

悲しみの泉

— 親鸞における知と悲と信 —

門 脇 健

時々、心が何物かに捉えられてグッと来ることがある。そのグッと来た何物かの正体を、人は知ろうとする。しかし、その冷静な知的探究の末に知られるのは、その知の限界であり、その知を動かしてきた知を超越した力そのものではないのか。そして、その時、人はその超越的力を真実として何らの疑いを交えることに信じられるのではないのか。

一、ソラゴトについて

昭和初期、柳田国男は次のように述べる。「幼ない者の胸に浮んで来るソラゴトに、どこに真実と対抗するだけの作為があり、彼等の戯れたい心と、快く活きて見ようとする試みの、いずれの部分に自然と背いたところがあったろうか。」「(ウソと子供) かし、柳田のこのような歎きにもかかわらず、ソラゴトは親鸞の時代に既に地獄に墮ちる大罪であった。明恵は『摧邪輪』に言う。「況大邪見過、損害自他善根、師及弟子俱墮大地獄。」「歎異抄」の「念仏はまことに浄土にうまるゝ種にてやはんべるらん、また地獄に墮つべき業にてやはんべるらん」という念仏観の背後には、*ソラゴト*は地獄に墮つべき業」という見方があったのである。ここでは、ソラゴトに対する真実が、実体的対象的に最初から前提とされている。故に、念仏をその実体的真実に近づき得る媒介

としてソラゴトから救い出そうとする念仏観も成立し得たのである。しかし、親鸞は、この二つの念仏観に対して「総じても存知せざるなり」と言い切る。それは、*実体的真実*へと至り賢者になるという道を断つことでもあった。では、親鸞にとって真実とは何か。

二、親鸞の知的態度とその矛盾

親鸞は「よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり」と言う。親鸞にとって「よきひと」との出会い、グッと来る出来事であった。故に、彼はその正体を確かめようとする。「弥陀の本願まことにおわしまさば……」以下の確かめである。その確かめの作業が『教行信証』という著作であったと私は考える。少しの疑いも残らぬまで疑って、グッと来たもの (agana, 教) を自らの確信に高めようとするのである。信ずるが故に疑うのである。それが「謹案」と書く親鸞の心である。しかし、『教行信証』という著作はあくまでも知的な作業である。そこには弥陀の本願の信による凡夫救済の構造が客観的に展開されるのだが、しかし、親鸞は決してそれを「信すべし」とは言わない。「知るべし」或いは「まことに知んぬ。……知るべし」とあくまで読者に知的態度を要求するのである(もちろん第一の読者は親鸞自身である)。しかし、こゝに於いて、この著作には決定的な矛盾が存在することになる。即ち、信という内容が、知という形式によって展開されるという矛盾である。親鸞の言葉使いを借りて言え、信というヨコサマの事実がタタサマに展開されている矛盾、義なき義を義によって説明する矛盾が存在するのである。要するに言語を絶した信という事実を言語化する矛盾である。親鸞はこ

の著作で信という真実世界を対象化して展開して見せたが、あくまで知の世界にとどまる限り、親鸞にせよ読者にせよ、その真実世界の外に虚仮なる身としてたゞずみ、この真実世界を外から知るはかなく、喜びをもって信することはできない。この決定的矛盾を親鸞はどのように解決するのか。

三、知と悲と信

親鸞は、この矛盾を矛盾として正面から受けとった。自力による解決を放棄し矛盾をそのまま自らの生とするのである。そのきつぱりとした態度表明が有名な悲歎述懐の文「誠知、悲哉、愚禿鸞……」であると私は考える。『教行信証』の三つの序と三つの共通点（対句の採用、助字・矣の使用、親鸞自身の名のり）を持つこの文は、この著作の構成上三つの序と同様に一つの核を為すと考えられる。もし、ここで親鸞がそれまで展開してきた信の真実世界を「信ずべし」と呼びかけたならば、それは読者に虚仮なる我が身をひるがえして真実へと参入し賢者になれと要求することになるであろう。そこでは真実世界が再び実体化してしまっているのである。しかし、そのような真実への道は既に断たれてしまっている。故に、真の仏弟子になれぬ自分、「積」と呼べぬ自分を知り悲しむのである。知と信は無限に隔てられているという知の限界を知る時、この知の知は悲しみとして親鸞を内側から捉える、こゝに於いて親鸞は知を超えた力に、再び、しかも自己の内側で出会う。そして、この悲しみは大悲として親鸞を、読者を、つまりへわれらへを包むのである。

親鸞は、自らが愛欲・名利という煩惱の真只中に生きていているという事実を事実として受け取る。自分のうちに知によってはどう

しても制御できぬ領域が存在するという事実を知り悲しむ。それは人生の悲哀の前における知的自我の限界を知り悲しむことであり、決して賢者になれぬ我が身を引き受けることである。では、この時、この悲しみは一体何処から来るのか。それは知の限界を超えた意識の深層からわき上って来ると思われる。先の人生の悲哀における悲しみが知的自我の限界を示す悲しみとすれば、それを悲しむこの悲しみは自我意識の深層に超越的力が働くことを告げ知らせる悲しみと言えよう。そのことに気づく時、この悲しみは大悲として虚仮なる身を包み、そこに信が真実として与えられるという転換が「一挙に（ヨコサマに）成就する。親鸞は和讃の中で唯一夢告和讃においてのみ「弥陀の本願信ずべし」と書く。これは「康元二歳丁巳二月九日夜寅時夢告云」という親鸞自身の言葉から明らかのように、夢のお告げである。これはまさに弥陀の本願が、現代心理学で言う無意識に相当することを示すものである。また、この領域は西田幾多郎の言う言語を絶した「深き同情の流れ」に相当するものである。それ故にこそ、この悲歎述懐の文に続いて展開される阿闍世の物語を、親鸞及び読者は、悲劇の観客として、自らのこととして同情をもつて観ることができるのでないか。そこでは、阿闍世の悲劇は実体的真実へと人を導く勸善懲惡の劇ではない。むしろ、われら凡夫の内に弥陀の大悲が働くことを知らせんがためのものなのである。ここでは、真実と虚仮なる身を隔てるものはない。何故なら、真実はまさに虚仮なる身の内側よりわきでる悲しみなのであるから。悲しみの泉より流れ出た水が本願海に流れ込む時、その泉は、生命の泉となるのであるから。その時、われらは父母に見守られながら活き活き遊ぶ子供のよう、のびやかに生きるのだ。