

『歎異抄』の言葉の重層的な意味

——『歎異抄』を『教行信証』に照し合わせて読む——

張

偉

はじめに

『歎異抄』は、親鸞の面授弟子である唯円がじかに聞いたさまざまな話を音声言語として伝えている。『歎異抄』に対して、『教行信証』は親鸞の長年の思考の結晶である。親鸞の優れた漢文の教養と正確な仏教知識で書かれた『教行信証』は、親鸞が受け止めた仏教の真髄によって貫かれ、一文一文字を厳密に使い分け、その一つ一つに深い意味をこめている。親鸞の救済の論理は、『教行信証』の中で、冷徹な思考の底流と、波濤逆巻くような信仰の情熱の激流という二重的なうねりによって保障されている。二重的なうねりの帰着点は「本願」である。『教行信証』の深層部には本願のまなざしという視座が据えられている。

日常の親鸞の言葉から「百分が一」と「少々ぬきいで」著している『歎異抄』は、親鸞の教えを体系的に語って

いないが、唯円房の信仰心を基にする『歎異抄』は親鸞の教えの九十九パーセントを音声の響きの中に託して、親鸞の説教の核心を如実に伝えていると思う。言葉の面で飛躍しているところが多いが、唯円の信心のうねりによって、その論理性が保たれている。『教行信証』の中で、二重的なうねりによって保障されている論理性が歎異抄において一重的なうねりによって保たれることになる。そのため、言葉の層面に空白がたくさん残されている。そういう特徴が『歎異抄』に理論的な読解の困難さをもたらすと同時に、無限な読解の可能性をもたらしくる。その空白は、すなわち、読者に残された幅広い意味再生産の場である。『教行信証』より、歎異抄は多層的な読者をもつ理由がここにもあるであろう。

『歎異抄』の語り手である唯円は、一方で「勘古今歎異先師口伝之真信（古今を勘ふるに、先師口伝之真信に異なることを歎き）」と、実際の体験を媒介にして、自らの考え方を述べているが、他方で「故親鸞聖人御物語之趣所留耳底聊注之（故親鸞聖人の御物語の趣、耳底に留むる所聊かこれを注す）」と、親鸞から聞いたことを述べているのである。つまり、唯円は語り手である前に、かつて聴き手であったということである。こういう語り手の特徴によって、『歎異抄』には、二重の視座が据えられている。一つ目は、親鸞の視座である。この親鸞の視座から発信するメッセージは、親鸞がしみじみと周りの人々に伝えていたもの、日々親鸞のそばにいて、その声を聞いていた人間の心にもっとも深く残された親鸞の教えを伝えていて、親鸞の常に語るところ、考えるところがあるがままだ伝えている。そのメッセージには親鸞の息遣いと共に動いている言葉の躍動をも感じられる。そのため、親鸞の視座とは、『教行信証』と同様で、親鸞の人生感覚の根底に据えられている本願のまなざしである。二つ目の視座

は、歴史的な現実には生きていた唯円の視座である。歴史や文化や人生体験などの限界で、この唯円の視座は必ずしも、親鸞の視座とは一致するとは言えない。すなわち、二つの視座がずれているところもある。

そのずれているところは多岐な受け止めを生み出している。かつて、蓮如は『歎異抄』の奥書きに「右斯の聖教は当流大事の聖教と為すなり、無宿善機に於ては、左右無く、之を許すべからざる者なり」と書いた。蓮如の言葉は『歎異抄』の尊い価値を示しながら、読む側への危惧を示している。「宿善」は人間の存在の悪である「宿悪」に対して言う言葉なのである。人間は凡夫である限り、世俗的な倫理道德観にとらわれる存在であり、「無宿善機」という存在である。そのような者は、『歎異抄』を読むと、自らの分別心によって、『歎異抄』の内容を二元対立的な倫理道德観の枠に入れて受け止める。そうすれば、『歎異抄』は「悪」を善と悪という二元対立的な悪として受け止めるに違いない。そうすると、『歎異抄』は世間の倫理道德観の中の「正」に対して「邪」を、「善」に対して「悪」を勧めるものとして読まれることになる恐れがあるからであろう。この蓮如の戒めに従い、『歎異抄』は長い間秘せられ、世にでなかったようである。

しかし、蓮如の戒めがとうとう破られた。江戸時代から、『歎異抄』は多くの人に読まれ、多くの本で語られることになる。

二重の視座が据えられている『歎異抄』。二つの視座によって発信するメッセージ。そこから『歎異抄』の言葉の重層性が生じる。同じ言葉であっても、発信の元の異なりによって、次元的に異なるメッセージを伝えることになる。二重のメッセージが交錯と葛藤しながら読者に出会う。それに出会う読者が二重のメッセージを同時に受

けながらその相互関係の中で意味つけていく。それによって『歎異抄』の多彩な意味が織りなされる。まさに二つの視座のずれている空間は、「宿善」のない者の心の働きが活躍する場になっている。

『歎異抄』の言葉の表層の意味は世間的なメッセージを伝え、世間的な倫理道德に矢を放つニューアンスがあるので、世間的な倫理道德に拘束された人間心理に、解放感を与え、反道德の道具として扱われるところもあるし、また、世間的な倫理道德によって差別される者に勇気づけるところもある。とはいえ、五百年來、『歎異抄』は、さまざまな階層の人々に愛読され、数多くの人々に仏縁を与え、数えきれない者を親鸞と出会わせたのも事実である。日本の歴史上では、『歎異抄』ほど幅広く読まれる宗教書物は他になかった。

本論は『歎異抄』を『教行信証』に照らし合わせて、二つの視座から発した音声言語のメッセージの奥行きを探ってみたいと思う。

『教行信証』に照らし合わせて読めば、『歎異抄』は表層的な意味を伝えながらも、『教行信証』と同じ深層的な底に至る面があり、同じ芯に貫かれて、同じ真髓を強調していることが分かる。『教行信証』と『歎異抄』の関係は、『教行信証』は『歎異抄』の要を示し、『歎異抄』に伝わる親鸞の言葉は『教行信証』の深層部の真髓の火花の瞬きであるといえよう。ここではいくつかの点について、異文化の中に育てられた「同心行者」としての見解を述べる。異なる文化の視点からの意見の交流を通して、『歎異抄』によって伝わる親鸞の教えの真髓を、ともに深く受け止めていきたいと思う。

一「歎異」とは、異端を嘆くだけか？

『歎異抄』は、親鸞の死後出現した、親鸞の教えにあるまじき異端の者への批判の書であるという説が定説になっているようである。したがって、総序の「歎異」について、従来の解釈は異なりを嘆くとのことである。これは唯円の視座から発信するメッセージと受け止めとして間違っているとは言えない。が、この「歎異」には、別のメッセージとして受け取ることができる。「異なりを嘆く」という立場だけならば、語り手である唯円房は、自分を正す場におき、他者を誤の場におき非難する姿勢に限定されることになる。それは親鸞の立場からずれている。「煩惱具足のわれら」という親鸞の言葉に伺えるように、常に罪惡煩惱の衆生の立場にわが身を置いているのは、親鸞の基本的な立脚地である。

二つの視座から発信する『歎異抄』の「歎異」には「異なりを嘆く」と、「不思議を感嘆する」という二重意味がこめられていると考えられる。『歎異抄』は異端を嘆く書でありながら、自力の心を翻して、信心に心を定めて、絶対他力念仏の道を歩むべしという呼びかけ、覚悟を促す書物でもあると言えよう。

これは「歎異抄」の語源的な意味にも伺える。

第一には、「嘆」と「歎」という二つ文字は、現代中国語にも通用しているが、古代漢文では嘆くのを表す漢字に「嘆」を使い、賛嘆・感嘆するという意味合いを表す漢字に「歎」を使って両方を使い分けている。

嘆歎二字、今人通用（中略）依《說文》則義異。歎近於喜、嘆近於哀。歎吟也。^①

《說文解字》においては、「歎」は喜に近づき、「嘆」は哀に近づいているという^②。また「歎」についての解釈は「吟」（歌うこと、詩歌を口ずさむこと）という。

この二つの文字の象形文字の語源に表されたように、「嘆」は口でため息を漏らすのを表すのに対して、「歎」の「欠」は気持ちのよい表情を表している。例えば「歎」、「欣」など。（表情を表す漢字の象形文字は顔の形に由来する。たとえば、「苦」「哭」「瞋」などがそれにあたる。）日本語では明確に使い分けていないし、また当時の唯円が意図的に使い分けているとは断言できないが、ここで生身の唯円と歎異抄の語り手である唯円と、使い分けるべきだと思う。生身の唯円は特定の歴史の時空に生きていた人間である。その唯円は彼のおかれた時代や民族や文化の限界のうちにあり、彼に語られる内容はその限界の中でうけとめるべきである。それは歴史的な現実の受け止めかたであり、重要である。しかし、歎異抄の語り手としての「唯円」は特定の歴史の時空を超えて、今も生きていて読者に語り続けている。この「唯円」に語られる内容は、出会う読者によってより豊かに生かされる。私は『歎異抄』の内容を読み通し、その内容を吟味し、味わっていくとき、改めて漢文の感覚で歎異抄の「歎異」の「歎」の字に、師・親鸞の教え、本願の不思議さを感じ嘆する意味合いを受け止めている。

第二には「異」は異なりを表すと同時に、自己を超えるものを表す文字である。雛形は、両手で物を高く上げるイメージを表す象形文字である。すなわち不思議、常ならぬことである。

甲（骨）文異字作人頭上戴物、兩手奉（捧）之之形^③。

第三は「鈔」の語源的な意味を探ってみよう。『歎異抄』の「抄」はもともと「鈔」である。「鈔」の語源的な意味は、三つの指を合わせて金属の器から物を取る。たくさんの文字の中の一部分を抜き写すことを意味する。「大切な証文ども、少々ぬきいでまいらせさうらうて、目やすにしてこの書にそへまいらせてさうらふなり」と唯円房自身の言葉に表されたように、『歎異抄』のタイトルは、本願の不思議さ伝える大切な教えの一部分を抜き写すという意味合いが含まれると思う。

そして、『歎異抄』の内容に「歎異」の真意を探ることができる。『歎異抄』は十八条からなるが、第十条までは、唯円が聴き手として聴いた親鸞の言葉を語る。生き生きと伝えられた言葉には、唯円房が、身を以て師・親鸞の身から伝えられた教えの深さ、すばらしさ、本願の不思議さへの親鸞の深い感慨がたたかく伝わってくる。すなわち、第十条までの内容は親鸞の視座から発信するものである。十一条以後は唯円の言葉で、唯円自身の目で見ることについて、自らの考えを述べる。すなわち、十一条以後の内容は唯円の視座からの発信である。それは自力を頼み、道を誤り、人々を不信におとし入れることを厳しく戒めているが、唯円の基本的な立脚地は十条までの立場からずれることはない。すなわち、異端を批判するといっても、批判する基準は自身の考えではなく、親鸞の教え・他力本願である。師の教えへの感動、本願の不思議さへの感慨は『歎異抄』を通し流れる主流であり、その感覚は『歎異抄』の生命である。それがあればこそ、『歎異抄』は、自己を立てる、他者を非難するという二元対立のレベルをはるかに超えて、「円融至極」を目指しつつあり、不朽な生命力をもっている。

この「歎異抄」のタイトルについての受け止めには、『歎異抄』という書物の語り手の立脚地の問題がある。異

なりを嘆くという受け止めだけでは、念仏しながら他力の道を歩まずに、もっぱら自力修善の道を求めることに對する嘆きという立場になる。それは当時唯円が直面している歴史的な現実性を反映しているので間違わないと思うが、そこにとどまると、唯円の立場は對立項の中の一極に立つことになる。唯円が異端を主張する個別な者を標的にして、批判の矢を放つことになる。そうすれば、必然的に『歎異抄』に致命的な短所をもたらす。それは、異端を批判するため、それに必要な親鸞の言行のみを記録するという限定されたものになることである。逆に言えば、『歎異抄』に記録された親鸞の教えは異端批判のために利用されるものになってしまう。

「師・親鸞の教え、本願の不思議さを感じ嘆する」という意味合いにとらえれば、唯円の立場は對立項がない。唯円房が自ら親鸞の他力の教え・本願の不思議への感動を述べ、親鸞の他力救済の立場に立ち、本願のまなざしを視座にして発した呼びかけになる。そこには、師の教えを如実に伝えてほしいという唯円房の強い使命感も感じられる。

そういうわけで、「窃廻愚案粗勘古今」という言葉に見られるように、『歎異抄』の語りのまなざしは、親鸞の死後という限定された歴史的な時期の具体的な出来事を見ながら、その特定な時期の枠を超えてはるかな「古今」とい歴史的な時空に投げかけられている。『歎異抄』に語られる内容は、具体的な成立事情、親鸞の死後出現した親鸞の教えにあるまじき異端の説を批判しながら、そういう個別な現象の枠を超えて、普遍的な人間存在の本質を語っている。そのため、『歎異抄』は普遍性を持ちながらも生き生きとした存在感を持つことになる。この書物がもつ不朽な生命力の元は、ここにこそあるのではないか。

二、悪人正機の「悪」の重層的な意味

一切群生海、自從無史以來乃至今日至今時、穢惡汚染無清淨心、虛假諂偽無真実心^③。(一切の群生海、無史よりこのかた乃至今日至今時に至るまで、穢惡汚染にして症状のころなし、虚假諂偽にして真実のころなし^①)。以上の文に見られるように、『教行信証』における悪人とは、「一切群生海」であり、人間同士を善惡に分けてみるという二元対立的な意味あいでの悪人ではなく、人間存在の本質を意味する悪人であり、対立項のない絶対の「悪人」である。すなわち凡ての人間が「悪人」に含まれているのである。

「悪人」としての凡夫の救済の道は、絶対他力の機縁である。「一切善惡凡夫得生者莫不皆乘阿弥陀仏大願力為増上縁也」。「憐愍善惡凡夫人」。親鸞は常にわが身をこの惡としての存在の絶対平等の土台において語っている。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案すればひとへに親鸞一人がためなりけり」という「一人の親鸞」、「罪惡深重煩惱熾盛の衆生」の中の「一人の親鸞」でありながら、「罪惡深重煩惱熾盛の衆生」のすべてを内在する「一人の親鸞」である。

『歎異抄』においての「悪人」は、重層的な意味を持つのである。それは「悪人正機」によってよく表されている。

善人なほもて往生をとぐ、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

他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり。よて善人たにこそ往生すれ、まして悪人はと、おほせさふらひき

以上の第三条の言葉を合わせて、「悪人正機」といわれる。この「悪人正機」は親鸞の言葉にはないが、『歎異抄』を特色づける思想であると考えられる。悪人の重層的な意味によって、今まで、悪人正機の「悪」については古今、多岐な解釈を生じる。まとめてみれば、悪人正機の「悪」は次の四つのレベルで受け止められる。

一世間の倫理道德に背く悪。世間的な善行に対する悪行である。泥棒や殺人者などである。

道德者でさえ往生するのであるから破廉恥漢なお往生するというのである。(中略) 悪を募る者は道德で頭を叩くほかはないのである(中略) この教訓は驕れる者への鉄槌で、卑下する者への興奮剤である。⁽⁵⁾

悪人―詐欺、強盗、殺人などの法律違反者、道德をかえりみない者、悪事をなして社会や他人に害を与える者。⁽⁶⁾

二マルクス主義的な民衆観に基づく悪。支配権力に対して、貧しい、無知無力な民衆の存在そのものを悪とする。彼らは、仏塔を作ったり、他者を援助したりする余裕が無く、自分自身が殺生しなければ生を営むことができない。さらに言えば、人を殺したり、物を盗まなければ生きられない者などをいう。

輕蔑され、卑占められ、警戒され、つまはじきされ、しかもやはり他人のものを盗らなければ生きられず、悪を重ね、(中略) この人たち、子の奥の衆生こそは、救わなければならない人たちなのである。⁽⁷⁾

三自力修行の善に対して、自力修行で救われない、自力の修行をあきらめる人、本願他力に頼らざるを得ないという自覚のある人。

自分の力で浄土に往生して仏になることのできない人、煩惱を備え、罪深い凡夫であって、本願他力に頼らざるを得ないという自覚のある人のこと。

四、彼岸の如来のまなざしに見られる人間の本質的な存在であり、人間全てである。

しかし、この章で問題になる善・悪は道德の世界で問題となる善・悪なのではない。ここでいう「悪人」は「仏」と比較したときの人間の在り方を指しているのである。

「四」は、『教行信証』においての親鸞の「悪」についての考え・親鸞の救済思想と一致している。それは「決定深信自身現是罪惡生死凡夫曠劫已來常沒常流轉無有出離之縁」という言葉に表された「罪惡生死凡夫」という人間存在の本質的な悪である。

そこには「衆生身内三毒・三障・無辺重罪」②という仏教の人間観がある。つまり、「諸凡夫病有三種。一者貪欲、二者瞋恚三者愚痴」といわれたように、凡夫は貪欲・瞋恚・愚痴という三毒にとらわれる存在である。親鸞の「ご消息」には、そういう三毒にとらわれる人間存在についての喩えがある。

もとは無明の酒に酔ひて、貪欲・瞋恚・愚痴の三毒をのみ好みめしあうて候ひつるに、仏のちかひをききはじめしより、無明の酔ひもやうやうすこしづつまめ、三毒をもすこしづつ好まずして、阿弥陀仏の薬をつねに好みめす身となりておはしましあうて候ふぞかし。

しかるになほ酔ひもさめやらぬに、かさねて酔ひをすすめ、毒も消えやらぬになほ毒をすすめられ候ふらんこそ、あさましく候へ。煩惱具足の身なればとて、こころにまかせて、身にもすまじきことをもゆるし、口にもいふまじきことをもゆるし、こころにもおもふまじきことをもゆるして、いかにもこころのままにてあるべしと申しあうて候ふらんこそ、かへすがへす不便におぼえ候へ。酔ひもさめぬさきになほ酒をすすめ、毒も消えやらぬに、いよいよ毒をすすめんがごとし。¹⁾

三毒にとらわれながら、そのことに無自覚なことを無慙無愧という。罪深さを自覚して、念仏に救いを求めることを、毒酒に中毒することを知り、薬を求めるに喩える。しかし、薬があつても、「なお無明のえいもさめやらぬに、かさねてえいをすすめ、毒もきえやらぬに、なお三毒をすすめられ」と。

このようにして、三毒にとらわれる人間は、愚痴を元に行っている心に常に貪欲や瞋恚を生じる。自覚しても、人間は自我の力で、わが身を三毒の縛りから、解放することができない。自我を中心として生きる限り、三毒が人間の身から消え去るものではない。

そういう意味で、人間は本質的にいえばみんな三毒にとらわれている存在である。人生の表層では人間は様々な姿をしている。意地悪い人と言われるものもあるし、よい人いわれる者もある、犯罪者もあるし、善行を積んで生きたる者もあるが、その凡ての異なりは如来の智慧の光に照らされて見れば、衣服の色の異なりに過ぎないのである。すべての飾りを除いて赤裸々になると、「人」はみんな同じように「身内に三毒・三障・無辺の重罪」を背負っている存在である。

こういう親鸞の視座から見れば、「悪人正機」の深意は、人間の一部を悪人にし、他の一部を善人にして、悪人が善人より往生できるということを主張するのではないことが明らかになるであろう。

往生のために千人ころせといはんにすなはちころすべし。しかれども一人にてもかなひぬへき業縁なきによりて、害せざるなりわがころのよくてころさぬにはあらず、また害せしとおもふとも百人千人をころすこともあるべし。

この十三条の文は第三条の文の裏付けになる。これは悪としての人間存在の本質を鋭く指摘する言葉である。三毒にとらわれる限り、三毒にとらわれる人間が作った集団の中に生きている限り、人間は誰であってもその人生の根底に悪人になる可能性を抱えている。それは、人間の心の働きの無常さ・人間社会の善悪の秤のはかなさによるものなのである。今、善悪差別の土台の中で優位に立ち、悪人を見おろしている者であっても、その足元の土台は常に破られる危うさを伴っているのである。

ここには親鸞の思想を特徴づける、人間の悪としての存在の絶対平等性の思想がある。悪としての存在の絶対平等性の土台に立ち、はじめてすべての人間は絶対平等の救済を待ちわびる存在となる。そこに、「以如来至心回施諸有一切煩惱惡業邪智群生海」(如来の至心を以って諸有の一切煩惱・惡業・邪智の群生海に回施したまえり)⁽¹²⁾あるいは「老少善惡のひとをえらはれす」という「弥陀の本願」の絶対他力の救済の働く場であり、また「決定深信彼阿弥陀仏四十八願授衆生無疑無慮乗彼願力定得往生」という信心が生じるところである。であればこそ、「ただ信心を要とすとしるべし」ということになるのである。これは親鸞の視座から発信する「悪人正機」なのがある。

このような「惡人正機」において親鸞は「煩惱具足のわれらはいづれの行にても生死をはなるゝ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惡人成仏のためなれば」とわが身を惡人の類にしているが、その惡人は、人間同士が善人と惡人に分かれるという意味での惡人ではなく、「邪見驕憍慢惡衆生」⁽¹⁴⁾一切の対立項のない絶対の「惡」という人間存在の本質なのである。

亦就機対論、有信疑対、善惡対、正邪対、是非対、実虚対、真偽対、淨穢対、利鈍対、奢促対、豪賤対、明闇対、斯義如斯。然按一乘海之機金剛信心絶対不二之機也⁽¹⁵⁾。

その対立項のない絶対の「惡」である凡夫の唯一の救済の道は、「一乘海之機金剛信心絶対不二之機也」という絶対他力である。

一切善惡凡夫得生者莫不皆乘阿弥陀仏大願力為増上縁也」⁽¹⁶⁾⑤。

憐愍善惡凡夫人⁽¹⁷⁾

親鸞は、常に本願の視座から見られるわが身をこの絶対平等の土台において語りながらも、本願の視座にまなざしを重ねて、この絶対平等の土台におかれた凡ての衆生を見つめているのである。「弥陀の五劫思惟の願をよくゝ案ずればひとへに親鸞一人がためなりけり」という「一人の親鸞」は、本願のまなざしに包まれる無数の「罪惡深重煩惱熾盛の衆生」の中の「一人の親鸞」でありながら、すべての「罪惡深重煩惱熾盛の衆生」を鳥瞰的に見つめている「一人の親鸞」でもある。

第三条はもっとも親鸞の教えの要を表す言葉であるが、「惡」の多義性により、蓮如が案じた誤解を生じる恐れ

のある言葉である。それについて唯円房が意識していないはずは無い。あえて出したところに、唯円房の思い切りがあり、唯円房の意志が読み取れる。

言葉の表層的な意味は、「悪人より善人」という常識に反して、「善人より悪人」を強調しているようである。この人々の耳目に驚かされた一文は、言葉の強力的な衝撃力によって、常識的な人間の感覚に揺さぶりをかけ、固定化された常識的な人間の感覚に活性化をもたらす。善悪差別の慣習心理の土台が揺れ動かされる。そこに、わが身を「善」の場に置き、他者を「悪」の場において見下ろしている者は、今までの立脚地の不安定さ、人間存在の本質的な「悪」の場に転落していく危うさを感じるであろう。感覚が常識と非常識の両極を往来しているうちに、今までの定着された感性や知性の枠組みの組み替えを要求される。人々は否応なしに立脚地の転換を求めざるをえなくなる。そのところこそ、言葉の深層的な意味の伝達機能が働く場である。そこに、はじめてより高次的なメッセージを受け入れる可能性が生じる。

「善悪対」という言葉の中の「悪」は、善悪二元対立の中の悪・人間の視座からとらえる悪である。それは、如来の視座から見られる凡夫の本質的な存在である悪とは次元を異にするものである。次元的に異なる二つの悪は『教行信証』の中ではっきり区別されている。『歎異抄』の中でも、同じように次元的に異なる二つの悪が語られるが、言葉では、はっきりと区別していないのである。例えば、第三条の次の二つの文である。

一 善人なをもて往生をとくいはんや悪人をや。

二 他力をたのみたてまつる悪人もとも往生の正因なり。

この二つの文の主語は、一口に悪人といえども、次元的に異なるものである。一の「悪」が人間の視座から見る善悪の差別の中の悪人であり、善人に対する悪人という意味を持つ。それに対して、二の「悪」は、本願の視座から見る悪人であり、凡夫である限り、みんな例外なく悪人であり、「弥陀をたのみまいらせ」る存在であるという意味を帯びている。つまり、悪として存在の絶対平等の土台に立つ悪人は、「他力をたのみたてまつる悪人」と言い、それは「往生の正因」といわれるのである。

『歎異抄』では、次元を異にする重層的なメッセージが一つの「悪」に入り混じっている。つまり、異なる次元から発信するメッセージが重なったり、分かれたり、交錯したりして、重声的な葛藤として意味を伝達している。読者は、一つの言葉・二重の意味という複雑化したメッセージを受けて、統合したり、分析したり、二重の意味の総合関係の中に、自らの「悪」の理解を析出する。結局、一つの「悪」を元に、多彩な意味がおりだされた。日本の古典の中で、この『歎異抄』の「悪」のほどに豊かな意味合いを持つ文字がほかにあるであろうか。

「悪」だけではなく、多数の二つの視座によって発信する二重のメッセージが交錯したり、葛藤したりすることによって生じるダイナミックな働きは、大きな吸い寄せる力になり、『歎異抄』の受容力を大きく広げ、膨大な読者の群れを作品の世界に受け入れている。「悪人正機」の一言は、世間のいろんな意味あいの「善」の上位に立つ者に見下され、「悪」の泥沼に苦しく喘いでいる「悪人」に自信と勇気を与える。「人」は、それぞれの自分の都合によってメッセージを受けとめて、自らの価値観や人生感覚の枠組みの中に「悪人正機」を編入している。が、「悪人正機」、この一語の編入によって読者の枠組みが変化していくことになる。なぜなら、親鸞の思想に深く根を

おろしている「悪人正機」は編入された枠組みの中で機能するからである。「悪人正機」が音声言語として響き、枠組みの中で「人」に問いかけるように働き続け、実存的な「悪」への自覚を促していく。

今まで常識的な視座から、善悪二元対立的なメッセージしか受信できない「人」は、『歎異抄』と付き合ううちに、大いなる視座から発信するメッセージを受け入れることになるであろう。

三 『歎異抄』の宿業観

宿業という言葉は『教行信証』の中に一度も出ていない。親鸞の言葉として宿業という言葉が説かれているのは、『歎異抄』の十三条のみである。

宿業観については古来さまざまな誤解があるようである。ここで、経典を基に、『歎異抄』の宿業観と親鸞の宿業観の内実を探ってみたいと思う。

仏教以前に流布していた宿業観においては、固定不変な「因果応報」を強調し、その宿業観においては、業は人間の計らいを超えて、人々の運命を操る。それは消極的な宿命観をもたらしている。それに対して仏教の宿業観は縁起を強調し、変化する可能性をもたらす。

業とは何か。身・口・意という行動が起こった後に、潜在力が残された。この潜在力は必ず未来の行動に影響を与える。未来の行動に影響を与える潜在力を業という。宿業の宿は過去世を意味する。過去世に生じ、現在世に影響

響を与える業とは宿業である。

衆生は、過去世に作った業の影を背負って、現在世に生き、又、現在世に作った業によって、未来世の生き方が決められ、業に操られる存在になり、生と死を繰り返し、生と死の循環を続ける。いわゆる生死流転である。生と死の循環を続ける場が六道である。生死流転とは六道をめぐる輪廻転生を続けること。

業には善業と悪業があり、善業も悪業も六道の中で働く。善業は人間を六道の中で、上の方へといかせ、悪業は人間を六道の中で下の方へといかせる。善業も悪業も自我執着心の働きによって生じる業であるので、汚染業といひ、衆生を六道に縛る力である。穢土は、汚染業によって作られる国土である。三毒にとらわれる人間存在は、業に操られる穢土的な存在であり、衆生は自らの力で、業の束縛から身を解放することはできない。

仏教の宿業観は世間の宿業観そのものの中にすえられた消極的な宿命観をひっくり返す。それは縁起思想による。縁起思想によれば、物事は縁によって生じ、また縁によって転換し、消滅していくというのである。

この縁起思想によれば、仏教は「衆生根性無有決定。以無定故或断断善根断已還生、(中略)是故如来説一切法無有定性⁽¹⁹⁾」と衆生側の業の変化する可能性を認める。それと同時に、「如来は知諸根力を具足したまえり。このゆえに善く衆生の上・中・下の根を分別し能くこの人を知ろうしめして下を転じて中と作す⁽²⁰⁾」と、業の束縛の中の衆生の状況に応じて、救済の縁を与えるのは如来の智慧であることを強調する。また、「これを持って他力推するに増上縁とす⁽²¹⁾」と。業に束縛される衆生に根本的な転換をもたらすのは阿弥陀如来の増上縁であることをも強調する。増上縁は、「他のものの働きを助長し、勝れたものにする縁⁽²²⁾」というのである。それは次の特徴がある。

一衆生の信心を増長させる。煩惱心を信心に転換する縁。強い。

二衆生の罪の重さ、深さに応じて、自身の力を無限に増長する。自在性、対応性。

宿業観に根源的な質的な転換をもたらすところにもっとも肝心な言葉がある。それは清浄業という言葉である。如来の働きによって生じる業を清浄業という。それは汚染業を清浄する力がある。(浄業——清浄なる業。如来の働きによって生じる業。浄土とは清浄業に感応される国土である。筆者の「世親と清浄・大乘・他力」を参照²³⁾では、『歎異抄』の宿業観を見よう。

なにこともこゝろにまかせたることならば、往生のために千人ころせといはんに、すなはちころすへし。しかれども、一人にてもかなひぬへき業縁なきによりて害せざるなり。わがこゝろのよくてころさぬにはあらず、また害せしとおもふとも、百人千人をころすこともあるへしと、おほせのさふらひしかば、われらがこゝろのよきをばよしとおもひ、あしきことをばあしとおもひて、願の不思議にてたすけたまふといふことをしらせ²⁴⁾ることをおほせのさふらひしなり

この文の中では、人間が宿業にとらわれ、どうすることもできない存在だという宿業の論理と、本願の不思議の働きによる他力の救済の論理とが直結している。

一「業報にさしまかせて」(宿業の論理)

二「本願をたのみまひらすれば」(他力の救済の論理)

一と二の表現には空白がある。すなわち、人間の宿業にとらわれてどうしようもない存在であること、凡ての

人が本願に救われる存在である、この二つの存在の間の道が述べられず、論理上では空白となっている。『教行信証』の言葉に照らして見れば、論理的なつながりが分かり、空白を埋めるものが見える。

弘誓強縁、多生^①回値^②；真実淨信、億劫^③回獲^④！遇獲行信遠慶宿縁。若也、此迴覆蔽疑網、更覆逕歴曠劫^⑤！弘誓の強縁、多生にも値いがたく、真実の淨信、億劫にも獲がたし。たまたま行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ。もしまたこのたび、疑網に覆蔽せられれば、かえってまた曠劫を逕歴せん^⑥」

この文に、曠劫を逕歴して生死流転を続けてきたが、弘誓の強縁おかげで真実淨信を獲ることができた。さもないれば、生死流転を続けていくであろうという意味が表れている。

すなわち、〈今まで曠劫を逕歴して生死流転を続けてきた宿縁〉と〈これからも続けていく宿縁〉の間に「弘誓の強縁」が入ったので、宿縁の行方が転換されたのである。そして、「弘誓強縁」の働きは「円融至徳の嘉号は悪を転じて徳を成す正智である」ところの「転じて」ということである。つまり、親鸞の教えには、宿業の論理と本願他力の救済の論理のつながる道が弘誓強縁の働きである（親鸞においての強縁は増上縁である。行の巻に六回、信の巻に二回、「増上縁」という言葉が出る）。

この接点は『教行信証』の中で常にはっきりと示されている。『教行信証』には弘誓強縁による働きが強く位置づけられている。それは、個別の箇所であらわされるのではなく、『教行信証』の基調であり、主旋律である。それに対して『歎異抄』の十三条には宿業観が強く位置づけられるといわれるが、弘誓強縁の内容は言葉に出ていない。『教行信証』と照らしあわせてみれば、一目瞭然である。親鸞の宿業観にもっとも肝心な転換点は『歎異抄』

においては言葉として表されていない。

親鸞はこの増上縁を重んじている。『教行信証』だけではなく、他に、「和讃」、「唯信銘文意」、「一念多念文意」などにも頻出する。親鸞においては、増上縁こそ、罪惡煩惱、出離の縁のない衆生を転じて救済される衆生を為す智慧であり、強縁である。「円融至徳嘉号、転悪成徳正智」(円融至徳嘉号、悪を転じて、徳を成す正智なり)(増上縁についての解釈聖典五二一—五二三ページ参照)、あるいは「無上信心の縁は、阿弥陀如来方便莊嚴真実清淨無量功德名号の縁より生じる」⁽²⁸⁾また、「清淨業」という、宿業観に根源的な質的な転換をもたらす肝心な働きを意味する言葉も親鸞に重んじられている。この言葉の最初の出所は『観無量寿経』である。

汝当繫念諦観彼国淨業成者如来今者、我今為汝広説衆譬、亦令未来世一切凡夫欲修清淨業者、得生西方極樂淨土。欲生彼国者、当修三福。(中略)此三事名為淨業。(中略)如来今者、為未来世一切衆生為煩惱賊之所害者、説清淨業。⁽²⁹⁾

『観無量寿経』は二箇所です。「清淨業」を隠・顕という二元的な意味で語っている。經典の漢文訳では「清淨業」は、「善業」という言葉であらわされる場合もある。そのために、仏教の宿業観において、「清淨業」と「善業」の区別が不透明になっている。淨業については、従来、如来のものか衆生のものかについて、受け止め方が二つにわかれている。すなわち、淨業は所観(観されるもの・如来)にあるか、それとも能観(観ずるもの・衆生)にあるかということである。それに「此三事名為淨業」という『観無量寿経』の断言によって、「淨業は所観にある」というとらえ方が圧倒的に多かった。これに対して、善導は「淨業は能観である」と明示し、釈尊の真意をとらえた。

「言『清浄業処』者則本願是本願成就報土也」⁽³⁰⁾

『教行信証』では、親鸞は引用文や自身の言葉で、浄業が阿弥陀如来のものと断言した。例えば、

一切の凡夫業不清浄故、無涅槃。諸仏如来業清浄故名大浄⁽³¹⁾

親鸞は「化身土」巻に『観無量寿経』の隠・顕二意を明らかにし、浄業の能源を明らかにした。親鸞は「清浄」の「浄」を意図的に如来のものとして使っている。たとえば、「二河白道」のなかで、浄土の道である「白道」を「選択摂取之白業」としてとらえ、「浄」を如来のものを現す「白」としてつかっている。⁽³²⁾さらに、「白業往相廻向之浄業也」⁽³³⁾と明示する。

天人不動の聖業は 弘誓の智海より生ず 心業の功德清浄にて 虚空のごとく差別なし⁽³⁴⁾

今まで、親鸞ほど「清浄業」と「善業」をはっきり峻別する仏教の教えはほかにないと思う。ここまで見てきたとおり、清浄業こそ、汚染業にとらわれ、穢土的存在である衆生に浄土に生まれ変わる機縁をもたらす働きである。増上縁こそ、善悪や罪の軽重によって生じる救済と非救済の差別を超えて、一切の衆生に絶対平等の救済の道を与えるものである。

この二つの言葉は、「転悪成徳」の「転」の転換点を示している。この「転」という一字の中に、込められた親鸞の苦悩に満ちた葛藤は『教行信証』の次の文にはっきり表されている。

誠知、悲哉愚禿鸞沈没於愛欲広海 迷惑於名利太山不喜入定聚之數 不快近真証之証可恥可傷矣⁽³⁵⁾

この苦悩に満ちた葛藤、泥沼の底でもがいている痛切な感覚は『歎異抄』には言葉で伝えられていないが、その

ような感覚を生み出す空間は、言葉と言葉の間に空白として用意されている。その空白は、一人一人『歎異抄』に出会う者の人生によって満たされている。

泥沼のドン底にもがくことを実感した親鸞にとっては、本願の力は闇を光に転じる力である。その力は、清浄業であり、増上縁である。清浄業と増上縁があればこそ、『教行信証』の中で、穢土と浄土、闇と光は、表裏がないメビウスの帯のようなものになる。

親鸞の宿業観においてもとても大切な言葉、『教行信証』の中で濃墨重筆に描かれ、強調された二つの言葉――「清浄業」と「増上縁」は、『歎異抄』の宿業についての語りの中に、現れていない。清浄業と増上縁が意味する内容は『歎異抄』の中では、言葉と言葉の前後の呼応によって生じる響きになっている。その響きは『歎異抄』の闇と光のメビウスの帯の構造が保っている。

その響きに「法然聖人にすかされまひらせて念仏して地獄におちたりとも　さらに後悔すへからず」と親鸞が表白したように、唯円房の親鸞への絶対信頼、生身の親鸞に教わった人生感覚が感じられる。

この宿業観には、音声言語としての『歎異抄』の特徴が見える。『歎異抄』は、自力を翻して、他力へ、念仏一筋に道を歩もうという呼びかけである。そのため、内容は、なるべく難しい言葉を避けて、もっとも誰でも理解できる他力念仏の一筋に集約されたと思える。『歎異抄』が政治家、学者から文字もよく知らない民まで、広い読者の層を得られる理由はここにもあると思う。

四 異なる次元の「善」

以上の悪人の「悪」においての問題は、「善」のところにも見られる。例えば、第一条の言葉である。

本願を信せ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

これは善悪の問題を対象にしている。一口に善といえども、仏教においての善は、重層的な意味を持つ。仏教の教えにおいての「善」は、有漏善と無漏善に分かれている。前者は、世間の善悪対立の中の善を指し、《観無量寿経》に説かれた定・散二善・三福である。それは方便の教えであり、人間の計らいの範囲での善である。後者は、清浄業によって生じる善である。それは世間的な倫理道德の中の善悪の二元対立を超える善である。仏教においての究極的な善は人間のはからいを超える高次的な善であり、大慈大悲である。すなわち 仏教の教えにおいては、次元を異にする二種の「善」がある。

親鸞においての二種の「善」の関係は、「三願転入⁽³⁶⁾」や「万行諸善の小路より 本願一実の大道に 帰入しぬれば涅槃の さとりはすなわちひらくなり⁽³⁷⁾」という文に示されたように、世間的な善は、究極的な善への道であり、縁である。すなわち、世間的な善は拒否されたり、否定されたりするものではなく、大いなる善に包まれるものだと考えてよいであろう。

しかし、仏教の伝承の中で、時代を下がるにつれて、世間の「善」の色彩が強くなり、仏教の善惡観が世俗的な次元に埋没する傾向がある。それによって仏教の善惡問題に次元的な混乱をもたらすことになる。これは二千五百年來の仏教の発展の歴史の中でいつも直面する難解な課題である。

親鸞は、この二種の「善」を使い分けている。『教行信証』では、世間的な善惡対立の中の善について述べるとき「善」という言葉を使うが、人間の本質的な惡に対する如来の大慈大悲について語るときには、意図的に「善」という言葉を避けて「徳」や「大悲」などを使う。例えば、

円融至徳の嘉号は惡を転じて、徳を為す正智³⁸⁾

弥陀智願の広海に 凡夫善惡の心水 帰入しぬればすなわちに 大悲心とぞ転ずなる³⁹⁾

ここに見られるように、親鸞は大慈大悲の「善」を世間の「善」とはっきり区別している。この和讃の文の中では、凡夫の善をも惡をも「心水」に喩え、それはすべての人間の本質を意味する。それに対して如来の「徳」（大慈大悲）を「智願」、「大悲心」ととらえる。

第一章の文は善と惡を対にして出すので、この文の中の「善」は常識的な道德観の中の善惡二元対立の中での「惡」に対するものだと考えられる。この一文は念仏の信心という地点に立ち、既成の善惡観を置き、「抑惡揚善」という既成の倫理道德に反措定の矢を放っている。しかし、いわゆる信心の「信」を生じる源ことなるから、はなれた反措定の矢には次元的に異なる二重の意味が生じてくる。この点、從來の解釈には次のようになされている。

この念仏の絶対の他力を信じさえすれば、親に不孝なものでも、君に不忠なものでも、盗人でも、人殺しで

も、救われるのである。安心の道に入るのである。⁽¹⁰⁾

阿弥陀本願に救い摂られたならば、一切の善は無用となる。弥陀より賜った念仏以上の善はないからだ。また、どんな悪を犯しても、不安や恐れは皆無となる。阿弥陀本願で助からぬ悪はないからである。⁽¹¹⁾

阿弥陀様の願いの根本を信じるからには、もう人間の知恵による他のどのような善も必要ではありません。⁽¹²⁾

ここに注目すべきところは、「信じる」という動詞である。「親に不孝なものでも、君に不忠なものでも、盗人でも、人殺しでも、救われるのである。安心の道に入るのである」、「どんな悪を犯しても、不安や恐れは皆無となる」、「人間の知恵による他のどのような善も必要ではありません」などの前提は「信じる」ということである。文脈から見れば、「信じる」という動詞の主語が人間である他にない。人間の主体性を示す「信じる」という心の働きは、二元対立的な人間のはからの次元を超えるはずもない。この「信じる」地点に立つて、念仏を以て、既成の善悪観である「抑悪揚善」に反指定の矢を放つとき、意識しなくても、その反対側に立つことになるのである。そのため、「他の善も要にあらず」、「悪をもおそるへからず」と、「抑悪揚善」の必要がないことを強調する場合に、言葉を尽くして説明しても、反指定の矢に「抑悪揚善」の対立項である「抑善揚悪」というニュアンスを免れない。もちろんこのような受け止めを生み出したのは、『歎異抄』の言葉の曖昧さであるが、曖昧といえども、『歎異抄』の言葉の肝心なところに指南が用意されているのである。

「本願を信せん」という言葉を考察してみよう。「信せん」の「せん」は使役助動詞「す」の未然形「せ」と推量を表す助動詞「む」の終止形の合体として受け止めることができる。このような受け止めにおいては、「信せん」

の中には信じさせる意味合いを含んでいて、信の原動力が人間ではないことを示している。つまり、「信」の行動者が人間であるが、行動の原動力がほかにあるという意味合いが言葉に込められているのである。言葉の裏には、他力増上縁の働く場が用意されている。

「本願を信せん」という未然形には、念仏と信心の関係もうかがえる。「『信心』は、『仏道を歩む』ことである⁽⁴³⁾。人間の意志によって「信じる」を前提にして、信じてから念仏するのではなく、真実の「信心」が念仏の道歩んでいくうちに、獲得され、深められるということであろう。「信せん」と「信じる」、同じ「信」を強調する言葉であるが、次元を異にする二重のメッセージを伝えている。

また、「信せん」には、「邪見憍慢惡衆生 信樂受持 甚持難 難中之難無過斯」という文に強調される「難」というニュアンスも含まれていると考えられる。親鸞において念仏の信心は、人間の計らいによって得るものではない、難信とか、極難信と言われるとおりに、自力で獲得することがきわめて難しいというのである。そして、その信心は如来回向の信心であることを『教行信証』信巻には、はっきり明示している。

然常没凡愚、流転群生、無上妙果不難成、真実信樂実難獲。何持故、乃由如来加威力故、博因大悲広慧力故。⁽⁴⁴⁾
(しかるに常没の凡愚、流転の群生、無上妙果の成じがたきにあらず、真実の信樂まことに獲ること難し。なにもつてのゆゑに、いまし如来の加威力によるがゆゑなり、博く大悲広慧の力によるがゆゑなり。⁽⁴⁵⁾

要するに、『歎異抄』のこの文は、次元的に異なる二重のメッセージをとして受け止めることができる。常識的な善惡観に対立する反常識的な善惡観として受け止めるならば、常識的な倫理道德観に固定化した人間心理に揺さ

ぶりをかけて、今までの立脚地を揺れ動かせる。揺れ動く中に、立脚地の転換を促す。でも、道徳倫理の次元的な更新へと立脚地の転換が実現しなければ、二元対立的な世間の道徳観の地点に立ち、「抑悪揚善」という一方の立場を失う時に、必然的に、他の一方「抑善揚悪」という反世間の道徳観の立場に立つことになる。このところを注意深く受け止めるべきと思う。

親鸞の「善」についての考えは『歎異抄』の第八章の言葉によっても明示される。

念仏は行者のために非行非善なり。わが計らいにて行ずるにあらざれば非行いふ、わが計らいにて作る善にあらざれば非善といふ、ひとへに他力にして地力をはなれたるゆえに非行非善なり。⁽¹⁵⁾

漢文においては、「非善」の「非」と「不理解」の「不」はいずれも否定の意味を示すが、「非善」の「非」は、体言の否定形であり、「ではない」を意味する。たとえば、「非正義」（正義ではない）「非人間」（人間ではない）「非常識」（常識ではない）などである。「不」は用言の否定形であり、「しない」を意味する。たとえば、「不賛成」（賛成しない）、「不満足」（満足しない）、「不理解」（理解しない）などである。「非善」は「善ではない」を意味する。親鸞はこの文の中で、念仏は行者の働きではなく、また行者の善ではないことを強調しているのである。この第八章の言葉を裏付けに、親鸞の一貫的な立場から言えば、「本願を信せ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」と言う文は、「抑悪揚善」と「抑善揚悪」という人間の計らいの二元対立を超える弥陀の本願の力を強調すると思われる。

『歎異抄』では、善・悪の二重の意味合いは表現上ではっきりとは区別されず曖昧である。同じ言葉の中に次元

的に異なるメッセージが入れ替わっている。指南を抜きにしては、読者は行方不明になりがちである。このところには「宿善」のない者の心の働く場が残されている。

正に、「右斯聖教者為当流大事聖教也 於無宿善機無左右不可許之者也」という蓮如の危惧の通りである。「当流大事聖教」として認めながら、あえて『歎異抄』を封じた行動には、蓮如の鋭い人間洞察が伺える。読む者は凡夫である限り、「宿善」の無いものである。そのような者が『歎異抄』を読むとき蓮如が予見したとおりに、『歎異抄』を反世間な道徳観のものとして読むことになる。

しかし、このような『歎異抄』の読み方を引きだすのは、『歎異抄』を特徴づける二つの視座と言葉の重層性という仕組みである。この仕組みは、誤解とか、我田引水とかと言われる読み方を招いてしまう。とはいえ、この仕組みこそ豊かな読者の群れを生み出している。それは意味再生産の礎石のように、多数の人々をこの書物のかかわりに呼び寄せている。最初、表層的な意味にひかれ、『歎異抄』に入る読者は、『歎異抄』とかかわっているうちに、深層的な世界に引き込まれていく者が少なくない。今まで善悪対立の立脚地に両足を踏みつけた読者は、不知不識内に、この『歎異抄』の内包される意味の二重性に気付き、語り手である唯円の立脚地に近付いていき、大いなる視座に接近していき、人間観、人生観が深められるであろう。

五 闇と光―メビウスの帯の構造

歎異抄では、次元を異にする二種の「闇」と「光」がある。闇とは、世間的な意味合いでは「先の見通しがつかない、絶望的である」を意味する。それに対する光も、世間的な意味合いでの「希望」や「光明」であろう。こういう意味においての「闇」と「光」は、二元対立的なものである。二者は共存できない。

また、如来の視座にとらえられる人間存在の本質を意味する闇がある。この意味合いでの「闇」には世間的な二元対立的な「闇」と「光」を同時に含んでいる。この闇に対して、「無碍の光明は無明の闇を破る正智」と、闇から衆生を救い出す阿弥陀如来の救済を光という。こういう次元での「闇」と「光」の関係は、「煩惱即菩提」、「不斷煩惱得涅槃」と表されるように、表裏のないメビウスの帯の構造になっている。

『教行信証』の世界においては、この「闇」と「光」のメビウスの帯の構造が言葉によって保たれている。その根底には、十八願に込められた二元的な人間救済の道についての親鸞の受け止めがある。

説我得仏、十方衆生、至心信樂、欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺。唯除五逆、誹謗正法。

この十八願の中に含まれた二元的な人間救済の道には、「仏眼」に見られる衆生の罪惡煩惱としての存在と、蓮に生まれる存在という二重の真実に応じる深い配慮が込められている。

即以佛眼觀視世界眾生。眾生垢有厚薄。根有利鈍。教有難易。易受教者畏後世罪。所以能滅惡法出生善道。

譬如優鉢羅花鉢頭摩華鳩勿頭華分陀利華。或有始出淤泥未至水者。或有已出與水平者。或有出水未敷開者。然皆不為水所染著。易可開敷。世界眾生亦復如是。⁽⁴⁶⁾

罪惡煩惱の中でもがいている衆生を蓮に喩えている。衆生は泥沼のような罪惡煩惱の中でもがいているが、誰もが蓮である。蓮の色がそれぞれである。紅、黄、青、黒、白と、色がそれぞれである。でも、蓮であることは同じである。また、蓮が置かれた状況もそれぞれである。水面に出るもの、水面の下に出ようとしたもの、まだ泥沼の中にもがいて全然蓮の形に見えないものもあるが、条件に恵まれるならば、みんな花咲くことができる。

十八願に込められた如来の深い配慮は、天親、曇鸞、善導によって徐々に明らかにされてきた。例えば、真宗に二種深信として受け止められる善導の話である。

言深心者即是深信之心也。亦有二種一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來常沒常流轉無有出離之緣。二者決定深信彼阿弥陀仏、四十八願攝受衆生無疑無慮、乘彼願力定得往生。⁽⁴⁷⁾

親鸞は天親・曇鸞・善導の説を踏まえて、さらに十八願の深意を明確に示している。

世雄悲正欲惠逆謗闡提⁽⁴⁸⁾

難化三機、難治三病者、憑大悲弘誓埒利他信海、矜哀斯治、憐憫斯療、喻如醍醐妙藥療一切病⁽⁴⁹⁾

十八願の「唯除五逆、誹謗正法」とは五逆と謗法は救われないというのであるが、親鸞の受け止めは、「世雄悲正欲惠逆謗闡提」(五逆・謗法・一闡提こそ本願の慈悲に恵まれる者である)というのである。この受け止めは《大經》の文と矛盾しているようであるが、二者は内在的なつながりがある。親鸞の受け止めと《大經》の文を統一さ

せるのは阿弥陀の願力増上縁である。「円融至徳嘉号を転悪成徳正智」。すなわち、増上縁は、救済に除かれる五逆・誹謗正法を如来の大悲に恵まれる存在に転じさせる。

海者従久遠已来転凡聖所修雜修雜善川水転逆謗闡提恒沙無明海水成本願大悲智慧真実恒沙万徳大宝海水喻之如海也。良知如経説言煩惱氷解成功徳水⁽⁵⁰⁾（海と言うは、久遠よりこのかた、凡聖所修の雜修雜善の川水を転じ、逆謗闡提恒沙無明の海水を転じて、本願大悲智慧真実恒沙万徳大宝海水と成る。これを海の如きに喩えうなり。良に知りぬ。経に説きて、「煩惱の氷解けて功徳の水と成る」と言えるが如し⁽⁵¹⁾）

円融至徳嘉号、転悪成徳正智⁽⁵²⁾

と説かれるとおりに、本願の力・増上縁の力によって、「煩惱の水」（三毒にとらわれる心の働き）が解けて功徳水（慈悲・大慈大悲の心の働き）と成すのである。増上縁こそ、泥沼の中で泥に包まれる蓮の種を咲かせる力である。

『教行信証』の世界には、闇の世界（唯除五逆・誹謗正法）と光の世界（世雄悲正欲恵逆・謗・闡提）がつかっている。そのつながりの中に、ダイナミックな働きが感じられる。躍動で強さを感じさせる闇と光の中にもがいている親鸞の心の葛藤がいきいきと感じられる。そこに親鸞が信心を得る心の歷程もあると考えられる。『教行信証』の世界では「宿善のないもの」が一步一步と闇から光へ導かれる道を丁寧に用意している。闇から光への原動力は阿弥陀如来の願力である。『教行信証』において、メビウスの帯の構造が保たれているのは、願力増上縁である。

この願力増上縁があればこそ「地獄は一定すみかぞかし」という闇と「老少善惡のひとをえらはれず」という本願

の光につながる道が保たれている。

『歎異抄』の世界においては、闇（罪惡煩惱）も光（阿弥陀如来の救済）も語られているが、二者のつながりははっきり見えない。そのため、実感できる闇に対して、光が遥かな彼岸にあるように感じられるとも言われる。

『歎異抄』の世界を一つの統一体として読めば、その世界もメビウスの帯の構造になっていることが分かるが、一部分、あるいは一章だけを読めば、闇と光の関係はメビウスの帯の構造にならずに、表（光）裏（闇）がそれぞれ一面である帯の輪のようである。

たとえば、第二章の「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」という闇としての存在感が信心の獲得という光の世界へと転換する道が省略されている。「弥陀の本願まことにおはしますば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしますば、善導の御釈虚言したまふべからず。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、親鸞がまふすむね、またもてむなしかるべからずさふらう歟。詮ずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし」と、演繹推理で歴史的な伝承による念仏の真理の根拠を示しているが、地獄に生きる人生感覚が何によって、どのようにして、明るい信心の感覚へと転換するかという心理的な転換の論理性が言葉の層面では欠けている。また十三章の「これにてしるべし。なにごとものゝろにまかせたることならば、往生のために千人ころせといはんに、すなはちころすべし。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。わかこゝろのよくてころさぬにはあらず。また害せしとおもふとも、百人千人をころすこともあるべし」という宿業にとらわれる人間存在と「願の不思議にてたすけたまふ」という願

力に助けられる存在が直結して、二種の存在の間に論理的なつながりが空白になっている。

『教行信証』に照らし合わせてみれば、その転換する道、論理的なつながりが見える。それは、慙愧と慙愧させる力である阿弥陀如来の増上縁という働きである。『教行信証』の内容に照らし合わせて読めば、二種の存在のつながる道が『歎異抄』の他の章に用意されてあることも分かるってくる。

ところが、この第二章を孤立に読めば、闇を示す言葉はまとまった形でリズムカルに表現されていて、闇と光の転換しあう構造が見えない。そのため、従来、『歎異抄』と「闇」の關係に注目する方も多かったようである。たとえば、

「一緒に現代の暗闇のどん底から、『歎異抄』のただ中へと、進み入ることにしたい。『歎異抄』は人間存在の闇がつづく限り、その『歎異抄のころ』をいよいよ輝かせてゆくことでありましよう。⁽⁵³⁾

また、読む側の都合によって、人生を闇として感じる者によって『歎異抄』の言葉が闇のような人生感覚の代言になることもある。たとえば、次の文である。

「地獄は 一定 すみかそかし」、それは若き私のこの世に対する最も確実な実感であったのである（中略）

当時親鸞の信仰の光がまぶしくてとても光を捉えることができなかった⁽⁵⁴⁾

このような『歎異抄』に実感したことは、『歎異抄』に出会う人の中で少なくないであろう。しかしながらも、古来、『歎異抄』に救われた「『歎異抄』に光を与えられた」と言う人は、数え切れないほどに多かったようである。なぜであろうか。調べてみれば、人々は、それぞれ、闇と光の間に、自らのつながる道を見つけているのであ

る。たとえば、

私にはこの摂取不捨の慈悲を信するにあらずんば、人生において今日のような愉快な希望が得られなかったであろうと思うと、なんだか仏を信じた今日の境遇がありがたくてたまりませぬ⁽⁵⁵⁾。

自分が地獄に生きているという実感は、自分で心の中をつぶさに見てみれば、自ずからわいてくる。しかし、『歎異抄』は、喩地獄に落ちたとしても、如来の大慈悲は地獄の釜の下まで届くのだから何の心配もないと教えてくれる。闇いよいよ深くして、如来の大慈悲の光はますます明るく輝くという教えなのである⁽⁵⁶⁾。

凡夫の私は世俗のことに煩惱を燃やし、絶望感に日しかれたりして、(中略)自我の淵に沈んで(中略)そんな私の胸の中にふっとさし入ってくるのは、「親さまのはからいでただ念仏申すだけだ」と言う母の声、「信ずるほかに別の仔細なきなり」という親鸞の光のような言葉である⁽⁵⁷⁾。

以上の受け止めをよくよく案ずれば、大体「闇」から「光」への転換は、「信じる」によるものである。前に述べた通りに、この「信じる」は、「釈迦如来實是慈悲父母種種方便發起我等無上信心⁽⁵⁸⁾」と言われる「發起」者を前提にしなければ、人間の主体性を示すものである。それを頼りに実現する「闇」から「光」への転換は、人間の計らいの転換である。それは「円融至徳嘉号、転悪成徳正智」という「円融至徳嘉号」による転換とは、次的に異なるのである。突き詰めて言えば、それは幻の転換であり、自己欺瞞、自己陶醉にすぎない。この幻の転換を信じ込んで『歎異抄』を「わがこころ」のものにする者が少なくない。ところが、幻の転換もありがたい機縁になる。『歎異抄』の世界は「南無阿弥陀佛」の世界である。その中に入ると、皆「南無阿弥陀佛」の響きに響かれる存在

になり、その中に据えられている大いなるまなざしに内包される存在になり、如来の視座からのメッセージに目指される受信者になるのである。本願の視座はこの世界に入る者を與行きの意味に結ばせる仕掛けになっている。それは、人々への目配せのようなものである。人々はそれに反応すれば、人間を主体にして感じる「光」の不真実さに気付くであろう。そのとき、如来の視座から送られる目配せに自らの枠組みを組み替えていくと、「信せん」に込められる真意に気付くであろう。

『歎異抄』では、善惡対立する中の惡と、如来の徳に対する人間の本質的な惡を一文字で表しているのが、言葉には惡の方が重いというアンバランスを感じられる。実は言葉にならないところに、『歎異抄』の世界に据えられる本願の視座は強力な働きとして、善惡のバランスを保っている。それは、親鸞の人生感覚に貫き、また親鸞の凡ての教えに貫くものである。その大いなるまなざしに包まれる存在感は、日々親鸞のそばにいて、その声を聞いていた唯円の身にしみこんだであろう。そのため、大いなるまなざしの視座は生身の唯円の理性的な把握を超えて、『歎異抄』の中に据えられることになる。この大いなるまなざしが唯円のまなざしを包む構造は、『歎異抄』の世界のメビウスの輪の構造を決定する枠組みにほかならない。それは『歎異抄』の重層的なメッセージを発信する元になっている。そのため、唯円の語りは最終的には阿弥陀如来のまなざしに読者の感覚を結んでいく。それは唯円から読者への直接的メッセージではなく、大いなるまなざしに包まれている唯円の存在感は読者の感覚を方向づけるように機能しているのである。それがあればこそ、読者ははっきり意識しなくても、『歎異抄』の世界で迷ったり、躊躇したりするうちに、今までの感性や知的な枠組みを次元的に更新する方向へと組み替えていくことにな

る。

弥陀智願の広海に 凡夫善惡の心水 帰入しぬればすなはちに 大悲心とぞ転ずなる⁽⁵⁹⁾

「転」は親鸞の救済のプロセスの中で最も肝心な仕掛けである。

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⁽⁶⁰⁾（高原覚正 歎異抄集記 永田文昌堂

一九七二年八月）

『歎異抄』に据えられる本願の視座は「転悪成徳、悪を転じて徳と成す」、「転闇成光、闇を転じて光と成す」という力があるのである。光から闇への転換の「転」には二つの転換がある。一つ目は善惡対立の中での非善である「悪」から、二元対立を超えた凡夫の「悪」への転換である。二つ目は、救われない（出離の縁のない）凡夫から本願に救われる凡夫への転換である。この二つの転換点は『教行信証』の中で親鸞が最も言葉で強調している個所であるが、『歎異抄』では空白になっている。それは音声言語として作品の中に響いている。

「少々」「百分か一」というわずかな音声言語で、『教行信証』の真髓を伝える『歎異抄』は、『教行信証』の九九%の文字言語を響きの中に託している。言葉にならない響きには、親鸞の教えが生きている。響きは重層的なのメッセージを喚起しつつあり、人々の身心を震撼させる。日本では『歎異抄』ほど数多く解釈される宗教の書物は他にないであろう。言葉の空白は、断臂のブリーナス（Venus）が残した空間のように、常に読者に、新しい解釈を求め続けていく。さまざまな時代の、さまざまな民族の、さまざまな人生体験を持つ人々は、それぞれ自分の価値観や審美意識を持って空白を自分なりの方向へと補完していく。

確かに、「右斯聖教者為当流大事聖教也　於無宿善機無左右不可許之者也」という蓮如の危惧は杞憂ではない。『歎異抄』は「宿善の機」の無い者に世間的な惡を勧め、世間的な善を否定する書、露惡的な書として受け止められることもある。しかし、『歎異抄』に内在する強力な「転」という働きは「宿善の機」の無い者を転換させていく。

終わり

今まで『歎異抄』はさまざまな人によってさまざまに解釈されている。目的はそれぞれであり、方法もさまざまであるが、『歎異抄』によって親鸞と縁を結ぶこと、親鸞を語ろうとすることは同じである。山ほどの解釈はそれぞれ大事なものがあると思う。真理を求めても誰もがいきなり真理に近づくことができるはずもない。皆模索の中で真理に近づいていく。誰も真理を語りつくすことができないが、誰も真理の一部分を語ることができるのである。たくさん語られる中で、さまざまな意見がぶつかる中で、『歎異抄』が伝える真理はますます明らかになるであろう。『歎異抄』のおかげで、親鸞の教えは、ますます深められ、広げられてきたが、これからもさらに深められ、広げられていくであろう。

『歎異抄』と『教行信証』が親鸞の教えを伝える双壁だといえるであろう。親鸞の教えは、『歎異抄』と『教行信証』の映しあいの中でいっそう輝いていくであろう。ここで、親鸞の教えを音声言語として伝える『歎異抄』のか

けがえのない価値があらためて痛感される。七百年來、『歎異抄』は不思議な魅力を持って、伝えつづけられている。その伝えは、語り手である唯円房の意図を超えて、言葉の意味的な次元を超えて、また、書物に接した人々の理性的な把握を超えて、人々の命の深層部に浸み込んでくる。

悲喜之涙、注由來之縁。慶哉！樹心弘誓仏地、流念難思法海、深知如來矜哀、良仰師教恩厚、慶喜弥至至孝弥重。因茲鈔真宗詮、摭浄土要、唯念仏恩深、不恥人倫嘲。若見聞斯書者、信順為因、疑謗為縁、信業彰於願力、妙果顕於安養⁽⁶¹⁾矣。

悲喜の涙にこめられた親鸞の人生感覚、深い悲しみと本願に出会うことへの深い感謝は、「なく／＼ふでをそめてこれをするす」と唯円の涙にぬれた声で語られる『歎異抄』によって重厚な歴史感を帯びて、素朴な日常の言語で伝えられている。『歎異抄』は時代や民族を越えて、もっともっと広く深く読まれる可能性を秘めていると思われる。

〔注〕

- (1) 《説文解字今譯》湯可敬撰 岳麓書社 一九九七年七月
- (2) 同 I
- (3) 『真宗聖教全書』二『教行信証』六〇頁
- (4) 『真宗聖典』二二五ページ
- (5) 歎異抄講和 暁鳥 敏 講談社学術文庫 一九九六年八月

- (6) 島一春『わがこころの歎異抄』社会思想社 一九八九年五月
- (7) 『歎異抄』野間宏 ちくま文庫 一九九三年三月
- (8) 『歎異抄辞典』柏書房 一九九二年一〇月 谷川理宜など編著
- (9) 『歎異抄』阿満利磨 ちくま学芸文庫 二〇〇五年五月
- (10) 『真宗聖教全書』二 一七・『真宗聖典』一七一
- (11) 『真宗聖教全書』二 六八八
- (12) 『真宗聖教全書』二 六〇頁
- (13) 『真宗聖典』二二五ページ
- (14) 『真宗聖教全書』二 四四
- (15) 『真宗聖教全書』二 四一・『真宗聖典』二〇〇
- (16) 『真宗聖教全書』二 二二頁・真宗聖典一七六
- (17) 『真宗聖教全書』二 四六
- (18) 蓮如「御文」
- (19) 「涅槃経」『大藏経』十二卷八〇九頁
- (20) 『真宗聖教全書』二 三〇八
- (21) 『真宗聖教全書』二 一九四
- (22) 『真宗新辞典』真宗新辞典編纂委員会 法藏館 昭和五八年
- (23) 「同朋大学仏教文化研究所紀要」第二五号
- (24) 『真宗聖教全書』二 七八三
- (25) 『真宗聖教全書』二 一一頁
- (26) 『真宗聖典』一四一
- (27) 増上縁についての解釈聖典五二一―五二三ページ参照

- (28) 『真宗聖教全書』二 四九五
- (29) 『真宗聖教全書』一 五一頁・『真宗聖典』九四頁
- (30) 詳しい内容について『真宗聖教全書』二 一四七・一四九『真宗聖典』三三二・三三四頁参照
- (31) 『真宗聖教全書』二 一二六頁
- (32) 一九『真宗聖教全書』二 一二七頁・三〇七頁
- (33) 『真宗聖教全書』二 六七頁
- (34) 『真宗聖教全書』二 五〇三
- (35) 『真宗聖教全書』二 五二
- (36) 『真宗聖教全書』二 一六六頁
- (37) 『真宗聖教全書』二 五〇七
- (38) 『真宗聖教全書』二 一頁『真宗聖典』一四九
- (39) 『真宗聖教全書』二 五二〇・五〇三
- (40) 歎異抄講話 暁鳥羽敏 講談社 一九八一年八月
- (41) 高森顕徹『歎異抄を開く』万年堂出版 平成二〇年三月
- (42) 『歎異抄』のころろ 高史明 NHK出版 一九九三年一月
- (43) 『歎異抄』阿満利磨 ちくま学芸文庫 二〇〇五年五月
- (44) 『真宗聖典』二二一
- (45) 『真宗聖教全書』二 七七七
- (46) 新脩大正大藏經八頁
- (47) 『真宗聖教全書』二 一四〇
- (48) 『真宗聖教全書』二 一頁
- (49) 『真宗聖教全書』二 九七・二七二

『歎異抄』の言葉の重層的な意味

- (50) 『真宗聖教全書』二 三九頁
- (51) 『真宗聖典』一九八頁
- (52) 『真宗聖教全書』二 一頁・一四九
- (53) 『歎異抄』のころ』高史明 N H K 出版 一九九三年一月
- (54) 梅原猛『誤解された歎異抄』光文社一九九七年九月
- (55) 歎異抄講話 梶鳥羽敏 講談社 一九八一年八月
- (56) 加藤辨三郎『実践歎異抄入門』こま書房 昭和五八年一月
- (57) 島一春『わがころの歎異抄』社会思想社 一九八九年五月
- (58) 『真宗聖教全書』二 五七頁
- (59) 『真宗聖教全書』二 五二〇
- (60) 高原覚正 歎異抄集記 永田文昌堂 一九七二年八月
- (61) 『真宗聖教全書』二 二〇三・四〇〇