

親鸞思想の「絶対他力」の秘密

—「誹謗正法」の唯除条項をめぐって—

渋谷 治 美 埼玉大学教育学部社会科教育講座

キーワード：親鸞、絶対他力、誹謗正法、『教行信証』、『歎異抄』

1. はじめに

『きょうぎょうしんしやう教行信証』¹⁾の初稿が完成したのは1224年、親鸞51歳のことと推測されている²⁾。一説によれば、これが最終的に完成したのは1247年、親鸞74歳のことという³⁾。しかし親鸞は死ぬまで『教行信証』を推敲しつづけたとも考えられる。その根拠の一端はこのあとに述べる(第四章末尾)。もしそうであるならば、第一に、『教行信証』は未完のままに残された、ということになる。第二に、それ以上に留意すべき点として、だとするとこの書は元々公表する意図がないまま書き継がれた書物だった、という推測が可能となる。仮にそうであるとすれば、親鸞は何のためにこの書を書いたのであろうか。本小論の論題は、そのことと密接に関わる。

このことに関連して、ここで『教行信証』の独特の文章構成について確認しておこう。この書の大部分は、浄土教系の經典の漢訳、その異訳、先人によるそれらの注釈、その注釈の注釈等の引用からなる。他方、親鸞が何かを探求し始めるときの冒頭とそれを検証し終わった末尾、またときおりはその合間に、親鸞自身の地の文が書かれている。これを通常「師積」(ないし「私積」と呼ぶ。しかし大部分は前者の引用が占め、『教行信証』に占める師積の分量は、筆者の計算でいえば13%弱である。だがもちろん、重要性は後者の方が高いことはいうまでもなく、したがってわれわれもこのあとこの書における親鸞の生の声に目配せしつつ考察を進めたい。

2. 『教行信証』「総序」と「教巻」

『教行信証』は周知のように「教巻」「行巻」「信巻」「証巻」「真仏土巻」「けしんどう化身土巻」の六巻から構成される。なかでも行巻と証巻とのあいだに「信巻」を置いたのが親鸞の独創であることは、周知の事柄である。仏教では、「教行証」ないし「仏法僧」の三つを挙げるのが通例であるからである⁴⁾。ではどうして親鸞は行と証のあいだに「信」を置いたのか。本小論はこのことに関わる。

2-1 「総序」について

さて「教巻」よりも前に「総序」が置かれているが、これは常識的に理解できることである。この「総序」は短いものであり(岩波版で1頁ちょっと)、これまた当然なこととして、全文が師積である⁵⁾。

「総序」の行文中われわれが最も着目すべきは、「世雄[阿弥陀仏]の悲、正しく逆謗闡提を恵まんと欲す」(p.10、鍵括弧内および傍点は渋谷、以下同じ)の箇所である⁶⁾。これはいうまでもなく、阿弥陀の四八願の目的が「五逆(および十悪)の輩と誹謗正法の輩の救済」にあったことの確認である。要するに、正法そのものを一言で述べたものである。だが正法へのこの信を、

親鸞はどこから得たのであろうか。これについては第五章で触れるだろう。

さてこれに対応するかのように、「行に迷ひ信に惑ひ……悪重く障り多きもの」(同)と続く。この文言が、主要には親鸞自身を指すことは明らかである。なかでも「信に迷ひ」は見過ごせない。そのような自分は、否、そのような自分こそ、この弥陀の四八願によって(のみ)救われるのだ、とこの「総序」では自らを説得する。つまり、そのような「悪」までを「転じて徳を成す」(同)のが阿弥陀の成仏の目的であった、と。——これこそが「正法」つまり正しい「法」=真実の「教」であって、内容的にはつまるところ悪人正機を意味する(悪人こそが仏による救いの対象である、ということ)。

だが以上の記述をわれわれの問題意識から振り返ると、親鸞をして『教行信証』を書かした出発点が、弥陀は本当に「行に迷ひ信に惑ひ……悪重く障り多きもの」を救済するだろうか、という問いであったのではないか、と思われてくる⁷⁾。深刻なのは、こう問うた瞬間、この疑惑が直ちに「信に惑ひ」そのものであり、ひいては「誹謗正法」を意味してしまう、という即時反転である。というのは、このあと本小論で問題とするように、この「正法」を「誹謗する」、これに「疑惑」を抱く、これが「信じ」きれない、という内面の事態が親鸞の最大の気がかりとなって彼を責め苛んだと推測されるからである(これが最後まで残った唯一最大の煩惱か)。つまり、『教行信証』という書物は、この点の解決を己れの内心において、己れの内面においてのみ演繹するためのものだったのではないだろうか。

これについて、親鸞はこの「総序」で確かに「信樂は、疑ひを除き」、阿弥陀信仰は「修し易き」であり、浄土往生は「行き易き」であるという(同)。だが他方それは、周知のように実は「難信」(同)⁸⁾であり、「易往而無人」(『大無量壽経』)⁹⁾でもある。これが第一の問題である。ここでさらに立ち止まって考えてみると第二に、「信樂は、疑ひを除き」という言い分そのものに問題が潜んではいしまいか。端的に言えば、「信じる」ということは「疑いを除く」という事態を内包しているはずであり、逆に言えば、(宗教信仰の場合)「疑いを除く」ということはそのまま「信じる」ということを意味するのではないか。すると、親鸞の「信樂は、疑ひを除き」という言葉は完全に同義反復であって、いわずもがなであるし、何ら事態の解決になっていないというべきではないか。問題は「信樂」できるかどうか、だからである。——こうしてみると、「総序」においてすでに、本小論で問題とする親鸞思想の秘密は伏在していた、ということとなろう。

ここで再び「総序」の文脈を辿りなおしてみよう。素直に受け取るかぎり、親鸞は「総序」において、とくに最終段落において、素直に喜んでいる。「親鸞、慶ばしきかな」、(正法を述べた經典やその注釈書などに)「遇ひ難くして、今遇ふことを得たり。聞き難くして已に聞くことを得たり」、と(同)。後述するように、ここで感謝されているもののなかでも双璧をなす対象は、『大無量壽経』との出会いと法然との邂逅である。とりわけ後者は、親鸞にとって特権的な重要性をもつ。——実はここに、「総序」にすでに伏在していた秘密(アポリア)の解決がさりげなく暗示されていると思われる。この点についてもこのあと触れるであろう(とりわけ第五章第一節)。

2-2 「教巻」について

次に、「教巻」について簡単に触れておこう。「教巻」も3頁しかない短い巻であるが、冒頭の7行と末尾の2行が師積である。まず冒頭の師積で、「真実の教」は『大無量壽経』である、と断定される(p.15)¹⁰⁾。そのあとに続く典拠となる引用を挟んで、末尾の師積で、だからこれが「真実の教」なのだ、と念押しされる(p.17)。誠にこの巻の構成は簡明である。

翻って親鸞は冒頭の断定に続いて、「この経の大意は、弥陀誓ちかいちようぼちを超発して、……」(p.15)と、この経の真髓を自分の筆によって数行にまとめている。ここでまとめられた真髓こそがこのあと問題となる「正法」そのものであって、またすでに触れた「総序」の、「世雄〔阿弥陀仏〕の悲、正しく逆謗闡提を恵まんと欲す」と呼応する。その内容は次章で検討しよう。

もう一つこの「教巻」で見落としてならない文言は、この「真実の教」としての『大無量壽経』が、この巻の締めくくりで「時機純熟の真教なり」(p.17)と形容されている点である。「時機純熟」とは、末法の世、つまり末世にもっとも相応しい、を意味する。周知のように当時平安末期から鎌倉期にかけて、1052年から日本は「末法」の時代に突入した、と一般に認識されていた¹¹⁾。教行証(ないし仏法僧)のうち行証(ないし仏僧)が消えて教(ないし法)のみが残る時代に入った、ということである。とすれば、なおさらその残った「教」のうち末世にもっとも相応しい正しい教えはどれなのか(正法)、どれがもっとも「真実の教」なのか、という問いは切実なものであったであろう¹²⁾。

親鸞も末法の時代に生まれ生き、「真実の教」を求めた一人の〈真実の人〉であった。その彼が、仏教といっても多くの流派があるなかから最後に浄土教系に辿りつき、その三つの主要經典のうちから(他の二つを措いて)『大無量壽経』を選んだのである。このことを確認するとき、親鸞が『大無量壽経』こそが「時機純熟の真教なり。知るべし」と「教巻」を結んだときの思いがいっそう感得されよう。当然ながら、「知るべし」と親鸞が論じている相手は親鸞自身である。この確信に到達した親鸞がそれまで動揺していた親鸞に向かって、もう迷うことはない、真実の教えはこれである、と断定しているのである。ということは、五十歳を超え、比叡山からの離脱から数えて二十余年経った時点で、親鸞は自らがついに真実に逢着したことに疑念を抱いていない、といったんはいうことができる。

問題は、この確信がこのあと八九歳で「往生」するまで一貫して一瞬たりとも揺るがなかったか、という点にある。これについて章を追って探求していこう。

3. 『大無量壽経』「第十八願」末尾の「唯除条項」の問題

『大無量壽経』のサンスクリット語による原著の成立年代等は不詳である¹³⁾。現存する五つの漢訳のうち魏の時代(252年頃)に康僧鎧こうそうがい(生没年不詳)が訳したものが明晰といわれ、現在まで最も信頼されている¹⁴⁾。周知のように、この経の一つの山場として阿弥陀仏の四八願さいどが登場する¹⁵⁾。これの内容を一言でいえば、十方衆生が念仏しさえすれば彼らすべてを自分が済度する、という誓いである。衆生とは(植物を除いた)すべての生き物のことであるが、当然人間もこれに入る。まずここで『大無量壽経』の記述にしたがって、この四八願が立てられた経緯とその結末について簡単に確認しよう。

阿弥陀仏がまだ法蔵菩薩と名乗っていた頃、五劫ごうの思惟を経た末に四八の願せしざいおうぶつを世自在王仏に向かって立てたのだが、このとき「これらが成就しおわるまで仏になりません」と誓って、さらに五劫以上の長い時間修行を積んだところ、法蔵菩薩は成仏して阿弥陀仏に生まれ変わった。ということは四八願は成就したはずであって(でなければ仏になれない)、ということは過現未の十方衆生は「南無阿弥陀仏」と称えるだけで阿弥陀仏によってすでに救われてしまっているのだ。——これが四八願にまつわる「教え」であるが、同時にこれこそが親鸞にとっての「正法」そのものである。

この「正法」を凝縮した願が第十八願である。したがって四八願のうちもっとも重要な願は第

十八願である、と親鸞は考えた。この第十八願が浄土真宗系で「本願」ともいわれる所以である。その本願の康僧鎧訳とその書き下し文は次の通りである（下線は渋谷）¹⁶⁾。

設我得仏、十方衆生、至心信樂、欲生我国、乃至十念、若不生者、不取正覺。唯除五逆誹謗正法。
設ひ我、仏を得たらんに、十方の衆生、至心に信樂して、我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せんに、若し生まれずむば正覺を取らじ。唯し、五逆と誹謗正法とをば除く。

これを試みに現代語に訳してみると次のようになるだろう（丸括弧内は渋谷）。

たとい私が成仏する資格を得たとしても、（過去現在未来にわたる）十方の（すべての）生きとし生けるものが心をつくして（浄土に生まれ変わることを）信じ楽しみにして、（死んだら）私の国（西方浄土）に生まれ変わりたいと願って、（私を讃えて）一回から十回念仏を称えたのに、もし（一人でも）生まれ変わらない（ものが残った）としたら、（私は）悟り（成仏する資格）を返上する。ただし（救済対象から）五逆の者たちと正法を誹謗する者たちは除く。

問題は、第十八願を中心にして語られるこの壮大な神話をそのまま信じることができるか、にある。「ありがたい（有り難い）」話は有り得ないのではないか。——この素朴な感想はまだ正法への疑惑（誹謗正法）以前に位置するともいえようが、親鸞もそうした感想は当初から抱いたはずである。しかしこの素朴な感想は法然との出会いののち（先に注7で示唆したように）次第に誹謗正法へと肥大化した蓋然性が高い。まるでオセロウが辿った嫉妬のように¹⁷⁾。何しろこの神話が「難信」であることは親鸞自身認めているのである（再度注8を見よ）。

しかも、われわれが（親鸞が）この疑惑の芽に疑問の目を向けたとき、この重層的な疑問、両義的な疑問を見透かしたかのように、直ちに例の「唯除条項」が来る。「唯し、五逆と誹謗正法とをば除く」、と¹⁸⁾。ここでわれわれに（親鸞に）、深層心理学がいうところのダブルバインドが働く、というのは的外れであろうか¹⁹⁾。

この唯除条項によって弥陀の救済から排除されている「五逆」と「誹謗正法」のうち、前者は親鸞とは無縁であろう²⁰⁾。親鸞はこの意味での「悪人」ではないからだ。しかし「誹謗正法」はどうか？ もし自分がこれに該当するのだとすると、それは自分が究極の悪人の罪に墮していることにならないか。これに比すれば、妻帯の罪など問題にならないだろう²¹⁾。

妻帯の罪といえば、『教行信証』の「信巻」の中ほどにある有名な師釈が思い出される。それは、「誠に知んぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべしと」（p.108）という悲嘆の言葉である。これも、誰かに訴えている、あるいは読者に読んでもらおうと書いているのではなく、いわば独り言である点を忘れてはならない。ところでここで歎かれている四つの落ち度のうち前半二つは確かに「十悪」に入る程度の悪である。だが後半の二つはどうであろうか。「定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざる」とは、悟りたくない、早く死ぬのは気が進まない²²⁾、ということであって、ずばり誹謗正法というわけではない。だがそこに接近する道の途上にあるとはいえるだろう。

この問題は次のようにいい換えることができる。即ち、阿弥陀仏は凡夫・悪人を救ってくれる（悪人正機）といっても、はたして「誹謗正法」の類いの「悪人」までも救うのか。親鸞は確かに「総

序」では阿弥陀は「誹謗正法」の者まで救ってくださると確認・確信していた（第二章第一節）。だがそれには根拠があったのだろうか。やはり誹謗正法は救われたいのではないか。なぜならば、この悪は〈悪人正機の正法〉そのものを疑うのだから。そして、その通りのことを先回りして明記しているのが例の唯除条項なのだ。

ここで親鸞が注目したのが、第十八願末尾の「誹謗正法」を巡って『大無量壽経』と『観無量壽経』の二つの経の間に記述の違いが見られる事実であり、それを巡って二つの最有力な注釈書が顕著に異なった解釈を施しているという事実であった。われわれは次にこの点を追跡しよう。

4. 『教行信証』「信巻」末尾が未完の問題

「信巻」のほとんど末尾（p.130以下）において、親鸞は自分に向かって次のように問題提起する（したがってここは当然師釈である）。『大無量壽経』は本願（第十八願）の終わりで「唯除五逆誹謗正法」と明記しているのに、『観無量壽経』では五逆の往生を保証しながら誹謗正法には言及していない^{23) 24)}。この事実を前にして、「これらの真教、いかんが思量せむや」と（p.130）。つまり親鸞は、二つの経に見られるこの食い違いをどう受け止めたらいいか、という問いを自分に向かって立てている。——一筆者が思うに、おそらくこの疑問について「思量」するために、「信巻」は書かれたのではないだろうか。もしそうであったとしたら、この疑問こそが(前述したように)『教行信証』を書き続けた最も気がかりな動機だったのではないか。

このように課題を提示したあと、いつものごとくに引用がくる。われわれにとって注目すべきは、直後の曇鸞からの引用とこれに続く善導からの引用の二つである²⁵⁾。なぜならば二人の解釈の結論が正反対だからである。

引用の順番には意味がある。『教行信証』では例外なしに先に引用される文章ほど親鸞にとって重要であるからである。曇鸞からの引用は簡にして明であるが（その要点の引用ぶりから親鸞の論理明晰性が証明される）、内容は厳しい。それを確認してみよう（以下 pp.130-131）。

まず曇鸞は、『大無量壽経』の「唯除五逆誹謗正法」というのは、「五逆」にしてかつand「誹謗正法」の「二種の重罪を具する」者、つまり二種の罪を重ねあわせて犯す者を救済の対象から除く、という意味であるとし、だから「このゆへに往生を得ず」というのだ、と明快に解釈する。つまり曇鸞はここで、「五逆」またはor「誹謗正法」、という日本で（中国でも？）通常になされている解釈を取らない。これに対して、『観無量壽経』の記述は単に「十悪・五逆」の悪を犯したけれども「誹謗正法」までは犯していない者を指しているので、往生できる、とする。つまり両経の趣旨に矛盾はない、と。

曇鸞の論述はここに留まらない。彼はここで仮想反問を立てる：だとしたら逆の組み合わせとして、「誹謗正法」だけ犯して十悪・五逆を犯していない者も「二種の重罪を具する」者でない点で先ほどの十悪・五逆だけを犯した者と同じなのだから往生できるのか、と²⁶⁾。曇鸞の答え：否、この組合せの者は（こそ）けっして往生できない。なぜならば或る経²⁷⁾に、五逆の者は「一劫」の墮地獄で済むが、誹謗正法の者は「この劫もし尽くれば、また転じて」「百千の阿鼻大地獄を経」とあって、永遠に救済されないとあるからだ。それはまたなぜか、を斟酌するとすれば、「誹謗正法の罪、極重なるを以ての故なり」。というのは、誹謗正法の者が誹謗する正法は他ならぬ「仏法」であって、すでに仏法を誹謗した者がそののち浄土往生を願う道理があるはずがない。もしそういう者がいるとしたら、「水にあらざるの氷、煙なきの火を求めむがごとし」ではないか。つ

まり、正法（＝水、烟）を誹謗したまま往生（氷、火）を願うのは理屈に合わない（ずうずうしいにもほどがある）、と²⁸⁾。

さらに曇鸞は、「誹謗正法」の本質は「無仏・無仏法・無菩薩・無菩薩法」等の思想をいうのだ、という。いい換えると、教行証ともに無である、とする見地が誹謗正法なのだ（同）。これは、行証が消えて教のみが残る末法よりもさらに劣悪な時代をいつている、と捉える必要はない。要するに曇鸞にいわせれば、誹謗正法とは救済希求を嘲笑う「救済無必要論」「無神論」を本質とするのだ。なるほど彼らが救済を端から求めない輩であるならば、往生を願うのは矛盾しているであろう。

曇鸞の論理明晰な論述はここに留まらない。想定反問者はなおも次のように食い下がる（と曇鸞は想定する）：五逆の罪人は他者に甚だしい迷惑を掛けるのに対して、誹謗正法の者は単に個人の内面にのみ関わる（「己が事」）にすぎず他者に迷惑を掛けるわけではないのだから、前者より罰が重いのは解せない、と²⁹⁾。これに対する曇鸞の答え：実は五逆は世間の道徳をないがしろにするところから生れるのだが、それはまた、この世間には正法はないとする考え（つまり誹謗正法）から生れるのだ。「汝ただ五逆罪の重たることを知りて、五逆罪の正法なき〔とする思考態度〕より生ずることを知らず」（p.131）。だから誹謗正法の人には「その罪最重なり」（同）なのだ、と³⁰⁾。——以上、曇鸞の隙のない、再反論の余地がない解釈を追ってきた。

要するに、曇鸞によれば、誹謗正法は永遠に、阿弥陀によつてさえも救われないのだ。親鸞としては、曇鸞（の『大無量壽経』解釈）に拠つたのでは絶望するほかはない。だが第一に、親鸞は「教巻」冒頭ですでに、（並行して検討されている）『観無量壽経』（もしくは『阿弥陀経』）でなく『大無量壽経』こそが「真実の教」と宣言していたのであるから、誰による解釈であれ『大無量壽経』の解釈を無視ないし避けて通るわけにはいかない。第二に、曇鸞は親鸞にとって第三祖に位置するほどの権威であるのであるから、依拠しないわけにはいかない（だから真つ先に引用した）。——議論が先走つたが、次に善導のいい分を見てみよう。

先に結論を示すと、善導の解釈をたどると、五逆の輩だけでなく誹謗正法も救われる。それは、『大無量壽経』が第十八願で誹謗正法を救済対象から除くといったのは、人間が謗法に陥らないようにするための未然の「抑止」だったからだ³¹⁾。「ただ如来それこの……過を〔人間が〕造らむを恐れて、方便して止めて往生を得ずと^{のたま}言へり」（p.134）。だから当然阿弥陀の本心は、「謗法〔であつても〕……、回心すればみな往く」（p.135）にある。ただし謗法の場合、直ちに真仏土へ往生させてもらうのでなく、とりあえず化身土への往生に止めおかれる、という違いはある。それでも地獄の責め苦は免れるのであるから、ありがたく思うべきだ、と（p.134）。

したがって善導の解釈に無邪気に依拠することができるのであれば、他の者たちと同様親鸞にとつても希望が湧くようにいったんは思われる。だがほんの少し冷静に考え直せば、これは（他の者たちはいざ知らず）親鸞にとってはまったく解決にならないことが判明する。というのは、問題は誹謗正法のあとに回心して信じ直したとしても、回心したあとにまた同じ疑惑が繰り返されるところにあるからである。これに対して善導は、無限回プラス一回の回心を要求するのだろうか。そもそも、「回心すれば救われる」という言い分は、先に見た「信じれば疑惑が除かれる」という論法と同様に、ほとんど同義反復なのではないか。問題は、二度とふたたび誹謗正法に戻ることはない真の回心とはどういうことか、どうしたらそれをわがものとすることができるか、なのだ。かくしてわれわれの見るところ、親鸞にとって善導の甘言よりも曇鸞の断罪の方がずしりと重く押し加つたと思われる。

結局親鸞は「信巻」を通して「唯除」条項をめぐる安心を得たのだろうか。この問いに対す

る確たる言明はない。だが一つの手掛かりがある、それも相当有力と思われる手がかりが。それはほかでもなく、この「信巻」自身の終わり方にある。正確に言えば、この巻だけが終わらないままに放置されている事実にある。即ち、他の五つの巻はいずれも最後は師積で締めくくられているのに、「信巻」だけはそうになっていないのである³²⁾。これは先に示した師積が提起した問題、親鸞にとって随一の気がかりとなる疑問が、解答を得ぬまま決着していないことを意味するだろう。自分のような誹謗正法の者までもすでに救済されてあることの証明が果たされていない、ということである。とすれば、「信巻」は彼の死に至るも未完であったのであり、したがってひいては『教行信証』そのものが死ぬまで未完であったのではないだろうか。この究極の苦境を突破する道があるのだろうか。

もしその道があったのだとすると、それは、親鸞自身の〈機じんしんの深信〉と、法然との邂逅（前述）の有り難さの二つを、繰り返し照らし合わせるところからであろう。二つある深信のうちもう一つの〈法の深信³³⁾〉には、まさにその「法」（正法、仏法）を深く信じることができないという誹謗正法が付き纏っていたのに対して、〈機じんしんの深信〉はどうであろうか。他方、法然との出会いについて親鸞はどのように語っていたのであろうか。章を改めて、また検討対象を『歎異抄』に移して、検討を継続したい。

5. 『歎異抄』 第二条の諸問題

ここで『歎異抄』の第二条に注目しよう。われわれは『教行信証』の師積における親鸞の生の声に注目してきた。それと同じく、『歎異抄』に書きとめられている親鸞の声にも注目したい。

この短いノート（抄）の著者が、本文中の親鸞の言葉のなかで言及されている唯円であることは疑われない³⁴⁾。唯円は親鸞最晩年の時点での最若年の弟子だったようである。『歎異抄』は一説によれば唯円が六八歳で没する前年に成ったという（1288）。親鸞が没してから二六年後に当たる。問題の第二条には、これ以上ないほどの緊迫感をもって、京都に帰った親鸞をはるばる常陸の国から上京して訪ねた門徒たちに向かって親鸞が慨嘆しつつ叱責した言葉と様子が描かれているが、この、門徒たちの上京がいつのことだったかは不明である³⁵⁾。

この第二条をまず試みに現代語に訳してみよう。原文は切れ目なく書かれているが、のちの便宜のためにここでは四つの段落に分けることとする（括弧内は渋谷）。

① 「あなたがたは十以上の国境を越えて命も顧みずに私を訪ねていらしたが、その目的はひとえに極楽浄土に往生する道を私に問うためであろう。しかし、（常陸にいる頃、あなたがたに話して聞かせた）念仏の道以外に往生の道を私が（隠し）知っており、あるいはお経や注釈書の類いをも（隠し）知っているなどと疑っていらっしゃるとしたら、それは大きな間違いです。もしそうであるならば、奈良の興福寺や比叡山延暦寺などに立派な研究僧たちがおいでになるのだから、彼らにお会いになって往生の秘訣を根掘り葉掘りお伺いになったらいいでしょう。

② 私、親鸞にあっては、『念仏して弥陀に助けてもらいなさい』と法然上人がおっしゃってくださったことを（ただひたすら）受けとめて信じる以外に別の事情はありません。念仏が本当に浄土に往生するきっかけになってくれるのか、それとも地獄に墮ちる原因となるのか、どちらとも私には判然としません。たとい法然上人に騙されて念仏して地獄に墮ちたとしても、私はまったく後悔しません。そのわけは、仮に、念仏以外の自力修行に励んでいれば成仏できたはずだっ

た私が（法然上人のせいで）念仏ばかりに現つを抜かしていたので地獄に堕ちてしまった、というのであるならば、その場合には（彼に）騙されなければよかったと後悔もするだろうけれど、（事実としては法然上人と出会う前の、二十年余の比叡山での体験ではっきりと証明されたように）どんな自力修行も叶わなかった身の私なのだから、『しょせんは地獄が私の棲家なのは（はじめから）逃れようがなかったのだ』（と思うだけであって、法然上人を恨んだりはしません）。

③ 仮に阿弥陀様の四十八の願が真実であるならば、お釈迦様がおっしゃったことも嘘ではないでしょう。仮にお釈迦様の言葉が真実であるならば、善導さんの注釈書（に書かれていること）も嘘ではないでしょう。仮に善導さんの注釈が真実であるならば、法然上人がおっしゃったことが偽りなどでありえましょうか。仮に法然上人のお言葉が真実であるならば、私、親鸞が（あなたがたに）申し上げることがまた嘘に終わってしまうはずはないと思いませんか。

④ 結局のところ、愚かな私の信心（の内実）はこれ以上でもこれ以下でもありません。この先は、念仏を（改めて）選んで信じなさろうとも、あるいは（この際）お捨てになろうとも、それはあなたがた一人一人のお考え次第です、などなどと（親鸞上人は私たちに向かっておっしゃった。）」

— これを書き残した唯円も、当然この場にいたのである。

『歎異抄』第二条からは四つの論点が浮かび上がる。第一点は、正法が「よきひとのおほせ」（法然が私におっしゃった中身）として間接的に信じられている点。第二点は、②の末尾で親鸞は「地獄は一定すみかぞかし」（しょせんは地獄が私の棲家なのははじめから逃れようがなかったのだ）と驚くべきことをいっている点。第三点は、③における四つの条件文の畳み掛けがすべて未然形となっている点。第四点は、最後の④の、門徒に対する親鸞の言葉をどう受け止めるかという点。このあとこれらの論点を節に分けて吟味検討していこう。

5-1 阿弥陀信仰の間接性

第一に、②冒頭の、「親鸞にをきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひと[法然]のおほせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり」（原文）という親鸞の信仰告白である。ここを慎重に読み解くならば、親鸞の信仰の筆頭に位置するものは、かくかくしかじかと「よきひとのおほせをかぶりて、信ずる」だけである、という事情である。親鸞にとって法然との出会いがいかに決定的であったかについては、すでに『教行信証』「総序」文言に触れつつ確認したところである（第二章第一節）。つまり親鸞が直接に信じているのは法然その人ないし彼の人格なのであって、阿弥陀救済を信じるのは、法然がそれを信じたらいいでしようとおっしゃったから、なのだ。

ここから、親鸞における阿弥陀救済の正法への「信」が法然（よきひと＝善知識）の勧めを媒介とした間接的なものであることが分かる³⁶⁾。再度確認すると、法然が悩める親鸞に向かって「たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」（これが正法の奨め）と告げたのであり、したがって弥陀をめぐる正法は間接的に親鸞に信仰されたのである³⁷⁾。ここで反実仮想を逞しくするならば、仮に法然が隠れキリシタンだったとして、「ただ『アーメン』と唱えることによってイエスを通して天にましますわれらが神ヤーハエに助けられなさい」と親鸞を諭したならば、親鸞は確実に敬虔なクリスチャンに生まれ変わった、と想定できないだろうか³⁸⁾。

再説すれば、われわれは唯円の誠実さと記憶の正確さを信じることを通して、「親鸞にをきては、……と、よきひとのおほせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり」という言葉が親鸞の正直な吐露を正確に書き写したものであると信じるができると思う。とすれば、ここに親鸞と阿弥

陀信仰（正法を一点の曇りもなく信じきる）との間に、ほんのわずかではあるが透間風が吹く余地があったといえないだろうか。のちに振り返って、法然上人はあのようにおっしゃったけど、さて本当だろうか、と。とすれば、この透間風はいつのまにか「誹謗正法」へと増幅する可能性を秘めているのではないか。

この推測は、いま検討している信仰告白に続けて語られる、「念仏が本当に浄土に往生するきっかけになってくれるのか、それとも地獄に墮ちる原因となるのか、どちらとも私には判然としません」という言葉からも裏付けられるであろう。考えてみればこの第二の信仰告白も（こそ）驚くべき告白というべきであろう。というのも、ここで親鸞は面前の門徒たちに、念仏すれば必ず浄土往生できる、と断言することを避けているのであって、ということはすでにあの透間風は直後に「誹謗正法」へと変貌しはじめている、とも取ることが可能だからである。——ともあれここでわれわれは、親鸞における阿弥陀信仰の間接性を確認できた。

5-2 「地獄は一定」の問題

第二の論点は、②の末尾「とても地獄は一定すみかぞかし」（原文）と親鸞がいいきっている点に関する。この論点は本小論が一貫して問題にしている親鸞の「誹謗正法」の問題と直接の関係がないように思われるかもしれない。だがこのあと次第に明らかになるように、二つは深いところで繋がっており、またそれは自ずと親鸞における〈機の深信〉の問題に関係してくるのである。

話を戻そう。われわれの疑問は、はたして親鸞は門徒たちと面談しているこの時点で、つまりまだ死んでいないうちから、自分の行先は地獄に決まっている、と自信をもって、というよりも開き直って断言していたのであろうか、ということである。不思議なことに、『歎異抄』を論じる大部分の論者はそのように受け取っている³⁹⁾。しかしだとすると、②の冒頭の、自分は法然上人が、念仏を通して阿弥陀に助けられなさい、と仰ってくれたことを信じているだけです、という言葉はどうなるのか。少なくともこの第一の告白のなかに「自分の行先は地獄に決まっている」という内容は含まれていない。次に第二の告白、つまり念仏が浄土に往生するきっかけになってくれるのか、それとも地獄に落ちる悪行になるのか、どちらとも自分は知らない、という言葉とも矛盾するのではないか。多くの論者はこの二つの矛盾を感知しているのであろうか。ここでわれわれは別の観点を導入することによって、この場における親鸞の本来の思考回路を探り当てたい。

親鸞はこのときまだ死んでいない。だが彼は死がごく近いうちに訪れることを覚悟している（このときすでに八十歳を超えている）。その親鸞がときおり死後のことを想定している内容をここで門徒たちに向かって述懐しているのではないか。肝心なことは、現時点ではそれが浄土往生なのか地獄墮ちであるのか親鸞には分からない、ということである（第二の告白、「総じてもて存知せざるなり」）。そこで彼は、自分が死んだあと（未来）の二つの相反する場合を仮定し（現在）、それぞれについてそれはどうしてかを遡って回顧している（過去）のではないか。そしてその二つの仮定のうち片方だけを親鸞は語った（他方は語らずとも自明ゆえに）、ないし親鸞が語った二つのうち片方だけを唯円は書き残したのではないか。それが即ち地獄墮ちの想定である、と。——近未来に自分が死んでみるとそこは地獄だったとしよう。その場合であっても私は法然上人をまったく恨まないし、彼の助言にしたがって念仏したこと（小過去）も後悔しない。なぜならば、自分は法然上人に出会う前に二十年余の間（広義の）自力修行を積んだが、「いずれの行もおよびがたき身なれば」⁴⁰⁾（すべて失敗に終わった駄目人間であったのであるから）（大過去）、どんな行によっても仏になるはずの身でなかったことは明瞭であって、その後念仏するしないに関わりなく、あの

比叡山から脱走した時点で地獄墮ちははっきりときまっていたのだなあ（「とても地獄は一定すみかぞかし」）、と地獄の玄関口で納得するであろう、と想定しているのである。

ではもう一つの仮定はどうなるか。それは当然「とても浄土は一定すみかぞかし」となるはずである。実際に死んでみたら何とそこは蓮の上（浄土）であった、という想定である。こちらの想定における思考回路については詳しく辿る必要はないと思われる。簡単に確認するならば、この場合親鸞は、ああ浄土への往生は予め決まっていたのだな、と事後的に得心するのであるが、ではそれはなぜであるか、どういう理路によってであるか。当然この場合親鸞は、これは全面的に法然上人のお蔭であり（小過去）、称名念仏の力であり、ひいては阿弥陀仏の四十八願のお蔭だったのだな（大々過去）、という筋道を辿って得心するはずである。

われわれが目にするべきは、二つの「一定すみかぞかし」の納得の根拠がまったく異なるという点である。一つは自分の機（極悪人であること）の再確認であるのに対して、他方は法然の言葉の真実性の再確認であるからである⁴¹⁾。

——以上、こうした読み方に沿って②における親鸞思想を辿ってみると、まったく疑問の余地はなくなると思われる。すべては死んでみなければ分からないのである。すると、親鸞は晩年に至っても（あるいは、晩年に至れば至るほど?）、「浄土往生は一定」と信じきっていなかったということになるが、このことと、この②のほぼ出だしの第二信仰告白での、どちらとも分からない、という表明とは正確に呼応している。

とはいえ問題はいささか込み入っている。仮に死後が地獄墮ちであった場合、一方で法然への人格的帰依（信）に揺らぎはないが、他方で法然との出会い以前からの素朴な誹謗正法（他力を疑って自力に依ろうとしたこと）の時点ですでに地獄墮ちは決まっていた（大過去）のであった（ただし五逆・十悪の悪は問題にならない。注20参照）。すると、出会い以降の透間風に由来するいっそう根の深い誹謗正法の根はそこにまで遡るのではないか（親鸞の機）。すると二つの誹謗正法は重なりあって、さらに確固として「地獄は一定すみかぞかし」だったのだなあ、と得心するであろう。この場合〈機の深信〉とは（事後的ながら）、通常の阿弥陀救済の保証の契機という役割から反転して、地獄墮ちの確信そのものを意味することとなる。——だが浄土往生だったらどうであろうか。いっさいの「悪人」（機）を事前にすべて代理救済してくれたのが阿弥陀仏であり（法）⁴²⁾、その悪の究極が誹謗正法であるとすれば、これをしも阿弥陀は救ってくれたのだなあ、と。私にはその資格が十二分に備わっていた。前史（大過去）に加えて、何しろ法然のあの言葉に接して以降も、死ぬまで絶え間なく正法を疑い続けていた（小過去）のだから。——ただしこちらの可能性を存命中から期待することは許されない。それは、曇鸞が指摘するまでもなく底なしのずうずうしい期待であるからである。が反対に、死んでみたら浄土往生であったことが事後的に判明したとして、その場合親鸞は、意外にも善導のいい分の方が正しかった、自分は善導の解釈に沿って救われたのだ、と述懐するだろう。……

この振幅の重ね合わせが〈機の深信〉の（晩年の）内実だったのではないか。だがこのような〈機の深信〉を噛みしめることが、そのまま善導のいう例の「回心」に当たるとはいえないことは親鸞も承知していたはずである。ここで『教行信証』『信巻』に戻って親鸞思想を確認するとすれば、親鸞はどうしても善導の「回心すればみな往く」という解釈に縋って安心することはできなかったのであって、あくまで曇鸞の厳しい「誹謗正法」排斥を死に至るまで直視し続けたのではないだろうか。

——筆者がさしあたって述べることができるのは、ここまでである。以上の親鸞解釈の方向性が

この先どの程度見込みのあるものかは不明である。だが、一聴して（鬼面人を驚かす風の）問題発言と聞こえる「地獄は一定」の言葉の奥に、以上のような誹謗正法の執拗さ・根深さの問題と〈機の深信〉との共振関係という、親鸞思想を巡るいっそう深い問題性を追跡することは許されるであろう。

5-3 阿弥陀信仰の仮構性

第三の論点は段落③における未然形の問題である。簡潔に済まそう。

③の冒頭は「弥陀の本願まことにおはしまさば」（原文）となっている。以下最後の「法然のおほせまことならば」までの四つの条件文はすべて未然形で語られている⁴³⁾。これは何を意味するか。

本章冒頭に試みに訳したように、未然形は「仮に……であるならば」と訳すほかはない。ということは親鸞にとって阿弥陀の本願による救済は揺るぎない既定の事実というわけではないのである。もし既定の事実だと信じきっていたのであるならば、当然已然形で語ったはずである。つまり、既定の事実とは信じていないことを、ここで親鸞はさりげなくも正直に未然形によって門徒に向かって語ってしまっている。いうまでもなくこれは前節で確認したこと（浄土往生の未確定性）と密接に呼応している。阿弥陀の本願がそういう事情であるならば、以下「釈迦の説教」も「善導の御釈」も「法然のおほせ」もすべて「仮に真実であるならば」と仮定法（未然形）でいわれるのはごく自然であろう。

それにしても②冒頭の第一の信仰告白を聞いている門徒やわれわれは、ここにおいて「法然のおほせまことならば」といわれたことに驚くだろう。だが少し考えてみれば、あそこでも阿弥陀救済は法然からこう聞いた、と間接的に門徒たちに伝えられたのであった（本章第一節）。ところでここでは法然の「おほせ」の中身が「仮に真実であるならば」といわれているのであるから、両者に矛盾はまったくない。それどころか論理的にきちっと対応しているというべきであろう⁴⁴⁾。

この事情をわれわれは、親鸞の阿弥陀信仰の仮構性（フィクションの性格を帯びているということ）といい表わすことができるであろう。そしてこの特徴が親鸞特有の誹謗正法の問題に直結していることはいうまでもない。

5-4 第二条結語の射程

④の原文を確認しよう。「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。」ここで親鸞が自分の信心は「かくのごとし」だ、いい換えると「かくのごとし」でしかない、といっているときの「かくのごとし」とは、いうまでもなく②と③を指す。復習すると、法然への直接的な人格的帰依、対して阿弥陀信仰の間接性、念仏による浄土往生の未確定性、自力往生の失敗とその後の誹謗正法の自覚＝機の深信（以上②）、阿弥陀信仰の仮構性（③）である。——私はすべてを君たちに正直に打ち明けた。このうえは正法を信じるかまたは捨てるかは君たちの自由である（勝手にしなさい）⁴⁵⁾、と親鸞は結ぶ。

こう受け取ってみると（こう受け取る他はないのだが）、この第二条の結びの言葉は、第一に、このうえない率直さとともに底なしの恐ろしさを秘めているのではないか。その「率直さ」と「恐ろしさ」とはどのようなものかは、もはや繰り返す必要はないと思われる。それ以上に大事な点として第二に、この短い結びの言葉を通して親鸞は眼前の門徒たちに、〈法然と自分との人格的帰依の関係〉こそ〈自分と君たちとの人格関係〉だったはずではないか、二つの関係は同型だったので

はないか、しかるに君たちは、私のことを疑ったうえでここに上京してきたのであるか (①)、と詰問していると受けとめることができる。そう受けとめるとすれば、(本章冒頭でも述べたが) ここには憤りを帯びた親鸞の落胆と悲哀が籠められていたともいえよう。

残る気がかりは、その場でこれら第一と第二の二つを二つながら感得しえたのは、最年少の唯円のみだったのだろうか、ということである⁴⁶⁾。

6. 親鸞の絶対他力とは何だったのか？

以上の検討を経て、最後に多少大胆な評言を施してみたい。

いないかもしれない救済者、フィクション(仮構、虚構、嘘、お伽話)にすぎないかもしれない救済神話にすぎるとは、ほかに道がないのが、十二、十三世紀の当時の末世の日本における人間存在の存在条件であったのかもしれない。人間存在の存在条件とは、平たくいえば、民衆の人生、生活の様子、それをとりまく歴史状況と天変地異ということである。第二章の注11で触れたように、これは『方丈記』(と『平家物語』)に描かれた世界そのものである。このとき、平安朝を描いた『源氏物語』の世界はすでに過去のものになっていたのである。

ここで「絶対他力」の「絶対」について少し立ち止まって考えてみよう。通常、親鸞の絶対他力といえば、すべてを投げうって阿弥陀仏を恃む、称名と信心すらも阿弥陀からの賜物であるとする(自然法爾)、を意味する。このいい方の限りこの理解は正しい。ただしこれに重ねて、もう一つの、より深遠(深淵)な含意を彼の絶対他力の「絶対」に読むことができないであろうか。

ここで少し回り道をしてみよう。通常「他力」という場合、「他」に当たる存在者は(どんな存在者と想定されるのであれ)、「他力」に縋る当人とは別の存在者として絶対に存在する(いる)と前提される。例えば、親のすねを齧る学生にとって、親は生きていてくれなくては話が始まらない。もしそうでなくなったとしたら(親の急死、等)、その学生は学費と生活費を自分で稼ぐか(自力)、それとも退学せねばならない(往生成仏の断念)。またキリスト教を例にとっても、神は存在すると前提される(有神論)。

だが前章までの考察から伺えるように、親鸞の絶対他力はこのような水準の絶対他力を超えた次元を背後に背負っていたのではないか。即ち阿弥陀仏の存在、したがって阿弥陀による救済という正法、の二つながら仮構でありフィクションである、という疑念と背中合わせになった「絶対」他力。絶対無に対する他力依存、信じる対象を絶している信仰、ということ。——このような型の信仰がまったく不可能だとはいいきれないだろう。例えば、消え去った愛人の「愛」をずっと信じ続け糧にして生きる、といった事例は現実にはありうるであろう。鎌倉期の民衆の置かれた状況を冷静に追想すれば、彼らはこのような限界状況にあったといえないであろうか。しかしたいがいの人々は限界状況にあるからこそ日々の延命に追われて己れが置かれたこうした状況そのものを見つめる余裕はない。そのなかで例外的に己れの存在限界を誠実に極限まで思索し抜いたのが親鸞であった、と。

だがこれは鎌倉期だけの話であろうか。また日本に限った話であろうか。ひょっとすると現代から未来にかけての全人類が置かれた危機状況、限界状況も、鎌倉期日本のそれに優るとも劣らない(劣るとも優れない、というべきか)のではないだろうか。したがって現代から近未来のこうした存在状況にも(にこそ)もっとも相応しい心的態度が、親鸞が到達した絶対他力思想である、といえないであろうか。筆者自身は年来、現代の危機状況に相応しい究極思想として「宇宙論的

価値ニヒリズム」を提唱している⁴⁷⁾。しかし公平にいてこれに多くの人々から共感を得ることは難しい。それに比べれば親鸞思想の方がはるかに受け入れられやすいであろう。であるならば、常識的な親鸞理解から一步深めて、上に述べた水準の「絶対」他力を真剣に検討してみたらどうかであろうか。

親鸞はひょっとして現代を遡ること約八百年前に、二十世紀、二十一世紀以降の全人類的苦悩を一人先駆けて徹底的に苦悩したのではなかったか⁴⁸⁾。

注

- 1) 本小論文では、『教行信証』からの引用は『日本思想大系11 親鸞』星野元豊・石田充之・家永三郎校注(岩波書店)を用いる。出典箇所はp.10のように示す。なお振り仮名は本小論を通して、地の文が古文であつても現代表記とする。
- 2) 『哲学・思想事典』(岩波書店)『教行信証』の事項による。
- 3) 例えば、亀山純生『〈災害社会〉・農民と親鸞浄土教』(農林統計出版)末尾の年譜p.364参照。
- 4) 「仏法僧」を仏教の三宝という。仏が証に、法が教に、僧が行に対応する。
- 5) 「総序」に出てくる漢字に着目すると、「教」ないしそれと同義の「法」が四回、「行」も四回、「証」が一回であるのに対し、「信」の字は七回用いられている。このこと自体に何か強い意図が籠められているとは思えないが、上の事情に照らして、ある程度注目に値いするであろう。
- 6) 「逆謗闡提」の「逆」は「五逆」を、「謗」は「誹謗正法」を意味する。「五逆」とは殺父、殺母、殺阿羅漢、破和合僧、出仏身血の五つの重罪を指す。「闡提」とは成仏の素質を欠く者の意であり、ここでは「五逆」と「誹謗正法」を合わせていっていると取って問題ない。
- 7) ここで親鸞が「行に迷い信に惑ひ」というとき、この言葉は法然との出会い以前の状況だけを指す、と取らなくていいのではないか。さもなくば「行巻」と「証巻」の間に「信巻」が挿入されるべき緊迫性・切実さが著しく弱まるはずだからである。
- 8) 念のためこの表現を「総序」の親鸞自身の師釈で確認すると、「難信金剛の信樂は、疑ひを除き徳を獲しむる真理なりと」(p.10)とある。ここはどう読んでも、「金剛の信樂」は「疑ひを除き徳を獲しむる真理」であるが、その「金剛の信樂」そのものを「信じることは難しい」のだ、と読めると思うが、どうであろうか。
- 9) 『浄土三部経 上』中村元・早島鏡正・紀野一義訳注(岩波文庫)p.178。
- 10) これは狭義には、浄土三部経のうち『観無量壽経』(『観経』とも)でなく『阿弥陀経』(『小経』とも)でもなく、『大無量壽経』(『大経』とも)こそが「真実の教」であると選んだことを意味する。
- 11) 親鸞の生まれが1173年であったことを再確認しよう。2011年の東北大震災で再評価された鴨長明(1155-1216)『方丈記』(1212)には、大地震のほか竜巻、飢饉、大火事の様子が描かれている。これらが末世の象徴的な天変地異として描出されていることは明白である。不思議なことに長明は源平合戦の血腥い人殺しの様子を一筆も描いていないが、それは末世の現実として自明であったからであろう。われわれにとって幸いなことに(?)その点は『平家物語』に活写されている。
- 12) その、「真実の教」の候補群には当然仏教以外のキリスト教などの宗教は入らない。基本的にはそれまでに数多日本に紹介されてきた仏教の経典が対象であつて、そのなかのどの経が末法の時代にもっとも相応しい「真実の教」か、と問うている(せいぜいいえることとして、儒教、道教の要素は対象に混入していたかもしれない)。
- 13) 一説にはAD140年頃、あるいはそれよりも少し前とも。『浄土三部経 下』中村元・早島鏡正・紀野一義訳注(岩波文庫)「解説」p.206。
- 14) 『哲学・思想事典』(岩波書店)『無量壽経』の事項による。
- 15) 注9前掲書pp.133-142。
- 16) 注9前掲書p.136。ただし書き下し文は必ずしもこれに従っていない。
- 17) シェイクスピア『オセロウ』第二幕参照。

- 18) 冷静に言えば、こうした嚇しのレトリックはレトリックとして陳腐に属する。だが親鸞にとっては陳腐どころではなかったはずだ。加えて、第十八願を除いて他の四十七の願はすべて「正覚を取らじ」で終わっており、その後には但し書きはいっさい付いていない、という事情もある。したがって、親鸞にとってのみならず、第十八願における「唯除条項」の効果は抜群であるし、意味するところはそれだけ重いと見える。
- 19) ダブルバインド double bind とは、一つの（例えば親からの）禁止命令が表面の意味とその奥に潜むメタレベルの意味とをもち、しかも両者が矛盾する場合、いわれた者（例えば子ども）が深層心理的に困惑に陥り、場合によって精神異常をきたすこと。例えば、「私のいうことには従わないように」、とか。
- 20) 「五逆」の内容については注6を見よ。いささか先取りして言えば、「信巻」において親鸞は「五逆」の最終的救済については何ら疑念を抱いていない。このことから、それはこの問題が彼とは無縁でありしたがって他人ごとだったからである、と逆推することができる。
- 21) 妻帯は「十悪」のうちの邪淫に当たるといえよう。ちなみに「十悪」とは殺生（例えば蟻を踏み殺す）、偷盗、邪淫、妄語、両舌（他者を仲たがいさせる言葉）、悪口、綺語、貪欲、瞋意（怒り）、愚痴（真理に無知）の十の世俗的な罪を指す。見られるように、明らかに十悪の悪の程度は五逆のそれよりも軽い。
- 22) 『歎異抄』（各種）第九条にある、唯円との対話の冒頭を参照せよ。これには若き親鸞が見たという二つの夢、晩年まで鮮明に記憶していたという二つの夢が関係するのだが、本小論では触れることができない。これについては注3前掲書 pp.60-69 参照。
- 23) 続いて『阿弥陀経』にも一言だけ言及があるが、このあとの議論にそれほど関わってこないで略する。
- 24) 『大無量寿経』については注9前掲書 p.136、『観無量寿経』については注13前掲書 pp.71-72 を見よ。
- 25) 基礎知識に属するが、親鸞にとっての阿弥陀信仰の七祖は、竜樹（ナーガールジュナ、二世紀）、天親（世親、バスマヴァンドゥ、無着の弟、四世紀）、曇鸞（476-550?）、道綽（562-645）、善導（613-681）、源信（942-1017）、法然（1133-1212）の七人である。前半の二人がインド人、真ん中の三人が中国人、後半の二人が日本人である。つまりここで引用される曇鸞と善導は、親鸞の信仰にとって第三祖と第五祖に当たる。
- 26) 親鸞は、自分はこの組合わせに当たる、と考えていたはずである。だとすれば、これに対する曇鸞の解釈の帰結に親鸞の一番の関心が集中したと推測される。なお自分が十悪を犯していた、ないし今に至るも犯し続けている点は、『教行信証』を書くことを通して、浄土往生にとって問題にならないと思うに至ったと推測される。注20参照。
- 27) 不詳。『大品般若経』ではないか、とも推測されている（星野元豊『講解教行信証 信（続）証の巻』法蔵館、p.1063）。
- 28) いま曇鸞の言葉を「……往生を願うのは理屈に合わない」と再現したが、親鸞自身はここを「……往生を願うのは、たとい念仏を称えるにしても、理屈に合わない」と読んだに違いない。どうしてそう見えるか、は本小論文全体、とくに次章から読みとってほしい。
- 29) この反問もある程度、親鸞の叫びを代弁する想定反問であったであろう。
- 30) ここの曇鸞の論述からは、正法とは、つまり仏教とは、社会のノモス（規範）の必要性の代理表象であって、それも、現世での救済は不可能であるから来世での救済の希望によってこそ（のみ）社会の秩序は保たれる、即ち五逆・十悪を内面的に抑制することができる、という透徹したノモス洞察が伺える。曇鸞は、キリスト教（宗教一般）の歴史的役割を暴いたスピノザ、マルクス、ニーチェ、フーコーらに先んじる先駆者の一人として数えてもいいかもしれない。
- 31) 『観無量寿経』も同趣旨だと善導はいう。
- 32) 厳密にいうと「化身土巻」の末尾二行は『華嚴経』からの引用であるが（p.259）、その直前の締めくくりに師釈を確かめるための引用であるので、この巻も師釈で締めくくられているとわかっていい。
- 33) 親鸞における〈機の深信〉とは、己れの性が悪であることを深く信じることであり、〈法の深信〉とは、阿弥陀の本願によって皆救われている、したがって私も救われていると深く信じることを意味する。

- 34) 『歎異抄』第九條。「……親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじころにてありけり。」
- 35) 大胆に推測すれば、1255年前後、つまり親鸞八二歳、唯円三三、四歳の頃か。
- 36) 例えばM.ルターの神婦依のきっかけの直接性（落雷）と比較せよ。小牧治・泉谷周三郎『ルター人と思想』（清水書院）、p.52。
- 37) これは（英文法等でいう）間接話法ではない（むしろ直接話法である）。筆者の力点は、親鸞にとって正法が他者から聴いた話であり、したがって間接的であって間接性を帯びる、つまり阿弥陀から直接に呼びかけられたのではない、という点にある。これまで筆者は折に触れてこの論点を「間接話法」と表現してきたが、厳密さを欠いていた。本小論文で自己批判するとともに、表現にいつそうの慎重を期した。
- 38) ただし自ずと一定の条件はあったであろう。要は他力の奨め、ということ。だから例えば、禅などによる自力救済を勧められても得心しなかったことは確実である（それはすでに比叡山中で試みて挫折済みである。次節を参照）。なおこの本文で「親鸞は確実に敬虔なクリスチャンに生まれ変わった」であろうと述べたが、このことと、その彼が直ちにキチジローに墮することとは両立する。キチジローについては遠藤周作『沈黙』（新潮文庫）を見よ。
- 39) 一例だけ挙げれば、ある入門書はここを、「私はりっぱな行ないなどできそうにない罪深い身ですから、どうせこのままでいっても地獄が結局私の行きつく先です」と訳している（歎異抄研究会著『歎異抄入門』（現代教養文庫）p.45）。
- 40) ここが已然形である点についてはすぐあとで再び触れる。
- 41) だからここでも、あくまで阿弥陀救済の正法への「信」は間接性を帯びたままであることを留意。
- 42) キリスト教の〈イエスによる代贖〉思想との親縁性。
- 43) ②の最後の「地獄は一定」という（仮定的）結論の理由節が「いづれの行もをよびがたき身なれば」と、已然型であったのと好対照であることに注意。つまり③の文章がすべて未然形であるのは唯円のうっかりに由るということはありません、已然形か未然形かは彼によってしっかりと聞き分けられていたのである。
- 44) ③の、未然形を条件節とした四つの複文の連鎖は循環をなしていると思なすことができる。とすれば、少々技巧的すぎるかもしれないが、四つの順番に手を加えて、次のように並べ変えてみたらどうだろうか。「仮に法然上人のお言葉が真実であるならば、阿弥陀様の四十八の願は本当に成就したはずです。仮に阿弥陀様の四十八の願が真実であるならば、お釈迦様がおっしゃったことも嘘ではないでしょう。仮にお釈迦様のお言葉が真実であるならば、善導さんの注釈書も嘘ではないでしょう。仮に善導さんの注釈が真実であるならば、私、親鸞が（あなたがたに）申し上げることがまた嘘に終わってしまうはずはないと思いませんか。」この並べ替えの眼目はもちろん最初の、法然と阿弥陀の関係にある。つまり、親鸞にとって阿弥陀信仰（正法）の手前に法然婦依が位置したはずだということが、この並べ替えによってはっきりと示されるであろう。
- 45) ここの「面々の御はからひなり」は、信じる信じないの選択の自由が門徒たちの意志に委ねられている（その点で自力ということ）、と知っているとも取る必要はないであろう。
- 46) 『歎異抄』第二條が親鸞の言葉を正確に写しているとして、①～④すべてが親鸞独特の（反語を中心とした）レトリックであった可能性も頭ごなしに否定することはできない。その場合、本当は親鸞は心の底から阿弥陀による救済を信じきっていたかもしれず（たとい依然としてそれが法然の言葉を通じた間接的なものであるという性格は残るとしても）、するとこれまでの本章を貫く筆者の試論はすべて根拠のないものとなる。だがここで再度第四章の論点に戻って、「信巻」の末尾が苦渋に満ちたまま未完であったことを思い起こすべきである。開き直りついでにいえば、『歎異抄』全篇に顕著な親鸞特有の文章術は、レトリックでありつつそのまま本音を語っている、単なるレトリックの振りをした本音の吐露である、というメタ・レトリックであった可能性を筆者は想定している。
- 47) 『新版 逆説のニヒリズム』（花伝社2007）第一部。
- 48) 同じく約八百年前に、親鸞とは正反対の道を歩むことによって、一人先駆けて究極的に諦めたのが道元（1200-1253）だった。とするならば、親鸞と道元とは案外究極において同じ境地に達していたと

いえるのかもしれない。この点については別して論じてみたい。

【補記】本小論は、下記の一連の講義・口頭発表・講話等を基にして、それらを一本の稿に起こしたものである。それぞれの関係者に御礼申し上げる。

1997年1月 ウィーン大学哲学科冬学期集中講義「親鸞と道元」（ウィーン大学G.ペルトナー教授の招聘による）の親鸞の部

1998年10月 日本倫理学会第49回大会（於：関東学院大学）自由課題の部口頭発表「『歎異抄』「地獄は一定すみかぞかし」の正読のために」

2001年6月 上智大学コミュニティ・カレッジ「哲学のまなざしⅠー日本の哲学思想を学ぶー」親鸞（1173-1262）の阿弥陀信仰の秘密」（上智大学大橋容一郎教授の紹介による）

2012年4月～8月 埼玉大学教育学部2012年度前期・倫理学特講「親鸞と道元」の親鸞の部

2012年9月 「哲学塾」招待講演「親鸞の弥陀信仰の深淵——「十八願」末尾「唯除」条項と「地獄は一定」を中心に——」（「哲学塾」塾長中島義道氏の招待による）

2012年10月 第9回石川・日本アスペンセミナーでの懇話会講話「親鸞と道元——日本人の宗教性の原郷を求めて——」の親鸞の部

2013年10月 第10回石川・日本アスペンセミナーでの懇話会講話「親鸞思想の「絶対他力」の秘密」

(2013年10月24日提出)

(2013年11月21日受理)