

# 暴力と真宗におけるその克服

門 脇 健

## 【解題】

二〇〇五年五月五日より三日間、ドイツのマールブルク・フィリップス大学福音神学部で第五回ルドルフ・オットー国際学術シンポジウム『内的な平和と暴力の克服——試練に直面する諸宗教の伝統』が開催された。本稿はそのシンポジウムに於ける筆者のドイツ語での発表を、ほぼそのまま日本語に訳したものである。

このシンポジウムには、プロテスタントやカトリックはもちろんのこと、ユダヤ教、イスラーム、ヒンドゥー、上座部仏教、チベット仏教など各伝統宗教の研究者がさまざまな国から参加した。日本からは、本学の真宗学・木越助教と筆者（宗教学）が参加しテーマについての発表を行った。

日本の仏教ましてや浄土真宗についてはその存在さえ知らないという参加者がいる中で、浄土真宗および親鸞の紹介をしつつその暴力と平和に関する思想を述べるのには、ある程度の「誤解」をも恐れない大胆さが必要であった。当初は筆者一人の発表予定で、おそらく主催者側の「真宗の紹介は門脇一人だけでは無理」という判断から、シンポジウム直前になって真宗学の研究者である木越先生への参加要請があり、筆者の負担は軽くなったが、しかし、ある程度完成されたドイツ語原稿を改編するのままならず、そのまま発表に臨むことになった。したがって、その論は、「煩惱」の思想をカミュの『ペスト』で説明する、オイディプスを参照しながらアジャセを論ずる、というように識者から見ると粗雑であるとのことご批判を甘受せねばならない展開であるが、以上のような事情をご理解の上、ご海容いただきたい。

私たちの発表については、木越先生が『親鸞教学』（八八号）に書いておられるが、筆者個人の発表に関しては、「煩惱」を内田樹先生（神戸女学院大学）のレヴィナス・カミュ論からお借りした「私の存在論的構造」で説明したことに關して、ドイツやアメリカの若い研究者から熱心な質問を受けた。そのような視点から、親鸞の思想を見直すことも、親鸞研究のま

た一つの可能性を開くのではないかと期待している。

なお、註については、親鸞に關するものは欧文の資料を挙げ、日本語ではその著書名のみを示すにとどめた。この論文を  
含んだシンポジウムの記録は、二〇〇六年秋にはドイツで刊行されるはずである。

最後に、ドイツ語発表原稿をまとめるに際して、吉田孝夫先生、テッケル・ニコル先生、マイケル・パイ客員教授そして  
そのご夫人クリスティーネ・パイ先生に様々な貴重なアドヴァイスをいただいたことを記して感謝申し上げます。

(門脇健)

## 1. 暴力とは何か

『内的な平和と暴力の克服——試練に直面する緒宗教の伝統』というテーマのもとにマールブルク・フィリップ大学で開催された第五回ドルフ・オットー・シンポジオンで発言の機会を得たことは、私にとって光栄であり喜ばしいことである。しかし、また大変に緊張した厳肅な気持ちでもある。というのは、マールブルクのエリーザベト教会に祀られている聖エリーザベトから「あなたの信仰は、本当に暴力を克服できるのですか」と問いかけられているような気がするからである。

マールブルクで最初にわれわれ旅行者を迎えてくれるエリーザベト(1207-1231)は社会的に差別された人々、とりわけ当時の社会から排除されていたハンセン病患者者に援助の手を差し伸べた女性である。何が彼女をそのような行為に駆り立てたのか？ さまざまな抵抗に出会った彼女の行為は、当時においても特異なもので、彼女以外の誰にも

遂行できるものではなかった。彼女はその後すぐにカトリック教会によって聖人の列に加えられている。そして現在も、彼女はエリーザベト教会からわれわれの行爲を見つめているのである。

エリーザベト教会の近くに住んで、マールブルク大学のウィルス研究所で研究をしていたある日本の女性の研究者は、人類の感染症との戦いについての彼女の本をエリーザベトと当時のマールブルクの叙述ではじめている。<sup>(1)</sup> それによれば、当時のハンセン病患者は、さまざまな禁止を課せられて暮らしており、公共の場所、たとえば市場や教会に立ち入ることができなかった。もちろん、このような悲惨な状況を招いたのは、この病気に對する無知でありそこから来る偏見であった。このような事情から人々は、患者に触れることを、何か邪悪なものに触れるかのように、恐れ拒絶した。しかし、エリーザベトは恐れることなく、ここマールブルクに病院を建て、そこで献身的に貧しい人々、病気の人々の世話をしたのである。

エリーザベトは、彼女の召使たちがゾツとして近寄らないような、臭気を放つて膿や潰瘍に覆われた女性を彼女の病院に受け入れ、入浴させ、ベッドを与え、包帯を替え、薬を塗ってやった。エリーザベトが靴を脱がそうと靴紐を解くために跪いたとき、その患者は「私たちハンセン病患者は、いつも足を覆っていないければなりません」と激しく抗議した。しかし、エリーザベトはその抗議を無視して、彼女の手足のつめを切ってやったのである。<sup>(2)</sup>

残念ながら、私たち真宗の門徒は、エリーザベトのうちに同胞を見出すことはできない。むしろ彼女の召使の方に同胞を見出すことになる。親鸞その人は、排除された人々、差別された人々と生活をともにした。しかし、近代の真

宗の教団は、なごらく国のハンセン病患者の隔離政策に与し、また患者たちに諦めを説いた。確かに、真宗の中にも小笠原登というハンセン病患者と生活をともにしその救済に尽力した医者<sup>(3)</sup>がいたが、真宗教団は一九九〇年まで彼を無視してきたのである。

確かに、伝染病患者を社会から追放したのは、邪悪な意思ではなく、この病気に對する無知から来る恐れであった。しかし、患者たちにとっては、この社会の中で生きてはならないという命令は、暴力そのものであった。つまり、極端な言い方をすれば、患者たちはこの社会においては殺されたも同然だということである。その上、患者を本来は救済すべき教団の多くが、彼らに宗教上の罪を言い渡した。このようにして、たとえそれが無知と恐れからであったとしても、彼らに對してわれわれは内的にも外的にも暴力を加えたのである。

このような暴力は、ペストがヨーロッパにおいて荒れ狂ったときには、ユダヤ人迫害という形をとった。キリスト教徒たちは、ハイネが記したように、この病氣の原因をキリスト教社会の外に探し出し、ユダヤ人に責任をかぶせた。

十字軍とともに大きなユダヤ人迫害が始まり、十四世紀の中ごろペストの流行の末期に、それは頂点に達した。ペストは、あらゆる社会的な災害と同じく、ユダヤ人によってもたらされた<sup>(4)</sup>とされ、神の怒りに触れたユダヤ人がハンセン病患者の助けを借りて井戸に毒を投げ入れたと喧伝されたのである。

この記述の歴史的な正確さに關しては、私は検証できないが、少なくとも、「社会的規模の災いに襲われたとき、人々はこの原因を自分たちの内ではなく、他者の内に探し出し、そして彼らを敵として、これと戦うのを常とする」、<sup>(5)</sup>と言うことはできるであろう。それは、戦争や迫害において、いつでもどこでも見られる主体の在り方である。

戦う主体にとって、悪は決して自分のうちにはなく、常に対立する敵の内に存するのである。

アルベルト・カミュは、この戦う主体の論理を『ペスト』の主人公のひとり、タルーの言葉で「ペストという状態」として叙述している。

ずっと以前から恥じていたんだ。この僕でさえ、それがたとえ善意からであったとしても、人殺しだったということ死ぬほど恥ずかしく思っていたんだ。歳をとるにつれて、はつきりと分かったんだ。ほかの人たちよりも善良な人たちでさえ、殺したり、殺させたりしないわけにはいかないって。なぜなら、それが人々が生きている論理なのだし、殺す危険を犯さなければ、僕らは一歩たりとも動けないんだ。そうやって恥じ入ることで分かったんだ。僕らがペストの状態のうちにいるんだってね。もう心の平和はないんだ。<sup>(6)</sup>

ペストに襲われた都市において、この伝染病と戦う人々は、逃げ場のない状況に置かれている。というのは、ペストとの闘いの場において戦士たちはすでに、ペストにおかされているからである。エマニュエル・レヴィナスの思想を研究する内田樹は、これについて『ペスト』から引用を交えながら、次のように述べる。

それは、「ペスト」とは実在する何かのことではなく、「実体化された邪悪な存在」を自分の外部に措定し、それによって世界の出来事を説明しようとする「私」の存在論的構造そのものことだということである。「私」の「外部」にある何らかの実体に「悪」を凝縮させ、それと「戦う」主体として「私」を立ち上げるといふ物語のあり方そのものが「ペスト」なのだ。それに気づいたタルーはこう語る。「誰しも自分の中にペストを飼ってい

る。この世界の誰一人ベストに罹っていないものはいない。だからちよつとした気の緩みでうっかりと他人の前で息を吐いたり、病気をうつしたりしないように、間断なく自分を監視していなければならないのだ。自然なものの、それが病原菌だ。<sup>(7)</sup>

「ベスト」とは「私」が「私」として存在することを自然で自明な出発点とする根源的な「無反省性」の別名である。「私」があり「他者」があり、二人の間にいかにしてコミュニケーションを構築するかが問題なのだ、という仕方て問いを立てるものは、まさにその身ぶりによって、「ベスト」に罹患する。「ベスト」からまぬかれようと望むなら、その話型そのものを放棄しなければならぬ。

だが、どうやって?<sup>(8)</sup>

テロリズムと戦うものは、すでにテロリズムに罹患している。<sup>(9)</sup>しかし、いかにして人はこの構造から解放されるのか。今、言えるのは、「エリーザベトがハンセン病患者と生活をともにできたのは、彼女がハンセン病と戦うことも、またその原因を自分の外に求めることもしなかったからである」ということのみである。しかし、それは、われわれ普通の人間には残念ながら不可能なことである。

## 2. われわれの内なる阿闍世

親鸞が直面したのは、この「私」の存在論的構造というアポリアであった(この構造は、真宗でいう「煩惱」に対応するであろう)。

親鸞は、善人ではなく悪人こそが阿弥陀佛によってつまり他力によって救われると言う。もし人が自分を無邪気な

主体と措定し、自分は外なる悪に感染することで悪人になってしまったと考えるならば、彼は独自の力でこの悪と戦い排除することで、再び善人となれるであろう。親鸞はこのような人間を善人と呼んだ。彼らは悪と戦い善を目指そうとするからである。しかし、まさにそこにおいて善人は、「私」の存在論的構造のうちに捉えられている。彼が自分を善人とみなす限り、この構造を逃れることはできない。この逃げ場のない状況に直面し、親鸞は自分をむしろ悪人とみなした。

煩惱具足のわれらは、いずれの行にても、生死をはなることあるべからざるをばあわれみたまいて、願をおこしたまう本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もつとも往生の正因なり。<sup>(10)</sup>

この「いずれの行にても生死をはなることあるべからざる」、つまり苦から解放されない絶望的状况にある人間を、親鸞は悪人と呼んだ。しかし、阿弥陀佛が願を起こしたのはこの悪人を救うためである。そのような悪人の典型が、親鸞が主著『教行信証』において執拗に言及する阿闍世である。その序文で阿弥陀佛の誓願を讃えた後、親鸞はすぐに次のように述べる。

しかればすなわち、淨邦縁熟して、調達、闍世して逆害を興ぜしむ。<sup>(11)</sup>

阿闍世が調達つまり提婆達多に誘われ父を殺したことが、どうして浄土の縁が熟することになるのか。親鸞は、この阿闍世の救いをどのように描いているのか、見ていこう。

## 2. 1 王舎城の悲劇

阿闍世は、釈迦と同時代にインドに実在した人物と言われる。しかし『観無量寿経』や『涅槃経』が伝える阿闍世の姿は神話的要素に満ちたものである。また、精神分析の分野では「アジャセ・コンプレックス」という術語でかなり知られている。つまり、近親相姦的要素が欠けている、あるいは希薄なオイディプス」と知られているのである。阿闍世の精神分析における重要性についてここで述べることはできないが、この人物が人間のひとつの典型としてある、と言うことはできるであろう。いずれにせよ、親鸞はこの阿闍世のうちに自分自身の姿を見出したのであり、それゆえ彼の主著の冒頭に阿闍世を登場せしめたのである。

阿闍世という名前<sup>※</sup>は、元来、「生まれる前から恨みをもつ」という意味を持った名前である。また、彼は、人々に「折指太子」とも呼ばれていた。これらの名前の由来を、阿闍世は、釈迦のいとこの提婆達多(調達)から聞くことになる。釈迦を教団の乗っ取ろうとする提婆達多は、まるで聖書に出てくる蛇のような狡猾さを持って、阿闍世にその出生の秘密を語るのである。

子供に恵まれなかった頻婆娑羅王は、占い師から、「山にいる仙人が死ねば、子供を授かるであろう」という予言を受ける。しかし、その仙人の死を待ちきれない王は家臣にその仙人を殺させた。すると、予言どおり妃韋提希は身ごもった。しかし、今度は「その生まれてくる子は、将来、王に危害を加えるであろう」という占い師の言葉を聞く。その言葉に動揺した国王夫妻は、高樓から赤ん坊を産み落とし、殺害をはかる。しかし、その赤ん坊は、指を折っただけで無事この世に生を受けたのである。「それゆえ、王子様は、未生怨(生まれる前から恨みを持つ)と呼ばれるのであり、折指太子と人々が陰で呼んでいるのです」。

提婆達多からこの自分の名前の由来を聞いた阿闍世は、両親の愛情に疑問を持ち、ついには激しい憎しみを抱くよ



うになった。そして、ついには、父親である頻婆娑羅王を牢に閉じ込め、餓死させようと食べ物を与えることを禁じたのである。しかし、妃である韋提希は、密かに体に蜜や小麦を塗り王に食物を運んだ。これを門番から聞いた阿闍世は激怒し、この母親に剣を抜いたのである。しかし、大臣と医者の諫めにより殺害は思いとどまったが、ついには母親をも投獄してしまった(両親とりわけ母親に対する愛と憎しみのアンビバレンツがいわゆる「アジャセ・コンプレックス」を形成する)。

賢夫人である韋提希は、説法を聞くことでこの苦境を乗りこえようとした。しかし、釈迦その人の説法ではなく弟子の説法を要求した。ところが、目の前に突然現れた釈迦を前にして、韋提希はすべての飾りを投げ捨て釈迦その人に向かい「なぜあなたは、あの提婆達多といとこなのですか」となじった。仏陀を否定したのである。しかし、釈迦はなにも言わず、その嘆きに聞き入った。そこで韋提希は初めて、心のそこから浄土を願うことになったのである。

釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり。<sup>(12)</sup>

また、王も牢獄で死ぬ前に釈迦によって救われていた。

## 2. 2 阿闍世の救い

それでは、父親殺しという罪を犯した阿闍世はいかにして救われたのであろうか。これについて、親鸞は『教行信証』の第三卷「信」巻の後半で『涅槃經』から長い引用をしながら詳細に語る。「真実の信」そして「真の佛弟子」について述べた後、親鸞は阿闍世の救いについて述べるが、その前に自分自身について次のように告白する。

誠に知りぬ。悲しきかな、愚禿鸞<sup>(13)</sup>、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、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<sup>(14)</sup>。

この告白の後、親鸞は三種類の罪を犯した人々(謗大乘・五逆罪・一闍提)を挙げ、それらの人々は、佛・菩薩によらねば救われないことを述べて、阿闍世が救われる姿を『涅槃經』のうちに追っていく。『涅槃經』のいくつかの箇所から引用されているためその文脈は錯綜しているが、ここではその救いの大まかな筋だけを追っていく。<sup>(15)</sup>

父を殺してしまった今、その罪に苦しむ阿闍世の体は、膿や瘡蓋に覆われ臭気を放っていた。薬を塗ろうとする母韋提希に阿闍世は「これは体から来る病ではなく自分の心から来る病ですから、いかなる医者もおせないのです」と告げる。すると、病は見る間に悪化していく。そこへ、六人の師が次々とやってきて、「あなたに罪はない」ということを説くが、阿闍世の病はいつこうに回復の兆しを見せない。ついに耆婆という医者やってきたとき、阿闍世は「この病は、私が仏教を奉ずる父を、横さまに殺したため得たものである。いかなる術を持ってしても快癒しないであろう。このような罪を犯した私は地獄に墮ちるしかないのだ」と述べる。それを聞いた耆婆は「それは、善いことをおっしゃいました。あなたには慙愧の心があります。どうぞ、あの提婆達多をも救われた仏陀である釈迦のところにいきなさい」と勧めた。

そのとき空から「仏陀のところへ行くがよい」という声が響いた。阿闍世は「どなたですか」と問うた。「そなたの父頻婆娑羅である。」との声を聞いた阿闍世は、悶絶し地に倒れ瘡蓋はいよいよ異様な臭気を放った。そして、ついに阿闍世は仏陀を訪ねた。仏陀は「私は、阿闍世のために涅槃に入らない」と阿闍世を迎え、月愛三昧に入り光明を放った。その光のうちに身を投げ出した阿闍世の体は見る間に快癒したのであった。

## 3. 救済の論理

親鸞はこの阿闍世の救済の神話的物語のうちに自分自身の救いを見出した。親鸞は『歎異抄』においてまるで阿闍世のように「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」と告白する<sup>(16)</sup>。この絶望と告白が、救済にとつては決定的な要素であり、「浄邦縁熟」の契機なのである。逃げ場のない絶望においてのみ人はかの「私」の存在論的構造を脱することが可能となる。「私」は常に悪を自らの外に求める。しかし、悪は自分の外ではなく自分自身のうちにある。病気を引き起こす要因は、外から侵入してくるのではない。常に自分の外に悪を求める「私」の存在論的構造そのものが、むしろ病気を引き起こすのである。ゆえに、悪(病氣)に対する戦い、自力による戦いによって、「私」は救いを得ることはできない。たとえ人が自らの救いのために他者の助け、仏陀の助けを利用することがあつても、再びかの構造に陥ってしまうであろう。なぜなら、彼は世界を、そして仏陀さえも、自らの支配下に置き、世界の中心たんとするからである。彼はもはや何もできない。彼に残る可能性は、この自己中心的な構造に絶望し別の世界に身をゆだね信頼することである。しかし、この信はどのようにして起こるのか。絶望している人間には分からない。救われた後初めて、仏陀の光を浴びたのち初めて、彼は回顧的にこの信がこの世界の彼方から到来したことを知るのである。このとき、彼がその中心として支配していた古い世界は崩壊し、自らがもはや世界の中核ではないことを理解するのである。そして、この瞬間に新しい世界が啓示されるのである。この新しい世界の論理は、如来の論理、到来する真理の論理である。自らの主体性を完全に放棄した阿闍世に救いをもたらしたのは、この如来の論理である。ゆえに親鸞は「信巻」の冒頭で次のように述べる。

しかるに常没の凡愚・流転の群生、無上妙果の成じがたきにあらず、眞実の信樂實に獲ること難し。何をもちてのゆえに。いまし如来の加威力に由るがゆえなり。博く大悲広慧の力に因るがゆえなり。<sup>(17)</sup>

たとえ人がどれほど愚かで邪悪であつても、「無上妙果」の覺りにいたるのは困難なことではない。なぜなら、その覺りをもたらすのは人間ではなく如来なのであるから。しかし、「眞実の信樂」を得るためには、つまりこの如来から「信」を受け取るためには、煩惱というかの「私」の存在論的構造を脱しなければならぬ。これは人間にとつて難中の難、不可能なことである。唯一の道は、かの逃げ場のない絶望の道、その中で、如来の論理にすべてをゆだねることである。この論理について親鸞は次のように述べる。

〔能令瓦礫變成金〕という經文の意味するところについて言うとりようし・あき人、さまざまのものは、みな、いし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり。如来の御ちかいを、ふたごころなく信樂すれば、撰取のひかりのなかにおさめとられまいらせて、かならず大涅槃のさとりをひらかしめたまうは、すなわち、りようし・あき人などは、いし・かわら・つぶてなどを、よくこがねとなさしめんがごとしとたとえたまえるなり。撰取のひかりともうすは、阿弥陀仏の御こころにおさめとりたまうゆえなり。<sup>(18)</sup>

〔唯信抄文意〕

この論理によれば「いし・かわら・つぶて」が「こがね」にそのまま変成する、つまり未だ救われていない人がそのまま救われているということが起こるのである。「未だなお」がそのまま「既にここに」と成るのである。しかし、この論理は何も眞宗だけのものではなからう。スラヴォイ・ジジエクは、モーツアルトの「グラン・パルティー

タ」の名で知られるセレナーデの第三楽章に同じ論理を見出して、「再印付け」(デリダ)、「止揚」(ヘーゲル)という述語を使い説明している。<sup>(19)</sup> 最初に牧歌的なぼんやりとしたメロディーが奏でられ、それにまるで天国から舞い降りるようなメロディーがかぶさってくる。独立した旋律と思われた最初のメロディーは、この美しい天国的な二番目のメロディーによって回顧的・遡及的に再印付けされ、新たな全体へと止揚されるのである。しかし、この二番目のメロディーのみが本質的なのではない。最初の地上的なメロディーが二番目の天国的メロディーを証明しているのである。言い換えれば、前提としているのである。天国的メロディーだけでは、天国的音楽全体は成立しない。二つの要素が相互に関係することで、初めて新たな全体的統一が成立するのである。

しかし、このことは何もモーツァルトに限った事ではなくさまざまな音楽に見られることである。とりわけポピュラー音楽にはよく見られる展開で、その代表的なものとして、私としては、The Rolling Stones の (I cannot get no) Satisfaction の印象的なイントロとそれにかぶさってくるヴォーカルの関係を挙げておきたいが、プロテスタントの牙城マールブルクでは、「主よ、人の望みよ、喜びよ」の名で広く知られるカンタータ一四七番の最終楽章のコーラを挙げておこう。まず、沸き立つようなメロディーが演奏され、それに荘厳なコーラスが「Jesus bleibet meine Freude…」と最初のメロディーを受け入れる。この荘厳なコーラスに接して、そこから回顧的に最初のメロディーをまるで天国に憧れるような、あるいは信仰の喜びを歌うようなメロディーとして、位置づけしなおすのである。<sup>(20)</sup> つまり、荘厳なメロディーが、導入のメロディーを止揚して、そこに新たな信仰の世界が現れるのである。

この論理においては、音楽は未来に向かって流れていくのみではなく、同時に未来から回歸して来るのである。

## 4. 終わりなき対話にむけて

おそらく多くの宗教や文化においてこのような論理が何らかの形で見られるということがあるであろう。しかし、たとえそうだとしても、その現実世界における現象には無数の差異が存在する。しかし、それだからこそ、われわれはこの差異を見据えなければならない。いかなる人も、この地上における日常においては、神でも如来でもあり得ない。確かに、信仰によって義とされ天国への道が約束されることがあるであろう。信心によって、「こがね」に変成するということがあるだろう。しかし、今この時に地上に生きているのは、生身のひとりの人間に過ぎない。たとえ神や如来が正義であり真理であったとしても、「われわれ自身も正義であり真理である」と言うことはできない。常に、悪へ、つまりかの「私」の存在論的構造に再び陥る可能性は排除できないのである。それゆえ、カミュは言うのである。「だからちよつとした気の緩みでうっかりと他人の前で息を吐いたり、病気をうつしたりしないように、間断なく自分を監視していなければならないのだ。」

しかし、われわれにとつては、われわれ自身のうちにかの「私」の存在論的構造を認識することはきわめて困難なことである。むしろその構造を、われわれは他人のうちに見出そうとする。たとえば、この私、日本生まれの仏教徒である私は、ここでこのような話を展開しながら、しかし、かの邪悪な構造は他の国の他の宗教のうちに見出し、自分自身は正しく善であるとして、語っている。このような態度こそが、かの「私」の病んだ構造の症候である。このような構造を克服する道は、他の人々そして対立する世界を鏡としてそこに自分自身を認識し、その鏡像を言葉へともたらし対話へといたることであろう。言葉という形態においてこそ、われわれは自身のあり方を直観しお互いのコミュニケーションを開くことができるのである。

親鸞にとつて阿闍世とはそのような鏡像に他ならなかつた。この反省によつて、彼の心の隠された面が常に照らされるのである。

悪性さらによめがたし、こころは蛇蝎のごとくなり<sup>(21)</sup>

〔愚禿悲歎述懐〕和讃

反省によつて自らのうちの悪を直観するということは、同時に、自分自身を未来から、つまり救われた状態から回顧的に眺めることでもある。対立像からの反射は、未来からの光でもある。この光のなかで、われわれは対話のうちに歩み入る。未来の平和な世界、あるいはすべてが破壊されてしまつた世界を想像しよう。そこから回顧的に今の世界を振り返れば、われわれは今いかに愚かで邪悪であるのかが分かるであろう。今のわれわれの課題は、閉じられたそれぞれの宗派を再び開放し、それぞれの愚かさ・邪悪さを光の下にさらすことである。そのようにしてはじめて、暴力ではない、言葉の世界が開かれるのであろう。われわれは、この言葉の世界において対立者を理解し、そうすることによつて自分を反省せねばならない。故にこそ、われわれはこのシンポジオンに参加しているのである。しかし、この対話は無限に続くものであろう。

最後に、日本における日常のある場面を紹介して、この話を締めくくりたい。

喧嘩をして別れが決定的となつたとき、その修復不能な関係の宣言として、カップルのどちらかが、次のように言う。「もうたくさん！あなたという人が、よく分かつたわ！」<sup>(22)</sup>

一方的理解は、拒絶の宣言であり、不幸の原因である。だから私は次のように言いたい。「まだ、君のことがよく分からない。だから、もっと聞かせてほしい」と。

われわれは将来の完全な相互理解からこの錯綜した現在へと回顧的に眼差しを向け、無限に継続される対話へと歩み入りたい。

註

- (1) 岡田晴恵『人類vs感染症』岩波書店、二〇〇四年、参照。
- (2) Ohler, Norbert, *Elisabeth von Thüringen*, 3. Aufl. Göttingen 2004, S. 75.
- (3) 真宗ブツクレット一〇号『小笠原登』、東本願寺出版部、二〇〇三年参照。
- (4) Heine, Heinrich, *Sämtliche Werke in vier Bänden*, hrg. von Otto von Lachmann, Bd. 2, Leipzig 1887, S. 545.
- (5) Vgl. G.W.F. Hegel, VI.B.II.a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben, in *Phänomenologie des Geistes* in G.W.F. Hegel *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main 1970, S. 400.
- (6) Camus, Albert, *Die Pest*, Deutsch von Uli Aumüller, 71. Aufl. Reinbek 2004, S. 287 以下の拙訳。宮崎嶺雄訳『ペスト』新潮文庫、二〇一〇年、参照。
- (7) Ibid.
- (8) 内田樹『他者と死者』海鳥社、二〇〇四年、一五〇ページ。
- (9) Vgl. Hegel, *ibid.* s. 403.
- (10) Shinran, *Tan-Ni-Sho*, übersetzt von Ryogi Okochi und Klaus Otte, Bern 1979, S. 27. (『歎異抄』第三卷)
- (11) Shinran, *Ken jodo shintisu kyo-gyo-sho monrui (Drei Vorworte)*, übersetzt von Ryogi Okochi, Otani Universität, Kyoto 2003, S. 12. (『教行信証』総序)
- (12) Ibid.『教行信証』序文。
- (13) Vgl. *ibid.*, S. 37.
- (14) *The collected works of Shinran (CWS)*, Bd. 1, Kyoto 1997, S. 125
- (15) この物語をまとめるにあたっては、鍋島直樹『アミヤセ王の救』方丈堂出版、二〇〇四年をおおいに参照した。



- (16) *Tamisho*, s. 26.
- (17) Vgl. CWS, S. 79f. (Eigene Übersetzung)
- (18) Shinran, *Yuishinsho-Mon'i*, Übersetzt von Okochi, Ryogi, Kyoto, 1999, s. 54.
- (19) Vgl. Žižek, Slavoj, *For they know what they do*, New York 1991, S. 76f.
- (20) Vgl. Ibid. S. 78. Dabei schreibt Žižek: "Let us the case of Saint Paul, whose rereading of the death of Christ gave Christianity its definitive contours. He did not add any new content to the already-existing dogmas-all he did was to remark as the greatest triumph, as the fulfillment of Christ's supreme mission (reconciliation of God with mankind), what was before experienced as traumatic loss (the defeat of Christ's mundane mission, his infamous death on the cross)."
- (21) Vgl. CWS I, s. 421.
- (22) 内田樹『先生はえらい』筑摩書房、二〇〇五年、一〇二ページ参照。
- ※ 定方晟氏によれば、「阿闍世」のサンسكريット語での意味は「敵を生じない人」ということである。定方晟『阿闍世のすく』人文書院、一九八四年、一三四ページ参照。

(本学教授 宗教哲学・宗教学)

〈キーワード〉親鸞、暴力、私