

『 出会い・信頼・安らぎ 』

兵庫教育大学

学校教育研究科

学校教育専攻 教育方法コース

M84047

池 田 重 信

目 次

序 章 新しい教育的関係を求めて	1
第一節 問題の所在——学校をめぐる現実	2
1 問う存在としての人間	2
2 Wという少年のこと	4
3 <教育的雰囲気>の問題	6
第二節 ボルノーにおける<存在>と<生>への信頼	10
1 <気分>のもつ意義	10
2 実存的孤独の克服	13
3 新しい<存在信頼>	16
第一章 人間としての苦悩	26
第一節 ヤスパーズにおける<限界状況>	26
1 <限界状況>とは何か	26
2 個別的限界状況の解明	36
第二節 人間と宿業	50
1 <無明>と<四諦>	51
2 <業>と<輪廻>	56
3 <輪廻>を越えて	65

第二章	<出会い>の成立	68
第一節	<我>と<汝>との出会い	69
1	ブーバーの人間観	69
2	ブーバーにおける<出会い>の概念	72
3	<出会い>の実存的意味	83
第二節	法然と親鸞との出会い	86
1	親鸞の生いたちとその時代状況	87
2	比叡山における修業時代	90
3	法然との出会い	94
第三章	<信>の成立の過程	102
第一節	正像末史観と三願転入	102
1	親鸞と正像末史観	103
2	三願転入の概要	110
第二節	第十九願の立場の解明	119
1	臨終現前の願	119
2	三心の本質	123
3	善導の<三心釈>の顕彰隠密	130
4	自利真実の失	138
第三節	第二十願の立場の解明	140
1	罪障の自覚	141
2	宗教的決断	147
3	第十八願への転入	163

第四節 第十八願の立場の解明	171
1 『教行信証・信巻』における〈三心釈〉	171
2 二河白道の比喻の意味するもの	180
3 他力の〈信〉の本質	185
第四章 現実を生きる	194
1 教育的雰囲気と庇護性	194
2 教育者の徳	196
3 人間性の自覚	201
4 大地性	215
5 〈還相行〉としての教育	222

結 語

主要参考文献

あとがき

序章 新しい教育的関係を求めて

「教育の危機⁽¹⁾」という言葉が、われわれがよく耳にするようになって久しい。「教育の荒廃」といういささか誇張的表現も、既に使い古されてきた観がある。そして、数年来、ジャーナリズムによって、学校教育の問題が盛んに取り上げられ、社会的問題・政治的問題として報道される傾向が続いている。「校内暴力」の記事が氾濫していた時期が過ぎると、最近ではもっぱら「いじめ」の問題が新聞の紙面をにぎわしている。これは、子どもの問題、学校教育のあり方の問題が、教育に携わっていない一般の人々の間でも大きな関心と呼んでいることの反映と考えられる。

こうした、いわば〈外からの批判〉には、興味本位に流れる面や、教育の本質から離れたところで議論が進む場合も少なくないが、教育に携わる者に大きな刺激を与え、一種の覚醒作用をもたらしてきた一面も否定出来ない。

今、〈教育の本質〉という言葉を用いたのであるが、われわれ教育に携わる者は、学校教育のこの憂慮すべき深刻な状況—〈危機〉—の根源にあるものは何かを、真剣に、そして謙虚に問いかけなければならない。従って、それはわれわれの〈外〉に求められるべきものではなく、われわれの〈内〉に求められるべきものである。われわれの考察を、教育者と児童・生徒との教育的関係という教育の基底をなすものから始めなければならないと考える所以もそこにある。われわれは、まずその〈問い〉の本質から考察していくことにしよう。

註

(1) シルバーマンの『教室の危機』の邦訳は1973年に出版されている。

第一節 問題の所在—学校をめぐる現実のとらえ方—

1. 問う存在としての人間

O. F. ボルノーは、「人間とは問う存在である⁽¹⁾」という定義を掲げ、「人間は世界に開いた存在として、問うことができ、また自分の問いに答えることによって自分の世界を広げることができる⁽²⁾」と述べている。その問いにもさまざまな種類のものがありえるし、それによって人間の本質に達する深さもきわめて多様である。ボルノーは、それを大別して「情報を求める問い」と「内省 (Besinnung) の問い」を挙げ、後者をより本質的な問いであるとしている。そしてボルノーは、次のように言う。

「人間は、彼が問うことにおいて手に入れる、絶えず新たな知識によって外延的な意味において絶え間なく拡大してゆくが故にのみ〈問う存在〉であるのではなく、とりわけて次のことによって、即ち、人間は自分の世界を、彼がその中に生きている一切の秩序とともに、従ってまた自分自身を、問いの中におく可能性をもっているが故に〈問う存在〉なのである。ただ、この根源的な、自らの理解そのものを問いの中におく、という意味においてのみ、わたしたちは自らの生の疑わしさということを言うのである⁽³⁾」

ここで、われわれは、ディルタイによって明らかにされた生 (Leben)

とその理解 (Verstehen) に思い至る。即ち、デイルタイによれば <理解> は、自然科学的な知識のように零から出発して築きあげるわけにはゆかないものである。それは、<生> の事実とともに直接に与えられている。デイルタイは、『精神科学における歴史的構成』の中で、次のように書いている。

「樹々の植えられた広場のそれぞれ、座席の秩序正しく置かれている部屋のそれぞれは、私たちには、幼いころから、よくわかっているものであって、それと言うのも、人間的な目的設定、秩序づけ、価値決定のしかたが、共同のものとして、この広場のそれぞれ、この室内に置かれたもののひとつひとつに、そのあるべき場所を指定してきたからである。⁽⁴⁾」

われわれは、われわれが生きているかぎり、いつでも既に (immer schon) 理解された世界の中に生きているのである。⁽⁵⁾ 「人間は、世界を自分で築きあげてきたのではなくて、世界をかれの環境世界から何か自明なものとして受け取ってきたのである。⁽⁶⁾」

しかし、人間は、いつまでも世界を「自明なもの」として受け取り続けるわけではない。そのような世界を突破しようとするとき発せられるのが、<内省の問い> なのである。ボルノーは、「この問いの中で、初めて人間は自己自身になる⁽⁷⁾」と述べている。

以上のような意味においてわれわれは、人間として、そして教育者としての自分を問うことを、これから始めていくことにしよう。

註

- (1) ボルノー、森田・大塚訳編『問いへの教育』川島書店（'78）181頁
- (2) 上掲書 181頁
- (3) 上掲書 186頁
- (4) ディルタイ、久野訳『解釈学の成立』以文社（'73）85頁
- (5) これをボルノーは、前理解（Vorverständnis）と名づけている。詳しくは、ボルノー、西村・井上訳『認識の哲学』理想社）
- (6) 『問いへの教育』186頁
- (7) 上掲書 187頁

2. Wという少年のこと

ここで、一人の男子生徒を紹介してみたい。彼は、私が数年前に担任した生徒であるが、この子供に、今日のいわゆる〈危機〉の一典型を見ることができると考えるからである。

当時のWは一仮にそう呼んでおく一丸顔で、やや小太りの、背の低い、ぼつてりした感じの中学2年生だった。彼は、1年生のとき、新採用の学級担任の教師としばしばトラブルを起こし、授業中に騒いだり、無断で校外に出たりを繰り返していた。小学校以来、教師からも、級友からも、〈問題児〉とか〈不良〉と見られてきたようで、これをまるで自慢するかのように私にかたるのである。「高校は、どこへ行きたい？」と尋ねても、「どうせ行けりゃせん。」という突き放した答えが返ってくるだけ。そのよそよそしい態度は、

教師という者に対する不信感ないし敵視をあからさまに示していた。

Wの家族構成は、会社員の父親と、義理の母と、兄と弟とがひとりずつの5人である。しかし、兄弟の関係は複雑で、2歳上の長男とWには、全く血のつながりがない。Wが幼少のとき、義母が長男を連れてWの父親と結婚したためだが、その際、Wの実母とは離別している。弟は義母の実子であるから、3人の兄弟の中でWだけが母親を異にしていた。この義母は、家でマージャン屋を営んでおり、夜おそくまで店の騒音を耳にしながら、Wたちは育ってきた。

Wにとっては、学校も家庭も、「脅迫的に迫ってくる恐ろしい力」「威嚇的で、無気味な世界⁽¹⁾」でしかなかった。彼が、わずかにくつろぎを感じることができたのは、彼の気の合う仲間たち—教師たちは<問題行動グループ>と呼ぶ—と過ごしているときだけである。(彼は、そのグループの中ではリーダー的役割を果たしていた。)彼とその仲間たちは、外部の<脅迫的>な世界に対して、自棄的な反抗をさまざまな形で試みていた。外の世界へのそうした敵対行動、反社会的行動は、カナーの**ことば**を借りれば、浄化作用として働く<安全弁>の役割と同時に、無意識のうちに助けを求める<信号>の役割を果たしていたように思われる⁽²⁾。

私は、ある時、ふと「君も、いろいろ苦勞しとるなあ。」と声をかけたら、彼は、実に素直に「うん」とうなずいた。虚勢を忘れた、彼の本当の心の一端がのぞいた感じであった。そこには、言いようのない深い悲哀、寂しさが漂っていた。

しかし、私が担任していた一年間、Wと私との間には、ついに本当の意味

での〈教育的関係〉は成立しなかったと言わざるを得ない。なぜなら、そこには、ボルノーのいう〈教育的雰囲気〉が極度に欠如していたからである。

この〈教育的雰囲気〉の欠如という問題は、Wと私との〈教育的関係〉にのみ摘要されるべきものではあるまい。この項の冒頭で既に述べておいたように、Wを児童・生徒の典型と見るならば、この〈教育的雰囲気〉の欠如は広く〈教育的関係〉全般にわたって吟味されるべき問題であろう。

註

- (1) ボルノー 森・岡田訳『教育を支えるもの』黎明書房（'65）49頁
- (2) カナー 『児童精神医学』の「症状論」を参照。

3. 〈教育的雰囲気〉の問題

〈教育的雰囲気〉（Pädagogische Atmosphäre）とは何であろうか。邦訳書『教育を支えるもの』（原題は『教育的雰囲気』）の中で、ボルノーは、こう定義づけている。

「〈教育的雰囲気〉とは、教師と児童の間に成立し、あらゆる個々の教育的なふるまいの背景をなす情感的な条件と人間的な態度の全体を意味する⁽¹⁾」

ボルノーは、この概念を「他に適当な概念がないため、ためらいながら」用いたと告白しているが、要するにそれは「教育的状況の全体」であり、「子どもと教師とを共通に包む同調の気分⁽²⁾」である。それは、教育者と児童との相互作用によって成立し、しかも両者の相互作用を包む一つの全体である。そうだとすれば、〈教育的雰囲気〉は、①児童の視点から考察するとともに、

②教育者の側から子どもの方へ示す呼応の態度として考察されなければならない。

例えば、教育的関係を支える信頼関係の問題である。「子どもが教師を信頼しなければ、教育はうまくいかない。」とよく言われる。しかし、＜教育者に対する子どもの信頼＞が教育を成功させるために必要であると同時に、子どもに対する教育者の信頼もまた不可欠であることをわれわれは、自分の問題として、どこまで真剣に＜内省＞してみたことがあるだろうか。Wの教師に対する不信感を責めるとするならば、他方において教師がWに対して「問題児」というレッテルをはりつけ、「厄介者」扱いしていたことも＜子どもに対する不信＞の大なるものとして強く責められるべきではなかろうか。

ボルノーによれば、教師の側から子どもへ示される＜信頼＞は、子どもの正しい発達にとって、子どもの教育者に対する信頼と同様に、欠かすことのできないものである。つまり、信頼は相互依存的な関係であり、応答を求めるものである。

信頼関係には、二種類がある。一つは相手の人間の一定の個別的性質に対するもの、もう一つは、相手の人間そのものに置かれる普遍的なものである。

前者は、ある一定の人間についてのよい評価（Meinung）である。他人からの評価は、自己の発展にとって非常に重要な意味をもっている。というのも、人間は、その周囲の人たちによって受け取られた彼のイメージに従って、自己を形成するものだからである。「教育者の信念（Glaube）は、彼が子どもの中にあるものと予想している良き諸能力を強化する。……

子どもは、教育者が彼について描く像に従って、また教育者が彼の中におく<信頼>に応じて自らを形づくるのである。⁽⁴⁾」

ボルノーは、続いて次のように言う。「しかし同様に、逆のことも起こりうる。即ち、教育者が、子どもの中にありはしまいかと邪推する悪しきものが、この邪推によってすべて同じように呼び起こされ、そして遂には、疑い深い教育者が邪推した通りに、彼は愚鈍で怠惰で嘘つきの子どもになってしまう。⁽⁵⁾」

このように、教育者が彼の<不信>によって、子どもを悪くしてしまうことは、フレーベルによっても強調されていた。⁽⁶⁾子どもがどのように発達するかは、教育者が子どもについて抱く信念によって、全く決定的に左右されるのである。

後者は、子どものもつ特定の個々の諸特質や徳性ではなく、人間そのものとして子どもを信頼する。この<包括的信頼>は、「すべての教育を支える基本的態度であり、⁽⁷⁾雰囲気的条件」である。というのも、子どもの道徳的な力は、彼がどの程度、周囲の者たち、特に彼の教師の<信頼>によって支えられているかにかかっているからである。

ところで、子どもが教育者の期待通りにならず、弱点や欠陥を示して、児童に対する信頼が揺るがされるとき、教育者は困難な人間的かつ教育的な問題に直面する。教育的信頼は盲目の信頼ではなく、相手の弱点や欠陥に対するリアルな認識をもちながらも、なおかつ相手のよき発達を信ずるという冒険を含んでいる。真の教育者は、<信頼>を裏切られても、なお絶えず新たな信頼へと立ち上がる。

この〈信頼〉は、単なる意図的努力によってもたらされるものではなく、「個々のあらゆる〈信頼〉に際して、自分自身が、あらゆる失望を越えてなおも揺るがぬ、一般的かつ包括的な、〈存在〉と〈生〉に対する信頼（*Seins-und-Lebensvertrauen*）によつて支えられていると感じている人にもみ訪れる。「この〈存在〉と〈生〉に対する信頼の中にこそ、教育者たることの究極的な不可欠の前提が潜んでいる。⁽⁸⁾」

この点について、節を改めて詳しく考察していくことにしよう。

註

- (1) 『教育を支えるもの』31頁
- (2) 上掲書 31頁
- (3) 上掲書 34頁
- (4) 上掲書 115頁
- (5) 上掲書 115頁
- (6) フレーベル，荒木訳『人間の教育 上』岩波文庫 164頁参照。
- (7) 『教育を支えるもの』119頁
- (8) 上掲書 124頁

第二節 ボルノーにおける〈存在〉と〈生〉への信頼

前節において、われわれは、教育的状況の全体に係わる〈教育的雰囲気〉の欠如の問題を見出した。しかし、教育にとって不可欠なこの情感的な前提条件の問題は、従来、教育学的考察の対象とされることがあまりにも少なかった。そこで、本節では、〈教育的雰囲気〉の概念の提唱者であるボルノーの思想を探ることによって、この問題をさらに解明していくことにしよう。

1. 〈気分〉のもつ意義

われわれは、まず、人間的生にとって〈気分〉(Stimmungen)のもつ一般的意味から考察を始めよう。

〈気分〉の本質の哲学的発見は、ハイデッガーによってなされた。1927年に出版された『存在と時間』の中で、〈気分〉は人間の〈現存在〉(Dasein)の〈情緒性〉(Befindlichkeit)として彼の〈存在分析〉の中に根本的な場を占めるものとされた。

ハイデッカーによれば、「〈現存在〉はその都度、既に常に気分づけられて有る⁽¹⁾」これは、次のことを意味している。即ち、「〈気分〉は折りにふれて人間に去来する外的なものではなく、必然的に不可欠な構成要素として人間の根源的な本質に属している。」従って、「常に現存するこのようなく気分〉の層は、その他の精神生活の全部が展開する基盤であり、それによっ

て精神生活がその本質において徹底的に規定されている。」

こうした〈気分〉のとらえ方は、従来の常識と根本的に異なっている。ボルノーは、「機嫌」(Laune)をひきあいに出して、その両義性を指摘する。即ち、「上機嫌」(launig)という場合は「機嫌のよさ」を、「気まぐれ」(launisch)という場合は「機嫌の移り変わりに任されている」つまり「気が変わりやすいこと」を意味している。それに対応して、〈気分〉にも二つの意味があるが、ボルノーは、〈気分〉の一つの意味、即ち変化する遊動性の意味を全く排除し、比較的持続的な基盤という意味のみを基礎にすることにした。そして〈気分〉に次のような性格づけを行った。

(1) 〈気分〉は精神生活全体の基礎として最下層に位置する。

(2) 感情(Gefühl)が常に特定の対象を志向するのに対し、〈気分〉は、一定の対象を持たない。〈気分〉は、人間存在全体の状態や色調である。例えば、恐怖は常に何かを恐れるのであるが、不安は一定の対象を挙げるができない。(無方向性)

(3) 〈気分〉は、自己と世界を未分化のままで統一し、両者を共通の色付けで支配する。天候と〈気分〉との関係において、一方で「明るい」または「晴れ晴れと」と言い、他方で「暗い」とか悲しみに「曇った」と言うように。(〈生〉と世界の包括的統一性)

(4) 精神の状態と肉体の状態とは相互に依存し合うが〈気分〉は両者を統合する。(精神と肉体の根源的統一)

(5) 〈気分〉には〈高揚した気分〉と〈ふさいだ気分〉との両極がある。

前者が開放的・行動的・社会的であるのに対して、後者は閉鎖的・静制的・孤立的である。(分極性)

ボルノーの〈気分〉論は、ハイデggerに負うところが大きいが、ハイデggerが種々の〈気分〉の中で〈不安〉をとりわけ重視する点について、ボルノーはその一面性を厳しく批判する。即ち、実存哲学がいうように〈不安〉〈絶望〉〈虚無〉〈倦怠〉などの〈抑圧された気分〉のみが人間にとって根源的なものではない。〈高揚した気分〉〈開かれた気分〉の中にも、日常性を越えた深い人間の本質があらわになっているのではないか。上の(5)で述べた〈気分〉の分極性について、ボルノーは次のように断じている。

「〈陰鬱な気分〉のもとでは、〈生〉の全体が陰鬱になる。人間は自己自身の中へ引きこもり、おのれの殻に閉じこもって、あげくは周囲の世界との接触を失ってしまう。そして成長のすべての力が抑圧されるのである。」「反対に〈喜ばしい気分〉は、人間を再び世界に向かって開くのである。彼は周囲への関心を取りもどし、自分の活動に喜びを見い出す。喜びは、人間のあらゆる心的な諸力の成長を促すのである。⁽³⁾」

ボルノーは、〈喜ばしい気分〉が成長を促進し、創造性を高め、共同体の形成に寄与することを強調する⁽⁴⁾。それが、ひいては教育の成功を支える基底にもなるのであるが、その教育的意義についてはこれまで十分には認識されてこなかったのではなかろうか。

註

- (1) 辻村訳『世界の大思想24 ハイデgger』('74) 164頁
河出書房

訳者は、〈現存在〉を〈現有〉と訳しているが、訳語を統一した。

(2) ボルノー，藤縄訳『気分の本質』筑摩書房（'73）37頁

(3) 『教育を支えるもの』69～70頁 (4) 『気分の本質』63～87頁

2. 実存的孤独の克服

この章の冒頭において、教育の〈危機〉を指摘したのであるが、実存主義はまさにその現代の〈危機⁽¹⁾〉の表現とすることができる。

実存主義は、外部の威嚇的で無気味な世界の底に恐ろしい〈虚無〉の深淵が存在することを指摘するとともに、自己の魂の中にいい知れぬ〈不安〉を見い出した。現代の精神的状況は、まさにこの包括的になった〈不安〉によって特徴づけられている。すべてが崩壊しようとするかに思われるこの深刻な〈危機〉、この包括的な〈不安〉の中で、われわれはどこに〈究極の支え〉を求めたらよいのであろうか。

ボルノーは、次のように言っている。「不安と絶望、退屈と吐も、人間の〈生〉のあらゆる胸苦しい暗鬱な〈気分〉、それらすべては、実存主義において、人間の思想の歴史の中で一度も得たことのなかった重要性を獲得するに至った。いや、それどころか、それらはここで、決定的な〈形而上学的経験〉の担い手になっている。⁽²⁾」

これらの〈気分〉を直視することによって、自己の内部に、即ち自分の人格の最奥の核心の中に、あの〈究極の支え〉を見い出そうとするのである。それこそ、〈実存〉（Existenz）と呼ばれる独特の概念である。

これら一切の〈不安〉を切り抜けることによってのみ、また耐えぬくこと

によってのみ、人間はこの<究極の存在経験> (<形而上学的経験>) へ到達し、この体験自体の中に<実存>となる。それと同時に、この<不可欠の事象の中で>、人間は<絶対者> (Absolutes) を把握する。ヤスパーズもいうように、<実存すること>と<超越すること>とは、相互に唯一で不可欠の事象の中でのみ可能なのである。

このようにして、実存哲学は、<究極の支え><絶対者>を見い出すことができたのであるが、そこに実存哲学の限界もあった。なぜなら、自己の魂の最奥の核心にのみ<支え>が見い出されるということは、人間の孤独化に他ならなかったからである。既に、ハイデッガーの哲学の一面性に対するボルノーの指摘について触れておいたが、この<実存の孤独>の問題はより本質的なものを含んでいる⁽³⁾。ボルノーは、こう断じる。

「実存主義は、究極的な孤独と遺棄の中へ人間を落としいれる。 意義のある人間生活は、こうした状態では絶対に不可能である⁽⁴⁾」

<実存の孤独>の克服の必然性がそこに生じる。それは、どのようにして可能であろうか。<孤独>は、人間の内部に閉じこもることによって生じたものであるから、<孤独>の足かせを断ち切るためには、眼を外部に向ける他に方法はあるまい。即ち、ボルノーは次のように問うのである。

「人間の外部の現実との支持的な関連を取り戻すことがどんな形で可能であるか。⁽⁵⁾」

と。<現実との支持的な関連>即ち<支持的現実> (tragende Realität) とは、ボルノーによれば次のようなものである。即ち、他の人間、共同社会、社会制度など、要するに「何か確固としたもの、信頼

できるものとして人間の〈生〉に意味と内容を与えることのできるすべてのもの⁽⁶⁾によって支えられている状態のことである。

従って、〈支持的現実〉を取り戻すことは、外部からの脅威にさらされた〈不庇護性〉(Ungeborgenheit)の経験を転じて、〈庇護性〉〈被包感〉〈安らぎ〉(Geborgenheit)という新しい感情へ至る道であると言うことができる。

この転換は、どのような形で可能であろうか。

註

(1) 実存哲学では、〈危機〉を次のように解釈している。即ち、「人間の〈現存在〉の本質が一般に〈危機〉の中にあるということ、言い換えれば、〈現存在〉は、ただ〈危機〉の中においてのみ、その存在の深みにおいて自己を顕わにし、ただ〈危機〉をくぐり抜けることによってのみ、つまり、〈決断〉においてのみ、その本来の本質に到達する。」(『実存主義克服の問題』48頁より)

(2) 上掲書 17頁

(3) ボルノーは、ハイデggerには空間性の問題が欠落していると考える。

詳しくは、大塚他訳『人間と空間』せりか書房(83)を参照。

(4) 『実存主義克服の問題』19頁

(5) 上掲書 20頁

(6) 上掲書 20頁

3, 新しい〈存在信頼〉 (Seinsvertrauen)

〈支持的現実〉—現実とのこの新しい関係を、ボルノーは〈信頼〉 (Vertrauen) と呼んでいる。これは、特定の存在や人間に対するものではなく、その背後にある世界や〈生〉一般に対する〈信頼〉である。この普遍的性格を強調して、〈存在信頼〉とボルノーは名づけている。

このようなく存在信頼〉は、すべての人間の〈生〉にとって不可欠の前提条件をなすものであるというのがボルノーの基本的立場である。〈危機〉とは、まさにその〈存在信頼〉が脅かされる状況に他ならない。われわれは、絶えず威嚇され、不安と疑惑にさいなまれる現実の中であって、いかにしてその〈存在信頼〉を新たに獲得すべきであろうか。

A, 幼児の信頼

幼児における〈信頼〉の意味について、ボルノーは小児科医ニチュケの論文をしばしば引き合いに出している。ボルノーの紹介によると、ニチュケは〈信頼〉の雰囲気は幼児の発育にいかに決定的に重要であるかについて、次のような例をあげている。即ち、最も恵まれた外的環境の中でも、保護者との人格的關係をもたずに成長する子どもは発育が遅れ、精神的にも肉体的にも萎縮が見られ、ついには意外なほど多数の者が死亡してしまう。一方、特定の愛する人間に対する関係が子どもに与えられている場合、子どもは全く正常に発育する。ニチュケの言葉を引用してみよう。

「母親と愛情で結ばれながら、信頼しつつ心を打ち明けることによって、(中略) 子どもは、自己の人間的本質としての世界へと開かれる⁽¹⁾」 「母親は、

その子どもを気づかう愛情の中で、信頼できるもの、頼りになるもの、明るいものの空間をつくりだす。その空間へ引き入れられているものは、すべて所を得、意味をもち、生き生きとなり、親密で、身近で、親しみやすいものになる。⁽²⁾」

母親の愛のみが、子どもの周りに、その意味内容が直ちにわかる親密なものの世界を張りめぐらし、それを限りなく照らされた明るい領域にして、暗く理解しがたい背景から際立たせるのである。リルケは、『第三の悲歌』で、

母よ……あなたは嬰兒の眼の上に
親しみの世界をかざし、異様の世界を防いでくれた……
隠れ場の多いあなたの胸から

夜の空間に、人間のやさしい空間を融かし込んでくれた。

と詠んでいる⁽³⁾。母は、このようにして、異様になった夜の空間を「人間化」し、威嚇的に侵入してくるものから無気味さを奪い、「無害」なものにするのである。子どもは、こうして両親の庇護の中で安心して育っていく。

しかし、逆に、われわれの生活の中に、＜信頼＞がないならば、人間は真の人間になることができず、不確かさと混迷に陥り、＜存在信頼＞が永久に破壊されるとき、人間の＜生＞は破滅を免れることはできないとニチュケは考えている。

以上の考察は、その本質的特徴において、人間の＜生＞全体に当てはめることができるであろう。ただ、子どもは、あらゆる動揺の後にも、疑いをもたずに再び＜信頼＞を取り戻すことができるが、大人の方は、絶えず新たに襲ってくる疑惑に抗して、辛うじて＜存在信頼＞を闘いとらなければならな

い。

われわれの考察の対象となるのは、もちろん後者の、絶望との対決の中で
砕けやすい〈よきもの〉として、常に新たな努力によって獲得されなければ
ならない〈存在信頼〉の方である。

ひとたび失われた幼児の〈信頼〉が、どのような方法で再び〈存在信頼〉
に到達でき得るか—ここに、われわれの研究の主たる課題が浮かんでくるの
である。

註

- (1) ボルノー，須田訳『実存主義克服の問題』未来社（'69）24頁
- (2) 『教育を支えるもの』51頁
- (3) リルケ，『ドウイノの悲歌』岩波文庫 参照。

B, 希望 (H o f f n u n g)

幼児の〈信頼〉と並んで、ボルノーはプリュッゲの自殺未遂に関する研究
をとりあげている。プリュッゲによれば、自殺の原因としては、社会的困窮
とか不治の病のような具体的根拠はまれにしか存在せず、むしろ人間関係に
おける不可解な規定でもない障害によるものが主である。彼は、それを〈希
望の喪失〉(H o f f n u n g s l o s i g k e i t)と名づけている。(18頁参照)〈未来〉
とのかわりという点で、〈希望〉は〈期待〉(E r - w a r t e n)とよく似ている。
ボルノーは、両者を比較しながら、〈希望〉の本質を論じている。

第一に、〈希望〉は、常に喜ばしいことに向けられるが、〈期待〉はそれ以外のもの、例えば喜ばしくないものに向けられることもある。

第二に、〈期待〉の本質は、〈未来〉との強度なかわり、即ち〈未来〉に対する緊張状態ということにある。言い換えれば、わたしの全力をあげて待つこと（Warten）において、強い内的能動性によって満たされている。ところが、〈希望〉には必ず、ある種の内的弛緩状態がつきまとっている。出来事が自分の方に向かって来るに任せるという受動性がある。これは、はるかに大きな活動の余地と自由を出来事に対して保持する。

そして、第三に〈期待していること〉とは、全く明確に表象されている出来事であるが、〈希望するもの〉は、相対的に不明確であり、固定されておらず、はるかに開かれている。この〈形象欠落性〉（Bildlosigkeit）は最も重要であり、このことによって次の決定的なことが与えられる。即ち、「〈未来〉は、それが〈期待〉の中にあずけられているかぎり、はっきり下図が描かれている⁽²⁾」「人間が〈期待〉の状態にいるかぎり、人間は閉じ込められたようになった時間の中におり、人間は、マルセルの意味で、他のことに対して意のままにならぬのである⁽³⁾。」それに対し、〈希望〉においては、「私は、〈未来〉の贈り物の根本的に全く予見できぬものに対して、開かれている」「見極めのつかない、開いた〈未来〉⁽⁴⁾」なのである。

ボルノーは、〈希望〉についての以上の考察をふまえ、次のように言う。

「〈未来〉がどれほど見渡しもきかず、予測もつかないにしても、このようなく未来〉は、威嚇とは受け取られないであろう。いや、それとは反対に、〈未来〉は、人間を慈悲深く迎えて人間を空虚の中に転落させない支持的な

根底のように思われるのである。⁽⁵⁾」

従って、〈希望〉は、〈現存在⁽⁶⁾〉に対する〈信頼〉の表現であり、こうして〈支えられていること〉(Getragen-sein)に対する感謝の念と結びついている。

〈希望〉は、〈生〉を絶えず〈未来〉に向かって動いている事象たらしめ、明日に向かって生き続けることを人間に可能にする。それ故、〈希望〉は、あらゆる〈安らいでいること〉と、あらゆる〈忍耐強いこと〉とを初めて可能にするいっそう深い〈生〉の基盤を表しているのである。⁽⁷⁾

もう一度、プリュッゲをふり返るならば、〈希望〉は人間の最奥の本質の一部をなしているものであって、それ故、〈希望の喪失⁽⁸⁾〉と同時に、〈生〉自体も不可能になってしまうのである。〈希望〉は、〈生〉を〈生〉として即ち、〈生〉を〈未来〉に向けられた行動ならびに努力として、まっ先に可能にするものである。〈希望〉は、〈生〉自体の分ちがたい構成要素であり、マルセルの言葉を借りれば、われわれの心がそれからできている〈素材〉である。それ故、〈希望〉とは、心の〈究極的な根底〉であると、ボルノーは力説するのである。

ところで、われわれは、これまで〈希望〉を時間的關係、即ち、〈未来〉に対する一定の態度として特徴づけてきた。従って、上の命題は、「人間の〈生〉の本源的な時間的な仕組みが、〈希望〉によって規定されている⁽⁹⁾」と言い表すことができる。ハイデッガーの、〈憂慮〉(Sorge)という時間性が人間の〈生〉の根本的規定をなしているという主張に対して、ボルノーは、「〈希望〉は、〈憂慮〉よりも、いっそう本源的なものであり、〈希

望>の地平においてのみ、<憂慮>も正しく理解される。⁽¹⁰⁾」としている。そして、別のところでも、次のように言っている。

「<希望>は、ハイデッガーのいうあらゆる<憂慮>と<計画>とを包みそれらを可能にする空間を創り出すところの、人間のもつ時間的な根本心身状態⁽¹¹⁾ (Befindlichkeit) である。⁽¹²⁾」

結局、<希望>は<未来>に対する<信頼>であると規定することができるのであるが、ボルノーにおいて<希望>の最も内奥の本質に属するものは次の点であることをおさえておきたい。即ち、「人間というものは、自分独自の行為において、自己の力でできるものを越え出て、そして<未来>から自己に向かってやってくるところの、ある支えはこぶ土台によって受け止められていると感ずるのだ⁽¹³⁾」ということである。

註

(1) わが国の自殺についての研究では、石井完一郎の京大学生懇話室における実践報告『青年の生と死との間』(’79)が一般によく知られている。

(2) 須田 訳『実存主義克服の問題』129頁

(3) (4) 上掲書 130頁

(5) 上掲書 130頁

(6) <存在>と<生>とを含む表現である。

(7) ボルノーによれば、<希望>は、人間の自力によって産み出されうるものではなく、<忍耐>や<安らいでいること>と同様に、人間に贈られなければならない何物か、あるいは一つの<恩恵>または<恩寵> (Gnade)

として、人間の関与にかかわりなく、人間を訪れるものである。(上掲書 141頁)

(8) キルケゴールの〈憂愁〉(Schwermut)も、その一種である。

(9) 『実存主義克服の問題』 137頁

(10) 上掲書 138頁

(11) 前出の訳語は〈情緒性〉。それが心身の全体を包む状態を表すものであるため、この訳語をあてたのであろう。即ち〈気分〉である。

(12) 浜田他訳『対話への教育』玉川大学出版部'73 65頁

(13) 上掲書 70頁

C, 安らいだ気持ち (Getrostete Mut)

以上の記述の中に、われわれは、人間に対する次の二つの要請が含まれていたことを見てとることができる。

①実存の閉鎖性を克服して、外部の世界との関係を回復すること

②孤立した瞬間(決断)をのり越え、〈未来〉との支持的な関係を獲得すること

この要請を充たすためには、人間自身がある特定の〈内面的状態〉(inneren Verfassung)にあるときにのみ可能である。この〈内面的状態〉とは、人間がこれを助けとして〈実存的絶望〉のあらゆる試練を越えて、現在、人間を困んでいる世界に対すると同様に、〈未来〉に対しても敬虔な〈信頼〉を維持する状態をさしている。ボルノーは、これを〈安らいだ気持ち〉と呼ぶのである。

ボルノーは、実存哲学のいう〈決意性〉(Entschlossenheit)と〈安らいだ気持〉とを対比している。

〈決意性〉とは、われわれを威嚇する外的世界の〈不庇護性〉に敢然と対抗しようとする〈内面的状態〉のことであるが、ボルノーはこう述べている。

「最後の〈支え〉をも外部から打破されたとき、また、もはや寄りすがることのできる〈支え〉をもたないとき、人間は自己自身の中に、この最後の強固さ、即ち、全然逃げ道のない状況においても、いかなる周囲の世界にも破壊されない強固さを見出すのである。⁽¹⁾」

〈決意性〉は、もはや外部の何物にも依存せず、辛うじて人間の意志にのみ依存しようとする点に、ボルノーは「無信仰となった世界の最後の偉大さ」と「捨てばち」的絶望を見てとるのである。⁽²⁾

人間の〈決意性〉は、自己の〈生〉を瞬間毎に新しく、「その現実性の全き鋭さにおいて」実現しなければならないために、決して自分を寝かせることが許されない。これに対し、安らいでいる人は、いつも緊張して見張っているには及ばない、自分を寝かせてよい。なぜなら、彼は守護されているからである。

〈安らいでいること〉(Getrostsein)という言葉は、〈慰め〉(Trost)に由来する。ボルノーによれば、〈慰め〉の働きは次のようなものである。

「人間がいつも有限なものの中で威嚇されているにもかかわらず、無限なものの中における、いっそう深い〈庇護性〉を意識させる。⁽³⁾」

人間は、この〈庇護性〉の中にいることを知っているから、どれほど威嚇

を受けようとも安らいでいることができるのである。安らいでいる者にとって、世界は畢竟、「健やかな世界」であって、あらゆる威嚇の背後には、援助してくれる存在、つまり「健やかであり、自己の健やかさにおいて他をも健やかにする存在⁽⁴⁾」が控えていることを彼は確信しているのである。

自己の行為との関連で言えば、人間は自分の力でできることを全力を尽くして成し遂げたあとで、自分の企てたことがなんとかして支持的な世界に受容されることを、また、自分の義務を果たしたのであるから、今度は物事の成り行きに任せてよいと確信して物事を放任する場合に、最も純粹な形で人間は安らいでいる。人間の意のままになる現在を越えて、原則的には人間の力の及ばない向こうの〈未来〉を指向している関係は安らいでいる。それ故とりわけ〈未来〉に対する〈信頼〉（〈希望〉）は安らいでおり、この〈信頼〉は、自分から向こうの真の〈未来〉を指向しているのである。また、世界は人間にとって、もはや〈無気味に威嚇するもの〉とは思われず、人間の努力の成果または失敗を安らいで委ねることのできる〈守護するもの〉

（Bergendes）と思われるので、人間は安らいでいるのである。

とは言うものの、それは素朴な安全さの感情を意味してはいない。それは自己の努力においてのみ、つまり、〈不安〉と〈絶望〉に陥らんとする傾向に対する明確な抵抗においてのみ、到達できるものである。しかも、それは人間自身の努力によって自力で獲得できるものではなく、〈恩寵〉のような形で人間に授けられるものなのである。

「〈恩寵〉のような形」という比喩を用いたのであるが、〈安らいでいること〉、即ち「究極的な庇護性に対するこのような信頼⁽⁵⁾」は、なんらかの〈

存在信仰>を前提にしている。しかし、この<信仰>は、特別な宗教的形式をとる必要はなく、<信仰>の自然的形式に属するものである。例えば、『ドゥイノの悲歌』完成後の晩期のリルケは、この<存在信仰>の純粋な具現であるとボルノーは指摘するのである⁽⁶⁾。

註

(1) (2) 『実存主義克服の問題』 61頁

(3) 上掲書 64頁

(4) 上掲書 66頁

(5) (6) 上掲書 71頁

以上の考察によって、人間が<実存の孤独>を克服して、再び<存在と<生>に対する<直接的な連関> (<信頼>) を獲得しようとするならば、人間は安らいだ生活態度においてのみ、それは可能になることが明らかになったといえよう。

本章において、われわれは教育の<危機>の現象を指摘する中で、その原因をボルノーのいう<教育的雰囲気>の欠如のうちに見い出した。そして、その考察を進めていく中で明らかになったのは、教育的関係における<信頼>のもつ意義の大きさであった。

両親の愛情と庇護に包まれて育った幼児期が過ぎると、その絶望的な<信頼感> (<庇護性>) は徐々にわれわれから失われていく。

今や、われわれはそれに代わる新しい<存在信頼>をいかにして獲得すべきかという課題に直面しているのである。

第一章 人間としての苦悩

「人間とは何であるか」——われわれは、〈問う存在〉としてわれわれの考察を開始したのであったが、われわれの考察全体は人間という存在をどのようにとらえるのかという問いによって貫かれているのである。

さて、本章では、その問いのための一つの足がかりとして、ヤスパースのいわゆる〈限界状況〉のとらえ方および仏教の人間観について、「人間としての苦悩」に焦点をあてて考察する。

この考察は、次章で展開する〈出会い〉の成立のための不可欠の前提となるであろう。

第一節 ヤスパースにおける〈限界状況〉

よく知られているように、キルケゴールに始まる〈実存哲学〉は、人間の〈生〉を純粹に〈生〉そのものから理解しようとする〈生の哲学〉の基盤の上に立ちながらも、価値と秩序の理解という時代状況を踏まえて、〈生の哲学〉の曖昧さを克服すべき確固たる点を人間の内部に求めようとする。

本節では、〈実存哲学〉の代表的哲学者ヤスパースの〈限界状況〉論を手がかりにして、「人間としての苦悩」の問題を考える。

1. 〈限界状況〉(Grenzsituation)とは何か

A <状態>と<状況>

ボルノーによれば、<実存哲学> (Existenzphilosophie) は、<生の哲学> (Lebensphilosophie) と「全く同じような仕方で出発し、人間が自分の<現存在>によって既にいつも (immer schon) そこに置かれている<状況> (Situation) なる概念を、その領域で同じように作りあげた⁽¹⁾」

<生の哲学>においては、人間の思惟を<生>にたち戻って結びつけようとする。即ち、「個々の<生>は、気がついてみると、既にいつもある確定した<状態> (Lage) つまり確定した<生活環境> (Lebensumstände) の中に置かれている。⁽²⁾」それに従って、周囲の事物も一定の位置づけがなされる⁽³⁾。人間は諸々の<生の連関>によって周囲の事物や人々と結びつけられているのであるが、その種々の<連関>が促進的な働きをするか、障害となるかは、それが人間の<生>に対してもっている特殊な関係に応じて決定される。

人間の置かれている特殊な<状態>は、「それ自身のうちに、とにかく既に世界の一定の秩序を含んでいて、その秩序の中では、その秩序を構成する個々のものは、人間に対するそれぞれの特殊な関係に応じて、各自の決まった位置をとっている。<状態>とは、かかる秩序全体をいうのであるが、この秩序全体は人間の最も内奥のものと多少のかかわりをもって⁽⁴⁾いる。

この<生の哲学>の<状態>の概念は、<実存哲学>の<状況>の概念と正確に対応している。ヤスパーズは、次のような定義をしている。

「＜状況＞とは、単に自然法則的な現実を意味するのではなく、むしろ、ある意味関係的な現実 (sinnbezogene Wirklichkeit) を意味する。即ち、この現実は、心理的でも物理的でもなく、むしろ、私の＜現存在＞に対する利益や損害、好機や制限を意味する具体的な現実として、同時にそれらのいずれでもある。⁽⁵⁾」

しかし、ボルノーによれば、＜実存哲学＞は次の点で異なっている。

「＜生の哲学＞では、促進の関係と障害の関係とが同じように強く強調される。むしろ促進の関係が優位さえ占めているが、＜実存哲学＞はことさらに障害の面をみるのである。＜生の哲学＞は＜状態＞を特に平穏な状態 (Ruhe lage) として理解し、個々の態度のあらゆるあり方はまずこの平穏な状態から発して展開すると考える。つまり、人間がそこにいることができる保たれた状態 (Zuständlichkeit) と解するのであるが、＜実存哲学＞の＜状況＞には、人間をはるかに苦悩させる性格が与えられている。⁽⁶⁾」

註

- (1) ボルノー、塚越・金子訳『実存哲学概説』(' 62) 102頁
理想社
- (2) 上掲書、101頁
- (3) 3頁のデルタイからの引用文を参照。
- (4) 『実存哲学概説』101頁
- (5) ヤスパーズ、草薙・信太訳『実存開明』創文社(' 64) 231頁
- (6) 『実存哲学』102頁
概説

B <状況>の拘束性

ヤスパーズは、人間という<現存在> (D a s e i n) は、本質的に一つの<状況>のうちにある存在であること、即ち<状況-内-存在> (I n - S i t u a t i o n - S e i n) であると強調する。人間は、一つの<状況>に縛られていることから決して逃れることはできないというのである。

<状況>は、時間の推移の中で不断に変化する。「<状況>は変化しつつ、存続する。」それどころか、人間は自分の側から「計算をして<状況>を引き寄せることができる。」「私は<状況>を変化させる端緒を自分に創り出すこと」は可能である。しかし、「私の行為は、その結果において、再び私によって同時に生み出された<状況>として私に立ちかえってくるのであって、この<状況>が今度は所与の事実となる」ため、<状況>の拘束性一般はそうした変化によって決して失われることがない⁽¹⁾。ヤスパーズは言う。

「<現存在>とは、<状況>の内にある存在であるから、私は決して<状況>から抜け出すことはできず、抜け出したと思っても、実はまた別の<状況>の中に入りこむだけである。⁽²⁾」

人間は、その<生>の瞬間において、既にいつも一つの<状況>の中におかれているが、この<状況>は、人間が自分で選び出したものではなく、「たしかに私は<状況>を所与として堪え忍ばねばならない。⁽³⁾」

<状況>とは、人間が「堪え忍ばねばならない」ものである。人間は、<状況>に、譲り渡されている。<生の哲学>にとって<状態>は、人間を支

え人間の個々の行為を可能にする背景であったのに対し、〈状況〉の概念は、苦しみと制限を伴い、人間の本質の有限性が強調されるのである。

註

- (1) 山本信編『世界の名著75 ヤスパーズ・マルセル』中央公論社
(' 80) 275-276頁参照。
(以下、『名著ヤスパーズ』と略称する)
- (2) 上掲書 276頁
- (3) 上掲書 275頁

C 限界状況 (Grenzsituation)

前項で述べたように、人間は〈状況〉によって根本的に制限されている(〈状況〉の拘束性)のであるが、われわれ〈現存在〉はいっそう痛切な別の限界性、根本的に克服しえない限界性を持っている。人間は〈争い〉や〈悩み〉なくしては生きえないこと、不可避的に〈負いめ〉を引き受けること、〈死〉なねばならないこと—〈現存在〉の本質に属するこうした脅威を、ヤスパーズは〈限界状況〉と呼ぶ。

「〈限界状況〉はそれ自体変わることがなく、ただその現象においてのみ変化する。〈限界状況〉がわれわれ〈現存在〉に関係するかぎり、究極決定的である。それは概観しえない。われわれは、その背後にはもはやそれ以外の何ものも見ない。〈限界状況〉は、われわれが衝き当たり挫折する壁のご

ときものである。それらは、われわれの手で変えられるものでなくて、明ら
みへ出すことができるだけである。しかし、それらがある別のものから説明
したり、導き出したりすることはできない。⁽¹⁾」

なぜなら、＜限界状況＞は＜現存在＞自身とともにあるからである。＜限
界＞（Grenze）の概念は、ヤスパースにとって決定的なものであるが、
その特色は次の点にある。即ち、＜限界＞は、ここでは、外部にあって外か
ら人間を制限するものではなく、人間をその最も内奥の本質において決定す
るものである。それは、人間そのものの本質に属し、それなしにはこの人間
そのものの本質をとうてい十分に規定しえない決定的なものとして認識され
るのである。

＜限界状況＞の酷薄な現実を前にした人間にとってはあらゆる知識や行為
が疑わしくなってしまう。「＜限界状況＞は＜意識一般＞（Bewusstsein
überhaupt）に対する＜状況＞などではもはやないのである。…＜意識＞は＜限界＞の内側にとどまり続けるから、＜限界＞の根源
にはほんのわずかでも問いかけつつ近づくことなどなしえない。…＜状況＞
というものは＜意識＞に帰属するが、＜限界状況＞というものは、＜実存＞
に帰属するのである。⁽²⁾」

「＜限界状況＞に対するわれわれの有意義な立ち向かい方は、われわれの
うちにおける＜可能的実存＞（mögliche Existenz）の生
成（Werden）にある。われわれが眼を見開いて＜限界状況＞の中へと
入り込むことによって、われわれはわれわれ自身へと生成するのである。⁽³⁾」

＜限界状況＞は、ただ＜実存＞にとってのみ感じとられるようになる。

「＜限界状況＞を経験するということと、＜実存する＞ということとは、同一のことなのである。⁽⁴⁾」

註

(1) 『実存開明』 233頁

(2) (3) (4) 『名著ヤスパース』 277頁

D <実存>の<飛躍>と世界の二重性

<限界状況>における<実存>の生成は、「一気に、ひと跳びに、急激に、つまり<飛躍>によって⁽¹⁾行われるのである。ヤスパースは、<飛躍> (Sprung) には、次の三段階があるとしている。

① 一切のものの不確かさを直視しつつ、<世界現存在>から普遍的な知識作用を営む者の実体的孤独へと進む段階（萌芽のようにまだ花開かぬ<実存>）

② 挫折の世界に私が必然的に関与していることを直視しつつ、諸事物の考察から<可能的実存>の開明へと進む段階（自分自身を可能性として開明する<実存>）

③ <可能的実存>としての<現存在>から、<限界状況>における<現実的実存>へと進む段階（<現実的実存>）

これら三つの<飛躍>は、一方向にのみ上昇する系列ではなく相互に作用し合いながら生み出されてくるものであるという。<実存への飛躍>によっ

て、私は単なる〈現存在〉とは別の存在、〈私自身〉になる。「私は、自分が自分によって自分自身に生まれてきたことを自ら意識する。⁽²⁾」

この〈飛躍〉ののち、次のような解き離しえない二重性が生じる。即ち、「私はもはやただ単に世界の中に存在するのではないが、しかし私が〈実存する〉のは、ひとえにただ私が世界の中で私に現象するかぎりにおいてである⁽³⁾」ということである。世界を超え出つつ、しかも世界の中で現象するという二重性こそ、〈限界状況〉における〈実存〉にとって〈世界現存在〉がもつ本質をなすものである。相矛盾するかに見える両項が同時に存在し、「この矛盾する力がその両項のいずれをも弱めずに働くとき、それが〈実存〉の真理なのである。⁽⁴⁾」

註

- (1) 『名著ヤスパース』 277頁
- (2) 上掲書 282頁
- (3) 上掲書 283頁
- (4) 上掲書 284頁

E 〈限界状況〉の体系

ヤスパースによれば、〈限界状況〉は次の三つから構成される。

(1) 〈実存〉の歴史的規定性という〈限界状況〉

〈現存在〉としての私は、常に規定された〈状況〉の中で、一回限りの境

遇に縛りつけられて存在するほかはない。「この特定の歴史的時代に、社会的状態において男か女であり、若いかな寄りかであり、偶然や幸運によって導かれる。⁽¹⁾」

しかし、歴史的に規定された私の〈限界状況〉の中で、それを積極的にとらえうる場合がある。その〈狭さ〉故に、〈可能的実存〉がその〈現存在〉の現象の中で覚醒させられてきた場合である。歴史性は、「私を制限すると同時に、充実する。⁽²⁾」「私が一回限りの〈状況〉そのものの中で行為すればするほど、それだけ決定的に私は〈実存〉する。⁽³⁾」

「自分を歴史的規定性の中に深く浸しながら、私は〈運命〉を単に外面的なものとしてではなく、私のものとして〈運命愛〉において捉える⁽⁴⁾」

その規定性の完成した姿を、ヤスパーズは〈愛〉に見る。「〈愛〉こそは、自ら選んだのではないところの私の由来という〈限界状況〉（私が私の由来を私のものとして引き受ける所以の根源的〈選択〉）における〈実存的充実〉である。⁽⁵⁾」

〈限界状況〉のもつ〈狭さ〉は同時に、どんな〈状況〉の中にも未規定的将来として可能性が存続する余地、即ち私自身が〈決断〉すべきものが残され、また所与のものを自分に引き受ける〈自由〉の働く余地が残されているのである。

註

(1) 『名著ヤスパーズ』 285頁

(2) 上掲書 294頁

(3) 上掲書 292頁

(4) 上掲書 298頁

(5) 上掲書 295頁

(2) 個別的限界状況

各人のそのつど特有な歴史性の内部にある普遍的な<限界状況>として、各人すべてにかかわる。<死>、<悩み>、<争い>、<負い目>の四つである。[次項で、個別に取り上げる。]

(3) あらゆる<現存在>の不確かさ、現実的なもの一般の歴史性という<限界状況>

(1) および(2)の諸々の<限界状況>の結果、全体的なものとしての<現存在>一般が、<限界状況>の中で経験され、世界の存在および世界の内の私の存在の不確かさがあらわにされる。普遍的なものは、すべてひとつの<実存意識>の中に融けこむ。この<実存意識>は、一切の<世界現存在>を生成してき(過去)、生成しつつあり(現在)、将来するものとして、絶対的な歴史性において捉えることになる。

ヤスパーズは、<現存在>の二律背反構造(アンチノミー)を強調する⁽¹⁾。<死>や<苦悩>、<争い>や<負い目>などの<限界状況>は、個別的な<二律背反>を示している。<限界状況>の中では、対立同士が極めて深く相互に結び合っているために、その対立物の一方の項が捨て去られるならば、両極性の全体性が失われてしまうであろう。ヤスパーズは、次のような例を挙げている⁽²⁾。

- ・自由 (Freiheit) ・隷属 (Abhängigkeit)
- ・交わり (Kommunikation) ・孤独 (Einsamkeit)
- ・歴史的意識 ・普遍的なものの真理
- ・〈可能的実存〉としての私自身 ・私の〈経験的現存在〉の現象
- ・〈生〉 (Leben) ・死 (Tod)

「〈実存〉する者としての私が私になることができるのは、ひとえに 〈二律背反〉の〈限界状況〉のうちにおいてのみである。⁽³⁾」また、「私が世界の中の事物ではなくて、絶対的存在としての存在そのものを認識しようと欲するならば、私は自分が〈二律背反〉に巻き込まれるのを見るであろう。⁽⁴⁾」

〈絶対者〉 (Absolutes) は、〈実存〉に基づいて、そのつど歴史的形態において、〈自由〉をもってつかみ取られなければならないものである。従って、「真の存在は、ただ〈限界状況〉のなかでのみ経験される。(あるいは全く経験されない)」それは、どうしても概念的には理解できないものである。

〈現存在〉は、時間の中で完結せず、たえず自分を破壊しながら産出作用を行っているが、そのことが歴史性にほかならない。〈現存在〉が歴史性をもつということは、〈現存在〉が〈自由〉の現象であり、各個人はそれに関与するとともに責任を負っているということを意味している。そうした歴史性の中でのみ、私が私自身と〈超越者〉とを確認することができ、存在をつかまえるのである。

註

- (1) ヤスパーズのいう〈二律背反〉とは、思考されればされるほど解決さ

れぬどころか、ただ深まってゆくだけの矛盾、結び合わすことのできない破裂の姿で極限の様相を呈している対立のことである。

(2) 斎藤武雄『ヤスパースの教育哲学』創文社（'83）243頁参照。

(3) (4) 『名著ヤスパース』348頁

こうして、(1)において〈実存〉が帯びる一定の有限的な歴史的刻印から始まって、(2)において個別的限界状況を通り抜け、(3)において一切の〈現存在〉の全般的〈限界状況〉の中で感じ取られるような、未規定的かつ絶対的な歴史的刻印にまで上昇していくのである。

2 個別的限界状況の解明

人間は、人間であるかぎり、〈死〉〈苦悩〉〈争い〉〈負いめ〉なしに生きることはできない。即ち、それらは各人の特有の歴史性の中であって、しかも普遍的な〈限界状況〉である。以下、個別に考察していくことにする。

A 死 (T o d)

〈現存在〉の客観的な事実としての死は、それだけではまだ〈限界状況〉ではない。また、死について無知な動物はもちろんのこと、人間においてもいつか自分も死ぬであろうと思ったり、死を回避しようとしたりする限りでは、死はいまだ〈限界状況〉にはなっていない。単なる〈現存在〉としての私は、目的を追求し、価値あるものの永続を求め、実現された価値の消滅を、

また愛する者の死を悲しむ。日常的には、一切のものの終焉が不可避であることを忘れつつ生きている。

しかし、最も身近な人、最も愛する人の死は、人生の現象の中で「最も深く切り込んでくる傷口」である。「どのようにしようとも、もはやすべてはもとに戻すことができない。臨終の人には、もはや語りかけてもむだである。……すべての人はみな、たったひとりで死ぬのである。死を前にしたときの孤独は、臨終の人にとっても、また残された者にとっても、付け入る隙のないもののように思われる。⁽¹⁾」

それは、そのまま別離の苦痛に他ならない。「それは、交わりの表現の、最後の、救いようのないものである。⁽²⁾」

最も身近な人の死によって生じた孤独は、次のような一つの<飛躍>によって超えられる。即ち、私が本当に愛した人が、永遠の現実としていつまでも実存的に現前し続けるようになるときである。この場合、死は人生の中に取り容れられてしまっているのである。

他人の死が単に感情や関心に伴われた客観的な出来事ではなくなったとき、他人の死を介して、<実存>は<超越者>の中に住まうようになったのである。即ち、「死によって破壊されるのは、現象であっても<存在>そのものではないわけである。⁽³⁾」

最も身近な人の死が<限界状況>となるのは、その人が私にとって、たった一人のかけがえのない人である場合であるが、決定的な<限界状況>であるものは、やはりあくまでも私の死であろう。「私の死は、私のものとしてあり、即ちこの唯一の、全く客観的ではない、普遍的な形では知られること

のない死としてあるからである。⁽⁴⁾」

「出来事としての死は、他人の死という形でのみ存在する。私の死は、私にとっては経験できないものである。私が経験できるものは、ただ私の死に関係したことがらだけである。」

人は、死に直面したとき、あらゆる帰路の途絶えた中で、私の絶対的な無知に見舞われ、ただ沈黙する。この沈黙は、次のような問いを秘めている。即ち、死を直視しつつ、私の人生を導き、吟味することを要求するという問いである。⁽⁵⁾

死という〈限界状況〉の現前は、〈実存〉に対して一切の〈現存在〉体験の二重性を強要する。即ち、死に直面したとき、実存的行為は本質的に不変であるが、単なる〈現存在〉は移ろいやすいという二重性である。

ヤスパースは、死に臨んで二重の〈不安〉があるという。一つは、〈生〉への欲望・愛着つまり〈現存在〉への執着から生じる〈不安〉である（〈現存在〉の不安）。もう一つは、〈実存的不安〉とも言うべきもので、〈現存在〉において死のうちに潜んでいる〈無〉を徹底的につかまえることによって、真の〈実存〉の確信が実ってくる。

「ただ絶望のうちからのみ〈存在確信〉は贈られてくる。……死を直視した者だけが存在する。⁽⁶⁾」死を直視する勇氣（Tapferkeit）、一身を賭する勇氣こそが、死に対する態度である。死に対して覚悟を定めたあり方は、〈死への不安〉・〈生への執着〉と新たに獲得し直される〈存在確信〉という二つの契機がともに生かされた不動の態度である。この態度のうちで、〈生〉はいっそう深くなり、〈実存〉は死を直視しつつ、いっそう自己確信

を強めるであろう。

＜不安＞の二重性に対応して、死も二重性をもつ。＜実存的な死＞を超克することによってのみ、＜現存在の死＞は克服される。つまり、瞬間的な自己実現を通して、自己の未知なる根源が確信されている限りにおいてのみ、二つの死は克服される。この時、＜現存在の死＞は、実存的完成の一つの目標になる。「現実の死は完成ではなく、終止である。けれども、死に対して＜実存＞が向かって立つとき、死はやはり、＜実存＞の可能的完成の必然的限界としてある。⁽⁷⁾」

＜実存＞が自己の可能性を実現すればするほど、彼は死を恐れなくなり、死の深みにおいて、むしろ庇護ある安らかさを感じようになる。

一見、死に対して絶望するようでありながらも、死に直面して自分の本来的存在を自覚するとき、また＜無＞を見ながらも、しかし存在を確信するとき、死はそのつど、私が＜実存＞としていかにあるかというありさまに応じた形で存在する。「死は、私とともに変貌する。⁽⁸⁾」

註

- (1) (2) 『名著ヤスパーズ』302頁
- (3) 上掲書 303頁
- (4) 上掲書 304頁
- (5) 上掲書 304～305頁
- (6) 上掲書 311頁
- (7) 上掲書 313頁
- (8) 上掲書 314頁

B 苦惱 (Leiden)

ヤスパーズは、種々の〈状況〉を通じて姿を現す〈苦惱〉の例として次のようなものを挙げている。繰り返し耐え忍ばねばならぬ肉体的苦痛、〈生〉を疑わしいものにするばかりでなく、その人間の本質を奪う病気、意志の弱さ、老衰、隷従、飢餓、等々。

〈苦惱〉は〈現存在〉の制限であり、部分的な破壊である。「あらゆる苦惱の背後には死がある。⁽¹⁾」

悩みの種類やその程度には確かに大きな差異があろうが、結局、すべての人に同じ悩みが降りかかりうるし、いかなる人も〈苦惱〉を免れることはない。〈苦惱〉を回避し、有限化する考えは、われわれを救ってくれるように見えて、そうではない。

〈限界状況〉のうちではじめて、〈苦惱〉は避けられないものとして存在することができる。「今や、私は私の悩みを自分に与えられた分として考え、真に悩み、それを自分自身から隠さず、悩みを肯定しようとする意欲と、最終的には肯定できないという緊張の中を生き、悩みと闘ってはそれを制限しようとしたり、先へ引きのばしたりする。⁽²⁾」

「もし、〈現存在〉の幸福だけしか存在しないとすれば、〈可能的実存〉は眠ったままにとどまってしまおう。⁽³⁾」〈苦惱〉が〈現存在〉を破壊するとすれば、幸福は本来的存在を脅かす。本来の幸福になるためには、まずそれが危うくされ、次にそこから回復されなければならない。「幸福の真理は、挫折の上に立っている。⁽⁴⁾」

ヤスパーズにおいては、〈苦惱〉を通して〈実存〉の覚醒がなされるので

ある。即ち、「＜可能的実存＞は、自分が自分の＜超越者＞とひとつになっていること、しかも存在の＜限界状況＞の中で思索される一つの＜根源＞（Ursprung）においてそうなっていることを知るという経験に向かう。⁽⁵⁾

＜苦悩＞は、今や＜絶対者＞の中に置き入れられる。「私の＜悩み＞はもはやたまたま、私だけがひとり見捨てられた状態としての宿命ではなくなり、＜実存＞のもつ＜現存在＞の現象になる。……他人が悩むのを見るとき、あたかも他人が自分に代わって悩んでいるように考えられてくるのであり、またそのとき、世界の＜苦悩＞を＜実存的苦悩＞として引き受けるべきだという要求が、＜実存＞に向けて発せられているように考えられてくるのである。⁽⁶⁾」

註

(1) 『名著ヤスパース』315頁

(2) (3) (4) 上掲書 317頁

(5) (6) 上掲書 319頁

C 争い (Kampf)

＜死＞と＜苦悩＞は、私の行為に関わりなく、＜限界状況＞として私の前に現れることもあるが、＜争い＞と＜負いめ＞（Schuld）の方は、私が共に関与して働きかけつつそれらを招き寄せることによってのみ、＜限界状況＞となる。つまり、＜争い＞と＜負いめ＞は、能動的に私によって引き起こされるものである。

＜争い＞と＜負いめ＞が＜限界状況＞であるのは、それらが私のために生

ずるのでなければ、私は〈現存在〉することができないからである。即ち、「どのようにしても、私はそれから免れることはできない。なぜなら、私が〈現存在〉するということによって、既に私は〈争い〉と〈負いめ〉を生み出すことに関与して働いてしまっているからである。⁽¹⁾」

すべての生物は、知ると知らぬと、欲すると欲せざるとにかかわらず、〈現存在のための争い〉つまり〈生存のための争い〉を行っている。人間は、無意識的にだけでなく、生存圏を拡大するために意識的な〈争い〉を行っている。また、精神的理念および実存に基づいた〈争い〉も存在する。それは、人を覚醒させ生産的にすると同時に、それ自身が創造の源泉になっていくような〈争い〉でもある。ヤスパーズにとって、〈争い〉はまた、〈可能的実存〉の間の〈愛〉の表現として、〈実存〉の開示のための〈争い〉でもある。この〈争い〉は、仮借なき照明によって、自己の〈根源〉に到達するために行われる相互の徹底的な問いかけである。

ヤスパーズによると、〈争い〉の本質は二つに大別される。

① 力による〈争い〉 (Kampf mit Gewalt)

この〈争い〉は、強制し、限定し、抑圧し、あるいは逆に、場所(領域)を創り出す。この〈争い〉において、私は敗北し、〈現存在〉を失うかもしれない。

② 愛における〈争い〉 (Kampf in der Liebe)

この〈争い〉は、力を用いず、何らの勝利欲ももたず、もっぱら顕わになること (Offenbarkeit) だけを求める。この〈争い〉において、私は自分を包み隠すことによって〈争い〉を避け、〈実存〉を放棄すること

もありうる。

註

(1) 『名著ヤスパース』329頁

次に、この二つの〈争い〉の内容を検討してみよう。

① 〈現存在〉のための力による〈争い〉

「私が〈現存在〉することは、それだけでも他の人々から何かを奪い取ることであり、逆にまた、他の人々も私から何かを奪い取っている。⁽¹⁾」私の得るあらゆる地位は他人を締め出し、私のすべての成功は他人をみすぼらしくする。私の〈生〉は、私の祖先の〈争い〉における勝利の上に立っている。

しかし、その反対のこともまた言えるであろう。即ち、「すべての〈現存在〉は、相互的な助け合いに基づいている。⁽²⁾」私が〈現存在〉できるのは、私の両親の保護のおかげであるし、私は生涯を通じて他人の援助を受け、かつ私の方からも社会的連帯の中で援助を行っている。けれども、究極的なものは、やはり〈争い〉であり、またそのつど勝利を占めた者による搾取なのである。

「〈現存在〉が力による〈争い〉に固く結びつけられたものであるということは、実は乗り越えることのできない、どうにもならない〈限界状況〉なのである。⁽³⁾」「もしも、私がどこにおいても他の生命を犠牲にして生きることなど望まないとしたならば、私は生きることが断念しなければならないであろう。⁽⁴⁾」私が生きようと欲すれば、私はある行為の受益者であらざるをえないのである。

このような〈限界状況〉においては、「いかなる永久に妥当する最終的な、客観的な解決もなく、存在するのは、そのつど歴史的な解決のみである。⁽⁵⁾」
このような〈限界状況〉の中に私が〈実存〉するためには、次のことが要求されるであろう。即ち、受動性ではなく両極性の中で〈生〉を掴まえ、しかも私の歴史的状況の中でその〈生〉に属する諸条件をも忘れることなく掴まえねばならないのである。私にできるのは、ただ世界の中でのみ、私の根源に基づいて、実現の働きをすることができるだけである。つまり、〈限界状況〉に立つとき、われわれ〈現存在〉は、完結もしていず、また完結することの不可能なものとして現れてくるのである。

註

- (1) (2) 『名著ヤスパーズ』 323頁
- (3) 上掲書 329頁
- (4) 上掲書 328頁
- (5) 上掲書 332頁

② 〈実存〉のための〈愛〉における〈争い〉

ヤスパーズによれば〈実存〉は〈交わり〉(K o m m u n i k a t i o n)の中でのみ実現されてくるが、この〈交わり〉は時間を通じて運動するものとして、さまざまな〈状況〉の変化の中で行われる。それ故、そのつどの〈状況〉の中では、その〈状況〉の見通しがたさのために、〈愛しながらの争い〉(L i e b e n d e r K a m p t)が生じてくる。

存在の確信は、ただひとえに胸襟を開き合った腹蔵のなさをめざす〈争い〉(Kampft um Offenbarkeit)のうちからのみ現れ出るといふ事態こそは、〈現存在〉の中におかれた〈実存〉にとって、どうにもならない〈限界状況〉なのである。この〈状況〉に立つとき、〈実存〉は最も深く自分を意識するようになることができるが、しかしこの上もなく途方にくれて絶望することもありうる。

このような〈愛しながらの争い〉においては、現象の見通しがたさにもかかわらず、〈実存者〉相互に〈根源〉を求め合う。この〈根源〉というのはお互いがもつ〈自由〉としてのそれであって、この〈自由〉は盲目のものでなく、知恵の輝きによってあらゆるものを明るく照らし出しながら、〈決断〉をするものである。この〈争い〉の中では、現在の〈状況〉における〈真実〉(Wahrheit)、即ち、こうした〈交わり〉の中で実現される〈存在の真実〉が求められる。批判的吟味を行って魂を純化するための手段として、相互的な問いかけが「あくことなく、とどまるところを知らずに」(Keine Grenze)行われる。

〈愛しながらの争い〉においては、力(Gewalt)は全く用いられない。〈愛しながらの争い〉が可能になるのは、その〈争い〉が他人(相手)に対すると同時に、自分自身に対しても行われ、この二つの面を一つに併せつつ行われる場合に限られる。この〈争い〉は、全く同等の水準の上でのみ行われる。互いに愛し合う〈実存者〉同士は、一方的に相手に要求することをせず、互いにともに要求し合う。従って、他人と私自身とをとことんまで吟味するこの〈争い〉は、〈連帯性〉(Solidarität)を基盤と

してのみ可能なのである。

私に対して容赦ない〈争い〉が挑まれてくるとき、その〈争い〉は私を存在可能性において脅かし、その結果として、私の〈実存的〉なく〈存在確認〉を覚醒させることができるのである。ヤスパースの言葉を借りてみよう。

「私は、私自身と、私の愛する他の〈実存〉と争わねばならない。」「私が……争わねばならないという事実は、〈死〉や〈苦悩〉や外的強制を超えて、私を揺さぶり動かすものでありうる。なぜなら、その事実は、自己存在の現象の根源にかかわるものだからである。⁽¹⁾」

けれども、〈争い〉が避けられてしまうならば、〈現存在〉同士の関係がどんなに大きな充実を示そうとも、〈実存〉の空虚さが生じてしまうであろう。〈争い〉という〈限界状況〉が経験されないならば、その〈現存在〉がどんなに豊かな客観性をもとうとも、〈実存〉という意味においてはその〈現存在〉は〈非存在〉(Nichtsein)になっているのである。そのときには、〈実存的非存在〉の表現として〈孤独〉(Einsamkeit)の可能性が見えてくるであろう。「なぜなら、私は愛することもせず、また愛しつつ争うこともしなかったのだから、胸襟を開いた〈実存〉になってはいなかったからである。⁽²⁾」

〈愛しながらの交わり〉の真の道程は、直接的なまた普遍的な形では呈示することはできないとヤスパースは言う。「というのも、その道程が現実的になったときには、いつもそれは一回限りの、真似のできないものであるからである。⁽³⁾」

われわれは、第二章の第二節において、「地獄におちてもかまわない」と

いう絶対信頼に支えられた親鸞と法然との〈愛しながらの争い〉、自己の存在を賭した〈出会い〉の成立の有様を詳しく見るであろう。

註

(1) 『名著ヤスパース』 337頁

(2) (3) 上掲書 339頁

D 負いめ

どんな行為もみな、行為者が予知しなかったような結果を世界の中でもつ。行為者は、自分の所業の結果を見て驚愕し、恐怖を抱く。〈負いめ〉には、次のようなものがあると、ヤスパースは言う。

(1) 私は〈現存在〉している以上、他の人々と争って彼らを苦しめることによって生活を成り立たせているのであるから、搾取によって生きているという〈負いめ〉を背負っている。

(2) 〈現存在〉の中では、纏れ合い絡み合った動機の錯綜の中にはまり込んで、魂の〈不純さ〉をどうしても克服しきれないという〈負いめ〉をもつ。

(3) 一つのことを選び取ることによって、他の可能性を斥け、他の〈可能の実存〉を傷つけざるを得ないという〈負いめ〉をもつ。

私の行為のこのような結果を見て、何事も為さなければ〈負いめ〉を回避できるのではないか、と考えた場合はどうであろうか。

何も行為しないということは、実はそれ自身一つの行為なのである。従って、私が何事かを為しうるのにそれを為さなかったならば、私の為さなかつ

たという行為の結果に対して、私は〈負いめ〉があるのである。

それ故、私は行為しようが行為しまいが、どちらの場合にも私は不可避的に〈負いめ〉をもつのである。

このような〈限界状況〉においては、私は必ずしも直接意図したわけでもないのに、私のために生じてきてしまった事柄を、やむを得ざることとして引き受けることしかない。「〈限界状況〉の中に立つとき、行為者は、自分の所業に対しては自分は責任があるというであろう。責任とは、〈負いめ〉を自分なりに引き受ける覚悟のことにほかならない。⁽¹⁾」

従って、〈限界状況〉に対する対応としては次のことが考えられる。即ち、〈限界状況〉の中に立つとき、「私は私自身である。ただし、それは〈負いめ〉あるものとしてである。⁽²⁾」もはや、〈負いめ〉から免れるということは問題にならない。避けうる〈負いめ〉は現実的にも避けるべきであるが、それは、その結果として、本来の深い避けることのできない〈負いめ〉の自覚を深めるためなのである。

こうして責任感が高まり、この畢竟逃れられない〈負いめ〉を自分に引き受けていこうとする〈実存的情熱〉になるであろう。ヤスパースによれば、〈実存的情熱〉をもつとき、はじめに掲げた三つの〈負いめ〉は逆に次のようになるであろう。

- (1) 搾取から利益を受けているという〈負いめ〉は、仕事に対する奨励の義務の意識に変わる。
- (2) 魂の〈不純さ〉という〈負いめ〉は、現実をはっきりと見つめ、根源的意欲の告げる言葉に従うべきだという要求に転ずる。

(3) 選択の排他性は、〈実存〉の他の多くの可能性を拒んだという、取り除きようのない〈真実の負いめ〉を見出すこととなるのである。

註

- (1) 『名著ヤスパース』 342頁
- (2) 上掲書 283頁

以上、考察してきたように、人間は〈状況〉によって根本的に規定された存在である。死・苦悩・争い・負いめのような、根本的に克服しえない限界性、どうしても逃れられない〈状況〉即ち〈限界状況〉の中に生きていながら、われわれの日常性はそれを覆ってしまい、それに目を向けないようにして生活している。挫折や不幸などの体験によって、この日常性が打ち破られ、〈限界状況〉が〈限界状況〉として真に自覚されたとき、人間はその本来の在り方に目覚め、真の自己存在（実存）に至ることができるのである。

ヤスパースが個別的限界状況として挙げている死・苦悩・争い・負いめは、次節で述べる仏教の〈苦〉の考え方に非常に近いものがある。仏教では、〈負いめ〉は更に罪業としてとらえられる。

第二節 人間と宿業

「われわれの現実の人生が、常に苦しみにつきまとわれていて、容易に苦しみから離脱することができないという峻厳な事実を、原始仏教では極めて

印象的なことばを用いて、人々の心に訴えている。⁽¹⁾

仏教では、人間のもつすべての苦悩の根源には〈無明〉があるという。その〈無明〉を根底から絶滅するための究極的な智慧（〈正見〉・〈般若〉）を説くのが仏陀の教えである。

〈四苦・八苦〉と表現される人間の苦悩を、あくまで人間の立場から問題にし、それを根本的に解決しようとしている点に仏教の大きな特色がある。その人間観を見ていくことにしよう。

註

(1) 中村元 『原始仏教』 NHKブックス（'72）64頁

1. 〈無明〉と〈四諦〉

親鸞の和讃の中には、「無明の長夜」とか「無明の闇」という言葉がしばしば出てくる。われわれの生きる姿は、真暗な闇の中を右も左もわからぬまま、とぼとぼ歩いているようなものだ—そういうイメージで〈無明〉というものをとらえがちである。

しかし、仏教でいう〈無明〉の根本の意味は、〈明〉即ち〈明らかな知識〉の欠如にある。〈無明〉とは、〈明らかな知識〉が欠けていること、つまり〈無知〉のことなのである。

もともと、原始仏典の中には、本当の悟りを得たときの境地の開けを、「〈無明〉という闇がなくなって、光明が現れる」と表現している用例が少なくないという。この場合は、〈無明〉=〈闇〉（〈光明〉の欠如）として

使われているわけである。

原始仏教では、〈無明〉とは〈四諦〉を識らないことであるとする。〈四諦〉とは、〈苦集滅道〉の四つの真理のことである。その四つを、順次取りあげていくことにする。

A 〈苦諦〉

〈苦〉というと、その対立概念として〈快樂〉とか〈幸福〉というものを考えがちであるが、仏教でいう〈苦〉には、楽・苦・不苦不楽の三つが含まれている。そういう点では、ヤスパースの〈限界状況〉に近いものがある。既に見てきたように〈限界状況〉とはわれわれがそれを自覚することによって、はじめて人生の深い意味に目覚めるような場合であったが、原始仏教ではそれが〈苦〉として挙げられているわけである。

人間は、どこにあっても、またいかなるものによっても、苦を免れることはできない。何人も老い、かつ死なねばならぬ。たとえ今その危険を直接に感じなくても、いつかは〈老い〉と〈病い〉と〈死〉とが忍びよって来る。実に、〈生〉を保っていること自体の中に、〈苦〉の根源があるのである。

原始仏教では、この「生老病死」の〈四苦〉に加えて次の四つを挙げ、〈八苦〉というものを考えている。

(五) 愛する者との別れ (愛別離苦)

(六) 憎む者と会わねばならないこと (怨憎会苦)

(七) 欲求するものが常に得られないこと (求不得苦)

(八) 人間の執着性が苦の根源であること (略説五取蘊苦)

最後のものは、〈苦〉の事例に対する総括になっている。

しかし、他方からいえば、こうした〈苦〉を〈苦〉として、自分の人間存在の根本にあるものとして把えることは、人間以外の動物にはできない。とりわけ、〈死〉については一層根本的にそれが言える。人間だけが死すべき存在として、〈死〉を〈死〉として受けとめることができるのである。ハイデッガーが、人間の本質を〈死への存在〉(Sein zum Tode)としたことはよく知られている。

〈死〉というものに直面したとき、人間は自分自身の問題、誰にも代行してもらえない自分自身の〈存在〉の問題に目覚める。あるいは、日常生活が決定的に行き詰まったところ(〈危機〉)において、われわれは人間の本質について深く立ち入って考えるようになる。そこに、〈苦〉の問題の本来の意義がある。

B. 〈集諦〉

〈苦集〉とは、〈苦の集起〉とも訳され、そこから人生のすべての〈苦〉の事実が出てくる根源のことである。その〈苦〉の根源とは何か。それは、〈渴愛〉即ち愛欲の根である。〈渴愛〉というのは、のどが渴いた人が、例えば漂流しているときに塩水を飲むようなもので、飲めば飲むほど渴きは激しくなり、ついには気が狂って死んでしまうようなものである。

〈渴愛〉の根本にあるのは〈取〉即ち執着心である。〈渴愛〉と〈取〉との関係は、薪と火とのようなものとされている。〈渴愛〉は〈取〉から成立するが、逆に〈取〉は〈渴愛〉によって養われている。両者は、持ちつ持

たれつの相依の關係になっており、しかも無限の悪循環をくり返している。

このように、人間の底に根底く存在する〈渴愛〉（愛欲）と〈取〉（執着）との相依の關係、およびそれによって生じた両者の無限の連鎖を、仏教では〈業〉の問題と考える。そして、この無限の連鎖を〈無明〉ともいう。

縁起經典では「〈無明〉と〈渴愛〉によって」と言われ、十二支縁起では「〈無明〉と〈業〉によって」などとも言われている。〈業〉については、次項で考察するので、ここでは〈無明〉の問題について考えておこう。

〈無明〉とは、真理に対する無知のことであったが、それはどういう点についてであろうか。第一に、仏教では〈生死〉とりわけ〈死〉の問題が根本にあるのであるが、われわれは〈生〉という一断面からのみとらえようとする。常識の立場、科学の立場、理性や悟性の立場、みなそうである。〈死〉の問題とそこに根付いている執着性とを避けて、〈生〉の問題をその本来のあり方でとらえないところに、人間の錯誤と罪悪があると考えられる。

第二に、その結果として、無常な〈生死〉の世界にいるにもかかわらず、一切の事物が客観性と恒常性をもっているかのように考えがちである。その間違いを許さぬような形で、現実との間に摩擦が生じるところに、人間の〈苦〉もある。その〈苦〉の本質に気づかず、勝手な振舞をするところに、罪の問題も出てくるのである。

註

- (1) 親鸞は、「無辺の生死海」という言葉を用いている（『教行信証』文末）。〈生〉をただ〈生〉ととらえないで、〈生死〉即ち〈死〉に終わ

る〈生〉、〈死〉を避けることのできないものとしてもつ〈生〉としてとらえているのである。(寺川俊昭『親鸞のこころ』24頁)

C 〈滅諦〉および〈道諦〉

〈滅諦〉とは、〈渴愛〉の完全な絶滅が〈苦〉の滅した究極の理想境であるという真理である。仏陀によれば、〈集諦〉は〈滅諦〉であるという。なるとなれば、〈苦〉の根源を悟ることができたら、そのときには既に〈苦〉の根源から超越しているからである⁽¹⁾。

〈四諦〉は、もともとインドの医学から出てきたと言われており、①病 ②病の原因 ③病の消去 ④それに導く技術 というふう考えられている。その場合には、〈道諦〉は病をなおす方法という意味に考えられている。

〈道諦〉とは、〈苦滅〉の理想境に趣くためには〈八正道〉(または〈八聖道〉)の正しい修業道によらねばならないということである。〈八正道〉とは、〈正見〉(正しい見解)・〈正思〉(正しい思い)・〈正語〉(正しいことば)・〈正業〉(正しい行為)・〈正命〉(正しい生活)・〈正精進〉(正しい努力)・〈正念〉(正しい気づかい)・〈正定〉(正しい精神統一)の八つである⁽²⁾。

武内義範は、〈八正道〉の〈実存的〉意味を次の点に見ている。即ち、〈苦〉の根源から超越したところで、師(仏陀)と弟子とが同じ真理への道で往ったり還ってきたりするという〈道交〉(K o m m u n i k a t i o n)に、〈汝〉と〈我〉との宗教的交りが成立するという⁽³⁾。仏陀の考えでは、〈如来〉とは、〈道を歩みつくしたもの〉〈真理の道をきわめたもの〉のこと

であって、涅槃の都に往きつくという意味（如去）と涅槃から再び還ってくるという意味が同時に含まれているという。

註

(1) 『仏教学辞典』 法蔵館 360頁

および中村元 『原始仏教』NHKブックス 159頁 によった。

(2) 第二章第一節を参照。

(3) 武内義範『親鸞と現代』中公新書（'74）、96頁

2. <業>と<輪廻>—仏教の罪業観—

『歎異抄』の中に、次の言葉が出てくる。

「故聖人のおほせには、卯毛、羊毛のさきにいるちりばかりも、つくる罪の宿業にあらずといふことなしとしるべしとさふらひき。⁽¹⁾」

<宿業>とは、過去における何かの行為、誰かの行為によってもたらされる何人も逃れえぬ人間の<負いめ>のことである。

親鸞において顕著に現れている仏教の罪悪の思想は、<業>と<輪廻>の考え方を土台にしていると言われる。武内によると、その<業>や<輪廻>に基づく人生観・世界観には、「論理に解消しつくされぬ、ある神話的精神がその底にある。それは理論以前のものであるとともに、また理論以上のものである。⁽²⁾」

武内は、<業>や<輪廻>の観念は、「われわれの生存の直接の事実性」

を備えており、この「源本の事実性」から目をそらすならば、宗教としての生命と深さは失われるであろうと指摘している。その事実性とは、人生と世界についての存在全体の〈情調性〉⁽³⁾ (Betindlichkeit) である。つまり、生活感情、人生・世界経験の色調、一言でいえば〈気分〉の問題であるといつてよい。この〈気分〉・生活感情は、同時に、私の本来の真実の在り方への〈決断〉を促し、生活の根本様式、行動の規範を形成する。事実、〈業〉や〈輪廻〉に基づく生活感情は、東洋的なく生への感覚として、われわれの祖先の生活から文化のあらゆる方面にゆきわたっていたのである。⁽⁴⁾

註

- (1) 『親鸞全集』 684頁
- (2) 『親鸞と現代』 104頁
- (3) 武内は〈情態性〉と訳している。訳語の統一のため改めた。
- (4) 「ゆきわたっていた」と過去形で示されたのは、科学的世界観と矛盾するという考え方が広まってきたからである。しかし、武内は、それを「誤った考え方」と断定し、われわれの考察の「障害」とする。
(上掲書108頁)

A. 〈業〉と〈輪廻〉の考え方

〈業〉とは何か。古代インド以来、仏教で古くから用いられてきた語で、⁽¹⁾人間の行為一般をさすことばである。行為というと、身体的行動のみを想起

しやすが、仏教では〈身〉・〈口〉・〈意〉の三業として捉えられる。

〈身業〉とは身体において営まれる行為、〈口業〉とは口において営まれる行為即ち言語活動、そして〈意業〉とは心の中において営まれる行為即ち意識である。〈身業〉は外に向かって発するもの、〈意業〉とは内において営まれるもの、〈口業〉は内と外とを結合するものであって、三つの〈業〉がびたりと相即するところに人間の正常な姿がある。それを、仏教では〈三業相応〉という。逆に、〈三業〉が相即を失うとき、人格の破綻が始まる。

それでは、〈業〉と〈輪廻〉の考え方とはどのようなものか、その概念を確かめておこう。

根本にある考え方は、次の点である。人間がこの世で行う〈身〉〈口〉〈意〉の三業の善悪によって、未来の世の彼の在り方が決定されるであろう。即ち、人間の行為は、ただこの世だけのものではなく、死後にも無形の力となって働き続け、未来の世における彼と彼を包む世界を規定する要因となるであろう、というのである。従って、魂は死後も、罪業の軽重によって、地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人道・天上の世界のいずれかに生まれ変わるであろう。われわれの現世もまた、過去世からの業力によるものである。こうして、生きとし生けるものは、自己の行為の業力にひかれて、生生流転の無限の道をたどっているのである。これを、〈六道輪廻〉の説という。

こうした神話的表現に対して、近代の科学的精神は、荒唐無稽な〈迷信〉として嘲笑を浴びせるであろう。常識の立場、科学の立場に立つ限り、その対象的思考は、日常性の世界の外に出ることはできない。われわれが〈生老病死〉という人生の問題を問題とするときには、それが正しく問題にされる

ような〈状況〉、ヤスパースのことばを借りると〈限界状況〉において考えられなければならないとして、武内は次のように指摘する。

「〈輪廻的時間〉は、人生の〈無常〉を〈諦観〉し、〈菩提心〉を起こすときの、この〈生死〉相交わる葛藤の、現代の凝縮した内包的時間が、内から外へ、質から量へ、厚みから広がりへと、外延的時間、即ち〈過去・現在・未来〉の通俗的時間流に移しおかれたものにすぎない。だから、外延的にくりひろげられる〈生死輪廻〉の大海の限りない波の起伏は、実は現在の瞬間の内面的な根源的激動にもとづいている。そうしてその〈原初的な波立ち〉は、そこで実はその波立ちを跳躍台として、一つの飛躍が起こったことを示している。(2)」

〈輪廻観〉は、生死的な人間の存在をそのまま説明し記述しているのではなく、それを超克するための、いわば象徴的な説明原理であると武内は見ているのである。

註

(1) パーリ語で〈Kamma〉、サンスクリットでは〈Karma〉である。

(2) 『親鸞と現代』 111頁

B 〈輪廻〉と〈縁起〉

(1)
仏陀が世に出た頃の古代インドでは、〈生死輪廻〉の観念が人々の心に重い圧迫感と恐怖を与えていた。

人は、この世で為した善もしくは悪の行為に応じて、来世において幸福なもしくは不幸な状態に生まれる。そこには、「自業自得」とも言われる厳しい自己責任の倫理がこめられていた。しかも、この〈転生〉には終末というものがなく、人は幾たびとなく生まれては死ぬという過程を繰り返さなければならぬ。永遠に続くこの生死の連続から解放されたいという願望、〈輪廻〉からの解脱への強い要求が、そこに生まれてきたのである。

〈輪廻〉からの離脱の方法が、様々に試みられた。仏陀の教えは、そういう背景から生まれてきたものである。仏陀は〈業〉を積んでは〈生死輪廻〉を続ける生きとし生けるものを、そのありのままの姿において見極めようとした。〈輪廻〉的生存の〈苦〉の原因を順次たどって、それを〈渴愛〉に見出したのが〈縁起〉の考え方である。

〈縁起〉とは、或るものが生ずるためには、必ず他のものが存在し、その他のものとの縁によって生じてくるのだという考え方のことである。言い換えれば、〈縁起〉とは、相依・相待性のことである。

矢島羊吉は、次のように解している。「一切の事物は、なんらかの意味で関係においてある。いかなる事物も、他の事物と区別され、対立せしめられることによって、はじめてそのものとなるのである。…事物は、他と区別されて、そのものであるというだけで、すでに他との依存関係にある」「この関係あるいは依存関係による成立、それが『中頌』（『中論』）においては〈縁起〉と呼ばれているのである。⁽²⁾」

龍樹（ナーガールジュナ）を中心とする中観学派では、〈縁起〉－〈無自性〉－〈空〉という系列に基づいて説かれるという。〈自性〉⁽³⁾とは、自ら存

在する、それだけで存在する、他のものの存在を必要としないことを意味する。〈縁起〉によって、あらゆるものが他との関係（しかも極めて複雑な関係⁽⁴⁾）においてあることを悟り、〈自性〉を持たないことがわかってくると、そのまま〈空〉に到達することができるという。

最も古い簡単な形の〈縁起説〉（六支縁起）が、存在するものの根源に〈取〉と〈渴愛〉との相依の関係を見出したことはよく知られている。既に前項で考察した〈取〉－〈渴愛〉における〈取〉は、〈五取蘊〉における〈取〉のことである。〈色〉・〈愛〉・〈想〉・〈行〉・〈識〉の〈五蘊〉は、存在全体を意味すると考えられるから、〈取〉はこの全体にかかわる執着性にほかならない。われわれは、世界の中の事物に執着することによって事物と同じ世界の中のものになってしまっている。言い換えれば、把えることによって把えられ、把えられながら把えていると妄想しているわけである。このような執着は、日常的な自意識では隠されていて、自愛だけが氷山の一角のように突き出ている。つまり、〈取〉は無意識的な私の深層に潜む妄想顛倒の〈我性〉（私の根拠）であって、薪（取）と火（渴愛）の比喩⁽⁵⁾、あるいは多羅葉樹の樹枝（渴愛）がいくら切られてもすぐにそれを再生させる根強い地下茎（取）の比喩を用いて説かれている。

こうして、〈渴愛〉と〈取〉との「盲目的な相依構造の全体」⁽⁶⁾が〈無明〉そのものであって、そこに人間の〈業〉を見ることができる。しかも、〈業〉が〈業〉として自覚されること、言い換えれば根源にある執着性が自覚されるということが、実は執着を根絶することにほかならない。

鈴木大拙は、『仏教の大意』の中で、「人間は〈業〉そのもので、さうし

てその事実に対する自覚をもってゐるところに苦しみがある。この苦しみを有ち得、感じ得るのが人間の特権であります。⁽⁷⁾」と述べている。

註

- (1) 仏陀の誕生の年代については諸説があるが、「誕生は西紀前463年、入滅は383年」という中村元の説が有力である。（『原始仏教』35頁）
- (2) 矢島羊吉『空の哲学』NHKブックス（'83）19頁
- (3) <自性>は、<実体>と解されがちであるが、「西洋哲学で言う<実体>は、属性の担い手として、属性と相関関係にあり、属性との依存関係即ち<縁起関係>において成立するものなのである」（上掲書21頁）
- (4) 三枝充應によれば、「同一律・矛盾律・排中律を含み、さらにそれを越えて、複雑をきわめる」（三枝『龍樹・親鸞ノート』法蔵館（'83）32頁）
- (5) この比喩は、しばしば用いられる。龍樹の『中論』の「薪火品」は好例。（上掲書 53頁参照）
- (6) 『親鸞と現代』 117頁
- (7) 『鈴木大拙全集 第7巻』岩波書店 28頁

C <輪廻>と<涅槃> -<空>の知恵-

梶山雄一も指摘するように、仏陀以前および原始仏教の時代においては、<輪廻>は単に人生の<苦>の象徴であったのではなく、心情的にも理論的にも、極めて悲観的な人生の事実であった。⁽¹⁾

しかし、この人生に対する深刻な悲観は、大乘仏教の時代に入ると、『般若経』にみられるような楽観的な人生観に変わる。光明と、清浄と、歡喜に満ちた世界が復活する。この華麗な転換の秘密は、どこにあったのか。

その秘密は〈空〉の知恵にあったと、梶山は言う。『般若経』は、〈生死輪廻〉する衆生と世界のすべては〈空〉であることを〈縁起〉という根拠によって論証しようとする。

「〈如来〉もふくめて、すべてのものは原因や諸条件に依存してあらわれ、また消える。それは本体として去来し、生滅するのではない。だから、〈空〉なるものであり、生じ、来るとしても実在するのではなく、滅し、去るとしても実在したものが加減し、去ったとはいえない。そのように、すべてが実在性を離脱し、〈空〉であり、原因や条件に依存してのみ現象していることが〈ものの本性〉（〈法性〉）である。〈如来〉といい、〈知恵の完成〉というものは、〈ものの本性〉の呼び名にほかならない。⁽²⁾」

ここでは、〈輪廻〉と〈生死〉の束縛は実在せず、幻であり、夢にすぎない。〈輪廻〉がなければ、それからの解脱である〈涅槃〉もない。その二つは区別できない〈不二〉のものである。従って、〈輪廻〉は〈涅槃〉に転化され、〈涅槃〉が〈輪廻〉と同一とされる。〈生死〉が〈空〉であると覚ると、⁽³⁾〈生死〉はそのまま〈涅槃〉となる。〈涅槃〉は〈生死〉のさなかであり、別な場所と時間にあるのではない。（〈生死即涅槃〉）

〈生死即涅槃〉という考え方は、〈煩惱即菩提〉ということと対応する。〈煩惱〉そのものよりも、〈煩惱〉に束縛された在り方が誤っている、〈煩惱〉に〈煩惱〉としての本性がないことを知れば、それは〈衆生済度〉の〈

方便>となりうるというのである。<生死>も<煩惱>も、<涅槃>と悟りが生きて働く場所となるのである。

註

- (1) 上山、梶山編『仏教の思想』中公新書（'74）48頁
- (2) 梶山雄一『般若経』中公新書（'76）193頁
- (3) 「<無>を虚無と同定し、それをまた実存的に<死>と同定する西洋的思想傾向に対立して、<無>（あるいは<空>）を<有>の原点とし、<生>の始源とする考え方が、東洋の思想伝説では重要な位置を占める。」（井筒俊彦『意味の深みへ』岩波書店（'85）286頁）

D. <廻向>

<輪廻>説に倫理的な根拠を与えた<業報>説が厳しい自己責任を要求していたことは既に触れたが、大乘仏教になると、一つの異変が起こった。<善根>つまり幸福の原因となる善い行為を自己の幸福以外の方向へふり向ける<廻向>するという思想が現れた。『般若経』の先の引用文にも、<知恵の完成>ということばが出ていたが、さらに『般若経』を引いてみよう。

「その<知恵>は最高のものであるから、<完成>という名前を得るのである⁽¹⁾。

そして、その<知恵>によって<全知者性>の方へふりむけられた多くの幸福の原因となる行為が、<完成>という名を得るにいたるのである。」

<廻向>という語は、「向きを変えさせること」の意味で、「変化させ、

発展させること」を含意すると、梶山は指摘している⁽²⁾。この〈ふりむけ〉の思想には、二つの段階がある。第一は、〈善根〉を自己の幸福への方から仏陀の〈全知者性〉に向かって方向転換させる〈廻向〉であり、第二は、自己の〈善根〉を他人の幸福、特に至福としての〈悟り〉にふりむける〈廻向〉である。

第二の〈廻向〉は、第一の〈廻向〉から派生したものと考えられるが、第一の〈廻向〉はどのようにして成り立つのであろうか。それは、〈般若〉と呼ばれる〈空の知恵〉によって根拠づけられている。〈善根〉も〈空〉なるものであるから、倫理の領域から悟りの領域へふり向けることができるのである。

この〈廻向〉の思想によって、〈菩薩〉が他者である衆生を利益するという大乘思想、特に法蔵菩薩が無限の時間にわたる修業によって浄土を建設したことを前提とする浄土教は成立することが可能になったのである。

註

(1) (2) 梶山『般若経』167頁

3 〈輪廻〉を超えて

仏陀の時代は、〈業〉や〈輪廻〉の思想が普及し、大衆化されていた時代であった。大衆化された〈業〉の思想は、主体性を喪失し、対象化し通俗化した理解となっていた。対象的な見方をされると、生存の運命的必然性を強調する教義、あるいは人間的努力を徒勞化する宿命論を生むものと考えられ

てしまうであろう。

〈業〉や〈輪廻〉を肯定する立場、否定する立場に対して、仏陀のそれは両者を止揚した〈中道〉の立場とすることができる。真の解脱に達した仏陀の立場に立つとき、実はそこで初めて〈業〉の世界、〈転生〉が本当には何であったか—人間の生存の事実性において、何を意味していたかが判然と知られるのである。そして、仏陀は弟子たちに「来たって見よ」と呼びかける。あたかも眠りから目覚めた者が、眠りが何であったかを悟り、まだ眠っている者のところへ行って覚醒させようと呼びかけるように。

武内によると、〈業〉の世界の意味するものは、始めから終わりまで〈覚醒への呼びかけ〉であった。

「〈業〉の理論は、いわば跳躍板であって、〈宗教的実存〉は一度はそれにしっかりと足をふまえることによって、次に身をおどらせて解脱と解放の自由に躍入する。⁽¹⁾」

武内の主張のポイントを整理して示すと、次のようになるであろう。

- ・「暗転する〈業〉と〈輪廻〉の宿命の流れ」は、「解脱の光に照らされたとき」にのみ意味をもった事実であるということ
- ・その瞬間は、「私と私を包む世界との根源的な運命的時間」であること
- ・解脱の光に照らされたときにのみ、人間存在の暗さ（宿業的存在）を知ることができるということ

従って、〈業〉の自覚において、人間存在の根源の事実性に目を開き、目を開かされた者には、すべての生存を覚醒しないではおれぬという〈悲願〉が生じる。罪業の自覚によって、衆生と一つである罪の連帯性が感得されて

くるからである。そこではすべての存在、すべての生存が同じ命につながれている。親鸞も、次のように語っている。「一切の有情は、みなもて世々生々の父母兄弟なりいづれもいづれも…仏になりてたすけきふらふべきなり。⁽²⁾」

そこで、初めて〈我〉と〈汝〉との間には、魂と魂との触れ合いが生じる。〈業〉の世界は、人間存在の〈限界状況〉が如実に示される〈実存〉的な歴史の世界なのである。⁽³⁾

この背景においてのみ、ここを舞台としてのみ、ただ一度限りの、〈我〉と〈汝〉との運命的な出会いも生じうるのであろう。ただ一度であるが故に、かえって宿世に反復されなければならない深い感動を、われわれは次の親鸞の言葉に読みとることができるのである。

「ああ、弘誓の強縁は多生にもまうあひがたく、真実の浄信、億劫にもえがたし。たまたま行信をえば、とをく宿縁をよろこべ。もしまた、このたび疑網に覆蔽せられば、かへて曠劫を逡歴せん。⁽⁴⁾」

註

(1) 『親鸞と現代』118頁。〈跳躍〉のために、仏陀は9年、親鸞は20年を要したわけである。

(2) 金子大栄編『親鸞著作全集』法蔵館（'64）677頁

なお、親鸞の文章は原則としてこの書から引用する（『親鸞全集』と略記する）

(3) 『親鸞と現代』122頁

(4) 『親鸞全集』10頁

第二章 <出会い>の成立

「出会い」という言葉は、人間の一般的な領域においてばかりでなく、教育学の領域においてもしばしば問題にされている。ボルノーは、「現代の鍵をにぎることば」となっているとしたうえで、この言葉が軽率に用いられる「流行語」として氾濫するかのごとき事態に対して強い警告を発している⁽¹⁾。

ボルノーも言うように、他の人間との出会い、人間的触れ合いがそれだけで既に<出会い>なのではない。「厳密な意味で<出会い>と名づけられるものは、ただ比較的まれな、しかしまた決定的に重要な事象のみである。そこでは、他の人間がその人の核心に触れ、そのため、彼のこれまでの<生>全体が、一切の企てや期待とともに投げ捨てられ、彼にとって全く新しいなものかが始まる。このようなことが運命的に人をおそうときのみ、本来的な意味で<出会い>について語られるのである。⁽²⁾」

序章において述べられた<存在>と<生>に対する絶対的<信頼>は、真の意味での<出会い>を通してしか成立しえないことを、以下において考察していくことにしよう。

註

(1) ボルノー、峰島訳『実存哲学と教育学』理想社（'66）139頁

(2) 上掲書 162頁

第一節 <我>と<汝>との出会い

「現代の鍵をにぎることば」—<出会い>の概念を考えようとするとき、なによりもまず、マルティン・ブーバーの名前が浮かんでくる。

ブーバーは、『我と汝』（1923年）において、人間疎外という時代状況を踏まえ、<我>（Ich）—<汝>（Du）との<出会い>の中に、<我—汝>の<関係>の中に、人格性の確立と、人格的存在としての人間の救いの道を見出そうとした。

われわれは、ブーバーの『我と汝』を中心にして、<出会い>の意味を考察することにしよう。

1. ブーバーの人間観

ブーバーは、人間存在の基本的あり方を、「人間が・人間・と共にあること」（Mensch-mit-Mensch-Sein）即ち<共存在>としてとらえ、二つの根源語があるとした。根源語とは、単独語ではなく、対応語である。即ち、<我—汝>と<我—それ>（Ich-Es）である。

ブーバーは、<我>はそれ自体では存在しないと考える。「根源語<我—汝>の<我>と、根源語<我—それ>の<我>があるだけである。⁽¹⁾」前者を<人格的存在>（Person）と呼び、後者を<個的存在>（Eigenwesen）と呼ぶ。

「根源語<我—それ>の<我>は、<個的存在>として現れ、<経験と利用>の<主観>（Subjekt）として自己を意識する。根源語<我—汝

>の<我>は<人格的存在>として現れ、(依属する属格なしに)<主体>(Subjektivität)として自己を意識する。<個的存在>は、他の<個的存在>から自己を分離させることによって物質の相違を現す。<人格的存在>は、他の<人格的存在>と<関係>(Beziehung)に入ることによって明らかとなる。⁽²⁾」

しかし、「二種類の人間があるのではなく、人間性の二つの極があるのみである。いかなる人間も純粹な<人格>だけでは存在し得ないし、純粹な<個的存在>だけで生きているわけではない。……すべての人間は、この二重の<我>の中に生きている。⁽³⁾」

現実の人間は、両極のもつれ合い、その緊張関係のうちに存在し、その関係は常に変化しているのである。

<個的存在>としての<我>について、ブーバーは次のように言う。「<人格>は<我>そのものを直視するが、<個的存在>は、わが種類、わが民族、わが創り出したもの、わが才能などというような自己の所有するものを問題とする。……<個的存在>は、経験と利用とによって、できるかぎり他者を所有しようとする。<それ>から自己分離を行い、<それ>を自己のものにしようとし、しかも、この二つが非現実的なものの中で行われること、これが<個的存在>の働きである。⁽⁴⁾」

人間と<それ>の世界との根本関係は、「世界の構造をたえず検討する<経験>と、人間生活の多様な目的と維持、便利化、設備化を行う<利用>を含んでいる。<それ>の世界の拡大とともに、<それ>の世界を経験し、利用する能力もまた増大しなければならぬ。⁽⁵⁾」

〈それ〉の世界は、彼にとっては、生活の維持、発展のために存する目的化された世界であり、その目的を実現するために存在者を利用する手段化された世界である。この客観化され、対象化された世界が、ブーバーのいう〈それ〉の世界である。

「人間は、〈それ〉なくしては生きることができない。だが、〈それ〉のみで生きるものは、真の人間ではない。⁽⁶⁾」

この〈それ〉の世界において他の人間を対象化し、〈それ〉化するところの〈個的存在〉は、それ自身他の〈個的存在〉によって対象化される。他者を〈それ〉として見る者は、自分自身をも〈それ〉として見ることになる。人間が人間でなくなっているこの状況を、ブーバーは人間疎外の問題として扱っている。

この状況を打開する道を、ブーバーは〈我〉と〈汝〉との〈出会い〉（*Begegnung*）および〈我-汝〉の〈関係〉（*Beziehung*）の中に見出そうとするのである。

註

- (1) ブーバー、植田訳『我と汝・対話』岩波文庫（'79）8頁
- (2) 上掲書 80頁
- (3) 上掲書 83頁
- (4) 上掲書 82頁
- (5) 上掲書 49頁
- (6) 上掲書 47頁

2. ブーバーにおける〈出会い〉の概念

A. 〈出会い〉と〈関係〉

ブーバーは、「はじめに〈関係〉がある⁽¹⁾」という。普通は〈我〉が〈汝〉に出会うことによって、〈我-汝〉の〈関係〉に入ると考えるところであろう。これは、どういうことであろうか。

ブーバーは、この命題を提示する際、原始人の言語に見られる〈関係〉の全体性を頭に描いている。「このような原始の現存的表現は、分析や内省の所産によるのではなく、真の根源的統一である生き生きとした〈関係〉を生き抜くことによるものである。⁽²⁾」

ブーバーのいう〈我-汝〉の〈関係〉は、いまだ自我が自我として自覚されていない。原始人や幼児の生活に認められる自然的な結びつきに最もよく妥当するものなのである。「原始人は、自己を〈我〉として認める以前に、既に根源語〈我-汝〉をきわめて自然に語っている。これに反して、根源語〈我-それ〉は、おそらく自己を〈我〉と認識して、即ち〈我〉の分離によって、初めて可能となる。⁽³⁾」「われわれが幼児の成長を見ていると、根源語〈我-汝〉は自然的結合から、根源語〈我-それ〉は自然的分離から、いずれも根源語の精神的実在がごく自然に生ずるということを、はっきり認めることができる。⁽⁴⁾」

即ち、根源語〈我-汝〉は結合即ち〈関係〉を語るものであり、根源語〈我-それ〉は分離即ち対象化を意味している。従って、「個々の〈汝〉は、〈我-汝〉の〈関係〉が終わりに達すると、〈それ〉とならなければならない

い。個々の〈それ〉は、〈関係〉の中に入ってゆくことになり、〈汝〉となることができる。⁽⁵⁾」

ブーバーは、〈出会い〉(Begegnung)については、次のように表現する。「〈恵み〉(Gnade)によって〈汝〉が私と出会う⁽⁶⁾」「〈汝〉が私と出会いをとげる。しかし、私が〈汝〉と直接の〈関係〉に入ってゆく。このように、〈関係〉とは選ばれることであり、選ぶことである。⁽⁷⁾」

ここで、注目されるのは、私が〈汝〉に出会うのではないということである。〈出会い〉は〈汝〉の方から来たるものであって、「〈汝〉は、求めることによっては見出されない。⁽⁸⁾」従って、〈出会い〉は私の方から見れば、〈恵み〉によってもたらされるものとなる。

註

- (1) 植田訳『我と汝、対話』27頁
- (2) 上掲書 28頁
- (3) 上掲書 32頁
- (4) 上掲書 35頁
- (5) 上掲書 46頁
- (6) (7) (8) 上掲書 19頁

B. 〈出会い〉を成立させるもの

(1). 待つこと(Warten)

ブーバーによれば、「〈汝〉は求めることによっては、見出されない。」

いつ、どこで、誰に会うかということは、私にとっては、予測しがたい、予見しえない。〈出会い〉は、常に突然の出来事である。

この予測しえない〈出会い〉に対して、私の取るべき態度は、次のことしかない。即ち、いつ起ってもそれを受け入れられるよう心の準備をしておくこと、つまり心を開いて待つことである。もしそれを怠るならば、〈出会い〉の瞬間を取り逃してしまうであろう。いつ、どこで起こるかわからない出会いを、われわれはただ待つしかない。

〈出会い〉は、次のようにして起こる。〈汝〉が〈我〉に向かって歩み寄り、〈我〉に呼びかける。〈我〉は〈汝〉に応答 (Antwortung) をする。この〈出会い〉の過程で、われわれが見落としがちなのは、〈汝〉が歩み寄る前に、〈我〉の〈待つ〉という態度が存することである。この〈待つ〉ことなくしては、〈出会い〉は〈出会い〉足りえない。そういう意味で、この〈待つ〉という態度は、きわめて能動的な行為なのである。

〈汝〉もまた、〈我〉の応答を待つ。即ち、〈我〉は〈汝〉の呼びかけを待ち、〈汝〉は〈我〉の応答を待つという相互の〈待つ〉という行為によって〈出会い〉は支えられているのである。

ブーバーは次のように表現する。「〈汝〉は〈恵み〉という形で私と出会う。」 (Das Du begegnet mir vom Gnaden)

〈汝〉は、求める (対象化する) ことなく、他の〈我〉ならぬこの〈我〉と出会い、同様に〈我〉は他の〈汝〉ならぬこの〈汝〉に出会う—この不思議さに対して、ブーバーは、神の恩寵以外のなにものでもないと考える。

予測しえない、突然の出来事である〈出会い〉の成立は、神の恩寵としか

考えられない不思議性に包まれているとはいえ、その〈出会い〉は、〈汝〉の働きかけ、〈我〉の働きかけなしには生起し得ない。ブーバーは、〈出会い〉の出来事が生起するためには、人間の働きが必要であることを強調する。

「〈関係〉とは、選ばれることであり、選ぶことである。能動と受動とは一つになる。なぜならば、全存在をもって行う能動的行為は、すべて能動的行為という感覚が消えて、受動と似たものになってしまう。⁽¹⁾」「〈関係〉は相互的である。私が〈汝〉に働きかけるように、私の〈汝〉は私に働きかける。われわれは、奔流する全存在の相互性の中で神秘につつまれながら生きているのである。⁽²⁾」

そう言えば、親鸞は〈本願〉との出会いを「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」と言い切っていた。ここには、〈本願〉の機として選ばれた「親鸞一人」の姿がある。真の〈出会い〉は、常に排他的であって、〈我〉に出会いうるのは、そのつど、ただ一人の〈汝〉であって、他のすべての〈汝〉との〈出会い〉を排除するのである。〈我〉が〈汝〉によって選ばれる（受動）という側面とその〈我〉が〈汝〉を選ぶという側面が一つになっている。〈我〉が自己の全存在をもって〈汝〉を待ち、〈汝〉の呼びかけに応答するという行為においては、「すべて能動的行為という感覚が消えて、受動と似たものに」なっているのである。それを、ブーバーは、「全存在となった人間の行為、あの無為（Nicht-tun）と呼ばれたところの行為⁽³⁾」と言うのである。「ここにおいて、人間は全体に包まれ、全体の中で安んじて活動し、人間は活動する全体的存在となる。このような状態に達したということは、最高の〈出会い〉に入る可能

性をもつようになったことを意味する。⁽⁴⁾」

註

- (1) ブーバー、植田訳『我と汝・対話』岩波文庫（'79）19頁
- (2) 上掲書 25頁
- (3) (4) 上掲書 96頁

(2) . 孤独 (E i n s a m k e i t)

<出会い>に対する準備として、待つことと共に問題にされるのは、<孤独>である。既に述べてきたように、ブーバーは人間の本来の在り方を、<我-汝>の<関係>として、<共存在>として把える。「人間は<汝>に接して<我>となる。⁽¹⁾」「<我>は<汝>と<関係>に入ることによって<我>となる。⁽²⁾」

現代人は多くの場合、<我-それ>の関係において生存し、<それ>の世界の中で主人として振る舞い、そこに安住している。しかし、時として人間は、その世界のよそよそしさ、疎遠さに気づいてりつ然とし、不安におののくことがある。というのも、「<それ>のみで生きるものは、真の人間ではない」からである。

人間が、自己と世界との間の疎遠さに気づいたときに生ずるのが<孤独>の意識である。<孤独>が意識されるのは、人間がもともと<共存在>であるからだ。ブーバーは考える。言い換えれば、<汝>との<関係>が失われた<それ>の世界において、自己と世界との間の疎遠さに気づいたとき、人

間は自分に欠如するものを自覚するに至るのである。〈孤独〉とは、まさに〈共存在〉の欠如態であるということができるとであろう。

この〈孤独〉の自覚の中にこそ、〈出会い〉への、そしてまた、実現されるべき〈我-汝〉の関係への切なる願望が存している。〈孤独〉は、そこにおいて、ますます高い、ますます無制約的な〈関係〉に対する願望、存在への完全な願望が生まれ、立ち昇っている場所である。

既に述べたように、〈孤独〉な心とは、他者に向かって自己を開く心であり、他者との〈共存在〉を求める心であると言える。それ故、自らの〈孤独〉を意識することが深ければ深いほど、〈共存在〉への希求は深いものになり、〈汝〉との出会いを求めることになる。〈孤独〉の自覚においてこそ、人間は〈出会い〉の瞬間を真に受けとめることができるのである。

ブーバーは、〈我〉と〈汝〉との出会いに、人間の真の〈現実的な生〉のあり方を認めるのである。

「すべて真の〈生〉とは〈出会い〉である。⁽³⁾」

註

- (1) ブーバー、植田訳『我と汝・対話』岩波文庫（'79）39頁
- (2) (3) 上掲書 19頁

C. ブーバーにおける〈出会い〉の特徴

ブーバーにおける〈出会い〉の概念の特徴を整理すると、ほぼ次のようになるであろう。

(1) . 向かい合い (Gegenüber)

<出会い>は対立する (gegenstehen) ことではなく、主体と主体との<向かい合い>の関係である。しかも自己の全存在をもってする<専一的な向かい合い> (ausschliessliches Gegenüber) である。Ausschliesslichkeitには「排他性」という意味も含まれ、既に述べたように、ただ一人の<汝>以外のすべての<汝>との<出会い>は排除されるのである。

<向かい合い>が可能であるためには、それぞれ独立な一方に還元し得ない二者が存在すること、即ち<間> (zwischen) が存在しなければならない。<間>とは<我>と<汝>との空間的な隔たり (Distanz) を意味する。隔たりを置くということは、存在者をそれ自身自立的な向かい合う存在者として立てるということである。この働きを、ブーバーは<原離隔> (Urdistanzierung) と呼び、それを第一の原理の運動としてとらえる。<我>と<汝>との空間的な隔たりは、この隔たりを置く (distanzieren) という人間の根源的働きに基づいてのみ可能なのであり、この働きの結果なのである。

しかし、向かい合う存在者が真に向かい合う存在者として現成するためには、その第一の原理を前提として、<関係への参入> (In-Beziehung-treten) という第二の原理が加わらなくてはならない。従って、人間存在は<隔たり>と<関係>との協働から理解されなければならない、とブーバーは主張するのである。

<隔たり>と<関係>という二つの原理が協働しない場合は、<我-汝>

の〈関係〉は、〈我—それ〉へと変質する。そこに疎隔 (Verfremdung) という現象が生ずるのである。

(2) . 〈決断〉と〈責任〉

いつどこで生起するかわからない運命 (Schicksal) を信じて、〈汝〉の働きかけを待ち、そして〈出会い〉において〈汝〉の呼びかけに応答するという〈我〉の側の働きをブーバーは強調し、それを人間の〈自由な決意〉あるいは〈決断〉 (Entscheidung) として捉える。

「自ら意志し得るものを自己が〈決断〉するとき、〈運命〉と出会うのである」「自由な人間は〈運命〉を信ずる。⁽¹⁾」

ブーバーによれば、真の〈責任〉 (Verantwortung) は、現実には真実の〈応答〉 (Antwort) がなされるところにのみ存在する。即ち、〈責任〉とは、〈汝〉の〈呼びかけ〉を自らに引き受けて、それに全存在をもって〈応答〉することである。それは、全存在をもって全人格的になされる〈応答〉であるから、その〈応答〉は既に述べたあの「無為」の行為と同様に、自ら〈応答〉しつつ、しかも〈汝〉の〈呼びかけ〉の力によって受動的に生じた〈応答〉である。

人間の本来的あり方を〈我—汝〉の〈関係〉の中に見るブーバーは、〈責任〉ということも、〈我〉と〈汝〉との〈呼びかけ〉と〈応答〉の対話的關係の中で捉えようとするものである。

しかも、ブーバーによれば、既にみてきたように「〈関係〉とは、選ばれることであり、選ぶことである。⁽³⁾」ただ一人の〈我〉、ただ一人の〈汝〉が

相互に選ぶ、選ばれるところに根本的な〈責任〉が存在しているのである。

そしてまた、共に〈責任〉を負うということは、ただ一人の〈汝〉に対して〈責任〉を負うことのみを意味するのではなく、〈汝〉に対する〈責任〉の自覚を通して、他のすべての者に対する〈責任〉をも自覚するに至るのである。それは負担や苦悩を伴う〈責任〉ではなく、〈愛に満ちた責任〉として自覚される。ブーバーは、〈永遠の汝〉との〈関係〉について、次のように言う。「神の前に出る者は、……結果を気にする有限な〈責任〉の苦痛からは免れ、無限の〈責任〉を果たそうとする活力に変わり、全く追跡しがたいようなこの世界の出来事や、神の御前にあって、深く世界を包括しようとする〈愛の責任〉の力に転換したのである。⁽⁴⁾」

ここにおいて、〈我-汝〉の〈関係〉の中に踏み入り、〈汝〉に対して〈責任〉を負う者にして初めて、その時々の実況においてわれわれに生起してくるものに対して、ひいては世界の出来事全体に対して〈責任〉を負うという、〈責任〉の広い世界が開かれてくる。⁽⁵⁾

註

- (1) ブーバー、植田訳『我と汝・対話』岩波文庫（'79）75頁
- (2) 75頁参照。
- (3) 上掲書 19頁
- (4) 上掲書 137頁
- (5) さらに、責任のとり方という大きな問題が存在する。神への〈責任〉のとり方として魂の純粹性が追求されるのは宗教の立場である。また、

人間としての〈責任〉のとり方として、教育の営みが成立するのであるが、今はそれに立ち入って考察することはさし控えておきたい。

(3) . 〈永遠の汝〉との出会い

既に述べられてきたように、〈出会い〉は人間には予測し得ない突然の出来事であるが、ブーバーは〈今、ここに〉という瞬間性を強調する。しかし、この瞬間は、〈永遠の汝〉と触れ合い、〈永遠の汝〉の生命に、永遠性に触れる決定的な意味を持つ。この世のそれぞれの〈汝〉において、われわれは〈永遠の汝〉をかいま見、そのそよぎを聴きとり、永遠の生命の息吹に触れるのである。実は、人間が〈永遠の汝〉に呼びかける以前に、〈永遠の汝〉が人間に向かって呼びかけているのである。⁽¹⁾人間はただ、それに気がづかないだけである。その呼びかけに気づき、それを聴きとることによって、〈永遠の汝〉との〈出会い〉の出来事は生起する。

いかなる状況において、人間は神の〈呼びかけ〉に気づき、それを聴きとり得るであろうか。それは、既に述べたように、〈汝〉が〈それ〉になるという根源的悲哀を人間が体感し、深い〈孤独〉と〈苦悩〉に陥る状況⁽²⁾においてである。そういう状況において、この神の〈呼びかけ〉によって人間はその全存在をゆさぶられ、本来の自己、真の自己を見出すことができ、希望をもつことができるのである。

神の〈呼びかけ〉に対する〈応答〉は、神への〈感謝〉と〈絶対信頼〉の現れである。神は、そのわれわれの〈応答〉を待っているのである。このような対話的〈信頼〉というところに、〈永遠の汝〉との〈出会い〉が真に成

立する。

<出会い>によって<永遠の汝>との<関係>に入ることは、個々の<汝>との<関係>を排除することではない。むしろ、個々の<汝>との<関係>を、またこの世の一切のものを、世界とその根底において生かすことである。ブーバーは、「神との<関係>においては、絶対的排他性 (A u s - s c h l i e s s l i c h k e i t) と絶対的包括性 (E i n s c h l i e b - l i c h k e i t) とが一つになっている」として次のように言う。

「この世界における存在、ないし物事のすべての<関係>は、排他的である。<汝>は自由に解放され、歩み出、ただ一人向かい合って存在する。それは天空をみたしている。しかし、<汝>以外の何者も存在していないというのではない。ただ他の一切は、<汝>の光の中に生きる。⁽³⁾」

それまで、<それ>と見られていたすべてのものが、この<汝>の光の中で生き、生き返るのである。

<永遠の汝>は、<我-汝>の<関係>を可能にする力であり、その<関係>の原根拠である。それ故、<我-汝>の出会いは、根源的には神の<恵み>、恩寵として受けとられるのである。

註

- (1) ハシディズムの教えによるものである。
- (2) ヤスパースのいう<限界状況>である。
- (3) ブーバー、植田訳『我と汝・対話』岩波文庫（'79）98頁

3. <出会い>の実存的意味

<出会い>の実存的意味を明確にするために、ここで、ボルノーの用いている比喩を借りることにしよう。

「二隻の舟が、反対の方向からやって来て、互いにそばを通りすぎるとき、それらは、航行中に互いに出会う (begegnen) と言われる。この例において重要なことは、舟は両方とも動いているということである。動かず立っている物、例えば灯台などの場合には、舟がそれに出会うとはいわず、ただ、舟がそのそばを航行するとだけ言うであろう。あるいは、他の人に街路上で出会うとも言うことができるだろう。⁽¹⁾」

この比喩において最も重要な点は、ボルノーも指摘しているように、<出会い>が成立するためには、両者が「動いている」ということ、即ち運動している状態でなければならないことである。ここでいう「運動」とは何を意味するのであろうか。これは、人間が生きていること、それも単に生きているということではなくて、<限界状況>とか仏教でいう<苦>のように、つきつめた自分自身の問題、誰にも代行してもらえない自分自身の生き方の問題に撞着し、人間としての真の生き方を求めて苦悩している状態のことではあるまいか。われわれは、こうした<人間としての苦悩>について、第一章で考察してきたのであった。

<人間としての苦悩>を自覚した者同士が、自己の「全存在をもって」向き合うときに、初めて<出会い>は成立するのである。逆に、そういう<苦悩>に目覚めていない者の場合には、<出会い>は起こり得ないことになる。「動いている舟」と「灯台」との違いは、<人間としての苦悩>に目覚めて

いるかどうかの違いとして考えることができるのではなからうか。

街路上での二人の出会いの例に示されるのは、あらかじめ申しあわせておいたり、こちらから探しだしたりした場合は、〈出会い〉とは言えないということ、つまり〈出会い〉はあらかじめ設定し得ないものであるということである。〈出会い〉は、あくまで偶発的なもの、予見し得ないものなのである。人間は、〈出会い〉において、前もって予見できず、彼が従来 of 観念で予期していたのとは全く異なったもの、従って新たに立場を定めることを迫るものに出くわすのである。この意味において、〈出会い〉は非連続的な出来事であり、人はこれまでの発展の筋道から投げ出し、新たに初めからやり直すように強い^るものである。

彼が出くわすのは、独立性をもった他なる実在である。〈出会い〉においては、ブーバーも指摘するように、一方に還元し得ない独立の二者が、同じ実在性の重みをもって、互いにぶつかり合うのである⁽²⁾。〈出会い〉によって人は最も本来的な意味において、動揺させられる。

真の〈出会い〉は、リルケのことばを借りて言えば、「お前は、お前の〈生〉を変えねばならない」と要求しているのである。これまでの自分の〈生〉を、根本的に転回することが求められる。しかし、彼が何を為すべきかということ、どの方向に彼の〈生〉を変えたらよいか、告げられることはない。ただ単に、〈出会い〉という事実のみがあつて、人を自己自身へとつき返し、自己自身から新たに〈決断〉するよう人を強いるのである。

さらに言えば、既に人間のうちに内在していたものが〈出会い〉において確証されるのではなくて、〈出会い〉において初めて、人間がそもそも人間

になるのである。このような人間の究極的な中核、〈自己〉(Selbst)とか〈実存〉と呼ばれるものは、孤立した〈我〉の中には存せず、常に〈出会い〉においてのみ現れる。人間は、〈汝〉との出会いにおいてのみ、自己自身に出会うのである。

ブーバーは言っている。「〈我〉は〈汝〉と〈関係〉に入ることによって〈我〉となる。……すべての真の〈生〉とは、出会いである。⁽³⁾」

ここで、確認しておきたいのは、〈出会い〉は突発的な出来事であり、非連続的な事象であるという点である。〈出会い〉の瞬間は、まるで電光石火のごとく、人間の土台にまでくい込んで動揺させる。そして、彼にとって全く新しい何ものかが始まるのである。その〈出会い〉の基礎に立って、連続性をもった持続的生活関係が築かれてはじめて、〈出会い〉は実りあるものになる。ブーバーは、次のように言っている。

「〈我-汝〉の純粹な関係は、生活形体の中に具体化されることによってはじめて時間・空間的恒常性がつくり出されるのである。⁽⁴⁾」

われわれが求める教育者と児童・生徒との教育的関係は、まさにその〈持続的生活関係〉である。

以上において考察してきた〈出会い〉の土台の上に、〈信頼〉に支えられた新しい教育的関係が築かれてゆくのである。

註

(1) ボルノー、峰島訳『実存哲学と教育学』理想社（'66）159頁

(2) ヤスパーズは、「対等の水準で」と表現する。そして、その両者のぶ

つかり合いを、「愛しながらの争い」と表現している。

(3) ブーバー、植田訳『我と汝・対話』岩波文庫（'79）19頁

(4) 上掲書 144頁

第二節 法然と親鸞との出会い

親鸞が法然に出会ったのは、彼が29歳のときであった。それまでに親鸞は、比叡山で約20年間の厳しい修業時代を経てきていた。この法然との運命的な出会いは、親鸞にとって決定的な回心をもたらした。

「親鸞が法然のもとで過ごすことができたのは、短い年月のことであった。⁽¹⁾しかし親鸞にとっては、この交わりがその後60年の信仰の生涯を決定した。彼の回心の体験はただ一度限りであるので、逆にその魂のうちで無限に掘り下げられくり返された。⁽²⁾」

本節では、まさに「厳密な意味での〈出会い〉」の一つの典型としての法然と親鸞との出会いを具体的に見てみることにしよう。

註

- (1) 親鸞が法然を訪ねてその門下に入ったのは1201年である。法然や親鸞たちが遠流の刑を受けたのは1207年、以後親鸞はついに師の法然に会う機会をもつことができなかった。
- (2) 武内『親鸞と現代』の「まえがき」より。

1 親鸞の生い立ちとその時代状況

「親鸞は、承安3年（1173年）に生まれた。のちに彼の師となった源空（法然）は当時41歳であったが、出離生死の道を求めて苦悩している最中であり、叡山の黒谷の経蔵で善導の『観経疏』を読んで専修念仏に帰する二年前であった⁽¹⁾」

親鸞の曾孫にあたる覚如の作といわれる『親鸞伝絵』（1295年作）によると、親鸞は藤原氏の一族日野氏の庶流の家に生まれた。父は日野有範といい、皇太后宮大進というさして陽のあたらず閑職にあったという。しかし彼の家系には学者が多く、伯父の宗業（文章博士になった人）のもとで親鸞は漢学の手ほどきを受けたと『伝絵』は記している。

生い立ちについては、確かな史料が存在しないので不明であるが、一説によ⁽²⁾ると、父の有範は親鸞が4歳のころ家を出て遁世しているし、母親（その名さえ伝わっていない）は8歳のとき、4人の子を残してこの世を去ってしまったという。そのため、幼い親鸞も、その二人の弟尋有・兼有も相次いで出家することになる。親鸞の場合、9歳のときもう一人の伯父の範綱に連れられて、天台宗の慈円⁽⁴⁾のもとで得度を受けたと『伝絵』は記している。出家の原因についても、種々の説があって定かでない。伯父の範綱にしてみれば、親を失った幼い子の将来を案じると、栄達の望みのない貴族社会で生きるよりも、僧侶としての人生を選ばせる方がまだしも可能性があると考えたのかもしれない。

親鸞が出家した1181年は、太政大臣となって位人臣を極めた平清盛

が病死した年であるが、当時の日本はちょうど養和の大飢饉の中にあった。鴨長明は、『方丈記』の中で次のように記している。

「築地のつら、道のほとりに、飢え死ぬるものたぐい、数も知らず。取り捨つるわざも知らねば、臭き香、世界にみち満ちて、変わりゆくかたちありさま、目も当てられぬこと多かり。いはんや、河原などには、馬・車の行き交う道だになし。⁽⁵⁾」

仁和寺の隆暁法印が、うち棄てられた死者の額に阿字を書いて心ばかりの葬いをして歩いたところ、二か月でその数は洛中だけで四万二千を越えたといわれる。父母を失って僧侶となった幼き日の親鸞は、餓死者があふれ死臭に満ちて、地獄さながらの様相を呈する凄まじい現実をどのような目で見ていたのであろうか。

飢饉は、翌年（1182年）に一応終わるが、世の乱れはいつ果てるとも知れない状況にあった。清盛没後の平氏の衰運は著しく、1183年に源義仲が京都に打ち入ると、平氏は西海に落ちのびて行く⁽⁶⁾。貴族中心の律令社会から武士中心の封建社会への移行期で、それに伴う社会の混乱は甚だしく、とりわけ庶民の困窮はその極に達したのであった。

天変地異が相次ぎ、社会不安の増大とあいまって危機感が世を覆い、平安時代の中頃から徐々に強調されてきた末法思想が人々の間にますます拡がっていた。最澄の作と伝えられる『末法灯明記』の中のいくつかの「正像末」の三時思想のうち、「正法千年、像法千年、末法万年」の説に基づいて、永承7年（1052年）が末法に入った年であると一般に広く信じられていた。

親鸞の末法史観⁽⁷⁾については、次章で詳しく考察するが、幼くして孤児と

なり出家を余儀なくされるという苦渋の体験、現実を目にした悲惨きわまる社会の姿、そして当時広く流布していた末法思想の影響 — こうしたものが、彼独自の宗教意識の形成に与って力があつたことは想像に難くない。

それにしても、日本の歴史全体の中でひととき傑出した三人の仏教者、法然、親鸞、道元が、共に動乱の平安末から鎌倉時代に生をうけていること、そして何か符節をあわせるかのように、共に幼くして親に別れた孤児であつたことは、単なる偶然だけではないような気がするのである。というのは、幼少にして家庭崩壊に見舞われ、動乱と危機の時代の波に容赦なくさらされて、ボルノーのいう〈不庇護性〉の中で育つたことが、彼らの宗教的回心の質に決定的な影響を及ぼしていると考えられるからである。

註

(1) 赤松俊秀『親鸞』吉川弘文館（'61）1頁

(2) 親鸞の生涯を実証する宗門関係以外の史料は、不思議なことに何一つ現存していない。その一生の大事件である越後配流についても、親鸞自身が書いた『教行信証』や、『親鸞伝絵』などの宗門内部の史料に見えるだけで、外部の史料には全く見当たらない。当時の朝廷の記録や公家の日記にもこれに関する記事がありそうなものであるが、それが全くないのである。そのため、明治期に入って親鸞の存在そのものを疑問視する動きが学界において出たことがある。

大正9年、辻善之助の『親鸞聖人筆跡之研究』によって信頼するに足る親鸞の自筆の存在が確認された。その翌年、西本願寺の宝庫から親鸞の妻惠信

尼の自筆書状が十通も発見された。直接の史料がないため実在まで疑われた親鸞も、妻の書状が発見されたことによって、やっとその疑念が一掃された。なお、それによって『伝絵』や『口伝鈔』の中で、親鸞の行実といわれてるもののうち、少なくとも一部は史実に基づいていることが明らかになったのである。

親鸞の生年は、親鸞の自筆の数々の文書に記された当時の年齢から逆算できるので確実であるが、その家系や社会的環境、出家の動機などについては確かな史料が存在しないので、不明な点があまりに多いのである。

(3) 寺川俊昭『親鸞のこころ』有斐閣（'83）46頁。ただし、14世紀末に編集された『尊卑分脈』によると、5人兄弟となっている。

(4) 法然と親交のあった藤原兼実の弟で、天台座主に4度も就任している。歴史書『愚管抄』の著者としても有名である。当時の慈円の動静からみて、慈円による受戒はあり得たと赤松は推定している。（『親鸞』29頁）

(5) 『方丈記』岩波文庫 52頁

(6) 義仲も間もなく敗死し、平氏も1185年に壇ノ浦で滅ぶ。これらの戦闘で活躍した名将源義経も、兄頼朝の勘気を受けて没落する。政治情勢は目まぐるしく転変していた。

(7) 親鸞は、道綽に従い、「正法五百年、像法一千年、末法一万年」説をとる。（『親鸞全集』283頁を参照）

2 比叡山における修業時代

叡山に上った親鸞は、そこで20年間に及ぶ修業時代を送るが、具体的なことはほとんど不明である。『伝絵』によると、源信ゆかりの横川の地で天台教学の研究を行っていたという。ただ、29歳で叡山を下りるまでの親鸞が、山で「堂僧」を勤めていたことは、妻の恵信尼の手紙にはっきりと記されている。

「殿のひへ（比叡）のやまにだうそう（堂僧）つと（勤）めておはしましけるが、やま（山）をいでて、六かくだう（角堂）に……⁽¹⁾」

親鸞のいた頃の比叡山に生活し、修業する人々は、大きく分けて「学生」と「堂衆」という二つの対立するグループに分かれていた。「学生」というのは、「山家学生式」⁽²⁾に基づいて専心学修する人々であり、「堂衆」というのは、「学生」より身分の低い雑役に従事する人々をいうのである。山田文昭によると、学生と堂衆とは当初は主従の関係をもっていたのであるが、堂衆は次第に勢力を得、学生と対立するようになった。

この両者とは別に「堂僧」という身分があり、常行三昧堂に勤める念仏僧を表していた。「常行三昧」とは、天台大師の『摩訶止観』に説かれている「四種三昧」という禅定の方法の一つである。行者は、常行三昧堂の中央に安置した阿弥陀如来像の周りをゆっくりと歩きながら念仏し、それを90日間続けるのである。この方法で精神を集中し、「三昧」が実現するとき、仏の姿が行者の前に立ち現れるという。叡山では、期間が短縮されて7日あるいは3日の「不断念仏」が行われていた。

こうして親鸞は、天台の教えと念仏とが一体となった叡山の伝統の中で、ひたすら「生死出づべき道」を求めて修業を積んだのである。武内義範は、

この時期の親鸞について、こう記している。

「彼は、どうかして自己自身の救いを完成したいと思って、天台の哲学的思弁に想いを凝らし、また念仏三昧に励んだ。その頃の親鸞の精神状態を存覚（『伝絵』の作者覚如の子）は、『禪定に励んで心を凝らそうとしても、妄念が立ち騒いで、意識は波立つばかりであったし、＜真如＞の月はかそけくあらわれても、煩惱の雲がじきにそれを覆ってしまった。』（『嘆徳文』）とっている。⁽³⁾

われわれは、『教行信証』の中に、次の文章を見いだすことができる。

「定心修しがたし、おもんばかりをやめ心をこらす（息慮凝心）が故に。散心行じがたし、悪をすて善を修する（廃悪修善）が故に。ここをもて、立相住心なを成じがたし、かるが故に、たとひ千年寿をつくすとも、法眼いまだかつてひらけずといへり。いかにいはんや無相離念まことにえがたし。⁽⁴⁾」

いくら行に励んでみても、いっこうに「三昧」の境地は得られそうもない。心は千々に乱れ、想いは揺れ動くばかりである。行を積めば積むほど、親鸞の苦悩は増すばかりである。『歎異抄』の中の「煩惱具足のわれらは、いずれの行にても生死を離ることあるべからざるを……⁽⁵⁾」という言葉も、この時期の親鸞自身の苦悩の体験に裏付けられていると考えてよいであろう。

親鸞が出家した日から、既に20年が過ぎていた。多感な青春時代の情熱のすべてを賭けて＜生死＞の問題に取り組んでも、どうしても「生死出づべき道」を見出すことができない。空しく過ぎてしまった青春。29歳になった親鸞は、悩みに悩み抜いていたことであろう。

そうした苦悩の中で親鸞は、六角堂に百日間、参籠することにしたと、恵

信尼の手紙は伝えている。

「やま（山）をいでて、六かくだう（角堂）に百日こもらせ給て、ごせ（後世）をいの（祈）らせ給けるに、九十五日のあか月（暁）、しやうとくたいし（聖徳太子）のもん（文）をむす（結）びて、じげん（示現）にあづからせ給て候ければ……⁽⁶⁾」

京都の市街の中心部にあるこの六角堂は、救世観音を本尊とするお堂で、この地が将来の都になることを予見した聖徳太子によって創建されたといひ伝えられていた。⁽⁷⁾ 親鸞は、和讃の中で「日本国にはこの御てら、仏法最初のところなり⁽⁸⁾」と讃えている。

参籠というのは、夜そこに籠って祈ることである。親鸞は、「後世を祈」ったという。「後世を祈る」とは、どういうことであろうか。寺川俊昭は、「生死出づべき道」につまずき悶えている身が、現世に光を見失ってさ迷いながらも、しかもなお光を求めずにはおれない。その祈りが「後世の祈り」ではないかという。「後世を祈るほかなかった親鸞は、この時、＜死＞という言葉で表すほかないような、暗く深いいのちの裂け目の前に独りたたずみ、しかもなお、その裂け目を乗り越えていく確かな道を切実に祈り求めていたと言わなければならないのではないか。⁽⁹⁾」

註

(1) 『親鸞全集』658頁

(2) 「伝教が、学生を教育する規定として作ったのが有名なる山家学生式であるが、これによると学生は12年間山から出ることができない。いわゆ

る「住山」または「籠山」であって、前六年は聞恵を主とし思修を傍として止観・遮那の二業を修せしめ、その止観業として課せられたのが、四種三昧である。」（山田文昭『親鸞とその教団』、『現代仏教名著全集第七巻』隆文館 所収 380頁）

- (3) 『親鸞と現代』6頁
- (4) 『親鸞全集』260頁
- (5) 上掲書 676頁
- (6) 上掲書 659頁
- (7) 名畑応順校注『親鸞和讃集』岩波文庫（76）220頁参照
- (8) 上掲書 221頁
- (9) 『親鸞のこころ』69頁

3 法然との出会い

A 夢告を聞く

百日の参籠がほぼおわろうとする95日の暁に、親鸞は夢のように自分に語りかける聖徳太子の言葉（六角堂参籠の夢告）を聞くことができたといわれている。それは、親鸞にとって生涯忘れることのできない大切なものであった。親鸞の死後、恵信尼はそれを娘の覚信尼にもぜひ伝えておきたいと考え、娘宛の手紙に「ごらん候へとて、書きしるして」同封したとあるが、その「御じげん（示現）のもん（文）」は現存しない。どんな呼びかけを親鸞が聞いたのか、残念ながら不明なのであるが、赤松をはじめ多くの人は、『伝絵』

の記している次の言葉ではなかったかと推測している⁽¹⁾。

行者よ、宿報 <small>たと</small> に設 <small>た</small> い女犯せん	行者宿報設女犯
われ玉女の身と成 <small>な</small> って犯されん	我成玉女身被犯
一生の間よく莊嚴し、	一生之間能莊嚴
臨終に引導して極楽に生まれしめん	臨終引導生極楽

親鸞が「和国の教主」として讃仰していた聖徳太子への思いが凝集して、夢告として「示現」したものであろう。夢告は、過去世からの業報によって「女犯」しようとするなら、観音が「玉女」となって犯され妻となろうと語りかけている。これは、親鸞が当時悩み抜いていた〈生死〉の問題に大きな示唆を与えるものであった。

しかし、親鸞が実際に特定の女性との恋愛問題に悩んでいて、その解決策のヒントを得たと考えるのはどうであろうか。少なくとも若き日の親鸞が、小説等に描かれているような華麗な恋愛体験の持ち主であったことを示す史料は存在しない。親鸞のいう〈愛欲〉とは、そのような性欲の問題に限定されるものではない。端的に言えば、それは〈煩惱〉の問題であり、〈業〉の問題であって、人間性の根源にまで親鸞の問題意識は及んでいるのである。

ともあれ、夢告によって、叡山における20年間の苦悩に満ちた遍歴に、今こそ終止符が打たれるのではないかという予感を胸に、親鸞は吉水の法然の下に向かうのである。

註

(1) 赤松『親鸞』49頁参照

B 法然に会う

聖徳太子の夢告を聞いた親鸞は、その呼びかけに応じて、夜が明けるとすぐに、東山吉水の地に法然を訪ねた。前出の恵信尼の手紙は、その時の模様を次のように記している。

「……やがてそのあか月（暁）いでさせ給て、ごせ（後世）のたす（助）からんずるえん（縁）にあいまいらせんとたづねまいらせて、ほうねん（法然）上人にあいまいらせて、又六かくだう（角堂）に百日こも（籠）らせ給て候けるやうに、又百か日、ふ（降）るにもて（照）るにもいかなるだい（大）事にもまいりてありしに、ただごせ（後世）の事はよき人にもあしきにも、おなじやうにしやうじ（生死）いづべきみち（道）をば、ただ一すじにおほ（仰）せられ候しを、うけ給はりさだ（定）めて候しかば、しやうにん（上人）のわたらせ給はんところには、人はいかにも申せ、たとひあくだう（悪道）にわたらせ給べしと申とも、せせ（世々）しやうじやう（生々）にもまよ（迷）ひければこそありけめとまで思まいらすみ（身）なればと、やうやう（様々）に人の申候し時もおほ（仰）せ候しなり。⁽¹⁾」

六角堂から法然の住む吉水の草庵までは、約2キロメートルばかりの道のである。朝の法座に参加する人々に交じって、親鸞は法然の語りかけに耳を澄ませて聞き入ったことであろう。

しかし、親鸞は直ちに法然の弟子になったのではない。再び百日間、「降るにも照るにもいかなる大事にも」吉水の法然の下に聴問に通い続け、「ただ後世のことは善き人にも悪しきにも、同じやうに生死出づべき道」を法然がただひたすら説くのを、遂に「承り定め」たのである。

われわれは、この決断の前後に、実に長いためらいと熟慮があったことを注意すべきであろう。親鸞にとって法然との出会いは、まさに彼の精神の大地震であって、一切の従来の価値の体系、即ち彼が叡山で学んだ定散二善を中心とする世界は根底から崩れてしまった。この出会いは、実際は百日間の余震即ち熟慮を伴うことによって、不退の宗教的決断となったのである。

この百日間は、〈汝〉としての法然の説く真理の言葉を、全身全霊で自己のものとするための、凄まじい〈愛しながらの争い〉が展開された日々であった。ヤスパースによれば、この争いはお互いの根源即ち〈存在の真実〉を見出すべく相互に問いかけあうものである。この容赦なく挑まれる〈争い〉は親鸞の存在を根底から揺さぶり、その結果、彼の〈実存的存在確認〉を覚醒させることになったとすることができるであろう。

註

- (1) 『親鸞全集』659頁

C 親鸞の回心

『教行信証』の終末部で、親鸞は自身の回心の体験を「雑行を捨てて本願に帰す」と表現している。〈雑行〉とは言うまでもなく、天台の「止観」を中心とする修業および宗教的生活の全体を指している。彼が20年間ひたすら励んできた〈行〉が、実は〈雑行〉と呼ばれるもの以外の何物でもないということを、初めて知ったというのである。親鸞は、「回心というのは、自力の心をひるがえし、すつるをいふなり。⁽¹⁾」と言っている。

長く苦しい遍歴の後、法然の教えに巡り会った喜びを、親鸞は次のような和讃で表白している。

「曠劫多生のあいだにも 出離の強縁しらざりき
本師源空いまさずば このたびむなしくすぎなまし。」⁽²⁾

親鸞が歩いて歩き疲れ、生きあぐねたこの道は、実は親鸞よりも先に法然が歩んだ道でもあった。法然もまた、叡山の学道の中で戸惑い、さ迷った日々があったのである。法然の述懐を聞いてみよう。

「上人語りてのたまわく、……出離の志、いたりて深かりしあいだ、もろもろの教法を信じて、もろもろの行業を修す。……しかるにわがこの身は、戒行において一戒をもたもたず、禪定において一もこれをえず。……悲しきかな、悲しきかな。いかがせん、いかがせん。ここにわがごときは、すでに戒・定・慧の三学の器にあらず。この三学のほかに、わが心に相応する法門ありや、わが身に堪えたる修業やあると、よろずの智者に求め、もろもろの学者にとぶらいしに、教うる人もなく、示すともがらもなし。しかる間、なげきなげき経蔵に入り、悲しみ悲しみ聖教にむかいて、手ずからみずから開きて見しに……」⁽³⁾

自分は、戒・定・慧の三学に堪えられぬ器であるとはっきり自覚している。旧来の仏教諸宗の学と業では、わが身のごときはとても救われない。三学のほかに自分にできる修業はあるのか、学者に聞いても誰も教えてくれない。そこで、一大決心をして法然は経蔵に閉じこもる。

「善導和尚の『観経疏』にいわく、『一心に専ら弥陀の名号を念じ、行住坐臥に時節の久近を問わず、念念に捨てざるは、是を正定の業と名づく。彼

の仏の願に順ずるが故に』という文を見得てのち、われらがごとき無智の身は、偏えにこの文を仰ぎ、もはらこのことわりをたのみて、念念不捨の称名を修して決定往生の業因に備うべし。ただ善導の遺教を信ずるのみにあらず、またあつく弥陀の弘願に順ぜり。「順彼仏願故」の文、深く魂にそみ、心にとどめたるなり。⁽⁴⁾

書物を通じての善導との出会いによって、法然の迷いは解消し、心は決したのである。「偏えに善導に依らん」そして、叡山に別れを告げるのである。法然もまた、親鸞と同様、出離生死の道を求めて苦悩の末、やっと回心の体験を得たことが、以上の述懐によって明らかになった。

法然と親鸞との出会いを支えているのは、共に<生死>の問題に悩み抜き、遍歴を繰り返したという苦悩の体験である。自分の<生>の根源をどこまでも問い、<死>の問題と対決し、人間としての<業>に悩み抜いたからこそ法然は善導の書に会い得たし、親鸞は聖徳太子の呼びかけによって法然を訪ねるといふ決断を下し得たのである。ブーバーのいう「待つ」という行為は、このような意味において積極的な意義をもつものなのである。

法然との出会いは、こうして長い間の準備が整った末に、運命的にもたらされた。法然との出会いによって、親鸞の心の中で既に熟し切っていたものが一つの機縁を与えられたと考えることもできよう。

法然との出会いは、言うまでもなく<本願力>との出会いを意味している。

「<遇>はまうあふといふ。まうあふと申すは、本願力を信ずるなり。⁽⁵⁾」

「ああ、弘誓の強縁、多生にももうあいगतく、真実の浄信億劫にもえがたし。たまたま行信をえば、とをく宿縁をよろこべ。⁽⁶⁾」

このように、法然との運命的な出会いは、親鸞に決定的な回心をもたらすと同時に、師の法然に対する絶対的な信頼、いかなる事態にも揺らぐことのない不退の信頼が築かれた。前出の恵信尼の手紙の「上人の渡らせ給はるところには、人はいかにも申せ、たとひ悪道にも迷ひこそありけめとまで思いまいらする身なれば……」の箇所は、『歎異抄』の次の部分と重なりあっている。「親鸞にをきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よき人の仰せをかふむりて、信ずるほかに別の子細なきなり。念仏は、まことに浄土にうまるるたねにてやはんべるらん。総じてもて存知せざるなり。たとひ法然上人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ。その故は、自余の行もはげみて、仏になるべかりける身が、念仏をまうして、地獄にもおちてさふらはばこそ、すかされたてまつりてといふ後悔もさふらはめ。いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。……⁽⁷⁾」

<よき人>法然の言葉をひたすら信ずるほかには何もない。この「偏依法然」即ちひとえに法然を信じ、疑うところなく、自らはからうところない態度を親鸞は生涯貫いたのである。⁽⁸⁾それは、「偏依善導」という法然の求道精神を受け継いだものであることは言うまでもない。

註

- (1) 『親鸞全集』546頁
- (2) 上掲書 439頁
- (3) 塚本善隆『日本の名著5 法然』中央公論社 34頁

- (4) 上掲書 36頁
- (5) 『親鸞全集』528頁
- (6) 上掲書 10頁
- (7) 上掲書 674頁
- (8) 増谷文雄『法然と親鸞』（『現代仏教名著全集第七巻』隆文館 所収）
664頁 参照。

第3章 <信>の成立の過程

われわれは、前章において、幼くして孤児となり、乱れに乱れた世の中を見つめながら育った親鸞が、20年間の苦しみに満ちた遍歴の後、法然との運命的な出会いによって回心を遂げる姿を見てきた。

<本願力>への絶対的な<信頼>、即ち<他力>の信心はどのような過程を経て確立されたのであろうか。親鸞は、それを三段階においてとらえている。即ち、有名な<三願転入>である。<三願転入>は、抽象的に考えられた三段階ではなく、親鸞自身の体験が基盤になっているといわれる。

しかしながら、われわれは宗教的感情の推移をここで問題にしようとは考えていない。本章において、われわれがめざしているのは、親鸞の独自の宗教的思想を論理的に解明することである。言わば、<信楽の論理>の探究である。

第一節 正像末史観と三願転入

ところで、三木清は遺稿『親鸞』の中で、「人間性の自覚は、親鸞において歴史の自覚と密接に結びついてある⁽¹⁾」として、正像末の史観は親鸞にとって「自己の外部、自己の周囲」のことでなく、自己自身の内的現実であったことを指摘している。「彼は時代において自己を自覚し、自己において時代を自覚したのである。⁽²⁾」

言い換えるならば、親鸞は「正像末」の史観において、自己の〈信〉の「末法」を自覚していたのである。従って、われわれの〈三願転入〉の考察もまた、「正像末」の歴史観から切り離して考えることはできない。事実、『教行信証』において〈三願転入〉の記述の直後に、正像末史観の考察が置かれている。武内義範は、両者の関係を「〈三願転入〉に対して正像末の史観こそ、かえってその超越的根拠であって、超越的に存在する正像末の歴史的時間によって、逆にこの転入の自督の時間性も成立することとなる⁽³⁾」ととらえている。

註

- (1) 『三木清全集第十八巻』岩波書店（'68）442頁
- (2) 上掲書 452頁
- (3) 武内『教行信証の哲学』（『現代仏教名著全集第六巻』）84頁

1. 親鸞と正像末史観

親鸞86歳頃の作と伝えられる『正像末和讃』は、次の和讃で始まっている。

釈迦如来かくれましまして

二千余年になりたまふ

正像の二時はおはりにき

如来の遺弟悲泣せよ

（『親鸞全集』443頁）

釈迦が入滅されて二千年以上たち、「正法」の時代、それに続く「像法」の時代の二つはとっくに終わり、今や「末法」の時代に入ったというのであるが、釈迦が自身のことを「如来の遺弟」つまり釈迦の滅後の弟子であると表明している点は重要である。「罪惡深重の凡夫」あるいは「煩惱熾盛の衆生」としての深い自覚と共に、自分は釈迦の正しい教えを継いでいるという、いわゆる「真の仏弟子」としての自覚が親鸞の中にあつたことが、ここにかがわれる。「悲泣せよ」とは、人に向かつての叫びではなく、末法の世に生まれ、とうてい救われがたいわが身であると自身自身に対して嘆いているのである。

A 時代区分

『教行信証』の中で、親鸞は正像末の史観を諸經典や權威ある先人の著作から引用し、それらを時代区分の仕方の差異と多様性に基づいて、綿密に考察している。その中で親鸞は、道綽の『安樂集』の次の部分を引用している。

「いはく、釈迦牟尼仏一代、正法五百年、像法一千年、末法一万年には、衆生滅じつき、諸經ことごとく滅せん。如来、痛焼の衆生を悲哀して、ことにこの經（『大無量壽經』）をとどめて、止住せんこと百年ならん、と。⁽⁴⁾

「正法」の時代とは、釈迦の在世の時代と滅後の五百年間で、〈教〉・〈行〉・〈証〉がともに成立した。仏弟子たちは、釈尊の教えに従って「八正道」といわれる正しい修業を行い、釈迦と同じ証悟を獲ることができた。

しかし、滅後五百年から千五百年までの千年間は「像法」の時代といわれ、

<教>と<行>は依然としてあっても、証悟に達する弟子はもはや存在しなくなった。

さらに、千五百年以後の一万年間は「末法」の時代であって、<教>は存在していても、もはや正しく修業する者もなく、まして証悟を獲る者は一人もいない。

要するに、釈迦の入滅の後、時代を経過するにつれて、<教><行><証>が<証>から順次に滅尽し、千五百年後の「末法」の時代ともなると「五濁悪世」、無戒のあさましい世相となるというのである。

『教行信証』によると、「三時教を按ずれば、如来般涅槃の時代をかんがうるに、周の第五の主、穆王五十一年壬申にあたり。そのみづのへさるより、わが元仁元年甲申にいたるまで二千一百八十三歳なり。また『賢劫経』・『仁王経』・『涅槃』等の説によるに、すでにもて末法にいたりて六百八十三歳なり。⁽²⁾」として、「末法」の時代に入って元仁元年（1224年）までに、683年たっていると親鸞は考える。

註

(1) 『親鸞全集』 282頁

(2) 上掲書 283頁

B. <教>（経）と<時>と<機>とのかかわり

さらに、道綽を引用する。「もし<機>と<時>とそむけば、修しがたく、いりがたし。行者、一心に道をもとめるとき、つねにまさに<時>と<方便

>とを觀察すべし。もし<時>をえざれば<方便>なし、これなづけて失とす、利となづけず。いかんとならば、うるを(湿)へる木をきりて、もて火をもとめんに、火うるべからず、<時>にあらざるがゆえに。もしか(枯)れたるたき木(薪)をおりてもてみず(水)をもとめんに、水うべからず、
智なきがごときのゆへに⁽¹⁾」

木が湿っているか乾いているかは、木の<時>の問題である。道を求める者は<時>(歴史性)によって規定されている自己の在り方(<機>)を十分に考慮しておかないと、正しい解脱や救済の<方便>を獲ることはできないというのである。道綽が、正像末の史観を経の滅住に関連させて論じているのも、もし<教>と<時>と<機>とが相互に背反すると、修業は成就することができないからである。従って、そのような<教>は、経であってもはや経ではない。真実の<教>は、いつでも<行>と<証>を伴っていないなければならないのである。従って、『教行信証』には、

「まことにしんぬ、聖道の諸教は在世正法のためにして、また<像末法滅の<時><機>にあらず。すでに<時>を失し<機>にそむけるなり。浄土真宗は、在世正法、像末法滅、濁悪の群萌、ひとしく悲引したまふなり。⁽²⁾」

「経」の存在ということは、親鸞にとって極めて重要な問題であった。

前掲の道綽の引用文の中の「ことにこの経をとどめて、止住せんこと百年ならん」であるが、法然は「この経をとどめる」ことの真意を「念仏をとどめる」と解釈した。<教>は<行>と相応しなければならないとしたら、経はそのまま<行>でなければならないからである。この先例にならって、親鸞は『大無量寿経』をとどめることは、痛焼の末代の衆生にまでも「浄土

の一門」(念仏)を通入すべき道として、とどめておくことであるとする。
「修すべき有情のなき」<教>は、既に<教>と<時>と<機>の生きた関連を失っているのであるから、「権教」であって「実教」ではない。そのような<教>の場合は、「釈迦の遺法」である「諸善」は「龍宮にいりたまふ」⁽³⁾のである。

親鸞は、経との<出会い>を『教行信証』の「総序」でこう語っている。

「ここに愚禿釈の親鸞、よろこばしきかな、西蕃月支の聖典、東夏日域の師釈、まうあひがたくして今遇ふことをえたり。聞きがたくしてすでにきくことをえたり。真宗の教行証を敬信して、ことに如来の恩徳ふかきことをしりぬ。ここをもてきくところをよろこび、うるところを嘆ずるなり。」⁽⁴⁾

親鸞は、真実の<教><行><証>の根源である『大無量寿経』が、絶対の<汝>として、歴史的時間の場で彼と出会うことを強調するのである。つまり、<教>-<行>-<証>と<教>-<時>-<機>とがそこで一体となるわけである。「東夏日域の師釈」即ち浄土教の<伝承>と目される七祖の諸論述に媒介されて、そのような場が初めて成立していると親鸞は考える。

以上の点を二つにまとめると、次のようになる。

(1) 『大無量寿経』が「末法」の世の現在において特に「時機純熟の真教」⁽⁵⁾であること。

(2) それがまた、「正像末」の三時を貫く永遠の法であること。

従って、「正像末」の史観には、(a)時代とともに墮落するという下降の方向と、(b)後も始めも一貫したものがあり、むしろ後のものほど充実

したものになる、という二つの面が並存しているということができる。

註

- (1) 『親鸞全集』 281頁
- (2) 上掲書279頁
- (3) 上掲書 443頁（『正像末和讃』）
- (4) 上掲書 10頁
- (5) 上掲書16頁

C. 根源的な罪障の自覚

「正像末」の史観は、なぜわれわれが現在、根源的な罪障を荷負しているかを説明する。釈尊の滅後、時代とともに衆生の〈機〉が悪化して行くと考え、この史観を前提とすると、「釈尊かくれまして二千余年」の現在においては、人間は生まれながらにして根源的な罪障をもっている。罪障は、すべての人に対して普遍的妥当性をもつ。比丘についていえば、末法の比丘は、すべて「名字の比丘」即ち名ばかりの僧侶にすぎない。

この根源的な罪障を自覚的に荷負することなくして、「生死出離」即ち解脱は不可能である。この自覚を通らずに解脱に到達しようとする（と親鸞は解した）「聖道の諸教」は、既に〈時〉を失し、〈機〉にそむいているというほかないのである。

武内によれば、「正像末」の史観が根源的な罪障の根拠であるとすれば、

明らかに罪障もその根拠も、それを自覚する主体の体験を離れては立証することができない。「罪の自覚は、それぞれの個人に関する問題であり、自己自身について真摯な体験を積むことによって、初めて成立して来るものである。⁽¹⁾」

言い換えれば、罪障を自覚するためには、現在において〈現存在〉の自覚のうちに、何らかの形で歴史的な「正像末」の三時を再び繰り返す必要があるということである。現在において、〈正像末〉の三時を繰り返すことは次のようにして可能であると武内はいう。⁽²⁾（イ） 「末法」の無戒の状態は、「正法」の持戒の状態と形式的には共通点がある。それは、破戒ではないということである。従って、われわれの日常性はいわば「正法」の状態に擬することができる。われわれは、〈教〉〈行〉〈証〉のいずれも持ちあわせていないにもかかわらず、無自覚なるが故に不安なく生活している。〈証〉あるかのごとく、〈行〉に合致しているかのごとく思い込んでいる。

（ロ） しかし、死の不安が、この日常性を一撃したらどうであろうか。人は、死の不安によって、今まで〈証〉と思い込んでいた一切が、支えるもののない深淵へ崩れ落ちて行くのを見る。〈証〉は存在しなかったことに人は気づく。そこで、〈証〉を獲得しようと努力する立場が生まれる。（「像法」の状態の反復と考えることができる）（ハ） さらに、〈行〉を吟味にかけた場合、われわれの〈証〉を失った日常性は、〈教〉〈行〉の直接的な統一もまた存在していないことに気づく。こうして、われわれは再び「末法」の立場に帰ってくるのであるが、今度は自覚的に「末法」の立場に立つことができるのである。

罪障の自覚は、以上のような形で可能になるのであるが、罪障が自覚されるとき、自己の堕ちて行くことの可能な無限の深淵を絶えず見出す。即ち、それは無底の深淵への墮落であって、罪は無限に深まって行く。

『教行信証』の「総序」において、「浄邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ⁽³⁾」と親鸞は讚嘆している。この父王殺害という事態こそ彼らに根源的な罪障の自覚を生ぜしめたという点で、救済への全き準備なのであった。そういう意味において、阿闍世はわれわれ「五濁悪世」に生きる「罪惡深重」の凡夫の象徴的存在であるということができるのである。

註

- (1) 武内『教行信証の哲學』91頁
- (2) 上掲書97頁
- (3) 『親鸞全集』 10頁

2 <三願転入>の概要

われわれは、次節以降で<三願転入>の詳細な解明を行う前に、ここでまず全体を概観しておこう。

『教行信証』のいわゆる<三願転入>の一節をまず掲げる。

「ここをもて、愚禿積の鸞、論主（天親）の解義をあふぎ、宗師（善導）の勸化によりて、ひさしく万行諸善の仮門をいでて、ながく双樹林下の往生をはなる、善本徳本の真門に廻入して、ひとへに難思往生の心をおこしき。

しかるに、いまことに方便の真門をいでて、選択の願海に転入せり。すみやかに難思議往生をとげんとほち（欲）す。果遂のちか（誓）ひ、まことにゆるかな。ここに久しく願海にいらて、ふかく仏恩をしれり。」（『親鸞全集』278頁）

一読してわかる通り、これは親鸞自身の宗教的体験の反省・回顧であるが、それと同時に宗教的精神の現象形態の三段階を論理的に把握したものであるということが出来る。

A 「三願」について

上述した三段階は、次の「三願」に対応するものである。

① 第十九願 至心発願の願

「たとひわれ仏をえたらんに、十方の衆生、善堤心をおこし、もろもろの功德を修し、心をいた（至）し発願して、わがくくにむま（生）れんとおも（欲）はん、寿終のときにのぞ（臨）みて、たとひ大衆と圍繞して、そのひとの前に現ぜずば、正覚をとらじ。⁽¹⁾」

② 第二十願 至心廻向の願

「たとひわれ仏をえたらんに、十方の衆生、わが名号をききて、念をわがくくににかけて、もろもろの徳本をうへて、心をいた（至）し廻向して、わがくくにむま（生）れんとおも（欲）はん、果遂せずば正覚をとらじ。⁽²⁾」

③ 第十八願 至心信楽の願

「たとひわれ仏をえたらんに、十方の衆生、心をいた（至）し信楽して、わがくくにむま（生）れんとおも（欲）ひて、乃至十念せん、もしむま（生）

れずば正覚をとらじ。ただ、五逆と誹謗正法をのぞく。⁽³⁾」

親鸞は、この三願を<教><機><願><往生>によって次のように分類している。（前頁の<三願転入>の一節を参照）

（第十九願）至心発願之願

邪定聚之機　　双樹林下往生　　『無量寿仏觀經』之意也。

（第二十願）至心廻向之願

不定聚之機　　難思往生　　『阿弥陀經』之意也。

（第十八願）至心信樂之願

正定聚之機　　難思議往生　　『大無量寿經』之意也。

この<願>といわれるものは、親鸞が「真実の<教>」とする『大無量寿經』の中に出てくる法蔵菩薩因位の修業の物語に基づいている⁽⁴⁾。鈴木大拙の要約を借りてみよう。

「法蔵比丘が世自在王仏と呼ばれる如来の指導の下に、法を学び法を行じたのは、実に今より無量無数不可思議劫を隔てた恒昔のことであった。問学修業の動機は、ありとあらゆる莊嚴の円満に具足せる仏土を成就することであった。彼は師、世自在王如来に、百千俱胝の仏土に成就せられたあらゆる妙莊嚴を説き、且つこれを現示せられんことを乞うた。かくしてこれらすべての嚴淨の国土を都見し終わって、彼は五劫の間、深き思惟に入った。この思惟より出でた時、彼の心は既に、彼が都見せるありとあらゆる妙莊嚴を悉く満足せる自己自身の安樂淨土を建設する事に、定まっていた。彼は、師、世自在王如来の前に現れ、…四十八箇の要件が実現が実現しなかったならば、

最上覚を取らぬと誓った。⁽⁵⁾」

この物語は、次のように解されている。即ち、流転苦悩する一切衆生の姿を見た仏陀が、大悲の心から法蔵菩薩となって改めて発願修業（菩薩行）する。その修業が成就された結果、一切衆生に仏の覚証を得させるべく莊嚴したく浄土>が建設され、阿弥陀仏となった、というのである。釈迦如来の出世（この世に出ること）は、その証験である。「如来世に興出したまふゆへは、ただ弥陀本願海をとかんとなり⁽⁶⁾」（『正信念仏偈』）<本願力>が一切衆生に<廻向>されて、衆生はただ<名号>を聞信することによって、<浄土>に往生することができるのである。

註

- (1) 『親鸞全集』 242頁
- (2) 上掲書 266頁
- (3) 上掲書 88頁
- (4) 中村他訳註『浄土三部経 上』岩波文庫（'63）128-133頁
- (5) 鈴木大拙『浄土系思想論』法蔵館（'42）13-14頁
- (6) 『親鸞全集』 80頁

B. 宗教的精神の三段階の特徴

さて、四十八の誓願の中から選ばれた第十九願、第二十願、第十八願の三願のそれぞれの立場の特徴をおおまかに記述しておこう。

（1）. 第十九願の立場

親鸞によれば、「もろもろの功德を修する」というのは、『観無量寿經』に説かれているような息慮疑心の禪定（定善）や世福・戒福・行福の修善（散善）等の自力の善行を積むことによって、その功德を仏に至心発願して廻向し、命の終りに仏の来迎にあずかろうという立場である。しかし、自力の善行はそれが自己の行為として励まれる限り、完成に到達することはあり得ない。不断の精進と努力をもってしても往生の確信は生れず、臨終来迎が強く期待される。武内は、「死の不安によって宗教的精神が最初に発起せしめられた第一段階⁽¹⁾」ととらえている。

（２）．第二十願の立場

「戒定慧三学の器に非ず」とする自力修善への絶望と、根源的な罪障の自覚を跳躍板として、宗教的決断としての〈名号〉との出会いが生じる。一切の余行を棄て、他力念仏にひたすら励み、その「善本徳本」の功德によって往生を願う立場である。しかし、宗教的実存として全存在を賭した決断であるからこそ、そのことの中に「本願の嘉号をもっておのれが善根とする⁽²⁾」という、「悪靈的な我性」も自己を現してくる⁽³⁾。それは結局、「〈汝〉との遭遇の錯倒した仕方となって、自己が自己を把えること（自己の念仏）である」と武内はいう。

（３）．第十八願の立場

一切の自力の我執が断ぜられ、清浄なる仏の願心より廻施された眞実信樂が開発される立場。その信樂を獲得した者が「正定聚の機」と称され、往生が約束される。しかし、第二十願から第十八願への転入は、ただ一度きりなのではないという武内の次の指摘はきわめて重要である。「第十八願は絶え

ず第二十願を自己疎外によって成立せしめつつ、また更にそれを消滅契機として否定し、第十八願に転入せしめつづけねばならない。⁽⁴⁾」

註

- (1) 『親鸞と現代』 201頁
- (2) 『親鸞全集』 278頁
- (3) 武内『教行信証の哲学』106頁参照。一般には、「自力の執心の残存」ととらえられている。
- (4) 『教行信証の哲学』 107頁

C. <三願転入>の論理—ヘーゲル精神現象学との類比

以上述べてきたことから明らかなように、<三願転入>は、第十九願の立場→第二十願の立場→第十八願の立場という、宗教的精神の浄化向上の道程として成立している⁽¹⁾。即ち、第十九願および第二十願の立場における宗教的精神は、それ自身の矛盾に順次逢着し、そこでその立場を克服・止揚して、第十八願の立場に到達するのである。

この転入を可能にするものは、石田慶和によれば、「各々の立場における宗教的精神（意識）のそのつどの矛盾の自覚であり、それを通して新たなる立場への飛躍・転入が成立すると一応は言うことができる。領域を宗教的精神に限るとは言え、『方便化身土巻』がヘーゲルの『精神現象学』に相通する構造を有するとされる所以である。⁽²⁾」

石田が主たる拠り所としている武内の記述によって、その点をもう少し詳

しくみていこう。武内によれば、この宗教的精神の三形態は、弥陀の三願に相応するのであるから、これらの願に誓われている「十方衆生」に采当する類型的な普遍性をもつ。他方、親鸞自身の体験としては、どこまでも自己自身の問題であり、親鸞の言葉によれば、「自督⁽³⁾」である。彼の〈三願転入〉は、この二つの契機、即ち類型的一般性と自己自らの自覚的向上とを含んでいる。この二つが、ヘーゲルの精神現象学的方法を用いて展開されているという。

ヘーゲルの精神現象学的方法とは、次のようなものである。意識（宗教的精神）の直接的な段階においては、意識は自己の真理性を確信している。その真理性は、現実において体験によって証されなければならない。しかし体験の吟味を通じて、真理そのものに内在的な自己矛盾が顕わになってくる。意識は、この自己矛盾のために絶望に陥る。

けれども、意識はその絶望に自覚的に耐え、絶望を通じてかえって精神の新しい段階へ飛躍し、先の矛盾を止揚する。こうして獲得された新しい真理も、更に新たな現実と対立し、新しい矛盾が生じるのである。

「意識は、その都度自己矛盾を自覚的に耐え、自己否定によって自己を超越し、超越によって常に新しく強く（真実には初めて）自己となりつつ、主客の円融相即する最後の立場、確信と己証との一致する最後の真理まで、自己超克の歩をつづける。⁽⁴⁾」

註

(1) 武内は、この三段階をキルケゴールの（1）美的・観想的段階－倫理

的段階、(2) 内在的宗教(宗教A)の段階、(3) 超越的宗教(宗教B)の段階に対比して考えている。(『教行信証の哲学』83頁、『親鸞と現代』201頁参照)

- (2) 石田慶和『信楽の論理』法蔵館('70) 34頁
- (3) 『親鸞全集』 34頁。親鸞は自註して「督・冬毒反也。勸也・率也正也」と記している。
- (4) 『教行信証の哲学』 82頁

D. 転入の時期—親鸞の体験とのかかわり

<三願転入>即ち三段階の転入ということが、実際親鸞の経験したことであったかどうか、経験したことであったとすれば、その時期をそれぞれいつと考えるかについて、古来諸説があるといわれる。ここでは、石田の説を紹介する⁽¹⁾。

石田によると、叡山修業時代が第十九願の段階にあたり、法然との最初の出会いのときが、第二十願の段階への転入にあたる。そして、吉水に百日間通いつめて、ついに法然の教えを「うけ給はりさだめ」たときが、第十八願の段階への転入である、とする。石田は、次のように結論づけている。

「それ(上記の二つの転機をさす)以外に親鸞の回心というものは存在しない。後年のその精神的な深まりは、この29歳の時の大きな精神的転機がもたらした必然的な歩みであった。……第十八願の段階へ転入したのが建仁元年であったからこそ、それがその後の親鸞の宗教的生の原点であり得たのである。⁽²⁾」

「第十九願や第二十願の立場の根底を照らし、その迷妄を破ってゆくことにおいて第十八願の立場が形成されてゆく。その働きのすじみちをわれわれは、事実としての〈三願転入〉と区別して、〈三願転入の論理〉と呼ぶ。それは、親鸞が流罪中（越後）や東国における生活の場において、自らの心の中で、あるいは門弟たちとのかかわりの中で、第十八願の立場からの逸脱を克服し、そのつど反復的に第十八願の立場へ帰入したその精神的原理として考えられるのである。⁽³⁾」

それでは、次に節を改めて、〈三願転入の論理〉をみていくことにしよう。

註

- (1) 武内は、「（親鸞は）決定的回心の後、なお建保二年と寛喜三年との二度の体験を通過して、初めてこの自力の執心を克服して、第十八願の風光に接した」（『親鸞と現代』24頁）とするが、石田はこの説をとっていない。なお、建保二年と寛喜三年の経験については後述する。
- (2) 石田慶和『親鸞の思想』法蔵館（'78） 17頁
- (3) 上掲書 54頁

第二節 第十九願の立場の解明

宗教的精神の第1段階として、われわれは第十九願の本質をこれから解明していくことにしよう。

親鸞は、第十九願の「菩提心をおこし、もろもろの功德を修し、心をいた（至）し発願して、わがくににむま（生）れんとおも（欲）はん」の「修諸功德」を観無量寿経に説かれている〈定善〉〈散善〉であると説明する。しかし、一切の観想や道德は、ただそれだけでは宗教的意味を持ちえない。

親鸞は『浄土和讃』で、「諸善万行ことごとく、至心発願せるゆえに、往生浄土の方便とならぬはなかりけり」という。従って、一切の「諸善万行」は、「至心発願する」ことによって初めて宗教的意味を帯びてくることが明らかとなる。われわれはまず、「至心発願」の本質から解明することにしよう。

1 臨終現前の願

われわれは、いかにして「至心発願」するのであろうか。

この問題に対する答えは、願文の「寿終のときにのぞ（臨）みて、たとひ大衆と圍繞して、その人のまへに現ぜずば」の中に暗示されている。即ち、臨終に仏の〈来迎〉が期待されているのである。

平安末期に、時代の不安が増し、〈無常感〉が世を覆うにつれて、来迎にちなむ往生伝や来迎図絵が盛んに製作されている。われわれは、これらの来迎

思想の底に、死の不安と来るべき死への準備を見いだすことができる。

善導の有名な「無常の偈」にいわく、「おのおの聞け、強健有力の時、自励策励して常住を求めよ、この偈を説き己りて、更にまさに心口に発願すべし。願くは弟子等、命終に臨んで、心顛倒せず、心錯乱せず、心失念せず、身心に諸の苦痛無く、身心快樂にして禅定に入るがごとく、聖衆現前したまひ、仏の本願に乗じて、阿弥陀仏国に上品往生せしめたまへ。⁽¹⁾」⁽²⁾

これによると、〈来迎〉を臨む心の前提には、死の不安があることが明らかである。浄土三部経に説かれた臨終来迎の誓いは、現世を否定し極楽往生を願う人々の心を強く惹きつけた。彼らは、〈死〉の問題を臨終来迎において考えたのである。即ち、臨終現前の願に誓われていることを裏返してみれば、この願がこの不安を前提としているというよりは、むしろこの願が死の不安の一形態であるという方がいっそう適切なことに気がつく。

なぜ、臨終において、「心顛倒せず、心錯乱せず、心失念せず」という覚悟が重視されるのか。それは、臨終において、その人の〈生〉の全体が（前世の〈生〉も含めて）総決算されて現れるからである。道綽によれば、臨終の一念の大勇猛心は、生涯の力を1時に尽くして用いる故に、生涯の悪業を消滅する増上の善根である。また、その逆もいえる。「もし人臨終の時、一念の邪見生ずれば、増上の悪心なるをもって即ちよく三界の福を傾けて悪道に入る。⁽³⁾」

法然にとっても、臨終の善悪は信仰の試金石であった。「年ごろ念仏申したる人」も、臨終が悪ければ「げにげにしき」「人目をかざった」「我心においては劣っていた」とされるのである。臨終の在り方が全存在の在り方を

示すのであれば、それは当然の帰結であるといえよう。

しかし、臨終において、覚悟を堅持することは極めて困難であり、堅持した人は稀であった。その困難な理由としては、まず第一に、死は期し難い不定さでわれわれを襲うため、準備して死に対面することができない。第2に、断末魔の苦しみが挙げられよう。さらに、人はただ一人で、即ち孤独の中で死に行かなければならないのである。

法然によれば、人は阿弥陀仏の来迎によって「死苦」から救われる。期し難い死も、来迎する仏の方からは、定められた時に起こることは言うまでもない。死の孤独感に対しても、仏は諸聖衆とともに現在するので、大衆に囲まれて心にぎやかに往生することができる。

ところが、親鸞は臨終を語らない。彼にとっては、信心の決定するその時が「前念命終、後念即生⁽⁴⁾」であって、この時に生死の転換が本質的に行われてしまうので、臨終の善悪は問題にならないのである⁽⁵⁾。親鸞は、〈信〉を臨終現前の思想（来迎思想）から切り離し、次のようにいう。「まず善信（親

）が身には、臨終の善悪をば申さず、信心決定の人はずたがいなければ、〈正定聚〉に住することにて候なり。⁽⁶⁾」「来迎は諸行往生にあり。自力の行者なるがゆえに、臨終ということは諸行往生のひとにいふべし。⁽⁷⁾」

次に、〈無常感〉と〈発菩提心〉（〈至心発願〉）との関係を分析してみることにする。

武内によれば、〈無常感〉は、「強健有力の時」即ち〈生〉のただ中において、〈死〉を先駆するところに成立する。それとともに、〈生〉の最後の点であった〈死〉が、逆に〈生〉に侵入し、〈生〉の根源的な根拠になって

いる。〈生〉は、この自己を包む〈死〉に鍛練されて、堅いはずみのある問いの力となる。

〈無常感〉が人生全体に投げかける問いは、〈生〉と〈死〉とが火花を発すところに成立し、問いの中で両者が交互に媒介しあっている。この問いを問うことは、決断、自由、あるいは内的行為ともいわれる。

〈無常感〉のもつ深い根源的気分性には、次のような特徴がある。(a) 雷のごとく、運命的偶然性によって選ばれた人を襲う。(b) 強さに違いがある。(c) 〈無常感〉と問いの間には断絶がない。即ち、〈無〉に浸透された〈存在〉の全体が示す奇異性がわれわれを惹きつけ、驚異を喚起し、それを根拠に「なぜ」の問いが発せられる。この奇異—驚異—問いの間では、振子運動が反復される。この振子運動によって、問いの気分と問いの決断・自由等との間も連結されている。従って、「無常感—問い—決断」、「奇異と驚異—問—問いつづけること」の間には、区別がほとんどないのである。

それ故、生死に関する問いは、それが問いの姿を取っている限り、即時的な生死の媒介にすぎず行為的ではない。これにたいし、「生死の問いがその側まで来ている自由・決断・行為を対自的とし、生死を真に行為的に媒介しようとするものが〈発菩提心〉であり、〈至心発願〉であるとわれわれは考える。問いを答えの追求として、実践的な求道に発展させたものが、真の宗教的実存の決断であり、自由であり、行である。それは〈無常感〉に端を発し、問いを媒介として成立する。対自的な行為的な生死の媒介である。⁽⁸⁾」

一言でいうならば、〈発菩提心〉とは、問いが行為にまで発展した〈宗教的決断〉である。

註

- (1) 『観無量寿経』は、九品（九種類）の人に対する来迎の仕方の違いを説いている。
- (2) 『往生礼讃偈』（『教行信証の哲学』 113頁参照）
- (3) 『安楽集上』（上掲書 113頁参照）
- (4) 『親鸞全集』 370頁（『愚禿鈔』）
- (5) 法然も、信心は平常に決定すべきことを強調するが、臨終は信心の本質的な契機であった。従って、臨終現前の願は重要な意義を持つ。
- (6) 『親鸞全集』 588頁（『末燈鈔六』）
- (7) 上掲書 579頁（『末燈鈔一』）
- (8) 『教行信証の哲学』 116頁

2 三心の本質

われわれは、第十九願の願文の中に、死の不安を発見し、〈至心〉・〈発願〉・〈欲生〉の三心をこの〈無常感〉の根源から明らかにしてきた。

われわれは次に、この三心は何であるか、即ち三心の本質を明らかにしなければならない。

親鸞は、『観無量寿経』を第十九願の解明であると解したことは既に示しておいたが⁽¹⁾、第十九願の三心を解明する際に『観無量寿経』にいう〈至誠心〉・〈深心〉・〈廻向発願心〉に置き換えて解明していく。前者の三心が、後者の三心と同一であるというのではなく、複雑な置換の手続きを親鸞はとっ

ている。その手続きが、いわゆる〈顕彰隠密〉の義である。

A 『観無量寿経』における〈顕彰隠密〉

『観無量寿経』は、その序分に『王舎城の悲劇』を物語っている。王舎城に阿闍世という王子があって、悪友提婆達多と親しみ、結局は父王を殺し、母の韋提希を牢獄に幽閉した。深く嘆き悲しんだ韋提希は、釈尊を礼し救済を願うと、忽然として釈尊が獄室に現れる。「願わくば、われに清浄業処を觀ぜしむることを教えたまえ」と懇願する韋提希に、釈尊は〈定善〉と〈散善〉とを教える。

この〈定善〉と〈散善〉に対する教説には、韋提希に対して顕らかである部分と、釈尊と弥陀如来に対してのみ彰らかな部分とが存在する、と親鸞は指摘する。前者が〈顕〉の義であり、後者が〈彰隠密〉の義である。

ところで、「韋提(希)は即ちこれ女人の相なり。貪瞋具足の凡夫のくら⁽²⁾るなり」とあり、第十九願の〈機〉の代表者とされる。従って〈顕〉とは、「第十九願の〈機〉に対して彰らかなもの」、〈彰隠密〉も「第十九願の〈機〉に対して彰らかなもの」の義をもつことになる。

親鸞は、『観無量寿経』の全体の見通しについては、次のように述べている。「釈家(善導)のころによりて、『無量寿仏觀経』を按ずれば、顕彰隠密の義あり。〈顕〉といふは、すなはち定散諸善をあらはし、三輩三心をひらく。しかるに二善三福は、報土の真因にあらず。諸機の三心は、自利各別にして、利他の一心にあらず。如来の異の方便、忻慕浄土の善根なり、これはこの経のころなり、すなはちこれ〈顕〉の義なり。〈彰〉といふは、

如来の弘願をあらはし、利他通入の一心を演暢す。達多闍世の悪逆によりて、釈迦微咲の素懐をあらはす。章提別選の正意によりて、弥陀大悲の本願を開す。これすなはちこの経の〈隱彰〉の義なり。⁽³⁾

「しかれば、光明寺の和尚のいはく、しかるに孝婆の化主（釈迦）、その請によるが故に、すなはちひろく浄土の要門をひらく。安樂の能人（阿弥陀仏）、別意の弘願（第十八願）を顕彰す。それ要門といふは、すなはちこの『観経』の定散の二門これなり。〈定〉はすなはち慮をやめてもて心を凝らす、〈散〉はすなはち悪を廃してもて善を修す。この二行を廻して、往生を求願せよとなり。弘願といふは『大経』の説のごとしといへり。⁽⁴⁾

そして、〈顕〉の定善は、「観を示す縁也」であって、単にこの経に説かれている日想観を基底とする特殊な色想観だけが問題なのではなく、「息慮凝心」の観想一般が色想観を縁として問題にされている⁽⁵⁾と親鸞は考える。

〈顕〉の散善は、同様に「行を顕す縁也」であって「廃悪修善」の〈行〉一般が散善に代表させられている。

さて、定散の二善を修した結果はどうであろうか。「しかるに常没の凡愚、〈定心〉修しがたし、息慮凝心の故に。〈散心〉行じがたし、廃悪修善の故に。ここをもつて立相住心（色想観）なを成じがたし、かるが故に、たとひ千年の寿を尽くすとも法眼いまだかつて開けずといへり。いかにいはんや無想離念（無念）まことにえがたし。かるが故に、如来はるかに末代罪濁の凡夫をしろしめす、立相住心なをうることあたはず。いかにいはんや、相を離れて事を求むるは、術通なき人の空に居して舎をたてんがごときなり。⁽⁶⁾

それ故、親鸞は『観経』に対する結論として次のように言う。

「しかれば、それ標嚴の和尚（源信）の解義を按ずるに、念仏証拠門のなかに、第十八の願は別願のなかの別願なりと顕開したまへり。『観経』の定散の諸機は極重悪人唯称弥陀と観励したまへり。濁世の道俗、よく自らおのれが能を思量せよとなり。しるべし。⁽⁷⁾」

『観無量寿経』の定散の二善は、「如来、異の方便、忝慕浄土の善根」であり、それらは衆生の機根に応じて説かれたものである。例えば、経の始めの「如是」の字義を次のように解しているのも、その意味であると親鸞は考える。「また如是といふは、すなはちこれ法をさす、定散両門なり。これすなはちさだむることばなり。〈機〉行ずれば必ず益す、これ如来の所説のみことば、錯謬なきことをあかす。かるが故に如是と名づく。また如といふは衆生のころのごとし。心の所樂にしたがひて、仏すなはちこれを度したまふ。〈機〉〈経〉相応せるをまた称して是とす。かるが故に如是といふ。また如是といふは、如来の所説をあかさんとす。……一切の法を説くこと千差万別なり。如来の観知、歴歴了然として、心にしたがひて〈行〉をおこして、おのおの益すること同じからず。業果法然として、すべて錯失なし、また称して是とす。かるが故に如是といふ。⁽⁸⁾」

従って、衆生それぞれの段階や機根に応じて益するところはあるにしても、〈隱彰〉の義即ち弘願の眞実から見ると、定散の〈機〉は自己の根源悪に無知なるものである。究極の益とは、定散の善人に〈宗教的実存〉の罪の意識に到達させ、回心懺悔して如来の本願に帰依させることに帰するのである。

それ故、『観無量寿経』は〈顯彰隱密〉の義によって、ヘーゲルの精神現象学的な構造をもち、〈宗教的実存〉への自覚の深化を示しているというこ

とができる、と武内は結論づけている。⁽¹⁾

註

- (1) 112頁 参照
- (2) 『親鸞全集』258頁
- (3) 上掲書 248頁
- (4) 上掲書 250頁
- (5) 親鸞は、観想一般を「有念」と「無念」とに分ける。「有念」とは「色形をおもふにつきて言ひ」、「無念」とは「形を心にかけて、色に心を思はずして、念もなきをいふなり。」(上掲書 580頁)
- (6) 上掲書 260頁
- (7) 上掲書 248頁
- (8) 上掲書 251頁
- (9) 『教行信証の哲学』126頁

B 三経における〈顕彰隠密〉

しかし、以上の『観無量寿経』の〈顕彰隠密〉の義による精神現象学的な構造は、この経だけをとりて考察する際には、それほど明瞭な事柄ではない。「宗教的実存の深い姿は、三願に應ずる三経によって照らし合わすとき、初めて如実に、この三面鏡に映じる。⁽¹⁾」と言わなければならない。

親鸞は、『観無量寿経』における〈顕彰隠密〉の義を拡充して「『観経』に准知するに、この経（『阿弥陀経』）にまた〈顕彰隠密〉の義あるべし。⁽²⁾」

という。〈顯〉の義は、定散二善を捨てて第二十願の〈名号〉を「執持」することであるとし、〈彰〉の義は、この〈名号〉を〈決断〉して「執持」する際の〈自利の一心〉を懺悔して、〈他力〉の大信海に転入し第十八願の〈信樂〉に帰することとする。親鸞自身の言葉を引いておこう。

「顯といふは、經家は一切諸行の少善を嫌貶して、善本徳本の『真門』を開示し、自己の一心をはげまして、〈難思の往生〉をすすむ。ここをもて『經』には『多善根多功德多福德因縁』と説き、『釈』には『九品ともに廻して不退をえよ』といへり。あるひは『無過念仏往西方、三念五念仏来迎』といへり。これはこれ、この經の〈顯〉の義をしめすなり。これすなはち『真』のなかの方便なり。〈彰〉といふは、眞実難信の法をあらはす。これすなはち不可思議の願海を光闡して、無礙の大信心海に帰せしめんとおぼす。まことに勧めすでに恒沙の（諸仏の）勧めなれば、〈信〉もまた恒沙の〈信〉なり。かるが故に甚難とのたまへるなり。『釈』に、直に弥陀の弘誓重なれるによりて、凡夫念ずれば、すなはち生ぜしむることを致すといへり。これはこれ〈隱彰〉の義をひらくなり。⁽³⁾

『阿弥陀經』は、親鸞によれば「大乘修多羅のなかの無問自説經なり。しかれば、如来世に興出したまふゆえは、恒沙の諸仏証護の正意、ただこれにあるなり。⁽⁴⁾」即ちこの經は、仏一人が聴き手の舍利弗に呼びかけつつ〈無問自説〉するのであるから、『觀經』のように〈顯彰隱密〉の義が散在せず、ただ〈自利の一心〉の問題に集中している。この〈一心〉の問題の〈顯彰隱密〉の義、即ち第二十願の〈一心〉と第十八願の〈一心〉を弁別し、一方では第二十願の立場においてその〈顯〉の義を示しつつ、他方において第十八

願の立場から廻光返照してこの〈一心〉の〈隱彰〉の義を解明することが、第二十願の〈至心〉〈廻向〉〈欲生〉の三心の構造を明らかにすることになる。それによって、第十九願の〈至心〉〈発願〉〈欲生〉の三心も『觀經』の多くの〈顯彰隱密〉の箇所の中から、特に〈至誠心〉〈深心〉〈廻向発願心〉に関する〈顯彰隱密〉によって解明されるであろう。

親鸞は、第十九願・第二十願を解明する〈顯彰隱密〉の義を次の二つの問答釈として詳説している。

第一に「問ふ、『大本』の三心と『觀經』の三心と一異いかんぞや。⁽⁵⁾」

第二に「また問ふ、『大本』『觀經』の三心と『小本』の一心と一異いかんぞや。⁽⁶⁾」

その形式的な結論を先に述べると、親鸞の解答は次のようになっている。第一については、「二經の三心、〈顯〉の義によれば異なり。〈彰〉の義によれば一なり。⁽⁷⁾」と結論されている。第二についても、ほぼ同様の解答を与えるのであるが、第一の問いを考慮しつつ、親鸞は次のように言う。

「三經の大綱、〈顯彰隱密〉の義ありといへども、信心をあらはして能入とす。かるが故に、經のはじめに如是と稱す。如是の義はすなはちよく信ずる相なり。いま三經を拏ずるに、みな金剛の真心をもて最要とせり。真心すなはちこれ大信心なり、大信心は希有最勝真妙清淨なり。なにをもての故に大信心海は、甚だもていりがたし、仏力より発起するが故に。真実の樂邦甚だもてゆきやすし、願力によりてすなはち生ずるが故なり。今まさに一心一異の義を談ぜんとす。まさにこのころなるべしとなり。三經一心の義、答へをはりぬ。⁽⁸⁾」

註

- (1) 『教行信証の哲学』126頁
- (2) 『親鸞全集』264頁
- (3) 上掲書 264頁
- (4) 上掲書 265頁
- (5) 上掲書 248頁
- (6) (7) 上掲書 264頁
- (8) 上掲書 265頁

3 善導の〈三心釈〉の顕彰隱密

われわれはこれから『觀無量壽經』の〈至誠心〉〈深心〉〈廻向發願心〉の顕彰隱密の義を明らかにしつつ、第十九願の〈至心〉〈發願〉〈欲生〉の三心を解明していくことにする。

A 善導の〈三心釈〉

親鸞もまた、善導の三心釈に依拠している。以下、三心について述べる。

① 至誠心

善導によると、「〈至〉とは真、〈誠〉とは実なり。一切衆生の身口意業の所修の解行、必ず須く眞実心の中になすべきことを明かさんと欲す。外に賢善精の進の相を現じ内に虚仮を懐くことを得ざれ。貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性侵め難きこと蛇蝎に同じきは、三業を起すといへども名づけて〈雜毒

の善>となす。また<虚仮の行>と名づく。<真実の業>と名づけざるなり。もし、かくのごとき安心起行をなすものは、たとひ身心を苦勵して、日夜十二時、急に求め急になして、頭燃をはらふがごとくするもの、すべて<雜毒の善>と名づく。この<雜毒の行>を廻してかの仏の淨土に求生せんとするものは、これ必ず不可なり。何をもての故に。まさしくかの阿弥陀仏、因中に<菩薩の行>を行じたまひしとき、乃至一念一刹那、三業の所修、みなこれ真実心のうちになしたまひしによりてなり。およそ、施為趣相したまふところ、みな真実なるによりてなり。(1)

要するに、良心の真実清浄を尊び、汝の行は真実であったか、汝の所修の行為は<雜毒>ではなかったか、と良心の声は尋問する。その時、阿弥陀仏の因中の<菩薩行>の清浄さ、真実さが基準になっているのである。それ故、われわれは<至誠心>の良心を深く過去性に関係するものと規定することができる。こうした良心の声に傾聴する者は、必然的に根源的な自己の罪障を自覚せざるを得ない。

良心は、<負いめ> (Schuldigkeit) を語るといわれる。この<負いめ>のもつ被投性・過去性は、輪廻的罪障觀のうちに顕著に現れている。良心の立場は、善悪の転換点に位置するものであるから、道徳から宗教への移行点でもある。善導は、<至誠心>において、嚴肅な解脱の行における道徳的真実を力強く語っているのである。

② 深心

「<深心>といふは、すなはちこれ深信の心なり。また二種あり。一には決定して深く信ず、自身は現にこれ<罪惡生死の凡夫>にして 劫よりこの

かた常に没し常に流転して、出離の縁あることなしと。二には、決定して深く信ず、かの阿弥陀仏の四十八願をもて、衆生を摂受したまふ、疑いなく慮なくかの願力に乗じて定めて往生を得んと。⁽²⁾」

これが、有名な「二種深信」である。前者は<機の深信>、後者は<法の深信>と呼ばれている。この<深信>が宗教的決断の現在であることは、善導が深信の相を詳しく論じている部分からも明らかである。

③ 廻向発願心

善導によると、<廻向発願心>とは第一に、「過去および今生の身口意業に修する所の世・出世の善根、および他の一切の凡聖の身口意業に修する所の世・出世の善根とを随喜して、この自他所修の善根をもて、ことごとくみな真実深信の心中に廻向して、かの国に生ぜんと願ず。故に、<廻向発願心>と名づく。第二に、「また廻向して生ぜんと願ずとは、必ず須らく決定して真実心の中に廻向し、得生の想をなさんと願ふべし。⁽³⁾」と註されている。言うまでもなく、<廻向発願心>は未来の相にかかわっている。

註

(1) 善導の『観経疏』（定善義）より。『教行信証の哲学』128頁を参照。なお、下線の部分について、親鸞は独特の訓点を加えている。

(2) (3) 上掲書（『教行信証の哲学』129頁 参照）

B <三心釈>の顕彰隠密

曾我量深は、『伝承と已証』の中で、上述の善導の<三心釈>について次

のように論じている。

「善導の〈三心積〉の文は、……二箇の大疑問に接触せねばならぬ。第一の〈至誠心〉と〈機の深信〉との撞着であり、第二に〈法の深信〉と〈廻向発願心〉との撞着である。

まず、〈至誠心〉と〈機の深信〉との撞着とは何であろうか。すでに〈至誠心〉とは、過去の行為にたいして内・外相応して真実清浄なりと自覚するもの。しかるに転じて、深くつらつらわが身の真価を反省して「現是罪惡生死凡夫、無有出離縁」のものと信知するが自我観である。即一は自ら一点の虚偽なき自己を自照し、他は徹頭徹尾虚偽なる自己を観照する。……

次に、〈法の深信〉と〈廻向発願心〉との撞着はいかん。〈廻向発願心〉は自他一切の善を惣じてわが未来往生の目的に廻向せんとするもの。しかるに〈法の深信〉は、弥陀の四十八願の力に乗じて自然に往生定得の信念に住するものである。かくて深信願力の人の前には他の善は不要であり、したがって廻向発願心は全く不要欲求であり、この不要の願心を要するものは、正しく本願力を信ぜざるものであると断言し得るのである。⁽¹⁾

曾我によれば、この矛盾を深く理解した者は、古来、親鸞のみであった。彼は、この矛盾を二つの方法によって解決しようとした。

第一の方法は、破天荒な彼独自の訓点によって、上掲の〈至誠心〉の釈を次のように読み替えたことであった。

「〈至〉といふは真なり、〈誠〉といふは実なり。一切衆生の身口意業の所修の解行、必ず真実心の中になしたまへるをもちゐることを明かさんとおもふ。外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ。内に虚仮をいだけばなり。⁽²⁾」

「須」は、普通「すべからく……べし」と読まれるが、親鸞はこれを「もちみる」と読み替え、返り点の付けかたも独特のものにしている。これによって、真実心を求めることから一転して、根源悪の自覚の意となった。身口意三業の真実清浄は、衆生から離れて、すべて仏に帰されることになったのである。即ち、衆生は清浄真実心を確保するよう努めよという善導の訓言は、法蔵菩薩の清浄真実の願心の廻向である〈名号〉をもち（須）いるべしという意味に変えられたのである。

こうして、〈至誠心〉を仏からの廻向と考えることによって、〈廻向発願心〉もまた、全く新しい意義を帯びることになった。彼は、第一の釈文をすべて捨て、第二の文のみを採用し、次のような送り仮名を付けた。「また廻向発願して生ずるものは、必ず決定して、真実心の中に廻向したまへる願をもち（須）みて、得生の想をなせ。⁽³⁾」

この読み替えによって、〈至誠心〉と〈機の深信〉、〈廻向発願心〉と〈法の深信〉との矛盾は止揚することができたのである。

しかし、このことは善導の立場の否定を意味するものではない。否、むしろ親鸞の〈三心釈〉は、善導のその真意を明らかにするものであると親鸞は考えた。つまり、善導の〈三心釈〉の〈隠密〉の義であるとしたのである。なぜなら、真に良心的に〈至誠心〉を求める者のみが、内の虚仮を自覚することができる。ひたすらに自己の身口意の善根を廻向して浄土に生ぜん願する行者のみが、この発願の限界に撞着し、自力的なものに本質的な自己矛盾に悩み、かえって絶対者の側からの廻向に乗ずることを知るからである。

こうして、善導の〈三心釈〉の表面に現れた矛盾を破天荒な読み替えによ

って止揚しようとした親鸞は、さらにもう一つの方法をとろうとする。即ち、善導の〈三心釈〉の〈顕〉の義は第十九願および第二十願に対応するものであり、〈隠密〉の義である彼自身の解釈は第十八願にあたとすれば、善導の〈三心釈〉の矛盾は、〈三願転入〉の過程によって具体的に止揚することができる。このような立場から、親鸞は第二の方法を採用した。

その方法とは、具体的には三心についての善導の註釈を分類整理して、あるものは第十九願に、あるものは第二十願に應ずる〈顕〉の義であるとし、他のものは第十八願に應ずる〈隠彰〉の義であるとするのであった。

こうした二つの方法をとることによって、一見自己矛盾する善導の〈三心釈〉は、「三願転入する宗教的実存の自覚の弁証法によって、主体的に統一せられていることとなる。⁽⁴⁾」

以上が、〈三心釈〉に対する親鸞の顕彰隠密の考えであり、「二経の三心は、〈顕〉の義において異なり、〈彰〉の義において一なり。⁽⁵⁾」と語る所以である。

註

- (1) 曾我量深『伝承と己証』弥生書房 182-183頁
- (2) 『親鸞全集』92頁
- (3) 上掲書 97頁
- (4) 『教行信証の哲学』131頁
- (5) 『親鸞全集』248頁

C 「三心釈」の〈顯〉の義

それ故われわれは、第十九願の〈至心〉〈発願〉〈欲生〉の三心に相応する善導の「三心釈」の顯の義に考察の対象を絞ることにしよう。

① 至誠心

善導は、〈至誠心〉には「自利真実」と「利他真実」とがあるという。親鸞によると、「利他真実」は第十八願に相応するから、ここで問題となるのは「自利真実」のみである。

「自利真実といふは、また二種あり。一には、真実心の中に自他の諸悪をよび穢国等を制捨して、行住坐臥に、一切菩薩の諸悪を制捨するに同じく、我もまたかくのごとくせんとおもふなり。二には、真実心の中に自他凡聖等の善を勤修す。真実心の中の口業に、かの阿弥陀仏をよび依正二報を讃嘆す。また真実心の中の口業に、三界・六道等の自他依正の二報、苦悪の事を毀厭す。また一切衆生の三業所為の善を讃嘆す。もし善業にあらざば、つしんでこれを遠ざかれ、また随喜せざれとなり。また真実心の中の身業に、合掌し礼敬し、四事等をもてかの阿弥陀仏をよび依正二報を供養す。また真実心の中の身業に、この生死三界等の自他の依正二報を輕慢し厭捨す。また真実心の中の意業に、かの阿弥陀仏をよび依正二報を思想し、觀察し、憶念して、目の前に現ぜるがごとくす。また真実心の中の意業に、この生死三界等の自他の依正二報を輕賤し、厭捨す。⁽¹⁾」

『愚禿鈔』によれば、親鸞は自利真実の一を「厭離真実」と名づけ、二を「忻求真実」と名づけている。

・「厭離真実」は、一般に聖道門自力主義の特色であるとする。「汝為す

べからず」という制捨厭離に自己の眞実を強調する。

・「忻慕眞実」は、「浄土門、易行道、他力横出の義」である。「忻慕をもって本となす。なにをもての故に、願力によって生死を厭捨せしむるが故なり。」

② 深心

「二種深信」は第十八願に相応し、本来的な意味の〈深信〉は第十九願には存在しないと言ってよい。親鸞が〈深心釈〉から引いているのは、次の箇所等にとどまる。「また決定して、釈迦仏、この『観経』の三福・九品・定散二善を説きて、かの仏の依正二報を証讃して、人をして忻慕せしめんと深信す。」「また深心深信といふは、決定して自心を建立して〈教〉に順じて修業し……⁽³⁾」

③ 廻向発願心

ここでは、先に挙げた「過去をよび今上の身口意業……」を親鸞は引用している。⁽⁴⁾要するに、「忻慕眞実」の清浄眞実が中心であって、〈深信〉とはこの眞実を自心に建立することであり、〈廻向発願心〉とは「この眞実の深信の中に身口意業所修の善根を廻向して、かの国に生ずる」ことを願うものである。従って、第十九願の展開は、『観経』の二善三福の全体を貫く原理となっているこの「忻慕眞実」の結果がどうなっていくかにかかっている。

われわれは、先に「臨終現前の願」によって、「忻慕」の契機を死の不安のうちに見いだした。しかし、臨終に正念に住し仏の来迎にあずかりたいと思う心には、また同時に、死の不安から日常性への墜落が認められるのではないか、と武内は分析している。「われわれの有限性は、死においてさえ慣

れることができるのである。⁽⁵⁾死に対して次第に慣れてしまった精神が、その墮落を自覚しながらもそこから脱しきれない状態が認められるのである。親鸞は、このような精神の状態が真に臨終において正念であることができるか否かは、「不定」⁽⁶⁾であるとした。

註

- (1) 『親鸞全集』252頁
- (2) 上掲書 378頁
- (3) 上掲書 253頁
- (4) 上掲書 254頁
- (5) 『教行信証の哲学』132頁
- (6) 『口伝鈔』に、「願としてかならず迎接あらんことおほきに不定なり」とある。（『原典校註真宗聖典』法蔵館〔60〕845頁）

4 自利真実の失

親鸞は、第十九願の〈機〉の「自利真実」の失について、次のように言う。

「いまし雜縁乱動して正念を失するによるが故に。仏の本願と相応せざるが故に。〈教〉と相違せるが故に。仏語に順ぜざるが故に。係念相續せざるが故に。憶想間断するが故に。廻願慳重真実ならざるが故に。貪瞋諸見の煩惱きたり間断するが故に。慚愧懺悔の心あることなきが故に。⁽¹⁾」

こうした、「専をすてて雜業を修せんとするもの」が往生することができるのは、「百は時に稀に一二を得、千は時に稀に五三を得」るだけであると説いている。

一度〈無常感〉によって起こされた「忻求真実」も、時を経るにつれて色あせてしまう。自己の発起したものが真実であり、厭離の思いであり、忻求の志であったと考えるのは、実は無反省にすぎない。自心によって建立すると単純に考えたものが、実は自己の罪に無知な状態である。

われわれが、仏智を識らず自己の善根によって、ただ自力の精進努力によって、倫理的に絶対善に至ろうとすると、絶対者の側からはかえって悪とされる。親鸞は、『大経』を引用して言う。「もし衆生ありて、疑惑の心をもて、もろもろの功德を修して、かの国に生まれんと願ぜん。仏智・不思議智・不可称智……をさとらずして、この諸智にをいて、疑惑して信ぜず。しかもなを罪福を信じて、善本を修習して、その国に生まれんと願ぜん。このもろもろの衆生、かの宮殿に生まれて、いのち五百歳、常に仏を見ず、経法を聞かず。、声聞聖衆を見ず、この故にかの国土にこれを〈胎生〉といふ。⁽²⁾」

「もしこの衆生、その本の罪を識りて、深く自ら悔責して、かの処を離るるを求めん⁽³⁾」とするならば、即ち罪の自覚によって真実心と思われていたものが不真実心とされ、無常の問題が罪の自覚的な絶望となる。

その時、初めて第十九願は第二十願に転入するのである。

註

(1) 『親鸞全集』256頁

(2) 上掲書 244頁（『大経』からの引用）

(3) 上掲書 245頁（同上）

第三節 第二十願の立場の解明

まず、『歎異抄』によって、親鸞のことばを聞いてみよう。

「親鸞にをきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よき人の仰せをかふむりて、信ずるほかに別の子細なきなり。念仏は、まことに浄土にむまるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり。たとひ法然上人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからくさふらふ。その故は、自余の行をはげみて仏になるべかりける身が、念仏をまうして地獄にもおちてさふらはばこそ、すかされたてまつりてといふ後悔もさふらはめ、いづれの行もをよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。

弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈、虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然の仰せそらごとならんや。法然の仰せまことならば、親鸞がまうすむね、またもてむなしかるべからずさふらふか。詮ずるところ、愚身の信心にをきては、かくのごとし。このうへは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひなりと、云々。⁽¹⁾

武内によると、坂東からはるばる上洛してきた門弟たちに親鸞が語りきかせたこれらの言葉は、彼の信心が明らかに<賭>の性格を持っていたことを示している。⁽²⁾

親鸞の主張のポイントは、次の点にある。(a) 念仏を信ずることの理由根拠が、理性的な見地からは何一つ存在しないこと、(b) ただ、「地獄は

一定すみか」なる自己の罪障の故に、後悔することなく法然の教えに随順すること、(c)念仏を取るか捨てるかは結局、面々の「はからひ」〈決断〉であること。われわれは、これらの言葉に、〈宗教的決断〉の本質が力強く述べられていることを知るのである。

われわれは、第二十願の善本徳本としての念仏を、このような「よき人の仰せをかふむりて」「念仏申さんと思ひ立つ心の起こる」ときの〈宗教的決断〉として理解し、この〈宗教的決断〉の諸相を、親鸞自身の言葉に即して明らかにしていくことにする。

註

(1) 『親鸞全集』 675頁

(2) 『教行信証の哲学』 134頁(以下、175頁まで第二十願の解明が展開されている)

1 罪障の自覚

第十九願との関連において〈宗教的決断〉を明らかにしようとする場合、次の三点を考察しておく必要がある。

A 死の不安と罪の自覚

第十九願は、その根本規定が観想・倫理的であって、その定散二善は、〈隠密の義〉から見れば、善どころか、かえって自己の罪障に対する無自覚に

ほかならなかつた。この罪障の自覚、定散二善によってはとうてい出離の縁がない、「いづれの行もをよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」という根源悪の諦観こそ、第十九願を第二十願に転入させる転入点であった。

定散の二善がこの転入点に到達するか否か、そしてこの罪障感を跳躍板にして飛躍できるか否かにかかわる決定的要因は何であろうか。

武内は、それを「定散の二善が単なる観想・倫理ではなく、外ならぬ死の不安によって自己の内面性の深底から喚び起こされた〈発菩提心〉の姿であった⁽¹⁾」という点に求めている。死の不安によってもたらされた〈限界状況〉、死の問題に直面した〈実存〉の緊迫した自覚と情熱を、われわれはそこに見ることができるのである。

ところが、観想や倫理はもともと死なき永遠の理性の立場を前提としている。思惟そのものが「生死の思惟煩惱」であって、われわれを〈生死の輪廻〉のうちに繫縛し、出離の縁をなからしむるところの根本の〈業〉であった。いわゆる理論理性・実践理性の永遠性は、〈生死〉を克服したところというよりは、むしろ〈生死〉を打ち忘れたところに成立しているという点については、既に〈無明〉の項（第1章第2節）で考察してきた通りである。観想倫理は、「生死に惑溺する一姿想にほかならない」。

従って、定散の二善は、その内に至善と根源悪とが対立しつつしかも相即する矛盾のために、いわゆる理論理性・実践理性の内在的自律性を排棄せざるを得なくなるのである。〈無常感〉によって発起された〈菩提心〉が、この二善を媒介としては自己を完成しえないこともまた当然である。

定散の二善を修業する〈邪定聚之機〉が、鋭い罪の自覚をたえず把持している場合には、言い換えれば死の不安が引き続きこの〈機〉を襲い続け、彼を前進させる推進力となる場合には、定散の二善への絶望、自己の根源的罪障への諦観が当然の帰結として生じるのである。この罪障の自覚は、死の不安のいっそう深化した形態であるといえることができる。

われわれは、第十九願の「発菩提心」の項で、臨終の在り方がその人の〈生〉の全体を示すという、いわゆる「全存在可能」の問題を見てきたが、罪障の自覚によって第二十願へと飛躍・転入しようとする〈宗教的決断〉においても、〈生死の間〉によって全存在を震蕩されている〈実存〉をわれわれは見いだす。従って、この〈宗教的決断〉も、〈生死の間〉によって震蕩された全存在可能における〈決断〉なのである⁽²⁾。

註

(1) 『教行信証の哲学』 136頁

(2) 上掲書 137頁参照。

B 罪の自覚と〈執心牢固性〉

罪の自覚が死の不安のいっそう深化した形態であるならば、いわゆる「全存在可能」の問題も、死の不安の場合とは異なる形態をとってくるのではない。以下、罪障の自覚における「全存在可能」について考察する。

定散二善は、なぜ成功しなかったか。〈定善〉（息慮疑心）において、われわれは「雑縁乱動して正念を失し⁽¹⁾」「憶想間断し」て「係念相続せざる」

状態であったし、＜散善＞（廃悪修善）においても、「貪瞋諸見の煩惱来て
間断し」「一時に煩惱百千まじわる」状態であった。このように定散の二善
が「間断」し「相続」しないとすれば、その諸善を発起した当初において、
「執心牢固の一心⁽²⁾」が本来存在しなかったことが、今や明らかになってくる。

何となれば、親鸞が曇鸞・道綽から伝承した「三不三信」のおしえによれば、
真実の＜信樂＞においては＜淳心＞＜一心＞＜相続心＞の三つが「展転
相成」（交互媒介）し、逆に真実の＜信樂＞が存在しないところでは＜信心
不淳＞＜信心不一＞＜信心不相続＞が「展転相成」する。即ち、前者の「三
相応」、後者の「三不相応」では、いずれか一が存在するとき他の二が必ず
随伴する。親鸞は、「雜縁乱動して…」等々のこの「要門九失」と呼ばれる
文において、定散の二善が「三不相応」の理由によって成就しえないことを
証明しているのである。

しかし、根源悪の自覚においては、この＜執心牢固性＞が存在する。以下、
四点にわたって、それをみることにする。

（１）われわれが「万善万行」の中から、「雜行専心」を選ぼうと「雜行雜
心」を選ぼうと、根源悪を自覚させる機縁としては全く差がない。根源悪の
自覚は、一切の主観を呑み尽くす根源的な深淵に関係しているからである。
従って、一度この深淵に落ち込むと、もはや＜行＞によって脱出できる望み
は皆無である。この「いづれの行もをよびがたき身」の自覚によって、「自
余の行」に乱されることのない＜執心牢固性＞が生じるのである。

（２）「一切行」だけでなく、「一切時」においても同様である。現在にお
いて罪障感が自覚されるのは、言うまでもなく罪障のためである。過去にお

いて輕慢にしてこの罪障に無自覚だったのも、罪障のためである。そして将来、この重苦しい自覚を回避し、日常性へと逃避するなら、それこそまさに罪障のためである。この意味で、罪障感は、「一切時」に乱されぬ＜執心牢固性＞を持っている。

(3) 不確定かつ不明瞭なく無常感＞に比べて、罪障感はその深刻性によって「一切時」の罪障を主体性の中心（良心あるいは根源的自覚の現在）に集約し、常に明瞭に自覚される。罪障感は、＜良心＞のもつ＜執心牢固性＞をもっている。

(4) ＜良心＞の証する深刻な罪障感は、日常性へ逸脱することなく「相続する。この＜相続心＞は＜一心＞であり、＜淳心＞である。この意味において＜良心＞は＜執心牢固の一心＞である。

ハイデッガーのいう＜良心＞は死の不安によって顕わにされた実存性を証するものであるが、ここで武内がいう＜良心＞とは次のようなものである。即ち、死の不安における問いを＜発菩提心＞にまで発展させ、観想的倫理的諸段階を徹底的に追求し、その結果、根源悪を荷負することによって生じたものである。

以上の意味において根源悪の自覚は、＜無常感＞よりもさらに深刻で＜執心牢固＞な全存在を成立させるのである。

註

- (1) 『親鸞全集』256頁
- (2) 上掲書 247頁 参照。

C 罪の自覚と懺悔

罪障の自覚は、未だ罪障の懺悔ではない。罪障の浄めである懺悔と罪障に対する絶望的自覚との間には、本質的な差異がある。というのは、罪障の自覚は無底の深淵への墜落であって、そこには行き着くべき底がないからである。既往の罪障の全体を荷負しつつ、その瞬間に新しい罪障が付加されていく。というより、罪障が更に一段「飛躍」する。しかも、〈現在〉が〈過去〉〈未来〉の全体をはるかに超えた〈現在〉の現在として現存するごとく、罪障の現在も無始以来の「業相」の全体をはるかに超えて、現実の罪障としてつねに新しいものに現在化するのである⁽¹⁾。

〈現在〉の現在が〈永遠の今〉によって初めて理解し得るように、「飛躍」的に現在化するこの罪障の現在性も、救済が成就する〈既得往生の今〉によつてのみ、初めて真に自覚され得るのである。(160頁参照)

従って、無底の深淵へと墜落する罪障の自覚においては、〈執心牢固の一心〉は存在すると同時に存在しないと言うことができる。この罪障の自覚が自己を真の〈執心牢固の一心〉として把握するためには、無限に墜落していくこの自覚が何かに衝突して(〈出会い〉)、いわば一挙に受け止められ、跳ね上げられる体験が必要である。

この体験が、罪障を跳躍した〈宗教的決断〉、即ち「よき人の仰せをかふむりて」「念仏申さんと思ひ立つ心」である。この体験(〈出会い〉)を通してのみ、罪障の自覚は清浄な「懺悔」の心となるのである。

以上の考察によって、〈宗教的決断〉とは、それによって初めて罪障の自覚が罪障の懺悔となるような〈決断〉であることが明らかになった。⁽²⁾

註

(1) 『教行信証の哲学』139頁 参照。

(2) 武内は、〈良心〉の問題には次の三層があるという。

①即自的段階＝良知良能の至誠心 ②対自的段階＝根源的罪障の自覚

③即自かつ対自的段階＝懺悔の心 （『教行信証の哲学』140頁）

2 宗教的決断

罪障の自覚における無限の墮落に終止符を打つ体験、この自覚が「何かに衝突して（〈出会い〉）、いわば一挙に受け止められ、跳ね上げられる」体験はいかにして成立するのであろうか。

これは、本来答えることのできない問いである。なぜなら、それは罪障の自覚の外から起こった出来事、自覚に対して超越的な出来事によって成就するからである。人間に内在するものでないから理由を問うことができない。即ち、「不可思議」と称される所以である。

とは言っても、この出来事の超越性は、有限者としての自覚をその根柢である〈無明〉〈業相〉まで掘り下げる自己反省（超越論的自覚）と無関係ではない。われわれは、この出来事の考察を次の三つの観点から試みることにしたい。

この出来事は、（a）超越者との出会い、即ち「本願力に遇う」「この光に遇う」体験として、まず超越的絶対者からの呼びかけによって始められなければならない。（b）他方、この召喚に応答するか否かは、「面々のほか

らい」であって、そこに「決断の自由」が存在する。この（a）仏から衆生への〈還相（廻向）〉の道と、（b）衆生より仏への〈往相（廻向）〉の道とが交わる時にのみ、真の〈出会い〉（遭遇⁽¹⁾）が成立する。（c）仏の召喚に呼応し決断する時は、既に「大信海」での出来事である。〈往相〉も〈還相〉もともに〈弥陀の廻向〉であり、一切が「信楽開発の時尅⁽²⁾の極促」において、弥陀の願海に転入してしまっている。〈決断〉の自発性は、いわば他力的自発性である。〈他力〉とは、〈汝〉が〈我〉に働きかけ、新しい世界と新しい生命とを目覚めさせる作用である。〈他力〉とは、この受動性を意味するが、「絶対者によって点ぜられた火はたちまち自らを焼尽（否定）しつつ自己自らによって燃え上がる。⁽³⁾」この「〈我〉における〈我〉ならぬ劇しさ」が、他力的自発性の本質である。

以上、われわれは、〈宗教的決断〉の自覚を、（a）出会い（b）決断の自由（c）他力的自発性の三視点から概観した。以下、順次それぞれを考察していくことにする。

註

- (1) 武内は、「出会い」の代わりに「遭遇」という語を用いる。親鸞を語る場合は、確かに後者の方がより適切であるが、教育的関係を考察する場合には前者の方がふさわしいと考えられる。従って本論文では、「遭遇」も「出会い」という語の中に含めて用いている。
- (2) 『親鸞全集』123頁
- (3) 『教行信証の哲学』142頁

A <名号>との出会い

われわれは、「よき人の仰せをかふむりて」と親鸞が語るあの体験を絶えず注視しなければならない。親鸞が法然と出会ったあの歴史的事実を、彼がいかに深く反省し、いかに自己の<信楽>の内実として把持し続けたかということ、言い換えればこの出会いの体験の<反復>の意義を、以下の考察で明らかにしていきたい。

(1) 出会いの<歓喜>

われわれは、超越者との出会いの体験について、理由を問うことのできないもの、「不可思議」であると先に述べておいたが、これを感情の面においてとらえれば、<驚異>と考えることができる。それが最も根源的なものへの<驚異>であるとき、この情念(パトス)は、人間存在の最も「源本的な」在り方を指示することができる、武内はいう。

われわれは、<出会い>において、この世ならぬもの、彼岸的なものに対する深い驚異に揺り動かされながら、この<汝>を問い、<汝>の<名号>を聞く。全身を硬直させるような、ほとんど驚愕に等しい感動のうちにわれわれは全身を耳にして、この超越者の<名号>を聞くのである。

<出会い>と<聞>との関係を示唆する言葉は数多い。例えば、四十八願中に<聞我名号>の句が多く見られるし、『教行信証』の「総序」にも「聞思して遅慮することなかれ」とある。この「聞思」において、如来の本願の威神力を知る者は、心身を震わす喜び(劇しいパトス)のうちに如来の<名号>を聞信する。『大経』にも、「かの仏の<名号>を聞くことを得、歓喜踊躍せん」と説かれている。親鸞は、「<歓>は身をよろこばしむるなり、

＜喜＞は心をよろこばしむるなり。⁽¹⁾」と説明している。

＜称名＞は、この聞信と歡喜との端的な表現である。聞信と歡喜とが超越者との出会いの表現であるが故に、＜称名＞はその出会いの端的な表現にはかならない。＜称名＞は、宗教的生命の素直な感動的表現として、一切の宗教的体験の「源本」をなすものである。

善導は、『観経疏』で＜名号＞のうちに「十願十行具足することある」を説いて次のようにいう。「＜南無＞といふは即ちこれ帰命なり。またこれ＜発願廻向＞の義なり。阿弥陀仏といふは即是其行なり。この義をもつての故に必往生を得と。⁽²⁾」衆生から仏への＜発願＞という善導の考えかたを親鸞は翻転させ、仏から衆生への＜本願招喚の勅命＞とした。

「しかれば、＜南無＞の言は帰命なり。帰の言は至なり。また帰説（よりのむ）なり。（説の字は悦の音なり）また帰説（よりかかる）なり。（説の字は税の音。悦税の二音は告るなり。述るなり。人の意を宣述するなり。）命の言は業なり。招引なり。使なり。教なり。信なり。計（はからふ）なり。召すなり。是をもって帰命は＜本願招喚の勅命＞なり。⁽³⁾」

従って、＜発願廻向＞とは「如来すでに発願廻向して衆生の行を廻施し給ふの心」となり、「即是其行」とは「選択本願是也」となるのである。

これによって、＜名号＞が本願の招喚と衆生の帰説との呼応関係にあり、その底には＜名号＞との出会いが存在することが明らかになった。そして、この関係における呼応的一致が「即是其行」であり、＜大行＞なのである。

（２）出会いの運命性

「善知識に遇ふことも教ふることもまたかたし。よく聞くこともかたけれ

ば、信ずることもなをかたし。⁽⁴⁾」「ああ、弘誓の強縁は多生にももうあいがたく、真実の浄信は億劫にもえがたし。……ここに愚禿釈の親鸞、よろこばしきかな、西蕃月氏の聖典、東夏日域の師釈にもうあひがたくして今あふことを得たり、聞きがたくして既に聞くことを得たり。⁽⁵⁾」

出合いは、「有難きこと」即ち全く予期せられざる偶然の出来事である。もしこの瞬間を逃すと、チャンスは再びえられないであろう。従って、「仏との出合い」は、三千歳に一度咲くという靈瑞華の開花にたとえられている。⁽⁶⁾出合いの現実性は、実存の危機であり、危機は今であり、瞬間的である。親鸞は、「信樂開発の時尅の極促⁽⁷⁾」とも表現している。この出合いは、宗教的実存が自己の執心牢固の一心において超越者と遇うことであるから、運命感を伴っている。運命の暗示する必然性は、偶然性と固く結合している。出合いにおける「瞬間的今」は、この必然性の視点から眺められるときに、「時機純熟⁽⁸⁾」とか「縁熟し⁽⁹⁾」などといわれる。

「たまたま行信をえば、遠く宿縁をよろこべ。⁽¹⁰⁾」出合いは、宿縁的必然性を持つ。「もうあひがた」い偶然性であるために、かえってそれは過去世に反復され、その「偶然—必然」性が強調されるのである。

(3) <無明>と<真如>との響き合い

『大乘起信論』に、「偶然—必然」性へのいっそう内面的な省察が見られる。『起信論』は、一万劫の間、諸仏に繰り返し遇うことを得て、親承供養し信心を修業した者だけが、今生において仏に遇い、仏の教えによって「信成就発心」を発起して、<正定聚>に入ると説く。⁽¹¹⁾

このような一万劫の輪廻反復の根柢を、<無明>と<真如>との無始以来

の熏習力の交互関係に見出している。われわれが<無明>の黒闇即ち根源的罪障の無底の深淵を自覚すると、落ちまいとしつつ無限に墜落する。<無明の熏習>とは、主体のこのような罪障の自覚を意味している。われわれが、罪障の「暴風駭雨」⁽¹²⁾の激しさを自覚すればするほど、この罪障に宿業的な威力を感じ、われわれの自由において底知れぬ運命感を感じ得るのである。

「実際、われわれが罪障において深く内省するならば、自覚の渚に打ち寄せ、打ち寄せて現在化し奔騰するいちいちの罪障の波々は、遠い波のうねりによって、目も届かぬ沖の、一つの元初的な波立ちを指示していることを知るであろう。⁽¹³⁾」

<真如の熏習>においても、ほぼ同様の、自由即必然、超越即内在の構造が見られる。即ち、出会いにおいて呼応的に決断する主体は、自己の自由によって決断するが、その選択の自由は<選択本願>につながっているのである。<真如の熏習>・<光>の遍照は闇の場合と同様に、われわれを包む一つの深淵である。<光>もまた、無底の深淵なのである。一切のものは<光>に包まれることによって、それぞれの個性のままに輝く。<光>の中を歩むわれわれは、未来に向けて行信と信行との相即によって無限に発展することができる。未来の方向だけでなく、過去一切のところに、この<光>がひそかにわれわれを照らしてしてくれたことを、われわれは初めて悟る。今生における「仏との出会い」が過去世に無限に反復されるのも、こうした理由に基づいている。

親鸞は、『教行信証』の「行巻」で<光明>と<名号>との関係を詳しく論じている。親鸞は、<名号>との出会いの歡喜の本質を仏子として「如来

の家」に生まれたことの自覚と考える。その「如来の家」において、〈名号〉は「信楽開発」の因縁として父に、〈光明〉は縁々として母にあたる。この因縁が和合して〈信楽〉の仏子が生まれる。出会いの直接的体験は〈名号〉に、それ以前の無始以来の化育は〈光明〉に帰せられる。そして、〈光明〉と〈名号〉が一体となって〈信楽〉の仏子を育み、「如来の家」を営むというのである。親鸞は、〈名号〉との出会いの歡喜の問題を、〈光明〉〈名号〉の関係を媒介として、〈光〉の深淵の問題に持ち込んでいるといえよう。

〈光〉は、絶えず〈未来〉から将来し、〈未来〉→〈現在〉→〈過去〉の方向に熏習する。一方、〈闇〉は逆に、〈過去〉→〈現在〉→〈未来〉の方向に熏習する。この二つの熏習力としての深淵は、互いに方向を逆にしつつ、無始以来、絶えず交流し合っている。この二流が衝突し出会うのは、この〈現在〉においてである。

〈光〉と〈闇〉との二つの深淵が、〈現在〉を〈過去〉〈未来〉に反復するのはなぜか。この輪廻反復は、深淵が無底であることの必然的帰結にほかならない。深淵における〈実存〉が、その自己の本質としてこのような輪廻反復的時間をもつといえよう。〈現存在〉の無底の奥底には、無始以来、〈光〉と〈闇〉という二つの深淵が呼応し合っているのである。

〈名号〉と出会う私というものを考えてみると、その私は根源悪の無底の深淵における私である。私自身が〈闇〉の深淵なのであるから、私と出会い、私を救い上げることのできる〈汝〉が、〈光〉の深淵であるのは当然といわなければならない。

註

- (1) 『親鸞全集』513頁（『一念多念文意』）
- (2) 『觀經疏序分義』より
- (3) 『親鸞全集』48頁
- (4) 上掲書 414頁（『浄土和讃』）
- (5) 上掲書 10頁
- (6) 上掲書 412頁
- (7) 上掲書 123頁
- (8) 上掲書 16頁
- (9) 上掲書 10頁
- (10) 上掲書 10頁。この語のうちに、「偶然—必然者」の構造が見られると、九鬼周造は指摘している。（『偶然性の問題』288頁 参照）
- (11) 久松真一『起信の課題』理想社（83）参照。
- (12) 『親鸞全集』432頁（『高僧和讃』）
- (13) 『教行信証の哲学』146頁

B <決断>の自由

われわれは、<宗教的決断>を呼応的決断と考え、<汝>と<我>との出会いとして、また<光>と<闇>という二つの深淵の響き合いであると考えてきた。<汝>と<私>とを接点として二つの深淵が接触するところに、われわれがこれから取り扱う<決断>の独自の性格がある。

(1) <大行>の概念

＜汝＞と＜我＞との間に絶対の断絶のないところでは、真の呼応関係は成立しない。真の呼応関係においては、＜招喚＞は常に＜驚異＞をもって聞かれる。＜本願招喚＞と＜帰命＞との呼応的一致を成就させるのは、「即是其行」であり、この＜行＞において＜選択本願＞が顕現すると親鸞はいう⁽¹⁾。

親鸞にとって「よき人」法然は、＜還相廻向＞の菩薩であった。親鸞は、法然を大勢至菩薩の顕現と信じ、疑いなく悔いなく、その教えに随順した。即ち、＜本願招喚の勅命＞は、法然として親鸞に出会ったのである。

法然と親鸞との出会いは、後者に「踊躍歡喜」の法悦をもたらし、牢固として抜き難い信頼を生じさせたことは既に述べた。しかし、『歎異抄』における唯円の悩みのように⁽²⁾、こうした感情には必ず弛緩が来るものである。この点について、武内は次のようにとらえる⁽³⁾。即ち、信仰においては歡喜は第二次的なものにすぎず、むしろその感情の崩れるときにこそ、純粹に自己の本質を自覚することができる。そこで、＜宗教的決断＞は、＜決断＞として自己を自覚する。これは、＜決断＞が反復されることにほかならない。「念々不断の念仏の不行」とは、この＜決断＞の反復の具体的な姿である。いかなる感情（法悦）をも打ち超えたこの＜不行＞において、＜証なき証＞を打ち立てたことの自覚が「往生一定のたのもしさ」⁽⁴⁾である。

「唯信の宗教」においては、＜信＞と＜証＞とは絶えず分裂している。しかも、この分裂・対立において、両者は補足しあい、統一なき統一を保持する。この分裂と統一との相即が、＜不行＞の概念なのである。

(2) ＜賭＞としての決断

われわれは、本節の冒頭で、親鸞の信心が＜賭＞の性格をもっていること

を指摘しておいたのであるが、〈宗教的実存〉の賭ける〈決断〉とは、〈未来〉そのものに自己を引き渡すことである。現世においては、〈未来〉そのものの来る日はないが故に、われわれは〈未来〉に賭け続けなければならない。〈賭〉（決断）のこの終生的な性格は、同時にこの〈賭〉が〈実存〉の全存在であることを示すものでもある。

〈証〉せられる日のない〈未来〉は、〈未来〉そのものとして〈現在〉に将来し続けている。〈実存〉は、〈現在〉においてこれと出会う。否、将来された〈未来〉そのものは、〈実存〉としての自己となり続けているのである。この意味において〈賭〉（決断）は、〈証〉を〈現在〉に将来し続けているということが出来る。しかも、〈賭〉としての〈信〉は、あくまで〈証〉と分裂・対立している。

武内がしばしば用いる「将来」という語は、次のように解されている。「将来」は〈未来〉として、「未だ来ない」こと、つまり〈現在〉と〈未来〉との断絶性を意味している。従って、〈現在〉においてこの「未だ来ない」ことが除去されることはないのである。

このような〈未来〉が、〈現在〉との断絶・対立のままで〈現在〉に将来し、〈現在〉に自己を出会わせ、その絶対的超越性によって〈現在〉を震憾させつつ、己に従うか否かの〈決断〉を迫るのが〈宗教的実存〉の〈賭〉である、と武内はいうのである。即ち、武内のいう〈未来〉は、絶対的超越者としての〈汝〉をさしているのである。

「真の意義の超越者は、常に同時に時間的性格をもち、「将来」であることも注意せらるべきであろう。何となれば、〈実存〉はあるものではなく、

常になるものである。故に、真の意義の〈未来〉を自己の全存在のうちに常に将来することがなければ、本来、〈実存〉は成立することができない。⁽⁵⁾」

武内は、〈未来〉そのものを次のように分析している。

(a) 〈未来〉そのものが考えられるためには、過去・現在・未来の連続が〈現在〉によって断たれ、〈過去〉と〈未来〉とが〈現在〉によって対立させられる必要がある。〈決断〉の〈断〉は、それを意味する。将来する〈未来〉は、〈現在〉において帰来する〈過去〉と交互に媒介しあって、〈現在〉の〈決断〉を成立させているのである。また、われわれが〈未来〉と自己(〈現存在〉)とを同一視する〈証〉の立場に立ち得ず、あくまでも将来する〈未来〉に生きようとするとき、〈現在〉の〈決断〉が〈未来〉から自己を断絶させるのに、〈過去〉の契機が媒介しているのである。

(b) 〈未来〉そのものは、超越者として、〈現存在〉を根底から揺さぶり、既往の「虚無のまどろみ」から目覚めさせ、〈実存〉へと高揚させる。このことを、われわれは第十九願の解明の際、死の不安と「発菩提心」(決断)との関係として考えてきた。言うまでもなく、死は〈未来〉そのものの一例にすぎない。われわれ〈現存在〉をその根源である「無の深淵」へ導き、〈現存在〉を既往(過去)から切断する働きは、すべて〈未来〉そのものに由来している。

それは、常に〈不安〉を伴う。不安のうちにのみ、〈現存在〉の「無の深淵」が暴露される。〈未来〉は常に不安なる未来としてのみ、〈決断の現在〉に将来しているのである。親鸞の「世々生々に迷いければこそありけめ」という業感にも、「地獄は一定すみかぞかし」という不安が結合している。

(c) <決断の現在>は、実は既往(過去)から時熟したものであって、不安の顕わにする罪障性、有限性において、自己の被投的(過去の)な此岸性を痛切に自覚している。その<過去>を媒介として、<未来>から自分を断絶させている。<本願の招喚>は、ただ信ずるよりほかはない。<信>においては、未だ<証>は存在しないのである。「未だない」ことを明瞭に自覚しつつ、<未来>(本願)を信ずるものは、自己の<現在>に、<証>を将来させているのである。

こうして、(b)で述べた<未来>のもつ否定性によって、<煩惱>(執着)が洗い浄められ、<実存>が自己の全存在を獲得したとき、初めてわれわれは、自己の全存在をもって<本願の招喚>に賭ける(決断する)ことができる。と同時に、(c)で述べられた「未だ<証>は存在しない」ことの自覚が存在する。この未来がもつ二相の相即によって、<宗教的実存>の<決断>は<賭>と呼ばれるべき構造をもつのである。

(3) 前念命終・後念即生

われわれは、<無>の前に立ち、<無>に浸透されることが深くなるにつれて、ますます賭ける(決断する)ことに後悔なく生きる。そして、自己に将来された<未来>そのものを<実存>の全内容とする新しい宗教的生命として生まれ変わるのである。それは、<未来>と出会う前とは全く異なった生きかたである。そして、<宗教的実存>は、死して生まれ変わったという自覚を持っている。これが、親鸞のいう「前念命終・後念即生⁽⁶⁾」である。

もちろん、これは<証>を意味するものではないし、「成仏」でもない。あくまで<廻向>されたものに生きるのである。

「惑染の衆生、ここにして（仏）性を見ることあたはず、煩惱におほはるるが故に。……安楽仏国にいたれば、即ち必ず仏性を顕す、本願力の廻向によるが故に。⁽⁷⁾」

註

- (1) 『親鸞全集』48頁 参照。
- (2) 上掲書 678頁 参照。
- (3) 『教行信証の哲学』149頁 『親鸞と現代』140-146頁を参照。
- (4) 『親鸞全集』679頁
- (5) 『教行信証の哲学』152頁。そこにおいて武内は、ヤスパースのいう「超越者」は〈将来する未来〉であることが明らかにされていないと批判している。ヤスパースの強調する空間性と、ハイデッガーのいう時間性とが「真に相即するのは、〈信〉と〈証〉とを弁証法的に統一する唯信の宗教においてではないか、と説いている。
- (6) 『親鸞全集』130頁
- (7) 上掲書 238頁

C 他力

われわれは、既に〈称名〉が本願力との出会いであり、〈招喚〉と〈帰命〉との呼応的一致であり、〈大行〉であることを見てきた。そして、応答するわれわれの決断（賭）が〈将来する未来〉に自己の全存在を賭けることである点を明らかにした。

今やわれわれは、〈他力〉とは〈将来する未来〉に全存在を委託することであると規定することができるであろう。

(1) 即得往性

聖道門の「即身成仏」に対比して、浄土門の「信楽開発」による飛躍的転入を親鸞は「即得往生」という言葉で表した。この言葉は、第十八願の願成就文「あらゆる衆生、その〈名号〉を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん、至心に廻向せしめたまへり。かの国に生まれんと願せば、即ち往生を得、不退転に住せん。……⁽¹⁾」に拠っている。

親鸞は、この文を解して次のように言っている。

「〈聞其名号〉といふは、本願の〈名号〉を聞くとのたまへり。〈聞〉といふは、本願を聞きて、疑う心なきを〈聞〉といふなり。また〈聞〉といふは信心をあらはす御のりなり。〈信心歡喜乃至一念〉といふは、〈信心〉とは如来の御ちかひをききて、疑う心のなきなり。……〈一念〉といふは、信心を得る時のきわまりをあらわす言葉なり。……〈即得往生〉といふは、〈即〉はすなはちといふ。ときをへず、日をもへだてぬなり。また〈即〉はつくといふ。その位にきだまりつくといふ言葉なり。〈得〉はうべきことを得たりといふ。眞実信心をうれば、すなはち無 光仏の御心のうちに撰取して、すてたまはざるなり……おさめ取たまふ時、すなはちとき日をもへだてず、〈正定 の位〉につき定まるを、「往生を得」とはのべたまへるなり。⁽²⁾」

「信楽開発の時尅の極促」とともに、〈信〉は不退のものとなり、「金剛不壊の信心」となるが、われわれはその時、「無上涅槃の極果」と呼ばれる眞実の〈証〉を獲得するのではない。将来において「無上涅槃の仏性」を悟

るべき<正定聚の位>即くことができると親鸞はいうのである。

(2) 必得往生

親鸞は、善導の<必得往生>の文を注釈して次のように言う。

「<必得往生>といふは、不退の位にいたることを得ることをあらはすなり。『経』には<即得>といへり。『釈』には<必定>といへり。<即>の言は、願力を聞くによりて報土の真因決定する時尅の極促を光闡するなり。<必>の言は<審>（つまびらか）なり、<然>（しからしむる）なり、<分極>（わかちきわむる）なり、金剛心成就のかほばせなり。⁽³⁾」

上述の<即得>の第二の意味、「位につく」の意を<必得往生>の語によって補っているわけである。即ち、武内はこれを次のように解釈する。

「<審>とは、<決断>において<宗教的実存>が不安を貫いて獲得する確固たる信念、あるいは決断が呼応的一致によって到達した<金剛不壊の確信>であるといえよう。<然>（しからしむる）とは、<自然法爾>の意であり、かかる金剛心の成就が<本願力><他力>によることを明らかにしている。⁽⁴⁾」<分極>については、<必得往生>が<迷>と<証>との限界ないし境界であるとしている。

<審>と<然>と<分極>とは、どのような関係としてとらえられられているのであろうか。未来の<証>と現在の<信>との関係において、両者の必然性が<信>の<現在>に自覚されている状態が<審>である。この必然性が、将来する<他力>によって<自然法爾>に根拠づけられている状態が<然>である。さらに、この<信>より<証>への移行が、既に行われつつある状態が<分極>である、とされる。

従って<必得往生>の<信>は、「将に來たらんとする」肯定的側面からとらえられているのである。

<即得往生><必得往生>の立場と、<迷>（過去）と<証>（未来）との関係はどうか。<即>の第一義の示すように、回心の瞬間において既往（過去）の<迷>の世界から自己を断絶させている。しかし、<即>の第二義である<必得往生>の示すように、未だ<証>には到達せず、次の<生>において<証>を得ることが約束されている「一生補処の弥勒菩薩」と同位である。なぜなら、「煩惱に覆はれ」、<迷>の世界と境を接しているからである。従って、即得往生の自覚は、複雑な二世界への関係をもっている、ということができる。

（3）不断煩惱得涅槃

<即得往生の>このような構造について、親鸞は『正信心仏偈』の中で明解に語っている。

「よく一念喜愛の心を発すれば、煩惱を断ぜずして涅槃を得るなり。

凡聖逆誘ひとしく廻入すれば、衆水、海に入りて一味なるがごとし。

摂取の心光はつねに照護したまふ。すでによく無明の闇を破すといへども、

貪愛瞋憎の雲霧、常に真実信心の天におほへり。

たとへば日光の雲霧に覆はるれども、雲霧の下明かにして闇なきがごとし⁽⁵⁾

親鸞は、雲や霧が日月を遮るように、煩惱が弥陀の心光を障礙しているという。しかし、「雲霧の下、闇はれて明らかなるごとく、貪愛瞋憎の雲霧に信心は覆はるれども、往生にさわりあるべからずと知るべし。」

信心を得れば、煩惱は存在しながら、煩惱の底にわだかまる深い五悪趣へ

の繫縛の根は既に裁断されている。〈光〉を障える煩悩が存在するかぎり、われわれは〈証〉の立場に立つことはできないのである。

〈信〉の立場は、あくまで〈証〉を未来に望むものである。

註

- (1) 『親鸞全集』88頁
- (2) 上掲書 512頁（『一念多念文意』）
- (3) 上掲書 48頁
- (4) 『教行信証の哲学』157頁
- (5) 『親鸞全集』80頁

3 第十八願への転入

以上、われわれは、武内とともに〈宗教的決断〉の本質を、その自覚に現れるままの姿において解明してきた。第二十願の立場において自覚された決断の構造は、それがそのまま第十八願の〈宗教的決断〉であるといっても誤りではないと、武内はいう。ただし、第二十願の主体が、真実に〈宗教的決断〉の主体になりきっているか、どうか問題なのである。

A 執持名号

まずわれわれは、宗教的決断の自覚のその後の過程を追跡することにしよう。〈宗教的決断〉とは、宗教的実存が〈名号〉との出会いにおいて、この

＜実存＞の全存在を＜名号＞に帰投し、委託することであった。＜実存＞は、こうして＜名号＞そのものとなつて生きることができるのである。そのためには、出会いは＜実存＞の根源悪（罪障）の自覚によって準備されることが必要であった。

ところで、根源悪は＜執心牢固性＞をもち、「相続」するものであった。＜名号＞との出会いによって、＜実存＞がこの罪障から解脱できるとするならば、＜名号＞もまた必然的に「相続」されなければならないはずである。

この＜名号＞の「相続」においては、「相続」そのものが肝要なのであって、その時間的長短が問題なのではない。『阿弥陀経』にも、「＜名号＞を執持すること、もしは一日もしは二日……もしは七日、一心不乱ならば、その人命終わる時に臨んで、阿弥陀仏は諸聖衆とともに、その前に現在したもう。心、顛倒せず。即ち、阿弥陀仏の極楽国土に往生することを得ん。⁽¹⁾」

この「一日乃至七日」は、臨終までの＜名号＞の「相続」即ち「執持」を意味している。親鸞も、この「相続」が称号の回数にかかわりのないことを説く。

この＜相続心＞こそ決定の一心であり、＜淳心＞である。＜名号＞の「相続」において、真の＜執心牢固の一心＞が成就するというべきである。「経に執持といへり、また一心といへり。＜執＞の言は、心堅牢にして移転せざることを彰はす。＜持＞の言は、不散不失に名づくるなり。＜一＞の言は、無二に名づくるの言なり。＜心＞の言は、真実に名づくるなり。⁽²⁾」と親鸞は解している。つまり、「執持」の問題が、そのまま一心不乱の＜一心＞に結び付いている。逆に言えば、この決定の一心は、自己の真実を「執持」とい

う<名号>の脱自的相続性によってのみ実証することができるであろう。「執持」と<一心>とは、『阿弥陀経』の、従って第二十願の眼目なのである。

この<名号>の「執持」とともに、新しい自己矛盾がこの<一心>の上に对自的となってくる。定散の二善に対する意識的な断絶は、下意识のうちに激しい執着を残してはいないかという問題である。これは、第二十願の自力的契機あるいは観想・倫理的残滓ともいわれる。定散の二善からの断絶の自覚に、未だ徹底しない抽象性があることは次のようにも言うことができよう。この第二十願の<機>が観想との抽象的断絶を自覚するそのことが、まさに観想的なのであると。このことを、親鸞は次のように表現している。「まこと<教>は頓にして<根>は漸機なり、<行>は専にして<心>は間雑す⁽³⁾」第二十願の決断のもつ自己矛盾が、ここで鋭く指摘されている。

註

- (1) 『浄土三部経 下』岩波文庫(64)93頁
- (2) 『親鸞全集』265頁
- (3) 上掲書 266頁

B. 信心乱失

親鸞にとって<名号>の「執持」は、「よき人の仰せをかふむ」ったあの体験、即ち法然と親鸞との運命的な出会いから始まった。出会いの体験は、法然に別れた後も彼の生活を終始一貫して支える根本原理となった。しかし、それが現在において真に内化されていなければ、それは現実を生き抜く信仰

にはなり得ないであろう。

親鸞は、『涅槃経』を引用して、「かくのごとき人、また<信>ありといへども推求にあたはず、この故に名づけて<信不具足>とす。……この人の信心、<聞>よりして生じて<思>より生ぜず、この故に名づけて<信不具足>とす。⁽¹⁾」といている。

法然と別れた後の親鸞の課題は、法然の教えを現実に「推求する」こと、現実において「思う」ことではなかったか。即ち、<信>を獲た後に直面する課題が、この<信不具足>の問題である。「既にたどり着いたも同様であると考えた頂上が、歩むにつれて遠ざかる焦燥と失望とを、<宗教的実存>はしばしば体験しなければならぬ。……われわれが焦燥をもってこの距離を追い詰めようとする時、われわれはその一步が実に無限の距離であることを悟る。⁽²⁾」

ここでは、ある時には熱烈な信心が、そして次には限りない失望がというふうな、入り乱れて現れる。このような<信心乱失>を、親鸞は「これを没して、没しをはりて還りて出づ、出でをはりて還りて没す⁽³⁾」といている。

信心において現れるこの失望は、結局は絶望である。この絶望の正体は何であろうか。武内は、これを「絶対者の救済に対する反抗」とであると分析している。なぜなら自己自身に絶望しつつ、その絶望において絶対者の慈悲と対立し、かえって自己の有限性を押し通そうとする「我慢」が見られるからである。親鸞が『涅槃経』を引用している中に、「何をもての故に還りて出没するや、邪見を増長し、憍慢を生ずるが故に⁽⁴⁾」とある。この「我慢」は、絶対者を自己と対立するものとして相対化し、ひいては自己を絶対者と対等

の地位に置こうとする反逆となるものである。

われわれは、既に第十九願における罪障の問題を絶望としてとらえてきたのであるが、真の意味の罪悪はこの「信心乱失」における絶望であろう。本願の〈名号〉を「執持」することが、かえって自覚を最も深い絶望へと導いたのである。

しかし、ここにおいてこそ、「よき人」（善知識）の教えの深い意味が顕わになる。彼は、自らの〈無〉を深く懺悔しつつ、自己の全存在を挙げて〈名号〉に帰投した人ではなかったか。われわれが、この最奥の自覚に到達し、自己の〈無〉を痛切に自覚した今こそ、真に「よき人」の懺悔をわが身に引き当てて「推求」することができるのではないか。「よき人の仰せ」が、今まで真に理解できていなかったことが反省されるのである。われわれは、未だ〈聞不具足〉であったのである。

こうして、〈宗教的実存〉は、〈聞〉の段階から〈思〉の段階へ飛躍転入することができる。第二十願の〈機〉に、「専にして専なれ」と〈名号〉の「執持」が勧められるのも、その飛躍転入を促し、第十八願の〈信楽〉を「開発」させるためである。第十八願の〈機〉においては、〈名号〉を〈決断〉して「執持」することは、もはや自己の〈決断〉を信頼することにおいてではなく、「よき人」の〈決断〉に対する〈信頼〉において成立する。〈信〉は、単に個人の〈宗教的決断〉ではなく、その自覚の底を突き抜けた〈汝〉の〈決断〉によって成就するのである。こうして、〈我〉と〈汝〉とが真に対面し、〈我〉が〈汝〉に脱自するという「推求」の領域へと飛躍転入されたのである。

そして、〈汝〉への「推求」は、さらに〈汝の汝〉へと遡源的に「推求」されていき、〈選択本願〉に至る。

「弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈、虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然の仰せそらごとならんや。法然の仰せまことならば、親鸞がまふすむね、またもてむなしからず候か。⁽⁵⁾」

既に歴史そのものが一つの念仏の主体であり、浄土教の祖師たちにおいて脱自的に念々不断の念仏を現実に行じて来ていることが、知られるのである。従って、〈我〉がこの〈歴史的伝承〉に生きることによって、〈我〉の内に念仏の〈大行〉を行じることができるのである。

註

- (1) 『親鸞全集』273頁
- (2) 『教行信証の哲学』163頁
- (3) (4) 『親鸞全集』274頁
- (5) 上掲書 675頁

C 我性の妄想顛倒

「信心乱失」における絶望が、何に起因するかについて、『涅槃経』は次の四つを挙げている。「一には、勝他のための故に經典を讀誦せん。二には、利養のための故に禁戒を受持せん。三には、他属のための故に而して布施を行ぜん。四には、非想非々想処のための故に繫念思惟せん。⁽¹⁾」これらの現世

的欲望によって、「邪見を増長し、**憍慢**を生ずる」とされている。

重要なのは、次の点である。「もし衆生ありて諸有をねがひて、有のために善悪の業を造作する、この人は涅槃道を迷失するなり。⁽²⁾」即ち、現世的欲望の否定である涅槃道において、現世の名聞（諸有）を欲求する我性の妄想顛倒の存在である。

『涅槃経』に続いていわく、「如来にすなはち二種の涅槃あり。一には、有為、二には無為なり。有為涅槃は無常なり。常楽我淨は無為涅槃なり。⁽³⁾」

我性の妄想顛倒が存在すると、出世間の善を励み、有為涅槃の解脱をうることができる。しかし、自我の根底は浄められず、「常楽我淨」の境地に達することができない。そのため、またたちまちに絶望に転じてしまう。それ故、「無常」なものである。

第二十願の〈信〉には、「本願の〈嘉号〉をもっておのれが善根とする」顛倒が潜んでいた。『三経往生文類』に、「しかりといへども、定散自力の行人は、不可思議の仏智を疑惑して信受せず、如来の〈尊号〉をおのれが善根としてみづから浄土に廻向して果遂のちかひをたのむ、不可思議の〈名号〉を称念しながら、不可称不可説不可思議の大悲の誓願をうたがふ、その罪ふかく重く……⁽⁴⁾」と記されている。如来の大悲への疑念が、邪見**憍慢**の形態をとるところに「自力の執心」が成立する。「如来よりたまはりたるもの」である〈名号〉を自分の善根と考えることは、それによってかえって如来と対立し、反抗することになるからである。

『歎異抄』にも、「如来よりたまはりたる信心をわがもの顔」とする「荒涼のこ⁽⁵⁾」が出てくる。「我弟子、人の弟子という相論」が弟子たちの間で

起こった時に、それを厳しくたしなめた言葉である。しかし、この我性の顛倒は、親鸞自身の悩みでもあった。例えば、和讃に「小慈小悲もなけれども名利に人師をこのむなり⁽⁶⁾」を挙げることができるし、あの有名な「まことにしんぬ。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……」という悲嘆述懐も、この〈我性〉の問題としてとらえることができるであろう。

武内は、親鸞における〈名利の太山〉が「われわれの自覚を末那識的な深みに掘り下げて、初めて発見されるような意識の深層の事実」であるとした上で次のようにいう。「その末那識的なものとは、……如来の身体、すなわちその〈名号〉を篡奪しようとする我執の極度に激揚された立場である。それは〈他力〉に対することによって、自力の立場が激発され、それによって意識の深層から剔出されて自覚の明るみに浮かび出てきた自己中心の主張である。⁽⁷⁾」

しかし、この自力的性格が第二十願の本質的特徴であることが十分に自覚されたとき、その宗教的精神は第十八願に転入しているのである。

註

- (1) (2) (3) 『親鸞全集』274頁
- (4) 上掲書 476頁
- (5) 上掲書 678頁
- (6) 上掲書 462頁（『正像末和讃』）
- (7) 『親鸞と現代』153～155頁

第四節 第十八願の立場

「信心為本」という言葉でも表現されるように、親鸞が〈信〉の立場に立っていることは、『歎異抄』の冒頭の次の言葉からも明らかである。

「弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じて、念仏まうさんとおもひたつところのおこるとき、すなはち摂取不捨の利益にあづけしめたまふなり。弥陀の本願には老少善悪の人を選ばれず。ただ〈信心〉を要とすとするべし。」（『親鸞全集』674頁）

弥陀の本願の〈廻向〉に乗托して、その摂取に与かることを確信するところに親鸞の教の核心がある。それ故、親鸞の達した究極的立場である〈第十八願の立場〉を説明することは、『教行信証』の中心概念である〈信楽〉の概念を説明することであると言ってよいであろう。

1 『教行信証・信巻』における「三心釈」

『教行信証』の全巻を通じて、最も重要な位置を占めるのは「信巻」であり、殊にその中の「三心釈」であると多くの人によって指摘されてきた。

涅槃の真因である〈信心〉を、『大無量寿経』の所説に従って〈至心〉〈信楽〉〈欲生〉の三相において明らかにする三心の説明は、宗教的精神の究極的立場である〈第十八願の立場〉を開示し、その内容を余すところなく示していると言えよう。

「愚鈍の衆生、解了やすからしめんがために、弥陀如来、三心をおこした

まふといへども、涅槃の真因はただ〈信心〉をもてす。⁽¹⁾

「まことにしんぬ。〈至心〉〈信楽〉〈欲生〉、その言葉ことなりといへども、そのころこれひとつなり。なにをもてのゆへに、三心すでに疑蓋まじはることなし。かるが故に真実の一心なり。これを〈金剛の真心〉と名づく。金剛の真心、これを〈真実の信心〉と名づく。真実の信心は、必ず〈名号〉を具す。⁽²⁾」

以上の引用文によっても、親鸞の受けとめた浄土教の中核は〈信心〉にあり、その〈信心〉は、〈至心〉〈信楽〉〈欲生〉の三心、並びに根源的には同じ意義を担う〈至誠心〉〈深心〉〈廻向発願心〉をめぐって具体的に語られていると考えてよいであろう。

註

(1) 『親鸞全集』104頁

(2) 上掲書 118頁

A 信楽釈

われわれは、まず「信楽釈」を引用し、それをめぐって〈第十八願の立場〉の本質についての考察を進めよう。

「〈信楽〉といふは、すなはちこれ如来の満足大悲、円融無礙の信心海なり。この故に疑蓋間雜あることなし。かるが故に〈信楽〉と名づく。すなはち利他廻向の至心をもて〈信楽〉の体とす。しかるに無始よりこのかた、一

切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて清淨の
<信樂>なし。法爾として眞実の<信樂>なし。ここをもて無上功德、値遇
しがたく、最勝の淨信、獲得しがたし。一切凡小、一切時のなかに、貪愛の
心つねによく善心をけがし、瞋憎の心つねによく法財をやく。急作急修して、
頭燃をはらふごとくすれども、すべて<雜毒雜種の善>と名づく。……この
虚仮雜毒の善をもて、無量光明土に生れんとする、これ必ず不可なり。なに
をもての故に、まさしく如来、菩薩の行を行じたまふしとき、三業の所修、
乃至一念一刹那も疑蓋まじはることなきによりてなり。この心はすなはち如
來の大悲心なるが故に、必ず報土の正定の因となる。如来、苦惱の群生海を
悲憐して、無礙広大の淨信をもて、諸有海に廻施したまへり。これを<利他
眞実の信心>と名づく。⁽¹⁾」

ここで言われる「無上の功德」「最勝の淨心」「無礙広大の淨心」は、い
ずれも眞実清淨の<信樂>を指しているが、それぞれの語に対応して述べら
れる「値遇」「獲得」「廻施」という語句は、一体どのような意味をもつ
のであろうか。

親鸞においては、眞実の<信心>は衆生から発起されるものではなく、あ
くまで如来の「廻施」即ち如来廻向の<信樂>であった。

しかし、他方において、

「それ、おもんみれば、<信樂>を獲得することは、如来選択の願心より
発起する。眞心を開 することは、大聖（釈尊）矜哀の善功より顕彰せり。」
に見られるように、「獲得」「開闡」あるいは「開発」といわれる在り方も
ある。「信樂獲得」、「信樂開発」とは一体どのようなことなのであろうか。

そのための手掛かりになるのが、既に触れた善導の「三心釈」をめぐる親鸞の解釈、殊にその中で「機法二種の深信」と称される「深心釈」である。

註

(1) 『親鸞全集』109頁

(2) 上掲書 86頁

B 深心釈（「二種深信」）

既に、第十九願の立場でも〈深心〉についてふれておいたが、本来的な意味での〈深心〉は第十八願に相応するものである。

「今この〈深心〉は、他力至極の金剛心、一乗無上の眞実信海なり。⁽¹⁾」（「愚禿鈔」）「〈深心〉すなはちこれ眞実信心なり。⁽²⁾」（「浄土文類聚鈔」）「ここをもて『大經』には〈信樂〉といへり、如来の誓願、疑蓋まじはることなきが故に〈信〉といへるなり。『觀經』には〈深心〉と説けり、諸機の浅信に対せるが故に〈深〉といへるなり。⁽³⁾」とあることから、〈深心〉が眞実の〈信樂〉にほかならないことは明らかである。

それでは、〈深心〉とは何か。「信卷」から引いてみよう。

「〈深心〉といふは、すなはちこれ深信の心なり。また二種あり。一には決定して深く自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、劫よりこのかた、つねに没し、つねに流轉して、出離の縁あることなしと信ず。これは、決心して深くかの阿弥陀仏の四十八願は、衆生を摂受して、うたがいなくおもんばかりな

く、かの願力に乗じて、定めて往生を得と信ず。⁽⁴⁾」

〈深心〉とは、次の二種の深信をその内容としている。即ち、自己を罪惡生死の凡夫にして出離の縁なき者と信ずる〈機の深信〉と、弥陀如来の願力に乗じて必ず往生を得ると信ずる〈法の深信〉である。この二種の深信は、どのような意味で如来廻向の眞実の〈信樂〉にほかならないとされるのであろうか。

〈機の深信〉とは一体何であるか。石田慶和は、次のように分析している。

- ・ 自身は現にこれ罪惡生死の凡夫……………現在
- ・ 曠劫よりこのかた、常に没し、常に流転して……………過去
- ・ 出離の縁あることなし……………未来

即ちそれは、現在における自己を過去久遠劫来の罪障を担っている者としてとらえ、しかも同時に、未来へも無限に輪廻流転し続ける絶望的存在として規定するものである。しかし、この〈機の深信〉だけを単独に考えるならば、そこに一つの問題が生じる。即ち、それは主体としての自己の外に措定された自己を「罪惡生死の凡夫」として見る立場を成立させてしまう。そこでは、自己に重圧をもって迫るはずの罪業もその厳しさを失い、出離の縁のない自己についての絶望も、空虚な言葉だけのものになってしまう。しかも、石田によれば、このように自己把握そのものが一種の執着の様相を示すものとなり得る。即ち、〈機執〉〈我執〉と称される在り方である。

〈法の深信〉の場合も同様である。〈法の深信〉のみを単独に考えると、本来自己と一つに生きられるべき〈法〉が、ただ単に自己に対して超越する〈教〉となり、それ故自己が主体的にその〈法〉において生きるという態度

を成立させることができない。更に、〈法〉そのものが、かえって深く自己の執するところとなり、〈法執〉とでも言うべき態度が生じてくる。

そうではなくて、〈機の深信〉・〈法の深信〉は、〈深心〉において本来一体としてあるものなのである。自己を「罪惡生死の凡夫」と信ずるということが、実はその根拠を〈法の深信〉において見出すことを意味する。見る自己（主体）、見られる自己（客体）という二つの立場が成立するのではなく、自己自身が「罪惡生死の凡夫」であるという根源的自覚が、〈法の深信〉と一つになって〈深心〉において現前するのである。

こうして、主観的・内在的なものであるかのように考えられる〈機の深信〉は、このような主観性・内在性を根底から突破したところに成立する。〈法の深信〉においても、客観的・超越的な〈法〉が、実はその客観性・超越性を突破したところで成立しているのである。

以上の「二種深信」の意味から、〈深心〉が主観的・客観的、内在的・超越的ということを経験的に突破する立場を開くものであることが明らかになったと言えよう。

ところで、『歎異抄』の作者は、親鸞の次の述懐を善導の〈機の深信〉と結び付けて了解している。

「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。さればそくぼくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ。⁽⁶⁾」

もちろん、寺川俊昭も指摘するように、⁽⁷⁾この中には〈機の深信〉だけでなく、〈法の深信〉も含まれていることは明らかである。即ち、

・そくばくの業をもちける身にてありけるを……………〈機の深信〉

・たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ……………〈法の深信〉

となるであろう。ここには、本願の〈機〉として信知された「親鸞一人」の姿がある。武内は、その姿を次のようにとらえている。「親鸞は、自己の存在の全体、人間の全体、宇宙の全体を覆っている〈業〉の中心に立って、弥陀の本願に照らされている。〈業〉を親鸞一人に荷負させるその自覚が、また本願のめぐみに輝いている親鸞一人を示している。いわゆる〈機の深信〉と〈法の深信〉の相即関係である。⁽⁸⁾」

註

(1) 『親鸞全集』378頁

(2) 上掲書 360頁

(3) 上掲書 260頁

(4) 上掲書 94頁

(5) 石田『信楽の論理』法蔵館(70) 64-66頁 参照。

(6) 『親鸞全集』694頁

(7) 寺川『歎異抄の思想的解明』 207頁

(8) 武内『親鸞と現代』 139頁

C 「至誠心積」「廻向発願心積」と「二種深信」

親鸞は、善導の「至誠心積」において次のような独特の読み方をしている。

「<至>といふは真なり、<誠>といふは実なり。一切衆生の身口意業の所修の解業、必ず真実心のなかになしたまへるをもちゐることをあかさんとおもふ。ほかに賢善精進の相を現ずることを得ざれ、うちに虚仮をいだけばなり。貪瞋邪偽奸詐百端にして、悪性やめがたし。事、蛇蝎に同じ。三業をおこすといへども、名づけて<雜毒の善>とす。また<虚仮の行>と名づく。<真実の行>と名づけざるなり。⁽¹⁾」

「廻向発願心釈」についても同様である。「また<廻向発願>して生ずるものは、必ず決定して真実心のうちに廻向したまへる願をもちゐて得生の想をなせ。この心、深信せること金剛のごとくなるによりて、一切の異見・異学・別解・別行の人らのために、動乱破壊せられず。⁽²⁾」

既にわれわれは、善導における<至誠心>と<機の深信>との矛盾、そして<廻向発願心>と<法の深信>との矛盾に関する曾我量深の指摘について学んできた。(132-133頁を参照)

この曾我説を念頭におきながらも、石田は、もし<機の深信>を<法の深信>から切り離して単独に考えるならば、<至誠心>とは矛盾しないという。<機の深信>が自己を対象化・客観化してとらえるならば、その内容はいわば過去化されて、現在における<至誠心>の立場と矛盾しなくなるからである。「何故なら、自己を過去において生死の中に沈淪していた罪悪深重の凡夫と見ることそのことが、実は現在における<良心>の立場の先端であり、従ってそこから、この良心の真実清浄をより所として、身口意業所修の解行を真実になそうとすることへ限りなく駆り立てられ得るからである。」

<法の深信>と<廻向発願心>についても同様で、<法の深信>だけが単

独に考えられるならば、〈法〉はいわば未来において妥当するものとなり、現在における〈廻向発願心〉とは矛盾しなくなる。「何故なら、一切衆生を摂受する〈法〉があればこそ、今ここに自他の善根のすべてをあげて廻向し、かの国に生まれることを願うという態度も成立し得るからである。⁽⁴⁾」

以上、〈機の深信〉・〈法の深信〉がそれぞれ単独に考えられているところでは〈至誠心〉・〈廻向発願心〉と矛盾を起こすものとはならぬこと、「機法の二種深信」が二種でありつつ、実は〈深心〉において一体に現前するものとしてあるとき、初めてこれら〈至誠心〉・〈廻向発願心〉との根本的な矛盾が成立することを考察した。

〈深心〉がこのような意味において理解されるとき、われわれはそれを真実の〈信樂〉にほかならないもの、あるいはそれを具体的に明らかにするものと見ることができる。即ち、「自己を摂取する〈法〉を根拠として自己の真相が根底より照らし出され、それが同時に罪惡生死の自己を根拠として一切衆生を救済する〈法〉が顕現するという、そのことが明らかになる場が、〈深心〉にほかならない。⁽⁵⁾」

このように考えてくると、〈信樂〉が如来の「廻施」したまうところであると同時に、「獲得」とか「開発」とか言われる理由も明らかになってくるであろう。石田によると、自己が自己の底からその殻を破って「絶対の汝」へ超入する面が「信樂開発」であり、「絶対の汝」が自己の根底において自他を超える仕方で顕現し現前する面が「信樂廻施」にあたることになる。

以上、われわれは親鸞における〈信心〉の独自の意味を、「信巻」の「三心釈」における〈信樂〉並びに〈深心〉をめぐって考察した。

註

- (1) 『親鸞全集』 92頁
- (2) 上掲書 97頁
- (3) 『信楽の論理』 72頁
- (4) 上掲書 73頁
- (5) 上掲書 75頁

2 二河白道の比喻の意味するもの

親鸞は、善導の『観経疏』の「三心釈」に出てくる「二河白道の比喻」を「信巻」の中で長々と引用している。「廻向発願心釈」に出てくるので、〈廻向発願心〉の説明のための比喻のように見えるが、実は真実の信心というものの在り方を示すものとして、親鸞がそこに深い意味を見出していたことは、次の事実からも明らかである。即ち、「信巻」の後の自釈の文で取り上げたり、『愚禿鈔』で問題にしたり、この二河白道の文だけを書き抜いて東国の門弟たちに送ったりしているのである。

さて、善導は「行者のためにひとつの比喻を説きて、信心を守護してもて外邪異見の難をふせがん。⁽¹⁾」と前置きして、以下のように述べている。

西に向かって百千里の旅をする人が、突然二つの河の前に出る。南は火の河、北は水の河である。川幅は百歩、深さは測り知れない。二つの河の中間に白道がある。幅は四五寸で、東岸から西岸にわたるのは、この道しかない。しかも、その道には絶えず波浪と火焰が交々に押し寄せている。

この旅人は、広い野原をたった一人で歩いてきたとき、群賊悪獣に襲われ逃げて来たのだが、突然現れたこの河を見て心に思う。「われ今帰らばまた死せん。一種として死をまぬがれずば、われやすくこの道をたずねて、さきに向かふてゆかん。既にこの道あり、必ず度すべし」と。こう思ったときに東の岸から、こう勧める声がある。「きみ、ただ決定してこの道をたずねてゆけ。必ず死の難なけん。もしとどまらば、すなはち死せん」と。また西岸に人がいて呼んで言うには、「なんぢ一心に正念して、直にきたれ、われよくなんぢをまもらん。すべて水火の難におつることをおそれざれ」と。

これらの声に励まされて、決定して道を進んでいると、東の岸の群賊悪獣が喚んで言うには、「きみ、帰りきたれ。この道険悪なり、過ぐることを得じ。必ず死せんこと疑はず。われらすべて、悪心ありてあひむかふことはなし」と。旅人は、その声をかえりみず一心にまっすぐ道を念じてゆくと、すぐに西岸に到り、一切の難をはなれ、よき友と会って喜ぶこときわまりない。

次に、善導の解釈を示そう。東岸は現実のこの世界で、燃えさかる家（火宅）にたとえられる。西岸は、もちろん極楽浄土。群賊は、衆生の感覚とその対象（六根・六識・六塵・五隠・四大）。水と火の河は、むさぼりの心（貪愛）と怒りと憎しみの心（瞋憎）。白道は、真実の世界に生まれたいという願い（清浄願往生心）を表す。東岸の声は、釈尊の遺法。群賊の呼び返す声は、「別解・別行・悪見の人ら、見解をもて、互いにあひ惑乱し、自ら罪を作りて退失する」こと。西岸の声は、弥陀の本願の心である。それに信順して、水火の河をかえりみず、仏願に乗托して、命終の後浄土に生まれ仏に会って喜ぶこときわまりないというわけである。

これに対し、親鸞は次のように解釈する。「まことにしんぬ。二河の比喻のなかに、〈白道四五寸〉といふは、〈白道〉は白の言は黒に対するなり。〈白〉はすなはちこれ選択摂取の白業、往生廻向の浄業なり。〈黒〉はすなはちこれ無明煩惱の黒業、二乘人天の雑善なり。〈道〉の言は路に対せるなり。〈道〉はすなはちこれ本願一実の直道、大般涅槃、無上の大道なり。〈路〉はすなはちこれ二乗、三乗、万行諸行の小路なり。〈四五寸〉といふは衆生の四大五陰にたとふるなり。〈能生清浄願心〉といふは、金剛の真心を獲得するなり。本願力廻向の大信心海なるがゆへに破壊すべからず。これを金剛のごとしとたとふるなり。⁽²⁾」

二河白道の中心の問題は、「白道」の理解だと言われる。親鸞によれば、〈白〉が如来廻向の〈大行〉であるのに対して、〈黒〉は〈雑毒の善〉、自力の行を表す。〈道〉は本願力廻向の真実の道、〈路〉は自力の諸行の路であるとされる。親鸞がこの比喻を重視したのは、信心の獲得の過程、宗教的信念の形成の過程をよく表現していると考えたからにほかならない。

ただ、『観経』においては、第十九願の立場における〈宗教的決断〉の在り方として、即ち進退極まった危機的状况におかれた人間が、激励と呼び掛けに応じて自ら決心して白道を歩もうとするととらえているのであるが、親鸞は第十八願の〈他力廻向の信心〉の在り方を示すものとして読んでいるわけである。

われわれは、不幸な境遇に陥ったりしたとき、人生に懐疑をもち絶望する。それが、旅人が無人の荒野を歩いている状況であろう。火の河、水の河にぶつかるといふのは、自分の在り方に気付くことを意味する。しかし、欲望な

どに心を奪われて気持ちが集中しない。それが、東岸でためらっているところである。そこへ西岸から声がかかる。この如来の呼び声（名号）が、〈本願招喚の勅命〉である。その招喚の声に信順することが、清浄の願心が生じるということである。それは単に自分が起こすことではなく、むしろ自他を超えて、そこに如来の本願力が働いているところである。それが、白道を歩むということである。如来の呼びかけと、その呼びかけに従うという形でおのずから開かれてくる〈信〉の世界が、そこに表現されている。

武内は、群賊悪獣の誘惑について次のように言及している。「白道が、釈迦・弥陀との生きた人格的な呼応のうちで、念仏者が貪愛の水と瞋憎の火の煩惱のさなかで無礙の一道に帰することであるとすれば、この道を歩むことはただ一回かぎりの宗教的決断ですむものではない。全存在を〈名号〉に寄託する〈念仏申さんと思ひ立つ心〉は、宗教的決断の反復としての念相続を必要とするが、この決断の反復は自己自身のうちに、その反動として群賊悪獣の誘惑を惹起させる。……宗教的決断としての〈念仏申さんと思ひ立つ心〉は、年歳時節を経て、誘惑の声を聞く。しかし、彼の決断が本来的な決断であり、彼が願力の道にあるならば、彼は不退転であり、たじろがないであろう。⁽⁴⁾」

ここで、思い出されるのが、建保二年（親鸞42歳）の三部経千部読誦の一件である。恵信尼の手紙は、次のように伝えている。

「げにげにしく三部経を千部読みて、すぎうりやく（衆生利益）のためにとて、読みはじめてありしを、これはなにごとぞ、じしんけう人しん（自信教人信）、なんちうてんきやうなむ（難中転更難）とて、身づから信じ人を

おしへて信ぜしむる事、まことの仏おん（恩）を、むく（報）みたてまつるものと信じながら、みやうごう（名号）のほかには、なにごとの、ふそく（不足）にて、必ずきやう（経）を読まんとするや、と思かへして、読まざりしことの……⁽⁵⁾」

佐貫で、三部経を千回読誦して「衆生利益」のためと思ったが、4、5回ばかりでそれを中止し、常陸の国へ出発したと恵信尼は補足している。

それから十七、八年後の寛喜三年（親鸞59歳）、彼は風邪で床についたことがある。かなり重症だったのに、看病人も寄せ付けず、ただ静かに臥していた。恵信尼が触ってみると火のような熱さで、頭痛もひどかった。

「さて、ふ（臥）して四日と申あか月（暁）、くるしきに、ま（今）はさてあらんと、仰せらるれば、なにごとぞ、たわごととにや申事かと申さば、たわごとにてもなし、ふ（臥）して二日と申日より、大きやう（経）を、読む事ひまもなし、たまたま目をふさげば、きやう（経）のもんじ（文字）の一時（字）ものこらず、きららかに、つぶさにみゆるや。さてこそ心へ（得）ぬ事なれ、念仏の信じん（心）よりほかには、なにごとか、心にかかるべきと思て、よくよく案じてみれば……（建保二年の一件が）さればなほも、少し、のこるところのありけるや、人のしうしん（執心）、じりき（自力）の信は、よくよくしりよ（思慮）あるべしと、おもひなしてのちは、きやう（経）読むことは、とどまりぬ。⁽⁶⁾」

この手紙で興味深いのは、親鸞が自分の夢または幻覚のようなものに、現代の実存分析のような洞察を加えて、それによって自力の執心を意識の深層から引き出していることであろう。ともあれ、彼が29歳のときの決定的回

心の後も、なお建保二年および寛喜三年において、自力の執心の克服という宗教的決断の反復を体験していることは、極めて重要である。

註

- (1) 『親鸞全集』99頁
- (2) 上掲書 117頁
- (3) 石田慶和『教行信証を読む』筑摩書房(85)204-207頁
- (4) 武内『親鸞と現代』190頁
- (5) (6) 『親鸞全集』663頁

3 他力の〈信〉の本質

親鸞は、弥陀の本願力への〈信〉を徹底させるために、一切の自力のはからいを否定しようとした。「他力には、義なきを義とすとするべし。⁽¹⁾」「念仏は行者のために非行非善なり。我はからひにて行ずるにあらざれば、非行といふ。我はからひにてつくる善にもあらざれば、非善といふ。ひとへに他力にして、自力をはなれたる故に、行者のためには非行・非善なりと、云々」⁽²⁾

A 横超

親鸞は、他力の特質を〈横超〉という言葉で表現する。宗教的決断の動的な内容をよく示すのが、次の「横超断四流」と呼ばれているものである。

「<即横超截五惡趣>といふは、信心をえつればすなはち横に<五惡趣>をきるなりとするべし也。<即横超>は、即はすなはちといふ。<信>をうる人は、ときをへず日をへだてずして<正定聚の位>にさだまるを即といふ也。横は、よこさまといふ。如来の願力なり。他力をまふすなり。超はこえてといふ。生死の大海をやすくよこさまにこえて、無上大涅槃のさとりをひらく也。⁽³⁾」

「<横>は、<堅超><堅出>に対す。<超>は、<迂>に対し<廻>に對することばなり。<堅超>は大乗真実の教なり。<堅出>は大乗権方便の教、二乗三乗迂回の教なり。<横超>は、すなはち願成就一実円満の真教真宗これなり。また<横出>あり。すなはち三輩九品定散の教、化土憍慢迂回の善なり。⁽⁴⁾」

「横超断」とか「横超截」ということは、量的漸的な否定ではなく、質的頓的⁽⁵⁾な否定である。全くの他からの否定、他の働きにおいて自己が全面的に否定される否定である。そのように、突如として他から全面的に否定されるありさまを、親鸞は「横さま」と表現した。

「横は、よこさまといふ。如来の願力なり。他力をまふすなり。」

「横さま」の質的な否定は、「截」である。「頓」の究極は「即」である。こうして、「横超截」ということは、そのまま「即」獲信ということではなければならない。それ故に、「即はすなはちといふ。<信>をうる人は、ときをへず日をへだてずして<正定聚の位>にさだまるを即という也」といわれるのである。「ときをへず日をへだてず」は、「横超断」である。その「断」の瞬間の究極が「即」である。

いうまでもなく、他力は私をめざして働く。石（私）があるから流れが波立つのである（如来の働き）。もちろん、波立つ力は波にある。それは無縁の大悲である。煩惱の私のために大悲は波さわぐ。大悲は、煩惱的存在としての私の在り方に応じて、応化身として私に働きかける。これが他力の外的な働きかけとするならば、その内的な働きかけは、私の〈決断〉として働く「往相の一心」である。

「〈断〉といふは、〈往相の一心〉を発起するが故に、〈生〉としてまさに受くべき〈生〉なし、〈趣〉としてまた到るべき〈趣〉なし。すでに六趣・四生、因亡じ果滅す、かるが故に即ち頓に三有の生死を断絶す。かるが故に〈断〉といふなり。⁽⁶⁾」

私をめざして働く他力の働きは、何よりもまず、私の上に〈決断〉として働く。即ち「往相の一心」であり、天親の「願生の一心」である。煩惱を燃やしながら、その煩惱の因も果も滅せられる。そこには、「〈生〉としてまさに受くべき〈生〉なし、〈趣〉としてまた到るべき〈趣〉なし。」いかに煩惱を燃やそうにも燃やしようがない。このような〈一心〉の極が、「真如一実の信海」あるいは「弥陀本願海」といわれるものである。

親鸞は、「横超断四流」をもって第十八願の〈信〉への転入と解して、「横超とは、これすなはち願力廻向の信楽」「横超の金剛心⁽⁷⁾」といっている。それ故にこそ、「横超は、すなはち願成就一実円満の真教真宗これなり。」と言いつつしたのである。〈横超〉において第十八願の〈信〉へ転入するが故に、弥陀の本願はそこで成就されたということができるのであろう。その成就された信心海は、凡聖も逆謗も一味の真如一実の信海なのである。

従って<横超>の回心こそは、まさに獲信の根本中軸となるべきものである。「横超断四流」したところは、六趣・四生の因も果も滅し、三有生死の断絶した真如一実の功德大宝海である。それ故に、親鸞は次のようにいう。「大願清浄の報土には品位階次をいはず。一念須臾のあいだに、速やかにとく無上正真道を超証す。かるが故に、横超といふ。⁽⁸⁾」

回心とは、悪汚染の地獄必墮の泥凡夫が一念須臾のあいだに無上正真道を超証するという「横さま」の飛躍である。

もともと宗教的回心は、ただ一度限りのものである。「廻心といふこと、ただ一度あるべし。その廻心は、日ごろ本願他力真宗をしらざる人、弥陀の智慧をたまはりて、日ごろの心にては、往生かなふべからずとおもひて、もとの心をひきかへて、本願をたのみまいらすをこそ、廻心とはまうしさふらへ。⁽⁹⁾」

「横超断四流」は一度しかありえない。親鸞は、この獲信の事態を「即得往生」とよび、「正定聚」といい、また「生死の大海をやすくよこさまにこえて、無上大涅槃のさとりをひらく也」といったのである。

註

- (1) 『親鸞全集』469頁（『浄土三経往生文類』）
- (2) 上掲書 678頁（『歎異抄』）
- (3) 上掲書 508頁
- (4) 上掲書 127頁
- (5) 仏教でいう「漸」とは、順次次第を追って漸次にさとりに至る方便の

教えをいう。「頓」とは、順序を経ないでただちにさとりに至る真実の
教えをいう。

- (6) 上掲書 128頁
- (7) 『親鸞全集』120頁
- (8) 上掲書 127頁
- (9) 上掲書 691頁（『歎異抄』）

B 自然法爾

『正像末和讃』の末に付け加えられたいわゆる「自然法爾章」は、親鸞8
8歳の作で、親鸞の到達した究極の〈信〉が表現されていると言ってよいで
あろう。

「自然といふは、〈自〉はおのづからといふ、行者のはからひにあらず、
しからしむといふことばなり。〈然〉といふは、しからしむといふことば、
行者のはからひにあらず、如来のちかひにてあるが故に、〈法爾〉といふは、
如来の御ちかひなるが故にしからしむるを法爾といふ。この法爾は御ちかひ
なりける故に、すべて行者のはからひなきをもちて、この故に他力には義な
きを義とすとしるべきなり。⁽¹⁾」

親鸞は、「自然法爾」という言葉を、「おのづからしからしむ」、つまり
念仏行者のはからいではなく、「如来の御ちかひ」（本願）が働く姿と解し
ている。従って、「自然法爾」とは、如来の誓願力・本願力・他力のことに
ほかならない。

「他力には、義なきを義とす」とは、凡夫の自力のはからいのないことが「義」即ち念仏の本義であるというのである。

「無上仏とまふすは、かたちもなくまします。かたちもましまさぬゆへに、<自然>とはまふすなり。かたちましますとしめすときは、無上涅槃とはまふさず。かたちもましまさぬやうをしらせんとて、はじめに弥陀仏とぞききならひてさふらふ。弥陀仏は、<自然>のやうをしらせんれう（料）なり。」⁽²⁾

ここでは、親鸞は、阿弥陀仏の性格を「自然」という言葉によってしめそうとする。無上仏とは無上涅槃である。それは、われわれの感覚によってとらえられないものであって、「かたちなくまします」。そのように、「かたちもましまさぬ」無上涅槃の世界のようすを、われわれに示すための方便⁽³⁾として姿を現したのが阿弥陀仏であるというのである。

「この道理をこころゑつるのちには、この<自然>のことは、つねにさたすべきにはあらざるなり。つねに<自然>をさたせば、義なきを義とすといふことは、なを義のあるべし。これは仏智の不思議にてあるなり。」⁽⁴⁾

<自然>即ち本願他力は、我々の思慮分別（はからい）を超えた「仏智の不思議」なのである。自力のはからいを捨てて、本願他力に信順することは、本願力の必然性が衆生に働きかけ、仏果を得しめるのであるから、「願力自然」ともいわれる。本願力のまえには、皆これ、凡夫にほかならない。

「おほよそ大信海を按ずれば、貴賤穢素をえらばず、男女老少をいはず、造罪の多少をとはず、修業の久近を論ぜず、行にあらず、善にあらず、頓にあらず、漸にあらず、定にあらず、教にあらず、正観にあらず、邪観にあらず、有念にあらず、無念にあらず、尋常にあらず、臨終にあらず、多念にあ

らず、一念にあらず、ただこれ、不可思議、不可説、不可称の信樂なり。⁽⁵⁾

親鸞においては、本願力に信順すること自体が、如来の本願そのものによって起こされた〈信〉でなければならない。

「〈信樂〉を獲得することは、如来の選択の願心より発起す。⁽⁶⁾」

「信心といふは、すなはち本願力廻向の信心なり。⁽⁷⁾」

「もしくは〈行〉、もしくは〈信〉、一事として阿弥陀如来の清浄願心の廻向成就したまふところにあらざることを有ることなし。⁽⁸⁾」

即ち、〈信〉も、〈行〉そのものも、すべて本願力の廻向によるものである。「〈廻向〉に二種の相あり。一には〈往相〉、二には〈還相〉なり。〈往相〉は、おのれが功德をもて一切衆生に廻施したまひて、作願して、ともにかの阿弥陀如来の安樂浄土に往生せしめたまふなり。〈還相〉は、かの土に生じおはりて、……生死の稠林（この世）に廻入して、一切衆生を教化して、ともに仏道にむかへしめたまふなり。⁽⁹⁾」

如来の〈名号〉を称える〈行〉は、〈信〉に裏づけられて初めて眞実の念仏の〈行〉となる。念仏は、単なる〈行〉ではなくて〈行信〉なのである。

「眞実の信心は、必ず〈名号〉を具す。〈名号〉は、必ずしも願力の信心を具せざるなり。⁽¹⁰⁾」

〈行信〉が如来の本願力によって発起するとは、自力のはからいによるものではないということの意味する。

「眞実の〈信樂〉をもって〈欲生〉の体となすなり、まことにこれ大小凡聖定散、自力の廻向にあらず。かるが故に〈不廻向〉と名づくるなり。⁽¹¹⁾」

そして、「他力といふは、如来の本願力なり。⁽¹²⁾」といわれる。自力をまじ

えず、如来の本願力のみ働きである〈信〉・〈行信〉、それこそが真実の他力の〈信〉・〈行信〉なのである。

「大慈大悲を名づけて〈仏性〉となす。……仏性とは〈大信心〉と名づく。……大信心はすなはちこれ仏性なり、……」⁽¹³⁾

大慈大悲の他力に発起する〈信〉は、それ自身〈仏性〉にほかならない。〈信〉が如来から発するとすれば、それは如来の表現にほかならない。全く自力をまじえず、完全に如来のみの表現であるところの真実の他力の信心は、如来そのもの、仏性そのものというほかはないであろう。

親鸞は、念仏を「凡小修しやすき真教」「愚鈍行きやすき捷徑」というにもかかわらず、『教行信証』の最初から真実の〈信〉の獲がたいことを強調している。「弘誓の強縁は多生にもまうあひがたく、真実の浄信は億劫にもえがたし。」

何故に獲がたいのであろうか。「常没の凡夫、流転の群生、無上妙果の成じがたきにあらず、真実の〈信樂〉、まことにうるることかたし。なにをもての故に。いまし如来の加威力によるが故なり、ひろく大慈大悲の力によるが故なり。⁽¹⁴⁾」即ち、凡夫のはからいを捨て、本願力に身を任せることのむずかしさを親鸞は語ってやまないのである。

それだけに、真実の〈信樂〉を獲たときの喜びは、たとえようもなく大きい。親鸞は、『教行信証』の結びの部分で、こう書いている。

「よろこばしきかな、心を弘誓の仏地にたて、念を難思の法海に流す。」

註

(1) (2) 『親鸞全集』461頁

(3) 方便とは、「真実がそれ自らの働きをもって、すべてのものを真実化していく姿である。（早島鏡正『正像末和讃』春秋社（71）92頁）
ここでは、親鸞は阿弥陀仏を「方便法身」としての仏と考えている。

(4) 『親鸞全集』462頁

(5) 上掲書 119頁

(6) 上掲書 86頁

(7) 上掲書 124頁

(8) 上掲書 104頁

(9) 上掲書 116頁

(10) 上掲書 119頁

(11) 上掲書 115頁

(12) 上掲書 68頁

(13) 上掲書 110頁

(14) 上掲書 87頁

第四章 現実を生きる

われわれ教育者は、毎日、子どもたちに真向かって生きている。そこに、われわれの現実がある。われわれは、この教育者と子どもとの教育的関係の基本的在り方を求めて、われわれの考察を開始したのであった。しかも、それは人間として、そして教育者としての自分を問うことを意味していた。

そのための手がかりを求めて、われわれは、ボルノー、ヤスパース、ブーバーなどの西洋の思想だけでなく、親鸞を中心に仏教の思想を探ってきた。それらの思想をそれ自体として研究するというよりは、われわれの考察の手がかりになる限りにおいて、それらをわれわれなりに考察してきたと言った方がより正確であろう。

従って、最終章にあたる本章では、われわれは、教育者としての自分がいかに生きるか、即ち教育者としての在り方に対するわれわれなりの結論を提示すべきであろう。しかし、それは、あくまで現在の時点における、一つの試論にならざるをえない。なぜなら、この問いは、われわれが教育者である限り、常に自らに問い続けていかなければならないものだからである。ここで示される考察は、今後われわれがこの問いを更に深めていくための前提となるべき性格のものである。

1 教育的雰囲気と庇護性

われわれは、教育を支える不可欠の前提として、〈教育的雰囲気〉という概念に注目してきた。ボルノーによれば、それは「教育者と子どもの間に成立し、あらゆる個々の教育的ふるまいの背景をなす情感的な条件と人間的な態度の全体⁽¹⁾」を意味するものであった。しかも、それは教育の成就にとって全く根本的な意義を有するものであった。

こうした〈教育的雰囲気〉の基本形は、幼児が家庭という保護空間でもつことができる信頼（Vertrauen）と庇護性（Geborgenheit）の〈気分〉に見ることができる。しかし、幼児の成長に伴う生活圏の拡大によって、それらは失われざるをえない。

やがて、子どもたちは、彼ら自身の空間を形成し、そこに「寛いだ」気分を味わい、温かい安らぎ（庇護性）のもてる場所を見い出そうとし始める。この「外部の未知なる世界と内部の包護的な世界との相互関係」は、人間的〈生〉の不変な基本的関係のひとつとして、成人した後もいつまでも残る、とボルノーは言う。

従って、「子どもがこの種のより狭い領域の中で被包感（庇護性）がもてるようにしてやること、そして子どもの〈生〉を支える基本的な〈気分〉がいつもそこにあるようにし、もしそれが阻害されたときはいつでもすぐに回復されるようにしてやること、教育の第一の、そして必須の課題なのである。⁽²⁾」

〈教育的雰囲気〉については、序章において詳しく考察してきたので、ここではごく簡単に触れるにとどめる。

註

(1) 『教育を支えるもの』 31頁

(2) 上掲書 66頁

2 教育者の徳 (Tugend)

ボルノーが、〈教育的雰囲気〉とともに強調するのが、これから述べる教育者の在り方即ち〈教育者の徳〉の問題である。

A 教育者の〈忍耐〉と〈希望〉

ボルノーは特に、忍耐 (Geduld) を教師の大切な徳性として強調する。それは、待つことのできる能力がある (忍待) という徳性である。われわれは短気ないし性急さという反対のものから、それを最もよく理解できる。

短気ないしは性急さは、人間が本質的にもっている自己先行性 (Sich-voraussein) に基づくが故に、自然な、人間の本性に根ざす欲望である。それに反して、〈忍耐〉は、人がそれを学びとらねばならぬもの、即ち、意識的に努力して自然的な欲望に打ち克ち、それを獲得しなければならぬものである。

ボルノーは、職人の忍耐、庭園師の忍耐と比較しながら、教育者の忍耐について考察している。

第一には、「教育は、教育者自身の自由な意志に依存しているのではなく、子どもの内にある有機的発達(1)の法則によって制約を受けている。」この点で

は、職人よりも庭園師の仕事と似た面がある。

第二に、子どもの発達は、単に自然法則に従ってのみ行われるのではなく、かなりの程度まで、教育者の技量と子どもの自由意志によって左右される。その点では、庭園師とは決定的に違っている。教育者は、いつでも子どもの成長、発達に介入することができる。それだけに、教育者の忍耐は、無関心な態度と混同されやすい面をもつが、この忍耐は、「細心の心づかいをもって発達の進行とともに歩むこと⁽²⁾」に基づくものである。

しかし、このような〈忍耐〉は、「教育者がその仕事に真底から自信を持っている場合、言いかえれば、子どもたちの発達に対する信頼にみちた真実の関係を保っていると感じている場合に限ってのみ、可能なのである。⁽³⁾」ここに、教育者の究極的かつ決定的な基盤たる〈希望〉について考察する視野が開けてくる。

〈希望〉(H o f f n u n g)とは、現在のあらゆる困難の中にあってもなお、必ずや「なんとかして」突破口を見出すであろうという未来への信頼である。それは、著しく雰囲気的なものであって、「人間全体にみなぎる魂の根本気分」「魂を支える究極の基礎」「未来をめざす行為・努力としての〈生〉を可能ならしめる基盤⁽⁴⁾」である。このような、〈生〉の一般的な前提としての〈希望〉は、とりわけ教育の前提でもある。

ボルノーによれば、〈希望〉と〈忍耐〉とは、必然的に結び合う両極として、内的連関性と相互補充の関係として把握されるべきものである。「〈希望〉がより完全な〈生〉の未来における可能性へ開かれているものであるとすれば、〈忍耐〉はその夢があまりにも早く飛び立とうとするとき、内的な

落ちつきを保つものである。⁽⁵⁾」両者は、ともに「〈生〉と世界への信頼」によって支えられており、「全き」世界の中に包まれているという感情（庇護性）に支えられている。

註

- (1) 『教育を支えるもの』 141頁
- (2) 上掲書 144頁
- (3) 上掲書 145頁
- (4) 上掲書 146頁
- (5) 上掲書 147頁

B 教育者の基本的態度

ボルノーは、円熟した教育者の人間的な基本態度として三つの徳性を挙げている。〈晴朗〉〈ユーモア〉〈善意〉である。その中で、〈善意〉が教育者のあらゆる徳性の最高のものであるという。

① 晴朗 (Heiterkeit)

〈晴朗〉は他の二つのものの不可欠の前提であり、「教育者から放射される雰囲気⁽¹⁾の最も純粋な形態」である。若い教育者が〈快活さ〉で子どもを引っばっていくのに対し、円熟した教育者は〈静かな晴朗〉の徳を身につけている。それは、人生におけるあらゆる困難を克服してきたことによって得られた内的な超俗性と安らぎから生まれ出てくるものである。「晴朗な人は、世の中の人間に対して開かれた態度をとり、高みから眺める眼を持ちながら

も、なお全くこの世の中に生きる人なのである。⁽²⁾」そして、とりわけ若人を愛し、肯定し、温かく抱き容れる。このような〈静かな晴朗〉が、教育的雰囲気全体の全体にみなぎることが限りなく重要であるとボルノーは強調する。

しかし、その心境は意図的に得られるものではなく、長い苦難を経て、人間的成熟とともに自らに身についてくるものである。

② ユーモア (Humor)

〈静かな晴朗〉に伴って、真の教育者に特有の〈ユーモア〉(ゆとり)が生まれる。それは、騒々しい笑いを伴う通常のユーモアと異なり、「子どもの小さな悩みごとを、ある一定の高みから余裕をもって眺め、それを軽く受け流す能力⁽³⁾」である。状況の中にとらわれた子どもの緊張を解きほぐしてやると同時に、その視野を広げてやることによって、内的にそれを乗り越える可能性を発見させるのである。この教育的ユーモアは、子どもと共感する温かい心によって担われたものでなければならない。

③ 善意 (Güte)

〈晴朗〉も〈ユーモア〉も、〈善意〉によって担われてこそ、はじめて教育的にみのり多いものになる。〈善意〉は、〈晴朗〉と同様、円熟に至るまでの長い苦しい過程の中で、自らの苦悩との対質を通じて、はじめて獲得される態度である。

〈晴朗〉においては、晴朗な人間の存在がもつ無意図的な影響力、教育的作用が働いていたのに対し、〈善意〉は他人に対して意識的に向けられるものである。〈善意〉は、特に悩んでいる人に向けられ、彼に援助の手をさしのべようとする。

「まだ生活の只中に強くとらわれている他人の苦悩を自己の経験から理解し、確信をもってそれを解きほぐすことができる⁽⁴⁾」という点で、その理解力（Kraft des Verstehens）にボルノーは〈善意〉の教育的意義を見ている。即ち、〈善意〉は、「人生のあらゆる避けがたい苦悩と混迷についての深い了知⁽⁵⁾」である。

「この〈善意〉は、人間の一般的な弱さに対する洞察によって浄化された理解、従って同時に許し（Verzeihen）でもある理解の力をもっている。だが、これは弱さを意味するものではなく、相手の過ちを理解しながらも、同時に、道徳的要求を当然なこととして静かに堅持する⁽⁶⁾。」〈善意〉は、厳しい要求を課しながらも、同時に「温かく微笑みかけることができる⁽⁷⁾」

このような〈善意〉は、円熟した人間の特性、とりわけ真の教育者の基本的特徴をなすものであるが、ここには真の〈善意〉に生きることの深い意味と同時に、そのむずかしさも語られていると言えるであろう。

註

(1) 『教育を支えるもの』 158頁

(2) 上掲書 154頁

(3) 上掲書 164頁

(4)(5) 上掲書 169頁

(6) 上掲書 170頁

(7) 上掲書 171頁

3 人間性の自覚

カントは、「人間は、教育されなければならない唯一の被造物である」という有名な言葉を残しているが、教育が人間を特徴づける極めて人間的な営みであることは、経験的に疑問の余地のないほとんど自明のことと言ってよいであろう。それにもかかわらず、改めて「人間にとって教育とは何か」と問わねばならないのは、現代の教育の中にそう問い直さずにはおられないような容易ならぬ状況が出現しているからである。さらに、その問いを本質にさかのぼって問うならば、「人間とは何か」という問いに逢着する。われわれの考察全体が、人間という存在をどうとらえるかという問いによって常に貫かれていることについては、既に触れてきた通りである。(26頁)

A 親鸞の罪業観

幼少にして孤児の身となった親鸞は、人一倍自己の生死の問題に苦しんだ人であった。〈生死輪廻〉からの解脱を求めて、ひたすら修学修行に打ち込んだ20年間の比叡山時代は、まさに「苦惱の遍歴」という言葉にふさわしい時期であった。彼は、ひたすら自分という生きた具体的人間を凝視し続けた。

彼が、修行に励めば励むほど、自分がその修行にたえられない人間であることがわかってくるし、自己の執着心即ち〈煩悩〉からの解脱を求めれば求めるほど、自分がいかに〈煩悩〉から逃れ得ない存在であるかに気づかざる

を得なかった。この解きがたい矛盾が決定的に解消されるのは、法然との出会いによって、他力の〈信〉が獲られたときであった。その〈信〉の成立の過程について、われわれは前章で詳しく考察してきたわけである。

星野元豊は、「日本仏教史を通じて、親鸞ほど徹底して自己を見つめ、赤裸々な人間の姿を取り出し、そこから人間の生きるべき道を示した人は他になかった。⁽¹⁾」と書いているが、彼の人間観を一言で言えば、徹底した罪業観ということに尽きるであろう。親鸞における他力の〈信〉は、ボルノーのいう〈存在〉と〈生〉に対する信頼を極限にまでつきつめたものと考えることができるのであるが、その〈信〉は苦悩にみちた自己凝視を経て獲られたものなのである。

親鸞の罪業観を、最も端的に示すのが〈機の深信〉であることは言うまでもない。「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた、常に没し、常に流転して、出離の縁あることなしと信ず。⁽²⁾」

人間である限り、「貪瞋邪偽、奸詐百端」「煩惱熾盛の凡夫」であることを免れることはできないのだというのが、親鸞が苦悩の体験を通して得た痛切な自覚であった。〈至誠心釈〉では、「……うちに虚仮をいだけばなり。貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性やめがたし。事、蛇蝎に同じ。⁽³⁾」といい、また「……穢惡汚染にして清浄の心なし。虚仮詭偽にして真実の心なし。⁽⁴⁾」とも親鸞は言っている。「心性もとよりきよけれど⁽⁵⁾」と仏教で説く心性本浄説を認めながらも、末法の「五濁惡時、惡世界、惡衆生、惡煩惱、惡邪無信のさかりなるとき⁽⁶⁾」においては、「虚仮不実」、「煩惱具足の凡夫」が自分の全存在なのだとして捉えているのである。浄と不浄、真実と不真実の二つの面をも

つ自分であるとは決して考えていないことに、留意しておきたい。

ここで〈罪惡〉といわれるのは、単なる外的なものでなく、内面的なもの即ち人間性の根源を指している。一切の罪惡は、〈無明煩惱〉から生まれる。〈無明煩惱〉は、人間存在の根底の底知れぬ深淵に横たわっている。これがあるが故に、人間は〈六道輪廻〉をくり返し、〈生死出離〉ができないのである。絶対に〈出離〉は不可解であるというのが、自己存在の紛れもない事実であるということ、言い換えれば「いづれの行も及びがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし⁽⁷⁾」ということをも明確に自覚したとき、われわれは既に「大信海」に入っている。即ち、〈法の深信〉である。

「かの阿弥陀仏の四十八願は、衆生を摂受して、疑いなく慮なく、かの願力に乗じて定めて往生を得と信ず。⁽⁸⁾」

われわれが「大信海」に立っているということは、そこに弥陀の願力が働いているということである。このことを、親鸞は「正定聚に住す」とも「即得往生」ともいう。『歎異抄』の次の言葉が最もわかりやすい。

「弥陀の誓願不思議に助けられまいらせて往生をば遂ぐるなりと信じて、念仏申さんと思ひ立つ心のおこるとき、すなはち攝取不捨の利益にあづけしめたまふなり。⁽⁹⁾」

「念仏申さんと思ひ立つ心」が起こったとき、「すなはち」即時に、その時において、既に「攝取不捨の利益」を受けている、弥陀の願力が既にわれわれに届いているのである。そして、弥陀の海のごとく広く底知れぬ深い願力に包みこまれて、われわれは安らぎと感謝の気持ちを感じることができるのである。

既に前章において詳しく考察したように、〈機の深信〉は〈法の深信〉と一体のものである。言いかえれば、徹底的に自己の罪障を自覚するからこそ、本願の真実に照らされて、自己の不浄が浄に、自己の不真実が真実に転ぜられたのである。虚偽を虚偽と知ることができるのも、実は真実の働きにほかならない。「煩惱具足の凡夫、火宅無情の世界は、よろづのこと、みなもて、そらごと、たわごと、まことあることなき…⁽¹⁰⁾」

三木清は、ここに「懺悔」を見る。後悔と比較しながら、次のように述べている。「懺悔は、単なる反省から生ずるものではない。自己の反省から生ずるものは、それが極めて真面目な道徳的反省であっても、後悔といふものに過ぎない。(後悔はそれぞれの行為、懺悔は全存在にかかわる)後悔は、〈我〉の立場においてなされるものであり、なほ〈我〉の力に対する信頼がある。懺悔は、かくの如き〈我〉を去るところに成立する。〈我〉は〈我〉を去って、絶対的なものに任せきる。そこに発せられる言葉は、もはや〈我〉が発するのではない。自己は語る者ではなくてむしろ聞く者である。聞き得るためには、己を空しくしなければならぬ。⁽¹¹⁾」

「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⁽¹²⁾

と親鸞は悲歎述懐するのである。……親鸞が全生命を投げ込んで求めたものは実にこの唯一の極めて単純なこと、即ち〈真実心〉を得るといふこと、まごころに徹するといふことであった。……煩惱において欠くることのない自己が真実の心になるといふことは、他者の真実の心が自己に届くからでなければならぬ。そのとき自己の真実は顕はになる。〈我〉が真実を語るのでは

なく、現実そのものが自己を語るのである。⁽¹³⁾」

その顕わになった自己の真実、本来の自己とは何であろうか。

親鸞は、他力の〈信〉において、初めて本当の自己の姿を見た。それは、「罪惡生死の凡夫」であり、「出離の縁あることなし」という凡夫であった。いかにもがいてみても自分の力では、とうてい出離できない自分——これが真実の姿である。ところが、このような自己がそのまま攝取されるという重実をも見た。即ち、弥陀の大悲の願力に常に支えられている自己の姿を見ることができたのである。

「われまたかの攝取のなかにあれども、煩惱まなこを障へて見ずと言へども、大悲ものうきことなくて常にわれを照らしたまへりといへり。⁽¹⁴⁾」

煩惱にさえぎられて今まで見ることができなかつたけれども、自己によって在るのではなくして、大悲の大になる光に照らされて在らしめられて存在しているのだということを知ることができる。それが自己の未来の在り方なのである。われわれは、そこに大悲の力に生かされて生きている自己を見ることができる。

「罪惡生死の凡夫」「地獄必定の自己」も、「弥陀の本願力に支えられた自己」「大悲に生かされて生きている自己」も、ともに真実の自己の姿である。大信海においては、「地獄必定の自己」がそのまま「往生必定の自己」なのである。それを、成りたらしめるものが、弥陀の十方衆生攝取不捨の誓願にほかならない。⁽¹⁵⁾

武内義範は、〈苦惱〉のもつ真理への媒介性は、苦惱が人間存在の根底と源泉を掘り抜いて、宗教的〈生〉を湧出せしめることを体験したものにだけ

体得できるとして、次のように言う。「そこでは、苦悩の深さ、罪障の重さは、一面では人間の有限性が底のない深淵であることを開き示すこととなるが、同時にそれを通じてあたかも深淵と深淵と響き合うように、無限の否定を貫いた無限の肯定が、彼方からのものとして自己の実存を全領するであろう。⁽¹⁶⁾」(『親鸞と現代』、150頁)

ところで、『歎異抄』に有名な「悪人正機」の考えが示されている。「善人なをもて往生を遂ぐ。いはんや悪人をや。しかるを、世のひと常にいはく、悪人なを往生す。いかにいはんや善人をやと。この条、一旦そのいはれあるに似たれども、本願他力の意趣にそむけり。その故は、自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむ心欠けたるあひだ、弥陀の本願にあらず。しかれども、自力の心をひるがえして、他力をたのみたてまつれば、真実報土の往生を遂ぐるなり。煩惱具足のわれらは、いずれの行にても、生死を離るることあるべからずを哀れみたまひて、願ををこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり。よて善人だにこそ往生すれ、まして悪人は、と仰せさふらひき。⁽¹⁷⁾」

ここで言われている「善人」「悪人」の区別は、「世のひと常にいはく」ところのそれとは根本的に異なっていることは言うまでもない。親鸞のいう「善人」とは、「自力作善のひと」のことであり、「ひとへに他力をたのむ心」がない人である。「悪人」とは、自分が「罪惡生死の凡夫」であることを自覚した人であって、〈他力〉をたのみたてまつれば、〈真土報土〉の往生を遂げることができる。この部分だけでは、往生について「善人」と「悪人」の区別がはっきりしないが、親鸞によると「善人」は〈方便化土〉(仮

の浄土)にしか往生できない。〈三願転入〉の考察の際に触れたように、第十九願、第二十願の立場がそれぞれ「邪定聚の機」、「不定聚の機」とされたのに対し、第十八願の立場は「正定聚の機」とされており、両者は著しい対照をなしていた(112頁参照)。前者では、「仏智を疑う」罪は重く、かの国では「辺地」「懈慢」「疑城」「胎宮」とも呼ばれる仮の浄土にしか往くことができないことが、『教行信証』の「化身土巻」に詳しく説かれている。後者は、同じく「真仏土巻」にも説かれるように「真仏土」「報仏土」とも呼ばれる真の浄土に往生することができるのである。

『教行信証』のページをめくっていると、「生死の重罪」「罪障深重」とか「極重の悪人」⁽⁹⁾などという強烈な言葉が目飛び込んでくる。親鸞においては、生きることそのものが「重罪」として自覚され、宿業を背負って自己の内に限りない「悪」を発見する。「卵の毛羊毛の先にいる塵ばかりもつくる罪の、宿業にあらずといふことなしと知るべし」。『歎異抄』によると、親鸞はあるとき唯円に、「たとへばひと千人殺してんや。しからば往生は一定すべし。」と言った。唯円が、「仰せではあるが、自分の力では一人も殺せそうにありません」と答えると、親鸞は次のように、教えたという。「なにごとも、心にまかせたることならば、往生のために千人殺せといはんは、すなはち殺すべし。しかれども一人にてもかなひぬべき業縁なきによりて害せざるなり。わが心のよくて殺さぬにはあらず。また害せじとおもふとも、百人千人を殺すこともあるべし。」

仮定の話にせよ、「人を千人殺してこないか」とは、すさまじい話である。阿含經典をふまえて親鸞は語っているというが、それにしてもこの話は彼の

罪業観がいかに徹底的なものであるかをよく示していると言えよう。

註

- (1) 『親鸞全集』 96頁
- (2) 上掲書 94頁
- (3) 上掲書 92頁
- (4) 上掲書 106頁
- (5) 上掲書 459頁
- (6) 上掲書 269頁
- (7) 上掲書 675頁
- (8) 上掲書 94頁
- (9) 上掲書 674頁
- (10) 上掲書 695頁
- (11) 『三木清全集 第十八巻』 425頁
- (12) 『親鸞全集』 457頁
- (13) 『三木清全集 第十八巻』 427頁
- (14) 『親鸞全集』 84頁
- (15) 仏教では、「即非の論理」として説かれている。鈴木大拙『浄土系思想論』法蔵館（742）参照
- (16) 武内義範『親鸞と現代』 150頁
- (17) 『親鸞全集』 676頁
- (18) 上掲書 62頁

B 罪業観と教育

われわれは、親鸞の罪業観から何を学ぶことができるであろうか。それを明らかにするために、序章の第一節で取り上げたWという少年のことを、もう一度ふり返ってみることにしよう。(4～6頁参照)

彼の家庭環境について——義母のこと、腹違いの兄弟のこと、家業のことなど——彼が責任を問われなければならないことは何一つないといってよい。それどころか、それらのためにWは、どれだけ人知れず肩身の狭い思いをし、小さな胸を痛めてきたことであろう。彼は活動的な性格であったから、心の中のもやもやは外に向かって発散されずにはいなかった。彼は小さいときから、よくいたづらをくり返しては、その度に父親からよくたたかれたらしい。彼は父親になぐられることで、肉体的苦痛は感じて、心の痛みは次第に感じなくなっていったようである。

学校でのWは、授業中に騒いだり、教師に反抗し級友にいたづらをしたりする「問題児」であった。問題を起こすたびに、Wは教師から叱られ、よくなぐられてきた。教師たちは、口をそろえて言う、「口で言っただけではわからんヤツは、体でわからせるしかない。」「甘やかしてはだめだ。悪いことは悪いと、けじめをつけさせる。」

子どもをなぐることが、「体でわからせる」こと、あるいは「けじめをつける」ことになるかどうかは大いに疑問であるが、父親と教師の両者の「なぐる論理」にほとんど質的な差異が見られないことは注意しておいてよい。つまり、口で言ってきかせるだけでは、もうどうしようもなくなっているから、なぐるしかない。どれだけ効きめがあるかどうか、わからないのではあ

るが……。

〈教育的雰囲気〉は教育者と子どもとの相互作用によるものであるから、子どもに「わからせる」ためには教育者が子どもを理解しているということが前提になければならない。相変わらず「児童・生徒理解」という言葉が盛んに用いられるのは、裏を返せばそれがなされていないという現実の反映なのであるが、Wの場合がまさにそうである。Wがなぜ教師に反抗したがるのか、トラブルをよく起こすのか、Wの気持ちや事態の背景が教師たちに十分に把握していなかったことは明らかであろう。というより、Wの無軌道な行動や生活態度は、教師たちの「理解」の範囲を越えていたというのが実情であろう。「体でわからせる」と言いながらも、実のところは、子どもが全くつかめず、指導しようがないから体罰を与えていたに過ぎないのではないか。

子どものことがさっぱりわかっていない教師が、そのことの自覚もなしに子どもに体罰を与えているということは、考えてみるだけでも恐ろしい事態ではなからうか。「体でわからせる」と言っても、一体何をわからせるというのであろうか。これでは、子どもの側に教師への〈不信〉や反抗的態度が生じない方がむしろおかしいくらいである。

「子どもが何を考えているか、さっぱりわからない」「子どもが見えにくくなった」という声がベテラン教師からよく聞かれるようになったのは、いつ頃からだろうか。子どもの無関心・無感動・無気力などの現象が「三無主義」と称されたりして嘆かれたりしたのも、結局は同一の事態をさしていたのではないか。今から考えると、現代の教育の危機的状況というのは、実はあの頃から徐々に顕在化していたわけである。

Wのことで、教育者の「児童・生徒理解」という観点から問題にしてきたのであるが、実は根はもっと深いところにあるのではないか。つまり、「児童・生徒理解」の方法などよりも、教育者の在り方自体に問題があるのではないかということである。もっと端的に言うならば、ここには教育者としての「罪悪」がとりあげられてこなければならぬのではないか。

子どものことが全く理解できていないにもかかわらず、子どもには理解を求める教師。子どもが全く信頼できていないにもかかわらず、自分に対する子どもの〈不信〉を責める教師。子どもには「勤勉努力」を説きながら、学問的姿勢からはほど遠い教師。

「外儀のすがたはひとごとに 賢善精進現ぜしむ
貪瞋邪偽おほきゆえ 軒詐ももはし身にみてり」⁽¹⁾

親鸞が「悲歎述懐」している内容は、まさにわれわれ教育者の姿を端的に示しているのではないか。歎かわしことに、われわれはそういう自分自身の姿がほとんど見えていないのである。

われわれ教育者の弱点の一つとして、自分を見つめる眼が甘くなりやすいことはよく指摘される。実際、学校の中でいつも子どもといっしょに過ごしていると、小人国を訪れたガリバーではないが、あたかも自分が知識の面でも人格の面でも、一段すぐれた人間ででもあるかのような錯覚を生じやすい。それに、われわれは絶えず子どもを「評価」する習癖がある。他を評価するのを好むのに反して、他から評価されるのを嫌うという習性もいつの間にか身についてくる。

こうしたいわゆる「教師くささ」に対する一般社会の人々の眼は、概して

厳しいのはむしろ当然かもしれない。「世間知らず」と笑されたり、人格を疑問視されたりする場合も少なくない。激しい競争社会の中で、錯綜した人間関係にもまれながら生きている人々にとって、小人国のガリバー然とした教師の姿はあまりにも「超」現実的にしか映らないし、現に話を聞いてみても世間のことに疎い教師が多いのである。

教育者の「現実性」の問題は次項の考察に委ね、われわれは教育者の「内省」の問題に注目しよう。

教師は、「子どものしあわせ」とか「子どもの可能性」を援助し、育てるとよく言う。何をするにも、「子どものため」ということばが、口をついて出てくる。あまりにも気安く、安易に使われているが、実際の教育的活動がどれだけ子どもの立場に立って行われ、真に子どものために役立っているかという吟味は、十分になされているとはいいがたいのではないか。

例えば、学力テストの得点があがったことで、子どもの力がついた、子どものためになったと言えるであろうか。テストの前日、大あわてで機械的に覚え込んだことがテストに出たせいだったとしたら、おそらくすぐに忘れ去ってしまうことは確実であっても、力がついたと言えるであろうか。さらに言えば、そのテスト自体、学力をはかることのできる妥当なものであったかどうか。このことに関して、学校における授業が、単なる「情報」を大量に与え、子どもに機械的記憶を強いているという、いわゆる「詰め込み教育」の批判が各方面からなされている。それに対して種々の見解が示され、それを克服するための実践も数多く積み重ねられているのであるが、「子どものため」かどうかを吟味するための一つの前提として次のことが「内省」され

ていなければなるまい。即ち、「子どものため」に教師が与えようとしている教育内容（教材）あるいは教育方法は、いかに子どもの自主性を促す条件づくりがなされたものであっても、それらはあくまで教師の側の一方的な思惑に過ぎないということ。つまり、「子どものため」と言いながら、実は教師の立場での思い入れ即ち〈はからい〉が依然として働いているという事実である。学力テストで学級平均点があがったときの教師の喜びは、学級のひとり一人の子どもに対する喜びよりも、むしろ教師としての自己の努力と力量へのひそかな満足によることが多いのではなかろうか。

そういう教師の〈我〉がはっきり出ているのが、いわゆる教育実践記録である。「こんなすばらしい子に育てたのはオレだ」「オレがやったんだ」と言わんばかりの記述には、辟易させられる。教師自身への讃辞を平気で書き連ねたものも多い。教師とは、なんと〈我性〉の強い人間であることか、と恥ずかしくなる。裏を返せば、それだけ自分自身が見えていないということであろう。『村を育てる学力』で知られる東井義雄は、自己の人間性をしっかりとみすえているだけに、そういう点が全く見られないのはさすがというほかない。⁽²⁾

教師がよく口にする「子どものため」という言葉の底に、〈我性〉即ち自分自身の功名心とか虚栄心がうごめいているという現実を率直に認めることから、われわれは出発しなければなるまい。われわれ自身の心の底を見すえるならば、そこに限りない我執の醜い姿も見えてくるであろう。教育者は、教育者であろうとする前に、人間としての自己の赤裸々な姿をしっかりと自覚することが大切である。そういう人間としての苦悩を持って子どもに対す

るとき、子どもの本当の心に出会うことができる。教育者と子どもとの相互の呼応的關係の中でのみ、本当の意味における「子どもの立場」も理解されてくるのである。

Wと私との間には、ついに本当の意味での〈教育的關係〉は成立しなかったと述べたが（5頁）、それはWの家庭環境のせいでも、教師一般に対するWの〈不信感〉のせいでもなかった。教育者としての私自身の在り方に直接起因するものであると、今ははっきりと言い切ることができる。

当時の私は、私なりにWの立場を理解しようと努めはしたものの、彼のおかれた外面的状況の分析にとどまって、彼の内面にまで入り込むことができなかった。彼が、「問題行動」を起こすのは、内面の苦悩を外化することによって浄化しているのだということまではある程度想像できても、その苦悩の中身にはどうしても近寄ることができなかった。

W自身、自分が悪いことをしていること、つまらないことをしているという自覚をはっきり持っていた。少なくとも、「体でわからせてやる」と言った教師よりも、ずっとよく理解できていたことだけは確かである。わかっている、いやわかっているからこそ、その内面的葛藤を外に発散させようとして反社会的な行動へ走ったのであろう。もし、当時の私の心の中に、彼の苦悩と響き合うもの、即ち私自身の人間としての苦悩をかかえていたならば、必ずや彼の苦悩する心に出会うことができただろうにと、残念でならない。

ボルノーのいう〈教育者の徳〉も、「人生におけるあらゆる困難を克服してきたことによって得られた」ものであり、「円熟に至る長い苦しい過程の

中で、自らの苦悩との対質を通じて、はじめて獲得される態度」であった。

「子どものとき、しっかりいたずらをやっていないと、良い教師にはなれない」ということが言われるのも、自分の中に「罪悪」が見えているかどうか、即ち罪業の自覚があるかどうか、教育者にとって本質的な意義をもっていることを語っているものではなかろうか。

註

- (1) 『親鸞全集』 457頁
- (2) 『東井義雄著作集』全10巻、明治図書 参照。

4 大地性

鈴木大拙は、『日本的靈性』という書物の中で〈大地性〉ということを経験している。「天日は有難いに相違ない。またこれなくしては生命はない。生命はみな天をさしているが、根はどうしても大地におろさねばならぬ。大地に係わりのない生命は、本当の意味で生きていない。……生まれるも大地からだ。死ねば固よりそこに帰る。……天は遠い、地は近い。大地はどうしても母である。愛の大地である。これほど具体的なものはない。⁽¹⁾」

鈴木大拙は、その「大地の生命」を最もよく代表するのが親鸞だという。親鸞は「法然上人のもとで他力の大義に大悟徹底したが、その大悟をして大地に連絡をつけたものは、彼が北国に流され、関東に漂泊してからの生活で

ある。⁽²⁾」

親鸞が35歳の時、法然の一門に対してなされた厳しい弾圧（承元の法難）にはからずも連座して、彼は北越に流罪となった。いままで接したこともなかった「いなかのひとびと」（『唯信鈔文意』）の真只中に投げ出されて親鸞は仏教者としての生き方を厳しく問われることになった。

親鸞がゆくりなくも逢着したこの厳しい問いに対して、確かな導きの光を与え、〈信〉の意味を本当に親鸞に告げた教えは『大無量寿経』であった。

「それ真実の教をあかさば、すなはち『大無量寿経』これなり。この経の大意は、弥陀、誓いを超発して、広く法蔵を開きて、凡小をあはれみて、選んで功德の宝（=名号）を施すことをいたす。釈迦、世に出興して道教を光闡して、〈群萌〉を救ひ、めぐむに真実の利をもてせんとおぼしてなり。ここをもて、如来の本願を説きて、経の宗致とす。すなはち仏の〈名号〉をもて、経の体とするなり。⁽³⁾」

この中に出てくる〈群萌〉という言葉で『大無量寿経』が凝視し、浮き彫りにした人間の姿は、親鸞がそのなかに投げ出され、生活を共にした「いなかのひとびと」の生きる姿そのものではなかったか。泥にまみれて大地に雑草のごとく生きる彼等の生きざまを見るならば、ほとんど一人の例外もなく、背負い切れぬほどの人生の重荷を負って生きている。「そくばくの業をもちける身」として、深い苦悩の中に生きることを余儀なくされている人々を親鸞は見た。親鸞の尊敬する世親（天親）のいう「一切苦悩の衆生」の具体的な姿を、〈群萌〉として生きる「いなかのひとびと」の中に、親鸞は見出したわけである。この「そくばくの業をもちける身」の自覚こそが、親鸞に大

地を這うように生きる「いなかのひとびと」、即ちあえぐようにしてこの世を生きる「一切苦惱の群生海⁽⁴⁾」と自己とを同一視する地平を開いたのであった。

世親もいうように、仏教の「いのち」が大悲にあるとするならば、この苦惱する一切の〈群萌〉が救われなかったならば、本当の仏教とはいふことができないのではないか。親鸞は、彼自身もそれであるところの「一切苦惱の群生海」が平等に救われる大道を『大無量寿経』の中に見出し、彼自身の体験においてそれを確かめ、そしてこの一道を共に生きる〈群萌〉に捧げていこうとしたのである。

「れうし（漁師）、あき人、さまざまのものは、みな、いし・かわら・つべのごとくなるわれらなり。」⁽⁵⁾（『唯信鈔文意』）

と親鸞は言っている。この〈群萌〉を救う教えを明らかに説くところに、如来としての釈尊の「いのち」がかかっている。その〈群萌〉の救われる道とは、われわれを大悲に呼び帰す本願に目覚めること、もっと端的に言えば、〈群萌〉を呼び覚ます本願の声をしっかりと聞きとることである。親鸞は、『大無量寿経』の眼目をここに読みとり、法然の教えの意味をここにしっかりと自覚することができたのである。

親鸞は、『大無量寿経』を見出したことによって、変動の時代の日本の辺境に生きる「いなかのひとびと」を、『大無量寿経』が救おうとする〈本願の機〉である〈群萌〉として自覚的に見据え、如来の〈本願の機〉として尊敬し、信頼し、この自覚にたって自己と同一視した。

『歎異抄』の有名な言葉、「親鸞は弟子一人も持たずさふらふ。その故は、

我がはからひにて、ひとに念仏を申させさふらはば、弟子にてもさふらはめ。ひとへに弥陀の御もよほしにあづかりて、念仏申しさふらふひとを、わが弟子と申すこと、きはめたる荒涼のことなり。⁽⁶⁾」の中にも、〈本願の機〉としての同胞意識が明確に表現されている。

ところで、『改邪鈔』は、親鸞の持言であったという次の言葉を伝えている。「われはこれ、賀古の教信沙弥の定なり。⁽⁷⁾」

教信という人は、いくつかの往生人伝に登場する、半ば伝説化された平安時代の念仏者である。奈良興福寺の学僧であったが、やがて寺を出て、学問も戒律も捨てて諸国を放浪したのち、加古川（兵庫県）の河原に粗末な小屋を作って妻子と共に住み、近在の住民の下働きをして毎日を送ったという。極貧のその日暮らしの生活の中で念仏が口から絶えることがなかったというが、教信が命おわったとき、亡骸は河原に捨てられ、鳥がつつき犬が食うに任せられていたと伝えられる。同じ『改邪鈔』の「それがし（親鸞）閉眼せば、賀茂川にいれて、魚にあたふべし」という言葉も、この教信を親鸞が自分の生きる手本として仰いでいたことをはっきりと語っている。親鸞もまた、一人の沙弥として生きた人であった。

親鸞自身『教行信証』の中で、「しかれば、すでに僧に非ず、俗に非ず、この故に、禿の字をもて姓とす。⁽⁸⁾」と記しているが、この非僧非俗の者の生きる姿を具体的に示すのが、あの教信沙弥の生き方であった。親鸞の「肉食妻帯」については、僧侶として公然と肉食妻帯に踏み切ったとして、そこに親鸞の偉大さをみる人も多いが、「非僧非俗」の自覚をもって一介の生活者

として生きるとすれば、妻子をもって一般の人々と同様に暮らすことは、むしろごく当然のことではなかったか。

結婚をして家族をもって暮らすという、人間としてごく普通の生活の中に、言い換えれば人間がその業を果たしていく厳粛な生き様の中に、仏道が行ぜられていく場を見ろという仏教者の新しい在り方が親鸞によってはっきりと自覚されたと言えるであろう。いわゆる徹底した在家主義が打ち出されたところにその意義がある。

家族といっしょに、苦しむことの多い生活を営んでいくいくならば、身を寄せ合って生きる膚のぬくもりが、どんなに人の心を温めてくれるか、身にしみてわかるものである。また、人は家族の中で己の愚をさらけ出して生きる。「家庭生活は、どんな人間でも愚に帰らせる厳粛さをもつ⁽⁹⁾」と寺川俊昭は書いている。

あの「智恵第一」とまで言われた法然は、常に自分のことを「愚痴の法然房」と称していたという。法然は、『一枚起請文』の中で次のように述べている。「念仏を信ぜん人は、たとひ一代の法をよくよく学せりとも一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無知のともがらに同じゅうして、智者のふるまいをせずして、一向に念仏すべし。」

「愚痴」こそ法然の大いに歓迎するところであった。念仏は、実に愚痴でないと唱えられぬのである。学問や智恵の上の念仏は、親鸞のいう「わがはからひ」に基づくものであるから、彼等は「虚仮の行者」にほかならない。「ただうまれつきのままにて念仏する人を、念仏にすけささぬとはいう也。」（『一枚起請文』）と法然も言っているが、これが本来の愚痴に還ること、

生まれたままになることであろう。

『歎異抄』にも次の言葉を拾うことができる。「本願を信じ、念仏をまうさば仏になる、そのほか、なにの学問かは往生の要なるべきや。」「一文不通にして経釈のゆくちも知らざらん人の、唱へやすからんための名号におはします故に、易行といふ。学問をむねとするは聖道門なり。難行と名づく。」「われらがごとく、下根の凡夫、一文不通のもの、信ずればたすかるよし、うけたまはりて信じさふらへば、さらに上根の人のためにはいやしくとも、われらがためには最上の法にてまします。⁽¹⁰⁾…」

実に、〈凡夫〉〈凡愚〉の身の自覚に徹することこそ、親鸞の信仰の基本的態度であった。自ら「愚禿釈親鸞」と名のつたが、仏弟子を表す「釈」という字を添えている点にも、親鸞における一人の仏者としての真の主体の確立を読み取ることができるであろう。釈尊から遠く隔たった末法の世に生きて、外には「よき人」法然の選択本願念仏との出会いという縁により、内には本願への〈信〉によって、真に釈尊の精神に目覚めることができたという「末法の仏弟子」の堂々たる信念の表明を聞くことができる。

親鸞の〈群萌〉の一人としての〈凡愚〉に徹した生き方は、仏教者と教育者という違いを越えて、われわれに多くのことを示唆してくれるであろう。〈群萌〉としての教育者とは、いかなる在り方であろうか。

子どもたちは、いわば「大地」から生まれてくる。鈴木大拙も言うように大地の生命力を吸収して生きている。その「いのち」を育てていくのがわれわれ教育者の使命であるとするならば、われわれもまた「大地」に生きる者

でなければなるまい。

〈群萌〉としての自覚は、なによりもまず、われわれが生活者であること、素朴な人間としての生き方に根ざすべきであることをわれわれに示す。われわれがそうした〈生〉の地盤にしっかりと立つとき、知的情報の単なる供給者であることをやめて、空疎な観念性から脱け出すこともできるであろう。

〈凡愚〉の自覚はまた、真の〈知〉の在り方をもわれわれに問いなおさずにはおかないであろう。

教育者も子どもたちと同様に一人の〈群萌〉であることが自覚されるならば、一段高いところから子どもたちを見おろす立場は崩壊する。教育者は、子どもたちの世界の中で生きる者である。もちろん、それは子どもたちに迎合した生き方という意味ではない。すでにみてきたように、教育者と子どもと同じ水準に立っての、真理を求める容赦のない「愛しながらの争い」をすることであるとわれわれは考えてきた。⁽¹¹⁾

人間としての苦悩をもった者、自覚的存在である者同士がぶつかりあったとき、真の出会いも成立する。真の信頼は、そのような出会いを通して確立されるのである。

註

- (1) 鈴木大拙『日本的靈性』岩波文庫 (772) 43頁
- (2) 上掲書 57頁
- (3) 『親鸞全集』 12頁
- (4) 上掲書 115頁

- (5) 上掲書 547頁
- (6) 上掲書 678頁
- (7) 金子大栄『原典校註真宗聖典』法蔵館 (160) 851頁
- (8) 『親鸞全集』 340頁
- (9) 『親鸞のこころ』 166頁
- (10) 『親鸞全集』 682頁
- (11) 齊藤武雄『ヤスバースの教育哲学』 創文社 (182) 144～150頁を参照。

5 「還相行」としての教育

すでに第三章第四節でも述べたように、親鸞は〈往相〉と〈還相〉という二つの〈廻向〉を説いている。〈往相〉とは、弥陀の願力に乗じて浄土に往生することであり、〈還相〉とは浄土から再び「生死の稠林」（迷いの世界）に廻入することである。

『教行信証』の「証巻」に次の五種の功德門が説かれている。四つは浄土に入る門であって、残る一つは浄土から出る門即ち「出の第五門」で「園林遊戯地門」と呼ばれている。「出第五門といふは、大慈悲をもて、一切苦悩の衆生を觀察して応化身をしめして、生死のその（園）、煩惱の林のなかに廻入して、神通に遊戯し、教化地にいたる。本願力の廻向をもての故に。」
「還相の利益は、利他の正意をあらはすなり。ここをもて論主（世親）は広

大無礙の一心を宣布して、あまねく雑善堪忍の〈群萌〉を開化す。」(『親鸞全集』203~204頁)

〈還相〉の〈廻向〉とは、親鸞によれば〈利他教化地の益〉である。つまり、浄土に生まれた者が再び迷いの世界に還って、人々を教化する自在の働きを如来から与えられることであるというのである。

A 自利と利他

ここに、子どもを教育する教育者の在り方との本質的関連性というものがでてくる。いうまでもなく、仏教でいわれる「教化」とわれわれの行う教育とを同一視したり、両者を直接に関係づけたりすることはできない。われわれが目するものは、子どもを教育するということが本質的に〈利他〉的側面をもつ点である。即ち、『教行信証』の「行巻」に次の一節をわれわれは見出すことができる。

「菩薩は、四種の門に入りて〈自利の行〉成就したまへり、と。しるべし。成就は、いはく〈自利〉満足せるなり。しるべしといふは、いはく〈自利〉によるがゆえにすなはちよく〈利他〉す。これ〈自利〉にあたはずしてよく〈利他〉するにはあらざるなりとしるべし。菩薩は第五門にいでて〈廻向利益他の行〉成就したまへり、と。しるべし。成就は、いはく〈廻向〉の因をもて教化地の果を証す。もしは因、もしは果、一事として〈利他〉にあたはざることなきなり。しるべしといふは、いはく〈利他〉によるがゆえにすなわちよく〈自利〉す。これ〈利他〉にあたはずしてよく〈自利〉するにはあらざるなりとしるべし。」(『親鸞全集』69頁)

ここに十分に示唆されているように、よく〈自利〉することができるからこそ、よく〈利他〉することが可能になるのであり、逆に〈利他〉によってよく〈自利〉することが可能になるということが出来る。教育者もまた、よく〈利他〉することができなければ、よく〈自利〉することもできないであろう。

B 浄土と娑婆

現実の「濁世」をどう生き抜くか、現実を生きる力をいかにして得るかという問題に親鸞は生涯をかけて取り組んでいるが、この点を学ぶためには親鸞における〈浄土〉の意味を正しく把む必要がある。

親鸞は、『教行信証』の「証巻」「真仏土巻」「化身土巻」において〈浄土〉について語っている。つまり、主著の約半分を浄土観にあてていると言ってもよい。浄土教にとって、また親鸞にとって、〈浄土〉はその思想の中核をなすものであるが、宗教にあまり関心を持たぬ者にとっては〈浄土〉ほどなかなか理解しがたいものも少ないであろう。

鈴木大拙は、『浄土系思想論』の中で浄土観についての考察に多くのページを割いているが、鈴木は次のようなとらえ方をしている。「浄土は此土（娑婆）を離れては考えられず、此土も浄土を離れては考えられぬもの」である。即ち、「此土は、絶えず、浄土を顧みて存立し、浄土はまた不断に此土に働きかけることによってその意義を有つ」ものである。（同書155頁、186頁を参照。）「浄土に生まれるというのは、此土で分別智的にという意味での〈生まれる〉ではない。……我等が始めに此土ということ意識し

たとき、我等はすでに浄土に生まれているのである。」（同157頁）「浄土の光明は、無辺際の刹土を照破する。」（同189頁）「浄土と娑婆とは無礙の一道でつながっている。……『生死即ち是涅槃と知るなり』（『教行信証』）これが無礙の一道ということの意味なのだ。⁽¹⁾ 浄土と娑婆とを時間的・空間的に考えている限り、この道は通られぬ。それで、『行き易くして人なし』というのである。」（同318頁）

親鸞によれば、他力本願の義に徹せず、自力の念仏「善本・徳本」の行にいそむものは、〈浄土〉そのものに生まれなくて、その一辺土に生まれるという。〈他力〉に徹せぬとは、「仏智を疑う」「諸智において疑惑して信ぜぬ」態度であることも、既に触れた通りである。辺土は、「解慢界」とも「疑城胎宮」ともいわれるが、それは鈴木言葉を借りると「ひとつの囚えられた生活」であって、「他力信心の人はこの点で自由自在の人である。」（同336頁）

〈浄土〉と〈此土〉とは、非連続的に接触している。〈浄土〉へ行ききりということはない。〈往相〉〈還相〉について、鈴木はユニークな比喩を用いている。

「いずれも〈浄土着〉は即ち〈浄土発〉である。〈浄土〉は寸時も停留すべきステーションではない。」（同129頁）

〈浄土〉を「十万億土の外」「死後のもの」に考えてはなるまい。〈浄土〉は、実はこの「穢土」のうちに存在していなければならない。⁽²⁾ 即ち、〈此土〉が「穢土」として自覚されたとき、換言すれば自己の罪障が自覚されたとき、われわれは弥陀の〈光明〉に照らされているのを感じ、〈浄土〉を

見出すことができる。即ち、「心を弘誓の仏地にたて」ることができるのである。そのとき、われわれは、「弘誓の仏地」つまり仏の本願の大地に立って人間のはからいの及ばぬ「難思の法界」に自由に思いをはせることができるであろう。

〈浄土〉の存在は、われわれ〈此土〉に生きる者にとってこの〈生死〉の世界を生き抜く力、生きる勇気を与えてくれるものである。ボルノーのいう〈希望〉、即ち〈未来〉に対する信頼も、そういう意味において〈存在信頼〉あるいは〈存在敬虔〉(Seiensgläubigkeit)としてとらえられる。「庇護性」あるいは真の「安らぎ」(Geborgenheit)を、そこに見いだすことができる。

真の意味の〈庇護性〉は、ボルノー、ヤスパース、ブーバーによって指摘されているように、何らかの大いなる力即ち超越的な力に支えられ抱かれていることの自覚なのであって、それを極限まで追及しているのが親鸞であると言することができるのではないか。

註

- (1) 鈴木は、これを〈即非の論理〉でとらえる。「〈生死〉は〈生死〉であって、〈涅槃〉ではない。が、この〈非〉がそのまま〈是〉であって、即ち〈生死〉は〈涅槃〉となる。」(『浄土系思想論』318頁)
- (2) 武内義範は、〈将来する浄土〉として独自の浄土論を説く。「〈将来する浄土〉という言葉で意味しようと思うのは、浄土がただ未来にあるというだけではなく、その未来にある浄土が、いつでも現在に未来から

来ているということであって、それも〈未だ……ない〉という否定を含んだ形で将来しているということである。したがって、……現在がすなわち浄土であるというような、神秘主義の立場ではない。浄土は、どこまでも現実（在）のわれわれのこの世界を超越しているが、しかも超越している浄土が、いつもわれわれの現在に将来してきている。そういうところに、われわれは、初めて〈浄土の超越性〉——彼岸の世界としての浄土の在り方というものを、真実の、現在する自己の根底として自覚することができるのであろう。」（『親鸞と現代』 159頁）

(3) 『親鸞全集』 341頁

C 〈妙好人〉の生き方に学ぶ

本論文の最後に、信仰のうちに生きる力を獲て、現実をたくましく、自在に生きた人の例として、〈妙好人〉を紹介しておこう。

鈴木大拙の『妙好人』によると、「妙好」というのはもともと蓮華の美しさを歎称しての言葉であるが、それを人間に移して、その信仰のうるわしさに喩えたのが〈妙好人〉である。

法然は、信仰は「一文不知の尼入道」にならぬと得られぬことを強調するが、〈妙好人〉の中にはわずかに平仮名を知っているだけで、それを自在に使って、所信を文字化する者が少なくない。信心の喜び（〈信樂〉）は、口にし筆に出さなければ承知できないという表現の衝動というものが人間にはあるのである。

「われのちからで、できるとはおもうた、そうじゃなかった、おやちから。

たりき（他力）、たりきと、おもうてみたが、おもうたところが、みなじりき（自力）。」「じごく（地獄）いちじよと（一定）と、おもうてみれば、じごく、ごくらく（極楽）、ようじ（用事）なし。⁽¹⁾」（加賀の一老婦人）
次に、有名な浅原才市のものを挙げてみよう。

「あさまし、じゃけん（邪慳）、京まん（驕慢）、あく（悪）さいち（才市）。あさまし、あさまし、あくさいち。ひとのものわ、なんぼでもほしい、ほしい。とうても、とうても、ほしい、ほしい、……」（上掲書 45頁）

「やみが、つき（月）になるこた、できの（ぬ）。

つきに、てらされ、つきになる。

明をご（名号）ふしぎに、てらしとられて、

なみあみだぶつ、なみあみだぶつ。」（同 50頁）

「わしが、ねんぶつ（念仏）を、となゑるじゃない、ねんぶんつの、ほを（方）から、わしのころにあたる。」（同 49頁）

「さいちのたのしみや、なにがもと。

もをねん（妄念）のくよくよがもと、

これにできたが、なみあみだぶつ。

そのけ（故）あなたらちでも、

もをねん（妄念）をみて、くやみなさんな

くよくよみて、くやむものわ、ばかのををばか（大馬鹿）。⁽²⁾」

才市は、「妄念のくよくよ」から「南無阿弥陀仏」が生まれると説く。煩惱の故に、菩提がある。菩提が得られても、煩惱はなくならぬ。妄念が自分の「楽しみのもと」と考えるとき、弥陀の誓願は自分一人のためとわかるの

である。

ところで、われわれが注目したいのは、〈妙好人〉と日々の生活上の営みとの関係である。才市においては、「衆生済土」とは、日々の仕事である下駄づくりにいそしむことであった。「煩惱の凡夫」は、弥陀の懐の中で起居するものであるから、その一挙一動もまた、弥陀そのものの働きであるはずである。

「ありがたいな、

娑婆ですること、家業を営みすることが、

浄土の荘厳にこれがかわるぞよ。

ふしぎだ、なにとふしぎでありますな。」（同 140頁）

われわれの日常の行為や仕事が即ち〈浄土〉を「荘厳」するものであること、言い換えれば〈浄土〉の顕現であるというのである。

「うきよわ、はたらき、うむしろい（おもしろい）、

このまま、をんれい（御礼）、ほをしや（報謝）わ、

ごをん（御恩）うれしや、なみあみだぶつ。」（同 87頁）

日常の働きがそのまま仏恩報謝となっている。才市が仕事をするのでなくて、「なみあみだぶつ」が仕事をするのであるから、彼の行往坐臥は自ら「はからい」を離れたものとなる。

「ままならぬのき（機）に、ままにさするぞ、極楽で、

衆生さいどを、ままにさするぞ。」（同 147頁）

「三毒五欲」の身が〈本願の機〉となるとき、この身も〈他力〉の働きを出すことができる。その働きが、「衆生済土」の「菩薩業」である。日々の

営みが「ままになる」というのは、外から見れば仕事に全力を打ち込む姿を意味するが、実はそこにおいて弥陀の力が顕現しているのである。

われわれの現実の生活の中では、大悲の力はわれわれの日常の仕事の中に顕現してくる。即ち、仕事こそ、「菩薩業」といわれるものである。そしてまた、仕事は「仏恩報謝」でもある。われわれはここに「利他」ということの本質的な意義を見出すことができる。

「大いなる力」に抱かれて、〈存在〉と〈生〉への深い信頼に支えられ、日々の仕事に打ち込むとき、われわれは真に現実をたくましく生きる力を得ているのである。

註

(1) 鈴木大拙『妙好人』法蔵館（一四八） 32～33頁

(2) 上掲書 52頁

結語（要旨）

ここ数年来、中学校の教師は、授業をどのように展開するかを考える前に、いかにしてまず、授業を成立させるかに神経をすり減らしてきたといっても決して過言ではない。授業開始の合図があっても、教師が教室へ行くまでは廊下や教室でいつまでも騒いでいる子どもたち。やっと着席させると、いくつかの空席が見付き、慌てて探しに出掛けたり連絡をとったりする教師。授業を始めようとする、何の準備もない子がいるし、忘れ物も多い。授業中の私語のひどさに「静かにしなさい！」を連発する教師——そういう「授業以前の状態」をいかにして打開するかに、われわれ教師はその精力の多くを費やさざるを得なかった。

蔓延する子どもたちの学習意欲の減退と非行の増大を前にして、何ら有効な手がうてず、徒らに疲労のみが蓄積していく状態の中で、われわれのいらいらは募るばかりであった。われわれの嘆きは、いつも決まって「子どもたちにやる気がない」「家庭（親）に問題があり過ぎる」に始まり、社会矛盾や教育制度の問題点に及んだ。一個人の努力には限界があるという無力感とともに、同僚の教師に対する不信感もまたわれわれの心に巣くっていた。

しかし、よくよく考えてみると、このわれわれの姿勢の中にこそ、大きな問題点が含まれているのではないか。今日のいわゆる「教育の危機」の原因を、われわれはともすればわれわれの〈外〉に、即ち子どもたちや親や社会的現実の中に求めようとしてきたけれども、われわれは事態の外的現象面のみにとらわれて、教育者として、人間としてのわれわれ自身の在り方を見詰

め直すことを忘れていたのではないか。

例えば、学級の雰囲気はその学級の担任の教師の人柄を驚くほど忠実に反映するという事実を、われわれは経験的によく知っている。子どもが親の姿の反映であると同様、学校における子どもたちの姿は、多くの面で教師たちの姿を鏡に映したものであることは否定できないのである。とすれば、子どもたちに起こっている事態を、われわれはわれわれ自身の問題として、根底からとらえ直してみなければならぬのではないか。それは、教育者として、人間としての自分を問い直すことを意味している。

序章において、われわれはWという少年の例の中に、教育的状況の全体にかかわる＜教育的雰囲気＞の欠如という問題を見いだした。ボルノーによれば、この＜教育的雰囲気＞即ちあらゆる失望を越えてなおも揺るがぬ、一般的かつ包括的な＜存在＞と＜生＞に対する信頼によって支えられていると感じていること（庇護性）、その中にこそ「教育者たることの究極的な不可欠の前提が潜んでいる」のであった。われわれは、＜希望＞が＜未来＞に対する信頼を意味し、＜安らぎ＞（庇護性）と＜忍耐＞とを可能にする＜生＞の基盤であることを考察した。

第一章では、人間は＜争い＞や＜悩み＞なくしては生き得ないし、＜負いめ＞や＜死＞を避けることができないというヤスパースの＜限界状況＞の考え方を考察し、さらにそれと深い共通点を有する仏教の＜苦＞の考え方を通して人間の苦悩のもつ本質的意義を解明した。

人間としての苦悩をもった者、自覚的存在者同士がぶつかり合ったとき、

真の〈出会い〉が成立する。第二章では、ブーバーにおける〈我〉と〈汝〉との出会いの概念の考察を通じて、序章において述べられた〈存在〉と〈生〉に対する絶対的信頼は、真の意味の〈出会い〉を通してしか成立し得ないことを明らかにした。その後半では、「厳密な意味での出会い」の一つの典型として、法然と親鸞との出会いを具体的に検討した。

第三章では、ボルノーのいう〈存在〉と〈生〉に対する絶対的信頼を極限にまで突き詰めたものとして、親鸞における〈他力の信〉の成立の過程を細かく考察してみた。親鸞は、その過程を三段階において、即ち〈三願転入〉としてとらえている。親鸞における〈三願転入〉は、彼自身の宗教的体験に裏付けられ、「正像末」の史観と深くかかわっている点にその特徴がある。第十九願から第二十願への転入点は、「いづれの行も及びがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」という根源悪の自覚（罪障感）であった。また、第二十願が第十八願に転入されるのは、「本願の嘉号をもつておのれが善根とする」という自力の我執が克服され、他力の〈信楽〉が「開発」されたときである。「我執の顛倒」の問題は、人間の意識の深層に属するものだけにその克服は容易ではなく、第二十願から第十八願への転入は絶えず反復されなければならないものである。

第四章では、教育者としていかに在るべきか、現実をいかに生きるべきかについて、ボルノーの〈教育者の徳〉、親鸞の徹底した〈罪業観〉および〈大地性〉をもとに考察を加えてみた。そして、大悲の力に抱かれて、日々の仕事に打ち込む「妙好人」の生き方の中に、真に現実をたくましく生きる力（〈希望〉）を得ている姿をわれわれは見ることができた。

主要参考文献一覧

本論文の骨格をなしたものは、次の通り。

- 1 ボルノー，森・岡田訳『教育を支えるもの』黎明書房（'65）
- 2 ボルノー，藤縄訳『気分の本質』筑摩書房（'73）
- 3 ボルノー，須田訳『実存主義克服の問題』未来社（'69）
- 4 ヤスパーズ，草薙・信太訳『実存開明』創文社（'64）
- 5 ブーバー，植田訳『我と汝・対話』岩波文庫（'79）
- 6 金子大栄編『親鸞著作全集』法蔵館（'64）
- 7 武内義範『親鸞と現代』中公新書（'74）
- 8 武内義範『教行信証の哲学』（『現代仏教名著全集 第六巻』
隆文館 所収）

なお、論文の中で註記して示した文献の他、煩を避けて一々挙げないが、多くの先学の業績の恩恵を蒙ったことを付記しておく。

あとがき

『親鸞』を執筆中、不慮の死を遂げた三木清の著『読書遍歴』の中に次の文章がある。「元来、私は真宗の家に育ち、祖父や祖母、また父や母の誦する『正信偈』とか『御文章』とかをいつのまにか聞き覚え、自分でも命ぜられるままに仏壇の前に坐ってそれを誦することがあった。……いったい我が国の哲学者の多くは、禅について語ることを好み、東洋哲学といふとすぐ禅が考へられるやうであるが、私には平民的な法然や親鸞の宗教に遥かに親しみが感じられるのである。いつかその哲学的意義を闡明してみたいといふのは、私のひそかに抱いてゐる念願である。」

私の家でも、毎晩、一家揃って〈お勤め〉をするのを習わしとしてきた。私も生まれてこのかた、『正信偈』を何千回となく聞き、自分でも唱してきたわけである。親鸞が生まれ育ち、そして死を迎えた京都の地で、私は五年間の学生生活も送っている。その頃、比較的親しみやすい『歎異抄』を買って求めて読んだりもしているが、昨年五月に杉浦美朗先生が紹介して下さるまで、親鸞の思想そのものに本当に触れたことはなかったと言ってよい。

『教行信証』に取り組み始めたのは八月である。二十年、三十年と親鸞を読んでもおられる人たちから、「半年ほどで何がわかるか」「論文を書くのは十年早い」と一喝されそうである。実際、論文とは名ばかりで、せいぜい「研究ノート」というところであろう。審査の労をとってくださる先生方にはまことに申し訳ないことである。

ところで、一昨年五月、研究生活のスタートに当たって、「本物の学問

研究の方法を学びとりたい」として、最初のゼミ・レポートに次のように記したのを思い出す。「兵庫教育大学における私の研究も、修士論文のための研究、……論文の体裁を整えるための小細工に憂き身をやつす二年間であっては」ならない。「二年間の私の生活、あるいは私の人間性そのものが私の研究なのではないか。」

今、こうして二年間を振り返ってみると、いろいろ回り道を通ってきたけれども、結局私の研究テーマは<人間性>ではなかったかという気がしている。この論文自体が、私の人間性をさらけ出していると言えるであろう。この論文に着手してからの一か月半は、文字通りの「四苦八苦」の連続であったが、その<苦>の中にも、何かに支えられているという安らいだ気持ちを終始持つことができたことは、本当にありがたいことであった。

それにつけても、杉浦先生をはじめ余りにも多くの方々にご迷惑をおかけしてしまった。超スローでスタートしながら、いったんスタートを切ると、「猪突猛進」（イノシシ年生まれ）あるのみで、程よく制御するということが知らず、結局自分流を押し通してしまう——そういう<私の強さ>を感じるにつけ、「そくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のありがたさよ」（『歎異抄』）という親鸞の言葉を思わずにはおれない。

「煩惱まなこを障へて見ずといへども、

大悲ものうきことなく、常にわれを照らしたまへり」（『正信偈』）