

親鸞の求道の動機について

— 他者の救済への願い —

岡田大助

〔問題提起〕

親鸞が道を求め続けた動機は、伝統的に、利他教化のためであるとされてきた。^一例えば、妻帯や関東での活動は、すべて人々に念仏の教えを広めるためであったとされる。^二しかし今日、このような捉え方は、宗派的な立場から宗祖を聖人化したものであるとの見方が強く、あまり重視されていないといってよいだろう。

通説はむしろ、親鸞思想の本質を、自分の往生成仏のための念仏と理解する。例えば、柳田國男はかつて、親鸞を宗祖とする浄土真宗の念仏を、他人の靈魂の供養のためではなく、自己の安心決着のための「自家用の念仏」^三と規定したが、それを「正鵠をえた理解」^四とする阿満利磨は、親鸞の問題を、「我が身に巣くう得体の知れぬ欲望の克服」や、「生きることについての最終的な意味を求めて」といった「我が身」の問題であるとしている。^五

親鸞の求道の動機を問題とすると、通説が、親鸞における「我

が身」の罪業の問題に注目し、それを主要な動機としてきたことも、ゆえなきことではない。すでに多くの論者に指摘されてきたように、親鸞において、自己の罪業の問題は、極めて大きなものであり、それについての思索や内省も、非常に深いところまで突き詰められているからである。

親鸞は、自らを「煩惱具足」^六（煩惱を欠けることなく具えている）あるいは「煩惱熾盛」^七（煩惱が盛んに燃えさかっている）ものと捉えた。それは、現世でそうであるのみならず、はるかな過去世からそうであったという。そして、それら煩惱によって犯した罪業の集積は、今ここにおいて自らのなしうるほとんど一切の行為を「宿業」（現世に応報をもたらす過去世の善悪の行為）として規定してしまう。人は、自らの自由意志によって自在に善をなしうる存在ではない。

伝統的な宗門が提示してきた権化（聖者の生まれ変わり）・聖人としての親鸞とは異なり、通説はなかでも、親鸞を煩わせた煩惱

は、性欲であつたと指摘する。^八この論の当否はともかく、親鸞が、自らの煩惱を深く見据え、それがもたらす苦しみの世界から離れる道を切実に求めていたことは、疑いがない。^九

さらに、これも、すでに何人かの先学^十によって指摘されていることだが、親鸞の自らの煩惱への眼差しは、より深く、五逆・誹謗正法・闡提といった、仏教に背反し、仏教を無視する、仏教における最悪の罪を見据えてゆく(『教行信証』信巻)。そしてそれらを自らの問題として引き受け、そこから救われる道を追求してゆくのである。

このように見ると、親鸞には確かに、「我が身」の罪業についての深い洞察があつた。その意味で、通説は正しいといえよう。しかし、それだけでよいのだろうか。論者は、宗派的立場から親鸞を聖人化する立場、例えば、親鸞を阿弥陀仏の生まれ変わりとするようなそれはとらないものの、親鸞の動機には、自己の問題のみならず、一貫して苦しむ他の人々の救済という問題があつたと考える。そしてそれは、我が身の問題と同様に、大きな重い問題であつた。本稿では、そのことを論証したい。

〔他者の救済への願い〕

はつきりしたことの少ない親鸞の実人生において、明らかに他者の救済が大きな問題となっている場面がある。それが、『恵信尼書簡^{十一}』に記される以下の事件である。

親鸞は五十九歳の頃、高熱と激しい頭痛に煩わされたことがあつた。臥して四日目の暁に、「苦しいが、魔は去つたようである。」^{十二}という。妻の恵信尼がうわごとかと問うたところ、「うわごとではない。臥して二日目から、『大無量寿経』を間断なく読んでいた。たまに目をふさげば、経の文字がきらびやかに、ことごとく見えた。さて、このことは何とも理解できないことである。念仏の信心以外には、何事を心にかけるべきであらうかと思つて、よくよく思索してみると、今から十七年前、忠実に浄土三部経を読んで衆生に利益を与えようとして、読み始めていたところ、これは何事であるか、善導大師^{十三}は自信教人信、難中転更難、云々といわれるように、自ら信じ、人に教えて信じさせることは、まことに仏の恩を報い申し上げることであると信じながら、名号以外に、何の不足があつて、経を読むものかと思ひ返して、それ以上読まなかつたことがあつたが、そのことが、いまだ少し残るところがあつたのだろうか。人の執着する心、自力の信は、よくよく思慮しなければならぬと思つて後は、経を読むのを止めた。それで、臥して四日目の暁に、「魔は去つたようである」とは申したのである。」^{十四}と言つて、そのまま汗が垂れてきて熱もよくなつたことがあつた、という。

この事件は、親鸞研究において、古来自力から他力への信の深まりを表すもの、あるいは、他力の信から自力への揺り戻しを示すもの等、自力の信と他力の信の関係についての議論において、注目されてきたものである。

しかし、論者がこの事件において注目したいのは、親鸞の、十七

年たっても強く残り、熱にうなされて夢に見るほどの、人々に利益を与えることへの思い入れである。^{十四}

それでは、この事件の原点となっている十七年前（健保二年）、親鸞が衆生済度のために經典を誦誦していた時に、何があったのだろうか。

親鸞は当時、佐貫（現群馬県邑楽郡明和町大佐貫）にいたとされる。森龍吉によれば、この地域は利根川と渡良瀬川の合流点に近く、昔は三、四年に一度は洪水によって浸水する洪水被害の常習地帯であったという。^{十五} 当時の関東の様子を、『吾妻鏡』から窺ってみよう。

健保二年～四月三日～晴。亥刻大地震。

～五月二十八日～炎旱、依_レ涉_レ旬。

六月三日～諸国愁_二炎旱_一。

～五日～甘雨降。

～八月七日～甚_レ雨洪水。

～九月二十二日～丑刻大地震。

～十月六日～晴。亥刻大地震。

（『吾妻鏡』^{十六}中略（～）、傍点論者。また読みやすさに配慮し、旧字は適宜新字に改めた。以下同。）

『吾妻鏡』で記されているのは、鎌倉を中心とする一帯のことであり、当時親鸞のいた佐貫とはやや距離がある。しかし、同じ関東

の地であり、天候や地震等においては、ある程度共通していたと見なしてよいだろう。まず、三回の大地震が目を引き。また、五月の末から六月のはじめにかけて、一五日程度の日照りがあったとされる。幸い、六月五日には雨が降り、深刻な状況には陥らなかったとも考えられるが、それでも、相当の被害から免れることはできなかったであろう。また、八月七日には一転して大雨が降り、洪水が起こっている。すでに触れておいたように、洪水が頻繁に起こったといわれる佐貫の地でも、洪水が起こった可能性が高い。

このように見ると、親鸞はここで、地震や日照り、あるいは、水害によって苦しむ人々を目の当たりにしていたと考えられる。そしてそのことが、親鸞を、衆生済度のためのやむにやまれぬ經典誦誦という行為へと駆り立てたと推定することができる。

では、親鸞はなぜ、それから十七年もたった五十九歳の時（寛喜三年）に、經典誦誦の夢を見たのだろうか。これも、『吾妻鏡』を参照しよう。

五月～十七日～此間炎旱、涉_レ旬。疫_レ疾満_レ国。

七月～今月天下大飢饉。又二月以来洛中城外疫疾流布。貴賤多亡卒_{云々}。（同前）^{十七}

この年には、五月に、日照りと疫病が起きている。さらに、七月には天下が大飢饉となる。そして、都の京都でも疫病がはやり、貴賤を問わず多くの人が亡くなったという。その様子は、残されたい

くつかの書物に、ありありと記されている。しばらく、その様子を窺ってみることにしよう。

はじめに、『立川寺年代記』に、二年前からこの大飢饉にいたるまでの成り行きが簡潔に記されているので、参照してみよう。

寛喜元年 戊子天下大旱、魃、洪水。

同二年 乙丑六月七月六〇日雨一點不降。八月一日大風大雨。天下一同不熟。人民道路迷。餓死者不知(数)。人骸骨多。十二月十八日蝸蟬鳴。未曾有云々。

同三年 庚寅夏天下、一同飢饉。馬牛肉食。又諸国大鼠多出。五穀実食失。天下人種三分一失。十一月六日大地震。――(『立川寺年代記』)

まず、二年前の寛喜元年には、全国を、大規模な日照りと洪水が襲っている。次に、一年前の寛喜二年には、六月七月の二ヶ月六十日間にわたって、全く雨が降らなかったという。八月一日には、やっと雨が降ったものの、逆に、それは大雨大風であり、全国はみな同様に作物が実らなかった。人々は路頭に迷い、餓死者はその数から少ないほど多く、人の骸骨が多かったという。そして、冬の真つ盛りには、蟬が鳴いているという異常気象となる。ここまでは、前年までの様子である。二年にわたる連続的な災害によって、日本中の食料が底をつき、餓死者が多くできていくことが知られる。そして、問題の寛喜三年の夏には、ついに全国中が飢饉となる。人々

は、普段は食べない牛や馬の肉を食べるにいたった。また、多くの国に、巨大な鼠が多数現れ、五穀を食い尽くしてしまった。その結果、実に、全国の人口の三分の一が失われた。さらに、十一月には、大地震が追い打ちをかけている。

続けて、広橋経光の日記・『民経記』から、寛喜三年の夏のより具体的な状況を見てみよう。

五月九日、抑此間死骸宛遍満、棄子多□(二字欠)中、飢饉、炎旱送日送月、

六月、雨下、此間霖雨之後洪水、鴨川浸兩岸□□(二字欠)世以号云、河原死骸充岸、祇園来七日御輿迎也、為掃除有此霖□仍洪水之由云々(『民経記』)

五月には、死骸が充ち満ちて、捨て子が多く、飢饉と日照りのなかで月日を送っているという。ここではもはや、一般に最も愛すべきものとされる子までが多く捨てられている。もちろん、その中には、親に先立たれたものもあったことであろう。しかし、それだけではなく、親が、ぎりぎりの状況に追い込まれて、自らの生存を優先して捨てたものも多かったと考えられる。

六月には、一転して雨が降り続いて長雨となり、その後、洪水となる。鴨川の両岸は当時死骸で充ちていたが、祇園の神様が祭に際して御輿でやって来るため、天が掃除したのであらうと想像されている。死骸の数は、人が処理できる数量を範囲をはるかに超えて、

河原の両岸に充ちていた。そしてそれらを、天が洪水を起こして洗い流す。死者を葬るという人間と他の動物とを分かつ基本的な行為は、もはやここでなされていない。死骸を片づけることすら、人智を超えたものに委ねざるをえないという極限状態に陥っている。

この寛喜三年において、親鸞は妻惠信尼とともに、まだ関東にいたはずである。したがって、このような京都の様子を直接見ていたとは考えにくい。しかし、この飢饉は全国的なものであった。親鸞は、これと同様の人々を、関東でも目の当たりにしていたと推定される。そして、このことが、十七年前の災害と、それに苦しむ人々を經典読誦の功德を回向して救おうとして断念したことを想起させ、あらためてそのことを夢に見させていると考えられるのである。

〔当時の一般的な浄土教の理解と親鸞のそれとの対比〕

このように見ると、親鸞は、過酷な世相の前に、その実人生の少なくとも十七年間にわたって、他者の救済を切実な問題としていたことが分かる。さらに、このような志を持つに至る背景には、九歳で出家してより、二九歳まで過ごした比叡山とその周辺における大乘菩薩戒を理念とする修学があったと考えられる。^{二十一}したがって、それまでの人生の多くの期間においても、このような思いを抱いていたと推定される。また、親鸞最晩年の書簡には、飢饉や疫病で多くの人々が亡くなったことに「あはれ」と強く心を動かしている記述がある。^{二十二}その後の人生においても、災害による他者の苦しみに対す

る強い感受性を持ち続けていたと察することができる。しかし、当時の浄土仏教を信じる人々において、親鸞のようなあり方は、一般的なものではなかった。

以下、当時の一般的な浄土教理解を確認するために、しばらく、親鸞より十八歳年長で、親鸞とほぼ同時代を生きた鴨長明の『方丈記』から、親鸞が九歳の時に起きた養和の飢饉の状況と、それに対してとった長明の態度とを確認しておくことにしよう。

また、養和のころとか、久しくなりて覚えす。二年があひだ、世の中飢渴して、あさましき事侍りき。或は春・夏ひでり、或は秋、大風・洪水など、よからぬ事どもうちつづきて、五穀ことごとくならず。むなしく、春かへし夏植うるいとなみありて、秋刈り冬収むるぞめきはなし。〔『方丈記』^{二十三}〕

養和の頃（一一八一―）、二年間にわたる飢饉が起こり、世の中には、飢えと渴きが蔓延した。日照りや台風、洪水といった災害が相次ぎ、穀物はみなすべて実らなかったという。

仁和寺に隆暁法印といふ人、かくしつづ数も知らず死ぬることを悲しみて、その首を見ゆるごとに、額に阿字を書きて、縁を結ばしむるわざをなんせられける。人数を知らむとて、四・五月を数へたりければ、京のうち、一条よりは南、九条より北、京極よりは西、朱雀よりは東の、路のほとりなる頭、すべて四万二千三百

余りなんありける。いはむや、その前後に死ぬるもの多く、また、河原・白河・西の京、もろもろの辺地などを加へて云はば、
 際限もあるべからず。いかにいはむや、七道諸国をや。^(同前^{二十三})

やがて世界は、餓死者で満たされた。その飢饉の二年目の四月から五月にかけて、仁和寺の隆曉法印が、供養しながら路上の死体の数を数えたところ、その数は、京都(平安京)の東半分(左京区)だけで、四万二千三百体に及んだという。

築地のつら、道のほとりに飢え死ぬものたぐひ、数も知らず。取り捨つるわざも知らねば、くさき香世界にみち満ちて、変わりゆくかたちありさま、目も当てられぬこと多かり。^(同前^{二十四})

垣根や道のはずれで飢え死にしているものは数知れず、世界は死臭に満ち、死体の変わりゆく有様は、目も当てられないほどであった。

以上は、京都の半分の話である。京都市の全体では、単純に二倍すれば約八万五千人。さらに全国では、どれほどの人が亡くなったのであろうか。

いとあはれなる事も侍りき。さがたき妻・をとこ持ちたるものは、その思ひまさりて深きもの、必ず先立ちて死ぬ。その故は、わが身は次にして、人をいたはしく思ふあひだに、まれまれ得たる食ひ物をも、かれにゆづるによりてなり。されば、親子あるも

のは、定まれる事にて、親ぞ先立ちける。また、母の命尽きたるを知らずして、いとけなき子の、なほ乳を吸ひつつ臥せるなどもありけり。^(同前^{二十五})

長明によれば、親しい間柄にあつては、相手への思いの強いものが、わずかな食物を譲つて、先に死んでしまったという。親子であれば、親の子を思う思いが勝るので、親が先に死んでしまう。

このように、鴨長明は、親鸞がその生涯において何度か見聞きした当時の悲惨な飢饉とほぼ同様の状況を目の当たりにしている。

では、彼はそれに対して、どのような態度を取ったのであろうか。長明は、このような飢饉をはじめ、大火事、地震などに苦しむ人の世のありようを見て、我が身とその住居の頼りないことを思い知らされたという。やがて彼は出家し、五十五歳の時、維摩居士に習い、人里離れた山地(日野山)にわずかな家財道具を持つて方丈(三・〇一メートル四方)の草庵を結ぶ。わずかな持ち物の中には『往生要集』があつた。『往生要集』の勧める善の最たるものは、心を集中させて阿弥陀仏を思い浮かべることである。またそこには、『観無量寿経』に従い、浄土の環境世界の様々な姿を思い浮かべることも勧められている。長明はその指南に従つてのことであろう、西方に沈む夕日を見ては浄土を思い浮かべた。また、春、藤の花を見ては紫雲を連想して聖聚の来迎を願った。まずは何よりも自らの往生を目的と定めて、仏とその浄土を思い浮かべる観想念仏にあげられる生活を送っていたのである。

もちろん、『往生要集』には、菩提心を発することが、基本的な心構えとされており、他者の救済を願うことは、自明のこととされている。^{二十六}長明も、その指南にしたがって、自らの念仏の功德を、他者へと振り向けようとしていたこともあったかもしれない。しかし、少なくとも『方丈記』を見る限り、長明は、他の人々の苦しみを見て、それに多少心を動かされることはあっても、親鸞のように、それらの人々を救おうという強い思い入れを持つにはいたっていない。それよりは、そのことをきっかけとして世を厭い、まず何よりも、自ら往生することが目指されているのである。^{二十七}これが、養和の飢饉をはじめとする当時の過酷な世相に対して、長明がとった態度であった。

そして、このような、他者の救済よりも、まずは自らの浄土往生を願うというよりは、当時の浄土教を信じる人々にとっては、むしろ一般的であったといつてよいだろう。

例えば、『栄華物語』（卷三十「つるのはやし」）の藤原道長は、その人生の最後にあたって、阿弥陀堂に籠もって、人々との交わりを断ち、最愛の娘たちすらそっけなくあしらって、自身の極楽浄土への往生のために、念仏に専念する。そのときに、他者を救おうというような思いに駆られることもなければ、極楽に往生した後、仏となつて他の衆生を救おうというような思いを抱くこともない。そしてそのことは『栄華物語』においては、むしろあるべき理想的な態度として賞賛されている。

このような当時の一般的な浄土教理解と比べると、親鸞の他者の

救済への願いの深さは、際だっているといつてよいだろう。

もちろん、親鸞は浄土往生を目指す念仏の徒である。すでに見た恵信尼の書簡においても、結局のところ、教典読誦をやめて、念仏へと回帰していた。彼は、現世において、經典読誦など、自らの力でなした善の功德を他者へと回向することは断念する。しかし、その裏には、常に苦しむ人々を救いたいという強い思い入れがあったのである。

〔還相回向の願い〕

これまで見てきたように、親鸞は、長明をはじめとする当時の一般的な人々の浄土教理解とは異なり、その生涯の長い期間にわたって、苦しむ人々を救いたいという強い思い入れを持っていた。しかし、周知のように、一方でその罪業の深さ故に、現世で自らの回向によって他者を救済することを断念しているのも事実である。

では、親鸞は苦しむ人々を救うこと自体を諦めてしまっているのだろうか。それでは、結局のところ、他者の救済は親鸞の求道の動機の根本ではないということになってしまうのではないだろうか。

結論からいえば、そうではない。というのも、親鸞の他者の救済への志向が断念されているのは、現世でのことに過ぎないからである。仏教の世界観においては、三世という時間の捉え方が採用されている。三世とは、過去世、現在世、未来世のことである。過去世とは、生まれる前の世のことであり、現在世とは、生まれてから死

ぬまで、未来世とは、死後のことである。過去世は、生まれる前の世に、さらにその前の世にというように、無限に遡ることができ。同様に、未来世も、来世に、さらにその来世にというように、連綿と続いてゆく。このような生と死とを永遠に繰り返してゆく悠久の時の流れにおいては、現在世は、ほんのわずかな時間に過ぎない。そして、来世以降のことまで視野に入れると、親鸞は他者の救いを全くあきらめていない。むしろ、来世以降での救いを最も効果的にするために、現世ではあえて自力の回向による救いを断念して、念仏に賭けているにすぎない。親鸞は、自力の善による現世での他者の救済はあきらめていても、念仏による来世以降の他者の救済は、全くあきらめていないのである。

よく知られた『歎異抄』の言葉を見てみよう。

聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれどもおもふがごとくたすけとぐるときはめてありがたし。し今生いかにとほし、不便とおもふとも存知のごとくたすけがたければ（『歎異抄』^{二九}第四条）

「聖道の慈悲」とは、聖人の行うあわれみいつくしみ、すなわち、人が自らの力で、他の人々をあわれみ、いとしく思い、また、親切にいたわって世話をしたり、かばったりすることである。しかしながら、思う通りに他者への救いを全うすることは、非常に難しい。あるいは、現在世でどれほど愛おしい、可愛そうだと思っても、私

もあなたも（例えば、飢饉や災害により多くの人々が目の前でなすすべもなく死んでいったことを通して）身につまされて知らされたように、助けることはできない。

このように、親鸞は、現世において、布施や、經典読誦をしてその功德を振り向けることによって人々を救うことを断念している。ただし、三世という長い期間で見れば、救いそれ自体を断念したのではない。

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。（同前）

阿弥陀仏の力による浄土のあわれみいつくしみとは、（たとえ現世で他者を救うことは断念しても）念仏を称えて、少しでも早く（現世で念仏を称え、次の世に）仏になって、その大いなる慈悲の心で、自由自在に生きとし生けるものに幸いを与えることをいう。親鸞の理解する浄土教においては、念仏して、自ら往生することのみが目指されているのではない。そのさきに、仏となり、その大いなる慈悲の心で、自由自在に衆生に利福を与えることまでもが明白に意識されているのである。

このように見ると、親鸞が現世で自力の回向を断念して、念仏して来世往生することに賭けたのは、他者の救済をあきらめたからではない。それは、少しでも早く、完全な形でそれを実現するための最も有効な方法として採用されたことが理解される。自力の回向の

断念も、他者の救済のためという目的で、一貫しているのである。

ところで、右に見たように、仏となって、自由自在に衆生に利福を与えることを強調する浄土の理解も、親鸞に特有のものであった。『大無量寿経』『観無量寿経』や『往生要集』は、当時の浄土理解の根拠とされる文献だが、そこには、浄土の感覚的な楽に満ちた姿がありありと描かれている。そして、それを理解する場合には、その感覚的な楽を強調することが一般的であった。当時、浄土を模して建立された豪華絢爛な寺社仏閣や仏像は、そのことを明白に示している。しかし、親鸞は、浄土の快楽に満ちた点については、真実の浄土の姿ではなく、その仮の姿であると理解する。そして、その感覚的な要素は、末世の凡夫にとっては、執着につながるものと理解される。^{三十一} 代わりに親鸞は、浄土に行った後の姿として、還相回向を強調する。

『教行信証』に引かれる『浄土論註』からの引用を見てみよう。

『論註』に曰く、

「還相とは、かの土に生じ已りて、奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、ともに仏道に向へしむるなり。もしは往、もしは還、みな衆生を抜いて生死海を渡せむがためなり。この故に、「回向を首として大悲心を成就することを得るが故に」と言へり」と。^{三十二}

（『教行信証』証卷）

親鸞は、浄土に生まれた後、様々な感覚的な楽を得ることはもちろん、そこで何ものにも妨げられずに修行することにさえ、あまり重きを置いていない。それよりも、浄土で様々な超能力を得て、苦しみの世界に帰ってきて、生きとし生けるものを自由自在に仏道へと導くようになることを重視している。これが、親鸞の思想の目的地であった。

このような目的地から見ても、親鸞が道を求め続けた動機は、他者の救済への願いで一貫しているのである。

〔念仏による現世での幸福〕

ところで、最後にもう一つ想定される疑問は、それにしても、現世における他者の救済を放棄しているということであれば、その点において、当時の人々の一般的な浄土教理解と、あまり変わらないのではないだろうかということである。

しかし、親鸞においては、そもそも念仏を称えること自体が、現世においても他者を幸福へと導く行為であると考えられていた。確かに、念仏を称えることは、自力の善の功德を回向するのとは異なり、現世において、病気を治したり、飢えを満たすなど、人々に世俗的な幸福を与えることは全くできない。しかし、自ら阿弥陀仏の誓願を信じて念仏を称えることは、阿弥陀仏のたいなる慈悲の働きに参与し、結果として、それを聞いた他の人々を、誓願への信と念仏へと導くことがあった。^{三十二} 親鸞の念仏に触発され、誓願への信を抱

き、念仏を称えるに至った人々は、親鸞と同様に、現世において来世の浄土への往生を信じることになる。それは、世俗的な幸福とは全く別の、現世における幸福であるといえよう。親鸞は、結果として、多くの人々を現世においても幸福へと導いていたのである。それは確かに、罪業深き自らの力でなしたことはない。その意味で、親鸞は決して、自らが現世で他者を幸福へと導いたとは言わない。しかし、阿弥陀仏が他者を現世で幸福に導くはたらきに参与し、そこにおいて他者を幸福へ導くということについては、全く断念していなかったのである。

このように、あらゆる面から見て、親鸞の求道の動機は、他者の救済への願いで一貫していた。親鸞の求道の動機を問題にするときに、他者の救済の問題を、自己の問題よりも相対的に低く扱う通説は、改められるべきであろう。

〔日本の倫理思想史における意義〕

では、親鸞が他者の救済をその求道の動機としたということは、日本の倫理思想史においてどのような意義を持つのであろうか。

それは、当時の一般的な浄土教理解を、本来の仏教に近づけたということであろう。というのも、仏教とは本来、浄土教であれなものであれ、仏（利他的存在者）を目指すものであるからである。

すでに触れたように、当時の一般的な浄土教理解は、何よりも自らの往生を目指すものであった。しかし、そこにとどまってしまう

ば、それはもはや自利利他をめざす本来の仏教とはずれてしまっていることになる。それに比べて、親鸞の仏教は、他者を救済するという目的を一貫して見据えたものであった。それは、本来の仏教により近いものである。いつのまにか本来の目的からずれてしまっていた日本の一般的な浄土教の理解を、本来の仏教に近づけたこと、これが、親鸞が他者の救済を求め続けたことの、日本の倫理思想史における意味であるといえよう。

註

一 例えば、『本願寺聖人親鸞伝絵上』には、親鸞出家の原因について「興法の因内に萌し、利生の縁外に催ししによりて」とある。

二 例えば、二〇一〇年四月末から五月一〇日まで、日本橋の三越で開かれていた親鸞展においては、親鸞の生涯が、教化の人として紹介され、関東の多くの門弟の名簿などが、その根拠として挙げられていた。

三 柳田國男「毛坊主考」(柳田國男全集一一所収、ちくま文庫)

四 阿満利磨『親鸞 普遍への道』ちくま学芸文庫、一五頁。

五 「だが、日本人の宗教意識は、回向(死者の冥福、成仏のために、生きていた者が、読経、法要、供物等を手向けること)型に尽きるのであろうか。たしかに、それは亡き人への思いを鎮め、我をも含めまだ生きている人間の死後の安穩を祈るには、納得のできる方法といえる。あるいは、現実のさまざまな破綻、矛盾、不幸に直面したとき、それを荒ぶる霊の仕業として、ひたすらに、回向、供養をかさね、現実打開を祈願することも、人情に添うものかもしれない。しかし、人間の苦しみや悲しみは、死者との関係にのみ解消されてしまうものではない。我が身に巣くう得体の知れぬ欲望の克服や、生きていることの最終的な意味を求めて、神や仏に対面したいと願うこともある。そこでは、自然発生的な死者への思慕というより、

人間と契約を結んだ超越者との対話が求められてくる。『私のみるところ、回向型の宗教の対極には、不回向型とでもよぶべき宗教が存在するように思われる。具体的には、親鸞の宗教である。』（阿満利磨前掲書、一五～一六頁、傍点論者）。

もっとも、阿満の立場は、単に親鸞の問題を個人の問題とのみするものではない。阿満は、後述するように、飢饉や水害に苦しむ人々への親鸞の「ヒューマニズム」（前掲書）に注目している。また、『親鸞』（ちくま新書）第四章において、「ともがら」と「われら」と題して、親鸞の信心の共同性を明らかにしている。

しかし、それにしても、右の記述から読み取ることができるのは「我が身」の問題こそ、親鸞の求道の最大の動機であったということであり、他者の救済への志向は、相対的にいえば低いということである。

『歎異抄』 第九条など。

『歎異抄』 第一条。

六 赤松俊秀『親鸞』（吉川弘文館）六〇頁参照。ただし、この説には異論も多い。よく知られているものに、脇本平也「親鸞の夢をめぐって」（『理想』四八五）、佐藤正英「親鸞入門」（ちくま新書）などがある。ちなみに、論者は、親鸞の動機のなかで、とりわけ大きなものが性欲であったという説はとらない。脇本の指摘するように、通説の根拠となっている女犯の偈には、本になるものが存在し、それは当時一般的に知られていた。したがって、この偈を授かったことが、ただちに親鸞その人が女犯に悩んでいたことを示すことにはならない。また、佐藤の指摘するように、通説の根拠となっている女犯の偈は、たとえ（万が一）女犯というような最悪の破戒をしていてもという譲歩の文であるからである。阿満も、かつては性欲説を支持していたが（『親鸞 普遍への道』）、最近では、説を改めている（『親鸞』）。また、赤松説は若い頃の親鸞についてのものであるが、老いた親鸞も性欲を問題としていたとする説（武内義範『親鸞と現代』（中公新書）一四七頁）もある。親鸞がおそらくはその晩年近くに、「愛欲の広海に沈没し」（註七参照）という言葉を残しているからである。しかし、ここでいう「愛欲」とは、武内が同書の続くところで別の可能性として指摘しているように、異性への性欲に限らず子への情愛などを含む恩愛の情のことであろう。

九 よく知られた言葉に、「悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して」（『教行信証』信巻）とある。

十 末本文美士「宗教と倫理の狭間」（『解体する言葉と世界』岩波書店、所収）、山折哲雄『教行信証を読む』（岩波新書）など。

十一 『恵信尼書簡』（底本 親鸞聖人全集、第三巻書簡篇）一九四～一九六頁。

十二 佐藤正英「親鸞入門」、一三八頁。

十三 中国唐代の浄土教の祖師。親鸞が特に尊敬した七人の高僧のうちの一人。

十四 阿満利磨も、「この逸話は、親鸞における自力から他力への深まりを示すものとして評価されるのが普通である。しかし、私はそれ以上に、親鸞が悲惨な現実突き動かされ、我が身に備わるあらゆる力を動員してその救済にむかおうとした、いわばヒューマニズムの発露として注目したいのである。」（『親鸞 普遍への道』）という。鋭い指摘であり、つきつめれば、本稿の指摘を先取りするものとなった可能性があるといえよう。ただし、ここで問題となるのは、この理解をつきつめると、同書で阿満が立てた回向型・不回向型という大きな枠組み（註三参照）が、危うくなってしまうというところである。阿満は、「ヒューマニズムの発露」という。ヒューマニズムとは、人類の福祉の増進をめざすということであるが、仏教的にいえば、利他ということであり、さらに具体的にいえば、回向ということになる。そうなると、この事件で親鸞がなそうとした他者の救済のための経典読誦は、阿満が親鸞の不回向型と対置した、回向型に含まれてしまう。阿満は、回向を死者へのそれへ限定して理解しているようだが、一般的にいえば、回向とは自己の善根功德を他者の往生や成仏のために巡らし振り向けることであり、その対象は必ずしも死者へのそれへ限定されるものではない。飢饉や災害で苦しむ人々に親鸞が経典を誦読している場面を想像すると、そこでその功德を施そうとしている対象は、すでに死んでしまった人々に限定されるものではなく、いま飢えや病で苦しんでいる人々でもあったことだろう。このように考えると、親鸞の思いは、「ヒューマニズムの発露」というにとどまらず、回向への思いであったというべきであろう。

十五 平松令三「親鸞」（吉川弘文館）一七〇頁。

十六 『吾妻鏡』 前篇（『新訂増補國史大系』第三十二巻）七一〇～七一一頁。

十七 『吾妻鏡』 後篇（『新訂増補國史大系』第三十巻）一〇九頁。

大 『立川寺年代記』（『統群書類従』下二十九、巻八五九）二二四頁。

九 『民経記三』（『大日本古記録』）一二一～一二三頁。

三 比叡山においては、最澄の「山家学生式」に明らかなように、自利利他の菩薩道がその理念として掲げられていた。また、親鸞が出家する九歳頃には、後述する養和の飢饉があった。幼い親鸞は、その悲惨な有り様を目の当たりにし、それが、利他の志を持つに至る原点となっているとも考えられる。

三 「何よりも、去年・今年、老少男女多くの人々死にあって候らんことこそ、あはれに候へ。」（『末灯鈔』六（石田瑞麿『親鸞全集』巻四、三三二頁）。この書簡は、親鸞最晩年の八十八歳の時のものである。また、ここでいう「去年・今年」とは、正元元年と文応元年のことであり、石田瑞麿は、日蓮の『立正安国論』の記述をもとに、「諸国は飢饉と悪疫におそわれ、死者が多かった。」（石田瑞麿『親鸞全集』巻四、補注一七頁）という。

『方丈記』 発心集（『新潮日本古典集成』五）二二～二三頁。

三 同前、二四頁。

三 同前、二三頁。

三 同前、二三～二四頁。

三 例えば『往生要集』（岩波文庫）には、「初めに行相とは、総じてこれをいはば願作仏心なり。また、上求菩提・下化衆生の心と名づく。別してこれをいはば四弘誓願なり。これに二種あり。中略 縁事の四弘といふは、一には衆生無辺誓願度。念ずべし、「一切衆生にことごとく仏性あり。われみな無余涅槃に入らしむべし」と。（『大文第三 正修念仏 作願文』）とある。あるいは、目指すべき浄土の楽しみの一つとして、「引接結縁の楽」が挙げられている。それは、浄土に生まれると、ままたらなかつた現世でのそれとは異なり、様々な神通力（超能力）を身につけて、自由自在に苦しむ衆生を救うことができるようになるというものである。

三 ちなみに、思い入れということでは、長明は、住居や自然の景観に強い執着を持っている。長明は、無常を観じるにあたり、「住みか」の不安定さにこだわり、逆説的だが、方丈の草庵を結ぶというかたちで、住居を重んじる。また、そこでの生活の楽しみとして、四季折々の自然の景観を挙げてゐる。『方丈記』から読み取れる長明の思い入れの対象は、住居や景観

であって、他の人々ではなかったといえよう。

三 『底本』歎異抄（佐藤正英校註・訳、青土社）八六頁。

三 平等院鳳凰堂、中尊寺金色堂など。

三 拙論『三願転入と信の構造』第二章参照。

三 『教行信証』（定本 親鸞聖人全集）第一巻（二〇一～二〇二頁。書き下しは、石田瑞麿『親鸞全集』第二巻二六七頁を参照した）。

三 例えば、恵信尼の書簡でも触れていたように、親鸞は、善導大師の「自信教人信 難中転更難 大悲伝普化 真誠報仏恩」の偈を、好んで引いている。自ら信じるのみならず、人を教えて信じさせることを信条としていたことが理解される。そしてその結果、多くの人々が親鸞の跡を慕って、念仏への信を抱くようになったことは、関東における多くの門弟の名簿などから明らかである。さらに親鸞は、主著『教行信証』（化身土巻）において、第三句の「大悲伝普化」（大悲を伝えて普く化す）を「大悲弘普化」（大悲が弘く普く化す）と読み替え、阿弥陀仏の誓願の大いなる慈悲を教化する主体を、伝える人ではなく、阿弥陀仏であると解釈している。

（おかだ だいすけ 本学非常勤講師）