来訪者数：5346

もくじ

もくじ
まえがき
一 共同体の意志
二 仏弟子・唯円
三 『歎異鈔』というべし
四 『歎異鈔』の組織
五 前序悲歎
六 第一章 道理
七 第二章 讃嘆
八 第三章 無慚
結び
註 （補説）
あとがき
（中巻）目次

【ブラウザ】 MS-Explorerを標準に作成しています。

【文字サイズ】 「中」でご覧下さい。必要な場合には、ブラウザの拡大表示機能をお使い下さい。

【註】 本文から該当する「註（補説）」にリンクを張りました。

【傍点】 原文中の傍点部分は、ボールド表記しました。

まえがき

一 共同体の意志

二 仏弟子・唯円

三 『歎異鈔』というべし

四 『歎異鈔』の組織

五 前序悲歎

六 第一章 道理
第一節 人間救済の道理 第二節 自覚の自覚
第三節 人間というもの 第四節 真実の救い

七 第二章 讃嘆
第一節 求道の背景 第二節 根源にかえる 第三節 師に遇う
第四節 本願の展開 第五節 人間の尊厳

八 第三章 無慚
第一節 宗教の門 第二節 死して生きる 第三節 悪人成仏

結び

註 （補説）
一～四 五 前序 六 第一章 七 第二章 八 第三章

あとがき

＜Web版註＞

平成２１年１２月１９日、著者高原覚正師のご遺族からお許しを得て、本書をWeb上にご紹介することとなりました。

世に歎異鈔を講じた書物は数多くありますが、中でも本書は『歎異抄講読』冒頭で、細川巌師が最も優れた参考書四冊の一つに挙げておられる名著です。一人でも多くの方と、この書籍にふれる喜びを共にさせていただきたいと存じます。

なお、ご遺族に依れば、覚正師は四年近く前に還浄され、下巻はついに刊行されなかったということです。

平成２１年１２月２０日 西岡せいじ

もくじ
まえがき
一 共同体の意志
二 仏弟子・唯円
三 『歎異鈔』というべし
四 『歎異鈔』の組織
五 前序悲歎
六 第一章道理
七 第二章讃嘆
八 第三章無慚
結び
註（補説）
あとがき

ま え が き

「遇い難くして、今、遇うことを得たり。聞き難くして、已に、聞くことを得たり。真宗の教・行・証を敬信して、特に、如来の恩徳の深きことを知んぬ」

これは、宗祖・親鸞聖人が、本願の教法に出あわれた表白であります。人間があって、本願に出あうのではなく、本願に出あうとき、はじめて、人間とならしめられるのであります。この道理を、親鸞聖人は、生涯をかけて説かれるのであります。

さきに、人があって経験があるのではなく、経験あって、人は人となるのであります。この道理を知ることを人間の目覚めといい、この道理を忘れるとき、人間は自己を失い、転落するのであります。

この精神が、唯円をとおし、仏道の歴史をつらぬいているのであります。

昭和四十七年七月

高 原 覚 正

もくじ に戻る ／ 一 共同体の意志 に進む

もくじ
まえがき
一 共同体の意志
二 仏弟子・唯円
三 『歎異鈔』というべし
四 『歎異鈔』の組織
五 前序悲歎
六 第一章道理
七 第二章讃嘆
八 第三章無慚
結び
註（補説）
あとがき
（中巻）目次

一 共同体の意志

――序にかえて――

『歎異鈔』をつらぬく精神は
本願であります。
僧伽（さんが）の精神であり
共同体の意志であります。

現代をひらくもの

歴史学者は、人類の歴史を、古代・中世・近代・現代と区分しております。それを、簡単に説明しますと、古代は、自然的人間の時代、すなわち、人間が自然のままに生きた時代であり、それに対して、中世は、宗教の時代、すなわち、自然のままに生きることに一つの壁にぶつかって、神を見いだした時代といわれます。次の近代は、再び、人間の時代といわれますが、古代の自然的人間とちがって、人間が自覚をもって動いた時代であります。この近代的自覚をもった人間によって、いわゆる、科学が発見されることになり、こんにちのごとき、人間の繁栄をもたらした時代が近代であると考えられています。次の、現代という時代は、再び、宗教の時代であるといわれます。しかし、中世的な宗教の時代ではありません。中世を宗教の時代ということは、神の時代ということですが、現代を宗教の時代というのは、神の時代ということでなく人間が内面化する、人間が内観の眼をひらくという意味の、宗教の時代であるといわれます。
こんにちは、近代から現代への転換の時といわれますが、もうすでに、現代という時代に、ふかくはいりはじめている時でありましょう。

いま、この、現代という時代を考えてみましょう。近代という時代の特徴をあらわす言葉として、歴史・社会・人間、という言葉がもちいられ、現代をあらわすものとして、世界・人類という問題かとらえられています。
たとえば、そのうちの、人間という言葉一つをとってみましても、人間という言葉は、近代以前では、最高度に発達した、有機体であり、万物を支配するものというのが、人間の概念であったのであります。つまり、動物に対する概念であったものが、近代になって、人間そのもの、人間性という意味をもった言葉になりました。また、人類という言葉も、もとは生物学の言葉で、哺乳類の一種が人類であったのですが、第一・第二次世界大戦を経て、共同の運命のために、互いに手をとりあって行動をともにするもの、という意味に理解される言葉になっています。現代という時代において、人類という新しい人間の形態が問題になり、出現してきたのであります。
もう一度、言葉をかえて、近代・現代という時代を考えてみますと、近代は、個人の自覚、個人的人間を見いだした時代であり、現代は、共同体の自覚の時代ということができます。
しかし、実際問題として、もうすでに、現代は、足もとにきているのであります。と申しますことは、もはや個人とか、一つの国とかでは背負いきれない、人類共同の運命ともいうべき問題が、山づみになっており、ともに、心配しあっているからであります。
近代科学が生んだところの原子力の問題といい、公害の問題というも、単なる一国、一地方の問題ではないからであります。

現代ほど、深刻、かつ、全体的危機の時代は、歴史上いままでになかったといえます。現代ほど、人類共同の歴史的運命を意識している時代はありません。その、共同の運命のために、互いに手をとりあって行動をともにしなければならない時代であります。
宗教においても、政治や経済・科学・学問・芸術においても、信仰・言語・主義・民族・国籍などの相異を超えて話しあい、努力しあわなければならない時代であります。そのような動きが、すでにはじまっているのであります。
信仰を異にし、言語・民族などを異にする多くの人たちが、世界のすみずみから、人類の一員という自覚をもって参加し、人類共同の運命について、話しあいの努力をおしまないのでありますが、これは、現代という時代がもっている、大きな実践であります。こんにち、科学者会議だとか、平和会議だとか、大きな、または小さな会が、世界のあちこちにひらかれているのであります。そこに、現代という時代に、人類という新しい人間が、すでに出現し、動いている証を見るのであります。
そこでは、共同体の自覚をもって共同の運命をひらくために、共同体の意志が見いだされ、その意志にそって行動されていくことでありましょう。

しかし、ここで考えなければならない問題があります。
それは、一つの願いをもって、人類共同の問題について話しあいをつづけるとき、その話しあうそれぞれの立場が問題であります。たとえば、平和の問題を話しあうとき、争わぬものから争っているものへ、という形では真の話しあいは生まれません。たとえ一つの願いをもっているとしても、苦しめられているものたちと、苦しめているもの、また、被害者と加害者、正義の者と異端者など、という意識――それが、たとえ無自覚的であっても――そういう意識がある場合は、人類という共同体の運命はひらかれません。
ここにいたって、現代という時代をひらくところの、共同体そのものの問題を考えねばなりません。どのような共同体が、人類のために新しい世界をひらくのか、ということを考えなければならないのであります。

真の共同体――僧 伽――

真の共同体とは、人々が多くあっまったもの、烏合（うごう）の衆でないことは、勿論であります。願いを一つにするもの、共同の意志をもったもののあつまりであります。
いうまでもなく、人が多くあっまっただけでは、群衆というべきものであります。また、個人的な趣味とか利益とかを目的にあっまった団体も、真の共同体とはいえません。群衆とか、団体とか、単なる社会約・国家的などの問題について要求をもったあつまりなどと区別して、真の共同体ということを考えたいのであります。
そこで考えられますことは、こんにちの人類の課題を、深く自覚した人々のあつまりでなければ真の共同体とはいえません。しかしまた、そのあつまり方が問題であります。さきにあげました平和問題の会とか、科学者会議とかがそれにあたりましょうが、いわば、それらの会は、自覚者と自覚者のあつまりであります。しかし、自覚者と自覚者のあつまりは、たしかに、一つの願いを共同にする共同体でありますが、それだけでは、無自覚者をつつめないという問題がおきてくるのであります。無自覚者をつつめないところの、自覚者と自覚者のあつまりだけならば、それはただ単に、偏狭な、閉鎖的なものになります。それが、どれだけ勝れたものであっても、自覚をもたないものとは関係のない、特別の団体になってしまうのであります。
そこで、仏教は、この共同体の問題を、どのように考えてきたかを、学んでみようと思います。

仏教では、共同体を僧伽（そうぎゃ・さんが）と名づけています。僧伽とは、和合（わごう）と訳する言葉であって、仏の教えに統理されたあつまりであります。こんにちでいえば、教団（きょうだん）であります。
仏教で、三宝（さんぼう）（註１）ということを申しますが、仏宝（ぶっぽう）・法宝（ほうぼう）・僧宝（そうぼう）であります。

三宝―┬ 仏宝 ― 法にめざめ、法を説法する師
　　└ 法宝 ― 人類の根源的課題にこたえる法則

└ 僧宝 ― 法をもとめ学ぶ、仏弟子の集団

この三宝のうち、まさしく、僧宝を僧伽というのでありますが、この三宝、すなわち、仏と法と僧が生きてあるところを僧伽といいます。仏とは、人類の根源的課題に、根源的にこたえる法・法則・道理にめざめ、その法を説き、人類を導く人すなわち師であり、教主であります。僧とは、その師に導かれる弟子であり、友であります。この、仏と法と僧とは人類の宝物とすべきものであるという意味から、三宝と名づけられているのであります。この三宝が生きているところを僧伽（註２）、と名づけますが、この僧伽こそ、仏教の説く共同体であり、現代の課題であるところの、真の共同体のあり方を示していると思うのであります。
しかし、僧伽の場合、僧・仏弟子は一応、出家者・求道者であります。そのときは、さきに述べましたところの、自覚者と自覚者との共同体にひとしく、閉鎖的なものとなり、特別なものになります。この点から、もう一度、僧伽の問題を考えてみなければならないと思うのであります。
仏教の共同体（僧伽）の場合、仏は法を求める僧に呼びかけ、願いかけるのであります。いや、『大無量寿経』（註３）では、法を求める友（僧）に呼びかけるばかりでなく、十方衆生（じっぽうしゅじょう）に、さらに、一切の恐懼（くく）（おそれおののくもの）に呼びかけられています。仏が呼びかけ、願いかけるのは際限がありません。
この仏の願いかけがあるところに、真の共同体はひらかれるのであります。この仏の願いかけを、本願といいますが、仏の本願のところにひらかれる共同体こそ、閉鎖性をやぶった、広大にして無辺なる共同体というべきでありましょう。この共同体は、仏の教え（法）に、いま、帰依しているもの（僧）も、やがて、帰依するであろうものも、また、仏に無関心であるものも、いや、仏に反逆しているものも、ひとしくつつまれる共同体であります。『大無量寿経』に説かれている本願は、かかる問題を提起しているのであります。

共同体の意志――阿弥陀仏の本願――

ここにいたって、共同体の問題は、僧伽に願いかける、仏の本願そのものの問題になります。仏の本願のあるところに、平等一味の共同体がひらかれます。願いかける仏と、願いかけられるものとは、本願のところに一味の関係になるわけであります。いいかえれば、願いかけられるものは（註４）、仏の本願のうちに、すでに、位置しているのであります。仏が本願される、そのこと自体のところに、すでに、願いをうけるものは存在しているのであります。本願をおこされた仏のうちに、本願をうけるものが、すでにつつまれ、仏のもとにむかえられている、このような本願が、『大無量寿経』にとかれる、阿弥陀仏の本願であります。
また、その反面、本願をうけるもののうちに仏は来っているのであります。苦悩をもつものを救わんという本願は、苦悩するものをわがこととしているのであって、苦悩するもののところに、本願の仏は、すでに、来りたもうているのであります。

本願をおこす仏と、本願をうける人間との関係は密であります。本願を媒介として、人間は仏のところに行き仏は人間のところに来る、という相互関係をもちます。そのような、仏と人間の関係を生むことができるかどうかは、仏の本願が、どれほど深く人間の苦悩を見ぬき、同体感情をもっているかどうかに、かかわるのであります。仏は、人間の苦悩を、人間自身よりも深く感知し、人間自身は無自覚であるにもかかわらず、人間よりも悲しみ願いかけるものであります。かがる内面的関係を、本願という形で象徴しているのであります。いわば、裸と裸の関係であります。純粋本能（註５）の世界の関係であります。
仏の本願として、仏教における、共同体の相互関係について学んだのでありますが、本願とは、言葉をかえますと、純粋意志（註６）であります。その共同体が、真の共同体であるかどうかは、その共同体の意志が、純粋であるかどうかにかかわってくることになります。
ここに、共同体の問題は、その共同体の意志という問題になります。

近代から現代への転換期にあらわれたところの、人類の歴史上、いまだかつて見られなかった全体的危

機を克服するためには、その危機の性格をどれほど深く認識しているか、認識していないかが大切な問題となります。
こんにち、少なくとも広い視野をもって――個人的関心をふりすてて、一つの動きに参加し、また、関心をもっている人々は、その人の認識が深いとか、浅いとかは別として、なんらかの形で、世界的危機の問題に関係していると考えられます。たとえそれが、暴力をふるう若者の団体であっても、また、冷静な大人たちのあつまりであっても、世界の全体的危機を、どうして克服するかの問題に、つながっていると考えられます。それが、政治家の動きであっても、科学者の運動であっても、教育家の研究の会合であっても、みな、そうであります。それほど現代という時代のなかに、わたしたちは、すでに引きこまれているのであります。
しかし、ここで考えねばならないことは、それらの危機を克服するという、一つの祈りをもった動きによって真に、こんにちの、現代史に課せられた人類的危機が超えられるかどうかということであります。一つの例として、暴力をふるう若者の団体を問題にして考えてみますとき、それらの若者の動きによって、現代の危機が超えられるでしょうか。彼等がもし、現代の危機を、自分たちの手で超えられると心の底から思うているのならば、そのこと自体が問題とされなければなりません。彼等の、「いさみ足」ともいうべき行動によって、この、歴史的転換期の問題が、真に、解決されるとは誰も思っておらないでありましょう。「いさみ足」はやはり「いさみ足」であって、新しい何かを生み出すということは、めったにありません。「いさみ足」は必ず、自己否定いいかえれば自己転換を必要とするのであります。
「いさみ足」の彼等自身が、その「いさみ足」の自覚をもっていない――このことが、実は、根源的問題であると思います。

最初に、「現代は、人間が内観の眼をひらくという意味で、宗教の時代である」と申しましたが、「いさみ足」である自己自身が、「いさみ足」であることを自覚しない――ということは、その立場がすでに、内観的でない、現代的でないということになります。若者ばかりの問題ではなく、冷静な大人たちの動きも、そうであります。暴力をふるう若者と少しもかわらないところにたっているのであります。
「現代は、内面的・内観的である」という定義が了解されるならば、現代の危機の性格も、近代などになかったところの、深いものをもっていることが了解されましょう。たとえそれが、平和の問題であっても、公害の問題であっても、そうであります。もし、そうであるならば、それら現代の危機を超える動きも、内面的な深い立場をとらねば、克服してみようがありません。平和の問題、公害の問題についての具体的な認識が、あるとかないとか、深いとか浅いとか、という外面的なことは、どうでもいいのであります。
内面的・内観的立場にたった願い、内観的意志（これを、純粋意志とよびたいのであります）をもつか、もたぬかが現代の危機を克服する唯一のポイントであります。そのような純粋意志によらなければ、真に、克服することができないところに、現代の危機の性格があります。
しかし、さらに考えるとき、このような「いさみ足」とも思われる行動が、世界のいたるところに展開しています。内観的でない、いいかえれば、現代的でない立場から、現代の危機を克服しようとしている姿が、世界のあちこちに見られるのであります。このこと自体が、現代の危機の深さ、克服の困難さを物語っているといっていいでありましょう。

さらにまた、このように、世界のあちこちにみられる浅薄ともいうべき現実の姿を非難し、評論することは容易でありましょうが、そのこと自体が、また、はなはだ浅薄な、傍観的行為といわねばなりません。
そうでなく、こんにちの世界の現実から眼をそらさないで、また、どのような問題も、行動も否定しないで、いま、世界人類の意識の底の底に流れつづけ、ふきでようとしている祈り・願いをくみとって、世の人々に、未来の人々に呼びかけ、願いかけていく純粋意志をあきらかにし、確認することこそ、急ぎ着手しなければならないことでありましょう。
現代芸術を批評して「混沌の中の静けさ」といいます。このごろの芸術作品ほど、混沌に混沌をつみかさねている時代はないと思うのでありますが、その混沌の底に、静かな祈り・意志がきざしているのを

感ずるのであります。芸術はもっとも、時代の問題を、いちはやく反映するものでないかと思われますが、このような現代芸術をはじめ、世界のあらゆるところに、こんなところにと思うところに、かえって純粋な祈り、すなわち、純粋意志がふきでようとしているのであります。その、純粋意志を急ぎくみとり、うけとって、人々に呼びかけねばならない時がきているのであります。
かかる純粋意志が動きはじめるところに、かならず、真の共同体は生まれるにちがいないのであります。

その共同体が、真の共同体であればあるほど、静かに、深く、呼びかけ、願いかけていくものであり、その動きは、もっとも着実な、強い力をもっているものであります。しかしそれは、一見、非常に静かな動きであります。故に、日常的な、理知的な立場からは、いまのところ、眼にみえないような存在かもしれません。
要するに、新しい歴史をひらくかひらかないか、こんにちの、世界的・人類的危機を超えることができるか、超えられないかは、純粋意志に根ざした真の共同体が、生まれるか生まれないかの一点にかかわることであります。さらにいいかえれば、わたしたちが、急ぎ、真の共同体の意志を見いたすことにあります。
このような其の共同体の意志、これが『歎異鈔』をつらぬいているのであります。
親鸞聖人と、その弟子の唯円房（ゆいえんぼう）によって、真の共同体は、すでに地上につくられていたのであります。また、その共同体の意志は、『歎異鈔』という形で表現されていたのであります。現代史をひらくカギとして、すでに『歎異鈔』は、地上にその姿をあらわしていたのであります。
わたしたちは、この『歎異鈔』を学ぶことによって、真の共同体の確立に参与し、その共同体の意志をうけて現代という新しい時代をひらかねばなりません。わたしたちに、その力量があるかないかは問う必要がありません。ただ『歎異鈔』を、いかに学び、それをつらぬいている共同体の意志を、いかにうけていくかどうか、ということにかかっているものと思います。

もくじ に戻る ／ 二 仏弟子・唯円 に進む

もくじ
まえがき
一 共同体の意志
二 仏弟子・唯円
三 『歎異鈔』というべし
四 『歎異鈔』の組織
五 前序悲歎
六 第一章 道理
七 第二章 讃嘆
八 第三章 無慚
結び
註 （補説）
あとがき

（中巻）目次

二 仏弟子・唯円

今日から、この会でみなさんと『歎異鈔』を学んでいくことになりました。
『歎異鈔』は、親鸞聖人（一一七三－一二六三）の教えの流れのなかに、『歎異鈔』の時代をつくったといわれている聖教（しょうぎょう）であります。真宗の歴史のなかで、親鸞聖人の『教行信証（きょうぎょうしんしょう）』などと別の、『歎異鈔』独自の世界をひらいた聖教であって、蓮如上人（れんにょしょうにん）（親鸞聖人より八代目、本願寺教団を中興される）も「当流（とうりゅう）、大事の聖教」として認め、『歎異鈔』に奥書（おくがき）（註１）をしておられます。
しかし、明治の後期になって、清沢満之・近角常観師などによって、ひろく紹介されるまで、あまり読まれなかったものであります。それまでは、静かに沈黙していたに『歎異鈔』が、清沢・近角両師によって、その沈黙をやぶられたのであります。経典や聖教というものは、静かに沈黙しているものでありますが、課題をもって問いかけるとき、無限にこたえてくるものであります。この会では、今日の課題、現代という時代の問題をもって『歎異鈔』を学んでいきたいと思っていますが、必ずや、『歎異鈔』はこたえてくれるにちがいありません。『歎異鈔』は、今日としては、古い言葉で書きつけられてありますが、今こそ、生命あるものとして、わたしたちの今日的課題にこたえるものであります。わたしたちが、その新しい意義を『歎異鈔』から学びとるか否かは、わたしたちの問題であります。こちらの問いかけが、真剣であるかないかということであり、また、現代を真に課題としているか、否かということにあります。
このような心がまえをもって、『歎異鈔』を学んでいきたいものと思っております。

著者・唯円房

この『歎異鈔』に、妙音院了祥（みょうおんいんりょうしょう）（一七八八－一八四二）という方が、その生涯をかけられて、『歎異抄聞記』（註２）という名註釈書をのこされました。その了祥師により、その『歎異鈔』の著者は、従来、親鸞聖人の孫の如信（にょしん）上人であるとか、曾孫の覚如（かくにょ）上人といわれてきたものを、親鸞聖人の直弟子の、唯円房であると断定され、今日では、これが定説となっています。
親鸞聖人の門下に、唯円は二人あって、その一人は、鳥喰（とりばみ）（茨城県常陸太田市）の唯円と、もう一人は、河和田（かわだ）（水戸市河和田）の報仏寺の開基である唯円であります。このうち、『歎異鈔』の著者は河和田の唯円であると、了祥師はいっておられます。この唯円は、俗名を平次郎といい、正応二年（一二八九）二月六日、六十八才で死んだといわれています。その年は、親鸞聖人滅後二十七年でありますから、この説を信ずることにすれば、親鸞聖人がなくなられた時は、唯円は四十一才であって、親鸞聖人と唯円房とは、四十九才ばかりの差があることになります。聖人が、関東から京都へ帰洛されたと思われる文暦年間は、唯円は十余才ということになって、関東において、入門したとは考えられないのであります。唯円は、関東から京都に上京してきて、晩年の親鸞聖人のおそばに、ながくつきそって育てられたのでありましょう。
また、『慕帰絵詞（ぼきえし）』（註３）によりますと、唯円は、正応元年冬の比（ころ）、上洛して、若い覚如上人にあい、善悪二業の問題などを親鸞聖人の直弟子として、お教えしたようであります。『最須敬重絵詞（さいしゅうきょうじゅうえし）』（註４）によると、覚如上人の叔父にあたる唯善房は、河和田に唯円を訪ねて真宗に帰したとあり、『親鸞聖人門侶交名牒（もんりょきょうみょうちょう）』（註５）には、唯円は、常陸河和田の住として、直弟子の中に記せられ、唯善は唯円の門下になっています。
さらに、いつのころからか、唯円は吉野（奈良県吉野郡下市・真宗本願寺派竜光寺）に居をさだめて、念仏の教えをひろめていたようで、墓がいまものこされています。
このように、おおよそ、唯円の生涯をたどってみて、そこから考えてみるわけであります。親鸞聖人

は、六十二、三才ころ、関東から京都にかえられましたが、その後、関東の人々の求めによって、親鸞聖人にかわって慈信房善鸞（聖人の長息）が関東に下られました。しかし、かえって関東教団を混乱におとしいれることになり、ついに、建長八年（一二五六）五月二十九日、善鸞義絶（註６）ということになりました。そこで再び、関東教団の人々の願いによって、晩年の聖人のもとで、青年時代からずつと教えをうけていた唯円が、聖人にかわる人として、関東に下っていったものと考えられます。そのとき、唯円は四十三才ばかりでありました。聖人の門下で「大徳」という称号がついているのは、唯円ひとりであるところからも、唯円を迎える関東の人々の心のほどがうかがわれるわけであります。
その唯円は、いつのころか、関東をはなれて吉野あたりにきて教えをひろめることになったようであります。考えてみますと、もともと、関東の漁師たちには航海の神として、熊野信仰（三重県の熊野神社）があって、熊野参詣をしていましたし、唯円の兄も、地方の代表者として熊野参詣をしたことが、『本願寺聖人伝絵』（全書・三・六五一）にもかかれています。そこでそのとき、弟の唯円も同道して、そのまま関西にとどまったとも考えられます。そのうちに、親鸞聖人もなくなり（弘長二年・一二六二・十二月二十八日・九十才、全書・三・六五三）、その後、聖人の遺族が、聖人の墳墓を中心に争いをつづけていましたが、覚如上人（一二七〇－一三五〇）が聖人のあとをうけつがれることによって、それも落ちつくことになりました。その覚如上人に、唯円は親鸞聖人の教えをつたえたのであります。
京都の近く吉野にいて、京都のことも、はるか関東の同行のことなども耳にしながら、親鸞聖人の直弟子としての責任を感じていたことと思われます。このようにして唯円は、『歎異鈔』を書きのこさなければならない心情をもたれたのでありましょう。

教団（僧伽）というもの

仏と法と僧の三宝が生きているとき、教団（僧伽）の生命はさかえるのであります。釈尊が在世の時代には、釈尊という仏を中心に光をはなっていました。しかし、釈尊がなくなりますと、釈尊の説かれた教え、すなわち、法が中心になることになりました。法とか理といわれるものを中心とする仏教を、聖道門といいます。その聖道門仏教は、ついに法とか理をこまかく探究する姿勢になって、観念的な煩瑣哲学を生むことになりました。このときは、その仏教は堕落したといわなければなりません。親鸞聖人の時代の比叡山の仏教は、このような状態であったと考えられます。『教行信証』の「後序」（全書・二・二〇一頁）に、「聖道の諸教は、行証、久しく廃れ」と、歎いておられますように、教・法はあっても、その教えの如く、行ずる人もなく、証をひらく人は、さらになかったのであります。聖道門仏教が、いわば、研究室の研究の対象になってしまって、現実に生きてはたらかなくなったのであります。
親鸞聖人は、このように堕落した聖道門の比叡山をすてて、法然上人の門下に参加されました。身をもって、本願念仏を説かれる法然上人の教団を、吉水教団といいますが、その吉水教団では、法然上人を中心に、僧俗があつまり、僧伽の精神が生きていたのであります。吉水教団は、今日世尊――こんにちの釈尊――である法然上人を中心に、仏法僧の三宝がいきいきとしていたのであります。『教行信証』後序に、「浄土の真宗は、証道、今、盛んなり」と、たたえておられますが、法然上人の門下に加わるということは、このような、真の仏教々団真宗仏教に召されることでありました。親鸞聖人の真宗仏教は、この自覚から出発した仏教であります。
個人的なことは、まったく書きのこされなかった親鸞聖人が、法然上人との出あいについてのみ、『教行信証』の後序に、くわしく述べられて

> 深く、如来の矜哀を知りて、まことに、師教の恩厚をあおぐ、慶喜いよいよ至り、至孝いよいよ重し。（全書・二・二〇三）

と、結ばれています。この『教行信証』後序の、法然上人との出あいの記録は、身をもって、生命ある教団に加わった喜びを述べられているのであり、真宗仏教の意義を宣言された文であります。法然上人を中心とした真宗仏教こそ、釈尊を中心とした仏・法・僧の生きている教団の再興である、その教団に加わることができたのである、と親鸞聖人は感動をもって、書きつけておられるのであります。

かかる教団・僧伽の精神の生きている教団に参加し得たことを、生涯の喜びとされていた親鸞聖人に、身近くつかえていた唯円は、真の共同体の精神・僧伽の生命に聖人の身をとおして、じかにふれていたにちがいありません。

また、親鸞聖人が八十余才にもなって、関東にのこした門弟の、信仰の動揺に苦悩されていたこと。その門弟の動揺をしずめるために関東に下られた善鸞が、かえって、関東門下を混乱せしめる結果になったため、ついに義絶されることになったことなど。唯円は、聖人のかたわらにあって、教団の重みを感じていたことでありましょう。親鸞聖人が、関東の人々へくばられる配慮や、長息の善鸞を、私情を超えて義絶される聖人の苦悩と決断などをとおして、親鸞聖人が、願いとされる教団の生命・僧伽の精神の、重大さを感じとっていたにちがいありません。その唯円が、善鸞のあとをうけて、関東教団へ派遣されたのであります。けれども、唯円が関東へ下っていっても、関東の問題は、解決されたようではありませんでした。

やがて、親鸞聖人もなくなります。いよいよ、親鸞聖人の教えを誤解し、教えに反逆していく人々も多くなってきました。

> まことに、われもひとも、そらごとをのみ、もうしあい候なかに、ひとつ、いたましきことのそうろうなり（全書・二・七九三）

という書きだしで、『歎異鈔』後序に述べられていることがあります。
それは、関東に鹿島門徒（茨城県）とか、横曾根門徒（茨木県）、高田門徒（栃木県）などが地域的に生まれ、その門徒が、各々、自派の勢力を強めるために、「親鸞聖人の仰せ」というものをかかげて、はげしく争っていたのであります。しかし、その人々がかかげている「親鸞聖人の仰せ」は、唯円からみれば、まことの仰せではありません。また、このような教団の動きそのものが、親鸞聖人が教団にかけられた願いとは、まったく異なるものでありますから、唯円は、いかりなげくのであります。遠く関東をはなれ、身は吉野の山中に住して、年老いた身で力およばぬこととはいえ、黙しておれない唯円の教団への願いが、『歎異鈔』を生むのであります。『歎異鈔』は、唯円が、親鸞聖人から身をもってうけてきた教団の願いが、表白されているのであります。真の共同体の意志が、表白されているのであります。

> 故親鸞聖人のおおせごとそうらいし趣、百分が一、かたはしばかりをも、おもいいだしまいらせて、かきつけそうろうなり。
> かなしきかなや、さいわいに、念仏しながら、ぢきに、報土にうまれずして、辺地にやどをとらんこと。
> 一室の行者のなかに、信心ことなることなからんために、なくなく筆をそめて、これをしるす。名づけて歎異鈔というべし。外見あるべからずと云々。（全書・二・七九三）

と、『歎異鈔』を結んでいる言葉に、唯円の願いが表現しつくされています。このようにして、聖人滅後二十年から二十五年前後の間、唯円房の六十余才ごろに『歎異鈔』は制作されたのであります。

もくじ に戻る ／ 三 『歎異鈔』というべし に進む

もくじ
まえがき
一 共同体の意志
二 仏弟子・唯円
三 『歎異鈔』というべし
四 『歎異鈔』の組織
五 前序悲歎
六 第一章 道理
七 第二章 讃嘆
八 第三章 無慚
結び
註（補説）
あとがき

（中巻）目次

三　『歎異鈔』というべし

批判精神について

名づけて『歎異鈔』というべし

と、著者の唯円房みずから名づけていますところの、歎異――異を歎くということは、ただ、『歎異鈔』だけをつらぬいている精神ではなく、仏道をつらぬいている精神であり、それは、仏道の歴史にたって、己を批判する精神であります。また、他を批判する批判精神でもあります。親鸞聖人が、主著『教行信証』「化身土巻」に

> 夫れ、諸の修多羅（しゅたら）によりて、真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡（きょうかい）せば（全書・二・一七五）

とおおせになっていますが、これが、親鸞聖人の歎異の精神の立場を表明されているお言葉であります。

歎異の精神のよりどころは、「諸の修多羅」、すなわち、釈尊の説かれた経典であります。この釈尊の教えにたった歎異の精神が、『教行信証』を一貫しているのであり、聖人の和讃では、『正像末（しょうぞうまつ）和讃』、とくに、その中の『愚禿悲歎述懐（ぐとくひたんじゅっかい）和讃』が、まさしく歎異の精神そのものの表白であります。引いては、聖教すべてが、歎異の精神から生まれたものと考えられます。

歎異とは、批判精神であると申しましたが、真実の教えにあうとき、かならず、純粋な批判精神は生まれるのであります。また、この批判精神が、仏道を生むのであります。純粋な批判が、仏法行であり、宗教的実践であります。このような批判精神だけが、歴史を背負い、世界を引きうけるのであります。また、己の責任をもち、他を背負うのであります。この批判精神だけが、何かを生み、歴史をひらくのであります。たとえば、文芸の世界でも、すぐれた批評家がいるとき、すぐれた作品が生まれるのでありましたう。伯楽（はくらく）が名馬を生むといいます。すぐれた伯楽がおりませんと、名馬は見つからず、生まれてこないのであります。

純粋な批判精神があるところにのみ、真実の仏道はひらかれるわけでありますが、このような批判精神は、かならず、その根源に、願いがあります。さきに述べましたように、親鸞聖人は、批判精神のよりどころを、釈尊の教えにもとめられました。それはいいかえれば、釈尊の教えの底に流れている、人類の祖先からの願い――如来の本願――をよりどころとされているのであります。その願いが釈尊の教えをつらぬき、釈尊教団をつらぬいているのでありまして、唯円は、親鸞聖人をとおしてその願いにめざめ、その願いをうけて『歎異鈔』を書きのこしたのであります。

『歎異鈔』後序に

> 如来の御こころに、よしとおぼしめすほどに、しりとおしたらばこそ、よきをしりたるにてもあらめ、如来のあしとおぼしめすほどにしりとおしたらばこそ、あしきをしりたるにてもあらめど（全書・二・七九二）

と、親鸞聖人の仰せを書きつけているように、如来の御こころ、いいかえれば、如来の本願にたってこそ、純粋な批判精神は生まれるのでありますが、それ故にまた、この批判精神は、唯円の筆によって表現されているままが本願の歩みであります。如来の本願が、釈尊をとおし、親鸞聖人・唯円房をとおして、歩みつづけていくのであります。人類の歴史をとおして、本願は歩みつづけるのであります。

悲歎の構造

さきに、たまたま『悲歎述懐和讃』のことにふれましたが、この和讃は、親鸞聖人の真筆ものこっていませんし、その十六首の配列も、親鸞聖人の御意志どおりになっているかどうか、疑問があります。しかし、いまは現存のものによって、悲歎・批判精神の仕組みを考えてみたいと思います。この和讃の十六首の中、初の六首は

浄土真宗に帰すれども
真実の心はありがたし
虚仮不実（こけふじつ）のわが身にて
清浄の心もさらになし（全書・二・五二七）

という第一首にはじまって、「無慚無愧（むざんむぎ）のこの身」、慚愧（ざんき）さえもなきわが身であると、徹底した自己批判をとおして、如来の本願をたたえられています。それに対して、後の十首は、初の六首の調子とはまったくちがって、

五濁増（ごじょくぞう）のしるしには
この世の道俗ことごとく
外儀（げぎ）は仏教のすがたにて
内心外道（げどう）を帰敬せり（第七首）

と、外に対する批判、時機に対する批判をうたわれています。
この『悲歎述懐和讃』から考えますとき、真の批判精神は、三段の展開をひらくものであることを知らされます。
その第一は、如来の本願に照らされて、自己批判の眼をひらくということであります。

小慈小悲（しょうじしょうひ）もなき身にて
有情利益（うじょうりやく）はおもうまじ
如来の願船（がんせん）いまさずば
苦海をいかでかわたるべき（第五首）

と、うたわれているように、如来の本願にであって、はじめて、苦海を苦海と知らされるのであります。いいかえれば、光にあうことによって、闇の自覚がなりたつのであります。光をまったく知らない深海魚のようであれば、闇を闇と知ることもありません。どこまでも、闇の自覚の背景には光があります。
苦悩の世界にいる自己であったという、自己批判の眼がひらかれる背後には、如来の本願がなければなりません。それで、自己を見いだした眼は、そのまま、如来の本願の徳をたたえる眼でもあります。如来の光によって自己の真の姿を見いだした眼によってはじめて、如来の恩徳の深さを感知することができるのであります。
第二は、他に対する批判の問題であります。このように、如来の本願によってひらかれた自己批判の眼は、そのまま、如来の徳をたたえる、すなわち、如来の本願にたちかえることのできる眼でありますが、その眼からのみ、他に対する純粋な批判は生まれるのであります。
単に、自我・理知の立場からは真の自己批判も生まれませんし、他に対する純粋な批判もできません。自己のうちに、無自覚のままにあるところの、不真実・不清浄の心を、如来の本願の光、いいかえれば如来の教えを聞き、教えに照らされてはじめて、わたしたちが自覚するところとなるのであります。さらに、その不真実のまま如来の本願につつまれてあったことを感動をもって自覚する。その自覚からのみ、他に対する純粋な批判精神は生まれるのであります。自己のうちにある不真実を自覚せず、如来の本願にたちかえって感動することもない、すなわち、自我の立場からの批判は、純粋な批判精神とはいえないのであります。
さらに、第三の問題として、如来の本願に照らしだされたときの、自己と他との関係であります。自己の眼の前にある他人のすがた、また、世の現実のすがたは、如来の光に照らしだされた自己のすがたそのままであります。

罪業（ざいごう）もとよりかたちなし
妄想顛倒（てんどう）のなせるなり

心性もとよりきよけれど
この世はまことの人ぞなき（第十四首）

と、うたわれています。聖道門仏教では、人間の本来性は清浄である、と説いているのでありますが、この世の現実は、「まことの人ぞなき」であります。理としては、人間存在は清浄・純粋でありましょうが、現実には、まことなる人は存在しないといわれているのであります。
「まことがない」ということは、本願に照らされ、本願の教えがうけられたとき、この、わが身・自身の生活のうえに、痛み・悲しみとして感ずるところであります。（しかし、痛みとか、悲しみとかいいますが、くらいなげきの心とは、まったくちがうのであります。）この、自己の痛みの自覚をとおして、この世の現実や、他人の現実のすがたに、同じ痛み・悲しみを感じます。同体感情をもつのであります。そのときには、たとえば、その人と話しあうことがなくとも、距離が離れていても深い感応道交があります。感応道交をもった、痛み・願いをもちます。このような感情のうちに生まれるものが、純粋なる批判精神でありましょう。
「この世はまことの人ぞなき」とうたわれているところの、「ぞなき」という詠歎の語調から、一点のあやまりもゆるさないという、きびしい批判のうちに、深い、あたたかなものを感じます。純粋な批判精神は、このような、自と他との関係・世界のひろがりを生みます。理知や自我の人の、つめたい眼とは、まったく質のちがったものが生まれるのであります。
本願の光によって、自と他とが、純粋なる批判精神（註１）をとおして、相互に照らしあっていく関係を、親鸞聖人はこの和讃にうたわれているのであります。

『歎異鈔』の作者・唯円も、師の教えをとおして、自己の迷いの深さにおどろき、同じ弟子たちの、迷いの心におどろき、痛みを感じ、願いをもってその人々に語りかけているのが、『歎異鈔』であります。
単に、ひとごととして、他を批難する心とはちがいます。自己を第三者の立場においた発言とは、まったく、質を異にしています。このように『歎異鈔』は、唯円の主体的な、身をとおした叫びでありますから、今日のわたしたちの心にも、ふかく響いてくるのであります。

人間を超えた事業

ここまで、学んでまいりまして、この歎異の精神――純粋な批判精神は、単に客観的にものをみる立場、すなわち、日常的人間の立場からはどうしても生まれないことを知らされます。如来の本願にふれたところから、いいかえれば、主体的自覚をもった人間・主体的人間の立場から、はじめて生まれるものであります。
真の主体的人間を、仏・諸仏（しょぶつ）といいますが、歎異の事業は、諸仏の位において、はじめて、なすことのできる事業であります。求道者・唯円は、凡夫の位でありますが、『歎異鈔』の唯円は、諸仏の位であります。『大無量寿経』の第十七願の位置におかれるのであります。

たとい、我、仏を得んに、十方世界の無量の諸仏、悉（ことごと）く咨嗟（ししゃ）して、我が名を称せずば、正覚（しょうがく）をとらじ。（全書・一・九）

とある第十七願を、諸仏称揚（しょぶつしょうよう）の願、諸仏称名の願、すなわち諸仏によって南無阿弥陀仏を称揚されたいとちかわれている願であると名づけられておりますが、この願を聖人は、また諸仏咨嗟（しょぶつししゃ）の願と名づけておられます。称揚称名とは、ンる、たたえるという意味であります。咨嗟ということを親鸞聖人は『一念多念文意』に

よろづの仏に、ほめられたてまつる。（全書・二・六一三）

と、註釈しておられますが、咨嗟（註２）は「なげきかなしむ」という意をもった語句で、存覚上人（一二八六―一三七三）は『六要鈔』（註３）に、「痛惜」という註釈を加えておられます。痛惜とは、いたくおしむ、非常におしむなどという意味であります。
もともと、第十七願に誓われている諸仏称名は「大悲の願より出（い）でたり」（全書・二・五、「行巻」）と、説かれていますように、迷いの衆生を、大悲したもう願から生まれたものであります。迷

いの衆生を、いたくおしむ御こころ――痛惜――から生まれたものであるというのであります。
また、第十七願の意義を『御消息集』（註４）には、迷いの衆生に、すすめんためであり、「疑心を止めん」ためであるとお説きになっています。やはり、その御こころは、痛惜であり、大悲であります。
このように考えてくるとき、唯円房の歎異の事業は、大きな意義をもつことになります。歎異とは、異を歎くことでありますから、そのまま、咨嗟であり、痛惜であり、「疑心を止めん」ためであり、大悲の行であり、本願念仏の教えを称揚する実践であります。まことに、個人的唯円を超えた、諸仏の事業でありますから、真の人類史的事業といわねばなりません。
このようにして、『歎異鈔』の唯円は、第十七願の諸仏の位とあおがれ、今日、その生命は生きているのであります。まさしく、『歎異鈔』制作は、唯円の個人的事業ではなく、本願の歴史を唯円の身にうけ、未来の人々に呼びかけた、諸仏の位の唯円の叫びであります。
なお、本願の歴史は、個人から個人にうけつがれたものではなく、たとえば、釈尊には、釈尊を中心とする教団（僧伽）があり、親鸞聖人には、聖人を師とあおぐ人々があったわけで、本願の歴史は、そのまま、教団の歴史でもあります。唯円も、現実の教団の動乱を機として書きのこしたのでありますから、『歎異鈔』は、本願の教団の祈りであります。真の共同体の祈りが、『歎異鈔』という形をとって地上に生まれたのであります。それ故に、『歎異鈔』を学ぶことによって、わたしたちは、個人性を超えて、唯円を中心とする教団に呼びいれられ本願念仏の響感の世界に参加せしめられるのであります。

もくじ に戻る ／ 四 『歎異鈔』の組織 に進む

もくじ
まえがき
一 共同体の意志
二 仏弟子・唯円
三 『歎異鈔』というべし
四 『歎異鈔』の組織
五 前序悲歎
六 第一章道理
七 第二章讃嘆
八 第三章無慚
結び
註（補説）
あとがき
（中巻）目次

四　『歎異鈔』の組織

『歎異鈔』は、「安心の書」といわれています。「信仰の書」という意味であります。従来から、安心と教相ということがありまして、それは、信仰と教学と、いいかえられるのでありますが、この意味からすると、『歎異鈔』は、「信仰の書」ではあるが、「教学の書」ではないということになります。しかし『歎異鈔』は、単なる「信仰の書」でもなく、ただ、宗教的世界を述べた「語録」でもありません。

『歎異鈔』は、親鸞聖人の『教行信証』をうけついで、約百年後の覚如・存覚両上人の著述が生まれるまでの時代をになったものであり、『歎異鈔』独自の教学的組織をもった書物であります。

その『歎異鈔』の組織について、了祥師・曾我量深先生などの指示によりながら、学んでまいります。

『歎異鈔』の本文は、左のように、三序と十八章からなりたっています。

前序　（原文は漢文）
前編・師訓十章　（第一章から第十章まで）
別序
後編・異義八章　（第十一章から第十八章まで）
後序

そのあとに、附録のように、法然上人と門弟たちの流罪、ならびに、親鸞聖人の愚禿の命告についての記事（原文は漢文）があり、最後に、蓮如上人の奥書（原文は漢文）があります。

『歎異鈔』の三つの序

まず、『歎異鈔』は、『教行信証』と同じように、序分が三ヶ所にあると考えられます。はじめの序、これは「前序」ともいうべきもので、本文の最初に、漢文体で書かれています。最後には、第十八章のあと、行をあらためて、「右条々は……」と、書きだされている「後序」といわれるものがあります。了祥師は、この文を「後序」といっておられます。この、「前序」と「後序」の別に、もう一ヶ所、第十章の後半、「そもそも、かの御在生のむかし……」とある文、これを「別序」と名づけてみます。この三ヶ所の文が本文とは別であって、しかも、それぞれに任務をもった文であります。

- 前序 —— ひそかに、愚案をめぐらして云々
- 別序 —— そもそもかの御在生のむかし云々
- 後序 —— 右条々はみなもて云々

このうち前序を、了祥師は、「序述」といっておられますが、まさしく、『歎異鈔』制作の意を、原理的に述べられているのであって、『教行信証』の「総序」にあたります。後序は、法然上人の門下と親鸞聖人の問答の問題、親鸞聖人の「つねの仰せ」、親鸞聖人滅後の問題など、具体的な歴史的事情にたって、『歎異鈔』制作の意図を述べられています。この後序は、やはり『教行信証』の「後序」に相応するものであります。別序は、了祥師は「 初叙由 」といわれ、第十二章以下の異義を述べるに先だって異義を批判する動機ともいうべきものを表白されている文であります。第十一章以下の、歎異を説きだすところの序であります。やはり、『教行信証』の「別序」にあたるものであります。

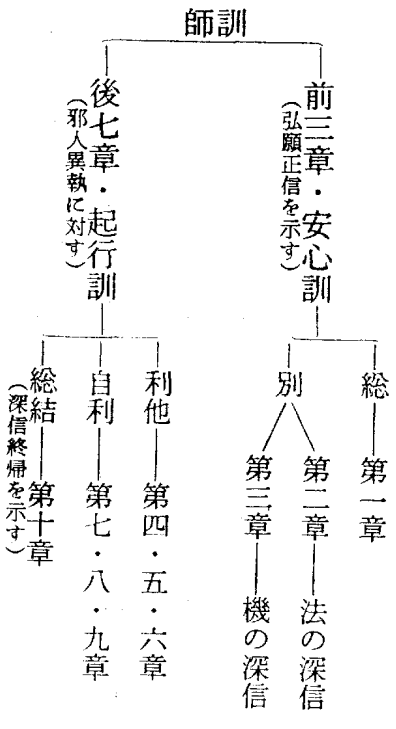
いま、『歎異鈔』の三つの序を、『教行信証』の三序と相応した内容をもったものとして、書かれている点を述べたのであります。いずれ、それぞれの章にはいってくわしく述べることでありますが、いろいろの点から、『歎異鈔』と、親鸞聖人の主著『教行信証』とは、相関係するところが多い（註１）と考えられるのであります。

『歎異鈔』本文の組織

『歎異鈔』の本文は、大きく、別序を中心に、前編と後編にわけられています。その前編十章を、了祥師は「師訓」と名づけられていますが、師・親鸞聖人の仰せのうち、唯円の「耳の底にとどまるところ」を書きつけているのであります。この十章は、唯円自身のよりどころであり、また、『歎異鈔』のよりどころでもあります。また、この師訓十章をよりどころとして、後編の歎異編が生みだされるのであります。

後序に「大切の証文」とありますものが、種々問題になっているようでありますが、この、親鸞聖人の仰せ、すなわち、師訓十章が、「大切の証文」と、うけとっていいでありましょう。唯円が、親鸞聖人の最後まで、お教えをいただいたことは、数かぎりもないことであります。しかし、耳の底にとどまったところのもの、身にしみて、いまも聞こえるお言葉が、この十章であります。関東の門弟たちは、それぞれ、親鸞聖人の仰せというものをかかげ、それを背景にして争ったのであります。仰せでないものを仰せといって、争いあっているその抗争に責任を感じ、直弟子として、耳の底にとどまった仰せを、「大切の証文」として、前編にかかげているものがこの師訓十章であります。他の門弟たちは、断片的なものをかかげていたのでありましょうが、直弟子の責任として、親鸞聖人の教法を、さらには本願念仏の教団をうけつぐ責任を感じている唯円として、本願念仏の道理をあかすものとして、この十章を、まさしく師訓・「大切の証文」（註２）としてかかげたのでありましょう。

この、師訓十章のうち、第三章と第十章の結びの文だけが、「と仰せそうらいき」と結ばれている点を指摘して、了祥師は、十章のうち前三章を「安心訓」、後七章を「起行訓」と、わけておられます。安心訓とは、信心・宗教的自覚についての師訓であり、起行訓とは、宗教的実践の問題を説かれた師訓というわけであります。了祥師の説を、略図に示しますと



初めの三章をもって、「弘願正信」、いいかえますと、他力の信心を示すとされていますが、その他力の信心・宗教的自覚も、第一・第二・第三章と展開しているのであります。また、このような宗教的自覚から、起行、つまり、実践の問題が生まれてくるのでありますが、その、宗教的実践も一つの組織をもって展開していることをこの略図から知らされるのであります。

もう一つ、起行訓・宗教的実践の問題でありますが、了祥師は、「邪人異執に対す」と述べられています。邪見な人の、まちがった執執え方を批判された、親鸞聖人の仰せが述べてあるということであります。『歎異鈔』のまさに、「歎異」――異を歎く文は、後編の異義八章でありますが、すでに、師訓のうちの起行訓に、親鸞聖人の「歎異」が述べられていることを、了祥師は示しておられるのでありま

す。そのように見ますとき、初の三章をよりどころとして、いや、第一章をよりどころとして、第二・三章も、起行訓も、異義八章も、さらに後序もすべて、歎異、すなわち、信仰批判を説かれていることを、改めて思うのであります。『歎異鈔』は全巻、歎異の精神でみち、一貫されている書であることになります。しかも師訓は、安心訓も起行訓も、一つの構造をもってそれぞれに、厳密な関係をもちつつ展開されているのであります。この点からも、『歎異鈔』を、単なる「信仰の書」と、見すごすことができないのであります。

つぎに、後編の異義八章であります。これは、唯円の時代の真宗教団――親鸞聖人門下のなかの異端に対する批判の言葉であります。いわば、「一室の行者（いっしつ　ぎょうじゃ）」（後序）に対する言葉であります。

しかし、この異義八章も、『末燈鈔・御消息集』などに見られる親鸞聖人の時代の異端や、また、覚如・存覚上人の時代の異端（『口信鈔』・『改邪鈔』『浄土真要鈔』などに、あらわれているもの）などと、その趣を異にするものがあります。『歎異鈔』独自の面目が、うかがわれるのであります。なお、すでに学んできましたように、これら異端に対して、唯円は、単なる批難・否定の態度ではなく、異端者のうちに唯円自身を見いだし痛み惜しむ心から言葉をつくしているのであります。

なお、思いますことは、これらの異端の意識・反逆する心は、ただ、唯円時代のものと見すごすべきものではなく、今日の課題として考え、学ばねばならないということであります。

『歎異鈔』を読むについて

ついでに、『歎異鈔』には、問題のとらえ方、表現など独自のものがあります。各章にはいって、それぞれ述べることでありましょうが、一つ、『歎異鈔』は、『教行信証』とちがって、称名念仏でとおされていることであります。「能信（のうしん）全体を、所行（しょぎょう）の法の上にたてる」説き方が、『歎異鈔』の説き方の特徴であると、注意されている点であります。この言葉は、いいかえますと、宗教的自覚の問題を、称名念仏という形で表現されているということであります。この点を、よくよく注意して読まなければなりません。この点は、『歎異鈔』ばかりでなく、『末燈鈔』などの和語のものは、凡そ、そのようであります。

称名念仏・念仏申す、という形ですすめられているところは、信心・自覚の問題であると、注意して読みとらねばならないということでありますが、『教行信証』・『和讃』の系列とちがって、『歎異鈔』などの和語の系列になる書物は、いわば、親鸞聖人の「つねの仰せ」であり、「つね」の親鸞聖人であります。だからといって、『教行信証』は論理的で、『歎異鈔』は論理的でなく、直観的であるという区別は、すでに、学びましたように、簡単に肯定し、うけとることはできません。

ただ、門弟たちに、直接あわれて述べられましたときは、称名念仏が表面にでているということであります。直接に対面される門弟たちは、法然上人の吉水教団の流れをくむ人々であるという心から、法然上人のすすめ方を、そのままもちいられたように思われます。法然上人のお言葉を引いて、仰せになったように思われます。そういうところから、称名念仏が、表面にでているのでありましょう。

しかし、今日、『歎異鈔』を読む場合には、その点を特に注意して読まねばならないのであります。

もう一つ、了祥師が「仮名書は、義をよく見て、文はザット通すべし」と、教えられていることも、注意しなければなりません。このことは『教行信証』「化巻」に、『大智度論』の言葉を引用して「義によりて、語によらざるべし」（全書・二・一六六）と、述べられていることからも、仏法の伝統の読み方でありましょう。

しかし、了祥師が注意をうながされているように、とくに、和語の場合は考えなければならないことであります。一つの和語の言葉を、自己流にいそぎ理解しないよう、原典にかえして考えてみるとか、先輩の指示や了解されているところをとおして、うけとるということが大切であります。

もくじ に戻る ／ 五 前序 悲 歎 に進む

もくじ
まえがき
一 共同体の意志
二 仏弟子・唯円
三 『歎異鈔』というべし
四 『歎異鈔』の組織
五 前序 悲 歎
六 第一章 道 理
七 第二章 讃 嘆
八 第三章 無 慚
結び
註 （補 説）
あとがき
（中巻）目次

五 前序 悲 歎

窃かに、愚案を廻らして、粗、古今を勘うるに、先師口伝之真信に異なることを歎き、後学相続の疑惑有ることを思ふに、幸ひに、有縁の知識に依らずば、争でか、易行の一門に入ることを得ん哉。全く、自見の覚悟を以って、他力の宗旨を乱ること莫れ。仍て、故親鸞聖人御物語の趣、耳の底に留まる所、聊、之を注す。偏に、同心の行者の不審を散ぜんが為なりと云々。（定本・親鸞聖人全集・第四巻言行篇1・3・蓮如上人書写本を底本としたものによる。原漢文）

現在から過去へ――古今をかんがうる――

> 窃かに、愚案を廻らして、粗、古今を勘うるに、先師口伝之真信に異なることを歎き、後学相続の疑惑有ることを思うに。

西本願寺に、蓮如上人の御直筆の書写本が伝えられていますが、それによりますと、前序は漢文体で書かれています。いまは、それを延べ書にしましたが、いよいよ本文にはいって学んでいくことにします。まず、はじめの言葉の「ひそかに」（註１）とは、善導大師（六一三－六八一・中国）の言葉で、親鸞聖人は本願とか、光明とか、という宗教的世界を述べる場合に、この言葉をもちいられています。また、教学的概念を説かれるときは、曇鸞大師（四七六－五四二・中国）の「謹んで」という文字をもちい、厳密に、それぞれ、使いわけておられます。唯円は、親鸞聖人の使いわけられている心をうけているのでありましょうから、この、前序の最初の「ひそかに、愚案を廻らして」という言葉は、「しずかに、深く、宗教的世界・本願の世界を、うかがってみますと」という意味でありましょう。
音楽の場合に、「節符（楽譜）は伝えられるが、曲そのものは伝えられない」ということを、かつて聞いたことがありますが、仏道の歴史も、そうでありましょう。「経典はつたえられるが、宗教そのものは、つたえられない」のであります。仏道が展開する原理は、理知的・日常的人間を超えています。しかし、仏法にめざめた人間が、仏道を荷負しなければなりません。たとえ人間が、仏法にめざめたとはいえ、日常的人間の業がまったくなくなったのではありません。やはり、とるに足らぬ人間であります。いよいよ、凡夫であります。その凡夫が、日常的人間を超えた、仏道の歴史を、引きうけて語りかけるのでありますから

ひそかに、愚案（愚かな思い）をめぐらして

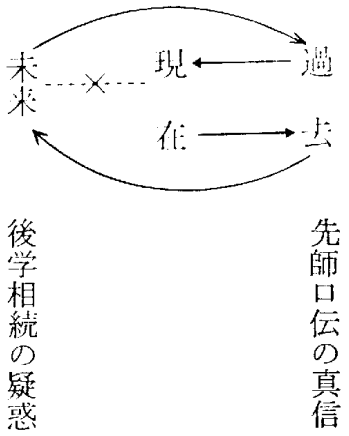
と述べられるのであります。高い姿勢ではありません。しかし、単に、謙虚であるのではありません。謙遜しているのではありません。小さな人間が、その小さな人間を超えた、大きな世界、大きな問題に向かうのでありますから、この「ひそかに」という言葉は静かでありますが、深く強い意欲を、表白している言葉であります。

古今をかんがうるに

古今とは、親鸞聖人の御在世の「古」と、滅後の「今」ということであります。ながくお育てをうけた唯円にしてみれば、御在世の時代ということは、今、異端の人々を前にして、なお、感慨ふかいのでありましょう。
歴史は、順観すれば、過去から現在へでありますが、歴史に当面するときは、現在から過去への逆観で

あります。現在に当面したものに、すなわち、現在を引きうけるものには、過去が生きてはたらくのであります。また生きた過去をもつものだけが、現在を、真に、引きうけることができるのであります。過去を否定すれば、それは、歴史否定の立場でありまして、現在の足場もくずれてしまいましょう。唯円は、親鸞聖人なき後を引きうけて、御在世のころに思いをめぐらせるのでありますから、歴史の法則を実証してくれているといわなければなりません。

いま、過去と現在を、唯円は問題にして、「古今をかんがうるに」と述べていますが、古今をかんがうるところに、未来の場がなりたちます。過去・現在、いいかえれば、現在から過去へのふりかえりがないところには、未来の方向は生まれないのであります。未来を先取するためには、どうしても過去をふりかえり、過去に聞かねばなりません。過去が生かされるよりありません。退一歩が、真の前進を生む原則であります。
現在から未来へは、断絶あるのみであります。ただ、過去の方向に退一歩すれば、そこをとおして未来は、おのずからうかがわれるのであります。また、未来は直線的に、現在に来ることはなく、過去をとおして、現在するのであります。未来と現在は、このように過去を媒介として、接しあうのであります。



この、過・現・未の問題を、唯円は前序に述べているのであります。すなわち、眼の前の、異義に走っている友を見て、なんとか同じく親鸞聖人のところまで、お互いにはげましあって道を求めあった友を……と、願いかけるとき、おのずから、思いおこされるところのものは、「先師口伝の真信」であります。また、先師のところにふりかえって、はじめて、後学相続の疑惑をはらす方途が生まれるのであります。唯円は、この前序に歴史の法則を、身をもってあきらかに示しておられるのであります。

伝承されたもの――先師口伝の真信――

そこで、「先師口伝の真信」をかえりみるということになりますが、すなわち、過去に退一歩するということであります。「先師口伝の真信」とは、「親鸞聖人が、身をもって伝えてくださった、真実信心」ということであります。
口伝とは、秘密に伝授するというのではなく、身をもって伝承（註２）されたものという意味であります。また、真実信心・純粋な宗教心は個人的生産のものでなく、かならず伝承されたものでなければなりません。個人的立場において作られたものならば、私的なものであって、真実とか、純粋とかという文字はつけられません。
さきに、歎異の精神のよりどころは、修多羅――釈尊の説かれた経典であるということを注意しておきましたが、修多羅・経とは、縦糸という意味であります。ここに、伝承という意味があります。仏教の教えは、縦糸のように、伝承されるべきもの、伝承されてきたものという意味を、修多羅・経という文字があらわしているのであります。このように伝承されてきた教えが、歎異の精神の、よりどころとなるのであります。この伝承されてきた教えが、唯円にとっては、とりもなおさず、「先師口伝之真信」であるわけで、親鸞聖人が身をもって伝えてくださった、真実信心であります。
伝承とか、歴史とかということを、具体的に「先師」として、あおぐことのできるところの、「よきひ

と」をたまわっている唯円において、伝承・歴史、いいかえれば、過去が真に生きてくるのであります。観念性をやぶって、真実信心・純粋なる宗教心が、唯円に生きてくるのであります。ここに、『歎異鈔』の特徴があります。『歎異鈔』の文章が生きている原因が、ここにあるわけであります。「先師」に面授し、口伝をうけたところに仏道の歴史すべてが、生命をもつのであります。宗教が、観念をやぶって、具体的事実となるのであります。

その、真実信心という、真実の二字は、さきにもふれましたように、純粋という意味ですが、他力という意味歴史的という意味であります。すなわち、真実信心とは、他力の信心・伝承された信心ということであります。善導大師・法然上人・親鸞聖人・唯円房と伝承されたのでありますから、他力よりたまわった信心であります。

その内容となるものは、善導大師の『観経疏』に説きあかされている、二種深信であります。これが、『歎異鈔』をつらぬいている精神でありますから、たびたび、学ぶことになりましょうが、いまはとりあえず、少しふれておくことにします。この善導大師の説かれました二種深信が、法然上人をとおし、親鸞聖人の身をくぐって唯円にまで伝えられてきたのであります。

しかし、唯円は直接おあいして育てられた、親鸞聖人の身からうけたのでありますから、唯円にとっては、善導大師の二種深信ではありません。ひとえに「先師口伝の真信」であります。唯円にとっては、経、すなわち、縦糸は親鸞聖人となって、いまここにあるのであります。人類の歴史・仏道の歴史は、「先師口伝」として集約し、語りかけられているのであります。それをうけて、唯円の心に、身に、深く自覚せしめられた、これが、真実信心であるわけであります。

展開する宗教心――二種深信――

さて、善導大師の二種深信（註３）は、宗教心の展開をあかすものとして、大きな課題をもつのでありますが、やはりいまはとりあえず、二種深信の文を引いて、少しふれておくことにします。

善導大師の二種深信の文は、『観経疏・散善義』の三心釈のうちに説かれているものであります。機の深信、法の深信の二つにわけられているので、二種深信といいます。本文を引用しますと

> 一つには、決定して、深く、自身は、現に是れ、罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、常に没し、常に流転して、出離の縁、あることなしと信ず。

これが、機の深信の文であります。これを第一深信といいます。第二深信の法の深信は

> 二つには、決定して、深く、彼の阿弥陀仏の四十八願は、衆生を摂受して、疑なく、慮りなく、彼の願力に乗じて、定んで、往生を得と信ず。（全書・一・五三四）

と、述べられています。

仏教における宗教心・帰依の心を、天親菩薩（五世紀頃・印度）は、「我一心」と述べられていますが、この一心をうけて善導大師が、二種深信をひらかれたのであります。天親菩薩は、自己の宗教心の告白として「我れ一心に」――我一心――と表白されたのでありますが、善導大師はそれをうけて、自己における宗教心の展開を、二種深信と説かれたのであります。第一の機の深信とは、歴史的実存（註４）の自覚であります。第二の法の深信とは、実存の自覚のところにひらかれる、宗教的感情の世界といっていいでありましょう。

天親菩薩が、我一心と表白された宗教心を、善導大師が、二種深信にひらかれますと、宗教心は、実体的・観念的に理解されて、二種に表白しなければならないという誤解を生むことになりました。そこで従来から、「二種一具」と、二種別々のものではない、一つのものだと、注意されてきました。が、この二種の深信が、どう一具、どう一つであるかということはあかされておりませんでした。

この点を、曾我先生が『歎異抄聴記』に、「二種深信の開顕に於ては、機の深信が眼目である」と教示（註５）されていることは注意しなければなりません。この教示から考えますとき、『歎異鈔』後序（註６）に、親鸞聖人が「本願のかたじけなさよ云々」と仰せになっているお言葉をうけて、唯円は、善導大師の、機の深信に照らして自身の機の深信を述べられております。そこには、法の深信の言葉はひいてありません。機の深信に法の深信をおさめられて、機の深信のみを述べられているのであります。

考えてみますと、人間としての歴史的実存の自覚のあるところに、おのずから、宗教的感情の世界はひらかれるのであって、機の深信の内面にひらかれるのが、法の深信であります（註７）。荒い言葉づかいですが、二種深信を、自覚と内なる感情（純粋感情）という表現を用いて考えてみます。（実は、二種深信は、ともに、信・自覚の問題ではありますが）そのとき、自覚と感情の関係は、自覚のあるところに、感情の世界がひらかれるのであって、自覚から感情へと展開する関係にあります。自覚と感情が、二つ、別々にあるのではありません。それともう一面に、わたしたちのうえに、まず、生まれでるものは自覚であります。自覚のあるところに、おのずから、ひらかれるのが内なる感情の世界であります。この意味で自覚を論ずるとき、感情の問題をあげつらう必要はありません。自覚の一点をおさえるとき、感情の世界はおのずから、ひらかれるのであらますから、いま、二種深信の問題を、自覚と感情の世界という表現を用いて、その関係を考えてみたわけであります。（法の深信とは、感情の世界を深く自覚するという意味で、深信と説かれていることは、いまふれませんが、別の問題として、注意しなければなりません）

このような関係にある、善導大師があかされました二種深信を、唯円は「先師口伝の真信」として、親鸞聖人からたまわったのであらます。この二種深信が、唯円の生涯の求道をつらぬいて働き、また、『歎異鈔』制作の立場となり、歎異の精神の基準になっているのであります。

このように、唯円の生涯をつらぬいた二種深信が、『歎異鈔』全体の課題となっているのであります。とくに第二章は法の深信、第三章は機の深信を詳説しています。また、法の深信を「称名念仏」、機の深信を「悪人正機」としてとらえている点が、『歎異鈔』の説き方の特徴でありますことも、一言つけくわえておきます。

よき師にあう――有縁の知識――

> 幸いに、有縁（うえん）の知識に依らずば、争（いか）でか、易行の一門に入ることを得ん哉。全く自見の覚悟を以て、他力の宗旨を乱ること莫（なか）れ。

唯円は、先師口伝の二種深信をかえりみながら、本願の宗教の道を、後学の人々に述べるのであります。

さて、ここに、「有縁の知識」とあるところの知識とは、善知識（ぜんちしき）といって、よき師ということであります。さきの「先師」も、ここの「有縁の知識」も、唯円にとっては、次にでてくる「故親鸞聖人」であります。親鸞聖人が法然上人を、よき師「よきひと」（『歎異鈔」第二章）とあおがれたように、唯円もまた、親鸞聖人を「よきひと」とあおがれたのであります。宗教の世界ばかりではありませんが、とくに、本願念仏の道は、「よきひと」にあうかあわないかが、すべてを決定するといってもよいでありましょう。よき師にあうとき、本願念仏の道は、易行の一門となり、大道となるのであらまして、よき師にあわねば、本願念仏の道も、また、難行道であるにちがいありません。この点を強調しているのが『歎異鈔』の特徴であり、仏弟子・唯円の面目であります。

『歎異鈔』後序に、唯円が述べておりますが、書物一つをえらぶことについても、よき師が必要であります。（註８）

すなわち、親鸞聖人は、門弟の人々に、聖人の法友の聖覚の著『唯信鈔（ゆいしんしょう）』、隆寛（りゅうかん）の『自力他力事（じりきたりきのこと）』・『後世物語（ごせものがたり）』・『一念多念証文（いちねんたねんしょうもん）』などを写して、あたえられておられ、また、『唯信鈔』・『一念多念証文』などの註釈書をつくってわたされておられます。このことを唯円は、後序に、数おおい聖教のなかから、親鸞聖人がすすめられるもの（註９）をうけて、自己の独断で、えらんではならないと注意をあたえております。聖教には、真実と方便がまじりあって説かれているので、師がえらび、あたえたもうものをうけていかなければならないというのであります。さらに、言外に、親鸞聖人のお言葉であっても、そのなかには、真実と方便とがあるので、心してもちいねばならないということをも、いっていると考えられます。

このように、書物をえらぶということのえらび方が、大切でありますが、それとともに、読み方ということがまた、大切であります。それをあやまりますと、方向がつかなくなり、どれだけ力をそそいでも、それが、すべて徒労におわってしまうことになります。

いま、読み方ということを問題にしたわけでありますが、求道における方法論の問題であります。方法

は、必ず、その危機・目標とするものによって、定まるのであります。こちらが定めている方法でもって、目標とするものに達することは、絶対にできないものであります。すなわち、仏法を目標とする場合には、仏法が定めるところの方法によらねばならないのであります。でありますから、真の方法が見つかったときは、もう、目標が手元に来たのと、ひとしいのであります。目標を達したに、ひとしいのであります。

自然科学や人文科学が発達したといっても、科学的方法でもって、宗教にはいることはできません。しかし、明治以来、科学的方法でもって宗教を学ぶという、誤りがつづけられてきたのであります。ようやく今日になってその反省期に至ったといってよいでありましょう。しかし、なお、本願の宗教にはいるための真の方法について、本願の宗教を求める人の中の多くの人々には、まだまだ、考えようとされておらないと思われます。

唯円は、「わたしは、仕合せにも、よき師にあい、道を教示された」という感動をもって、その感動から、「自見の覚悟」をもって、他力の教えを乱してはならないと、自己の独断をいましめているのであります。「有縁の知識による」・「よき師のみちびきによる」、これが、本願の宗教の方法であります。「よき師」によるとき本願の宗教は、易行となるのであります。人間的努力を不用とするのであります。しかも、その「よき師」は、「さいわいに縁をもつ」ものであります。人間の予定や、計画や、期待を超えたものであります。「よき師」に出あうということは、不思議の世界の問題であります。他力の世界の事件であります。「さいわいに」と、唯円を心から感動せしめ、感嘆の声をあげしむるものであります。親鸞聖人が、『教行信証』の総序に

> 遇い難くして、今、遇うことを得たり。聞き難くして、已に、聞くことを得たり。（全書・二・一）

と、法然上人との出あいについて、述べられている感動と同じく、有縁の知識にあい得た感動を、弟子・唯円はここに、「さいわいに」という表現で述べているのであります。

唯円は、この感動から「自見の覚悟をもって、他力の宗旨をみだるることなかれ」と、人々に、自己の独断をいましめているのであります。本願の宗教・他力の宗教にはいるには他力の方法によらなければなりません。自見の覚悟・自己流の独断では、他力の宗教の根本義を乱すことになるとなげきいましめているのであります。

さて、この自見の覚悟ということでありますが、自己の独断という意味であり、ひいては、理知的立場にたった認識という意味であります。他力の宗教を、自力の立場にたってひらこうとすることでありますから、自力的見解ということでもありましょう。

人間が、考えたり、見たり、知ったりするところの認識に、大別して、二面あります。つまり（註１０）

- 客観的知－理知的認識－知識－分別智
- 主体的知－理性的認識－智慧
  - 無分別智
  - 後得分別智

であって、この二つの認識の別をとりちがえますと、宗教そのものにはまったくふれられないことになります。客観的知・理知的認識の立場から、主体的知の世界をうかがい知ることは、不可能であります。しかも、近代的教育では、主体的知の問題は、きれいさっぱりと忘れ去ったといってもいいのでありましょうから、事は大きいのであります。さらに、智慧の世界は二乗・三乗といわれる小乗仏教からも、うかがい知ることはできないところの、仏智の境界でありますから、事は大きく、かつ、深く重いのであります。

いまや、自見の覚悟というものを、急ぎひるがえして学ばねばなりません。そうでありませんと、宗教・仏教を学ぶとしても、救済の問題とは関係なくなってしまいます。宗教そのものから、かえって遠ざかることになってしまいます。しかし、わたしたち人間は、客観的知の立場は離れ難く、また、おちいり易いのでありますから唯円は、この、客観的知の立場は離れ難く、おちいり易い――という痛みをもって、「あやまりをおかしてはならぬ」と呼びかけているのであります。

耳の底にとどまるところ

故親鸞聖人御物語の趣、耳の底にとどまるところ、いささか、之を注す。ひとえに、同心の行者の不審を散ぜんがためなりと云々。

さきに、「よき師」にあうことが、本願の宗教にはいる、唯一無二の方法であると説いた唯円は、まさしく、師の親鸞聖人から教えられたお言葉を述べはじめるのであります。聖人のお言葉は、少年の頃から数多くお聞きしていたことでありましょうが、いま、「耳の底にとどまるところ」という、ただし書きともいうべき言葉をつけ加えているのであります。
この「耳の底にとどまるところ」という言葉に対応するのが、さきの「先師口伝」であります。親鸞聖人が、身をもって伝えてくださった教えだからこそ、客観的立場でなく主体的立場にたって教示されたお言葉だからこそ、耳の底にとどまっているのであります。唯円の身をうごかし、身について離れないのであります。また、「耳の底にとどまるところ」と、唯円が述べているのは、『歎異鈔』の言葉は私の言葉に非ず、というのであります。このような言葉だけが、また、道を同じくし、心を同じくするものの、心をひらくのであります。
自分が、もっと自由な立場から、自主的に道を求め、教え学んでいくことこそ大切であるように思われ、「先師口伝」によるようなことは、封建的なあり方と一応、考えられるのでありますが、しかし、ここで、人間存在ということについて考えてみたいと思います。
人間存在は、歴史的存在であります。と申しますのは、歴史を無視しては存在し得ないものであります。「古今を勘うるに」という言葉が、この前序にありましたが、現在からひるがえって、現在を過去に照らして、はじめて今日が確認されるのであり、過去をうけてこそ、現在に生きることができるのであります。また、現在に、真に生きるものこそ、過去を引きうけることができるのでありましょう。この意味で、人間は歴史的存在であります。またさらに、たとえば過去を否定して、新しい方向をうちたてるとします。そのときも、否定するという形で、過去に影響され、過去をうけているのであって、過去がなければ、否定もできず、新しいものも生まれようがありません。この意味で如何なる場合も、過去があって現在、であります。人間は歴史的存在というわけであります。ここに、唯円が「先師口伝」といい、「耳の底にとどまるところ」といっているところの、唯円の表白のうちに、人間は歴史的なものであるという、歴史を、すなわち、本願の歴史を自覚した、感銘を物語っているのであります。
また、「耳の底にとどまるところ」という表白に、自見の覚悟・客観的知を超えた、深い自覚の世界、すなわち、仏智の世界の伝承の仕方を、示しているといえましょう。理知的立場からは推察することのできない、深層の認識こそ、本願の宗教の伝承の方法であります。真に、生命あるものの伝承の方法であります。
このような、過去と現在との、深い呼応関係のなりたつところからのみ、未来への祈りは、生まれるのであります。
関東にいた、それぞれの指導者たちは、親鸞聖人の門弟ですから、それぞれ、親鸞聖人の教え・仰せをかかげて、その勢力の拡張をはかったと思われます。ただ、唯円をして「先師口伝」であるところの、親鸞聖人の教えを中心に、『歎異鈔』を書かしめたものは、あいがたい師にあい、聞きがたい仏法を聞くことを得、この真実教団の弟子の一人に加えていただいたという感動に、根ざしているのであります。自己の勢力を維持し、自己の道場の繁栄をのぞむ心からではないのであります。唯円はこの感動から、志を同じくする人々に願いかけ、呼びかけるのでありました。
『歎異鈔』の言葉も、唯円の個人的な立場から生まれ出た言葉でなく、『歎異鈔』を制作する意志も、唯円の「わたくし」を超えたものであります。

『歎異鈔』は、「前序」からみますと、「同心の行者」に、「別序」からみると、唯円の友にみちびかれている数おおくの人々、すなわち、唯円の友の弟子、親鸞聖人の孫弟子に、呼びかけているのであります。また、「後序」からうかがうと、「一室の行者」に、呼びかけているのであります。「同心の行者」といい、「一室の行者」というも、親鸞聖人の伝承のなかに位置している人々であります。いいかえれば、唯円の周辺の人々であります。その周辺の人々に対する祈りが、『歎異鈔』の言葉となっているのであります。しかし、そのまま、今日の人類に願いかけている言葉でもあります。
たとえ、その言葉が、身近な特定の人に対するものであっても、個人的立場を超え、本願念仏の伝承を

うけて願いかけられるものは、また、時代を超えて、永遠の生命を尽すのであります。
ふりかえってみますとき、この「前序」は、仏道伝承の道理を、人間の深い生命に関する歴史的原理を宣言しているのであります。「前序」に、すでに『歎異鈔』をつらぬく、いや、仏道をつらぬく、歎異の叫びがあげられているのであります。
つまり、個人的立場から、また、客観的・理知的立場から述べられる言葉は、それが、いかに多言であり、雄弁であっても、人の心に深くきざみ込まれるものではなく、人間の生命を生産しないものであるといわれているのであります。仏道は、そのような立場からは、伝承されないものであると、純粋なる宗教の伝えられる原理を述べて、『歎異鈔』制作の立場をあきらかにされているのであります。

もくじ に戻る ／ 六 第一章 道理 に進む

もくじ
まえがき
一 共同体の意志
二 仏弟子・唯円
三 『歎異鈔』というべし
四 『歎異鈔』の組織
五 前序悲歎
六 第一章 道理
第一節
第二節
第三節
第四節
七 第二章 讃嘆
八 第三章 無慚
結び
註（補説）
あとがき
（中巻）目次

六 第一章 道 理

一、弥陀の誓願、不思議にたすけられまひらせて、往生をばとぐるなりと、信じて念仏まふさんとおもひたつこころのおこるとき、すなはち、摂取不捨の利益にあづけしめたまふなり。弥陀の本願には、老少・善悪のひとをえらばれず、ただ信心を要とすとしるべし。そのゆへは、罪悪深重、煩悩熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします。しかれば、本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきゆへに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきゆへにと云々。　（定本・親鸞聖人全集・第四巻・言行篇１・３）

絶対他力の大道

この、第二章を了祥師は、「弘願信心章」と標せられ、曾我先生は、「念仏の大道を明す」とおおせになっています。つまり、「真宗とは、何ぞや」ということをのべている章であり、親鸞聖人の宗教の大綱が述べられている章であります。すなわち、本願念仏の大道、これが親鸞聖人の宗教であります。清沢満之先生の言葉では、「絶対他力の大道」であります。いま、念仏の大道・他力の大道ということを申しましたが、親鸞聖人は『教行信証』「信巻」に、「道」と「路」をわけて、念仏の大道、他力の大道をあきらかにせられております（註１）。
すなわち、「路」とは小路、こみちのことで、仏教以外の教えと、小乗仏教、さらには、本願念仏以外の大乗仏教の教えのことであり、「道」とは、本願の大道のことであります。つまり、仏教であろうと、仏教以外の教えであろうと、人間的関心のある教え、自力の心がのこっている教えは、すべて、「路」と示されています。それに対して、本願念仏の宗教のみを、「道」と示しておいでになるわけであります。このように、「道」と「路」をならべわけておられるのを見ますと、「わが道のみ、尊し」と、いっておられる感じがして、独断のように思われるのですが、実は、そうではないのであります。

本願の大道といわれるものは、わたしたちのうえに、いま事実としておきているところの求道心であります。これを、願生心――浄土に生まれんと願う心――といいます。この、願生心・求道心、いわば信心であり、宗教心であります。この、わたしたちの宗教心（願生心）は、わたしたちの日常性に流される心、すなわち、貪欲・瞋恚・愚痴に代表される煩悩のうちに、生まれるものであり、しかも、その煩悩に汚されない、清浄な、純粋な心であります。煩悩のうちにあっても煩悩に汚されないところの、清浄、純粋な心である、この宗教心を、善導大師は、「白道」とたとえられ、「道」といっておられます。
宗教心とは、人間の日常性を超えたものであります。しかし、もし日常性をたち切ったところに、宗教心を求めるならば、永遠に、彼方の問題になります。けれども、日常性のまま、すなわち、煩悩のまま、急ぎ求道にたちあがるとき、宗教心そのものが、今、ここに、求める心として開かれているという、この事実に気づかしめられるのであります。その時日常性をもったままの自己がそのままに、宗教心のうちにつつまれるのであります。わたしのうえにおきた宗教心でありますが、わたしをつつむものであり、わたしより大きいのであります。煩悩のたえない、煩悩そのもののわたしのうえにおきた宗教心が、わたしをつつむのであります。と申しますことは宗教心がおきたそのとき、煩悩を苦にし、邪魔にすることがいらぬことになるのであります。煩悩を、そのままうけとっていくことができるのであります。

このようなはたらきをもつのが、純粋・清浄なる宗教心であります。このような宗教心・求道心を、大道と象徴的にいいあらわしているのであります。わたしのうえに生まれたものでありますが、そのわたしをつつむような心でありますから、広大な道であり、大道であります。
さらに、この宗教心によって、わたしたちが歩まされるのであります。わたしたちのうえにひらかれた宗教心でありますが、この宗教心が、わたしたちを歩ませるのであります。わたしたちを場として、宗教心自身が展開し、歩むのであります。そのために、わたしたちも、歩まされるということがあります。宗教心は、わたしたちのうえに生まれたものでありますが他力の大道であり、本願の大道といわれるように、他力や本願によって生まれたものでありますから、わたしたちを超えています。ですから、わたしたちを超えて歩むのであります。わたしたちの意志の自由にならないのであります。しかも本願の大道でありますから、わたしたちを乗せて歩み、展開し、深まっていくのであります。本願念仏の宗教心は、それ自身が必ず展開し、深まるものであります。ひらかれたところで終るものではありません。ひらかれたときが出発点となりて、展開し、深まり、それとともに、わたしたちをも展開させ、深まらせるのであります。その意味でも、本願念仏の宗教心は「道」であり、大道であります。
「道は理なり」と、存覚上人は述べておられます（全書・二・二八九・『六要鈔』）が、わたしたちのうえに、ひらかれているその宗教心を理として、「道」と名づけるのであります。どこかに道・大道があるわけではなく、ただ理として名づけるのであります。わたしたちのうえに生まれ、しかもわたしたちをつつみ、歩ませる宗教心の構造的理由によって、「道」と名づけるのであります。このように「道」と名づけられる構造をもった心は、本願の宗教以外にはありません。それ故に本願の宗教の宗教心を「道」といい、大道というわけであります。

我 と 汝――二尊のみこと――

さらにこの宗教心は、釈迦・弥陀二尊のみことに、たまわったものでありますから、他力の大道といわれるのであります。

> 汝、一心に正念して、直ちに来れ。我、よく、汝を護らん。善導大師「二河譬』・全書・一・五四〇）

と、阿弥陀仏から呼びかけられるところにひらかれる道であります。わたしたちは、自己のことを、「我」といっておりますが、その「我」を、「汝よ」と阿弥陀仏から呼ばれるのであります。「我」が「汝」に転換せしめられるところの心、これが宗教心であり、求道心であります。まったく、わたしたち自身を、根源から質的に変えるような心であります。その心は、呼びかけられる形でおきるのであります。わたしたち自身からは、おきるものではありません。
もう一面に、このような心は、釈尊のすすめによらなくては生まれないのであります。釈尊とは教主のことであり、『歎異鈔』のいい方では先師であり、「よきひと」であります。阿弥陀仏の呼びかけ、すなわち、本願の念仏を身にうけた人のことであります。釈尊、つまり「よきひと」とは、たとえば月をゆびさす指であります。指によってさし示された月を、わたしたちは見ることができるのでありましょう。釈尊の勧めとは、月をさす指にあたります。たとえ、阿弥陀仏に呼ばれていても、釈尊の勧めがなければ、わたしたちに、求道心・宗教心はおこらないのであります。一つの例をとってみますと、この『歎異鈔』という書物（教法）となって阿弥陀仏が呼びかけられていても、だれかの勧めがなければ、『歎異鈔』を真に読もうとする心はおきません。そのように釈尊のすすめと、阿弥陀仏の呼びかけ、つまり、釈迦（釈尊）・弥陀二尊によって、はじめておきる宗教心でありますから、他力の大道といわれ、本願念仏の大道といわれるのであります。
さらにまた、わたしたちが以上のような他力の大道という意味をもつところの宗教心にたちあがったとき、このわたしたちが人類の象徴になる、そういう道であります。宗教心をもった人間が、人類の求道の象徴になるのであります。いいかえれば、宗教心をもった人間が、人類の道となるのであります。煩悩つよく、日常性を離れることのできないところの、まさしく、凡夫であるわたしたちが、他力の大道を求め、歩むとき、凡夫そのまま人類の求道心のめじるしとなり、道となるのであります。個人的人間が求道にたつとき、個人性を超えて、人類的意義をあたえられるのであります。かかる意味からも、純粋なる宗教心は「路」ではなく、「道」であります。

以上、ながながと、わたしたちのうえにひらかれた、宗教心・求道心、すなわち、願生心というものの広く、大きく、かつ深い意味のあることについて学んだのであります。この心を、以上の意味から、善導大師は白道と名づけられております。親鸞聖人はこの善導大師をうけられて、さらに「道」と「路」にわけ、本願一実の大道、または無上の大道とたたえられているのであります。

『歎異鈔』全体、とくに第一章は、かかる本願の大道を説かれているのであります。この第一章を、曾我先生は
第一節・念持の法体を標す……「弥陀の誓願」以下の文
第二節・信心為本を標す……「弥陀の本願には」以下の文
第三節・悪人正機の信相を顕す……「そのゆえは罪悪深垂」以下の文
第四節・現生不退を結す……「しかれば本願を」以下の文
の四節にわけておられますので、その指示にしたがって学んでいくことにします。

もくじ に戻る ／ 第一節 人間救済の原理 に進む

もくじ
まえがき
一 共同体の意志
二 仏弟子・唯円
三 『歎異鈔』というべし
四 『歎異鈔』の組織
五 前序悲歎
六 第一章道理
第一節
第二節
第三節
第四節
七 第二章讃嘆
八 第三章無慚
結び
註（補説）
あとがき
（中巻）目次

第一節　人間救済の道理

経験と道理

> 弥陀の誓願、不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと、信じて念仏もうさんとおもいたつこころのおこるとき、すなわち、摂取不捨の利益にあづけしめたもうなり。

第一章・第一節の文にはいっていくことになりますが、この第一節は、「念持の法体を標す」といわれています。まさしく、念仏の法、すなわち、真宗の法・人間救済の道理をあきらかにされている一節であります真この第一節の文は、親鸞聖人の宗教経験から生まれたお言葉であります。（もちろん、師訓十章は、すべてそうではありますが）しかも、宗教経験をそのまま、告白の形で述べられているのではなく、道理として説かれているお言葉であります。『大無量寿経』下巻の、第十八願成就文（註２）にひとしいお言葉であります。
『大無量寿経』の上巻は、阿弥陀仏の直説で、本願をちかわれているのに対して、下巻の本願成就文は、釈尊が阿弥陀仏の本願を身にうけられた、宗教経験の表白であります。しかし、釈尊はみずからの宗教経験を、単に表白体で説かれないで、道理・教えとして説かれているところに、本願成就文の意義があります。
もし、釈尊が宗教経験の告白を、表白体のままで説かれますと、それは、個人経験にとどまって、十方衆生、すなわち、人類にこたえる言葉になりません。みずからの経験をとおして、しかも、道理として説かれるとき、すなわち、得た経験から退一歩して、道理として説かれるとき、釈尊はみずから説いている道理を、釈尊みずから新しく聞いておられることになります。そのとき、その道理は人類の道になります。経験とか体験というものと、道理というものとは厳密な関係をもつもののようであります。

いま、宗教経験ということを問題にしているのでありますが、それは、宗教という特別な、実体的なものがあって、その宗教を経験するというような経験ではありません。仏教では人間がめざめるということであります。この、めざめるという経験は、人間としてもっとも根源的な純粋経験であります。この、めざめるという経験は人間の理知や分別を超えたもので、主客合一の経験であります。また、一念の信といわれるように、それは、一瞬であります。いいかえれば、いつでも、現在であります。いつでも、今であります。また、理知や分別で考えたもののように、つめたい空虚なものでなく、生き生きとした、あたたかなものであります。純粋経験（註３）であります。
しかし、ここで注意しなければならないことは、かかる純粋経験も、わたしの経験、として話しだされるときは、もう、純粋経験ではありません。それは、わたしの経験というもので、わたしの理知でとらえ、理知で解釈したもので、生き生きしたものでなくなります。「あのとき、このように、わたしが経験した」ものになって、個人的、特殊的経験になってしまうのであります。一般的な、体験談といわれるものに堕ちてしまいます。宗教の体験談が、他人にとって無味なのは、それがどれだけすばらしくとも、個人的なものにすぎないからであります。体験談は、いつか、どこか、だれかのものであって、いつでも、どこでも、だれでもに、ひろくひらかれたものではありません。それですから、経験されたそのときは、純粋なものでありましょうとも、話しだされるときは、もう、それは純粋経験ではないのであります。それは、とどまった純粋経験というべきものであります。
さらにまた、純粋経験を、個人的体験談として説かれないで、論理として説かれることがあります。たとえばすぐれた禅の経験をもった人が、その、禅経験をそのまま話さないで、解説的に、客観的に説か

れることがありますが、そのときもまた、それは客観的に説かれた純粋経験であって、純粋経験そのものではありません。その人の経験が如何に純粋経験であったとしても、その経験を、理知的・客観的立場から解説されるとき、すでに、純粋経験はその生命をうしなうのであります。それは、ながめた純粋経験ともいうものであります。
このような、純粋経験に対する二つの立場、すなわち、体験談などとして話される場合と、理知的・解説的に説かれる場合との二つの立場は、主体的知を、理知的・客観的知でとらえたことになります。無分別智（直観）の経験を、分別智（理知）で話すことになります。このときは、如何に厳密に、正しく、くわしく話し、説明するとしましても、純粋経験（無分別智）の世界とはまったく質のちがった、生命のないものとなってしまいます。人の心に深くうってくるものがなくなります。

このように考えてくるとき、純粋経験を純粋経験のまま、言葉にすることの至難さを思います。経験をとおし経験を超えて、道理として説かれることの厳しさを思わしめられます。純粋経験をはずさずして表現するには、純粋客観（註４）にたつ以外に、方法はありません。この意味から、『大無量寿経』の本願成就文や、『歎異鈔』第一章・第一節のお言葉の尊さを思うのであります。

純粋客観にたつ

『大無量寿経』の本願成就文のお言葉は、釈尊の経験をとおして説かれたものであり、『歎異鈔』第一章・第一節は、親鸞聖人が、阿弥陀仏の本願にめざめ、救われた経験をとおして述べられたものであります。しかし、ともに、経験をとおして、その経験を超えて、道理として 教えとして説かれているところのお言葉であります。すなわち、純粋客観の立場にたって述べられたものであります。
いま、その純粋客観にたつということを考えてみようと思います。
単なる客観的立場は、分別の世界であり、理知の立場でありまして、宗教の世界には、一応、無関係な立場であります。宗教の世界はどこまでも、理知をやぶらなければひらかれない世界であります。無分別智といわれるところの、直観的立場でなければ、宗教にふれることはできません。さらに、そのようにしてふれることができた、宗教的世界を純粋に表現する場合には、後得分別智（註５）といわれる認識作用、つまり、智慧によらなければなりません。その、後得分別智とか、智慧といわれる立場は純粋客観の立場であります。

┌ 分 別 智 ― 知 性 ― 客 観 的 立 場 ― 客観的知
│
│ 無 分別 智 ― 感 性 ― 直 感 的 立 場 ┐
│ ├ 主体的知
└ 後得分別智 ― 理 性 ― 純粋客観的立場 ┘

このように、試みに図示してみるのでありますが、後得分別智を、信心の智慧とうけとってみます。

さて、純粋客観ということでありますが、わたしたちが得たところの経験・純粋経験を、ひるがえって、本願の教え（本願の道理）に照らして再吟味する、そうして、あらためて本願の教えを仰ぎ、聞いていくという立場であります。『教行信証』の「総序」に「ただ、この信をあがめよ」（註６）とありますが、自身の心にひらかれたところの、この信心・純粋経験をそのままうけとって、ただちに悦ぶのではなく、本願の教え、すなわち、「よきひと」をとおしてたまわった信である、他力廻向の信心であるという確認をとおして、その信心を仰ぎ、讃嘆する立場であります。得た信心をたまわった信心と、いただくのであります。そうして、この信心をあたえたもうたいわれ――本願の道理を仰ぎ、讃嘆するのであります。この立場を純粋客観といいます。
すでに学びましたように、信心を得たところにとどまりますと、とどまった信心になります。そのときは信心でなく、純粋経験ではなくなっています。主観的なものになってしまいます。道理は、決して主観的なものではありません。道理は、だれでも、どこでも、いつでも、うなずかれるものでなければなりません。本願の道理は万人のもの、いや、十方衆生、すなわち、生きとし生けるものに呼びかけているものであります。本願の道理は生きとし生けるものを、成りたたせている原理であります。本願の道理が、あってもなくても、わたしたちは生きることができるというようなものではありません。わたしたちは、本願の道理のうちに生き、本願の道理のままに生かされているのであります。いいかえれば、

わたしたちは、呼びかけられ、願いかけられて生き、生かされているのであります。ただ、個人的・主観的自己を没したとき、その、本願の道理を自覚することができるのであります。わたしたちを呼びかけている本願の声を聞くことができるのであります。
道理を自覚する、道理をうけとる、うなずくということは、理知の力でなく、智慧のはたらきであります。さらに、もう一歩しりぞいて、この智慧は、わたしのうえにひらかれたものでありますが、ひらいたものは、まさしく、本願の道理そのもののはたらきであったと、ふりかえるのであります。本願の道理に目覚めたとき、その自覚をとおして、本願のはたらきを再確認するのであります。つまり、わたしたちに自覚をあたえた本願の道理を讃嘆するのであります。この立場を、純粋客観の立場というのであります。
かかる、純粋客観にたったところから話しだされる、本願の道理こそ、個人を超えた万人の道となるのであります。さらに、話しているものが、話しだしているその本願の道理に、新しく教えられ、深められるのであります。
くどくどと申してまいったようですが、釈尊の本願成就文や、親鸞聖人の『歎異鈔』第一章のお言葉を、真に純粋客観にたって、道理をあかされているものとうけとるのであります。

かかる、第一章・第一節の文があって、はじめて、第二章の「親鸞におきては」とか、第九章の「親鸞も」という、個人の問題がつつまれるのであります。第十一章以下の「歎異」――異端への呼びかけも、個人的感情を超えて、願いかけられるのであります。
『歎異鈔』を、人類の書となさしめるところの、大きなスケールも、この第一章・第一節の純粋客観の立場から生まれるのであります。

本願の事実

　弥陀の誓願、不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと。

いよいよ、第一章・第一節の文にはいって学ぶこととします。
「弥陀の誓願」とは、『大無量寿経』に説かれている「四十八願」のことでありますが、『歎異鈔』では、とくに、第十八願（註７）をさします。

> たとえ、我れ、仏を得たらんに、十方の衆生、心を至し、信楽して、我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん。若し生まれずば、正覚を取らじと。唯、五逆と誹謗正法を除くと。（全書・一・九）

これが、第十八願の本文であります。ふかい課題をもっている第十八願の文でありますが、この第十八願の文を、『歎異鈔』第十二章に

　本願を信じ、念仏申さば、仏に成る

と、一言にうけとっておられます。第十八願にふくまれている課題は別として、いまは、第十八願を「本願を信じ、念仏申さば、仏に成る」と、ちかわれている本願であると、うけとって話をすすめていくことにします。
この第十八願を、『大無量寿経』の四十八願のうちで、根本になる本願、人類の根源的問題にこたえた本願という意味で、別願（特別の本願）と呼び、王本願ともいいならわしています。が、その第十八願は「本願を信じ念仏申さば、仏に成る」という、直截簡明なものであります。素朴そのもの、とも考えられるものであります。
「本願を信じ、念仏申さば、仏に成る」とちかわれているのでありますが、しかしこのままでは、わたしたちには、もう少しはっきりとうけとれないのであります。本願を信じ、念仏申して、「かくの如く、不思議に仏に成った、不思議にたすかった」という事実に出あうことがありませんと、はっきりとうけとれないのであります。親鸞聖人にとってみれば、法然上人という、不思議にたすかっている「よきひと」に出あわれて、はじめて、信ずる身になられたのでありましょう。
つまり、親鸞聖人にとっては、法然上人を「弥陀の誓願」そのもの、としてあおがれたのであります。「弥陀の誓願」は、どこかに実体的に、また、単なる原理としてあるのでなく、「不思議にたすけられ

まいらせて、往生をはとぐるなり」と、わたしの前に、とげてみせてくださっている方、として現前するのであります。不思議にたすかった人間像、「よきひと」として、「弥陀の誓願」は事実となってくるのであります。

さらに、「たすけられる」という表現は、『歎異鈔』独自の表現ですが、「たすけられまいらせて」とは、受け身の表現であります。同じく、『歎異鈔』第十三章に、「願の不思議にて、たすけたもう」という言葉がありますが、本願（誓願）の不思議に、たすけられまいらせたのであります。煩悩を断じつくして、本願にあうたのではありません。罪業の身、すなわち、実存的存在のまま、不思議に、本願にあい、不思議に、本願にめざめ、不思議に、たすけられたのであります。実存の身が、不思議に、たすけられたことが、そのまま本願の不思議であります。このように本願の不思議のはたらきによって、「不思議にたすけられまいらせ」た、その人のうえに「弥陀の誓願」は、疑えぬ事実となってはたらくのであります。
親鸞聖人にとっては、師の法然上人が、みずから、不思議に、本願にたすけられることによって、本願を現前の事実として証明されている本願の証明者であることに気づかれ、法然上人のうえに本願が事実としていきている事実に出あわれたのであります。このように「不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなり」と、身をもって示してくださった「よき師」に出あわれたとき、親鸞聖人の精神生活の方向は決定したのであります。すなわち、法然上人の「ただ念仏して」という仰せをうけることによって、つぎの「念仏申さんとおもいたつ心」という意欲が生まれたのであります。

純粋意欲について

つぎに

　信じて念仏申さんと、おもいたつ心のおこるとき

と、いうお言葉であります。これだけの言葉で、信心・一念帰命（いちねんきみょう）を述べられているといわれています。このお言葉から了祥師が、「義をうけとって、語はザッと流せ」と注意されたことをおもいおこします。一々の言葉にとらわれずに、この言葉のいわんとするところをとらえねばなりません。そうしますとき、一念帰命（一念の信心）ということを、これだけの言葉で表現されていることになります。
さて、一念帰命ということは、簡単にいえば、宗教的意欲ということであります。「念仏申さんと、おもいたつ心」であります。
単に、個人的体験談とか、経典のうえの理論・教義として語りかけられるときには、純粋な求道心は、湧かないのであります。親鸞聖人の場合の、師・法然上人のごとき本願の人ともいうべき人に出あうとき、いいかえれば、本願が生きている事実に出あうとき、宗教的意欲は、自然に湧くのであります。その宗教的意欲を
信じて念仏申さんと、おもいたつ心のおこるとき
と、『歎異鈔』独自の表現をもって述べられています。本願成就文の言葉にしますと、「彼の国に生まれんと願ずる」と、いう言葉にあたります。これを「願生心（がんしょうしん）」といいます。宗教心は、自覚の面からいうときと、意欲の面からとらえる場合とがあるわけでありましょうが、ここでは、意欲の面として述べられているのであって、「念仏申さんとおもいたつ心」とは、宗教的意欲・純粋意欲の問題であります。

この純粋意欲、すなわち、願生心には、一つの内面的構造があります。わたしのうえにおきた事実でありますが、厳粛な内面的構造をもっております。『大無量寿経』の上巻は、そのことをあきらかにしているのであります。
それは、『大無量寿経』の発起序（ほっきじょ）に、「釈尊が、この世に出られたのは、仏の教えを説き、名もなき人々を救い、真実の利をあたえんという、おぼしめし（欲）からである」と説かれている（註８）のでありますが、その文の中に「欲」という一字があります。これを、釈尊の「欲」と呼ぶことにします。また、さきに引用しました、第十八願の本文にも、「我が国に生まれんと欲え」（註９）、すなわち、

「欲生我国」と、わたしたちに呼びかけられる言葉があります。これは、阿弥陀仏の「欲」でありましょう。この、釈尊の「欲」と、阿弥陀仏の「欲」という、二つの「欲」の字に、古来、注意がはらわれているのであります。
さきに申しましたところの『大無量寿経』下巻・本願成就文の、願生心と、この上巻の二つの「欲」とは、密接な、切りはなせない関係があります。この願生心の「願」と「欲」の字が、純粋意欲の、内面的関係を物語っているのであります。すなわち、わたしたちのうえにおきた願生心は、その背景に、釈尊がわたしたちに真実の利をあたえたいというおぼしめしの、釈尊の「欲」と、阿弥陀仏が、「我が国に生まれんと欲え」と、呼びかけられている阿弥陀仏の「欲」とがあるということであります。
要するに、わたしたちの心のうえにおきた純粋意欲は、わたしたちからおきたものではなく、釈尊と、阿弥陀仏が、わたしたちにかけられている、大悲の意欲によっておきたものであるということであります（註１０）。事実は、わたしたちのうえの意欲でありますが、呼びかけ、願われておきたという、わたしを超えたものによって、わたしのうえにおきたという意味を物語っているのであります。
『大無量寿経』の下巻の願生心ということから、上巻の二つの欲の字をかえりみて、わたしたちのうえにおきている、願生心の内面的意味の深さを、再確認するのであります。さて、ここまで学んできて、自己の、願生心・純粋意欲の背景には、阿弥陀仏の呼びかけと、釈尊の願いかけとがあったことを知らされ、ふりかえるとき、心の底に深い充実感を感ずるのであります。

本願の救い――摂取不捨――

このように考えてきますとき、「すなわち、摂取不捨の利益にあづけしめたもうなり」という、第二章・第一節の結びのお言葉を、そのままうけとることができます。
くりかえし申しますと、たとえば、親鸞聖人が法然上人の如き、「よきひと」に出あわれたとき、「ああ、そうであったか」と、深く納得する心ともいうべきものをおこして、その人について、求め、学ばんとする意欲がおきるのであります。このようにしておきた意欲を、親鸞聖人は「よきひとの仰せをこうむりて、信ずるほかに別の子細なきなり」（第二章）と表現しておられます。しかし、その意欲は、わたしのうえにおきたものとはいえ、わたしを超えて、釈迦・弥陀二尊の願いかけによってあたえられたもの。わたしを超えた、大きな、はたらきによるものである――ということに、深く考えおよんだとき、ただちに、内面的充実感を得る（註１１）のであり、そして、この内面的充実感こそ、「摂取不捨の利益」と説かれているものであります。
この摂取不捨を、『一念多念文意（いちねんたねんしょうもんい）』に、「摂は、おさめたもう、取は、むかえとる」（註１２）と、註釈をくわえられていますが、これは、仏におさめとられ、むかえとられたという、感情をいいあらわしておられるのであります。摂取不捨とは、本願の宗教の救いでありますが、その、救済された感情を、おさめとられ、むかえとられるという言葉で表現されているのであります。仏に、おさめとられ、むかえとられる、いいかえれば、深い安心感、充実感をあたえられることを、「摂取不捨の利益」といわれるのであります。
しかも「すなわち、摂取不捨の利益にあづけしめたもうなり」とあって、「すなわち」と説かれています。「すなわち」とは「ただちに」ということです。宗教的意欲・求道心がおきたとき、ただちに深い充実感をあたえられると説かれているのであります。罪業の身のままに、ただちに救われると説かれているのであります。

この、「摂取不捨」の問題、救済の問題でありますが、『大無量寿経』は、法の真実、いわゆる、救済の道理をあかされています。しかし、機の真実、すなわち、救済の事実については、『観無量寿経』・『涅槃経（ねはんぎょう）』をまたねばなりません。『観無量寿経』は、愚痴の女性、韋提希夫人（いだいけぶにん）の救いを説き、『涅槃経』は、父を殺し、母を牢獄にとじこめた、悪逆の太子・阿闍世（あじゃせ）の救いが説かれているのであります。
善導大師は、愚痴の女性でありますところの韋提希夫人に、自己を見だされていますが、親鸞聖人は、どちらかといえば、『涅槃経』の阿闍世太子に、自己を照らし、見ておられるのであります。善導大師の『観無量寿経』の読み方をうけて、親鸞聖人は、『涅槃経』を読みとって、悪人の自覚にたっておられるのであります。

「摂取不捨」（註１３）という言葉は、『観無量寿経』の第九真身観にある言葉でありますが、救済の事実が、『観無量寿経』や『涅槃経』に説かれていることを考えてみるとき、道理を説かれる『大無量寿経』だけでは、わたしたちの救いは得られないのでありましょう。本願の救いの事実を説きあかされねばならないのであります。そこで救いの事実（機の真実）を説く『観無量寿経』の主人公の韋提希夫人は、煩悩具足の凡夫として、また、『涅槃経』の阿闍世太子は、五逆の悪人（註１４）として説きあかされているのであります。韋提希夫人は、愚痴の人、弱い凡夫でありますが、悪人とはいえません。この点からすれば、『観無量寿経』だけならば、凡夫は救われても、悪人は救われないことになります。ここに、親鸞聖人が『教行信証』「信巻」に、ながながと阿闍世太子を主人公とする『涅槃経』を引用されている意義があります。悪人の救いをもとめて、『涅槃経』をお読みになったのであります。真実の救いとは、凡夫も、悪人も救われなければ、真実の救いとはいえません。また、そうでなければ、このわたしが救われないことになります。また、そうでなければ、「弥陀の誓願、不思議」とは申せません。もし、本願（誓願）が、救済する対象をえらばれるのならば、不思議ではありません。阿弥陀仏の本願が善人だけを救うということならば、その本願は、人間的臭味を離れないものというべきで、そのような本願の救いは、不思議の救済ではありません。「えらびのない救い」、凡夫も悪人も救われるということは、人間の理知では考えることができません。しかし、その人間の理知をこえた、大きな救いこそ、本願の教えの救いであります。真の救済であります。このような大きな救いが、純粋意欲がおきたとき、ただちに、わたしたちにたまわるというのであります。
かかる、偉大な救済の問題を提起して、『歎異鈔』の第一章・第一節は結ばれます。

もくじ に戻る ／ 第二節 自覚の自覚 に進む

もくじ
まえがき
一 共同体の意志
二 仏弟子・唯円
三 『歎異鈔』というべし
四 『歎異鈔』の組織
五 前序 悲歎
六 第一章 道理
第一節
第二節
第三節
第四節
七 第二章 讃嘆
八 第三章 無慚
結び
註（補説）
あとがき
（中巻）目次

第一節　人間救済の道理

経験と道理

> 弥陀の誓願、不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと、信じて念仏もうさんとおもいたつこころのおこるとき、すなわち、摂取不捨の利益にあづけしめたもうなり。

第一章・第一節の文にはいっていくことになりますが、この第一節は、「念持の法体を標す」といわれています。まさしく、念仏の法、すなわち、真宗の法・人間救済の道理をあきらかにされている一節であります真この第一節の文は、親鸞聖人の宗教経験から生まれたお言葉であります。（もちろん、師訓十章は、すべてそうではありますが）しかも、宗教経験をそのまま、告白の形で述べられているのではなく、道理として説かれているお言葉であります。『大無量寿経』下巻の、第十八願成就文（註２）にひとしいお言葉であります。
『大無量寿経』の上巻は、阿弥陀仏の直説で、本願をちかわれているのに対して、下巻の本願成就文は、釈尊が阿弥陀仏の本願を身にうけられた、宗教経験の表白であります。しかし、釈尊はみずからの宗教経験を、単に表白体で説かれないで、道理・教えとして説かれているところに、本願成就文の意義があります。
もし、釈尊が宗教経験の告白を、表白体のままで説かれますと、それは、個人経験にとどまって、十方衆生、すなわち、人類にこたえる言葉になりません。みずからの経験をとおして、しかも、道理として説かれるとき、すなわち、得た経験から退一歩して、道理として説かれるとき、釈尊はみずから説いている道理を、釈尊みずから新しく聞いておられることになります。そのとき、その道理は人類の道になります。経験とか体験というものと、道理というものとは厳密な関係をもつもののようであります。

いま、宗教経験ということを問題にしているのでありますが、それは、宗教という特別な、実体的なものがあって、その宗教を経験するというような経験ではありません。仏教では人間がめざめるということであります。この、めざめるという経験は、人間としてもっとも根源的な純粋経験であります。この、めざめるという経験は人間の理知や分別を超えたもので、主客合一の経験であります。また、一念の信といわれるように、それは、一瞬であります。いいかえれば、いつでも、現在であります。いつでも、今であります。また、理知や分別で考えたもののように、つめたい空虚なものでなく、生き生きとした、あたたかなものであります。純粋経験（註３）であります。
しかし、ここで注意しなければならないことは、かかる純粋経験も、わたしの経験、として話しだされるときは、もう、純粋経験ではありません。それは、わたしの経験というもので、わたしの理知でとらえ、理知で解釈したもので、生き生きしたものでなくなります。「あのとき、このように、わたしが経験した」ものになって、個人的、特殊的経験になってしまうのであります。一般的な、体験談といわれるものに堕ちてしまいます。宗教の体験談が、他人にとって無味なのは、それがどれだけすばらしくとも、個人的なものにすぎないからであります。体験談は、いつか、どこか、だれかのものであって、いつでも、どこでも、だれでもに、ひろくひらかれたものではありません。それですから、経験されたそのときは、純粋なものでありましょうとも、話しだされるときは、もう、それは純粋経験ではないのであります。それは、とどまった純粋経験というべきものであります。
さらにまた、純粋経験を、個人的体験談として説かれないで、論理として説かれることがあります。たとえばすぐれた禅の経験をもった人が、その、禅経験をそのまま話さないで、解説的に、客観的に説か

れることがありますが、そのときもまた、それは客観的に説かれた純粋経験であって、純粋経験そのものではありません。その人の経験が如何に純粋経験であったとしても、その経験を、理知的・客観的立場から解説されるとき、すでに、純粋経験はその生命をうしなうのであります。それは、ながめた純粋経験ともいうものであります。
このような、純粋経験に対する二つの立場、すなわち、体験談などとして話される場合と、理知的・解説的に説かれる場合との二つの立場は、主体的知を、理知的・客観的知でとらえたことになります。無分別智（直観）の経験を、分別智（理知）で話すことになります。このときは、如何に厳密に、正しく、くわしく話し、説明するとしましても、純粋経験（無分別智）の世界とはまったく質のちがった、生命のないものとなってしまいます。人の心に深くうってくるものがなくなります。

このように考えてくるとき、純粋経験を純粋経験のまま、言葉にすることの至難さを思います。経験をとおし経験を超えて、道理として説かれることの厳しさを思わしめられます。純粋経験をはずさずして表現するには、純粋客観（註４）にたつ以外に、方法はありません。この意味から、『大無量寿経』の本願成就文や、『歎異鈔』第一章・第一節のお言葉の尊さを思うのであります。

純粋客観にたつ

『大無量寿経』の本願成就文のお言葉は、釈尊の経験をとおして説かれたものであり、『歎異鈔』第一章・第一節は、親鸞聖人が、阿弥陀仏の本願にめざめ、救われた経験をとおして述べられたものであります。しかし、ともに、経験をとおして、その経験を超えて、道理として 教えとして説かれているところのお言葉であります。すなわち、純粋客観の立場にたって述べられたものであります。
いま、その純粋客観にたつということを考えてみようと思います。
単なる客観的立場は、分別の世界であり、理知の立場でありまして、宗教の世界には、一応、無関係な立場であります。宗教の世界はどこまでも、理知をやぶらなければひらかれない世界であります。無分別智といわれるところの、直観的立場でなければ、宗教にふれることはできません。さらに、そのようにしてふれることができた、宗教的世界を純粋に表現する場合には、後得分別智（註５）といわれる認識作用、つまり、智慧によらなければなりません。その、後得分別智とか、智慧といわれる立場は純粋客観の立場であります。

┌ 分別智 ― 知性 ― 客観的立場 ― 客観的知
│
│ 無分別智 ― 感性 ― 直感的立場 ┐
└ 後得分別智 ― 理性 ― 純粋客観的立場 ┘ 主体的知

このように、試みに図示してみるのでありますが、後得分別智を、信心の智慧とうけとってみます。

さて、純粋客観ということでありますが、わたしたちが得たところの経験・純粋経験を、ひるがえって、本願の教え（本願の道理）に照らして再吟味する、そうして、あらためて本願の教えを仰ぎ、聞いていくという立場であります。『教行信証』の「総序」に「ただ、この信をあがめよ」（註６）とありますが、自身の心にひらかれたところの、この信心・純粋経験をそのままうけとって、ただちに悦ぶのではなく、本願の教え、すなわち、「よきひと」をとおしてたまわった信である、他力廻向の信心であるという確認をとおして、その信心を仰ぎ、讃嘆する立場であります。得た信心をたまわった信心と、いただくのであります。そうして、この信心をあたえたもうたいわれ――本願の道理を仰ぎ、讃嘆するのであります。この立場を純粋客観といいます。
すでに学びましたように、信心を得たところにとどまりますと、とどまった信心になります。そのときは信心でなく、純粋経験ではなくなっています。主観的なものになってしまいます。道理は、決して主観的なものではありません。道理は、だれでも、どこでも、いつでも、うなずかれるものでなければなりません。本願の道理は万人のもの、いや、十方衆生、すなわち、生きとし生けるものに呼びかけているものであります。本願の道理は生きとし生けるものを、成りたたせている原理であります。本願の道理が、あってもなくても、わたしたちは生きることができるというようなものではありません。わたしたちは、本願の道理のうちに生き、本願の道理のままに生かされているのであります。いいかえれば、

わたしたちは、呼びかけられ、願いかけられて生き、生かされているのであります。ただ、個人的・主観的自己を没したとき、その、本願の道理を自覚することができるのであります。わたしたちを呼びかけている本願の声を聞くことができるのであります。
道理を自覚する、道理をうけとる、うなずくということは、理知の力でなく、智慧のはたらきであります。さらに、もう一歩しりぞいて、この智慧は、わたしのうえにひらかれたものでありますが、ひらいたものは、まさしく、本願の道理そのもののはたらきであったと、ふりかえるのであります。本願の道理に目覚めたとき、その自覚をとおして、本願のはたらきを再確認するのであります。つまり、わたしたちに自覚をあたえた本願の道理を讃嘆するのであります。この立場を、純粋客観の立場というのであります。
かかる、純粋客観にたったところから話しだされる、本願の道理こそ、個人を超えた万人の道となるのであります。さらに、話しているものが、話しだしているその本願の道理に、新しく教えられ、深められるのであります。
くどくどと申してまいったようですが、釈尊の本願成就文や、親鸞聖人の『歎異鈔』第一章のお言葉を、真に純粋客観にたって、道理をあかされているものとうけとるのであります。

かかる、第一章・第一節の文があって、はじめて、第二章の「親鸞におきては」とか、第九章の「親鸞も」という、個人の問題がつつまれるのであります。第十一章以下の「歎異」――異端への呼びかけも、個人的感情を超えて、願いかけられるのであります。
『歎異鈔』を、人類の書となさしめるところの、大きなスケールも、この第一章・第一節の純粋客観の立場から生まれるのであります。

本願の事実

　弥陀の誓願、不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと。

いよいよ、第一章・第一節の文にはいって学ぶこととします。
「弥陀の誓願」とは、『大無量寿経』に説かれている「四十八願」のことでありますが、『歎異鈔』では、とくに、第十八願（註７）をさします。

> たとえ、我れ、仏を得たらんに、十方の衆生、心を至し、信楽して、我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん。若し生まれずば、正覚を取らじと。唯、五逆と誹謗正法を除くと。（全書・一・九）

これが、第十八願の本文であります。ふかい課題をもっている第十八願の文でありますが、この第十八願の文を、『歎異鈔』第十二章に

　本願を信じ、念仏申さば、仏に成る

と、一言にうけとっておられます。第十八願にふくまれている課題は別として、いまは、第十八願を「本願を信じ、念仏申さば、仏に成る」と、ちかわれている本願であると、うけとって話をすすめていくことにします。
この第十八願を、『大無量寿経』の四十八願のうちで、根本になる本願、人類の根源的問題にこたえた本願という意味で、別願（特別の本願）と呼び、王本願ともいいならわしています。が、その第十八願は「本願を信じ念仏申さば、仏に成る」という、直截簡明なものであります。素朴そのもの、とも考えられるものであります。
「本願を信じ、念仏申さば、仏に成る」とちかわれているのでありますが、しかしこのままでは、わたしたちには、もう少しはっきりとうけとれないのであります。本願を信じ、念仏申して、「かくの如く、不思議に仏に成った、不思議にたすかった」という事実に出あうことがありませんと、はっきりとうけとれないのであります。親鸞聖人にとってみれば、法然上人という、不思議にたすかっている「よきひと」に出あわれて、はじめて、信ずる身になられたのでありましょう。
つまり、親鸞聖人にとっては、法然上人を「弥陀の誓願」そのもの、としてあおがれたのであります。「弥陀の誓願」は、どこかに実体的に、また、単なる原理としてあるのでなく、「不思議にたすけられ

まいらせて、往生をはとぐるなり」と、わたしの前に、とげてみせてくださっている方、として現前するのであります。不思議にたすかった人間像、「よきひと」として、「弥陀の誓願」は事実となってくるのであります。

さらに、「たすけられる」という表現は、『歎異鈔』独自の表現ですが、「たすけられまいらせて」とは、受け身の表現であります。同じく、『歎異鈔』第十三章に、「願の不思議にて、たすけたもう」という言葉がありますが、本願（誓願）の不思議に、たすけられまいらせたのであります。煩悩を断じつくして、本願にあうたのではありません。罪業の身、すなわち、実存的存在のまま、不思議に、本願にあい、不思議に、本願にめざめ、不思議に、たすけられたのであります。実存の身が、不思議に、たすけられたことが、そのまま本願の不思議であります。このように本願の不思議のはたらきによって、「不思議にたすけられまいらせ」た、その人のうえに「弥陀の誓願」は、疑えぬ事実となってはたらくのであります。
親鸞聖人にとっては、師の法然上人が、みずから、不思議に、本願にたすけられることによって、本願を現前の事実として証明されている本願の証明者であることに気づかれ、法然上人のうえに本願が事実としていきている事実に出あわれたのであります。このように「不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなり」と、身をもって示してくださった「よき師」に出あわれたとき、親鸞聖人の精神生活の方向は決定したのであります。すなわち、法然上人の「ただ念仏して」という仰せをうけることによって、つぎの「念仏申さんとおもいたつ心」という意欲が生まれたのであります。

純粋意欲について

つぎに

　信じて念仏申さんと、おもいたつ心のおこるとき

と、いうお言葉であります。これだけの言葉で、信心・一念帰命（いちねんきみょう）を述べられているといわれています。このお言葉から了祥師が、「義をうけとって、語はザッと流せ」と注意されたことをおもいおこします。一々の言葉にとらわれずに、この言葉のいわんとするところをとらえねばなりません。そうしますとき、一念帰命（一念の信心）ということを、これだけの言葉で表現されていることになります。
さて、一念帰命ということは、簡単にいえば、宗教的意欲ということであります。「念仏申さんと、おもいたつ心」であります。
単に、個人的体験談とか、経典のうえの理論・教義として語りかけられるときには、純粋な求道心は、湧かないのであります。親鸞聖人の場合の、師・法然上人のごとき本願の人ともいうべき人に出あうとき、いいかえれば、本願が生きている事実に出あうとき、宗教的意欲は、自然に湧くのであります。その宗教的意欲を
信じて念仏申さんと、おもいたつ心のおこるとき
と、『歎異鈔』独自の表現をもって述べられています。本願成就文の言葉にしますと、「彼の国に生まれんと願ずる」と、いう言葉にあたります。これを「願生心（がんしょうしん）」といいます。宗教心は、自覚の面からいうときと、意欲の面からとらえる場合とがあるわけでありましょうが、ここでは、意欲の面として述べられているのであって、「念仏申さんとおもいたつ心」とは、宗教的意欲・純粋意欲の問題であります。

この純粋意欲、すなわち、願生心には、一つの内面的構造があります。わたしのうえにおきた事実でありますが、厳粛な内面的構造をもっております。『大無量寿経』の上巻は、そのことをあきらかにしているのであります。
それは、『大無量寿経』の発起序（ほっきじょ）に、「釈尊が、この世に出られたのは、仏の教えを説き、名もなき人々を救い、真実の利をあたえんという、おぼしめし（欲）からである」と説かれている（註８）のでありますが、その文の中に「欲」という一字があります。これを、釈尊の「欲」と呼ぶことにします。また、さきに引用しました、第十八願の本文にも、「我が国に生まれんと欲え」（註９）、すなわち、

「欲生我国」と、わたしたちに呼びかけられる言葉があります。これは、阿弥陀仏の「欲」でありましょう。この、釈尊の「欲」と、阿弥陀仏の「欲」という、二つの「欲」の字に、古来、注意がはらわれているのであります。
さきに申しましたところの『大無量寿経』下巻・本願成就文の、願生心と、この上巻の二つの「欲」とは、密接な、切りはなせない関係があります。この願生心の「願」と「欲」の字が、純粋意欲の、内面的関係を物語っているのであります。すなわち、わたしたちのうえにおきた願生心は、その背景に、釈尊がわたしたちに真実の利をあたえたいというおぼしめしの、釈尊の「欲」と、阿弥陀仏が、「我が国に生まれんと欲え」と、呼びかけられている阿弥陀仏の「欲」とがあるということであります。
要するに、わたしたちの心のうえにおきた純粋意欲は、わたしたちからおきたものではなく、釈尊と、阿弥陀仏が、わたしたちにかけられている、大悲の意欲によっておきたものであるということであります（註１０）。事実は、わたしたちのうえの意欲でありますが、呼びかけ、願われておきたという、わたしを超えたものによって、わたしのうえにおきたという意味を物語っているのであります。
『大無量寿経』の下巻の願生心ということから、上巻の二つの欲の字をかえりみて、わたしたちのうえにおきている、願生心の内面的意味の深さを、再確認するのであります。さて、ここまで学んできて、自己の、願生心・純粋意欲の背景には、阿弥陀仏の呼びかけと、釈尊の願いかけとがあったことを知らされ、ふりかえるとき、心の底に深い充実感を感ずるのであります。

本願の救い――摂取不捨――

このように考えてきますとき、「すなわち、摂取不捨の利益にあづけしめたもうなり」という、第二章・第一節の結びのお言葉を、そのままうけとることができます。
くりかえし申しますと、たとえば、親鸞聖人が法然上人の如き、「よきひと」に出あわれたとき、「ああ、そうであったか」と、深く納得する心ともいうべきものをおこして、その人について、求め、学ばんとする意欲がおきるのであります。このようにしておきた意欲を、親鸞聖人は「よきひとの仰せをこうむりて、信ずるほかに別の子細なきなり」（第二章）と表現しておられます。しかし、その意欲は、わたしのうえにおきたものとはいえ、わたしを超えて、釈迦・弥陀二尊の願いかけによってあたえられたもの。わたしを超えた、大きな、はたらきによるものである――ということに、深く考えおよんだとき、ただちに、内面的充実感を得る（註１１）のであり、そして、この内面的充実感こそ、「摂取不捨の利益」と説かれているものであります。
この摂取不捨を、『一念多念文意（いちねんたねんしょうもんい）』に、「摂は、おさめたもう、取は、むかえとる」（註１２）と、註釈をくわえられていますが、これは、仏におさめとられ、むかえとられたという、感情をいいあらわしておられるのであります。摂取不捨とは、本願の宗教の救いでありますが、その、救済された感情を、おさめとられ、むかえとられるという言葉で表現されているのであります。仏に、おさめとられ、むかえとられる、いいかえれば、深い安心感、充実感をあたえられることを、「摂取不捨の利益」といわれるのであります。
しかも「すなわち、摂取不捨の利益にあづけしめたもうなり」とあって、「すなわち」と説かれています。「すなわち」とは「ただちに」ということです。宗教的意欲・求道心がおきたとき、ただちに深い充実感をあたえられると説かれているのであります。罪業の身のままに、ただちに救われると説かれているのであります。

この、「摂取不捨」の問題、救済の問題でありますが、『大無量寿経』は、法の真実、いわゆる、救済の道理をあかされています。しかし、機の真実、すなわち、救済の事実については、『観無量寿経』・『涅槃経（ねはんぎょう）』をまたねばなりません。『観無量寿経』は、愚痴の女性、韋提希夫人（いだいけぶにん）の救いを説き、『涅槃経』は、父を殺し、母を牢獄にとじこめた、悪逆の太子・阿闍世（あじゃせ）の救いが説かれているのであります。
善導大師は、愚痴の女性でありますところの韋提希夫人に、自己を見だされていますが、親鸞聖人は、どちらかといえば、『涅槃経』の阿闍世太子に、自己を照らし、見ておられるのであります。善導大師の『観無量寿経』の読み方をうけて、親鸞聖人は、『涅槃経』を読みとって、悪人の自覚にたっておられるのであります。

「摂取不捨」（註１３）という言葉は、『観無量寿経』の第九真身観にある言葉でありますが、救済の事実が、『観無量寿経』や『涅槃経』に説かれていることを考えてみるとき、道理を説かれる『大無量寿経』だけでは、わたしたちの救いは得られないのでありましょう。本願の救いの事実を説きあかされねばならないのであります。そこで救いの事実（機の真実）を説く『観無量寿経』の主人公の韋提希夫人は、煩悩具足の凡夫として、また、『涅槃経』の阿闍世太子は、五逆の悪人（註１４）として説きあかされているのであります。韋提希夫人は、愚痴の人、弱い凡夫でありますが、悪人とはいえません。この点からすれば、『観無量寿経』だけならば、凡夫は救われても、悪人は救われないことになります。ここに、親鸞聖人が『教行信証』「信巻」に、ながながと阿闍世太子を主人公とする『涅槃経』を引用されている意義があります。悪人の救いをもとめて、『涅槃経』をお読みになったのであります。真実の救いとは、凡夫も、悪人も救われなければ、真実の救いとはいえません。また、そうでなければ、このわたしが救われないことになります。また、そうでなければ、「弥陀の誓願、不思議」とは申せません。もし、本願（誓願）が、救済する対象をえらばれるのならば、不思議ではありません。阿弥陀仏の本願が善人だけを救うということならば、その本願は、人間的臭味を離れないものというべきで、そのような本願の救いは、不思議の救済ではありません。「えらびのない救い」、凡夫も悪人も救われるということは、人間の理知では考えることができません。しかし、その人間の理知をこえた、大きな救いこそ、本願の教えの救いであります。真の救済であります。このような大きな救いが、純粋意欲がおきたとき、ただちに、わたしたちにたまわるというのであります。

かかる、偉大な救済の問題を提起して、『歎異鈔』の第一章・第一節は結ばれます。

もくじ に戻る ／ 第二節 自覚の自覚 に進む

もくじ
まえがき
一 共同体の意志
二 仏弟子・唯円
三 『歎異鈔』というべし
四 『歎異鈔』の組織
五 前序悲歎
六 第一章道理
第一節
第二節
第三節
第四節
七 第二章讃嘆
八 第三章無慚
結び
註（補説）
あとがき
（中巻）目次

第三節　人間というもの

人間凝視の確かさ

　そのゆえは、罪悪深重、煩悩熾盛の衆生をたすけんかための願にてまします。

この第三節は、「悪人正機の信相をあらわす」といわれる一節であります。
この一節が、阿弥陀仏の本願の独自の意味をあらわしているのであり、まさしく、悪人正機を問題にするところの、第三章をひらく根拠でもあります。
前の、「弥陀の本願には、老少・善悪の人をえらばれず」と仰せになっている第二節で、本願の宗教は、善人とか、悪人とか、聖者とか、凡夫とか、愚人とかを選ばず、平等に救われることを学んだのでありますが、その阿弥陀仏の本願を、古来から「別願」と呼んでいます。阿弥陀仏の本願は、諸仏――たとえば、薬師如来とか観音菩薩――の本願とちがって、特別の本願であるという意味から「別願（べつがん）」というのであります。なぜ、阿弥陀仏の本願を、特別の願というのかといえば、「罪悪深重、煩悩熾盛の衆生をたすけんがための願」であるからであります。
本願の宗教は、罪悪深重、煩悩熾盛の衆生を救済せんとちかうているということは、人間の実存のとらえ方が甘くないということであります。人間の実存を、罪悪深重、煩悩熾盛ととらえ、その人間の実存が、阿弥陀仏の本願の根になるのであります。すなわち、かかる人間の実存を根とし、場としてたてられた本願であるから、「別願」というのであります。

その、人間の実存ということについて考えてみましょう。
悪性さらにやめがたし
こころは蛇蝎（じゃかつ）のごとくなり
修善（しゅぜん）も雑毒（ぞうどく）なるゆえに
虚仮（こけ）の行とぞなづけたる（全書・二・五二七）
と、『愚禿悲歎述懐和讃（ぐとくひたんじゅっかい）』に述べられているように、人間の実存は、内には、悪性さらにやめがたく、外には、雑毒、虚仮の行ばかりであると説かれています。
『歎異鈔』のこの第三節の文には、人間の実存を、罪悪深重、煩悩熾盛と、とらえられていますが、内には、煩悩熾盛であり、外には、罪悪深重ということになります。また、存覚上人は、『六要鈔』に、内は悪性、外は三業（さんごう）とおさえられています（註１６）。この『歎異鈔』、『六要鈔』と『和讃』によってみますと
罪悪深重 …… 外 …… 身口意の三業 …… 雑毒・虚仮の行
煩悩熾盛 …… 内 …… 悪 性 …… 蛇 蝎
||　||　||
（歎異鈔）　（六要鈔）　（和讃）
と、いうことになります。
そこで、内なる煩悩の問題を考えてみますとき、煩悩の問題は、やめたり、おこしたり、できるものではありません。煩悩は、人間にとってやめがたいもの、捨てられないものであります。煩悩をとれば、人間でなくなる（註１７）というものであります。まことに人間は、煩悩具足して、いま、ここにあるという存在であります。今日の問題として、人間の主体的な面を、実存という概念（註１８）でとらえるのですが、煩悩具足の凡夫という形で存在しているのが、人間の実存であります。このように、内に煩悩をもって存在している人間でありますから、外には、身業・口業・意業の三業にあらわれて、悪業、罪悪深重。これが、人間存在の事実であります。現実の、わが身であります。この意味で、「実業（じつごう）

の凡夫」といわれるのであります。実業の凡夫とは、聖者と区別された言葉でありますが、また、観念的人間と区別した言葉でもありましょう。観念的には、人間を如何ようにも考えられますが、事実としては、内に煩悩、悪性をもち、外には悪業をもって、いま、ここに、こうしてある身、すなわち、実業の凡夫であります。
ここに、本願の宗教の、人間凝視の確かさと、現実性を知らされるのであります。一点の観念もゆるさない本願の宗教は、この、実業の凡夫、煩悩具足の凡夫を場として、本願をたてるのであります。

悲 願

仏かねてしろしめして、煩悩具足の凡夫と、おおせられたることなれば、他力の悲願は、かくのごときの、われらがためなりけり。

この『歎異鈔』第九章の文から見るとき、「煩悩具足の凡夫」とは、人間の側から、すなわち、凡夫みずから告白するのでなく、仏の側から、かねて洞察されており（註１９）、いいあてられていることを知らされるのであります。
人間の側からは、「煩悩具足の凡夫」とはいわないのでありましょう。人間は、本来的には、純粋だと考えているのであります。『観無量寿経』の「是心是仏（ぜしんぜぶつ）」を解釈するにあたって、善導大師以外の諸師は、人間は、本来純粋だという立場にたって、唯識（ゆいしき） 法身観（ほっしんかん）、自性（じしょう） 清浄（しょうじょう） 仏性観をたてるのでありました（註２０）。すなわち、人間の内面に、人間は本来的に、仏性をもつというのであります。人間の本来性は純粋だというのであります。
これらの立場を、善導大師は、「虚空を、仏身と考えるようなものである」と、きびしく批判されています。
自分のことは、自分がよく知っている、ということは、日常生活のうちでよく聞く言葉でありますが、そうではありません。人間は、何かの機会に、ひらめくように自己の内心深く、悪性といわれるもの、蛇蝎（じゃかつ）（へび・さそり）のごとしといわれるものを見いだすことがあります。そうして、深い驚きを感ずることがあります。それは自分が、まったく、知らなかったものを見いだすから驚くのであります。自己の内面におそろしいもの、ふれたくないものを見いだすから驚き身ぶるいするのであります。
しかし、光に出あわねば、闇はわからぬのであります。光を知らぬ深海魚や、地下に住む動物は、闇の自覚もないように、光に出あわぬものには、闇を闇と知ることはできないのであります。いま、自己の内面にひそんでいた悪性、すなわち、闇に気づき驚くことは、そのまま、光に出おうたことであります。何処かに、何かの形をもった光を考えるのでなく、闇を闇と気づいたことが、光のはたらきであります。闇の自覚に先んじて、光のはたらきがあったことを感ずるのであります。
仏かねてしろしめして、煩悩具足の凡夫と、おおせられたることなれば
と、いう『歎異鈔』のお言葉は、かかる、光と闇の関係を述べられているのであります。光に出あわねば、闇はわからぬのであります。わが闇に気づいてみれば、闇の自覚に先んじて、光があったのであります。阿弥陀仏の智慧の光明に照らされて、煩悩具足の凡夫と知らされるのであります。本願の宗教は、仏の側から、すでに、人間自身よりも、人間の現実存在を深く見きわめ、いいあてているのであります。

さらに、仏が人間の現実を見きわめ、いいあてているときは、その人間を、仏自身のうちにつつんでいるのであります。煩悩具足の身を、煩悩具足と知らずして、苦悩している人間を、仏は、かえって、我が苦悩とされるのであります。人間自身は、無自覚でありますが、その人間の無自覚なるが故の痛みを、仏が、我が痛みとしてたちあがられる（註２１）のであります。煩悩具足の凡夫に、仏はその全生命をかけてちかいをたてられるのであります。それで、阿弥陀仏の本願を「悲願（ひがん）」というのであります。
この本願をえらびたてられるのに、仏は、「五劫思惟（ごこうしゆい）」されたと、神話的表現をもって『大無量寿経』に説かれていますが、阿弥陀仏の本願は、五劫という人間の理知では考えられない、ながい時をかけられた「別願」であり、「悲願」であります。また、この「五劫思惟」に対して、「永劫修行」ということがあります。五劫のあいだ思惟して、仏の手のもとで本願をえらび、そのえらばれた本願を、煩悩具

足の凡夫のもとに、いたりとどけるため、仏は、永劫修行されていると説くのであります。

┌ 五劫思惟 …… 法成就のため …… 第十七願
└ 永劫修行 …… 機成就のため …… 第十八願

五劫思惟は、法成就のため、すなわち、人間救済の道理を成就されるためであり、永劫修行は、機成就のため、いいかえれば、煩悩具足の凡夫を救済するため、仏は、永劫に修行されたと、『大無量寿経』に説かれているのであります。この、五劫・永劫ということは、宗教における永遠の問題を、神話的に表現されているのであります。純粋な歴史感情の世界を、このように表現されているのであります。

煩悩具足の凡夫、すなわち、いま、ここに現に、このように、煩悩をもって苦悩しているわたしたちを場として、本願をおこされた。そのことのために、五劫というながい時をかさねられたのであります。それで、阿弥陀仏の本願を「別願」といいます。諸仏の本願とちがい、特別に、煩悩の人に願いかけられているので特別の願、すなわち「別願」というのであります。それに、五劫という時をかさねられたと説かれるのは、その、本願の深さをいいあらわすのであります。諸仏の本願は、煩悩をもつ者という限定がありませんが、阿弥陀仏の本願のみが、煩悩の人に願いかけるのであります。その願い、すなわち、阿弥陀仏の大悲の心を、五劫という時間であらわされているのであります。

しかし、次に永劫という問題であります。五劫は、ながい時間をあらわしていましても、五劫という限界がありますが、永劫ということは、限界のない、ながい時間をいうのであります。この、永劫という問題は、自覚のところに感ずる人間の実存の重みをあらわしているのでありましょう。実業の凡夫といいますが、人間の業の深さを、このような、永劫という表現をもって、あらわしているのでありましょう。仏の大悲の深さを五劫というのに対して、人間の業の重みを、永劫という時間であらわしているのであります。

まったく、闇を闇とも知らず、煩悩を煩悩とも知らず、ただ、苦をのがれ、楽を求めてあけくれしていたわたしたちが、闇に気づかされ、煩悩の身の自覚をもったとき、ただちに、本願の救いにあうのであります。本願の救いにあったとき、自己の煩悩業の深さ、流転・迷いの生活のながさを感ずるのであります。そのように実感される、流転の重い歴史のながさを、永劫と説かれているのであります。わたしたちの、永劫といういい方でより表現し得ないほどの流転の歴史のながさ、それは、そのままに、阿弥陀仏の流転の歴史でもあります。阿弥陀仏は、流転する人間の苦悩を、わが苦悩とされるのでありますから、人間の苦悩の歴史、流転の歴史は、そのまま阿弥陀仏の流転の歴史であり、苦悩の歴史であります。このように実感される歴史感情を、永劫という表現によって、いいあらわされているのであります。

さらに、阿弥陀仏が、煩悩具足の凡夫のために永劫修行されたという永劫という言葉に、永遠の「悲願」というものを感ずるのであります。わたしたち無自覚な人間――動物的・自然的人間を自覚的人間にせしめるための仏の大悲の深重なることを、永劫という無限の時間数であらわされているのであります。永劫、すなわち、わたしたちがめざめるためには、永劫という無限時間を必要としたのでありますが、その永劫というところに、人間の業の深く重いことを感ぜしめられるとともに、仏の大悲を感ずるのであります。永劫の仏の修行の根源に、すなわち、凡夫へのはたらきかけの根に、仏の「悲願」を思うのであります。阿弥陀仏が、凡夫のためにおこされた本願は「別願」といわれるものでありますが、その「別願」をおこしただけで、なお足らず、永劫に呼びかけ願いかけねばならなかったところに、その「別願」は、そのまま「悲願」でもあります。五劫ということに「別願」を思い、永劫という数に「悲願」を思うのであります。

そうしてまた、阿弥陀仏の「悲願」というところに、わが煩悩の身、それ自身の「悲願」を感ずるのであります。阿弥陀仏が、永劫に願いかけ呼びかけられてきた「悲願」に出あい、めざめるとき、無始曠劫以来、流転に流転をかさねてきた、わが内面にひそんでいた、わが「悲願」を思うのであります。仏の「悲願」にあうことがわが「悲願」であったわけであります。仏の「悲願」にめざめたとき、わたしたちの内面に、純粋感情の世界がひらかれます。この世界、この純粋感情の世界こそ、わが生命が、人類の精神史が無自覚ながら、求めに求めてきたものであったことに気づくのであります。人類の祖先から流れてきている願い、すなわち「悲願」が、いま満足することができたという感動を生むのであります。考えてみますと、阿弥陀仏の「悲願」と、人類の「悲願」と、ながい間交叉する一点が見つから

なかったものが
罪悪深重・煩悩熾盛の衆生をたすけんがための願にまします。
の一句のお言葉を、深くのみこむとき、あざやかに交叉するのであります。阿弥陀仏の願いと、人類の内面に無自覚のままにかくされていた願いとが交わるのであります。
なお、また、わたしたちは未来永劫に、流転を重ねることでありましょう。煩悩のつきない限り、流転が人類の宿命ともいうべきものであります。しかし、流転をかさねねばならないわが身のうえに、煩悩具足の凡夫に願いをかけて、永劫修行されるにちがいない仏の「悲願」を感ずるのであります。未来永劫に、流転の凡夫に、願いかけ呼びかけられるであろう、仏の「悲願」を仰ぐのであります。

五劫・永劫の阿弥陀仏の「別願」を思い、「悲願」を感ずるとき、人間にしつように、つきまとってきた善悪の問題を超えるのであります。ここに、次の第一章・第四節の文の問題がひらかれることになります。

もくじ に戻る ／ 第四節 真実の救い に進む

もくじ
まえがき
一 共同体の意志
二 仏弟子・唯円
三 『歎異鈔』というべし
四 『歎異鈔』の組織
五 前序悲歎
六 第一章道理
第一節
第二節
第三節
第四節
七 第二章讃嘆
八 第三章無慚
結び
註（補説）
あとがき
（中巻）目次

第四節 真 実 の 救 い

再び善悪について

しかれば、本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なき故に。
悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきがゆえにと云々。

この一節は、「現生不退を結す」と名づけられて、第一章を結ぶ一節であります。
本願の宗教の救済を、現生不退（註２３）――ただ今の救い――として、このように、簡明に説かれているのが、『歎異鈔』の特徴であります。
阿弥陀仏の本願は、煩悩熾盛の凡夫のために、煩悩を本願の場としてたてられたのでありますから、善悪の価値は、はじめから問題ではないのであります。人間の実存、現実存在は、善とか悪とかの批判をこえて、ただ、ここにこのようにしてあること、その事実だけであります。煩悩のもえている人間として、ここに、いま、生きている人間、その実存を場としてたてられたのが、本願の宗教であります。だから、その本願のいわれをはっきりうけとってみれば、善をもとめず、悪をにくまない、善悪を超えた、平等の世界を体感することができるのであります。それが、本願の宗教の救いであります。善悪が平等につつまれる、深いしずかな充足感の世界であります。
善悪の問題は『歎異鈔』のもっている主題の一つでありますが、それは、どこに根があるかといえば、当時の宗教界の事情から申しますと、第一には、聖道門自力の宗教に根ざし、第二には、浄土門のうちにあって、なお自力の心から、本願の宗教を了解しようとする人々がいた（註２４）からでありましょう。聖道門の人々が、善悪を問題にすることは、一応、やむを得ないとしましても（しかし、聖道門といえども、仏教そのものにたてば、善悪を超えるのであります）、他力本願の宗教である浄土門においてさえも、なお、善悪の問題につまずき、本願の宗教を誤解し、いがめていく人々がありました。そのような、当時の宗教界の事情が『歎異鈔』の主題に、善悪の問題をとらしめているのでありましょう。
ですけれども、この善悪の問題は、親鸞聖人のころの問題だけではありません。善悪の問題は、つねに、人間をつまずかせるのであります。人間が、常識的・理知的立場にたつとき善悪が問題になり、その善悪の問題に、人間は汚されることになるのであります。善悪を問題にするとき、その人の人間性が貧しくなり、善悪を超え、善悪をつつむとき、その人間性は豊かになります。
善悪の問題は、つねに、人間の今日的問題であるわけであります。

さて、聖道門自力の教えでは、廃悪修善・断悪修善などといって、悪を否定して善を修せんとします。それに対して、浄土門他力、すなわち真宗では、転悪成徳といって、悪を転じて徳となす、というのであります。

- 聖道門自力 …… 廃悪修善
- 浄土門他力 …… 転悪成徳

了祥師は、この聖道門の立場を賢善精進計（註２５）と名づけられています。計とは、考え、また、はからいということです。賢善精進とは、賢人・善人になろうと願い、精進する、はげむということでありますから、自力の立場であります。つまり、賢善精進計とは、賢善精進の立場をとる考えということであります。この賢善精進を求める自力の考え方が、『歎異鈔』の第十一章から第十七章までの、異義の大半の根底になっているのでありますが、このことからも、悪をにくみ、善を求めるという善悪の問題は、人間の問題として、ふかい問題であることが思われます。
「悪」という字は、「アク」ともよみ、「オ」、「ニクム」とも読みます。「オ」とは、おそれる意味

です。悪は、にくみ、おそれるというところに、悪の悪たるゆえんがありましょう。が、どれほどおそれ、にくもうとも、「今生（こんじょう）においては、煩悩（ぼんのう）悪障（あくしょう）を断ぜんこと、きわめてありがたし」（『歎異鈔』第十五章）であります。そこで、聖道門の人々のなかには、廃悪修善といいながら、ついに、救いを未来に求めることとなります。また、浄土門の中にあって自力の立場から、本願の宗教を求める人々も、臨終の救い（註２６）をたのむことになって、現生不退の救いにならないことになるわけであります。現実の自己から眼をそらすことになり、未来にのぞみを托することになります。しかし、現生不退、いいかえればただ今の救い、これをはずせば、聖道門・浄土門にかかわらず真の仏教とはいえないのであります。聖道門であっても、本願の宗教であっても、その根に、自力の心をもつときは、悪をにくみ、善を求めるのでありまして、やがて、現実の自己から逃避することになります。
しかし、人間がどれほど善を求め、悪をにくもうとも、求め、にくむ人間の心にまったく無関係に、善も悪もわいてきます。これが、現前の事実であります。人間の力では、如何ともしがたい、厳粛な現実存であります。善を求めたり、悪をにくむという選択の自由は、人間にあたえられてはおらないのであります。善や悪は、人間に自由に選択できるものという考えは、自分勝手な考えであります。聖道門などに代表される、理知的人間の甘さともいうべきものでありましょうか。善や悪にむかって、甘い考えをもったものは、その善や悪に拒否されて未来にのぞみを夢みる以外にはありません。

罪きえざれば、往生は、かなうべからざるか。（「歎異鈔』第十四章）
と、『歎異鈔』の作者唯円は、悲痛な問題を提起しているのであります。この言葉は、聖道的・理知的人間の足をとどめしめる言葉であります。人間につきまとってくる善悪の問題をもちながら、求道するものの痛みの言葉であります。
悪を廃して善を修せんと、求めてきたものが、善悪は、人間の意志の自由にならないものであることがわかってきた、その時点で、唯円は、「罪が消えなければ、救われないのか」と、この言葉を提起しているのであります。この問いかけの言葉は、人間が転換せしめられる転機をふくむ言葉であります。善を求め、悪をにくんできた、理知的人間の足をとどめ、その人間の精神生活の方向を、まったく、転換せしめるところの転機となる問いかけの言葉であります。「罪きえざれば、往生はかなうべからざるか」と、みずからに問いかけた唯円は、一転して「摂取不捨の願をたのみたてまつらば」と、本願にかえるのであります。このように、この自己に対する問いかけを転機として本願に転ぜられるのであります。
さて、唯円は言葉をつづけて

> 摂取不捨の願をたのみたてまつらば、いかなる不思議ありてか、罪業をおかし、念仏せずしておわるとも、すみやかに往生をとぐべし。

と、述べています。煩悩具足の凡夫を、「汝よ」と呼びかけつづけている、阿弥陀仏の「悲願」にたちかえるとき、善悪を超えて、現生不退の救い、が、不思議に凡夫のうえにひらかれるのであります。罪業をおかした身であっても、念仏さえ称えない身であっても、本願の不思議によって、ただちに人間が生まれかわるのであります。
このように、善を求める心が一転して、本願にたちかえるとき、本願の救いをたまわるのでありますが、ここで、考えたいことがあります。善を求め、悪をにくむ、理知的立場、いいかえれば、自力の心がかえって、わたしたちを本願にたちかえらしめる、すなわち、転換をあたえる一つのキーポイントになっているということであります。悪をにくみ、善を求める心さえも、本願の宗教においては、大きな意義をあたえられているのであります。本願の宗教によって、善悪の問題を超えるといいますが、悪をにくみ、善を求める心にさえ、大きな意義を見いだすような、超え方をするのであります。前にも申しましたように、これを転悪成徳、悪を転じて徳と成すと説かれているのであります。

念仏にまさるべき、善なきゆえに……本願をさまたぐるほどの悪なきがゆえにと、云々。
の、第一章を結ぶこの強い言葉は、本願の宗教に出あったものの内面からほとばしりでる歓喜の叫びでなくて、何んでありましょう。
善導大師のお言葉に、「すべて、水（貪愛）火（瞋憎）の難に堕することをおそれざれ」（註２７）とおおせになっていますが、煩悩具足の凡夫が、貪欲・瞋恚の煩悩の世界に、転落することをおそれる必

要がなくなるのであります。また、あれほど、人間につきまとってきた善悪の問題を、真に超えることができるのであります。本願の宗教によって、善を求めず、悪をにくまずという世界に生きるのであります。善悪にとらわれることさえも、新しく、本願にたちかえる転機になるのですから、善悪にとらわれることに、おそれおびえる必要がなくなるのであります。絶対自由の世界に生まれ、生きるのであります。
かくて、本願の宗教によってはじめて、人間は解放されるのであります。ここに「真宗とは何ぞや」の課題にこたえてきましたところの、『歎異鈔』第一章は結ばれることになります。

道徳について

本願の宗教は、真に、善悪の問題を超える道であることを学んだのでありますが、それに関連して、道徳・倫理の問題を考えてみたいのであります。
道徳とか、倫理とかという言葉は、もっとも誤解されている言葉の一つであろうと思われます。言葉の生命をうしなって、使用されているところの言葉のようであります。
道徳とは、何々してはならぬとか、何々しないようにしましょうとか、という、何かの規則などに服従するようなことではないのです。もっと内面的な、人間そのもの、いいかえれば、人間性・人格に関する問題であります。人間にとって、厳粛な行為であります。義務とか、法則とかといって、人間の要求をおさえ、活動を束縛するのが、真の道徳の意味ではなく、も一つと根源的な、人間そのものの問題であります。
自己自身を統一する意欲
自己統合への衝動
ともいうべきものが、道徳と名づけられるものであります。人間は、自己の内面に、この「自己統一の意欲」をもつものであります。たとえば、困難な問題につきあたり、自己そのものが、ばらばらになりますと、かえってそこから、真剣にたちあがろうとする緊張感が生まれるものであります。それは理知的に考えて生まれるものでなく、衝動的なものであります。自己がばらばらになればなるほど、いいかえれば、自己が統一をうしなえばうしなうほど、「自己統一の意欲」は、本能的に強くなるものであります。
これが、先に学びましたところの純粋意欲であり、道徳の徳という字が、この純粋意欲をあらわしているのであります。

徳 ┌ 彳 → 行
　 ├ 直心をもって歩むこと
　 └ 悳 → 直心

かかる意味の徳は、人間性の問題として、また、教育、すなわち、人間形成の問題として考えられてきました。この意味の純粋意欲、すなわち、「思いたつ心」のあるところに、深い人間性、いいかえれば、真の人格は形成されるのであります。
今日、人間疎外とか、人間喪失とかということが問題にされていますが、疎外されている人間の内面にこそ、疎外感をもつ人間の深い内面にこそ、かえって、この純粋意欲は、深く深く秘められた形で、はたらきつづけるのであります。その人自身は、まったく無自覚でありますが、純粋意欲は本能的に、衝動的にその人の中心からおこっているのであります。このように考えてまいりますと、内面的な純粋意欲を問題にする立場からは、人間疎外とか、人間喪失とかということは、問題にならないことになります。
儒教の陽明学派に、「良知に致る」という言葉があります。良知とは、理性・主体的智慧ということでありましょうか。自己そのものの世界といってもいいかと思いますが――その「良知にいたる」、いいかえますと、自己統一の意欲・純粋意欲の問題を述べているのであります。このような意味において、倫理・道徳を考えたいのであります。倫理・道徳は、本来このような意味をもつ言葉であります。
かく、考えてきたとき、聖道門仏教に代表される廃悪修善といい、断悪修善ということも、また、善を求め、悪をおそれにくむという問題も、自己を統一しょうとする内面的な純粋意欲のあらわれであると考えられます。
悪を廃して善を修する、また、悪をにくみ善を求めるという、廃し修する、にくみ求めるというところ

に、自己統一の意欲をうかがうのであります。いいかえれば、聖道門仏教も、正しい意味における道徳性・倫理性にたっているのであります。深い人間性の課題にこたえようとしているのであります。

ただ、ここで注意しなければならない問題があります。
「自己統一の意欲」は、その人、自身のうちに生まれるものであります。その人の、中心からおこるものであります。第三者的な、絶対者である神などから、天下りにあたえられるものではありません。また、たとえば、半自力・半他力などというような不真面目な事柄ではありません。どこまでも、自己そのものの内面の問題として、真剣さ、純粋さを要求されるものであります。
聖道門の人々は、絶対者なる神を問題にしない東洋人であり、仏教徒であります。また、他力を間近にせず、自力にたつ宗教でありますから、断悪修善の道を行(ぎょう)じて、証(さとり)をひらかんとするところに、真剣そのものが感じられます。倫理性をうかがうことができます。しかし、甘さを感ずるのであります。
と申しますことは、理知的思惟の世界に、分裂している自己自身をとりもどして、自己統一を遂げようとする意欲が、聖道門の人々に動いていることは推察できますが、分裂した自己を、分裂した自己の力で、自己統一することができるものであろうかという疑問がおこるのであります。理知的思惟のために、分裂している自己を、みずからの力でとりもどし、自己統一しようとするのは、自力の立場、すなわち、理知的立場であります。聖道門仏教は、理知に流され、分裂している自己自身の回復を、自力的立場にたりて、なし遂げようとするのであります。そこに、大きな誤りがありましょう。聖道門仏教を難行道といい、歴劫修行(りゃくこうしゅぎょう)の教え（『愚禿鈔』・全書・二・四五五）、すなわち、永遠に修行しつづけなければならない教えであると、批判される所以でありましょう。すなわち、方法論的誤りがあるといわねばなりません。

方法の問題

宗教的世界は、理知的・日常的世界を超えた世界であります。その、宗教的世界を、理知でもってひらくことは、不可能であります。純粋なる宗教的世界は、純粋なる宗教的方法によらなければ、絶対にひらかれないのであります。
そのひらかれる世界と、ひらく方法とは密接な関係があります。そのことを、はじめから、はっきりしておかねばなりません。ひらく方法は、ひらかれる世界から定まってくるのであります。このひらかれる世界から、定まってきた方法によってのみ、その世界はひらかれるのであります。本願の宗教は、本願の方法によらなければ出あうことはできないのであります。この問題は、先に少しふれた（五前序悲歎「よき師にあう」参照）のですが、改めてまた、考えてみようと思います。
宗教の世界は、絶対に宗教の外からはいることはできないのであります。何か別の世界から宗教の世界へはいることも、また宗教に関係のない別の方法で宗教の世界にはいることもできないのであります。このことを見だし実験し、証明して、純粋なる宗教の世界を展開してきたの示、浄土教の歴史であります。本願の宗教の歴史であります。『歎異鈔』第二章からうかがえば、釈尊・善導・法然の伝承であり、歩みであります。この本願の歴史からの呼びかけによってのみ、本願の世界にはいることができるのであります。つまり、親鸞聖人は法然上人のごとき、「よきひと」に出あうことによって、純粋なる宗教の世界にはいることができたのであります。もっとも現実的方法であり、唯一の方法なのであります。

わたしたちは、日常生活の中にあって、分裂をかさねて苦しみ、その苦しみをほとんど日常的方法によって解決しようとしているのであり、すなわち、その苦の、正しい根源を知らないから、自己の苦の原因を、外に求めて解決しようとしているのであります。外に求めても苦は永遠に解決されるものではなく、苦は次から次へと生まれてたち切ることはできないのであります。かかる苦に坤吟する人間に、仏の側から、すなわち「よきひと」によって、煩悩具足の凡夫――「日常的世界に流転しているものよ」と呼びかけられるのであります。そして、その呼びかけにより、その声が聞こえたとき、はじめて、自己の煩悩具足という、わが身の事実に気づき、たちあがることができるのであります。「念仏申さんとおもいたつ心」が生まれるのであります。純粋意欲がわくのであります。そのとき、真の意味の

倫理性をもつのであります。この「よきひと」、さらには、この「よきひと」の呼びかけが、純粋なる宗教的世界をひらく方法になるのであります。
この「よきひとしの問題にこたえている原理が、第十七願であります。この第十七願は、存覚上人によって
四十八願の中において、此の願、至要なり。（全書・二・二二八）
と、述べられていますが、本願の中で至要なる願であると、注意されているのであります。というのは、この第十七願（註２８）は、南無阿弥陀仏という法をちかわれている願であり、すなわち、人間救済の法則をあかしている願であります。さらにいえば、本願の宗教の、方法をあかしている、唯一の本願であります。次の『歎異鈔』第二章にこの問題をくわしく述べられてありますので、そちらへゆずることにしますが、ただ、『大無量寿経』にちかわれている、第十七願にのっとった、「よきひと」を方法としてのみ、純粋意欲は引きだされるものであり、純粋な宗教的世界をひらく、唯一の方法であることを注意したいのであります。

たびたび申しますように、親鸞聖人は、法然上人という「よきひと」を得られました。しかし、このことは、ただ、法然・親鸞二師だけの問題でなく、また、鎌倉時代の歴史的事件だけの問題ではありません。人類の歴史上、また、仏教史上において法然・親鸞二師のごとき、出あいがなされたのは、この二師だけであったかもわかりませんが、この出あいは、第十七願の原理が、地上の事実としてあらわれた大きな意義をもつものであり、人類の救いの象徴の意義をもつものであります。わたしたちにも、このような出あいが、道を求めるものにとって可能であることの証明であります。
この法然・親鸞二師の出あいによってはじめて、真の宗教的世界をひらく方法を、実証してくださったのであり、また、第一章の結びである、善を求めず、悪をにくまず、という絶対自由の世界、純粋宗教の世界を身をもってひらいてくださったのであります。
『歎異鈔』第一章は、「真宗とは何ぞや」という課題を、親鸞聖人の個人的経験を超えて、道理として説かれているのであります。そのために、『歎異鈔』は、人類をつつむ大きなスケールをもち、人類の歴史にこたえる「聖典」として、今日、なお、その生命を脈々としてかがやかせているのであります。
次の第二章は、この第一章に説かれている道理をうけて、法然・親鸞二師の出あいという歴史的事実をとおし真宗仏教の世界をひらかれることになります。

もくじ に戻る ／ 七 第二章 讃嘆 に進む

もくじ
まえがき
一 共同体の意志
二 仏弟子・唯円
三 『歎異鈔』というべし
四 『歎異鈔』の組織
五 前序 悲歎
六 第一章 道理
七 第二章 讃嘆
第一節
第二節
第三節
第四節
第五節
八 第三章 無慚
結び
註 （補説）
あとがき
（中巻）目次

七 第二章 讃嘆

一。おのおの十余ヶ国のさかひをこえて、身命をかへりみずして、たづねきたらしめたまふ御こころざし、ひとへに、往生極楽のみちをとひきかんがためなり。
しかるに、念仏よりほかに、往生のみちをも存知し、また、法文等をもしりたるらんと、こころにくくおぼしめしておはしましてはんべらんは、おほきなるあやまりなり。もししからば、南都・北嶺にも、ゆゝしき学生たち、おほく座せられてさふらうなれば、かのひとにもあひたてまつりて、往生の要、よくよくきかるべきなり。親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて、信ずるほかに、別の子細なきなり。念仏は、まことに浄土にむまるゝたねにてやはんべらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん。惣じてもて存知せざるなり。たとひ、法然上人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう。そのゆへは、自余の行もはげみて、仏になるべかりける身が、念仏をまふして、地獄にもおちてさふらはゞこそ、すかされたてまつりて、といふ後悔もさふらはめ。いづれの行もおよびがたき身なれば、とても、地獄は一定すみかぞかし。
弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈、虚言したもふべからず。善導の御釈まことならば、法然のおほせそらごとならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がもふすむね、またもて、むなしかるべからずさふらうか。
詮ずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし。このうへは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからがなりと云々。（定本・親鸞聖人大全集・第四巻・言行篇１・４）

もくじ に戻る ／ 第一節 求道の背景 に進む

もくじ
まえがき
一 共同体の意志
二 仏弟子・唯円
三 『歎異鈔』というべし
四 『歎異鈔』の組織
五 前序 悲歎
六 第一章 道理
七 第二章 讃嘆
第一節
第二節
第三節
第四節
第五節
八 第三章 無慚
結び
註（補説）
あとがき
（中巻）目次

第一節 求道の背景

第二章の歴史的背景

> おのおの、十余ヶ国のさかいをこえて、身命をかえりみずして、たずねきたらしめたもう御(おん)こころざし、ひとえに、往生極楽のみちをといきかんがためなり。

この第二章を、了祥師は唯信念仏章と名づけられていますが、法の深信をあかす章であるともいわれています。『歎異鈔』の第一章・第二節の「弥陀の本願には、老少善悪の人をえらばれず、ただ信心を要とすと知るべし」というお言葉をうけているのが、この第二章であります。
この第二章は、最初の書きだしから、緊張した光景を感じさせられる文章（註１）で、問題をもって、関東からはるばる上京してきた人たちと、親鸞聖人とが、あい対坐したなかで語られているのでありますが、単なる、信仰上の対話だけでない空気が、文章からうかがわれるのであります。しかも、文章の書き方から、この『歎異鈔』の作者といわれる唯円房も、この対話に列席していたにちがいないと思われます。

この、第二章の背景になる事件として、おおよそ、次の事柄が考えられるのであります。
親鸞聖人は、建保二年（一二一四）妻子をともなって、流罪の地であった越後（新潟県）から、関東の地にうつってこられてから約二十年間、関東で本願念仏の教えを伝道してあるかれました。やがて親鸞聖人に、直接に教えをうけた門弟たちのなかには、道場をつくり、その主となって、多数の信者をあつめ、それぞれの地域の名をとって、何々門徒と称するものもありました。そして、それらはたがいに、それぞれの地域において、その勢力を拡大するために、いつかはげしく争うようになったのであります。
また、常陸（茨城県）にいた、善證房(ぜんしょうぼう)が主唱した造悪無碍(ぞうあくむげ)の邪義（註２）――「悪人をたすける本願であるから」といって、あえて、風紀をみだすようなふるまいをする弟子たちが生まれたのであります。邪義は法然上人の吉水(よしみず)教団にもあり、上人により、破門を命ぜられた門弟もあったのですが、関東教団の、これら異端者たちの行動が、口実をあたえることになって、文歴二年（一二三五）鎌倉幕府は、念仏者取締令を公布したのであります。その前後に親鸞聖人は、関東を引きあげて、京都に帰えられたと考えられるのですが、聖人の帰京後、関東教団の、それぞれの門徒の抗争、また、邪義の横行は、なお、増大したようであります。
このような、関東教団の動揺をおさめるために、関東の人々の求めによって、親鸞聖人にかわって、長息の慈信房善鸞(ぜんらん)が関東に下ったのですが、しかし、かえって、その善鸞が異義をとなえることになり、関東の門弟たちを、なお一層、混乱におとしいれる結果となりました。ついに、建長八年（一二五六）五月二十九日、聖人は善鸞義絶の書面（註３）を関東の門弟におくられ、善鸞にも、その旨を通知されました。親鸞聖人八十四才のときのことであります。
また、当時の日蓮上人（一二二二―一二八二）の四箇格言(しかかくげん)の問題が考えられるのであります。それは日蓮上人が、建長五年（一二五三）比叡山をでて、新しく、大乗仏教をうちたてんために、関東に下り、その年の四月二十八日、安房国（千葉県）清澄寺で「念仏無間、禅天魔、真言亡国、律国賊」と宣言された、有名な四箇格言といわれるものであります。法華経以外の教えを排して、法華経の宗教をうちたてるための、日蓮上人の立教開宗の宣言であります。かねて親鸞聖人から、法然上人の教えとして
往生之業・念仏為本（註４）――往生の業は、念仏をもって本とす。

と、教えられてきた関東の人々は
念仏者無間地獄業――念仏は無間地獄の業である。
という日蓮上人の宣言に大きく動揺したのも、もっともであろうと思われます。関東の人々にとっては、自分たちの教団の内に多くの問題をもっている、そのときに、外から日蓮上人の折伏の声を聞いたのでありますから、まったく、混乱し迷うたものと推察されるのであります。
かかる歴史事情が、第二章の背景にあったのであります。親鸞聖人も、関東のこのような事情をよくご存知であり、関東の人々と書簡の往復（註５）があったのですから、関東の人々を迎えられる親鸞聖人の御心もち、また、はるばる聖人をたずねて来られた関東の人々の心のうちは、あい対坐しておられる緊張した空気のなかにも、静かなあたたかい師弟の出あいであったにちがいありません。この第一節の文から、それらのことをうかがい知るのであります。
しかも、関東の人々は、単に、教団の混乱という当面の問題の処置をたずねに来られたのではなく、教団の問題を苦悩する心をもって、聞きひらかんがために来られたのであります。ですから、「往生極楽の道（註６）をといきかんがためなり」――救済の道、つまり、教法を聞きにおいでになったのでありましょうと、念をおされているわけであります。

もくじ に戻る ／ 第二節 根源にかえる に進む

もくじ
まえがき
一 共同体の意志
二 仏弟子・唯円
三 『歎異鈔』というべし
四 『歎異鈔』の組織
五 前序悲歎
六 第一章 道理
七 第二章 讃嘆
第一節
第二節
第三節
第四節
第五節
八 第三章 無慚
結び
註（補説）
あとがき
（中巻）目次

第二節 根源にかえる

宗教経験を超えて

> しかるに、念仏よりほかに、往生のみちをも存知し、また、法文(ほうもん)等をもしりたるらんと、こころにくくおぼしめしておわしましてはんべらんは、おおきなるあやまりなり。もししからば、南都・北嶺(ほくれい)にも、ゆゆしき学生(がくしょう)たち、おおく座せられてそうろうなれば、かのひとにもあいたてまつりて、往生の要、よくよくきかるべきなり。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、よきひとのおおせをこうむりて、信ずるほかに、別の子細なきなり。

いうまでもなく第一章は、『歎異鈔』の総説でありますが、この第二章も、第一章とちがった意味で、『歎異鈔』の総説として、真宗の大綱を述べられているのであります。ここで、具体的に第二章を『歎異鈔』全体に照らして考えてみますと、次の三つの問題にこたえていると考えられます。
まず、第六章の「親鸞は弟子一人ももたず」という立場と照らし合せ、教団の問題として読んでみますと、別序・後序の文章と密接な関係がうかがわれるのであります。すなわち、別序は、親鸞聖人の孫弟子ともいうべき人々の異端をなげかれているのであります。また、後序には、第一に、法然門下と親鸞聖人と、また法然上人との対談を述べ、第二には、「一室の行者」と呼ばれているところの、親鸞聖人の教えをうけている人々の異義をなげかれているのであります。この別序、後序の問題は、師と弟子の問題、いいかえれば教団の問題であります。このような別序と後序と、第二章と対照してみるとき、第二章の親鸞聖人のお言葉は、教団にこたえられているものであります。ことに、第二章の後半は、教団の原理を説きあかされているものというべきであります。また次に、別序をとおして、第二章をみますとき、第十一章から第十八章までの異義をうけて、それにこたえるものとしてうけとることもできます。さらに、もう一つは、第九章の「念仏もうしそうらえども」と、唯円房が告白しているところから、ひるがえって第二章を読むとき、法執(ほうしゅう)（註７）、すなわち、体験執を超える教えとして、大きな意義を示すことになり、この第二章は、これらの点から、『歎異鈔』全体を引きうけているものと考えられます。

さて、第二節の文にはいって学んでまいりましょう。
当時、関東においては、各門弟がそれぞれ、聖人の仰せであるという「証文」をかざして勢力を争い、邪義がはびこり、そのうえ幕府の念仏停止の弾圧も加ったりして、まったく動揺の最中でありました。そこへ善鸞が関東に下り（註８）、「わが聞きたる法文こそ、まことにてはあれ、日頃の念仏は、みないたづらごとなり」（全書・二・七〇五・御消息集第六通）とか、また、「慈信一人に、夜、親鸞がおしえたるなり」（全書・二・七二五・拾遺真蹟御消息）などと、多くの人々にいいふらしたのでありますから、たださえ、動揺のうちにあったこれらの多くの人々は、この善鸞の言葉に、ますます、混乱の拍車をかけることになりました。その結果、代表者をたてて、十余ヶ国をこえて、はるばる、京都にのぼってきたのであります。その人々へ、聖人は「念仏以外に往生の道はありません。そのほかに法文などがあるならば、奈良や比叡山へおいでになればいいでしょう」と答えられています。
ここで、「念仏」以外に「法文」・「証文」（註９）を求めるということについて考えたいのであります。これらの、各門弟がかざす「証文」とか、また、善鸞の「夜中の法門」ともいうべき「法門」というものが、ここで、大きな問題として考えられるわけであります。『歎異鈔』におきましても、第十章

までの師訓は、親鸞聖人のお言葉が「証文」となり、よりどころとされているわけであります。
人間は、たとえ、その宗教経験がすぐれたものであっても、個人的経験だけでは、落ち着けないものを感ずるのであります。「本願を信じ、念仏をもうさば仏になる」（『歎異鈔』第十二章）という、簡明な教えが本願の宗教でありますのに、「念仏申す」という宗教経験だけでは、何か満足できないものがあるのであります。真の落ち着き、真の救いがほしいのであります。そのために、客観的証明としての教法、すなわち、「法文」・「証文」を求めるのであります。
古い言葉で、安心（あんじん）と教相ということがあります。安心とは、信心・宗教的自覚ということであり、教相とは、教え・教学といっていいでありましょう。この二つは相関連するのであって、教えによって信心はひらかれ、また、信心は教えによって深められるのであります。教えのない信心は、法執におちいって独断的となり、信心のない教えは、単に理知的理論になってしまって、宗教性をうしなうのであります。この二つの関係を考えますとき、関東の人々が、はるばる上京してきた心情が察せられるのであります。宗教にとって、法文といい、教え・教学の問題は重要なことがらであって、知っても知らなくともよいというものではありません。このような問題をもって、関東の人々は親鸞聖人をたずねて来られたのであります。

そのころ、法然門下で勢力をもっていた浄土宗の西山派（註１０）は、天台教学をもって、念仏の信心の証明としていたのです。法然上人の宗教は、どちらかといえば、直観的宗教でありますから、他の聖道門仏教から批難をうけ、法然門下は混乱することになります。そうして、多くの弟子たちは、聖道門の教学に接近したのでありますが、その一人の西山派の証空（しょうくう）上人も、聖道門からの批難にこたえようとして、「ただ念仏」の教えに、天台教学をもって肉づけしたのであります。いわば、天台教学を念仏の法文としたのであります。ところが、この『歎異鈔』第二章の第一節には、念仏以外に、法文を求めるならば、奈良や比叡山へいけと、関東の人々に答えられています。念仏の教えには、聖道門の教学（法文）の裏づけは必要としないのであって、若し、それが必要ならば奈良や比叡山の聖道門をたずねよと、おおせになっているのです。
考えてみますに、日本の仏教は、鎌倉時代を一つの境として、大きな質的なちがいが生みだされました。鎌倉以前の仏教は、いわゆる奈良・平安時代の仏教で、学問・学芸としての仏教、すなわち、解学（げがく）としての仏教であったといえましょう。それに対して、鎌倉時代にはじまる仏教、すなわち、鎌倉仏教といわれる法然・親鸞（浄土宗・真宗）、日蓮（日蓮宗）、栄西・道元（禅宗）などの仏教は、実存的な課題をもって、主体的自覚を求めた実践仏教、行学であります。この行学としての仏教が、日本仏教の特徴でありまして、鎌倉時代にはじまる日本仏教は、純粋に、主体的自覚を求める宗教として、宗教の本来の面目をひらき、そうして、それを果したのであります。
しかるに、鎌倉仏教の法然門下でありながら、西山派は、平安仏教の天台教学に証明を求めたのであります。この西山派が、念仏以外に、法文を求めた、その求め方に大きな矛盾があるわけになります。西山派の人々の存じている念仏は、鎌倉仏教の一つの主流で、行学（ぎょうがく）でありますから、西山派が天台教学（解学）をもって、西山教学を形つくろうとしたところに、混乱があります。また、念仏の宗教・本願の宗教の客観的証明として、たとえ鎌倉仏教であっても、禅や日蓮の聖道門の教学を用うることはできません。
ここに、さきにふれました、安心と教相（註１１）、いいかえれば、宗教心と教学、直観と反省の関係は、宗教の問題においては重要な問題であることを知らされるのであります。その関係が純粋に結ばれない限り、宗教は、純粋に展開していかないのであります。
関東の人々は、西山派の教学に刺戟されたのかもわかりませんが、親鸞聖人からうけ教えられたのは、念仏一行（いちぎょう）、ただ念仏でありました。それでは、直観的宗教にとどまるようであり、神秘的経験におちいるようで、落ち着けなかったのでありましょう。それらの問題をかかえて、はるばる法文を求めて上京してきたものと考えられます。さて、この問題を、親鸞聖人は、どのように答えられたのでありましょうか。

親鸞におきては

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、よきひとのおおせをこうむりて、信ずるほかに、別の子細なきなり。

これが、親鸞聖人の答えであります。関東の人々の問題を、「親鸞におきては」と、わが身の問題として答えられているのであります。わが身という実存的自覚にたつときは、「弟子一人ももたず」（第六章）という、いわゆる指導者的地位にたつのではなく、ただ、師あるのみ、弟子の位のみであります。「親鸞におきては」という言葉に」聖人が弟子の位にたたれて、師をあおがれる姿勢がうかがわれるのであります。

『歎異鈔』には、何回も、親鸞という名告りがでていますが、『歎異鈔』の親鸞という名告りは、本願に召された親鸞であり、御同朋・御同行としての親鸞であります。『教行信証』に名告られている親鸞（註１２）とはちがうものがあります。『教行信証』のなかの親鸞という名告りは、仏道荷負の自覚をもつものであり、『歎異鈔』における親鸞という名告りは、仏道に呼ばれた応答の親鸞であります。この第二章の対話は、親鸞聖人の八十余才のころのことであろうと想像されるのであらますが、その年令になっても、仏道に呼ばれ、本願に召された弟子の位をもちつづけられた、若い親鸞聖人であります。この第二章の「親鸞におきては」とか、唯円の悩みにこたえられている第九章の「親鸞も、この不審ありつるに」とかと、実名をもって名告られ、こたえられている親鸞聖人に、年令を超えた若さを感ずるのであります。

このように、年を超えて若い感覚をもちつづけておられた親鸞聖人は、関東の人々（同朋・同行）によってあたえられた問題を、あらためてわが身の問題としてうけ、あらためて「よきひと」・法然上人との出あいを思い、「よきひと」のおおせをあおがれたのであります。かえりみますと法然上人との出あいは、この第二章の時からさかのぼって、五十余年以前のことであります。しかし、聖人にとってみれば、五十余年のへだたりも超えて、昨日・今日のこととして感ぜられているのであります。さらにいえば、関東の人々とともに、ただ今、法然上人との出あいをなさっておられる――そのように、いつも新しいものが宗教の出あいであり、共に生きたものの出あいでありましょう。「よきひと」・法然上人との出あいも、また、「よきひとのおおせ」も、親鸞聖人にとってみれば、ただ今、まのあたりの事柄であったのであります。ですから、関東の人々の心にうつものがあり、今日・現在のわたしたちにも、共感をあたえられるのであります。

このような意味をもつ、「よきひとのおおせ」が、聖人のよりどころであり、客観的証明となる法文であります。西山派の人々が、天台教学に求めたような、理知的・理論的なものではありません。ただ、念仏に生きている法然上人が、客観的証明となるところの、身をもった仏（第十七願の諸仏）であり、法然上人の「おおせ」が、また、客観的証明となる法へ第十七願にちかわせられる南無阿弥陀仏であり、すなわち、本願の道理）であります。

よきひとのおおせをこうむりて、信ずるほかに、別の子細なきなり。

と、結すばれているところの「別の子細なきなり」という言葉に、また、聖人の確信の程を知らされるのであります。

「別の子細なきなり」とは、「格別な、わけがらがあるのではございません」という意味の言葉でありましょう。いってみれば、親鸞聖人にとって客観的証明となるものは法然上人そのものであり、また法然上人のおおせが、事実としてよりどころであるのであります。他に、これ以外に、何の法文など求める必要がないのであります。疑い得ない事実として、眼前にまします証明であるわけですから、「格別な、わけがらがあるのではございません」と、はっきり答えられているのであります。客観的証明を他の何かに求める必要がない、眼前の事実としてたまわっているのが、本願の宗教であります。

ただ念仏して

ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし

とは、法然上人のおおせでありますが、とりもなおさず法然上人の第十八願加減（かげん）の文（もん）（註１３）ともいうべき言葉であります。

第十八願加減の文ということを、少し説明しなければなりません。『大無量寿経』の第十八願には、三信と十念、いいかえれば、信心と念仏が説かれています。その第十八願の文を、道綽 禅師（五六二ー六四五・中国）以来、信心を念仏につつんで、読みとってきたのであります。また、善導大師にしても、第十八願文から信心（三信）の字句をはぶいて、みずからの言葉を加えて、第十八願文を作りかえられています。また、それらの伝承をうけられて、親鸞聖人は、第十八願の意を信心（三信）を中心に読みとられ、念仏（十念）の問題は、凡夫の問題でなく、第十七願の諸仏の問題とされました。
このように、第十八願の文は、古来から、それぞれ加減して読みとってきた伝承があるわけですが、その道綽・善導二師の加減された第十八願文を、第十八願加減の文と名づけられているのであります。それぞれに加減の文が生まれたということは、第十八願に含まれている問題が深く大きいからでありましょうし、それぞれの時代の問題をもち、それぞれの実存をとおして、経典を読みとってきたということであります。

この『歎異鈔』は、道綽・善導・法然の伝承をそのままうけられて、念仏に信心を摂めて説かれています。それで『歎異鈔』の説き方を「能信を所行に摂める」（註１４）と、注意されているのであります。
このようにして、「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」と、第十八願の文を、法然上人は、善導大師の指示をうけて、読みとられたのであります。ですから、この法然上人の言葉は、ただ単に、法然上人の言葉であるだけではなく、法然上人自身が、善導大師をとおしていただかれた、『大無量寿経』の本願の言葉であることになります。すなわち、法然上人自身があおがれた、阿弥陀仏のおおせであります。親鸞聖人はかかる伝承をうけて、本願の歴史的背景をもった法然上人のお言葉を客観的証明とされたのであります。すなわち、本願念仏の体験は、本願念仏の歴史をよりどころとせよ。念仏の体験の証明を、「念仏」以外の「法文」に求めるなといわれているのであります。序分で学んだごとく「自見の覚悟を以って、他力の宗旨を乱ることなかれ」であります。
すでに学びましたところの『歎異鈔』の序の「幸いに、有縁の知識によらずば、いかでか易行の一門に入ることを得ん哉」の言葉のごとく、行学の宗教、すなわち、実践仏教には、よき師、善知識を必要とするのであります。
「よきひと」法然上人との出あいを、ここに強調される親鸞聖人は、実践仏教、本願念仏の宗教の証明者が、いま、己れのまえに生きていますという感動がつよかったからでありましょう。師なくして救われ得なかった、――それほど、己れは迷いふかく、疑いのつよい人間であった――法文や、解学では、理知的了解はできるけれど、それは救いではなかった――善知識という、わたしの耳をひらかせ、わたしの、聞き、求めるべき方向をさししめしてくださる人に出あわなかったならば、この道は、ひらかれて来なかったのであると、親鸞聖人は、身をもって吐露されているのであります。
「よきひと」という表現（註１５）は、他の親鸞聖人の著述には余りみられない表現であります。法然上人は、単に、法然という人物ではなく、わたしにとっては、かけがいのないよき師であり、善知識であり、今日世尊であり、わたしのために、世に生まれたもうた本願の仏であるという意味で、「よきひと」といわれたのであります。

本師源空世にいでて
弘願の一乗ひろめつつ
日本一州ことごとく
浄土の機縁あらわれぬ

善導・源信すすむとも
本師源空ひろめずば
片州濁世のともがらは
いかでか真宗をさとらまし

曠劫多生のあいだにも

出離の強縁（ごうえん）しらざりき
本師源空いまさずば
このたびむなしくすぎなまし

阿弥陀如来来化（らいけ）して
本師源空としめしけれ
化縁（けえん）すでにつきぬれば
浄土にかえりたまいにき　（全書・二・五一三）

『高僧和讃』のうち、法然上人（源空）には二十首をもって、その行徳のみがうたわれているのであります。他の高僧和讃は、それぞれの高僧の教義がうたわれているのに比べて、法然上人の和讃だけが、上人の行徳のみをたたえておられるところからも推察できるごとく、親鸞聖人にとっては、法然上人は、「ただびと」ではなくまさに「よきひと」であったのであります。
このような親鸞聖人の、法然上人に対する姿勢が、聖人の言葉になってあらわれ、その座に列席していたにちがいない若い唯円房に感動をあたえ、唯円房の耳の底にのこってはなれなかったからこそ、『歎異鈔』の第二章として書きのこされたにちがいないのであります。また、唯円房にとっては、わが眼の前にみる親鸞聖人こそ、「よきひと」であり、「本師」でありました。
以上のごとく、聖人は、関東の門弟の念仏と法文についての問いに、「よきひと」法然のおおせこそ、わがよりどころとする法文であると答えられたのであります。

念仏と信心

念仏と法文、いいかえれば、宗教経験と客観的証明ということを学んできたのでありますが、次に、念仏と信心について考えてみたと思うのであります。
さきに、少しふれましたように、本願の第十八願の文には、念仏と信心とならべて説かれていますが、法然上人は、善導大師の伝統をうけて（註１６）、第十八願文から念仏だけを読みとり、念仏申す、称名念仏する、余行をまじえずただ称名念仏することを、すすめられるのであります。
そもそも、念仏、すなわち、南無阿弥陀仏は、もともと釈尊以前は陀羅尼（だらに）（呪文）として伝えられていたのでありましょうが、釈尊の自覚をとおして、その陀羅尼性をやぶって、人間救済の法（法則）として浄土教の歴史をつらぬいてきました。その法を、純粋に行ぜられてきたのが浄土教の歴史であり、その歴史をうけられたのが法然上人であります。
これは、『大無量寿経』の本願成就文に「乃至（ないし）一念」とある「一念」を、善導大師の指南をうけて法然上人は『観無量寿経』の下々品（げげぼん）にある「南無阿弥陀仏を称」（註１７）して、悪業の愚人が救われたという文から読みとって、本願成就文の「一念」は、「南無阿弥陀仏を称する」ことであると解釈されています。この解釈にたって法然上人は、「ただ念仏」することをすすめ、称名の行が往生の業（往生之業・念仏為本）であると説かれてきたのであります。この流れをうけて『歎異鈔』をはじめ、和語の聖典のうちの、多くの聖典の親鸞聖人は、称名念仏をすすめられるのであります。
しかし、この第二章では、「親鸞におきては」と名告って、「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」という法然上人のおおせを、「ただ、信ずるほかに、別の子細なきなり」とうけられています。「ただ念仏」という法然上人のおおせを、「ただ信ずる」とうけとられているのであります。「ただ念仏」という法然上人の教えを、そのままうけて、「ただ念仏申す」では、ただしく本願の歴史をうけついだとはいえないのであります。この第二章によって、伝承のうけとり方を、聖人から知らされるのであります。

さきの、本願成就文の「一念」の問題でありますが、親鸞聖人は、法然上人とちがって、『大無量寿経』の異訳の『無量寿如来会』には、「一念の浄信」（全書・二・四九、「信巻」）とあるのであります。その句に照らして、本願成就文の「一念」は、念仏でなく信心であると読みとられ、「信心為本」の教えを説かれたのであります。

この法然上人と親鸞聖人の、念仏と信心の問題を並記しますと

法然 …… ただ念仏して …… 行 …… 唯称 …… 法の立場 …… 師

親鸞 …… 信ずるほかに …… 信 …… 唯信 …… 機の立場 …… 弟子

ということになります。法然上人は、念仏（法）を行ずる、ただ念仏する、唯称であるのに対して、親鸞聖人にとっては、「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」という「よきひとのおおせ」が本願の法であり、その「おおせ」によって、本願のこころを信ずる、本願のこころをただ聞く、唯信の道が救済の道になるわけであります。

智慧光のちからより
本師源空あらわれて
浄土真宗ひらきつつ
選択（せんじゃく）本願のべたもう（全書・二・五一三）

と、源空和讃に聖人はうたわれていますが、「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」という法然上人のお言葉は、そのまま、第十八願（善導の第十八願加減の文）にちかわれている本願そのものであり、選択本願と名づけられる本願そのものの和語というべきであります。第十八の本願が、法然上人の身をとおし、法然上人の言葉となって、呼びかけているのであります。ですから親鸞聖人は法然上人の言葉をとおして、本願にかえり、本願にうなずかれたのであります。煩悩具足の凡夫に呼びかけている、阿弥陀仏の本願の意をうけられたのであります。

人間の深い根源から出た言葉は、聞く者をして根源にかえらしめるのであります。法然上人の言葉の根源となっているものが、阿弥陀仏の「別願」であり、「悲願」（第一章第三節参照）でありました。仏に背く者に、永劫に願いかけられる阿弥陀仏の本願の願意に、かえるとき、理知的な意識は破られ、自力をすてて、本願のこころにうなずく唯信の道がひらかれるのであります。

このようにして、法然上人までは、本願の宗教は「念仏の宗教」でありましたが、聖人によって、本願の宗教は「信心の宗教」（註１８）と新しく展開したのであります。ここに、念仏を称えるか、称えぬかが問題でなくて、信心・教えを信ずる・教えを聞く、すなわち、宗教的自覚ということが問題になることになります。行の宗教から信の宗教へ、実践の仏教から自覚の仏教へ、新しく展開することになったのであります。

これは、法然教学に対する、前述の日蓮上人など、聖道門の人々からのきびしい批判（註１９）をうけて、親鸞聖人がこたえられたところから生まれた、本願の宗教の展開であります。

もくじ に戻る ／ 第三節 師に遇う に進む

もくじ
まえがき
一　共同体の意志
二　仏弟子・唯円
三　『歎異鈔』というべし
四　『歎異鈔』の組織
五　前序悲歎
六　第一章　道理
七　第二章　讃嘆
第一節
第二節
第三節
第四節
第五節
八　第三章　無慚
結び
註　（補説）
あとがき

（中巻）目次

第三節 師 に 遇 う

法然との出あい

> 念仏は、まことに浄土にむまるるたねにてやはんべらん、また、地獄におつべき業にてやはんべるらん。惣じてもて存知せざるなり。たとい、法然上人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりともさらに後悔すべからずそうろう。そのゆえは、自余の行をはげみて、仏になるべかりける身が、念仏をもうして、地獄にもおちてそうらわばこそ、すかされたてまつりてという後悔もそうらわめ。いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。

「ただ念仏して、弥陀にたすげられまいらすべし」という法然上人のおおせは、本願の法を、みずからの言葉としておおせになったものと、親鸞聖人はうけとられたのであります。本願の法とは、念仏・南無阿弥陀仏であります。本願の呼びかけであります。本願は罪悪深重・煩悩熾盛の凡夫に呼びかけられているのであります。親鸞聖人は、法然上人のおおせによって、かかる本願のこころを聞きとられたのであります。問題はただ信心・ただ本願のこころをうけ、わが身の事実を照らされ、自覚することであります。まさしくこの一節は、親鸞聖人におけるただ信心ということ、つまり、自覚ということを具体的に、あきらかにされている一節であります。
すでに学びましたように、関東時代の親鸞聖人は、法然上人の教えをそのままうけて、念仏に信心を摂めて、往生之業・念仏為本。すなわち、わたしたちが真に救われる道は、念仏であると説かれていました。
それに対して、関東に下った日蓮上人は、念仏者無間地獄業といって、念仏は無間地獄へおちる業であると説かれたのであります。このような、法然上人と日蓮上人の教えの矛盾に迷って、「念仏以外に、何か法文があるのではないか」と、どちらかといえば、非難の思いさえもって上洛してきた、関東の門弟たちにむかって、「親鸞におきては」と、みずから名告って述べはじめられたのが、この一節であります。まさしく、親鸞聖人の表白であります。
さて、このような、日蓮上人と法然上人との教えの矛盾、すなわち、念仏は、浄土往生の行か、無間地獄の行業かという問いに対する、聖人のお答えが
惣じてもて、存知せざるなり
であります。「すべて、わたしの、あづかり知らないところである」と答えられているのであります。常識的立場からいえば、答えにならぬ答えというべきものであります。「存知せざるなり」とは、わたしには知ることを必要としない、わたしには用事のないこと、わたしには問題でないこと、という意味を含んでいる言葉でありましょう。いいかえれば、もっともっと必要なこと、知らねばならないこと、問題とすべきことが、わたしにはあるというのであります。

念仏は法、人間救済の法則であります。
その法を、よき師・法然上人から親鸞聖人はいただかれたのであります。その法によって、法然上人が救われておられます事実を、親鸞聖人は、己れの眼で見、己れの身で感じとられたのであります。念仏の法によって、現に救われている人に、現に、出あわれたのであります。比叡の山をくだり、聖道門という旧仏教をすて、「愚痴の法然・十悪の法然」と、みずから名告り、大衆とともに念仏して、今、救われている人に、親鸞聖人は出あわれたのであります。その人、法然上人がよっておられるところの念

仏の法を、とやかく、理知的に分別することよりも、もっと大切な問題があると、親鸞聖人は述べられているのであります。
日蓮上人には、日蓮上人のよりどころとされている法がありましょうが、親鸞聖人には、よき師から賜った念仏の法があるのであります。親鸞聖人には、その法を比べ、批判し、分別する必要がないのであります。真実の法に出あえば、機が問題となるのであります。法然上人という、よき師に出あわれた親鸞聖人にとって、急ぎ問題にしなければならないことは、その法を、どのようにうけとるかという、自己自身の問題であります。ここにあたえられ、出あったものを、理知的にうけとるか、主体的にうけとるか、観念的に理解するか、身に実存的にうけとるかの分岐点があります。
法を比べ、法を理知的に分別しようとすることは、いまだ、法に出あわないからであります。しかし、たとえ法に出あおうとしても、かかる理知的分別の立場からは、永遠に、法に出あうことはできません。それは、方法的に誤りをおかしていることになります。しかも、なお、法の象徴である、よき師に出あいながら、その法を理知的に分別しようとすることは、大きな矛盾であり、申訳ないと慚愧しなければならない、大きな過失をおかしていることになります。宗教の問題は――というよりも、生命の問題は、直観から直観へ、感動から感動へ伝わり、深められ、展開していくものでありまして、理知とか、分別のはいる余地はありません。理知・分別がはいれば生命は消えてつめたいものになってしまいます。
親鸞聖人の、ここの「存知せざるなり」の一言は、このような理知・分別を拒絶した言葉であります。「わたしには、もっと大切な問題がある」と、主体的・実存的な新しい深まりをさぐりはじめようとされるお言葉であります。法に照らされて、自己の問題を掘りさげていく場にたたれたお言葉であります。それがそのままに、するどい日蓮上人の折伏（しゃくぶく）に対するもっとも強い答えになるわけであります。

絶 対 的 信

> たとい、法然上人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず候。

これは、大変な惚れ方であり、絶対憑依（ひょうえ）の感情の吐露であります。これが信であり、帰命であり、帰依であり宗教心の表白であります。『大無量寿経』の第十八願の信心、そのものであります。
親鸞聖人の妻、恵信尼（えしんに）公が、その娘、覚信尼におくられている書簡（全書・五・一〇四『恵信尼公文書』第六通）によると、敬愛する夫、親鸞が、その師、法然上人の教えをもとめて、百日のあいだ、降るにも照るにも、いかなる大事のなかでも、一すじに、人はいかに申せ、たとい悪道にひかれようとも、と歩みをはこびつづけられたことを、書きおくっておられますが、女性であり、妻である恵信尼公の、また、母から娘へ、夫のことをつたえる書簡の言葉をとおしてみるとき、親鸞聖人の「よきひと」に対する、信順の絶対的であり、純粋であったことを、身近に知らされるのであります。
本願念仏が、いまここに、師法然上人となって、わが身一人に呼びかけたもうている、その師を得て、いまさら、なぜ、念仏について、法について詮索する必要があらましょうか。ただ、この師に絶対信順し、この師の求められるものを、求めていくのみであると、親鸞聖人は、いいきっておられるのであります。法然上人は、念仏は「往生の業」と説かれ、日蓮上人は「無間地獄の業」といわれていますが、親鸞聖人の立場は、念仏の法をとやかく問題にしないのであります。念仏の法を縁として、自己がめざめるかめざめないか、自己が求道にたつかたたないかを問題とされているのであります。法の問題を機の問題としてうけておられるのであります。
しかも、はじめに「たとい」という、断り書きが付してあります。恵信尼公の書簡にも、そう書いてありますところから、親鸞聖人がまちがいなく、「たとい」と前置きをしておおせになっておられたと思います。このお言葉によって、法然上人に対する絶対信順の感情を、さらに深くしずめて、謙虚にいただいておられることが推察されるのであります。この「たとい」という三字によって、法然上人との出あいは狂信的なものでなく、健康的なものであったことが、表現されているとうかがわれるのであります。
前の一節には、「よきひと」と、名がかくされてありましたが、ここでは、「法然上人」とその名がそのままだされているのであります。「この、法然上人にあうことがなかったら、わたしは、いまごろは……」という感動をしずめて、「たとい」といわれているのであります。この意味で、この「たと

い」の三字は、親鸞聖人の宗教の健康性、純粋性をしめす、大切な文字といえましょう。

必らず不可なり

そのゆえは、自余の行をはげみて、仏になるべかりける身が、念仏をもうして、地獄にもおちてそうらわばこそ、すかされたてまつりて、という後悔もそうらわめ。いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。

「とても、地獄は一定すみかぞかし」という一言は、まったく、おそろしい言葉ではないでしょうか。自己の可能性を、どこかに、もたねば生きられないわたしたちにとって、このひと言は衝撃的なものといえましょう。絶対自己否定の表白であります。宗教の世界にふれるには、絶対自己否定（註２０）ということが必要であります。理知的・日常的人間の世界は、自己肯定の世界であります。このような人間世界を、まったく超えた世界が、宗教の世界であります。かかる、人間の世界から宗教の世界にはいるには、絶対否定をくぐらねばなりません。しかしながら其の絶対自己否定ということは、日常的、理知的人間の世界では、まったく不可能でありましょう。「必らず不可なり」であります。親鸞聖人は、「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても、地獄は一定すみかぞかし」と自己のうえに、一点の可能性も、期待もみとめられなかったのです。この地獄一定という絶対自己否定は、親鸞聖人が、本願念仏の象徴であるところの法然上人に、おあいになりましたとき体得されたのであります。第十七願の仏にあわれましたとき、第十八願の信・地獄一定の自覚をひらかれたのであります。

さて、この第十七願と第十八願の関係でありますが

第十七願 …… 念仏 …… 行 …… 法 …… 仏 …… 師 …… 呼
第十八願 …… 信心 …… 信 …… 機 …… 凡夫 …… 弟子 …… 応

この二願は、いずれの場合でも、離れないのであります。『大無量寿経』の場合でも、『教行信証』の場合でも、離れてはおりません（註２１）。すなわち、念仏のないところには信心はなく、信心のないところには、念仏はないということであります。いいかえれば、師にあわないで、弟子の自覚はなく、弟子の自覚のないときには、師にあったとはいえないのであります。

弥陀仏の本願念仏は
邪見憍慢の悪衆生
信楽受持すること甚だ以って難し
難の中の難、斯れに過ぎたるはなし（全書・二・四四）

この『正信偈』の四句の文は、難信の理を述べて、獲信の情を表白されているのであります。すなわち、悪衆生のわたしが、本願念仏の法（教法）にあうことは、まったく、不可能であり、あり得べからざることであります。道理にあわないことであります。しかし、理にあわない事実が、この悪衆生のわが身の上に、事実としてなりたっているのであります、という表白の文が、この『正信偈』の四句であります。

『歎異鈔』の「とても地獄は一定すみかぞかし」の言葉も、『正信偈』のこの四句の表白と、ひとしいものであります。「地獄一定」のわが身が、法然上人という「よきひと」にあうことができた、あうことができたいま今さらのように、あい得る可能性のなかった身、「地獄一定」の身であったことを知らされるのであるという、表白の言葉であります。つまり、懺悔の言葉であり、歓喜の表白がこの第二章の言葉であります。さきに述べましたところの、第十七願と第十八願の関係、循環関係を、聖人のなまの言葉をもって述べておられるのであります。

第十七願と第十八願の関係は、円環関係であります。相互にかみあっていく関係であります。師と弟子とは、相互に照らしあい、照らされていく。念仏と信心とは呼ばれ、応える関係であります。互いに呼びあう、互いに応えあう関係であります。その関係が、無限に永遠に連続していくのであります。それを憶念というのであります。そのような、永遠の円環関係、すなわち、呼応関係の世界を、南無阿弥陀仏の世界というのであります。このような世界に出おうて、はじめて、「とても地獄は一定すみかぞか

し」という、徹底した懺悔が生まれるのであります。いま、懺悔という言葉を用いたのですが、あり得べからざることに、あうことができた。まったく、無資格のものが、いまこの事実に出おうているのであるという、深い感動をもった懺悔であります。しかも、この懺悔！これが、第十八願にとかれている信心の体験でありますが――、このように深い懺悔は、明るいものであります。真の宗教の懺悔は、まったく明るいカラッとしているのであります。くらい懺悔、ジメツイた懺悔は、個人的主観がはいっているので、単なるセンチメンタルで、真の宗教的懺悔ではありません。「とても、地獄は一定すみかぞかし」というような、徹底した懺悔を、古来から「白昼の懺悔（註２２）」というております。仏教の懺悔とは、このようなものであります。

このような懺悔が、世間と仏法、日常的世界と純粋な世界、理知的世界と真の宗教的世界、この二つの世界を裁断します。善導大師は、世間と仏法、人間のあらゆる実践（諸行）と、宗教的実践との分岐点は、慚愧（ざんき）・懺悔の心があるかないか（註２３）――その一点にあると、おさえられています。

今日、平和を願い、人類のための、純粋な心からと思われる行動、実践が求められ、実動されていますが、それが真に、純粋なる実践か否かは、ひとえに「懺悔の心」、絶対自己否定があるかないかに、かかわることであります。今日の平和運動、学生達動などに悲愴感がともなっているのは、底に自己関心があるからであります。「わたし」がはいっているからであります。そのような実践を批判して、善導大師は「雑行（ぞうぎょう）・雑修（ざっしゅう）」と名づけておられます。不純粋な実践、不純なる実践意識であると批判しておられます。そのような、不純なる実践や実践意識では、新しい人間像も、新しい歴史も、新しい世界も生みだせないことを、わたしたちは心に銘記しなければなりません。

宗教的反逆――第二十願の問題――

いま、第十七願・第十八願の関係において、第二章の第三節の文を学んでまいりましたが、少し角度をかえて第九章をとおして、考えてみたいと思います。

さきに、親鸞聖人の法然上人に対する態度は、絶対帰依の感情であるといいました。「法然上人にすかされまいらせて……地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず」という聖人の宗教経験の純粋さは、いわば、美しいものでありましょう。これほどの美はないといってもいいでありましょう。しかし、ここに、もっとも危険なものがひそんでいるのであります。といいますのは、その経験に酔う、とどまる。その経験を「わたくし」する、つかむ、執着するという問題が、新しく生まれるのであります。このような問題は、宗教経験をくぐったものに新しく生まれる問題でありまして、宗教経験をもたないものには生まれないものであります。この問題を問題とするのが、本願の中の第二十願（註２４）であります。純粋な経験、すなわち本願念仏を経験し、体得する。法然上人に信順する。そのような経験をくぐって、その経験に執着するという問題、これを「法執（ほうしゅう）」（註２５）、言葉をかえれば「体験執」といいます。第二十願は、この法執（体験執）を問題にしているのですが、『歎異鈔』第九章は、まさしくこの問題を、唯円房が親鸞聖人にたずねているのであります。ここでは、第九章の本文について述べることはひかえまして、第九章に、唯円房が提起しているところの、法執の問題をとおして、「とても、地獄は一定すみかぞかし」という絶対自己否定の意味を考えてみたいのであります。

仏教は、執着をやぶること、それを真に破るのは、智慧のはたらき、仏智であると説くのでありますが、その執着を二つにわけて考えます。これは大乗仏教の、人間凝視のたしかさが生んだものでありましょう。

┌我執……日常的執着……小乗仏教でやぶる
└法執……宗教的執着……小乗仏教では問題にならないで大乗仏教の課題となる

いや、小乗仏教によって我執を破る、すなわち、自我的・理知的関心をやぶって、一つの世界をひらいたのであります。しかし、そこになお残るもの（法執・体験執）がみつかり、仏教の新しい課題となり、その課題が新仏教すなわち、大乗仏教を生んだのであります。その大乗仏教の使命を、原理的に、かつ、主体的に答えているのが『大無量寿経』の第二十願であり、その原理を、まさしく、身をもってあきらかにしたのが、親鸞教学の使命であります。

法執――と申しますのは、「念仏申しそうらえども」と、唯円房が『歎異鈔』第九章に告白している問

題であります。宗教経験を得たという思いに執着する、すなわち、経験に執着する心であります。これを、本願の宗教では「罪」（註２６）といい、また、仏智疑惑の罪というのであります。
たとえば、極端な例でありますが、殺人罪を犯すとします。殺人ということは、日常的世界では、その理由が如何ようであれ、重い罪でありましょう。しかし、本願の宗教では

> 善き心のおこるも宿業の催す故なり、悪事の思われ為らるるも悪業の計うゆえなり。
> 故聖人の仰せには、兎の毛・羊の毛の端にいる塵ばかりも造る罪の宿業にあらずということなしと知るべしと候いき。（「歎異鈔」第十三章）

と、説かれていて、どのような小さなことでも、また、大きなことでも、宿業――宿世の業、つまり、理知の解釈をこえた業――であると説かれるのであります。いいかえれば、兎の毛や羊の毛のさきについた塵ほどのことも、無数の条件（因縁・御縁）によってそうなったのであって、その人の罪の問題ではないと説くのであります。つまり、たとえ殺人ということでも、本願の宗教では罪としないのであります。宗教的罪と世間的罪とは異なるのであります。
この法執こそ、本願の宗教において罪というのであります。宗教的罪悪・深い人間性の上の罪といいますと、この法執のことであります。これは、大乗仏教があきらかにした、人間における根源的罪悪であります。人間はいろいろの罪を犯しますが、この法執こそ、もっとも深い罪であります。この自覚――法執にとどまっているという自覚にふれませんと、求道者としての人間（人間は求道者的存在であり、求め・歩まねばおれない存在であります）は、真理にむかう統一力をうしない、真の意味の倫理性をうしなうのであります。この自覚を、常にもっているかいないかによって求道生活・精神生活に、深い倫理性が生まれるか生まれないかということになります。
法執にとどまっているという自覚を、常にもつところに、常に、その求道心は新しくよみがえり、新しい充実感をもつことになります。そのとき、法執を超えることができるのであります。
「念仏申さんとおもいたつ心」、すなわち、純粋意欲は、つねに反復されるところに、日々に新しい生活がひらかれるのでありますが、法執にとどまるとき、その意欲をうしないます。宗教の神秘性におちこんで、新しく教えを聞く耳をうしない、社会性をうしなうのであります。ある意味の狂信者になるのであります。傲慢・高挙りの姿勢を生み、いつのまにか、宗教的純粋性をうしなうことになります。宗教的純粋性をうしないながら、その純粋性をうしなっているという自覚がありませんから、己れは、純粋であるという思いあがりをもち、他の不純性を攻撃することになります。実は、自己の内に、無自覚の形でひそんでいる不純性を、他の人の上にみるものですから、攻撃的となるのであって、いよいよ、純粋な宗教性をうしなっていくことになるのであります。このような姿は、宗教生活にかぎらず、人間生活のあらゆる面にでているのであります。法執、すなわち、体験執をもつものの心理のあらわれであります。この問題が、今日の宗教であれ、政治であれ、芸術であれ、集団であれ、個人であれ、真剣に考え、純粋に行動している人々のもつ、悪魔性でありましょう。この法執・体験執の問題は、単に宗教経験の上の問題であるばかりでありません。今日では、この問題があらゆる分野における重大な問題であり、人類の歴史における最大の危険な問題であり、この問題の克服こそ、現代の人類的課題であります。まさしく、『歎異鈔』第二章は、この課題にこたえているのであります。
自己自身がこのような問題を、かかえていた存在であったことの自覚の言葉が、「とても、地獄は一定すみかぞかし」という告白であります。第二十願の機の自覚の言葉であります。『歎異鈔』の第二章の文面には、直接にあらわれておりませんが、第九章をとおしてみるとき、この「地獄一定」の告白が、第二十願の機の自覚の告白と、うけとられるのであります。親鸞聖人の宗教が教学的課題として、あきらかにしているところの、重い、深い自覚の言葉であります。
第二十願というのは、第十七願とともに、親鸞教学を、独自の教学とする意義をもつものであります。「本願の嘉号をもって、己が善根とする」（註２７）と、述べられていますように、本願念仏に、「わたくし」を入れる。他力の宗教に、自力心を加える。純粋な宗教的世界を、人間的関心の世界に引きおろすという問題を、阿弥陀仏の本願のうち、第二十願にとりあげているのであります。つまり、さきに学びましたところの法執の問題が、まさしく第二十願の問題であります。この第二十願の心境を、「大慶喜心を得ず」（註２８）と、親鸞聖人は説かれていますが、宗教的世界に一度はふれたのでありますが、その体験にとどまる、経験をもったという高挙りをする、すなわち、その宗教経験を「わたくし」するのでありますから、大慶喜心を得ないのであります。喜びがないのではないが、大きな、純粋な慶

喜ではないのです。純粋な宗教的世界にはいることができないのであります。唯円が第九章に告白しているように、「念仏申しそうらえども」という、「ども」という言葉がつく心境であります。純粋な宗教心ではないのであります。

この問題を克服するにはどうしたらよいのか、その課題を親鸞聖人は、『教行信証』「化巻」に「彼の仏恩を念報する」（註２９）か、しないかにかかわっていると説かれています。第二十願の法執を自覚し、その罪を克服するか、いなかは、「彼の仏恩」を感ずるか、いなかにかかっていると説かれているのであります。
「彼の仏恩」を感ずるとは、第十七願に説かれているところの、仏の呼びかけの歴史・本願の歴史を感ずるということであります。
第十七願は、すでに学んだところでありますが、迷いの衆生のために呼びかけ、願いかけられる諸仏のはたらきをちかわれている願であります。いいかえれば、諸仏が身をもって願いかけてくださる、本願の歴史をちかわれている本願であります。この第十七願にちかわれている、本願の歴史（註３０）を感ずるとき、法執、すなわち、第二十願の問題を超えることができるのであります。
いま、第十七願・第二十願の問題を学んでいるのでありますが、これは、宗教問題として特別なことがら、特殊な問題ではないのでありまして、深い人間性の問題であります。真の人間の問題であります。そこで今すこし考えてみますと、人間は、ただ一人孤独者としてあるのでなく、人類の歴史から生み出され、歴史を背負うているところの、歴史的存在であります。たとえば、一つの経験も、歴史的条件がそろってはじめて、わたしの経験となるのであります。しかるに、歴史的存在であることを忘れ、歴史をかえりみなくなりますと、自己の経験を個人的経験と考え、執着し、独断におちいることになります。歴史的存在であることに気づくとき、一つの経験を個人的経験としている思い、体験執（法執）を超えるのであります。また、体験執を自覚するとき、歴史的感情によみがえるのであります。このように、人間の経験の問題について、個人と歴史の関係をあきらかにしているのが、第十七願・第二十願の問題であります。

いま、『歎異鈔』第九章の問題・法執（体験執）の問題、すなわち、本願の文によれば第二十願の問題から、第二章を照らし学んでいるのでありますが、その第二章・第三節を結ぶお言葉が、「とても地獄は一定すみかぞかし」の表白でありました。この親鸞聖人の表白は、単なる自己否定の言葉でなく
あい得ないものが、あい得た。
得るはずでないものを、得ることができた。
資格なくしてたまわった。
という、懺悔と歓喜の言葉、悲喜交流の感情の表現であることを学んできたのであります。
このように、「資格なくして、たまわった」のは、ひとえに、第十七願に説かれている、本願の歴史・仏の本願力、すなわち、他力によるものであると、みずからが得たところの経験をたまわったものであると、本願の歴史へかえしていくとき、法執の問題を超えるのであります。「彼の仏恩を念報する」とは、本願の歴史へかえすということであります。まさしく、その本願の歴史をあかされるのが、次の第二章・第四節であります。
「地獄一定」という、親鸞聖人の表白は本願の歴史を新しく見いだす、重要なる転機になる言葉であります。本願の歴史を感ずるという、歴史感情をもたないときは、人間は、法執（体験執）におちいり、自己自身を悪魔の淵においやることになります。古人の言葉に、「御苦労のかかった、この身」という言葉がありますが、素朴な、この言葉にふかい、すぐれた歴史感情がうかがわれ、健康な人間性を感ずるのであります。

いままで、第十七願・第十八願の関係、および、第十七願と第二十願の関係を学んだのでありますが、この三つの願の問題が、親鸞教学の大きな問題点であります。また、くりかえし、ふれることでありましょう。では、第十七願、すなわち、本願の歴史を述べられている、第四節にうつることにします。

もくじ　に戻る　／　第四節　本願の展開　に進む

もくじ
まえがき
一　共同体の意志
二　仏弟子・唯円
三　『歎異鈔』というべし
四　『歎異鈔』の組織
五　前序悲歎
六　第一章道理
七　第二章讃嘆
第一節
第二節
第三節
第四節
第五節
八　第三章無慚
結び
註（補説）
あとがき
（中巻）目次

第四節 本 願 の 展 開

本願の歴史

> 弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおわしまさば、善導の御釈、虚言したもうべからず。善導の御釈まことならば、法然のおおせそらごとならんや。法然のおおせまことならば、親鸞がもうすむね、また、もてむなしからずそうろうか。

第二十願と第十七願が、相対応する。第二十願の、法執（体験執）の自覚のところに、第十七願の本願の歴史が感得され、第十七願の呼びかけによって、第二十願の自覚がなりたつのであります。この二つの願の対応する関係を「地獄は一定すみかぞかし」という言葉から、学んできたのでありますが、この一節は、まさしく、その本願の歴史をあかす一節であります。
阿弥陀仏の本願が真実であるならば、釈尊の教えが、いつわりである筈がなく、釈尊の教えがまことならば、善導のご註釈も、いつわりである筈がありません。善導のご註釈がまことならば、法然上人のおおせが、どうして、いつわりでありましょうか。と、釈尊・善導・法然という伝承が説かれていますが、親鸞聖人の伝承の系譜は七祖相承といって、龍樹・天親・曇鸞・道綽・善導・源信・源空の七高僧の伝承をたてられています。この七祖によって、『大無量寿経』の本願は伝承されたとされ、それを七祖相承と呼んでいますが、それに対しても『歎異鈔』は、善導・法然の二祖相承であります。この二祖相承は『観無量寿経』の伝承を、善導・法然で代表されているので、ここに、二祖相承を述べているところからも、『歎異鈔』は『観無量寿経』系統の書であるといい得るのであります。

さて、本文にはいるに先だって、この一節を『教行信証』の「後序」（全書・二・二〇二）と対照して学ぶことにします。『教行信証』の「後序」の方は、法然上人との出あい、師資相承（師から弟子に伝えること）が、具体的に説かれ、『歎異鈔』の第二章・第四節は、原理的に説かれているのであります。しばらく「後序」によってみることにいたします。
「後序」に親鸞聖人が、建仁元年（一二〇一・法然六九才・親鸞二九才）に、法然上人の吉水教団に参加されたこと、元久二年（一二〇五・法然七三才・親鸞三三才）に、法然上人の主著『選択集』を書写することをゆるされ（註３１）、また、師の肖像の見写をゆるされて、その肖像に南無阿弥陀仏の名号と往生之業、念仏為本と、善導大師の『往生礼讃』の文を、真筆で書いていただかれたことを、深い感動をもって書きつけておられます。その『往生礼讃』の文は

> 若し、我れ成仏せんに、十方の衆生、我が名号を称して、下、十声に至るまで、若し生まれずといわば、正覚を取らじ。彼の仏、今、現に、在世して成仏したまえり。当に知るべし、本誓重願、虚しからず、衆生称念すれば、必らず、往生することを得。（全書・一・六八三）

でありますが、この『往生礼讃』の文の前半「若し我れ成仏せんに……正覚を取らじ」は第十八願文の取意の文であって、いいかえれば、「弥陀の本願」。また、後半の「彼の仏、今、現に……往生することを得」の文は、第十八願成就文の取意の文であって、「釈尊の説教」であります。
このようにして、親鸞聖人は、師の法然上人の肖像画を許され、その肖像画に銘文（賛）を書いていただかれたのでありますが、その銘文は、法然上人が、遍依善導一師――ひとえに善導大師ひとりを師とあおぐ――とあおがれている善導大師の『往生礼讃』の文であり、その文の前半は、阿弥陀仏の本願である第十八願文、後半は釈尊の説教である第十八願成就文の取意の文であったのであります。このこと

を考えますと、法然上人は、ただ一人の師とあおぐ善導大師の言葉を、親鸞聖人に書きあたえられたのでありますが、そのあたえられた文の内容は、阿弥陀仏と釈尊の伝承、いわゆる、弥陀・釈迦二尊のみこと（言葉）であります。これは、善導大師から、法然上人がうけられた二尊のみことであります。それを、いままた、善導大師の文を書きあたえるという形で、法然上人は親鸞聖人に伝えられたのであらます。
以上のように、『教行信証』の「後序」の記録をとおしてみますとき、本願の歴史を弥陀・釈尊・善導の伝承としてうけるのが、法然上人の吉水教団のつねであったことが推察されます。この吉水教団の伝承の形を、この『歎異鈔』も、そのままうけて、「弥陀の本願まことにおわしまさば云々」と、弥陀・釈尊・善導・法然の伝承を、第二章・第四節に説かれているのであります。

『歎異鈔』の親鸞と『教行信証』の親鸞

このように、第二章・第四節に、弥陀・釈尊・善導の次第を書きつけておられますことからも、法然上人の教えのとおりうけついでおられるのが『歎異鈔』であることが知られます。このことから、また、『歎異鈔』の師訓十章も、吉水教団の一員の自覚をもった言葉であることを知らされます。つまり、師・法然上人の教えをうけられている、弟子・親鸞の言葉であります。弟子・親鸞の告白の書でありますから、師訓十章ばかりでなく、『歎異鈔』全体にわたって、師・法然上人の言葉が述べられているのであります。この点から『歎異鈔』は、どちらかといえば、信仰（安心）の書の性格をもつもので、教学（教相）の書ではありません。
このような性格をもつ『歎異鈔』とちがって、『教行信証』には、法然上人の言葉の引用が少なく、曇鸞・善導の教学が伝承されています。『教行信証』は、ある意味で、一つの組織神学ともいうべき教学的組織をもった書でありまして、親鸞聖人の信仰・自覚そのものは、内面に沈められていて、本願の道理を組織的に説かれています。『教行信証』・『三帖和讃』は、『歎異鈔』と性格を異にしていて、まさしく、親鸞教学の書であるといえましょう。
この『教行信証』・『和讃』と比べて、『歎異鈔』・『未燈鈔』などに代表される和語の聖典は、吉水教団の伝承の方式を、そのままうけておられるのでありまして、親鸞聖人独自の教学は表面に出されていません。ことに、『歎異鈔』はまさしく法然上人の教えによられているのであります。また、すでに少しふれたことですが、この『歎異鈔』の第二章の対話は、親鸞聖人の八十四、五才ごろの御物語であると思われます。
これらの点から考えますとき、『歎異鈔』の親鸞聖人は、法然上人の吉水教団を、わが教団としてうけられていて、親鸞教団ともいうべきものを樹立する意志は、晩年にいたるまでまったくなかったことを知らされます。この親鸞聖人の意志は、遠く、その後の真宗教団の性格（註３２）に、大きな影響をあたえているとも考えられるのであります。

やがて、法然上人滅後の吉水教団に対して、聖道門の明恵上人などから教学的反論が出されたのであります。親鸞聖人は、吉水教団のひとりとして、吉水教団の責任を感じ、聖道門の反論にこたえて、法然教学を新しく展開されたのが、『教行信証』の親鸞聖人であります。親鸞聖人は、その生涯をとおして、吉水教団に参加し得た感動をうしなわず、教団の一員の自覚をもっておられたのであります。
（『教行信証』の後序にも、その感動のほどを述べられています）その、吉水教団に召された感動につらぬかれているのが、『歎異鈔』の親鸞聖人であり、それだからこそ吉水教団の責任を負って、聖道門の反論にこたえるという形で、教学の展開をされたのであります。それが、『教行信証』の親鸞聖人であります。
本願の宗教は、中国の善導大師を経て、わが国の法然上人の吉水教団にまで展開してきたのでありますが、さらに、親鸞聖人を得て、新しく時機の課題にこたえる教学的使命を果すことになったのであります。それが、『教行信証』の親鸞聖人であります。時機にこたえて、教学は展開されるべきものであります。かかる教学の生産とともに、その教団は新生していくのであります。教学が生産され、教団が新生していくということは、時機にこたえる力をもつ信仰者が、生まれることであります。次の時代を背負う人間が生産されることであります。新しく、教学の展開を生まなくなったとき、その教団は、時機

にこたえる力をうしない、教団自身の生命をうしなうことになります。教団の機構や組織、構成員などの形あるものが、如何に栄えていても、また、たとえ、信仰が個人的にたもたれても、その教学が、時代・社会にこたえる力をうしなったときが、また、教団の生命が地上から消えたことになります。つまり、教学的文明批判を生産することのできない、教学や、教団は、今日的存在の価値が終結したことになります。この意味から、本願の宗教は、『教行信証』の親鸞聖人を生みだすことによって、新しい生命を創造したのであります。しかも、その『教行信証』は、現代においてなお、教学的生命をもちつづけているのであります。

『歎異鈔』の親鸞聖人と、『教行信証』の親鸞聖人とのちがいから、本願の歴史が展開してきた、展開の仕方ともいうべきものを知らされるのであります。すなわち、宗教的生命をもつ教団は時機の問題をとおして、たとえ、それが、外からの批難・反論であっても、それを機縁として、新しく教学を生み、また、その教学によってその教団は、なお、新しく生きかえるのであります。新しく信仰者を生みだしていくことになるのであります。教団と教学は、時機を媒介として、相互的に、相はたらきあい相照らしあうのであります。その運動がとどまったとき、その教団も、その教学も、宗教的生命をうしなうことになります。この関係を、『歎異鈔』の親鸞聖人（吉水教団の人）と、『教行信証』の親鸞聖人（真宗の師）の関係にうかがうのであります。いわば、『歎異鈔』と、『教行信証』とは、相照しあう関係にあるわけであります。『教行信証』をとおして『歎異鈔』を読み、『歎異鈔』があきらかにしている宗教的自覚にたって、『教行信証』を学ばねばなりません。しかし、いずれにしても、今日的課題をもって、これらの聖典に聞いていくということは、勿論のことであります。

人から人へ――就人立信――

では、もとへもどって、第四節の本文にはいって学ぶことにします。

> 弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおわしまさば、善導の御釈、虚言したもうべからず。善導の御釈まことならば、法然のおおせそらごとならんや。

という言葉によって、釈尊・善導・法然の伝承を述べられています。ここで、弥陀の本願とは、『往生礼讃』にあったごとく、『大無量寿経』上巻の第十八願。善導・法然にあっては、本願といえば第十八願であります。つぎに、釈尊の説教とは、『大無量寿経』下巻の本願成就文。善導の御釈とは、序分に「先師口伝の真信」とあった二種深信であります。法然の仰せとは、『選択集』の「涅槃の城には、信をもって能入と為す」というお言葉であります（註３３）。

つまり、釈尊の説教・善導の御釈・法然の仰せとは、阿弥陀仏の第十八願をうけられた釈尊・善導・法然の表白の言葉であります。いわば、本願のこころが、釈尊の身をとおし、善導・法然の身をとおして、親鸞聖人まで展開していくのであります。釈尊・善導・法然の表白の言葉は、本願のこころが釈尊などの身をとおして、本願が表白しているのであります。

このように仏教は、師資相承といって、師から弟子へ相承されるのであります。本願の歴史に召されて、本願の歴史に参与するのであります。「よきひと」に出あうことが、本願の宗教にはいる唯一の方法であります。このことから、第四節の文を見ますとき、親鸞聖人は法然上人を「よきひと」とあおがれ、法然上人は、善導大師をただ一人の師とされ、善導大師は、釈尊の『観無量寿経』の説法をとおして、本願に帰せられました。すなわち、法然上人から善導大師へ、善導大師から釈尊へと、師にみちびかれ、師のさししめされている方向を、師が求めておられるものを求めて、さかのぼっていくのであります。親鸞聖人は、このように、よき師・法然上人の背景をたぐっていかれたのであります。これは、本願の歴史の逆観であります。己れが救われたところ、すなわち、「よきひと」の仰せに目覚めた事実にたって、弥陀の本願にまで逆観していく。本願の歴史が展開する具体的な出発点は、親鸞聖人にとっていえば、よき師・法然上人に出あわれた、そこから出発するのであります。師から師へ、源泉へ源泉へとたぐっていくのであります。善導大師が、就人立信（じゅにんりっしん）（註３４）――人について信を立てる――と説かれているのでありますが、本願の歴史は、人から人への道であります。

さらに、もう一つの面は、本願の歴史の順観であります。釈尊・善導・法然という「よきひと」――こ

れを、第十七願の諸仏というのでありますが、この「よきひと」をとおして、阿弥陀仏の本願が展開している歴史的事実にふれることであります。南無阿弥陀仏が展開していく、時機にこたえつつ展開していく、そうして、この「地獄一定」の身にまで展開してきたのであります。この歴史的事実、いいかえれば、人類の歴史の底を流れて本願が展開している、その本願展開の歴史、この本願の歴史的展開の事実を、あおぎうけるのであります。これを、本願の歴史の順観といいます。これを、善導大師は、就行立信（註３４）――行について信を立つ――と説かれているのであります。本願の歴史の展開によって信（宗教的自覚）をあたえられる点を教えられているのであります。

このように考えてきますと、第二章・第四節の文は、就人立信をとおして、就行立信が説かれているのであります。つまり、歴史の具体的事実は、逆観でありまして、法然・善導・釈尊と、次第にさかのぼっていくのであります。親鸞聖人は、そのような逆観の形で、師から師へと、よき師を見つけだしていかれました。これすなわち、就人立信であります。このように、見だしていかれた本願の歴史は、また、原理的には阿弥陀仏の本願が、釈尊・善導・法然をとおして、親鸞聖人まで行じてきたのであります。これすなわち、就行立信であります。いま第二章・第四節の文は、本願の歩み、いいかえれば、本願の歴史の展開を原理的に、弥陀・釈尊・善導・法然という次第に説かれているのであります。

聖道門にこたえて

さきに、日蓮上人の念仏無間という折伏に対して、親鸞聖人は、念仏は地獄の業か、極楽の因か「存知せざるなり」とこたえられていたのでありますが、この第四節では、聖道門に対して、釈尊・善導・法然という本願の歴史の展開をもって、原理的にこたえておられるのであります。

すなわち、法然上人が、「ただ念仏」といって、諸行を廃せられたのに対して、聖道門の側から、行のないものは仏道ではないという、きびしい批判が出されていました。それに対して、親鸞聖人は聖道門の批判を肯定して、本願念仏の教えは、自力の行・人間の理知的立場からの実践は否定するが、仏の行せられる「大行」をたてる（註３５）のであるとこたえられたのであります。いいかえますと、本願の宗教の行は、本願の歴史が展開する、つまり、本願が行ずるので、人間が行ずるのではないとこたえられたのであります。

―→（廻 向）―― 聖道門 の 立場……自力廻向
（仏）――（不廻向）―― （人） 法然上人の立場……自力廻向を要せず
――（廻 向）―→ 親鸞聖人の立場……如来廻向、大行

聖道門は、人間から仏への自力廻向を説くのであります。自力の菩提心を説くのでありますが、法然上人は、本願念仏の浄土教には、自力の廻向を必要としないと否定されるのであります。道綽禅師の伝承をうけ、聖道門を捨てて、浄土門に帰すべきことを強調されるのであります。また、善導大師によって、雑行を捨てて、正行に帰することをすすめられるのであります。法然上人の『選択集』などを見ていますと、法然上人は直観的な、感覚のすぐれた方のようでありますから、純粋なる宗教は、直観の世界であって、自力の廻向を超えたものというお考えのようであります。そのような立場で、不廻向の義を立てられるのでありましょう。親鸞聖人は、法然上人のいわんとせられる旨をうけとって、あえて廻向の義をたて、如来廻向を説かれたのであります。本願の歴史の展開を、新しく教学の課題とされたのであります。ここに親鸞教学の独自性が見いだされることになったのであります。この問題が、さきにふれました第十七願の問題であり、弥陀・釈尊・善導・法然の系譜をもって説かれている『歎異鈔』第二章・第四節の文が、その具体的回答であります。

法然上人によって果たされた、浄土教独立の事業は、親鸞聖人にうけつがれて、浄土教の教学が樹立されたといっていいでありましょう。大行・如来廻向、すなわち、本願の歴史こそ、浄土教の教学であります。法然上人は、念仏の安心、念仏の自覚にたって、浄土教独立を宣言されました。それをうけつがれた親鸞聖人は、本願の歴史という、念仏の教相、浄土の教学を樹立されたのであります。この、親鸞聖人の浄土の教学が樹立されるためには、聖道門からの批判も、大きなはたらきかけとなったのであります。

釈尊・善導・法然をとおして、本願そのものが行じている、という「大行」の教学、いいかえれば、本願の歴史が、教学として樹立されたことは、あらゆる宗教の教学のなかにあって、親鸞教学の独自性を示すとともに、今日の政治・科学・教育・芸術など、あらゆる面における、法執、すなわち、体験執克服の課題にこたえるものとして、偉大な意義をもつのであります。
今日の宗教を代表するものは、禅と日蓮の宗教であり、キリスト教でありましょうが、それらの宗教が、真にみずからの宗教経験を自己批判して、その体験執をこえる道が、教学的に樹立されているでしょうか。また、政治・科学・教育・芸術などの文化の面においては、体験執を如何に超えるかという問題は、未開拓といわねばなりません（註３６）。
かかる現代にあって、親鸞聖人の宗教は大行・如来廻向、いいかえれば、本願の歴史を、教学の中心課題として、体験執克服の課題にこたえているのであります。ふかい歴史感情に根ざした、親鸞聖人の宗教の、今日的意義を再確認しなければなりません。

再び純粋客観について

この第四節の結びの言葉として

　法然のおおせまことならば、親鸞がもうすむね、またもて、むなしかるべからずそうろうか。

と、述べられています。しばらく、字句によりながら学ぶこととします。
まず、最後の“か”の一字ですが、己れのいうことには、“か”の一字を加えて、謙遜の意味をあらわされているように思われますが、単なる謙遜の意味ではないはずであります。この“か”の一字は、文法の上からは疑問の助詞でありますが、単に、疑問を提起されているのでもありますまい。それなら、宗教的感情を表現する文にはならないでありましょう。この“か”の一字に、「地獄一定」の確認があり、深い感動が含まれているのであります。

> 「本願が歩みに歩んで、『地獄一定』の親鸞まで行じ、展開してきたのである。わたしの言葉は、単なる、わたしの言葉ではない。
> と、いって、大きな声で強調し、主張すべきものでもない。本願のおおせのままに、よき師のおおせのままに、申し述べるのであるから……」

という、深い感激を秘めた言葉でありましょう。
つぎに、「むなしかるべからず」とおおせになっているこの言葉は、さきの『往生礼讃』の文の、「虚しからず」にひとしいものであります。『往生礼讃』の「重願、虚しからず」の言葉は、釈尊の表白であります。本願の歴史に目覚められた親鸞聖人の表白も「むなしからず」であります。天親菩薩にも、同じように「空しく過ぐる者なし」という言葉がありますが、この「むなしからず」という言葉から、純粋な宗教的自覚においては、仏（釈尊・天親）も凡夫（親鸞）も一つ、師弟一味であることを知らされます。真の宗教的自覚においては、師・弟子の区別があるはずがありません。ともに「如来よりたまわりたる信心」（『歎異鈔』後序）であります。しかし、“か”の一字をつけ加えられているところに、師弟一味をいいはらない意味があるのです。いいはる時には、第二十願の法執におちいることになります。我執は仏に、「よきひと」に出おうたとき、一挙にきえますが、第二十願の法執は、つねに、頭をだしてくるのです。法執（体験執）の問題は、生涯、人間につきまとうのであります。しかし、それによって求道が新しく展開せしめられることになるのでありまして、親鸞聖人には、ひとに、師弟一味をいいはる必要がないほど、もっと、いわねばならないもの、もっと、大切なことがあるわけであります。
それは、釈尊・善導・法然とひらかれてきたところの、本願の大行を讃嘆することであります。“か”の一字のところに、「むなしからず」の充実感をうけとめて、「地獄一定」の身に、このような世界が、よくもひらかれたものであるという、単なる充実感をこえた深い感動から本願の大行を讃嘆する、その姿勢が秘められているのであります。

すでに、第二章・第一節で、経験と道理ということ、第二章・第二節で、経験と客観的証明ということを問題にしてきましたが、要するに問題は、個人的経験をどうして超えるか、法執といわれるところの

体験執を、どうして克服するか、ということにあります。たびたび申してきましたように、人間は一つの経験をもつと、その経験が純粋であっても、その経験に執着し、その経験を「わたくし」し、不純なものにし、汚してしまうのであります。これは、人間のもっている、もっともおそるべき悪魔性であります。罪悪性であります。
その発見が、第二十願の自覚であります。人間は己れが得たところの、その経験を超えて、純粋客観（註３７）にたつことがなければ、とりもなおさず、本願の大道を「わたくし」することになり、本願念仏の大道を閉鎖してしまうことになります。

経験の一片だにのこさないで、純粋客観にたつ――、そこにはじめて、本願の道は公開されて、万人がうなずく大道となるのであります。本願念仏の教えは、大乗の法であり、絶対他力の大道でありますが、わたしたち人間が、その大道をせばめるのであります。わたしたちは大乗の法を、身にうけると同時に、このわたしが、いつか、どこかで、このように経験したものであると告白する形で、その法をせばめ、特殊なものにしてしまうのであります。
本願念仏の教えが、今日では、せまいものと考えられ、特殊なものとうけとられている原因は、本願念仏の教えをうけ、経験したものの側に、問題があるのであります。経験しない人々の問題ではないのであります。
もう一度、大乗の法である、本願念仏の教えを大乗の法にかえし、絶対の大道として復活せしめる責任が、念仏の教えをいただいているものの責任であります。
純粋客観にたつ。このことが、今日の大きな課題でありましこう。第三者的立場、これを単なる客観というのでありますが、このような立場にたつか、小さな主観にとじこもるか、人間には、この二つの立場よりないのであります。しかし、この二つの立場を超えるということが、今日的課題でありましょう。大きなものを経験しても、経験にとどまれば、小さな主観にとじこもったことになります。これを、どう超えるかが、今日の課題であります。宗教のみでなく、芸術であろうと、科学・政治であろうと、あらゆる領域における、人類の今日的課題であろうと思うのであります。それにこたえられたのが、親鸞聖人の教学であり、それが、この第二章・第四節であります。
純粋客観にたつ、とは、讃嘆することであります。讃嘆するとは、第十七願にちかわせられている諸仏の事業であります。つまり、すでに学びましたように、第十七願には、「諸仏が南無阿弥陀仏へ本願の教え）を讃嘆する」ことを誓われているように、讃嘆とは諸仏の任務であります。理知的人間のよく為し得るところではありません。ただ、「難信」の自覚、いいかえれば「地獄一定」の自覚、さらにいいかえれば、「かたじけない」、また、「あいがたいものに、あうことを得た」という自覚をとおして、はじめてなし得る事業であります。
『歎異鈔』後序の「本願のかたじけなさよ」（註３８）と、親鸞聖人が、つねにおおせになっていましたところの、讃嘆であります。誰はばからず、声いっぱい、宿業の身一ぱいをささげて、讃嘆する。これこそ、本願におうたものの、絶対自由の発言であります。それが、「仏恩を念報」することであり、「報恩の大行」であります。絶対必然の世界を、一転して絶対自由に、讃嘆し念報するのであって、誰はばかることもありません。「耳あるものは聞け」であります。いや、それもいらぬ、耳のなかったこの身に、諸仏の讃嘆の声が聞こえたのでありますから、ただ、讃嘆あるのみであります。
親鸞聖人の教学は、第十八願に対応して第十七願を。第二十願に対応して、第十七願を見だされたところに、その独自の意義・人類史的意義があるのであります。親鸞聖人の教学は、教も行も信さえも、讃嘆であります。法然上人の宗教が、本願念仏の自覚、いわば浄土門における宗教的直観を述べられたのに対して、親鸞聖人の宗教は、本願の歴史を讃嘆される、いわば、宗教的反省の宗教であります。
また、すでに学んだように、唯円の『歎異鈔』は、歎異、すなわち、異端に対する痛み、痛惜の意味で、第十七願諸仏の事業でありましたが、親鸞聖人の宗教は、おなじく第十七願の事業でありますが、痛みでなく、純粋客観にたった讃嘆の宗教であらます。この点が、親鸞聖人が人類史にこたえ、あたえられる今日的意義であります。
すなわち、本願の歴史を讃嘆する、いいかえれば、歴史感情をもつことが、法執（体験執）を超える方法であります。人類の歴史の底を流れてきた本願（人類の深い願い）の歴史を身に感じ、本願の歴史をかえりみるとき、みずからが経験した一つの経験を「わたくし」し、高ぶりおごる心が消えるのであり

ます。そのとき、純粋客観の広大な世界がひらかれるのであります。今日の問題は、みずからの経験を「わたくし」し、他に公開せず、他を排し、己れひとりを高めようとする法執（体験執）がはびこり、世の中を行きづまらせているのでありますから、純粋客観にたった親鸞聖人の宗教こそ、現代の課題にこたえるのでありましょう。

もくじ　に戻る　／　第五節　人間の尊厳　に進む

もくじ
まえがき
一　共同体の意志
二　仏弟子・唯円
三　『歎異鈔』というべし
四　『歎異鈔』の組織
五　前序悲歎
六　第一章　道理
七　第二章　讃嘆
第一節
第二節
第三節
第四節
第五節
八　第三章　無慚
結び
註　（補説）
あとがき
（中巻）目次

第五節 人 間 の 尊 厳

愚身の信心

> せんずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし。このうえは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからいなりと云々。

第二章の結びの一節でありますが、本願の歴史を讃嘆された聖人は、ここにきたって、「愚身の信心云々」と、表白を述べられているのであります。第二章に「身」という字が三ヶ所あります。「仏になるべかりける身」、「いづれの行もおよびがたき身」と、この一節の「愚身」と、三ヶ所にあります。が、そのほかに、第二章には「たとい法然上人に」という言葉や、「親鸞におきては」と、実名をだされていますが、やはり「身」の問題であります。第二章だけの問題でなく、『歎異鈔』を一貫しているのは、この「身」の問題であります。
「身」とは、宿業の身、わが身であります。『観無量寿経』は「機の真実をあかす」といわれていますが、その「機」のことであって、善導大師の二種深信（註３９）の文の「自身は、現に是れ、罪悪生死の凡夫」とある「自身」のことであります。いわば、「身」の教学が、『観無量寿経』の伝承であります。すなわち、教理や、法（法則）の問題でなく、実存的主体の問題であることが、『観無量寿経』および『歎異鈔』の伝承であることを、第二章の結びの文にきたって、あらためて思うのであります。

さて、「愚身の信心」これほど大きく、確かなものはありません。法然上人のおおせとして、親鸞聖人の心にのこった言葉の一つとして、「愚者になりて往生す」（全書・二・六六五）という言葉を、『末燈鈔』に書きつけておられますが、これが、親鸞聖人の言葉となって、「愚身の信心」といわれているのであります。
賢者の立場にたったり、自力や、人間の理知をよりどころとしているときには、見いだすことができなかったものであります。「愚身の信心」という言葉には、深い静かな感動があります。理知が破られ、自力無効と知らされたとき、いいかえれば、愚者の自覚にたったとき、自己自身の内面に感動の世界がひらかれるのであります。本願の歴史上の諸仏（釈尊・善導・法然）と感動をともにする、仏々相念の世界がひらかれるのであります。「愚身の信心」には、そのような世界をもっているのであります。大きな世界をつつんだ自覚であります。
また、この信心・自覚こそ、確実なものであります。賢者の立場、理知をよりどころとしている立場の人、この人を、自信のある人と一般的にいっていますが、しかしこの人は、一応、自信がある人のごとく見えますが、それは、砂上の楼閣のごとき自信でありましょう。不安を内にもった自信というべきものであるにちがいありません。それに反して、愚者の自覚にたつ「愚身の信心」こそ、深い強いものを内にもった信心であります。「即ち是れ、堅固深信（けんごじんしん）なり……即ち是れ、金剛心（こんごうしん）なり」（全書・二・七二「信巻」）といわれるところの自覚であります。これこそ、自からのうえにひらかれた信であり、真に、自からの内に、深く自覚（信）することのできる自覚（信）であります。疑うことのできない、わが身のうえの事実であります。しかも、自からのうえにひらかれた信でありますが、そのまま、たまわった信であります。本願の歴史よりたまわった、わが身（愚身）のうえの事実であります。これこそ、尊く、厳かな事実であります。かかる「愚身の信心」ほど、確かであり、尊厳なものはないのであります。

神という絶対者をたて、絶対者に尊厳なるものを見いだしていった、西洋の宗教に対して、東洋の宗教

は、人間そのもののうちに、尊厳なるものを見いだそうとしたのであります。
このような東洋の宗教を代表するのが、聖道門仏教でありますが、人間そのもののうちに、尊厳性を見いだしていった歴史が、聖道門仏教のあゆみであったといえましょう。大乗仏教の伝承であります。しかし、末法の自覚にたつ浄土教の伝承のうちにある人々は、聖道門仏教の教説を、そのままうけとることができなかったのであります。
この意味において、道綽・善導二師の教学（註４０）は、末法の自覚にたって、しかも、人間そのものに尊厳性を見いだしていかれた記念塔であります。すでに学んだ（第一章・第三節）のでありますが、『観無量寿経』の像観の経文を解釈するにあたって、善導大師は、聖道門の立場をきびしく批判しておられます（註４１）。自己の内に、尊厳性を、純粋性を見ようとする聖道門を批判することをとおして、人間そのものに、仏・尊厳なるものはないが、仏を想念する心は、仏であり、尊厳そのものであると説かれています。大乗の精神を、理として伝承してきた聖道門を批判することによって、善導大師は大乗仏教の精神を、仏を相念する末法の凡夫のうえに、事実として見いだされたのであります。大乗仏教の、ながい歴史が願いとしてきたものを、事実として見いだされたのであります。この善導大師をうけられて、親鸞聖人は、「信心仏性」と説かれ、如来よりたまわったところの「愚身の信心」こそ、まことに尊厳なるものであると説かれているのであります。
かくて、聖道門に代表されてきた大乗仏教の歴史は、浄土門、すなわち、本願念仏の宗教によって、わが実存のうえに、動かざる尊厳なるものを見いだしたのであります。本願の宗教こそ、大乗仏教が求めつづけてきた、いいかえれば、人類の歴史が求めてきた、人間の尊厳の問題を判然と説きあかしたのであります。

　せんずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし

と、親鸞聖人は述べられていますが、「かくのごとし」の一語に、自信のほどを示されているのであります。自信をもって、自己のうえにたまわった「愚身の信心」を、「かくのごとし」と再確認しておられるのであります。
親鸞聖人が、自信をもって確認しておられるところの「愚身の信心」を、もう一度ふりかえって考えてみますと、純粋客観にたって、本願の歴史を讃嘆されるところにひらかれた信（自覚）であります。しかも、それは、愚身といわれている実存の身におきた自覚的事実であります。さらに、その自覚は、金剛心と譬喩されるように尊厳なるものであります。堅固深信といわれるごとき、確かなものであります。
個人的体験を超えて、なにごとも、本願の歴史にさしまかせ、本願の歴史にかえし、本願の歴史を讃嘆するのみであった、親鸞聖人の「愚身の信心」であります。その「愚身の信心」を、また、「かくのごとし」と、再確認することのできる、大きな自信が、親鸞聖人にあたえられるのであります。本願の歴史を讃嘆する自己の自覚を、さらに、讃嘆する。個人の経験をとやかく問題とせず、純粋客観の立場にたって、本願の歴史を讃嘆するとき、その讃嘆することをも、また、純粋客観の立場から、讃嘆することができるのであります。そこには、理知的世界からは考えることのできない、深い静かな、自信があたえられるのであります。このような構造をもっているのが、「愚身の信心」であります。第十七願と呼応した第十八願であります。
これこそ、純粋客観にたった、真の主体の確立であります。

主体的選び

　このうえは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからいなりと云々。

これは、第二章の最後のお言葉ですが、このお言葉から、たまたま、『正信偈』（全書・二・四四）の

　応信如来如実言　応（まさ）に如来如実の言を信ずべし
　能発一念喜愛心　能（よ）く一念喜愛の心を発（おこ）せば

と、あるお言葉を思いおこすのであります。この、応信と能発ということが大切であります。本願の歴史は、釈尊・善導・法然をとおして、親鸞聖人まで、あゆみとどいたのであります。そうして、親鸞聖人は、身をもって愚身の信心は「かくの如し」と本願の宗教をすすめられています。『正信偈』の「応

信」であります。「応に信ずべし」と、身をもってすすめられているのであります。
その「応信」をうけて、「能発」であります。すなわち、「信ずべし」のお言葉をうけて、「能く発す」かどうかが問題になります。信ずるか信じないか。一念の信を、能く発すか発さぬかは、聞く人の自由にまかされているのであります。選びとる自由は、聞く人にまかされています。それまで押しつけないのであります。それまで押しつければ、天下りの信仰になってしまいます。とるかとらぬかは、自由にまかされているのであります。それですから、みずから、「よくこそ、信を得ることができたものである」という、獲信（ぎゃくしん）のよろこびが得られるのであります。もし、天下りの信仰というものがあったなら、その信仰は、狂信のよろこびをあたえないでありましょう。馬を、池の岸までひきつれていくことができますが、水を飲むか飲まぬかは、馬の自由であります。どこまでも信心の問題は、いいかえれば、宗教心そのものは、純粋意欲でありますから、聞いた人が能発するものであります。主体的に選ぶべきものであります。主体的に選びとったとき、獲信の充実感がわくのであります。

さらに、「面々の御はからいなり」とは、親鸞聖人が、聞く人、つまり、わたしたちを敬うておられるお言葉であります。貪欲（とんよく）・瞋恚（しんに）の煩悩（註４２）にまけず、その煩悩のうちから、能く、純粋意欲・願生心をおこすであろうにちがいないと、尊敬しておられるのであります。尊敬の念をもって、すすめ、求める者の意志の自由にまかしておられるお言葉であります。
しかし、わたしたちの意志の自由にまかすという意味の、ここの言葉は、最後のところへきて、つき離されたという感じをあたえられる言葉と、一応は、うけとられるのでありますが、しかし、よく考えれば、わたしたちの意志を認め、わたしたちの主体的選びにまかされた言葉であります。ここに、本願の宗教の健康性があるのであります。押しつけないのであります。相手の意志を認め、尊敬されているのであります。
ここにいたって、わたしたちの方に、新しい課題が投げかけられたことになります。新しい勇気をもって、純粋意欲を能く発すことが、課題として、わたしたちにあたえられることになります。
しかし、「面々の御はからいなり」という、聖人の仰せをうけて、「念仏申さんとおもいたつ心」をおこしたとき、すなわち、みずから選び、能く発し、主体的自覚をもって求め得たことと、不思議に選ぶことができ、発すことができ、求めることができたものであるという自覚があります。これを、獲信のよろこびといいます。宗教心をおこした者にあたえられる充実感であります。さらに、この求道も、この自覚も、この充実感も、本願の歴史からあたえられたものであり、本願の歴史が、わたしのうえに展開したものであるという、さらに、深い自覚があたえられるのであります。

第二章は、「法の深信を明かす」章（註４３）といわれていますが、まさしく、本願の歴史を、身をもって讃嘆されている章であります。また、まさしく、仏の本願という純粋客観の世界をあかされている章であります。
本願の歴史を讃嘆するとき、本願の歴史上の過去の仏（たとえば善導大師）と、現在の仏、すなわち、親鸞聖人の内面にひらかれた仏（信心）とが相念じあうところの、仏々相念の世界がひらかれるのであります。その世界を、本願の世界といわれるのでありますが、この世界こそ、わたしの中にひらかれた純粋感情の世界であり、また、わたしを超えた純粋客観の世界であります。これが、たびたび申してきました第十七願にちかわれている本願の世界であります。『歎異鈔』の第二章は、「よきひと」・法然上人との出あいをとおして内観された、釈尊・善導・法然という本願の歴史によってたまわったところの本願の世界・相念の世界を述べ、讃嘆されているのであります。まさしく、歴史的世界の讃歌ともいうべきものであります。

もくじ　に戻る　／　八　第三章　無　慚　に進む

も　く　じ
まえがき
一　共同体の意志
二　仏弟子・唯円
三　『歎異鈔』というべし
四　『歎異鈔』の組織
五　前　序　悲　歎
六　第一章　道　理
七　第二章　讃　嘆
八　第三章　無　慚
第一節
第二節
第三節
結　び
註　（補　説）
あ　と　が　き
（中巻）目次

八 第三章 無 慚

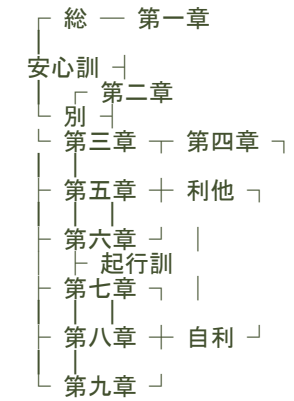
一。善人なおもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを、世のひとつねにいはく、悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや。この条、一旦そのいはれあるににたれども、本願他力の意趣にそむけり。そのゆへは自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむこころかけたるかひだ、弥陀の本願にあらず。しかれども、自力のこころをひるがへして、他力をたのみたてまつれば、真実報土の往生をとぐるなり。煩悩具足のわれらはいづれの行にても、生死をはなるることあるべからざるを、あはれみたまひて願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり。よて善人だにこそ往生すれ、まして悪人はと、おほせさふらひき。（定本・親鸞上人全集・第四巻・言行篇１・６）

第一節 宗 教 の 門

第三章の位置

善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや。しかるを、世のひとつねにいわく、悪人なお往生す、いかにいわんや善人をや。
この条、一旦そのいわれあるににたれども、本願他力の意趣にそむけり。

第三章を学ぶことになるのでありますが、この第三章は、第二章・第三節の「その故は、罪悪深重・煩悩熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします」の文をうけているのであります。本願（第十八願）にたって、善悪の問題を批判され、善悪の問題を超えた、本願の宗教をあきらかにされているのであります。
この第三章は「悪人往生」という言葉などで、『歎異鈔』を有名にしている章であります。この第三章を、了祥師は、「悪人正機章」と名づけられ、曾我先生は「機の深信を示すもの」であるといっておいでになります。親鸞聖人は第二章において、純粋客観の世界を讃嘆されたのでありますが、この第三章では、主体的自覚を問題にされているのであります。
了祥師は、他の章とちがって、この第三章と第十章の文の結びには、「と云々」という文字がなく、「とおおせそうらいき」と結んである点から、この第三章までを「安心訓」、第四章から第十章までを「起行訓」とわけられております。この了祥師の指示からも、第三章は「安心訓」のなかの一章でありつつ、安心（宗教的自覚）の問題と、起行（宗教的実践）の問題との、分岐点となる重要なる章であることが知らされます。了祥師にしたがって師訓九章の分類を図示しますと、下のようになります。



安心訓と起行訓、いいかえれば、自覚と実践の問題は並列ではありません。自覚（安心）から実践（起行）が生まれるのであります。自覚のないところからは、真の実践は生まれません。この意味で、自覚と実践の問題は横の関係でなく、縦の関係（註１）であることを注意しなければなりません。
ふりかえってみますと、第二章では、「地獄一定」の自覚が、「弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず、云々」という言葉で話しだされた本願の歴史、純粋客観の世界を新しくひらいたのであります。「地獄一定」の自覚なくしては、本願の歴史をあおぎ、讃嘆することはできません。その意味で、「地獄一定」の自覚は、第二章の眼目であります。それと対応する意味で、「安心訓」の結びの、この第三章の悪人の自覚が、第四章以下の「起行訓」、すなわち、宗教的実践の問題を新しくひらくのであります。第三章が、自覚（安心）の問題を結び、実践（起行）をおこす分水嶺になるのであります。本願の歴史を讃嘆する（第二章）とか、新しく生活にたちあがる（第四章以下の師訓）とかという、新しい歴史の発見は、悪人の自覚のところにたたねばひらかれないことを、第二章の「地獄一定」の言葉、及び第三章から知らされるのであります。

↑ 本願の歴史（過去）の讃嘆 —— 第二章
現 在 悪人の自覚（地獄一定） —— 第三章
↓ 宗教的実践（未来）への出発—— 第四章以下

過去を、真に過去たらしめる、いいかえれば、過去のあゆみを無駄にしないか無駄にするかどうかは、現在の自覚がさだめるのであり、未来にむかって、大地に足のついた出発をするかしないかは、また、現在の自覚にかかっているのであります。過去から現在へ、現在から未来へという歴史の生命を決定するのは、現在を、ただ今のわが身を、どのように自覚するかということにかかっているのであります。すなわち、観念的に、理知的に歴史を考えるときは、歴史は生きた生命をうしないます。それに反して、主体的自覚をもって歴史に関わるとき、歴史は、わたしたちの実存の身をとおして、生命あるものとなります。いいかえれば、悪人の自覚にたつとき、過去の歴史が意義あるものと感せられ、未来の歴史も、かならずひらかれるのであります。
このとき本願が、わたしたちをとおして過去から未来に、一貫して歩みつづけ、はたらきつづけるのであります。わたしたちが、悪人の自覚をうしなうとき、すなわち、わたしたちが慢心をおこしたとき、過去の歴史も未来も、その生命をうしないます。過去はただ無意味なものとなり、未来は不安なものとなります。しかし、悪人の自覚にたつとき、「弥陀の五劫思惟の願を、よくよく案ずれば、ひとえに、親鸞一人が為なりけり」（後序）と、過去の歴史をいただきなおすことができ、「天神地祇も敬伏し、魔界外道も障碍することなし」（第七章）と説かれ、また「六道に輪廻すべからず」（第十五章）などと説かれていますように、絶対自由の、また、不安のまったくない未来をひらくことができるのであります。悪人の自覚、実存の自覚という主体的自覚にたった現在を基点として、過去が生きかえり、未来が明るくひらかれるのであります。
このとき本願が、わたしたちをとおして、過去から未来へ、一貫して流れていくのであります。本願が、過去から未来へと歩みつづけるのであります。親鸞聖人がこの本願の歩み、本願の歴史について、「大行（だいぎょう）」という表現を用いておられますわけがわかるであります。現在、ただ今のわたしたちが、悪人の自覚、すなわち、主体的自覚にたつとき、本願の歩みは大河のごとく、過去・現在・未来と、大きく行じていくことになります。本願が悪人を機として、大行するのであります。展開するのであります。
この、本願の歴史は

> 能く、衆生の一切の無明を破し、能く、衆生の一切の志願を満てたもう。（全書・二・八、「行巻」）

と述べられていますように、人間の一切の無明も志願ものみつくして、大きく歩みつづけるのであります。わたしたちの主体的自覚、また言葉をかえますと、わたしたちが宿業を自覚するとき、本願の歴史は、このように、無始の過去から無終の未来へと、大きく行じていくことになります。

ここに考えられますことは、宿業の身のわたしたちが、本願の歴史をひらく「機」になることになります。本願の歴史を、本願の歴史たらしめる、大切な、欠くことのできない、一点になるわけでありま

す。もし、わたしたちが、宿業の自覚・悪人の自覚という主体的自覚をもたなかったならば、本願は、『大無量寿経』に説かれているだけに終ったことでありましょう。神話で終ったでありましょう。
如来の本願を説くを、経の宗致（しゅうち）となす。
すなわち、仏の名号を以って、経の体（たい）とするなり。（全書・二・三、「教巻」）
と説かれていますように、『大無量寿経』を釈尊が説かれた所以のものは、「本願」を説かれることにありました。いわば、『大無量寿経』の宗致、要は、本願を説かれることであります。また、この『大無量寿経』の体・根本精神は、仏の名告りである。と、親鸞聖人は『教行信証』のはじめ（「教巻」）に注意しておられますことを思うのであります。
すでに、『大無量寿経』に本願が説かれ、阿弥陀仏が名告られ、呼びかけられているのでありますが、それにこたえて、わたしたちが宿業の自覚・悪人の自覚をもたなかったならば、本願は、人間の世界に、その姿をあらわしたもうことは、できないで終るでありましょう。わたしたちの自覚は、このような大きな、一点に位置しているのであります。
実は、悪人の自覚をあかす、『歎異鈔』第三章の位置は、このように、本願の歴史を、真に、本願の歴史たらしめるか、どうかという意義をもっているのであります。第三章は、このような意味から、『歎異鈔』の組織上大きな意義をもつ章であるばかりでなく、本願の歴史、いいかえれば、人類の歴史においても、大きな意義を示す章であります。

悪をなすなかれ

「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」
善悪の問題は、すでに学びましたように（第一章・第二節・善悪の問題、第一章・第四節・再び善悪について）人間にどこまでもつきまとってくるのであります。それほど、善悪の問題は、人間の根源的問題に関係しているのでありましょう。善悪の問題が、そのまま人間の根源的問題ではありませんが、人間の深い問題にくいいる門であります。いわば、「要門（註２）」であります。大切な門であります。
善悪の問題は、直接に深い人間性に結びつく問態ではありません。悪いことを犯したから、その人の人間性が汚れるとは、きまっていません。悪いことを犯したことによって、その人の人間性がみがかれる（註３）という場合もありますから。しかし、善悪の問題は、人間をつまずかせ、考えさせる問題であります。「悪をなすなかれ」という命題は、人類のはじめから、人間の血となって、心の底に流れているようであります。たとえ、善悪を否定する人にも、悪にはしる人にも、その潜在意識には、「悪をなすなかれ」というささやきが聞こえているものであります。意識の底に、うずきとなっているものであります。「死」の問題とひとしく、善悪の問題は、人間にふかくくいいっている問題であります。それで、人間の根源の問題、すなわち、宗教の問題をひらく門になるのであります。
このように、善悪の問題は、直接に宗教の問題ではありませんが、人間の精神生活と密接な関係をもっているので、宗教の問題と、善悪の問題とは、混然とした形で、伝えられてきています。善悪の問題は、いわば、道徳・倫理の問題（註４）で、真の宗教の問題ではありません。道徳と宗教は、そこに、判然とした境界線がなければなりません。

諸悪莫作（しょあくまくさ）　もろもろの悪をなすなかれ
衆善奉行（しゅぜんぶぎょう）　もろもろの善を行じたてまつれ
自浄其意（じじょうごい）　自ら、その意を浄めよ
是諸仏教（ぜしょぶっきょう）　是れ、もろもろの仏の教えなり
これを、七仏通誡偈（ひちぶつつうかいげ）（註５）といって、古来から伝承されているものであります。しかし、さきに学びましたように、この偈は、宗教そのものと、道徳・律法（りっぽう）と未分の仏教といわねばなりません。廃悪修善（しゅぜん）――悪を廃して善を修する――という実践的規持をかかげる聖道門も、同じく道徳と宗教が未分の形をとっている宗教といわねばなりません。さらには、自力の立場（定散自力の立場）にたって念仏する浄土門、すなわち真宗（親鸞聖人の宗教）をのぞく異流、また、真宗の流れをくむものであっても、『歎異鈔』第十二章以下の異義のうち、賢善精進計（第十三・十四・十六・十八章など）におちているものも、やはり、宗教と道徳を混乱しているものといわねばなりません。このように考えてくるとき、善悪

の問題は、どこまでも人間にくらいつき、人間は、この問題につまずかされる運命をもっていることを知らされるのであります。道徳と宗教の分限を厳密に区別する真宗（本願の宗教）にまで、『歎異鈔』で、まさしく歎異されている異義となってまでつきまとってくるのでありますから、この善悪の問題は、人間の存在するところには、どこまでも、まといつき、その人間をつまずかせるものであります。かかる善悪の問題は、「本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なき故に。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきが故に」（第一章）という、善も悪もともにつつんで、ひとしく、願いかけられる阿弥陀仏の本願に出あわないかぎり、超えることはできません。善悪ともに、本願にさしまかせたとき、善悪にしばられる心がとかれ、善悪の問題を超えるのであります。善を求め、悪をにくむという道徳的立場から、直接に、直線的に、純粋な宗教の世界へ、すなわち、深い人間性の問題へはいることはできません。道徳的な立場、これを、自力的・理知的立場といいますが、この立場を否定しないかぎり、宗教そのものの世界にはいる道はありません。この立場をすてて、はじめて純粋な宗教の世界にはいることができるのであります。

ここにきたって、人間に限りなくつきまとってきた善悪の問題は一転して、それを超え、それをすてて、純粋な宗教的世界にいらしめる契機・機としての意味をもってくることになります。超え、すてて、いらしめるという意味で、善悪の問題は、宗教の門であります。かなめの門という意味で「要門」といわれるのであります。順次、くわしく学ぶことでありましょうが、親鸞聖人は

┌弘願門――『大無量寿経』―― 第十八願開説― 他力信― 他力行
├要 門――『観無量寿経』―― 第十九願開説― 自力信― 自力行
└真 門――『阿弥陀経』 ―― 第二十願開説― 自力信― 他力行

と、法門を分類されていますが、要門は、第十九願の問題であります。いまは、一応、上図を示すだけにして、後の機会にゆずることとします。

もとにもどって
もろもろの悪をなすなかれ
もろもろの善を行じたてまつれ
という命題は、善導大師、法然上人の教学においても、宗教の問題として、不分明のままであります。善導大師・法然上人では、聖者と凡夫のちがい、いいかえれば、凡夫の自覚にたつということはあきらかであります。また、賢愚は問題にされていますが、善悪の問題は不分明のままであります。

善導大師の『観経疏』の至誠心釈のなかに
不得外現賢善精進之相、内懐虚仮（全書二・九三）
という文があります。それを、法然上人は『選択集』（全書・一・九五七）に、そのまま引いてその三心章の私釈に註釈を加えて「外相と内心」とは調和しなければならないという意味に了解しておられます。また、『往生大要鈔』（全書・四・五七三）にも註釈をされて、真実（賢善精進）と虚仮の問題を
一には、外をかざりて、内にはむなしき人
二には、外をもかざらず、内もむなしき人
三には、外はむなしく見えて、内はまことある人
四には、外にもまことをあらわし、内にもまことある人
かくのごときの四人の中には、前の二人をば、ともに、虚仮の行者というべし、後の二人をば、ともに、真実の行者というべし。
といって、外面の真実、不真実（賢愚善悪）の問題はさておき、自己の内面の虚仮（邪正迷悟）の問題を「わが心をかえりみて、いましめをなすべき事」と説かれています。いわば、真実の行者たれ、ということが法然上人の立場であります。

ですから、さきの善導大師の至誠心釈の文も
外に賢善精進の相を現し、内に虚仮（こけ）をいだくことなかれ（全書・四・五七三）
と読みくだしておられますが、同じ文を、親鸞聖人は

> 外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮をいだけばなり（註６）（全書・一・五三三）

と読まれれているのであります。漢文の読みくだし方としては、法然上人の読み方が一般的であるかもわかりませんが、法然上人のこの読み方ですと、道徳と宗教と区別がはっきりしないことになります。純粋な宗教的感情をうしなうことになります。親鸞聖人の読み方はまわりくどい読み方のようですが、宗教的感情から、純粋に読まれたのであり、また、善導大師の文の前後をくみとって読みとられたのであります。

いいかえますと、道綽禅師が『安楽集』（全書・一・四一〇）に問題にされている末法の自覚を、善導大師はまさしく、自己の問題として、自覚（機の深信）されたのでありますが、親鸞聖人は、この末法の自覚の伝承をはずさずして、この『観経疏』の文に、訓点をほどこされたのであります。さらに

浄土真宗に帰すれども
真実の心はありがたし
虚仮不実のわが身にて
清浄の心もさらになし（全書・二・五二七、『愚禿悲歎述懐』和讃）

と、愚禿の表白を述べておれるのが、親鸞聖人の、善悪の問題に対する答えであります。問題は、外のすがたでなく、内に不真実をいだいた存在が、自己そのものであるから、その内心は、おのずから外にあらわれているものであって、外をつつしみ、かざることなどは、まったく不可能である、及びもつかぬことである、といわれているのが親鸞聖人の立場であります。末法の自覚にたって、自己における事実（実存）を表白されているのであります。

第二章において、阿弥陀仏の本願の世界、及び、本願の歴史に真実を見出された親鸞聖人は、ひるがえって、自己の中に虚仮を見いだされたのであります。本願にふれて、いいかえれば、浄土真宗に帰して、はじめて「虚仮不実のわが身」を見いだされたのであります。末法の事実を、自己のうちに見いだされたのであります。

内心の悪・虚仮をすてて、真実になるのでなく、かえって、本願の真実にふれたとき、内心の虚仮があきらかに自覚されるのであります。この点から考えるとき、本願に出あうことによって、虚仮が真実（本願）の内容になり虚仮が、新しい意味をもつことになります。なぜかといいますと、阿弥陀仏の本願は、「罪悪深重・煩悩熾盛の衆生をたすけんがための願」（第一章）であるからであります。悪・虚仮が自性である人間のためにちかわれた本願であるからであります。すなわち、わが身の虚仮こそ、仏の本願をたたしむるものという意味をあたえられることになります。虚仮こそ、仏の本願の眼になるのであります。

阿弥陀仏の本願に照らし見ないときには、人間の虚仮を否定して、真実に向う努力が必要でありましょうが、本願に目覚め、本願にすべてをさしまかせたとき、悪・虚仮は、本願の象徴になります。古人のいい方では、本願のカゲになります。ここにはじめて、善悪の問題を超えるのであります。善を求め、悪をにくむ必要がなくなるのであります。悪・虚仮をどうかする必要がなく、悪・虚仮のまま、本願に指向するとき、悪・虚仮が新しい意味をもつことになります。悪・虚仮がなければ、阿弥陀仏の悲願（本願）が無意味になるという、新しい意味を、悪・虚仮があたえられることになるのであります。

人間に、つきまとってきた、善悪の問題は、親鸞聖人のときを待たねばならなかった（註７）のであります。その点からみれば、真に、本願の宗教、すなわち、純粋なる宗教が地上に、その頭角をあらわすまでには、ながい歴史がかかったわけであります。

その課題をかねてもっているのが、『大無量寿経』の第十九願であります。その決算報告書ともいうべきものが、この『歎異鈔』の第三章であります。

鎌倉時代の悪

善悪の問題は、人間についてまわる問題でありますが、その一面、絶対的なものでありませんから、時代によって変化するのであります。今日このごろでは、何を悪というのか知りませんが、左翼的考え方、右翼的考え方など、いろいろの立場がありますから、一言にいいつくすことはできません。それぞれの人によって、また、同一人であっても、そのときそのとき、何を悪といい、何を善というかはさだまらないでありましょう。

しかし、宗教を立場とするとき、悪の問題は、どこまでも、主体的自覚の問題として考えられねばなり

ません。第三者の立場、傍観者の態度で、悪を問題にすべきでもなく、また主観的な、自己中心の心から、悪を問題にしてはなりません。
さて、『教行信証』（全書・二・七〇）に、親鸞聖人は、元照律師の『弥陀経義疏』および、中国（宗）で出版されて新着したばかりといわれている戒度師の『聞持記』を引用して、「具縛の凡愚・屠沽の下類」を問題にしておられます。その「屠沽の下類」とは、『唯信鈔文意』に

> 屠は、よろづのいきたるものをころし、ほふるもの、これは猟師というものなり。沽は、よろづのものをうり、かうものなり、これはあき人なり。これらを下類というなり。（全書・二・六二九）

と註釈されています。これからみるとき、猟師・商人が、悪人といわれ、下類といわれていたようであります。なお、「具縛の凡夫とは、よろづの、煩悩にしばられたる、われらなり」とのべられています。

そのころ、関東で、親鸞聖人の教えをうけたものは、農民・下級武士・漁民・猟師・商人であったといわれています。そのうち、農民・下級武士は、罪悪観よりも、自己の無常観や、煩悩の問題をもって、親鸞聖人を訪ね漁民・猟師・商人は、まさしく罪悪観をもって教えをもとめたのであろうかと推察するのであります。
具縛の凡夫――無常観――農民・下級武士
屠沽の下類――罪悪観――漁民・猟師・商人
そのうち、後の商人・猟師などを、一般に、下類・悪人と呼びいやしめていたのでありましょうし、また、商人・猟師などはみづからも罪の意識をもっていたのでありましょうか。
ことに、鎌倉が京都とならんで、政治の中心となり、都市として発展するとともに、いわゆる鎌倉商人が生まれ、地方との交流もはげしくなって、商工業者の活動は活撥化したのであります。さらに、日本商人が中国・朝鮮との貿易に進出するようになり、中国（宗）の貨幣が、日本において公認されることになったりしたのであります（註９）。そのように急速な、商工業の発達によって、商人の意識も、異状な展開をすることになったにちがいありません。すなわち、そのような情勢のもとにある商人は、田畑を耕やして、村落という共同体をいとなんでいる農民とは、おのづから異なる意識をもったことでありましょうし、財をもとめてはげしく争う商人として、罪悪の自覚をもったことでありましょう。一般の第三者からみても、商人を悪人・下類と呼ばしめるものが、商人の生き方に、にじみでていたのでありましょう。また、商人・猟師などを、「いし・かわら・つぶて（註９）」「瓦礫」と人々はみていたようであります。

このような商人や猟師は、みずからの生活にも疑問をもって、親鸞聖人をたずねたのでありましょう。親鸞聖人はその人々に対して「さるべき業縁の催せば、いかなる振舞もすべし」（第十三章）とうけられ、迎えられたのであります。親鸞聖人をたずねた人々は、猟師・商人を悪人という世間の一般的な考え方をうけてたずねたのでありましょうが、親鸞聖人は、主体的な自覚にたって、すなわち、宿業の身という自覚にたって、「悪人」をわがこととして、うけとり、迎えられたのであります。同体感情をもって、迎えられたのであります ここに、歴史家が問題にする、鎌倉時代特有の「悪人」の意味を超えて、商人や猟師に代表される「悪人」の問題は本願の宗教の問題に転せられるのであります。いわば、鎌倉時代の「悪人」の問題は、当時の人間の生活様式の問題でありますが、それを宗教の問題に高めこたえられるのが、親鸞聖人の「悪人」の問題であります。

生きるということ――文化の問題

さきに述べましたように、鎌倉時代の商人や猟師などは、宿業のままに生きてきたのであります。宿業をうけて、生きている人間を、誰か、善悪で非難する権利がありましょうか。たとえ、誰かが非難することがあるとしても、その非難に関係なく、その人の生活は、その人として絶対でありましょう。しかるに、その人たちはどうして自己の生活様式に苦しみ、罪の意識をもったのでありましょうか。それは、その人たちの心の底に、何らかの意味の理想主義的なものがあったのではないでしょうか。

理知的人間は、ありのままの現実をそのままにうけとることができないで、一つの善なるものを求めて歩む、つまり、理想主義にたつものであります。その意味でも、人間は歩みつづける存在といえましょう。人間は、現実をそのままにうけとり、現実に落在することができないで、どこまでも、新しい何かを求めて、歩みつづけるものであります。理想主義的存在であります。このように考えてきますと、人間は、各々の生活の仕方をもちながら、何かを求めて歩みつづけるのであります。歴史をつくっていくのであります。鎌倉時代の人間も、武士は武士として、商人は商人としての生活をもちつつ、新しいものを求めて、生活の歴史をきざみつづけていたのであります。この意味から、人間の歴史は人間生活の歴史であります。すなわち、文化（註１０）の歴史であります。さらにいえば、文化ということは、人間の歩みそのものであります。

今ここに、文化という問題をとらえましたことは、人間生活、すなわち宗教・教育・芸術・政治・科学などすべて、今日、とりあげられる人間の問題は、文化の問題であるからであります。この文化の問題をぬきにして、今日の人間を問題にすることはできないのであります。いいかえますと、文化という概念で、人間が語られ、論ぜられるのが、現代であります。このように考えてくるとき、仏教は、この問題に如何にこたえているのでありましょうか。歩みつづけるところの本願の宗教は、この、人間のあらゆる分野における問題の、今日的とらえ方に、どのようにこたえているのであろうかということを学びたいのであります。
人間は歩みつづけ、求めつづけるものであります。求める心をうしなったときは、人間とはいえないのであります。求めつづける人間ということは、人間は理想主義的存在であり、理想に向って歩みつづけるものであるということであります。
たとえば、その人が、世にいうような快楽主義者であって、その人が、快楽を求めて歩むとしても、求め・歩む人であることに異論はないでしょう。たとえ、その人が、虚無的な人間であったとしても、その人は、何かを求め歩んでいるのであります。また、善を求める（廃悪修善）とき、その動機が、たとえ、個人的欲望に根ざしていようと、社会的建設を願った動機であろうと、求め・歩むということには、かわりがありません。もっと、身近く、健康とか知識を求める、ということがあります。ちょっと考えれば、人間は、健康や知識が満たされたならば、真に満足するかといえば、そのようなもので、満足できないのであります。しかし、人は、もっとも身近い問題として、健康を求め、健康をよろこぶのでありますが、この人といえども、求め・歩んでいることにおいては、善を求め修行する人と、なんら、かわるところがないのであります。その動機が何であっても、その目的とするところが、如何なるものであっても、求め・歩むという点においては、同じであります。如何なる人間であっても、求め・歩みつづけていることだけは、間違いのない事実であります。
この点から考えますとき、今日の文化の問題、すなわち、宗教・教育・芸術・科学などは人間が、求め・歩んだ足跡であり、これらの宗教・教育などの問題を契機として、人間は、求め・歩むのであります。宗教・教育などばかりでなく、人間は、生活のあらゆる分野において、求めつうけるのであります。人類のはじめから、人間は求め・歩みつづけてきたのであります。すなわち、人類の歴史のはじめから、生活（文化）してきたのであります。

今や、何が、人間をしてこのように歩ませたのであるかということを、考えるときがきたようであります。人間を、求め・歩ませたものは、実は、人間の内面にあるものであります、それは「意志」と名づけられるものであります。言葉をかえれば、「願（がん）」でありましょう。この、意志といわれ、願といわれるものが、その人間の内面にひそんでいるのでありますが、その人は、その、意志といわれ、願といわれるもの正気づいているかどうか、自覚しているかどうかは、その人、そのときで相異がありましょうが、いずれにしても、意志の力によって、人間は、歩み・求めつづけるのであります。
しかし、その意志（願）といわれるものは、衝動的に起きるということが、その本来のあり方であります。意志は、何かの刺戟によって衝動的に起きるものでありますから、受動的なものでもあります。人間が、ながい歴史をとおして、生活し、いきつづけてきた、その内面の意志のはたらきは、自己の経験などからうけた刺戟によって、衝動的に、歩みつづけてきたのであります。

この人間の内面の意志、何かの刺戟などによって起こされた意志が歩みつづけてきた、その人類の歴史の事実に、こたえ呼びかけられているのが、第十九願の本願であります。
宗教・教育・芸術などの文化活動における人間の意志のはたらきを、否定することなく、左右することなく、真理の側から呼びかけ、その意志を気ながく、真理の方向に転回しようとする、真理の意志へ仏の本願）が、第十九願であります。いま、真理という言葉を用いたのですが、いわば、法・道理であります。仏法であり、仏の道理であります。仏法が、まさに、生きている人間、自然のままに、意志のおもむくままに生きている人間の意志に、呼びかけたものが第十九願であります。このように、自然的人間に、直接呼びかけている第十九願は、自然的人間にとって宗教的世界にはいる唯一の門になるのであります。また、このような意味において、第十九願は宗教的世界における独自の意義をもつものといわねばなりません。『歎異鈔』第三章は、かかる意義をもつ第十九願を課題としているのであります。第三章の文にしたがって、順次、学んでいくこととします。

逆説的表現か

もとにもどって、第三章の第一節の文にはいって学ぶことにします。第三章のはじめには
①善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや。……悪人往生（本願の立場）
②悪人なお往生す、いかにいわんや善人をや。……善人往生（自力の立場）
この二つの考え方が、問題になっているのであります。そのうち、第二の考え方が、世のつねの考え方、すなわち、理知的考え方であり、廃悪修善の立場であります。善人往生の立場であり、聖道門・自力の立場であります。これを批判して、親鸞聖人は、この考えは一応は理にあっているが、しかし、本願他力の趣旨に反するといわれるのであります。
ここで、本願他力の趣旨とは、序にありました「他力の宗旨」でありまして、直接には、『大無量寿経』の第十八願の正意であります。すでに、第一章で学んだのでありますが、第十八願の意は、「本願を信じ、念仏もうさば、仏になる」（第十二章）ということであり、この第十八願を、古来、「念仏往生の願」と名づけるのであります。すなわち、「念仏すれば往生する」とちかわれているのが、第十八願であります。すなわち、第二の善人往生の立場は、この第十八願「念仏往生の願」の趣旨に反することになると、本願にたって批判を加えられているのであります。すなわち、第十八願には「念仏すれば往生する」とちかわれているのであって、善を行ずれば救われるとちかわれていないからであり、第一の悪人往生の立場こそ、本願の道理にかなうと述べられているのであります。それを
①悪人往生……念仏往生……本願の機（第十八願）
②善人往生……諸行往生……非本願の機（第十九願）
と、了祥師は説きわけておられます。
この第三章の、第一節の文を、逆説的表現であるといわれているようでありますが、「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」という考え方は、常識的立場、理知的な考えからは、逆説とうけとられるかもわかりませんが、本願の宗教からは、判然としているのであります。第十八願の意から考えれば、至極・当然なことであり、理にかなっているのであります。しかし、この点も、『歎異鈔』に生涯をかけられた了祥師をまってはじめて、あきらかにされたことであると思われます。その了祥師によれば、法然上人門下の西山派が、鎌倉幕府の帰依をうけ、諸行往生（念仏以外の、あらゆる行を修して往生せんとする立場）を説いたのが、善人往生の根本になったといわれています。
法然上人は、「ただ念仏」と、諸行を廃して、念仏一行（いちぎょう）をたてられたのでありますが、その門下は、法然上人の真意がくめず、鎮西派は、念仏も諸行も救われることができるといって、二類（念仏と諸行の二類）往生の義を説いたのであります。明恵（みょうえ）上人などの聖道門からの批判に妥協したというべきでありましょう。もうひとりの西山（せいざん）上人の西山派は、念仏往生の一類（いちるい）往生を説いているのですが、その実は、複雑な教学をたて、諸行往生をつつむのであります。ただ、念仏往生を強調して、諸行を徹底的に廃するのは、親鸞聖人と、聖覚・隆寛・信空の三師のみであります。
ここで考えねばならないことは、念仏以外のあらゆる実践を、いま、諸行といい、これを、善導大師は「難行（註１１）」と名づけられておられます。しかし、あらゆる実践、すなわち諸行を、無意味にけなし、不純な実践であり無駄ごとだといわれているのではありません。ただ、念仏以外のあらゆる実践

をもって、浄土往生の行とするとき、問題を生むことになります。すなわち証の世界・純粋清浄の世界・本願の世界に生まれるための実践として行ずるとき、念仏以外の行を雑行、すなわち、不純なる行と名づけて批判されるのであります。浄土の行としないときは、念仏以外の実践は、それぞれの意味をもつのであります。つまり、古来からの言葉をもちいますと、「能修（のうしゅう）の機の意志の趣向」するところにより、雑行といわれることになって、批判の対象になるのであります。いいかえますと、「実践する人の意志の方向」が問題の中心になることになります。念仏以外の実践（これを諸善万行（まんぎょう）といいます）をもって、本願の世界に行くためのものとするか、しないかという実践する者の意志が問題になるわけであります。

第十八願には、「念仏申すものを、浄土にむかえる」とちかわれているのでありますから、念仏をもって、浄土の行とするとき、その念仏は、第十八願の本願の行となり、修する人は本願の機となるわけであります。それに対して、念仏以外の諸行は、第十八願にちかわれていないから、非本願の行であり、それをもって浄土に生まれようとするとき、それは雑行と名づけられ、それを行ずる人は非本願の機となるのであります。そこで問題の中心となることは、諸行すなわち雑行をもって、「浄土に生まれようとする」という、その実践する人の意志が問題になることになります。実践の問題が一転して、意志の問題になるわけであります。問題が、一つ深められることになります。
ここから、第二節の文に展開していくことになるのであります。

もくじ　に戻る　／　第二節　死して生きる　に進む

も　く　じ
まえがき
一　共同体の意志
二　仏弟子・唯円
三　『歎異鈔』というべし
四　『歎異鈔』の組織
五　前　序　悲　歎
六　第一章　道　理
七　第二章　讃　嘆
八　第三章　無　慚
第一節
第二節
第三節
結　び
註　（補　説）
あ　と　が　き
（中巻）目次

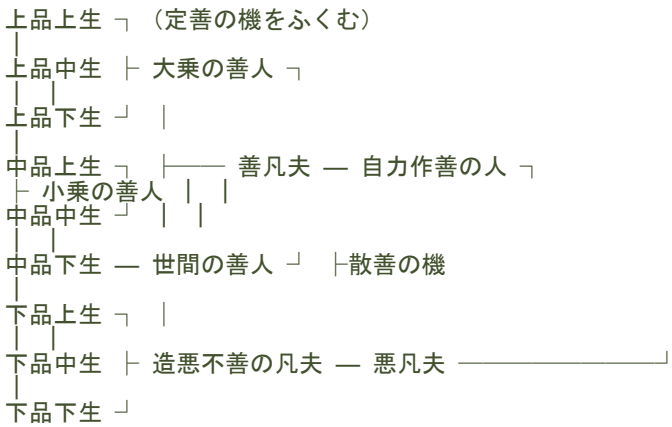
第二節　死して生きる

実践者の意志――自力作善

> そのゆえは、自力作善の人は、ひとえに、他力をたのむこころかけたるあいだ、弥陀の本願にあらず。しかれども、自力のこころをひるがえして、他力をたのみたてまつれば、真実報土の往生をとぐるなり。

前節で、念仏以外のあらゆる実践を修するとき、その実践者の意志が問題になりました。第十八願に、念仏往生をちかわせられているところの、本願の意志を無視して、念仏以外の行を修して、浄土に生まれようとする意志、いいかえれば、第十八願の意志に反した意志。この意志をもった人を、この第二節で、自力作善の人と述べられているのであります。つまり、自力作善の人とは、自己の意志でえらんだ善をもって、本願の世界に生まれようとする人のことであります。つまり、自己の意志に自信をもっている人のことであります。この人は「弥陀の本願にあらず」でありまして、第十八願の人（機）でないことはいうまでもありません。いいかえれば、第十九願の人であります。この人も、「自力のこころ」すなわち、人間的立場にたった意志を転ずるとき、真実の本願の世界に生まれると説くのが、この第二節の問題点であります。

すでに学んだことでありますが、再び、『観無量寿経』の散善にとかれている、人間の分類を図示しますと下のようになっております。



この図によりますと、上品の大乗の行者、及び中品上生と中品中生の小乗の行者と、中品下生の世間一般の善をもって、本願の世界に生まれようとする人、これらの人を善凡夫といい自力作善の人というのであります。これらの人たちは、大乗仏教や小乗仏教などの行を行ずることができる環境にある人であって、いわば、順境の人であります。自分は順境によっているから、行じられているのであるということを知らず、自分の努力、自分の力で行じていると思っている人、すなわち、自己の意志がとおったように思っている人であります。いわばそのような人は、おひとよしであります。これが、自力作善の人（註１２）であります。また、本願の意にそむいて、本願の世界に生まれようと考えるのでありますから、勝手気儘といってもいいでしょう。それが、自力作善の人であります。

> わが計の心をもって、身・口・意の乱れ心をつくろい、めでとうしなして、浄土へ往生せんと思うを、自力と申すなり。「わが心の善ければ、往生すべし」と思うべからず。自力の御計にては、真実の報土へ生ずべからざるなり。　（全書・二・六五八、『末燈鈔』第二通）

と、『未燈鈔』に述べられていますが、「わが計」・「自力の御計」、すなわち、自己の意志にたよって、真実の世界を求めようとしても、それは不可能なことであるといわれているのであります。さらに、たとえ、その意志が、いかに純粋であっても、いかに力をつくしても（註１３）、本願真実の世界に生まれることはできないのであると説かれているのであります。しかし、自力作善の人は、そのことを知らないのであります。「自己の意志をたよりにして、真実の世界に生まれることはできないのだ」という教えを知らない人であります。このような教えに耳をかたむけないのであります。また、そのうえに自力の計らい、すなわち、自己確信を立場とする故に、とどまるとか、独断におちいるとかの過失をおかすことになるのでありますが、その自己の過失を過失とすら自覚することのできない人であります。このような人を、自力作善の人といいます。きびしい批判をうけなければならない人であります。善導大師は、その著『般舟讃』に

> 何んが、今日、宝国（浄土）に至ることを期せん、実に、是れ、娑婆本師（釈尊）の力なり。若し、本師知識の勧めにあらずば弥陀の浄土、云何してか入らん。　（全書・一・七〇一、存覚師『浄土真要鈔』第一章に引用）

と、格調の高い言葉をもって、今日、本願真実の世界を求める身になったことは、ひとえに、娑婆（人間的世界）に、自分と生をともにしてくださった、本師・釈尊の力であり、釈尊の勧めのたまものであるとうたっておられるのであります。地上の教主・釈尊の恩徳を謝しておられるのであります。『歎異鈔』の序の

幸いに、有縁の知識によらずば、いかでか、易行の一門に入ることを得ん哉。

という、唯円房の感激にひとしいものであります。本願の道は、かならず地上の教主によらねばなりません。すなわち、よき師をたまわらねばなりません。よき師と、よき友の導き（意志）によって、求め・歩む心（意志）を起こすのであります。ここに、本願の道を、他力の道といわれる所以があります。

しかし、自力作善の人は、「本願他力の意趣にそむけり」といわれているように、本願の意にそむく人でありますが、本願他力の意にそむくとは、よき師・よき友の意志にそむくことであります。師と友とによって、自己が弟子になることができるのでありますが、師と友と弟子、それを僧伽（教団・真の共同体）といいます。つまり、本願の意にそむくということは、師と友の意志をうけつけないことであり、僧伽の意志にそむくことになります。このように考えてきますと、自力作善の人は、僧伽の意志にそむく人（註１４）ということになります。

すなわち、自力作善の人とは、個人的意志の人であり、たとえ師もあり友があっても、その師・友の意志を自覚しない、個人的、主観的で、独断的な人といわねばなりません。たとえ、その人が、意欲的・活動的に、何かの集団に属しているとしても、内面的には、個人的な人であり、その人の周辺には、真の和もなく、また、真に和することを知らない人であり、真に和することのできない人であります。

自力の御計――第十九願について・一

『歎異鈔』は、法然上人の伝承をうけている聖典でありますから、『大無量寿経』の本願のうち、第十八願の一願を立場にしているのであります。この立場からするとき、自力作善の人は、本願の機でなく、非本願の機、すなわち、第十八願の趣旨にそむく人という批判をうけることになります。しかし、親鸞聖人の『教行信証』の教学に照らすときは、自力作善の人は、第十九願の機であります。その、第十九願について、しばらく考えてみたい（註１５）と思います。

> たとい、われ仏を得たらんに、十方の衆生、菩提心を発し、諸の功徳を修し、心を至し、発願して、我が国に生ぜんと欲わん、寿終の時に臨みて、仮令い、大衆と囲繞して、その人の前に現せずば、正覚を取らじ。（全書・一・九、「化身土巻」所引）

これが、第十九願の願文でありますが、通念（菩提心）をおこし、もろもろの功徳を修めて、至心に発願して阿弥陀仏の浄土に生まれたいと願う者があったならば、その人の臨終の時、聖衆とともにその人を囲み、浄土へ迎えようとちかわれているのであります。

この本願を、親鸞聖人以前から、「修諸功徳の願」・「臨終現前の願」・「現前導生の願」・「来迎

引接の願」と名づけられているのですが、さらに、親鸞聖人は「至心発願の願」という名をつけ加えられました。すなわち、第十九願は五つの願名をもっているのであります。本願に、願名をつけるということは、同じ一つの第十九願でありますが、それぞれ、違った立場から、違った意味をうけとって、それぞれ、願名をたてるのであります。いま第十九願は五つの願名をもっていますが、まず、はじめに、「修諸功徳の願」という願名から、第十九願をうかがい、『歎異鈔』第三章を学ぶことにします。

「修諸功徳の願」という意味をもつところの第十九願は、もろもろの功徳を修して、浄土に生まれんとおもえという本願でありますから、第三章の自力作善の問題は、まさに、第十九願の問題であります。さきには、自力作善の人を、第十八願の立場から、非本願の機と名づけて批判したのでありますが、このような、第十九願の意味をうかがうとき、自力作善の立場が、阿弥陀仏の本願のうちに、第十九ヶ条目に位置づけられているのであります。自力作善の問題が、本願の宗教において、位置づけられて、意味があたえられているのであります。

自力作善、すなわち、みずからの力をもって、善をえらび、善を修めるということは、いかなる人間においても、勢一杯のおもいであります。すでに学びましたように、人間は、求め・歩みつづけるものであります。人間がいきているということは、意志をもって、歩みつづけているということであります。如何なる人間でも、歩みつづける存在であります。そのような、歩みつづけている人間が、「わが、はからいの心」をもって、いいかえれば、自覚的に、善をえらび、善を求めるということは、唯一の真面目であります。その人は、虚像を追う者であると、笑いすてることはできないのであります。善を求めるということは、人間の真面目であります。自力作善ということは、このような大きな意味をもつものであります。自力作善ということは、自己の欲望をすててたちあがった人間の姿であります。煩悩になじみ、煩悩海に沈んでいる人間が、煩悩になじむ心をすてて、煩悩海よりたちあがらんとしたのであります。無自覚の道から、自己決断をなして、自覚の道へたちあがったのであります。しかるに、「化身土巻」に説かれているように

> 真なる者は甚だもって難く、実なる者は甚だもって希なり。偽なる者は甚だもって多く、虚なる者は甚だもって滋し。（全書・二・一四三）

であります。これが人間の事実であります。自ら決断して、自覚道にたちあがるのですが、真なるもの、実なるものは少なく、偽なるもの、虚なるものは多いと、なげかれているのであります。折角、たちあがりながら、たちあがりきれないのであります。折角、たちあがりながら、挫折するということは、人間の現実であります。この人間の現実にこたえられているものが、第十九願・「修諸功徳の願」であります。「諸の功徳を修し、心を至し、発願して、我が国に生ぜんとおもえ」と、呼びかけられているのが、第十九願であります。

既にして、悲願います。修諸功徳の願と名く。（全書・二・一四三）

と、親鸞聖人は説かれているのでありますが、「既にして、悲願います」という言葉に、人間の現実に対する、仏の大悲の深きことを思わしめられるのであります。いいかえれば、仏は既に、人間の悲の自覚に先んじて、悲願、すなわち、第十九願をちかわせられているのであります。

いま、学んだごとく、自力作善の道は、理知的人間が、理知的立場から、真実の世界を求める、ただ一つの道であります。それを、「本願の趣旨にそむく」からといって、拒絶されれば、理知的人間の道は、まったく絶えるばかりであります。なお、その道にたちあがっても、道をつくすには道は遠くながいのであります。「ここをもって、釈迦牟尼仏は福徳蔵を顕説」（全書・二・一四三、「化身土巻」）したもうのであります。福徳蔵とは、万善諸行、すなわち、善なるあらゆる実践は、人間の精神生活を豊か（福）にするものであるという教え（蔵とは法蔵の意・教えの意）であります。いいかえれば、『観無量寿経』の教えであります。しかし釈尊が、この福徳蔵といわれる『観無量寿経』を説かれたということは、何を意味するのでしょうか。考えてみなければなりません。

それは、一つは、道に戸惑うているところの、偽なる行者、虚なる行者を誘引するためであり、他は阿弥陀仏が既にちかわれている第十九願・修諸功徳の願にこたえるためであります。ここに、自力作善の人に対する、釈尊と阿弥陀仏という、二尊のまことを思うのであります。「非本願の機」と拒絶された

自力作善の者に、二尊のまことが、ちかわれ、説かれているのであります。その立場が、自力的であれ、理知的であれ、善を求めて歩む人間が、すなわち、宗教以前の人間が、このように、本願の宗教の中に位置づけられているということは、宗教の歴史の上において、大きな意味をもつのであります。本願の今日的意義を物語るものであります。

死ということ――第十九願について・二

次に、親鸞聖人は、この第十九願に、「至心発願の願」という独自の願名をたてられました。この願名は、第十九願に「諸の功徳を修し、心を至し、発願して、我が国に生ぜんと欲(おも)わん」とちかわれている、阿弥陀仏の本願（純粋意志といっていいでありましょう）にこたえ、さらに、この阿弥陀仏の本願をうけて、『観無量寿経』を説かれた、釈尊の説教にこたえて、親鸞聖人が、第十九願の自覚（信心・願心）を表白された願名であります。さきの、「修諸功徳の願」という願名は、第十九願の行についての願名であり、この「至心発願の願」という願名は、第十九願の信についての願名であります。

さて、この願名の至心発願とは、宗教的決断ということであります。親鸞聖人は、第十九願の自覚を、発願・宗教的決断（註１６）としてとらえられたのであります。浄土を忻慕せんともとめて決断する。それが自力の立場であろうと、理知的立場であろうと、ただ決断する。この決断の一点に、第十九願をしぼっておられるのであります。これが釈尊と阿弥陀仏の二尊のまことにこたえることになります。決断・信をもってこたえられているのであります。宗教心は、決断にはじまる、といわれているのであります。すなわち、宗教心における、決断の意義を重要視せられているのであります。決断のあるところに、宗教心はひらかれ、そこから、その宗教心は、宗教心自身が展開するのであります。決断のないところには、宗教心も生まれず、展開もありません。いま、宗教的決断という言葉をもって、第十九願の至心発願の意を学びとろうとしたのでありますが、求道的決断、さらには、純粋決断ともいうべきものであります。宗教心（信）を決断の問題とするのが、第十九願であります。
この決断は、自力であるからとおそれ、ただ、他力の決断をもとめ、他力を論じていたのでは、何一つ生産しないでありましょう。このことを考えても、いかに、宗教的決断が、まず要請されねばならないかを思うのであります。第二の意味において、第十九願は、決断をせまる本願であります。
さらに、第三の意味において、この第十九願を、「臨終現前の願」とか、「現前導生の願」・「来迎引接の願」とかと、呼んでいます。命おわるとき、諸仏が、その人の前に現ずる、という願名であります。皮肉な願名だと思うのであります。なぜかといえば、修善をすすめ、宗教的決断をもとめた第十九願が、ここに、臨終の救いをちかわれているからであります。言葉をかえれば、「死なねば助からぬ」というのであります。自己のうえに、みずからの決断によって起こした宗教心を、いいかえれば、人間的立場からの宗教心ではありましょうが、いまにいたって、「死なねば助からぬ」というのでありますから、どうしたことでしょうか。『歎異鈔』第三章は、この第十九願の機微を、「自力のこころをひるがえして、他力をたのみたてまつれば」と述べられているのであります。
考えてみますと、第十九願の行も信も、釈尊と阿弥陀仏の、すなわち、二尊のまことからたまわったものであります。たびたび申したことですが、人間は本来、求め・歩む存在であり、意志的存在でありますが、意志は、何かの刺戟をうけて活動する受動的なものであらます。この、人間の意志の本来的な性格にこたえてちかわれているのが、阿弥陀仏の本願であります。『悲華経(ひけきょう)』に

> 我を見るをもっての故に、諸(もろもろ)の障閡(しょうげ)を離れて、即便(すなわち)、身を捨てて我が界に来生(らいしょう)せん。（全書・二・一四四、「化身土巻」所引）

と説かれていますように、「我を見るをもっての故に」すなわち、仏を見ることによって、はじめて、幾多の障害をこえて「身を捨てて」という自覚的決断がなりたち、「諸の功徳を修」するのであります。第十九願の信も行も、すなわち、それが、なお自力的要素・人間的臭みをのこしているとしても、その決断も実践も、釈尊と阿弥陀仏からたまわったものであります。呼びかけ（阿弥陀仏）られ、勧め（釈尊）られた、受動的なものであります。さらにこの、第十九願の阿弥陀仏の呼びかけに、大きな問題がふくまれています。それは、第十八願にも、第二十願にもないものであって、すなわち、臨終来迎の問題と、「仮令（註２２）」の一問題であります。

まず、臨終来迎の問題を重点として、第十九願の意をとらえているのが、講師であり、「臨終現前の願」などの願名が、それであります。来迎とは、もろもろの功徳を修する自力作善の人、つまり、第十九願の機を、その臨終のとき、聖衆とともに迎えとるというのであります。聖衆来迎といいます。わが国では、平安時代に、この来迎信仰が盛んであって、来迎仏、来迎図などの勝れたものが残されており、浄土教信仰の特徴を端的に示すものとされていました。しかし、すでに少しふれましたように、来迎は、第十八願念仏往生を立場とするときは、来迎を要しないのであります。「来迎は諸行往生にあり、自力の行者なる汝に。臨終ということは諸行往生の人にいうべし」（全書・二・六五六、『末燈鈔』第一通）であります。

けれども、親鸞聖人においては、来迎（註１７）をまったく否定されているのではなく、仏に迎えられて、浄土へかえるという―― 一つの出あいの世界とうけとられているのであります。問題は、「臨終」ということにあると思われるのであります。「臨終ということは諸行往生の人にいうべし」であります。諸行往生の人・自力作善の宗教心は、かならず、大きな転換をとおさなければ、本願他力の世界にふれることはできないということを、臨終という表現をもって述べられているのでありましょう。まさしく、「死なねば助からね」ことを述べておられるのであります。つまり、廻心懺悔（えしんざんげ）をとおして、はじめて、真実の世界に生まれると、説かれているのであります。

この意味において、「既にして、悲願ます」（「化巻」）と述べられていましたように、第十九願は、自力作善の人に、まず、決断をおこさせ、やがて、その人を方向転換せしめようという、まさしく、仏の悲願であります。大悲方便の願であります。一つの屈折をもった本願であり、この願がちかわれておらなければ、自力心が離れ難い人間・理知的人間の救いは望めなかったでありましょう。

次に、「仮令」の問題でありますが、仮令とは、「たとい」と読みます。また、「かならず」という意味をもった言葉であります。道に惑うている、偽なる行者、虚なる行者である、自力作善の人は、仏に呼びかけられ、勧められて、決断し、たちあがるのであります。阿弥陀仏の浄土・真実の世界という方向を見いだしてたちあがったのであります。方向がさだまったのは、仏が身をもって「かならず」と呼びかけたもうたからであります。「仮令（もし）……その人の前に現ぜずば、正覚を取らじ」（第十九願文）と、本願をかけられていたからであります。この「かならず、迎えとる」という呼びかけによって、「身を捨てて」たちあがることができるのであります。

阿弥陀仏は、自力のもの（第十九・二十願の機）にも、他力（第十八願の機）のものにも、別なく、「我が国に生まれんと欲（おも）え」（註１８）と呼びかけられるのであります。願生心・求道的決断を求められるのであります。たとえ、それが自力的立場からの決断であろうと、自力を超えた心からの決断であろうと、仏の呼びかけに応じて決断したという事実は、一つであり、同じであります。仏に呼びかけられて求道にたちあがるということは、大きな意味をもつのであります。その立場が、自力であろうと、他力であろうと、関係なく、大きい意味をもつのであります。ですから、仏は「かならず、迎えとる」と、第十九願におちかいになっているのであります。第十九願の「仮令（けりょう）」・かならず、という言葉は、仏の自信を物語っている言葉であります。

そこで、自力の立場にたって、急ぎ、「所作（しょさ）の一切の善根（ぜんごん）、ことごとく、皆、廻（え）して」（前掲）といわれているように、あらゆる善なる実践を、かきあつめるようにして、決断をなしたのであります。が、ふりかえってみれば、その決断そのものが、「わが国に生まれんと欲え」という、阿弥陀仏の呼びかけによるものであったことを、いまになって気づかされるのであります。わが身のうえにおきた決断が、自己を超えたものであることを自覚せしめられるのであります。この自覚が起きたことが、「死んで助かった」事実であります。第十九願のちかいによる、廻心懺悔であります。このように、第十九願は、自力をたのむ人間に、大きな転換をあたえ、自覚をあたえる本願であります。そして、この自覚は、もうすでに、第十九願を超えているのであります。

「しかれども、自力のこころをひるがえして、他力をたのみたてまつれば」と、『歎異鈔』の第三章・第二節の言葉が、このところの機微をよくいいあらわしているのであります。「自力のこころをひるがえして」他力廻向の信であったこと、たまわった決断であったことを自覚するのであります。

そこに、はからすも、本願真実の世界がひらかれるのであります。

本願真実の世界――浄土の二重性

真実報土の往生をとぐるなり。
と、『歎異鈔』の第三章・第二節は結ばれています。
この「真実報土に生まれる」・「純粋感情の世界に生きる」ということは、あらゆる人間が、昔から、求めてきたところのものであります。人類の歴史をつらぬいた願いでありましょう。人間存在は、浄土をもとめて生きるものであります。浄土をもとめて、浄土に生まれ得た人は、さらに、浄土をねがい、求めて求め得なかった人は、なお、願い求めつづける、というものが、浄土であります。人類の歴史は、浄土・真実の世界を求めてあゆむ、歩みそのものであります。
しかるに、自力作善の人、すなわち自己に自信をもった人、いいかえれば、その人は、理知的人間でありましょうが、その人の立場からは、真実の浄土は、絶対にひらかれないのであります。第十九願にちかわれている大きな方向転換を経なければ救われない。すなわち、「死なねば助からぬ」ことを学んできたのであります。このことは、人間にとって、いたましいことであります。理知的立場にたつ人間は、脚下の事実を見る眼をもたず、理知で考え、理知でえがいた虚像の世界のみを見ているからであります。真実の浄土は、脚下にひらかれている世界であり、純粋感情の世界でありますから、理知の立場を「ひるがえ」きないかぎり廻心懺悔しないかぎり、感ずることはできないのであります。さらに、この浄土ということについて、もう少し、話をすすめることにします。

ここに、ただ浄土といわず、真実報土といわれていますが、これは、方便化土に対する浄土であります。親鸞聖人は、源信僧都の『往生要集』に引かれている『菩薩処胎経』によって、浄土を、真実報土と方便化土（註１９）にわけられました。
いわゆる、いままで学んできました、自力作善の人の生まれる浄土は、方便化土（懈慢界・疑城胎宮・辺地）で真実報土ではないというのであります。化土とは、実体的に考えられた浄土といってよいでありましょう。『大無量寿経』の終り（全書・一・四二）に説かれているのをはじめ、『観無量寿経』の浄土が、これにあたるのであります。
ただ、注意したいことは、親鸞聖人が『菩薩処胎経』によって、懈慢界として、化土をみておられるということであります。この経典によれば、懈慢界は、阿弥陀仏の浄土、いいかえれば、真実報土にいたる、その途中にある浄土であって、そこに生まれたものは、その環境に執着して、懈怠・憍慢になって、真実の世界に生まれることを必要としない世界であります。いわば、一つの忘我の境地といわれるごとき世界でありましたう。ある意味では、慶喜心を得るのでありますが、本願真実の世界において、たまわるような、大慶喜心を得ない世界のことであります。
自力作善の人、第十九願の機が生まれる浄土（註２０）は、真実報土でなく、化土であります。すなわち、自己肯定の心がのこっている人には、救いはないとはいえませんが、純粋な救いとはいえないということであります。そのような救いの世界を、化土というのであります。その世界を、懈慢界というのでありますが、一つの自己満足・自己陶酔の世界のことであります。
しかし、さきにもふれましたように、その懈慢界は、阿弥陀仏の浄土への、途中にある世界ということで、懈慢界には、阿弥陀仏の真実報土への、道程となるべき意義があるわけであります。この点を、注意したいと思います。化土を、方便化土といわれるのは、化土は、ただ化土としてあるのでなく、真実報土に転じていく道程（註２１）としてあるという意味から、方便化土の名がつけられているのであります。
親鸞聖人は、『教行信証』の「真仏土巻」に

> 真仮みな、是れ、大悲の願海に酬報せり、故に知んぬ、報仏土なりということを。（全書・二一四一）

と述べられているごとく、化土は、方便化土という名をあたえられるとき、本願のうちに位置されるのであります。方便化土は直接的に真実報土ではありませんが、本願の浄土である真実報土のなかの浄土となるのであります。つまり、報土も化土も、大悲の願海につつまれることとなります。
自力作善の人の生まれる浄土・第十九願の浄土は、このような構造になっているのであります。その点から考えますとき、自力作善の人も、「自力の心をひるがえして、他力をたのみたてまつ」（註２２）

らねばおけぬ仕組みになっているのであります。
親鸞聖人の説かれている本願の宗教は、自力の立場・理知の立場を、このように、拒絶しないのであり、かえって、第十九願のちかいをたてて、その立場を認め、つつむのであります。そして、理知によってひらかれる世界をも、理知の人が気づき得ないような意義を認めて、仏は、理知の人の臨終まで、すなわち、最後まで待たれるのであります。大悲され、待たれるのであります。すなわち、第十九願が「臨終現前の願」と名づけられる所以であります。理知の立場は、かならず、大きな転回のときがあるという、人間の構造を、はっきり理解しているが故に、本願の宗教は、人間の理知が破れるまで待つのであります。

自力のこころをひるがえして、他力をたのみたてまつれば、真実報土の往生をとぐるなり。
という、第二節の結びの文を、もう一度、読んでみますと、「ひるがえして……たのみたてまつれば」とあります。これが、第十九願の機の構造であります。「転じて、たちあがる」、「否定をとおして、新しい意欲をうむ」これが、理知の立場の仕組みであります。
さらに、自力の心をひるがえしたときが、他力をたのむ心のおきたときであります。一念同時であります。また、ひるがえしたことが、たのんだことであります。自力無効と、自力の心がまったく否定されたときが、他力の大道を歩みはじめる純粋意欲がわきあがるときであります。

もくじ　に戻る　／　第三節　悪人成仏　に進む

も　く　じ
まえがき
一　共同体の意志
二　仏弟子・唯円
三　『歎異鈔』というべし
四　『歎異鈔』の組織
五　前　序　悲　歎
六　第一章　道　理
七　第二章　讃　嘆
八　第三章　無　慚
第一節
第二節
第三節
結　び
註　（補　説）
あ　と　が　き
（中巻）目次

第三節　悪　人　成　仏

他力をたのむ

煩悩具足のわれらは、いづれの行にても、生死をはなるることあるべからざるを、あわれみたまいて願をおこしたもう本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり。よて善人だにこそ往生すれ、まして悪人はと、おおせそうらいき。

人間は、求め歩む存在でありますが、その方向を自覚しないのであります。このような人間に、釈尊は『観無量寿経』を説かれ、浄土を願わしめられるのであります。よって、はじめて、宗教的決断をするのでありますが、やがて、この決断は、本願に呼びかけられ（第十九願）、釈尊の勧め（『観無量寿経』）によることに気づかされるのでありました。「自力の心をひるがえして、他力をたのむ」身にならしめられるのであります。

さて、「他力をたのむ（註２３）」という言葉が、この第三章には
ひとえに他力をたのむこころかけたるあいだ
他力をたのみたてまつれば
他力をたのみたてまつる悪人
と、三ヶ所にでていることを、了祥師は注目されて、第三章は、「他力をたのむ」ということが中心課題であると説かれています。さらに、この「たのむ」という言葉は、聖覚法印の『唯信鈔』の言葉であることを指摘されています。「たのむ」という言葉は、親鸞聖人の他の書物には余りなく、『歎異鈔』独自の表現でありますが、それが『唯信鈔』（全書・二・七四八）をうけておられるのであります。『歎異鈔』と『唯信鈔』の関係を、つぶさに、了祥師は検討されているのでありますが、聖覚法印の『唯信鈔』は、法然上人から親鸞聖人への伝承の中間に位置して、親鸞聖人の教学に、大きな影響をあたえています。
さて、もとにもどって、「他力をたのむ」ということが、第三章の重心ともいうべき問題でありますが、まさしく、「他力をたのむ」をあきらかにしているのが、第三章・第三節の文であります。また、「他力をたのむ」ということは、信心ということであります。いいかえれば、序にありました「先師口伝の真信」でありますから善導大師の『観経疏』に述べられている二種深信であります。この二種深信を『歎異鈔』に配当しますとき、第二章は、法の深信をあかし、第三章が、機の深信をあかすといわれてきています。よって、いま学ぶところの、第三章・第三節は、まさに、「他力をたのむ」すなわち、機の深信をあかしている一節であります。

煩悩具足のわれらは、いづれの行にても、生死をはなるることあるべからざるをあわれみたまいて、願をおこしたもう本意、悪人成仏のためなれば

このような言葉で、悪人について述べられています。第一章・第三節の「罪悪深重・煩悩熾盛の衆生」をうけて第二章に、「身」の問題が提出されました。その「身」についてですが、第二章に「身」という字が、三ヶ所にあります。今日のいい方にすれば、人間の実存の自覚を、仏法の立場からとらえて「身」と表現しているのですが、その「身」の問題を、第三章では、このような言葉で説かれ、表白されているのであります。
いま、「身」の問題を
①煩悩具足のわれら

②いづれの行にても、生死をはなるることあるべからざるを

と、わけて述べられています。①の方は、善導大師の『往生礼讃』の言葉（註２４）によられたものであり、②の方は、おなじく善導大師の『観経疏』の「散善義」の言葉を引かれているのであります。ともに、二種深信を説かれているうちの、機の深信の言葉を、親鸞聖人の言葉として、表白されているのであります。第一章・第三節から展開されてきた「人間」の問題が、第三章では、善導大師の二つの著書の、機の深信の言葉によって、「煩悩具足のわれら」であり、「いづれの行にても、生死をはなるることあるべからざる」ものとして表白されているのであります。

考えてみますと、自力作善の人は、みずからが修する善根を自認している人でありますが、なお、また、煩悩を具足しているわが身の事実も、自認しないわけにはいかない人であります。『往生礼讃』のお言葉は、このような、人間の現実存、ただ今のわが身を、たとえ、自力作善の人でも認めなければならない現実存在を「煩悩具足のわれら」と説かれているのであります。

また、『観経疏』の言葉をとおして、この②の文をみますと、この「煩悩具足のわれら」は、そのまま、「曠劫より已来（このかた）、常に没し、常に流転して」（全書・一・五三四）「生死をはなるることあるべからざる」（第三章）存在であるということになります。すなわち、永遠の過去から、今日・現在まで、迷を離れることができなかったわが身であるということになります。いいかえますと、歴史的実存の自覚の言葉であります。この、短い①②のお言葉で、現実存をおさえ、さらに、それを歴史的実存の自覚へと、深く展開されているのであります。親鸞聖人のお言葉の、意味の深いことに驚くのであります。自力作善の人に、諄々と語りかけておられる聖人の面影を想うのであります。

これが、第三章の「悪人」の内容（註２５）であり、本願の宗教があきらかにした、人間の実存であります。

人間そのもの――機の深信

すでに学びましたように、大乗仏教は、人間そのものに尊厳性・純粋性を求めてきた歴史であります。このような仏教の歴史のうえにあって、末法の自覚にたって、人間そのものの事実をあきらかにし、人々に自覚をあたえたのが、善導大師の二種深信、とくに、機の深信の教説であります。

善導大師のころ、聖道門は、人間の本来性は、清浄であり、純粋であるという考えにたっていたわけでありますが、わが国においても

聖道の諸教は、さかんに、生仏（しょうぶつ）一如の理を談ず（全書・二・二八一、「六要鈔」）

聖道門の人々は、生仏一如、衆生と仏とは一つということを、さかんに語りかけていると、存覚上人が歎かれるほどでありました。聖道門ばかりでなく、浄土門・法然門下の西山派さえ、その流れをうけていたのであります。しかし、存覚上人の言葉にもあるように、それは、理であります。聖道門は、理の宗教であります。それに対して、本願の宗教は、どこまでも、事実にたつのであって、ことに、親鸞聖人は、もっとも純粋な現実主義者（註２６）というべきでありましょう。一点の観念も、思弁もゆるさず、現実を凝視されたのであります。つまり、本願の宗教は、事の宗教であります。

この、事の宗教によって、考えてみるとき、人間の現実存は、まったく自力無効であります。人間の自力も、理知も、現実の世界そのものには歯がたたないのであります。現実の世界は、人間を超えているのであります。人間は、その世界に、おかれてあるものであり、しかし、仏としてでなく、すなわち、純粋性をもってでなく、煩悩具足の凡夫として、おかれているのであります。理の宗教からみれば、理論としては、煩悩は客塵煩悩といって、客分であり、主人でなくて、煩悩は汚れとしてついた塵のようなものであり、人間そのものは、仏であり清浄そのものであると説くのであります。しかし、現実には、人間存在は煩悩そのものの身であり、まったく生死（まよい）をたちきることができないところの身であります。人間は、不純粋そのものだと、いいはるのではありませんが、たとえ、純粋・清浄なものがあるとしても、現実には、まことに煩悩賊に害せられていて、流転をたちきることも、迷を離れさることもできないのであります。生死そのものの身であります。『歎異鈔』の、このところの文は、一片の自己肯定もゆるさぬ、親鸞聖人の内観の眼を感せしめる表白であります。

実は、その内観の眼は、また、この身にかけられている、阿弥陀仏の大悲を仰いでいる眼でもありま

す。かって学びましたように、阿弥陀仏の本願を、別願といい、悲願といいます。人間に純粋性があるのならば、阿弥陀仏の本願は、ちかわれなかったにちがいありません。別願といい、悲願といわれるような本願は、たてられなかったのであります。たてる必要がなかったでありましょう。
『大無量寿経』に説かれている、その本願が、親鸞聖人にとってみますとき、釈尊・善導をへて、法然という「よきひと」となって、現前している本願の事実があります。太悲の願が、いま、わが身の前に来たっているのであります。この事実は、予想だにし得なかった現前の事実であり、人間の理知的理解を超えたという意味で、無縁（むえん）の大悲（だいひ）（註２７）であります。この尊厳な事実を前にして、一片の自己肯定も認めるわけにいかぬではありませんか。そこから、この阿弥陀仏の大悲を仰ぐ眼は、一転して、自己そのものを、誤りなく見ぬく内観の眼となるのであります。根源的に、自己を見ぬく眼となります。この眼――これを信心の智慧といいますが――この眼によって、自己そのものが、何であるかを見いだして、第一章には、「罪悪深重・煩悩熾盛の衆生」と述べられ、第二章には、「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」と表白され、第三章においては「他力をたのみたてまつる悪人」とおおせになっているのであります。『歎異鈔』の、はじめ三章は、宗教的自覚をあかしているといわれる所以は、この第一・第二・第三章の表白によるものといえます。
『歎異鈔』をつらぬく自覚は、善導大師の、機の深信であります。さらに、本願の宗教をつらぬく精神は、まさに、機の深信であります。善導大師の、機の深信を伝承する本願の宗教によって、仏教は、その観念性をやぶり、実存的教説となり、新しい生命をもりかえすのであります。

他力をたのむ悪人――唯除の問題

他力をたのみたてまつる悪人、もとも、往生の正因なり。
悪人とは、宗教的自覚の言葉であります。いわゆる、道徳的・倫理的・理知的立場で、もちいる場合の意味とは、まったく意味のちがった言葉であります。本願の宗教にめざめた、いいかえれば、他力をたのみたてまつったものの、自覚の言葉であります。自己そのものの存在を悪と見いだしたものの、自覚・懺悔の言葉であります。悲歓の言葉であります。宗教的実存にめざめたものの言葉であります。

そうするとき、なぜ、宗教的実存を、悪というのであるかという、疑問が生まれるのであります。本来、仏教（聖道門）では、迷、無明、不覚――迷うもの、めざめないものとして、人間の実存的面をとらえています。本願の宗教の『歎異鈔』では、なぜ、悪人ととらえているのでありましょうか。
純粋な宗教心（第十八願の宗教心）は、それに反逆する二面をもちます。その一面が、善をもとめ、悪をにくむという、いわゆる、自力作善の方向であり、また、これにこたえるものが、第十九願であります。もう一つの面が、純粋な宗教そのものにふれたのではあるが、それに酔い、とどまるという、法執・体験執の問題であり、これを救う本願が、第二十願としてちかわれているのであります。
┌→１９願：自力作善・定散自心―五逆―悪――世間的反逆―『歎異鈔』第三章
１８願：真実信心
└→２０願：法執・自性唯心―――謗法―罪―出世間的反逆―『歎異鈔』第九章
いま、第十八・十九・二十願の問題を、おおよそ、図示したのでありますが、自力作善の人、自力に自信をもつ人を、純粋なる宗教心の世界へ誘引するためにちかわれているのが第十九願であり、第十八願にそむいている人を、悪人といい、五逆（ごぎゃく）の人というのであります。それに対して、法執をやぶり救わんとちかわれているのが、第二十願であり、この願の対象になる人を、罪びとというのであります。
いま、ここでは、第二十願のことはさておき、第三章は、第十九願の問題にこたえている章であり、悪人が問題になっているのであります。
善をもとめ、悪をにくむ（作善・廃悪修善）ということは、もっとも常識の世界のことであり、世間の問題であります。宗教的世界・出世間の問題ではないのであって、常識の世界に生きる人間として、あるべきことであります。それとは、反対に、善をもとめず、悪をにくまずということは、常識的人間の世界においては、「あるべくも候わず」（註２８）であります。また、善をもとめず、悪をにくまずというように、善悪を無視すれば、人間性をうしなうことになってしまいます。しかるに、さきに述べましたところの自己そのものの事実は、「いづれの行にても、生死をはなるることあるべからず」の身で

あります。まよいを離れるための因となるような善根は、いまだかって、あったことがない、という存在であり、まことに悪そのものであります。このように、人間における事実として、悪の問題から、人間は、離れることができないから、事の宗教である本願の宗教は、人間の実存を悪ととらえるのであります。

『大無量寿経』の第十八願の本文に

唯、五逆と誹謗正法をば除かん。（全書・一・九）

という、一句がつけくわえてあります。すなわち、「唯、五逆罪を犯した者と、真実の教法をそしる者は本願の救いから除く」という文であります。この文を、古来、釈迦の抑止文（おさえ、とどめる文の意）といって、釈尊がつけくわえられたものといわれています。いまは「誹謗正法」の問題はさておいて、五逆の問題を考えたいのであります。

親鸞聖人は『教行信証』「信巻」の最後に、この五逆について、小乗の五逆と大乗の五逆をわけて述べられています。このうち、小乗仏教の説いている五逆の問題は、「ことさらに思うて父を殺す。ことさらに思うて母を殺す」などというものでありますから、存覚上人も述べておられるように、「人、皆、すべからく、之を犯かさずとおもえらく」であります。凡そ、自分には無関係な徳目であると見すごすことができます。しかし、大乗の五道になりますと、「人々、一々に、此の罪のがれ難し」（全書・二・三一九、『六要鈔』）であります。すなわち、大乗の五逆の一つをとってみますと

> 五には、謗して因果を無みし、長夜に、常に、十不善業を行ず。（全書・二・一〇二）

とあって、因果の道理を無視し、つねに、十不善業（註２９）をなしている、これが、世間的逆悪であるというのであります。因果を無視するということは、簡単にいえば、過去・現在・未来の歴史を無視することであります。歴史的展開を否定することであります。しかし、この、歴史を無視するという考え方は、わたしたちの身辺に数多く見られるのであります。このことは、わたしたちの身近に、たびたび経験する問題でありますが、しかし、この因果無視・歴史否定ということが、仏教に照らすとき、重い問題となるのであります。すなわち、戒律の行者が一念（一瞬）、因果を無視することがあれば、戒体（戒そのもの本質）が破壊すると説かれています。また、源信僧都の『往生要集』には、因果無視の人は、無間地獄におちると説かれています。これらの教説から考えてみますとき、わたしたちが、まったく、悪として、自覚していなかったところの、因果無視・歴史否定ということが、人間の根源の問題につながる悪であることを知らされるのであります。

また、『教行信証』の「信巻」を結ばれる最後のところに、小乗と大栗の五逆の項目を列記して、もって結びとされていることに注意しなければなりません。五逆の一々の項目の内容よりも、大小乗の五逆を並べ記せられて、「信巻」の結びとされていることから、因果の道理を無視して、おのが作善と考えているところの、自力作善の心を、深く慚愧・懺悔（註３０）せしめられるのであります。五逆の罪の重さを知らされるのであります。

以上、悪の問題について、学んでまいりましたが、悪の問題を、第十三章から照らしますと、悪は宿業の問題となります。悪は悪業のもよおしであって、わたしのうえに、悪の縁がもよおしたことになります。いわば悪の成立原理の問題としてあきらかにする立場であります。第一章の第二・四節などでは、このように、宿業の問題として、善悪について、学んだと思うています。しかし、いま、五逆の問題として考えられる悪ということは、罪の自覚をあたえんための教説であります。仏教では、徳目をあげることは、徳目にあらわれないほどの徴（かすか）なるものを畏れしめ、また、その徳目にしたがって実践するかしないかの問題でなく、心に反省せしめんがためであると、徳目を列記する意義について注意されています。この注意から考えてみますと、大小乗の五逆の項目をつぶさに、「信巻」に列記しておられることは、「いづれの行にても、生死を離るることあるべから」ざることを自覚せしめんための教説であります。

ここに、わが自力作善の心を、懺悔せしめられ、仏恩の深重なることを思うのであります。

> 願をおこしたもう本意・悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも、往生の正因なり。

と、第三章のお言葉はつづけられているのであります。さきのごとき「信巻」の結びの、五逆の教説の

意義を開き、学ぶとき、改めて悪人の自覚をあたえられるのであります。ここに、「他力をたのみたてまつる」と仰せになっていますが、まことに、五逆の問題は、たとえば、因果無視・歴史否定ということは、本願の教えに出あうことがなければ、悪として、自覚し得なかったであろうほど、身近な、人間悪です。さらに五逆の問題は、本願他力の教えによって、捨ておけぬ問題であることを自覚せしめられるのであります。
このように、本願の宗教の説く悪（五逆）の問題を学ぶとき、この、自然のままに生き、日常的に生活している、うかつな、わたしたちの生活のままが悪、いいかえれば、存在そのものが悪であるということになります。
本願による悪の自覚、これが、すなわち、機の深信であります。これこそ、往生の正因・救いの正因であります。悪人の自覚こそ、本願の救いの正因であると説かれているのであります。
ここに、「他力をたのみたてまつる悪人、もとも、往生の正因」・悪人正因と述べられていますが、これは『歎異鈔』独自の表現であって、古来、問題になっているのであります。真宗の教義からいえば、信心正囚であって悪人正因ということはない、悪人といった場合は、悪人正機というべきであるといわれています。しかし、『歎異鈔』の言葉を、そのままうけとればよいのであって、「他力をたのみたてまつる悪人」が「往生の正因」であるというのであります。わたしたちは、本願他力の教えを求めずにはおれない悪人であります。本願の宗教がなければ、救われる見込みのつかない悪人であります。悪人こそ、本願の宗教の正機であり、本願の救いの正因となるものであります。「他力をたのみたてまつる悪人、もとも、往生の正因なり」という『歎異鈔』の言葉に感動をおぼえるのであります。

よて、善人だに往生す、まして悪人は、と仰せ候らいき。
という言葉によって、『歎異鈔』第三章は結ばれています。善悪の問題は『歎異鈔』をつらぬく問題でありますが、第一章は、本願念仏は、善悪を超えたものであると、本願の法を讃嘆する形で結ばれていました。しかし、第三章は、悪人往生・悪人こそ救われる身であると、本願の機の問題として、善悪の問題を引きうけて、結ばれているのであります。
善悪を超えた本願の法なる故に、よく、悪人である本願の機を救うことができるのであります。超えたものこそ、超えられぬ者をつつむことができるのであります。善悪を超えた本願の法なる故、悪人をよく救うのでありますが、また、善人もともに救うことができるのであります。善悪を超えた本願の宗教は、善人・悪人の区別を問題にしないのであります。しかし、わたしたちは、存在そのものが悪である悪人であります。実存的存在であります。また、他力の本願は、別願といわれ、悲願といわれる本願であることを思うとき、悪人こそ、本願の宗教の正因であります。ここに

> 願をおこしたもう本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも、往生の正因なり。よて、「善人だに往生す、まして悪人は」と仰せ候らいき。

と唯円房は悪人の全存在をもって、阿弥陀仏の本願を仰ぎ、よき師・親鸞聖人のおおせを述べられているのであります。

もくじ　に戻る　／　結　び　に進む

もくじ
まえがき
一　共同体の意志
二　仏弟子・唯円
三　『歎異鈔』というべし
四　『歎異鈔』の組織
五　前序悲歎
六　第一章道理
七　第二章讃嘆
八　第三章無慚
結び
註（補説）
あとがき

（中巻）目次

結び

この書を、善導大師の「集記」という用語をいただき、『歎異鈔集記』と名づけました。
この上巻において、『歎異鈔』の師訓十章のうち、第一・第二・第三章を学んだのであります。この三章を、了祥師は、安心訓と名づけられておられますが、この三章に、宗教的自覚の問題が、如何に具体的に、生き生きと語られてきたかをふりかえるとき、生命の躍動ともいうべきものを感ずるのであります。
まず「前序」において、著者・唯円は、静かに、深い悲歎の心をもって、『歎異鈔』制作の意志を表白するのであります。
しかるに、第一章にうつりますと
弥陀の誓願、不思議にたすけられまいらせて往生をば逐ぐるなり。
と、本願の宗教の荘重な原理を、格調の高い筆致をもって書かれています。いうまでもなく師訓であり、親鸞聖人のお言葉をそのままに述べられているのでありますが、それが、そのまま唯円の表白になっています。
悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきが故にと、云々。
と、第一章は結ばれているのでありますが、この、「と、云々」という結びの言葉をもって、師訓が、それぞれ結ばれているのであります。「云々」とは、まだ、いうべきことがあるが省略するという意味の文字であります。しかし、『歎異鈔』の師訓を結ぶ言葉として、「と、云々」と書かれている文字は、弟子・唯円が、師訓をうける姿勢をうかがわせる言葉のように感ぜられ、他の聖教に見られぬ、深みをあたえられるのであります。
第二章にはいり、第一章の荘重さを破るが如く、親鸞聖人と関東の門弟との対面が述べられているのであります。さらに、劇的な法然・親鸞二師の出あいが「親鸞におきては」という言葉にはじまって述べられるのであります。そのなかの「地獄は、一定すみかぞかし」の一語によって、第二章は、一転して、仏々相念の本願の歴史を讃嘆されることになります。
その、結びの「面々の御許なりと、云々」という言葉をうけて、第三章には、力強く、「いわんや、悪人をや」と本願の意を述べられています。第三章は、自力作善の人の廻心をとおして、悪人救済という表現で、本願の宗教を、すなわち、如来の本願の深重なることを讃嘆されているのであります。
以上の三章でもって、本願の宗教における信・主体的自覚をあかされているのであります。この三章は、第一章に説かれている、人間救済の原理から、第二章の本願の歴史、すなわち、純粋感情の世界（法の深信）が展開され、その歴史的感情の世界は、第三章にはいって、さらに、主体的自覚（機の深信）の表白となっているのであります。この師訓三章は、このように、教学的組織をもって展開しているのであり、また、この三章の各一章一章が、それぞれ緻密な展開をもちながら、主体的自覚の構造を、立体的に、よく語りつくされているというべきものであります。
このような『歎異鈔』は、親鸞聖人のいのちをうけ、独自の『歎異鈔』の時代を生みつづけながら今日の世界に叫びかけているのであります。

もくじ　に戻る　／　註（補　説）　に進む

も　く　じ
まえがき
一　共同体の意志
二　仏弟子・唯円
三　『歎異鈔』というべし
四　『歎異鈔』の組織
五　前　序　悲　歎
六　第一章　道　理
七　第二章　讃　嘆
八　第三章　無　慚
結　び
註　（補　説）
一　～　四
五　前　序
六　第一章
七　第二章
八　第三章
あ　と　が　き
（中巻）目次

註　（補 説）

＜一　共同体の意志――序にかえて＞

１．三宝

仏教の共同体であり、三宝論は、仏教の共同体論である。この三宝について、通常、別相（べっそう）・一体（いったい）・住持（じゅうじ）の三宝をたてる。

別相三宝とは、仏・法・僧が各別であるときをいい、一体三宝とは、同一の仏のうえに、三宝が具備していると考えるときをいうのである。また、住持三宝とは、後世へ仏教をつたえるための、仏像（仏）・経巻（法）と求道者（僧）をいう。

聖徳太子は、十七条憲法の第二条に、「篤く三宝を敬え、三宝とは仏・法・僧なり。則ち四生の終帰・万国の極宗なり。何れの世、何れの人か、是の法を、たつとばざる云々」といわれているが、仏教徒は、僧伽論・教団論を新しく考えねばならない時がきていると思うのである。

２．僧伽

仏と法が、真に生きるところは、弟子（僧）のあるところという意味で、この僧伽のうえに、三宝を見る考えも、一つの一体三宝である。僧伽（弟子・友）のない仏・法は観念的なものであり、真実の仏・法ならば、必ず、生命ある僧伽を生産するものである。

少し問題がずれることになるかもわからないが、僧伽の原理は、『大無量寿経』の四十八願に求めるならば、第十七願である。諸仏称名の願である。諸仏が南無阿弥陀仏（法・法則・道理、さらにいえば、教法）を讃嘆されるところの願である。かく、諸仏と、法とが生きているところには、いうまでもなく、真の仏弟子（僧）が生産されるものである。

また、僧伽の精神は、南無阿弥陀仏（名告り、呼びかけの言葉にまでなった仏法）である。宗教そのものは言葉を超えたものであるが、その宗教そのものを、人間に関係する言葉にまで具体化したのが、本願の言葉、本願の法である。これを、南無阿弥陀仏として伝承してきたのである。よって、人間の自我とか、理知ではなく、本願に根ざした言葉（南無阿弥陀仏）のところに、本願の僧伽の精神は生きているのである。

このように僧伽の原理、僧伽の精神をあきらかにしているのが、第十七願である。善導・法然の宗教は、第十八願（一願建立）の宗教であるに対して、親鸞の宗教は、この第十七願を見いだされたところにひらかれたのである。いわば、法然の宗教は、不廻向の宗教・直観の宗教に対して、親鸞の宗教は、第十七願の宗教・廻向の宗教・本願の歴史を見いだした宗教である。この書のはじめにあたり、このことをあらかじめ、注意しておきたいのである。

３．大無量寿経

『大無量寿経』の総願の「歎仏偈」には、「あまねくこの願を行じて、一切の恐懼に、ために大安をなさん」・「十方より来生せんもの、心悦清浄にして、快楽安穏ならん」（全書・二・六）と、摂衆生の願をたてられている。また、阿弥陀仏の四十八願には、国中の人天・十方の衆生・国中の菩薩・諸仏世界の衆生の類・諸仏世界の諸菩薩衆・諸仏世界の諸天人民・他方国土の諸菩薩衆と、ひろく呼びかけられている。

さらに、阿弥陀仏は、蜎飛（けんぴ・羽でとぶもの）・蠕動（なんどう・体ではう動物）の類にまで願いかけるのである。（『大阿弥陀経』・全書・一・一二九、「行巻」所引）

４．願いかけられるものは…

来迎の来の字を、親鸞は解釈して、仏と衆生の相互関係を述べている。
「来は、浄土へきたらしむという、是れ即ち、若不生者の誓をあらわすみのりなり、穢土をすて真実の報土にきたらしむとなり、即ち、他力をあらわすみのりなり。また、来は、かえるという、生死海にかえりいりて、よろづの有情をたすくるを、普賢の徳に帰せしむというなり、この利益におもむくを、来という」　（『唯信鈔文意』・全書・二・六四一）
「法性のみやこより、衆生利益の為に、娑婆界にきたりたもう故に、来をきたるというなり」　（全書・二・六四四）
さらに、『御消息集』第十通（全書・二・七一二）にも、来の釈があって、仏は娑婆に来り、衆生は、本願を故郷として、仏のところに帰する関係が、本願の仏と衆生の関係であると説かれている。

５．純粋本能
純粋本能という言葉は、曾我量深先生の言葉（『歎異鈔聴記』・八四頁）を頂戴した。先生は「本能だけでは誤解されるから、『宿業本能』と重ねてつかううちに、本当の意味をわかってもらうようになり、本能という言葉だけでいい時代が来るでしょう」と仰せになっておられたことがあった。
また、『聴記』には「本能は感応道交するということである。本能は相い受用する」とも説明されている。

６．純粋意志
本願を、純粋意志という言葉にかえたのであるが、意志は、一切の存在の根底となるものとか、人間の主体となって、ものを生むものとか、種々の解釈がある。しかし、西田幾多郎博士は、『善の研究』（『西田幾多郎全集』・第一巻・二九）に素朴に、「意志するというのは即ち之に注意をむけることである」と説き、その意志が、自己を、万物を統一する、統一力をもつものであると説かれていることは興味ぶかい。

＜二 仏弟子・唯 円＞

１．奥書
蓮如上人は『歎異鈔』に、「右、斯の聖教は、当流、大事の聖教となすなり。無宿善の機において、左右なく、之を許すべからざる者なり。釈蓮如（花押）」（全書・二・七九五）と奥書されているが、これは、覚如上人の『口伝鈔』の奥書（全書・三・三六）をうけられたものである。覚如上人は、その奥書に、「祖師聖人本願寺親鸞」と書きつけられて、真宗（人類の宗教）の親鸞を本願寺の親鸞とされているのである。
また、蓮如上人は、覚如上人の『執持鈔』第五章（全書・三・四二）によって、法然上人の第十八願一願建立の教学をうけて、『御文』をつくり、「御文は、如来の直説なり」、「形をみれば法然、詞を聞けば弥陀の直説」（全書・三・五六二、『蓮如上人御一代記聞書』第一二四条）と述べられ、法然上人・覚如上人の伝統をうけて、本願寺教団を再興されたのである。
これらの点を考えるとき、蓮如上人の『歎異鈔』の奥書は、「故親鸞聖人の御物語の趣」（『歎異鈔』前序）をひとえに仰ぐ、唯円の著『歎異鈔』を、当流（本願寺教団）の聖教と認められていることになるのであって、唯円の意図とは、少し、異るものがあるかの如く感ずるのである。

２．『歎異鈔聞記』
『歎異鈔』の註釈書は、近代になって、数えきれぬほど書かれているが、了祥師の『歎異鈔聞記』・曾我先生の『歎異鈔聴記』はすぐれたものと思われる。前の『聞記』は、第十九願（第二十願をつつんで）の『歎異鈔』、後の『聴記』は、第十八願の『歎異鈔』といい得るのであって、一貫した立場をもって、註釈されている註釈書は、この二書といい得よう。

３．『慕帰絵詞』第三

「安心をとり侍るうえにも、なお、自他解了の程を決せんがために、正応元年冬の比、常陸国河和田の唯円房と号せし法侶、上洛しけるとき、対面して、日来、不審の法文において、善悪二業を決し、今度、あまたの問題をあげて、自他数遍の談におよびけり。かの唯円大徳は、親鸞聖人の面接なり。鴻才弁説の名誉ありしかば、これに対しても、ますます、当流の気味を添えけるとぞ」　（全書・三・七八〇）

４．『最須敬重絵詞』
「河和田の唯円大徳をもて、師範とし、聖人の門葉と成って、唯善房とぞ号せられける」（全書・三・八四三）
ちなみに、真言宗・修験道の行者であって、やがて、唯円の教えをうけることになった、唯善は、親鸞聖人の娘・覚信尼と小野宮禅念との間の子であるが、覚如上人（覚信尼と日野左衛門佐広綱との間の子である覚恵の長子）と、大谷の祖廟の留守職を争って負けているのであるが、この唯善・覚如ともに、唯円の教えをうけている点からも、唯円の位置が推察されるのである。

５．『親鸞聖人門侶交名牒』（親鸞聖人行実・二〇二）

６．善鸞義絶
『血脈文集』第二通に「自今已後は、慈信におきては、子の儀、おもいきりてそうろうなり」（全書・二・七一八）と、門弟の性信房あてに、また「今は、父子のぎはあるべからずそうろう」（全書・二・七二七・『拾遺真蹟御消息』）と、本人の慈信房あてにだされている。この、ながながと書かれている二通の便りから、親鸞親子の愛をたち切って、仏道のために決断された心中がうかがわれるのである。

＜三　『歎異鈔』というべし＞

１．純粋な批判精神
親鸞聖人の歎異――批判精神が具体的にうかがわれるのは、『末燈鈔』の、造悪無碍に対する批判、（第十六章・第十九章）『御消息集』の、善鸞の異義にまどまわされている人々への便り（第六章・第七章）等である。
つまり、直線的に、他を批判されておらず、ゆきつもどりつ、の感じのある語りかけである。しかも、「かえすがえす、あわれにかなしう覚え候」（全書・二・七〇八）とか、「かえすがえす不便の事に聞こえ候え」（全書・二・七〇五）とか、「今は、人の上も申すべきにあらず候」（全書・二・七〇七）とかと述べられているのである。
『教行信証』後序（全書・二〇一）にあるところの、聖道諸教および、当時の、主上臣下である為政者に対する、きびしい批判の言葉を、親鸞聖人の批判精神の一面とするとき、『末燈鈔』・『御消息集』などは、他の一面をあらわしているのである。

２．咨嗟
一般的解釈は、咨は、感嘆する、なげく声。嗟は、なげく、悲しむ、痛恨の声。咨嗟は、ためいきをついて嘆くこと。

３．『六要鈔』行巻（全書・二・二三一）
「咨嗟と言うは、憬興の云く咨とは讃なり、嗟とは嘆なり、広韻に云く、『嗟、子邪の切、咨なり、嘆なり、痛惜なり」とくわしく述べられている。第十七願の諸仏が、南無阿弥陀仏の法を讃嘆されているという表現を、諸仏が痛惜されていると、機の問題としてうけられているのである。

４．『御消息集』第十通（全書・二・七一一）
「諸仏称名の願ともうし、諸仏咨嗟の願と申し候なるは、十方衆生を勧めん為と聞こえたり、又、十方

衆生の疑心を止めん料と聞こえて候」と述べられている。すなわち、存覚上人の「痛惜」という解釈に、ひとしい意を述べられているのである。すなわち、讃嘆と痛惜の解釈から、第十七願は、法の讃嘆をちかわれているままが、一面、機に対する痛惜、大悲となることを明かすのである。

＜四　『歎異鈔』の組織＞

１．『歎異鈔』と『教行信証』の相関性

『歎異鈔』と『教行信証』の関係は、意識的に唯円が、そうしたのでなく、無意識のうちに、似かよったものとなっているのであろう。それほど、唯円は、親鸞聖人に身近くつかえ、おしたい申したにちがいないと思われる。蓮如上人の弟子である赤尾の道宗の筆蹟が、蓮如上人にそっくりであることに驚いたことを想起するのである。

師訓十章を、教・行・信・証に配当することもできようし、異義八章は、「化身土巻」に比すべきものでもあろう。しかし、ただ、配当するのでなく、『歎異鈔』と『教行信証』を、相照らして、自己のうえに学ぶことであろう。

２．大切の証文

「大切の証文ども、少々ぬきいでまいらせ候いて、目安にして、この書にそえまいらせ候なり」（全書・二・七九二）とあるところの、「大切の証文」ということが、このごろ、また、問題になっている。明治以前の学者・明治以後の研究者、さらに、今日なお、問題になっているのである。古文書学的にどうかということには興味をもたないのであるが、ただ、『歎異鈔』を学び、親鸞聖人を、本願の宗教を求め、学ぶとき、この、師訓十章か、「大切の証文」となるのである。この、師訓十章の、今日的存在意義を思うとき、「大切の証文」ということが、おのずから定まってくるという、考え方をとりたいのである。これは、「自見の覚悟」であり、独断であろうか。（註・七・９参照）

もくじ　に戻る　／　註<五　前　序>に進む

も　く　じ
まえがき
一　共同体の意志
二　仏弟子・唯円
三　『歎異鈔』というべし
四　『歎異鈔』の組織
五　前　序　悲　歎
六　第一章　道　理
七　第二章　讃　嘆
八　第三章　無　慚
結　び
註　（補　説）
一　～　四
五　前　序
六　第一章
七　第二章
八　第三章
あ　と　が　き
（中巻）目次

註　（補 説）
＜五 前 序＞

１．ひそかに
『教行信証』では、「総序」と「信巻」の三信仏意釈、及び、後序に「ひそかに」の言葉を用いられ、「教巻」をはじめ、「行・証・真仏土巻」および、「信巻」本・「化巻」本は「謹んで」の言葉を、別序・「信巻」末・「化巻」末には「夫れ」の言葉を用いておられる。
「ひそかに」というのは、善導大師の『観経疏』「玄義分」によられ、「謹んで」は、曇鸞大師の『往生論註』に、「夫れ」は、源信僧都の『往生要集』によられて、それぞれつかいわけておられる。
かかる細部にも、親鸞聖人の配慮があることをうかがうと同時に、唯円も、それをうけて配慮していることを思う。『歎異鈔』制作に対する、唯円の態度、姿勢をうかがい知ることができるものである。

２．伝承
伝承の問題は、真宗の中心課題であって、すでに（註・一・２参照）少しふれたのであるが、本願の第十七願の問題である。
第十七願は、第十一・第十七・第十八願の次第をもって、本願文にも、成就文にも書かれているのであるが、証・行・信の次第である。第十七願、これ大行であり、これ伝承である。大行といい、伝承というも、第十一願の証から生まれるということを、注意したいのである。必ず、仏道の伝承は、証・一如から来るのである。一如より来生するところの、如来そのものが、伝承の本質（体）でなくてはならないのである。それ故に、「行巻」には、「大悲の願より出でたり」（全書・二・五）と説かれている。

３．二種深信
二種深信は、善導大師の『観経疏』から、「信巻」（全書・二・五二）に引用され、また、『愚禿鈔』（全書・二・四六七）に、親鸞聖人独自の二種深信を展開しておられるごとく、重要なるものであるが、漸次、詳説することとする。

４．実存
実存ということについて、実存の概念は、西洋でも、哲学者によって、異るのであり、一定した定義がないのである。その実存という概念は、仏教の言葉の意味を、たとえば今、機の深信の意味を、ぴったりいいあてる言葉でないことを注意しなければならない。
実存とは、一応、投げ出された存在のことであり、その心理を不安と説かれているのが、西洋の一般的な語義である。その直訳的解釈では、まったく、機の深信の意味と異るのである。
今は、罪悪生死のまま、ここに、このようにしてある存在（清沢満之先生の落在）の意として用う。しかし、不安や闇の心理ではないことは いうまでもない。いずれ、度かさねて検討をしていきたいと思うのである。

５．曽我先生の教示
「二種深信と言っても、二つ並べるものではなく、もとは、法より機を開き、機の中に法を摂めた。……機の深信に法の深信を摂める。機中に法あり。……二種深信は、法の深信から、機の深信を開く。開くのは機の深信に法の深信を摂めん為である。機の深信の外に、法の深信なし、というのが、二種深信を開顕する趣旨である」（『歎異鈔聴記』二五）と、解明されている。

６．『歎異鈔』後序

唯円は、『歎異鈔』後序に、聖人のつねの仰せを引いて、「聖人のつねのおおせには、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。されば、そくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ、と御述懐そうらいしことを、いままた案ずるに、善導大師の『自身は、これ、現に、罪悪生死の凡夫、曠劫より、このかた、つねにしづみ、つねに流転して、出離の縁あることなき身としれ』という金言に、すこしもたがわせおわしまさず」（全書・二・七九二）云々と述べている。

どちらかといえば、聖人のつねの仰せは、本願の恩徳をたたえられている言葉であるが、唯円は、善導大師の、機の深信の言葉を、親鸞聖人が身をもって示されたもので、「罪悪の深きことも知らず、如来の御恩の高きことをも知らず」、いいかえれば、二種深信すらない、我らが身を知らせんための、仰せであると、師の言葉を、どこまでも、退一歩してうけていくのである。この姿勢が、『歎異鈔』をつらぬき、『歎異鈔』の生命をつくるのである。

７．機の深信の内面にひらかれるのが、法の深信である

かかる二種深信のうけとり方は、従来、異安心の系譜に入れられるのである。かかる、二種深信の解釈は、二念にわたるもので、二種は、一念であるという観点から、異義の中に入れられたようである。（『異安心史の研究』三八）

しかし、自覚の内景が感情の世界であるごとく、機の深信の内景が法の深信であり、その機の深信は、法の深信によってひらかれるという円環関係にあるものである。事実としては、われらのうえにたまわる、一心のみであるが、その「心の構造を二種深信として説かれたものであると考えるのである。（註・６参照）

８．書物一つ選ぶのもよき師が必要

「故聖人の御心にあいかないて、御用い候う、御聖教どもを、よくよく御覧そうろうべし。おおよそ、聖教には、真実権仮ともに相交り候うなり。権をすて実をとり、仮をさしおきて真をもちいるこそ、聖人の御本意にて候え、かまえてかまえて、聖教を見、みだらせ給うまじく候」（全書・二・七九二）と、唯円は、縷々と述べている。親鸞聖人は、法然上人をとおして善導大師を、善導大師をとおして曇鸞大師を学び求めていかれたのであった。仏道は伝承されたものであるからには、それをうけるには、伝承を逆観していかねばならないのである。

西田幾多郎博士も、読書の注意を、このような立場から述べられていたことを記憶している。

９．親鸞聖人がすすめられるもの

「とかく、はからわせたもうこと、ゆめゆめ候べからず。さきに下しまいらせ候らいし『唯信抄』・『自力他力』などのふみにて御覧候べし」（全書・二・六八五・『末燈鈔』第十九通）とあり、また、『御消息集』第一・第六通には、その他、『後世物語』・『二河譬喩』、また、『血脈文集』第二通には、『一念多念の証文』・『唯信鈔の文意』・『一念多念の文意』などの註釈書があげられている。

『末燈鈔』第十九通の、はじめに、「とかく、はからわせたもうこと、ゆめゆめ候うべからず」と、述べられている言葉に、「すでに、此の道あり、必ず度るべし」（全書・一・五四〇・「散善義」）という、『二河譬』に説かれている、行者の決断をうながされる、東岸の釈迦を思わしめるものがある。

弥陀一尊でなく、弥陀・釈迦二尊のみことにしたがうという、本願の宗教を、この、読書のすすめに知らしめられるのである。

１０．客観的知・主体的知

今、客観的知・主体的知などの用語を用いるのであるが、「化巻」（全書・二・一六六）に、智度論を引用されて「智によって、識によらず」とある、智・識の別を主体的知・客観的知という表現をとったのである。

この「化巻」の文を、存覚上人は『六要鈔』（全書・二・四〇八）に、『大経』下巻の「如来の智慧海は、深広にして、涯底なし。二乗の測る所に非ず、唯、仏のみ独り明了なり」の語を引いて註釈されて

いるのである。仏教用語の厳密さを思う。

もくじ　に戻る　／　註<六　第一章>に進む

も　く　じ
まえがき
一　共同体の意志
二　仏弟子・唯円
三　『歎異鈔』というべし
四　『歎異鈔』の組織
五　前　序　悲　歎
六　第一章　道　理
七　第二章　讃　嘆
八　第三章　無　慚
結　び
註　（補　説）
一　～　四
五　前　序
六　第一章
七　第二章
八　第三章
あ　と　が　き
（中巻）目次

註　（補 説）

＜六 第一章＞

１．念仏の大道、他力の大道

『教行信証』「信巻」には、「道の言は路に対せるなり。道は、則ち是れ、本願一実の直道、大般涅槃無上の大道なり。路は、則ち是れ、二乗・三乗万善諸行の小路なり」（全書・二・六七）と述べられて、小乗及び、諸行に対して、他力の大道を説かれている。

『歎異鈔』第七章には、「無碍の大道」とあって、諸の神々も、魔界外道も、罪悪もさえることができず諸善をも超えた道が、念仏の法であると説かれている。また『総序』には、「如来の発遣を仰ぎ、必ず、最勝の直道に帰して云々」（全書・二・一）と述べられ、『六要鈔』は、それを註釈して、「如来の発遣とは、是れ、釈尊の指授、最勝の直道とは、是れ、弥陀の願力」（全書・二・二一一）と説かれ、二尊のみことによる道であるとされているのである。

しかし、善導大師は、『二河譬』の合法段の釈では、親鸞聖人の「信巻」などとちがって

「中間の白道四五寸とは、即ち、衆生の貪瞋煩悩の中に、能く、清浄願往生心を生ぜしむるに喩うるなり」（全書・一・五四〇）

と述べられ、衆生の願生心を道とされている。

『六要鈔』（全書・二・二八八）は「其の白道は是れ信心なり。……所行の行体、是れ大善なる故に、能信の信亦復広大なり信心の白道は広大無辺にして、実に辺際なし、……所発の信心、他力に由るが故に、是れ広大云々」と註釈されているが、これは、善導大師をうけて、親鸞聖人にかえしておられる註釈というべきである。

すなわち、われわれの、直接の問題としては、善導大師の釈の如く、衆生の貪瞋煩悩の中におきた、清浄願往生心あるのみである。その願往生心が、衆生の道となるのである。さらに、親鸞聖人によって、この道が、そのまま、大道であり、二尊のみことによった、本願の道という意味・道理があかされており、『歎異鈔』第七章には、その大道の、利益（はたらき）が述べられているのである。

２．第十八願成就文

「諸有の衆生、其の名号を聞きて、信心歓喜せんこと、乃至一念せん。至心に廻向したまえり。彼の国に生まれんと願ぜば、即ち、往生を得、不退転に住せん」（全書・一・二四）

これが、第十八願成就文であるが、本願文は、弥陀の直説であるのに対して成就文は、古来、釈尊の体験をとおした言葉、釈尊の説教といわれている。法然上人などは、本願文をよりどころとされ、親鸞聖人は、この成就文を立場にされているので、従来から、成就文の解釈はくわしくされているが、成就文そのものの意味は余り考えられておらないのではないかと思われる。その中で、曾我先生は、『大無量寿経聴記』（『曽我量深選集』・第七巻・三二五）に

「本願成就というものは一つの現実といいますか、歴史的現実とでもいうのでありますか、本願成就という一つの事実を把んで、そこに立場を置いて、翻ってもう一ぺん本願というものの思召を領解して行く、そこにわれわれの安心というものを築く、言ってみれば、如来廻向の信心というものをそこに明らかにして行く、云々」

と述べられている。また、『信巻聴記』（『曽我量深選集』・第八巻・一一七）に

「本願成就文は、勿論、世尊の教えのお言葉であることは申すまでもないが、……領解はこうであろうと教えに即して述べてくださった。勿論教えと領解と二つ別々というものではない。……教えのままが聞いた人の安心領解となる。……またその教えの上にご自身の領解を表現されてある」

と述べられている。さらに言葉をついで

「本願成就の意義」それはただ本願が成就したということではなく、本願の廻向成就という意義をお述べになったのである」
と説かれていることを注意したいのである。

また、西田幾多郎博士が『善の研究』（『西田幾多郎全集』・第一巻・一三三）で
「自己の思想が客観的真理となった時、即ちそが、実在の法則であって、実在は、これに由りて動くことを知った時、我は、我理想を実現し得たということができぬであろうか」
と、いわれていることなどから、成就文の意義を考えるのである。
『歎異鈔』第一章・第一節は、『大無量寿経』下巻の本願成就文に等しい文であると考えられるが、また教行信証の四法を述べられている如くにも了解される。すなわち
「弥陀の誓願」は教・「不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなり」は行・「信じて念仏申さんとおもいたつ心のおこるとき」は信・「すなわち、摂取不捨の利益にあづけしめたもうなり」は証にあたると考えられる。

３．純粋経験
西田幾多郎博士の『善の研究』（『西田幾多郎全集』・第一巻・七）の序文に
「フェヒネルは、或朝ライプチヒのローゼンタールの腰掛に休らいながら、日麗に花薫り鳥歌い蝶舞う春の牧場を眺め、色もなく音もなき自然科学的な夜の見方に反して、ありの儘が真である昼の見方に耽ったと自ら云って居る。私は何の影響によったかは知らないが、早くから実在は現実そのままのものでなければならない、所謂物質の世界という如きものは此から考えられたものに過ぎないという考をもっていた」
とのべ、第一編・第一章には
「毫も思慮分別を加えない、真に経験其儘の状態をいうのである。……真の純粋経験は何等の意味もない事実其儘の現在意識あるのみである」
と説きだされて詳説されているが、これらによって、純粋経験という表現をうけ、信心・宗教的自覚の世界をあらわしたいと思うのである。

４．純粋客観
純粋経験と同じく、純粋客観という表現は、西田幾多郎博士の
「動かすべからざる真理は、常に我々の主観的自己を没し、客観的となるに由って得らるるのである。云々」
などとあるによった。

５．後得分別智
字の如く、無分別智の後にくる智と理解されているのであるが、信心の智慧、廻向の智慧仏智と了解したのである。その立場を、純粋客観の立場というのである。

６．ただ、この信をあがめよ
「専ら、斯の行に奉え、唯、斯の信を崇めよ。噫、弘誓の強縁は、多生にももうあいがたく、真実の浄信は、億劫にも獲がたし。たまたま、行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ」（全書・二・一）
と述懐されているが、つまり、獲信を廻向の信と仰ぎ、廻向の道理を讃嘆するのである。
『正信偈』（全書・二・四四）に、「信を獲て、見て敬い、大いに慶喜せしむ」とあるが、御草稿本には、この一句を再三訂正しておられ、苦心された一句であるといえよう。この一句の示されるところは、「自己が得た信を、廻向されたものと敬うとき、大慶喜心がわく」という意味で、獲信（純粋経験）から、純粋客観への転回を述べられているのである。
『歎異鈔』後序の
「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。されば、そくばくの業をもちける身にてありけるを助けんと、おぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」

という、親鸞聖人のつねの仰せも、同じ転回を述べられているのである。

７．第十八願

『歎異鈔』は、『観無量寿経』の系列の聖教であり、善導・法然二師の伝承をうけるものである。それ故に、第十八願一願建立の教学であって、四十八願のうち、第十八願のみを読みとり、他の四十七願を欣慕の願とされた。これを一願該摂の法門という。しかも、第十八願を「念仏往生の願」としてうけるのである。

第十八願は

信心 ―― 三信 ―― 至心・信楽・欲生

念仏 ―― 十念 ―― 乃至十念

この二つの問題がちかわれているのであるが、善導・法然二師の伝承は、第十八願文から、三信をぬいて、十念のみを読みとられ、「念仏往生の願」とうけとって、第十八願を念仏の願とせられるのである。

それに対して、親鸞聖人は、第十八願の三信のみを読みとって、「本願三心の願・至心信楽の願」などと名づけ、第十八願を、信心の願とされている。そのとき、念仏は、第十七願にちかわれているとして、念仏は諸仏の行とされるのである。このように、親鸞聖人は、四十八願から、第十七・十八願をはじめ、十一十二・十三・十九・二十・二十二願の八願を課題として読みとられている。これを、真仮八願といい、分相門の法門という。

かく、善導・法然二師と親鸞聖人とは、第十八願の読みとり方も、四十八願中からとらえられる本願も異るものがある。しかし、『歎異鈔』――その他の和語の聖教――は、善導・法然二師の伝承をうけられているので、『歎異鈔』で、本願・誓願というときは、「念仏往生の願」としての第十八願であると了解して読まねばならない。

８．釈尊出世の本懐

「如来、無蓋の大悲を以て、三界を矜哀し給う。世に出興する所以は、道教を光闡して、群萌を担い、恵むに、真実之利を以てせんと、欲してなり」（全書・一・四）

とある。これを、如来興世の一大事因縁を顕す文と呼んでいる。この文を、『一念多念文意』（全書・二・六一四）に註釈されて

「しかれば、諸仏の世にいでたもうゆえは、弥陀の願力をときて、よろずの衆生をめぐみすくわんとおぼしめすを、本懐とせんとしたもうがゆえに、真実之利とはもうすなり、しかれば、これを、諸仏出世の直説ともうすなり」

と述べられているが、「正信偈』には

「如来、世に興出したもう所以は、唯、弥陀の本願海を説かんとなり」

と述べられ、また、この文を『尊号真像銘文』に註釈されている。ここに、釈尊を、如来といい、諸仏といっておられることを注意しておきたいのせある。すなわち、釈迦・弥陀二尊というとき、その釈迦は、第十七願の諸仏であって、釈迦・善導・法然・先師・よきひと、みな、第十七願の諸仏如来である。『歎異鈔』は第十七願の諸仏讃嘆をもって、一貫されていると考えられる。

９．欲生我国

「欲生我国」について注意しておかねばならねことは、第十八・十九・二十願ともに「欲生我国」と説かれているが、第十八願の「欲生我国」が、その体であって、第十九・二十願の「欲生我国」が別にあるのではない。『信巻』欲生心釈に

「欲生とは、則ち是れ、如来諸有の群生を招喚したもうの勅命なり」

と説かれているのが、それである。

１０．釈迦・弥陀二尊の問題

この問題を譬喩として説かれているのが、善導大師の『二河譬』である。

「此の念をなす時、東岸に忽ち、人の勧むる声を聞く、仁者、ただ、決定して此の道を尋ねて行け、必

ず、死の難なけん、若しとどまらば即ち死せんと。又、西岸の上に人ありて喚うて言く、汝「心正念にして直ちに来れ、我能く汝を護らん。すべて、水火の難に堕することを畏れざれと。此の人、既に、此に遣し、彼に喚うを聞きて、即ち、自ら正しく身心にあてて、決定して道を尋ねて、直ちに進んで、疑怯退心を生ぜず」（全書・一・五四〇）と、説かれ、さらに、善導大師みずから、註釈（合法）されて「東岸に、人の声の勧め遣わすを聞きて、道を尋ねて、直ちに西に進む、と言うは、即ち、釈迦、己に滅したまいて、後の人見たてまつらざれども、なお、教法ありて尋ぬべきに喩う、即ち、これを、声の如しと喩うるなり。……西岸の上に、人ありて喚ぶ、と言うは、即ち、弥陀の願意に喩うるなり」
と、説かれている。
『歎異鈔』後序の「如来よりたまわりたる信心」とあるところの、如来廻向の問題を、釈迦・弥陀二尊という形で、具体的にあらわされていることを注意するのである。
さらに、善導大師は合法段で、釈迦滅後の教法、として、釈迦をとらえておられることも注意したいのである。また、『教行信証』には、この『二河譬』につづいて、善導大師の『般舟讃』（全書・二・五七）を引いて
「釈迦如来は、実に、是れ慈悲の父母なり、種々に方便して、我等が無上の信心を発起せしめたまえり」
と、述べられている。この文は、『高僧和讃』（全書・二・五一〇）に
釈迦・弥陀は慈悲の父母
種々に善巧方便し
われらが無上の信心を
発起せしめたまいけり
と、善導大師が、「釈迦如来は慈悲の父母」といわれたものを、親鸞聖人は、和讃に、「釈迦・弥陀は慈悲の父母」と、いいかえられているが、その事は別として、重ねて、如来廻向を、釈迦・弥陀二尊と表現し、さらに、『般舟讃』には、それを、釈迦におさめ、また、釈迦滅後の教法としておさえられていることを注意したいのである。
すでに、註・８でふれたことであるが、釈迦は、地上に最初にあらわれた仏である。地上の仏である。第十七願成就のすがたをあらわし賜うた、今日世尊である。弥陀の願意を、地上に、今日に、もたらし賜うた諸仏であり、善知識である。
『歎異鈔』の宗教の、独自の意義は、この、第十七願成就の仏、地上の仏の伝承を、述べているところにあろうかと思われる。この意味で、『歎異鈔』の宗教は、地上の教主の宗教といいえよう。それに対して、『教行信証』の宗教は、「信巻」三信釈に、三信をとおして、「菩薩の行を行じたまいし時」（全書・二・六〇）とあって、法蔵菩薩の因位の行に、おさめられている。いわば、『教行信証』の宗教は、法蔵菩薩の宗教、地上の教主の宗教といいえようか。この点から、『歎異鈔』に、第十七願の問題を読みとっていきたいのである。

１１．わたしを超えた…内面的充実感を得る
『大無量寿経』本願成就文の「其の名号を聞きて、信心歓喜せん」（全書・一・二四）のお言葉を、このように表現したのである。この「聞」ということについて、「信巻」（全書・二・七二）に
「経に、聞というは、衆生、仏願の生起本末を聞いて、疑心あることなし、是れを聞というなり」
とあって、信を聞におさめて説かれているが、成就文の「其の名号を聞く」とあるところの、其の名号とは第十七願成就の名号、すなわち、註・１０で指摘した、教法である。「よきひとのおおせ」であり、「先師の口伝」である。そこに、「仏願の生起本末」（本願のいわれ・道理）が説かれているのである。

１２．摂取
『一念多念文意』（全書・二・六〇五）に
「真実信心をうれば、すなわち、無碍光仏の御こころのうちに、摂取して、すてたまわざるなり。摂はおさめたもう。取はむかえとるともうすなり。おさめとりたもうとき、すなわち、とき日をもへだてず、正定聚の位につきさだまるを、往生を得とはのべたまえるなり」

と、摂取を註釈しておられるのであるが、摂取不捨の問題は、次の註・１３に詳説する。

１３．摂取不捨

『大無量寿経』は、法の真実を説く経であって、いわば、人間救済の道理をあかされている。その、道理による救済は、『観無量寿経』に説かれているのであって、その救済の事実を説くのが、第九真身観の文である。すなわち

「一一の光明は、偏く、十方世界を照らし、念仏の衆生をば、摂取して捨てたまわず」（全書二・五七）

とある文である。この文を、善導大師は『観経疏』に

「衆生起行して、口に、常に、仏を称すれ、ば、仏即ち、これを聞きたもう……彼此の三業、相い捨離せず云々」

と、親縁・近縁・増上縁の三縁釈をもって釈され（全書・五三）、法然上人は、『選択集』に、その中の、親縁釈を引用されている。（全書・一・九三七）しかし、親鸞聖人は、摂取不捨を釈するに、善導大師の親縁・近縁釈を用いられないで、源信僧都の『往生要集』の文（全書・一・八〇九）を用いられている。すなわち

「我、また、彼の摂取の中にあれども、煩悩、眼を障えて、見たてまつらずと雖も、大悲、倦むことなくて、我が身を照したもう」

とある文である。これを、『正信偈』にも、『高僧和讃』にも引かれ、『尊号真像銘文』（全書・二・五九三）に註釈されている。これは、善導大師の三縁釈（増上縁は用いられている）の、親縁・近縁の釈では、直観的になり、神秘経験となるきらいがあるから用られず、源信僧都の釈を用いて、無碍光につねに照らされ、大悲大慈につねにまもられるという表見で、本願力廻向にかえされているようである。

すなわち、おさめる、むかえとると、摂取の字義から註釈され、そうして、源信僧都の釈によって、てらしたもう、まもりたもうと、廻向の義をもって、摂取不捨を釈しておられるのである。

１４．五逆の悪人

親鸞聖人は、「信巻」末（全書・二・八一）に『涅槃経』を引いて、阿闍世の救済を述べられているが、五逆の悪人の救いをあきらかにせんとの思召である。また、「信巻」の最後（全書・二・一〇一）に、五逆について、法相の祖師・智周の『最勝王経の疏』の文を引いて、小乗の五逆、大乗の五逆を詳説されている。

存覚上人は、『六要鈔』に、この「信巻」（全書・二・三一九）末の五逆の引用について、「曇鸞・善導二師によって、五逆・語法の往生を説かれて、とくに、語法の相は、論註の引文にとかれているが、五逆の相は、まだ解せられていないからである」という意を述べられ、さらに、小乗の五逆は犯さないといえようが、大乗の五逆の説によれば「人々一々にこの罪をのがれがたし」と述べられている。

すでに、学んだ如く、善導大師は、韋提希夫人に自己を見られ、親鸞聖人は、逆悪の阿闍世に自己を見いだしておられるが、それは、大乗の五逆の説をとおした自覚によるものであると、『六要鈔』の註釈によって考えられるのである。また『六要鈔』には、この五逆の説を引用されている理由として

「かつは、慚愧悔過の心を生せんがため、かつは、済度の大悲・深重の仏恩を念報せしめんがために、之を引かれるか」

と記せられている。大乗の五逆を列記すれば

一には、塔寺を破壊し、経義を梵焼し、及び、三宝の財物を盗用す。

二には、三乗の法をそしりて「聖教に非ず」といいて、障破留難し、隠蔽覆蔵す。

三には、一切の出家の人、若しは、有戒・無戒・持戒・破戒において、打罵し呵責し、

過を説きて禁閉し、還俗せしめて駈使し、債調断命せしむ。

四には、父を殺し、母を害し、仏身より血を出し、和合僧を破し、阿羅漢を殺す。

五には、讃して因果を無にし、長夜に常に、十不善業を行ず。

と説かれているが、大乗の五逆の、今日的意味をくみとらねばならないのである。

１５．『教行信証』の「信巻」に…具体的に説かれています。
「信巻」（全書・二六八）に、大信嘆徳が説かれて
「凡そ、大信海を按ずれば、貴賤・緇素を簡ばず、男女・老少を謂わず、造罪の多少を問わず、修行の久近を論ぜず。行に非ず・善に非ず、頓に非ず・漸に非ず、定に非ず・蔽に非ず、正観に非ず・邪観に非ず、有念に非ず・無念に非ず、尋常に非ず・臨終に非ず、多念に非ず・一念に非ず。唯、是れ不可思議・不可称・不可説の信楽なり。喩えば、阿迦陀薬の、能く、一切の毒を滅するが如し。如来誓願の薬は、能く、智愚の毒を滅するなり」
と、四不七非をもって、本願の宗教の、不可思議の救いを説かれている。また、『唯信鈔文意』（全書・二・六二八）には、慈愍三蔵の文を引いて註釈されて
「すべて、よきひと、あしきひと、たうときひと、いやしき人を無碍光仏の御ちかいにはえらばず、これをみちびきたもうをさきとし、むねとするなり」
「変成金は、変成はかえなすという、金はこがねという。如来の本願を信ずれば、瓦・礫のごとくなるわれらを、金にかえなさしむと、たとえたまえるなり」
と説かれている。また、『高僧和讃』曇鸞章（全書・二・五〇五）に
無碍光の利益より
威徳広大の信をえて
かならず煩悩のこおりとけ
すなわち菩提のみづとなる

罪障功徳の体となる
こおりとみづのごとくにて
こおりおおきにみづおおし
さわりおおきに徳おおし
などと歌われているところの「転悪成徳」のはたらきを、本願念仏の宗教がもつ故に、あらゆる条件を必要としないといい得るのである。
かかる、親鸞聖人の大信海の讃嘆を学ぶとき、聖人以前の宗教が、如何に貴賤などの差別観をもっていたかを知らされるのである。聖人によって大衆の宗教がひらかれたのである。また、「信巻」の「如来の誓願の薬は、能く、智愚の毒を滅するなり」とあるが、もと華厳経には「智よく愚を滅す」とあるを、聖人は「智愚の毒を滅す」と転用されて、本願の宗教は智愚の差別をも超えるものと讃嘆されているのである。

１６．『六要鈔』に…おさえられています
『観経疏』至誠心釈（全書・一・五三三）の
「外に、賢善精進の相を現ずることを得ざれ。内に、虚仮を懐いて、貪瞋邪偽・奸詐百端にして、悪性侵め難し。事、蛇蝎に同じ。三業を起すと雖も、名けて雑毒の善と為す。亦、虚仮の行と名く。真実の業と名けざるなり」
とある文を、常の義には、外は身口二業、内は意業とされているのを、『六要鈔』には、「内は悪性、外は三業」（全書・二・二七九）と解釈されている。また、『愚禿悲歎述懐』和讃（全書・二・五二七）には
悪性さらにやめがたし
こころは蛇蝎のごとくなり
修善も雑毒なるゆえに
虚仮の行とぞなづけたる
と述べられていて、『散善義』には、「事、蛇蝎に同じ」とあるを、和讃には、「こころは蛇蝎のごとくなり」とうたわれている点からも、三業・雑毒虚仮の行の内因をおさえて、「こころ」と説かれていることを知らされるのである。

１７．煩悩をとれば、人間でなくなる

『観無量寿経』定善示観縁（全書・一・五一）の「仏滅後の諸の衆生等は、濁悪不善にして、五苦にせめられん」との文を釈して、善導大師は『観経疏』序分義（全書二・四九六）に
「此の五濁・五苦・八苦等は、六道に通じて受けて、未だ無き者はあらず、常に之に逼悩す。此の苦を受けざる者は、即ち、凡数の摂にあらざるなり」
と説かれている。すなわち、人間存在は、五濁・五苦・八苦として存在していると説かれているのである。五濁とは、劫濁・衆生濁・見濁・煩悩濁・命濁。苦は、生苦・老苦・病苦・死苦・愛別苦の五苦に、五陰盛苦・求不得苦・怨憎会苦の三を加えた八苦である。要するに、人間は、清浄・純粋なる存在でなく、楽天的な存在でもなく、濁すなわち、不善なるものとして存在する。よごれた存在と説かれているのである。
また、善導大師は、定善示観縁の「煩悩賊に害せらるる」の文を釈して、「縁に随うて行を起して、進道資粮を作さんと擬するに、何んぞ其れ六賊知聞して競い来って浸奪し云々」（全書・一・四九四）と註釈を加えられ、煩悩は、求道心にたったときおそいくるものであると説かれている。すなわち、煩悩は心理分析などの問題でなく、求道における問題であることを注意されているのである。

１８．実存という概念
実存という言葉の概念は、一定しておらないのであって、それぞれの立場において用いられている言葉で不確実・不確定な言葉であるが、一応、人間を、投げ出された存在ととらえるのが実存の立場である。また人間を、単独な自覚存在とし、その根本的気分を不安と考えているのが、実存哲学である。
このように、一般に用いられている意味の実存という言葉を、煩悩具足の凡夫という自覚と等しい言葉と考えることはできない。先にもふれた如く、煩悩は、求道上の心理であって、求道のないところには問題とならないものである。しかも、不安の心理ではないから、煩悩具足の自覚を、ただちに、実存の自覚と等しいものと考えることはできないのである。
ただ、人間存在を実存ととらえるのも、煩悩具足の凡夫というも主体的自覚のうえの言葉である点は等しいのである。

１９．仏の側から、かねて洞察されており
『観無量寿経』定善示観縁に「仏、韋提希に告げたまわく、汝は是れ凡夫なり」（全書・一・五一）と説かれている。また、煩悩具足の凡夫とは、善導大師の『往生礼讃』に
「自身は是れ煩悩を具足せる凡夫、善根薄少にして三界を流転して火宅を出でず」（全書・一・六四九）
と説かれている。人間みずから、煩悩具足と名のるのでなく、理知的人間を超えた立場からの「仰せ」である。人間を超えた立場から、すなわち、仏の立場から人間を洞察し、大悲しての「仰せ」であるから、「仰せ」を聞くとき、煩悩具足の凡夫ということが、われら人間の自覚になるのである。人間より以上に、人間を自覚されている本願の立場からの「仰せ」である。理知的人間では自己自身を自覚することができないのである。

２０．『観無量寿経』の…たてるのでありました
善導大師の『観経疏』第八像観（全書・一・五一九）に説かれている問題である。キリスト教では、絶対者としての神をたて、人間は原罪、いいかえれば、本来的罪を負うものとするのに対して、仏教は、絶対者をたてず、また、人間の本来性を清浄なるものとするのである。人間に純粋性・尊厳性をみとめるのである。
聖道門がその伝統にたって、唯識法身観などの教説をたてるのは当然のことといわねばならない。この聖道門の教説の代表として、善導大師は
①唯識法身観――浄影の説で、心の外に何物もない、識のみを実と観ずる観法
②自性清浄仏性観――嘉祥の説で、衆生本来の清浄仏性を観ずる観法
の二説をここに引いて批判を加えられている。すなわち、人間の本来に、純粋性を見る聖道門の教説は、自覚にとどまって、自覚の根源、自覚せしめたものを自覚することがないといわねばならない。
善導大師は、末法の自覚にたって、聖道門の教説を否定して、自己そのものに、「出離の縁あることな

き身」を見出されたのであるが、親鸞聖人は、その善導大師をうけて「信心仏性」の説をたてられている。信心仏性を、まさしく、あかされているのが、「斯の心は、即ち、如来の大悲心なるが故に」（全書・二・六二）と説かれている「信巻」信楽釈である。
また、『唯信鈔文意』（全書・二・六四八）に
「仏性すなわち如来なり、この如来微塵世界にみちみちたまえり、すなわち一切群生海の心なり、この心に誓願を信楽するがゆえに、この信心すなわち仏性なり」
また、『弥陀経和讃』（全書・二・四九七）に
信心よろこぶそのひとを
如来とひとしとときたもう
大信心は仏性なり
仏性すなわち如来なり
と説かれている。すなわち、人間そのものに純粋性を見いださんとする聖道門に対して、善導大師をうけ、末法の自覚をもって、しかも、人間の中に、純粋性を見いだされたのが「信心仏性」説である。廻向の信心に仏性を見いだされたのである。末法の自覚（人間凝視の確かさ）をうしなわず、しかも、大乗仏教の精神をうけつがれたのである。（本書■・二七三・４１参照）

２１．仏が、我が痛みとしてたちあがられる
善導大師は、『観無量寿経』第七華座観の住立空中の仏について問答をおこして
「答えて曰く。此れは如来、別に密意あることを明す。但、おもんみれば、娑婆苦海なり、雑悪と同居して、八苦相焼く……六賊常に随うて、三悪の火坑、臨々として入らんと欲す。若し是を挙げて以て迷を救わずば、業繁の牢、何によってか勉るることを得ん。斯の義のために、立ちながら摂りて即ち行く」（全書・一・五一四）
と説かれている。すなわち、立っている仏に、摂取不捨の大悲を見られたのである。仏は、迷いの衆生のために、たちたもうことを述べられている。

２２．五劫思惟
永劫（永遠）の問題は、宗教の問題として、一般に考えられているが、五劫・永劫と対句としては、『大無量寿経』の宗教の独自のとらえ方であろうと思われる。永劫は宗教一般の問題であろうが、五劫ということが本願の宗教独自の問題である。
すなわち、五劫思惟によって、法成就のために、本願を建立されたということが大切な問題である。これが他の宗教では、問題になっておらないのであろうかと思われる。南無阿弥陀仏という法を成就するための本願を、すなわち、名号の本願を建立するのに、五劫思惟されたというのである。この五劫思惟を具体的にあらわされたものが、第十七願諸仏称名の願であろう。その第十七願に代表される選択本願によって成就された法に救われるのである。
永劫修行は無縁の大悲である。その無縁の大悲が、われらの身の事実にふれたときが、機の深信である。われらは機の深信において、無縁の大悲を感ずるのである。善導大師の機の深信は、その表白である。いわば第十八願の自覚である。第十七願の法は、無縁の大悲をとおして、無有出離之縁の自覚（第十八願）をとおして、われらの救いを成就するのである。かくの如く、五劫・永劫の問題は、本願の宗教独自の課題を、真実教の面目を語っているのである。

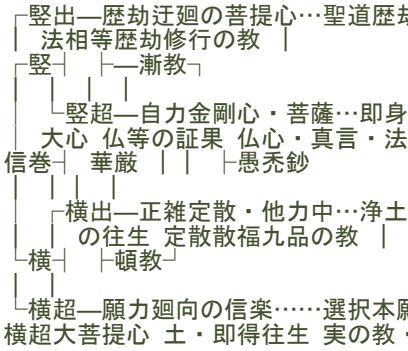
２３．現生不退
まさしく現生不退を、教学の主題とするのは、龍樹菩薩と親鸞聖人である。すなわち、聖人は本願成就文を立場とせらるる故に、「即得往生、住不退転」の成就文の言葉が課題となることは、言をまたないことである。
しかし、彼土不退の教学の系譜（善導・法然）にある『歎異鈔』が、その第二章に現生不退をあきらかにしていることは注意しなければならない。『教行信証』行巻の六字釈に、「必得往生と言うは、不退の位に至ることを獲ることを彰すなり。経に即得と言えり、釈には必定と云えり」（全書・二・二二）と述べられていて善導大師の六字釈を解釈されるに、成就文の即得、龍樹菩薩の易行品の必定の語を引

いて、不退の意をあかされているところにも、聖人の現生不退の利益を重要視され、彼土不退の浄土教の伝承のうちに、『華厳経』以来の大乗仏教の精神をうけつがんとされていると考えることは如何であろうか。いずれにしても、『歎異鈔』といい、善導大師の『六字釈』といい、彼土不退の教学の系譜のうちに、現生不退を述べられている親鸞聖人の意をうかがうのである。さらに、不退の義は詳説さるべき重要なる問題であるが、次の機会をまつこととする。

２４．第二には・・・人々がいた

『歎異鈔』に善悪の問題が主題の一つとして説かれていることは、法然門下の西山派が鎌倉幕府に接近し関東に勢力をはっていたことが、一つの影響をあたえることになったとも考えられる（「八 第三章・第一節・逆説表現か」参照）。すなわち、浄土の異流や聖道門仏教のつまずきは、善悪の問題と宗教の限界を明断することができなかったところにある。聖人は、聖道門、浄土の異流などと区別して、真宗を明らかにするために、いいかえれば、一代仏教を判別して、二雙四重の教判をたてられ、純粋なる宗教（横超の宗教）を明らかにされた。

しかし、単に、一代仏教を分類されたのでなく、一代仏教は、「われらが心を勧めんが為」のものである（全書・二・六五七、『末燈鈔』第一通）ことを忘れてはならない。



２５．賢善精進計

了祥師は、『歎異鈔』の異義八章の中、第十三・十四・十六・十八章を専修賢善計・賢善精進計、第十一・十二・十五・十七章を誓名別信計と分けられているが、両計がいりまじっている章もある。

２６．臨終の救い

『末燈鈔』に

「来迎は諸行往生にあり、自力の行者なるがゆえに、臨終ということは、諸行往生のひとにいうべし、いまだ真実の信心をえざるがゆえなり。……真実信心の行人は、摂取不捨のゆえに正定聚の位に住す。このゆえに臨終まつことなし、来迎たのむことなし、信心のさだまるとき、往生またさだまるなり」（全書・二・六五六）

と説かれている。また、『歎異鈔』第十五章には

「おおよそ、今生に於ては煩悩悪障を断せん事、極めてあり難きあいだ、真言・法華を行ずる浄侶、なおもて順次生の覚をいのる云々」

と説かれているが、浄土門の異流・聖道門ともに、自力を立場とする故に、臨終をたのむ、未来の救いをたのむことになるのであって、ただ、真実信心の行人のみ、「信心さだまるとき、往生さだまる」と説かれているのである。第十八願の機は現生不退の益を得るのであって、臨終・未来に望みを托する要がないのである。あらゆる宗教の願いとするところを成就するのが、真宗の救いであると説かれているのである。

２７．「すべて、水（貪愛）火（瞋憎）の難に堕することをおそれざれ」

善導大師の『散善義』の二河譬に

「我、いまかえらば亦死せん、とどまらば亦死せん、ゆかば亦死せん、一種として死をまぬがれざれば、我、むしろ此の道を尋ねて、前に向うてゆかん。……此の念をなす時、東岸に忽ち、人の勧むる声

を聞く。仁者、ただ決定して此の道を尋ねて行け、……と。又、西岸の上に人ありて喚うて言く。汝一心正念にして直ちに来れ、我よく汝を護らん、すべて、水火の難に堕することを、おそれざれ」（全書・一・五三九）
と神話的に表現されているが、東岸の釈尊の発遣（すすめ）の声によって、内面にひらかれた決断を、西岸の弥陀の招喚の声とたとえられているのである。
釈尊の教えが、声となって呼ぶのである。それにこたえて、我の内面に、決断の叫びがうまれ、我に呼びかけるのである。外の声ではないのであって、内なる我（純粋主体）が、我に、汝よと呼びかけるのである。この意味から、水火の二難、善悪の問題をおそれなくなる心は、外からあたえられるのでなく、本願の教えにおうた者の、内にひらかれる決断である。内なる新しい勇気である。

２８．第十七願
法然上人にとっては、第十八願を王本願と名づけ、本願の中の本願と考えられたが、親鸞聖人の教学では第十七願こそ王本願であり、本願中の本願であるといえよう。
存覚上人は『六要鈔』に
「凡そ、四十八願の中に、此の願、至要なり、若し此の願なくば、名号の徳何ぞ十方に聞こえん。聞いて信行するは、此の願の力なり。若し此の願なくば、超世の願意、諸仏何ぞ証せん。証に依って信を立つるは、又、此の願の恩なり」
と説かれて、第十七願をたたえておられるのである。（本書■・七二・一四〇参照）

もくじ　に戻る　／註<七　第二章>に進む

も　く　じ
まえがき
一　共同体の意志
二　仏弟子・唯円
三　『歎異鈔』というべし
四　『歎異鈔』の組織
五　前　序　悲　歎
六　第一章　道　理
七　第二章　讃　嘆
八　第三章　無　慚
結　び
註　（補　説）
一　～　四
五　前　序
六　第一章
七　第二章
八　第三章
あ　と　が　き
（中巻）目次

註　（補 説）
＜七 第二章＞

１．緊張した光景を感じさせる文章
『歎異鈔』の文章を注意されて、曾我量深先生は
「僅かなことであるが、一言一句をよく読んでいると、本当の文章を書く人と、贋の文章を書く人と、はっきり解る」（『歎異鈔聴記』二一）
と述べられているように、『歎異鈔』の文章はすぐれたものである。
『歎異鈔』の著者・唯円房は、関東の平太郎の弟・平次郎であると考えられているが、平次郎は、その伝説からもすぐれた人物ではなかったと思われる。この平次郎の伝説と『歎異鈔』の文章とは相応しないものがある。この点から、東京・報恩専住職・坂東還城師が
「唯円は、門弟の中で大徳という尊称を得ている唯一の人物であり、年令のうえからも、帰洛後の聖人に京都で入門された、聖人の近親関係の人物でないか」
と発表されたことを想起する。しかし、関東農民の平次郎であっても、聖人の門弟となり、何十年の聞法求道の人物であれば、すぐれた文章を書き得ることも当然のことであるにちがいない。いずれにしても、『歎異鈔』の文章は、真宗史上、注目すべきものである。

２．造悪無碍の邪義
邪義でもっとも強かったのは、法然門下の一念義と同じく、五逆罪を犯しても、弥陀の報土にうまれることができるのであるから、五逆罪以外の罪ならば犯しても、当然、往生の障りにならぬという造悪無碍・本願ぼこりの邪義であった。
「浄土宗のまことの底をも知らずして、不可思議の放逸無慚の者どものなかに、『悪は思うさまに振舞うべし』と仰せられ候うなるこそ、返えす返えすあるべくも候わず。……『悪くるしからず』ということ、ゆめゆめあるべからず候」（全書・二・六八一、『末燈鈔』第十六通）
などと誡められている聖人の便りがあるが、中心人物は、常陸国北郡に住んでいた善證（乗）房、信見房などであった。『末燈鈔』第十六・十九通、『御消息集』第四・五通、『歎異鈔』第十三章などに、それが見られるのである。この邪義とは別に、神仏軽侮の邪義（『御消息集』第四通）もあった。
これらの門下の邪義が、鎌倉幕府を念仏停止にふみきらせる原因となったと考えられる。

３．善鸞義絶の書面
善鸞は、そのころ四十余才であったと考えられるが、関東の門弟の邪義の横行と、それにともなう鎌倉幕府（やがては領家・地頭・名主など在地権力者などによる念仏禁止という、関東教団の死活に関すると思われる大きな問題の解決に精力的に努力したようである。
しかし、ついに、善鸞は有力な道場主を非難攻撃し、門徒を扇動して、それらの道場から、離脱させ、関東の教団を自己の支配下におさめようとして、在地の領主、鎌倉幕府にも出訴することがあった。一方、親鸞から直接教えられたという「法文」をかかげ、第十八願をしぼんだ花にたとえるなど、教法上の問題にも波乱をおこすことになった。かかる善鸞の行動は、親鸞の長息ということもあって、関東教団を根底からゆさぶることとなった。そのため、遂に、善鸞義絶という、洋の東西を問わず、宗教家として親鸞ただ一人が体験したであろう事件をおこすこととなったのである。長息義絶もあえてなすという、親鸞によって、本願の僧伽は、公的に、純粋にたもたれてきたのである。
「自今已後は、慈信においては、親鸞が子の義、おもい切りて候なり」（全書・二・七一八、『血脈文集』第二通）

の言葉に、親鸞の心情をうかがうことができよう。しかし、この体験をとおして、親鸞の教学は、新しく『正像末和讃』などへの展開がもたれたのでなかろうか。

４．往生之業・念仏為本

『選択集』の標挙として

南無阿弥陀仏 往生之業・念仏為本（全書・一・九二七）

とかかげられている。これは『往生要集』の第五大門・助念方法の第七・総結要行（全書・一・八四七）中の文である。法然上人は、源信僧都の『要集』により、善導大師の『疏』にふれることを得られた、そのことをあらわさんとして、一部綱要を述ぶるにあたり『要集』を引いておられると、古来、注意されているのである。

『選択集』について、「広説十六章、要説・題号十四字、略説・総結八十一字」といわれているように、この標挙の十四字は、『選択集』の要説であり、法然上人の宗教をつくしている文字である。この標挙の文を親鸞聖人は、「行巻」に引き、『尊号真像銘文』（全書・二・四八〇）に注釈をほどこされている。

５．関東の人々との書簡の往復

親鸞聖人の関東の門弟は『門弟交名牒』に出ている四十一名中、常陸・下野・下総の三十名がかぞえられるが、いうまでもなく、これは有力な門弟のみである。

また、書簡は、『末燈鈔』『御消息集』をはじめ、高田の顕智の集めた『五巻書』、横曾根門徒の手になったと思われる『血脈文集』の五部があり、その他の書簡を加えると、四十二、三通である。それらの書簡は建長三年（一二五一）から、文応元年（一二六〇）の間、聖人の七十九才から八十八才にいたる十年間のものである。聖人の七十九才以前の書簡は現存しないようである。

６．往生極楽の道

『往生要集』の序分の

「往生極楽の教行は、濁世末代の自足なり。道俗貴賤、誰れか帰せざる者あらん」（全書・一・七二九）という言葉にもとづくと思われ、当時の人々に、よく用いられていたものであろう。「道」とは、『要集』からうかがえば、「教行」であり、教法である。

７．法執

自己の存在を実体的にとらえるのを我執というに対し、すべての存在に、法我、すなわち、実体的なものがあると妄執するのを法執というのである。

しかし、いまは、自己の念仏の体験を実体的にとらえ、「本願の嘉号をもって、己が善根とする」（『教行信証』化巻、全書・二・一六五）を、法執というのである。つまり、第二十願の問題であって、『教行信証』化巻、『正像末和讃』のうちの「疑惑和讃」などに、この問題がとらえられているのである。第十七願とともに、この第二十願の問題は、親鸞教学の重要なる課題である。

念仏の体験を実体的にとらえることから、さらに、体験そのものに執着する、体験そのものを実体的にとらえる意味から、体験執と名づけてみたが、この問題は、現今のあらゆる分野における問題であって、第二十願の問題として、聖人が重要視されたことは、今日的意味をもつのである。次第を追うて学びたいと思うている。（註・２４・２５・３５参照）

８．善鸞が関東に下り

善鸞は、関東教団の問題を静めるため、関東へ下っていったのであるが、反対に、他の道場主との対立の関係から、「わが法文」を述べ、門弟を混乱せしめたのである。

「わが聞きたる法文こそまことにてはあれ、日頃の念仏は皆いたづらごとなり」（全書・二・七〇五）と、善鸞はいっておったようであり、また

「慈信房の法門の名目だにも聞かず、知らぬことを、慈信一人に、夜、親鸞が教えたるなり……第十八の本願をば、しぼめるはなにたとえて云々」（全書・二・九二七）

と、聖人がいっておられるように、聖人の知られざる名目の法門や、夜中の法門というものなどをもって、門弟を混乱におとしめることとなったのである。

９．「法文」・「証文」

関東の門弟は、親鸞聖人をたずね、「念仏以外の法文」を求めたのであるが、法文とは、教法を説いた文章のことである。法門とは、教えそのもので、学べば仏になる門である故に、法門と名づけたのである。関東の門弟は、その法門を説いた文章を求め、それを、親鸞聖人の仰せの証文としようと考えたようである。

『歎異鈔』後序に

「大切の証文ども少々のぬきいでまいらせ候うて、目安にして、この書に添えまいらせ候なり」

とあって、この「大切の証文」は何かということが、古来から問題にされている。すなわち、現存の『歎異鈔』に添附された別冊の文証があったにちがいない（了祥師）とか、後序の「弥陀の五劫思惟の本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」とある文と、「善悪の二つ総じてもて存知せざるなり云々」の聖人の仰せとの二文とする説（多屋頼俊氏）などがあるが、『歎異鈔』の師訓十章が、わたしは「大切の証文」とされるものとうけとるのである。

いずれにしても、宗教経験のみでなく、真実の法門・法文を証しとして、その経験を深め、純粋にしようするところに、禅などの直観の宗教とのちがいがあろうと思われる。

１０．西山派

法然門下の上座である、西山派の証空上人は、当時の公家に関係もあって、流罪をまぬがれ、念仏停止の法難の中に、しかも、京都西山に居を定めて浄土教の宣布につとめたのである。また、早くより、その門弟は鎌倉に下って、幕府とも交渉をもち、その勢力を張っていた。

右のような事情から、明恵上人などの浄土教批判に対する責任を感じ、教学の樹立を急ぐあまり、天台の教判をとりいれ、聖道門に融合し、更に、真言の即身成仏、禅の心の一法、天台の中道の理が、阿弥陀仏の理性と一体であるという、「弥陀性徳理性法界身説」を説いたのである。

１１．安心と教相

安心と教相ということが、古来から問題になっているが、安心とは、聖道門では観心といわれ、浄土門（西山派）では領解の三心をいうのであるが、真宗では信心をさす言葉である。天親菩薩の我一心などである。教相とは、聖道門の修法の事相に対して、教義を組織的に解釈することを教相と名づけることから出た言葉と考えられるが、真宗では、二雙四重とかの教相判釈がそれにあたる。各宗はそれぞれ教相判釈をなして、それぞれのよりどころとしたのである。その宗の安心のよりどころとして、教相をたてたのである。

教学とは、新しい言葉であるが、「教相の学」と了解される言葉である。キリスト教の神学にならって生まれた言薬であろうかと思われる。安心・宗教心を生み、その宗教心を教学に照らすとき、その宗教心は、さらに、展開するものである。宗教心の構造をあきらかにし、その宗教心を深め、展開せしめるものが教学である。

さらに、直観と反省であるが、直観とは、たとえば、スピノザは「神は直観知によってのみ認識される」

といっているように、宗教そのものを、直接的に把握するはたらきである。反省とは、内面的思惟、すなわち、内面的に深く思惟していくこととして用いた。直観と反省については、西田哲学によって用いられ、課題としてあたえられたものである。

いずれにせよ、安心（信心・宗教的直観）と教相（教学・宗教的反省）とは、相互的に媒介しあうところに、その宗教心の展開がひらかれるのである。

１２．『教行信証』に名告られている親鸞

親鸞という名告りは、『歎異鈔』では、第二章の「親鸞におきては」・「親鸞が申す旨」、第五・六章の「親鸞は」、第九章の「親鸞も」、第十三章の「親鸞がいうこと」、後序の「親鸞一人がため」など

に出されている。『教行信証』には、「総序」と「別序」に「愚禿釈の親鸞」、「信巻」末に悲歎述懐して「愚禿鸞」、「化巻」本と後序に「愚禿釈の鸞」と五ヶ所に出ているのである。
『歎異鈔』の親鸞は、本願に召されたる、同朋としての親鸞、私人としての親鸞であるに対して、『教行信証』の親鸞は、本願の歴史を荷負している愚禿釈親鸞である。公人の親鸞である。

１３．第十八願加減の文
摂大乗論の一派の通論家の人々が、浄土教の称名念仏は唯願無行であると非難したため、中国の浄土教が衰えたことがあった。それに対する、道綽・善導両師の答えというべきものである。（易行品－全書・一・二五九－に「若人念我、称名自帰、即入必定、得阿耨多羅三藐三菩提、是故常応憶念」とある、龍樹菩薩の加減文の伝承をうけるか。）
第十八願加減の文は、五種ある。
一、若有衆生、縦令一生造悪、臨命終時十念相続、称我名字、若不生者、不取正覚
（道綽・『安楽集』全書・一・四一〇）
二、若我成仏、十方衆生、称我名号、下至十声、若不生者、不取正覚
（善導・『往年礼讃』全書・一・六八三）
三、若我成仏、十方衆生、願生我国、称我名字、下至十声、乗我願力、若不生者、不取正覚
（善導・『観念法門』全書・一・六三五）
四、一切善悪凡夫得生者、莫不皆乗阿弥陀仏大願業力為増上縁也
（善導・『玄義分』全書・一・四四三）
五、若我得仏、十方衆生、称我名号、願生我国、下至十念、若不生者、不取正覚
（善導・『玄義分』全書・一・四五七）
加減という言葉は、存覚上人の『浄土真要鈔』に出され、善導大師の右の四文が引かれている。（全書・三・一四三）

１４．「能信を所行に摂める」
曾我先生の『歎異鈔聴記』の言葉である。すなわち、「能信全体を所行の法の上におし立てていくのが『歎異鈔』の特徴である」（同記・五七）と述べられている。
存覚上人の『六要鈔』に
「行は是れ所行の法、信は是れ能信の心」
と説かれていることに注意されて、「行は信の歴史的背景である。行を背景として、その背景なる歴史的行に押出されて、否応なしに信というものが出来上る。それが所行能信の関係であると私は確信している。……大なる行の歴史の流れの中にあって、歴史の流れに随い、歴史に随順するところに疑蓋無雑の信は成立する。之を他力廻向の信心というのである。」（同記・四七）と、行信の関係に明解な註釈をあたえておられるが、『歎異鈔』は、かかる意味の所行（南無阿弥陀仏・称名念仏）に、わたしたちの能信（信）をおさめておられるのである。『末燈鈔』などの和語の聖教も、この形（吉水教団・法然上人の伝統）をとっておられるのである。

１５．「よきひと」という表現
『歎異鈔』独自の表現であるが、『末燈鈔』（第十九通）にも、聖覚法印・隆寛律師を「よき人々」と述べられている（全書二一・六八六）ところからしても、法然上人を「よきひと」と、つねに仰せになっていたのであろうか。その他、法然上人を「大師聖人」・「故法然上人」とか「法然聖人」とかと、『末燈鈔』（全書・二・六六七等）には述べられている。
さらに、法然上人について、『高僧和讃』（全書・二・五一二）には、二十首をもって、行徳をたたえられている。他の高僧については教義を中心に、和讃せられているが、法然上人については、行徳のみをもって和讃せられているのである。
このことから、まさに、法然上人を人師としてあおがれていることを思うのである。聖人は、法然上人を高僧というより、「大師」・「よきひと」という感激をはなすことができなかった。そのことと対応して、聖人は、弟子・親鸞、宿業の身の親鸞の自覚にたっておられたのである。

１６．善導大師の伝統を受けて
法然上人は、善導大師の『散善義』（全書・一・一三八）の
「一心に弥陀名号を専念して、行住坐臥、時節久近を問わず、念々に捨てざれば、是れを正定業と名く、彼の仏願に順ずるが故に」
という文によって目覚められたという。この三十四文字（漢文）を、元祖興宗立教の文と呼んでいるが、法然上人を、遍依善導一師と、善導大師を仰がしめることになった文である。

１７．「南無阿弥陀仏を称」
法然上人は、『観無量寿経』の下々品の
「応に無量寿仏を称すべし、是の如き心を至して声をして絶えざらしめて、十念を具足して南無阿弥陀仏を称せん云々」（全書・一・六五）
の文に照らして、第十八願の乃至十念、第十八願成就文の乃至一念を、称名とせられたのである。（全書・一・九四六）親鸞聖人も『唯信鈔文意』に第十八願の乃至十念を
「乃至十念のちかいの名号をとなえん人、もしわが国に生まれずば、仏に、ならじと誓いたまえるなり。……これに口称を本願と誓いたまえるをあらわさんとなり。」
と説かれて、称名とせられている。しかし、大経の第十八願成就文、三輩段の下輩、流通付属の文の一念を、すべて、行の一念とせられる法然上人をうけて、親鸞聖人は、第十八願成就文の一念のみは、如来会の成就文の「能発一念浄信」から照らして、信の一念とせられた。

１８．「信心の宗教」
第十八願の願名について、善導・法然二師は、念仏往生の願と名づけられていたが、親鸞聖人によって、本願三心の願、至心信楽の願、往相信心の願と己証の名をつけられたところからも、第十八願に対する、善導・法然二師と聖人との本願のうけとり方のちがいを学び得るのである。すなわち聖人は、第十八願の三信・十念のうち、三信を読みとり、十念の称名は第十七願にちかわれている諸仏の行とせられたのである。
これは、天親菩薩の「我一心」、善導大師の「二種深信」の伝承によって、法然上人の「念仏の宗教」、「行の宗教」に対して、「信の宗教」をひらかれたことになるのである。

１９．法然教学に対する・・・厳しい批判
法然上人は『選択集』二行章に諸行を廃して念仏を立てられ、また、本願章に勝劣・難易二義問答をおこされている。これが、聖道門の人々を刺戟することになるのであるが、ことに、勝劣の義をたてられて
「念仏は是れ勝、余行は是れ劣なり、所以は如何ん、名号は是れ万徳の帰する所なり。然れば、則ち、弥陀一仏の所有の四智・三身・十力・四無畏等の一切の内証の功徳・相好・光明・説法・利生等の一切の外用の功徳、皆悉く阿弥陀仏の名号の中に摂在す。故に名号の功徳、最も勝れたりと為すなり。余行は黙らず、各々一隅を守る、是を以て劣れりと為すなり」（全書・一・九四三）
と仰せられたことによって、明恵上人は『摧邪輪』三巻、『荘厳記』一巻をあらわして、菩提心を廃するは 仏教に非ずと、きびしく非難された。これにこたえて、親鸞聖人は、善導大師の『散善義』の三心釈、源信僧都の『往生要集』の菩提心釈を引いて
「若しは行、若しは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の廻向成就したまえる所に非ることあることなし」（全書・二・五八）
と述べて、菩提心は浄土の大菩提心、行は法蔵の行とこたえられて、廻向の行、本願の歩みとせられたのである。

２０．絶対自己否定
ここに「地獄一定」とあるを、直ちに、絶対自己否定という言葉にあてはめることは、危険といわねばならない。絶対自己否定という言葉には、既に、定まった概念がある。「地獄一定」は本願の行に対する信である。宗教的自覚の言葉である。「絶対自己否定」は、本来は、理知的自覚に立った言葉ではな

いだろうか。一応の批判をもって用いたいと思う。

２１．『大無量寿経』・・・離れておりません

『大無量寿経』上巻及び下巻成就文は、第十一・第十七・第十八願の順である。それに対して、『教行信証』正信偈は、本願名号正定業（第十七願）至心信楽願為因（第十八願）成等覚証大涅槃、必至滅度願（第十一願）成就となっている。このように、第十一願は、第十七・十八願の前後になることがあるが、第十七・十八願の順は変らぬ。その点を、『六要鈔』には

「十七・十八更に相離せず、行信・能所・機法一なり」（全書・二・二三三）

と説かれ、『末燈鈔』第九通にも

「誓願を離れたる名号も候わず、名号を離れたる誓願も候わず」（全書・二・六六九）

とあって、第十七・十八願は離されておらぬのである。『歎異鈔』第十一章をはじめ、誓名別信計の異義を歎異せる章もみな、念仏・信心の離れざる関係を述べられている。

２２．白昼の懺悔

『教行信証』信巻末（全書・二・八〇）に

「誠に知んぬ、悲しき哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快まず、恥ず可し傷むべし矣」

と告白されているのを、古来、白昼の懺悔といい、『六要鈔』（全書・二・三一五）には

「但し悲痛と雖も、又、喜ぶ所あり、寔に是れ、悲喜交流と謂うべし」

と釈せられている。

２３．慚愧・懺悔の心があるかないか

善導大師『往生礼讃』前序（全書・一・六五二）に、雑修十三失をあげるうち、第九失に、「慚愧・懺悔の心あることなきが故に」とあり、つづいて三品の懺悔をあげられている。次に、第十失「相続して、彼の仏恩を念報せざるが故に」と説かれている。

これをうけて、『教行信証』化巻（全書・二・一五二）には、第九失を『観無量寿経』第十九願批判としてあげられ、第十失を『阿弥陀経』第二十願批判の文として引用されている。（全書・二・一六五）すなわち、仏教と仏教以外・出世間と世間の分水嶺の願が第十九願であり、それは第九失の有無の点であるとされているのである。さらに、念仏と念仏以外（雑行、助業）、真宗と浄土異流との分岐点を、第二十願の自覚をもつか、もたぬかの一点におかれ、それは第十失を如何にうけとるかにあるとされているのである。

２４．第二十願

『大無量寿経』第二十願文

「設い我仏を得んに、十方の衆生、我が名号を聞きて、念を我が国に係けて、諸の徳本を植え、心を至し廻向して我が国に生まれんと欲わん、果遂せずば正覚を取らじ」（全書・一・一〇）

異訳の『如来会』には

「若し我成仏せんに、無量の国中の諸有の衆生、我が名を説くを聞きて、以て己が善根として極楽に廻向せん、若し生まれずば菩提を取らじ」（全書・一・一九〇）

と説かれているが、ともに『教行信証』化巻（全書．二．一五八）、『浄土三経往生文類』（全書・二・五四八）に引いて註解されているが、親鸞教学にとっては大切な問題を提起している願である。すなわち、善導・法然二師の教学は、第十八願一願建立の教学であるに対して、親鸞聖人は四十八願から五願・八願（第十一・十二・十三・十七・十八・十九・二十・二十二願）を仏道の原理として要出されたのであるが、かかる親鸞教学の樹立は、法然門下の称名念仏を批判されて、第二十願を見出されたところから出発したのでなかろうかと私考するのである。一応、ここには、第二十願文をあげ、親鸞教学にとって重要なる願であることを注意しておくにとどめたい。

２５．法執

この法執を、疑といい、罪というのであるが、『正像末和讃』の中の『疑惑和讃』二十三首に
「仏智不思議の弥陀の御誓を疑う、罪とがを知らせんとあらわせるなり」（全書・二・五二五）
と後書されているように、仏智疑惑の罪について詳説されている。『大無量寿経』第十八願及び成就文に「唯除五逆・誹謗正法」とあるを、抑止文（おくしもん）といい、うち五逆は世間的悪、誹謗正法は宗教的悪であるが、この誹謗正法が法執・仏智疑惑の問題にあたる。『教行信証』、信巻末には、『涅槃経』を引き、難化・難治の病として、右の唯除の問題をくわしくとりあげられている。（全書・二・八一）

２６．本願の宗教での「罪」
『疑惑和讃』第十三首（全書・二・五二四）は
七宝の宮殿にむまれては――宗教的神秘性におちこんで
五百歳のとしをへて ――永遠に
三宝を見聞せざるゆえ ――聞法求道の意欲をうしない
有情利益はさらになし ――社会性をうしなう
と解せられるであろう。
『大無量寿経』正宗分の最後に「胎生」の問題が、第二十願成就文として提出されている（全書・一・四二）。それが『教行信証』化巻などに「疑城胎宮の問題として詳説（全書・一・一四三）されているが、この法執、すなわち、第二十願の問題は、源信僧都の『往生要集』を媒介として、親鸞教学を「廻向の教学」・「第十七願の教学」――法然教学は「第十八願の教学」――として樹立せしめた、内面的要素として重要な問題である。

２７．「本願の嘉号を以て、己が善根とする」
『教行信証』化巻（全書・二・一六五）に
「凡そ大小聖人・一切善人、本願の嘉号を以て、己が善根とするが故に、信を生ずる能わず、仏智を了せず、彼の因を建立することを了知すること能わず、故に報土に入ることなきなり」
と説かれている。すなわち念仏の法に自力を加えているところの、いいかえれば、念仏の法を「わたくし」しているところの、当時の仏教界の現状を、わが身のうえに自覚され、この自覚をもって、天親・善導の教えを学び、三願転入することを得たと告白されている。

２８．「大慶喜心を獲ず」
『教行信証』化巻（全書・二・一六五）に
「真に知んぬ、専修にして而して雑心なる者は大慶喜心を獲ず」
と述べられて、大慶喜と慶喜を区別して、自力の慶喜は純粋でないと説かれている。この心境を、「胎生」とか、「七宝の獄」とかと神話的に表現されているのである。

２９．「彼の仏恩を念報する」
『教行信証』化巻（全書・二・一六五）に
「彼の仏恩を念報することなし、業行をなすと雖も、心軽慢を生じ、常に名利と相応するが故に、大我自ら覆うて、同行善知識に親近せざるが故に、楽みて雑縁に近づきて、往生の正行を自障障他すが故に」
と、善導大師の『往生礼讃』の（註・七・２２参照）文を引かれて第二十願の機の失を説かれている。すなわち、法執のものの罪を説かれているのである。

３０．第十七願にちかわれている、本願の歴史
善導・法然二師の第十八願一願建立の教学を引きつがれた親鸞聖人は、『大無量寿経』の四十八願を見なおす眼を、曇鸞大師の「三願（十一・十八・二十願）的証」（『教行信証』行巻・全書・二・三七）に得られたと思われる。
すなわち、第十八願の自覚のあるところに、内面にひらかれるのが第十一願の証の世界であり、そこから他に働きかける還相の問題（第二十二願）がおのずから生まれるのである。その他に働きかけると

き、第二十願の自覚がひらかれ、そこからふりかえって、第十七願を見出されたのでないかと考えられる。さらに、第二十願の機の自覚によって、第十七願の法にかえり、第十七願の法に照らされて、第二十願の自覚を深められるという、親鸞教学の眼目ともいうべき第十七・二十願の円環関係を見出されたのであろう。
歴史的具体的には、「信巻」末に引かれている『涅槃経』の教説、及び、「化巻」本に説かれている吉水教団の問題が、聖人に、第二十願の自覚をあたえたことであろう。

３１．『選択集』を書写することをゆるされ
『選択集』の書写を許されたのは、法然門下のうち、幸西・弁長・隆寛・証空・真西と親鸞聖人の五人であるといわれている。時に、聖人三十三才である。書写は、弟子のうちでも年臈（ねんろう）の高いものや、求道心の強いものが選ばれて許されたようで、聖人の感動の程が察せられるのである。

３２．真宗教団の性格
自信教人信というごとく、宗教的経験を得たものは、必ず他に働きかけるということが、宗教の世界であろうと思われる。イエスやルッターに、日蓮上人や道元禅師、さらに法然上人などに、その教化者としての人間像をうかがうのである。
しかし、「弟子一人ももたず候」と表白された親鸞聖人には、教団設立の意志を見ることができない。晩年まで、吉水教団の一員の自覚と、法然門下の感動とをもって、生涯をつらぬかれた聖人には、他の宗教家のような意志が、まったく、なかったと思われるのである。けれども、聖人に自信教人信の願いがなかったのではない。『教行信証』をはじめ、「いなかの人々」に書きつけられた和語の聖典など、多くの著述があるから、教人信の願いをもたれていたことは確かである。
「前に生るる者は後を導き、後に生るる者は前を訪い、連続無窮にして、願わくば休止せざらんと欲す。無辺の生死海を尽さんが為の故に」（全書・二・二〇三）
との言葉をもって『教行信証』を結ばれているのであるが、この願いは、聖人の全著述をつらぬく御精神であろうと思われる。ただ、その『教行信証』も「真宗の教・行・証を敬信して、特に如来の恩徳の深きことを知んぬ。斯を以て聞く所を慶び、獲る所を嘆ずるなり矣」（全書・二・二〇三）
と総序を結ばれおり、また『讃阿弥陀仏偈和讃』に
仏慧功徳をほめしめて
十方の有縁にきかしめん
信心すでにえんひとは
つねに仏恩報すべし　（全書・二・四九一）
とうたわれているように、聖人の著述は仏徳讃嘆である。どこまでも、教化者の意志が表面に出されておらないのである。師の立場に立たず、弟子の立場でつらぬかれている。
いわば、ここに真宗教団の性格があるのであって、キリスト教の教会論では、見える教会・見えざる教会という二つの教会を考えるようであるが、親鸞聖人は、見えざる教会を願いとされていたのであろうか。なお、真宗における教団論は検討されねばならないであろう。（今は、覚如上人・蓮如上人を中心とする本願寺教団と別箇に、親鸞聖人の真宗教団を考えたいのである）

３３．法然の仰せとは・・・であります
ここの、法然の仰せとは、同じく第二章にある「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」とある仰せのごとく、一応、考えるべきであろうが、善導大師の二種深信をうけるものとして、いわゆる、「信の宗教」の系譜として、『選択集』三心章の
「当に知るべし、生死の家には、疑を以て所止と為し、涅槃の城には、信を以て能入と為す」（全書・一・九六七）
の文とした。この文は、『正信偈』（全書・二・四六）に引かれ、また、『尊号真像銘文』（全書・二・五九六）に注釈されている。

３４．就人立信

就行立信と共に、善導大師の『散善義』のうちの深心釈に出るのである。

┌就人立信――聖浄相対――教――『選択集』・三心章（全書・一・九六二）
│　――『教行信証』・信巻（全書・二・五四）・化巻（全書・二・一六〇）
└就行立信――正雑相対――行――『選択集』・二行章（全書・一・九三四）
　――『教行信証』・化巻（全書・二・一五〇）

就人立信・就行立信ともに、信の背景をあかすのであって、まず、就人立信の人について、『六要鈔』（全書・二・二八一）では二義をたて

①四重の故人をもって人となすという説――これは、凡夫・三乗・地上の菩薩・報仏化仏などの、解行不同の人々が、行者の求道を非難することによって、かえって、己が信を堅めるとき、その人々によって信を立てることになるという説。

②能説の人たる釈迦・諸仏を人となすという説。

と説かれているが、『歎異鈔』第二章は、釈尊・善導・法然という能説の人をあげられているので、『六要鈔』の第二義である。

次の就行立信であるが、行について善導大師が『観無量寿経』の本文から、「五正行」をたてられ、それが法然上人を経て親鸞聖人に伝承されてきている。すなわち、図示すれば

┌ 雑行（万善諸行）
│
│　┌ 読誦正行 ―┐
└ 正行 ―┤　観察正行　├― 助業 ―┐
│ 礼拝正行　│　│
│ 称名正行 ―┤├― 正定業 ┘
└ 讃嘆供養正行 ┘

となるが、いま、就行立信の行は、正定業としての称名正行であると、古来いわれている。この行については『六要鈔』の指示にしたがって、曾我先生が注意されていることは既に学んだ（註・七・１３参照）のであるが、「行は、信の歴史的背景」である。大行であり、本願の歩みである。本願の歩み（行）によって、信がたつという意味で、就行立信である。本願が、釈尊・善導・法然と歩んで、親鸞の信を生むのである。

３５．自力の行・・・「大行」をたてる

『教行信証』行巻に

「明かに知んぬ、是れ凡聖自力の行に非ず、故に不廻向の行と名くるなり」（全書・一・二一五）

とあり、『浄土文類聚鈔』には

「聖言・論説、特にもて知んぬ。凡夫廻向の行に非ず、是れ大悲廻向の行なるが故に、不廻向と名く。誠に是れ、選択摂取の本願、無上超世の弘誓、一乗真妙の正法、万善円修の勝行なり」（全書・二・四四四）

と説かれて、法然上人に対する聖道門の疑難をうけ、第十七願・諸仏廻向の宗教を樹立されたのである。

３６．政治・科学・教育・・・未開拓といわねばなりません

「狂信は、宗教の領域にあるだけでなく、政治生活にも道徳生活にもありうる」（『文化と宗教』・七一）と、パウル・ティリッヒ博士は説かれ、これが今日の世界の問題であると述べられている。

科学をはじめ、今日の文化は、それぞれ分化して、みずからの分野を固執し、綜合・統一することが不可能になっていることは、あらゆるところで遭遇せしめられる事実であろう。これらが、法執・体験執の問題であるのである。法執が綜合・統一を邪魔するのである。

３７．純粋客観

西田幾多郎博士は『善の研究』第四編・第五章（全集・第一巻・一九七）に

「我々は、客観的になればなるだけ、益々能く、物の真相を知ることができる」

「我々が、自己の私を棄てて純客観的、即ち無私となればなるほど、愛は大きくなり深くなる」

「今之を宗教上の事に当てはめて考えてみよう。主観は自力である。客観は他力である。我々が物を知

り物を愛すというのは、自力をすてて他力の信心に入る謂である」
などと述べられている。

３８．「本願のかたじけなさよ」
『歎異鈔』後序に「聖人のつねの仰せ」として引かれている文であるが、前半の
「弥陀五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに、親鸞一人が為なりけり」
というお言葉は、親鸞聖人の信は、阿弥陀仏の本願よりあたえられた、歴史的現実であるという表白である。宗教的直観の言葉である。それにつづく後半の
「されば、そくばくの業をもちける身にてありけるを助けんと思召したちける本願のかたじけなさよ」
のお言葉は、いただいた信を、本願にかえされた言葉である。宿業の身にかけられた本願の歴史を讃嘆された言葉である。宗教的反省の言葉である。

３９．二種深信
前序（註五・３・５・６・７参照）においてふれたが、ことに、機の深信は『歎異鈔』をつらぬくものである。たとえば、第一章の「罪悪深重」は『散善義』の、「煩悩熾盛」は『往生礼讃』の機の深信の言葉からとられたものであり、第二章の「とても地獄は一定すみかぞかし」というお言葉は、まさしく親鸞聖人の機の深信の表白である。
さらに、『歎異鈔』後序には、聖人のつねの仰せを、善導大師の「金言に少しも違わせおわしまさず」と『散善義』の機の深信の文にてらして
「されば、かたじけなくわが御身にひきかけて、我らが身の罪悪の深きほどをも知らず、如来の御恩の高きことをも知らずして迷えるを、思い知らせんが為にて候いけり」
と、唯円は、わが機の深信の表白をとおして、親鸞聖人を讃嘆しているのである。かく見るとき、『歎異鈔』をつらぬくものは、自身・わが身の問題である。これが、また、『観無量寿経』の主題でもある。この「機」が本願を展開する機となるのである。ひとりの人間が、本願に出あうとき、本願の歴史の機となる。個人的人間が、歴史的人間となるのである。（以下の註・４０・４３参照）

４０．道綽・善導二師の教学
善導大師の機の深信は、いわば、歴史的実存の自覚・罪悪生死の凡夫の自覚である、が、親鸞聖人は『愚禿鈔』に、さらにそれを展開しておられる。すなわち「第一深信は、決定して自身を深信す」（全書・二・四六七）と述べられて、罪悪生死の凡夫のままに、大悲せらるる身、本願の生命のかかった身、他力廻向の信心をたまわった尊厳なる自身であることをあかされているのである。
善導大師と親鸞聖人との、機の深信は、いわば視角がちがうのである。自己を見いだす立場がちがうのである。すなわち、善導大師は『観無量寿経』によって、自己自身の立場からの告白であり、懺悔であるが、親鸞聖人は『大無量寿経』によって、自己を如来に照らして、自己のうちに仏心を見いだされたのである。

４１．『観無量寿経』の・・・批判しておられます
善導大師は『観経疏』に、『観無量寿経』像観の「是心是仏」を解釈して
「是心是仏とは、心能く仏を想えば、悪に依って仏身現ず。即ち是の心仏なり。此の心を離れて外に、更に異仏なきものなり」（全書・一・五一九）
と説かれ、諸師の唯識法身観、自性清浄仏性観を批判して
「其の意、甚だ錯れり。絶えて少分も相似たることなし。……術通なき人の空に居して舎を立てんがごとし」
と否定しておられ、仏を想念する心（信心）に仏を見出されている。親鸞聖人も、『正像末和讃』悲歎述懐に
罪業もとよりかたちなし
忘想顛倒のなせるなり
心性もとよりきよけれど

この世はまことの人ぞなき（全書・二・五二九）
と説かれて、理としては聖道門の講師の説のようであるが、末法の世の事実としては、人間に純粋性・尊厳性は認めることはできないと説かれている。親鸞聖人は「信心仏性」すなわち、人間のうちにひらかれた信心そのものこそ、仏性・法性・法身であると説かれて、（全書・二・六三〇）『唯信鈔文意』）この廻向の信心に、尊厳性を見出されている。
さらに『教行信証』信巻末に他力の菩提心を二十句をもって転釈されている。抄出すれば
「然れば、願成就の一念は、即ち是れ専心なり、専心は即ち是れ深心なり、深心は即ち是れ深信なり、深信は即ち是れ堅固深信なり、堅固深信は即ち是れ決定心なり……真実信心は即ち是れ金剛心なり……是の心は即ち是れ大菩提心なり、是の心は即ち是れ大慈悲心なり云々」（全書・二・七二）
と説かれて、愚身の信心こそ、深信であり、堅固信心であり、金剛心であり、仏の大慈悲心であると、他力廻向の信心を感動をもって説かれている。
他力廻向の信心は（註六・２０参照）如来の自信であり、衆生の自信である。如来にこたえて衆生が自覚（信心）をもったとき、それは、如来みずから大慈悲心の成就を衆生のうちに発見し、自信とされるのであり、衆生は、その如来の自信をうけて、わが自信とするのである。

４２．貪欲・瞋恚の煩悩
『正信偈』の「能発一念喜愛心」を、『六要鈔』に
「煩悩罪障の凡夫、唯、一念真実の信心を以て、其の証益を得ることを明す」（全書・二・二六七）と註解されているが、まことに、能発の一念は、煩悩罪障の凡夫にひらかれるものである。また、衆生の貪瞋煩悩中に能く生ぜしめられた清浄願往生心であって、善導大師の『散善義』の二河譬の白道そのものである。わたしたちのうえにおきる純粋意欲は、水火二河中の白道である。

４３．「法の深信を明かす」章
『愚禿鈔』（全書・二・四六七）には
第一の深信は、決定して自身を深信する。即ち是れ自利の信心なり。
第二の深信は、決定して乗彼岸力を深信する。即ち是れ利他の信海なり。
と説かれているが、善導大師の二種深信とおのずから異る面（註３９参照）がある。
ことに、機の深信は自利、法の深信は利他と説かれているが、親鸞聖人は、自利々他は、自力・他力と理解されるのである。この理解のうえにたって、『愚禿鈔』の機の深信の「是れ自利の信心なり」とある文を見るとき、機の深信は、自力の信心ということになる。しかし、「機の深信は自力」という読みとり方を採用することは、古来、物議をかもしてきたことであるが、「機の深信は自力の信」と、うけとることのできる『愚禿鈔』の「即ち是れ自利の信心なり」という文は、「機の深信は、自己における自覚の問題である」との注意書きを加えられているものと思われる。
それはそれとしておいて、第二章の結びの問題としては、「法の深信は他力の信海なり」との仰せを問題にしたいのである。すなわち、『浄土文類聚鈔』の文と、『愚禿鈔』（全書・二・四四七）の二種深信の文とを対象にするとき

┌心を弘誓の仏地に樹て……機の深信……自利の信心……自覚
└情を難思の法海に流す……法の深信……利他の信海……感情

となって、法の深信とは、自覚のあるところにひらかれる純粋感情の世界である。いわば、仏々相念の世界であり、第十七願の世界である。親鸞聖人は、かかる世界を、第二章後半に述べ、讃嘆されてきたのである。

もくじ　に戻る　／註＜八　第三章＞に進む

『歎異鈔集記（上巻）』　高原覚正著

もくじ
まえがき
一　共同体の意志
二　仏弟子・唯円
三　『歎異鈔』というべし
四　『歎異鈔』の組織
五　前序悲歎
六　第一章道理
七　第二章讃嘆
八　第三章無慚
結び
註　（補説）
一～四
五　前序
六　第一章
七　第二章
八　第三章
あとがき

（中巻）目次

註　（補 説）

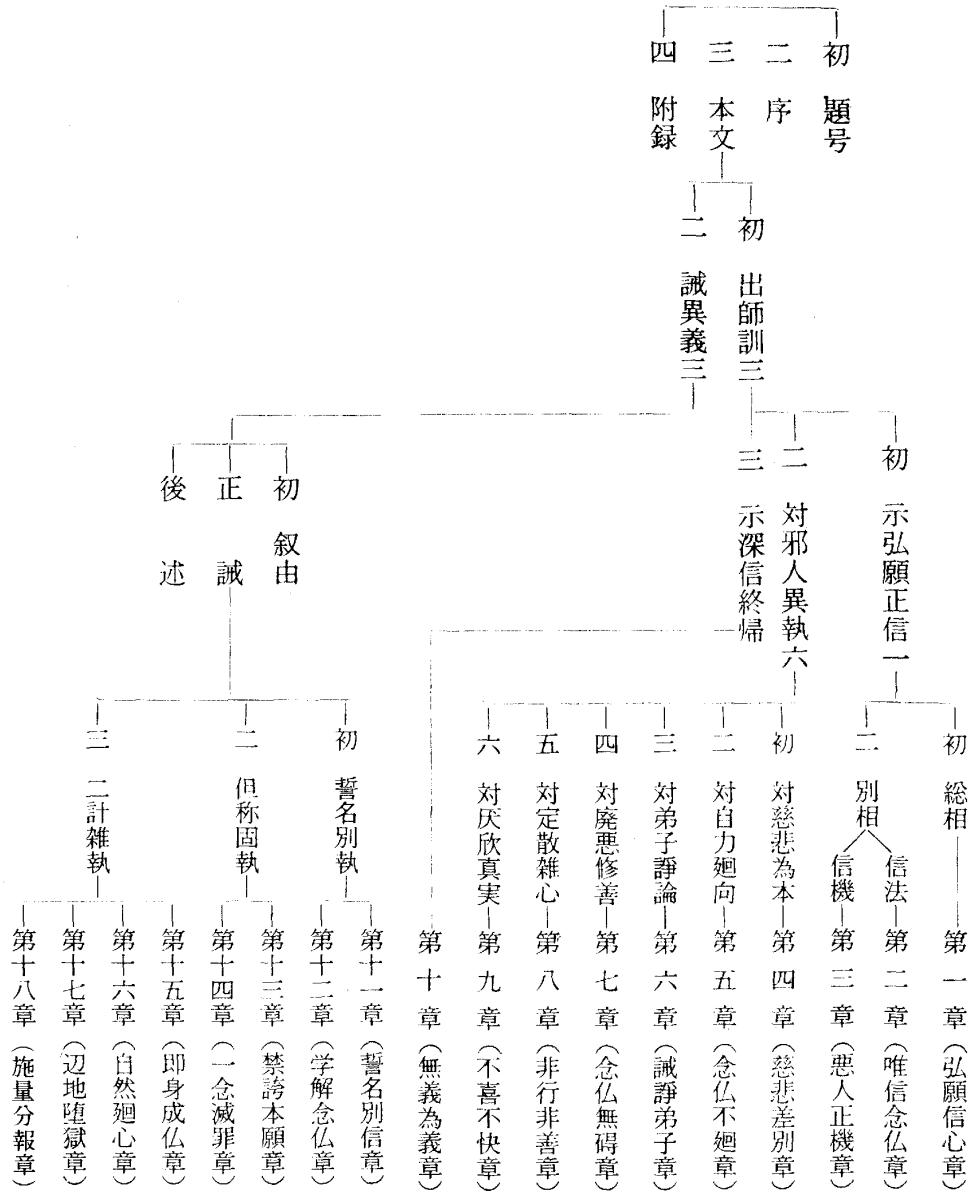
＜八 第三章＞

１．縦の関係

『歎異鈔』の各章は、並列にならべられた語録でなく、立体的に一つの組織をもって整理されている。すなわち、『歎異鈔』の組織自身が、宗教心の展開を示し、宗教心の構造を示しているのである。その意味で第三章・第十章（すなわち、「と云々」の結びの文字のない章）の位置は注意しなければならない。第三章が、

第四章から第九章までの師訓をひらき、第十章が第十二章以下の歎異八章をひらく分水嶺となるのである。

ちなみに、了祥師の『歎異鈔』の科文を下記する。（新編真宗大系、第十二巻『歎異鈔聞記』・四）



２．要門

親鸞聖人は、第十八・十九・二十願を弘願門・要門・真門と名づけられ、第十九願要門は第十八願弘願門に入る要の門という意味である。第三章の自力作善・善悪の問題が、弘願門にはいる「要門」ということになる。すなわち、善悪の問題は、人間の根源的救いの「要門」である。

３．悪いことを・・・人間性がみがかれる
悪業によって、人間が汚れないで、かえって磨かれるという問題は、『歎異鈔」では
「罪悪も業報を感ずることあたわず」　（第七章）
「悪は往生の障たるべしとにはあらず」（第十三章）
「悪からんにつけても、いよいよ、願力を仰ぎまいらせば、自然の理にて柔和忍辱の心も出てくべし」（第十六章）
などと述べられている。（註・六・15参照）

４．道徳・倫理の問題
道徳・倫理は、人間の根源的な問題であること（第一章・第四節・道徳について）、何々するなかれという如きは、誤解された、常識化された道徳であることは、既に学んだのであるが、今は、常識的な意味の道徳として考えるのである。

５．七仏通誡偈
過去七仏が通戒したる偈という意であって、迦葉仏の偈とせられている。この四句は、一切仏教を総括したものとせられ、大小乗八万の法蔵はこの一偈より流出すとせられる。

６．いだけばなり
「内に虚仮をいだけばなり」と、親鸞聖人加点の高田本（定本・親鸞聖人全集・九・加点篇３・一七〇）には読み切ってあるが、坂東本『教行信証』（全書・二・五〇）には、「内に虚仮をいだいて」と送り仮名されて、次の「貪瞋邪偽奸詐百端にして、悪性侵め難し云々」と読みつづけられている。かくの如く、次下の文と関連して読むとき、聖人の読み方に矛盾がなく、文意も通じ、宗教的感情にも相応することとなる。
「内に虚仮をいだくことなかれ」という、法然上人の読み方に、かえって矛盾を感ずるのであって、この読み方からも、廃悪修善の残影がうかがわれるのである。浄土の教学樹立に、親鸞聖人をまたねばならね所以の一端を知らしめられるのである。
なお、「内に虚仮をいだく」問題は、『愚禿鈔』（全書・二・四五五）にも
賢者の信を聞きて愚禿が心を顕わす
賢者の信は　内は賢にして外は愚なり
愚禿が心は　内は愚にして外は賢なり
と説かれている。

７．親鸞聖人のときを待たねばならなかった
覚如上人の『口伝鈔』（全書・三・三一）第十九章によれば「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」の言葉は、親鸞聖人が黒谷の先徳（法然上人）より相承されたものであると、如信上人（善鸞の子・本願寺第二代）が仰せられたという意がかかれている。また、醍醐本『法然上人伝記』・第三篇・第二十八条に「善尚以往生況悪人乎事云々」とある。
それに対して、『和語燈録』巻四に「罪人なおうまる、いかにいわんや善人をや」とあり、同巻二に（全書・四・五九七）「善人なおうまれがたし、いわんや罪人おや」などとあるが、既に述べた如く、法然教学では、善悪の問題は混然としているのであって、「親鸞聖人のとき」を待たねばならないのである。

８．ことに・・・なったのであります
これらの点は、赤松俊秀著『親鸞』（一六四）に詳説されているが、歴史家としては反論もあろうかと

思われるが、今は赤松氏の意見をかりた。

９．いし・かわら・つぶて

「かようの、あきひと（商人）猟師さまざまのものは、みな、いし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり」（全書・二・六二九、『唯信鈔文意』）

「また、海河に網を引き、釣をして世を渡る者も、野山に猪を狩り、鳥を捕りて命をつなぐ輩も、商をし田畠を作りて過ぐる人も、ただ同じことなり。さるべき業縁の催せば、如何なる振舞もすべし」（『歎異鈔』第十三章）

これらの言葉に、宿業観に徹せられている親鸞聖人の面目がうかがわれるのである。

１０．文化

文化の定義は、近ごろになって甚だ複雑になり、諸説多く、簡単にさだめられないが、語源的には、養育する・耕す・心の培養などの意がある。このことから、「人間が、一つの目的にしたがってその理想を実現せんとする過程」が文化であるといえよう。すなわち、一言にしていえば、人間の歩みといえよう。

バウル・テーリッヒは、その著『文化と宗教』（一四八）に

「文化は、精神の次元における生命の自己実現、自己創造であり、宗教は、精神の次元における生命の自己超越である。しかして、宗教は文化の内容であり、文化は宗教の形態である」

という意味を述べて、宗教をひろい意味において考えようとしている。

１１．雑行

「雑行」の名は、善導大師『観経疏』に

「此の正助二行を除きて、已外の自余の諸善は悉く雑行と名く」（全書・一・五三八）

と説かれている文によるのである。（註・七・34参照）この文を、『選択集』二行章に註釈されて

「正助二行を修する者は、縦令、別に廻向を用いざれども、自然に往生の業となる。……雑行を修する者は、廻向を用ふるの時、往生の因となる。若し、廻向を用いざる時は、往生の因とならず。……然れば、西方の行者、すべからく雑行を捨てて、正行を修すべし」（全書・一・九三七）

と説かれている。すなわち、諸行（諸善万行）と雑行とは行体は一であるが、能修の機の意志の趣向するところにより、その名がかわるといわれる。いいかれば、浄土に廻向する意志をもったとき、諸行は難行と名づけられることになるのである。善導大師は『観経疏』を結ぶにあたって

「上来、定散南門の益を説くと雖も、仏の本願の意に望まんには、衆生をして一向に、専ら、弥陀仏の名を称するに在りし（全書・一・五五八）

と説かれているが、この立場にたって、称名以外の行を雑行と名づけられているのである。

１２．自力作善の人

『観無量寿経』の教説によれば、序分の三福の機、及び正宗分の定善の機・散善の機が自力作善の人である。いわば、倫理的宗教の実践者のことを総称するのである。

１３．その意志が、いかに純粋であっても、いかに力をつくしても

第十八願は至心信楽、第十九願は至心発願であり、第二十願は至心廻向である。信楽・発願・廻向という言葉が三願の性格をもっともよく表現していると考えられるが、第十九願の至心発願の意をうけて、「意志が純粋であっても、力をつくしても」という表現を用いた。さらに、この第十九願自力の機の浄土は、懈慢界であり疑城胎宮（註・１９参照）であるから、とどまるとか、求道心が停滞するという過失を得るのである。しかも、その自覚をもたないのである。

１４．僧伽の意志にそむく人

第十八願は、必ず第十七願と関連してひらかれるものである。その第十七願は僧伽の原理である。そのとき、第十八願の趣旨にそむく自力作善の人は、第十七願諸仏称揚の願と関係をもたぬ人故に、個人的

人間といい得るのである。すなわち、第十八願の意にそむくとき、同時に僧伽の原理（第十七願）にそむくことになるのである。（註・一・２参照）

１５．第十九願について、しばらく考えてみたい

了祥師は、つまるところ、第三章を第十九願諸行往生の問題とされている。念仏に自力を加えるならば、第二十願の雑修の問題であるが、第三章は諸行・雑行のこととされている。第三章の問題を浄土異流の諸行本願義にあたるとされ、専修賢善計の異義としてとらえられている。（『歎異抄聞記』・九六）この点から、既に述べた如く、了祥師の『歎異鈔聞記』は第十九願の『歎異鈔』というべきものである。

また、第十九願は、世間と仏法との接点になる膜である。修諸功徳の願といわれる題名が、そのことを示しているのであって、諸善万行・万善万行といわれるものを媒介として、仏法に転入せしめる願である。すでに、少しふれた如く万行、いいかえれば、人間の歩み、すなわち文化の問題と宗教（仏法）の接点になるところの、この第十九願は、新しい今日的課題をもつものと考えられよう。この意味から、第三章のもつ課題は、今日的課題といえよう。

１６．発願・宗教的決断

『教行信証』化巻に、深心釈を引用するにあたり、二種深信などをぬいて、第三、観経深信、すなわち忻慕浄土の深信を

「又決定して釈迦仏、此の観経に三福九品・定散二善を説いて、彼の仏の依正二報を証賛して、人をして忻慕せしむと深信す」（全書・二・一五〇）

及び第七深信を左のように引用されている。

「又深心の深信とは、決定して自心を建立して、教に順じて修行し、永く疑錯を除いて云々」

また『往生礼讃』の引用にあたっても、深心釈をぬいて

「……凡そ三業を起すに、必らず、真実を須うるが故に」（至誠心釈）

「……所作の一切の善根、悉く皆、廻して往生を願ずる云々」（廻願心釈）

と述べられて、自己における宗教的決断を説かれている。第十九願に対する聖人の見解をうかがい得るのである。

すなわち、第一章の「信じて念仏申さんとおもいたつ心のおこるとき」というお言葉を、純粋意欲という言葉にかえて了解したのであるが、今、また、第十九願の意を、宗教的決断・求道的決断・修道的決断ととらえてみたのである。第十九願の意は、世間（日常的世界・外面的世界）から出世間（内面的世界・精神的世界）へ転入せしめる意志であるから、このような言葉をもってとらえてみたのである。

１７．親鸞聖人における来迎

『唯信鈔文意』に

「来迎というは、『来』は浄土へきたらしむという、是れ即ち若不生者の誓をあらわすみのりなり、穢土をすてて真実の報土にきたらしむとなり。即ち他力をあらわすみことなり。また、『来』はかえるという、かえるというは願海に入りぬるによりて必ず大涅槃にいたるを『法性のみやこへかえる』と申すなり。『法性のみやこ』というは、法身と申す如来のさとりを自然にひらくなり。さとりをひらく時を、『法性のみやこへかえる』と申すなり、……この利益におもむくを『来』という、これを『法性のみやこへかえるというなり。」（全書・二・六二四）

「迎はむかうるという・まつという、他力をあらわす意なり。『来』はかえるという・きたるという・法性のみやこへむかえてかえらしむとなり。法性のみやこより衆生利益のために、きたりたもう故に、『来』をきたるというなり。」（全書・二・六二六）

と説かれ、また、『御消息』第十一通には

「来の字は衆生利益のためには、『きたる』と申す。方便なり。覚を開きては『かえる』と申す。時にしたがいて、『きたる』とも『かえる』とも申すと見えて候」（全書・二・七一七）

と述べられている。すなわち、親鸞聖人は、「むかえ・きたり・かえる」という表現をもって、仏々相念の世界・出あいの世界を述べられているのであって、いわゆる、臨終来迎の意味と解しておられない

のである。

１８．「我が国に生まれんと欲え」
『教行信証』信巻の欲生心釈に
「欲生とは、則ち、是れ、如来諸有の群生を招喚したもうの勅命なり」（全書・二・六五）
と説かれていて
至心信楽、欲生我国……第十八願
至心発願、欲生我国……第十九願
至心廻向、欲生我国……第二十願
と、三願ともに「欲生我国」の文字があるが、法よりいえば、すなわち、仏の側から「欲生我国」と呼びかけられる心が、第十八・十九・二十願と三願のつかいわけをされているのではない。第十八願の機にも、第十九願の機にも、ひとしく「欲生我国」と呼びかけられているのである。その「欲生心」を「信巻」に上のように註釈されている、と了解される。（『歎異鈔聴記』三二、註・六・9参照）
さて、この点から考えて、第十九・二十・十八願の「三願転入」が、親鸞聖人によって表白されている（全書・二・一六六、『教行信証』化巻）ことから、「三願転入」が凡夫入信の必然的過程の如く考えられているようである。しかし、入信の自覚においては、三願の次第をふまねばならないものとは思わぬのである。「三願転入」は、真実信心のひらかれる、論理的解明であると考えられる。（この点は、また機を得て詳説することもあろうと思われる）
ただ、自覚的には、第十九願から第十八願へ、第二十願から第十八願へと転入するのであって、『歎異鈔』は処々に、かかる転入を述べられているが、第三章・第二節の「自力の心をひるがえして、他力をたのみたてまつれば」というお言葉も、第十九願から第十八願への転入を述べられているのである。すなわち、自力の心を自覚したことが、他力の自覚であり、第十九願の自覚が、そのまま、第十八願の「欲生我国」の自覚である。

１９．真実報土と方便化土
そもそも、浄土は環境の問題であるが、その浄土を、真化二土にわけられ、その化土をあかされているのは、『教行信証』化巻本であるが、親鸞聖人の化土（主観的環境）については
「化巻」　（全書・二・一四三）『處胎経』の懈慢界・『大無量寿経』の疑城胎宮
『愚禿鈔』上（同・四五六）疑城胎宮・懈慢辺地
同　下（同・四七八）胎宮辺地・懈慢界
「化巻」　（同・一五四）辺地胎宮・懈慢界
『三経文類』（同・五四七）懈慢界・胎宮
『末燈鈔』　（同・六五七、第一・二通）懈慢辺地・胎宮疑城
『浄土和讃』（同・四九三）辺地・懈慢
『疑惑和讃』（同・五二三）辺地・辺地懈慢・胎生辺地・辺地七宝の宮殿
『歎異鈔』　（同・七八〇、第十一、十七章）辺地・懈慢・疑城・胎宮
等と、その説かれるところは、まことに多い。「真仏土巻」にも
「良に、仮の仏土の業因千差なれば、土も、また、千差なるべし、これを、方便化身土と名く」（全書・二・一四一）
と述べられているように、願生者の機に応じて、展開する故に複雑をきわめているのである。しかしそれらは、源信僧都をうけて『處胎経』から引かれている「懈慢界」と、『大無量寿経』をうけて、親鸞聖人の名づけられた「疑城胎宮」との二つに大別し得られる。そして、前者（懈慢界）を第十九願の浄土、後者（疑城胎宮）を第二十願の浄土と、一応、分担し得らるるのである。――『三経文類』・『末燈鈔』の説相から――
しかし、これらのことは、次の機会をまって詳説することとして今は、『歎異鈔』第三章における第十九願の問題として仮土を整理すれば

┌諸行往生―善人往生―非本願の機―臨終来迎―体失往生―第十九願―方便化土
└念仏往生―悪人往生―本願の機―現生不退―不体失往生―第十八願―真実報土

となろう。なお、また考えられることは、源信僧都においては
霊山聴衆とおわしける
源信僧都のおしえには
報化二土をおしえてぞ
専修の得失さだめたる（全書・二・五一一『源信讃』）
と説かれているように、専修の者は報土往生、雑修の者は化土往生と並列的に弁立したもうたのである。しかし、それをうけられた親鸞聖人にあっては
「然るに、願海に就きて、真あり仮あり、是を以て、復、仏土に就きて真あり仮あり」（全書・一四二、「真仏土巻」）
と分類されると共に、つづいて
「真仮みな、是れ、大悲の願海に酬報せり、故に知んぬ、報仏土なりということを」（全書・同右）
と説かれていて、報化二土の関係を、真実・方便の関係とせられ、転入・転回の問題とされたことは重要なことである。
すなわち、報化二土は、土（環境）のものがらが二つあるのではなく、土体一である。願生者の主観によって、報化の二にわかれるのである。さらに、一たび、真仏土の光明にふれれば――いいかえれば、本願の宗教における報化二土の構造・関係を学べば――化土は方便化土という意味をもつことになって、かえって真実報土の具体的内容となるのである。化土は、単なる化土でなく、方便化土、すなわち、化土と名づけ呼ばれることとなって、真実報土と同じく、大悲の願海に位置づけられることとなるのである。
たとえば、色は光によって色となる。また、光は色によって光となる如く、化土（人間が主観的に画いている環境）は、大悲の願にふれたとき、真実報土と転ぜられるのである。転ぜられてみれば、化土は、真実報土に対応する方便化土と名づけられることになるのである。この意味から、真実報土は、無限の化土を、その内容として、それぞれに、方便化土という位置をあたえるものとして、無量光明土である。

２０．第十九願の機が生まれる浄土
「化巻」に
「真に知んぬ、専修にして雑心なる者は、大慶喜心を得ず、故に、宗師（善導）は、彼の仏恩を念報することなし、業行をなすと雖も、心に軽慢を生じ、常に、名利と相応するが故に云々」（全書・二・一六五）
と説かれている。この言葉は、第二十願の問題として説かれているのであるが、今は、第十九願の機の往生の問題として信用したのである。

２１．真実報土に転じていく道程
先の註・19において学んだことであるが、『歎異鈔』第十七章において問題にされている。すなわち
「辺地の往生を遂ぐる人、ついに地獄に堕つべしということ、この条、何の証文に見え候うぞや……信心欠けたる行者は、本願を疑うによりて、辺地に生じて、疑いの罪をぬぐいてのち、報土の覚を開くとこそ承り候へ、信心の行者すくなき故に、化土に多く勧めいれられ候」
と述べられている。この問題は、次の註・22と関連して考えることとする。

２２．自力の心をひるがえして、他力をたのみたてまつる
第十九願を、仮令の願といい、また、仮門の教・忻慕の釈といわれている。（全書・一・一五六、「化身土巻」）
仮令とは、たといということ。この仮令の文字の解釈に、古来、三義があげられている。すなわち
①必らず……『望西疏』
②仮益――仮りの利益……『六要鈔』
③不定――たといというはあらましなり……『口伝鈔』
であるが、この三義とも、道程的意味をあらわしているのであろう。「自力の心をひるがえして、他力

をたのみたてまつ」らねばならぬところにおかれているのが、第十九願の意義である。いいかえれば、第十九願は宗教における道程的意義をもつのである。
そのことをあかし、こたえているのが、第十九願成就文（『大無量寿経』下巻・三輩文、と『観無量寿経』定散九品の文）である。三輩の文は上輩は沙門、中輩は修善・斉戒等をなし得る人、下輩は諸の功徳をなし得ぬけれど、ただ、深法を聞くことを得る人と、その三輩の機相は、それぞれ興ると雖も、その底に「一向専念無量寿仏」をもっているのである。いわば、念仏往生の本願、大悲の選択本願のうえにありつつも、その願意を自覚し得ないのである。いいかえれば、やがて願意を自覚するであろう機の三つの名を三輩とあげられているのである。
なお、経典の文面から見れば、沙門の上輩の機が最上位で、順次、中・下輩とさがっていくことになるが選択本願の意から見れば、最も下位の、聞法すること以外に取りどころのない下輩が、最も本願に近いことになる。すなわち、上・中輩の修諸功徳の人は、下輩への道程となるのである。最も貧しい者が、最も富める者という意義をあたえられることになるのである。諸の功徳を修することは、やがて、本願念仏の世界に転入される道程的意義をもつことになるのである。これが第十九願のもつ、本願の宗教における独自の意義である。
『観無量寿経』は、正宗分に定散二善を説くのであるが、その正宗分の教説は、散善の下三品の「称南無阿弥陀仏」への道程である。「化巻」に
「二善・三福は報土の真因にあらず、諸機の三心は自利各別にして、利他の一心にあらず、如来の異の方便・忻慕浄土の善根なり」（全書・二・一四七）
と説かれている如くである。

２３．他力をたのむ
了祥師は『歎異鈔』における「たのむ」という言葉に注意されて、次の十三文をあげられている。
①他力をたのむ心のかけたる
②自力の心をひるがえして他力をたのむ
③他力をたのみたてまつる悪人――以上・第三章・三文
④誓願不思議をばたのまずして――第十二章・一文
⑤ひとえに本願をたのみまいらすればこそ
⑥本願にほこる心のあらんにつけてこそ、他力をたのむ――以上・第十三章・二文
⑦摂取不捨の願をたのみ
⑧いよいよ弥陀をたのみ――以上・第十四章・二文
⑨願力をたのみたてまつる
⑩他力をたのみまいらすこころかけて
⑪本願をたのみまいらするをこそ（了祥師は、この文を引かれず）――以上義六章・二文
以上の十文（実は十一文）と
⑫いよいよたのもしく
⑬いよいよ大悲大願はたのもしく――以上・第九章・二文
⑭他力に心をかけて信心ふかくば――第十八章・一文
という言葉も、同じく「たのむ」ことであるからと、『歎異鈔』における「たのむ」の十三文（実は十四文）をあげて、二種深信の、機をすてて法にすがるが、「たのむ」・帰命ということであると解釈されている。しかして、「たのむ」が、『歎異鈔』の体（根本精神）であるといわれている。（『歎異鈔聞記』・一〇七）

２４．『往生礼讃』の言葉
『往生礼讃』深心釈に機の深信を
「自身は、是れ、煩悩を具足せる凡夫、善根薄少にして、三界に流転して、火宅を出でずと信知す」（全書・一・六四九、「行巻」・「信巻」所引）
と述べられ、『観経疏』の機の深信の文には
「決定して、自身は現に、是れ、罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し、常に流転して出離の縁あ

ることなしと深信す」（全書・一・五三四、「信巻」・『愚禿鈔』所引）
と述べられているが、『六要鈔』に、この二文の関係を説いて
「『礼讃』の方の文は、薄少の善根ありとも、煩悩賊に害せられて、生死を載ることを得ずと説き、『疏』の方は、出離の縁となる諸善は成ぜざることを直ちにいう」（取意・全書・二・二六一）と述べられている。この『六要鈔』の註釈の意が、『歎異鈔』第三章に期せずして述べられているのではないか。すなわち、第三章は、諸行往生の機・自力作善の人であるから、薄少と雖も、みずからの善根を自認している人といわねばならない。しかし、その人と雖も、「煩悩賊に害せられて、生死を載ることを得」ない人である。さらにまた、『疏』の説の如く「出離の縁となる諸善は成ぜざること」を認めない人ということになる。『歎異鈔』第三章は、『礼讃』と『疏』の文を結合して、このような、自力作善の人にこたえられているのであって、聖人のお言葉の説得性に驚くのである。ついでに、『観経疏』の機の深信の言葉を、『六要鈔』に釈して
「無有等とは、正に、有善・無善を論ぜず、自の功を仮らず、出離、偏に、他力に在ることを明かす。聖道の諸教は、盛んに、生仏一如の理を談ず。今の教は、自力の功なきことを知るに依って、偏に仏力に帰す。之に依って、此の信、殊に最要なり」（全書・二・二八一）
と、他力浄土教における機の深信の重要性を押えておられるのである。

２５．第三章の「悪人」の内容
『六要鈔』では、『観経疏』の二種深信の文を註釈するにあたって
「深等というは、能信の相を明かす。亦有等とは、所信の事を顕わす」（全書・二・二八一）
と説かれている。すなわち、機・法二種深信は、機の事実、求道者のうえに自覚せられる事実、さらにいえば、人間の実存であると説かれているのである。

２６．親鸞聖人は・・・現実主義者
『教行信証』の親鸞聖人は、仏道を荷負された公人であるが、「信巻」末の悲歎述懐の表白に
「誠に知んぬ、悲しき哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまず。恥づべし、傷むべし矣」（全書・二・八〇）
と述懐されている。
仏道・本願の歴史を荷負する自覚をもった愚禿釈親鸞は、「真の仏弟子」と名づけられ、「便ち、弥勒に同じ」といわれるものでなければならぬのである。しかるに、自己の現実存を見るとき、釈の一字をとりさり愚禿鸞と名告り、悲歎述懐しなければならないことになる。しかも、注意して読むとき、その悲歎の表白の前半は、「愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑」する、わが現実存の悲であり、また、「定聚の数に入ること喜ばず、真証の証に近づくことを快しまず」という後半の言葉は、未来に向う嘆である。つまり、本願の歴史を荷負する責任を自覚し、願いとした者は、己れの現実にも、さらに、未来にも、「いづれの行にても、生死をはなるることあるべからざる」（第三章）身を感じ、悲歎せざるを得ぬこととなる。
しかし、この悲歎の表白は、単に自信を失った愁憂ではない。『六要鈔』に述べられている如く
「悲痛すと雖も、また、喜ぶ所あり、まことに是れ、悲喜交流というべし。……潜に自証を表す、喜快なきにあらず」（全書・二・三一五）
内に、自証を、すなわち、深い確信をもった悲喜交流する感情である。かかる感情をもった者によってのみ、よく、本願の宗教は伝承されていくことになるのであろう。すなわち、本願の機となるのである。本願の正機となるのである。

２７．無縁の大悲
慈悲に三縁の慈悲を説く。第一は、衆生縁の慈悲（小慈）、人間が人間に対しておこす慈悲。第二は、法縁の慈悲（中悲）、これは真理をさとっておこす慈悲ともいうべきもので、菩薩の慈悲である。次は、無縁の慈悲（仏の大悲）、これは差別をはなれ、縁なき者をも救わんとする絶対平等の慈悲である。
「信巻」信楽釈に

「斯の心は、即ち、如来の大悲心なるが故に……如来、苦悩の群生海を悲憐して、無碍広大の浄心を以て、諸有海に廻施したまえり、是れを、利他真実の信心と名く」（全書・二・六二）
と、「信心仏性」を説かれているが、他力廻向の真実信心が無縁の大慈悲心である。人間の宿業を感じたもうのが、如来の無縁の大慈悲心であるが、人間みづからが、その宿業を自覚するとき、その自覚のうえに、如来の無縁の大慈悲心を成就されるのである。すなわち、「大信心は仏性なり」である。
しかし、今は、その自覚をとおして、第十七願・本願の歴史のうえに、無縁の大慈悲の歩みを見ようとしたのである。

２８．「あるべくも候わず」
『末燈鈔』第十九章（全書・二・六八六）のお言葉であるが、『末燈鈔』では、念仏するからとて、僻事（ひがごと）をこのむなどは「あるべくも候わず」と用いられているお言葉である。今は、それを逆の意味に用いたのである。
ちなみに、『末燈鈔』第十六・十九章、『歎異鈔』第十三章など、倫理と宗教、世間と出世間の関係をあかされているものであって、この第三章の善悪の問題の背景となる章である。

２９．十不善業
殺生・偸盗・邪淫・妄語・両舌（二枚舌をつかうこと）・悪口（きたないののしりの言葉）・綺語（汚れた心からの言葉、散語・無義語などともいう）・貪欲・瞋恚・邪見（愚痴）をいう。
すなわち、人間性を貧しくする行為のことである。

３０．慚愧・懺悔
「よって、且は、慚愧・悔過の心を生ぜんがため。且は、済度の大悲・深重の仏恩を念報せしめんがために、之を引かるか」（全書・二・三一九、『六要鈔』）
と存覚上人は、「信巻」の結びに、大小乗の五逆を引用されている意味を述べられている。
以上、本文によりながら、註を作製しつつ、五逆を学んだのであるが、五逆は、語法の問題とともに、親鸞聖人の宗教においては、重要なる問題である。いま、「信巻」末に、大小乗の五逆をあげられるは、ただ、五逆の何たるかをあきらかにする補註と見るべきものといわれているが、まさしく、「信巻」を結ぶにあたって、人間性の内奥にせまる大乗の五逆を説いて、存覚上人のいわれるごとく、慚愧・懺悔の心をおこし、深重の仏恩を念報せしめんがための、大悲心によるものであろう。（註・六・14参照）

もくじ　に戻る　／あとがき　に進む

も　く　じ
まえがき
一　共同体の意志
二　仏弟子・唯円
三　『歎異鈔』というべし
四　『歎異鈔』の組織
五　前　序　悲　歎
六　第一章　道　理
七　第二章　讃　嘆
八　第三章　無　慚
結　び
註　（補　説）
あ　と　が　き
（中巻）目次

あ と が き

この書は、昭和四十五年三月からはじまった、名古屋・時照会における講義の筆記を、本文と註にわけて、筆を加えたものであります。いまも、その講義はつづけられていて、この書は、『歎異鈔』の初三章の講義をまとめて、「上巻」としたものであります。次の師訓七章を「中巻」、異義八章と後序を「下巻」としてまとめたいと思うています。

講義の筆記を底本としていますので、重複しているところが多いのですが、あえて、そのままにいたしました。「註」を多くし、「註」の中で解説を加えた部分が多いのですが、「註」を「補説」の意味にとって対照していただければ幸甚です。

各章のはじめの『歎異鈔』の本文は、『定本親鸞聖人全集』によって、蓮如上人の書写本を引用しました。その他の引用文は、原則として現代仮名に、漢文は延べ書にしました。引用文は、おおむね、『真宗聖教全書』により、その他は、それぞれ引用書を記入しておきました。『全書』と略記してありますのは『真宗聖教全書』であります。

この書を発刊するにあたり、栗原菊江氏をはじめ、一色順史・種田利子・大野朋子・河辺健介・田中賢肇・平岡定幸氏・永田文昌堂主人らの尽力を得ました。
ここに、深く感謝いたします。

熱海・ライフケアー・栗原氏宅にて
高 原 記

著 者 （たかはらかくしょう）
１９１４年６月１日彦根に生まる・大谷大学文学部卒業・
現在・真宗大谷派西覚寺住職・名古屋造形短大講師・
著書「ここに道あり」（教育新潮社刊）・「正信偈入門」
（東本願寺出版部刊）・その他

1972年8月20日発行
＜検印＞ 1978年3月10日三刷
￥2，800

著 者 高 原 覚 正 滋賀県彦根市錦町8－29
発行者 永 田 宗太郎 京都市下京区花屋町通西洞院西入
印刷所 同 朋 舎 京都市下京区壬生川通五条下ル
発行所 永 田 文昌堂 京都市下京区花屋町通西洞院西入
電話（０７０）３７１－６６５１
振 替 口 座 京都９３６番

もくじ　に戻る

来訪者数：1718

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

【ブラウザ】 MS-Explorerを標準に作成しています。

【文字サイズ】 「中」でご覧下さい。必要な場合には、ブラウザの拡大表示をお使い下さい。

【註】 本文から巻末の「註（補説）」にリンクを張りま

目次

ま え が き

一 自覚と実践

二 第四章 慈 悲
第一節 実践について 第二節 純 粋 行 第三節 還相は自覚行

三 第五章 還 相
第一節 実践主体の問題 第二節 感応の世界 第三節 智慧の宗教

四 第六章 教 団
第一節 一人の自覚 第二節 同一・平等の世界 第三節 歴史的原点にたつ

五 第七章 無 碍
第一節 法徳をあかす 第二節 神 と 魔 第三節 転 成

六 第八章 非 行
第一節 念仏そのもの 第二節 如来の本願力なり
第三節 第八章を頂点とした『歎異鈔』の組織

七 第九章 悲 願
第一節 師と弟子 第二節 他力の悲願 第三節 純粋意欲

八 第十章 法 爾
第一節 絶対現実世界の風光 第二節 無義を義とす

註 （補 説）
一 自覚と実践 二 第四章 三 第五章 四 第六章
五 第七章 六 第八章 七 第九章 八 第十章

結 び

あ と が き

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

ま え が き

人類の歴史は、始めなき過去から、終りなき未来にむかって歩みつづけているのであります。
科学的立場からみれば、遠い過去に、この太陽系の宇宙が誕生し、その中の地球は、氷河時代を経て、生物が生まれ、動物が生まれ、やがて、人類が誕生したと考えられているのであります。さらに、これから幾億年かたてば、第二の氷河時代がきて、人類は滅亡するであろうと予言されているのであります。しかし、かかる科学的歴史観とは別に、われわれは現実的実感として、この人類の歴史的歩みを、すなわち太陽系の宇宙が誕生した、もっと以前からの業（ごう）を、わが業のうえに、わが身のうえに感じとっているのであります。また、終りなき未来も、人類の業の世界・業の歴史として、ただ今の、わが業のうえに実感されているものでありましょう。
かかる業の自覚によって、人類の歴史は始めなく、終りなく、歩みつづけているのであるという歴史のとらえ方が生みだされるのであります。

この意味において、人類の歴史は、どこまでも、つねに、歩みつづけているものであり、また、流転の歩みをつづけているものであります。この人類の流転の歴史にこたえているものが、本願の歴史であります。

> 弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおわしまさば、善導の御釈 虚言したもうべからす。善導の御釈まことならば、法然の仰せそらごとならんや。

と、『歎異鈔』第二章に説かれているところの、釈尊・善導・法然という仏は、人類の流転の歴史にこたえた、本願の仏であり、本願が、釈尊・善導・法然という流転の世界の身をもって、人類の流転にこたえられているのであります。

この本願の歴史に気づくとき、われわれの流転の歩みは、一転して、本願の歴史の展開になるのであります。われわれの一歩一歩が、本願の歩みになるのであり、流転の歴史が、そのままに、本願の歴史の上に位置づけられ、展開するのであります。迷いの歩みが、求道の歩みと転じ、一つ一つ、新しいいのちが見いだされていく精神生活がはじまることとなります。それは、われわれの流転の歩みを場として、本願が展開するからであり、かかる本願は、永遠の未来にむかって歩みつづけるものであります。しかし、われわれは、その本願の歩みを容易に見いだすこともなく、また、たとえ見いだされたとしてもときに、うみ、つかれ、やすむ心がおきるのであります。純粋意欲にたちあがっても、歴史感情をうしなうとき、かえって、流転の世界にひかれ転落するのであります。そのとき、人類の真の歴史を荷負する意志・意欲をうしなうことになります。『歎異鈔』の作者・唯円は、かかる、われわれの流転の心を歎異するのであります。
『歎異鈔』の第一章・第二章・第三章は、「有縁の知識」のみちびき、いわゆる「よきひとのおおせ」によって、新しく、本願の歴史を引きうけてたちあがる純粋意欲をおこす道を説いているのであり、この道にたつときわれわれは、小さき存在であるままに、人類の歴史を荷負することができ、歴史的実存として、人類の象徴となるのであります。これを、真の人間成就というのであります。『歎異鈔集記』の「上巻」において、この点を学んだのであります。

いま、「中巻」では、『歎異鈔』の第四章から第十章までを学ぶのでありますが、人間関係における根源的課題である慈悲（愛）の問題、父母兄弟、また、師と弟子などの具体的実践問題をとおして、真の人間成就の道を学びとろうとするのであります。

われわれは、「上巻」において学んだごとく歴史的存在であるとともに、さらに社会的・世界的存在であります。すなわち、縦の関係をもつとともに、横の関係をもった存在であります。『歎異鈔』の第四章以下は、かかる横の関係において、真の人間成就を果たす道を説いているのであります。かかる意味をもつ第四章以下にしたがって、この中巻は、『歎異鈔』の今日的課題を学びとろうとしたものであります。

「上巻」と同じく、名古屋の時照会の講義をもととして、筆を加えたものであります。業ふかき身に、幸いにもよき師・よき友をたまわって、今日あることを得ている筆者の、学習の報告書であり、表白の書であります。「上巻」と同じく、きびしい御批判をあおぎたいと念ずる次第であります。この「中巻」も、まことに多くの人々の手をわずらわしてなったものであり、ここに深く謝意を表します。

昭和四十八年七月

高 原 覚 正

目次 に戻る ／ 一 自覚と実践 に進む

『歎異鈔集記（中巻）』　高原覚正著

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

一 自覚と実践

『歎異鈔』をつらぬく精神は、本願であり、僧伽の精神であり、共同体の歴史的意志であります。それがそのまま、われわれの自覚と実践を生みだすのであります。それ故に、また、われわれの自覚と実践は、共同体の歴史的意志の展開そのものであります。われわれ自身を場とするものでありますが、われわれを超えているのであります。

かくて、われわれは人類の歴史を永遠に荷負していくのであります。

近代から現代へ

人類の歴史は、文化の歴史であります。文化、すなわち、精神のいとなみ、精神的歩みをもって、人類の歴史は展開しているのであります。
その人類の歴史のうちで、古代・中世と区分されている時代の、一般的な人間の精神生活の時代的傾向は、任意発生的な時代であったと考えられます。たとえば、農耕などの日常生活においても、また、宗教的な祭礼に加わったり、また社会の律法にしたがって生活するという精神生活においても、根源的な疑いをもつとか、根本的にその様式を変えてしまおうという意志を、強くもつことはなかったようであります。ただそのままの、いとなみにしたがって無自覚的に生活してきたのであります。この点においては、任意発生的に、自然のままに生きてきた古代人も、絶対者なる神の支配のもとに生きてきた中世人もかわらないといえましょう。
また、そのあいだには、天災地変もあり、戦いあうこともあり、それなりの無常観ももっていたのでありましょうが、なぜ苦しまねばならないのか、戦争をしなければならないのか、また、人間とは、生きるとは何か、などという根源的な疑問をなげかけることを、一般人は積極的にしなかったようであります。すでに、釈尊とかイエスがでて、教えを説かれていたのでありますが、これらの時代においては、一般的精神生活の傾向は、根源的にとらえようとしなかったと考えられるのであります。

かかる古代・中世を経て生まれてきた近代人は、まったく古代・中世の人間とは、その性格を異にしております。すなわち、中世末期になって、絶対者なる神につかえる特定の人間が、神の名のもとに、一般大衆を圧迫ししいたげることになり、このために、神の名のもとに、極端にしいたげられた大衆は、逆に、神の存在に疑問をもちはじめることになりました。このとき、中世は終り、近代が頭をもたげはじめたのであります。
このようにして、神の存在に疑問をもちだした近代人は、既成のあらゆるものに疑問をもちはじめたのであります。そうして、ついに「我思う、故に我あり」といったデカルト（一五九六―一六五〇）によって、疑い得ない「我」の存在を見いだしたのであり、ここに、まさしく近代人が誕生することになりました。無自覚的に、自然に従属し神に従属していた人間が、自我にめざめ、自己自身でたちあがり、働きはじめることとなったのであります。近代人という人間が、人類の歴史上、いまだかつてなかった自信をもつことになったのであり、みずからの意志をもって、自由に考え、自由に行動し、自由に選びとる独立主体が誕生したのであります。
何ものにも支配されない人間がここにいる、という近代人の自覚は、人類の歴史上、いまだかつてなかったところの歓喜であったにちがいありません。封建的なあらゆる束縛を切りすてて、このわたしが、わたしとして、独立者として、ここにいま存在しているという、そのこと自体が、従来の歴史のうえに考えることもできなかった歓びであったのであります。

この近代人が獲得した自信と歓喜は、次から次へと、人間が本来もっている力を発見し、物質的にも精神的にも、多彩な近代的世界を築きあげることとなりました。すなわち、蒸気機関の発明によって、古代からの生産活動を根源からかえ、さらに、原子力開発へと、おどろくべき生産力を生むことになったのであります。また、精神的にも、ルネッサンス以来、宗教・哲学・道徳・芸術などあらゆる方面に豊満な花をさかすことになったのであります。
しかし、永遠に繁栄の道をたどるであろうと思われた近代人の歩みも、時がすすむにつれて、物質的世界にも精神的世界にも、一つの挫折をむかえることになったのであります。このことが、今日の、人類の課題であり、近代人の自信と歓喜が大きかっただけに、また、近代的世界の繁栄が豪華そのものであっただけに、その挫折による傷も深いのであります。その傷は、人類の歴史上、経験しなかったものであると考えられます。封建的なもの、すべてを切りすてて、独立的主体を発見した近代人の歓喜、そして、その自信は純粋そのものであったのでありますが、しかし、時がたつにつれて、近代人の、その純粋な自信は、過信となり、若々しい歓喜の姿は、傲慢な姿勢にかわっていくのであります。
過信と傲慢さのあるところには、いのちあるものは、すべて失われるのであり、その姿をかくしてしまうのであります。なぜ、近代人の切りひらいた自信と歓喜は、このように自己過信と傲慢な姿勢にかわっていったのでありましょう。人間のいのちに、最も致命的な決定をあたえる過信と傲慢について、その根となるものは、既に学んだところ（上巻・第二章・第三節「宗教的反逆」参照）の、自己の体験に執着する、体験執・法執の問題であります。

近代人が見いだしたところの、独立的主体、すなわち、何ものにも従属しないで、みずからの意志をもって、みずから考え、みずから行動する人間・我は、たしかに、いま、ここに存在しているのであります。この意味において、デカルトの「我思う」という自覚は正確であります。しかし、つぎに「故に我あり」と言葉を展開していったところに、大きな誤りを犯したのであります。すなわち、「我思う」と純粋直観でうけとったところの我を、「故に我あり」と理知的立場から理解したのであります。いわゆるもちかえたのであります。
純粋直観（無分別智）は理知（世間的分別智）を、まったく超えたものでありますから、あえて、理知的に分別しようとするときは、純粋直観の世界は失われ、純粋直観でとらえたものは、その姿を消すのであります。でありますから、その理知的分別によってとらえたものは、純粋直観でとらえたものとは、まったく異なったものであって、理知的分別のえがいた虚像であります。
デカルトの場合も、「我思う」と純粋直感でとらえたところの我と、「故に我あり」と理知的立場によって考えた我とは、まったく異なったもので、「我思う」というときの我は、いま、ここに、かくのごとく実在する主体的我でありますが、「故に我あり」というときの我は、理知的分別が考えている実存しないところの虚像的我であります。しかも、その虚像である我を、「故に我あり」と執着し、分別しているところに、近代人の大きな誤りがあります。近代人は、虚像的我を考え、その我を固執したのであります。
「我思う」という形で、直観（無分別智）された我は、独立的主体でありますが、ただ、我は我として存在するのでなく、我は独立的主体でありながら、他によって我であります。すなわち、我は我において我であるのでなく、他との関係において我たり得るという自覚を、近代人はひらき得なかったのであります。
いま、ここに、かくのごとく存在している一人間としての我は、ただ単に、いま、ここに、かくのごとく存在しているものではなく、無数の条件・無数の関係（因縁）によってなりたっているものであります。この確認をうかつにも、近代人はしなかったのであります。無数の条件や関係においてなりたっているとの信順において、真に、独立主体の存在があるのであります。しかし、この無数の条件や関係において、ものはなりたつという法（因縁法）をはずして、ただ、人間は、独立的主体であるという考えちがいをしたのであります。これによって、近代人は致命的悲劇を生むことになったのであります。

近代人が発見したと考えた独立者は、地上に存在しないのであり、ただ、近代人が考えた虚像にすぎなかったのであります。しかも、この虚仮にすぎない独立者こそ、真の自己であり、真の人間像であると考え、それを、一切の出発点としたところに、近代人の犯した大きな錯誤があります。人類の歴史上な

かった自信と歓喜と繁栄をもった近代人は、また、人類が、この歴史上いまだ経験しなかった大きな、おそるべき過失を犯したのであります。
如何なる存在も、如何なる経験も、必ず、歴史的・世界的背景をもって存在するのでありますが、近代人はその経験の偉大さに気をとられて、その背景の確認をしなかったことになります。いわば、与えられてある経験を、わたくししたのであり、体験執におちこんだのであります。
このことが、現代人類の、最も大きい課題であります。体験執におちこんでいる自己自身を、確かに認識し、自覚し、新しく出発するところに、新しい時代はひらかれるのであります。この新しい時代を、歴史家は、現代と名づけており、現代こそ、この意味で内面的にひらかれる世界でなければならないのであります。
『歎異鈔』は、この人類の今日的課題にこたえる聖教であり、『歎異鈔』の初三章は、歴史的背景をあきらかにすることによって、体験執を超え、真に実在する我を見いだし、自覚する道を説いているのであります。このことは、既に、学んだところでありますが、第四章以下には、他への働きかけ、つまり、社会的実践をとおして近代から現代へという、人類の今日的課題を実証し、こたえているのであります。
『歎異鈔』にはいって学ぶこととします。

自覚と実蹟

『歎異鈔』は、親鸞聖人のつねのおおせであったところの師訓十章と、その師訓をとおして、弟子・唯円の歎異である後八章とにわけられるのであります。さらに了祥師は、その師訓十章のうち、第一・第二・第三章を安心訓、第四章以下を起行訓とわけられています。安心と起行、すなわち、自覚と実践の問題を、『歎異鈔』は、師訓のうち、初三章と後七章とに説きあげていると注意されているのであります。
自覚と実践の問題は、宗教においては重要な問題であって、安心と起行、信と行、また、往相と還相（註１）、自利と利他などという言葉で、古来から注意されてきた課題であります。宗教においてばかりでなく、自覚という問題また実践という問題は、それぞれ、人間が生きていくうえに重要なる問題でありますが、ことに宗教において、その自覚と実践の関係をあきらかにすることが、最も大切なことであり、これによって、人間救済の根源的原理を説きあかすことができるのであります。こんにちの、あらゆる分野において、おろそかにできない、人間の根源的課題であり、人類・世界につながる、大きな課題であります。
この意味から、師訓のうち、初三章に自覚の問題を、後七章に実践の問題を説きわけている『歎異鈔』は、よく、こんにちの、人類・世界の現代的危機に、真の指針をあたえる聖教であるというべきものであります。かかる意義をもつ『歎異鈔』の第四章以下を、了祥師の指示によりながら読んで参りたいと思います。

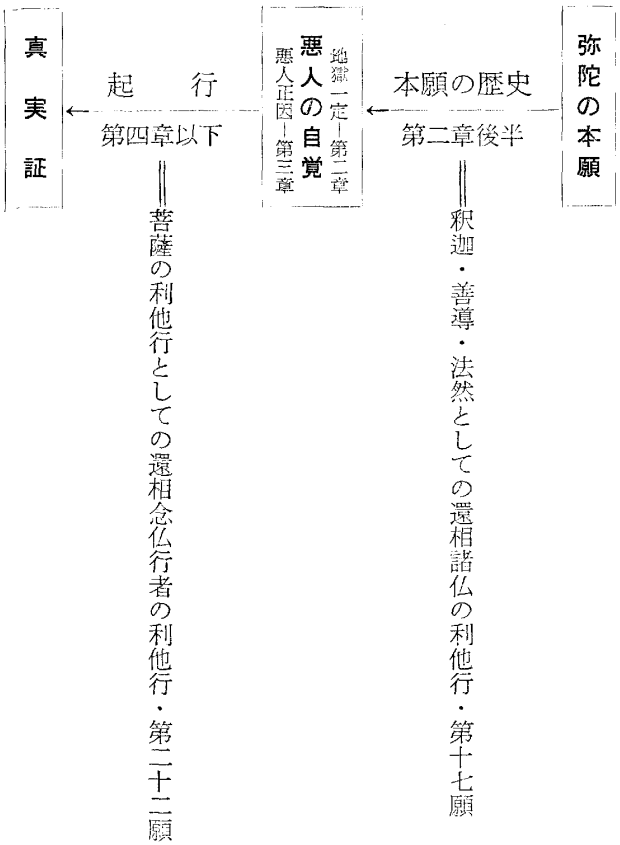
さて、自覚と実践という問題でありますが、そのうち、自覚ということについて、人間の根源的な問題として『歎異鈔』は、第三章までに説きあかしているのであります。ふりかえってみますと

第一章に、「念仏申さんとおもいたつ心のおこるとき」と説かれているところの自覚的にたちあがった純粋意欲。
第二章に、「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」といわれている絶対的自己の自覚、すなわち、実存の自覚。さらに、その自覚をとおして、弥陀・釈尊・善導・法然という本願の歴史への絶対帰依による歴史的主体の自覚。
第三章に、「自力の心をひるがえして、他力をたのみたてまつれば」と説かれているごとく、人間的立場（自力作善）の絶対否定をとおして、「他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり」と説かれているところの、悪人成仏の確認。さらに、その確認をとおした本願他力の絶対帰依の感情。

これらが、本願の宗教における自覚、すなわち、『歎異鈔』の初三章に説かれている安心（自覚）の問題点であります。さらにいえば、『歎異鈔』の自覚の問題は、第二章の「地獄一定」と、第三章の「悪

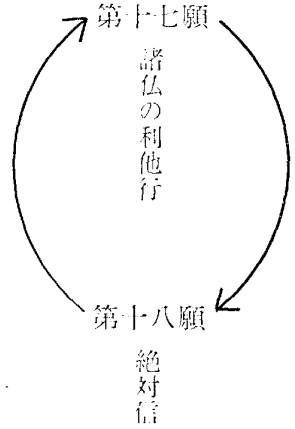
人正因」の自覚にきわまるのであります。

そのうち第二章で、「地獄一定」という絶対的自己否定の自覚をとおして、本願の歴史（弥陀・釈迦・善導・法然の伝承）を見いだされていること、それに対応して、第三章の「悪人」の自覚から、第四章以下の実践の問題が展開されていることを注意したいのであります。つまり「地獄一定」とか「悪人」とかと説かれているところの絶対的否定を自覚するとき、過去の歴史が見いだされ、未来の歴史がはじまるのであります。地獄一定の悪人が本願の歴史の機となるのであります。歴史的主体となるのであります。絶対的否定の自覚の一点が、本願の歴史の分水嶺になるのであって、少しでも、自己肯定の心のあるところ、自力作善の心のある立場にたつとき、本願の歴史は見いだすことはできず、また、未来への歴史ははじまらないのであります。



上図のごとく、第二章では、「地獄一定」の自覚をとおして、釈迦・善導・法然という還相（げんそう）の本願の歴史をあおがれており、第三章の「悪人」の自覚から、第四章以下の、他に働きかけるという還相廻向の利他行が展開されるのであります。第二章は第十七願の諸仏の利他行、第四章以下は第二十二願の菩薩の利他行と名づけられましょう。この利他行の二重性をひらく鍵が、いいかえれば、宗教的実践を展開する一機点が、自覚の問題であります。「悪人」の自覚が、すなわち、本願他力の絶対的信が行になるのであります。「悪人」の自覚を機として本願の歴史が過去から現在へ、さらに、未来へと展開するのであります。

第二章の問題点は、よきひと（法然）のおおせに出あって、親鸞聖人が「地獄一定」に気づかされたことにあります。この「地獄一定」の自覚においてのみ、本願の歴史は見いだされるのであります。すなわち、現実存の寸分の甘さもみとめぬ自己凝視のあるところに、釈迦・善導・法然に代表される諸仏の利他行の働きかけを仰ぐことができるのであります。よきひと・法然に代表されるところの第十七願の諸仏の利他行によって、「地獄一定」という第十八願の信・他力の絶対信（自覚）がなりたつのであり、また、第十八願の信をとおして、第十七願の諸仏の歴史が見いだされるのであります。ここでは、自覚と実践（諸仏の実践・利他行）とは、円環関係をなすのであります。



さらに、本願の歴史を見いだしたとき、その人は、「地獄一定」のまま、本願の歴史をうけつぐ一機点として位置づけられるのであります。個人を超えて、歴史的意義をあたえられるのであります。歴史的主体とならしめられるのであります。偉大なる人物が歴史的意義をあたえられるのでなく、「地獄一定」の凡夫が、さらにいえば、反逆的存在である凡夫が、本願の歴史の中に位置づけられるのであります。いいかえれば、仏道に反逆している者を機として、本願の歴史が歩み、展開するのであります。そのために、「地獄一定」の凡夫は、そのままに、思いもよらぬ本願の歴史が歩む機点となるのであります。かかる問題を提起しているのが、『歎異鈔』の第二章であります。

実践の道理

さて、『歎異鈔』の第三章と第四章以下の問題として、自覚と実践の問題を学ぶこととします。了祥師は師訓十章を

- 初三章 ― 弘願正信を示す ― 安心訓（第一・二・三章）
- 次六章 ― 邪人異執に対す ― 起行訓
  - 初三章 ― 利他（第四・五・六章）
  - 後三章 ― 自利（第七・八・九章）
- 後一章 ― 深信終帰を示す ― 結（第十章）

とわけられ、さらに、起行（きぎょう）とは大行（だいぎょう）であると説かれています。かくのごとく、師訓十章を、安心訓・起行訓・結と組織だてられていることは、『歎異鈔』領解における了祥師の偉大なる功績であります。
すなわち、起行訓は安心訓の展開であることを示されているのであります。初三章（安心訓）に説かれていたところの、地獄一定・悪人の自覚、すなわち、本願の自覚を機として、その悪人のうえに、本願が歩み、展開するのであります。起行とは本願が、悪人、すなわち、本願の機を機として展開する本願の力用であります。
本願の働き、本願の実践であります。いいかえれば、われわれのうえに生まれた宗教心――それは本願念仏によってひらかれたものであり、本願そのもの、本願心でありますが、この宗教心そのものが実践するのであります。
第四章以下の起行訓は、前の三章の安心訓の実践であります。安心訓によってひらかれた安心（宗教心・自覚）そのものの展開であります。安心と起行、信と行、自覚と実践という二つのものが別々に、実体的にあって、その二つのものが関係しあうのでなく、一つのものの展開であります。一人の人間が、宗教心をもち、また、実践もするという関係でなく、一人の人間を機として、場として、宗教心――すなわち、本願心そのものが展開し、利他の行を行ずるのであります。これ、道理であります。実践の道理であります。

いま、たまたま、道理という言葉がでてきたのでありますが、親鸞聖人の教えの特徴は、道理をあかすことにあると考えられます。純粋客観にたって、純粋に道理をあきらかにすることに、その特徴があります。
宗教において、自覚、すなわち、宗教経験ということも大切でありますが、しかし、その自覚が自覚にとどまらず、自覚をとおしたところから、道理をあきらかにするということが、最も大切なところであ

ります。しかもその道理は、身・主体的自己をとおした道理であって、身をとおし、実証されたものでなければ、それは、単に理論にすぎないのであります。単なる理論では、深い人間性の救いにならないものであります。その人の自覚・経験をとおしてあかされた原理・道理であれば、必ず、その人のごとく、自覚・経験をあたえられるものであります。親鸞聖人のお言葉は、かかる意味を持った道理を説かれたものであります。（上巻・第一章・第一節、第二章・第四節参照）
純粋なる道理は、自覚・経験をとおしたところにあきらかにされるものであります。さらに、その実証された道理は、自覚・経験を超えてあるものであります。自然（じねん）の道理・純粋道理であります。
『歎異鈔』は、一応、安心の書・自覚の書といわれていますが、再応すれば、教学の書であり、道理をあかしている書であります。第二章は、まさしく、本願における人間救済の道理を説き、第二章では、自覚と歴史、すなわち、第十八願と第十七願の円環関係を説き、第三章では、人間的立場（自力作善の心）の絶対否定を、第十九願と第十八願の関係において説きあかされてきたのであります。第一・二・三章において、自覚の道理を説かれているのであります。これから学ばんとする第四章以下の起行訓は、第十一願（必至滅度）と第二十二願（還相廻向）の関係において、実践の道理を説かれているのであります。次第に、順をおって学んでいくことにします。

話を少しもどして、第三章に説かれているごとく、「煩悩具足」であり、「いづれの行にても、生死を離るること」のないわれわれに、呼びかけ、願いかけた「弥陀の本願」は、われわれを目覚めさせ、目覚ませられたわれらを機として、さらに、十方衆生に呼びかけ、願いかけていくのであります。具体的には、絶対信に目覚めた者が、黙していることができず、やむにやまれぬ心から話しかけ、呼びかけるのでありますが、そのやむにやまれぬ心が、そのまま、本願の呼びかけであり、本願の働きであります。
また、目覚めたわれわれとは、自力作善の心をひるがえして、煩悩具足の自覚をあたえられた者であります。かかるわれわれにおいてのみ、自力の心に迷い、煩悩具足の自覚をもたないで苦悩する人々に、呼びかけねばおけぬ感情がわくのであります。しかし、そのままが、本願の働きであって、起行、すなわち、純粋なる実践は絶対に、目覚ませられたわれわれの側に属する事柄ではないのであります。この点の問題を提起し、こたえているのが第四章以下の起行訓であります。

大乗ということ

人間というものは、その字の示すごとく、人と人との関係において人間であり、さらにいえば、自と他との呼応関係において、人間であり、そこに、自己がなりたっているのであります。人間は、利己的で自己のみを問題にしているようでありますが、人間そのものは、他との問題なくしてはなりたたない存在であります。
かかる人間の構造にこたえているのが、大乗の法であります。自利のみを求める小乗の法では、人間そのものをつつみ、つくすことはできないのであります。自利々他の二利円満（にりえんまん）の大乗の法によってのみ、人間存在がつつまれ、つくされて、人間は真の救いにあうことができるのであります。この意味において、本来的に、人間は大乗的存在であります。

人間は、それが、如何なる人間であっても、真実の世界を求め願う存在であります。つまり、「彼の国に生まれんと願う」願生者であります。自覚する、自覚しないにかかわらず、人間は願生者であり、求道者的存在・菩薩的存在であります。これを往相と名づけられています。俗に「三界に家なし」といわれるように、この人間の世界は、煩悩生死の国であって、安住の地ではないのでありますから、人間は何かを求めるのであります。迷うていること自身が、求めている姿であります。その人間の根源にあるものが「往相欲（註２）」といわれるものであります。この意味において、人間は往相的存在・菩薩的存在であります。
それとともに、人間は、真実の世界にふれれば、ただちに、眼前にみられる迷いの人々に語りかけねばおけぬ願いをもつのであります。煩悩生死の薗林に還来（げんらい）せんと欲する願求をもつのであります。これを「還相欲」と名づけられています。これは、まさしく、真実の世界にふれた人間にあたえられた願いで

あります。もともと人間は単独者でなく、他との関係のうえになりたっているのでありますから、真実の世界にふれた人間からは、なお他に語りかけねばおけぬ願いが生まれでるのであります。その他へ働きかける関心が、還相欲といわれるものであります。この往相（自利）・還相（利他）の二相（註３）を全うする法が、大乗の法であり、この二相を果たすことによって、人間は真の人間、すなわち大乗的、菩薩的人間になり、人間成就するのであります。

ことに、親鸞教学の特徴は

> 謹んで、浄土真宗を按ずるに、二種の廻向あり。一（ひとつ）には往相、二（ふたつ）には還相なり。（全書・二・二）

と、『教行信証』の「教巻」の冒頭に宣言せられているように、往相と還相の二廻向を教学の大綱とするところにあります。本願の宗教を大道と名づけられる所以（ゆえん）は、ここにあります。往相的意欲と還相的意欲とを満たしてよく、人間成就をなさしめるところにあります。もし、本願の宗教が、人間の往相のみにこたえるのであれば、それを大道と名づけることはできないのであって、小路と名づけられるべきであります。小路と名づけられる宗教は、真に人間成就をなさしめる宗教とはいえず、人間の構造にこたえつくすことはできないのであります。この往相・還相は、釈尊や七高僧のごとき方々にのみあるものではなく、人間の意識の底に流れている、人間本来の願求であり、欲求であります。往相・還相は、人間そのもののもつ純粋本能であります。この事実を身をもって語っているのが、『観無量寿経』の韋提希夫人であります。

すなわち、悪子・アジャセ太子のために、父のビンバシャラ大王は、七重の牢獄に閉込められ、餓死させられようとしており、母の韋提希（いだいけ）夫人も、また、一室に幽閉せられる身となったのであります。『観無量寿経』の欣浄縁（ごんじょうえん）（註４）に述べられているごとく、とらわれの身となった韋提希（いだいけ）夫人は、釈尊に向って五体投地して、教えを求めるのであります。このように、夫人が求める往相は、ひたすら、己れの苦悩を除かれたい一途の念によるものであります。しかし、その夫人の願いに、釈尊はただちにこたえられないで、突然に、微笑されて口より五色の光をだされ、七重の獄につながれているビンバシャラ大王を照らし、大王の心眼を開かしめられるのであります。

かくのごとく、釈尊が夫人の願求に、ただちにこたえられないで、大王の心眼を開かれたということは、夫人の往相的意欲の内面に、ビンバシャラ大王を案んずる還相的意欲がひそんでいることを見ぬいておられたからであります。夫人は苦悩のあまり、ひたすら、己が救いをのみ求めたのでありましょうが、無意識のうちに、餓死されようとしているビンバシャラ大王の苦悩をも苦悩していたのであります。愚痴の凡夫であり、実業の凡夫（じつごうぼんぶ）である韋提希夫人の往相的意欲の内面にすでに、還相的意欲が潜在しているのであります。これが、人間の願求の心の構造であります。このように、表面的には、韋提希夫人が個人的救いを求めているように思われるところの

> 我、今、極楽世界の阿弥陀仏の所（みもと）に生まれんと願（ねが）う。唯、願わくは世尊、我に思惟を教え、我に正受を教えたまえ。（全書・一・五〇『観無量寿経』欣浄縁）

という韋提希夫人の言葉のうちに、往相・還相、すなわち、個人的願求を超えて、自利々他の大道を求めていることを洞察された釈尊は、いままでの沈黙を破って、大乗の法である『観無量寿経』を説きだされることになったのであります。

かくのごとく考えてくるとき、還相の働きは教主である釈尊にのみあるものでなく、苦悩の凡夫の韋提希夫人の内面にも秘められていることを知るのであります。それでありますから、釈尊の説法によって目覚めることのできた韋提希夫人は、ただちに、「仏滅後の、もろもろの衆生は濁悪不善にして、五苦にせめられることでありましょうが、どうして阿弥陀仏の極楽世界を見いだせばいいのでしょうか」と願うのであります。女性であり、実業の凡夫である夫人が未来の人類に願いかけるのであります。すなわち、人間は本来的に大乗的存在であることを物語っているのであります。

ここに、「謹んで、浄土真宗を按ずるに、二種の廻向あり、一には往相、二には還相なり」と、「教巻」の冒頭に述べられている、親鸞聖人の語調の高く、確かであることを思わしめられるのであります。すなわち、浄土真宗・本願の宗教こそ、大乗的・菩薩的人間の問題に的確にこたえるものであるという確信が表白されているのであります。

二種の廻向あり・一

蓮如上人以後、いつの時代かに本願寺教団に「五ケ寺」という制度が設けられ、その「五ケ寺」に伝承されてきた非公開の教学の書があると聞いていました。たまたま、その一部である『深解会通（じんげえつう）』を、大阪・慧光寺住職・近松暢誉師の御好意により、書写する機を得たのであります。
美濃紙一紙十六行・三十枚の写本でありますが、教・行・信・証・真仏土巻の概論ともいうべきものであります。その説かれているところ、簡明直哉にして、従来の伝統教学といわれているものと相違するところ多く、教示されるところ、また、多いものがあります。すでに、この「中巻」の原稿の大半を書きあげていたのですが、『歎異鈔』第四章以下に、直接関係するところを、『深解会通』によって書き加えたのであります。

> 私に案ずるに、往相とは、弥陀如来、願を発して浄土を荘厳し、衆生を彼国へ往生せしめたもうすがたなり。相は相貌のこころなり、或は悪也というは、恐らくは、今の宗意にあらざるなり。すなわち、往生の相なり。これ浄土門の大要なり。
> 往相廻向にあらずんば、凡夫さとりをとることなし、往相あるがゆえに還相あり。この二種の廻向は異にして離れず、一にして同じからず。このゆえに、実は、不前不後、また、前後あらざるにもあらざるなり。浄土真宗の元源とする廻向なり。（『深解会通』一帖左――原文は片仮名であるが、現代仮名にかえる）

人間は、本来的に求道的・菩薩的存在であります。しかし、本願の宗教に出あうことによって、いいかえれば宿業の身を自覚するとき、よく、その本来性を自覚し、求道・願生の意欲をおこし、そのとき、はじめて、その本来的に菩薩的存在であることを全うするのであります。すなわち、往相道にたちあがるとき、はじめて、自己自身の本来性を成就することができるのであります。ここに、本願の宗教たる浄土教の面目があります。

> 廻はめぐらすという、向はむかうという。如来の功徳をめぐらして、衆生を他力にむかえしめたもうならむ。（『深解会通』三の左）

と説かれているごとく、廻向とは、流転の方向をもっている人間をして、まったく方向を転換せしめる自覚であり、決断であります。この点をおさえて考えてみるとき、往相廻向とは、流転の淵にあって、方向を見うしなっている人間を、浄土の方向に自覚・決断せしめ、願生せしめる如来の自覚・決断であります。その如来の決断に出あうとき、人間は、その本来性である菩薩的人間にかえらしめられて、往相の相をとるのであります。それは単なる想（おもい）でなく、菩薩的人間となるのであって、人間が根源的に変革されるのであります。

> 往生、すなわち、無生の生なれば、往もまた、無往の往なり。無生無往の相なれば、相もまた、無相の相なり。無相の相、これを実相という。実相の相、これ往相なり。即ち、清浄国土の荘厳の相なり。これを光明土といい、実報土という。即ち、『論』に究竟如虚空等といえり。身相荘厳功徳智慧みな不可思議なり。実相は無相なれば、これ相ならずというところなし。（中略）無相の相、これ往相なるがゆえに、難思議往生といえりと云々。（『深解会通』二の右）

と説かれているごとく、菩薩的人間となる、すなわち、往相の相をとるといっても、人間そのものが、どこかに場所を変えるのではないのであります。内面的自覚の問題でありますから、無往の往であります。また、観念的な問題でなく、往相の相をとるのであり、人間が根源的に変革されるのであるといっても、人間そのものが、何ものかに変わるのではないのであります。内面的に変革されるのでありますから、無相の相であります。無相の相こそ実相、すなわち、内面的・根源的あり方であって、人間が、往相道にたち、本来の菩薩的人間にたちかえるといっても、かくのごとく、無往の往であり、無相の相であります。外面的にどうかなるというものではないのであります。

それならば、なんともならないのであるかといえば、まったく変わるのであります。方向を見うしなっていた人間が、宿業の自覚をとおして、本来の、菩薩的人間にたちかえるということは、人間そのものが、根源的・内面的に、まったく変わって「清浄国土の荘厳の相」をとるのであります。浄土を荘厳す

る身相となるのでありますから、その人のいるところは、清浄国土・浄土となるのであります。宿業の身のままに、罪悪深重・煩悩熾盛の身のままに、浄土を荘厳する身、すなわち、本願の歴史的世界の象徴となるのであります。『論註』に「すなわち、これ、煩悩を断ぜずして、涅槃分を得」（全書・一・三一九「証巻・真土巻」等所引）と説かれているところであります。
さらに、「身相荘厳功徳智慧みな不可思議」であります。菩薩的人間にかえるとき、まったく、不思議に、その身相も、その功徳も、その智慧も変革されるのであります。「みな不可思議」そのものになるのであり、人間的・理知的立場を超越したものとなるのであります。「真仏土巻」に「安楽仏国に到れば、即ち、必ず仏性をあらわす。本願力の廻向によるが故に」（全書・二・一四〇）と説かれているごとく、本願力の廻向によって、すなわち、本願の歴史の働きによって、清浄の身となるのであります。人間的・理知的立場からは思議することのできない存在となるのであります。

根源的・内面的に変革された菩薩的人間は、本願の歴史的世界を荘厳する身となるのでありますが、さらにまた、「実相は無相なれば、これ相ならずというところなし」と説かれているごとく、無限に展開するのであります。
煩悩成就の宿業の身をうしなわぬままに、その宿業の身の自覚をもつとき、往相道にたつ菩薩的人間となるのでありますから、しかも、無往の往であり、無相の相でありますから、水の方円の器にしたごうがごとく、いつでもどこにでも行くことができるのであります。どこにでも行き、いかなる相をもとって、なお、己れをうしなわないのであります。
理知的に考えるところの固定的な、実体的存在ではないのであります。かかる菩薩的人間こそ、真の人間そのものであり、純粋主体であります。無碍自在人であります。本願の宗教である浄土教は、真の人間そのもの、すなわち、純粋主体をかくのごとくとらえているのでありますが、驚くべきとらえ方であるといわねばなりません。まったく、固定的・実体的にしか、ものをとらえようとしない理知的立場からは、かかる菩薩的人間の歩み（往生）は思議を超えたものであります。難思議往生といわれる所以が、ここにあるわけであります。
『深解会通』は「無相の相、これ往相なるがゆえに、難思議往生といえりと云々」と結んでいるのであります。つまり、菩薩的人間の歩みは、まったく、理知的人間の思議を超えて、絶対自由であります。菩薩的人間の往相は、無往の往であり、無相の相でありますから、往相と還相の間を劃する一線がないのであります。往相と還相との間に一線がしかれることがあれば、すでに、それは、思議されたものであって、無往の往、無相の相の往相ではないのであります。

> 往相あるがゆえに還相あり、この二種の廻向は、異にして離れず、一にして同じからず、このゆえに、実は不前不後、また、前後あらざるにもあらざるなり。浄土真宗の元源とする廻向なり。

と説かれている『深解会通』の言葉は、往相・還相の二種の廻向のいのちを、よくいい得ているのであります。この言葉は、よく「教巻」冒頭の
謹んで按んずるに、浄土真宗に、二種の廻向あり、一には往相、二には還相なり。
という親鸞聖人の言葉の内面的いのちを、よくとらえ、表現しつくしていると考えられるのであります。すなわち、「一には往相、二には還相なり」と説かれている往相・還相の関係は、「往相あるがゆえに還相あり」すなわち、往くものは還える道理であって、往相・還相は相離れないのであります。実体的に固定したものでもなく概念的にとらえられるものでもなく、その二種の廻向の関係は、有機的関係であり、生きたものの関係であります。厳然たる真理・道理であります。理知的に裁断して考えられるものではないのであります。
「異にして離れず、一にして同じからず」すなわち、不一不二・不即不離の関係であります。さらに、「不前不後、また、前後あらざるにもあらざるなり」と説かれているごとく、往相・還相の関係は、往相が先にあってそれから後に還相がひらかれるというごとく、固定的に定められる関係のものではなく、同時生産的であり、また、前者なくして後者なきものであります。
かくして、「浄土真宗に、二種の廻向あり」と「教巻」に説かれているのでありますが、いいかえれば、不一不二・不即不離にして、互に、響感的いのちの関係にある往相・還相のあるところに浄土真宗はなりたつのであり、かかる往相・還相は「浄土真宗の元源（根源）とする廻向なり」であります。

二種の廻向あり・二

> 還相とは、還来穢国人天なり、往くものは、また、かえることあり。ゆいてかえらずということなし。往もと無往なれば、還も、また、無還の還なり。かたちのゆきかえるにはあらず、こころのゆきかえるなり。形のゆきかえると思うは迷なり。
> 形にもと実の体あることなし、みな夢の相なり。されば、夢の中の往来は、共に夢なり。何ぞ実のゆきかえることかあらん。心また姿なし。姿なければ、如何ぞ、往き還ることあらん。
> しかるを、往くことなくしてゆき、還ることなくしてかえる。されば、ゆくともしらず、かえるともしらずこれを、まことの往相・還相というなり。（『深解会通』二の左）

罪悪深重・煩悩熾盛の宿業の身のままに、その身を自覚するところに、往相にたち、菩薩的人間となるのであります。しかるに、この菩薩的人間は、宿業の響感あるままに、穢国の人天のところに還来するのであります。穢国の人々と宿業響感し、還来するとき、菩薩的人間は、さらに、大乗的人間となるのであります。
人間は、本来的に孤独的存在でなく、大乗的・菩薩的存在でありますから、ひろく、一切と宿業響感するのであります。宿業響感するとき、人間は大乗的・菩薩的人間を成就するのであります。人間は、本来、求道的存在・菩薩的存在でありますから、無往の往のままに、往くのであります。往相・願生道を歩むのであります。また大乗的存在でありますから、「往くものは、また、かえることあり、ゆいてかえらずということなし」であります。宿業の響感するままに、どこまでも還るのであり、平等感情に生きるのであります。

> しかし往もと無往なれば、還も、また、無還なり。かたちのゆきかえるにはあらず、こころのゆきかえるなり。

と説かれているごとく、還相廻向は無還の還であります。実体的に考えられた往還でなく、宿業の響感でありますから「こころのゆきかえるなり」であります。「証巻」に、「如を体として行ずれば、すなわち、是れ不行なり。不行にして行ずるを如実修行と名く」（全書・二・一一〇『論註』）と説かれているごとく、往も還も、一如を立場とする、一如の行でありますから、こころのゆきかえりであります。一如の行でありますから、実体的に考えられたものでなく、如実修行であり、純粋行であります。宿業の響感であり、こころのゆきかえりでありますから、「往くことなくしてゆき、還えることなくしてかえるのであります。宿業の自覚のところに、無往の往がなりたち（往相）、宿業の響感のところに、無還の還（還相）が成就するのであります。
さらにまた、宿業の響感でありますから、実体的な往還があるのでなく、それ故に、理知的立場からは、まったく、うかがい知れない働きであります。理知的立場からは、知ることも考えることもできないところに、大乗的・菩薩的人間は存在するのであり、理知的世界を超えて、大乗的・菩薩的力用（はたらき）を発揮しているのであります。
ゆくともしらず、かえるともしらず、これを、まことの往相・還相というなり。
といわれているごとく、まことの往相・還相は、理知的世界を超えた自然法爾の世界の出来事であります。往相も還相も、人間の理知的意識によってなされる行為ではないのであります。まことの往相・還相は仏の境界であって、凡夫のあずかり知らぬところの行為であります。

> 安楽浄土にいたるひと、五濁悪世にかえりては、釈迦牟尼仏のごとくにて、利益有情（ママ）はきわもなし。此の土の教主なれば、化度すること、たれか釈尊にすぐれん。勝れたるを以てしめしたまえり。これみな、他力自然の徳なり。
> されば、往いて往くところなきを知り、還って還ることなきをしる。不到千般眼末消、しるといえども知ることもなく、知ることもなしとしる。これ、まことのしれるなり。
> 思うに、夫れ、ただ不思議と信じつるうえは、とかくのはからいなく、慶んで念仏すべし。このこころ、すなわち、二極の廻向の御利益なり。（『深解会通』二の左）

まことの往相・還相は、凡夫・理知的人間を超えた仏の境界のことがらであります。よって『深解会通』は、ここに『讃阿弥陀仏偈和讃』の一首を引いて、教主・釈尊の還相廻向の働きのごとく、安楽浄土に至る人（往相人）は、きわもなく利益有情（還相行）をなすのであると説かれているのでありま

す。そして、「勝れたるをもってしめしたまえり」と注意されているのであります。すなわち、まことの往相・還相は、理知的人間の世界を超えたところの仏の世界のことがらでありますから、いま、『和讃』には教主・釈尊という勝れた方を例証とされているのであって、勝れた例証をもって、如何なる人間にもひらかれてある道であると、注意されているのであります。
いずれにしても、往相・還相は「これみな・他力自然の徳」であります。自然法爾の徳用（とくゆう）であります。
されば、往いて往くところなきことをしり、還って還ることなきをしる。
と説かれているごとく、自然法爾の徳用・力用でありますから、実体的にとらえることも、執着することもできない世界のことがらであります。

感覚・感情・意志

しるといえども知ることもなく、知ることもなしと知る。これ、まことのしれるなり。
と、さらに、つづけて説かれていますが、この「しるといえども知ることもなく、知ることもなしと知る」ということは、理知・分別智を超えた自覚ということであります。すなわち、無分別智による自覚、純粋直観ということでありますが、往相・還相は、無分別智・純粋直観の世界のことであると説かれているのであります。しかし、ここで考えねばならないことがあります。それは、自然法爾の世界と、われわれの純粋直観（無分別智）の世界との関係であります。その関係をひらく鍵が、「これ、まことのしれるなり」という言葉であります。この意味から、「これ、まことのしれるなり」という確認の言葉、つまり、念をおした言葉が加えられていることを注意したいのであります。
すなわち、往相・還相は、理知・分別智を超えた、出世間的無分別智によって直観的に感ずる世界のことがらであります。この、いわゆる、純粋直観で感じとるということこそ、「これ、まことのしれるなり」であって、真の自覚であり、真の認識であると、『深解会通』は確認を述べているのであります。理知的自覚や理知的認識は「夢の中」のことがらであって、真の自覚・認識ではなく、純粋直観による認識こそ、真の自覚・認識であると、われわれに再確認をあたえて、「これ、まことのしれるなり」と述べているのであります。「これ、まことのしれるなり」という言葉は、退一歩して純粋客観の立場（出世間的分別智）にたって、純粋直観の世界を再確認している姿勢が示されているのであります。ここにはじめて、自然法爾の世界の風光がひらかれるのであります。
しるといえども知ることもなく、知ることもなしとしる。
――純粋直観――出世間的無分別智――純粋感覚の世界をひらく
これ、まことのしれるなり。
――純粋客観――出世間的分別智 ――純粋感情の世界をひらく
すなわち、自然法爾・他力自然の世界は、純粋直観の世界を深くうけとる、いいかえれば、直観の世界を信知・再確認する、直観の直観、自覚の自覚のところにひらかれる純粋感情の世界であります。

> 法性法身に由りて方便法身を生ず、方便法身に由りて法性法身を出（いだ）す。（全書・一・三三六「証巻」所引）

と、曇鸞大師は説かれていますが、この法性法身は純粋感情、方便法身は純粋感覚（註５）（曽我量深選集・第九巻・八二）でありますから、法性法身（純粋感情）から方便法身（純粋感覚）は生まれるのであります。それでありますから、「これまことのしれるなり」と法性法身（純粋感情）へかえるとき、すなわち、純粋客観にたって信知するとき純粋感情の世界は、われわれのうえにひらかれるのであります。
純粋感覚の世界は浄土の一つ一つの荘厳であり、具体的にいえば、生活の一つ一つのことがら（業）からうける法悦（よろこび）・感動であります。禅の境地や勝れた芸術の世界がこれにあたりますが、この、純粋感覚の世界は時間性も空間性もなく、性質と強度とのみがあるのであります。しかし、それを基礎づけているのが純粋感情（法性法身）であります。純粋感情の世界は、他力不思議の世界であり、平等感情の世界であり、一切万物を照らしつつんでいるものであります。その世界のうえに、われわれの業に応じて、純粋感覚の世界はひらかれるのであります。
しかし、また、「方便法身（純粋感覚）に由りて法性法身（純粋感情）を出す」と説かれているごとく、われわれの純粋感覚のうえに、純粋感情は顕出しているのであります。あらわれているのであります

す。純粋感情は、色もすがたも、かたちもない自然の世界であって、われわれの意識を、まったく超えたものでありますが、それが、われわれのうえの純粋感覚（自覚の内面の世界）として形をとってくるのは、ひとえに、本願力廻向であります。純粋意志（本願）の働きであります。すなわち、純粋意志の働きによって、色も、かたちもない法性法身（純粋感情）が方便法身（純粋感覚）として、われわれの業に応じてあらわれてくるのでありますから、われわれのうえの純粋感覚は、そのまま、純粋感情の投影であります。
以上のごとく、法性法身（略）と方便法身（広）、純粋感情と純粋感覚が相関係しあうこと、これを、広略相入というのであります。この広略相入について、曇鸞大師は

> 菩薩、若し広略相入を知らざれば、則ち、自利利他する能わず。（全書・一・三三七「証巻」所引）

と説かれています。われわれを、まったく超えた法性法身が、われわれの業に応えて方便法身として形をとってくるのは、ひとえに、本願力廻向であるという関係、すなわち、純粋感情が、われわれの生活のうえに純粋感覚としてあらわれてくるのは、純粋意志によるということ（広略相入）を、はっきり、自覚するとき、個人性を超えて自利利他円満するのであります。つまり、われわれのうえにひらかれた純粋感覚は、われわれを超えた本願（純粋意志）の力であるということを自覚するとき、個人性を超えて、大乗的働きをもつのであります。自と他はそれぞれ主体性をもちつつ、響感しあう世界がひらかれる。すなわち、われわれのうえに、純粋感情の世界がひらかれるのであります。感覚・感情と意志は、かかる課題を、われわれにうったえているのであります。曇鸞大師、親鸞聖人が二種法身、すなわち、感覚・感情の関係を詳細に説かれてきたことは、ただ、本願力廻向（純粋意志）によってのみ、はじめて、大乗的響感の世界がひらかれることを明かされるためであります。
ここに、われわれのうえにひらかれた実践である往相・還相が、真に、われわれを超えた本願（純粋意志）の実践であり、しかも、真に、個人性を超えた大乗的実践となるのであります。

> 思うに、ただ、不思議と信じつるうえは、とかくのはからいなく、慶んで念仏すべし。このこころ、すなわち、二種の廻向の御利益なり。

他力不思議の世界、すなわち、純粋感情の世界は、大乗的・菩薩的人間の実践（往相・還相）のところにひらかれる世界であります。しかも、この世界をひらくには、「浄土真宗に二種の廻向あり」と「教巻」に、親鸞聖人が宣言されているところの、浄土真宗の教法、すなわち、『大無量寿経』に説かれている本願の教法によって、はじめて、万人に公開されているのであります。その教法によって、ひらかれた他力不思議の世界でありますから、その世界を自己のうえに見いだすことのできた大乗的・菩薩的人間は、感動をもって、いよいよ、本願の教法を学ぶべきであります。すなわち、いよいよ、往相道にたつことであります。よって、『深解会通』は、「とかくのはからいなく、慶んで念仏すべし」と、往相道にたちかえることをすすめているのであります。そのとき人間が、本来性としてもっている大乗的・菩薩的性格は見いだされ、成長せしめられるのであります。
このこころ、すなわち、二種の廻向の御利益なり。
と、『深解会通』の文は結ばれていますが、大乗的・菩薩的人間の往相・還相の働きは、他力不思議の世界、すなわち、純粋感情の世界をひらくのであります（註６）。この世界こそ、四海みな兄弟の一如平等の世界であります。さらに、悉有仏性を説く大乗の教理が成就された世界であります。悉有仏性の大乗の理は往相・還相によって、ここに、単なる理でなく、事実の世界となるのであります。本願他力、すなわち、一如に根ざす往相・還相は、かかる世界をひらくところに、その面目があるのであります。これこそ「二種の廻向の御利益」であると説かれているのであります。この『深解会通』の結びの文は、親鸞聖人が『教行信証』の「証巻」の総括に

> 爾（しか）れば、大聖の真言、誠に知んぬ。大涅槃を証することは、願力の廻向によりてなり。還相の利益は、利他の正意をあらわすなり。（全書・二・一一八）

と説かれているお言葉に対応するものと考えられるのであります。
すなわち、本願における実践の問題は、利他（他力）の正意をあらわすところに帰結し、他力不思議の世界をひらくことにあるのであります。

本願力なり

このように、二種の廻向を結んで、さらに

> 次に、廻向とは、弥陀仏の本願力なり。曇鸞の『論註』にくわしくあらわせり。聖人の御釈に、弥陀超発於誓広開法蔵致哀凡小選施功徳之宝也と。往・還の利益は、皆、この廻向によるゆえに、往還廻向由他力と云々。
> 真宗の教行信証は、この廻向より煩われたり、故に、みな他力なり。
> 廻はめぐらすという、向はむかうという。如来の功徳をめぐらして、衆生を他力にむかえしめたもうならむ。（『深解会通』三の右）

「廻はめぐらすという、向はむかうという」と、『深解会通』は廻向の名義を説いているのでありますが、また、『論註』に

> 廻向の名義を釈せば、いわく、己れが所集の一切の功徳を以って、一切衆生に施与して、共に、仏道に向えしめたもうなり。（全書・一・三四〇「証巻」所引）

と説かれています。廻向とは、己れの一切の功徳をもって、一切衆生に施与して、共に、仏道に向うのであります。すなわち、自己をもって、自己への関心をすて、一切衆生と共に、仏道に向うということは、個人的人間が自己そのものを絶対的に否定することであります。それは、方向転換であり、絶対的捨身であり、自覚であり、決断であります。かかる意味の廻向を、『深解会通』は「廻はめぐらすという、向はむかうという」と説いているのであります。
しかし、いま、廻向と説かれているごとき自覚・決断は、まったく人間を超えたものといわねばなりません。よって、『深解会通』が廻向の名義をあかす最初に「廻向とは、弥陀仏の本願力なり」と説いているのでありますが、この「廻向とは、弥陀仏の本願力なり」という言葉は、大乗的・菩薩的人間、すなわち、純粋主体の問題において重要なる言葉であります。
自己そのもの・純粋主体は、本来的に、大乗的・菩薩的構造をもったものであります。しかし、その構造が事実として働き、力となるためには、自覚を必要とするのであります。絶対的捨身といわれるごとき自覚、「廻はめぐらすという、向はむかうという」と説かれているごとき自覚・決断がなければなりません。考えてみるときこのような廻向・自覚・決断は「弥陀仏の本願力なり」であって、自己そのものを超えた力用によるのであります。すなわち、『深解会通』が説いているごとく、「如来の功徳をめぐらして、衆生を他力にむかえしめたもうならむ」であります。如来の絶対的捨身であり、如来の決断であり、自覚でなければならないのであります。
廻向とは自覚であり、捨身でありますが、理知的人間のよくなし得るものでなく、如来（本願の歴史）によるものであります。如来の自覚によって、衆生の自覚がひらかれるのであり、如来の自覚が衆生の自覚となるのであります。すなわち、如来の自覚が衆生の自覚そのものとなっているのであります。本願力の廻向でありますから如来の本願の廻向（自覚）であり、それが、衆生のうえに仏力として成就している廻向（自覚）であります。事実として現在しているのは、衆生のうえにひらかれている衆生の自覚のみでありますが、その衆生の自覚は、衆生を超えた本願そのものの自覚であります。衆生のうえにひらかれた自覚でありますが、衆生を超え、本願そのものに属するものであります。大乗的・菩薩的人間は、このような自覚のあるところに、はじめて存在するのであります。
往・還の利益は、皆、この廻向によるゆえに、往還廻向由他力と云々。
と説かれているごとく、往相・還相は、如来の自覚が衆生の自覚（廻向）となったところの自覚による力用であり、本願他力の力用であります。それ故に「往・還の廻向は他力に由(よ)る」と説かれているのであります。
往相・還相の力用をもった純粋主体、すなわち、大乗的・菩薩的人間は、本願他力の力用そのものであります。

目次 に戻る ／ 二 第四章 慈悲 に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
第一節
第二節
第三節
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

二 第四章 慈 悲

一。慈悲に聖道・浄土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもふがごとく助けとぐること、きはめてありがたし。浄土の慈悲といふは、念仏して、いそぎ仏になりて、大慈大悲心をもて、おもふがごとく衆生を利益するを云ふべきなり。

今生に、いかにいとをし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし。しかれば念仏まうすのみぞ、すゑとをりたる大慈悲心にてさふらふべきと云々。（定本・親鸞聖人全集・第四巻・言行篇・１・８）

第一節 実践について

人間性について

この章を、了祥師は慈悲差別章と名づけられています。慈悲ということについて、聖道（自力）の慈悲と浄土（他力）の慈悲とにわけて（註１）、その難易の問題で、二つの慈悲を批判して、序に述べられていた「易行の一門」である本願念仏の道を明らかにされている章であります。
『観無量寿経』に世福・戒福・行福の三福（註２）が説かれていますが、そのうちの世福、つまり、世間の善・倫理道徳といわれているものに三ヶ条あげられています。それは孝養父母・奉事師長・慈心不殺の三ヶ条でありますがそのうち、第四章に慈心不殺を、第五章に孝養父母、第六章に奉事師長を問題にしつつ、本願念仏の大道をあきらかにされているのであります。すなわち、第四章は、『観無量寿経』の世福のうち、慈心不殺をとりあげて、「慈悲に聖道、浄土のかわりめあり」と説きだされているのであります。

聖道の慈悲というは、ものをあわれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもうがごとく、助けとぐること、きわめてありがたし。

と、まず、この第一節の前半を、了祥師は「其の体を示す」と科文されていますが、聖道の慈悲そのものを説かれて、次に、「しかれども云々」と、聖道の慈悲の果たしとげ難いことを説かれているのであります。聖道門の慈悲行の難行である所以を説かれているのであります。この「しかれども」以下の文を、「其の劣を示す」と了祥師は科せられて、聖道門の慈悲の劣っていることを示している節であるとせられています。
しかし、道綽禅師の『安楽集』の伝承によるときには、聖道・浄土の批判は、末法の凡夫の自覚にたって、勝劣（優劣）の批判でなく、難易の批判をもってなすべきであると考えられますから、この第四章の聖道・浄土の慈悲の批判も、末法の凡夫の自覚において、まったく、難行であり、果たしとげることができないと、難易の批判にたって、親鸞聖人は「しかれども云々」とおおせになっていると考えるのであります。
この、聖道の慈悲とは、自力の慈悲であり第三章の自力作善・第十九願の修諸功徳の立場であります。それはいかに純粋行といえども、人間的立場からの実践であります。
考えてみますと、「もの（衆生）をあわれみ、かなしみ（いつくしむの意）、はぐく（育）む」心というものは、この心、人間が、本来、本能的にもっているものであります。この心、すなわち、あわ

れみ・いつくしみ・はぐくむということは、人と人との関係をあらわす言葉であり、関係概念であります。つまり、慈悲という言葉――愛といってもいいでありましょうが――は、人と人との関係をあらわす言葉であります。この慈悲とか、愛とかいうことを否定すれば、人間でなくなるわけであります。
さらに、人間は人と人との関係において人間であるとともに、第二に、人と物との関係においても人間であります。人間は道具をもつ唯一の動物であるといわれますが、この考え方は、道具をもつか、道具をもたぬかによって、人間と動物との区別を見ようとするのであります。しかし、ただ単なる道具として、物（非情・情をもたないものという。いわゆる物質）を考えるばかりでなく、物と人との間には、感情の交流というものがあるのであります。住居とか、庭とか、さらには、山河大地とも、人間は感情をもった、かかわり方をするのであります。そこに、単なる生物的人間でなく、人格としての人間が存在するのであります。この意味において、人間は、人と人との間において、あわれむとか、はぐくむとかの感情をもったときが人間であり、また、さらに山河大地などとの間にも感情の交流をもつとき、人間となるのであります。すなわち、一切衆生・山川草木という人と人、人と物との間に、かかる感応・響感のかかわりがないときは、人間性をうしなっていることになります。

慈悲・愛・仁

ここで、仏教の慈悲という言葉について、キリストでは「愛」といい、孔子は「仁」という言葉でそれぞれいいあらわされております。慈悲といい、愛といい、仁というも、自と他との間の感情をあらわす言葉であります。主客合一の世界をあらわす言葉であります。
孔子の「仁」は、その字の示すように、二人ということで、自分一人だけの問題でなく、人と人との間に生まれる人間としての感情の交渉という意味になります。中国において、古代からの祖先神を崇拝する思想が弱まり、人間の主体性を自覚しはじめた時代の思想家である孔子から、その中心思想として「仁」ということが生まれたのでありましょう。その「仁」を、「人を愛す」という意味に用いたり、恭（うやまう）・寛（ゆるす）・信（しんずる）・敏（さとす）・恵（めぐむ）という意味をもった言葉としています。また、忠恕（ちゅうじょ）（人間のまごころをもってゆるす）とも解釈されています。
このように見てくるとき、孔子の「仁」は、人と人との間の、まごころ（至誠）の感情ということになります。でありますから、この「仁」をうしなったとき、人は人でなくなるというのであります。
キリスト教のことについては、教学（神学）があり、門外漢である者が、とやかく論ずることはできないのでありますが、ただ、仏教の慈悲ということを学ぶにあたって、『聖書』の言葉を信用する次第であります。キリスト教は「神は愛である」という一語につくされていると思われます。
神がこのように、わたしたちを愛して下さったのであるから、わたしたちも互に愛し合うべきである。
神を見た者は、まだひとりもない。もしわたしたちが互に愛し合うなら、神はわたしたちのうちにいまし、神の愛がわたしたちのうちに、全うされるのである。（ヨハネの第一の手紙・第四章）
という言葉にふれるとき、『歎異鈔』第四章の問題と対応して考えさせられるものがあります。
いずれにしても、孔子・キリストをはじめ仏教も、人と人との関係、人と神との関係、さらに、人と物との関係を、仁・愛・慈悲という表現で問題にしているのであります。いいかえれば、とくに、人と人との純粋な関係を、世界・人類の歴史は求めてきたのであります。すなわち、これらの関係なくして、人は人間になれないことを物語っているのであります。人間存在は、具体的には、人と人との関係をもって生きているのであります。その関係のあり方、すなわち、純粋な関係を求めて、人類の歴史は展開してきたのであり、その歩みが、孔子やイエスの言葉として残されているのであります。
いま、仁・愛・慈悲などという孔子やイエスや仏教の言葉をあげてきたのでありますが、それは、『歎異鈔』は、この人類の歴史が求めてきた課題を引きうけて、さらに、それを深めているのであると考えるからであります。『歎異鈔』は、人類の歴史のうえに位置をもったものと考えるからであります。すなわち、『歎異鈔』の第四章は、かかる人類の歴史にこたえて、人と人との純粋な関係は何か、それを如何にしてひらくかという課題にこたえているのであります。

孔子の「仁」は、まごころ・至誠を立場にするところにひらかれる感情の世界であると説いているようであります。また、キリスト教では、神が愛したごとく、互に、愛しあうべきである、という立場でありましょう。しかし、そのいずれにしても、日常的・理知的・自我的人間の立場をすてさることを要求しているのであります。自己の私をすてて、いわゆる、無我の立場になるところに、人と人との純粋な関係はひらかれるのであります。

『歎異鈔』の第四章に説かれている「慈悲に、聖道・浄土のかわりめあり」ということも、人をいつくしみ、はぐくむという、人と人との間の感情を否定しているのでなく、その立場を問題にされているのであります。さらに、聖道の慈悲を否定されていることは、慈悲そのものの否定ではなく、聖道・自力の立場を否定されているのであります。

人と人、人と物との関係を否定するのではなく、どのような意識にたっているかという、その立場を問題にしているのが、第四章の中心問題であります。その立場の転換を求めているのであり、慈悲の心をもつ人間そのものの廻心を求めているのであります。いいかえますと、絶対自己否定の自覚をくぐった実践か、どうかという問題が問われているのであります。

この第四章は、『観無量寿経』に説かれています。世福・世間の善のうちの一つとして、慈悲を問題にしているのでありますが、第四章の提起している問題は、慈悲・世間の善、いいかえれば、諸善万行といわれる、人間のあらゆる行為についての問題を提起しているのであります。つまり、人間の行為は、その行為そのものが、直接、問われるのではなく、その行為の根になるところの、その行為する人の立場・意識が問われるのであるということを、この第四章は問いかえしているのであります。

繰りかえすことになりますが、第四章は、聖道の慈悲・浄土の慈悲とならべて、その勝劣（優劣）を明らかにしようとしているのでなく、聖道（自力）を立場としているか、浄土（他力）を立場としているかの問題を提起しているのであります。

立場の転換

ここまで問題をすすめてきたのでありますが、さらに、考えねばならないことがあります。それは、慈悲の心をもった人間の立場・意識が問題になっているのでありますが、いいかえますと、仏とのかかわり方、つまり、信が問題になっているのであります。その、信を問題にするについて、慈悲という行為、すなわち、行（実践）を問題にすることによって、信（自覚）を問うているということであります。信を信として問うのでなく、行を問題にすることによって、信を問うているということを、考えたいのであります。宗教心（自覚）の問題が、直接に、宗教心の問題として問いただされないで、実践の問題をとおし、それを媒介として問われていることに注意したいのであります。さらにいえば、自の問題が、他との問題をとおして問われているということになります。

曇鸞大師の『論註』に、四十八願から、第十一・第十八・第二十二願の三願がとりあげられています。すなわち、三願的証（註３）といわれるものであります。ここでは、『論註』の三願的証を直接に問題にしようとするのではありませんが、第十一・第十八・第二十二願が取りあげられていることから、実践と自覚の関係を考えてみたいのであります。

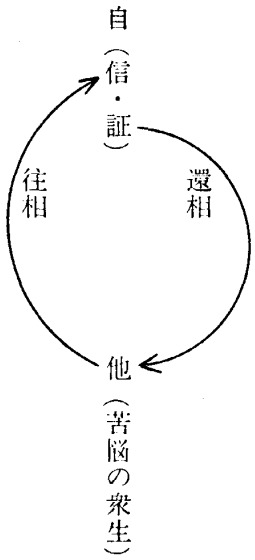
第十一願は、証大涅槃（しょうだいねはん）の願と名づけられている点から考えるとき、証（さとり）の世界が誓われているのであって、第十八願の信の内景であります。すなわち、第十八願に誓われている他力の信・真実信心のうちに感ぜられる世界であり、無上涅槃といわれる純粋感情の世界であります。第十八願の真実信心は、内に、この証の世界を感ずると同時に、外に、還相の働きを生むのであります。その還相・他に働きかける問題をちかわれているのが第二十二願であります。かくのごとく、第十八願の真実信心は、内に、証・自利の世界をひらき、外に、利他の行を生むのであります。これが、真実信心といわれるところの、純粋なる宗教心の構造であります。

すなわち、健康なる宗教心は、内に純粋感情の世界を感じひらくと同時に、外にむかっては、一切衆生に働きかけるのであります。しかし、外にむかって働きかけよう（利他）とするとき、自己自身が問いかえされる事件に出あうのであります。

と申しますことは、内に純粋感情の世界（自利）をひらくとき、おのずから、外なる他に働きかけよ

うとする意欲を生ずるのであります。しかし、そのとき、自己自身のうちに高ぶりの心を生むのであります。すでにそのときには、自己の内なる純粋感情が、その純粋性をうしなうのであります。そこに、自己の信自身を問いかえさねばならないことになります。いいかえますと、他に働きかけようとする（第二十二願）とき、自己のうえにひらかれた信自身（第十八願）のうちに、なお、自力の心がひそんでいることに気づかされるのであります。第十八願の真実信心は、自力の信に変貌していることになります。

第十八願と第二十二願の関係において、自力の信（第十九願・第二十願）の問題が新しく見いだされることになります（註４）。このことから考えますとき、他に働きかけるという実践の問題は、その実践をとおして、かえって自己の信自身を批判せしめられることになり、あらためて、自己の往相にたちかえる契機となるものであります。自と他の問題・自覚と実践の問題は、このように、つねに円環の関係になるのであります。



つまり、他に働きかける実践をとおして、自己の信にたちかえるのであります。自己の信が本願念仏の信・真実信心にめざめたところに、苦悩の衆生である他に、響感し働きかけねばおけぬものが生まれるのでありますがまた、他に働きかけることを媒介として、自己の信を問いなおさねばならないことになります。その、苦悩の衆生に働きかける実践を媒介として、あらためて、自己の信を問いかえす（往相道にたつ）ときは、自己の外であった苦悩の衆生の苦悩を響感し、その響感の感情をもって往相の道にたちかえるのであります。すなわち、自己の信は、信自身によって、信を批判し、純化し、深化していくのでありますが、他を媒介としてはじめて、自己の信が、真に、個人性を超えて、純化されるのであかます。ここまできて、考えられることは、自己の信の批判もまた、その批判（第十九・二十願の自覚）をくぐった実践も、まったく、人間を超えたところにおいて、はじめて生みだされるものであるということであります。すなわち、他力廻向の事業であるということであります。ここに、聖道門自力の慈悲と浄土門他力の慈悲とのちがいが生ずることになります。すなわち、聖道の慈悲であっても、自己を否定したところから生まれたものにちがいありませんが、みずからの立場をさらに深く批判し、その批判をとおした実践かどうかということであります。この意味において、第四章は、あらゆる人間の行為についての根源的問題を提起しているものと考えられます。みずからの行為の立場を、根源的に深く批判したところから生まれる行為こそ、純粋行為であると説いている第四章の問題提起の今日的意義は、大きいものがあるといわねばなりません。まさに、自力の信（第十九・第二十願）の自覚を説く、親鸞聖人の教学の歴史的意義の重要さを感ずるのであります。

> 聖道の慈悲というは、ものをあわれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもうがごとく、助けとぐること、きわめてありがたし。

この第四章の文章のうち、「しかれども」以下の言葉が、本願念仏の信・往相道にたちかえらせるポイントになります。還相から往相に、実践から自覚にかえらせる契機になる言葉であります。

この「しかれども、おもうがごとく、助けとぐること、きわめてありがたし」という、聖道門自力の慈悲の限界を自覚した言葉が、次の、浄土の慈悲をひらくことになるのであります。聖道の慈悲とい

う自力を立場とする実践を、「助けとぐること、きわめてありがたし」という自己批判をとおして、「念仏して」と、真実信心にたちかえるとき、浄土の慈悲が生まれるのであります。「しかれども」という言葉によって聖道の慈悲から、まったく、次元のことなる浄土の慈悲に転回せしめられるのであります。

目次 に戻る ／ 第二節 純粋行 に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
第一節
第二節
第三節
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

第二節 純 粋 行

浄土の慈悲

他に働きかける行が「助けとぐること、きわめてありがたし」と批判されるとき、その行ずる者の意識・立場が内観されて、本願念仏の信・往相道にたちかえらされ、たちかえったところから、真実行・純粋行としての浄土の慈悲が生まれるのであります。さて、第二節の文にうつります。

> 浄土の慈悲というのは、念仏して、いそぎ仏になりて、大慈大悲心をもて、おもうがごとく衆生を利益するをいうべきなり。

これが第四章・第二節の文であります。この文のうち、大慈大悲心ということでありますが、『観無量寿経』の第九真身観に

仏心とは大慈悲これなり、無縁の慈をもって、もろもろの衆生を摂す。（全書・一・五七）

と説かれていますが、この「仏心とは大慈悲これなり」という言葉は、『観無量寿経』の眼目であり、『観無量寿経』をつらぬいている精神でありましょう。この経典自身が解釈しているごとく、かかる仏心・大慈大悲心は無縁の大悲であります。すなわち、大慈悲心は有縁・無縁を超えて、もろもろの衆生に働きかけるのであります。

また、『涅槃経』（全書・二・六二「信巻」所引）に「大慈大悲は、常に菩薩にしたごうこと、影の形にしたごうが如し」と説かれ、「大慈大悲を名けて仏性となす」、「一切衆生悉有仏性と言（のたま）えるなり」と説かれているごとく、大慈大悲という感情は、人間の深い内面（仏性）に本来的に、本能的に秘められているものであります。さらに、影の形にそうがごとく、菩薩の内面（大乗的人間）の感情として、つねに、もちたもたれているところのものであります。いま、菩薩を大乗的人間といいましたが、すでにふれたごとく、自己の内なる苦悩・宿業を内観し、また宿業の自覚をとおして、外なる苦悩の衆生の苦悩と響感し、そこから、あらためて往相道にたちかえる、そこに、大乗的人間・菩薩的人間が生まれるのであります。かかる菩薩的人間の内面の感情こそ大慈大悲心であり、この菩薩的人間の大慈大悲の感情は、おのが宿業の自覚のところに、苦悩の衆生の苦悩と響感していくのであります。この響感の世界の働き・力用を「大慈大悲心をもて、おもうがごとく衆生を利益する」と説かれているのであります。この響感の世界の働き・力用を浄土の慈悲と名づけられているのであります。

浄土の慈悲というは、念仏して、いそぎ仏になりて……

と説かれていますが、かかる浄土の慈悲は、「念仏して、いそぎ仏にな」るところに、ひらかれる力用であります。

この「念仏して、いそぎ仏にな」るということでありますが、本願念仏の利益に、正定と滅度の二益があります。つまり、第十一願に、住正定聚と必至滅度との二つの願事があります（註６）が、いまこの第四章で「念仏して、いそぎ仏になりて」と説かれているのは、二つの願事・二つの利益のうちの必至滅度であります。この滅度とは、「証巻」に説かれているごとく、無上涅槃であり、無為法身であります。仏の世界であり、仏そのものであります。この滅度を、未来の益（正定を現益とするに対して、滅度を当益）と古来から説かれていますが、滅度は、宗教における、いいかえれば、深い人間の問題における永遠の今の問題であるということであります。

しかし、この永遠ということは、時間・今を超えたものということで、しかも単に、今と無関係に彼方の問題ということではなく、真実なる永遠であります。つまり、永遠の問題とは、純粋感情の世界

の問題であり、ただ今のわが身のところに感ぜられるものであります。ただ今のわが身と無関係に滅度（すなわち、仏の世界・仏そのもの）を考えるとすれば、それは、理知的・分別的理解であります。滅度は永遠であるとともに、しかも、ただ今（この身・この土）の問題であります。

この第四章の「いそぎ仏になりて」という言葉は、第二章に

> たとい、法然上人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず候。その故は、自余の行をはげみても、仏になるべかりける身が、念仏を申して、地獄にもおちて候わばこそ、「すかされたてまつりて」という後悔も候わめ、いづれの行も及びがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。

と説かれているところの、仏になるべかりける身、いづれの行も及びがたき身とある言葉に対応するものと考えられます。すなわち、滅度とか、涅槃、仏とかは身の問題であります。われわれは、自余の行によって仏になる可能性をもつ存在ではなく、「いづれの行も及びがたき身」であり、如何なる可能性もない。宿業・実存の身であります。滅度とか涅槃・仏とは、かかる宿業・実存の、この身の問題であります。
聖道門の諸家は、滅度・涅槃を、智慧の問題とするに対して、親鸞聖人は、涅槃は信心を因とするものであるいいかえれば、いづれの行も及びがたき身という自覚（信心）をもつ身のところに感ぜられるものとされているのであります。いわば、地獄一定の宿業・実存の身のところに感知せられるものであって、必至滅度の必至・必ず至るという言葉がこの意味を物語っているのであります。宿業・実存の身のところに、滅度とか、仏という永遠の問題が現在するのであります。
「念仏して、いそぎ仏になりて」と説かれているごとく、念仏する。すなわち、往相道にたつとき、滅度とか仏とかいわれる永遠の世界が、往相の証果として宿業の身にひらかれるのであります。「往相廻向の証果なれば本願相応のひと、現身に、みな得たり、信心歓喜の輩、これそのひとなり」（『深解会通』三九の左）と説かれているごとく、仏という永遠の問題が、現身にひらかれるのであります。また、「いそぎ仏になりて」と説かれているところの、『歎異鈔』のいそぎという言葉は、第十一願の言葉にすれば、必至ということであります。さらに押せば、即・ただちにということであります。念仏する、すなわち、往相道にたちかえったとき、宿業の現身に、ただちに、仏の世界が感知せられ、ひらかれるのであります。

> 浄土の慈悲というは、念仏して、いそぎ仏になりて、大慈大悲心をもて、おもうがごとく衆生を利益するをいうべきなり。

と説かれているごとく、念仏する、すなわち、往相道にたちかえったとき、ただちに「大慈大悲心をもて、おもうがごとく衆生を利益する」という仏の力用がひらかれるのであります。仏になるという永遠の問題が、往相道にたつとき、ただちにひらかれ、そこに、仏の力用・還相が成就されるのであります。「往相あるがゆえに還相あり」（『深解会通』一の左）であります。
仏となる（成仏）ということ、また、仏の働き（還相）をするということ、これは、人類の永遠の課題でありますが、念仏する、すなわち、往相道にたつとき、ただちにひらかれるのでありますから、いそぎといわれているのであります。本願念仏の往相道にたつとき、宿業の身のうえに、ただちに、純粋感情の世界がひらかれ、そこから、人間的立場を超えた、大乗的・菩薩的働き（仏の力用）が自然に働くのであります。これが、浄土の慈悲と名づけられるものであり、かかる浄土の慈悲を、大慈大悲と名づけられているのであります。

慈悲ということは、『論註』には「苦をぬくを慈といい、楽をあたうるを悲という」と定義されていますが、また、慈悲とは、菩薩の四無量心であります。慈無量心・悲無量心・喜無量心・捨無量心、これを四無量心といいます。慈とは楽をあたえること、いわば、慈育する心であります。悲とは苦を抜くこと、つまり、苦悩の人をあわれみ悲しみ同体するのであります。次に、他人が楽を得るのを見て喜ぶのが喜、すなわち、随喜することであります。捨とは平等感情ということで、他人に対して愛憎親怨の心がなく、つまり、個人的な人間的な関心をすてて、平等に対することであります。この四無量心を代表して慈悲というのでありますが、無量というところに、慈・悲・喜・捨の四つの感情

は、人間を超えたものであることをあらわしています。人間的感情ならば、必ず、限界があって、無量とはいえないのであり、「助けとぐること、きわめてありがたし」であります。末法の凡夫の世界にあっては果たしとげることができないのであります。無量という点から押してみますと、四無量心、すなわち、慈悲という感情は、本来的に人間的立場・自力的立場からは果たしとげることができない、なりたたないものであることを物語っています。すなわち、慈悲というものは、もともと、浄土の慈悲といい、大慈大悲心といわれるものに転ぜられるべき性格をもつものであります。
考えてみますと、慈悲という言葉は、愛といいかえてもいいのでありますが、日常的世界における、人と人との純な感情をあらわす関係概念であります。しかし、無量心と名づけられることによって、その人間的立場・自力の立場が根源的に否定されることになり、このとき、日常的関係概念は、宗教的関係概念に転換されることになります。また、転換される性格をもつものであります。このように慈悲ということは、人間的感情を超えて、すなわち、「助けとぐること、きわめてありがたし」という自覚をとおして、純粋感情の世界に転入せしめる課題をもっているわけであります。慈悲という問題は、本来的に、大慈大悲といわれる浄土の大慈悲心へ、すなわち、如来の大悲心へと、人間的立場の慈悲の限界を知らしめられ、展開せしめられる性格をもつものであります。

無縁の大悲

さきの『観無量寿経』の「仏心とは大慈悲これなり、無縁の慈をもって、もろもろの衆生を摂す」という文について、もう少し考えてみたいのであります。大慈悲心とは仏心であります。まったく、理知・自力を立場とした人間を超えたもので、すなわち、宿業の身・煩悩具足の身を自覚したところに感ぜられ、また、ひらかれるものであります。でありますから、それと同時に、煩悩具足・罪悪生死の凡夫に対して、どこまでも同感していく無縁の大悲であります。
自己の宿業を自覚するとき、この宿業と共に歩みつづけ、この宿業の身を大悲したもうてきたという歴史感情がひらかれるのでありますが、この歴史感情が無縁の大悲であります。無縁の大悲とは歴史感情であります。すなわち

> 「まさしく、彼の阿弥陀仏因中に、菩薩の行を行じたまいし時、乃至一念一刹那も、三業の所修、皆、これ真実心の中に、なしたまいしによりてなり。」（全書・一五・三三、『観経疏』・至誠心釈）

と、善導大師が説かれており、法蔵因位の行として物語られている歴史感情であります。自己の宿業を自覚するところに、この無縁の大慈悲と説かれている歴史的純粋感情を感ずることができるのであります。さらにいえば聖道門自力の慈悲の限界を知るとき、浄土門他力の慈悲、すなわち、歴史的宿業の自覚のところに、自己自身が大悲されてきたという、歴史的純粋感情の世界を感ずるのであります。
われわれは、宿業のままに流転をかさねてきた身でありますが、かかる歴史的宿業の身を自覚するとき、この歴史的宿業の身に即して、歩みつづけられ、願いかけられてきた法蔵因位の行を感ずるのであります。それは、真実心（純粋感情）をもって、歴史をつらぬかれてきたものであります。これが、浄土の大慈悲心であり、四無量心と説かれている無量――すなわち、人間の理知をまったく超えた大慈悲心であります。歴史的純粋感情であります。われわれのうえに、われわれを超えてひらかれた、この純粋感情は、また、われわれを機として、一切衆生の宿業に響感して、未来際をつくすのであります。この響感の世界において、一切衆生は開化（かいけ）され、利益されるのであります。

さらに、実践・行の問題は、意志の問題であります。「いそぎ仏になりて、思うがごとく、衆生を利益するをいうべきなり」と説かれていますが、この「思うがごとく」とは、理知的人間の思い・意志ではありません。理知的人間の立場をまったく超えた意志、いいかえれ、は、仏の意志・歴史的感情に根ざした意志のままに、「思うがごとく、衆生を利益する」のであります。これが、大乗的・菩薩的人間の還相行であります。
ただ、還相行において、純粋感情をうしなわずして意志する、実践するということが大切であります。『論註』に、四種の菩薩行の第一・不動応化（おうけ）の徳を説かれていますが、その中に、「身、本処（ほんじょ）を

動ぜずして」（全書・一・三三五）と説かれていて本処、すなわち、純粋感情をうしなわずして、よく十方衆生に働きかけると説かれているのであります。
そうすれば、どうして純粋感情をうしなわずして意志、実践する、すなわち、不動応化することができるか、いいかえれば、不動応化せしめるものは何かということが問題となります。
その一つは、純粋感情そのものの徳・働きであります。少し、ふりかえって考えてみますとき、宿業の自覚のところに、無縁の大悲と説かれる歴史的純粋感情を感ずるのであります。この歴史的純粋感情に生きるとき、一切衆生の宿業に響感するのであります。宿業の自覚のところにひらかれる純粋感情そのものが、かかる働きをもっているのであります。いわゆる、浄土の徳であります。純粋感情の世界そのものが、純粋なる実践・純粋行を生む徳をもっているのであります。しかし、この純粋感情の世界は、本願の歴史から生みだされた歴史的世界であります。歴史的純粋感情の世界であります。この意味から、不動応化は、本願の歴史の所産であります。いいかえれば、如来の願力であります。すなわち、本願の歴史（法蔵精神の展開）によってひらかれたという自覚をうしなうとき、純粋感情の世界はくもり、消えるのであります。歴史的自覚をもつとき、純粋感情の世界そのものが、みずからの展開として、純粋行を生むのであります。
『論註』には、つづいて『維摩経』の「高原の陸地には蓮華を生ぜず、卑湿（ひしつ）の游泥（おでい）に、いまし、蓮華を生ず」（註７）という譬喩を述べられて、煩悩の泥の中に、菩薩の開導によって、仏の正覚の華を生ずると説かれています。この譬喩は、衆生の煩悩の泥の中に入って、大悲同感するとき、衆生の心はひらかれて、泥の中に、正覚の華・本願の華を生ずるというのであります。すなわち、本願の歴史によってひらかれた純粋感情のみ、自己をうしなわずして、よく、衆生の煩悩・宿業と響感し、衆生の煩悩・宿業のうちに、純粋感情の世界をひらくのであります。

第四章に説かれている浄土の慈悲というは、すでに学んできたところの、歴史的純粋意志が展開する純粋行であります。かかる純粋行こそ、衆生の項悩・宿業と響感し、煩悩・宿業の中に、よく、純粋感情の世界をひらくのであります。

目次 に戻る ／ 第三節 還相は自覚行 に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
第一節
第二節
第三節
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

第三節　還相は自覚行

この慈悲始終なし

> 今生に、いかにいとおし不便とおもうとも、存知のごとく助けがたければ、この慈悲始終なし。しかれば、念仏申すのみぞ、末とおりたる大慈悲心にて候うべきと云々。

第四章の結びの文に入って学ぶことになります。ここに、聖道門自力の慈悲に絶対批判を加えて、浄土門他力の慈悲のみ、純粋行であり、真実行であることを説かれているのであります。
「今生に」とは、日常的世界・人間的世界においてはということ。さらには、末法の今日においては、という意味を含んでいると考えられます。末法の人間の世界においては、ということであります。次に「この慈悲始終なし」ということは、聖道の慈悲、すなわち、人間的立場にたった慈悲、これは直接的愛情ともいうべきものでありますが、徹底して一貫しないものであると、絶対否定をくだしておられる言葉であります。この問題は、すでに学んできたのでありますが、もう少し考えてみることにします。『愚禿悲歎述懐和讃』に

浄土真宗に帰すれども
真実の心はありがたし
虚仮不実のわが身にて
清浄の心もさらになし

悪性さらにやめがたし
こころは蛇蝎のごとくなり
修善も雑毒なるゆえに
虚仮の行とぞなづけたる

小慈小悲もなき身にて
有情利益はおもうまじ
如来の願船いまさずば
苦海をいかでかわたるべき　（全書・二・五二七）

と和讃されていますごとくに、人間的立場・自力の立場にたつとき、それが如何に「頭燃をはろう」がごとく、力をつくしても、その実践は雑毒であり、虚仮の行と名づけられるものであって、清浄の行・純粋行・真実の業にならないのであります。この立場からは、他に働きかけるということ、すなわち、有情利益は思いもよらぬことであります。「この慈悲始終なし」という言葉は、善導大師の『散善義』の「此れ必らず不可なり」という言葉と相対する、絶対自己否定の言葉であります。

人間は、本来、歴史的社会的存在であって、他と宿業響感の関係において存在するものであり、他より働きかけられ、他に働きかける存在であります。また、人間は本来的・本能的に、他に働きかけようとする実践意欲を深くもっているものであります。しかるに、ここに「この慈悲始終なし」と、その実践そのものの絶対否定を宣言されているのであります。なお、『愚禿悲歎述懐和讃』には「小慈小悲もなき身にて、有情利益はおもうまじ」と、そのような他に働きかける意欲をもつことさえ否定

されているのであります。この否定の言葉は、外から、客観的に否定されているのではなく、親鸞聖人が主体的に、わがこととして痛みをもって、否定せざるを得ぬ現実を、断定の形をもって表白されているのであります。いいかえれば、人間的・聖道門・自力の立場においては深い人間性をまっとうすることができないではないかという、現実を押えた断定の言葉であります。そこには、立場の根本的な転換以外にないという、廻心をせまる言葉であります。
すでに学んだごとく、第四章は慈悲を問題にしつつ、人間のあらゆる行為・実践について問題を提起しているのでありますが、ここの、「始終なし」という表現で、立場の根本的転換をせまっているのであります。この断定の言葉は、人間の実践についての、今日的回答というべきものであります。すなわち、第四章に、人間的・理知的立場にたった行為・実践について、行為そのものを、とやかく批判せず、ただちに、その立場の根本的転換を提起されているのでありますが、この第四章の教えをうけて、それが、個人的なものであろうと、集団的・組織的なものであろうと、今日のあらゆる行為・実践は、根本的反省をしなければならないのであります。表面的な行為の手段とか方法などに対する批判はなされていても、その行為・実践の立場そのものに対する主体的批判は、今日まったく忘れ去られているといってもいいのでありますから、第四章の教説の今日的意義は大きいものがあると考えられます。

しかれば、念仏申すのみぞ、末とおりたる大慈悲心に候うべきと、云々。
「この慈悲始終なし」と説かれているところの、立場の根本的転換をせまる言葉をうけて、しかればと述べられているのであります。しかればという言葉によって、場面は大きく転ぜられ、ひらかれてくるのであります。
如来の廻向に帰入して
願作仏心をうるひとは
自力の廻向をすてはてて
利益有情はきわもなし（全書・二・五一八『正像末和讃』）
と、和讃されているごとく、聖道門・自力の廻向を転じて、いいかえれば、立場をまったく一転するとき、「利益有情はきわもなし」であります。

往相即還相

第四章の文面そのものは、聖道門・自力の立場をすてて、念仏申す、すなわち、往相廻向にたちかえるとき、その実践者の立場が、まったく転ぜられて真の還相がひらかれるのであります。それでありますから、第四章を「しかれば、念仏申すのみぞ、末とおりたる大慈悲心にて候うべきと、云々」と結ばれているのであります。
さらに、還相の問題を『教行信証』の「証巻」に照らして、いま一度学んでみたいのであります。
「証巻」に説かれているのは、必至滅度（第十一願・往相）と還相廻向（第二十二願）であります。『歎異鈔』においては、この往相と還相の問題を原理的にあきらかにしているのが第四章であり、第五・第六章は、具体的な問題を媒介として往相・還相の問題を説かれているのであります。
さて、「証巻」は「信巻」からひらかれたものであり、「信巻」に説きあかされたところの、他力廻向の信・歴史的主体的自覚から（他力廻向の信の益としての現生不退、さらに、その益である真の仏弟子の自証から）展開してきたものであります。すなわち、歴史的主体的自覚をもったものの歴史的主体的な自覚的実践であります。まさしく、「証巻」は主体的自覚的実践の問題をあかして往相・還相を説き、ともに、如来の他力廻向であることを説いている（註８）のであります。
いま、少し「証巻」の問題にふれたのでありますが、『歎異鈔』の前三章は「信巻」に、第四・五章は、まさに「証巻」に相応するのであります。この点より考えますとき、『歎異鈔』の第四・五章は、歴史的主体的自覚をもったものの、主体的・自覚的実践であるというべきであります。第四章と第五章の問題は、本願にたちかえる（往相）ことが、そのまま、法爾自然に、還相であると、ただ単にいっているのではなく、往相は（「念仏申さんと思いたつ心」（第二章）でありますから）いうに及ばず、還相も自覚的実践（いうまでもなく、理知的立場を超えた、本願の力用であり、主体的実

践）であることをいわんとされているとうけとるのであります。
と申しますことは、第四章の浄土の慈悲は、「大慈大悲心をもて、思うがごとく、衆生を利益するをいうべきなり」と説かれているお言葉から、「思うがごとく利益する」すなわち、主体的な自覚的実践であると「いうべきなり」と、自覚的実践であることの確認をうながされていると考えられるのであります。（本文・一・「二種の廻向なり・二」参照）

さらに、第四章において、「いうべきなり」の六文字と、「この慈悲始終なし」の八文字が強い表現となっていますが、ここに、聖道の慈悲と浄土の慈悲の関係が暗示されているのであります。「いうべきなり」の六文字をもって、浄土の慈悲は、歴史的純粋感情を立場とした主体約・自覚的実践であるという確認をあたえておられるのであります。この確認をとおして、「この慈悲始終なし」の八文字をもって、人間的・自力の立場にたった聖道の慈悲を、まったく否定されているのであります。
浄土の大慈悲心は、人間的立場の実践を、「この慈悲始終なし」と絶対否定されたところのものであります。人間的立場、すなわち、理知的自覚・自力の信を絶対的に否定したところに、新しく見いだされるものが、浄土の大慈悲心であり、それは歴史的純粋感情を立場とした、主体的・自覚的実践であります。（自力の信の絶対的否定は、第二十願の問題である。上巻・第二章・第三節「宗教的反逆」、中巻・第九章・第一節「師・親鸞の応答」参照）すなわち、信の自己批判（第二十願の自覚）をくぐった主体的・自覚的実践が還相廻向であります。
この還相廻向の第二十二願を、「大慈大悲の誓願」と名づけられ、「還相廻向の御ちかい」（全書・二・七三一『如来二種廻向文』）と名づけられています。第十七願も、第十八・十一願も、また、第十九・二十願なども、それぞれ「悲願」と名づけられているのでありますが、特に、この第二十二願のみ「大慈大悲の誓願」といわれているのであって、第二十二願・還相廻向に対する親鸞聖人の深いおこころをうかがうのであります。

> これは如来の還相廻向の御ちかいなり。これは、他力の還相の廻向なれば、自利・利他とともに、行者の願楽（がんぎょう）にあらず、法蔵菩薩の誓願なり。……よくよく、この選択悲願をこころえたもうべし。（全書・二・七三二『如来二種廻向文』）

と注意されていますように、還相廻向は自覚的実践でありますが、どこまでも、人間の理知をまったく否定した法蔵菩薩の誓願であり、歴史的主体の願いであります。また、「行者の願楽にあらず」であって、人間的意欲に属するものでなく、如来の大慈悲（歴史的純粋感情）そのものであります。曇鸞大師が表白されているごとく「動静（どうじょう）、己れにあらず、出没、必らず由（ゆえ）あるが如し」（全書・一・二八二『論註』「行巻」所引）であって、われわれのうえの実践の問題でありますが、その動静・その出没は、人間の理知を超えた、本願の道理によるものであります。まことに、人間を機として行ぜられるものでありますが、本願自身が実践展開するところのものであります。
しかし、どこまでも、人間に関係し、人間のうえにひらかれる意欲であり、自覚的実践であります。けれども人間的立場を絶対自己批判したところから生まれでる実践であり、本願自身の実践でありますから、人間的臭味を、まったく残さない純粋行であり、真実行といわれるべきものであります。第四章の「いうべきなり」という六文字を、ここでうけとることができます。われわれから、これが純粋行・真実行なりとはいえないのであって、われわれのうえの歴史的主体的な、しかも、自覚的実践こそ、純粋行・真実行といわるべきものであると、客観的に定義づけられているのであります。

すでに学んだごとく（本書・一・「大乗ということ」参照）、人間は本来、他に働きかけようとする意欲と実践、すなわち、還相的意欲と還相行をもっているのでありますが、その意欲と実践を、真に純粋なものにするか、いなかは、ひとえに、自己の自力の信に対する自己批判をもつか、いなかにかかわるのであります。人類の歴史が願い求めてきたところの、純粋なる還相行をなりたたせるかいなかは、ひとえに、その、みずからの立場の絶対自己批判があるかないかにかかわっていることを学んできたのであります。
この信の自己批判（第二十願の問題）は、『大無量寿経』の教説にもとづく、親鸞聖人の教学のもつ独自の面目であります。自己の信、すなわち、自己の立場の批判をとおした還相行の成就こそ、親鸞聖人の教学が、人類の歴史の願ってきたものにこたえられるところの、重要な課題であります。

この自己批判のない実践は、独断的になるか、懐疑的になるかのいずれかであります。真剣になれば独断的になり、真面目になれば懐疑的になるのであります。これが、こんにちの、あらゆる実践のもつ問題であり、壁であります。この問題に対する回答が、親鸞聖人の教学であり、『歎異鈔』第四章であります。

みずからの立場に対する自己批判をくぐって、新しく、本願の教え・本願の世界にむかって、永遠にたちかえる（往相・第十一願にちかわれている歴史的実践）そのとき、われわれのうえに、自覚的に生まれるものが還相的意欲であり、還相行（第二十二願にちかわれている歴史的・世界的実践）であり、これこそ、真に、純粋行・真実行といい得るものであります。この実践こそ、本願の歴史の歩みであり、歴史的純粋感情そのものの展開であります。かかる実践の問題こそ、現代という時代をひらく真の実践でありましょう。

しかし、これは念仏の徳・真実信心の徳であり、真の仏弟子にあたえられた徳であります。また、この人をこそ、「弥勒に同じ・諸仏に等し」とたたえられる人であります（註９）。このことが、歴史的事実として、『歎異鈔』の表面にあらわれてくるのは、唯円という仏弟子をとおして実践される悲歎八章であります。

しかしながら、いま『歎異鈔』第四章は実践の問題を具体的に説かれる段階でなく、「念仏申すのみぞ、末とおりたる大慈悲心にて候うべきと、云々」と結ばれて、往相即還相と説かれているのであります。往相を離れた還相はなく、往相のあるところに、還相の力用はひらかれると説いて、第四章を結ばれているのであります。つまり、第四章は、往相・還相の問題を原理的に説かれているのであって、この原理をうけて、第五・第六章において、具体的な問題を媒介として還相の問題が展開されるのであります。

目次 に戻る ／ 三 第五章 還 相 に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
第一節
第二節
第三節
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

三 第五章 還 相

一。親鸞は、父母の孝養のためとて、一返にても念仏まふしたることいまださふらはず。そのゆへは、一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり、いづれもいずれもこの順次生に仏になりてたすけさふらうべきなり。わがちからにてはげむ善にてもさふらはゞこそ、念仏を廻向して父母をもたすけさふらはめ。たゞ自力をすてゝ、いそぎさとりをひらきなば、六道・四生のあひだ、いづれの業苦にしづめりとも、神通方便をもて、まづ有縁を度すべきなりと云々。（定本・親鸞聖人全集・第四巻・言行篇１・８）

第一節 実践主体の問題

第四章をうけて

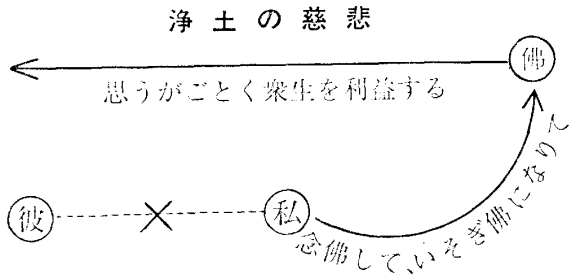
第四章は、聖道の慈悲を批判して、浄土の慈悲のみが、真実の実践であると示されて、「しかれば、念仏申すのみぞ、末とおりたる大慈悲心にて候うべきと、云々」と結ばれているのであります。
この第四章の、念仏申すのみぞ」という言葉は、第一章の「念仏申さんとおもいたつ心のおきるとき」第二章の「ただ念仏して」とあるところの念仏をうけているのであります。
すでに学んだところでありますが、『歎異鈔』の説き方は、所行に能信をおさめて説かれているといわれていますが、念仏は所行の法、すなわち、歴史的行・歴史的実践であり、諸仏の行であります。また、信は能信、すなわち、自覚であり、われわれの問題であります。『歎異鈔』は能信を所行におさめて、つまり、自覚の問題を歴史的実践におさめているのであります。信を念仏におさめて、伝承されているのであります。つまり、「ただ念仏」の伝承であります。しかし、念仏は法であり、所行の法であって能行ではないのであります。念仏を能行、つまり、わたしが行ずるものとするとき行信の混乱をおこすことになります。信（自覚）は能信であって、どこまでもわたしの問題でありますが、念仏は所行・歴史的実践であって、人間を超えたものであり、仏によって行ぜられるものであり、われわれの信（自覚）の背景となるものであります。念仏は、わたしを超えた大行であり、仏の行であります。このことは『歎異鈔』を読むとき、忘れてはならないことであります。

かかる、所行・大行・歴史的実践としての念仏をうけて、第四章に「念仏申すのみぞ、末とおりたる大慈悲心」であると説かれたのでありますが、第五章においては、この大慈悲心である念仏の功徳を、父母孝養のためにさしむけたいというのであります。このことは、所行・大行である念仏を、能行とするのであって、本願の宗教の所行・能信の綱格をくずして、所行・能行とすることになり、教学（教相）の混乱をきたすことになります。
第五章は、このような念仏の法に、父母孝養という私的感情をさしはさみ、所行・能信、すなわち、歴史的実践と自覚の綱格を乱す問題が提起されているのであります。

この第五章は、『観無量寿経』に説かれている三福の中の、孝養父母にあたる章でありますが、了祥師は念仏不廻向章と名づけられています。
この第五章の歴史的背景となるものとして、平安末期の社会事情があります。伝教、空海によってひらかれた平安仏教も、末期にいたると、怨霊退散のための祈祷仏教に堕落しており、また、農耕社会である地方農民の意識には、祖先崇拝の観念があり、宗教界の大切な行事として祖先供養が行なわれ

ていたのであります。ただ、このような庶民感情を、いま、とやかく問題にする必要はないのでありまして、この素朴な、原始的感情に、本願の宗教は如何に答えるかという問題を、第五章は提起しているのであります。

親鸞は、父母孝養のためとて、一返にても念仏申したること、いまだ候わず。
この親鸞は、父母孝養のため、いわば、追善供養のため、一返も念仏申したことは、いまだかつてございません、といい切っておいでになります。念仏は法であり、大行であって、個人的人間を超えたものであります。父母孝養の問題・祖先供養の問題は、人間として素朴な尊い感情でありますが、あくまで、私的な、個人的感情の立場の問題であって、次元を異にしているのであります。混乱すべきではないから、はっきりといい切っておられるのであります。
第四章において、自力聖道の慈悲心をひるがえして「念仏申すのみぞ、末とおりたる大慈悲心」と説かれている本願念仏にたちかえったのであります。



しかし、さらに第五章では、第四章で「大慈悲心」と説かれたところの、この念仏を感動をもってうけとったところから、それをそのまま、近親の供養のために、という素朴な人間感情に結びつけたのであります。ここで、親鸞聖人は、はっきりと、断言的な言葉をもって、この問題に、「いまだ候わず」とこたえられているのであります。みずからの問題として、本願念仏の世界を、明確にこたえておられるのであります。「親鸞は……一返にても……いまだ候わず」という強い表現をもって断言されていることは、『歎異鈔』において、他に見られないのてあります。たとえ、素朴な感情とはいえ、本願念仏に、私的感情をさしはさむことを絶対的に否定される親鸞聖人の態度を、この第五章の文章からうかがい知るのであります。

自力の執心

第四章において、他に働きかける心のうちに、第十九願の自力作善の心がひそんでいることを自覚し、本願念仏の世界にたちかえらしめられたのであります。「念仏申すのみぞ、すえとおりたる大慈悲心にて候うべき」と第四章が結ばれているごとく、本願念仏に、いよいよ、たちかえるばかりであります。
しかし、人間の自力の執心は、まさに、根が深いというべきものであります。自力作善の心を自覚し、批判して本願念仏にたちかえったのでありますが、次には、「この念仏を父母のために」という形、すなわち、自力の念仏という形で、自力の執心はもりかえされてくるのであります。

> 本願の嘉号（かごう）をもって、己（おの）れが善根（ぜんごん）とするが故に、信を生ずること能（あた）わず、仏智をさとらず、彼の因を建立（こんりゅう）せることを了知（りょうち）すること能わず。（全書・二・一六五「化身土巻」本）

と説かれていますように、わたくしを超えた本願の念仏・本願の大道、すなわち、公の大道をわたくしするという問題であります。この問題は求道のあるところ、人間の歩むところに、つねにつきまとってくるものであります。でありますから、つねに、自己の信を批判・反省して、新しく新しく、本願の大道にかえらねばならないのであります。第十八願の信にかえらねばならないのであります。第四章は「念仏申すのみぞ……」と結ばれているのであり、本願念仏にたちかえる、いわば、往相道

にたつことが、そのまま還相道であり、往相即還相であると説かれていたのであります。しかし、第五章に至って、さらに、もう一度、新しく本願念仏の大道にたちかえらねばならぬことを説かれているのであります。実践の問題に対する人間の意識の複雑さが思われるのであり、また、その根強い自力心の深さを知るのであります。第四章をうけて第五章は、再び、大きく転換し、根底からくつがえされねばならない実践主体の問題が説かれているのであります。

いま、「本願の嘉号をもって、己れが善根とする」という『教行信証』の言葉を引用したのでありますが、この言葉そのものは、第二十願開顕の「化身土巻」に説かれているところの、聖人の御自釈の文であります。しかし、この『歎異鈔』第五章は、『観無量寿経』の三福の中の、孝養父母にあたる章でありますから、第十九願の意を批判されているのであります。しかし、第五章は、単なる自力作善という問題でなく、本願の嘉号である念仏を父母の追善供養のために、という問題であります。立場は、第十九願の定散自力の立場でありますが、行ぜられるものがらは、本願の嘉号であります（註１）。この点を

> 本願の嘉号、けだし是れ、如来不可思議他力の功徳なり、しかるに、諸善に准じて己れが善根となす。（全書・二・四〇七『六要鈔』第六）

と存覚上人は注意をあたえられています。諸善を己れが善根とする人間は、さらに、念仏をも、諸善に准じて、己れが善根とするのであります。でありますから、ここの念仏は、第十九願の自力の立場にたった念仏、すなわち、自力の念仏であります。ここに、人間の自力の執心の深さを考えさせられるのであります。まさしく、この自力の念仏、自力の信心の問題は第二十願の問題であり、『歎異鈔』では、第九章において解明されているのでありますが、この第五章において、すでに第十九願にたった第二十願の問題が暗示されていると考えられるのであります。

いずれにしても、第四章の念仏をうけて、第五章に説かれている「この念仏を、父母孝養のため」という立場は、大きく転換し、まったく出なおさなければならない問題であります。

親鸞は、父母孝養のためとて、一返にても念仏申したること、いまだ候らわず。

と、断定的な告白体で自力の念仏を否定され、つぎに「その故は」という言葉をもちいて、大きく転回されているのであります。「親鸞は」という告白体で切りだされ、「その故は」と、はっきり述べようとされているところに、聖人の実践の問題に対する、きびしい態度がうかがわれるのであります。

目次 に戻る ／ 第二節 感応の世界 に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
第一節
第二節
第三節
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

第二節 感応の世界

四海みな兄弟

> その故は、一切の有情は、みなもて、世々生々の父母兄弟なり。いづれもいづれも、この順次生に仏になりて助け候うべきなり。

と、第二節の文が説かれています。第一節において、本願念仏は、所行の法であり、大行であって、「弥陀廻向の法なれば、不廻向と名けてぞ」（全書・二・五一八『正像末和讃』）と説かれているごとく、念仏は、自力の廻向とするべきものではないものであります。でありますから、一返も父母孝養のため念仏したることはないと断定されているのであります。その断定の言葉を「その故は」とうけて

その故は、一切の有情は、みなもて、世々生々の父母兄弟なり。

と説かれているのであります。本願念仏の働く世界は、私的感情を超えて、「四海の内、皆兄弟」であり、「世々生々の父母兄弟」であります。すなわち、宿業の自覚のところにひらかれる感応道交の世界であります。人間的・理知的立場にたてば、皆、別々で孤立するのでありますが、宿業の自覚にたつとき、あらゆるものと一つになれるのであります。曾我量深先生は宿業・本能といわれていますが、本能の世界では何の区別もないのであります。ただ、理知・分別が邪魔をするのであります。しかも、その宿業・本能を縁とし、場として、本願念仏が働くとき、理知・分別はきえて、事実として感応道交の世界を感じ得るのであります。理知・分別にたって対象的にながめていた「一切の有情」に自己を見いだすとき、そこに、深いつながりを感ぜしめる、それが、本願念仏の力用であり、本願念仏の世界であります。それが、感応道交の世界であり、純粋感情の世界であります。

かかる宿業・本能の世界の問題が『歎異鈔』の第四・五・六章をつらぬいているのであります。『華厳経』でいえば、華厳の世界といわれるものがこれであり、『大無量寿経』では、念仏三昧の世界といわれる世界であり仏々相念の世界であります（註２）。

このように考えると、父母兄弟という近親の問題をとおして、人間的立場からの近親の問題を超えた、広大なる世界を感ずることになります。その中に、父母や兄弟をつつむのであり、私的感情ではつつみおえない大きい世界に、生きることができるのであります。これを衆生縁を転じて、法縁・仏法の世界にはいる（註３）というのであります。

私的感情がやぶれて、大きい世界に転ずるとき、私的感情と質のちがった、純粋感情の世界がひらかれるのであります。

いま世々生々ということは、人間は久遠の過去から、生まれかわり生まれかわりきたという三世因果・輪廻転生の思想であります。こんにち、三世因果（さんぜ）・輪廻転生（りんねてんしょう）、すなわち、過去から現在・未来へと人間は生まれかわっていくのであり、六道を輪廻するのであるという考え方は、理知的にはうけつけられない思想でありましょう。しかし、この思想は、人間のもっている深い歴史感情・世界感情を、神話的に表現しているのであります。

一切の有情は、みなもて、世々生々の父母兄弟なり。

という神話的表現であらわされている世界は、人間が本来もっている宿業・本能の世界であります。この第五章は、「世々生々の父母弟なり」という神話的表現を用いて、宿業・本能の自覚のところにひらかれる親鸞聖人の歴史的世界観を説かれているのであります。

こんにち、人間は、この歴史的世界観をうしなって、理知的立場にたった差別の世界に生き、精神的に貧しくなっているのであります。理知的立場にたつときは、一切の生きとし生けるものと感応道交

することができないのであり、人間に本来的に、本能的にそなわっている純粋感情をひらくことができないのであります。理知的立場を超えて、本願念仏にかえるとき、純粋感情の世界がひらかれ、見るものと見られるものという関係、自然と人間などという別を超えて、すなわち、理知的立場からたてられているあらゆる条件を超えて、一切の生きとし生けるもの、さらに、山河大地とも感応する世界がひらかれるのであります。四海兄弟の世界がひらかれるのであります。これは、理知的立場からは、まったく考えることさえもできない、しかし、真実の具体的事実の世界であります。理知的人間を最高のものと考え、個人的主体の自覚を主張した近代人が、見うしなったところの世界であります。

（いま、理知を超えた世界として宿業・本能をとらえたのでありますが、宿業の世界は理知をもこばまないのであります。理知にたつということも宿業であります。かかる宿業の問題は第十三章に説かれているのであります）

還相は仏の本願力

いづれもいづれも、この順次生に仏になりて助け候うべきなり。

順次生ということは、次の生（しょう）ということであります。次の生・未来の生に仏になって、一切の有情を救うというのでありますが、これも、還相廻向の問題を神話的に表現されているのであります。

還相廻向の問題、すなわち、他に働きかける純粋実践は

> 『論註』に彼の土に生じおわりて……生死の稠林（ちゅうりん）に廻入（えにゅう）して、一切衆生を教化して、共に仏道に向わしむるなり。（全書・一・三一六「証巻」所引）

と説かれているごとく、浄土から、この生死の世界に還来（げんらい）して、一切衆生を教化することであります。いいかえれば、人間的立場からの実践でなく、人間的立場を超えた浄土の仏の行であり、浄土からの行であります。ここに、人間的立場の廻心があります。

順次生ということは、『論註』の「彼の土に生じおわりて」ということであって、人間的立場の廻心をくぐった本願の世界のことであります。

安楽浄土にいたるひと
五濁悪世にかえりては
釈迦牟尼仏のごとくにて
利益衆生はきわもなし（全書・二・四八八『讃阿弥陀仏偈和讃』）

と和讃せられているごとく、真に、本願の世界に生きる人のみ、本願の働きとして、釈尊のように、還相の働きをなすことができるのであります。ここに、順次生といういい方で、還相行は人間的立場の絶対否定をくぐった本願の世界の実践であることを説かれているのであります。

かくのごとく、還相行は、浄土からの行・浄土の行であるということは、還相行は、純粋行であり、真実行であることをいいあらわしているのであります。かかる行（実践）によってのみ、人間を超えて、人間に随順して、人間を救うことができるのであります。真の救済は、このような浄土の行によってこそはじめて成就されるものでありましょう。

いま、理知的・人間的立場からは、かかる純粋行は絶対に生まれ得ないことを、浄土からの行という表現であらわされているのでありますが、さらにいえば、かかる実践は、人間的立場からは、つねに、願（がん）の世界の事柄、未来の課題であることをいいあらわしているのであります。法蔵菩薩因位の願は、人間におけるかかる問題を象徴的に説かれているのであります。還相廻向と名づけられているごとき実践は、大乗的・菩薩的存在である人間の、深い願い（法蔵因位の願）であり、人類の歴史をつらぬいている願いであります。

しかして、この還相廻向の体（本質）は「如来の本願力」であります。また、天親菩薩が「仏の本願力」と説かれているものであります（註４）。この天親菩薩の「仏の本願力」を、曇鸞大師は、法蔵の本願力と、今日の如来の自在神力とにわけておられます。

仏本願力┌仏力……今日の如来の自在神力……現在の事実
　　　　└

└本願力……法蔵の本願力……現事実の背景

ということは、還相廻向ということは、法蔵菩薩の本願であります。いいかえますと、人類の祖先からの願いであります。しかし、ただ、願いであるならば、一つの理想主義であり、単に、未来に属するところのものであり、地上の事実になり得ないものでありますが、曇鸞大師は、「仏の本願力」とあるところの「力」の字に目をつけられて、「今日の如来の自在神力」と註釈されているのであります。いわゆる、ただ単に、人類の願いであるばかりでなく、今日の如来、すなわち、現在の仏のうえに、精神力として働いているものであると説かれていることに注意しなければなりません。今日の如来・現在の仏とは、たとえていえば、第二章に説かれていました、釈迦・善導・法然などの諸仏のことでありますが、それらの仏のうえに、事実となって働いている力であります。それらの諸仏により、歴史のうえに証明されている既成の事実であります。
還相の問題は、人類の祖先からの永遠の願いであり、しかも、既に、地上に「力」として、具体的に働いているものであり、その事実が証明されているものであります。人類の永遠の願いがいま現在、地上の事実として証明されているということであります。

還相の問題は、永遠の人類の願い（法蔵菩薩の本願）の問題であり、また、現在の諸仏によって証明されたことでありますが、さらに、われわれが、本願念仏にたちかえるとき、ただちに、本願念仏の徳として、われわれの身をとおして、本願自身が展開し、還相の働きをなすのであります。
還相の体は「如来の本願力」でありますから、還相は「如来の本願力」そのものの用（ゆう）（力用）であります。われわれが、本願念仏に帰するとき、ただちに、「如来の本願」が、われわれのこの身をとおして「力」となって働くのであります。われわれは、如来の本願に帰する（生まれんと願う）とともに、如来の本願力に生きる（願に生きる）つまり如来の精神に生きるのであります。「ただ自力をすてて」と説かれていますように、如来の本願力が、帰するものをとおして、この世に生きて働くのであります。これが還相廻向であります。

目次 に戻る ／ 第三節 智慧の宗教 に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
第一節
第二節
第三節
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

第三節　智慧の宗教

智願と悲願

ただ自力をすてて、いそぎさとりをひらきなば、六道・四生のあいだ、いづれの業苦にしづめりとも、神通方便をもて、まづ有縁を度すべきなりと云々。

人間は、いかなるものとも感応しあう純粋感情をもっているのであります。しかし、理知や自力の立場にたつとき、このような感応道交の世界を、現実に求めることは不可能なことであります。しかし

度衆生心ということは
弥陀智願の廻向なり
廻向の信楽うるひとは
大般涅槃（だいはつ）をさとるなり

如来の廻向に帰入して
願作仏心をうるひとは
自力の廻向をすてはてて
利益有情はきわもなし　（全書・二・五一八『正像末和讃』）

と、和讃にうたわれていますように、如来の本願に帰したとき、大般涅槃・さとりの世界がひらかれるのであります。また、度衆生心、すなわち、利益衆生は、さとりの世界の問題であり「弥陀智願の廻向」のはたらき、いいかえれば、「如来の本願力」であって、自力の廻向の、よくなし得るところではありません。このことは、すでに、学びましたところの第四章の聖道の慈悲と浄土の慈悲との問題でありますが、しかし、いま、ここで、さとり（第五章）・涅槃・智願（和讃）と説かれている（註５）ことを考えたいのであります。

「念仏して、いそぎ仏になりて」（第四章）・「いそぎさとりをひらき」（第五章）ということが、この第四・第五章の眼目と考えられます。この点から考えますと、第四章の「仏になりて」第五章の「さとりをひらき」ということが、実践について、その実践が純粋行・真実行になるか、否かの中心をおさえた重要問題ということになります。

いまかかげました『正像末和讃』に、「弥陀の智願」とありますが、悲願に対する智願であります。親鸞聖人のお言葉としては、如来の本願を、智願と呼ばれることは、どちらかといえば珍しい用語例であります。悲願は衆生の生死の苦悩を救わんとされる意味として、本願を悲願と名づけられるのでありますが、智願というときは煩悩を転じて、涅槃・さとりをひらく智慧をひらかしむる願ということであります。『教行信証』の「総序」に、「悪を転じて徳を成す正智」とありますところの、正智の問題であります。

このように考えてまいりますとき、第四章の「いそぎ仏になりて」という言葉が、第五章にきて、「いそぎさとりをひらき」と、仏の内容を具体的に、さとり、すなわち、涅槃と説かれているのであります。さとり・涅槃は信心の内容であります。超越的先験的内容であります。信心・自覚のあるところに感ぜられる彼岸の世界であります。自覚の一歩々々は、煩悩の火を滅尽した世界・矛盾をまったく超えた世界、つまり、涅槃の世界を志向し、求めて歩むのでありますが、また、その一歩々々に、彼岸である涅槃の世界はきたるのであり、感ぜられるのであります。さらにいえば、仏の呼びかけ（念仏）を聞く（信心）とき、煩悩動乱の人生を、如実に見る智慧をひらくことができます。実相をみる智慧の眼をたまわるのであります。

智慧にたつ

要するに、第五章に、「いそぎさとりをひらきなば」と説かれていますところの涅槃・さとりの問題は、煩悩に対する言葉であり、仏教の説く、智慧の世界のことであります。このことから、ふりかえってみますとき、「父母の孝養のため」に念仏申すということ、近親の問題に心ひかれるということは、煩悩の問題であるということになります。

> 誠に知んぬ、悲しき哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快まず、恥づべし、傷むべし。（全書・二・八〇〇）

と、親鸞聖人は「信巻」に悲歎述懐されていますが、「愛欲の広海に沈没し」というお言葉は、『歎異鈔』第五章に説かれている問題に、「名利の大山に迷惑して」という告白は、第六章の問題に関係しています。
伝説によりますと、早く父母と別れられた聖人でありますし、八十四才にして長息・善鸞義絶という問題をかかえておられました聖人であります。また、帰京後は妻・恵信尼公とも遠く離れて生活された聖人であり、弘長二年（一二六二）十一月二十八日命終せられる直前の十一月十二日関東の門弟に、末娘・覚信尼の生活を心配して遺言状（註６）をしたためられた聖人であります。聖人は、如何に近親の縁がうすく、また、肉親の情ときびしく対決して来られたことかと、かえりみますとき、「愛欲の広海に沈没し」という告白に、切々としたものを感ずるのであります。
この悲歎の表白は、「信巻」に、念仏の行者を真の仏弟子、すなわち、釈迦諸仏の弟子である、弥勒菩薩に同じである、と讃嘆されたお言葉につづいて説かれているのであります。さらに、この「愚禿悲歎述懐」の文を機に、「信巻」の語調は一転して、『涅槃経』をながながと引かれて、難治の機の問題、すなわち、阿闍世太子を代表せしめて、悪人の問題を説かれているのであります。真の仏弟子という名をたまわり、弥勒に同じく仏道を荷負する身と讃嘆されるところから見いだされた、煩悩具足の身の自覚、すなわち、実存の自覚が、この「愛欲の広海に沈没し云々」という言葉となって、表白されているのであります。光に遇うた者のみ、闇を闇と自覚するのであり、真の仏弟子と名づけられることによって、改めて、「愛欲の広海に沈没」している自己そのものを自覚せしめられるのであります。この自覚においてこそ
親鸞は、父母孝養のためとて、一返にても念仏申したること、いまだ候わず。
という毅然たる表白が生まれるのであります。この第五章・第三節の言葉は、親鸞聖人が私的感情（衆生縁）を超えて、仏道という公の道にたちかえられる表白の言葉であります。この第五章の冒頭の「親鸞は」という表白から、智慧の人・親鸞というべきものを感ずるのであります。内に、自己の実相を見いだし、外に、本願の大道という公の道を見いだされた親鸞聖人の智慧の姿に、人類の歴史が、その理想としてきたところの涅槃・さとりの境地がかがやいているのであります。
人間は、個人的・私的な世界に溺れやすく、その境地がすて難いのでありますが、それをすてて、公の道・本願の大道に帰するとき、はじめて、真実なる歩みがはじまり、自信をあたえられるのであります。その人から輝きが生まれ、また、その人の歩みも、自信にみちた明るさをもつものであります。第五章の親鸞聖人の断定的なお言葉から、まさに、その姿勢をうかがい知るのであります。

第四・五・六章は、利他の起行訓であると、了祥師は述べておられるのでありますが、起行とは他に働きかける実践の問題・還相の問題であります。その実践の問題として、第五章において、さとり・涅槃という、智慧の問題が提起されたのであります。一つの実践が、真に純粋なるものになるか、否かは、その実践が真に、智慧にたっているか、どうかということに帰結します。智慧にたつとき自己の内と外の実相を見きわめることができるからであります。智慧をうしなうとき、如何に私的感情・私的関心をすて、超えた実践であるといっても、なおその実践は、くもったもの、純粋でないものになるのであります。すなわち、第四章に「今生に、いかに、いとおし不便と思うとも、存知のごとく助けがたければ、この慈悲始終なし」と、まったく否定されるものになるのであります。
さとり・涅槃・智慧に根ざした実践でないかぎり、過去にこたえ、未来をひらく実践にならないので

あり、すなわち、歴史的批判にたえる実践とはなり得ないのであります。第五章第三節の「いそぎ、さとりをひらきなば」というお言葉は、還相廻向について、このような問題を提起しておられるのであります。

浄土のさとり

つぎに、六道（ろくどう）・四生（ししょう）という問題であります。六道とは自分の行為（業）により、その結果（果報）としてつくられる迷いの世界のことであり、また、その世界の生存の状態をいいます。地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天上の六道でありますが、たとえば、地獄におちるような行為――殺生とか、盗みとか、邪見とかの行為――のあるところに感ぜられる世界（境遇・環境）が地獄であります。また、地獄の世界を感じ、地獄の世界に生きている人は地獄の人らしい、苦しみ、迷いの生活の仕方をしているのであります。しかも、六道輪廻といって、われわれの日常生活は、この六道を輪廻していると説くのであります。また、四生とは生物の生まれ方によって、胎（たい）・卵（らん）・湿（しつ）・化（け）の四種にわけるのでありますが、当時の印度の考え方をそのままうけているのであります。ここで、四生といわれているのは、あらゆる生物、すなわち、生きとし生けるものという意味であります。さらに、業苦ということは、自分が、いままでなした行為の結果としてうける苦悩のことで、六道・四生の苦をいいます。
いま、六道・四生・業苦という字句の解説について学んだのでありますが、字句の解説から気づかされることは、仏教の伝統においては、どこまでも、原因を自己の行為（業）において考えているということであります。迷いも、苦も、生まれ方も、みな自己そのものに原因を見ているのであり、「他の何ものかによって、わたしはこのようになった」（他因自覚）という考え方はとらないのであります。仏教の伝統においては、基本的に、自因自果・自業（じごう）自得という考えにたつのであります。それに相応して、また、基本的に、仏教は智慧の宗教であり、さとりの宗教であります。たとえ慈悲（愛）を説くとしましても、智慧の宗教であり、さとりの宗教であることには変りないのであります。
六道という世界・境遇が、どこからか天下ってきたのではなく、また、だれかによって与えられたのでもなく妄念・妄執のあるところに生まれるのであります。分別智、すなわち理知的立場にたつとき、そのところにひらかれる世界が、地獄・餓鬼・畜生などの世界であります。いいかえれば、夜の世界、死の世界であります。その分別智を破り、妄執をうちくだく働きが智慧であり、そこにひらかれる世界が、浄土であり、勝過三界（しょうかさんがい）といわれる世界であります。仏教は、執着を問題にするのでありますが、その執着を立場としてたつか、智慧を立場とするか、それは、自己の責任であります。智慧は、積極的に妄執（分別・妄念による執着）を破るのであります。（それに対して慈悲は転ずるはたらきをいいます）智慧を基本とするのが仏教の面目であり、浄土のさとりによってこそ、はじめて智慧の世界が、貴賤・老少などの別を超えて、誰にでも、事実として与えられるのであります。

智慧の念仏うることは
法蔵願力のなせるなり
信心の智慧なかりせば
いかでか涅槃をさとらまし　（全書・二・五二〇『正像末和讃』）
本類の宗教によって、いいかえますと、仏々相念（念仏）の世界がひらかれますとき、われわれの妄念・妄執は破られて、仏智にめざめ、仏智（信心の智慧）を得るのであります。そこに、涅槃といわれるところの、さとりの世界がひらかれ、涅槃寂静（じゃくじょう）といわれる、静寂な澄（す）んだ世界がひらかれるのであります。もはや、そこには、六道・四生という世界もなく、父母や肉親という私的感情の世界もなく、業道自然のままに、無為自然の世界がひらかれるのであります。そこにおいて、神通方便――まったく自由無碍に、とらわれることなく、有縁の人々と感応道交していくことができるのであります。
この章のはじめに、「親鸞は、父母孝養のためとて、一返にても念仏申したること、いまだ候わず」と、強くいいすてたごとき表現をしておられたのでありますが、この、人間的・私的感情を加えた念仏（自力廻向の念仏）に対して説かれているのが、ここに、「いそぎ、さとりをひらきなば」と説かれているところのさとりであります。このさとりについて、いわゆる大谷大学本といわれている『歎

異鈔』には、「浄土のさとり」と、浄土のという三字が加えられているのであります。浄土のという三字が加えられているということは、「いそぎさとりをひらきなば」と、第五章に説かれているさとりは、いうまでもなく、涅槃でありますが、小乗や聖道門に説かれている涅槃でなく、「浄土のさとり」であり、浄土の涅槃であると注意されているのであります。『和讃』にうたわれているところの「信心の智慧」によってひらかれる涅槃であり、さとりであります。このような、「浄土のさとり」といわれるところの世界においてのみ、いずれの業苦にしずんでいようとも、本願の念仏の働きによって、真に、救済することができるのであります。

まづ有縁を

まづ有縁を度すべきなりと、云々。と、第五章は結ばれていますが、ここに、「まづ」とある二字に重みを感ずるのであります。
本願念仏の宗教は、慈悲の宗教であるとともに、智慧の宗教であり、「浄土のさとり」であります。小乗や聖道門のさとり・涅槃のように、ただ、自己そのもののみの救済、すなわち、個人的救済を問題とするのではありません。聖道門のいうところの棄恩入無為（恩愛を棄てて無為の世界に入る）ではなく、「世々生々の恩所」を恩所としてうけていく道が、「浄土のさとり」であります。父母の恩という恩所を無視すれば、人間性をうしなうことになります（註７）。「浄土のさとり」は、人間性を否定したものではなく、人間性を媒介として、人間性を超えた世界をひらくのであります。この意味から、さとり・涅槃といっても、さきの和讃にうたわれている、「信心の智慧」によってひらかれた「浄土のさとり」であります。
さらにまた、さきの『正像末和讃』には「智慧の念仏」とあり、また、「信心の智慧」・「涅槃をさとらまし」とあり、『歎異鈔』第五章には「浄土のさとり」と、説かれていることに注意せねばなりません。智慧・涅槃・さとりという言葉をもちいて、本願念仏の宗教は、慈悲の宗教であるとともに、仏教の伝統にたった、智慧の宗教であることを強調し、われわれに注意をうながされているのであります。
すなわち、父母をはじめ「世々生々の恩所」を無視するとき、人間性をうしないますが、それとは反対に、自己の身辺の恩所のみに心引かれるとき、その人間は執着に汚れるのであります。そこに「親鸞は、父母孝養のためとて、一返にても念仏申したること、いまだ候わず」という断言的表白を述べられているのであります。私的感情にしずむとき、公の仏道を見うしなうことになります。仏道を求めるものとしては、私的感情は超えなければならないのであります。私的感情を超えるということが、智慧・涅槃・さとりという言葉で表現されているところの仏道にたつということであります。
考えてみますとき、一方には、父母などの恩所を無視するとき人間性をうしない、他方には、身辺の恩所のみに引かれるとき人間性は貧しくなり、仏道を見うしなうという、矛盾につきあたります。こんにち、社会的実践などの、公の実践に志す者がもっとも悩まされることは、父母に代表される身辺の愛情の問題でありましょう。いわゆる公私の矛盾につきあたるのであります。このような、われわれのもつ矛盾にこたえて

> ただ自力をすてて、いそぎ浄土のさとりをひらきなば、六道・四生のあいだ、いづれの業苦にしづめりとも神通方便をもて、まづ有縁を度すべきなりと云々。

と、第五章を結ばれているのであります。まづの二字には、かかる人間の矛盾性にこたえた「浄土のさとり」をうけて、救済の実践を具体的にとらえる態度を教示されているのであります。
もっとも身近な父母に対する私的感情、すなわち、恩愛――これは人間として断ち切れないのでありますがこの恩愛をどうかするのでなく、そのままにいだき、恩愛を超えて「ただ自力をすてて、いそぎ浄土のさとり」を求めてたちあるがのであります。いそぎ往相道にたちあがるのであります。そこに、本願念仏の徳用として、本願念仏の働きがはじまるのでありますが、そのとき、まず、父母のごとく縁の深いものをはじめとして、すべての有縁を救うことができるのであります。すなわち、私的感情（恩愛）の対象であった父母の恩を、私的感情を超えて、うけていくことができることになります。そのとき、「浄土のさとり」と第五章に説かれているごとき、本願の宗教の智慧の面が、「まづ有縁を度す」という慈悲行として、純粋行として働くのであります。このときには、わが身辺の父母

は、私的感情の対象でなく、経典に十方衆生と説かれたところの、十方衆生の象徴という意味をもつことになります。人類の象徴になるのであります。「まづ有縁を度すべきなり」という第五着の結びの言葉は、かかる意味から、われわれの父母に代表される身辺の愛・倫理の問題と本願の大道における実践という大きな問題を提起していると考えられるのであります。「まづ有縁を度すべきなり」という結びの言葉から第五章をふりかえり、『歎異鈔』全体を考えるとき、人間の宿業・実存をおさえた、生活の、いのちの現事実をおさえた『歎異鈔』の重みを感ずるのであります。

このように、第五章を学んでくるとき、第五章は『歎異鈔』の一つの山場（やまば）というべき位置をもっていることを知るのであります。すなわち、第一章から展開してきた『歎異鈔』は、第一章に「念仏申さんとおもいたつ心」と説かれ、第二章に「ただ念仏して」第四章に「念仏していそぎ仏になりて」（第三章では、他力をたのみたてまつるという表現で念仏が説かれている）というように、念仏につらぬかれているのであります。かくのごとく展開してきた『歎異鈔』の念仏は、第五章において、さとり・涅槃・智慧という、仏教の根本的課題にこたえて、そこからまた、つぎの新しい展開をひらくことになります。
つまり、第一章から第二・第三・第四章において、念仏の問題を主軸として説かれてきたのでありますが、この第五章を転機として第六・第七・第八・第九章には、仏智にたって本願の大道を開顕するという、積極的な姿勢が生みだされていくことになるのであります。

目次 に戻る ／ 四 第六章 教 団 に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
第一節
第二節
第三節
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

四 第六章 教 団

一。専修念仏のともがらの、わが弟子ひとの弟子といふ相論のさふらうらんこと、もてのほかの子細なり。親鸞は弟子一人ももたずさふらう。そのゆへは、わがはからひにて、ひとに念仏をまふさせさふらはゞこそ弟子にてもさふらはめ。弥陀の御もよほしにあづかりて念仏まふしさふらうひとを、わが弟子とまふすことときはめたる荒涼のことなり。つくべき縁あればともなひ、はなるべき縁あればはなるゝことのあるをも、師をそむきてひとにつれて念仏すれば、往生すべからざるものなりなんどいふこと、不可説なり。如来よりたまはりたる信心を、わがものがほにとりかへさんとまふすにや。かへすがへすも、あるべからざることなり。自然のことはりにあひかなはゞ、仏恩をもしり、また師の恩をもしるべきなりと云々。（定本・親鸞聖人全集・第四巻・言行篇・１・９）

第一節 一人の自覚

第六章の歴史的背景

『歎異鈔』の第四・第五・第六章は、『観無量寿経』に説かれている、三福の一つ、慈心不殺をうけて第四章、父母孝養をうけて第五章がひらかれ、つぎの第六章は、世福の奉事師長（師長に奉事す）について説かれていると了祥師は述べられています。しかし、また、この第六章は、三福の中の行福の勧信行者（行者を勧信す）によるものであるとして、誡諍弟子章（弟子のあらそいをいましめる章）と名づけられています。いずれにしましても、この第六章は師と弟子の問題、いいかえますと、教団・僧伽の問題・共同体の問題を、親鸞聖人が本願にたってあきらかにされているのであります。とくに、現代の課題である集団とか共同体とかの課題にこたえるものとして、重要なる意義をもっている章であります。

本文によって学ぶに先だち、この第六章の背景になる歴史的事実について述べることにします。

仏道を学ぶに、解学・行学という二つの法があります。つまり、教えを智解することと、教えを実践することとであります。鎌倉仏教と呼ばれている、いわゆる、日本仏教の特徴は、行学・実践的宗教ということにありますが、その行学は、血脈 相承とか、師資相承といわれるものを重んじて、師・善知識によって伝えられることを強調します。しかし、そこに一つの過失を生むことがあります。この過失におちいった異義を、知識帰命計（註１）といい、俗に、善知識だのみといいますが、ある意味のファン意識ともいうべきものであります。造悪無碍（悪人のための本願であるから、悪は思うままにすればよいという異義）のものが、善知識をおろそかにし、そしったのとは反対に、ファン意識を利用して、指導者が特権者として君臨するという異端・異義が知識帰命計であります。

この、異義について、覚如上人の『口伝鈔』や『改邪鈔』に説かれていますが、まず『改邪鈔』によって、それを見てみますと、「凡形の知識をもて、かたじけなく三十二相の仏体とさだむ」へ『改邪鈔』第十八章・全書・三・八五）とあって、凡夫であるところの、その集団の指導者を、仏の相好（姿）をした仏そのものであると教え、この教えは「夜中の法門」であるといって、秘密的に伝えていたようであります。かかる指導者の専横ぶりは乱脈をきわめ、弟子に対して放言悪口し（『改邪鈔』第四書・全書・三・六八）、従わねば罰をこうむるといって起請文に連署させ（同鈔・第九章・全書・三・七二）て、自由をしばり、なお、反対する者には、与えた本尊・聖教をうばいとり（同鈔・第六章・全書・三・六九）、わが同行（弟子）ひとの同行と区別して相争う（同鈔・第八章・全

書・三・七一）など、想像を超えた、堕落した教団の状態が述べられているのであります。もちろん、このような状態は覚如上人時代の現象でありましょうが、すでに、親鸞聖人のころに、かかる傾向はあらわれていたのであります。すなわち、『口伝鈔』第六章（全書・三・九）に「弟子同行を争い、本尊・聖教をうばいとることしかるべからざるよしの事」という章目のもとに、『歎異鈔』第六章の背景と考えられる事件が述べられています。

> 常陸国、新堤の信楽房、聖人（親鸞）の御前にて、法文の義理故に、おおせをもちい申さざるによりて、突鼻にあづかりて本国に下向のきざみ、御弟子蓮位房申されて曰く、「信楽房の御門弟の儀をはなれて、下国のうえは、預けわたさるところの本尊・聖教を召し返さるべくや候らん」と。「なかんづくに、釈親鸞と外題の下に遊ばされたる聖教多し、御門下を離れたてまつるうえは、定めて、仰崇の儀なからんか」と云々。聖人のおおせに曰く、「本尊・聖教を取返すこと、はなはだ然るべからざることなり。その故は、親鸞は弟子一人ももたず、何事を教えて弟子というべきぞや。みな如来の御弟子なれば、みな共に同行なり。念仏往生の信心を獲ることは、釈迦・弥陀二尊の御方便として発起すと見えたれは、まったく親鸞が授けたるにあらず。当世たがいに、違逆の時、本尊・聖教をとり返えし、附くるところの房号をとり返えし、信心をとり返えすなんどということ国中に繁昌と云々。かえすがえす然るべからず。本尊・聖教は衆生利益の方便なれば、親鸞が睦をすて他の門宝に入るというとも、私に自尊すべからず。如来の教法は総じて流通物なればなり。然るに、親鸞の名字ののりたるを、法師憎ければ袈裟さえの風情に厭い思うによりて、たとい彼の聖教を山野に棄つというとも、その処の有情群類、かの聖教に救われて、悉くその益を得べし。然らば衆生利益の本懐そのとき満足すべし。凡夫の執する所の財宝の如くに、とり返えすという義あるべからざるなり。よくよく心得べし」と仰ありき。

とあります。信楽房という弟子が、聖人を謀れていったとき、弟子の蓮位房が、そのころの常識であったのでしょうから、本尊や、釈親鸞と署名された多くの聖教をとりかえされるよう聖人に申しあげたのであります。そのとき聖人は「親鸞は弟子一人ももたず」とおこたえになり、「その聖教が、山野にすてられることがあれば、そのところの有情が救われるではないか」とおおせになったのであります。

『口伝鈔』などに比較するとき、『歎異鈔』の第六章の文は、洗錬された文であります（『歎異鈔』全体の文が、そうであります）が、この『口伝鈔』と対応して読むとき、親鸞聖人のお言葉は、ただ、抽象的な観念的なものでなく、つねに、現実的な、また、具体的な事実をとおし、身をもってあかされた真理であるということを知らされるのであります。了祥師が、師訓十章のうち後七章を「邪人異執に対す」と注意せられていることも、当然といわねばなりません。しかし、師訓の後七章だけの問題でなく、親鸞聖人の言葉は、いかなるときも観念的・思弁的なものでなく、事実を身にうけ、現実の問題に対して身をとおしてこたえられたものであるということを忘れてはならないのであります。また、聖人の教えを学ぶものも、この点を自省しなければなりません。
さきの『口伝鈔』の第六章は、信楽房という弟子の問題を具体的に述べられているのに対して、『歎異鈔』の第六章は、具体的な問題には直接ふれずに、具体的な事実をとおして親鸞聖人が説かれた教えを書かれているのであります。さらに、『教行信証』の場合には、具体的な歴史的事実をふまえたうえ、歴史的事実に直接こたえないで、人間の原理・道理として説かれているのであります。そうでありますから、『歎異鈔』や『教行信証』などのお聖教を読むときは、逆に、具体的な問題をもって読まねば、観念的、理知的に理解することになって、聖人の生きたこたえをうけることができないのであります。

歴史的主体

> 専修念仏のともがらの、わが弟子、ひとの弟子という相論の候うらんこと、もてのほかの子細なり。親鸞は弟子一人ももたず候。

「親鸞は弟子一人ももたず候」という言葉は、『歎異鈔』独自の言葉であります。『歎異鈔』の中に

は、『歎異鈔』そのものを表現し、あらわす言葉が多々光っています。たとえば、第二章の「地獄一定すみかぞかし」また、後序の「親鸞一人がためなりけり」などの言葉がそうでありますが、この「親鸞は弟子一人ももたず候」という第六章の言葉も、その一つであります。この言葉は、弟子相論という教団の現実問題のなかから生まれた言葉であり、親鸞聖人の身をとおされた主体的、実存的な言葉でありますから、時代を異にするわたしたちの心にも、今なおうってくるものがあるわけであります。

さて、『歎異鈔』における「一人」の問題は第六章と後序の関係において、さらに、第六章と第二章と対応せしめて考えられるものであります。まず、第六章と後序との関係において学ぶこととします。

一人ということは、独りということではなく、主体的自覚の言葉であって、単独者・独立者という意味であります。すなわち、主体的自覚をもったとき、人間は一人となるのであります。この意味から、一人とは、真実信心の人、めざめた人ということであります。かかる一人の問題を、後序に依ってみますとき

> 聖人のつねの仰せには「弥陀の五劫思惟（しゆい）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。されば、そくばくの業をもちける身にてありけるを助けんと思召（おぼしめ）したちける本願のかたじけなさよ」と御述懐そうらいし……。

と述べられているところの一人でありますが、この後序の一人は、「親鸞一人がためなりけり」と述べられているごとく、弥陀の五劫思惟を背景としてなりたった一人であります。「この親鸞は罪業ふかく、弥陀の五劫思惟の本願に出あうことがなかったならば、今日あることを得なかった」という自覚のところになりたつ一人であります。後序の一人は、歴史的実存の自覚であります。いいかえれば、「ひとえに、弥陀の御もよおしにあづかって、念仏申し候う人」（第六章）であります。ここに説かれている「ひとえに」という言葉は、後序の「親鸞一人がためなりけり」とある一人に対応する言葉と考えられます。すなわち、「ひとえに、本願の働きがかかったこの身である」というこの身・一人であります。本願の歴史がひとえに、この身・一人にかかった尊厳なる一人（註２）であります。

さらに、この一人の歴史的背景を、第二章の後半には、弥陀・釈迦・善導・法然という伝承として、具体的に讃嘆されていますが、親鸞聖人には、師・法然をとおし、善導・釈迦と、身をもって弥陀の本願をつたえられた歴史的事実があるのであります。身をもって本願の歴史の事実に出あった感動から「親鸞一人がためなりけり」という御述懐が生まれたのであります。

目次 に戻る ／ 第二節 同一・平等の世界 に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
第一節
第二節
第三節
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

第二節 同一・平等の世界

弟子一人ももたず

つぎに、『歎異鈔』の一人（いちにん）の問題を、第六章と第二章の結びの文と対応しつつ考えたいのであります。第二章の結びの言葉には

> 詮ずるところ、愚身の信心におきては此の如し、この上は、念仏をとりて信じたてまつらんとも、また、棄てんとも、面々の御はからいなりと、云々。

と述べられていますが、「詮ずるところ愚身の信心におきては此の如し」という表白に、よき師に対する絶対信順と、念仏（本願の歴史）に対する確信をもって、一人（愚身）の信が述べられているのであります。さらに言葉をつづけて「面々の御はからいなり」と仰せになっていますが、「親鸞一人がためなりけり」と、一人（いちにん）の信にたつとき、「面々の御はからい」といい切れるのであります。おのおのの、主体的選びにまかすことができるものであり、また、まかすべきものがらであります。宗教心というものは、主体的に、ただ「弥陀の御もよおし」に出あうか否かにかかわった事柄であって、親鸞聖人の意図の参与する余地はないものであります。この第二章の結びのお言葉に、聖人の宗教心に対する純粋な態度がうかがわれるのであります。
宗教心は、ひとえに、一人の自覚の問題であります。よき人に出あったところにひらかれたものであるとともに、それは、そのまま、みずから主体的に選んだものであります。みずから主体的に求道にたってこそ、はじめて、一人の自覚がなりたつのであり、また、一人の自覚なくしては、信心同一もなく、純粋な歩みとはならないのであります。親鸞聖人は、かかる宗教心のあり方を自覚されて、第二章の結びの言葉として、主体的選びを説かれているのであります。つまり、純粋なる宗教心は主体的自覚の問題でありますから、いかなるときも、一人であります。
かかる、一人の信がたつところに、第六章の親鸞は、「弟子一人ももたず候」という表白が生まれるのであります。健康な人間の横の関係、すなわち、純粋な社会的・世界的関係がなりたつのであります。また、主体的選び、すなわち、一人の信がたったとき、そのままが「如来よりたまわりたる信心」（第六章）であり、「親鸞一人がためなりけり」（後序）と表白されているところのものであります。ここに、横の関係と縦の関係において、真の人間が成就することになるのであります。

さらに、第六章の書きだしの言葉に、「専修（せんじゅ）念仏のともがら」とありますが、これは、本願念仏の法をもっぱら行ずる人々ということであり、本願念仏の法を一つにする人々ということであります。しかし、法は一つであっても、信はそれぞれちがうということがあります。このように、吉水教団の人々は、本願念仏の法を同じくするという自覚にたっていたと考えられるのであります。しかし、親鸞聖人は本願念仏の法の問題でなく、信心が同一という、信の問題とされたのであります。すなわち、「弥陀の御もよおしにあづかりて念仏申し候う人」（第六章）でありますから、御同朋（後序）であります。
どこまでも、親鸞聖人は、法を立場としないで、機・わが身の自覚にたたれた、すなわち、主体的一人の自覚を離されないのであります。本願念仏の法を主体約・自覚的にうける立場をはずされなかったのであります。ここに、吉水教団における親鸞聖人の面目があり、大きな位置があります。

『歎異鈔』における一人の意義を学んでいるのであらますが、さらに

> 法を聞きて、能く忘れず、見て敬い、得て大きに慶（よろこ）ばば、則ち、我が善き親友（しんぬ）なり。　（全

書・一・二七・『大無量寿経』「信巻」所引）

と説かれているごとく、一人の自覚にたつとき、如来から「善き親友」と名づけられるのであります。そこには師も弟子もないのであります。賢者・愚者などの別もなく、ただ、ひとしく如来から善き親友と呼ばれるのであります。また、「信巻」に真の仏弟子を釈して、「弟子とは、釈迦・諸仏の弟子なり」（全書・二・七五）と説かれていますが、本願念仏の道を歩みつづけるものは、釈迦・諸仏の弟子と名づけられるのであります。「わが弟子・ひとの弟子」と申すごときものではないのであります。

個人的人間が日常的人間の関係を超えて、仏道の歴史・本願の歴史のうちに位置づけられることになるのであります。過去・現在・未来と歴史が展開していく、その歴史の機として、本願の歴史の証（あかし）となる人間の位置におかれるのであります。個人的人間を超えて歴史的人間にならしめられるのでありますから、たとえ、師というも弟子というも、ともに、釈迦・諸仏の弟子であります。でありますから、わが弟子というものはないのであります。互いに、同行・同信として、尊敬しあう間柄にならしめられるのであります。如来からも親友と尊敬され、互いにも親友・同行と尊敬しあう、平等関係にならしめられるのであります。この意味において、第六章に「親鸞は、弟子一人ももたず候」と表白されているのであります。また、「親鸞一人がためなりけり」（後序）と表白されている、その一人の信は、如来廻向の信・如来よりひらかれた信でありますから、ともに、同一信心であり、師・弟子・友の間に一味平等の世界がひらかれるのであります。『歎異鈔』における一人の問題は、親鸞聖人の身をとおして、このように展開されてきたのであります。

考えてみますとき、本願の宗教は、真宗と呼ばれるのであって、人類の真実の宗となるものであります。いろいろとある宗教の中の一つという特殊宗教ではなく、人類の宗（むね）となるもの、すなわち、絶対的宗教・普遍的宗教というべきものであります。それでありますから、人類の根源的願い（本願）のもつ構造をあきらかにしているのが、本願の宗教の教学であると考えられます。親鸞聖人が本願の宗教を問題にされる立場は、このような立場にちがいないと考えられます。『教行信証』も『歎異鈔』も、かかる聖人の宗教観をうけているのであります。このように考えてきて、改めて、『歎異鈔』における一人の問題を考えてみたいのであります。

わたしという存在は、考えてみますと、誰れびとも代りあうことのできない絶対主体であります。単独者であり、独立者であります。この意味で、かけがえのない、尊厳なる存在であります。一人の問題は、第一に、かかる意義をもつのであります。しかし、このわたしという存在は、単独者であり、独立者であって、孤独者ではないのであります。というのは、人類の本願がかけられているものであり、その本願をうけつぐものという位置にあるのであります。この意味で、歴史的単独者であります。真に、人類の根源的願い（本願）の歴史を荷負する使命を自覚的に引きうけねばならない独立者であるのであります。この自覚をもつとき決して、孤独者ではないのであります。人類史的使命をもった大きな存在であって、個人的人間ではないのであります。しかし、かかる自覚をうしない、個人的・私的感情におちこむときは、孤独者となるのであります。わたしという存在を自覚をもって顧みるとき、個人的・私的感情を超えて、本願の歴史をうけてたちあがらねばならないのであります。一人の問題の、第二としては、かかる意義をもっているのであります。

第三に、孤独者と孤独者の集合体では、社会・世界はなりたたないのであります。独立者と独立者、さらにいえば、本願の歴史をうけ、それを自覚した歴史的独立者の集りこそ、真の社会・世界といい得るのであります。かかる社会・世界においては、人々の間には信心同一の感情があり、交配されるものと支配するものなどという意識はなく、ただ、道を同じく歩む先輩と後輩があるのみで、そこには、互に響感の世界がひらかれるのであります。一人の問題は、第三に、かかる意義をもつのであります。

師あるのみ

第六章は、師と弟子の問題、すなわち、教団・僧伽の問題を説かれているのであります。教団・僧伽は「宗教的精神の存するところにあり」という意味を、清沢満之先生は述べられています（註３）

が、教団・僧伽は仏（師）と法のあるところにひらかれるものであります。仏（師）と法があるところに、仏法をうけて僧（僧伽）が成立するのであります。教団・僧伽においては、師（仏）と友（僧）のみありて、弟子のない世界であります。師によって象徴される本願の歴史をうけたところにひらかれる同体感情の世界であります。さらにいえば、本願の歴史という歴史感情をもったところに感ぜられる世界であります。

この意味から、教団・僧伽は地上に形づくられた浄土であります。浄土とは、安心（あんじん）の国・安楽の国でありますから、教団・僧伽にふれるとき、人間は真の安心がなりたつ、そのような社会が教団・僧伽であります。純粋感情の世界であり、そこには、「わが弟子」・「ひとの弟子」という争いを必要としないのであります。ただ、本願の歴史の象徴としての「師のみあり」であります。世にいう指導者でなく、純粋感情の世界における関係であります。師に対する感情も、弟子に対する感情も、友の間の関係も、すべて純粋感情の世界の風光であります。ただ、世間の例にならって、師と弟子の名をもちいるだけであって、一味同証（註４）であります。

師も弟子も、「信を一にして、心を、当来の報土にかけし輩」（別序）であります。師も弟子も、廻向の信をたまわり、浄土を求めて、生涯、求道し願生せんとするもののところにひらかれるのが、教団・僧伽であります。

ところが、本願の歴史の原点に、すなわち、法蔵因位の修行（われわれのために、五劫思惟、永劫修行されたと説かれている本願）にたちかえることを忘れるとき、一つのつまずきが生まれます。いいかえれば、歴史感情をうしなって、個人的感情にたつとき、一方においては師に対して、「善知識だのみ」といわれる知識帰命計（きみょうけい）におちいり個人的感情をもって師に対することになります。いわゆる、ファン意識というようなものをもって、師の従属的存在となるのであります。また、一方においては、弟子に対して、指導者意識をもって「わがものがお」にふるまうことになり、弟子を己れの従属者とするのであります。ともに、純粋感情の世界をうしなってしまいます。浄土という性格をうしなった教団（実は、集団にすぎないもの）になります。そこにおいては、師も弟子も、歴史的感情をうしない個人的感情を立場とし、わが師・わが弟子という個人的・人間的臭味をもった師と弟子の関係におちいるのであります。個人的感情・人間的感情によってつながり、統制される集団に堕落するのであります。このような、教団・僧伽の堕落に対する、親鸞聖人の、本願の道理、すなわち、自然の理に即したこたえが、「親鸞は、弟子一人ももたず候」という表白であります。さらに、この一人の信の自覚から、仏恩・師恩（本願の歴史）を感知し得るのでありますが、この本願の歴史感情を、「自然（じねん）の 理（ことわり） にあいかなわば、仏恩をも知り、また、師の恩をも知るべきなり」と述べられて、第六章の結びとされているのであります。

目次 に戻る ／ 第三節 歴史的原点にたつもの に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
第一節
第二節
第三節
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

第三節 歴史的原点にたつもの

第二章と第六章の対応において――教団・僧伽――

第六章から第二章を見るとき、また、第六章から後序（前序・別序については、別の機会にゆずる）を読むとき、師と弟子の問題、すなわち、本願の教団・僧伽の問題が説きあかされているのであります。
すでに学んだところでありますが、ふりかえってみますとき、第六章の「弟子一人ももたず候」と、第二章の結びの「面々の御はからいなり」というお言葉は、相対応するのであります。つまり、この二つのお言葉に、本願の道理にたって、相手の主体性をはっきり認めておられる親鸞聖人の態度があらわされているのであります。まず、第六章の「弟子一人ももたず候」とは、当時の吉水教団に属する人々の中に、本願の道理に反して「わが弟子・ひとの弟子」という相論がおこり、教団が混乱したことにこたえて、主体的一人の信にたち、本願の教団・僧伽の道理をあかされているのであります。いわゆる、師の位置にある聖人が、本願にもとづくところの師と弟子の道を説かれているのであります。
また、第二章の「面々の御はからいなり」について考えますと、師・法然上人との出あいをとおして、吉水教団に参加し得た感動は、聖人にとっては大きなものであったわけであります。その感動を、ただちに、人々に伝えたいという思いを転じて「地獄一定」の自覚、すなわち、機の深信に、さらに、本願の歴史にたちかえって、弟子の立場を確認して、相手の主体を尊敬し、主体的選びにまかせておられるのであります。一方は、教団の堕落を契機として、本願の道理にかえり、一方は、教団に加わった感動を深めて、本願の道理にかえって、相手の主体性を尊んで説かれているのであります。この親鸞聖人の態度から、本願の教団・僧伽における師と弟子の関係、ひいては、人間のすべての関係における、響感関係の具体性を学ぶものであります。

次に、第六章の結びの言葉から、第二章の後半の文をかえりみますとき、弟子の位置にたって、本願の歴史を讃嘆されて、「師のみあり」という本願の教団・僧伽の性格を説かれているのであります。すなわち、第六章の結びに「自然の理にかなわば、仏恩をも知り、また、師の恩をも知るべきなり」と説かれているのでありますが、自然の理・本願の道理に相応するときは、仏恩・師恩（註５）を仰ぐばかりで、わが教団を形成する必要がないのであります。そこには、ただ、師と同信の友があるばかりであります。
さらに、第二章の後半の文は、この第六章に説かれているところの仏恩を
仏恩……弥陀の本願
師恩……釈迦・善導・法然
と、具体的にあげられているのであります。親鸞聖人は、絶対信順することができる師・法然上人に出あわれたのであります。このことは、本願の教団・僧伽の問題を考えるうえに忘れてはならぬことと考えられます。身をもって師恩を感じとられ、その師の教示によって、善導の教えにふれ、さらに曇鸞・天親と、教学の歴史をさかのぼり、そこに、師恩を仰がれているのであります。そして、その師をつらぬいている、いいかえれば、教学の歴史をつらぬいているのが弥陀・釈迦二尊の本願のみことであります。仏恩であります。この仏恩・師恩の関係を考えますとき、親鸞聖人は、釈迦・弥陀の二尊のみことをうけつがれた善導・法然と仏々相念の世界を感じとり、善導・法然に代表されている本願の教団・僧伽の歴史に加えられた感動を、生涯もちつづけていかれたのであると考えられます。ここに、本願の教団・僧伽は本願の歴史を背景とする歴史的なものであることを知らされるのであ

り、と同時に、真の救いにあう原理は、歴史的僧伽の一員の自覚をもつことであることを学びとるのであります。

次にまた、第六章と後序の関係において考えるとき、本願の教団・僧伽は信心同一の教団・僧伽であります。第六章の「弟子一人ももたず候」といわれているように、本願の信は、主体的自覚であり、一人の信であります。その一人の信を後序にてらすとき

> 源空が信心も如来よりたまわりたる信心なり、善信房の信心も如来よりたまわらせたまいたる信心なり、されば、ただ一つなり。別の信心にておわしまさん人は、源空が参らんずる浄土へは、よも、参らせたまい候わじ。

と、法然上人の仰せにありますように、師の信心も、弟子の信心もひとしく「如来よりたまわりたる信心」であって、一味であります。
この法然上人のお言葉からうかがわれることは、真の主体的自覚は歴史的自覚であり、響感しあう世界をもつものであるということであります。ここに、本願の教団・僧伽の信の問題があきらかにされているのであります。
このように、第六章から第二章・後序を照らすとき、本願の教団・僧伽における自覚は歴史と世界にささえられた、主体的自覚二人の信であります。また、真に主体的自覚をもつ一員のゆえに、よく、歴史と世界をささえ、真の教団・僧伽を新しく形成していくものであります。
かかる、主体的自覚、すなわち、本願の信にたつときこそ、師に信悔し、教団・僧伽の一員たる自覚によって意欲的にたちあがることができるのであり、教団・僧伽の事業を、よく、荷負し、展開し得るのであります。ここに、本願の教団・僧伽の純粋な性格があります。

純 粋 教 団

第六章から第二章をふりかえり、また、第六章と後序と対応せしめて、本願の教団・僧伽、すなわち、真の共同体ということを学んでいるのでありますが、さらに一歩をすすめて学んでいくことにします。
第六章の「弟子一人ももたず候」という親鸞聖人の表白に、同一の師を仰ぎ、信を一つにする友・同行に対する尊敬の念がうかがわれます。同信・同行の主体の尊厳を認め、仰いでおられるお言葉であります。また、第二章の結びの文の「面々の御計（おんはか）らいなり」という突き放したような表現にも、相手の主体性を認め、尊敬しつつ願いかけておられる親鸞聖人の感情のおおらかさを感ずるのであります。この第二章の「面々の御計らいなり」というお言葉に、善導大師の「二河白道」の

> 東岸に、忽ち人の勧むる声を聞く「仁者（なんじ）、ただ、決定（けつじょう）して此の道を尋ねて行け、必ず死の難なけん、若し住（とどま）らば、すなわち死せん」（全書・一・五四〇「信巻」所引）

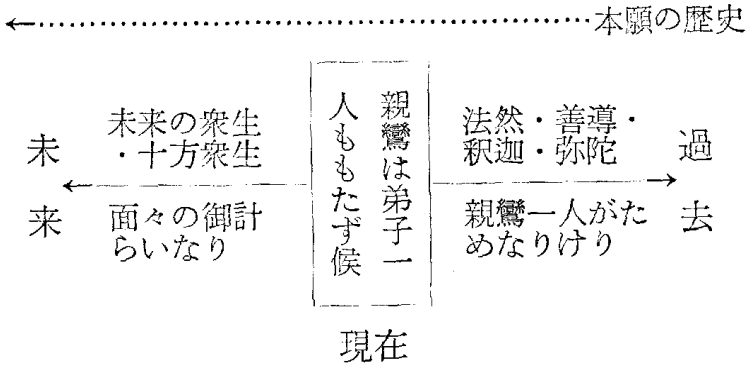
と説かれているところの東岸の釈迦の発遣の声と等しいものを感ずるのであります。この「二河白道」の釈迦の発遣の言葉から、第二章の「面々の御計らいなり」というお言葉をかえりみるとき、そこに、相手の主体性を認め、信頼して願いかけるという、静かな強い祈念の情をうかがうのであります。そこには、親鸞聖人の十方衆生すなわち、全人類に対する情熱があふれている（註６）のであります。それは、永遠の祈りであり、無底の願いであります。深広無涯底といわれるごとき願いかけであります。かくのごとく、十方衆生に、未来の衆生に願いかける、そこに、本願の教団・僧伽がひらかれているのであります。
本願の教団・僧伽は、釈迦・善導・法然という歴史的師・仏を仰ぐところにひらかれ、また、同信・同行との間にも、信心同一という平等感情をもった世界としてひらかれるのでありますが、さらに、未来の衆生に願いかける、その本願のうちにひらかれるのであります。
親鸞聖人にとって、吉水教団は純粋なる本願の教団でありました。吉水教団の一員に加えられなかったならば自己自身がなりたたなかったのであります。しかし、かかる意味の吉水教団も、地上の約束・人間的拘束条件が侵入して、本願念仏の面目をうしなうかに思われるのであります。そのあらわれが、「わが弟子・ひとの弟子」という相論であり、それにこたえて「親鸞は、弟子一人ももたず

候」と表白されたのであります。この第六章の聖人の表白にも、第二章の結びの言葉と同じく、未来の衆生に対する、本願の教団・僧伽の形成の願いがうかがわれるのであります。本願念仏の道理に相応した教団・僧伽が、この地上に形づくられることになっても、またたとえ、その教団が人間的関心に汚され、崩壊されることになっても、それを機に、新しく十方衆生に、人類に永遠に願いかけられるとき、そこにひらかれるものが純粋なる教団であり、其の共同体であります。

しかし、信心同一の同行の教団、いいかえれば、如来の本願を自覚したものたちによって形づくられた教団は一応は、純粋なる教団と考えられますが、それは、自覚者と自覚者との教団であり、自覚しない者をつつまないのであります。真の教団・僧伽とは永遠の願いかけのところにひらかれる、十方衆生・未来の衆生をもつつむ教団であり、これこそ、真の純粋教団・真の共同体といわれるべきものであります。第二章の「面々の御計らいなり」、第六章の「弟子一人ももたず」というお言葉をとおして、親鸞聖人の願いとされている教団の問題を、深く考えとらねばならないのであります。

「つくべき縁あれば伴い、はなるべき縁あれば離るる」（第六章）、すなわち、有縁の人々に、永遠に願いかけるという願のうちにひらかれる教団・僧伽こそ、もっとも実在的であり、もっとも具体的であり、身近に、つねに新しく現実となってあらわれて、あるものであります。ただ単に、自覚者と自覚者の集りでは、そこから新しく生まれるものはなく、具体性をもたない、特殊な教団というべきでありましょう。有縁の人々に、永遠に願いかけるところにひらかれる教団こそ、実在的教団であり、そこには、地上の約束・人間的条件は一つもないのであります。人間的条件による挫折の自覚から、新しく人間的条件を超えて、願いかけられるのでありますから、信順するものも、反逆するものもつつんで展開していく教団・僧伽であります（註７）。応答ある人に対しては、なお深く願いかけ、応答なき人にも、なおまた、深く永遠に願いかけをもち、それによって、どこまでも歩みつづけ、未来にひらかれていく教団・僧伽こそ、真の共同体というものであります。

かかる教団・僧伽は、必ず、地上に形成されているものであり、また、永遠の未来という性格をもったものであります。永遠に新しく展開し、一つの挫折に出あえば、それを機として、なお、深く広く願いかけられていくものであります。かかる真の共同体・純粋教団は、永遠の未来を志向しているものであります。すでに、歴史上に、親鸞・唯円のあいだにひらかれたものであり、さらに、親鸞・唯円が、今日になお願いかけているものであります。「後学相続」（前序）のために、深い痛みをもって願いかけられ、願いつづけられているところのものであります。歎異の精神に根ざした教団であります。



本願の教団・僧伽は、過去・現在・未来をつくして展開する本願の歴史に相応して、また、過去・現在・未来にひらかれる教団・僧伽であります。上図のごとく、師を仰ぐところにのみ、同信・同行があり、また、未来にひらかれるものが、真の教団であり、人類の歴史の底に流れてきた本願をうけ、つねに新しく歩みつづけるものが真の共同体、純粋教団であります。

この共同体がひらかれるためには、つねに、人類の歴史の底に流れてきた本願にたちかえり、みずからの立場をたしかめねばなりません。その反復がないときには「わたくし」がはいり、たとえ、公の問題を課題とし、その行動が、如何に純粋であっても、個人的関心を中心とした集団に、すなわち、閉鎖的集団に堕落してしまうのであります。

しかし、その堕落を機として本願の原点にたちかえり、純粋なる歴史感情にたって、有縁の人々に、その人々の主体性を認め、願いかけ、働きかける、そこに、真の共同体は新しく生まれるのであります。

> 前に生まれん者は後を導き、後に生まれん者は前を訪らい、連続無窮にして、願わくば、休止（ぐし）せざらしめんと欲す。無辺の生死海（しょうじかい）を尽さんが為の故なり。（全書・二・二〇三「化身土巻」）

と『教行信証』の結びに説かれているごとく、其の共同体は、無辺の人間の迷いをつくさんがために、仏が願いかけられる、その願いのあるところに、ひらかれるものであります。
もうすでに、このような共同体は、地上のあらゆる面に形をとりはじめているのであります。すなわち近代末期から現代にかけて混沌の時代といわれているのであるが、その反面に真の共同体が求められ、また、かかる共同体が、いろいろの形で、かたちづくられはじめているのであります。しかし、真の共同体の原理と、その構造があきらかでありませんと、その情熱は、純粋に展開されないことになり、深い真の力を生まない結果になるのであります。
深い挫折・転落を機とした現代こそ、本願の原点に、たちかえる時機でありましょう。ここに、教団・僧伽の問題について、『歎異鈔』の第二章と後序をとおして、第六章がこたえている課題は、現代にこたえる共同体論として、もっとも、大きな意義をもっているのであります。

目次 に戻る ／ 五 第七章 無 碍 に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
第一節
第二節
第三節
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

五 第七章 無 碍

一。念仏者は、無碍の一道なり。そのいはれいかんとならば、信心の行者には、天神地祇も敬伏し、魔界外道も障碍することなし、罪悪も業報を感ずることあたはず。諸善もおよぶことなきゆへに、無碍の一道なりと云々。（定本・親鸞聖人全集・第四巻・言行篇・１・１０）

第一節 法徳をあかす

実 存 の 法

念仏者は、無碍の一道なり。
了祥師は、この第七章を「念仏無碍章」と名づけられています。了祥師は、『歎異鈔』の起行訓のうち、初三章は利他、後三章は自利とわけられていますが、その自利の起行ということは、自己の問題としての宗教実践ということで、内にむかって、みずからの宗教生活を深めていくということであります。第七・八・九章が、その自利の起行になるのであります。
しかし、第七章は起行訓のうちでも、特異なもののようであります。ふりかえってみますと、第六章は、法に対して機を問題にされているのであります。念仏（所行の法）を問題にしないで、廻向の信心というところにたって、「親鸞は、弟子一人ももたず候」と、平等感情の世界を述懐されたのであります。その第六章に対して、第七章は、念仏（法）そのものをかかげて「念仏者は、無碍の一道なり」と説かれているのであって、第六章に対応した章として、第七章は位置づけられます。また、つぎの第八・九章をひらく起点ともいうべき位置にあります。
いま、申しましたように、第七章は、機を問題にした第六章に対して、念仏の法をかかげられていますが、それは、いいかえれば、念仏の徳を讃嘆されているのであります。
さて、念仏の徳を讃嘆するということでありますが、第六章において、「親鸞は、弟子一人ももたず候」と、聖人をして表白せしめたものは、吉水教団に加わり、よき師、よき友を得たという感動であります。本願念仏の僧伽の一人になり得たという感動によるものであります。真に、よき師をもつことのできた者は、ただ、師と友あるのみであります。
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、よきひとの仰せをこうむりて信ずるほかに、別の子細なきなり。
と、第二章に述べられているごとく、師の教えをうけて、本願念仏の徳を讃嘆することができるのであり、師の教えに随順して、いよいよ願生し、求め歩むところの純粋意欲が生まれるのであります。そこに、ひとりの師とその師とともに歩む同信の友があるのみで、指導者意識に根ざした、わが弟子ひとの弟子というごとき、弟子はいないのであります。ここに、第六章の「弟子一人ももたず候」という表白が生まれる所以があります。「弟子一人ももたず」とは、よき師に出あい、その真の共同体に加った者の、機の自覚の言葉であり、本願の歴史の中の一人であるという、歴史的実存の自覚の言葉であります。
この自覚のあるところにのみ、真に、本願念仏を讃嘆するということができるのであります。かかる背景、かかる内面的関係をもって、本願念仏を讃嘆する第七章は展開しているのであり、かかる内面的関係において、「念仏者は、無碍の一道なり」という讃嘆の言葉の重みを、実感としてうけとることができるのであります。第七章は、第六章の「弟子一人ももたず」という、歴史的実存（仏道の機）の自覚をくぐってきたところの讃嘆の章であります。

さて、本文にはいって学ぶことにします。
「念仏者は、無碍の一道なり」とあるところの、者の字が従来から問題にされています（註１）。すなわち、者の字を実字として読んで、「念仏するひとは」と読む場合と、者の字を虚字として、「念仏は」と読む読み方と二説があります。ここの文は、念仏する人を問題にしているのでなく、念仏の法徳を讃嘆されているのであります。
また、「念仏者は」とあるのを、「念仏するひとは」と読むときには、つぎの「信心の行者には云々」とある言葉と重複することになります。すなわち、「念仏は、無碍の一道なり」という、念仏の法徳を讃嘆された言葉をうけて、「そのいわれいかんとならば、信心の行者には云々」と説かれているのであります。これらの点から、曾我量深先生は『歎異抄聴記』（曽我量深選集・第六巻・二〇三）に、「念仏者は」は法をあげ、「信心の行者には」は機をあげる、と注意されています。
以上のことをふまえたうえで、さらに、「念仏者は」とある、第七章の冒頭の言葉を考察したいのであります。
「者」の一字に、念仏は観念的なものでなく、人間の実存にこたえている、実存の法であるということをあらわしていると考えるのであります。

> 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。されば、そくばくの業をもちける身にてありけるを、助けんと思召（おぼしめ）したちける本願のかたじけなさよ。（『歎異鈔』後序）

と御述懐になっていますように、本願の念仏は、「弥陀の五劫思惟の願」によるものであります。また、この五劫思惟の願は、われわれの「そくばくの業をもちける身」を助けんとの思召しから起されたものであります。（上巻・註＜六 第一章＞・２２参照）

```
┌→ 念 仏（人間救済の法）
五劫思惟の願 ┤  ↓
└→ そくばくの業の身（実存的人間）
```

「そくばくの業をもちける身」いわば、実存的人間を救うために、弥陀の本願は、念仏の法をちかわれたのであります。直接に、弥陀と人間と対面するとき、すなわち、直観的な宗教経験は、一つの神秘主義におちいる危険があります。かかる問題を確認されて、実存的人間が救済される法（念仏）をちかい、成就されたところに、本願の宗教の特徴があります。われわれは、法に救われ、仏になるのであります。直接的に、仏に救われるのではありません。しかし、かかる念仏の法は、どこまでも、「業をもちける身」すなわち、罪悪深重・煩悩熾盛（第一章）の凡夫・実存的人間にこたえた法であります。本願の名号（念仏の法）は、業をもった身を問題にして誓われているのであります。本願の念仏は、観念的世界の問題でなく、業道自然の世界に生きている人間・実存的人間にこたえた、実存の法であります。かかる点をふまえて、「念仏者は、無碍の一道なり」という、第七章の冒頭の言葉が生みだされたのであります。
第六章の、歴史的実存の自覚をくぐってきたところの、第七章でありますから、「者」の字は実字とか、虚字だとかという文法的解釈はさておいて、「念仏者は、無碍の一道なり」という、重みを感ずる言葉で、第七章は、説きはじめられているのであります。「者」の一字が、本願の念仏の実存性を物語っているのであります。このように考えてくるとき、「無碍の一道なり」という言葉も、また、実感として生きてくるのであります。

無碍ということ

さて、「念仏者は、無碍の一道なり」と讃嘆されているところの、無碍（註２）について、『教行信証』の「行巻」に曇鸞大師の『論註』を引かれて

> 道とは無碍なり。経（『華厳経』）に言（のたま）わく、十方の無碍人、一道より出ずといえり。一道とは一無碍道なり。無碍とは、いわく、生死すなわち、是れ涅槃なりと知るなり。（全書・一・三四六）

と述べられています。念仏は、本願の大道であります。もともと、道という字が、菩提の訳字であり

ますから、仏の智慧・さとりの世界をあらわしているのであります。この点から考えますと、道という字、そのものが、無碍という意味をもつのであります。つまり、念仏は、道であり、無碍の働きをもつものであります。
親鸞聖人にとって、師・法然上人に出あわれたところに、念仏（仏々相念の世界）がひらかれたのでありますが、その念仏のあるところに道はひらかれ、その道は、個人的・人間的分別を超えて無碍であります。必ず、無碍であり、大道であります。ただ、個人的・人間的関心がはいりますと、ただちに、道は狭くなり、閉ざされるのであります。
また、道とは、この道一つというものであります。「唯、仏の一道のみ、独り清閑なり」（全書・二・八〇「信巻」末・所引『法事讃』）であります。主体的・実践的な道・実存的道は、この道一つであります。かかる一道を見いだせば、その道は、必ず、無碍道であります。道というものを、人間的・理知的立場から考えているときは、あの道もあり、この道もあって、唯、この道のみありといい得るごときものではなく、確信ある一歩をふみだすことはできないのであります。たとえ、歩みだしたとしても必ず、障碍が生まれるものであります。人間的立場をすてて、一歩ふみだすとき、道は、必ず一道であり、一無碍道であります。

この一無碍道は、生死（迷）と別に、無碍道があるのではありません。生死がなければ、無碍道とはいわない。親鸞聖人は、個人的なことは余りいいのこされておりませんが、その生涯をとおして、問題があり、生死の問題・実存的問題が絶えることはなかったのであります。しかし、生死・宿業を尽され、その生涯を尽くされた聖人にとって、本願念仏の大道は、まことに、一無碍道であります。

> 慶ばしき哉、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す。深く、如来の矜哀を知りて、良に、師教の恩厚を仰ぐ。慶喜いよいよ至り、至孝いよいよ重し。（全書・二・二〇三）

と、『教行信証』の「後序」に表白されているごとく、本願念仏の一道は、聖人の生死・宿業をとおして、どこまでも無底の展開をなしたのであります。
生死の問題にのみとらわれておりますと、人間は盲目になるのであります。しかし、念仏の法によって、念仏の大道・他力本願の大道を一歩ふみだすとき、生死の問題にとらわれていた心、すなわち、人間的関心が破られそのとき、生死・宿業の意味が、全く一変するのであります。念仏の法（念仏の智慧）によって、生死・宿業がもつところの、真の意味が知らされるのであります。生死・宿業は、そのまま、人間形成の道となることを知らされるのであります。人間的立場からは、生死の問題は、たとえば闇だと考えられるのでありますが、その闇こそ光の大地であり、光のエネルギーの源泉と、念仏の法によって知らされるのであります。まことに

無碍とは、いわく、生死すなわち、是れ涅槃なりと知るなり。

であります。本願念仏の大道を歩みはじめるとき、生死の闇が、涅槃の光に転ずるのであります。生死・宿業の自覚において、生死即涅槃であります。生死が、生死即涅槃と転ぜられたとき、われわれの生死の問題が、そのまま、涅槃への方向であり、道という意義をもつのであります。生死の問題が、涅槃への道という意義をあたえられてあるのが、本願念仏の法であり、生死の問題（人間におけるあらゆる問題）をつつんで、涅槃への道とせしめるのでありますから、本願念仏の法、それ自身が、無碍の大道たる所以であります。この意味で、本願念仏の道は、人間の問題を根源的に救うところの無碍の一道であり、大道であるわけであります。

目次 に戻る ／ 第二節 神と魔 に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
第一節
第二節
第三節
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

第二節 神 と 魔

天の神・地の神

> そのいわれいかんとならば、信心の行者には、天神地祇も敬伏し、魔界外道も障碍することなし。

「そのいわれいかんとならば」という言葉は、大切な言葉であって、念仏の法徳を讃嘆した姿勢を転換せしめる言葉であります。法の問題から機の問題へと、すなわち、機の内面へ方向をかえしめる言葉であります。法の問題と機の問題が並列にならべられず、この言葉によって、文章が立体的になり、内に転換せしめられるのであります。

さて、天神地祇ということでありますが、天の神、地の神のことであります。梵王・帝釈・四天王等の天の神と、堅牢地祇・八大龍王等の地の神のことであります。しかし、印度の神話に出てくるような神々を求めさがす必要はないのであって、現代も、なお、神々の時代であるといえましょう。古代社会のものであり、原始時代のものとして考えられていた、「たたり」をおそれるとか、「まじない」をするとかいう、いわゆる呪術信仰が、今日も、なお、さかんであり、祈祷師・呪術師が世の中を横行してる時代であります。近代科学文明の発達した今日、かえって、原始的な呪術信仰が、根深く、広く浸透していることはおどろくべきことであります。今日の人間の精神生活が、いかに健康的でないかという証明であります。

かなしきかなや道俗の
良時吉日えらばしめ
天神地祇をあがめつつ
卜占祭祀つとめとす　（全書・二・五二八『愚禿悲歎述懐和讃』）

と、親鸞聖人がなげかれた現実が、二十世紀の現代においても、なお、現実として行なわれているのであります。このことは、表面から呪術信仰をうちだしている宗教団体ばかりでなく、聖人が、「外儀は仏教のすがたにて、内心外道を帰敬せり」（『愚禿悲歎述懐和讃』）となげかれているように、ほとんどの既成仏教々団さえも、呪術信仰的なものに流されている現状であります。

しかし、この事実は、ただ嘆くばかりでなく、深く考えてみますと、現代人に、原始人の本能的感情があらわれているのであると考えられるのであります。理知ではつくせない感情の世界が、原始的な形のままあらわれているのであります。この今日の社会現象から、かえって、理知を超えた、理知ではつつみきれない感情の世界が厳然としてあるということを考えてみねばなりません。

自然の世界に対する原始人の素朴な感情が、天神地祇という形をとっているのであります。それは、「おそれ」の感情や、「祈り」の感情でもあり、ときには「まもり」の感情でもあります。いずれにしても、理知的な近代人よりも、もっともっと、原始人は、自然と通じあった感情をもっていたのであります。それは、原始時代の人間のもっていた素朴な感情でありますが、それを、ただ、素朴な感情であるといいすてられないのであって、それを純粋感情まで高めるということが必要であります。それは、本願念仏の教えによって、はじめて、人間の本来持っているところの純粋感情の世界がひらかれ、高められるものであります。山河大地と宿業響感する世界がひらかれるのであります。

天神地祇をことごとく
善鬼神と名づけたり
これらの善神みなともに
念仏の人をまもるなり　（全書・二・四九八『現世利益和讃』）

と、和讃されていますが、宿業響感の世界をうたっておられるのでありましょう。天の神・地の神がことごとくまもられるということは、念仏の行者は、山河大地と宿業響感するという純粋感情の世界をこのように表現されているのであります。また、『歎異鈔』の「天神地祇も敬伏し」という言葉によって、本願念仏の教えのところにひらかれる純粋感情の世界が、崇高であり、尊厳な世界であることを物語っているのであります。天の神・地の神と、煩悩具足の凡夫とが呼応しあう、響感の世界をひらく。凡夫に、山河大地と響感せしめる力をもたしめるところの本願念仏の徳に、天神地祇が敬伏せられる。また、その念仏の徳を身にうけた信心の行者を敬伏されるというのであります。このように、純粋感情の世界の勝れた光景を、「天神地祇も敬伏」するという表現であらわしているのであります。本願念仏の教えのあるところには、天の神・地の神を否定する必要がなく、かえってその天の神・地の神という形でいいあらわされている素朴な原始人の感情を、高め、純化していくことができるのであります。

魔ということ

この第七章の課題は、天神地祇・魔界外道・罪悪・諸善という四つの問題をもって、親鸞聖人の宗教観・倫理観を述べられているのであります。つまり、思想問題についての回答であります。そのうち、天神地祇・魔界外道は、われわれにとって外の問題であり、『教行信証』の「化身土・末巻」に説かれている問題であります（註３）。つぎに、罪悪も業報を感ぜず、諸善も及ぶことがないという問題は、それに対し、われわれの内の問題であって、「化身土・本巻」にこたえられているのであります。また、『愚禿悲歎述懐和讃』もこれらの問題にこたえられているのであります。たまたま、内と外という問題が出たのでありますが、天神地祇・魔界外道は外の問題であるといっても、単なる外ではなく、それに迷う、自己の内の問題であることはいうまでもありません。自己の外にあるように感ずる天神地祇等も、自己の内面の意識がはっきりしていないから、天神地祇等をおそれ、敬うのであります。外の問題はそのままに、内なる自己の確立を問われているのであります。本願念仏の教により、真の自己が確立されたとき、純粋感情の世界をひらくのであります。

さて、魔界外道の問題でありますが、魔とは、「煩悩によりて、菩提をさまたぐ」（全書・二・二〇一「化巻末」）と述べられていますが、われわれの煩悩をあおりたてて、求道心をさまたげるものであります。人間の純粋意欲の障碍となるものでありますが、今日のわれわれの身辺には、かかる意味の魔の世界はみちあふれています。
外道とは、仏教を内道というに対して、異教・余道を外道というのであります。「信巻」に、ながながと『涅槃経』を引用して、阿闍世（あじゃせ）太子を誘惑する六師外道（ろくしげどう）のことがくわしく書かれています。父を殺し、母を一室に幽閉したことから後悔の念に悩んでいる太子に、六人の外道が、その教えをすすめるのであります。
その一、二をひろってみますと、悩んでいる阿闍世太子のところに、蔵徳（ぞうとく）という大臣がきて、みずからの信ずるマカリクシャリ子という外道の師をすすめて、つぎのようにいうのであります。「からら虫という虫は、母の腹をやぶって生まれるのでありますし、父を殺して国王につくということは、王法（大王の道）でありますから、罪にはなりません」というのであります。また、他の大臣がきて、「斧は樹をきるが、斧に罪はなく、鎌は草を刈るが、鎌に罪はない云々」と述べるのであります。考えてみますと、外道は、人間性の問題を、動物や斧や鎌にたとえて、生物とか、物質の問題に転嫁し、すりかえているのであります。
つまり、深い人間性の問題に対する純粋意欲をさまたげるものが魔であり、深い人間性の痛みの問題を、詭弁的に、つまり、言葉がもつ、一つの話術を用いて、物質の問題などにすりかえるのが外道であります。このように考えますとき、今日的魔・今日的外道は、われわれ日常生活の内にあふれ、すでに、無自覚のままに、われわれはそれらに犯されているというべきであります。
しかも、外道は外道の三昧境（さんまいきょう）をもっているのであります。ただ、それは真のさとりの世界とはいえず、「外道の所有の三昧は、みな見愛・我慢の心を離れず、世間の名利恭敬（くぎょう）に貪著（とんじゃく）する」（全書・二・一九三「化巻」所引の『起信論』）と説かれています。すなわち、外道は、自己の道・教えに対

して執着をもち、批判されることを嫌うのであり、名利、すなわち、世間的地位をむさぼるのであります。このように考えてまいりますと、魔界・外道は、われわれの身辺に、常にあるものであり、われわれが常に迷わされるところのものであります。魔界・外道は、どこか遠くに、われわれと関係なくあるといえないものであります。
『教行信証』の「化身土巻・末」に

> 道に九十六種あり、唯、仏の一道これ正道なり。其の余の九十五種は、みな是れ外道なり（全書・二・一九九）

と説かれています。世の中の道は九十六種あるが、そのうち九十五種は外道であるということは、いかに、われわれは外道の、まっただ中にあるかということであります。その九十五種の外道が、いかに世をけがし、人を汚しているかということであります。人間性の痛みを何かにすりかえるという外道の本性は、いわば、世の中の常道であります。外道的なすりかえということは、世の中において、常に行なわれているところであり、われわれの身辺では、常識になってしまっているのでありましょうが、それは邪道であり、世をけがすもので正道ではありません。それは、人間性の問題をすりかえ、人間の心を重くするものとなり、人間の心を閉ざし、真に、たちあがる力をうしなわしめるものであります。

偽の仏弟子

しかし、外道といえども、道であります。人間に方向をあたえ、人間を歩ませる道であります。ただ、真実の道とは、まったく、その方向を逆にする道であります。絶対自己否定の方向をとらない道であり、生死（迷）を超えようとする道念（純粋意飲）なきものの道であります。
しかるに、この道を歩むものを、親鸞聖人は、「信巻」（全書・二・八〇）に、偽（ぎ）の仏弟子（本書・註・＜四 第六章＞・７、註・３参照）と名づけられているのであります。たとえ、外道・邪道を歩むものであっても、求め歩むという意欲を、ともかくも、もっている人間という意義を、仏が認められて名づけられるのでありましょう。形は僧・仏教徒でありながら、「内心外道を帰敬せ」るものも、偽の仏弟子と、仏弟子の名をつけられているのであります。たとえ、外道の行者であっても、道を求め歩まんとする意欲をもっていることは間違いないのであります。親鸞聖人は、この、人間の内面にひそんでいるところの、道を求め歩まんとする意欲を認めて、外道の行者をも、偽の仏弟子とよび、仏道のうちに組みいれられているのであります。聖人の人間性の内面を、よく洞察しておられる眼の深さと、あたたかさを思うのであります。
つねに、深い人間性の痛みを、何らかにすりかえて、真に、自己洞察の眼をうしなっているわが身の、この事実を、いまこそ、深く痛みとしなければならないのであります。

浄土真宗に帰すれども
真実の心はありがたし
虚仮不実のわが身にて
清浄の心もさらになし

無慚無愧（むざん　むぎ）のこの身にて
まことの心はなけれども
弥陀の廻向の御名なれば
功徳は十方にみちたもう　（全書・二・五二七『愚禿悲歎述懐和讃』）

と、親鸞聖人は、痛みなき痛みを表白されていますが、痛むべきを痛まぬという、すなわち、「無断無愧のこの身」の自覚をもつとき、われわれの精神生活の方向が、まったく、一転するのであります。一転して、「ただ、仏の一道のみ、清閑（しょうげん）なり」（全書・二・八〇・前掲）といわれているところの仏道に転入せしめられるのであります。
名号不思議の海水は
逆謗（ぎゃくほう）の屍骸（しがい）もとどまらず

衆悪の万川帰しぬれば（しゅあく　ばんせん）
功徳のうしおに一味なり　（全書・二・『高僧和讃』曇鸞章）
とうたわれているごとく、仏道においては、人間の如何なる虚仮・邪偽なる心に根ざすところの、如何なるものも、転ずるのであります。「清閑」といわれているところの、清らかにして、しずかなる純粋感情の世界がひらかれるのであります。
あやふく、魔界、外道に障碍されようとしていた、われわれの内面的意欲を、大きく方向転換せしめられて、純粋意欲をもってたちあがらしめられるのであります。かくの如く、第七章に「念仏者は、無碍の一道なり」と説かれている、念仏の法徳を、人間（機）のうえの事実として見いだすのであります。

目次 に戻る ／ 第三節 転 成 に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
第一節
第二節
第三節
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

第三節 転 成

本願の証し

罪悪も業報を感ずることあたわず、諸善も及ぶことなき故にと云々。

この第七章の結びのお言葉は、第一章の

> その故は、罪悪深重・煩悩熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします。しかれば、本願を信ぜんには、他の善も要にあらす、念仏にまさるべき善なき故に。

のお言葉を思いおこすとき、すべて、問題は解消するのであります。仏教は自業自得を説き、因果応報（業因によって業果を生ずる）の理を説くのでありますが、本願念仏の宗教は、内に煩悩さかんにして、外に罪悪深重なる者の救いのためにたてられたのでありますから、本願念仏の教えにふれたとき、因果応報の理にかかわらず、悪を転じて徳となさしめられるのであります。人間存在の悪が、本願の機という意味をあたえられることになるのであります。

業（ごう）という言葉は、今日では誤解されて、その言葉のいのちをうしなっていますが、人間の業、すなわち、行為そのものは、まったく、人間を超えて深く重いものであることを感ずるのであります。業の深さとか、業のおそろしさとか、と、日常つかわれている言葉も、罪とか悪とかを、倫理的・道徳的言葉としてうけるとき、それは、どこかのだれかの問題のように考えてしまうのでありますが、罪業・悪業、罪悪深重・煩悩熾盛と、『歎異鈔』から問いかけられるとき、それを、ただ理知的にうけ流すことができないものを感ずるのであります。現実存の、わが身の問題として、主体的にうけとらなければならない言葉であります。いうまでもなく、罪悪深重・煩悩熾盛という言葉は、主体的自覚の言葉であります。

業とは、造作・行為という字義で、意志による身心の生活を意味する言葉であります。われわれが善悪の業をつくれば、それによって、それぞれの報（むく）い（果報（かほう）・業報（ごうほう））を生ずるのであります。業因によって業果が生まれるのであります。このように、業は業報を生み、また、次の業を生むので、業そのものを、業道といいます。この業道は、人間の理知を超えて働くのでありますから、すなわち、自然・他力でありますから、業道自然とよばれています。

考えてみますと、仏教が、人間の行為を業として説いてきた歴史は、人間の行為は、ただ、単なる行為でなく、深く内面的意義をもっていることをあかしてきたのであります。人間の行為に、深い、いのちを感じてきたのであります。かかる、深い、いのちをもった業道自然にこたえられているのが、弥陀の本願であります。われわれは、本願念仏の法（教法）を学ぶとき、自己の業道自然のうえに、阿弥陀仏の本願・いのちを感ずるのであります。そのとき、そこに、無為自然の世界、すなわち、純粋感情の世界がひらかれるのであり、絶対自由の世界に生まれることができるのであります。

罪悪も業報を感ずることあたわず

と説かれている、この力強い断定的な言葉は、如何なる罪業・悪業も、本願念仏の法に照らされるとき、業道自然のいのちが、そのまま、逆に、本願への道と転ずることになるのであります。本願念仏の法によって、われわれの業因を転じて、無為自然の世界になさしめられるのであり、転成されるのであります。しかして

諸善もおよぶことなき故に、無碍の一道なりと云々。

と、第七章は結ばれているのでありますが、以上の意味から、いかなる諸善もおよぶことなき、絶対善を説かれているのであります。自力作善の善、いいかえれば、廃悪修善の人間的・理知的立場に

たった善は、虚仮雑毒の善であるのに対して、真実清浄の善・善悪を超えて、善悪をつつむ、真の善といわれるものは本願念仏の法以外にない（註４）ことを讃嘆されているのが第七章であります。

> 『論語』に云く、季路、問わく「鬼神に事えんか」と。子の曰わく「事うること能わず、人いづくんぞ、鬼神に事えんや」と。（全書・二・二〇一「化巻」）

『教行信証』の「化身土・末巻」に、引文を引かれている最後に、親鸞聖人は、右の『論語』の言葉を引用しておられるのであります。この『論語』の文は、弟子の季路の問いに対して、孔子が
末だ、能く人に事うること能わず、いづくんぞ、能く鬼神に事えんや
と答えているのでありますが、親鸞聖人は、「未」の字を「不」の字にかえて読みかえて、「化身土・末巻」に引用されているのであります。すなわち、「まだ、人にさえつかえることができないのに、どうして、神につかえることができようか」という孔子の言葉を、「（神に）つかえることはできない。どうして、人間が、神などにつかえることができるか」と読みかえられているのであります。親鸞聖人は、孔子の言葉を読みかえることによって、人間の主体性の確立を宣言されているのであります。
すでに学んだごとく、大乗仏教は、人間そのものを、大乗的・菩薩的存在であると説き、人間存在そのものの尊厳性を見いだしているのでありますが、その大乗仏教の理を、本願念仏の宗教は、罪悪深重・煩悩熾盛の凡夫の自覚の身のうえに、事実として実証しているのであります。すなわち、本願の歴史のうちに位置づけられている自覚、いいかえれば、仏弟子と名づけられる身の自覚のところに、専政なる身の自証・確信をあたえられるのであります。
かかる自証・確信をあたえられるとき、「人いづくんぞ、鬼神につかえんや」であり、『歎異鈔』第七章に説かれているごとく、天神・地祇、魔界・外道、善・悪に誘惑されることはないのであります。
自己の尊厳性を自証せしめられ、また、凡夫の自覚において本願の批判精神にたつとき、「余道に事うることを得ざれ、天を拝することを得ざれ、鬼神を祠ることを得ざれ、吉良日を視ることを得ざれ」（全書・二・一七五「化巻末」）と説かれているごとく、余道などを必要としないのであります。いかなるものにも動転しないのであります。

かえりみますとき、第七章は、本願念仏の徳を讃嘆されている章でありますが、本願念仏によって宿業の自覚をひらいた人間が、自己自身のうちに、尊厳性を自証・信如し、絶対自由の世界を感知した表白であります。純粋主体を確立することを得た宣言であります。

目次 に戻る ／ 六 第八章 非行 に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
第一節
第二節
第三節
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

六 第八章 非 行

一。念仏は、行者のために非行（ひぎょう）・非善（ひぜん）なり。我はからひにて行ずるにあらざれば、非行といふ。我はからひ（い）にてつくる善にもあらざれば、非善といふ（う）。ひとへ（え）に他力にして、自力をはなれたるゆへに、行者のためには非行・非善なりと云々。　（定本・親鸞聖人全集・第四巻・言行篇・１・１１）

第一節 念仏そのもの

念仏とは何ぞや

この第八章は「念仏は、行者のために非行非善なり」という言葉で、とくに、非行・非善というきびしい言葉で、まったく行者の自力心を超えたもの、人間的・理知的立場からのものでない、ということを説かれているのであります。念仏、いいかえれば、純粋感情の世界の法（則）は、人間的・理知的臭みの世界を超えたものであります。しかし、その念仏の世界にまで、しつようにつきまとう「我がはからい」、いいかえれば、人間的・理知的関心を、第八章において、まったく否定されるのであります。第八章に非行・非善と説かれているところの「非」の一字は、かかる人間心をうちやぶる絶対否定の言葉であります。絶対否定をとおして、念仏は絶対他力の世界・絶対他力の力用であることをあきらかにせられているのが、この第八章であります。

さて、『歎異鈔』の前十章は「師訓十章」といわれて、親鸞聖人のお言葉を記しのこされているものでありますが、その十章は、ただ、単に並列に書かれているものではなく、一つの構成をもって、一章々々が、論理的に展開しているのであり、第八章も、前の第七章をうけて、さらに展開しているのであります。
第七章は、「念仏者は、無碍の一道なり」と説かれていますが、これは、永劫流転の人類の歴史を荷負（にな）うた者・宿業の身が念仏の一道に出あった悦びの言葉であり、おどろきの、感動の言葉であります。「念仏者は、無碍の一道なり」とは、観念的に述べられるところの教説ではありません。念仏が、いま、宿業の身である行者のうえに、思想的な誘惑（天神地祇・魔界外道）にもまけず、生活に絶対的な自信をもち（罪悪におびえず、善悪にこだわらない）という形で、生きているという、すなわち、念仏が宿業の身のうえに、歴史的実存のうえに、現実として働いている、その感動そのものの言葉であります。絶対自由の世界・自然法爾の一世界という思いもよらない世界がわが身のうえにひらかれているという感動からでた言葉が、「念仏者は、無碍の一道なり」と讃嘆されているのであり、無碍の一語に、宿業の重みを感じ、念仏の一道の清澄さを感ずるのであります真この第七章の念仏の感動をうけて、第八章において、念仏は、大行・大善とたかめられるのでありますが、その第七章から第八章への展開は、何を媒介としてひらかれるのであるかということを考えてみたいのであります。

「本願の嘉号をもって、己れが善根とするが故に」（全書・二・一六五）と「化身土巻・本」に説かれているように、宿業の身のうえに、念仏は歴史的現実として働くのでありますが、その念仏に「わたくし」がはいるのであります。「念仏は、無碍の一道なり」という、感動が大きければ大きいほど、その感動だけをとらえるのであります。予想できるものを、予想のごとく得たのではなく、予想

を超えて大きなものを得たのであります。しかし、人間は浅はかなものですから、その身のうえに生まれたものを、「己れが善根」とするのであります。公の念仏の世界に、「わたくし」という私的感情、すなわち、自力の妄情という人間的関心を加えるのであります。しかし、この過失を機縁として、あらためて「念仏の法とは何ぞや」と、さらに深く問いかえすのが、第八章であります。
第七章は、自己のうえにひらかれた本願念仏の力用をとおして、念仏の法徳を讃嘆するのでありますが、第八章は、念仏の法徳に、自己関心を加える過失を機縁とし、さらに、絶対否定をとおし、本願念仏そのものを讃嘆されているのであります。

純粋行・純粋善

念仏は、行者のために非行・非善なり。我がはからいにて行ずるにあらざれば、非行という。我がはからいにてつくる善にもあらざれば、非善という。
本文にはいって学ぶこととします。「念仏は、行者のために非行・非善なり」と説かれていますが、行者の立場からすると、念仏は、行者の修する行でも、善でもないという意味であります。この行者の立場からすると、「非行・非善」という言葉に対する言葉は、「阿弥陀仏の大行・大善である」ということになります。いわば、念仏は選択本願そのもの（註１）であり、他力であり、仏の本願力であります。たとえ、それが人間のうえに行ぜられていても、まったく、人間を超えたものであり、本願そのものの働きであります。
斯の行は、大悲の願より出でたり。　（全書・二・五「行巻」）
であって、第十七願・諸仏称名の願の展開であります。それで「非行」であります。凡夫の立場から行ずるものではなく、また、行じ得るものではないので「非行」であります。「我がはからいにて行ずるにあらざれば、非行という」という聖人のお言葉は表白の言葉であり、人間を超えたものが、人間のうえに現行していることの驚きの言葉であります。
存覚上人は『六要鈔』（全書・二・二三三）に所行（しょぎょう）・能信（のうしん）ということをいわれています。念仏（行）は人間が行ずるものではなくて、人間を超えて行ぜられているものであり、歴史的現行（げんぎょう）であります。この点をおさえて、存覚上人は、法は所行の法、機は能信の機と、機法を判然とわけられたのであります。所行の法の自覚が信（能信）であり、能信のところに、人間は本願の機となるのであります。いいかえれば、本願の歴史（所行の法）の現行によって、われらの自覚（能信）はなりたつのであり、われわれの自覚は、本願の歴史の現行そのものであります。念仏（本願の歴史）は、信（自覚）の歴史的背景であるとともに、純粋行であり、人間の立場・凡夫の立場からすれば「非行」といわれるものであると説かれているのであります。つぎに
我がはからいにてつくる善にもあらざれば、非善という。
ここで思いおこすことは、第三章の「自力作善の人は、ひとえに他力をたのむ心かけたるあいだ、弥陀の本願にあらず」ということであります。第三章は、自力作善の機・非本願の機ということを、作善の人ということであらわすのでありますが、第八章のここの節は、非善ということで本願念仏の法・他力の法を説きあらわしています。

┌ 非本願の機 …… 自力の機 …… 作善 …… 第三章
└ 本願念仏の法…… 他力の法 …… 非善 …… 第八章

一切のことは、善も悪も、人間の力や意志を超えて宿業・他力であります。それを、自力で善をなし得ると思う人は、宿業・他力の現実を洞察する眼をもたぬ人であるというべきであります。まして、念仏は、自力作善を超えた法であります。ここに、「我がはからい」とあるのは、自力。「つくる善」とあるは、作善。念仏は自力作善の法でないから、「非善（註２）」というのであります。

> 斯の行は、即ち是れ、諸の善法を摂し、諸の徳本を具せり。極速（ごくそく）円満す。真如一実（いちじつ）の功徳大宝海（だいほうかい）なり。故に大行と名く。（全書・二・五「行巻」）

と、親鸞聖人は念仏を讃嘆されているのでありますが、すなわち、念仏は、法蔵因位の行であり、純粋行であります。この歴史的現行によって、われわれの自覚はひらかれるのであります。まことに「真如一実功徳大宝海」と讃嘆されるべきものであります。諸の善を超えおさめて、その善をして、

円満成就せしめる絶対善であり、純粋善であります。かく、純粋善であり、絶対善そのものであるところの念仏は、人間からすれば、まったく人間的立場を超えた、「行者のためには、非善なり」であります。

この非行・非善ということは、『未燈鈔』に

> 『宝号経』にのたまわく「弥陀の本願は行にあらず善にあらず、ただ仏名をたもつなり」名号はこれ善なり行なり。行というは善をするについていう言葉なり。本願はもとより、仏の御約束と心得ぬるには、善にあらず行にあらざるなり。かるがゆえに他力とはもうすなり。（全書・二・六九三）

と述べられています。『末灯鈔』は、本願は他力である所以を示して、非行・非善といわれている文であります。すなわち、本願（第十八願）は念仏往生をちかわれているのであって、諸行（諸善）往生をちかわれているのでないから、「弥陀の本願は行にあらず善にあらず」、非行・非善と説かれているのであります。
それに対して、『歎異鈔』の文は、その他力の世界は「行者のために、非行・非善なり」と説かれ、他力の世界は、人間的立場・自力を超えた世界であると、自力をまったく否定されている文であります。『末灯鈔』は門弟への便りであり、『歎異鈔』の文は、唯円の聞書（ききがき）であります。すなわち、第八章は、師と弟子との対話であり唯円が「耳の底に」とどめてきた師訓であります。おろそかにできないという唯円の感慨が、第八章の文の厚みのある文体を生んだのでありましょう。自力をまったく否定しているところに、文章全体の緊張を生んでいるのであります。
「行者のために、非行・非善なり」と、行者の自力を否定して
ひとえに他力にして、自力を離れたる故に、行者のためには、非行・非善なりと、云々。
と説かれています。行者の自力を否定して、「ひとえに他力にして」と展開しているのでありますが、この、ひとえにという言葉が、第八章を締めて生気あるものにしているのであります。自力から他力への転入の一点を、さらに確認して、ひとえにとおさえておられるのであります。ここに、親鸞聖人の廻心があり、唯円の廻心があるのであります。念仏そのものに触れられた実感の強さが「ひとえに他力にして」という再確認の言葉となって表現されているのであります。

目次 に戻る ／ 第二節 如来の本願力なり に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
第一節
第二節
第三節
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

第二節 如来の本願力なり

ひとえに他力にして

この「ひとえに他力にして」という言葉が第八章の眼目であります。『歎異鈔』の師訓のうち、第八章を一つの頂点と感ぜしめるものは、この言葉によるものと考えられます。
ひるがえって考えるとき、第七章において、念仏の法徳を、宿業のわが身にうけた感動を「念仏者は無碍の一道なり」と讃嘆されたのでありますが、その感動の背景、すなわち、念仏そのもの（大行・本願の歴史）をあきらかにしているのが第八章であります。
第七章の体験の背景である念仏そのものは、わが計らいを超えた大善であり、大行である所以を、第八章の前半に「わが計らいにて行ずるに非ざれば、非行という。わが計らいにてつくる善にもあらざれば、非善という」と説かれているのであります。つづいて、「ひとえに他力にして云々」と説かれているのでありますが、そのひとえにという言葉は、念仏は非行・非善なることを「他力にして」と繰りかえされようとしている言葉ではないのであります。念仏は「他力にして、自力を離れたる」ものであることを再確認して、ひとえにと仰せになっているのであります。
念仏は、わが計らいを超えたものであること（第八章前半の文）を自覚された感動を、さらに、新しく深めるところに「ひとえに他力にして云々」という反省的言葉が生みだされているのであります。一つの感動に出あったところから、また、さらに深い感動に出あう。感動から感動へ。これが、本願の展開であります。本願の世界は一つの感動にとどまるものではないのであります。第七章と第八章の関係、さらに、第八章の前半の文と後半の文の関係は、かかる、本願の展開を、内面的展開を示しているのであります。

人間形成の法

『歎異鈔』に、ひとえにという言葉は数ヶ所に見られるのでありますが、いま、その一つをとってみますと
自力作善の人は、ひとえに他力をたのむ心かけたるあいだ、弥陀の本願にあらず。（第三章）
と説かれています。この第三章のひとえにと類をひとしくするのが、第二章の「ひとえに往生極楽の道をといきかんがためなり」というお言葉であります。
ひとえにたのむ、ひとえにきくということ（註３）は、すなわち、唯信であります。「涅槃の真因は、ただ、信心を以てす」（全書・二・五九「信巻」）と説かれているところの「ただ信心」であります。他力の世界、すなわち、本願の宗教の世界は、ただ信心・純粋意欲でなければ入ることができないと説かれているのであります。本願の宗教の世界いいかえれば、純粋感情の世界は、純粋意欲のあるところに、自然にひらかれるというのであります。ひとえにたのむ、ひとえにきくとは純粋意欲にたつということでありますが、ひとえに、という言葉に、決断の意があります。人間的・理知的立場をすててたつ、自力を転じて他力に帰すという決断の意を、ひとえにと表現されているのであります。
「人のはじめて、はからわざるなり」（全書・二・六六三『末燈鈔』第五・自然法爾章）と述べられているごとく、決断のところに、自力がすたり、そこにはじめて生みだされるものが純粋意欲であります。決断のあるところに、はじめて新しく生まれるものであります。ひとえにという言葉は、このような意味をもっているのであります。
少し横道にそれたようでありますが、もとにもどって、第八章の前半の文においては、念仏の法その

ものは、人間の計らいを超えたものであることを説かれ、後半の文において、ひとえにという言葉をもって、念仏の法そのものについて、はじめて、新しく見いだされた意義を説かんとされるのであります。

念仏は、……ひとえに他力して（歎異鈔』第八章）

他力というは如来の本願力なり（全書・二・三五『教行信証』「行巻」）

ここに『歎異鈔』『教行信証』の言葉をならべてみますとき、第八章の「ひとえに他力にして」とあるところのひとえに、はじめて、新しく見いだされるものは、如来の本願力ということでなければなりません。『教行信証』の「行巻」　重釈要義（じゅうしゃじゅようぎ）　に述べられているこの「他力というは如来の本願力なり」という言葉は、第八章のいうべくして、いまだ、いい得ざるところをいいつくしているものと考えられるのであります。この『歎異鈔』と『教行信証』の言葉を一つにするとき

念仏は、ひとえに他力にして、如来の本願力なり。

ということになります。「念仏は、如来の本願力なり」であります。また、念仏は「選択本願、是れなり」（全書・二・二二「行巻」）であります。すなわち、念仏は、如来の本願力であり、また、選択本願そのものであります。

「行巻」には、他力・本願力を

> 阿修羅（あしゅら）の琴の、鼓するものなしといえども、しかも、音曲自然なるがごとし。（全書・二・三五）

という一つの譬喩をもって説かれています。阿修羅の琴は、弾く人なくして、その音曲は自然に、如意にひびくというのでありますが、この阿修羅の琴は、十方世界に響流する念仏を、さらには、如来の説法を象徴しているのであります。「弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず」（第二章）と説かれているところの、釈迦・弥陀二尊のみことを象徴していると考えられるのであります。この、二尊のみことこそ、念仏そのものであり、如来の本項力そのものであります。この二尊のみことこそ、罪悪深重・煩悩熾盛の衆生に感応し自利々他円満して、すみやかに、無上道（成仏の道）を成就するのであります。真の人間形成を果たす法が、二尊のみことであり、念仏であり、如来の本願力であります。

かくて、第八章は、「行者のためには、非行・非善なり」と結ばれているのであります。「非」の一字は、人間的立場を絶対的に否定したところの、強い否定語でありますが、この強い否定語をもって、念仏は如来の本願力なることをあざらかにしているのであります。この「非」の一字をくぐって

念仏は、ひとえに他力にして、如来の本願力なり。

という表白が生まれるのであります。

考えてみますと、如来の本願力をわれわれに呼びおこさしめたところのこの「ひとえに他力にして」という言葉が、第八章の眼目となっているのであります。また、「ひとえに他力にして」という眼目をもつ第八章が、『歎異鈔』の眼目となっており、さらに、「ひとえに他力にして」ということが、親鸞聖人の宗教の眼目であります。この「ひとえに他力にして」という言葉をもつ第八章を中心に、『歎異鈔』は前半と後半に分けられるのであります。この意味で、第八章は『歎異鈔』の分水嶺であり、頂点であります。

目次 に戻る ／ 第三節 第八章を頂点とした『歎異鈔』の組織 に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
第一節
第二節
第三節
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

第三節 第八章を頂点とした『歎異鈔』の組織

第八章を頂点とする『歎異鈔』の組織を考えてみたいと思います。
まず、第七章との関係は、すでに学んだところでありますが、「念仏者は無碍の一道なり」と、宿業の身に純粋自由の世界をあたえる道が、念仏というものであります。念仏という法であります。身に即してひらかれる道が、念仏の法であります。その法に出あい、その法徳をうけた感動の表白が第七章でありますが、その第七章の感動の根源をあかしているのが第八章であり、第八章は「念仏は……ひとえに他力にして」という表現で、念仏の法そのものを説いているのであります。この意味で、第七章の表白は、第八章から流れてきたものといえましょう。
このような関係にある第八章・第七章のみ「念仏は」・「念仏者は」と本願念仏を文章の冒頭にかかげて、本願念仏の法をあかしているのであります。『歎異鈔』における特異な文章であります。
（「弥陀の誓願」・「念仏には」と書きだしている第一章・第十章の問題は後にふれることとする）
『歎異鈔』は全般に、その当時の、親鸞聖人門下の、すなわち、唯円の身辺におこった歴史的事件を媒介として説かれているのでありますが、その中にあって、第七・八章のみは、歴史的事件にふれず、本願念仏の法そのものを、直接に、問題にしているのであります。文章そのものが、第七・八章の性格を物語っているのであり、『歎異鈔』における重要な位置を、第七・八章がもっていることをあらわしているといえます。また、『歎異鈔』のうちで第七・八章の文章は（第一章・第十章と共に）簡明直裁な洗練された文章であります。文章そのものからも、第七・八章は注目しなければならない章であります。『歎異鈔』の眼目であります。

つぎに、第七章は、第四・五・六章の帰結と考えられます。
第四章は、慈悲の問題・自と他の問題であります。慈悲とは、自と他との関係のあり方であります。慈悲という関係がなりたたなければ人間性をうしなうのであります。慈悲は、あってもなくてもよいというような問題ではありません。人間としてしなければならない重要な課題であります。しかし、それがなしとげられるには、本願念仏の法によらねば成りたたないものであります。
人間性をうしなうか、うしなわないかという、人間にとって大切な問題でありますが、また、現実には、それは「此れ必らず不可なり」（全学・二・六二「信巻」信楽釈）であります。人間的立場からは、まったく不可能事でありますが、本願念仏にかえるとき、あらゆる外的条件にかかわりなく、無碍にひらかれるのであります。この意味で、第四章の帰結として第七章が説かれていると考えられます。
同じく、第五章の父母孝養の問題も、そうであります。肉親の愛情という私的感情をとおし、純粋に、自己否定を見いだすことによって、世々生々の父母兄弟、四海みな兄弟という平等感情が生まれるのであります。
第六章の師と弟子との問題も、すなわち、教団・僧伽の問題も、本願念仏・本願の歴史を仰ぐところにおのずから、道がひらかれるのであります。「如来よりたまわりたる信心をわがものがお」にするところに、いいかえれば、本願の歴史よりたまわった、他力の大道よりたまわったものをわたくしするとき、大道はとざされることになります。師と弟子の共感がなくなり、教団・僧伽は形骸化して、その生命をうしなうのであります。
このように、生命をうしなった教団・僧伽の息をふきかえそうとして、法制をさだめ、機構をつくることになるのでありますが、それらは、いよいよ、その生命をうしない、傷を深くするばかりであります。ただ、わたくしする心をすてて、他力の大道にたちかえるとき、無碍の一道はひらかれるのであります。この意味から、第六章は第七章にたちかえる道程と考えられるのであります真このように

考えてくるとき、第四・五・六章は、親鸞聖人や唯円の身辺におきた歴史的事件を媒介として、本願念仏にかえる道が説かれているのであります。この第四・五・六章にこたえて説かれている第七章・第八章は身辺の事件を超えて、本願念仏の大道を原理的に説かれているのであります。この意味から、第四・五・六章の具体的な問題をもって、第七・八章を学ぶとき、第四・五・六章の具体的な問題の根源があきらかとなり、ときほぐされていくのであります。すなわち、第七・八章は第四・五・六章のかえり場所であると同時に、第四・五・六章の出発点であります。第四・五・六章の利他の起行訓は、第七・八章の自利の起行訓（了祥師がこのように分類されている）と円環の関係をなすものであります。

第三章と第八章の関係は、すでに学んだところでありますが、第二章と第八章は、ともに、歴史的事件を直接媒介とせず、原理的に、第一章は「弥陀の誓願不思議」を説き、第八章は「念仏は……ひとえに他力にして」と本願念仏の法を説いているのであります。第一章では、真宗の大綱を示すと科文せられているように、本願念仏の大道を原理として、人間救済の道を道理として説かれています。第八章は、その原理・道理を「ひとえに他力にして」と、自己のうえの事実として、はじめて、新しく見いだしているのであります。第一章の原理も、第八章において、絶対自己否定（非行・非善）の自覚をくぐって、驚きをもって、自己のうえに見いだされことがなければ、観念におわることになるのであります。このように考えてくるとき、第八章は、『大無量寿経』下巻に説かれているところの

> 諸有の衆生、其の名号を聞きて、信心歓喜し、乃至一念せん。至心に廻向したまえり」（全書・二・二四一「信巻」所引）

という本願成就文にひとしい位置をもつと考えられます。『歎異鈔』における成就文と考えられます。

また、第二章は、第一章の「弥陀の誓願不思議」・第八章の「ひとえに他力にして」と述べられている他力を、具体的に、「よきひとの仰せ」としてあきらかにしているのであります。さらには、第二章の後半に説かれているごとく、弥陀・釈迦・善導・法然・親鸞という本願の歴史の事実として、他力を具体的にあきらかにしているのであります。第二章・第八章は法の真実をあかす『大無量寿経』とすれば、それに対して、機の真実をあかす『観無量寿経』という位置を第二章がもっていると考えられます。

このように、第八章によって、師訓の前七章は、一つの組織づけをすることができるのであります。さらに、第九章以下と第八章の関係を簡単にふれてみることとします。

「念仏は……ひとえに他力にして」というごとく、自力を否定して、はじめて本願念仏そのものに出あった感動（第八章）から、第九章は生まれるのであります。いわば、絶対他力の大道をあかす第八章から転落するという形で「念仏申し候えども云々」という第九章は生まれるのであります。「他力の中には自力と申すことは候」（全書・二・六八三『末燈鈔』第十七通）と聖人が説かれているごとく、他力の中に自力がくわわるのであります。純粋感情の世界に、人間的関心が混入するのであります。そのとき、ただちに純粋感情の世界は閉ざされてしまい、ます。これが宗教心の展開のうちにおける魔の淵とも名づくべき関門であります。

しかし、この関門をくぐって、新しくひらかれる世界が、第十章の「念仏には、無義をもて義とす」という自然法爾の世界であります。第八章に「ひとえに他力にして」と説かれいた他力の世界が、自然法爾の世界として判然とされてくることになります。第八章では、非行・非善という言葉で、

「非」という一字で暗示されていた世界が、きびしい否定語をもってあかされていた本願他力の世界が、第十章では「不可称・不可説・不可思議の故に」という言葉で、まったく肯定的な表現で説かれているのであります。第八章から第九章をくぐって、ひらかれた第十章の自然法爾の世界こそ、第八章においてはじめて感動をもって見いだされた本願念仏の世界が、あらためて再確認されたものというべきであります。（第九・十章は、いずれ各章のところで詳説することとする）

この第十章を頂点として、第十二章以下の歎異八章はひらかれ、さらに、後序をとおして、唯円の歎異の事業は、今日まで願いかけられ、展開し、歩みつづけられているのであります。ここに、『歎異鈔』における第八章の重要性を考えさせられるのであります。

すなわち、実践の問題をとおして、「ひとえに他力にして」と、絶対自己否定をとおして、はじめて本願他力に目覚めることの重要性を考えるのであります。

目次 に戻る ／ 七 第九章 悲 願 に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
第一節
第二節
第三節
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

七 第九章 悲 願

一、念仏まふしさふらへども、踊躍歓喜のこころおろそかにさふらふこと、また、いそぎ浄土へまひりたきこゝろのさふらはぬは、いかにとさふらうべきことにてさふらうやらんと、まふしいれてさふらひしかば、親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじこゝろにてありけり。
よくよく案じみれば、天におどり地におどるほどによろこぶべきことを、よろこばぬにて、いよいよ往生は一定とおもひたまふべきなり。よろこぶべきこゝろをおさへてよろこばせざるは煩悩の所為なり。しかるに、仏かねてしろしめして、煩悩具足の凡夫とおはせられたることなれば、他力の悲願は、かくのごときのわれらがためなりけりとしられて、いよいよたのもしくおぼゆるなり。
また浄土へいそざまひりたきこゝろのなくて、いさゝか所労のこともあれば、死なんずるやらんとこゝろぼそくおぼゆることも煩悩の所為なり。久遠劫よりいまゝで流転せる苦悩の旧里はすてがたく、いまだむまれざる安養の浄土はこひしからずさふらうこと、まことによくよく煩悩の興盛にさふらうにこそ。なごりおしくおもへども、娑婆の縁つきて、ちからなくしておはるときに、かの土へはまひるべきなり。いそぎまひりたきこころなきものを、ことにあはれみたまふなり。これにつけてこそ、いよいよ大悲大願はたのもしく往生は決定と存じさふらへ。
踊躍歓喜のこゝろもあり、いそぎ浄土へもまひりたくさふらはんには、煩悩のなきやらんとあやしくさふらひなましと云々。（定本・親鸞聖人全集・第四巻言行篇・１・１１）

第一節 師 と 弟 子

経験というもの

人間は、経験によって人間となるのであります。
すなわち、人間が、何かを経験するのではなく、何かを経験することによって、人間となるのであります。経験は厳粛なる事実であります。つまり、人間は、経験の蓄積であるとともに、何を、どのように経験し、それをどのようにうけてきたかという、その経験によってつくられたものが、わたしという存在であります。経験をぬきにして、わたしという存在は考えられないのであります。

しかも、わたしが何かを経験するといえど、その経験は、わたしの意志や理知・分別を超えたものであり、善悪の価値を超えたものであります。しかし、人間は、自分の意志で何かを経験するように思い、自分の意志によって思うがごとく、自由に、何かを経験するように考えているのであります。また、一つの経験は、ただ運命的なものであると、経験を消極的に考えている場合もあります。けれども、経験というものは、もっと、厳粛なものであります。

> 善き心のおこるも宿業のもよおす故なり、悪事の思われせらるゝも悪業の計らうゆえなり。
> 故聖人の仰せには「兎の毛・羊の毛の端にいる塵ばかりも、つくる罪の宿業にあらずということなしと知るべし」と候らいき。（『歎異鈔』第十三章）

と説かれているごとく、あらゆる経験は、宿業であり、他力であります。一般的に、「自分が経験した」とか、「自分の意志によって選んだ経験である」とか、というように考えていますが、その経験は、自分自身で選んだものであろうとなかろうと、わたしを超えたものであります。一つの経験は、わたしのうえにおきた事柄でありますが、わたしを超えたところの宿業・他力によるものでありま

す。因縁、すなわち、無数の条件・無数の関係によってなりたったものであります。それほど、一つの経験というものは厳粛なものであり、偉大なものであります。
何かの経験は、わたしのうえにおきるのでありますが、宿業・他力、つまり、因縁によるものであります。その、宿業・他力・因縁というものは、わたしより大きいのであります。わたしを超え、個人を超えたものであります。この、わたしより大きいものが、たまたま、わたしを場として、一つの経験としてなりたつのであります。しかし、ここで一つの問題が生ずることになります。すなわち、わたしを場としてなりたっていますが、わたしより大きい、わたしの経験を、私有化する、個人化する。つまり、わたしを場としておきた経験を、わたしが経験したものであるという思いあがりをもつことであります。経験を私有化し、実体化し、対象化・観念化するのでありますが、そのとき、体験執（法執）を生み、体験主義におちいるのであります。（上巻・一三三、二六三・註２３－３０参照）この問題が、『大無量寿経』に説かれている第二十願の問題であり、第九章の問題であり、この問題を如何に克服するかが、第九章のもつ課題であります。

考えてみますと、わたしを超えたものを経験するほど、わたしというものは大きい存在であります。「よく、こんな事ができた、まったく不思議な事である」と、一つの経験を、善悪を超え、感動をもってうけとるとき、その経験の意味がかわり、わたしは、わたしを超えて大きくなるのであります。しかし、一つの経験を、私有化し実体化するとき、すなわち、その経験に執着するとき、その経験は――経験というものがもっているところの――意義をうしない、また、その人間そのものも、その経験によって汚れ、その経験は小さなものとなります。
如何なる経験も、わたしを場としてなりたっているが、わたしがなしとげたものでなく、宿業・他力によるものであると自覚されたところに、大きな感動、すなわち、純粋感情の世界がひらかれるのであります。そのときわたしは、単なるわたしでなく、大なる存在となるのであります。また、その純粋感情の世界という経験も宿業・他力によるものでありますから、その経験の意義を深くうけとるとき、さらに、わたしという存在は深いものとなっていくのであります。このようにして、人間は、経験によって無限に大きく、深く育てられるものであります。しかし、一つの経験を、また、純粋感情の世界までも、わたしが経験したものであると私有化し、観念化するとき、わたしが経験したという思いだけ（体験執）がのこって、経験の意義はうしなわれ、わたしというもの
は貧しい、小さな存在となり、純粋感情の世界もうしなわれるのであります。このことは、現代人類の今日的課題として大きな問題であります。第九章は、この問題を如何に克服し、如何に本願の大道――人類の祖先から願ってきた道――をあきらかにしたかという記録であり、このことが、『歎異鈔』の全体をつらぬく主題であります。

仏教学では、この体験執の問題を菩薩の第七地・遠行地（おんぎょうじ）としてあかしています。上に求むべきものもなく、下に救うべきものもなく、無相の理に沈み、修行の意欲をうしなうのであります。これを七地（ひちじ）沈空（ちんくう）の難と名づけていますが、宗教心の展開における難所であり、壁であります（註１）。法として、理として了解しているのでありますが、身が動かぬのであります。ここにとどまれば、感情の世界も消え、意欲もうしなわれるのであり、孤独に堕するのであります。
この境地を、『疑惑和讃』に
転輪皇（てんりんおう）の王子の
皇につみをうるゆえに
金鎖（こんさ）をもちてつなぎつつ
牢獄にいるがごとくなり

自力諸善のひとはみな
仏智の不思議をうたがえば
自業自得の道理にて
七宝（しっぽう）の獄（註２）にぞいりにける（全書・二・五二三）
と、『大無量寿経』に、胎宮の問題について説かれている譬をもって説かれています。すなわち、七

宝の宮殿にとじられて、黄金の鎖をもってつながれていると、その境地を譬喩されているのであります。私的な信境――ある意味での感覚的世界はもっているのでありましょうが、新しい意欲もなければ、生気ある感情の世界もうしなっている境地と譬えられているのであります。この境地を、「信巻」別序には（註３）

> 自性唯心に沈んで、浄土の真証を貶し、定散の自心に迷うて、金剛の真心に昏し。（全書・二・四七）

と述べられて、この境地の克服を「信巻」の主題目としておられるのであります。『歎異鈔』第九章も、「信巻」に対応して、この七宝の獄・胎生・第二十願の問題を克服することを課題としているのであります。親鸞聖人の教学において、「信巻」と同じく、重要にして、独自の位置をもっているのであります。

『歎異鈔』の第八章までは、他力念仏・本願の歴史をあきらかにしてきたのでありますが、第九章にいたって大信・浄信といわれる真実信心の問題を解明することになったわけであります。

前八章……他力念仏・大行・本願の歴史……法……外
第九章……信心・大信・廻向の信 ……機……内

第二章で、本願の歴史（弥陀・釈迦・善導・法然）をうけて「愚身の信心」といわれ、第三章で「他力をたのむ悪人」といわれてきた機の問題・実存の問題をまさしく、具体的に、身の事実としてあきらかにしているのが、第九章であります。
「証巻」には、曇鸞大師の『論註』の言葉を引いて

> 此の菩薩、安楽浄土に生まれて、阿弥陀仏を見んと願ず、阿弥陀仏を見たてまつる時、上地の諸の菩薩と、畢竟じて、身等しく法等し。（全書・二・一〇八）

と説かれています。すなわち、阿弥陀仏を見たてまつるとき、下位（七地以下）の菩薩と上地（八地以上）の菩薩と、求むる法も等しく、その身も等しくなると説かれているのであります。
この『論註』の文そのものの解釈は別として、「身等しく法等し」という言葉によって考えるとき、『歎異鈔』の師訓・前八章は、一応、法等しきことをあきらかにされたといえましょう。念仏の法・絶対他力の大道・本願の歴史をあきらかにせられたと考えられます。第九章にきたって、「身等し」という問題をあきらかにすることになるのであります。
本願念仏の法に対する観念性をやぶって、身証していくのであります。身についた、生活についた本願念仏の法を地上に成就していく、その課題にこたえるのが第九章であります。

弟子・唯円の告白

> 「念仏もうし候へども、踊躍歓喜の心おろそかに候うこと、また、いそぎ浄土へ参りたき心の候わぬは、如何にと候うべきことにて候うやらん」と申しいれて候らいしかば、「親鸞も、この不審ありつるに、唯円房おなじ心にてありけり」。

本文にはいって学ぶこととします。この第九章を、了祥師は不喜不快章と名づけられています。この不喜・不快ということは『教行信証』の「信巻」末の、愚禿悲歎述懐に

> 誠に知んぬ、悲しきかな、愚禿鸞。愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快まず、恥づべし傷むべし矣。（全書・二・八〇）

と述懐されているものによられたものであります。すなわち
『歎異鈔』踊躍歓喜の心おろそかに候……『教行信証』定聚の数に入ることを喜ばず
『歎異鈔』いそぎ浄土へ参りたき心の候わぬ……『教行信証』真証の証に近づくことを快まず
と、了祥師は、『歎異鈔』と『教行信証』とを対応させて、考えておられるのであります。しかし、この『教行信証』の親鸞聖人の悲歎述懐と、『歎異鈔』の唯円の告白とを、直接に対応させることは問題がのこると考えられるのでありますが、そのことは後にふれることとします。

唯円の「踊躍歓喜の心おろそかに候」と「いそぎ浄土へ参りたき心の候わぬ」の告白（註４）は、そのまま、さきに学んだところの体験主義にとどまって、純粋感情の世界をうしない、純粋意欲をおこすことができなくなったという問題の告白であります。そのまま、七地沈空の難の告白であり、胎宮の問題を述べられているのであります。

「念仏申し候えども……」求道はしているつもりではありますが、かつてのように、踊りあがるほどの喜び（純粋感情）もなく、浄土を願う心（純粋意欲・願生心）も、一向にわいて来ないのでありますと、二つの問題を唯円は正直に、師の親鸞聖人に、おそるおそる告白しているのであります。

「心の候わぬは、如何にと候べきことにて候やらんと申し入れて候いしかば」――心がございませんのは、どうしたものでございましょうか、とお尋ねいたしましたところ――と、曲がりくねったようないい方で、聖人に尋ねているのであります。遠慮ぶかく、しかし、何うしたらよいかと、実践の問題を聞いているのであります。

この唯円の問わんとしている二つの問題も、曲がり遠い表現で尋ねている姿勢も、そのままに、体験主義にたっているもののもつものであります。心中が、はっきりしない、そうかといって何もないのではない、心の底に何かもっている。いま、生き生きしたものはないが、心の底には「信心を得た」という思いをもっている。それで言葉も、身も、心も重いのであります。晴れないのであります。このことが、沈空といわれ、自性唯心に沈むといわれる体験主義にたっているものの問題点であります。

この問題を、『大無量寿経』の本願にもとめると、第二十願の問題であります。

> たとい、我仏を得んに、十方の衆生、我が名号を聞き、念を我が国に係けて、諸の徳本を植え、至心に廻向して、我が国に生まれんと欲せん。果遂せずば、正覚を取らじ。（全書・一・一〇「化身土巻」所引）

この第二十願を、親鸞聖人は至心廻向の願と名づけられていますが、この願名が、よく第二十願をいいあてていると考えられます。『観無量寿経』には、「正宗分」に定散の諸善、「流通分」に念仏が説かれている（註５）のであります。その念仏をうけて、定散自力の心をもって、その功徳を目にかけ、称名の功をつのり、その功によって臨終来迎を得て往生せんとすることを説いているのが『阿弥陀経』であります。この『阿弥陀経』は、本願にもとむれば第二十願であります。ことに、その第二十願の願名を至心廻向の願と名づけられているのでありますがよく、第二十願・『阿弥陀経』の意をよくあらわしていると考えられます。

すなわち、第二十願においては、その教法は本願念仏の法であり、純粋なる教法でありますが、その法を修せんとする機は定散自力の機・人間的・理知的立場を超えておらぬものであります。それで、古来から、教頓機漸（本書・註＜二　第四章＞・１参照）といわれ、教法は純粋・絶対の教法であるが、それを修する人間は純粋・絶対でないという教と機とが矛盾する形で関係しあっているのが第二十願であると説かれています。

教と機、修せられる教法と修する人間とが矛盾関係にあるということ、また、その矛盾関係をもったものが、『大無量寿経』の本願のうちに、第二十願として位置づけられているということは、仏道の展開のうえに、いいかえれば、人間形成のうえに深い意味をもつのであります。すなわち、自力的・理知的立場の人間を、他力本願の世界・純粋感情の世界に誘引する、転入せしめる、という深広な意味をもつのが第二十願であります。修せられる教法と、それを修する人間とが矛盾関係にあるということは、人間形成のうえに大切なことであります。己れを超えたものにとっくむというところに、新しい自己がつくられるのであります。人間形成は、直線的につくられないものであり、必ず、大きな屈折二つの転回、すなわち、自己否定を必要とするのであります。このような人間形成の問題が、本願のうちに、第二十願として、すでに、説かれているということを注意ぶかく読みとらねばならないのであります。

この第二十願を、親鸞聖人は「既にして、悲願います」（全書・二・一五八「化巻」本）と、驚きをもって見いだされています。この第二十願がちかわれているところに、如来の大悲を、すなわち、本願の宗教の深い配慮を感じとっておられるのであります。

人類の歴史は、『大無量寿経』の本願という形となって、このような深い配慮を子孫にのこしているのであります。いまだ、この第二十願が含蓄している課題は、入校の思想史の表面にあらわれておらないのであります。しかも、『大無量寿経』には、人類の祖先ののこした叡智として、如来の大悲として、記録されているのであります。それが「既にして、悲願います」という驚きをもって、親鸞聖人によって見いだされたのであります。聖人によって、第二十願が見いだされたということは、人類の歴史的事件であり、仏道史上の大きな事件であると考えられます。
かかる人類史的問題を、唯円は無自覚の形で、自己の問題とし、苦悩し、親鸞聖人の導きにより、第二十願の課題を克服して、第十八願の純粋宗教の世界・純粋感情の世界に身をもって転入していった記録が、『歎異鈔』第九章であります。『歎異鈔』第九章の位置は、この意味で、仏道史・人類史のうえにおいて偉大なるものであることを思うのであります。

師・親鸞の応答

親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじ心にてありけり。
この第九章の文を、主語のない文体であり、独特の文章であると、曾我量深先生は注意されています。（曽我量深選集・第六巻・『歎異鈔聴記』二二二）「念仏もうし候へども」と、誰れが誰れに問いかけているかわからないままで書きだされているこの第九章の文章には、わが身の内面的な苦悩をもてあまし、身をのりだして問いかけている、誰れかの姿勢を感じ、また、われわれの身をものりださしめるものがあります。「おのおの十余ケ国の境を越えて、身命をかえりみずして尋ね来らしめ給う御こころざし」と書き出されている第二章もそうでありますが、『歎異鈔』の文章の勝れていることを、あらためて考えさせられ、このような文章を書かしめるまでに、人間を形成しその教養を高めていくところの本願の宗教、ひいては師・親鸞を思うのであります。
主語のない文である第九章は、「親鸞も」というこの一節にきて、親鸞と唯円の対話であったことがわかるのであります。この第九章と第十三章に唯円の名がでているところから、了祥師は、『歎異鈔』の作者は唯円であることを論証されています。

さて、本文にはいって学ぶこととします。
「親鸞もこの不審ありつるに」とある、この「ありつるに（註６）」という言葉を、曾我量深先生は「ありつつある」（曽我量深選集・第十二巻・二九三）という意味にとって、親鸞と唯円の、第九章の対面・対話を深くお考えになっておられます。
実は、親鸞聖人は法然門下として京都におられたころのこと、越後流罪のころのこと、関東におけるころのことを、そのころからずっと、体験にとどまるという第二十願の問題を考えておられたことを、唯円の問いによって想いおこされたのでありましょう。いや真宗仏教を見いだしながら、第十七願の宗教・廻向の宗教、すなわち本願の歴史を讃嘆するばかりであるところの宗教を見いだしながら、今なお「定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快まず」している「愚禿鸞」を、唯円の問いによって気づかしめられたのであり、わがことの問題として、身をのりだすように
親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじ心にてありけり
と述べられているのであります。「念仏もうし候えども」と、純粋意欲をうしなっておそるおそる尋ねた唯円の問いに、同じ問題を、今ここに、自己のうえに見いだされ、ありつるにと、その自己の現実をとおして応答されているのであります。十余年のあいだ業を共にして聞法してきた弟子・唯円の「如何にと候うべきことにて候やらん」と問う心中を、さらに、求道の難関である第二十願の問題を思いとって、「唯円房おなじ心にてありけり」と答えられているのであります。唯円の問いは、唯円の個人的意識の問題でありますが、親鸞聖人は、唯円の個人的意識を、わがこととうけて、ともに、その問いの仏道史的意義、すなわち、求道の歴史上の問題として、教学の問題として、その問いをおうけになっておられるのであります。
ありけりは詠嘆の言葉であります。ありつるにとありけりという言葉に、唯円の現在の痛みを深くうけとっておられる聖人の姿勢を感ずるのであります。唯円の現在の痛みを、「親鸞も」とうけとり、そこにひらかれた同体感を、さらに、深く見きわめて、唯円の問いの歴史的意義を見いだされてい

る、聖人の眼が、ありつるにとありけりというお言葉に感ぜられるのであります。

ありつるに、といわれているところの、第二十願の問題、体験にとどまる問題は、道を求め歩むものにとって大きな難関であります。純粋感情・純粋意欲をうしなわしめ、それ故に、孤独におちいらしめ、しかも、個人的には自己満足にふけらしめるという、求道者にとって、大変な関門であり、また、何んともならぬ障碍であります。人間的・理知的立場からは解決のできないものであり、人間の実存における最大の関所であります。なお、第二十願の問題は、生涯をとおして、続く問題であり、一歩一歩超えていかねばならぬ問題であります。個人の問題が、そのまま、人類の永遠の課題であります。「親鸞も、この不審ありつるに」と申されているところは、親鸞聖人のゆるぎのない、深い自己洞察の言葉であり、また、唯円との問答をとおして、人類の課題にこたえんとされる感動のあらわれでありましょう。
かかる、求道にとって最大の難関であり、永遠の問題を、さらにいえば、菩薩の第七地という仏道史的問題を唯円がおそるおそる、いまここに、問いかけているのであり、それをうけて聖人は「唯円房おなじ心にてありけり」と答えておられるのであります。第二十願の問題（註７）は、自己の苦悩のうえに、また、教学上に、深く注目し思索しつづけて来られたものであるだけに（法然門下・浄土の異流においては、第二十願の問題は、自己自身の問題としては、まったく考えられなかった）、その唯円の問いに驚き、深い感動をもたれたのでありましょう。「唯円房おなじ心にてありけり」と仰せになっておられるお言葉は、そのまま、われわれの驚きでもあり、感動であります。唯円は、個人的な問題として、おそるおそる問いかけているのでありますが、その問いのもっている意義は、個人を超えているのであります。それが、ありけりという過去形の詠嘆の言葉となってうけられているのであります。
求道上の問題は、たとえ、それが個人の問題であり、個人的意識に根ざしている問題であっても、それは個人を超えて、歴史的意義をもつものであります。ただ、歴史的意義を自覚した人から位置づけられなければ、それを自覚することはできないものであり、それにはよき師を必要とするのであります。
さきにふれたように、了祥師は、唯円の歓喜踊躍の心なく、いそぎ浄土を求むる心がないという問いを、『教行信証』の「信巻」に述べられている、親鸞聖人の悲歎述懐と対応させて、この第九章を不喜不快章と名づけておられます。
しかし、唯円の問いは、単に、個人的立場からの痛みの告白であります。それにくらべて、『教行信証』の悲歎述懐は、その述懐の言葉に先だって、真仏弟子釈（全書・二・七五）が説かれているのであります。「信巻」末に、真仏弟子釈を述べられて、その後に、悲歎述懐を表白されているということを考えてみたいのであります。
其の仏弟子というのは、釈迦・諸仏の弟子ということであります。金剛心の行人であり、仏から「我が善き親友」と呼ばれる人であります（註８）。この真の仏弟子ということは、親鸞聖人の自証であり、確信であります。仏から名づけられ呼ばれるということは、漠然としたものでなく、求道者における確信であります。真の仏弟子とは、教団・僧伽に加えられたという確信であり、真の共同体に参加し得たという確信であります。教団・僧伽に加わるということは、すなわち、よき師とよき友をもつということであり、これが真の救いであります。真の仏弟子の自証・確信なくして、救われるということはありません。
さらにつづいて、「弥勒（みろく）に同じ」という問題が「信巻」末に述べられています（註８）。いわば、金剛心の行人は、弥勒、すなわち、釈迦をうけつぐものであると説かれているのであります。これも、親鸞聖人の自証であり、自覚であります。仏道の歴史・本願の歴史に対する責任の自覚であります。本願によって目覚めたものは、また、本願を荷負う責任をもつものであります。教団・僧伽に加えられたという自証をもつものは、また、教団・僧伽を引きうけて未来に向う責任があり、ここにはじめて、金剛心の行人といわれる所以があります。本願の歴史に呼ばれ、本願の歴史に加えられて救われることができたものは、また、本願の歴史を荷負することになるのでありますが、それは命令される性格のものでなく、自証されるべきものであります。みずからの自覚として、内から湧いてくる歴史感情であり、そのときに、個人的人間は、その個人性をもったまま、純粋意志（本願）にたちあが

る、歴史的人間となるのであります。
かかる、真の仏弟子（教団・僧伽に加えられたもの）の自覚と、弥勒に同じ（仏をうけつぐもの教団・僧伽の責任を荷負するもの）という自覚、すなわち、歴史的実存の自覚・歴史感情の問題が「信巻」に提起されて、その後に
定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快まず。（全書・二・八〇）
と、悲歎述懐されているのであります。すなわち、自己自身の歴史的意義を自覚しているのであるが、しかも、眼前の事実は純粋感情も純粋意欲もない恥ずべく傷むべき身であると表白されているのであります。釈迦・諸仏から真の仏弟子と名づけられ、また、善き親友と呼ばれ、弥勒に同じという自證をもちながら、現実は「愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑」している身であって、救われることも喜ばず、求める心もおこらぬ、すなわち、純粋感情の世界も純粋意欲もうしなって日常性に転落しているという表白であります。さらにいえば、仏から真の仏弟子と名づけられ、教団・僧伽に召され、歴史的自覚をあたえられて、はじめて、自己の実存が自覚されるのであります。仏に遇わず、仏に召されないものが、愛欲の広海に沈み、名利の大山に戸惑うているという自覚、救われることを喜ばず、求める心もおこらぬという懺悔・慚愧の心はおこらぬのであります。
この、親鸞聖人の悲歎述懐を、存覚上人は『六要鈔』に「これ悲喜交流というべし」（全書・二・三一五）と述べられ、この悲歎は、内に自証・確信をもっているのであって喜びがないのではないと述べられていることを注意しなければなりません。すなわち、現実の自己を凝視する眼をはずさず、わが身の宿業・実存を確認するとともにそのわが身が、そのまま、本願力によって、真の仏弟子・弥勒に同じという意義をあたえられていることを、内に、自証・自覚されている言葉であると、注意されているのであります。
了祥師の注意から、このように考えてくるとき
親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじ心にてありけり。
という言葉には、唯円の問いかけを機縁として、あらためて、わが身の事実を自覚し、本願の歴史を仰がれているのであります。そこから、悲喜交流の心をもって、ありつるに、ありけりと表白されているのであります。個人的意識にたって問いかけた唯円の問いをうけて、聖人は、「親鸞も」と同じ、さらに、わが身のうえに、本願の歴史的感情をうけとり、悲喜交流の心をもって、唯円とともに、大悲の本願の世界のうちにあることを再確認されて、「唯円房おなじ心にてありけり」と述懐されているのであります。

目次 に戻る ／ 第二節 他力の悲願 に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
第一節
第二節
第三節
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

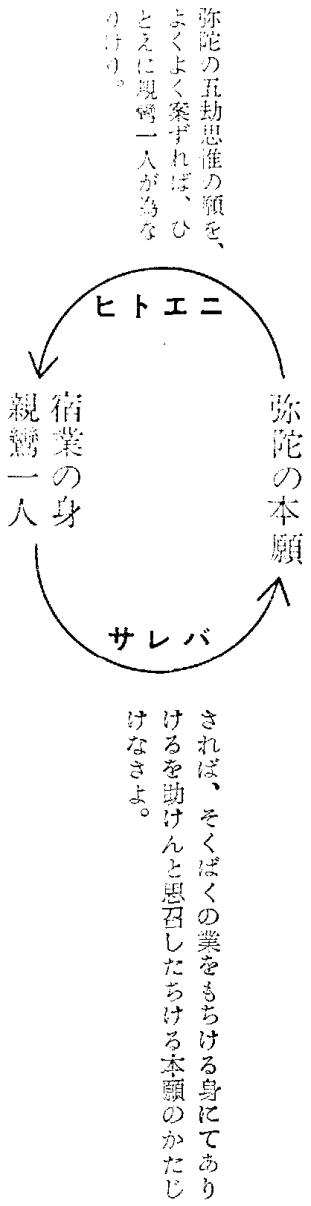
第二節 他力の悲願

よくよく案じみれば

> よくよく案じみれば、天に踊り地に躍るほどに喜ぶべきことを喜ばぬにて、いよいよ、往生は一定と思いたもうべきなり。よろこぶべき心を抑えて、よろこばせざるは煩悩の所為(しょい)なり。しかるに、仏かねて知ろしめして、煩悩具足の凡夫と仰せられたることなれば、「他力の悲願は、此(かく)の如きのわれらがためなりけり」と知られて、いよいよ頼しくおぼゆるなり。

第二節の文にはいって学ぶこととします。この第二節の文は、第九章の中心・要の文でありますが、『歎異鈔』後序の「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為なりけり」という聖人のつねの仰せに対応するものであります。
第一節の「親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじ心にてありけり」と述懐されておりますところの、師の親鸞と弟子・唯円との宿業・実存の響感のところから、一転して、ここの第二節に「よくよく案じみれば」と仰せになっているのであります。宿業・実存の自覚のところに、深い歴史感情をもつのであります。歴史的実存の自覚をもつのであります。すなわち、わが身の業の深さを感ずるところに、その業にかけられてきた無縁の大悲を感ずるのでありますが、その歴史感情・無縁の大悲を「よくよく案じみれば」とふりかえられているのであります。無縁の大悲を再確認しようとされる言葉が「よくよく案じみれば」というお言葉であります。
ありつるに、ありけり、よくよく案じみればという言葉の展開には、深く大きな意味が述べられているのであります。親鸞聖人の個人的経験をとおして、その経験が歴史的なものであるという、歴史的実存の自覚を、ありつるにと述べられているのであり、それをくぐって、弟子・唯円と宿業・響感され、歴史感情をもたれた表白がありけりであります。かかる、宿業の響感が師弟一味でありますが、この師弟一味の境地から「弥陀五劫思惟の願を、よくよく案じみれば」と、大きく、本願の歴史にたちかえられているのであります。本願の歴史感情にたちかえったところから、深い静かな感動をもって、「よくよく案じみれば」と述べられているのであります。
後序は、親鸞聖人一人の御述懐でありますが、第九章は、師弟一味、すなわち「親鸞も」という弟子と同じ位置にたたれて、ともに、本願の歴史にたちかえり、本願の歴史を仰いでおられるお意(こころ)が、「よくよく案じみれば」という一語に表現されているのであります。

第九章の第二節の「よくよく案じみれば、天におどり云々」のお言葉は、「よくよく案じみれば」という言葉から、ただちに、「天におどり云々」とつづけないで、「よくよく案じみれば」という言葉のまえに、後序の聖人のつねの仰せの「弥陀の五劫思惟の願を」というお言葉を挿入して、その後に、「よくよく案じみれば、天におどり云々」と読み下していく方が落ち着く感じであります。（曽我量深選集』・第六巻『歎異抄聴記』二二九）第二節の「よくよく案じみれば」という一語に、後序の、聖人のつねの仰せのお言葉の如くに、弥陀の本願と、宿業の身との円環関係をいいあらわされていることを読みとるべきでありましょう。



宿業の自覚と弥陀の本願とは、相照らしあうものであり、歴史感情は円環をなし、循環して働くものであります。循環作用がなくなったとき、体験主義に堕落するのであります。体験執にとどまるのであります。

矛盾的自己同一

> よくよく案じみれば、天に踊り地に躍るほどに喜ぶべきことを喜ばぬにて、いよいよ往生は一定と思いたもうべきなり。

後序の「弥陀の五劫思惟の願を、よくよく案ずれば、親鸞一人がためなりけり」とあるをうけて、「喜ぶべきことを喜ばぬにて、いよいよ往生は一定と思いたもうべきなり」であります。「喜ぶべきことを喜ばぬ」そこに、機の深信、すなわち、人間の歴史的実存の痛み（自覚）があります。その、わが身の宿業・実存をよくよく案じみる（深信）のであります。そのことにおいて、弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずる（法の深信）のであります。己れの痛みにおいて、如来の無縁の大悲を感ずるのであります。二つの事柄が別の事柄でないのです。二つの事柄――弥陀の本願とわが身の宿業・実存との二つの事柄が無関係にあるのでなく、異質のもの、次元のちがうものが一つになっているのであります。その次元のちがう二つの事柄が、わが身の宿業・実存の自覚のところに、すなわち、親鸞一人という一点に、一つになっているのであります。
それでありますから、「喜ぶべきことを喜ばぬにて、いよいよ往生は一定」と、内面的に展開するのであります。「喜ぶべきことを喜ばぬ」身が本願の正機でありますから、「いよいよ往生は一定」であります。「喜ばぬ」身を何んとか処置してから、本願に出あうのではありません。「喜ぶべきこと

を喜ばぬ」というところに、すでに自覚があるのであります。「喜ばぬ」身というところに、本願は来っているのであります。もう、そこに本願が来っているから、「喜ばぬにて」と、にての二字を加えて、自覚を確認しておられるのであります。本願がかけられている身の確認があり、「喜ぶべきことを喜ばぬ」身のまま「いよいよ往生は一定と思いたもうべきなり」であります。べきなりという断定に、確信があります。

「喜ばぬにて、いよいよ往生は一定」喜ばぬと往生一定とは矛盾概念であります。矛盾したものが、弥陀の本願というところで内面的に統一されているのであります。それでありますから、弥陀の本願の機の自覚、すなわち、願いかけられているという自覚まで、内面的に深めなければ一つにならぬのであります。理知的立場からは喜ばぬと往生一定とは、絶対に、一つにならぬものでありますが、本願の立場・純粋感情の世界にたてば、喜ばぬところに本願の歴史を感じ、仰ぐことができるのであります。唯円も「踊躍歓喜の心おろそかに候」という形で無自覚ながら身に感じていたのでありますが、親鸞聖人に「親鸞も」とうけとられ、「思いたもうべきなり」と確信をもっておさえられるとき、無自覚的に感じていたものが、自覚的にはっきりとうなずくことができるのであります。

さきの、「唯円房おなじ心にてありけり」という、詠嘆の心が、師弟一味の感情となって、「喜ぶべきことを喜ばぬにて、いよいよ往生は一定と思いたもうべきなり」と同一信に深められて、ともに、五劫思惟の本願を仰がれているのであります。

「親鸞もこの不審ありつるに」以下の文について、くりかえし考えてきたのでありますが、第九章の文は、文字を超え、文体を超えて、われわれに迫ってくるものが感ぜられるのであります。如何に、唯円が、御在世中の親鸞聖人とのつねの対話における深い感動を、今、ここに、純粋感情の表白として、書きつけているかを、うかがうことのできる文章であり、また、読むものに、その感動を、じかに、身にひびかせる文章であることを思うのであります。

煩悩の所為なり

よろこぶべき心を抑えて、よろこばせざるは煩悩の所為なり。

「念仏もうし候えども、踊躍歓喜の心おろそかに候こと」と、おそるおそるお尋ね申した弟子・唯円に、師の親鸞聖人は「天に踊り、地に躍るほどに、喜ぶべきことを喜ばぬにて、いよいよ、往生は一定と思いたもうべきなり」と答えられているのであります。――「喜ぶべきことを喜ばぬ」それこそ、宿業の自覚であり、実存の自覚であります。そこにおいてこそ、本願の歴史を仰ぐことができるのであります。「踊躍歓喜の心おろそかに候うこと」という唯円の問いに、よろこぼう、喜ばねばならぬという意識が働いているのであるが、よろこぼう、喜ばねばならぬということではない。――と、親鸞は確信のほどを、唯円に述べられたのであります。親鸞聖人が、わが身に感ぜられた確信のほどを述べられたとき、唯円は、はじめて、実存の自覚をとおして本願の歴史を師とともに、身に感じとることができたのでありましょう。

つづいて、静かに、「よろこぶべき心を抑えて、よろこばせざるは煩悩の所為なり」と、説きはじめられました。これまでは、たたみかけるように表白されていたのでありますが、ここから、語調がかわって、道理を説きはじめられるのであります。煩悩と本願の関係について説きだされているのであります。

われわれは、喜べる・喜べぬのみを問題にして、その根源をおさえないのですが、その根源をおさえて「煩悩の所為なり」と説かれているのであります。仏教（成唯識論）においては、一応、煩悩を、煩悩障（ぼんのうしょう）と所知障（しょちしょう）に分けます。煩悩障とは、身心をかき乱し、涅槃にいたるをさまたげる煩悩すべてをいい、我執を根本とするのであります。所知障とは、知られるべき対象を実体的にたてて、正智をさまたげる煩悩で、法執を院本とするのであります。

┌煩悩障……我執を根本とす……涅槃を障える
└所知障……法執を根本とす……菩提を障える

煩悩障は、わたしたちに涅槃の世界・純粋感情の世界のあることを知らしめないで、日常的世界に迷わす煩悩であります。所知障は、自己の体験をとおして、教法を実体的に考える一つの教条主義、体

験そのものを実体的にとらえる体験主義をおこす煩悩であります。これは、目だたない煩悩でありますが、菩提心・純粋意欲をうしなわしめるものであります。煩悩障は、仏法に目覚める、目覚めぬにかかわりないのでありますが、所知障は、仏法にふれたところに生まれるものであります。
このように、煩悩について考えてみるとき、唯円の提起した問題は所知障としての煩悩の問題というべきであります。しかし、これは一応のことであって、再応すれば「煩悩熾盛の衆生」（第一章）であり、「煩悩具足のわれら」（第三章）であります。踊躍歓喜の心の障害となっているのが、一応は所知障であり、体験主義にとどまっているからであります。しかし、煩悩障・所知障を分別し、理知的に考えれば、いよいよ、踊躍歓喜の心・純粋感情の世界から遠ざかることとなります。煩悩障・所知障は一応の分類であります。再応すれば、煩悩障・所知障ともに煩悩であります。『歎異鈔』においては煩悩・所知の二障の分類をせず、ただ「煩悩の所為なり」と、自覚の一点をおさえていることを考えねばなりません。

このように考えてくるとき、唯円の提起した「念仏もうし候えども、踊躍歓喜の心おろそかに候こと」という問題は、新しい問題に転ぜられることとなります。すでにくりかえしたごとく、唯円は所知障・体験主義におちているのであります。いわば、後念相続（ごねんそうぞく）の問題、すなわち、宗教経験をもったものの問題であります。「念仏もうし候えども……」ということは、本願念仏に出おうたものの問題で、本願念仏に出あわないものには感ぜられない問題であります。この、唯円の問題に、親鸞聖人は、「親鸞も」と同調されたところから述懐されてきたのでありますが、この一節になって、煩悩障であれ、所知障であれ、また、宗教経験をもつ、もたぬにかかわらず絶対現実の問題としては、ただ今の自覚（一念の信）あるのみであります。それ故に、人間の宿業・実存をおさえて、「煩悩の所為なり」と仰せになっているのであります。この「煩悩の所為なり」のなりの二字をうけて、しかるにと展開して、「しかるに、仏かねて知ろしめして煩悩具足の凡夫と仰せられたることなれば」と、本願に転ぜられています。ここに、第九章の師弟の対話は、一転することとなります。すなわち、後念の問題が一念の問題に転換されるのであります。

人間の絶対現実

> しかるに、仏かねて知ろしめして「煩悩具足の凡夫」と仰せられたることなれば、「他力の悲願は、かくの如きのわれらがためなりけり」と知られて、いよいよ、たのもしくおぼゆるなり。

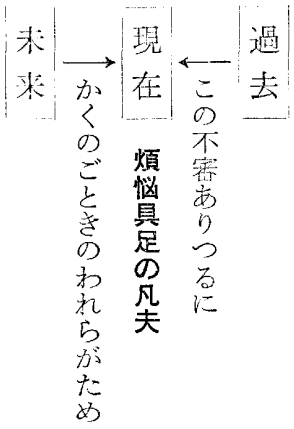
『歎異鈔』の文は、声をあげて読むとき、切々と身にせまるものを感ずるのでありますが、この一節も、まさにそうであります。唯円が、親鸞聖人からお聞きしたのを、生涯耳の底にとどめておき、時あるごとに反復していたものでありましょうから、聖人がお書きになった『末燈鈔』などの和文の聖教の語調とは、まったくちがったものを感じます。解釈や解説などに関係なく、直接的にうつってくる言葉であります。とくに、この一節は解釈を必要としないのであります。

> 後念相続に即して一念帰命の境地を一層明らかにされたのである。表は後念相続に就いて語られているが、一念と後念とは相対立するものではないから、いつでも一念を離れて後念なしということを明らかにされたのが第九条（章）である。（曽我量深選集・第六巻・二一七）

と説かれています。「第二章は唯円が仏法に目覚めた（一念の）ところであり、それ以後（第二章以下）は後念の世界である」という解釈もあるようですが、曾我量深先生は、「第二条（章）は念仏の法を掲げられてある。ここ（第九章）は念仏に就いて我々の機のはからいを更に否定して、……一念帰命の境地を一層明らかにされたのである」と述べられています。
まさに、前節において体験主義におちいった唯円の告白に同調して、対話されてきた親鸞聖人は、語調をあらためて「よろこぶべき心を抑えて、よろこばせざるは煩悩の所為なり。しかるに仏かねてと……」と、弥陀の本願にたちかえられて、本願の道理を説きあかされているのであります。さきの「よくよく案じみれば」と述べられていたところは、聖人の述懐でありますが、この、しかるにの一節からは、本願にたちかえったところから、本願の道理を説きあかされているのであります。いわ

ば、第一章の「罪悪深重・煩悩熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします」という、弥陀の本願の初一念にかえられて、本願に、その道理をかえされて話されているのであります。

主体的時間、すなわち、生きた時間は、つねに、今であります。過去もなく、未来もなく、「ただ今」あるのみであります。また、自己そのものは、宿業の身、実存的存在としてあるのであり、「煩悩具足の凡夫」であります。しかも、かかる実存の自覚のところに、純粋主体が知らされるのであり、生きた時間をもつのであります。今を忘れ、自己そのものの、実存の自覚をはなれたものは、すべて、観念であり、現実でなく、事実でないのであります。
ただ今の今は、考えられた時間でなく、生きた時間、すなわち、「ただ今」の反復のみであります。また、自己とは、こうあるべきだとか、人間の本来性はこういうものだとかと考えることはできましょうが、現実の自己そのものは、「煩悩具足の凡夫」であり、煩悩の世界にあけくれしている身であります。しかし、自己を対象的に考えているときは、「煩悩具足の凡夫」とは考えられないのであります。弥陀の本願にたちかえってはじめて「仏かねてしろしめして、煩悩具足とおおせられたることなれば」ということに気づくのであります。「煩悩具足」とは、「仏かねてしろしめして」のことであります。すなわち、仏への方向をとったとき、いいかえれば、求道の道を求め歩みはじめたとき、先だって、実存をいいあてておられる「煩悩具足」の身であることを深く感知するのであります。道を求め歩むとき、その意欲の障害となるものが、煩悩であります。しかし、そこに、「煩悩具足の凡夫」といいあてておられる本願の教法を、さらに、「煩悩具足の凡夫」のためにちかわれている「他力の悲願」を、いよいよ知らされるのであります。「他力の悲願は、かくのごときのわれらがためなりけり」という、絶対的救済を知らされるのであります。
「親鸞も、この不審ありつるに」という聖人の表白は、すでに学んだごとく、現在完了の文体であります。いわば、過去から現在への方向であります。過去からの流転を、現在のただ今、うけとめて、「よろこぶべき心をおさえて、よろこばせざるは煩悩の所為なり」と説かれているのであります。しかし、ここの「他力の悲願は、かくのごときのわれらがためなりけり」の一段の文は、未来から現在への方向であります。



未来の仏から、現在のわれわれに呼びかけられているのであります。「煩悩具足の凡夫」と呼びかけられるのであります。「既にして、悲願有(いま)す」（全書・二・一五八「化身土巻」）であります。喜ぶことを喜ばせざるは煩悩の仕業でありますが、その煩悩は、人間そのものに具足しているものであります。煩悩をとれば何うにかなるのでなく、現実の人間そのものは、ただ今のわが身は煩悩具足して、ここにある存在であるところの凡夫であります。煩悩をとってしまえば、ただ今のわが身は存在しないのであり、煩悩具足して、ただ今のわが身であります。この、人間の現実そのもの、すなわち、絶対現実は「仏のしろしめ」すところであり、仏の真智によらねば自覚せしめられないものであります。仏（未来）からいいあてられて、はじめて自覚されるところのものであります。絶対現実は未来に照らされて自覚されるのであります。

仏は、われわれにとっては永遠に未来でありますが、その未来によって、われわれの、ただ今の絶対現実がうきぼりにされるのであり、観念的現実でなく、この、ただ今のわが身の絶対現実をおさえて、「煩悩具足の凡夫とおおせられたることなれば」というところに、既に悲願が成就せられ、大悲

心が来ているのであります。
「おおせられたることなれば」と親鸞聖人も仰せになっていますごとく、煩悩具足の凡夫と、仏がいいあてておられることなれば、いいあてておられることですから、煩悩具足の凡夫を、わがこととされている仏の大悲心は来っているのであります。すなわち、煩悩具足の凡夫、いいかえれば、人間の絶対現実は仏の自己限定であります。人間の絶対現実のところに、仏は「他力の悲願」として自己を限定し、来っているのであります。
罪悪深重・煩悩熾盛の衆生をたすけんがための願にまします（第二章）
煩悩具足のわれらは、いづれの行にても、生死を離るゝことあるべからざるを憐れみたまいて、願をおこしたもう本意（第三章）
と説かれている悲願は、仏の自己限定であります。『大無量寿経』に説かれている弥陀の四十八願を、別願と名づけられていますが、「煩悩具足の凡夫」のためにたてられ、ちかわれている本願でありますから、別願すなわち、人間を超えた仏（法性法身・真如そのもの）が、「煩悩具足の凡夫」として実存する人間のところに、本願として自己限定しているのであります。ここに、『大無量寿経』に説かれている弥陀の本願を、別願といい、悲願と呼ばれる所以があります。
「煩悩具足の凡夫」を場として、仏（真如）そのものが本願として来っているのであります。現行しているのであります。それでありますから、「煩悩具足の凡夫」の自覚のところに、すなわち、人間の現実存にめざめるところに、仏（真如）の現行が自覚されるのであり、仏（真如）を自覚するのであります。いいかえれば、真の主体的自覚が生まれ、そこに、歴史的主体としての自己そのものを見いだすことができるのであります。「いよいよ、たのもしくおぼゆるなり」という感情にみたされるのであります。
「煩悩具足の凡夫」という人間の絶対現実は、さらに、歴史的・純粋主体――仏（真如）そのものが、いまここに現行しているという、歴史的絶対現実へと展開するのであります。

果遂のちかい

この第二節に説かれている「他力の悲願（註９）」ということでありますが、阿弥陀仏の四十八願は、別願であり、悲願でありますが、『教行信証』においては、とくに、第十九・第二十願を悲願と名づけられています。なお、この第九章は、唯円の体験執の問題を機として説かれていることを考えあわせますと、ここの「他力の悲願」は、まさしく第二十願とうけとることができるのであります。第十九願の問題をあきらかにした第三章と対応して、第九章は、第二十願の問題をあかしているわけであります。
その第二十願について、しばらく考えてみようと思います。第二十願は、本願の名号におうて、その名号を自力の心で修し、浄土に生まれんと願うものは、必ず、極楽浄土の往生を遂げさすであろうとちかわれているのであります。この第二十願を、植諸徳本（じきしょ）の願・係念定生（じょうしょう）の願・不果遂者の願・至心廻向の願と名づけられています。前三名が諸師伝承の願名（がんみょう）であり、最後の至心廻向の願という願名が親鸞聖人の己証（こしょう）の願名であります。
「植諸徳本」の願名は、「一切善法の本」であり、「十方三世の徳号の本」であるところの本願の名号を「己れが善根として極楽に廻向」（全書・二・一五八「化身土巻」所引『如来会』）するのが第二十願の機であることをあらわしているのであります。また、次の、「係念定生の願」という願名でいいあらわされているところの「係念定生」――念を西方の極楽浄土に係ける者は、定めて往生せしめよう――という第二十願の意は、名号を己れが善根として廻向しようとするところに、すでに、あらわれているのであります。すなわち、第二十願文の如く「我が名号を聞きて（聞名）、念を我が国に係けて（係念）、諸の徳本を植え」んとするところに、聞名が係念をとおして徳本となるのであります。名号を徳本（諸の功徳の本）と考えるところに、すでに、極楽浄土に係念しているのであり、利益（浄土という果）を求めている自力の心が働いているのであります。本願の名号を人間の功利心で考え、とらえていることになります。
しかし、本願は、このような功利心をもって本願の名号に向う人間をも、「果遂せずば、正覚を取らじ」とちかわれているのであります。やがて浄土往生を遂（と）げ果（はた）さしめねばおかぬ、とちかわれている

のであります。これが、第二十願を「不果遂者の願」と名づけられている所以であります真凡そ、本願の名号は、第十七願にちかわれているところの諸仏の位のものがらであります。功利心を離れない人間を超えたもので、凡夫のものではないのであります。しかし、その名号を聞き、名号に出おうたとき、すかさず、その名号を己が善根とし、それをもって、浄土の利益を得ようとするのであります。人間を超えた本願の名号、本願の世界（浄土）を、自己の所有としようとするところに、人間の横暴があるのでありますが、それは、そのまま、本願を疑うものであります。人間を超えた本願の名号、本願の世界を、功利的人間が所有できると考えることが、本願そのものを知らないことであり、それは、仏智を疑うものであります。『疑惑和讃』に

不了仏智のしるしには
如来の諸智を疑惑して
罪福信じ善本を
たのめば辺地にとまるなり

仏智の不思議をうたがいて
自力の称念このむゆえ
辺地・懈慢にとゞまりて
仏恩報ずるこゝろなし（全書・二・五二三）

と説かれて、悪因悪果（罪）をすりかえ、善因善果（福）を得んとする罪福心、すなわち、人間的功利心をもって、本願の名号（善本）を修する者、つまり、自力の心で念仏を行ずる者を、仏智を疑惑する者といい、その人は真実報土には生まれないと説かれているのであります。個人的人間心が加われば、純粋感情の世界はひらかれないのであります。

しかし、「化身土巻」に第二十願文の傍証として引かれている『平等覚経』の

人の命、希に得べし
仏、世に在せども、甚だ値うこと難し
信慧あること致るべからず
若し聞見せば、精進して求めよ（全書・二・一五九「化身土巻」所引）

という言葉は、煩悩具足の凡夫（第九章）であり、垢障の凡愚（「化身土巻」全書・二・一六五）であるわれわれに、ただただ念仏を勧められている仏のおこころをうかがうのであります。「化身土巻」には、この『平等覚経』の言葉につづいて、『観無量寿経・阿弥陀経』の文・善導大師の九文・元照律師・孤山などの十四文を引用されて、念仏往生を勧められているのであります。たとえ、その立場が人間的立場であろうと、ただ、「一切善法の本」であり「十方三世の徳号の本」である本願の名号を行ずることを勧められているのであります。たとえ、その心が功利心であろうと、自力の心であろうと、本願の名号・本願の言葉にふれしめようと力を尽されているのであります。ここに、第二十願を「不果遂者の願」と名づけられる所以があります。

さらに、第二十願の問題として、『大無量寿経』の第十八願成就文に「至心廻向」という第二十願の言葉があることが注意されています。第十八願成就文とは、他力の信心成就を表白されている文でありますが、そこに、第二十願の自力の信の言葉である「至心廻向」という言葉がはいっていることを、次に、考えてみたいのであります。

しかも、親鸞聖人は、その第十八願成就文を二分して

諸有の衆生、其の名号を聞きて、信心歓喜せんこと、乃至一念せん。（全書・二・六二）

という前半を、本願信心の願成就の文と名づけ、「信楽釈」に引用され、「至心廻向」より後半の文を、『如来会』の成就文の「所有の善根、廻向したまえるを、愛楽して』（全書・一・二〇三）によって、「至心に廻向したまえり」と訓点をかえて

至心に廻向したまえり。彼の国に生ぜんと願ぜば、即ち、往生を得、不退転に住せん。唯、五逆と正法を誹謗するとをば除く。（全書・二・六六）

と読んで、本願の欲生心成就の文と名づけ、「欲生心釈」に引用されているのであります。すなわち、第十八願成就文を二分して、前半は信心・自覚をあらわす文とし、後半は欲生心・願・意欲をあらわす文とせられて、一念の信の内景を二つに分けられているのであります。

かくて、欲生心・願・意欲をあらわす文とせられている後半の文に、宗教心における重要なる問題があるのであります。その重要なる問題をふくんでいるのが、本来は、第二十願の言葉である「至心廻向」の四字であります。この第十八願成就文に、第二十願の「至心廻向」の囲文字があるということは、第十八願にちかわれている他力の信心が得られたとき、なお、その中に、第二十願の法軌の問題があらわれていることを、第十八願成就文が物語っているのであります。すなわち、「念仏申し候えども」という第二十願の問題は、第十八願の宗教経験をくぐったものの問題であります。

宗教経験は、（宗教経験に限らず、如何なる経験にあっても）たとえ、その経験が純粋なるものであるとしても、必ず、あたくし・人間の功利心がひそんでいるものであることを、第十八願成就文が物語っているのであります。すなわち、第十八願成就文によって、人間を超えた純粋なるものを経験する場合であっても、人間において経験されるとき、必ず、人間心が潜在するものであるということを知らされるのであります。人間における経験の秘密の問題を、第十八願成就文はあきらかにし、提起している点を注意しなければなりません。

しかし、この「至心廻向」の文字を、親鸞聖人は「至心に廻向したまえり」と訓点をかえて読まれているのであります。このことから、第二十願の「至心に廻向」せんとする心（信）は、やがて

> 然るに、徴塵界の有情、煩悩海に流転し、生死海に＜漂寸（ひょうもつ）＞没して、真実の廻向心なく、清浄の廻向心なし　（全書・二・六五「信巻」欲生心釈）

という、絶対自己否定の自覚を生み、「至心に廻向したまえり」の自覚に転入せしめられるべきものであることを知らされるのであります。このように、第二十願の心（信）は、やがて、「我が国に生まれんと欲（おも）え」という如来の欲生心・本願心によって、第十八願の信に転入（果遂）せしめられる意義をもっているのであります。

第二十願の願名を、親鸞聖人が「至心廻向の願」と名づけられる所以も、ここにあると考えられるのであります。第二十願の「至心に廻向す」という「至心廻向」は、人間的立場にたつ意欲の問題でありますが、その意欲が、第十八願成就文の「至心に廻向したまえり」という如来の意志に転ずるという構造をもつのであります。つまり、人間的立場にたつ意欲が、自己否定をくぐったとき、既に、その底に、人間を超えた真の意欲が働いていることを自覚し、転ぜられるものであるということを、第二十願は教えているのであります。

かくのごとく、第二十願と第十八願成就文は、現代の人間における経験の問題に、重要なる回答をあたえているのであります。

以上、第二節の問題をひろいつつ、解明をしてきたのでありますが、『歎異鈔』第九章の眼目は、この第二節にあると考えられます。また、『歎異鈔』の親鸞聖人は、吉水教団の一員の自覚をもって語りかけておられるために、真仮分判の思想が判然としていないのであります。すなわち、第十八・第十九・第二十願の別があきらかでないのでありますが、この第九章、とくに、第二節は、後の『教行信証』などの親鸞教学を生む歴史的事実（師と弟子の対話）をあきらかにしている点で、注目すべきであると考えられるのであります。つまり、『教行信証』にあきらかにされている真仮分判の厳密なる教学は、『歎異鈔』の第九章のごとき歴史的事実を、その背景として樹立されたものであります。この意味から、素朴な真仮未分のまま、「他力の悲願」という言葉を用いて対話されている第九章・第二節の文を、『教行信証』の教学に照らして学んできたのであります。すなわち、『教行信証』に照らして、第九章の「他力の悲願」を第二十願として学んできたのであります。

目次 に戻る ／ 第三節 純粋意欲 に進む

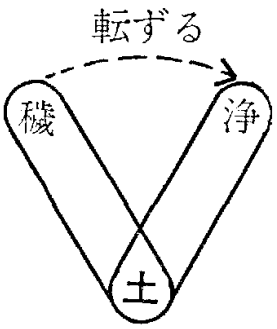
目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
第一節
第二節
第三節
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

第三節 純 粋 意 欲

世界の二重性

> また、浄土へいそぎ参りたき心のなくて、いささか所労のこともあれば「死なんづるやらん」と、心細くおぼゆることも、煩悩の所為なり。
> 久遠劫よりいまゝで、流転せる苦悩の旧里はすてがたく、いまだ生まれざる安養の浄土はこいしからず候うこと、まことに、よくよく、煩悩の興盛に候にこそ。
> なごりおしく思えども、娑婆の縁つきて、力なくして終るときに、彼の土へは参るべきなり。いそぎ参りたき心のなき者を、ことに、あわれみたもうなり。これにつけてこそ、いよいよ、大悲大願はたのもしく、往生は決定と存じ候らえ。

これから、第三節にはいって学ぶわけであります。この第三節は、『教行信証』の悲歎述懐のお言葉にてらすと、「真証の証に近づくことを快まず」のお言葉にあたります。
誠に知んぬ、悲しき哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して
定聚の数に入ることを喜ばず ……第二節
真証の証に近づくことを快まず……第三節
恥ずべし傷むべし矣。（全書三・八〇「信巻」末）
『教行信証』の悲歎述懐の文と、『歎異鈔』第九章の文とを対照すると、このようになるわけであります。すなわち、第三節の文は、真証の証・真実浄土、いいかえれば、純粋感情の世界に近づくことを快まずという問題であります。
さて、本文にはいって学ぶこととします。
浄土へいそぎ参りたき心のなくて、いささか所労のこともあれば「死なんづるやらん」と、心細くおぼゆることも、煩悩の所為なり。
所労（病気）にでもなれば、死ぬのであろうかと思う――ということは、人間の感情であります。ここに、感情の世界の二重性ということが問われているのであります。近代人は、神の存在を否定して自我を見いだすとともに、自我の世界のみを認めて、自我が否定された世界の存在を認めなかったのであります。つまり、一重の世界より見なかったのであります。しかし、人間は、「死なんづるやらんと、心細くおぼゆる」という感情をもつものでありますから、そこには、自我の世界と自我が否定された世界、現実の世界と現実を否定した世界、いいかえれば、此の国と彼の国という世界の二重性を、無自覚的に感じとっているのであります。すなわち、人間の感情の世界は、二重構造をもっているのであります。如何に、現実的世界より認めない人間であっても、感情の動くところには、無自覚的に、世界の二重性を認め感じとっているのであります。
かかる二重の世界を、いま、此の国と彼の国といったのでありますが、仏教では、地獄と極楽とか、穢土と浄土などという神話的表現をもちいていい伝えてきました。この地獄と極楽、穢土と浄土という二つの世界が別々にあるのではなくて、一つの世界が二面の意味をもつのであります。



穢土と浄土との土（世界）そのものは、一つであります。すなわち、穢土とは穢れたる環境という意味で、人間的関心を立場にした生活のところにひらかれる世界であります。また、浄土とは浄められたる環境であって、人間的関心を超え、絶対現実にめざめた純粋感情の世界を浄土というのであります。人間的関心を立場とするか人間的立場を超えるかによって、穢土は浄土に転ずるかどうかということになるわけであります。二つの世界を実体的に考えるのでなく、立場が転ぜられるとき、世界も転ぜられるのであります。

> 両土、処別ならず。たとえば、雲去って月あらわれ、垢落ちて鏡あきらかなるがごとし。（『深解会通』一九の右）

であります。
この穢土と浄土について、厭離穢土・忻求浄土といわれています。穢土を厭離し（いとい、はなれ）、浄土を忻求する（よろこび、もとめる）、すなわち、厭離・忻求（註１０）という感情は、人間としてあるべき感情でありましょう。仏教（浄土門）は、厭離穢土・忻求浄土、すなわち、厭離・忻求という形で願生心・宗教心の問題、純粋意欲の問題を説いています。

> 浄土門の意、穢土を厭うて浄土を忻ぶをもって正意とす。是れ、無上の方便、本願の正意なり。（『深解会通』一八の左）

と説かれているように、「穢土を厭うて浄土を忻ぶ、すなわち、厭離・忻求ということは、世界に対する批判精神であります。この世のみを考える一重の世界観には、世界に対する批判精神が欠けているのであり、世界を実体化しているのであります。「穢土を厭う」というところに、すなわち、この世に対する批判精神のあるところに、「浄土を忻ぶ」という世界の二重性を自覚する世界観をもつことができるのであります。
このように、厭離・忻求という、世界に対する批判精神のあるところに、世界は二重性をもつことになり、願生心・求道心と説かれている純粋意欲が生まれ、人間は、求道的人間・菩薩的人間となるのであります。

浄土へいそぎ参りたき心のなく
という表白は、現世のみを肯定する心、現世に執着する心、すなわち、一重の世界観がすてられぬ痛みの表白であります。世界に対する批判精神を、はっきりもつことができず、菩薩的人間としてたちあがることができない悲歎の言葉でありますが、しかし、すでに、世界の二重性を感じとっている意識が潜んでいるのであります。
人間は、本来的に菩薩的存在であります。いいかえれば、二重性の世界観をもたねばおけぬ存在であります。しかるに、日常的・理知的には、この世を実体的にとらえて、一重の世界観によって生活しているのでありますが、「いささか所労のこともあれば、死なんずるやらんと、心細くおぼゆる」のであります。といって、「いそぎ参りたき心」はないのであります。いそぎ菩薩的人間にたちかえらんとする意欲がたたないのであります。
ここで、菩薩的人間、純粋意欲の問題は一つの転機にたつことになります。厭離・忻求の感情、すなわち、世界を批判する批判精神をなりたたせないものを、自己自身のうちに見いだすことになります。それは、「煩悩の所為なり」と説かれている煩悩であります。煩悩が、人間の本来性にたちかえる意欲を障碍するのであります。一重性の世界観にひきもどすのが煩悩であります。仏道をさまたげ

る問題が、自己自身のうちに見いだされたのであります。
この「煩悩の所為なり」という断定的な聖人のお言葉から、第三節の文は、さらに展開することとなります。

悲 心 の 器

久遠劫よりいまゝで、流転せる苦悩の旧里はすてがたく、いまだ生まれざる安養の浄土はこいしからず候うこと、まことに、よくよく、煩悩の興盛に候にこそ。

このような言葉で、宿業の世界をいいあらわされているのであります。
苦悩の旧里はすてがたく ……厭離穢土の心をもたぬということ
安養の浄土はこいしからず候……忻求浄土の情をもたぬということ
さきに学んだごとく、厭離穢土・忻求浄土ということは、世界に対する批判精神であり、二重性の世界観をもっていることであります。これは、すなわち、人間の精神の健康性をあらわしているものであります。しかし、「苦悩の旧里はすてがたく、安養の浄土はこいしからず候」と表白されていることは、二重性の世界をもちながら、厭・忻の意欲が生まれないということであります。これが、人間の実存そのものであり、日常的人間の現実世界であります。考えてみますに、厭・忻の意欲が生まれない、すなわち、純粋意欲にたちあがることができないという、この人間の日常的現実世界（穢土）・人間の実存こそ、すなわち、宿業・他力そのものであります。人間の絶対現実の世界（浄土）であります。「両土、処別ならず」（『深解会通』）であります。この日常的現実の世界そこに、絶対現実の世界が反映・顕出しているのであり、呼びかけているのであります。ただ、理知を過信している人間・煩悩具足の自覚のない人間は、この呼びかけの声を聞くことができないのであります。
源信僧都は、人間を「悲心の器」（全書・一・七三四・『往生要集』）といわれていますが、日常的現実世界にありながらこの日常的現実世界こそ、宿業・他力の世界であると、絶対現実が呼びかけている声が聞こえぬのが、痛ましいのであります。絶対現実の声は、すでに、もう、呼びかけているのである、だのに、それがうけとれない、うけとって菩薩的人間としてたちあがれない、ここに、人間の痛ましさ、悲しさがあるのであります。それは、煩悩にまなこがさえぎられているためであり、自業自得であります。この意味で、人間は「悲心の器」であります。
煩悩は、日常の世界では、どうというものではありませんが、一たび、求道の問題・純粋感情の問題、いいかえれば、深い人間性の問題になると、痛ましい事柄になってくるのであります。煩悩が、本来的に、求道精神をもっているところの深い人間性――菩薩的人間をくもらせ、汚し、苦悩の旧里といわれる一重性の世界観にとどまらせるのであります。絶対現実の世界を、穢土とするのであります。しかも、この煩悩をすてることができない、いな、いよいよ、つのるばかりであります。「よくよく、煩悩の興盛に候にこそ」であります。

しかしながら、この、煩悩こそ、深くほりさげて、自覚されねばならないところのものであります。絶対現実の世界は、この煩悩の延長のところには、絶対に、見いだせるものではありません。絶対現実の世界は、この煩悩の死を要求するものであります。しかし、自分で死にようがないのであります。最後まで、すてがたく・求めがたいのであります。この意味からも、「よくよく、煩悩の興盛に候にこそ」であります。
ここに来って、「死を死す」という言葉がありますが、人間の絶対死が考えられねばなりません。その問題が次の文に説かれることになります。

これにつけてこそ

なごりおしく思えども、娑婆の縁つきて、力なくして終るとき、彼の土へは参るべきなり。

このような表現で、自然法爾（じねんほうに）の世界をいいあらわされているのであります。
『歎異鈔』の言葉の勝れていることを、あらためて考えるのであります。言葉は、生きて働くもので

あってこそ、生きた言葉といえましょう。今日、対象的にものを考えたり、概念的に、理知的に言葉を用いているものですから、いつの間にか、生きた言葉と生きていない言葉を聞きわける力をうしなっているのでないかと思われます。生きた言葉のみが、働きをもち、主体をめざませ、内面的世界をひらくのであります。とくに、第九章の言葉が、如何に生きているかということを、内面的に次から次へと展開しているかということを思うのであります。

人間の絶対死、すなわち、絶対現実にめざめるということがなければ、純粋感情の世界はひらかれないのでありますが、その、人間の絶対死ということは、他力廻向であり、自然法爾であります。人間の意志などを超えた世界のことであり、人間の力の及ばぬ事柄であります。ここの本文の「力なくして終るとき」という言葉は、人間の理知的意志がつかいものにならないことを自覚したとき、すなわち、自力無効を自覚したときということであります。そのときが、死を死したときであります。そのとき、「被の土へは参るべきなり」であり、絶対現実の世界・純粋感情の世界がひらかれるのであります。そのとき、まったく新しいいのちに生きるのであります。宿業・他力の絶対現実の世界に生まれるのであり、そこは、自然法爾の世界であって、絶対自由の世界であります。本願の世界であり、純粋感情の世界であります。
いそぎ参りたき心のなき者を、ことに、あわれみたもうなり。これにつけてこそ、いよいよ、大悲大願はたのもしく、往生は決定と存じ候え。

「いそぎ参りたき心のなき者」とは、煩悩にさえられて、積極的にたちあがれない者のことであります。「ことに、あわれみたもうなり」とは、本願の正機とされているということであります。煩悩具足の凡夫が、阿弥陀仏の本願の正機とされているということであります。
ここに、思いかえされるのは、近くは、第九章・第二節の
しかるに、仏かねてしろしめして、煩悩具足の凡夫と、おおせられたることなれば、他力の悲願は、かくのごときのわれらがためなりけり
であり、遠くは
罪悪深重・煩悩熾盛の衆生をたすけんがための願にまします。（第二章）
煩悩具足のわれらは、いづれの行にても、生死を離るゝことあるべからざるを、あわれみたまいて願をおこしたもう本意、悪人成仏のためなれば（第三章）
の文であります。本願のもとにかえるとき、煩悩具足のままに転ぜられるのであります。業道自然（ごうどうじねん）のままに、願力自然によって救われるのであります。そこにひらかれるのが、法爾（ほうに）自然の世界であります。「これにつけてこそ、いよいよ」と一転するのであります。一念帰命がたつのであります。
「いそぎ参りたき心のなき者を……こそ」、すなわち、「を……こそ」というところに、他力の悲願をうけとめている心の動きが、胎動が感ぜられるのであります。それをはっきりうけとめて、「いよいよ、大悲大願」という確認になるのであります。他力廻向の本願・大悲大願（大悲廻向の大願・第十八願）を、また、本願の正機とされているわが身を、確認するのであります。ここに、大きく一転せしめられるのであります。人間的関心を離し得ざるわが身が、煩悩具足の凡夫が、仏の本願の象徴になるのであります。
煩悩具足の凡夫をして、真の人間成就を果たきしめんがための歴史的呼びかけ（註１１）を確認するとき、煩悩具足の身のまま、歴史的・主体的人間となるのであります。第二節に「往生一定」と説かれている他力の悲願が、われわれの「悲心の器」の自覚をとおして、いま、第三節のここに「往生は決定」と、成就されるのであります。つまり、大乗的・菩薩的人間が確立されるのであります。

すでに学んだように、人間は、本来的に、求道的・修道的存在であり、菩薩的人間であります。しかし、みずからのうちにもつ、人間的関心、煩悩によって、厭離穢土の心、すなわち、世界に対する批判精神をもつことができず、その菩薩性がくもらされるのであります。そこに、人間の絶対現実の相があります。つまり、人間的意志や意欲を、まったく超えて、絶対現実の世界は宿業・他力の世界であるからであります。
しかし、厭離穢土の心をもたぬもの、「いそぎ参りたき心のなき者」、さらにいえば、世界に対する

批判精神（厭離心・忻求の情）をもたず、単なる現実世界に心ひかれるものが、絶対現実の世界にあるというこの事実。また、そのままが、宿業・他力の絶対現実にそむいているままが、絶対現実の世界から呼びかけられているという事実。本願にそむくものが、本願に呼びかけられ、本願の機とされている事実を、はじめてうけとめた言葉が「いそぎ参りたき心のなき者を、ことに、あわれみたもうなり。これにつけてこそ……」という、第九章の親鸞聖人の人間の構造を、あますところなく、見きわめられた言葉であります。
ここに、人間が、本来的に、構造的にそなえていた菩薩的人間が、はじめて、地上の事実的存在となるのであります。大乗仏教が理として説いてきたものが、地上の事実として具体的になるのであります。しかも、宿業・他力の絶対現実の世界からの呼びかけ、すなわち、本願の歴史からの呼びかけによって目覚め、たちあがることができたのでありますから、かかる人間・主体こそ、大乗的・菩薩的人間といわれるものであります。如来の本願によって目覚めしめられた自利（菩薩性）利他（大乗性）成就の大乗的・菩薩的人間の確立こそ、真の主体性の確立というべきであります。
死を死す、すなわち、第九章の主題であるところの第二十願の自覚をとおした、真の主体性の確立は、ここに大乗的・菩薩的人間として、その姿をあらわすのであります。

力なくして終るとき、彼の土へは参るべきなり
ことに、あわれみたもうなり
往生は決定と存じ候え
べきなり、たもうなり、存じ候え、という親鸞聖人のお言葉に、一つの展開が説かれ、不動の信念が表白されていることになります。
力なくして終るとき……「死を死す」という自覚
彼の土へは参るべきなり……感情の世界
「死を死す」という自覚のところに、感情の世界がひらかれるのであります。そこから、さらに「いそぎ、参りたき心のなきものを、ことにあわれみたもうなり」と、展開されるのであります。すなわち、本願の歴史にたちかえっておられるのであります。自覚のところにひらかれる感情の世界から、本願の歴史にたちかえって、「ことに、あわれみたもうなり」と、深くうけとっていくところに、感情の世界は、さらに純粋感情の世界に深められるのであります。いいかえれば、信のところにひらかれる証の世界は、廻向の信という信の再確認をとおして、廻向の証・真実証と深められていくのであります。
さらに、言葉をつづけて「これにつけてこそ、大悲大願はたのもしく、往生は決定と存じ候え」と展開されているのであります。すなわち、存じ候えと、自己のうえにひらかれた純粋感情の世界を、純粋客観の立場にたって確認し、説きあかし、表白されているのであります。ここに、「選択（せんじゃく）廻向の直心（じきしん）、利他深広（じんこう）の信楽、金剛不壊（ふえ）の真心（しんしん）」（全書・二・四八）と「信巻」冒頭に言葉をつくして讃嘆されているところの、本願の宗教による真の自覚（真実信心）が、歴史的主体的確信が、表白されているのであります。
第九章は、唯円の個人的問題にはじまって、それに同感された「親鸞も」という表白から深められているのでありますが、しかし、この第九章の文が、少しも、主観約・個人的な表白におわらず、力強い、しかも、内面的に展開していく、独白の文章になっているのであります。これは、聖人が、自己の体験をとおして、しかも、つねに、本願の歴史にたちかえり、純粋客観にたって説かれているからであります。ここに、確固たる確信の表白となるのであります。第二章といい、第九章といい、主観的な体験談におわるはずの文が、まったく、体験談とは次元のちがった文になっていることを考えさせられるのであります。つねに、本願の根源に、歴史の初一念にたちかえって、本願の道理として語りかけておられる、親鸞聖人の姿勢こそ、時を超えて、現代人のわれわれに大きな示唆を与えられているのであります。

煩悩の積極的意義

> 踊躍歓喜の心もあり、いそぎ浄土へも参りたく候わんには、「煩悩のなきやらん」と、あやしく候いなましと云々。

第九章の結びの文でありますが、ここに至って、本願の宗教により、人間の思惟が、大きく転回されるのであります。
人類の歴史には、善悪の意識・善を求め悪をにくむという日常的・世間的な意識が、しつようにつきまとっているのであります。といって、善を求めず、悪をにくまずというように、善悪を無視すれば、人間性をうしなうことになります。この善悪との闘いの記録が、『歎異鈔』であり、この善悪にとらわれる意識を克服した表白が、第三章の悪人成仏の章であります。これは、人類の精神史に応えた、大きな事業であろうと思われます。
さらに、ここ、第九章の結びの文にきたって、罪悪深重・煩悩具足の身に、積極的意義があたえられるのであります。純粋感情の世界（踊躍歓喜の心）をうしない、純粋意欲（いそぎ浄土へ参りたき心）がないということは、求道においては罪であり悪であります。『大無量寿経』の第十八願の問題として

┌五逆……第十九願……悪……世間的悪…『歎異鈔』第三章
第十八願・唯除┤
└謗法……第二十願……罪…出世間的悪…『歎異鈔』第九章

「唯除五逆・謗法」の問題が説かれていますが、第九章は、まさしく、第二十願の問題であるところの謗法・法執、すなわち、体験執の問題をかかげているのであります。宗教における罪の問題であります。しかし、宗教における罪も、日常的・人間的意識においては、悪の問題であります。本願の宗教にまで、くい入ってきた善悪の問題であり、本願の宗教によって、はじめてあきらかにされた悪・罪の問題であります。
第九章において、親鸞聖人は、この悪・罪の問題の根源をおさえて「煩悩の所為なり」と説かれたのであります。すでに、そこには、五逆の問題の根源も「煩悩の所為なり」とおさえられていることを暗示されているといえましょう。このように考えてくると、日常的（世間的）・宗教的（出世間的）善悪の問題の根源を、親鸞聖人は、「煩悩の所為なり」とおさえられているのであります。『歎異鈔』の第二章から後序にいたるまでをつらぬいている善悪の問題を、この、第九章において「煩悩の所為なり」ととらえておられることは注意しなければならないことであります。（本書・七 第九章・第二節「煩悩の所為なり」参照）
第二章で「地獄一定」ととらえ、第三章で「悪人」ととらえられた人間の実存を、第九章において総合して、「煩悩具足の凡夫」ととらえられているのであります。すなわち、『教行信証』では、人間の宿業・実存を、「難治（なんち）の機（き）」として、「一つには謗大乗、二つには五逆罪、三つには一闡提（断善根・宗教的感覚のないもの）なり」（全書・二・八一・「信巻」末）と説かれているものを、『歎異鈔』では、第九章に「煩悩具足の凡夫」ととらえておられるのであります。この意味で、第九章の「煩悩の所為なり」・「煩悩具足の凡夫」という表現は、大きな意味をもつものと考えられます。

このような意味をもつ「煩悩具足」を、第九章の結びの文にきたって

> 踊躍歓喜の心もあり、いそぎ浄土へと参りたく候わんには、「煩悩のなきやらん」と、あやしく候いなましと云々。

と、人類の歴史がもてあましてきた煩悩に、積極的意義を見いだされているのであります。煩悩が本願の大地であると、煩悩を積極的に肯定されているのであります。いいかえれば、煩悩がなければ、本願にたちかえる機がないことになり、本願に出あうこともできないのである。煩悩がなかったならば大変なことである、という仰せであります。
かえりみますとき、人類の歴史は、善悪の問題との闘いであったといっていいのでありましょうが、その善悪の問題の根源を、親鸞聖人は、第九章において「煩悩の所為なり」とおさえられているのであります。「自身は、是れ、煩悩を具足せる凡夫、善根（ぜんごん）薄少にして、三界に流転して、火宅（かたく）を出でず」（全書・一・六四九『往生礼讃』「信巻」所引）と、善導大師が表白されているごとく、三界・火宅といわれる日常的・理知的世界に生きる人間の現実存は、「煩悩具足」であります。「煩悩具足」して、ここに、かくのごとくあるということが、人間の現実存であり、しかも、宿業・他力であります。何んともなし得ない人間の事実であります。ただ

しかるに、仏かねて知ろしめして、煩悩具足の凡夫と仰せられたることなれば、他力の悲願は、かくのごときのわれらがためなりけりと知られて、いよいよ、たのもしくおぼゆるなり。

と呼びかけられる、本願の歴史の人（よきひと）に出あうとき、「煩悩具足」のわれわれは、はじめて、「他力の悲願」にたちかえることができ、「煩悩具足」のままに、本願の歴史の中に位置づけられるのであります。本願の機、すなわち、歴史的実存とならしめられるのであります。いいかえれば、はじめて、大乗的・菩薩的人間の自覚をもつことができるのであります。大乗的・菩薩的人間として位置づけられ、大乗的・菩薩的人間としてあることを自覚・確認するのであります。
このとき、わが身の煩悩を、さらには、全人類――いな、生きとし生けるものの煩悩を、宿業として積極的に引きうけることができるのであります。煩悩の積極的意義を見いだすことができるのであります。ここに、大乗的・菩薩的という偉大なる、真の主体が確立されることとなるのであります。

煩悩のなきやらんと、あやしく候いなましと云々。
このころ、すでに八十歳をすぎておられたと考えられる親鸞聖人に、若い気魄を感ずる言葉で、第九章は結ばれているのであります。

目次 に戻る ／ 第十章 法 爾 に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
第一節
第二節
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

第十章 法 爾

一、念仏には、無義をもて義とす。不可称・不可説・不可思議のゆへにとおほせさふらひき。
（定本・親鸞聖人全集・第四巻・言行篇・１・１３）

第一節 絶対現実世界の風光

響感の世界

いよいよ、『歎異鈔』の師訓十章の、最後の第十章にはいって学ぶことになります。
この、第十章の文から、親鸞聖人八十六歳の暮（正嘉二年十二月十四日・一二五八）、京都三条富小路の御舎弟、尋有僧都の坊舎において、高田の顕智に語られた「親鸞聖人・最後の法語」（改訂・親鸞聖人行実・一三六、および、『末燈鈔』第五通・全書・二・六六三、「親鸞八十八才御筆」とある『正像末和讃』自然法爾章・全書・二・五三〇、と同形式の三文がある）を憶うのであります。長い文章ですが、全文を掲げてみます。

獲の字は、因位のときうるを獲という、得の字は、果位のときにいたりてうることを得というなり。名の字は、因位のときのなを名という、号の字は、果位のときのなを号という。
自然というは、自はおのづからという、行者のはからいにあらず、しからしむということばなり。然というは、しからしむということば、行者のはからいにあらず。
如来のちかいにてあるがゆえに。法爾というは、如来の御ちかいなるがゆえに、しからしむるを法爾という。
この法爾は、御ちかいなりけるゆえに、すべて、行者のはからいなきをもちて、このゆえに、他力には義なきを義とすとしるべきなり。
自然というは、もとよりしからしむるということばなり。弥陀仏の御ちかいの、もとより、行者のはからいにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまいて、むかえんと、はからわせたまいたるによりて、行者のよからんとも、あしからんともおもわぬを、自然とはもうすぞと、きゝてそうろう。
ちかいのようは、無上仏にならしめんとちかいたまえるなり、無上仏ともうすは、かたちもなくまします。かたちもましまさぬゆえに、自然とはもうすなり。かたちましますとしめすときは、無上涅槃とはもうさず。かたちもましまさぬようをしらせんとて、はじめに、弥陀仏とぞききならいてそうろう。弥陀仏は、自然のようをしらせんりよう（料）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うことは、なお、義のあるべし。
これは、仏智の不思議にてあるなり。
よしあしの文字をもしらぬひとはみな
まことのこゝろなりけるを
善悪の字しりがおは
おゝそらごとのかたちなり

是非しらず邪正もわかぬ
このみなり

小慈小悲もなけれども
名利に人師をこのむなり（全書・二・五三〇『正像末和讃』）

この、「自然法爾章」の言葉は、親鸞聖人が人類の精神史にのこされた金字塔であります。その生涯をかけて身辺の内外の問題に追われるようにして、ねむり休まされることもなく、仏道を歩みつづけられた、親鸞聖人がいたりとどかれた純粋感情の世界であります。自然法爾の世界であり、自然の浄土であります。
聖人の御生涯は、善導大師の説かれた「二河白道の譬」の行者さながらのものであり、満九十年の御生涯の最後まで、求め、歩みつづけられたのであります。そうしてそこに、ひらかれ、きずきあげられた大乗仏教の記念塔が、この自然法爾の法語であります。われわれ人類の精神生活の指標を、かくのごとくかかげられたのであります。この法語に説かれている世界は、われわれが、この生涯をつくして、求めつづけていかねばならない世界であり、また、本願念仏の教法にたちかえるとき、ただちに、われわれの足下にひらかれる純粋感情の世界であります。
ちかいのようは、無上仏にならしめんとちかいたまえるなり。
無上仏ともうすは、かたちもなくまします。かたちましまさぬゆえに、自然とはもうすなり。
弥陀仏とは、自然のようをしらせん料なり。
人間の分別・理知を超えた、広大な世界であり、自然法爾の世界であり、純粋感情・絶対現実の世界であります。「かたちもましまさぬゆえに、自然とはもうすなり」一切の形を超え、色を超えて、ただ、自然と一つになった、自然そのものになった世界であります。絶対現実に生き、絶対現実の真ん中にたちあがった世界であります。この、自然法爾の法語は純粋本能の世界に生きた人の叫びであります。生きとし生けるもの、あらゆるものに、いのちを見いだし、そのいのちの声を聞いた人の叫びであります。『大無量寿経』に説かれている音響忍の世界であり、一切衆生、および、草木国土と響感しあっている世界であります。

「一切衆生悉有仏性（註１）」――生きとし生けるもの、ことごとく、仏性あり――とは『涅槃経』が、人類にのこした大文字であります。末法の自覚にたった浄土教の高僧・道綽禅師は、その著『安楽集』に、「一切衆生皆有仏性」（全書・一・四一〇）と、この語を引き、浄土教独立の事業をなした法然上人は『選択本願念仏集』の開巻（全書・一・九二九）に、この語を引いて、日本浄土宗の独立を宣言されているのであります。さらには、「草木国土悉皆成仏」ともいうのでありますが、これらは、大乗仏教の、いいかえれば、人類の純粋本能が願い求めてきた、絶対現実の世界であります。この世界を、親鸞聖人は『唯信鈔文意』（全書・二・六三〇）に

> 涅槃をば滅度という、無為という……仏性という、仏性すなわち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまえり。すなわち、一切群生海の心にみちたまえるなり。草木国土ことごとく、みな成仏すととけり。
> 註・この言葉は、「正嘉元年（一二五七）八月十九日、愚禿親鸞八十五才書之」という奥書のある『唯信鈔文意』広本の一本にのみある言葉である。さきの『自然法爾章』が書かれた前年である。――『歎異鈔講座』・第二巻・一一九――

と説かれています。
この如来、微塵世界にみちみちたまえり
一切群生海の心にみちたまえるなり
草木国土ことごとく、みな成仏す
まことに、豊かな世界であり、絶対平等の世界であります。人類が願い求めてきた浄土であり、親鸞聖人がいたりとどかれた世界であります。この浄土建立のため、聖人は、その生涯をつくされたのであります。

大乗仏教の回答

『大無量寿経』の神話は、阿弥陀仏の因位を法蔵菩薩と名づけています。法蔵菩薩の問題は、曾我量

深先生が御生涯をかけて来られました課題でありますが（曽我量深選集・第十二巻『法蔵菩薩』、同選集・第五巻「如来表現の範疇としての三心観」をはじめ、多くの著述の上にふれておられる）、純粋主体ということであります。ほんとうの自己、真の自己そのものを、法蔵菩薩という神話をもって説かれているのであります。純粋主体は、永遠に願い、求め、歩みつづけるものであり、これは、人間だけにあるものではなく、生きとし生けるもの、あらゆるもの、すなわち、万法にあるものであります。万法そのものは、それぞれ、純粋主体・法蔵菩薩をもっている、いな、万法そのものが法蔵菩薩そのものであります。ただ、人間は、本願念仏の教法によって、そのことを自覚し、あらゆるもののうちに秘められている（この故に因位という）法蔵菩薩・純粋主体と響感する世界をもつことができるのであります。

この、法蔵菩薩――歩みつづける純粋主体――は、つねに分化し統一をくりかえしている現象界の内面をささえているものであります。いいかえれば、生成流転しているところの、物質・動物・人間・社会・集団など、すべての面において考えられる問題であります。たとえば、芸術の世界について考えてみましても、つねに、創造と破壊・統一と分化をともなうものであります。しかし、その破壊・分化の深い底には、願い、求めているところの情熱的な姿勢を見いだすのであります。また、自己疎外とか、人間喪失とかという言葉がありますが、疎外され、喪失していると考えている自己そのものの内面に、疎外され、喪失されているが故に、なお、燃焼しつづけている法蔵精神を見いだすのであります。

かかる、法蔵菩薩の課題は、現代史に対する、曾我量深先生からの、いいかえれば、大乗仏教からの回答であろうと確信するのであり、現代は、その「法蔵菩薩の教学の時代」であると考えられるのであります。（この書の下巻で、法蔵菩薩について詳説の予定である）

「一切衆生悉有仏性」といい、「山川草木悉皆成仏」を説く大乗仏教も
この如来、微塵世界にみちみちたまえり。
一切群生海の心にみちたまえるなり。
草木国土ことごとく、みな成仏す。
と説かれている『唯信鈔文意』も
自然（じねん）というは、もとより、しからしむるということばなり。
無上仏ともうすは、かたちもなくましまします。かたちもましまきぬゆえに、自然とはもうすなり。
と説かれている『自然法爾章』のお言葉も、一切万法のうちに、法蔵菩薩を感知し、感応道交したものでありましょう。一切方法のうちに、すなわち、絶対現実の世界に、法蔵菩薩の声を聞かれた大乗仏教徒の、また、親鸞聖人の応答の言葉であります。自己のうちに、願い、求め、歩みつづけねばおかれぬ、法蔵精神をもち、また、絶対現実の世界のうちに、法蔵菩薩を感得するもののなし得る応答であります。また、法蔵精神を本来的にもっているものの、なさねばならぬ応答であり、表白であります。

これは、人類の永遠の指標であり、本願の教法により目覚めしめられた純粋感情・絶対現実の世界の風光であります。しかし、これは、「もとより、行者のはからいにあらず」という世界であります。人間の分別・理知を、まったく、超えた世界の風光であります。

かかる世界を、唯円房は、師訓第十章として師訓の最後に掲げたのであります。

目次 に戻る ／ 第二節 無義を義とす に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
第一節
第二節
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

第二節 無義を義とす

自 力 無 効

念仏には、無義をもて義とす。不可称・不可説・不可思議のゆえにとおおせ候らいき。

本文にはいって学ぶこととします。『歎異鈔』の前十章を、了祥師は「師訓」と名づけ、この師訓第十章を無義為義章と名づけられています。この第十章を、曾我量深先生は「承上起下というものでございましょう」（曽我量深選集・第十二巻・二九八）とおおせになっていますが、師訓の前九章をうけ、後の異義八章をひらく、いわば、生産的位置にある章であります。『歎異鈔』の前半の帰着するところであり、後半の起点になる章で、『歎異鈔』の要・総標であります。すなわち、大乗仏教の帰結というべき一章であります。

念仏には、無義をもて義とす。
『歎異鈔』の親鸞聖人は、この簡明直裁な言葉で、絶対現実の世界・本願念仏の世界に対する態度を説かれています。これは、法然上人からうけられた、伝承の言葉であります。吉水教団において、法然上人から直接にお聞きになって、晩年まで、耳の底にとどまっていたお言葉であります。親鸞聖人の生活を貫いていたものであり、身をとおして洗練されたものであると考えられます。法然上人に、そのままの言葉が残されていないとか、いるとかが問題にもなっていますが、その考証よりも、法然・親鸞と伝承されてきたところの、念仏行者の態度を、これほど、簡明にあきらかにしている言葉はないでありましょう。
また、吉水教団時代の青年親鸞が、師の法然上人より聞かれたものでありましょうが、晩年の、建長七年（一二五五・八十三才）の冬（『末燈鈔』第二通）から、正嘉二年（一二五八・八十六才）に御制作になった『自然法爾章』まで三年間にわたってくりかえし説かれているものであります。考えてみますと、そのころは、長息・善鸞義絶の問題があり、また、高田の真仏、横曾根の性信、鹿島の順信などが、それぞれ、道場主として門弟の獲得維持に腐心していたころで、関東教団が混乱し、京都の親鸞聖人も心痛しておられたころであります。唯円も、かかる深い痛みをもって語られた聖人のお言葉として、お聞きしたのかもわかりませんが、唯円の心を深くうったお言葉であったにちがいありません。師訓の最後に、この短いお言葉を書きつけた、唯円の心情も推察されるように感ずるのであります。

直接、本文にはいって学ぶこととします。
念仏には、無義をもて義とす。
と、説かれていますが、まず、はじめに「念仏には」と仰せになっています。親鸞聖人が法然上人からお聞きになったものとしては

> 他力には、義なきを義とすと、本師聖人のおおせごとなり。（全書・二・六〇二・広本『尊号眞像銘文』末）
> 如来の誓願には、義なきを義とすとは、大師聖人のおおせに候いき。（全書・二・六六七『末燈鈔』第七通）

などとあって、「他力には」、「如来の誓願には」と書きのこされています。「他力というは、如来の本願力なり」（全書・二・三五「行巻」）とありますから、「他力には」も、「如来の誓願には」

も同じことでありますが、それを、唯円は「念仏には」とうけとっているのであり、『歎異鈔』独自の表現になっているのであります。
「念仏には」とは、「念仏については」とか、「念仏に対しては」とかという意味で、念仏をうけるものの態度を問う言葉であり、念仏行者の、念仏に対する姿勢を問うているのであります。第七章のはじめの「念仏者は」という言葉によって、次に、念仏の利益を説かれているのであります。また、第八章の「念仏は」という言葉は念仏は行者の実践を超えたものであると、その念仏の大行の意味をあかすためのいい出しの言葉でありましたが第十章の「念仏には」という言葉は、念仏に向う人間を問う言葉であります。

次に、「無義をもて義とす」というお言葉でありますが、「義」という字について

> 他力には、義なきを義とす。義というは、はからう心なり。この故に自力というなり。（『尊号眞像銘文』全書・二・五七六）
> 第十八の念仏往生の本願を信楽するを他力と申すなり。如来の御誓なれば、他力には、義なきを義とすと、聖人（法然）の仰せごとにてありき。義というは、はからうことばなり。行者のはからいは、自力なれば義というなり。他力は、本願を信楽して往生必定なる故に、さらに、義なしとなり。（全書・二・六五八『末燈鈔』第二通）

と説かれているごとく、行者のはからい・自力のはからい（義）を超えたところ、すなわち、「義なき」ことが、「自然」なることが、本願の世界の道理（義）であります。「義なき」、「無義」ということは、自然法爾ということ、後の義は、道理ということであります。
つまり、「無義をもて義とす」という言葉は、自力のはからい、いいかえれば、人間の分別・理知を超えた自然法爾を道理とするという意味であります。
「無義をもて義とす」・「義なきを義とす」ということが、すなわち、本願他力の世界の原理であり、自然の道理であります。
他力・自然の世界は人間の分別・理知でたてられる義を超えているものでありますから、「義なきを義とする」のであります。『正像末和讃』に
他力不思議にいりぬれば
義なきを義とすと信知せり（全書・二・五二二）
とうたわれているごとく、絶対現実の世界に目覚めたとき「義なきを義とす」という自然の道理を信知するのであります。
理知的自覚を立場とする「自力のはからい」、すなわち、個人的意志の延長においては、他力・自然の世界、いいかえれば、絶対現実の世界にふれることはできないのであります。理知的立場、自力の立場を超えた（義なき）ところに、すなわち、歴史的意志による自覚のところに、他力・自然の世界、絶対現実の世界はひらかれるのであります。理知的立場を超える（義なき）ことが、絶対現実の世界にふれる原理であります。

不可称・不可説・不可思議

「義なきを義とす」とは、他力の世界、すなわち、絶対現実の世界に帰入する根本的態度をあかす言葉であります。その意は、『歎異鈔』第二章に

> 「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」と、よきひとのおおせをこうむりて信ずるほかに、別の子細なきなり。念仏はまことに、浄土に生るるたわにてやはんべるらん、また、地獄に堕つべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり。

と、親鸞聖人が、具体的に、法然上人との出あいをとおして「総じてもて存知せざるなり」と表白しておいでになるところのものであります。しかし、この、親鸞聖人の絶対信順の表白は、師・法然上人との出あいによって生まれ、自覚されたものであります。このように、「義なきを義とす」という他力・絶対現実の世界に帰する根本的態度も、たとえば、師との出あいという、人間の理知を超えた、絶対現実の世界の出来事からあたえられ、きめられて来るものであります。帰入する態度も、帰

入する世界からあたえられるもので、人間から、直接に生まれるものでもなく、生み出すこともできないのであります。
「義なきを義とす」という自覚、自力無効が要義であるという自覚は、かくの如く、尊厳なものであります。「この真実信心のおこることは、釈迦・弥陀の二尊の御はからいよりおこりたりと、知らせたもうべし」（全書・二・六九三『末燈鈔』第二〇通）と、説かれているごとく、「二尊の御はからいよりおこりたりと」再確認しなければならない自覚であります。この自覚によってのみ、他力不思議の世界に参与することができるのであります。絶対現実の世界に帰入することができる、唯一無二の姿勢であることを確認しなければならないのであります。

不可称・不可説・不可思議のゆえにと、おおせ候らいき。
なぜ「義なきを義とす」というのかといえば、「不可称・不可説・不可思議のゆえに」であります。人間の理知・はからいを超えて、不可称・不可説・不可思議であります。他力不思議の世界・絶対現実の世界は、念仏によって感知せしめられる世界であります。
不可称の称とは、称量ということで、はかること、いいかえれば、比較することであります。不可称・不可説・不可思議とは、人間の理知では、はかることも、説くことも、思議することもできないということであります（註２）。言亡慮絶（ごんもうりょぜつ）ということがありますが、言葉も思慮もたえたりということであります。曾我量深先生は『歎異抄聴記』に

> 念仏に依って、天地全体は不可称・不可説・不可思議の広大無辺の世界となる。不可称・不可説・不可思議は、分らぬということではなく、分る必要のないほどに疑いない、明るい世界。分別を用うる必要のないほど、明るい道光明朗（みょうろう）超絶の世界である。……我々は、思慮分別してさえ困っているのに、それを分別出来ぬとあっては、どうしたらよいかというと、思慮分別を用うる必要のないほど、明らかに輝いている世界、それを、光明摂取という。（曽我量深選集・第六巻・四四二）

と述べられています。まったく、他力不思議の世界は、人間の理知を超えた、不可称・不可説・不可思議の広大無辺の世界であり、自然法爾の世界であります。山川草木のいのちと響感し、生きとし生けるもののいのちの声を聞いていく世界であります。この世界にかかわりをもつことができるのは、ただ、念仏あるのみであります。本願念仏によってのみ出あうことのできる、仏々相念の世界であり、絶対現実の世界であります。

> 弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと、信じて念仏もうさんとおもいたつこころのおこるとき、すなわち、摂取不捨の利益にあづけしめたもうなり。

と、第一章に説かれている本願の原理が、『歎異鈔』の各章を経て、最終的に第九章の法執（体験執）の問題をくぐって、われわれの純粋感情の世界としてひらかれ、成就してきたのであります。それが、第十章であります。
歴史的事実としては、親鸞聖人の最晩年になって、善鸞義絶という肉親の問題や関東教団の動揺という問題をとおして、聖人の心に、大きく復活してきた世界であります。この信境を、刻明に記録されたのが、「最後の法語」といわれる『自然法爾章』でありますが、これについては、さきに学んだのであります。

歴史観・世界観

この『歎異鈔』第十章、および、『自然法爾章』に説かれているところは、本願念仏の教法によってひらかれる、絶対現実世界の風光であります。人類の歴史的な願いを象徴している、大乗仏教が、その主題としている、この絶対現実世界の風光を、親鸞聖人によって、はじめて煩悩具足の凡夫、すなわち、実存的人間である大衆に公開され、あたえられたのであります。その歴史的世界観を、表白し、讃嘆されているのが、この第十章の文であり、『自然法爾章』のお言葉であります。
これは、第八章に「ひとえに他力にして」と説かれているように、ひとえに、はじめて、実存的人間のうえにひらかれた世界であります。「すべて、人のはじめてはからわざるなり」（全書・二・六六

三『末燈鈔』五通・自然法爾章）とおおせになっているごとく、はじめて、思いを超えて、ただいま、われわれのうえに感ぜられる世界であり、本願念仏の教法がひらく、世界観であります。

五濁悪世のわれらこそ
金剛の信心ばかりにて
ながく生死をすてばてて
自然の浄土にいたるなれ（全書・二・五一〇『高僧和讃』善導讃）

と、うたわれているごとく、五濁悪世のわれらにこそ、ひらかれる自然の浄土であります。「往相廻向の真証、いま、身に満足せしめたまえり」（『深解会通』・二〇の右）という充実感であります。

第八章の「ひとえに他力にして」という自覚は、その前面に、第十章に説かれている本願念仏の世界観をもちその背後には、第二章の後半に説かれている、弥陀・釈迦・善導・法然という本願の歴史をもっているのであります。釈迦・善導・法然に代表されている本願の歴史は、人間の世界に本願自身が歩んできた足跡であります。釈迦・善導・法然は、それぞれの時代の、本願そのものであり、弥陀そのものであります。その念仏の歩みは、親鸞・唯円と展開し、今日も、なお、歩みつづけているのであります。

釈迦・弥陀は慈悲の父母
種々に善巧（ぜんぎょう）方便し
われらが無上の信心を
発起せしめたまいけり（全書・前掲・善導讃）

と説かれているごとく、釈迦・弥陀の方便、つまり、本願の歴史に出あうことがない限り、われわれの信（自覚）はひらかれないのであります。故に、ひらかれた信は、廻向の信といわれるものであり、歴史的自覚であります。この歴史的自覚こそ純粋なる宗教心であって、無上の信心といわれているところのものであります。必ず、本願の教法による自覚は、本願の歴史を見いだしたときひらかれるものであり、また、本願の歴史に見いだされるものであります。われわれのうえにひらかれたものでありますが、本願そのものであります。かかる歴史的自覚のうちに見いだされる世界が、自然の浄土であり、また、真実報土と呼ばれる世界であります。すなわち、純粋感情の世界であります。

浄土を、報土（ほうど）・化土（けど）（註３）とわけられていますが、ともに、仏の世界であり、宗教的世界であり、人間の深い自覚のところに見いだされる世界であります。源信僧都が『処胎経（しょたいぎょう）』によってあきらかにされたところであり、親鸞聖人は、『教行信証』に報土・化土を、真仏土・化身土とわけられて詳説されていますが、いま、報土と名づけられる世界は純粋感情の世界であります。

純粋感情の世界は、第二章でいえば、釈迦・善導・法然の伝承・第十七願の伝承、すなわち、本願の歴史という自己の外から、自己自身の内にひらかれたものでありますが、ただ、自己の内にひらかれたものであるばかりでなく、自己をとりかこむ、外なる、山川草木、一切衆生と宿業・響感する世界をもつものであります。この内と外の関係でありますが、内なる自己と外なるものは、単に、内と外という関係で響感しあうものでなく、外が内（自己）をひらき、ひらかれた内なる自己は、外なるもののうちにかえって自己を見いだすのであります。汝によって、「汝よ」と呼ばれ、呼ばれることによってひらかれた我は、また、汝の内に我を見いだすのであります。この宿業・響感の世界を、自然の浄土といい、真実報土といい、自然法爾の世界と呼ばれているのであります。純粋感情の世界であります。

「かたちもましまきぬゆえに、自然とはもうすなり」と『自然法爾章』に説かれているごとく、形、すなわち実体的なもののない世界であり、人間の理知で考えようのない、「不可称・不可説・不可思議のゆえに」といわれる世界であり、無義の世界であります。

外によって内を見いだし、その外に内なるものを見いだしていく純粋感情の世界を、唯円は『歎異鈔』の師訓の帰結として、第十章に掲げたのであります。

また、この第十章そのものが、『歎異鈔』の内と外を関係づける位置にあります。つまり、この第十章は、承上起下といって前九章をうけ、後八章を生みだす分水嶺であります。すなわち、第二章に説かれている本願の歴史の展開を自己自身の内に感知し、さらに、「一室の行者」といわれる同門の異

端という外の問題をとおして、第十一章以下に説かれているところの、唯円の歎異を生みだす分水嶺であります。
すなわち、第十一章以下の歎異八章にあげられている異端の徒は、一応は外なる存在でありますが、ただ単に外なる存在ではなく、唯円はその外なる異端を、自己自身の内に見いだしているのであります。外なる異端と宿業・響感することによって、宿業・響感の世界をひらいているのであります。第十章に説かれている無義為義の世界をひらいているのであります。それゆえに、第十一章以下は、第十章の歴史的意志による信知の世界、つまり純粋感情の世界から生みだされた還相であります。ひとえに、唯円という歴史的人物をとおした本願の展開であり、本願そのものの歩みであります。第十章は『歎異鈔』において、かかる位置をもつのであります。
青年親鸞が、吉水教団で師・法然上人よりうけたまわった教えは、「義なきを義とす」という簡明なるものでありました。しかし、この教えは、親鸞聖人に深い感動をあたえ、聖人の御生涯をつらぬくものとなったわけであります。そうして、それは最後の法語といわれる「自然法爾章」という、すぐれた文章によって表現されている、秀いでた宗教的境地にまでたかめられたのであります。この、法然・親鸞の二師によって磨きあげられたところの、無義為義の教法・自然法爾の道理は、先に学んだごとく、物質から人間におよぶ全宇宙、さらには、教育・芸術など、すべての文化の根源的法則となるものであります。すなわち、全宇宙・全文化にこたえる根源法であり、それが内包するところは、無限に深く広いものであります。大乗仏教が、人類の歴史に示した記念塔であります。
この自然法爾の道理を、唯円は、師訓および、教団における異端の問題をとおして、深く学びとったものであります。かくして、この道理は、歎異鈔となって、地上に歩みつづけてきたのであります。しかし、この自然法爾の道理は、いまだ、今日的課題として解明しつくされたといえないものでありましょう。
かえりみますとき、近代人は自我の自覚をひらいたのでありますが、かえって、そのために傲慢な錯覚をおこすことになったのであります。この近代人の自我の高ぶりが、今日の全宇宙的混迷をまねくことになったのであります。この混迷を、如何に克服していくかということが、現代の人類的課題であります。この混迷は、宇宙的・世界的であるとともに、人間世界の微細なる部分にもみちているのであります。この混迷の克服は、いうまでもなく、人間の理知のよく果たし得るものでありません。理知的立場から、この混迷を克服せんと努力するときはなお、その混迷を深め広げることになります。われわれは、かかる今日的課題をもって、無義為義・自然法爾の道理を学びとっていかねばなりません。そのとき、一歩一歩、この道理は解明されていくのであり、また、一歩一歩、人類の歴史の真の歩みがはじめられ、新しい歴史、新しい世界が形成されていくのであります。
第十章は、このような問題を、われわれに提起しているのであります。
この第十章の「無義をもて義とする念仏によってひらかれた自然法爾の世界は、歎異八章として歩みだす唯円の歎異精神・批判精神の根源的立場であります。歎異八章は、念仏の現行であります。
さらにいえば、念仏の現行としての批判精神こそ、人類が、もっとも、今日、要請している究極的課題であります。

目次 に戻る ／ 註 （補説） に進む

『歎異鈔集記（中巻）』　高原覚正著

目　次
まえがき
一　自覚と実践
二　第四章　慈　悲
三　第五章　還　相
四　第六章　教　団
五　第七章　無　碍
六　第八章　非　行
七　第九章　悲　願
八　第十章　法　爾
註　（補　説）
一　自覚と実践
二　第四章
三　第五章
四　第六章
五　第七章
六　第八章
七　第九章
八　第十章
結　び
あ　と　が　き
（上巻）もくじ

註　（補 説）

＜一 自覚と実践＞

１ 往還二廻向について・一

往還二廻向は、浄土真宗の綱格であり、天親・曇鸞の教学によられたものである。天親の『浄土論』の薗林遊戯地門のもとに、本願力廻向の文字が出ているが、それによって、曇鸞は廻向を往相廻向と還相廻向とに分けられた。五念門の前四門と五功徳門の前四功徳との自利の因果は、ともに自己の往相であるが、ただ利他の第五門にかぎり、因の第五念の廻向は往相であり、果の第五功徳は還相である。これによりて曇鸞は、天親がただ因の第五念にのみ名づけられた廻向の名を、さらに、果の薗林遊戯地門の還相の方にも拡充して、遂に、往還二廻向という法相を建立されたのである。（曽我量深選集・第三巻・一六四・取意）

> 『浄土論』に曰く「云何が廻向したまえる、一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願すらく、廻向を首と為して大悲心を成就することを得たまえるが故に」といえり。
> 廻向に二種の相あり。一には往相、二には還相なり。往相とは、己れが功徳を以て、一切衆生に廻施したまいて、作願して、共に、彼の阿弥陀如来の安楽浄土に往生せしめたもうなり。還相とは、彼の土に生じおわりて、奢摩他毗婆舎那方便力成就することを得て、生死の稠林に廻入して、一切衆生を教化して、共に、仏道に向えらしめたもうなり。
> 若は往、若は還、皆、衆生を抜いて生死海を渡せんが為にしたまえり。是の故に「廻向を首と為して大悲心を成就することを得るが故に」と言えりと。（全書・二・六六「信巻」）

と曇鸞は、往相・還相を定義され、また

> 廻向の名義を釈せば、謂く、己れが所集の一切の功徳を以て、一切衆生に施与して、共に、仏道に向えしめたもうなり。（全書・二・二四「証巻」）

と廻向の名義をあかされている。いま、往相・還欄・廻向の名義に、ともに「一切衆生に廻施したまいて、作願して、共に」、「一切衆生を教化して、共に」、「一切衆生に施与して、共に」と説かれているのであるが、この点より考えるとき、往・還二廻向は、孤独的人間の実践でなく、僧伽の一員の自覚をもつものの実践であることを説かれていると考えられる。往・還二廻向ともに僧伽の実践であることを注意したいのである。

さらに、『教行信証』は願の四法をあかし、『浄土文類聚鈔』は成就の相法を説かれているのであるが、『浄土文類聚鈔』は、還相廻向の名義を説き、つづいて

> 是を以て、浄土の縁熟して、調達・闍王をして逆害を興ぜしめ、濁世の機あわれみて、釈迦・韋提をして安養を選らばしめたまえり。つらつら、彼を思い、静かに此を念うに、達多・闍世、博く仁慈を施し、弥陀・釈迦、深く素懐を顕わせり。
> 之に依りて、論主、広大無碍の浄信を宣布し、普遍く雑染堪忍の群生を開化す。宗師、往還大悲の廻向を顕示して、慇懃に他利・利他の深義を弘宣せり。聖・権の化益、偏に一切凡愚を利せんが為に、広大の心行、唯、逆・悪・闡提を引かんと欲してなり。（全書・二・四四六）

と説かれているのである。すなわち、還相廻向の事実の相を、提婆・阿闍世・弥陀・釈迦、さらに、論主（天親）・宗師（曇鸞）のうえにみておられるのである。かく、還相を、われわれの背景とみられているのは、『三経往生文類』に「如来の二種の廻向によりて、真実の信楽をうる人は……」（全

書・二・五五四）と説かれ、『正像末和讃』（全書・二・五一九）に「如来の二種の廻向を、ふかく信ずるひとはみな……」、また
無始流転の苦をすてて
無上涅槃を期すること
如来二種の廻向の
恩徳まことに謝しがたし（全書・二・五二一）
とうたわれ、また、『高僧和讃』（曇鸞章）に
弥陀の廻向成就して
往相・還相ふたつなり
これらの廻向によりてこそ
心行ともにえしむなれ（全書・二・五〇五）
と讃歌されている文などが、それを示されていると考えられる。
また、曾我量深先生は「往相とは、一心帰命の自我の前景であり、還相とは、此一心帰命の自我の後景である」、「真実に本願力の体験は、唯、自己の還相、即ち往生成仏の自己背後に於てのみ存在するのである」（曽我量深選集・第三巻・一六四）と説かれているのは、『浄土文類聚鈔』に説かれている還相の事実、いいかえれば、成就の還相を明らかにされたものと考えられるのである。
しかし、いうまでもなく、往相・還相の二廻向の体は、本願力であるが、それが衆生にあらわれた相が、往相・還相である。すなわち往相・還相は本願力がわれわれのうえに現行する実践である。
他力の信をえんひとは
仏恩報ぜんためにとて
如来二種の廻向を
十方にひとしくひろむべし（全書・二・五二六『皇太子聖徳奉讃』）
と和讃されているごとく、往・還二種の廻向は、如来の本願力であるが、往相・還相ともに、求道者の自覚的実践である。『六要鈔』には、問答をおこして
問、言う所の廻向は、是れ、衆生所修の廻向たりや、将は、如来所作の廻向たりや。

> 答、五念門の行は、本是れ、衆生所修の行なり、而るに、其の本を尋ぬれば、偏に、仏力を以て増上縁となして成就する所なるが故に、実を以て面も論ずれば、諸仏・菩薩みな五念を以て菩提を得るが故に、弥陀の正覚、即ち五念を修して速に、成就することを得たまえり。然るに、五門の中、此の廻向の行は、往生の後、出の功徳となして、大悲を成就して生死海を度す。仏の本願力を其の本とするが故に、功を仏に推れば尅する所、唯、仏の廻向たり。（全書・二・二一四）

と説かれているごとく、往相・還相は、もと、衆生の所修の行であり、その本をおせば、仏の本願力であるというべきである。衆生の往相・還相の廻向と如来の廻向とは、その体を同じくするものであって別あるものではない。（「行巻」の重釈要義に「他力と言うは如来の本願力なり」と述べられて、次に引用される文、（全書・二・三五）また、「信巻」の欲生心釈に「欲生は即ち故れ廻向心なり」（全書・二・六六）と、如来廻向を述べられて引用されている文は、ともに、『浄土論』と『論註』の文であって、「証巻」の還相廻向の引文（全書・二・一〇七）と等しい文であることも、この点を説かれていると考えられる）
ふりかえってみると、成就の四法（『浄土文類聚鈔』）にたつとき、還相はわれわれの背景となり、願の四法（『教行信証』）にたつとき、還相は信心の行者（菩薩的人間）の自覚的実践となるのである。しかし、そのもとをおさえれば、仏の本願力に一貫されているものであるといわねばならない。かくて、人間は、自利々他の実践的主体、すなわち、大乗的・菩薩的人間となるのである。これを人間成就というのである。

２・往相欲・還相欲
往相欲・還相欲とは

> 私は我執我見の現実を突き破って、大自然の一如の霊境に進み度いと願う願往生人であると共

に、さらに此一如の世界から一層深い現実の煩悩生死の薗林に還来せんと欲する願求がある。祖聖は前者を往相と呼び、後者を還相と名けて居られる。往相欲は現在の小理智や小愛欲に苦しんで居る者の止むを得ざる欲願であるが、第二の還相欲にいたりては我々に在りて誠に不可思議の願求である。（曽我量深選集・第三巻・一五七）

と説かれているが、理知的（我執我見の）人間には、考えられない欲求である。しかし、如何なる人間も、その内面に往相欲・還相欲をもっているものであり、この二欲願によって、真の人間成就をなすのである。

３・他利利他の深義

自利・利他という語句は、善導の『散善義』などによって

又、真実に二種あり、一には自利真実、二には利他真実なり。（全書・二・五二『散蕪義』「信巻」所引）

諸機の三心は自利各別にして、而して、利他の一心に非ず。（全書・二・一四七「化巻」）

などと用いられるときは、自力・他力を意味するのである。しかし、天親の『浄土論』には

如来の自身利益大功徳力成就と、利益他功徳成就とを示現するが故なり。（全書・一・二七三）

如来の自利利他の功徳荘厳、次第に成就することを示現しつ。（全書・一・二七四）

菩薩は是の如く五門の行を修して、自利利他して速に阿耨多羅三藐三菩提を成就したまえることを得たまえるが故に。（全書・一・二七七）

と、自利・利他の語句が三ヶ所に出されているのである。このうち、前二丈は如来の自利・利他という意味にもちいられ、第三文は、文の表面から見るときは、行者たる菩薩の自利・利他の意味にもちいられている。これを曇鸞は解釈されて

他利と利他と、談ずるに左右（さう）あり。若し、仏自（よ）りして言わば、宜しく「利他」というべし。衆生自りして言わば、宜しく「他利」と言うべし。今将に、仏力を談ぜんとす。是の故に利他を以って之を言う。当に知るべし。（全書・一・三四七「行巻」所引）

と「他利・利他の深義」を説かれている。従来から、この他利・利他の語義がいろいろに説かれてはっきりしないのであるが、実厳院真昭師の『略本私考』（この書は、すでにあげた『深解会通』と同じく、非公開本として、五ヵ寺に伝承されたものである。七尾・改観寺住職・嶺藤亮師の好意により、ここに引用することを得た）には

仏よりいえば利他という、他の衆生を利し玉えばなり。衆生よりいえば他利という、他の弥陀に利せらるればなり。一体の上に於て、かくのごとく深義をあらわし玉うなり。この義こころえがたきようなれども言は身近にいわば、（我が）衆生をたすける――利他、（我）弥陀にたすけらるる――他利と云うの違いなり。

と説かれている。すなわち、利他は「他を利する」という積極的な意味をもつ語句であるが、他利とは「他が利せられる」、「他に利せられる」という意味の言葉である。衆生がみずから五念門の行を修して自利するとき、他が、自然法爾に利せられるこれが他利である。衆生が自己の意志をもって、能動的に、他に働きかけるものではないのである。この意味から、衆生よりは自利・利他するとはいえぬのであって、自利・利他という言葉は如来においてのみいい得るのである。それ故に「仏自りして言わば、宜しく利他というべし。衆生自りして言わば、宜しく他利と言うべし」と曇鸞は、「他利・利他の深義」を説いて、自利・利他ともに、如来の本願力廻向であることを明らかにされているのである。

いま、往相・還相は、ともに、衆生の自覚的実践であり、衆生のうえの相であるが、往相（自利）も還相（利他）も、その根源をおさえれば、如来の本願力廻向である。「まことに、其の本を求むれば、阿弥陀如来を増上縁とするなり」（全書・「二七七「行巻」所引）である。ということを、曇鸞をとおして学んだのである。

考えてみるに、往相（自利）・還相（利他）によって、大乗的・菩薩的人間は成就されるのである。

しかして、それをよく成就せしめる法が本願念仏の宗教である故に、大道――道は、則ち是れ、本願一実の直通大般涅槃無上の大道（全書・二・六七）と「信巻」に説かれ、往相・還相の二廻向を、真の人間成就の大道なる故に、「教巻」に、浄土真宗の教学の大綱とされるのである。

４・往還二廻向は純粋本能

往相・還相は、人間が本来的にもつところの純粋本能である。この点を、よく説き明かしているのが『観無量寿経』の欣浄縁、散善顕行縁、定善示観縁における韋提であり、釈尊である。

欣浄縁において、釈尊は、韋提の通請（つうしょう）に応えて光台現国を現じ、諸仏の国を見せしめられたのである。通請に応えられた諸仏の国とは、「信巻」白道四五寸釈に、「二乗・三乗・万善諸行の小路」（全書・二・六七）と説かれているごとく、自力・小乗の個人的関心を脱しきれない世界である。やがて、韋提はこの自力・小乗の諸仏の国を批判・歎異して「我今楽生」と別選請求するのである。この韋提の別選請求の意識の内面には純粋本能として七重の獄中の夫の大王があったのである。釈尊は、この韋提の別選請求にただちに応えられて、「即便微笑」して口から五色の光をだして、大王の頂を照らされたのである。善導は、韋提の別選請求が広開浄土門の意義ある故に「即便微笑」されたのであると讃嘆されている。すなわち、韋提の純粋本能としての往相・還相の二願求に応えて、釈尊は「即便微笑」されたのである。

韋提の通請に対しては無言であった釈尊は、韋提の別選請求に応えては、「即便微笑」され、散善顕行縁を説きはじめられた。さらに、定善示観縁の説法によって阿弥陀仏の本願の世界にふれた韋提は

> 世尊、我が如きは、今、仏力を以ての故に、彼の国土を見たてまつる。若し、仏滅後の諸の衆生等は、濁悪不善にして五苦に逼められん。云何して当に、阿弥陀仏の極楽世界を見たてまつるべき。（全書・一・五一）

と、未来の衆生の救済を念ずる還相的意欲を表白するのである。その韋提の請求に応えて、釈尊は正宗分の説法をはじめられることになる。かくのごとく、韋提の還相的意欲に応えて『観無量寿経』は展開されていくのである。

さらに、親鸞は、韋提の往相的意欲の底に流れている純粋本能としての還相的意欲を洞察されて、「韋提別選の正意に因りて、弥陀大悲の本願を開闡（かいせん）す」（全書・二・一四七）と「化身土巻」に説かれ、『観無量寿経』に顕彰隠密（けんしょうおんみつ）の義を、すなわち、経典の二重性を読みとる『観無量寿経』観をうちたてられたのである。

また、能説の釈尊に隠顕二義あるのみならず、実業の凡夫・韋提にも、二義を見いだされているのである。すなわち、「我を教えて、清浄業処を観ぜしめたまえ」という韋提の通請の「清浄業処」を、「化身土巻」には「清浄業処と言うは、則ち是れ、本願成就の報土なり」（全書・二・一四七）と釈せられて、韋提の無自覚な請求にも、その内面に純粋本能として、往相・還相的意欲、自利・利他円満の、本願の世界を求める意欲あることを見ておられるのである。

以上、註１・２・３・４によって、往相・還相二廻向の問題を学んだのであるが、二廻向は、人間の純粋本能の問題であり、人間をして、人類の歴史的世界的課題を荷負して（大乗的）、歩みつづける（菩薩的）存在たらしめるものである。この二廻向によって、人間は、真の人間成就をなさしめられるのである。これを『教行信証』に求むれば、まさしく「証巻」であり、『大無量寿経』の本願に求むれば、第十一願、第二十二願であるが、その点は、次第を追うて、後に詳説することとする。

５・純粋感覚・純粋感情

純粋感覚と純粋感情について、曾我量深先生は「二十九種荘厳は感覚の世界、一法句は感情の世界、感覚の世界は個人的である」ということを仰せであったと記憶しているのであるが、この問題は、曾我量深選集・第九巻・『正信念仏偈聴記』第四・第五講及び攻究二に詳説されている。すなわち曇鸞の『論註』の浄入願心章の文

> 法性法身に由りて、方便法身を生ず。方便法身に由りて、法性法身を出（いだ）す。此の二の法身は、

> 異にして分つべからず、一にして同ずべからず。是の故に広（二十九種荘厳）略（一法句）相入して、統ぬるに法の名を以てす。菩薩若し、広略相人を知らずんば、則ち、自利利他すること能わず。（全書・一・三三六「証巻」所引）

によって、方便法身を純粋感覚、法性法身を純粋感情とし、如来の本願を純粋意志という表現を用いて説かれているのである。すなわち、純粋感情とは形も、すがたも、色もなく、根本平等智・平等性智であって、分別のない智慧であり、天地万物を照らしていくものである。諸法が円融無碍になる、円満融通の感情、平等感情である。

尽十方無碍光の
大悲大願の海水に
煩悩の衆流帰しぬれば
智慧のうしおに一味なり（全書・二・五〇六『高僧和讃』曇鸞章）

と和讃されている「智慧のうしおに一味なり」の智慧であると説かれている。さらに、純粋感覚とは、浄土の七宝荘厳などで、形のない純粋感情が、純粋清浄のかたちをあらわしたものであると説かれている。

ついで、「法性法身に由りて、方便法身を生ず」は能生・所生の関係で、体は別であり「異にして分つべからず」である。すなわち、本来ないものを新らたに生ずるのであるから、不一であり、異であるが、「分つべからず」分離することはできないのである。また、「方便法身に由りて、法性法身を出す」は能出・所出の関係で、「一にして同ずべからず」である。すなわち、方便法身により、本来、法性法身の中にあるものを出すのであるから、一にして不具であるが「同ずべからず」混同してはいけないと説かれている。

さらに、「菩薩若し、広略相人を知らずんば、則ち、自利利他すること能わず」であって、二種の法身を知らざれば、「自利利他すること能わず」であると説かれている。また

如来清浄本願の
無生の生なりければ（全書・二・五〇六『高僧和讃』曇鸞章）

とある無生の生が純粋感情であるが、清浄本願（純粋意志）によって、無生というところに生をあらわす。そのとき、純粋感情は無生の世界、純粋感覚は生の世界、無生から天地万物を生ずる、生成すると説かれている。また、法性法身は一法句、方便法身は清浄句、法性法身は、理性の世界、方便法身は事相の世界であると、曾我量深先生は二種法身について、かくのごとく説かれているのである。

> 仏について二種の法身まします。一には法性法身、二には方便法身と申す。法性法身と申すは、色もなし形もましまさず、然れば、心もおよばず語もたえたり。この一如より形をあらわして方便法身と申す。その御相に、法蔵比丘と名告りたまいて、不可思議の四十八願の大誓願をおこしあらわしたもうなり。この誓願のなかに、光明無量の本願・寿命無量の弘誓を本としてあらわれたまえる御形を、世親菩薩は、尽十方無碍光如来と名けたてまつりたまえり。……尽十方無碍光仏と申す。光の御形にて、色もましまさず、即ち、法性法身と同じくして、無明の闇をはらい悪業にさえられず。（全書・二・六三〇『唯信鈔文意』、全書・二・六一六『一念多念証文』参照）

と説かれているが、一如・法性法身・純粋感情から、われわれの業に応え、法蔵の本願力によって、われらのために方便法身・尽十方無碍光如来・純粋感覚の世界がひらかれ、「十方微塵世界にみちみちたまえる」（全書・二・六一六『一念多念証文』）のである。しかし、この方便法身は、本願力廻向なる故に、法性法身と同じく、色も形もなく、いいかえれば、われらのうえに、執着・法執の跡をのこさないのである。そこにおいて、はじめて、自利利他円満するのである。

純粋感情の世界は、自然の世界であって、純粋意志・歴史的意志によって、われらの純粋感覚となるのである。しかし、純粋意志・歴史的意志（本願力廻向）によって、われらのうえにひらかれたものであるという再確認があるとき、個人の業のうえにひらかれた純粋感覚は、固執を超え、個人性を超えて、純粋感情とおなじく、真の普遍性をもつこととなるのである。（本書・註＜八 第十章＞１・２・３参照）

６・往還二廻向の循環

『教行信証』のうち、「教巻」と「証巻」は相対応するものである。

考うるに、「証巻」は他力の行信によりて得る証果である。

「これすなわち、念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうる」（全書・二・五五一）『浄土三経往生文類』）と説かれているごとく、第十八願・念仏往生の願（第十七願の行を第十八願の信に摂して）と第十一願・必至滅度の願とは因果関係にあるのである。さらにいえば、「信巻」の「真仏弟子釈」をうけて「証巻」はひらかれるのであって、「証巻」の内容（往相の証果と還相廻向）は真の仏弟子の実践である。この意味において、「証巻」は他力の行信を因とする証果である真しかるに、「証巻」には、三個の結釈の文があるのであって、その第一は、「夫れ、真宗の教・行・信・証を案ずれば、如来大悲廻向の利益なり……因浄なるが故に、果亦浄なり、知る応し」（全書・二・一〇六）とある往相四法の結釈であり、第二は、「爾れば、大聖の真言、誠に知んぬ。大涅槃を証することは願力の廻向によりてなり。還相の利益は利他の正憲を顕すなり」（全書・二・一一八）と説かれている還相廻向の結釈の文である。さらに、第三の文は前四巻を総結して、「是を以って論主は広大無碍の一心を宣布して……他利・利他の深義を弘宣したまえり。仰いで奉持す可し、特（こと）に頂戴す可し矣」（全書・一一九）と結ばれている。この三個の結釈の文は「教巻」をうけて説かれているのである。

すなわち、「証巻」は「教巻」の冒頭の「謹んで、浄土真宗を按ずるに二種の廻向あり云々」と真宗の大綱を述べられた言葉をうけてひらかれ、さらに、「証巻」を結ぶにあたって、「教巻」にかえされているのである。仏の本願力によりて、よく、往相・還相を完うじて、まさしく、われらに還相したもう真宗の真実教にかえされているのである。つまり、われらの行・信・証という往・還の背景には、真実教が還相されているのであり、その還相廻向によって、われらの往相・還相がなりたっていることをあきらかにされているのである。

『深解会通』に、「とかくのはからいなく、慶んで念仏すべし。このこころ、すなわち、二種の廻向の御利益なり」と、往相・還相を結んで説かれているのであるが、往相・還相を完うじて（「証巻」）、それを念仏の法（「教巻」より展開した「行巻」の念仏に「教巻」を摂めて）にかえす。われらに還相されている念仏の法にかえす。つまり、往相道にたつ。そのことが、「二種の廻向の御利益なり」と説かれているのである。

すなわち、往相・還相（証巻）は「教巻」と無限に循環し展開していくのである。

目次　に戻る　／　註<二　第四章>　に進む

目　次
まえがき
一　自覚と実践
二　第四章　慈　悲
三　第五章　還　相
四　第六章　教　団
五　第七章　無　碍
六　第八章　非　行
七　第九章　悲　願
八　第十章　法　爾
註　（補　説）
一　自覚と実践
二　第四章
三　第五章
四　第六章
五　第七章
六　第八章
七　第九章
八　第十章
結　び
あ　と　が　き
（上巻）もくじ

註　（補 説）

＜二 第四章 慈 悲＞

１・聖道・浄土二門判

聖道門・浄土門ということは、道綽禅師の『安楽集』に説かれている教相判釈である。末法の自覚にたった教相判釈である。すなわち

> 問うて曰く、一切衆生、皆、仏性有り。遠劫より以来、まさに多仏に値うべし。何に由りてか、今に至るまで、仍(な)お自ら、生死に輪廻して、火宅を出でざるや。
> 答えて曰く、大乗の聖教に依るに、良(まこと)に、二種の勝法を得て、以って、生死を排(はら)わざるに、是を以って火宅を出でず。何者をか二と為る。一には謂く聖道、二には謂く往生浄土なり。其の聖道の一種は、今の時、証し難し。一には大聖を去ること遥遠なるに由る。二には理深く解微なるに由る。
> 是の故に『大集月蔵経』に云く、「我が末法の時中に、億億の衆生、行を起し道を修せんに、未だ一人も得る者あらず。当今は末法にして、現に是れ五濁悪世なり。唯、浄土の一門ありて通入すべき路なり」（全書・一・四一〇）

と説かれており、また「化身土巻」には

> 凡そ、一代教に就いて、此の界の中に於てして、入聖得果するを聖道門と名く、難行道と云えり。……安養浄刹に於てして、入聖証果するを浄土門と名く、易行道と云えり。（全書・二・一五四）

と聖道・浄土二門を説かれているが、この聖道・浄土の二門判は、龍樹の難易二道判、曇鸞の自力他力判にそのもとを求められたものである。当時の中国仏教の涅槃宗・天台宗がそれぞれ教相判釈をもって一宗を起しており、さらに、時代に相応せる浄土教は広く普及したが雑然とした様相を示していて本願念仏の正意があきらかにされていなかったため、浄土教も一宗を起し統一する必要にせまられていたのである。また、摂論家の別時意の難など浄土教に対する批判論難などがさかんであった。かかる時代をうけて、道綽禅師の聖道・浄土二門判は生まれたのである。

龍樹・曇鸞の教判をかえりみるとき、龍樹の難易二道の教相判釈は、丈夫志幹にあらざる機の自覚にたったものであるが、時の批判弱く、曇鸞の自力・他力判は、五濁無仏の時の問題にふれておられるが、機の自覚は軽くふれられているのである。この二師をうけて、道綽禅師は時機批判を判然とたてて、末法の凡夫の自覚をあきらかにし、浄土宗独立の宣言をされたのである。すなわち、本願念仏の宗教が、はじめて、一宗をたてることとなったのである。

ここに、『安楽集』には、「一には大聖を去ること遥遠、二には理深く解散」と、まさしく、時機を批判し、「化身土巻」には、「如来はるかに、末代罪濁の凡夫を知(しろしめ)し」て、此土入聖得果は不可能なることを説かれているのである。

思うに、『歎異鈔』の初三章・安心訓は機の自覚にたって表白されたのであるが、師訓十章の後半・起行訓の最初（第四章冒頭）に、聖道・浄土二門判が説かれているのである。つまり、起行七章と歎異八章を一貫しているものは、この二門判にたった末法の凡夫の自覚である。安心・自覚の問題、自己批判の問題はさておき、実践の問題、他己批判の問題は、厳密なる時機批判をとおした教学批判（教相判釈）をもって、はじめて、なし得るものであることを、『歎異鈔』は語りかけているのである。今日的課題として注意しなければならない問題が提起されているのである。

２・『観経』の散善と『歎異鈔』

『観無量寿経』の世福・戒福・行福の三福を散善といい、『観経疏』の「序分義」に、「散善顕行縁」（全書・一・四八七「化身土巻」所引）と説かれている。「序分義」においては、「やがて正宗分に説く散善九品の端緒をひらき、三福九品の散善が、往生の業因なるをあらわす経由」という意味の、「散善顕行縁」という語句を、「化身土巻」では、「散善は行を顕わす縁なり」と解釈されている。

すなわち、『観無量寿経』の顕文に説かれる散善・三福九品は、本願念仏の行をあらわす縁であるという意味になる。いいかえれば、散善・三福九品としてあげられているところの諸善万行、つまり、いかなる実践も、本願念仏の行をあらわす縁であり、道程、方便であると説かれているのである。

いま、『歎異鈔』は第四・五・六章に、『観無量寿経』の世福が配当されているのであるが、三福を世福におさめて、慈心不殺・父母孝養・奉事師長の世福（世間的・倫理的実践）が、本願念仏への道程の意義をもっていることを示されているのである。

第四章は、実践の問題をとおして、自覚の問題を問うのである。すなわち、慈悲の問題をとおして、念仏の信の問題が問われているのである。考えてみるに、慈心不殺などの定散二善の問題は、第十九願の問題である。すなわち、修諸功徳（実践）の問題であって、講師は第十九願の願名を修諸功徳の願と、第十九願にちかわれている実践的課題をもって、その願名とされているのである。それに対して、親鸞は、ただひとり至心発願の願という第十九願の信心（自覚）の願名をあげられている点を注意しなければならない。すなわち、あらゆる実践・諸善万行は、つねに、その底に、実践主体の自覚（信）を問うていることとなるのである。いま、あらゆる実践と述べたが、現代における文化の問題である。文化の問題は、つねに、その根底に実践主体の自覚を問うているものであることを、ここにおいて学ばされるのである。

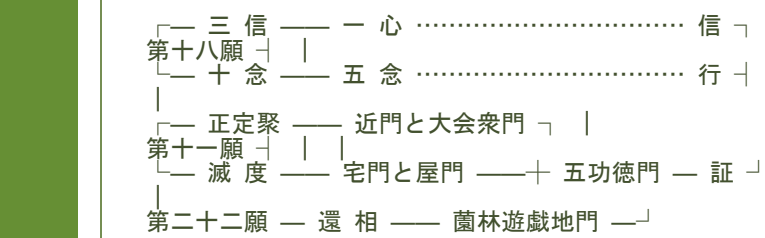
なお、真の人間、すなわち、大乗的・菩薩的人間における実践の問題においては、第二十願（法執・体験執）の問題が大きい課題であり、その実践が純粋なる実践になるためには、第二十願の自覚をくぐらざるを得ないのである。しかし、第二十願の問題は、その根底に、第十九願の自覚の徹底が必要であると考えられる。曾我量深先生は「二十願を超過し得ないのは、我々が到底十九の願を超過し得ないからである」（自我量深選集・第三巻・一六六）と説かれており、定散二善として『観無量寿経』に説かれている実践の問題が、其の人間成就の問題の根源に横たわっていることを示されているのである。

以上の意味において、『歎異鈔』の初三章の安心訓も組織的に展開しているごとく、起行訓も並列されているのではなく組織的・立体的に並べられているのであるが、第四章は、その起行訓の根源をおさえている章というべきである。

３・三願的証

曇鸞の三願的証は『論註』巻下（全書・一・六九「行巻」所引）に説かれているのである。『浄土論』に明かされている、一心・五念・五功徳門を第十一・十八・二十二願の三願に、その証明を求めて、「阿弥陀如来の本願力によるが故に」速やかに自利・利他を満足することを得ると説かれているのである。

（『大経』・本願）（『浄土論』）



かくのごとく自利・利他、すなわち、往・還二廻向は、阿弥陀如来の三願によって明かされているのであると説いて、速やかに得る証明とされた。これが、三願的証の本来的意義である。

しかし、この曇鸞の三願的証は、本願の宗教におけるところの、いわば、組織神学というべきものであると考えられる。龍樹が、『易行品』弥陀章に

ましま　　みな

是の諸仏世尊、現に十方の清浄世界に在して、皆、名を称し、阿弥陀仏の本願を憶念すること、是の如し。（第十七願意）

若し、人、我を念じ名を称して、自(みずか)ら帰すれば、即ち必定に入りて、阿耨多羅三藐三菩提を得、是の故に常に憶念すべし。（第十八願意）
人、能く、是の仏の無量力功徳を念ずれば、即時に必定に入る、是の故に、我、常に念じたてまつる（第十一願意）（全書・一・二五九「行巻」、『愚禿鈔』、『銘文（広本）』所引）

と第十七・十八・十一願を取りだしておられる伝承をうけられていると考えるのであり、龍樹の三願、曇鸞の三願による本願論が、親鸞の真仮八願の教学を引きおこすことになったものであろう。
思うに、教学といわれる限り組織をもったものであるべきであり、また、本願の宗教である限り、その教学の根源は、本願に求むべきであることは言をまたぬことである。そのとき、善導・法然（さらに近くは、蓮如）は、第十八願一願建立の立場であるが、第十八願一願を立場とするときは、よく、自覚をあたえるものであっても、教学的には「行信未分」といわれるごとく、不充分な点をもっているのである。しかし、龍樹・曇鸞を経て、親鸞の『教行信証』がなるに及んで、本願の宗教の教学は、その組織を全うしたものと考えられる。組織をもった教学によってこそ、時代批判・文明批判を生むことができるのである。親鸞の真仮八願の教学、ひいては、曇鸞の三願的証の今日的意義を思うのである。

しかし、いまは、「上巻」註にも述べたごとく（上巻・註＜七 第二章＞・３０参照）実践（第二十二願）と自覚（第二十願）の問題として考える手掛りとして、曇鸞の三願的証を信用したのである。

４・第十一・十八・二十二願と第二十願
第十一・十八・二十二願と第二十願（十九願）の関係は深いものがあると考えられる。
『浄土三経往生文類』に「念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり」（全書・二・五四三）と説かれているごとく、念仏往生の願（第十八願）と必至滅度の願（第十一願）とは因果関係にあるのである。すなわち、信を因として、滅度・涅槃がひらかれるのである。
また、『浄土文類聚鈔』（全書・二・四四六）に
大涅槃は、即ち是れ、利他教化地の果なり。
還相廻向と言うは、則ち、利他教化地の益なり。
と説かれているごとく、還相は往相に即するものであって、往相の果である大涅槃の働き（徳用・益）として還相はひらかれるのである。すなわち、第十一願から第二十二願はひらかれるのである。つまり、第十八・十一・二十二願と展開していくのである。
そのとき、曇鸞は、天親の『浄土論』の偈頌を結ばれている「普共諸衆生、往生安楽国」という還相の言葉に説かれているところの衆生の語につまずいて

問うて曰く、天親菩薩、廻向の章の中に「普共諸衆生、往生安楽国」と言(のたま)えるは、此れは、何等の衆生を共と指したもうや。（全書・一・三〇七）

と問いをおこされて、有名な八番問答を説いて、その衆生を第十八願の機であるとされている。また、親鸞は、それをうけて「信巻」末には、『涅槃経』、曇鸞の八番問答、善導の抑止門釈を引いて、罪の自覚の再確認を説いて、「信巻」を結ばれているのである。（上巻・註＜六 第一章＞・１４、上巻・註＜八 第三章＞・３０参照）この唯除の問題は、『尊号真像銘文』にも

唯除五逆誹謗正法というは、唯除は、ただのぞくということばなり。五逆のつみびとをきらい、謗法のおもきとがをしらせんとなり。（全書・二・五六一）

と説かれて、五逆（第十九願）・謗法（第二十願）の自覚を説かれている。すなわち、天親の廻向（第二十二願還相廻向）の文をうけて、曇鸞・親鸞は、新しく、逆謗（第十九・二十願）の自覚にたたれたのである。第十八・十一・二十二願と展開してきたところに、あらためて新しく第十九・二十願の問題が生まれでたのである。
また、第十八願成就文に、第二十願の「至心廻向」という語句が入っていることが注意されている。

成就文は釈尊の表白であるが、その純粋なる願生心が表白されている第十八願成就文の中に、自力の信である第二十願の「至心廻向」の語句が入っているが（本書・第九章・第二節・「果遂のちかい」参照）、親鸞は、「信巻」欲生釈に、その「至心廻向」なる第二十願の語句を、『如来会』にてらして「至心に廻向したまえり」と読みかえられている。（全書・二・六六）釈尊によって、第十八願成就文として表白されているごとき純粋なる宗教心の内にして、なお、第二十願・自力の信がひそんでいるということである。
すなわち、他に働きかける実践の問題においても、また、自己自身における宗教心・自覚の問題においても、第二十願の問題がつきまとうて来るということを知らされるのである。かかる根の深い第二十願の機を自覚するとき、その宗教心も、その実践も、まったく次元を異にしたものとなるのである。

５・第二十願をくぐって

第二十願の自覚をくぐったとき、その自己自身のうえにひらかれている宗教心（自利）も、実践（利他）も、他力廻向の事業であることに気づかしめられるのである。
「証巻」の結びに、『教行信証』の前四巻の総結として、すなわち、「教巻」の「謹んで、浄土真宗を按ずるに、二種の廻向あり、一には往相、二には還相なり」（全書・二・二）という言葉をうけ、結んで

> 是を以って、論主（天親）は広大無礙の一心を宣布して、普偏（あまね）く、雑善・堪忍の群萌を開化し、宗師（曇鸞）は大悲往還の廻向を顕示して、慇懃（おんごん）に、他利・利他の深義を弘宣したまえり。仰いで奉持す可し、特（こと）に頂戴す可し矣。（全書・二・一一九）

と説かれている。すなわち、第十八願成就文の中の第二十願の語句である「至心廻向」を、「然るに、微塵界の有情……真実の廻向心なく、清浄の廻向心なし」（全書・二二八六）の自覚をとおして、「至心に廻向したまえり」と読みかえられたごとく、「証巻」の総括には、天親の一心にたちかえり、曇鸞の他利・利他の深義をうけて、自利・利他共に、他力廻向の事業であることを明かされているのである。すでに、他利・利他の深義は、この註において（本書・註＜一　自覚と実践＞・３参照）一応ふれたのであるが

> 他利は、中慈中悲でないかと思うのですが、どういうものでしょうか。利他は大慈大悲である。還相廻向の利他は大慈大悲である。これは、阿弥陀如来の廻向であるから、大慈大悲である。ところが、もし浄土の菩薩ご自身の力でもって教化なさるというならば、そういうものほほんとうの意味において無縁の慈悲というわけにいかないので、それは法縁の慈悲、すなわち中慈中悲ということ以上に出ることができない。そういうような意味をもっているのでなかろうか。（曽我量深選集・第九巻・一九四）

と説かれて、自利・利他共に、如来の無縁の大悲廻向であることを明かされている。さらに、『略本私考』に

> 他利と利他と左右に分けて、一体をあらわし玉う。仏と衆生と分れば左右あれども、その心性をたづぬれば、ただ一つなり。この一つなるを分けて、仏よりいえば利他という。他の衆生を刺し玉えばなり。衆生よりいえば他利という。他の弥陀に利せらるればなり。一体の上に於て、かくのごとく深義をあらわし玉うなり。（中略）
> 生仏一体のうえに往還の大悲をあらわし玉う義は、経の従如来生解法如々文、聖人御釈云、従如来生示現報応化種々身文。如々とあるは、仏の如と衆生の如となり。この生仏二如を一如としるを解すると云う。この一如の当体より、報応化種々身を示現し玉う。この示現がなければ、一如のさとりには、いたらせられぬなり。そのゆえは、この一如は、人々具足箇々円成の仏性と名けて、これを聖道門に於ては、自力の修行を以て磨き琢きてあらわせと教ゆれども、今、この凡夫はかなわず、依って、それが為に、本願を起して一如の理にかなわしめ玉うなり。故に、その理性（りしょう）を云うときは、理は本願の真理、性は仏の真理なり。かって凡夫の理性と云うはなきなり。しるべし云々。

と説かれている。この『略本私考』により、曽我量深先生の説をかえりみるとき、自利・利他、往

相・還相の問題は、人間の自己自身における心性・仏性の問題であるということである。すなわち、凡夫と名づけられる理知的・日常的人間の問題ではなく、心性・仏性としてとらえられているところの、純粋主体における問題である。純粋主体においてこそ、よく、自利・利他をなし得るのである。さらにいえば

> 利他に由るが故に、則ち、能く自利す。是れ、利他する能わずして、能く自利するに非ず。（全書・一・三四六「行巻」所引の『論註』の文）

と説かれているごとく、利他することによって自利する、すなわち、利他によって、純粋主体がなりたつのである。利他によって自利されるのは如来であると共に、それは、如来と衆生との一如の働きであって、純粋主体の働きでなければならない。しかし、この純粋主体に目覚めることは、無縁の大慈悲に、すなわち、本願の歴史によって、如来の利他によって、はじめて得られることである。
かかる自利・利他の意義を、純粋主体の問題を、曇鸞は他利・利他の深義として説かれてきたのである。
さらに、『略本私考』には「化巻」の三願転入の文を引いて「これみな、他利・利他の深義なり。しるべし云々」と説かれているごとく、第十九・二十願の自覚をくぐって、真に、他利・利他の深義を自覚することができるのである。すなわち、第十九・二十願の自覚をくぐって、純粋主体、大乗的・菩薩的人間を成就することができるのである。

６・正定と滅度

正定と滅度の問題は、古来から論ぜられてきた問題である。『一念多念証文』に

> このくらい（正定）にさだまりぬれば、かならず、無上大涅槃にいたるべき身となるがゆえに、等正覚をなるともとき、阿毗抜致（あびばっち）にいたるとも、阿惟越致（あいおっち）にいたるともときたもう、即時入必定とももうすなり。この真実信楽は、他力横超の金剛心なり。しかれば、念仏のひとをば『大経』には「次如弥勒」とときたまえり。（全書・二・六〇六）

と説かれているごとく、念仏するひとは、正定聚の位にさだまり、無上大涅槃（滅度）にいたるべき身であり、弥勒に同じき身である。しかるに、蓮如上人の『御文』（全書・三・四〇七、一帖目第四通）に

> 一念発起のかたは正定聚なり、これは穢土の益なり。つぎに、滅度は浄土にて得べき益にてあるなりと心得べきなり。されば二益なりと思うべきものなり。

と説かれ、また、存覚上人は『六要鈔』に初益と終益に分けられている。（全書・二・三二）しかし、この二益に分けられるは、一益、すなわち、体験主義に堕ちいるをいましめて、一応説かれているものと考えられる。
『深解会通』に

> 益々（やくやく）、両（ふたつ）なきゆえに、正定聚即滅度、滅度すなわち正定聚なり。故に、正定聚に住するひと、即ち滅度に至るなり、正定と滅度と二位ありといえども、実は一証なり、一証なりといえども、此土にあるとき正定聚といい、浄土に至るとき滅度を得という。この故に、初後なきに非ず、両土益同じからず、一益と名くべからず。二益というといえども、果体に二種あることなし。所証前後なし、正定を得るもの即滅度をうるなり。両土処別ならず。（中略）既に、一念発起のとき、智光明朗の月あきらかにして、一如法界の真身あらわれり。滅度いづれの時をまたんや。（中略）往相廻向の証果なれば、本願相応のひと、現身にみな得たり。

と説かれ、また、『略本私考』に

> 次第前後を見るは、凡夫の妄見なり。平生に於て一念に往生治定とおもうは前なり。念々相続して六十年か七十年なりとも一期を経て、一息断絶閉眼して浄土に生ずるは、後とおもえり。これらは、無前後の処に前後をたてあらそい、無差別のところに差別を立つる凡夫顛倒の妄見なり。いま、必至といい、即得といえり。必と即との二字、これ字眼なり。（中略）凡夫の方に於ては時により縁により正定と思うとも、仏辺よりはいつも滅度のものと見たもうべし。

と説かれている。かくのごとく、この正定と滅度の問題は古来から論議を尽くされているのであるが、『愚禿鈔』に説かれているごとく、正定は前念命終の問題であり、滅度は後念即生の問題（全書・二・四六〇）であって、宗教心における自覚と感情・自証と救済の問題であると考えるのである。（上巻・五 前序・「展開する宗教心」、上巻・註＜七 第二章＞・４３参照）

宗教経験を理知的・分別的にとらえて、一益（即身成仏にひとしい体験主義）といい、二益という立場との歴史的闘争の記録が、さきにかかげた『御文』であり、『六要鈔』、『深解会通』、『略本私考』などである。かく考えるとき、曾我量深先生によって「環境はもとのとおり依然たるものであるけれども、信の一念にあらたなる心境が開ける。その心境はすなわち浄土である。浄土であり浄土の門である」（曽我量深選集・第十二巻・七七）と簡明直截に説き明かされるまでの歴史を思うのである。

７・淤泥華の自覚

曇鸞は『維摩経』の淤泥華（おでいげ）の譬喩を『論註』巻下、観察体相章（全書・一・三三五「証巻」所引）に引いて、菩薩行を説かれている。それを『六要鈔』には

淤泥華とは、問う、何の華を指す乎。答う。淤と言うは濁、泥と言うは水、濁水に生る華は、是れ蓮華なり。（全書・二・三三四）

と説いて、左のごとき二義をあげている。

- 第一義
  - 淤 泥…… 衆生煩悩
  - 華 …… 仏 性
- 第二義
  - 淤 泥…… 性 徳
  - 華 …… 修 徳

すなわち、淤泥に象徴される衆生の煩悩は、衆生本来のものであって、その淤泥においてのみ蓮華は生ずるのである。法蔵因位の修行として説かれている歴史的感情も、淤泥において感ぜられるものであり、不動応化・同時利生・無余供養・遍示三宝と説かれている菩薩の四種功徳も、淤泥の自覚において行ぜられるものである。自利・利他、往相・還相は、淤泥の自覚において、はじめて行ぜられるものである。さらにいえば、大乗的・菩薩的人間成就は、淤泥の自覚においてのみ成しとげられるものである。

８・第十一・二十二願の特殊性

「証巻」に説かれている往相・還相は歴史的主体的実践であって、しかも、自覚的実践である。『深解会通』に

往いて往くところなきことを知り、還って還ることなきを知る。知るといえども知ることもなく、知ることもなしと知る。これまことの知れるなり。

と説かれているごとく、人間的理知的世界をまったく超えた実践であるが、無自覚的実践ではない。「これまことの知れるなり」であって、理知的に知られるものではないが、主体的自覚的実践である。

往相・還相を『大無量寿経』の本願に求むれば、第十一・二十二願である。第十二・十三・十七願は、法の三願といわれ如来に属する本願であり、第十八・十九・二十願は、機の三願といわれて衆生に属する願である。ただ、第十一・二十二願は独自の位置をもった本願である。すなわち、『観無量寿経』の第七観に説かれている華座を、善導は別依報と名づけられたごとく、この第十一・二十二願は特別の願の性格をもつのである。つまり、機の上の問題でありつつ、如来に所属しているというべきである。平明に解説すれば、往相・還相は衆生の自覚的実践で、衆生の問題であるが、廻向の二字は如来に属するのである。

かかる第十一・二十二願の性格から、往相・還相は、人間における自覚的実践であり、人間の上の実践で あるが、その実践そのものの主体は、人間に属するものでなく法蔵菩薩の本願である。淤泥（宿業）の自覚のところに感ぜられる歴史的純粋感情の現行であることを注意しなければならない。

９・諸仏・弥勒等同

往相・還相の人を、すなわち、大乗的・菩薩的人間を、親鸞は「弥勒に同じ」、「諸仏に等し」と説かれているのである。

> 信心の人をば、諸仏にひとしともうすなり、また、補処の弥勒とおなじとももうすなり。（全書・二・六六七『末燈鈔』第七通）

と、同じと等しを、弥勒と諸仏に説き分けられている。しかし、また、『末燈鈔』第七通の前の、浄信宛の上書に

> 『華厳経』に「聞此法歓喜信心無疑者、達成無上道与諸如来等」とおおせられて候。また、第十七の願に十方無量の諸仏にはめとなえられんとおおせられて候。また、願成就の文に、十方恒沙の諸仏とおおせられて候は、信心の人とこころえて候。この人は、すなわち、この世より如来とひとしとおぼえられ候。（全書・二・六六六）

と説かれている。すなわち、親鸞は、信心の人を、は、弥勒に同じ、諸仏に等し、さらに、諸仏に同じと絶対肯定の立場にたたれていたと考えられる。

さきに（註・６参照）聖道門の即身成仏等の立場を否定して、正定と滅度を説かれていたのであるが、煩悩・宿業の自覚をとおして、本願の歴史を見いだし、本願の歴史を荷負するとき、弥勒に同じ、諸仏に同じという確信を得るのである。真の仏弟子にあたえられる確信である。往相・還相の人、すなわち、大乗的・菩薩的人間は、かかる確信のうえに成就されるのである。

目次　に戻る　／　註<三　第五章>　に進む

『歎異鈔集記（中巻）』　高原覚正著

目　次
まえがき
一　自覚と実践
二　第四章　慈　悲
三　第五章　還　相
四　第六章　教　団
五　第七章　無　碍
六　第八章　非　行
七　第九章　悲　願
八　第十章　法　爾
註　（補　説）
一　自覚と実践
二　第四章
三　第五章
四　第六章
五　第七章
六　第八章
七　第九章
八　第十章
結　び
あ　と　が　き
（上巻）もくじ

註　（補 説）

＜三 第五章 還 相＞

１・第十九・二十願の関係

第十九・二十願の問題について、曾我量深先生が「我々の往相は到底第二十の願の境を出づることは出来ぬのである。二十の願を超過し得ないのは、我々が到底十九の願を超過し得ないからである」（曽我量深選集・第三巻・一六六）と説かれているごとく、この二願の関係は判然と分けることができない面がある。すなわち

第十八願 ―『大経』― 弘願 ― 難思議往生 ―― 教機倶頓 ― 報土
第十九願 ―『観経』― 要門 ― 雙樹林下往生 ― 教機倶漸 ┐
　　化土
第二十願 ―『小経』― 真門 ― 難思往生 ――― 教頓機漸 ┘

というごとく、従来から、三願を配当しているのであるが、三願の関係は、単純なる図式でつくされるものではない。ことに、第二十願は

> 大小、凡聖・一切善悪、おのおの助正・間雑の心を以って、名号を称念す。良に、教は頓にして根は漸機なり。行は尊にして心は間雑す。（全書・二・一五七「化巻」本）

と説かれているが、この教頓機漸ということは『阿弥陀経』の教相判釈である。すなわち、『阿弥陀経』に説かれている法（教）は『大無量寿経』と同じく他力の念仏であるから教頓というのである。しかし、この法を信受する機類が、定散自力の心であるから機漸と名づけられているのである。これを図示すれば

法―『大経』― 弘願 ― 頓 ― 第十八願
『小経』― 二十願
機―『観経』― 要門 ― 漸 ― 第十九願

となる。ここに、教頓機漸といわれる『阿弥陀経』の第二十願の性格があるのである。すなわち、法は第十八願、機は第十九願という性格（教相）をもっているのが第二十願であるが、かかる第二十願のみ、定散自力の心・人間的関心を捨て切ることのできないわれらを本願念仏に転入せしめるのである。教法そのものとしては、『大無量寿経』に開説された十方衆生に対する本願念仏の法であるが、機は『阿弥陀経』に善男子・善女人と説かれている個人的人間、つまり、自我・人間的関心を捨て得ぬ人間であって、まさしく第十九願の機である。個人的とか自我とか、また、人間的関心とかといったのであるが、定散心と説かれ、罪福心と説かれているものである。かかる意識を捨て切ることのできないことが、人間の煩悩・宿業である。

『歎異鈔』第五章は、「念仏を廻向して父母を助け」んという、第十九願の立場から、すなわち、万行諸善を修する（仮門）立場から、万行諸善の一つとして本願念仏をとらえんとしているものに応えられているのである。これに対して、第九章は、すなわち、第十八願の念仏往生の願にちかわれている念仏にあいながら、機は、第十九願の定散自力の立場を離れ得ないという、第二十願そのものの問いに対して、「念仏申し候えども」という問いに対して、第二十願の信（自覚）を問題にされているのである。つまり、本願念仏に出あいながら、なおのこる煩悩・宿業につまずいているという、まさしく、教頓機漸の問題に応えられているのである。すなわち、第五章は第十九願の自力廻向が表面に出て、第二十願の問題は内に秘められていると考えられるが、第九章においては、まさしく第二十願の問題が説かれているのである。

第二十願の自覚をくぐるかどうかが、自覚と実践を純粋にするかどうかという転機になる重要なる問題であるが、かかる重要なる問題が、すでに、第五章に秘められた形で提起されている点を注意しな

ければならないのである。

２・華厳の世界と念仏

華厳の世界を、事事無碍法界とも無尽法界ともいうのであるが、現象界のすべてのものは、相互に縁起・関係しあって存在しながら、しかも、それぞれ自性・自体をもって存在している。さらにそれぞれの力用が相交渉しあって、事事無碍・重重無尽の世界をつくっている、と説くのである。すなわち、現象界は、理知を超えた絶対不思議の世界であると説くのである。

万物を支配する絶対者をたてず、仏教は、存在そのものが存在している現事実（実相）以外に、存在の原理を考えないのである。この立場から、世界の現事実、すなわち、実相を、実相のままうけとっていく、仏教の勝れた世界観がある。この絶対不思議の現象界を、誰れにでも開顕している法が本願念仏の教であり、仏々相念の世界観・宿業の世界観である。『歎異鈔』第四・五・六章をはじめ、『歎異鈔』全体は、この世界観に貫かれているのである。

３・三縁の慈悲

慈悲に三縁の慈悲が説かれ、『論註』に

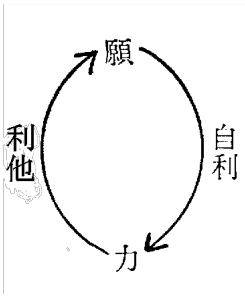
> 大慈悲は是れ仏道の正因なるが故に、正道大慈悲と言えり。慈悲に三縁有り、一には衆生縁、是れ小悲なり。二には法縁、是れ中悲なり。三には無縁、是れ大悲なり。大悲は即ち是れ出世の善なり。安楽浄土は此の大悲より生ぜるが故に、故（かるがゆえ）に此の大悲を謂いて浄土之根と為す。故に出世善根生と曰うなり。（全書・一・二八八「真土巻」所引）

と説かれている。衆生縁の慈悲とは人間関係における愛の問題であり、法縁とは仏法の縁である。つまり、法縁の慈悲とは無我の理をさとったところにおける慈悲であり、二乗及び菩薩の慈悲であり、仏法の世界の慈悲である。しかし、衆生縁を転じて法縁の世界にはいるには、その根底に、無縁の大悲がなければならない。無縁の大悲、すなわち、本願に根ざす平等絶対の慈悲があって、はじめて、人間関係は仏法の世界に転ぜられるのである。（上巻・註＜八 第三章＞・２７参照）

４・仏力・本願力

> 本、法蔵菩薩の四十八願と、今日の阿弥陀如来の自在神力とに依りてなり。願以って力を成ず、力以って願に就く。願、徒然ならず、力、虚設ならず、力願相符（かな）うて畢竟じて差（たが）わざるが故に、成就と曰う。（全書・一・三三一「真土巻」所引）

と曇鸞は「論註』に、天親の「仏本願力」を註釈されている。法蔵の本願と、今日の如来の自在神力と、すなわち、願と力は円を描いて展開するのである。願が力を成じ、力は、また、願にたちかえる。願から力へくる方向と、力から願へかえる方向と二つあるのである。願が力を成ずるは如来の自利、力が願を成ずるという方向が如来の利他である。還相である。願が願にとどまるならば、それは一つの理想主義であって、願が真実の願ならば、必ず、力となって成就するのである。その力によって、また、願は新しく成ぜられていく。これを本願成就と説かれているのである。



力とは、われらのうえの事実となっているところのものであり、願とは、この現事実の背景である。しかし、単に背景としてあるのでなく、現実の力（力用）をとおして、つねに新しく見いだされていくものが願である。ここに、「仏の本願力」は、願と力とは永遠に展開して働くものであって「力願相符うて、畢竟じて差わざる」ものである。

かくのごとく、天親・曇鸞によって明らかにされた、願と力の円環関係は、実践の問題に応えられた法・原理として注意しなければならないと思われる。すなわち、この原理を失うとき、その実践は暴力となるか力なき未来主義、理想主義になるかの二面よりないのである。ここに、「仏本願力」の今日的意義の重大さを思うのである。

５・智慧・涅槃・浄土のさとり

第五章の本文に「ただ自力をすてて、いそぎ浄土のさとりをひらきなば云々」と説かれているが、蓮如本には「浄土のさとり」の「浄土の」という文字はないのである。

しかして、この第五章の浄土のさとりということであるが、さとりとは果であり、信を因とするものである。信の先験的超越的内容であり、さとりのない信はないのである。そのさとりとは涅槃といわれるものであって、生死を超えた世界である。かかる涅槃は、仏教の理想とするところであり、般若の空観において見いだされるものであるが、本願の宗教においては信心の智慧に感ぜられる世界である。しかし、信心の智慧に感ぜられるものは浄土の荘厳であるが、いま、第五章には、浄土のさとりという表現を用いられているのである。涅槃・さとりの世界と浄土とは一体不二であるが、いま、さとりという用語を用いられているところには、浄土に対して、涅槃の智慧を強調されようとする意図をうかがうのである。

すなわち、第五章に提起されている「父母の孝養のため」という問題は、近親に対する愛欲であり、煩悩の問題であるが、かかる煩悩の中にあって、煩悩に汚れない智慧行・純粋行が還相行である、という第五章の課題に応えんとして涅槃・さとりという用語を説かれているのである。

つぎに、智願ということであるが、智願という用語例は、親鸞の著述には少なく、三例より見られない。それに対して、悲願という用語例は多く三十八例ある。その数少い智願という語句を用いて

度衆生心ということは
弥陀智願の廻向なり

と和讃されているのである。この智願について考えてみるに、曇鸞は『論註』（全書・一・三四〇「証巻」所引）に慈悲に対して智慧を解釈されているが、それをうけて

> 曇鸞大師の『論註』に依るというと、慧は平等一如の根本智であり、智は差別の法を照らす所の方便智（後得智）であると。……知進守過曰智、知空無我曰慧とある。慧は諸法の空無我の真理を悟るというのである。それから菩薩は一心に仏道に前進するを知ると共に二乗の涅槃に後退するを防守するを忘れない、之を智というのである。……智は差別の俗謡を照らすのである。慧は平等の真諦を照らすのである。（曽我量深選集・第七巻・一一二）

と説かれている。知進守退を智というとは曇鸞独自の註釈といわれているが、智と慧を図示すれば

智 ― 差別の法を照らす方便智 ― 知進守退 ― 自楽を求めず
慧 ― 平等一如の根本智 ――― 知空無我 ― 我が心自身に貪著することを通弊せり

と説かれているのである。大乗の仏道を歩むにあたって進展せず、二乗（小乗）に転落するは自楽を求めるからである。しかして、自楽を求める所以は、諸法の空無我の理を知らずして、自身に貪著するからである。すなわち、平等一如の根本智なる慧なき故である。空無我の慧あるとき、知進守退の智を成就するのである。

（智願とは、善導の『往生礼讃』（全書・一・六五八、「行巻」所引）の「初夜讃」の「弥陀の智願海」によられたものであるがそのもとは、『大無量寿経』の「東方偈」（全書・一・二七）の「如来の智慧海」という語によられている。また『皇太子聖徳奉讃』（全書・二・五二六）の「仏智不思議の誓願」とあるものである）

『教行信証』の「総序」（全書・二・一）には、やはり、智と慧を

円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳となす正智 ― 大行 ― 仏の救済の用
無碍の光明は、無明の闇を破する慧日 ――― 大信 ― 仏の自証の体

と説かれている。また、『正像末和讃』には

智慧の念仏うることは

法蔵願力のなせるなり
信心の智慧なかりせば
いかでか涅槃をさとらまし（全書・二・五二〇）
と、智慧の念仏――正智、信心の智慧――慧日と分けて説かれている。すなわち、法蔵の本願力廻向の智慧の念仏（正智）によって転悪成徳し、信心の智慧（慧日）をひらき、そこに、平等一如の根本智・涅槃をさとるのである。
智慧・涅槃は仏道の究極目標であり、聖道の諸宗はこの世界をひらくに、その理を尽し、その力を尽すのである。いいかえれば、智慧・涅槃は人類の歴史をつらぬく課題とされてきたといえよう。その智慧・涅槃は、いま、親鸞によって、念仏と信心、すなわち、行信・大行大信の問題として、罪悪生死の凡夫のうえに、すなわち、実存の自覚のうえに、ひらかれるものであるとされるのである。
『歎異鈔』第四章に「いそぎ仏になりて」と説かれ、第五章に「いそぎ浄土のさとりをひらきなば」と説かれているところの仏・浄土のさとりこそ、いま、学んできた智慧・涅槃の世界である。親鸞教学において念仏（行）と信心（信）としてひらかれている智慧・涅槃こそ、純粋なる実践の源泉であり、菩薩の法則であって、曇鸞は「動・静を失せざるは智慧の功なり……若し、智慧なくして衆生の為にする時は、則ち、顛倒に堕せん」（全書・一・三四二「証巻」所引）と説かれている。

６・親鸞の遺言状

親鸞は二人の子をかかえて未亡人となっている末娘の覚信尼の生活を案じて、常陸の人々の御中へという一通と、この書を常陸の人々へ見せよと述べたところの、いま御前の母にという一通との遺言状（改訂・親鸞聖人行実・一五二）をのこされている。（弘長二年・一二六二）この二通の遺言状については、いまだに問題多く歴史学者によって解釈を異にしているようである。
しかし、親鸞最後の筆であって、筆致も乱れているが、常陸の門弟に、覚信尼母子の生活を依頼したものであることに間違いはない。この親鸞の遺言状によって、やがて、覚信尼は、その住所に、関東の門弟たちの援助をうけて親鸞の遺骨と墓標を移し、六角の堂合を設け、影像を安置していわゆる御廟堂を造ったのである。（文永九年・一二七二）これが大谷廟堂の起源である。それからしばらくして（建治三年・一二七七）覚信尼は廟堂とその土地を関東の門弟に寄進し、それを管理する留守職となったのである。これが本願寺の起源となるものである。覚如によって本願寺教団が設立されると、親鸞や唯円が願った真宗教団とは、その性質（教学的にも――上巻・註＜二 仏弟子唯円＞・１参照）を異にすることになるのであるが、その根源が親鸞の遺言状にあることを思うとき、感慨ふかいものを感ずるのである。

７・仏恩・父母の恩

流転三界中・恩愛不能断・棄恩人無為・真実報恩者とは、聖道門における剃道出家するときの偈文であるという。聖道門においては恩愛が仏道を障えるのであろう。しかし、浄土門・本願の宗教においては、恩愛が仏道となるのである。『往生要集』には『心地観経』の偈を引いて

> 「有情輪廻して六道に生ずること、猶し、車輪の始終なきが如し。或は父母となり、男女となりて、世々生々に互に恩あり」と。若し極楽に生せば、智慧高明にして神通洞達し、世々生々の恩所・知識、心に随いて引接せん。（全書・一・七六六）

と説かれている。また、『高僧和讃』龍樹章には
恩愛はなはだたちがたく
生死はなはだつきがたし
念仏三昧行じてぞ
罪障を滅し度脱せし（全書・二・五〇二）
と和讃され、また、『浄土和讃』勢至讃に
子の母をおもうがごとくにて
衆生仏を憶すれば（全書・二・四九九）
とうたわれているごとく、人間的恩愛の心は断じ難く、やがて、本願念仏に向わずにはおれぬ心であり、さらに、転ぜられた人間的恩愛は、仏を憶念する執心となるのである。「孝子の父母に帰す」

（全書・二・四三「行巻」偈前文、『論註』引文）ごとく、仏に帰する心と転ぜられるのである。ここに、人間的恩愛の心を生ぜしむる父母という恩所は、そのままに、仏恩の恩所となるのである。人間的立場を超えて、父母なる恩所が、仏道のうえに位置づけられることとなる。ここにおいて、はじめて、真に、父母という恩所に応えることを得るのである。『正像末和讃』に

信心の智慧に入りてこそ
仏恩報ずる身とはなれ（全書・二・五二〇）

と和讃されているごとく、信心の智慧によって、仏恩を報ずる身となるとき、恩愛の世界における父母の恩をも、仏恩として報じ得ることとなるのである。

目次　に戻る　／　註<四　第六章>　に進む

『歎異鈔集記（中巻）』　高原覚正著

目　次
まえがき
一　自覚と実践
二　第四章　慈　悲
三　第五章　還　相
四　第六章　教　団
五　第七章　無　碍
六　第八章　非　行
七　第九章　悲　願
八　第十章　法　爾
註　（補　説）
一　自覚と実践
二　第四章
三　第五章
四　第六章
五　第七章
六　第八章
七　第九章
八　第十章
結　び
あ　と　が　き
（上巻）もくじ

註　（補 説）
＜四 第六章 教 団＞

１・知識帰命の異義

『歎異鈔』の時代の異義・異端の基調になるものは、誓名別信計、賢善精進計であるが、いま問題にする知識帰命計は『歎異鈔』、『末燈鈔』、『御消息集』にも直接出ていないのである。しかし、覚如の『口伝鈔』、『改邪鈔』、蓮如の『御文』には出されているのである。異義の問題は、いずれこの書の「下巻」において直接ふれることになるが、ただ、知識帰命計が『歎異鈔』などに直接出ないで、覚如の『口伝鈔』などに出されているということは、真宗教団、本願寺教団の問題として考えさせられるものがある。

すなわち、親鸞・唯円の時代においては「弟子一人ももたず」という同朋教団の意識が、真宗教団の、少くとも表面の、基調になっていたことがうかがえよう。いうまでもなく、当時すでに門弟はそれぞれの門徒をもっていたのであるが、親鸞・唯円は、自己の教団をつくる意図はなかったのである。その後、覚如によって本願寺教団が、関東の門弟たちの門徒（高田門徒など）に対立する形でつくられたと考えられるが、そこに、知識帰命計が教団の表面的な、また、重大な異義として考えられることになったのである。

いいかえれば、真の共同体・僧伽が、その生命をもっているときは、知識帰命計の異義が、たとえあったとしても、その共同体・僧伽の重要なる問題とはならないのである。この意味から、知識帰命計が問題となるかならぬかは、その共同体・僧伽の生命的・根源的問題として考えねばならぬことであろう。

２・深信自身

『愚禿鈔』（全書・二・四六七）に機の深信を「決定して自身を深信す」と説かれているがこれは、善導の機の深信の言葉から取り去ることのできる言葉をすべて取り去って、これ以上取り去ることのできないものとされているのが、『愚禿鈔』の機の深信の言葉である。ここに「深信自身」という四文字に、自己自身の尊厳の自覚が表白されているのである。

如来を信ずるという法によって、初めて自分自身を信ずるのでしょう。……自分を静かに見つめるという余裕がある、これが即ち自信である。……その資格のないものが、静かに自分を信ずることができる。（曽我量深選集・第八巻・一九七）

と説かれているが、「深信自身」とは自己自身の自信である。宿業・実存の自覚をとおして、「正しく、彼の阿弥陀仏因中に菩薩の行を行じたまいし時、乃至一念一刹那も、三業の所修、皆是れ、真実心の中に作したまいしに由りてなり」（全書・一・五三三「信巻」所引）と善導が「散善義」に説かれているところの歴史感情を感じとった一人の信（自覚）であり、歴史的確信である。わが業のところに歴史の深さを感じ、その歴史を荷負し、新しく歴史を形成していく、歴史的実存の自覚が「深信自身」であり、一人の信である。また、『唯信鈔文意』に

> 「唯」は、ただこのことひとつという、ふたつならぶことを嫌う語（ことば）なり。また、「唯」は、ひとりという意なり。（全書・二・六二一）

と説かれているが、「ただこのことひとつ」を見いだした「ひとり」の自信である。「ただこのことひとつ」を見いだした「ひとり」は、その見いだした「このことひとつ」の歴史が、その「ひとり」を、真仏弟子、次如弥勒と名づけてくるのである。宿業・実存の身のままに、歴史的実存とされ、菩薩的人間という位置をあたえられた自覚が「深信自身」である。「弟子一人もたず候」といい得る歴

史的独立者の自覚であり、浄土の僧伽・教団に加ったものの自覚である。

３・清沢満之の教団

「大谷派なる宗門は、大谷派なる宗教的精神の存する所にあり、あに、人員の多寡なるを問わんや、あに、堂宇の有無を問わんや」（『教界時言』）と清沢満之先生は宣言して、宗門改革運動を放棄して、覚如・蓮如による本願寺教団の体制内活動を停止して、広く体制外に呼びかけられることになったのである。「親鸞は、弟子一人ももたず候」という言葉も、当時の既成教団的体制を否定して、親鸞の十方衆生・全人類に対する真の共同体確立の宣言であったと考えられるのである。清沢満之先生の「大谷派なる宗門」とは、未来の衆生に呼びかける絶対僧伽であり、純粋教団であって、それなくしては己れの精神的生命が存立し得ないところである。既成教団の宗旨の名と取っては、先生の宗教的生命をうかがい知ることはできぬのである。

４・一味同証

「証巻」のはじめに、第十一願をあげて浄土は涅槃界であり、一如の世界であることを九語をもって転釈され、つづいて主伴同証・師弟一味同証であることを釈されているのである。さらに、願文、願成就文等をあげ、ついで『浄土論』の妙声功徳・主功徳・眷族功徳・大義門功徳・清浄功徳をあげて説かれているのである。すなわち、二十九種荘厳功徳のうち、この五功徳をあげて浄土は、主（師）・眷族（友・弟子）と二乗・女人・根欠、すなわち、反逆的存在をもつつむ、僧伽・共同体であることを説かれているのである。なお、この五功徳のうち、眷族功徳について『六要鈔』には「今の釈、最も真実証を明すの要文たるか」（全書・二・三二五）と注意をあたえておられる。

> 荘厳眷族功徳成就とは、偈に「如来浄華衆・正覚華化生」と言えるが故に、此れ云何ぞ不思議なるや、凡そ是の雑生の世界には、若しは胎・若しは卵、若しは湿・若しは化、眷族若干なり、苦楽万品なり。雑業を以ての故なり。彼の安楽国土は、是れ阿弥陀如来の正覚浄華の化生する所に非ざるは莫し。同一に念仏して別の道なきが故に、遠く通ずるに、夫れ四海之内皆兄弟と為すなり。眷族無量なり、いづくんぞ思議す可きや、と。（全書・一・三二五「証巻」所引）

と『論註』に眷族功徳を説かれているが、同一念仏無別道故、四海之内皆兄弟、眷族無量ということが浄土の僧伽・教団である。一味平等の世界である。さらに『一念多念証文』に「妙声功徳」の「剋念願生」をかのくにの清浄安楽なるをききて、剋念してむまれんとわがうひとと、また、すでに往生をえたるひともすなわち、正定聚にいるなり。（全書・二・六〇七）
を註釈されているごとく、この一味平等の世界は、浄土の名を聞きて生まれんと願う人にも、往生した人にもひらかれているのである。然るに、現代という時代を思うとき、浄土の名を聞きて生まれんと願う人多きことを考えさせられるのである。ただ、浄土の僧伽・教団、すなわち、真の共同体の原理が（名義）明らかにされているといい得ないことを痛感するのである。また、『高僧和讃』曇鸞章に
如来清浄本願の
無生の生なりければ
本則三三の品なれど
一二もかわることぞなき（全書・二・五〇六）
と和讃されているごとく、本来、二乗・女人・根欠といわれる人間も、そのままつつまれ、眷族無量である世界が浄土の僧伽・教団である。

５・仏恩・師恩

善導の『往生礼讃』に雑修の得失を説くに、十三失をあげられているが、その第十失を「化身土巻」に引用されて

> 真に知んぬ。雑修にして而して雑心なる者は大慶喜心を得ず。故に宗師は、彼の仏恩を念報すること無し業行を作すと雖も、心に軽慢を生じ、常に名利と相応するが故に、大我自ら覆うて

同行・善知識に近親せざるが故に、楽みて雑録に近きて、往生の正行を自陣障他するが故に、と云えり。（全書・二・一六五「化身土巻」には『礼讃』の言葉をかえて引用きれている）

と説かれているが、仏恩・師恩を忘れると、その行動は名利と相応し、同行・善知識に近親せず、本願の歴史からはずれるのである。それは、そのままに自陣障他の道となるのである。ただ、「自然の理にかなわば」と説かれているごとく、願力自然の道理にかなうとき、雑生の世界にいて苦楽万品をうける業道自然のままに、浄土の僧伽・教団に参加することを得て、仏恩・師恩を感知することができるのである。すなわち、歴史的人間となるのであって、そのとき、大慶喜心を得るのである。「噫、弘誓の強縁は多生にも値い亘く真実の浄信は億劫にも獲亘し」（全書・二・一「総序」）という感動を生むのである。

６・第二十二願について

往相・還相的意欲は、人間の本来的にもつものであるが、浄土の僧伽においてよく果たし得るものであり、僧伽の実践である。（本書・註＜一　自覚と実践＞・１参照）『歎異鈔』第四・五・六章をとおして僧伽の実践を学んできたのであるが、まさしく、還相廻向の願は第二十二願である。願文をあげれば、

たとい、我仏を得んに、他方仏土の菩薩衆、我が国に来生せば、究竟して必らず一生補処に至らん。其の本願自在の所化、衆生の為の故に、弘誓の鎧を被り、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊びて、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正真の道を立せしめんをば除かん。常倫に超出し諸地之行現前し普賢の徳を修習せん。若し爾らずば、正覚を取らじ。（全書・一・一〇）

とちかわれているのである。この第二十二願は大きな願であって、第二十三願・供養諸仏、第二十四願・供具如意、第二十五願・説一切智の三願にひらかれ、さらに、第二十三願から第四十六願、第二十四願から第二十七・三十一・三十八・三十九願、第二十五願から第二十九・三十・三十六・四十二・四十五願、さらに第二十六・二十八・四十願等へと展開されるものであって、『大無量寿経』の四十八願中の一大群をなす本願の代表的本願であると考えられる。

また、第二十二願成就文は、『大無量寿経』下巻「正宗分」に衆生往生の果を説ける一段が、これにあたり

┌ 一生補処 ―― 仏告阿難 …… 如我国也（全書・一・二七）
├ 供養諸仏 ―― 仏告阿難 …… 還其本国（ 同 二八）
衆生往生の果 ＋ 聞法供養 ―― 仏語阿難 …… 不可勝言（ 同 二八）
├ 説法自在 ―― 仏語阿難 …… 離悪趣心（ 同 二八）
└ 二利円満 ―― 究竟一切 …… 不能窮尽（ 同 二九）

となる。『浄土論』においては五功徳門の薗林遊戯地門であり、不動応化・同時利生・無余供養・遍示三宝の四種の菩薩荘厳功徳が、第二十二願からひらかれるのである。しかして、この第二十二願の願名は、諸師は願の文面より、必至補処の願といい、一生補処の願と名づけられているが、親鸞は、除其本願の字に注意され「また還相廻向の願と名く可きなり」とされたのである。

いま、第二十二願について、その本願の深遠なる展開を学んだのであるが、還相の問題は人類史をつらぬく、人類永遠の願いであり、今日的課題である。その人類史的課題に、経典は重厚なる組織をもって応えているのであり、また、その経典の応答から、今日的課題が如何に深遠なるものかを感ずるのである。

さて、この往・還二廻向は、菩薩（衆生）の廻向であるが、「まことに、其の本を求むれば、阿弥陀如来を増上縁と為す」（全書・一・三四七「行巻」所引）と、曇鸞は『論註』の利行満足章の最後に説かれている。それをうけて「教巻」のはじめに「謹んで浄土真宗を按ずるに、二種の廻向あり」（全書・二・二）と説かれて、二種の廻向みな如来廻向とされたのが『教行信証』の教学である。さらに、「大涅槃を証することは、願力の廻向によりてなり。還相の利益は、利他の正憲を顕わす」と「証巻」を結び、つづいて前四巻の総結として「是を以て、論主は広大無碍の一心を宣布して、

普偏（あまね）く、雑善・堪忍の群萌を開化し」（全書・二・一一八）と説かれているのである。すなわち、本願力の廻向によりて大涅槃を証するとき証大涅槃の利益として、還相の利益はあらわれるのである。「往いて還えらずということなし」（『深解会通』）であるが、これが如来の本願の正意である。さらに、天親は、如来の二種の廻向によりて、帰命尽十方無碍光如来という広大無碍の一心（信心）を宣言されたのであるが、その一心に「群萌を開化」する還相の利益がひらかれていると説かれているのである。

すなわち、人類史をつらぬき、今日的課題である還相は、一心・自覚にたつところにひらかれるのである。証大涅槃をひらいてから後にではない、一心・自覚に還相の根源があることを天親はあかされたのであり、さらに曇鸞をうけて親鸞は、その還相は（往相もつつんで）如来廻向であると説かれているのである。考えてみるに『歎異鈔』第二章の

> 詮ずるところ、愚身の信心におきては此の如し。この上は、念仏をとりて信じたてまつらんとも、また棄てんとも面々の御計らいなり、と云々。

の結びの言葉は、如来廻向の広大無碍の一心の表白であり、還相廻向の「群萌開化」の呼びかけである。如来廻向とは「詮ずるところ」と表白されているがごとく、よき師と念仏の伝承（本願の歴史）である。浄土の僧伽となって地上に、その姿をあらわしているのである。愚身の信心（広大無碍の一心・自利）も、「面々の御計らいなり」と深い情熱を秘めて、全人類に呼びかける（還相・利他）も、ともに浄土の僧伽の実践である。純粋教団から生産された純粋行であり、また、この純粋行が純粋教団を新しく生産していくものである。

７・真・仮・偽の仏弟子

「信巻」末に、真仏弟子釈をあげて

> 真仏弟子と言うは、真の言は偽に対し仮に対するなり。弟子とは釈迦・諸仏の弟子なり。金剛心の行人なり。斯の信・行に由りて、必らず、大涅槃を超証すべきが故に、真仏弟子と曰う。（全書二一・七五）

と説かれ、仏弟子を真の仏弟子・偽の仏弟子・仮の仏弟子と分けられているのである。さらに

仮と言うは、即ち是れ、聖道の諸機、浄土の定散の機なり。

偽と言うは、則ち、六十二見、九十五種の邪道、是れなり。（全書・二・八〇「信巻」末）

と説かれているが、仮の仏弟子といわれるものは、如来廻向の信・行なく、超証大涅槃なきもので、聖道の諸機と浄土の定散の機であるが、ともかくも、釈迦・諸仏の弟子であるといい得よう。しかし、偽とは、まさしく外道であり邪道の人である。これを、なぜ偽の仏弟子と名づけて、仏弟子の中に入れられているのであろうか。

考えてみるに、親鸞の批判は、「仏に帰依せば、終にまた、其の余の諸天神に帰依せざれ」（全書・二・一七五）と「化身土巻」末の冒頭に、『涅槃経』の文を引文されているが、その諸天神を帰依する意識・帰依の立場を批判されているのであって、諸天神を誹謗し、諸天神の存在を否定されていないことは注意しなければならないのである。しかるとき、六十二見、九十五種の偽なる人を偽の仏弟子として仏弟子に加えられていることは、その人の意識の内面に、真実を求めている事実を見いだされていることになる。すなわち、その人は無自覚であるが、親鸞の眼・法蔵の本願の眼からするとき、真実なる求道心（法蔵精神）が秘められていることを見破られて、偽の仏弟子と名づけられているのである。親鸞の人間凝視の確かさと、あたたかさを思うのである。

ともかく、仮の仏弟子の問題は『教行信証』の「化身土巻」本に、偽の問題は「化身土巻」末に批判を加えられているのである。『教行信証』に真（「信巻」）・仮（「化身土巻」本）・偽（「化身土巻」末）の問題が応えられているということは、『教行信証』は仏法の僧伽の内に対し、また、僧伽の外に対して、すなわち、全人類に応えられている大乗の論として唯一のものというべきであろう。

目次　に戻る　／　註<五　第七章>　に進む

目　次
まえがき
一　自覚と実践
二　第四章　慈　悲
三　第五章　還　相
四　第六章　教　団
五　第七章　無　碍
六　第八章　非　行
七　第九章　悲　願
八　第十章　法　爾
註　（補　説）
一　自覚と実践
二　第四章
三　第五章
四　第六章
五　第七章
六　第八章
七　第九章
八　第十章
結　び
あ と が き
（上巻）もくじ

註　（補 説）
＜五 第七章 無 碍＞

１・念仏者の者の字の意味するもの

第七章の冒頭の「念仏者」の者を虚字とみるか、実字と読むかということが、従来から問題になっているが、多屋頼俊氏は、その著『歎異抄新註』（六八頁）に詳細に検討されて、「念仏者」の者の一字は虚字とみるべきであると結論づけられている。また、曾我量深先生は、「念仏者」は法をあげ、「信心の行者には」は機をあげる、とその著、『歎異抄聴記』（曽我量深選集・第六巻・二〇三）で注意され、また、「念仏するものはというからむつかしくなるので、これは念仏なるものはというのである」（同書・二〇一）と説かれている。

考えてみるに、「念仏者」はとは、単なる虚字ではなく（勿論、実字に読むべきではない）、者の一字に、「念仏なるものは」という重い語調を感ぜしめるものがあるのである。すなわち、その語調は念仏は「罪悪生死・煩悩熾盛の衆生をたすけんがための」（第一章）法である。いわゆる、人間の実存に応えた法であることを訴えているのである。念仏は、実存の法であり、感の法である。（安田理深先生が、曾我量深先生の教学を「感の教学」と名づけられている）感覚・感情の世界の法であり、また、諸法・万法の法であって、観念の法ではないのである。すなわち、念仏は、主体論的・存在論的法である。かかる念仏の意義を「者」の一字に暗示されているのである。

かくのごとく考えるとき、「念仏者は」、「念仏なるものは」という文字に、念仏という法は、単に、「者」の一字を虚字として、「念仏は」と読み流せないものがあることを表現しているのである。

２・無碍

無碍というについて、親鸞は、無碍光如来として説かれていることが多い。

> 尽十方無碍光仏と申す。光の御形にて、色もましまさず、形もましまさず。即ち、法性法身に同じくして、無明の闇をはらい、悪業にさえられず、この故に無碍光と申すなり。無碍は有情の悪業煩悩にさえられずとなり。

と、『唯信鈔文意』（全書・二・六三一、六二二）、『御消息集』（全書・二・七一一）などにみられる。「行巻」所引の『論註』の文における無碍の問題は、生死即涅槃の自覚である。「是の如き等の入不二の法門は、無碍の相なり」（全書・一・三四六）と説かれているところである。すなわち、煩悩と菩提、悪と徳など、相対するものが、その相対を超えて、煩悩即菩提、転悪成徳などと不二（絶対肯定）に証入する法門が無碍の相であると説かれているのである。「念仏者は、無碍の一道なり」とは、念仏こそ、入不二の法門であるというのである。

さらに、二河譬における白道であるが、親鸞は、「信巻」の「白道四五寸釈」（全書・二六七）に、白道を、白は選択摂取之自業・往相廻向之浄業、道は本願一実之直通・大般涅槃無上の大道と釈し、それに対する黒道（路）を、黒は無明煩悩之黒業・二乗人天之雑善、路は二乗・三乗・万善諸行之小路と釈し、四五寸とは、「衆生の四大・五陰に喩ふるなり」と釈されているのである。しかし、白道と黒道（路）と二道あるのでなく、仏法は入不二の法門であって、黒道がそのまま、白道に転ずるのである。すなわち、そのよく転ぜしめるものは「能生清浄願心」であり、金剛の真心であり、純粋意欲である。ここに、入不二の法門は、われらにおける純粋意欲ということになる。

いま、『論註』と『観経疏』にもとづいて入不二の法門を、一は、本願念仏の教法に、一は、われらの純粋意欲に見いだしたのであるが、この入不二の法門こそ、絶対無碍の自由の相を示しているので

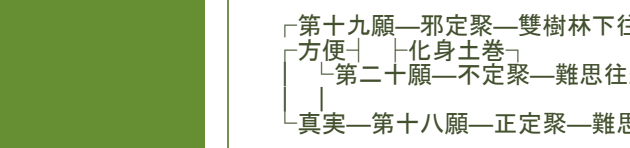
ある。

３・外道について

親鸞教学における「化身土巻」の位置は大きく、親鸞教学は、「教巻」からみるときは、往・還二廻向、「化身土巻」からするときは三々（三願・三機・三往生）の法門と体系づけられるのである。

三々の法門とは

（三願）（三機）　（三往生）　（三経）　（三門）（三蔵）



である。さらに、「化身土巻」は第十九・二十願の方便仮門を、その本巻にあかすとともに、邪偽の外道を末巻にあかされている。すなわち、三々の法門を建てることをとおして、『教行信証』は全宗教界・全思想界に応えているのである。

正真の教意に拠りて、古徳の伝説を披らき、聖道・浄土の真仮を題開して、邪偽・異執の外教を教誡し、如来涅槃の時代を勘決して、正像・末法の旨際を開示す。（全書・二・一六七）

と説かれているごとく、末法の自覚にたって、内には聖道・浄土の真仮を顕開し、外には邪偽・異執の外教（外道）を批判されているのが「化身土巻」の本末両巻である。末法の自覚にたって批判されているということを注意しなければならないのである。すなわち、内なる聖道・浄土の真仮批判は、末法の時と機にそむくものであり、外なる外道は、仏説にあらざるところの、聖弟子・天仙・鬼神・変化の説であって「四種の所説は信用するに足らざる」（全書・一・一六六）ものであり、まさしく、末法の様相を示すものであると批判されているのである。

しかるとき、『歎異鈔』においては、方便仮門（第十九・二十願）及び聖道に対する批判は、第十一章以下の歎異八章に説かれるのであるが、外なる外道批判は、直接的には、この第七章の「信心の行者には、天神地祇も敬伏し、魔界外道も障碍することなし」の一語であると考えられる。それだけに、この一語は『歎異鈔』において重要なるものである。しばらく、「化身土巻」末巻と対応して、この一語を考察してみようと思う。

すでに、真・仮・偽の仏弟子について（本書・註＜四 第六章＞・７参照）学んだのであるが、外道とは、偽の仏弟子と説かれているものであって、釈尊時代において、六十二見・九十五種をかぞえられたところの邪道である。しかし、この偽の仏弟子（外道）と仮の仏弟子（内道）との区別は、実は、判然としないのである。すなわち

五濁増のしるしには
この世の道俗ことごとく
外儀は仏教のすがたにて
内心外道を帰敬せり

かなしきかなやこのごろの
和国の道俗みなともに
仏教の威儀をもととして
天地の鬼神を尊敬す（全書・二・五二八『愚禿悲歎述懐和讃』）

と悲歎されているところが、それである。

たとえ、浄土教を自認しているものであっても、たとえば、鎮西の如く二類（念仏と諸行）往生を説くものは、諸善万行をゆるすのである。まして、聖道門は、その理は、大乗の頓教であるが、その実践たるや、歴劫修行の権大乗と区別がたたぬ状態にあることはいうをまたねことである。

念仏成仏これ真宗
万行諸善これ仮門
権実真仮をわかずして
自然の浄土をえぞしらぬ

聖道権化の方便に
衆生ひさしくとどまりて
諸有に流転の身とぞなる
悲願の一乗帰命せよ（全書・二・四九四『浄土和讃』大経意）

その人（機）が、聖道・浄土のいずれにあるとしても、諸善万行をゆるすとき、その人は、権実真仮の分判がつかないのであり、外道と混乱するのである。これが、今日の聖道・浄土の道俗の現事実でないであろうか。理としては、聖道・浄土それぞれに大乗の理をもっているのであるが、その実践の法においては、権大乗・実大乗・真実・方便の区別がつかず、外道との別もまったくついていないのであって、「諸有に流転の身とぞな」っているのである。「外儀は仏教のすがたにて、内心外道」である。さらに、九十五種の外道が、みずから仏道と称して横行しているのであるから、聖道・浄土・外道を区別することがまったく不可能になって、末法の様相をいよいよ深めているのである。

> ひそかに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道、今、盛なり。然るに、諸寺の釈門、教に昏くして、真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷うて、邪正の道路をわきまうることなし。（全書・二・二〇一『教行信証』後序）

と、聖人をしていからしむ思想界・宗教界の現実である。ここに、諸善万行をきらって、「念仏成仏これ真宗」と説くところの、「ただ念仏」の本願の宗教の、人類史的意義を思うのである。

```
┌ 真……『教行信証』前五巻……唯仏一道独清閑
│
仏弟子 ┼ 仮……「化身土巻」 本 ……聖道諸機・浄土定散の機 ┐
│  ├ 実践の法は同じ
└ 偽……「化身土巻」 末 ……六十二見・九十五種の邪道 ┘
```

すなわち、仮の聖道の諸機・浄土の定散の機は、形は仮の仏弟子であるが、現実の本質は、まさしく偽の仏弟子であり、外道である。末法の自覚をもたない仏弟子のおちいる深淵であり、また、末法の現実相である。

さらに、「化身土巻」末には、まさに、九十五種の外教邪偽を批判して、『日蔵経』、『月蔵経』、および『弁正論』などを、ながながと引用されて私釈を加えておられないのである。すなわち、「信巻」末の悲歎述懐につづいて『涅槃経』を引文されているに対応せしめられていると考えられる。

「信巻」末の文は、内なる自己自身に対する批判であり、「化身土巻」末の文は、外なる末法の現実相に対する批判であるが、この内・外に対する批判は、相対応し呼応しあうものであらねばならない。すなわち、「念仏成仏これ真宗」に照らされた、自己自身の現事実であり、また、末法の世界の様相である。

この外道を「化身土巻」末の冒頭に、『般舟三昧経』を引いて「余道に事うることを得ざれ、天を拝することを得ざれ、鬼神を祠ることを得ざれ、吉良日を視ることを得ざれ」と具体的に示されているのである。ここに、仏道に対して、外道を余道と説かれているのであるが、仏道とは、人類の永遠の問題に応えるものであり、永遠の解脱を得るものであるに対して、外道・余道とは、天を拝し、鬼神を祠り、吉良日を視るという現世の禍福にかかわる心の問題である。

天（天地の神）、鬼神（生霊（しょうりょう）・怨霊（おんりょう）などといわれるもの）をおそれ、吉良白をえらぶということは、原始的自然人の宇宙観・宗教観から生まれた感情である。釈尊の仏教は、この原始的自然人の感情を超えて、自覚的人間をおこし、純粋感情の世界をひらかれたのであるが、この自覚的人間を失うとき、原始的感情の世界に転落するのである。「化身土巻」末に、邪偽として批判されるものは、この原始的感情の世界、いわゆる、原始宗教への転落を批判されているのである。すなわち、自覚的人間の喪失を悲歎されているのである。

かかる批判・悲歎をとおして、『教行信証』の「後序」には

慶ばしき哉、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す。深く如来の矜哀を知りて、良に師教の恩厚を仰ぐ。慶喜いよいよ至り、至孝いよいよ重し。（全書・二・二〇三）

と、今日世尊・法然との出あいを謝しておられるのである。

考えてみるに、仮・偽が「化身土巻」に説かれていることは、「真仏土巻」から流出した報中の化であるとうけとっておられるからである。それとともに、その仮・偽は、「念仏成仏これ真宗」を、ま

た、「唯有一道」をあかす意義をもつものであるという、仮・偽の仏道史上の意義を示されていると考えられる。釈尊を生んだ原始人の宗教は、いままた、本願の宗教の絶対なることを反証する第十七願の意義をもっと考えられるのである。ここに来って、『歎異鈔』第七章の「信心の行者には、天神地祇も敬伏し、魔界外道も障碍することなし」の一語の深遠なる意味を了解し得るのである。

４・造罪の多少を簡ばず・四不

『歎異鈔』第七章後半は、罪悪と諸善の問題をかかげて念仏の法徳をあかされているのである。しかるに、「信巻」をみるとき、大信海を嘆じて「造罪の多少を簡ばず、行に非ず善に非ず」（全書・二・六八）と、四不七非をあげて、信心（自覚）の問題を説かれている。すなわち、『歎異鈔』においては、罪悪・諸善の問題が念仏の法徳として、「信巻」においては、同じ問題が自覚の問題として説かれているのである。「信巻」には、「貴賤緇素を簡ばず、男女・老少を謂わず、造罪の多少を問わず、修行の久近を論ぜず」と四不をあげ、さらに、「行に非ず、善に非ず」等の七非を説いて大信海を讃嘆されているのである。この四不・七非は

┌四不――機の問題……大信海は、機根にかかわりなく、摂することをあかし
└七非――行の問題……大信海は、分別・理知を超えた世界であることをあかしている

のである。『六要鈔』には、この四不を問題にして（七非は、次の第八章において詳説する）

> 不簡等と云い、不謂等と云うは、機を簡ばざることを明す。十方衆生、簡ぶ所なきが故に。不問等とは、罪に依って往生を得ざるに非ることを明す。不論等とは、生ずること自力の功に由らざることを明す。（全書・二・二九一）

と説かれている。いうまでもなく、大信海を讃嘆されるに、機の自覚をもってせられているのである。すなわち、「信巻」においては、機の自覚をとおして、機のうえにひらかれた大信海を讃嘆されているのであるが、『歎異鈔』第七章は、機の自覚をとおし、機のうえにひらかれた大信海の利益（罪悪も業報を感ぜず）を嘆ずる形で、念仏の法徳を説かれているのである。

『歎異鈔』第七章　「信巻」四不

念仏の法徳 ←―― 大信海利益 ←―― 機の自覚

『歎異鈔』第七章と「信巻」の大信心讃嘆との関係は、上図のごとくになるのである。いずれにしても、「罪悪も業報を感ずることあたわず、諸善も及ぶことなき故なり」という一語は、罪業ふかく、悪多き者には、感動なくて読み得ぬものである。（上巻・註<六 第一章>・１５参照）

目次　に戻る　／　註<六　第八章>　に進む

『歎異鈔集記（中巻）』　高原覚正著

目　次
まえがき
一　自覚と実践
二　第四章　慈　悲
三　第五章　還　相
四　第六章　教　団
五　第七章　無　碍
六　第八章　非　行
七　第九章　悲　願
八　第十章　法　爾
註　（補　説）
一　自覚と実践
二　第四章
三　第五章
四　第六章
五　第七章
六　第八章
七　第九章
八　第十章
結　び
あ　と　が　き
（上巻）もくじ

註　（補 説）
＜六 第八章 非 行＞

１・選撰本願是也
「行巻」六字釈（全書・二・二二）に「即是其行と言うは、即ち、選択本願是れなり」と私釈されているのであるが、この「選択本願是れなり」を、古来、「選択本願の行、是れなり」、と「の行」という二字を加えて解釈している。しかし、「の行」の二字を加えるとき、それは、理知的、分別的解釈となって、真の宗教性を失うことになるのであって、注意しなければならない。『尊号真像銘文』に

> 言阿弥陀仏者ともうすは、即是其行となり。即是其行は、これすなわち、法蔵菩薩の選択の本願なりとしるべしとなり。安養浄土の正定の業因なりとのたまえる意なり。（全書・二・五八八）

と、即是其行を註釈されて「法蔵菩薩の選択の本願なりとしるべしとなり」と、念をおしておられるのである。すなわち、念仏は、法蔵菩薩の選択本願そのものの現行であり、念仏に帰するとき、われらのすべてが法蔵菩薩の現行となるのである、「としるべしとなり」である。われらのうえの念仏が、選択本願そのものであるという確認をすすめられているのである。
親鸞の六字釈に、即是其行に先だって「発願廻向と言うは、如来、已に発願して、衆生の行を廻施したもうの心なり」と説かれているのである。善導は、南無・帰命を発願廻向の義とされたに対して、親鸞は、ここに、衆生の行として、已に選択廻向されている、われらの行として、選択廻向の如来の心が現行していることに驚かれたのである。故に「法蔵菩薩の選択の本願なりとしるべしとなり」と、確認をすすめられているのである。
いま、「念仏は、行者のためには非行」という点において、念仏は、末法の凡夫の自覚行として、選択本願そのものの現行であることを学んだのであるが、ふりかえってみるとき、善導の六字釈は、摂大乗論を学ぶ人々（通論家）から、『観無量寿経』の十声称仏は、唯願無行であって、往生成仏の真因とはならず、多劫を経て成仏するための縁となるにすぎない。一応、近く来世の往生成仏ができると、方便に説いたものにすぎないという非難（別時意趣の難）に応えられたものである。
善導は、この非難に応えて、『大無量寿経』の本願（第十八願）にたって、称名念仏は本願の行である。「若我成仏、十方衆生、称我名号、下至十声、若不生者、不取正覚」（全書・一・六八三『往生礼讃』第十八願加減文・上巻・註＜七 第二章＞・１３参照）と本願にちかわれている本願の行であると説かれている。さらに、南無は願、阿弥陀仏は行であると応えられているのである。
そもそも、陀羅尼・呪文として中央アジアに伝承されてきた南無阿弥陀仏が、釈尊による、「念仏衆生、摂取不捨」（全書・一・五七『観無量寿経』真身観）の体験をとおし、自覚の言葉として伝承されてきたのである。この伝承をうけて、善導は『大無量寿経』の本願にたって、南無阿弥陀仏は、願行具足の法であるという意義をあきらかにされたのである。この善導の自督の六字釈をうけて、さらに、親鸞は、その根源にさかのぼって南無（願）は本願招喚の勅命、行は選択本願そのものの現行と説いて、願・行ともに、如来の発願廻向の展開とせられたのである。われらの願、われらの行すべて、如来の発願廻向の展開そのものである、歴史的願行であるということを開顕されたのである。かく、歴史的意義をあたえられるとき、はじめて、不退の位が得られるという意義を、南無阿弥陀仏のうえに見いだし、あきらかにされたのである。
かかる、親鸞の六字釈によって、南無阿弥陀仏は本願の歴史の法、歴史的法則という意義があきらかにされることとなったのである。すなわち、念仏は、本願の歴史そのものの展開であり、歴史的現行

なる故に、われらにとっては、われらのうえの行であって、しかも、「行者のためには非行」と説かれるところのものである。かく考えて来るとき、『歎異鈔』第八章は、念仏そのものをあきらかにするのであるが、六字釈の伝承をうけられた教説であることを、あらためて思うのである。

２・行に非ず、善に非ず・七非

すでに（本書■・二八一・註・４）学んだごとく、「信巻」には、四不・七非をあげて大信海を讃嘆されている（全書・二・六八）のであるが、いま、七非について、第七章の「諸善もおよばず」、第八章の「非行・非善」と対応して考えてみたいと思う。「信巻」の七非とは

> 行に非ず・善に非ず、頓に非ず・漸に非ず、定に非ず・散に非ず、正観に非ず、邪観に非ず、有念に非ず・無念に非ず、尋常に非ず・臨終に非ず、多念に非ず一念に非ず、唯、是れ不可思議・不可称・不可説の信楽なり。

と説かれているところである。この「信巻」の教説は、七非をもって、大信海は、分別を超えている超越的世界であることをあかされているのである。いうまでもなく、親鸞の宗教批判であり、宗教心に対する表白である。

ことに、法然の浄土教独立の宣言によって、浄土教は頓教か漸教かの問いがあったのであろうし、また、法然門下が吉水教団を形成して以来、『末燈鈔』の時代にいたるまでも、有念・無念、尋常・臨終、多念・一念は、つねに論じあわれてきたところである。（『末燈鈔』第一通、『御消息集』第一・第二・第三、『一念多念証文』など）かかる、教団の内外からの問いに答えられて、「信巻」の七非を説かれているのであるが、まず「行に非ず・善に非ず」と説いて、大信海は、人間を立場とする行でもなく、善でもない。人間を超えた本願念仏によってひらかれる純粋感情の世界であると説かれているのである。

この「信巻」の七非の教説からかえりみるとき、『歎異鈔』の第七章は、念仏の法徳をあかして、念仏は諸善、すなわち、人間的善を超えた大善であると説き、第八章は、念仏そのものは、「行者のためには非行・非善」と説いて、如来の本願力廻向の法・本願の法であることをあかされているのである。われらは、第七・八章の今日的意義を明らかにしなければならないのである。

３・ひとえに

ひとえにたのむ、ひとえにきくということは、唯信（全書・二・六二一『唯信鈔文意』に唯信の釈が説かれている）であるが、『教行信証』にもとむれば、「論主建めに、我一心と言（のたま）えり」（全書・一・三一四「信巻」所引）と説かれているところのものであろう。この一心について「信巻」には二つの問答がおこされているが、その第一問答に

> 問う、如来の本願、已に、至心・信楽・欲生の誓を発したまえり。何を以ての故に、論主、一心と言うや。
> 答う、愚鈍の衆生をして解了し易からしめんが為なり。阿弥陀如来、二心を発したもうと雖も、涅槃の真因は、ただ、信心を以てす。是の故に、論主、三を合して一と為るか。（全書・二・五九）

と説かれている。この三心一心の第一問答における「愚鈍の衆生」とは、親鸞の自覚の内容である。すなわち、曇鸞が「論主建めに、我一心と言えり」と、天親の「世尊我一心」の表白を、「世尊、我れ一心に」と読まず、「我一心（がいっしん）」と熟語にされたところから感得されたものであると考えられるのである。さらに『高僧和讃』曇鸞章に

論主の一心ととけるをば
曇鸞大師のみことには
煩悩成就のわれらが
他力の信とのべたもう（全書・二・五〇五）

と和讃されているごとく、愚鈍の衆生であり、煩悩成就のわれらの唯信・一心は、他力廻向の信であることを明らかにしているのが、「愚悪の衆生の為に、阿弥陀如来、已に、三心の願を発したまえり、云何が思念せんや」（全書・二・五九）と問われている第二問答である。すなわち、第二問答に

おいて、「云何が思念せんや」と、一心の背景・根源をおもんみられるのである。しかして、如来の三心の願に、如来の純粋意志・意欲をうかがい、その如来の純粋意志・意欲が、愚鈍の衆生の一心として廻向されていることを説かれているのである。
思うに、唯信・一心とは、われらのうえの純粋意欲であるが、如来の純粋意志・意欲が、愚鈍の衆生であり、煩悩成就のわれらのうえに純粋意欲として廻向表現されているのである。しかれば、かかる純粋意欲によってのみ、よく、本願念仏の純粋感情の世界はひらかれるのである。『歎異鈔』第八章の「念仏は……ひとえに」という言葉は、以上のごとく、「信巻」の三一問答を、その背景としていると考えられるのである。

さらに、「ひとえに、他力にして」とあるところの他力について、『末燈鈔』に

> 如来の御誓なれば、他力には義なきを義とすと聖人の御言にてありき。義ということは計うことばなり。行者の計は自力なれば義というなり。（全書・二・六五八、第二通）
> 他力と申すことは、義なきを義とすと申すなり。義と申すことは、行者の各の計うことを義とは申すなり。如来の誓願は、不可思議にましますが故に、仏と仏との御はからいなり。凡夫のはからいにあらず。（全書・六六七、第七通）
> ともかくも、行者のはからい塵ばかりもあるべからず候えばこそ、他力と申す事にて候え。（全書・六七四、第十三通）

などと説かれている文に、『歎異鈔』第八章の「ひとえに他力にして、自力を離れたる故に、行者のためには非行・非善なりと、云々」の結びの文を思うのである。
要するに、第八章のひとえにの語は、唯信・一心の意にして、「信巻」三一問答を背景と考察し、また、他力にしての語に、他力・自然法爾の世界を感知するのである。かくして、第八章における、引いては『歎異鈔』における、この二語の重さを考えるのである。

目次　に戻る　／　註<七　第九章>　に進む

目　次
まえがき
一　自覚と実践
二　第四章　慈　悲
三　第五章　還　相
四　第六章　教　団
五　第七章　無　碍
六　第八章　非　行
七　第九章　悲　願
八　第十章　法　爾
註　（補　説）
一　自覚と実践
二　第四章
三　第五章
四　第六章
五　第七章
六　第八章
七　第九章
八　第十章
結　び
あ と が き
（上巻）もくじ

註　（補 説）
＜七 第九章 悲 願＞

１・七地沈空の難・法執の問題

法執・体験執の問題は、すでに、上巻第二章（第二章・第三節「宗教的反逆」、および註＜七 第二章＞・２３～３０）において学んだのであるが、『大無量寿経』では第二十願に、また正宗分の開顕智慧段に「疑惑訓誡」として説かれ、『華厳経』等では、菩薩十地のうち、第七通行地をあかすところに、「七地沈空の難」として説かれているところである。

七地已前の菩薩の行を有相行といって、いまだ、人間的立場を離れたとはいえないのであるが、第七地にすすめば、無相行を修して無相寂滅を得るのである。しかし、この位にのぼれば、上に求めるべき菩提もなく、下に救うべき衆生もなしとみて、かえって、無相寂滅の理に執着し、沈んで、仏道をすてて、現実の涅槃にとどまるのである。これを、七地沈空の難と名づけているのである。しかし、諸仏の勧肋によって、第八地・不動地（無相の智慧おこり、煩悩に動かされぬ位）、第九地・善慧地（説法自在にして、利他行を成就する位）にすすむのである。曇鸞は、この八地已上の菩薩を上地の菩薩、初地已上七地までの菩薩を未証浄心の菩薩と呼ばれている。しかして、この未証浄心の菩薩も、浄土に生まれて「阿弥陀仏を見たてまつる時、上地の諸の菩薩と、畢竟じて、身等しく法等し」（全書・一・三三二「証巻」所引）と説かれているのである。

> 菩薩七地の中に於て、大寂滅を得れば、上諸仏の求む可きを見ず、下衆生の度す可きを見ず。仏道を捨てて、実際を証せんと欲す。爾の時、若し十方諸仏の神力加勧を得ずば、即便（すなわち）、滅度して二乗と異無けん。菩薩、若し安楽に往生して、阿弥陀仏を見たてまつれば、即ち、此の難無けん。是の故に、須らく畢竟平等と言うべし

と、「証巻」に『諭註』の言葉を引いて、阿弥陀仏を見たてまつるとき、七地沈空の難を超えると説かれている。（「証巻」にこの文を引用されているのは、還相の菩薩が、必ず補処の位に入り、普賢の徳たる利他教化にいずることを示さんがためである。今は、ただ文の当面の意味をうけて、七地沈空の難の問題として考えようとしたのである）

２・七宝の獄・胎宮・法執

七地沈空の問題を、『大無量寿経』には胎宮・七宝の宮殿という譬喩をもって説かれている。（全書・一・四三）それを、第二十願成就文として『三経往生文類』に略抄されているのである。すなわち

> 願成就の文『経』に言わく「其れ胎生の者、処するところの宮殿、或は百由旬、或は五百由旬、おのおの其の中に於て、諸の快楽を受く。切利天上の如し。亦、皆自然なり。爾の時、慈氏菩薩、仏に白（もう）して言（もう）さく。世尊、何の因、何の縁にか、彼の国の人民、胎生・化生なると。仏、慈氏に告げたまわく、若し衆生あって疑惑心をもて、諸の功徳を修し、彼の国に生まれんと信じて、仏智・不思議智・不可称智・大乗広智・無等無倫最上勝智を了らずして、此の諸智に於て、疑惑して信ぜず。然るに、猶、罪福を信じて、善本を修習して、其の国に生まれんと願ぜむ。此の諸の衆生、彼の宮殿に生まれて、寿五百歳、常に仏を見たてまつらず、経法を聞かず、菩薩、声聞・聖衆を見ず。是の故に、彼の国土之を胎生と謂う。乃至。弥勒、当に知るべし、彼の化生の者、智慧勝れたる故に、其の胎生の者は、皆、智慧なし。乃至。仏、弥勒に告げたまわく、譬えば、転輪聖王に、七宝の牢獄あり、種々に荘厳し、牀帳（じょうちょう） を張設（ちょうせつ）し、諸

の繒幡を懸けたらむ。若し諸の小王子、罪を王に得たらん。すなわち、彼の獄中に内れて繋ぐに、金銀を以てせんがごとし。乃至。仏、弥勒に告げたまく、此の諸の衆生、亦復是の如し、仏智を疑惑するを以ての故に、彼の宮殿に生ず。乃至。若し、此の衆生、其の本の罪を識りて、深く自ら悔責して、彼の処を離れよと求めよ。乃至。弥勒、当に知るべし。其れ菩薩ありて、疑惑を生ずれば、大利を失うと為す」略鈔（全書・二・五五八）

と、七宝の獄・胎生という譬喩的表現によって、法執・第二十願の問題を説かれているのである。（上巻・註＜七 第二章＞・２４－２６、上巻・註＜八 第三章＞・１９参照）この『大無量寿経』の表現をうけて『疑惑和讃』は作られているのである。

この法執・第二十願の問題は、第十八願の唯除の問題であって、唯除の問題は、第十八願成就文にも説かれている。願文に、唯険が説かれていることは、さておき、願成就文に、なお、説かれているということ、また、ただ附随したごとく加えられているだけで解釈されておらないということを考えねばならないのである。しかも、唯除の問題は、まさしく、『大無量寿経』の開顕智慧段において、第二十願成就文として、前記のごとく、くわしく説かれているのである。

考えるに、第十八願文にある唯除の問題が、第十八願成就文にも加えられていることは、法執・第二十願の問題は、宗教経験によっても、なお残る問題であるということを示されているのである。いいかえれば、宗教経験を経てはじめて明らかになる問題であるといい得る。

この第二十願は、不了仏智・不如実修行（第十八願は、明信仏智・如実修行）と名づけられるものであり、生をこの世にもつとともに、また、生涯もちつづける特殊の深い分別意識である。この深い分別意識によって、深い苦悶を生じ、矛盾を感じて、新しく世界をひらいていく力を生むものでもある。

この意識の克服を課題とするものが、大乗仏教であり、すべての執着や分別を離れた無所得中道の理をたてたのである。しかし、親鸞は、この人間の分別意識の問題を、捨離しようとせず、かえって積極的に、第二十願・果遂の願のうちに、すなわち、本願のうちに見いだされたことは注意しなければならない。すなわち、この意識は、本願からいえば、果遂・悲引、われら（機）からいえば、転入――世間道を転じて出世上道に入る（全書・二・九「行巻」所引）――の意義をもつこと、求道における重要なる転機をなす意識という意義を、見いだされたのである。ことに、かかる深い意義を開顕されているのが、「信巻」であり、『歎異鈔』第九章である。

３・「信巻」別開について

仏教において修道の形式として、教・理・行・果の四法が用いられてきたのであるが、親鸞も、その主著『教行信証』の外題を『教行証文類』と名づけられている。すなわち、教・理を教に、行・果を行・証としておさめられているのである。しかるに、その内容にたちいってみるとき、わざわざ「別序」をおいて「信巻」を別開されていることは注意しなければならない。「信巻」別開が、親鸞教学の面目であるからである。

この「信巻」別開は、そのもと、天親の『浄土論』の形式をうけられたといわれ（『曽我量深選集』第八巻・三七）『浄土論』の総説分が「正信念仏偈」にあたり、解義分が「信巻」に相当するのである。「正信偈」の中にあるところの義を、論議問答して明らかにされたものが「信巻」であるといわれている。さらに、直接的には、『選択集』の「三心章」の「当に知るべし、生死の家には、疑いを以って所止となし、涅槃の城には、信を以って能入となす」（全書・一・九六七「行巻」正信偈所引、全書・二・五九六『尊号真像銘文』に釈せられている）をうけてひらかれたものである。

別開の意義は、「別序」にあきらかにされているが

一、自性唯心に沈んで、浄土の真証を貶し

二、定散の自心に迷うて、金剛の真信に昏し

と説かれているごとく、当時の宗教界、すなわち、聖道・浄土二門に対する批判をとおして、自己自身の信を批判された表白である。さらにいえば、自己批判をとおした思想批判・実践批判であって、今日的意義をもつものとして学ばなければならないのである。

かかる意義をもつ「信巻」の主題は、三心二心問答（全書・二・三九）につくされているのである。すなわち「如来の本願、已に、至心・信楽・欲生の誓いを発したまえり。何を以ての故に、論主一心

と言うや」と問われてる第一問答、また、「論主の意、三を以て一となせる義、その理然るべしと蛙も、愚悪の衆生の為に、阿弥陀如来、已に、三心の願を発したまえり、云何が思念せんや」という第二問答によって、如来の三心・願心が愚悪の衆生の一心・自覚に表現されているのであり、この愚悪の衆生の自覚をとおして、如来の願心を、ひそかに思念していくという姿勢をあたえられるのである。そこに

> 如来、一切苦悩の衆生海を悲憫（ひみん）して、不可思議兆載永劫に於て、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修一念・一刹那も清浄ならざる無く、真心ならざる無し。如来、清浄の真心を以て、円融・無碍・不可思議・不可称・不可説の至徳を成就したまえり。如来の至心を以て、諸有の一切煩悩・悪業・那智の群生海に廻施したまえり。（全書・二・六〇「信巻」至心釈）

と説かれていて、法蔵菩薩の永劫修行、すなわち、人類の歴史をつらぬく本願の歴史を見いだされ、その歴史を「別序」には、具体的に論家（曇鸞）、釈家（善導）といわれているのである。歴史的象徴としての大師に出あい、その人師をとおして、如来の願心にかえることこそ、唯除された法執・第二十願、すなわち、自性唯心に沈み、定散の自心に迷う意識を克服する道であることを、「信巻」を別開することによってあかされているのである。（本書・註〈六 第八章＞・３参照）
思うに、『歎異鈔』の第九章は、「信巻」に、教学としてあかされたところのものを、親鸞と唯円の出あいという歴史的事実をもって示されている貴重な記録である。すなわち、『教行信証』の「信巻」と対応して、今日的意義の大いなるものがあるのである。

４・信成就文と願成就文

「信巻」に第十八願成就文を二分して、前半を「本願信心の願成就の文」（全書・二・六二）として、信楽釈の引文とされ、後半を「本願の欲生心成就の文」（全書・二・六六）として、欲生釈に引用されている。すなわち、第十八願成就文を、信成就文（前半）と願成就文（後半）とに分けられているのであるが、『歎異鈔』第九章の唯円の二つの問いに対応すると考えられる。
「信巻」信成就文：諸有の衆生、其の名号を聞きて、信心歓喜せんこと、乃至一念せん。――第九章：念仏申し候えども、踊躍歓喜の心おろそかに候。
「信巻」願成就文：至心に廻向したまえり、彼の国に生ぜんと願ぜば、即ち往生を得、不退転に住せん。唯、五逆と正法を誹謗するとをば除く。――第九章：いそぎ浄土へ参りたき心の候わぬ。
かく、「信巻」の引文と、第九章の唯円の言葉と対象するとき、「信巻」には、「其の名号を聞きて」とあるに対して、唯円は、「念仏申し候えども」といい、また、「信巻」には、「至心に廻向す」と読むべきを、読みかえて、「至心に廻向したまえり」と説かれているに対して、唯円は、「いそぎ浄土へ参りたき」と告白しているのである。かく、対象にするとき、親鸞の表白であるところの「信巻」成就文の立場と、唯円の立場とが、まったく、その方向を異にしていることを感ずるのである。しかして、その相達するところ
「唯、五逆と正法を誹謗するをば除く」と言う唯除の自覚を失っているか、どうかにあるのである。問題を、もとにもどして、第九章の唯円の問いを、信楽釈と欲生釈の成就文と対象するとき、唯円の問いは、信と願・自覚と意欲の問題であることが判然とするのである。聞其名号のない、すなわち、如来廻向の行のない信は、その信の中に、願の契機を含まないのである。いいかえれば、歴史的背景を自覚しない自覚は、そのうちに、純粋意欲を生まないのである。
ここに、註１・２・３・４をかえりみて、「別序」の冒頭の「夫れ、以（おもんみ）れば、信楽を獲得することは、如来選択の願心自（よ）り発起す。真心を開闡することは、大聖衿哀の善巧従り顕彰せり」（全書・二・四七）のお言葉を思うのである。

なお、第九章の「踊躍歓喜」の言葉は『大無量寿経』流通附属の文の「歓喜踊躍、乃至一念」（全書・一・四六、「成就文」は「信心歓喜、乃至一念」とある）に、そのもとをたずねることができる。

５・機法の矛盾・教頓機漸

『観無量寿経』には、「正宗分」に定散二善、「流通分」に念仏が説かれているが「散善義」に、善

導は

> 上来、定散両門の益を説くと雖も、仏の本願の意を望まんには、衆生をして、一向に、専ら、弥陀仏名を称するに在り。（全書・一・五五八「化身土巻」所引）

と説かれ、法然は、善導をうけて、『選択集』の三輩章に
諸行を廃して、念仏に帰せんが為に、而も、諸行を説く。（全書・一・九四九）
また
諸行は廃の為に、而も説く、念仏は立の為に、而も説く。（全書・一・九五〇）
と、末法の自覚をとおした、廃立の立場から『観無量寿経』を読みとられている。この廃立の自覚を失うとき、定散二善の心をもって、念仏することになり、ここに、第二十願の問題が生ずることとなるのである。定散の諸行であるところの、行を廃しても、定数の心を自覚せず、定散の心をもって、念仏するとき、その念仏は、諸行の中の一行である念仏、すなわち、諸行随一の念仏となる。大行・如来廻向の行とならぬのである。すなわち機法が矛盾することになる。
ここに、第二十願の経として、『阿弥陀経』が開顕されねばならぬ必然がある。

６・この不審ありつるに

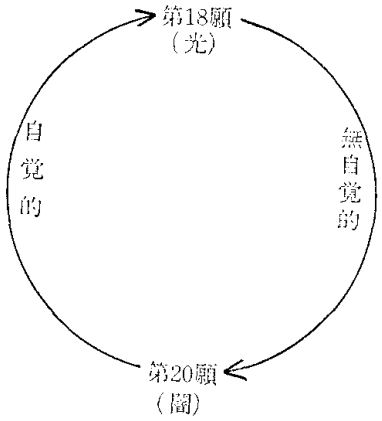
「ありつるに」という言葉を、曾我量深先生は注意されて、「この疑問が、ずっと前から今日まで連続して、現在している」という意味に説かれている。この言葉は、この疑問を、過去にはもっていたが、現在はないという、単なる、過去完了形ではないのであって、いわば、現在完了形というべきものである。
「ありつる」とは「……シテシマウ。……シテシマッチイル」と直訳される言葉である。しかし、「つる」と「に」の間に「トキ」を入れて読んでは、どうであろうか。そうすれば、「アッテシマッテイルトキニ」と直訳される言葉となる。
「アリツツアッタノニ」、「アッタンダガ」を、「……アッタトキニ」と、「に」を共存的事実を示すものとしての助詞と考えては、どうかと思われる。「あり」は動詞、「つる」は完了をあらわす助動詞、「に」は共存的事実を示す助詞と考えられるのである。そうするとき、唯円の問いをうけて、不審を想起反復された親鸞の、同体的感情を「に」の一字から深くうけとめることができよう。
個人的自覚の問題としては、すでに解決し超えておられたにちがいないであろうが、教学的課題として、法執・第二十願の問題として、また、当時の宗教界・思想界の問題としてもちつづけられた問題を、いま、弟子・唯円に問いかけられたのである。親鸞は、かねてから唯円の求道の停滞状態を洞察しておられたが、その、若い唯円の問いをうけて、越後時代の苦悶、関東における寛喜三年四月の病（全書・五・一〇一『恵信尼消息』、衆生利益のために、三部経を千部読みはじめられた経験が、十七・八年後の寛喜三年四月の病中に、また、思いおこされた事件）のことなど思いおこし、あらためて、教学の課題として、第二十願と第十七願の交際を想起されたことであろうと推察してみるのである。
教学的課題としての第十七・二十願の問題は、個人的経験や、歴史上の事実を超えて、つねに、ただ今の問題であるから、「ありつるに」という表現となったのであろう。いわば、現在完了形として表現されるものであろう。

７・第二十願は永遠の問題

第二十願によって提起されている法執・体験執の問題は、人間の深い分別意識・人間的関心であって、永遠の問題であり、生涯の問題である。
純粋なる宗教経験（第十八願）を得ても、無自覚のうちに、第二十願の法執にとどまり、堕ちいるのである。この法執の世界を、胎宮・七宝の獄と譬えられているごとく、この世界にとどまるとき、七宝の宮殿のうちに閉じこめられている、という精神状態に堕ちこむのである。深い確信をうしなうのである。曇鸞が、「仏道を捨てて、実際を証せんと欲す」（全書・一・三三二「証巻」所引）と説かれているごとく、仏道を、求め歩み、荷負するという意欲を捨てて、現実のあるがままをうけとっていくという証り、すなわち、現実的涅槃（実際を託すること）に堕ちいるのである。
しかし、この第二十願の法執の世界を出でて、第十八願の世界にかえることは、「しかるに、仏かね

て知ろしめして」（第九章）と説かれているごとく、自覚的である。この関係を図示すれば

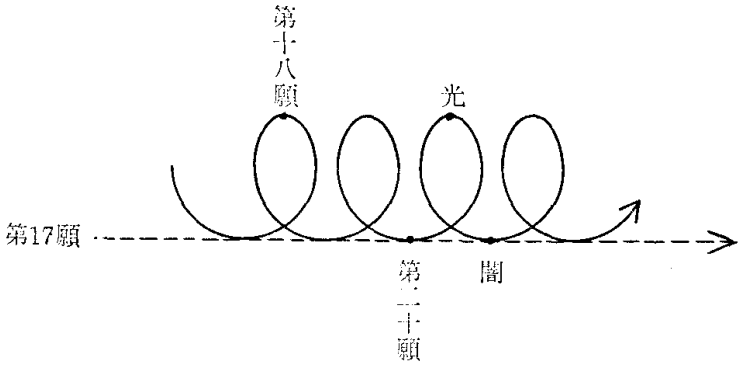
第１図



となる。第十八願と第二十願の関係は、反復の関係である。かかる、第十八願と第二十願の問題は、本願の宗教によって、はじめて、あきらかにされた、体験の構造の第一である。

さらに、また、第二の問題として、この二願の反復は、第十七願の媒介によって、第十八願に転入するという形をもって、永遠に展開していくのである。しかも、第二十願の闇・法執に堕ちこむとき、確信をうしない、指向性をうしなうことになって、自己矛盾に堕ちいり、堕ちいることによって、やがて、新しく、そこからたちあがるエネルギーを生むことになるのである。第二十願を果遂の願と名づけられる所以が、ここにあると考えられる。いいかえれば法執・体験執にとどまるとき、深い自己矛盾におち、その自己矛盾におちたことが、「果遂せずば」という新しい意欲・情熱を生む源泉となるのである。かかる、人間成就における体験の構造というものを開顕されているのが、第二十願のちかいである。

第２図



また、すでに学んだごとく、第十九願は第二十願と、密接な関係がある（本書・註＜三 第五章＞・１参照）が、いまは第二十願に第十九願を摂して考えることとする。このとき、第十八・第二十願という機の二願は、右の図示のごとく、第十七願という法の願、すなわち、本願の歴史のうえにおいて展開されるのである。すなわち、本願の歴史あってこそ、信順（第十八願）も反逆・停滞・法執（第二十願）ということもあるのである。いいかえれば、第十八・第二十願の反復（第一図）と、この二願による展開（第二図）は、第十七願の本願の歴史を場として、はじめて、なされるのである。先に学んだごとく、曇鸞が、「阿弥陀仏を見たてまつれば、此の難なけん」（全書・一・三三二「証巻」所引）と説かれていることは、このことである。この、機法三願の関係が、本願の宗教が開顕している、体験の構造の第三である。

『歎異鈔』第九章は、この、体験構造を解明しているのである。ことに、機の願と法の願の接点を、「念仏申し候えども」という、唯円の第二十願の告白と、「親鸞も」と応えられているところの、第十七願の位の親鸞の応答においてあかされているのである。かくのごとく、第二十願と第十七願の関係において、師と弟子の呼応において、人間の体験の構造がとらえられ、解きあかされていることは、重要なる今日的課題と考えねばならないものである。

８・再び仏弟子について

仏弟子の自覚において、第二十願・法執の問題を超え得るのである。三願転入――三願転入といわれるが、体験のうえにおいては、第十九願から第十八願へ、第二十願から第十八願への一念転入である。（上巻・二八三・註・１８）しかし、親鸞が三願転入を説かれているのは、仏道批判であり、近くは、当時の宗教批判・思想批判である。さらにいえば、当時の宗教・思想批判をとおして、自己の信を批判された表白である。また、自己の信批判をとおした、宗教心の展開の論理を説かれているのが、親鸞の三願転入の文である。かかる三願転入も、仏弟子の自覚において、はじめて、果たし得るのである。すなわち、三願転入の文のはじめに

> 凡そ、大・小聖人・一切善人、本願の嘉号を以て己れが善根と為るが故に、信を生ずること能わず。仏智を了らず、彼の因を建立せることを了知すること能わず。故に、報土に入ること無し。

と、第二十願・法執を批判して、ここに一転して

> 是を以て、愚禿釈の親鸞、論主（天親）の解義を仰ぎ、宗師（善導）の勧化に依りて、……爰（ここ）に、久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。（全書・二・一六五「化身土巻」本）

と、論主・宗師に代表される第十七願・本願の歴史のうえに、自己を見いだすことによって、第二十願・法執の自覚を宜明されているのである。（この一二願転入の文は、「信巻」別序をうけたものであり、「信巻」末の真の仏弟子の表白である）
この三願転入の人こそ、「金剛心の行人」であり、「弥勒に同じ」、「諸仏に等し」き人である。いま、三願転入の人といったのであるが、本願の歴史を自覚し、仏道、さらにいえば、その時代の宗教・思想を自己のうえに批判（真・偽・仮分判）自証し、第二十願・法執を自覚し得た真の仏弟子のことである。
この人を、「諸仏に等し、弥勒に同じ」（本書・註＜二 第四章＞・９参照）ということについて考えさせられることがある。それは、親鸞の時代の仏教界は、常在霊山の釈尊、すなわち、過去の釈尊を追うて、教権主義にたつ天台宗と、それに対して、当来の弥勒の出世を待たんとする弥勒憧憬の理想主義にたつものとに二分されていたのである。真言・華厳・法相等の諸宗の実際的方面はすべて、弥勒憧憬の教であるといわれている。（曽我量深選集・第三巻・三〇）かかる、当時の教権主義を批判して

釈迦如来かくれましまして
二千余年になりたもう
正像の二時はおわりにき
如来の遺弟悲泣せよ（全書・二・五一六『正像末和讃』）

と和讃されているのであるが、この和讃は釈尊の自証を、末法の今、自己のうちに自証し得た歓喜を、秘めた悲嘆の和讃と考えられる。「諸仏に等し」という言葉は、この和讃の意をうけて、仏道荷負の責任を説かれていると考えられるのである。また、弥勒憧憬の理想主義を批判されて

五十六億七千万
弥勒菩薩はとしをへん
まことの信心うるひとは
このたびさとりをひらくべし（全書・二・五一九『正像末和讃』）

と和讃されて、「弥勒に同じ」といわれる身を謝しておられると考えるのである。ふりかえってみるに、ただ、釈尊を追憶し、弥勒を憧憬している当時の仏教界の現実を批判され、その中にあって、末法の凡夫が、金剛心の行人の徳として、仏道を荷負し得るという確信と、責任の自覚をもって、諸仏に等し、弥勒に同じという言葉をうけられているのである。
考えるに、第二十願・法執を自覚するとき、個人性を超えて、仏道を、いいかえれば、人類の真の歴史を荷負する人間、仏道を荘厳していく、大乗的・菩薩的人間となるのである。

９・他力の悲願

『教行信証』においては、第十九・第二十願を悲願、第十八願を大願、第十七願を大悲の願と名づけられでいる。それに対して、『三経往生文類』、『如来二種廻向文』には第十八願を念仏往生の悲

願、第十七願を称名の悲願、第十一願を必至滅度の悲願、第二十二願を大慈大悲の悲願と名づけられている。

```
┌悲 願……第十九・二十願
│
教行信証｜大 願……第十八願……念仏往生の悲願┐
│ │
└大悲の願……第十七願……称名の悲願 ｜三経文類
｜・如来二種廻向文
第十一願……必至滅度の悲願｜
│
第二十二願……大慈大悲の悲願┘
```

『教行信証』においては、悲願の用語例は少く、この第十九・二十願の外に、「行巻」に二十八喩をもって、一乗海を讃嘆せられるところに「悲願は喩えば」（全書・二・四一）とあるのみである。
『教行信証』以外の『略文類』、『和讃』などの聖教には、悲願の用語例は数多いのであるが、そのほとんどの用語は、上図のごとく、『三経往生文類』、『如来二種廻向文』にみられるごとく、第十一・十七・十八・二十二願に分類されるものである。
たとえば、『歎異鈔』第十四章に「この悲願ましまさずば、かかるあさましき罪人、いかでか生死を解脱すべき云々」（全書・二・七八五）とあるところの悲願は、同じく第十四章の後に出る「摂取不捨の願」、第六章の「摂取不捨の誓願」（全書・二・七八八）と同じく、念仏衆生摂取不捨の誓願であって、第十七・十八願、まさしくは、第十八・念仏往生の悲願であるとみられる。ことに、『歎異鈔』は吉水教団の一員としての親鸞の言葉と考えられ、三願・三機の批判は判然としていないのである。よって、第九章の「他力の悲願」も文の当面からみるとき、第十八・念仏往生の悲願であると考えることが、妥当な見方であろう。
しかし、『教行信証』に照らし、真仮分判の立場からみるとき、第十八願の唯除の機のうち、五逆の機（第十九願）は第三章に、謗法の機（第二十願）は第九章にあかされていると考えられる。また、第二章（第十七願）をうけて、第三章に第十九願、第九章に第二十願の問題を解明されていると考えられるのである。

```
┌ 五逆 ― 第十九願 ― 第三章
第十七願（第二章）― 第十八願・唯除 ┤
└ 謗法 ― 第二十願 ― 第九章
```

かくて、第九章の「他力の悲願」は、第二十願・不果遂者の願と了解するのである。かく考え来るとき、『六要鈔』の

> 此の如く展転して、仮より真に入る。方便の門を出でて、真実の門に入る。即ち、果遂の願の成ずるところなり。是れ、ひとえに、今師、不共の別意、人、之を知らず、仰いで信ずべきなり。（全書・二・四〇七）

と説かれている文と、第九章・第二節の文との対応を憶うのである。

１０・厭・忻次第

親鸞は、一代仏教を批判して、二雙四重の教判（上巻・註＜六 第一章＞・２４参照）をたて、本願の宗教を、横超の宗教と位置づけて

> 大願清浄の報土には、品位階次を云わず。一念須臾（しゅゆ）の頃（あいだ）、速に疾く、無上正真道を超証す。故に、横超と曰うなり。（全書・二・七三「信巻」末）

と説かれ、一念の信のところに、横超断四流と説かれているのである。すなわち、厭・忻の次第を論ずる要がないことが、本願の宗教の面目であるという立場である。
そもそも、厭離穢土・忻求浄土とは、『往生要集』の序（全書・一・七二九）に、第一大門、第二大門を名づけられているところにいずる語である。『愚禿鈔』下には、自利真実を厭離真実と忻求真実の二に分けて

```
┌厭離真実―堅田―難行道の教―厭離を以て本とす
│
└忻求真実―横出―易行道の教―忻求を以て本とす
```

と、厭・忻を堅出・横出の教にみられ、堅超・横超の宗教には、厭・忻の次第をあてておられないのである。

この『愚禿鈔』が、厭・忻の問題を、竪超にあてておられないのは、竪超は、「即身是仏・即身成仏等の証果」なる故、すなわち、純粋直観の宗教なる故である。また、横超に厭・忻の問題をあてはめないのは、「選択本願・真実報土・即得往生」（全書・二・四五五）なる故である。すなわち、本願の宗教においては、厭・忻の問題よりも、二種深信が重要課題である故である。それ故に、第九章において「いそぎ参りたき心なき者を、ことに、憫みたもうなり」と説かれているのである。
しかし、厭・忻の感情は、純粋なる宗教における宗教心であって、竪超、横超の宗教においても、おのずからもたれているものである。

１１・法蔵因位の行と機の深信
すなわち、善導の三心釈における、至誠心釈と深信釈の関係である。まず、親鸞は、善導の至誠心釈の

> 何を以ての故に、正しく、彼の阿弥陀仏因中に、菩薩の行を行じたまいし時、乃至、一念一刹那も、三業の所修、皆、是れ、真実心の中に作したまいしに由りてなり。（全書・一・五三三「信巻」所引）

と説かれている文を、「信巻」の三信釈の各々に引用されているのであるが、ここに、法蔵因位の行に、如何に深い感動をうけられたかを思うのである。法蔵因位の行という神話的表現をもって、人類の歴史の内面に流れてきたもの、人間存在の内面的背景の深遠なることを表現しているのである。人間存在は、純粋なる内面的歴史をもって存在していることをいいあらわしているのである。
この内面的歴史は、「散善義」の、機の深信において自覚されるのであって

> 一には、決定して深く、自身は、現に是れ、罪悪生死の凡夫、暁劫より已来（このかた）、常に没し、常に流転して、出離の縁、有ること無しと信ず。（全書・一・五三四「信巻」所引）

という、機の深信の文は、単なる実存の自覚でなく、歴史的実存の自覚を表白しているのである。すなわち、法蔵因位の行に反逆して、流転してきた自覚の表白である。いいかえれば、人間存在は、純粋なる内面的歴史をもって存在しているのであるが、歴史的現実は、罪悪生死の凡夫であり、流転の身である。かかる、歴史的現実の自覚・歴史的実存の自覚こそ、内面的歴史の表現である。無有出離之縁の機の深信が、無縁の大悲といわれる所以である。この内面的歴史（無縁の大悲）をうけて、はじめて、「往生は決定と存じ候え」（第九章・第三節）と説かれているごとく、歴史的・主体的人間を成就するのである。
さらに、この法蔵因位の行、すなわち、純粋なる内面的歴史の展開が、本願の展開として、地上に姿を示したものが、『歎異鈔』では、釈迦・善導・法然という本願の歴史である。二祖相承・七祖相承として伝承されている本願の歩みである。かかる歴史的背景によって、はじめて、「愚身が信心」はひらかれるのである。
いまや、人類の歴史の内面に流れてきた無縁の大悲、また、地上の歴史として姿をあらわした本願の歴史、かかる歴史的背景を自覚するとき、人間存在は歴史的主体となるのである。この、歴史的主体の確認こそ真の人間確立であることを解明するのが、親鸞教学の特徴である。そこに、はじめて、人間の歩みにおいて最後までつきまとうてきた第二十願・法執・体験執をとおして、内面的歴史を自覚するとき、真の主体の確立・開放を果たすのである。

目次　に戻る　／　註<八　第十章>　に進む

目　次
まえがき
一　自覚と実践
二　第四章　慈　悲
三　第五章　還　相
四　第六章　教　団
五　第七章　無　碍
六　第八章　非　行
七　第九章　悲　願
八　第十章　法　爾
註　（補　説）
一　自覚と実践
二　第四章
三　第五章
四　第六章
五　第七章
六　第八章
七　第九章
八　第十章
結　び
あ　と　が　き
（上巻）もくじ

註　（補 説）
＜八 第十章 法 爾＞

１・一切衆生悉有仏性

「信巻」及び「真土巻」に『涅槃経』の「師子吼品」の文を引いて、仏性の問題が説かれている。そもそも、仏性の問題は『涅槃経』をつらぬく思想であり、大乗仏教の歴史は、それぞれ、仏性論をつくして、『涅槃経』の釈尊の真意をたずねてきたといい得よう。
仏性とは、覚性・自覚性である。すなわち、仏性とは、その有無を論ぜられるべきものではなく、有を離れ、無を離れたる本有・本来的存在であって実体的に存在するものではない。ただ、自覚されるところに感知されるものである。『唯信鈔文意』に

> この仏性すなわち法性なり、法性すなわち法身なり。然れば、仏について、二種の法身あり。一には、法性法身と申す。二には、方便法身と申す。法性法身と申すは、色もなし、形もましまさず、然れば心もおよばず、語（ことば）もたえたり。（全書・二・六三〇）

と説かれているごとく、仏性は、法性であり、法身であり、色も形もましまさず、人間の意識・分別を超えた平等性智・純粋感情である。（法性法身は純粋感情、方便法身は純粋感覚、本書・註＜一 自覚と実践＞・５参照）
この仏性・純粋感情は、色・形をとって方便法身・純粋感覚となるのである。われらの認識し得る感覚の世界は、仏性・純粋感情の表現である。それ故に、一切衆生悉有仏性といい、草木国土悉皆成仏といわれるのである。すなわち

> 仏性すなわち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまえり、すなわち、一切群生海のこころなり。草木国土ことごとく成仏すととけり。（前掲・『唯信鈔文意』）

と説かれているごとく、われらの感覚世界である草木国土・微塵世界は、仏性・如来・純粋感情の表現である。如来あらざるところなしということである。すなわち、釈尊の入滅をなげき悲しむ仏弟子に説かれた『涅槃経』の仏性説は、如来は滅・不滅を超えて、法身の常住なることを説くのである。いまや、その法身は、一切衆生・一切群生海のこころに、また、草木国土ことごとくに、法身常住を表出していることとなる
のである。草木国土という、われらの触れ得る純粋感覚の世界に、われらを超えた純粋感情が、その、形なき形をあらわしているのである。

しかし、『涅槃経』に、「仏性は、虚空の如く、過去にあらず、未来にあらず、現在にあらず」（全書・二・一二七「真仏土巻」所引）と説かれているごとくにして、人間の分別意識でとらえられるところの時間、空間を超えているのである。本有・本来の世界の事柄である。また、さらに

> 衆生の仏性は、現在に無しと雖も、無と言う可からず、虚空の性は、現在に無しと雖も、無と言うことを得ざるが如し。（全書・二・一二七「真仏土巻」所引）

とあるごとく、現在、実体的に、人間の分別意識でとらえられないのであるが、「無い」のではなく、「有る」のである。われらの前に、純粋感覚・方便法身として現前しているのである。現前の事実であるが「一切衆生悉有仏性と聞けども、心に信を生ぜずんば、聞見と名けず」（全書・二・二三二「真仏土巻」所引）であって、「念仏申し候えども」（第九章）などと、人間的分別が加わるとき、現前の事実であっても、聞見し得ないのである。ただ、本願によって、分別が破られるとき、す

なわち、「心に信を生ずる」とき、一切衆生悉有仏性を聞見することができるのである。

> この一切衆生の心に、方便法身の誓願を信楽するがゆえに、この信心すなわち仏性なり。この仏性すなわち法性なり。（全書・二・六三〇『唯信鈔文意』）

すなわち、形なく、「現在になし」といわゆる、法性法身・純粋感情は、方便法身・純粋感覚として、われらのうえに本願力廻向されるのである。この自覚（信心）こそ、われらのうえの、法性法身・純粋感情であり、仏性である。

信心よろこぶそのひとを
如来とひとしとときたもう
大信心は仏性なり
仏性すなわち如来なり（全書・二・四九七『弥陀和讃』）

この和讃によって考えるに、大乗仏教が求めてきた仏性は、親鸞によって、信心仏性として見いだされてきたのである。大乗仏教は、人間存在そのものに仏性を求めたのであるが、現実存としては、罪悪深重・煩悩熾盛の凡夫である。ここに、大乗仏教のいわんとするところは、理としてうなずかしめられるが、「心性もとよりきよけれど、この世はまことの人ぞなき」（全書・二・五二八『悲歎述懐和讃』）と悲歎せざるを得ぬ、人間の事実がある。この人間の事実に応えて

> いまし、如来の加威力に由るが故に、博く、大悲広慧の力に困るが故に、清浄真実の信心を獲しむ。是の心顛倒せず、是の心虚偽ならず。（全書・二・四四五『浄土文類聚鈔』）

と説かれているごとく、人間の、罪悪深重・煩悩熾盛の事実のうえにひらかれた真実信心、すなわち、廻向の信心が仏性であるという信心仏性説によって、大乗仏教の、仏性論の歴史は果たされ、結論づけられたといい得よう。

平等心をうるときを
一子地となづけたり
一子地は仏性なり
安養にいたりてさとるべし（前掲・『弥陀和讃』）

と和讃されているが、一子地とは、一切衆生を、わが子のように憐むという、平等感情をもつ菩薩の階位であって、菩薩十地の第一初歓喜地、または、第八不動地以上にあてるのである。（古来、一子地を現益とするときと、当益とみるときとある。しかし、信心の徳であれば、つねに、現益であらねばならない。いまは、信心の果徳として説かれるが故に、「安養にいたりて」と未来におかれているのである）要するに、信心仏性のところに、一子地の境地がひらかれるのである。また

> 菩薩は、則ち、一切衆生に於て、平等心を得たり。一切衆生、華に、定んで、当に一子地を得べきが故に、是の故に説きて、一切衆生悉有仏性と言えるなり。（全書・二・六三「信巻」所引）

と『涅槃経』に説かれているがごとく、信心の徳として、一子地を得るが故に、『経』には、一切衆生悉有仏性と説かれているのである。さらに、信心の徳として、一子地を得るとき、平等感情をもつことを得て、一切衆生悉有仏性・草木国土悉皆成仏と観ずる智慧の世界・純粋感情の世界をひらくことができるのである。

この純粋感情・平等一如の世界を、親鸞は、自然法爾と説き、『歎異鈔』第十章においては、「念仏には、無義をもて義とす」と説かれているのである。『歎異鈔』の師訓十章は、この世界への展開をあきらかにしているのであるが、いま、「信巻」所引の『涅槃経』によって、その展開をあとづけることとなったのであるが、ふりかえってみるとき、『歎異鈔』師訓十章の展開の証明を、大乗経典に求めたことになるのである。

２・不可称・不可説・不可思議

弥陀の誓のゆえなれば
不可称・不可説・不可思議の
功徳はわきてしらねども
信ずるわがみにみちみてり

不可称ともうすは、ことばにあらわしがたきことなり。
不可説ともうすは、弥陀の功徳をときあらわしがたしともうすことばなり。
不可思議ともうすは、仏の御ちかい、大慈大悲のふかきことを、こころのおよばずともうすことばなり。

> こころおよばずということは、凡夫のこころおよばずともうすことにはあらず。弥勒菩薩の御こころおよばずとなり。仏・仏とのみ、しろしめすべきなり。それを、ふかしぎとはもうすなり。（全書・五・六五「光明寺善導和尚言」）

と、親鸞は、不可称・不可説・不可思議の語句を解説されているのであるが

> 法性法身と申すは、色もなし、形もましまさず、然れば、心もおよばず、語もたえたり。（全書・二・六三〇）

と『唯信鈔文意』に説かれているごとく、色も形もましまきぬ法性法身・純粋感情の世界を讃嘆する言葉として、称・説・思議をつくして、不可称・不可説・不可思議と説かれているのである。それは、仏々相念の世界であって、凡夫はいうにおよばず、菩薩の称・説・思議を超えていると説かれているのである。
この不可称・不可説・不可思議を、『教行信証』の用例に求むれば、まず、「行巻」に

> 敬うて、一切往生人等に白さく。弘誓一乗海は、無碍・無辺・最勝・深妙・不可説・不可称・不可思議の至徳を成就したまえり。何を以っての故に、誓願不可思議なるが故なり。（全書・二・四一）

と説かれている。本願念仏の一乗海の至徳を、一切の往生人、いいかえれば、十方衆生に敬白し、讃嘆されているのである。さきにふれたごとく、法性法身・純粋感情の世界を、われらの純粋感覚にうったえんがために、誓願不可思議ー純粋意志によって、本願一乗海として表出し、われらの称・説・思議を超えた至徳を成就されたのであると、讃嘆されているのである。
この一乗海讃嘆につづいて、『華厳経』の「入法界品」の二百二十一喩より、二十八喩を引いて、本願をたたえられている。その二十八喩は、一二をあげれば「猶、利剣の如し、猶、大地の如し」というごとく、自然とわれらの生活に関するものを引いておられるところから、生活と環境、すなわち人間の業が、本願を荘厳するものとなるのである。われらを超えた法性法身・純粋感情が、本願一乗海という形をとり、さらにわれらの業・生活に表出されているのである。この意味から、絶対現実の世界は、法性法身・純粋感情が方便法身・純粋感覚として、色・形をとっているところのものであることを感知するのである。
さらに、「信巻」至心釈の下では

> 如来、清浄の真心を以て、円融・無碍・不可思議・不可称・不可説の至徳を成就したまえり。（全書・二・六〇）

と説かれて、如来の真心、ひいては、他力（利他）の真心は、われらの思議・称・説を超えていることを説き、つづいて

> しかれば、大聖の真言、宗師の釈義、信（まこと）に知んぬ。斯の心、則ち、是れ、不可思議・不可称・不可説の一乗大智海、廻向利益他の真実心なり。（全書・二・六一）

と説かれて、如来の真心は、さらに、具体的に形をとって、大聖の真言、宗師の釈義となって、廻向利益他をなし、われらの「不可思議・不可称・不可説の信楽」（全書・二・六八「信巻」大信海釈）をひらくのである。
ふりかえってみるに、われらをまったく超えた法性法身・純粋感情は、如来の本願・純粋意志によって、如来の真心は、一切苦悩の衆生を大悲して、利他の真心と展開される（その体は名号）のである、さらに、大聖の真言・宗師の釈義（その体は名号）として時機に応えて、形をとり、やがて、もっとも具体的に、現代のわれらの機のうえの信楽（自覚）として表出されてくるのである。不可称・不可説・不可思議なる法性法身・純粋感情は、方便法身・純粋感覚として、具体的に、われらのうえに形となり、色となり、心となり、言葉となるのであるが、表出されるままが、不可称・不可

説・不可思議の世界である。その世界は、まったく実体的・理知的世界観を超えているのである。かくのごとく、純粋感情は、純粋意志（選択本願）によって、純粋感覚として表出されるのであるが、さらに

五濁悪世の有情の
選択本願信ずれば
不可称・不可説・不可思議の
功徳は行者の身にみてり（全書・二・一九『正像末和讃』）

と和讃されているごとく、選択本願に帰するとき、「功徳は行者の身にみて」るのである。さきに、一切衆生悉有仏性と『涅槃経』に説かれた所以は、ここにあるのである。

たまたま、註・１においては『涅槃経』により、いままた、「信巻」によって、純粋感情の展開をあかすことになったのであるが、『歎異鈔』第十章には簡潔に表現されているが、その背景には、『涅槃経』に代表される大乗仏教を、さらに、「信巻」に集約されている親鸞教学を原理としていることを注意しなければならない。さらに注意しなければならないことは、純粋感情は、第九章に説かれていたところの第二十願・法執の自覚をくぐって、はじめて、展開されるものであるということである。人間には、根深い自我意識があって、純粋感覚を犯しているのであるが、この自我意識を自覚するとき、はじめて、純粋感覚はひらかれそこに純粋感情が表出されるのである。この自我意識の問題が、第二十願・法執の問題であり、第九章に説かれている問題である。かくのごとく、第九章・第二十願の位置は大きく、第九章・第二十願の自覚をくぐらねば、如何に、その感覚が純粋であろうとも、純粋感情が表出されないのである。かくて、「信巻」の別序（第二十願の批判）をくぐった「信巻」の三信釈、「信巻・真土巻」所引の『涅槃経』の文の重要なる意義を思わしめられるのである。（第二十願法執の問題は次の註・３につづいて考察することとなる）

３・報土・化土

一応、化土については、上巻（八 第三章・第二節「本願真実の世界」、および、註＜八 第三章＞・１９）において述べたのであるが、あらためて、報化二土の関係において考えてみたいと思う。

報土については「真仏土巻」に

> 謹んで、真仏土を按ずれば、仏は、則ち、是れ、不可思議光如来なり。土は、亦是れ、無量光明土なり。然れば、則ち、大悲の誓願に酬報するが故に、真の報仏土と曰うなり。（全書・二・一二〇）

また、化土については「化身土巻」に

> 謹んで、化身土を顕わさば、仏は、『無量寿仏観経』の説の如し。真身観の仏、是れなり。土は、『観経』の浄土、是れなり。亦、『大無量寿経』の説の如し。即ち、疑城胎宮、是れなり。（全書・二・一四三、ちなみに、化身土について、ここに「観経」第十九願の身土をあげて、後に、『阿弥陀経』第二十願の身土をあげられない。すなわち、仏土は、方便仮門も方便真門も別はないのである。ただ、土については、真門では、疑城胎宮の名のみをあげ、仮門には、疑城胎宮・辺地懈慢の名をあげられている）

と説かれている。まず、真土・報土についてみるとき、四十八願中、第三十一・三十二願の摂浄土の願といわれているが、曇鸞によれば、「本、法蔵菩薩の四十八願と、今日の、阿弥陀如来の自在神力とに依りてなり」（全書・一・三三一「真土巻」所引）といい、善導は「弥陀の本国、四十八願」（全書・一・四八七「真土巻」所引）とあって、四十八願によって荘厳された浄土であると説かれている。しかし、善導にあっては、四十八願は、その一々の願、みな、第十八願であるから、第十八願報酬の浄土ということになる。親鸞も、この第十八願成就の世界とみられていることもある。（『末燈鈔』第二通―全書・二・六五九―第十八の本願成就のゆえに、阿弥陀如来とならせたまいて云々、とある）しかし、この「真仏土巻」には、大悲の誓願、すなわち、光寿二無量の願・第十二・十三願に酬報されたる世界とせられている。（『唯信鈔文意』―全書・二・六三一―光明無量の本願寿命無量の弘誓を本として云々、とある）ふりかえってみるに、われらの第十八願の自覚（他力廻向の信）のところにひらかれる願心荘厳の世界である。その第十八願の背景を求むるとき、第十二・十三の大

悲の誓願であり、さらに、真仏土の諸相（『浄土論』所説によれば、二十九種荘厳功徳）は、それぞれ、四十八ヶ条の本願の成就である。いずれにしても、真土・報土は、本願に荘厳せられたる無量光明土である。われらの業に応えて、無限に展開していく浄土である。

さて、化土を考えてみるに、第十九二一十願の浄土であって、『大無量寿経』（全書・一・一九）の文を「化身土巻」に抄出されて

又『大経』に言わく、又、無量寿仏、其の道場機は、高さ四百万里、其の木の周囲五十由旬なり。技葉四に布きて二十万里なり。一切衆宝、自然に合成せり。月光摩尼・持海輪宝のごとき、衆宝の王たるを以て之を荘厳せり。乃至。阿難、若し、彼の国の人天、此の樹を見る者は、三法忍を得、一には音響忍、二には柔順忍、三には無生法忍なり。此れ、皆、無量寿仏の威神力の故に、本願力の故に、満足願の故に、明了顔の故に、堅固願の故に、究竟願の故なり。（全書・二・一四四）

と説かれているのである。この文のごとく、化土は、四百万里、五十由旬、二十万里と限界のある浄土である。報土が無限界であったに対して、化土は広大なりといえども、限界をもつ世界である。しかるに、親鸞におきては、化土は、単なる化土でなく、報土（真実報土と名づけられている）に転入する道程という意味をもった方便化土である。すなわち、「此の樹を見る者は、三法忍を得」と説かれ、「此れ、皆、無量寿仏の威神力の故に、本願力の故に、云々」と説かれているごとく、本願荘厳の方便化土である。

それ故に、「真仏土巻」の結びに、「既に、以て、其仮、皆、是れ、大悲の願海に酬報せり。故に知んぬ、報仏土なりということを」（全書・二・一四一）と説かれているのであって、化土も、報中の化であることを注意しなければならないのである。かくのごとく、浄土に真仮（報土・化土）あることは、われらに、自覚をあたえ、真実報土に帰入せしめんための大悲心の表出である。

化土は、本来的に、方便化土であり、報中の化であり、報化二土ともに、大悲の願海の荘厳世界である。しかるに、化土を大悲方便の化土と自覚せず、真実と執するとき、胎生者（求道に停滞する者・第二十顆の機・法執・体験執の者）におちいるのである。『歎異鈔』第九章の「念仏申し候えども……」という唯円の告白は、胎生者の告白である。しかし、この第二十願・法執の機に応えて、化土が説かれていることを自覚するときそこに、新しく、真実報土はひらかれるのである。

考えてみるに、法性法身を純粋感情、方便法身を純粋感覚として（本書・註＜一　自覚と実践＞・５、註＜八　第十章＞・１・２参照）学んできたのであるが、いま、報土・化土二土ともに、純粋感覚の世界であると考えられる。ただ、報土は、願心（純粋意志）荘厳を自覚せしところの純粋感覚の世界であり、そこに、純粋感情が頭出されている純粋感覚の世界である。かく、純粋感情の投影されている純粋感覚の世界（報土）は、無量光明土と説かれているごとく、無量・無辺に展開されるのである。それに対して、化土は、願心（純粋意志）の働きを自覚しないところの純粋感覚の世界といいえよう。この世界は、無限に展開しない、閉ざされた世界である。ただ「よくよく案じみれば……」とか、「しかるに、仏かねて知ろしめして……」（第九章）と説かれているごとく、純粋意志・歴史的意志、すなわち、法蔵の顔心にたちかえるとき、純粋感覚の世界は、純粋感情の投影となり、真実報土となり、無量光明土として、無限に展開し、真の響感の世界がひらかれるのである。『歎異鈔』第十章は、かかる世界をあきらかにしているのである。

今日、文化・芸術・思想、その他あらゆる部門をとおして、世界は、自覚・無自覚の別なく、人類史上、いまだかってなかった繁栄のあかつき、また、人類史上、いまだかってなかった障碍に直面しているのである。この現代史的課題に応えるのは、ただ、親鸞教学あるのみと確信するのであるが、『歎異鈔』第九・第十章が、まさしく、この課題に応えているのである。

目次　に戻る　／　結　び　に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

結 び

人間は、本来的に、感覚・感情をもって存在しているものであります。しかし、近代においては、人間の理知的な面のみが重要視されてきたのであります。この人間の理知によって、人間本来の純粋なる感覚・感情がむしばまれているという問題について、今日、考えなおさねばならない時であろうと思われます。

この感覚・感情の問題を、方便法身・法性法身、さらに化土・報土の問題として学んできたのであります。それは純粋感情が、歴史的純粋意志（本願）によって、純粋感覚に投影されるとき、その純粋感覚はまさしく、純粋なる世界となるのであります。この純粋感覚・純粋感情と純粋意志の相関係しあう関係を自覚するとき、そこに、真の響感の世界（真実報土・自然の浄土・第十章所説）がひらかれるのであります。そのとき、人間は、大乗的・菩薩的存在となり、真の人間（主体）成就をとげるのであります。曇鸞大師が、「菩薩、若し、広略相人を知らずんば、即ち、自利利他することあたわず」（全書・一・三三六「証巻」所引、本書・註＜一 自覚と実践＞・５）と説かれている所以は、ここにあります。

すなわち、かかる世界、かかる主体は、真に、自利利他の共同体を生産する、生産的存在であります。しかし、かかる世界、かかる主体が成就されるには、純粋意志の働きを見うしない、純粋感情の表出されない純粋感覚の世界（化土）の自覚をくぐらねばならないのであります。いいかえれば、第二十願・法執の自覚（第九章の提出している問題）をくぐらねば、真の浄土はひらかれないのであります。

日常的人間は、純粋感情の投影をうしなった感覚の世界にのみ生きているのでありますが、たとえ、その世界が、非常なる、人間的努力によって、純粋感覚に高められることがあっても、それは、真に共同体的、響感の世界をひらくことはできないのであります。いいかえれば、そこには、私的感情ともいうべき第二十願・法執・体験執の自覚がのこされているからであります。この体験執を自覚するとき、すなわち、歴史的純粋意志（本願の歴史・法蔵の歴史）にふれたとき、純粋感情の表出を得て、その純粋感覚の世界は、無量光明土と説かれるところの、無限に展開する世界となるのであります。真の、共同体的生産的世界がひらかれるのであります。

このように考えてくるとき、『歎異鈔』の第九章は、人間の精神生活において、重要なる位置があることを感ずるのであります。

純粋なる批判精神と純粋なる実践とが、人類史上の現代的要請でありますが、『歎異鈔』の第九章（第二十願）の自覚をとおすとき、念仏の現行として、真の批判精神・真の実践がうみだされるのであります。『歎異鈔』は、このような呼びかけの書であります。

かえりみますとき、「上巻」は、『教行信証』の「行巻」、「信巻」、ことに、善導大師によりながら、歴史的自覚の問題を学び、この「中巻」は、「証巻」、「真仏土巻」によりながら、曇鸞大師を学び、感覚と感情の問題を学んだのであります。さらに、「下巻」は、「化身土巻」によりながら、異義八章を学ぶことになります。

『歎異鈔』は、ただ、安心・自覚の書でなく、教学的組織をもって展開しているのでありますが、かかる『歎異鈔』を、『教行信証』にたずねながら学びとって、この「中巻」まで導かれてきたという感を深くするのであります。

目次 に戻る ／ あとがき に進む

目次
まえがき
一 自覚と実践
二 第四章 慈悲
三 第五章 還相
四 第六章 教団
五 第七章 無碍
六 第八章 非行
七 第九章 悲願
八 第十章 法爾
註（補説）
結び
あとがき
（上巻）もくじ

あ と が き

「上巻」について、種々、御批判をいただき感謝にたえません。そのうちで、法友・仲野良俊法兄から
「上巻」第三章の見出しを、「慚愧」としておりましたのに対して御注告をうけました。「無慚」と訂正して下さることをお願いして、注告くださった仲野法兄に御礼申します。
慚愧は、善の心所の一であって、人間の問題であるに対し、懺悔は、滅罪の行であって、仏道の行であります。いうまでもなく、『歎異鈔』第三章は、仏道上の問題であって、懺悔でなければなりません。善導大師は「散善義」に、「慚愧・懺悔の心」と説かれ、親鸞聖人は『悲嘆述懐和讃』に、「無慚・無愧のこの身にて」とうたわれているところの懺悔であります。よって、「上巻」第三章の見出しを、「無慚」と訂正いたします。

この「中巻」は、「上巻」と同じく、名古屋・時照会における講義の筆記に、筆を加えたものであります。昭和四十五年十二月からはじまった第四章から、昭和四十六年十一月の第十章の講義までをおさめたものであります。つづいて、次の異義八章と後序を、「下巻」としてまとめる予定でおります。
「上巻」と同じく、「註」が単なる「註」でなく、「補説」の意味をもつものとなっているのであります。ことに、「中巻」の「註」はそれ自身が、一つの構成をもったものとなったために、見出しをつけることにしました。

この「中巻」は、執筆中に書きあらためたところが多く、原稿作製に難渋しました。
『歎異鈔』を、『教行信証』をとおして読んでいくとき、「師訓」十章はいうにおよばず、「異義」八章も、その重厚さにおどろくのであります。すなわち、『歎異鈔』は、従来からいわれていたごとき、単なる安心の書でなく、また、唯円は、単なる安心の人ではないのであります。
吉水教団の一員の自覚をもたれていた、親鸞聖人の教学をうけて、『歎異鈔』の時代をつくり、『教行信証』の唯一の註釈書である『六要鈔』に先駆する位置を、唯円はもっているのであります。
ことに、親鸞・唯円・存覚、すなわち、『教行信証』・『歎異鈔』・『六要鈔』によって、原始真宗教学は終ったといわれているごとく、真宗教学は、近代という時代にいたるまで、一応の終止符をうたれることとなるのであります。しかし、このねむっていたかのごとき、真宗教学は、近代に至って、清沢満之先生などにより、『歎異鈔』が注目されることによって、再び、ひらかれたといい得るのであります。かく考えてくるとき、唯円と、その『歎異鈔』が果した仏道史上の事業は、偉大なるものがあります。
かかる、歴史的意義をもつ『歎異鈔』を、現代の課題をもって、『教行信証』に照らしつつ学んだ学習報告書が、この書であります。
「上巻」のごとく、各章のはじめの『歎異鈔』の本文は、『定本・親鸞聖人全集』によって、蓮如上人の書写本を引用しました。その他の引用文は、原則として、現代仮名にし、漢文は延べ書にしました。引用文は、おおむね、『真宗聖教全書』により、『全書』と略記しました。その他は、それぞれ引用書を記入しました。

この「中巻」の刊行にあたり、「上巻」と同じく、栗原菊江氏をはじめ、一色順史・種田利子・大野朋子・河辺健介・田中賢肇・平岡定幸氏、および永田文昌堂主人らの尽力を得ました。
ここに、深く感謝の意を表します。

著 者

著 者（たかはらかくしょう）

1914年6月1日彦根に生る・大谷大学文学部卒業・
現在・真宗大谷派西覚寺住職・名古屋造形芸術短大講師・
著書「ここに道あり」（教育新潮社刊）・「正信偈入門」
（東本願寺出版部刊）・その他

＜検印＞ 1973年11月20日発行
￥2，800

著 者 高 原 覚 正 滋賀県彦根市錦町8-29
発行者 永 田 宗太郎 京都市下京区花屋町通西洞院西入
印刷所 同 朋 舎 京都市下京区壬生川通五条下ル
発行所 永 田 文 昌 堂 京都市下京区花屋町通西洞院西入

目次 に戻る