

親鸞における浄土の問い

内記洸

Der Frage des Reinen Landes in Shinran

Takeshi NAIKI

In der Geschichte des Buddhismus gehört die Lehre vom „Reinen Land“ (浄土, Jōdo) zu einer der großen Schulen. Auch Shinran, Gründer der Jōdo-Shin-shū erläutert das Reine Land in seinem bekannten Hauptwerk *Kyōgyōshinsyō* (教行信証, kompletter Titel: *Ken Jōdo shinjitsu Kyōgyōsyō monrui* 顕浄土真実教行証文類), aber es beschreibt nicht immer eine Welt, ein Land, oder etwas Räumliches. Was bedeutet es, und welche Beschreibungen vom Reinen Land treten durch dieses Konzept auf? Die Aufgabe in diesem Aufsatz ist es, nach der Weite von diesem Konzept „Reines Land“ zu fragen.

Obwohl das Reine Land ein großes Thema für Shinran ist, redet er nicht direkt darüber, wie es beschaffen ist. Er behandelt es in zwei Teilen, in zwei Faszikeln seines Hauptwerkes. Darin zeigt Shinran den Unterschied zwischen dem normalen, traditionellen Verständnis vom Reinen Land und dem, was er darunter versteht. In diesem Problem steckt eine grundlegende Frage des Buddhismus: Was ist Wahrheit? Das Reine Land muss im Zusammenhang mit diesem Absoluten gesehen werden.

Dieser Unterschied in Shinrans Denken ist kein oberflächlicher, der nur Fragen von Welt oder Weltlichkeit betrifft, sondern ein grundlegender. Die Frage nach dem Reinen Land ist nicht allein eine Frage nach dem Reinen Land. Es steht wirklich in der Nähe der Erleuchtung (*satori*). Nur in diesem Ausmaß unter Berücksichtigung jenes Unterschieds der Bedeutung des Reinen Landes in Shinrans Denken kann mit diesem angemessen umgegangen werden.

はじめに

「浄土」とは何か。基本的な語義としてのそれは、「仏」と呼ばれる真理の体現者を主として展開する「清浄なる国土」のことである¹。ただし、特殊宗教的な次元に限らず一般的日常的な環境にまで幅広く、神話的な表象が意味を失って久しいこの現代において、この「浄土」という言葉のもっていたリアリティは間違いなく急速に失われており、そのため、浄土についての生き生きとした語り出しや根本的な問い直しを耳にする機会は少ない。その一方で、「浄土教」や「浄土宗」と呼ばれてきた伝統の形態は、この「浄土」という表象が仏教という教説の大きな歴史的潮流において一つの核であったことを伝えており、逆から言えばそれは、浄土というこの一つの核を現代に再び浮かび上がらせることができなければ浄土を語ってきた一連の教え自体が中心から瓦解してしまいかねない、ということでもある。つまり、浄土の教えにとって「浄土」は間違いなく生命線である。

親鸞において、いわゆる主著『教行信証』の正式な表題が『顕浄土真実教行証文類』であり、自身の師の教えを「浄土の真宗」（I - 380）と表現していることから明らかなように、間違いなく親鸞もこの浄土の教えの系譜に立っている。ただ、親鸞によって示される浄土は多層的で一義的には理解し難いところがあり、前近代の神話的な世界観が喪失した現代において、親鸞が思想としてはしばしば語られる一方、その浄土の問題がほとんど主題とならない、という状況が起こっている²。確かに、親鸞の語る浄土は、一面には従来受け取られてきた浄土の一般的なイメージが否定されるようなところに成り立っている。本論の基本的な趣旨として言うならば、その否定は浄土が「世界」として理解される地点にまで及ぶ。しかしそれは、浄土という表象自体がもはや空虚なものになってしまったという意味ではない。親鸞の思想があくまで浄土の教えであるためには、当然、浄土ということの意味が主題的なものとして問い直されねばならない。さしあたり浄土が世界ではないとは一体何を言っているのか、また、世界でないとして、にもかかわらずそれが「土」と表現されねばならない必然性はどこにあるのか。こうした意味で、単に浄土を考察の焦点とする以上に、親鸞の思想をそのものとして受け取るためには、親鸞の浄土理解を、浄土教において長い間前提とされてきた浄土そのものに向けての問い直しの運動として改めて反復しなければならない。

したがって本論が目指そうとしているのは、「仏の国」という神話的な表象がリアリティを失った現代において再び、浄土の教えのリアルな側面を新たな仕方で甦らせ、教説として生きながらえさせる、ということではない。そのような内向きで消極的な態度は、宗教的な表現をそのつどの状況に応じて一時的に盛り立てることはできても、宗教的な思索の根幹に横たわってあるべき普遍性を逆に損ってしまう。普遍的なものは時代的な限定をただ超えているのではなく、そのつどの時代の中からその個別的具體性に依拠して現れ出て

くるものでなければならない。親鸞の「浄土の」教えが真に普遍的なものであるにもかかわらず、その意味が我々の眼に明らかでないのだとしたら、それを覆われたままにしているのは我々自身であり、そのことの責任は我々自身が負わねばならない。

1. 浄土の描写

1 - 1 浄土をめぐる問題の所在

「清浄な国土」を意味する「浄土」とは、仏を中心とした仏の国を意味する。それが清浄、純粋であると言われるのは、真理に目覚めた「仏」という存在が純粋、清浄であるからであり、それが国土であるのはその仏という存在を中心として、仏によって統べられた世界であるからである³。具体的にはそれは、種々の宝石でもってかたちづくられ、この上なく心地よい音が響き渡り芳しい香りが漂っており、また心に意思されたことが即座に実現される世界として描写される⁴。これは、六根六識六境と表現される仏教の基本的な感受・認識の構造に基づいて、眼耳鼻舌身意の六つの心的作用すべてが十全に満たされるということを意味しており、そうした表現はまた、その満足の対極にあるような我々の日常的生のありよう（一切皆苦）に対応している。ただ、言い方を変えるならこれは、象徴的な意味が改めて抽出されることなしにこうした描写そのものから直接何かを受け取ることは極めて難しい、ということである。非日常的で神話的な、ここではない別種の世界と了解するのであれば、我々は具体的な浄土の形象をその姿のままに肯定することはできない。こうした浄土の姿は、我々にとってリアルに感じられるものではないのである。

もっとも、こうした描写そのものが空想的、非現実的なものであってリアルではない、と考えるのは早計であろう。ある事柄が実在的に感じられるかどうかということは客体の様式いかなの問題ではなく、我々自身とその事柄との相互的なあり方の問題である。この場合リアルではないとは我々にとってリアルではないということであって、何が現実的な意味をもち何が非現実的な感覚を与えるかということは我々自身の生の全体に左右される。超自然的な世界像が我々に馴染まない、何よりの理由は、それが我々の生活に溶け込んだ自然科学的理解や合理的な価値観に正面から衝突するという点にある。近代と前近代、という大掴みな歴史区分に従うならば、近代以降の我々の価値基準に基づいて浄土のこうした姿が現実そのままの世界と同じだと考えられないからと言って、そのことが直ちにそ

の浄土という世界についての現実感のなさ（リアルに感じられないこと）に繋がっているわけではない⁵。

この点に関して、親鸞が浄土の、世界としての具体的形象描写に積極的な関心を示していないということは極めて重要である。親鸞は浄土そのものに関心がなかったのではない。後に詳しく見ていくように『教行信証』、つまり『顕浄土真実教行証文類』の後二巻では「浄土」が巻の主題に掲げられており、これはつまり、親鸞があくまで浄土の教えの系譜に繋がりつつ、しかしその浄土という問題に関してある特別な態度を取っていたということを意味している。現代とは異なり神話的な表象が具体的な実在感を発揮していた日本中世に、浄土として描かれる形象をそのままの姿では論ぜず、別の仕方でも浄土を受け取っていたということは、我々が現代的な価値観でもって浄土の形象性に現実的な手ごたえを感じないのとは根本的に意味が異なる。親鸞においては浄土のリアリティが異なったかたちにおいて、具体的な形象としての世界以上の強烈さでもって感じられていたのではないか。浄土が何であるかを論ずるにあたり、我々自身のリアリティからは一時離れ、親鸞が「浄土」という言葉から受け取っていたリアリティに照明が当てられねばならない。

1 - 2 分けられた浄土

周知のことであるが、親鸞は浄土を一通りの仕方では受け取らない。『教行信証』末尾の二巻「真仏土巻」と「化身土巻」は仏身・仏土を主題として掲げる巻であり、この両巻冒頭の文に、浄土についての親鸞の態度の相違の要点を構造的に見出すことができる。

A : 「真仏土巻」

謹んで真仏土を案ずれば、仏はすなわちこれ不可思議光如来なり。土はまたこれ無量光明土なり。しかればすなわち大悲の誓願に酬報するがゆえに、真の報仏土と曰うなり。(I - 227)

B : 「化身土巻」

謹んで化身土を顕さば、仏は『無量寿仏観経』の説のごとし、真身観の仏これなり。土は『観経』の浄土これなり。また『菩薩処胎経』等の説のごとし、すなわち憍慢界これなり。また『大無量寿経』の説のごとし、すなわち疑城胎宮これなり。(I - 269)

これら二巻の主題は共に「仏」と「土」である。「真仏土」は直ちに「真の報仏土」と言い換えられるが、そうではない仏と浄土を親鸞は「仮の仏土」と呼び、これが後者の引用における「化身土」と呼ばれる仏、浄土を指している。『教行信証』の前四巻のすべてに「浄土真実」の語が冠せられ、第五巻が「浄土真仏土」と言われているのに対し、第六巻の「化身土巻」のみが「顕浄土方便化身土文類」と「真（実）」の語を欠いていることから明らかなように、本著の全体の構成において「化身土巻」の位置は特別際立ったものがある。そもそもこの著は、真か仮か、真実か方便かを峻別する明確な一本の線によって貫かれており、この点からすれば親鸞にとっての「仏」および「浄土」の問題とはこの真仮判断という課題をその全体構造のもとに受け止めたものにほかならない。ここで真仮の問題は「仏」と「浄土」という主題に託されているのであって、浄土が真土と化土として二つに分けられることには偶然的でない、本質的な意味が込められていると考えられる。したがってこれらは、「分けて考えることもできる」問題ではなく、「分けて考えねばならない」問題としてあるのであって、親鸞における浄土の問題をほかならぬこの区分から始めねばならない必然性がここにある⁶。

さて、これら二つの浄土“観”のうち、伝統的、基本的な浄土理解を直接引き継いでいるのは間違いなく「化身土」である。ここでまず注意しなければならないのは、そもそも「懈慢界」や「疑城胎宮」といった言葉は「そうではない」、「そうあってはならない」浄土を否定的に表現するものであり、したがってその背後に間接的に、あくまで本来的な、真実としての浄土の姿が窺われるのに対し、『観無量寿経』（以下『観経』と表記）に示される仏や浄土はそうではないという点である。『観経』に描かれる仏と土は、あくまで偽りのない仏そのもの、浄土そのものの姿として直接に肯定的である。経典がそれ自体として、仏や浄土を否定的に描こうとするものであるというわけではない、ということは何も『観経』に限ったことではない。まして、引用で言われている「真身観の仏」とは観察行の次第において直前の「像観」の仏からさらに一段内容を深めた、“本来見られるべき仏の姿”を意味するものであるから⁷、ここで浄土を分けているのは経典に示される浄土の直接的な真実性とは明らかに別の基準である。

このように迂遠な言い回しになってしまうのは、浄土における真仮の区分について、形象的な差異の問題としては始めることができないからである。化身土における仏と浄土の描写の具体的形象性に対して、真仏土としての表現は描写として極度の抽象性を帯びている。引用に見られる「不可思議光如来」としての真仏と「無量光明土」としての真土とは、それ自体の具体的視覚像としては何も語っていないに等しい。そこでは我々が「仏」や「浄土」としてイメージする基本的な前提が飛びこされてしまっており、それはまるで、「仏」や「土」という直接の言葉以外に両者を区別する明確な境界線が存在しないかのごとくである。つまり「真仏土」では、そこで問われているのが本当に仏であり浄土であるのか、という問い直しが改めて要請されるほど根本的な地点から仏身仏土が問題にされているの

であって、何らかの意味ですでに了解されてしまった仏や浄土というのはそもそもの考察の出発点に置かれていない。浄土の問題は、浄土という言葉のイメージの遥か彼方から、その奥行きの中に語られている。したがって親鸞において、浄土は単に浄土の問題としてある以前に、第一に根本的な「区分け」の問題として存在していることになる。

「分けられてある」ということは、つまりはそれだけの「幅」をもってあるということである。しかもそれは、異なった二つの世界や世界観などといった横方向に伸びた並列的な区分・幅ではなく、そもそも浄土とは何であるかと問い直されるほどに根本的な深みへと遡行する、垂直方向への区分・幅である。「真仏土巻」「化身土巻」両巻として区分される仏や土の“描写”は、仏や土という像ではなくその像の遥か“向こう側”を焦点として、仏や土とはそもそも何であるのかと向こう側から問うている。言い方を変えるなら、仏身仏土というあり方そのものが仏身仏土自身への問いとなっている。仏や土に示される、この「分けられてあること」の幅は、仏や土以前の一つの超越的な問いとして表れている。

1-3 浄土における「かたち」と「かたちなさ」

「真仏土巻」に描かれる浄土、つまり阿弥陀の誓願に報いたものとしての「無量光明土」が「化身土巻」に描かれるような象形的な具体性から遠く離れているということは、当の「真仏土巻」における自釈や引文からも窺うことができる。「真仏土巻」を代表する願文が第十二願「光明無量の願」と第十三願「寿命無量の願」であることに対応して⁸、当巻に示されるのは阿弥陀の光明とそのはたらきや因縁、あるいは涅槃や仏性、解脱、虚空、無為、自然などの仏教の核となる言葉の重層的な記述であって、浄土そのものに関わる直接的な言表はほとんど見出せない。「無量光明土」の他、「安楽国」や「安楽浄土」、「極楽」、「無為涅槃の界」など、仏の国土と連絡する文句は認められても、それがどのような世界であるかについて、「光」や「虚空」といった表現の他に具体的に何かを了解し得るような言葉は見当たらない。この傾向は、親鸞が漢文で伝えられてきた経典や論釈を当時一般に普及しつつあったかな文字（和文）で注釈した、いわゆる「かな聖教」等においても同様であって、どのような表現形式を取るにせよ、親鸞がその著述の中で浄土について元々の経論釈の言葉以上に何かを表現し直すことはほとんどない（この意味では、浄土について最も直接に記述してあるべき著が『教行信証』である）。この点を化身土との対比において考えるなら、真仏土とはさしあたり、仏そのもの、浄土そのものが何であるのかという前提が見失われてしまう地点まで徹底して、化身土的な象形的具体性が剥落する方向に向かっているとみなすことができる。

ところで、同じ真仮の対比構造のうちにあつて、仏と浄土とではその語り出され方に違いがある。浄土に対して、仏については『教行信証』より一步踏み込んだ、別の表現が念入りになされている箇所が複数ある⁹。真の土について見ていくに先立って、真の仏に関して直接に語り出された言葉をいくつか拾い出してみよう。

光如来ともうすは阿弥陀仏なり。この如来はすなわち不可思議光仏ともうす。
この如来は智慧のかたちなり。(Ⅲ - 和文篇 - 87)

この如来は光明なり。光明は智慧なり。智慧はひかりのかたちなり。智慧またかたちなければ、不可思議光仏ともうすなり。(同 146)

阿弥陀仏は光明なり。光明は智慧のかたちなりとするべし。(同 172)

「かな聖教」と呼ばれるものには三種ある(『尊号真像銘文』、『一念多念文意』、『唯信鈔文意』)。そのいずれにおいても「阿弥陀」ということが、「光」と「智慧」と「かたち」という言葉でもって繰り返し表現されている点は重要である。こうした表現が先の「真仏土巻」における真の仏、「不可思議光如来」に対応しているのは疑いないが、「真仏土巻」とは異なり、その「不可思議光」としての仏がさらに「智慧のかたち」として説明されている。「智慧はひかりのかたちなり」とは智慧が光というかたちとしてあること、「光明は智慧のかたちなり」とは光という表象は智慧がかたちをとったものだという意味である。「かたちなき智慧」としての光であるから、光と言っても「不可思議光」であると言われる。化身土との対比ですでに確認したように、「光」は我々にとってある特定の形象をもった個別の存在者ではないが、視覚のもとで感覚したり言葉として認知し得るものとして、少なくとも我々が掴み得るだけの「かたち」であるには違いない。化身土としての具体的個別的な形象性とは一線を画しつつ、この光と智慧という言葉の連関には明らかに、「かたち」と「かたちなきこと」という対比的な関係が託されている。

この「かたち」と「かたちなきこと」との対応関係を窺わせる表現は、親鸞の言葉の随所に見られる。

法身はいろもなし、かたちもまします、しかればころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまいて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまう御かたちをば、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまえり。
(同 171)

無上仏ともうすはかたちもなくまします。かたちのましまさぬゆえに、自然ともうすなり。かたちましますとしめすときには、無上涅槃とはもうさず。かたちもましまさぬようをしらせんとて、はじめて弥陀仏とぞききなうて候う。みだ仏は、自然のようをしらせんりょうなり。(Ⅲ - 書簡篇 - 73~74)

「かたち」をめぐるこうした対比が親鸞のオリジナルだというわけではない。仏教における最初期の言葉であると言われる、「三法印」の「諸行無常」、「諸法無我」を見るなら、我々がいかにあらゆる物事を「常なるもの」と捉え、あらゆることの根幹に「実体的な何ものか(我)」を見て取っているか、という点に向けられた仏教のそもそもの問題関心を窺うに十分である。対象性、客体性、実体性に対する根本的な意味でのこの疑いはまた、単なる外的な事象の成立のみに関わる問題ではなく、執着や分別の問題として我々自身の意識や認識を構造として積極的に内に巻き込みながら成り立っている¹⁰。したがってそれは、我々が認識するすべての事柄を包んで、我々の認識そのもののありように対して例外なく行きわたる。仏教において求められる「さとり」が「涅槃寂靜」という一つの境界として示されるのも、我々自身の日常的な生活の全体を成り立たせている認識が、我々自身の存在そのものの問題として根底から問いただされているからにほかならない。

我々自身の存在そのものに関わる問題、という意味では、言葉も例外ではない。というより、言葉というものが我々にとって、我々の外部から単に付け加えられたにすぎないもの、それが「何」であるかを指し示すための道具のようなものではなく、むしろ我々の認識の成立に深く食い込み、その意味で我々が我々自身としてあるということに本質的に深く関わっているという点では、言葉と言われるもののありようもまた必然的に、こうした根本的な問いに対して応えるべく要請されている。例えば、古代ギリシアの時代から秩序や理性といった言葉と語義において連関し合いながら、哲学における一つの本質的な主題とされてきた「ロゴス」logos という言葉が示しているように、哲学という営みのもとにおいても言葉や言語の問題は真理そのものに、あるいはまた我々におけるそうした真理探究の営み自体のうちに深く根ざしている。ただ、西洋の伝統とは異なり、言葉と我々を結び付けるこの本質的な連関は仏教において、特に大乘仏教の成立以降は決してポジティブなものではなく、むしろ、執着や分別意識などの迷いの構造の方により強い連絡をもっている。ここから、「空を空ずる」、「仏に会ったら仏を殺せ」などといった表現に認められるように、“真理”として表現される事柄自体に対してもなお——それが“真理”であるならばなおのこと一層——对象的に執着しないこと、言葉でもって分別しないことが求められることになる。

親鸞において、「尽十方無碍光如来」が「一如」から、「不可思議の大誓願」として現れた一つの「かたち」であるとか、「阿弥陀仏」が「かたちもましまさぬよう」や「自然のよう」を「しらせん」とするものであると言われるのも、基本的にそれと同じ流れのも

とにあると考えられる。我々の眼に映るもの、我々が言葉で認識しているものは、我々が
見ているもの、知っているものよりも常に深い。ただし、仏の当体である「法身」は単に
かたちなき「法性法身」であるだけでなく、同時にそれがかたちとして現れた「方便法身」
でもあると言われる¹¹ように、「かたち」と「かたちなさ」との関係は常に相補的であり、
初めから二重の掛け合わせのもとに成り立っている。「いろ」も「かたち」もなく「ここ
ろ」も「ことば」も及ばないものとしての法性とは、それが我々から質的に完全に超越し
ていることの表現であり、それがなお「いろ、かたち、ころ、ことば」として方便であ
るとは、真理が真理として“ある”ということが我々自身の存在のありように直結してい
ることを意味しており、そこに優劣の関係はない。阿弥陀仏や尽十方無碍光如来とはそも
そも、仏を対象的に指す、それ自体として成り立った個別的な名称ではなく、「南無阿弥
陀仏」や「帰命尽十方無碍光如来」という具体的生活の場に表現され伝承されてきた言葉
(名号)としてあるのであって、そこには我々と仏との関係がすでに埋め込まれてある¹²。
したがって、その名号という「かたち」そのものが何らかの超越的・神秘的な意味や呪術
的な価値を担っているわけでもなければ、それ自体に論理的な整合性や体系性が見込まれ
るわけでもない¹³。真理そのもの問題として問われているのは、仏という一つの表象では
なく、仏という表象に込められた矛盾した関係なのである。

以上のことはもちろん、「阿弥陀仏」、「不可思議光如来」についての了解であって、
そこに浄土という表象の意味がそのままに収まるわけではない¹⁴。しかし、仮に対する真
として、同じく「大悲の誓願に酬報」した「光」と表現されるという点で、両者を本質的
に区別することはできない。つまり仏身仏土の問題とは、かたちとかたちなさとの関係の
問題、生死流転と涅槃という仏道の根本主題がそのままに映し込まれた事柄としてこちら
に示されているのである。

このように真 - 仮という基本的な区分けの軸に従うなら、我々が「浄土」という言葉か
らまず初めに惹起する何らかの具体的な世界や世界性といったものは親鸞において第一義
的なことであるとは言えない。どのような意味においても、単なる世界像の比較が直接の
問題になっているのではない。「仏」と同様、「浄土」という言葉には初めから、その言
葉を超えた、こちらからは決して達することのできない「奥行き」が込められている。こ
の奥行きを見えざる中心として浄土の問題は展開しているのであって、その意味でこれは
「世間」ではなく「出世間」の問題としてあることを忘れてはならない¹⁵。了解のそもそ
もの枠組みとして浄土を世界とみなす地点から始めないのは、さしあたり「阿弥陀仏」を
どのような人格的存在者としても受け取らないことと同様である。仏が何らかの人格性を
示すものであるかどうか、また浄土が何らかの世界性を示すものであるか否かは、その
奥行きからの解答を俟たねばならない。

したがって、浄土の問題を世界や世界性から始めないということは、あらゆる世界や世界性を捨象するという事ではない。世界という言葉に示される幅は、本論が化身土で代表させた眼前的な形象性に止まるものではない。空間的な広がりから意味上の相互的な指示関係としての内的連関、あるいは具体的な諸形象を真如自身の自己展開として有機的に解釈するような世界理解など、「世界」の問題は疎に密に様々な程度に主体を巻き込んで実に多様に展開し得る。世界という点から言うなら、真土としての浄土の位置とはまさにこの、無限の展開ということにあるのではないか。真土に対して化土のもつ問題は、対象性というよりその限定性にある。双方の土を区別しているのは、「かたち」における区別でもなければ「かたち」と「かたちなさ」との区別でもなく、無限を背景とした無限の展開があるか否かである。真仏土 - 化身土としての「分けられてあること」や、また浄土が主題となっているにもかかわらず「それ」が直接何であるかが語られないという表現上の屈折は、質的に断絶しているはずの「かたち」と「かたちなさ」とが相互的に二重化して成り立っているという積極的な関係を示している。先の引用で真仏がかたちなき光であり智慧であって、仏という表象とかたちなき智慧の光とが分けられていなかったのと同様、浄土もやはり光そのもの、智慧そのものの表れでなければならない。仏身仏土に求められるのは、さしあたりそれがどのような世界であるかという事象や枠組みとしての定義ではなく、根本的に矛盾した関係として示されていることの意味の幅であって、そこに同時に事象としての多様性が示されているのではないだろうか。

2. 浄土が示すもの

2-1 関係としての浄土

仏教において、真理は対象的に把握されることを拒絶する¹⁶。したがって、「南無阿彌陀仏」や「浄土」の背後にさらに奥深い何か、より根源的な或るものがある、と考えることはできない。先の「南無阿彌陀仏」の後景を成しているのは「かたち」に対する端的な「かたちなさ」であって、かたちの背後に“かたちなき何か”がある、というのでは一段深く反省された「かたち」をただ反復するだけのことであり、「かたち」に対する我々自身の偏向がなお脱せられていない¹⁷。「真仏土巻」において、涅槃や仏性や虚空や自然といった言葉が概念的に内容を分析検討されることなく、相互に関連付けられつつただ繰り返されているのも、これらの言葉自体に固定した何らかの「真なる意味」が込められてい

るわけではないためである。かたちである言葉のものさしでもって、かたちなき真如を測ることはできない。真如とは端的に「そうではない」ことなのであって、涅槃などの語はそのことを指摘している。阿弥陀の誓願とはかたちを超えたところからかたちが表現されることへの表現であり、阿弥陀仏や本願というもの、あるいはそれらを成り立たせている何ものがどこか別の場所に存在しているというわけではない。

しかしそれでは、こうした「かたちなき」を焦点とすること、本論の問題関心に沿って言うなら浄土を「世界ではない」ところから受け取るということは具体的に何を意味するのか。「かたちなき」ところから浄土をみる、ということは、単に「かたちなき」という概念の提示に終わってしまってはならない。前節までは浄土についての描写を手掛かりに、化土と真土の対比を軸として専ら浄土そのものに即して分析を行ってきたが、ここにおいてすでに浄土の問題は浄土それ自体の問題、つまり客体としての「それ」の問題ではない。関係としての浄土は、浄土自体として見出される真仮の幅から今一步進んで、別種の関係として示されねばならない。

浄土がそれ単独では問題とされない、というこのことは、実は親鸞の語りにおいて一貫している。前節では浄土における差異を際立たせるために、化身土としての仏と土をその具体的対象性、形象性を焦点として抽出してきたが、実はこのように浄土が客観的な「それ」として受け取られ、理念的に対象化されている「化身土巻」においてもまた、そこで本当の主題となっているのは浄土そのものの姿ではなく、むしろそうした浄土に生まれようと願う者、あるいはそうした浄土へと往生し、そのもとにとどまっている者のありようである。引用に見られた「懈怠界」や「疑城胎宮」といった否定的な文句は、そうした浄土が真実であると信じ固執して、自我の閉鎖的な殻から抜けられなくなってしまうさまを表現する。教義学において伝統的に、「三願転入」や「三三の法門」と言われてきたように、真土と仮土として区別された浄土は、阿弥陀の四十八願中の三つの願（三願）、それに対応する我々自身の三つのありよう（三機）、そうした浄土への三つの往生（三往生）といった違いに対応して受け止められるが、これはむしろ真如に対する我々自身の関係の問題である。浄土のあり方として示される差異とは浄土という存在を弁別するものではなく、そうした浄土に向かい合う我々自身のあり方についての幅であり、かつそうした我々のあり方にそのつど相応する阿弥陀の願の表現の違いにほかならない¹⁸。

〔第十八願〕

：設い我仏を得たらんに、十方の衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん。もし生まれざれば正覺を取らじと。ただ五逆と誹謗正法を除く、と。(I - 97)

〔第十九願〕

：設い我仏を得たらんに、十方の衆生、菩提心を発し、もろもろの功德を修し、

心を至し発願して、我が国に生まれんと欲わん。寿終の時に臨んで仮令大衆と困遶して、その人の前に現ぜずは、正覚を取らじ、と。(同 270)

〔第二十願〕

：設い我仏を得たらんに、十方の衆生、我が名号を聞きて、念を我が国に係けて、もろもろの徳本を植えて、心を至し回向して、我が国に生まれんと欲わん。果遂せずば正覚を取らじ、と。(同 296)

第十八願が「真実信」を明かす巻、第十九願、第二十願が「化身土」を示す巻のそれぞれ冒頭に掲げられることから明らかであるように、それぞれの願文で「生まれんと欲わん」と言われている「我が国」、つまり阿弥陀の浄土の内容は質的に異なっている。しかし、これらの願文を一例に並べて比較検討してみたところで、それらの土が各々まったく別のものを指しているという了解は出てこない。事実、親鸞がこの願文のもとで対比的に了解しているのは浄土ではなく、「至心・・・欲生」という共通の枠で括り出された信心の質である。中国浄土教の善導(613 - 681)以来、「十念」とは十回の称名念仏のことであるとして「念仏往生の願」とそれ単独で受け取られてきた第十八願が、親鸞において「至心信樂の願」という名でもって受け取り直されていることの原因がここに垣間見られる。第十九願、第二十願の「至心発願欲生」、「至心回向欲生」という言葉に対する親鸞の眼差しは、浄土教の問題の所在が「信樂」(信心)へと収束すること、かつそこには深さとして質的な相違が認められるという自覚から発している¹⁹。

「信樂」へのアクセントは単に「発願」や「回向」といった直接に対置する項との比較にとどまらず、「至心・・・欲生」の枠を巻き込みながら願文全体の意味の差異へと向かっている。浄土の真仮が問題になるのはこの地点においてのことであり、したがってそれは単なる土の違いではなく、あくまで我々において願われるところの土の違いである。いずれの願文でも「至心」「欲生」とあるように、浄土は真実に希求され(願生、欲生)、我々がそこに生まれる(往生、得生)べきところとしてある。つまり、浄土における意味の揺れ幅とは単なる「生まれる場所」の違いではなく、「そこに生まれようと願う」こと、「そこに生まれる」こと自体の意味の違いである。

この意味の違いは例えば、親鸞が「欲生」の一語を「本願招喚の勅命」(I - 48)、つまり阿弥陀如来の本願というかたちで、如来からこちらへと向けられた逆らいのような命令、と了解する点に最も端的に表れている²⁰。ここにおいて浄土へと向けられた方向性の意味が根本的に転換する。浄土は、我々自身が生まれようと願う場所、という第一の意義からは乖離し、その浄土へと向けられたベクトルが浄土それ自体のはたらきとして、浄土そのもののうちに込められることになる²¹。仮の浄土が、我々自身の側から真に生まれようと願うことにおいて、我々自身を主語として「そこへ」と方向づけられた、我々と対

立する他なるものであるのに対し、真の浄土は我々を「そこへ」と方向づけるということ自体を自らの内に巻き込むという仕方でのみ、成り立っている。

このように、浄土という表象のうちに浄土への方向性が本質的な意味で帰属しているということは、単に往生というものの主語が我々から如来の本願へと移ったというだけのことではなく、実は我々と浄土との関係全体のあり方を覆すものである。視覚的対象としての浄土にしる象徴的観念として理解された浄土にしる、仮土としての土はこちらの思考のもとに対象的に把握されているという点で、その場所に到ろうが到るまいが本質的には我々自身と分離した別個の事象であり続けるが、しかし言い方を換えればそれは、そうした見方があくまで我々自身の思考の延長線上にあるという意味で我々自身の内側へと取りこまれてしまっている。これに対して真土は、それが我々自身のあり方の内からは決して出てくることのない外部である、という意味では根本的に異質なものであるが、我々のそこへの生を内に巻き込むかたちでしか成り立っていないという点ではこれ以上ない仕方で我々に近接している。こうした両極端な関係が、本願という表現のもとで前者から後者への一連の流れとして了解されているということの全体が、異なった意味の近さと遠さの変移、総合として、我々と浄土との関係そのもののあり方を問題の俎上に載せていると言えるだろう。

その質の等しさや異なりにおいて水平方向にも垂直方向にもさまざまな仕方で展開するこの近さと遠さの問題こそ、浄土の問題がほかならぬ浄土と我々自身との関係の問題であるということ表現するものである。ここで、関係という概念には近さと遠さという相反する意味、つまり関係を成り立たせている両項が相互に異質なものであると同時に、あくまで結びついているという矛盾が認められねばならない。そして、本質的に矛盾であるような関係は絶えざる揺れ動きとしてのみ現れ、固定したかたちをもたない。

このことを時間という点から見てみたい。自らが生まれゆくべき場所としての浄土が問題とされるということは、まず初めには、その浄土に対して自身がどこに位置しているのか、という問いかけとしてこちらに現れる。私は浄土に対してまだ生まれていないのか、実はすでに生まれ終わっているのか、あるいは今当に生まれようとする途上にあるのか。直線的な時間軸において浄土に対する自らの座標を定めようという意識は、我々が有限な存在として量的な尺度から完全に自由にはなり得ないという意味で我々自身の存在に不可分な仕方で内属している。しかしそれは逆から言えば、量的で平面的なその問題設定は我々自身という尺度を超えることのない、あくまで同次元の事柄についてしか機能し得ないものであるという点で、根本的な「何」を問う宗教的な問題関心への応答には初めから成り得ない。いくら時間軸を平面上に延長したり縮尺したりしようと、それが相対的な関係にとどまる以上、そこには普遍的と言えるような宗教的救済のかたちは何も示されない。これに対し、浄土への親鸞の眼差しがあくまで「かたち」と「かちなさ」の関係を焦点としていたように、浄土という関係は量的差異ではなく質的な矛盾を示すものである

とするならば、浄土に対する我々の「いつ」「どこに」も質的な矛盾関係のもとに受け取り直される必要がある。

時間という視点からこの転ぜられた関係をよく示すのが、例えば「信巻」に引用される二河の譬えである。西へ向かって歩む一人の旅人が左右後方から死へと追いつめられる中、前方に横たわる水火の大河の只中にある、一本のか細い白道へと足を踏み出すというこの物語は、真実信の成立を表現する譬えとして引用される。白道に踏み出されたこの一歩が大切にされるのは、「信の一念」と言われるその一歩の踏み出しに、「即」の往生（即得往生）や「必ず」滅度に至る（必至滅度）ことの内実が圧縮されているためである。白道の歩みの長さが「人寿百歳」（Ⅱ - 漢文篇 - 44）と言われるように、娑婆（東岸）から浄土（西岸）への道のりは人としての命のある限り続いていくが、その量的時間の歩みは常に「時剋の極促」（Ⅰ - 136～137）として永遠なるもの、かたちなきものと接している。量的にはいつまでも「いまだ至らず」と言うほかないことが、質的にはしかし「いつ」も「どこ」も問わず、「すでにここに」という意味をもっている²²。

2 - 2 破れとしての浄土

浄土が幅であり関係であるという意味は、世界や世界性といった事柄が実に多様なあり方でもって展開しているということではなく、我々自身の生の事実に関わる根本的な質が、我々を超越したところから我々自身の一々のあり方へと浸透するというかたちで問題となるということにある。言うなればそれは、土という表現の深みが「かたち」に対する「かたちなき」こととして、仏道の根本主題である涅槃や成仏という課題に直接していることを意味する。浄土は単なる往生の問題ではない。

「涅槃界」というのは、無明のまどいをひるがえして、無上涅槃のさとりをひらくなり。「界」は、さかいという。さとりをひらくさかいなり。（Ⅲ - 和文篇 - 170）

一般に、浄土に生まれること（往生）と仏の「さとり」を成就すること（成仏）とは同じではなく、異なった段階、次第であるとされる。現世での直接の成仏の不可能性を別の世界への生まれ変わりにまで繰り越して解消しようとしたのが浄土という世界観であり、この意味の浄土は成仏のための媒介にすぎない。しかし上記の引用で、浄土を意味する「涅槃界」が「さとりをひらくさかい」だと言われるように、仏の世界とは仏のさとりから独立したのではなく、仏のさとりの境界そのものであるという意味をもつ。「さかい」の語は単なる「場所、ところ」を意味する言葉ではなく、それ自身によって何かと何かとが

区分けされる境目、それ自身が一つの境界線となるような領域である。この浄土は、言うまでもなく「無明のまどい」と「無上涅槃のさとり」とを区別する「さかい」である。つまり、「浄土」という言葉自体にすでに、「さとり」と「まどい（まよい）」という根本的な意味の隔たりが含意されていることになる。

ところで、「さとりをひらく」と言われるように、「さとり」とは一種の「開け」であり、逆に「ひるがえ」されるべき「まよい」とは一つの閉鎖性である。ここからも、仏教における「我」への根本的関心の遡行とそこからの主題の展開を見て取ることができる。「さとり」とは「我」の破れである。ただし、これが単なる個人的な内面性とその破れを言うのではないという点には注意しておかねばならない。

仏教では「まよい」のことを生死流転と表す。迷いからの脱却が困難を極めるのは、我々の生が流転と言われるような生まれ変わり死に変わりの絶えざる連続として、始まりも終わりもないような無限大の時間的長さの延長と蓄積のもとにあるためである。我々という生はそれ単独のものとして完了しておらず、行為の無限の因果関係のもとに縛られてあるため（業、宿業、業縁）、迷いの世界からの解脱は過去と未来に無限に延長する負の連関全体を超越的に断ち切るというかたちでしか為され得ない。仏教において「まよい」は「我」という焦点に収束するが、その否定的収束とは我を超えた因果を無限に吸い寄せるといった収束であり、したがってその翻りである「さとりをひらく」ということも、例えば社会性を切り離すところに現れるような個人性の問題ではない。「開け」とは単なる個人的内面性の否定ではなく、様々な仕方で論じられる我々の生が全体として常に自己関係的な閉鎖性のもとに閉じ込んでしまっていることについての否定的表現である。「さとり」という「開け」は、「まよい」という内に閉じた体系に対する「破れ」なのである²³。

さて、浄土が「まよい」に対する「さかい」として「さとり」に直結するのであれば、この開けや破れということ象徴する表現が「浄土」という言葉自体に映しこまれているはずである。実際、真の仏身仏土が「不可思議光如来」、「無量光明土」と、「ひかり」という表象でもって代表されるのは、仏の智慧があらゆる「我」の閉塞、執着の閉鎖性の闇を破る「開け」であることを示していよう。真土はまた、『浄土論』の言葉でもって「究竟如虚空 廣大無辺際」（究竟して虚空のごとし、広大にして辺際なし。I - 250）と言われるが、この「虚空」という表象もまた、意味の網によって紡がれ構築される我々自身の世界そのものを破る開けである。

つまり、「光」や「虚空」という表象は一般に理解されるように、世界の外への無限の拡張や世界性についての何らかの翻りを表現しているのではない。そうした数多性や全体性は個我に相対的に対峙するものであって、結局は一方が他方に対して優劣の関係に立つだけのことにすぎない。浄土を世界や世界性として考えないということは、こうした並列的な対比として問題を設定しないということであり、あくまで「さとり」における「開け」の問題として浄土を見るということにほかならない。浄土は外へ外へと広がっているので

はなく、内へと絶えず閉塞し続けるもの、つまり我々自身の自己関係、「我」としての内面性の総体へと向かっている。このはたらきは、これまで見てきた浄土のあり方そのものではないか。「まよい」としての自己同一性とそこに成り立っている自己収束的な世界をそうした内への方向性において破ろうとすることは、浄土自身が一つの大きな主題でありながらそれ自身としては固定的に語り出されないことと軌を一にしている。浄土において、「我」が焦点とされつつ、「我」が破れているのである。

3. 結び

さとの境界である浄土は、我ではないもの、我を超えたものでありながら、同時に我に接し、迷いに接している。それはつまり、さとりか迷いか、涅槃か生死か、仏か凡夫かといった二項対立を破る表現であって、それ以外の言葉には見られない「浄土」という言葉の独自性がここにある。親鸞における浄土は菩提と煩惱とを峻別しつつ、両者を包み込むことで成り立つ関係の表現である。そこでは質的に異なった「さとり」と「まよい」が、まさに異なっているという点において結びついている。

ところで、今回は一般的な浄土の定義である「世界」ということについてはまったく論じてこなかった。本論で「世界」や「世界性」という言葉はほぼ個に対立するもの、個を包むものといった相対的な意味で用いられるに止まっており、考察として行き届いたものではまったくない。これはすでに確認してきたように、浄土を何らかの世界として捉える、という前提以前のところから考察する必要があったためであり、したがって世界というあり方そのものを否定するものではない。ただし、いずれの地点から浄土について考察するとしても、浄土という言葉がもっている具体的な意味の広がりについてはより積極的な視点から確認されなければならない。この点の不徹底はまた、親鸞において本来二つに分けられる化身土の問題が本論では真仏土との対比という一点から、一様にしか扱われなかったこととも関連している。それ自身への問いとなった浄土のあり方において、浄土という表象は世界という理念とどこで触れ合い、どこですれ違うのか。最後に少し触れたように、世界ということ「我」への問いと本質的に深く関係した地点から捉え、その宗教的な意味合いについて確認していく過程に、浄土を何らかの世界として翻訳し得る可能性が開かれてくるように思われる。

凡例

・親鸞の言葉の出典はすべて『定本親鸞聖人全集』（法蔵館）により、引用に際しては（）内に巻号（ローマ数字）と頁数を順に示した。また、文章の書き下しに際しては真宗大谷派『真宗聖典』を参照した。

・引用に際しては、漢文は書き下し、漢字は旧字から通行のものに改め、カタカナはひらがなに変え、また濁点および句読点を補った。また必要に応じて漢字をひらがなに改め、よみがなを加えたほか、場合によっては改行を施し、アルファベット記号その他の補足文を挿入してある。なお、傍点は全て、強調を目的とした著者の挿入である。

注

¹ 例えば『観無量寿経』（以下『観経』と略記）には、阿弥陀の仏土を指して「清浄の国土」（『国訳一切経』印度撰述部 宝積部 7 60 頁）とあり、また「この諸の仏土また清浄にしてみな光明あり」（同 59 頁）ともある。

² 浄土について論じられないという意味ではない。例えば、浄土がどこにあるかについて、『観経』のように明らかに死後往生すべき場所として描かれる場合もあれば『維摩経』のように心のありようによって現実化するものとされる場合もあり、浄土に関する親鸞の表現をそうした方面から考察することは可能である。ただし問題は、以下述べるように、そうした受け取りが現代においてはたしてどれだけ実在的な表象たり得るかという点にある。浄土を論じるということについて、例えば長谷正當は次のように言う。「現在、親鸞の思想から『浄土の観念』を取り払い、『涅槃の観念』を中心に親鸞の思想を捉えることが親鸞の本意に適うものであるという主張がなされているが、これは浄土の観念が不明確であることから当然生じてくるものであるといえよう。しかし、浄土の観念が不明確であるからといって、それを取り去ればよいというものではない。重要なことは、浄土の観念を取り去ることではなく、むしろ、浄土と涅槃との関係を明らかにすることでなければならない。」（『浄土とは何か』12 頁 法蔵館 2010）

³ 浄刹、浄国などの言葉から明らかなように、仏の世界である浄土は煩惱で汚れた衆生の世界である穢土や穢国と対応関係にあり、浄 - 穢の関係には菩提 - 煩惱の関係が映されている。

⁴ 『無量寿経』には例えば、「その仏の国土は自然の七宝金銀瑠璃珊瑚琥珀磲磔碼磔をもつて合成して地と為り」（『国訳一切経』印度撰述部 宝積部 7、24 頁）、「微風ゆるく動きて、諸の枝葉を吹くに無量の妙法の音声を演出す、その声流布して諸仏の国に遍ず」（同 27 頁）、「（栴檀樹の）華葉垂れ布きて香氣あまねく薫ず」（同 28 頁）、「調和冷暖にして、自然に意に随いて、神を開き体を悦ばしめ、心垢を蕩除す」（同 28 頁）などとある。

⁵ このことはしたがって、逆に浄土の形象に馴染めなくなった我々自身の側の問題でもない。主体に原因を求めてもやはり、「浄土」の教えは普遍性から離れていってしまう。

⁶ なお、真 - 仮というこの区分自体は親鸞独自のものではない。この区分は直接には源信の『往生要集』の報土化土の区分に依っている。他にも例えば、師法然の著である『選択本願念仏集』の「選択」も仏による真仮分判を明かすものである。ただし、膨大な經典群

から教えの真仮を区別する、いわゆる「教相判釈」が、親鸞においては「仏身仏土」として提起されている点は重要である。

7 『観経』前半の主題である「止観」の行が思い浮かべるのは、曖昧な表象や抽象的な思念ではなく、極めて明瞭で具体的な対象の想である。観察の行業は西方極楽世界、仏、菩薩の姿をありありと観る、と言われる。

8 「真仏土巻」冒頭には以下の願文が置かれる。「『大経』に言わく、設い我仏を得たらんに、光明よく限量ありて、下百千億那由他の諸仏の国を照らさざるに至らば、正覚を取らじ、と。また願に言わく、設い我仏を得たらんに、寿命よく限量ありて、下百千億那由他の劫に至らば、正覚を取らじ、と。」(I - 227)

9 以下見るように、仏と浄土は同じく「光明」と表現されながら、語られ方として正反対とも言える相違点がある。本論での考察は今後さらに、仏と仏土の位置の違いという点へと今一步踏み出さねばならない。

10 この点、先に見た六根六識六境の定義などの、器官と作用と対象とに分けられる分析も、異なる要素への単なる分断、解析を行っているというより、それらの間の相互的關係性を語るものではないか。

11 曇鸞の『浄土論註』の表現である。「諸仏菩薩に二種の法身あり。一つには法性法身、二つには方便法身なり。法性法身に由って方便法身をせず。方便法身に由って法性法身を出だす。この二つの法身は、異にして分かつべからず。一にして同じかるべからず。」(I - 210)

12 例えば「行巻」では、「南無と言うは、すなわちこれ帰命なり。またこれ発願回向の義なり。阿弥陀仏と言うは、すなわちこれその行なり。この義をもつてのゆえに、必ず往生を得」(I - 47)という善導の文が引用され、これについて、『発願回向』と言うは、如来すでに発願して、衆生の行を回施したまうの心なり」(同 48)とされている。

13 「如来の本願を説きて経の宗致とす。すなわち、仏の名号をもつて経の体とするなり」(I - 9)と言われるように、名号「南無阿弥陀仏」は「一切が救われねば自分は成仏しない」との誓いである阿弥陀の本願と共に、「経」(ここでは『無量寿経』を指す)において顕在化した二つの極点として、他の表現では代替不可能な位置を占めている。名号は我々の一々の生活のもとで見られ、聞かれ、口に称えられるといった仕方でもってすでに眼前に具体化してあり、その具体的現実化に込められた意味が受け手においてやはりリアルに現前したことを伝えるのが本願という表現である。言うまでもなく、双方の問題をそれぞれ主題とするに当たっては、いずれももう一方における関係のあり方との重ね合わせが必要である。

14 阿弥陀仏は我々にはそれ自体としてではなく「南無阿弥陀仏」の名号として与えられるから、その点は「行」の問題として、仏身仏土の連関からはさらにはみ出していかざるを得ない。しかし本論で見るように、仏身仏土巻の問題としては両者はあくまで主題を共有している。

15 語義としては本来、世間 loca も世界 loca-dhātu も重なり合う言葉で「壊れゆく世やそこに存在するもの」の意であると言われるが、後者の「世界」は特に仏の清浄な世界としても言われる(蓮華像世界)。本論の基本的な論旨は、「世界」という語よりも「出世間」を

念頭に置いた「世間」の語の方に親しい。

16 仏教において真理は「真如」と呼ばれる。武内義範によれば、この言葉には区別を超えた絶対的普遍性という意味だけでなく、現に「そのようにある」という意味が込められている。「真如という字もサンスクリット語では“tatatā”で、やはり「かくのごとくあること」という意味で、英語ではよく suchness などという訳語をつけていますが、これは超絶的真理が同時に現実として具体化する姿をあらわしています。」(『武内義範著作集』第二巻 271 頁 法蔵館 1999)

17 「つねに自然をさたせば、義なきを義とすということは、なお義のあるになるべし」(Ⅲ - 書簡篇 - 74) とある。

18 仏の正覚の顕現という意味で、浄土の教説を仏のさとりを教化という面から積極的に表現したもの捉えるなら、そこに「教化される人々」の姿が見出されるのは当然である。これは「さとりの」領域に限って言われることではなく、土の問題にしる縁起の法にしる、仏の教説は何かを単独に問うているのではなく、全面的に多様な関係や幅を軸として表現されているように思われる。

19 仏と土の問題としては「真仏土巻」と「化身土巻」とが対応するが、我々自身が阿弥陀の本願をいかに受け取っているか(機)の問題としては「信巻」と「化身土巻」とが対応関係にある。『教行信証』では「教巻」を除く各巻の冒頭に必ず「標拳の文」が掲げられ、その中心には阿弥陀の本願が置かれるが、これはつまり、それぞれの巻における中心的な主題が『無量寿経』の四十八願文でもって代表されることを意味する。上記「信巻」の第十八願が「至心信樂の願 正定聚の機」として(I - 95)、「化身土巻」の第十九、二十願がそれぞれ「至心発願の願 邪定聚の機」、「至心回向の願 不定聚の機」として掲げられるように(I - 268)、それぞれの標拳において願文と機類とがそれぞれ対応関係にあることは明らかである(ただし、往生に関しては「証巻」と「化身土巻」とが対応関係にあり、「化身土巻」は総じて「信巻」「証巻」「真仏土巻」のすべてに主題において区別されつつ相関している)。

20 「至心」についての違いも基本的に同様である。この「真実の心」はその真実性の度合いが極限まで突き詰められ、真実性の可能性 - 不可能性への根本的な問いとなって表れる。「信巻」中の「三心一心問答」では、如来の心の真実性と我々の心の虚仮不実性が対比的に繰り返される(I - 115~132)。

21 『歎異抄』第九条参照(Ⅳ - 言行篇 1 - 11~13)。ここに見られる親鸞と唯円との問答においては、「いそぎ浄土へもまいりたくそうらはん」というあり方よりむしろ、「安養の浄土はこいしからずそうろう」というあり方こそが浄土へと向けられているとされる。我々自身が浄土への方向へとすでに巻き込まれている、というようなかたちでの浄土への関係は、我々自身が他なる浄土へ生まれようと努力するという関係の成り立ち方とは直接結びついておらず、後者から前者の関係が生じるということは絶対はない。

22 「信心歓喜」などの経文から、「信」はまた「よろこび」として了解されるが、この「よろこび」は時間的な次第のもとに二通りに受け取られる。『歎異抄』は、うべきことをえてんずと、さきだちて、かねてよろこぶころなり。(I - 136) 『慶』は、うべきことをえて、のちによろこぶころなり。(同 137) この両者の言い方に従うなら、信は「よろこび」として「すでに」と「いまだ」という二つの異なった指標をもつ。我々の時間軸にお

いてこの「すでに」が未来へと先延ばしされることはないし、この「いまだ」が完了してしまうことはない。浄土に対する我々の近さと遠さの尺度は質的に転換され、保存されている。

²³ この点は例えば、「横截五悪趣 悪趣自然閉」という経文についての親鸞の了解によく表れている。この文を釈して、「如来の願力を信ずるゆえに行者のはからいにあらず。五悪趣を自然にたちすて、四生をはなるる」(Ⅲ - 和文篇 - 78)、「五悪趣のきずなをよこさまにきる」(同)、「五道生死をとずる」(同)と言われる。「よこさま」(横)とは我々の日常的な因果連関を意味する「たたさま」(縦、縦)に対応する言葉であり、迷いの因果(五悪趣のきずな、五道生死)を超越的に断ち切る、質の異なった因果を表現する。迷いの因果の全体が破れる(とずる)のであり、限りなく縦に積み重なり続ける連関が切り開かれる(きる)のである。