

歎異抄第九条の研究

西 田 真 因

緒 言

私はいままで、第四十三回学術大会において「歎異抄師訓篇八箇条説の創唱」、第四十四回学術大会において「歎異抄の第十番目の条の問題」、そして昨年の第四十五回学術大会において「歎異抄第八条の研究」を発表してきた。これらは歎異抄の師訓篇は第一条から第八条までの八箇条であるという私の師訓篇八箇条説の主張とそれに関連した考察であった。今回は第九条に関する考察であるが、やはり師訓篇八箇条説の主張とそれに関連した考察であり、その一連の考察の最後にあたるものである。誓源寺円智以来の通説は第一条から第十条の最初の一文までを師訓篇とするのであるが、私は第八条までを師訓篇とするので、第九条は師訓篇には入らないということになる。そこで、第九条は歎異抄構成上どういう位置として考えるべきかという問題が出てくる。今回はその構成上の問題を内容の問題とも絡めながら考察してみたい

と思う。

第一 構成上の問題

第九条の構成上の位置をはじめに結論的に言えば、第九条は師訓篇の「後序」である。申すまでもなく、後序とは本文の最後に記されるものであつて、歎異抄という著書の間後に後序があるというのはおかしいということにもなるのであるが、歎異抄は誓源寺円智師が「初十箇条直示聖人法語」と「後八箇条述滅後異義」とに二分し（『歎異抄私記』（寛文二年・一六六二年刊）、香月院深励師が「初十章ハ正明師ノ直説」「後八章ハ広ク破異顯正」とに二分し（『歎異抄講義』（享和元年・一八〇一年講義））、妙音院了祥師が「私の科目、初十章が師訓を出し、後八章が異義を誡むとして」、「初の祖訓十章」、「後八章に誠異義」、「祖訓の十条」、「垂誡の八条」（七九頁）、「師訓十章」・「垂誡八章」（二二五頁）等々に二分し（『歎異抄聞記』（天保十二年・一八四一年）天保十三年・一八四二年講義）

たのが始まりで、歎異抄は師訓篇と異義篇とに大別されるのが慣例になっている。しかも、師訓篇の第一条と異義篇の第

一条、師訓篇の第二条と異義篇の第二条というように師訓篇と異義篇とが逐条的に対応しているというのが妙音院了祥師『歎異抄聞記』の考え方であるが、近代になって近角常観師はこの説を大いに顕彰され、その門下から師訓篇と異義篇とを対応させた歎異抄が編纂刊行されている（阿刀田令造編『前後照応歎異抄』（大正十五年・一九二六年刊））。私は師訓篇と異義篇とがすべて逐一対応しているとは言えないと考えるが、しかし、師訓篇と異義篇は対応していると考ええることには賛同する。しかし、私の場合は、逐条的ではなく師訓篇八箇条、異義篇八箇条という形で「八」と「八」とが数的に総体として対応していると見る。したがって、師訓篇の「後序」ということを構想してもおかしくないのである。しかし、と言っても師訓篇と異義篇にそれぞれ前序と後序が整合的に置かれていたわけではなく、また歎異抄自体が全体として一編の著書として最終的には編まれていると考えられるので、現行の歎異抄の前序は師訓篇の前序であると同時に全体の前序でもあり、また「右条々は」以下の後序は異義篇の後序であると同時に全体の後序にもなっている。もし形式的に言うとするれば、異義篇の前序は独立しているが、後序は異義篇の後序と全体の後序とが重複し、また師訓篇では前序が全体の前

序と重複し、後序は独立しているということになる。

また、師訓篇の第一条から第八条までの記述が質問なしにいきなり親鸞聖人の御述懐を述べるという形で一貫しているのに対し、この第九条は唯円大徳の質問が初めにあり、その質問に応える形で親鸞聖人の教示が展開している。このように、第一条から第八条までの前八箇条とこの第九条は叙述形式の上でも形態的に違っている。この相違は何に由来するのか。この相違は唯円大徳がその編集時において、現行の第九条の内容をもったものを、ここに位置づけようと意志されたその編集意識と関係しているものと推測しうる。つまり、第一条から第八条まで並べられたときの編集意識とは別の編集意識がはたらいていたものと私は考える。それは第一条から第八条までを一括してまとめることのできる意味位相とはちがった意味位相でこの第九条の内容を考えられていたということである。ところが、従来は第十条までを師訓篇として一括して考えられているので、この意味位相の落差が見えなかったのである。しかし、それは第九条の意味内容の問題に入ることなので次の章で考えることにする。とにかく構成上の問題としては、以上の意味で、私は第九条は師訓篇の後序的性格をもった条であると位置づけるのである。

第二 内容上の問題

第九條の冒頭は、「念仏まうしさふらへども、踊躍歡喜のころ、をろそかにさふらふこと、またいそぎ浄土へまいり

たきころのさふらはぬは、いかにとさふらふべきことにてさふらふやらんと、まうしいれてさふらひしかば、」という

ように唯円大徳の親鸞聖人に対する信仰上の質問から始まっている。これは形態的には先に見たように、第一条から第八

条までにはなかった形態である。師訓篇十箇条説をとる人びとは、その十箇条のうちでこの第九条だけがなぜ質問から始

まるのかという、その特異性について何らかの説明をなすべきであろう。従来は第三条の末尾の「とおほせさふらひき。」

と第十番目の条の冒頭第一文の末尾「とおほせさふらひき。」との同一形態性についてのみ関心がはらわれているが、私に

はむしろ、この質問形式から始まるという第九條の特異性こそ重大問題であると思われる。とにかく、私はこの第九條を

師訓篇の後序として考えるのは、そのように質問から始まるという形態上の相違のところに、じつは編集上の大きな落差

を感じるからである。前回に考察したように、第八條で歎異抄の思想は極点にまで達しており、ここまでくれば、もはや

その上に何もつけくわえる必要がない。もし、師訓篇十箇条というところで第九條も編集上において師訓篇に入れてしま

うとすれば、第八條の信仰的境界の究極性の次に第九條の質問がくるというのはいかにも編集上唐突である。むしろ、第八

条までの師訓篇と第九條とは編集上別の意味位相があると考えれば、その唐突感消える。

第九條冒頭の質問内容は、「念仏まうしさふらへども、踊躍歡喜のころ、をろそかにさふらふこと、またいそぎ浄土

へまいりたきころのさふらはぬは、いかにとさふらふべきことにてさふらふやらん」というもので、唯円房の体験の事

実を述べている。これは、第一条から第八條までの師訓篇において、師訓を「と云々」のところに正座して静かに聞思し

ていた唯円房がその聞思の体験の事実をこのような言葉によって表白しているのである。言い換えれば、第一条から第八

條までを黙って聴聞していた唯円房がその自分の聞いた結果の事実を表白しているのである。その意味で、第一条から第八

條までの唯円房とこの第九條の唯円房とはまるっきり違っている。ひたすら教えを聞いていた唯円房がここでは、その

聞いた教えと自分の心の事実とのあいだのあまりの落差と矛盾に苦しんでいるのである。そして、その心の事実を親鸞聖

人の前に投げ出して、その心的体験の事実の信仰的な説明を請うている。このような意味において、まさに唯円房の姿勢

がここで一変している。これが第一の指標。

次に、親鸞聖人の応答もまた存在論的な意味において総括的な答えとなっている。親鸞聖人の応答は次のようになってゐる。「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／＼往生は一定とおもひたまふべきなり。よろこぶべきことをさへて、よろこばせざるは煩惱の所為なり。しかるに仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおほ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／＼たのもしくおぼゆるなり。」という一見詭弁的な論理を言われる。ところが、ここには明確に〈本願の論理〉すなわち真宗の救済の論理がきわめて論理的に展開されているのである。

質疑応答の中に展開している論理を見てみると、求道心としての自己は浄土へ往くために教えを聞いているのに自分の心を見ると決してすぐ浄土へ往きたいという心はない、つまり往きたいけれども往きたくないという自己矛盾が存在している。それで、唯円房は、この自己矛盾をどのようにして突破するかという求道上の課題につきあたって困惑している。そこで、師への質問となった。この質問は、或る意味ではいままで聞いてきたことを台無しにするような質問である。しかし、自分のつきあたっている求道上の正直な事実である。そこで、断崖から飛び下りるような覚悟で、自己を投げ出して質問した。それに対して、親鸞聖人は自分もそうであったとまずその自己矛盾に困り果てている唯円房の心を優しく受け容れ、そして、それを〈本願の論理〉として述べられる。

まず、「よろこぶべきことをさへて、よろこばせざるは煩惱の所為なり。」として唯円房の事実に表現を与え、そして「しかるに仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおほ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／＼たのもしくおぼゆるなり。」と言われる。すなわち、第一段階では、唯円房のいそいで浄土へ往きたいという心はないということ、むしろ往きたくないという心は〈煩惱〉であると定義される。次の第二段階では、阿弥陀仏の側を提示し、阿弥陀仏はそういう〈わたくし〉どもの本質をみそなわして、仏の方からそういう〈わたくし〉どもの総体を「煩惱具足の凡夫」と言われるのである、と言われる。「煩惱具足の凡夫」という言葉は、凡夫を省みて自己を煩惱具足の凡夫と言っているのではなく、「煩惱具足の凡夫」という言葉は、じつは阿弥陀仏の御言葉であるということである。そして第三段階では、阿弥陀仏の本願はそういう「煩惱具足の凡夫」を救う本願であると本願の意義が述べられる。そして第四段階では、だから浄土往生は間違いないのだと結論される。この〈救済の論理〉は単に第九条の論理であるばかりではなく、実は歎異抄全体に通底している〈救済の論理〉である。

この質疑応答がおこなわれたのは何時ごろのことであろうか。妙音院了祥師は歎異抄第二条に書き記された情景は善鸞

義絶事件と関係しているだろうと推定されたのであるが、これが正しいとすれば、それは建長八年（一二五六年）で親鸞聖人八十四歳の時である。このとき、唯円房も関東から遙々と十余カ国のさかいを越えて京都の親鸞聖人のもとへたづねてきた門弟たちの中の一人であつたらうと同じく妙音院了祥師は推定されているのであるが、もしそうとすれば、唯円大徳は江戸時代の文献ではあるが『大谷遺跡録』や『大谷本願寺通紀』等によれば正応二年（一二八九年）二月八日（或いは六月）に六十八歳で亡くなられたということであるから、その年三十五歳ということになる。この第九条の質疑応答は仮にそれから二年くらいしてからと考えれば唯円房三十七歳、親鸞聖人八十六歳ということになる。約二年間ほどの間法の過程で、親鸞聖人の教えを聞いているうちに突き当たった自己矛盾が第九条の質疑となって噴出したのである。その経験を通して唯円大徳は親鸞聖人のおっしゃる〈故済の論理〉とはいかなるものであるかははっきりと知った。それ以後三〇年、唯円大徳は多くの念仏者とともに生きてきて、どこに人びとは悩むものであるかを再三経験されてきたにちがいない。実は、これは若き日の唯円大徳の信仰の自己矛盾ではあったが、親鸞聖人でさえ「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。」と言われているように、いかなる念仏者においてもおこる普遍的な疑問である。その普

遍性を熟知されている唯円大徳は、いままさに息を引き取るうとして歎異抄を執筆されているときにあたつて、このことを若き日の自分の個人的な体験談としてではなく、現実の信仰過程においてどんな信心の行者も陥る基本的な自己矛盾として提起し、ここで、それを超えていく〈信仰の論理〉の本質的な再確認をされているのである。その意味で、第一条から第八条までの師訓の底を貫いている〈救済の論理〉を明確に提示して師訓篇を閉じること、それが唯円大徳の編集意図であつたと推察できるのである。これが、第二の指標。

師訓篇第一条冒頭の弥陀の「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る」信心は信仰体験そのものであるが、この〈信仰の論理〉から始まった師訓篇は、この〈信仰の論理〉で一貫しているのであるが、そのもう一つ下に——実体論的下ではなく意味論的下——この〈救済の論理〉があることを唯円大徳は示されるのである。唯円大徳が現行第九条を第九番目に置かれた意図は、この〈本願の論理〉を歎異抄全体の基礎にある〈救済の論理〉として提示せんがためであつたと私は考える。以上の理由によって、私は第九条は師訓篇の「後序」にあたると結論づけるのである。

〈キーワード〉 歎異抄、第九条、後序、救済の論理

（真宗大谷派教学研究所所員）