

21世紀の信仰 浄土真宗の現代社会的私考

榊 法存

《自叙伝にかえて》

(1) 親鸞は、自分を語ることはなかった。自分を語ると言うことは、自分の事柄を他者に示す目的を持つている。その他者に語り示そうとする自分の事柄とは何か。その大筋は、自分の考えや行動してきたその系譜、そしてその成果であろう。しかし、その人の生涯において、考えやふとした想いが脳裏に浮かんだとしても、してこなかったことや出来なかったことなどは往々にして語られないで終わる。そして、人生を通してみれば、それを実行してきた事柄は、やってこなかったことから見れば極少量に留まっているのが結果的である。自分全体を決して語り得ることはできないのだ。自分を語ることにについてはそういう大きな無理をはらんでいる。

したがって、それでも尚自己を語ろうとするならば、その目的は、自分が成し遂げた業績が他者にとつても大事な意味があり、他者にも受け継いでもらいたいという願望か、あるいは自己存在の表明ということぐらいに絞られてくるだろう。

しかし他者がその人を知ることにも求める意識は、私もそのように生きたいという人ばかりではなく、そういう偉大な人がどのような悩みや失敗などがあつたのか、そこに共感したいという意識も持つているものだ。それは偉大な人にとっては取るに足らない事柄なのかもしれないし、あるいは、そういう苦悩をくぐり抜けて今の実績があるという修飾語になつたりするが、実は、求められているのは、悩みや失敗に対してどう対峙していったかと言うことを求める者も少なくはないのだ。そういう意味では、往々にして人は人との出会いを求めているという事を示唆しているのであろう。

人間の偉大さの中には、成し遂げたことの偉大さばかりではなく、それ以上にやり留まることの偉大さがある。そしてやり留まった本当に尊いことは表現されないし語られもしない。何もしないというところがすべて悪いものではなく、しななかったために善い結果を生むということもあるものだ。

だからやりたいことがあってもやれないで悩む必要はない。やらないことの方が尊い、ということもある。だからやりたいことが見つからないといって萎縮する必要はないのだ。そこに求める心がないか。

生物の進化というものは実にもしろい。水中に住む生き物が陸に上がるが、その種すべてが上がったのではない。一部のものが上がったのだ。種の保存の原理は、踏み留まらせるものを作る。それはなぜか。すべてが同じ道を行ってしまったならば、道を間違えれば種の絶滅に繋がるからだ。だから、踏み留まる者も必要なのだ。踏み留まる者たちにも大事な使命がある。それは、先に行った者たちを見届けること。そしてまたその何割かは新たな出発をすること。そうして進化は繰り返されてきた。これが進化の歴史である。

親鸞においては、二十年間踏み留まっていた。じいつと見定めていた。そして一挙に進化した。

(2) もともと古来から、哲人といわれる人たちはネガティブに考えるものだ。というのは、ポジティブに考えれば、すぐに納得する答えを出してしまい思考は深まらないからである。ネガティブは悲観的・否定的に考えるので、これも確かに破滅的結論に陥りやすいが、内実は常に根元的生命を意識する限りにおいて、否定と肯定との葛藤の中で思考は深まっていくのがきわめて自然的である。

しかし残念なことには、思考途中において早計な結論に至ってしまう事も多々あることも事実であり、その考察を形に残していない限り、あるいは人の目に触れない限りにおいては、精神的やまいと

してしか見られないで終わったりする。しかし、何もしないで終わったからといって、その人を笑ったり哀れんだりしてはならない。ましてや蔑むなどあるべき事ではない。その人の通った道のりそのものが彼らの箴言なのだから。だからむしろ残された者たちの方がその箴言を聞く耳を養わなければならぬのだ。

本来、人間それ自身哲人である。しかしながら残念なことに、その結果において、それに耐えきれずその問いを放棄しポジティブに生きる者もいれば、問いにつぶされてしまい絶望に落ちる者もいる。そのどちらも哲学的敗北に変わりはないにもかかわらず、ポジティブ的あり方だけが賞賛されるのはなぜか。それは死に至る恐怖への防御なのだろうか。あるいは、生きていればこそ、ポジティブ世界で英気を養って再度課題を背負う哲人の生き方に帰ることができるからであろうか。死に至る者は二度と復活できない完全敗北者なのか。

少なくともポジティブが絶対正しいとは言えない。人生の上で悩みから逃れもせず、何もできずにいることの重大さだけは忘れまい。

悩める者はすべて哲人である。悩みそのものは、何人においても哲学的課題なのだ。その“悩み人”の声や行為に、人間は感銘しあるいは涙を誘い、時には人間の根元的課題にまで具現化し問いかけてくる。

(3) 先にやりとどまっている事の尊さを語りながら、今なぜこれを書き綴ろうとするのか。絶対的自己矛盾であると思われるよう。

これまで何も書かなかった親鸞が、突如として『教行信証』を書いた。そしてその後湧水のように次々と文書を書かれていく。しかし、『教行信証』とその他のものとは性格が異なる事は、ここで述

べる必要もないことだろう。『教行信証』以外の和文の著書は、親鸞が出会った喜びに立って書かれていると、私は思っている。人類は、感動を表現するときは、民族を問わず母国語で表現するものだ。しかし『教行信証』は別だ。漢文で著わされていることは公文書的であり、感動の上に立つと言うより人に告げなければならぬ別の堅い意思によって書かれていると思っている。

この『教行信証』が突如として世に出てきたのはいつか、といえば、他者がはじめて書写したときである。そのときが親鸞が完成、あるいは世に出そうと思ったときである。それではいつから書き始めたか。それは知らない。構造的に『唯信鈔』に習っているとも見えるし、『摧邪輪』に対する弁明なのかもしれない。この二著書間の隔たりは十年に及ぶ。また、『教行信証』に唯一年号が出てくるのは、『唯信鈔』が書かれた二年後の末法歴が記されている事からも、この年西暦1224年を通してしている事ぐらいしかわからないのである。

ただ私にとって、特に重要なことは、文類であることだ。白砂浜から輝く貝殻を拾うようにコッコツと集め回っているような情景が目に見えぬ。その人の傍に行って、「なぜそれを集めているのですか」と聞く人は誰一人いないだろう。それは同じ砂浜にいれば誰しもがその光り輝く貝殻を手にする様に、あえて聞く必要のない自然さがある。

親鸞も若き時代から、言葉を拾い集めてきたんだろう。その言葉には、その時折の親鸞の苦悩が透らされている。

私は、これまで何もしないでぼんやりと生きてきた。しかも何もしないことがまるで罪悪であるかのように言われ、あるいは自らもそう思い続けて生きてきた。そして何もしない事の尊さに気づく迄遙かな人生を費やした。

何もしない事の尊さとは、何かができなかったという尊さだ。その苦悩の中には何かがあった。自分でもわからない何かがあった。何もなくて苦しむのではない。何かがあるから苦しむのだ。何も無いといって苦しんでいる人には、必ず何かがあるのだ。それが見えなくて苦しむのだ。本当に何もなかったら苦しみさえもない。

最近、何もしないで生きてきた事を表明したいという思いが芽吹いている。60年も過ぎるといろいろなことが業績として残るものである。換言すれば、何かをしてきた人と見られて終わるのではないか、という懸念も感じてしまう。しかしそれは本当にしたかったこととは限らないし、残さなければならぬものでもない。もつとしたいことがあるはずだ。しなければならぬことがあるはずだ。いつしか、そう思い始めていた。

だから私は、何もしていなかった。何も出来なかったのだ。そのことを残したいと思う。そこに何もなかったならば文字にも残せないが、何かがある限り何もしなかった、出来なかったことは裏返しに文字に綴る事が出来るのではないか。

そして、何もしないで生きること悔いている人へ、そこにこそ何かがあることを知ってもらいたい為に、人々の嘲笑の声をも気にせず、自己矛盾にもこだわらず書き記さなければならぬのだ。(4) この世間だけが唯一の世界だと思う必要はない。所詮世間というものには人間の住み着いている一室に過ぎない。その部屋には大小様々の絵画が掛けてある。その絵画にまぎれて小さな小窓がある。そのような世間という名の一室に住んでいる我々は、どれが窓であるのかを知らない。小さな絵画だと思いきんでいる。また、額縁のなかの絵が多種多様に動き回り我々を楽しませてくれるので、それが窓であるかのように思い違いをもする。本当に外の世界を見せてくれる窓はどれなのだろう

か。かつて、どれが外の世界を見せている窓なのかを知っている人がいた。あるいは、ドアを探し当て、外の世界に出ていった人もいた。その声を聞き、今、世間というその閉鎖された一室から小窓を開けて外の大千世界を眺めてみたいと思う。

目次

序章	14
第一節 時間論	18
第二節 時代論	22
第三節 空間論	24
第一章 “われ”の所在	28
第一節 『大無量壽経』における時間論	30
第二節 本願の力学	34
第三節 “われ”の所在	38
第二章 黎明の教学 — 『教行信証』 —	42
第一節 真宗の場の理論（真実教）	42
第一項 二種回向というベクトル	43
第二項 真実の『経』と「教」	46
第三項 存在の場	49

目次

第二節 他力真宗の現象学（真実行）	51
第一項 回向の交差	51
第二項 念佛への疑念	56
第三項 歡喜の意味	57
第四項 他力の義	60
第五項 第三極の世界 — 本願一乘海 —	63
第三節 存在の認識論（真実信）	66
第一項 人間、この苦悩に喘ぐ者	67
第二項 “われ” の存在認識	71
第三項 “われ” の不具足なるもの	76
第四項 “われ” の転換	79
第五項 “われ” 自身への疑念—悲嘆述懐—	80
第四節 重層空間論（真実証）—存在の証し—	83
第一項 無上涅槃 考	83
第二項 存在すべき場と行動原理	86
第三項 重層空間論	88
第四項 真宗利益論	92
第五節 現象世界（真仏土）	95
第一項 重層構造 — 表層と深層 —	95

目次

第二項	大乘の至極	96
第三項	身土不二	98
第六節	場の認識論（方便化土）	101
第一項	時代内存在としての“われ”	101
第二項	社会学的人間論	105
第三項	安樂あるいは楽の概念	108
第四項	社会学的思想論	111
第三章	“われ”と“なんじ”	116
第一節	“われ”の中に	117
第一項	内なる“なんじ”	117
第二項	他者なる“われ”	118
第二節	“われ”の存るべき處	121
最終章	“なんじ”たちの世界へ	124
資料		126
出典		126
補足		127
参考		130
雑感		130

序章

(一) 浄土真宗という仏教は親鸞に始まるという見解は、一般的常識としてあるわけだが、真宗学的思想のところで見れば、法然の思想に原点があるとも、また浄土教諸師を遡るとも言われることであろう。しかし、今ここで述べようとしているのは、そういう学的論考を組み立てようとしているのではなく、平安時代末期から鎌倉時代において浄土真宗という仏教が開いたという事実によって、その時代に何が必要とされて浄土真宗は生まれたのかということが私の初めの疑問からなのだ。だから、そのことを思索していくことによって、21世紀の現代に浄土真宗は何を答えるのか、あるいは何を答えて行かなければならないのか、ということ明らかにしたい、というのが第二の問いでありこの趣旨である。ここに「浄土真宗の現代社会的私考」と名付けた意図がある。

こういう趣旨を立てた契機は、私自身が浄土真宗の教えに触れていくにつれて、そしていろんな人々(諸師)に出会ってきたことによつて、浄土真宗をこのままにしておいてはならない、現代に浄土真宗を開示していかねばならないという想いが膨らみ続けながらも、どのように開示していくのかをめぐねていたが、そんなとき「ゲオルク・ジンメル」が目にとまったことに由来する。私は、ジンメルに親鸞と似た匂いを感じ、親鸞が現代に存在したならばジンメルのような人になつてい

たのではないかという直感めいた思いを抱いた。それが私を駆り立てた理由である。それは思想的な共通性があるというわけでもないし、また関連付けるだけの確かな構想もあるわけではない。ただ同じ匂いに酔いしれたお茶目な好奇心から始まったものでしかない。

勿論、ジンメルを深く学んでいくわけでもなく、彼との雰囲気の共通性だけで、親鸞を語ろうとするものでは決してないし、それはむしろ無謀というものである。だけど人間の行動なんてものは、大げさな理由など必要ないと思っている。ちよつとした“はずみ”があればそれで十分であろう。

ただ一つ言えることは、社会の諸問題に対するジンメル視点などは、現代に親鸞を語る発想のヒントがあるように感じてならなかった。ただそれだけだった。私をして最初の一步を踏み出させる促しはそれで十分だったのである。【補1】

(二) まず、話を進めていく上で、初めにいくつかの確認点を示しておかなければならないことがある。なぜならば、平安時代という11世紀の社会と現代という21世紀とは全く違う時代であり、それぞれの時代の要求は異なっているから関係付けるのは無意味である、という意見に対して、答えをおかなければならない事があるからだ。

すなわちその第一点は、人間の社会は時間の流れにおいて歴史的思想は断片に存続しているのではなく、変化しながらも継続的であることを確認しておかなければ、この趣旨による論説は始まっては行かない。そのことについては、全く埋もれてしまった古代遺跡でない限り何らかの影響を受けているはずである。それが次の世代に肯定であろうと否定であろうとも歴史が途切れていない限り、思想もまた賛否両論的に引きずられていつていることは言うまでもないである。

それから次に、そのことについてどのように論じていくのか、という方法論の問題が残る。我々が

古典の論書が読みにくいのはそういう問題があるからだ。換言すれば、現代人に説明するには、現代人の土俵の上で説明していくしか方法はないということである。その土俵は、時代や国家あるいは民族によってそれぞれに異なっている。それは文化の違いであるとも言えるかもしれない。私にとってみれば、仏教こそ真実であり仏教を尺度としてもものを考えていきたい所ではあるが、残念ながら現代人にはそれは認められず、いわゆる科学的といわれる近代の原理に基づいた思考方法しか手はないのだろう。これは、コペルニクスを分岐点として、それ以降の時代社会は、自然科学ばかりではなく社会科学や思想においても科学的思考の発展を遂げていることは言うまでもないことであり、この近代科学的原理の土俵は、地球的レベルまで広がっていることは言うまでもなく明らかである。だからといって科学が万能であるという事を言うつもりはないし、勿論科学用語的に表現した内容がそのまま仏教であるということでもない。ただ現代の人々に理解あるいはイメージしていただきたいと願ってこういう方法をとっているだけのことである。

また逆に言えば、親鸞時代においては親鸞時代の土俵があつた訳であり、科学にそぐわないから誤謬であるという発想は、一方的でありそれこそ科学的ではない。親鸞自身の思考も同様の意味で当時の学問的土俵で論じていこうとしていたのは当然のことである。また親鸞よりもっと時代を遡つた中国の論書なども、その当時の論議の仕方であらうと論じられていることも当然の事である。

第二点は、親鸞時代と現代という時代と何をもって関係するといえるのか。そして、その関係は、現代に啓蒙できる内容なのか。その関係性は同一の関係なのか、あるいは派生的に関係しているのか、というようなことを明確にしておく必要がある。

しかしこれについては、現代と関係する時代は親鸞の時代でなければならぬ、という理由は全く

ない。どの時代から啓蒙してもいつこうにかまわないのである。であるから、ここで確認しようとしているのは、時代がつながっていると言うだけである。それを殊に平安末期といわずに親鸞時代と述べているのは、その時代に生きた親鸞の生き様を通して現代に警告したいという筆者の意図があつて、そういう表現をしていると了解しておいていただきたい。

したがって、上記の二点について、私たちの思考する土俵を明らかにしていくために、二つの節を立てて述べていきたい。その一つは時間論である。すべての存在や現象を認識するためには時間はずせない。そしてその存在や現象に、それを認識する“われ”を含めるとき時代となる。時間論と時代論というこの二つはどちらも時間論ではあるが、それに対する私の私考は、認識する“自分”をどこにおいて思考するのか、という課題なのである。この問題はいま解決すべき問題という意味ではなく、常に自分は主体的なのか、それとも客観的あるいは傍観的なのかという自分の姿勢を確かめるべき問題という意味なのである。したがって、今時間論を述べることは認識論的意味においての時間論であることは言うまでもない。

第一節 時間論

時間を論じる思想は古来より種々あり、循環的時間を説く古代輪廻思想・ニーチェの永劫回帰説や時代的に劣化していく仏教の末法思想、それに対して現代を制している進歩的時間論等々。そんな中で、我々近代人は、古来より次々と進歩発展し、そして未来に向かって進歩し続けていく時間を考えている。しかもこの近代を構成する要素というのは、金融と時間という二つに絞ることができるのではないかと思う。それは人間がいかに金融と時間に支配され、あるいはその二つをいかに利用できるかという事に専念していることからいえる事であろう。つまり経済発展が世界の唯一の関心事であり、そのためにはより短時間で事を進めるかがまた課題になっている事からも察することができるように。

(ちまたでは「からだは資本だ」などと言う言葉があるように、人間は資本としての人間と考えられているところに近代的感覚がある。近代的思想構造として、時間・空間・資本の三要素をもって構成されていると考えるが、この資本論あるいは経済論については今は黙しておく。なぜなら、資本論あるいは経済論等は、近代社会において幸福論と密接な関係があると考えれば、これらを背景とする幸福観とこれから述べていく信仰上の幸福観とは意を異にするからである。これについては、後に“楽”の概念を考えるとところで触れてみたい。)

この近代化を時間的に言えば、いかに時間を短縮するか、という文化でもある。したがって近代における時間の概念は、“時間の短縮”あるいは“処理能力の早さ”を競い合うのが近代であるが、物

事を生産するにしても、時間を過去・現在・未来という流れに乗せていかに短時間で完成させるか、という時間を考えているなら、それは不完全のまま作り上げることになる。物事は現在に望む物は、過去から未来を想定し現在に制作に取りかかるという行程をたどるべきであろう。過去に現れた結果を解析しそこから未来を想像していく方が正当な思考である。近代なる我々を語るときは、明確な時間論をはずしては語れないのである。

さて、時間について述べていこうと思う。時間というのは、宇宙の誕生と共に生まれ、生まれ出た宇宙の物体の変化していく尺度であり、そのものの空間的役割も果たしていた（現代宇宙論ではほとんど新説が出され、そのかぎりではないのだが）。やがてその物体が空間的役目を担っていくと、時間は物体の変化ばかりではなく、空間的移動に対しても測る尺度となっていく。やがて生物が誕生してくると、時間はその生物の中に、記憶として産み落としていった。そしてその生物は、記憶を通して時間を感じ始めることとなる。

現代は脳科学の分野も発展を遂げ、記憶というものの構造まで明らかにされようとしている。ここで詳しく述べるだけの技量はないが、一般的などころで言えば、大脳辺縁系に属する海馬と扁桃体とのメカニズムによって、情報を保存したりそれを蘇えさせたりすることまで知られてきている。このことによって推測するならば、記憶というのは時を刻むような断片的静止画面として貯蔵され、そして扁桃体の命令によって海馬はその保存されている静止画面を連射して映し出された映画のように、継続した時間として時間の連続性を意識させてくると想像される。もしそうならば自己においてみれば、時間というものも一つの認識現象でしかないのだ。【参一】

現代科学は、物質の存在・現象の事実を重視する。その存在論や現象論などが論じられてきている

のも時間というものが根底にあることを物語っている。これに基づいて時間を考えるならば、物事は時計が刻むような断片的な存在ではなく、一つの物事が継続して存在していく、ということが誰しも認めるところではなからうか。ハイデッガーの言葉を借りれば「存在とは時間自体である」【参2】といわれているように時間の継続の中に存在を見いだしているわけである。このことによつて、明らかにいえることは、たとえ物体や事象が突然的な急変が起こったとしても存在それ自体は変わりなく、連綿と続いている時間の流れであることに他ならない。つまり存在そのものが時間の流れの中に存在し続けるならば、10世紀の存在と21世紀の存在と、存在そのものについては一つであることになる。

それを生物学的表現を借りれば、生物の個体は変化したとしても、その中に内在する記憶（DN A）は連綿とつながっている時間なのだ。

しかしながら、時間を感じる主体、「われ」においては、感受する時間は現在しかない。「われ」の存在全体において存在する今が現在である。それでは未来はいつか。存在という一点においてみるならば、未来はまだ生まれていない誕生の瞬間までの機である。それでは過去とは何か。今という現在から言えばこの身が減り骨になってゆくのが過去と言うことにならう。今という現在に立つとき、まだ生まれないのは未来の事であり減んでなくなることは過ぎ去った過去の事になる。妙な話に思われるかもしれないが、「われ」という存在の出来事の内容からいえばそのようなことになる。これを「どれが先か」という順番で言えば、「まだ生まれていない」が先であり、その次は「今現にいる」であり最後は「死んで亡くなる」という順番になる。因果の法にのつとれば、現にある果としての「われ」の因は、母親の胎内に宿る、ということだ。これは言うまでもなく因が先で果が後である。この時自

己認識に立つて見れば、自己を認識している今が現在である。それならば、“われ”の存在の因である受胎の事象は未来なのである。同様に、今の自分が因となって、やがて老いて死んでいく結果は、今を現在と見るならば、老いて死んでいく事象は過去となるわけである。

しかし、“今”われ“が存在している現在から見れば、受胎だった頃の未来は過ぎ去ってしまったという過去のことになる訳で、同様に老いて死んでいく果としての事象はまだ過ぎてはいない未来の事となる。このように、未来であるはずのできごとが過去になり、過去であるはずの出来事が未来になってくる。なぜこんな事が起こるのか。これはご想像の通り、時間というものを流れの中でとらえるか、あるいは認識内容としてとらえるかの相違から生まれたパラドックスである。【参3】

随って時間を認識論に立つて考えるに、時間というものは未来に向かって移動しているのではない。事象は現実には起こらないのだ。時間は現在に留まって次々と事象の記憶を過去に産み落とし続けているだけなのだ。だから存在というものは、現在から産み落とされた過去の始点までの距離である。存在は現在に始まって現在に終わっていく。しかしながら存在の意識は現在にしか存在せず、過去はすべて記憶にほかならないのだ。言うなれば、意識と記憶の我においては、現在と過去しかないのである。過去とは、現在の副産物に他ならない。それが故、過去の責任は現在の我にある。それは仏教にいわれる業なのだろう。現在を過去の結果として過去に責任を求めても、その責任は取るすべもなく、未来もその現在を原因としての結果になっていくとしたら、すべて定まりきった運命論でしかなくなってしまうではないか。業論は過去の業縁によつて現在の我があるとするのだが、その現在の我が起こした業なのであるから、現在の我に責任の所在であることに於いて運命論ではない。この業論に立つ限り、時間は現在から過去が作られていくことは明白なのである。

次に、未来というのは想像である。想像は次々と創作されていく。つまり、前述したように、現在が因となってこれからの“われ”を作り上げて行く。すなわち未来というのは、創作された現実なのである。そしてその創作していくのは現実が次々と過去になっていく過去である。過去が未来を想像し創作していくのだ。

したがって時間は、自己存在においては現実でしかなく、現実という時間は記憶という過去を次々と生み出し続け、また過去の記憶が未来を想像していく。その時間の意識構造的流れを図式すれば、

現在↓過去↓未来↓現在

という連鎖に他ならない。

人間において過去を失うことはどれほどのダメージなのかを考えると、その人の存在が消失することと等しい程の苦痛であろう。我々は過去の物忘れを笑ってすましているが、事故や病気によって、自分の過去が思い出せないで苦しみがいている人もいるのだ。その人の意識的時間はすでに現在から過去へと向いているのだ。

第二節

時代論

時間を自己認識と離れて人類との関わりにおいて見るとき、それは時代となる。勿論広義的に言えば人類が始まる前から“期”として分類されているの言うまでもないことであるが、しかし前述しているように自己存在を必要条件として論じていこうとするとき、時間によって示されてきた存在

が、人間付随という意味で時代は社会となる。つまり言うなれば、時間が社会を生み出すということになる。社会というのは、個の集合体を個としてみる時間論である。よって、時代と社会は同じ概念である。それは時間的視点で言えば時代であり、空間的視点からいえば社会である、ということだ。

今ここで一つの命題を掲げ、少し考察してみたい。そもそも物体をはじめ生命体に至るまで、なぜ類似するものが存在するのか。そしてまたなぜ類似しないものが存在するのか。この類似と相対の関係は常に相関関係を成している、という命題である。類似というのは一見曖昧な表現のように聞こえるが、その曖昧性は類似するものと類似しないものの境界だけであり、それを無視さえすればその二つで全存在を示していることになる。

そもそも宇宙は時間と共に誕生し、やがてエネルギーと固体という風に類似しない二つに分離しながら宇宙という一体のものとなって存続していく。そしてその固体は凝固体と流動体に分離しながら一個を形成していく。その一個から物体と生命体に分離しながら同一の星に存在していく。その生命体は植物と動物の分化されて生存していく。

このように、時間は類似しない物・あるいは相対するものを生み出すことによつて存在を表現していく。そのことは、現実において同一の物・あるいは類似する物を生産するよりも類似しない相対的なものを生み出す方が、過去を表現する最良の方法なのである。それならば、なぜ類似するものが存在するのか。それは現在を表現するためである。現在は、次々と過去を生み出していくわけであるが、その瞬間的現在の存在の存続性をいかにして証明するべきか、という点、類似的な物の存在によつて現在という時間の存在を示しているのである。なぜ同一なものではないのかと言えば、全く同一なものがいくら存在したからといって、同一である限り全く時間の経過が見られず同時でしか

いからである。したがって同一ではなくほんの僅か変化した類似物の存在に依って時間の経過が認められる事になる。これによつて現実と過去の存在意味が明らかになったであろう。

ここで見逃してはならない大事な事象は、類似したものとそれに対する非類似な物とが同時に存在するという事象である。なぜ類似する物だけが存在するということがないのか。そのことは“類似”それ自身に相違があるからである。類似なるものを生み出していくとき、その先端には類似しないものが生まれ出ているのである。その二種類のものが常に生まれ出てくるのは、存在が時間であることの証でもある。こうしてできあがってくる時代というのは、現実であり過去であり、同様に社会もまた現実であり過去である。

従つて時代とは、ある同一なる物とそれに相反する物とが錯綜する時の流れである。そしてそれはいうまでもなく、宇宙の存在はそれらの二極によつて構成されている。この考察の意図は、先ほどから述べている“類似”という存在がとても大事な存在である事を指摘しようとするものである。

なぜそういう“類似する存在”のものがいかに重要であるか、といえば、類似という言葉は同一性と相違性の両方を持ち備えているからである。そしてそのことは空思想とも中観思想とも呼ばれる仏教思想においての大事な概念の一つでもあるからである。【補2】

第三節

空間論

先に時間と時代を述べてきたが、その時代それ自身には時間のみではなく、すでに空間的要素が含まれなければならない事は必然であろう。なぜなら、時代には社会的要素が含まれているからであ

る。自己存在を考えると、だれもが時間的・空間的存在である、というだろう事は容易に想像がつく。しかし、我々は常時それを認識して生きている訳ではない。さればそのことをどう認識するのか問われてくるであろう。

これから自己存在という自己認識に立脚しながら仏教を理解していこうとする我々にとって、時間論においてもそうだったように、存在する場（具体的に言えば環境）がなければ、考えることは不可能であろう。逆に言うなら暗黙の中で自己を認識することなどあり得るのだろうか、ということである。仏教の十二縁起の中に“識”というものがあるが、これには眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識の六識があつて、それらはそれぞれに六境に対応されて認識されてくる、と説かれている事は周知の通りである。その中継役がいわゆる六根であることもまたしかり。すなわち六境の環境を通して自己の存在場を感知しその中で記憶が構築されていき、自己が形成されていくのであろうと考えられる。よつて空間というものは自己認識の上でも切り離せないことは十分理解できるであろう。

随つて、自己存在に立つて仏教を学ぼうとするものは、環境（とりわけ社会環境）を無視することはできないのである。

もう一点空間を認識しておくべき大事な点があることも見逃してはならない。それは空間（場）それ自体が持つエネルギーの事である。かつては空間には観測不可能物体（これをエーテルと呼ばれた）で充満しているのだ、と。だからそれを伝つて光や重力が伝搬しているのだ、という説があつた。その後インシュタインに依つてエーテルを使わずに論証されていき、エーテルの影は薄らいでしまう。そして21世紀になつて「統一場の理論」が提唱され、量子宇宙論などによつて、時間空間の論争が又新たな局面を迎えることとなるのである。

我ら浄土信仰に立つものにとって、“場”の問題を避けては通れないのである。それは“土”と言
い“地”と言ひ、空間的表現を用いてその空間（場）それ自体が持つ人間変革のエネルギーを、浄土
教は提唱してくるからである。そのことは、後に述べられてくることではあるが、その折々に出てく
るそれら“地”や“土”に対して、空間エネルギーのことを認識範疇において見て頂きたいというこ
とを提唱するものである。

空間について、我々の存在は限定的である。時間においては自由に移動はできないが、空間的には
ある範囲内で自由に移動できる。移動できることにおいてそれは環境となる。その観境は、人間の関
わりの中で境遇となる。その境遇は、ただ空間的だけではない。そこにはすでに時代的要素も含まれ
ている。この時間的・空間的境遇に“わが”身を置いたとき、「縁」となってくる。

ちなみに触れておこならば、『教行信証』（信巻）に「二種深信」【出1】が出てくるが、その「機
の深信」は「曠劫より已来」というように時間的領域において述べられ、また「法の深信」では「往
生」という内容であるがこれは強いて言えば空間的領域に値するだろう。しかもその文言からうかが
えるのは、前者は過去から現在までの時間的事象であり、後者は浄土へ向かうという空間的領域と推
することができる。

つまりこの「二種深信」の救済の構造は、時間的人生から空間的人生に転じていくことにあるので
はないか。それは事実時間・空間に存在している身においては、やがて認識論の問題へと進展してい
くのである。そしてまたこの「二種深信」こそ浄土真宗の信仰の出発点でもあるのだ。

第一章 “われ”の所在

序節 なぜ “われ”の所在を問題にするのか

哲学者デカルトの「我思う、故に我あり」という名言は、あまりにも有名な言葉である。【参4】これは、意識しているその自分は紛れもなく意識していることにおいては存在しているという事である。もちろん言うまでもなく意識する “われ” は、“われ” においては存在するが、もう一つ踏み込んで “我が身” の存在をどう了解すべきなのであろうか。言い換えれば、“我が身” が存在するから意識する “われ” が存在するのか、それとも “我が身” が存在しているように認識しているのは “われ” の幻想なのであろうか、という懐疑的設問も生じてくる。しかし “わが身” が傷つくときに痛みを感じるではないか。それならば “われ” という意識は “わが身” の中に内在するものか。近来「認識科学」なるものが提唱され、各分野の専門家たちが挑戦されている。その中で、生物学からの論文がおもしろい。ゾウリムシという単細胞の生物がいるが、これも意志をもってえさを求めて動き、危険だと逃げる。その意識は単細胞のどの部分にあるのか。そうになると、何がゾウリムシの体を動かし

めるのか、物質的になかなか見いだせない、と言うのだ。【参5】古来より人類は、「魂説」と「肉体説」との二元において困惑してきた。しかしその解答はとも不可能に近いだけでなく、無意味でさえある。その答えがどうであろうと、“われ”と言う意識がある以上、その“われ”をその認識的現実に所在を設置して考えていくしかないのだから。

ただ我々は、所在ということと立場ということと、その違いを見極めておかなければならない。立場というのは、自分の意思や社会的義務などの能動的な意味をもつ。それに対して所在というのは非人為的意味での居場所を意味してくる。つまり所在はある意味ではごく自然的に現時点での存在場所を示していることにもなる。

ここで「われ」の所在」と題した意味は、上記のごとく、自分はどこに立つべきか、あるいはどこに立たなければならぬのか、ということではなく、今自分はどこに立たされているのか、という現時点での立脚場を明らかにしておかないとすべては見えてこない、という理由からである。それは、たとえばどんなに緻密な地図を持っていても、自分が存在する現在地点がどこなのかかわからない限り、目的地点にはたどり着けないのと同じである。よく生きる意味を問う人がいるが、たとえば緻密な大地図を開いたところで、自分はどこにいるのか、どこへ行こうとしているのかをはつきりしない間は、その意味を見出すことは不可能であり、万が一生きる意味を創造したところで居場所がはつきりしない間は歩むことさえできないであろう。

おおよそ、真理を求める学問的質に二通りがある。第一には、真理を求める観測者に対して無関係に成り立つ法則を見いだす学問と、第二には真理を求める観測者にとって絶対必要不可欠なる真理を見いだす学問である。その第一においては観測者が誰であろうと関係なく同じ結果が生じることが当

然であるが、第二においては、観測者にとっては別々の結果が生じてもかまわないということの意味
 している。だからといって、第二のそれを真理でないということは言えないのだ。なぜならば、観測
 者はそれぞれが、時間的空間的に同時に同じ場所には存在できないのであって、それぞれ異なる観測
 地点から観測すれば結果が異なつてしかるべきであろう。したがって真理というものは、誰がどこか
 ら見ても同じに見える出来事と観測する人・観測地が違えば違うように見える真理があることを知る
 べきであろう。

今、我々が求める宗教的真理というものは、その第二の学問的質にほかならない。したがってそう
 いう意味において観測者たる“われ”の所在が問題になるのはむしろ必要条件なのである。

第一節 『大無量壽経』における時間論

親鸞が、『大無量壽経』（以下『大経』という）を真実を顕す教えとして『教行信証』に引文されて
 いるその『大経』の文は、周知のように「発起序」の部分であるが、その部分に「去来現佛佛佛相
 念」【出2】という文言がある。過去の仏・未来の仏・現在の仏、仏と仏とが互いに念じあう、とい
 う話のところである。時間が過去・現在・未来に流れているという考え方の上では、こういう事は成
 り立たない。過去の仏は現在・未来の仏を知り得ないし、現在の仏は未来の仏を知り得ないからであ
 る。ここで「互いに念じあう」ということが成り立つためには、過去仏と未来仏と現在仏とが同時に
 存在する必要がある。そのことは、時間の概念が過去・現在・未来と流れる直線的次元ではなく、こ
 の「序章」に述べた様に記憶という過去から未来が想像され現在へと立ち返る互いに連鎖された時間

を想定していると言わざるを得ない。つまりそういう連鎖的時間においてこそ、それらの仏と仏とが現在という一時において互いに念じあうことが可能となるのである。

この経典が書かれた時点での現在とは、言うまでもなく釈迦仏となる。文面では、阿難が釈迦に対して「今佛」と言っているところからも察し得る。それに続いて阿難は「念諸佛耶」と問うた事から、過去仏の阿弥陀仏の物語が語られていくというこの『大経』のストーリーである。

釈迦が語る阿弥陀仏の物語は、阿弥陀仏がまだ仏になっていない修行者だった頃の話で始まる。その頃の名を法蔵比丘という。法蔵比丘は世自在王仏に出会い、自分も国土を撰取して無量の仏国土を莊嚴して行くつもりだ、と。そして仏となってすべての人々の苦悩の根源を抜いていくつもりであるから、そのための教えを説いてください、と懇願する。

それに対して、世自在王仏は、「汝所修行莊嚴佛土汝自当知」と突き返すのであるが、なおも法蔵比丘は「非我境界」と再度懇願する場面がある。以下話の展開は省くが、この「我が境界にあらず」というのはどういう意味を持つものであるか。「境界」という言語そのものは空間的であり一般的には“空間的な広がりにおいての”境を意味するところである。しかしながら、世自在王仏の説かれた仏土は二百一十億という限定された数字を出して述べられる。この数だけで「我が境界にあらず」というにはあまりに興ざめをするではないか。そうなれば、この限定された二百一十億という数の量よりもその質に問題があると見るべきではなからうか。すなわち、この二百一十億という数は空間的な数というよりも過去・現在・未来を貫いたところの二百一十億の数ではないかという想定を立てることができであろう。貫くと言うことは時間が過去・現在・未来という一直線の時間論では成り立たない。すなわちその時間論は先に述べたように過去・未来・現在という現象的時間論でなければな

らない。

因みにこの二百一十億の“二十一”という数字は 3×7 であるが、これにあえて意味付けをするならば、三世の世界と六道と悟りを加えての七世界を表しているとも考えられる。つまり過去・現在・未来という時間的な三世それぞれに悟りと六道の迷いの空間的な全世界を示された、という意味で了解するならばすべての世界を示したことになる。（仏教では往々にして数字に合わせた意味づけをする傾向にある。それはその数の多さを示すよりもその数を持つてその数が示す内容を簡略的に示すというテクニクでもあろう。）

そうであれば、法蔵比丘と世自在王仏が存在する“時”において、阿難と釈迦牟尼仏とが存在する未来の国土を観見することは、まさに自らの境界を超える事柄だったと言うことであろう。それが出来得るのは、世自在王仏のみだろう。この世自在の王という仏名にもその意味が託されていたに違いない。

このことをもってはじめて、仏仏相念が実現されてくるのである。仏仏相念が実現されてくると言うことは、念じるところにおいて過去・未来・現実が“一時”になる。“一時”とは過去・未来・現在が一つの時になった現在ということである。念じる一念の所に過去と未来が実現するということがある。だから一念というのは、記憶と想像が一つになった“一時”をいうのである。このことについては「一念」と言うところにおいて再度触れることになろう。【補3】

したがって、法蔵比丘の言うところの「境界」とは空間的であり時間的でもある。そのことは、現代の我々においても同様に言える。つまり、法蔵菩薩が観見した未来の国土はまた我々の世界でもあるはずである。従って我々にとっても一念において去来現が実現してこなければならぬ。換言すれ

ば二十一世紀においても去来現の佛を念じる一時が実現してくるといふことは、人類を諸仏と見える世界が実現してくるといふことにほかならないのである。しかも「仏と見える」といふことは単なる視覚的認識ではなく、その人と出会うという体験的な認識として了解しなければなるまい。なぜならば相念の“念”それ自体がきわめて主観的であるからである。出会いとは単に時空間を同じくすることではない。人格同士の共鳴なのだ。だからどこに存在していても問題ではない。たとえまだ生まれていない人物であつてもその人の理想像として出会うこともあり得るのである。その出会いはどこで出会うのかと言えば、“今”というこの瞬間（一時）しかないのであるが、それはあくまで認識の時であつて、その瞬間を生み出す過程は過去から未来を通過している。すなわち過去に培つた経験によつて自らの理想像を想像し現在に出会う。その過去や未来の事柄が意識になかつたとしても、現在において響きあうのはその過去と未来を背景にしているからに他ならないのである。

それでは、私の所在はどこであつても問題にはならないことを思い浮かべるであろう。どこにいても出合いができるならば、なぜ所在を問題にしているのか。それは自らの所在を明らかにすることに於いて、時間的空間的境界を広げるといふ意味を示すものだからである。すなわち、時間空間の認識は、自らの起点がなければ広がっていかないからである。法蔵比丘も「我が境界にあらず」と言われた言葉は、まさに自らの境界を明らかにしていたことを物語っている訳である。自らの起点を意識しない間は、時空間の広がりをも認識していないのである。そこには全く広がりがない固定された時空間の中だけの存在しか意識されないのが明白である。そして自己の所在あるいは境界を認識することによつて、外へと広がり求められてくるのである。

特に時間についてはいい例だ。我々は常に現在に所在しているが、それがあまりに必然的であるが

ために意識されないままに生きているとき、過去や未来などはあまり眼中にはない。過去は過去として未来はせいぜい自分が生きているだろう近未来ぐらいしか意識はされてこない。それは自分の立っている存在場が意識されないからだ。

先に時間の流れについて、過去から未来に流れて現在に至る、ということを書いたが、過去から未来に流れる時間は理想だけではなく、希望や願いもその意味をなす。つまり真宗で言うところの本願もまた過去から未来に流れる時間の中に誕生する。そしてその本願のはたらきは未来に働くのではなく現在に働くのだ。当然それは、現在に働かなければ“願い”の願いという意味はなくなるからである。

まさに阿弥陀の本願こそ、永劫の未来を見据えて現実に働きかけるエネルギーにほかならない。

第二節 本願の力学

(一) 我々にとっての身近な物理的“力”というものには、位置エネルギーと運動エネルギーがある。ある物が存在するということは、すでにそこに重力としての位置エネルギーの“力”を有するものである。そしてそれが、移動していけば運動エネルギーの“力”になっていくのは、ニュートン力学的レベルでは常識となっている。(勿論、それ以上のミクロ的・マクロ的レベルのところではもっと複雑なエネルギー理論も発見されているのは周知の通りであるが、我々が生きる空間の範疇ではむしろ位置エネルギーと運動エネルギーの二つが大きな意味を持つていることには異論はないであろう。)

真宗教学には、法蔵菩薩の大願業力と阿弥陀の住持力の二つあることが説かれている【出3】。業力というのは行動力を示すものであるから、譬えるならば運動エネルギーに充当し、対して住持力とは持ち続け保ち続けていく事から位置エネルギーを示すと考えることができる。我々がエネルギーとして実感するのは、運動エネルギーの方であり、位置エネルギーに関してはなかなか実感できにくいのであまり評価をされないばかりではなく、感覚的に認められない方が多い。

しかし、位置エネルギーこそ、そこにエネルギーが凝縮されて溜まっているということに大きな意味を持つし、それが運動エネルギーに転化したときそのパワーの大小に関わってくる。

その位置エネルギーのことをジンメルの『橋と扉』の言葉を借りれば、“橋”に喩えられる。橋は彼岸と此岸とが分断されている両存在を結合する意味を持つ。しかし橋は、両存在を結びつけ運動エネルギーの往来だけに留まらない。その領分を超えて橋そのものを固定化し建造物優美さまで具象していく。しかしそのことは、本来の目的を失ったわけではなく、むしろ本来の運動エネルギーの往来・流通のためにしつかりとした堅固さとその位置を公表することが必要だったのである。その運動エネルギーを往来させるためには、橋は堅強でなければならぬ。その堅強さが位置エネルギーなのだ。【参6】

善導大師の書物に「二河白道の喩え」がある。それは親鸞も『教行信証』の中に引用し【出4】、その思想において重要な位置を占めていることは言うまでもない。この喩えの中で、同様に彼岸と此岸との分断が前提となっている。その両岸を結ぶのは、橋ではなく一本の細い道であるというところが異なっているだけである。細い道であるが故に橋のように無防備に簡単には渡れない。だから一心の決意が求められてくる。

それではジンメルの“橋”という喩えの中で、先のような宗教的決意というのは必要ないのであるか。ジンメルはもう一段準備していた。それは“扉”の喩えだ。この二つは同じ行き来する境界ではあるが、その性格は全く違うというのである。その一文をここに引用してみよう。

橋の場合には、分離と結合という二つの契機が、どちらかといえば自然が分離し、人間が結合するという形で出会っている。それに対して扉では、分離と結合が同じように人間の作業のなかに人間の作業として侵入してくる。そこに橋と比べて、より豊でより生命力に満ちた扉の意義がある。そのことは、橋はどちらの方向に渡ってもいかなる意味も相違も生じないのにたいして、扉はそこから入るか出るかによって、まったく異なる意図が示されるということからもすぐに分かる【出5】

ジンメルは橋と扉を使い分けて、自己と対外との結びつきを課題とする橋と自己の内と外の関係においてそこから出るか入るか自分一人だけの課題であるということを示している。この扉こそ自身自身の決意の領域になってくる。自分という個を家に喩え自分の中に閉じこもってもそこから出てくる扉がある、ということを強調しているのだ。しかも自己と外の境界を超えて「いつでも好きなときに自由な世界へとはばたいていけるという可能性によってはじめて、その意味と尊厳を得る」というように、一人一人にある扉に篤い信頼と尊敬をもつてのべられている。

こうしてみると、この橋の比喩と同様に阿弥陀仏やその周辺の表装の艶やかさは、単に権威を象徴しているのではない。人々を渡しつづけてやまない阿弥陀仏の住持力の具象化なのだ。目的は本願力が我々までに働いてくる行程なのだが、なかなか認識できない我々の為に、シンボリックにまた芸術的優美さをもって表現しているに他ならないのである。このことはこの橋の比喩の意味と同じように感じられよう。

したがって、我々は阿弥陀仏や周辺の艶やかさを通して、そこを往来している運動エネルギーを認識し、我もまた、そこを往来しようという意欲の芽生えることが願われているのである。その願いは本願力ではなく、自らの扉を開いて出て来る人をひたすら待ち続けている阿弥陀の住持力なのである。そのことはとりもなおさず、阿弥陀仏のみがその人を信頼し続けている、ということに他ならない。

しかし、一人の人間の扉には決して外から入り込むべきではない。宗教は往々にして人間の扉を開きたがるし、言葉巧みに扉から入り込む者もある。そうして入り込まれた人間はその人格が崩壊されてしまうであろう。あるいは多重に人格が存在してしまう事にもなってしまうかもしれない。そこに宗教の魔性が隠されていることに、我々は充分心しておかなければならない。あくまで扉は自らの手で開かねばならないのだ。

阿弥陀如来は決してその扉を開いて入り込んだりはしない。じいっと待ち続けるだけなのだ。それをどうやって知り得るのか。別に扉を開く必要はない。そこに窓があるではないか。窓からそうつとのぞいてみるがいい。そうすれば、ずうっと待ち続けている阿弥陀様に気づくであろう。窓から美しく堅固な橋が見えるように。

(二) かくして第一節で述べた法蔵菩薩の「我が境界にあらず」という言葉にもう一つの内容をここに見いだすことが出来る。その内容には二つあって、その一つは前述の時の問題。それを“橋”で言い表す彼岸と此岸は未来と現在に当てはめることもできる。それは言うまでもなく、未来の衆生を救わんとする法蔵菩薩の願心の表れに相違ない。もう一つは、“扉”に喩えられた内と外の問題。それはどうしても踏み込むことのできない個の内実の問題の救済を願っている事を意味する事も考えら

れることであろう。そのことは、後に“信の問題”に触れて述べることになるであろう。

したがって、言うなれば法蔵菩薩の境界から外れたところの課題は、未来と内の問題であった。まさに思惟の範疇を超えた世界を覩見し、思惟していくのである。ここに本願が建立され、力が有されなければならぬ理由があるのである。

第三節 “われ”の所在

人間は何を失ってきたか。原始的だった間は、自分の肉眼でしかあらゆる事象を見ることはできなかった。肉眼だけが頼りだった。やがて、人間は第二の目を持つようになって、自らの所在を失っていく。第二の目は、至る所まで見せてくれるのだが、その見ている場に自分はいないことは自分で認識している。そして人間は、その場に身を置かなくてもその場のあらゆる事象を見続ける事ができることを知ってしまうのだ。そうになると、見たり聞いたりする認識と身を通す体験とが分離してしまい、なおかつ分離することに何ら疑問を持たなくなってしまうのだ。むしろ身の保全を考えるならば、その方が安心していられる事から言えば、そのような方向に流れていっても不思議ではない。

これが現代文明の特徴の一つである。我が身を安全な処において物事を見る。これはバーチャルリティの世界だ。そしてそのことが現代人の人生観を構築していくとき、我が身をどこかに置き去りにしてしまうのだ。そうして、身を忘れて、どんな過酷な社会状況でも自分の身に害が及ばない限り安全だ、という誤認を植え付けさせ、その結果、我が身のすぐそばに起こっている災難にも傍観できる意識構造が育てられていくのである。

第三節 “われ”の所在

その災害の火の粉がこの身に降りかかってきて痛みを感じた時初めて、この身をいかに逃がしてやるべきかに翻弄するのである。

ここまできても身と“われ”とが分離したままで、今度は我が身を勤ろうとする。考えればわかることであるが、身が苦しいときは“われ”も苦しいではないか。身が“われ”に離れてあるのではない。きわめてあたりまえの事であるが、身と“われ”とは切っても切れない“我が身”なのだ。もはや身から離れていく浮遊的思索は無用であろう。我らは自らの身の居場所を探り当てなければならぬのだ。自分の身に帰るために。

かくして、人間はこの世に出現するのである。

人間とは身を持つものである。人間とは身の上に生きるものである。身の上に生きるということとは身の回りのあらゆる事象に傍観者でいられないということである。傍観者とは何も考えない者を言うのではない。物事に翻弄しあらゆる思索を廻らす者の事なのである。その浮遊的思索する意識はすでに身を離れている。身を離れる思索が傍観者なのだ。そしてその傍観的思考を“客観的思考”あるいは“科学的思考”と言う言葉で持て囃されてきた。しかし科学の先端は、観測者の位置によって時間の伸び縮みが異なってくる、という理論まで来ていることは周知するところであろう。これは主観的に変わってくることを意味しているのだ。

随って我々は、我が身を回復しなければならぬ。それでは、身を回復し人間となりし者が第一になすべきことは何か。それは身の所在を明らかにすることである。身を失っていた者が身を回復するということは、単に体を得るということではない。自分の居場所が見つかった、ということである。それを換言するならば、所在が明らかになる、ということである。所在が明らかになるということ

は、その居場所において時間的空間的に認識するということを意味している。我が身の居場所においての時間的空間的認識というのは、言うなれば国土ということである。その国土において、たとえば時間的空間的認識を持ったとしても、そこに身を持たない限り、自らの存在エネルギー・運動エネルギーは働かない。我が身の居場所が定まると言うことは、その居場所においてはじめて位置エネルギーと運動エネルギーとを獲得しそれらを發揮し得るのである。

「われ」というとき “われ” それ自身は本質においては人間の本質といってもいい。しかし、人間の本質と言うのを他の何者からも影響されない本来性とするならば、それを本質と明確に言うことは難しい。なぜなら、それが何らかによつて影響され変化してしまうならば本質とは呼べないからである。それを又本性とも呼ぶことができようが、古来から性善説とか性悪説とか説かれてくるが、仏教においては「無自性空」と説かれ、すべてあらゆるものは縁によつて存在するものであつて、それそのもの自体存在するものではないと説かれる。あるいはあるがままにある、という真如の思想もあり複雑な論議がなされている。

次に “われ” の相を見ると、それは多様であり、それぞれの立場で相は変わる。しかも相は単独で相があるのではなく、その立場にいる相手との関係性が相として顕れてくるのだ。それこそ縁のなせる技なのである。すなわち言うなれば自己の中にある他者ともいえよう。他者は完全無縁には存在しない。“われ” と何らかの接点があつて初めて他者と言える。つまり他者とは大小様々な影響を合っていることを意味する。

この章において “われ” の所在を問うことがこれからの問題を思考する上で必要であることを提唱してきたその理由は、この第二章において『教行信証』を考察していくとき、“われ” の所在を明確

第三節 “われ”の所在

にしながら考察して行かなければならない事をまず確認しておきたかったからである。

第二章 黎明の教学 — 『教行信証』 —

第一節 真宗の場の理論（真実教）

親鸞の『顕浄土真実教行証文類』について、その解説書・解読書・分析書等は諸師・先輩によって数多く出されている。しかし、親鸞を訪ねる書物にはまだ出会ってはいない。それは、『教行信証』自身親鸞の心や人間性を表現していないからか。少量の部分を除けばその通りであろう。ほとんどが文類の配列で綴られている。だから番号も「愚禿釈親鸞集」と示されている。それは親鸞が“集”めたものであつて、論じたものではない、ということがいえる。

しかしもう一方で、集めた文類を配列することによつて論を展開しようとする論法もあることを認めておかなければならない。そういう意味では、浄土往生を論じる論書であることに間違いはない。にもかかわらず、この書において親鸞を訪ねようとしているのはなぜかというに、第一章までにその意を示して来たと思うが、一口で言えば、私は親鸞に会いたいからである。それならば、どこで会うのか。私が鎌倉時代に戻って会うのか。それだったら単なる人物伝回想録になつて、出会いとは言え

ないだろう。出会いとは、この場なのだ。二十一世紀であるこの場において親鸞に会うのだ。かくして、この二十一世紀の親鸞は何を語るのか、そしてわれわれの二十一世紀に夜明けがくるのか、これから親鸞を訪ねて行きたいと思う。

第一項 二種回向というベクトル

親鸞の『教行信証』において、「浄土真宗を案ずるに二種の回向あり」というテーゼの提示から始まる。このときの“浄土真宗”とは史上における一宗派としての浄土真宗ではない事は、次の回向という言葉によって明白である。その回向とは何かというに、本来は自分の行った行為を廻らしひるがえして衆生救済や自分の悟りの為に差し向けることを意味しているが、親鸞は、行為そのことより往相・還相という方向性に力点を置いた。一般的には、一人の人間の修行のうえで行くことと帰ることの往来する道のりとして了解されている。そのことからいえば時間的経過の一直線上になるが、私はこの二回向は同時に存在するのであり、往と還とのベクトルにおいて場を表現し、そのベクトル場こそ親鸞自ら存在すべき存在場を表現していると考ええる。

まず、往と還という二次元ベクトルにおいて平面的に場を表現する了解を述べてみよう。たとえば自分の存在点を基点として往来のベクトルならば、直線上における真逆なベクトルになり、自分の行為の方向を示すだけで二次元的場は形成されない。しかし異なる二ヶ所を起点として互いに向き合うベクトルを考えるならば、二線が重ならないかぎりにおいて、そこに二次元的場を形成する事ができるのである。それは基点が二ヶ所を持つことによって場を成立させると同時にそこにかかる力のベクトルにもなってくる。よって場と力は同次元上で依存する。場のないところに力は作用できないし、

場とはあらゆる力の均衡を保っている状態をいうのであって均衡が崩れると場は崩壊する。

この往還のベクトルは、位置の異なる二つの基点から互いに他の基点に向かって行くベクトルであるわけだが、それが直線上で二つのベクトルが向かい合っているならば、互いに重なり合って場は出来来ない。場が出来るためには、ベクトルの方向がずれている必要がある。ずれていれば二つのベクトルによって平面を構成するので場が表現される。しかも、この二次元平面でマイナス面を考えなければ、往と還という二つのベクトルは、平行線である時を除いて必ず交わる。(最も平行になるときはどちらかがマイナス面に行くときであるから平行になることはないのだが。)

さて、まず往相のベクトルとは何か、と言えば、我々の人生のベクトルである。人によってベクトルの角度が異なるということによって個性を示す。また還相のベクトルと言えば如來の救済の本願力回向のベクトルである。これも個人個人によってその角度が変わる。この二つのベクトルの角度がそれぞれに変わりながら交差していく。それではこの交差する一点は何を意味するのであろうか。それは自身の存在場を示す。自分の居場所を示すポイントである。二つのベクトルの交差するポイントは、それらのベクトルの傾きによって移動する。移動するという意味は、自分の存在場として往相のベクトルの角度をどのように変えても、還相の本願力回向のベクトルはそれを逃さず、必ず交わってくる、という意味を持つ。言い換えれば、社会という二次元平面のところで、自己がどのような歩みをとろうとも、浄土からの機縁は必ずある、ということの意味しているのである。

したがって、今言うところの浄土真宗は、思想・教義ではない。自らの存在場である。場である以上、自らが存在する社会を示す。その社会を思索していくときそこに浄土が課題化されてくる。その課題を生み出してくるのが、往と還の相である。

それは、自己の存在である往相というベクトルの直線のうえに、如来の還相のベクトルが重なった一点に自己の存在場が存在するというところにほかならない。それを真宗教学の言葉で言えば、“一生補処”にあたる。“処”とは仏処。この無仏の時に仏のまします場を補うということであろう。存在場を獲得するということは人を教化する場に立つということだ。人を教化するのは己ではない。その場が人を教化するのだ。人はその存在場を獲得した人を見て教化されていくのである。だからその場を「教化地」と呼ぶ。もつと言えば、教化とは存在場の共有であろう。存在場の共有というのは、同一空間ということではない。各々が歩んでいるベクトルの上に還相のベクトルが重なってくる交叉点とは、各々のベクトルの上に現れるのであるから、同一にはならないしそれは無数にあることを意味してくる。その無数の存在場には『証卷』に言われるように「弥陀如来は如より来生して、報・応・化種々の身を示し現れ」るのである。いろんな姿かたちをもつて我々の前に現前する如来は一人一人の存在場であり、その存在場に立ち上がった人なのである。

各々のベクトルは同じ角度になる必要はないし、また、如来の方向を向いていなければならぬことはない。もし、正しく如来の方向を指し示していたらベクトルは直線上に重なってしまい交差しないことは前述の通りだ。如来の方向を背き続ける我らであればこそ、如来の回向に交差する事ができる。ただ必要なのは、背き続けていることの自覚であろう。背き続けている自覚によって場の存在を発見するのである。背き続けている自覚は、背いている相手の自覚に他ならないからだ。その相手を意識しない間は、ベクトルの交差する場の存在にも気がつくまい。いわゆる機と法の二種深信はこのことをいつているのだろう。

場と場に立つ者との関係は不一不異である。場はその場に存在する者（物）がなければその場は空

虚であり、また人間は場を失っては生きられない。したがって人間と場とは切っても切れない関係なのだ。何人も場を奪ってはならぬ。何人も場を奪われてはならぬ。自ら魂を浮遊させてはならないのだ。浮遊してしまった魂は、世俗の風に乗って自らを去ってしまう。存在場が必要なのは魂なのだ。魂が存在場を求めてやまないのだ。

場が持つ力は位置エネルギーだ。いつまでも待ち続ける阿弥陀の住持力である。そしてそこに立つ時、人間には運動エネルギーが生まれる、本願力である。本願力は自分で起こす力ではない。阿弥陀の住持力という場のエネルギーによってもたらされるエネルギーなのだ。場が我々に与えてくれるエネルギーなのだ。そのエネルギーは仏の名号に象徴される。その仏の名号こそ場の本体なのだ。その仏の名号に蓄積された住持力からあふれ出る本願の力は真実性を表現してくる。真実を求めて妥協しない力は本願力によるが故である。

この存在場を親鸞は「時機純熟の真教」と呼んだ。二つのベクトルが交わった時と“われ”を時機純熟というのであろう。ベクトル交差の時点が“われ”熟成の時なのだ。そして我々が生き生きと生きられる存在場は真教と呼ぶに相応しい学舎となる。ここでは、還相の阿弥陀は惜しげもなく法蔵を開いてくるのだ。

第二項 真実の『経』と「教」

さて、往相と還相についての関係をベクトルで表現してきたが、親鸞は「浄土真宗を案ずるに二種の回向あり」というテーゼを建て、その往相廻向について「真実の教行信証あり」と述べた上で、「それ、真実の教を顕さば、すなわち『大無量寿経』これなり」と述べられる。これを包含的に表現

していくならば、浄土真宗の中に二種の回向があり、その中の往相廻向の中に真実の教（行・信・証）があり、その教というのは『大無量寿経』である、と。一応そういう表現になっている。これに対してこの『教巻』の前にある標拳の文を見てみれば

大無量寿経

真実の教

浄土真宗

【出6】

とあるが、これをどう了解すべきか、という問題が出てくる。これを平面的に読めば、“大無量寿経が真実の教であり、また大無量寿経が浄土真宗である”ということになる。しかしこの図式を包含・被包含関係と了解するならば、“大無量寿経の中に真実の教があり、大無量寿経の中に浄土真宗がある”という読みになるだろう。包含的になるかイコールになるかは別としても、上記のテーゼとは立場が逆になっていることに気づくであろう。こういう図式表現を宗祖が、包含・被包含関係として使われていたか、それとも『大無量寿経』の説明として真実の教であり浄土真宗である、というどちらかは知り得ないが、当時からの学的な科文の表現からも包含的であることはおよそ推測できるであろう。

そうすれば、標拳では『大無量寿経』から浄土真宗が出てきているのに、『教巻』では浄土真宗から真実の教も大無量寿経も出てくる表現になっている。これはいつたいどういう事なのか。

仏教である以上、はじめは『経』から学ぶ。これが基本だ。だから『大無量寿経』から浄土真宗が生まれてきたということが通常的理解だ。ところが『経』から生まれた浄土真宗はその『経』を包含

してしまつたという表現になる。言うならば、浄土真宗は『経』から生まれ『経』を超えてしまつた、ということの意味している。

『経』から言えば、自分が生み出した浄土真宗が自分を越えたことにおいて、『経』が真実の教であることを証明している。そのことは人間関係においても言えることではないのか。

たとえば、親鸞は法然の弟子である。その弟子である親鸞が法然を超える。越えられた師法然は師としてますます輝く。越えた弟子親鸞は終生弟子を貫き通す。師は師として自分をも超える弟子を育てる事が、師としての最高峰ではないか。これと同じ道理ではないだろうか。この師弟関係が技術の伝達だけのものであるならば、師を超えるということはあり得ない。なぜなら師の技術を完全マスターしたときから師弟関係は終焉を迎えるからだ。そしてそれ以上になつていくときには、弟子だつたその人が新たな師となつていくわけである。法然と親鸞の師弟関係は、技術や思想などその師が持ちうる全能力が伝達されるということではなかつた。弟子親鸞は、師法然のコピーにはならなかつた。そういう師弟関係ではなかつたのである。

それでもなおかつ師弟関係を名乗ることはその二人を結ぶ“なにか”がなければならぬ。その“なにか”とは言うなれば『経』である。“経”と言う意味は言うまでもないことだが、“たていと”と言う意味を持つ。サンスクリット語ではただの紐や綱をあらわし、つなぎ合わせる糸という意味から規則、綱要書、教典の意味を表しているわけだが、漢訳になると機織りの「たていと」に見立てたところが意義深い。機織りの縦糸はすでにそこに存在し普遍的なものとしてある。その縦糸に絡まるように横糸が織り込まれていき模様を描かれていく。すなわち『経』とは人間を貫いてすでにして存在するものということであろう。その『経』という縦糸に絡まる横糸の関係が、法然親鸞にとつての

第三項 存在の場

師弟関係であつたのであろう。

このような原理はどこで成り立つかといえ、存在場においてほかにはない。その存在場に気づいた時に『経』が“教”になってくるのであろう。たとえ『経』がどんなに普遍的であっても、教えというものは“時”がなければ教えにはならない。教えがいつでも通用すると思つたら大間違いだ。教えが通じるためには時が必要だ。時さえくれば教えは実るのだ。上記の標拳の文はそういうことを指し示そうとしていたのではないだろうか。

第三項 存在の場

その場を親鸞は『大経』に具体的事例を拾い上げ、存在の重要性を見いだしている。その内容は、第一章第一節で触れた釈迦と阿難の出会いの場面だ。構造的には阿難の問いを発する場面であるが、内容的にはその問いの中にすでに答えを含んでいる。それは「去来現佛 佛佛相念」にほかならない。この仏仏相念こそ真実の利益であるというのである。それがなぜ真実なのか。それは三世を通して念じあうというところに真実性があるのだろう。つまり、過去現在未来の三世を貫く普遍性でありながら、念じる“今”という一時性を意味している。単に過去から未来にまで通じた普遍性の事象だけであつたら、真実という意味がない。過去から未来まで一貫したことが“今”という現実に興るということが真実の意味なのである。“今”という一時において過去の仏を念じ、未来の仏を念じるということは、“念”において時間を超えているのである。念ということは、そこに自己存在がなければならぬ。自己と時間が一体になるのだ。

ただ、自己と時間が一体になるということは、過去を回顧したり未来を空想することではない。過

去の仏が現実に念じられ、未来の仏が現実に念じられることにおいて現在の自己と出会うことを意味するのだ。出会うということは存在ではなく現象である。現象が起こってくるから真実なのだ。そのことを親鸞は「時機純熟の真教」と示されているのだ。

さればその時機が熟されたことの内実はどういうことか、と尋ねるに、“問い”であった。その“問い”の内容であった。『大経』では「斯の慧義を問えり」と述べられ、また『如来会』では「如来に如是の義問いたてまつれり」と言われるごとく、如来の意味を問うているのだ。その“問い”は自問ではない。他に問うているのだ。他に問うと言うことは、その他との出会いを意味する。言うなれば、自のベクトルと他のベクトルとの交差である。交差したとき互いに一つになり、別の新たな方向のベクトルを生み出される。それは衆生のベクトルか如来のベクトルか。それは、衆生が如来になったベクトルであり、如来が衆生に示現したベクトルということになる。それを「去来現佛 佛佛相念」と言うことなのだ。このことがやがて真宗の根幹をなすことになる。すなわち「念仏成仏」と言うことにつながるっていくのである。

第二節 他力真宗の現象学（真実行）

第一項 回向の交差

次に、ベクトルが重なるということにおいて、どういう現象が引き起こってくるか、ということをもう少し別の面から示しておかなければならない。互いに方向の違うベクトルが交差するとき、互いに方向を同じくして通りすがるのであるならば、交差とはいえない。ベクトルが重なるということは、二つのベクトルが和合して一つの新たなベクトルに生まれ変わるということだ。それは、既に述べた通りである。つまりそのことは、これまでの人生のベクトルが他のベクトルと公差する時、二次元的場が生まれる。その場を了解することによって新たな方向のベクトルが見いだされるということの意味しているのである。

その新たなベクトルは“西方浄土”である。この“西”という方向は方角ではない。一つの方向という意味である。すなわち方向が定まるということを西と言った。西は経験的に人間の帰着する場所だ。それは一日を太陽とともに過ごし、そして太陽が帰着する処なのだ。自然とともに生活を営んできた祖先たちは、そう思ったに違いない。したがって新たなベクトルの指し示す方向というのは、人間の帰着点の方向なのである。

浄土というのは、空間的イメージするのは、間違いなものかもしれない。かつて日本のある地域を東海道とか北海道と“道”で呼んだことはおもしろい。その表現は空間的な地名を“道”という方向性

を示すあるいは経過を示す表現を使っている。浄土も同じように国土であってもベクトルを持つ道なのだろう。我々が浄土に往生するというのは、自らの存在場を獲得することであり、そのことはとりもなおさず歩みのベクトルを定めることに他ならないのだ。

しからば、“西方”というベクトルを持った存在場に立った時、どういう行動がとられていくのか。その行動原理を探ってみよう。

『教行信証』には「大行とはすなわち無碍光如来の名を称するなり」とある。仏教では「行」というのはいうまでもなく行動原理に他ならない。なぜならば、「行」の表現は行動内容が述べられているが、それが単に規則のように述べられるだけであれば「行」にはならない。「行」によって必ず証（望むべき結果）が生じなければ、「行」とは言えないのである。それは、一つの行動を“因”としてその結果として“果”を生む因果の法則に則って成り立っているのかどうか、という事が一つの原則だ。すなわち行と証の関係は因果の法則に則っていないければ、その意味がない。したがって、これは因から果へと向いているベクトルに他ならないのだ。

故に親鸞はこれを「最勝真妙の正業」と押さえられる。つまり業ということとは行動だ。行動原理ではなく原理としての行動である。ここに名の持つはたらきと称する事のはたらきとの同一性を示している。原理は原理のままであったなら原理の意味をなさない。行動はただ行動していたのでは、うごめいているだけにすぎず業にはならない。原理と行動は共に和合して初めて互いに成立するのである。

言うなれば、無碍光如来の名において救済の原理を示し、称するという行動において自覚を示してくるのである。これはすなわち自覚という往相ベクトルと救済という還相ベクトルとの融合に他なら

ない。それが“南無阿弥陀仏”という名号である。この名号が救済の原理と行動をあらわす。この原理と行動は表現を変えれば、存在と用きだ。

これをより理解しやすいように譬えてみるならば、“南無阿弥陀仏”というのは“雨”に譬えられる。“雨”とは何か。“雨”という名はあるが雨そのものは存在しない。存在するのは“水”である。しかしながら“水”は“雨”ではない。“雨”は水が雨としてはたらいたとき“雨”と呼ぶ。水が小粒になって空から降ってくることによって地を濡らし草木に命を与える。また空気を冷やし清涼感を与えてくれる。水そのものはそういう内容を持つてはいるが働かない。それと同じように存在するのは阿弥陀仏であるが、そのはたらきを“南無阿弥陀仏”ということなのである。

ところで、ここでいわれる“大行”という事について考えるに、これも我々がとるべき行動ということか、我々の行動原理なのか、という課題が生じてくる。その課題をもっと具体的に言うなら、“名を称する”のは誰なのかという問いになる。つまり“我々が”称するのか、それとも普遍的に“称する”ことに意味があるのか、という問題である。

このことを考える上において、存在場に話を戻さなければならぬだろう。先に往還の二回向によつて存在場が与えられると述べてきたが、そのところで、その存在場の自覚が大切であることを指摘してきた。その自覚は認識によつて自覚されるのであって、無認識の処に自覚はない。我々の認識作用は五感を通して意識に到達する事は言うまでもないことであるが、その認識は五感全部を使って認識することはまずない。どれかの感覚が欠けた状態で認識し、そこで判断の意思が加わつて自覚するのである。鍾乳洞の水中に住む魚に目が退化している魚がいるように、別に完全五感が必要であるとは限らない。どれか一つでもあれば、自覚は成り立つ。

今、“名を称する”といった時、いうまでもなく、声である以上聴覚の処での認識である。その名の主である阿弥陀如来は光で表現されているように、視覚で認識される。そうなるところにもう一つ問題が生まれてくる。それは、光と声という認識器官の相違をどう考えるか、ということだ。

親鸞は同じく『行巻』で「名を称するに、能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたもう」【出7】と述べられているが、この無明を破るのは、聴覚によるものよりも視覚による光の方ではないのか。この聴覚である称名が無明を破るという表現は、いったい何を言わんとしているのか。

『総序』においては「無碍の光明は無明の闇を破する慧日なり」と述べられているのは、光と闇という視覚的感觉において破せられる事は言うまでもなく道理であろう。しかるに称名というのは現象的に音声という聴覚の範疇であるから視覚の闇は破れない。しかし闇は破れないが闇の中で聴覚的音声は認識することはできる。逆に、闇の中では視覚は全く働かない。ここに“無明の闇”とは言わず“無明を破する”と述べている理由があるのだろうか。

もしそれならば“無明”と“無明の闇”とはその意味に相違が出てくる。つまり無明それ自身は闇ではなく、その無明によって闇が生じてくる、という了解の仕方をしなければならなくなってくる。本来、無明とは迷いの根本であるから、無明が破られるということは迷いが破られる事を意味して行く。それはすなわち悟りだ。それは自覚の範疇だ。それに対して無明の闇というのは迷いによって引き起こってくる絶望であろうと考えられる。その絶望が破られるということは、救済の範疇だ。したがって光というのは救済の原理である。救済とは絶望を破ることであるから希望が生まれることを意味する。換言すれば志願が満たされることに他ならない。したがって、このことはただ名を称すると

いうことではなく、無碍光如来の名を称するところに意味があるのである。なぜなら名はそのものの存在を示すものだからだ。ここに自覚と救済が一つであることが示されているのだ。そして、無明の闇という現実的認識において救済が成り立つ原理といえは音声であるところの「称名」のみなのである。闇の中にいてそのほかの「行」はなんらその効果をもたらすことができない。称名という音声のみが「大行」であることの所以はここにあるのだ。

そもそも現実には闇であるのかそれとも闇ではないのか。人類の発展歴史からいえば、現代は発明発見の頂点であり知的明るさの満ちた世界であるというであろう。しかし、自覚的自己認識においては（現在から過去を放出している時間のながれというならば）現在は無明である。そして過去になって初めてそれが明らかになってくる。仏教の末法史観に従えば過去から正法・像法・末法という見方をするが、末法の形相はまさに無明ではないのか。つまり、過去から現在という時間の流れでいうならば、「明」から「無明」へと移行してきていると言えるであろう。

我々の日常はほとんどの場合予想どおりの事象であるが、現在に突然起こってくる想定外の事象もあるもので、そんな時はただ呆然とするだけである。そしてその事象が過去になるにつれて原因や要因が解明されていくという状況なのだ。このことからしても上記のことは容易に理解できるであろう。

したがってこの現在は闇であることを示してくるのは、音声なのである。音声を「行」にすることによって現在が無明であることを知らしめる。音声は闇は破れないが、その闇を闇だと気づいていない者に対して知らしめる働きが音声なのである。ゆえに、無明が無明であることに気づくことが「無明を破す」と述べられている意味なのではないかと了解される。無明の中にいて無明を知らないもの

は、その中にいて夢や幻想を見ているのと同じである。その夢や幻想を実際と違い、そこに映し出された幻影に自らの身を託す。しかしそれは実あるものではない。そのことを親鸞は「行証久しく廃れ」と表現されているのではないか。「行」として立てたとしても証することはないと示す。それは末法の現実を実感しているからなのだ。

第二項 念佛への疑念

親鸞時代、すでに念仏の行はあった。念仏をもって浄土に生まれようとする人々も少なからずいた。また財力のあるものはその功德を積んで浄土に生まれようとした。あるいは、念仏をもって自らの罪障を払おうとしたり自らの幸福を祈願したりするものもいた。当時の僧侶の中には、念仏を魔事呪文のごとくして至福を肥やす者もいたであろう。

このような当時の念仏に対するあり方には、親鸞は到底納得の出来るはずもなかった。親鸞にとって、念仏とは仏と仏とが相念じ合う事柄、如来と如来とが会おう場を意味していた。しかしながら現実にはそうではなかったのだ。その人たちは「穢を捨て浄を欣い、行に迷い信に惑い、心昏く識寡く、悪重く障多き」者たちであった。「穢を捨て浄を欣う」精神構造が当に「世間」そのものにほかならなかった。これを一見「厭離穢土、欣求浄土」と思ってしまうが、そうではない。これはこの世の事象に穢と浄の概念を植え付け、自分の周りの人々を「穢」として捨ててきた差別的な精神構造を意味していると思うのだ。そうでなければ、何をもって穢とし何ををもって浄とするのか。その定義さえ見いだせない。

親鸞は、『十住毘婆沙論』にめぐりあう。「般舟三昧および大悲を諸仏の家と名づく、この二法より

もろもろの如來を生ず。この中に般舟三昧を父とす、また大悲を母とす。」【出8】と。

これには大変驚かれたに違いない。これまで“初めに如來ありき”で考えてきたのだが、如來を生み出す根源が、念仏と大悲だったのか、と。これを言い換えれば、念仏だけでは如來は生まれてはこないのだ。この念仏の道がいつの日にか大悲と相交わったとき如來が誕生する、という意味を指示しているのだろう。

そして、それを家とする時「世間道を転じて出世上道に入るもの」であると示される。この一文は、やがておおきな意味を持つてくる。というのは、我ら念仏の道は「在家仏教」と言われ、あたかも「世間道を歩む者」と考えられているからである。そして真俗二諦論から王法と仏法を両輪のごとくに歩む道としてゆがめられていった歴史も、その影響を今にのこしているからである。

もう一度繰り返して言おう、念仏門は世間道を転じて出世间道に入ることを。また、王法を転じて仏法に在ることとを道とするのだ、と。それを「歡喜地と名づく」と。

第三項

歡喜の意味

それではなぜ“歡喜”なのか。それは我々の感覚でいえば好感や快感などを指すが、その世間を越える出世间の中での“歡喜”の感覚とはどういうものであるか。そしてそれが大乘仏道の第一歩に位置付けられているのはなぜか。

Mチクセントミハイの提唱する「フロー」の概念による最適経験の理論に尋ねてみると、仏教にいわれる「歡喜地」を重要視する概念と類似するような事柄が述べられている。また苦米地英人は「人間の脳はマイナスの出来事を記憶していくようにつくられている」【補4】ともいわれる。その

理由は、また同じような出来事が起きそうな時、自分の生命を守るための資料として記憶に止めておく必要があるからだと言われる。これも人間の能力のひとつであろう。それが故に、またイヤな記憶が蘇ってしまうのも事実である。そのイヤな記憶によって苦しみが起こってくる。

仏教に「一切皆苦」というテーゼがある。前記の認知科学の分野で言われてくる事から見れば、記憶の蓄積において一切皆苦というのも頷けるであろう。しかし、この苦から解脱していくということ、が仏教の道になっていくことがその次に求められていく。その第一歩が歓喜地とされている。それを譬えて「無始生死の苦においては二三の水ミヅのごとし。滅すべきところの苦は大海の水のごとし。このゆえにこの地を名づけて歓喜とす。」と言われている。いわば、“苦”が無限にあるから歓喜なのだ、と言っている。これは脳科学分野からみても至って興味深い事柄ではないかと思われる。

また、脳科学において、苦しみや不安や怒りなど、いわゆるネガティブな状況だと cortisol という「ストレス物質」が分泌され、逆に喜びや楽しさなどのポジティブな状況だとオキシトシンやベーターエンドルフィンなど「脳内快感物質」が分泌され肉体的にも活性化されることが知られている【参7】。そのことから人類の生き方に一つの示唆が与えられよう。

そういう意味においても、「喜び・楽しさ」ということが我々の活動のスタート地点であることは自然なことではある。しかし、仏教の“歓喜”は単純に我々の欲求を満たした時の喜びや楽しさと同等に了解してはならない。なぜなら、それは世間道を転じたところに起こる“歓喜”であるからだ。そして『十住毘婆沙論』は、上記のとおり「滅すべきところの苦」が無限にあるから歓喜なのだと言ふ。ただ“苦”であれば“歓喜”とは相いれない。しかし「滅すべきところの苦」ということになれば内容は変わってくる。自ら歩むべき目標になってくる。すなわち苦そのものがあゆむべき方向性を

第三項 歡喜の意味

示してきているのだ。これが世間道を転じて出世上道に入る、ということなのだろう。したがってこの歡喜は自分の道が明確になったことの喜びに他ならない。これを“発心”というのだろう。喜びもなく苦痛だけであったら、自ら“発する”心は生まれるはずもない。

『教行信証』には「眞実の行信を獲れば、心に歡喜多きが故に、これを歡喜地と名づく」【出9】と述べられる。この「地」とは何か。仏教では菩薩の修行のステージを表す語だが、それは同じレベルに他者もいることを意味する。すなわち“歡喜多き”の根拠は他者との出会いにあるのだ。一人だけの喜びではない。他者との出会いということは、この我が身を撰取して絶対見捨てない他者に巡り遇うのだ。救済の原理は“見捨てない”ということにある。まさに阿弥陀仏と名付けさせていただきたいといえるような他者に出会うことによつて立ち上がるのだ。立ち上がる力が湧いてくるのだ。

そういう意味において「歡喜」は力である。しかも出そうとして出るような力ではない。自ずと湧き出る力なのである。これを「他力」という。自分の上に湧いてくる力をなぜ「自力」とは言わないのか、というに、「因縁和合」して生じてくる力だからである。「因縁和合」とは出会いのことだ。だからそれは自己の力ではない。「因縁和合」の出会いには「報土の眞身」をあかすのだ。「報土の眞身」との出会いによつて力がみなぎってくる。その因縁和合の中心になるものは“信心の業識”である。業識とは行動である。故に信心の業識というのは眞実信心が働く行である。これを「眞実の行信」と述べられているのである。行と信は別々ではあるがその働きとして和合するのである。これを内因とする。又光明と名号和合して外縁とする。そしてこの内因と外縁が和合する、ということとは、一つに重なることを意味する。そうでなければ和合とは言えないであろう。和合とは、これまで述べてきたように、如来と“われ”のベクトルの交差に他ならない。和合と混合とは意味が違うことを認識し

ておくべきであろう。

第四項 他力の義

前項において、「真実の行信を獲れば」歡喜地に到る、と云うことを展開してきた。ところがその文面の続きに、このように述べられている。

いかにいわんや、十方の群生海、この行信に帰命すれば撰取して捨てたまわず。かるがゆえに阿弥陀と名づけたてまつると。これを他力と曰う。【出10】

ここに、行信を獲るのと行信に帰命するのと二つが述べられている事になる。その前者は初果の聖者に喩えられ、後者は十方の群生海を指している。この事は“真実の行信を獲れずとも”という事を暗示しているのではないか。“獲れずとも帰命するならば”ということである。この獲得と帰命の相違を明らかにしておかなければならない。

話は『行巻』の最初に戻るが、この文頭に

謹んで往相の回向を案ずるに大行あり、大信あり【出11】

と書き出されている。しかもその後「真実の行信」と言われ、あるいは「往相廻向の行信」と行と信とを一つにして述べられている。往相回向についていえば真実の教行信証がある、というところから始まってくる訳であるが、ここに来て“真実の行信”と言われ、『証巻』においては「往相廻向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数にいる」【出12】というように、“心行”と述べられている。

これらを考えるに、ここに“われ”の存在と時間的経過を持つてこなければ理解できないのではないのか、と思われる。すなわち、“われ”の往相廻向というベクトルは「行信獲得」という方向を持っている事を意味している。そしてその時間の経過は、「獲得ならず」に到る訳である。それではどうすればいいか。その行信に帰命すればいい、と。それはなぜか。それは我々の往相廻向の行信というのは、如来の還相回向に裏打ちされた往相廻向だからである。（それをベクトルの交差と述べてきた。）だから「不回向」なのだ。それでは我々は何もしないでいいのかというとそうではない。存在している以上、少なくとも方向だけは明らかにしておかなければならないだろう。そういう意味においては回向なのだ。「不回向」の回向なのだ。それはどういう事かといえば、その回向である往相回向の行信をいただくこと以外にはない。それを「帰命する」ということで示されていると思うのである。

次に『証卷』の「往相廻向の心行」も検討しておかなければならない。こここの問題点は“信”が“心”に置き換わったことだ。なぜ置き換えられたのか。それは「一心」というところにある。「信」というのは如来の信だ。いふなれば至心・信樂・欲生の三信である。その如来の信が我々に回向される形が一心である。随って我々の往相廻向は“心”になる。

それでは、『証卷』において、“心行”ではなく、“心行”なのか、たとえば「専心専念」のことであろう。これについて『行巻』においてのべられていることは、専心とは一心、専念とは一行の事であるから“一心一行”となり、「心行」という配列となってくる。これはすなわち“弥勒付属の一念”を示している訳である。この“弥勒付属の一念”の南無阿弥陀仏は、「すなわち無明の闇を破し、速やかに無量光明土に到りて大般涅槃を証す、普賢の徳に遵うなり。知るべし、と。」と述べられている

ることからすれば、まさに『証卷』の内容になってくる。

したがって、『行卷』の中に既に『証卷』の内容が内在されていることになっていたのである。この事は何を意味しているかと言えば、先ほど述べた「如来の還相廻向に裏打ちされた」ということを明確にするために、“他力の義”は説かれていくのである。

さて、この“他力”の言葉が述べられてくるのは、前記のごとく「阿弥陀仏と名づけたてまつる」というそのことを「他力と曰う」ということだった。阿弥陀仏と名づけるということは、何も我々が名づけるわけではなく、阿弥陀仏が現前したという意味なのだろう。そしてそれを“他力という”ということは、他力というかたちで現前した阿弥陀仏に出会ったということだろうと考えるわけである。

したがって、「他力と言うは、如来の本願力なり。」と、本願力という形で如来にであったのである。それについて“自利利他”の事柄が『論註』の引文として展開されていく。そしてついには“他利利他”の論議へと導かれて行くのである。この論議は要するところ、仏から見るか衆生から見るかの相違点だけである。しかしこの単純な相違点だけの問題ではなく、これには深い内容が潜んでいる。

第一親鸞が、一つの事柄を仏と衆生の二者の方向から見ているということとは、これまで述べてきたベクトルの交差に他ならないし、それが出会いそのものである事を意味しているといえよう。そのこととは、衆生から言えば“他利”である、と。いうなれば“他(如来)”が(われを)利する、ということになる。それはどういう形で利するのか、というならば“力”と言う形で利するのである。“利”と言うときには利益のことである。そうすると、同文中に「いま將に仏力を談ぜんとす」と述べられていることからすれば、仏からいえば、本願力であり、衆生からいえば、他利すなわち他力なのであ

る。力を賜るといふことが衆生にとっての利益なのである。

よつて、他力とは利益された自力なのである。利益された以上、“わが力”と感じるのは当然のことであるが、それは錯覚なのだ。錯覚というのは、それがまるで本当のように見えるから錯覚というのである。真実は他力のみである。その錯覚が錯覚と領けらるるのは不思議に出会うしかない。蓮如が「不可思議の願力」と述べられているのは、そのことを指して言っているにちがいない。

第五項 第三極の世界 —本願一乗海—

この『行巻』には比較対論が述べられている。これはその前で述べられている「本願一乗海」における教と機についての特質を明確にしようとしたものである。その表現は、教については「難易対、頓漸対、横堅対、超涉対、順逆対、大小対、……」【出¹³】という風に相対応する両極的文字を並べて対論している。この対論は真逆にある文字のどちらかを決定する論なのだろうか。本文中には「……入定聚不入対、報化対あり。」と述べられる。つまり「そういう対論があるんだ」と言っている。そして「この義かくのごとし（ごもつともなことである）」と結ぶ。「教」というのはそのように対論してこそ人に教えられる。教えることは分析してこそ成り立つ。しかしどっちを選ぶか、となつたら別だ。二つに分けたらどちらかを選ぶ、とすることが前提にあることになる。そこにどうしても選ばなければならぬ意識が芽生える。それに対し、「しかるに」と。本願一乗海というのは、絶対不二の教であると言い切る。絶対不二というのは、“異にして分かつべからず、一にして同ずべからず”ということだ。どちらか一つと言うようには選ばないと言うことだ。言ってしまうえば、相対する両極のどちらも受け入れるということになろう。

これは矛盾ではないのか。たとえば“難易対”で言えば、“難であり易である”というのは矛盾であるようにしか考えられない。双方同時には成り立たないと思うのが我々の通念である。ところが、エマヌエル・カントが『純粹理性批判』において例示しているアンチノミー【補5】のように、そういう場合も成り立つことを哲学的に提唱される。これはあくまで認識論的範疇での了解であるから、上記のことは“教え”を受ける人間側においての問題であることは言うまでもない。

引き続きて親鸞は、機についても対論を続ける。“機”とはその対象となる“人”をさす。「機について対論するに、信疑対、善悪対、正邪対、是非対、・・・、明闇あり。」と提示し、「しかるに一乗海の機を案ずるに、金剛の信心は絶対不二の機なり。」と述べられる。機すなわち人間において不二であるところに信心がなりたつ。この絶対不二の認識（自覚）の世界観を本願一乗海と示してくる。

およそ人間についてこれまでは、善人の者と悪人の者とに分けてそのどちらかに決定づけてきたのではないか。しかし一人の人間に善だけ、一人の人間に悪だけ存在しているということはあり得ないのであつて、一人の人間に善と悪の要素が融合して存在していることは言うまでもないことである。ただその人間の外的様相に善がでているか悪がでているかによつて善人悪人の分別をしているにすぎない。しかも善悪の質が外的様相に出ているからと言つて、善あるいは悪の質が多いとか重大であるという判断にはならない。

仏教では人間の行為を身口意の三業であらわすが、心に思う事柄が身や口に現れるとされる。その時、ただ心に思っているだけで身口という表面の行為に出てきた事とどちらが重い業であるか。先に述べた我々の分別というのは、表面に現れた行為を持って判断しているにすぎないのである。意業といわれる意識には別の本質が内在しているとも考えることができるならば、一人の人間を表面的形相

だけで善人か悪人かを判別していくのは無謀であろう。

親鸞は、そういう絶対不二の世界観を海にたとえて「願海は二乗雜善の中下の死骸を宿さず。いかにいわんや、人天の虚仮邪偽の善業、雜毒雜心の死骸を宿さんや。」【出¹⁴】と結ばれている。この意味は“転ずる”ということだ。悪が善に転じられてくる事を海にたとえられた。転ずるということ、は、相対する二極に対して転じていく事のできる第三極の存在を意味する。それは「世間道を転じて出世上道に入る」という“転”の原理にほかならないのだ。そしてそれはやがて『信卷』において“無根の信”を提唱していく根拠となっていくであろう。

第三節 存在の認識論（眞実信）

人間は偉大である。悲観的かつ破滅的状况の中で、その内実は根元的生命に促されながら、否定と肯定の葛藤の思索を繰り返しているのだ。表面では楽しそうな振る舞いをしていてもシツカリと苦悩を背負っているのだ。それはもはや自分の意思ではない。楽しみの日常の日々の隙間から苦悩がこぼれ落ちる。

苦悩の中には何かがある。自分も知らない何かがある。なんにもなくて苦しむのではない。何かがあるから苦しいのだ。本当に何もなければ苦しみもない。

されば友よ、嘆く事なかれ。悩みを背負い無言なる君よ、多く語る必要もない。歩んでいる君の姿がもうすでに君の箴言なのだから。

人間は偉大である。どこから出てきたのかさえわからない黒い闇。彼は黒い闇の中から聞こえてくる悪魔の声を聞いてしまった。

されど友よ、悪魔の声におびえる事なかれ。人間には恥じらいがある。その恥じらいは君を愛し、君を尊び、君自身を再生してくれる。

だから君よ、悲しむ事なかれ。ただ自らの恥じらいに身を任せればいいのだ。

人間は偉大である。その偉大さは、物事を成し遂げる偉大さだけではない。何もしなかったことの偉大さもある。引き止まる事の偉大さもある。

だから友よ、やりたいことがあってもやれない自分に迷う事なかれ。

だから友よ、やりたいことが見つからないことに萎縮することなかれ。

人間は偉大である。人間は過ぎ去った過去の人をも慕い続けることができるのではないか。

人間は偉大である。まだ見ぬ未来の人をも思い続けることができるのではないか。

だから諸人よ、堂々と生きるがいい。人間それ自体尊いものだから。

汝の名は……人間なり。

雑毒の善。我らが善に毒が混じっているという。それならば逆悪非道の罪惡に薬が混じっているのだろうか。毒が有害なるものとするならば、薬は有益なるもの。善人が人のためと思つて行う欺瞞性。それは有害か。大悪人が流す一粒の涙。それは有益か。

善人の諸善は善人のものに違いないのであろうが、もしも悪人に流す一粒の涙があるとすれば、それは悪人のものであろうか。そしてその涙は悪なのか。

第一項 人間、この苦悩に喘ぐ者

闇の中に呼びかける声がある。それは如来の名を呼ぶ声だ。しかれども「この無碍光如来の名号よく衆生の一切の無明を破す、よく衆生の一切の志願を満てたもう」【出15】といわれるが、念仏しても未だ無明は晴れず志願の満たされないのはなぜか。親鸞は曇鸞の言葉を引用してそのような提起をする。そのことは、現実は無明であつたことに気づき、内在する志願があつたことに気づいた親鸞の姿であろう。ここに親鸞の宗教性があるのだ。身を外に置いての思考は単なる思想でしかない。その思想が我が身において成り立つのか、という実験こそが宗教であり、日本語で言うところの「道」なのである。

そして親鸞は一つの法語に突き当たる。

この五濁・五苦等は、六道に通じて受けて、未だ無き者はあらず、常にこれに逼悩す。

もしこの苦を受けざる者は、すなわち凡数の摂にあらざるなり。【出16】

人間はすべて苦悩に逼悩する。その苦を受けない者は人間の数には入らない、と。世間を見ると、苦悩に逼悩する者ばかりではない。現に苦を受けていない様に見える人々はたくさんいる。この一文は“苦を受けていない様にみえている人であつても、苦悩しているのだ”ということなのか。それともそういう人は人間を超えた聖者を指しているのだろうか。

今この「苦を受けざる者」とはいったいだれか。親鸞の書は言うまでもなく苦悩の中で歩むべき信心の行程を述べて語っているが、その書の中に断片的に織り込まれてくる内容に「苦を受けざる者」の存在を想像させてくる文章が見いだされる。

その表現を変えて言えば“愁悩を生ぜざる者”、“慙愧なき者”という言葉と苦を感じない点に置いて同義であろうし、また、阿闍世の苦悩に対して、六師外道という“苦悩せざる者”の慰めが述べられている『涅槃経』を長々と引用しながら、親鸞は何を述べようとしていたのだろうか。

『教行信証』の『信卷』の裏表紙に、所謂「悉知義の文」が無造作に書かれているが、これについてもさまざまな議論をかもち出していることは周知の事であろう。この「悉知義の文」は『涅槃経』の一節で、その内容は、父を害しても愁悩のない王様の名を悉知義によつて、つらつらと述べられているというものだ。つまり、悉知義は、父王を殺害しても愁悩しない王が数多くいたことを示している。親鸞はこの『信卷』の裏表紙に記しているのは、(草稿本であるからメモではないかという説も

あるが)むしろそこに論考の標としておいてあるのではないかと私には思えてならない。つまり、親鸞の心中には、苦悩せざる者の救済という課題が潜んでいると、私は思えてならないのだ。言うなれば、この『信卷』を書き始めていくもう一つの序文にほかならない。

苦悩を受けざる者は、どういう時代にも存在する。而して、“苦悩を受けざる者”とは、どういう者たちであろうか。相互的關係でいえば“苦悩を与える者”である。人間関係においては、苦悩は与える側と受ける側の関係がある。しかし苦悩は対人間からばかり生ずるわけではない事は言うまでもないことであるが、とするならばもう一方では傍観者を指すことができる。傍観者とは、一切の苦悩をただ傍観するだけの存在でしかないからだ。

本来、仏教の根本思想である四法印、人間は苦悩するものである、というテーゼから言うならば、“苦をうけざる者”は存在しないことになる。“苦をうけざる者”が存在するならば、そのテーゼは偽であることになる。親鸞においては、そのことは仏教の根本思想にまで問い直さなければならぬという深淵にまで追い込まれていた心境に違いない。そのことは、当時の社会情勢の中で、飢えや餓死という民衆の苦悩をよそに平然と勉学に励んでいる僧侶の傍観的姿を目の当たりにしての心境もあつたのではなからうか。

信心の課題は、常に主観であるべきであつて、傍観視している間は、信心は成り立つはずもない。なぜなら、信心とは自己の主体的問題であるからだ。そういう意味においては、傍観者であることの問題は信心獲得の問題でもあるはずである。

また、脳科学分野において、他人の苦痛を見たとき、普通は不快を感じる脳の部分が発光するが、一部の人の脳は、他人の苦痛を見たとき喜びを感じる扁桃体や腹側線条体が活発に活動するという実

験データもシカゴ大学から発表されている【補6】。我々が傍観視するその肉体的根底に何かしら異変が起こっているのかもしれない。そうしたとき、その脳内反応を自らの意志によって変革出来るのだろうか。むしろ外的治療によって人間の意識をも操作出来るのであろうか。

今人間の苦悩を取り上げているのだが、もし今後科学が自由に人間の脳から苦悩を取り除き、また喜びを与えることになれば、そのときは人間とは何かを根本から問い直さなければならなくなるであろう。

ともかく今は、逼悩する人間の苦悩を超えていくことが課題なのである。そのために親鸞はまず『観経』の三心を提起する。ここに「如来還りて」三心を説くといわれているように、これは如来還相のベクトルだ。これはまさに釈迦自身衆生救済のために自問自答して表されたベクトルなのだ。このベクトルと我々のベクトルが交差する一点が“われ”の立脚点である。まず「至誠心」において述べられてくることは、我々衆生の虚偽性・悪性・「雑毒の善」と、如来の真実との対峙をもって語られていく。当にベクトルの交差の一点である。次には「深心」。これには序章の第三節空間論において触れてきたのでように、「機の深心」と「法の深心」の二種があるとされている。これも「機の深心」の方はわが身の迷妄の姿の自覚というベクトルであり、「法の深心」においては如来の救済というベクトルを信じるべきことを述べている。これもまた、ベクトルの交差に他ならない。そしてそれが信心の立脚地として顕されているのである。三番目の「回向発願心」においては思想的ベクトルの交差を示す。すなわち、「異見・異学・別解・別行」というベクトルと、「待対の法」のベクトルである。これは言うなれば行動のベクトル交差であろう。すなわち、この三心はベクトルの交差において“われ”という主体の体・用・相を言い当てているのである。

したがって、苦悩する我らは如来の還相ベクトルと交差していることの認識を自覚できるチャンスであることを意味しているともいえよう。ただ、三番目の「回向発願心」の内容に出てくる「異見・異学・別解・別行」の問題を「外邪異見の難」として、親鸞は『化身土巻』で大きく論じていく。

第二項 “われ” の存在認識

そもそも存在とは何か。もつと緻密的なところにおいていうならば、認識しうるところの存在とは何か。この命題について存在の条件を言うならば、存在とは有限であるということだ。もし無限なる存在ということがあるならば、認識という点においては無と等しい。認識は有と無があつて比較に置いて認識され得るのであつて、永遠不変の存在ならば認識されたとしても存在自体問う意味がない。従つて絶対有と絶対無はどちらも認識において等しいのである。したがって、我らが存在すると言うことは、必然的に有限であることを意味する。

さて、我らが存在は何かといえ、前項に述べたごとく「苦悩する者」である。それを上記した三心でいえば、機の深信に言われる「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」という事であろう。そして、それをどのように認識（深信）するかといえ、「曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなし」と認識すべき存在であるといわれる。この「曠劫より已来」とは無限を意味するのであるか。言うまでもなく時間的無限は過去・現在・未来という物理的時間を突き抜けた無限を意味するので、この「曠劫より已来」とは過去から現在までの物理的時間を指し示していることは、言うまでもない。すなわちいうならば半無限である。そして“この先未来永劫”ということにおいて無限は完成する。すなわちこの機の深信は自らを認識する以上有限であらねばならない。よつて“出離の縁

有ることなし”というのは無限の内容ではなく、有限の内容であるということになる。この無限的表現の“出離の縁有ることなし”という内容は有限である。ということは、この事が有限であることにより残り半分が“出離の縁がある”事を意味してくる。なぜならば、未来においても“出離の縁あることなし”ならば、前者の過去と後者の未来とが和合して無限の存在となってしまうからである。

したがって、「曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁有ることなし」ということを深信する、認識する事は、“出離の縁あり”というところに立って初めて認識できるものである。言うなれば出離の縁に巡り会ってこそ、「曠劫より已来」迷い続け救いの道がなかったことに領く事ができる訳だからである。そしてその“出離の縁あり”という根拠は、法の深信といわれる「疑いなく慮りなくかの願力に乗じて定んで往生を得」ということである。それに領くことによつて“出離の縁”を認識するのである。そしてこの瞬間に、上記の第二節・第一項に述べたベクトルの交差が現象してくるのである。

言うなれば、機の深信と法の深信とは一枚岩であるということであり、それは曠劫より今日までの流転の時と、今日即ち往生を得るといふ願生の時を合わせてはじめて時空が完成するということなのだ。

第一章において“われ”の所在を課題としてきたが、それは“われ”の存在と不可分である。すなわち“われ”の所在を見いだすためには“われ”の存在を明確にしなければならぬからだ。その存在は先に述べてきたように、“われ”の有と無の相違においてどういう相であるのか、ということを経験することなのだ。その時、未来に向かう想像の半無限ではなく、過去から現在までの実体的半無限に於いての相にほかならない。

第二項 “われ” の存在認識

しかして、先に苦悩に喘ぐ者という実態を述べたが、その根拠を示すものが機の深信の文章「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなし」ということであろう。

かつてより偉大な哲学・思想書が数多くある中に、人間全体ではなく、全く個人を定義づける文章がこれである。極端に言えばこれは万人に通じる定義ではなく、それに領いた者だけに決定づける定義だ。いやもはや定義とも呼べないだろう。それではそれをなんと呼べいいのか。それを先輩たちは「身の事実」と呼んできた。つまり自分自身においての事実なのだ。したがってそれが万人に通じるということではない。それは領いた者だけの事実なのである。しかし、だからといってそれが真実ではないと言いつつ切れないのである。

上記に述べたように『信巻』において、苦悩に喘ぐ人間を救済せんとする如来の心を「至誠心」「深信」「回向発願心」という“三心”として発起せられる。はじめの「至誠心」は真実心である。これは、我らの行動が真実心の内より生まれ出ることのぞむ心である。その故は我らの行動は真実心より生まれ出ることとは“不可”であるからとする。いわば我らが行動はすべて不実の行動に他ならない。それが故に「深信」にいわれるところの「罪悪生死の凡夫」であり「出離の縁あることなし」ということが身の事実として露わになっているのである。

この身の事実は、「かの願力に乗じて定んで往生を得」という真実心を内在としてわき起こる認識であるから、これも真実であると言わざるを得ないのである。この機の深信・法の深信の二種深信を深く認識されるとき、“われ”の行動原理が明確になっていくのであろう。行動原理が見いだされれば、自ずと“われ”の所在も明確になっていく。所在が明確になると言うことは、自ずと“われ”

の立場が明確になつていく。その立場とは「真の仏弟子」である。これは如来と“われ”のベクトルが交差した姿にほかならない。それを「回向発願心」と言うのであろう。

その姿は「この心深信せること、金剛のごとくなるに由りて、一切の異見・異学・別解・別行の人等のために動乱破壊せられず。ただ決定して一心にとつて正直に進」む、という姿である。ならば「一切の異見・異学・別解・別行の人等」とは誰のことか。“二河譬”の中では“われ”を誘惑惑わせる他者のように描かれているが、『愚禿鈔』では「群賊は、別解・別行・異見・異執・悪見・邪心・定散自力の心なり」【出17】と釈されている。これは他人ではない、わが心なのだ。とするならば、この“われ”の中に一心と先のいわゆる外邪異見の心の二心が同居していることになる。これは矛盾だ。二心あるままに一心にはなるはずがない。

これをどう了解すべきか。この一心は「ただひとつの心」ではない。釈迦弥陀二尊の意に信順することなのだ。二尊を信順しようと念しながら外邪異見の心は消えうるわけでもない。ここに自ずと慚愧心が生まれってくる。

大きに須らく慚愧すべし。釈迦如来は実にこれ慈悲の父母なり。種々の方便をもつて我等が無上の信心を發起せしめたまえり【出18】

と。したがつて、この一心は“われ”の一心ではなく、如来の如来の一心であつたのだ。

されば、この慚愧心の中に“われ”を崩壊しなければならない。“われ”は常に自分の貪欲によつて思い巡らし行動に走る。“われ”は常に自分の正義によつて憎しみの剣で人を裁き、自分が都合悪くなれば、慌てふためきその場を繕う。“われ”は常に自楽を求め、快樂と怠惰の中に安住する。

第二項 “われ” の存在認識

さればこそ “われ” は “われ” の中に崩壊されねばならない。もし “われ” の外に崩壊されるならば、それは破壊であり消滅だ。 “われ” を破壊というその絶望の断崖に立たしめてはならぬ。 “われ” は “われ” の内より “われ” が崩壊されることによつて、新たな “われ” が再生されるのだ。それはまるで卵細胞のように、一個が二個に、二個が四個に細胞分裂していくが如くに、 “われ” は限りなく碎かれて、そして真実信心より発起するところの “われ” が誕生する。

“われ” 自身の貪欲や憎しみや愚かさが、ことごとく分断されることにおいて我が行為には至らないのだ。 “われ” 自身は如来の真実心に満たされ、細々になった “われ” の破片は満たされた真実心の水に浸しておけ。もし、欲求や怒りが必要な時は、真実心に浸されたところの “われ” を須いよ、と説かれる。

かくして、新たに誕生するところの “われ” は歓喜に満ちあふれている。時には煩惱に眼を障えられて、その喜びが薄らいでしまつても、虞れることはない。

たとえ「愛」というものが自らの障害となつたとしても、たとえ「疑」というものが自らを蔽ぎ閉ざしたとしても虞れることはない。

この “われ” には常に本願の他力が用き続けている。だから、本願力という運動エネルギーは立ち止まつて動けないでいる “われ” を動かしてくれるのだ。その “われ” が動いていく瞬間を「一念」と呼ぶ。すなわち「信心獲得」というのは、我々を待ち続けている阿弥陀の位置エネルギーが本願の運動エネルギーに転じていくことであり、 “われ” の上に一念が起こったとき、その一念が次々と展開していくのだ。その展開が信心であり、そのことにおいて本願が成就すると言えるのである。従つて、信心というのは何か一つのこと凝り固まることではない。むしろ流動的に展開していくパワー

を信心と呼ぶのだ。この信心の事を親鸞は「願力回向の信樂」といい「横超の金剛心」といわれている。

第三項 “われ” の不具足なるもの

我々人間というものは、往々にして完全でありたいと思うものである。前項においての「外邪異見」の邪心においても自らは邪心とは思っていないし、正しいときさえ思っているに違いない。したがって不足のものは補い満たして完璧であろうとする。勿論、不完全であるが故に正しい思慮ができないと言うことは十分にあり得ることだ。しかし、何事も完全でなければならぬのか。そういう問題を親鸞は、『経典』の中より「信不具足」と「聞不具足」の二つを拾い出して、その不完全さそのこの意味を吟味していくのである。

親鸞はこの二つをどう扱っているかといえば、「信不具足」を「金言」と言い、「聞不具足」を「邪心」と述べている。全く正反対の評価だ。これは今後親鸞の思想を学ぶ上で重要な視点であることは異論はないであろう。つまり「金言」ということは信知すべき事を意味し、「邪心」ということは信じてはならない内容として取り上げられていると言うことである。

それでは金言である「信不具足」の内容は何かと言えば、『化身土』に詳しく引用されているので、『化身土』の課題であることに違いない。しかしこの『信巻』において“信”を明らかにするために、二つの内容で述べられてくる。まず、ここに列挙してみよう。

(一) 一つには聞より生ず、二つには思より生ず。この人の信心、聞より生じて思より生ぜざる、この

第三項 “われ” の不具足なるもの

ゆえに名づけて「信不具足」とす。

(二) 一つには道ありと信ず、二つには得者を信ず。この人の信心、ただ道ありと信じて、すべて得道の人ありと信ぜざらん、このゆえに名づけて「信不具足」とす。【出¹⁹】

まず(一)の方は何かといえ、 “われ” の信仰姿勢の問題である。思より生ずというのは思惟に立つということ。二河譬で言えば「我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん。一種として死を免れざれば、我寧くこの道を尋ねて前に向こうて去かん」という思慮と決断を示している。信仰とは、ただ鵜呑みにして信じることではない。限りない深い思慮を尽くした上での決断が信心なのだ。

続いて(二)は何かといえ、 “われ” の信仰場の問題である。信仰場ということとは「道」ではあるが、むしろ立脚地のことである。前の第二節第三項において述べてきた「歡喜地」の問題である。親鸞はこれを「金言」として肝に銘じよ、と。そして次に「聞不具足」については「永く聞不具足の邪心を離るべきなり」と戒められている。その「聞不具足」について見てみよう。これについては三つの不具足を引用されているので、ここに取り出してみたい。

(一) 如来の所説は十二部経なり。ただ六部を信じて、未だ六部を信ぜず。これを名づけて「聞不具足」とす。

(二) またこの六部の経を受持すといえども、誦誦に能わずして他のために解説するは、利益するところなけん。このゆえに名づけて「聞不具足」とす。

(三) またこの六部の経を受け已りて、論議のためのゆえに、勝他のためのゆえに、利養のための

ゆえに、諸有のためのゆえに、持読誦説せん。このゆえに名づけて「聞不具足」とす。【出 20】

というがごとくである。どれもごもつとものような気にさせられるが、これのなかが邪心なのか。先ほどの「信不具足」では「信は聞より生ず」とあつた。そして「思より生ず」と。すなわち「聞思する」ということになつてくる。このことは聞法してそれを思慮することだ。つまり「聞」そのものをも思慮していかなければならない。さすれば、「聞不具足」のなかが邪心なのか。そもそも“われ”はなにを聞かなければならないのか。仏教すべてを聞かなければならないのか。何のために聞かなければならないのか。

そうすると、この巻においては苦悩からの救済のためにあつた。如来との出会いによつて救済され、そこに生きていこうとする道、場が与えられた。その如来との出会いというのは、本願との出会いしかない。そうすれば、「聞不具足」の不具足は“本願を信じる”ことが全くないということだ。それが邪心といわれる所以であろう。

したがつて親鸞は、

「聞」と言うは、衆生、仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし。これを「聞」と曰うなり

【出 21】

と名言されている。ここにベクトル交差の確かな証しがある。

第四項 “われ” の転換

『信卷』のテーマは「称名憶念あれども、無明なお存して所願満てざる」という身の事実から始まる、ということには先に述べた。すなわち“われ”の苦悩の根本を「無明」と捉え直すところから始めると言っている。また、無明なるがゆえに生き甲斐も見いだせない。それを「所願（志願）」と言い直している。我々にとって、苦がなくなるよりも生き甲斐があるほうがより重要なのだ。生き甲斐があれば、どんなに辛いことでも我慢ができるものだ。我々にとっては「志願」が見いだされることが先決なのである。

それでは、その為には我々にとって何が必要なのか。『信卷』は真実だと指摘する。何故ならば、我々の在り方が顛倒であり虚偽であるからだ、と説いている。したがって我々の顛倒し虚偽である行為は、必ず真実心の中に捨てて欲しいよ、と言われる。その理由は、真実心は「内外・明闇を簡ばず」だからである。ここに大きな意味がある。「明闇」の明は「智明」であり闇は「無明」であることは言うまでもないことであるが、ここで注目すべきは「内外」である。

親鸞は「内」は出世であり「外」は世間、また「明」は出世であり「闇」は世間である、と言われるのである。この時“われ”は、内外のどちらに在るのか。“われ”が無明の闇にある以上“われ”は外に在ることになる。そして“われ”の外に出世の道があったはずである。しかし、「内」は“われ”それ自身でなければならぬ。

第四項 “われ” の転換
そうになると、「内」なる“われ”は出世の道にあることになる。そして「外」は世間なのである。何故そうなるか。それは顛倒している“われ”を真実に戻している真実心の用らきにほかならないか

らなのだ。この事は、如来の真実によって、顛倒している“われ”が転回されるということの意味している。

かくして“われ”が“真のわれ”に再生する。これを「真仏弟子」と名付けられる。あるいは「金剛心の行人」とも。金剛心とは「横の大菩提心」と言われるが故に、金剛心の行人とは菩薩である。つまり言ってしまうえば、凡夫が菩薩になったということだ。そのことは『論註』に「かの安樂淨土に生まれんと願ずるものは、要ず無上菩提心を発するなり」述べられていることから裏付けられるであろう。

そうであるならば、“われ”と“真のわれ”とは異質なものになったと言うことなのか。それは決してそうではない。妙な言い回しになるが、“真のわれ”は“われ”を越えてなお“われ”である。異にして分かつべからず、である。“われ”は“われ”のまま“われ”を越えて“真のわれ”になるのだ。

すなわち、“われ”は“われ”のままベクトルの方向が変わっただけなのである。“われ”のベクトルと如来のベクトルとが交差する瞬間、その瞬間の心境を親鸞は悲嘆をもって述懐されている。そしてその述懐は、やがて難治・唯除の課題を抱えることになる。ただ抱えるのではなく、我が身のこととして抱える、そこに悲嘆があるのだ。

さすれば、その悲嘆はすでに“われ”のものではない。“如来の矜哀・憐憫して難治の三病を治療する”といわれるところからみても、その悲嘆は如来の範疇にほかならないのだ。如来の範疇でありながら、“われら濁世の庶類、穢惡の群生は如来の本願醍醐の妙薬を執持すべき”と述べられる。これが“われ”のベクトル転換の内実に他ならない。

第五項 “われ” 自身への疑念—悲嘆述懐—

人間、自分の願望に目覚め、それに向かつて一筋に邁進する姿は美しい。しかしながら、必ずしもそれが実現するとは限らない。そこに挫折することもある。その時人は叱咤激励したりもする。

同じく仏道もそうであった。ただひたすらに修行に邁進し、時には挫折をする。師、法然にまで傳承されてきた浄土真宗の道を歩みながら、“定聚の数に入ること喜び”べない、“真証の証に近づくことを快し”むこともできない“われ”なのである。自分の道が明確になっっていながらそれを心底喜べないのは、なぜなのか。

“われ”らは佛教を信じ仏道を歩もうとする仏弟子である。それを親鸞は「眞仏弟子」という。この「眞」の言葉は「僞に対し、仮に対する」と述べられる。それでは仏に僞佛、仮佛がいるということなのか。そんな事はありえない。むしろ“われ”らが眞と思っっている仏道が僞になったり仮になったりしてしまうことに対する言葉なのだろう。菩提心を発すということは、まさに“われ”の仏道を思慮し明らかにしていくことにほかならないのであつて、そのことを親鸞は『止観』を引用して「菩提は・・・道と称す。・・・心はすなわち慮知なり」【出²²】と述べられている。

今、『総序』の文が思い起こされる。「誠なるかなや、撰取不捨の眞言、超世希有の正法、聞思して遅慮することなかれ」【出²³】と。

自らの道を心底喜べないのは、自らの道が歪められているからにちがいない。いや、事實は歪められている道の方に喜びを感じてしまっているからではないのか。真宗を歩みながら、その真宗を自分の都合に合わせてそれを真宗だと思ひ込んで、そこに自己満足しているのだ。全く「仮」や「僞」に

気が付かない。それに気づかせてくれるのが菩提心なのだろう。“われ”の信仰を横に摧る「横超の大菩提心」なのだ。この横超の大菩提心が“われ”の信仰を慮知してくるとき“われ”の執着心が暴かれる時なのだ。

親鸞はここで「愛欲の広海」と「名利の大山」の二つで我執と法執の二執に囚われていたことに羞恥されている。愛欲とは我執によってもたらされる情感であり、名利は法執によってもたらされる心情である。そしてその根本は法執にあると説かれている。その法執である所知障によつて正しい認識ができなくなっているのだ。そこには仏弟子として「眞」が見えてこない。しかしながら「偽」として「仮」としてのわが身を暴露していく覚語が「眞仏弟子」の名乗りではないのか。『信巻』の「二河譬」【出²⁴】においての「無人空廻の沢というは、すなわち常に悪友に随いて、眞の善知識に値わざる」という譬えの中に、親鸞その身の生々しい体験が置き換えられているのではないかと感じられる。

したがつて親鸞のこの「悲嘆述懐」は単なる後悔や反省などではない。それは自らの行動と思想を深く洞察し、新たな自己へと覚醒していく言葉なのだ。それが「恥ずべし、傷むべし」という慚愧の言葉に立ち上がる姿なのだ。そしてそのことは、「第十八願」の「唯除」されている五逆罪と謗法罪へと課題化されていくのである。この罪は我執と法執によつて起こってくるに違いないのだ。すなわちこの二執をかかえることが「第十八願」の救済に乗托されていく姿にほかならないのだ。したがつてここから『化身土巻』が開かれていく道すがらになっていくのである。

第四節 重層空間論（真実証） — 存在の証し —

第一項 無上涅槃 考

仏教における“覚り”の表現を「寂滅」という破滅的表現をもって言い表そうとされる意図は何であろうか。有と無において無を表現するような言辭である言葉を使うことが、“存在”という概念に對して何らかの示唆を与えようとするものであるのか。元來、覚りを「涅槃」と言いその意味は「煩惱を吹き消す」と言う意味であることは言うまでもないが、それから派生し“滅”という語が使われ「滅度」「寂滅」「寂靜」などと訳されてくる。そして釈迦の涅槃図のように“死”を表現する言葉にもなってくる。

また一方で“覚り”は「静寂」や「安泰」という心境をも指し示す意味もある。そういう安らぎの境地は究極的には“死”に行き着いてしまうと言うことがある。裏を返せば、死の恐怖という煩惱を乗り越えたところに安らぎが有ると言う意味にもなってくる。

仏教における“覚り”の内容を「滅度」「寂滅」等という“滅び”のイメージを持たせる言辭で表現する真意はどこにあるのだろうかを考察してみたい。

しかして『証卷』の文頭の『御自釈』に、

しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相廻向の心行を獲れば即の時に大乘正定聚の数

に入るなり。正定聚に住するが故に、必ず滅度に至る。【出 25】

とある。我ら凡夫は往相廻向によつて正定聚に住する、というところまでは到達するが、滅度に至るのは先の事であるということを示唆している。しかも「必ず至る」という確実性は、我ら人間において死をはずすことができないことから「死に至る」ことも視野に入れて当然であろう。またそれに引き続いて、

必ず滅度に至るは、すなわちこれ常樂なり。常樂はすなわちこれ畢竟寂滅なり

と転釈されている。ここに述べられている「畢竟寂滅」の「畢竟」とは何を意味するか。この言葉も“終わり”を意味する文字なので究極性を示していることは言うまでもない。つまり我々の行き着くところだ。人間にとつて間違いなく行き着くところは“死”の他にあるまい。その“死”を「寂滅」とするならば、有から無に帰するということの意味する。自らの存在が寂滅し無となる。その寂滅がなぜ常樂なのかといえば、人間の存在“生”そのものが苦であることに由来するからである。苦の有が滅すれば、無が樂となるという反作用的理解が考えられよう。しかし、そう考えれば単なる虚無主義と何ら変わらないし、大乘仏教の有無の両見を超えるという基本思想をどう了解するか。

言うまでもなく、有無を超えるとは我らが存在した有と滅していく無の両方を超えるという意味を持つているということだ。すなわち、生きている有の範疇ばかりに囚われることではなく、また、死期の無に囚われることもなく、またその両方にも囚われることのない境遇を言うのである。そのことを『証卷』の同引用の次に

寂滅はすなわちこれ無上涅槃なり

という言葉に行き着く。「涅槃」という言葉そのものは、「吹き消す」の意味があり、「煩惱を吹き消す」ということから「覚り」の義になつてくる。この人間の生体から煩惱を滅することは、死と無関係ではいられない。その「涅槃」に「無上」をつけて大乘の覚りを示す。したがって、大乘の覚りは、有という“生”において存在している我らが、「滅」という無に隣接してくることに於いて、有無を超えた、つまり生と死を超えた存在としてあらねばならないのだ。有無を超えるということは、人間において言えば、生死を超えるということである。この「超える」という概念でいうならば、生死はまた死生とも等しい。すなわち人生のベクトルが逆方向でも同じであることになる。通常迷いから覚りへと方向が定められているが、その覚りが有無を超えるとき、覚りから迷いの世界へ逆流する方向もあることを意味する。

したがって、最初の課題であつた「覚りを“滅び”のイメージの言辞を使う」理由として、有無を越えるということを実践的に表現されたものであるとの認識に到るわけである。少々補足するならば、覚りは限りなく無に近づきながら無に到らない、といういわばゼロ近傍のことである。

それともう一つ、それが「有無を越える」ということにおいて言うならば、もう一方で無限大に近づくということも併せて「有無を越える」となる。この二面性において、逆ベクトルが成り立つのだ。ここに「無上」と「涅槃」が並列されていることその言葉自体、無限大に近づくことと限りなく無に近づく両ベクトルをすでに表現しているではないか。

ここまでは、「有無を越える」という状況を述べてきた。しかし、“越える”状況だけではその意

味がない。その“越える”主体がなければならぬのだ。故に、この御自釈は、

無上涅槃はすなわちこれ無為法身なり

と“身”へと転釈されていく。その“身”の上に真実の相を現していくのだ。そして遂に阿弥陀如来は「報・応・化種々の身」と実存の実体の身を出現させて来るのである。その事は、先に述べたように、阿弥陀の住持力という位置エネルギーから本願力という運動エネルギーへと転回していく様相に他ならない。

第二項 存在すべき場と行動原理

前述の『証卷』の文頭に

謹んで真実証を顕わさば、すなわちこれ利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり。〈中略〉報・
応・化種々の身を示し現わし（てくるといふ阿弥陀如来の空間なり）【出²⁶】

と述べている。ここに“位”と“果”として述べている。“位”とは現存在の場を顕す。“果”は存在の行き着く場を顕す。これを時間的に言えば、現在と未来に於いての場である。未来に於いての場は現在においては方向になる。立つべき場は必要であるが、その場に立ってどっちの方向に歩むべきなのか、そのベクトルがなければ歩みは始まらない。

したがって真実証は、行き着く到達点ではなく、これから歩むべき立脚地と方向が定まるといふことを意味しているのである。さればその立脚地は利他円満でありその方向は無上涅槃と云うことにな

る。その方向は行動原理になってくる。なぜならば、それは自利であり存在欲求であるからである。そしてそこに立ちその方向に向かうというとき、身を置く場が利他円満では理に合わない。何故なら、無上涅槃に向かうそのことは自利そのものであるからである。どうしても自利でなければ無上涅槃に向かう意味にそぐわない。にもかかわらず、利他円満の“位”である。だからこそ、それを“妙位”として何か意味を含ませていると考えるしかないのである。

それならば、その時のその身とは一体どんな身なのだろうか。“われ”という煩惱のままの凡夫の身か。利他の立脚と自利の方向は自利利他円満という菩薩の行ではないか。とするならば、この身は菩薩の身なのだろう。『証卷』では

しかれば阿弥陀如来は如より来生して、報・応・化種々の身を示し現わしたもうなり。

といわれる身はまさしく菩薩の身である。その身と“われ”の煩惱具足の凡夫の身とどう関係するか。菩薩とは言語的に言えば「菩提心を発した衆生」という意味である。いわば、人間が道を求めた姿である。ということ、たとえ凡夫の身であっても、道を求める心を発した者は菩薩なのである。

故に、“われ”の上に「利他円満」の立脚地と「無上涅槃」という方向性が示されることによつて、菩薩としての道の立脚地点と方向が定められていることになる。菩薩においては、自らの涅槃より利他の行が優先される。然れば、菩薩にとっては「無上涅槃」は方向よりもその逆方向の“背景”として位置づけられなければならない。そして「利他円満」は立脚地というよりも“行動原理”としての位置づけになってくるだろう。そしてそれが“われ”にあたえられてくるならば、“われ”において必要なものはただ一つ、「それを求める心」しかない。

それではその「発心」はどこから生じてくるのか。それは「利他教化地の利益」であると説かれる。そして、“教化地”という“地”はまた場へと導いていく。やはり、如来の種々の身が示現される以上、現実的場を持たなければ、それは空想的境地で終わってしまう。空想的な境地で救いを表現するならば、個々の心の持ちように留まる。それでは利益にならない。利益とは、もつと実体的でなければならぬのだ。さすれば、如来の身が示現する場は、現実の苦悩の場に他ならない。

第三項

重層空間論

我らは往相廻向の心行を獲ることによって大乘正定聚の数に入る空間を持つ。また如より来生して、報・応・化種々の身を示し現わしてくるといふ阿弥陀如来の空間がある。この二つは同空間なのか、それとも別空間なのか。少なくとも阿弥陀如来を感じられない以上、認識の上では我らの空間とは別空間である。

この事はすでに第一節にて触れてきたが、我らが認識する空間がある。自分が存在する場という一点からそれぞれの人間がそれぞれの方向へベクトルを放ち、その方向へ歩んでいくのが人生であると言ふことについては誰も異論はないであろう。そして我らがベクトルは死あるいは滅という方向に向いていることも確かなことだ。しかしながらその存在場・立脚地に、ある意味を見いだしていくとき、そのベクトルの先の意味も変わってくるのである。いふなれば、自分の立脚地の意味によってそのベクトルの意味も、死は死でありながら意味は大きく変わっていく。

我ら人間は、生物的に雌雄によってこの世に生を受け、そして死んでいく、というベクトルは絶対に曲げることは不可能である。しかし宗教はその生の立脚地において一つの意味を見いだすことに

よって死は死のベクトルのままに意味を見いだして行こうとする。

そのことを証明するには、ただ自ら意味付けしただけでは虚しい。むしろ別のものによって意味づけされてこなければならぬのだ。その別のものというのは、我らの生物的生死の空間に重層する別の空間によって意味付けされてくる以外にないということだ。すなわち「如より来生して、報・応・化種々の身を示し現わし」てくるという阿弥陀如来の重層空間が顕れてくることによって、われらが生死の空間が、利他円満の妙位、畢竟寂滅の極果という逆ベクトルとなって示され得るのである。ある方向を持つ空間において認識できない空間が、それが逆のベクトルに転換されたとき、異相空間が初めて認識されてくる。それは、その二つの空間がもともと逆ベクトルであったことを意味する。その一方の空間のベクトルが転換することによって同じベクトルの方向になることによって、重層する二空間が融合する。これが宗教的パラレル・ワールドなのである。

因みに仏教では、我々の生死空間を娑婆と呼び堪忍土といわれる。なぜ耐え忍ばなければならないのか。それは、真理と顛倒しているからであるということ。既に明らかにしてきたところである。そのことは、いふなれば真理のベクトルと真逆のベクトルであるということだ。したがって、この娑婆においてベクトルを逆転すれば、真理と同位相になるのは当然のことである。

大乘正定聚の数に入る空間と阿弥陀如来が来生して種々の身を示現してくる空間とが重層する。この重層空間が融合することを浄土という。それは我々には見えない。なぜなら我らの認識は正定聚に存在することと如来の示現とはひとつにならないからである。だから既に重層している空間が見えないのだ。それが融合すると言うことは、我らの死は無上涅槃になる。そこにおいては身もその場も一味であるということであり、身が場になり場が身である事を意味してくる。それを眞実報土という。

真実報土を真仏土というのは佛と土とが一つである事を意味する。そこに存在するということは、その場そのものがそのまま果となる。『文類聚鈔』に「証と言うは、利他円満の妙果なり」と述べられている。『教行信証』では「利他円満の妙位」と言われるが、『文類聚鈔』では「妙果」になる。親鸞は見事に因と果において展開しているのだ。因において利他円満が果にまで至る。すなわちすべて利他円満に尽きるということだ。

かくして、第二の還相廻向が開かれていく。親鸞はこの還相廻向を「利他教化地の益」と言い切る。往相廻向に教・行・信・証があった。よって四つの巻が開かれてきた。

ところが、還相廻向は、巻を改めることなく、『証巻』の中に説かれていく。まずもってこの意味を考えておく必要があるだろう。還相廻向が『証巻』にあるということは、第二項において述べてきたように、往相廻向の証すなわち必至滅度が還相廻向すなわち「利他教化地の益」とかさなってくることを意味している。ここに以前より述べてきた二つのベクトルの交差が、ここにきて初めて、二つのベクトルが和合して、新たな方向を持つ一つのベクトルとなる、という意味が表されている。

このことを、親鸞は『論註』をもつて「入出二門」として示してくる。この『論註』の引文は、「還相とは、かの土に生じ已りて」からはじまり、種々展開し、最後に

出第五門とは大慈悲をもつて一切衆生を觀察して、応化身を示して、生死の園、煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯し、教化地に至る。本願力の回向をもつてのゆえに。これを出第五門となづく【出 27】

という『浄土論』の文を再度引き出して、それに注釈を加えている。その注釈している言葉は「示応

化身」と「遊戯」と「本願力」の三点だ。ということは、曇鸞が重要視している点でもある。それでは、この三点に注釈を加えて何を言い表そうとしたのか。それを親鸞は、「還相の利益は、利他の正意を顕すなり」と結んでいる。すなわち、利他の正意は、普門示現であり、それが自在であり度無所度である、ということだ。

ところが、往相のところにおいて、既に「然れば、阿弥陀如来は如より来生して、報・応・化種々の身を示現したもう」と述べられ、還相においても普門示現が説かれている。前者は阿弥陀如来であるのに対して、後者の方はその主体は明記されていない。これは誰なのか。

これまで基点を異なる二点を設けて、そこから発するベクトルの交差で考えてきたのであるが、ここ還相回向の部分にきて基点を「門」という一点においてのベクトルを示してくる。すなわち、「入」は「門」に向かうベクトル。「出」は「門」から出るベクトルである。この構造が『証卷』の構造なのである。この「門」が表現するものは空間的なものだ。五念門に示されているように、その門から入ってそれぞれに修行し、それが終わるまでそこに留まる。そういう意味では空間的ではあるが、「門」そのものの機能的意味においては空間的ではない。いわばスイッチ的であり、同じベクトルの方向でありながら、その意味を転じていくスイッチなのだ。門は「門」という空間的建物に入っただろうとした瞬間、その空間的建物から出ることになってしまうのだ。まるで映画撮影現場のセットのように、お城に入ったかと思いきや裏通りに出てしまうみたいなものだ。実に面白い譬である事に感心する。

このことを通して考えれば、我々の存在は空間的であるが、そこにいつまでも常駐するのではなく、人生においてどこかで転換していかなければならない、ということをも物語っているわけである。

仏教の根本である諸行無常も、我々は年中流転している人生を思い浮かべるが、この苦惱の人生が“常”であつたならこれこそ苦の中の苦ではないか。無常であるがゆえに転じていける事を思えば、諸行無常も救いの一つではないのか。

『真仏土巻』に「道に二種あり。一つには常、二つには無常なり。菩提の相に、また二種あり。一つには常、二つには無常なり。涅槃もまたしかなり。〈以下省略〉」【出²⁸】と述べられている。ここに、道にも菩提にも涅槃にも常と無常が述べられているのは、一体どういう意味なのだろうか。我々は道を歩まんとしても、どうしても外れてしまうものだ。それを修正するためには無常であらねばならないのだろう。

そしてまた、かの涅槃の都に入ったとしても、願心のゆえに、生死の迷いの世界に舞い戻つて衆生を教化し、共に仏道に向かえせしむる、ということも、無常であるがゆえにできるのであろう。

第四項

眞宗利益論

現代の社会は利益追求の社会である。これは今に始まったわけではなく、古来より人間の欲求としてあつた。ただ近代資本主義の世となつてからは明確に利潤追求型になつてきた事は明白である。この事については触れないが、同語の“利益”は、古くから宗教の“ごりやく”として人々に求められてきた。宗教の信仰に見返りが必要ということか。人類にとって利益を得る、得をする、幸せになるなどの有益な結果はをのぞむのは、むしろ本能なのかもしれない。人生論も科学も政治もほとんどが、自分、人間にとっての有益な結果を求めて展開されているのだろう。宗教もその一つであることは間違いない。

ここで少し「利益」^{りやく}について考察してみたい。というのは、「還相回向と言うは、すなわちこれ利他教化地の益」ということを確かめたいからである。

仏教においては、利益と功德がある。内容的にはかなり類似していることは、誰もが承知しているところであろう。ここでこれら二つの比較検討をやるということでないが、すこしそれらの特徴を確認しておくならば、利益は結果的であり功德の方はよい結果をもたらすための行為として途中経過的である。そしてこれに付随して言えば、利益は結果的であるがゆえに固定的であり功德の方は変動進展的である。利益が結果的であり固定的であるとするならば、得られた利益が到達点となる。

このことをふまえて見るならば、還相廻向というのは利他教化地の利益であるから、還相廻向は我々の到達点となる。もつと言ってしまうならば、往相廻向は我々の功德であり、還相廻向は我々の利益である、となるのではあるまいか。とするならば、往相廻向も如来の功德であり、還相廻向も如来の利益である、と了解するのである。これはすなわち『証卷』往相廻向の末の部分に

それ真宗の教行信証を案ずれば、如来大悲回向の利益なり。かるがゆえに、もしは因もしは果、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまえるところにあらざることあることなし。因浄なるがゆえに、果また浄なり。知るべしとなり。【出²⁹】

と述べられている。「真宗の教行信証」とは往相回向のことであり、これが「如来大悲回向」の利益である。本当ならば功德になるのだろうか、往相に留まる人もいるから利益と述べられたのだろうかと推察される。それは第二十二願文によって考えることができるからだ。それに続いて“因”と“果”が述べられてくるが、これは上記に述べたように、往相回向と還相回向にほかならない。

さて、この還相廻向が阿弥陀如来の利益だとすれば、誰に対しての利益かといえ、当然阿弥陀如来を信仰する者への利益に他ならない。それは実に我々のことだ。我々が利他教化地に立つということとを物語っているのだ。それがゆえにこの『証巻』還相廻向の文の最後に

大涅槃を証することは、願力回向に藉りてなり。還相の利益は利他の正意を顕すなり。

と結ばれている。この「利他の正意」とはその利他教化地にいる我々が証すべき事柄なのだろう。

もう一つ、『信巻』に「現生十種の益」【出³⁰】が説かれている事についても触れておこう。これは「金剛の真心を獲得すれば」という条件のもとに、現生に十種の利益を獲る、というのであるが、この十種をみると、行動的態度をあらわす内容である。つまり「現生」という我々の生活圏内においての行動を意味しているわけである。とするならば、この十種が必ずそろわなければならない理由は全くないわけで、逆にそれ以外のものを利益と思ってもさほど問題はないであろう。むしろこれは「一心」を明確にするものであり、それらはすなわち「利他教化地」の利益に内在することを暗示しているのである。

それに続いて「真仏弟子」と「悲嘆述懐」が述べられてくるが、それも又「利他教化地」の利益に内在して来る。これらも又“われ”自身において「真仏弟子」であるなら利益ではないだろうが、実のところ“仮”の仏弟子であり“偽”の仏弟子でしかあり得ない我が身であるならば、その我等をば「真仏弟子」と迎え入れてくれるのは、利益というしかないのだ。それにこの「真」は仏弟子としての「真」ではない。仏の「真」、すなわち「真仏」のことなのだ。「真仏」とは何か。それは『真仏土巻』の「真仏」、阿弥陀仏の事である。とするならば、仏弟子としての資格が“仮”であっても“偽”

第五節 現象世界（真仏土）

であつても、浄土に往生して阿弥陀仏の弟子となり「仮」も「偽」も問われることはないのである。これは浄土に生まれるということにおいて、阿弥陀仏の「利他教化地」の利益にほかならない。また「悲嘆」のこの身をそのまま引き受けてくれるとするならば、これまた利益という他にはない。過ちを犯し、何もできない“われ”をば、そのままに利他教化の場に立たしめて頂くことは「利他教化地の益」以外に何があるうか。これこそが浄土真宗の御利益である。

第五節 現象世界（真仏土）

第一項 重層構造 — 表層と深層 —

さて、先に重層空間を述べてきたが、なぜ重層でなければならないのかを明らかにしておかなければならない。というのは、我々は、存在する現実世界に於いて生きそして死んでいくのであるが、その生死にどうしても意味づけたいという人間のある種本能的な探求心があるからである。存在の意味づけは、本来無理であり無意味である。なぜなら存在は存在すべき原因があつて存在し、消滅すべき原因があつて消滅していくのであつて、その原因に意味を見出すことは本来位相が異なっているからである。言い換えるならば、存在においてはあくまで自然科学的であり、その意味を問うことは認識論的であるからである。したがつてそれを表すためにはもう一つの空間によつて存在を融合させる以外にはありえないことなのである。その空間は常に存在を意味づけるためのものであるから、姿を顕さない深層的空間なのである。

そして、“存在している”というこの表層空間において、われわれの信仰が如来の本願と反応を起すとき、深層空間の浄土が現象化されてくるのである。

第二項 大乘の至極

そもそも浄土真宗は、浄土往生の教えでありながら、『教巻』から『証巻』までを通して浄土往生する論理展開はほとんど見られない。それよりも「涅槃」あるいは「滅度」に至る道の方に近いし、あるいは「信心獲得」の道を求めることが中心的だったり、乱暴に言ってしまうえば『証巻』で完結しているときえ思えるのである。しかしなぜ浄土が必要なのか。浄土真宗において「浄土」はどういう位置を占めているのか。そういうことが全くといっていい程述べられてはいない。

この浄土真宗が成立していく以前、極楽往生、死後往生の思想が蔓延していた。浄土真宗はその名残でもあったのだろうか。それともここで浄土思想の完結に到ったのか。ともあれ、その浄土観が変わっていつている事は確かなことである。

まず、大まかな視点で親鸞のいう浄土とそれ以外の、あるいはそれ以前の浄土観の相違を考えてみるに、親鸞以外の浄土観は、浄土に生まれる我々側に立った浄土観だった。だから浄土それ自身を問うことよりも、その浄土にどのようなようにして往生するのか、という方法論が中心となる論議がほとんどだった。

しかし、親鸞の眼は違っていた。親鸞の眼は、浄土を建立しようとする如来の本意を模索していたのである。それは直接如来の本意を知る事はできるはずもなく、その手段は建立された浄土を理解していくことによつて、如来の本意にたどり着こうとする思索であった。この相違は、教団史実上に争

論として残されている文書からも窺い知る事ができるであろう。

さて、それでは親鸞のその視点を少し尋ねてみよう。まずこの『真仏土巻』の文頭において「真仏土」というのは「真の報仏土」であると述べられる。この“報”がこれからの展開の中に大きな意味を持つてくる。まず第一に阿弥陀の大悲の本願に酬報して出来た浄土であること。言うなれば本願の結果として浄土が出来たという事を表す、浄土の始まりである。これまでの浄土は、阿弥陀の浄土にしても他の仏の浄土にしても既に出来上がっていた浄土であり、その建立の因は問われず、既に完成されたものとして曼陀羅に配置されている事は周知の通りである。

第二に、『同巻』「玄義分」の引用文の中に

問うて曰く「かの仏および土、既に報と言わば、報法高妙にして小聖階いがたし。垢障の凡夫
いかんが入ることを得んや。」答えて曰く「もし衆生の垢障を論ぜば、実に欣趣しがたし。正し
く仏願に託するによつて、もつて強縁と作りて、五乗齊しく入らしむることを致す」と。【出

31】

と述べられているように、「五乗齊しく入らしむる」ということが“報”のもう一つの意味である。これはすなわち、全ての人々を入らしめるということだ。要するに、阿弥陀仏は救いがたい者をも全て齊しく救う、という意志を物語るものである。

これは仏教の教義の中で、全てを救うという概念は世界観を課題とする以外に考えられない。個々においての救済は、全ての衆生を救い終わるには無限の時間が必要でありそれは不可能であろう。

浄土真宗の世界観は“われ”を離れて存在しない。それは、いわば“われ”の救済において一切衆

生の救済を立証しなければならぬからである。そのことをもって『教行信証』に「真仏土」と「化身土」が添えられているのであらうと考える事ができる。

しかして「浄土」についてなぜ「真仏土」と「化身土」の二つが説かれている理由は何か。それは、「浄土」というのは如来の願海に酬報された果成の「土」であるからである。「酬報する」とはどちらも「むくいる」という意味であるから、端的に言えば「浄土」というのは弥陀の本願に報われた結果表れたものである。それでは何が本願に報われているのか。それは“わが身”の在り方に他ならない。“わが身”の相が本願に“反応”したのだ。“反応”の作用として浄土が顕れるのだ。したがって親鸞は『真仏土卷』にて「しかるに願海について、真あり仮あり。ここをもつてまた仏土について、真あり仮あり」【出³²】と説く。なぜ本願海に真・仮があるのか。本来「本願一乗海」で尽きるのではないか。それを考えるならば、われわれ衆生の在り方に“反応”せざるを得ないために真仮を表していると考えるのが妥当であらう。

第三項 身土不二

真の報佛土というのは、佛と土が不二である世界観をいう。そしてこの世界観が願われてくるのは光明・寿命の二願によつてである。この二願は普遍性と永遠性を示すと言われる。すなわち光明無量は普遍性を、寿命無量によつて永遠性を表現しているということはごく自然に了解するところである。これを言い換えるならば、空間的と時間的無限性を表現していると言つてよい。ただおもしろいのは、光明無量の願も寿命無量の願も佛自身の願であるはずなのに佛土の願として用いられているところだ。佛身がそのまま佛土になる、ここに佛土不二であることを示す大事な視点があるのだらう。

“不二”ということは「異にして分かつべからず、一にして同ずべからず」ということだ。すなわち、異なっているが分けるわけにはいかない、だから一つということになるが、同じものではない、ということになるのか。そのような感覚を持って少し考察してみたい。

そもそも、菩薩道というのは、自利利他円満の行に尽きる。その自利利他が同時に成り立つということは、至極困難であり不可能に近い。ベクトルの言えば、上求菩提、下化衆生というような真逆な方向において同時実現は不可能と言わざるを得ないのだ。それを同時に成り立たせることがあるとすれば、自利と利他が同じ内容にならなければならない。それはどこで成り立つのか。それは、場において成り立つということにある。そのことは『論註（下巻）』を引用して

自利利他を示現すというは、略してかの阿弥陀仏の国土の十七種の莊嚴功德成就を説きつ、如来の自身利益大功德力成就と、利益他功德成就とを示現したまえるがゆえに【出³³】

と示されている所からも伺えることである。したがって自利利他円満からみれば、二つは違えども分けることは出来ないのである。

ここでもう一つ次の疑問が残る。自利利他円満については了解するが、仏と土に対する認識的実感が異なり、二つの共通認識が浮かんでこないのである。これをどう思考していくべきか。

前項に述べたが、“報”について言えば、「西方の安樂・阿弥陀仏はこれ報仏報土なり」といられるところからすると“報”において共通概念を持つことが出来る。しかし土は“報土”であるが、後に出てくるように報土・化土があらわれ、仏は“報仏”であるが、法身・報身・応身がたてられてくる。よって、双方“報”でありながら同じではないのである。したがってこの“報”において仏と土

が不二であらねばならないことになってくる。もし不二でなければ、どこで共通認識が成立することができるであろうか。ここにおいて身土不二の問題は了解できたであろう。

したがって、光明無量の願と寿命無量の願という仏自身の本願によって浄土が建立される意味が明確になった。そのうえで、次になぜ“光明”と“寿命”なのかということを確認しておかなければならない。

『四依品』を引いて「光明は不羸劣に名づく」と述べられている。羸劣とは疲れ衰えることだ。光を擬人化する意味は仏を表している事を意味する。続いて「不羸劣とは、名づけて如来と曰う」と述べられる。したがって光明すなわち如来となる。そして「また光明は名づけて智慧とす」と述べられてくる。そうすると、如来は光明という智慧の働き場として浄土を見いだされてくるということなのであろう。それでは“寿命”の方はどうであろうか。これについては“仏性”をもって述べられてくる。いわゆる「一切衆生悉有仏性」に関して

衆生の仏性は現在に無なりといえども、無と言うべからず。虚空のごとし。性は無なりといえども、現在に無と言うことを得ず。一切衆生また無常なりといえども、しかもこれ仏性は常住にして変なし。【出³³】

と述べられている。これは、言うなれば「衆生の仏性は今は無であつても、いつかは現れる事もある。だから無とは言わないのだ。」ということだろう。これをまた「仏性未来」とも述べられている。ここで“衆生”というが、その具体的標的はいえは「あるいは説きて、犯四重禁、作五逆罪、一闡提等みな仏性ありと言うことあり」と断言されているところからも窺える。この事からみて、これら

を見捨てることは出来ず、ここに「寿命無量」が誓われてくるのは、むしろ必然であった。

また次に、「仏土について、真あり、仮あり」とのべられる。この“仮”について言えば、仏と土が別々なのを「方便化身・化土」と名づくと言われる。身と土とが別々に述べられているところにその意味を伺うことができよう。言うなれば、我々が認識する浄土というのは、方便化身土であり、ある二つのあり方が重層している事を実感するその場をいうのではあるまいか。真実報土とは我々の認識を越えたものだからである。

従って、今言うところの「真仏土」の重層空間とは、我々にとっては思いや思慮を超えている。それを親鸞は不思議とあらわした。よって「難思議往生」と言われるのである。

第六節 場の認識論（方便化土）

第一項 時代内存在としての“われ”

そもそも我々は、“われ”という意識の中に自分が経験した歴史と世界を保有し存在している。そしてその歴史と世界を認識しているがゆえに、それが真であるかのように錯覚する。それをなぜ錯覚と言えるかといえば、実存的に考えるに、真であると認識する歴史（時代）も世界（社会）も“われ”の外にあり、その“われ”の存在も歴史（時代）・世界（社会）の中の一現象に過ぎないからである。また“われ”において真偽を問うものは認識しかない中で、その認識自身を疑うものがない限り、認識するままに是としてしまうのである。周知のとおり、錯覚というものは、同じ長さの直線を

一方が長くもう一方が短く見えてしまうということがある。誰が見てもそう見える。そうすると長さが違うという認識が真となってしまう。それを錯覚と知るためには定規が必要になってくる。

今、“われ”の存在の認識を考察していく上でどうしてもこの錯覚を見逃すわけにはいかないのだ。そういう意味においてどうしても「方便化身土」という時代・社会が開かれねばならない理由がそこにあると思う。

この『化身土巻』は、初めに

しかるに濁世の群萌、穢悪の含識、いまし九十五種の邪道を出でて、半満・権実の法門に入る
といえども、真なる者ははなはだもつて難く、実なる者ははなはだもつて希なり。偽なるものははなはだもつて多く、虚なる者は、はなはだもつて滋し【出³⁴】

と述べられている所から始まる。つまり、外道を出でて仏門に入っても真実なる者ははなはだ難しく、ほとんどは虚偽の者ばかりである、ということだ。このことは、「濁世の群萌、穢悪の含識」という言葉で我々を指摘しているところにその視点があるのではなからうか。すなわち「濁世」とは末法五濁の時代に群がる我々を指示し、「穢悪」とは難治の三病を抱えている知的現代人の我らを指摘しているに違いない。

そういう意味では、この拙書そのものが「九十五種の外道」の語彙・言語を利用し仏教の義を表現しようとしてきた、そのこと自身が問われていることでもある。そのことについては後に述べることになる。

それではなぜ、仏教の法門に入っても真実なる者がほとんどいないのか。なぜ虚偽なる者が多いの

第一項 時代内存在としての“われ”

か。親鸞はそんな我々に対して「濁世の道俗、善く自ら己が能を思量せよとなり」と述べられている。「能」とは力量・才能などのことであろう。とするならば「自分の力量を考えなさい。(あなたの力量では往生するのは無理であろう)」ということなのであるか。あるいは、「自分の能力では往生できない程の深い意味があることを深く考えなさい」とも取れるような気もする。そうすると、浮かび上がってくるのは、「我々は濁世という時代を背負って生きる者」ということである。という事と同時に「穢悪を背負っている者」でもあることになる。

この「化身土」という『観経』の浄土は悪人往生ということが裏に願われている。それが釈迦のもとの願いであった。釈迦は提婆達多と阿闍世の悪逆を背負ったのだ。それが「化身土」の説かれる根本の理由だった。したがって、この『化身土』には五逆と謗法、つまりは“難治の三機”の課題が根底に流れていたのである。そしてこのことと「濁世の群萌、穢悪の含識」とがリンクして我々自身が難治の三機として捉え直すところから展開されているという事を了解すべきなのではなからうか。

この『化身土巻』において「至心発願の願」と「至心廻向の願」の二願が当てられている。この願名は親鸞の名付けであるが、『真仏土巻』においては仏自身の願であったが、これは「十方衆生」と我々に向けられた願だ。そういう意味において前項のそれとは質を異にする。つまりこの「化身土」は、我々と切っても切り離せないことが前提条件であることには間違いない。そしてこの発願と廻向の関係は我々にとって重要な課題として私はとらえている。いうなれば、発願が始まりで廻向がその帰結する処だということだ。この二願で人間の生涯を示唆している。

初めは、この俗世の九十五種の邪道を出でて仏門に入るところから始まる。それが発願だ。ここで

「群萌・含識」と言っているのは、世俗の一般人であり知識人の事であろう。そういう世俗から仏門への出発である。出発しようという意である。まず発心がなければ始まらないことは言うまでもない。まずは思い立ってそして努力をして結果を得ようとする。これが前提条件である。この歩みを始めてそれぞれに三福九品の結果を顕す。しかしそれらは到達点ではない。したがって臨終の時まで修し続けなければならぬのだ。故にこの願を「臨終現前の願」とよばれる。仏門を極めようとするのは限りがない。そのことを「心に依つて勝行を起こせり、門八万四千に余れり」と述べられる。そしてその「門」というのは八万四千の仮門であり、「余」については本願一乗海である、と。言うなれば、本願一乗海は、八万四千の仏法をはみ出しているのだ。すなわち仏法でありながら、仏法からあふれ出ているのだ。ここに単に一面的ではない多面性の論理が成立してくる。その一つが顕彰隱密の義という、いわば表裏の関係において立体化している論理である。

八万四千の法門といえればいわずに仏教全体だ。つまり佛教全体を学んでもまだ真実には届かないということになる。いうなれば、発心して仏道を歩んできた菩薩の死。その寿終わるときに臨んで、如来が現れる。これはちょうど七地から八地へと展開する“十地思想”と同じ意味を持つのではないか。なぜならば『十地経』に説かれることでは、七地においてもはや「上に求めるべき菩提もなく、下に救うべき衆生もない」という空の境地に到達してしまうのである。それを乗り越えて八地に至るためには大誓願と如来の受記が必要と説かれる。それは第十九願に願われる「臨寿終時に如来が現前される」と同義ではないか。そしてこの「上求菩提、下化衆生」の内実は、八万四千の全仏教をあふれ越えて九十五種の外道にまで逆流していく本願海を意味し、また救いがたい難治の三機を担うということでもあった。

現代社会に生きる我々においてみれば、多種多様の学問の中にも仏教精神に準じた論があり、それによつて救われていった人が少なからずいることは事実である。したがつて仏教以外は全て邪偽であるとは言えないことを意味していると感じられてくる。むしろ仏教書には眼も留められず他の書物に人々の眼が向けられている末法の現代を思えば、親鸞の「末法五濁の有情の

行証かなわぬときなれば

釈迦の遺法ことごとく

龍宮にいらたまいにき」という和讃もこの現実そのものの姿を言い当てているといえよう。

したがつて、末法の世であるこの二十一世紀に存在する我々にとつて、仏教経典全部を知る必要はなく、むしろ本願一乗海より流れ出ずる水の浸透した外道の書を探し当てることも十分に意味のあることではないか。そうでもしないと、末法の世に生きる我らはどこで真宗にたどり着くことができようか。まさに「仮令の誓願、良に由あるかな」である。

第二項

社会学的人間論

(1) さて、現代社会に生きる我々人間について、何をもつて真実か、何をもつて邪偽と判断していくのか。もつと突き詰めて言うならば、多種多様の学問・論説等において、何をもつて真実か邪偽かを判別するのか、ということが大事な課題となつてくる。

例えば自然科学において、真偽を問うのは実験によつてである。実験で成功すればそれが真であることを証明する。しかし実験が不成功に終わった場合、これは必ずしも偽とはいえない。なぜならその実験の真偽を問わなければならないからである。

他の社会科学や哲学・論理学・史学・倫理学等々においてはそれ以上に困難であることは言うまでもない。

『化身土卷』は本願文の第十九願から第二十願へと展開していく。この第二十願は「不果遂者の願」と言われる。まさに絶対果たし遂げるといふ覚悟の本願である。そしてこの願に『阿弥陀経』を充たさせている。『阿弥陀経』は、如來興出世の所以を「恒沙の諸仏の証護の正意、ただこれである」と親鸞は述べられている。それは何故か。親鸞は『散善義』を引用して「衆生の釈迦一仏の所説を信ぜざらんことを恐れれて」十方の諸仏が誠実の言を説いた、と釈されている。まさに我ら現代人は釈迦の教えが信じられなくなった状況を、釈迦自身予感していたのであろう。しかし弟子たちはそういうことは予想だにしなかった。だからこの『阿弥陀経』は問う者が無い「無問自説」と言われる所以である。それ故に、親鸞は釈迦を「四依弘経の大士」と呼んでいる。

この「四依」とは何か。これは釈迦が涅槃に入る時に説かれた四つの依り処である。親鸞は『智度論』を引用して

今日より法に依りて人に依らざるべし。義に依りて語に依らざるべし。智に依りて識に依らざるべし。了義経に依りて不了義に依らざるべし。【出³⁵】

と述べられる。そしてその四依の解説が説かれた最後に「無仏世の衆生を、仏、これを重罪としたまへり、見仏の善根を種えざる人なり」と結んである。これはなにを意味するのか。考えるに、末法無仏の現代において、化身として仏がまします事を物語っている。ただ我らが見る善根がないだけなのだ。とするならば、現代の諸学諸説の中に仏法が説かれているものがあることも同時に意味している

訳である。したがって親鸞は「しかれば末代の道俗、善く四依を知りて法を修すべきなり」と結ばれている。この四依については後に取り上げるが、この四依をより所に真偽を判別していく事を教示しているのである。

(2) 誕生に胎生と化生があると説かれる。胎生というのは母胎より誕生するという身の誕生を表現し、対して化生は“われ”という意識・精神の誕生に当てはまるであろう。しかし、身と意識・精神は本来ひとつのものであるからその誕生においても分けられるはずもない。にもかかわらず分けて表現されるのは、何を意味しているのだろうか。

『無量寿経』に「彼の天宮を捨てて、神を母胎に降す」と、釈迦が人間として誕生する姿を述べた表現がある。“神”とは精神のことであろう。とするならば、人間というのは精神を胎宮に閉ざしているものということになる。精神を閉ざしているあり方から精神を解放されたあり方へと転換されていくということが覚りであることを物語るものなのか。そうであれば、浄土に生まれることにおいても、その浄土に胎生・化生があることは何を意味するのか。

私の人生においてどうにもやりきれないことがある。我が子を失ったことがその一つである。即得往生が説かれていても、それに領けず、思い出と後悔だけが毎日の日課のごとく我を引きずり回す。金鎖とは幸せだった頃の思い出なのか、胎宮とは我が子の死を受け入れられない現実逃避なのか。聖人のみ教えを心に留めながらもおぼつかず、懈怠の境遇におぼれるばかり。しかしながらこんな私には、胎宮という言葉も安らぎに聞こえる。人にはすぐさま救われなければならない時がある。また、人には時間をかけなければ救え

ないことがある。五百年の間目を塞ぎ心を閉ざし、膝を抱えて蹲っている。これを「苦」というならば、それは如来の苦であろう。この我は事実上目を塞ぎ心を閉ざすことによつて苦から逃れているのだから。このわたしが苦から逃げている間、如来が苦を引き受けていてくれる、勿体なくも等価交換の原理にほかならない。この如来の苦悩は果遂の願に顕わされているではないか。「果遂の誓い、良に由あることかな」と。誠に、勿体なくもかたじけない。

第三項

安樂あるいは樂の概念

前項において「四依」に触れたが、これについて少し確かめておく必要がある。まず、もう一度詳しく引用してみよう。これは親鸞が『化身土卷（本）』に『智度論』からの引用文をそのまま引用しよう。

『大論』に四依を釈して云く、涅槃に入りなんとせし時、もろもろの比丘に語りたまわく「今日より法に依りて人に依らざるべし、義に依りて語に依らざるべし、智に依りて識に依らざるべし、了義経に依りて不了義に依らざるべし」と。「法に依る」とは、法に十二部あり。この法に随うべし、人に随うべからず。「義に依る」とは義の中に好悪・罪福・虚実を諍うことなし。かゝるがゆえに語はすでに義を得たり、義は語にあらざるなり。人、指をもつて月を指う、もつて我を示唆す、指を看視して月を視ざるがごとし。人語りて言わん、「我指をもつて月を指う、汝をしてこれを知らしむ、汝何ぞ指を看て月を視ざるや」と。これまたかくのごとし。語は義の

指とす、語は義にあらざるなり・これをもつてのゆえに、語に依るべからず。「依智」とは、智はよく善悪を籌量し分別す。識は常に樂を求む、正要に入らず、このゆえに「不応依識」と言えり。

ここに「識は常に樂を求む」と語られている。されば我々が浄土を求めることが樂を求めている事であるならば、識に依っている事になる。この『化身土』において「識に依らざるべし」と言われていることは、欣求浄土は、樂を求めることになつてはならぬ、ということの意味してくる。そのことは、智に依つて浄土を求めるべし、と云うことになつてくる。「智に依る」というのは、「よく善悪を籌量し分別す」ということだ。すなわちそこには真偽決判ということも含まれてくる。まさに人間の歩みは識に依る“樂”のみを追求してきた歴史だったのである。その生き方の真偽を問わず、ただ樂になることだけを追求し、やがてマネーなるものが生まれそれによつて、人間の“樂”が支配されるようになってくるのだ。

この四依を見る限り、浄土を求めるのは、樂を求めたためではなく、善悪を籌量し分別するため、という意味なのだ。そうなると、そこに“樂”はなく、我ら苦悩の群生はどこに救いを見いだせばいいのか。我々は拔苦与樂の教法をどう理解すべきなのだろうか。

この拔苦与樂は、少なくとも拔苦がイコール与樂ではない。もしそうならば、拔苦即樂にならなければならぬだろう。しかし我々はそのような誤解をもっているような懸念がある。苦さえ抜けば樂になる、と。

ここで『真仏土卷』を見てみるに、大涅槃を四樂をもつて説かれている。その部分を引用すると、

何等をか四とする。一つには諸楽を断ずるがゆえに。楽を断ぜざるは、すなわち名づけて苦とす。もし苦あらば大楽と名づけず。〈以下省略〉二つには大寂静のゆえに名づけて大楽とす。〈以下省略〉三つには一切智のゆえに名づけて大楽とす。〈以下省略〉四つには身不壞のゆえに名づけて大楽とす。【出³⁶】

ととかれている。この第一番に「諸楽を断ずる」と述べられている。それはなぜか、とえば、同じ所に、「凡夫の楽は無常敗壞なり。このゆえに無楽なり」と述べられる。すなわち我々の求める楽というものは、すぐに移り変わり、あるいはその楽が破れ壞されたりするものである、と云うことである。そうすればすぐさま楽が苦に転じてしまう。そして第三の「一切智のゆえに名づけて大楽とす」との二つを鑑みるに、先に述べた四依の「智によつて識に依らざるべし」と相応しているのである。すなわち、我々凡夫の求める楽を極楽浄土への延長線上に置くべきではない事を示しているのである。と云うことは凡夫が認識する楽を転換し、新たな大楽を求めるべき事を示唆するものであろう。それが化身土から真仏土へ転入していく契機の一つになるのである。

この二十一世紀まで、我々人類は凡夫認識の楽を追い求め、それが時には破戒されたり人間に苦悩を与えることとなつたりしていながらも、人類はそれを断ずる事なく、手を変え品を変えながら何とかしようとしながら今日に至つていいる。そのため人間に苦を与える負の遺産は膨大にふくれあがつてきているのも人類は気づいていいる。それでも未だに人類の識に依つていいる限り解決はないのも事実であらう。

仏教の根源は、諸行無常と諸法無我という自然の道理に置いて、我々人類の存在として一切皆苦で

あることから涅槃寂靜へと転入していく人生論であつた。この根本課題を担いながら浄土教は発展してきた。要するにそれは苦惱の凡夫が安樂の浄土へ生まれる道しるべだつたのだ。

しかし人類は、識を持ったがゆえに凡夫の求める樂を改良し新たな樂を人間に示し求めさせてきた。そしてその都度苦惱も吹き出してきたりもしていた。

人類にとって、樂を求めることは宿命なのかもしれない。ならば、本当の樂、大樂を求めていく方が本来的でないのか。

そのために我々は知らねばならない、智に依るべき事を。

第四項 社会学的思想論

(1) 『化身土卷』において、我々は何を明らかにしようとするのか。それはいうまでもなく「化身土」と言われる方便の浄土の存在意義である。本来は「真実報土」に生まれるべきところを、なぜ「方便化身土」に生まれなければならないのか。それはすでに第一項において明らかにしたように、真実なることが困難だからである。それでは、何故困難なのか、たとえば、真偽が分別できないからである。

したがって、この「化身土」の主旨は信偽決判にある。しかしながら、内容は決判ではなく「教誠」と親鸞はいう。ここに「化身土」であることの存在意義がある。この書の文でいえば「四依弘經の大士、三朝浄土の宗師、真宗念仏を開きて濁世の邪偽を導く」というところに要旨があつたのだ。すなわち我々は邪偽の殻を脱ぎ捨て、真実の本体に目覚めていかなければならないのだ。

かるがゆえに親鸞は「末代の道俗、善く四依を知りて法を修すべきなり」と我々に示唆を与えてお

られる。その四依は、先に紹介したが、ここで詳しく見ておかなければならない。先に述べた引用文をすこし見てみよう。

「法に依る」とは、法に十二部あり。この法に随うべし、人に随うべからず。「義に依る」とは、義の中に好悪・罪福・虚実を諍うことなし。かるがゆえに語はすでに義を得たり、義は語にあらざるなり。人、指をもつて月を指う、もつて我を示教す、指を看視して月を視ざるがごとし。人語りて言わん、「我指をもつて月を指う、汝をしてこれを知らしむ、汝何ぞ指を視て月を視ざるや」と。これまたかくのごとし。語は義の指とす、語は義にあらざるなり。これをもつてのゆえに、語に依るべからず。「依智」とは、智はよく籌量し分別す。識は常に楽を求む、正要に入らず、このゆえに「不応依識」と言えり。「依了義経」とは、一切智人います、仏第一なり。一切諸経書の中に仏法第一なり。一切衆の中に比丘僧第一なり。無仏世の衆生を、仏、これを重罪としたまえり、見仏の善根を種えざる人なり、と。已上

と、ここまで引用されている。この文の意とすることは何であろうか。

ここに「了義経」とあるその内容は、前三つで言い表られている。すなわち我々が「了義経に依る」事の相を前三つで言い表しているのだ。それを言ってしまうえば、仏法に依るということは、ただ經典に捕らわれるのではなく、いろんな書物の中においてもその意図することを、正しき智をもって分別すべきである、ということ了我々に教示しているのであろう。

それでは、我々がその正しき智を持ち得るのか、という問題に遭遇する。仏教に入っても邪偽ばかりで真実はほとんどない、といった状況に存在する我々が、どのようにして智に依るのか。そうする

と、引用文では、「依了義経とは、一切智人います、仏第一なり。」という。また、「一切諸経書の中に仏法第一なり。」ともいわれる。つまり、仏を第一とする智人たちがいて、仏法を第一とする諸経の書がある、というのである。そして最後にこの現代、無仏の世において、仏が見えないのは重罪である、と締め括っている。換言すれば、無仏の世といわれる現代においても仏は存在していることを意味している訳である事は前にも述べたとおりである。あまりにも大胆な論理ではないか。しかしながらそのことは、第四節の『証卷』において述べてきた「然れば阿弥陀如来は如より来生して、報・応・化種々の身を示し現わしたもうなり」とつながってくるのである。

とするならば、我々は仏に出会い、仏法の精神をもって書かれた書物に巡り合っていくことが、邪偽をすてて真実に目覚めていく道であるということになる。しかし親鸞はそこには留まらない。釋尊以来浄土教の祖師はひとえに「真宗念仏を開きて、濁世の邪偽を導く」事を最終目的としていると考えているのだ。そのために、まずもって「邪偽・異執の外教を教誡す」し、そして次に「外教・邪偽の異執を教誡」という論理を展開する。

(2) 最初の「真仮を顕開して、邪偽・異執の外教を教誡する」ということを、まずもって理解を深めなければならぬ。この「真仮」とは真の仏土と仮の仏土である。つまり『真仏土卷』と『化身土卷』によって明らかにされてきた仏土の事である。この中でとりわけ大事なのは化身土である。この化身土が開かれるのは「九十五種の邪道を出でて」仏門に入っても真実ははなはだ少なく、虚偽なるものははなはだ多い、と言う文から始まる。外教を邪道と押さえながら、そこから離れて仏門に入ってもなおかつ邪偽が多い、と説いている。

それならば、どっちも一緒ではないか、となってくる。どっちも一緒だったなら外教でもいいんじゃない

ないか、という発想になることを異執というのではないか。この邪偽と異執をもった外教を教戒するために自らの仏教を批判し、その上で両方含めた一切群生海を誘引し教化されていく道が説かれているのであると考える。それがゆえに衆生の認識範疇における浄土表現になっているのであろう。これが一番目の「邪偽異執の外教の教誡」と思うのである。

(3) 次に「真偽を勘決して外教邪偽の異執を教誡せば」と言うことを考えてみよう。これをどう読むか。一つは外教と邪偽の異執を教誡する、と読める。もう一つは外教における邪偽の異執を教誡する、とも読める。前者は外教と仏教の邪偽の二つまとめてその異執を教誡するということだ。後者は外教の中にある邪偽が囚われている異執を教誡するということ。とするならば、外教に真と偽があることを物語っている。その外教にある邪偽の異執を教誡するのである。ならば、真の外教は、どうなのか。

『同巻』(本)においては「如来涅槃の時代を勘決して正・像・末法の旨際を開示」するといわれている。現代は周知のごとく末法時代に位置する。この時に当たり仏法はことごとく滅している法滅と説かれる。この現代において余の学問は多種多様にある。それらの真偽を勘決して、真の学問には耳を傾けなければならぬのではないか。しかしながら、それに固執していくと邪偽の異執になる。また『同巻』(本)に「門余と言うは、門はすなわち八万四千の仮門なり、余はすなわち本願一乗海なり」と説く。前に述べたように、本願は仏教からあふれ出たところにあるのだ。

極論をいえば、もうすでに龍宮に閉ざされてしまった仏教教義に成り代わって外教がその役目を果たす、ということを示しているのだ。そのことは前記で述べた四依の中に「一切諸経書の中に仏法第一なり」と言う言葉によって明らかにされているのではないか。

第四項 社会学的思想論

したがって、その外教は現実社会の認識から生成されてきた思想であり、現実という場において働いてくる。これを方便という。思想というものはすでに方便であるのだ。なぜなら、真実を背景として現実に働いてくる方法論を思想というのであるからである。

第三章 “われ”と“なんじ”

軍備に関してよく「外国が攻めてきたらどうするんだ。」という仮説のもとに軍備拡張を力説するが、国それ自身が攻めてくることは絶対にならない。あるとするならば、大陸移動によって衝突する造山運動ぐらいのことだ。不動の国土が攻めてくることもあり得ないし、武器自身も攻めてくることもない。攻めてくるのは人間なのだ。どんな最強の武器があっても操作する人間がいなければ、微塵だにとも動きはしない。また人間は、矢じりをもって鉄砲隊に戦いを挑むこともある。時に支配者は、従属者に対して服従より死を選ばさせることもある。したがって侵略を留めるのはそれ以上の武器を作って武器を押し止めることではなく、武器を操作する人間を止めることしかないことは、必然的であり、それにいち早く気づくべきであろう。

武器を操作する人間も殺戮を武器のせいにしてはならない。自分の心が殺戮していることを自覚しなければならぬのだ。それがたとえ国・組織の命令であっても、命令を聞き入れた時点で自分が人を殺戮しているのだ。殺戮に向かってくる相手は外国でも武器でもなく、他者という人間であり、迎撃つこちらでも日本でも武器でもなく、相手という人間を全く知らない私自身なのである。

実に社会を動かしているのは、“われ”と“なんじ”の関係においてである。“われ”と“なん

じ”の關係の微々たる動きが重なり合ったり反発しあつたりしながら、干渉しあつてうねりとなって社会を構成していく。だから、どんなに強硬な武器のパレードなんかに驚くことはない。むしろ、注意すべきことは、“われ”と“なんじ”との關係がどのようになっていくか、あるいは無關係であることに無關心になつてはいないかということである。

先に、“われ”の所在の原点を見てきたように、ここでその“われ”それ自身とはいつたい何者であるのかということも、“苦に喘ぐ者”と捉えてきた。これが“われ”の出発であつた。しかし、“われ”の苦悩を考えると、どうしても他者との關係を抜きにしては考えられないし、その“われ”と“なんじ”の苦の喘ぎが互いにいがみ合わせることもある。しかしこの章において、“われ”と“なんじ”の存在とその關係について考察しておかなければならないのである。

第一節 “われ”の中に

第一項 内なる“なんじ”

第一節 “われ”の中に
「忘我」状態を経験されたことがあるだろうか。あるいは無我夢中の状態とでもいえるのだろうか。どうか、考えるより先に行動してしまつていくようなことが一二度は誰しも経験しているだろう。この事を、「単なる条件反射だ」という人もあるが、たしかに反応として条件反射なのであろうが、その反射は自分に都合が良いように、あるいは自分を防衛するように反応する。とするならば、そこに自己防衛の意志が働いていないとは言えないであろう。何らかの意志なるものがあるとすれば、そこに

“われ”が存在する。

それでは、そのとき自分の意識よりも先行して行動してしまっている“われ”とはいったい誰か。無意識行動において“われ”の意識がない以上“われ”とは呼べない。普通一般的に“われ”というのは、肉体を持ち意識的行動をしている“われ”である。そして時折、その“われ”の姿や行動を批判してくるもう一人の“われ”がいる。この者はいったい誰か。“われ”において“われ”以外のものであることには違いないが、さりとて“なんじ”でもない。これを「内なる“なんじ”」と呼んでおこう。

さて、ここで問題にしようとする“われ”は、常住に意識している“われ”ではなく、ある時突然に現れ、“われ”に先だつて行動したり、あるいは突然にひらめいたりする“われ”である。それらは、相としての“われ”であり、他との関係現象であるから、そういう“われ”を認識するのはその事後のことになってしまう。そんな浮遊的自我意識を“われ”としうるであろうか。もしそうすれば、通常の“われ”と神出鬼没の“われ”の二人の“われ”が存在すると言う自己内矛盾が生じる。したがって、同時に二者を“われ”と呼ぶわけにはいかない。これから、その神出鬼没なる“われ”を考察していく上において、それを名づけるならば「内なる“なんじ”」という名がより相応しい。

第二項 他者なる“われ”

(一) “われ”以前に存在する“われ”。これは“われ”という意識以前の“われ”である。それは全く意識以前であるから、“われ”以外のものである。したがって言うならば、“われ”の中に存在する他者なのである。他者は“われ”の外にばかりあるのではない。また、他者は外にあつても全く

無縁・無関係にあるものでもない。そういう意味において他者が“われ”の中に存在していてもちつとも不思議ではない。そういう意味において「内なる“なんじ”」となづけた。

そうすると、今「内なる」という範疇の“われ”はどういう範囲をもつものであろうか。第一に想定されることは、一個の個体としての範疇である。この一個の個体の中に条件反射の“われ”と意識の“われ”が内在する、と言う説明で容易に納得できる。それでは、ゾウリムシなどの原始細胞をみてみよう。これにはいうまでもなく条件反射はある。では、意識あるいは意志のようなものがあるのかどうか。そうすると、環境条件の良い方へ繊毛運動で移動するといわれている。これは一つの意志とも考えられるのではないか。そうなるともうひとつの疑問が浮き出してくる。このような単細胞の中に、環境条件を判断する意志らしきものの所在する器官があるのだろうか、という疑問である。もしそういう器官がないとするならば、そういう意志らしきものは、どこから派生してくるのだろうか。

(二) 仏教に「一切衆生悉有仏性」と言う言葉がある。これまで如来の還相回向のベクトルが我々の往相廻向との交差の現象を追求してきたが、その還相廻向ベクトルの始点に「仏性」を置いたらどうだろうか。言い換えるならば、阿弥陀如来の本願力が回向していく基点として“われ”の中にある「仏性」がその役を担っていると考えすることはできないだろうか、という課題なのである。

その為にまず確認しておかなければならないことがある。それは、まれに現れる条件反射的“われ”とイコールとしての「仏性」なのか、と言うこと。それはイコールで結ぶ必要ではない。むしろ、“われ”という意識の“われ”以外のものという包含的な“われ”であってかまわない。次に「仏性」は現れては消え、消えては現れる不確定性なものなのか、それとも普遍的恒常性なものなの

か。これについて『真仏土巻』において

迦葉菩薩言わく、「世尊、仏性は常なり、なお虚空のごとし。なにがゆえぞ、如來說きて未来と云うやと。如来、もし一闍提の輩善法なしと言わば、一闍提の輩、それ同学・同師・父母・親族・妻子において、あに当に愛念の心を生ぜざるべきや。もし生ぜば、これ善にあらずや」と。

【出 37】

と、迦葉菩薩は問いをたてる。この問いは大切な問いであり、一闍提救済の根拠ともなってくる課題なのである。何はともあれ、世尊は「仏性は常でありながら、仏性未来をとくのか」という問いである。この問いに対して

仏の言わく、「善いかな、善いかな、善男子、快くこの問を発せり。仏性はなお虚空のごとし。過去にあらず、未来にあらず、現在にあらず。一切衆生に三種の身あり、いわゆる過去・未来・現在なり。衆生、未来に清浄の身を具足莊嚴して、仏性を見ることを得ん。このゆえに我、仏性未来と言えり」と

と応えられている。ここからして、仏性は普遍であつても我々にとっては現在に全く認識されずとも、未来には認識されると言うことがあるのだ、ということになる。そして行き着くところ、如来の「知諸根力」をもつて、「犯四重禁、作五逆罪、一闍提等みな仏性ありと云うことあり」と言い切るわけである。要するに、我々衆生から見ると仏性は全く見えなくとも、仏性は普遍的であり、それは如来の諸根を知る力によって知られるのである、とされるのである。

因みに、如来はなぜ一切衆生を救わんとするのか。それは如来の知諸根力によって一切衆生悉有仏性であることを知っているからである。仏性あることを知っていないながら、見捨てることは、「仏性はすなわちこれ如来なり」ということにより、如来自身を見捨てることになる。如来の自滅にほかならない。ここに如来救済の原理がある。

(三) 仏性とは何か。それは如来の種が“われ”の中に宿っている、ということだ。如来が仏性である以上、仏性は“われ”ではない、他者なのである。しかし単なる他者ではない。やがて仏性は、“われ”の中で息づき“われ”となって如来を成就していく。したがって、他者なる仏性は、“われ”なのである。

第二節 “われ”の存るべき處

釈尊は言われた。

吾今もろもろの衆生のためにこの経法を説きて、無量寿佛およびその国土の一切所有を見せしむ。当に為すべきところの者はみなこれを求むべし。我が滅度の後をもつてまた疑惑を生ずることを得ることなかれ。当来の世に経道滅尽せんに、我慈悲哀愍をもつて特にこの経を留めて止住すること百歳せん。それ衆生ありてこの経に値う者は、意の所願に随いてみな得度すべし。

【出³⁸】

と。「当来の世に経道滅尽せん」という危機感は、われわれにしてみれば、仏教の破滅・寺院の崩壊

を示唆している。我々の社会は、まさに仏教を必要とはせず、イデオロギーに頼り、寺院に寄り付こうとせず、公共空間に寄り集まっていく。それに対し各僧侶たちは、ただ嘆くだけでその対策さえ浮かばない。そしてそれぞれが口癖のように「この寺も私の代で終わりだ」と愚痴をこぼす。「滅尽」とは経道が減ぶことではない。経道が必要とされないところに「滅尽」があるのだ。

しかし、釈尊は立ち上がった。「この経を留めて止住すること百歳せん」とは自分の全生涯を賭けるという決意であろう。これはすでに菩提心である。菩提心とは、やれることをやるというのではない。やむに已まれぬ情熱が心に沸き起こることなのである。その時の“われ”は我一人の“われ”であり、誰かと共にという“われ”ではない。

あるいは、「私の後を誰かに引き継いでほしい」というひ弱な心もない。そのひ弱さは、自分のバックボーンを求める心であり、同時に自分の行動を認めてほしいという自己の不安定さに他ならぬのである。立ち上がる菩提心の根底にあるのは「経道滅尽」ということなのだ。それを「私一代において留めて止住する」ということだけなのだ。同じように親鸞においては、「禿」の一字に立ち上がった。

経道は、仏教は、寺院は、誰かのためにあるのではない。自分の人生にそれが重要なことだ。しかしそのことは決してエゴイジムのではない。なぜなら、“われ”は我のみが“われ”に非ず。“なんじ”もまた内なる“なんじ”なのだから。またそのことは人ごとにあらず。“なんじ”はただ“なんじ”に留まらず、他者なる“われ”にもなるのだから。親鸞が立ち上がった「禿」の一字は、“われら”という一言にその意味を凝縮させている。

釈尊は、「この経に値う者は」という。「値う」というのは偶然でもなければ必然でもない。それは

第二節 “われ”の存るべき處

会うべくして会うことなのだ。なぜなら“われ”と“なんじ”は決して絶縁状態ではないからである。ただ「留めて止住すること百歳せん」というところに「値う」ということが成立する。

親鸞は、この箴言を「聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛なり」という言葉で受け止めている。その親鸞時代における法難の事象を「経道滅尽」と「この経を留めて止住すること」の二つの内容を言い当てているのだ。あまりにも見事ではないか。

そして「この経に値う者は」ということを法然との出会いに重ねている。言ってしまうえば、この『後序』は『大経』の「流通分」に相応しているのである。したがって、親鸞にとつての『後序』は、「自分の一生はここにあり」という領き、あるいは決意であろう。それは言うまでもなく親鸞の上に発起された浄土真宗の流通分に他ならないのである。

最終章 “なんじ” たちの世界へ

最後に当たり、登場人物をすべて敬語をつけないで呼んできたが、決して軽々しく思っているわけではなく、これらの方々は私を導いてくださった師でもあるから、むしろ深く敬意を表している。にもかかわらず敬語をつけなかった理由は、敬語を選ぶことができなかったことが最大の理由だ。時には親しみを覚える友であったり、また畏敬の念を抱く師匠であったり、それぞれの方々と私の関係は、それぞれに異なるからだ。また、人々はすべて、私の師でない人はないと思っ生きていきたいという事も付随される理由になろう。

『教行信証』の最後に『安楽集』の文を引用され、

真言を採り集めて、往益を助修せしむ。何となれば、前に生まれん者は後を導き、後に生まれん者は前を訪え、連続無窮にして、願わくは休止せざらしめんと欲す。無辺の生死海を尽くさんがためのゆえなり【出³⁹】

と述べられている。その「後に生まれん者は」の「者」に「ひと」と送り仮名をつけられているところから考えると、これを書かれた親鸞からみれば、その「ひと」は我々を指すのだろう。われわれに

向かって「この書に問い尋ねよ」と。なぜなら、この書は「真言を採り集めて、往益を助修せしむ」のだから。

そしてその後『華嚴経』の文をひいて

もし菩薩、種々の行を修行するを見て、善・不善の心を起こすことありとも、菩薩みな撰取せん、と。

と結ばれている。菩薩が修行する我々の姿を見て、その我々の中に善の心を起こす者がいても、また不善の心を起こす者がいたとしても、菩薩は、そのどちらも撰取するのだ。これが宗教性だ。何人も排除してはならないのだ。ただ一人をも排除するならば、真の宗教ではない。こう結ばれている。

最後に、この言葉で締めくくりたい。「聖道の諸教は」これまで人間の道として大事にされてきた自己変革・自己完成の道は、「行証久しく廃れ」いつしかその目的を忘れその意義さえも失ってしまった。さればこそ「浄土の真宗は」求めなければならぬ本当の道は、「証道いま盛なり」いかなる人々もそのままに、自らの方向性を発見しあるいは方向転換の促しに出会い、その方向に歩み出していく時、いつしかその道によって力が付けられ、それらしい人間に変革されていく。それが盛んに求められている道なのである。と。

『21世紀の信仰』終了

資料編

出典

- 【出1】 『真宗聖典』 p215
- 【出2】 『真宗聖典』 p7
- 【出3】 『真宗聖典』 p315
- 【出4】 『真宗聖典』 p219
- 【出5】 『シンメル・コレクション』
(ちくま学芸文庫) p96
- 【出6】 『真宗聖典』 p150
- 【出7】 『真宗聖典』 p161
- 【出8】 同右
- 【出9】 『真宗聖典』 p190
- 【出10】 同右
- 【出11】 『真宗聖典』 p157
- 【出12】 『真宗聖典』 p280
- 【出13】 『真宗聖典』 p199
- 【出14】 『真宗聖典』 p198
- 【出15】 『真宗聖典』 p161
- 【出16】 『真宗聖典』 p214
- 【出17】 『真宗聖典』 p453
- 【出18】 『真宗聖典』 p221
- 【出19】 『真宗聖典』 p230
- 【出20】 『真宗聖典』 p240
- 【出21】 同右
- 【出22】 『真宗聖典』 p242
- 【出23】 『真宗聖典』 p150
- 【出24】 『真宗聖典』 p219
- 【出25】 『真宗聖典』 p280
- 【出26】 同右

【出 27】	『真宗聖典』	p284	【出 32】	『真宗聖典』	p323	【出 37】	『真宗聖典』	p307
【出 28】	『真宗聖典』	p305	【出 33】	『真宗聖典』	p308	【出 38】	『真宗聖典』	p86
【出 29】	『真宗聖典』	p284	【出 34】	『真宗聖典』	p326	【出 39】	『真宗聖典』	p401
【出 30】	『真宗聖典』	p240	【出 35】	『真宗聖典』	p357			
【出 31】	『真宗聖典』	p320	【出 36】	『真宗聖典』	p305			

補足

【補 1】 ジンメルの視点は『ジンメル・コレクション』（ちくま学芸文庫）に取り上げられているように、“売春”や“取っ手”・“額縁”というようなテーマは社会の主流的題材ではなくいわば社会のあるいは物事の隅にあるようなものを課題としている。その内容はここでは述べないが、親鸞の救済の対象も社会からはずされていないような人々に着眼されている事と着眼点は類似しているように思える。しかしここでジンメルを引用してジンメルを論じていくことではなく、ジンメルに学んだことを思考の中に取り入れて述べさせている。

【補 2】 大乘佛教における中観思想というのは

この世のすべての事象・概念は、「陰と陽」「冷と温」「遅と速」「短と長」「軽と重」「止と動」「無と有」「従と主」「因と果」「客体と主体」「機能・性質と実体・本体」のごとく、互いに対・差

異となる事象・概念に依存し、相互に限定し合う格好で相対的・差異的に成り立っており、どちらか一方が欠けると、もう一方も成り立たなくなる。このように、あらゆる事象・概念は、それ自体として自立的・実体的・固定的に存在・成立しているわけではなく、全ては「無自性」（無我・空）であり、「仮名（けみょう）」「仮説・仮設（けせつ）」に過ぎない。こうした事象的・概念的な「相互依存性（相依性）・相互限定性・相対性」に焦点を当てた発想が、ナーガールジュナに始まる中観派が専ら主張するところの「縁起」である、とするものである。

【補3】 『教行信証』において親鸞は“行の一念”と“信の一念”をあらわす。行の一念とは「称名の遍数において、選択易行の至極を顕開す」と述べられている。これは言ってみればたった一度きりの必然性を言っているのではないかと思われる。

また信の一念の方は「信樂開發の時剋の極促を顕し、廣大難思の慶心を彰す」とある。これは信心の瞬間を示している。その瞬間の中に過去・現在・未来の広大な世界への慶びが潜んでいる事を言っていると思う。

【補4】 M・チクセントミハイ著 今村浩明訳 『フロー体験 喜びの現象学』。苦米地英人（とまべちひでと）著 『「イヤな気持ち」を消す技術』（P18・P27）

【補5】 カントは純粹理性批判の中で、次の四つのアンチノミーを例示した。世界は時間的、空間的に有限である／世界は無限である世界はすべて単純な要素から構成されている／世界に単純な構成要素はない世界のなかには自由が働く余地がある／世界に自由はなくすべてが必然である世界の原因の系列をたどると絶対的な必然者に至る／系列のすべては偶然の産物で、世界に絶対的必然

者は存在しないアンチノミー（二律背反）とは、ある命題（テーゼ、定立）と、その否定命題（アンチテーゼ、反定立）が、同時に成立してしまうような場合を言う。

【補 6】 シカゴ大学の実験データの出典

参考

- 【参 1】 参考文献 入不二基義著『時間は存在するか』
- 【参 2】 参考文献 ハイデッガー著『存在と時間』
- 【参 3】 参考文献 入不二基義著『時間は存在するか』
- 【参 4】 参考文献 デカルト著『方法序説』
- 【参 5】 参考文献 『意識科学 意識が現象を創る』意識科学研究会
- 【参 6】 参考文献 ジンメル著『ジンメル・コレクション』（ちくま学芸文庫）
- 【参 7】 参考文献 中野信子著『脳科学からみた祈り』

雑感

(1) 虚偽をも内在する真実 — 真実の虚偽 虚偽の真実 — 真実は虚偽をも超えるが虚偽は真実の中にしか存在し得ないのだ。なぜならば、虚偽が虚偽自身だけであれば虚偽になり得ないからだ。つまり虚偽は真実に照らされて初めて虚偽になるのである。真実は真実のまま真実を証明でき得ない。真実は虚偽を見破つてこそ真実たらしめられるのだ。

(2) または地球という特異な星や宇宙創生の神というような単独無二の存在が成り立つのか。この二つの問いは、“集合体”ということを考えるにあたり、確かめておかなければならない問題である。

(3) 有限と無限について—無限の中に有限があるのではない。有限の中に無限は存在しうる。なぜなら、無限は無限なるが故に自在だからだ。たとえば、無限の中に有限が存在したなら、その無限は有限によって無限になり得なくなるからだ。有限は質量や長さ等の比較対照に使われるが、無限は比較対照には該当しない。無限の質量とか無限の長さにはなり得ない。無限の長さには有限の長さを加えても無限の長さには変わりはない。無限に有限は入り込めないのである。

(4) 第十九願私考 — この願は菩薩行を歩む者の願である。發菩提心は自利行、修諸功德は利他行をしめすわけであるから菩薩とみるべきであろう。この者が死するとき大衆と圍繞して阿弥陀が現前する事を誓われているが、これは何を意味するのであるか。

この時阿弥陀は大衆と全く別の形相として現れてくるのだろうか。大衆と同じ形相で現れてくるのだろうか。もし同じ形相ならば、見分けがつかない。「阿弥陀は如より来生して、報・応・化種々の身を示現したもう」といわれている事から言えば、むしろ大衆が阿弥陀なのだろうか。

教学的に言うならば、菩薩の死に対する、如来の授記と見て取れる。いわゆる「七地沈空の難」だ。もう一方から言えば、釈迦の入滅と同じ意味を持つ。尊き人の死においては、いろんな人々（大衆）が駆けつけて泣き悲しむ事を意味するのか。まさに釈迦の涅槃図に描かれているような姿だ。これは、かなり現実味を帯びた表現だ。そうすると菩薩行を歩む者も現実的に了解す

べきだろう。この自利利他の行というのは現実的に言えばどういう事として表現できるか。自利とは常に自分の向上を求め続け、また利他とは他人のことは見捨てられないで人のために尽くす人とも言おうか。

世の中には、まれにそういう人間がいる者だ。誰からも好かれ尊ばれ、常に自らを律している人間。そういう人の死に向かつては正に悲しみに沈むしかない。そういう処に混じって阿弥陀が示現するという。

こういう現実的な場面で語るとき、阿弥陀の出現は誰のためなのか。もちろん臨終者のためには違いないが、それならば、別に大衆と圍繞する必要はない。阿弥陀が大衆を引き連れてきたのか、それとも大衆が圍繞している中に弥陀が現れるのか。わたしは後者だと思っている。

親鸞は、この第十九願の成就文は『観経』の三輩九品の文とされている。この三輩九品は、言ってしまうえば大衆の事である。菩薩の死に悲しみふける大衆の救いを誓われているのが、第十九願の意図であろう。十方の衆生の中にはさまざまの人がいるとも見えるが、その十方衆生で菩提心を起し功徳を修することは、すでに菩薩道を歩む者であるから救済を必要とはしていないはずである。そして発願するということは、八地に至っている証でもある。その人を菩薩とは見えない大衆が集まって嘆いているその大衆を救うのが阿弥陀の目的ではないのか。ここに隱顯釈の意味がある。

(5) 第二十願私考 — この願は前の菩薩を歩むものの願に対して凡夫救済の願である。凡夫救済というのは念仏者のことである。何者によっても救われがたい凡夫が念仏によってしか救われな

い誓いがこの二十願である。従つてこれを「果遂の願」と呼ばれる所以である。

第十八願を『大経』によつて「真実・方便の願を超発す」といい、第十九願を『観経』によつて「方便・真実の教を顕彰す」といい、この第二十願を『小経』によつて「ただ真門を開く」と述べられている。ここに願・教・門という風に質の異なるものをもつて述べられている事は何を意味するのか。

(6)

(7) 後序―これまで近代思想に当てはめながら論じてきたが、これはひとえに現代の人々に理解していただくようにという意図であつた。しかし浄土眞宗は理解するべきものではない。この時空に産み落とされた一人一人の存在が明かされること、自らの存在が証明されていることに領く、それが浄土眞宗なのだ。自分の存在に迷い、自分の存在を厭い、自分の存在に絶望していく人がいたなら、「そうではないのだ。すべて存在するものはそれぞれに意味があつて存在して居るんだ」ということを呼びかけ続けているのだ。

(8) ニーチェの後期思想の根幹をなす思想であり、『ツアラトウストラはこう語つた』においてはじめて提唱された。「時間は無限であり、物質は有限である」という前提に立ち、無限の時間の中で有限の物質を組み合わせたものが世界であるならば、現在の世界が過去に存在し、あるいは将来も再度全く同じ組み合わせから構成される可能性について示唆している。ニーチェにおいて、この世界の円環的構造は、たんに存在論的なものにとどまらず、自由意志の問題と結びつけられる。

永劫回帰するのは、終末を迎えることなく時を越えて同一である物にして、且つ万物である。万物斉同。すなわち、永劫回帰は終末における救済というオプティミズムとの対比でしばしばペシミズムと結びつけて語られるが、その一方で、救済されるようにと今の行いを正す、という制約から解放された明るさもある。世界が何度めぐり来ても、いまここにある瞬間がかくあることを望む、という強い生の肯定の思想でもある。その意味で、永劫回帰は生をおろそかにしない超人にのみ引き受けることが可能な、存在と意志との自由の境地である。永劫回帰はたんなる宿命ではなく、自由意志によつて招来される世界の根源的なありようなのである。

永劫回帰は生への強い肯定の思想であると同時に、「一回性の連続」という概念を念頭に置かねばならない。つまり、転生思想のように前世→現世→来世と、生まれ変わる、ものでは決して無く、人生とはカセットテープのように仮に生まれ変わったとしても、その年その時その瞬間まで、まったく同じで再び繰り返す、というものである。仮に2005年、あなたはブルーの服を着て、白いズボンを履いて^{ニ：ホ}に目黒駅前の明治学院行きバス停でタバコを一服していたとして、命尽きて生まれ変わっていたとしても、2006年、あなたはブルーの服を着て、白いズボン履いて^{ニ：ホ}に目黒駅前の明治学院行きバス停でタバコを一服している。リセットしてカセットテープを巻き戻したただけの状態になる。これが「一回性の連続」である。それを永遠に繰り返す。故に、己の人生に「否」（いな）と言わず、「然り」（しかり）と言う為、強い人生への肯定が必要なのである。ツアラトストラは自ら育てた闇に食われて死して逝く幻影を見る。最高へは常に最深から。超人は神々の黄昏に力強く現れる。闇を知り、闇を破し、死してなお生への強い「然り」を繰り返す。今、ここにある瞬間の己に強く頷く態度、それこそが超人への道であり、

永劫回帰の根幹である。

(9) 自己とは空間のようなものだ。自己という限定された空間の中に、ぎっちりものが詰まっていれば窮屈に苛まれる。あまりにもものが少なすぎると空虚におびえてしまう。自己という一室の空間に何かがあるかと言うことが一番重要なことではあるが、それが役に立つものだからといって、部屋中いっぱいにもものがあつたらどうなるか。それは言うまでもない事である。

人間の抑圧感と空虚感とは空間と質量のバランスの関係によるものであることがいえるだろう。そういう中で人間は質量は変化しないけど自己という空間が変動する。その変動によって抑圧感になったり空虚感になったりするのだ。

だけどそんなものに怯えてはならない。自己をふくらませたり縮めたりすればいいだけの話だ。それよりも慎重に考えていかなければならない問題は、中身の問題だ。その質量がどんなに多かろうと少なかろうと問題ではない。そのものの種類が問題なのだ。本当に大事な自分にとつて必要不可欠なものであれば、ほんのわずかであっても安心すればよい。不必要なものをいくら集めても何になろうか。ただ自己の空間をふさぐだけでしかないのは明白であろう。

我々は往々にしてそういう不必要なものを集めてそしてそれで苦しんでいるのではないのか。

(10) 方法的懐疑を経て、肉体を含む全ての外的事物が懐疑にかけられ、純化された精神だけが残り、デカルトは、「私がこのように“全ては偽である”と考えている間、その私自身はなにものかでなければならぬ」、これだけは真であるといえる絶対確実なことを発見する。これが「私は考える、ゆえに私はある」Je pense, donc je suis (フランス語)である。ちなみに、有名な「我思う、

ゆえに我あり」コギト・エルゴ・スム cogito ergo sum (ラテン語)とのラテン語表現は『真理の探究』でなされているが、これは第三者による訳で、デカルト自身がこのような表現をしたのは、後に彼がラテン語で執筆した『哲学原理』においてである^三。方法序説はラテン語訳が出版され、「Ego cogito, ergo sum, sive existo」との表現がとらえている^四。詳細は同名の内部リンクを参照。

コギト・エルゴ・スムは、方法的懐疑を経て「考える」たびに成立する。そして、「我思う、故に我あり」という命題が明晰かつ判明に知られるものである事から、その条件を真理を判定する一般規則として立てて、「自己の精神に明晰かつ判明に認知されるところのものは真である」と設定する(明晰判明の規則)

のちのスピノザは、コギト・エルゴ・スムは三段論法ではなく、コギトとスムは単一の命題を言っているものであり、「私は思いつつ、ある」と同義であるとした。そのスピノザの解釈から、カントはエルゴを不要とし(デカルト自身もエルゴの不要性については考えていた)、コギト・エルゴ・スムは経験的命題であり自意識によるものだとした。

量子論でいえば、陽子と陰子によって構成されているが、そこに中性子等の素粒子が発見されているそれらは“類似する物”としてみることで第三局の存在である。それをどちらにも類似しない物としてみるのか、どちらかに類似する物としてみるのかといえば、どちらの表現でもかまわないが、対局するのは二局しかないということが原則であり、第三の存在は両方との関係において存在しうるものであり、変動しながらどちらかに接近したり離れたたりすものとして現象していると考えられる。

(中性子が陽子になったり陽子が中性子になったりする現象もあるらしいが、今量子論を述べる

ような力量は全くないのでそれを論じるつもりではなく、それを借りて時代というものを表現しようとしているわけである。）

【著者略歴】

榊 法存

一九五一年五月二日生まれ
一九九八年十二月皆龍寺住職就任
二〇一八年一月現在に至る

21世紀の信仰

浄土真宗の現代社会的私考

平成三十年二月一日 印刷
平成三十年二月一日 初版発行

著者 榊 法存

発行者 真宗大谷派 皆龍寺

印刷者 真宗大谷派 皆龍寺

発行所 真宗大谷派 皆龍寺