

『歎異抄』についての比較思想的考察

——西田幾多郎の真宗解釈を手がかりに——

角 田 玲 子

はじめに

滝沢克巳（一九〇九—一九八四）は『歎異抄』について、こう述べている。

『歎異抄』という書物には、浄土真宗についてほかに何ひとつ知らない私のような者にも、まったく退つ引きならないように迫ってくるもの、人の心の奥底に訴えてくる何ものかがあります。のみならずその〈何ものか〉の何であるかは、ほんとうに驚くべきことですけれども、『歎異抄』だけからも、よく注意して読みさえすれば、たしかにはつきりと読みとることができる、——そう私には思われるのです。

（『歎異抄』と現代、昭和四十九年）

『歎異抄』は、たとえばおそらく念仏を一度も称えたことがなく、

往生ということについて懐疑的であるひとひとすら、「まったく退つ引きならないように迫ってくる」ような「何ものか」を備えた書物である。この「何ものか」について、佐藤正英氏は次のように述べている。

『歎異抄』の基底に流れているのは、〈真にして実なる〉在りようへの衝迫である。……『歎異抄』には……〈真にして実なる〉在りようをそのまま主題として語った文は見い出せない。その理由はいろいろあるが、ひとつには次のような事情があったのであろう。すなわち親鸞や唯円にとって、〈真にして実なる〉在りようへの願望は自明の前提であった。従って、〈真にして実なる〉在りようをことさら対象化して表出する必要がなかったのではないだろうか。⁽¹⁾

『歎異抄』で語られているのは真実への衝迫である。そしてその

基底には浄土仏教の世界観がはっきりと読みとれる。しかしこれは表だって語られることはなく、基底にとどまっている。佐藤氏も認めるところであるが、親鸞が『歎異抄』以外で、「真にして実なる」在りよう」をまったく語っていなかったということではない。宗教的真理の構造は、親鸞・唯円にとって、改めて語る必要のない「自明の前提」であった。しかし「自明の前提」がないわれわれにとっては、宗教的真理としての阿弥陀仏について知ることなしに『歎異抄』の問題が何であるのかは理解できないであろう。しかし滝沢のいう「何ものか」を何ものかであるというふう

うに、いわばぼかしたままで、親鸞の宗教的真理への衝迫をよみとることも可能である。近代『歎異抄』解釈は、そのようにしておこなわれた可能性がたかい。なぜならば、近代において『歎異抄』をよむものが、親鸞や唯円と同等の阿弥陀仏や浄土への信仰を持っていたということを想定するのは困難だからである。多くの近代の読み手にとって、『歎異抄』に見いだせる「何ものか」とは、真実への衝迫そのものであった。それを『歎異抄』に見いだしたのは、ここで近代的『歎異抄』解釈の典型としてとりあげる西田幾多郎（一八七〇—一九四五）も同様である。そしてそこには、自己意識の深まりにおいて絶対者に対するという独自の発想がもりこまれていた。

一 西田幾多郎の歎異抄解釈

西田の処女作である『善の研究』（明治四十四・一九一一年）末尾には独特の歎異抄解釈が見られる。そこでは、念仏者は阿弥陀仏を愛するがゆえに、念仏をとなえ、その存在を知ることができなければ、念仏によって浄土にゆくとしても地獄にゆくとしてもかわないということが理解できるという。この直前には、聖書の言葉がひかれており、それを自力ですてて、他力の信心に入ることとしていることから、西田は、他力を神への絶対的な服従と同様に解釈していることが見て取れる。

西田の『歎異抄』への関心は一貫しているが、このような初期の解釈から一歩すすんで、『歎異抄』について西田が真に独自の解釈を与えるのは、やはり最晩年の『場所的論理と宗教的世界観』（昭和二十一・一九四六年）であろう。

「念仏の申さるるも如来の御はからひなりと思へば、少しもみずから自みずから計はからまじはらざるが故に……」（第十一条）

絶対者と人間との何処までも逆対応的な関係……我々の自己は個人的意志の尖端において絶対者に対するのである。

神もまた絶対意志的に我々の自己に臨むのである。（三七四）⁽²⁾

阿弥陀仏が、絶対者・神と言ひ換えられているが、『善の研究』にみられた信仰における絶対的服従・懺悔というニュアンスは消えている。『場所的論理と宗教的世界観』では、絶対者と人間の

二 「自然法爾」をめぐって

「逆対応的な関係」が、強調され、歎異抄解釈の主眼となつてゐる。そこには我々人間の「自己」が、個人的意志をつきつめたところに、神の絶対的意志にふれ、逆対応的に接するという構造が見て取れる。このような構造は、歎異抄の逆説的表現をもって、つきつぎに明らかにされてゆく。

「善人なおもて往生を遂ぐ、いわんや悪人をや」(第三条)

根底的に自己矛盾なる人間の世界には、我々を宗教に導く機縁は到る所にあるのである。(三三〇)

「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」(後序)

個なればなるほど、斯くいうことができる。而してこの故に我々の自己は、逆対応的に一者において自己を有つということがのできるのである。(三三二)

とくに、引用後者の「ひとえに親鸞一人がためなりけり」という言葉は、西田がとくに重くみた言葉であるとされている。人間の自己矛盾を、根底にまで極限的に徹底する、個に徹すると「我々の自己」は「逆対応」つまり、個とは真反対の何者かに接するといふのである。何に逆接しているかといへば、阿弥陀仏であり神であり、〈宗教的真理〉であると考えられるが、それを見いだす場を人間の自己に求めている点特徴的である。つまりわれわれが自己に徹し深めれば、その内側に宗教的真理はある。自己こそが「絶対的意志」となる、ということになるだろう。

つきに西田の「自然法爾」についての言及をみてみよう。かれは『歎異抄』への関心とともに、親鸞の法語として残されている「自然法爾」について深い関心を持っていた。西田は自然とは、単に人為や作為を手放したありかたではないという。

親鸞の自然法爾と云ふ如きは、西洋思想に於て考へられる自然といふことではない。それは衝動のまゝに勝手に振る舞ふと云ふことではない、それは所謂自然主義ではない。それには事に當つて己を尽すと云ふことが含まれてゐなければならぬ。そこには無限の努力が含まれてゐなければならない。

唯なるがまゝと云ふことではない。併し自己の努力そのものが自己のものではないと知ることである。自ら然らしめるものがあることと云ふことである。(「日本文化の問題」⁽¹⁾三六九)

西田はまず「西洋思想」のいう、人間の本来性のありのまま、という意味での自然と距離をとる。西田の考える「自然法爾」というありかたは、人間の衝動にしたがつて勝手気ままに振る舞うということではない。ここで西田は「自然法爾」をいかに自覚化してゆくか、ということの問題としている。われわれがごく普通に、自然にふるまうのではなく、われわれを「自ら然らしめるものがあることと云ふ」ということを自覚することが、「自然法爾」というあり方であると西田はいう。それはある意志的でありかたであ

るといわねばならない。

西田はまた「自然法爾」を人間の意識の問題としてとらえ、人間の意識の底において出会うべき、ある絶対的なはたらきを示唆している。先ほどの引用にあった「自ら然らしめるもの」は、われわれの自己の内なる意識―無意識をこえてわれわれを包み込む親鸞は念仏には無義をもて義とすと云っている。そこに我々の自己は無意識なると云ふのではない、無分別の分別が働くのである。……名号においては、仏の大慈大悲の表現として、我々の自己はこれによって救われる、包まれるという意義を有っている。その極、自然法爾というにも至るのである。

〔場所的論理と宗教的世界観〕三七五

意識―無意識にかかわらず、われわれの判断を超えたはたらきがわれわれの自己においてははたらいている。「自然法爾に至る」ということは、西田においてはそれを自己のうちへと求めるという方向性が認められる。それでは、意識―無意識を底から包んでいるはたらきとしての「自然法爾」に、われわれはどうすれば至ることができるのだろうか。西田はそれを人間の自己意識が自己を否定するはたらきに求めている。

……親鸞の自然法爾の自然と云ふのは、西洋の自然の考と逆の方向に、人間そのものの底に人間を否定したものでなければならぬ。(日本文化の問題) 三七〇

西洋の「自然」は、生理的なものをふくめた人間の本来性の肯

定へと向かう。一方西田の考える自然は、人間の底に、内に向かう深まりとしてとらえられ、それは否定の運動性としてある。西田の「自然法爾」とは、意識が意識を否定しうる、人間の自己意識のはたらきなのである。そしてこの自己意識は、外側からわれわれを「自らしからしめるもの」すなわち、超越的なはたらきと根底的に繋がっているとするのである。

「西洋の自然の考えと逆の方向」に、「人間そのものの底」に見いだされる、ある超越的なはたらきを、西田は「自然法爾」として把握している。この人間の本来性の肯定としての「自然」とは対極にある、いわば人間的なものを内へと否定してゆき、それを突破する方向で「自然」に出会うという考え方は、人間と「自然」との根底的な連続性と断絶性を示す思想であると考えられる。すなわち人間はあくまでも自然にふるまっている場合ではなく、むしろその人間性を否定してゆくことでしか、形而上学的な働きとしての自然に触れ得ないという意味で、人間と自然とは逆説的に接しているのであり、一方、その運動性そのものは、とりもなおさず形而上学的な働きとしての自然からのはたらきかけによるという意味で、連続しているといつてよいからである。

このような自然理解は、親鸞の「自然法爾」から着想を得て、西洋的な自然の概念を超え包む概念として、西田がうちたてた自然概念であると考えられる。

以上西田の「自然法爾」解釈について論じてきたが、それはそ

もそも親鸞においてどのように考えられていたのだろうか。仏教における「自然」という語はかなり多義的なもので、ここに詳説する意図はないが、親鸞の「自然法爾」については、つぎのような文献に明らかである。

「自然」といふは、もとよりしからしむるといふことばなり。弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまへて迎へんと、はからはせたまひたるによりて、行者のよからんと、あしからんともおもはぬを、自然とは申すぞととききて候ふ。ちかひのやうは、無上仏にならしめんと誓ひためへるなり。……つねに自然を沙汰せば、義なきを義とすといふことは、なほ義のあるになるべし。これ（自然）は仏智の不思議にてあるなるべし。（自然法爾の事、顕智書写本）

ここからわかるとおり、親鸞において自然とは、阿弥陀仏に主語をおいた、阿弥陀仏のはからいという意味に限定されている。西田がいうような人間の自己意識や自覚の問題は、親鸞の自然の概念には含まれていない。親鸞によると阿弥陀仏のはからいとしての自然にかかわるために、人間の側からの作爲はなしえないし、人間のしたよいことも、わるいことも、畢竟は自然のはたらきになんの影響をおよぼささない。

西田における自然に見られた連続性と断絶性は、いづれも人間の意識において感得されるべきものであったが、一方親鸞におい

ては、あえて阿弥陀仏の超越的な立場に身を置いて見てみるならば、阿弥陀仏の側から自然と人間とは連続しているものの、われ人間の側からかながえてみると、それはまったく取り沙汰しようのない、感得しえない絶対的な断絶をみるのである。そしてわれわれは、いかなる意味においても、阿弥陀仏の自然をとらえ尽くすことはできない。親鸞の自然（おのずからしかる）は、おのずから、しからしむる、であるが、「しからしむる」主語とされるのは、阿弥陀仏に限定して考えなくてはならない。西田の立場である人間そのものの底に人間を否定したところに突き当たる「自然法爾」とは、やはり距離があるといわざるを得ないであろう。

こう考えるならば西田の自然理解が、西田自身の思想表現であったことが明らかとなる。しかし、なおこう考えることができているのではないか。われわれが『歎異抄』に目を転じるなら、そこには「義なきを義とすといふことは、なほ義」として、西田のいうような否定してゆく自己意識の働きが主要なテーマとされているのではないかと。この自己を否定する自己意識のはたらきは、親鸞においていかなる意味をもつのであろうか。

三 歎異抄における宗教的真理との断絶

親鸞における『歎異抄』は、私見では、宗教的真理との断絶性にこそ、その特色が見いだせると考えられる。つまり西田の場合、

逆に対応とされており、逆であること、それに自己において徹して否定し、突破することがすなわち真理に対応・相応することであるとされてきたが、親鸞は徹底して「逆」であることだけを、ここで述べているように思われるのである。たとえば、われわれの称える念仏すら、それはわれわれによって定義できるものではないと親鸞は考える。

「念仏には、無義をもて義とす。不可称、不可説、不可思議のゆへに」(第十条)

これは親鸞が「自然」について、「つねに自然を沙汰せば、義なきを義とすといふことは、なほ義のあるになるべし。これ(自然)は仏智の不思議にてあるなるべし」というのと同様のことであり、念仏なり自然なりは、阿弥陀仏によってもたらされたものであり、それをわれわれがあれこれと意義づけようとしてもそれは意味のないことであるという。西田もしばしばひいていた、

「念仏はまことに浄土にむまるとるたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり」(第二条)

という言葉も、本来はこの意味で理解すべきであると考えられる。すなわちこれは、絶対者への絶対服従を説いたものではなく、むしろ、親鸞自身が弟子にたいして念仏が《宗教的真理》への途であるということを解き明かすことが不可能であるということを示した言葉なのである。それでも念仏を称えるのである。いわばわ

けもわからずに念仏を称えるのだが、それでよいと親鸞はいう。ただただ阿弥陀仏のはからいである。

「念仏のまふさるるも如来の御はからひなりとおもへば、すこしもみづからはからひまじはらざるがゆへに、……みづからはからひをさしはさみて、善・悪のふたつにつきて、往生のたすけ、さはり、二様におもふは、誓願の不思議をばたのますして、わがころに往生の業をばげみて、まふさところの念仏をも自行になすなり」(第一条)

「如来の御はからひ」には、すこしもわれわれ人間のはからいが交わることはない。われわれが善・悪と決め、それが往生の助けとなったり障りとなったりするのではないかと考えることは、それと同様に念仏も、自らの力で行っていると考えている証拠であり、それでは阿弥陀仏の与えた、われわれからはその根拠の計り知れないはずの誓願を信じていないということになる。

「念仏は行者のために非業・非善なり。わがはからひにて行ずるにあらざれば、非行といふ。わがはからひにてつくる善にもあらざれば、非善といふ。ひとへに他力にして、自力をはなれたるゆへに、行者のためには、非行・非善なり」(第八条)

われわれの側から考えるかぎり、「如来のはからひ」と「わがはからひ」とが連続性を保っているかいなかは判断できない。このようなことを念頭に、西田が引用していた箇所について、その

続きの部分もここに引用して検討してみると、違った側面がみえてくる。

「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。されば、それほどの業をもちける身にてありけるをたすけんとおほしめしたちける本願のかたじけなさよ。……善悪のふたつ、惣じてても存知せざるなり。そのゆへは、如来の御ころによしとおほしめすほどにしりとをしらばこそ、よきをしりたるにてもあらめ。如来のあしとおほしめすほどにしりとほししたらばこそ、あしさをしりたるにてもあらめ」(序)

親鸞は、阿弥陀仏のはたらきはわれわれにとつて思議のおよばないもので、断絶したものであるとしながらも「ひとへに親鸞一人がため」という。思議がおよばないとするのは、阿弥陀仏のはたらきであり、念仏である。しかし、親鸞はその「かたじけなさ」については、それが衆生ひとりひとり、「この私」に向けられたものであるということを理解している、という。

一方で人間は、阿弥陀仏について何が善でなにが悪であるかを判断することはできない。阿弥陀仏とおなじくらしい立場から善・悪を見渡すことができれば、判断することもできようが、わたしには、阿弥陀仏のはたらきがわたしのためであるということ、まさに信じることしかできないのである。

「よくよく案じてみれば、天におどり、地におどるほどによ

ろこぶべきことをよろこばぬにて、いよいよ往生は一定とおもひたまふなり。よろこぶべきころをおさへてよろこばざるは煩惱の所為なり」(第九卷)

ここには一見、屈折した自己意識が読みとれる。阿弥陀仏のはたらきがわたしのためであることが本当ならば、とても嬉しいはずなのに、よく自分の心を点検してみると、さほど嬉しいという気が起きてこない。それは、ひとえにわたしという人間個人の問題、煩惱の問題である。それほどに救済の事実と、人間の内面の問題は、考えるほどに断絶したままなのである。親鸞は、救済の事実を心から喜び得ないということ、つまり人間がそのままに煩惱的な存在であるならば、「いよいよ往生は一定」であるという。しかし煩惱的であればあるほど、あるいはそれを自覚するほど、より往生が近いということにはならない。救済の事実を喜ぶひともし、喜ばない人も、喜びえないことを人間存在として自覚するひともし、この現象世界におけるわれわれは、阿弥陀仏のまなざしからみれば、だれもが煩惱的存在であることに変わりはない。

おわりに

西田の「自然法爾」は、意識における真理との連続性のことを指している。一方で親鸞の〈自然法爾〉は、われわれの作為や自己意識のあり方に左右されない絶対的な救済の力のことであり、親鸞は人間の意識においては真理との断絶性を自覚せざるを得な

いという立場をとっている。よって『歎異抄』は、西田の理解では、真理との連続性を自覚する営みとしての自己意識の探求という意義をもつ。宗教的真理と人間は根底的に繋がっており、自己意識を否定してゆく運動性が、宗教的真理のはたらきとの一致への途であると考えらるからである。だが、『歎異抄』の記録は、絶対的な如来のはたらきをまえにして、それでもまぬがれないような自発的な人間の意識の動きについての洞察であり、念仏以外のあらゆる行・思議が、如来のはたらきに対して否定的に自覚されたその自覚自体が宗教的真理と直接に関わるということはない。いずれも意識が意識を否定しうる、人間の自己意識としての〈宗教的真理への衝迫〉が問題となつていことに違いはないが、真理との連続性と断絶性という点では、西田と親鸞は異った立場にあるといえよう。近代以降、『歎異抄』が多く論じられるのは、自己意識の確立が形而上学的はたらきとしてのじねん・あるいはしぜんといったものに支えられているという認識が根底にあるということに、理由の一端があるのではないか。『歎異抄』に見いだされてきた〈何ものか〉とは、このような内への宗教的真理への衝迫であるといえる。このような親鸞理解がどの程度共有されているかという問題については、今後、西田と同時代の親鸞論を検討していく中で明らかとすべきであろう。

(1) 佐藤正英『歎異抄論註』（青土社、一九九二年）六八九頁。

(2) 以下、頁のみを示す。『西田幾多郎哲学論集Ⅲ』（岩波文庫、二〇〇〇年）による。わかりやすくするために、『歎異抄』の引用と、それについてのコメントを分けてしめた。

(3) 竹村牧男氏は『西田幾多郎と仏教』（大東出版社、二〇〇二年）および『西田幾多郎と真宗』（東洋学論叢 第二十八号、二〇〇三年）において、上田閑照氏らの諸論をひきつつ、西田の宗教哲学の究極は「逆対応」と「平常底」であるとしたうえで、『歎異抄』は「逆対応」の「逆」ということをはっきり示しているとして、『西田独自の真宗理解』を指摘している。

(4) 「日本文化の問題」昭和十三年四月の講演。刊行は昭和十五年。頁は全集十四による。

(5) 「自然法爾」については、佐藤正英「親鸞における自然法爾」（東大出版会『講座日本思想』第一巻、一九八四年）を参照。

*親鸞の文献の引用は、すべて金子大栄編『原典校注 真宗聖典』（法藏館、一九八八年）により、表記など適宜改めて使用した。

*本論文は、第三十回 研究報告において「親鸞資料『歎異抄』と『恵信尼消息』における宗教的伝達についての比較思想的考察——なぜ歎異抄論は多く書かれるのか」として口頭発表したものである。論者の問題関心は一貫したものであるが、本論文においては当初発表を予定していた範囲のうちごく一部にとまわっている。記してお詫び申し上げます。

(つ)のだ・れいこ、倫理学、お茶の水女子大学大学院