

をとどめているにすぎないのである。

わせ人身犠牲の可能性は十分あるといえる。また、例えば、タムムズ（メソポタミア・エレク王朝第四世）が旱魃のとき、殺され河に流されることによって河神の心を和らげ人民の犠牲となるというような古代王者の悲劇を直接伝えないにしても、そのことを予想せしめる可能性をひめたものであろう。

（）「皇極天皇元年（六四二）の旱魃のとき『日本書記』によると、

（）「殺牛馬、祭社神」（）「移市」（）「禱河伯」四祈三三宝

（）「天皇幸三南淵河上、跪拝四方。仰天而祈。」という五種類の祈雨が行なわれている。即ち、（）（）（）の民間信仰による祈雨儀礼、（）蘇我氏の仏教による祈雨、（）天皇みずからが明日香南淵の河上で天神地祇に祈る、である。この場合、シャーマン的性格をもつ皇極天皇が、司祭的権能を示すことにより「天下百姓」をして「至徳天皇」といわしめた。もっとも百姓にとって天皇と蘇我氏の政争には無縁のことであり、自然現象を調和し五穀豊饒をもたらす古代王者を待望したのであった。

西アジアの古代伝説によると、旱魃が統いて五穀が枯死せんとするようなときには、若君の神に粉装する王子が犠牲となつて死ぬことを要求され、少なくとも劇的に死んで、実際には牡牛が犠儀にされたという。（土居光知『古代伝説と文学』）すなわち、後世になると、王者の身代りとして動物が犠牲にされ、或は芝居のうえで死ぬ儀礼が行なわれるようになつたのである。わが国において人身犠牲が實際に行なわれていたのが、今日詮索出来る範囲においては、先にあげた皇極元年の祈雨儀礼としての殺牛信仰などの動物犠牲や、藁人形に代用される儀礼や、身振劇として痕跡

## 真実開顕の機

——韋提希の問——

本多 恵

宗教的要求の成就、即ち人間成就の具体的展開を開示するものに『觀無量寿經』がある。此の『觀經』は「実業の凡夫」たる韋提希の問を縁として十六の觀法が教説されるのであるが、その韋提希の個人的な問が遂に普遍的なる教を、釈尊をして説かしむるに至つた所以は如何なるものであろうか。

韋提希の問とは、

「我宿何罪、生死惡子、世尊復有、何等因縁、與提婆達多、共為眷屬」

である。善導は『觀經疏』において、この問をことのほか重視する。表面的には「我宿何罪、生此惡子」と、「世尊復有、何等因縁、與提婆達多、共為眷屬」という二つの問であるが、善導は一つの問の二重性であると見取っている。前者は自身を問い、後者は変形された形ではあるが仏を問うことである。つまり問の二重性とは、自己を問うことが、仏を問うことを必然さるものであり、自己は仏が明らかにならずしては明かされることは無いことを意味するものである。

先ず自己を問うということの内容は、善導が、

『未審、宿業因縁、有何殃咎而與此兒。共為母子』

と示し、「共」の語で語っている。これは「我」という個人的な問の具体性は「共」という立場を意味するものであり、それは逆に「我」という問は、如何にしても連帶の中に解消し得ない性質を有するということを示すものである。更に善導は、

「我自一生已來、未曾造其大罪」

と抑える。これは韋提希の経験的認識の範疇では、如何なる理智を以つてしても思いあたることのない事柄が、果として韋提希の上に現在しているということである。この意味において、逆に理性を超えた問を存在の根底に持つてゐるという、存在 자체が問い合わせされてくるのである。善導はかかる経験的な事実の内面に秘められている存在の実相を「宿業の因縁」と抑える。故に「宿業の因縁」を問う存在は、人間の理性の要求する合理化の観念性を自ずから破つてゆくのである。

「明又恨提婆教我闍世造惡計、若不因提婆者、我兒終無此意也」である。この二つの事柄が実は幻想としての宗教を要求する人の要求内容である。前者は自己弁護であり、後者は責任転嫁である。表面は我子を恨んでいるかに見えるが、その実「狂起逆心」という。これは事実を事実として受けとめることの出来ない自分の存在を暴露しているのである。更にその自己弁護は、それのみに終らず、遂には「若不因提婆者、我兒終無此意也」と責任転嫁を必然とする。故に幻想としての宗教を要求する要素は、自己弁護と責任転嫁を必然する人間存在であり、その究極を宗教にまで求めようとする心根に生きる存在が人間であるといえよう。宗教の本来的あり方としては超合理性の上に立脚しているにも拘らず、その宗教を要求する人間は合理的要求の延長上にそれを求める。宗教の虚構化がここにある。

ここで善導の押えていることは、宗教をも人間の合理性の中で把握しようとする人間性を問題にしているのである。仏教徒たる韋提希が自己の苦悩を離脱する教として仏陀より教示された仏教が、現実問題であるところの我子の叛逆を前にしたとき、ことごとく崩壊したのである。これはとりもなおさず宗教という名のもとに仏教を幻想していたことを意味するものである。故に善導は逆に、幻想という形で求められる人間における宗教の内実は何かを明かそうとしたのである。一つは、

「明夫人致怨於子、忽於父母狂起逆心」  
であり、今一つは、

存在の上に、何故に他律的に生き方そのものを問う問が惹起したかに着目して独自の領解を示している。つまり合理的要求より惹起された問の根元に、

### 「願仏慈悲示我徑路」

という願の表現を見取ったのである。つまり韋提希が「自絶瓔珞、  
誓身投地」と表現される如く、自己保身的な具を捨離して問う  
た問は、「我宿何罪云々」という問であるが、その中に虚構化され  
てあつた既存の宗教の壊滅ということを通して、そこに「示我徑  
路」という根源的な求道心を見開いたのである。かくして問の  
成就がここに示され、問の成就是即、真実教の開闢なることを知  
るのである。

### 親鸞の「愚」について

小林光紀

親鸞は撰号で、「愚禿积親鸞」をもつて自己の名告りとしてい  
るが、何故に親鸞はそう名告らずにおられなかつたのか、また、  
その「愚」は親鸞一個人にとどまるものであるのかどうか、つま  
り、科学、知識の氾濫する現代に生きる我々にとつても問題とな  
るべき「愚」であるのがどうか。

「愚」について『六要鈔』では、それが智に対し、賢に対する  
語であるけれども、実はそれは卑謙の詞であつて、親鸞の徳は智  
であり、賢であると述べてある。しかし、はだして「愚禿积親  
鸞」と名告つた親鸞において「愚」の字は、そのような卑謙の詞  
でしかなかつたのであらうか。

そもそも卑謙とは、常に他を意識してのものであつて、他を意

識したものである限り、「愚」といつても、それは本当の「愚」  
とはいえない、その「愚」は相対的な「愚」に墮してしまう。相  
対的な「愚」は、「愚」と名告ることにおいて「愚」と名告つた  
自己の智賢をほこる慢でしかないことは明らかであるが、親鸞の  
「愚」とは、そのような相対的愚、あるいは日常的自己反省的愚  
を意味するものではなく、もっと深い意味をもつ「愚」ではない  
か。

親鸞は善導の『觀經疏』三心釈における至誠心釈中の「不得外  
現賢善精進之相内懷虛假」の文章を「信卷」において引文する際  
に、「不<sub>レ</sub>得外現賢善精進之相<sub>ニ</sub>内懷<sub>ニ</sub>虛假<sub>ニ</sub>」と訓むのが普通の  
訓み方であるにもかかわらず、「不<sub>レ</sub>得外現<sub>ニ</sub>賢善精進之相<sub>ニ</sub>内<sub>ニ</sub>  
懷<sub>ニ</sub>虛假<sub>ニ</sub>」というよう独自な訓点を施してある。この二つの  
訓点は、あたかも同じことを意味するようであるが、それらの二  
つの訓点においては大きな差異があるといわねばならない。とい  
うよりはむしろ「不得外現賢善精進之相内懷虛假」の文の捉えか  
たにおいて二つの立場がでてくるともいえる。その第一の立場は  
倫理的立場にたつて、内なる虚偽を懷くことを諱め、外なる相と  
一致させる賢における内外相応の立場であり、倫理的完全性を志  
向する人間像である。それに對して、第二の親鸞の立場は人間の  
倫理的完全性への志向において、そのことが可能であるかの夢想  
や、自己自身が完全であるかの錯覚に陥ることなく、実存在とし  
ての自己をみつめ、むしろ自己の内にそのような倫理的完全性を  
志向すると同じほどの倫理的破綻性をもつていていることを如実に語  
つた自己告白の、愚における内外不相応の立場であり、実存的人