



わが『歎異抄』

桶谷秀昭
oketani hideaki

旧臘からこの正月にかけて、鈴木大拙の『淨土系思想論』を読んでゐた。これは昭和十七年に出了論集で、「全体の中心は淨土觀に在る。」（序）といふ性質の書物で、親鸞の『修行信證』あるいは、そこで親鸞がしばしば引いてゐる『淨土論註』を対象にした文章があつめられてゐる。したがつて、『歎異抄』に直接の言及はない。しかし、『歎異抄』に出てくる真宗の根本概念の究明がおこなはれてゐるから、その意味では、『歎異抄』を読むための

準備の役割を擔つてゐるといへる。

しかし、鈴木大拙の親鸞への窮屈の関心は、親鸞の佛教者としての學問的——といつては語弊があらう、彼の信仰体験の組織的論述にはちがひない——著作である『教行信證』ではなく、佛教者といふ概念から自由な実存者親鸞の口から洩れるやうに語られた語録である『歎異抄』にあつたことは、昭和十九年に刊行された『日本的靈性』に、はつきりと語られてゐる。

「彼は初めて越後に流されたとき、どんな生活を送つてゐたらうか。天台や真言のお寺にゐたものではあるまい。別に一小庵といふほどのものさへもつてゐなかつたであらう。彼は一個の俗人として、在家的生活を送つたものと推測してよからう。(中略)とにかく親鸞は、一介の乞食坊主として百姓のあひだに生息したものではあるまい。

彼は法然によりて得たといふ信心を實際生活の中に練磨しようとは考へなかつたのであらうか。彼は叡山にゐたときのやうに、依然としてその信仰を文字の上に検討しようとはしなかつたであらう。彼は當時すでに『南都北嶺の学者たち』の一人ではなかつたのである。『教行信證』などいふ書物を著はして見たいなどいふ野心は露ほどももつてゐなかつたであらう。」

一介の乞食坊主ですらなく、越後の大地に

水漬みずなまをするすつて鉄を振つてゐた百姓親鸞の現実体験と『歎異抄』とは地つづきであらう。そのことを暗示する言葉から『歎異抄』はできてゐる。

常陸の門徒衆が十余ヶ国を越えて、はるばる京都へ来て、往生極楽のみちには念佛のかに何か仔細があるのでないか、あるのなら教へほしいとたづねた。その心がけに打たれながら、親鸞はいつた。さういふことなら、南都北嶺のすぐれた学者たちが大勢ゐるから、聞かれたらしい。

「親鸞に〔を〕きてはただ念佛して、弥陀にたすけられまいらずべしと、よきひとの仰あおをかふむりて、信するほかに別の仔細なきなり。念佛は、まことに淨土にうまるたねにてやはんべるらん。また地獄に、を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。」

この口調には、何か由来もわからぬ絶望的なひびきが感ぜられる。それは結婚として、さうひびくのではなく、或るつよい否定の契機が、親鸞の信仰の中に含まれてゐると思はれるからである。そのひびきは、つづけていふ、「たとひ法然上人にすかされまいらせて、ふ信は、相手のないところに生起する。それで一心である。強ひて云へば、一心が一

心を信ずるのである。一心の自信であるから、自分から出て他に遷る間ゆきがいらぬ。この無間の消息を、真宗では一念と云ふ。『信樂二念アリ、一念ハ信樂開発ノ時剋之極促ヲ顯シ、廣大難思慶心ヲ彰ス也』と、『教行信證』の著者は説いてゐる。『難思の慶心』

場面で、常陸の門徒衆の関心事は、淨土へ往生することであり、親鸞は、淨土へ往くか、地獄へ墮ちるかは、どうでもいいことだといつてゐる、そのくひちがひである。これは、あらゆる宗教がかかへてゐるアポリアではあるまい。それは救済を求める願望と信との連関に介在する難處である。人間性の弱点は、救ひを得るために信するといふ動機を抱くのである。

親鸞は人間性のその弱点に深甚な同情を抱いてゐる。それ故に絶望的な口調になるのであらうが、彼にとつて大切なのは信であり、信は念佛を唱へる心と別ではない。

ここで、鈴木大拙の『淨土系思想論』に戻ると、その中の「他力の信心につきて」といふ論文で、次のやうにいふ。

「普通の意味での信は、何か向うに相手をおいて、それに対する知的関係を云ふのであるが、仏法で(固より真宗をも含めて)云ふ信は、相手のないところに生起する。それで一心である。強ひて云へば、一心が一念を信ずるのである。一心の自信であるから、自分から出て他に遷る間ゆきがいらぬ。この無間の消息を、真宗では一念と云ふ。『信樂二念アリ、一念ハ信樂開発ノ時剋之極促ヲ顯シ、廣大難思慶心ヲ彰ス也』と、『教行信證』の著者は説いてゐる。『難思の慶心』は別項で述べるが、ここに『時剋之極促』

といふことがある。これは実は時間の経過の話でなく、一念の信心は自から他へ出て行くものもないといふ心である。これが他力の信心に外ならぬ。自力ならば自他の論理的関係を見るが、他力——絶対の他力の信心では、こんな関係をもたぬ、そのままである。他力はそのままの中で充足してゐる、そのものから外に出ることをせぬ。それ故時間がいらぬ。その場に居るからである。これを親鸞聖人は、その頃の言葉遣ひで『時剋の極促』と云つたのである。

この、絶対的な他力の信の分析的記述にあたるのが、『歎異抄』では、「弥陀の誓願不思議にたすけられまいさせて、往生をばとぐるなりと信じて念佛うさんとおもひたつころ」といふ冒頭の言葉である。

一心が一心を信じ、その今まで充足する、「時剋の極促」といふことをあらはし、それが「弥陀の誓願不思議」といふのである。ここで「不思議」といふのは、信の一念を発することから、衆生を攝取して安樂淨土に生ぜしむる心、すなわち「大悲心」にいたる連鎖、といつても、それは「時剋の極促」において同時に円環する連鎖であるが、その全過程をいふのである。その連鎖の中に「憶念」がある。それは「信樂（心）まことにうるひとは、憶念の心つねにして」（「淨土和讃」といふ脈絡でいはれてゐる。

憶念といふのは、かつて意識したものと記憶から呼び醒ます心のはたらきであらう。その憶念が、一心、つまり「眞実の信心」であるといふのはどういふことか。このことを、鈴木大拙は、次のやうに考へる。といつても、対象的論理による思量ではない。

「事によると、憶念は、憶念の対象である本願そのものと自己同一性の関係をもつてゐるものではなからうか。憶念はまた自分が憶念するのではなくて、憶念の対象と考へられてゐる本願そのものが、自らを憶念するのではなからうか。自分（機）はただある意味の媒介体であるにすぎないで、本願はつまり本願自らを喚び起すに当たり、自分（機）を通して、さうするのではなからうか。自分（機）は本願が本願に戻る通路にすぎないのであらうか。本願は無量劫の昔に自分（機）を通して意識せられたが、今度は更に無量劫を現時の一刹那に圧縮して、その中から吾が此意識の一刹那の上に再現すること、——これが本願の憶念ではなかろうか。さうすると、本願は本願を憶念することになる。更に切言すると、これは弥陀が自らの名号を喚んで自らに云ひかけること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ぼせられたこととなれば、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。」

ここまででは、『歎異抄』第三節の悪人正機のくりかへしである。法然の、悪人すら往生を

であらう。心理学でいふ、無意識の記憶の顕在化といつたはたらきとは異質のことである。いかなる論理的分析をもつてしても、不可思議としかいひやうがない。

ここで私は『歎異抄』の次の二節を思ひだす。

——あるとき唯円房が師親鸞にたづねた。念佛をとなへても、踊躍歡喜の心が切实に起らず、また淨土へいそぎまいりたい心が起らないのは、どうしたことあります、と。すると親鸞はいつた。「自分もそのことを不審に思つてゐたのだが、唯円房お前もさうであつたか。何といふ心の広い、内省力の深い人格であらうか。親鸞のこの応答は、幾度読んでも感動的である。

しかし、これにつづく次の言葉は考へなければならぬ。

「よくよく案じみれば、天におどり地にを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。よろこぶべきところをおさえて、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ぼせられたこととなれば、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。」

とげる、いはんや善人をや、を、他力信仰の方にさらに徹底させて、他力をたのむ悪人こそ「往生の正因」であるといひきつた、逆説のやうにひびく親鸞のアリズムは、いくどくりかへしても足りなかつたであらう。

しかし、つづけて次のやうにいふ言葉は、悪人正機の変奏にすぎないであらうか。

「また淨土へいそぎまいりたき心のなくて、いささか所勞のこともあれば、死なんするやらんと、こころぼそくおぼゆることも、煩惱の所為なり。久遠劫より今まで流转せる苦惱の旧里はすてがたく、いまだむまれざる安養の淨土はこひしからずさふらふこと、まことによくよく煩惱の興盛にさふらふにこそ。なごりをしくおもへども、娑婆の縁つきて、ちからなくしてをはるときに、かの土へはまひるべきなり。いそぎまい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。踊躍歡喜の心もあり、いそぎ淨土へもまいりたくさふらはんには、煩惱のなきやらんと、あやしくさふらひなましと云々」

暁鳥敏は、この一節がわれわれに教へるところがあるのは、「宗教的情緒」であるといつてゐる（『歎異鈔講話』）。また、「文章がりつぱであつてすこしのむだな文字のない」こと

に感銘を受けてゐる。この感想は、この一節の雰囲気を、まぎれもなくいひ当ててゐる。

かつて『教行信證』で、「欣淨厭穢の妙術」と他力信仰の旗じるしに名づけた親鸞が、「いささか所勞のこともあれば、死なんするやらんと、こころぼそくおぼゆる」と告白してゐるのである。暁鳥敏は、法然の「病患を得て喜ぶ思ひあり」の言葉を思ひだし、また蓮如の、「抑当年の夏このごろはなにとやらんこのほか、睡眠におかされてねむたくさふらふはいかんと案じさふらへば、不審もなく往生の死期もちかづくかと覚え候、まことにもつてあぢきなく名残をしくこそさふらへ」

（『御文章』）を思ひだしてゐる。蓮如の述懐は、親鸞の感情生活のいつはりない告白の先蹤なしには、ありえなかつたであらう。かういふ感情表現は、以後、真宗門徒の情操に今日まで流れてゐる。

以前から『歎異抄』に私が惹かれたきつか

けは、信うすい門徒のひとりでありつつ、さ

ういふ情操を知らずに父母から受け継いでゐたせぬかもしね。そのせぬかどうか、私は、「なごりをしくおもへども、娑婆の縁つきて、ちからなくしてをはるときに、かの土へはまひるべきなり。」といふ一節が心中に沁みるのである。そして、「ちからなくしてをはるときに」を、生きる力を失つて、といふ意味を受けとつた。いま手もとに置いてゐる、金子

大榮編『真宗聖典』の註には、「致し方もなくて」とあり、親鸞の書簡にある「ちから及ばず候」といふ表現からも、それが正しいと思ふのであるが、煩惱具足の凡夫どもは、生きる力を失つたときに、否も応もなく娑婆の業縁から解き放たれるのだ、と受けとる。しかし、それから、「かの土」（淨土）へまいるか、地獄へ墮ちるかはわからない。

倉田百三はこの一節について、「衆生の煩惱なくば、弥陀の誓願もなく、したがつて西方の淨土もない。煩惱をなくして、西方の淨土へ参りたいといふのは、性欲をなくして、子供を産ませたいと願ふやうなものである。」

（『法然と親鸞の信仰』）といつてゐる。もの

いひかたが理に墮ちてゐるが、煩惱と涅槃とはひとつのものといふ考へは、淨土を死後の世界とみなす、広くゆきわたつた考へから自由になつてゐることを感じさせる。

鈴木大拙の淨土觀も西方淨土の觀念から自由であることはいふまでもない。娑婆と淨土は連続的につながつてゐない。非連続につながつてゐる。この二つを渡ることのできるのは、「横超」といふ運動で、往相と還相が回帰的、円環的である。「淨土は寸時も停留すべきステーションではない」といふいひかたをしてゐる。この連関について、まったく不充分なままに、この小文をはる。