

# 親鸞と『歎異抄』

——悪人往生をめぐる——

下 房 俊 一

一

宗派仏教が衰退してひさしい現代にあっても、『歎異抄』にとくいわゆる悪人正機のおしえは、なおいくたの日本人にとって、宗教的・倫理実践の指針でありつつづけている。それは、我々の没日常的な志向をするどくえぐるラジカルな思想の中に、また不思議とやさしさをみだし心のやすらぎをおぼえるからに相違ない。

しかしながら、かかるすぐれて実存的な問題であるだけ、いざ親鸞の、あるいは唯円の信仰への理解、探求という段になると、さまざまな見解が対立し、そのいずれを是とすべきか、容易に決しがたい現状である。ことに、『歎異抄』にとくところがはたして親鸞の思想をただしく継承しているのかいなか、また、法然や隆寛など他の浄土僧のそれと本質的に相等なのかどうかといった点について、諸家の学説にするどい対立がみとめられる。ただ、従来の論争の過程であきらかにされたことは、すくなくともことばの上で『歎異抄』に酷似した思想は、親鸞以前や同時代の僧についてもみとめられるのであり、その意味で悪人正機的な教義は、凡夫の救済をたてまえとする浄土教に普遍のもの

のであるという点である。すなわち、善導はすでに「定メテ凡夫ノ為ニシテ、聖人ノ為ニセズ」（觀經玄義分）といひ、迦才は「凡夫コレ正生ノ人、聖人コレ兼生ノ人」（淨土論）といひ、元曉は「モト凡夫ノ為ナリ、兼ネテハ聖人ノ為ナリ」（遊心安樂道）という。わが国浄土宗の祖師たる法然もまた「為極惡最下之人、而說極善最上之法」（選擇本願念仏集）<sup>①</sup>、「常没流転の凡夫をまさしきうつは物とせり」（ある人のもとへつかわす御消息）<sup>②</sup>といている。この教説は法然の弟子たちによって継承されていくのであるが、その主たる者は、證賢、隆寛、信瑞、それに『後世物語聞書』『九卷伝』『四十八卷伝』、醍醐本『法然上人伝記』の各編著者たちである。<sup>③</sup>

ところで、これらの僧はまた、「悪人、善人、愚人もひとしく念仏すれば往生す」（法然、九月廿八日付消息）、  
「持戒モ破戒モ、トテモカクテモ機ノヨシアシハサラニモイハズ」（帰命本願抄、上）、  
「弥陀ノ本願、慈悲ヒトシク接シ、衆生ノ根機、善悪オナジク帰ス」（西要抄、上）、  
「弥陀ノ本誓ハ、万機ヲ名号ノ一願ニオサメ、千品ヲ口称ノ十返ニ迎」（明義進行集、三）、  
「本願には善悪の機を兼て発し給へり」（九卷伝、四下）、  
「有智無智を論せず、持戒破戒をえらはす、無漏無生の国にむまれてなかく不退を證する」（四十八卷伝、一四）等ともとく。このような、いわば万人正機的な表現が、たとえば「善人モ悪人モトモニオサマルベケレドモ、大悲ノホイヨハカルニ、モトモ悪人ヲサキトスベシ」（帰命本願抄、上）というのであきらかなごとく、  
いわゆる悪人正機的な表現と事実上、同等の価値を有していることはいうまでもない。弥陀の第十八願が十方衆生を対機とするとはいへ、一方に自力作善の聖道門がすでにある以上、浄土門が愚癡破戒の悪人に重点をおいて教義をこうとするのは、きわめて自然なことなのである。その上で、法然の「罪人ナホムマル、イハムヤ善人オヤ」（黒田の聖人へつかわす御消息）という教説も、『歎異抄』の「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という論理もみちびかれるのであり、たしかにこの両者は対照的ではあるが、単に表現が善正惡傍的であるか善傍惡正的であるかといった観点のみで、本来的に悪人正機的な浄

土教の種々相を分類することはひかえるべきであろう。

それでは、『歎異抄』の悪人正機説はいかなる独自性を有し、それは親鸞の思想とどのような関係にあるのか、また、その上で善傍悪正の表現のよってどこはなになのか、以下、法然等の場合と比較しつつ、これらの問題をさぐってみたい。

## 二

悪人正機的な教義が浄土教に普遍のものであるとすれば、それから派生した放逸無慚の邪義もまた、つねに浄土教と不離の關係にあった。したがって、悪人正機的な教義相互間の異同は、案外、鬼子ともいふべき放逸無慚の思想をそれらがいかにかに批判、超克しようのかという観点からあきらかになるかもしれない。

つとに法然門下では一念義の横行をみ、ひいては、元久、承元の法難につながっていったことは周知のとおりである。彼らは信の一念を重視するあまり、その後の称念を否定し、念仏門に戒行なしと称して婬酒肉食をはじめ破戒を旨とし、諸神仏を誹謗する等のおこない、罪をおそれる者は本願をうたがう者だとさえ極言したりした。法然はこれについて、「悪ヲススメ善ヲトムル仏法ハイカアルヘキ」(往生大要抄<sup>①</sup>)、とはげしく批難した。

ところで、放逸無慚の者たちの主たる思想的根拠が、「十悪五逆ナホサワリヲナサズ、イハムヤ余ノ少罪オヤ」(越中国光明房へつかわす御返事)といった比較論的発想にあったことは想像にかたくない。そうしてこの発想は、皮肉なことに、法然の信条にもっともいちじるしく近似しているのであった。「五逆ノ罪人ヲアケテナヲ往生ノ機ニオサム、イハンヤ余ノ輕罪ヲヤ、イカニイハンヤ善人ヲヤ」(往生大要抄)を一例として、法然の著述、伝記の随所にこの種の思想は表明されている。勿論、法然の真意は、弥陀本願力の甚大なることをいっていかなる者も往生すると

くことにあったのであり、決して悪をすすめたわけではなく、ただ放逸の者がそれを「アシク意」えたまでである。しかし、すくなくとも、法然の思想の背後に善悪の、また罪の深淺についての比較論的発想がやはりあったことはいなめないし、それが邪見の輩の根拠としたところとおなじであったことは、銘記しておくべきである。

おなじ発想から出発して、法然は、「罪八十悪五逆ノモノムマルト信ジテ少罪オモオカサジ」、「行ハ一念十念ムナシカラズト信ジテ無間ニ修スベシ」（黒田の聖人へつかわす御消息）とかんがえた。しかし、悪人往生を信じつつ、一体なにゆえに、悪をとどめ、多念を修する必要があるものであろうか。これに対して法然は一つの比喩をもつてこたえる。「タトヘハ、人ノオヤノ一切ノ子ヨカナシムニ、其中ニヨキ子モアリ、アシキ子モアリ、トモニ慈悲ヨナストイヘトモ、悪ヲ行ズル子ヲハ目ヲイカラカシ杖ヲササゲテイマシムルガコトシ、仏ノ慈悲ノアマネキ事ヲキキテハ、ツミヲツクレトオホシメストイフオモヒヨナサハ、仏ノ慈悲ニモモレヌヘシ、悪人マテヲモステ給ハヌ本願トシランニツケテハ、イヨイヨ仏ノ知見ヲハハヅヘシ、カナシムヘシ、父母ノ慈悲アレバトテ、父母ノマヘニテ悪ヲ行センニ、ソノ父母ヨロコブベシヤ、ナゲキナカラステズ、アハレミナガラニクム也、仏モ又モテカクノコトシ」（十二箇条問答）と。「悪人ヲモステ給ハヌ本願トキカンニモ、マシテ善人ヲハイカバカリカヨロコビ給ハント思フヘキ也」（同）、「一念十念にてもむまれ候ほどの念仏とおもひ候うれしさに、百万遍の功德をかさぬるにて候也」（往生浄土用心）と仏の慈悲の心をよろこびそれにこたえるというのが法然の立場であった。ここには、悪人と悪との峻別がうかがわれる。證賢がおなじく親の慈悲を比喩にひいて、「罪人ハ往生スレドモ罪業ハ往生ノサハリナリ」（帰命本願抄、上）と断言しているとおりである。悪人までも往生するという信の一念を堅持しつつ、それゆえになお多念にはげみ、止悪への最大の努力をおしまぬ法然と、一方、悪人をすくうという弥陀の本願に帰する上は悪をおかすこととはばからぬとする放逸無慚の輩との相違は、この往生ということにむかつて、悪人と悪そのものとを劃然と区別する

のかいなかという一点にあった。

そもそも、おなじ浄土門にあってこうした相反する立場の生じる根源は、たとえば「上尽一形下至一声等定得往生」(往生礼讃)といった、念仏のありかたの二様の姿にあった。放逸の者たちは、このうちもつばら下至一声を重視するのであるが、法然によれば、「一念の願は二念におよばざらむ機のため」(西方指南抄、下本)、すなわち、本願にあることのおそくて「命つづまりて二念には及ばざる機の為」(九巻伝、四下)であり、「平生の機」と「臨終の機」は別個にかんがえるべきものであった。そうして、問題となる平生の機について上尽一形と下至一声との関係をあきらかにするなら、「信ヲハ一念ニムマルトリテ行ヲハ一形ニハゲムヘシ」(登山状<sup>①</sup>)ということになる<sup>②</sup>。この解釈によってみられるごとく、信の一念の後の多念は、単に仏の心にこたえる報恩的念仏にとどまらず、それ自体、不断の本願行であるともかんがえられていた。そのことは、ひとり念仏ということにかぎらず、信をえてから以後の止悪作善についてもいえることである。

しかし、皮肉な見方をすれば、そうした信と行との実践的統一が不可能な者のためにこそ、専修念仏門がひらかれるべきであったといえなくはない。悪人往生というとき、往生すべき悪人から悪を抽出して否定することは、実践をともしないえない懈怠の輩にとっては、おそろしく観念的な操作としかうつらない。悪人往生をときながら、自ら持戒はもとより誦誦大乘等精進をおこたらなかつた法然は、だからこそ、「クマガヤノ入道、ツノトノ三郎ハ、無智ノモノナレバコソ念仏オバス、メタレ、有智ノ人ニハ、カナラズシモ念仏ニカギルベカラズト申」(津戸の三郎へつかわす御返事)されているという猜疑の視線をさえぎりえなかつたのであり、それはまた、放逸無慚の邪義と表裏をなして法然をなやませるものであった。ただし、懈怠の輩に信行の統一をとくことの困難さは、かれ自身がもつともよく自覚していたのではあった。「ツヨク信ヅルカタヤススムレハ邪見ヲヨコシ、邪見ヲヨコサセジトコシラフレハ信心ツ

ヨカラスナルガ術ナキ事ニテ侍ル也」(往生大要抄)。端的にいうならば、法然が、信行の統一を実践的に可能とした偉大な僧であっただけ、その立場から放逸無懈の邪義を論駁することが困難であつたのであろう。

## 三

他力不思議にいりぬれば、義なきを義とすと信知せり(正像末和讃)<sup>⑩</sup>

他力には義なきを義とすとしるべし(三経往生文類、広本)

他力は義なきを義とすとなり(尊号真像銘文、略本)

他力と申ことは義なきを義とすと申なり(真蹟書簡、六)

義なきを義とすと他力おば申なり(善性本御消息集、七)

これは親鸞のくりかえしといったところである。かつこのことばは、

他力には義なきをもて義とすと本師聖人のおほせごとなり(尊号真像銘文、広本)

他力には義なきをもて義とすと大師聖人のおほせごとありき(如来二種廻向文)<sup>⑪</sup>

他力には義なきを義とすと聖人のおほせごとにてありき(真蹟書簡、一)

とあるごとく、師法然のすでに力説したところという。ただし、これとまったくおなじ法然のことばは管見にいらな  
い。ただ、あいにた表現を法然自身の、またはつたえられる法然のことばの中にもとめれば、「たゞ往生極楽のため  
ニハ、南無阿弥陀仏と申て疑なく往生スルゾ思とりテ申外ニハ別ノ子さい候はず」(一枚起請文)<sup>⑫</sup>、「念仏はやう  
なきをもてなり、名号をとなふるほか一切やうなき事也」(西方指南抄、中本)、「念仏には甚深の義といふことな  
し、念仏申者はかならず往生すと知計也」(九卷伝、四上)、「念仏ハ様なきをやうとす、たゞひらに仏語を信して念  
仏すれば往生するなり」(四十八巻伝、二〇)、「念仏ハまたく風情もなし、たゞ申よりほかの事なし」(同、二二)等

があげられよう。

他力についてのべている親鸞に対して、法然が念仏に即してかたっていることに注意しよう。そうして、法然が「念仏はやうなし」というとき、それは、ひたすらとなえることのほかに深甚の教義はないという意味であると同時に、具体的には、往生極楽のためには念仏以外に他の善を要としないといっていることがよみとれるのである。ここに法然の、本願行としての称念を重視する姿勢がみとめられる。

それでは、親鸞のいう「義」とはいかなることをさすのか。それは到底、意義ないし教義といった程度のことではありえない。

義といふことは、はからうことばなり、行者のはからひは自力なれば義といふなり（真蹟書簡、一）

義と申ことは、行者のおのくのはからう事を義とは申也（同、六）

義とまふすことは、自力のひとはからひをまふすなり（御消息集、一〇）

というごとく、「義」とは行者の「はからひ」を意味するのであって、すなわちそれは自力に属することだとする。したがって、逆に、「弥陀の選択本願は、行者のはからひのさふらはねばこそ、ひとへに他力とはまふすことにてさふらへ」（御消息集、三）、「他力と申すは、行者のはからひのちりばかりもいらぬなり」（善性本御消息集、七）、「他力とまふし候は、とかくのはからひなきをまふし候なり」（未燈鈔、一〇）ということになる。さらに、「義なし」、「はからはず」とは、いわゆる『自然法尔法語』や他の消息、『尊号真像銘文』でくりかえされるように、「自然」「法尔」ということであり、「おのづから」「しからしむ」ことであり、「行者のはからひ」に対して、「仏の御はからひ（御ちかひ）」を意味するのである。仏の御はからひとは、いうまでもなく、念仏衆生をして「無上仏にならしめむとちかひたま」（古写書簡、六）うことであり、端的にいえば、「如来の御はからひにて往生する」

(末燈抄、六)ことをさす。ここから、法然の念仏觀とはおもむきを異にした、念仏の非行非善觀がみちびかれるのである。

## 四

行者の一切のはからひを否定した親鸞は、では、放逸無慚の思想に対しては、どのように応じたであらうか。

われ往生すべければとて、すまじきことをまし、おもふまじきことをもおもひ、いふまじきことをいひなどすることは、あるべくもなふらはす(末燈抄、一九)

これは一見して、『歎異抄』にとくとところといちじるしく矛盾するかとおもわれるのみならず、行者のはからひの要を期待しているかのごとくにみえる。だが、次につづく文を注意してみよう。

貪欲・煩惱「の」脱カにくるはされて欲もおこり、瞋恚の煩惱にくるはされてねたむべくもなき因果をやぶるころうもおこり、愚癡の煩惱にまどはされておもふまじきことなごもおこる。にてこそなふらへ、めでたき仏の御ちかひのあればとて、わびとすまじきことどもをまし、おもふまじきことどもをもおもひなどせんは、……念仏せさせたまふとも、その御ころをなしては順次の往生もかたくやさふらふべからん

親鸞は、煩惱「の」脱カにくるわされてしかるべからざる心のおこることと、わびとすまじきことをすることとを峻別する。「煩惱にくるはされたる儀にはあらで、わびとすまじきことをもせば、かへすべしあるまじきこと」(同、一六)なのである。わびとすまじきことをする、とは、ことをかえていえば、また、「毒をこの」(同、二〇)み、「おもふまじきことをこのみ」(御消息集、五)、「ひがごとをこの」(同)み、「五逆のつみをこの」(古写書簡、三)むことである。より明確にいうなら、「わるき身なればとて、ことならにひがごとをこの」(御消息集、五)むことであ



る。このむ、とは、いうまでもなく、現代一般に通用する、単に好意をよせるといふだけの意味ではない。欲望のおもむくままにことさらなる意志でもってえりごのみすることであつた。いわく、「悪はおもふさまにふるまふべしとおほせられさふらふなるこそ、かへすぐあるべくもさふらはず」、「凡夫なればとてなにごともおもふさまならば、ぬすみをもし、ひとをもころしなんどすべきかは」、「ふるまひはなにともころにまかせよといひつるときふらふらん、あさましきことにさふらふ」、「いつかわがころのわろきにまかせてふるまへとはさふらふ」（以上、末燈鈔、一六）等々と。親鸞は、煩惱にくるわされて罪をおかすことはいたしかたないとするが、あしき心にまかせてふるまうことは許容できなかったのである。

## 五

『末燈鈔』第七通の冒頭に、

往生はなにごとく凡夫のはからひならず、如来の御ちかひにまかせまいらせられたればこそ、他力にては候へ、やう／＼にはからひあふて候らん、おかしく候

という一文がある。ところが、この部分は以下の内容にむすびつかないばかりか、現存する真蹟書簡（六）にはふくまれていない。一方、広本『御消息集』によれば、この部分は第五通の末尾にしろされているという。<sup>⑩</sup>第五通とは『末燈鈔』でいえば第十六通にあたり、前にもひいたごとく、わざとこのんで悪をおこなう放逸無慚の者を批判したうちの一通であるが、この方には勿論、一文はふくまれていない。それにもかかわらず、また真蹟書簡が現存せず直接検証する術がないにもかかわらず、広本『御消息集』の形がただしいことは、ほとんどうたがう余地がない。「やう／＼にはからひあふて候らん、おかしく候」という語調からして、ここでの批難の対象が自力作善のはからひなど

ではなく、ことさらに悪におもむかんとする放逸者のはからひであることがあきらかだからである。

実は『末燈鈔』のあやまりは、その素材となつたといわれる浄光寺本『御消息』に端を発するのであって、同書では、放逸無慚を批判した消息のすぐ後に、問題の一文を冒頭においた形で次の消息がおさめられている。おもうに、浄光寺本の編者は、親鸞がはからひをすてよというとき、おおくの場合、主として聖道門的作善の否定を意味していることから、この一文を放逸者への批判にむすびつけることを躊躇したのであろう。しかし、それが皮相的な解釈にすぎないことは、他にも、放逸無慚をいましめて、「往生の金剛心のおこることは、仏の御はからひよりおこりて候へば、金剛心をとりて候はんひとは、よも師をそしり善知識をあなづりなんどずることは候はじ」(末燈鈔、二〇)と凡夫のはからひを否定した消息があることでもあきらかであらう。「行者のよからむともあしからむともおもは」(古写書簡、六)ず、「善とも悪とも浄とも穢とも行者のはからひなき身とな」(善性本御消息集、七)るということを、文字どおり、よからんとも、またこの際ことにあしからんとも、とにかくにもはからはぬことをいってと解釈して、親鸞の意にもとることはあるまい。親鸞が義をすてよというのは、たしかに通常の場合、自力のはからひをすてよということと事実上同義であつたにちがいないが、そのことが放逸の邪見にむけられたとき、ことさらに悪をこのむなかれといういましめとなりうる。凡夫の一切のはからひを拒否した親鸞にとって、自力作善とことさらなる造悪とはまったく同日に否定しさらされるべきものであつたのである。

## 六

『歎異抄』第三条にいう、「ひとへに他力をたのみたてまつる」善人と、「他力をたのみたてまつる」悪人と、上述の親鸞の思想に正確にそつた概念であるといえよう。くりかえしいう、他力とは義なきをいうのである。善

人と悪人との区別は、ひとえに、凡夫のはからひをすてて他力の本願をたのむ人であるかいなかにのみかかつており、実にそのとおり文字にしろされているのである。したがって、両者の間に善根の多少ないし罪業の深淺という関係はないし、それゆえ両者の中間の相も存在しえず、ただありうる関係は、「自力のこゝろをひるがへして他力をたのみたてまつ」ることだけなのである。ここでは、善人が悪人よりもすぐれているという判断は、当然のことながら成立しえない。それどころか、善悪の通念的な評価を超越しさえするならば、凡夫のはからひをさしはさむよりも弥陀の御はからひにあずかる方が、はるかにすぐれているとせねばならない。そのとき、いわゆる逆説的な悪人正機説は無理なく理解されるであろう。

また第三条では、放逸無慚の者についてはとかれていない。だが、唯円が親鸞とおなじく、心にまかせて悪をおこなうことと、おもわざるほかに罪におちいることを峻別していたことは、第十三条等によってうたがう余地がない。ただ唯円の場合は、親鸞には明確にみとめられない独自の宿業観が作用してはいるが、凡夫のはからひをもちいるのか本願をたのむのかという一点に関するかぎり、師の説とことなることはないのである。であつてみれば、第三条には放逸の者についてのべられていないまでも、その趣旨からして、ここにいう「悪人」に放逸者がふくまれないことは勿論、放逸者も結局、自力の善人とおなじ論理でもって排斥されるはずであつたということが可能であろう。

『歎異抄』の悪人正機説の構造は、それともつとも酷似した表現として従来注目されてきた醍醐本『法然上人伝記』<sup>⑤</sup>の一条と比較することによってよりあきらかとならう。

一、善人尚以往生況悪人乎事口伝有之

私云、弥陀本願以自力可離生死有方便善人為コシ給、哀極重悪人無他方便頼、コシ給へり、然菩薩賢聖<sup>モ</sup>之求往生<sup>ニ</sup>、凡夫善人偏<sup>ニ</sup>此願<sup>ヲ</sup>得<sup>ニ</sup>往生<sup>ニ</sup>、況罪惡凡夫、尤可<sup>レ</sup>憑<sup>ニ</sup>此他力<sup>ニ</sup>云也、惡領解<sup>レ</sup>不可<sup>レ</sup>住<sup>ニ</sup>邪見<sup>ヲ</sup>、譬如云<sup>ニ</sup>、為<sup>ニ</sup>凡夫兼<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>聖

人、能々可<sub>レ</sub>得心々々々、

ここでは、本願の対機を、菩薩賢聖（聖人）と凡夫とにわち、凡夫のうちでも、「自力ヲ以テ生死ヲ離ル可キ方便有ル善人」と「無他方便」の「極重悪人」とを區別する。いま菩薩賢聖をさしおくなら、ここにいう善人悪人の意味は、『歎異抄』の場合とまずは同様であり、しかも、善人を傍証として悪人の往生をとく構文までも同一である。さらに、本書の別の条には、「専修正行ノ人ハ貪嗔煩惱ヲ恐ル可カラザル也」「悪人ヲ手本ト為テ善人マテ撰ス也」といったことがみられることをかんがえあわせれば、両書の差異を発見することはほとんど不可能であるかのごとくである。しかしながら、「自力ヲ以テ生死ヲ離ル可キ方便有ル善人」という表現は、そういう善人の存在することを前提しているのであって、自力をもつてしては報土の往生は不可能とする思想とは根本的にことなる。しかも本書の場合、そういう善人でさえ本願に帰するのであるから、まして悪人は他力を「憑ム可シ」と基本的に善人優位の思想が発想している。こうした善人優位の思想は、「余行ハシツヘケレトモセスト思フハ専修ノ心也、余行目出タケレトモ身ニカナハネハエセスト思フハ、修セネトモ雜行ノ心也」ということばにもうかがわれる。だからこそ、「本凡夫ノ為ニシテ、兼テハ聖人ノ為」といった、凡夫のうちの善人悪人を同一視するような思想が邪見といわれるのであろう。

これに関連して、念仏行の滅罪性についても独得の見解がみとめられる。すなわち、一方では「悪ヲ造ラム料ニ念仏申ス」ことをいましめながら、他方、「真言ニ調伏之法ト云フ事有ルニ、兼テ後調ノ法ヲ憑ム故也ト云フ事アリ、其ノ様ニ罪ヲ犯サムトシテ兼テ本願ノ滅罪ノ力ヲ憑ム、全ク苦シカラザル事也」という。

右のごとく、本書において『歎異抄』と一見區別しがたいほどの善傍悪止的表現がなされているとはいえ、その実

際は親鸞、唯円の思想とは程とおいものといわねばならない。

## 七

以上のべきだったところによって、親鸞の他力思想がいかなるものであったか、いくらかあきらかになつたとおもう。また、それを基本的には的確に唯円が継承していることもしりえた。さらに、『歎異抄』のいわゆる逆説的表現が、単に奇をてらつた修辞などではなく、親鸞の絶対他力への帰依からおのずとほとぼしりてた口吻そのものであることも確認しておきたいとおもう。しかし、師のかたつたことばをうけつぐのみならず、あつち信仰にささえられた親鸞の吐息までをもみごとに再現しえた唯円の功績は、ひとりこの条だけにつきるものではない。いまその一二をあげて筆をおくこととする。

たとえば、第四、五、六条にみえる助動詞「べし」の独得の用法である。これらの条々は、聖道門のないし世俗的に理解されているところの、慈悲、父母の孝養、師弟關係をそれぞれ否定すべきことを主題としている。それに対して、それらの真にあるべき姿を、

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いふべきなり(四)

念仏まふすのみぞ、すえとをりたる大慈悲心にてさふらうべき(同)

いづれもこの順次生に仏になりてたすけさふらうべきなり(五)

たゞ自力をすて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とも、神通方便をもて、まづ有縁を度すべきなり(同)

自然のことほりにあひかなはゞ、仏恩をもしり、また師の恩をもしるべきなり(六)

と、提示しているが、実はここに主眼がそそがれているとはおもわれぬ。一般に理解されているごとき慈悲、孝

養、師弟のありかた、それらは凡夫のはからひからすることであるが、それを否定しさえすれば親鸞の意図はたりたであろう。しかし、もしあえてそれらの真の姿はといえ、しかしかのことをいうべきであろう、とするにすぎない。そうした、くだくだしい穿鑿を放棄したおおらかさが、この文体からは感じとられる。もつとも、だからといって親鸞がそれらのことを瑣末な問題として軽視していたというわけではないが、それには穿鑿をせずすませるだけの理由があったのである。いうまでもなく、「自然のことはりにあひかなはば」すべてのことはおのずから達せられるはずであったからである。凡夫の思量をはるかにこえた仏の自在の御はからひが、また、このちいさなことばに体现されているのではなからうか。

いま一つは第九条に関してである。

本願のうたがはしき事もなし、極楽のねがはしからぬにてはなけれども、往生一定とおもひやられて、とくまいりたき心の、あきゆふはしみとともおぼえず（往生浄土用心）

いかに低次の迷誤とみえようと、来世の救済をとく宗教が、素材にして真摯なこの種の凡夫を置いてゆきさることはできない。法然はこれに対して「ま事によからぬ御事」とたしなめ、「三悪道よりいでつみいまだつき」ず、「この世をいとふ御心うすくわたらせ給ふ」ゆえであるとさす。このことばは私にはほとんど絶望的にひびく。「極楽のねがはしくもなく念仏のまうされざらむ事こそ往生のさわり」（西方指南抄、下本）とたしかに師からおしえられたはずの親鸞は、しかし、おなじ趣意の唯円の不安にこたえて、

親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじころにてありけり、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、いよく／＼往生は一定・おもひたまふなり「と服方」

という。しかり、この不安もいらぬ穿鑿であった。

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。  
なのである。そうして、さらに、

踊躍歡喜のころもあり、いそぎ浄土へもまひりたくさふらはんには、煩惱のなきやらんとあ「や腕カ」しくさふらひなまし

とまで付言せざるをえなかつた親鸞に、私はかぎりないやさしさとなつかしさをおぼえる。それはまた、『歎異抄』の随所においてそうなのである。

#### 注

- ① 大正新脩大藏經、八三。
  - ② 日本思想大系『法然一遍』。以下、法然の消息はこれによる。
  - ③ すでに諸氏によつてたびたび指摘されたものをのぞいて、證賢の著述と『四十八卷伝』に所載の説をあげておく。  
證賢は次の様にいう。「本願ノナカノ十方衆生トイフハ、悪人ヲモテ本トスベシ」(帰命本願抄、上)、「ソノ本願ノヨコリハ、三世ノ諸仏ニモステラレ、十方ノ浄土ニモ入ラレヌモノノ、悪ヲヨコシツミヨツクル事ハ、アラキ風ヨリモハゲシク、トキ雨ヨリモシゲクシテ、サダメテ悪道ニオチナントスルヲアハレマンガタメニ、……タテ給ヘルチカヒ」(同)、「カヤウノツタナキモノヲタスケンタメニ、本願ヲオコシ給フ」(同、中)、「モトヨリ弥陀ノ本願ハ愚智無智ノモノノタメ」(同)、「モトヨリ、罪惡深重ノ機ノ、妄念トドマリガタカルベシトハ、仏モオボシメシマウケタルラン、ソノウヘニオコサレタル本願」(同)、「モハラ福薄因疎ノトモカラヲ、大乘善根ノサカヒニミチビカンタメ」(西要抄、下)、「弥陀ノ本願、モハラカカル悪人ヲ本トシテオコサレタリ」(父子相迎、上)。以上、大正新脩大藏經、八三。
- 『四十八卷伝』には、次の様な記述がある。「浄土門の修行は、末法濁乱の時の教なるかゆへに、下根下智のともからを器とす」(六)、「阿弥陀仏の本願ハ、名号をもて罪惡の衆生をみちひかんとちかひ給」(二二)、「弥陀如来ハさやうなる

罪人のためにこそ弘誓をもたてたまへる」(三四)、「かくのこときの罪人をすくはむための本願なり」(四五)、「弥陀の本願ハ、わきて五逆深重の人のために難行苦行せし願行」(四七)。以上、日本絵巻物全集、一三。

④ 仏教古典叢書、六。

⑤ 浄土宗全書、一七。

⑥ 定本親鸞聖人全集、四。

⑦⑧ 大正新脩大藏經、八三。

⑨ その他、「悪ヲモトトメ善ヲモ修シテ、マメヤカニ仏ノ意ニカナハン事ヲオモフヲ真実トハ申也」(往生大要抄)、「コノオモヒ(一念義)ニ任セムモノハ、タトヒオホク念ズトイハム、阿弥陀仏ノ御コ、ロニカナハムヤ」(越中国光明房へつかわす御返事)等とあり、この思想は、『婦命本願抄』、『四十八巻伝』にもみいだされる。

⑩ 定本親鸞聖人全集、五。

⑪ 大正新脩大藏經、八三。

⑫ この思想は、『婦命本願抄』、『九巻伝』、『四十八巻伝』等にもみえる。

⑬ 定本親鸞聖人全集、二。

⑭⑮⑯⑰ 同、三。以下、親鸞の消息はこれによる。

⑱ 日本思想大系『法然一編』。

⑲ 日本古典文学大系『親鸞集日蓮集』の頭注による。なお、後にのべる、浄光寺本『御消息』とは、いわゆる異本『御消息集』のことであるが、ここでは同系統の消息集という意味でもちいる。浄光寺本自体は、室町中期の写本である(同大系、解説、参照)。

⑳ 仏教古典叢書、三。

付記 脱稿後、『一言芳談』に「正信上人云、念仏宗は義なきを義とする也」とあるのに気づいた。詳細については未考ながら付記しておく。