

死後の世界

1

もう二十年以上も昔のこと。腸の病気を手術によつて逃れたわたしは、ほどなく鬱病に取り憑かれた。鬱病とは、心がどうしよもなく憂鬱になり、重く悲しい情態が日常化する病である。原因は特定できない。当時勤務していた南奥羽の大学が、タイムカードを設置して朝九時から午後五時までの、文系教員にとつてはほとんど無意味な勤務態勢を強要したと、そしてそのタイムカードの成績をもとに給与を査定するという暴挙に出たこと（これも文系教員の常識を逸脱している）、あるいは心筋梗塞に倒れた日本文学の恩師の校正の仕事がわたし一人にのしかかつてきたこと、病後の体調不良など、考えられる理由は多々ある。しかし、どれも皆鬱病を発症する間接的な原因に過ぎず、具体的に何が直接の原因になったのかは皆目見当もつかない。後頭部にヘルメットが張りついたような感覚とともに、心の底に食い入るような悲しみが生じ、生きていることだけで精一杯の情態がいつ果てるともなく続いた。この苦しみ

がどこまでも続くならいつそ死んでしまいたいとも思ったが、遭される妻子の苦しみを想像するともとても自死をえらぶことなどできなかつた。死ぬに死ねないという気持ちは、心にいつその負担を強い、脆弱な精神は破綻に瀕していた。

それは春先のことだつた。雪溶けの南奥羽の街は、スパイクタイヤが道路をこすつて生じる粉塵が朦々と舞い、さながら霧に閉ざされたようなありさまだつた。わたしは心の底を突き破るようななむごたらしい憂鬱を抱きながら、粉塵の街をさまよつていた。とある街角に一軒の仏具店があつた。仏壇や仏像などが所狭しと並んでいるその仏具店の前で、わたしは何気なく立ち止まつた。ガラスケース越しに一体の阿弥陀如来像が見えた。金メッキが施されたその阿弥陀如来像は、首から金式万円の値札を下げたどこにでもある平凡な仏像だつた。わたしは明確な意図ももたずに、ただ漫然とその阿弥陀如来像を眺めていた。すると、不思議なことが起こつた。どこからともなく「だいじょうぶだ」という声が聞こえてきたのである。それはおそろしく、わたし一人が耳にした幻聴であつたろう。しかし、その

伊藤 益

幻聴を聞いた刹那、わたしの周囲の世界に大きな変化が起こった。それまで暗い闇に閉ざされていた世界が、一挙に変転し、空色の明るくやさしい世界へと変貌したのである。わたしは思わず「南無阿弥陀仏」ととなえていた。そして、それをとなえた瞬間、このままでいいのだ、という思いがわたしをとらえた。何も思い煩うことはない、憂鬱な己れを抱えこみながら、このままで生きてゆけばよいのだ、という思いが湧き上がり、それまでの苦悩がスーと跡形もなく消えてゆくのを感じた。わたしは、その場で金貳万円のア弥陀如来像を買求め、爾来毎朝毎晩その像に向かって「南無阿弥陀仏」ととなえるようになった。わたしは浄土教の門徒になったのだ。

苦しみの極限ともいふべき情況のなかで思わず口を衝いて出た折りのことばが「南無阿弥陀仏」であつたことには、おそろしく理由がある。腸の病を患つて入院中に歎異抄を熟読したことも一つの理由ではあるうが、それ以上に妻の存在が大きく関わっている。妻は、浄土真宗の寺院の出身だつた両親のあいだで生まれた。妻の両親は僧侶ではなかつたが、浄土真宗の精神は脈々と妻にまで承け継がれていた。妻は常日頃（たとえば食事の前に）「南無阿弥陀仏」ととなえていた。健康なころは、そうした妻の姿を意に介さず、むしろ奇妙なもののように眺めていたわたしであつたが、いざ自分が心の限界にまで追い詰められたとき、妻の信仰心がわたしに乗り移つたのだつた。春先の体験以来、わたしはさまざま事柄を考えさせられた。歎異抄にいう「如来より賜はりたる信心」とは、けつして文飾にと

どまるものではないのではないかということ、この世で生を終えればお浄土に往けるというがそれは事実なのかどうかということ、等々である。わたしは、みずから意図せず「南無阿弥陀仏」ととなえることによつて、かろうじて救われた。これは、わたしが己れを超えた大きな力によつて信の世界へといざなわれたことを意味するのではないか。そう考えると、「如来より賜はりたる信心」という言説はまさに真実を穿つもののように思えた。また、己れを超えた超越的なものの存在を信じた以上は、死後お浄土に往くという発想もあながち荒唐無稽なものではないように思えた。

信は、自分の力で持つものではない、超越的な力によつて信ずる方向へと導かれて、いわば他力によつて持つものなのだという浄土教の考え方に対して、もはやわたしには何の疑いもなかつた。自分で自分を救うことができない自力の無力を知り尽くしてしまつたのだから。だが、死後お浄土に往くという考え方には全面的に信憑を置きかねるものがあつた。魂の存在を主張する考えを外道として斥ける仏教が、魂がお浄土へ往くと考えるのは異常なことと思へたし、また、もし肉を備えたままでわたしたちがお浄土へ往くと考えるのなら、それは常識の範囲を逸脱しているように見えたからである。ただし、わたしはお浄土の存在を否定したわけではない。むしろ、その存在は、わたしにとつてありありとした現実であつた。けれども、死後にお浄土が在るといふ考え方にはどうしても馴染めなかつた。妻は、自分が死んだらお浄土に往くのだと信じていた。否、い

まだにそう信じている。妻はさらに、自分は阿弥陀様に導かれていたのだから、死後のお浄土では阿弥陀様の隣の席が用意されていると主張する。心身ともに不如意なわたしのような者を支えた現世での功績は、かならずお浄土で報われるというのである。そうかも知れないと思う。たしかに心に病を抱え、身体も病んだわたしのような者と添い遂げなければならぬ以上、せめて来世においてその功が報われなければ、あまりに不幸というものだろう。妻が来世での報いを信じることに對して、それを批判する権利がわたしことき者にあるはずもない。そのことは十分に承知しているつもりである。しかし、それにもかかわらず、わたしには疑問が残る。

浄土教の根本經典である浄土三部経はいずれも極樂浄土の存在を説いている。浄土三部経を信奉することが浄土教門徒の生き方であるとすれば、遅ればせながら浄土教の門に連なつたわたしも、当然極樂浄土の存在を信じなければならない。右に述べたように、わたしもまた浄土の存在を信じるに吝かではない。しかし、わたしは、それが来世に在るとはにわかには信じられないのだ。とはいえ、現世に在ると断言することも難しい。浄土とはいったいどこに存在するのか。浄土門に帰依して以来、この問題を解決することがわたしの大きな課題となつた。これを考えることは、死後の世界について思索をめぐらすことを意味していよう。たとえ、肉体の死後には別の世界がないとしても、生きていくうちにすでに死人となつた人間（無難禪師の「生きながら死人となりてなりはてて思ひのままにするわざぞ

よき」という歌にあるように、仏教には生きながら死人になるという境地がある）には、やはり死後の世界があるはずである。そう考えると、お浄土について思索をめぐらすことは死後の世界を論ずることにほかならない、といえよう。死後の世界は在るのか否か、在るとすればどこにどのように存在しているのか。小稿では親鸞の思想を手がかりに、この問題について考えてみたい。

2

以下に掲げるのは歎異抄第四条の全文である。（以下、歎異抄からの引用は、新潮日本古典集成『歎異抄 三帖和讃』に拠る）

一、「慈悲に、聖道・浄土のかはりめあり。

聖道の慈悲といふは、ものを憐れみ、悲しみ、育むなり。しかれども、思ふがごとくたすけ遂ぐること、きはめてありがたし。浄土の慈悲といふは、念仏して、いそぎ仏になりて、大慈大悲心をもつて、思ふがごとく、衆生を利益するをいふべきなり。

今生に、いかに、いとほし、不便と思ふとも、存知のごとくたすけたげがれば、この慈悲、始終なし。

しかれば、念仏申すのみぞ、末とほりたる大慈悲心にて候ふべき」と云々。

歎異抄は、親鸞の言説を忠実に祖述した第一条から第十条までの部分と、親鸞思想に基づいて著者唯円が異義・異端を批判する第十一条から第十八条までの部分とに大別される。当面の第四条は、前者に属する。したがって、この条は親鸞思想の忠実な祖述と見ることができ、ここにおいて、親鸞は、まず、慈悲に自力聖道門と他力浄土門の「かはりめ」があると述べている。「かはりめ」とは次第に移りゆく変化の過程をさすと見るむきもあるが、ここは、「違い」の意と解するのが正しい。以下の条文で「聖道の慈悲」と「浄土の慈悲」とが対比的に区別されているからである。親鸞は自力聖道門の慈悲と他力浄土門の慈悲とを区別したのちに、自力聖道門、すなわち自力によってさとりを得ようとする浄土教以外の仏教宗派という慈悲とは、その自力の限界ゆえに貫徹されえないものだ、と主張する。そのうえで親鸞は、他力浄土門、すなわち浄土教（念仏の教え）の慈悲こそが徹底したものであると述べる。浄土教の慈悲が徹底したものでありうるのは、それが、念仏をしてただちに仏となり、弥陀の大慈悲心に浴して生きとし生けるものすべてに利益を施すものだからである、という。念仏して仏になるということは、わたしたちが弥陀の導きによって浄土へと達し、そこで仏になることにほかならない。すなわち、往相廻向である。一方、弥陀の大慈悲心に浴して衆生を利益することとは、いったん浄土に到達したわたしたちが、再び現世へと戻ってきていまだに救われていない人々を教え導くことを意味

する。すなわち、還相廻向である。したがって、この第四条において、往相還相二種廻向という考え方が説かれていることになる。

往相還相二種廻向は、浄土教の確立者曇鸞以来の伝統思想であり、親鸞の創始にかかるとはならない。親鸞は伝統に即して思惟しているにすぎないように見える。しかし、弥陀の導きによっていったん浄土に往生した者が、弥陀の大慈悲心を全身に帯びて再び現世に戻ってくるという発想には合理性を逸脱する部分がある。もし浄土が臨終後に開かれる世界だとすれば、往相還相二種廻向とは、いったん死んだはずの者が生き返って現世に現われることを意味することになるからである。歎異抄の親鸞思想の祖述部分（第一条〜第十条）を読むかぎり、親鸞はこうした不合理性を問題にしてはいなかったように見える。というのも、同書第九条にはつぎのようにあるからである。

一、「念仏申し候へども、踊躍・歡喜のころおろそかに候ふこと、また、いそぎ浄土へ参りたきころのさふらはぬは、いかにとさふらふべきことにて候ふやらん」と申し入れて候ひしかば、「親鸞もこの不審ありつるに、唯円房、同じころにてありけり。

よくよく案じみれば、天に踊り、地に躍るほどに喜ぶべきことを喜ばぬにて、いよいよ、往生は一定とおもひ給ふなり。喜ぶべきころを抑へて喜ばせざるは、煩惱の所為なり。しかるに、仏、かねて知ろしめして、煩惱具足の凡

夫と仰せられたることなれば、他力の悲願は、かくのごとし、われらがためなりけりと知られて、いよいよたのもしくおぼゆるなり。

また、浄土へいそぎ参りたきころのなくて、いささか所労のこともあれば、死なんずるやらんと、ころぼそく覺ゆることも、煩惱の所為なり。久遠劫より今まで流転せる苦惱の旧里は捨てがたく、いまだ生れざる安養浄土は恋しからず候ふこと、まことに、よくよく煩惱の興盛に候ふにこそ。なごり惜しく思へども、娑婆の縁つきて、力なくして終る時に、かの土へは参るべきなり。いそぎ参りたきころなき者を、ことに憐れみ給ふなり。これにつけてこそ、いよいよ、大悲・大願はたのもしく、往生は決定と存じ候へ。

踊躍・歡喜のころもあり、いそぎ浄土へも参りたく候はんには、煩惱のなきやらんと、あやしく候ひなまし」と云々。

これによれば、あるとき唯円が親鸞に向かって、「念仏を称えても躍り上がって喜ぶような気持ちになれませんが、また急いで浄土に往きたいという思いも湧いてまいります、また急いではどういふことでしょうか」と尋ねたという。これは、厭離穢土・欣求浄土をめざす浄土教にとっては、本来あつてはならない間である。浄土教に帰依する者は、現世を厭い、ひたぶるに浄土を追い求めなければならないからだ。ところが、親鸞

は、「この親鸞にもそういう不審があつたのだが、唯円房よ、お前さんも同じ気持ちだつたのだなあ」と述べて、唯円の不審を肯定する。そのうえで、親鸞は、念仏をとなえて浄土に往けるという上には、この上ない喜びであるはずなのに、それを喜ばせないのは、わたしたちの心の底にはびこる煩惱のゆえである、かような煩惱を抱えこんでいるわたしたちのような者を救おうというのが、弥陀の本願なのだから、浄土に往きたくないと思つているわたしたちこそが、その本願の直接の対象になるのだ、と語る。そして、さらに親鸞は、「また、急いで浄土に往きたいという気持ちがなくて、少々病を患おうものなら、死んでしまふのではないかと心細く思うのも、煩惱のしわざである。久遠の過去から今までずっと流転してきたこの世は、懐かしい古里であるがゆえに、容易には捨てがたく、いまだ生まれたいない安養浄土の方は恋しく思えないのは、そうとうに煩惱が強いからであらう。とはいえ、いくらこの世を名残惜しく思つても、娑婆世界の縁が尽き果てて、よんどころなく命が終わるとき、わたしたち凡夫は浄土へ往くことができるはずである」と。

この第九条に関して注目すべきは、「娑婆世界の縁が尽き果てて、よんどころなく命が終わるとき、わたしたち凡夫は浄土へ往くことができる」という一節である。これによれば、親鸞は、わたしたちの命の灯が尽きるとき、すなわち臨終ののちに、わたしたちは浄土に往くのだ、と考えていたことになる。ここでは、往相廻向は還相廻向に先行するという認識が示され、さ

らに浄土とは死後の世界と目されている、といえよう。しかし、上述のごとく、いったん死んだ者が再び現世に戻って来るという発想は、いかにしても不合理性を免れえない。おそらく、親鸞はこのことに気づいていたのであろう。彼は、『末燈鈔』所収の第一書簡において、つぎのように述べている。

来迎は諸行往生にあり、自力の行者なるがゆゑに。臨終といふことは、諸行往生のひとにいふべし、いまだ真実の信心を得ざるがゆゑなり。また十悪五逆の罪人の、はじめて善知識にあふて、すすめらるるときにいふことなり。真実信心の行人は、撰取不捨のゆゑに、正定聚のくらゐに住す。このゆゑに臨終まつことなし。来迎たのむことなし。信心のさだまるとき往生またさだまらるなり。来迎の儀則をまたす。

親鸞と同時代の浄土教の信徒たちは、臨終の際、阿弥陀如来が二十五人の菩薩を引き連れて紫雲に乗って迎えに来て、人々を極楽浄土に撰め取ると考えていた。親鸞はこうした臨終往生説を否定する。彼はいう。臨終往生とは自力の行者か、あるいは死に臨んで改悔する十悪五逆の罪人にとつて必須となる事態であつて、それは他力信心の人々には無用である。弥陀の本願に一切を委ね切る他力信心の人々は、弥陀の願力を信じようという心が起こつた時点ですでに撰め取つて捨てないという弥陀の誓いに与つて、まさしく往生することが定まつた位につくか

らである。他力信心の人々は、信心が定まつた、その時点で、もはや往生が決定しているのだから、事改めて臨終を待つ必要はない、と。これによれば、念仏をとなえたいという気持ちが起こつた瞬間、すなわち信を得たその刹那に、わたしたちは浄土への途を約束されることになる。浄土への往生は、臨終後に定まるものではない、と親鸞は主張していると見てよいであろう。ただし、この『末燈鈔』第一書簡は、信心を得た瞬間に往生への途が定まるとはいっているが、その瞬間にわたしたちがすでに浄土に到達しているとはいっていない。ここには、浄土が死後の世界と認定されている可能性が残っている。親鸞はいまだ不合理性の軛を完全には脱していないといつてもよいであろう。ところが、『末燈鈔』第一書簡を書いてから六年後、『一念多念文意』において、親鸞はつぎのように述べている。

真実信心をうれば、すなはち無碍光仏の御ころのうちに撰取して、捨てたまはざるなり。撰はおさめたまふ、取はむかへると申すなり。おさめとりたまふとき、すなはち、時日をもへだてず、正定聚のくらゐにつき定まるを、往生を得とはのまたへるなり。

ここでは、浄土へ行くことが定まること、すなわち正定聚の位につくことが、そのまま往生を得ることを意味するとされる。親鸞は、生きながらにしての往生、換言すれば、即得往生（本願寺第三世法主寛如のいう「不体失往生」）を説くのである。

大乘仏教は「煩惱即菩提」という立場に立つ。煩惱にまみれたこの世に在つてさとり境地を得ることができるとするのである。親鸞は、こうした大乘仏教の思想を前提としながら、即得往生を説いているように見える。このように説くならば、親鸞はみずからの思想の不合理性を免れることができる。浄土は現世に存在し、生きながらにしてそこへと到達した者、すなわち往相廻向した者は、生身のままで還相廻向を遂げると考えることができるからである。しかし、『末燈鈔』第一書簡は、親鸞七十九歳の時の作、『一念多念文意』は八十五歳のころの作である。歎異抄の著者唯円が親鸞に直接師事するようになったのは、親鸞八十四歳以降のこと、すなわち、親鸞が関東に派遣した息男善鸞を養絶したのちのことと推定される。となれば、親鸞は、ほぼ同じ時期に、臨終後の往生（臨終往生説）と生きながらにしての往生（即得往生説）とを二つながらに説いていたことになる。これはあきらかに親鸞の矛盾である。この矛盾をどのように解釈すればよいのであろうか。親鸞思想に即して死後の世界の問題を考えるかぎり、この矛盾を避けて通ることはできない。

3

わたしは、親鸞思想の上述のような矛盾の前に佇んでいるとき、田辺元の『懺悔道としての哲学』に出会った。田辺元とは、西田幾多郎に学びつつも、やがて西田哲学を批判し、独自の哲

学を打ち建てた哲学者である。一九四四年のこと、アジア太平洋戦争の敗北が迫り、国運いよいよ傾くなかで、政府は言論統制を強め、国内の自由な議論を封殺していた。そうした情況のなかで、田辺は、京都帝国大学文学部教授としての立場から、政府の施策に諫言を試みようとした。しかし、戦時にあつて政府に異論を唱えることは、国内の不和を内外にさらすことを意味する。田辺は諫言を遂行すべきか、それともこのまま政府の無能を黙過すべきかという煩悶に陥る。結局田辺はいずれをも積極的に選ぶことができなかった（消極的に黙過する途を選んだともいえるかもしれない）。そのとき、田辺は、己れの理性が七花八烈に分断され、何の権能も有しえないことを実感した。西田哲学を批判することによって田辺が得た「種の論理」という理性の哲学は、田辺の内面で完全に崩れ去ってしまった。田辺はもはや理性の力に基づいて哲学的な思索を遂行することができなくなった。彼は、そのような行き詰まりに直面した自己を懺悔し、すべてを放擲しようとした。その刹那、田辺は、理性を捨てたはずの自己が、他力の促しによって蘇生するのを感じた。親鸞のいう「絶対他力」の思想が、いったん自力のうちに死んだ田辺を蘇らせ、彼をそれ以前とは異なる哲学へ、すなわち「哲学ならぬ哲学」へと駆り立てたのである。田辺は、「死復活」の途を親鸞に導かれて辿つたのだ。その「死復活」の道程をあらわに示す書が、一九四六年に公刊された『懺悔道としての哲学』にほかならない。

『懺悔道としての哲学』において、田辺は、懺悔道を、「個人

主義を、社会的協同の立場に具体化する」(全集第九卷二〇頁)ものと規定する。親鸞の往相還相二種廻向の思想は、田辺によれば、こうした規定を宗教的観点から具示するものにほかならなかった。田辺にとつて、懺悔の自己放棄は、自己の行でなければならぬ。すなわち、弥陀の本願の大悲(大慈悲心)は、絶対無の働きとしての大非であり、そこに根ざした絶対的否定性によつて、懺悔する自己が自己放棄的に絶対転換される、と田辺はいう(全集第九卷二二―二三頁)。大悲が大非であるとともに絶対無の働きであるならば、それは、絶対なるもの以外の何ものでもない。しかも、田辺によれば、絶対は相対を媒介として立ち現われるものであり、相対の媒介なしに絶対が現実のただなかに発現すると考えることは、現実から遊離した神秘主義にほかならない(田辺は徹底して神秘主義を排斥する)。田辺は、如来の大悲(大非)なる絶対は、つねに相対たる具体的人間を媒介として現実世界に現出する、と主張するのである。この主張は、親鸞の往相還相二種廻向の思想によつて、具体的にその妥当性を保証される。すなわち、往相を遂げた先進・先達の、還相による後進への導きが、絶対の相対を介しての現実への立ち現われとして、田辺によつてとらえられる。こうした認識に立つて、『懺悔道としての哲学』の田辺は、つぎのように述べている。

本来相対は相対に対するから相対なのであつて、此相互関

係が無ければ絶対との區別対立もなくなつてしまふ。而してその相互関係は絶対で媒介せられて始めて可能にせられる。その相対の一方、救済の対象たるものは、他力救済の協力者たる者に対し、後進として指導教化を受ける限り先進者の還相を媒介とするのであつて、自らは往相的に救はれて後、更に他の後進相対者の指導教化に還相するといはなければならぬ。こゝに先後の秩序は兄弟のその如くに維持せられるのである。アリストテレスの友情や基督教的隣人愛などの如くに単なる平等ではなく、兄弟の先後の秩序が往還二相の間に存するのは甚だ珍とすべき具体的思想といはなければならぬ。併し同時に兄弟は先後の秩序を維持しつゝ、而も同じ親の子としての平等を保つのであつて、相対も絶対に対しては一樣平等なのである。過去と未来とが現在に於て相媒介する際には、逆転の方向が相即して交互態を形造るにより現在の永速性が發揮せられる如くに、往相と還相とは単に前後の定まつた順序を有するのみならず、逆に還相に於て往相が証せられるという交互関係が存し、相対の先後は逆転せられる循環性をもつ。これが絶対媒介の具体相である。(全集第九卷二五―二五二頁)

アリストテレスの友情論やキリスト教の隣人愛の思想においては、万人相互の無差別的愛が強調される。そうした無差別的愛に對して、親鸞の慈悲の精神は、救済関係について形式上の差別を認める。すなわち、親鸞の教えにおいては、先に往

相廻向を遂げ浄土に至った者が現世へと還相して、いまだ弥陀の救済に浴していない者を導くとされる。ここでは、救済における「兄弟先後の秩序」が強調される。しかし、田辺によれば、そのような先後の秩序は、相對相互の關係において認められるにすぎず、すべての相對者の絕對者に対する關係は、あくまでも平等であるという。田辺は、導き、導かれるという先後の秩序が信仰の現實性を保証するという認識に立っている。そのような現實性を有するがゆえのアリストテレスやキリスト教に対する親鸞の教えの優位を確認しながらも、田辺は、絕對者（弥陀）の愛（慈悲）のもとの平等という考え方を親鸞の教えの根幹に認める。田辺によれば、往相も還相もともに絕對者（弥陀）の大慈悲心の具體的あらわれにほかならない。「南無阿彌陀仏」ととなえることによつて弥陀の本願に与ること（往相）も、大慈悲心を體現しながら現世へと再帰していまだ救われていない人々を救うこと（還相）も、いずれも絕對者（弥陀）が相對者を催起することによつて可能になる。したがつて、絕對者（弥陀）が時間的先後關係を超えた存在であるとすれば、往相と還相とは先後の秩序を超えて相即するものということになる。この点を踏まえつつ、田辺はこう考える。すなわち、往相が還相の前提となると同時に、還相において往相が証せられる、と。ここに、「往相即還相、還相即往相」という田辺独特の認識が成立する。

親鸞の著作や彼の思想の口伝（歎異抄など）は、彼に「往相即還相、還相即往相」という認識があつたことを直接には伝え

ていない。しかし、この認識に立つたとき、親鸞思想の上述のごとき矛盾が氷解することを願慮するならば、親鸞がたとえ無意識のうちにはあれ、この認識を懐いていた可能性は高いと思われる。すなわち、往相がそのままだちに還相でもありえ、還相がそのままだちに往相でもありうるとすれば、わたしたちが生きながらにして往生を遂げているか、死後の世界で往生しているかは問題にならない。その場合には、わたしたちは、生のさなかに往相しつつ還相を遂げると同時に、死後にあつてなお還相しつつみずからの往相を深めていることになるからである。たとえば、田辺は、教行信証を介して、親鸞から死後の還相を受けつつ己れの往相を深め、さらに己れの往相を深めるさなかに『懺悔道としての哲学』などによつて讀者への還相を果たす。そして、その還相は、讀者の往相を深めるとともに、ほかならぬ田辺自身へと還つてきて、彼の往相のいつその深まりを促す。田辺の往相と還相は生きてあるあいだの事柄にはとどまらない。彼は肉体の死後になお、遺された著作を媒介として多くの人々に還相し、かつはその還相において己れの往相をさらに深めるのである。

このように、親鸞に「往相即還相、還相即往相」という認識があつたとすれば、彼が、歎異抄で死後の往生を説きながらも、『末燈鈔』や『一念多念文意』で生きながらにしての往生を説いたことは、何ら矛盾ではなくなる。親鸞の発想では、人は生きながらにして、浄土へと往生すると同時に、死後に浄土に到達することもありうる。往相廻向は生きてあるあいだに起こる

事態であるとともに、死後に起こる事態でもありえた。還相廻向も同様である。親鸞は、即得往生と臨終往生とが無矛盾的に両立しようと考えたのではなかったか。ただし、親鸞がそのように考えたとしても、そのことは、彼が現世と浄土とを同一次元に重なり合うと見たことを意味してはいない。大乘仏教の「煩惱即菩薩」という認識は、一見、煩惱にまみれた凡夫が生身のままで現世においてさとりを聞くことを意味しているかのように見える。しかし、「即」によって「煩惱」とつながる「菩提」とは、厳密には現世のさとりではない。煩惱にまみれたままの自己にさとりを見いだすことができたとき、人は、自己が現世の通俗的な諸関係へのとらわれから脱皮していることを実感するのであろう。そのような人は、現世にありながら現世を一步超えた地点で、自我を空じているのだといつてもよいであらう。親鸞のいう、わたしたちが生身のままで到達する浄土とは、現世そのものではなかった。それは、現世でありながらも現世を超えた、いわば、意識上の「異界」であったといつてもよいように思われる。

その「異界」は、現世の自我を空にし、無にした者が参入する世界である。それは、人間的生の系列を超えながらもその系列と並存している。それは、おそらく時間をもつ世界ではない。そこにおいては、すべてが現在であり、過去と未来はその現在のただなかに収斂していると見るべきであらう。しかし、その「異界」が人間的の世界（現世）の側からとらえられるとき、それは過去・現在・未来という時間性を帯びているかのように幻

視される。それが、人間的の世界（現世）の住人によって、すでに死んでしまった人々の世界として、あるいはこれから死にゆく人々の世界としてとらえられる所以である。ただし、親鸞の場合、現世の自我を空にするということは、自力では果たしえない事柄である。親鸞の考えでは、煩惱にまみれ、それゆえに悪しき者でしかありえない人間は、ひたぶるに弥陀の願力に縋らざるをえない。「南無阿弥陀仏」という口称の念仏に全霊を賭することによって、わたしたちは、弥陀の本願に働かれつつ自我を空ずる、というのが親鸞の考え方であったように見られる。

4

親鸞思想に焦点を当てた如上の考察によれば、浄土は死後の世界ではない。それは現世の時系列を超えて現世と並存する異界であり、往相還相二種廻向とは、わたしたちが生きながらにして、あるいは死後に、そこへと立ち至り、またそこから現世へと戻ってくるということを意味していた。わたしの妻は、死後に自分はお浄土に往き、阿弥陀様の隣に坐ると信じている。本当に彼女に阿弥陀様の隣の席が用意されているかどうかは定かではない。しかし、妻の考え方、感じ方は、親鸞思想の文脈に照らし合わせるかぎり、けつして間違っていない。わたしのような心身に異状を抱えた者を日常的に支える営みは、還相廻向以外の何ものでもあるまい。妻は、日々還相廻向を実践し

ているといつてよい。その還相廻向は、妻の往相廻向をいっそう深めるはずである。彼女が阿弥陀様の導きで（本願力によって）死後に往生を遂げると考えることは、親鸞思想の文脈から見て、間違っているどころか、むしろ決定的に正しいときえいえよう。しかし、それにもかかわらず、妻の発心に厳密に欠いている部分があることは否めない。たしかに死んだあとに彼女は浄土へと至り着くであろう。だが、死んだあとにのみ浄土に往くのではない。彼女は、わたしや、あるいは娘たちへの還相廻向をとおして、彼女が生きているまさにこの現生において、「異界」としての浄土へといつもすでに達しているのだ、というべきであろう。

わたしは、死後の世界のリアリティーを信じている。もとより、わたしのいう「死後の世界」とは人間的世界の未来形ではない。すなわち、これからわたしたちが死にゆく世界としての「死後の世界」の存在を、わたしは信じているわけではない。わたしは、わたしたちが、日常的にそこへと往相し、そこから還相する「異界」の存在を信じているのだ。その「異界」を、わたしたちが時間性を帯びた日常のことで表現するとき「死後の世界」という言説が成立する。あえて日常語の文脈に即して考えるならば、わたしは「死後の世界」を信じていることになる。わたしは、そういつているにすぎない。ただし、それは盲目的な確信ではない。もとより、煩惱まみれの凡愚にすぎないわたしの目が曇っていることは否定できないであろう。だが、愚者たるわたしの凡庸な経験は、「異界」としての死後の世界が、

己れの現実（現世）のただなかに浸潤していることを示しているように思えてならない。

わたしは、この世に生を享けて以来五十五年の歳月を過ごしてきた。その間多くの近親者や知己を亡くした。祖父母や父、数名の友や、恩師などである。彼らの身体的な存在は完全に消え失せ、わたしは彼らと二度とまみゆることはない。だが、わたしにとつて、彼らはけつして死に切つてはいない。たしかに彼らの身体をわたしはもう二度と目にするのができないけれども、彼らの思い出は儼としてわたしの心のなかに息づいているからだ。十年前に亡くした畏友阿内正弘の例を挙げてみよう。わたしは、阿内正弘が上越線の夜汽車に乗ったまま帰らぬ人となったとき、お通夜にも葬儀にも参列し、さらに骨を拾った。白骨と化した阿内正弘の肉体が蘇りえないことをわたしははっきりと認識している。たしかに、彼の骨を拾った後に彼のまっただ姿を見たことはない。その意味で、彼はわたしが生きている世界からは完全に消えてしまったのだ。しかし、彼はわたしの心のなかに、あまたの思い出とともに生きている。折りに触れ、彼が語った哲学的なことばや、興味深い冗談などがわたしの胸中に蘇り、わたしを考えさせ、楽しませる。そんなとき、わたしはほとんど無意識のうちに阿内正弘に語りかけている。「難しい話だね」と、あるいは「楽しかったね」と。それだけではない、現世での解決が困難な問題に出会い思案に暮れたとき、わたしは時としていまはもういないはずの彼に問いかけていることがある。「阿内君、君ならどう考える？」と。もちろん、

そのように問いかけたところで、彼の肉声が聞こえてくるわけではない。けれども、いくたびかの問いかけのなかで、たまたま啓示のようなものを受けることがある。「それはこういうことなのではないか」という声にならぬ声がどこからもなく聞こえてきたような気がするのだ。阿内正弘は、思い出を介してわたしのために生き続け、ときにわたしの考えようとする意志を奮い立たせてくれるのである。

思い出のなかに生き続けているのは阿内正弘ひとりではない。原爆症（白血病）で逝った西洋古典学の恩師柳沼重剛先生も、いまなお不断にわたしに語りかけ続けている。先生は「性的」「性」という物言いがお嫌いだった。それらは、指示内容を曖昧化させる表現であり、よく分からない事柄を分かった気分にするいわば魔術的なことばだからだ。わたしはたった一度だけ「性的」「性」という表現がまったく出てこない論文を書いたことがあったが、それらを使わない思索がいかに困難かを身に染みて感じた。結局、わたしは「性的」「性」と書くことを完全にやめてしまうことができなかった。「死後の世界」と題するこの文章でもずいぶん「性的」「性」という表現を使ってきた。それを使うたびに、「論文は『性的』『性』という表現を使わずに書くことによって明晰になる」という先生のことばが蘇り、ワープロを打っているわたしの眼前に亡き先生が姿を現わしたかのような感覚にとらわれる。わたしが国立大学の哲学教師として生き、したがって一年間に数編の論文を書く定めにあるかぎり、先生はわたしの心のなかに生き

続け、けっして死なない。否、恩師柳沼重剛先生についても畏友阿内正弘についても「死なない」という表現は適切ではないであろう。たしかに彼らは死んでしまった、にもかかわらずわたしにとっては生きている、というべなのかもしれない。

すでに肉体的に滅び去ってしまった人々がこれほどまでになまなましい現在性を以てわたしに迫る事実を顧慮するならば、わたしは「異界」としての死後の世界の存在を信ぜざるをえない。彼らは、「異界」としての死後の世界にいまなお在って、しばしば現世へと還相廻向という形で再帰して来る。わたしは、そう考えざるをえない。わたしは彼らの還相廻向によって住みづらいこの現世にかるうじて生きている。彼らの還相廻向はわたしの往相廻向を可能にする。しかも、わたしが往相廻向の途をひた走ることによって、「異界」としての死後の世界に在る彼らは、肉体的に滅んでしまいたいまにおいてなお、みずからの往相廻向をいつそう深めているのではないか。かりにこのような言説がわたしの妄想でしかないとしても、これだけはたしかである。すなわち、恩師柳沼重剛先生や畏友阿内正弘は、わたしが彼らを思い出すかぎり、完全に死んでいるとはいえない。彼らはわたしの思い出のなかに生きているのだということだけは。だとすれば、わたしもまた肉体的に滅んでもある程度の期間には死なないのではないだろうか。妻や娘たちが、あるいは数名の弟子たちが、わたしの思い出を心の内に懐き、ときにわたしの姿や言説を思い出してくれるかぎり、わたしは生き続ける。そう考えても、かならずしも妄想ではないように思われる。

しかし、わたしは妻や娘たちや弟子たちに良き思い出を遺したとはいえないかもしれない。わたしは声を荒げて人を怒鳴りつけたり、不必要に尊大な態度をとる人間ではない。常識的な範疇によつて分類するならば、わたしはやさしい男の部類に属するように思う。だが、わたしのやさしさは冷たさと裏腹な関係にある。わたしは、わたしに接する人々とのあいだに常に一定の距離を置いている。この距離感が、私に接する人々にとつて、わたしを「遠い人間」にしているように思えてならない。妻や娘たちは別としても、弟子たちは、わたしとのあいだに人間的な温もりのある思い出をもたないかもしれない。だとすれば、わたしの死は、柳沼先生や阿内正弘のような生き生きとした意味をもちえないであろう。わたしが、みずからの死後、弟子たちの心のうちで現在性を欠くとすれば、彼らはわたしのように「異界」としての死後の世界を信じることができないに違いない。わたしの思想は、こうして承継者者を欠落させた、孤独で惨めな思想となる。しかし、それはすべてわたしに原因のあることであり、他者を責めることはできない。「異界」としての死後の世界への確信は、かくしてわたしを励ましつつ、同時に絶望の淵へと沈める。

(いとう・すすむ 筑波大学大学院)

人文社会科学研究所教授)