

要  
約

『親鸞の解釈と方法』

杉岡 孝紀

【目次】

はしがき	1
序説	3
第一部 解釈と方法	21
第一章 真宗学の学問論と方法論	23
はじめに	23
第一節 信仰と学問の関係	26
第二節 文献学的研究と解釈学的研究	29
第三節 追体験による理解の可能性	35
第四節 解釈における先行的理解	40
第五節 先入見と伝統の復権	46
むすび	50
第二章 『教行証文類』の解釈学	57
はじめに	57
第一節 真理観の諸相	58
第二節 親鸞の真実義	62
第三節 『教行証文類』の題号の意義	67
第四節 親鸞の引文体例	71
第五節 親鸞の解釈方法	74
むすび	77
第三章 親鸞の言語観	83
はじめに	83
第一節 言語をめぐる課題	85
第二節 言語の存在論的構造	88
第三節 宗教言語としての名号論	93
第四節 大乘仏教における言語観	96
第五節 親鸞における言語観	102
むすび	109
第二部 メタファーと解釈	117
第一章 メタファーの解釈	119
はじめに	119
第一節 メタファーの定義と諸理論	121
第二節 メタファーの特徴	124
第三節 宗教と科学におけるモデルの比較	129

第四節	メタファーと方便の相違	131
第五節	親鸞における父母のメタファー	136
むすび		141

第二章	光のメタファー	149
はじめに		149

第一節	光の語彙と光の特性	151
第二節	仏教における光明	154
第三節	親鸞における光明	160
第四節	光明との値遇	167
むすび		172

第三章	二河白道の譬喩	181
はじめに		181

第一節	二河譬をめぐる諸問題	182
第二節	親鸞における訓読の特徴	185
第三節	メタファーとしての二河譬	190
第四節	親鸞における二河譬の解釈	192
むすび		199

### 第三部 宗教体験と表現

第一章	親鸞の宗教体験と表現	207
はじめに		207

第一節	『教行証文類』の成立根拠	209
第二節	「三願転入の論理」と獲信の構造	214
第三節	三願の基本的立場	219

第四節	「自己」と「自己」 <small>みずから</small> <small>おのずから</small>	224
むすび		231

第二章	親鸞の宗教体験と時	238
はじめに		238

第一節	親鸞における回心の時期	239
第二節	『恵信尼消息』の記述	246
第三節	寛喜三年の出来事	251
第四節	三願転入の「今」と「久しく」	258
第五節	宗教体験の反復	264
むすび		267

第三章 宗教体験の普遍性と特殊性 . . . . . 277

はじめに 277

第一節 普遍性をめぐる伝統的理解 . . . . . 277

第二節 三願転入の必然説 280

第三節 三願転入の思想的根拠 287

むすび 295

初出一覧 . . . . . 303

あとがき . . . . . 301

索引

【論文要旨】

問題の所在

親鸞(一一七三—一二六二)の思想研究は、私見によれば大きく三つの立場がある。一つは江戸時代以降、今日まで続く伝統ある宗学の立場であり、二つには大正時代に宗学を自己脱皮して誕生した真宗学の立場である。そして三つには、歴史学・哲学など近代的な学問領域からの研究の立場である。言うまでもなく、真宗学は広義の意味での宗学であることに違いないが、しかし伝統ある宗学とは学問としての性格と方法論を異にする。両者を全く同一の学問であると見る向きもあるが、少なくとも龍谷大学の真宗学の歴史を振り返る時、そうした理解は必ずしも正しいとは言えない。何故ならば、真宗学は単に宗学からの名称変更ではなく、時代の要請のもとに教権を超え、護教としての学を脱して、一般の諸学問と同様に理性に基づく真理探究を目指す学問として成立したのである(1)。最初に私の研究が、宗学を批判的に継承したこの真宗学の立場にあることを明言しておきたい。

伝統ある宗学には、比類なき膨大な先哲諸師の講義録という研究の蓄積がある。しかし宗学で議論される際に使われている言葉は余りにも特殊専門的であり、それはルールを知っている者だけが参加を許される高度な言葉のゲームのようになっていく。ポスト・モダンの思潮の中で、必ずしも新しい地平を見出すことができなかつた真宗学は、プレ・モダンの学問にこそ将来のモデルを求めべきだという見方もある。しかし、学問一般において学際的な研究が求められる状況において、真宗学だけが安易に前近代へと回帰することは、他の学問との対話をより困難なものにさせる。真宗学は親鸞の教えを古典として学ぶのではない。常に現代を問題としながら親鸞の聖教(聖典)を学び解釈するものであるから、必然的に私たちは現代の思想状況にも人一倍強い関心を寄せなければならぬ。このような問題意識のもと、本研究は真宗学の要となる「解釈」ということを切り口として、親鸞の思想を現代的文脈の中で理解しようという一つの試みである。

そこで、本論文は大きく以下の三部より構成される。第一部「解釈と方法」、第二部「メタファーと解釈」、第三部「宗教体験と表現」である。第一部は、親鸞思想を説明するための肝要となる『教行証文類』の理解と解釈をめぐる問題を主題とするものであり、第一章「真宗学の学問論と方法論」、第二章『「教行証文類」の解釈学」、第三章「親鸞の言語観」の三章からなる。第二部は、親鸞が聖教の中で多用しているメタファーの意義を探究することを主題とするものであり、第一章「メタファーの解釈」、第二章「光のメタファー」、第三章「二河白道の譬喩」の三章からなる。第三部は、親鸞の宗教体験と表現に関する問題を主題とするものであり、第一章「親鸞の宗教体験と表現」、第二章「親鸞の宗教体験と時」、第三章「宗教体験の普遍性と特殊性」の三章からなる。なお、序説は全三部、九章の概要を記したものである。

### 第一部「解釈と方法」の要旨

第一章は、本研究の基本的な視座を明示するために、真宗学の学問論と方法論に関する諸々の課題を論じた。真宗学の方法論は、従来、善導が示す「行学」と「解学」という二種の学びの姿勢を受けて、主体的研究（求道的・信仰的研究）と客観的研究（科学的・実証的研究）との相互性があると説かれてきた。例えば、現代教学の樹立に努力された信楽峻麿氏は、「客観的、科学的な究明を基盤とし、それを軸として、より深い層において両者の厳しい緊張関係を含みつつ、しかもなおそれが不即不離の関係において統合されてゆくべき(2)」であると述べる。しかし、現実の親鸞思想の研究は護教的研究（宗学の立場）と科学的・実証的研究（一般諸科学の立場）との両極化が一段と進行し、またそれが固定化される傾向にある。私は、真宗学が「解釈」という営為に帰結することを示した上で、両者の統合の場として解釈学的方法を援用することが必要であることを論じた。

解釈学とは元来、近代の合理主義への批判として提起されたものであり、それは文献学的解釈によつては、探究される真理そのものを正しく理解し解釈することは困難であるという自覚に基づいている。解釈学は決して文献学的方法を無視するものではないが、その根本的な性格は主観―客観構図への反対にある。ここに、聖教（聖典）の解釈を柱とする真宗学と解釈学とが結びつく理由がある。現代では解釈学の意義は多義化しているが、今日の解釈学の潮流の原点となったH・G・ガダマーの『真理と方法』に示される哲学的解釈学を中心に引き上げ(3)、彼が主張する伝統（伝承）と先入見の復権、そして解釈がもつ適用の概念、さらには解釈の対話的構造などに学ぶところが多いと考える。真宗学は、伝承された聖教の正しい解釈を通して自己と世界とを理解する解釈学的な性格をもつ。この場合の正しい解釈とは聖教の客観的理解ではなく、聖教をつねに現実において適用することであり、それは聖教との対話によつてもたらされる創造的な理解を意味する。対話は、私とは異なる他者を理解するための方法であるから、したがって正しい解釈が成立する前提には、著者である親鸞が私とは違う存在、すなわち仏・菩薩の化現であると理解されなければならない。

第二章では、親鸞自身の解釈の手法がもつ現代的な意義を、『教行証文類』の撰述形式に焦点を合わせるこゝによつて考察した。『教行証文類』は、具さには「頭浄土真実教行

証文類」と称される文類形式の聖教である。この題号は「浄土真実の教行証を顕す文類」と読むのが一般的であり、「文類」の意義と相俟って、「顕す」ということがもつ意味は極めて重要である。そこで様々な真理観を概観した後、親鸞における真実とは「浄土真実」であり、それは固定的観念的な真理といった静的な概念ではなく、「モノノミトナル(4)」という動的な概念であり、具体的には真如が如来として虚仮不実なる衆生に向かつて到来し、それを悉く救済せんとしている大悲のはたらきの現実性を語るものであることを明らかにした。これによって、「顕浄土真実」の「顕」の語は、言語を超えた真実それ自体(真如)が自己否定的・限定的にそれ自身の方から顕れるように、親鸞がそれを言語をもって顕す(＝解釈する)という意味をもつ。それは囿らずも、「隠蔽(覆蔵)されていくものが自己を示す」というところと成立する現象学的解釈学の狙いと等しいものとして理解される(5)。すなわち、真如は真如自らの必然性として迷いの世間に等流し、迷っている衆生を覚りの境地へと導く。親鸞はそのプロセスを『教行証文類』という文類形式でもって撰述されたのだと理解することができるのである。

「文類」とは経・論・釈の引用であるが、注目すべき点は親鸞がそれらを引用する際に、一見、原典に忠実でなく、また漢文法にも拘束されずに自由自在に訓読しているところにある。中井玄道氏はそうした親鸞独自の引文体例を大きく七例に纏め分類している(6)。それらを検討すると、親鸞は経・論・釈を今日で言う文献研究的には取り扱っていないことが分かる。もちろん、親鸞自身には恣意的に原典を読み替えようという意識はなかったものであり、どこまでも真理それ自身の語るままに、その義(真理)を現在において解釈しているに過ぎない。こうした親鸞の解釈(学)は、「語に依らず義に依るべし(7)」という大乘仏教の伝統的な解釈手法(四依)に則ったものである。なお、氣多雅子氏は、親鸞が名著を文類形式で撰述されたことの意義を、釈尊が真理の体得を過去の正覚者たちに同定されたのと同様の事柄を、テキストを著すことによって成し遂げているのであると理解されているが(8)、誠に適切な見方であると言わなければならない。

以上より、一般に自由自在とも称される親鸞の解釈方法は現代の解釈学的手法と相通じるところがあり、文献学的ではなく解釈学的手法として妥当性をもつものであることが明らかとなった。

第三章では、聖教の理解と解釈において根源的な課題となる「言語」を考察の対象とした。それは、言語への問いを持つということが、親鸞思想の中心的な課題に迫ることになると同時に、またこのような問題設定の方法が現代的な課題であると考えるからでもある。はじめに、現代の言語論に関する議論を整理した上で、大乘仏教における言語観の特徴を捉えた。そして大乘仏教では言語に対して肯定的見方と否定的見方があることを示し、また仏教における言語の在り方を、①戯論の言葉 ②教説の言葉 ③沈黙、という三つに分類した。そして、親鸞の言語に対する態度も基本的には大乘仏教の言語観の上に成立していることを確認し、その上で親鸞思想における言語に関わる問題を以下の四点にまとめた。

すなわち、(一)親鸞における宗教体験と言葉の問題、(二)親鸞における聖典解釈の問題、(三)宗教間対話における言語の問題、(四)科学と宗教(浄土真宗)との対話成立のための条件としての言語の問題である。このうち、第二の課題についてはすでに第二章で論考を終えた。本章では特に第一の問題に焦点を合わせた。ただし宗教体験と言葉と

いう問題は、「宗教体験から言葉へ」という面と、また「言葉から宗教体験へ」という二つの面から捉えられなければならない。前者は、親鸞の宗教体験を明らかにすることと不可分の課題であるため、第三部の中で論ずることにする。ここでは後者の問題を扱った。そして私たちが使用する日常言語と如来の名号との関係を中心に論考を進めた。その際、大峯顯氏が後期ハイデガーの思想によりながら言葉の地平の三層を論じて、「名号の出現が言葉の誕生である」という理解を示していることに注目した(9)。また大峯氏の見解の根拠となっている親鸞の二種法身論を考察した。そして「南無阿弥陀仏」は、この言葉の他にこの言葉によって指示される有自性的な形相をもたない言葉であるが、その理解には伝承(伝統)という契機が極めて重要な意義をもつことを明らかにした。名号は第十七願「諸仏称名之願」に基づいて釈尊から七高僧に、そして獲信の念仏者によって称讃され、私に伝承されている不可思議な言葉である。それは単に、名号が過去の伝統から継承されてきた言葉だという意味ではなくて、むしろ念仏を称えるという心が起こるその時に、伝統が立ち現れる働きをもっているという意味での「伝承の言葉」であることを論じた。

なお、上記の親鸞思想における言語に関する四つの課題の中、残された第三・第四については、第二部の中でその基本的なあり方を思考する。

## 第二部「メタファーと解釈」の要旨

何故、親鸞思想においてメタファー(隠喩)が課題となるのか。それには大きく二つの理由がある。一つは、メタファーの研究は修辞学から始まり、今日では哲学、キリスト教神学をはじめ人文、自然科学を問わず様々な領域で研究が進む課題である。したがって、これはメタファーが宗教間の対話、あるいは科学と宗教の対話における条件としての共通言語となる可能性を示唆している。また二つには、メタファーが一つの縮小された聖典であると捉えることができるからである。もし、メタファーが聖典の一部分でありながら、しかも同時に全体を語っていると仮定すれば、メタファーの理解と解釈をめぐる諸問題は、それがそのまま私たちの解釈に関する問題の解決に有用なものとなる。

第一章では、最初にメタファーの定義を検討し、メタファーの諸理論について考察を加えた。P・リクルの『生きた隠喩』に従えば、代表的なメタファー理論には、修辞学における伝統的な「代替説」と「比較説」、さらにはこの二つを批判して生まれたM・ブラックの「相互作用説(10)」がある。リクルは「相互作用説」を支持してメタファーの緊張理論を説いている。すなわち、彼はメタファー(隠喩的言述)は「言語の瞬間の創造」であり、単なる言葉の置換ではないことを強調する(11)。また、認知の面から包括的にメタファーを再評価したG・レイコフとM・ジョンソンによる『レトリックと人生』に展開される「概念メタファー説」は、メタファーは日常の営みのあらゆるところに浸透し、それを使用する者の体験に基づいて形成されることを明らかにした(12)。こうした研究の成果に学ぶならば、メタファーの特徴を次のように述べることができる。すなわち、メタファーは単語(名詞)の代替や単語間の比較ではなく、喩えるものと喩えられるものとの間の緊張関係において成立する。また、メタファーは言述の装飾ではなく、感情を喚起せしめる以上の働きをもつ。そして、メタファーは真実を指示することにより、私たちに新し

い認識を生起せしめ、既存の世界への物の見方を変革せしめる働きをもつのである。

次に、メタファーとモデルの関係を問題とし、モデルを「持続的メタファー」と定義することによって、宗教において使用されるモデルと科学で用いられるモデルとを比較し、両者の共通項を探り出した。すなわち、理論構築と精密化の過程で用いられる科学のモデルは、研究の新しい発見の場面において不可欠なものとして構築されている。ただしそれは後に修正可能な仮設モデルであり、理論に対しては補助的な役割しかもたない。それに対して、宗教のモデルは全人格に関わるものであり、基本的に置き換えが不可能であるという違いがある。しかしながら、両者共に真理を理解し解釈するために必要不可欠なものとして設けられている点では共通している。さらに、本章では仏教における「方便」の概念とメタファーとの関係を論じ、方便はどこまでも言葉を超えた真理の顕現とそれを語る仏・菩薩の教説のことであって、言わば非言語的な次元と言語の世界とを結びつける働き（象徴）であるのに対し、メタファーはこの方便の言語世界における表現の問題であることを指摘した。

最後に、これまでに明らかとなったメタファーの意義を、具体的に親鸞が用いる父母のメタファーを検討することによって確認した。親鸞のメタファーは、真如それ自体の顕現を語る文脈にあり、自己を転ずる具体的な働きが阿弥陀仏より廻向されていることを教えている。父母のメタファーにおける類似性の役割は、私たちにとって超越的、不可思議な存在を身近な父母に喩えることによって、仏の智慧（慈悲）がすでに現在することを知らせると同時に、現実の父母と私たちとの親子関係をも見直す新たな視点を与える働きをもっていることを述べた。

第二章では、親鸞が多用している「光」の語に焦点をあてて、それをメタファーという視点より考察した。親鸞の聖教には、ひじょうに沢山のメタファーを見ることが出来る。もし合理的な理解を求め、それらを聖教から全て取り除いた場合どうなるであろうか。おそらくそこには何も残らない。何故ならば、聖教に見るメタファーは二次的なものではなく、真実そのものを語っているからである。そして親鸞が使用するメタファーの中で注目すべきものが「光（明）」である。親鸞は仏身・仏土について一般の具体的表象をとらず、ただ光明のみに限定している。このメタファーとしての光明の意味を明らかにするために、最初に光明の原意とその働きについて考察し、一般的な光の特徴を捉えた。そして、光は人間に見られる対象的な存在に止まらず、見る私をも包みこむ形でもって認識される現象（顕示作用）であり、内在的超越の構造をもっていることを指摘した。また光は一切のものを顕にし、私たちに正しい認識を成立せしめる根源的な力を有するルートメタファーであり、このような点から、仏教において光明の語が智慧とシノニムに用いられてきたことにも必然性があることを論じた。阿弥陀仏の光明も一切障碍なき智慧光として把握されている。光明は何物にも障碍されることなく一切世界を照らし育んで、十方世界の無明の黒闇を破るのである。しかも親鸞においては、光明が智慧と同時にまた慈悲を示すものとして使用されている点は注目される(13)。しかし、親鸞はそうした光明について、凡夫は煩惱を具足しているがために直説見ることができないことを「真仏土巻」で説いている(14)。凡夫は光明の中に在りながらそのことを知らない。光明を眼見するのではなく、ただ聞見するしかない。聞見とは、教えを聞いて信じる以外にはないということである。このよう



な光のメタファーを親鸞は一体どのようなようにして体験したのであるうか。親鸞は光との神秘的な出会いの体験を記してはいない。しかしながら、親鸞がただ思想的動機のみで光のメタファーを用いていると考えることもできない。親鸞にとって阿弥陀仏の光明は、念仏往生の真实性を語る法然の姿をもってリアルなものとして把握されており、法然の説法(行)こそが親鸞にとって具体的な如来の智慧の顕現相であり、また光の形として理解されていることを論じた。

第三章では、広く一般的にも知られる「二河白道」の譬喩(二河譬)を考察の対象とした。仏教における譬喩は広義のメタファーの一つであると考えられることができる。二河譬は、善導の『観經四帖疏』『散善義』の廻向発願心積に説かれる(15)。親鸞は二河譬を『教行証文類』『信巻』や『愚禿鈔』など多くの聖教の中で引用し、またそれに独自の解釈を施している。二河譬については、法然門下において理解が異なることから、従来、鎮西派、西山派そして真宗の三派において多くの研究がなされてきた(16)。そして二河譬の典拠については、多くの経論に全く同じではないものの、これとよく似た表現が認められている。この事実は、二河譬が善導ただ一人の体験であるだけでなく、浄土願生者にとっての共通の体験、言わば浄土仏教の宗教体験の原型モデルであることを指し示している。ただし親鸞の独自性は、例えば水火二河の中間に出現した「白道」を、善導の場合、行者自身の清浄な心と解するのであるが、親鸞は行者を済度せんがために仏よりすでに与えられた大道であると領解するところに特徴がある。それゆえにまた白道について善導が、「我寧ろこの道を尋ねて」と述べるのに対して、親鸞は「寧」を「寧く(17)」と読んで、行者が賭のように決断するのではなく、安心して大道を渡ることが出来る相を説き示すのである。さて、宗教体験と言えば普通、私たちは親鸞の三願転入の文を思い浮かべるのであるが、この三願転入が親鸞の実体験であるとすれば、二河譬はこの宗教体験に基づく譬喩であることになる。聖教に見る譬喩は、言語超越的な真実を私たちに身近な事象をもって説き示すものであり、仏・菩薩ひいては獲信者が自らの体験に基づいて語る豊かな言語表現である。そして譬喩が縮小された聖典であるという理解に立つならば、この二河譬の解釈は極めて重要な意義をもつことになる。第三部において詳細に論じているところであるが、『教行証文類』は獲信(回心)の一念(瞬間)の心より開かれていて、その心の構造を示す「信巻」に二河譬が説かれているのである。したがって、二河譬は『教行証文類』成立の根拠である宗教体験の瞬間の構造を説き示したものであると理解することが可能となるのである。

なお、本章では親鸞の二河譬の解釈の特徴を考えるために、良忠と證空そして隆寛の理解との比較を対照表を作成して行った。

### 第三部 「宗教体験と表現」の要旨

第一章では、親鸞のいわゆる「三願転入」を中心として彼の宗教体験と表現の問題を論じた。一般に聖典と呼ばれる宗教的な文献が成立する根底には、何らかの意味での宗教体験が存在している。宗教体験は表現を求めつつ言葉を超え、また表現を超えつつも言語表現を要求するという矛盾した性格を併せ持っている(18)。したがって、宗教体験の表現としての聖

典には象徴的表現やメタファー、そして私たちには矛盾としか映らない表現（「即非の論理」）が数多く見られる。そうした矛盾の表現は、実は真理それ自体の顕れ、すなわち、言葉を超えたものが自己を否定し限定し言葉として顕れるという方便のすがたを、聖典の著者が体験を通じて豊かに表現した文に出現したものである。親鸞の場合、『教行証文類』成立の源には親鸞自身の獲信体験がある。この体験の過程を具体的に記述したのが「三願転入」の文である。そして三願転入は、「顕彰隱密義」という親鸞独自の經典解釈と分離なるものとしてあり、その意味で親鸞思想を解明するために重要な問題となる。

三願転入については古来、宗学をはじめ、近代以降は歴史学・哲学、最近では心理学的な視点からも研究が進み様々な見解が提出されている。そうした中で、この研究史において画期的な位置を占めるのが、武内義範氏の『教行信証の哲学』である。武内氏は、この書の中で、三願転入が『教行証文類』全体を貫く他力信樂の論理であることを明らかにされた(19)。これ以降、親鸞の宗教体験と言えば「三願転入の論理」であるという理解が一般的となり、また親鸞思想を語る場合には、その生成の過程から論じなければならぬとする見方が強くなった。私はこうした武内氏の研究を実に斬新で画期的なものと呼びながらも、真宗学の立場より見れば、その方法には功罪の両面があり、またその理解には幾つかの問題点があると考える。そこで、特に武内氏の理解に対して真宗学の立場より疑問を投げかけた岡亮二氏の論文を手掛かりとして、武内説の問題点を考えた。岡説の中心は、『教行証文類』は親鸞の獲信の一念の構造を体系化・論理化した書であり、したがって獲信の瞬間（信の一念）の心の構造を示す「信巻」を中心に各巻は同時に重なっている。

そして「化身土巻」に説かれる「三願転入」の文は、親鸞の獲信の過程を語っているに過ぎず、『教行証文類』の獲信の構造は、「行巻」（第十七願）と「信巻」（第十八願）との関係の中でこそ論ぜられねばならないという理解にある(20)。宗教体験の「過程」と「構造」とを厳密に分けることができるのかという疑問が残るものの、私は基本的に岡氏の見方に賛同するものである。その上で、さらに私は三願転入の「転」の義に注目して、親鸞の宗教体験について次のような解釈を提示した。すなわち、親鸞の回心とは、念仏行者の主体が「自己」から「自己」へ転換することであり、前者の「自己」を自我と表現するならば、他力廻向の信心を獲得することは、自力行者の自我に「自己」が顕になった事態であると言えることができる。こうして、『教行証文類』はこのような宗教体験の瞬間とその相続の構造を真実の顕現の論理として表現したものであることを明らかにした。

第二章では、第一章を受けて、親鸞における宗教体験がいつ、どのようにして成立したのかを課題とした。親鸞の回心の時期をめぐっては多くの異説がある。そこで、それらを十の学説に整理して、建仁元年（一一二〇）説が最も妥当であることを、以下の三つの宗教体験に関わる時間的な矛盾表現を検討することによって明らかにした。一つは、『教行証文類』後序の「本願に帰す(21)」という文と三願転入の文に見る「今」の記述(22)とをいかに関係づけるのかという問題である。二つには、三願転入の文における「今」と「久しく」という表現上の矛盾をいかに理解するのかという問題である。三つには、『恵信尼消息』に見る佐貫における三部経千部読誦の発願と中止をめぐる出来事と寛喜三年（一一三一）の内省の記述(23)をいかに理解するのかという問題である。

このような問題を考察して、以下の結論を導くことができた。すなわち、三願転入の文

における「今」の時は、『教行証文類』を撰述した元仁元年（一二二四）に転入が成立したことを示しているのではなく、また建仁元年の「本願に帰す」の体験を振り返り、過去を懐かしんで回想して書かれたものでもない。三願転入に見る「今」の記述は第十八願への転入の自覚が『教行証文類』の執筆の時点において、「現在」の意識をもって成立したことを表明するものである。「今」は歴史的事実として厳然たる今でありつつ、それは一回的な事実としての「今」ではない。宗教的な時間、絶対的な現在を意味している。建仁元年に法然との出遇いを通して成立した「本願に帰す」という体験は、歴史的にはただ一度の回心でありつつ、その「今」が決定的な体験であったために、その後、疑網に覆蔽されることなく、つねに「今」の体験として、念仏申すことにより反復されていったのである。反復は過去の回想とは違う。それは全ての人々にとつて開かれた未来に向かつての実践的営みである。したがって、三願転入の文に見る「今」と「久しく」との矛盾的表现も、宗教的自覚の瞬間としての今から久しく永遠に、獲信の瞬間が相続されていくことを表現したものと理解すべきことを述べた。

第三章では、宗教体験に関して大きく二つの問題を論じた。一つは、親鸞の三願転入という宗教体験が万人にとつて、すなわち現代の私たちにとつても、第十八願に入るための必然的過程であるか否かという問題である。いわば宗教体験の普遍性と特殊性という問題を考察した。二つには、前の問題に関連して三願転入の思想的な根拠を探った。

まず前者の問題について、必然説を①論理的必然、②心理的必然、③実践的必然（必修）の三つに分類し、さらに星野元豊氏の理解<sup>(24)</sup>などを取り上げて検討した結果、次のような結論に至ることができた。すなわち、親鸞が説いた三願転入の必然性は、獲信の結果、自らの過程を振り返るとき、かつて一度廃捨された自力の立場が如來の大悲方便の働きであったと積極的に意義づけられるところに、三願転入の過程を見出すことができるという意味における必然性である。四十八の本願は弥陀の約束であり、その意味では全てが他力である。『無量寿経』の三願は、他力念仏往生・自力諸行往生・自力念仏往生の順に説かれ、自力諸行往生・自力念仏往生・他力念仏往生の順とはなっていないことに注意しなければならぬ。阿弥陀仏は最初に本願が他力であることを示されているのである。真実は真如の顕現であるから、真実から方便へという方向において説示され、『教行証文類』をはじめ親鸞の聖教もこの流れにおいて記述されている。このような仏の大悲心を領解した親鸞は、第十九願と第二十願に隠頭の義を見て、両願ともに根底においては他力念仏の教法が説かれていると明かしたのである。しかし、それを行者が自力諸行往生と誤解するところに邪定聚の機が、また自力念仏往生と誤解するところに不定聚の機が生まれるのである。したがって、三願転入は弥陀の救済の論理（法理）において、そして心理的にも普遍性をもった必然的過程であると言えるが、しかし実践のプロセスとして考えることには疑問が残る。第一部第一章で述べた通り、追体験による理解は親鸞と私の共通性を前提としており、親鸞が法然を仏・菩薩と同格に捉えたのと同様に、私が親鸞の教えを聞くという立場に身を置くならば、三願転入を実践するという理解は成立し難いと考えられるのである。

また、三願転入の思想的な根拠については、桐溪順忍氏<sup>(25)</sup>や信楽峻磨氏<sup>(26)</sup>の見解を手掛かりとして、隆寛と證空の本願観に注目した。そして殊に隆寛の理解には親鸞の思想と

極めて類似した点が多いことを再確認した。また最後に、私見として三種の往生ということを説く三願転入には、例えば『高僧和讃』源空讃<sup>(27)</sup>などに述べられるように、「三度の往生」を語った法然の言葉の影響を考えることができることを述べた。

むすび

以上、第一部「解釈と方法」では、親鸞の特異な解釈手法が仏教の伝統的解釈法に応じたものであると同時に、それがまた現代の解釈学と本質を同じくするものであることを明らかにし、さらに『教行証文類』をはじめ親鸞の聖教を解釈する上での鍵となる言語の本質に迫ることができた。次に第二部「メタファーと解釈」では、親鸞が聖教の中で多用する譬喩(比喻)を現代のメタファー理論を用いて考察することにより、メタファーは一種の縮小された聖典であって、その意味で決して副次的なものではなく、真実を指示し物語っていることを述べた。そして第三部「宗教体験と表現」では、『教行証文類』撰述の原点となった親鸞の宗教体験を説明するために、「三願転入に注目し、この問題に関する従来の学説を整理し再検討することによって、『教行証文類』は建仁元年(二十九歳)に法然との出会いを通して成立した獲信体験とその相続の構造を、真実それ自体の顕現のプロセスをもって表現された聖典であることを明らかにすることができた。

なお、残された課題は多い。殊に第二部に関連して、メタファーと象徴との関係をさらに深く追究すべき点や、メタファー理論を用いた法蔵説話の解釈などが重要な問題として残されている。稿を改めて別の機会に論考したい。

註

- (1) 『龍谷大学三五〇年史(通史編)上巻』(龍谷大学、二〇〇〇年)、六六〇―六六六頁(龍溪章雄著)参照。
- (2) 信楽峻磨「真宗学研究序説―その性格と方法論について―」(『龍谷大学論集』三八八号、一九六九年)、五六頁。
- (3) Hans-Georg Gadamer, "Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik", Mohr (Siebeck), Tübingen, 1960. H・G・ガダマー『真理と方法Ⅱ』(巒田收・巻田悦郎訳、法政大学出版局、二〇〇八年)、三〇七―三二三頁、三五四―三八七頁を参照。ガダマーは本書の中で、F・シュライエルマッハーやW・ディルタイ流の心理学的傾向の強い解釈学をロマン主義的な研究方法として批判している。
- (4) 『浄土和讃』、『親鸞聖人真蹟集成』三・二〇頁。
- (5) 渡邊二郎『構造と解釈』(ちくま学芸文庫、筑摩書房、一九九四年)、二二三―二九七頁。
- (6) 中井玄道校訂『教行信証(復刻版)』(仏教児童博物館、一九八二年)、二三五―二六七頁。
- (7) 「化身土巻」、『真宗聖教全書』二・一六六―一六七頁。

- (8) 氣多雅子「伝統を創出する視点」(『岩波講座・現代思想15―脱西欧の思想』、岩波書店、一九九四年)、二七二―二八九頁を参照。
- (9) 大峯顯「言葉と超越」(『理想』六三〇号、一九八五年)、五四―五七頁。
- (10) Max Black, 'Metaphor,' "Models and Metaphor," Cornell University Press, Ithaca, New York, 1962. M・ブラック、「隠喩」(尼ヶ崎彬訳、佐々木健一編『創造のレトリック』、勁草書房、一九八六年)、一〇―一九頁。
- (11) Paul Ricoeur, "La métaphore vive," Seuil, Paris, 1975. P・リクール『生きた隠喩』(久米博訳、岩波書店、一九八八年)、一六四―二一五頁。
- (12) George Lakoff and Mark Johnson, "Metaphors We live," University of Chicago Press, Chicago, 1980. G・レイコフ・M・ジョンソン『レトリックと人生』(渡辺昇一・楠瀬淳三・下谷和幸訳、大修館書店、一九八六年)、七一―七頁。
- (13) 『入出二門偈』、『真宗聖教全書』二・四八〇頁。
- (14) 『真仏土巻』、『真宗聖教全書』二・一三二頁。
- (15) 『散善義』、『浄土真宗聖典 七祖篇(原典版)』、五二八―五三二頁。
- (16) 杉紫朗『二河譬の三家観』(興教書院、一九一八年)、浅井成海『法然とその門弟の教義研究―法然の基本教義の継承と展開』(永田文昌堂、二〇〇四年)、広川堯敏「鎌倉浄土教における二河白道喩釈」(『西山学会年報』六号、一九九六年)、中西随功『證空浄土教の研究』(法藏館、二〇〇九年)などに詳しい。
- (17) 『信巻』、『真宗聖教全書』二・五六頁。
- (18) 信楽峻麿『親鸞における信の研究 上巻(改訂版)』(法藏館、二〇〇七年)第二章第一節第一項「親鸞における体験と表現」、一六〇―一六一頁。
- (19) 武内義範『教行信証の哲学』(『武内義範著作集 第一巻』、法藏館、一九九九年)、一四頁。
- (20) 岡亮二『『教行信証』「行巻」の研究―第十七願の行の解明』(永田文昌堂、一九九六年)第二章「教行信証」大意―親鸞の信の構造―、二九―四六頁。  
後序、『真宗聖教全書』二・二〇二頁。
- (21) 『化身土巻』、『真宗聖教全書』二・一六六頁。
- (22) 『恵信尼消息』、『浄土真宗聖典(註釈版)』、八一五―八一七頁。
- (23) 星野元豊『浄土―存在と意義』(法藏館、一九五七年)、一一〇頁。
- (24) 桐溪順忍『教行信証に聞く 別巻』(教育新潮社、一九八〇年)、二二四―二二二頁。
- (25) 信楽峻麿『浄土教における信の研究(改訂版)』(法藏館、二〇〇七年)第七章「隆寛における信の思想」、四〇九―四二七頁。
- (26) 『高僧和讃』、『真宗聖教全書』二・五一四頁。
- (27)