

講演 I

久松禅学と浄土真宗

星野元豊

題に出しましたように、久松先生は幼少の頃からの影響もございまして、浄土真宗についての関心が非常に強く、晩年に至るまで浄土真宗の批判を展開しておられるように思うのであります。それに対して真宗学者の方々からは何ら返答がございせんので、門外漢の私が、私の立場から先生の真宗批判に対して一応お答えしたいというふうに思った次第でございます。そういうところから話を進めさせていただきますと思うのです。

一口に申しますと、どうも先生の浄土真宗の理解は親鸞の真宗ではなくて、いわゆる、私が言いますならば俗流真宗であつたように思うのであります。そこで親鸞と先生とを対比しながら、二、三の点を考えてみたいと思います。

まず 第一に、一番著しい点は、久松先生と親鸞とは自己というものについて全く反対の表現をとっておられるということでありませう。

親鸞は「自身は現に、これ罪惡生死の凡夫である」ということを強調いたしました。それに対して久松先生は「私は煩惱はない」、「私は死なない」というふうに宣言されました。この点から両者は自己について全く反対の表現をもつておられるわけでありませう。

一体ここで自己と言われているものが何を指して、こういうふうな反対の表現になったのかということについて考えてみたいと思うのですが、久松先生は「私」というものを「生死的な私」と「滅度的な私」とに区別されます。そして「滅度的な私」こそが本来的な自己であると。それが「無相の自己」であると。本当の自己というものは形がない、無相である。一切の形を絶する自己、形のない自己、形なくして自己であると、こういう自己というものこそが本来の自己であると、こう言われるわけです。

そこで、そういう本来の自己の、無相の自己の立場から

「私は死なない」、「私には煩惱はない」、そういうふうには久松先生はおっしゃるわけです。しかし、この場合「私」と言われておりますものには、先程、先生が分析されました「生死的自己」と「滅度的自己」が共に含まれているように私には思われるのであります。先生は次のようなことを言われます。「人間には生と死とが不可分にあるのである。したがって人間の在り方は生死的といわれるのである。生死的ということが人間の根本宿命であり、それは絶対の絶望であり、絶対の不安である。この絶対絶望、絶対不安を解決するのが宗教である。そこに真の安心がある。そこにこそ本當の自己がある。それが無相の自己であり、それが滅度的自己である」と。ここでは先生は、生死的生命というものを人間の根本宿命として、人間の根本構造として認められておるわけであり、

では、その生死的な自己と滅度的な自己とはどういう関係になるのかと申しますと、先生では、生死的自己が生命の絶対危機を解脱して滅度的自己となるのであると。その解脱の方法は、滅度的自己を覚することである。それは他を覚するのではなくして、本来の自己を覚するのである。その覚された本来の自己こそが無相の自己であると、こういうふうな意味のことをおっしゃいます。

そういうふうには生死的自己が自己の本来を覚することによって滅度的自己になるといふことなので、これは生死

的の自己の絶対否定による逆転回、逆転して滅度的自己になるのであるということがいえると思えます。ですからここでは、逆転して滅度的自己になることを覚するというふうには、先生はおっしゃっておられるのだらうと思えます。生死的自己は逆転して、そのまま滅度的自己となるのである。ですから逆転を契機として、そこには生死的自己はそのまま滅度的自己であるわけです。先生が「私は死なない」と宣言された自己というものは、そういう自己であらうと思うのであります。

この発言をひらたく申してみますと、「私は生死的な私であるけれども、本来、無相の自己であるから私は死なない」と言われておられる気がするのであります。したがって先生が「私は死なない」と言われる場合の「私」は、生死的自己であると同時に滅度的自己、無相の自己であるという、その二つが、そこには含まれているとみなければならぬと私は思うのであります。

さきに述べましたように、生死的自己を解脱して滅度的自己になる、解脱は絶対否定である、生死的自己が滅度的自己になるということは、単なる立場の移行というふうなものではなくて、逆転回するということになるわけで、これがコンバージョン、回心と言われているものだと思うのであります。生死的自己は回心して滅度的自己となるのであります。ですから、ここでは生死的な自己と滅度的な自己とは逆転的な関係であって、しかも同じ自己であるということが言われると

思います。逆転してなった滅度的自己が無相の自己で、無相の自己がそのまま「絶対空」であります。絶対空として、そこでは生死的自己も滅度的自己も一如であるということが言われると思うのであります。ですからそこで、滅度的自己というものは、まず自己として無相の自己であると共に、その場として、一切の根源、一切がそこからそこへの絶対空そのものである、ということが言われます。生死的自己はそういう一如的な絶対空の忽然念起したものの、逆転的に自己限定したものが、すなわち生死的自己になってくるわけでありませう。ですから生死的自己と滅度的自己とは、このような関係構造にあるとみていいと思います。いま、久松先生が「私は死なない」と言われるとき、その「私」はまた八木さんの『覚の宗教』の対談の中にも「私はもう年だから、いつ死ぬかわからない」と言っておられます。その「私」とは同じ「私」でなければならぬし、それは滅度的自己であります。したがってそこでは、死ぬ生死的自己と死なない滅度的自己とが同じ自己として存在しているはずであります。肉体的に生きておられた先生には、ですから、生死的自己も滅度的自己も同時にそこにはあるのでなければなりません。もちろんそれは並列的にあるのではなくて、絶対矛盾的に、先生自身の存在において現在しているということが言えると思います。ですから、客体的には生死的自己として、主体的には滅度的自己として、先生の存在は生死的・滅度的自己の存在であっ

たということが言えると思います。八木さんがあの対談の著書の中で「久松の自己は同心円的である」というふうに言われておられますのは、このところを指して言っておられるのではないかと思うのであります。ところが先生は主体的に自己の究極の立場である無相の世界から、滅度的自己の面、その滅度的自己の面はたしかに本来の面ではあるにしましても、その面のみを見ておられる。そこでは客体的な面というものは無視されてきたのではないかと思うのであります。それに対しまして、回心した親鸞は、同じ絶対空の無相の世界から、この歴史的現実を見つめた。そこには五濁悪世の現実があり、そこには五濁にあえぐ煩惱の衆生がいる。そして自分もまたその一人に他ならない。こういう客体的な面をしっかりと見つめて、自分の罪惡生死の自己の面ということを、きびしく親鸞は強調したわけでありませう。ですから、見ているのはやはり、無相の世界から見ているのですけれども、客体的な面を見ていたというところに親鸞の特色があると思えます。その点はたとえば「浄土真宗に帰すれども、眞実の心はありがたし、虚仮不実のこの身にて、清浄の心もさらになし」と、『和讃』に言っております。しかし、回心後の親鸞は決して生死罪惡の自分が、また同時に本来は滅度的自己であるということを知らなかつたのではないのであって、その証拠に「罪業もとより所有なし、妄想顛倒よりおこる、心性みなもとときよければ、衆生すなわち仏なり」

と『和讃』に言っております。生死的自己が即滅度的自己であることを、ここでは述べているわけでありませう。また次の和讃も同じようではありますが、「無明法性ことなれど、こころはすなはちひとつなり、この心すなはち涅槃なり、この心すなはち如来なり」というふうにも和讃しております。

無明と法性とは絶対矛盾しているけれども、心においては無明即法性である。心とは涅槃であり如来であるというふうに言っているわけでありませう。この「心」こそ久松先生の言われる「無相の自己」であろうと思ひます。先生はこの無相の自己を覚して「私は死なない」と主張された。ところが親鸞は逆に、現に生きて働いている煩惱衆生の生死的自己を無視することはできなかつた。自分だけでなく、悪業煩惱の五濁の現実の世界を見過ごすことができなかつた。親鸞はこれを主体的に深く受けとめて、「自身は現に、これ罪悪生死の凡夫、曠劫より已來、常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」と告白せざるをえなかつたわけでありませう。それと同時に、この泥凡夫が現にいま、弥陀の攝取の光明にいだかれてゐることを、また信ぜざるをえなかつた。すなわち地獄へ落ちる私が弥陀の攝取の光明のうちにあることを、現に浄土に往生している——これを「即得往生」と申しますが——というのを親鸞は自覚しているわけでありませう。この心において、矛盾的存在としての自己を親鸞は正定聚の自己として把握しております。そしてそれが、現実に正定聚に住して

いるということが、親鸞の特色をなしているわけです。

ところが久松先生は、この正定聚ということについて、批判されます。それは、現生においては（現在においては）

正定聚であつて、死んでからでなければ極果はえられない、無上妙果はえられない、すなわち仏に成りえないというのは、これは不徹底だと、久松先生は非難されるわけでありませう。ですから、そこで、この身このまま成仏するのでなければ不徹底だと、そういうふうに言われるわけです。

この不徹底であるということに対しては、親鸞は『教行信証』に律宗の用欽の句を引いて、答えてはいるように思ふのであります。一至れること『華嚴』の極唱、『法華』の妙談如かんや、かつは未だ普授あることを見ず。衆生、一生にみな阿耨多羅三藐三菩提の記を得ることは、まことに謂うところの不可思議功德の利なり。これは究極の優れた論理を説いたものは『華嚴經』に如くものはない。そしてまた最も優れた教を説いたものは『法華經』の説法に如かず。しかしながら『華嚴』も『法華』も両經共に、一切衆生がすべて未來には必ず成仏するという保障をしてはいない。ところがこの『阿彌陀經』は、念仏によつて一切衆生がもれなく救われる。無上正眞道をうることを保障している。だから論理的には兩經はなるほど優れているかも知れないけれども、実践的には一切衆生がすべて未來には必ず救われるという『阿彌陀經』のほうが優れているのではないであらうかと。久松

先生の不徹底であるという批判に対して理論的には不徹底ではあっても、実践的には優れているではないかという親鸞の考えが、まず第一にその答えとして出ていると思います。

しかしながら、更につつ込んで久松先生の批判に答えるためには、まず先生の真宗理解の不徹底を、私は挙げなければならぬと思うのであります。先生の批判は、先程も申しましたように、俗流真宗にわざわいされておられるように思います。それは、いわゆる正定聚にもなり往生ということ、還相回向についての先生の批判であります。先生の根本のあやまりは、「往生」ということを、いつも「肉体の死」と解しておられる点にあって、これは俗流真宗のあやまりを、そのまま受け継いでおられるのだと思います。ところが親鸞は往生を決して単に肉体の死というようなものとは考えていない。むしろその往生というものの本質的な意味は信心をえたところにおいて往生するのである。いわゆる「即得往生」こそが本當の往生であるということを強調しているわけであります。親鸞の著書で、田舎の、文字をも解らない人たちにも解らせるように説いたという『唯信鈔文意』というのがございますが、その中で、こういうふうに申しております。「即得往生は、信心をうればすなはち往生すといふ。すなわち往生すといふは、不退転に往するをいふ。不退転に往すといふは、すなわち正定聚のくらるにさだまるとのたまふ御のりなり。これを「即得往生」とはまふすなり。即はすなわちとい

ふ。すなわちといふは、ときをへず、日をへだてぬをいふなり」。また同じことを繰り返して『一念多念文意』、それにも、「即得往生といふは、「即」は、すなわちといふ。ときをへず、日もへだてぬなり。また「即」は、つくといふ。そのくらるにさだまりつくといふことばなり。「撰」はおさめたまふ、「取」は、むかへると、まふすなり。おさめとりたまふとき、すなわち、とき、日もへだてず、正定聚のくらるにつきさだまるを、往生をうるとはのたまへるなり」。また同じく「すなはち、往生すとのたまへるは、正定聚のくらるにさだまるを、不退転に往すとのたまへるなり。このくらるにさだまりぬれば、かならず無上大涅槃にいたるべき身となるがゆへに、等正覚をなるともとき云々」と。いま読み上げました文章を、素直に私たちがとりまますならば、往生ということとは信心をえたときの事態を捉えて言っておるといふことは、明らかでございます。で、『愚禿鈔』——というのはやはり親鸞の著述でございますが——にも「本願を信受するは前念に命終る。即得往生は、後念に即ち生ず」。だから、死即生、生即死と申しますか、信心をえたときに、信仰をえたときに、いわば生死的自己に死んで滅度的自己に甦る。これは前念命終であり後念即生である。これがすなわち正定聚である。ですから正定聚というものは、往生することにおいてえられるものである。だからこれが他力の信仰であるといふふうに言っているわけであります。生死的自己に死ん

で滅滅的の自己に甦る、これが「回心」である。この回心の事態を往生と言っているわけです。それで、親鸞のあとに出ました寛如は「親鸞の往生は「不体失」——体を失わない——往生である、だから、いのちが終ってから往生するというのはなくて、体を失わない不体失往生である」と規定しておりますが、これはまことに適切な規定であらうと思えます。ですからして、この往生というのは、どこまでも純粹に宗教的な事態を指したものであって、単なる肉体の死というよりなものとは、むしろ無関係であると言つてよからうと思えます。

親鸞はこの金剛心をうる事態をまた「横超断四流」という言葉で表わしています。横超断四流というのは、娑婆世界を断ち捨てて、流転の生死を超え離れて、一挙に浄土に往生すること、それを横超断四流と言っているわけです。「四流」とは煩惱の流れのことで、生、老、病、死のことを四流というわけですが、だから横つ飛びに一挙に生死を断絶するから横超——よこさまに超える——、そして生死の流れを断ち切るのであると。これが即ち信心の開発であるというふうに言っているわけでありす。『一念多念文意』には「横はよこさまにといふなり、超はこえてといふなり。これは大願業力のふねに乗じぬれば、生死の大海をよこさまにこえて、真実報土のきしにつくなり」。真実の浄土につくのであると、いうふうに申しております。横超というのは、どこまでも獲信

の事態、信心をえたときの事態を言うのである。それが浄土往生の事柄である。それを正定聚というふうに言っているわけです。ですから、これはどこまでも宗教的な事態を言っているのであつて、肉体の死というふうなものとは無関係であると言わなければならないのであります。

そうすると、先程からも申しますように、肉体の死というふうなものは、これは宗教的事柄ではございませんので、宗教的な事態とは全く無関係なものでございます。そういう宗教的には無関係な肉体の死を往生というふうに久松先生は考へておられるところに、私はひとつの問題を持ちます。そしてそれが久松先生の浄土真宗の批判を大きく狂わせているのではないかと思つてあります。

ところが、ここまでは私の説明でもいいのですが、親鸞の消息(手紙)などをみると、そこには往生という言葉が肉体の死と同じような意味に使っているところが屢々見い出されます。いわゆる世間的な使い方にしたがって使つたと、私は思うのでありますが、しかしまた、親鸞の主著である『教行信証』においても、決して肉体の死というものを軽くはみていない。ひとつの契機として捉えているということもまた事実であります。それは、たとへて信心をえてもこの世に生きる間はやはり苦しい。しかしながら、やがて臨終一念の夕べには仏になるのであるから、そこに本當の法性の常楽を証することができるのであるというふうな意味のことが言

われています。

伝統の真宗の学界では、この点を捉えて、やはり往生を肉
体の死と解しているようであります。それを久松先生はその
まま批判しておられるわけですが、しかしながら、先程申し
ました即得往生ということをおぼろげに言われては、以上、無視できないのであって、即得往生と肉体の死とを区
別しながら、そこらの点がどうも、いままでは曖昧になって
いるように思うのであります。ですからして、その往生を肉
体の死と取るならば、久松先生の批判は当っておりますけれ
ども、しかし肉体の死は先程も申しますように、何ら宗教的
なものではございませんので、往生を肉体の死と取るわけに
はいかないと思うのであります。

では、それなら親鸞が「正定聚」と言ったその正定聚とは
一体どういふものか、ということについて一応考
えてみたいと思っております。正定聚というのは、まさしく
仏になるべく決まった位のことを正定聚というわけで、その
位になれば、再びもう後戻りすることがないから、「不退転」
とも言うわけであります。親鸞はそれを弥陀と同じであって、
如来と等しい。これを等覚と申しております。等覚というのは善
願の位で言いますと、第五十一位に当るわけで、「臨終一念の夕、
大般涅槃を証す」と申しております。ですからその正定聚
というのは等覚の位に当るわけで、それは仏と等しい。等し
いというのは同じではない、というのは、いま申しましたよ

うに横超断四流して既に逆転しているのですから、当然それ
は仏と等しい。が、しかしながら、それが直ちに仏と同じと
は言えないのは、やはり肉体が残存しているからで、だから
して、肉体の死の臨終になつてはじめて大般涅槃を悟って仏
になることができるのであるというふうに解釈されているわ
けです。

しかし、その点については、いま私が申しましたように明確
に、親鸞が肉体があるからというふうに申しているところは、
どうも見当らないようでございますが、しかし「臨終一念の
夕、大般涅槃を証す」と言っているところからみると、や
はり肉体の死である臨終が、それへの大きなひとつの契機を
なしているということが言えると思っております。

更にまた、その信心の事態を、親鸞の「行巻」の終わりに
あります「正信偈」の「よく一念喜愛の心を発すれば、煩惱
を断ぜずして涅槃をうるなり。凡聖、逆謗、ひとしく回入す
れば、衆水の海に入りて一味なるがごとし。撰取の心光、常
に照護したまふ。すでによく無明の闇を破すといへども、貪
愛・瞋憎の雲霧、常に眞実信心の天に覆へり。たとへば日光
の雲霧に覆はるれども、雲霧の下、明らかにして闇なきがご
とし」といふ言葉からみても理解することができると思いま
す。「既に一念喜愛の心を発すれば」、信心をおこすならば、
そこでは煩惱を断ずることなしに既に涅槃をえているのであ
る。凡夫も聖人も逆謗、「逆」といふのは五逆罪を犯した罪人、

「誘」というのは法をそしめる者、そういう者も、等しく回心するならば、みんな衆水——多くの川の水——が海に入って海の塩からい味とひとつになるように、一味平等に涅槃をうる事ができるのである。「摂取の心光、常に照護したまふ。すてによく無明の闇を破すといへども」と言っているように、既に横超断四流において無明の闇は破られているのだ。しかしながら「貪愛・瞋憎の雲霧」、貪欲や愛、怒り憎むというような、いわゆる煩惱の雲が常に覆いかぶさっておるために、その真実が現われてこないのであって、それはちょうど日光が雲に覆われておるけれども、雲の下がもう既に闇のないようなものである、というふうなことを申し上げておきます。本来なら無明の闇がなくなれば涅槃のはずなのですけれども、そういう煩惱が覆っているから、本当の涅槃が現われないのである。そのことを、もつとはっきり言うならば、煩惱の肉体が残存しているからである。だからして肉体の下ではもう闇がなくて涅槃である。それを不断煩惱即涅槃、煩惱を断ぜずして涅槃をうると言っているのだと思うのです。

この点をもつとはっきりと、同じく親鸞の著書であります『文類聚鈔』にはこう述べております。「必ず無上淨信の晬に至れば、三有生死の雲晴る。清淨無碍の光耀明らかに、一如法界の眞身顯る」。無明の闇は破れているけれども、貪愛・瞋憎の雲霧が覆っている。これが破れたら一如法界の眞身——本当のからだですね——があらわれるのである。です

からして問題はどうかしてもここでは煩惱の残存というところにあると思うのであります。

で、親鸞が信心をうる往生に力点をおいて、肉体の死を問題にしないということは、これはもう『教行信証』を読むならば明らかなはずなのであります。これは当然の帰結だと思ふのであります。にもかかわらず、伝統の眞宗学は往生を肉体の死と解しがちなのは、世俗的な言葉にまどわされたからであると私は思います。久松先生はこれをオーソドックスと解釈して、そしてそこに先生の批判が生まれてきたのだと思います。しかし他面手紙の上からみますと、そのオーソドックスといわれているものも、あながち否定できないような表現を親鸞はとっております。そこで、親鸞には二つの往生の使い方があったと言わなければならない。往生の宗教的な往生（即得往生と、世俗的な往生である肉体の死というものの二つに往生を使っているというふうに区別すべきだということ）を私は思うのであります。この点をちょっと前に『理想』に親鸞の往生のことを書きましたときに、久松先生が突然手紙をよこされて、「お前の論文、非常によかった」と、えらいお褒めの言葉をいただいた憶えがございます。すると久松先生はやはり、私の言ったことを認めていてくださっているのだなあと、というふうに思ったのですけれども、しかし私のこの往生の二つの理解の仕方を認めていただいたとすると、久松先生の眞宗批判はどうも当たっていないように思

うのであります。

ですから、肉体のある限り煩惱があり、無上仏果をえられないということも事実である。真仏になりえないということも事実なので、その点、久松先生が不徹底であるといわれればその通りなのですけれども、浄土でもそうであります。浄土も同じように、死んでからでなければ本当の浄土には至りえないというふうにも考えられます。しかしながら、その場合、浄土というものは単なる彼岸の浄土ではなくて、むしろ私は既に浄土の中におるのだということが言えると思うのです。というのは、浄土というのは何も具体的なものを用いではなくて、親鸞はこれを「無量光明土」と、光だと、浄土は光だということを『教行信証』などでは強調しております。また浄土の働きである仏も「不可思議光如来」あるいは「尽十方無碍光如来」というように、光明を以て示しておりますので、私は既に浄土にあるということが言えると思うのです。しかし、私の肉体が存在している限りにおいては直接的に浄土にあるのではなくて、むしろ煩惱がある間は、その底に逆対応的にとでも言いますか、あるいは鈴木享^{キョウ}氏の表現を借りますならば、逆説的にそこに浄土があるのだということが言えると思うのであります。そうしますと、私は久松先生の立場と親鸞の立場とは違った立場ではなくて、同じ立場から、片一方からは本来的な自己というものを強調し、片一方は両方をみつめながら正定聚と言ったのではないかと

思うのであります。

ここでもう一度、私は久松先生が真仏と言われているもの、あるいは鈴木先生の自己といわれているものについて、一応検討しておいてみたいと思います。久松先生の真仏と言われているものは報身仏や方便法身ではなくて、根元仏であり法性法身である。その真仏というのは「心のほかに更に別仏なし。汝ら自身これ仏。即心即仏、心即是仏」と言われておりますように心が仏である。この心はふつうに言う心理学的、あるいは精神的な心ではなくて無心である。あるいは真心といわれているものである。先生は「この真心は真の自己であるから自己が仏である」と、こういうふうに言われるわけです。「この自己は大底の自己、無心なる自己である。自己は対象的なものではなくして主体的なものである。真の自己とは将来それに達せんとするような理想的自己とか、自己の理念とかいうものではなくして、無心なる直下の私、抽象的でない具体的な私である。私が真の自己であり、真の自己が私である。私と真の自己とは全く一体なのである。しかしこの場合、私と自己とは相即的に一体というのではなくして唯一である。純一無雑である。雜りけがない。ひとは自己という限り客観に対する主観と考えるかも知れない。しかし真の自己には対象とか客観とかいうものはない。全体的唯一体である。真の自己は覚体ではあるが、いわゆるノエマ、ノエーシスの意識ではない。もし言うなれば、真の自己の覚では

ノエーシスがノエマであり、ノエマがノエーシスである。覚においてにはノエマとノエーシスとは一体であつて二つではない。覚は他を覚する覚でないことはもとより、それ自身を自身として覚している。ふつうに言うところの自覚でもない。覚には覚するものと覚せられるものとの二つはない。この覚が見性と言われるものである。見性とは性を対象的に見ることではない。見性とは真の自己の了々たる非ノエマ、ノエーシスの覚である。見性とは真の自己の活潑澗地の謙如を意味し、決して鑑賞的意識を意味しない。見性においては、性は対象ではなくして主体である。これはいへばノエマなきノエーシスである。了々として見るに一物なきである。

了々常知とは、何かを知ることではなくして、自分自身が覚しているということである。覚しているということは、覚体が実存しているということである。したがつて、「心外に別に仏なし」という心とは、了々常知の心である。この心は即心即仏底の心であつて、その外に真の仏はない。在所即真仏であり、真仏即在所である。久松先生のおっしゃることをまとめてみますと、概要がこういふものにならうかと思つてあります。で、そういうところに「私は死なない」、「私には煩惱がない」と言われる久松先生の真の意味を、私は理解することができると思つております。そこで、「私は」「私には」と言われる。その「私には」の「私」は真の自己を言つておられるのであつて、決して現実の肉体的自己を意

味していられるのではないということです。肉体的自己は既に先生では絶対否定されている。ですから先生がよく臨濟の「仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺す」と殺仏殺祖といふことを主張された。「殺仏殺祖これ真宗」といふのを、わざわざ私に書いて贈つてくださったことがございますが、仰せの通りだと私は思つております。現実的な人間を絶対否定し尽くした自己を真の自己という。このような真の自己がすなわち仏であると言われるのであります。それがまた心と言われているものであるということです。

先生のこの主張に関しては、主体的には私は一分一厘の疑いをさしはさむ余地はないほど、全くその通りであると思ひます。しかしながら、それにもかかわらず、客観的に申しますか、客観的に申しますか、先生は肉体をもつた人間として喜びもし悲しみもされます。そして客観的存在としての先生は昭和五十五年の二月二十九日に亡くなられました。消滅したわけであります。これはまた否定することのできない客観的な事実であると思ひます。この客観的な事実を先生はどのように説明されるかということが問題だらうと思つてあります。先生はその主体的な立場から、その客観的な事実を無視される。それに対して親鸞は客観的な事実を無視しえなかつた。むしろその客観的な事実を主体的に親鸞は受けとめて、これを「自身は現に、これ罪悪生死の凡夫」と言わざるをえなかつた。ところが純粹に主体的立場に立つて、この肉体的

存在という客観的事実を久松先生は無視される。その二つの違いが、久松先生と親鸞との違いというものが生まれてきた根本だと思っております。

しかしながら私はどうも、その主体的立場では、先生の立場と親鸞は同じところに立っておって、片一方はその主体性を強調し、片一方はその主体性と同時にその客観的な事実というものを無視しえなかつたところにあるのではないかと思うのであります。「信心を開発すれば、生死即ち涅槃なり」と証知せしむ」という親鸞の言葉もございませう。また同じく「信心を発すれば生死即涅槃なり」とも言っております。ですから「信心をえたとときには既に生死即涅槃なり」ということを知っているということなのです。また「高僧和讃」にも「本願円頓一乗は、逆悪撰すと信知して、煩惱菩提体無二と、すみやかにとくさとらしむ」というのがございませう。だから「煩惱菩提体無二」ということを、信心をえたときにはそこで認知しているのだ、知っているのだということこそを親鸞は言っているわけです。また「往相回向」とくことは、弥陀の方便ときいたり、悲願の信行えしむれば、生死すなはち涅槃なり」と。「生死即涅槃」、「煩惱即菩提を認知しうる」というのは、これはやはり滅度的な立場においてのみ言われることだと思っております。そういう点で私は、先程も申しましたように、親鸞の立場と先生の立場とは全く同じところに立っていたのではないかというふうに思わざるをえな

いのであります。ただ、客観的事実を先生が無視されたといふところに問題が残るのではないかと思っております。

で、親鸞がその客観的事実を無視しえなかつたというところに、久松先生と違った問題が生まれてきたのだと思います。更に先生は、往生を肉体の死と解釈して、そこから還相回向というものを批判されて、そしてこれを不徹底であり中世的であると。で、浄土真宗では、現生において誰も正定聚位にあるほかはない。正定聚位はむしろ往相位である。そして妙好人——真宗の信者のことを褒めて妙好人というのでありますが——というものも批判されて、妙好人というものは正定聚位であつて、まだ還相行者でないから不徹底である。「園林遊戯地門」というのが究極の人間であり方であると、こういうふうに言われます。

更に往相、還相というものが現生において成り立つということではなければならぬ。ともかく現生において還相位をえて、そして無の主体というものが現生において働くということである。それが仏教の極致であり、またそれが仏教からみた人間の本来の在り方である。浄土真宗もそこへ脱皮すべきであるというふうに言われます。これについては、いろいろと論じなければならぬところが沢山ございます。また先生の言葉の使い方にもいろいろと誤解があるように思うのであります。たとえば還相回向についての批判をみますと、「浄土真宗では往還回向というが、往還ともに弥陀一仏に回向せ

られていることにある。しかし、滅度をえた私どもは法性法身であるから、還相位においては弥陀と私との差別というものはないはずである。園林遊戯地門に出て、私にとって、他者的な弥陀がなおあって、その弥陀に助けられてということとは、どうも不合理である」というふうに批判されます。

この点でまず第一番に先生の誤解とでも申しますが、それを指摘しますならば、回向についての誤解があるように思うのであります。親鸞においては回向はもろろんふつうとは逆になって、仏が積んだ功徳を衆生に廻施することを言うことは、これはまあ常識でございます。先生もそのように理解しておられます。「回向を首として大悲心を成就す」と言われているわけです。回向というのは、だから仏と衆生との対応関係においてのみ成り立っているものであります。そして往相も還相も他力によると、親鸞でははっきりと言われております。往相というのは、私が仏の方に向かっていくことが往相であります。それからいったん浄土へ往生して、再びこの娑婆へ還ってくるのが還相であります。その往相も還相も二つとも仏からの衆生に対しての回向によるのであるというのが、親鸞の往相回向と還相回向でございます。ですから回向というものはどこまでも弥陀と私との対応関係においては、み語られてくるわけなのであって、対応関係はずしては、弥陀も私も考えられない。だから私に對しない弥陀というものは存在しない。だからして弥陀は個人的な人格としてあら

わされているわけなのであります。ところが先生は「還相位においては弥陀と私との差別はない。私が弥陀となっている」というふうに言われます。がしかし、それは私は弥陀を拡張解釈された誤りだと思ふのであります。弥陀というのは往相の願が成就して成った仏のみを弥陀というのであります。願が成就したというのは自利利他円満して、はじめて願が成就したのであります。法蔵は無上涅槃を悟り利他教化の働きをしなければ願は成就しない。弥陀とはなりえない。だから衆生に對する教化の働き、衆生を成仏せしめることが弥陀の働きであります。そして衆生を成仏せしめるということは衆生をして利他の働きを働かしめることになるわけなのであります。すなはち衆生をして還相の働きを働かしめるということなのです。ですからして、往相と還相はともに弥陀からの回向であるということは、決して不合理でも何でもないのであって、そうでなければ真宗は成立しないことになるわけなのです。ですから回向というのはどこまでも私と弥陀との対応関係において弥陀から私に働きかけてきたものを回向というわけなので、『和讃』にも、「弥陀の回向成就して、往相還相ふたつなり、これらの回向によりてこそ、心行ともにえしむなれ」というふうに言われております。久松先生は「還相位においては弥陀と私の区別がないはずである」と、こう言われます。全くその通りです。区別はありません。滅度をえたときには弥陀も私も一如であります。そこには弥陀も私も

ない。ところが還相回向というのは、常にこれは回向がつくのです。だから還相位においての回向というふうに先生は解釈されますけれども、そうではなくて、対応関係において還相の働きまでも回向されるということがいわれているわけなので、その対応関係以外に回向は語られない。還相も単なる還相ではなくして、常にこれは還相回向としてしか語られないということなのであります。ですから往相回向と還相回向とは離して考えられない。離して考えると、仏というものには、これは成りえないことになります。還相の働きをしないようなものは仏とはなりえない。仏はそういう働きをするものであるから仏なのです。ですから我々を成仏せしめるという限りにおいては還相回向というものはどうしても必要になってくるわけなのであります。ですから、そういう意味から申しますと、往相というものがなくして還相はありませんけれども、こんどは、還相がなくなるとは往相というものは成就しえない、完結しえないということが言われると思います。親鸞の『和讃』に「往相の回向ととくことは、弥陀の方便とさきいたり、悲願の信行えしむれば、生死すなはち涅槃なり」。また「信巻」では、「その信行によりて大涅槃を超証して」と言っております。ですからその点では先生の言われる通りなのです。往相において滅度をうるのではありません。そこでは生死即涅槃であり、弥陀と凡夫との区別などはありえない。親鸞もそう言っているのであります。

ところが先生は更に、こう言われます。「私はここ二、三年前から浄土真宗における還相の二重性ということを言っている。二重性というのは真宗では還相が二重になっているということである。これは教義的にも支持されえないことである。元来、法性法身というものが方便法身というものに出る。法性法身というものが方便法身を生ずるということが還相である。それが私のいう絶対無的主体の絶体的妙用ということになる。その用というものが方便法身である。そしてその方便法身のほかに弥陀というものはあるべきではない。ところが、そういう還相の方便法身自体が弥陀からの回向であるということになると、それにとって他者的な弥陀が、なお別にあるということになる。本当は還相の働きが弥陀、すなはち報身でなくてはならない。ところが真宗ではそのような弥陀と別にもう一つの弥陀があつて、その弥陀が絶対的なものになっている。還相も回向だということになると、還相の方便法身のほかに、なおもう一つの弥陀があることになってくるのである。還相のときには、その他に弥陀はないはずである。還相のときにないどころか、往生して滅度を証したところには、もう法性法身と方便法身の区別もない。ただ唯一のものになっていなければならない。そしてその法性法身になった私の働きというものが弥陀でなければならぬ。そういう弥陀というものが、いまだ法性法身を証していないものからみると、それが助け手であつて、いまだ法性法身を証し

ていないものを証させるようにしていくものが方便法身である。つまり弥陀である。そういう意味で弥陀というものは、いまだ法性法身を証していないひとには他者的である。そういう意味では他者的であるが、しかしそういう他というものは真宗でいう絶対の他とは違ったものである。もし真宗でいう絶対他というものになれば、キリスト教とまるっきり違いはないことになるわけである。つまり中世的なものになるは

かはない」。こういうふうに批判しておられます。どうも、この点は私、一字一句のがまらずに、先生のおっしゃることをそのまま引用したわけですが、ここでは弥陀、回向、還相という言葉の乱用があるように思います。それとつとつ、次に弥陀と浄土、法性法身と方便法身というものについて親鸞に即しながら一応整理してみたいと思います。

(文責在記録者)

秋月籠珉著 (三部作)

「正法眼蔵」を読む

二二八頁 一、二〇〇円

「正法眼蔵」の知恵



二二四頁 一、二〇〇円

「正法眼蔵」の決訣

(未刊)

発行所 千 601 京都市南区西九条北ノ内町一

P H P 研究所

講演Ⅰに対する討論

司会 八木 誠 一

八木 これから討論に入りたいと思います。ただいまの第一回の講演につきまして、問題は二つありまして、一つは久松先生におけると、親鸞における生死的自己と滅度の自己ということだったと思います。生死的自己と滅度の自己との間には区別と関係があるわけですから、久松先生の場合には、主体としての滅度の自己に重点があつて、生死的自己はいわば無視されているけれども、親鸞は生死的自己を無視しなかつた。そういう点で、それぞれの問題の視点が異なるであらうという御指摘でございますが、それは全くおっしゃるようなことであると思うのですが、ただ、こまかい点にわたりますと、これは去年もたしか滝沢先生が御指摘になつた

と思うのですけれども、久松先生の言葉づかいの中には「生死的自己が滅度の自己になる」という、いわば変身といひますか、メタモルフォーゼともとれるような発言がある。ところが他方では生死的自己と滅度の自己の間には無限の質的な

違いがあるとか、あるいは波の絵を書かれました、海が滅度の自己で波が生死的自己だと。しかもその波の線の下に、線を一本引かれました、上と下とを区別されるというようなこともありまして、このへんの関係もいろいろ問題にならうかと思ひます。

第二のポイントは還相及び還相回向に関する久松先生の御批判の問題でありましたけれども、とりあえずは第一のポイントから始めさせていただきます。

どなたからでも結構でございますから、御発言いただきましたと思ひます。

本多 たいへん基礎的な質問で恐縮ですが、煩惱を断ぜずして涅槃に入るといふことと肉体の死との関係についてですが、肉体の死は宗教的な事柄に属さないといふことを先生は再三おっしゃいました。それから一方では、それはひとつの契機として無視できない、ということもおっしゃったのですが、

その肉体の死と往生との関係について、もう少し御説明いた
だきたいと思うのですが。

星野 往生というのは宗教的な意味ですね。それから肉体的
な死というのは全く非宗教的な意味でしか言えないというこ
となのです。で、それと、肉体的な死とですね、それから往
生との関係というものは、親鸞では明確になっていない、そ
の点が明確になっていないところに混乱が生じたというこ
とが言えると思います。それから煩惱を断ぜずして涅槃をう
るとするのはですね、浄土に往生すれば煩惱を断ぜずして涅
槃をうると、煩惱のまま涅槃をうるということになるわけ
です。

で、どうしてそうなるかといえば、こんどは浄土の構造に
かかってくるわけです。浄土の構造というものが、一如の構
造をもっている。すなわち「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」
という一如の構造をもっている。だから浄土に往生すればそ
の一如になる。だから浄土に往生することにおいて、煩惱を
断ぜずして涅槃をうるわけです。そういう意味において、
宗教的な意味の往生というものが大きな意味をもっている。
八木 煩惱を断ぜずして涅槃をうるというのは、今生におけ
る生き方のことではなくして、浄土において、そうだとい
うのですか。

星野 いや、今生なのです。浄土が今生なのです。
八木 浄土が今生なのですね。

星野 はい。そうなのです。だから、ただ今生と申しまして
もね、その浄土があらわに現われないというのは、煩惱に覆
われているからということになるわけですね。それで私は、
その鈴木享君のね、逆接的にここにあるのだというふうに浄
土はあるのだと。直接的にいまここにあるのではなくてね、
煩惱がある間は逆接的に我々の裏に、脚下に浄土があるのだ
というふうになるのじゃありませんか。

武藤 お話を聞いていて、私はキリスト教に属する者です
から、キリスト教との関連で、いろいろなことを考えたり尋ね
たりしたいわけですが、「生死的私」ということと「滅度的
私」ということを一応区別されて、生死的私の方の問題は、
これは星野先生御自身が、これは宗教の問題と関係がないと
いうようなことをおっしゃいましたね。しかし、そうおっし
やりながら、親鸞聖人御自身においては、どうも死後浄土へ
往生するという、そういう考えと、煩惱を断ぜずして涅槃を
うるという、そういう非常に宗教的な、そういう二つの面が
区別されないで曖昧性を残しているということ、そこに実は
親鸞の真骨頂があるのではないか、その二つが実は別々に切
り離されて考えるべき問題ではなくて、本当は親鸞聖人御自
身が曖昧性を残しておられるというところに、実は非常に深
い意味があるのではないか。生死的私の場合には肉体の死と
か、そういう問題があって、本当に即身成仏というような、
そういう面とが、何か二即一とか、そういう面がありはしな

いかというようなことを、ちよつとキリスト教の観点において考えます。たとえばルターが、「義人であると同時に罪人である」ということをしきりに言いますが、ルターの場合には、肉体的な死というものも、ある意味では決して軽んぜられるべきではなくて、それに対する恐れというものを常にもっている、というのはやつぱり、そういう肉体的な死も神の怒りである、罪の価である、罪の支払うべき報酬であるとして考えられているということを顧みますと、親鸞聖人において曖昧性が残されているとか、星野先生の言葉でいえば、ひとつの滅度的私の死というものは宗教的に肉体的な死と関係がないとおっしゃったことに多少ひっかかってしまふ。むしろ、その二つが区別されないで曖昧性を残しているという点に、すごく重大な問題がありはしないかということをおっしゃると感じました。

八木 星野先生のおっしゃった生死的ということに二つ意味があると思います。この肉体が死ぬということは直接には宗教的に問題はないのだと、意味はないのだとおっしゃって、それから生死的自己と滅度的自己をお分けになりました、その両方の関係をおっしゃった場合と、ちよつと意味が違ってしまふのではないのでしょうか。

そういたしますと、いま武藤先生のおっしゃったこと、非常に大切なことだと思えますので、実はもう少し詳しく御説明願いたいのですけれども。武藤先生は、この私という肉体を

持った存在が死ぬということに宗教的な意味があるというふうに、特にルターなどを引いておっしゃったのですか。そういう意味で、それから親鸞の場合には往生ということが非常に大きな問題で、往生ということについては肉体的な死と直接には関係がないと、先生はおっしゃったと思うのですけれど。その点、武藤先生が問題を感じていらっしゃる点は、どういうことでしょうか。死ねば、たとえばキリストの許におもむくことというようなことは別に問題にならないけれども、死ぬということ自体に非常に大きな宗教的な意味があると、そういうふうにおっしゃったのでしょうか。もうちよつとはっきり御説明いただきたいのですが。

武藤 星野先生のお言葉で多少ひっかかるものを感じたのはですね、その滅度的な死の方は、生死的というか、肉体的な死の問題と次元が違うといえますか、関係がないというふうにおっしゃったのだけれど、それは実はやはり深い関係があるのではないか、ということが一つですね。たしかにやはりキリストの死を死に、キリストの復活の生を自分で生きると、これは現身のこの世の世界で我々が信者として、パウロ自身が経験したようなそういうところに立つ。そういうものはやつぱり、直接に肉体的な死と関係はなくとも、先程もうしましたように、死というもののそのものが神の怒り、罪の支払うべき報酬と考えるというときには、やはり肉体的な死の問題というものをネグレクトして、宗教的な生死の問題というよ

うな、そういうものを別の次元の問題として考えることができないう、そういう面がキリスト教にはあると思います。親鸞聖人が曖昧性を残していることを、さっきも申しましたことを繰り返して申しますと、その曖昧性が、もやもやとしてわからんというだけでなくて、曖昧性が残されている点に、あるいは重大なポイントがありはしないかと、そういうところ です。

星野 曖昧性が残っているということについてまずひとつ申しますと、曖昧性が残っておりますけれども、それは肉体の死というものは必然的な契機ではありますけれども肉体の死によってこれは自然に無上涅槃に至ることで、これはもう必然的になるということですね。ですからして、そこで肉体の死というものは宗教的には大きな意味をもたないというふうに私は考える。それでさきほどおっしゃいましたように、肉体の死を、我々の罪の報いですか、そういうふう考えるという、それは親鸞にもやはりあると思うのです。それはやはり罪悪生死というところで親鸞にもやはり宗教的にいうと、そういうことはあると思うのです。それと、いまの往生して成仏する、往生すれば自然に仏になるのだ、ただその場合に邪魔をしておるのは生死的な煩惱だということであって、その煩惱が自然に消滅すれば自然に必然的に成仏するということになるのじゃないかと思うのであります。親鸞聖人がそう仰せになったかどうかわからないが、その宗教的な意

味というものは、そういう意味でおっしゃる通りに親鸞でも同じだと思います。

岸 武藤先生がおっしゃったことを私も感じておりましたわけですが、いまの話を受けたまわっておうかがいしたいと思えますのですが、肉体的な死は宗教的に意味がない、非宗教的だということ、ちょっとですね、非常にこう、実は理解し難いです。いま先生はしかし、肉体的に死ぬと必然的に成仏するから、その意味でもう宗教的ではないとおっしゃいましたが……。親鸞聖人あるいは真宗のほうで、肉体的な死は直ちに往生ということなのでしょうか。それとも死んでも肉体的な死は必ずしも救い、つまり往生じゃなくて滅亡もありうるという考え方は全くないのでしょうか。私はキリスト教の立場ですけれども、肉体的な死は実に重要であって、それはもう極めて宗教的なもの。今日、たとえば死の臨床、まあホスピスというようなこともありますし、不治の病でおられる方が肉体的な死を迎えると、どのように死を人間的に迎えるかということ、現代の非常に重要な課題と。そして宗教の立場からみても、肉体的な死そのものが、別に私、キリスト教を持ち出さなくても、まあさっき武藤先生はいろいろキリスト教の立場のこともおっしゃいましたが、それを持ち出さずとも、肉体的死そのものが実は宗教的なもの、そういうふうにご考えているんですけれども。私の質問の一つは、いま星野先生がおっしゃいました肉体的死、つまり体の消滅は直

ちに必然性をもって往生ということをおっしゃったのですが、親鸞聖人はやはり、こういうふうにお考えだったのか。あまりにもそこは機械的な感じがして……。キリスト教はもっと深く。そうになると、肉体的な死は必ずしも往生じゃなくて、あるいは往生できないという、そこに、ひとつの根本問題をもっているのじゃないかと思うのです。その点について先生のお考えをちょっとお教え願いたいです。

星野 肉体的な死が非宗教的だと申しましたが、それは死に直面して、不安に思い、それに恐れをいだき、恐怖をいだいてというようなことなしに、いつ肉体の死が訪れようとも必ず成仏するという信念が、そこにあるわけですからそういう意味で非宗教的と申しました。

ブラフト そういう場合は、人に安心があるかどうかということが、死のときにおいてこそ試されるという意味は全然ありませんか。親鸞の場合は、キリスト教では、やはり自分の信仰が一番試されて、試みられるという時期はやはり、死の時だという考え方も、たしかありますね。そしていま先生が、安心があればもう死は問題でないというような言い方があったと思いますね。親鸞はやはり、死のときに安心があるかどうかということが一番判断される、試されるという、そういう契機は全然ないか、という質問ですけれど。

星野 それは、いまおっしゃったようなことは、それはやはり親鸞の場合でもあるとは思いますが、肉体の死の臨終にお

いての問題というものはあるとは思いますが、しかし、それが大きな論理的意味と申しますか、宗教論理的な意味というものは持っていないというふうには私は思うのです。

ブラフト 私は客観的な知識はあまり持っていませんが、ただ、親鸞聖人は前に日本にはやった浄土信仰に対して、それはもっぱら死後だけの浄土という信仰がはやって、それで逆に少し、何か逆のアクセントが強すぎるのじゃないかと私も感じは時々します。

星野 いまおっしゃる通りだと思いますね。おっしゃる通りだと思いますけれども、その親鸞にそういうふうには言わしめた背後には、いわゆる大乘仏教の根本というものが、親鸞のやはり根底にあったのだと思うのです。それはいわゆる浄土へ往けば、煩惱を断ぜずして涅槃をうる事ができるという根本がやはり、大乘仏教にあるわけです。バルトに対してのブルンナーの、あの「結合点」の問題なんかですね、大乘仏教の立場から親鸞はそれを解決していると思うのです。

藪本 先程からの話で、少しやっぱり混乱というか、はつきりとしれない点があると思うのですけれども。最初の話はつまり、客観的な自分と、要するに肉体的、生死的自己といいますが、要するに肉体の死というものは宗教的には何も関係がない。信じていようと関係がないことだと。往生ということが信仰と関係していることは、当然のことですけれども。それは現世において既に、煩惱即菩提という状態になれば、そ

れが往生の世界、浄土の世界、ということでは星野先生はおっしゃったと思うのですが。そしてあとで、質問で、要するに肉体的な死というのは宗教的な意味を持っているということに關連して先生は、それは要するに、安心が決定しておれば、安心という状態であれば死というものを超えて浄土ということとなのだと。それで、親鸞におきましてですね、久松先生との論争というか、問題の点というのは、浄土ということが、往生ということが曖昧になっていると。肉体の死というものが往生の前提にしておられるようにとれるところもある。たとえば手紙とか、『教行信証』の一部にも、そういう点がみられること。もちろん本来的な決定した状態、安心した状態を往生という、同じ往生といってもですね、そこが曖昧になっているというお話でございましたね。親鸞においては。その原因は、原因というか、親鸞においてはそれはもう非常に、いうまでもなくはつきりとしていたのではないかと思うのですが。なぜそういうふうな手紙なんかにおいて特に著しく、そういう肉体の死を往生というような形であらわしたかという、その問題ですね。それは、彼において曖昧だというのじゃなくて、親鸞においてはやっぱり、衆生と、一般の人、苦しんでる人、本当に難にあつて希望なくして悲惨な状況にある人に対する考慮といえますか、配慮のうえで、死ねば肉体の死によって、あなたがたは往生できるのだよと、そういうふうな意味で。手紙というのはやっぱり個人的な消

息ですから、そういう意味でお書きになったことが彼において曖昧だったというふうにとられたのじゃないかと。これは私の推測ですけど。それは親鸞において曖昧ということじゃなくて、はつきりしてるんだけれども、それは衆生、一般の人に、多くの苦しみにある人に対する、本当の温かい慈悲からの配慮としてということであつて、これは親鸞において曖昧であつたということではないと思うのですね。ですから久松先生との間の論争となりうる点じゃないと私には考えられるのです。大変失礼かも知れませんが、要するに久松先生はもう既に死というものを考えないという立場に立っておられるわけですね。ということは、死を往生ということと考へておられるということとは違うんじゃないか。その違いはどこからきたのかといえますと、これは私の判断でということですけど、先程からもうしておきますように、いろいろ苦しんでいる人の救いのために親鸞は方便といえますか、そういう形で、人間は死ねば極楽へ往けるのだよと、浄土へ往けるのだよということを言ったのじゃないかと。本当は彼はもう深い意味でのですね、煩惱即菩提という形でのですね、往生と。それが彼の信仰ですから、もう疑うまでもないことですから。だからそこに、問題の点があつたのじゃないかと私は思うと、そういうことを先程から申し上げているわけです。

西村 お話を聞いておりますと、親鸞の言つたことと、実は

久松先生のおっしゃっていることと、星野先生のおっしゃることとは、同じことを言っておられて、問題の所在は、親鸞の考えたことを、間違えてるのは、その根源は真宗のオーソドックスの教学にあるとおっしゃってますね。

いままでの先生のお話を聞いていますと、割に解り易いのですが、むしろ私個人は、真宗教学は親鸞をどのように言っているのですかというところがひとつお聞きしたいのですけれども。久松先生が批判された、批判の対象になっている、間違った親鸞理解といいますが、現在の真宗教学のオーソドクシイはどういうふうに親鸞の教えを理解して言っているのですか。その往生ということについて。

土井、バルトに限ってというと、自然的な死というものは、これはクリエイション、神のクリエイションに属するものですから、これは悪ではないということが、まず言えますね。ところが人間は罪人であるから自然的な死を死ぬことはできないと、こういいますね。死を、つまり刑罰として受けとる面がある。しかしそこでどどまらないわけで、今後はそれをキリストの贖いという、つまり浄土真宗でいえば還相回向という立場で捉えると、死というものもまた祝福であると、いうふうに捉えるわけで。ですから二転、三転しておるわけですね。だから、そういう点では、そんなに変わっていないように私は思うんですね。

滝沢 ふつうにいう意味の体の死というものは、星野さんの

お話では軽くみすぎられているんじゃないかという疑いがあるって、それが解消したと思えますけれども、やはりキリスト教の方でも本当の救いが信じられる、あるいは正しく信じられた救いのところですね。そこからみると、人間のふつういう、あるとき生まれ、あるとき死ぬということは、人がそらでない場合に大騒ぎするような大事件ではない。非常に小さく軽くなる、無限に軽くなるという、そういう言葉が、バスケルにもあったと思いますね。私の思い違いでなければ、あったと思うのですが。だから、バルトの説としていわれた、あるとき生まれ、あるとき死ぬということは、人間の主体性というものが決してそれだけであるものじゃなくて、神様でない有限のもの主体性だということの、はっきりしたしるしですから、そういうふうになると、そういうことが一番もとのところから考える場合に、人が死を恐れ、あるいは生に執着するという、そういうことは消えてくるのが当然だということになりますね。だからそれはやはり星野さんもそうおっしゃったので、決してただ軽くみるということではなかったわけで、星野さんのふつうの死というのは宗教的な意味はないとおっしゃったのは、俗流真宗の往生の考えに対して、ただ言われただけだと思いますね。

それからもうひとつ、これはちょっと脱線するかも知れませんが、キリスト教でも死というものを罪の価だというところが創世記以来あるわけですね。それを、どういうふう

にそこをとるかということ、なかなか難しいのじゃないかと思うのです。だからいまの、あるとき生まれて、あるとき死ぬという、本当に自然に人として死ぬという、それ自体がわざわざいだということはですね、必ずしもないんじゃないかと思うのです。だから、それが、死が罪の価だというのは現実の人間が恐れるような死ですね。あるいはそういう死というものは実は一番もとのところから考えれば、幻想なんですね、そういうふうに死を恐れる。だからそれがおこってきたということ、罪によってですね。罪というのは、そのもとやたらに鋭く大きく見えてくると、そして、ほかのことが、創世記で言っていることでも、あるとき生まれて、あるとき死ぬという、有限の人間というのはただの物にすぎないというところが、はつきりしたしるしとして出てくるもの、それ自体がわざわざいだとは、あるいは罪の価だとは、キリスト教でも言わないんじゃないかと思うんです。そのことは、いろいろな労働というものは罪の価だというふうにいう、そういうことが書いてありますから、そういうふうに言う。この頃は、何という方ですか、「治癒者イエス」というね、山形さん、ああいう方々が、労働を苦役だというふうに考えた、あるいは罪の価だというふうに考えたというのは、あるいはむしろ狩猟民と農耕民の対立の結果だとかいうような説もありますけれども、いまの労働は苦だというふうなこともやは

り、いまの死という問題について考えたようなことを、その問題でも考えていかないといけない。そうでないと、ものを作り出す労働というものを非常にネガティブにただみることになるだろうと思います。で、そのことは、それはやっぱりバルト先生のところで聞いて、それから聖書を読んでからそういうことを考えるようになりました。その区別が真宗あるいは仏教の方でどういうふうに言われているか。あるいは有限のものを凡夫としてしか見ない。人間が人間でないというのと、罪にしみて煩惱にしみてると、執着にしみてると、そういうことが、キリスト教におけるほどに真宗においてさえも、はつきり区別していわれていないような感じがするのです。ね。仏教で。その点はいかがでしょう。ちょっとはずれたかも知れませんが。

八木 キリスト教では創世記にもかわからず、生まれて死ぬということに対する執着そのものが問題なのであって、死が罪の罰であるとか、あるいは労働が罪の結果であるとかは、キリスト教はいつていない。それは僕はそうだとは思わないのですが。それは先生はそうおっしゃって、おっしゃっている事柄は正しいのですけど。僕は、キリスト教はちゃんとやっているし、パウロにもあると思いますが。まあそれは結構です。それは別問題としまして、それで先生の御質問のポイント、真宗においては生と死とに執着するという問題は、つまり生と死という事柄そのものと、執着するという事柄と

の区別がはっきりなされていらないのではないかということですが、有限性そのものと、有限性に執着するということとは、仏教においてははっきり違っていませんか。

星野 違いますね。区別されますね。ですから有限性そのものを悪というふうにはみないです。むしろ有限性に執着するところに罪があるというふうには。罪といわずに、あまりとか、妄想というふうにですね、顛倒があると、そういうふうに申します。

八木 真宗だけでしようか、それとも原始仏教でもそうですか。

星野 真宗だけではないと思いますけれども。

八木 ジャあとにかくあと西村さんに――

西村 私は親鸞にしてもそうじゃないかとお尋ねしたかったのですけど。やっぱり最初は、死ぬという事は重大な問題であった。執着してるのが悪いので執着を離れればいいのだというの、これは大分後のことでしょう。やっぱり、死ぬという事は、お釈迦さんも生、老、病、死と言っていますし、人間の苦悩の根源ですね、生、老、病、死と。ですから、私も事実死ぬのだということ、これが一番根本に出てきているのではないですか。事柄の重大さはやっぱり、もとはその、生死的自己というものが出発点でね。それを超えて滅度の自己というものは成り立つのであって、私は先生のおっしゃり方を借りればね、生死的自己が第一で、根本的にさけ

がたくあって、滅度的というのは第二的だと思うのですが。いかがですか。

武田 私、実は親鸞の方の一応専門というような形でやってきてるんですが。今日の星野先生のお考えといえますか、久松先生の非常に厳しい批判に対しての応答といえますか、そういうものは、先程も先生がおっしゃったように、実は、真宗学の専門――星野先生は専門じゃないと言っているのではないのですが――からは、あまりそれに対して答えていないのは事実でして、まあ非常に問題はあると思うのですが。先程西村先生が、ではオーソドックスの方ではどういうふうに考えているのかと問われたのですが、実は、往生の問題というの、たしか私の記憶では、かれこれ十三、四年くらい前に、非常に大きく問題になりました。星野先生も先程ちょっとおっしゃった往生の二義性、たとえば上田義文先生が往生の二義性ということ、先程来の『唯信鈔文意』だとか『一念多念文意』の、あそこの、「即得往生」の解釈から、そういうことをおっしゃりはじめまして、実はそれは大変な問題になりました。いわゆるオーソドックスは、かなりそれに反論といたしますか、つまり現生で往生を語るということになるわけですね、ある意味では。それは断じて許せないものだという仕方、実は応答があったのです。これは、いろんな問題がありまして、私が思いますのは、『唯信鈔文意』だとか『一念多念文意』で「即得往生」の親鸞の解釈が、果たして

現生で往生を語るという意味で、あそこを解釈しているのか。それとも御承知のように、即得往生という言葉は十八願の成就文に出てくる言葉なのです。 「住正定聚即得往生」という。で、テキストの上からみますと、親鸞は、住正定聚を現生で語りますから、そうすると、そのあとにすぐ出てくる即得往生というのは現生になってくるのです。必然的に。ですから、そういう意味で住正定聚が現生であるから同時に往生も現生だというふうな仕方、果たして言っているかどうかというのが、これが実はオーソドックスからの反論なのです。ですから即得往生という、あの『唯信鈔文意』のところの解釈が実は非常に大きな問題になるわけです。それで、オーソドックスからのというか、オーソドックスというのはまあ、宗学の立場からの反論からいえば「即得往生」というのは即、得、往、生、「即ち往生を得」と、いう言葉で、その上に正定聚に住すれば即ち往生を得と、こういう言葉です。ですから「住正定聚即得往生」という漢文を日本語に直すと、いま言ったような日本語になってしまふわけです。で、そうなったときに、実は正定聚に住したということが、実は往生を得たということになっているのかどうかという、これが一つの大きな問題なのです。ですから、あそこでは正定聚に住するということが、いかにも「即ち往生を得」というのですから往生を得たということになってるといふふうにもみえますけれども、しかしながら他面ほかのところでは親鸞は

言ってるんですが、正定聚に住するということは「往生に定まった身となるのだ」ということ、これも明言してるわけですね。ですから、そういう意味での正定聚に住するということは、たしかに滅度に至るということですから、それならば浄土に往生できる身となったということが住正定聚という意味なのだというそういう仕方、先程の即得往生を解釈するわけです。そうすると、「即」というのはどういうことか。

「つく」ということは正定聚につくということです。それからもうひとつの意味として、先程もちょっと星野先生が読まれましたけれども、「即とは日もへだてず、時もへだてない」あの、日もへだたない、時もへだたないということは、これは伝統的にはどう解釈するかというと、伝統的な浄土教では浄土という概念は、この娑婆では非常にいろんな誘惑がありなかなか仏道の修行ができない、そのために浄土という、そういう環境のいいところに生まれて、そういう修行ができる身となって、そして悟りを開くと。

これがまあ伝統的な浄土教なわけですね。ですから往生即成仏でないわけです。ところがそれを親鸞は「往生即成仏」と語ったわけです。ですから、そういう意味で臨終一念において往生が成立するということ、滅度に至るのだということを実はいまの「即得」の「即」で言ってるというふうな捉え方です。ですから、そういうような形でオーソドックスな宗学というものは解釈してきましましたところに、実は往生の

二義性という問題が出てきて、現生のところで往生できるのだと、往生なのだという解釈は、これは実は非常にミスリーディングな側面があるという意味が出てくるわけですね。

そこで先程も星野先生は、ですからそこに往生も語るけれども、同時に滅度の往生も語るという意味で、往生の二義性といわれるのですが、その二つの関係が実は問題です。私はやはり究極的な往生というのは、臨終一念の往生である。この臨終の一念の往生というものは、実は「必至滅度」、必至ですから必然性があるからこそ、したがって正定聚というのが絶対的な往生をうるためのひとつの絶対的な、そういう意味では契機になるという形で、そこで即得往生を語っているのだと、そういう意味で正定聚というものを、その往生の關係で語るわけです。ですからそこが、親鸞がなぜ正定聚を、正定聚に住するというようなことを、伝統的な浄土教では往生をしてから後のことと考えていたのだけれども、現生で語って書くというのには、それは実は信のところで必至滅度ということが成立するからです。つまり信のところで滅度に必ず至るといふ、その必然性が実は信で成立するから、その必然性というところにおいて正定聚というものは、正定聚というのはまさにそういうことですから、たしかに滅度に至る、位についたというのが正定聚ですから、正定聚は信をえたところ、つまりそれは現生の正定聚になるわけですね。だからそういう意味で、現生に正定聚に住するということと、滅度に

至るといふこととの關係は決して切り離せない。むしろ必至滅度が根底となって正定聚を現生として語りえたと言っているじゃないかと思うのですね。

ですから、そういう關係が実はあるのであって、実際に浄土に往生するという、これは僕はやっぱり、先程、星野先生が引用されたのですけれども、臨終の一念をまたなければ往生ということは語れないということは、私は、まあそういうのはやっぱり、ちょっと伝統的なということになると思いますが、ですが、今度はそれと関連して、実はいまの死の問題ですが、これは実は私はちょっと、二つほど考えているのですが、先程ちょっと滝沢先生がおっしゃったような、死が問題とならなくなる、つまり死に対しての執着ということですね、これを私は、親鸞が否定した。つまり否定したというよりも問題にならなくなったわけですね。結局従来は、法然までもそうなんです、臨終来迎ということが非常に大きく問題になってるわけですね。つまり臨終において弥陀の来迎、二十五菩薩とか、さまざまな菩薩を連れて往生人のところにやってくるかこないかが、実はその人が信をえているかどうかの、非常に大きな重要なかまめになっていたわけです。という意味は、浄土教の人たち、凡夫というのは非常に死に対しての恐怖があったわけで、いかにして自分が死に対する恐怖、同時に死の相ですね、死において自分がどんな姿で死んでいくかということに対しての、非常に大きな不安といま

すか、そういうようなのが強かったわけですが、強いからこそ実は来迎を望む、願うという気持が非常に強く出ていたわけですね。ですから往生人が死相を、死ぬときに来迎図なんかにもあるように、来迎が本当にそこにおこったかどうか、その人が本当に信を決定してるかどうかの、ひとつのしるしになっていたわけです。つまりそういう意味での死の恐怖というものを、実は親鸞においては問題にならなくなったというの、実は現生で信の獲得のところで、もう、往生というものが必至としてそこで確定するわけですから、死のところ、どんな死をしようと、非業の死を遂げようと、いかなる死を遂げようと、それは問題にならなくなったわけです。またはっきり親鸞が言っているように、臨終来迎を待つということ、これは「諸行往生」であると。信心の定まっておられない人間が臨終来迎を待つのだということを言っているわけですね。ですから信心をえたものは、臨終というものは一切問題にならないという意味で、実は死というものが問題にならなかったということがひとつ言えると思うのです。

同時にですね。これは從來あまり言われていないことですが、親鸞においては、身みということと心こころということを二つに分けて、そこらあたりを説明しているのではないかと思うのです。と言いますのは、つまり「この身は、この五濁悪世にありとも」ですね、「こころはすでに浄土に居す」というように、そういう意味で身と心というのを非常によく分けて

いるのです。ですからそういう心、浄土に居すした心と区別されるような身、彼が身みと持っているその身みですけれども、そこに実は身体性といえますか、つまり煩惱の根源としてそれに結びついている身体性、あるいは肉身体性というものがそこに、やっぱり親鸞において語られていたのではないかと。だからこそ、その身体がなくなるという意味で臨終往生というものが成立していたわけですが、しかしそういう意味ですが、しかし信を獲得したというところで既に浄土に居すしてる心なるがゆえに、現生の身みというものが既に問題にならなくなるという意味で、ちょっと先程来先生が引用されました、「貪愛・瞋憎の雲霧」という、まあ雲とか霧という程度で、そこから太陽がいったん照れば、その雲とか霧の下はもう暗闇ではないと。そういう意味では無明の闇を破してるという形では実はこれを捉えている。だからそれを、いまの心とか身とかすれば、身みというところがやっぱり、雲霧、雲とか霧ということ、ここでいわれる人間の身体性、そういう意味では有限性ということになるだろうと思うのですけれども。

そこで生死と涅槃というものの関係なんですけれども、私はどうも、親鸞が捉えた宗教経験の中の生死の意味といたしますかね、それはこういうふうなふうに考えられるのではないかと思われるのです。生死を超えられない私に気付くことよって、実は生死を超えていると。だから、生死を超え得ない私に気付くということよって生死を超えているという

ので、非常にまあ、そこではパラドキシカルなものが成立していると思うんです。ですから、そういう意味では生死的の自己というものが非常に大きく親鸞にとって意味を持ってきたわけです。ですから生死的の自己であるという自覚において、実は滅度的の自己がそこに語られているということになるのではないかと私は思うのです。ですから生死的の自己が滅して滅度的の自己へいくというのは、そういうふうな直線的なものではないんじゃないかというのを思うんですが。したがって私はそういう身体性の問題と死という問題は、親鸞においては、やはりある意味では、死というものを身体性において現在化したと。ですから、ふつう捉えられる死というのは未来におくわけですが、そうじゃなくて現在の捉えていったと、それは実は身体性のところに生死の根源をみたからそういう形でそれをしたわけで、そういう意味で死というものが非常に大きく問題になる。これは浄土教でも善導大師なんかの二河譬の問題なんかで三定死ということがありますけども、「ゆくも死、かえるも死、とどまるも死」と、ああいう意味での死という問題は、非常に大きく問題になったわけですし、親鸞においてもそういう問題になった。単にそれを未来にくとくということは、いわば従来の伝統的な浄土教つまり臨終を迎えとして捉えたような死ですね。ですから、そういう意味では死というものは問題にならなくなったのではないかという感じがするわけです。

藪本 いまの御説明で非常にはつきりしたように私は思うのです。つまり先程の星野先生ですね、等覚という問題と妙覚という問題。等覚というのは、仏と等しいと。同じじゃないのだと。それが本当に死によって、体が滅することによって、完全に罪といえますか、煩惱がとれまして、それで妙覚という仏の状態、死によって妙覚というそういう状態に、仏になるのだと。妙覚ですね。仏と同じとおっしゃったことと関連すると思うのですが、いまのお話をうかがって、私も非常にはつきりしたように思います。要するに従来の真宗のオーソドックスといえますか、正統的な立場がどういうところに特に固執したのかということがですね、ある程度解ったような感じがいたします。といえますのは、正定聚というものはもう往生が、必ず往生すると必然性が確約されていると。問題はしかし、我々の現生においては肉体を持っていますから、その肉体というのは、仏教的に言えば煩惱の存在する場所、ところ、ですから、それを持っている間は本当の浄土というところには往けないと。その煩惱の存在する肉体を離れたときにはじめて、完全な往生という世界といえますか、そういう状態が成立するのだということのように私、思いましたけれども。完全というのは往生という状態といえますか、そういう状態というのは、要するに正定聚と往生ということの違いはどこにあるかといえば、肉体という煩惱をひきさげているのか、解放されているのかの違い。正定聚というの

は、これは、肉体を離れば往生という状態に必ずなれるのだということが確約されている状態。だからそれは「即」のつかい方ですけれども、即と確約されてるのだから即といってもいい。ただし現世においては、本当の意味の往生という状態にならない。確約といえますか、それはキリスト教でも同じことがいえると思うのです。我々は現に、御霊によって永遠の生命というものを既に与えられているのです。しかし完全な復活の生命を完全に与えられる状態というのは、やっぱり我々キリスト教の立場でいいますと、主の再臨のときに復活したがたに完全にかえられると。しかし現在において、本当に信じているものにおいては、御霊を通して私共は生命が増し加えられて、そして生命というものを実際に我々にも与えられていると。それがいまの話でいえば正定聚というのに対応するかと思うのです。そういう意味でキリスト教にも同じような、同じというと語弊があるかも知れませんが、ある程度対応する状態というのは、はっきりしてると思うと八木 信心決定したときに。必至滅度という場合の必然性というのには約束の必然性ということですか。それとも信じた人間が既に無量光明土に自分自分を見出すというのか、ここが浄土だというふうに確認するということをいうのか。つまり約束が確かかということ、もうひとつ、いま藪本先生がおっしゃったことが、かなり拠点があると思いますけれども、煩惱というのは身体性がなくならなければ煩惱は消滅しない

のか。それとも身体性のままで煩惱が消滅するということが考えられているのか。その点、ちょっと。

武田 滅度、そうですね。いまの後の方からしますと、先程から「不断煩惱得涅槃」、「正信偈」なんかで読みます「生死即涅槃」だとか、「煩惱を断ぜずして涅槃をうる」というその場合に、これは親鸞の場合は——親鸞の場合を私が理解してるわけですが——いわゆる中観哲学なんかでいっているような「生死即涅槃」というようなですね、つまり「空」の立場に立って即を語るといふような、そういうところもたしかに根底にはあるかも知れませんが、もっと親鸞の場合には、「不断煩惱得涅槃」、あるいは「生死即涅槃」を証知するといった場合の「即」とか「不断」という意味はもっと、いわゆるダイナミックなといいますかね。結局親鸞にとつては煩惱なんていうのは全然問題にはならなくなったわけですね。だから煩惱が問題にならない仕方では仏になれるのだという、そういう証しの内容を持った表現が実は「不断煩惱得涅槃」、「生死即涅槃」というような意味じゃないかと、私はそう思っているのです。ですから、生死そのところで涅槃を語るのだというのは、実はそういう意味で語っているわけであって、竜樹が『中観』なんかで言っているような「生死即涅槃」、特に『中論』あたりで展開させているような「生死即涅槃論」というか、そういう「即」ではちょっと、ないんじゃないかなと思います。そういう意味で僕は禅の立場か

らの「即」の理解と、親鸞が言っているような「即」の理解というのとは若干と異なるか、かなり究極的に違ふ問題を含んでいるのじゃないかと考えます。だから先程ちょっと言いましたように、決して生死を離れ得ない私に気付くことが、或は気付くことによつて生死を離れたというようなね。そういうのは僕は神では出てこないのじゃないかと、いう感じがあるんですけれどもね。

だから、そこらでやっぱり、先程来星野先生が何度か引用されたのですけれども、善導の二種深信の機の深信という、あの深信は、自分はまだもくもくより流転です。常に没し常に流転して生死の世界を出ることはできないのだというのは、これももう無限なる過去から無限なる未来に向かつて自分の生死からの脱出ができない、解脱ができないと、言っているわけですからね。ですから、そういう自己の捉え方、生死、煩惱具足の私という捉え方、そういう機の深信において、実はそれを超えたという、そういう構造になっている。

それがほかならぬ先程の「不断煩惱得涅槃」とかかかわると思ふのです。つまり本当は煩惱を断じて悟りを開くというのが本来の仏教の、本筋的な考え方。それは実は中観哲学でいっているような即の論理とか、あるいは『維摩経』なんかで維摩居士が仏弟子たちをこっぴどくやつつけていった一つの論理は、そういうこともあったわけですね。本当は生死から涅槃へと常にそう向かっているのは、お前らは本当は仏教

なんかそういうものじゃないのだと。仏教というのは生死においてこそ涅槃を悟るのが本来の仏教だと言ったというような、ああいう仕方にもある意味で、親鸞の場合、通じるんですが、先程も言いましたようにやはり、生死というものに離れられない私というものに気付くところ、実は生死を超えた。しかも本当に仏になれるのは、その生死を断じないでもいいのだということが、実は浄土教の凡夫の往生の救済論の根底にあったのだと。そこが聖道門と浄土門というものが、私は以前は非常に聖道門的に浄土教を理解していたのですが、実はキリスト教に接してかなり僕は、そういうところが啓発されたようなところがあるのです。親鸞が聖道門と浄土門、これは道綽禪師から出てくるわけですが、あそここの展開を非常に明確にしているところ、いまのような問題が出てくると思ふのです。聖道門的に即を理解すると、浄土門的に即を理解するのは、非常に大きな違いがある。聖道門はこれはやっぱり聖者の道であるという気がするのですね。だから、そういう聖道門からみたらですね、超え切っていないといえるでしょう、おそらくそういう形では。だから久松先生なんかも、そこは不徹底だというふうに批判される。だから私は先程ちょっと言いかけたのは、久松先生の浄土教批判というものは、これは非常に正しいと思ふのです、ある意味では。それはやはり、神の立場から言っておられるということであつてですね、本当に浄土の立場

凡夫の立場に立っておられないと、僕はみたいのです。久松先生の浄土理解というのは、ですから、そういう意味では当然だと思ふのですよ。禪の立場からみれば、本当に不徹底だと思ひます。だけど浄土教の立場からみれば、実は不徹底のところは凡夫ということの自覚が非常にあるところではね。ですから親鸞が聖道門で悟りを開けなかった。比叡山を下りなければならなかった。そういういきさつが、やはり浄土門の浄土門たる大きな意味があるのであって、そういう意味で、さつきちよつと武藤先生がそこが親鸞の真骨頂だといわれたのは、私はある意味では非常にそうだと思つてゐるのです。と思つてゐるのです。

星野 武田さんに同意しますのは、その身体性のところですね。心と身体性との、それは全く私もその通りだと思ひます。いま「即得往生」のところでの問題は、ミスリーディングじゃなくてですね、そうじゃなくて、私は論理的に推論していつて、あるいはもっと言い換えれば宗教哲学的な立場から考へていけば、どうしても久松先生のおっしゃるようなことにならざるをえない、というふうに思つたのです。そういう論理的な立場からの伝統的な浄土教理解の批判が私の立場なので、その点、上田さんと同じですよ。決して読み方の相違とか何とかいうのじゃなくて、論理的な立場からいけばそうなる。そうなければならぬという必然性を持つてゐるというふうに私は思つたわけです。

(文責在記録者)

滝沢克巳・八木誠一編

神はどこで見出されるか

四一〇頁 二、〇〇〇円

滝沢教授と八木博士の十数年に及ぶ宗教哲学論争に、秋月老師と中村牧師が加わつたユニークな宗教書。

八木誠一・阿部正雄編

仏教とキリスト教

滝沢克巳との対話を求めて

二六五頁 二、三〇〇円

滝沢教授の「不可説」の説をめぐつての、八木・阿部・秋月龍珉・本田正昭の四人の宗教学者の論集。

発行所 〒101 東京都千代田区神田駿河台二一九

株式会社 三二一書房