に対する教示であるとは云え、奥書にも記されている如く、法然の信条の凡べてがそこに表わされていることは明らかである。

周知の如く、法然による宗教改革は、中国・日本にわたって、実に長い間、仏教の本流として主張せられて来た、観勝称劣という立場に対して、根本的な批判を行い、称名念仏による庶民の救済を明確にすることにより、浄土宗の根本的立場である如来の選択本願こそは、仏教の歴史をその根柢から支えて来たものであるという、新仏教史観を確立することによって遂行せられた。それはこの『一枚起請文』の核心をなすものでもあるが、ここでは称名念仏の意

義が、特に愚者の道として明らかにせられていることを注意すべきであろう。法然が徹底して否定し去ったものは、宗教家や知識人におけるエリート意識であった。それは『末燈鈔』に記された、次の一節にも見られる処である。

「故法然上人は、「浄土宗の人は愚者になりて往生す」と候ひしことを、確に承り候ひし上に、物も覚えぬあさましき人々の参りたるを御覧じては、「往生必定すべし」とて笑ませたまひしを見まゐらせ候ひき。文沙汰してさがさがしき人の参りたるをば、「往生はいかがあらんずらん」と確に承りき。今にいたるまで思ひあはせられ候ふなり。」<sup>17</sup>

人間の知識教養とか信念と云ったものが、生死の問題に対しては、何等の手助けともなり得ないことを、「智慧の法然房」とまで称讃された法然は、身をもって知り抜いていた。それ故に、「文沙汰してさがさがしき人の参りたるをば、往生はいかがあらん」と言わねばならなかつたのである。法然は自らも「十悪の法然房」「愚痴の法然房」と名告った許りでなく、顕智の如き門弟に対しても愚者になれと勧めているが、そこで愚者と云っているのは、伝教が願文において、「愚が中の極愚、狂が中の極狂、塵禿の有情、底下の最澄」と表白しているが如き、謙虚な自己自身の内省における愚者と同じものであろうか。確かに法然が「愚痴の法然房」と名告ったのは、酷しい内観の立場においてであるが、法然が愚者になれと云っている処には、戦乱の世にあって生死の苦難にあえいでいる民衆の姿が、ありのままに受止められていたと云ってよいのでなからうか。恐らく法然にとって愚者とは、形而上学的に詮索されなければならぬものではなく、宿業の大地から離れることなく、そこに密着して生きている、具体的な民衆を指し示していたものと思われる。

法然はその愚者の生きる道として、「ただ往生極楽のためには、南無阿弥陀仏と申て疑なく往生するぞと思ひとりて申外には別の子細候はず」と、端的に自らの信条を表明しているが、それは何処までも「思ひとる」と云う言葉によって表わされている如く、飽くまでも宗教的決断に基づくものであり、『歎異抄』において、「親鸞におきては、た

だ念仏して弥陀にたすけられまいらすべしと、よき人の仰せをかふむりて信ずるほかに、別の子細なきなり」と示されてゐる如く、親鸞も亦、その一句に尽くされる師教の上に、何れの行も及び難き身としての自己の全体を、決断して乗托していったのである。それは曾我先生が、「教相があつて安心があるのではなく、安心があつて教相がある」と云われてゐる如く、自らの宿業を通して選択されたものであつて、仏教の真理を理解することによつて導き出されたものではなかつたのである。

そのことは、法然がここで、「三心四修など申候の事は、皆決定して南無阿弥陀にて往生するぞと思ふ内に籠り候なり」と、智具の三心を斥けて、行具の三心のみを説いてゐることの上にも明らかである。この法語は、『拾遺語灯録』に輯録された、東大寺十問答の中に、次の如く説かれてゐるものに相応する。

「三心に智具の三心あり、行具の三心あり。智具の三心といふは、諸宗修学の人、本宗の智をもて信をとりがたきを、経論の明文を出し、解釈のおもむきを談じて、念仏の信をとらしめんとてとき給へる也。行具の三心といふは、一向に帰すれば至誠心也、疑心なきは深心也、往生せんとおもふは廻向心也。かるがゆへに一向念仏して、うたがふおもひなく往生せんとおもふは行具の三心也。五念・四修も一向に信ずる物には自然に具する也。」

法然は『選択集』を始め、随所において、三心を具足すべきことを説き、自らの領解を論述してゐるが、法然の言わんとした処は、とも角も念仏すること、それが生死の世界を生きてゆく者にとつての大前提であり、念仏さえ称えておれば、凡べてはそこに自然に廻向されるものであるということにあつたので、念仏してもそこに如実の信が伴わないならば、それは無意味であると云つた理論は、法然にとつては、凡そ念仏せざる者の戯論にしか過ぎないものでなかつたのではなからうか。

獲字は、因位のときうるを獲といふ。得字は、果位のときにいたりてうることを得といふなり。名字は、因位のときのなを名といふ。號字は、果位のときのなを號といふ。

自然といふは、自はおのづからといふ、行者のはからいにあらず、しからしむといふことばなり。然といふは、しからしむといふことば、行者のはからいにあらず、如來のちかひにてあるがゆへに。法爾といふは、この如來のおむちかひなるがゆへに、しからしむるを法爾といふ。法爾は、このおむちかひなるゆへに、すべて行者のはからひのなきをもて、この法のとくのゆへにしからしむといふなり。すべて、人のはじめてはからはざるなり。このゆへに他力には、義なきを義とす、とせるべしとなり。自然といふは、もとよりしからしむといふことばなり。彌陀の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらずして、南無阿彌陀佛とたのませたまひて、むかへむとはからはせたまひたるによりて、行者のよからむとも、あしからむともおもはぬを、自然とはまふすぞときゝて候。ちかひのやうは、無上佛にならしめむとちかひたまへるなり。無上佛とまふすは、かたちもなくまします。かたちのましますぬゆへに自然とはまふすなり。かたちましますとしめすときには、無上涅槃とはまふさず。かたちもましますやうをしらせむとて、はじめて彌陀佛とぞきゝならひて候。みだ佛は自然のやうをしらせむれうなり。この道理をこころえつるのちには、この自然のことは、つねにさたすべきにはあらざるなり。つねに自然をさたせば、義なきを義とすといふことは、なほ義のあるになるべし。これは佛智の不思議にてあるなり。

愚禿親鸞八十六歳  
 正嘉二歲戊午十二月日善法房僧都御坊、三條とみのこうちの御房にて聖人にあいまいらせてのききがき。そのとき顯智これをかくなり。

法然によって開かれた愚者の道を、生涯かけて黙々と歩み続けたのが、愚禿親鸞である。

親鸞は、一方において、『教行信証』を始めとする漢文の撰述書によって、浄土真宗の教学を確立し、『選択集』付属の課題に答えると共に、一方においては、『唯信鈔文意』や『消息』等の仮名法語によって、田舎の愚痴・無智の同朋に対し、懇々と如来の本願の確かさを語り続けていった。今それ等数多くの著作の中から、源信の『横川法語』や、法然の『一枚起請文』に対応するものを求めるとすれば、『獲得名号自然法爾』（以下、自然法爾章とする）を採り挙げるのが、最もふさわしいように思われる。

『自然法爾章』——室町以後用いられた呼称——は、『末燈鈔』第五通——これには冒頭の獲得名号の部分を欠く——と文明版の『正像末和讃』の終りとの二本に収められているが、これは専修寺藏顕智本の奥書にある如く、聖人が晩年八十六歳の時に話されたものを、顕智が筆録したものであって、まさしくの法語であり、その意味において、法然の『一枚起請文』の成立事情を想い起さしめるものである。

今ちなみに、この法話がなされた正嘉二年（一二五八）八十六歳前後における、聖人の撰述の跡を見ても、善鸞との義絶が行われた、建長七年から翌正嘉元年にかけて、法然上人の言行録である『西方指南抄』の輯録書写が行われており、翌正嘉二年には法然上人の『三部経大意』が書写されており、更にその翌年の正元元年には『選択集延書』の書写がなされていることが知られる。そこに吾々は終焉を間近にせられた聖人が、晩年如何に恩師法然の師教を味読することに心掛けておられたかを窺い知ることが出来るのであり、『自然法爾章』も亦、「ききて候」とか「ききならひて候」という、文中の語句によっても知られる如く、師教の恩徳を讃仰せられたものに他ならないことが知られるのである。

この法語の主題は、云うまでもなく、念仏成仏の自然なることを頭わすことにあり、吾々凡夫が念仏して浄土に往

生し、阿弥陀と同じ無上涅槃のさとりを開く身となるのは、凡べて如来の願力自然の働きに依るものであることを、徹底して明らかにせられたものである。

親鸞において、自然という言葉が、如何に重要視されていたかは、著述の随所にこの語が用いられていることによって明らかであるが、それは既に先哲に依り指摘されている如く、浄土真宗正依の經典である『大無量寿経』に、基因するものである。すなわち、『大無量寿経』には、自然の語が三十七箇所にわたって示されており、その殆んどは、究極のさとりの境地である無上涅槃の徳を顯わす、無為自然の意味において説かれているが、親鸞はその中から唯一箇所、下巻の三毒段に説かれた、「必ず超絶して去ることを得て、安養國に往生して、横に五惡趣を截り、惡趣自然に閉じん、道に昇るに窮極なし、往き易くして人無し、其の國逆違せず、自然の牽く所なり」(信巻訓)とい<sup>②</sup>う、古来『大無量寿経』の眼目とも云われる経文に注意し、そこに願力自然の意味を見出すことにより、それを『尊号真像銘文』において詳細に解説せられている。今、自然の語に関する註釈の部分のみを摘出すると、凡そ次の如くである。

「横はよこさまといふ、よこさまといふは如来の願力を信ずるゆへに行者のはからいにあらず、五惡趣を自然にたちて、四生をはなるるを横といふ、他力とまふすなり……惡趣自然閉といふは願力に歸命すれば五道生死をとづるゆへに自然閉といふなり、閉はとづといふ、本願の業因にひかれて自然に安樂にむまるるなり。……真實信をえたる人は大願業力のゆへに自然に浄土の業因たがはずして、かの業力にひかるるゆへにゆきやすく、無上大涅槃にのぼるにきままりなしとのたまへるなり、しかれば自然之所牽とまふすなり、他力の至心信樂の業因の自然にひくとなり」<sup>②</sup>

この『自然法爾章』も、『銘文』に繰返し反復して明らかにせられた、如来の大願業力によって成就せられる現生不退の立場を表わされたものに他ならない。

周知の如く、自然の語には、業道自然・願力自然・無為自然の三自然の意味があるとされるが、吾々にとっての衷心の課題は、与えられた業道自然の世界を、真に業道自然と信知して生きるという、人生についての深い自覚を身につけることにある。『末燈鈔』(第六通)には、「何よりも去年今年、老少男女多くの人々の死にあひて候ふらんことこそあはれに候へ、ただし生死無常の理くはしく如来の説きおかせ在しまして候ふ上は驚き思召すべからず候。……」<sup>23</sup>という、業道自然に随順して生き抜いた、非情なまでに透徹し切った親鸞の言葉が記されているが、それは吾々の自力分別心によって、遂に開くことの出来ないものである。実に業道自然とは、深く自らの宿業を感受して生きることとの他にはないが、現に吾々の側にあるものは到底背負い切ることの出来ない宿業の世界から、如何にして逃避するかという現実逃避の心よりなく、何処までも苦悩の責任は他に転嫁し、自らの利益追求にのみ終始して、生き延びようとする横着な心しか持合わせてはいない。しかもそこには遂に安住し得ないという魂の底なる疼きが、吾々をして道を求めしめずにはおかないのであるが、道を求め道に出合いつつも、しかも尚そこにあつて、吾々の自力分別心は自己の業障の重さと、如来の大願業力の重さとの軽重の比較を試みようとするのであり、そこに尽未来際にかけて無有出離之縁の身が横たわっていると云わなければならぬのである。かかる真実を求めつつも真実に背反してゆく者、その矛盾に充ちた者の上に、宿業の自覚を惹き起して来るものは、その矛盾を矛盾のままに摂取してゆこうとする、如来の大悲の願心を他にしてはなく、名号となつて吾々の上に働きかける如来の大願業力の他にはあり得ないのである。親鸞はこの法語の上で、繰返し繰返し、「行者のはからひにあらず」と述べているが、それは決して自身を外にして徒らに他に向つて説かれたものではなく、何よりも深く疑心自力の分別心を捨て難い内なる自己自身に向つて酷しく語りかけてゆかれたものであることは、明らかなことであり、それについては、この法話がなされた同じ年に『愚禿述懐』『愚禿悲歎述懐』の和讃が撰述されていることを、想い合わすべきであろう。実にこの『自然法爾章』



において、自然の語を「おのづからしからしむ」と読まれたのは、決して学問的関心からする言葉の詮索から出て来たものではなく、「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來常に没し常に流轉して、出離の縁なき身と深信す」という、如何ともし難い親鸞の肉体を通してであった。

親鸞は更にそこで、自然を法爾という言葉に置き換えて明らかにしているが、既に先哲によって指摘せられている如く、それが『和語燈録』に記された、次の法然の言葉を予想するものであることは、云うまでもない。

「法爾道理といふことあり、ほのほは空にのぼり、水はくだりさまにながる。菓子の中にすぎ物あり、あまき物あり、これらはみな法爾道理なり。阿弥陀ほとけの本願は、名号をもて罪惡の衆生をみちびかんとちかひ給ひたれば、ただ一向に念仏だにも申せば仏の來迎は法爾道理にてそなはるべきなり。」<sup>⑤</sup>

勿論この法然の『法語』に見出されるものは、自然の法則とも云うべきものであって、親鸞が『自然法爾章』において明らかにした、本願力廻向としての願力自然とは、意味を異にすると云えよう。しかし親鸞の領解は、その法然の言葉を執持憶念することから生れたものに相異なく、それを身証せしめる根源的な力を見究めようとしたものであることに間違いはない。

かくて願力自然の意味を明らかにし終った親鸞は、次いでその願力自然に依つてのみ開かれる業道自然の境地について、それを「行者のよからむとも、あしからむとおもはぬを、自然とはまふすぞとききて候」と、師訓の伝承として顯わしたのである。そして唯円は更にそれを『歎異抄』第十三章に、「されば善きことも悪しきことも業報にさしまかせて、偏に本願をたのみまいらすればこそ、他力にては候え」と領解したのであり、それによって、愛憎善惡の現実に従いつつ、愛憎善惡の彼岸に生きる道を開顯成就するものこそ、横超の直道としての他力念仏の教えであることが、解明されたのである。

かくて親鸞は、願力自然・業道自然の意味について明かしおわった後、更にそこから、無為自然と云われる真実証の境地について解説しているが、それは先に引用せる『銘文』の釈文によっても知られる如く、「本願の業因」すなわち、「他力の至心信樂の業因」という真実信の内面に、究極の帰依処として見開かれるものであると共に、今の『法語』に「みだ仏は自然のやうをしらせむれうなり」とあることによつて知られる如く、如来の願力自然の性起し来る根源的世界でもある。実に無為自然としての大涅槃界は、如来にとつても亦吾々衆生にとつても、根源的帰依処となるものであり、そこにあつては凡ては平等一如と云われるのである。故にそれは、『教行信証』の「証卷」の劈頭に、「然るに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相廻向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚之数に入るなり、正定聚に住するが故に、必ず滅度に至る」と説き、次いで滅度の転積を施された後、「然れば弥陀如来は、如より来生して、報応化種々の身を示現したもう」と表わされたものに対応するものであることは明らかであろう。そしてそこにおいても、「煩惱成就の凡夫」と「滅度」とを必然的關係として直結せしめ、そこに現生不退の立場を現成せしめるものは「往相廻向の心行」であると説かれてゐる如く、この『自然法爾』において明かされた問題も、願力自然によつてのみ、業道自然も無為自然も始めて成り立つのであり、凡ては念仏のはからいに依るといふことであつた。しかしそこに表わされた、無始時来自力の分別心を捨て難くして、今日今時に至るまで流転し來つた衆生が、念仏によつて阿弥陀と同じ無上覚を成就するに至るといふことは、吾々の如何なる思慮分別も届き得ないものであり、唯如来によつて約束された世界であるといふ他はなく、「仏智の不思議」に唯領いてゆくより他はないのである。

かくて親鸞はこの『自然法爾章』を結ぶに当り、「他力には義なきを義とす」といふ師訓を掲げ、「仏智の不思議にてあるなり」と記されたのである。「他力には義なきを義とす」といふ言葉は、この法語の外に『末燈鈔』や『正像末和讃』等にも見出され、『歎異抄』にも、師訓篇の結論として第十章に掲げられている言葉であり、親鸞にとつ

で、晩年殊に親しまれた師訓であることは、周知の処である。しかし、学者はそれについて法然の著述には、例えば「故上人は念仏は様なきを様とす、ただひらに仏語を信じて念仏すれば往生するなりとて、またく三心のことをも仰られざりき」という法語に示されている如き、「様なきを様とす」という言葉はあっても、「義なきを義とす」という言葉はなく、唯一つ、知恩院蔵『度念経』の奥書に次の如く記されているものが注意せられるのみであると指摘されている。<sup>②</sup>

「浄土宗安心起行の事義なきを義とし、様なきを様とす、浅きは深きなり、只南無阿弥陀仏と申せば、十悪五逆も三宝滅尽の時の衆生も、一期に一度善心なきものも、決定往生遂るなり、釈迦弥陀を証とす

建曆二年正月二日

源 空

では、法然において、「念仏には様なきを様とす」と説かれたものが、親鸞にあって、「念仏には義なきを義とす」と表わされ、しかもそれが親鸞の己証としてでなく、法然からの伝承として説かれていることを、吾々は如何に理解すべきであろうか。

「念仏には様なきを様とす」という法然の教えは、主として称名念仏という宗教的実践行に関わる問題であり、凡夫の救済には、愚者にかえて、「只南無阿弥陀仏と申す」ことのみが重要な唯一の根本条件であって、何等それ以外の特別の行業・心構えを必要とするものではないということが、その主眼であったと思われる。それに対して、親鸞が「念仏には義なきを義とす」と云っているのは、既に多屋博士が指摘せられた如く、「念仏には、凡夫のはからいのないのを本義とする」という意味であったと考えられ、師教に随順して称名念仏する者が、否応なしにその内面に直視せざるを得ない信心の自覚に関わる問題であり、「念仏には様なきを様とす」という言葉が、それを自身の上に聞思してゆくことを生涯の課題とした親鸞にとっては、涯知れず底知れない自力の分別心の根深さを痛み悲しむこ

とを通して、「念仏には義なきを義とす」と領解せられたのである。故に両者の間には表現の上で相違があることが実は逆に聞思の道における師弟の一如を顕わしていると言ってよいであろうし、そこに親鸞の己証のままが法然の伝承であるという、己証と伝承の即一性を見出すことが出来るのではなからうか。

但、「念仏には義なきを義とす」という言葉の意味について、多屋博士は「凡夫のはからいのないのを本義とする」と解釈せられ、「念仏は凡夫のはからいではなくして、如来のはからいである」という、伝統的解釈の誤りを指摘せられているが、その伝統的解釈は、『自然法爾章』、『末燈鈔』、『銘文』（正信偈の釈）等、その語が用いられている法語の全体の意味において受取られたものであり、その点においては否定される必要もないのではなからうかと思われる。『末燈鈔』第七通に示された、「如来の誓願は不可思議にまします故に仏と仏との御はからひなり、凡夫のはからひにあらず、補処の弥勒菩薩を初として仏智の不思議を計ふべき人は候はず、然れば如来の誓願には義なきを義とすとは大師聖人の仰に候ひき。……」<sup>④</sup>という、淨信房宛の諸仏等同についての消息は、それを物語る一つの例証とは言えないであらうか。

親鸞がそこに、「補処の弥勒菩薩を初として、仏智の不思議を計うべき人は候はず」と云っているのは、専修寺所蔵の『善導和尚言』<sup>⑤</sup>にも見出されるものであり、恐らくそこには、『大無量寿経』下巻に説かれた「往觀偈」の、「声聞或は菩薩、能く聖心を究むること莫し、譬へば生れてより盲ひたるもの行きて人を開導せんと欲うが如し、如来の智慧海は、深広にして涯底無し、二乗の測る所にあらず、唯仏のみ独り明らかに了りたまへり」という<sup>⑥</sup>、仏陀の教説が深く憶念せられていたものであらう。この偈頌は、唯単に仏智の超越性を表わすものではなく、相対有限なる分別心によって、仏智を推し測ろうとする凡夫・二乗（声聞・菩薩）の驕慢性を酷しく批判せられたものであり、その仏智疑惑の問題が親鸞によって、まさしく主体的実存に関わる唯一の根源的な課題として、如何に厳しく見詰められ追究

せられていったかは、今の『自然法爾章』を始め、親鸞の全著作が如実に物語っている処である。恐らく親鸞が、『正像末和讃』において、「聖道門のひとはみな、自力の心をむねとして、他力不思議にいりぬれば、義なきを義とすと信知せり」と表わしたのも、徒らに聖道門を外に見ての批評ではなく、自己自身における分別心との不断の対決において到り得た心境を、語ったものと見るべきであろう。

何れにしても、吾々はこの『法語』の結びの言葉である、「これは仏智の不思議にてあるなり」という一句の中に生死の凡てを如来の本願の働きの上に托し切った、親鸞の澄み切った寂かさを感知することが出来るであろうし、そしてその中に、苦難に充ちた親鸞の九十年の生涯を、その根柢から支えて来た根源的な力が、極めて端的に云い尽されていることを、まざまざと見出すであろう。しかし今の吾々にとって寧ろ大切なことは、親鸞自身がそうであった如く、何処何処までも吾々の思議を尽してゆくこと、そのことではないであろうか。一切皆空とも戯論寂滅とも表わされる究極的にして、しかも本来的な世界は、そこにのみ現成するものと云わねばならないのであり、少なくとも吾々がこの『法語』の上に見出すものは、親鸞の血となり肉となった、事実としての空の世界そのものであることは疑うべくもないであろう。

尚この『法語』によって、吾々がここに想い起すのは、清沢先生の『我が信念』の中に記された、次の一節である。

「自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗托して、任運に法爾にこの現前の境遇に落在せるもの、すなわちこれなり。」

これは、清沢先生によって書かれた『自然法爾章』であると云っても、決して誤りではないであろうし、親鸞の『自然法爾章』の要旨が、ここに余す処なく語り尽されていることは、明らかである。そこに吾々は、浄土教の根本

的立場である二種深信の伝統を見出すことが出来るであろうし、それこそは『歎異抄』の世界を形造っているものであることは、既に曾我先生によって、明らかにせられた処である。

## 結 び

前上、源信・法然・親鸞によって明らかにせられて来た念仏の伝統について、仮名法語を中心に考察して来たが、それによって知らされたことは、日本精神史の上で果した浄土教の偉大な業績は、大地に密着して生きる庶民の上に凡夫の自覚という、透徹した人間観の眼を開示した処にあるということである。凡夫とは決して単なる特定の人間の間在り方を指し示すものではなく、凡ての人間の根源に生きている人間の本来性そのものを指し示す言葉であり、それは如来の大悲心によってのみ照らし出されるものである。『歎異抄』が今日多くの人々によって読まれているのは、恐らくそこに日常的世界にあつては見失われている、人間の本来性に、立ち還えらしめるところの真実が、脈々として生きて働いているが為であろう。一時、期待される人間像ということが、やかましく叫ばれたことがあるが、それに対して源信・法然・親鸞が身をもって答えているのは、愚者という人間像であると云つてもよいのではなからうかと思う。

小論は、洵に論文とも感想文とも云えない中途半端なものになつてしまつたが、日本精神史における親鸞の位置を少しでも明らかにしたいと思つたものである。

(一九六六・九・八)

註、「横川法語」、「一枚起請文」は岩波書店刊「日本古典文

学大系、仮名法語集」により「自然法爾章」は岩波書店刊

「日本古典文学大系親鸞日蓮集」による。

- ① 中村元博士稿「仏教の民衆教化と仮名法語」(岩波・日本古典文学大系仮名法語集月報)
- ② 家永三郎博士稿「仏教古典の伝達形態」(筑摩書房刊古

興日本文学全集月報二十三)

- ③ 中村 元 博士稿 前掲論文に、この語が、籾中抄、河海抄所

引江談天仁二年八月条にあることが記されて  
いる。

- ④ 坂東性純氏稿 「往生要集の思想的意義」(仏教学セミナ

―第一号参照)

- ⑤ 往生要集大綱 (真宗聖教全書三・四〇一頁)

- ⑥ 前掲書 (真宗聖教全書三・四〇五頁)

- ⑦ 金子大栄師著 「日本仏教史観」二七九頁

- ⑧ 前掲書 二九五―六頁

- ⑨ 和語灯録 (真宗聖教全書四・一三四頁)

- ⑩ 往生要集 (真宗聖教全書一・七三七頁)

- ⑪ 和語灯録 (真宗聖教全書四・六七二頁)

- ⑫ 往生要集 (真宗聖教全書一・八八一頁)

- ⑬ 散善義 (真宗聖教全書一・五三八頁)

- ⑭ 撰択集 (真宗聖教全書一・九四四頁)

尚、亀井勝一郎著「中世の生死と宗教観」三六一―四〇頁参  
照。

- ⑮ 藤原幸章氏稿 「撰択集の中心課題」(同朋大学紀要)

参照。

- ⑯ 岩波書店刊 「日本古典文学大系、仮名法語集」解説

- ⑰ 末灯鈔 (真宗聖教全書二・六六五頁)

- ⑱ 曾我量深師著 「本願に救われてゆく」

- ⑲ 拾遺語灯録 (真宗聖教全書三・七四四頁)

- ⑳ 多屋頼俊博士稿 「意識自然法爾」(教化研究第十三号)

- ㉑ 教行信証信卷末 (真宗聖教全書二・七四頁)

- ㉒ 尊号真像録文 (真宗聖教全書二・五八〇頁)

- ㉓ 末灯鈔 (真宗聖教全書二・六六四頁)

- ㉔ 浄土論註上卷末八番問答 (真宗聖教全書一・三〇九頁)

- ㉕ 和語灯録 (真宗聖教全書三・六八三頁)

- ㉖ 教行信証証卷 (真宗聖教全書二・一〇三頁)

- ㉗ 高千穂徹乘著 「親鸞と法然」五八頁。

- ㉘ 多屋頼俊博士稿 「意識自然法爾」(教化研究第十三号)

- ㉙ 末燈鈔 (真宗聖教全書二・六六七頁)

- ㉚ 善導和尚言 (真宗聖教全書五・六五頁)

- ㉛ 大無量寿経下卷 (真宗聖教全書一・二七頁)