

転換の場所

——親鸞とハイデガー——

一 はじめに

『恵信尼消息』によれば、延暦寺の修行時代、親鸞は堂僧を務めていたという。⁽¹⁾この消息に伝えられる山の堂僧とは不断念仏を務める役務であつたとされる。おそらく親鸞は昼夜を問わず、常行三昧堂で一心不乱に念仏を称えていたことだろう。その後、親鸞は六角堂での参籠をへて、吉水の教団へと身を投ずる。そこでは法然の専修念仏の教えが説かれていた。それは称名念仏（比叡山）から称名念仏（吉水）への転身であり、その意味で、親鸞の求道は、つねに称名念仏の中にあつた。ただ、比叡山から吉水へと、念仏の意味が転じたのである。⁽²⁾それで

木 本 伸

は、この意味の転換はどのように生起したのだろうか。教義としては、これを諸行の念仏から専修念仏への転換と呼ぶことができる。だが、行者の経験としては、称える念仏に違いはない。親鸞という一人格において、称える言葉は同じである。もしも、ここで言葉の意味が変容したのだとすれば、その契機となる何かがあつたはずだ。『顕浄土真実教行証文類』（以下「教行信証」）「後序」に示されるように、この転換の契機を親鸞は法然との値遇に置く。⁽³⁾それでは、どうして法然という善知識との値遇が意味転換の契機となるのだろうか。また、この転換の形式には、どれほどの普遍性があるのだろうか。

善知識とは歴史的な人格である。その人格との出遇い

は個人的な体験である。その意味で出遇いは歴史的な偶然に依存する。おそらく「遇い難くして、今遇うことを得たり」(『定親全』一・一五〇頁「総序」)という親鸞の述懐には、よき師との邂逅もふくまれていただろう。それでは親鸞における念仏の意味の転換は法然という稀有な人格なしにはありえなかったのだろうか。これは真実の仏法への道として、あまりに狭い隘路ではないだろうか。吉水での歴史的な師弟の邂逅は、私たちの求道にとって、どれほど原型としての意味を持つのだろうか。

このような善知識との値遇を本論は「転換の場所」と呼ぶ。それは名号が行者に呼びかける具体的な場所であり、その意味で真実と行者の関係性が転じる場所である。このように善知識という伝統的な言葉を転換の場所という視点から捉え返すことで、比較思想の地平が拓かれる。本論では親鸞とハイデガーが比較検討される。ハイデガーもまた独自の詩的言語の考察により、真理と思索者の関係性の転換を経験した。つまり詩的言語がハイデガーの転換の場所をなしている。このような背景から従来の研究は親鸞とハイデガーの思想を素朴に重ね合わせてきた。後に見るように、実際には両者の転換の有様には微妙にして決定的な差異がある。この差異を明瞭にす

ることで、親鸞の仏教における転換の場所、つまり善知識との値遇の意味を新たに考察することが、本論の企図である。

二 転換の場所としての出遇い

(1) 阿難と釈尊

偶然とも言える、善知識との出遇い。その意義を親鸞は著述で組織化していく。『教行信証』『教巻』では、真実教の決定という重大事において、『無量寿経』『発起序』の阿難と釈尊の出遇いが引文される。冒頭の御自釈で、「経の大意」から「如来の本願」と「仏の名号」がみちびかれることからわかるように、ここでは阿難と釈尊の出遇いの真実性が本願の名号を証しするものとされる。

それ、真実の教を顕さば、すなわち『大無量寿経』これなり。(…)何をもつてか、出世の大事なりと知ることを得るとならば、『大無量寿経』に言わく、今日世尊、諸根悦予し姿色清浄にして、光顔巍巍とましますこと、明らかなる鏡、淨き影表裏に暢るがごとし。(『定親全』一・一五二頁)

ここでは阿難による釈尊の発見に真実教決定の根拠が

置かれている。阿難は「姿色清浄にして、光顔魏魏とまします」⁽¹⁾ 釈尊の姿に初めて気づき、その光に「如来、無蓋の大悲をもつて三界を矜哀したもう」という本願を知らされる。この「教卷」の御自釈では、伝統的な釈迦・弥陀の次第が弥陀・釈迦へと改められている。⁽²⁾ それは釈迦とは弥陀の光（本願）を生きる人であり、釈迦との出遇いにおいて、阿難が弥陀の光に直接したことを示すためだろう。真理は他の何かによって根拠付けることはできない。真理だけが真理を証しする。阿難は釈尊の光顔において、「無蓋の大悲をもつて三界を矜哀」する如来に出遇った。これは真理の直接的な体験である。この『無量寿経』の出遇いの記述に、親鸞は真実教決定の根拠を見たのだろう。この「発起序」の物語は如来が顕れた証にして、その明らかな經典の証文である。この二重の意味で親鸞は「教卷」を「顕真実教の明証なり」⁽³⁾（『定親全』一・一五四頁）という言葉で結んだのではないだろうか。

このような親鸞の受けとめ方は『浄土和讃』『大經意』でも示される。その二十二首の冒頭三首では阿難と釈尊の出遇いについて、それも如来なる世尊の光に遇った阿難の驚きが詠われている。

尊者阿難座よりたち

世尊の威光を瞻仰し

生希有心とおどろかし

未曾見とぞあやしみし

（『定親全』二・三四頁）

如来の光瑞希有にして

阿難はなはだころよく

如是之義ととえりしに

出世の本意あらわせり

（『定親全』二・三四頁）

大寂定にいりたまひ

如来の光顔たえにして

阿難の恵見をみそなわし

問斯恵義とほめたまふ

（『定親全』二・三五頁）

この三首の和讃では、釈尊は光の如来として阿難に顕れる。この発見に阿難は驚く。それは二十五年間にわたる常随昵近の弟子にとって転換の場所を意味していたのだろう。ここには親鸞自身の法然との出遇いが重ね合わされている。

（2） 親鸞と法然

「教卷」に引文される『無量寿経』「発起序」と呼応するように、親鸞は『教行信証』の「後序」で法然との

出遇いを語る。そこには「建仁辛の酉の暦」という具体的な日時が記されている。それは歴史的人格との出遇いの事実を確認するためだろう。続けて親鸞は『選択集』の書写と真影の図画を許され、それぞれに真筆で内題の字や善導の『往生礼讃』の文を賜ったことを語る。ここで真影とは法然その人であり、『選択集』はその教えを意味している。これらに法然が書き与えた文には、「南無阿弥陀仏」や「称我名号下至十声」などの言葉が記されていた。つまり、この「後序」の逸話でも歴史的人格との出遇いにより選択本願の念仏を知らされるという出遇いの形式が確認されているのである。「教卷」との呼応関係は、いっそう明らかだろう。

『高僧和讃』『源空章』をふまえれば、「教卷」の阿難と釈尊の出遇いと同様に、親鸞もまた法然を衆生に顕れた光の如くと受けとめていたことがわかる。

源空存在せしときに

金色の光明はなたしむ

禅定博陸まのあたり

拝見せしめたまいけり

源空光明はなたしめ

門徒につねにみせしめき

〔定親全〕二・一三〇頁

賢哲愚夫もえらばれず

豪貴鄙賤もへだてなし

阿弥陀如来化してこそ

本師源空としめしけれ

化縁すでにつきぬれば

浄土にかえりたまいにき

〔定親全〕二・一三五頁

さらに『浄土和讃』は「已上大勢至菩薩」という言葉に続けて「源空聖人御本地也」(『定親全』二・七二頁)と結ばれる。親鸞にとつて法然とは応化身の諸仏であり、みずからが他力の念仏へと転ぜられた歴史的な出遇いの場所だった。⁽⁶⁾この「教卷」と「後序」の呼応関係が『教行信証』の大枠を形成している。つまり『教行信証』とは、諸仏という歴史的人格との出遇いによつて知らされた本願の念仏を思索する書物と言えるのではないだろうか。

(3) 法蔵菩薩と世自在王仏

『教行信証』にはもうひとつ、重要な出遇いが記されている。法蔵菩薩と世自在王仏の物語である。法蔵菩薩は宗教的原理の形象であり、歴史的人格ではない。ここ

ろが、法蔵菩薩が衆生救済の誓願を建立するのは「世自在王仏の所」とされる。例えば「正信念仏偈」では次のように詠われている。

法蔵菩薩の因位の時、世自在王仏の所にましまして、諸仏の浄土の因、国土人天の善惡を觀見して、無上殊勝の願を建立し、希有の大弘誓を超発せり。

〔定親全〕一・二〇四頁「行卷」

同様に「真仏土卷」でも、法蔵菩薩と世自在王仏の關係を確認する『論註』と『觀經疏』「玄義分」の一節が引文されている。

序めに法蔵菩薩、世自在王仏の所にして無生忍を悟る。そのときの位を聖種性と名づく。この性の中にして四十八の大願を發して、この土を修起したまえり。すなわち安樂浄土と曰う。

〔定親全〕一・二五〇～二五一頁

また『無量寿經』に云わく、法蔵比丘、世饒王仏の所にましまして、菩薩の道を行じたまいし時、四十八願を發して、一一の願に言わく

〔定親全〕一・二五七頁

なぜ法蔵菩薩の誓願は「世自在王仏の所」で起こされるのか。世自在とは善惡の価値を超えた「超世」(『真聖

全〕一三頁『無量寿經』)にして、それゆえに、あらゆるものが世において自在にあらしめられる平等の原理である⁽⁷⁾。この世自在王仏の所において、法蔵比丘は深く感動し、「願わくは我作仏して、聖法の王と齊しからん」(『真聖全』一・六頁)と發願する。つまり浄土を體現する人格との出遇いが等しく浄土を建立したいという志願を生み出したのである。これは原理的には衆生にも起きうる出来事である。『平等覺經』の阿闍世王太子の次の言葉は、これを示している。

阿闍世王太子および五百の長者子、無量清浄仏の二十四願を聞きて、みな大きに歡喜し踊躍して、心中にともに願じて言わまく、「我等後に、作仏せん時、みな無量清浄仏のごとくならしめん」と。

〔定親全〕一・二〇頁「行卷」

阿闍世王太子と五百の長者子は無量清浄仏の二十四願を聞いて、みずからも無量清浄仏のごとくありたいと願う⁽⁸⁾。この後の御自釈をふまえれば、この心中に芽生えた願いに呼応して、「能く衆生の一切の志願を満」(『定親全』一・二三頁「行卷」)たす名号が回向されると読むことができる。そもそも、名号に結実する法蔵菩薩の志願を生み出したのは、世自在王仏との出遇いだった。この

二重構造をふまえれば、阿難と釈尊および親鸞と法然の出遇いの背景には、法蔵菩薩と世自在王仏の出遇いがあったと言えるだろう。つまり、後者が前者の根柢をなしているのである。

ここまでの内容を要約しよう。『教行信証』では、法蔵菩薩の物語の舞台として「世自在王仏の所」という言葉が置かれている。それは法蔵菩薩という宗教原理の神話的形象においても出遇いの契機が不可欠であり、その普遍性を確認するためだろう。宗教的人格との出遇いによって、初めて行者に前後を画する意味の転換が生起する。親鸞にとって法然との出遇いは個人的体験にとどまらない。「教巻」と「後序」で示唆されるように、善知識との値遇は、そのまま如来（光）との出遇いを意味しており、それが本願の念仏に遇う唯一の道である。親鸞は法然において、法蔵比丘が世自在王仏の所で出遇ったものと、同じものに出遇ったのだろう。ここには出遇いによる転換という宗教原理が示されている⁽⁹⁾。

三 出遇いの宗教原理の危険性

ところで、この出遇いの宗教原理には、ある危険が潜んでいる。それは宗教的人格において真理に直接すると

いう、この原理の中心点に由来する問題である。真理の直接的な体験は他者の批判を許容しない。それは自己の真理体験の絶対化へと通じていく。仮に対立する双方が自己の真理性を主張するなら、ほとんど調停は不可能である。『教行信証』『後序』で述べられるように、「諸寺の釈門」や「洛都の儒林」（定親全一・三八〇頁）が各々の主張を掲げる状況において、このような真理の根柢の問題に親鸞が無自覚であったとは考えられない。

ブーバーが『我と汝』で教示するように、人間は感情の動物である。そのため、真理（汝）との「直接性」がくり出す本質活動は、普通、感情的に理解されるために、誤解を招きやすい。感情は愛の形而上学、超心理学的事実につきまとうものであるが、しかし、感情が愛をつくり出すのではない。⁽¹⁰⁾つまり真理に値えば、少なからず喜びのところが起きる。しかし、喜びが真理を証しするわけではない。しかも、その喜びは偽りがもたらす喜びと外からは区別できない。また真理がもたらす喜びも、その感情に執われるならば、真理（因）が見失われ、自己体験（果）のみが実体化されていくことになりかねない。

「信巻」には以上の考察の手がかりとなる引文（『渥

槃経」が示されている。それによれば、提婆達多に籠絡された善見太子（阿闍世）は「すなわち愛心・喜心・敬信の心を生」（『定親全』一・一七八～一七九頁）じたという。そもそも親鸞にとつて「敬信⁽¹¹⁾」とは真実信心であり、「喜愛心⁽¹²⁾」は信心にともなう心を意味している。この善見太子の物語は敬信や喜愛心などの感情が必ずしも真理を証しするものではないことを示唆しているのではないだろうか。それでは善見太子と提婆達多の出会いを阿難と釈尊の出会いと区別することはできないのだろうか。

宗教的人格との出会いにおいて真理に直接するという原理には、このような難問が潜んでいる。しかし、これを超える道も、この原理自体に込められている。親鸞は『教行信証』の引文で、それを示唆しているように思われる（最終節を参照）。この問題に論及するまえに、本論では真理との関係において転換の場所を思索したもう一人の思想家を一瞥したい。親鸞と重ね合わせ両者の差異を考えることで、『教行信証』に示された宗教原理の意味をより明瞭にできると思われるからである。

四 ハイデガー、存在の真理へ

真理との関係において劇的な転換を経験した、もう一人の思想家がいる。二〇世紀ドイツの哲学者ハイデガー（Martin Heidegger 一八八九～一九七六）である。ハイデガーは生涯を通して存在の真理を思索した。刊行中の百二巻におよぶ彼の全集には、どの頁を開いても存在を意味する言葉（Sein, Seyn, Seiendes, Dasein）があるとと言われる。⁽¹³⁾「存在とは「存在者の存在」（das Sein eines Seienden）を意味する。その意味で存在の思索とは、存在と存在者の「存在論的差異」（die ontologische Differenz⁽¹⁴⁾）を思索することである。

ここで仏教の術語と対応させるなら、存在者と存在は、それぞれ法（現象）と法性（現象の本来性）にあたるだろう。私たちが思惟し感覚するものは、すべて存在者である。つまり現前の存在者において存在はどこにもない。その存在者の本来性、あるいは後期思想の語法では、そのままに存在者をあらしめる「開かれた場所」（Lichtung）が存在である。ハイデガーによれば西欧の歴史において存在は長く見失われてきた。それでも存在は存在者にはたつき続いている。その意味で存在は如来（tathā āgata）

に比することもできるだろう。⁽¹⁵⁾

それでは、なぜ存在は見失われるのか。それは人間の認識能力のためである。人間の認識能力は存在者を自己の前に立てる (vorstellen)。プラトン以降の西欧形而上学と、その歴史的帰結としての近代の技術社会は主観的に存在者を表象する (vorstellen) ことで、存在を見失ってきた。この表象するはたらきを彼は「存在忘却」 (Seinsvergessenheit) と呼ぶ。⁽¹⁶⁾ この存在忘却をめぐる思想が深められるのは後期著作だが、すでに『存在と時間』の序論でも、「今日、存在への問いは忘却されている」 (GA2 3) と述べられている。

そこで彼は現存在の実存分析を通して存在を問う地平を拓こうとする。この現存在から存在へという探究の方向性が『存在と時間』を特徴づけている。ここで「現存在」 (Dasein) とは存在について一定の理解を持つ存在者、つまり人間のことである。現存在は日常的に「ある」について一定の理解を有している。例えば「空は青い」 (Der Himmel ist blau) とか「私は楽しう」 (Ich bin froh) と「いふこと」すむに「ある」 (ist, bin = sein の現在人称変化形) が前提されている (GA2 6)。その意味で現存在 (Dasein) には存在 (Sein) が宿る (da) と考えら

れる。とはいえ、現存在は日常的に「ある」の内実を明瞭に把握しているわけではない。その意味で「私たちはすでに何らかの存在了解 (Seinsverständnis) を生きており、しかも同時に存在の意味は暗がりに蔽われている」 (GA2 6)。そこで『存在と時間』では「良心」「死」「負い目」などの実存現象を手がかりとして、現存在から存在への道が探究された。⁽¹⁷⁾

しかし、この現存在の実存分析という方法は挫折し、『存在と時間』の執筆は第一部第二編で打ち切られてしまふ。それは現存在から存在へという真理の方法に構造的困難があったからである。

五 転回の必然性 (方法論的挫折)

このハイデガーの挫折は比叡山時代の親鸞に通じるものがある。どちらも探求者から真理へという道の途絶に逢着したのである。もちろんハイデガーは聖道門の行者ではない。彼は初期の主著で現象学的方法を採用する。

その定義によれば、「現象学とは自己を示すものを、それがそれ自身から自己を示すままに、それ自身から見せしめることを意味する」 (GA2 46)。このように現象をありのままに記述するという意味において、彼の企図に

現象学は合致していた。それは、ものがあるがままにあらしめる態度とも言えるだろう。ところが、そのために採用された厳密な学としての「基礎的存在論」(Fundamentalontologie) ないし「解釈学的現象学」(hermeneutische Phänomenologie) は、この目的にふさわしくなかった。『存在と時間』では「哲学とは現存在の解釈学から出発する普遍的現象学的存在論 (universale phänomenologische Ontologie) である」(GA2, 51) と述べられていたが、後年、ハイデガーはこの哲学的立場から距離を取り、『存在と時間』が第二編で打ち切られた理由を次のように説明する。

問題の第三編が差し控えられたのは、思索がこの転回を十分に言い述べようとしてもうまくいかず、また形而上学の言葉の助けを借りても切り抜けられなかったからである。(…) この転回は『存在と時間』の立場の変更ではない。むしろ、この転回において、かつて試みられた思索が、そこから『存在と時間』が経験されており、しかも存在忘却の根本経験において経験されている次元をなす場面へと初めて到達するのである。(GA9, 328 『コルムニズムについて』) つまり『存在と時間』の本来の企図を達するために思

想的転回が果たされ、その結果として、かつての形而上学の立場が放棄されたというのだ。ここで「転回」(Kehre) とは、現存在から存在へという初期の立場から、存在から現存在へという後期の立場への転換を意味している⁽¹⁸⁾。後者の立場は「この主観性を捨て去る別の思索」(dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens) (GA9, 327 『コルムニズムについて』) とも呼ばれる。現存在(実存)から出発して存在の真理を捉えようとする立場は主観性を離れることができない。主観性を超えようとする努力が、すでに主観性の中にあるからだ。ここには方法上の致命的な欠陥がある。そのため『存在と時間』の現象学的方法是放棄され、彼は「別の思索」の立場へと転ずることになった。これは「定水を凝らすと雖も識浪頻りに動き、心月を観ずと雖も妄雲猶覆う」(『定親全』四・言行篇・一七六頁『歎徳文』) という、親鸞が比叡山時代に逢着した困難と構造的に重なるだろう。それではハイデガーはどのような「別の思索」へと転じるのか。それは存在の呼び声を聞く詩作的思索の立場である。

六 詩作的思索（転換の場所）

存在の呼び声を聞くとはい、どのようなあり方なのか。人間の認識者は現前するものを対象的に捉えてしまう。このとき現前するはたらきは失われてしまい、存在忘却と呼ばれる事態が出来る。つまり、現前する存在のはたらきは、それを直接思惟すると失われてしまう。そのため存在のはたらきを受けるには、存在が宿り、こちらへはたらきかける具体的な場所が必要とされる。そこが転換の場所である。探究される真理から、呼びかける真理へ。転換の場所の発見がこの真理の意味の逆転を可能にする。事は言葉を「如来の回向」としても同様である。如来の回向を思索するとき、如来は概念となる。そこに回向のはたらきはない。親鸞が本願の念仏に遇えたのは、本願力が宿りはたらく善知識という場所を発見したからだろう。法然の不回向という宣言が本願力回向を意味することは、諸仏の発見によって確かめられた。この転換の場所の必然性において、親鸞とハイデガーの思想構造は共通している。

それでは何がハイデガーの転換の場所をなしたのか。それは詩の言葉である。「詩作とは語による存在の建立

である」(Dichtung ist worthwhile Stiftung des Seins.) (GA4, 41)「ヘルダーリンと詩作の本質」⁽¹⁹⁾。ここが存在との出遇の場所となる。それは世界との出遇いの場所でもある。なぜなら存在とは存在者の本来性に他ならないからだ。詩が生まれるとき世界が現成する。それは他の何者によっても根拠付けられない、原初の出来事である。そのため、この出来事は一種の同語反復によってしか語りえない。

言葉が語る。(Die Sprache spricht.)

(GA12, 10 『言葉』)

言葉を言葉として言葉へもたらず。

(Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen)

(GA12, 239 『言葉への道』)

物が物となる。(Das Ding dingt.)

(GA79, 13 『フレイメン講演』)

世界が世界する。(Welt welter.) (GA79, 47 同右)

この世界の現成という出来事をハイデガーは次のように語る。

世界が世界すること、世界が現成する (Welt west, indem sie welter.)。世界が世界することは他の何かによつては説明できないし、他の何かから根拠

付けることもできない。この不可能性の理由は、私たちの人間的思考にそうした説明や根拠付けの力がないからではない。世界が世界することを説明したり、根拠付けたりすることの不可能性は、むしろ、そうした説明や根拠などが世界が世界することになさわしくないからである。

(GA79, 19 同右)

世界は言葉として現成する。その言葉は言葉のままに受けとられねばならない。ここに思索が介在する。ハイデガーにおいて「思索的詩作」(denkende Dichtung) (GA5, 273 『何のための詩人たちか』)と「詩作的思索」(des dichtenden Denkens) (GA5, 273 同右)は相俟って世界の現成という事業をなす。「言葉は存在の家である (Die Sprache ist das Haus des Seins)」。言葉の住まいに人間は住む。思索するものと詩作するものが、この住まいの番人である。⁽²¹⁾ (GA9, 313 『ヒューマンイズムについて』)ただし詩作と思索には次第がある。まず詩がなければ、それを思索することはできない。

詩人たちが詩作的に住むことは、人間たちが詩作的に住むことに先立つ。 (GA4, 91 『追想』)

存在の真理が言葉となり、思索がこの言葉に至る。

(GA9, 314 『ヒューマンイズムについて』)

詩に宿る存在は容易に見失われる。そのため思索が詩作を受けとり、忘却や歪曲から守るのである。例えば科学は存在者をたんなる存在者として表象する。そのとき存在は隠れてしまう。その意味でハイデガーは「科学は思索しない」(GA7, 133 『思惟とは何か』)と宣言する。その一方で彼は「雲は詩作する」(GA4, 15f. 『帰郷』)とも言う。この神秘的な表現は何を意味するのだろうか。

言葉が存在の言葉 (die Sprache des Seins) であるのは、雲が空の雲 (die Wolken des Himmels) であるのと同様である。思索は言葉を発することで言葉の中に目立たない畝を作る。その畝は農夫がゆつくりとした足取りで畑に作る畝よりも、ずっと目立たないものである。 (GA9, 364 『ヒューマンイズムについて』)

科学は雲を限定的に考察する。そこに存在のはたらかはない。しかし、そもそも雲 (存在者) は空という開け (存在) にある。ただ思索だけが、この雲という存在者を存在 (空) において確保する。このように詩の言葉を世界の現成として、また雲を空の雲として受けとめるのが思索の営みである。その意味で思索は言葉という住まいの番人 (Hüt) であり、事実上、真理の最終審級をな

すのである。⁽²²⁾

そのため思索には、ある属性が要求される。それは自由である。ハイデガーは「真理の本質」を「自由 (Freiheit)」(GA9, 186 『真理の本質について』)と呼ぶ。言葉は多様に解釈され、その決定は思索者に委ねられる。その意味で思索者は自由である。それは「真理を人間の任意 (Belieben) に委ねること」(GA9, 186 同右)ではなく、むしろ「自由とは存在者を存在せしめることとして、決然として、つまり自己を閉ざさない関係性である」(GA9, 194 同右)。換言すれば、それは「人間的な我意 (Eigensinn) を抑えし」(GA79, 76 『ブレーメン講演』)「存在者のまえで退歩すること (Zurücktreten)」(GA9, 188f. 『真理の本質について』)なのである。

ハイデガーにとって詩の言葉は転換の場所だった。晩年に至るまで、彼はヘルダーリンを愛好し、その葬儀では故人の遺志に従い、この詩人の作品が朗読された。それは死してなお、存在に呼びかけられる道だったのだらう。しかし、詩を詩として受けとめるには思索という契機が不可欠である。そこには我意を抑えて存在者から退歩する自由が前提されていた。換言すれば、自由とは思索者の智慧と意志である。ここは親鸞との相違点として

注意すべきところだろう。親鸞とハイデガーの転換のあり方は、ここで大きく分岐する。

この思索者の自由には危険が潜む。なぜなら思索は真理の最終審級として自己の解釈のみを妥当とする過ちに陥りかねないからだ。事実、ハイデガーは特定の詩句を全体から切り離して偏愛する傾向があり、当時から、その解釈の恣意性が指摘されてきた。しかし、彼自身は存在の真理を盾として、文献学の指摘に耳を貸すことはなかった。⁽²³⁾これは真理との出会いがもたらす確信ゆえの危険である。それでは親鸞における出会いの宗教原理では、この問題はどのように受けとめられるのだろうか。

七 おわりに——回向される愚者の自覚——

これまでハイデガーと仏教について多くのことが語られてきた。親鸞とハイデガーについても少なからぬ論考がある。⁽²⁴⁾それらの多くは両者の思想的親縁性を語っている。たしかにハイデガーのテキストは仏教との近しさを思わせる。それでは親鸞はハイデガーであり、ハイデガーは親鸞なのか。両者の共通点は、むしろ差異点を明らかにすることで、より明瞭になるだろう。

本論の主題である転換の場所についても、ハイデガー

と親鸞は構造的に類似しつつも、内容において袂をわかつ。詩と善知識という転換の場所の異なりは、そのはたらきを受ける人間観の違いに帰結する。前者の思索者の自由には真理の言葉を受けとめる智慧と意志が前提とされているが、後者の名号に呼びかけられる衆生には真理への道は絶たれている。両者の真理観にも同様の違いがある。詩の言葉に存在が成就するという真理観は、法性が方便の名号として衆生に名告するという浄土教の原理とは大きく異なる。前者は世界が世界する詩的言語の宇宙であり、後者は目覚めなきものに呼びかける悲願である。名号は真理に背くものへの呼びかけであり、聖者が耳を澄ます存在の声ではない。ここには聖道と浄土のかわりめとも言える相違があるだろう。⁽²⁵⁾

それでは真理に背くものに、どうすれば名号はとどくのか。それは愚者の自覚が回向されることによる。親鸞は「浄土宗のひとは愚者になりて往生す」(『定親全』三・書簡篇・七五『末灯鈔』第六通)という、法然の述懐を伝えている。また『愚禿鈔』巻頭の二十四字でも「賢者の信」とその「愚」(『定親全』二・漢文篇・三、二〇頁)なるあり方が伝えられている。真理に背くゆえに、衆生は真理のはたらきを受けることができない。愚者とは、こ

の真理に背く愚かさを知らされたものであり、その意味で「愚者になる」とは真理のはたらきを受ける法の器となることである。実は諸仏は愚者の自覚ゆえに名号を称えるのであり、諸仏称名によって名号の真実と愚者の自覚がともに衆生に回向されるのである。それゆえに、親鸞において名号の信受は愚者の自覚とともに語られる。

現にこれ生死の凡夫、罪障深重にして六道に輪回せり。苦しみ言うべからず。いま善知識に遇いて弥陀本願の名号を聞くことを得たり。

〔定親全〕一・四四頁「行巻」『往生礼讃』
しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。
〔定親全〕一・一九五頁「証巻」(御自釈)

凡夫人、煩惱成就せるありて、またかの浄土に生まるることを得んに、三界の繋業畢竟じて牽かず。すなわちこれ煩惱を断ぜずして涅槃分を得。いづくぞ思議すべきや、と。

〔定親全〕一・二五〇頁「真仏土巻」『論註』
これらの引文で示される「生死の凡夫」や「煩惱成就の凡夫」とは真理に冥い愚者である。これらの表現は愚者の事実だけではなく、その自覚を示しているのだろう。

それゆえに愚者は逆説的に「弥陀本願の名号を聞」き、「大乘正定聚の数に入」り、「涅槃分を得」る。つまり愚者の自覚と真理の受容は直接的な対関係にある。この宗教原理は西谷啓治の言葉を借りて、次のように要約することができるだろう。

自己の救ひに対する自己自身の全くの無力(…)自己が大きなリァリティとしての罪の実現となり罪が体認される時、そこに成立する絶望、即ち脱却の可能性への望みの喪失、(…)それが或る意味で神の側からの救ひの愛が受取られる、いはば無なる場ともいふべきものでなければならぬ。(…)その場所自身も、自己の望みの尽きたところ、自己の無なるところであるから、神の側から神の愛によって開かれると言へるが、それはどこまでも愛そのものを受取る場所として開かれるのである。⁽²⁶⁾

右の言葉を借りれば、愚者とは「自己の救ひに対する自己自身の全くの無力」を知る人である。善知識は愚者ゆえに法の器となり、名号を称える。この愚者の人格だけが愚者の自覚が衆生に回向される場所となる。愚者という無の器となるとき、そこには、もはや真理を自己主張の盾とする余地はない。こうして真理は暴力性から解

放される。この愚者の自覚もまた、親鸞が法然との出会いにおいて与えられたものだったのだろう。善知識という転換の場所は歴史的な出遇いに依存する。だが、そこだけが名号が回向される場所なのである。⁽²⁷⁾

凡例

親鸞の著作は『定本 親鸞聖人全集』（法藏館）により、『真宗聖典』（真宗大谷派宗務所出版部）に従い書き下した。引用後の括弧内に『定親全』と略記して、前者の巻数と頁数を示している。和讀は底本（上段）ではなく対校本（下段）を採用している場合もある。『真宗聖教全書・第一巻』（大八木興文堂）からの引用は『真聖全』と略記して、同様に括弧内に頁数を示した。ハイデガーの引用は次のものにより、引用後にGAと略記して巻数と頁数を示した。『存在と時間』からの引用（GA2）は書名を省略している。Martin Heidegger: Gesamtausgabe, Frankfurt a. M. (Klostermann) 1975ff. その他のものは、その都度出典を示した。ドイツ哲学の文献引用に際しては、この分野の慣例に従っている。

(1) 『恵信尼消息』第三通に次の記述がある。「殿のひえのやまにだうそうつとめておはしましけるが」（『定親

全』三・書簡篇・一八六頁）なお『定本 親鸞聖人全集』では『恵信尼書簡』とされているが、本論では一般的に通用している『恵信尼消息』という呼称を採用する。

- (2) 次の指摘を参照。「親鸞が比叡山において源信の念仏を全く知らなかった、などということは到底考えられない。そして、六角堂で夢告を得た後、向かったところは専修念仏を教える法然のもとだった。言い換えれば、親鸞において念仏の課題は一貫していたのではないか、という推察も可能となる。」織田顕祐「求道の主体における能所の転換」(『教行信証』の思想)二〇一一年、筑摩書房、一三九―一四〇頁。

- (3) 本論は善知識との値遇の意味を転換の場所として考察する。ただし、『正像末和讃』で

三恒河沙の諸仏の

出世のみもとにありしとき

大菩提心おこせども

自力かなわで流転せり(『定親全』一・一六六頁)

と示されるように、諸仏に遇っても仏道が成就しないこともある。つまり善知識との出遇いは、実は仏道成就の必要条件にすぎない。『恵信尼消息』によれば、親鸞は吉水の法然を訪れるまえに、六角堂で夢告を受ける。この夢告の内容はいわゆる「行者宿報偈」であると推定されているが、この偈文は本願文の原型をなすものと考えられる。つまり、親鸞は法然を訪れるまえに本願の予感

を得るほどの宗教的深みに至っていたのであり、この予感なしに法然の教えを十分に領解することはできなかったらう。この問題は本論の主題ではないため、これ以上は論及しない。

- (4) デニス・ヒロタは「なぜハイデガーを親鸞と比較することが可能なか」という問いを立て、「人間の限界についての彼らの根本的な見方」として「人間の本性に特有な分別的把握は言語による」という共通点をあげている。さらに「二人の思想家にとって中心問題は自覚の可能性と、その自覚がどのように無知の内に起こりうるのか」(『親鸞浄土教におけるホーリズムとその意義、ハイデガー哲学に照らして』二〇一七年、武蔵野大学出版会、一七四―一七七頁)であると述べている。このような共通点をふまえつつ、さらに両者の差異点を明確にする。ことで、本論は親鸞の思想の独自性を明らかにしたい。

- (5) 伝統的な釈迦・弥陀の次第は善導の二河譬などに認められる(『定親全』一・一一〇頁「信巻」)。これは釈迦に遇い、阿弥陀の浄土へ発遣されるという出遇いの次第を示すものと考えられる。しかし、釈迦に遇っても西岸招喚の真意を受けとめ得るとはかぎらない。親鸞が「化身土巻」で第十九願と第二十願を釈迦・弥陀の次第で語るのは、この釈迦に遇っても弥陀には値えないという問題を示唆しているのではないだろうか。

(第十九願) ここをもって釈迦牟尼仏、福德蔵を顕

説して群生海を誘引し、阿弥陀如来、本誓願を発してあまねく諸有海を化したまう。すでにして悲願います。

『定親全』一・二六九頁

(第二十願) しかればすなわち釈迦牟尼仏は、功德藏を開演して、十方濁世を勧化したまう。阿弥陀如来は、もと果遂の誓いを発して、諸有の群生海を悲引したまえり。すでにして悲願います。

『定親全』一・二六五頁

(6) 善知識を阿弥陀仏の化身と受けとめ、その声に本願の名号を聞くという出遇いの形式は、親鸞を慕う人々によつて受け継がれていった。恵信尼が常陸の下妻で見たという夢では、親鸞は観音菩薩の光として顕れる(『定親全』三・書簡篇・一八九頁)。また『歎異抄』前序の

「幸不依有縁知識者争得入易行一門哉」(『定親全』四・言行篇・三頁)という言葉も善知識という出遇いの場所が必須であることを語っている。また『歎異抄』第二章で示される釈尊から親鸞に至る法統は、善導が『観経疏』で釈迦仏に依り、法然が『選択集』で「偏依善導一師」と宣言することをふまえれば、歴史的な人格において本願の念仏に出遇った記録と読むこともできるだろう。

(7) 次の指摘を参照。「超世の願」ということは、世に超えて勝れているという意味もあります。(…)この世といふのは三界で、我々の娑婆のことです。(…)その三界を超えた願、超世の願です。」宮城顕『選集』第七巻・

浄土三部経聞記、二〇一二年、法藏館、四一二頁。

(8) この引文の阿闍世王太子については、阿闍世、その息子の和休太子(『香月』)、あるいは両者を指す「圓乗」

『徴決』などの諸説がある(『教行信証講義集成』第一巻、一九七五年、法藏館、五五九～五六九頁)。金子大榮は直前の「前世に悪のために我が名字を聞き」(『定親全』一・二〇頁「行巻」)という言葉をつまえて、「悪業の悲痛に於て如来の名を聞く」阿闍世を指すものと指摘する(『著作集』第六巻、一九八一年、春秋社、一二七頁)。本論は、衆生は愚者の自覚ゆえに真理の器となるという結論(最終節)から、この金子の指摘を採用したい。

次の論考も金子と同様の立場を示している。信楽峻麿『教行証文類講義』第二巻、二〇〇〇年、法藏館、一七頁。岡亮二『教行信証口述五〇講』一九九三年、教育新潮社、一二三頁。なお、次の香月院の指摘は「浄土を体現する人格との出遇いが等しく浄土を建立したい」という志願を生み出す」という、本論の主張を支持するものだろう。「心中俱願言とは。和休太子は勿論。長者も共にこころの中に願を起すこと。(…)法蔵菩薩の如く二十四願を起し。無量清浄仏になりたいと云ふ願なり。これすなはちこの大経を聞かれたる聞經の得益なり。』

『教行信証講義集成』前掲書、五六二頁。

(9) 本論では善知識との値遇の重要性を主張しているが、清沢満之や住岡夜晃のように直接の師なくして本願の念

仏に遇ったという先人もいる。ただ、これらの先人たちは尾張や安芸などの仏法の篤い地に生まれており、篤信の念仏者の家庭で育っている。そのため長じて『歎異抄』などを開いたとき、そこで語られている念仏者とはいかなるものか、具体的にイメージできたのではないだろうか。善知識とは狭義の教化者にとどまらない。それは家庭や地域の身近な念仏者でもありうる。これらの先人たちは直接の師はなくとも、すでに念仏者には遇っていたのだろう。吉田久一『清沢満之』一九八六年、吉川弘文館、八〇四二頁。『新住岡夜見選集』第一巻、二〇一八年、法藏館、三〇六頁。

(10) マルティン・ブーバー(植田重雄訳)『我と汝』一九七九年、岩波文庫、二三頁。

(11) 「真宗の教行証を敬信して」(『定親全』一・七頁「総序」)「経家・論家の正説、浄土宗師の解義、仰いで敬信すべし」(『定親全』一・二六六頁「真仏土」)などの用例を参照。

(12) 次の用例を参照。「能発一念喜愛心というは、能はよくという、発はおこすという、ひらくという。一念喜愛心は、一念慶喜の真実信心よくひらけ、かならず本願の実報土にうまるとするべし。」(『定親全』三・一一八頁『尊号真像銘文』)

(13) 『存在と時間』では次のように定義されている。「存在とは、つねに存在者の存在にあつて」(Sein ist jeweils

das Sein eines Seienden.) (GA 2, 12)

(14) この「存在論的差異」と言う言葉は『存在と時間』の基本的発想を示すものと言えるが、同書で直接用いられているわけではない。その刊行年である一九二七年夏季の講義『現象学の根本諸問題』(Vgl. GA24, 22)で初めて現れる表現である。

(15) これまでハイデガーと仏教の術語の対応は様々に試みられてきた。例えば存在と存在者を真如と衆生に比する論考もあるが、存在のはたらきと存在者の包括性を意味するものとしては再考の余地があるかもしれない(マルクス・リュウシュ「親鸞とハイデガーとの〈対話〉——〈自然〉の概念をめぐって——」人文学報、一一〇号、二〇一七年、二七頁)。ハイデガーと仏教の対話は、その初期には京都学派ないし禅仏教の立場からなされてきた(梅原猛・武市明弘「ハイデッガーと仏教」理想、四四四号、一九七〇年五月、一〇五頁)。『正法眼蔵』「弁道話」に依りつつ存在と存在者を性と相に配当する見方も、その成果のひとつだろう(杉尾玄有「ハイデッガー最近の境涯と道元禅」印度学仏教学研究、第一九号・二、一九七一年三月、七一〇頁)。ところで存在は認識の対象とはならず、「拒絶が原存在の最初にして最高の贈与である」(GA65, 241『哲学への寄与』)とハイデガーは言う。そのため彼は存在(Sein)に抹消記号(×)さえ付す(GA9, 385『存在の問い』)。この存在の否定性を

ふまえれば、般若思想の空ないし虚空との対応も検討可能である(杉尾玄有「生動する虚空」理想、六一〇号、一九八四年三月、二三〇頁)。後期思想では存在者を生起させる原存在(Seyn)の内実はエアアイクニス(Ereignis)と呼ばれる(GA9, 30)。この特異な概念は「現成」「正法眼蔵」「現成公案」や「性起」「華嚴經」などと訳出されてきた。これに対して渡邊二郎はエアアイクニスの動的側面をふまえて「呼び求める促し」あるいは「呼び求めて促す」という意識を提案する(『著作集』第四卷、二〇一〇年、筑摩書房、二六三、二六四頁)。これを手がかりに長谷正當は「ハイデッガーの〈呼び求める促し〉(das Ereignis)という概念の内に、親鸞の説く弥陀の本願や回向の思想に共振するものがある」と主張する(『本願とは何か』二〇一五年、法藏館、一五四頁)。本文でも述べたように、この意味で存在者にはたつき続ける存在は如来に比することでもできるだろう。

- (16) ハイデガーは人間の立てる営みの総体を「集—立(Ge-stell)」と呼ぶ。『何のための詩人たちか』では、(自分に)向けて立てる(zustellen)‘こちらに立てる(herstellen)‘手を加える(bestellen)‘置き換える(unstellen)‘ふちぐ(verstellen)‘展示する(ausstellen)‘外に立つる(herausstellen)など、基礎動詞stellenの用法が列挙される(GA5, 288)。これらは存在

者を様々に立てる(stellen)ことで認識と利用の対象とするあり方を意味している。「集—立」は存在を忘却する近代社会の原理だが、それもまた存在の真理の一表現であり、ここにハイデガーは見失われた存在の声を聞くとする。この歪められた真理にも真理の痕跡を見いだす視点は、「本願の嘉号をもつて己が善根とする」(『定親全』一・三〇九頁)第二十願の対機が主題化される「化身土巻」に通じるかもしれない。

- (17) 「存在と時間」でハイデガーが企図したことは、彼自身が書いた同書への広告文にわかりやすく要約されている。「存在了解が現存在にそなわっているとすれば、存在了解の構造や条件やその可能性は、この現存在という存在者の分析をつうじて解明できるはずである。そこで、現存在の分析論は、いくつかの本質的な実存現象(良心、死、負い目)についての存在論的解釈をつうじて、現存在の根本的構成を明らかにしようとする。」ハイデッガー(細谷貞雄訳)『存在と時間』上巻、一九九四年、ちくま学芸文庫、二〇頁。この原文は訳者の細谷氏がハイデガーの直弟子であるレーヴィットより提供されたものだという。同訳書四七七頁参照。

- (18) ハイデガーは自己の思想的展開の叙述において、「思索に値するものと思案そのものの内容と方法において」「こゝですべてが転回する」(Hier kehrt sich das Ganze um) (GA9, 328 『ラター・プレナムにふりかへる』)

述べている。そのため何らかの思想的転換が起きたことは確実である。事実、その後の著述は文体や内容において大きく変化していく。例えば『存在と時間』(Sein und Zeit, 1927)の主題は『時間と存在』(Zeit und Sein, 1962)として問い直され、『真理の本質について』(Wesen der Wahrheit, 1930)では、表題の問いが『本質の真理』(Wahrheit des Wesens) (GA9, 201)へと逆転されていく。ただ、その内実については多くの議論がある。西欧の存在忘却の歴史からの転換を重ね合わせるものや、この転換の萌芽はすでに『存在と時間』に認められるのであり、その意味で連続的な思想的発展にすぎず、文字通りの転換などはなかったという主張もある。

本論は上記のハイデガーの発言に従い、彼自身の思索の「内容と方法」に関わるものとして転換を位置づけている。次の論考を参照のこと。Vgl. Dieter Thomä: Die Kehre, wie wäre, wenn es sie nicht gäbe? In: Heidegger Handbuch. Hrsg. v. demselben. Stuttgart (Metzler) 2013. S. 102ff. 渡邊二郎『著作集』第一巻、二〇一〇年、筑摩書房、二二三―二〇六頁。

- (19) 『芸術作品の根源』では「芸術の本質 (das Wesen der Kunst)」は「存在者の真理を作品の中へ与えること (das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden)」(GA5, 21)であり、さらに「あらゆる芸術は (...) 本質において詩作である」(GA5, 59)と定義

されている。

- (20) こうした本来的世界は後期ハイデガーでは「四方域」(Geviert)と呼ばれる。それは天空と大地、神々と死すべきものという四者からなる神話的世界である。壺の水という日常的事物も、本来的に思索されるならば、この四者の一体なるものとして受けとられるという (GA79, 11ff. 『フレーメン講演』)。そもそも四方域という発想はヘルダーリンの詩「パンと葡萄酒」の解釈を通して得られたものであり、思索によって受けとめられた詩的世界観と言える (GA75, 52ff. 『ヘルダーリンによるドイツ的天命の詩作について』)。

- (21) 言葉が存在の家であるとき、この家と住人はどのような関係にあるのか。人間が言葉を生きる存在者であるかぎり「言葉の外の領域」は考察の対象とはならない。そのため問題は言葉のあり方に定位される。この意味でハイデガーにとって人間とは言語内存在と呼ぶべきものであり、「非本来的な言葉から本来的な言葉への移行」を課題とするものと言えるだろう。Vgl. Dieter Thomä: Sprache. Von der Bewandnisganzheit zum Haus des Seins. In: AaO. S. 300ff.

- (22) ハイデガーの「転回」(Kehre)とは詩的言語を介した思索の方向性の逆転であるというのが、本論の立場である。しかし、彼の詩作的思索では、詩句を受けとめる思索に重きが置かれている。そのため、この転回を思索

の深まりと捉える見方もある。「存在そのものを凝視し、思索すること、(…) ケーレとは、本来、その意味で、存在そのものを思索すること、即ち広く言えば、存在を忘却し去っている状態から脱出して、存在を思索するという、その転回を言う(…)」渡邊二郎、前掲書、二七四頁。

(23) ハイデガーはヘルダーリンの詩句ではない疑いがあることを知りつつも、彼自身の思想的解釈にとつて有用なテキストであれば、そのまま利用していたおそれがある。このテキスト利用の恣意性については、これまで多々指摘されてきたが、ここでは当時の文学研究者の疑義とそれに対するハイデガーの応答を伝える、全集第四巻の編集者後記を参照してほしい(GA4, 206f)。邦訳版全集・第四巻(創文社、二八五頁以降)の訳者後記でも、この記事について言及されている。また美術史家のパノフスキーはハイデガーのカント論における「いかなる解釈も必然的に暴力(Gewalt)を用いざるを得ない」という発言を引用し、作品解釈において「伝承史」(Überlieferungsgeschichte)を無視し、「理念」や「解釈者自身の世界観的な根本態度」に主導される、彼の解釈の恣意性を指摘しつつある。Vgl. Erwin Panofsky: Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der bildenden Kunst. In: Derselbe: Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft. Berlin

(Wissenschaftsverlag Volker Spiess) 1998, S. 92ff.

(24) 本論に関連する二次文献については、註四、一五、二五を参照。

(25) この点で本論は次の見解とは立場を異にする。「ハイデガーは、言葉というものの一番本来の姿はどこに現れているかという、優れた詩人の言葉の中に現れていると言っています。(…) 私は南無阿弥陀仏の名号というものを、そういう詩的言語に似たものとして理解できるのではないかと思うのです。」大峯顕『親鸞のコスモロジー』一九九〇年、法蔵館、一五〇―一五一頁。「私はこの〈言葉が語る〉「引用者…ハイデガーの言葉」ということが、法性法身というものが方便法身の名号というかたちをになってくる消息を、いちばんよく言い表していると思うのです。」大峯顕『浄土真宗の現在―名号について』(『龍谷教学』第二五号、一九九〇年、九三頁)。右の大峯の発言を引用しつつ、堤正史も「正鵠を得たもの」と賛意を示している(「名号をめぐる一試論―ハイデガーとヤスパースの言語論に寄せて」『真宗研究』第五八号、二〇一四年、二八七頁)。これに対して、次の論考では異なる見方が示されている。本論の立場は、こちらに近い。ちなみに、以下の引用箇所の前頁ではハイデガーがヘルダーリンを自己の哲学の根幹に位置づけたことが指摘されており、ここで語られるヘルダーリンにはハイデガーの思想が重ねられている。「芭蕉やヘル

ダーリンでは、詩において人間が本来の人間になるということが、人間は夷狄や鳥獣になつてはいけないというところから語られているのに対して、ヴェーユでは、詩が人間に不可欠であるということの洞察が、自己が夷狄や鳥獣に落ちたところの経験から語られているということです。これは同じことのようにですが、決定的な違いがある。文化と宗教の違いがそこにあります。」長谷正當

『欲望の哲学』二〇〇三年、法蔵館、一六頁。

(26) 西谷啓治『著作集』第一〇巻・宗教とは何か、一九八

七年、創文社、三〇～三一頁。

(27) 本論では出遇いの宗教原理の根拠として、法蔵比丘と世自在王仏の出遇いに言及した。それでは法蔵比丘にも愚者の目覚めがあるのだろうか。法蔵菩薩は宗教原理の神話的形象であり、歴史的人格ではない。しかし、世自在王仏に「この義弘深にして我が境界にあらず。唯願わくは世尊、広くために諸仏・如来の浄土の行を敷衍したまえ」(『真聖全』七『無量寿経』)と語り、存在全体をあげて問いとなり教えを請うところには、愚者という法の器に通じるものがあるのではないだろうか。次の指摘を参照。「我が境界にあらず」というのは、自分を投げ出していける願だということです。(…)そのことのためなら自分の全存在を投げ出さずにはおられないような願い、それが非我境界の願です。(…)非我境界の願というのは、自己本来の願なのです。」宮城顕、前掲書、