

よこさまの論理

——親鸞の信について——

門脇 健

一、はじめに

親鸞は、「他力真宗の本意」について、『尊号真像銘文（広文）』で『大無量寿経』の経文を解説して次のように述べている。

「横截五悪趣自然閉」といふは、横わちはよこさまといふ、よこさまといふは如来の願力を信するゆへに行者のほからいにあらず、五悪趣を自然にたちすて四生をはなる、を横といふ、他力とまふす也、これを横超といふ也。横は堅に対することば也、超は迂に対することば也、堅はた、さま迂はめぐるとなり、堅と迂とは自力聖道のこゝろ也、横超はすなわち他力真宗の本意也。

このように、親鸞は「横」を「よこさま」と訓み、そこに

「五悪趣を自然にたちすて四生をはなる、」力、つまり輪廻を超える力、他力を見る。そして、その他力の働きを「横超」ということばに把握して、「横超はすなわち他力真宗の本意也」と断言するのである。従って、「横はよこさまといふ」と述べた親鸞の心をどう理解するかが「他力真宗の本意」の理解の鍵となる。しかし、この「横」「よこさま」ということばは、案外と言うべきか、当然と言うべきか、複雑な表情を持っている。先達はこのことばについて次のように述べておられる。

……横とは他力をあらわす。横さまということばは、世間では横暴などという使い方があって、あまりよい意味がありません。とにかく、道理を無視する、無道なことをするとき横の字が多く使われておりま

す。けれども、横の字はかならずしも悪い意味ばかりではないので、横超というときの横は非常に尊い意義を持つてゐるわけでありませう。

曾我量深『親鸞一人がためなりけり』より^①

この「横」という字は、ちよつと筋が通らんとしたことです。横着者というでしょう。横みちというのも筋が通らんとしたことです。横超の横は筋が通らぬ、煩惱が無くなつてさとりを開くというならば筋が通る。他力は横超他力といい、横とびに行くのである。超とはこえるである。横に超えて行くのが横超である。しかしひるがえつて本願の道理からいえばそこに凡夫のさとりを開くすじみちがある。堅ごまの自力では到底さとりにいたることができぬのであります。

金子大栄『正信偈新講・上巻』より^②

二人の偉大な先達はそれぞれの親鸞理解の文脈の中で「横」ということばを語つておられる。故にこれだけの引用ではそれぞれの言わんとするところを捉えることは困難であるうし、また本稿でそれを試みようとは思はない。むしろ、この引用文に於いては、二人の先達のある種のもどかしさ、

「横」ということばに確信しているところを説明し得ぬもどかしさを感じ取るべきであろう。そのもどかしそうな語り口は、ちよつと親鸞が『歎異抄』に「念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひなり」と述べるように、「面々の御はからひ」で親鸞に真正面から率直に向き合うことを私達に要請しているように思われる。そして、そのように親鸞に向き合うことが親鸞を理解して行く一番の近道と思われる。本稿では、私なりを歩き方で親鸞への道をつけてみたい。多少遠回りをすることになるやも知れぬが、私としては一番の近道を歩むつもりではある。

二、よこさま

親鸞は「横はよこさまといふ」と述べている。「横」とは漢語つまり外国語である。その「横」を親鸞は「よこさま」と訓んだのである。院政期の辞書『類聚名義抄（観智院本）』を見ると、「横」には「ヨコサマ、ヨコシマ、ヨコタフ、ホシイマ、」の訓が見られる。親鸞はこれらの訓みの可能性から「よこさま」という訓みを選び採つたのである。「横はよこさまといふ」という文はそのことを示して

いる。では、その「よこさま」という和語から、親鸞のまわりに集った「文字のこゝろもしらず、あさましき愚痴きわまりなき」「おなかのひとびと」はどのようなイメージを把み取ったのであろうか。

時代は親鸞の生きた時代よりも二百年ほどさかのぼるが、「よこさま」ということばがキイワードとして頻出する作品に『源氏物語』がある。親鸞の時代に於いても、紫式部が狂言綺語の罪で地獄へ墮ちたという説が広まるほど人々の心を捉えていた作品であるが、ここではこの作品が主に都の女子供、つまり「文字のこゝろもしらず」ぬ人々を享受者としていたという点に注目しておきたい。それは親鸞のまわりに集った人々と共通の面を持っている人々だからである。

愛欲の広海、名利の太山にくりひろげられる華麗なこの王朝絵巻は、「いと、やむことなき際にはあらぬが、すぐれて時めき給ふ」桐壺の更衣、つまり光源氏の母となる女性へのすさまじい恨み・そねみを描くことよって始められる。そして「世になく清らなる、玉のをのこ御子」光源氏の誕生により、第一皇子の母親である弘徽殿の女御をはじめとする宮中の女たちの桐壺への恨み・そねみはますます

す激しくなり、遂には桐壺は死んでしまう。桐壺の母は娘の死を悲しんで、弔問に訪れていた鞍負の命婦に語る。その中に「よこさ(ぎ)ま」の用例が見える。

……人のそねみ深く、安からぬこと、多くなりそひ侍るに、よこさまなるようにて、遂に、かくなり侍りぬれば、……

桐壺の更衣は、弘徽殿の女御をはじめとする女たちの恨み・そねみの中でよこさまに死んでしまった、と言っているのである。この「よこさま」を『河海抄』（十四世紀中頃）は次のように注釈している。

薬師経に九横死あり。其中に八者ニハ為ハ毒薬厭禱咒之所ノ中害ノといへり。^③

文脈から見ると、恐らく注釈者は咒咀ノつまりのろいによる死を言いたのである。女たちの桐壺への恨み・そねみは桐壺をのろい殺すほど激しかったのである。ともかく、ここでは女たちの激しい恨み・そねみの中の死が「よこさま」と形容されていることを確認しておこう。

さて、もうひとつ『源氏物語』から「よこさま」の例を見ておきたい。

光源氏が須磨に流された時、その境遇を悲しむ光源氏は

来し方行く末を想い、

八百よろづ神もあはれと思ふらむをさせる罪のそれと
なければ

と歌う。すると確かに嵐となる。源氏が自分の今の不幸の原因となる罪など犯していないのに、と嘆いた時、天が怒ったのである。その嵐はいっこうに止む様子が無い。その時従者が次のように言う。

いま、何の報いにか、こゝら、横よこざまなる波風には、
おぼ、れ給はむ。天地ことわり給へ。

光源氏がこうして大嵐に襲われるのが「何の報い」か分らぬ、と言うのである。つまり、この大嵐の原因が分らぬ、天地はそれを明らかにせよ、と言うのである。この時、「よこさま」とは光源氏自身のうちにこの大嵐の原因が見当らぬ事態を指している。つまり、因果応報という考え方から言えば、大嵐という果に対応する因が光源氏のうちに見当たらぬことが「よこさま」なのである。ひるがえって、先の桐壺のよこさまの死についても、桐壺自身にその悲惨な死の原因は見当たらぬ、むしろその死の原因は宮中の女たちの恨み・そねみ、そしてのろいにあるのだ、という意味合いで「よこさま」ということが使用されていると解し

てよい。つまり、ある結果に対する原因がその結果の享受者自身のうちには認められない、むしろその外にあるという意味合で使用されているのである。結局、この二つの用例に共通する要素は、ある不幸な結果を享受しているその享受者自身のうちに、その結果を導き出して来る原因が見当たらぬ、ということであろう。

このような「よこさま」の使用は鎌倉時代に入っても生きている。『宇治拾遺物語』には次のような用例が見える。

左の大臣は、すぐしたる事もなきに、かゝるよこよこさまの罪にあたるを、おぼしなげきて……

〔伴大納言焼よこ天門よこ事〕卷一〇ノ一

「よこさまの罪」とは、「すぐしたる事もなき」罪、つまり無実の罪のことである。つまり、「左の大臣」には、かゝる罪の根柢・原因が認められないのである。

以上の用例は、ある人に不幸な事態が生じたがその人自身にはその不幸の原因が見出せない「よこさま」の例であった。ところが逆の場合もある。親鸞よりほゞ一世代後の天台の禅僧・無住の説話集『沙石集』に見える「よこさま」である。殺生をやめない獵師が地獄に堕ちんとするのを地藏が何度も獄率に頼んで救った。すると最後には獄率は

怒って地藏に向つて

イカニ、スル悪人ヲバ、横横ニ救給フゾ。

と述べている。こゝで獵師に起つた出来事は幸福な救いである。しかし、その獵師自身のうちにはその救いに値する原因は見い出せないのである。故に、その獵師を救う地藏の行為を獄率は「横様」であると非難するのである。

従つて「よこさま」ということばは次のようにまとめられるであろう。

(一)、ある人にある事態が生じた時、その人自身のうちにその事態の原因が見い出せぬ場合に使われる。

(二)、その事態が不幸な事態である場合はその「よこさま」ということばには当事者自身の側から非難的ニュアンスがこめられ、事態が幸福な時には、当事者以外から非難的ニュアンスがこめられて使用される。

親鸞の説く「よこさま」の救いも、その救いに預からない人からは、そのような非難的ニュアンスでもつて受けとられることになる。先の無住は親鸞を『沙石集』の次のように非難している。

当世ノ人云「他力本願ト云ハ、我心ノヨキアシノ、我善根ノアリナシライハズ、タノミヲカケヌレバ、仏ヨ

コサマニグシテワスベシ」トイヘリ。モシサラバ經ニハ、「具三心者、必得往生」ト説キ、釈ニハ、「若少一心、即不得生」ト云テ、安心ヲコソヲシフメレ。争心ノヨシアシイワザラム。「五念行ヲ四修ニハゲミテ無間ニ修シ、余ノ事ヲマジヘザレ」トモ云ヘリ。争我善根ナカラム。「念々不捨是名三正定之業」ト釈シテ、念々弥陀ヲステズ、余念ナキゾ必定ノ業ト云ヘリ。然バ善導ノ釈ニ、「不惜身命、不顧身命。」斯ル人コソ来迎ニモ預ベケレ。志ナキモノヲ、ヨコサマニ迎ヘ給バ、一人モモラシ給ハジ。一子平等ノ慈恩、誰ヲカステ給ベキ。設身ヲバトリテヲハストモ、尸ハ淨土ニクチ、心ハ穢土ニ帰テ着処ニ生ヲ受テ、業ニ任テ苦楽アルベシ。仏ノ報力モ衆生ノ業力ヲバラサヘ給ハヌ事也。魔界ノ人ヲ取モ、先ヅ其心ヲ動シマドワシテ、心モ物クルハシクナル時コソ、仏ノ人ヲ救ヒ給ヒ、心ヲス、メテ、道ニ入ル時助給ナリ。

（卷第十本）

無住は、善根や三心（至誠心・深心・廻向発願心）或いはもつと單純に「志」という原因あつてこそ、その人に救いという結果が与えられるべきだと考えている。そして、そ

のような「因果ノ理」(序)を「愚^{ちゆうめな}ル人」(同)に知らざんがためにこの『沙石集』を書いているのである。そのよ
うな立場からは、親鸞の説く「因果ノ理」を無視したよこ
さまの救いは許せなかつたのである。無住にとって仏の力
とはこの「因果ノ理」のことであつて、人がそれを無視し
た場合は、「仏ノ報力モ衆生ノ業力ヲバヲサハ給ワヌ事也」
となつてしまふのである。仏の救うのはこの因果律の内に
ある人間だけであり、そのことを「愚ル人」に説くのが無
住の目的なのである。ところが親鸞は「愚ル人」によこさ
まの救いを説くのである。無住が激しく非難するのも当然
であつた。

それでは、このような「よこさま」といふことばを「文
字のこゝろもしらず、あさましき愚痴さわまりなき」人々
は、どのように受け取つたのであろうか。彼らとしても、
日常的な「因果ノ理」を知らなかつた訳ではない。「よこ
さま」に何程かの非難的ニュアンスがこめられていること
から、その事は明らかであらう。しかし、人生に於いて「よ
こさま」な事態が生じることも事実である。恐らく『源氏
物語』の読者の関心は、この物語の主人公たちがそのよこ
さまな人生をどう生きて行くかに集中していたであらう。

と同時に、読者自身のうちによこさまな恨み・そねみがう
ずまくのも感じ取つていたのであろう。つまり、自分の心そ
のものがよこさまなものであることをこの物語のうちに映
して読んでいたであらう。親鸞のまわりに集つていた人々
も恐らくそのような人々であつたであらう。よこさまなる
人生、よこさまなる自分の心、つまり煩惱熾盛の自分を如
何に生きるべきか、という問を持つて親鸞のもとへと集つ
たのであろう。何故ならば、旧来の仏教では救いの原因を
その人のうちに求めるが、この人々は自分自身のうちには
救いの原因を形成する能力が欠けていることをはっきりと
感じ取つていたからである。その人々に向つて発せられた
「横はよこさまといふ云々」といふ親鸞のことばは、その
人々をやさしく包み込む。自分のうちに救いの原因が永遠
に欠如していることをそのまま受け入れることばであるか
らだ。今までよこさまなることを厳しく戒められて来た
人々は確かに一瞬とまどいもしたのであろう。しかし、「よ
こさまといふは如来の願力を信するゆへに行者のはからい
にあらざ」といふことばを聴いた時、自分のよこさまな心
よりももっと深い力で自分が肯定されることを確信したで
あろう。これはあくまでもたゞ、さまな「因果ノ理」に固執

する人々には理解し難いよこさまの論理であった。

と同時に、親鸞の「横超はすなわち他力真宗の本意也」との断言は、最初から非難覚悟のものであったように思われる。あくまでも「因果ノ理」に固執する人々にとつては、このような親鸞の発言そのものがよこさまなものであった。しかし、親鸞のうちにはそのようなた、さまざまな論理からの非難を拒絶する確信があった。そして、その確信を共に語り合えるのは、よこさまな人生、よこさまな自分の心に惑う愚かな人々なのである。また親鸞自身がそのような人であった。「悪性さらにやめがたし、こころは蛇蝎のごとくなり」とは親鸞自身のよこさまな心を表して余りあるであろう。故に、彼はよこさまなる阿闍世に自分を見たのである。よこさまなる人間を如来がよこさまに救う。これが親鸞の確信であった。

三、阿闍世の救い

その阿闍世の物語を、親鸞は『教行信証・信巻』の後半に『涅槃経』より長々と引用する。それは明らかにこの巻の構成を逸脱している長さの引用である。故に他の巻には必ず付いている「結嘆」と呼ばれる総括文がこの巻には欠

けることになってしまったのであろう。おそらく親鸞は阿闍世の物語のうちに論理的な総括を拒絶する何かを感得していたのであろう。直かに阿闍世の物語に推参せねば得られぬ何かを直覚していたのであろう。そうでなければあの引用の異様な長さは説明できない。

その阿闍世は『涅槃経』からの引用で次のように紹介されている。

その時に、王舎大城に阿闍世王あり。その性弊悪にしてよく殺戮を行ず。口の四悪、貧・恚・愚痴を具して、その心熾盛なり。乃至しかるに眷属のために現世の五欲の樂に貧着するがゆえに、父の王辜なきに横に逆害を加す。父を害するに因つて、己が心に悔を生ず。

（原漢文）

今、阿闍世は父を殺したその罪に苦しんでいるのである。そして、救いを必死で求めていた。それ故、大臣たちが大師外道と呼ばれる六人の外道の師匠を次々に阿闍世に紹介する。彼らは巧みな弁論によって阿闍世に罪がないことを論証するが、阿闍世の苦しみは一向に癒える様子がなかった。

さて、こゝで注目しておきたいのは『涅槃経』からの長

い引用の中で今の引用文中に見える「父の王^{つみ}辜なきに横に逆害を加す」という句が、或る時は地の文として、又或る時は阿闍世自身の自己批判の発言として幾度となく繰り返されていくことである。このことは、親鸞が阿闍世の今の苦しみの原因を阿闍世自身の「横」^{よこさま}な心に見ていることを示すであろう。阿闍世は辜のない父を殺した。つまり殺すべき原因のない父を殺したのである。その行為を『涅槃經』は「横」と形容する。これは「よこさま」という和語に対応していることばであることは、先に見た「よこさま」の用例から明らかである。このよこさまな行為へと阿闍世を駆り立てたのは、阿闍世の心の奥底にとぐろを巻く父への怨みであった。よこさまに心の底から沸き上ってくる怨みであった。このような阿闍世の心は六師外道の巧みな論証によつては救われない。そのことを知り自分のよこさまな心に直面した阿闍世は悶絶し倒れてしまう。この阿闍世を救ったのが「月愛三昧」入り已った世尊から放たれた「大光明」であった。救われた阿闍世は世尊に向い次のように言う。

世尊、我世間を見るに、伊蘭子より伊蘭樹を生ず、伊蘭より梅檀樹を生ずるをば見ず。我今始めて伊蘭子よ

り梅檀樹を生ずるを見る。伊蘭子は、我が身是なり。梅檀樹は、即ち是心、無根の信なり。無根は、我初めて如来を恭敬せんことを知らず法僧を信せず、是を無根と名づく。世尊、我もし如来世尊に遇はずば、当に無量阿僧祇却において、大地獄に在りて無量の苦を受くべし。我今仏を見たてまつる。これ仏を見るをもつて得るところの功德、衆生の煩惱悪心を破壊せしむ、と。(原漢文)

よこさまな阿闍世の心に、世尊から放たれた月愛三昧の大光明によつて生じたのは「無根の信」であった。伊蘭の種子から梅檀樹が生じるように、根拠なしに生じた信であった。それはまさによこさまな信である。阿闍世のよこさまな心よりもっと深い所から沸き上ってくるよこさまの信なのである。そしてそのよこさまの信は、自らの心のよこさまに直面した心にしか生じない信であった。何故ならば、自分の心のよこさまを見ることのできぬ者には、よこさまなる仏の力は見えないからである。全てを根拠より明らかにし因果関係を知ることによつて心の平安を得ようとする者には、因果関係を拒絶する「無根の信」に安らうことはできないからである。従つて、仏教と共に日本に輸入され

た因果応報・自業自得の原理に縛られている「文字のころ」を知っている人々には「無根の信」つまりよこさまな救いは決して許せない事柄であったのである。例えば、このような人々が『源氏物語』を読んだらどうなるか。それは親鸞の時代にも、親鸞の法兄・聖覚らも行った勸学会に於ける源氏供養にうかがうことができる。紫式部は狂言綺語の罪で地獄で苦しんでいる、その式部を救うために彼らは供養する。しかし、その時、自分たちの心が何故あのような狂言綺語に動かされるのか、という問題に彼らは目を向けることはできなかった。何故なら狂言綺語などに感動するのはよこさまな出来事だったからである。そのような感動を当時のインテリは「煩惱」として遠去けようとしていたのであった。

親鸞や彼のまわりに集った人々、つまり親鸞の言う八われら√は、自らの心のうちに煩惱がとくろを巻いているのを承知していた。自分達が阿闍世と同じよこさまな心を持つていることに直面していたのである。「蛇蝎」のごとき心には、救いの種子・根は育たない。しかし、よこさまな心に苦しむ人々は、よこさまな救いを心から喜ぶことができた。親鸞は八十五歳のある夜の出来事を次のよう書き

留めている。

康元二歳丁巳二月九日夜寅時夢告云

弥陀の本願信ずべし

本願信するひとはみな

撰取不捨の利益にて

無上覺をばさとするなり

この夢は親鸞にとつては、阿闍世に向つて月愛三昧に入り已えた積尊から放たれた大光明の如きものであつたらう。親鸞のよこさまな心に「無根の信」を植えつける光であつたであろう。その喜びが、親鸞に日付はおろか時刻までも書かしているのである。このような喜びを阿闍世と共有したかった、おそらくそれが為に阿闍世の物語を長々と引用したのであろう。それは決して知識を持ってしては伝えられぬものであつた。事実、親鸞はこの阿闍世の話を『信巻』でまとめようとするがうまくいっていない。そして、そして、いわゆる「結嘆」を省略してしまつたのだが、おそらく親鸞はそれでよいと考えていたのだらう。△信√とは、人間の知識ごときで総括できる事態でないからだ。

四、悲しみ

では親鸞自身はどのように自らのよこさまな心に直面し、そしてよこさまな救いに会ったのだろうか。

人間に原因無しに沸き上がるよこさまな心情——性欲の問題に救いを与えたのがやはり夢告というよこさまな救いであった。現代風によえば、リビドーとの葛藤に対する解答を夢を判読することによって得た、ということであろう。親鸞はその後も夢を解釈してゆくことによって自らの信をより確かなものにしていった。そのようにして得た信を「竊かに以み」たのが『教行信証』と略称される『顕浄土真実教行証文類』であった。そして、その『信巻』に於いて親鸞はよこさまの信の構造を見事に論証する。罪悪深重の凡夫が救われるという矛盾を教・論・釈を読みかえてゆくことによって解決してゆくのである。ところがその作業を終えた親鸞は突然次のように述べる。

誠に知りぬ。悲しき哉、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。(原漢文)

従来より、「悲歎述懐」と呼ばれるこの有名な文章は、対句の採用・親鸞自身の名告り・助字「矣」の使用という形式から見ても重要な文章である。それはいわゆる三つの「序」と共通する形式であるからだ。しかし、この文章で親鸞は一体何を悲しんでいるのだろうか。自分の煩惱の深さを悲しむのか。しかし、そのような人間こそが救われると今まで論証してきたのは親鸞その人なのである。親鸞は一体ここで何を悲しんでいるのか。

ところで、△悲しむ▽とはどのような行為であろうか。ひたすら涙にくれる行為であろうか。しかし、うれしい時でも涙は出る。

中世に於ける「かなし」について佐竹昭広氏は次ような用例に注目しつゝ、説明しておられる。

蓮如上人は、若年の時代、

御かなしく候て、京にて古き綿を御取り候て、御一人御ひろげ候ふ事あり。また御衣は肩の破れたるを召され候ふ。(実悟旧記)

本願寺教団の衰微いちじるしく、日常生活にも不如意をきわめていた頃の蓮如上人については、蓮如上人御一代聞書にも実悟旧記と同一の消息が記載されてい

る。

御マツシク候テ、京ニテ古キ綿ヲ御取り候テ、御一人ヒロゲ候フ事アリ。マタ御衣ハ肩ノ破レタルヲ召サレ候フ。（末）

実悟旧記では「御かなしく」と書かれていた箇所が、蓮如上人御一代聞書では「御マツシク」となっている以外は、同文である。「かなしく」と「まづしく」、現代の読者にとっては、無論、「まづしく」とある本文の方が遙かに自然であろう。それならば、実悟は、なぜここを「かなしく」と書きえたのだろうか。理由は「かなし」という言葉を、

われらは都に久しく住む鼠なり。……目にも見ず、おぼえもなくたのしくなり給ふもみづから故なり。……われら帰りて候て、又御帰りの時、黄金は御用ほど参らすべし。その上わらはが息子一人参らせて、一期の宝とすべし。かやうに申すを御疑ひ候て、連れて御上り候はずは、わらはいづくへも失せ、もとの如く乱離らんりかなしくなすべし。御くやみあるべからず。（弥兵衛鼠）

というふうには、「まづし」の同義語として使うことの

できた、室町時代の用法に求めることができる。⁵⁾

さらに佐竹氏は十二世紀前半（親鸞の生まれる少し前）の悲嘆の意味にも貧窮の意味にもとれるような「かなし」の用例を挙げておられる。このことから、「かなし」とは物質的にせよ精神的にせよ何かが不足・欠如している状態に對することはと考えてよいだろう。

それでは先の「悲歎述懐」の文章に於いて親鸞は何の不足・欠如を悲しんでいたのであらうか。まず考えられるのは、自分のうちに救いの原因を形成する能力が不足・欠如していることである。しかし、先に見た通り、自力の欠如は同時に他力を受け入れる基盤となるはずで悲しむべきことではない。親鸞は、この悲歎述懐の文の前に既によこさまの救いつまり「横超」の体系を論証しているのである。であるから、自力の欠如はこの横超の体系のうちに救われることであるからむしろ喜こばしいことなのである。ところが、親鸞はその横超の体系を論証し終って、突然「誠に知んぬ。悲しき哉、愚禿鸞」と第一の読者である自分に呼びかけ、その横超の体系を「喜び」「快しみ」を持って受け入れることのできぬ自分の悲しみを知るのである。

親鸞はこの信巻前半に於いて「信」を論証してきた。そ

の内容は、ごく簡単に言ってしまうと、 \wedge 信 \vee とは凡夫が自力で得るものではなくよこさまに如来から与えられるものであるということであった。従って、 \wedge 信 \vee とは凡夫である親鸞の思惟を超えたものであつたはずである。しかし、彼はこの信巻前半で、この \wedge 信 \vee をあくまでも知の対象として展開しているのである。そして、読者にも「知るべし」と知的態度を要求するのである。漢語としての「知」にも和語としてのシルにも、支配するという意味があるが、このことを考慮すると、親鸞は \wedge 信 \vee を精神という領域で支配しようとしていると言えるであろう。これは明らかに知の越権行為であつた。この知の越権行為は親鸞の自身にもはつきり自覚されている。信の論証過程に見られる「仏意惻り難し」という表現がそれだ。この時、親鸞は「測」ではなく「惻」という字を使用している。^⑦『類聚名義抄』は「惻」を「イタム・ネタム」等と訓む。又類義語として「悲・憂」などを挙げる。恐らく親鸞は知に信を扱う能力が欠如していることを知っていたのであろう。しかし、その欠如をネタミつつも「竊かに」仏意を推し測るのである。知を超えた信を自らの精神のうちで知り（支配し）たい、このよこさまな欲求が親鸞をしてかの越権行為に駆り立てていると

思われる。

\wedge 信 \vee とは、親鸞にとつては、よこさまなるものとして、ことばによる説明・論証を拒否するべきものであつた。しかし、今、親鸞はその \wedge 信 \vee を「竊かに」「以みて」、ことばという精神的空間に分節するのである。そして、自分の心眼の前に展開された \wedge 信 \vee を見て、それを知る（支配する）地点に立っているのである。そこからは如来が凡夫を救う姿さえ見えるのである。しかし、そのことは同時に親鸞自身は眼前に広がる \wedge 信 \vee の世界の外に立っていることを意味している。外から見ているからこそ \wedge 信 \vee という出来事を「た、さま」に対し「よこさま」と規定できるのである。ここで、 \wedge 信 \vee すら自分の \wedge 知 \vee の体系に治めとうとした親鸞は決定的矛盾に陥ってしまう。 \wedge 信 \vee を \wedge 知 \vee に把握しようとする矛盾である。そして、その時顕わになるのが \wedge 信 \vee を私的世界に支配せんとする無限の我執である。 \wedge 信 \vee を語る自分には、実は \wedge 信 \vee が欠如しているのである。故にそこには知的欲望の満足があるのみで、 \wedge 信 \vee の「喜び」「快しみ」が欠如しているのである。これが親鸞の「悲しみ」であり、真の仏弟子を意味する釈の字を省略して「愚禿鸞」としか名告れぬ理由である。

しかし、この決定的矛盾はもはや解決できない。解決しようとするれば無限の我執の蛇にからみとられてゆくだけである。従って、親鸞が次に見ようとするのは、その我執の蛇にからみとられもがき苦しむ阿闍世が救われる劇である。その救いの劇を見て、阿闍世に同情し、阿闍世の救いを共に喜ぶことだけであった。その感動を媒介とし再び△信▽の世界へと戻り行くのである。そして、親鸞はその道行きの途上で、自分の知的態度を洗い流してゆこうとするように思える。阿闍世を巧みな論証で救おうとする六師外道を紹介する大臣の一人に「悉知義」という名の大臣がいるが、親鸞はこの大臣の名とその語りを信巻の裏表紙に記している。何故親鸞がそのようなことをしたのかは全くの謎とされているが、思うに、親鸞は知で△信▽を論証せんとする自分の姿をこの「悉知義」という名の大臣のうちに見たのではなかったか。悉く義を知らんとする自分を見たのではなかったか。しかし、「無根の信」はあらゆる説明を拒否する事実である。悉く義を知らんとする凡夫のほからいを拒絶する事実である。その事実の内からは、それをよこさまと判断することさえも不可能な事実なのである。晩年の親鸞の「義なき義」「自然法爾」ということば

はその信という事実を指していると思われる。そして、それが説明し難い「よこさまの論理」なのである。

五、おわりに

親鸞は『教行信証』のいわゆる「総序」に

遇、^{たまたま}行信を獲ば、遠く、宿縁を慶べ。(原漢文)

と述べる。△信▽は、凡夫に見通せる因果律を破って生じるよこさまな出来事であるから、それは「たまたま」^⑤な、つまり偶然な出来事である。しかし、それは確実な偶然である。何故なら、それは△信▽という事実から語られているのであるから。その△信▽という事実、外から見れば、或いは外に対しては、つまりことばの地平に於いては「たまたま」とか「よこさま」としか表現できぬことなのである。従って、その「よこさま」ということばから己れ自身の確実な経験^⑥を思い出すことのできる人々と親鸞は語り合おうとした。「文字のこころ」を知らぬ人々は、己のこころがよこさまであるという事実は知っていたのである。故に彼らは「よこさま」な救いを素直に受け入れることができた。しかし同時に親鸞は「文字のこころ」しか知らない人々にも、文字を尽して、己れの経験へ目を向けさせよう

としたのではなかったか。『顕浄土真実教行証文類』という「信」の文字を欠いた『教行信証』の正式な名称は、その親鸞のもどかしい胸の内を明かしているように思われる。

註

本稿中に引用した親鸞の本文は『真宗聖教全書・二』（大八木興文堂、一九八四年再版）その他の古典作品は『日本古典文学大系』（岩波書店）に拠っているが、漢字は適宜改めた。

- (1) 文明堂、一九八二年、六頁。
- (2) あそか書林、一九六一年、一八二頁。
- (3) 本文は『湖月抄』（講談社学術文庫版）に拠る。
- (4) この「横」を「おう」と訓んで「よこさま」と区別しようとする解釈もあるが、文脈から考えて「よこさま」と訓んで差し支えはなからう。むしろ「よこさま」と訓んだ方が親鸞の真意を明確に把握できると思われる。
- (5) 『萬葉集抜書』、岩波書店、一九八〇年、一二七頁。
- (6) 成沢光『政治のことは』（平凡社、一九八四年）の「シル、シラス、シロシメス」の章参照。
- (7) この事実に関しては大谷大学の井上円氏から御教示を受けた。記して謝意を表したい。
- (8) 親鸞は「遇」を「たまたま」と訓んでいるが、この「遇」の字が阿闍世が「無根の信」を獲得した時に『涅槃経』に使用されていた文字であったことに注目したい。（本稿六六頁）