

宗教的世界における師と弟子の関係について

－キエルケゴールと親鸞の場合－

蓑 輪 秀 邦

キエルケゴールによれば、宗教的真理とは人間が自己の存在をかけて獲得すべき主体的な真理であるから、認識者はその真理の圏外に立つことは許されず、その内側に在って真理そのものを自己有化 (Aneignung) しなければならない。したがってそのような主体的真理は、人から人へと直接的に伝達可能な客観的真理ではなく、人間が神と単独で向き合う中で、神から人へ分ち与えられるような真理でなければならない。キエルケゴールはこのような立場に立って、宗教的真理における間接伝達 (indirekte Mitteilung) の思想を構築した。従って、もし人と人との間に師と弟子という関係が成立するなら、「それは神に対する裏切りである」と断定し、人が人に宗教的真理を教えるということの不可能性を追求した。一方、親鸞もまた宗教的真理を主体性の中に見出そうとした人であった。彼は、仏のさとりの真理とは何であるかより、その真理が自己自身とどのように関係するかを重要視した。彼は真理とは仏と自己との真なる関係 (呼応・相応の関係) によってのみ仏から賜るものであって、人から人へと相承できるものではないと説いた。本稿はこのような両者の共通点に着目しながら、宗教的世界における師弟関係について論述したものである。

キーワード：間接伝達、本願力回向、真仏弟子

1. はじめに

親鸞の門弟のひとり唯円が著したとされる『歎異抄』は、彼が出会った親鸞という一人の宗教者がその生涯において人々に伝えた多くの言葉の中で、とく「耳の底に留まって」離れることのなかった言葉をしるした書である。この書の第6条に、次のような親鸞の言葉がしるされている。

「親鸞は弟子一人ももたずいちにんそうろう。そのゆえは、わがはからいにて、ひとに念仏もうさせそうらわばこそ、弟子にてもそうらわめ。ひとえに弥陀の御もようしにあずかって、念仏もうしそうろうひとを、わが弟子ともうすこと、きわめたる荒涼のことなり。…如来よりたまわいたる信心を、わがものがおにとりかえさんともうすにや。かえすがえすもあるべからざることなり。」¹⁾

「弟子一人ももたずそうろう」という親鸞のこの言葉は、師資相承²⁾を伝統とする仏教界にあっては、きわめてイロニカルな響きをもった表現であったと思われる。親鸞にとって「念仏申す」ということは、人から人へと相承 (伝授) できるような教理ではなかった。「念仏」は「弥陀の御もようし (うながし)」にあずかって、その人の内面に獲得される究極的な信心³⁾の表現である。そのように念仏申す人を「わが弟子と申すこと」はきわめたる荒涼のこと (ありえないこと、

でたらめなこと)」にほかならない。「如来よりたまわりたる信心を、わがものがおにとりかえさんともうすにや」と親鸞は、語気を強める。「かえすがえすもあるべからざることなり」という次の言葉は、だからその語気の強さの背後にある親鸞の宗教的信念を感じさせる。親鸞にとって、念仏と信心は、如来より人間にたまわるものであって、師から弟子に与えられるものではない。換言すれば、宗教的な真理は人から人へと直接的に伝達されることは不可能である。そういうひとつの宗教的立場を親鸞はここで表明していると見ることができるだろう。

この「如来よりたまわりたる信心」という表現は、親鸞が確立した仏教観の中心をなす「本願力回向」(他力回向)の論理を根拠にしており、彼の主著『教行信証』全巻を貫通するテーマとなっている。特に、その「第三信巻」では、「如来よりたまわりたる信心」の内容が詳細に考究され、それが親鸞個人の独創ではなく、仏教の歴史全体を貫く普遍的な救済論であることが数多くの経・論によって顕彰される。

ところで、その中間あたりで、親鸞は「真仏弟子釈」という一項を設け、真の仏弟子とはどのような存在であるかという問題について、『大無量寿経』の教説を中心に深い考察を行っている。これによって、上記の「如来よりたまわりたる信心」という意味がより現実的な課題として具体的に明らかにされる。しかし、このような考察は単なる論証としてではなく、「私はいかにして真の仏弟子となることができるか」という親鸞自身の主体的な問いを根底にもっていた。「親鸞は弟子一人ももたずそうろう」という上記の言葉は、このような実存に生きた親鸞の主体的な立場をあらわす一種の信仰告白であったと見ることができるだろう。

翻ってキェルケゴールが『哲学的断片』(1844年刊)及び『哲学的断片への終結的非学問的後書』(1846年刊:以下『後書』と略称)において展開した宗教的真理の伝達という課題も、真の教師と弟子との関係とはどのような関係かという問いからはじまり、そのような教師によって伝達される真理を獲得するとはどういうことかという問いが深められていく。しかし、そのような伝達の思惟の根底には、親鸞と同質の問い、「私はいかにしてキリスト者となるか」というキェルケゴール自身の実存在をかけた問いがあった。

本稿では、親鸞とキェルケゴールという二人の宗教者のこのような問いを念頭に置きつつ、宗教的真理の被伝達者としての弟子という存在の意味について考察する。

2. キェルケゴールにおける弟子論

(1) 主体性に生きる単独者としての伝達形式

キェルケゴールは親鸞とは異なり、自己のまわりに僧団が形成されるような環境をもたなかったから、弟子についての現実的な問題意識は親鸞の場合と大きく異なっている。彼が師と弟子との関係の問題に着目する背景には、少年期における特異な信仰体験によって得た「例外者」としての意識の問題があると思われるが、やがて彼はそのような意識をベースに、キリスト教における信仰獲得は「神のまえにただひとり立つ単独者」として実存する主体においてのみ可能であるという、いわゆる「単独者」の思惟を確立する。『後書』は、いわばその単独者の思惟を基点に、宗教的真理の伝達(授受の弁証法)に関する思索が展開された書とみることができる。とくに、この書の第2部は「主体的問題—キリスト教の真理性に対する主体的かわり、ないしはいかにしてキリスト者となるか」というテーマのもとに、キリスト教の真理の内に実存在することを生涯の課題とした彼の思索体系が語られる重要な部分である。この第2部のはじめで、キェルケゴー

ルは「単独者」という思惟はレッシング⁴⁾のキリスト教信仰の姿勢に負うところが大きいことに言及し、次のように述べている。

「彼（レッシング）は、こと宗教に関してはわが身を主体性の孤立という城に閉じ込め、宗教的問題において世界史や体系の中によりどころを求めよといざなう誘惑⁵⁾に屈せず、宗教的真理はレッシングに、このレッシングひとりにかかわるものであり、また一人ひとりの人間が同じくただひとりで対決しなければならない性質の真理であることを理解し、かつまたそれを押し通した。」⁶⁾

キェルケゴールの「単独者」という思惟の形成には、このようなレッシングのキリスト教に対する姿勢が大きな影響を与えたと思われる。レッシングは、真理というものはそれを自分が獲得したうえで他の人に伝達するものではなく、その人の生涯をかけて真理とのかかわりの内に実存在していく誠実な姿勢が間接的に他の人々に伝達されていくのだということを身をもって示した人だった。キェルケゴールは、レッシングのこのような姿勢をもって、19世紀の客観主義の時代—功名・称賛・偉大な成果等々の獲得にだれもが血眼になっている時代—への警鐘とし、神の前にただ一人立つ単独者としての思惟を確立することを神から与えられた使命⁷⁾と考えるようになっていったと思われる。

「単独者」という概念は、神に対する人間の主体的なかわりをあらわすものであるから、彼の思惟は神と自己との関係いかにという問題に集約されていくことになる。したがって、キリスト教の真理の伝達に関する彼の思惟は、その真理の内容いかにではなく、神と人との関係いかにの問題に焦点が絞られていく。そのことについて、彼は次のように述べている。

「もし真理が客観的に問われるなら、真理はそれを認識する者が関係している対象として客観的に反省される。そこでは、関係の仕方いかにが反省されるのではなくて、彼がかかわっている対象が真理ないし真実であるかどうかということに反省が集中する。（中略）もし真理が主体的に問われるなら、個人のかかわりかたが主体的に反省される。もし、この“関係いかに（wie dieses Verhältnis）”が真理に貫かれてさえいけば、個人は真理に立っているのである。たとえそのかわる対象が非真理であったとしても、主体のかかわり方が真理に貫かれてさえいけば、個人は真理の内にあるのである。」⁸⁾

彼にとってキリスト教的真理とは、「一人ひとりの人間がただひとりで対決しなければならない性質の真理」⁹⁾であり、自己が実存在することにかかわる真理、すなわち内面的・主体的な真理であったから、そのような真理が直接伝達されることは、「許されぬ行為」であった。神でも使徒でもないただの人間が、もし宗教的真理とはこれこれしかじかのことでであると他人に直接伝達したなら、それは「神に対する裏切りであるだけでなく、自己自身に対する裏切りであり、そして他の人間に対する裏切り」¹⁰⁾である。客観的思考はそのようなことに対してまったく無関心であるが、主体的思考の本質的内容は直接伝達を許さない。つまり主体的思考家においては、伝達者と被伝達者とが直接的に向かい合うこと、つまり師と弟子の関係になることは避けられねばならない。なぜなら、「宗教的実存に生きる主体が、弟子をもつことは神と人間とをとともどもに裏切ることになるから。」¹¹⁾

これは、キェルケゴールにおける“伝達の弁証法”成立のもっとも基本となる思考である。彼によれば、19世紀における思弁の勝利は、人々に「伝達するとは何か」という問題について考えることを忘れさせてしまった。彼らの関心はもっぱら「何を伝達すべきか」という、伝達の内容に向いてしまっている。それはキリスト教を客観的真理と考える態度であり、そのこと自体が

非キリスト教的態度である。キリスト教とは人間の生存そのものに関する、そして人間の精神の根底にまで到達するところの自覚的生存原理である。それは絶えず“生成の内に (im Werden)”あるものとして不確定なものである。従って、そのような原理を伝達するとは、それによって自らの生き方が改変させられるという方向においてのみ可能である。だから問題が人間の主体的な実存在における内面にかかわるものであるときには、キリスト教とは“何か (was)”ではなく、“いかに (wie)”その真理をわがものにしうるかという“形式”が重要になってくる。

このように、キェルケゴールにおける主体的思想家のスタイルとしての伝達形式は、思弁的・客観的体系に対する抗議として、主体的に実存する単独者の内面性を強調する立場を鮮明にしつつ、時代の病根に対する「矯正剤」としての自覚に立った実践的課題に挑戦していくことになった。

この点においてキェルケゴールの弟子観は親鸞と一致しているように思える。親鸞は、人と人とのあいだで「わが弟子、人の弟子」ということが主張されることは「きわめたる荒涼のこと」と断定する。この表現には、キェルケゴールの「神と人とをともどもに裏切ることである」という表現と共通した響きを感じられる。つまり、親鸞においても如来の真実の内に生きるということは、自己の全存在をかけて如来の願心のはたらき（本願力）を「わが御身にひきかけて」（『歎異抄』¹²⁾）つねに聞信していくという姿勢において生涯を尽くすことであった。従って、「信心のおもむきを、互いに問答し、人にも言い聞かすときは、人の口をふさぎ、相論を戦い勝たんがため」¹³⁾という状況がうまれる。人は如来と我との関係を喪失し、如来の教えを客観的真理としてどこまで把握できるかを競うことになる。親鸞はそのような相論に始終する僧団から決別し、「親鸞一人がため」に呼びかけてくる如来の願心に身を委ねる「如来の御弟子」としての道を選んだ。

(2) キェルケゴールにおける「瞬間」の思惟

1840年、コペンハーゲン大学神学部最終試験に合格したキェルケゴールは、翌年、学位論文『アイロニーの概念について－絶えずソクラテスを顧慮しつつ』を書き上げた。この論文はソクラテスの対話におけるイロニカルな表現の背後にある真理伝達の弁証法を明らかにしようとしているように見える。彼の意識が早くからこのような真理伝達の問題に集中していたことが窺える貴重な論文である。しかしこの論文では、ソクラテスの問答がつねに尻切れとんぼのように終わっていることに不満を漏らし、弟子たちに対する彼の態度は消極的すぎるとさえ評している。しかし、その約3年後に出版した『哲学的断片』に至って、ソクラテスの評価は大きく変わり、「彼（ソクラテス）は産婆だったのである。そして産婆たることにとどまっていたのだ。それは彼が積極的なものを持っていなかったからではなく、産婆という在り方こそが一人の人間が他の人間に対してとりうる最高の在り方だと洞察していたからなのだ」（S.V. IV 180）と述べる。

産婆とは直接に子（真理）を産み出す者ではなく、内に宿している子を自ら産み出す人の、その分娩を間接的に介添えする者である。それゆえ、人と人との間では、産婆たることが最も積極的な関係の仕方であって、だれも他人に直接真理を与えることはできない。なぜなら、真理は各人が自らの内に生得的にもっていて自らが産み出すものだからである、というのがソクラテスの真理の伝達に関する弁証法であった。「自分（ソクラテス）は神からそういう役（産婆）を命じられた者であって、（中略）人と人との間では“分娩させること”が最高の関係であり、産むということは神に属することだからである」（S.V. IV 181）と述べ、やがてそのソクラテスにならって自分もまた客観主義に陥っている19世紀という時代の「矯正剤」としての役割を神から命じ

られた者だというイロニカルな表現を多用するようになった。

しかし、ソクラテスが「徳（アレテー）の獲得」を思想活動の目的としたように、キェルケゴールは「キリスト者となる」ことを最終の到達点としたから、「キリスト教の真理が問題なのではなく、個人がキリスト教に対していかにかかわるかということこそが問題である」¹⁴⁾ という彼の基本的立場は、ソクラテスの真理獲得のための伝達という課題を超えて、いわば宗教的真理の伝達とは何かという課題への挑戦という形になっていった。

『後書』の冒頭、キェルケゴールは先に出版した『哲学的断片』のテーマについて、次のように述べている。「あの小品（『哲学的断片』）のなかで提示された問題は、次のとおりであった。永遠者にかかわる意識にとって、歴史のなかにその起点を見出すことは可能であるか。そのような歴史上の一点がいかにして歴史的興味以上の関心を引き起こしうるか。歴史的知識は永遠の救いの土台となりうるか。また同小品はこう述べている。『つまり、周知のとおりキリスト教とは、それが歴史の出来事¹⁵⁾ であるにもかかわらず、いや、むしろまさにその歴史の出来事であることによって、一人ひとりの人間に永遠者とかわる意識を呼び起こす起点たらんとした唯一無二の歴史的事件なのだ。だからまたキリスト者は、一人ひとりの人間に単なる歴史的興味以上の関心を引き起こそうとする。その人間の救いを、歴史の中に生じたひとつの出来事への結びつきという基盤の上にすえようとするのだ。』と。」¹⁶⁾

つまり『哲学的断片』は、「歴史という有限な時間の中に永遠が姿をあらわす瞬間」というものにいかにして出会うか、という問いを提起した書であって、この「瞬間」という問題を伝達という問題にからませたとき、彼が真理の伝達者として高く評価するソクラテスの真理伝達の思惟はそのままの形では有効性を失う、と彼は考えた。なぜなら、「ソクラテスは、人間はだれでも根底にすでに真理をもっているのだ、という考えを明らかにした。（中略）ところが、いまや瞬間が決定的な意味を持つべきだとすると、求めるものはその瞬間まで真理をもっていなかったでなければならない」¹⁷⁾。「瞬間」とは永遠の真理に出会う時であって、そのような真理は人間の内側にあるのではなく外側から与えられるはずのものである。従って、「求めるものは真理の外にある者として（つまり、改宗者のように真理のほうへ帰ってくる者としてではなく、真理から出て行ってしまった者として）、言いかえるなら、不真理そのものとして規定されていなければならない」¹⁸⁾ ということになる。

ここにおいてキェルケゴールの宗教的真理の伝達は、ソクラテスのように真理を想起させるためのものではなく、逆に「不真理を知らしめる」ためのものとなる。このことをキェルケゴールは次のように記している。「つまり、自分が不真理そのものであるということを知らしめることによって、かえって、それを知らなかった時よりもさらに徹底的に真理から締め出されたことを知ることになる。だから教師は、このような仕方では学ぶものに想起を行わせ、それによって学ぶものを自己から突き放してしまうのだ」¹⁹⁾ と。

学ぶ者は突き放されることによって、自己が不真理そのものだということを見出し、あらためて真理を求める心を起こさねばならないことになる。その時、真理は教師によって学ぶ者に与えてやらねばならないことになるが、その真理は、そのままではどうやって理解してよいか学ぶ者は知らないから、真理を理解するための条件も一緒に与えてやらねばならないことになる。しかし、そのようなことのできる教師、真理を理解する条件まで一緒に与える教師とはいったいどのような教師なのか。常識的には真理を理解する能力は一人ひとりに備わっているということが前提となって教師と弟子の関係は成り立つと考えられ、そのような信頼のもとに教育が行われるの

に、真理を理解する条件まで与えるということは、その者を「すっかりつくり変えてしまわなければならない」わけである。そんな教師とはいったいどのような教師なのか。「そのような教師は神以外にない」と彼は言う。

では、真の教師としての神と、その神による伝達の受け取り手としての弟子とのあいだにはいったいどのような関係が成り立つのか。この問いに対して彼は概略以下のように述べている。

(3) 真の教師である神のはたらきについて

真の教師である神のはたらきについてキェルケゴールが『哲学的断片』で述べているところを整理すると、およそ次のとおりである。

第一に、真理の伝達者である神は被伝達者である人間に対して、彼が真理の外にあるということだけでなく、真理に反抗的な状況をなしているということをも想起させる機縁としてはたらく。しかもそういう状況にあるということは誰の責任でもなく、まさしく自分自身の責任であるということをも知らしめる。このような状況を「罪 (Sünde)」と呼ぶ。したがって真の教師は人間に罪を自覚せしめる場所の者となる。

第二に、被伝達者としての人間がそのような罪の状況の中にあるということは、彼は真の自分自身であろうとする願望からも締め出されているのだから、不自由の中に束縛されている者である。神はそのわれわれを束縛から解き放つものであるから、そのような教師は「救い主 (Erlöser)」と呼ぶ。また、そのような教師は学ぶ者を不自由から救い、彼を彼自身から救い出してやるのだから、彼は「解放者 (Befreier)」と呼ぶこともできる。

第三に、神は罪を犯したものに対して、なお真理を理解するための条件と、真理そのものを与えてやるところの教師となる。そのような教師は罪人に対して下されるはずの怒りをも取り除くから「宥和者 (Versöhner)」と呼ぶにふさわしい。

第四に、学ぶ者はこのような教師を決して忘れようとはしないはずである。なぜなら「忘れた瞬間に、彼は自己自身という奈落の底へ再び落ちていくから」。そのような意味で、彼はふつうにいう教師ではなく、むしろ「審判者 (Richter)」というべきである。

第五に、このような教師と弟子との関係を成立させる「瞬間 (Augenblick)」とは、またたくまに過ぎ去る一刹那であるが、しかもそれは永遠的なものによって満たされた瞬間である。そのような瞬間には特別な名が必要であるから、それを「時の充実²⁰⁾ (die Fülle der Zeit)」と呼ぶ。

以上、キェルケゴールは、真の教師たる神は、その弟子たる人間に対して「罪」の意識を呼び覚ます「覚醒者」、その罪から人間を解き放つ「救い主」「解放者」、その罪を許す「宥和者」、そしてそのことを忘れた者を裁く「審判者」として、「時が満ちるに及んで」その姿を現すのだと述べ、そのような瞬間、即ち「時の充実」の内にのみ、真の師と弟子との関係は成立するのだと述べる。

(4) 被伝達者たる弟子について

次に、非真理 (罪) そのものである人間は、神によって真理を理解する条件を与えられ真理を獲得した者となるが、そのような人間 (神のほうに向きを変えられ、神の弟子となった人間) になるということはどのようなことであるか。

第一に、彼ははじめから人間であったわけだが、今は全く別の人間になったといわねばならない。そのような人間になることを「新しい人間 (ein neuer Mensch)」になったと呼ぶ。

第二に、彼ははじめ不真理そのものであり、真理から遠ざかろうとしていたわけだが、瞬間を

契機として向きを変えられる。従って、その変化を「転換 (Umkehr)」と呼ぶ。

第三に、この転換は、彼が不真理の内にいたことを自覚し、それが自分の罪によるものであることをはっきりと知ることによって起こる。そして、そのとき彼は今までの自分から決別することになるので、心に悲しみを生ずる。そのような悲しみを「悔い (Reue)」と呼ぶ。

第四に、瞬間において起こった変化は誕生とよぶにふさわしい変化である。しかし、現に存在してきたものが生まれ変わるなどということはありません。にもかかわらず、彼は生まれるのである。だから、この移行を「再生 (Wiedergeburt)」と呼び、この再生によってなった者を「単独者 (ein einzelner Mensch)」と呼ぶ。しかも単独者として生まれた新しい世界は、神にすべてを負うた世界であるから、彼はそこで今までの自己自身をまったく忘れなければならない。つまりその時に「切断 (Bruch)」が起こるのである。

以上のように述べたあと、キェルケゴールは神とその弟子についての考察を、次のような言葉で締めくくっている。

「瞬間において、人は自分が生まれたことを意識する。なぜなら、彼がそのとき関係を持たなくなった彼の過去の状態は、言うまでもなく非存在だからだ。瞬間において、彼は自分が再生したものであることを意識する。なぜなら、彼の過去の状態は、たしかに非存在と呼ばれるものだったからだ。」²¹⁾ と。

『哲学的断片』は、このように人がキリスト者となることの可能性としての神と人間との関係を思惟し、その真実の関係において再生する人間（神からの真理を伝達される者としての弟子）の在り方を思索した書であった。

以上、キェルケゴールにおける神と人間との関係によって成立する宗教的真理の伝達に関する思惟のあらましを見、それとの関連でキェルケゴールの弟子論の概要を述べた。そこには多くの点で親鸞の弟子論との共通性が見出されるので、次に親鸞における宗教的真理の伝達に関する思惟がどのようなものであったかを見、キェルケゴールの弟子論との比較検討を行うこととする。

3. 親鸞における弟子論

(1) 如来よりたまわりたる信心一本願力回向の宗教

『歎異抄』第6条の「親鸞は弟子一人ももたずさうろう」という言葉の根拠となる親鸞の救済論は、彼の主著『教行信証』全巻をとおして明らかにされるが、とくその「第3信巻」では仏と人間との関係い^{あずか}かんが問われ、人間が真に如来の救済に与るということは、人間が「如来より信心をたまわる」ということにおいてのみ可能であることが論証される。親鸞は、この「如来よりたまわりたる信心」をとくに「大信」と呼び、如来に対して人間が起こす信心（信仰心）とは異なることを強調する。親鸞以前の教学においては、信心といえば人間が如来に対して起こす心（如来を信ずる心）と考えられていたので、親鸞のこの大信論は、既成の仏教観念にとらわれている多くの人々から誤解や批判を浴びることになった。

この混乱がどのようなものであったかについては、『歎異抄』や『本願寺聖人伝絵』（通称『御伝鈔』1295年初稿：本願寺第3代覚如作）など多くの文献で窺い知ることができるが、とくに『歎異抄』末尾の後序では、親鸞没後に門侶たちの間で生じたさまざまな異義・異解は「みなもて信心の異なるより起こりさうろうか」と唯円は述べ、親鸞の説く信心がどのような意味をもっていたかについて、親鸞が法然門下で学んでいた時代（1201～1206年：親鸞29～34才）に生じたひ

とつの出来事を記している。それによると、あるとき法然門下のたくさんの人々が集まる中で、親鸞と他の御同朋とのあいだで論争が起きた。それは、「私（親鸞）の信心も（法然）聖人の御信心もひとつ（同じ）である」と言ったのに対し、勢観房、念仏房などという御同朋たちが、もってのほかだと言ってあらそいになり、「どうして（法然）聖人の信心と善信房（親鸞）の信心とがひとつであるはずがあるのか」と言うと、親鸞は「師法然の智慧才覚は広いから、ひとつであるといえまじがいでしょ。しかし、人間が救済される（往生の）信心においては、まったく異なることはありません。ただひとつです」と返答した。しかし、なお「なぜそんな理屈が成り立つのか」という疑難があったので、けっきょく法然聖人の前でどちらが正しいかを決めていただこうということになって、法然聖人に仔細を申し上げたところ、「私の信心も如来よりたまわった信心である。善信房（親鸞）の信心も如来よりたまわった信心である。だからただひとつである。別の信心であるという人は、私が参るであろう浄土へは、よもや参ることはないであろう」と言われた云々、と記している。²²⁾

一般に「信心一異論争」と呼ばれているこの記録をとおして見る限り、信心の同一性の根拠となる大信心（如来より回向された信心）観は早くも法然において成立していたと考えられるが、門弟たちの多くはその意をいまだ理解するに至っていなかったと思われる。それに対して親鸞は、当時の日本仏教の中心学場であった比叡山延暦寺で天台教学のみならず仏教全体にわたる体系的な学問を研鑽してきたが、それらすべてが観念性・客観性・煩瑣性（キェルケゴールが批判する悪しき客観主義）に陥って生き生きとした生命観を失っていることに絶望し、やがて比叡山を脱して吉水の法然の元へ走った。この事実から押すと、親鸞は吉水入門以前からすでに法然が説く新しい仏教観である本願力回向の教えに強い関心を抱いていたと思われる。

1201年、親鸞は比叡山を脱して法然門下にはいったが、そのときのことを『教行信証』後序には、「愚禿釈の鸞、建仁辛酉の暦（1201年）、^{くどくしゃく}雑行を棄て^{かのと}本願に帰す^{とり}」（真聖全2-202）としている。上述の「信心一異論争」という逸話は、そのような親鸞の決断といまだに既成仏教のわくにとらわれたまま、法然の教えの真意を理解していない吉水門下の人々との鮮やかな対照を浮き彫りにしている。

その後、親鸞は既成仏教教団からの告訴に端を発した吉水一門に対する弾圧事件（承元の法難）に連座して僧籍を剥奪され、流罪となり、苦難の道を歩むこととなった。しかし、その苦悩がかえって如来と人間とを直結する回向の宗教の真実性を確信する契機となり、やがて全仏教史観にもとづいて、そのことの正当性を明らかにした『教行信証』の制作に取り組むこととなった。

従って、『教行信証』の独自性は、その題名からも明らかのように、従来の仏教が教・理・行・果（又は教・行・証）という教相に拠っていたのを否定して、信に独立の位置をもたせた点にある。従来の仏教観によれば、信というものは修道の前提としての教理の真実性を信ずることと考えられ、信それ自体の修道の過程における位置づけは全くなされていなかった。しかし、親鸞は信を行と果（証）の中間に位置づけることによって、如来と人間との間に真の関係が成立する重要な起点とした。このことを親鸞は『教行信証』の信巻の冒頭の別序で次のように簡潔に表明している。

「それ^{おもん}以^{しんぎょう}みれば、信樂（信心の別名）を^{ぎやくどく}獲得することは、如来^{せんじやく}選択の願心より発起す」²³⁾と。

文中の「如来選択の願心」とは人が如来の真実と出会うために諸々の行の中から念仏という行を特に選んで迷い多き人々を救いたいと願った心（願心）のことで、人間はそのような願心に触れることによって、信心を獲得するという決断を如来から与えられるのだと言うのである。つまり、信心獲得といっても、それは人間の側の自意識によって起こすのではなく、如来選択の願心

によって起こされるのだという。

この「如来選択の願心より発起す」という表現にこめられた意味については、やがて信巻の本論に入って詳細に明らかにされるが、要するにそれをキェルケゴール的に表現すれば、時間を超越した永遠の真理たる如来のはたらきが歴史という有限な時間の中に現れる瞬間に出会うとき、そのとき即座に信心獲得ということが起こり、往生（救済）という証（果）が実現するのだということである。

この「瞬間」というキェルケゴール的概念による救済論は、親鸞の場合つぎのような言葉で表現され、「弥陀の誓願（注：如来選択の願心）不思議にたすけられまいらせて往生をばとぐるなりと信じて、念仏もうさんと思いたつ心の起こるとき、すなわち摂取不捨の利益（注：真実の救済）にあづけしめたもうなり」（『歎異抄』第1条）と。

また『教行信証』信巻では、「それ真実信樂を案ずるに、信樂に一念あり。一念は、これ信樂開発の時剋の極促を顕わす」²⁴⁾（現代語訳：真実の信心とは何かということを思案するに、信心には一念ということがある。一念とは信心が起こる時間の最短をあらわすのである）と。

上記の『歎異抄』文中の傍点「…とき、すなわち…」という表現、並びに『教行信証』信巻の「時剋の極促」という表現は、すでにインドの龍樹（Nāgārjuna 150～250A.D頃）が『十住毘婆沙論』で「即時入必定」と言い、中国の曇鸞（476～542A.D）は『浄土論註』で「入正定之聚」と言っている意味と同一である。親鸞は、この2人の言葉を『教行信証』で取り上げ、「これらの表現はいずれも衆生を摂取して捨てずという如来の救済のはたらきを述べたもので、これを他力（回向）というのである」（真聖全2－33意識）と述べ、「即」の論が仏教の正統な救済論である証左としている。

(2) 瞬間と罪の自覚

ところで、キェルケゴールにおいて「瞬間」は「神の永遠の真理に出会う時」であるが、そのような真理は人間の内側にあるのではなく、外側から与えられるものであるが故に、人間はそのとき自らが不真理そのものであるということを見出し、あらためて真理を求める心を起こさねばない。しかも、自らが真理の外にあるということは、「真理に反抗的な状況にある」ということである。「そのような状況を罪と呼ぶ。従って真の教師は人間に罪を自覚せしめるところの覚醒者となる」と言う。これに対して、親鸞における「如来から信心をたまわるとき」はどのような「時」として思惟されているのだろうか。

『教行信証』信巻の最初の一段は「大信心」と名づけられている。文字通り大信、つまり「如来よりたまわりの信心」とはいかなる信心なのか明らかにされる一段であるが、そこで親鸞は次のように述べる。

「大信心とは…真実の心にして虚偽雑ることなし、正直にして邪疑雑することなし。…一切の群生界（人間の世界）は、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚偽諂偽にして真実の心なし。ここを以て如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して、…至心をもって、諸有の一切煩惱・悪業・邪智の群生海に回施したまえり。すなわちこれ利他の真心を彰わす」²⁵⁾と。

如来の真実の心は、無始いらい穢悪汚染・虚偽諂偽にして真実の心のひとかけらもない人間存在の現実を明らかにし、あらゆる煩惱・悪業・邪智をもつ人間の存在を悲しんで、真実なる心を回施したもうのだ、と親鸞は言う。そして、その如来の真実なる心を回施（回向）されたとき人

間の心に生ずる転換について、親鸞は善導（613～681）の『観経疏』の「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、^{ごうごう}曠劫よりこのかた、常に没し常に流転して、^{しゅつり}出離の縁あることなし」²⁶⁾ という一文を引用する。「機の深信」と称されるこの一文は、親鸞自身が如来の本願に出会ったとき起こった懺悔の体験でもあった。親鸞は常々この善導の「機の深信」の言葉を反復していたという。唯円は『歎異抄』の後序にそのことについて次のように書きしるしている。

「聖人（親鸞）のつねのおおせには、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。されば束縛の業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたける本願のかたじけなさよ、と御述懐そうらいしことを、いままた案ずるに、善導の『自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた、常に没し常に流転して、出離の縁あることなし』という金言に、すこしもたがわず、如来の御恩の高きことをも知らずして迷えるを、思い知らせんがためにてそうらいけり」²⁷⁾ と。

文中の「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」という言葉は、「如来の永遠の願心のまえにただひとり立つ」という親鸞の信心を如実にあらわしており、「神のまえにただひとり立つ単独者」というキェルケゴールの例外者としての生き方と共通したものを感じさせる。事実、親鸞は流罪を契機として非僧非俗（僧に非ず、俗に非ず）という存在となることを宣言した。（『教行信証』後序）それは、僧に非ずば俗、俗に非ずば僧という社会通念を超え、裸の人間そのもの（単独者）としての歩みを開始したことを意味していた。

このように見てくると、親鸞における如来と人間との間の真理伝達に関する思惟、及び両者を媒介する「瞬間」と「罪」の自覚論には、キェルケゴールとの著しい類似性が見られる。それは、このような思惟の根底にある親鸞の「本願力回向」という概念と、キェルケゴールの「真理の伝達」という概念が、いずれも「如来（神）から人間への真理の頒与」²⁹⁾ という原理によって成り立っているからであると考えられる。では、そのような如来との関係によって誕生する弟子という存在について、親鸞はどのように見ているのか。最後にこの点について考察する。

(3) 親鸞の弟子論

『教行信証』信巻の中間に置かれている「真仏弟子釈」は、次のような文で始まっている。

「真仏弟子と言うは、真の言は偽に對し、仮に對するなり。弟子とは釈迦・諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。この信・行によって、必ず大涅槃を超証すべきがゆえに、真仏弟子と曰う」²⁸⁾

文中、真仏弟子を指して「金剛心の行人なり」とあるのは、この前段階で展開される「三心一心問答」と呼ばれる一段で明らかにされたことを受けた言葉である。「三心一心問答」とは、要するに如来の三心（『大無量寿經』所説の「至心・信樂・欲生」という三つの心）と世親（Vasubandhu 320～400頃）が『浄土論』の冒頭の「願生偈」の第1行目に「世尊、我一心に」と述べている「一心」とは同じ心なのか、異なる心なのか、という問いからはじまり、結論として如来の三心と世親の一心とは同一の心であるということが明らかにされる一段である。このような問答は一見してあまりにも唐突で理論的な問答のように思われがちであるが、親鸞はこの問答をとおして、世親という一人の人間の内に発起した一心という宗教心は、如来が苦悩の人間界を救おうとして起こした純粹で真実そのものの心（三心）が回向された（頒与された）心であるということを明らかにしようとしている。従って、この一段は親鸞已証の他力回向の大信心とは何かということが詳細に明らかにされる最重要な箇所、いわば『教行信証』全巻中の圧巻であると言える。

親鸞は、この「三心一心問答」末の「三心結釈」で「まことに知りぬ。至心・信樂・欲生、その言異なるといへども、その意これ一なり。何をもってのゆえに、三心すでに疑蓋まじ雑ことばわることなし。かるがゆえに真実の一心なり。これを金剛の真心と名づく。金剛の真心、これを真実の信心と名づく。（中略）このゆえに論主（世親）建はじめに我一心と言えり」³⁰⁾と、如来の三心はみな真実であるから一心であり、その真実への帰依が世親をして「我一心」といわしめたのである、と結語する。

以上の論をふまえ、「真仏弟子釈」は冒頭に「真仏弟子と言うは…金剛心の行人なり」と言う。従って、ここで親鸞が言おうとしているのは、真仏弟子とは世親と同じように如来の真実の心を回向された金剛心（どのような困難に出会っても破壊・崩壊されることのない堅固な信心）の行人（仏道を歩む者）であるということ、つまり如来との真実なる関係において実存在する主体者であるということである。

この文に続いて親鸞は『大無量寿経』所説の如来の四十八願のなかの第三十三願と第三十四願の文とを引用し、金剛心の行人たる真仏弟子は、これらの本願によって生かされる者であることを明らかにする。初めの第三十三願は「触光柔軟之願」と称される。そこでは、あらゆる世界の衆生に対して「我が光明を蒙りて、その身に触れる者は、身心柔軟にして人天に超過せん」という如来の願いが述べられている。「柔軟心」とは一般的には菩提心を意味するが、ここでは仏道を歩む者が現実に出会うさまざまな出来事に対処する場合の柔軟性のことと解してよいだろう。しかし、そのような柔軟な心は個人の素質としてではなく、如来回向の願心を受容した心において生ずる心である。次の第三十四願は「聞名得忍之願」と称されている。「忍」とは「無生法忍」むしょうぼうにんということで、一般的には真如の理を悟る（認知する）ことを指すが、ここでは如来の名を聞くことによって、人生上に如来の真実の知恵が具体的にはたらくことを意味する。要するに第三十三・三十四願において、現実の人間の在り方の上に如来の願心が自在にはたらくところに真仏弟子の具体的な姿があることを明らかにしているのである。

親鸞はそのあと、「仮の仏弟子」と「偽の仏弟子」と呼ぶ弟子について言及する。それを要約すると、「仮の仏弟子」とは、如来回向の願心を信ぜず、自分の力（自力）で悟りを獲得しようとする仏弟子のことである。キェルケゴールのいう客観主義の体系に没した者のことと解してもよいであろう。しかし、それはやがて来る如来の呼びかけによる目覚めを可能性として内包しているがゆえに、現状に対して「仮」でありつつ、未来に対して「真」の回復を予期せしめるという意味で「仏弟子」と称されるのである。

「偽の仏弟子」とは「六十二見、九十五種の邪道これなり」（真聖全2-80）と親鸞は言うが、それは仏教以外のさまざまな思想を尺度として仏教を解釈しようとする立場で、要するに自己愛の延長線上に一身の満足を得ようとし、霊を畏れ、崇め、祀ることをもって仏教であると曲解している弟子を指していると言えよう。しかし、このような存在もまた未来に対して「真」の回復を願われている意味で「仏弟子」と親鸞は称するのである。

このように見てくると、「親鸞は弟子一人ももたずそうろう」という言葉は、もし親鸞が自己との関係において弟子と称する存在をもつなら、それは「如来と人間とをともどもに裏切る」ことになるばかりか、「内面性において実存在しようとする宗教者としての主体」を放棄することになるからという意味を暗に含んだ言葉であるということができよう。

4. 結 語

キェルケゴールと親鸞との真理伝達の弁証法ともいうべき思惟をとおして、両者における宗教的意味における弟子論を比較検討してきた。両者ともに真の弟子は如来（或いは神）と人間との真の関係性において成立する主体的な信心（信仰）の内に実存する者、という理念に貫かれている。従って、宗教的真理の伝達は人と人の間では不可能である、という視点も両者の一致するところである。

しかし、キェルケゴールの『後書』は、そのような視点に立ちながらも、なお人と人との間における宗教的真理伝達の可能性を追求した書である。彼は一方で神と自己との真の関係における主体的な信仰の獲得を求めながら、一方では他の人々をキリスト教の信仰にいざなうための伝達の可能性を追求した。その原動力となったのは、ヘーゲル主義的な思弁に影響を受けたキリスト教信仰の体系化・客観化という「時代の病」に抗して、人々を真に主体的な信仰に覚醒させることを「神から与えられた仕事」とした彼の使命感によるものと解することができるだろう。しかし、キェルケゴールの思惟の内においては、「単独者として孤立の内面性の内に実存在する主体が、しかも他方で自己の内面性を（他の人に）外面的に伝達しようとすることは矛盾である」（S.V. VII 56）という難問を抱えていた。従って、もし他の人をして、その人自身の内面性において神とのかかわりをもつことを決断させるためには、伝達者は受け手（被伝達者）を伝達者自身のほうへ引きつけるのではなく、受け手自らのほうへと突き返すように伝達しなければならないと彼は考え、よって主体的思想家は伝達の形式を技術的又は作弄的にもたねばならない。それゆえ、この伝達の形式は間接的、欺瞞的でなければならず、また受け手は伝達の内容を自己有化的に受け取り直すかゆえに、この形式は二重反省を含む反復（Wiederholung）の伝達といわなければならないと考えた。

このようにして成立した彼の伝達の形式は、総じて“間接伝達（indirekte Mitteilung）”と呼ばれる。しかし、彼が人と人との間に成立させようとしたこのような伝達の弁証法が、はたして現実的な効果をどれほどもたらしたかという点については疑問が残るところである。しかし、彼がこのような間接伝達の思惟をさらに深めていった背景には、コルサール事件（それは『後書』を出版しようとしていた矢先の1846年1月に起きた）という現実遭遇したという事実がある。この事件をとおして、キェルケゴールがそこに見たのはキリスト教界における恐るべき錯覚、デンマークの小市民根性、新聞の迅速な効果による時代の画一化・無性格化などであった。彼はこのような時代の病癥の原因をヘーゲル主義の流行にあると見³¹⁾、これとの戦いを自らの使命として受け止め、間接伝達という形式によって人々をキリスト者へといざなう仕事をさらに深めていったと思われる。

キェルケゴールに比して、親鸞における宗教的真理伝達の思惟はどうであっただろうか。彼は如来と自己とのかかわりにおいて頒与される主体の確立に全精神を集中させたがゆえに、他の人に対して宗教的真理を伝達する技術について思惟することはなかった。彼の内面に獲得された信心とその表現としての念仏は、如来の真実に会いえた喜び（歓喜）と自己に対する深い懺悔という形で人々に伝わっていった。

このような親鸞の姿勢をもっともよく伝えているのは、『歎異抄』第2条に、京都在住の晩年の親鸞をはるばる関東から訪ねて来た門侶たちの問いに対して述べた次の言葉である。

「親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらずべしと、よきひと（法然）のお

おせをかぶりて、信ずるほかに別の仔細なきなり。念仏は浄土にうまるる種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。総じてもって存知せざるなり。(中略)詮ずるところ、愚身が信心におきてはかくのごとし。このうへは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、また捨てんとも、面々の御はからいなり」³²⁾と。

「面々の御はからいなり(それぞれの人が自ら決定することだ)」というこの断言は、キェルケゴール的にいえば、「伝達者のほうへ向かおうしている受け手を、受け手自身のほうへと向きかえらす伝達(突き放しの伝達)」ということになる。しかし、親鸞はそのような伝達の形式を技術的・作画的にもとうとしたわけではない。親鸞のこの「突き放す」ような言表は、親鸞をして「弟子一人ももたずそうろう」と言わしめた如来の弟子としての信心が自然にほとぼしり出たものというほかない。彼は人が人に真理を伝えようとする、その「はからい」を否定した。親鸞晩年の関東門侶への消息の中に、そのことについて述べた箇所がある。「自然法爾じねんほうにの事」と題する文である。

「自然じねんというは、自はおのずからという。行者のはからいにあらず。然というは、しからしむるということばなり。しからしむるというは、行者のはからいにあらず。如来の御ちかいにてあるがゆえに法爾という。この御ちかいなるがゆえにしからしむるを法爾というなり。法爾はこの御ちかいなりけるゆえに、すべて行者のはからいなきをもって、この法の徳のゆえにしからしむるというなり」³³⁾と。このような親鸞の自然法爾の姿勢はキェルケゴールとは全く異なったものである。

キェルケゴールは人と人との関係における宗教的真理の伝達の微妙な可能性を、反省をまじえつつ作画的・技術的に追及し続けた思想家であった。これに対して親鸞は、人と人との関係における宗教的真理の伝達は不可能であるという姿勢を、終生保持し続けた自然法爾の行人であった。しかし、両者ともに宗教的真理の伝達という問題を自己の実存在をかけて問い続けた類い稀な人であった。

註

- 1) 『真宗聖教全書』二776～7頁。以下、同書からの引用は、『真聖全』二776～7というように表示する。
- 2) 師は弟子を教導くもの、資は師の教えを施すべき資材となる者の意で、弟子をいう。仏教ではこの師資の関係が重要視され、師が弟子に法脈を伝えることを師資相承・師資相伝・血脈相承など称してきた。
- 3) 親鸞は、信仰といわず信心又は信楽(しんぎょう)と言う。特に『教行信証』では信楽という文字を多用するが、これは『大無量寿経』に如来の真実の信心を「信楽」と表現しているのによると思われる。『教行信証』の冒頭の「総序」では、この「信楽」こそが証りをもたらす真理であるとして、「難信金剛の信楽は、疑いを除き証を獲しむる真理なり」と記している。
- 4) Gotthold Ephraim Lessing (1729～81) ドイツの劇作家・芸術家・翻訳者・神学者などさまざまな顔をもった啓蒙思想家として当時名高かった。「絵画は空間内に並存する物体を、文芸は時間的に継起する行為を表現の対象とする」という彼の定義は有名。
- 5) ヘーゲル哲学を指している。
- 6) デンマーク語原典全集 Søren Kierkegaards Samlede Værker Bd. VII 49 頁(以下、同書からの引用は、S.V. VII 49 というように表示する。) なお、本稿において最も多く引用する同全集の Bd. (第7巻) には邦訳『哲学的断片への終結的非学問的後書』が収められているが、引用文の邦訳に当ってはドイツ語訳のキェルケゴール全集である Eugen Diederich 版の Søren Kierkegaard Gesammelte Werke の第2版に収められている同書(Abschliessende unwissenschaftliche Nachschift zu den Pilosophischen

Brocken) を参考にした。

- 7) キェルケゴールは、自分が例外者となったことは「神の意志によって課せられたこの上なく大きな苦悩である」が、そのような苦悩をとおして、神はこの私に時代の「矯正剤」としての役割を欲しられたのだという使命感をもつに至った。
- 8) S.V. VII 169
- 9) S.V. VII 49
- 10) S.V. VII 49
- 11) S.V. VII 57
- 12) 『真聖全』 二 792
- 13) 『真聖全』 二 793
- 14) S.V. VII 6
- 15) 神が人となるという啓示
- 16) S.V. VII 6
- 17) S.V. IV 183
- 18) S.V. IV 183～4
- 19) S.V. IV 184
- 20) 『新約聖書』ガラテヤ人への手紙4-4「しかし、時の満ちるに及んで神は御子をおつかわしになった」によっている。
- 21) S.V. IV 190
- 22) 『真聖全』 二 790～1
- 23) 『真聖全』 二 47
- 24) 『真聖全』 二 71
- 25) 『真聖全』 二 59～60
- 26) 『真聖全』 二 52
- 27) 『真聖全』 二 792
- 28) 『真聖全』 二 75
- 29) 大谷長氏によれば、キェルケゴールが用いる伝達という言葉の言語 *Meddelelse* には、元来「分かち与えること、頒与」という意味があり、そこから「伝え知らせる」という意味をも含むようになったので、「伝達」という訳よりも「伝知」と訳するほうが正確だという。(大谷長 著『キェルケゴールに於ける授受の弁証法』) 親鸞が用いる「回向」にも「分かち与える」という意味があり、また如来が衆生に真理を伝え知らせる(伝知する)という意味も見出される。
- 30) 『真聖全』 二 68
- 31) ヘーゲル主義に対する攻撃は、『後書』において特に強く印象づけられる。その理由の一つは、この『後書』がコルサル事件の只中で書き上げられ、そこで時代の病根と彼がみなした諸現象、とくに物事の本質を歴史主義的客観性によって見、個別性、内面性を切り捨てていく風潮が、悪しきヘーゲル主義によっていると実感したことによると考えられる。
- 32) 『真聖全』 二 774～5
- 33) 『真聖全』 二 663