

二〇一七年度
卒業論文

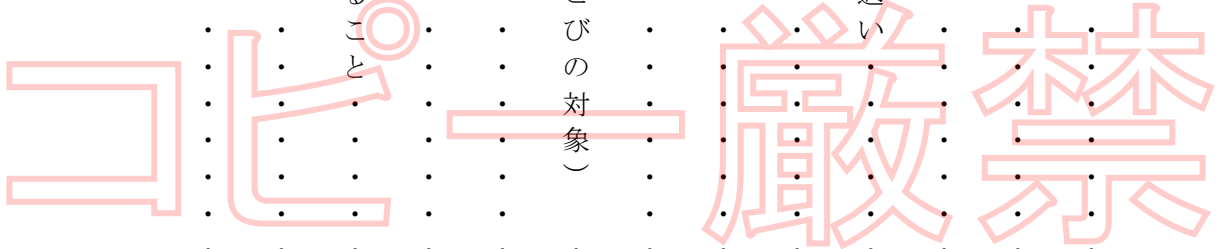
親鸞の「よろこび」
コピー—**禁**—**廠**

L140106

藤尾 見吾

目次

序論	1
本論	2
第一章 法然との出遇いと「よろこび」	2
第一節 親鸞の苦悩の日々と法然との出遇い	2
第二節 法然に対する絶対的な信頼	5
第二章 親鸞が解説する「よろこび」	7
第一節 「歓喜」と「慶喜」	7
第二節 「うべきこと」とは何か（よろこびの対象）	10
第三章 親鸞の心情としての「よろこび」	15
第一節 親鸞の「よろこびの文」	15
第二節 『歎異抄』第九条が明らかにすること	17
第三節 親鸞の「かなしみの文」	20
結論	24
註	
参考文献	



序論

聞法・伝道教団である浄土真宗本願寺派において、布教伝道は長年の間行われてきたものであり、重要な位置づけであり続けてきた。その布教伝道の場において布教使が何を説くのかという問いに対して、「真宗の法義」がその答えになるということに議論の余地はない。

しかし、ただ単に法義を説くだけでよいのだろうか。藤澤量正氏は、布教伝道の場では「自己が教法によって育てられた上での領解を語るべき」¹であると指摘している。私自身、本学での学びを振り返ってみると、真宗の教えを学ぶなかで「よろこび」の気持ちを持つ場面が多々あったように思われる。藤澤氏の指摘から示唆を受けるなら、私が本学での学びのなかで感じてきた「よろこび」は、布教伝道の場において語るべき内容であるということになる。

ここで、真宗における「よろこび」とは具体的に何かということが問題になる。本稿は、その点を明らかにすることを目的とする。今回は、その答えを宗祖親鸞聖人（以下、親鸞と称す）から求めていきたい。

親鸞の「よろこび」を明らかにするために、まず、親鸞の生涯（誕生から承元の法難の手前まで）における苦悩とその苦悩を脱する契機となった出来事を考察する。また、その出来事が親鸞にとって重大なものであったという点を指摘する（第一章）。次に、「よろこび」を意味する「歓喜」と「慶喜」を親鸞がどう解説しているかを見ていく。その解説文の中でも、よろこびの対象にあたる「うべきこと」という語をどう理解するのかという議論を紹介し、それを検証する（第二章）。最後に、親鸞の「よろこび」の心情が表れている文を確認していく。そ

の際、『歎異抄』第九条を取り上げ、そこに説き明かされる親鸞の教えを解明する。それによって、親鸞が自らを悲歎する文にも「よろこび」の心情が含まれていることを示し、その文も分析していく（第三章）。

本論

第一章 法然との出会いと「よろこび」

第一節 親鸞の苦悩の日々と法然との出会い

親鸞の「よろこび」とは何かという問いに対して、まず本章では、親鸞の生涯からその答えを探っていききたい。本節では、親鸞の生涯における「よろこび」の〈出来事〉という点に焦点を当てて、論を進めていく。

親鸞の生涯ということについては、覚如の『御伝鈔』や恵信尼の『恵信尼消息』等によってある程度知ることができる。親鸞は、承安三年（一一七三）に京都の日野の里で生まれた。父は日野有範で、母は、確定はされていないのだが、吉光女という女性であったとされる。九歳の時、叔父の範綱に連れられて、天台僧慈円のもと青蓮院で出家得度した。

それから比叡山に登ることになるのだが、その際の親鸞の心境について、少し長くはなるが、村上速水氏が適切に言い表されているように思われるので、以下に引用したい。

禁本廠

大師「最澄」はこの山「比叡山」に登るもののために、きびしい規制を設けました。たとえば、この山に登ったものは、十二年間、山から下りることを許されません。論・湿・寒・貧という言葉が今も残っています。寒さが強く、湿気が多くて、貧しくて、それでいて論議にあけくれするという、肉体的にも精神的にも極めてきびしい条件の中で修行をつづけなければならぬのです。もちろん、女人禁制です。

ですから、少年範宴がそのとき抱いた期待と不安は、私たちの想像以上のものがあつたとおもわれます。肉親や知人との恩愛の情を断ちきって、あの深山幽谷に一人ぼっちで登っていった少年の姿を想像してみてください。期待というよりも不安、希望というよりも恐ろしさにおののきながら登山して行った孤独な少年の切ない思いを忘れたならば、「生死出づべき道」を求めることの、けわしさもきびしさも、ふつとんでしまします。仏道修行ということが、本来生命をかけねばならぬ大問題であることが忘れられてしまします²。このように、親鸞は生死の苦しみから逃れるために、決死の思いで比叡山という厳しい環境に進んでいったのである。

それからの二十年間は比叡山での修行期間である。この二十年間については、親鸞が堂僧として常行三昧堂で不断念仏の行に傾注したことは分かっているが、資料が乏しく詳細については明らかになっていない。しかし、覚如が記した『嘆徳文』における、

定水を凝らすといへども識浪しきりに動き、心月を観ずといへども妄雲なほ覆ふ。しかるに一息追がざれば千載に長く往く、なんぞ浮生の交衆を貪りて、いたづらに仮名の修学に疲れん。すべからく勢利を抛ちてた

だちに出離を恠ふべし（『註釈版』一〇七七頁）

という文から、親鸞にとって二十年間の自力修行の期間が、決して満足のいくものではなく、苦闘の日々であったということ、我々は了知できるだろう。九歳の時に決死の覚悟で登った比叡山で、いくら厳しい修行をしても苦しみがますます深まるばかりであった親鸞は、絶望の真つ只中にいたに違いない。そうした中、親鸞は二十九歳の時にいよいよ比叡山を下り六角堂へと向かう決心をし、百日間の参籠をすることとなる。それは、「後世をいのる」ためであった。そして、その九十五日目に救世観音からの夢告を受けた親鸞は、その夢告にしたがい法然のもとへ訪ねることとなるのである。

法然との出遇いは、親鸞の生涯のなかでも重要な局面であったことは間違いない。なぜなら、『教行信証』「化身土巻」後序に「しかるに愚禿積の鸞、建仁辛酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す」（『註釈版』四七二頁）とあるように、その出遇いによって、親鸞は自力修行の教えに見切りをつけ、他力易行の専修念仏の教えに救いの道を求めることとなったからである。そして、まさにこの出遇いこそが、親鸞にとって「よろこび」の出遇いであった。その「よろこび」は、例えば、『高僧和讃』源空讃の

曠劫多生のあひだにも 出離の強縁しらざりき

本師源空いまさずは このたびむなしくすぎなまし（『註釈版』五九六頁）
という和讃から窺い知ることができる。

法然門下に入ってから親鸞と法然との間には、双方向の信頼関係があったと言える。このことは、『教行信証』

「化身土巻」後序に「元久乙丑の歳、恩恕を蒙りて『選択』（選択集）を書しき。同じき年の初夏中旬第四日に（中略）空の真影申し預かりて、凶画したてまつる」（『註釈版』四七二頁）とあるように、法然門下に入ってからわずか四年後の三十三歳の時（元久二年）に、親鸞が『選択本願念仏集』の書写と法然の真影の凶画を許されたという事実を踏まえれば、確かなことであろう。そして、このことも、親鸞にとっては大いなる「よろこび」であった。同じく後序に

『選択本願念仏集』は（中略）希有最勝の華文、無上甚深の宝典なり。年を渉り日を渉りて、その教誨を蒙るの人、千万なりといへども、親といひ疎といひ、この見写を獲るの徒、はなはだもつて難し。しかるにすでに製作を書写し、真影を凶画せり。これ専念正業の徳なり、これ決定往生の徴なり。よりて悲喜の涙を抑へて由来の縁を註す（『註釈版』四七三頁）

とあるように、法然の許しを得て『選択本願念仏集』の書写をしたということは、親鸞にとって往生が定まっていることを知り「よろこび」の涙を流すほどのことだったのである。

第二節 法然に対する絶対的な信頼

前節によって、法然との出遇いと法然のもとにいたことが、親鸞の人生における「よろこび」の〈出来事〉であったということが示されたが、次に、本節では、その「よろこび」の〈大きさ〉という点に注目していく。

この点を考察するにあたって、『歎異抄』第二条に着目していきたい。この条は、北関東から京都まで命がけで

親鸞を訪ねにやって来た門弟たちの、極楽浄土に往生する真実の道は何であるのかという問いから始まる。その問いに対して、親鸞は次のように答える。

念仏よりほかに往生のみちをも存知し、また法文等をもしりたるらんと、こころにくくおぼしめしておはしましてはんべらんは、おほきなるあやまりなり。(中略)親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたす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たねにてやはんべらん、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。たとひ法然聖人にすかされまゐらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず候ふ

(『註釈版』八三二頁)

この親鸞の応答には、注目すべき点が二つあると、私は考える。まず一つが、「ただ念仏して、弥陀にたすけられまゐらすべし」という師法然の教えを、親鸞が晩年になっても持ち続けていたという点である。そしてもう一つが、「法然聖人に騙されて、念仏して地獄に堕ちたとしても、決して後悔はしない」と答えた点である。以上の二点から明らかになるのは、親鸞には法然に対する絶対的な信頼があったということである。

『恵信尼消息』にも、「上人のわたらせたまはんところには、人はいかにも申せ、たとひ悪道にわたらせたまふべしと申すとも、世々生々にも迷ひければこそありけめ、とまで思ひまゐらす身なれば」(『註釈版』八一―八一二頁)という、先の『歎異抄』第二条の応答に似た親鸞の言及が示されている。この文からも、やはり親鸞の法然に対する確固たる信頼が見えてくるのである。

それでは、親鸞の法然に対する絶対的な信頼があったということは、何を意味するのであろうか。それは、法然との出遇いという出来事が、親鸞のその後の念仏に生きる人生が決定づけられた重大な契機であったということではないだろうか。そして、それはすなわち、親鸞の法然に出遇った「よろこび」が甚大なものであったということではないだろうか。他の誰もない法然を信じ、その法然が説く念仏の教えだけ信じるといふ親鸞の真っ直ぐな生き方が、前節で述べた「よろこび」の甚大さを示唆するものであると、私は考える。

第二章 親鸞が解説する「よろこび」

第一節 「歓喜」と「慶喜」

本章では、親鸞がその著書の中において、「よろこび」をどう説明しているのかという点を一考したい。真宗学において、「よろこび」を意味するものとして挙げられるのはおおかた「歓喜」と「慶喜」であると言って差し支えないだろう。そこで、本節ではまず、親鸞の著書における「歓喜」と「慶喜」の積文を見ていく。

まず初めに、「歓喜」とはどういう心のことであるのかということについて、『一念多念文意』には、『歓喜』といふは、『歓』は身をよろこばしむるなり、『喜』はこころによるこばしむるなり。うべきことをえてんずとかねてさきよりよろこぶこころなり（『註釈版』六七八頁）とあり、『教行信証』「信卷」には、『歓喜』といふは、身心の悦予を形すの貌なり（『註釈版』二五一頁）とある。「うべきことをえてんずとかねてさきよりよろこぶこ

ころなり」の部分については次の節で論じることとするが、これら二つの積文によって、「歓喜」とは「身にも心にもよろこびが満ち溢れているすがた」のことであることが明らかになる。

ここで、注意を要しなければならないのは、この身心にわたった「歓喜」がどの時点であられるものであるかということである。これを問題の一つとするのが安心論題の「歓喜初後」である。この論題を窺うと、「歓喜」には初一念（初起）の「歓喜」と第二念以後（後続）の「歓喜」とがある。前者は、『教行信証』「信巻」に「それ真実の信樂を案ずるに、信樂に一念あり。一念とはこれ信樂開發の時剋の極促を躑し、廣大難思の慶心を彰すなり」（『註釈版』二五〇頁）とあるように、信心がひらけおこるまさにその時（信樂開發の時剋の極促）の、廣大思いはかることのできない徳を得たよろこび（廣大難思の慶心）である。また、これは身口意の三業にかけて生じるものではない³。よって、先に挙げた二つの積文にあるような身心にわたった「歓喜」というのは、後者の「歓喜」、すなわち信心を得たのちの「歓喜」ということになる⁴。

「信樂」の語が出てきたが、『教行信証』「信巻」にある、『信樂』といふは、（中略）『樂』とはすなはちこれ（中略）歓なり、喜なり、賀なり、慶なり」（『註釈版』二三〇頁）と『信樂』は、すなはちこれ（中略）歓喜賀慶の心」（『註釈版』二三〇頁）の、「信樂」に関する二つの字訓釈の文から分かるように、「信樂」の「樂」とは「歓喜」である。第十八願文の「信樂」が第十八願成就文の「信心歓喜」であると言われるのはこれゆえである。

そうすると、「信心」と「歓喜」とは別々のものではないということになる。そして、信心は初起の時から臨終の時までずっとあり続けるものであるから、「歓喜」も同様に初後一貫するものである。しかし、その「歓喜」は

意識の上で絶えずあらわれるわけではないということに注意しなければならない。「身にも心にもよろこびが満ち溢れているすがた」は、「歓喜」の「あらわれ」であり、その「あらわれ」は途切れ途切れのものなのである。

次に、「慶喜」とはどのような心のことであるのか見ていく。『唯信鈔文意』には、

この信心をうるを慶喜といふなり。(中略)慶はよろこぶといふ、信心をえてのちによるこぶなり。喜はころのうちによるこぶこころたえずしてつねなるをいふ。うべきことをえてのちに、身にもこころにもよろこぶこころなり(『註釈版』七一二頁)

とある。「歓喜」の釈文を取り上げたときと同様に、「うべきことをえてのちに」の部分は次の節で論考する。「こころのうちによるこぶ」や「身にもこころにもよろこぶ」という表現から分かるように、「慶喜」も「歓喜」と同じように「身にもこころにもよろこぶすがた」のことである。また、「信心をえてのちによるこぶ」とあるように、信心を得た後の時点でのよろこびであるという点においても「慶喜」と同様である。そして当然、「歓喜」と同じように、「慶喜」そのものは絶えず続くものであるが、その「あらわれ」は途切れ途切れのものである。

それでは、「歓喜」と「慶喜」を対照したときに、そこに違いが現れてくることはないのかというと、そうではない。「歓喜」と「慶喜」の二つを同時的かつ対照的に積されている箇所として、『一念多念文意』の『大経』流通分の釈の文を取り上げたい。

「歓喜踊躍乃至一念」といふは、「歓喜」はうべきことをえてんずと、さきだちてかねてよろこぶこころなり。「踊」は天にをどるといふ、「躍」は地にをどるといふ。よろこぶこころのきはまりなきかたちなり。慶樂す

るありさまをあらはすなり。慶はうべきことをえてのちによるこぶこころなり。楽はたのしむこころなり。

これは正定聚の位をうるかたちをあらはすなり（『註釈版』六八四・六八五頁）

この釈文によれば、「歡喜」とは「うべきことをえてんずと、さきだちてかねてよろこぶこころ」であり、「慶喜」（慶）とは「うべきことをえてのちによるこぶこころ」である。このような対照がされていることを踏まえると、「歡喜」と「慶喜」を安易に同じ「よろこび」だとして理解するのは好ましくないように思われる。「歡喜」と「慶喜」の関係性・相違性を明らかにするために、次節では、抽象的に表現されている「うべきこと」とは具体的に何かということ論考していきたい。

第二節 「うべきこと」とは何か（よろこびの対象）

先に紹介した『一念多念文意』の『大経』流通分の釈の文における「うべきこと」とは何なのかということについての先行研究として、山本攝叡氏の論文「『歡喜』と『慶喜』」がある。まずは、その論文の中での「うべきこと」に関する山本氏の論説を紹介したい⁶。

山本氏は、「うべきこと」に関する従来の解釈の典型例として、香月院深勵師の『一念多念證文記』を引く。そして、「歡喜」と「慶喜」の「うべきこと」を端的に表している箇所が、それぞれ「やがて浄土に往生してのたのしみを、心にうかべみてよろこぶ」（『真宗全書』四二、六九頁）、「往生を一定してむずと吾が身にとりえたこゝちで、よろこぶ」⁷（『真宗全書』四二、六九頁）であるとし、「歡喜」の「うべきこと」は「往生浄土」であり、

「慶喜」の「うべきこと」は「正定聚」であるとするのが従来の解釈であることを示している。この従来の解釈への反論として、山本氏はまず、「うべきことをえてんずと、さきだちてかねてよろこぶ」と「うべきことをえてのちによるこぶ」という二つの表現が対句を成しているゆえに、この対句表現の要諦である「うべきこと」は同じひとつのことからであるのだから、「うべきこと」を別々のことからして見ていた従来の解釈は誤りであると指摘する。次に、山本氏は『浄土和讃』讚弥陀偈讚の

信心歡喜慶所聞 乃暨一念至心者

南无不可思議光佛 頭面に禮したてまつれ

という和讃を引き、「信心歡喜慶所聞」について、国宝本の左訓には「しんしむをかねてよろこぶ えてのちによるこふなり」（『聖典全書』二、三五九頁）とあることを示す。そして、これは「しんしむをかねてよろこぶ」と「しんしむをえてのちによるこふなり」という対句をなしていて、前述の『一念多念文意』の対句と同内容であるゆえに、「歡喜」の「うべきこと」も「慶喜」の「うべきこと」も、具体的には共に「信心」（しんしむ）であると論結する。

それでは、山本氏の論説を検証していこう。まず、「歡喜」の「うべきこと」を「往生浄土」とし、「慶喜」の「うべきこと」を「正定聚」とするのが従来の解釈であるという山本氏の説明についてである。『浄土真宗辞典』を確認すると、「歡喜」の項目には「親鸞は、必ず実現すると定まっている往生を待望してよろこぶことの意として用いた」との説明があり、「慶喜」の項目には「親鸞は、すでに自身の上に実現していることから（現生に正

定聚の位に入ること）をよろこぶことの意として用いた」との説明がある。よって、「うべきこと」の従来の解釈に対する山本氏の説明は適当である。

次に、「歡喜」の「うべきこと」も「慶喜」の「うべきこと」も「信心」であるという山本氏の見解についてである。この見解の正当性を判断するにあたって、私はよろこびの（時点）という基準を提示したい。前節でも述べたが、「歡喜初後」の論題に依ると「歡喜」が「信心を得たあと」のよろこびであるということは明らかであるし、前掲の「慶はよろこぶといふ、信心をえてのちによるこぶなり」という文、さらには、『尊号真像銘文』の「慶喜といふは、信をえてのちよろこぶこころをいふなり」（『註釈版』六七二頁）という文を根拠にすると、「慶喜」が「信心を得たあと」のよろこびであるということもまた明らかである。そうすると、「歡喜」も「慶喜」も「信心を得たあと」のよろこびであることを大前提として、「歡喜」の「うべきこと」も「慶喜」の「うべきこと」も、「信心を得たあと」という時点においてよろこぶ対象になりうるもの」でなければならぬという条件が発生するのである。

では、山本氏の見解が、この条件に適ったものなのかどうか検討していく。「慶喜」の「うべきこと」に「信心」を当てはめた場合、「うべきことをえてのちによるこぶ」という釈文は、「信心を、信心を得たあとによるこぶ」と解することができる。信心を得た後に信心をよろこぶということは、時間的な観点からみて可能なことである。よって、「慶喜」の「うべきこと」を「信心」とする見解は、先の条件を満たしていると言える。一方、「歡喜」の「うべきこと」に「信心」を当てはめた場合、「うべきことをえてんずと、さきだちてかねてよろこぶ」という

釈文は、「信心をこの先得るだろうと、信心を得る前によるこぶ」と解することができる。これはそもそも、〈信心を得たあと〉という時点に立っていないし、また、「歡喜初後」の論題に依れば、信心を得る前の「歡喜」はありえない。よって、「歡喜」の「うべきこと」を「信心」とする見解は、先の条件に合致していないことになる。

「〈信心を得たあと〉という時点においてよろこぶ対象になりうるもの」は何だろうか。親鸞教学に照らされるとき、それは、「将来に待つ往生成仏」と「すでに定まった正定聚」と「すでに得た信心」の三つであると言えよう。そして、このうち、〈信心を得たあと〉の時点で「えてんずと、さきだちてかねて」よろこぶことができるのは、ただ一つ「往生成仏」しかない。したがって、「歡喜」の「うべきこと」は「往生成仏」であるとするのが妥当であろう。

山本氏は、「歡喜」と「慶喜」の「うべきこと」が「信心」であると結論づけたあとに、「歡喜」に関わる文として『教行信証』『信巻』の『華嚴經』（入法界品・晋訳）にのたまはく、『この法を聞きて信心を歡喜して、疑なきものは、すみやかに無上道を成らん。もろもろの如来と等し』（『註釈版』二三七頁）という『華嚴經』からの引用文や、これに基づいている『浄土和讃』諸経讚の

信心よろこぶそのひとを 如来とひとしときたまふ

大信心は仏性なり 仏性すなはち如来なり（『註釈版』五七三頁）

という和讃を引いて、「信心を歡喜して」や「信心よろこぶ」の箇所を「信心をよろこぶ」と理解しているようである¹⁰。

私は、ここは「信心をよろこぶ」と理解するのではなく、「信心を得たことをよろこぶ」と理解するべきではないかと考える。『浄土和讃』大経讃に

眞実信心うるひとは すなはち定聚のかずにいる

不退のくらゐにいりぬれば かならず滅度にいたらしむ（『註釈版』五六七頁）

とあるように、信心を得たということは、正定聚の位についてということであり、すなわち臨終のときの往生成仏が決まったということである。つまり、「信心を得たことをよろこぶ」と「臨終のときの往生成仏が決まったことをよろこぶ」は同じことを意味するのである。「信心を歡喜して」や「信心よろこぶ」という文を見ると、『一念多念文意』の「うべきこと」は「信心」なのではないかと一見思われるのだが、それらを「信心を得たことをよろこぶ」と理解することによって、「うべきこと」は「往生成仏」であるとの解釈に正当性が保たれるのである。

したがって、山本氏が、「うべきこと」が「信心」であると主張する際の根拠となっていた「しんしむをかねてよろこぶ えてのちによるこふなり」という文の「しんしむを」の部分は、「信心を得たことを」と理解されるべきだということになる。また、同じくその主張の根拠となっていた対句表現は、親鸞がその文を記すにあたって意識されたものではなかったと言わざるを得ない。

「慶喜」の「うべきこと」を「信心」とする山本氏の見解に対して、私はその正当性を認めたが、「うべきこと」は「正定聚」であるとする従来の解釈を否定するわけではない。それは先と同じ理由で、「信心を得たことをよろこぶ」と「正定聚の位についたことをよろこぶ」は同じことを意味するからである。どちらの解釈も正しい

というのが私の主張であるが、『御消息』四一通に「慶喜と申し候ふことは、他力の信心をえて、往生を一定してんずとよろこぶところを申すなり」（『註釈版』八〇六頁）とあることを踏まえれば、「うべきこと」を「正定聚」と理解するほうがより適切なのではないかと思われる。

本節では、山本氏の「うべきこと」に対する見解の妥当性を分析することを通して、よろこびの対象を明らかにした。それは、「臨終に往生成仏すること」であり「正定聚の位についたこと」であり、そして、「信心を得たこと」である。

第三章 親鸞の心情としての「よろこび」

第一節 親鸞の「よろこびの文」

本章では、親鸞がその著書の中において表明する、親鸞自身の心情としての「よろこび」を明らかにしていきたい。徳永道雄氏の「親鸞が」宗教的感動を通じ、後に体系づけられた『教行信証』に『誠哉』『悲哉』『慶哉』といわれている三哉「がある」^①という指摘は、本章の目的を果たす手助けとなるものであろう。そこで、本節ではまず、「誠哉」と「慶哉」の文を確認していく。

まず初めに、「誠哉」の文は『教行信証』に一カ所見つけられる。それは、「総序」の「誠なるかな、撰取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遅慮することなかれ」（『註釈版』一三二頁）という文である。この文の直前

には、「ああ」という詠嘆の語から始まる「ああ、弘誓の強縁、多生にも値ひがたく、真実の浄信、億劫にも獲がたし。たまたま行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ」（『註釈版』一三二頁）という文がある。「弘誓の強縁」、すなわち、「大いなる阿弥陀仏の本願」という真実に遇いがたくして出遇った親鸞の「よろこび」が、これらの文にこめられているのである。

次に、「慶哉」の文は『教行信証』に二カ所見つけられる。一つが、「総序」の

ここに愚禿積の親鸞、慶ばしいかな、西蕃・月支の聖典、東夏（中国）・日域（日本）の師釈に、遇ひがたくしていま遇ふことを得たり、聞きがたくしてすでに聞くことを得たり。真宗の教行証を敬信して、ことに如来の恩徳の深きことを知んぬ。ここをもつて聞くところを慶び、獲るところを嘆ずるなりと

（『註釈版』一三二頁）

という文である。この文には、親鸞の、インドの聖典や七高僧に出遇えた「よろこび」や、阿弥陀仏の恩徳の深いことを知った「よろこび」がこめられている。もう一つが、「化身土巻」後序の

慶ばしいかな、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す。深く如来の矜哀を知りて、まことに師教の恩厚を仰ぐ。慶喜いよいよ至り、至孝いよいよ重し。これによりて、真宗の詮を鈔し、浄土の要を撫ふ。ただ仏恩の深きことを念うて、人倫の嘲りを恥ぢず（『註釈版』四七三頁）

という文である。この文には、阿弥陀仏の本願に摂めとられている「よろこび」や、師のご恩が厚いことを知った「よろこび」がこめられている。

そして、これら『教行信証』の「慶哉」の文に似た、「慶ばしきかな」で始まる『浄土文類聚鈔』の文があることも、ここで紹介しなければならぬ。それは

慶ばしきかな、愚禿、仰いでおもんみれば、心を弘誓の仏地に樹て、情を難思の法海に流す。聞くところを嘆じ、獲るところを慶びて、真言を採集し、師釈を鈔出して、もつばら無上尊を念じて、ことに広大の恩を報ず（『註釈版』四八四頁）

という文である。この文には、阿弥陀仏の本願に摂めとられている「よろこび」や、真実の信心を得た「よろこび」がこめられている。

以上、「誠哉」と「慶哉」の文を見てきたが、我々にとつて分かりやすい直接的な親鸞の「よろこびの文」は、このように少ないのである。しかし、次節以降によつて、親鸞の著書に「よろこびの文」が数多く点在していることが明らかになるのである。

第二節 『歎異抄』第九条が明らかにすること

先だつて言及しておく、私は第三節において「悲哉」の文等「かなしみの文」を取り上げる。親鸞の「よろこび」というのが本稿の主テーマであるにもかかわらず、「かなしみの文」を取り上げるといふことにいささか不可解さを感じる者もいるかもしれない。しかし、その不可解さは、『歎異抄』第九条に説かれる親鸞の教えによつて取り除かれるのである。本節では、『歎異抄』第九条を一考していききたい。

『歎異抄』第九条における唯円の問いは、(一)念仏しているのに、躍り上がるようなよろこびの心が湧いてこないのはなぜか、(二)少しでも早く浄土に往生したいと思う心がおこらないのはなぜか、である。これらの問いに対して、親鸞はまず、「親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじころにてありけり」(『註釈版』八三六頁。以下、『歎異抄』第九条から引く文の頁数の提示は省略する)と答える。つまり、法然と出遇い真実の教えに出遇った後の人生において、親鸞の「よろこび」が常に表に出ていたというわけではなかったのである。続けて、親鸞は一つ目の問いに対して、「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なり」という見解を示す。

ここでいう「よろこぶべきこと」とは、第二章第二節で明らかになったよろこびの対象、すなわち、「臨終に往生成仏すること」、「正定聚の位についたこと」、「信心を得たこと」に他ならない。なぜ、これらがよろこぶべきことなのか。それは、吉水入室までの親鸞の生き様からしても明確になることである。つまり、第一章で述べたような、「後世をいのり」「生死出づべき道」を求めた親鸞にとって、法然が説く阿弥陀仏の本願の教えによって確信した往生成仏(正定聚・信心獲得)は、人生の根本問題を解決してくれる「よろこぶべきこと」だったのである。無論、これは親鸞だけの「よろこぶべきこと」ではなく、衆生の「よろこぶべきこと」である。

よって、先の一つ目の問いに対する親鸞の見解は、「往生成仏が決定したというよろこぶべきことをよろこべないから、ますます往生は間違いないと思うのです」ということになる。この見解は、常識的には一見理解しがたいものである。しかし、親鸞はすぐに、「よろこぶべきことをよろこばぬ」のは煩惱のしわざであることを示し、

そうした煩惱具足の私たちであることを阿弥陀仏ははるか昔に知っていて、阿弥陀仏の本願はそうした私たちのためにたてられたのだということをつららかにする。「往生は一定とおもひたまふなり」の真意はここに明らかになるのである。二つ目の問いに対して親鸞は、「いそぎ浄土へまゐりたきころの候はぬ」のもやはり煩惱のしわざであると示し、そうした私たちをあわれに思つて阿弥陀仏は本願をおこしたのだということをつららかに説き明かす。

これとほぼ同内容のことを、親鸞は『教行信証』「信巻」で示している。それはすなわち、『経』(大経・下)に『聞』といふは、衆生、仏願の生起本末を聞き(『註釈版』二五一頁)という、第十八願成就文における聞について、何を聞くのかということの説明文である。仏願の生起とは、阿弥陀仏が本願を起こされた理由であり、それは、煩惱にまみれ清らかな心を持っていない衆生がいるからである。仏願の本末とは、仏願の因果のことで、阿弥陀仏が因位の時に、衆生救済のためにはかり知れないほどの修行を積んだことで(因)、衆生救済のはたらき(名号)が完成された(果)ということである。したがって、仏願の生起本末をそのとおりに聞くとということには、煩惱具足のわが身こそ阿弥陀仏の救いの目当てであるということをつららかに聞かせることである。そのことが確かに聞こえている(自覚できている)ということは、聞即信の法義からして、信心が確かにあるということであるのだから、往生はますます間違いないということになるのである¹²。

梯實圓氏の「自身の悲しむべき凡夫性に気づいているということ自体が、本願の大悲に包まれているしるしである」¹³という説明は、『歎異抄』第九条の核心をついたものであると言えよう。この説明を「よろこび」ということばを使用して言い換えれば、「自身が、よろこぶべきことをよろこべない煩惱具足の凡夫であるからこそ阿

弥陀仏の救いの目当てとなっていて、それをよるこぶ」となるであろう。身心にわたった「よろこび」を感じることはなくても、本願によって煩惱具足の自身の姿を照らされるところに、「よろこび」は確かにあるのである。

そして、この「自身の悲しむべき凡夫性」や「よろこぶべきことをよるこべない煩惱具足の凡夫」といった、親鸞の自身に対する「かなしみの文」のころは、親鸞の著書のあらゆる文にこめられている。『歎異抄』第九条の内容が、その「かなしみの文」が同時に「よろこびの文」であるということをはっきりと明らかにするのである。

第三節 親鸞の「かなしみの文」

前節によって、「かなしみの文」を取り上げる意義が示された。その「かなしみの文」とは、自身の凡夫性に対する親鸞のなげきの文であるが、そのような親鸞の人間観に関して村上氏は

私は先に親鸞聖人の人間観として、罪悪深重、煩惱具足の凡夫であることを述べました。しかしここに至って、今や親鸞聖人の人間観は、「如来とひとし」「弥勒と同じ」という、誇り高き人間観にかわったことを指摘しておきたいと思えます。もし親鸞聖人の人間観が、罪悪性ばかりを強調したじめじめしたものと理解するならば、それは正しい理解とはいえません。それは一面ではあっても全体ではありません。ここで見られた罪悪性や煩惱性は、光によって出来た影ではあっても闇ではありません。阿弥陀仏の光に照らされて気づかされた姿ですから、そのまま光の中にある姿です。それは慚愧の姿ではあっても不安におののいている姿

ではありません¹⁴

という見方をしている。本節では「かなしみの文」を見ていくこととするのだが、その際、「かなしみ」の裏側にある「よろこび」に注意を向けるということを念頭におき、その「かなしみ」と「よろこび」がどう共存しているかを、丁寧に論述していきたい。

まず初めに、三哉のうち第一節で触れなかった「悲哉」を確認する。すると、『教行信証』「信卷」に「まことに知んぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ること喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべしと」（『註釈版』二六六頁）という文があることが分かる¹⁵。「定聚の数に入ること喜ばず」とは、まさに『歎異抄』第九条の一つ目の問いのところであり、「真証の証に近づくことを快しまざる」とは、まさに二つ目の問いのところである。そうしたところを持つ自身に対して「恥づべし傷むべし」と「かなしみ」を表明しているのであるが、そこには、「恥づべし傷むべし」我が身を阿弥陀仏が救ってくれるという「よろこび」も存在するのである。私と同様にこの文を引いた徳永氏の、この文に対する「救われようもない親鸞が救われている慶びを内在されている悲歎」¹⁶との表現や、「信の主體的領解の中に、救われようもない存在が弥陀の大悲によって救われている慶びを内在された悲歎」¹⁷との表現は、この文があらわす親鸞の心情を適切に捉えているものであると思われる。

それでは次に、『正像末和讃』悲歎述懐讃の和讃を確認する。悲歎述懐讃の一番初めは

浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし

虚仮不実のわが身にて 清浄の心もさらになし（『註釈版』六一七頁）

という和讃で、表面上は「かなしみ」だけしか見えてこない。しかし、「真実の心」も「清浄の心」もない我が身が阿弥陀仏によって救われるという「よろこび」が、この和讃に内在されているのである。

同じく悲歎述懐讃に、

無慚無愧のこの身にて まことのころはなけれども

弥陀の回向の御名なれば 功德は十方にみちたまふ（『註釈版』六一七頁）

という和讃があるが、これは前述の和讃と違い、後半の二句に親鸞の「よろこび」が出現している。この和讃のように、同じ和讃中に「かなしみ」と「よろこび」が表面上で共存する場合は多い。例えば、同じく悲歎述懐讃の

小慈小悲もなき身にて 有情利益はおもふまじ

如来の願船いまさずは 苦海をいかでかわたるべき（『註釈版』六一七頁）

という和讃には、わずかの慈悲さえ持ちえない我が身への「かなしみ」の思いと、そうした自分のために阿弥陀仏の本願の船が確かに用意されているという「よろこび」の思いが、表面上で併存している。他にも、『高僧和讃』

源信讃の

煩惱にまなこさへられて 撰取の光明みざれども

大悲ものうきことなくて つねにわが身をてらすなり（『註釈版』五九五頁）

という和讃において親鸞は、源信に対する讃嘆を通して、煩惱で阿弥陀仏の光明を見ることができない我が身への「かなしみ」の思いと、それに関係なく我が身が常に照らされている「よろこび」の思いの二つを明らかにしている。

『正像末和讃』三時讃の

無明長夜の灯炬なり 智眼くらしとかなしむな

生死大海の船筏なり 罪障おもしとなげかざれ（『註釈版』六〇六頁）

という和讃は、煩惱具足のまま救われる「よろこび」が前面に押し出された文であると言えよう。しかし、だからといって、この文に「かなしみ」がないというわけではない。無明の闇を照らし、迷いの大海を渡す阿弥陀仏の本願に値遇するときに、衆生は自身の煩惱具足の本質に気づかされるのである。よって、この文もやはり、煩惱具足の我が身を自覚する「かなしみの文」なのである。

以上、親鸞の「かなしみの文」を取り上げ考察してきたが、これらですべてというわけではなく、これら以外にも「かなしみの文」は親鸞の著書に数多く点在している。本章第一節では、「よろこびの文」をわずかに四例しか挙げられなかったが、「かなしみの文」が「よろこびの文」でもあると示されたいま、親鸞の心情としての「よろこび」を、我々は親鸞の著書のあらゆる文から窺い知ることができるのである。そして、親鸞の心情としての「よろこび」とは、要言すれば、本願に出遇った「よろこび」であり、それによって自身の罪業深重なる本質に気づかされたとき、そのような私がまさに阿弥陀仏の救いの目当てであったと知る「よろこび」である。

結論

本稿で私は、三つの観点から親鸞の「よろこび」について考察した。一つ目が親鸞の生涯という観点で、この観点から、法然との出遇いと法然のもとにいた日々が「よろこび」であったということが判明した。二つ目が、親鸞が「よろこび」をどう解説しているかという観点であった。ここではまず、その「よろこび」が信心を得てから絶えずあり続けるものであり、しかし、その「よろこび」は常に表に出てくるわけではないということが示された。そして、山本氏の議論を紹介し検証することを通して、何を「よろこぶ」のかといえば、それは「臨終に往生成仏すること」、「正定聚の位についてしたこと」、「信心を得たこと」であるということが明らかになった。最後に三つ目が、親鸞の心情としての「よろこび」がどう表明されているかという観点であった。親鸞の「よろこび」が明かされる文は、何も「慶哉」に代表されるような直接的な「よろこびの文」だけに限定されるわけではなく、自らの凡夫性を嘆いた「かなしみの文」もまた親鸞の「よろこび」が明かされる文なのであった。そして、「よろこび」「かなしみ」両方の文を総合的に確認していくと、親鸞の、阿弥陀仏の本願という真実に出遇った「よろこび」や、真実の救いを知らされてもなおそれをよろこべないでいる煩惱まみれの我こそが、救いの目当てであると確信する「よろこび」が、親鸞の著書のあらゆる箇所では表明されているということを、私たちは了知する

ことができるのであった。

以上の「よろこび」は、(一)法に出遇い法のもとにある「よろこび」、(二)法によって知らされた「よろこび」、の二つに分類することができる。(二)にあたるのは、例えば、往生成仏が定まったと知る「よろこび」や、煩惱を抱えたままで救われると知る「よろこび」である。そして、この(二)の「よろこび」は、法を聞く状況にいるからこそその「よろこび」である。したがって、本稿で論考してきた親鸞の「よろこび」は、阿弥陀仏の真実の法に出遇い、その法のもとに自身がいるという「よろこび」一つにおさまるのである。

ここをもって本稿の目的は果たされたが、最後に、本稿冒頭の布教伝道の話に戻りたい。以上の論考から、布教使が布教伝道場で語るべきことは、法義はもちろんのこと、法に出遇い法のもとにいる自身の「よろこび」であると言える。また、真宗の僧侶の役割が、より多くの人々に真宗の法に出遇ってもらい、その教えを受け取ってもらうことであるということも判明しただろう。このこと自体は、私が本稿を執筆する前から、至極当たり前のこととして受け入れられてきたと言えよう。しかし、この役割を全うすることは非常に困難なことである。実際、寺院の存続危機や人々の宗教離れなどといった問題が叫ばれている。だからこそ我々僧侶は、まず親鸞の「よろこび」を領解した上でその役割を再認識するべきである。そうすれば、その役割を全うし「よろこび」を弘める力強い活動をしていくことができるのではないだろうか。

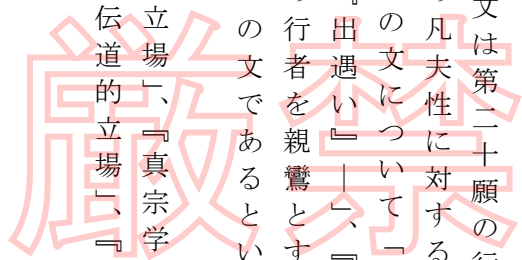
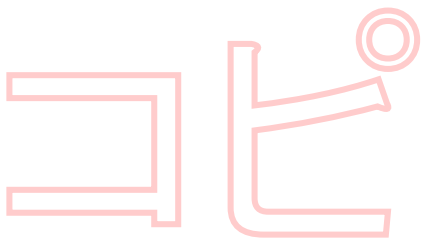
本稿執筆後、私は実践真宗学研究科に進学する。本稿で考察してきた親鸞の「よろこび」を心にとどめ、布教伝道の担い手として研鑽を積んでいきたいと考えている。本稿執筆の思いとして、最後に付しておきたい。

- 1 藤澤量正「布教について思うこと」、『伝道』六七、七三頁。
- 2 村上速水『親鸞教義とその背景』一二頁。なお、引用文中にある「」（角カッコ）は引用者である私の補足である。これ以降、引用中に「」が使われる場合も同様である。
- 3 勸学寮編『新編 安心論題綱要』一九、二四頁参照。
- 4 これ以降、本稿で「歎喜」と使用する場合、それは「後続の歎喜」のことである。
- 5 この段落の考察には、内藤知康氏『安心論題を学ぶ』（本願寺出版社、二〇〇四年）の「三、歎喜初後」から多くの示唆を得た。
- 6 山本攝叡『『歎喜』と『慶喜』』、『行信学報』二五、四一、四八頁参照。
- 7 山本氏と同様に、カタカナは平仮名に、漢字・送り仮名は現行の用字に改め、文脈を損なわない程度に句読点を補完した。
- 8 『浄土真宗辞典』九八頁。
- 9 『浄土真宗辞典』一二四頁。
- 10 山本攝叡『『歎喜』と『慶喜』』四九、五二頁参照。
- 11 徳永道雄「親鸞聖人の主体的表明における伝道的立場」、『真宗学』一〇一、九頁。
- 12 この段落の考察には、内藤知康氏『安心論題を学ぶ』（本願寺出版社、二〇〇四年）の「一、聞信義相」から多くの示唆を得た。
- 13 梯實圓『聖典セミナー「歎異抄」』二五二頁。
- 14 村上速水『親鸞教義とその背景』二一四頁。
- 15 本稿で、私は「悲哉」の文を一つしか挙げなかったが、『教行信証』「化身土巻」に
 悲しきかな、垢障の凡愚、無際よりこのかた助正間雑し、定散心雑するがゆゑに、出離その期なし。みづから流転輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし。まことに傷嗟すべし、深く悲歎すべし。おほよそ大小聖人・一切善人、本願の嘉号をもつておのれが善根とするがゆゑに、信を生ずることあたはず、仏智を了らず。かの因を建立せることを了知することあたはざるゆゑに、報土に入ることなきなり（『註釈版』四二二、四一三頁）

という「悲哉」の文がある。しかし、この文は第二十願の行者に対する悲歎の文であり、私が本稿第三章第三節で取り上げようとする「親鸞の自身の凡夫性に対する悲歎」の文とはそぐわないため、今回は取り上げなかった。また、例えば、貫名讓氏がこの文について「親鸞自身の偽らざる心情を吐露したものである」（貫名讓「親鸞の獲信過程―『破綻』と『出遇い』―」、『真宗学』一〇五・一〇六、四六二頁）との理解を示しているように、この文の第二十願の行者を親鸞とする解釈もある。この解釈の立場に立てば、この文も「親鸞の自身の凡夫性に対する悲歎」の文であるということになるが、私はこの立場に立つものではない。

徳永道雄 「親鸞聖人の悲歎に表れる伝道的立場」、『真宗学』一〇五・一〇六、六八頁。

徳永道雄 「親鸞聖人の真仏弟子積における伝道的立場」、『真宗学』九一・九二、三六〇頁。



参考文献

書籍

瓜生津隆真ほか『やさしく語る親鸞聖人伝』本願寺出版社、二〇一一年

大谷光真『愚の力』文藝春秋、二〇〇九年

梯實圓『聖典セミナー「歎異抄」』本願寺出版社、一九九五年

梯實圓ほか『親鸞聖人のご生涯―法然聖人との出会いからご往生まで―』自照社出版、二〇一二年

鎌田宗雲『親鸞の生涯と教え』法蔵館、二〇〇七年

河田光夫『歎異抄をよむ』明石書店、一九九八年

勸学寮編『新編 安心論題綱要』本願寺出版社、二〇〇二年

真宗教団連合編『親鸞』朝日新聞出版、二〇〇九年

千葉乗隆『親鸞聖人ものがたり』本願寺出版社、二〇〇〇年

内藤知康『安心論題を学ぶ』本願寺出版社、二〇〇四年

中西智海『講座 歎異抄』永田文昌堂、二〇〇一年

増谷文雄・梅原猛『仏教の思想10 絶望と歓喜へ親鸞』角川書店、一九七〇年

村上速水『親鸞教義とその背景』永田文昌堂、一九八七年

矢田了章『親鸞の人間論―その教理史的研究―』永田文昌堂、二〇一四年

辞書

『浄土真宗辞典』本願寺出版社、二〇一三年

論文

市川良哉「宗教的生の一考察―親鸞の『他力』をめぐる―」『奈良大学紀要』二、一九七三年

岡亮二「親鸞における信の構造」『真宗学』一〇五・一〇六、二〇〇二年

清基秀紀「真宗の土着（三）―親鸞伝と六角堂夢告―」『印度學佛教學研究』七六、一九九〇年

- 清基秀紀 「真宗の土着（五）―親鸞における仏と師―」 『印度學佛教學研究』 八四、一九九四年
- 清基秀紀 「真宗の土着―親鸞における往生の確信―」 『印度學佛教學研究』 九六、二〇〇〇年
- 芝原弘記 「親鸞教學に於ける信心歎喜について」 『真宗学』 一〇一、二〇〇〇年
- 徳永道雄 「親鸞聖人の報恩觀における伝道的立場」 『真宗学』 八九、一九九四年
- 徳永道雄 「親鸞聖人の真仏弟子積における伝道的立場」 『真宗学』 九一・九二、一九九五年
- 徳永道雄 「親鸞聖人の主体的表明における伝道的立場」 『真宗学』 一〇一、二〇〇〇年
- 徳永道雄 「親鸞聖人の悲歎に表れる伝道的立場」 『真宗学』 一〇五・一〇六、二〇〇二年
- 貫名讓 「親鸞の獲信過程―『破綻』と『出遇い』―」 『真宗学』 一〇五・一〇六、二〇〇二年
- 藤澤量正 「布教について思うこと」 『伝道』 六七、二〇〇七年
- 矢田了章 「親鸞における伝道の意味」 『真宗学』 一一七、二〇〇八年
- 山本攝叡 「『歎喜』と『慶喜』」 『行信学報』 二五、二〇一二年

