

〔書評〕

山折哲雄著

「『教行信証』を読む—親鸞の世界へ」

A review of Tetsuo Yamaori's *Reading The kyo-gyo-sin-sho*

城 浩 介

Kosuke JO

Studies in Humanities and Cultures

No. 15

名古屋市立大学大学院人間文化研究科『人間文化研究』抜刷 15号

2011年6月

GRADUATE SCHOOL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

NAGOYA CITY UNIVERSITY

NAGOYA JAPAN

JUNE 2011

【書評】

山折哲雄著

『教行信証』を読む―親鸞の世界へ―

城 浩 介

- 一 はじめに
- 二 岩波新書『親鸞をよむ』から
- 三 『教行信証』の海へ
- 四 『教行信証』を読む」をめぐって

要旨 山折哲雄氏が、『人間蓮如』（洋泉社 一九九五年）で地道な資料の蒐集とその比較によって、神話化された虚像をひきはがし、激動の時代に生きた宗教指導者蓮如の明暗を、生彩豊かに描ききったのは記憶に新しい。親鸞研究を最終的な目標とする著者が、今回は、オウム真理教事件で悪とまぢかに対峙した体験をふまえ、親鸞の名著『教行信証』を「悪人と救済」という主題のもとに読み解いた作品である。そして『教行信証』を読む」を親鸞研究上、また宗教思想上大きな問いを投げかけた作品として、評してみた。

キーワード…悪人と救済、海上浄土、アジャセ王物語

一 はじめに

山折哲雄著『教行信証』を読む」（岩波新書）について、少しばかりその感想を述べてみたいと思うようになった。といっても私自身、宗教哲学については素人で、作品批評をするほどの技量はもちあわせていない。が、この作品を読むにつれて、山折氏の親鸞著『教行信証』にたいする思いが、ただならないことを実感するようになった。かつてオウム真理教と多少なりともかわり、多数の死傷者を出した地下鉄サリン事件の首謀者（と見なされた）麻原彰晃教祖を、現代が生んだ象徴的な「悪人」であるとして、「悪人はどこまで救われるのか」という問いを發し続けてきた著者である。そうした体験から、最後の思想的典拠とする『教行信証』に、ついに挑むにいたった、ある種の覚悟と意気込みがいやおうなくみてとれる。山折氏にとって『教行信証』を徹底的に読み解くことは、その思想的な歩みのなかで、必然的になしとげなければならない課題にまでなっていたはずだ。

新書とはいえ、高度な宗教哲学的テーマを真正面から扱っている。そして、学術、研究といった範疇に収まりきれないようなものを背負ってしまっている山折氏がいる。『教行信証』との長い格闘の軌跡、そんな評さえてできる重い新書である。

二 岩波新書『親鸞をよむ』から

山折氏にとって『教行信証』を読む（二〇一〇年）は、岩波新書『親鸞をよむ』（二〇〇七年）に続く親鸞ものの第二弾である。『親鸞をよむ』は、鎌倉新仏教と呼ばれる法然、親鸞、一遍、道元、栄西、日蓮ら宗教指導者の出現をもつて、「日本に「宗教改革」があったか」と疑問を投げかけるところから始まる。ところが、その後の新仏教の展開は、江戸時代には風土的な先祖崇拜に回帰してしまったところから、「宗教改革」という言葉が西欧からの輸入品だった、「そもそも鎌倉時代には「宗教改革」など存在しなかったといっているはずだ」と畳みかける。それではと、宗教改革という幻想をふりほどき、「長いあいだ親鸞をよみ続けてきて、実は頭で読んでいるにすぎなかったことに気がつく」、親鸞をからだの血流を通してよむ」として、そのよみ直しに着手した作品である。

山折氏は、「親鸞をからだでよむ」のとおり、親鸞が法然とその弟子たちにかけられた念仏停止令（承元元年 一二〇七年）によって越後居多（上越市）に流罪となった、その場所に立って、

が、彼の居所が定まったころには、短い夏は足早に去っていった。いつしかみぞれの時期がしのび寄り、北の海が荒れ狂いだす。そして雪、雪、雪の季節が押し寄せてきた。はげしい突風がおこり、日

本海の一面に氷の破片のような波頭が立つ。

けものたちがたてるような咆哮が、その波頭のあいだから天空にかけ抜けていく。その風景の急激な展開は、親鸞にとって京都では経験したことのないものだったであろう。まったく異質の風土がかれのからだを撃ち、皮を破り、肉に突きつきささってくる。それが、かれの吐く言葉のなかにあふれだしていった。その言葉を、一つひとつ手にすくい上げるようにして書きはじめる。

いつしか『教行信証』の執筆が開始されていたのである。それがやがて―親鸞の名著になる。そのあとがきに、かれは自分の流罪のことを記している。とすれば、流罪以後の体験にもとづく著述と考えてさしつかえないだろう。越後に流されたころからすでに構想されていたのかもしれない。

（『親鸞をよむ』岩波新書）

ここには山折氏独特の文体がある。次々と繰り出される凝った修辞は、その場の感情を強くおしだそうとする山折氏が必ずまとう意匠だといっている。最初そうした表現に出会った時、少し面食らったものであるが、氏の著書に親しむにつれ、その修辞が対象と対峙するさいの真剣さのあらわれであると気づくようになった。つまり、ここで山折氏は本気で親鸞をからだで読もうと集中しているのだ。そしてその結果、親鸞の流罪体験の懊悩を追体験することで行き着いたのが、日本海と『教行信証』の密接な関係である。

そこで山折氏は、『教行信証』序文の冒頭をもつてくる。「ひそかにおもんみれば、難思の引誓は難度海を度する大船、無礙の光明は無明の闇を破する慧日なり」にあらわれる「難度海」も「大船」も、流刑地越後の日本海の光景を体験することなしには、生まれなかったという。越後の後にもむいた常陸国の稲田郷でも、六十を越えて帰った京でもない、越後の冬の荒海に面して、京ではえられない、人々の生活の粗々しさに接したことが、『教行信証』執筆の端緒にあったと山折氏は推測する。たしかに、『教行信証』行巻の中の有名な『正信念仏偈』には「本願海」「群生海」「功德大宝海」とスケールの大きな比喩のようにして「海」がもちいられている。その他の親鸞作の和讃・偈にも「海」は豊富にある。

山折氏は、みずからいく度も目にした日本海に親鸞の体験を重ね、親鸞がたんなる宗教者としてだけでなく、日本を代表する希有な思想者となっていたその転換点を日本海体験に求める。そして、越後以来親鸞の伴侶であった尼・恵信の手紙をていねいに読み、その素朴な信仰生活ぶりを描き出す。また、常陸稲田郷への親鸞の移住（隠居）は、越後の下層の民が開拓者として入植したのに呼応してなされたとする、服部之総氏の説を引合いに出し、親鸞の世俗へ入っていくその志向を探究する。これはその後の「非僧非俗」の生き方につながるこ

¹ 「ひそかに考えてみると、わたしたちには思いはかることも及ばない阿弥陀仏の広大な誓い（引誓）は、渡ることのむつかしい迷いの海を渡らせてくださる大きな船であり、なにもにもさえぎられない光りは、真理に暗い愚かさ（無明）の闇を破ってくださいる知恵の陽光である。」石田瑞磨訳（中公クラシックブックス『親鸞』）

とはいってもない。

たしかに親鸞にとつての日本海（越後）での生活は、その生涯を思想的に見た場合大きな意味をもっているだろう。たとえば吉本隆明氏は『最後の親鸞』（春秋社）でいう。

越後配流の体験は親鸞にある感性的な転回を強いた。かれはこの地で、草深い田夫、漁夫たちに接しているあいだに、法然のもとに日参していた頃のじぶんの姿を客観的にながめる目を獲得した。たしかに法然は、専修念仏と、八知の放棄を説いて、親鸞が「建仁辛の酉の暦、雑行を棄ててより、本願に帰す」（『教行信証』化身土巻）ことをたすけてくれた。しかし法然のもとで、自力の計らいからもっとも遠い存在だとおもっていた八衆生は、越後国府在で接触した衆生にくらべたら、まだ空想の八衆生にすぎないことを知った。八衆生とは、たんに八僧たるものが八知の放棄によって近づいての生やさしい存在ではなかった。また八僧たるものが、安直に専修念仏をすすめれば帰依させうる存在でもなかった。しかし越後配流の生活は、この八非僧非俗に思想的な意味をあたえることを親鸞に強いたのである。

『最後の親鸞』春秋社 一九八一年

山折氏と吉本氏はともに親鸞研究については、教団の偶像化の解釈をはなれ、思想家としての親鸞像を追いもとめてきた両者である。と

くに『最後の親鸞』執筆に際しては、吉本氏は山折氏と²協力関係にあった間柄であり、親鸞研究については共通するところがあってもおかしくはない。そして、ともに越後の配流体験を大きな転回点として捉え、生活者である衆生の原像を繰り入れ、八非僧非俗Vの生き方に到達したのがそこにあるとする点でも一致している。京洛の貴族や台頭いちじるしい武士ではなく、「草深い田夫、漁夫」に親鸞の思想的な根拠をみいだしている。

三 『教行信証』の海へ

そして、その越後の海と親鸞思想の関係をひきずったまま、『親鸞をよむ』では語り³尽くせなかった『教行信証』を組上に載せたのが、今回の『『教行信証』を読む』である。ここでは「からだで読む」のではなく、てっていして『教行信証』を書かねばならなかった親鸞の当為の内面に入りこもうとする。弟子唯円が書き留めた親鸞語録『歎異抄』より『教行信証』を親鸞の本質がすぐれて顕れた著作とする山折氏である。親鸞の自著がなぜ、どのようにして書かれたか、山折氏の苦悩がいやおうなくあらわれている。

² 吉本隆明著『最後の親鸞』（春秋社）あとがき、山折哲雄著『悪と日本人』（東京書籍）の「第V章悪人はどこまで救われるか」には、山折氏が春秋社に属し、『最後の親鸞』で吉本氏にテープでの取材、資料収集を行ったことが記してある。
³ 『親鸞をよむ』には、『教行信証』の「化身土巻」について「一章がさかれている。また、「悪人正機」説についてかんたんにふれている。

親鸞はこの『教行信証』というタイトルによって、それではいたい何を主張しようとしていたのか。これだけでは残念ながらもとんどわからないのである。／主題を構想していくための、原点（教）、実践（行）、信心（信）、悟り（証）の四本の軸である。四つの方法と、いつてもいい。問題は、その四本の柱、四つの軸を用いてかれがいったい何を主張しようとしていたのか、ということである。

親鸞はこの四つのパラダイムを駆使して内なる主題をつかみ出そうと悪戦苦闘していたのだ、と私は思う。師の法然が説いた念仏救済の先に、さらに重大な問題が横たわっていることを直覚し、それを論理的に明らかにしようとして試行錯誤をくり返していたのだと思う。その苦渋に満ちた試行錯誤のあとが『教行信証』の行間にはにじみでている。

（『教行信証』を読む）岩波新書

「内なる主題をつかみ出そうと悪戦苦闘していた」、「苦渋に満ちた試行錯誤」とは、親鸞を追体験する山折氏自身の苦闘に他ならない。大無量寿経、大般涅槃経、華嚴経などの經典とそれに関係した曇鸞、善導の解釈書（釈義）からの大量引用文と、つづく親鸞の解説で成立っているのが『教行信証』である。『歎異抄』が唯円の覚え書きとはいえ、親鸞のたじろがない思想の肉声を感じさせるのに比べ、『教行信証』はあきらかに当時の仏教学の高水準に届くことを意識して書か

れたのだろう、まわりもった、じつさい「いったい何を主張しようとしていたのか」と、私自身なんでも訝しく思ってた。しかし、山折氏はここで、そうした『教行信証』に主題を見いだし、親鸞の立ち位置をはつきりさせ、終世師と仰いだ法然を越えた地平にまで、私たちを連れて行ってくれる。が、山折氏の悪戦苦闘についていくのはそれほど容易ではない。

まず、山折氏がとったのは、比較による方法である。『教行信証』序と『古事記』の編纂者太安万侶の序とを比較して、「西蕃月氏の聖典 東夏日域の師釈、あひがたくしていまあふことをえたり 愚禿釈の親鸞」⁴とある署名文から、親鸞が世界を見据えて論を張ろうとする姿勢をそこに見る。また、『古今和歌集』『平家物語』『蓮如御文（「白骨の御文」）』と比較して、親鸞の思想が「根生いの無常」、すなわち古典抒情的な無常観とは無縁で、ひとり屹立した世界観をもっていたことをあきらかにする。こうして、親鸞の特異な思想的立ち位置を導きだしていく。

それから、『教行信証』序に説かれている「二つの主題、第一は海上浄土ということ、第二は父殺しの悪人は往生できるのか」に向かうのである。第一の「海上浄土」とはいくまでもなく、『親鸞をよむ』で最初の流罪地、越後の海にこだわり続けた山折氏が、ここへきて開

⁴ 「ここに愚かにも罪深い（愚禿）釈の親鸞は、うれしいことに、インド・西域の聖典や、中国・日本の祖師たちの解釈の言葉に、とても遇えそうもないところをお遇いすることができ、とても聞けそうにないところをすずにお聞きすることができた。」（石田瑞麿訳）

花させたひとつの見解だということができよう。じつさいは、「浄土」に「海上」などついてはいない。ただ、たしかに「海」というのは、久遠よりこのかた・・・本願大悲知恵真実恒沙万徳の海水となる。これ海のごとしとたとふるなり。」（『教行信証』岩波文庫版 一〇七頁）とあるように、「海」にたいしてあらゆる悪も自力ものみ込み、本願の大慈悲の海水にかえてしまう広大な海のイメージを付与している。さらに親鸞は続けて、「願海は二乗雑善の中外の死骸をやどさず。いかにいわんや人天の虚仮邪偽の善業、雑毒雑心の死骸をやどさんや。」と、小乗の聖者や偽りの善の者たちの死骸は宿さない本願の海を、「いわんや」（を）や」の反語でもって強調する。「死骸」をやどす海とは、海に死を包みこみ許容するイメージをもたせてある。ここから親鸞が「海」を死の世界＝浄土に見立てていることがよくわかる。

だとすれば、浄土と死と海、それは常世やニライカナイのような原郷的なイメージでいつているようにも思われる。親鸞という浄土が、観想の目的である、阿弥陀経の「金・銀・瑠璃・水晶の宝石からできている」仏国土からは遠くはなれていることはいくまでもない。だが、抽象化された心境（境地）か、あるいは『涅槃経』には、さとりは色も形もないものと名づけられる。／真のさとりは生ずるものでも滅するものでもない。だから、さとりは如来であり」（『教行信証』真仏

⁵ 「本願の海は、小乗の聖者や仏など、自力の善しか行わない死骸に等しい人をそのまま止めておくことはない。まして、人間界や天上界の人たちの、虚偽にみちた自力の善と、毒の混じった自力の心にまみれた死骸を宿しておくことがあろうか。」（前掲同石田瑞麿訳）

土巻」山折訳）に見られるように無であり、死そのものをあらわすのか定かでないところがある。その意味で、抽象と像的イメージがないまぜになった、すべてを包み込む自然Ⅱ「海上浄土」としてあらわしているのではないだろうか。

そして、第二の主題が悪人正機説の検証である。いうまでもなく、「善人なおもて往生をとぐいわんや悪人をや」の「悪人正機説」は、法然から親鸞へとひきつがれた浄土教の真髄である。ところが、浄土教の根本經典『大・無量寿経』第十八願には、「五逆（を犯した者）と正法を誹謗する者⁶」を弥陀の本願から除く、との除外規定がある。では、除外された、すなわち罪を犯した者はほんとうに、往生できないのだろうか。この疑問をめぐって、五逆を犯した悪人と救済の問題をたて、その解決に挑んだのが『教行信証』第二の主題だと山折氏はいう。もちろん、こうした問題意識を師法然『選択本願念仏集』はあらわしていない。その意味で親鸞は、法然の踏み込んでいない地平にわけ入っていくのだ。

そして、第二の主題で山折氏がとりあげられるのが、アジャセ（阿闍世）王の物語である。アジャセ王は、父と母への恨みが原因となつて、怒りのままに父を幽閉死させ、王位を篡奪する。その後、母を幽閉したアジャセ王が、父の死後、その罪にもだえ苦しみながら、悲し

みのなかで、よき友、耆婆（ギバ）やよき師、釈尊にめぐりあい救われる物語である。親鸞は、父殺しという五逆を犯しながらも救済されるアジャセ王物語に、大無量寿経第一八願の限界を切り開く糸口を見つける。

山折氏は、悪人とその救済というテーマに取り組む親鸞の内的な苦悩に肉薄して論をすすめる。「それ真実の教をあらはさば、すなわち大無量寿経これなり」（『教行信証』二九頁）と宣言しながら、除外規定に悩む親鸞は、次々と他の経と注釈のテキストを引用する。浄土三部経の一つ観無量寿経、曇鸞、善導、源信のテキスト。そして最後に行き着いたのが「大般涅槃経」の梵行品、アジャセ王の物語である。そこからえたものが、医者で友人の「善知識のギバや釈迦如来の教えによつて懺悔、滅罪の道を修め」れば、五逆誹謗正法の罪は消滅し、さとの境地にいたるとするものであった。すなわち親鸞は、大無量寿経からではなく、涅槃経のなかのひとつの物語から、どんな悪人も阿弥陀如来の本願によつて救われるいうところまで達することができた。山折氏はいふ。

「大般涅槃経」の長い引用がこうして終わる。／
こうして親鸞は最後に、息を吐き切るような述懐の文章を付して、つぎのような自分自身の肉声をひびかせる。

ここをもて、いま大聖の真説によるに、難化の三機、難治の三病

⁶ 「五逆とは、母殺し、父殺し、聖者（阿羅漢）殺し、仏の身体を損傷する、教団を破壊する、の五つの罪惡をいう。そして正法（仏法）を誹謗する者も救われることはありえない」（『教行信証』を読む）

は、大悲弘誓をたのみ利他の信海に帰すれば、これを憐憫して療したまふ。たとえば醍醐の妙薬の一切の病いを療するがごとし。濁世の庶類、穢惡の群生、金剛不壊の真心を求念すべし、本願の醍醐の妙薬を執持すべきなり。しるべし。⁷

『教行信証』二二〇頁

山折氏はこの引用を、海の多用を示すための『教行信証』「総序」の「ひそかにおもんみれば、難思の引誓は難度海を度する大船、無礙の光明は無明の闇を破する慧日なり」に呼応する言葉としてとらえる。そして、「述懐文おける「大悲弘誓」が総序における「難思の引誓」に、そして「利他の信海」が「難度海を度する大船」にそのまま接続し重なっている。親鸞における主題の一つ、「海上浄土」イメージの展開である。」と。悪人はどこまで救われるのかという問いを抱いて入っていった「涅槃經」で、アジャセが如来の限りない光りで腫れ物を消滅させ、浄化される場面が、この引用につながる。山折氏のいう「海上浄土」と「悪人とその救済」が、ここではじめて結びつけられるにいたった。海上浄土ではあらゆる罪が、弥陀の本願によって「一切の病いを療するがごとく」浄化され、人々は悟りの位置につく

⁷ 如来の真実の教えをきこう。救いたい罪を犯した三種の人間、その三種の病氣は、ただ如来の大悲に発する誓いによってだけ癒されるのだ。大衆を利する如来の誓いの大海に身を投ずれば、如来は之をあわれみ病いを治して下さる。これこそ醍醐の妙薬である。穢惡にまみれた人々よ、すべからず金剛不壊の真心を求めて念すべし。如来の本願という醍醐の妙薬を手放すことなかれ（山折氏）（頁は岩波文庫版による）

ことができる。ただし、よき善知識（先導者）と深い懺悔がありさえすれば、である。

もつとも、浄土經典のひとつ『観無量寿經』では、アジャセ王の母イダイケ夫人が惨状を釈尊に訴え、阿弥陀仏への帰依をさとする過程が、中心的な説話として取入れられている。そして、『涅槃經』のアジャセ説話を『教行信証』の主要なテーマに関係づけた説ももちろんある。たとえば、鍋島直樹氏による『アジャセ王の救い―王舎城悲劇の深層』（方丈堂出版 二〇〇六年）では、「親鸞が『教行信証』で」阿闍世の物語に注目しなければ、この物語の真意は、（涅槃經）經典の宝箱のなかにしまわれたままだったかもしれない。」として『教行信証』『浄土和讃』『歎異抄』などにみられる「親鸞の人間観や救済観に依りながら、『アジャセ王の物語』の意味を明らかにする」としている。なにも山折氏が『教行信証』と涅槃經のアジャセ王物語の關係に着目したのが最初だというわけではない。

それでも、この山折氏の『教行信証』解釈は、法然から受け継いだ悪人正機説に、アジャセ王物語の「悪人と救済」を加えて正機説を理論的に正当化（補強）して、師法然をこえた親鸞を、その越後配流から帰京までを射程に入れ、親鸞思想の総体から読み解いていったところに核心がある。が、疑問は残る。アジャセ王にとつての善知識である釈尊、ギバにあたるのは、「恥ずべし、痛むべし」と慚愧する親鸞にとつてはだれが善知識にあたるのか。

ところで、山折氏の仏教民俗学の先達者で修験の宗教思想に取り組

んだ五来重氏は、『山の宗教』（角川文庫）で、山伏の修行の目的を滅罪にあるという。「山伏は、自分の罪を滅ぼすと同時に、自分の信者たち、あるいは自分が属している共同社会の人々の罪を全部背負って自分が苦行し、ある場合には、命を捨てて罪を滅ぼすのだと考えている。」と、罪悪感をいやおうなく背負って、穢れを浄化するための苦行としてとらえている。と同時にその滅罪のための苦行を庶民の自然崇拜と結びつけ、そこには庶民信仰、自然への畏怖が根底にあるという。しかし、親鸞の場合には、そうした共同の罪障観とはまるでちがっている。親鸞は具体的な悪、憎しみ、欲望に対する内的な反省（懺悔）にまで及ぶ、ひとりの個としての人間を想定しないわけにはいかない。

善知識の導きによって究極まで内省する、罪を背負った個人を、阿弥陀如来が彼岸から手を伸ばし、正定聚の位置まで連れて行ってくれる。他力の本願である。それは、自然崇拜、自然への畏怖に解消されない、一個人の罪悪とその救済を最初に明示したのが親鸞ではないだろうか。その意味では、近代自我の確立とそれゆえの贖罪意識の誕生のようなものに似ていなくもない。同時に、阿弥陀如来による本願、すなわち徹底的な他力による、悪を許容した衆生の救済とは、現代でこそその意味が活かされる思想ではないだろうか。

四 『教行信証』を読む」をめぐって

八

この『教行信証』を読む」の出版後、梅原猛氏、五木寛之氏の対談集『仏の発見』（平凡社 二〇一一年二月）が出る。両氏の仏教的な関心を自在に語りあった著であるが、出版に間に合わせるかのようになその最後の章に『教行信証』を読む」について語りあっている。梅原氏は「山折さんは、麻原が救われるかという問題を、オウムの中から考えていて、それを親鸞の悪の問題に関係させて、麻原を五逆の人だとみたんでしょね。」、五木氏は「非常に衝撃的な、発見である親鸞の本だ」と、両者ともに『教行信証』を読む」にたいして好意的で、親鸞はアジャセを自分自身に重ねていたと、結論づけている⁸。たしかに、『教行信証』とは、親鸞その人の懺悔の書ではないかと思える。ただ、梅原氏は、山折氏が「化真土巻」後序、法然とその弟子たちにかけられた念仏停止令を発した後鳥羽上皇を「悪人」としていることに異を唱える。が、『教行信証』は、いくども手直しされ、「化真土巻」後序については、後にわざわざ付け加えられ、親鸞が『教行信証』を書くにいたった歴史的な経緯と非僧非俗、愚禿の精神の由来が述べてあるところである。で、そこで主張されているのは、親鸞が

⁸ 参考 印度学仏教学研究第五八巻第一号（二〇一〇年）で、貫名護氏は、『親鸞の念仏思想における「真実の機」と「方便の機」のなかで、親鸞の獲信の構造に焦点をあてるとして、『涅槃経』に示される阿闍世の救いの文は、阿弥陀仏の教えこそ自らの救済を可能ならしめる唯一にして絶対の法であることを知らせしめた。親鸞は、阿闍世のすがたを客観的に捉えたのではなく、阿闍世こそ自分自身そのものであるととらえたのである。」

法然『選択本願念仏集』を書写し、その御影を描かせてもらったように親鸞自らが法然の正統な系譜であることだ。すなわち、師法然に「いかりをなしうらみをむす」んだ上皇こそ「悪人」であつてもおかしくはない。もう少しいうと、『教行信証』全体が、当時の延暦寺を中心にした仏教界全体にたいして発信された、『選択本願念仏集』につづく、一法然門徒発の体系だったマニフェストだったのではないだろうか。すると、「信巻」で救いの方法を模索した親鸞とは、師法然にたいしてそれまでの自己を懺悔する人になかならない。いずれにせよ、『教行信証』を読む」が与えた波紋は小さくなさそうだ。

最後に、これまで山折氏の説を紹介してきたのであるが、どうしても納得のできない部分がある。それは『教行信証』をめぐる山折氏、吉本隆明氏の考えのちがいである。吉本氏『最後の親鸞』の成立には山折氏は協力的にかかわっていた。親鸞の越後流罪は、親鸞に根源的な転回を与えた、「草深い田夫」「漁師」と接することで、衆生に近いところで視線をえた、すなわち「非僧非俗」の生き方をえたという点では両氏は一致する。親鸞を宗教的な制約があるものの、日本での最初の本格的な思想家とする点でも一致する。だが、この『教行信証』をめぐる両者はまるで異なっている。

別記の表のとおり、かんたんに違いを列挙してみた。山折、吉本両氏が対談する『悪と日本人』（山折哲雄著 東京書籍）では、『教行信証』を巡っての考え方の違いをよくあらわしている。そこで吉本氏は、もともと『教行信証』より『歎異抄』『消息集』が生の親鸞がつつわ

つてくるとしてしたが、山折氏のアジャセ王物語の悪人救済を聞き、はじめて聞いたと、驚いたふうである。もちろん。吉本、山折どちらが正しいのか論じるほどの力量は、私にはない。両者ともに、「信と不信のひとつの境界があつて、山折さんと近いところにいるし、近いんだけど遠い気もしますし、遠いんだけど近い気もする」（吉本）と、信をめぐる立ち位置の違いをのべて終わっている。ただ、山折氏は親鸞に入り込んだまま、いまだに格闘しているように思われるし、吉本氏の場合には、あまりにきっちりして、その親鸞論はゆるぎない。吉本自立の思想と共鳴する域を親鸞の思想はもっているのか。ようだ。そして、どちらも、魅かれてしまうものをもっている。

《対象著書》

『教行信証』を読む―親鸞の世界へ― 山折哲雄著 岩波新書 二〇一〇年 本体価格 八〇〇円 二四〇頁

《参考文献》

金子大栄校訂『教行信証』岩波文庫 一九五七年
石田瑞麿訳『親鸞 歎異抄 教行信証』中公クラシックス二〇〇三年
中村元、早島鏡正、紀野一義訳註『浄土三部経』岩波文庫 一九九一年
田上太秀著『ブツダ臨終の説法（二）完訳 大般涅槃経』大蔵出版 一九九六年

山折哲雄著 『教行信証』を読む―親鸞の世界へ―

吉本隆明 『最後の親鸞』 春秋社 一九七六年

吉本隆明 『信』の構造― 全仏教論集成』 春秋社 一九八三年

鍋島直樹 『アジャセ王の救い 王舎城の悲劇』 方丈堂出版 二〇〇四年

年

梅原猛 『浄土仏教の思想 法然』 講談社 二〇〇〇年

梅原猛・五木寛之（対談） 『仏の発見』 平凡社 二〇一一年

山折哲雄 『悪と日本人』 東京書籍 二〇〇九年

山折哲雄 『悪と往生』 中公新書 二〇〇〇年

五来重 『山の宗教 修験道案内』 角川ソフィア文庫 二〇〇八年

（研究紀要編集部は、編集発行規程第五条に基づき、本原稿の査読を論文審査委員会に依頼し、本原稿を本誌に掲載可とする判定を受理する。二〇一一年五月九日付）

《山折哲雄、吉本隆明の親鸞についてのちがい》

一〇

山 折 哲 雄		吉 本 隆 明	
欺異抄	『欺異抄』と親鸞の間には決定的な距離がある」（『悪と往生』弟子唯円の我田的脚色、悪の正当化に陥る危険性。	『欺異抄』『御消息集』『末灯抄』など、身近なところで、書かれたり、語られたりしたものに親鸞の本音が出ている。	外側の知識人になり、書かなければならなかった作品として重要。だが、ほんとのことはいつてない。
教行信証	親鸞の苦闘の軌跡。もつとも信賴すべき作品、欺異抄より信賴性がある。	故意に悪を行うことには、自力が入っている、よくない。本人の意志と違うところで、悪となつてしまった、悪とはやむなくそうなつてしまふもの。	山折「吉本さんのは典型的な無心論者の親鸞論、ただ徹頭徹尾、その無神論の立場で親鸞を対象化した。そこは、誰もやらなかったことだ」「悪と日本人」より
悪人正機説	第十八本願の五逆誹謗の除外規定に、麻原彰晃のような悪人でも救われるかと真剣に問うことから、『教行信証』を読み直す		
信について	吉本「山折さんのは不信者かどうに分けるとしたら、ぎりぎりの境界のところ信仰だと思ふ、僕はそこまですら理解が届かないやおかしいよと思う」「悪と日本人」より		