

親鸞における信と不信  
～『歎異抄』を読む～

宮内広利

はじめに

わたしたちが、イエス・キリストの「汝の敵を愛せよ」というような人間にはおよそ不可能な「信」にみたのは、自己超越のはての逆転の倫理というべきものであった。それはわが国の風土においてみわたすと、善人よりも悪人の方が救われるという親鸞の逆説と二重写しにみえる。だが、イエスの場合は「信じること」そのものに対する信頼だけは失っていなかった。ところが、親鸞の善悪逆転の倫理は、「信じること」そのものの確かささえ意に介さず、およそ宗教の意志には似つかわしくないように、構築することを執拗に拒否する自己否定があるのである。いわば、どこまでいっても、上昇しようとする意志を押しとどめ、地を這うように逸脱を守ろうとするアマチュア性へのこだわりがあった。それが、親鸞ほど徹底して教団権力や宗教対立から縁遠い宗教者はいないとおもわせるのだ。親鸞には新しい宗教の開祖になろうというような野心も寺を建てる気もなかった。ひとえに法然の浄土宗の真義を広めたいとおもっただけである。それを後世が、勝手に浄土真宗という別宗の開祖にまつりあげてしまったのである。

しかし、そこまでは親鸞のほんの片面にすぎない。親鸞の宗教をさらに奥の方までひっぱっていくと、その根底には、「信じること」自体を解体してまで、衆生に現世の「放棄」を植えつけようとする意志のすさまじさが浮かびあがってくる。これは、おそらく現世利益の宗教のあり方からすれば、「信」としての逸脱でしかないが、「不信」が「信」を包み込むような、この不可能性としての「信」のあり方こそが、親鸞のはじまりであり、最後であったようにおもう。その不可能性はわたしたちには不思議におもわれるのだが、その周りには親鸞の最後ともいえる言語が確かに存在し、わたしたちの現在の可能性に通じる道が開けてくるようにも感じる。これは親鸞の宗教を思想としてとりだせばどうなるかという設問につながっている。

だが、わたしたちは、「なぜ、親鸞にこだわるのか」という設問には、二種類の疑念やためらいが貼りついているのを知っている。ひとつは、あまりにも遠い時代に対する宗教世界の外側からの異和感に根ざしており、もうひとつは、抹香臭さとともにやってくる教組伝説のいかかわしきである。

確かに、文献としてあらわれるかぎりの親鸞が、わたしたちの手にとどくのは『歎異抄』や『口伝鈔』などの口伝と、残された手紙類、和讃そして仏典の引用解釈とでもいうべき『教行信証』のわずかな手応えに限られている。また、親鸞の死後、覚如や蓮如によって形づくられた教団は、それらの遺蹟を伝説化して、親鸞の意志に反して血脈の正当化と権威づけさえもおこなった。しかし、一般にいわれるように、「人はなぜ宗教に走るのか」という突き放した問いかけや、宗教教団の伝統の只中に親鸞を巻き込まなければならない理由はない。ここに浄土門の教義に還元してしまうには物足りない思想があり、どのような無遠慮な設問の当為からも脱け出している思索の痕跡を確認すれば十分と考えるのである。

わたしたちは、これら狭くしい内外の宗教問答の渦中で繰りひろげられる議論から親鸞を解き放ちたいのだ。そのためには、親鸞の「信」の裾野に拮据する「不信」と相渡る初

源の場所を求めて、架空の現実意識の足場にのぼらなければならない。でなければ、親鸞は決して「不信」の現代と共鳴することなどありえないのである。

## 1 親鸞とその時代

親鸞の時代は天災による飢餓や貧困、病苦、戦乱によって、いわば死が日常化していた。それは、たとえば、念仏を称える間もなく急死する人々にとって、往生するための念仏は一声でよいのかという、一見、矮小といってもよい問いかけだが、実は浄土往生の本質に関わるものとして、彼に具体的な回答を迫ったことでもわかる。親鸞は念仏によって自分の罪を消してから往生するのは自力の計らいであると批判する。彼によれば、いったん、念仏を称えることで本願におさめとられた者は、すぐさま往生できることを約束してもらったのであり、やがてやってくる死に際して無用な心配はいらないというのである。

当時は、人々が宗教に安息の理想を求めるのは、いつ死ぬかもしれないという日常的な危機感が生のマイナス価値として露出していたからであり、この意味で死の意識が胚胎するかぎり、そんな日常における異様さというべきものの介在が不可欠であった。だから親鸞は、衆生の飢餓や病苦が、不可避に吐き出す死の意識に回答を与えることから出発しなければならなかったのである。

その上、飢餓や病苦が衆生にもたらしたのは、身近に迫った死への怖ればかりか、汚濁した忍苦すべき現世への嫌悪感が蔓延して、死への希求が入り混じって、遁世を求める人々がいたのも事実である。この娑婆は絶対的な悪であり、極楽浄土は絶対的に美しいところである。どうしてこの汚い世の中にとどまる必要があるか。人々は不安にかられてこの世を厭ってはげしく来世を求めていた。そういう中、親鸞は、決して極楽浄土（死後の世界）において約束された理想生を前提にして、その思想を出発させていない。つまり、死をマイナス価値からプラス価値として希求することが、衆生にとって果たしてほんとうに救いとなるかどうかを内省しながら出発しなければならなかったのである。

確かに、浄土教の理念は、平安末期の源信の『往生要集』によって馴染みであったが、源信、法然とつづく宗祖の理念の天下りを信じるだけなら、思想家・親鸞でなくともよかった。『往生要集』に書かれているのは、いわゆる観想（浄土や阿弥陀を念じて思い描く）といわれる念仏が主流であった。仏の姿を一心に想い、そのことだけに心を集中するものであり、時を限って臨終の一瞬にかける念仏や不断念仏や百万遍念仏、念仏三昧がおこなわれていたのである。これでは世間一般の愚かな衆生のための救いとはいえなかった。このような念仏は優れた資質や地位や財産をもっている者だけができる念仏であり、凡夫にとっては、浄土はますます遠のいていくだけであった。法然がでてくるまでは念仏だけを往生のための行とするものではなかったのである。

ところが法然は、念仏と他の修業が並行しておこなわれるのをやめ、阿弥陀仏の本願は念仏一筋のためにあるとする、いわゆる専修念仏を説いた。しかし、法然自身、一日七万遍の念仏に励む念仏者であったといわれ、このような業によって「三昧発得」という仏をまのあたりにみることができたとされているのである。さらに、彼は「悪人でさえも浄土に生まれることができる。まして善人はなおさらのことである」というような自力の作善を語ってもいる。実際、法然は源信以来の浄土門の影響を断ち切れず、他力の中の自力の

余地を残していたといえる。これにひきかえ、親鸞の他力は絶対の他力であり、一行の念仏さえ称えれば往生できるとしたのである。親鸞は他力の念仏を「絶対不二」と呼んでおり、専修の中の専修といってもよく、絶対性を浮かび上がらせたことで、師法然をも超えるものが秘められていた。

ところが、親鸞は、念仏の信心を申す者は天の神、地の神、悪魔や外道も妨げることはないと言っておりながら、仏門につかえるはずの自分が、その理念を裏切ることが不確実な確信であるかのように、再三にわたって告白している。

《なんと悲しいことか。この愚禿釈の親鸞は果てもない愛欲の海に沈み、名声と利得の高山に踏み迷って、浄土に生まれる人のなかに数えられることを喜ぼうともせず、仏のさとりに近づくことをうれしいとも思わないでいる。これを恥じ、これに心をいためなければならぬ。》『教行信証』親鸞著 石田瑞麿訳

《浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のこのみにて 清浄の心もさらになし》『愚禿悲嘆述懐』 親鸞著

親鸞は仏の道を追い求めながらも、そのありがたさに背を向けている自らの愚かさを恥じ嘆いているのである。法蔵菩薩が長い修行のすえに阿弥陀仏となる際、四十八の願をたて成就した。そのうち第十八願は、たとえ自分が阿弥陀仏になっても、人々が阿弥陀仏の名を聞き知って、名を称じて極楽浄土に救ってほしいと願ったならば、その者を必ず極楽浄土に救ってやろうという内容であった。その第十八願に対する仏恩報謝が繰り返されるフレーズの中に、突然闖入されるこの「信」の不確かさの根拠は何か。念仏を称えて浄土に往けることがわかっていながら、それを喜ぼうとしない、うれしいとも思わない自分がいるのである。親鸞はこれを煩惱のなせるわざとしているのだが、そのような浅ましい業の深い凡愚であるからこそ、弥陀が同情して救いの手を差し伸べてくれるとされる。かえって、勇んで浄土に行こうとする方がおかしいのではないかと疑っているのだ。

しかし、これは念仏者として専修念仏に帰してのちも、終生、抱きつづけた「信」の揺らぎの表明であった。親鸞においては、「信」そのものの出発点が、不可避に「不信」や懐疑に結びつくことをあらわしているとしかしいようがないのである。それほど、その言葉は衆生の現実意識の根底から発せられているのである。

時代はすでに末法の時代に突入しており、戒律を守ること、瞑想の修業、学問によって智慧を磨くことのいずれもできなくなって、五濁悪世の時代にはいつているとの認識がうまれていたのである。末法とは中国仏教において成立したもので、仏教が次第に衰退していく墮落史観の最後の段階を示す言葉である。釈迦が死んで五百年間は「正法の世」、それからさらに千年間の「像法の世」ののち「末法の世」が一万年続くというのである。この末法の世界では釈迦の教えを守る僧もなく、まして悟る人など誰もいなくなり、ただ釈迦の教えのみが残るとされていた時代であった。僧といわず俗といわず人々は、どこまでも自己中心的で、煩惱の虜になり、悟ることができない時代なのである。

そんな中、どうすれば、煩惱に縛られた凡夫は仏になることができるのであろうか。その道はどこにあるのだろうか。ただし、それは末法の世以前のように悟りを開いて仏にな

るという方法では不可能なのである。末法の世はそれらの方法が無効になっていることを示しているのである。「不信」や懷疑が指し示す親鸞の場所は、明らかに前提された浄土(死)の空ではなく、現実嫌悪を抱きつつも、「死ねば死にきり」という煩惱にまみれた現世の意識が倒れ込んだ地上の場所であり、善悪以前の場所でもある。おそらく、これらの言葉の背後には、飢餓や病苦におちいった衆生が、一刻も早く娑婆の苦しみから解放されたいと浄土に憧れつつも、源信の時代のように素朴に、念仏を称えれば浄土へ掬い取られる約束を信じきれない懷疑が隠されていた。自分の死は想像の中にしかなく、一方で生の反面であると同時に、生の代償ではありえなかったからである。

こういう衆生の懷疑に向かって開かれていた親鸞の思想は、念仏門に心が定まっても、この「不信」に面して、絶えず、意識的な相対化を忘れなかった、というよりも、むしろ、はじまりにおいて、「不信」につながる「信」を不確実性の意識として包みこんでいたとおもえる。もっと極端に言えば、この箇所では、親鸞に現世利益という思想が果たしてあったのかどうかさえ疑いたくなるのである。これは彼においては浄土門という仏門の世界が、現実意識として人間の存在の内奥に感応した単なる方便でしかないと考えていたことを滲ませるのだ。したがって、まず、浄土があり、それにどう近づくかということのみに心をくわいていたと、俗に流布されている易行の念仏者の面影とは全く別の顔をもっていたことをあらわしていた。

それでは、衆生が現世に対して嫌悪をもよおす「不信」とは、どのような時代を背景にしていたのか。親鸞の伝記によると、その生涯は次のようにたどられる。

親鸞は1173年(承安3年)下級貴族の出である皇太后宮大進日野有範の長子として生まれた。その後、父母を失い9歳の時(養和元年)、慈円を師として比叡山に出家した。比叡山にいる頃、親鸞は堂僧という下級の修業僧を務めていたことが伝わっており、円仁がつくったという常行三昧堂の堂僧ではなかったかとされている。常行三昧とは身口意でひたすら阿弥陀仏を念じる行のことである。

その頃、比叡山第一の秀才と言われていたのが法然である。まもなく法然は比叡山を下山して、東山山麓の吉永に隠棲し浄土宗という専修念仏の宗派をたてた。法然は人々が戦乱に巻き込まれたり、疫病が流行ったり、飢饉や天災で死んでいく世相の中で、人が現世で生きていくことの意味や来世はどうなるのかなどの疑問と向き合い、もっぱら念仏だけを称えれば往生できるという思想で応えたのである。

親鸞においても修行僧として厳しい修練を積んでゆけば、悟りの境地にたどりつくと思っていたのだが、次第にこのような修行に疑念を抱きはじめた。親鸞は法然に出会う前に、自力の修業をおこなったのだが、挫折して絶望感をもったにちがいない。当時の親鸞は、深刻に悩み、今のままの自分なら六道輪廻の迷いの世界から抜け出すことができないのではないかと苦しんでいたのである。六道輪廻とは善いことをすれば幸福な結果が生じ、悪いことをすれば苦しみの結果が生まれ、一生の間に善行と悪行の差し引き次第で死後の世界がちがってくるという考え方である。それが地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天人の六つの世界を経めぐることが六道輪廻とよばれる苦の世界で、仏教はこの六道から解放されることを教えていたのであるが、親鸞は自分が救われるとは信じきれなかった。

また、親鸞は法然と同じように、今まで仏教の教えが僧侶と貴族や武家たちにしか通用しないことに不満をもっていた。その上、僧たちは、表では清浄な聖者のような顔つきを

していたが、裏では権力欲、名誉欲、金銭欲、情欲の虜になっているのを見るにつけ、山の現実に嫌悪の気持ちを強くもった。自己に対する絶望と山が明利追及の場になり、僧兵を抱え、己のわがままを宗教政治権力と化している腐敗墮落に嫌気がさした親鸞は、29歳のとき法然とおなじく比叡山から下りた。

どうすれば自己を救い、世の人々をも救う仏教に出会えるのか煩悶する中で親鸞は、聖徳太子が創建したといわれる六角堂に百日間参籠して後世のことを祈った。この参籠の九十五日目に本尊である求世観音のお告げにより、法然のもとをたずねるにいたった。また、古田武彦によると、比叡山脱出の直接の動機は女性問題であり、その相手とは越後で知り合ったといわれている親鸞の妻恵信尼であったという。恵信尼は越後の豪族三善氏の出身で、従来、越後で親鸞と初めて会ったとされているが、彼女が若いとき京都で過ごしていたことが知られるという。このことや法然のところに百日間日参して教えを乞うたことは、恵信尼自身が親鸞の没後、娘の覚信尼にあてた手紙の中に書かれているとされている。

法然門下になった親鸞は専修念仏の信奉者になり熱心に布教をはじめた。法然との出会いによって、因果応報の世界を超えて、いかに悪行を重ねた人間であれ、だれであろうと、阿弥陀仏の本願を信じて念仏を称えれば、仏になることができるという法然の考え方が水が染み入るように親鸞の心を潤したからである。親鸞は法然が示した貴賤善悪を問わず一切の人々にあてはまる救いの道に感動したのである。

ところが、法然の一心不乱に念仏さえ称えれば浄土へ行けるという易しい専修念仏の教えが、人々の心をつかまえ広まってくるにつれて、旧仏教からの妬みや反発がつのり、念仏者の中に風紀を乱す者がいるという名目で、朝廷に法然の処罰と念仏の停止を求めるようになった。興福寺の貞慶は「興福寺奏状」で、専修念仏について九箇条の過ちを上げて弾劾した。九箇条の主なものには朝廷の許可なく「浄土宗」という宗派を立てたこと、『法華経』をはじめ他の大乘経典を否定していること、神々を無視していることなど九箇条である。また、梅尾の明恵という学僧も「摧邪輪」を著して、法然が心の中で誰もがもつ仏になりたいという菩提心を否定して、ただ、言葉で念仏のみを称えるだけでいいとすることは本末転倒であると批判した。これに対して法然は、ほかの経典を捨てたり、学問をしなくていいとはいっていないという内容の『七箇条制戒』を信者たちにまわすなどして、逸脱する者を戒めている。

そんな中、承元元年（1207年）、法然の弟子で安楽と住蓮という者が主催する念仏の催しに、後鳥羽上皇が熊野詣で留守中、寵愛していた二人の女官が参加するという事件がおきた。そのことを知った後鳥羽院は激怒して、安楽、住蓮など4名を死罪にし、法然以下7名を流罪にする。専修念仏は禁止されて76歳になっていた法然は土佐へ、親鸞は越後に配流された。親鸞が門弟の中で地位が低かった割に罪が重かったのは、法然門下の専修念仏の急進派であり、妻帯していたことによるものではないかといわれている。配流された際、親鸞は怒りにとらわれ、末法の時代には専修念仏のみが有効性をもつにもかかわらず、それを誹謗、弾圧するとは法の正義と仏教の真理に反しており、どういう了見で死罪にしたり、流罪にしたのかと、上皇と天皇を名指しして痛烈な批判を投げかけている。この事件に関する思いの強さは終生変わらなかった。

こうして、親鸞は僧侶の身分を剥奪され、藤井善信という俗名をもらって、みずから「愚禿」と名のり、「非僧非俗」として越後で公然と仏教界では禁じられていた妻帯をただけ

ではなく、獣の肉や魚介を食べるなどあらゆる戒律を破るところに達し、一層、悪人凡夫の自覚を深めた。わが国の仏教史の上ではじめて在家仏教の立場を鮮明にしたのである。

この事件が親鸞にとって、だまされて地獄に落ちておかまわないとまで信頼していた師法然との永遠の別れとなった。流罪はすぐに赦免されたものの、法然が1212年（建暦2年）に死去したこともあって、親鸞は京には戻らず越後にとどまる。そこで恵信尼と結婚し、子供が生まれている。なお、専修念仏に対する迫害はその後も長く続き、法然の死後15年目の嘉禄3年（1227年）、京都大谷にあった法然の墓が壊されたり、『選択本願念仏集』の版木が没収され焼かれたりしている。

親鸞は1214年（建保2年）越後から東国に向かい、常陸の地に落ちつき布教をはじめたのは42歳の頃であったと推定されている。関東に着いた親鸞は、村々の生活の中に深く根をおろした山伏や修験者など既存の仏教勢力と戦わなければならなかった。関東の領家、地頭、名主、つまり武士や百姓の心をつかんでいたのは山伏であったので、念仏布教の成否は、山伏との論戦に勝つことにかかっていたのである。そんな中、親鸞の命を狙っていた山伏弁円は、対面するなりすぐさま念仏に帰依したと『親鸞伝絵』に語り伝えられている。また、親鸞は、関東で布教をはじめてから二十年の間に、煩惱具足の悪人のただひとつの救いを証明する理論を書物にまとめることにした。それで生まれたのが『教行信証』六巻である。

そして、1235年（嘉禎元年）63歳の時、妻子や門弟と別れ、二十数年住み慣れた関東から京に戻ったとある。なぜ、京へ戻ったのかについては、倉田百三のいうように、関東の門弟たちに師として奉られることに、知らず知らずのうちにいい気になっている自分を反省したという形而上学的動機をみとめた見方もある。満ち足りた関東での生活の偽善性に耐えられなくなり、自身のもっと深い信心をめざしたというのだが、実際には、笠原一男のいうように、信者が増えるにつれて、念仏門に対する鎌倉幕府の弾圧が強まってきたという事情があったのではないかとおもえる。その後、京においては隠居の身として東国の門弟たちと消息をとりながら執筆活動をおこない、1262年（弘長2年）90歳で大往生したことになる。

晩年、親鸞は実子善鸞を義絶するという事件を経験している。その頃、関東では門弟の間に、弥陀が悪人を救うのであれば、わざと悪事を犯すことによって救済を確実にしようとする「本願ぼり」がおこなわれていることが伝えられてきた。また、浄土宗の他の仏や神々をたのむ必要がないという考えを公然と実行する門弟もあらわれた。このため、自身が老齢で関東にいけないので、名代として実子善鸞を派遣した。ところが、派遣された善鸞は親鸞の真意を伝えるどころか、異説を説いて門弟たちをますます混乱に陥れたとされている。善鸞は、自分は親鸞から深夜密かに特別の秘法を授けられたと偽り、関東の門弟たちを支配しようとしたのである。その際、善鸞は性信はじめ親鸞面授の者たちを造悪無碍の輩として鎌倉幕府に訴え、彼らの念仏停止を求めたのである。そこで、親鸞はやむをえず親子の義絶という不幸をまねいたのである。

こうして親鸞は法然によって他力の念仏者に帰依した29歳から90歳までのあいだ、仏恩報謝の布教をおこなってきた。既存の宗教勢力、政治権力から激しく弾圧されながらも、念仏者同士の軋轢にも柔軟に対応して、「自信教人信」の境涯として阿弥陀如仏の慈悲を人々に伝えることが、自分を救ってくれた阿弥陀仏に対する報謝であると信じつづけた

人生であった。

ところで、『方丈記』の作者である鴨長明によれば、親鸞がもの心ついた頃の京の街角では、飢饉、疫病、大火、旋風、大地震が相次ぎ、何千、何万という餓死者、病死者がほうぼうに横たわり、浮浪者があふれる惨憺たるありさまだったとされている。それに、末法の世にふさわしく、人々は因果の道理に暗く、貪りの心ばかりが深く、世相は目を覆いたくなるような悪徳がはびこっていた。それでも、人々は俗世への執着を断ち切れず、財産や権力の亡者のような醜悪さをむき出しにしている、と鴨長明を嘆かせている。

もちろん、このような世相の描写は、遁世している鴨長明にとって、仏教的無常観を紡ぎだす格好の案内板になっているのだが、それを割り引いても、恵まれた出家隠遁を行い、自然に囲まれた庵に風雅に閑居している趣味人の心象だけでない内省を含んでおり、世相に蔓延した厭世観をうかがわせるものがある。

また、親鸞が生きた時代は、ちょうど血なまぐさい源平の合戦の後につづく鎌倉時代に当たっている。当時、保元・平治の乱にはじまる武士の台頭と主導権争いは、やがて、平家の没落、源氏内の争闘にひきつがれ、その後、鎌倉幕府の成立時、親鸞は20歳前後だったと推定される。その間、京に入城した木曾義仲と平家との合戦から壇の浦までの戦乱、やがて、源氏の凋落までを目のあたりにして、おそらく、武家社会の成立期に遭遇した人々は誰しも確からしい生がないことを、死の意識とともに心に強く焼きつけたことだけは想像できる。

親鸞の現実意識が、ここから何を得心かを直接確かめるすべはないが、ただ飢えて、明日の命を保証されない衆生がうごめいているにもかかわらず、このような世相になんら答えるすべもなく、加持祈祷を繰り返しているにすぎない神仏棲み分けの政治・宗教体制は、自らの涸渴した理念の内側に佇ちつくしている醜悪な無力さと映ったことだけはまちがいない。この場所から、親鸞にとっての宗教理念の内と外の格闘が出発したはずだった。

## 2 悪人正機

親鸞の教えは、第十八願をたて修行を實踐して仏となった阿弥陀仏が、極楽浄土を建立し、念仏という名号を衆生に与えたことにはじまるとされている。親鸞によれば、弥陀仏の本願によって救われるのは身分の上下、老若男女、出家・在家を問わない。また、善人や悪人を問わず、あらゆる人を分けへだてなく、煩惱にまみれたままそのままでの姿で救うという。その際、善とか悪とかということに意を留めないで、本願を信じ念仏を称えることだけが罪業の重い、煩惱具足の人を助けるというのである。であるなら、みずからの悪行をふりかえって、自分は極楽浄土に往生できないのではないかという心配には及ばないとされている。もともと、衆生はこの世で煩惱を断ち切って仏になることは考えられないから、弥陀の本願に委ねるよりほかに往生するすべはないのである。そればかりか、親鸞は罪深い悪人ほど真っ先に極楽往生させてくれるという。

《善人なおもて往生をとぐ。いはんや、悪人をや。しかるを、世のひとつねにいはいく、悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや。この条一旦そのいはれあるににたれども、本願他力の意趣にそむけり。そのゆへは、自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむころか

けたるあひだ、弥陀の本願にあらず。≫ 『歎異抄』 唯円著

これは『歎異抄』第三章に書かれている親鸞の悪人正機の思想である。常識では、悪人でさえ往生ができるのだから、ましてや善人が往生できるのは当然ではないか、ということになる。もちろん常識からいったらあべこべだ。ところが、親鸞によると、このような考え方は弥陀の本願の意志に背いている。なぜなら、善人は功德によって往生をしようとして、弥陀の救いにたのむ気持ちが足りないから、かえって往生できない。自分を善人だとおもっている間は自力を頼みとする傲りの心をもっているが、自分を悪だと自覚している人間はひたすら阿弥陀仏を頼みとする謙虚さをもっている。弥陀の本願とは、煩惱具足の悪人である世の多くの人が、どのような功德でもできず迷っているのを憐れんで、悪人を優先して往生させようとするのである。その意味で自力の善行ができない悪人こそ本願を信じれば、善人よりも先に浄土に往くとされるのである。そればかりか、親鸞は、阿弥陀如来の名号を称える以外の修業をおこなうと往生できないというのである。親鸞はこういう考え方から、みずから僧侶の戒律を破り、妻帯し肉や魚を食べ、修行しなくていい、経典を称えなくてもいい、戒律を守る必要もないと説いた

この場合、問われている「信」の内容である自力の行＝善行を否定する親鸞の思想は、善悪の逆転というよりも、死の意識によって現世の倫理を解体してしまった結果と考える方がよいとおもう。信心そのものが阿弥陀仏から受け取ったものであるがゆえに、自力の善行を必要とせず（非行・非善）、ただ念仏だけを称えて阿弥陀仏の本願に委ね、浄土に往生できると信じることは、阿弥陀仏に面する倫理と現世で流通する倫理とが全く背馳するものであることの確認なのである。自力信仰は、自己の中の狭い善悪の判断を基準にし、信仰を任意に選びとっているにすぎないが、それに対して親鸞の他力本願においては、阿弥陀仏の広い慈悲の中にはいつてしまうと、その基準そのものが解体してしまうのである。

それなら、わたしたちはここで、親鸞に次のような疑念をぶつけてみることもできる。弥陀の本願がほんとうなら、善人とか悪人の区別なく、同じように往生できると主張すべきではないのか。ことさら、善人と悪人をわけへだてなくても、信心の深浅にかかわらず、すべての衆生が等しく救われるといういい方にこそ、弥陀の慈悲深さをにおわせるべきではないのか、と。事実、浄土門の一部の人たちがそのような正統派的な回答をもとめたことは疑いえない。

また、倉田百三は、悪人正機の狙いを「善人顔しているものに、自分は悪人だと気づかせて往生させよう」という趣旨に受け取っている。自分は悪人だと気づいて阿弥陀仏の名を称えるようになったほどのものは、のちのち悪いことをしないでろうと見越して弥陀の大悲大知の目的があるというのである。そして、善人が先だ、悪人が先だというようなことをやかましく沙汰するのは、結局、戯論だとしている。別のところでも、倉田は次のように述べている。

≪パリサイはいつもキリストの所業を悪いと言っていた。聖道門の学生たちは自分の行為は善いと自信している。しかし、五年前自分が他人を批判したり、裁いたりした事で、今日冷汗の流れない事が幾らあるだろう。考えの不足、経験の未熟、心の傲りのために、本当が見えなかったのだ。今日でもどれほどの事が解っているか。われながら怪しい。善悪



ここでは、倉田は善悪を判断するのは危ういと言っておきながら、それと明らかに矛盾するかのように、5年前の自分は未熟で間違っていたと善悪の物指しを過去に伸ばして後悔しているのである。しかし、親鸞にとって、そのようなまっとうな善意や後悔は、まだ、自力の引力の圏内にあり、他力ならあくまでも悪人正機であることは自明であった。他力本願は、悪の領域を無辺に広げることができる。意識した善意は意識しない善意にはおよばず、さらに、意識した悪意は意識しない悪意に遠くおよばない。だが、ひとの悪行やそれについて意識しているかどうかの区別などもの数ではなく、実は、その裾野にひろがるたくさんの善意や悪意を溶かしこむ大きな坩堝の前で、人々はいちように佇んでいるのである。

悪人、善人という言葉を作り立てているイメージの帯域を仮定すると、親鸞は、善と悪の間には空白の帯域は存在せず、一部の帯域が重なっているか、極端に言うとも、善は悪の帯域にすっぽりと包まれているかのようにみなしたはずだ。いわば、信心深いとか善行を積んでいるとか、本来、善人の範囲に含まれるようなことがらが、悪行に首根っこをつかまれているか、もしくは、すべて悪行の中に括られているかしている。こういう言語の使用方法は、おそらく、正統派の宗教思想からすれば、当時も今も禁じ手または異常に見えるはずだ。しかし、そういういい方がゆるされるなら、罪責感や自己嫌悪をぬきにしては、とうていこの世を生き延びることはできない辱世において、人間の狭い了見で善悪の境界を線引きし直そうとする自力の図らいが、もはや、信仰の支えにならないことはあきらかだった。

宮沢賢治の『銀河鉄道の夜』の中には、こうした善悪が交わった世界に触れているところがある。ほんとうの考えに近づく方法を探っている主人公のジョバンニが、どこまでも行くことのできる銀河鉄道の切符のことを知り、あらゆる時代の世界の歴史やキリスト教の歴史やが、「ぼかんとがらんどろ」のように消えた瞬間からそれははじまっている。しかし、キリスト教の歴史は、青年や姉弟の敬虔さや善意の塊によって形づくられているのだが、それでも、歴史の裏面には、敬虔さや純粋な善意だけでははかり知れない中性の悪意で満たされているといってもよい。それだけに、ジョバンニの「ぼかんとがらんどろ」の感情は、このような神が守っていた聖と俗、善と悪の囲いを期せずして解き放って、異次元の世界に誘う発端になっている。そのあらわれは、鳥採りという登場人物によって、密かに予感されている。

この鳥採りは、がさつな言葉使いと容貌と不思議な瞬間移動の能力をあわせもった人物として描かれており、他の人物とはちがって、きわだって現実感をもった味わいをもかもしだしている。賢治は、一見して夢の世界を走り続ける銀河鉄道にはふさわしくない風貌と個性を登場させることによって、作品の段差をつくりだすことに成功している。だからこそ、ジョバンニもカルパネイラも、この鳥採りがいなくなると、妙に寂しくなり、もっとこの人の話しを聞いておけばよかったとか、この人のために尽くしてあげたいという感情にとらわれる。つまり、この人物に象徴させているのは、いわば、親鸞のいうところの念仏者であり、また、善と悪がまじりあった俗世の還流場所にほかならないのである。賢治はこの合流地点において、ほんとうの考えとほんとうの宗教のまじわりを仄めかしたのだ

とおもう。わたしは、この鳥採りが登場しなければ、この銀河鉄道は、単なる天国へつうじる聖域にすぎなかったとおもう。この鳥採りによってはじめて、ジョバンニの切符がほんとうの幸せに向かう無限切符と気づかされたことは、とても意味深いとおもえる。

いつの世にも、ほんとうに甘ったるい聖人や、聖を振り回す俗人はいたが、人になくてもはならない思いを抱かせる聖と俗が混じりあったほんとうの聖人はいなかった。ほんとうの考えは、聖人と俗人が交わったブラックホールのようなところに隠されている。それが見えないということは、善意や悪意が見えないということではない。もしかしたら、善意や悪意も容易に貨幣で量ることができるかもしれないのだ。わたしたちの徒勞の多くは、この見えないものを無理やり見ようとして、感覚をとぎすませる錯誤からもたらされた。だが、感覚だけをいくらとぎすませても実験機械がないかぎり、ほんとうの考えは導きだせないのである。

念仏は善悪もわからず、文字も読めず仏典の筋道もわからないような一文不知の愚かな者にも称えやすいように工夫された名号であり、その名号によって救われることを易行という。その本願の念仏よりも優れた善行はないのだから、衆生は念仏を与えられたことをただ素直に喜ばばよいことになる。しかも、弥陀の本願を妨げるような悪はないのである。

また、経典を読んだりしない者は往生しないなどと言いふらす者がいるが、親鸞の念仏は信じて称える以外にどのような学問も必要としない。学問のあるしなしを往生の条件にするのは聖道門の難行であり、凡夫を救い取る本願の趣旨をはきちがえたものにほかならない。聖道門は阿弥陀仏のいる浄土に生まれて仏になるのとは反対に、現世で釈尊の教えを守り修行の励んでこの身そのままに仏になることを目指す仏道である。かえって、それは往生を覚束なくさせるといわれている。

必要なのは、前世の因縁の結果である善悪にとらわれず、ひたすら阿弥陀仏を信じ、救いを求めて計らわないこと「義の捨てられていることが義である」心のみである。これはあらゆる計らいを捨て、仏の計らいにまかせる心境である。いわば、「信じないことを信じる」ことの謂いにみえる。

では、このように言うとき、念仏者の手元に何が残されるのだろうか。わたしには、ここにいたって親鸞は、いわば「信」を現世から天上界や死の世界へ追いやってしまったとおもえる。だから、現世には煩惱から解脱できない凡夫だけが残される。空海の即身成仏を否定する念仏者は、天上界と現世界を二重化してしまうと同時に、今度は逆に、天上界は念仏者をまるごと現世の方に向かって放逐してしまうのである。

ここには自力を捨てた念仏という手段と目的としての浄土を取り巻く死の意識しかないから、現世利益という観点からみると、親鸞は「放棄」という形で、現世をまるごと受容したとみえなくはない。しかし、この「放棄」こそが、現世の慰謝という宗教的な意味をもっていた。飢饉、貧困などやり場のない忍従の渦中にある衆生にとって、宗教に何ができるかを問いなおす時、現世の不条理、業悪の責任を転化できる場所はない。だとすれば、現世がどれだけ救いがたく苛酷であっても、すべて受け容れるほかないのである。その延長に救いは浄土＝来世にしかないのではないかという諦念がやってきてもおかしくないのである。

ともかく、こうして辱世の意識は死の意識を昇華し純化した。いや、死を意識すること自体が、日常的現世を純化したといってもよかった。その際、現世は死の意識化とともに、

人間がとりきめた狭い善悪の倫理の狭い轍の中から解放されたといえる。親鸞自身、決して罪の意識の告白や懺悔だけに終わっていないのである。

ともすれば、明治以降、親鸞の悪人正機の思想は、自己の罪深さを自覚する念仏者をかたどって、キリスト教の罪概念に近づかせて理解される傾向があった。キリスト教の懺悔の思想だけではなく、すべてのいのちが共存していることを自覚して、みずからの生活の不完全性や偽善性を反省し、自我、我欲主義をなくし、互いに慈しみあう世界を築こうとする仏教的生命観が影響しているといわれたのである。念仏を深めていくと今まで気づかなかった自らのエゴイズムや深い罪業、煩惱を白日のもとにさらし、懺悔の心や悲嘆が深くなるというのである。しかし、人間の善悪の判断を超えた阿弥陀仏の計り知れない意志を語り、念仏のみがそれに代わる唯一の真実であるとする親鸞が、念仏者に罪の意識を求めるはずがなかった。なぜなら、親鸞は次のように述べるのである。

《善悪のふたつ、惣じてもて存知せざるなり。そのゆへは、如来の御こころによしとおぼしめすほどにしりとをしたらばこそ、よきをしりたるにてもあらめ、如来のあしとおぼしめすほどにしりとほしたらばこそ、あしをしりたるにてもあらめど、煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、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に、ただ念仏のみぞまことにておはしますとこそ、おほせはさふらひしか。》『歎異抄』 唯円著

自分（親鸞）は善いということも悪いということもほんとうのことはわからない。如来の心持ちのような明晰な広い判断力をもっていれば、善悪がわかるのかもしれないが、自分のような煩惱にまみれた凡愚にはわからない。そういうわたしがどうして善悪について確かな知識をもっているといえるのでしょうか。ただ、念仏だけが確かなことであるというのである。考えてみれば、煩惱具足の凡夫であることの自覚は凡夫には難しい。凡夫は煩惱に支配され自己に執着してやまない存在である。そんな凡夫が自己本位の悪や罪に気づくほうが難しいのである。

もしも、人は罪の意識をもち、念仏のたびに、ひとつずつ自分の罪を消していけると考えたとしたら、罪の絶えない人間は一生涯念仏を称えつづけなければならず、その上、不慮の死に遭おうものなら、罪は消えず報われなくなるではないか。そうであるなら、罪の意識をもつこと自体が、ほかでもなく自力の行であるとする言い方ができるのである。この場合、念仏にたどりつくまでに罪の意識を介在させる方がおかしいのである。事実、親鸞が現世を救い出した意味においては、「本願ばかり」のような本願に甘えて意志的に犯す罪悪さえもやりかねない、そういう業悪のままの念仏者さえ、阿弥陀仏に救われるといわれているのである。

「本願ばかり」とは阿弥陀の本願に甘え、悪人こそ救われるという思想を逆に理解して、悪行を行えばおこなうほど、弥陀が喜んでくれると思ひ込むことである。思ってはならないことを思い、言ってはならないことを言い、してはならないことをして弥陀に喜んでもらい、往生をとげようとする一部の念仏者ができたのである。このような「本願ばかり」の念仏者に対しても親鸞は、それは宿業がさせる悪であるから、救われないことはないと言い切っている。「本願ばかり」も弥陀の本願を信じていればこそ本願に甘えているのであり、救われないなどというのは誤りだと言うのである。弥陀は造悪無碍の輩をも念仏すれ

ば救うのである。親鸞の「信」は善悪の分別を純粹化によって超えたところに、宗教的核心を据えたはずだからである。

親鸞の善悪の思想をめぐるのは、いままで、服部之総、三木清、亀井勝一郎、丹羽文雄、野間宏などたくさんの解釈があった。彼らは共通して自らの罪を公然と、あるいはひそかに懺悔し、罪悪深重な人間を救う悪人救済の教えに強い共感をもったのである。だが別の『歎異抄』解釈もありえた。たとえば、梅原猛は『歎異抄』においてはあまりに悪人正機の思想が目立つために、親鸞の思想の中核部分が見失われることになったといっている。そのため親鸞の思想全体が誤解されることになった。『歎異抄』の中には他の親鸞の思想の真髓が存在しているにもかかわらず、悪人正機の思想だけが『歎異抄』の思想ということになり、その誤解された『歎異抄』の思想にもとづき、親鸞の思想として大切な部分が見失われたというのである。しかしながら、わたしには、こういう親鸞の思想が、現在のわたしたちの不安や懐疑と相渡るところがあるとすれば、それはとりもなおさず、モラル（善悪の基準）の崩壊という共通の岩盤が横たわっているからだとおもえる。

おそらく、親鸞の生きた時代においては、生死にかかわる大規模な危機感があった。貧困と飢餓、戦乱による冷厳な死、これが親鸞の思想の与件であったはずである。その中においても、罪深い衆生がいかにして生存そのままの姿で救済されるかを自問することが、何よりも思想的課題であったのである。自然の欲望の露岩の交錯で、「信」はもちろんモラル（善悪の基準）の崩壊は自明の前提となっていた。これに対して親鸞がみいだした答えは、現世の死を吸引する「放棄」であったといえる。

### 3 「最後の親鸞」の場所

死と鼻をつきあわせたような生活状態に投げこまれた衆生に対面して、どんな理念が衆生を救済できるかという親鸞の答えは、どんなにかかわっても人が救済される保証は得られないという絶望が先にあった。人々は、生きていながら救済されないことは確からしい。それなら、死に臨んでいる人々に死後の世界の浄福を説き、浄福者となったのちに、また現世にもどってくることを教えるしかないではないか。これが餓えや病いで死んでいく者たちの答えになるかどうかはわからないが、そうするより仕方のない危うい均衡の上に立った絶対他力の世界による救いであった。

だが、救いのための称名念仏と浄土のあいだに確約がとれる人間などいないのではないか。なぜなら、救いを求めようとしている煩惱にまみれた人間は、どこまでいっても煩惱そのものによって救われるほかない人間的な存在にちがいないからである。ここにいたって、親鸞は現世をつきはなしてしまう。つまり、親鸞は「契機」の概念を借りて、人間はただ、前世の「宿業」によって生きるものだといひ、称名念仏を媒介にして浄土とかわらうじて結ばれていた浄土教の理念を疑義に晒してしまうのである。

『歎異抄』の中に、「宿業」について親鸞と弟子の唯円との間で交わされた問答のことが書かれている。親鸞のいうことに背かないかと念押しして問われ、それなら往生のために人を千人殺せと言われたが、唯円ができないという。すると、親鸞は、何事もおもいどおりに実行できるなら、往生のために人千人を殺せと言われたならば直ちに殺すであろう。しかし、一人さえも殺せないのはその業縁がないのである。自分の心がよくて殺せないの

ではない。自分の心が殺そうと思っても「契機」がなければ、一人たりとも殺せないが、逆に、「契機」さえあれば、そう思っていなくても人百人、千人を殺すことがあるというのである。ここで親鸞は善悪の倫理が沈没する世界のことを語ったのである。

《それならば親鸞のいう〈契機〉（「業縁」）とは、どんな構造をもつものなのか。ひとくちに云ってしまえば、人間はただ、〈不可避〉にうながされて生きるものだ、とっていることになる。もちろん個々人の生涯は、偶然の出来事と必然の出来事と、意志して選択した出来事にぶつかりながら決定されてゆく。しかし、偶然の出来事と、意志によって選択できた出来事とは、いずれも大したものではない。～中略～親鸞が、現世の中心にこの〈契機〉（「業縁」）を据えたとき、「苦悩の旧里」である現世と「安靜の浄土」とが、称名念仏を媒介として直結するはずだという浄土教の理念は疑義にさらされたとおもえる。》  
『最後の親鸞』 吉本隆明著

吉本隆明によれば「最後の親鸞」は、この不可避性の極限において、「契機」自体を自己解体してしまうことになっている。なぜなら、「契機」というのであれば、信じる「契機」も信じない「契機」もともに等価であるからである。それは人が自覚的にこうしよう、ああしようという倫理の谷間のようなもので、「信」の自覚そのものの解体を意味した。

倫理の谷間という意味で吉本は、福音書の中にもそれと同様な箇所をみいだしている。イエスの弟子ペテロはイエスを前にしてどんなことがあっても背信することはないと誓う。ところが、イエスは、今宵、鶏が暁のときを告げる前におまえは私を三度裏切るだろうという。そんなことは絶対ありえないとおもっていたペテロだが、群衆に問い詰められて、イエスの予言どおりイエスとは自分がかかわりないと三度いってしまうのである。ここで吉本はそれぞれの教義に水を引くように宗教的な救済の仕方を露出させている同じ風景をみたのである。それなら、こういう倫理のあり方を絶対他力に跳びこそうとするなら、どうしても、念仏を棄てようと棄てまいと「面々の御計なり（めんめんのおんはからいなり）」という地点まで超えていってしまわなければならないのである。

親鸞のいう「面々の御計」というのは、関東から信仰上の疑念を携えて尋ねてきた念仏者に対して親鸞が答えた究極の境地のことである。念仏によって確かに往生するものかどうかわからないが、自分のような悟りから縁遠い煩惱具足の者は厳しい修行のできない身だから、念仏を称えて往生することを教えてもらった釈迦、善導、法然のような師をひたすら信じた結果が、地獄へ墜ちようともしかたがない。そうして、こういう私の考えを信じるのも信じないのもめいめいが自由にきめることであると言ったことを指している。

念仏を称えることによって地獄へ墜ちることになるかどうかはわからない。しかし、念仏を称えて地獄へ落ちたとしても自分（親鸞）は後悔しない。なぜなら、自力修行のできない自分には念仏以外には選択肢がないからである。こういう私の信心が嘘であるなら、念仏を捨てようともそれは各人の考え次第であるというのである。これは倉田百三にいわせると、非論理的な絶対性の信仰に乗り移る入口にみえるらしい。もはや、思想などというものではなく、弥陀の本願をただひたすら信じるということから、法然上人にだまされて、地獄へ墜ちても後悔しない、弥陀の考え、釈迦の教え、善導の教え、親鸞の考えは正しいに決まっているという信仰の入口に立った断言が語られているとされるのだ。だが、

倉田とは異なり、吉本はここに、「知」や「愚」がともに相対化され「信」や「不信」自体を放棄する親鸞の思想の最後の着地点をみた。

わたしたちが、吉本の「最後の親鸞」にみるのは、現世を生き、その確からしく思われたものが不可避性の衣をまとうてしまうことで、人間の煩悩そのものが自らの基盤を消失してしまうような相対化の極限にほかならない。もちろん、ここでいう「知」を有する知識人に対置されている「非知」は、自覚的な過程としてなら、一方では吉本のいう「大衆の原像」への回帰という理念的な疎外意識の帰結でもあるが、この場合、むしろ、吉本の親鸞像において「大衆の原像」の意識そのものが、メタレベルに転移されているといったほうがより正確である。かつて、わたしたちの「知」と「現実」はパラレルに対応していると信じていたはずだったが、「大衆の原像」との遠近感がとれなくなった分だけ、死からの視線の照り返しをうけて「知」は均衡を失って、歪んだ鏡のように「知」におさまりきれない「現実」の相貌を、一瞬、垣間見せてしまったのである。

わたしは、吉本の『最後の親鸞』は、1970年代半ばの発表時にすでに読んでいた。しかし、その意味については、当時は十分読み込めたとはおもえなかった。いや、知識人の「大衆の原像」の繰り込みの変奏ぐらいのニュアンスだけをつかみとただけで、それまでとはちがう吉本の立ち位置までおもしろいならなかった。今はそのとき衝撃をうけたかどうかさえ思い出すことができない。ただ、戦後知識人批判から自立思想を深めている吉本が、なぜ、絶対他力なのか不審のまま残っていて、やや意識的に再読することができるようになったのは、その後、吉本の思想の全体像を追うことができるようになってからだ。

だから、読みようによっては、『最後の親鸞』は、自立の「往相（おうそう）」、「還相（げんそう）」を親鸞の思想に投射したものとみえ、従来からの自立思想の焼き直しと映るかもしれない。だが、当時の吉本は状況に押されて、現実像の不可避な変容の只中で、疎外感を映している「現実」というものにとらえどころのなさが凝視され、屹立する自立の姿勢が居場所を失い、自立の足場そのものの再検討が求められていたのだ。だからこそ、吉本からみた親鸞という思想家は、「現実」に対してどこまでも開かれていなければならなかったのである。

吉本にとって、いわば、「現実」を掬ったはずの言語が「現実」によって切れ切れの断片に刻んでしまうようになったため、「現実」や大衆という名の固形のシンボルを言語の中心に呼び込むことができなくなってしまったのである。この変質は、戦後、大衆意識の変貌や高度化の速度が勢いを増し、もはや、大衆自身の手のとどかないところまで、肥大化した兆候にちがいがなかった。裏面では、戦後社会が一階梯を終え、ようやく知識人に依存しない大衆像の片鱗をみせたときでもあった。吉本は、ここではじめて「知」の分量をあてがわれた知識人や大衆概念の死というものに当面し、資本主義の死の感触にまで手を届かせようとしていたのである。そして、『最後の親鸞』以降、吉本の思想が方法としたのは、「信」と「不信」とを同時に見渡すことのできる垂直の上空に据えられた台座であった。死からの視点だけが確からしいその世界からみると、「信」と「不信」は「契機」をぬきにすると全く等価である。

吉本によれば、親鸞は、まず、「放棄」の構造によって現世を空間の彼方に疎外した。ここで、現世は救済されると同時に、「信」を社会生活の外に自己疎外した。だが、これで終わらなかった。今度は、この信仰にまとわる「念仏さえ称えれば、浄土に掬いとられるは

ずだ」という因果律そのものを疑い、時間に包んで日常生活の外に疎外した。こうして「信」は、現世と日常生活の交点から二重に疎外されたのである。そこで、「信」の解体とは、二重の自由を手にいれた代償として支払われた通行手形を意味した。それを吉本は親鸞の瞬時の悟りを意味する「横超（おうちょう）」という言葉に象徴させた。

もともと、吉本のこのような自己疎外論は、マルクス解釈の上で人間と自然の媒介関係をメタレベルに吸収させると同時に、最後の親鸞は「面々の御計」に帰着する。「知」は原イメージとしての大衆の本源的なあり方の前で、着地すべき最後の場所を求めている。ただ、親鸞の到達点と吉本のそれが、ただひとつ異なるとすれば、そのまま（即自的）非知に回帰するものと、意識して逆コース（解体）を辿るための危うさが介在するかどうかの一点のみである。そこで親鸞を「知」の最後の課題を背負った思想家ととらえた吉本にとって、「知」の究極の処理法は、次のように提示される。

《<知識>にとって最後の課題は、頂きを極め、その頂きから世界を見おろすことでもない。頂きを極め、そのまま寂かに<非知>に向かって着地することができればというのが、おおよそ、どんな種類の<知>にとっても最後の課題である。この「そのまま」というのは、わたしたちには不可能にちかひので、いわば自覚的に<非知>に向って還流するよりほか仕方がない。しかし最後の親鸞は、この「そのまま」というのをやってのけているようにおもわれる。》『最後の親鸞』 吉本隆明著

だが、吉本が描く親鸞の団円は、「信」の解体＝「知」の解体へ向かうマイナスの軌跡にほかならないが、本来、これは逆に修正されなければならない。なぜなら、親鸞にとって「信」は、なぜ、解体する運命にあるかということ、初めに解体されるイメージが「自然（じねん）」として想定されていたからである。「信」は受動的であればこそ、機縁次第で「不信」を包括し、もともと解体すべき可能性を内包していたから、この最後の到達点があったのだ。

親鸞の『教行信証』の化身土巻の中に自身の思想的遍歴について「三願転入」として述べたくだりがある。つまり、自分の生涯には二つの大きな転機があり、それによって三つの時期に別れるというのである。第一は、善行主義の時代、自分で修行や善根を積み、その功德で悟りを得ようとした時代である。比叡山にいた頃のことを指しているとおもえる。そして、次に、法然の元に導かれた時代から第二の時期がはじまる。それは専修念仏の門下に入って、もっぱら念仏によって往生を図ろうとした時代である。いわば、念仏をとらえれば、たとえ、悪行であろうと救われると信じて疑わなかった時代のことであり「難思往生」を願う心と呼ばれている。そして、第三の段階が「面々の御計」という境涯に達したことに象徴される時代であり「難思議往生」を遂げたいといわれている。ここにいたって、念仏も方便に帰してしまっており、「信」と「不信」が全く等価になったのである。

親鸞においては、はじまりから「不信」が「信」と格闘する疎外感があり、「不信」は「信」自体を時間的に疎外した。その上で、「信」の中で煩悩にまみれた現世は、専修念仏をもって善悪の空間を死の世界や天上界へ二重に疎外した。この二重の疎外が、親鸞の現実意識を宗教的意識に構造化したといえるのである。その意味から、親鸞が次のような言葉を吐くとき、いやおうなく弥陀と問答を重ねた末のニヒリズムの匂いが漂ってくるのを見逃す

べきでないのである。

《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。》  
『歎異抄』 唯円著

#### 4 信と不信のあいだ

親鸞における「信」と「不信」の隙間は、いわば、紙一重である。親鸞にとって「信」は、「信」と「不信」とを同時に見渡すことのできる視界を獲得していたからだ。そこからみると、「信」と「不信」は「知」と「愚」とともに全く等価に見える。ただし、この等価という心証は、『教行信証』だけから判断すると、理念の内側からみた信仰に延びて退屈で、聖道門とのあいだの中性的な色合いで塗りつぶされている感をぬぐえないが、『歎異抄』には外部につながる契機を簡潔に認めることができる。この「契機」こそ、「仏の廻心（えしん）」にほかならない。

《日ごろ本願他力真宗をしらざるひと、弥陀の智慧をたまはりて、日ごろのころには往生かなふべからずとおもひて、もとのころをひきかへて、本願をたのみまひらすをこそ、廻心とはまふしきふらへ》『歎異抄』 唯円著

日頃、本願他力の真の教えを知らない人が、阿弥如来の智慧をもらって、自力を頼む心ではとても往生できないと思い、自力の心を変えて弥陀の本願に包摂されるのが「廻心」といわれている。ひたすら阿弥陀仏を頼み念仏の行を励む人においては、「廻心」はたった一回限りのものである。つまり、「廻心」とは、弥陀の本願を基にしており、「信」は衆生の側からは発心せず、すべて阿弥陀如来よりもらったものであるというのである。教えも念仏も信心も弥陀如来から与えられたものであり、念仏者は弥陀如来の称えよという勅命のもとに念仏を称え、浄土に往生を遂げるのである。したがって、浄土に生まれる因果もどれひとつとして阿弥陀如来の誓いの心から与えられないものはない。

称名は人が自らの力において「廻心」するのではない。わたしたちが念仏するのは自分が称えているのであるが、同時に、阿弥陀仏が自分という場において自らのつくった称えやすい「南無阿弥陀仏」という称名を実行していることにほかならないのである。だから、この称名はどこまでも自力の働きではないのである。親鸞にとって、真の「信」がうまれるのも念仏を称えるのも、もともと阿弥陀仏の実行なのである。仏の「廻心」は仏の「廻向（えこう）」ともいわれており、仏の本願の救いを衆生にほどこされることであり、これには浄土への往生、つまり「往相」と、浄土に生まれたあと衆生を救済しようとする世に戻ってくる「還相」があるが、ともに仏の働きにほかならない。阿弥陀如来は念仏信者の浄土往きの切符を与えたばかりでなく、浄土からこの世に帰る還りの切符もあたえたのである。この親鸞の「廻向」とは衆生が自分の力でさまざまな功德を積むという行為ではなく、親鸞においてはすべて仏の本願の働きに帰するところに一般の使い方とは正反対の意味があった。彼の頭の中には衆生の側の「廻向」はなかった。こうして「信」は阿弥陀仏によって真の心を恵んでいただいたとして、一切の真実の働きを阿弥陀如来に帰一するの



である。

わたしたちが真の「信」を得るのは、阿弥陀如来の選びぬかれた本願の慈悲によるものであり、煩惱流転の海に沈んでいる愚かな衆生が、この悟りを得るのが難しくないにもかかわらず、「信」を得ることができないのは、如来の大慈悲と広大な知恵の力によるものだからである。遭うことの難しい本願の縁をそれと気づかず疑いの心を懐くなら、これまで同様、迷いの世界に沈み、輪廻流転を繰り返すのである。そうした信心は仏の側から差しのべられた「廻向」を待つほかないものである。そのかぎりでは真実の信仰心が得られたとすれば、まったくの偶然であるかにおもわれる。たまたま何かのはずみで得られたといってもよい。そこでどんな条件が働いているかは凡愚のわたしたちが知るところでない。だから、思いがけなく純粋な信心を得るときには、心は迷いにとらわれることがないし、この心はもはや虚偽であることはない。たまたま得た信心を喜び、阿弥陀如来の恩を思い至らなければならないという。だからこそ、「信」は他力「廻向」のたまものであり、与えられた「信」に差はないとし、親鸞は次のように言うことができた。

《親鸞は、弟子一人ももたずさふらう。そのゆへは、わがはからひにて、ひとに念仏をまふさせふらはばこそ、弟子にてもさふらはめ、弥陀の御もよほしにあづかて、念仏まふしさふらうひとを、わが弟子とまふすこと、きはめたる荒涼のことなり。》『歎異抄』 唯円著

わたし親鸞は弟子を一人ももっていない。というのは、自分の計らいで他人に念仏させたのならば、自分の弟子ということもできようが、ひたすら弥陀の光明に照らされ、そのおかげで念仏を称えているわけだから、そういう人を自分の弟子というのはとんでもないことだという。現実には念仏の先達が、信者をわが弟子、人の弟子として取り合い、指導者みずから特別の力をもった人間として弟子たちに接していたのである。また、教えの解釈をめぐって、争いが生じていたとも考えられる。

同じ趣旨の話は『歎異抄』の別の箇所にもある。ある日、法然の弟子たちの間で「信」をめぐって論争があったという。きっかけは親鸞が自分の信心も法然上人の信心も同じであるといったことから始まった。仲間の門弟たちは、親鸞と師法然の信心が同じであるはずがないと批判した。そこで、法然の裁断を仰いだところ、法然は自分の信心も親鸞の信心も阿弥陀仏から賜った信心であるから、二人の信心はまったく同じと答えたというのである。

ここで親鸞は、信じる人の側から、信じるからこそみえてくる常識的な「信」のありようを、微妙なニュアンスで裏向きにひっくりかえし、弥陀の本願の「信」を、彼方からやってくる弥陀の恵みというように、あくまで向こう側からやってくる受動的な「契機」が必要なことをいっていることになる。この「契機」は、念仏者達の布教に当たっては、次のように因縁と言葉を代えて述べられていることと符合する。

《さて念仏に関係したことで、ひどくお困りのように承っております。かえすがえす心苦しく存じます。結局、その土地に念仏をひろめる因縁が尽きてしまわれたのでありましよう。念仏が邪魔されるなどというようなことについて、ともかくもお嘆きになってはいけ

ません。…中略…ともかくも仏・天のおはからいにおまかせになってください。その土地との縁を失っておられるのであれば、どこへでもお移りになっておいでになりますよう、おはからいください。≫『親鸞聖人御消息集』 親鸞著 石田瑞麿訳

これは関東において布教活動をしていた実子善鸞の裏切りに接して、義絶する前に京から念仏者にあてた手紙の一節であるが、ここに語られているのも、布教活動における「契機」のアクセントである。親鸞にとっての「信」は、「契機」を前面に出す時、単に、念仏門が阿弥陀仏の誓願に助けられて易行であることを肯定しているのではなく、逆に、念仏という信仰が阿弥陀仏から与えられた「廻心」に合致するところにのみ生まれてくるところから、その不可避性を疑ってはならないと語っている。いわば、素朴に念仏を称えれば阿弥陀仏に導かれて浄土へたどりつけると信じることはちがうものが、信仰の不可避性として湧きでている。ここがほんとうは親鸞の思想の勘所であるかもしれないところなのだ。いずれにせよ、信仰に片足入れた人にとっては、これでは、ほとんどこちら側の意向を無視した賭けを要求されるとおもってしまう箇所なのである。

この場面においては、直接的な「信」の側は、すぐ次のような疑問に直面する。ひとつは、どうせ、弥陀の誓願のうち第十八願がすべての衆生を救うことを約束して、救いの手をさしのべているのであれば、こちら側からわざわざ、念仏を思い立つ必要はないかということである。もうひとつは、救いの気持ち自体が弥陀によってつくられるとしたら、念仏者自身の救いとは一体何なのか。そして、信じることは信じないこととどこがちがいで、一体どういうことを意味するのか、と。ここで親鸞が最大限回答できるとすれば、悪への自由を積極的に規制できる論理がなかったと同様、すべてを肯定するよりほかなかったとおもえる。なぜなら、ほんとうは親鸞の浄土教の理解の中では、「自然(じねん)」というものが、もともとこのような回答不能性をもっているとしかおもえないからである。

≪自然法爾(じねんほうに)ということ。自然の自はおのずからということでありませぬ。人の側のはからいではありません。然とはそのようにさせるといふ言葉であります。そのようにさせるといふのは、人の側のはからいではありません。それは如来のお誓いでありますから、法爾といひます。法爾といふのは如来のお誓いでありますから、だからそのようにさせるといふことをそのまま法爾といふのであります。…中略…阿弥陀仏といふのは自然といふことを知らせようとする手だてであります。≫『末燈鈔』 親鸞著 石田瑞麿訳

ここにいたって、もはや、阿弥陀仏さえが、「自然」の手だてになってしまっている。阿弥陀仏とは、「自然」ということを知らせようとする方便・手段だという意味である。しかも、浄土も無であり、すべては空に帰しており、易行の素朴さは霧消してしまっている。だが、自然法爾というのは運命論でも、東洋的無為自然を指すというものでもない。また、現実社会の絶対肯定論でもない。「自然」とは自然界を意味するものではなく、おのずからそのようになることを指し、「おのずからしからしめられる」ということである。したがって、法爾、つまり、阿弥陀仏の必然的な誓いのあり方を「おのずからしからしめられる」という受動的自然のままの状態を指すのであり、計らいそのものを超越したことになるの

である。そこでは、五感や悟性など人間の分別が関与できる余地はなく、色も形もなく、姿もない仏（無上仏）の不思議なありかが念頭に置かれているのだ。それは宗教的恍惚感でもなければ、やみくもにすべてを信じこんでしまう信仰でもなく、反対に自己本位が溶け、自然な態度ですべてを風景に吸収してしまうような姿勢とってよい。

しかし、考えてみれば、このような宗教自体を裏切りそうな不可思議さにおいて、言葉では回答できそうもない否定性の限りで、その「信」こそが「不信」にも開かれる可能性をもったことは確実であり、その意味では、阿弥陀仏の本願を超えるべき「契機」は、「不信」そのものであったときさえいえる。なぜなら、他力本願をそのまま拡張していけば、「信」は与えられるべき「信」という不確実な未回答を唯一の根拠にしているというより仕方がないものであったからである。むしろ、ここに親鸞の他力の中の絶対信仰の背理があったとみなすこともできる。

中世の人々にとって、阿弥陀仏に導かれて、「浄土へ往く」ことが説得力をもつことになったのは、前古代・原始的な思想の支配していた当時は、人は死んだらまた生まれ変わるという輪廻転生観が素朴に信じられていたからである。生死を繰り返す「流転輪廻」が信じられており、現世でいやというほど苦しみを味わっている人々は、再度、生まれ変わって流転の苦しみを味わいたくないとする気持ちが強く、生死を超え苦痛を断ち切る浄土を求めするために、仏教思想の中にある往生という理想に託したのである。

だが、親鸞において「浄土へ往く」ことは、決して、人々が素朴に描いたように輪廻転生を断ち切るものではなかった。それは、死後の世界の理想生が実体として指し示されていないばかりか、逆に、浄土と現世のあいだに気の遠くなるような迂回路（媒介）を介在させている。この距離感こそが、理想を求めようとする衆生の「信」に回答不能の疑念を植えつけかねない「信」と「不信」を等価にした原因にもなっていた。それは「信じないことを信じる」と「信じることを信じない」ことが無理やり交換される絶対の背理でしかなかったのである。

このような信じることの背理の世界は、ただ一念すれば、あるいは十念すれば、弥陀の本願に掬われて往生するという単純な易行の世界とは明らかにちがっていた。この易行の中の段差こそが、親鸞の思想の表裏をかたちづくる二重性と考えられるのである。山折哲雄は、この差異については、『歎異抄』の世界を独自につくった唯円の考えもおよばなかった点だと述べている。本来、親鸞の思想に背理はなかったはずなのだが、唯円が親鸞の言葉をアフォリズム仕立てにならべることによって、作為的に片面を切り捨て、互いに矛盾する言い廻しをはさんで、親鸞の一連の真意をはかりきれないものにしてしまったというのである。

それは『歎異抄』においては、親鸞の究極の境地として、同時代の法然や道元とともに共有していたであろう「自然」と称する無我のような身体感覚が削られていることにもあらわれているという。親鸞の語りの中には確かに流れていた過程の文脈が、唯円の明晰な分析学によって切断され、死の意識や現世「放棄」の思想、悪人正機の思想のみが誇大に評価されて、やがて流れ着くはずであった自己と仏の融合にも似た神秘体験に類する叙述があえて消去されてしまったとみなされている。

そこでは親鸞の思考の脈絡が機械的に分断され、箇条書き的に列挙されて、二つに割った茶碗を継ぎあわされているかにみえるのである。そして、山折は、切り捨てられた文脈

からみると、唯円の態度は親鸞の思想を裏切っていると念押しして述べている。なぜなら、親鸞の片面にあった「自然」思想は、『歎異抄』において親鸞の思想を曲解した異端思想に対して厳しい審問を行おうとしている唯円の激越な「計らい」とは明らかに矛盾するからである。唯円のこの激越さは、親鸞の「自然」思想の心根を裏切ってしまうという。この点、佐々木正は『歎異抄』の第十章で唯円が激越な態度を自戒するように「念仏とは不可称、不可説、不可思議」なものという言葉やさしはさんで、唯円自らの「計らい」を折り畳み、帳尻を合わせようとしたとみなしている。自説を絶対化しないように末尾にこの言葉を付け加えたというのである。

だが、わたしは、善悪の問題と「信」の解体につながる「自然」の強調とはアクセントを異にしているだけではなく、二種類の言葉は決して心の内奥の同じ根拠からでてきたものではないとおもう。ともに『歎異抄』や『教行信証』の中に同じ濃度でみえかくれしているのはまちがいないが、あくまで、本来的な二重性の同在として理解されなければならないとおもえるのである。でなければ、親鸞の「信」そのものをさえ相対化してしまう「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」というような「信じることを信じない」確信は言葉では理解できないことになってしまうのである。

それでは、「不信」にも開かれていたというべき方便としての極楽浄土とは、どこにあるのだろうか。親鸞にとって、浄土とは次のようなものであった。

《真実の信心をえた人は阿弥陀仏のお心に救い取られて捨てられませんから、浄土に生まれる（正定聚）身となっているのです。ですから臨終を待つ必要はなく、お迎えをたのむこともいりません。信心の定まるとき、浄土に生まれることも定まるのですから、お迎えの儀式を要しません。》『末燈抄』親鸞著 石田瑞磨訳

親鸞は他力信仰の純粹性を判定の基準にして、極楽浄土について源信の浄土教を発展させ、真仏土と化身土の区別をおこなったが、いずれも方便して考えられたものであり、実際は、往生することを死後に生まれ変わることは考えなかった。梅原猛は、極楽浄土としての真仏土と化身土の区別こそ親鸞思想の真髄であるかのように述べ、阿弥陀仏の請願の不思議を信じる者は真仏土に生まれ、請願の不思議を疑いながら念仏する自力の人や他力に自力を交える人は化身土に生まれるとしているが、ここでいう阿弥陀仏さえ方便であるとした親鸞の到達点においては、もはやこの区別は意味をなさない。衆生を念仏の教えに引き込むために、仮に二種類の浄土という方便を必要としただけのことなのである。したがって、往生は彼方の浄土に生まれ変わるという考え方を捨て、一転してこの世の世界で実現し与えられるものとされたのである。来世に浄土に生まれたいという願いは、この現実の生活の中に移されたのである。これは浄土門の歴史の中でも親鸞の独創であった。「往相廻向」の信と行を得ると同時に与えられるとしたのが、弥勒菩薩と同じという「正定聚（しょうじょうじゅ）」の位である。

親鸞は真の心を獲得した人のことを不退転に住しているとして「正定聚（等正覚）」と呼ぶ。それは如来に等しいとも言われている。親鸞は「正定聚」を「歡喜地（かんぎじ）」のことだとも述べている。そして、念仏者は「横超」して金剛心をきわめると、命が終わる瞬間に一足飛びに仏の悟りを得るのである。ここでいう「横超」とは長い年月をかけて遠

回りして自力で悟りを開こうとする菩提心（堅超）に対して、如来の誓いの力によって瞬時に迷いの世界を横ざまに飛び超えて金剛心を得ることを指している。これによって、浄土門が死後の宗教であるという定説がくつがえされ、現世を生きる宗教に変わったのである。つまり、念仏をすることは死後のためではなく生きていううちに金剛心を得るためだとしたのである。金剛心を獲得することによって、この上もない優れた徳が身に備わること、悪を転じて善となすことができることや、さまざまな仏から称賛される利益が与えられるのである。ただし、親鸞はいわゆる「現世利益」の祈祷のために念仏を称えることをしなかった。現世の個人の福德を祈願する言葉として念仏を称えても、それは往生とは関係ないとしているのである。

心が確固不動になった時、掬いとられる浄土とは「正定聚」と呼ばれ、死後の世界ではなく、生と死の中間にあって、いずれあの世（死後の世界）へ導き入れられる約束された場所である。煩惱に覆われた自分ではあるが、真の「信」を得ることによって仏の世界を垣間見ることができる立場に達することができるのである。仏になるためには肉体を放棄しなければならないが、煩惱の身のままで、煩惱から解放された世界をほのかに感じることができるのである。

ここでは往生という言葉が死後の世界へ向かうのではなく、生きながら「正定聚」へ往くとみなされた。親鸞は真の「信」を獲得した瞬間に仏になることが定まるといことで「正定聚」という言葉を使っているが、それは六道に輪廻することはないという安心をもち、命終われば、即、仏の悟りを得られる確信をもった境涯のことである。これは、いわば、あの世からも現世からも地続きの場所にほかならない。念仏者は、いったんこの場所に生きながら往生してしまったのちは、必ず浄土の約束された弥勒菩薩の身を保証されるので、死を準備した半死は仮構した死として、死を二重化することになる。これが、いわゆる親鸞における「三願転入」の信仰告白の最終の段階であった。つまり、自力修行からはじまって方便としての念仏にいたり、最後に絶対他力の世界に到達したことなのである。

そこで親鸞がいう往相、還相も、この中間点との往復を意味している。往路で信心を固めたのち、そのメタフィジカルな半死の空間から逆に現世を眺望する視野を確保することが、ほかでもなく還相であった。親鸞は、『歎異抄』の中で、慈悲心について往相のそれと還相のそれを比較して、還相の慈悲こそがほんとうの大慈悲心であると説いている。

同じ慈悲といっても聖道門と浄土門があり、聖道門とは聖者の教えで説く慈悲であり、自分の力でこの世の中のあらゆるものを憐れみ、守り育てていくものであるが、無事助け出せることはまれである。いくら、愛しいかわいそうと情けをかけてみても不完全な慈悲になってしまうのである。また、これは親鸞が自分の親の追善供養のため念仏したことはないといったことにも通じている。

親鸞は父母に功德を供え、父母を幸福にしようとするために念仏を唱えたことがないという。その理由は、一切の衆生は、はるかな昔から生まれ変わり死に変わりしてきており、そのいずれの生においても互いに親であり兄弟であるからであり、現世の親だけが父母ではないという。それに対して、凡夫の教えである浄土門の慈悲とは、念仏者になり浄土に行き、仏と同じ悟りをひらくことによって迷える者を思う存分助けることができるとされる。たとえ、親を救いたいとおもっていても、煩惱に縛られた凡夫の境涯においては不完全なものであり、ひたすら阿弥陀仏の本願をたのみ急いで浄土に生まれて仏になった後、

その仏の力をもって輪廻に苦しむ一切の衆生を救えばいいという考え方に立っていた。

親鸞にとって、この「正定聚」の空間は、阿弥陀仏の思惑が人の理解を絶する広大なものであり、現世との気の遠くなるような距離を介して伝わるものとして、煩惱に悩まされる衆生の生を相対化するにとどまらず、念仏者の思考の時間の遡行を停止するための前提条件になっていた。その時間の隙間から距離を挟んで眺める現世の姿は、苦悩と欲望が交錯して、卑小でみみっちいモラル（善悪の基準）に支配された、小さく萎んだ世界でしかなかった。親鸞は、生と死を跨ぐように死の範囲を拡張して妖しく映しだした。

## 5 法然と親鸞

鎌倉仏教の祖、法然の浄土門の教えは、なにより、仏門の大衆化と民主化だったとおもえる。鎌倉仏教といわれる法然以下、一遍、道元、日蓮、栄西らはだれも、多かれ少なかれ仏教の大衆化をもとめたのである。平安仏教である天台宗や真言宗は仏教のいろいろな教えを統合しようとしたのであるが、鎌倉仏教は反対に多くの教行の中から一人の仏とひとつの行法を選択する点に特徴があった。選択とは多くの夾雑物の中から枝葉をとりはらって芯をつかむことであった。法然は浄土三部経とよばれる『大無量寿教』、『観無量寿教』および『阿弥陀教』に依拠して、『選択本願念仏集』をあらわし、末法であり凡夫の自覚という否定概念をひたすら念仏三昧にふけり、阿弥陀仏の助けを求めるしかないという教えを導く。その背景にあったのは、当時、末法思想が広がっており、実際にも僧侶は墮落して、まさに、鎌倉時代は仏教の危機に直面していたことである。さらに、鎌倉仏教の始祖たちは、天台密教の中の「天台本覚論」の影響を受けていた。それは「山川草木悉皆成仏（さんせんそうもくしっかいじょうぶつ）」というもので、人間ばかりかすべての生きとし生けるものが仏になることができるという思想である。これらの理由から、鎌倉仏教はすべての人を簡単な方法で平等に仏になることができる道求めたといえることができる。

とりわけ法然は、それ以前の仏教をすべて疑い、明晰な論理をもって浄土三部経に独自の解釈を加えて、最後に極楽往生の口誦（称名）念仏にたどりついた。中国の僧、善導の『観経疏』をもとに浄土教の体系化をおこない、仏教の大衆化を成し遂げようとしたのである。当時の仏教界においては、極楽往生は深い学問、知識と厳しい修行を抜きにしては考えられなかった。また、阿満利磨によると、仏教の伝来以来、仏像は神々のひとつとして受けとめられて、従来の宗教意識によって仏教は神観念の延長上に位置づけられており、「神仏習合」の形にとらわれていた。外来魂としての仏が海の彼方の国からやってくるという古代から伝承する宗教意識の中においてとらえられていたのである。

「神仏習合」は8世紀頃から姿をみせ、人々は仏に直接祈願するよりも神を通して仏に接するようになった。仏も衆生に直接説教するよりも神をとおして慈悲を垂れようとするのである。阿満は、この神仏一体を「本地垂迹（ほんじすいじゃく）」の理論と呼んでいるが、仏や菩薩が神々となってあらわれ、神と仏が特殊と普遍の役割分担をおこなうようになったのである。貴族も民衆も旧来の宗教意識を活かしつつ、仏教の救済にあずかることができる考え方をとった。そんな中、このような普遍と特殊の二重構造を破り、従来の宗教意識の壁に抗して、普遍に直結する飛躍を成し遂げたのが法然である。これは阿弥陀仏の本願にひとえに帰依する超越的宗教といってよかった。

ここでいう超越的宗教という意味は、法然が信仰を日々の生活から切り離して絶対化し、苦行や作善、道徳を超えて、誰もが修することができて救われる専修念仏の救済を説いた点にある。法然の教えでは特別な修行や作善や能力はまったく問われていない。だから、限られた人のための教えではなく、無学な農民や武士であっても婦女子であっても、誰にでも開かれた教義であった。法然の専修念仏は、文字どおり、阿弥陀仏の本願を信じ、念仏だけをひたすら称えることであった。わが国では古代以来、神を祀るためには食べ物を制限したり、欲望を抑制する苦行が前提にされていたのだが、法然においてはそのような苦行は阿弥陀仏の誓いに記されていないから、ただ、念仏だけがすべてなのである。

平安時代の半ばから源信の『往生要集』によって浄土教が流行し、地獄と極楽を対照的に説きながら、この醜い現世を厭い離れ、美しい極楽浄土への往生を恋い願うロマンチックな浄土崇拜思想があった。だが、極楽浄土に往生するためには現世において難行苦行を積み、造寺造塔を行い、厳しい戒律を守る修行あるいは観想という手段が不可欠であり、人間的にも高潔で、慈悲深い心と深い智慧をもつことが求められた。また、臨終のときとのぞんで、阿弥陀仏が菩薩を引き連れて来迎することで往生が決まるという思想や臨終の際、苦しい息の中での念仏の力によって往生が決まるとか、平素称えなくとも臨終のときのみ念仏でよいという考え方があった。

それに対して法然は、時代は末世であり、闇の時代であるから、人々が難業を修めることができないことを知っていた。凡夫、煩惱の衆生を救うには口称念仏しかないという考え方があった。そして、往生するのに仏像を造り、塔を建てるのが求められるのなら、貧窮困乏な者は往生できない、また、学問や智慧や優れた才能をもった者が往生できるのなら、智慧の劣った凡夫は往生できない、厳しい戒律が求められるのなら、破戒、無戒のものは往生の望みが絶たれるといい、そのような救われない圧倒的多数の貧窮な者、凡庸な者、破戒の者のためにこそ、阿弥陀仏は本願をもってあまねく衆生を摂取すると説いた。煩惱を断ち切れない凡夫、悪人、女人など地位、能力、身分をえらばず、衆生すべての平等な往生こそ法然の念願であったからである。

法然は『選択本願念仏集』の中で、中国の道綽の考え方を受け継いで、仏教を聖道門と浄土門にわけ、聖道門は煩惱を断ち切り悟りを得ることによって仏になる教えであり、だれでもできるものではないから、修しやすい浄土門に帰依すべきと説いた。浄土門に入るなら、浄土に往生する上に直接役立つ正行（しょうぎょう）と、それ以外の直接関係のない雑行（ぞうぎょう）にわけ、雑行を投げ捨て正行を修することを勧める。そして、さらに正行に帰するなら正定の業（しょうじょうのごう）、助業（じょごう）の区別があり、正定の業を選択すべしとした。この場合、正定の業とは阿弥陀如来の名を称する念仏称名をおこなうことである。

正定の業以外には、経典の読誦、極楽浄土の清く美しいありさまを心に描くことや、弥陀の姿を静かに瞑想する行などが含まれていた。しかし、瞑想によって心を集中し、仏や浄土を観想するには、現実の人々の心は狭く、散乱している。このような状態では瞑想や観想はおぼつかないから、阿弥陀仏は衆生の姿を憐れんで名号を称するよう勧めたのである。つまり、人間は欲望が渦巻いていようが鎮まっていようが、ありのままの姿で念仏を称えれば、阿弥陀仏の救済にあずかることでできるというのである。称名念仏は実践が容易であるから、すべての人々に通用するという理由である。法然は聖道の教えは末法の時

代の人間には理解も実践も難しいので、浄土の教えこそ縁の深い教えであると説いてまわった。

しかし、法然においては、称名念仏する上で至誠心（しじょうしん）、深心（じんしん）、回向発願心（えこうほつがんしん）の三心を具えなければならないという。至誠心とは身体と口と心で実践する行が必ず真実の心でなされるべきだということである。そとづらが真面目な修行者らしい装いをしている、内心では浄土を願う誠の心が欠けており、嘘、偽りを懐くような内面と外面の不一致ではいけないという。深心とは自分は罪悪生死の凡夫であり、輪廻の世界を流転して迷いの世界から脱することなく生きてきたことの自覚をもち、往生できることを信じ、身命をかえりみず迷うことなく念仏の行に打ち込むことである。回向発願心とは、今までの自分や他人がなした善行、功德をすべて真実の心と深く信じる心に振り向け、浄土に生まれ変わることを求めることである。

また、法然は念仏往生のため四修の実践を勧めている。長期間実践することや西方に背を向けず、西に向かって涙をこぼしたり唾を吐かないこと、縁のある聖人や仏像、経典を敬うこと、ほかの雑行を交えず念仏と経典の読誦に終始することなどである。実際、肉食妻帯をした親鸞とはちがって、法然は清僧で勢至菩薩の生まれ変わりといわれていた。

これらを見ると、法然の思想は親鸞とは微妙なところでちがっている。ひとつには、善悪の観念の切り口がまるで異なっていることである。法然にとっては弥陀の本願によって、悪人でも平等に救われるという思想が下敷きになっていた。老若男女、善人、悪人を問わず称名念仏をただで救われるというのである。たとえば、この悪人の中には、漁師、商人、農民など生活する上でやむを得ず、魚や獣を殺し、肉を食べる罪を犯している者が含まれた。また、武士のように宿業により殺生をしなければならない人々のことが念頭におかれていた。法然はこのような罪人、悪人すら差別なく念仏によって往生できると説いたのである。

だが、法然の記録をよく読んでみると、ここで言われている悪人とは、煩惱を具足せる凡夫であるから善行を積むことができないし、どんな修行も耐えられないで、阿弥陀仏にたよらずには救われる道がない人々のことを対象にしており、反対に善人とは、自力で善行をおこない自力で修行することができる人々のことを指している。つまり、俗世間で実際に悪事をはたらく悪人のことを中心テーマにしていけないのである。また、悪人を想定しているときでも、悪をあらため善人になって念仏すれば往生できるという言い方しかしていない。

ところが、親鸞においては、『教行信証』の中で、父王を殺して王位を篡奪したインドの阿闍瀬（あじゃせ）王の大逆大罪からの救いのことを例にあげているのをみてもわかるとおり、罪悪の質がまるで違った印象を受ける。というのは、法然は仏門の伝統にのっとり、宗教的悪のことをいい含めているのだが、親鸞の語りは仏門の世界の常識を越えて倫理的・道徳的な悪をも超えていた。ここで親鸞は父母や聖者を殺す罪である五逆罪、仏教の教えを誹謗する謗法罪を犯した人でさえも救われるというのである。

しかも、法然の思想は、選択念仏による悪人往生といわれ、「悪人でも」救われるという言い方をしている。どんな極悪な者でも、そのままの姿で、深い信念と念仏という条件さえあれば往生できるというのである。一方、親鸞の場合は、「悪人こそ」救われるとしており、この違いは決定的だった。悪人こそ救われるのは、他に方法が考えられないから、阿



弥陀仏の力にあずかってよりほか救われるすべがないからである。法然は罪人と悪人について語る際、どちらかという善人が救われるのだが、悪人としてしか生きられない人々についても往生に漏れることはないというニュアンスを忍ばせている。悪人、罪人ですら往生できるのだから、まして善人が往生できないはずがない。だから、念仏を続けるべきであるという見方に立っていたとおもえる。

法然は一念、十念でもよいから念仏を続けることを説いた。念仏の回数についても、一念でも往生できる、まして多念なら、なおさら往生できると言っているようにみえる。法然は罪業深い者が臨終のとき、善知識（知者）があらわれ、この者のために経典の名を読み上げるのと、本人が念仏の行をするのでは、罪を消す効果がちがうというようなことを述べている。経典の名を聞くと千劫の罪が消えるのだが、念仏を行すれば五百万劫にも及ぶというのである。それなら、罪の深い者は回数が多いほうがより効果があがることになる。それに対して、親鸞は称名して罪を消すという念仏の効果の考え方には自力の計らいが含まれていると考えた。念仏は一念義でよい、一回だけ念仏を称えるだけでよいという考え方が徹底していたのである。親鸞は、称名念仏自体、阿弥陀仏によって賜ったものだから、その行為自体、口でいうこともできず、言葉で説明することもできない不思議きわまるものという言い方をしている。念仏について人間の賢しい理性でもって理解することは不可能であると言っているようにみえる。

念仏は行者にとって行でもなければ善でもない。行や善というのは自分の計らいであるものだが、念仏は自分の計らいであるものではなく、阿弥陀如来からもらい受けるものだからである。そして、信心がおこるとき、阿弥陀仏にすがって一声のみで、すでに固い信心をもらっているのだから、必ず浄土に往生することが保証されているというのである。親鸞はそれをただ一回限りの「廻心」と呼んでいるのだ。念仏以外には、修行も読経も、仏像も寺も作る必要がないと考えていた。日頃、自力をたのむ心では極楽往生できないと思ひさだめ、阿弥陀仏の智慧をもらって、自力の心を変えて阿弥陀仏に心から頼りきることを説くのである。このように、いわば、信心が心の奥深く「内面化」されているのである。

信じる心の不思議さと「内面化」という点に関して、親鸞と唯円はこんな会話を交わしている。唯円が念仏を称えても踊りあがるような強い喜びの気持ちがちっとも湧いてこない、また、楽しいはずの極楽浄土へ早く行こうという気持ちもさっぱり湧いてこないと親鸞に悩みをぶつけた。すると意外にも親鸞は、実をいえば自分も唯円と同じ疑問を感じていると答えるのである。そして、念仏すれば踊りあがりたくなるような喜びを感じないのは、かえって往生がまちがいないとおもわなければならないという。喜ぶべきことを喜ばせないようにするのは煩惱のせいである。阿弥陀仏は、そのような人々の心の中に煩惱のあることを見越した上で、煩惱具足の凡夫のための救済の願を立てたのである。だからこそ、この他力の悲願がわれらのような凡夫のためにあることが頼もしいというのである。

また、早く浄土へ行こうという気持ちがなく、ちょっと病気でもすると死ぬのではないかと心細く思うのは、よほどこの現世の世界が捨てがたくおもわれているからであり、わたしたちの心にさまざまな煩惱が盛んな証拠であるとみなすのである。こういう一見すると煩惱に居直ったかにみえる親鸞の言葉のパラドックスに、「信」の不思議さを見るか、難しさをみるかは人によってちがうかもしれないが、少なくとも親鸞の語りを通じて、わた

私たちの心の表面をとおりこした死の意識や「前意識」のようなものが想定されているのはまちがいない。つまり、人々の望んだ場所には信心はない、信心は心の向こう側の世界に深く規定されており、そのため究極の「内面化」を経由せざるを得ないのだ。

称名念仏の「内面化」は、浄土そのものの「内面化」とみあっていた。法然にとって極楽浄土は確かに実在した。法然は源信の思想を下敷きにして、この世は苦悩に満ちた世界であり、あの世＝来世こそ楽しみに満ちた世界であるとする。だとすれば、一刻も早くこの穢土である現世を去って、あの世を願い求めよという考え方が根底にあったとみなしてもおかしくない。法然のこのような思想の背後には、実際に、劇的に自らの命を絶ち、あの世におもむいたたくさんの無名の念仏者や「聖（ひじり）」が存在していたのである。だが、親鸞の場合には、浄土を求めて自ら命を絶とうとすることは、弥陀の本願に背くおこないであり、凡夫は阿弥陀仏に任せて命あるかぎり生き、娑婆の縁が切れたときあの世へ行けばよいということになる。さらにいえば、親鸞は救われるための手段としての念仏と浄土との関係を疑義にさらして、絶対他力の果てに浄土の観念そのものを否定したのである。

親鸞の到達点は「自然」ということが、阿弥陀仏の本願さえ手段にしてしまっている場所だった。「信じないことを信じる」世界が、「信じることを信じない」ことに代わる地点に「自然」の思想を置いたからである。そのため、浄土も無であり、すべては空に帰してしまっている。親鸞の究極の「正定聚」の位とは、生からも死からも分別できない世界であったのである。信心を捨てようとしなかった法然の世界からこうした親鸞の「信」の到達点をみると、およそ「信」のあり方が逆立してみえるのは疑えなかった。なぜなら、ここでは「信」は救われるためという目的意識を失い、もはや、信じることの意味をなくすほど「不信」や「愚」と地続きであったからである。

法然の場合、「信」と「不信」あるいは、「この世」と仏の国である「あの世」とはどこまでも交わることはない二元論の主張であった。いわば、目的としての浄土と手段としての念仏が、現世の凡夫としての自覚に促されて平行に決定されていた。凡夫が仏になるのは、あくまでも、死後、浄土へ往生してからのことである。凡夫は現在の自分であるかぎり将来の仏ではありえないという一方通行の時間に規定されていたのである。ところが、親鸞における「自然」のあり方をみると、この目的と手段の関係自体を壊して、目的としての浄土がすでに手段になってしまっているのである。現世から疎外した浄土世界が、もうひとつの時間を力点にして二重に疎外される。最初の疎外は、凡夫が浄土を疎外することからはじめられ、「計らわないことを計らう」立場を固めた上で、「自然」ということにおいて、そういう「計らわないことを計らう」こと自体を「計らわない」立場に移行しているのである。いわば、現世の言葉と来世の言葉のその上に、もうひとつの別の言葉のメタレベルが確認できるのである。

そんな親鸞の立場からみると、念仏門にかけられるあらゆる疑念、たとえば、称名念仏は請願の不思議をたのんで信じているのか、名号の不思議を信じて念仏しているのかという問答や、経典や注釈を読んで勉強していないから往生できないのではないかというような疑義などはどうでもよいことにすぎなかった。専修念仏の人と聖道門の人が論争をおこなって、自分の宗派の方が正しいと争い、たとえ、念仏はつまらぬ教えであると非難されたとしても気にせず、自分たちのように文字も読めず、学問のないものには他の教えは修

めることなどできないと丁重に答えるべきだと論している。むしろ、念仏者は自分たちを誹謗する人に対して気の毒に思い、憐れみの心をおこし、彼らが仏教を誹謗した罪で地獄に落ちることがないように祈るべきだという。これらの疑義はすべて念仏の不思議さがわからない自力の計らいが含まれているからである。そればかりか、親鸞は、念仏者は他宗門から悪口を言われたいほうがおかしいとさえ言い切っている。

## 6 今を生きる親鸞

中村了権は『親鸞仏教の宗教力』という本の中で、現在のわたしたちを取り巻く世相は、人間の自我・我欲を中心とする弱肉強食の自由競争が蔓延して、せちがらくなつたと嘆いている。科学技術は人間の欲望を満たすための手段として限りなく進歩を遂げつつあり、それによって人間の自我・我欲中心主義の煩悩活動も一層活発になっている。人間は何事も欲するままの享樂的な暮らしを求めて奔走し、自然を無視して環境破壊をするなど、人間中心の勝手きわまる価値観に支配されている。

そして、このような価値観によって、人間は嫉妬、高慢、貪欲にまみれた罪惡を犯しているのであり、我執の奴隷になっているといわれる。そこで、おのれの罪惡性を深く反省し、人間の現存から宇宙の大自然まで、あらゆる現象は他者との関係が縁となって生起していることに目覚めてはじめて、すべては他力の働きの結果であることが認識できるようになるというのが、「親鸞の仏教力」といわれているのである。

中村が描く親鸞の仏教についての考え方は、生きることの罪惡感からはじまり「自然法爾」まで直線で結ばれた軌跡をくつきり浮かびあがらせており、いわば、善と悪の態度が二面に分かれ、対照的に比較されているのである。つまり、そこにはみずからの悪行に気づきさえすれば、すぐさま悟りの世界に乗り移れるかのような錯覚が語られているのだ。しかしながら、親鸞は、自分は善も悪もほんとうのところはわからない、それを区別する罪惡観そのものが理解できないと言っていたはずではなかったのか。中村のような考え方であれば、誰が善悪を区別するのかの出所を伏せたまま、あたかも懺悔によって善行を求めることが価値であるかのように、善悪の判断をあてこむことになるのである。親鸞は、そういう善悪の区別自体を放棄したところから「信」をはじめたのであって、善悪の区別や判断自体、自力の働きとみなしたはずなのである。

親鸞にとっては、自力の働きのなしに弥陀の計らいに引き寄せられ、ある日、突然、「信」は他界からやってきた。その触媒になったのは、死の意識というべきものであった。そこには善悪の判断をする前に濁世からいやおうなく立ちのぼる厭世観にとらわれた念仏者が存在したのである。また、善悪を放棄することは、現世を「放棄」することを意味する念仏者が確かにいたのである。

そのことを踏まえないと、親鸞の非僧非俗の姿勢においては、念仏者の「信」にいたる軌跡が見失われてしまうのである。つまり、善悪の問題からいきなり悟り＝「信」の解体までいたる過程の段差を一気に飛び越してしまいかねないのである。親鸞の時代においては、念仏を称えると浄土に生まれ変わる保証はどこにもなかった。そんな中、親鸞から

みた衆生にとって、善行、悪行というよりも死の意識の方がはるかに大きな「信」の「契機」であった。死の意識にとって善悪の言葉はなにほどのものでもないのを親鸞はよく知っていたのである。だからこそ、「信」の「契機」は彼岸の阿弥陀如来からやってきて、人間の善悪に関わりなく、念仏をそのまま此岸から彼岸に投げ返すことができたのである。

それでは、親鸞が示した死を媒介にした現世の意識は、現在のわたしたちに何を語りかけるのだろうか。死からはじまった生にとって、親鸞の思想が、現在のわたしたちの不安や懐疑と共鳴するところがあるとすれば、死という体験が切実さをましており、そこからモラル（善悪の基準）の崩壊を吸い寄せている点だとおもえる。もちろん、その死という体験の方向は、飢饉と戦乱に翻弄された親鸞の時代とわたしたちの時代とは決して同じではない。わたしたちの時代にも、毎年、何万人もの自殺者が絶えず、阪神・淡路大震災や東日本大震災では何万人もの犠牲者をだしてしまった。また、いつ凶悪犯罪、不慮の事故に巻き込まれないとも限らず、ある意味では死と隣り合わせの時代に生きているといえるかもしれない。

だが、それらにもまして、現在の多くの潜在的な自殺者や他殺者がモラルの死にむすびつくのは、あくまでも露出した生々しさや欲望からは縁遠く、同じ死といっても「私」の緩慢な死とともにやってくるからである。これは、いわば、欲望の死にもたとえられる消費社会の商品価値の微差異化の果てにゆきついた記号社会の「死」なのである。欲望は、唯一、商品の差異によってのみかき立てられる。そこでは、欲望によって商品が産みだされたり消費されたりするのではなく、逆に、商品によって欲望が起動する。そのため、もはや「私」の欲望というものは存在しえないのである。地下鉄サリン事件を引き起こしたオウム真理教の麻原彰晃でさえ、「他力」によって救われると正當に指摘した五木寛之の言葉を借りれば、現代の「私」とは、どこにも精神的支柱をみいだせないでいる、漂泊する希薄な自分なのである。グローバル・スタンダードにみられる西欧流の近代意識が主流になり、乾いたシステムに支配されてしまった半透明な「私」なのである。

《最近、子供や若い人にも自殺が増えています。子供たちにとって「死」という言葉が軽くなったということは、「生」の実感も軽いということだと思います。生の実感が軽いから、リアリティを感じられない。ですから、自殺者数と他殺の数は比例するというのが私の考え方です。自分の命を軽く扱える社会は他人の命も軽く扱える社会です。そう考えると、いまは生のリアリティがすごく希薄になっている時代だと思うわけです。》『他力』五木寛之著

どうしてこのようなことになってしまったのだろうか。五木は人間とつきあうよりもコンピューターや携帯電話、ゲーム機とつきあうほうがおもしろいというバーチャルな感覚が蔓延してきたことに原因を求めている。つまり、人間同士の全人格的接触が極端に少なくなったことから、自分の身体や生死の実感がもてなくなったとみなしているのである。これは人間関係の希薄化の側面を重視する見方であるが、こういう希薄化を生じるのは、むしろ、自分の欲望との折り合いがつかなくなったことに原因があるのではないだろうか。つまり、根底には欲望とみなされる内発的な自己言語の不在ということが死の世界に直接に触れているのだとおもう。

現在、わたしたちの「私」は、たくさんの言葉に包囲されていながら、ほとんど内面の統括軸を喪失したかのようなおもいに晒されている。これは言葉が他者におもいどおりとどかなくなったというのでもなければ、心が鋭敏になりすぎ、背伸びした言葉づかいになってしまうというのでもない。言葉が過剰にありすぎるのに、手のひらにのせられない空疎さと、日常的な繰り返しに耐えないで、言葉がすぐさま風化してしまう部分に両極化している状況なのである。

こういう言葉の過不足感の根拠は、微細にたどっていくと、おそらく、漠とした死の予感という危機感につきあたっており、言葉の崩壊が死を手招きしているのである。それは本人の自覚のあるなしを問わず、「私」の時間や空間を統覚する立場が流動化して、従来から引き継がれてきた規範性としての言葉の表出方法ができなくなって、言語機能を下降させた極限で、言葉と「現実」の双方をつかまえる可能性をほとんど断念してしまっていることなのである。「私」の言葉は常套句を反復しながら、繰り出された瞬間に摩耗した触感のほか何も感じられなくなったため、言語の放棄や沈黙という抵抗を余儀なくされているのだ。これは商品となった「現実」が「私」を包囲している分だけ、沈黙やランダムな言語の羅列の存在を証明するものになっているのである。

現在からみると「私」の心にとって、「現実」などという実体世界は存在しないのかもしれない。人間の現実意識が表出した架空のイメージの束がバーチャルな「現実」という平均値をつくると考えるべきかもしれないが、それでも、かつては、「現実」と言葉は、「私」の心の中で正確に照応していると信じられる瞬間をもっていた。だから、「現実」に合致しない言葉の不誠実さを、「私」は自分自身につきつけることもできた。本来、言葉は「現実」社会と「私」の意志が交わったところでうみだされると信じられていたのだ。ところが、いつのまにか言葉と「現実」の関係が逆転し、言葉の中に「現実」が包摂されてしまうと同時に、今度は言葉そのものとなった「現実」のイメージが、言葉を粉々に切り刻んでしまったのである。いわば、「現実」を受け入れた言葉が、裁断され、なんの脈絡もない死体の塊となって、わたしたちの前にうずたかく積まれてしまったのだ。このような言葉に対する「現実」の過大さの逆説こそが、全社会的な大衆意識の変質に支えられて、言葉の不安感を囲いこんでいるのである。

わたしは、このような言葉の表出にあらわれた社会的な大衆意識の変貌を、大衆の私的感性・意志の拡散化、解体（「私」性の解体）という視点から考えてみたいとおもっている。敗戦によってナショナリズムの統括軸を失い、行き場をなくした大衆の意識は、やがて経済復興をつうじて全社会的な消費行動の拡大化を促進するとともに、言葉の現実性を商品の関係そのものに仮託して、知的アパシーの波頭をもろにかぶってきた。その結果、消費行動の拡大にともなって、「私」との関係性をもたらしていた言葉との共通の岩盤がくずれ、言葉は「私」の言葉の「外」へ流出しはじめるようになった。しかも、この「内」と「外」または言葉と行動の矛盾という考え方そのものが、言葉が自己意識を超える時間の「外」側に加速して、「私」の中での「内」と「外」の区別を無意味化してしまったのである。ここにおいて、「私」は言葉との直接的な結びつきはもちろん、「現実」との関係の総体を喪失したのである。

もはや、「現実」－「言葉」－「私」の連関は切断され、持続的に言葉を発することが、単に、自己円環するだけの反復機能になってしまった。ここでは、絶えずなにものかに追

われるように受け身で生きている「私」たちの衝迫感は、自己内面を追い詰め、生き急いでいること自体が言葉を操作しているといってもよい。こういう内心の思いとすれちがってしまう受け身の不安こそ、「私」たちの不安であり、死の感触を生じる原因になっているにちがいないとおもえる。

この場合、「私」の解体とは、「現実」との同時意識の解体とみなすことができる。みずからの根拠を失ったまま、単に時間性としてのみ機能しているわたしたちの意識は、「現実」との距離感の喪失の代償として、「現実」の内面に繰りこまれた言葉を、あてがわれた既視感とともに受け取っているにすぎないのである。したがって、ここでは「私」の時間意識は、「現実」が遠のくにつれて、不可避に直線的な流れから逸脱して、加速度的に細断化されはじめる。その結果、「私」の「いま」、「ここ」にある存在感が希薄化して、意識を凝集しないかぎり統覚感を喪失しかねない危機感にさらされているのである。「私」の時間は過去から現在に集積されているはずであるが、「現実」との距離測定を失った分だけ、自己時間の停滞感にとらわれ地盤ごと崩落して、もはや、わたしたちは自己循環の純粹言語しかもちあわせなくなったのである。

現在における言葉の意味作用の欠如は繰り返しに耐えきれず、沈黙に引きずられることと、そののちの初源の言葉における起動の重さの三段階、総じて、言葉のもっている場所性＝指示性の変化に原因があることがわかる。つまり、リアリティを測る尺度さえみうしなってしまったこと、沈黙でさえも他者に通じないこと、自己内面に沈潜する気分を分散すること、更には言葉の着地点は、親鸞の時代と同様に、言葉への不信感や善悪の判断の不可能性の回答を用意せざるをえなくなっているのである。

モラル（善悪の基準）に対する現在の課題のうち最も切実なのは、貧困など経済社会的意味づけの問題でもなければ、他者に対する意思疎通の不全の問題でもない。倫理が言語の摩耗と死をつうじて自ら根拠を喪失し、「私」の場所におうじた「現実的」な関係づけをもっていないからである。エレクトロニクス情報化社会、サブカルチャーによってもたらされた高度資本主義社会の現在は、「私」的生活は、大衆的・倫理的課題をほとんど見失ったかにみえる。つまり、倫理感を脱色してしまうことになった私的感性・意志は、独自性としての積極性を失いはじめ、同時に、過剰な情報に細分された言葉の自己表出性を許してしまい、それに包摂された「私」は道具（携帯、パソコン）としての鏡に映してしか自分の姿をとらえられなくなってしまったのである。これは言葉の絶対的な逸脱である。なぜなら、現実的な「私」的意志を通過してはじめて自己言語が成立するにもかかわらず、ここでは、言葉が言葉に包囲されているため初源の表出として、自己言語はメタレベル言語、つまり言語の言語としてしか機能していないからである。

つまり、「現実」－「言葉」－「私」の三角形がメビウスの輪のように閉じられ、反復しつつ流れだし、「現実」－「言葉」が双方向に相乗的に交わることで、「私」の独自性は不要になりつつあるのである。だから、「私」は「現実」に面してではなく、「現実」になった言葉によって、不必要な格闘を強いられているのだ。こうして、もはや「現実」などという固形の実体はなくなってしまった。ただ、言葉のランダムな反射のみが「現実」像にすりかわったのである。ここにおいて、「現実」から絶えず追いかけてられているという衝迫感は、言葉に対する被虐感と等価なのである。ただ、どちらがその当体であるのかを確認すべき「私」が不在のため、よけいに煽られることになる。つまり、ここでは純粹な言葉

は下降していき、「信じないことを信じる」ことだけが沈黙とともに、唯一、抵抗する姿勢にみえてくるのである。つまり、親鸞の時代と同じに、善悪を信じられなくなって念仏だけをたよりにする事態にたどりついたのだ。こうして漂泊する希薄な存在としての「私」が完成する。

言葉は「私」を見放し、「私」は信じる言葉を放棄する事態にいたってしまった。その結果、「私」にとって、言葉とともに倫理は死の相を露呈しはじめる。この倫理の不在感を敏感に察知した保守的な政治家や宗教者たちは、善悪の古びたイメージを復元させようとして、倫理の逆転劇を演じはじめる。従来の倫理が失効した背景には、高度資本主義社会の現在においては、貧困に基づく欠乏感に裏づけられた倫理が、もはや、場所を失ったことが影響していることがわからないまま、現在の政治家や宗教家は、この倫理の不在の隙間に入り込んで、新しい倫理が誕生するまでの埋合わせの役割を担うことになったのである。

だが、どんな理念をもってしても言葉で表現されるかぎり、結局、現在のところ言葉と倫理の崩壊現象をくいとめることはできないとおもう。だとすれば、もはや、「私」の解体意識からくる危機感をぬぐうことができないのだ。言葉も「私」も高度資本主義社会の風圧に抗うことはできないようにみえてくる。そんな中、わたしたちは宮沢賢治とおなじように、どのようにすれば、ほんとうの言葉や倫理を捻出することができるのか、はてしない自問が続く。

こうして、わたしたちは、現在、死に向かって下降していく自己言語の循環と純粹言語しかもっていない。さしずめ、親鸞が「義」を否定したため、称名だけを頼りに生きていく念仏者とほぼ同じ状態にあるということだ。しかし、わたしたちに指図する方法があるとすれば、親鸞のもうひとつの歩みのように、「信じないことを信じる」ことを「信じることを信じない」ことに反転できないかということである。親鸞は悪人正機の思想において「無義をもって義とする」立場をつらぬき、その後、反転して「義」自体を無化する「自然法爾」に至りついた。そこでは「信」を二重化することによって、「信」にまつわる「知」と「知」になった「現実」を「信じない」立場をとったのである。つまり、「信」を「不信」の中に包み込んだともいえる。そして、この「信じることを信じない」立場において、死の意識を二重化することができたのである。

わたしたちは、親鸞と同じく、高度資本主義社会の死の様相自体を、二重性の「私」によって受けとめることはできないだろうか。わたしたちは、生の側には息苦しい。また、死は親鸞の時代のような生々しさをもっていないから、かつての念仏者のように、いつまでも死の側にいることはできない。それなら、いっそ、もうひとりの透明な「私」の第三の言語が「現実」と言葉の時間の包囲網からぬけだすことができればよいのではないかとおもえる。それは「私」のもうひとつの時間を介在させることで、生と死を同時に二重化することでもある。生の時間とは、生から死へ向けた一方通行の時間である。また、死の時間とは死から生に向けたマイナスの時間である。そして、もうひとつの時間とは、生に対しては死であり、死に対しては生である生と死を二重につらぬく時間のことであり、その時間の往復において自由そのものの言語を意味するのである。この点で、親鸞の「正定聚」の身の処し方は、生と死の息苦しさを同時に解放できる唯一の方法的立場にちがいないとおもえる。

## 【参考文献】

- 『歎異抄』 唯円著 安良岡康作訳  
『歎異抄』 唯円著 梅原真隆訳  
『日本の名著 親鸞』 親鸞著 石田瑞麿訳  
『教行信証入門』 石田瑞麿著  
『正像末和讃』 親鸞著 石田瑞麿訳  
『親鸞聖人御消息集』 親鸞著 石田瑞麿訳  
『末燈鈔』 親鸞著 石田瑞麿訳  
『親鸞との対話』 石田瑞麿著  
『最後の親鸞』 吉本隆明著  
『未来の親鸞』 吉本隆明著  
『親鸞復興』 吉本隆明著  
『今に生きる親鸞』 吉本隆明著  
『書物の解体学』 吉本隆明著  
『ハイ・イメージ論』 吉本隆明著  
『方丈記』 鴨長明著 今成元昭訳  
『親鸞』 笠原一男著  
『「歎異抄」入門』 梅原猛著訳  
『仏教の思想』 梅原猛著  
『誤解された歎異抄』 梅原猛著  
『悪と往生』 山折哲雄著  
『親鸞をよむ』 山折哲雄著  
『『教行信証』を読む』 山折哲雄著  
『新約聖書 マタイ福音書』 塚本虎二訳  
『権力への意志』 ニーチェ著 原佑訳  
『アンチクリスト』 ニーチェ著 適菜収訳  
『親鸞仏教の宗教力』 中村了權著  
『他力』 五木寛之著  
『親鸞』 倉田百三著  
『法然と親鸞の信仰』 倉田百三著  
『いまを生きるための歎異抄入門』 佐々木正著  
『法然』 大橋俊雄著  
『選択本願念仏集』 法然著 阿満利麿訳  
『法然の衝撃』 阿満利麿著  
『親鸞』 阿満利麿著  
『銀河鉄道の夜』 宮沢賢治著



『親鸞』 真継伸彦著

『わたしひとりの親鸞』 古田武彦著