

安富信哉著

## 『親鸞と危機意識』

加藤 智見

本書は、「真宗学は、諸学と異なり、人間の宗教的靈性に触れるものでなければならぬ」という一点を強調された」（跋）故松原祐善教授のもとで研鑽を積み、「一体、私は、いかにして主体的に生きることが可能なのか」（自序）と問い続けてきた著者が、「親鸞の危機意識はどのような構造をもっているのか。親鸞は、その危機意識のなかで、どのような宗教的人間として形成されていったのか」（同）を究明し、「広い視野で人間の宗教的実存を親鸞において問う労作」（序、寺川俊昭）として結実したものである。

「全体は、第一編『危機と宗教的主体』、第二編『危機と宗教的真理』との二部よりなる。：第一編は、親鸞がどのようにして、宗教的人間として形成されていったかという主題を取り扱っている。これが本書の三分の二を占めるメイン・テーマである。：第二編は、個別的な主題からなっている。ただ一貫している課題は、危機の自覚のなかで、親鸞が宗教的真理をいか

に発見したか、あるいは宗教的真理の発見において、危機が聖人にいかなる意味を与えたかということである」（自序）と著者は述べている。

さて本書は、以上のような著者の人間的、学的な動機から生まれた労作であるが、書評を引き受けた私は、真宗学を専攻する者でもなく、宗教学専攻の、しかも浅学の徒である。したがって組織的な分析、書評は無理であるゆえ、断片的かつ主観的な感想となるであろうことを、まずお断りしておきたい。

\* 第一編で、著者は「観想的人間」「頓き」「転身」「よきひと」「弾正」「群萌の大地」というテーマにそれぞれ一章をさきながら親鸞の人間形成とその生涯の生きざまに肉迫し、危機を視軸として親鸞の宗教的実存を解明しようとする。まず章毎に筆者の学的方法およびその内容について触れていきたい。

「第一章 観想的人間」の「第一節 一乗止観院」では、著者は「時代の荒廃と叡山教団の解体は、親鸞に深い『生の危機感』を植えつけ」「崩壊した家庭環境」を知ることとも相俟って、若き日の「生の危機感」が「精神的成長を遂げるにしがたくなって、仏教者の究極的課題である自己の生死問題の解決という明確な輪郭を与えられることになる」と類推する。そして「延暦寺は、もと一乗止観院である」ことに注目し、在叡二十年は「自己の生死問題の解決を求めて、止観を実践し、これに破れた」ととらえようとする。著者は「私が叡山上の若き親鸞に対して抱くひとつの基本的なイメージ——、それは、重い苦悩のなかに彼

岸の世界を憧憬し、止観に全身全霊を傾ける一人の観想的人間の姿である」とし、次の「第二節 『観』の教学」で詳細に分析しようとする。まず著者は観無量寿経に対する親鸞の対し方の変遷の跡をたどり、最初は『摩訶止観』を規準とする天台宗伝統の親経解釈に則って観法を修するが、やがて善導・源空の解釈に随っていく独自の転換の過程を示し、「親鸞は、新しい解釈学的規準に立つことによって、『親経』を、『大無量寿経』に至る前方便の教として意味づけるのである」と結論する。次に法然の名を知りながら「しかし親鸞は、天台宗伝統の親観の念仏を出離生死の要道と簡んで、頽廃の色濃い叡山に踏みとどまった。それは一体なぜだったのであろうか」と問いつつ、『往生要集』と源信への親鸞の思慕の根拠を問う。さらには「在叡時代の親鸞を取りまいた思想的環境のひとつとして、近年本覚門の思想について言及されることが少なくない」と指摘し、詳細に本覚思想の特質を検討し、きびしく「この思想には、人間生活の倫理性が見失われ、造悪無碍の思想へと顛落する危険性が秘められている」と著者の見方を披瀝し、「密教的ミステイジズムの色濃く、秘教の香りが漂うこの真如観は、ニヒリズムと紙一重である。このような本覚門の『観』の教学（観想主義・観心主義）は、深い凡夫の自覚を懐いた若き親鸞にとって、はなはだ遠いものと映ったのではないだろうか」と的確に問題提起がなされ、さらに「第三節 常行三昧」で若き親鸞の内面の苦悩の姿が明らかにされていく。まず当時の堂僧の実態を明らかにしつつ、著者は注目すべき提言をする。「大胆な推理を

許していただけるなら、親鸞は得度してからすぐに堂僧になったのではなく、それ以前に学生として過ごした一時期があったのではないだろうか。もしそうであれば、なぜ親鸞は学生の生活を放棄したのであろう」と問いかける。著者によれば、父の身分の低きなどによって堂僧にされたという一般の見方によらず、「私は、親鸞が、『浮生の交衆』『仮名の修学』（『歎徳文』）のなかに、本来の仏道精神を失ってしまっている学生の身分を棄てて、静かで修道の実践を伴った常行三昧堂を、自らの修道場として、むしろ自覚的・積極的に選びとった場面を想定する」という。そして行に徹する過程における自己凝視を通して、「ここに、どうにもならぬわが身の業 (karma) に真向いになり、人間業の深淵をのぞきこむことになる」とする。止観を通して自らの「煩惱妄念のしぶとさに驚愕」していく過程が見事に描き出される。しかし欲を言えば、本来著者が大学時代に文学を専攻なざったためか、親鸞の苦悩がやや甘く感傷的にとらえられている感が否めない。煩惱の「しぶとさ」という表現はまことに適切な表現である。だからこそ文学を逆手にとってしぶとく煩惱の姿をえぐっていかれることを期待したい。

「第二章 蹟き」では、まず「第一節 菩提心」の項で、親鸞が菩提心発起を志しながらその挫折に至る内的状況が叙述される。その蹟きの特質を、たとえば現代の自殺の心境と比較しつつ叙述されるが、このような現代との比較は一般の読者に対して非常に説得力をもつと思える。なかでも親鸞が詠嘆的な人間ではなく「リアリスト」であったという指摘は鋭い。この点

は親鸞研究者が心すべきことである。しかし評者が著者に望むことは、リアリストであることに気づかれた以上、あくまで親鸞という人間をリアルに見て欲しいということである。「だがその蹟きを通して、やがて親鸞は、広大な浄土の大菩提心の世界へと見開かれてゆくのである」という掴み方と表現では、真宗学の専攻者であれば以心伝心で分かるかも知れないが、一般人には淡泊すぎるくらいがある。ドロドロとしたリアルな把握と表現を望みたいし、文学を体験した著者であれば、必ずや実現していただけたらと思う。さらに「第二節 夢告」では、著者は「私自身は、どこまでも『四句偈文』を夢想の中心的なテーマとして考えたい」として、ユング等の主として心理学の見解を引用しながら分析していく。そしてたとえば「親鸞におけるこの『夢告の太子』は、心の奥底に感知された母性、ユングのいわゆるグレート・マザーであったのではないだろうか」と興味ある推察をなさるが、この点に関してはさらに一層深い説明を待ちたい。また「ところで興味ぶかいは、親鸞の主要著作の『教行信証』やその他の著述に、聖徳太子について言及することがないことである。この事實は、その一方で、聖徳太子和讃を二百首も残した親鸞にしては、まことに不思議というほかはない」という問題を提起し、「聖徳太子の存在は、陽のあたる理性の次元よりさらにはるかにふかい、光のとどかない無意識の次元に位置していたのであろう」と推測されるが、先のユングの説と合わせ検討され、具体的かつリアルに説明していただきたいと思う。

「第三章 転身」では「親鸞的人間から内親的人間へ転じて」いく回心の過程が非常に深く追究されている。著者は、親鸞と「仏教の不浄観」あるいは「末法意識」「厭世感」とが関係はあったにせよ、根本的には彼自身の徹底した自己凝視と懺悔があつてはじめて回心がおこったものだという。この点は私もまったく同感である。しかしそれ以上に、親鸞の回心が「青天の霹靂のように突如親鸞の身にふりかかってきた突発的事件ではなく、ながい修道の苦闘の時間を経て」生まれたものであるという見方は、著者の修道の体験から察知されたものと推察されるが、まことに的確な把握だと思われる。ただし「あたかも柿の実が熟して大地に落ちるように、自然に起つた出来事であるとかんがえられる」かどうかは、疑問である。常に如来の仏意を問うてきた親鸞においては、むしろ掴み取ったものでもあり、それを掴み取れと常に呼びかけていたのが仏ではなかったか、私はそう考えているが、いかがなものであろうか。その仏の呼びかけが親鸞の「菩提心からの根こぎ」となった心を引き寄せ、心を本願に「根づ」かせたと考えるべきではないだろうか。また著者は「あれも——これも」という「決断なき仏教」に決断の仏教を提示した親鸞の態度を『唯信鈔文意』の「回心といふは、自力の心をひるがへし、すつるをいふなり」の文中の「ひるがへし、すつる」の態度であったという。的確な指摘である。この指摘は他力の神髄を知り得たがゆえにすべてを棄てることができた親鸞の心境を察知しての著者の指摘であると私は思う。次に「三願転入」の問題に移るが、諸説を検討しながら、

著者は歎異抄の「廻心といふことたゞ一度あるべし」の文を引用し、「決定的な回心は、生涯にただ一度である。…とすれば、親鸞において、第十八願転入はやはり建仁元年以外には考えられない」とする。「と同時に、私は、二十願の自覚が、親鸞自身の信仰生活の実践のなかで表出してきたことに注意したい」と著者はのべる。この自覚の問題は、ある意味で宗教には普遍的に存在する問題でもあり、著者とともに宗教を研究する者共通の問題でもある。次に著者は「値遇」と「いま」の問題に進むのであるが、ブーバーの出会いの問題と比較しながら論じられている。興味ある手法ではあるが、ブーバーの場合は一神教的ユダヤ教・キリスト教的な発想のもとに思考されている。比較の場合その前提の相違についても言及されておくとよいと思う。「いま」の問題もそうである。次に「身の現実」という問題に触れられるが、この「身の現実」から親鸞に肉迫していく発想は非常にすぐれたものだと思う。たとえばキリスト教においてもギリシヤの思想が主として精神の昇華を問題にするのに対し、執拗に肉の身を問題にする。肉と共なる魂の救いがキリスト教の大きな問題であると同時に哲学と宗教の根本的な相違点にもなっていく。このような視座も加味されて一層の究明を期待したい。

「第四章 よきひと」では、著者はまず「第一節 危機の教」と題し、いわゆるバルトやブルンナーの「危機神学」的な状況をも視野に入れ、宗教的な危機の問題を取り扱う。「一切衆生悉有仏性」と考える仏教において、なぜ衆生は常に生死に

輪廻するのか、という疑問を提起したのは道綽であるが、これは源空自身の疑問でもあったと著者はいう。「時は未法、機は下根」という道綽の危機意識を、著者は「二重の危機」意識ととらえ直し、源空の人間性にまでひるがえって考え、「第二節『選択』の論理」の考察に入る。「源空の事業は、『選択』を主軸として果遂された」という見方から選択の性格を厳密に追究する。なおこのような源空の態度に「源空の宗教改革があった」とされ、私もそう考えてよいと思うが、しかし何をもって「宗教改革」とするかの詳しい概念規定がここでは必要であると思う。ところで著者は「源空の心は、法蔵菩薩の『選択』の根源にまで遡」ったことを指摘するが、このことはきわめて重要なことである。選択の問題はややもすると観念的な論理として追究されがちであるが、法蔵菩薩の願心という場でじっくり考える必要があることを問題提起されていると推察できる。と同時に鎌倉仏教全体に選択の意識があったことが指摘されるが、この点は読者に対する重い呼びかけともなっている。「第三節 値遇」では、著者はまず源空の信を受け継いだ親鸞の『唯信鈔 文意』を取り上げ、「唯の一字は、『たゞこのことひとつ』と同時に『ひとり』という意味が見出されている。『ひとり』とは一人である。ここに、信仰の主体的意義が明確される」と指摘する。個人的なことであるが、私は今まで「ただひとつ」という意味でしかこの唯という字を見てこなかった。重要なお指摘をいただいたと思う。今後の親鸞研究に新しい角度を与えられたと思う。さらに著者は親鸞の源空との出会いの内容を克明に描

出しようとする。注目すべきは源空を往相的な像としてだけでなく還相の像として描いた親鸞が『源空聖人私日記』を典拠として、著者は指摘し、「若き日に源空と出遇ふ事実が、宗教的感情をもって回想されたところに、この還相の源空像が、親鸞の心に彫琢されてきた」と指摘する。さびしく論理的であった親鸞が源空を「阿弥陀如来化してこそ」というように、私にとつても疑問であったが、感情的な表現をとつて描いた根拠が今ここに説明されていく。「師の言葉がそのまま真理の言葉であるという確信を獲るとき、師の存在は光であり、真理の応化である」と著者は指摘するが、鋭利な問題提起であるといえる。なおこの文中の「言葉」に「ロゴス」、「応化」に「インカネーション」とルビがふられているが、この点は宗教にとつて根源的かつ普遍的な問題でもあるので、このような言葉の背景は今後より広い立場で究明していただきたい。さらに親鸞においては「遇」が「信」の意味に解されていると指摘し、法と自己との関係が「我―汝」という人格的な呼応関係において把握されている、とされるが、この点はたしかに言い得る。しかしこの「人格的」という言葉は幅の広い重い内容をもった言葉である。したがってこれ以前にこの言葉そのものに対する論究がぜひ必要だと私は思う。「親鸞は法に呼びかけているのではなく、逆に法より汝と呼びかけられている自己を発見している」「そして交わりの性格は、ヘブライ的な対立関係ではなく、親和的關係である」という問題提起も、一度宗教学の場で再検討されると一層鋭く内容的にも深いものになると思える。

「第五章 弾正」の「第一節 真宗興隆」では法然膝下における諸問題が言及される。『選択集』付嘱の問題に続いて「人間存在の危機」の項で、著者は「興味ぶかいのは、人間存在の危機を擬視した親鸞の眼が、とりわけ殺生罪を犯した者の上に注がれていることである」と指摘する。当然のことといえばそうであるが、この点を指摘されて非情なまでに業の問題をえぐつていく親鸞の在り方が私には実感として理解できた。人間の最も基層の部分にある殺生への罪の意識と、限りなく高い仏の本願の間を親鸞の眼は常に動いている。その眼こそ仏によって与えられた眼であると思える。その眼をしっかりと自覚することが、著者のいう「たまはりたる信心」とは「たまはりたる主体」であるということだろうか。しかしこの他力の信心を真に分かり、保持することは困難なことである。念仏者の内と外から危機が訪れる。このことは浄土教団だけの問題ではない。宗教教団の悲しい宿命的な問題でもある。源空の弟子たち、親鸞教化の関東教団、そして蓮如の場合もそうであった。源空の制誡、親鸞の関東への手紙、蓮如の教度の掟は宗教集団、教団における悲しい現実であるが、ここにまた人間の赤裸々な姿が存在している。この問題についても、いつか解明されることを著者に望みたい。さらに「第二節 愚禿釈親鸞の誕生」で、著者はまず愚禿の名告りについて触れ、ついで越後時代に「善信」を「親鸞」と改名したその理由に言及し、この期の親鸞の独自性を追究する。つまり親鸞という名は善導教団からさらに曇鸞教団への展開の結果だと考え、著者は注目すべき考察を開始する。

この部分は本書の庄巻の部分の一つであろう。越後出身の著者の体験が深く響いてくる部分でもある。「いささか大胆ではあるが、越後の風土と生活が、親鸞の思想（教学）形成にどのような影響を及ぼしたか推察してみたい」。そのまま引用しておこう。まず越後の自然との関係であるが、「この荒々しい自然のなかでは、人間は無力である。しかし天地の自然は、一糸として乱れることなく、そのもとに生きる一切の生命を治めるべきところに治めてゆく。この自然の摂理は、人智をもつて測り知ることはできない。不思議というほかはない。…まず自然界への驚きから、やがて如来の救済の驚きへとふかまってゆくことである」。次に越後での生活に関してであるが、「この地で自己の信仰が試されるといふ大きな危機に直面したはずである」。評者の贅言は必要ないであろう。「さるべき業縁のもよおさば、いかなる振舞いもする人間の真相がそこにあった」。「山伏・聖は、この不安な民衆の心に喰いこんで活動を展開していた。だから親鸞がこの地で宗教的活動を展開する余地はなかった。越後出身の弟子が覚善ひとりであるのもそのためである」という鋭く直観的な指摘は、風土が研究者自身にも影響を及ぼすということだろうか。最後に著者は「浄土真宗は越後に始まる、といわれた金子大栄師のことばが想い出される」というが、重い言葉である。

「第六章 群萌の大地」、「第一節 いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」では、まず著者は和讀の中に「われら」という言葉の多いことを指摘し、「そんな親鸞の『わが身』の自覚を

『われら』の自覚にまで大きく押し広げたのが、越後での流罪体験」であったと推測する。「聖人はこの雪国で自己の内面に沈潜する機会を得た。しかしその一方、人恋しき想いは打ち消しようもなくつづいていったのではなからうか。ここに親鸞の新しい人間発見があり、『わが身』の地平が『われら』の地平へと広がる展開があった。この『われら』の地平へと開かれるひとつの契機として、結婚が考えられる」という推測は自然であり的確であると私は思う。思うに著者の人間把握は文学的なセンスに豊かであつ情をとらえるのが実的確であると思われる。さらに著者は「われ」「われら」「われわれ」という語の分析を行なうが、興味をそられる。ただし一遍の「称ふれば、仏もわれもなかりけり」という心境をただエクスタシーによる没我性とのみ見ることは少々早計に感じる。しかし親鸞の念仏が「心と心とが響き合うような魂の交わりの世界を創り出す起点であった」という見方には私も賛成であり、この点は真宗教団形成への原点の一つであるとも私は考える。さらに「第二節 念仏者の共同体」の考察によって右の問題を掘り下げていく。

「念仏が同朋感情を生むのである。しかしさらにその根源を尋ねるならば、如来の本願こそ同朋感情の母胎であるということができよう」と指摘する。著者は「聖人が同朋思想を足で実践したのは、ほぼ二十年にわたる関東での滞在においてである」とし、関東時代の念仏共同体に言及する。「源空の命日に念仏講を開いていた」こと、その講での礼拝対象が名号本尊であったこと、このことが仏教の呪物化を防ぎ、その軽便さが信仰の

民衆化に寄与したことを指摘しながら、念仏の共同体が「統率者によって組織されたヒエラルキーの共同体ではなく、むしろ組織なき聞法の共同体である。如来の恩徳を讃え、お互いの信仰を語り合う信・仰・告・白・共・同・体である」とのべる。しかし共同体の維持はきわめてむずかしいこともある。「一向、一心、一門、一味、一仏、一念、一道、一乘、一行、一人」と。この『1』に象徴させて、何度聖人は自己の信仰を語ったことであろうか。と同時に、信心のこの『1』への結集は何と困難なことであろうか。この問題は純粹な信仰、純粹な信仰共同体を維持することにおける宿命的な問題でもある。しかしその努力こそが宗教的な使命であることを、著者は読者に暗黙のうちに語りたかったのではないであろうか。

次に「第二編 危機と宗教的真理」についてであるが、「1 群生海の指標——『大無量寿経』と親鸞」は、「宗教の問題は、現実生活の問題と切り離して考えることができない。宗教がいかに深遠な哲理を誇っても、それが生活から遠いものであれば、現実性をもたない」という書き出しで始まる。宗教において当然でありながら、しかしむずかしく、しかもそこに宗教の生命が存在する問題でもある。まず著者は、ひたむきに「真理」を求めた親鸞におけるその真理の意味を究明しようとする。著者はたとえば化身土巻の「誘引」などの言葉に留意する。そして「親鸞において『真理』は静的な概念ではない。動的な概念である。なぜならば『真理』とは、衆生の上に働くものだからである」と指摘する。宗教に本質的なものが見事に把握されてい

ると私は思う。この「真理」を生死観、さらには「生死を一回的なもの」としか考えられない現代人の眼」なども視野に入れ、「願心とは、仏・如来の真実である」と説明するが、読者にはよく理解できる。さらに補足して「それは、真理としてあると同時に、現実として機能するということである」という。このように説明されると真宗学専攻ではなくとも、よく分かる。そして『大無量寿経』が「真実の利」を与えた唯一無二の經典であるとす。經典の遍歴を重ねた親鸞がこの經典に真実を見た内的な根拠がよく理解される。

「2 親鸞の歴史意識」では、著者は「本来ならば、この題は、歴史学者が扱う領域の主題である」と断りながらも、新しい角度から親鸞の歴史意識に研究のメスを入れようとする。「しかし親鸞の歴史観は、重層的である。単純化すれば、親鸞には、末法史観と同時に本願史観がある。この二つの主要な歴史観を包括するようなことばとして、むしろ『歴史意識』ということばを用いるのが適当と思われたのである」とし、「この親鸞の本願史観は、従来、歴史学者にあまり注意されなかったようである」と指摘する。この指摘には評者もまったく同感である。特に宗教史の今後の方法論に幅と厚みと深さを与えるためにも、ぜひこのような史観を歴史学者は視野にいれるべきだと私も思う。そして著者は「末法史観が宗教的歴史観として成立するためには、時代悪の意識が人間悪の意識にまで内面化されてこなければならぬ」とし、「親鸞によれば、人間の罪悪性は、時代悪や環境的悪などの外在的原因に由来するというよ

りも、もっと根源的に、人間の無始以来の悪業煩惱という内在的原因に由来するのである」と追究する。客観的な歴史学が主流を占める現代においてこの見方がどこまで受け入れられるかはわからないが、歴史学者も著者の見解に理解の目を向けねばならないと思う。加えて「親鸞において、末法の事實は、外在的な事象としてではなく、脚下の現実、『いま』『ここ』の現実として内在化されて受けとめられている」という宗教体験から生まれ出る実存的な史観も今後歴史学の分野で意味づけされる必要がある。また著者は「本願史観とは、歴史を本願の働く場、本願の成就せらるべき場と考える史観である。そうである以上、歴史は、その目的の成就に向って進んでゆく」という独自の史観を最後に示し、歴史の深く豊かな把握への視点を提言する。このような提言は歴史学の分野で、長い時間がかかろうとも、ぜひ理解をせよという、評者も願うものである。

「3 眞実信への展開——『信巻』別序の内景」では、まず著者は『教行信証』の信巻の位置およびこの書の名目の歴史的背景に注意を喚起し、「信のみが『能』（能作）の位を与えられるのである」と説き進む。そして『教行信証』の外形的構造は、三序六巻より成り立っているが、注意を引くのは、別序の存在である。信巻に序文を付したということは、一般の著作形式からいって極めて特殊なことだといわなければならない」と問題提起する。そして「別序で批判の対象となった宗教心は、自性唯心および定散自心である」とし、この二つの批判が検討される。この後者の検討の際、パスカルの *coeur* およびティリ

ットの *courage to be* が引き合いに出され、きわめて新鮮な論究がなされる。さらに別序が抑止において結ばれ、後序が撰取において結ばれていることを指摘し、「このように、別序は、全体的な構想のもとに書かれたものであって、このことから信巻があとで別撰されたとする学説は首肯しがたいものがある。かくして別序の内景をうかがうと、別序は、たんなる序文という意味を超えて、眞実信の開頭に先立つ宣言として、そこに大きく信巻全体の問題が凝縮されていることが領かれるのである」とする。

「4 親鸞における批判精神」においては、著者は「いかなる既成の権威・権力にも屈しない自由な精神の営みを、もし『批判精神』と呼ぶならば」とし、日本の伝統思想には批判精神が欠如しているという通説に疑問を投げかける。中村元の見方を取り上げ、著者もこの見方に賛同しつつ、見直しの必要性をいう。そして著者は特にここで親鸞の批判精神について論究しようとする。それに先立って家永三郎、田辺元、服部之総の諸見解について言及される。そして『教行信証』後序が取り上げられ、「後序の背法・違義の親鸞の悲憤は、たんに社会の法に背いたというのではなく、如来に背いたということへの大きな批判であった」とし、その独自性をまず指摘し、「いくら法が眞実であっても、それを受ける機が眞実でなければ、法は現実性をもたない。そこに機の批判が展開される契機がある」と親鸞の批判精神の根拠を的確に指摘する。そしてその批判精神は、究極において「自己の罪障そのものに向けられる」ことを



看過してはならないとする。その点を指摘しつつ著者は次のようにいう。「その批判は、一方では、自己批判ともいふべき懺悔として対自化され、他方では、当代の宗教界・思想界全体に向ける妥協のない批判となる。そこに親鸞の批判精神が、対自的方向と対他的方向を有する二重構造になっていることが知られるのである。まことに親鸞は、両面の批判をなした史上稀な仏教者であったといえよう」。このような立場に立って著者は「理性が批判精神の主体である以上、理性そのものは、批判精神の客体になりうることはない」近代の傲慢な理性至上主義に批判の目を向ける。人間の「痛みがたたえられ」た人間観に立脚した親鸞の眞の批判精神が、今現代の日本に再確認されなければならぬことを、著者は静かに、しかも強く提言する。時機相応にして適切な立言であると思える。

「5 危機の自覚——善導大師『機の深信』考」では、著者は「危機は主体的に把握されるべきのみ、その鋭さと深さに達するのである」とし、「浄土教の歴史のなかで時代の危機を最も鋭く感じとり、その危機意識を起点として強靱な信仰を確立した人として、私は、善導の名を忘れることができない」とのべる。その善導が「危機の本質がむしろ衆生の負える宿命的な罪業性に根ざして」いることを自覚したことに著者は留意し「機の深信について考察し、二種深信を主体的に理解するための端緒にしたい」という。「もし浄土教が、たんに超越神や怨霊の存在を信ずるといった式の宗教にすぎなければ、善導は法の深信を説くだけで十分であり、ここに敢えて機の深信を説く

必要は生じなかつたであろう」と著者はいうが、少々荒い推論であり、超越神がどのような神を指すのか問題は残るが、善導の場合は妥当であろう。「衆生の罪悪が末法の原因であり、自己はその衆生の一人だという自覚によってはじめて末法が宗教的地平において理解されることになる」という指摘は貴重である。いわゆる歴史的な把握と宗教的な把握の本質的な違いが指摘されているといえる。また現在いわれる「凡夫」と善導のいう「罪悪生死の凡夫」の違いの指摘も興味深い。そして「機の深信は、けつして安らうことなく立ち止まらないで、出離の縁なきわが身を凝視して先へ進んでゆく道程そのものである。このときわが身を凝視する眼は、わが身のものではない。わが身に相對すればするほど鋭さと輝きを増すのである」という結論を導き出す。ここにまた宗教のもつダイナミズムを評者も強く感じさせられる。

「6 危機と他力——『歎異抄』からの展望」で著者はまず、「本書が不朽の古典としての生命を有することになった理由のひとつは、それが、信仰の危機を語りながら、人間そのものの危機にまでふかく言い及んでいるからである。『歎異抄』の危機意識はこの二重性を有している」と指摘する。さらに著者は『歎異抄』の著者の生きた中世という時代について考えるのであるが、中世を指して「古代人のあのおおらかな肯定的精神は崩壊し、日本人としてはじめて否定的精神に覚醒された」という。確かにこの点はいわれることである。しかし本当に古代人はおおらかで肯定的であったのか、生死の不安と恐怖に

おびえていたのではないか、飢餓や疫病が中世に比較して本當に少なかったのか等、評者は最近非常に疑問を感じるものである。もう一度確認していただくようお願いしたいと思う。さらに著者は親鸞のいう他力の「他」が、「自他と並び称するときの『他』ではなく、自力とまったく質を異にしているという意味で『他』なのである」と指摘する。その理由は「他力とは如来の本願力である」からである。哲学や論理学とは異なった宗教的な発想の特質が示されているといえる。このような信心があるからこそ、親鸞と唯円の「二人にとって、逆境は、絶対の有碍にはならなかった」のである。相対的な境地にはないからである。このことはよく分かるのであるが、著者はよく、たとえば念仏が「他力の生活となって現前する」といわれるが、観念的には分かる気がするし、真宗学では当然の表現かも知れないが、一般の読者のためにはこのような表現がさらに具体的かつ一般的な表現にされることを望みたい。

「7 危機と夢——『夢告讀』を中心に」では、著者はいわゆる夢告讀「弥陀の本願信ずべし 本願信ずるひとはみな 撰取不捨の利益にて 无上覚をばさとるなり」を取り上げ、夢と危機の内的な関係を明らかにしようとする。この夢告のあった「その前年に関東教団を嵐に巻きこんだ聖人の妻子慈信房善鸞による誘法問題に想いを馳せざるをえない」とし、「弥陀の本願信ずべし——。この太子の促しの声は、娑婆に喘ぐ聖人の苦悩を突き破って、老残の身にたしかに響きわたった光の声であった」と著者はとらえる。あるいは「太子の夢告は、如来の覚

醒を象徴する出来事である」ともとらえられる。そして「真実から離反してしまったこの現実こそ、何よりも悲歎さるべきもの」であり、「悲歎とは、如来そのものの叫びである。大悲心が煩惱具足の凡夫たる我が身に主体化されたとき、それは厳しい現実批判となって実を結ぶのである」と著者は指摘する。著者の長年の研究と信がこのようにして凝縮されてきたものであり、他力信仰の極致が垣間見られるように思う。しかし「光の声」「如来そのものの叫び」というような表現は一般の読者には、むしろ神秘的なものと受け取られる危険があるのではないだろうか。決して如来の声、叫びは神秘的なものではない。真宗学では当然な表現の帰結かも知れないし、また著者の率直な信の発露かも知れないが、一般のしかも客観的な言葉に移し変えて読者に理解され、その胸に響く平易な言葉で表現された方がよいと思われる。忌憚なく申せば真宗学者の自己満足と誤解されかねない。宗教学という、ある意味で冷たい立場に立っている評者の単なる思い込みかも知れないが。しかし表現の問題を除けば、実に著者は深い境地に達していると私は思う。最後に著者は「いままた『正像末和讃』に通底する厳しい現実批判をうかがうとき、夢告に体験された真実への覚醒こそ、その批判精神の源泉であったと、強く実感されることである」とのべ、本書を結ぶ。

以上、専攻を異にし、しかも浅学の身を省ぬ私が、拙い紹介と私見を述べさせていただいた。しかし最後に述べたいことは、本書を拝読しながら、著者の求道が読者に深く伝わってくると

いうことである。適切な学的方法は勿論のこと、信に内在する著者の「態度」が読む人間に迫ってくるということである。学問的な精巧さと求道による説得力が合体していると思える。や

がて親鸞の「信知」という態度に通じていかれると思うが、心より期待するものである。

〔平成三年七月刊 文栄堂 A5判 三三三頁 七、〇〇〇円〕