

Bemerkungen zu <<Tannisho>>

Jun Yamamoto

Es handelt sich bei diesem Aufsatz mehr oder weniger um Notizen in bezug auf einige Worte in *Tannisho*, die den Autor immer wieder erschütterten.

Hier versucht er sie auf seine Weise zu verstehen, indem er sich der Begriffe der europäischen Philosophie bedient, wie er den Glauben und das Ethische von Shinran mit den Gedanken von Meister Eckhart und mit Kantischen Begriffen der reinen praktischen Vernunft, den Amitabha-Gedanken desselben mit der silenischen Weisheit der alten Griechen vergleicht.

In Bemerkungen zu *Tannisho* wird gezeigt, daß Shinran in diesem Text Amitabha in der ganz anderen Welt sieht, deren Kriterium vom Guten und Bösen für die irdischen Menschen nicht unbegreifbar, sondern vielmehr verwischt ist. So können die Menschen vom weltlichen moralischen Urteil befreit werden und dürfen sich daher alle Heil wünschen.

Der Heilsglaube von Shinran stellt zugleich den Verzicht auf den normativen Glauben dar, zu dem hin die Transzendenz der Amitabhas die Menschen hinführt. Aber da für ihn der Wille des Amitabha-Buddhas wegen seiner Transzendentalität unvernehmbar ist, können die Menschen nichts anderes tun als in dieser Welt ihr Leben führen, ohne die Frage vom Guten und Bösen zu stellen noch darauf eine Antwort erlangen zu wollen.

歎異抄ノート

山本 淳

「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて」(1)

著者の唯円は歎異抄第1条の冒頭にこの言葉をもってきて、浄土での救済は人知により知られる理由によるものでも自力により達成できるものでもないことをまず述べ、絶対的な他力本願の思想を打ち出す。

すなわち親鸞は、救済は現世を超えた絶対的な他者によりなされるとする。したがって救済は、絶対的な他者に身をあずけてしまう、まかせてしまうことで成就する。じたばたしても始まらないし、じたばたしても多くの者は救いを得られない。現世における苦しみと現世における救いのなさとの間で引き裂かれた状態は、現世においては越えられるものではない。現実の力としてあるのはその間にある救われたいという願いだけである。

弥陀の誓願は、人間の分別では思いはかることができない。

善い人だからとか、悪い人だからといった人間の基準で阿弥陀仏は人間を救うのではない。なぜなら人間の判断の外にいるからである。

また善をなせば救われるとか、反対に悪人正機の教えの解釈としての悪をなせば救われるとかという考えも、人間の分別に他ならない。これらの考えはすべて、弥陀の誓願が「不思議」であり、その不思議の力により阿弥陀仏は人間を救済するということを忘れている。

ほかにも、「弥陀の本願不思議におわしませばとて…」(13)とある。

親鸞は人間の救済を人知を超える力に求めている。人知の枠の中では救済は得られない。どんなに人々をいとおしく思っても、現世では「存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし」(4)なのである。

「念仏にまざるべき善なきゆえに」(1)

弥陀の誓願により救われるには何の善もいらぬ。念仏を唱えるだけでいい。

しかしそれは、念仏を唱えれば救われる、という意味ではない。念仏を救いの根拠、条件

と考えるのは対価交換の原理に依拠した人間の理屈付けだ。親鸞は、「念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々のおんはからいなり」(2) といって、最善であるとされた念仏も、本当にそれで救われるかどうかわたしにはわからないから、あなたたちは自分たちの自由にしなさいと突き放している。なぜならば弥陀のはからいは人知の及ばない、人界とは隔絶した他の世界でなされるからだ。

上の言葉からは念仏により救われるという考えが不可避免的に導かれかねないが、これも念仏を唱えるという行により救われようとする一つの自力本願であろう。11条には「往生の業をはげみてまうすところの念仏をも自行になすなり」とある。くわえて、「弥陀の誓願不思議」なのであれば、救済の実現は人間の意志によるのではなく、弥陀の不思議な誓願の力によるものであり、念仏を唱えたからといって、救われるかどうかは人間にはわからないのだ。

「念仏は…わがはからいにて行ずるにあらざれば非行といふ、わがはからいにてつくる善にもあらざれば非善といふ」(8)

弥陀の誓願の不思議な力に助けられて救われるにはどうしたらいいのか。そのためには、「ただ信心を要とすべし」(1)。念仏はそのような信心の自然の表白にすぎない。また、この信心は自然の思いであるにすぎない。念仏はそのような心のもっとも容易な表白ではある。しかしここで言われている信心は意志としての信仰ではない。

問われるのは、念仏の行者か否か、ではない。念仏により「踊躍歡喜のころ」(9) をもてる行者なのか、本当に「誓願不思議を信じて」(11) の念仏なのか、ではない。念仏を唱えているかという行為の有無ばかりでなく、念仏を唱えるとき喜びがあるか、躍る気持ちになれるかという内面の真実も親鸞は問う必要がないとする。

ましてや、念仏しても「経釈をよみ学せざるともがら、往生不定」(12) などと言うのはもってのほかで、それでは念仏の非行非善という本質がまったく損なわれてしまう。問われるのはただ「信心の行者」(7) か否かだけである。しかしこの信心を、意志としての信心、すなわち信念ととってしまつては、それも「本願ぼこり」(13) となつてしまい、振り出しに戻つてしまう。

出発点は「自然」(16) であろう。

その自然とは、信心を信念として持つことではありえない。それが意志である限り、自然と信念とは相矛盾する。それは煩惱に囚われた生ゆえの、救済を誓う不思議な絶対者＝弥陀への、希求といえるだろう。信心とは「念仏まふさんとおもひたつころ」(1) が自然と出てくる心持ちのことだ。

その心持ちになれるさえすればすぐに阿弥陀仏は人を「攝取不捨の利益」(1) にあずからせてくれるのである。

上記のように理解される念仏にしても信心にしても、一般的に宗教的心性の特徴とされる忘我的な陶醉や教条主義とは縁遠い。親鸞が、念仏を唱えれば往生できるものかどうかそれ

はわからないと言うとき、彼の宗教は救いを求める人から、ほとんど、信仰による希望の余地を奪い取っているようにさえ思われる。どんなに真摯に救いを求めても願っても、そのための勤めを全うしても救われることのむつかしい現世に人を差し戻しているように思われる。

確かにそうなのだ。親鸞は救いを求める人々を宗教的熱狂へと、それが情緒的な熱狂だろうと知的な熱狂だろうと、誘おうとは決してしない。ただ現世の苦悩が必然的に生む救いの希求だけを頼りに、それが阿弥陀仏の不思議の力によって聞き届けられることを願う。

このような、親鸞において頂点に達する絶対他力とも言えそうな考えは、仏教に特徴的なものなのだろうか。というより宗教が催眠剤としてではなく人間の自己理解の活性剤であろうとするときに、宗教が宗教自体の中に生み出す自己超克の形態ではないだろうか。そう思えるのは、キリスト教では不思議なことに神秘主義と呼ばれる思想家の中に、現世への差し戻しという考えがあるようにみえるからだ。

いま念頭にあるのはドイツ神秘主義の代表格であるマイスター・エックハルト。彼がマルタとマリアという姉妹の登場するルカ福音書の一節を、おおかたの理解とは正反対に解釈している28番目の説教である。そこでこのマイスターは、敬虔を絵に描いたように陶醉した面持ちでイエスの話に聞き入るマリアではなく、イエスをもてなそうと忙しく立ち働いているマルタを、「わたしを手伝うようにマリアに言ってください」とイエスにぼやく姉の方を、マリアより成熟している、生きるということを知っている、「実りが約束されている」として上位に評価した。それは、忘我的なマリアに対してマルタがそのような日常の生活から隔絶した世界に入り込んでしまうことも、イエスへの信仰を捨てて日常生活の論理に埋没してしまうこともないからだ。

「念仏は、まことに浄土に生まるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん。惣じてもて存知せざるなり」(2)

「念仏…面々のおんはからいなり」(2)と同様、親鸞は、念仏を唱えれば救われるという、おこり得る解釈を真正面から拒絶している。

念仏を唱えれば救われるかといえば、それはわからない。もしかしたら念仏を唱えると地獄に墮ちるのかもしれない。何もかも知り得ないことだ。なぜならここでも、「弥陀の誓願不思議」といわざるを得ないのだから。

では、このように確信が持てないのになぜ念仏をするのか。自分は、救われたいという気持ちはあっても、「いずれの行もおよびがたき身」であり、「とても地獄は一定すみか」(2)のような人間なのだから、藁をもつかむ思いなのであり、これしかないのである。

念仏は浄土へゆくための必要条件ではない。しかし私は念仏を唱える。それしか自分の信心を表すすべがないからである。つねに弥陀の誓願を思っていると、自然と念仏が口をついて出てくるのだ。

信じていることはただ、「念仏して弥陀にたすけられ」る(2)ということだけである。そ

のことを願っているのです、お釈迦様や、善導大師や、法然上人の言ったことも信じられるのであり、自分の言っていることも無意味なことではないだろうと考えている。

だが、「弥陀の本願まことにおわしまさば」(2)という、まことであってほしいという気持ちも自力ではないのか。これは違う。それは意図的な努力によるものではないからだ。

親鸞は、自然と生ずる救われたいという願いのみを、救済のゆえんとしたように思う。自力本願は、自分で自分を救いたい、救うことができるという、救済を願う主体の再帰的な方法である。救おうとして救える力を、親鸞は唯一、阿弥陀仏となる法蔵菩薩にしか認めていない。救いは人間には不可思議である。

ここには宗教的な現世的救済に対する諦念がある。同時に救済への祈願がある。両者の間の緊迫した関係がある。諦念は救済の可能性の放棄ではない。それは自力による救済への諦念であり、多くの人間にとって自力が無力であることの認識である。救済は現世での救済を求めるあがきを捨てたところに求められている。こう考える親鸞において、宗教は現世的性格を失う。教団を作ることも(「親鸞は弟子一人ももたず」(6))、布施の多少や有無を問うことも(18)、意味を失う。

親鸞の諦念は疑うことへの放棄にまでなる。「念仏は、まことに浄土にむまるるたねにてやはんべるらん」とか、あるいは「地獄におつべき業にてやはんべるらん」(2)といった疑いを捨てる。

「惣じてもて存知せざるなり」(2)という親鸞の言葉は、知らないと言うよりも、そのような問い、疑問を捨てると言うことだろう。ここには阿弥陀仏の「不捨」に対応するかのような「捨」がある。これが阿弥陀にすべてを預けてしまう親鸞の方法なのだろう。

親鸞はこのような疑問を捨てられない状態を、一種の煩惱の投影のように見ているのだろう。「それは本当のことだ」と確信して行動する人間に対し、「仏の世界のことはわからない」という態度で応じる。

しかし親鸞はプラトンのソクラテスのようにその無知を知へとは逆転させない。また、知を非難することもしない。自分には知の道を行けないと言うだけだ。知を捨てたとき、そこに生まれるのはまったくの楽観主義のようだ。弥陀の本願が本当ならば、釈尊の教えも、善導の解釈も、法然の言葉も、親鸞自身の言うことも欺きではないだろうと(2)。言われていることが正しいのかどうかを問うことも、問ったとしてもそこから結論を出すことのできない自分には、単純に救われたいという自分の気持ちだけが真実なので、そのような気持ちのある者は誰でも救おう、と言ってくれる弥陀に祈願するのである。

親鸞のイメージにある人間は、無知で、克己心も弱く、煩惱に囚われ、何かの弾みに人殺しもしてしまうような人間だ。「念仏さえ唱えれば」という教えはポピュリズムだ。親鸞はポピュリズムを斥ける。斥けると言うより、「そのとおりかどうか、私は知らない」と言って突き放す。「知らない」と言うより、「煩惱具足」(3)の人間なのでこの世のことから離れた事柄とは無縁の存在だとする。

「善人なおもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」(3)

これはもともとは法然上人の言葉らしい。参照した『歎異抄』(講談社学術文庫)の注釈者梅原猛は、3条補注2で、勢観房源智の『法然上人伝記』や覚如の『口伝鈔』などを参照、と書いている。いまはとりあえずこのことは忘れ、親鸞の言葉として考えてゆく。

世間ではここで言われていることの逆が常識である。悪人でさえ往生できるのだから、善人であればなおさらであると。それはさらに、現世で善をなせばかならず往生できるとする対価交換のイデオロギーを生む。

それとは逆に、上の言葉からは「悪をつくりて往生の業とすべき」とか、「悪は往生のさはりたるべし」(13)という、悪をなせば往生は必定という倒錯したイデオロギーの契機ともなる。しかし、これらはどちらも功利主義的な単純な因果関係に則った自力の思想である点で変わりがない。

親鸞の言いたいことはもちろんそのような倒錯した功利主義的信念ではなく、「煩惱具足のわれらは、いずれの行にても生死をはなるることあるべからざる」(3)身である以上、煩惱を断ち悪から身を払い清めた生き方ができない人間にとっての救済の条件は何か、を問うことである。

結論としては、「煩惱具足」のゆえに輪廻転生を繰り返して往生できず、往生できないがゆえに煩惱に囚われ続け悪をもなすのであるから、宿命である悪ゆえに、またそのような悪ゆえにこそ、阿弥陀仏はその慈悲により悪人を宿命から救うということ。

ここで親鸞は悪の原因を煩惱だとしているように思われる。少なくとも悪と煩惱を、「罪悪深重、煩惱熾盛の衆生」(1)とか「悪業煩惱」(13)や「煩惱悪障」(14,15)などの表現にみられるように並列させていることから、同等のものとしてあつかっていることがうかがえる。

煩惱は単に「踊躍歡喜のころおろそかにさふらふ」ことや、「いそぎ浄土へまいりたきころのさふらはぬ」(9)ことといった娑婆気の原因だけなのではない。煩惱は現世的欲望であるのだから、その欲望を充たそうとして様々な悪をもなしかねない。あえて悪をなして往生しようとする「本願ぼこりといましめらるるひとびとも、煩惱不浄具足せられてこそ」(13)先のような転倒した考えと行動に走るのであり、彼らの悪も煩惱ゆえの悪業といえる。

ここでしかし親鸞は、悪業の契機として煩惱のほかにもう一つ概念を導入する。「業縁」もしくは「業報」(13)である。

「なにごとまこころにまかせたることならば、往生のために千人ころせといはんに、すなはちころすべし。しかれども一人にてもかなひぬべき業縁なきによりて害せざるなり。わがころのよくてころさぬにはあらず、また害せじとおもふとも百人千人をころすこともあるべし」。

「願にほこりてつくらんつみも宿業のもよほすゆえなり。さればよきこともあしきことも業報に

さしまかせて、ひとへに本願をたのみまひらすればこそ、他力にてはさふらへ。(13)

「宿業」とは、いわば因縁である。ひとは「善悪の宿業」(13)によって善をなしたり悪をなしたりするだけであるとされ、悪人となるも善人となるも因縁次第だとされる。

唯円によると親鸞は「卯毛羊毛のさきにいるちりばかりも、つくるつみの宿業にあらずということなし」(13)と言ったとされ、輪廻転生説にのった徹底した事前決定論、予定説の立場をとっていた。したがって「願にほこりてつくらんつみも宿業のもよほすゆえなり」ということになり、人が漁師や農民や狩人となって生活するのが前世からの定めであるのと何らかわるところがない。

ここには自由意志というような考えの入り込む余地はない。たとい自由意志による行為のようにみえても、その背後には因縁があつて、それにより決定されていると考えられている。悪をなせば往生できると信じて悪をなす狂信的な悪行は、強い自力の意志によりなされるように思われるが、そのような自力的悪人正機の考え方を持つようになるのも、その人の因縁なのである。すなわち人間の意志や行為は、いわば人知を超越した因縁の実行媒体にすぎない。因縁は個人の意志や行為という形態をとって、事前に決定され予定されていたことを実現するのである。

このように考えられているところでは人間の善も悪も中和される。人間がなす善も悪も、本人の意志や行為をこえたところにある超越的な力としての運命の仕業なのであり、それを知る超越者からすれば、人間は行為の責任を負っていないし、したがって断罪されもしない。断罪され得ない。断罪されるとすればそれは冤罪である。

しかしこのように言うことは、悪人正機の思想同様、およそ無理解に曝されやすい。とんでもない話だ、と非難されもするだろう。幼女殺しの犯人が、わたしが殺したのではない、わたしの中の悪魔が殺したのだと言う責任回避を、この因縁説は認めるように思われるからである。

誤解をさけるために、上の文章で特に注意すべき箇所に傍点をふっておいた。人間はそのような極悪の犯罪者を自分たちの判断に従って処断するであろう。しかし人間に善業悪業をなさしめる原・動力が個々人の意志でなく運命である限りで、極悪人も超越者の前では行為の責任を負わされない。したがって人間は本質的に善でもなければ悪でもない。この「本質的に」は「超越者からすれば」と同義である。

阿弥陀仏の前では、したがって、どんな悪人も悪人ではないし、善人と言われるような人も大して善人なのではない。人界における善悪の判断は因縁により中和されて、人間はある意味でマッ更になるのである。

こうして人間はすべて、救われうる者となる。快樂殺人者のような悪人は親鸞においてさえ、もはや救済され得ない、というような悪人正機説の限定化、すなわち現世的修正、にわたしは与しない。親鸞は、少なくとも『歎異抄』の親鸞は、徹底した超越論者であった。

しかし同じ超越論者でも、^{アフィツィーアバール}刺激されやすい自分の性向に打ち克って、純粹実践理性により善をなせとする、義務に生きるカントの自力的人間と、親鸞の人間とはまったく対照的である。この二人の思想家はともに超越論的な視点から人に語るという点で共通しているが、親鸞はカントのように「性向」^{ナイグンゲン}を、仏教の言葉で言い換えれば性情ゆえの煩悩を、実践理性を濁らせるノイズとして敵視しない。すなわち理性の「純粹」とその支配を求めないし、それらはそもそも求められるとも考えられていない。カント的に言えば、親鸞は理性と性向の切り離しがたい融合に人間の「自然」を認め、「純粹」の立場に立ち得るとは考えない。

カントの超越論は人間の理性から純粹理性を抽出することに向かうが、親鸞のそれは人間の行いを人間の知恵で裁量することを放棄し、阿弥陀仏の計らいに任せてしまうのである。だから親鸞は、「善悪のふたつ惣じてもて存知せざるなり」(後序)と言わざるを得ないのである。

この考えは「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて」(1)という『歎異抄』の主題である超越的な他力本願と完全に対応している。善業をなすのも悪業をなすのも個人の意志をこえた運命によるように、人間の救済も個々人の自力によっては成就せず、阿弥陀仏の不思議な力によらざるを得ないと考えられている。救済を含む人間の行為の本質的な主体は個人を超えたもので、すべてがその超越者によりなされることになる。

したがってここでも唯円＝親鸞は、「念仏は、まことに浄土にむまるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん。惣じてもて存知せざるなり」(2)と、「後序」で善悪について述べるのと同じ言い方で、救済は人知の及ばない事柄であると吐露している。親鸞の信仰は規範的な信仰の破棄にさえ向かう。

親鸞は人間を完全に無力化する。無力を人間の本質だとする。無力が親鸞の超越論的他力本願の根底である。

ただし「汝自身を知れ」という言葉や、弥陀ならぬミダス王がシレノスから聞くことのできた古代ギリシャの真理、すなわち激しい闘争も一種のゲームでしかない神々と対照的な、人間の無力、無力ゆえの人間の呻吟と、親鸞のいう人間の無力とは大きな違いがある。親鸞は、阿弥陀仏は人間の無力を笑わない、人間を必ず救おうとする、と信じるからである。

「今生に、いかにいとをし不憫とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし。しかれば念仏まふすのみぞ、すえとをりたる大慈悲心にて…」(4)

親鸞の目に映った世界は人間の慈悲の行為が何の助けにもならない、助けになったかにみえても次の瞬間には別の不幸が襲ってくるような世界だとイメージできる。

親鸞は冷酷なまでに人の慈悲心の無力と現実の世界の過酷さを言葉にする。

あとがき

以上の文章のほとんどは2003年度におこなった福音書と嘆異抄を比較した講義の合間に書き留めたものである。新たに書き加えた部分は全体の十分の一にもならないだろう。

これは嘆異抄にあるいくつかの強烈な言葉をどう理解したらいいのか、自分の考えを書きながら整理しようと思って始めた注記である。そのために「ノート」と呼ぶことにした。

しかし、どのような事情かは忘れてしまったが、記述は途中で途切れている。したがってこのノートは断片的な文章に終わっている。

3年経った今、その文の続きをと考えもしたが、当時と同じ気持ちになって書くことはできないので、これはこのままにしておくことにした。

再度読み直してみても、わたしが歎異抄に感じた驚異は、この短い文章の中に十分表れているように思うし、内容についても大きく変更する必要はないと考えている。

ただ、ここで取り上げた歎異抄の言葉がごく限られたものだけになってしまったことは残念だ。

参考文献

本稿で触れた事柄と直接関係する文献だけを挙げる。

梅原猛：全訳注『歎異抄』，講談社学術文庫。

暁鳥敏：『歎異抄講話』，講談社学術文庫。

Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate, herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, Diogenes Verlag. とくに「説教32」。

Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Kants Werke Akademie Textausgabe Bd. 5, de Gruyter Verlag.

Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ibid. Bd. 4.

Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragdie, Kritische Studienausgabe Bd. 1, de Gruyter Verlag.

Friedrich Nietzsche: Die dionysische Weltanschauung und Die Geburt des tragischen Gedankens, ibid.

ヘロドトス：『歴史』8,138,3, 岩波文庫。

プラトン：『ソクラテスの弁明』ほか、『プラトン全集』第1巻, 岩波書店。

アリストテレス：『断片集』エウデモス6, 『アリストテレス全集』第17巻, 岩波書店。