

# 『歎異抄』を浄土信仰の流れに位置づける

—蓮如本錯簡説を踏まえた読み直し—

吉村 均

## はじめに

親鸞の教えについて、教えを受けた唯円がしるした『歎異抄』は、明治以降の近代化のなかで、多くの人に読まれ、「悪人こそが救われる」という教えは、悩みを抱える人たちに力を与えてきた<sup>1</sup>。読書体験としては、読んで何かを感じたならそれでいいのだが、仏教という観点から唯円や親鸞が何を言おうとしているのか理解することは、容易ではない。そもそも『歎異抄』という表題自体、親鸞の没後、自分と同様に親鸞から教えを受けた人々が親鸞が説いていたとは異なることを説いていて、自分が生きていくうちに訂正できるが、自分が死んだ後には何が本当の教えかわからなくなってしまうだろう、と泣く泣く「異」を「歎」いてしるしたことに由来する。親鸞の教えは、直接教えを受けたものにとっても正しく理解することがむづかしいものだったのである。

それは知的に理解することがむづかしい、ということではない。思

想書、特に仏教書の場合、表面的に何が書いてあるかわかっても、なぜそういうことをいうのか見当がつかない、腑に落ちないということが、ままある。筆者にとつて、『歎異抄』は長い間、そういう書物だった。多くの人が熱く語り、膨大な研究の蓄積もあつて、『歎異抄』はずべて論じ尽くされ、完成されたジグゾーパズルのようにも見える。しかし、個人的にしっくりこない点がいろいろあり、ひとつピースをはめなおしてみると、次々とピースがピタッとはまっていき、納得のいく全体像が見えてきた。本稿は、筆者なりに腑に落ちた『歎異抄』像を提示するものである。

親鸞の教えについて、「それまでは阿弥陀仏の浄土に生まれるためには厳しい修行や功德を積む必要があるとされ、救いが僧侶や貴族など、一部の人のものだったのに対し、「南無阿弥陀仏」と称えさえすれば、どんな悪人でも浄土に生まれることができる」と理解している人は少なくないのではないだろうか。最初に言っておくと、親鸞がそのようなことを説くことはありえない。阿弥陀仏の浄土に生まれる条件がどんなに厳しいものであろうと、親鸞が勝手にハードルを下げることは

できない。これは阿弥陀仏の浄土がある、とか、そこに生れたい、と思っていない人の発想である。

現行の『歎異抄』は、浄土真宗中興の祖とされる蓮如の書写本を祖本とするもので、第一条から第十条前半までが親鸞の語録、第十一条から第十八条前半までが、親鸞没後に生じた異義に対する唯円の批判からなる。

この蓮如本について、『歎異抄』の原形とは大きく異なるという指摘がある（佐藤正英『歎異抄論釈』<sup>2</sup>）。ただし、他の系統の写本は見つかつておらず、論は内部徴証にもとづく。

・『歎異抄』冒頭の漢文序が、前半の親鸞語録のみの序であること。  
・第十条前半の語録の最後から改行されず、つづいて「異義条々」の序になっていること。

・第十八条後半の研究者が後序と呼んでいる箇所（佐藤説では親鸞語録の序とする）のなかに意味がつかない箇所があり、写本一葉分の錯簡が想定されること。

・後序に「大切の証文ども、少々抜きいでまゐらせ候て、目安にしてこの書に添へまゐらせて候ふなり」とあるが、「大切の証文ども」に相当するものが見当たらない（これについては諸説あること）。

佐藤説では、以上から、『歎異抄』が発見されたときは綴じ糸が切れてバラバラになった状態で、綴じなおされた際に一葉分の錯簡が生じ、また唯円の著作としての「異義条々」に親鸞の語録を付す形だったものが、前後が逆になったとしている。

筆者が感じていた腑に落ちなさは、後半の「異義条々」の議論を知らない人が前半の語録の言葉を読むと、解釈の幅がきわめて広くなっ

てしまい、親鸞の真意はかりがたい点にある、親鸞の教えが正しく理解されていないことを嘆く唯円がこのような誤解を生みやすい構成にするとは考え難く、「異義条々」が先にあり、そのうえで親鸞語録を読む構成だったと考えることで、違和感が解消される。

以下、主要な箇所について見ていきたい。

## 一 他力の念仏・他力の信

『歎異抄』第一条は次のような親鸞の言葉である。

一 弥陀の誓願不思議に助けられまゐらせて、往生をば遂ぐるなりと信じて念仏申さんと思ひたつ心のおこるとき、すなはち撰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・善悪の人を選ばれず、ただ信心を要とすと知るべし。そのゆゑは、罪悪深重・煩惱熾盛の衆生を助けんがための願にまします。しかれば本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまざるべき善なきゆゑに。悪をも恐るべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきゆゑにと、云々。<sup>4</sup>（第一条）

さきほど紹介した理解で問題ないと感じる人もいるだろう。しかし、『歎異抄』では「南無阿弥陀仏と称えさえすれば」ではなく、「念仏申さんと思ひたつ心のおこるとき」となっている。この違いは重要で、なぜ念仏を称えようという心が生じた時なのかは、他力の念仏ということと関わっている。

親鸞の教えを特徴づけるのは、「他力」という言葉である（親鸞の

独創ではなく、法然門下で用いられていた。世間では「他力本願」というと、自分では努力せずに結果を期待するという悪い意味でとられることが多く、企業がその意味で広告に用いて、浄土真宗の教団から抗議を受けることがある。「他力本願」は開祖の重要な教えだといっているのである。<sup>5)</sup>

その直前の「弥陀の誓願不思議に助けられまゐらせて、往生をば遂ぐるなりと信じて」という箇所も、他力の信と関わっている。

普通、念仏を称えるとき、それは「私が」称えるもので、親鸞の分類ではそれは自力の念仏である。また、「私が」信じるのも、私の行為、自力の信であって、親鸞の説く他力の念仏・他力の信はそのようなものではない。

では、他力の念仏・他力の信がどういうものであるか。真の意味でわかることはむづかしいが、あらかじめ「異義条々」の内容を読んでいれば、すくなくとも言葉の意味において誤解が生じることはない。

他力の念仏は、他力の信を前提としている。普通、私たちの考える「信じる」ということは、私の行為であり、疑ったり、失われることもあるものである。しかし親鸞が説く「信」はそのようなものではない。<sup>6)</sup>

今日の研究では、親鸞独自と思われてきた教えの多くが師の法然に由来することが知られてきている。この「信」についてもそうで、法然『往生大要鈔』は信とは「疑ひを除く」ことだとし、さらにはそれは後で取り上げる中国の善導の「三心」の説明に由来している。<sup>8)</sup>

他力の信は、異義条々（第十四条）の唯円の表現によれば「金剛の信心」、第十五条に引用されている親鸞作の『高僧和讃』の言葉を用いるなら、「金剛堅固の信心」であり、金剛（ダイヤモンド）、変化することのないものである。

弥陀の光明に照らされまゐらすゆゑに、一念發起するとき金剛の信心をたまはりぬれば、すでに定聚の位にをさめしめたまひて、命終すれば、もろもろの煩惱・悪障を転じて、無生忍をさとらしめたまふなり。<sup>9)</sup>（第十四条）

『和讃』（高僧和讃・七七）には、金剛堅固の信心の定まるときを待ちえてぞ 弥陀の心光摂護して ながく生死をへだてける<sup>10)</sup>（第十五条所引）

一般に、浄土に生まれることができるかどうかが決まるのは、死を迎えたときだとされてきたが、親鸞は、阿弥陀仏の誓願の働きによって変わることはない「金剛の信心」「金剛堅固の信心」がその人に生じたならば、その時に往生することが定まるのであり、浄土へ往生すること（往相廻向）だけでなく、浄土から人々を救いに戻ってくる（還相廻向）のも誓願の働き（他力）によるとしている。

唯円は、異義条々で、この他力の念仏について次のように説いている。

すべてよろづのことにつけて、往生にはかしこき思ひを具せずして、ただほればれと弥陀の御恩の深重なること、常は思ひいだしまゐらすべし。しかれば念仏も申され候ふ。これ自然なり。わがはからはざるを、自然と申すなり。これすなはち他力にまします。<sup>11)</sup>（第十六条）

阿弥陀仏の誓願の働きによって、自分が往生を遂げることに疑いが

なくなつた、というのが他力の信であり、そのうえで阿弥陀仏のことを想うと、ありがたさ、感謝の思いがこみあげてきて、阿弥陀仏の名が口から出る、それが他力の念仏である。

他力の信は、「決定（けつじょう）信心」とも呼ばれている。「決定」というのは、仏教語で、それに疑いのなくなつた状態のことである。この他力の信の獲得、決定信心というのは宗教的な体験というべきもので、単なる知的理解で得られるものではない。

それがどの程度のものなのかについて、親鸞は善導の教えを踏まえ、次のように説いている。

往生の信心と申すことは、一念も疑ふことの候はぬをこそ、往生一定とは思ひて候へ。光明寺の和尚（善導）の信のやうを教へさせたまひ候ふには、「まことの信を定められてのちには、弥陀のごとくの仏、釈迦のごとくの仏、空に満ち満ちて、釈迦の教えへ、弥陀の本願はひがごとなりと仰せらるとも、一念も疑あるべからず」とこそうけたまはりて候へば、そのやうをこそ、年頃申して候ふに、<sup>13</sup> ……（『親鸞聖人血脈文集』）

往生の信心（他力の信、「決定信心」というのは少しも疑いが生じないことで、中国の善導が説いているように、空一杯に釈迦牟尼のような仏、阿弥陀のような仏が現われて、釈迦の教え、弥陀の本願は嘘だと言つたとしても、少しも疑いが生じないことだと自分は長年説いてきた、と親鸞は関東の門人への書簡にしている。

「異義条々」で批判されている、親鸞の没後に生じたという「異義」は、外部の批判や誤解によるものではない。内容的にみて、親鸞の

没後に念仏者たちの指導者的立場になつた人たちが説いた内容である。

・文字も知らず念仏している人に、「お前は誓願の不思議を信じて念仏しているのか、名号の不思議を信じて念仏しているのか」と言つて、混乱させる（第十一条）。

・經典や教えを学習しなければ、往生できるかわからないと説く（第十二条）。

・本願が不可思議だからといって、自分のなした悪のために往生できないことはないと考えるのは「本願ほこり」と言つて、往生できない、と説く（第十三条）。

・一回念仏することで八十億劫もの間迷いの世界で苦しみ続けるほどの重い罪が消えると信じなければならぬと説く（第十四条）。

・煩惱をそなえた身でありながら、この世でさとりを開く、と説く（第十五条）。

・本願を信じて念仏する人は、ふとしたことで腹を立てたり、悪いことをなしたり、念仏の仲間と口論したときは、そのたびに回心しなければならぬ、と説く（第十六条）。

・（親鸞は、阿弥陀仏の誓願だけでは往生できず、修行や徳を積む必要があると考える人は、誓願を信じる心が欠けているため、仮の浄土に生れて、長い間そこに留まることになる）と説いたが、仮の浄土に生まれた人は、結局は地獄に落ちる、と説く（第十七条）。

・寺や僧への供物の量で、大きな仏になるか小さな仏になるかが決まる、と説く（第十八条）。

唯円は、以上がなぜ親鸞の教えに反しているかを理路整然と説明したあと、次のように言う。

右条々は、みなもつて信心の異なるよりことおこり候ふか。(後序)<sup>14</sup>

彼らが親鸞とは異なる教えを説くのは、親鸞の説いた他力の信を獲得できておらず、彼らの信が親鸞の他力の信とは異なっていることに原因があるというのである。

彼らは、「悪人こそ救われる」という師の教えを知っていて、他にも説いていたのだから、そのことを心から理解することができず、心ではやはり善人が救われるのだろうと思っただけで、往生には仏教の知識が必要とか、懺悔が必要とか、毎回心を改める必要があるなど、師の教えと矛盾することを説いている、唯円はそう批判している。

口には願力を頼みだてまつると言ひて、心には、「こそ悪人を助けんといふ願、不思議にましますといふとも、さすがよからんものをこそ助けたまははずれ」と思ふほどに、……<sup>15</sup> (第十六条)

そして唯円は、親鸞から聞いた、親鸞が法然のもとで学んでいた若き日に、信をめぐって他の弟子たちと議論になったというエピソードを紹介する(後序)。

親鸞は自分の信は法然と同じだと言ひ、他の弟子たちがお前の信が師の法然と同じわけがないと言つても、法然と智慧が同じというならば、信においてはひとつだと譲らず、法然の前に出て決着をつけることになり、法然は「源空(法然)が信心も、如来よりたまはりたまはりたる信心なり、善信房(親鸞)の信心も、如来よりたまはりたまはりたる信心なり。されば、ただ一つなり。別の信心にておはしまさんひとは、源空がまゐらんずる浄土へは、よまゐらせたまひ候はじ」と言つ

たというのである。

そもそも、他力の信を得られていない者が親鸞の教えを正しく理解せず説いていることをただ目的で書かれた書のなかで、法然や親鸞から直接教えを受けた者でも真に理解するのが困難だという他力の信や他力の念仏を説明抜きで紹介することは誤解を助長させることにならないう。

もちろん、宗教的体験なので、説明さえ聞けば理解できるというものではないが、少なくとも異義条々と後序(佐藤説では親鸞語録の序)を読んだ上で第一条の言葉に接したら、それが通常の「私が」信じていることは異なる「如来よりたまはりたる信心」について語っていることはわかるだろう。

逆に、あらかじめ前提となる知識がなく、いきなり第一条の親鸞の言葉を読んだ場合、親鸞が他力の信や他力の念仏について語っている、それは空一杯に釈迦牟尼仏や阿弥陀仏のような仏が現われて、そんなことはないと言われても、少しも動揺しないような信のことだと理解できる人が、果たしているだろうか。

## 二 「悪人」とは誰のことか

第二条は、上京した関東の門人への親鸞の言葉だが、これは「悪人」とは誰か、なぜ「悪人」としての自覚が必要なのかということと関連するので、先に第三条を取り上げる。第三条は有名な悪人正機を説いたものである。

一 「善人なほもつて往生をとぐ、いはんや悪人をや」。しかるを世

のひとつねにいはいはく、「悪人なほ往生す、いかにいはんや善人をや」この条、一旦そのいはれあるに似たれども、本願他力の意趣にそむけり。そのゆゑは、自力作善のひとは、ひとへに他力をたのみこころかけたるあひだ、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、眞実報土の往生をとぐるなり。煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはな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、もつとも往生の正因なり。(第三条)

この「善人なほもつて往生をとく、いはんや悪人をや」という教えは醍醐本『法然上人伝記』に法然の教えとしてしるされていて、親鸞(18)が師から聞いた教えの通りに門徒たちに説いていたことがわかる。覚如が第二代如信から聞いた教えをしるしたという『口伝鈔』にも、親鸞が法然から受けついでた教えとして登場する。

本願寺の聖人（親鸞）、黒谷の先徳（法然）より御相承とて、如信上人、仰せられてはいはく、「世のひとつねにおもへらく、悪人なほもつて往生す、いはんや善人をやと。この事とほくは弥陀の本願にそむき、ちかくは釈尊出世の金言に違せり。そのゆゑは五劫思惟の苦勞、六度万行の堪忍、しかしながら凡夫出要のためなり、まつたく聖人のためにあらず。しかれば凡夫、本願に乗じて報土に往生すべき正機なり。……傍機たる善凡夫、なほ往生せば、もつばら正機たる悪凡夫、いかでか往生せざらん。しかれば善人なほもつて往生す、いかにいはんや悪人をやといふべし」と仰せことありき。(19)

『口伝鈔』には、『歎異抄』第十三章で説かれている千人殺せという教えも登場する。そこでは『歎異抄』では親鸞が唯円に直接説いた教えとなっているのが、人々に教えを説き、そのなかの一人が「一人でも殺すことはできない」と答えたことになっている。これは『歎異抄』では唯円自身が親鸞に対して答えた言葉である。『歎異抄』と『口伝鈔』の関係については議論があり、佐藤説では、法然・親鸞・如信・覚如という大谷家の系譜の正統性を示すために『歎異抄』の内容が改変されて『口伝鈔』に取り入れられ、『歎異抄』は秘されたことが、蓮如の発見まで『歎異抄』が埋もれていた理由ではと推測している。(20)

この「悪人」とはどういう存在で、誰を指すかということが、佐藤説のように先に「異義条々」があり、その後に親鸞語録が付される形であるならば、読者は後序（佐藤説では親鸞語録の序）の、親鸞の「常の仰せ」をあらかじめ読んでいくことになる。

聖人（親鸞）の常の仰せには、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。されば、それほど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」と御述懐候ひしことを、いままた案ずるに、善導の「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、常に流転して、出離の縁あることなき身と知れ」（散善義）といふ金言に、少しも違はせおはしませず。さればかたじけなく、わが御身にひきかけて、われらが身の罪悪の深きほどを知らず、如来の御恩の高きことをも知らずして迷へるを、思ひ知らせんがために候ひけり。(21)（後序）

阿弥陀仏の誓願は親鸞一人のためだったというのが「常の仰せ」だったというのだから、法然から教えを受けた親鸞が阿弥陀仏が救うという悪人として思い浮かべたのは、まず第一に自分自身だろう。

悪人とは犯罪者などではなく、自分では輪廻を抜け出す手段を持たない者のことである。

### 三 なぜ悪人であるという自覚が重要か

この後序の「常の仰せ」に対する唯円のコメントが、なぜ悪人としての自覚が必要なのかを示している。

唯円は親鸞が本当に輪廻のなから抜け出す手段を持たないとは考えておらず、自分たちに手本を示すためにそう語っていたと受け取っているが、注目されるのは、その親鸞の述懐が善導『観無量寿経疏』の「自身はこれ現に罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、常に沈み、常に流転して、出離の縁あることなき身と知れ<sup>22)</sup>」という教えと一致していることである。これは、それを備えていれば必ず往生するとされる「三心」(『観無量寿経』)のうちの「深心」についての善導の説明である。

日本に浄土信仰を広めるうえで、平安時代半ばの源信『往生要集』<sup>23)</sup>の果たした役割はおおきい。源信と同時代でも、藤原道長が『往生要集』臨終行儀に説かれている通りの死を迎えたことが『栄華物語』<sup>24)</sup>に示るされているし、『源氏物語』宇治十帖も『往生要集』の影響を強く受けているといわれている。

『往生要集』は、同信者が集まって念仏を唱え、たがいに死を看取りあう念仏講の実践マニュアルとして書かれたと考えられている。当

初は僧侶や貴族など一部のものだったかもしれないが、比叡山や高野山の別所、四天王寺、信濃善光寺などを拠点とする聖たちによって、全国各地で組織されていった。江戸時代には挿絵入りの『往生要集』の版本が多数出版されている。法然も比叡山の別所である黒谷の上人と呼ばれていたし、流罪を赦免後の親鸞がただちに都に帰らなかつたのは、善光寺聖として活動していたからではないかという推測もある。<sup>24)</sup>親鸞の東国門徒の流れをくむ浄土真宗専修寺派の本尊は善光寺式の阿弥陀三尊である。

ここで仏教における阿弥陀仏信仰とその位置づけについて、簡単に整理しておこう。中国や日本、チベットなどの北伝仏教ではたくさん仏を認めるが、その多くの仏の世界のなかで阿弥陀仏の世界に生まれることが望まれるのは、あらゆる仏の世界のなかで、例外的に生まれることが容易だとされているためである。<sup>25)</sup>

私たちは、ふつう、自分がいて自分が捉えているとおりの対象、世界がある、これが「現実」だと疑っていないが、仏教はそれこそが私たちが苦しみの世界に閉じ込めている檻だと説く。私たちは自分が捉えているものを「現実」と疑っていないので、私たちが捉えることができるのは人間の世界のみであり、そのような捉え方から解放された仏の世界を体験することはできない。仏の世界を体験するためには、最低でも私たちが捉えている対象が実体ではないこと(＝空性)を直接体験する必要があるとされる。そこから菩薩の十の階梯がはじまり、最高の浄土(報土)を体験するためには菩薩の階梯の第八地まで到達する必要があるとされる。

例外とされるのが阿弥陀仏の浄土で、それは阿弥陀仏があらゆる世界の衆生がもし自分の世界に生れたいと心から願うなら、それをかな

えるという誓い（弥陀の本願）を立てているからである。

たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、至心信樂して、わが国に生ぜんと欲ひて、乃至十念せん。もし生ぜずは、正覺を取らじ。ただ五逆と誹謗正法とをば除く。<sup>(26)</sup>（第十八願）

私たちが阿弥陀仏の浄土に生まれることができるのは、その誓願の働き（他力）による、というのが他力本願である。

しかし、そこで問題があらわになる。私たちが現に輪廻の世界に生きているということは、阿弥陀仏の誓願があるにもかかわらず、私たちがはてしない時間、輪廻に留まり続けたことを意味する。そこで原因として考えられたのが、誓願があつても私たちが願わなかつたということである。

平安時代末に成立した『今昔物語集』には、極楽往生を願い、長年念仏を称え続けていた老僧が亡くなり、弟子たちは極楽に往生したと書いていたが、夢に現われ、死の直前に部屋の酢瓶（酢を入れる粗末な素焼の瓶）が目に入り、「自分が死んだら誰のものになるのか」と思った瞬間に息が絶え、執着の心で蛇に生まれ変わってしまった、と語つたという説話がある（巻第二十第二十三）<sup>(27)</sup>。仏教では死の瞬間の感情が次に何に生まれ変わるかに影響を与えると考えており、ちょうど死の瞬間に極楽に生まれたいと願っていなかったため、往生できなかつたというのである。

『往生要集』の成功は、厭離穢土・欣求浄土、まず輪廻の苦しみをつぶさく描き出して読む者に輪廻の世界を抜け出したいという動機を生じさせ（これは古代インドのナーガールジュナ（龍樹）が親しかつ

た南インドの王への手紙形式の教えでとつた方法である）<sup>(28)</sup>、そのうえで阿弥陀仏の浄土のすばらしさやそこに生まれるための方法を説いている点にある。

そこでは実践として、二十四時間阿弥陀仏の世界に生れることを願うべきことが説かれ、善導『観無量寿経疏』の三心の説明と『往生礼讚』<sup>(30)</sup>で説かれている四修が引用、紹介されている。

三心とは至誠心・深心・回向発願心で、四修とは、恭敬修・無余修・無間修・長時修である。

法然の『選択本願念仏集』<sup>(31)</sup>においても、第八章で「三心」、第九章で「四修」について、引用し、私積を加えている。

唯円がひいているのは、その「三心」のうちの「深心」についての説明である。

親鸞は関東の門人たちに『唯信鈔』『後世物語聞書』『自力他力事』など法然の弟子たちの著作を読むことを勧めているが、それらの書でも、この深心の説明が説かれている。

善導の御釈によりてこれをこころうるに、信心にふたつの積あり。ひとつには、「深く自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、煩惱具足し、善根薄少にして、つねに三界に流転して、曠劫よりこのかた出離の縁なしと信知すべし」とすすめて、つぎに、「弥陀の誓願の深重なるをもつて、かかる衆生を導きたまふと信知して、一念も疑ふ心なかれ」とすすめたまへり。この心を得つれば、わが心のわろきにつけても、弥陀の大悲のちかひこそ、あはれにめでたくたのもしけれど仰ぐべきなり。<sup>(32)</sup>（『後世物語聞書』）



いまこの信心につきて二つあり。一つには、わが身は罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねに沈みつねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。二つには、決定して深く、阿弥陀仏の四十八願、衆生を撰取したまふことを疑はざれば、かの願力に乗りて、さだめて往生することを得と信するなり。世の人常にいはく、「仏の願を信ぜざるにはあらざれども、わが身のほどをはからふに、罪障のもれることは多く、善心のおこることは少なし。心常に散乱して一心を得ることかたし。身とこしなへに懈怠にして精進なることなし。仏の願ふかしといふとも、いかでかこの身を迎えへたまはん」と。この思ひまことにかしこきに似たり、驕慢をおこさず高貢の心なし。しかはあれども、仏の不思議力を疑ふとがあり。仏いかばかりの力ましますとしりてか、罪悪の身なれば救はれがたしと思ふべき。<sup>33</sup>『唯信鈔』

興味深いのはこの『唯信鈔』の引用箇所について、親鸞が『唯信鈔文意』で次のように註釈していることである。

「具三心者必生彼国」(観経)といふは、三心を具すればかならずかの国に生るとなり。しかれば善導は、「具此三心 必得往生也若少一心 即不得生」(礼讃 六五四)とのたまへり。「具此三心」といふは、三つの心を具すべしとなり。「必得往生」といふは、「必」はかならずといふ、「得」は得るといふ、得るといふは往生をうるとなり。「若少一心」といふは、「若」はもしといふ、ごとしといふ、「少」は欠くるといふ、少なしといふ。一心かけぬれば生れずといふなり。一心欠くるといふは信心の欠くるなり、信心欠くといふは、本願真

実の三信心のかくるなり。『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心を得るを一心を得るとは申すなり。<sup>34</sup>(『唯信鈔文意』)

ここでは『観無量寿経』の三心と『大無量寿経』の阿弥陀仏の第十八願で説かれている他力の三心(三信とも。至心・信樂・欲生)の關係が説かれていて、『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心を得るを一心を得るとは申すなり」と説いている。一般には「若少一心」は、三心のうちひとつでも欠けたらという意味で理解するが、親鸞は三心をそなえても他力の一心が生じなければ報土に生まれることはできないと解釈している。

ではどうやったら他力の信を獲得できるのか、その手がかりとなるのが、(それ自体は自力の心である)「深く自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、煩惱具足し、善根薄少にして、つねに三界に流転して、曠劫よりこのかた出離の縁なしと信知す」という、「悪人」としての自覚なのである。<sup>36</sup>

実は、これも法然の教えに基づいている。

法然は『一枚起請文』で、三心・四修は別々のものとして認識・実践すべきものではなく、必ず往生するという確信(他力の信)に包摂されると説いている。

ただし三心・四修と申すことの候ふは、みな決定して南無阿弥陀仏にて往生するぞと思ふうちに籠り候ふなり。<sup>37</sup>

『後世物語聞書』では、三心は念仏に包摂されると説いているが、そのプロセスを丁寧の説いているのが、親鸞自筆本が残り、法然の教え

や臨終の際のエピソードなどを書き写した『西方指南抄』に収録されている法然著『三機分別』である。そこでは、三心が自力の心であることがはっきりしるされ、しかしひたすら念仏することで、決定信心が得られることを説いている。

もとより三心は本願にあらず、これ自力なり。三心は自力なりといふは、本願のつなにおびかれて、信心の手をのべてとりつぐ分をさすなりとこ、ろうべし。今念仏を相続して信心を守護せむとするに、三心の中の深心をはげむ行者也。相続の念仏の功德をもちて、廻向して往生を期せば、まことに自力往生を望むものといはるべきなり。また念仏はすれども、常に信心もおこらず、願を縁する事のつねにもなければとて、往生を不定に思ふべからず。そのこ、ろなけれども、たゞ自力を存せず、すべて疑惑の心なくして常に念仏すれば、我心にはおほえねども、信心のいろのしたひかりて相続するあひだ、決定往生をうるなり。<sup>38)</sup>

親鸞自身は、師の法然とは異なる宗派を立てる意図はなかったといわれているが、次第に党派性を帯びてきて、浄土宗が「念仏為本」、浄土真宗が「信心為本」と差別化されるなかで、ではどうやって他力の信を獲得するのかという議論が落ちてしまい、自力の念仏、自力往生がだめなこと、実際には得ることの困難な他力の信を得ていることが宗派の前提ようになってしまっている。これは一般的にいわれていることなのかはわからないが、ある浄土真宗関係の方から、浄土宗では念仏を大声で沢山称えるのに対し、浄土真宗ではそれでは自力の念仏になると、小さい声で数を少なく称えるとうかがったことがあ

る（それが他力の念仏であるかは疑問だが）。

しかし、親鸞が書き写した法然の教えによるならば、他力の信の獲得の手がかりが、「深心」の説明として説かれていて、それが、この「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、「悪人」としての自覚とひたすら念仏を唱えることだったのである。

東日本大震災において、浄土真宗の僧侶のあいだでボランティア活動をする「自力」になってしまっているのではないかと懸念が生じたという。<sup>39)</sup>自力はダメという発想の萌芽は『歎異抄』第十七条の辺土往生者は地獄行きという異義にもみられるが、それが唯円によってはっきり「異義」とされていることは、強調されるべきだろう。

#### 四 どのようにして唯円に悪人の自覚が生じたか

法然や親鸞が説くように、自分が悪人であると自覚することが他力の信を得るに至る唯一の道なのだが、それは決して容易ではない。

異義者は親鸞の信とは異なり、実際には善人が救われると考えていると批判する唯円に、ではどうやって悪人であるという自覚が生じたか。それに関連する記事がないか『歎異抄』を探してみると、第十三条の異義者の本願ほこり批判への批判のなかで紹介されている、親鸞から千人殺しなさいといわれたエピソードがそれではないかと思われる。

この条は、議論となっている「本願ほこり」の実態が詳しく説かれていない（悪を成した方が阿弥陀仏に救われるという積極的な造悪論と混同されがちだが、「そのかみ邪見におちたるひとあつて」とそれが邪見であることが明記されており、それと「本願ほこり」は異なると

考えるべきである) ことと、親鸞の「千人殺せ」という教えのインパクトが強すぎて、論がすつきりしないくらいがある。なぜそれをここに挿入したかという点、唯円にとつて悪人の自覚が生じたのが、この親鸞との問答で、それを書き残しておきたからではないだろうか。『歎異抄』によれば、これは親鸞と唯円の二対一のやりとりである。その流れを見ておこう。

またあるとき、「唯円房はわが言ふことをは信ずるか」と、仰せの候ひしあひだ、「さん候ふ」と、申し候ひしかば、「さらば、言はんことだがふまじきか」と、重ねて仰せの候ひしあひだ、つつしんで領状申して候ひしかば、「たとへば、ひと千人殺してんや、しからば往生は一定すべし」と、仰せ候ひしとき、「仰せにては候へども、一人もこの身の器量にては、殺しつべしとおぼえず候ふ」と、申して候ひしかば、「さては、いかに親鸞がいふことを違ふまじきとはいふぞ」と。「これにて知るべし。なにごとにも心にまかせたることならば、往生のために千人殺せといはんに、すなはち殺すべし。しかれども、一人にてもかなひぬべき業縁なきによりて害せざるなり。わが心のよくて殺さぬにはあらず。また害せじと思ふとも、百人・千人を殺すこともあるべし」と、仰せの候ひしかば、われらが心のよきをばよしと思ひ、悪しきことをば悪しと思ひて、願の不思議にて助けたまふといふことを知らざることを、仰せの候ひしなり。(第十三条)

仏教では苦しみの原因を「無明」、物事を正しく捉えることができないうことに求める。私たちが漠然と、今の「日常」「現実」が続いてい

くと思ひ込んでいる。誰も東北で大きな地震がおきて、津波で甚大な被害をこうむり、原発が事故をおこすことなど想像すらしていなかった。中東や、東南アジアやアフリカならともかく、ヨーロッパで本格的な戦争が起きるとも考えていなかった。そのことが起きるまでは。私たちが漠然と続くと思っていた日常は、ただの思い込みでしかなかった。親鸞から「わが心のよくて殺さぬにはあらず。また害せじと思ふとも、百人・千人を殺すこともあるべし」と告げられたとき、唯円は自分の見え難さ、「自分は今、たまたま殺していない人間であるにすぎない」という事実が気づかされ、暗闇を覗き込んだことだろう。

しかしそれは絶望ではない。それは仏が見ている視線で自分のことを見ることであり、そのような私が見えているからこそ、阿弥陀仏はほかならぬ自分を救う誓願を立てられたことが実感できる。阿弥陀仏の救いが、一般論ではなく、自分を救うものとして理解される。

『歎異抄』で、親鸞と唯円の二対一のやりとりが、もう一か所ある。第九条で、親鸞は唯円の「念仏を唱えても喜びの心が十分ではなく(『大無量寿経』に「それ衆生ありて、この光に遇ふものは、三垢消滅し、身意柔軟なり。歡喜踊躍して善心生ず」とあるため。「おろそか」というのは十分ではない)ということで、生じない(ではない)いそいで浄土に生れたいという心も生じない」という疑問に対し、「お前もそうだったのか」と応じる。

よくよく案じみれば、天に踊り地をを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ひたまふなり。喜ぶべき心をおさへて、喜ばざるは煩惱の所為なり。しかるに仏かねて知ろしめして、煩惱具足の凡夫と仰せられたることなれば、他力の悲願はか

くのごとし、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。また浄土へ急ぎ参りたき心のなくて、いささか所勞のこともあれば、死なんずるやらんと心細くおぼゆることも、煩惱の所為なり。久遠劫よりいままで流転せる苦悩の旧里は捨てがたく、いまだ生れざる安養浄土は恋しからず候ふこと、まことによくよく煩惱の興盛に候ふにこそ。名残をしく思へども、娑婆の縁尽きて、力なくして終はるときに、彼の土へは参るべきなり。急ぎ参りたき心なき者を、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、往生は決定と存じ候へ。踊躍歡喜の心もあり、いそぎ浄土へも参りたく候はんには、煩惱のなきやらんと、あやしく候ひなましと云々。(第九條)

自分が煩惱具足の凡夫、輪廻を抜け出す手段を持たない身であることがわかればわかるほど、そのような自分をあわれんで、阿弥陀仏が自分を救うために誓願を立てたことが理解できる、この構造こそが親鸞の信を支えているのである。

## 五 上京した関東の門人への言葉は 特異なものだったか

第二条は、晩年京都に戻っていた親鸞を、関東からはるばるやってきた門人たちに対して親鸞が語った言葉である。

一 おのおの十余箇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ろごさしひとへに往生極樂のみちを問

ひきかんがためなり。しかるに念仏よりほかに往生の道をも存知し、また法文等をも知りたるらんと、こころにくくおぼしめしておはしましてはんべらんは、おほきなる誤りなり。もししからは、南都北嶺にもゆゆしき学生たちおほく座せられて候ふなれば、かの人にも会ひたてまつりて、往生の要よくよく聞かるべきなり。親鸞におきては、ただ念仏して弥陀に助けられまゐらすべしと、よきひと(法然)の仰せをかぶ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種にてやはんべらん、また地獄に落つべき業にてやはんべるらん。総してもつて存知せざるなり。たとひ法然聖人にすかさまゐらせて、念仏して地獄に落ちたりとも、さらに後悔すべからず候ふ。そのゆゑは、自余の行もはげみて仏に成るべかりける身が、念仏を申して地獄にも落ちて候はばこそ、すかされたてまつりてといふ後悔も候はめ。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。(第二条)

多くの論者は、関東の門人の状況の背景に、善鸞義絶事件を想定している。<sup>(45)</sup> 善鸞は親鸞の子で、京都に戻った親鸞に代わって門人たちを指導していたが、自分のみが知る親鸞から秘かに教えられた往生の方法があると説いて門徒たちを混乱させ、親鸞は義絶状を送った。<sup>(46)</sup> 門人たちは、念仏以外に往生の方法があるかと疑問を抱いて上京し、それに対して「知らない」と突き放したというのである。

このような推測の背景には、この言葉がわざわざ上京した門人たちへの言葉として特異なものだという捉え方がある。しかし、これまで見てきた法然の教えとの連続性を考えると、親鸞が関東にいたときも同様な教えを説いていたと思われる。

まず經典や教えについての知識だが、法然『二枚起請文』には次のようにある。

もろこし（中国）・わが朝に、もろもろの智者達の沙汰しまうさるる観念の念にもあらず。また、学文をして念の心を悟りて申す念仏にもあらず。ただ往生極楽のためには南無阿弥陀仏と申して、疑なく往生するぞと思ひとりて申すほかには別の子細候はず。……このほかに奥深きことを存せば、二尊のあはれみにはづれ、本願にもれ候ふべし。念仏を信ぜん人は、たとひ一代の法をよくよく学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、屁入道の無智のともがらにおなじくして、智者のふるまひをせずして、ただ一向に念仏すべし。<sup>47</sup>

『歎異抄』の教えの多くは師の法然の教えを踏まえていることが知られているが、このような知識を増やすことへの否定的態度は、関東で教えていたころからのものだったと思われる。

流罪となつたとはいえ、親鸞は比叡山で学習、修行をおこなつたエリートだから、関東でその学識を期待されることも多かつたろう。『口伝鈔』には北条時氏が一切経の書写をおこなわせ、その校合のために親鸞が鎌倉に招かれたことが記されている。<sup>48</sup>

經典の知識を期待する門人がいたとしたら、関東でも親鸞は法然が説いたように「一文不知の愚鈍の身になして、……智者のふるまひをせずして、ただ一向に念仏すべ」きことを説くだけだったろう。

親鸞に法然の教えに対する疑いの念があったとは思われない。親鸞は晩年の高僧和讃で、法然を阿弥陀仏や勢至菩薩の化身としてたたえている。『西方指南抄』所収『法然上人臨終行儀』によれば、法然は

死に際して自分は極楽に元いた身だと語つたという。親鸞は浄土への往生だけでなく、浄土から衆生を救うためにこの世に戻ってくることも阿弥陀仏の誓願の働きによるとしており（『歎異抄』第四条・第五条の内容はそのことと関連している）ほかならぬ仏菩薩の化身としての法然に実際にめぐりあつたということが、教えのリアリティを裏打ちしていただろう。

第二条の、法然にだまされて念仏を唱えて地獄に落ちたとしても後悔はない、自分は地獄行き身なのだから、という親鸞の言葉は、法然に対する疑念ではなく、これまで論じてきた、悪人としての自覚こそが自分が阿弥陀仏の救済の対象であることを確信させる、という文脈で捉えるべきものだろう。しかしそのためには、読者がいきなり語録を読むのではなく、「異義条々」、特に後序の親鸞の言葉を読者があらかじめ読んでいる必要がある。

悪人の自覚は、親鸞が唯円を導いたように、手がかりを与えることはできても、自覚するのは本人である。そのことが、一般的にイメージされる指導者らしくないため、善鸞義絶事件と関連づけられたと思われる。しかし、これは仏教の核心や阿弥陀仏の誓願が「不可思議」概念的理解を越えたものであるためである。親鸞語録の最後の条の次の言葉も、親鸞が他の箇所でも法然の教えに由来することを語っているものである。<sup>49</sup>

一 念仏には無義をもつて義とす。不可称不可説不可思議のゆゑに、と仰せ候ひき。<sup>50</sup>（第十条）

仏教は、私がいて私が捉えている対象がある、これが「現実」だと

疑わぬ私たちの捉え方こそが、私たちを苦しみの中に閉じ込めている牢獄だと説く。そこから人を解放する仏教の核心は、対象を捉える働きと不可分な言葉ではあらわすことができない。知識によって阿弥陀仏が衆生を救うことを知ることはできるが、それはどこまで行っても一般論であり、ほかならぬ自分を救うために阿弥陀仏が誓願をたてたことを真に理解することはできない。法然や親鸞が智者らしく振舞うのを危険視するのは、それが知識を増やすことで理解できるものではなく、自分は輪廻を抜け出す手段を持たない「悪人」であるという自覚を通じてのみ、得られるものだからである。

### おわりに

以上、蓮如本には錯簡があるという佐藤正英説を手がかりに、『歎異抄』のいくつかの条の読解を試みた。佐藤説については、末木文美士『ミネルヴァ日本評伝選 親鸞<sup>①</sup>』や荻部直『日本思想史の名著30<sup>②</sup>』でも紹介されており、日本仏教や日本思想史に関心のある人には知られていると思うが、提起する問題の大きさに比して、それをめぐる議論は盛んとはいえない。それは蓮如本とは異なる系統の写本が存在しないことが大きいだろうし、佐藤説が大部の著作で「原形復元の試み」と各条々について先行する解釈を取り上げて詳細に検討した『歎異抄』註釈<sup>③</sup>に分かれており、蓮如本と佐藤説が想定する「原形」でどう解釈が変わるのかが見えにくいということもあるかもしれない。本稿では、蓮如本に基づく現行形態と佐藤説でどう解釈が変わるかを示し、『歎異抄』の内容を善導—源信—法然という浄土信仰の流れに位置づけることができた。筆者としては、このように見えてきた『歎異抄』

の姿に納得がいつているが、文献的な新資料が見つかったわけではなく、判断は読者にゆだねたい。

冒頭で、読書体験と仏教の観点からの理解は別だと言ったが、『歎異抄』が多くの人の心をとらえたのは、説明なくいきなり「本願を信ぜんには、他の善も要にあらざ、念仏にまさるべき善なきゆゑに。悪をも恐るべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきゆゑに」(第一条)、「念仏は、まことに浄土に生るる種にてやはんべらん、また地獄におつべき業にてやはんべらん。総じてもつて存知せざるなり」(第二条)、「善人なほもつて往生をとぐ、いはんや悪人をや」と言い切るこの衝撃にあり、佐藤説のような異義条々のあとに語録が付されているのが本来の姿だったとしても、現代において今ほどの読者を得ることはなかっただろう。歴史の不思議かもしれない。

### 註

- (1) 近代における『歎異抄』受容については、子安宣邦『歎異抄の近代』白澤社(二〇一四)、前近代から近代への親鸞イメージの変遷については大澤絢子『親鸞「六つの顔」はなぜ生まれたのか』筑摩選書(二〇一九)を参照。
- (2) 青土社(二〇〇五)『歎異抄論註』(一九九二)の改題、改訂版。
- (3) 引用のうち『浄土真宗聖典(註釈版)第二版』本願寺出版社(一九八八)、『浄土真宗聖典 七祖篇』同(一九九六)に収録されているものは、該当ページを記す(『真宗聖典』『七祖篇』と略す)。ただし、主として読みやすさの点から、表記は一致していない。
- (4) 『真宗聖典』八三二～二頁。
- (5) 真宗教団連合「抗議のこと(他力本願の誤用について)」(二〇〇二)。  
<https://www.shin.gr.jp/activity/seimei/20020527.html>
- (6) 信楽俊磨のアメリカにおける講義録『真宗の大意』法蔵館(二〇〇〇)は、プラサード(信楽)と西洋のフェイスやピリブとの違いについて、丁寧に説明している。

- (7) 『昭和重修法然上人全集』平楽寺書店(一九五五)六五頁。
- (8) 市川定敬「法然の三心について—その動態と志向—」『佛敎大学大学院紀要』二二号(二〇〇三)。
- (9) 『真宗聖典』八四五頁。
- (10) 『真宗聖典』八四七頁。
- (11) 『真宗聖典』八四九頁。
- (12) 『観無量寿経疏』『七祖篇』四六二頁。
- (13) 『真宗聖典』七五一頁。
- (14) 『真宗聖典』八五一頁。
- (15) 『真宗聖典』八四八―九頁。
- (16) 『真宗聖典』八五二頁。
- (17) 『真宗聖典』八三三―四頁。
- (18) 梶村昇『悪人正機説』大東出版社(一九九二)。
- (19) 『真宗聖典』九〇七―八頁。
- (20) 『歎異抄』と『口伝鈔』の内容比較を深川宣暢『『歎異抄』と『口伝鈔』の比較考察』『印度學佛敎學研究』二九の二(一九八二)がおこなっている。
- (21) 『真宗聖典』八五三頁。
- (22) 『七祖篇』四五七頁。
- (23) 『七祖篇』所収。
- (24) 五来重『善光寺まいり』平凡社(一九八八)。
- (25) 吉村均『チベット仏敎入門—自分を愛することから始める心の訓練』第六章3「ボワ(意識の転移)の瞑想と極楽往生」ちくま新書(二〇一八)。
- (26) 『真宗聖典』一八頁。
- (27) 日本古典文学大系『今昔物語集』四、岩波書店(一九六二)。
- (28) 『勸誡王頌(友への手紙)』大乘仏典『龍樹論集』中公文庫(二〇一四)所収。源信は『往生要集』で六道の苦しみをつぶさに描いた後、『龍樹為王説法要偈』の題名で長文の引用をおこなっている。
- (29) 『七祖篇』所収。
- (30) 『七祖篇』所収。
- (31) 『七祖篇』所収。
- (32) 『真宗聖典』一八頁。
- (33) 『真宗聖典』一三六四―五頁。
- (34) 『真宗聖典』一三四八頁。
- (35) 「たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、至心信樂して、わが国に生ぜん」と欲ひて(欲生)、乃至十念せん。もし生ぜずは、正覺を取らじ。ただ五逆と誹謗正法とをば除く。」(第十八願)
- (36) 『敎行信証』の略本とされる『浄土文類聚鈔』を見ると、仏敎でいう方便と真実の、真実の側から説いているのが『敎行信証』であり、実践の側からいうと、自力の三心である観無量寿経の心から他力の一心が生じる構造になっていることがわかる。吉村均「後ろから読む『敎行信証』—C・G・ユングの『チベットの死者の書』解釈を手がかりとした読解の試み」で、実践的には後ろから読むべき本であることを論じた(明治学院大学敎養敎育センター紀要「カルチュラル」九卷一号(二〇一五))。
- (37) 『真宗聖典』一四二九頁。
- (38) 『浄土真宗聖典全書』三、本願寺出版社(二〇一七)九七二頁。
- (39) 木越康『ボランテアは親鸞の敎えに反するのか—他力理解の相克』法蔵館(二〇一六)。
- (40) 『央掘摩羅経』の故事(外道の師にだまされ千人殺せば天に生まれることができるといわれたアングリマラが千人目に釈尊に出会って回心したこと)を踏まえる。
- (41) 『真宗聖典』八四二―三頁。
- (42) 『真宗聖典』二九頁。
- (43) 『真宗聖典』八三六―七頁。
- (44) 『真宗聖典』八三三―三頁。
- (45) 江戸時代の妙音院了祥『歎異抄記』の説に由来する(法蔵館、一九七二)。
- (46) 義絶状は高田専修寺にのみ写本が残る。書簡を偽書として義絶事件そのものも否定する説もあるが(松本史朗「法然親鸞思想論」大蔵出版(二〇〇一)、平雅行「歴史のなかに見る親鸞」法蔵館(二〇一一、改訂版二〇二二)は論拠を検討して否定している。
- (47) 『真宗聖典』一四二九頁
- (48) 鎌倉幕府の歴史書『吾妻鏡』に対応すると思われる一切経供養の記事のあることが、峰岸純夫「鎌倉時代東国の真宗門徒—真仏報恩板碑を中心に」北西弘先生還暦記念会編『中世仏敎と真宗』吉川弘文館(一九八五)所収で指摘されている。近年、津田徹英「記念講演」親鸞聖人の鎌倉滞在と一切経校合をめぐって』『真宗研究』五六号(二〇二二)が再検討している。

(49) 「他力には義なきをもつて義とすと、本師聖人（法然）はおおせごとありき。」「如来二種廻向文』『真宗聖典』七二三頁、「他力には義のなきをもつて義とすと、本師聖人のおおせごとなり。」「尊号真像銘文』『真宗聖典』六七三頁、「また弥陀の本願を信じ候ひぬるうへには、義なきを義とすとこそ大師聖人の仰せにてそうらへ。」「御消息集』『真宗聖典』七七六頁。

(50) 『真宗聖典』八三七頁。

(51) ミネルヴァ書房（二〇一六）。

(52) ちくま新書（二〇一八）。

(53) 書名は挙げていないが、本願寺出版社（編）・梯實圓（解説）『歎異抄（文庫版）』本願寺出版社（二〇〇二）は、『歎異抄論釈』が従来の解釈を批判した箇所を多くを訳註で紹介している。