

第一部門 〈哲学・思想に関する論文〉 入選論文

親鸞思想における「生きる意味」

― 神谷美恵子とフランクフルを媒介に ―

舟木徹男

# ふな き てつ お 舟 木 徹 男 さん

## [略 歴]

年 齢 40歳

住 所 京都府京都市

略 歴 石川県金沢市出身。

京都大学文学部哲学科（宗教学専攻）卒業後、京都大学大学院人間・環境学研究科修士課程、同博士課程を修了。京都大学博士（人間・環境学）。龍谷大学非常勤講師などを経て、現在、予備校に勤務。

## 主要著書・訳書

新宮・立木編『知の教科書 フロイト＝ラカン』

（共著、講談社選書メチエ、2005年）

ブルース・フィンク『ラカン派精神分析入門』

（共訳、誠信書房、2008年）

オルトヴィン・ヘンスラー『アジール その歴史と諸形態』

（翻訳・解題、国書刊行会、2010年）

## [応募動機及びコメント]

現代社会における平和の可能性の条件について、社会的次元だけでなく心理的な次元も含めて総合的に研究を進めてゆきたいと考える私にとって、宗教がもたらす「心の平和」は、現代の精神療法との関連から論じてみたいテーマであった。今回、神谷美恵子とV. フランクルという二人の精神科医の思想を参照することで、暁烏敏が傾倒した親鸞の思想における「心の平和」について、「生きる意味」というテーマを軸に考察することができた。

石川県出身者の私にとって、今回の受賞はいわば郷里からの祝福と感じられ、感激もひとしおでした。どうもありがとうございました。

## 〔梗概〕

生きる意味が感じられることは、心の平和にとつて本質的な条件である。本稿は、親鸞思想における「生きる意味」と「心の平和」がどのようなものと理解できるかを考察するものである。

本稿では「生きる意味」を「自分の生が何らかの価値の実現に対して果たす寄与」と定義した上で、神谷とフランクルの思想を参照する。そこから、他者によって何らかの価値の実現が願望されている場合に「生きる意味」が感じられるということ、また、その価値の実現によって当人が「心の平和」を享受できる独自の世界が形成されることを確認する。

仏教においては輪廻＝不死の苦からの解脱が目指される。それは現在の肉体を越えて残存する生命要素の終焉であり、「第二の死」と呼びうる。初期仏教においては、それを肉体の死以前に成就することが、実現すべき価値であった。浄土教において、実現すべき価値は阿弥陀仏の他力による浄土往生へと変化するが、それは仏教思想としては後退であった。

親鸞の浄土思想は、阿弥陀仏の他力を絶対化することによって、浄土に先送りされていた「第二の死」という本来の価値の実現を、逆説的に肉体の生の内部に回復するものであった。それは信心決定とともにこの世で正定聚しやうぢやうしゆに入るといふ思想に見られる。そのとき実質的に穢土えいどはそのまま浄土となるため、阿弥陀からの賜物としての信心決定は、自然じねんという他者によってこの世で固有な生命を贈与されていることの奇蹟性への歓喜となる。この固有性を享受して日々を送ることが親鸞思想における「人生の意味」であり、その歓喜に包まれて生きる安心あんじんこそ、親鸞思想における「心の平和」であると言える。

## はじめに

苦難の多い人生において、多くの人は問うたことが一度や二度はあるだろう。

「生きることに意味はあるのか？」と。

この問いは、実利的関心に発するものでないことは言うまでもない。さりとして単なる知的好奇心に発するものでもない。「生きることには何らかの意味があつてほしい」という渴望を抱えつつ、同時にそれが見いだせないかもしれない不安を胸のどこかに抱えた人から発せられるものであろう。自分のしていることが無意味であることの恐怖について、ドストエフスキー（一八二一—一八八二）は『死の家の記録』のなかで次のように言っている。

もつとも凶悪な犯人でもふるえあがり、それを聞いただけでぞっとするような、おそろしい刑罰を加えて、二度と立ち上がれぬようにおしつぶしてやろうとおもつたら、労働を徹底的に無益で無意味なものにしさえすれば、それでよい。「中略」たとえば、水を一つの桶から他の桶へ移し、またそれをもとの桶にもどすとか、砂を搗くとか、土の山を一つの場所から他の場所へ移し、またそれをもとへもどすとかいう作業をさせたら、囚人はおそらく、四、五日もしたら首をくくつてしまうか、あるいはたとい死んでも、こんな屈辱と苦しみからのがれたほうがましだなどと考へて、やけになつて悪事の限りを尽くすかもしれない（一）。

借金や病氣など、私たちの人生に苦難は数多くある。しかし、それらの苦難を抱えながらも自分の人生の営みに意味を見いだせる人は、心の平和を保ちつつ生きてゆくことができる。逆に、自分が生きていること

にどんな意味も見出だせないとき、どれほど富や健康に恵まれていても、右のような苦役に服する囚人と同様、絶望の淵に突き落とされてしまう。かように、平和な心で生きてゆく事にとって、「生きることに意味がある」と感じられることは本質的な条件である。

では、「生きる意味」とはどのようなものなのだろうか？ もちろん、人によって、またその時々によって、千差万別であろう。しかし、生きる意味とされるものの中にも、容易に失われうるものもあれば、生涯にわたって生きる力を与え続けるものもあるはずである。古来多くの宗教や哲学は人間の生に根源的な平安をもたらす究極的な意味を探索してきたと言えよう。

本稿ではそのなかでも、暁鳥敏（一八七七一―一九五四）をはじめ、多くの日本人の生きる拠り所となった親鸞（一一七三―一二六二）の思想に焦点を当てたい。親鸞浄土思想において、究極的な生きる意味とは何であり、それはどのような心の平和をもたらすのだろうか？ 本稿の目的は、この問いに対して真宗の教学用語そのままによってではなく、可能な限り現代人にとって近づきやすい解釈によって答えることである。

そのための議論の媒介として、私たちはまず、生きる意味について考察した現代の二人の精神科医、神谷美恵子（一九一四―一九七九）とV・フランク（一九〇五―一九九七）の思想を参照したい。かつて生きる意味の問いを扱ったのは、宗教者や哲学者であった。しかし、現代においてはそれを担うのは、主として精神医学者である。私たちにあって身近な彼らの議論は、親鸞思想における生きる意味についての考察の好適な入り口となるだろう。

## 一・「生きる意味」の成立構造

### ― 神谷美恵子とフランク

#### 一・一・定義

以下で議論を進めるに先立ち、本稿での「生きる意味」という言葉の定義を示しておく。本稿では「自分が生きていることが何らかの価値の実現のために果たしている寄与」を「生きる意味」という言葉の定義としたい。実際、「私が生きていることに意味はあるのだろうか」と人が問うとき、しばしばそれは「私が生きていることはどんな価値の実現にも寄与していないのではないか」という不安の表明である。

このように定義したうえで、本節では、「生きる意味」の成立構造を、それに関係する諸要素との関係の中で示す。まず、神谷を参考に「生きがい」の特徴の若干を検討することを通じて、「生きる意味」が「心の平和」という要素とどのように結びつくかを確認する。さらに、「生きる意味」という主題の背後に存在する「価値実現を願望する他者」という要素について、フランクの議論、および英語の *meaning* という語の用法を参照して考察する。

#### 一・二・「生きがい」と「心の平和」 ― 神谷美恵子

精神科医の神谷美恵子は「生きる意味」について、「生きがい」という日常的な日本語から考察した人物である。はじめ文学を専攻したものの、ハンセン病患者の施設で患者の悲惨な病状を目にしたことが契機となり、医学へと転向した。その後、国立ハンセン病療養所長島愛生園で精神科医として勤務した経験などをもとに『生きがいについて』を著した。

「生きる意味」と「生きがい」という単語だけを並べると、両者が同

じものかどうか一瞬判断がつきにくい。しかし、「生きがいを感じる」という言い方にしてみれば、それは「自分が生きていく意味を感じる」、「自分が生きていくことが何らかの価値の実現に寄与していると感じる」と言い換えて問題ないことがわかる。したがって、本稿では「生きがい」と「生きる意味」を同義の語として議論を進めることとする。神谷は生きがいについて、次のように言っている。

「生きがい」もつともはつきりと感じられるときの一つは、自分の存在が何かのために、誰かのために必要とされていると自覚されるときでしょう。「中略」他人では代用できない任務や責任を負った者として必要とされるときに、一番強く意識されるでしょう。(二)

つまり、何らかの価値の実現がほかならぬ自分にこそ求められており、その願望に応えることができている実感があるとき、人は最も生きがいを感じるということである。神谷によれば、こうして得られた生きがいは、そのなかでのびのびと生きていけるような、その人独自の心の世界をつくる。

貝がらが自分の体からの分泌物でさまざまな形、色、図柄の貝をこしらえるように、人間もそれぞれ自分のまわりに、自分がその中でそのびのびと住めるような、身に合った心の世界をつくり出すのである。そのなかで、何が価値があるか、何が優先すべきか、ということとははつきりしているとき、そこには統一があり、秩序があり、調和がある。これがそこに住む人に安定を与える。(三)

こうした安定感が生まれるのは、この価値世界の形成に他ならぬ自分の力が与っていることで、自分の存在価値をみずから肯定できるからで

あろう。神谷は上の引用に続けて次のように言っている。

「安定への欲求」も、経済的、社会的次元を超えて、何よりもまずこの心の世界のおちつきがあつてこそはじめて根本的に満たされるものと思われる。(四)

以上をまとめれば、自分に対して向けられている価値実現の願望に正しく応えることによって生きがいもたらされ、自分固有の価値の世界が形成される。それによって心の平和が得られる、と言えるだろう。

### 一・三・ フランクルの「コペルニクス的転換」と meaning

という語の二用法にみられる「価値実現を願望する他者」

ここで注意を向けたのは、右記のような生きがいの構造のうちに、「他者」の契機が含まれていることである。というのも、「自分に対して何らかの価値実現が求められている」というとき、そのような価値実現を願望する「他者」の存在が自ずと前提されていると言えるからである。それは「あなたにこの仕事をしてほしい。あなたしかできない」と言ってくる具体的なあの他者やこの他者の場合もあれば、自分に何らかの使命を与えたと感じさせる神仏などの超越的他者の場合もあるだろう。

このことは、生きる意味をめぐって考察したもう一人の代表的人物、オーストリアのV・フランクルの考え方のうちにも確認できる。フランクルは初めフロイト(一八五六一一九三九)やアドラー(一八七〇—一九三七)に師事したが、ユダヤ人として味わったナチスの強制収容所体験を通じて、ロゴセラピーと呼ばれる独自の精神療法を作り上げたことで知られている。

フランクルによれば、自身の存在の意味を問うことは、人間を他の動

物から区別する本質的な規準である<sup>(五)</sup>。この存在の意味への問いは、精神科医療の臨床場面において「自分が生きていることに何の意味があるのか」という患者の愁訴によって表現されるのが常である。しかし、フランクは彼のロゴセラピーにおいて、生きる意味をめぐる問いに次のような「コペルニクスの転換」を起こすことを患者に求める。

私たちが「生きる意味があるか」と問うのは、はじめから誤っているのです。つまり、私たちは、生きる意味を問うてはならないのです。人生こそが問いを出し私たちに問いを提起しているからです〔原文：das Leben ist es, das Fragen stellt, Fragen an uns richtet〕。私たちは問われている存在なのです。私たちは、人生がたえずそのときそのときに出す問い、「人生の問い」に答えなければならない、答えを出さなければならない存在なのです<sup>(六)</sup>。(強調は原著者)

私たちの見地からは、この転換は「自分に対して価値実現を願望する他者」の自覚を促すものと解釈することができる。右記の引用で「私たち」に問いかけている主体(主語)は文法的には「人生 das Leben」である。しかし、フランク自身がロゴセラピーを「当為 Sollen」の領域からの治療と規定しており<sup>(七)</sup>、ドイツ語の助動詞 sollen (〜すべし)には一般に「他者の意志や他の力からの強制」という含意がある(例えば Der Kranke soll noch nicht aufstehen. 「この患者はまだ起きてはいけなく(医者)に指示されています」)。したがって、問いかける主語を一般的に「他者」と表現することが許されるだろう。

さらに、「意味(する)」に相当する英語の mean (ing) という語の用法を確認してみれば、そこにもこのような他者が想定される必然性を見て取ることができる。mean という動詞には語法が二つある。Those dark clouds mean a storm. (この暗雲は嵐が来ることを意味する)のように「

を意味する」という用法と、I didn't mean her to go out alone. (私は彼女に一人で行かせるつもりはなかった)のように「〜が…することを意図する」を…へと差し向ける」という用法である。

これを踏まえて言えば、フランクの言う「コペルニクスの転換」において、生きる意味の問いは「私の人生にどんな意味があるのか What is the meaning of my life? 」という問いから「私はこの人生において、何をすることへと差し向けられているのか What am I meant to do in my life? 」という問いへと転換するのであり、後者の場合の mean の主語に相当する他者は誰(何)であるかということが、生きる意味の問いには内在しているのである。

フランクのロゴセラピーとは、このコペルニクスの転換を通じて、人生のその都度の機会において当の患者が実現するよう「差し向けられて」いる価値(人)を患者自身に自覚させ、その責任を果たさせることによって、治療すなわち心の平和へと導く精神療法であるということができる。

## 二 親鸞思想における「生きる意味」

### ― 「無義の義」による「安心」

#### 二・一 喪われない「生きがい」はありうるか？

右記のような構造をそなえた「生きがい(生きる意味)」は具体的にはさまざまなものであり得る。しかし、それらはしばしば過酷な運命によって剥奪される。もちろんそうなれば、これまでの人生における中心的価値が喪失され、それとともに心の平和も喪われることになる。ハンセン病に罹患し<sup>りかん</sup>健康者としての生きがいを根こそぎ奪われた人間が、再び新

たな生きがいを見出し、心の平和を回復するに至るまでの苦難の過程は『生きがいについて』のなかで詳細に描かれている。

神谷によれば、生きがいを奪い去る限界的な契機として、ハイデガー（一八八九―一九七六）は死と責、ヤスパース（一八八三―一九六九）は死、苦、貧、責、マルセル（一八八九―一九七三）は死と背信、サルトル（一九〇五―一九八〇）は死と他者を挙げている<sup>九</sup>。いずれの思想家も「死」を挙げているように、誰もがやがて迎える肉体の死は、生きがいを奪うもつとも主要な契機であると言えるだろう。ここからは、やがて死を迎えるという事実によっても喪われることのない、究極的な生きがい（生きる意味）とは何か、また、それがもたらす心の平和はどのようなものか、という問いが生じてくる。

この問いに対して親鸞はどう答えたのだろうか？ 以下本節では、親鸞の浄土思想における「生きる意味」と、それによって得られる「心の平和」がいかなるものであるかを考察する。その際、神谷美恵子とフランクを媒介してここまで考察してきた、生きる意味に関連する諸要素、すなわち「価値の実現」、「それを願望する他者」、「心の平和」を踏まえて論を進めることとする。

## 二・二 初期仏教

### ―不死としての輪廻と「第二の死」としての解脱

初めに確認しておくべきなのは、宗派を問わず、仏教において実現されるべき究極の価値は「輪廻の苦からの解脱」であることだ。輪廻とは人間の業がもたらす死と再生の無限連鎖のことである。したがって輪廻の苦とは、言い換えれば、いつまでも完全には死にきれないことの苦である。他面、そこには「自分は永遠に死なない」という不死の全能感もまた裏腹となって伏在している。

いずれの面を強調するにしても、輪廻思想においては「自己の生命は、現在の肉体の死を越えて無限に持続する」ということ、また、「それは現在のものとは別の身体に引き継がれる」ということが前提されている。現在の肉体の死を「第一の死」と呼ぶなら、解脱とはこの持続する生命の終焉、いわば「第二の死」を成就することである。

筆者の生命観の前提を記しておけば、人間は生物としての生命を持つと同時に、人間独自の生の次元をもつ。輪廻思想とは、この人間的な生命に関する不死の観念が、生物的な生の次元で表象されたものである。

インドにおける初期の仏教では、各人が自ら修行して輪廻の業の根源にある煩惱を断つことで「もはや来世に生まれ変わることはない」という自覚（＝覚り）を得ることが目標とされた。覚りの状態とは、現在の肉体的な生の内部においてすでに「第二の死」が完了している状態（肉体という残余のある涅槃Ⅱ有余涅槃）であり、肉体の死と共に完全な解脱（肉体という残余のない涅槃Ⅱ無余涅槃）が実現することの確信である。

## 二・三 浄土教における後退

しかし、穢れたこの世で自力の修行を積んで解脱することは困難だと感じる在家信者らを主な支持基盤として、紀元一世紀ごろから阿弥陀仏による救済を説く浄土教の思想運動が登場してくる。「浄土」とは、解脱に至ることが保証される清浄な仏国土を意味する。浄土教においては、阿弥陀仏の力に頼ってまずは来世に西方極楽浄土に生まれ、しかる後にそこで修行して本来の目的である解脱が目指されることになる。

浄土教は中央アジアから中国、朝鮮を経て七世紀には日本にも伝わった。日本の浄土教は念仏聖の空也（九〇三―九七二）や『往生要集』を著した源信（九四二―一〇一七）などを生み出したが、末法思想が流行した

平安末期には、比叡山を下りた法然（一一三三―一二一三）とその弟子たちの布教によって、浄土教は社会の底辺の民衆にまで浸透した。

浄土三部経（二〇）のひとつ『無量寿経』によって、基本的な教義を確認しておこう。かつて法蔵という菩薩が五劫という長い期間修行を重ね、「もし私が仏になったとしても、かくかくしかじかの条件が満たされていなければ正覚（＝この上ない完全な覚り）に達することがありませんように」という形で、あらゆる衆生を西方極楽浄土に往生させるための四十八の誓願（本願）を立てた。そして、これらの本願は実はすでにはるか十劫の昔に成就されており、法蔵菩薩は成仏して阿弥陀仏となり、極楽浄土で法を説いて衆生を導き続けているとされている。つまり、衆生を救済したいという阿弥陀仏の本願の力に衆生の側が応えてこれを信じるときに、救済が―すでに自分は救われていたのだと気づく形で―おとずれる。これが浄土教における救済の構図である。

このような教義をもつ浄土教の信仰において、衆生に対して「価値実現を願望する他者」とは、阿弥陀仏という超越的存在である。そして、「実現すべき価値」とは、阿弥陀仏が主宰する極楽浄土に死後に往生することである。そして、衆生にとつての究極の「生きる意味」は、この価値の実現のために阿弥陀仏の本願力を信じて念仏することにある。そして、それがもたらす「心の平和」は「来世に浄土に往生すれば輪廻から解脱できる」という確信、すなわち安心である。

しかしながら、浄土往生はあくまで修行に適した場所への転生である。それゆえ、それ自体はむろん解脱と等価ではなく、むしろ輪廻の次元に属する事柄である。しかも、經典の描写によれば、極楽浄土においては生きとし生けるものの寿命は無量とされ、自然物も何から何まで金銀寶石でできているとされている。このことは、現世的な幸福を無限に拡大・延長したユートピアを来世に希求する要素が浄土教に含まれていることを示す。そこにあるのは、解脱よりはむしろ輪廻＝不死の次元への固執

である。したがって、現在の肉体的な生の内部で「第二の死」を成就するという初期仏教の理念からすれば、目標とする価値をこのように「自力による解脱」から「他力による往生」へとすり替えることは、仏教思想としては明白な後退であると言える。

## 二・四 親鸞における絶対他力

この「他力」という契機を、伝統的な浄土教以上に絶対化したのが親鸞である。親鸞の浄土思想における他力の絶対化は、「廻向」についての彼の考えに見ることができる。

廻向とは大乘仏教に独特の考えである。大乘の修行者（菩薩）は自分だけ覚りに入って衆生の救済は捨てて省みない小乗の修行者を批判し、自分だけでなく一切の衆生の救済を目指すことをその基本理念とする。この菩薩の救済思想において鍵となるのが「廻向」の思想である。それは自己の善根を、他へ「めぐらし向ける」という思想である。この「他」には二つの意味がある。一つは自己の善根を六道からの離脱のために振り向ける、という意味であり、もう一つは、自己の善根を他者の救済へと向ける、という意味である。便宜的にこの両者をそれぞれ自己救済の廻向、他者救済の廻向と呼ぼう。

親鸞の廻向思想の独自性は、この二種の廻向のいずれにおいても、阿弥陀仏のみを廻向の主体とした点にある。つまり自己救済の廻向（具体的には念仏）に関しては、それは行者自身の能力によるものではなく、阿弥陀仏が私に念仏させ往生させ給うのだとされる。他者救済の廻向に関しても、まず自分が往生して「いそぎ仏に」なり、しかる後に「おもふがごとく衆生を利益する（二二）」のだとされる。自己救済にせよ、他者救済にせよ、親鸞にとつて廻向の主体は超越的な他者としての阿弥陀仏のみであり、生身の人間には廻向の能力を認めていない。そのことは、



通常なら人が主語であると考えられる經典中の「廻向」の語に、親鸞があえて「廻向したまへり(二二)」あるいは「廻向せしめたまへり(二三)」と阿弥陀仏を主語にした訓読(二四)を施していることに示されている。

以上から分かるように、親鸞における他力思想は、輪廻の内部にいる衆生の側には、自己を、そして他者を輪廻の外部へと救済する能力がはじめから備わっていない、とする徹底的な自力否定の思想であった。『歎異抄』に見られる「いづれの行も及び難き身」(二五)という親鸞の無力の自覚は、それを端的に示している。

## 二・五 「無義の義」という逆説

神谷を参照した(一)において、「生きがい」が「心の平和」をもたらすことについて、「こうした安定感が生まれるのは、この価値世界の形成に他ならぬ自分の力が与っていることで、自分の存在価値をみずから肯定できるからであろう」と私は述べた。

ところが、親鸞の絶対他力思想においては、信者が称える念仏に、信者の側の自力が一切関与していないことになる。つまり、浄土往生を実現すべき価値とする信者にとって本来生きる意味となるはずの念仏が、主体性を欠いた行為となってしまうのである。既述のように、目標とする価値を「自力による解脱」から「他力による往生」へとすり替えたことは、仏教思想としては後退であった。あまつさえ、親鸞においてはその往生を実現する念仏にすら、自分の力が介入する余地がなくなる。これでは神谷が言うような心の平和がもたらされないのではなからうか？

ところが、ここで逆説的な転回―「コペルニクス的」とさえ形容しようような―が生じる。親鸞は『歎異抄』のなかで次のように言う。

念仏には無義をもて義とす(二六)

つまり「無意味」であることが「意味」を持つというのである。また、『末燈抄』では

他力には義なきを義とす(二七)

と言っている。そこでは「義といふことは計らふことばなり」と註釈している。つまり「他力においては、「私の」計らいがないところに「阿弥陀の」計らいがある」ということである。

興味深いことに、これら二つの箇所からは、(一)で確認したmean(ing)の二つの意味(「意味する」と「 $\downarrow$ が $\uparrow$ することを意図する」)が「義」という語にもあることが分かる。

絶対他力によって生きる意味を見出した人間の心理をあえて代弁してみれば「主体的な計らい(義)を伴わない自分自身の念仏には意味(義)がないが、それを称えしめる阿弥陀仏の計らい(義)が、念仏を唱える自分の人生を意味(義)で満たす」とでも表現できるだろう。

既述のように、浄土教において念仏によって実現されるべき価値は、浄土への往生であった。しかし、絶対他力の親鸞浄土思想において、念仏は逆説的に「無義をもて義とす」るものとされる。このことは、実現されるべき価値の實質を、どのようなものへと変容させたのだろうか？ また、それによって得られる心の平和、すなわち安心(あんじん)はいかなるものとなったのであろうか？

## 二・六 現生正定聚(げんしょうじょうじょうしゆ)

その答えは、親鸞が自力をあれほど強く否定した理由を考えることで明らかになる。

一般に浄土教への帰依を勧める言葉として、それが「易行」であるということがしばしば言われる。末法の世の無力な衆生には自力の修行は「難行」であり、適さないということである。しかし、それだけであれば、浄土教に帰依しつつ、できるだけ自力の修行を並行して積むことは、必ずしも否定されないはずである。しかし、おそらく親鸞における自力の否定は、末法の世の衆生に自力の修行は不向きであるという理由によるものではなかった。むしろ、少しでも自力をたのむ慢心が残ることは、輪廻し不死に帰結すると親鸞は考えていた。そうであればこそ、あれほどの自力の否定に行き着いたのだと考えられる。

たとえば、浄土三部経のひとつ『観無量寿経』には、念仏がもつ意味を説いて「大悪を犯した罪深い人間でも、八十億劫のあいだ彼を輪廻に縛り付ける罪を一度の念仏で滅ぼすことができる」とする文言が見られる(二八)。こうした文言に依拠して、伝統的な浄土教の信者は、滅罪を計算するという自力の計らいを伴った念仏を、何万回と強迫的に唱える。

しかしながら、現代の精神病理学を参照するならば、「自分は途方もない大悪を犯しており、いくら償っても償いきれない」といったメランコリー患者の罪業妄想の背後には、一般的に言って、「自分はそれだけの大悪を犯しうる力を持っている」という全能感がある(二九)。また、その全能感が「自分は永遠に罰を受けねばならず、永遠に死ねない」という不死妄想として表現される場合がある(三〇)。同様の現象は強迫神経症にも見られる(三一)。

親鸞は伝統的な浄土教の滅罪の念仏のうちに、これと同質の全能感を見たのだと思われる。親鸞にとつて、自分を大悪を犯しうる者とみなし、際限なき念仏によってその罪を滅ぼそうとする自力の営為こそは、自らを輪廻し不死の次元に繋ぎ留めるものに他ならなかった。

そうである以上、伝統的な浄土教において来世へと先送りされてしまった「第二の死」は、「他力の絶対化」という経路によってのみ、再び

この世において成就されることになる。つまり、あくまで浄土思想の伝統に立ちつつ、その中にいまだ残る自力の要素を徹底して排するという逆説的経路によって、仏教本来の目的を回復したのが親鸞であった。

このような親鸞理解の妥当性は、親鸞の「現生正定聚(現生不退)」の思想に求めることができる。「正定聚」(「不退」とも呼ばれる)とは「必ず仏となることが決まった人々」を意味する。これは解脱そのものではないにせよ、解脱が確約された境地であり、実質的には「第二の死」が全うされた状態にある人々と考えられる。旧来の浄土教の教理では、正定聚に入るのは来世に浄土に生まれて後のことであった。しかし、

真実信心うるひとは、すなはち定聚のかずにいる不退のくらゐにいりぬれば、かならず滅度にいたらしむ(真実の他力の信心を得た人は、即時に正定聚の仲間入りをする。その人は不退の位に入っている)で、阿弥陀仏は必ずこの人を涅槃へと至らせる(三二)

と『浄土和讃』にあるように、親鸞においては、この世で阿弥陀仏の本願力への信心が定まる(信心決定と呼ばれる)ときが、そのまま正定聚に入るときであるとされる。これが「現生正定聚」と呼ばれる親鸞独自の思想である。親鸞の曾孫である本願寺第三世の覚如(一一七〇―一三五)は『執持抄』において、信心決定のときが「娑婆のをはり臨終」(三三)であるとしている。この表現は、現生正定聚を肉体の生の内部での「第二の死」と考えうることの証左となるだろう(三四)。

このように、親鸞における現生正定聚とは、初期仏教においては肉体的な生の内部で成就され、浄土教においては来世の浄土へと先送りされてしまったところの「第二の死」が、ふたたびこの世の肉体的生の内部において―初期仏教とは正反対の他力の絶対化という方向性において―逆説的に成就された事態であるといえる。したがって、無義の念仏によつ

て実現される「価値」とは、この世での「第二の死」の成就としての現生正定聚であるといえる。

## 二・七・ニヒリズムを越えて

では、他力の絶対化とともに成立する現生正定聚によって、どのような「心の平和」がもたらされるのだろうか？論理的に考えて、それは、自力の行に潜む全能感の放棄と引き換えに得られる、不死の苦からの解放の確信であるはずだ。

すでに見たように、輪廻思想においては「現在の肉体の死を越えて自己の生命は無限に持続する」ものであり、「それは現在のものとは別の肉体に引き継がれる」という前提がある。したがって、そこからの解放とは、その反対物、すなわち「現在の肉体の生が一次的であり」、「それは現在のものとは別の肉体によって引き継がれ得ない」という認識として表現されるだろう。そこではすでに来世の自己は存在しえない。

しかし、単に「現在の肉体の生が一次的であり、他のどの肉体によっても代理されない」という認識だけしか得られないのであれば、それは不死の観念からの解放と裏腹に「この肉体の死とともに何もかもが終わるのだ」というニヒリズムをも生みかねない。実際、それは近代の唯物論的生命観がしばしば行き着くところであり、再び永生への願望へと通じかねない危うさを持つ。つまり、「現在の肉体の生が一次的で代理不可能である」という認識だけでは、心の平和をもたらすための何か大切な要素が欠けているのである。

実のところ、このようなニヒリズム的帰結は、本来肉体の死とは質的に区別される「第二の死」を、輪廻転生の終焉という、あくまで肉体の死の次元で表象する限りにおいて生ずるのだといえる。二二で述べたように、筆者は、人間の生命には生物的な生に還元できない特有の次元が

あり、不死の観念はそれに由来するという立場に立つ。したがって私たちは、親鸞における「第二の死」の実質を、肉体的な死の表象から切り離してとらえ直さなければならぬ。

## 二・八・浄土としての穢土 あるいは 贈与された生命

では、親鸞におけるこの世での「第二の死」とは、そもそも何の謂いであろうか？それは、「現生正定聚」という思想が含意するものを考えることで見えてくる。

「元来は来世の浄土に位置づけられていた正定聚に、信心決定と同時にこの世にいるままで入る」という思想は、つまるところ、「信心決定と同時に、すでに自分が浄土への往生を遂げている」ということを含意している。そのとき、浄土とは今自分が生きているこの穢土以外のものではない。

もつとも、法然の教えの祖述者としての立場を堅持した親鸞自身は、この世と浄土を同一視するようなラディカルな言葉を残してはいない。しかし、覚如の『口伝抄』には、真宗の信心においては、人は肉体の死後に往生するのではなく、信心決定と同時に肉体の死を待たずに往生する、という「不体失往生」<sup>(二五)</sup>の考えが見られる。これは穢土即浄土という私たちの見方を支持するものである。真宗について理解の深かった鈴木大拙(一八七〇—一九六六)が「具眼の人にとってはアミダの浄土はこの穢土そのものであります」<sup>(二六)</sup>「われわれが浄土へ行くというよりも、浄土がわれわれのところへ来るのです」<sup>(二七)</sup>と言い、梅原猛(一九二五)が「浄土教は親鸞において死の浄土教から生の浄土教に移った」<sup>(二八)</sup>と言うのも、私たちと同様の考え方であろう。

ところで、信心決定とは本来「自分は阿弥陀仏の本願力に救われて来世に浄土に生まれる」という確信が成立することである。親鸞において、

その確信は「如来より賜はりたる信心（二五）」と表現されるように、阿弥陀仏からの一方的な贈与として自覚されている。ところが、現生正定聚の立場をとる親鸞においては、そのときこの穢土がそのまま浄土となっているはずだ。そうである以上、信心決定とは、「この世で自分が生を享けているという目下の現実が、そのまま阿弥陀仏の願力による奇蹟的な恩寵である」と自覚される事態にほかならない。親鸞はその自覚を次のように表現している。

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「阿弥陀仏が、五劫という長いあいだ、熟思を重ねて立てられた本願についてよくよく考えてみると、それはひとえに親鸞一人を救うためのものであったよ」（三〇）

この「一人」という語は、選民意識のような、他の人間との比較における自己の特殊性の謂いではもちろんなく、阿弥陀仏という普遍的一者に対応するところの、自己の実存の固有性を示すものである。それは二や三に対する一ではなく、そもそも類似する他のものが存在しない、根源的な唯一性である。

## 二・九・親鸞における安心 ― 生の固有性の享受

このとき親鸞にとって、阿弥陀仏はもはや神話的形象を具えた来世の人格仏ではなくなっている。『末燈抄』のなかで

無上仏と申すは、形も無くまします、形もましまさぬ故に、「自然」とは申すなり。「中略」阿弥陀仏は自然のやうを知らせん料なり（二）  
の上ない覺りに達した仏と申すのは、形もおありになりません。

形もおありにならないから、「自然」と申すのです。阿弥陀仏というのは、自然ということ知らせるための手だてなのです。（三一）

と言っているように、阿弥陀仏は「自然」としか名づけようのない、無形の他者として捉えられる。それは私たちの文脈に即して言えば、この穢土・浄土において、一人ひとりの人間の生に実存的な固有性―それは肉体的な生の一回性・代理不可能性とはそもそも別次元のものだ―を贈与する、普遍的な一者である。

普段私たちは、この実存的な固有性の享受を恐れ―無償の贈与を享受することは、たしかにどこか空恐ろしいものだ―これを自己の肉体的な生の一回性・代理不可能性の問題へとすり替えてしまっている。そのうえで、さらにこれを輪廻転生というかたちへと反転させて永生を望んだり、あるいはニヒリズムに陥ったりしている。

しかし肉体の死それ自体は―一回的で代理不可能であるのは事実であるにせよ―すべての生物が一定の年月を経て至り着く代謝過程の最終局面であり、結局のところは物理現象にすぎない。したがって、肉体の死とは区別される「第二の死」を肉体的な生の内部で全うするとは、取りも直さずこの固有性を、肉体の死がおとずれる以前に、人間としての日常の生の営みの在り方そのものにおいて実現するという他にない。

そこにこそ親鸞浄土思想における「生きる意味」がある。とはいえ、それは何も他人に秀でた特別な生き方をするのではない。むしろ、何ひとつ自力の努力をしていないにも関わらず、自然という普遍的一者の他力によって、現に自分が実存的固有性を贈与されていること、その奇蹟性に歓喜しつつ、日々を「いま・ここ」において生きることに他ならない。そして、この歓喜に包まれてあることが、親鸞浄土思想における安心、すなわち根源的な「心の平和」であると言つてよいであろう。それ

は、やがて訪れる肉体の死によっても無化されることのない、充溢した生をもたらすものであるにちがいない。

## おわりに

神谷美恵子とフランクルの思想を媒介として、親鸞浄土思想における生きる意味と心の平和について考察した。このたびの考察を通じて、以前から筆者が抱いていたひとつの素朴な疑問が氷解したことを、最後に付記しておきたい。それは、浄土教の流れをくむ親鸞の思想が、とりわけ近代日本の知識人の心に強く訴えることができたのはなぜか、という疑問である。禅の場合は身体修行の一方として近代人に適合しようとしても、来世の浄土の実在を前提する浄土教の信仰は、近代の科学精神と正面から矛盾するのではないかと不思議に思っていたのである。しかし、他力を絶対化した親鸞においては、来世の浄土や人格的な阿弥陀仏という前提が逆説的に解体され、現在の生の固有性が問題になるため、近代人にとって受け入れやすかったのだと理解できた。また逆に言えば、親鸞の思想が強く心に訴える限りにおいて、近代人もまた一六道輪廻や極楽浄土という観念形態はとらないにせよ―自己の不死をどこかで信じつつ、同時にその苦しみから逃れたいと願っているのだと考えられる。梶鳥敏をはじめとして、親鸞に傾倒した近代日本人の思想について、この「近代人にとっての不死と親鸞」という視角から検討することも可能であろうが、ここでは示唆にとどめ、踏み込んだ議論は他日を期したい。

(了)

## 注

- (一) 「ドストエフスキー 一九七三(一八六二)…四〇」
- (二) 「神谷 一九八一…三九」
- (三) 「神谷 一九八〇…八一」
- (四) 「神谷 一九八〇…八一」
- (五) 「フランクル 一九五七(一九五二)…三三」
- (六) 「フランクル 一九九三(一九四七)…二八」
- (七) 「フランクル 一九五七(一九五二)…一一」
- (八) フランクルは人間が実現すべき価値の種類として、何らかの能動的な創造行為によるもの(創造価値)、愛や芸術や自然の美を享受することによるもの(体験価値)、避けがたい運命を前にして立派な態度をとることによるもの(態度価値)の三種を挙げている「フランクル 一九五七(一九五二)…五二―五三」。
- (九) 「神谷 一九八〇…九四」
- (一〇) 浄土教の根本聖典。『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』の三経の総称。
- (一一) 「柏原編 一九三五…六六七」
- (一二) 「柏原編 一九三五…六四」
- (一三) 「柏原編 一九三五…三二二」
- (一四) 通常の訓読との比較に関しては、「中村ほか一九九〇…上二八六および上三四二―三四三」を参照。
- (一五) 「柏原編 一九三五…六六六」
- (一六) 「柏原編 一九三五…六七〇」
- (一七) 「柏原編 一九三五…六三〇」
- (一八) 「柏原編 一九三五…一六七」
- (一九) 「アブラハム 一九九三…八一九」
- (二〇) これはコタール症候群と呼ばれる。

- (二二) 強迫神経症の不死幻想については拙論「精神分析から見た輪廻・業・解脱」〔舟木 二〇〇二〕におけるフロイトの「鼠男症例」の分析を参照。

- (二二) 〔柏原編 一九三五・二二六〕  
 (二三) 〔柏原編 一九三五・六八七〕  
 (二四) 吉本隆明『未来の親鸞』にも、正定聚を肉体の死とは区別される「真の死」と解釈する考えが見られる〔吉本 一九九〇：四七―八四〕。  
 (二五) 〔柏原編 一九三五・七〇四―七〇五〕  
 (二六) 〔鈴木 一九八三(一九五八)：九〕  
 (二七) 〔鈴木 一九八三(一九五八)：一四〕  
 (二八) 〔梅原・増谷 一九九六：二四九〕  
 (二九) 〔柏原編 一九三五・六六八〕  
 (三〇) 〔柏原編 一九三五・六八〇〕  
 (三一) 〔柏原編 一九三五・六三四〕

#### 参考文献

- アブラハム, K. 一九九三『アブラハム論文集―抑うつ・強迫・去勢の精神分析』下坂幸三ほか訳、岩崎学術出版社  
 梅原猛・増谷文雄 一九九六『仏教の思想10 絶望と歓喜(親鸞)』角川ソフィア文庫  
 柏原祐義(編) 一九三五『真宗聖典』法蔵館  
 神谷美恵子 一九八〇『神谷美恵子著作集1 生きがいについて』みすず書房  
 神谷美恵子 一九八一『神谷美恵子著作集6 存在の重み』みすず書房  
 鈴木大拙 一九八三(一九五八)『真宗入門』佐藤平訳、春秋社  
 ドストエフスキー 一九七三(一八六二)『死の家の記録』工藤精一郎訳、新潮文庫

- 中村元ほか訳注 一九九〇『浄土三部経(上下)』岩波文庫  
 舟木徹男 二〇〇二「精神分析からみた輪廻・業・解脱」(京都大学大学院人間・環境学研究科『人間存在論』第八号、二二五―二二五頁)

- フランク, V. E. 一九九三(一九四七)『それでも人生にイエスと言う』春秋社(原書 Trotdem Ja zum Leben sagen : drei Vorträge gehalten an der Volkshochschule Wien-Orakring von Viktor E. Frankl. -- 2. Aufl. -- Deuticke, 1947.)  
 フランク, V. E. 一九五七(一九五二)『死と愛』みすず書房  
 吉本隆明 一九九〇『未来の親鸞』春秋社