

親鸞の他力思想

一

阿弥陀仏の慈悲により救い取ってもらう他、人間救済の道はないとする親鸞の主張には、当時の時代背景との関係が大きい。平安時代後期より鎌倉時代初頭にかけての末法思想の広がりは、親鸞が念仏往生の思想に到達する重要な要因であった。当時は社会変動も含めて、まさに仏教でいう末法思想と一致することが多くおこつたといえる。現実には悪行を重ねる人々に、従来の仏教が説く善行修行の教えは、当時の状況とかけはなれすぎていたのではないだろうか。親鸞が法然の浄土教に帰依したのも、この世の人間の力ではどうにもならない善・悪の行為を念仏が解決を与えてくれると考えたからではないか。それは比叡山で悩んだ親鸞が、自分の身で体験していることである。人間である限り離れることのできない宿業のゆえに、罪をおかさなければならぬ人々こそが親鸞が救おうとした衆生であった。

それは摂取不捨の阿弥陀仏の慈悲の教えでもあった。念仏のみを称え、念仏こそ最高善と規定し、本願をさまざまに悪はないとした親鸞の念仏に対する考えを、我々はまず基本におかなければならぬ

一一 宮 嘉須彦

い。したがって親鸞のこの考えから浮かびあがってくる救済される衆生とは、念仏をおこなう全ての者があてはまる。だからこそ親鸞の教えが、当時の社会階級の中で広く底辺の人々に受け入れられた事情も納得できるのである。親鸞はいう。

自力のこころをすつといふは、やうやうさまざまの大小聖人善悪凡夫の、みづからがみをよしとおもふこころをすて、みをたのまず、あしきこころをかへりみず、ひとすぢに具縛の凡愚屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、广大智慧の名号を信衆すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり。具縛はよろづの煩惱にしばられたるわれらなり、煩はみをわづらはす、悩はこころをなやますといふ。屠はよろづのいきたるものをころしほふるものなり。これはれうしといふものなり。沽はよろづのものをうりかうものなり、これはあき人なり。これらを下類といふなり。⁽¹⁾

すなわち下類といえども自力を捨て、他力の念仏にたより切ることが往生する道であると、親鸞は主張したのであった。親鸞の主張が当時の人々に受け入れられるには、彼の到達した信行からい

ば、何もむずかしいことはなかった。信をともなった一念で往生が約束され、「南無阿弥陀仏」の六字名号を一度称えさえすれば、浄土での幸福も約束される。他の教えは必要でなく、この末法の世では念仏以外に往生への道はないと、親鸞は布教して回ったのである。

親鸞の時代では、今が末法としてついに来てしまったという危機意識が人々にあった。もう何をしても救われない、「五濁の世、無仏の時」⁽³⁾は今である。時代は汚れて悪思想がはびこる。さまざまな煩惱が盛んになって、人々の素質は低下し、寿命は短くなる時機は来てしまったのである。事実当時には、末法を思わせる出来事が多発した。親鸞が出家し比叡山に登った頃は、社会変動がいちじるしい時期であった。承安三年には清水寺と六波羅密寺が焼失し、興福寺の僧徒が多武峰を焼いた。法然が専修念仏を唱えはじめたのが安元元年の春頃。この頃京都は大火がつづき、疫病が流行していた。親鸞四歳の治承元年には、俊寛ほか平康頼・成経らが鬼界島に流された。この鹿ヶ谷の陰謀が発覚した頃以後、平氏の時代は終わりを告げはじめる。ほんの十年ほどの間に、めまぐるしい時代転換がおこなわれた。そのうえ、天災地変が打ちつづいた。治承の頃からの大火災は、後に全国的な飢饉をともなって京都を襲った。これが養和の大飢饉であり、親鸞出家の年でもあった。この時のありさまについては、『方丈記』にくわしい。当時の悲惨さは、多くの人々にまさしく末世という意識を強く感じさせたのではなからうか。盗みはもとより、五逆の罪が実際に横行した時代であった。この時代で生きるということは、どうしたら死なずにすむかということであっ

た。自分を悪人になければ、生きることができない時代であった。ここに末法思想が現実即して浮かびあがり、念仏によってのみ救われると説く親鸞が民衆に受け入れられたのではないだろうか。

二

ここを以て愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依りて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の真門に回入して、ひとへに難思往生の心を発しき。しかるに、今まことに、方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。速かに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げむと欲ふ。果遂の誓まことに由あるかな。ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝のために、真宗の簡要をひろふて、恒常に不可思議の徳海を称念す。いよいよこれを喜愛し、ことにこれを頂戴するなり。

以上は古来より有名な親鸞の「三願転入」という、親鸞の信仰過程の回想である。同時に、親鸞についての歴史的事実が述べられている。つまり、親鸞が絶対他力の念仏門に入った入信過程をもあらわしている。親鸞は出家してより後の生涯において、三段階の信仰過程を踏んできた。その第一は、善行修行を重ねた比叡山時代であった。第二は、専修念仏を称えるが、なお自力をおこなっていた吉水の法然門下にいた時代。そして第三は、阿弥陀仏の本願に浄土往生の全てを任せて念仏を称える段階である。親鸞は自分が歩んだ三段階の入信過程が、阿弥陀仏の三願によって言いあてられていることに気づく。ここで言う三願とは『大無量寿経』に記された誓願の

うち、十九願・二十願・十八願をさす。ここで親鸞の三願転入の内容に入る前に、『浄土三部経』についてふれておこう。

この経典は浄土宗・真宗の根本経典であり、『観無量寿経』『阿弥陀経』『大無量寿経』の三部をさしている。以上の三経典を『浄土三部経』として立宗の根本経典としたのは、法然であった。大陸での大乘仏教成立まもなくの頃一部の大乗仏教徒は、現世を穢土であるとして彼岸の世界に浄土を求めた。さまざまな浄土が考えられ、これらの諸仏・諸菩薩を信仰することによって、来世には浄土に生まれることができると信じていた。後世最も影響の大きかったのは、阿弥陀仏の浄土である極楽世界に生まれることを説いた浄土教であった。阿弥陀仏への信仰は、当時の民衆の間でおこなわれたといわれる。また浄土経典は、五濁悪世の衆生のために、釈尊が阿弥陀仏による救いを説いた経典であるということを示している。阿弥陀仏は過去世にいたとき、衆生救済の誓願を起して無数の衆生を教化して諸仏を供養し、ついにさとりを開いた。この世界から西方に向って十万億の仏国土を過ぎたところに極楽世界があり、阿弥陀仏はそこで法を説いているとされる。極楽には身心の苦なく、七宝よりなる蓮池があり、美しい鳥の鳴声や天の音楽が満ちている。阿弥陀仏に心から帰依する者は、この極楽に生まれることができる。人が阿弥陀如来の名号を聴き心に念ずるなら、阿弥陀如来は弟子や菩薩たちをつれて、その人の臨終の前に立つといわれる。このような、全ての生き物が極楽浄土へ生まれるようにしむけられるようすを、『浄土三部経』は説く。とくに『大無量寿経』では六字名号を称えることにより、全ての人々が浄土往生でき、同時に阿弥陀仏もさと

りを開くことができると誓った、四十八の本願が記される。『阿弥陀経』には、最初期の浄土教における信仰が述べられている。また『観無量寿経』では前半に王舎城をめぐる物語が話され、しだいに観仏・観相をおこなう主題へとみちびかれる。この物語の主人公蓮提希の名は、『教行信証』にも多く記されている。

さてここで、親鸞の「三願転入」について論をもどそう。『大無量寿経』の四十八願中、問題になるのは次に引用する三願である。

たとい、われ仏となるをえんとき、十方の衆生、菩提心を発し、もろもろの功徳を修め、至心に願を発して、わが国に生まれんと欲せば、寿の終る時に臨みて、仮令大衆とともに囲繞して、その人の前に現ぜずんば、正覚を取らじ。(第十九願)

たとい、われ仏となるをえんとき、十方の衆生、わが名号を聞きて、念をわが国に係け、もろもろの徳本を植えて、至心に廻向して、わが国に生まれんと欲わんに、果遂せずんば、正覚を取らじ。(第二十願)

たとい、われ仏となるをえんとき、十方の衆生、至心に信樂して、わが国に生れんと欲して、乃至十念せん。もし、生れずんば、正覚を取らじ。ただ、五逆と正法を誹謗するものを除かん。(第十八願)

この三つの誓願を、親鸞は『浄土三部経』とに結びつけ、第十九願の本意は『観無量寿経』第二十願の本意は『阿弥陀経』第十八願の本意は『大無量寿経』にあるとした。「三願転入」の文におけ

る第一段階の雙樹林下往生は、第十九願がこれにあたる。親鸞は第十九願を邪定聚の機とし、修諸功德の願、臨終現前の願、現前導生の願、来迎引接の願、至心發願の願と名づけた。⁽¹³⁾だがこの第十九願が説く浄土往生の方法は、自力心をもつて種々の善を修行することによって決まるのであるから、真ではなく仮であるとする。これは親鸞の比叡山での修行をいう。第二十願の難思往生は、植諸徳本の願、係念定生の願、不果遂者の願、至心回向の願と親鸞は名づける。この第二十願の説く浄土往生は、あらゆる善をおこない徳本を植えることによって決まるのであるから、この願も自力がはたらくことになる。⁽¹⁵⁾したがって真ではなく仮であり、親鸞吉水時代がこれにあたる。そして親鸞は以上の仮門の段階を通り「方便の真門を出でて、選択の願海に転入」⁽¹⁶⁾したのは、第十八願によるとする。第十八願の浄土往生について、親鸞は言う。

大経往生といふは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力とまふすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらゐに住して、かならず真実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相廻向の真因なるがゆへに無上涅槃のさとりをひらく、これを『大経』の宗致とす。このゆへに大経往生とまふす、また難思議往生とまふすなり。⁽¹⁷⁾

阿弥陀仏の誓願のうち第十八願こそが、親鸞にとって真の信であった。そしてそれは、阿弥陀仏よりしむけられた信なのである。親鸞は、いくら自力作善をつんでも、たとえそれが善と名づけられていても、念仏に比べれば全く比較にならない善であると主張したので

あった。⁽¹⁸⁾他力のはかり知れない力で救い取られるより他に、往生の方法はないとしたのであった。

親鸞は他力ということをも、自然法爾という言葉におき換えて説いている。⁽¹⁹⁾親鸞のいう自然法爾とは、おのずからしむということである。それは阿弥陀仏の誓願であるから我々凡夫のはかりではない、と親鸞は次に言う。

自然といふは、自はおのずからといふ、行者のはかりにあらざ、しからしむといふことはなり。然といふは、しからしむことば行者のはかりにあらざ、如来のちかひにてあるがゆへに。法爾といふは、この如来のおむちかひなるがゆへに、しからしむるを法爾といふ。法爾は、このおむちかひなりけるゆへに、すべて行者のはかりのなきをもて、この法のとくのゆへにしからしむといふなり。すべて、人のはじめてはからざるなり。このゆへに他力には、義なきを義とす、としるべしとなり。自然といふは、もとよりしからしむといふことばなり。弥陀の御ちかひの、もとより行者のはかりにあらざして、南無阿弥陀仏とたのませたまひて、むかへむとはからせたまひたるによりて、行者のよからむともおほはぬを、自然とはまふすときぎて候。⁽²⁰⁾

つまり、阿弥陀仏の存在や誓願は人のはかり知れない不思議であるから、衆生の思慮を超越したはかりなのである。だから我々が六字名号を称えるとき、我々が自ら念仏を称えようとするのではなく、それは阿弥陀仏の力によって仕向けられたことであると親鸞は言う。その阿弥陀仏のはかりこそ善人・悪人を超越した本願であ

り、自らしからしむ他力なのである。また親鸞は『唯心鈔』の中で、自然についてこうも語っている。

また自はおのづからといふ、おのづからといふは自然といふ、自然といふはしからしむといふ、しからしむといふは行者のはじめてともかくもはからはざるに、過去・今生・未来の一切のつみを転ず、転ずといふは善とかへなすをいふなり。もとめざるに一切の功德善根を仏のちかひを信する人にえしむるがゆへにしからしむといふ、はじめてはからはざれば自然といふなり。誓願真実の信心をえたるひとは、撰取不捨の御ちかひにおさめとりてまもらせたまふによりて行人のはからひにあらざ、金剛の信心をうるゆへに憶念自然なるなり、この信心おこることも釈迦の慈父・弥陀の悲母の方便によりておこるなり、これも自然の利益なりとしるべしとなり。⁽²³⁾

つまり自然法爾とは、阿弥陀仏の衆生に対する救いの積極性をおらわすのである。凡夫のはからいを超えた全ての根源的な道理であり、自らそうなる道理こそが弥陀の本願の衆生救済なのである。

ふつう、煩惱を具足している衆生が浄土へ往生する道は、大きく二通りある。一つは、さまざまな善をおこない修行を積んで往生をとげる。いま一つは浄土にいる阿弥陀仏本願の救済を信じ、あらゆる行を捨て慈悲にすごることである。以上二つは、自力で苦心惨たん努力してさとりにいたる「難行」と、弥陀の本願によつてのみ成仏する「易行」との違いである。同時に、自力と他力の違いでもある。親鸞は他力について「他力といふは、如来の本願力なり」と、⁽²⁴⁾ひとことで述べている。また親鸞は自力・他力の意味をくり返し著

書で述べているが、なかでも書簡において多く説明がなされている。いかに多く当時人々から疑問が寄せられたかがうかがわれる。その書簡の中で自力・他力について親鸞は

まづ自力と申ことは、行者のおのおのの縁にしたがひて、余の仏号を称念し余の善根を修行して、わがみをたのみ、わがはからひのころをもて、身口意のみだれごろをつくり、めでたうしなして浄土へ往生せむとおもふを自力と申なり。また他力と申ことは、弥陀如来の御ちかひの中に、選択撰取したまへる第十八の念仏往生の本願を信樂するを他力と申なり。⁽²⁵⁾
と、右のように規定している。このように自力と他力について明確に分類した親鸞は煩惱具足の凡夫がいくら自力にたよつても往生はできないと、次に言う。

凡夫はもとより煩惱具足したるゆへに、わるきものとおもふべし。またわがころのよければ往生すべし、とおもふべからず。自力の御はからひにては真実の報土へむまるべからざるなり。行者のおのおの自力の信にては憍慢・辺地の往生、胎生・疑城の浄土までぞ、往生せらるることにてあるべきとぞ、うけたまはりたし。⁽²⁶⁾

自力では方便化土までしかゆけない。他力にたよることを、如来の御ちかひなれば、他力には義なきを義とす、と聖人のおはせごとにてありき。義といふことは、はからうことばなり。行者のはからいは自力なれば義といふなり。他力は本願を信樂して往生必定なるゆへに、さらに義なしとなり。⁽²⁶⁾

と親鸞はくり返し説く。この「義なきを義」とする考えでは、修

行や善根は一切必要としない。浄土往生を願うには努力はいらない。ただ本願力をたのむだけでよく、衆生が必ず往生できる道は他力の他にない。²⁷⁾この自力を捨て他力をたのむことを、親鸞は「唯心」という言葉におきかえ、

唯はただこのことひとつといふ、ふたつならぶことをきらふことばなり、また唯はひとりといふころなり。信はうたがひなきころなり、すなわちこれ真実の信心なり、虚仮はなれたるころなり、虚はむなしといふ、仮はかりなりということなり、虚は実ならぬをいふ、仮は真ならぬをいふなり、本願他力をたのみて自力をはなれたる。²⁸⁾

これを親鸞は「唯心」と称した。だが親鸞のいう他力とは、念仏者が単に本願を信じ、その慈悲心に身をゆだねるということではなかつたのである。それは他力の信心が起ころるとき、つまり、

念仏まうさんとおもひたつころのをこるとき、すなはち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり。²⁹⁾

という阿弥陀仏がそう仕向けているのだとする、他力の絶対性があつた。親鸞にとつては、自力を捨てようとする努力自体も自力なわけではなかつたか。比叡山で天台の修行をつづけた親鸞は、どんなに自分で努力をしても自分の無力さを知ること、苦惱は増すばかりであることを痛感していた。自力で努力し、それでは救われないことに絶望する。その限界の窮みから、親鸞の他力思想が生まれてきた。それは同時に、親鸞の体験した過程に他ならなかつたのである。親鸞没後に恵信尼が覚信尼にあてた一書簡には、いかに親鸞が自力の執心からのがれようとしたかがわかる。

よくよく案じてみれば、この十七八年がそのかみ、げにげにしく三部経を千部読みて、衆生利益のためにとて読み初めてありしを、これは何事ぞ、自信教人信難中転更難とて、身づから信じ人を教へて信ぜしむる事、まことの仏恩をむくみ奉るものと信じながら、名号の外には何事の不足にて、必ず経を読まんとするや、と思かへして読まざりしことの、さればなほも少し残るところのありけるや、人の執心自力のしんは、よくよく思慮あるべしと思ひなして後は、経よむことはとどまりぬ。³⁰⁾

この書簡によれば親鸞は他力念仏ひとえに徹したはずであつたのに、『浄土三部経』を読み衆生の利益をはかろうとしたとある。親鸞はこのおこないが自力であることに気づき、人間に宿す煩惱の深さに驚きを覚えたのであつた。それはまた、弟子唯円からも質問の形で次に指摘されている。

念仏まうしさふらへども、踊躍歡喜のころ、をろそかにさふらふこと、またいそぎ浄土へまいりたきころのさふらはぬは、いかにときふらふべきことにてさふらふやらん。³¹⁾

この疑問に親鸞は、煩惱がいかに強いものであるかと嘆き、よろこぶべきころををさへて、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ほせられたることなれば、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。³²⁾

と答えて、弟子を上げます。

このような歴史的過程のつみ重ねが、親鸞にして執心自力を捨て

させ、他力の絶対性を主張させる大きな要因になっていると思われる。煩惱をたち切ることのできない衆生こそ、阿弥陀仏が救済する人々であるならば、人間の側で考える善・悪の区別は弥陀の本願に
とって、問題にならないはずである。

三

阿弥陀仏の本願は、凡夫が考える範疇をはるかに超越した大慈悲心である。離れられぬ煩惱を身に宿している凡夫が、いかに自力をつんでも浄土往生は望めない。阿弥陀仏の善とはただ一つ、南無阿弥陀仏の名号のみである。凡夫はすべからず煩惱具足の悪人である。悪をおこなうまいとして、なお悪行をせずにはいられないのも凡夫である。それは煩惱がそうさせているからであり、その凡夫を救おうとしたのが、弥陀の誓願である。他力をたのむ悪人こそを、浄土へ救済するのが目的なのである。

以上の悪人往生の思想は、平安・鎌倉時代にかけて、悪人救済の強い要求が一般の間にあつたことから芽を出してきた。その末法の世に人々は動揺し、救いを求めた。親鸞の他力思想は、当時の歴史的な流れのなかで、当然の要求として民衆に受け入れられていったのではなからうか。

註

- (1) 『唯心鈔文意』専修寺本（『定本親鸞聖人全集』法蔵館 第三卷 一六七―一八頁）。
- (2) 「悪人救済の熱烈な要求は、平安時代の歴史を通じて一貫した流れであつて、諸種の往生伝や物語の類のなかには、極重

悪人、あるいは殺生を業とする人々が、つねに念仏を唱えていたという行実を記している。」（中村元『東洋人の思惟方法』春秋社『中村元選集』第三卷 二六一頁）。

(3) 『教行信証』行巻（『日本思想大系』岩波書店 三二頁）。

(4) 「像末五濁の世となりて 釈迦の遺教かくれしむ 弥陀の悲願はひろまりて念仏往生さかりなり」『正像末法和讃』（『定本親鸞聖人全集』法蔵館 第二卷 一六七頁）。

(5) 『教行信証』化身土巻（『日本思想大系』第十一卷 岩波書店 二二四頁）。

(6) 『三木清』『三木清全集』第十八卷 岩波書店 四七四頁。

(7) 『選択本願念仏集』（『定本親鸞聖人全集』法蔵館 第六卷 六頁）。

(8) 『大無量寿経』（『浄土三部経』上巻 岩波文庫 一三六頁）。

(9) 前掲書 同頁

(10) 前掲書 同頁

(11) 『教行信証』化身土巻（『日本思想大系』第十一卷 岩波書店 一八八頁）。

(12) 前掲『日本思想大系』五四一頁。

(13) 『教行信証』化身土巻 前掲書 一八八―一九頁。

(14) 同書 一九〇頁。

(15) 同書 一八八―二〇六頁。

(16) 同書 二一四頁。

(17) 『浄土三経往生文類』（『定本親鸞聖人全集』法蔵館 第三卷 二二頁）。

- (18) 『教行信証』化身土卷（『日本思想大系』第十一卷 岩波書店 二〇六頁）。
- (19) 笠原一男『親鸞研究ノート』図書新聞社 六八頁。
- (20) 『末燈鈔』（『日本古典文学大系』第八十二卷 岩波書店 一二一―一三頁）。
- (21) 『唯信鈔文意』（『定本親鸞聖人全集』法藏館 第三卷 一五九頁）。
- (22) 『教行信証』行卷（『日本思想大系』第十一卷 岩波書店 五六頁）。
- (23) 今井淳「親鸞の浄土思想」（『理想』三四〇号 一六頁参考）。
- (24) 『真蹟書簡』（『定本親鸞聖人全集』第三卷 書簡篇(1) 三頁）。同様の内容は、次の書簡にもみられる。
『古写書簡』同書 四八―九頁。
『親鸞聖人御消息集』同書 書簡篇(2) 一五五―七頁。
- (25) 『古写書簡』同書 五十頁。
- (26) 同書 四十九頁。
- (27) 『教行信証』信卷（『日本思想大系』第十一卷 七六頁）。
- (28) 『唯心鈔文意』（『定本親鸞聖人全集』第三卷 一五五頁）。
- (29) 『歌異抄』第一章 岩波文庫 三六頁。
- (30) 『恵信尼書簡』（『定本親鸞聖人全集』第三卷 書簡篇(2) 一九五―六頁）。
- (31) 『歌異抄』第九章 岩波文庫 四六頁。
- (32) 同書 同頁。