

歎異抄における廻心の問題

——キリスト教の conversion (回心) との比較思想的考察——

西 田 真 因

(1)

はじめに、真宗の教えに生きている者としての私が「比較思想」という学問世界になぜ関わろうとしているのかという問題について少し述べておきたい。現在、私は真宗の教学に携わっている者であるが、そのような私にとって比較思想とはとりもなおさず自己の〈外〉に出て〈外〉の思想と対話するという問題である。しかし、第一に、私どもの真宗の古来からの言説の仕方をそのまま〈外〉に持ち出しても、その意味を的確に領解していただくことがむずかしいのではないかとという危惧を感じる。そこで、第二に、〈外〉と意味を通じ合うためには、自分の伝統的言説を何らかの知的方法によって〈外〉の人びとに判るように〈変換〉しなければならぬという課題が出てくる。しかし、第三に、どのよ

うにして〈変換〉したらいいのか、その変換方法を見出すこと、とても困難なように思われるのである。

私どもの真宗学が今日ひとつの危機的状况の中にあると私は認識している。最も根本的危機は、七五〇年にわたって伝統してきたその学問の認識の体系が現代の知の認識の仕方と合わなくなっていると感じられるところにある。日本においては自然と世界と人間と自己についての認識の仕方が近代になって急激に変わってきた。そこで、私どもの伝統的な真宗の言説は現代の知の状況の中でとりのこされた〈離れ島〉のようになっていると私には思われる。もっとも〈離れ島〉から小舟を出す試みもいろいろなされているようであるが、それらは本能的衝動的なものであって、とても方法的と言えるほどのものではない。緊急避難的な小舟ではなく、誰にでも渡れる知の架け橋を建設しなければならない。そ

の時、そもそもどこに向けて橋を架けるのか、その対岸自体の見定めが不可欠である。そこで、私は真宗学という知の〈変換〉の方法を求めると同時に、真宗学という歴史的社会的に規制された個別的な言説の体系を全的に相対化しうる普遍的な〈知の場〉を求めてきた。しかし、その〈変換〉の方法はいまだ見えてこないし、また、その普遍的な知の対岸はどのようなものであるか、その相貌も見えてこない状態である。

そのような私が、「比較思想」という言葉を見たとき、その比較思想という学問の場の設定の思想に、自分が長い間苦悩してきた方法論的な模索に近似するものを直観した。おそらくそこには、歴史と文化を異にして成立した、その意味で個別的な諸思想を比較しうる共通の〈知の場〉の探究という志向性が含まれているに違いないと直観したのである。なぜなら、異なった意味体系の思想を比較するためには、ちょうど共通の分母がなければ分子の加減計算ができないように、比較しうる共通の〈知の場〉がなければ比較作業は不可能であると考えられるからである。とにかく、普遍的な〈知の場〉の探究という志向性がそこにあるのではないかとという直観、それが私が比較思想という学問に参加したいと思つた動機である。したがって、今回の試みは方法論的には普遍的な〈知の場〉の模索という側面も深層の主題となっている。

今回、その対話の窓口として、「廻心」という問題を取り上げた。ここで廻心という問題を取り上げたのは、この問題はどの宗

教にも共通する問題であろうと考えたからである。と言っても実は真宗の伝統的学問の論題の中には、この廻心という言葉を使つた論題はないのである。伝統的な真宗の学問を宗学とよんでいるのであるが、これは江戸時代三百年において完成を見た学問である。論題とはその宗学の基本主題をまとめたものである。それは教義的論題ならびに安心論題合わせて百五十論題ほどに整理されているのであるが、その中に廻心という論題はない。もっとも、廻心の名称はなくてもいろんな論題の中にその内容自体としては含まれているとも言えるのであるが、とにかく、論題としてはないのである。その意味で廻心という言葉に注目し、分析対象として廻心をとりあげようという志向性そのものが、真宗学においては新しい視角である。と同時に、ここでの私にとっては比較思想的方法意識を含めた視角でもあるのである。私どもの真宗学の事情を言えばそういうことであるが、しかし、ひろく宗教学的に言えば、廻心とは非宗教的世界から宗教的世界への転回である。そこに、どの宗教においても共通性がある。しかし、その形式的側面において共通性があるとしても、その思想内容としては違つている筈である。当然、それぞれの宗教の教義体系が異なっているからである。どの宗教でも、廻心はほかならぬ自己の宗教の教義体系の中への転回を廻心として捉えるであろう。したがって、廻心は非宗教的世界から宗教的世界への転回の場合もあるが、また或る一つの宗教的世界から自己の宗教的世界への転入もまた廻心

として捉えるであろう。とすれば、比較思想の場においては廻心の思想内容の相違性もまた重要な側面となってくる。したがって、比較という点、とかくその現象面の共通性に注意が向きやすいと思われるが、むしろその相違性にも注目しなければならぬのではないかと考えられる。いずれにしろ、共通性についてはいま述べたにとどめ、むしろそれを前提として、ここでは相違性の側面を中心に考えてみたいと思う。

さて、比較にはまず比較するための〈知の場〉を設定しなければならぬのであるが、ここではどのようにして〈知の場〉を設定するか。言語そのものの基本にもとって考えてみると、言葉とはいうまでもなく意味伝達の媒体であり、それはその言葉の意味を領解しうる言語共同体の中で機能している記号の体系である。したがって、一つ一つの言葉の意味が領解されていくためには、それらの言葉の意味を意味づけている深層の意味共同体を領解しなければならぬ。そのことをいま、廻心という言葉の意味の読解にあたって考えてみると、その深層の意味体系は、同じ真宗の意味空間の中にいる者にとっては、記号学的に言えばコードが共有されているので、浅深はあるが或る程度の意味は領解できる。ところが、そのコードを共有していないひとにとっては、その言葉の表面の辞書の意味は判っても、真宗の概念としてそれを読解することは困難であろう。とすれば、そこで論理的には対話の可能性が遮断されることになる。しかし、その打開策として、真宗

の深層の信仰のコードそのものを言説化し、言語的に表層化するという方法をとることにしてはどうであろうか。真宗の深層の信仰コードそのものを表層の言説へと浮かび上がらせる。そうすれば、真宗の廻心という言葉の文脈上の意味が判るであろう。言い換えれば、真宗の深層の信仰コードを言語的に説明することによって、真宗の廻心という言葉の意味がきらかとなる。その第一段階の手續きを経てはじめて、次の段階としての〈外〉の世界との対話が可能になると思う。つまり、真宗の深層の信仰コードそのものの言説化ということが、ここでの比較の〈知の場〉の方法的設定である。

そういうことで、ひとまず、「廻心」という言葉について、真宗の深層の信仰コードにおいてはどのような意味をもっているのかということ〈説明〉することにしたい。この〈説明〉ということが私どもにとってはまた比較思想という〈知の場〉に出ることであり、真宗教学にとっては近代になってずっと背負ってきている〈現代語訳〉という課題に对应していく道でもある。それはとりもなおさず、従来の歴史的社会的に規制された文体つまり言葉と論理とを〈変革〉して、〈真宗〉を新しく表現し直す道である。

(2)

歎異抄の異義篇の中の第六番目に、この「廻心」の問題が出てくる。そこでは次のように記されている。「信心ノ行者、自然ニ、

ハラヲモタテ、アシザマナルコトヲモオカシ、同朋同侶ニモアヒテ、口論ヲモシテハカナラズ廻心スベシトイフコト、コノ条、断悪修善ノコムチカ。一向専修ノヒトニライテハ、廻心トイフコト、タゞヒトタビアルベシ。ソノ廻心ハ、日ゴロ本願他力真宗ヲシラザルヒト、弥陀ノ智慧ヲタマハリテ、日ゴロノコムロニテハ、往生カナフベカラズトオモヒテ、モトノコムロヲヒキカヘテ、本願ヲタノミマイラスルヲコソ、廻心トハマウシサフラヘ。一切ノ事ニ、アシタユフベニ廻心シテ、往生ヲトゲサフラウベクバ、ヒトノイノチハ、イヅルイキ、イルホドヲマタズシテヲハルコトナレバ、廻心モセズ、柔和忍辱ノオモヒニモ住せザランサキニ、イノチツキバ、撰取不捨ノ誓願ハムナシクナラセオハシマスベキニヤクチニハ願力ヲタノミタテマツルトイヒテ、コムロニハ、サコソク悪人ヲタスケントイフ願不思議ニマシマストイフトモ、サスガ、ヨカランモノヲコソ、タスケタマハンズレトオモフホドニ、願力ヲウタガヒ、他力ヲタノミマヒラスルコムロカケテ、辺地ノ生ヲウケンコト、モトモナゲキオモヒタマフベキコトナリ。信心サダマリナバ、往生ハ弥陀ニハカラハレマヒラセテスルコトナレバ、ワガハカラヒナルベカラズ。ワロカランニツケテモ、イヨ／＼願力ヲアラギマヒラセバ、自然ノコトハリニテ、柔和忍辱ノコムロモイデクベシ。スベテヨロヅノコトニツケテ、往生ニハ、カシコキオモヒヲ具せズシテ、タゞ、ホレ／＼ト弥陀ノ御恩ノ深重ナルコト、ツ子ハオモヒイダシマヒラスベシ。シカレバ、念仏モマフ

サレサフラウ。コレ自然ナリ。ワガハカラハザルヲ、自然トマフスナリ。コレスナハチ、他力ニテマシマス。シカルヲ自然トイフコトノ別ニアルヤウニ、ワレモノシリガホニ、イフヒトノサフラウヨシ、ウケタマハル、アサマシクサフラウ。」(蓮如筆写本。濁点、句読点は西田。以下、平仮名に変換する。)ここで、唯円大徳は当時の「信心の行者」たちの間で、この「廻心」という言葉の領解のしかたについて間違いがあることを指摘すると同時に、その正しい概念を提起している。唯円大徳から見て間違っている使用している人を異義者というとするならば、異義者は、その廻心という言葉を単に日常の精神生活の用語として使っている。つまり、日常生活の中で悪いことをしてはそのつど謝る改心や改悟・改悛の意味にとっている。言葉は語彙として浮遊性をもっているので、表層の意味と深層の文脈とが分離して、どこへでも浮遊してしまう。おそらく、異義者も廻心という言葉そのものに出合ったのは親鸞聖人の教えを通してであろうけれども、その親鸞教学の信仰の文脈と切り離して、廻心を単語的に浮遊させ日常生活の文脈の中に着地させていったのである。唯円大徳はその浮遊化した廻心を引き戻し、もとの親鸞教学の深層の信仰の文脈が違えばその意味内容が違ってくる。「異義」は深層の文脈の取り違えによっておこってくるのである。

親鸞教学の用語として「廻心」という言葉が出てくるのは、『教行信証』(『顕浄土真実教行証文類』)では「化身土巻」に「往生

の因種に非ず廻心廻向之善なり」というところに「廻心廻向之善」として出てくる。名詞的にはただその一箇所であるが、動詞的には「行巻」に(1)「善惡の凡夫廻心し起行して尽く往生を引用」(2)「努力廻心して帰去来引用」(3)「但廻心して多く念仏せ使むれば(引用)」と出てくる。また、「信巻」に(4)「謗法闡提廻心すれば皆往くと(引用)」と出てくる。ただし、これらはみな引用文中の言葉であって、親鸞の御自釈中の言葉ではない。したがって、廻心は『教行信証』では親鸞自身の言葉としては一度も使われていないのである。次に、和漢撰述の部では、「迴心・廻心」は、『愚禿鈔』に(1)「漸教廻心の機は自力なり」(2)「勝劣対直入迴心対明暗対」(3)「亦廻心の行と名づく」と出てくる。また、『唯信鈔文意』に(4)「但使迴心多念仏能令瓦礫變成金引用」(5)「但使迴心多念仏といふは(引用)」(6)「但使迴心はひとへに迴心せしめよといふ(引用)」(7)「迴心といふは自力の心をひるがへし」と出てくる。また、「迴心す」という動詞としては、『尊号真像銘文』に(1)「みな廻心して真信心海に帰入しぬれば、唯信鈔文意」に(2)「但使迴心はひとへに迴心せしめよといふ」という用例として出てくる。また、『愚禿鈔』の中に「迴心之行」という用例も出てくる(1)「正雜定散皆な是れ迴心之行なりと也」。以上のように「愚禿鈔」「尊号真像銘文」「唯信鈔文意」の三著作の中に廻心は出てくるのであるが、『愚禿鈔』ではその深層の文脈が必ずしも明確ではない。晩年の『唯信鈔文意』の法

照禪師『五会法事讚』の「但使迴心多念仏能令瓦礫變成金」の「文意」においてはじめて、「迴心といふは自力の心をひるがへしつるをいふなり」というように定義されてくる。親鸞教学においては、『五会法事讚』の注解を契機としてはじめて廻心の深層の文脈が言語表現として明確になったと私は考える。また、それによって「自力の心をひるがへし」て「他力のこゝろ」に帰入することが廻心であるというように、その廻心の概念が明確になってきた。ここに、親鸞教学の廻心の定義がある。それでは、ひるがえし棄つるべき「自力」と帰入すべき「他力」とは、親鸞教学において、それぞれ、いかなる概念であろうか。「自力」については、『一念多念文意』では「自力といふは、わがみをたのみ、わがこゝろをたのみ、わがちからをばげみ、わがさまざまの善根をたのみひとなり。」と言われ、また、『唯信鈔文意』では「自力のこゝろをすつといふは、やうやうさまざまの大小の聖人、善惡の凡夫の、みづからが身をよしとおもふこゝろをすて、みをたのみ、あしきこゝろをさかしくかへりみず、また、ひとをあしよしとおもふこゝろをすて、ひとすぢに具縛の凡愚、屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願大智慧の名号を信衆すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり。」と言われている。さらには、『末灯鈔』第二通の「かさまの念仏者のうたがひとわれたる事」においては、「自力と申すことは、行者のおのおの縁にしたがひて余の仏号を称念し、余の善根を修行して、わがみをたの

み、わがはからひのころをもて、身口意のみだれごころをつくり、めでたうなして浄土へ往生せむとおもふを自力と申すなり。」と言われている。また、「他力」については、同じく『末灯鈔』第二通において、「他力と申すことは、弥陀如来の御ちかひの中に選択撰取したまへる第十八の念仏往生の本願を信樂するを他力と申すなり。」と言われ、また続けて、「如来の御ちかひなれば、他力には義なきを義とすと、聖人のおほせごとにてありき。義といふことは、はからうことばなり。行者のはからひは自力なれば義といふなり。他力は本願を信樂して、往生必定なるゆへにさらに義なしとなり。」と言われている。

ここで歎異抄の「廻心」にもどると、唯円大徳は「日ごろ本願他力真宗をしらざるひと」がその本願他力真宗をしらざる「日ごろのころ」から「本願をたのみまいらする」ころへの転換を「廻心」と言われている。唯円大徳の「日ごろのころ」は親鸞「教」の「自力のころ」に対応し、「本願をたのみまいらする」ころは「他力のころ」に対応すると、一応は言っているであろう。しかし、唯円大徳が「日ごろ本願他力真宗をしらざるひと」と言われていることをどう領解するかによって、その意味の深さをどこにおくかが違ってくる。というのは、第一に、いままで全く真宗の教えを聞いたことのないひとと文字通りに解することもできるし、第二に、いまままで真宗の教えを聞いていたけれどもその神髓を聞きひらいていなかったひとと解することもでき

るからである。歎異抄第十六条では表層的に見れば第一の意味合いが強いように思われるのであるが、しかし、この第十六条全体の信心の深さの射程をみると第二の意味合いが強いように思われる。そのどちらに重点をおくかによって第十六条の読解は違ってくる。そういう意味でこの読解はきわめて微妙である。しかし、親鸞教では「自力のころ」から「他力のころ」への転換を廻心と言っていることは確かである。そこで、次に廻心という言葉が生まれる意味空間を考えてみようと思う。親鸞聖人は「浄土真宗は大乗のなかの至極なり。」（『末灯鈔』第一通）と言われているのであるが、どういう意味において「大乗の至極」であるのか、その深層の信仰コードを私に構造化して考えている。

——これは国際真宗学会第六回大会（一九九三年八月五日、於大谷大学）において発表したレジュメに詳細に述べているが、ここでは簡略に述べるにとどめる。——仏教の門に入らない前の世俗の（わたくし）は自己の（存在）が「仏智疑惑の罪」（人間存在の存在性）であることも知らないで「仏智疑惑の罪」そのものを生きている。これが第一意味空間である。次に、仏教の門に入ってから、努力精進によって煩惱を滅却して悟りをひらこうとして修行している段階、これが第二意味空間である。ここでも「仏智疑惑の罪」ということは問題になってこない。次に、仏道修行の過程で自分の努力精進では煩惱を滅却して仏になることはできないということに気づいて、（阿弥陀仏）をタノムという方向が出てきた

段階、これが第三意味空間である。そして、これが浄土宗の門に入ったということである。その浄土宗の門の中で念仏往生にはげむことを通して、「わたくし」の自力性があらわになってくる。

《阿弥陀仏》の国への往生という意味空間でなお、自分の努力精進によって往生の資格を獲得して往生しようと考えている心、これが自力の心であり「仏智疑惑の罪」であるが、ここではじめて「仏智疑惑の罪」が顕在化してくる。これが第四意味空間である。

次はその「仏智疑惑の罪」を《阿弥陀仏》の智慧に教えられて、それを《阿弥陀仏》に懺悔すると同時に、その「仏智疑惑の罪」の「わたくし」をそのまま受容して下さっている《阿弥陀仏》の慈悲に感謝する意味空間である。これが第五意味空間であり、これを親鸞聖人は浄土真宗と言われる。これは人間存在の存在性を真宗の深層の信仰コードとして意味論的に構造化したものであるが、親鸞教学における廻心は第四意味空間から第五意味空間への転換のところである。ところで、さきほどの歎異抄の第一の意味合いの廻心と第二の意味合いの廻心とをこれに当てはめてみると、第一の意味合いの廻心は第二意味空間から第三意味空間への転換のところであり、第二の意味合いの廻心は第四意味空間から第五意味空間への転換のところである。

したがって、真宗における廻心は、単に心を改めるという心理上のできごとではなく、「わたくし」にとって、一つの意味空間から全く新しい意味空間へと転ぜられる、いうなれば世界観の転

換である。深層の文脈の取り違いによって「異義」はおこってくると言ったのであるが、その深層の文脈は必ず意味体系として存在している。第四意味空間は親鸞教学の「自力のこゝろ」の究極なのであるが、それは、自分で努力精進して《阿弥陀仏》の国へ往生できると考えている心として存在する。既にその心は第二意味空間では自分の努力精進によって自分の煩惱を滅却して悟りをひらこうとする心として存在しており、その行き詰まりを体験して第三意味空間に入ったのであるけれども、さらに深いところにその《根》があり、それが第四意味空間で《阿弥陀仏》の智慧に照らし出されたのである。それは《阿弥陀仏》の国への往生という意味場面において照らし出されてくるのである。《阿弥陀仏》の国は「西方十万億土」の距離にあると言われているが《仏説無量寿経》、そこへ行く手段方法は本当は判らないのである。往生の手段方法がいろいろと工夫案されてくるが、たとえば称念仏という方法をとっても、本当は何万回称えれば往生できるのかということは人間の側は知らないわけである。知らないにもかかわらず自分勝手に十万遍・百万遍と回数を定め、それで往生はできると考えること自体、まことに智慧と慈悲としての《阿弥陀仏》の本願を無視した思い上がりであり自己高貴である。これが親鸞教学の用語で言えは「疑城・胎宮、憊慢・辺地」である。これをいま《胎宮性》^{たいくうせい}というとなれば、その《胎宮性》が「弥陀の智慧をたまはりて」、《阿弥陀仏》への思い上がりの罪に

めざめ、自己の往生を〈阿弥陀仏〉の本願の御言葉にまかせると
いうのが廻心である。そして、その廻心の表白が「南無阿弥陀
仏」である。「往生は弥陀にはからわれてまひらすることなれば、
わがはからいならず」(第十六条)という言葉はそういう〈胎宮
性〉から目がさめた言葉なのである。その意味で、〈胎宮性〉か
らの目ざめを廻心といっているのもある。これは、『教行信証』
の教学では「三願転入」と言われる。要するに「眞実信心」と言
われる十八願の信心の体験である。

歎異抄の「廻心」は宗教学的に言えば宗教的体験である。そし
て、その廻心は「弥陀の智慧をたまはりて」と言われるように、
宗教学的に言えば〈阿弥陀仏〉という超越的なものとの出遇い
の体験である。〈阿弥陀仏〉のまします国としての「阿弥陀仏
国」は宗教学的に言えば「彼岸」の世界である。〈阿弥陀仏〉は
人間の日常世界とは異質のものである。したがって、宗教的体験
としての廻心は超越的体験である。しかし、その超越的体験は、
キリスト教のように聖なるものとの出遇いの体験といったものでは
ない。パウロの conversion (「かえりこ心」) は、多くの学者の一致
した見解によれば、『使徒言行録』9の03、19、22の06、16、26
の12、18に述べられるダマスコ途上での出来事であると言われて
いるが(注記略)、それらを見ると、突然、天から光が射し神の声
が天から聞こえてくるという形で回心を体験している。アウグス
チヌスの回心やルターの場合も似たような神体験であり

(注記略)、そこにキリスト教の回心の原型があるとすれば、キリ
スト教の回心と歎異抄の廻心とはよほど様相が違っているという
感じがする。キリスト教では回心は超自然的体験、究極的なもの
への实在体験といった神体験であり、そのときの感情体験とし
ては畏怖感情や敬虔感情といったことが、その回心の心理的体験
として注視されている。ところが、歎異抄の廻心では「弥陀の智
慧をたまはりて」と言っても、その〈阿弥陀仏〉体験のほうを注
視しているのではなくて、注視しているのは、〈阿弥陀仏〉の智
慧の光によって照らし出される(わたくし)のほうなのである。

歎異抄の廻心は自己についての自己認識の転回であり転換なので
ある。その意味では、〈阿弥陀仏〉との出遇いとは実は(わたく
し)との出遇いである。つまり、眞宗の伝統用語で言えば自己の
煩惱具足の凡夫性、哲学的表現をとれば絶対の被限定性との出遇
いである。私の言葉で言えば(罪としてのわたくし)が照らし出
される出来事である。正確に言えば、〈阿弥陀仏〉の智慧の光の
中で自己が自己自身に出遇うのである。したがって、廻心とは智
慧の体験である。そこに全身的な感動がある。キリスト教の回心
は自己の(外)なる实在の神と出遇うという神体験が核心になっ
ているように思われる。ここでは自己そのものが見えなくなっ
てしまうのではなからうか。キリスト教の回心を向神性というとな
れば、歎異抄の廻心は向自性ということができるかもしれない。
またキリスト教の回心は眞昼の光の体験に譬えられるとすれば、

歎異抄の廻心は夜の月の光の体験に譬えられるかもしれない。自

己の煩惱性を照らし出されるところに〔阿弥陀仏〕の本願を体験し、照らされた煩惱を通して〔阿弥陀仏〕を体験していく。廻心とは内容的には〔阿弥陀仏〕の本願の御言葉を信じ受け容れる信心の成立であり、したがって、真宗の信心は常に〔廻心の信心〕である。その廻心の信心において現成してくる徳が「柔和忍辱のころろ」である。柔和の徳とは心が柔軟で他者の少々の罪をも受容し許していくことのできる心である。また忍辱の徳とは心が強靱でふりかかる苦難にもたえていくことのできる心である。廻心の信心の徳として、それらの心が自然に醸成されてくると言われるのである。それはまた、廻心の信心の感情体験であるとも言える。

最後にひとこと付言すれば、このような相違性の指摘だけで簡単にことは済なそうにないということである。この相違は、或いは、その宗教的体験が相違しているのではなく、その表現のしかたが相違しているだけではないか、とも言いうる。宗教的体験をどの視角から捉えどのように叙述するかは、その宗教の関心のありかと関係しているに違いない。そこにそれぞれの宗教の特徴も出てくるとも言える。どこを注視するかは文化の質とも関係してくる。宗教は人間の最も古い認識の体系であるがゆえに、宗教の中にその文化の質が含まれているのではないかと思われる。思想の比較は深い闇を底にもっている。

*紙数の都合で注記・参考文献の記載略。

〔にしだ・しんいん、真宗大谷派僧侶、

真宗大谷派教学研究所属員〕