

# 還相をめぐつて

佐藤正英

御紹介にあずかりました佐藤でございます。本日は御招きにあずかりまして大変光栄に存じます。

ただ今のお話にございましたように、私は文学部の倫理学科というところに所属し日本倫理思想史を講じているものであります、親鸞あるいは日本仏教の研究者ではありません。また宗門の関係者でもありません。浄土真宗に対しても、あるいは広く仏教そのものに対しましても、ただの俗人にすぎない者であります。こうした私が専門家として様々の研鑽を積み現に御活躍中である皆様方を前にして親鸞についてあげつらうというのははなはだ不遜なことでありまして、これは俗に言う「釈迦に説法」以外の何ものでもないと思うのですが、それにもかかわらずここに立つことをお引き受けたというのはどうしてかということになります、実は私のやっております日本倫理思想史は、私の先生の先生にあたります和辻哲郎によってやっと学問らしいものに初めてなったという非常に歴史の浅い学問です。その和辻哲郎が四十三歳の時に『原始仏教の実践哲学』という長大な論文を書きまして、それで博士号を取っているのです。和辻さんがこれだけ仏教の研究にのめり込んだのは、一つは日本の思想というものをとらえようとして仏教に突き当たり、仏教を理解しようとして、原始仏教の研究へと向かったのです。ですから四十歳ごろまでは和辻さんは仏教に深い問題関心を持っていたのですけれども、晩年になって完成された『日本倫理思想史』では親鸞をはじめ

めとして仏教に関わる論述がほとんど出てこないのです。いわば仏教無しの日本倫理思想史になっているのです。これには、仏教は宗教思想史の課題であって、倫理思想史の課題たりえないのだというような、和辻さんなりに伝統をふまえた理由づけがあるのですが、しかし率直に申しまして私としては、和辻流の日本倫理思想史はあまりに偏頗すぎるかと考えてきました。日本において仏教を無視して倫理思想史を構築しようとするのは、近世における儒学国学以来の伝統なのですけれども、しかしそれでは日本倫理思想史があまりに貧弱な瘦せ衰えたものとなるのではないかと考えているのです。

そう申しましたが、私は仏教だけを取り扱ってきたわけではありませんで、古事記神話やら『大鏡』やらあるいは西行とか伊藤仁斎とか、日本における様々な倫理思想のテキストを、あなたも小さな町の雑貨店のようにあれこれと挙げつらってまいりました。そんななかでたまたま縁があつて親鸞というテキストにぶつかった訳なのです。そして自分でも全く思いがけなかったのですけれども親鸞に深入りすることになりまして、御紹介にあずかりましたような『歎異抄論註』という丁度昼寝の枕にするぐらいがいいようなはなはだ分厚いものを書く仕儀に至ったという訳なのです。ですから、仏教は言うまでもなく親鸞についても学生時代から、どなたについても正式に学んだということもありませんので、ほとんど独学に近いありさまです。ですから、とんでもない思い違いとか知識の欠落があるのではないかと恐れているのですけれども……。

それからもう一つ、おことわりしておかなくてはいけないのですが、私自身現在のところ、親鸞について勉強をしている途中であります。例えば本日のテーマである還相ということに関しても、きちんとした不動の結論というようなものを持っている訳ではなく、いまだに手探り状態を脱していません。そのような者がこうした場でお話するというのは厚顔無恥極まるのですけれども……。ですが、ひとつには一介の傍観者の眼から日本の仏教あるいは親鸞をとらえること、そういう見方もあつてもいいのではないかと、素人なりの見方というものにもそれなりの意味もある

のかもしれないというようなことを考えまして、それで未熟を顧みずこへ立った次第であります。

といいますが、日本の仏教は現に生きています。親鸞も、現に日本の思想の中で生きている存在なのであります。手近かなところで申しますと、例えば皆様方が親鸞と呼び捨てにしますのでなく、親鸞聖人と呼ばずにおられないことがそれをよく示していると思うのです。それを私のような傍観者から申しますと良かれ悪しかれ生臭さをまぬがれないということになります。つまり日本の仏教や親鸞は様々な現実の社会の動きと密接に結び付いているところがある。それを単純にマイナスだというふうに考えている訳ではもちろんありません。むしろ親鸞の思想が思想としてすぐれたところであると思います。ですが、そのために他方において親鸞の思想が、客観的にと言いますか傍観者の目でとらえられることが比較的稀だったのでないかと考えるのです。その思想が死んでしまった思想家はいわば標本みたいにになっていますから客観的な手つきでとらえられることが容易なのですが、親鸞はそれが不可能である存在なのです。御承知のように、近世は儒学とか国学の色眼鏡で親鸞が見られ、そのことが客観的に見ることを妨げてきましたし、近代は廃仏毀釈とそれに対する対抗運動が起こる。そういう中で親鸞が捉えられてきました。さらには、日本の近代化という、ひとびとにとって緊急を要する焦眉の課題に追われるなかで親鸞が捉えられ、客観的に捉えられるというような余裕がほとんど無かったし、今日は今日で、また様々なつぎなきならない課題が、日々押し寄せてきています。余裕などと呑気なことはいってられません。

私は傍観者の立場にありますので、私にとっては親鸞は直ちにそのまま生きた存在ではありません。親鸞もまた、私にとりましては一つのテキストということになります。思想家として優れているにせよ、——もちろん優れているからこそ採り上げるのですけれども——、しかしそれはあくまでも一つの生き方をしたところの、一人の人間ということになります。

それは、少しも新しくないとらえ方ではないかというふうに考えられるかもしれません。たしかにごくありふれた

とらえ方にすぎないのですがしかし実際にはなかなかそれができてこなかったのではないか。一人の思想家として捉えようとすると、今度は逆に親鸞の思想の中にほとんど入っていかないで、表面だけをなでてそれでつじつまを合わせて終わりという、何とも貧弱な親鸞像を作るだけに終わってきているのではないかと思われてなりません。

やや挑発的な言い方になりますけれども、図式的に申しますと、焦眉の現実生きその課題にこたえるべく生きている親鸞と、ひどく貧弱な、型通りの親鸞と、その二つの親鸞像しか今までのわれわれは持ち合わせてこなかったのではないだろうか。傍観者にはそんなふうにも見えるのです。

そのような状況が一人や二人の力で一挙にどうにかなると考えている訳ではありません。しかし倫理を狭義の道徳の意味ではなくて、倫理学を「生きがいの学」あるいは「生きていくことの意味に関わる学」と考える立場に立つならばあるいは従来と少しは違った視点から親鸞をとらえることができるかもしれない、一歩つっこんで親鸞の思想をいわば思想のひとつとしてとらえることができるかもしれないと、そんなふう私なりに夢想しているのが現状なのです。前置きが長くなりました。

さて、「還相をめぐって」という論題にいたしました。御存知のように、『教行信証』の初めの巻である「教」巻の冒頭に次のような文があります。

謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。

この文に従いまして「還相」という言葉を、いわば裸のまま、取り出してまいりましたけれども、いうまでもなく還相というのはこの文でも語られていますように、往相とならんで回向の二つの側面のうちの一つを指す言葉であります。ですからむしろ「還相の回向」というふうにいった方がより正確な方がいい方な訳です。また、親鸞自身の用法でも、資料としてお配りした和讃の例をざっと一覧していただいてもすぐお判りいただけますように、「還相」という言葉を裸のまま使っている例は見当りません。「還相」はいつでも「回向」に関わってのみ用いられております。そ

のことをふまえた上でここでは傍観者の特権を生かさせていたかましまして、あえて「還相」という略された裸のままの、ちょっと乱暴な言葉使いをさせていたかましたいと思います。

回向といいますが、一口で言えば阿弥陀仏の慈悲、大慈大悲のはたらきを指すというふうにいっていいかと思いません。ですから還相は阿弥陀仏の慈悲のはたらきの二つの側面のうちの一つの側面を指す言葉だということになるかと思いません。

さらに乱暴な方々をしますと、『教行信証』の主題そのものが大雑把にあって先程の冒頭の部分が語っておりますように、阿弥陀仏の慈悲のはたらきは一体どのようなものであるかということに明らかにすることにある、といっているかと思いません。ですから還相というのは『教行信証』の主題と深く関わる問題であるということになります。御存知のように『教行信証』の「教」巻は、阿弥陀仏の慈悲のはたらきの往相の側面に関わる教について出てまいります。「行」巻ではその冒頭の部分が「謹んで往相の回向を案ずるに、大行あり……」で始まっておりますから、阿弥陀仏の慈悲のはたらきとしての往相の側面に関わる行について語られています。「信」巻および「証」巻は、往相をめぐる信および証について明らかにするという形になっています。

それでこれも皆様御承知のように「証」巻のほぼ四分の一のところまで往相についての論述の終わりを告げる文がございます。そしてそれに続いてはじめて阿弥陀仏の慈悲のはたらきのもう一つの側面であります還相の側面についての論述が始まってくる、という形になっております。それは次のような文です。

二つに還相の回向と言ふは、すなはちこれ利他教化地の益なり。

この文章によって還相についての論述が始まります。ところが還相についての論述は、僅か「証」巻の四分の三の量しかありません。引証されております経典も御存知のように天親の『浄土論』と曇鸞の『浄土論註』が引証されているだけで往相についての論述に比べ著しく見劣りすることは否めません。ですが、だからといって還相の側面を軽視

してよいということにはならないであろうと考えられます。

私のような素人の目から見ますと、近世以降の一般的な解釈は、どちらかというところと還相を軽視する方向に傾き過ぎているように思われます。それが本私私が問題としたいことのひとつなのですが、これはあるいは素人の見誤まりということがあるかもしれません。

それはともあれ、還相に関わる経論として引証されている『浄土論』や『浄土論註』に親鸞の説くような阿弥陀仏の慈悲のはたらきについての論述が見られないことは古くから指摘されています。ですから、それからしても親鸞の還相のとらえ方は特異であるというふうには説かれるのが、通常なように思われるのですが、大げさに申しますと、たんに特異であるといったようなやや及び腰の消極的なとらえ方でいいのだろうかと思われるのです。

『教行信証』において、還相に関わる論述の量が少ないのは還相について述べた経典論釈が親鸞以前に少なかったからに他なりません。『教行信証』は、阿弥陀仏の慈悲のはたらきに関して、それについて語っているところの経典論釈を引証してきて、それをたどり直すというかたちで書かれますから、少なくなるのが当然であるという、ごく単純な理由から少ないのであって、論述の量の少なさは親鸞の思念の中で還相ということがもっている重さとは比例してはいないといわざるをえません。

先取りして申しますと、還相こそが親鸞の思念の核心を端的に告げるものとしてもっと特筆大書せられる必要があります。ではないか、還相をめぐる親鸞の思念を抜きにして思想家としての親鸞は語れないのではないかとということでもあります。

ですがその前に、還相とは阿弥陀仏の慈悲のいったいどのようなはたらきを指すのかということ、もう少し具体的にとらえておく必要があるかと思えます。これも皆様先刻御承知のことばかりですが、資料としてお配りしましたコピーをちょっと御覧ただだまして、あらためて確認していただきたいのですが、例えば(e)は『浄土高僧和讃』

の一つですが、そこに

(e) 願土にいたればすみやかに

无上涅槃を証してぞ

すなはち大悲をおこすなり

これを回向となづけたり

というふうにあります。「願土にいたれば」「大悲をおこす」、それが還相の回向を指していることはもう言うまでもありません。また(f)では、

(f) 弥陀の回向成就して

往相還相ふたつなり

これらの回向によりてこそ

心行ともにえしむなれ

というふうにあります。往相還相のところに左註がついておりまして

わうさうはこれよりわうしやうせさせむとおほしめすゑかうなり　くゑんさうはしやうとにまいりはてはふけんのふるまいをせさせてしゆしやうりやくせさせんとゑかうしたまへるなり

というふうにあります。この「ふけんのふるまい」というのが、ごく普通に言われますように還相の回向と呼ばれていることとなります。それから、その「ふけんのふるまい」というのは、(g)の最後の行の「普賢の徳を修するなり」の、「普賢の徳」に関して左註でやはり「ふけんといふはほとけのしひのきはまりなり」というふうにあります。ですから、同じことをぐるぐるまわっているようなものですが、還相とは(b)で申しますと、

(b) 安樂浄土にいたるひと

五濁惡世にかへりては

釈迦牟尼仏のごとくにて

利益衆生はきわもなし

という在りかたをいっていると考えられます。ですから阿弥陀仏の浄土であります真仏土、私はこれを〈真にして実なる〉浄土とよんでみているのですが、〈真にして実なる〉浄土に至った我々がそこで「无上涅槃を証す」のだというふうにあります。この无上涅槃を証するというのは大変に難しい問題なのですけれども、——これもあぶない言葉使いなのですが——、私は「无上涅槃」を〈絶対知〉という言葉に置きかえたらどうかと考えています。〈絶対知〉はたしかにヘーゲルの言葉遣いを連想させるところがあつて、その意味では甚だ誤解を招きやすい言葉ではあります。が、仮りにいうとすれば、〈絶対知〉を得て仏となるのです。

資料の(a)では「一生補処にいたるなり」の左註に「こくらくにまいりなはみたの一のおむてしとなるこゝろなり」というふうにあります。ですから極楽に行くと阿弥陀仏の一の弟子となるとい言い方で説かれています。これも大胆すぎる譬喩で皆様方の鬚鬢ひげを買うのはわかっているのですが、あえて私のことばで申しますと、小阿弥陀仏となる。つまり阿弥陀仏の一部分を形成する存在となる。阿弥陀仏の一の弟子となるというのはそういうことではないでしょうか。

ですから我々は阿弥陀仏の慈悲に等しいものを持って再び穢土のひとつであるところの、この我々の〈世俗世界〉へ戻つて来る。そして、例えば〈世俗世界〉にあらわれた仏の一人である釈迦のように多くの人々を思い通りに救う。普賢のはたらきとは釈迦牟尼仏の如くだというふうには(b)において詠われております。そのようなありようを可能にするのが還相の回向であるということになります。

親鸞以前には、このような還相を説いた思想家はいなかったといつていいと思います。親鸞はどうしてこのような

還相を説いたのでしょいか。思想家としての親鸞の特質は、『教行信証』という著作ひとつとってもわかりますように、阿弥陀仏という存在、つまり阿弥陀仏の慈悲のはたらきを最も徹底的に、いわば究極まで思念して、そのはたらきのありようを可能な限り明晰なたちで把握しようとしたところにあるのではないでしょいか。

いい換えますと、日本における多くの思想家の中で、どこまでもその思念をつきつめていく徹底さ、明晰さにおいて、親鸞は際立った存在ではないかと考えます。もう少し申しますと、その容赦のない徹底さ、細密さにおいては、親鸞の思念はある意味で原始仏教の思念の在りように最も近いところにあるといっても過言ではないであろうと私は考えております。近代になって多くのひとびとに圧倒的な影響を及ぼした倉田百三の『出家とその弟子』に描き出されたような「情の人親鸞」といいますが、「センチメンタルな親鸞」というイメージは、その功罪はそれとして別個にきちんと考えねばならない課題ですが、今ここの論点に絞っていいいますと、どうも著しい誤解をまき散らしたといわざるをえないところがあつたように思われます。

そのことは置くとして、親鸞以前の浄土教では御存知のように、我々は如何にして浄土に至りうるのかという、そのことだけに論議が集まつておりました。そのためもあつて、あたかも浄土に至り着くことだけが最大の課題であつて、浄土に至り着いてからは、浄土に留まつて浄土の生活を享受し、そこに自足し続けるのだというふうを考えられることが多かつたように思います。そのために、ともすると浄土におけるありようについては、浄土ではもはや何もすることの無いありようをするのだといった漠然としたイメージが抱かれているにすぎませんでした。ですが親鸞はこの点に一步踏み込んで「真にして実なる」浄土に至つた我々は再び「世俗世界」に還つて来ると説いたのです。何故そのように説き得たのか。一言でいえば、親鸞は阿弥陀仏の慈悲のはたらきについて繰り返し繰り返し徹底して思念し、その帰結としてそのように説いたのではないか。つまり、阿弥陀仏の慈悲のはたらきの必然というかたちで還相が説かれているのではないか。ですから、事の出発点はすべて阿弥陀仏の慈悲のはたらきというところにあるの

ではないでしょうか。

そこでその点をもう一度親鸞にそって、捉え直してみたいと思います。御存知のことばかりですけれども、阿弥陀仏は、かつて未だ法蔵菩薩であったときに、我々すべての衆生が、等しく〈絶対知〉を得て仏にならない限りは仏となるまいと誓われました。「すべての」というところと、「等しく」というところが非常に重いと思うのですが、いずれにしても「等しく」、「全真に」、「絶対知」を得させようというんですから阿弥陀仏の誓願は、一見なんでもないとのように見えますか、実に破天荒なことなのです。

衆生たる我々は〈絶対知〉を得たいと望んでいるけれども、長い間〈世俗世界〉に沈湎せざるをえない。むなしく輪廻流転を繰り返さざるを得ません。我々はたしかに我々なりの〈知〉は持っているのですが、この我々の〈知〉では、〈絶対知〉は捉えられない。それは、我々が長い間苦勞して何回も何回も生まれ変わり、生まれ変わりして、散々苦勞してきたけれども、いまだに〈絶対知〉が得られていないということです。ですから、〈絶対知〉を得た存在である仏と衆生たる我々の間には、容易には飛び越え難い深い溝がある。逆にいえば、衆生たる我々は、実のところは〈絶対知〉がどのようなものであるかを知ってないわけです。〈絶対知〉について我々が持っている情報は、いずれもどこかで揣摩憶測の域を脱していないということになります。そのような我々に対して、等しく〈絶対知〉を得させようという訳ですから、阿弥陀仏の誓願が、殆ど想像を絶する、とても尋常な私たちでは実現不可能な、とてつもない誓願であることは明らかです。ですが、阿弥陀仏は、御存知のように五劫という、これも想像を絶する長い間の修行と思念を積み重ねて、その果てに、誓願を満たすべき手立てを案出した。阿弥陀仏が何に苦勞したかという〈絶対知〉の何たるかを知らず、不確実な情報しか持たない我々に対してどうやって〈絶対知〉を知らしめるか、どうやってその〈絶対知〉を開示するかというところにあつたということになるかと思えます。

阿弥陀仏は、衆生たる我々の誰にも知り得るかたちにおける〈絶対知〉のありようを模索して、修行し、照念した

のです。ですから衆生たる我々は、阿弥陀仏の誓願の成就という媒介を通して初めて〈絶対知〉に触れることができたのです。それまでは我々自身の揣摩憶測——親鸞はそれを自力とよんでいます——によって〈絶対知〉の情報を得てきたにすぎなかったのです。それが、阿弥陀仏のはたらきによって初めて我々は、いわば生なまのかたちで〈絶対知〉に触れることができた。そのことがどんなに画期的であったかは言うまでもありません。

けれども、それは〈絶対知〉の全体像といえますか、〈絶対知〉そのものではない。阿弥陀仏が非常に苦勞して、我々の誰にも分かるかたちでの〈絶対知〉の姿形を創出したけれども、それが〈絶対知〉の全体あるいは〈絶対知〉そのものであるかという点、どうもそれはそうではあり得ない。その一部分、つまりその一つの在り方、一つの姿形にすぎません。〈絶対知〉そのものを全体として知ることがは仏に成らない限りは不可能なのです。そしてもし仏に成ったときにはその〈絶対知〉についての情報を〈世俗世界〉のひとびとに伝えるべき手だてがない。何故かといえは〈絶対知〉は、我々の〈知〉を超えています。我々の〈知〉を超えているものは当然我々の言葉になってこないからです。そうした難問と申しますか、アポリアに我々は乗り上げてしまうのですけれども、阿弥陀仏はこのアポリアを正面から乗り超えた仏であるといつていいと思います。親鸞が、多くの仏の中から阿弥陀仏を選んだ理由は、この点にあらうと思われるのです。

それはともかく阿弥陀仏によって媒介され、衆生たる我々に知られうるかたちをもった〈絶対知〉は〈絶対知〉そのものでは決してない。親鸞は阿弥陀仏を〈絶対知〉そのものたる一実真如の海から姿形を現した方便法身の仏である、といういいかたをしております。阿弥陀仏によって媒介された〈絶対知〉は、〈絶対知〉の全体そのものではありませんけれども、衆生たる我々が生なまなかたちで知り得る、唯一の〈絶対知〉の在りよう、姿形なのです。ですから、衆生たる我々の側から見る限りは、阿弥陀仏によって媒介された〈絶対知〉以外の内実は無いといわざるをえないという点にもなります。

阿弥陀仏の苦心は、〈絶対知〉の側から衆生たる我々あるいは我々の世界である〈世俗世界〉に橋をかけることにあります。阿弥陀仏は阿弥陀仏自身の世界の中で〈絶対知〉を楽しみ、そこに自足する仏ではなくて衆生である我々の住んでいる〈世俗世界〉の方に眼を注いでいる仏だ、ということになります。阿弥陀仏の眼差によって捉えられているのは、衆生たる我々になる訳です。我々と我々の世界である〈世俗世界〉が阿弥陀仏の眼には映っている。阿弥陀仏は衆生たる我々をとことんまで捉え尽くす、〈世俗世界〉を見尽くす。そのことによって、〈絶対知〉からすると全く異質な世界であるところの外部に橋を架けているということになってまいります。阿弥陀仏の慈悲のはたらきとは、ですから阿弥陀仏の眼差が、衆生たる我々を捉え尽くす、見尽くすこと、衆生たる我々の側からいいますと、衆生たる我々のすべてが、阿弥陀仏の眼差によって等しく捉え尽くされていることに他なりません。いいかえれば我々のような、〈絶対知〉とは縁もゆかりもない、とるに足りない卑小な存在が、阿弥陀仏の眼差の中にあること、阿弥陀仏によって媒介された〈絶対知〉のなかに置かれていること、それが阿弥陀仏の慈悲のはたらきなのです。

念仏を称えること、南无阿弥陀仏と称えることは、その阿弥陀仏の慈悲のはたらきを信じ、それに身を委ねることに他なりません。〈信〉とは御存知のように極端にいえば五分五分の正しさしかないと知りつつ、なおそのことに己れを賭する在りようです。阿弥陀仏に媒介された〈絶対知〉は、それが〈絶対知〉である以上、衆生たる我々はその正しさといいますが、妥当性を判断するすべを持っていません。我々には阿弥陀仏に媒介された〈絶対知〉が果たして妥当であるか、正しいかどうか判断することはできません。それは我々の〈知〉を超えているからです。ですが我々の意識の内に〈絶対知〉を得たいという願望といいますが、〈絶対知〉を欲せずにはいられない衝動が不可避である限り、〈信〉の内実がどんなものであるか、ということをしあたって括弧に入れるとすれば、我々にとって〈信〉という在りよう、つまり五分五分の正しさしかないと知りつつ、それに己れを賭ける在りようへと押しやられることは避け得ないだろうと思われれます。ですから、話が大きくなりますけれども、我々の裡なる意識の発生とともに〈信〉

という在りようが始まった、むしろ〈信〉という在りようが始まったときに我々の裡なる意識が発生したと言っているのではないだろうか。つまり、我々が〈絶対知〉から乖離し、〈絶対知〉を持ち得ないでいる存在であることを感じ、〈絶対知〉を欲したときが我々の意識の端緒なのではないでしょうか。話がちょっと大きくなり過ぎてしまいました……。

いずれにせよ阿弥陀仏によって媒介された〈絶対知〉は、他のかたちの〈絶対知〉と比べたとき、衆生たる我々のすべてに等しく、そのままの形で我々のすぐ足もとまでに来てゐる点に大きな特質があるといつていいかと思ひます。そのことは、親鸞において、阿弥陀仏によって媒介された〈絶対知〉が、尽十方無碍光として〈世俗世界〉に充ち溢れているというようなふうに語られております。それは、あるいは〈絶対知〉そのものに内在してゐる要素なのかも知れませんが、阿弥陀仏によって、初めて明確なかたちをとるようになった、顕在化せられた、そこに大きな意味があると思ひます。

衆生たる我々は、ほぐれ難い煩惱の塊りとして、一人一人が他の存在によつては替へることのできない、代替不能な一回性を帯びた存在です。この一回性は、近代ヨーロッパにおいては個の尊厳を示すものとして、称揚されることが多いのですが、しかし反面から見ますと、この一回性というか、〈非通約性〉——この言葉は滝沢克己さんの使われたものなのですけれども——こそ、我々という存在の有有限性というか煩惱の深さを最も端的に示す言葉であろうと思ひます。いい換へれば、衆生たる我々は一人一人その存在の核心に、〈非通約性〉としての己れを抱え込んでゐるのです。

他の何ものにも替へ得ないということとは、もう一つの側面から申しますと、意味づけを持たない、何らかの意味を持った存在の中に通分しきれずにどうしても残つてくるものがある。それを、我々が持つてしまつてゐることになります。このように理屈で言い立てますと大袈裟になりますけれども、実際のところこのことは、我々にとって

自明の事柄として、我々はいわば四六時中それに触れながらその中で生きています。そのために通常は、そのようなことを問題として意識することは稀なのです。ですがそのことは置くとしまして、衆生たる我々は、その核心に〈非通約性〉としての己れを抱え込んでいますから、いつか何らかのかたちで、そうした自分の生の意味の見えなさと言いますか、捉え難さに直面せざるを得ません。いいかえれば自らの生の意味だと見えていたものが、実は〈非通約性〉としての己れを隠蔽しているところの、〈非通約性〉の代替物に過ぎない。そういうふうを意識されたとき我々は、あたかも底なしの沼に足を踏み入れてしまったような不安にかられるのです。そのときに我々は、〈絶対知〉を求めているのです。何故〈絶対知〉かと申しますと、いかなる代替物をも持たない、意味づけすることが何によってもできない、その意味での〈非通約性〉としての己れを意味づけなければならぬものですからそれはもはや通常の〈知〉ではなく——その内実はともあれ——〈絶対知〉でなければならぬからです。

親鸞は、衆生たる我々の一人一人が、その存在の核心に抱えている〈非通約性〉としての己れを『歎異抄』の中では「宿業」と呼んでおります。衆生たる我々すべての足もとに等しく来るところの阿弥陀仏に媒介された〈絶対知〉は、衆生たる我々一人一人の宿業を照らし出し、それに意味を与えるのである、ととってもいいと思います。衆生たる我々は、非通約性としての己れという宿業をそれぞれ抱えている。その限りについて意味を持ち得ない、つまり煩惱深重な存在なのです。深重ということは煩惱が深くてその深さが我々自身の〈知〉では到底はかりきれないということをいい現していると思われます。これが〈非通約性〉ということになります。

我々が通常自らの生の意味だと思っているものは、実は煩惱でしかありません。煩惱の一つの変型でしかありません。つまり〈偽にして仮なる〉ものでしかない。自らの生の意味とは、自分が抱えているほぐれ難い煩惱の塊りを解きほぐして整序するところに見出されるものであります。ところが煩惱の塊りというのはそう容易にほぐれません。なぜなら我々の核心にある煩惱は深重だからです。ほぐしてうまく整序できたと自分では思っていますが、それ

が実は煩惱のほぐし難い迷路の中にさらに奥深く入ることにすぎなかったということがしばしば起こる。しばしばというよりはむしろ、我々が自らの力で、己れの〈知〉によって煩惱の塊りをほぐそうとしてもほぐしつくすことはいきなりと親鸞は言います。それだけ我々の煩惱は奥が深いのです。到底我々の〈知〉をもってしてははかれないのです。というのも、実は我々の〈知〉それ自体が煩惱の一つの派生形態に他ならないからなのです。

我々一人一人が自ら抱え込んでいるほぐれ難い煩惱の塊りをほぐし得るといいますか、宿業を照らし出し、それに意味を与え得るのは、阿弥陀仏に媒介された〈絶対知〉を描いてほかにはない。いい換えれば、衆生たる我々にとって、阿弥陀仏に媒介された〈絶対知〉は、自らにとつての生の意味、一人一人の〈非通約性〉たる己れに対応するところの意味というかたちにおいて現れてくると親鸞は言います。

唯円は『歎異抄』において

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。されば、それほどの業をもちける身にてありけるをたすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ。

という親鸞のことばを伝えておりますが、「親鸞一人がため」の阿弥陀仏の誓願という言葉は、今申しました〈非通約性〉としての己れの意味を照らし出す、阿弥陀仏の〈絶対知〉を端的に語ったものということができると思います。また横道にそれまでも、さきに倫理学というのは生の意味に関わる学だということを申しました。私は親鸞の思念を、このような生の意味に関わるものというかたちで捉えていますので、その限りにおいて親鸞は日本倫理思想史における最も優れた思想家の一人として位置づけられねばならないということになります。倫理学の観点からいいますと、親鸞の思念のもたらした解答は、あくまで生の意味の一つであるということになるのですが、いずれにしても、最も深いところまで見通された、優れた解答であることに変わりはありません。

そのことはさておきまして、念仏を称えることは、阿陀弥仏に媒介された〈絶対知〉に照らし出された己れの宿業

の意味を自ら見て、それを受け容れることです。御承知のように唯円は、このことを「回心」とよび、

日ごろ本願他力真宗をしらざるひと、弥陀の智慧をたまはりて、……もこのころをひきかへて本願をたのみまひらする……

ことであるというふうの説明しています。そして次のようにいいます。

一向専修のひとにおいては、廻心といふことただひとつあるべし。

我々はある日突然阿弥陀仏に媒介された〈絶対知〉に正面からぶつかる。と申しましたが、それは実のところ阿弥陀仏の眼差としてすでに我々の足もとにすでにやって来ていたわけで、ただ我々がそれに気づかなかっただけのことなのですが……。いずれにしましても、阿弥陀仏に媒介された〈絶対知〉との正面からの出会いというのは、我々の〈知〉にとっては殆んど天啓にも等しいと申しますか、奇蹟に等しいものだと言っているのではないかと思います。

出会いを妨げていたのは我々の煩惱です。阿弥陀仏に媒介された〈絶対知〉は、以前からずっと出会いを待ち続けていたのです。阿弥陀仏に媒介された〈絶対知〉の、その忍耐強さこそ出会いを可能ならしめた原動力と聞いていかと思います。ですが、出会ったときに我々の煩惱が消滅したのではない。そうではなく、むしろ煩惱のただ中においてつまり〈非通約性〉たる己れそのものにおいて、阿弥陀仏に媒介された〈絶対知〉に出会っているのです。衆生たる己れに即していいかえますと、〈非通約性〉たる己れを対象化しようとする意識の運動において出会っていると、いいいかと思います。

阿弥陀仏に媒介された〈絶対知〉に出会い、念仏を称えるとき、我々は〈絶対知〉を必ず得べく定まった位であるところの正定聚の位に置かれる。そして〈世俗世界〉における生、この身として存在していることをやめたとき、つまり〈真にして実なる〉浄土に至って、そこで我々が今この〈世俗世界〉でこの身であることに相応するだけの〈絶対知〉をもつところの存在となる。つまり〈非通約性〉としての己れたる宿業に相応する〈絶対知〉を持つ、そういう

うことになるのではないかと考えられます。

このことに触れて、親鸞は『浄土高僧和讃』の中で次の様に詠っています。

罪障功德の体となる

こほりとおほきのごとくにて

こほりとおほきにみづおほし

さわりおほきに徳おほし

「罪障」「さわり」「水」と言われているところの、我々が持っているほぐれ難い煩惱の塊りがほぐれ、整序されて意味が明確となる。そして、煩惱の塊りつまり〈非通約性〉としての「己れに相応する分の」、「功德」「徳」「水」としての〈絶対知〉を、我々は浄土において得るといえるのです。

そのことは勿論、我々が〈世俗世界〉において煩惱のしわざをより多く為せば、その分だけ〈絶対知〉の量がふえるということではありません。我々は自らのほたらきでその煩惱の量を増やすことはできません。それと同じように減らすこともまたできません。それが煩惱の深重さなのです。ですから我々の煩惱の総量は、阿弥陀仏の眼差でしか捉えられません。我々の〈知〉では捉えられません。

ともあれ我々は、阿弥陀仏に案内された手立ての一つであります〈真にして実なる〉浄土において阿弥陀仏によって媒介された〈絶対知〉が、我々の足もとにおいてとっているかたちの〈絶対知〉になるのであって、それ以外の〈絶対知〉になるのではない。それを唯円は「尽十方の無碍の光明に一味になる」ことだ、というふうに説明しています。我々は、浄土において、阿弥陀仏が我々一人一人の足もとにまで来ている光明と言いますか、その眼差と一つになるのです。

ですから、〈真にして実なる〉浄土で、阿弥陀仏に媒介された〈絶対知〉になりきった我々は、当然阿弥陀仏に媒

介された〈絶対知〉の一部分として、〈世俗世界〉に帰ってまいります。我々は〈真にして実なる〉浄土において、阿弥陀仏に媒介された〈絶対知〉以外の〈絶対知〉になる訳ではありませんので、そういうことになろうかと思いません。さきほどの(c)の和讃の「願土にいたればすみやかに 無上涅槃を証してぞ すなわち大悲をおこすなり」というのは、「阿弥陀仏の大悲に等しい大悲を起す」ということだと思いますが、そうしますと、そのことを詠ったものといっているのではないのでしょうか。

ごたごたと、皆様のすでに御承知のことばかりを辿ってまいりましたけれども、こうしてあらためて辿り直してみますと還相は、我々の足もとに今やって来ているところの、阿弥陀仏に媒介された〈絶対知〉の姿形そのものにそもそも内在している本質的な契機なのではなからうかというふうに考えられます。そうした還相の契機を抜きにして、阿弥陀仏に媒介された〈絶対知〉を語ることはできないのではないかと思います。そのことを衆生たる我々に即して申しますと、まず往相の回向によって浄土に生まれて、それから還相の回向によって〈世俗世界〉に戻って来るのですが、阿弥陀仏に即して申しますと、まず第一に〈世俗世界〉にやって来る、そういう還相の回向があって、そこで衆生たる我々に出会って、次に第二に出会ったところの衆生たる我々を浄土へ往生せしめるはたらきとしての往相の回向があるという、そういうかたちになるのではないかと思われれます。

そんなところから、私は、例によってやや勝手な言葉の用い方になるのですが、阿弥陀仏が衆生たる我々を照らし出している光を〈還相の光〉あるいは阿弥陀仏が〈世俗世界〉を捉える眼差を〈還相の眼差〉とよんでみているのです……。阿弥陀仏は〈絶対知〉そのものに自足することなく、〈世俗世界〉に帰って来続ける仏なのです。阿弥陀仏にとって〈世俗世界〉は、いわば故郷なのです。それを見捨てることはできない。〈世俗世界〉の衆生すべてが〈絶対知〉を得ない限り充足し得ない仏なのです。そのところに還相する仏ということがあるのではなからうか、というふうに思います。

親鸞が還相を説いたことの根底にあるのは、阿弥陀仏に媒介された〈絶対知〉を、衆生たる我々一人一人の核心に潜む〈非通約性〉としての己れを意味づけるものとして捉えたということがあるのではないか、そんなふうに考えております。さらに申しますと、浄土に至った我々が再び、と言うよりむしろ繰り返し〈世俗世界〉に帰ってくるということは〈非通約性〉としての己れを捉え、その意味を捉え得た存在は、単に自分一人の〈非通約性〉ではなく、自分の隣りに居るいる他者の〈非通約性〉をも捉え、その意味をも捉え得る存在となるということが語られているのだと思います。

ですから理路の上からは、すべての衆生一人一人の非通約性が捉えられることになるのですけれども、しかし、それはあくまで〈世俗世界〉に帰って来るかたちでしか捉えられない。一人の他者の〈非通約性〉というものは、この〈世俗世界〉のなかでしか捉えられない以上、阿弥陀仏がそうでありましたように、〈世俗世界〉に帰ってきたときに、我々が、たまたま縁有って何かのかたちで触れ得た、その限りで、時と処に制限された有限な数の人々の〈非通約性〉を捉えることしかできないのです。ですから我々は、繰り返し繰り返し、阿弥陀仏とともに、〈世俗世界〉に帰ってこなくてはならない。還相して来なくてはならない。そんなふうに親鸞は思念したのではないか。私はそのように考えております。

ごたごたした論議を、長時間に亘って御静聴いただきまして本当に有り難うございました。

(本稿は、一九八九年十月二十六日の真宗学会大会における講演の筆録を先生に加筆・整理していただいたものである。)