

日本浄土教思想とキェルケゴール

釋 徹 宗

はじめに

本稿の狙いは二点ある。ひとつは自分の研究対象である親鸞思想の特性を際立たせること。そのために親鸞(一一七三—一二六二)と、同じ浄土仏教の範疇に入れられる法然(一一三三—一二二二)・一遍(一二三九—二八九)とを影響比較的に考察する。そして時代や文化を隔てながらしばしば親鸞との類似性を取り沙汰されるキェルケゴール(S. A. Kierkegaard, 1813-1855)とを対比比較研究する。もう一点は日本浄土教思想のメンタリティを明確化したと考えている。鈴木大拙(一八七〇—一九六六)はその著『日本の靈性』において法然と親鸞とをひとつの人格と捉えることの重要性を指摘した。今回はこれに一遍という要素を加えることにより、日本仏教におけるひとつの傾向を提示したいと考える。

る。

仏教とキリスト教を比較研究する場合、キリスト教を「救い」タイプと「悟り」タイプに類型化することが多い。¹⁾今回も宗教を便宜上「覚悟型」と「被救型」に類型して考察を進めてゆきたい。法然・親鸞・一遍の三者とキェルケゴールとを比較する場合、「被救型」というおそらくあらゆる文化に確認することができるであろう宗教形態である点は同じ、とすれば理解を容易にすることができるとはためである。つまり三者とキェルケゴールの比較は、土壌が違えば「被救型宗教」にもこういう差異がある、ということを確認することができる。またそれぞれの人格によって、どういふ相違が生まれるのかも明確化できよう。

一 法然による仏教解体構築

まず法然に対する批判を見てみよう。代表的なものは明恵（一七三—一三三）の『摧邪輪』である。「ここに近代上人有り、一卷の書を作り名づけて選択本願念仏集といふ。経論に迷惑し、諸人を欺誑す。往生の行を以て宗と為すと雖も、反て往生の行を妨ぐ。」（浄土宗全書 8-p.375）
として、『選択集』に展開する主張が全く仏教には非らざる邪道であると酷評する。

また道元（一〇〇—一五三）は、

「又説経念仏等のつとめにうるところの功德を、なんちしるやいなや、たたしたをうこなし、こゑをあくるを、仏事功德とおもへる、いとほかなし。仏法に擬するに、うたたとほく、いよいはるかなり。」（『正法眼蔵弁道話』大久保本道元禪師全集p.20）
として、いかに仏教が様々な宗に分かれていようとただ念仏するだけの仏教などない、と批判している。

仏教という宗教の特質を考えれば、これらの批判は当然である。本来は修行の一補助的手段であった念仏を、しかも称名だけを選択し他の行は排除。いや、法然は「阿弥陀仏の本願である称名によつて浄土に往生すること以外すべての要素を捨てている。

「ただ極楽往生のためには南無阿弥陀仏と申して、疑いなく往生するそと思いとりて申す外別の子さい候はず。」（一枚起請文）『法然上人全集』p.416）

「凡そ仏教多しといえども、所詮は戒・定・慧の三学に過ぎず。

（中略）然るに我が此の身は戒行においては一戒をも持たず、禪定においても一もこれを得ず、智慧において断惑証果の正智を得ず（中略）ここに予がごときは、すでに戒・定・慧の三学の器にあらず。」（弁長『徹選択集』浄土全（p.95）

仏教思想の基礎構造であった「戒—定—慧」（*śīlāṃ-samādhiḥ-panā*）を否定するということは、道元が言うようにもはや仏教ではないと批判されても仕方がない。これら法然の主體的な取捨選択という意味だけに止まらず、仏教という宗教自体の読み替えである。その内部にとどまらず土台をゆるがせ、新たな可能性を
目覚めさせる、というデリダ（J. Derrida）の概念に従えば、法然の思想は、「仏教の解体構築」と捉えることもできる。つまり覚悟型からかなりはつきりとした被救型宗教への再構築である。「戒—定—慧」構造から疎外される現存在のために解体構築（Deconstruction）する、ここに意図があったことは明確に読み取ることができる。⁽³⁾

二 法然以後の傾向

法然思想の継承を概観するに、大きく一念義傾向と他念義傾向に分類できよう。この分類の基準も種々あるが、一念義系統はいわば純粹浄土教型ファウンダメンタリズムとも言うべき他力・救済強調タイプである。またそのアンチテーゼのような多念義系統は仏教倫理保守的であり、一念義が観念的であるのに対しブラ

マタイズムの保守浄土教タイプであるといえよう。これを法然に引き寄せて見れば、双方確認することができる。法然の言行には一念義的思想も多念義的思想もある。法然におけるラディカルな側面が一念義系統を生み、天台僧としての保守的側面が多念義系統を生んだともいえるのではないか。⁵⁾そしてこの一念義傾向を極限にまで推し進めた形態が智真房一遍という人物である。

三 一遍による日本浄土仏教の成熟化

法然によって解体された仏教は一遍において極めて日本的に再構築される。しばしば一遍は、法然・親鸞という流れではなく、平安浄土教である空也(九二—一九七)、融通念仏を主張した良忍(一〇七—一三三)の系列の中で捉えられてきた。近年になって、柳宗悦や唐木順三が日本浄土仏教の完成者として紹介するようになったのである。一遍本人は、

「念仏の機に三品あり、上根は妻子を帯し家に在りながら、著せずして往生す。中根は妻子を棄つるといへども、住处と衣食を帯して、著せずして往生す。下根は万事に捨棄して往生す。」

(『播磨法語集』「遍上人全集」p.154)

と述べたとされており、法然や親鸞その他の法然門下を意識していたことが知られる。この上・中・下根の分類はまことに奇異である。この場合の上根は親鸞、中根は法然、下根は一遍自身であると言われるが、妻帯在家生活をしながらの往生が出家生活の往

生より上位に捉えられている。一遍は「在俗にありながらなおそれにとらわれないことこそ最上なのだ、そうできない者が仕方なく出家するのである。」という解釈をつけているが、これは仏教の形態自体が転倒している。一遍は極められた浄土仏教の理念で、大乘仏教そのものを受け取り直しているのである。もはやここには自力と他力の境界さえ無くなっている。一遍思想の特性はこのような同一化にある。念仏も信心も問わず、すべてただ「南無阿弥陀仏」に同化してしまふ。

「自力他力を絶し、機法を絶する所を南無阿弥陀仏といへり。」

(『一遍上人全集』p.160)

「機法不二の名号なれば、南無阿弥陀仏の外に、能帰もなく、

また所帰もなきなり。」(前掲書p.164)

もはや一念も多念も、信不信も、臨終も平生もない。ここには救済者と被救済者の主客は同一化されている。聖と俗の境界も不明瞭となる。

「信不信をいはず、有罪無罪を論ぜず。」(前掲書p.175)

「称ふれば仏もわれもなかりけり。」(『補遺』前掲書p.231)

である。そして名号の札を配布するという「賦算」という習俗・呪術色が強い形態が生まれるのだ。

一遍思想の根底には、西山派の「白木の念仏」がある。何の色取りもなくただほればれと称える南無阿弥陀仏こそ理想の念仏なのである。そこには、白紙である本来の状態へ還元しようとする、

またその状態を是とする日本の人間観を見ることが出来る。

法然によって構築された「覚悟型宗教である仏教における被救型宗教」である浄土仏教は、一遍によって日本文化の宗教的心性である「中空・同質化」の傾向が強化されることにより完成するのである。⁶⁾

四 親鸞の立脚点

『教行証文類』は、仏教という構造の中で法然思想の正当性を証明しようと言われたものであろう。『選択集』をほとんど引用しない不自然さがそれを表している。親鸞は相次ぐ法然への批判に對して、様々な文献をもって答えようとした。法然は決して仏教を解体した異端者ではなく、本来仏教の中で連綿と受け継がれてきたものを主張したのだ、そう内外に示すことが、『教行証文類』制作の意図である。しかしその目的は達成されたのであろうか。

この著作がその後、法然の正当性・妥当性の証文として広く用いられることはなかった。その意味において『教行証文類』は不遇の書である。しかし親鸞の強い個性は好むと好まざるとにかかわらず主張されることとなり、結果として『教行証』は親鸞のオリジナリティを、法然との相違を顕在化することとなる。

「戒一定一慧」という仏教構造の解体は親鸞においてさらに進められる。プロセスそのものさえ否定されるかのごとき側面さえ見せる。「信一念」である。

ただひたすら称名すればおのずと三心が備わってゆく、として「仏道のプロセス」を重視した法然に比べれば、「信心決定」即ち「正定聚」というまことに非仏教的方向性をもつ。ただ巷間言われる「法然は念仏往生で、親鸞は信心往生」という比較は正確ではない。親鸞は一貫して念仏往生に立脚しており、信心往生とは一度も述べていない。しかし親鸞はその念仏を問う。「某の念仏は本物であるのか。」そう問い続ける。思想の構造自体は法然によって既に完成されているのだが、親鸞の場合は安直に「救済」が成立しないのである。ひたすら仏に背き続ける自己であることを、繰り返し表白する。親鸞は「撰取」の左訓にモノノニグルヲオワエトルナリとしている。まさに仏から逃げ続けているのが自分、という訳だ。

だからこそ親鸞は曇鸞(T'an-tuan 476-542)に惹かれるのである。

法然は「偏依善導一師」と自ら宣言しているほど善導(Shan-tao 613-681)に依拠している。そのため善導が重視した『観無量寿経』に重心がある。しかし親鸞は『無量寿経』である。これは天親(Vasubandhu 4C)の『無量寿経優婆塞舍願生偈』および曇鸞の『無量寿経優婆塞舍願生偈註』に大きく依存しているからであり、『教行証文類』を一読すればいかに親鸞が曇鸞に傾倒しているかは容易に理解できる。これは親鸞が法然のようにすっきり救われるとはいわずに、背き続ける自己を見いだし、

「悪性さらにやめがたし　こころは蛇蝎のごとくなり　修善も
雑毒なるゆへに　虚仮の行とぞなづけたる」(「正像末和讃」『真
宗聖教全書』2-p.527)

「愚禿が心は内は愚にして外は賢なり」(「愚禿鈔」前掲書
2-p.464)

どこまでも仏とは異質であることを意識し続けるのである。そ
して、絶対に異質だから同一なのだ、異のまま同、という論理は
まさに疊鸞のものなのである。

「生死即涅槃」(疊鸞『無量寿経優婆提舍願生偈註』下巻『浄土論註
総索引』真宗教学研究所刊 p.85)

「不断煩惱得涅槃」(前掲書上巻 p.46)

疊鸞のこの思想は親鸞の心を捉えたに違いない。
このような「仏に背き続ける自己」の自覚は親鸞の体験からで
た実感であろう。例えば親鸞はしばしば経・論を恣意的に改読し
ているが、それはすべて阿弥陀仏の真实性と自己の虚妄性の対比
において為されている。

これに対して一遍は、

「はねばはね踊らはむをどれ春駒ののりの道をばしる人ぞし
る。」(「一遍上人聖絵」『一遍上人全集』p.33 春秋社1989)

「山河草木吹く風立つ波の音までも念仏ならずといふことな
し。」(前掲書 pp.221-22)

と、親鸞の妥協のない粘着氣質に比べて循環氣質的である。一遍

のシンクレティズム的心性は日本宗教文化の基層と強い親和性を
もつ。

「悲嘆述懐和讃」に代表されるような、内面における光と闇のダ
イナミクスは親鸞の特性であるが、それは日本宗教文化の心性か
ら見れば異質なのである。

五 親鸞とキェルケゴール

(1) 通底部への考察

上述の親鸞における方向性にしばしば比せられるのが、キェル
ケゴールである。

法然とキェルケゴールには、人間の理知に対する懐疑
(doubt)という共通基盤がある。そして親鸞とキェルケゴール
には、自己の内実と対峙し続ける(安易に統合せず、それを抱え
続けて生きる)という通奏低音を確認することができる。いずれ
も「被救型宗教」によく見られる特徴である。

しかしそれぞれの特性を強調して比較すれば、やはり三師の中
で親鸞が最もキェルケゴールと近似している。

「神と人間は、無限の質的差異によって分かれる二つの質なの
でざる。」(拙訳『The Sickness Death, Princeton, p.126

という点は、一遍には確認することができない。そして、
「神に向かって最も迫ることが出来るものは、神から最も遠く
離れているものである。」(ibid, p.114)

という立場は、親鸞の二種深信理解と通底する。この点、親鸞とキェルケゴールは神秘主義に対して懐疑的である。絶対と自己との合一を軽々しく肯定しない。また絶対によって自己が滅するとも言わない。自己は超越者によってどこまでも否定されるのであるが、逆説的 (paradox) にどこまでも自己はくっきりと浮かび上がってくる、とする。

法然には親鸞やキェルケゴールのような弁証法的思考は見られない。法然思想は基本的に聖道門・浄土門、親・疎、純・雜といった二項対立的であり、阿弥陀仏や浄土も外部化されている。彼は善導の論を根拠として、繰り返し阿弥陀仏の救済者としての能力を強調する。そして対立的に捉えられた事象を選択する、選び取り、選び捨てるのが法然の姿勢である。ゆえに「阿弥陀仏の本願である念仏もうして、浄土に往生する。」というまことに明確な論理となる。

また一遍にもキェルケゴールのような緊張関係は確認することができない。一遍においてはすべてが同一化・無化する方向にあるからである。

ティリッヒ (P. Tillich 1886-1965) が、日本仏教は絶対無が基底におかれていて罪の性格がない、と述べたのに対し大谷長が「それは親鸞を知らないからだ。」と反論しているが、つまりそれだけ親鸞が異質ということでもある。

(2) 相違点の考察

ところが親鸞には、すべては同一化する (曇鸞的に) という側面もある。これは造物主である「神」と、成つてゆく「仏」との根源的に相違によるものであろうか。やはり「神」と「阿弥陀仏」は異なる概念である。「阿弥陀仏は私が往生しない限り存在し得ない。」という相存関係がそれを示している。つまり多分にキリスト教的だと言及される浄土教思想ではあるが、仏教である限り例え救済型でもキェルケゴール的「神」は措定されないのである。¹²⁾

「罪」に関してもやはり親鸞は、

「罪障功德の体となる　こほりみづのごとくにて　こほりおほきにみづおほし　さはりおほきに徳おほし」(「高僧和讃」『真宗聖教全書』2-p.56)

「本願力にあひぬれば　むなしくすぐるひとぞなき　功德の宝海みちみちて　煩惱の濁水へだてなし」(前掲書 2-p.502)

という和讃があるように、ついには同質化することを語るのである。

では「他者」の問題はどうであろう。キェルケゴールにおける以下の文章を読んで、親鸞の「御同朋・御同行」という言葉を連想する人は多いに違いない。

「一人の人間になんらかの意見、確信または信仰を強いるようなことはどんなことがあろうと私にはできない。」(The Point of View, 田淵義三郎訳『わが著作活動への視点』キェルケゴール著作

「私は教師などではない。単に学友であるに過ぎない。」
(ibid., p.94)

ただ、キェルケゴールは大衆と対置する地点におり、目覚めを呼びかけている。やはりキェルケゴールは宗教的「著作者」なのだ。

「しかし、ちょうど人は書物の結末を知りたがるように、この結果に興味があるのだ。不安・苦難・逆説などについては少しも知りたがらない。」(拙訳 *Fear and Trembling*, Princeton, 1983, pp.63-64)

「真のキリスト者」の在り方を示そうとする意思がある。そして名ばかりのキリスト者を痛烈に非難するのである。

「私の全著作活動はキリスト教界とよばれているこの巨大な錯覚、すなわちある国土においてこれほどまでに誰も彼もが、これほどまでにキリスト者であるという錯覚を陰に陽に攻撃目標としつつ、キリスト教に……いかにして人はキリスト者となるか、という問題にふれようとするものである。」(ibid., p.12)

キェルケゴールには普遍的にあるべき姿、あらねばならぬ状態という概念がある。また汝なすべし (thou shalt) が宗教には不可欠であると認識している。これに対して親鸞は、他との関わりに完全性を求め、「還相」という論理を構築する。これは親鸞における他者の問題のみならず、彼の思想上大きな特徴のひとつで

あるがここでは紙数の都合で割愛する。

むすび

法然は救済する側と救済される側の二元的構造によって、仏教を再構築した。それによって疎外されがちな領域を取り込むことこそ彼の主眼だったのである。そして一遍はそれを徹底した同一化の論理をもって、内部化する。法然が提示した世界を日本的心性に融合させてしまうのである。ただ日本仏教文化の宗教的心性から見れば、一遍的同一化がベースにあると思われる。富永仲基的(一七一五―一七四六)に言うならば、この同一化・中空化は日本仏教の「くせ」なのである。その証拠に浅原才市(一八五〇―一九三三)、お園(不詳)、庄松(一八二〇―一八九三)など妙好人は多分に一遍的である。さらに言うならば、この同一化の傾向はキェルケゴールと大きく相違する点なのだ。

それらに比して、親鸞は自己と絶対とを、どこまでも異質と捉え、だからこそ同化する、とした。親鸞においては阿弥陀仏と自己は光と影のように対比され、例えば二種深信に代表されるような相反する原理の緊張関係のただ中に救済は成立するのである。この弁証法 (dialectic of qualities) 的緊張関係こそ、親鸞とキェルケゴールの共通点である。その意味において、親鸞の存在特性はキェルケゴールによって明確化する。親鸞はその立脚点、姿勢、生き様にこそ独自性がある。それはキェルケゴールと対比させる

ことにより浮かび上がると思われる。

- (1) メンシング (G. Mensching)・ハイラー (F. Heiler) など。しかしキリスト教でもエックハルトなど神秘主義傾向の強い思想もあり、仏教でも「救い型」があることは周知のとおりである。
- (2) 『長阿含経』一 大正蔵 1-1212
- (3) 法然による解体構築がいかにその後の日本仏教界を変えたかということは、例えば日蓮の「唱題目」などからも確認できる。日本仏教のオリジナリティを生み出す力となっている。
- (4) 過激派を生むのは原理主義タイプにありがちで、実際、社会的に問題視されたのはこの系統であった。
- (5) また法然は教育者としても優秀であったため、対機的指導を行ったことも原因のひとつであろう。
- (6) 日本文化の宗教的心性については、拙論「親鸞と一遍の比較に関する一考察」(中・近世日本文化に見られる宗教的救済)を参照していただきたい。
- (7) 親鸞に関する著述が真宗教団以外にはほとんどないため、一時期その实在さえ疑問視されたことはご案内の通りである。
- (8) 「浄土和讃」『定本親鸞聖人全集』2-p.51.
- (9) 法然は「第一の深信」と「第二の深信」とを前後関係で理解しており、親鸞のような弁法的関係ではない。
- (10) 「キェルケゴールと親鸞における絶対他者啓示信仰の普遍性」参照「キェルケゴールと日本の仏教・哲学」東方出版 一九九二年。
- (11) 仏教である限り「悟り」と「救い」は根源的事態において区別がないことを玉城康四郎は論じている。「仏教における悟りと救い」『悟りと救い』平楽寺書店 一九七九年 p.15.
- (12) 拙論「中・近世日本宗教文化における救済」『宗教研究』第七十

二巻所収 参照。

- (13) *ibid.*, *The Sickness and Death*, p.115.
- (14) ティリッヒが仏教の特性を「同一性の論理」、キリスト教の特性を「関与の論理」としたことは多くの示唆を含んでいる。しかしこれは特に「日本仏教」において顕著であろう。
(しゃく・てつしゅう、比較文化・比較宗教思想、

龍谷大学講師)