

絶望的状况に立つ教え

——『観無量寿経』下品下生における教えの転換——

加 来 雄 之

はじめに

なぜ人は教えを必要とするのだろうか。それは人が歴史的社会的言葉のなかで意味を求めて生きる実存であるからである。その人間としての特性が、教えを要請する。教えという概念は、自明のようであつて、実は曖昧で複雑な概念である^①。それゆえ、教えが教えである根拠、とくに私たちが宗とすることができる教え、つまり宗教の根拠とはなにかを明らかにするためには、教という觀念にまわりつく夾雑物を取り除き、宗教が教えとして成り立つ最小限の条件、このことが失われたら宗教ではないという一点を明らかにする必要がある。この小論では、そのような営みを浄土教の伝統のなかで、とくに『観無量寿経』の下品下生の文を通して考えてみたい。

一 宗教の自明性を問い直す

宗教的なあり方としての絶望的な状況において明らかになる教え、換言すれば、それはそれまで自明としてきた教えに対する信頼がすべて崩れたときに現れてくる教えである。絶望的な状況までも射程にいれた教えでなければ、あ

らゆる人間の状況において宗としてはたらく教えではないし、また私のあらゆる状況において宗となることができ
教えでもない。絶望的な状況においてこそ、それまで自明としていた教えという概念を根底から問い直さざるをえ
ないし、また問い直すことができる。そのとき、教えは「日ごろのこゝろ」^②といわれる覆いが破られ、存在のもつとも
深いところからの呼びかけとして開示されるにちがいない。それゆえ宗教が真実であろうとするとき、宗教はそれ自
身のうちに宗としている教えのあり方を絶望的な状況において問い直し、われわれを固定した解釈のうちに取り込
もうとする執着の構造を破り、歴史と社会にしっかりと立った深く豊かなはたらきを回復する契機を有していなくては
ならない。

思えば、親鸞が選びとった浄土教の伝統は、教えに対する絶望的な状況に立って、教えの自明性を問い直した伝統
である。龍樹の難行・易行にしても、曇鸞（五濁の世、無仏の時）の自力・他力にしても、道綽、善導、法然の聖
道・浄土にしても、その教えの選びの底に流れているのは、仏の教法に出会いながらその道を歩むことができな
いという絶望である。とくに道綽から始まる、釈迦の一代の教を聖道門と浄土門とに分ける伝統は、『観無量寿経』の
「時機への絶望」という視点から『大無量寿経』の本願の教説を見つめ直した伝統である。^③

その道綽は、教えという概念を構成する基本的要素を、「説法の人」「所説の法」という二つで押さえている。^④ 教え
は、「教法を説く人」と「人によって説かれる教法」という二つの要素からなり、教えとはなにかを問うことは、こ
のふたつの要素を問い直すことである。つまり教えとは、苦しみ迷うものにとつては真理に目覚めた「人」が、目覚
めた「法」を時代と社会のなかで語るといふ事実そのものである。さらにいえば時代・社会のなかで真理に迷うもの
のために語られた「法」が教えである。それゆえに「法」としての言葉だけでそこに「人」という他者という要素が
なければ教えにならないし、「人」だけで説かれる「法」がなければ、やはり教えにはならない。教えという事実は、
教えを説く人格と、説かれた法から成り立っている。それゆえ迷い苦しむものにとつての教えは宗教的人格（善知

識)を離れた抽象的な教義などではありえない。その意味では、『歎異抄』の「よきひとのおおせをかぶり」てという表現は教えの本質をよくあらわしている。

説法の人―教えを説く人格―よきひと

所説の法―説かれた教え ―おおせ

このように教えが、二つの要素から成り立っているとすれば、人が教えに迷うのは、この二つの要素にとらわれ(教えを説く人への執着と説かれた教法への執着)、あるいは絶対化し、あるいは相対化することによって、教えの本質を見失うからであるといえよう。^⑤

浄土の教えの特質は、絶望的な状況における選びからはじまるところにある。親鸞の師である法然は、浄土の教えを宗とすることを非常に鋭角的な選びのなかで明らかにし、聖道門を捨てて浄土門に帰するとはっきりと宣言した。法然にとって聖道と浄土は釈迦一代の教説の分類ではない、そこには聖道の門から浄土の門という決定的な選びがある。法然は、『選択集』の教相章において、一切の仏教を聖道と浄土に分け、聖道を捨てる理由を次のように記している。

其の聖道の一種は今の時、証し難し。一には大聖去ること遙遠なるに由る。二には、理深く解微なるに由る。^⑥

これは、道綽の『安楽集』からの引用であるが、法然は、この道綽の指示によって教えを選ぶ視点を、どのような時代を生きる、どのような存在のための教えかという一点からおこなうことを明示した。つまり「当今は末法にして現に是れ五濁悪世なり」という時と「一生悪を造れども」という機をおさえて人間の極限的な状況(その特殊性において普遍性にかくされた問題点をあぶりだし、真の意味での普遍性をあらわすのであるが)において教えを選ぶという姿勢を明確に打ち出したのである。聖道を選び捨てる二つの理由は、単に教理の優劣を比較しようとしているのではなく、それまでの仏の教えに対する自らの姿勢そのものを撤回しなくてはならないことを意味している。

まず「大聖去ること遙遠なるに由る」。つまり釈尊の時代から遠く離れた末法に生きていくという事実、これは、私たちが生きなくてはならない時の問題である。もう一つは、「理深く、解微なるに由る」。つまり釈尊の教理を理解する能力がないという現実、これは、私たちの機の問題である。つまり、時は末法五濁悪世、機は一生造悪の凡夫ということである。

この二つの理由を、教えに出あうという一点から見直すと、上述した二つの要素に対応させることができるのではない。

大聖去ること遙遠なるに由る―「説法の人」にあえないという時についての絶望

理深く、解微なるに由る ―「所説の法」を理解できないという機についての絶望

つまり、時への絶望とは、教えを説く人に会うことができないという絶望であり、機についての絶望とは、説かれた教えを理解できないという絶望である。教えを説く人についても教えの内容についても、つまり教えに遇うということに絶望せざるをえないような存在、それが「末法五濁悪世」（いつか、どこか）を生きる「一生造悪の凡夫」（誰か）として押さえられるのである。この絶望的な状況を通して浄土の教えは選り取られる。換言すれば聖道という関心に立つ教えは、この二つの厳粛な事実に立って求道の困難さを問わなかつた教えということである。この二つの絶望をごまかさずに徹底して見つめるところに浄土の教えの独自性が存するということである。ここに示された二つの絶望の視点は、私たちが、自明のものとしてきた教えを根底から問い直すことを要請する。なぜなら絶望的な状況ということは、同時にそこが改めて出発する場所という意義をもつからである。この教えに対する二つの絶望によって、私たちは教えを主体的に選ぶ最初の一步に立つのである。ただ後述するようにこの絶望的な状況は教えとしてのみ与えられることを忘れてはならない。

二 絶望に立つことは教えにおいてのみ成り立つ

絶望という用語は親鸞自身は使用していないし、また真宗学用語でもない。この論文では、この用語がある限界的な存在状況における自覚をあらわすためにもちいる。^⑦とくに、ここで問題にする絶望的な状況は、人がみずからかけがえない存在として感覚する（宗教的存在である）ためのあらゆる行為や能力を断念せざるをえない状況をあらわす。それは『大無量寿経』では、「唯だ、五逆と誹謗正法を除く」といわれ、『観無量寿経』では下品下生としてあらわされ、『教行信証』で「難治の機」^⑧といわれ、『歎異抄』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」と表白されるような「救いなし」という存在状況の自覚をあらわすために試みにもちいたのである。

ただ絶望的な状況に立つて教えを選ぶといっても、厳密な意味で人間に絶望の自覚は成り立たない。人間は絶望しているといっても絶望しているという表現で「絶たれる」ような「望みがある」ことを暴露している。救われないうっていることが実は救いを求めている。なぜなら救いを求めているならば「救いなし」という必要さえないからである。意識では絶望といっているも自己は自分自身を見すていない。人間が絶望するという言葉そのものも、人間にとっては自我関心の内容以上に出てない。自我意識に固執された人間には絶望的な状況にあるという自覚は成り立たない。

しかし絶望という状況における救いということがはつきりとしなければ、どのような状況においても実現する救いは成り立たない。ここに絶望的な状況がどこまでも教えとして示されている意義がある。絶望は教えに対する信の内容としてのみ成り立つ。これから問題にする下品下生として示される絶望的な状況も釈尊が韋提希に語りかける説教の内容として説かれているということを忘れてはならない。

下品下生における「救いなし」という絶望的な状況の自覚内容をあらわしているのが機の深信と呼ばれる文章であると思われる。曾我量深はその機の深信について次のような興味深い指摘をしている。

機の深信は、宿業の自覚というわけではないが、宿業の自覚それを深信する。「わが身は現に是れ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没し常に流転して出離の縁あることなし」は宿業の自覚である。その自覚に就いての深信である。(中略)宿業の自覚についての深信である。(中略)我々がこの機の深信といふことに依て、そこに法蔵菩薩を感知する。^⑩

ここで曾我は、機の深信を自覚と深信という二つの事柄に分けることによって、法蔵菩薩の自覚と衆生の自覚(深信)のもつ深い関係を明らかにする。この指摘に照らせば、人間にとつて絶望的な状況にあるという自覚は成り立たず、人はただ仏によつて知らしめられた絶望的な状況の自覚を深信するといえよう。この指摘は、絶望的な状況が教言として与えられているということがもつ意義を考えていくうえで重大な示唆を与えている。それは絶望的な状況は、人間(自我関心をもつ存在)には自覚することはできないのであり、ただ仏の教えとしてのみ触れることができるということである。換言すれば、あらゆる存在がそれから解放されなくてはならない真の絶望を自覚した存在を仏と呼ぶのであり、あらゆる苦悩の基盤となつている絶望をいたむがゆえに仏は「満足大悲の人」と呼ばれるのであろう。私たちは、みずから感じる不安などを通して、それらがこの絶望的な状況に根差していることを信じることはできるのである。

絶望的な状況を問題にする教えは、そのような状況にない存在にとつては不必要ではないかという疑問が起るかもしれない。しかし最後の状況という特殊なあり方を通すことは、最後の状況にある人だけの問題ではない。むしろそのことによつて私たちの通常のあり方が照らし直される根源的視座をもつ、普遍的原理を明らかにするためである。^⑪

三 経道滅尽―大悲から生れる教え

浄土教の伝統が仏の教えを絶望的な状況に立つて問い直してきたのは偶然ではなく、浄土教そのものがもつ根本関心による。

『大無量寿経』は釈尊の入滅とか末法の時を直接の主題として説く經典ではないが、流通分において釈尊とその経法が減び去る（時）の問題をとりあげている。なぜ『大無量寿経』はこのような問題を取り上げたのか。それは単にこの経の優位性を説くためではない。^⑩この「経道滅尽」「特留此経」という主題が、『大無量寿経』の説く教法の本質を明らかにするために不可欠であったからである。^⑪親鸞が指摘するように『大無量寿経』における教法観は、発起序において明確に示されている。^⑫

如来、無蓋の大悲をもつて三界を矜哀したまう。世に出興したまう所以は、道教を光闡して群萌を拯済し恵むに眞実の利を以てせんと欲してなり。^⑬

『大無量寿経』における教法観の主眼は、「如来」の教を教たらしめている根源は「三界を矜哀する」「無蓋の大悲」にあるとする一点にある。^⑭「無蓋の大悲をもつて三界を矜哀する」ことが釈尊が世に出て教えを説くということの源泉であり、しかもその目的は「群萌」というあり方をするものに「眞実の利を恵」むことである。仏の教えの源泉が大悲にあるということは教法は智慧から出るというイメージを大きく転換する。

浄土の言葉（莊嚴）教は『無蓋の大悲』から生まれる。そのことによつて、浄土教において教えが眞実か否かを決定するのは、教義の優劣によつて決定される聖道の関心とは異なり、教を説く明確な意欲、つまり大悲が示されているかどうかによることになるのである。教は大悲から生まれる以上、大悲の意欲に貫かれている言葉こそ眞実の教えである。しかし、大悲の意欲に貫かれた教えとは、それ以外の教とどのような意味で質を異にするのか。その質が改

めて確かめなおされるのが流通分に説かれる「経道滅尽」「特留此経」という主題である。

我が滅度の後をもってまた疑惑を生ずることを得ることなかれ。当来の世に経道滅尽せんに、我慈悲哀愍をもつて特にこの経を留めて止住すること百歳せん。それ衆生ありてこの経に値う者は、意の所願に随いてみな得度すべし。¹⁶

つまり、「無蓋の大悲」に立つ教えがその独自の意義は、釈尊の滅後、釈尊自らが説いたすべての教えが滅尽するという状況のなかにおいて「慈悲哀愍をもつて」百年のあいだ留めるというかたちで明らかになる。法然は、その理由について「仏智まことにはかりがたし、ただし阿弥陀仏の機縁、この界の衆生にふかくましますゆへに、釈迦大師も、かの仏の本願をとどめたまふなるべし」と、仏の慈悲哀愍を「機縁、この界の衆生にふか」といふ一点でおさえる。機縁が深いということは、衆生の現実をどこまでも深く見詰め応答しているということである。そして「まことには経卷（無量寿経）はうせたまひたれども、ただ念仏の一門ばかりとどまりて、百年あるべき」といい、また「経卷はみな隠滅したりとも、南無阿弥陀仏とまふすことは、人の口にとどまりて、百年までもききつたへむずる事」と「特留此経」とは念仏を留めることであると決定する。残るのは念仏のみであり、『無量寿経』という文字で書かれた経卷さえも滅尽してよいというラディカルな視点がここにはある。親鸞も、その伝統に立つて次のような『和讃』をよんでいる。

経道滅尽トキイタリ

如来出世ノ本意ナル

弘願真宗ニアヒヌレバ

凡夫念ジテサトルナリ¹⁷

親鸞にとつては、「特留」されるのは「弘願真宗」に他ならない。さて、「経道」とは、経の教えとその教えによつ

て示された道（実践・証果）、つまり教行証をさすと思われるが、やがて正像末史観として問われる主題がすでに始原的なかたちで問われていることに注意するべきであろう。^⑤「大悲をもって」「三界を矜哀する」ことよって開闢された「道教（道となる教）」は、「慈悲哀愍をもって」「この経」を留めて止住すること百歳する。そのことを示すことによつて、それ以外の経道との差異を明確にするのである。釈迦の入滅によつて滅尽することを余儀なくされる経道とは、実は釈尊という人格の言行に基づく教えであつて、如来出世の本意としての教えではない。そのような教えは三界を矜哀する大悲が提出する経道滅尽という試練に堪えることができない。いかに普遍的な真理を語る教えであっても、それが釈尊という人格への依存と教義の理解に基づいて成立するものであるかぎり経道滅尽という厳しい問いかけのなかでは滅びるしかない、という極めて明晰な指摘である。教えが機縁における条件を要請するかぎり、その教えは滅尽するしかない。機縁深きゆえに残る教とはいかなる意味でも機と縁を問わない教えでなくてはならないからである。

法然は、この経を留めるといふ真意を、念仏の一門だけを残す意味として読み解く。そのとき「念仏の一門」とは、滅尽する経道と同じレベルでの教えではない。滅尽する教えは教理であるが、経道滅尽の後に留まる念仏の教えは教理以上の意味をもつ。そのことが「特留念仏」といふ主題に隠された意味である。

四 下品下生―絶望的な状況の自覚

大悲から生まれた教えが、教えという概念を問い直すために提出したのが「経道滅尽」という絶望的な状況であつた。しかし、この大悲から生れた教という問題提起をどのようにして衆生の自覚とするのか。それに答えるのが『観無量寿経』に説かれる下下品ではないかと思う。教えという視点からいえば、『大無量寿経』が「経道滅尽」という教えの危機的状況を時（当来の世）の視座から明らかにするのに対して、『観無量寿経』は法を聞く機の限界状況を通

して教えとはなにかを明らかにする。そこには法の眞実を明かす『大無量寿経』と機の眞実を明かす『観無量寿経』という両経典がもつ課題の異なりがある。『大無量寿経』は如来大悲のはたらきそのものを「教」として、『観無量寿経』は、その仏の教えがどのように大悲として機に受けとめられるのかを明らかにする。つまり『大無量寿経』の大悲に基づく教えは、『観無量寿経』の下下品の教説を通して機の自覚として受けとめることができる。

『観無量寿経』において、釈尊は九品という形式で、上品上生から下品下生まで九種の阿弥陀仏の世界に生まれるあり方を説く。その意図は『観無量寿経』の教えの対象がどこまでも仏滅後の凡夫であることを明示するためである。もし九品の教説が往生人の分類であるとすれば、下品下生とはもつとも劣った存在の救いを記述しているに過ぎない。しかし、釈尊が九品を説いたのは、どこかにそのような存在がいるとか、「汝は何品何生である」というスケールを提供するためではない。九品の教説の次第展開に立てば、九品を説く釈尊の意図は、韋提希の自覚を絶望的な状況にまで徹底していくことにある。その経の意図にふれた善導は、それまでの聖道の諸師の九品解釈を批判する。つまり諸師の解釈には、九品が、

もし仏滅の後のもろもろの衆生等は、濁悪不善にして五苦に逼られん。云何がしてか、当に阿弥陀仏の極楽世界を見たてまつるべきや^②

という韋提希の要請に応じて説かれたものであるという視座が欠如しているとす。そして善導は、
総じて是れ、五濁の凡夫、但し縁に遇うに異なるをもつて九品をして差別あらしむることをいたす^③。

と、九品すべてを教主世尊がすでに存在しないと生きざる凡夫として確かめる。九品がすべて仏滅後の遇縁の凡夫であるとすれば、下品下生とは絶望的な縁を生きる凡夫であり、凡夫というあり方もつともラディカルに問われる場である。それは先の教えに対する絶望に対応させると次のようになる。

(一)「仏、世を去りて後」——大聖去ること遙遠なるに由る——「説法の人」にあえないという時についての絶望

(2) 「五濁の凡夫」

— 理深く解微なるに由る

— 「所説の法」を理解できないという機についての

絶望

ここに立つからこそ善導は、上品上生（もつともすぐれた機根のもの）であつても、経にはない「仏世を去りて後」という一句を加え「大乘極善の上品」の「凡夫」でしかないと押さえていくのである。

さらに九品の展開で注目すべき点は、中品下生においてはじめて「臨終に善知識による説法にあう」という「説法の人」という主題があらわれてくることである。このことは上品上生から中品中生までの宗教的自覚は教理としての教えに基づいて修行するという立場であつて、人格的なはたらき（善知識）による教えを要請していないことを示している。つまり中品下生までの教えは理解すべき「説かれた教え」であつて、「説かれつつある教え」ではない。

むしろ下品下生は教えを説く善知識にとつてもつとも絶望的な状況が示されている。九品の教説を読むものは、韋提希とともにもつとも深い、もつとも絶望的な限界状況まで歩んでいかななくてはならない。そして下品下生にいたつて、はじめて自らの求道心が何に支えられていたかを見いだすのである。釈尊の説いた教理の理解と実践に支えられていると思つていた自らの求道心が、実のところ釈尊のどこまでも一切苦惱の衆生に呼びかける大悲の精神に支えられていたことに下品下生において気づくのである。

五 転教—「教・説」から「告言」へ

『観無量寿経』では宗教的生の絶望的な状況が次のように語られている。

仏、阿難および韋提希に告げたまわく。下品下生とは、あるいは衆生ありて、不善業たる五逆・十悪を作る。もろもろの不善を具せるかくのごときの愚人、悪業をもつてのゆえに悪道に墮すべし。多劫を経歴して、苦を受くること窮まりなからん^④。

ここで問題とされる絶望的な状況は、単に悪業をなすことではなく、ただ一度の繰り返すことのできない、誰とも代わることのできないこの生を「かけがえなし」といえずに終わるということである。それゆえに下下品では造悪が罪という宗教的な絶望の自覚内容として見定められている。つまりここでは単なる悪・苦が問題ではなく、仏によつて明らかにされた宗教的なあり方における絶望的な状況が問題なのである。下下品にあらわされる悪道の苦しみは、自己を支えるものへの反逆、存在への反逆・我執の深さを象徴しているということができる。しかし下下品の示す一層深い絶望は、善知識のいかなる安慰もすぐれた教説もすべて役に立たなくなった状況にこそある。それが下下品では次のように示される。

善知識の種々に安慰して、ために妙法を説き、教えて念仏せしむるに遇わん。この人、苦に逼められて念仏するに違あらず。²⁷

ここには説かれたどのような教えも成り立たない状況がある。それは、仏道のもつとも基本である仏を念ずること（心に刻み思いだすこと）さえできないという状況である。このことが善知識の教えのあり方を問い直すという意味をもつてくるのである。ここに教えのあり方における転換点がある。この絶望は、実は教えに照らされた絶望であるがゆえに、もつとも深いところで人間を支える教えを開示する機縁となるのである。ここに教えによつて絶望的な状況が示されることが我々の求道においてもつ意義がある。

*

先に述べた「教えに対する信頼がすべて崩れたときに現れてくる教え」という視点は、P・テイリツヒの『生きる勇氣』に次のように述べられていることから示唆を受けた。

十字架につけられた彼は、彼が信頼していた信頼の神が、彼を、絶望と意味喪失の暗黒のなかに見捨てたときに、なお彼の神でありつづけたその神に向かつて叫んだのである。²⁸

テイリツヒは、本当の神は、教会や教義のうえにはなく、むしろそういうものが成り立っているような根底にある神であり、それがイエスが「絶望と意味喪失の暗黒のなか」で向かって叫んだ神であるという。さらに彼は次の言葉でこの書を結ぶ。

生きる勇氣とは、神が懷疑の不安のなかで消滅してしまったときにこそあらわれ出る神に基礎づけられているのである。²⁸

ここでテイリツヒは、生きる勇氣が今まで信頼してきた神が消えてしまったときに現れる神によって基礎づけられているという。絶望と無意味の暗黒のなかに見捨てたときにも、なお彼の神でありつづけた神、それは思い描いていた神ではない。自明としてきたすべての宗教的なものが「消滅したときあらわれる」神、それが本来、あらゆる宗教的生を支えていた。限界状況においてあらわれた神こそ、イエスの意識のしたでつねにイエスの生を支えていた神であったという。テイリツヒは、鋭い洞察と感覚によってイエスの最後の言葉に象徴的に示された宗教的な生の深みを読みとつたのである。いかなる宗教的生も、このような深みに立たない以上、宗教を真に宗教たらしめる根拠にふれることはできないだろう。

*

九品の教説は、上品上生から下品下生まで次第に展開していくことによって、読むもの誰をも韋提希とともに宗教的生を支えている深みにまで連れていく。テイリツヒの表現を借りれば、下下品という状況のなかで、それまで信頼していた教えがすべて力を失ったときに明らかになる教え、教えを教えとして成り立たせている教えの根源にまで連れていくのである。

『観無量寿経』の下品下生において、善知識の教えのあり方は大きく転換する。

かくのごときの愚人、命終の時に臨みて、

- (a) 善知識の、種種に安慰して、ために妙法を説き、教えて念仏せしむるに遇わん。
- (b) この人、苦に逼められて念仏するに違あらず。
- (c) 善友告げて言わく、「汝もし念ずるに能わずは、無量寿仏と称すべし」と。

かくのごとく心を至して、声をして絶えざらしめて、十念を具足して南無阿弥陀仏と称せしむ。仏名を称するがゆえに、念念の中において八十億劫の生死の罪を除く。

この経文の傍線^⑩(a)―(c)の箇所において、善知識の教えが「説き、教え」というあり方から、「告げて言」う呼びかけへと大きく転換していることが分かるであろう。この善知識の関わり方を転換させる機縁となるのは、(b)の「この人、苦にせめられて念仏するに違あらず」という悲痛な状況である。この(a)から(c)へ教えのあり方が転換することは、『観経』においてどのような意味をもっているのだろうか。(a)(b)(c)の箇所を善導は次のように解釈している。

- (a) 四明善人安慰教令念仏（四に、善人安慰して教えて仏を念ぜ令（し）むることを明かす。）
- (b) 五明罪人死苦来逼無由得念仏名（五に、罪人死苦来り逼せめて仏名を念ずること得るに由なきことを明かす。）
- (c) 六明善友知苦失念転教口称弥陀名号（六に、善友、苦、念を失すと知りて、転じて教えて口に弥陀名号を称することを明かす。）

善導は、経文(a)を「善人安慰して教えて仏を念ぜしむる」と解釈する。それが(b)「苦に逼められて念仏するに違あ

らず」という状況をとおして、经文(c)で「告げて言わく、…無量寿仏と称すべし」(『観経』)と表現されることになる。経の上での「説きて教えて」から「告げて言う」へと表現が変わること、ここに善導は「転教」(転じて教えて)という意義を見いだしてくるのである。しかしこの展開は、「念仏」という実践の教えもまだ難しいからさらに易しい実践を教えたということの意味するのであろうか。たとえば、浄土宗鎮西の良忠(1190-1287)は、(a)(c)の箇所を、「広教」と「略教」という対応として理解している。^⑤ 広く教えても念ずることができなかったので、略して教えたというのである。しかしこのような広・略という理解では、「転」が質的であるというニュアンスは失われてしまい、量的な移行という解釈の余地を残すこととなるだろう。そうではなく、もし「転」に教えということの根源的な転換を見い出すとすれば、「まさに無量寿仏と称すべし」という呼びかけは、多くの宗教的実践のなかの一つである称名を教理として説いているのではない。なぜなら称名が実践項目として教えられているのであれば、これもやはり教理の一つではないからである。

教えのあり方を転換させる一大転機は、「この人、苦にせめられて念仏するに違あらず」という絶望的な状況である。先人は「死苦が念を失するということを善知識が知ったとき教えは転じなくてはならない。」という。^⑥ 苦に逼められて念ずることができない存在にかたられる善知識の教えは、教義を説くことではない、いわゆる「告げて言う」と表現されるような教えである。つまりこのような状況において、これまで説かれてきたような教えという意味はぜざるをえないのである。教えを心に刻み思い起こす(つまり念)ということさえ成り立たないような状況においては、教えそのもののあり方が転じなくてはならない。そのときに「告言」された教えは、教義という概念には包むことはできない。

親鸞は、「転教口称弥陀名号」を高田専修寺に残されている『観経疏』加校本で、

転じて教えて口に弥陀名号を称(す)ことを

と、「転教」を「転じて教えて」と訓んでいる。この訓み方は論者にとつては理解しにくいものであった。むしろ「転教口称弥陀名号」を、「転じて口に弥陀名号を称せ教（し）む」と訓む方が、教の質的な転換を強調することができると思われるからである。親鸞の訓みでは、「教えて仏を念せしむ」と「教えて口に弥陀名号を称す」とが対応し、単に教えの内容が「念仏」から「称名」に変わったという意味となつて、それでは教えの質が転じるということが見えにくいと思われたからである。しかし再往、親鸞の訓み方に注意すれば、「転じて教え」とは、何を転じるのかというと、教えそのものを転じるのではなくて、善知識がそれまでの教えを説く立場を転じるということを示すのであろう。つまりその状況において教えは転換せざるをえない、しかし転じても教え以外のものになるのではない、転じてもやはり教えである。むしろ、これまでの教えを支えてきた教えがあらわになる、と理解するべきなのかもしれない。

ただ、論者は、いまだこの教えの意味が根源的に転換することを強調するために、あえて「教を転じて口に弥陀の名号を称せしむ」と訓んでみたい気持ちが残っている。この訓みでは教えを転じたことは強調されるが、称名が教えではないように了解される危険は残るけれども。

*

下品下生という絶望的な状況においてなおはたらく善知識の「告げて言う」教えはもう理解の対象ではない。それは生死の巖頭に立たされた人間の限界状況において選びを決定させる呼びかけの声である。その声において人間の限界状況を見つめ続ける精神、大悲にふれるのである。

自明としてきた教えに絶望するところに明らかになった教えとは、「教える人の人格がどれほどすぐれているか」とか「説かれる教理がどれほど高邁であるか」というような虚飾の服をはぎ取られた教えである。そこに残るのは「この道を往け」と生きる方向を決定せしめようとする切実な叫び声である。

口で弥陀仏の名を称えることが、絶望を通した教えの内容として押さえられるとき、それは理解ではなくて、どこまでも呼びかける本願の叫び（招喚の勅命）への応答を求めている。その善友の「告げて言う」教えに応えて「応称無量寿仏」する十念の称名は、その呼び声に対する〈応答〉なのである。そこに実現される救いは、安慰ではなく「大悲―内―存在」^⑤という存在の確信なのである。

二河譬喩の三定死がかたるような、絶望的な状況において、諸仏の教えは教理ではなく「発遣」という意義を露わにするのである。発遣としての教えは、「教・説」という教えではなくて「告げて言う」教えである。「告げて言う」声こそがすべての積尊の教えを貫徹し、また支えていたのである。その教え支えてきた根源が明瞭でないから積尊の教えの本質が見失われ、教えが教義として誤解されてるのであろう。

むすび

浄土教によって投げかけられた「仏滅の後の凡夫にとつて教えとはなにか」という問いによって、教えの観念は大きく転換せざるをえなかった。

これまで述べてきたように教に対する絶望を通さない教えはどこかで人格の優劣、教義の理解を要請する知の残滓がある。教えに対する絶望に立つ教えだけが遇縁存在である人間を根底から問い直すことができる。下下品で明らかにされる浄土教における教えの本質は、すべての教義（教・説）や安慰の言葉（安慰して念仏）が役に立たなくなつた絶望的な状況のなかにあらわれる呼びかけそのものである。そのなかで善知識の教えが、「説・教」から「告言」へと転換したのは、まさしく教の質が転じたのである。そのとき愚人の称名は、教義の理解に立った実践行為ではなく、それはどのような絶望的なあり方も捨てず、どこまでも自己に反逆するものとかかわろうとする大悲の呼びかけの具体化（示応化身）なかにあることの表現なのである。その教えは、積尊が大悲より生まれた如来であることの存

在意義をかけて語りかける声そのもの（発遣）であるような教えである。

教えは単なる教師によつて説かれた教義ではない。それゆえに「教えによつて救われる」というのは、真実の教をあらわす厳密な表現ではない。むしろ親鸞によれば、教えという事実の顕現（「顕真実教」・「よきひとのおおせをかむ」ること）が救いそれ自体なのである。教えは帰し目覚めるべき事実であつて解釈すべき対象ではない。それゆえに教えを支える根源言はどれほど教説として展開しても、知的な理解ではなく主体的な応答を要求しているのである。

註

① 親鸞は、『教行信証』教巻で「正説」「妙典」「極説」「金言」「誠言」「真教」という概念で真実教をあらわす。「教」という文字はさまざまな文字と熟語を形成する。たとえば宗教、教理、教説、説教、教義、教師、教典、教育などなど。このように教えは、さまざまな要素が入り組んだ複合的概念である。教えといふことこの概念の検討は別の機会に行う予定である。

② 『歎異抄』第十二条（『定本親鸞聖人全集』第四卷言行篇、三〇頁）。

③ 清沢満之は、我々が教えにふれるときに限界状況を通す意味を「余が『阿含』を讀誦して特に感の深かりしは、咯血襲来の病床にありしが為か、然らば教法の妙味に達せんとせば、生死巖頭の觀に住すること尤もつとも必要たるを知るべし」（『転述開悟録』『清沢満之全集』第七卷八三頁）と述べている。

④ 親鸞も引用する『安樂集』は、「説聴の方軌を明か」すなかで『大集經』によつて「仏法紹隆」の要素を「説法の者」「所説の法」「聴法の者」の三つに分けているそれぞれを仏・法・僧の三宝に配当することができる。その場合、「説法の人」「所説の法」（この場合の法は教法）という仏・法の二つが教えの基本要素をあらわしているといえよう。（『定本親鸞聖人全集』第一卷、一四五頁）

⑤ 「説法の人」を絶対化したときは人格崇拜になり、「所説の法」を絶対化した場合は教条主義になる。その極端なものが原理主義である。また相対化した場合には、宗教とは教祖の説いた思想の一つであるとするような世俗化におちいる。その場合、教は教養となる。

⑥ 『選択本願念仏集』（『真宗聖教全書』一、九二九頁、原漢文）

⑦ この言葉を選んだのは、キルケゴールによって深い意味が与えられた「絶望」という概念を手がかりにしたいと思ったからである。直接には、テイリツヒが『生きる勇氣』において使用する「絶望と無意味」という用法による。

⑧ 『教行信証』信卷（『定本親鸞聖人全集』第一卷、一五三―一五四頁、原漢文）

⑨ 『歎異抄聴記』（『曾我量深選集』第六卷、弥生書房、一五五―一五六頁）

⑩ 最後の状況を取り扱うことの意義は次のテイリツヒの言葉が参考になるだろう。「最後の状況の分析の目的は、通常の人間の経験を記録するためではなく、そういう通常の状況がその光のもとで理解されるべき極限的可能性を示すためである。」

（『テイリツヒ著作集』第九卷白水社、一九七八）

⑪ たとえば浄影寺の慧遠（五三三―五九二）は、「法滅尽の後、百年に聞くものなお利益を得て浄土に往生す。いわんや今聞く者、なんぞ生ぜざることあらんや。ただ仏の留めたもう意は、今、経を聞きて去くことを求むる者あらば定んで往生を得ることを明す。みずから疑い感ること莫れ。」（『無量寿経義疏』下、『浄土宗全書』、五四―五五頁要旨）と勸信誠疑の教説として理解する。

⑫ 『莊嚴経』をのぞく漢訳異本のすべてにこの主題が取り扱われている。サンスクリット本には該当箇所がない。

⑬ この出世本懐をあらわす句に対応する部分は他の漢訳においては欠けているか、もしくは不明瞭である。

⑭ 『教行信証』教卷、『定本親鸞聖人全集』第一卷、法蔵館、一頁（原漢文）

⑮ 「三界を矜哀して」という箇所は、曾我のいう還相回向の願の成就として教えをとることを想起させる。

⑯ 『大無量寿経』下卷（『真宗聖教全書』三経七祖部、四六頁、原漢文。ただし書き下しは東本願寺『真宗聖典』によった。）

⑰ 金子大栄は「釈尊にしてみれば、自身の言行は忘れられてもよい。ただ弥陀の本願ひろまれかしといふことになるのではないであらうか。その生涯の言行が隠没して、その精神だけが残る。われらはそこに釈尊の偉大さを感じざるをえぬのである。」という。（『顕浄土真実教文類講録』、『安居講録Ⅱ』『金子大栄著作集』別巻二、春秋社、一七八頁）

⑱ 『西方指南鈔』上末（『定本親鸞聖人全集』輯録篇一、九五頁）

⑲ 『浄土高僧和讃』善導意（『定本親鸞聖人全集』第二卷、一一二頁）

⑳ 親鸞は「経道滅尽」の左訓に「仏法滅尽の時到り、末法万年の間はただ権教ありて、実教なし。万年の後、百年弥陀の教ましますべし」といい、また「真宗」の左訓に「まことをむねとす。仮に對して真といふ。八万四千の法門は仮門とす。浄土一宗を真門とす（読みは岩波文庫『親鸞和讀集』による。）」という。

㉑ 凡夫ということは聖者に相對したあり方というだけではない。業縁のなかに生死しているものという意味であると思う。とくに『観無量寿經』の意図によれば釈尊という仏なき時を生きる衆生の意味である。

㉒ 『真宗聖教全書』三經七祖部、五一頁、原漢文。

㉓ 『観經玄義分』（『定本親鸞聖人全集』第九卷、二四―二五頁、原漢文。）

㉔ 『真宗聖教全書』三經七祖部、六五頁、原漢文。

㉕ ゆえに善導は、下品を締めくくる「讚」（『観經散善義』『定本親鸞聖人全集』第九卷、二二―二頁）において絶望的な状況として十悪、五逆などに加えて、本来、經文にはない「謗正法」も含める。

㉖ 西谷啓治は「宗教は、他のあらゆるものが我々にとって必要であるといはれるその同じ生の段階では、決して必要ではない。ただ他のあらゆるものが必要性を失うところ、その功用性を發揮し得なくなるところ、其等がすべて役に立たなくなる生の段階に於て、初めて宗教が必要となり、生に於ける宗教の必然性が自覺されて来る。」（『宗教とは何か』創文社、五頁。）という。

㉗ 『真宗聖教全書』三經七祖部、六五頁、原漢文。

㉘ 『存在と勇氣』（『ティリッヒ著作集』第九卷、一〇三―一〇四頁、白水社、一九七八）「絶望と意味喪失の暗黒のなかに」は英語版では“in the darkness of doubt and meaninglessness”となっている。英語版は Paul Tillich, “The Courage to Be”, New Haven & London, Yale University Press, を用いた。

㉙ 『存在と勇氣』の結び。（同上、二〇五頁。）「神が懐疑の不安のなかで」は英語版では“in the anxiety of doubt”となっている。

㉚ 『観無量寿經』（『真宗聖教全書』三經七祖部、六五頁、原漢文）

㉛ この文を「如此愚人」より下「生死之罪」に至る已来、正しく法を聞き、仏を念じて現益を啓蒙することを得ることを明かす。即ち其の十有り。」と押さえる。

③② 良忠は「為説妙法教令念仏」は下品中生に説かれた内容に準ずるとし、「苦痛遍るが故に広教を聞く時は正念を失すと雖も、略教を聞く時は即ち正念を得て以て仏名を称す。是れ失意を名づけて失念とするにはあらざる也。」(良忠『観経散善義伝通記』、『浄土宗全書』第二卷、三五七頁、原漢文)と述べている。

③③ 廣瀬杲『観経疏講義』散善義Ⅲ、法蔵館、一四六六―一四六七頁参照。

③④ 『真宗聖教全書』三経七祖部、五五五頁、原漢文の返り点による訓。

③⑤ ハイデガーの「世間―内―存在」にならって造られた安田理深による用語。源信の「大悲無倦常照我身」(『往生要集』)によつたものと思われる。