

臨床仏教としての親鸞思想

木 越 康

一 発表タイトルについて

本日は、私どもの学会に大勢お集まりいただきましてありがとうございました。また中岡先生にはお忙しい中お越しただきましてありがとうございます。

今日は真宗学会大会の講演と案内のハガキ等にはありましたが、私としては学会ですので、研究発表というつもりで話をしたいと思っております。「臨床仏教としての親鸞思想」と、少し変わったタイトルを出しております。これは後で事情を話しますが、ここ一年ほどいろいろなことがある中で考えた内容をそのままタイトルにしたということ、もう一つは、大阪大学から、今は本学でお仲間になっていただいております鷺田清一先生とそして中岡先生が「臨床哲学」という表現で様々にご発表なさっておりますが、そこから刺激を受け、現在、親鸞思想を読み直しているということが背景にあるわけです。今日はですから、中岡先生との合同講演会というよりも、私の方は研究を発表させていただいて、臨床哲学ということについて中岡先生からご教示をいただくつもりで進めたいと考えております。時間がありませんので、早速内容に入っていきます。

資料を用意させて頂いております。真宗学以外の分野の方々も来られるかと思ひまして、漢文のものはすべて私の方で書き下しにし、片仮名表記のものも平仮名に直して、しかも横書きでお示ししております。それに従って発表を進めていきたいと思ひます。

冒頭に、金子大栄先生の有名な詩の一節を掲げております。

―昔 法師あり 親鸞と名づく

聖教を披くも 文字を見ず ただ言葉のひびきをきく―

金子大栄《その人親鸞》大谷派「報恩講」(昭和五十三年 伝道冊子)

たいへん感銘深い詩ですが、この意図については今日のテーマ全体に関わることで、最後に触れたいと思ひます。

はじめに、再びタイトルについてです。「臨床」という言葉は、伝統的な真宗学からするとかなりユニークなタイトルかと思ひます。ただ資料を見ておわかりのように、内容は決してユニークではなくて、極めてオーソドックスな真宗学的内容を用意しておりますし、実際もそうなっていくかと思ひます。ただ今日このようなタイトル出しましたのは、『教行信証』を中心とする親鸞の思想が、どのように生まれたのか、その背景について発表したいこうと思ひているわけです。その誕生の背景に、臨床仏教ということがあるというのが、今日の私の主旨になるかと思ひます。ですから、そういう意味では、「臨床仏教としての親鸞思想」という不思議なタイトルを出しておりますが、今日はこのタイトルを御理解頂くことが、発表全体の主旨になるかと思ひます。内容はオーソドックスですが、ただ、もちろんこのようなタイトルで考えなければならぬと思う自分なりの理由もございします。それも最後にお示ししたいと思ひます。

はじめに臨床仏教という言葉についてももう少し補足的に説明を致します。私自身が臨床仏教という言葉に何を託そ

うとしているのかについては、最後までお聞き頂いてご理解いただきたいと思ひます。しかし、この臨床という言葉自体は、現在様々な意味を持って使われております。一般的にはClinical・Clinicとか、あるいは最近は特にEngaged・Engagementという言葉も、臨床という言葉の背景には見え隠れするようになっております。臨床という言葉は様々な分野で使われているんですが、おそらく臨床仏教という言葉はあまりなじみがないでしょう。発表をお聞きいただくにあたって、この言葉によつてイメージされるものがバラバラになつてしまつて困りますので、はじめにこの言葉について、私自身が意図しない、指し示さない意味内容について、まずは提示しておきたいと思ひます。

臨床は文字通り「床に臨む」であつて、寝台の側とかですね、療床の側、というような意味になるかと思ひます。医学・看護学等においては、医療行為とか診療所というようなものを指し示す言葉となります。私が臨床仏教と言う場合には、もちろんそういう意味ではないことをまず念頭に置いていただきたいと思ひます。例えば臨床仏教と言つた時にターミナルケアのようなものをイメージされる方がおられるかもしれませんが、そういった意味で臨床仏教という言葉を使つていないということがまず一点です。もちろんそういう大事な活動も宗教という現場においてあるんですが、本日私が使う臨床仏教とは、そのようなことを意味するものではありません。それともう一つです。これは資料の方にも言葉だけ載せておきましたがEngagedとかEngagementという内容で、臨床という言葉を使う方もおられるようです。これは何かと言いますと、今日の中岡先生のタイトルの「誘い込む」とか「引き入れる」とか、それはEngagedというふうなことになるかと思ひます。現場というものを重視する態度ですね。あるいは現場というものに対して積極的に介入するということでEngagement、臨床という言葉を使うことがございます。私が言う臨床仏教というのはもちろんClinical、診療というふうな意味ではありませんが、もう一つはこのように現場に積極的に介入するという意味でもないということをして、ご理解頂きたいと思ひます。

特に「臨床仏教」あるいは「臨床宗教」という言葉で、現在、東北や関東の方で動きがあるようです。これは

Engaged Buddhism に関連していると言ってもいいかもしれません。ベトナムの僧侶であるティク・ナット・ハン (Thich Nhat Hanh) 氏が、そう表現し活動されたことがスタートになっておりますが、社会参加型仏教というふうに言います。社会関与・社会参加の仏教で、積極的に社会に関わりを持つとする考え方、あるいはそういうような仏教者の活動を指します。それが Engaged Buddhism です。この皆さんも、仏教を勉強している方は多いと思いますが、仏教というのとはもとも四苦八苦が出発としてありますね。生老病死、愛別離苦、怨憎会苦、求不得苦、五蘊盛苦というふうな、苦というものをいかに超克するのか、超越するのかというものが仏道の起点になるわけです。主眼になるわけです。そういう中で、仏教者はそれぞれにニルヴァーナを求めて実践していくわけですけれども、その四苦八苦、苦悩というものは実は自分の内だけではなく、あらゆる社会を現場としてあるのだとみるのが、この Engaged Buddhism の基本的な考え方です。どこに苦悩があるのか、どこに人間の苦しみ・悩みがあるのかというと、これはもう毎日皆さん新聞を開いて頂ければおわかりのように、今も今日も、現に苦しみ悩んでおられる方が沢山おられるわけです。それらを「現場」と呼び、それらすべての苦しみを仏道の活動の現場とするという考え、それが Engaged Buddhism、社会参加型仏教です。どうもその Engaged Buddhism という言葉が、現在は臨床仏教という言葉に置き換えられて語られたり、求められたりするようです。

これは本当に近々のことです。そのスタートはどこにあるのかというと東日本大震災ですね。そこにはご承知の通り非常に大きな被害があり、人間の苦しみがあられるわけですけれども、それを契機に東北大学の方で、実践宗教学の寄附講座として臨床宗教師を養成するコースが開設されております。そこに目指されているのは臨床宗教師の養成です。これは震災を契機として東北の宗教研究者の中で起こされた取組みですが、被災者の支援に積極的に関わる宗教者を養成しようとする運動です。被災者の心のケアを行うという活動ですね、これがメインになっております。

そしてまた、そのような臨床宗教師の動きと連動してでしょうか、関係がはっきりしないところがありますが、臨

床仏教師という動きも見えてきています。これはティク・ナット・ハンの Engaged Buddhism の関連の中で、あるいはそれと連携して、臨床仏教師の養成というものが目指されているようです。実際にカリキュラムが組まれて、その中で専門的知識を積んだ者が、現場に降りて行って、人々の苦しみや悩みに寄り添い、そこから立ち上がる補助をしていくということでしょうか。これが臨床仏教師としての取り組みの内容であります。

ここまで説明しておきながらですが、私が言う臨床仏教とは、それとはまったく違う意味で言おうとするものです。現在はそのように、極めて実践的かつ活動的なものとして臨床仏教師が模索あるいは養成されていますが、それは仏教に関する専門的な知識と現場に関する専門的な知識を融合させながら取得し、それぞれ現場に降りて行くという、そのようなものでしょうか。大学から現場なのか、研究室から現場なのかよくわかりませんが、上から下へというふうなものイメージさせるようなものとしてあるのが臨床仏教師ですね。

しかし、私が臨床仏教という言葉によって考えようとしていることは、言わばそのまったく逆です。方向性が逆です。むしろ現場の中から我々の研究室に上がってくる、返ってくるようなイメージとしてある臨床仏教です。現場から立ちあがってくる思想、あるいは教学ですね、そういうものとして真宗がある、あるいは親鸞思想がある、そのことが今日の話のメインになります。ですから何かを勉強して現場に降りて行って実践するということではなく、現場の中から立ち上がり語られる親鸞思想、それが『教行信証』という表現なのだということが、今日の発表の主旨になると思います。

そういうところまでお話致しますと、なぜ「臨床」という、誤解を招きかねない面倒な用語を敢えて使うのかということを思われるかも知れませんね。若干自分でもためらいを感じてはいました。そんなに誤解を招きかねない危険な言葉だったら、最初から使わなければいいとも思うのです。ですが、危険ではありませんが、「臨床」という言葉で表現することにはやはり大切に積極的な意味があるとも思っております。それはおそらく、鷲田先生や中岡先生が臨

床哲学という言葉によって表現して、私が言うのとちよつと生意気かもしれませんが、哲学のある一つの傾向に対して警鐘を鳴らす意味で御発言をなさっていると思うのですが、今日ここで「臨床仏教としての親鸞思想」と言おうとするのは、それと同じような思いを込めて私としては使っているわけです。

「臨床」という言葉は哲学のみならず、心理学、教育学、あるいは社会学の中でも近年は使われます。そこに共通する意図は、各専門領域において蓄積された高度な知識を基本原理として、そこにいわば拘束されるような形としてある学の在り方に対する自己批判ですね、こういうものを内に孕んでいるわけです。ですから「臨床仏教としての親鸞思想」という題で発表しようとするのも、そのような意図に準じたものであると自分では思っております。

とにかく、このような概念の話ばかりしていても先に進みませんので、じゃあ「臨床仏教としての親鸞思想」とは一体何なのかということについて入っていきたいと思います。発表の内容は実は、極めてオーソドックスな真宗学的な形、仏教学的な形になるかと思えます。

二 二つの浄土門

親鸞の仏教観の最も核心的な思索が『教行信証』に表現されている、このことに関して異論を唱える研究者はいないと思います。親鸞はその冒頭で、自分自身の仏教観について①のように明確に述べております。「総序」の文章です。

①竊かに以みれば、難思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する恵日なり。

〔定親全〕一・五

阿弥陀仏の本願、あるいはそれによって開かれる信心の智慧、これこそが難度海を度し、衆生の無明の闇を破ることのできる智慧の光である。あるいは資料②ですけれども、これは「教巻」の冒頭の言葉です。

②それ、真実の教を顕さば、すなわち『大無量寿経』これなり。

親鸞はここでは、数ある經典の中で『大経』こそが唯一の真実教であり、そこに説かれる阿弥陀仏の本願に乗托する道が、凡小や群萌、自己やあらゆる他者に功德の宝を与えることができる教えであると示すわけです。親鸞はこのような『大無量寿経』を、他では御承知のように、釈尊出世の本意、釈尊がこの世に出でられた本懐であるとも述べません。もちろんこのような親鸞の仏教観、あるいは釈尊観は、すべての仏教者や研究者の間で共有される認識ではありません。言わば親鸞の独自の視点、独自の仏教観による主張であるわけです。

親鸞思想に関する研究関心というものは様々でありまして、親鸞思想を客観的に記述しようとする態度や、より主体的に学びたいというものなど様々あるかと思いますが、すべてに共通する問題関心はしたがって、親鸞がなぜこのような仏教観に到達したのかに集約され、そのような思想もしくは信仰を自己の内に共有できるかどうかになるわけです。『大経』は真実の教であり、本願こそが唯一万人を救う教えである、このことを共有できるかどうかになるわけです。

親鸞は、『教行信証』の冒頭でこのように自己の仏教観を宣言するわけですが、『大経』を真実の教とし本願を万人救済の原理とする独自の仏教観に基づき、仏教の全体像を、教相判釈という形で「化身土巻」に資料③のように記します。

③おおよそ一代の教について、この界の中にして入聖得果するを聖道門と名づく、難行道と云えり。この門の中に ついて、大小、漸頓、一乘・二乘・三乘、権実、顕密、堅出・堅超あり。すなわちこれ自力、利他教化地、方便権門の道路なり。安養淨刹にして入聖証果するを浄土門と名づく、易行道と云えり。この門の中について、横出・横超、仮・真、漸・頓、助・正・雑行、雑修・専修あるなり。「正」とは五種の正行なり。「助」とは名号を除きて已外の五種これなり。「雑行」とは正助を除きて已外をことごとく雑行と名づく。これすなわち横出・漸

教、定散・三福、三輩・九品、自力仮門なり。「横超」とは、本願を憶念して自力の心を離るる、これを「横超他力」と名づくるなり。これすなわち専の中の専、頓の中の頓、真の中の真、乗の中の一乗なり、これすなわち真宗なり。

(同上・二八九―二九〇)

広く仏教全体を見渡すわけです。「おおよそ一代の教について、この界の中にして入聖得果するを聖道門と名づく、安養浄利にして入聖証果するを浄土門と名づく」云々とあります。ここで親鸞は法然や道綽などの伝統を継承して仏道を大きく二つに分けております。それが「この界の中にして入聖得果する」もの、これは「此土入聖」とも言われますね。この土を現場として仏道を歩むという聖道門と呼ばれるものです。そして「安養浄利にして入聖証果する」仏道、「彼土得証」とも言われますが、浄土門です。聖道門と浄土門という形ですね。聖道門はここに「難行道」とも言われ、内容としては大乘・小乗・一乗・二乗・三乗などなど、様々に区分された性格が述べられていくわけです。対して浄土門の方は「易行道」と言われ、横出・横超、仮・真、漸・頓、等々、やはりそれぞれ内容が詳説されていきます。しかし何よりも親鸞思想の特徴は、ここでさらに浄土門を二つに大別し、一方を「自力仮門」とし、もう一方を、本願を憶念して自力の心を離れる「横超他力」とすることに言えます。浄土門をさらに二つに分けるということですね。そして後者の方を「真の中の真、乗の中の一乗なり、これすなわち真宗なり」と決定していくわけです。

このように語られる横超他力の真宗が、『教行信証』の冒頭で言われる『大経』及び本願を頂点とする仏教となつていくわけです。繰り返し親鸞思想の学びの核心は、したがってこのような仏教観がどのような思想的経緯もしくは経験の中で起こったのかということを追いかけていくことにあるわけです。親鸞のこの主張を、その思索の全体を通して検討する時間は本日ももちろんありませんので、今日は一点だけに絞って、その意味を確認していきたいと思っています。分かれ目のところですが、一点と言うのは「安養浄利にして入聖証果する」と言われる浄土門の中で、どの

ようにして自力仮門と呼ばれる浄土門的な立場から横超他力や真宗と呼ばれるもう一つの浄土門への立場の転向がなされたのかという一点です。なぜこの点のみに注目していくのかというと、実はこの転換に、今日の課題であります「臨床仏教」という親鸞の学び方が最も顕著に示されると考えられるからです。

この点に関して、今一度、③の教相判釈に戻って確認していきます。浄土門というのは親鸞がそこに「安養淨刹にして入聖証果する」と述べますように、阿弥陀仏の清浄世界に生まれ、そこで涅槃への道を獲得する、その証しを得ることを要とする仏道であるわけです。この娑婆世界で行ずる道も多くあります。八正道だとか六波羅蜜だとか、困難な行がさまざまに示され、それによつて悟りを目指す仏道に対して、浄土門の特徴はむしろ浄土に往生することにあるわけです。浄土往生です。このような浄土門が開かれていく事情、理由について親鸞はやはり同じ「化身土巻」で資料の④のように言います。

④濁世の群萌、穢悪の含識、いまし九十五種の邪道を出でて、半満・権実の法門に入るといへども、真なる者は、はなはだもつて難く、実なる者は、はなはだもつて希なり。偽なる者は、はなはだもつて多く、虚なる者は、はなはだもつて滋し。ここをもつて釈迦牟尼仏、福德蔵を顕説して群生海を誘引し、阿弥陀如来、本誓願を發してあまねく諸有海を化したまう。
(同上・二六九)

「濁世の群萌、穢悪の含識、いまし九十五種の邪道を出でて、半満・権実の法門に入るといへども、真なる者は、はなはだもつて難く、実なる者は、はなはだもつて希なり」ということが、浄土門が開かれる因となります。「ここをもつて釈迦牟尼仏、福德蔵を顕説して群生海を誘引し、阿弥陀如来、本誓願を發してあまねく諸有海を化したまう」とあります。濁世の群萌、穢悪の含識がようやく様々な邪道を離れて仏教の門をくぐったにも関わらず、悟りを目指した仏道修行において真実を貫くことは甚だ困難であり、誠実に歩むことも希である。菩提を求める道に立つたとしても、いつの間にか嘘偽りの在り方へと変容してしまうわけです。このような状況を受けて釈尊は、功德の宝で

ある浄土の教えを説き示したんだと、親鸞は語っておられます。人々を誘って浄土門の道に引き入れようとし、阿弥陀仏は衆生に対する深い願いを発して人々を教え導こうとする、これが浄土門の端緒になるわけです。このように浄土門とはまさに娑婆世界で聖道門・難行道を進むことが困難な人々のために開かれたものであり、阿弥陀仏の清浄世界を求めることを通して、衆生の上に仏道の完成を願う仏教としてあるわけです。

このような由来を持つ浄土門は、したがってその道に帰依する人にとっては、まずはどのようにして浄土に往生するのかということが重要な課題になるわけです。浄土が何処にあるのかとか、いつそこに往生するのかなど、真宗学的にも様々な重要な問題がありますが、今日は議論が繁雑にならないように、これについても一点だけに絞ります。往生浄土の実践の問題だけに焦点を絞ります。どのように浄土往生を完成させるのか、という問題です。

これについては親鸞も『教行信証』に引用しますが、資料⑤のように、善導の『往生礼讃』に次のようにあります。

⑤問ひていはく、今人を勧めて往生せしめんと欲ば、いまだ知らず、いかんが安心し起行し作業して定んで彼の国土に往生することを得るや。答て曰く、必ず彼の国土に生ぜんと欲せば、『観経』に説くが如きは、三心を具して必ず往生を得。何等をか三となす。一には至誠心。…中略…また天親の『浄土論』に云うが如し。もし彼の国に生ぜんと願すること有ん者には、勧めて五念門を修せしむ。五門もし具すれば、定んで往生することを得。…中略…五門すでに具しぬれば、さだめて往生を得。一々の門、上の三心と合して随ひて業行を起せば、多少を問はず、みな真実の業と名づく、知るべし。

〔往生礼讃〕『浄土宗全書』四・三五四―三五五

「いかんが安心し起行し作業して定んで彼の国土に往生することを得るや」は、どのように往生するのかという問題提起ですね。そこで、「答て曰く、必ず彼の国土に生ぜんと欲せば、『観経』に説くが如きは、三心を具して必ず往生を得」、「また天親の『浄土論』に云うが如し。もし彼の国に生ぜんと願すること有ん者には、勧めて五念門を修せしむ」と言われるわけです。つまり善導はここで、浄土往生のための衆生の実践を二つ、經典と論によって挙げるの

ですね。まずは『観経』によって至誠心・深心・回向発願心という三つの心を保持せよと言います。そしてもう一つは天親の五念門、礼拝・讃嘆・作願・観察・回向の五つを説くわけです。三つの心と五つの実践ですね、これを説いて浄土往生のための行として示すわけです。いわば信と行として示すわけです。今日は読みませんが、⑥・⑦に、それぞれ『観経』と『浄土論』の原文を出しておきました。

⑥ 若有衆生願生彼國者發三種心即便往生何等為三一者至誠心二者深心三者回向發願心具三心者必生彼國

〔観無量壽經〕「同上」一・四六

⑦ 若善男子善女人修五念門行成就畢竟得生安樂国土見彼阿彌陀仏何等五念門一者礼拝門二者讃嘆門三者作願門四者

観察門五者回向門

〔浄土論〕「同上」一・一九三

至誠心・深心・回向発願心、これは皆さん真宗学のものによく御存知かと思えます。『観経』に説かれる三つの心ですけれども、まずは真実の心と深く信ずる心ですね。特に深心は、阿弥陀及び釈尊の浄土の教えを深く信じる心です。そして、もう一つは利益のすべてを往生浄土のため、また、あらゆる他者のために振り向けるという回向発願心です。そういう三つの心を『観経』では衆生に要求するわけです。五念門の方は、これも実践ですが、天親が言う礼拝という身体行為、讃嘆という口の行為、作願という心の行為、そして観察という智慧の行為、そして回向という方便智の行為の五つの実践を示していくわけです。つまり善導はここで、往生浄土実現のための基本的な心構えと実践内容を三心・五念として示すわけです。

問題は何故このような心と実践が行者に要求されるのかということですが、それについても善導は、資料の⑧のように示していきます。

⑧ 一切衆生の身口意業に修する所の解行、必ず真実心の中に作すべきことを明んと欲す。外に賢善精進の相を現じ

内に虚仮を懐くことを得ざれ。 …中略… 雑毒の行を回して、かの仏の浄土に生るることを求めんと欲するは、これかならず不可なり。何をもつてのゆえに、正しく彼の阿弥陀仏、因中に菩薩の行を行じたまいし時、乃至一念一刹那も、三業に修する所、皆これ真実心の中に作し、凡そ施為趣求したまいし所、また皆真実なるに由つてなり。

〔散善義〕『同上』二・五五

とあります。つまりなぜ願生者に三心と五念のような純粹で誠実な実践が求められるのかと言うと、それは当然でありますが、願生者が生まれたいとする浄土が、菩薩の真実心を根拠とした実践によって成立した世界であるからです。浄土というものは清浄なる仏の世界です。したがってそこには当然、不純粹で不浄な心のままで、あるいは雑多な実践によつて生まれることができないわけです。ですからここに善導は、真実心が保たれない虚仮の行では駄目だとするので。実践はあくまでも、法蔵菩薩に比するような、真実の態度と心でなければだめだと述べるわけです。実にシンプルです。それが彼土得証です。浄土門に立つ者の精神性と実践の具体相が確認されることになるわけです。ところが、親鸞はこのようにして示される浄土教思想を、先ほども申し上げましたように、さらに二つに分けてしまふわけです。そして一方を自力仮門、そしてもう一方を横超他力、真宗、真の中の真と言つてしまふわけです。今日の発表の主旨はこの分岐の頂点にですね、臨床仏教という、親鸞の仏教に対する学び方が影響しているんだということになるかと思えます。

三 法然の臨床的思索

この臨床仏教という態度を、今日は親鸞思想として話を進めようとしています。実はこれは親鸞に独自のものではなくて、親鸞が継承しているスタイルだというふうに考えています。それはどうということかという、例えば親鸞が直接の師として仰ぐ法然、あるいは法然が師として仰ぐ善導ですね、あるいは後で源信も少し見ますが、法然や源

信や善導の中に共通にみられる態度が、臨床仏教的な態度であると言えるかと思つていきます。これからしばらくは、法然あるいは善導に注目して、その臨床仏教的学びについて確認していきます。

法然はもちろん『観経』での釈尊による三心の教示もよくご存知ですね。また先ほど読みました善導の『往生礼讚』や『散善義』で説かれている内容もよくご承知です。しかしそのような浄土門の実践理解や要請に対して、『三部経大意』という講義では、資料⑨あるいは⑩のように言うわけです。

⑨ 真実心の中に自他の諸悪及び穢国等を制捨て、一切菩薩と同一諸悪を捨て、諸善を修し、真実心の中になすべしと云へり。此外多くの積有（あ）り。頗ふる我等か分にこえたり。（『三部経大意』『法然上人全集』・三三―三四）

⑩ 若此釈の如く、一切の菩薩と同一諸悪をすて、行住座臥に真実をもちゐ（る）は悪人にあらず。煩惱をははれたる物なるへし。彼の分段生死（を）はなれ、初果終したる聖者、なを貪瞋痴等の三毒を起す。何况一分の惑をも断せさらむ罪悪生死の凡夫、いかにしてか此真実心を具すへきや。此故に自力にて諸行を修て至誠心を具せむとするものは、専らかたし。千か中に一人もなしと云へる是也。（同上・三五）

⑨の方ですけれども、「真実心の中に自他の諸悪及び穢国等を制捨て」とは、悪を捨てるということです。そして「一切菩薩と同一諸悪を捨て、諸善を修し、真実心の中になすべしと云へり」と言われます。浄土へ生まれるためには、やはり真実であれということですね。ところが法然はこのような教えに対して「此外多くの積有り。頗ふる我等か分にこえたり」と言うわけです。あるいは⑩ですが、ここでは「若此釈の如く、一切の菩薩と同じく諸悪をすて、行住座臥に真実をもちゐるは悪人にあらず。煩惱をはなれたる物なるべし」、「一分の惑をも断せさらむ罪悪生死の凡夫、いかにしてか此真実心を具すへきや」と言うわけです。

浄土往生を願うならば、菩薩と同じように諸悪を離れ真実心を保つべきであるという善導の教え、あるいは『観

『經』の教言をもちろん承知の上で、法然は「頗ふる我等分にごえたり」と言うわけです。そのような要求は自分の分を超えたものであると言ってしまうわけです。菩薩と同レベルで自分自身が眞実をたもつのは不可能なのだ。そして最終的には、そのような実践を通してのみ衆生に往生浄土が実現されるのだとすれば、千人中一人も往生することはできないとまで言うわけです。

先に親鸞が教相判釈の中で述べていたように、そもそも聖道門から浄土門への転向には、この世界で入聖得果することの困難さに対する危機感があるわけです。ですから、法然も聖道門から浄土門への転換については、自ら資料①のように語ったわけです、

①わがこの身は、戒行において一戒をもたまず、禪定において一もこれをえず、…中略…無漏の智劍なくば、いかでか悪業煩惱のきづなをたたむや。悪業煩惱のきづなをたたずば、なんぞ生死繫縛の身を解脱することさえんや。悲しきかな、悲しきかな。いかがせん、いかがせん。ここにわがごときは、すでに戒・定・慧の三学の器にあらず。

(同上・四五九―四六〇)

法然は、聖道を完成することができない自分に対して、「悲しきかな、悲しきかな」「いかがせん、いかがせん」と言っつて、浄土門への転換を果たしているわけです。このような自らの転向を弟子に語る法然が、『観經』や『浄土論』に示される三心五念の実践過程において心身ともに眞実であれという要求が、己の分を越えたものであると実感するのは、ある意味自然なことであるわけです。ここにも実は、親鸞に先行して見られる法然による自力の浄土門から他力浄土門への転換の起点があると考えられます。

いずれにしても法然は、このような自覚をもとに今一度、善導の浄土門の実践了解、特にその三心の了解に尋ね入っつていくわけです。ここからは資料の読みに注意していただきたいと思えます。話が煩瑣になってくるかもしれませんが、できるだけ正確に思索を追いかけたいと思います。そこで法然は、さらに善導が先駆的に浄土門を二つに

分けて理解しようとしていることに注目していくわけです。

浄土門について、資料⑫にありますように「心得わかつへし」と、よくよく理解して分けて考えよというふうに着意するわけです。

⑫三心は念仏及諸行にわたりて積せり。又(文)の前後によりて心得わかつへし。例(せ)は、四修の中の無間修を積して云く、相續して恭敬礼拝・称名讚嘆・憶念觀察・廻向發願して、心相續して余業を以てきたし不問。

かるがゆえに無間修と名く。また貪瞋煩惱をもつて来しへだてず。隨て犯せは隨て懺して、念を隔たて時をへたて日をへたてず。常に清淨ならしむるを、又無間修と名くと云へり。

〔三部意〕『法然全』・三五頁

この文をよく見てください。法然はここで「三心」を、「念仏及諸行にわたりて積せり。又文の前後によりて心得わかつへし」と言います。真実心を柱とする『觀經』の三心について、一つは念仏による往生浄土の道、もう一つは諸行による往生浄土の道の二つに区分して解釈すべきだと言うわけです。つまり三心の解釈によって、浄土門を二つに分けるわけです。

その根拠を、善導の言葉によって確かめていこうとします。なぜ浄土門が二つに分かれるのかということですね。この文章の中には「四修」という言葉がでてきております。一行目の下、「例(せ)は、四修の中の無間修を積して云く」です。この四修というのは、法然は『選択集』の中でも取りあげますし、善導も大事にするものです。四つの修です。一から四までありますが、先ほどの三心とか五念という実践を行っていく上で、補足的に四つの心構えが説かれるわけです。恭敬修・無余修・無間修・長時修の四つです。もっぱら礼拝するとか、もっぱら名前を称えるとか、「無間修」は絶え間なく、間断なく絶やさず真実の行を行えということですから。「長時修」は、最後の最後まで長時に渡ってこれらを修めよという、実践に対する補足的な内容です。

『選択集』でもこれに注目していきますが、ここでは特に「無間修」のみに注目していくわけです。無間とは先ほ

ど言いましたように「絶え間なく、間断なく」という意味です。往生浄土のための実践について、行や真心を絶え間なく保持することが要求されるところです。

ところが善導は、この浄土往生のための行の無間をやはり二つに分けるわけです。資料では理解しやすいように(a)としました。それぞれ(a)は傍線、(b)は波線にしております。無間について、(a)という理解と(b)という理解が示されるわけです。

まず傍線(a)にある無間ですが、これは「恭敬礼拝・称名讃嘆・憶念觀察・廻向発願して、心心相續して余業を以つてきたしへだてず」です。つまり、三心・五念という浄土往生のための実践を絶え間なく行うべきであるとする理解であり、通常の意味での無間修です。『観経』や『浄土論』の教えの通りに、浄土建立の菩薩の行に準じた行を願生者も実践すべきだという仏道です。善導はこのように、一旦は願生者の実践を無間修として示すわけですが、しかし今一つ、波線(b)のような解釈も加えていくわけです。それが「また貪瞋煩惱をもつて来しへだてず」です。ここで「無間」として示されるのは、実践の無間性を指示するものではなく、むしろそのような実践に対して絶え間なく襲い来る貪瞋の煩惱をまずは指すことになるわけです。実践過程において煩惱が無間に襲ってくるという意味になってしまふわけです。それはさらに「隨犯隨懺し、念を隔たて時をへたて日をへたてす。常に清浄ならしむるを、又無間修と名く」とあります。「隨犯隨懺」は、犯すに従つて懺悔せよという意味です。そしてそれが「念を隔てず時を隔てず日を隔てず、常に清浄ならしむる」と続きます。貪瞋の煩惱が絶え間なく襲い来る時に、それが清浄なる行を阻害することを懺悔せよということですから、そのことが日を隔てず時を隔てずなされるならば、そのような形で行者は次第に清浄化されていくと言うわけです。

ここでは真実の無間性が問われているわけではありません。懺悔の無間とでも言いましょうか、願生者は真実性を間断なく維持しようとするが、それはかえって行者に煩惱の無間を実感させることになるわけです。しかし善導はそ

のような煩惱無間が懺悔無間へと行者を導き、さらには行者の清浄化へと繋がることと説くわけです。つまり、浄土門の仏道を、まったく違う方向性でもって展開してことになるわけです。懺悔の無間、そしてそのことが結果として行者を清浄化へ導くのだと、述べていくわけです。これが(a)と(b)です。浄土門を二つに分ける内容になつてくるかと思えます。

ここで善導の願生浄土の実践について整理すれば、一つが(a)で論じられるような態度です。教えのままに三心・五念を不断に保とうとするものです。これも一つの浄土門的態度です。もう一つは(b)です。実践上に絶え間なく襲い来る貪瞋の煩惱に注目する仏道です。その道は、行者を懺悔から清浄化へと導いていくこととなります。特に後者は、(a)で説かれる浄土教の実践から、いわば臨床的に見出されてきたものとしてある仏道だと思われるわけです。自己を現場として教えに直面する中から見出されてくる仏教の道です。それが(b)です。

このような善導の視点が、法然にも受け継がれていくのでしょうか。法然は先ほど読みましたように、三心五念について「頗る我等か分にこえたり」と言い「罪悪生死の凡夫、いかにしてか此真实心を具すへきや」と悲歎します。これは善導の影響でしょう。法然はまた⑬にあるように論を展開します。

⑬念仏(と)余行をわかつて釈せり。初積は貪瞋等をはいわす。余行を以てきたしへたてざる無間修也。後積は行の正雜おはいわす。貪瞋等の煩惱を以(も)てきたしへたてざる無間修也(なり)。(同上・三五)

(a)「初積は貪瞋等はいわす。余行を以てきたしへたてざる無間修也」と(b)「後積は行の正雜おはいわす。貪瞋等の煩惱を以てきたしへたてざる無間修なり」です。法然はここで浄土門を、(b)念仏による道と(a)様々な行(余行)を通して実現させようとする道との二つに分けます。これはもちろん善導の無間修を継承し展開したものです。(a)では、貪瞋の煩惱の関与はもちろん認められないわけです。往生浄土のための様々な実践を間断なく行ずる無間修が要請されるわけですから当然です。しかし(b)の念仏による往生浄土は、実現のための行の純粹性や雑多性、さらには行その

もの内容さえも問われない事になってしまふわけです。なぜかと言えば(b)は、襲い来る煩惱の無間性に主眼が置かれるのであって、いわばその契機としてある実践に主眼があるわけではないからです。実践の内容や純粹性ではなく、ただその過程で襲い来る貪瞋の煩惱に視点が置かれることになるからです。真心のままに行を実践し、往生浄土の完成を願う行者は、行ずれば行ずるほど実は貪瞋煩惱によって行が間断されることを実感するわけです。善導はそれを、いわば懺悔の仏道というふうに見出していくことになるのですが、法然はこれを専修念仏や選択本願として継承し、展開したわけです。当然ここに親鸞の言う、「浄土の真宗」が生まれてくる出発点もあると考えられます。

懺悔から本願念仏の道は、これだけでは少し論理に飛躍があつて、専門的には『観経』から『大経』への転換や、三願転入という問題でもあるのですが、今はそのことを話しはじめると混乱しますので、そっちの方はちよつと脇に置いておきます。近々この点については、きちつと論じたいと思つております。ともかく、無間というものに対する善導の二つの理解を受けて、浄土門(a)浄土門(b)という態度が、法然の思索に立ち上がってくるわけです。これについて、資料⑭のように法然は善導の『往生礼讚』によりながらさらに言います。

⑭二行の得失を判して云く、上のことく念相^(a)続して命^(b)ちをはるを期とする物は、十は即十ながら生れ、百は即百ながら生る。何を以ての故に、仏の本願と相応するか故に、教に違せざるか故に、仏語に随順するか故に、若事を捨てて雑業を修するものは、百か時にまれに一二を得、千の時にまれに三五を得。何を以の故に雑縁乱動して正念を失か故に、仏の本願と相応せざるか故、教と相違するか故に、仏語に随はざるか故に、係念相続せざるか故に、憶想間断するか故に、廻願愍重真実ならざるか故に、慚愧懺悔の心あることなきか故へに等と云へり。

(同上・三五)

これは(b)と(a)順序が逆転しますが、基本は同じです。善導は(b)の仏の本願に相応する念仏の道について、十人中十人、百人中百人に実現する往生道だと言います。なぜ十人中十人、百人中百人が往生浄土を実現するのかというと、

衆生の煩惱を大きな契機とする仏道だからです。煩惱に汚染された存在の上に道を実現させる教えだからです。無間に煩惱が襲い来る状態こそ、我執と我所執から離れることが困難な衆生を象徴します。ですからそのような無間の煩惱を仏道の契機とする限り、煩惱にまみれた衆生は一人も漏れることなく往生浄土を実現することが可能となるわけです。そのような視点に立った時に、無間の煩惱を主眼に置く仏道こそが、あらゆる人々を浄土へ導く可能性を持つものとして、法然の中に明らかに示されていくことになるわけです。だから、十人中十人、百人中百人が、これによって往生浄土するのだと言うわけです。もう少し突っ込んで言えば、初めから、煩惱を本質とする衆生に相応した教えとしてあるのです。法然はそれを善導の言葉によって、「仏の本願と相応するが故に、教に違せざるが故に、仏語に随順するか故に」と言います。これは『大経』、本願の教えを指します。衆生を常に呼び招こうとする阿弥陀の本願に相応し、またそのことを説くことを主題とした『大経』に相応する仏教、こう法然は見てくるわけです。

しかしもし、そのような『大経』の仏道に出遇わず^(a)に立つままであるならば、様々な真実行によって往生浄土を目指さなければならぬし、しかもそのことに無間であらねばならない。そこで百人中まれに一人か二人、千人の中でも三人か五人しか実現できないと、説くわけです。なぜなら繰り返しますと、衆生は縁にしたがって心が散り乱れ、純粹な心を間断なく持続させることが困難だからです。煩惱無間にまざるほどの真実無間が衆生には成立し得ないということを、法然は自らの「悲しきかな、悲しきかな、いかがせん、いかがせん」という言葉と共によく承知しているのです。そしてこのように結論付けていきます。

⑮ここに知ぬ、余行にをいては、貪瞋等の煩惱を発さずして行すへしと云事を、是になすらえて思に、貪瞋等をきらふ至誠心は余行にありと見へたり。何況廻向発願の積は、水火の二河の喩を引て、愛欲瞋恚の水火、常にうるをし常にやきてやむことなけれども、深心(信)の白道たゆることなければ生るる事をうといへり。

(同上・三五)

「余業にをいては、貪瞋等の煩惱を發さずして行すへしと云事を、是になすらえて思に、貪瞋等をきらふ至誠心は余行にありと見へたり」とありますが、これは(a)ですね。諸行往生の道です。一方を「愛欲瞋恚の水火、常にうるをし常にやきてやむことなけれども、深心の白道たゆることなければ生るる事をう」と言います。愛欲とか瞋恚の心が常に行者の歩みを襲い、妨げても、深信の心が絶えないならば浄土へ導かれると法然はおさえるわけです。この「深信の白道」とは、真宗学の人は皆さんは御承知かとは思いますが、当然これは善導の二種深信の道になるわけです。つまり、煩惱の絶えない自己に対する深い自覚と、そのようなものを浄土へ呼び招く本願への深い信頼です。この二つがあるならば、道は絶えないと法然は言うわけです。貪瞋煩惱が襲っても、この信の道があれば、浄土へ繋がるんだと結論付けていくわけです。これが『選択集』では、「涅槃の城には信を以て能入と為す」と表現され、親鸞へと継承されていくと考えられるわけです。

四 親鸞の思索

以上見てきたように、法然あるいは善導は『観経』『浄土論』の教言を、教言のままに受け止め実践する仏道から、教言と対面し自己を現場とする中から見出された仏道に立とうとしたわけです。ずっとそれを(b)という記号で言ってきましたが、この仏教は親鸞にも引き継がれ、そういうものとしての教言との出遇いを親鸞は果たしていくわけです。このような態度は、さつきちよつと触れましたけれども、例えば源信が『往生要集』で⑩のように語るものに通ずると思われるわけです。

⑩貪欲すなわちこれ道なり。悲癡また是の如し。水と水の性は異処に非るが如し。故に経に云く「煩惱と菩提とは體二なく、生死と涅槃は異所に非ず」と云云。我今、いまだ智火の分にあらざるが故に、煩惱の水を解きて功德の水と成こと能わず。……中略……もし惑、心を覆ひて通別の対治を修せんと欲せしめずんば、須らくその意を

知りて常に心の師と為し、心を師とせざれ。

〔浄宗全〕十五・一〇四

源信の『往生要集』ですけれども、「貪欲すなわちこれ道なり」と言います。貪欲の煩惱が道になるということですね。また「もし惑、心を覆ひて通別の対治を修せんと欲せしめずんば、須らくその意を知りて常に心の師と為し、心を師とせざれ」とも言います。わかりづらい漢文ですが、源信はここでも貪欲、煩惱が道になると言うわけです。涅槃を求める願生浄土の仏道において、煩惱や迷いが心を覆い、真実をたもつための実践の妨げとなるならば、その惑いの心を自分の師とせよと言うわけです。願生の志願ではなく、迷いの方を師匠とせよと言うわけです。

我々は煩惱が心を覆うというと、あたかも衆生の純粹な願生心があつて、その表層を煩惱が覆つてしまうと考えるんですが、どうも違うような気がいたします。煩惱の惑いが起こってくる場所は、実は人間的真心心、自力の心よりもっと奥深いでしょう。心の奥底、一層深いところに、衆生の無明性というのは実はあるわけでしょう。源信はその時、自力の心を師匠とするのではなく、深い所から発つて来る無明を師匠とせよと説くわけです。

学会の場ですであまり直観的・抽象的なことを言うとはよくないとも思います。この点もいずれきちつと論じようと思つておりますが、多分、この心の一番奥の奥から出てくる煩惱の惑いというもののすぐ傍に、同じく深い場所に法蔵菩薩の本願があるのでしょうか。そうでなければ人間が本願の招喚に出遇う契機がないような気がします。自力の心を覆う煩惱の惑い、そのすぐ傍に深い願いがあつて、それが招喚としてはたらき、懺悔を生み出す。そこで逆転するかのように信心が湧き出てくる。感覺的にはそう思いますが、これについてはもちろん、もっと丁寧と考えていかなければならないかと思ひます。

いずれにしても、惑いの方を心の師とするという源信の態度は、經典の教えを受け止め実践しようとする中から、やはり臨牀的に立ちあがってきたものであり、そこに新たに仏道を求める態度であると言えます。自力の菩提心ではなく、むしろそこに見出される惑いを師とするという源信の浄土観は、絶え間なく襲い来る煩惱と、それに対する懺

悔を仏道の現場とみた善導を背後に置き、そして「罪悪生死の凡夫、如何にしてかこの真実心を具すべきや」と悲歎する法然を後に生み出す仏道観になっていると考えられます。

法然を通してこのような仏道の伝統に立った親鸞は、したがってそういう浄土教思想を浄土宗から区分して「浄土真宗」と呼び、法然をその「興隆の大祖」として仰いだわけです。これは単に聖道門から浄土門への転向、此土入聖から彼土得証への転向ではなく、自力から他力、諸行から本願へという、まったく新しい仏道の転換として示されることになるわけです。それは善導や法然に見られる臨床的思索の態度を継承するものであり、釈尊によって説かれた経説、あるいは論書で展開された教理に真摯に向き合い、そして何よりも自己や衆生と向き合う中から見出されてきた、あるいは掴み取られた仏教であるわけです。論点を明確にするため敢えて強調的に語るならば、(a)として言ってきたことは、経論釈に示されることをそのままに実践し、たゆまぬ努力で涅槃や往生浄土を目指す道です。これももちろん大切な仏道としてあるんですが、それと(b)の道は、性格をまったく異にするわけです。(a)の仏道の歩みの中から臨床的に見出されてきたものとしてある仏道が(b)です。それが浄土宗から浄土真宗への転換です。『教行信証』はその意味で、まさに親鸞における臨床仏教の表現であると言えると思うわけです。「難思の弘誓」が難度海を度する大船であるとか、『大経』こそが真実の教であるという宣言も、実はそのような学びを継承する中から見出されてきた、確信的結論としてあるわけです。これは緻密な経典研究や仏教の歴史研究の成果としてのみ見出されてきたものではなくて、大きな逆転的な発見もしくは出遇いを背景とするわけです。

「総序」の「竊かに以みれば難思の弘誓は難度海を度する大船」という「竊かに以みれば」という言葉も、そのような經典との出遇いの中で、出遇った確信を「竊かに以みれば」という言葉で表現するんだと考えられるわけです。

⑰と⑱も、その意味で資料に出しております。

⑰噫、弘誓の強縁、多生にも値いがたく、真実の浄信、億劫にも獲がたし。たまたま行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ。

もしまたこのたび疑網に覆蔽せられれば、かえってまた曠劫を径歴せん。誠なるかなや、撰取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遅慮することなかれ。ここに愚禿釈の親鸞、慶ばしいかな、西蕃・月支の聖典、東夏・日域の師釈、遇いがたくして今遇うことを得たり。聞きがたくしてすでに聞くことを得たり。〔定親全〕一・七）

⑱ 悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥ずべし、傷むべし、と。
(同上・一五三)

本願の教えとの出遇いを親鸞は『教行信証』『総序』では「噫」という感嘆の言葉によって表現します。貪瞋の煩惱を離れることのできない自己については、「信巻」に「悲しきかな愚禿鸞」という名のりと共に告白するわけです。『教行信証』で親鸞は、重要な場面には自らの名前を記した上で、喜びや悲しみと共に思索するという場面が多く見られます。このような場面は大部な『教行信証』からすればわずかですが、『教行信証』全体を貫く重要な言葉であることは、皆さんよく御承知のことかと思えます。しかしそれらが常に、喜びや悲しみ、あるいは感嘆と共に語られることは、実は十分注意されるべきであると思われれます。それは、その言葉の一つ一つが言わば、親鸞自身を臨床の現場として発せられる言葉であることを意味しているわけです。

もう終わりに入りますが、このように親鸞が法然から継承する仏道を浄土の真宗といい、法然を真宗興隆の大祖と呼ぼうとするのは、教えに対して、自己および「いなかの人々」ですね、これらを現場とする中から導き出された結論であったと言えるわけです。緻密な歴史研究や経典研究、もちろん親鸞はそれも踏まえます。それがなければ『教行信証』という強靱な思索の展開は不可能です。ですからそのような学びが重要であることは言を待ちません。しかし大切なのは、そういう歴史研究や経典研究の成果のみによって導き出された結論が親鸞思想ではなく、いわば親鸞の仏教に対する態度あるいは学び方そのものに起因する仏教観、これが親鸞思想の背景にあるわけです。そのよ

うな親鸞の思想を、今回はあえて「臨床仏教としての親鸞思想」というふうに表現しようとしたわけです。仏教の伝統と臨床的に対面する中から生みだされたものとしてある親鸞思想です。これで一応、私がこの言葉によって指し示そうとしている内容がおわかり頂けたかと思えます。

五 「臨床」を用いる二つの意図

さて最後に、やはりなぜあえて「臨床」という面倒な言葉、誤解を招きかねない言葉でそのことを抑えようとしたのかについてお話しておきたいと思えます。

それは実は二点あります。対外的理由と、対内的理由があります。まずは対外的意味から言いますと、一つは、今日の会場の中にもおられると思うんですが、真宗学を専門となさらない外部の研究者に対して、親鸞思想を正しく理解してもらおうことのできる言葉であると考えています。この言葉が、そのような方々に対してある意味有効な働きを持つんじゃないかと考えております。

親鸞を研究する方々はもちろん真宗学だけではなくて、歴史学的な研究、仏教学的な視点、哲学的な視点、あるいは緻密で厳密な文献学的研究の関心の中で親鸞の『教行信証』を見ようとする方々もおられるわけです。そういう研究状況の中で親鸞の思想は何なのかと言った時に、この「臨床仏教」という言葉が、理解に有効に働く意味を持つのではないかと考えているわけです。「臨床仏教として親鸞思想があるんだ」ということです。こう提示することが、親鸞という人物をある程度客観的に理解したり、位置づけようとしたりしようとする試みに立つ研究者に対しては、有効だと考えるわけです。

今まで見てきたように、親鸞の思索はかなり臨床的实践もしくは思索を通して獲得されたものであり、それが本願他力の仏道を「真の中の真」として語ることになるわけです。例えば『教行信証』ではそれが、冒頭から、本願こそ

が衆生を救うのだと言われ、「教卷」では論証もなく突然に、「『大無量寿経』こそが真実である」と言われるわけです。『教行信証』は、そのことを仏教史的に解明していくとか経論研究によって論証という作業をしないわけです。

いきなり「難思の弘誓」だとか『大経』が真実なのだと述べられて、説明なく、短い中で閉じられていきます。「行卷」以降でも、経典や論師の思想を多く引用しますが、その手法はやはり始めから『大経』を真実教と仰ぎ、本願を救済の原理とする態度で貫かれるわけです。そのことの理由を言わば客観的に論証しないわけです。

それを最も象徴するのが、皆さんよく御承知のような、親鸞に独特の漢文の読み方になるわけです。親鸞は独自の読みとか、読み替えをなさいます。これまで確かめてきた独特の仏教観に立って、全く自由に漢文を読むわけです。例えば、一般には修行者の実践として理解される「回向」ですね、あれをはじめから一貫して如来回向として理解し、読んでいきます。真宗学では回向をすぐに如来回向として解釈しますが、一般にはもちろん、行者の回向として説かれる、論じられるわけです。あるいは本日問題にした真実心、これも親鸞は願生者に要求される心ではなく、基本的には如来の心として読んでしまうわけですが、通常はもちろん、衆生、願生者に厳しく要求される心としてまずはあるわけです。

ところが親鸞はそれを、はじめからすべて逆転させて、「回向」は如来の回向として、「真実心」は法蔵菩薩の真実心として、あるいは衆生が保つことが困難なものとして説いてくるわけです。

このような手法とか表現というものは、やはり一般の研究者からするならば正当な漢文の読みとは見えないわけです。正当な手続きを踏んだ論証には見えないわけです。仏教史から見ても、仏教思想全体を繙いたとしても、『大経』が出世本懐の教であるというようなことは、わからないわけです。これは、今日ずっと尋ねてきたように、親鸞独特の手法と言いますか臨床仏教的な視点から出てきた結論なのです。しかし親鸞は、はじめからすべてその視点に立って思索を表現してしまっているわけです。そういうものとして漢文を読み、独自に表現するわけです。親鸞はさ

らに、経緯を追って自分が他力に帰依したことを語ることはなく、出遇った真実のみを前面に押し出して語ろうとするわけです。それで我々は独特だとか独自だとか言うんですけども、一般の研究者からするならばこれは単に正当ではない、無理のある論証、あるいは論理として破綻があるということになってしまいうわけです。

例えば末木文士氏は次のように言います。

⑱ 訓読によって漢文が日本語の発想で扱えるようになったため、うまくいくと自由な発想となり、悪い面が出ると恣意的な解釈が横行するようになりかねません。訓読による自由な解釈の例として、親鸞の場合が挙げられます。…中略…親鸞の解釈はあまりにも強引です。このような解釈が可能になったのは、訓読によって、漢文が漢文としての文脈を解体され、日本語の文脈の中で自由に解釈されるようになったからだと考えられます。…中略…日本の仏教は中国から受け入れられたものですが、その受用の過程に意図的に、あるいは自覚せずにさまざまな変容をこうもつています。その変容を独創的といえるのか、それとも恣意的、独善的な墮落とみられるべきか、その境界線は微妙です。

〔日本仏教史〕三五一頁

『教行信証』をはじめとする親鸞の独自の漢文表現について、普通はこのように理解するわけです。「訓読によって漢文が日本語の発想で扱えるようになったため」、「うまくいくと自由な発想となり、悪い面がでると恣意的な解釈が横行するようになりかねません。訓読による自由な解釈の例として、親鸞の場合が挙げられます」と言います。末木氏は如来回向の事例を挙げてくるんですが、こうも言います。「親鸞の解釈はあまりにも強引です。このような解釈が可能になったのは、訓読によって、漢文が漢文としての文脈を解体され、日本語の文脈の中で自由に解釈されるようになったからだと考えられます。…中略…その変容を独創的といえるのか、それとも恣意的、独善的な墮落とみられるべきか、その境界線は微妙です」。親鸞に対しては、時々同じような指摘をなさる研究者がおられます。今会場にも居られます、本校の仏教学のローズ先生は、親鸞の漢文の読みに対して「創造的な誤読」という言い方をして

おられます。あるいはまた、「積極的な誤読」という言い方もして下さっております。面白いですね。親鸞独自の訓読に対して、真宗学に立つ者は例えばこれを独創性や主体性として評価をするわけです。ところが一般の歴史家や仏教学者は、親鸞の独善性もしくは恣意的な態度として評価してしまうわけです。いずれにしても「誤読」です。それはなぜかと言うと、親鸞の一貫した読みの意図がはつきりされていないからだと思います。中には親鸞独自の訓読の背後にある意図を汲み取ろうとする努力をも放棄して、親鸞は漢文を読めなかったのだと主張する方までおられます。それは臨床仏教としてある親鸞思想、もしくはそのような表現の形を理解することが出来ないところからくる了解であって、親鸞を正當に評価するものでももちろんないというふうに思います。

親鸞の読みは意図的であるかもしれませんが、しかし決して「誤読」ではありませんし、まして漢文が理解できなかったわけでもありません。親鸞は臨床仏教の立場から、一貫した態度で漢文を読もうとしたのです。親鸞が經典を読み解く時の一貫した態度とは、一点で押さえられるのだと思いますが、そこが見極められない限り、親鸞という人の思想は、常に誤解の中に置かれることになるのだと思います。一点とは、今日申し上げた意味での浄土真宗を明かにしようとする一点です。その一点から浄土經典を見つめ、すべて漢文を読み切ってしまうわけです。恣意的だとか誤読だとかいうのは、やはり誤った評価であると言わざるをえないと思います。

ただ、そういうことからするとローズ先生が「創造的な誤読」とおっしゃってくださいているのは、多分、間をつなごうとするご苦労の中から生まれた表現なのかとも思います。しかし僕が気になるのは、やはり「誤読」と言わなければならぬという観点です。これまでみてきましたように、法然や善導に見られる臨床的な態度で親鸞は經典の前に立ち、仏教全体をそこから見渡すわけです。そのような形で教えを受け止めようとした時、親鸞の目の前にある教言はすべて、そのような眼を通して受け止められ、内容がすべて逆転された形で著わされてしまうことになるわけです。親鸞はそのような学びの中から聞き取られ、見出された内容を全面に押し出し、思想を展開するわけです。今

日の資料の冒頭に置きました金子先生の詩です。

昔 法師あり 親鸞と名づく

聖教を披くも 文字を見ず ただ言葉のひびきをきく

たいへん意味深い詩ですが、親鸞の経典との向かい合い方を実に巧みに表現したものであると思うわけです。

そしてもう一つ、最後の点です。以上が親鸞思想に対して疑義を持つことになる外部の研究者を意識した「臨床」という用語の意図なのですが、もう一点、内部の研究者の問題が残っているかと思えます。これは発言するかどうか迷いながらではあるのですが、少し時間が残っているかと思えますので申し上げたいと思います。

臨床という概念を持ち込むのは、内部、つまり私たち真宗を専門とするものに対しても、一つの確かめの意味を持たせようとしたことであるわけです。我々自身に対して、言わば主体的に真宗を学ぼうとするものに対しても、あの意味の注意を喚起する言葉として臨床という言葉はあるわけです。これは鷲田先生の臨床哲学から、教えて頂いたことですね。臨床という言葉が、現在様々な専門領域において使用されるのも、おそらくはこのような事態があるからだだと思います。これからお話するような事態に対する自己批判を内に含んだ言葉が、臨床であるかと思えます。同じようなことを、真宗学に携わる我々自身も考えなければならぬと思うわけです。

真宗学にとつて、親鸞思想は確かに学問の中心であり、例えば『教行信証』をできるだけ正確に読む、これは私もたえず行っている基本作業であります。ほぼ毎日読むわけです。『教行信証』で親鸞は、あらゆる存在が仏教的救済に与ることが出来る一乗の仏教を「浄土真宗」として明らかにしようとし、『大経』の本願の教説を真実の教えとして見出していくわけです。しかしこれまでみただけのように、それは親鸞が様々な形で仏教を実践し、自己自身を現場とするの中から見出されてきた臨床的言葉であるわけです。それが『教行信証』です。したがって親鸞を学ぼうとするものは、親鸞によって表現された思想を、その文言ではなく、文言が生みだされた背景から学んでいかななくてはならない、

思想を生み出した大地から学びとらなくてはならないわけです。

『教行信証』に表現される内容を、そのまま教条主義的に受け止め、そこを起点に、あるいはそこを帰着点として親鸞思想に向かう限りは、おそらく親鸞が表白しようとした信仰に至ることはできないと思います。親鸞の語りを教条的に受け止めるなら、逆に親鸞思想からの逸脱を止めることはできないと思います。それは、親鸞の思想そのものが、そのような方法や経緯の中から生まれたものではないからです。親鸞自身が、自らの臨床的な学びの中で獲得した仏教を語っているからです。

鷲田先生の『臨床哲学試論』には、資料の②にあるように臨床哲学について語っておられます。

②ある思想を学(まね)ぶというのは、まずはある思想が世界を見る、世界に触れるそのスタイルに感応するということである。(鷲田四六頁)

『教行信証』を学ぶ我々も、記された内容が、親鸞がどのような世界に触れる中から生み出されたものであるのかを学ばなければなりません。親鸞との思想共有を課題とするならば、親鸞の言葉そのものを追う、このことは基礎作業としては当然です。しかしそれと共に、親鸞の思想が触れている世界を見、その触れているスタイルに感応できるかどうかということを自らの課題としなければなりません。これはおそらく金子先生が『真宗学序説』で、「親鸞の学び方を学ぶ」とおっしゃった内容と同じだと思います。

今日、臨床という言葉を使いながらお話をしてきましたのは、実は僕自身が、いわゆる教条主義的な学び方に対して臨床という言葉をもって反省しなければならぬと思ったきっかけ、体験があったからでもあります。実は、臨床仏教ということを考えるきっかけは鷲田先生の思索との出遇いもあるんですが、直接的には東日本大震災の体験でした。

私たち大谷大学も復興支援に関わってわずかに活動しているわけですが、その活動自体は今日の冒頭に言い

ましたように、私としては臨床仏教的な活動だとも、真宗的な実践だとも思ってもいいし、そのようなことを申し上げたこともないわけです。それが臨床仏教だとか臨床宗教だとかいうような感覚はまったくないわけです。ただ、様々な縁の中で学生を含め多くの仲間たちと活動している中で、特に真宗の視点から、憂慮や批判、心配の聲が挙がってくるわけです。それは例えば『歎異抄』第四条にある聖道の慈悲の問題ですね。支援活動が、そのような『歎異抄』の教えに反するのではないかという指摘です。あるいは『惠信尼消息』などで親鸞の三部經千部読誦の問題がありますが、それと同じで、支援活動は自力執心ではないかという指摘を受けたりすることもあるわけです。また『歎異抄』第二条では、「いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」と言われています。そして「ただ念仏」を勧めるわけです。そういうところから、積極的な支援活動は、真宗の教えからすると違和感を持つと、憂慮や批判の聲が挙がるわけです。実際に活動を共にした学生からも直接に相談されたこともあります。「真宗の教えに反するのではないか、そういう心配があるんだがどう考えたらいいのか」と。

ところが実は、そういうことを言われてずっと考えていってですね、その間に鷲田先生や中岡先生のものを読ませて頂いて、さらには実際に活動していく中で、やっぱりそういう考え方は間違いだというふうに思うようになったわけです。ちょっと言い方は強くなっていますが、「支援活動は自力だ」という指摘は、あたかも学術的な指摘のように聞こえるんですけども、実はそれは見当違いであって、親鸞思想の学び方が根本的にずれているんじゃないかなと思うわけです。学術的にも過りであるし、真宗の学び方としても間違いであると思うわけです。もちろん私の意見に反対の方もおられると思うので、これはほとんど議論を深めていければと思っておりますし、そのことを前提に今申し上げているのです。

学術的に間違っているということについては、今日は時間がありませんので別の機会に譲ります。私が「ずれている」と感じる点について、「学び方」という視点から話をして終わります。

少し例を挙げますと例えば、『歎異抄』で「聖道の慈悲というのは、ものをあわれみかなしみはぐくむなり。しかれども、おもうがごとくたすけとぐるること、きわめてありがたし」と語られているわけです。確かにこれは『歎異抄』あるいは親鸞を代表する言葉ですけれども、これは今、生きた言葉として、実は被災者の方々が常々口にする言葉であるわけです。あるいはそこに活動している人々が、学生達もそうですけれども、彼ら彼女らが皆そう言わざるを得ない経験をしているわけです。「おもうがごとくたすけとぐること、きわめてありがたし」は、生きた声として、深い悲しみと共に、現場では立場を越えて頻繁に出てくるわけです。「地獄は一定すみかぞかし」も同じです。地獄を住処とするということは、私たちは聖典の中で読みますし、聖典を読んで自分自身のこととして考えてみようとするんですが、地獄を住処とするという実際の声は、被災された方々の現場で、涙と共にいつも聞く言葉であるわけです。地獄について、直接被災者の方にお聞きしたのは、津波で三十五歳の息子さんを亡くしたお母さんでした。その方は不意に私に、「私は三六五日泣いた」と言われました。正確に言いますと、「私は三六五日ずっと泣いた。毎日毎日毎日泣いた、だからもういいの」とおっしゃいました。そしてまた泣くんです。その言葉と態度に出会った時に、「地獄というのはこういうことなんだ」と私は思ったんです。文字で見ると「地獄」と、実際に「地獄の中に居る」というのは、まったく違う。私は三六五日泣いた経験がありません。二日、三日寝られなかったことはありますよ。だけれどもやはり、三六五日泣き続けなければならないという経験はない。しかし住処とするとは、そういうことです。「もういいの」が、お母さんにとつての住処かもしれませんが、でもまた泣くんです。それが地獄です。

『歎異抄』の言葉も、そういう中から絞り出された言葉です。親鸞という方が、いし・かわら・つぶてのごとくなら人々と共に生きていく中で、生み出された言葉です。まさに、臨床的な言葉です。ここであえて臨床という言葉を使わなくてもいいのかもしれませんが、生きた言葉として表現され、それが『歎異抄』に収められているわけです。その『歎異抄』の言葉を、教条主義的に受け止めるとどうなるかという、例えば「ひとを憐れみ育むのは自

力であつて、それでは思うがごとく助け遂げることが出来ないから止めましょう」ということになってしまふわけです。痛ましい他者に触れて憐みの心が起こつたとしても、「ただ念仏」が大事だとして、動揺する心と身体を抑えようとする。そしてただ念仏する者になつていこうとする。しかしそうではなくて、親鸞自身も生活という現場で生きる中で、「おもうがごとくたすけとぐることきわめてありがたし」という事実にかくさん出遇つていくわけですね。そういう中で、最終的にすえとおりたるものとしての仏教的慈悲や念仏に出遇つていくわけでしょう。『歎異抄』に表現される言葉も、やはり親鸞その人が触れた世界を表現しているものであつて、後にその言葉を聞く者が、その言葉自体を自分の目的として掲げたり、教条として仰いだりすべきものではないのだと思ふわけです。

親鸞の言葉や表現を、そのまま自己や集団の究極的知識や普遍的な真理として掲げ、直接的にそれを追体験しようとする在り方は、個人とその集団に硬直化と閉塞化を招き、逆に親鸞思想から遠ざかつていくことになると思ふわけです。他者によつて表現された言葉を自己の教義・信条としようとすると、その言葉に向つてその人の人生はほとんど閉じられていく。ですから、「臨床仏教としての親鸞思想」という言葉は、そういう私自身、我々の真宗学の学びにとつても、そのような事態を根本から確かめる一つの契機となる言葉であると思ふわけです。それが今日このようなタイトルでお話をさせて頂きましたもう一つの理由です。

最後はぜひぶん乱暴なことを申し上げましたけれども、もちろん議論の上で、議論を通して、学会員の皆さんがこれから真宗を学んでいく一つの問題提起になればいいかと思ひます。どうもありがとうございました。

(本稿は、二〇一三年十月十七日に開催された真宗学会大会講演記録に加筆したものである。)