

親鸞思想と解釈

序論

伝統的価値観の崩壊とともに、文化的宗教的多元性を認めざるを得ない世界となっている。単純な相対論に陥らずにこうした多元性を受け入れる現代的人間像と世界観を構築するために日本思想を探るならば、日本で展開された浄土教の一つの手掛かりが見いだされるのではないか。というのも日本浄土教、特に親鸞の思想は言葉や概念と真実の関係をめぐる問題、または宗教における教えとの関わり方あるいは理解の仕方に直接取りくもうとするからである。

親鸞思想では、言葉が言葉を超越した実在に至るための媒体として重要な役割を果たしている。というのは、阿弥陀仏の本願または名号を聞くということが信心を獲得する、すなわち仏陀の心（仏智、真実心）を得ることであるからである。しかし、親鸞の説く、教え

デニス・ヒロタ

との真正な関わりに立つようになるのは、単に教義の言葉を知性的に受け入れ信じるのではなく、むしろ言葉自体や概念そのものに関する意識に転換が起こるということを意味している。いうならば浄土仏教の教えを通常の世界観の枠内に取り入れるという関わり方から、親鸞のいう意味での真の言葉（まこと）と虚偽の言葉（そらごと）が自覚されることへの変化である。¹⁾

こうした新しい関わり方が開かれると、自己や世界を把握していた概念は我執に歪められた、無実な構築となる。これを親鸞は、「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもつてそらごとたはごと、まことあることなき」と表現している。しかしまたそこでは「念仏のみぞまことにて」あると言えるようにもなるのである。

したがって、浄土仏教の教えには二つの働きがある。一つは人間

の通常の思考・発話の虚偽性を明らかにすることによって、迷っている人間の「智・愚の毒を滅する」こと、つまり薬のような「治療」するという作用であり、もう一つは、それと同時に、真の言葉として、概念を超越した実在を出現させる力をもって人間の思考と発話の中に入り、それらを転換させる働きである。

以下、親鸞思想における真の言葉の働きのと、こうした言葉に対する関わり方と理解の仕方を明らかにするために、次の三つの問題に焦点を当てて考察をすすめる。

(1) 信心を獲得することにおいての、また得てから後の生活における言葉の果たす働きやその性格、(2) 親鸞の言語観を反映している彼の解釈法、(3) 親鸞のいわゆる「三心」あるいは「三信」(第十八願に説かれた「至心・信樂・欲生」)の説き方を、彼の宗教的自覚の現れとして、また真の関わりの立場からの経典解釈の例としてみること。

信心と言葉

浄土仏道における真の言葉の性質を解明するために、こうした言葉との真正の関わりについて二つの局面を考えることができる。一つは、真の関わりに転入する瞬間に生じる面であり、二つはその転入の瞬間以降の行者の生活における展開という面である。こうした二局面は、親鸞のいう信心獲得(「名号を聞く」こと)と行(「無碍

光如来の名を称する」こと)に合わせて考えることができる。親鸞思想において、この「信」と「行」の不二性は重要な意味を持つ。というのは親鸞は、彼独自に展開した概念である「信心」を説くことによって、法然の教えにおける行(称名念仏)の性格を明らかにしようとしたからである。親鸞は次のように述べている。

称名はすなはちこれ最勝真妙の正業なり。正業はすなはちこれ念仏なり。念仏はすなはちこれ南無阿弥陀仏なり。南無阿弥陀仏はすなはちこれ正念なり。⁽²⁾

ここで彼は、真実在の現れとしての称名という行為(正業)と、言葉(名号、南無阿弥陀仏)そのものと、そして心の働きである正念とが同格であるということを示している。

しかし、親鸞はまた信と行は不同であり、二つでありながら不離であると述べている。例えば、親鸞は『大経』における「一念」という語の意味を、文脈によって「信」と「行」に明確に区別し、信心と理解する場合と称名と理解する場合を示している。信心に関して、「一念」は信心を獲得することが瞬間的であること、そして信心が純粹であり他の考えが混じっていないということを意味し、行に関しては、「一念」は一回の称名で行(浄土に生まれる、あるいは仏陀に成るという結果をもたらす行為)が完成するという意味である

と説いている。⁽³⁾更に、

信の一念・行の一念ふたつなれども、信をはなれたる行もなし、
行の一念をはなれたる信の一念もなし。⁽⁴⁾

と続けている。要するに、信と行は不同不異の関係にあるという。また念仏は何故涅槃に到るといふ結果をもたらす力を有しているのかという問いに対しては、その念仏が仏心である信心の動態であり、仏陀の活動であるからと答えているのである。

しかし、新たな問題がここから展開する。というのは、信心が「涅槃の真因」であると述べることによって、法然の専修念仏の教えをより明確にしようとした親鸞は、称名念仏の意義という問題、あるいは念仏の必要性でさえそれをどのように理解すべきかという問題に発展させた。このために親鸞は、法然の「念仏往生」の教えに対して「信心往生」ということを主張したのだとよく言われているが、親鸞思想を「信心往生」という用語で理解することは、親鸞の道における言語の持つ意味を無視することになる。こうした理解では、信心は念仏往生という教えを知性的に受け入れることになり、実際の称名を二次的に考えがちになる。しかし、親鸞思想では、この言語性こそが浄土仏道の一切を救うという開かれた性格を有し、また人間存在を転換させる力の根源であるとするのである。

十四世紀以来の伝統的真宗教学においては、信心と念仏という問題（行信論）は主観と客観という二分性をもって論じられてきた。

これは存覚（1290-1353）によって初めてその著書『六要抄』（『教行證文類』の注釈書）で論じられた。存覚は、『教行證文類』の第三巻に「信文類」があるにも拘わらず、親鸞自身が付けた題名には表されていないと、その内容と題名とのズレを指摘した。その上で存覚は、信と行は主観と客観の関係に立っていること、すなわち信は信ずる主観（「能信」）であり、行である念仏は信の対象（「所行」、つまり法蔵菩薩の修行によって成就されたもの）であると説いた。更に、浄土仏教では、こうした信と行は「南無（能信）阿弥陀仏（所行）」において一つであるから、『教行證文類』という類名の「行」は信を既にその中に含んでいると説いたのである。⁽⁵⁾

親鸞自らは、「能」と「所」を主観と客観という意味では使っていないが、真宗学では信と行の関係を分析するために「能・所」の対比を一般に用いるようになった。⁽⁶⁾またこの分析を展開し、信と行の両方に「能・所」の二分法を当てはめることもある。信に関して、まず行（名号、すなわち阿弥陀仏の本願や功德の具現）はその対象（所信）であるという。次に、行・信の不二性に基づいて、衆生の信はこの阿弥陀仏から与えられる名号が、衆生の内に現れたものであるという。要するにここでは、行と同様に信も対象化され、信は行者の実際の存在や主観性から離され、仏の顕現となる。更に、称

名念仏は、次に逆方向（仏心である信心から言葉へ）の動きとして起こるといふ。称名はもちろん行者の行為でなければならぬが、教義の観点に立つ場合、行者の行為であるかぎりそれは感謝の表現としての意味しかもたない。換言すれば、従来の行信論では、行者の称名は概念的な内容に縮小されていて、救済的意義を持たないのである。したがって「真実」の称名念仏を行者の実際の経験から離れた仏心の現れとして捉えようとするのである。

このように、衆生と仏陀はそれぞれ対立した関係にあるが、仏陀の側からは、信・行の統一をもってその対立は乗り越えられている。これは能・所の二分法を信と行の両方に当てはめると同時に、能所は一つであると主張しているからである。しかし、信・行の関係の問題をこうした主観・客観の二分法を用いる従来の仕方で解決しようとするならば、信心と念仏は行者の実際の行為や自覚から抽象化され遠ざけられてしまうのは避けられない。むしろ、信心と念仏における転換の意味あるいは転換をさせる力、そして信と行の統一は、浄土仏道の言語性を究明することによってより明確になる。といふのは、浄土仏道の言葉との真の関わり（本願を聞く、名号を称する）においては、行者の生死的存在と真実在は同時に、そして不可分の関係で出現するからである。以下、先ず名号を聞く瞬間をこうした真の関わりへの転入として捉え、次にこうした「聞く」ということが、行者の生活の中でどのように言語的活動として展開されるのか

について考察する。こうした考察は、親鸞思想の現代的意義、特に価値観の多元性の中に創造的に生きるパラダイムとしての意義を照らす方法であろう。

I 真の関わりへの転入

名号を聞くということについて、『大無量寿経』には次のように説かれている。

あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと乃至一念せん。

親鸞にとつて、この文にいう「名号を聞く」とは信心を得ることと同じであり、彼は仏道との真の関わりを言葉という観点から捉えていることを示している。言い換えると、新しい言語世界、あるいは言葉の新しい把握の仕方を示している。しかしこうした言葉の新しい把握の仕方は、主客の二分法を超えた無分別智をいうのでもない。また虚妄的思考や自己中心的なものの方を根絶するといふことをいうのでもない。しかし、主客の二分法がもはや支配していない、そして自己、世界、実在の新しい把握の仕方（パラダイム）の出現をいうのである。

この新しいパラダイムにおいては、独立した自己が教えを構成し

ている諸要素（阿弥陀仏、名号、浄土等）を理解し関係を持つというのではなく、むしろ迷いの存在としての自己と実在としての本願や名号の両方が同時に現れる（図Ⅰ）。対立的でしかも不離な関係に立つというようなパラダイムである。こうした生死的自己と本願の間にこの境目（すなわち自己の限界線、地平線）が現れるその瞬間に、その境目の二つの側面として真の関わりにおける自己と本願が出現する。ここに、行者が自己の領域に仏道を構成する諸要素を取り入れようとした努力、あるいは自己の目的のためにそれらの諸要素を用いようとした意図は自ずと断たれ、新しいものの把握を体得するのである。これは二通りのかたちで起こる。一つは、境目が自己の地平線となり、自己の存在全体の限界が露わになる。ここに、真実であり善であるものを取り入れ、悪を取り除くという努力によって自己を改善しようとした可能性はその限界が露わになるとともに崩壊する。もう一つはこうした崩壊に伴って、この境目は逆方向の動きとしても現れ、それは概念を超越した真実在が言葉（名号）として出現し自己に近付いて来ることによって起こるのである。

こうした新しい意識（把握）やそこに横たわっている諸関係を描くために、仏道との初期的関わり方に大きな影響を及ぼす主・客（行者・本願）の二分法を突き抜けなければならないが、これは、転入の過程に同時に起こる否定面と肯定面を考察することによって、可能となる。

初期的関わりの崩壊

浄土仏道との初期的関わり方には、内在する自己の働きである仏道に対する疑いが支配的である。この自己は、自分自身を、そして世界や仏道の教えを客観化しようとし、自己の存在を強化するために善を行い悪を避けようと働くのである。親鸞の著作に、「罪副を信」じることとして表現されているが、この「信」には次の二点の要素が含まれている。

一つは、因果や善悪の分別を含む通常の思考の枠組みである。この枠組みの中で主体としての行者が対象としての仏道の諸要素を掴もうとしているのである。もう一つは、善を自己のものとしようとし、悪を自己から取り除こうとする努力である。親鸞はこのような努力を「善本をたのむ」こと、つまり行者が称名念仏を自分の善行と考えているとして批判している。

こうした枠組みを当てはめることとして現れる内的自己は、実際には善悪を正しく決める判定者ではなく、むしろ欲望（善を取り入れること）と瞋恚（悪を取り除くこと）という根本的煩惱の活動が実体化されたものでしかないと自覚されるとき、自分自身の行為を判別し道を定めてきたものは、その根拠を失い崩れてしまう。それまでは絶対と考えられていた内的自己は、自らが追い払う悪にすっぱりと包まれている故に、自分で自分の存在を正しいとし善であると

して確立しようとしてきた努力はその力を失う。行者にとって、この側面は「自力の心をひるがへし、捨」てるということである。

自分の過去から、あるいはまた他の生き物との共存の流れから、自分を外し、浄土仏道にかなう自分を確立しようとする努力してきた、そういう初期的関わりにおける主体の立場が崩壊すると、自分が自分自身としていた明確な輪郭がなくなる。經典の表現を用いれば、自分の存在が「無始よりこのかた」の時間の流れと同一の広がりを持つものとなり、自分の今の存在が、過去世の行為の影響を受けていると自覚されるようになる。自分自身というものが流動的になり、この世の時間の境を超え、知り得ない過去の行為と関係をもってくる。更に、時間的だけでなく、空間的な次元にも、対象としての自己と外の世界との境界線が不明瞭になり、他の生き物とともに存在の海に溺れているという自覚が生まれてくるようになる。

手段として捉えていた仏道に関しても、同様である。自分と人格としての阿弥陀仏との、また目的地としての浄土との関係を確立するための自らの行動に関する善悪の判別でさえできなくなれば、こうした阿弥陀仏や浄土という概念そのものが否定される。親鸞の考へによると、初期的関わりにおける「阿弥陀仏」と「浄土」は、真実ではない「仮」あるいは「方便」の仏身と仏土でしかない。更に、名号は、仏陀を呼びかける手段やまた、浄土に達する手段でもなくなる。自分とのこうした関係の枠組みが分解されると、阿弥陀仏の

本願もまた救いの原理として、この世の歴史の直線的時間の流れの中に捜し出すことはできなくなる。また、浄土を自分が考えていた宇宙の空間の広がり突き止めることもできなくなる。本願の成就によって得られた仏陀と成立された浄土はもはや通常の考え方によっては把握することができないのである。

生死的存在と真実在の同時性

#

次に信心を得ることの、肯定的な面へ目を向けると、それは自己の生死的存在と真実在はともに、自己の迷いの思考を超越しているのであるが、信心においては、こうした自己と実在が自ずと把握されうるようになるのである。こうした信心における新しい意識の在り方は、自己の存在を明らかにする限界線すなわち地平線の再出現として把握されるのである。

限界としての地平線——自己と世界を生死的存在として——

行者は、ものを考える時に、自己の立場が絶対であるという意識を捨てなければならなかったため、自分のことを限定したりまた価値判断する力も奪われている。しかし別の観点から言えば、絶対的主体としての自己と改善の可能性を持つ対象としての自己という二分裂を乗り越えることができるようになり、また、世界の中に存在

する他のものと、それらから離された自己との分裂も超えることができるようになる。つまり、自分の存在を全体的に把握できるようになるのである。それまでは自己の核心と考えていた価値判断をする力、あるいは自己と自己の将来を決める力が崩壊した自分自身にとって、全体的に把握されるということは、自分の存在の限界線としての地平線が現れるということである。換言すれば、自己自身がしてきた絶対的で永遠なるものとしての理解を失ってしまうと同時に、自分を生死的存在であるという全体的把握が起こる。こうした絶対的の自己の崩壊と全体的把握という両側面が不離一体のものとして起こるのである。

この新しい理解では、自分の存在は、自分の歴史の中での位置や過去の行為に条件付けられているので、免れ得ない枠組み内では動かけない。こうした存在が生死的として自己意識に浮び上がるのは、自己がいかなる過去にも未来にも完全に限定された存在であると自覚した場合のみ起こるのである。以前、自分の存在の中に、自分の方向性を決めることができる安定した立場があると想定していたが、全体的な把握というのは、そうした立場の可能性の放棄を含んでいる。自分が自ら救いの根拠を作り上げるといことははや不可能である。これが二重的の自己の崩壊による、自己分裂を超越する時間的な面である。

空間的な面もある。二重的の自己が崩れ自己の地平線が出現すると、

それまで自分の存在と世の中のあらゆるものの存在との区別を構築しようとしてきたが、こうした区別が消え去ってしまう。この面を親鸞は次のように表現している。「一切の有情はみなもつて世々生々の父母兄弟なり。」親鸞が、自分の両親のために念仏を称えな理由を説明するために述べた言葉である。その基本的な理由は、善い行いができない自分が、他の人々にまでその功德を施すことは無論不可能であると。しかしここで親鸞は、日本宗教に深く根差している先祖供養という考えを完全に否定するのではなく、むしろその考えに別の次元を持たせようとしている。つまり、自分の「父母」の為に追善供養するということに、更に深い問題を提示している。これは「父母」そのものに対する考え方である。「父母」の供養を本当にするためには、「一切の有情」を供養して救わなければならぬ」と述べている。というのは、計り知れない遠い過去から何度も生まれ変わる間に、自分の存在は、他の生き物全てと密接な関係を持つようになり、皆いつかは自分の父母・兄弟であったと親鸞はいう。ここに、自分の存在は生死的であり、有有限的であるという自覚と、自分の存在は生死的であるからこそ他の生き物全てと密接に関係しているという自覚との関連が明らかになる。この生死的存在の中に共存している生き物すべては、行者自身の存在の可能性と限界を示している。

こうした自覚が、親鸞の「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界」と

という言葉に表現されている。法蔵菩薩も、本願を起こす前に宇宙全体の「国土人天の善悪」を見たというが、こうした視野には共通点がある。それは、親鸞の限られた自己の存在という自覚は、新しく出現する自己の地平線の向こう側を示すということも含んでいる。それは真実在の動的側面である。

名号を聞くこと——地平線の接近——

浄土仏道との真の関わりに転入することは、自己の存在の境目が移動し、その境目そのものが貫通されるようになることである。この移動して新しくなった境目すなわち地平線の出現は、自己や世界の周囲を取り囲むだけではなく、自己と自己が考えた世界を超越しているものが顕現することでもある。この境目の向こう側の存在は、名号として把握される。換言すれば、行者の存在の地平線が出現するのは、名号を聞くということであり、「名号を聞く」ということは、浄土仏道を自己から離れたものとし、その道を手段としわがものにしようとするのではない。そうした主観と対象の関係は初期的関わりにおける姿勢を示している。むしろ、「名号を聞く」というのは、虚偽的存在と真実在という正反対である二つを同時に分け、そして結合させる地平線の出現であり、この地平線の両側が、併在的に新たな自覚の場となるのである。

以下、親鸞における真の言葉という概念をもって「名号を聞く」

ということの性格を考察してみよう。親鸞にとっては、真の言葉に二つの動きが弁証法的に融合されている。一つは、法蔵菩薩が本願を建てて修行し、そして阿弥陀として仏になる、いわゆる横の動きであり、二つは、形のない実在がたちとして現れるという縦の動きである。以下、こうした二つの動きに相応する「聞く」ことの二つの局面を考察する。

(a) 浄土仏道が凝縮して名号となる

手段として対象化された浄土仏道の概念（本願、浄土等）が崩壊するということは、それらが通常の思考の枠組みから外されるということであり、無意味になってしまうということではない。なぜなら、浄土教自体が元々行者をして二重自己の崩壊へと促すものであり、またそれと同時に、名号をもって、新しい自己理解の仕方、あるいは把握の仕方を持たせようとしているからである。信心は本願から生ずる、あるいは本願として与えられるという親鸞の主張は、こうしたことを意味するのである。したがって、教えから信心の獲得へ、そして信心の獲得から教えに対する新しい理解へ、あるいはまた浄土仏道の言葉が蘇り新たな把握へ、という循環的な動きである。

こうした動きの、信心への局面を考察してみよう。親鸞が描く法蔵菩薩—阿弥陀仏という成仏の物語では、法蔵の実践と人間の努力

は対照的である。法蔵の辿る道は一方では、行者にとって自分の行を計る規範となっているが、他方では、より深い観点からみるならば、衆生の行為と法蔵の行とは、煩惱と智慧あるいは虚偽性と真実のように両極的に対立する関係に立っている。親鸞は、「菩薩の行を行じたまひしとき、…一念一刹那も清浄真実の心にあらざることあることなし⁽⁹⁾」といい、こうした法蔵の真実性を強調している。したがって、本願あるいは正覚の成就是単に無限の年月にわたって続いた修行の結果として立つのではなく、法蔵の修行の一瞬一瞬に満ちているというのである。こうした理解では、本願の物語が凝縮して、通常の思考の枠組みから離れた時間の存り方を示しているのである。ここでは、衆生と仏陀の対立は、時間的存在と、存在のあらゆる時点を超越したもの、あるいは世界の中における自己の生活と、世界の中にある生活を一つとして困むものとの対立となる。

このように、法蔵菩薩の修行過程の各瞬間に、本願の建立と成就が凝縮されているのであるが、それは時間的にだけでなく、言語の領域においても同様のことが起こる。本願の物語は、同じように我々の通常の理解の枠組みから離れ、阿弥陀仏の名号の中に凝縮するという方向へ進んでいく。名号が本願の成立の永い過程の最後に立っているのではなく、むしろ本願の性格においては、願の物語を構成しているあらゆる要素―法蔵菩薩の成仏の願い、修行、智慧と慈悲の成就、衆生の救い―は全て名号において具現されているので

ある。こうした要素はみな、本願の物語の中のそれぞれの場面でもあるが、また親鸞の理解では実在あるいはかたちを超越した法身に根差しているのである。故に、「名号を聞く」ということは、「仏願の生起・本・末を聞⁽¹⁰⁾く」ことであり、また「一念」あるいは一刹那に起こると親鸞は述べている。

こうした時間的および言語的凝縮への動きは信心を得る一念に融合するのである。こうした「名号を聞く」こと、そしてそれが一瞬間に起こるということは、本願が完全にそこに凝縮されているということを意味している。すなわち、浄土仏道は我々の通常の思惟あるいはそれを成し遂げようという計算からは完全に離れている。念仏はもはや自己の行為を中心とする因果的思考から脱し自己の善でもなくなり、むしろ自己へという外からの動きとして知覚される。

こうした近付くという動きの表現として、親鸞は、名号を阿弥陀仏の呼びかけであるという理解、あるいは宇宙のあらゆる場所で時間を超えて諸仏が名号を誉めたたえ続けるという阿弥陀仏の第十七願を強調している。直線的あるいは推論的である通常の思考や判断の枠組みが完全に凝縮されたところに、はじめて概念を超越した実在の現れとして名号が出現するというのである。

(b) 実在の結晶としての名号を聞く

浄土仏道が近付いてきて自分の存在に触れる(すなわち名号に凝

縮する」ところに、自己の地平が出現し名号を聞くということが起こる。したがって、名号を聞くことは、名号を、本願の物語の結晶として、あるいは智慧慈悲が凝縮されたゲシュタルトとして把握されるということである。こうした親鸞の洞察は、かれの製作した礼拝用の掛け軸にも横たわっている。親鸞の掛け軸には、阿弥陀仏の仏像としての姿がなく、その代りに名号の文字が書かれている。六字、九字、十字という名号の具体的な表現が幾つかあるが、仏像と同様に蓮華の台の上に立つように書かれている。こうした掛け軸においては、名号はかたちを超越した実在であり、同時にそのかたちそのものである、あるいは概念を超越したものであり、また驚きの沈黙に満ちた言葉である。名号は自己の地平に密着し合体した実在であるが、また一方では、通常の思惟・価値判断の崩壊によって現れた、自己の生死的存在の限界あるいは境界線そのものである。和讃に親鸞は次のようにいう。

光明てらしてたえざれば

不断光仏となづけたり

聞光力のゆゑなれば

心不断にて往生す⁽¹¹⁾

名号を聞くということは光明の力を「聞く」あるいは把握すること

であり、そしてこのかたちでありながらかたちを超越した光明を聞くということは、その光明が行者の中に常住し「心」と成るということであるという。

名号は対象化あるいは概念化され得ない、沈黙に満ちた真の言葉であるゆえに、凝縮と出現という二方向の動きを具現できるのである。凝縮への動きは水平線のベクトルに沿って起こる。それは本願物語の全構図が時間的概念的枠組みから外され、現在の一念に融合する瞬間に完成する動きである。また出現への動きは、こうした凝縮の瞬間に垂直線のベクトルに沿って起こる。ここに、名号は生死的存在としての自己の地平線が現れるとき、その地平線の反対の側面となる。

親鸞が本尊として使っていた掛け軸には、阿弥陀仏を文字をもって表すということのほかにも、もう一つの新しい工夫が見られる。それは聖典からの引用を、その上下に書き写したということである。こうした經典の言葉と名号は、前に述べた教えと信心獲得との循環的關係に立っているとともに、更に水平と垂直という二つの動きの弁証法的関係にも立っている。經典の言葉が通常の思考や理解を抜けて名号の中に凝縮して行く。しかし、親鸞は、「一念」の解説に、「往生の心行を獲得する時節の延・促について乃至一念といふなり」と述べている。したがって、「名号を聞く」一念は時間的縮まりの果てだけではなく、また逆に言語的行為に延びて展開してい

く。こうした言葉は新たに完成した浄土仏道との真の関わりにおける自己と世界を表す。次に、この展開の側面を考察しよう。

II 真の関わり方

—— 転換としての称名念仏 ——

行者が本願あるいは名号を聞くと、その人の存在に転換が起ころと親鸞はいう。例えば、人が本願に「まうあふ」(遇う)、つまり「本願力を信ずる」と、「よろづの善根功德」がその「ひとのこのころうちに、すみやかに疾く満ち」てくるという。また、次のようにも述べている。

如来の願力を信するゆゑに行者のはからひにあらず、五惡趣を自然にたちすて四生をはなる。⁽¹⁴⁾

名号を聞くと、それは阿弥陀仏の功德(智慧・慈悲)に満ちているので、生死的存在という束縛から解放放たれるというのである。名号の観点からすると、自己の地平線が出現し、自己と実在の不二性が支配的になるということである。というのは、「円融至徳の嘉号は悪を転じて徳を成す正智」⁽¹⁵⁾であるからである。要するに名号は我々の生死的存在の悪を名号と同じ徳(智慧・慈悲)に転換させるという。親鸞は、こうした不二性を行者の立場からも次のように表

現している。

往相の回向ととくことは

弥陀の方便とき(時)いたり

悲願の信行えしむれば

生死すなはち涅槃なり⁽¹⁶⁾

この和讃には、上に述べた信心獲得の過程の基本的な要素がみられる。本願の根源と成就が名号に凝結し、浄土仏道が一念に凝縮するところにおいてはじめて、真実在が行者自身の存在に触れる。すなわち名号の言葉と実在が不二となるのである。こうしたことが起ころのは、行者が名号を聞くと、つまり自己や仏道を対象化している内在する二重的自己が崩壊するそのときである。絶対化された、あるいは実体化された自己中心的価値判断の主体としての自己を建てることによって、二つに分かれていた自分自身が、こうした自己の二重性を乗り越え、また自己と仏道を主体と客体として分けるということもなくなる。浄土教との関わりは、通常の推論的思惟や自己対象化から解放され、また名号が手段等でなくなり、思考を超越した透明性(光明・智慧)を持つようになる。したがって、行為と言葉が不二となり、この結果として、行者の生死的存在とそれを超越した実在が同時に出現し、その二つの出現とともに、行者の生死的

存在が涅槃であるともいうのである。こうしたことを表現するために、親鸞は功德宝海が行者に満ちているとか、あるいは行者の煩惱が願海(慈悲の心)に流れるという比喩を用いているのである。

本願あるいは名号を聞くという転換について、注意すべき点が幾つかある。一つは、意識的努力をしなくても、あるいはその転換の意義を意識しなくてもそれは起こるといふことを、親鸞は次のように述べている。

如來の本願を信じて一念するに、かならずもとめざるに無上の功德を得しめ、しらざるに廣大の利益を得るなり。⁽¹⁷⁾

こうした「無上の功德を得」ることは、行者の意志や努力によって起こるのではない。むしろ、はからいや計算的思惟がなくなり、仏道を構成する要素が我々の通常の思考の枠組みから離れたところから起こるのである。したがってそれは、我々が造り得る因果的過程から離れ瞬間的に、そして更に通常の意識よりもっと深いレベルに決定的に起こるのである。故に、こうした転換の起こり方について、親鸞は「自然」という語を用いて、自らのはからいではなく、ただ「しからしむ」—そうなるようにさせられる—と説いている。

しかしまた同時に、こうした転換は信心獲得の一念に限られていたのではなく、また時間的存在を超越した瞬間に留まるといふこと

でもないのである。

「しからしむ」といふは、行者のはじめてともかくもはからざるに、過去今生未來の一切のつみを善に転じかへなすといふなり。「転ず」といふは、つみをけしうしなはずして善になすなり、よろづのみづ大海にいればすなはちうしほとなるがごとし。⁽¹⁸⁾

ここに述べているように、「転ず」することは信心獲得と同時に起こるのであるが、こうした転換は、人生のあらゆる行為を含めて行者の時間的存在全体を、それを何ら否定せずに取り込むのである。したがって、この転換には二つの局面をみることができる。一つは、信心獲得の瞬間であり、これは、「転ず」といふことが根本的に、また決して撤回されることなく起こるその瞬間である。つまり、「功德をよく信ずるひとの心のうちに、すみやかに疾く満ちたりぬ」⁽¹⁹⁾ということである。もう一つは、日常の生活の過程で、自分の行為が、悪のままでありながらそのまま、善に転じさせられる瞬間である。転換の第一の局面では、「転ず」といふことが無意識の深さで自分の存在全体に浸透するのであるが、第二の局面では、意識的に起こされていないにも拘わらず、それは意識を完全に超越しているというでもないのである。

「転ず」ということにこうした二つの局面があるということは、自己の地平線の出現における対立と同時性あるいは不二性を二つに分けることができないということである。親鸞が「転ず」ということを説くのは、自己の地平線が現れてくること、また計算的価値判断の崩壊それ自身が実在の出現を可能にするということに基づいている。しかし、それは実在は、自己の地平線が現れる（名号を聞くということ、名号が聞こえるということ）以前から存在していたとか、あるいは日常生活を続ける人間が実在そのもの（真如、智慧）としての名号の立場における不二性を直接に経験するとかいうことではない。親鸞は、「無明煩惱われらが身にみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえず²⁰」というのである。つまり、実在と生死的存在の対立は、智慧と無明の対立でもある。それにも拘わらず、親鸞は、信心の行者において無明は破られているともいう。

名を称するに、よく衆生の一切の無明を破し……²¹

信心をえたる人をば、無碍光仏の心光つねに照らし護りたまふゆゑに、無明の闇はれ、生死のながき夜すでに暁になりぬとしるべしとなり²²

親鸞によれば、信心の人において無明は「臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえず」であって、そうではあるが同時に、その無明は破られている。

こうした状態は、名号の複雑な性格を反映している（図II）。一方、名号は概念や思惟を超越した実在であり、我々が求めなくても、また意識しなくても我々の存在を転換させるために絶えず運動している。他方、名号は言葉であり概念をもって言葉として理解可能である。こうした二つの次元を持つ名号は、実在の不二性を行者の日常生活に融合させることによって、その不二性が把握されるように、あるいは意識に浮び上がるように絶えず運動している。浄土仏道における転換の二番目の局面、すなわち日常の行為が転じていくという面は、こうした名号の運動を示している。親鸞は、この運動を説くのに、往生を願う人は「本願名号信受して寤寐にわすることなかれ²³」という。名号を信受するというのは信心を獲得することであり、智慧・慈悲が名号として自分の存在の地平に結晶することである。しかし、こうした「名号信受」のもう一つの面は寝ても覚めても忘れることはないということである。信心獲得という転換の瞬間が日常生活全体に展開されていくということは、人間存在の言語性によって遂げられるのであり、実在は、名号という言葉をもって、あるいは名号という言葉として、行者の存在を絶えず変えていくからで

ある。名号がこうした力を持つのは、単に一つ概念として運動しているだけではなく、新しい言葉の在り方として意識や思考の全ての言葉に横たわっているからである。⁽²⁴⁾

言葉の新しいパラダイムとしての名号

行者の言語的行為に関して言うならば、二重的自己が崩壊すると、行者にとって「名号を聞く」ということは単に本願を観念的に理解するという事ではなくなり、また「名号を称える」ことを、こころの内に潜んでいる考えや感情の言語的表現としては理解しなくなる。初期的関わりにおける計算思考は、こころの内に自己が思いや意志を起こし、こうした自己の思いは宗教的善悪の意義を有しているという考え方に根差していたからである。つまり二重的自己が崩壊すると、名号を、主客の二分法の枠組みの中である目的に至るための手段としてはとらえなくなる。というのは、名号との真の関わりは、自己の存在の限界である地平線の出現であり、またそれに伴う実在の現れであるからである。こうした関わりには、既に述べたように二つの局面がある。一つは、名号を聞くことであり、それは行者の存在と実在が不二になることである。しかしそれは、名号が何かの記号や概念として用いられ、名号を通して行者が実在や真如に至るということではない。むしろ、計算的思考が崩壊することによって、実在である名号と自分の存在を取り込む実在が一つである

ということが把握されるようになることである。

しかし、このように自己の地平線の向うに現れ接近して自己の地平線とびったり合致し一体となった名号は、消えてしまうことなく自己の地平線で思考の端にある実在として言葉あるいはかたちとしての性格を保つのである。行者の立場から言えば、信心獲得における二重的自己の崩壊は、禪定を行ずることもなく、また分別的思考を打ち破ることなく起こるのである。したがって、浄土仏道が信心獲得の一念に凝縮し名号となるのは言葉としての性格を脱するという事ではなく、むしろ名号は概念とその超越を貫通する、あるいは主客の不二性を貫通する言葉になるということである。こうしたことは、第二の局面に関係している。水平のヴェクトルと垂直のヴェクトルを弁証法的に融合する名号は、言葉としての性格を失ってはいないので、「名号を聞く」こと、すなわち仏道の凝縮への動きが極まり、こうした行者の「はからい」がなくなったその場で、広がりという逆方向の動きに変わって行く。かたちや概念を超越した真実在がかたちとして現れるという性格(垂直のヴェクトル)を保ちつつ、名号はその言葉としての性格を、因果関係あるいは時間的空間的な水平のヴェクトル(無量寿・無碍光の成就)の再主張として現すのである。

しかし、行者が名号をもって直接に自分の理解や把握を表現するという事ではない。むしろ、名号は、行者の生死的存在と真実在

の不二性と対立のその二つを同時に具現する言葉として、存在の地平線の再出現となって行者の生活の一瞬一瞬に寝ても覚めても充滿しているのである。このように、名号は信心獲得において得た行者自身の存在と実在の不二性と、その後の行者の日常生活を融合し、日常的意識とその意識に浮き上がらない行者の存在の底を極めて自然に統一しているのである。

したがって、名号が開く生活の場は、「求めざる、知らざる」という受身的な信心獲得の瞬間から、身口意の行為からなる業的存在の流れと融合する。こうした受け身の瞬間から人間行為の次元への発展は、親鸞がいう信と行、すなわち名号を聞くことと称えることとの不可分の関係に横たわっている。声を出しても出さなくても、念仏あるいは名号は現存在を転換させる行となる。その上、自己存在の地平線の再出現としての名号を肯定することにおいては、その主体を問うことは無意味である。なぜなら、人間や仏陀が一個人で成し遂げることはないからである。親鸞は『教行證文類』に、行の代表的表現として諸仏がみな名号を誉め讃えて称えるという阿弥陀仏の第十七願をあげている。つまり、真の修行（覚りを結果としてもたらす行爲）は宇宙の諸仏が過去現在未来に称える名号であり、また自分が称えることであるという。念仏は、自分と世界の全存在を取り込むという二側面を持つ地平線の再出現となり、生活行為の基礎低音となり、その響きの中で諸仏と行者を区別することは意味

がないのである。

そして更に、名号は知覚や思惟の中に入ってくる。つまり、概念をもった理解の対象となる。親鸞は、次のように述べている。

本願円頓一乗は

逆悪摂すと信知して

煩惱・菩提体無二と

すみやかにとくさとらしむ⁽²⁵⁾

親鸞はここで、行者の新しい自己理解を主張している。こうした理解には、二つの主なパラダイムがあり、一つは菩提（本願）と煩惱（人間）の二分法的対立であり、他は、この対立に立つものの無二性である。行者の論理的理解は、教えにある概念を持ち、この対立と無二性の弁証法的関係の枠組みの中で展開されている。

行者の言語行為の中の名号

名号が行者の意識的言語行為に入る仕方には、二つある。一つは、名号が、日常生活の言葉に深く入り込み、言葉として現れる我執や煩惱の根本的虚偽性をそのまま把握しうるように働くということ。もう一つは、名号が一旦凝縮された浄土教の言葉を新たにして、仏道における行者の存在を表現しうる真の言葉になることである。こ

うして、浄土仏道との真の関わりに入ることによって、「そらごと」(普通の言葉)と「まこと」(念仏、教え)が同時に現れてくるのである。

(a) 日常の言葉の根柢にある名号

既に見てきたように、「名号を聞く」ということは、自己の地平線の出現として、自己の生死的存在とその存在の限界という壁を貫通し不離一体となった真実在が同時に現れるということである。こうした自己と実在の対立と不二性という二つの性格(二重構造)は、人間存在の限界、つまり生死的時間の全貌や存在するものの全体を包むのみならず、通常の思考や言葉を通して日常生活の場ともにも遍在するのである。『歎異抄』に記録された次の言葉はこうしたことを述べている。

煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもつてそらごとたはごと、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⁽²⁶⁾。

これは勿論、信心の行者は「そらごと」を言わなくなるということではない。解脱を求めるために自分の言語行為を改めようという考えは、内在する絶対的自己、つまり二重的自己の立場に立って起こ

る心情である。しかし、何を言ってもまた何を行ってもいいという気持ちにはならないのである。むしろ、日常の言葉には、その根柢に「名号を聞く」こととして現れる自己の地平線が宿るようになる。こうした通常の言葉の内面は、その言葉の虚偽性とともに意識に把握される。意識にあがる過程は、『歎異抄』の第十六章に述べられている。この章では浄土教の真の行者であれば悪行を犯したときは、回心して懺悔をしなければならぬという考えが批判されている。浄土仏道においては、「回心」というのは悪行為に対する後悔としての懺悔ではなくて、むしろ浄土仏道との真の関わりに入るということであり、こうした真の関わりへの転入すなわち回心は決定的で、一回切りであると『歎異抄』に述べられている。

わろからんにつけても、いよいよ願力を仰ぎまゐらせば、自然のことわりにて、柔和忍辱のこころも出でくべし。すべてよろづのことにつけて、往生にはかしこきおもひを具せずして、ただほればれと弥陀の御恩の深重なること、つねはおもひいだしまゐらすべし。しかれば念仏も申され候ふ⁽²⁷⁾。

腹立ち等の悪を犯したと意識する場合、懺悔しなければ仏道から離れてしまうと思うのは、二重的自己の立場に立つことである。真の関わりでは、「回心」は自己内の自己の観点から懺悔を繰り返すこ

とではなくて、むしろ「回心」とは自己の存在全体を囲む限界が露わになるということである。したがって、悪の行為は、本願を思い出す機縁となる。そして、行為の根柢に固着して低音のように響き続けている名号は、自己の地平線の再出現として口に浮んでくる。

悪行為は、単に通常の倫理の枠組みの中だけではなく、生死的存在の広い視野の中で相対的な価値判断を超えた迷いの悪として把握される。更に、通常の水準で悪と見做す行為だけではなく、我々が為すこと、考えることは全て、その根柢から自己の地平線まで届き、反省にふさわしい機縁となる。我々の世界あるいは他のものとの関係を明示し構築する言葉は全てその根柢に我執の歪みを含んでいる。それぞれの言葉を究明することは、自己の地平線の出現として名号を明らかにすることである。このように悪が超越的に遍在しているということは、われわれが、自然に悪を犯すよう導かれていないということにもならなければ、絶望に落とされるということにもならない。なぜなら、全てのものの根柢に宿っている地平線は、二重的自己が世界に当てはめようとした善・悪、自・他、欲望・瞋恚の区別や分割を克服するように働いているからである。自分は、生死的存在の中で、他の生き物全てと繋がっていると把握されるようになる。親鸞は、信心の人は「常行大悲(常に大悲を行ずる)⁽²⁸⁾」、つまり常に念仏をするというのは、言語行為の根柢にこうした生死的存在の全体的把握があるということを意味している。

また、この自己と自己が経験する世界に宿っている地平線の向こう側の面は、真実在である。親鸞は次のように述べている。

この如来、微塵世界にみちみちてまします、すなはち一切群生海の心にみちたまへるなり。草木国土ことごとく、みな成仏すと説けり。⁽²⁹⁾

生死的存在の中の繋がりと、涅槃あるいは仏性が世界の全てのものに満ちているということの二つの要素は、「名号を聞く」こととして出現する自己の地平線の二つの面を反映している。この地平線は更に、日常の言葉において、また「そらごと、たはごと」の世界のあらゆるものや場において、反映されているのである。

(b) 新たにされた言葉としての名号

自己・実在の二つの面からなつた存在の地平線の把握は、言葉によって構想され露わにされることもある。基本的な表現は、いままでもなく名号を称えることである。称名は、例えば存在の驚き、信の喜び、往生への願いから生ずることもあるし、また、殆ど無意識に起こることもある。名号は一方では実在であり概念思考を超越したものの現れであるが、他方、本願の凝縮したかたちであるから、二局性と不二性に根差す概念的意味も持っている。この二つの要素

の前者に関しては、実在としての名号は瞬間的に現れ、それはゲシユタルトあるいは象徴的であるので、名号と信心は不二であり、名号そのものと行者における名号の把握は不二であるということになる。(名号を把握することと名号は不二である。)後者に関して、概念的意味をも持つということとは、思惟の対象となり、論理的あるいは推論的理解に広がっていく。

名号は、このように二つの性格(面)を持っているからこそ、『大無量寿経』に説かれた阿弥陀仏の本願の教えとして、また浄土仏教の伝統の歴史に高僧や行者の言葉として展開されてきた。このことに関して、二つの観点から考察することができる。まず、教えの言葉について、親鸞は、次のように述べている。「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つて経の体とするなり。」⁽³⁰⁾すなわち、教えの言葉の核心に、実在と概念の両方の性格を持った名号があり、この名号こそが教えの言葉を、転換させる力、また仏道を理解させる力を備えた真の言葉にするのであるという。次に、語る人あるいは書く人の観点からすると、教えの言葉は実在(仏心、智慧、信心)から生ずるのである。この基本的なパラダイムは『大経』の序の物語に著わされている。それによると、釈迦牟尼仏は、「大寂定」⁽³¹⁾という三昧に入り、諸「仏の所住に住」⁽³²⁾して『大経』を説くのである。また、親鸞は法然を大勢至菩薩と見做した。これは、単に当時の庶民信仰を取り入れているのではなく、仏

陀の心から生ずる言葉によって名号が伝わり広まっていくというパラダイムを当てはめているからである。同じようなことは法然門下の聖覚と隆寛についてもみられる。親鸞は次のように述べている。

すでに往生をもしておはしますひとびとにて候へば、そのふみどもにかかれて候ふには、なにごともなにごともすぐべくも候はず。⁽³³⁾

要するに、往生の因である信心あるいは仏陀の心を持っていたので、この書物に書かれたことより勝れているものは他にありえないのである。

このように仏道の教えを、名号の歴史の中の展開としてみるならば、その教えの真実の理解は名号と同じような理解の仕方ではなければならない。「名号を聞く」という立場、あるいは真の関わりを持つところに立ってはじめて浄土仏教の教えを正確に解釈できるのであるという。こうした解釈法によって、教えの言葉は相対的に概念化される通常の思考から脱出し、自己は生死的存在であり、実在は慈悲であるという二側面を持つ地平線を明らかにできるのである。

親鸞の解釈法

親鸞の著作における解釈の位置

親鸞の著作において、解釈は極めて重要な役割を果たしている。というのは何通かの消息と和讃の何首かを例外として除くならば、残りの書物の殆どは、漢文の仏教典籍からそのまま抜き出してきた文章と、その編集、注釈、解説、また翻訳から成り立っているからである。漢文仏典の解説を通して、浄土仏道を伝えようとした親鸞の努力の結晶がこの膨大な量の漢文で書かれた引用文にみとれるのである。ある読者、例えば唐木順三にとって、こうした親鸞の漢文仏典への関心は、彼にエリート学僧の意識が残っていた証拠であるという。親鸞は比叡山で僧侶としての生活を二十年間送り、後に洛中に降りてからは、念仏の道は学問を必要としないという考えを抱くようになったのであるが、比叡山での勉学の日々の意識が残っていたというのである。これに対してまたある研究者は、平等主義者としての親鸞を主張して、彼は「あざけり」を覚悟した上で、「文字のこころもしら」ない「田舎のひとびと」のために和文を作る努力をしたと指摘する。⁽³⁴⁾しかし、こうした見方はともに、親鸞がそのエネルギーを著作形成に費やした動機を正確には示し得ていないし、また理解しているとはいえない。親鸞は、これらの書物を通して、「文字のこころもしら」ない人々でさえも仏典のテキストに直接に出会えるよう、並々ならぬ努力を払ったのである。

それでは、漢文仏典のテキストはなぜこれほどまでに重要であるのか。なぜ普通の日本語の説明では不十分なのか。例えば、『一言

芳談』に、「後世者の法文は、紙一枚にすぎぬなり。」とか、「後世者の法文は、義はあさくて、心ざしがふかかるべき也。」という記述がみられる。⁽³⁵⁾しかし漢文仏典のほうが権威があるからというのでは、納得できる答えにはならない。特に、親鸞思想にもっとも重要な「明証」とされる經典に関する彼の理解の仕方は極めて独自のであり、他の法然門下でさえもそれを認めることはなかったであろう。したがって、そうした漢文文章には、証拠としての価値は限られていたに違いない。しかしまたそれよりも、親鸞の考えた「いなかの人々」という読者の宗教生活にとって、漢文仏典の権威はどれだけの重要性があったのであろうか。自分でテキストを見て、意味を確かめなければ、浄土仏道に入らないという状況であったとは考えにくいであろう。

親鸞の漢文テキストとの関わりは、彼が浄土仏道における書物あるいは文字というものの有する性格と役割に対する考え方に基づいているということが出来る。たとえば親鸞は繰り返し本願を信ずる難しさを強調している。

一代諸教の信よりも

弘願の信業なほかたし

難中之難ときたまひ

無過此難とのべたまふ⁽³⁶⁾

ここで親鸞は、釈迦牟尼仏の諸々の教えと阿弥陀仏の本願を比較して、「弘願の信」の難しさを明らかにしている。一代教と本願の区別は、換言すれば、我々の通常の思惟と真の関わりの相違を示している。ただ単にテキストを権威あるものとして受け入れることだけが目的であれば、そのテキストに関する理解の仕方は我々の通常の思考と異ならず、その内容を通常の日本語で説明すればそれで充分であろう。しかし、親鸞は通常の思考と知覚における言葉と浄土仏道の伝統の言葉を峻別している。通常の思考の範囲での思惟や、正論、また権威ある証拠は幾らあっても、真の言葉の領域に導く力をもたない。この故に、親鸞は自分の書物では通常の推論的説明をしようとしないのである。浄土仏道は迷いの中にいる人間のための道であるので、禅定や修行ではなくて、真の言葉との出会いを基本としている。したがって、親鸞は(1)真の言葉の重要な例を集めて、その上で(2)そうした文章を、真の言葉としての性格が明らかになるかたちで提供することを目指した。こうした目的は、『教行證文類』の最後に道綽の言葉を借りて、次のように記されている。

真言を採り集めて、往益を助修せしむ。いかんとなれば、前に生れんものは後を導き、後に生れんひとは前を訪へ、連続無窮にして、願はくは休止せざらしめん⁽³⁷⁾と欲す。

親鸞は著作で仏典のテキストに焦点をあてたのは、彼は仏道への関わり方自体、そして仏道の歴史の中で伝達は、最終的には言葉と親密な関係を持つていという彼自身の考えがあったからである。

しかし、親鸞が漢文仏典に拘泥するのには、もう一つの理由がある。漢文に和文とは異なった性質を見出した彼は、浄土仏教の漢文テキストを解釈するとき、真の言葉としての性格や働きをより明らかにすることができると判断したのである。こうした漢文の性質について、中国人も西洋人も種々述べている。特に、中国語と外来思想の関係についての考察は、我々の課題を照らし参考になるであろう。キリスト教の宣教師等、西洋思想を中国に導入しようとした西洋人は、よく中国語で彼らの思想を著すのは非常に困難であるという記述を多く残している。⁽³⁸⁾我々にとって示唆的なのは、漢文に関して親鸞は、丁度これら西洋人と全く逆な態度をとったということである。つまり、教えの媒体としての漢文にこだわって、浄土仏道に関わるのに、漢文に助力するあるいは正す働きを見出したのである。こうしたことを考察するために、西洋人がよく注目する漢文の性質を四つ取り挙げて、親鸞はそれらにどのように対応し活用したのかをみよう。

まず、中国語は、日本語のような膠着言語ではなく、孤立性を有した (nonagglutinative) 言語である。⁽³⁹⁾従って、文中の語と語の文

法的関係は、語形あるいは決まった意味を持つ形態素の結合で表されるのではなく、文は独立した、そして変化しない語からなっていて、語順や形式語によって文法関係が表されている。親鸞はよく、こうした孤立性を基にして、漢文テキストを漢字一つずつに分けて解釈し、こうすることによって、文や言葉の意味を通常の思考の枠組みから外していくのである。仏教用語の漢訳によく述語は使われるが、こうした用語でさえ親鸞は分けて、用語になっている二つの同義語の漢字に別々の意味を与える。こうすると、漢語用語は概念の二つの違った面あるいは違った次元を同時に表すことになる。

「名号」という語の解説はその一例である。

「名」の字は、因位のときのなを名といふ。「号」の字は、果位のときのなを号といふ。⁽⁴⁰⁾

「因位」は法蔵菩薩が本願を建てて修行しているときをいい、「果位」は阿弥陀仏に成仏してからであるという解釈は妥当であろう。しかし親鸞のこうした「名号」の解釈は彼の思想においてあまり大きな役割を果たしていないし、何故こう理解しなければならぬのかも宗学の定説はない。このように、重要な意味を持たなくてもこうした解釈の仕方が普通に行われていたということがこれでわかる。漢字一つずつを文脈から取り出して意味を持たせることによって、

文全体の意味を普通の因果的關係、または空間的時間的關係の枠から外してしまう。こうしたことを可能にする漢字の孤立性は、親鸞の書物においてまた逆の効果も持っている。つまり、親鸞は語と語、または文と文を分けていくだけではなくて、語と語や文と文を並置することによって、新しい前後を作り統語的な作用を行うのである。論理的繋がりなく節や句を対等の要素として並列することはよく漢文にみられるが、親鸞も自分の文章によく使っている。また、書物全体の構造にも用いて、『教行證文類』だけではなくて、『文意』という書物にもその順列的組織がみられる。

漢文の性質のもう一つの要素は漢字の多義性である。これは、一つの漢字が数多くの異なった意味を持つだけではなくて、印欧語族にみられる品詞の区分にも当てはまらず、一つの漢字は文脈によって名詞動詞形容詞等として活用する⁽⁴¹⁾。従って、難解な文章を解釈するためには、辞書の利用価値は限られてくる。漢字がどの意味で使われているのかを判断するには、色々なレベルで前後関係に注意しなければならない⁽⁴²⁾。親鸞の場合は、辞書や伝統的注釈を用いてその漢字の文脈の中での適切な意味だけを見るところではなく、逆にその字の元々もっているあらゆる意味を出してきて解釈に取り入れようとしているのである。したがって、親鸞の解釈法では、漢字の多義性は言葉をその文の文字通りの意味また推論的な理解から外す役割をも果たしている。文脈の枠から外された語は、意味において

純粹化されまたは拡大されることをもって信心獲得における地平線の出現を表すようになる。

多義性に関連して、漢語の定義の仕方にも特徴があり、反対語を決めてそれをもって意味を明らかにすることも多いのである。フランスの中国思想研究家 François Julien は、思想の言葉について次のように述べている。

用語は、意味の独立した単位として思想的に働くよりも、むしろ他の用語との関係あるいは対応において意味をもって、つまり二元性の要素として生み出されているのである。⁴³

哲学的論議では、思想的用語は単独的に定義されているのではない。ある用語の意味は、関連した他の用語との関係においてのみ確定できるのである。したがって、用語の定義において二元的対立は重要な役割を果たしている。

漢字は意味において不定である。対になるものとして働く他の語に関連して初めて思想的使用が可能になる。

こうした漢語の定義にみられる二元的対立は、親鸞のテキストの解釈法においても中心的役割を果たしている。親鸞思想において、こ

うした対立のパターンは、「名号を聞く」ということにおける二側面を有する地平線の出現に横たわっている。また『歎異抄』に表現された相対的価値判断から絶対的両極性への動きにもこうした対立のパターンはみられる。

親鸞の浄土仏教のテキストに対する解釈を支える漢文の四つめの特徴は、時制や主語述語等の関係を文面にはっきりと示すことが少ないということである。中国思想史の研究家 Arthur Wright は次のように述べている。

中国語は、数、時制、性別やさまざまな関係の表示がないので、外国の思想を導入しようとした人々にとって、その思想を表現するために構造的にもっとも不適当な媒体であった。⁴⁴

親鸞は、文脈の中で明瞭である文に関しても、和文にみられない自由解釈する余地を見つけて、以前の伝統的理解から離れた解釈をしていることがある。

こうした言わば漢文の曖昧性は、親鸞の解釈法においては、行為者を示すことにその例がみられる。自己存在の地平線が出現するということは、行者にとって更に覚りへの活動方向の逆転である。自分の存在の限界を超えようとする動きではなくて、超越した所から自分の存在へという動きになる。こうしたことを表現するために、

親鸞は大乗仏教における「回向」という概念に独自の解釈を施した。一般大乗仏教では、「回向」というのは、修行者が、自分の善行の効果を自分の覚り、また人々や生き物の覚りへ振り向けることである。しかし、浄土仏道との真の関わりに入った人は、一方、覚りへの計算思考や努力の基盤が崩れて「自力の心」は翻された。それ故に、こうした行者に関して親鸞は「不回向」という。他方、こうした計算思考の崩壊は、真実在が自己の世界の境界線の向こうから近付いて入り込んでくることである。この方向性の逆転を表現するために、親鸞は、浄土仏教の伝統における「回向」に独自の解釈を行った。伝統的理解では、回向というのは、正しく行ずる態度を示し、行は迷いの中の我執や自己存在の拡大のためではなく、究極的に自己の無分別智から生ずるのでなければならない。しかし親鸞は、特に『大経』の文章と世親や曇鸞の論説を読むに当って、回向する行為者というのは浄土教の行者ではなくて、法蔵菩薩―阿弥陀仏であると示している。⁽⁴⁵⁾要するに、行者が行を積んで仏陀の方向に進むのではなくて、法蔵菩薩―阿弥陀仏が逆に、自分の善行の効果を我々修行しない人間に与える。このように、親鸞は「名号を聞く」ということにおける人間と実在の方向性の逆転を表している。

こうして伝統的な理解の仕方から離れた後に、親鸞は更に一般的な解釈も施している。しかしこの場合、回向は超越した実在に到るための努力の一要素ではなくて、浄土に至った人の救済的活動を示

すのである。⁽⁴⁶⁾つまり、一つのテキストは、一旦通常の理解の枠組みから抜き出された後、二通りの解釈をも可能にし、こうした異なった解釈は、浄土仏道との真の関わり方における重複された状態の別々の面を表しているのである。

親鸞にとって、テキスト解釈におけるもう一つの重要な課題は時間の表現である。本願あるいは名号を聞く瞬間に出現する自己や自己の考える世界の地平線に、二つの異なった時間性が融合する。一つは、人間存在の時間であり、二つは本願の中にある超越された時間である。親鸞は、漢文の無時制という性質と漢字の多義性を用いて、自分のテキストの解釈を通して行者の存在における時間と超時間の融合を説くのである。こうした親鸞の時間の思想に関して中心となるのは、阿弥陀仏の第十八願は既に成就されていることを説く『大経』の次の文である。

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。至心に回向せしめたまへり。かの国に生ぜん願せば、すなはち(即)往生を得、不退転に住せん。⁽⁴⁷⁾

親鸞は、ここに使われた「念」と「即」という字に、この文に対する浄土仏教の伝統的理解にみられない時間的な意味を持たせて、「念」を一瞬という意味、すなわち「信業開發の時刻の極促を顕」

す言葉であると解釈し、また「即」を即座に、つまり「ときをへず、日をもへだてぬ」という意味で解釈している。法然の解釈では、「念」は称名を示し、「即」は論理の接続詞であり、親鸞のように、「とき・日をもへだてず、正定聚の位につき定まる」と解釈することとは決してなかった。親鸞は、時間的な意味を強調し、信心獲得とその結果としての往生決定は瞬間的に起こるのであるという主張によって、行者が迷いの時間の中にありながらも、時間の超越に至るという状態を表現している。

このような漢文のもつ四つの性格は、親鸞にとって浄土仏道を説くのに特に相応しかったのである。親鸞の読み方では、漢文のテキストは一元的な解釈を拒み、しかも同時に、本願あるいは名号における両極性と不二性、または時間性と超時間性という相反する次元を不離的かつ統一し得る理解を可能にしているのである。

親鸞の解釈——分析と再構築——

次に、親鸞著作における真の言葉の読み方に焦点を当てる。『歎異抄』に記録された親鸞の言葉は、質問者の世間一般にみられる考え方と、虚偽的言葉と真の言葉の違いを厳しく区別する親鸞の意識の在り方とのズレを越えて、質問者を自分と同じ自覚に導こうとして話された言葉である。したがって、『歎異抄』では、こうした初期的関わりから真の関わりへの転換が中心的な課題になっていて、

特に通常の思考の枠組みが崩壊するという否定的あるいは治療的な面が強調されている。親鸞の著作にみられる解釈法にも、こうした転換の否定的な面は反映されている。例えば、「顕」と「隠」の別を論じている部分はその一例である。主に『阿弥陀経』や『観無量寿経』のある文章について、親鸞は表面的な意味、つまり顕かに説かれた教えと、表面的に顕かには浮かび上がってこない言わば隠されたような意味、あるいは釈迦牟尼仏が伝えようとした意味とを区別している。「顕説」は通常の思考の枠組み内に捉えられ得る意味であって、初期的関わり方を支える理解の仕方を反映している。これに対し「隠説」は信心獲得の立場、すなわち真の関わり方を表している。しかし、親鸞にとって浄土仏道の伝統に伝えられたテキストはおおよそ宗教的存在を自覚させて、それを理解し得るように促す言葉である。したがって広くみるならば、こうしたテキストの解釈の問題は詰まるところ、信心獲得の立場からその意味を捉えなければならぬのである。こうした解釈を施すために、親鸞は、転換の二つの側面に相応する二つの解釈方法を『歎異抄』において行っているのである。一つは、分析であり、これはテキストを通常の思考の枠組みあるいは単に概念的な理解から外すように働くのである。二つは、再構築、という解釈方法である。再構築することによって教えの概念は、真の関わりを意識や、また真の関わりにおける自己を实在の表現として把握し得るのである。

真の言葉の性格に関して言えば、「分析」はその言葉が具現している垂直のベクトルを明らかにするように働くのであるが、この超越的なものから流出するこの動きは、仏道を結果として対象化しようとする通常の思考によって隠蔽されている。しかし意味的分析によって、テキストの言葉は計算思考の相対的価値判断から抜け出し、むしろ生死的存在（そらごと、たはごと）と真実在の完全な対立を理解させるように働くのである。この対立は、二側面をもった地平線とともに行者の存在に現れてくる。行者が関わる教えの言葉は、浄化の火のようなこの対立を通り、自己の地平線における自己存在と真実在の両極性と不二性を刻み、その両極性と不二性をその根柢に留めさせるのである。このように、分析によって推論的理解から外された教えの言葉は再び復元され、水平的、あるいは叙述的ベクトルを語ることによって宗教的存在を明らかにするようになる。これは、再構築という面である。こうした言葉は、もはや単に推論的にしかも表面的な意味のみを表すのではなく、同時に逆方向つまり実在からの動きをも表すのである。従って、仏道に進んで行くという論理は、新しい転換の論理と統一される。このように、復元した浄土教の言葉は自己と実在の対立と、それらの不二性を表現し得るように働くのである。

親鸞の「三心」の解釈

#

親鸞の解釈法は、その構造において、浄土仏道に対し初期的関わりから、成就した真の関わりへとという転換を反映している。親鸞の解釈の「分析」は、我執に根差した思惟の否定と実在の出現という局面に相応し、また「再構築」は行者と仏陀の相互関係における対立と不二性の展開を意識し理解するという局面に相応する。ここで、親鸞の解釈法の例として、彼の「三心」（『大経』）に関してのみ親鸞は「三信」あるいは「三信心」ともいうの扱い方を考察する。親鸞の三心の解釈に、教えの方便としての働きと教えの真の言葉としてのその両方の性格がみられるのである。

浄土仏道における「三心」

「三心」は浄土教の伝統において重要な課題であり、『大経』と『観経』の両経典に説かれている。『大経』には、「三心」という用語は直接には出てこないのであるが、それは第十八願の願文に三つの態度として説かれている。

たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、(1)心を至し(2)信樂して(3)わが国に生まれんと欲ひて、乃至十念せん。もし生まれざれば正覚を取らじ。⁽⁴⁹⁾

ここに言う「至心・信樂・欲生我國」は、浄土教の伝統において「三心」という語で呼ばれてきた。また『観經』では、「三心」は次のように説かれている。

もし衆生ありてかの國に生ぜん願ずるものは、三種の心を発して即便往生す。なんらをか三つとする。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向発願心なり。⁽⁵⁰⁾

『大經』・『観經』兩經典ともに「三心」を往生のために必要な条件として説いていることから当然のことながら、「三心」は浄土仏道において常に中心的な課題である。また、法然の場合は兩經典は同じ三心を説いていると理解していたのである。

親鸞思想における「三心」

しかし親鸞は、『大經』と『観經』で説かれる内容を区別するのである。『大經』は真実の教えで、真実を表している言葉であるのに対して、『観經』は「方便」であって行者を真実に導くための言葉であるという。つまり、『観經』の三心説は浄土仏道との初期的関わり方を表して、行者を真の関わりへと導くために説かれたと親鸞はいう。『大經』の方はそうではなくて真の関わり方を表しているという。親鸞は、善導の文の解説に、兩三心説の違いとその

関係を明瞭に示している。

『観經』の三心をえてのちに、『大經』の三信心をうるを一心をうるとは申すなり。このゆゑに『大經』の三信心をえざるをば一心かくると申すなり。この一心かけぬれば真の報土に生まれずといふなり。⁽⁵¹⁾

要するに、浄土仏道の行者はまず始めに『観經』に説かれた三心あるいは三つの態度を得るのであるが、それだけでは往生はできない。なぜかという点、「一心」すなわちふたごころのない真実心が欠けているからであり、『大經』に説かれた真実の心に至ってはじめて仏道が成就するという。親鸞は更に『観經』の三心の意味と役割を説く。

『観經』の三心は定散二機の心なり、定散二善を回して、『大經』の三信をえんとねがふ方便の深心と至誠心とするべし。⁽⁵²⁾

親鸞の説くところによれば、『観經』の三心は二つの意味をもつ。一つは、自力すなわち仏道の関わりにおいて我執に基づく考え方を示している。「定散二機」というのは、禪定をする行者と普通の散り乱れた心でもできる修行をする二種類の浄土仏道の行者を意味し、

我執をもちあるいは自己の利益を求めて浄土仏道と関わりとうとする人々を包括して示す言葉である。つまり、『観経』の三心はこうした人々の自力的態度・考え方を描いている。しかし、親鸞にとって『観経』は仏陀の「方便」の言葉としてのもう一つの意味をもつ。

我執のこころを翻して『大経』の願文に説かれた真実のこころを得ようと志すことを意味するのである。つまり、初期的関わり方から真の関わりへと導くというのである。親鸞はこうした働きの有り様を具体的には説明していないが、『歎異抄』に記録された親鸞の言葉にはこのような意味合いもあったのではないだろうか。

むしろ、親鸞は真の言葉の有り様を詳しく説こうとしている。『大経』の三信心の言葉が実在との真の関わり方を表しているということを、明らかにしようとしているのである。三信心に関する親鸞のもっとも詳しい解説は『信文類』にみられる。その解説は明らかに二つの文からなっていて、二つの問答に分かれている。最初の問答は親鸞の解釈法の分析という局面に相応し、二番目の問答は再構築の局面に相応している。順番に考察しよう。

(1)分析

親鸞は、『信文類』で三心を説くために、浄土仏道のテキストに食い違いがあるということを知り、浄土仏道の問題として取り上げている。つまり、『大経』の願文に三つの心が説かれているが、世親は『浄土

論』に「我一心帰命尽十方無碍光如来」と書いている。これについて親鸞は次のように問題を出している。

如来の本願、すでに至心・信業・欲生の誓を発したまへり。なにももつてのゆゑに、論主一心といふや。⁽⁵³⁾

『大経』で三心を説いているのに、何故浄土仏道の高僧である世親菩薩はそれを単に一心というのか。

勿論、これは単純な数の問題ではない。問答というかたちの論述は仏教のテキストではよく使われる手法であるが、ここには『歎異抄』の対話の状況との類似性がみられる。『歎異抄』の場合、そして『信文類』の場合も親鸞は質問の前提となっている普通の考え方を、成就した関わり方の観点へ転換させようとしているのである。

三心についての親鸞の解釈では、こうした転換を「一心」の「二」の二つの意味によって行うのである。問答の質問で、数の意味を強調することによって、『大経』と『浄土論』の二つの文章の矛盾を浮き彫りにしていき、さらにその返答において親鸞は、「三」と「一」の対立を、我々の通常の思考と概念を超越した実在との対立に展開させていく。これは水平のベクトルと垂直のベクトルの関係でもある。つまり、親鸞は「三」と「一」をもって二極の関係を作り、その間に両方向の動きを設定している。

「三」から「一」という動きは、親鸞の解釈法の「分析」の面に相応し、本願を通常の思考の前提から放し本来の姿を明らかにする活動である。これは計算思考の崩壊と実在の出現でもあり、また本願の名号へという凝縮にも相応する。三心に関して行われた解釈に二つの段階がある。

先ず、親鸞は「三心の字訓をうかがふに、三すなはち一なるべし」といって、「至心信楽欲生」の六つの漢字を一つ一つ取り挙げて辞書や釈書から定義を書き留めていく。例えば、次のようにである。

「至心」といふは、「至」とはすなはちこれ真なり、実なり、誠なり。「心」とはすなはちこれ種なり、実なり。「信楽」といふは、「信」とはすなはちこれ真なり、実なり、誠なり、満なり、極なり、成なり、用なり、重なり⁽⁵⁴⁾……

このように漢字一つ一つの意味を究明しながらテキストを釈義するというのは、当時天台宗において広く行われ、特に恵心流を学んだ人々の間で重要視された解釈法であった。親鸞も比叡山での二十年の修行の間に、こうした方法を身につけたのであろう。親鸞の著作には初期の物から最晩年に至るまでこうした解釈法の影響がみられる。方法として訓釈、転釈等いろいろと分析されているが、ここで

問題となるのは、こうした解釈法の系統ではなくて、むしろ親鸞のその使用目的である。

親鸞は、字訓という伝統的な解釈法を用いて、漢字一つ一つを文脈から取り外して文字そのものの意味を探っていく。こういうやり方によって、我々の普通の思考の枠組みを分解し、漢語の多義性と意味的密度をもって普通の理解の仕方を無用にしていく。これによって、三心を我々が持たなければならぬ三つの態度とする一般的な概念は溶解してしまふのである。

次に親鸞は、三心の漢字に関して挙げられた定義を繋いで、中国語の辞書編纂法でよく使用される二項対立をもって、こうした定義をまとめ意味を統一させていく。これは親鸞解釈法における「分析」の局面の二番目の段階である。例えば、次のようである。

「至心」は、すなはちこれ真実誠種の心なるがゆゑに、疑蓋雑はることなきなり。「信楽」は、すなはちこれ真実誠満の心なり、極成用重の心なり……疑蓋雑はることなきなり⁽⁵⁵⁾。

至、心、信、楽などの漢字にいろいろな意味が挙げられたが、親鸞は真実誠という根本的な同意性を主張し、この同意性は同じ反対語を持つということでも証明しているのである。つまり、三つの「心」全てに「疑蓋雑はることなき」という意味がある。したがって、三

心は三つとも同じ意味を持ち、結局のところ一つである。

しかし、先に触れたように親鸞はこの「一つ」というのを、単に算数的な意味で使っているのではない。三心三つとも一心であるという必然性は、その「一心」の實在としての性格にあるからである。つまり、三心から一心へという動きは、多義性から同義性へという動きであって、この動きに横たわっているのは普通の計算思考あるいは自己中心的価値判断の崩壊である。親鸞は次のように述べている。

いま三心の字訓を案ずるに、真実の心にして虚仮雑はることなし。……信樂すなはちこれ一心なり、一心すなはちこれ真実信心なり。⁽⁵⁶⁾

ここには、『歎異抄』における「そらごと」と「まこと」の対立が、別のかたちでみられる。親鸞にとって、「一心」の根本は「ふたごころ」あるいは「はからひ」の反対であって、行者が「善悪のふたつ、総じてもつて存知せざるなり。」と言えるところに現れてくる。これは本願の物語が凝縮して名号となったところでもあるので、親鸞は名号は至心の体であるという。

解釈のプロセスのこの時点では、主・客や衆生・仏陀の二元論的關係は記されていない。あるのは生死的自己と真實在との対立のみ

であって、この対立は浄土仏道との真の関わり方における二側面を持つ地平線にもみられるものである。

(2)再構築

浄土仏道は、分別や迷いの思考を根絶しなければならないと言われない。むしろ、言葉という媒体において我々は関わりを持つことができ、その言葉という媒体によって我々の存在の転換も起こるのである。したがって、浄土仏教の教えには二つの次元がある。一方真の言葉として、教えはかたちのない實在の現れであり、その實在は言語や概念を超越している。他方、その教えは迷いの思考によっても理解ができ、さらに自己と世界に関して適切で整然とした見方を提供しなければならない。したがって、親鸞には行者の生活にとって三心がどういう意味を持つかを明らかにするという仕事が残っている。これを説くために親鸞は、第一の問答で出された三心の用語の抽象的根源的な(あるいは文脈から外された)意味から、次に第二の問答では、三心という用語の人間存在に関する具体的な意味に移って行くのである。このために、第一問答に出てくる「三」と「一」に対する質問(三心は何故一心というのか)を逆にして、根本的に一心であるならば、何故三心に言い及ぶかと問う。ここで、親鸞は一から多へと動き、分別あるいは意識の領域に入って行く。答えでは、親鸞は時間、因果、あるいは物語という枠を使い、三心

の相互関係の二つのパターンを描いて行く。一つのパターンでは、三心における不二性が維持され、もう一つでは、それらの概念的理
解が展開される。第二問答では、親鸞はこの二つのパターンの重なり
あるいは同時性を説明する。

(a) 物語で描いた生死的存在と真実在との共存および不二性

親鸞は三心に関する問答において、神話的叙述をもって計算思考
の崩壊における新しい意識を描いていく。この新しい自己と世界の
把握は三心全ての基礎であるが故に、親鸞は三心の一つ一つの説明
を同一のパターンに沿って展開していく。このパターンには二つの
要素がある。親鸞は先ず人間の世界の中での存在と法蔵菩薩の純粹
な修行を対比して、次に阿弥陀仏がその真心を迷いの人間に与える
ことを主張する。人間存在は生死的であり、覚りあるいは智慧に基
づいた行動の可能性をもっていないということ、そしてこのことを
表すために、その普遍性を示す比喻、特に海という語を用いる。人
間あるいは生き物は「一切の群生海」また「衆生海」であり、人間
存在は「煩惱海に流転し、生死海に漂没⁽⁵⁸⁾」するのであると。この海
の中で、迷いあるいは我執から離れることなく、「無始よりこのか
た乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし」という
これが「海」という比喻で表される迷いの時間的普遍性である。

親鸞は次に人間存在に対比して、自己の地平線の向こう側として

法蔵菩薩の修行を描写する。この修行は人間存在とは正反対で、
「二念一刹那も清浄ならざることなし⁽⁵⁹⁾」という。こうした物語のモ
チーフで描かれた人間と仏陀の対比は、人間存在の地平線に伴い、
かつまた向こうから接近し一体となるという不二性を表現する基礎
となっている。親鸞は、本願の物語を用いて、阿弥陀仏が自らの功
徳を衆生に施すという概念で仏陀と人間の関係を表している。親鸞
はこうしたモチーフを独自に発展させ、阿弥陀仏が自らの至心を三
心として衆生に与えるという。従って、仏陀と人間の対立と不二性
がともに三心の一つ一つに横たわっているというのである。

(b) 三心の間の連続的パターン

信心を獲得した後の生き方を説くためには、仏陀の真実の心と行
者の日常生活がどのように統一されているのかを明らかにする必要
がある。このために、親鸞は、既に見たように三心に横たわってい
る不二性とともに、三心の間の連続的関係を主張している。つまり、
名号は「至心」の「体」あるいは核心であり、至心は「信楽」の体
であり、そして信楽は「欲生」であるという。願文にこれらの三心
の語は並んでいるが、勿論相次いで起こるといふようなことはテキ
ストに説かれていない。しかしこうして三心の間に順序と展開を説
くことによって、親鸞は信心は「一心」であると言いながら、信心
における主と客または仏陀と人間の関係を述べることができるので

ある。

i 至心。第一問答に、親鸞は「至心」を真実である心と説いている。これは伝統的論釈によっている。しかし、字訓という漢字の意味的分析によって、親鸞は三心の意味を絶対化あるいは両極化して、自己の地平線における対立を表すように解釈している。次に第二問答では、相対的な使い方から離れ、絶対化された意味を展開させている。これによれば、「至心」は「清浄の真心」であって、「真実」あるいは「仏性」であるという。ここで親鸞は「至心」の思惟や概念を超越した本質を強調し、「不可思議不可称不可説一乘大智願海」と同格であるという。したがって、「至心」は通常の思考における主・客の二分法で捉えることができない。また、人間に与えられた仏陀の心であるので、仏陀をもまた人間の分別をも超えている。他の書物で親鸞は次のように「至心」を説いている。

「至心」は真実と申すなり、真実と申すは如来の御ちかひの真実なるを至心と申すなり。煩惱具足の衆生は、もとより真実の心なし、清浄の心なし。⁽⁶¹⁾

親鸞の解釈では、「至心」という願文の真の言葉は、「真実」という絶対化された意味をもっているので、本願あるいは仏心自体をのみ

指しているという。したがって、「至心」そのものにおいては、主・客の二分法はまだ展開されていないし、真実と生死的存在は対立に立っているが、人間と仏陀のあいだに何らかの相互作用もない。「至心」は「名号を聞く」その瞬間に人間に出現する仏心であるから、こうした意味で不二性をもった真実あるいは実在の核や種である。しかし同時に次の二つの心の基礎でもある。「信楽」と「欲生」の解釈において人間と仏陀の目的論上の関係（人間が覚りを得て仏陀になることが決まる）と対人関係（人間が阿弥陀仏のかけ声を聞く）という信心における二分法的次元が展開されていく。

ii 信楽。普通に考えられる信仰や信頼は対人関係において起こるが、親鸞は三心に横たわっている不二性という基礎を明らかにするために、「信楽」を考察することに当って目的論の枠組みを導入している。親鸞の次の言葉からわかるように、「信楽」は成就された目的論の枠で理解され、目的（往生、成仏）に到ることが決まっているという意味をもっている。

この心（信楽）はずなはち如来の大悲心なるがゆゑに、かならず報土（浄土）の正定の因となる。⁽⁶²⁾

「信楽」は、仏陀の心として往生の因の働きを果たしている。した

がって、「信樂」の支配的性格は仏陀を頼んだり、教義を信ずるということではなくて、歡喜である。これは「信樂」の説明として引用された經典からの文にみられる。「信樂」を歡喜として展開させることによって、親鸞は本願の三心に関して、「一心」という性格から離れずに主・客の二分法を發展させることができる。つまり、信樂は実在として往生あるいは覺りに到る原因であって、またこうした原因であるから歡喜として体験されている。

三心における自己意識という次元の展開は、親鸞の喜びに関する区別にみられる。いくつかの書物で、親鸞は經典に出てくる用語の「歡喜」と「慶喜」を厳密に区別している。信心を獲得する人について和讃では次の様に述べている。

信心歡喜慶所聞

乃暨一念至心者……⁶³

この二行の意味は、「信心歡喜して、聞く所の本願の名号を慶び、すなはち一念でも真実心なる人は……」ということである。「歡喜」と「慶」という二つのよろこびは、両方「名号を聞く」という瞬間に起こる信心獲得に根差しているのである。しかし、この和讃の註に親鸞はこの二つのよろこびを区別している。

歡喜。信心を予ねてよろこぶ。

慶所聞。得て後によるこぶなり。

親鸞にとつて、歡喜は信心の一面であり、「名号に聞く」瞬間に起こるのである。「予ねてよろこぶ」というのは、信心を得ることによつて自分の往生が決まってくるので、実際はまだ浄土（覺り）に至っていないが、前もつてよろこびが信心と同時に起こる。したがって、他の書物に親鸞は次のように述べている。

「歡喜」といふは……うべきことをえてんずと、かねてさきよりよろこぶころなり。⁶⁴

これに対して、「慶」というのは反省的な要素を持っていて、真実在が自分の存在を貫通しているという意識が、信心を得てから展開していくことである。親鸞は「慶喜」を次のように説明している。

この信樂は衆生をして無上涅槃にいたらしむる心なり。……この信心すなはち仏性なり、すなはち如来なり。この信心をうるを慶喜といふなり。慶喜するひとは諸仏とひとしきひととなづく。慶はよろこぶといふ、信心をえてのちによるこぶなり、喜

はこころのうちによろこぶこころたえずしてつねなるをいふ、うべきことをえてのちに、身にもこころにもよろこぶこころなり。⁽⁶⁵⁾

ここにみるように、信心（あるいは信樂）は仏性であり、涅槃に到る原因である。しかし人間存在から離れた抽象的なものに終わっているのではない。「慶喜」はこうした信心を得ることをいうと親鸞は述べて、受ける人間の存在についていうのである。信心獲得は人間存在における転換であるから、「慶喜」というのは「たえずしてつねなる」のである。更に、「信心を得てのちに」起こるのであると親鸞は強調している。信心の行者は、自分の転換された存在に反省して、「うべきことをえてのちに」よろこぶのである。このように主・客の二分法をもった意識が、不二である「一心」から離れずに、信心獲得から発展するのである。

iii 欲生。親鸞は「欲生」に関しては「信樂」の場合とは丁度逆に、目的論上の枠組みを外して、対人関係の面を強調している。そしてこうしたことよって、「欲生」という概念の持ち前の方向性を逆方向に変えるのである。すなわち、「欲生」は迷いの存在から覚りへという動きではなく、先ず仏陀から人間への働きであると。

欲生といふは、すなはちこれ如来、諸有の群生を招喚したまふの勅命なり。⁽⁶⁶⁾

阿弥陀仏は、智慧と慈悲をもって人間に呼びかけ、そして人間は仏心である「金剛の真心」をもって答える。したがって、信樂の主・客の二分法のみならず仏陀・人間という対人関係も三心として発展していくが、それは不二性の次元に貫通されている。親鸞は「欲生」を解釈するために、先にみたように「回向」という働きの主体を人間から阿弥陀仏にしたのである。

親鸞の解釈作業によって「欲生」という語は「至心」、「信樂」と同様願文の文脈から外されて、往生のために満たさなければならぬ条件ではなくなる。そして親鸞は三心を理解するための新しい枠組みを与えている。それは信心を得ることの展開、あるいは信心獲得から発展していく新しい存在意識である。

親鸞は「欲生」における方向性を逆転して、仏陀の呼びかけとして解釈している。親鸞思想においては、この解釈法は「欲生」だけではなく、名号である南無阿弥陀仏にも施されているのである。

南無の言は帰命なり。……帰命は本願招喚の勅命なり。⁽⁶⁷⁾

こうしてみると、三心の展開を辿り名号に戻ってくるという循環

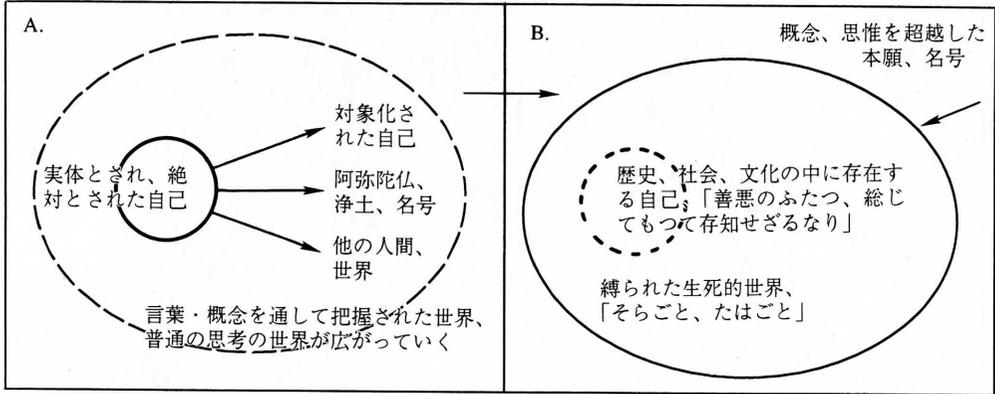
が親鸞の信心説に述べられている。つまり、本願あるいは名号を聞くことは言葉の凝縮であり、計算思考の崩壊であり、不二性である。「一心」の世界の出現である。自己の側から言えば、自己存在の地平線が現れて来て、その存在を転換させる。これは言葉から言葉の否定への動きである。

しかし親鸞の描く三心の展開は逆に分別の世界や対人関係、つまり言葉の世界への動きである。「名号を聞く」瞬間の言葉の否定が「欲生」という阿弥陀仏の呼びかけに発展していく。これが浄土仏道の言語性である。言葉は入口であって、また至ったところそのものである。日常の言葉が自己・実在の両側面をもった地平線を宿し、それによって人間の転換された存在を明らかにする力を持つようになるのである。

#

以上、親鸞思想における解釈の意義を述べてきた。比較思想的研究は別の機会に譲ることになるが、現代に求められている自己の理解または多元的世界像の構築にあたって、親鸞思想は一つのモデルを示しているといえるのであろう。また、こうした現代的な世界観は人間の自覚に関して厳しい要求を必然的に含んでいるということも親鸞の思想構造から窺われるのだから。

I. 真の関わりへ転入する際における自己と世界



(A) 初期的関わりにおける二重的自己の在り方。計算思考の主体としての自己内の自己が、自己の行為や世界の中の地位に関して価値判断をする。「わがはからひのこころをもつて身口意のみだれごころをつくるひ、めでたうしなし」「身をよしとおもふ…あしきこころをさかしくかへりみ」「人をよしあしとおもふ」

(B) 真の関わりへ転入する一念。計算思考が崩壊すると同時に、二側面を持った自己存在の地平線が出現する。この故に、自己の存在の束縛と、超越した実在の接近が融合されたかたちで同時に、「名号を聞く」こととして意識に現れる。「よろづのことみなもつてそらごとたはごと、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」

実線は自己存在の境界線である。(A) の場合は、主体としての自己は自己自身を絶対的な存在と考え、他のものから離れて世界をみる。(B) の場合は、主体を含む生死の世界が自己存在の限界となる。

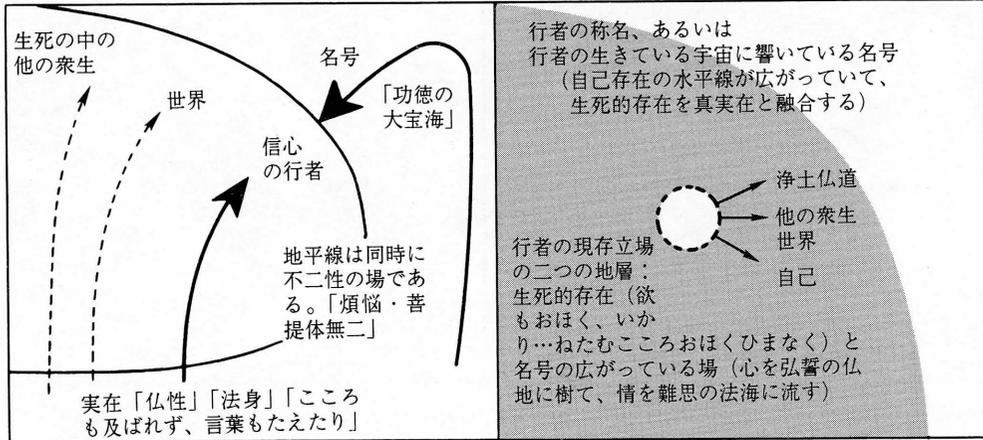
破線は固定している、あるいは固定した価値を有しているとみないものを示している。

(A) の場合は、これは自己の生きている世界で、その中には自己の支配領域に取り入れるものと自己の周辺から除こうとするものがある。(B) の場合は、自己は生死の世界から離れていないと把握して、善という絶対的価値を持っていないと自覚する。

【図1】 こうしたパラダイムの古典的表現は善導の「二種深心(信)」説である。しかしこの善導の思想に関する真宗学における従来の学説は、真の関わりという宗教的自覚への転入を究明していないため、教学の抽象的なレベルに留まる傾向が強い。拙論は『歎異抄』に記録された親鸞の発言を基とし、言葉に焦点を当て、真の関わりを究明し親鸞の言語観を明らかにしようとするものである。またその要旨は上のような図で描くことができる。

「信心獲得」である真の関わりへの転入は(A)から(B)へという動きであって、次の四つの要素を含む。(1)自己は自らが「善」と判断するものを取り入れ、「悪」と判断するものを除くこと。よって自己の存在を固めようとするのだが、このような価値判断をしたりまた改善しようとする内的実体、すなわち自己あるいは主体は、その拠って立つ基盤を完全に失う。(2)実在への道(例えば仏陀、浄土、念仏等)は、それを対象としてとらえる普通の思考やまた我執のためにそれを利用しようとする働きから抜け出たしま

II. 真の関わりにおける転換の「縦」と「横」の二局面



(C i) 転換の根本的局面。図Bに描かれた真の関わりに転入する一念の「縦」あるいは出現の次元。二側面をもった地平線は迷いの存在と真実存在の不二性の初めの場として現れる。ここに、言葉と実在は一つであり（一如よりかたちをあらはして）、聞くことと実在も一つである（信心すなはち仏性なり）。不二性をもった地平線は更に意味するところは、「この如来、微塵世界にみちみちたまへり、すなはち一切群生海の心にみちたまへりなり。」

(C ii) 行者の生活において継続する転換。真の関わりに転入する一念から離れずに展開する「横」あるいは時間的空間的次元。有声無声・意識的無意識な称名は自己の業や歴史・文化・言葉に形成された存在の流れに起こり、称名の一瞬ごとに、自己の地平線（煩惱としての自己／本願としての実在）が新たに出現する。こうしたことによって、「過去・今生・未来の一切のつみを善に転じかへなす」「つみをけしうしなはずして善になす」「罪障功德の体となる…障りおほきに徳おほし。」

根拠を失う。

計算思考が崩壊して実在への道が凝縮して名号となったところに、行者の行為と本願との間のあらゆる関係が完全に断たれ、主・客の二分法でとらえられていた浄土仏道に関する意識は

働きを表さなければならぬ。

【図II】 図I(B)に描かれたのは、自己存在の地平線が今生きている世界に包括的にまた瞬間的に現れるということである。ここには、名号としての実在と、自己や世界としての生死的存在がともに現存する。こうした地平線は、教えで説かれる人間と仏陀との間の障壁ではなく、むしろ行者の存在と意識の転換された在り方を示す。こうした在り方を詳しく描くために、図(B)を描き直して、行者の生活に展開される転換の働きを表さなければならぬ。

う。(3)自己存在の限界あるいはその虚偽性に関する全体的把握が生じる。自分の存在を我執や思考・概念・言葉そのものの有する虚偽性に基づく行為として把握する。(4)実在の出現。これは「名号を聞く」ことにおいてとらえられる。

しかし、こうした地平線自体は、名号の言葉としての性格により、行者の意識に入り、転換の二つの局面あるいは二つの時間を融合して統一される。第一の局面において、行者と仏陀あるいは本願が両極的対立に立ちながら一となり、第二の局面において、対立に立ちながら相互に作用し合う関係を持つ。こうした対立と対立の克服あるいは対立を超えた相互関係は親鸞における信心の概念の根本的なモデルである。こうした考え方において、信心は救済的である（超越した実在に至るという意味を持つ）と同時にまた対人関係的である（自己、世界、宗教の道に対しそれらを統一し、解明把握を可能にする）。

親鸞思想では、真の言葉としての名号には、水平的次元と垂直的次元（または概念思考で捉えられるものと概念を超越したもの）が融合され、生死的存在と真実在の不二性が潜んでいる。主・客の二分法的関係で仏道に関わるということによっては実在に到達できない。

しかし、仏道との関わりをもたずに、単なる自己反省では真なるものとの出会いそのものも不可能である。名号として現れる自己の地平は、実在の対象化を許さず、行者と他の衆生に満ちている法身として出現する実在である（〇じ）。名号の展開としての教えは、行者と仏陀との対立と不二の同時に根差しているが、教えの様々な概念的構造が弁証的に相互作用をして、超越的実在の把握へと導くのである。

従って、阿弥陀仏が仏心を衆生に与え智慧の光で摂取するという

ことになる。またこのような行者と仏陀の融合を親鸞は海の比喻で表現し、「如来の功德のきはなくひろくおほきにへだてなきことを、大海のみづ：がごとしたとへ」（銘文）、こうした仏陀の功德が行者の「そのみにみちみつがゆゑに大宝海とたとへたる」（一念多念）という。また海への流れというイメージを用いることもあって、「煩惱の衆流帰しぬれば智慧のうしほに一味なり」という。

しかしこうした行者と仏陀の融合は行者が妄想の根絶や無分別智を体得するということを示しているのではない。なぜならば親鸞は、仏陀に関して、阿弥陀仏の光明は衆生の煩惱を遮らないといい、行者に関して、「もとめざるに：しらざるに」（一念多念 実在の功德を得、あるいは行者の「つみをけしうしなはずして善になす」（唯信）といっているのである。

つまり、二側面をもった地平線の根柢には仏陀と行者の不二性があるが、行者の思考、知覚は主にまだ概念と言葉を媒体とする。しかしながら、こうした不二の次元がある故に、親鸞は「信心の智慧」または「智慧の念仏」を説く。「弥陀の誓ひは智慧にてまします故に、信ずる心の出でくるは智慧のおこると知るべし。」という。名号の言語的行為としての性格によって、自己の存在と実在との統一が生じる。怒り、妬みなどの感情はまだあるが、内的自己を絶対化する計算思考が崩壊すると、こうした煩惱は勢いが廃れ、指揮をとる理性はむしろ我執の毒を抑える役割をする。換言すれば、二

側面を持つ地平線の現れとしての名号は、行者が話す日常の言葉の核心となり、そうした言葉はそれによって、「そらごと」と「まこと」に転じる(三)。「そらごと」というのは、普通の思考の根柢に名号が、そうした考えの虚偽性あるいは知覚の歪みにたいする意識として潜んでいることを示す。「まこと」というのは、自己の地平線が有する両極的対立と不二性という二つの次元を自己に、または他人に露わにする力を持つ言葉である。

*引用は『真宗聖教全書』に依る。但しできるだけ漢字は常用漢字、また平仮名は現代仮名遣いを用いた。

註

- (1) 親鸞における「そらごと」と「まこと」の概念、または初期的関わり方から真の関わり方への転換について、拙論「親鸞の言語観」(『思想』No. 871, 1997: 1, 54-80)を参照。
- (2) 『教行證文類』「行文類」(真聖全二・八頁)。
- (3) 信の「一念」の時間的次元については、『教行證文類』「信文類」(真聖全二・七一頁)を、「無二心」という性格については「信文類」(真聖全二・七二頁)を、また行の「一念」については、「行文類」(真聖全二・三四頁)を参照。
- (4) 『末燈鈔』(真聖全二・六七二頁)。
- (5) 『六要抄』(真聖全二・二二二頁)。存覚は善導の六字釈に基づ

いて信と行の不二性を説いている。

- (6) 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』(一九三五)一一四頁参照。

- (7) 『大無量寿教』下巻(真聖全二・二四頁)。
- (8) 『歎異抄』五(真聖全二・七七六頁)。
- (9) 『浄土文類聚鈔』(真聖全二・四五二頁)。
- (10) 『信文類』(真聖全二・七二頁)。
- (11) 『浄土和讃』一二(真聖全二・四八七頁)。
- (12) 『浄土文類聚鈔』(真聖全二・四四五頁)。
- (13) 『一念多念文意』(真聖全二・六一七頁)。
- (14) 『尊号真像銘文』(真聖全二・五八〇頁)。
- (15) 『教行證文類』「序」(真聖全二・一頁)。
- (16) 『高僧和讃』三五(真聖全二・五〇五頁)。
- (17) 『一念多念文意』(真聖全二・六一一頁)。また「金剛心のひとは、しらずもとめざるに、功德の大宝そのみにみちみつがゆゑに大宝海とたとへたるなり」ともいう。『一念多念文意』(真聖全二・六一七頁)。
- (18) 『唯信鈔文意』(真聖全二・六二三頁)。
- (19) 『一念多念文意』(真聖全二・六一七頁)。
- (20) 『一念多念文意』(真聖全二・六一八頁)。
- (21) 『行文類』(真聖全二・八頁)。
- (22) 『尊号真像銘文』(真聖全二・六〇一一二頁)。
- (23) 『高僧和讃』九六(真聖全二・五二二頁)。
- (24) 一遍(1239-1289)の浄土思想は、名号の出現の瞬間(「獨一名号」)に集中しており、名号出現後の展開を述べていない。拙書

- No Abode: The Record of Ippen* (University of Hawaii Press, 1997) を参照。その下、一遍と親鸞の著作家としての意識の比較に
関して拙稿「中世浄土思想と和歌―一遍・親鸞の一考察」、『季刊日本思想史』五二号（一九九八年）を参照。
- (25) 『高僧和讃』三二（真聖全二・五〇五頁）。
- (26) 真聖全二・七九二―三頁。
- (27) 真聖全二・七八八―九頁。
- (28) 「信文類」（真聖全二・七二頁）。
- (29) 『唯信鈔文意』（真聖全二・六三〇頁）。
- (30) 「教文類」（真聖全二・三頁）。
- (31) 『無量寿如来云』（真聖全一・一八六頁）。
- (32) 『無量寿経』（真聖全一・四頁）。
- (33) 『未燈鈔』（真聖全二・六八六頁）。
- (34) 『一念多念文意』（真聖全二・六一九―二〇頁）、「唯信鈔文意」（真聖全二・六三八頁）。
- (35) 『一言芳談』（宮坂有勝『仮名法語集』一九六四・二〇一頁）。
- (36) 『浄土和讃』七〇（真聖全二・四九四頁）。
- (37) 「化身土文類」（真聖全二・二〇三頁）。
- (38) Arthur F. Wright, "The Chinese Language and Foreign Ideas," Arthur F. Wright, ed., *Studies in Chinese Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 286-287.
- (39) Julia Kristeva, *Language the Unknown: An Initiation into Linguistics*, (New York: Columbia University Press, 1989), 72.
- (40) 『正像末和讃』（真聖全二・五三〇頁）。こうした「名・号」の解説は『唯信鈔文意』にもみられる（真聖全二・六二二頁）。
- (41) Paul Dennéville, in Julia Kristeva, *Language the Unknown*, 73.
- (42) Achilles Fang, "Some Reflections on the Difficulty of Translation," in Arthur F. Wright, ed., *Studies in Chinese Thought*, 282-283.
- (43) *Process ou Création: Une introduction à la pensée des lettrés chinois* (Paris: Seuil, 1989). From Chapter II, "The Linguistic Expression of Process," trans. by Victor H. Mair in "The Language of Chinese Thought," *Philosophy East & West*, 41:3 (July 1991), 377.
- (44) "The Chinese Language and Foreign Ideas," *Studies in Chinese Thought*, 286-287.
- (45) 「行文類」（真聖全二・一三三―一六頁）参照。
- (46) 「証文類」（真聖全二・一〇七頁）参照。
- (47) 『無量寿経』卷下（真聖全一・二四頁）。
- (48) 『一念多念文意』（真聖全二・六〇五頁）。
- (49) 『無量寿経』卷上（真聖全一・九頁）。
- (50) 『観無量寿経』（真聖全一・六〇頁）。
- (51) 『唯信鈔文意』（真聖全二・六三四頁）。
- (52) 同右。
- (53) 「信文類」（真聖全二・五九頁）。
- (54) 同右。
- (55) 同右。
- (56) 同右。
- (57) 同右。

- (58) 同右(真聖全二・六五―六六頁)。
- (59) 同右(真聖全二・六〇頁)。
- (60) 同右(真聖全二・六一頁)。
- (61) 『尊号真像銘文』(真聖全二・五七七頁)。
- (62) 「信文類」(真聖全二・六二頁)。
- (63) 『浄土和讃』四九(真聖全二・四九二頁)。
- (64) 『一念多念文意』(真聖全二・六〇五頁)。
- (65) 『唯信鈔文意』(真聖全二・六三三頁)。
- (66) 「信文類」(真聖全二・六五頁)。
- (67) 「行文類」(真聖全二・二二頁)。