

# ともしび

1 月 号

## 三木清の「真俗二諦」の理解について

平 田 厚 志

(龍谷大学名誉教授)

はじめに

はじめまして、平田と申します。私は、三年前に長年勤めておりました龍谷大学文学部の教員を定年退職しまして、現在は山口市にある自坊に帰っております。今日はどうといご縁をいただきましたので、山口からやってきました。私がずっと研究してききましたのは、江戸時代、近世の真宗史なのですが、実は「真俗二諦」問題については、若いときからずっと関心を持っておりました。

今年、敗戦後七十年目の年に当たります。本日の講演で取り上げる哲学者の三木清（一八九七～一九四五）は、一九四五（昭和二十）年の九月二十六日に、留置されていた豊多摩刑務所で人知れず亡くなりました。今年はその年から数えて七十年目です。その三木が残した最後の原稿が、奇しくも「親鸞」という論文です。これは未完の論文なのですが、メッセージ性の強い論文と判断されたためか、これを残して亡くなったということが後に分かり、早くも没後翌年の一九四六（昭和二十一年）に、筑摩書房から出版の『展望』という雑誌に、その一部が掲載されました。

敗戦直後、日本人はそれまで信じ込まされていた国家主義的価値観が否定されて、荒涼とした精神的廢墟の中に、ひとり放り出されたのです。人間としての尊厳性を維持して耐え抜いていくことが非常に困難な絶望的な獄中にあっても、三木はおそらくそうした敗戦後の日本人の精神的行く末を案じていのちを懸けて「親鸞」という原稿を残したのではないかという思いが、私の中にもだんだん強くなってまいります。そういうことで今日は、三木の遺稿「親鸞」をめぐってお話したいと思います。

### 遺稿「親鸞」に対する評価

三木清の遺稿「親鸞」は、実は戦後の親鸞研究のいわば出発点にもなった、記念すべき論文だったので。古

田武彦さんが、『わたしひとりの親鸞』（毎日新聞社・一九七八年）の中で三木の「親鸞」を取り上げ、「戦後の親鸞探究は、牢獄の中からはじまった」（八十頁）という書き出しで好意的に分析していらっしやいます。一九四五（昭和二十）年九月二十六日に、無念にも獄中で亡くなった三木が、一九四四（昭和十九）年ごろから書きためていたと考えられる原稿「親鸞」が遺稿として残されていたことで、そういう表現をされたのだと思います。この未完の小論文が、実は戦後の親鸞探究の進展に新しい光を注いだと言っても過言ではないと思います。

服部之総はつしそという、三木の親友でもあった歴史学者がおられました。彼はマルクス主義歴史学者であり、私ども西本願寺教団の山陰教区所属・石見いづみの大きな寺院の長男でもあったのですが、思い悩んだ末にお寺を飛び出して、東京大学を卒業後、マルクス主義の思想に自ら身を投じていった方です。その服部が、三木の「親鸞」を戦後いち早く『親鸞ノート』（国土社・一九四八年）という論文集の中にまとめて取り上げたことが、さらに多くの人が三木の「親鸞」に注目するきっかけになったわけです。服部は、論文の中で三木を厳しく批判しています。

彼（三木清）は彼のつねに真実にして精力的だった哲学的探求のコースに於ける夏至点―マルキシズムへの最短距離から出発して、この冬至点に至つたのである以上、彼の出口は唯諦観の一途しかない。（『親鸞ノート』四七頁）

唯諦観というのは、諦念の世界、諦めの世界ということになるのでしょうか。三木は、遺稿「親鸞」の最終章「社会的な生活」の最後に、「仏法があるによつて世間の道も出てくるのである」（『三木清全集』（以下『全集』、岩波書店、一九六八年）第十八巻五〇〇頁）という

非常に謎めいた言葉を記しています。服部は、これを世俗的調和の世界であり諦観の境地であると見て、親鸞思想の根本をなす信心為本を王法為本に体系づけたということで、そこを突破口に批判を展開するわけです。そして最後に服部は、三木の親鸞理解は宗乘的な「真俗二諦」論の哲学的再解釈にすぎないと切つて捨てたのです。

この服部の手厳しい批判に対しては、それを大変高く評価する研究者と、逆に批判的な研究者と、大きく二分されたと言つてもいいと思います。私は、どちらかというの後者の、服部の三木批判は当たっていないという立場です。つまり服部が三木の真俗二諦理解は宗乘的な「真俗二諦」論の哲学的再構成にすぎないと切り捨てたことに対して、私はあっさり切り捨ててはいけないと思うのです。三木の理解は、宗乘的な「真俗二諦」論とは非常に厳しく一線を画していると思います。戦後の新しい人間性の復興を願つて、あるいはそれを人々に託して、私たちに勇気を与える新しい解釈をしているのではないかと考えています。そのあたりの話をしていきたいと思ひます。

### 遺稿「親鸞」の執筆動機

なぜ、三木清は遺稿「親鸞」を書くことになったのか。三木には「親鸞」を書かねばならない必然性があったのだろうかと思ひます。それは「親鸞」を詳しく読んでみると、あるいは当時の執筆状況をいろいろ調べてみますと、なるほどと思う部分がたくさんあります。

三木は、非常に熱心な浄土真宗の門徒の家に生まれ、気付いたら『正信偈』や蓮如の『御文』を空で覚えていたような家庭に育ちました。青年期には親鸞に関心を持って『歎異抄』に親しみ、パスカル研究の延長線上に親鸞を書いてみたいと思ひがあったことも

告白しています。また西田幾多郎を師と仰ぎながら、彼の「絶対矛盾的自己同一」について、歴史性、時間性が欠如していることに非常に不満を持っておりました。そういう意味で、西田哲学への批判も、彼の生涯の課題であったと思います。

これらのことから、「親鸞」を書く動機はあったと思います。しかしもつと重要なことは、親鸞の生き様や思想に触れれば触れるほど、彼はその当時の自分自身に重ねて、自分の思考や論理を展開していったということです。

三木が「親鸞」を執筆する前後の時期は、まさに日本が全体主義をまっしぐらに突き進んでいくような時代でした。国家総動員法、治安維持法が改正され、大政翼賛会が発足して、国民に「滅私奉公」が強制されました。そういう状況下において、三木は危機意識を益々深めて行きます。

彼は、宗教界の動きにも深い関心を持っておりました。特に、日本の既成仏教教団の当時のありよう、つまり全体主義的な世情に追随し、国家権力におもねるようなあり方に強い危機感を抱き、既成仏教教団を激しく批判しています。例えば、「無力なる宗教」という論文では、こういうふうに言っています。

今日の宗教における著しい傾向はその現実追従であり、権力への迎合としての事大主義である。この傾向は真諦と俗諦の理論、いはゆる大乘精神の理論などによつて思想的に説明されてゐるにしても、その根本に意図されてゐるのは宗教的信仰の擁護ではなくて教団制度の現状維持である。(中略) 時に随順する為にその教義を様々に改変して憚らない宗教家も、教団組織の変革の一点になると現状維持派なのである。教義や信条の改変もみな現存教団の維持の為になされてゐる。(中略) 宗教の日本主義化が制度の改革を意味するものでないことは誰れの

眼にも明かであらう。(「無力なる宗教」『全集』第十三卷六八頁)

要するに、既成仏教教団は、おしなべて現実追従、あるいは権力迎合に陥っている。それを糊塗するために、大乘仏教における真諦と俗諦の論理を意図的に改変して、教団制度の現状維持に利用しているという指摘をしております。

### 三木の仏教的歴史認識

このように既成仏教教団を厳しく批判するわけですが、では彼の危機意識はどのようにして深められていったのか。それは、正像末史観と浄土教史観という、三木清の仏教的歴史認識によつています。この正像末史観というのは、まさに親鸞の歴史観です。

正像末史観は親鸞において歴史の単に客観的に見られた時代区分として把握されたのではなく、主体的に把握されたのである。従つて問題は本来どこまでも自己の現在であつたのである。(中略) 現在は末法であるといふ自覚が歴史の全体を自覚する可能性を与へるのである。

現在が末法の時であるといふ意識は親鸞にとつて正像末三時の教説によつて、単に超越的に、与へられたものではない。それは彼の時代の歴史の現実そのものの中から生じたものである。(「親鸞」『全集』第十八卷四四六頁、四四七頁、傍点三木)

もちろん、末法思想というのは、平安時代の中ごろから、その当時の仏教界を非常に大きく覆つておりました。その末法史観を、歴史の現実、さらに自己の問題として主体的に捉えようとした最たる仏教者は、やはり親鸞だと思います。末法史観というのは、ご存知

のように、歴史が時代とともに発展していくという進歩・発達史観とはまったく逆方向であり、時代とともに正法が廃れていくという歴史観です。そして、まさに現在に末法の真つただ中であり、親鸞自身はその中で、自分は「無戒の名字僧」に過ぎないということも言っています。末法の真つただ中で、しかも自分は罪悪深重の救われ難い凡夫でありそれ以外の何者でもない、自己を時代において主体的に捉え自覚する歴史観が正像末史観です。

三木は、その正像末史観を、昭和十六年頃から「親鸞」執筆時の自分に置き換えて捉えようとしていることに、まず注目していただきたいと思います。彼はこういうふうにあります。

自己を時代において自覚するといふことは、自己の罪を時代の責任に転嫁することによつて自己の罪を弁解することではない。時代はまさに末法である。このことはまた時代の悪に対する弁解ではない。時代を末法として把握することは、歴史的現象を教法の根拠から理解することであり、そしてこのことは時代の悪を超越的な根拠から理解することであり、そしてこのことは時代の悪をいよいよ深く自覚することである。かくてまた自己を時代において自覚することは、自己の罪を末法の教説から、従つてまたその超越的根拠から理解することであり、かくして自己の罪をいよいよ深く自覚することである。いかにしても罪の離れ難いことを考へれば考へるほど、その罪が決してかりそのものでなく、何か超越的な根拠を有することを思はずにはゐられない。この超越的根拠を示すものが末法の思想である。

〔親鸞〕「全集」第十八卷四五二頁―四五三頁

つまり、自己を時代において自覚するというのは、末法の真つただ中において自己を自覚することであり、それは自己の深い罪悪性

に目覚めることであると捉える。非常にペシミスティックな歴史観のように見えますが、一方で現実の歴史を超越する教法、弥陀の教法と言つてもいいと思うのですが、その教法の根拠から立てられた歴史観であつて、それは教法という超越的な根拠から立てられたものであるが故に、いよいよ時代の悪を自覚し、また自己の罪を自覚することだと捉えます。

そういった正像末史観というのが、親鸞の非常に特徴的な歴史観であつたわけですが、同時に正像末史観は、親鸞の場合、浄土教史観として昇華されます。三木は、親鸞が求めた教法は実存的真理であつたと言います。親鸞が如来の教法を実存的真理として把握したのには、それを単に普遍性において見たのではなく、親鸞が自己の一身に引き受けて捉えようとしたからであると。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」(聖典六四〇頁)という、有名な『歎異抄』「後序」の言葉が思い出されますが、阿弥陀如来の教法の真实性、真理性は、その「親鸞一人がためなり」という親鸞において身証されたことを示すと言えると思います。十方衆生の救済のための教説は、親鸞一人がための教説として、弥陀の教法の普遍性は、親鸞一人がためという特殊性に転換しているということが、分かると言えます。こういう劇的な転換によつて、弥陀の教法の普遍性は、いよいよ真の普遍性を増していくということにもなるかと思えます。

### 「真俗二諦の教義」に対する三木の理解

話を本日のメインになるところに移して行きたいと思えます。遺稿「親鸞」の最後の章である「社会的生活」という、未定稿の中で展開されている、三木清による「真俗二諦」の理解が、果たして従来の「真俗二諦」の理解と同一なのか。服部之総の言うように、哲

学的に再解釈したにすぎないと切り捨ててしまっているのかということ、検証してみたいと思います。

これから見ていきます、「社会的生活」の冒頭部分と、結句に当たる最後の文が、どうして三木の場合、整合性があるのか。このことが、おそらく三木の「真俗二諦」理解を捉えるポイントになると思います。まず、「社会的生活」冒頭の文章を見ていきます。

浄土真宗における真俗二諦論は異説の多い教義である。いま親鸞の著作に典拠を求めると『教行信証』化巻に『末法灯明記』から次の如く引かれてゐる。「それ一如に範衛してもて化をながすは法王、四海に光宅してもて風に乗ずるは仁王なり。しかればすなはち仁王法王たがひに顕はれて物を開し、真諦俗諦はたがひによりて教をひろむ。」法王すなはち大法の王と仁王すなはち仁徳のある帝王とは相對し、真諦と俗諦との區別に相應するものである。故に真諦は佛法を、俗諦は王法をいふのであり、王法は世法であり、故にまた世間の法が俗諦であり、出世間の法が真諦である。①右の文は真諦俗諦相依の意義を顕はしたものと解される。

真諦俗諦の語がかくの如く『教行信証』化巻において時代を勘決して正像末法の旨際を開示するにあつて、『末法灯明記』の文に依つて現はれてゐることは、注目を要するであらう。すなはち②真俗二諦の教義は末法思想に關係して、それ故にその根源において時代の自覺に従ひ、歴史的意識に基いて理解されるべきものである。

〔親鸞〕『全集』第十八卷四九〇頁、傍点三木、網掛け及び①②は引用者

この網掛け①の部分、実は伝統的な宗乗学者の立場です。『教

行信証』「化身土巻」所引の『末法灯明記』冒頭部分の解釈をめぐつて、宗乗学者は教団護持の立場から、真諦と俗諦は車の両輪、鳥の両翼のごとく持ちつ持たれつの關係だと中世あたりから説明してきたのですが、「右の文は真諦俗諦相依の意義を顕はしたものと解される」と解していることから、三木は『灯明記』冒頭部分を真俗相依の關係を示したものと解釈したと見ることができます。しかし、三木が相依の意義を顕はしたものと解釈したとしても、直ちにそれが存覚以来の宗乗学者の解釈に依拠した理解であると断定することができるといふことが問題なのです。

しかし、よくよく読んでみますと、『末法灯明記』の著者の意図からしても、確かに『末法灯明記』は、真諦俗諦相依の關係として書いていることは、全体を見れば明らかであります。三木の理解は適確であつて、三木はそのように解されてきたことを客観的に示したまでのことと言へるのではないかと思います。後世の宗乗学者は、教団護持の立場からの思い入れがあつたためもあるのでしょうが、『教行信証』「化巻」における『灯明記』引意には目もくれず、宗祖親鸞聖人も真俗二諦論を容認されていたと身勝手に解釈してきたことは否めません。服部などは、宗乗学者の「真俗二諦論」の詭弁が脳裏に焼き付いてそれを徹底的に批判しなければ、親鸞に直参する己れの気持ち収まらないという思いから早とちりして、三木の解釈も彼らと同類と見做してしまい、宗乗学者の真俗二諦理解を哲学的に再解釈したにすぎないと断言してしまつたのだらうと思ふのです。

ところが、網掛け②の部分を見てみると、この部分が三木の真俗二諦の教義に対する彼独自の見解ということになるのではないかと思います。それによりますと、親鸞が「化巻」で『末法灯明記』の冒頭以下の大部分を引用したのは、「時代を勘決して正像末法の旨際を開示する」ためであつたと理解し、真俗二諦の教義をあくまで

「末法思想に關係して、それ故にその根源において時代の自覚に従ひ、歴史的意識に基いて理解さるべきもの」だと言っています。つまり三木は、宗乗学者が高唱してやまない、いわゆる真諦と俗諦を同等の並列的な価値と見なす二元論的二諦相資として真俗二諦の教義を捉えていたのではなく、現在がまさに末法の時であるという歴史の現実を生きる根拠として理解していたと見なすことができると思います。

三木が、伝統的な「真俗二諦論」と、自分の理解を峻別しているのは、次のことから言えると思います。

さて世間の法即ち俗諦は、浄土真宗の宗乗学者に依れば、「信心為本」に対して「王法為本」である。或は信心正因、称名報恩に対して、王法為本、仁義為先といはれてゐる。この語は宗祖の法孫蓮如上人の『御文章』に「ことにまづ王法をもて本とし、仁義をさきとして世間通途の儀に順じて」といふ言葉に出づるものである。(中略)また『御一代記聞書』には「王法は額にあてよ、仏法は内心に深く蓄よ」ともいつてゐる。宗祖親鸞においてはかやうな定式は見出されない。

〔親鸞〕『全集』第十八卷四九四頁～四九五頁

三木の真俗二諦の教義に対する理解は、明らかに宗乗学者の言う「真俗二諦」の教義に対する理解とは一線を画しています。つまり、世間の法≡俗諦は、信心為本に対して王法為本、あるいは信心正因、称名報恩に対して、王法為本、仁義為先を指すというように、二元論的定式を立てるのが宗乗学者の常である。しかし、三木は「宗祖親鸞においてはかやうな定式は見出されない」と、きっぱり断言しております。二元論的定式でもって、真諦と俗諦の問題を捉えようとする発想に、三木が否定的であったことを表明したものと

いうことができると思います。

この二点から、服部の三木の「真俗二諦の理解」は、十分吟味された批判ではないと言えると思います。

### 歴史的現実を生きる根拠としての

#### 「真俗二諦の教義」の捉え直し

ではそこから発展させて、三木清は「真俗二諦の教義」なるものを、どのように捉え直そうとしたのか。それは、まさに歴史的現実を生きる根拠として、真諦俗諦問題を捉えようとしていたと思われる。三木が独自に捉え直した「真俗二諦の教義」に立脚したとき、念仏の行者には具体的にどのような生き方が創出されてくるのか。あるいは、末法ときには僧侶も門信徒も無戒のまま生きていかなければならないわけですが、われわれがその中で、なお生きること積極的な意義を見いだし得るとすれば、どのような自覚を持つことが必要なのかということになります。

そこで彼の論をさらに進めていきますと、「末法時における無戒は諸善万行を廃してただ念仏のみが真実である」〔親鸞〕『全集』第十八卷四九一頁」という自覚のなかで生きることであると言っています。それはすなわち、末法時下の道俗は、僧侶、門信徒の区別なく、みな無戒者であると自覚していかなければならないのですが、その自覚が生ずれば、諸善万行は一般の人にはできない、優れた僧侶にしかできないというようなことは言えなくなるわけであり、いやがうえにも諸善万行の無効が思い知らされてくるわけです。そして、「ただ念仏のみぞまこと」〔歎異抄〕「後序」聖典六四一頁」と気付かされ、まさにそのとき弥陀回向の念仏一行に生きようとする一人の念仏者が誕生するわけです。その念仏回向は、いかなる人においても同一・平等に差し向けられている点において、念仏の行者は

「御同朋御同行」であるという自覚も生まれてくると思うのです。

かかる同朋同行主義は、浄土真宗の本質的な特徴として、念仏者の社会生活の根本的態度を規定するはずなのです。「念仏は弥陀回向のものであるといふところにその超越的根拠をもつてある」(「親鸞」『全集』第十八巻四九二頁)。つまり、念仏申すということは、阿彌陀さまから回向されたものであり、阿彌陀さまという超越的根拠に基づいて念仏せしめられているのだということなのです。そうすると、「我はなく我が弟子もなく、ただ教法のみが人を尊厳ならしめ」(同右)、「互に『御同朋御同行』として相敬」(同右)い合う、新たな人間関係が形成されていくわけです。かかる同朋同行思想は、「念仏の行者は同じ縁につながるものであるといふ意識によつて深められ」(同右)、弥陀の教法を聞くことができるのは、「如来の方から我々に結ばれた強縁による」(同四九三頁)のであつて、たまたま信を得た念仏の行者は、かかる宿縁をよるこび、かかる宿縁によつてつながっているものとして、同朋意識はいよいよ深まっていく。

そして三木は、「世間の法を重ん」(同右)じ、「世間の生活から遊離することなくして仏法を行ずる」(同右)こととというのは、現象的に見ますと、「生活と信仰とが分離することなく、生活が念仏であり、念仏が生活である」(同四九四頁)という生き方をするのだと言います。これは宗乗学者もよく言うわけですが、果たして宗乗学者が説くものと同じであるかということが、結句の文章と関わってくると思います。三木において、「世間の法を重ん」ずるといふことは、蓮如上人の言うような、例えば「世間通途の儀に順じて」生きていくということではないと思うのです。三木は、「親鸞は諸經典を根拠として真実の教と虚偽の教とを分別し」(同四九七頁)たことを踏まえて、仏法の絶対性と、他の教えの相対性とを峻別しているのです。例えば次のように言っています。

仏教とその他の教との価値の差別は絶対的である。我々は先づこのことを知らねばならぬ。仏教は絶対的真理であり、他の教の真理は相対的価値を有するに過ぎぬ。しかも、相対的真理はその相対的価値においていかに高まるにしても、またそのすべてを加へ合せても絶対的真理となることはできない。

(「親鸞」『三木清全集』第十八巻五〇〇頁)

そして、ここから最後の結文に続くわけですが、そこではこう言っています。

我々にとつて何よりも必要なことは先づこの絶対的真理を把握することである。しかもこれはただ超越によつて捉へられることができる。信とはかくの如き超越を意味してゐる。相対的真理から絶対的真理へは非連続的である。これに反して絶対的真理から相対的真理へは連続的である。前者は後者の根拠としてこれを含むことができる。親鸞は信巻において『浄土論註』から次の文を引いてゐる。「もし諸仏菩薩、世間出世間の善道を説きて、衆生を教化するひとましまさずば、あに仁義礼智信あることを知らんや。かくのごとき世間の一切善法みな断じ、出世間の一切賢聖みな滅しなん。」すなはち世間の法たる仁義礼智信の五常もまた仏道にをさまるのである。仏法があるによつて世間の道も出てくるのである。

(「親鸞」『全集』第十八巻五〇〇頁)

この結文をどう読むかが、最後の問題です。仏教が絶対的真理であるという理由は、真実の教えたる『大無量寿経』が必要絶対条件を満たしているからであります。親鸞は「教巻」の中で「如来の本願を説きて、経の宗致とす。すなわち、仏の名号をもつて、経の体

とするなり」(聖典一五二頁)と言っています。つまりその名号は釈尊の言葉ではなく、「如来から授けられた」言葉だからこそ「真に超越的なもの」であるということなのです。「超越的真理」とは、出世間の法としての仏法、いわゆる真諦です。あるいは如来回向の念仏と置き換えてもよいと思います。弥陀回向の念仏が「真実の教」として、その「真理＝真諦」性を顕現する場合は、末法無戒の現実の真つただ中をおいてほかにはないのです。

教あるひは法の本質は永遠の真理である。それは時間を越えた、超越的なものである。しかるにそれが我々人間にとつて意味のあるものであるためには、それが救済の力として働き得るためには、時間の世界の中へ降りて来なければならぬであらう。永遠の真理は歴史のうちに啓示されねばならぬ。そこに釈迦の存在の意味がある。

〔親鸞〕に「断片」として拾遺されているメモ類の一片『全集』第十八巻五二四頁)

三木は、釈尊の出世本懐の意義は、仏の教法が人間界において救済の力として働き得るために、現実の真つただ中に降り来たって、歴史の中にその真実性を啓示する必要があったためだと言っています。親鸞によれば、「一如」とか「法身」とかというものは、色も、形も、臭いもないということ、それだけではわれわれ凡夫には気付くことができないわけです。それが、末法の真つただ中に、この私に降り来たってはたらく。つまり、私たちが如来の教法に出遇うことにおいて、初めて私の中に如来のはたらきが顕現されてくる。大乘仏教の本来の精神は、それが俗諦世界における真実の現れ方だと考えていたのではないかと思えますと、俗諦というのは、そんなものは駄目だと頭から否定するものではないと思えます。まさに、

俗世界に真諦が顕現してはたらくから、俗「諦」といえなくもないのではないのでしょうか。

### 『浄土論註』八番問答に着目する意味

遺稿「親鸞」の結句のところ、親鸞聖人が『教行信証』「信巻」に引いた『浄土論註』の八番問答(聖典二七二頁)が取り上げられています。

その八番問答中の四番目に、なぜ三木清が着目しているのかを、最後に取り上げたいと思います。仁義礼智信が儒教の徳目であることは言うまでもないわけですが、親鸞聖人がこれを引用しているということは、孔子の説いた儒教の仁義礼智信をまったく否定されているわけではないと思います。ただ、仁義礼智信は、どこまでも相対的な世間の真理であるわけですから、そういう世間の善法はすべて、仏、菩薩の教化によって成り立っている。だから、仏法、つまり正法がはたらかなければ、仁義礼智信という、せっかくの相対的な世間の善法も、根底からひっくり返されてしまうということになりかねないわけです。仏教が大前提でなければならぬということ、を、『浄土論註』の曇鸞は言っているのだらうと思えます。

そういうことから勘案しますと、最後の「すなはち世間の法たる仁義礼智信の五常もまた仏道にをさまるのである」(『親鸞』『全集』第十八巻五〇〇頁)という意味が分かってくると思います。つまり、仏法という超越的根柢に基づいて世間の善法が示されて、教化されて初めて秩序が保たれていく。だから、「仏法があるによつて世間の道も出てくるのである」ということは、世間の道、つまり俗諦をそっくりそのまま肯定したように思えるかもしれませんが、そう捉えてはいけません。「仏法があるによつて」というところに三木がウエートを置いていることに、着目すべきではなからうかと



思います。

『浄土論註』八番問答の第四番では、その次に「唯除五逆誹謗正法」についての言葉が出てきます。三木はその部分を引いてはいないのですが、その部分はどういう意味かというと、五逆罪というのは確かに重い罪だけれども、それは正法が損なわれているから生じる現象の一つにすぎないというわけです。現象に現れたことの善し悪しだけではなく、それらを根拠づけている正法、仏法が軽視されたり悪用されたりすることの方が、もっと重大なのだとこのことを言っていると思います。われわれの視点、価値観からすると、五逆罪と比較して、正法を誹謗する罪などは罪のうちに入らないと思うかもしれませんが。しかし、その五逆罪よりもっと重い罪は無明の罪だと。三木は、そういうことをはっきりとは言っていないませんが、この文を引用したということは、おそらくこのことを念頭に置いているのではないかと思います。

では、三木が「真俗二諦の教義」の見直しを定義する中で、社会的生活の結句の文中に、『教行信証』「信巻」から引文として、『浄土論註』八番問答中の四番問答を引用した意図は何か。それは、絶対的真理たる仏法をないがしろにしたり、あるいは相対的真理にすぎない儒教や道教や神道と並列的にしか扱おうしない扱い方は、五逆罪よりもっと重いということを言いたいのではないかと思います。

現実の仏教教団の問題に絡めて言いますと、既成仏教教団が現実追従、権力迎合の時代主義に陥っているのは、まさしく正法、つまり絶対的真理たる仏法を根拠として世間の道に身を置いていないからと言えるのではないかと思います。儒教の五倫五常も、日本人の生き方としては、儒教が深く浸透している上において、まったく否定しては生きていけない部分があると思います。ただその際、絶対的根拠としての仏法が、その根拠になり得ているのかどうかという自覚があるのかということなのです。

そういう意味で、時代主義に迎合したりするのは、正法を根拠として世間の道に身を置いていないからであり、それこそが誹謗正法の立場にいることにほかならず、現象的に正法を否定する五逆罪よりも罪としてはもっと重いということを、われわれは深刻に自覚すべきだと、三木は言っているのではないかと思います。

#### おわりに

今年、まさに戦後七十年という節目の年です。ところが、あるうことか安保法制の強行採決にも見られるように、国家総動員法改正法案や治安維持法改正法案が成立し、大政翼賛会等が矢継ぎ早に発足した一九三〇年代後半から四〇年代前半の時代状況に、だんだん似てきているといえますか、これからそのような歴史過程の繰り返しをしていく可能性、危険性ははらんだ時代に立ち至っているのではないかと強い危機感を、私たちは持たなければならぬと思います。そういう時代状況に置かれている私たちは、七十年前に三木清が遺稿「親鸞」の中で、敗戦後の時代を生きる私たちにに向けて、深く示唆せしめるメッセージを残していることに、あらためて彼の強い思いに心を廻らせるとともに、もう一度、三木の「親鸞」という論文に立ち向かい、彼が今日の私たちに伝え残したかったことを学び取らねばと思っております。

今日のご静聴いただきありがとうございました。

(ひらた あつし)

二〇一五年八月三十日

東本願寺日曜講演抄録



# 「あなかしこ、あなかしこ」

教学研究所助手 難波 教行

蓮如上人が遺してくださった御文は二百五十通を超える。そのうち、赤本といわれる真宗大谷派勤行集には、「末代無智」「聖人一流」「御正忌」「白骨」の四通が収録されている。特にそれらの御文は通夜や法事等でたびたび拝読され、真宗門徒に親しまれている。

昨年、その赤本をもととした『はじめてのお勤め練習帳―正信偈』（東本願寺出版）が発刊された。その編集に際し、教学研究所では四通の御文の現代語訳を考える機会を得た。いくども拝聴してきた御文であったが、翻訳はとても難しくかった。それは、御文の言葉が難解であるからというよりも、上人の言葉を言い換えることで、御文が伝えている情景を、むしろ損ねてしまうと感じたからである。二葉亭四迷は『余が翻訳の標準』のなかで、翻訳するときに原文の意味だけでなく、「文調」もしくは「詩想」を移すべきと述べているが、蓮如上人の美しく力強い言葉をそのように翻訳するのは、もとより不可能といつてよいかもしれない。

翻訳がたい言葉は多々あったが、なかでも文末の「あなかしこ、あなかしこ」は最たるものであった。他の現代語訳では「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」としていたり、翻訳せずそのままにしていたりであった。また、参照した英訳では「Respectfully（慎んで）」となっていた。

『角川古語大辞典』によれば、「あなかしこ」は

「あな」という感動詞と、「かしこし」の語幹から成り、「ああ畏きことよ、ああ慎むべきことよ」という意味の語である。蓮如上人の時代には、大別して二通りの用いられ方があり、第一には、命令や禁止など、聞き手に強制する内容を強調するための語として用いられ、第二には、手紙の文末の定型句として使われていた。前者は「かならず」「きつと」「決して」と、後者は「敬具」「敬白」等と翻訳できる。両者を合わせて考えれば、この言葉には、手紙の最後において、その内容を「かならず」「きつと」と、聞く者に念を押しつけて伝えるという意味がある。

しかし、御文を拝聴すると、他者に伝えるということの前に、蓮如上人自身が最も親鸞聖人の教えを聞思しているように感じられないだろうか。金龍静氏によれば、初期（寛正二年）の御文は、蓮如上人自らの信心を表白したものであり、公開・下付が予定されておらず、のちに広く門徒への公開を前提とする御文へと変わっていったといわれる（『蓮如』吉川弘文館）。この信仰告白から公開へという展開を見ても、蓮如上人は、親鸞聖人の教えと出遇えたことをよるこんでいたからこそ、その教えを伝えていったといえるだろう。御文の制作は、まさに蓮如上人における「自信教人信」のあゆみなのではないだろうか。

御文の文末に記されている「あなかしこ、あなかしこ」という言葉の中には、そのような意味が凝縮されていると受けとめ、このたびこの言葉をお「よるこんで聖人のみ教えをいただき、謹んでお伝え申し上げます」と翻訳することにした。

## 今後の予定

### ▼東本願寺日曜講演▲

（開会 午前九時三十分）  
会場 しんらん交流館2階 大谷ホール

一月三日（休会）

一月十日「南無阿弥陀仏と言う信心」

一月十七日「証空「述誠」の「先師上人の口伝」と法然「三心料簡および法語」について

大谷大学名誉教授 大竹 鑑  
（誤解される法然上人）

一月二十四日「信順と疑論のはざまで」

死刑確定者の教誨を通して  
久留米教区法照寺 秦 秀道  
大阪教区願光寺・中村元東方研究所専任研究員

二月七日

二月十四日 早稲田大学留学センター教授 ポール・ワット  
山形教区皆龍寺 榊 法存  
茨田 通俊

二月二十一日 九州大谷短期大学講師 園田 久子

二月二十八日 元大谷大学講師 松井 憲一

### ▼高倉同朋の会▲

一月二十日（水）午後六時三十分より

場所 しんらん交流館1階「すみれの間」

講師 安富信哉（教学研究所所長）

テキスト 正信偈

会費 一回五百円

### 【お詫びと訂正】

◆本誌二〇一五年十二月号十頁の執筆者の肩書きが脱漏していました。「上場顕雄」は「教学研究所嘱託研究員 上場顕雄」となります。ここに譚んで訂正とお詫びを申し上げます。

\* \* \*  
お問い合わせ先

『ともしび』の内容、「高倉同朋の会」について

教学研究所 〇七五―三七七―一八七五〇

『ともしび』の申し込み・支払い・発送について

東本願寺出版 〇七五―三七七―一九一八九