

講演Ⅱ

久松禅と親鸞における還相回向について

星野元豊

親鸞の『唯信鈔文意』に極楽無為涅槃界の説明が出ております。そこに問題になるようなものが全部含まれているとおもいますので、はじめから読んでまいります。「極楽無為涅槃界といふは、極楽とまふすはかの安楽浄土なり。よろづのたのしみつねにして、くるしみまじわらざるなり。かのくにおぼ安養といへり。曇鸞和尚はほめたてまつりて安養とまふすとこそそのたまへり。また『論』には、「蓮華藏世界」ともいへり。「無為」ともいへり」、そういう説明を加えております。浄土は楽しみの世界であつて、苦しみのない世界である。その楽しみが『浄土の三部経』におきましては、極めて幻想的に感覚的な表現をもつて、極楽というものが美しい楽しみの極まりのない、暑からず寒からず、金銀財宝に飾られた世界であるというように、極めて感覚的な表現をもつて述べられております。その表現をみますと、たしかにフイエールパッサハが言っているように、人間的願望の対象化された世界

が極楽であるということが言えると思ひます。

ところが、その極楽が、その感覚的な世界がそのまま無為涅槃界であるというふうには親鸞は説明しているわけでありませう。で、次にそれを説明いたしましたして、「涅槃界といふは、無明のまどひをひるがへして、無上涅槃のさとりをひらくなり。界はさかいといふ。さとりをひらくさかいなり」と説明いたしております。極楽は人間的な作為のない、無作為の寂靜の世界である。そこでは自然に無明の迷いがひるがえつて、無上涅槃の悟りがえられるのである。

更にその涅槃を説明いたしまして、「大涅槃とまふすに、その名無量なり。くはしくまふすにあたはず。おろおろその名をあらはすべし。涅槃おぼ減度といふ、無為といふ、安楽といふ、常楽といふ、実相といふ、法身といふ、法性といふ、また真如といふ、一如といふ、仏性といふ。仏性すなわち如来なり」。そういうふう書いております。まあ極

楽の名前をいろいろ挙げたともうしておりますけれども、これは名前だけではなくして極楽というものの本質ともうしますか、内実というものを、いちいちその特徴をとりあげたものと思われます。極楽というものは無為の世界であり、そして滅度の世界である。そのまま一切が滅していく世界である。寂滅の世界である。したがって、それこそが本当の安楽の世界である。苦しみのない世界である。これがもの本当の世界、実相というのはそういう意味ですが、それは真如であり一如であるということが言えるわけです。ですから極楽ではじめて無明の迷いがひるがえって涅槃の悟りを開くことができるのである。

このようにして極楽が、きらびやかな感覚的な世界として、凡夫の煩惱の対象であるとともに無為涅槃の世界である。極楽は一面凡夫的であるとともに、一面涅槃的な世界であるということが言えるわけです。

そういう性格というものを極楽は持っているということが言えると思います。そして極めてそれは現実的であるとともに、また彼岸的な超絶的なものであります。煩惱的であるとともに涅槃的という、極楽というものは矛盾的な構造を持つた世界であります。

親鸞はこれを『教行信証』の「真仏土巻」では、「無量光明土」と、光明土世界であると規定いたしております。そして仏を「不可思議光如来」であるというふうにか

規定しているのであります。あるいは「尽十方無碍光如来」ともいっております。ですからここでは、仏も土も、極楽の国土と光明として示されているわけであります。ですから光明というひとつの有相的な表現をもって規定しながら虚空の無碍の世界である。有的世界でありながら無的世界である。有即無、無即有という世界であるわけで、そして、そのままが一如の世界として自己同一の世界である。ですから極楽の根底というものは、やはり絶対矛盾の自己同一の世界であるということが言えると思います。それが実相の世界であり真如の世界であります。

浄土はこのようにして自己同一の一如を根底において、そこではじめて浄土というものが成立しているというのであります。一如の世界、空の世界であるがゆえに、罪は罪のまま、罪を失わずして菩提となることができるといえるわけであります。そこでこそ、一如の世界であればこそ、煩惱即菩提というものが成立してくるわけであり、生死はそのまま涅槃というわけであります。迷いはそのまま悟りをうることになるわけであります。私はやはり極楽に往生すれば「不断煩惱得涅槃」、煩惱を断ぜずして涅槃をうるというその根拠は、やはりここに求めてこなければならぬと思います。

しかし煩惱を断ぜずして涅槃をうるといっても、それがどのようにしてなされるのかということが次の問題になる

と思います。『唯信鈔文意』では、「涅槃界といふは、無明のまどひをひるがえして、無上涅槃のさとりをひらくなり」と言われておりますように、無明から涅槃、煩惱から涅槃へは直線的に飛躍するのではなくて、むしろ逆転的に逆まに逆転して、ひるがえして飛躍するわけなので、そこではひるがえすという逆転回がなされなければならないと思います。煩惱から菩提へは逆転回して即同一なのであります。無明が絶対否定的に逆転して表が裏になって、そのまま表即裏、裏即表と同一になるわけなのです。この表即裏、即同一という構造を根底において極楽浄土というものが成立しているわけがあります。で、この同一は絶対空でありますから、このまま一如なのであります。その一如、空は単にスタティックな、静的なものでなくて、常に凡夫界に働きかけるダイナミックな、動的なものであるということが言えます。一如の世界を法性法身。ここに、「無為といふ、法性といふ、真如といふ一如といふ」と言っておりますこの一如の世界を法性法身と言ひ、凡夫界に働きかける働の方面を方便法身というふうに呼ばれております。

この法性法身と方便法身との関係を覺醒は「広略相入」の論理をもって説明してわけです。覺醒の言葉を引きますと難しくなりますので、ここではその言葉は引きませんが、「広」というのは極楽の、浄土のいろいろな飾り、莊嚴を「広」というわけなのです。言葉を言い換えますならば、極楽のいろ

いろな働きのことが「広」であります。「略」というのは、一法句といっておりますが、これも解り難い言葉ですが、真如、法性、一如のことが「略」であります。一口に言いますと、「略」は法性法身であり、「広」は方便法身であるということになります。だから方便法身の働きはすべては「略」の法性法身に入ってしまうのであります。法性法身の中に収まってしまうのであります。浄土においては煩惱を断ぜずして涅槃をうるということが行われるのは、煩惱のまま「略」の中の真如の中に入ってしまうために、収まってしまうその働きのために、「略」の中に「広」が入ってしまうので、そのために煩惱を断ずることなくして涅槃をうるということが成立できてくるのだらうと私は思うのであります。すなわち、このまま一如に生きてしまうものでありますから、絶対空が浄土の相を現じたものでありますから、ですから浄土へ往生すればそのまま一如に入ってしまう。「略」へ「広」は全部収まってしまう。また「略」は「広」へ広がって、そして凡夫へ働きかけるという、お互いに相入り合うかたちをなしておりますので、「広略相入」というふうに言うわけなのであります。「広」は「略」に収まり、「略」は「広」にひろがるというところから「広略相入」と、「広」と「略」とは互いに相入るから「広略相入」というわけであります。これが法性法身と方便法身との関係構造でございます。

ここで「法性法身」というふうに特に「法の身」と「法身」

と言いましたのは、法性の全体を身として表わしたものです。もつと言葉を換えて言えば、生きて働いているものである。

スタティックなものだけど、それは生きたものであるということを示すために法性法身といったのだと思います。生きた絶対空が法性法身。それは我々の心も及ばず、言葉も絶えた言亡慮絶の法性そのものの世界をいうわけであります。

それに対して「方便法身」というのは、法性法身が凡夫を対象として働きかけるために、自己限定していく。そして垂形示形というようなことをもうしますが、とにかく自己限定して、かたちを示し、そこでは阿弥陀という名前をもって現われたものであります。ですから弥陀という場合は、常に方便法身の弥陀に限定して考えなければならぬと思うのです。ですから弥陀は、ひとつの法蔵菩薩となって、その法蔵菩薩の修行、願行が成就して、そこで弥陀となったのでありますからして、むしろ、ひとつの固有名詞であるといつてよからうと思います。その点が久松先生ではあまりはっきりと区別されていないところに問題があるのではないかと思えます。ですから方便法身として弥陀は常にその対象として凡夫というものがあるわけなのです。凡夫に対して働きかける、いわゆる対応的な関係においてのみ弥陀があるわけなので、それ以外に弥陀というものは語りえないということです。したがって私というときに、「私が弥陀である」というようなことを久松先生がおっしゃいますけれども、これはやはり弥陀と

いうのは、そういうひとつの固有名詞でありますから、そういう点に言葉の乱用があるように思います。『一念多念文意』には、「方便とまふすは、かたちをあらわし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふをまふすなり。すなはち阿弥陀仏なり」と言っています。また『唯信鈔文意』には、「法性すなわち法身なり。法身は、いろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず。ことばもたへたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのりたまひて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたまふ御かたちおほ、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまへり。この如来を報身とまふす。誓願の業因にむくひたまへるゆへに報身如来とまふすなり。報とまふすは、たねにむくひたるなり。この報身より応化等の無量無数の身をあらはして、微塵世界に無碍の智慧光をはなたしめたまふゆへに尽十方無碍光仏とまふすひかりにて、かたちもましまさず、いろもましまさず。無明のやみをはらひ悪業にさえられず、このゆへに、無碍光とまふすなり。無碍はさわりなしとまふす。しかれば阿弥陀仏は光明なり。光明は智慧のかたちなりとしるべし」。こういうふう

に書いているわけですが、もう説明するまでもなく、阿弥陀仏こそが方便法身である。したがって、たとえ肉眼で見えないにしても、その名を示しそのかたちを現わして、そして衆生の対象となったものが弥陀であります。ですから衆生の対象

といっても感覚的な対象ではありませんが、人間の宗教心といえは、宗教心の対象となるものであって、阿弥陀仏は浄土の主として、そこでは阿弥陀仏も光明であれば浄土も光明であるという。土も身も不二の世界である、ということがいわれるわけです。したがって浄土の莊嚴、飾りというものは、衆生のための方便法身であるということがいわれます。

久松先生は「いまだ法性法身を証していない人には他者的である。そういう意味では他者であるが、そういう他というものは真宗という絶対他とは違ったものである。真宗という絶対他というものになれば、キリスト教と全く違いがないことになるわけである」。で、中世的であると、こう言われるわけなのです。真宗における弥陀は方便法身として衆生に働きかけている、衆生と対応関係にある弥陀である。で、ここで先生が「真宗という絶対他」と言われるのは、何を指さしておられるのか、あまりはっきりしないのでありますが、先生は他のところで、こういうことを言っておられます。「浄土真宗の人々は弥陀が唯一絶対的の仏であるということを思ってしまったところに、ふつうのオーソドックスというものが間違っているところがある。法蔵菩薩とは法性法身から出てきたことになっている。つまり弥陀が還相の菩薩である。それを何か他者的な法蔵菩薩だけにしてしまうからいけないのである。仏教では一切衆生がすべて仏である。キリスト教でいうように神のみが絶対他だということではない」。

こういうようなことをおっしゃっておられるところからみますと、真宗が弥陀一仏ということをやかましくもうしますので、その点を指して絶対他と言っておられるのであらうと思えます。もしもガンツ・アンデレ（絶対他）ということをやうとするならば、私は法性法身こそが真宗においてもガンツ・アンデレであると言わなければならないのですけれど、ここではそういうふうには言っておられないようです。

で、たしかに真宗においては弥陀一仏であります。他の仏も菩薩も必要ではございません。しかしそれは常に、先程から繰り返してもうしますように、私に対する対応関係においてである。だから『歎異抄』なんかでも、「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」と告白されていきますように、ここでは弥陀という個と、私という個との対決である。一対一である。だから、『唯信鈔文意』で言われているように、この弥陀から、私に対して教えを説いた方も、それからいろいろな私を導いてくれる善知識、師匠というものも、根本はこの弥陀の働きとして理解されてくるわけであります。私と対決した個的弥陀を主張するところに弥陀一仏主義があるのであって、対応関係以外に広げられて考えられてはならないと思えます。

昨日も申しましたように、往相も還相も、この対応関係における個的な私の立場からのみ言っていることであって、還相の弥陀というのは言葉の乱用であります。真宗においても

絶対他といわれるべきものは、いまも申しましたように法性法身以外にはありえない。それはいわゆる言亡慮絶で、心も及ばれず言葉も絶えた全くの他の法性法身であって、これは私の対象たりえないものなのであります。

で、「一切衆生は仏である」ということを先生はおっしゃいますが、そのことは親鸞もまた認めているところがありまして、昨日も引いた『和讃』でございしますが、「罪業もとより所有なし」、あるところなし。「妄想顛倒よりおこる、心性みなもときよければ、衆生すなはち仏なり」というふうにならぬと和讃しております。一切衆生は即、仏であるということはこの和讃が示しているように、親鸞もはっきりと認めているところなのであります。

しかしこれは、私との対応関係の立場から言われたものではなくして、本来的な立場から言われたものであります。真如の立場から言われたものであって、ここでは本来的な逆対応の関係とでもいうような、そういう立場から述べられたものであると言えます。そういう意味でもうしますと、どうも先生の文を読んでみますと、対応の関係と逆対応の関係の区別がはっきりしていないように思われるのであります。

また還相ということも、対応関係における私の立場から述べられたものであって「還」という言葉が示しますように、この娑婆世界に還ってくるということですから、私の立場からいって浄土へ往って再び浄土からこの娑婆世界へ還ってくる

ことを「還」というふうにいっているわけですから。ところが先生は、「法性法身というものが方便法身を生ずることが還相である」と、こういうふうに言われておられますけれども、これもどうもはっきりしない言葉の乱用のように思われます。ですから先程からも申し上げますように、対応関係と逆対応の関係、私の側の立場と真如の側からの立場が明白になつていないところから生じた誤解ではないかと思うのであります。

そこで、法性法身と方便法身との関係であります。これはもう同じことになりましたけれども、法性法身によって方便法身を生じ、方便法身によって法性法身をいだすというふうな發鸞は申しております。親鸞はもちろんこれを引用しておりますのでありますが、法性法身によって方便法身を生ずるといふのは、いま説明した通りであります。が、方便法身によって法性法身をいだすといふのは、法性法身は絶対超絶した絶対空であります。したがって法性法身として対応関係を逆転して方便法身として対応関係になる。対応関係を媒体とすることなくしては法性法身は現実に働くことはできない。逆転して方便法身の働きを通じて現実の凡夫に働くのであるといふこととあります。このことを方便法身によって法性法身をいだすといふふうにいっているのであります。「生ず」と「いだす」とは、この関係を示しているわけなのであって、決してこれは逆には言えない。この二つの法身はもともと不二で

あります。その体は同一であります。だからこの二つの法身は「異にして分かつべからず、一にして同じかるべからず」というふうにいわれております。だからこの関係は、水と波との関係にたとえてみる事ができはしないかと私は思うのであります。この二つの法身は不一不異、不可分であり不可同であります。これを統一しているものが絶対空の真如であります。だからして、この真如を土台として二法身が働いているのであるということが言えると思います。

このようにしまして浄土は一如をグルンドとして、根拠としてそこに成立されたものでありまして、一如と浄土との関係はグルンド、フォルゲの関係に当たると思います。結果として浄土が出ている、グルンドとして一如があるということが言えると思います。ですから私はこれを浄土建立の構造であるというふうに言うわけです。そしてこのグルンド、フォルゲの関係を知らぬのが弥陀の五劫思惟の思惟であると。広略相入を知って、そして弥陀が浄土を建立——形成——したわけです。この弥陀の浄土の形成を「浄入願心」というような言葉で言っておりますがこれはまあ省きまして、とにかく浄土の形成したのは弥陀の清浄な願心、本願の四十八願が原因になって、そして浄土がその結果として形成されたのであります。ですからこの関係はダルントとフォルゲの関係になると思います。そういうふうにして浄土のグルンド、フォルゲの関係と、ウアザッへとヴィルクングとの関係というものはやはり、区別して考えてみなければならぬと思うのであります。浄土は一如を根底として建立されたのであるが、その浄土を形成したのは弥陀であります。弥陀は広略相入の論理を知って、見て、そして浄土を建立していったわけであり、ですから浄土の建立のグルンド、フォルゲの関係と、浄土の逆形成と申しておりますが、浄土形成のウアザッへとヴィルクングとの関係を混同してはならないと思います。そういうような混同がどうも久松先生にはあるように思いますので「還相の私が弥陀である」というような言葉が出てきたのではないかと思うのであります。この二つはやはり、はっきり区別してみるべきではないかと、私は考えておるのであります。

そこで、浄土が建立されて、浄土の世界というものを明らかにいたしますために、私は三つの世界を区別して考えてみなければならぬと思います。

一つは真如法性法身の世界、次が方便法身の世界、それと現実界と、この三つの世界を区別してみる必要があると思うのであります。

真如法性法身の世界は現実界を超絶した絶対空の世界でありますので、いわば絶対的形而上の世界であるということなのであります。それに対して浄土の世界は方便法身の世界であります。ですからこれは様態的有的相をとった世界であるということが言えると思います。しかしそれは直ちに現実界

と同じ世界ではないということです。有的相はとっていても、決して現実界と同じではなくして、これは清浄な世界として現実からみればやはり、ひとつの形而上的世界と言わなければなりません。現実世界とはやはり質的に異なった彼岸の世界であります。

したがって私は、この法性法身の世界を「第一次形而上的世界」と呼ぶとしますならば、方便法身の浄土の世界を「第二次形而上的世界」と呼んだらどうかと思っておるわけであります。そして第一次形而上的世界と第二次形而上的世界とは、不可同・不可分・不可逆の関係にあると思います。第一次形而上的世界と第二次形而上的世界とは先程もうしましたように広略相入の関係ではあっても、それはどこまでも不可同であり、不可分であり、不可逆の関係は動かすことはできないものだ。相入といえれば可逆のようにも思われますけれども、根本的にはどうしても不可逆の関係にあるということが言えます。いわゆる法性法身を土台として方便法身は成立しているわけです。その逆というものはありえないことです。

こういうふうに一応三つに分けてみまして、その場合に第一次形而上的世界というものと現実界というものと比較してみますと、第一次形而上的世界は現実界からは絶対に超絶した世界として絶対断絶した世界である。現実界から断絶した世界であるが、しかしながら、第一次形而上的世界は一如の世界、絶対空の世界である。絶対空においては、そ

こではいわゆる煩惱即菩提、生死即涅槃の世界として、現実界とはそれこそ文字通り絶対矛盾の自己同一の世界として、第一次形而上的世界と現実界とは逆対応的に即同一であるということが言えると思います。あるいは鈴木さんの言葉を借りれば、逆説的に即同一、即空の世界が第一次形而上的世界ということですが。それはだから現実界とは裏と表の関係であります。煩惱を逆転回して菩提となるのであり、生死を逆転回して涅槃となるわけなのであります。

で、この次ですが、『唯信鈔文意』の「法性といふ、真如といふ、一如といふ、仏性といふ。仏性すなはち如来なり」。これは第一次形而上的世界のことを言っているわけであります。「この如来、微塵世界にみちみちたまへり。すなわち、一切群生海の心なり」という言葉がございます。この言葉は、非常に重要な言葉であると思うのであります。これは似たようなことになりましたけれども、いま申しましたのは親鸞の真蹟本であります。このところが、真蹟本にはこういうふうになつてゐるわけです。「微塵世界にみちみちたまへり。すなはち、一切群生海の心なり」となっております。ところが西本願寺などで使っている正嘉本というのがございます。これはあとからできたものですけれども、これには「この如来、微塵世界にみちみちてまします。すなはち一切群生海の心にみちたまへるなり。草木国土ごとごとくみな成仏すととけり」とこういうふうになっております。これは先程の「微塵世界

にみちみちたまへり。すなはち、一切群生海の心なり」を説明したものと私は理解していかなければならないと思うのであります。ここでみますと、「真如即一切群生海の心である」ということが言われております。だからして「草木国土一切成仏」である。草木国土もことごとく成仏する。その根拠は「真如即一切群生海の心である」と、こういうことが言えると思います。それはやはり真如が絶対空であるからであって、そこでは生死即涅槃、逆説的に空である。そして一切群生海の心が仏性である。仏性であるからして、そこではじめて信心も仏性であるということが成立してくるわけなのであります。

このようにして第一次形而上の世界と現実界とは絶対断絶しながらも、しかも逆説的に即空としてあるのであって、逆対応の關係にあって即空であるという關係が第一次形而上の世界と、それから現実界との關係になるだろうと思ひます。で、それに対して第二次形而上の世界、すなわち浄土の方便法身の世界と現実界とは、一応浄土は彼岸といわれますけれども、絶対断絶した言亡慮絶というような、心も及ばれず言葉も絶えたというような關係ではなくて、弥陀も浄土も常に現実界に働きかけている、私に働きかけている、そういう意味において対応關係にある。第二次形而上の世界と現実界とは対応關係にある。

それから凡夫は煩惱の心をもって弥陀に対して帰命するの

である。弥陀は名号をもって十方に語りかけているものであるということができるわけですから。この關係を「光号因縁」として説明されております。で、文句は申しませんが内容だけを申しあげますが、弥陀が働きかけてくる場合に、名号を父として光明を母として働くのである。光明の母と名号の父との二つの働きかけによって信心が生ずる。すなわち弥陀の名号は父として呼びかける、それに対して弥陀の光明は母として私をその底から温めてくれる。そういうふうには、名号の呼びかけの因と、光明の温めるといふ縁とが和合して、光明と名号の因と縁とが和合して働かなければ信心というのは生じてこない。

しかしこの因縁が和合しても、もうひとつ大きなことが必要である。それは信心の業識というふうにもうしておりますが、その信心の業識というものがなければ信心は生じないのだと。したがって、その信心の業識がその内因——内側からの因縁、内側からの因——であって、父母の名号と光明は外縁——外からの縁——である。こういうふうに言われているわけです。

ですからそこで信心が成立する場合には、どうしてもその信心の業識というものが中心とならざるをえないと私は思うのであります。信心の業識が内因ですから、それが因になつて、内因になつて、外から弥陀の働きかけ、光明と名号の働きかけによつて、そこにはじめて信心が成立するのである

ということなのであります。

ここで問題は、その内因といわれておるもの、信心の業識といったものは、一体何を指しているのかということなのです。覚如は『執持鈔』で、「子となりていでくべきたね」というふうに言っている。次のように言っております。覚如の言葉なのですが、「宗師（これは善導のことです）は「光明名号を以て十方を撰化す。ただ信心求念せしむ」とのたまへり。

「ただ信心求念せしむ」といふは、光明と名号と、父母のごとくにて、子をそだてはぐくむべしといへども、子となりていでくべきたねなきには、ちち・ははと、なづくべきものなし。子のあるとき、それがために、ちちといひ、ははといふ号あり。それがごとくに、光明をははにたとへ、名号をちちにたとへて、光明のはは、名号のちち、といふことも、報土にまさしくむまるべき信心のたねなくば、あるべからず。しかれば、信心をおこして往生を求願するとき、名号もとなえられ、光明もこれを撰取するなり」というふうに述べております。ここでは信心のたねというふうに、信心の業識が大きな役割を演じておるのですが、それは一体どういうものであらうか。

いまの覚如の文意からいえば善導は「信心求念」と言っている。それは、いまの言葉でもし言い換えますならば、「信心の決断」というふうに私は言ってもいいのではないかと思うのであります。信心の決断のところは信心のたねの出だすとこ

ろであり、そのところを『唯信鈔文意』は「この如来、微塵世界にみちみちたまへり。すなわち、一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆへに、この信心すなわち仏性なり。仏性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり」というふうに述べているわけであると思ひます。

そうするとその「信心のたね」と言われているものの具体的な内容を、いまのこの『唯信鈔文意』の文句は秘めたものということができると思ひます。すなわち、「一切群生海の心に誓願を信樂する」、これが信心の決断。この信心が仏性であるのは、もともと一切群生海の心がそのまま微塵世界に満ちみちた如来にほかならないからである。だから信心の決断というものは、衆生の私の決断ではありませんけれども、しかしこの決断の心は、もともと微塵世界に満ちみちた如来である。信心の決断は、凡夫、私ひとりの決断ではありませんけれども、それは決して私の決断ではなく、私の決断ではありませんけれども、そういう意味においてはどこまでも私の決断ではありません。世尊が「一心」というように、私が一心になつてという、私の信心ではあります、その信心の決断のところは、『唯信鈔文意』のこの、いまの文によれば微塵世界に満ちみちた如来そのものである心であるということが言えると思ひます。「一切群生海の心、すなわち如来」、ここに信心の決断がそのまま仏性であるという根拠があると思ひます。

で、私の信心の決断がそのまま仏性であるのは、一切群生海の心が、すなわち如来であるところにあるのだ、ですからここでは、「煩惱即菩提」「草木国土一切成仏」という大乘仏教の原理を根底において、信心の構成が、説明されていると私は思うのであります。浄土教というと、ついその根底が時として忘れられがちになるのではないかと思うのであります。そうではなくて、やはり大乘仏教の煩惱即菩提というものの原理を根底において、そこから信心の構成が、この『唯信鈔文意』では説かれていると思うのであります。

だから、光号因縁において述べられました信心の業識とここで言ったものは、微塵世界に満ちみちた如来、すなわち一切群生海の心であって、これが業識といわれているものだと思うのであります。この心の決断であればこそ仏教たりうるものであります。だから、煩惱の私の決断であっても、そのまま仏性であり法性たりうるのであります。

このようにして浄土弥陀と凡夫との対応関係の底には第一次形而上の世界、すなわち、法性法身の世界と現実界との逆対応の関係、逆説的關係が横たわっているということが言えると思います。この逆対応的關係を根底において対応関係が成立している、成就しているということが言えると思うのです。

そして、この対応関係において、凡夫の、私の信心が法性法身になる状態というものを曇鸞は、これまた「氷上燃火の

譬」という譬で示しております。それは氷の上に火をたくと、「火猛ければすなわち氷解く。氷解ければすなわち火滅するが如し。彼の下品の人、法性無生を知らずと雖も、但仏名を称する力を以て往生の意を作して、彼の土に生ぜん」と願するに、彼の土は是れ無生の界なれば、見生の火煩惱を燃やして往生をしいという願ひ、自然に滅するなり」ということを申しております。で、凡夫の私は法性の何たるかを知らない。対応関係においては浄土を願生するのみである。名号と光明の因縁によって往生の決断をする。それは煩惱の火であり、氷もまた煩惱である。だから煩惱の火を煩惱の氷の上で燃やせば、煩惱の氷が解けて菩提の水になる。水になれば自然にその火も消えてしまう。煩惱の燃やした火も水によって消えてしまう。これは往生の過程というものを極めて、巧みに捉えたものだと思っております。

ですからどこまでも浄土は煩惱の対象として、凡夫のアイデア的な方向に輝いている。それは煩惱的な方向であります。その煩惱の方向に煩惱を燃やせば、その対象が浄土であるがゆえに、逆に反煩惱の方向に向かうということになってくるわけなのであります。前方に向かうのが実は逆に脚下に向かうという役割を演ずるのがすなわち煩惱と浄土との関係になってくるわけで、だから対応的に働きながら逆対応的に即空になる働きをするのが浄土である。だから浄土に往生すれば、浄土は無生の空の世界であるから一如に帰するのである。と

いうように「氷の上で火をたく賢」で示しております。

これを『正信偈』には「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。凡聖、逆誘、ひとしく回入すれば、衆水が海に入りて一味なるがごとし」というふうに、これは昨日も引いた言葉でございしますが、讀じているわけでありません。

救済の成立は、こういうふうにして成立するわけでありませんが、ここで次に、これは昨日も問題になったところでありますが、往生というものを肉体の死と解釈されます久松先生は、還相回向も肉体の死後と解釈される。そしてこれを不徹底だというふうに批判される。中世的であると言われる。そして、具体的には妙好人（念仏信者）というものをとりあげて批判しております。

先生は、こういうふうに言われます。「妙好人というものは正聚位であって、決して還相位ではない。ここに真宗教義の中世的なところがある。だからして浄土真宗も新しい形態に脱皮しなければならぬ。それには往相・還相というものが現生において成り立つということにならなければならぬ。とにかく現生において還相位をえて、無的主体というものがある。これが仏教の極致でありますし、またそれが仏教からみた人間の、本當の在り方でありませぬ」というふうにおっしゃっております。この批判はまことに、いわゆるオーソドックスといわれているも

のに対しての批判では、鋭く厳しい批判だと思えます。そして正しい批判だと私は思います。

しかしながら、往相・還相というものが現生において成立しなければならぬという先生の主張は、極めて正しい主張であります。親鸞においては還相も私のような解釈からいえますと、現生において成立してくるわけです。ここで先生の批判は妙好人であります。親鸞が直接、妙好人について述べたものは見当りませんが、念仏行者が正定聚位にあることは、もう言うまでもないことなのであります。そこで、正定聚と還相回向についての親鸞の見解に、ちょっと触れてみたいと思えます。

還相回向というのは第二十二願と言われているものであります。ここで親鸞はこう言っています。浄土を願生する衆生で浄土に往生するならば、必ず仏果をうるのである。その仏果から、大悲をおこして済度のはたらきに出る。等覚、これは難しい言葉なのですが、妙覚より一段低い等覚の一生補処に至らしめて（一生補処というのは、その一生を終れば必ず仏になれるという位であります）娑婆の菩薩として一切衆生済度の働きをなさそうという願である。これが親鸞が繰り返した還相回向の願であります。非常にややこしい願ですが、ただ『和讃』でも「願土にいたればすみやかに、無上涅槃を証してぞ、すなはち大悲をおこすなり、これを回向となづけたり」というふうに和讃しております。その和讃から理解できることだ

と思うのです。浄土に往生すれば直ちに涅槃を証し大悲をおこし、そして一生補処の位に、等覚の位つく。そしてその一生補処とは還相菩薩の働く足場になるものなのであります。ですから『和讃』に、「安楽無量の大菩薩、一生補処にいたるなり、普賢の徳に帰してこそ、穢国にかならず化するなれ」と言っております。普賢というのは仏の功徳の慈悲を普賢と言うのですが、「穢国にかならず化するなれ」といわれているように、仏の大悲は必ず還相の働きをするものである、娑婆に還ってくる働きをするものであります。

還相回向について詳しくは親鸞は『教行信証』の「証巻」において論じているところなのであります。そこではこういうことが言われております。「未証浄心の菩薩」ということが言われております。未証浄心の菩薩というのは、浄心をいまだに証していない菩薩、まだ清浄の体になっていない菩薩ということですから言葉を変えていえば、仏道修行者といつてよからうと思えますが、その仏道修行者が、というのは、この菩薩は二度と再び迷界に退転することがない不退転の位である。が、しかしながらまだ微細な煩惱の束縛をうけていて、自由自在に働くことのできない菩薩のことではありません。それを未証浄心の菩薩と言っているわけですが、この未証浄心の菩薩が阿弥陀仏を見れば、発心をえて浄心菩薩と同じく寂滅浄土をうるから、衆生を救う働きをすることができるとあります。すなわち仏道修行者が阿弥陀仏を見たとまつて

浄土への発心をうるならば、還相の働きで衆生を救う働きをすることができるといわけです。

私は、この阿弥陀仏を見たとまつた未証浄心の菩薩というのは、正定聚位である妙好人と親鸞はみていると思うのであります。いわゆる念仏者。凡夫が浄土に往生して阿弥陀仏を見て、自分が寂滅平等に一味であることをみると、上地の菩薩と同じである。この菩薩は「法性生身菩薩」と言われる。特にこれ生身きんしんというふうに生身と、生の字を付したのは、この菩薩は無生法忍をえて煩惱を断じたけれども、まだ習気しゅうき——どういふふうに説明したらいいのかわかりませんが、残り香残りというふうに教えられましたけれど、煩惱の残り香がまだ残っているとされます——まだ、なまのところがあるというわけです。この煩惱の習気、残り香を縁としてこの世に身をえて、この世に化生したものを生身しんしんというふうにいっているわけです。阿弥陀仏を見たときにと、いうのですから、光明によって包まれている、光明と一味である自分を自覚したときということですから、まさにこれは正定聚位の事態を示したものであるというふうには私は解釈してよいのではないかと思います。だから正定聚といふのは内実的には法性生身菩薩であり、そしてこの生身、すなわち未証浄心菩薩を媒介して還相の働きというものがなされてくるのである。だからその法性生身菩薩を媒介して、その時その場に応じて還相の働きがなされる。正定聚位というのは、たしかに久松先生の言

われるように、往相位についていわれる言葉でありますけれども、しかし内実的には未証淨心菩薩の法性生身の菩薩として還相の働きの媒体となるものでなければならぬと思うのであります。ですからして正定聚位は、単に往相位にとどまるだけのものではなくして、還相の働きも、この正定聚位を媒体として、その足場として私はなされるものだと思うのであります。

久松先生が「淨土真宗も新しい形態に脱皮しなければならぬ。それには往相・還相というものが現生において成り立つということにならなければならぬ。現生において還相位をえて、無的主体というものが現生において働くということになる、これが仏教の極致であります」と言っておられます。全くその通りであろうと思います。そして現生において還相の働きがなされるといふことも、いま私が考えてみたようなふうにごく考えてみますならば、親鸞の還相回向というものも、この正定聚位を媒体として、そこで、現生においてなされるのであると思うのであります。

事実また、妙好人というものが正定聚位の人であるとともに、還相の働きで、人に影響を与えているということは、これは実際的にみても十分ありうることなのであります。正定聚位を単に往相だけに対してみないで、内容的には還相のそれは媒体をなしているものだというふうになければならぬと思います。

むしろそれで私は未証淨心の菩薩、いわゆる法性生身の、なま身のですね、を媒体としてはじめて還相の働きがなされるのであるというところに、むしろ久松先生の禅学は注目しなければならぬところがあるのじゃないかと思うのであります。久松先生は、無的主体というものが現生において働くということ、これを、仏教の極致であることを主張されました。そしてその主張の実践として「人類の誓い」を主張された。これはまことに完璧無比なものだと私は思うのですが、その完璧無比な「人類の誓い」ではごさいますけれども、そこに、無的主体が現生において働くときには、煩惱の習気(煩惱の残存したもの)それを媒体としてなされるということが親鸞においては着目されている。それがだから、未証淨心の菩薩が重要な役割を演じていることになるわけです。ところが久松先生では、その媒体となる煩惱の習気ともいふべき、煩惱の残り香、煩惱の残存ともなるべきものが考えられていないのではないかと思うのであります。それは前にも述べましたように、「私に煩惱はない」と主張されるところには、煩惱の習気というようなものは考えられない。そうするとやはり、還相の働きの媒体が久松先生の禅学では抜けていのではないかと思うのであります。齒にきぬきせずしてもうしますならば、「人類の誓い」があれほど完璧無比なものとして、私、本当に完璧無比なものだと思いますが、でありながら、それが広がらない原因というものは、やはり、その煩惱の習気、媒体とな

7月のお知らせ

“百歳の寿を完うするも、不死の道（涅槃）を見れば、不死の道を見る者の一日の生、之に勝る。” 『法句経』

拝啓 梅雨空も間もなく晴れそうなこの頃ですが、皆様如何お過してしょうか。今月の催しを下記のとおり御案内致します。ふるって御参加下さい。また、来る11月中旬に、第3回合同展を催しますので、会員の方で出展を希望される方は7月末日迄に事務局に御連絡下さい。なお、当会では7月17日(火)より9月16日(日)までを夏季休館日と致します。よろしく御諒承下さい。 敬具

記

- 仏典講読会 4日(水)、午後6時
成唯識論：横山絃一先生
5日(木)、12日(木)午後5時半
俱舍論：小川宏先生
- 坐禅会 毎週火曜日 午後6時～8時半
第3火曜日 (筆禅道一寺山且中先生)
第4土曜日 午後2時～5時半
秋月 龍珉 老師
頓悟要門
- 念仏講 家本会 10日(火)、午後4時～6時
師本会 由木義文先生
講 無量寿経
- 写経指 4日(水) 先生来会 18日(水)午後5時半
会 工藤 愚庵 師
- 佛像彫刻会 14日(土) 先生来会 午後1時、
25日(水) 午後2時
京都仏師 田中文弥 師
- 正法眼蔵研究会 7日(土)、21日(土) 午後2時半
西嶋 和夫 師
- 駒場研究会 休会
- 仏教美術研究会 7日(土)研究会 午後3時
23日(月)～25日(水) 湖東観音巡礼
- 古代信仰研究会例会 毎週水曜日 午後6時

東京大学仏教青年会

東京都文京区本郷3丁目日本側ビル7階
地下鉄・バスの本郷3丁目下車
TEL(812)8401・(813)5903

るものへの考察が欠けているところにあるのではないかと思
うのであります。
「人類の誓い」の実践が具体化するためには、その媒体と
なる、いわゆる五濁の世界に対しての深い洞察が必要ではな
いかと思うのです。五濁の世界そのものの法則を生み出し、
それを媒介としてみずからをも法性生身となつて、その法則
にのつて「人類の誓い」を実践するときにはじめて実践的に

「人類の誓い」が具体化してくるのでないかと思うのであり
ます。「私に煩惱はない」と言い切られるところには、その
実践の媒体となるものが欠けているところの問題があ
るのではないか。そしてそれはむしろ後をついでいく我々に
課せられた課題ではないかというふうに考えるわけござい
ます。

(文責在記録者)

講演Ⅱに対する討論

司 会 八 木 誠 一

藤 吉 星野先生は久松先生の還相回向の考え方がちよつと変だとおっしゃいましたね、ところが星野先生の考え方も、法性法身と方便法身は、何と言うかな、二つであつて一つだという面がありますね。だから久松先生も法性法身はやつぱり、無相の自己は法性法身を自覚したわけで、だからそこから働き出すものも還相だ、というふうにもう一緒に考えていらっしゃいますね。だから浄土教では星野先生のおっしゃるように、使い方がちよつと違いますけれども、久松先生は往相と還相と非常に自由に使つていらっしゃいますから、久松先生御自身は無相の自己を自覚した以後はもう還相の働きをしているという御理解だと思ひます。回向という考え方がね、ちよつと久松先生にはあまりないんじゃないか、こちらが主体的になつてますからね。そういうところ久松先生と親鸞の違いがありますね。だから親鸞はまだ駄目だとおっしゃつたり、親鸞の悩みということをお

おっしゃつたですね。そういうところが久松先生の親鸞理解と、オーソドックスか何か知らないけれども、本願寺派あたりの浄土教の理解というものはかなり違つて、久松先生はやつぱり、その本願寺派の浄土教に対しての批判が強いと思ひます。星野先生は久松先生の新しい浄土教を伝えようと思つてね、いろいろおっしゃつてるんだけど、だからこの点は非常に参考になりました、私も刺激されましたけれどもいろいろ問題が出てきつたんですけどね。ちよつと一べんに言えないのですけど。星野先生が最後におっしゃつたような、煩惱に対する認識が足らないとか、何かそういうことがあつてね。しかし、久松先生は、『起信の課題』のときにね、無相の自己を自覚した。水が波をおこすとおっしゃいましたね。煩惱の波をおこしていつて、そして救済の働きをするという表現をされたのですね。真如が波をおこしていくというふうな解釈はちよつと今までにないですね、波つてい

うのは大体外側の風によっておこったもので、煩惱あるんだけども、先生はやっぱ煩惱の波をおこして、それを機縁として救済の働きをするというふうにおっしゃったところは、非常に問題がありますけども、いまの星野先生のお考えに、ある意味に答えている久松先生の答えだと思えますね。

星野 武田さんですか。オーソドックスということですね、久松先生の批判に対してはどういうふうに。

武田 いやあ、私もそれほど詳しくは知らないんですが、いまの還相回向について久松先生が批判されるその批判の根拠といえますか、そこがやっぱり問題で、その場合に、星野先生がさっきおっしゃいました煩惱の習気という、これは非常に重要なことであろうと思いますね。むしろだからそこが浄土教の本質的なものであって、それが久松先生には欠けてるといふか、ちょっとそこを見られておられないというふうに星野先生はおっしゃったのですが、実はそこが久松先生の本当の基本的な立場ではないか。

そういうものは聖道門では完全に断じられているという立場ですね。これはやはり聖道門の立場ですから、それを断じえない私、私の煩惱性、あるいは群生海というものの虚妄性といえますか虚偽性といえますか、そういうものへ非常に深く自覚を持ってきたのが浄土教者であろうと思うのですね。ですから、久松先生の浄土教の批判というものは、これは正しくて、しかもそれは正しいというのはいやっぱ、聖道門か

らの批判という意味で正しいわけで、浄土教側からの批判というか、僕が浄土教の立場からいえば、もしも久松先生が本当に浄土教の立場に立たれたら、あんなふうな批判は出てこないんじゃないかと、感じがするんです。ですから本当に浄土教の立場に立たれると、私は、親鸞のような立場が久松先生にも出てくるだろうと思うのです。それが出てこなかったというのは、やはり聖道門——浄土門から言ってる聖道門ですけれども——聖道門的な立場に終始一貫して立っておられた。だからそういう姿勢においては、久松先生の浄土教批判というのは非常に正しいわけで、しかしそれに今度はリスボンドしようとしたときに、その区別を曖昧にしてリスボンドしておりますと、何か浄土教の本来の浄土教の姿というか本質というものが、何か聖道門的なものになんだんとなっていくというか、なっていないにしても、何か浄土教の本質的なものが薄れてくるといえますかね。つまり罪障の煩惱に深く自覚するというそのものが、ずれてくるんじゃないかっというふうな感じがするんです。

ですから、さっきの久松先生の還相回向の批判というのはつまり、往相・還相というのは、星野先生も先程からたびたび御指摘なさってますように、これはどこまでも浄土真宗では回向ですから、ところが久松先生はまさに、その回向そのものを批判されてるわけですね。その回向的な構造はまさに中世的なものだというふうに言っておられるということは、

つまりそれは、救済なんていうのは仏教では言いえないのだということになるだろうと思うんです、僕は究極的に久松先生の批判を持っていきますとですね、仏教で救済なんていうのは、これは本来の仏教ではないのだと。まだそういうものを仏教的に捉えている浄土教なんというのは、それはいわば本当に大人になり切っていない。親鸞が特に言った、衆生を凡夫と捉えたという凡夫観といますが、そういう意味での人間観というのは、ある意味では、久松先生の言葉をちょっと逆手に捉えることもであると。衆生というのは本当に未熟なこともだと。幼稚も幼稚、いい加減大変な幼稚であって、仏教が元来捉えてきた修行なんて、毛頭できやしないという、その立場ですね。つまり出家でなくて在家の立場っていう、これにやはり親鸞が立って行って、まあ法然さんもそこに立って行って、仏教の成仏への普遍性というか、出家のできないような人に対して、いかにして悟りの道が開けるかという、それが浄土教が浄土教たるゆえんのものだと思っております。ですから念仏をえらびとるということに、念仏のみを本願行にしたんだらうと思うんですが、ですからそこらあたりが、やはり僕らからの立場からという、久松先生は出家道といえますか、そこに立っておられて言われていて、ですから出家の側に仏教の根源的なものを、本質的なものをおかれた立場からみると、やはりそういう凡夫観に立った浄土教なんっていうのは、仏教の本来のものではないという批判が当然出てこ

ざるをえないんじゃないかと思うのです。

滝沢 聖道門といっても浄土門といっても、やはり本当の形態とですね。通俗形態があると思うんですね。ですから、そう簡単に、そういうことを言えないんじゃないかと。よほどこう見分けてから言わないといけないのじゃないかと、いうことが一つあるんですね。

それが、昨日からのお話でも、浄土真宗、浄土教であってやはり「一切衆生悉有仏性」ということがあるんですね。ただ煩惱覆うがゆえに見ることあたわずと、こういうことがあったと思うんですね。それから「浄土対面してあいたがわず」、「弥陀の撰不撰を論するなかれ」というのがあるんですね。そうすると、浄土というのはですね、浄土教の方からいっても決して何か、いまここから離れてどこかにあるというのではないのですね。こつちが信ずるからあるというものではない。単純にあるわけですね、浄土というのは。ここにあるわけです。だからそれを星野さんがずっと話されたと思うのですけれども。そうすると昨日の星野さんへの疑問に、そういうことを言うときダイナミックでなくなるかと、動きがなくなるということをおっしゃったのです。けれど、それが正定聚の位とか、今日のお話でも、逆にそこが動かないから本当の動きが出るということがあると思うのですね。今日のお話で、それ、あったと思うのです。そうするとですね、そういう点はやっぱり親鸞も久松先生もちゃん

と見ておられたのじゃないかという気がするんですね。

そうすると、それなのに、浄土教にそういうことがあるのに、なお死んではじめて往生するのだ、浄土へ往くのだということを言うのか。いまここにあるのに、浄土へ往くのだということを、死んではじめて往くのだということを、どうして言うかという問題が出てきますね。そうすると、死んではじめて往くということをやっぱり言わないわけにいかなかったのはなぜか、という問題があつて、それが今日のお話につながってくるのじゃないかと思うのですね。

問題は、死んでからはじめて往くというときに、ふつう通俗に考えると、時の未来というのを考えて、そして、ここからどこかへいくというふうに考えますですね。そうすると浄土というのは、何か現実から、いまここからかけ離れたどこかわからないところ、西方といつても、そういうことになる。そうすると、そこへ死んでから往くといつても、何か通俗な表象しか出てこないと思うんですね。だから、なぜ死んでから往くということをやわざるをえなかつたかということとは、今日のお話、いまの御意見とつながってくると思うんです。ですから、死んでから往くということをやわざるをえなかつたことは何か理由があると思うのですけれど、それはやっぱり通俗化しないように理解しなければならぬ。だから死んでから往くというのは、とにかくまあ、何か未来の時、あるいはかけ離れたところへ飛んでいくというようなことがあつ

て、そういうことと、結局昨日批判なきつた来迎というようなことと似たことになりそうですね。どうもそういうようなこととじゃないだろうと。

死んでからということ。それは死ぬということは、こちらの働きが、信まで含めて消えるということですから、その人の一生が終わるということだからですね。そうすると、今度は、働いてくるものはもっぱら弥陀の大悲あるいは警告、ただ五逆謗法を除くつていうのがありますから、大悲はすなわち警告でもあるわけですね。

そうすると、いままで人の目に見えなくても、その大悲にのつてでてきたものは、もう過去のものになつてしまつていくけれども、それは永遠に生きています。これは当然そうですね。それにのつてない、その逆の虚無に躍らされたものは永遠に滅びるということがでてくる。そのことはですから、そのことはやはり、信ということがあつても、こちらのことにならないから、だからやはりその意味では回向ということ、こちらの信ということと弥陀の慈悲ということとは、決して一緒くたにはできない。重なつても一緒くたにできないということを、はっきり言うために、死んでからということが言われるのじゃないか。これはキリスト教でも魅りということをいいますけれども、実際は弥陀の慈悲で生きてるといふことは、これは死んでからはじめてじゃないですね。ここでそういうのですね。すでに。これは知つても知らなくてもちゃん

とあるわけですから。だから、通俗に表象するのではないことを、親鸞は死んでからというようなことを、あるとき言っているにしても、いま言ったような意味で全然そこにひるがえせないですね。回向というものがあるのだというのを、それで言っているのであって。だから正定聚位ということ、そこには信仰の決断というようなことまで含めて、こっちがわのことにならないことがあるというのですね。そういうことを言うためと考えれば、星野さんが言われたことで何かその、その死んでから往くという浄土教の教えが、まるで無意味になってくるということがなかるうと思うのですね。

八木 真宗、それから禅、とくに久松先生との、やはり立場の違いということが、非常に大きな問題になっていると思います。久松先生の方は無相の自己の方で発言されたわけで、真宗の方の立場は、人間の具体的なあり方をあくまで視野から失わないものである。そういうことでいろんな違いが出てきて、たとえば浄土へ往生するというようなことについても、即得往生だとか、ここが浄土なのか、死んでから浄土へおもむくのかということ、意見の違いが出てきているのでしようけれども、最後に問題になっていましたのは滝沢先生が、「親鸞が、死んでから彼の地に往生するというふうに言っているのは、それは彼の地が現実から遠いところで、死

んでからでなければ往けないと言っているのではなくて、絶対にその、自分のはからいではない他力によるのだと言いたいからではないか」と、そういう御質問を提起しておられた。そこで打ち切ってしましまして大変その点、申しわけございません。

それで多少時間がたちましたけれども、午前中の星野先生のお話の内容、その後の討論を思い出していただきまして、早速討議を続けていただきたいと存じます。どうぞとまたからでも。

岸

昨日にひきつづき、お話をうけたまわってですね、なかなか奥深いところがあることを教えていただいたのですが、ひとつやはりよくわからないと申しますか、そこはどうなるのか、ひとつお教え願いたいと思うのは、大乘仏教の基本としてももちろん、煩惱即菩提というような、そういう立場、もちろん強調なさったと思うんです。それが逆転するということもお話もうけたまわったのですけれども。そうするとですね、一体その他力本願という、救われるという、そういうことはどうなるのか、少し稀薄ではないか。まあ禅に対する応答として、非常に禅的な構造とか表現をおつかいになってお答えになっている、そのねらいというのはよく解るのですが。そうすると、何か真宗本来のものが、どうも私には稀薄に感じられてですね。今日の、こういう御説明ももちろん納得がいきますが、しかし本当に浄土真宗が持っているところの他力によって生かされるという、そういうところ

ろは、あまり言及なさらなかったように私は思うんですね。もちろんあまりわからない、知らなかったところを今日はお教えいただいて非常にうれしかったのですが。星野先生のお話に、更にこう真宗独特の他力というのが、どういうところていかされるのか。たとえば、なま身の身で煩惱が一応断じられたけれども多少こう、残りがあつて、そういうのが媒体になるという、しかしやっぱりそれ、まだ足りないです。それなら、他力でないのじゃないかと。どこかにその転換、煩惱自体が転換するんじゃないかと、煩惱に加える何かがあつて転換するんじゃないかと思うのですが。煩惱自体が転換して菩提になるといふ、一それではやはり本当の他力ではないんじゃないかと。そこをとこをちよつとお教え願いたいと思ふのです。

星野 そういふ点は確かに他力というところはあまりお話し申しあげなかつたわけですが、他力というのはやはり、対応関係一般において一番よく強調されてまいりますので。で、逆対応のところでは、他力というよりもむしろそれは大乘仏教というものを根底において、そういうことをもうしあげたいと思つたわけです。ですから、光号因縁ということを先程申しましたが、あの光号因縁の原因となるものは、すなわち他力であるということが言えます。もうひとつその奥にある信心の業識というものもやはり煩惱即菩提と申しますか、如来が一切群生海の心であるといふとこ

ろからいけば、これも他力であるといふことが言えると思ひます。何もかもそこではやはり他力といふことが言えるのじゃないかと思ひます。

で、その他力というのは、その対象的なと申しますか、いわゆる対応関係においての私の主体的な告白と申しますか、そういうようなものから常に他力といふことが強調されてきているんじゃないかと思うのです。その点は伝統の、いわゆるオーソドックスにおいても、はっきりと言われていることと申しますが。こんどでは、「久松先生の批判に対しての答え」といふことが中心だったものだから、その点が軽くなつたと思ひます。

西村 先生のお話を聞いて、久松先生と一致する点が、非常におありだといふ印象をひとつ持つておりましたら、最後になりまして、きちつと批判をなさいまして私はそうだろうと思ひました。ただその御批判の中心は、媒体となるべき煩惱の面が、久松先生では欠落してゐるのではないかと、それが高邁なあの宣言を普遍化できないものになつてゐると。それはそれで、私もFASの理念と実践との不整合については疑問を持つておりました、批判を持つております。ただ星野先生がそれを、煩惱といふことの強調性を欠いてゐるということをおっしゃいましたが、それは久松先生がはっきりと「私には煩惱はありません」と言つておられる。その場合の煩惱です、これは煩惱即菩提といわれる場合の煩惱とは質がだい

ぶ違うのじゃないかと思えます。で、久松先生のお立場も、もちろん大乘仏教であり、とりわけ『維摩經』などをきちっとふまえておられるわけですから、煩惱即菩提ということは認めておられるし、煩惱は拭いても拭いても払拭できないものであることはよく自覚されている。ただ煩惱即菩提であることを、きちっと覚しておられるかどうかというところにあるのではないかと。久松先生の場合には、まさに覚こそが媒体であると、言っておられるのじゃないだろうかと思うのです。

それで星野先生のおっしゃっている煩惱と言われるその煩惱は、煩惱即菩提という、そういう矛盾の構造の中における煩惱の要素を言っておられるのですか。あるいは煩惱即菩提ということが覚することができないという煩惱なんですか。久松先生に欠けているものは何ですか。

星野 久松先生に欠けているものは、無的主体というものの、何と言いますか、妙有的なと言われますか、有的妙有ですか、そういうその有的のものが欠けている。有的にそれが媒介となるわけですから。とにかく先生では主体的にはそれでいいんです。主体的には。ところが客観的には五濁の世の中です。から、それを認めておられる。認めていながら、その五濁の世の中についての認識がない。だから具体化ができない。ただね、いっぺん年賀状をいただきましたときに、第四次防反対ということをはっきり年賀状に書いてありました。それ

が具体化なんです。そこまで具体化しなければFASの本当の実践というものは成りたないと思うのです。

秋月 私は久松先生に「見たということが直ちに身についたということではないのだから、煩惱の習気をどうしますか、正念を決定したということと、正念を相続するということは別なんだから」ということを言い続けてきたわけです。で、久松先生が覚を強調される立場は、それが私は、一番、禅の基本のところだということを確認した上で、なおかつ見たものが身につかないこと、一瞬正念に立つことができるけれども、それを相続することができないと。まさしく煩惱の習気をどうするかということと言い続けてきたわけなんです。ですから本来底の問題はそれでよろしいが、現実底では問題がありますということを言って、それが白隠禅の公案の修行体系なんです。白隠は悟るということと同時に悟ったあとの修行を、まさしく煩惱の習気を抜くための公案で苦勞して、あの教育体系をつくっているのですから。ですから星野先生がおっしゃったことと全く同じようなことを私も先生に批判してきたものから、私はここでちょっと、おかしな立場に立つことになるわけなんですけれども。

おそらく私がそう申しましたが、星野先生があれば綿密に言われても、大寂靜中の抱石老居士は、お前たちは俺の言っていることがわからんと、こうおっしゃるだろうと思っただけです。ですから藤吉さんが、星野先生に対してそれは違いますと言うだろうと

私は思っていたのですが。あの人は大人だもんだから、そう言わないんですね。それで、大寂靜中の抱石老居士は泣いていると、西村さんが言うんですね。私はまさしく、おそらく久松先生は私のような言い方をしたり星野先生のような言い方をしたり、お前たちは俺を本当に理解してないといつて泣いておられるという恵信和尚の言い方、まさしくそうじゃないかと思うんですね。どうも久松先生が覚とおっしゃっているところはそんなもんじゃない、という気が私はどうしてもしてしょうがないんですね。煩惱もない菩提もないと言っているんで、煩惱即菩提だなんて言っているんじゃないんですね、久松先生は。煩惱もない菩提もないというところから発言しているんですね。それが先生の言う覚なのであって、煩惱即菩提だとか、煩惱を断ぜずして涅槃に入るとかいう、そんな次元のこと言っているんじゃないんですね。久松先生のおっしゃる無的主体というものは。

そこで、私は武田さんがおっしゃったことに賛成なんです。浄土門の立場から、もし久松先生に批判をするならば、もとへ戻って自力聖道門というものに自分は立てないのだから、他力易行道に立つのだというところから出発するほかない。そうでないと、だからやはり私は自力と他力というその——これは禅の方からは自力・他力と言っていないです。禅の方は自力・他力と言わないんです。易行・聖道とも言わないんですね。——だから易行も聖道もあるかところ言っているわけな

んですから。ところが親鸞はやはり、他力から出発したのですから、親鸞の立場から話をしなければいけないだろうと思う。私、だからその点では武田さんに賛成なんです。

こう言ったら私が賛成だということをおわかっていただけののではないかと思うんですが。武田さんは何て言われましたかね。自分は凡夫なのだから生死を超えることはできないのだと。そういう凡夫なのだと。だから自力聖道門には立てないのだと。自力聖道門は間違いだというのではないけれど、自分は凡夫なのだから生死を超えられないのだと。そう気づくことによって超えていると、こうおっしゃってたんですが、それを裏側から言いますとね。私に煩惱はありませんと言ったときに、私たちがふつうに煩惱を持っているでしょう。きれいな花をみて、きれいだと思うだけならいいけれども、摘んできて自分の部屋に飾ろうと、そう思いますね。そういう煩惱を持っている。先生はしかし、そういう煩惱がないんだという次元で言っているのではないんですね。先生は、煩惱もない菩提もないというところから「煩惱はありません」と言っているわけなのですね。ですから、そこを間違ってしまうと困るんじゃないかと思うんです。逆に言うと、私には煩惱がないということこそで先生は煩惱を処理しているんですね。だから先生は煩惱とか煩惱の習気とかいうものを問題にしてない、処理してないんじゃないかと、私には煩惱はないということに立つことによつて煩惱を先生は処理していらっしやる。ちゃんと。ですか

らそれは、武田さんが言うのと裏表の立場なんです。そして両方とも仏法だと私は思う。その両方の仏法を支えるものがやはり、大乘空観だと。

まあそこへいくと、竜樹の空観とちよつと違つたと武田さんが言い出したので、そのところは私、ちよつとまた問題なのですけれども。それは武田さんはおそらく、文献学的な竜樹を言っているのだらうと思うので、我々や久松先生たちは竜樹の心を問題にしますので、文献学をふつとはしちゃうもんですから、大変非学問的だと、しょっちゅう東大系の仏教学者には言われるんですよ。大拙は歴史を知らんということ言われるんですよ。文献学、歴史学をおさえてない。まあ柳田聖山さんの言葉を使えば、外車を泥んこ道に走らせているみたいだと。まず舗装してからやれと言われるので、その点で批判されると武田さんにはかなわないのですが。竜樹の心を釈尊の心だとし、そして道元や臨済の心だと、そういう一貫した仏教的な空観というものを考えるならば、星野先生が言われたようなところで自力と他力というところが両方とも仏教だといえるのではないかと私は思います。しかし自力と他力を安直に結びつけて一つにすることは賛成できないということなのです。だから異なつたまんまで同じ仏教の法門だということなのでいいんじゃないかと、私はそう思うのでございますがいかがでしょうか。

滝沢 仏教は有限の事実存在ということ、どこかでぬか

しているのではないかという批評がよくあるのですけれども、随処に主となるという「処」というのがちゃんとあるものから、事実存在をぬかしていきなりということはない。そこから、無的主体がそこで働き出て、覚ということがおこってくるし、煩惱が煩惱だということも見えてくる。だから、そこには一番もとのところには煩惱なんというものはないという、だから狭い意味の宗教的な面になりますが、そこでの問題とすね、そこにもう宗教的な場面面で既にいろいろ、まあ私自身も書きましたように、もうひとつ、そこをふまえるて却つてもうひとつよく見分けて言いあらわさなくてはならないこと、そうしないと誤解を生じるような、ほかの世界に一貫できないようなことが出てきはしないか、ということを書きましたけれども、その宗教的な場面の問題とすね、それから宗教が一番もとのところにかかわりますから、もちろん全世界人間にかかわりますけれども、しかし人間のこととして宗教が出てくるときには、やはり、全生活の中の一つの極になりますね。

星野さんがいまおっしゃつたのは、直接に宗教的な場面にもかかわつてきましようけれども、いまうかがつておられます、むしろ実際の世の中にあるいは社会に出ていく場合に、そこに支配している法則をみきわめないと実践運動というものはやれないと。それをそらして、いきなり労働会館で何かをしようと思つても、それは無理だらう、ということのよう

に聞こえたです。ですから、いま現在の世の中をどうする
というときに、やはり宗教的なことが基本で、中心なこと
ではありますし、それが抜けてるから、いまの労働運動とい
うものが駄目になるし、そこが抜けてるからまた社会変革の
法則とか経済社会の法則とかいっても、その法則ということ
が何のことか本当には解っていないのが殆どですね。

だからむしろ久松先生の見えおられたところからは、むし
ろ有限の事実存在というところを見えるところから、宗教
的な極と同時に、たとえば人間がものを作り、経済的な組織
を生み出すその場合に、直接に無の主體とだけだけでは、
みきれないことがあるわけですね。そうでなければマルクス
なんていう人は出てこなかったでしょうし、また何にも意味
がないということになるだろうと思えますけれども、実際は、
そういう自立経済的つまり、そっちからみられた政治の場面
には、それに独特な問題がありますから、そのほうで本当
にみきわめていくということ。そうすると、これはとても大
変なことで、純理論と現在の資本主義の段階と、現状という
ものとの認識のほうに限っても、やらなくちゃなりませんね。
だから認識が、すっかり現状までわかってからやるっていう
わけにはいきませんから、その実際の政治的な政策というの
は、その都度、まあこのへんというところで、決して隅か
ら隅まで科学的に基礎づけられたなんてありえないことをや
っていくほかない。そういうような狭い意味の宗教的な場面

だけで「人類の誓い」が出ていても、現代の社会というもの
は、人間の生成、進化、変革の歴史、メタモルフォーゼの歴
史の中で、どういうところに出てきて、どういうふうに逆立
ちしていて、どこからどういうふうな正すか、というふうな
下からの人間認識ということは全然といていいくらい、な
さってらっしゃらないわけですね。で、そのことがやはり、
いまの間接的ですが、逆にも逆に宗教的な場面で、もうひとつ
精密にすると、そっちへの道が開けてくるわけです。そこが
だから、これは逆に経済的な認識というものでも、マルクス
があれだけできたということは、人間そのもののことを考え
ていたからだと思わね。だがそこに、マルクス自身
に不徹底なところが、ちょっともうそこは片付いたのだと思
ったところが、十九世紀の人ですからありましたけれども。そ
ういうことが現在では、宗教的な場面でいまままでの浄土真宗、
それから禅、それからキリスト教というのは、本当に抽象的
一般的になるのでなくて、一つの事実をふまえて、それぞれ
のところ立つということが是非必要ですし、それができれ
ば今度は、その事実存在というふうなものをふまえて、人
間が作る、語るということがどういうことを明らかにして、
そして狭い意味の宗教的道徳というふうな場面とは違う場
面で、ちゃんと運動の役に立つ認識というものは、自覚とい
うものも出てくるだろうと、そういうことのように思うので
すね。だからそれを一挙に、その両方にわたっている問題で

すから、そのところをよく見ないで、事実の世界の法則と
いうようなものに出ていかなかったというのを聞きますと、
それは議論の焦点が合わないし、深められていくっていうこ
とが難しいのじゃないかという感じがするのです。

八木 先程からの滅度の自己ですか、煩惱もなければ菩提
もないという、そこからの発言と、現実の人間にはやはり煩
悩をふっ切れないでいるという点を、事実としてふまえる
ということが指摘されましたが、この点を、事実としてふま
えるということになりますと、浄土真宗の立場のように、自分
の立場を聖道門から分けてですね、凡夫の自覚に徹底する
というところがどうしてもあるということになると思うのです。

そこで、しかしながら、何かいままではキリスト教のこと
がひとつも出てこないですね。キリスト教の側での煩惱とか
罪ですね。どういうふうに考えるかという、そのところま
だ出てきていないことと、それから真宗のほうでもさっき、
ちょっと私、おうかがいしたかったですけど、煩惱の霧を
通してですね、如来の光が輝やいているといった場合に、真
宗の方の自覚では、光というものに照らされることによって
煩惱の霧は晴れるものなのか、それとも照らされることによ
って煩惱の、その煩惱性といいますが、暗さが余計はつきり
と、いわば黒々と照らし出されてくるものなのか、どっちな
のですか。

武田 光に当てられれば当てられるほど、照らされれば照

らされるほど、自分の煩惱の深さというか業の深さというも
のが見えてくるというのが、やはりこれ親鸞の理解。つまり、
そういう意味の業の深さに思い知らされてくるというのが、
これがいわゆる機の深信ということだと思うのですね。で
すから法の深信と機の深信というのが二種一具というのが、こ
れが真宗の信の構造の基本的な捉え方なんですが。幾の深信
という、これは無有出離之縁という生死の世界を無始なる過
去から無終なる未来へあたって自己が生死の流転の世界から
出られないということを思い知らされるのは、その法に照ら
されたっていうところがなければやはり、駄目なんです
ね。ですから、まあそれが『歎異抄』なんかに出てくるように、
地獄一定という親鸞の自己の捉え方ですね。あれは法に照らさ
れておらない、本願というものに気付いていない、それを聞
いていない段階では、あそこまでいかないだろうと思うので
すね。ですから、本願に生かされてる私というそこは、弥陀
の本願のめあてというの、煩惱具足の凡夫ということから、
本願に気付く、本願に照らされれば照らされるほど、
その本願の救いの対象になっている衆生の煩惱性というのが、
ますます見えてくるというのが、これが弥陀の光に照らされ
たひとつの証しとして、自己の、衆生の自覚の中にあるもの
なのです。

ですから信の中味というのは、実は先程来、秋月先生も言及さ
れましたように生死流転から出られない私というそういうと

ここに実は本願に照らされている証しがある。そこに撰取不捨ということの意味があるわけですね。ですから、そういう構造が「不断煩惱得涅槃」ということを証知するという宗教経験の内容なんだと思うので。で、それが実は親鸞が捉えた生死即涅槃の構造である。ですから、空というところ捉えられた生死即涅槃というのは先程秋月先生がおっしゃったし、久松先生は善提もなければ煩惱もないんだという、そういう次元が実は私は、絶対空の世界だと思うんですね。で、それが『維摩経』なんかで言っているような、維摩居士が非常に力説した空の捉え方だと私は思うのです。だからそういうふうな捉え方と、親鸞が言っているような生死即涅槃、不断煩惱得涅槃を信の一念のところ証知するといった場合のあの、不断煩惱得涅槃というのは、私がさっき言ったような二種深信の構造の信の構造であると。つまり私はどこまでも煩惱具足の私だということを思い知らされる、その知らされるということとは実は本願の救いのめあてとなっているということ、そこで実は得涅槃という構造が成立しているのですね。ですから親鸞が信の構造の中で言った、不断煩惱得涅槃だとか生死即涅槃といった場合の生死と涅槃の即の構造というのは、そういう親鸞の、生死から脱け出られない、そのことによって自分は涅槃を得るのだという、そういう構造になっているのですね。

ですから、そこが久松先生とよほど違う点があるのであつ

て、その違い、聖道門と浄土門の違いを明確にしておかなくてはならない、少なくとも親鸞の自覚の中には、あるいは親鸞のみならずこれは浄土教の歴史の中で言われることで、竜樹・世親というのはあまりないんですね、そういう自覚は。御承知のように道綽あたりから、この聖浄二門というのが出てきますから、そして、それをふまえて善導がそれを非常に主体的に捉えた。これが機の深信ですね。それをもっと永劫の三時にわたって捉えたのが、僕は親鸞だと思うのです。ですから、そういう自己をいかに捉えるかというのが浄土教の歴史の中で展開してくるのですが、その際に非常に重要なのは聖浄二門判ということと、もうひとつは、これは道綽でも捉えられたそのものになっているのは、これは正像末の三時の歴史観ですね。聖道と浄土とを明確に分けて、親鸞はどこまでも聖道門に立たなかった、浄土門でなければならぬのだという自覚が明確にあらわれてきたのは、ここでちょっと引用したいのですけれども、『正像末和讃』のはじめの和讃に出てくるところなのですね。ちょっと恐縮ですが引用させてもらいますと、こういうことを言っているのですね。「釈迦如来かくれましまして、二千余年になりたまふ、正像の二時はおほりにき、如来の遺弟悲泣せよ」「末法五濁の有情の、行証かなはぬときなれば、釈迦の遺法ことごとく、竜宮にいたりたまひにき」。これは印度のひとつのミソロジーですけれども、御存知のように、仏法というのは全部竜宮から現われ

てきたと。で、竜樹菩薩なんかも竜宮から經典を持ってきて大乘經典というのがあったと。これが今度は竜宮に隠れていくという。「釈迦の遺法ごとごとく」だから釈迦の説法はすべて竜宮の中に入ってしまったという意味は、これは私流に解釈すれば、これは意味がなくなってきた、つまり力のある意味で失ってきたという。それは何故かというのが前の

「末法五濁の有情の、行証かなはぬときなれば」という。こういう親鸞の自覚。それが更に次の句に出てきて、「正像末の三時には、弥陀の本願ひろまれり、像季末法のこの世には、諸善竜宮にいりたまふ」。この諸善というのは釈迦の遺法のことなのですけれども、そういうものがすべて竜宮に隠れてしまったというわけですね。ただ正像末の、これは末法から更に正像にも展開させてるわけですけれども、「末法五濁の有情」というものは「行証」かなわないのだと、行も証ということも、もう末法五濁の人間にとっては、衆生にとっては成立しなくなつたと。ですから、ただ広まっているのは、弥陀の本願のみだという、こういう親鸞の捉え方があります。ですからこれがさっきの聖道門、浄土門という、これはもちろん浄土門の側から区別することですが、いまのこの末法の意識とか自覚とかいうのが、非常に強くそこに働いてるわけで、親鸞も実は、自分も末法五濁なる私という、その存在してる私というものが、いくら行をしても、行も実践できないれば、ましていわんや証を開くなんていうことはできないの

だと、だからそういう末法五濁の知覚を持った人間に対して、行をしない、そして悟りを開きなさい——この現生においてですわね——というような釈迦の説法はことごとく、どんな、すばらしい説法でも、すばらしい教法でも、実はもう実践することができなくなっているというそういうことがあるんです。

八木 久松先生の言葉は、煩惱も菩提もないところから出たのであって、対立のほうからじゃ勿論ないと。それでしかし、これは久松先生だけがおっしゃったのかというと、そうじゃなくて、諸仏如来は煩惱のおこらんものであって、それを涅槃というのであって、煩惱を断つなんていうのは涅槃じゃないのだという。やはりそれが大乘仏教のひとつの勘どころがあるだろうと思うんですね。だから、久松先生のおっしゃったことは決してそういう大乘仏教の伝統からはずれたことでもなくて、むしろ臨済のまっとうな立場であると。ところが他方には、いま詳しく御説明してくださったようなことがあって、しかしそれをうかがっていると我々には、こう聞こえるところがあるわけですね。つまり「本当はそんなだかど。たまたま、いまという状況、まあ末法ですね、現在という状況、あるいは、たまたま私というこの個人が、どうして、いかなる行によっても、いかにあがいてみても、煩惱というものはふっ切ることとはとてもできないのだからと、「たまたま」というね。やっぱりあるように聞こえるわけですよ。

ところがおっしゃってゐることを、または親鸞を読んでみますと、「たまたま」じゃなしにね、人間というのは本質的にそういうんだと。煩惱なんて第一、ふつ切れるもんじゃなくて、「私には煩惱なんてありません」というほうがはつきりとおかしいのだと、そういうところがあるようにも思えるんですけどでも。真宗の方の自覚ではね、末法とか凡夫とかおっしゃってゐる場合の末法性とか凡夫性というのは、いわば、たまたま自分だけ、いまだけに関するいわば偶然的なことなのか、それともっと本質的なことなのか。

武田 先程もちょっと『和讃』を言ったようにですね、つぎの句に「正像末の三時には」という、単に末法だけにとどめていないんですね。実は像法の際にも正法の釈尊の時代にも、実は弥陀の本願というものでないと救われないのだというところまでできているわけです。そういう意味では本質的な捉え方として、つまり三時を超えたものとして煩惱具足の凡夫という。ですからちょうど十八願にも出てきますように、「設我得仏、十方衆生」という、十方の衆生というのは空間的な四方十方というと同時に、この三時を貫いた一切の衆生と。ですから当然、釈尊の時代の衆生も、道綽禪師などがですね、竜樹菩薩以来の衆生もすべて弥陀の本願によってでないと救われないというですね、そういう弥陀、つまり久遠の弥陀という捉え方なんです。これ、『和讃』にも出てきますように、十劫に弥陀が成仏するが、それは

久遠の弥陀だという、あの十劫と久遠の関係から久遠の弥陀という考え方が出ますから。そうすると、「たまたま」どころか、もっともっと本質的なものだ。ですから、そういう立場からみますと、もし親鸞が現在いて、久松先生に接した場合に、どう親鸞は言うだろうかということが、実は問題なのです。そこで「お前は凡夫の自覚が不徹底だ」と、いうような形にならないだろうか。ちょうどその当時親鸞が、当時の南都の仏教者というか、比叡山の仏教者たちにも批判を加えたような、ああいうような批判が実は、なされはしないだろうかという気持ち。まあそういうふうには僕は思うんですけどね。ですからそこはいまの末法の自覚というののももちろん入りますが、同時に自己をどう捉えていくかというところに非常に久松先生との質的な違いというのがやっぱりあるんじゃないかと。ですから、久松先生が批判されてるのを、僕は星野先生とちょっと違う見解っていうか、思いがあるんですけど。それは、星野先生は、久松先生が真宗を理解されたのは俗流真宗だというふうにおっしゃったかと思うのですが、私は久松先生はそういう気持ちではないんじゃないか。むしろ久松先生が徹底的に批判の対象にされたのは親鸞であったと思うのです。というのは、浄土真宗の形態というか浄土教の形態、その形態に対して久松先生は徹底的に批判されたとは思ってゐるんです。ですから、それは浄土教の方から見まして当然だなと思うわけです。つまり聖道門の立場に立て

ば浄土門というのは、もう本当に仏教の亜流的なものにしか
ないように見えるんじゃないかと僕は思うんです。

ですから先程、還相回向のことについても、これは星野先生がズバリと指摘されて、私も全くそうだという気持ちでいるんですが、やはり久松先生は、その回向ということ言っておられないというか、認めておられないというか。あるいは認めておられないというよりもむしろ、その回向そのものが中世的な発想だというような久松先生の批判というのはまさに聖道門からの批判として、非常に妥当だと。これは浄土門的な立場ではないですね。浄土門的な立場というのは、往相も還相もともに弥陀の回向ということですから、ここに実は絶対他力性ということが成立してるわけですから、これはすべて最初に星野先生が言われたように、逆対応的な関係と対応的な関係を区別しなければならぬ。そして対応的な関係のところでは弥陀というものが本当に語られるのだと、つまり凡夫の対応関係において弥陀が弥陀たるゆえんの意味が出てくる。これは僕は全くその通りだと思いますし、私の浄土教者としての立場も、ここを抜いてはもはや弥陀というものは単なる空論になってしまうと思うのです。ですから、そういうことがすべて還相往相の捉え方にも全部かかわってきてるわけですね。ですからそういう、教われていく衆生をどう捉えるかによって、そこが大きく変わってくるわけです。

それが実は、仏性論なんかにもかかわってくるのですね。

あの「悉有仏性」という発想が、実は浄土教という、これは真宗学の中では大きな問題で、いろいろ仏性論として論争されるところですけれども、親鸞ではたしかに「悉有仏性」というようなことが『涅槃経』によって説かれてきます。

これはまた『涅槃経』というのがとても複雑な經典でして、はじめ頃はそういうことは説いていないけれども終り頃には説いてきたとかです。いろいろな經典の中で紆余曲折展開してますので、なかなか難しい経緯なんですけれども、少なくとも親鸞が『教行信証』の「真仏土巻」の中で十三文ほど

『涅槃経』を引いてきますけれども、あのへん引いてきて後半頃から仏性論からはじまります。はじめの場合は、星野先生が先程言われたように、浄土は涅槃界であるということなのです。いわば証文というような証しの経文として、ずいとはじめに『涅槃経』を引いてきます。そして後半部分から仏性論が展開されるわけですが、その場合の仏性の捉え方も、一切衆生悉有仏性というのが、これが大乘の原理だという、大乘の鉄則だということはたしかに教えられるんだけれども、実は親鸞自身の自己理解の中で悉有仏性ということには到底思われなかったんじゃないかとね。自分に仏性があるなんていうようなことは、もうとんでもないことだと。もう丸々骨の真髓まで私には仏性などというのにはあり得ない。煩惱具足の私。「我が身」といった場合の私。あるいは二種深信で言えば、機の深信でいえば「現に自身はこれ」といった、

あの「自身」、あれが結局、機の深信の中味ですから。そうすると、そういう私においては仏性などというのはありえない。先程の『唯信鈔文意』に書いてありますのは、あの親鸞の理解としては、あれはやはり信の内容としてそう言っているのだと僕は思いますね。信の内容。獲信の内容として。つまり信をえるという、弥陀の本願というものに接していればこそ一如がすべてに満ちみちてましましてるといことが知らされてきたということであってね。本願に接しない前に、ああいうことがわかるということは、僕はありえないと思います。ですから、先程星野先生が光号因縁のところを非常に巧みにですね、解釈なさったところで、その信心の業識をどう捉えるかというね。その「たね」のところでは、一切群生海にみちみちてる一如というところで捉えておられましたね。しかしそれが星野先生が言われたような信の決断というようなところで言われているのですが、やはりこの心に弥陀の本願を信樂するというところが実は親鸞の最も肝腎なところとして。だから、そこにおいていまのようなことが言われるのですね。『唯信鈔文意』で展開されるようなことが言えるわけなのです。ですから必ず弥陀の働きを通してそういうことが、みな、知らされてくるという、こういう構造を持っていると僕は思うのです。これは、とかく禅の方が、アメリカでも阿部先生がしきりにそういうことを言われるのです。なぜ方便法身などというところへとどまるのかと。法性

法身のところにゆきなさいといわれるのです。僕からみれば、ゆく必要ないんです。というのは法性法身は色もなし形もなしで、そこから形を現わしたところに私たちにとっての救いが、非常に大きな意味を持つわけですから。何故形をあらわしたかということを考えれば、これが実は本願の生起本末を聞くということになるわけです。ですから方便法身というところで十分なわけですね。その十分というような意味は、先程ちょっと星野先生が解釈をされた方便法身より法性法身をい出すというときに、方便法身から何か法性法身に還っていくというような。還っていかなければ究極的なものにならないというような。そういう形では僕はやはり伝統宗学ではよくいう縁他力の理解であって、絶対他力ではないわけです。あるいは助縁の他力、ただ助けてもらうのだということになるわけです。自分には悟り開く力がないわけだから、弥陀の本願、本願の他力によって、ちょっと手伝ってもらって悟ってゆくというですね。そういう構造になつてしまふわけですね。それだったら自分の捉え方という、さきのような機の深信という構造は出てこないんじゃないかということをおもうんです。私はさきに言いましたが、これは浄土門的な立場から言うのですから、聖道門の立場というのは、そういう立場なんというようなものは全然ないわけですから。

本多 逆対応から逆を抜きとってしまったものが対応で、二つは全然違うと考えることはできないんじゃないかと。逆

対応は対応と不一不離の関係をなしているんじゃないかと思う。それから最後の還相回向と還相ですか。これは午前中最後に残った疑問だったので。この回向があるかないかで、久松先生の立場と親鸞の立場が全然違ってくるということにちょっと疑問を感じましたですね。これはよく回向があつて、要するに還相回向と還相ということは、究極的な現実の意識形態の違いと考えていいじゃないかなろうかという気がしているわけです。これはまあ、ちょっとコメントしていただきたいのですけれども。以上が一つです。

もう一つは、星野先生が法性法身と方便法身との関係がですね、滝沢先生流に、不可分・不可同に不可逆がついたわけですね。不可逆と。これももちろん、ある意味でよく解るのですけれども、そうしますとですね、どうしてその不可逆でなければならぬのかということの説明もお願いしたいのですが。もしそこに不可逆がつかうならば、即得往生と往生とはやはり不可逆の関係があるのでしょうか。あるとすればどちらが因で、どちらが果なのでしょうかと。それから逆対応と対応。これはそうですね、ここでおっしゃってるんですから、逆対応から対応へという不可逆の関係ですね。それから即得往生から往生へという不可逆ですね。

星野 コメントといつても何ですが。回向ともうしましたら、回向のない還相はありえないということですね。それはもうその通り。それから、即得往生と往生とは、これはむしろ、

不可逆というふうに言えるかどうか、少し問題だと思ふのですが。即得往生は、昨日も何べんももうしましたように、宗教的な往生ですね、これが本当の往生なんでして、臨終の命終の往生というのは、身体の往生というのは、往生にならない。往生というのは、往って生きるです。往生にならない、死ぬだけです。往生にならないですね。だからこれは、いくらでも迷います。即得往生は迷わない。即得往生あつての往生ならいいんです。単なる往生だけならば往生と言えない。往くところがありませんから。それこそまた流転輪廻の世界をさまようわけですね。ですから、その即得往生あつての往生であれば、それは不可逆ということは言えますね。それから私、武田さんにね、こんどはひとつもうしたいのですが。さきほどちょっと、事柄そのものの順序ということをおっしゃいました。八木さんがね。私は事柄そのものの順序で話をしてるわけなのです。ところが武田さんの場合には、親鸞の体験としては、仏性があるというふうなことは絶対にありえないと。私もそう思います、体験としては。しかし事柄そのものとしては『唯信鈔文意』に書かれているように、如来が満ちみちているという関係ですね。そういうものになるのだと思うのです。ですから信心仏性論、これ、仏性論でずいぶん宗学で論争されているところですから、それはいつまでいってもきりが無いと思えますけれども、私はいわゆる信心仏性をとらないだけなのです。というのは、どうしたっ

それは親鸞の体験においてはという、だから私は体験主義になるのだというふうに言うんですね。信心仏性論はどうしても体験主義的なものになってしまおうというふうに考えるわけです。

武田 さきほど秋月先生が私にちょっと御質問なさったので私が先生のお話、どう思われるかとおっしゃったのをちょっと私、紹介すると、浄土門の人間も、さきほどのようなことを、一応理解したうえで、何かやはり禅の方々と心が通じ合うような面が、やはりどこかあるのではないかというね、そういう場があると思うのだがどうかというふうにおっしゃったのですが。まあ浄土門に属する私が考えますと、私はあると思います。あると思いますが、禅の方々、つまり私からみれば聖道門の方々ですが、その方々との対話っていうか、理解し合うところというのは、つまり接点といいますが、そういうところは、実は「私」のところで成立するのではなくて、これがやっぱり念仏者の理解になると思うんですが、弥陀の願心といえますかね、そこで実は聖道門の事柄といえますかね、そういうのがやはり、成立していると私は思うのです。というのは、どういうことかともうしますと、もっと具体的にしますと、法蔵菩薩の五劫思惟、兆載永劫の行というですね、そこに実は、それを現代の世において体験なさってるのが禅の方々だというふうな形で、実は我々念仏者というのは理解できると思います。そういう形で。ですから

私が実は禅に立っている方々と同じ立場に立てるのだというようなことは、これは私はいく言わないし。私の側で言えば、今度は、弥陀の本願に立てば立つほど、無に立てるかどうかという、この問題なのでですね。ですから逆に言いますと、禅が無の場に立てば立つほど弥陀の本願がそこにくるといって、ですから自分が無になるっていうのはやはり、弥陀によってなければ絶対に無になれない。つまり、無になれないということを書いておられることによつて、という意味が必ず入る。無になれないということにこそ実は、弥陀の本願があるわけですから。本願を聞いてるといことは、自分が無になれないということ、ますます思い知らされるっていうところがあるわけですから。

私は何も自分が信の経験をサイコロジカルになまに出しているとは思っていないのです。ただ私は先程から申しているように、浄土教者、念仏者という立場というのが非常に重要だということ、これはやっぱり星野先生も、いくら宗教哲学的に論理化させようとされていても、底にずっと流れているひとつのものとしては、先程から問題になっておりますように、煩惱の習気ですね、そこに星野先生は注意をずっと向けておられる。浄土の理解もそうですし、弥陀の理解もそうですし、ましてや自己の理解もそうですけれども。そういうものがずっと流れてるのはやはり星野先生の念仏者としての宗教経験というものが底に流れている。それが同じような

ことが実は久松先生のところにもあるんだらうと、僕は思うんですね。ですから、それとそれとがぶつかり合っているわけです。ですからその場合に、先程西村先生がおっしゃったこと、非常に重要だと思ふんですね。絶対譲れないということが、これが親鸞にあるわけですね。御承知のように、たとえは親鸞の『教行信証』の一番最後に出てくる聖道門に対する批判ですね。これは実に痛烈なんです。いまちよつと読ませていただきますと、「窃かに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛なり」と。「しかるに諸寺の釈門」ですね、「教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷ふて邪正の道路を弁ふることなし」というところまで徹底的に批判されてるんですよ、結局。こういう姿勢がね、このように親鸞をして言わしめたところというものは、聖道門の諸教のお前たちは、五濁悪世の、その立場、その自覚というのではないじゃないかと。もういまは五濁悪世のこのときにおいて、その行証というのとはどうの昔にすたれてるのだと。そういうときにもかかわらず、まだ行証ができるようなつもりですね、聖道の諸教をやっていると。行をやっているとすることに、何とかして目覚めさせるといふようなといひますかね。そういうような、並々ならぬ気持が、こういうところに、こうちよこちよこ出てきてるわけだ。

ここにいう「行証」の「証」は「証巻」の証です。この「証巻」をどう理解するかについて、これが非常に大きな問題だ

と思うのです。先程の還相回向ももちろんこの「証巻」の後半にずっと、『往生論註』の還相回向の解釈が出てくるわけですから。この「証巻」をどう理解するかという、この「証巻」の一番最初にそのキーがあると思ふのですね。ここで親鸞は何を言ってるかというのと、証はこうですよということを一応最初に言いますが、その次にこういうことを言っているんです。「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教に入るなり。正定聚に住するがゆへに、必ず滅度に至る」。ここで正定聚を語ってるんですね。で、入正定聚というのは本当は「信巻」でなければならぬんです。ところが滅度たる証を語るときにですね、この信をここに持ってきてるわけですね。これは、その持ってきた前提にあるところが一番大事なので、その前提の理解がいま読みましたような「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌」というこの理解がここにあるわけですね。ですから、これが実は先程の「聖道諸教の行証は」ですね、「すでに廃れてる」という理解がここについてるわけですから。

つまりここは、実はまさに聖道というのは私の理解では、証へ導く道ですね。ですから、いまこそ聖道門における諸教は行証かなわぬ。行証ということはもうできないのだと。ですから浄土門にすべての者が入れよと、こういうことなんですね。ですから、彼の聖道と浄土門の理解に、聖道というものは、浄土へ導くためのものだというふうな理解

がひとつありますね。これは現実に聖道門やっておられる方々があるわけですから、そういう方々は実はいま、聖道門やっておらっしゃるけれども、その人たちがずっと気が付いてくると、弥陀の浄土門への方向に入っていられるものだと。

それは、いまの世でないかも知れないけれども、来世はそうだという、こういうひとつの理解もありますから。だから、その場合のやはり、ちょっと話をさきに戻しますと、さっき西村先生がおっしゃったようなね、痛烈な、やっぱり聖道諸教に対しての批判があると思います。昨日もでてましたけれども、私が言いましたようにやっぱり、「この身は罪濁の世にあるけれども」ということを必ず言っているんですね。親鸞は。そして「既に心は浄土に居す」ということを言っています。

私はそこで、身と心というのが親鸞において使われているのを以前調べたことがあるんですけども、全部。その場合にやはり三種類の使い方がありましてね。身と心といった場合に、まず一番の使い方というのは、これは身・口・意の三業という場合の身業・意業という意味で、身と心という使い方がひとつあります。それからもうひとつは、身といった場合に、心を含めた身。いわゆる我が身といった場合ですね。我としての全存在といった場合に使う身ということと、もうひとつは、いまのこととちゃんと区別したですね、罪濁にある私の存在というところで身をおさえていて、心というのが既に浄土に居すという、心が居しているんですね。身が居して

ないんですね、まだ。ですからそういう意味で、凡夫というところを、つまり、こういうフィジカルな意味でのものではなくて、むしろ宗教的な意味での身体性というところで、凡夫の根源なるものとして身ということをやっている。ですからその身というのがこの罪濁の世にある以上は、その滅度に至ってないわけですね。ですから、その心が浄土に居すということと、心を捉えられてね、さっき言ったように、もう悟ったじゃないかと、こうおっしゃるのは、これは親鸞聖人も、よう言われなと思いますね、それは。俺はもう悟ったと、仏になつたという意味でのですね。つまり滅度に至つたという意味では言われないうんじゃないかと。やはりそれは正定聚に達したと、正定聚に住したと。ですからそれがね、先程来の本多先生の言われてた即得往生と往生の違い、僕はむしろ、昨日ちょっと言ったと思うのですが、正定聚に住するということが即得往生だと捉えられる根拠が、実は滅度の必至性にあるのであって、ですから臨終一念の往生、その往生が実は信のところで確定している。決定したというですね。まあ法然上人の決定往生みたいな。そのことが根拠づけられて、信の一念に正定聚に住するということが、即得往生として捉えられたと思うのです。ですから、往正定聚位が即得往生だと捉えたその根拠になるのは、「必至滅度」というそのことが、正定聚に住するところで成立するから、だからそこを即得往生と親鸞が言いました。ですから僕が言いた

いのは即得往生があるから必至滅度というのじゃなくて、むしろ即得往生の成立が必至滅度によって成立している。そういう構造があるんじゃないかと思うんです。必死滅度が実は信の獲得のところで成立するから、そこで信を獲得したということが正定聚位になり、そして正定聚位を即得往生だと言いつけることができるわけですね。

信心正因ですから、信心が因であって、滅度が果です。ですから、その信というものが正定聚位であるという、正定聚位というのは本当は浄土に往生したときに成立するのが浄土教の伝統なんです。それが信のところでは親鸞聖人は語りえなし、語りえなければならぬと思つたのは、その信が弥陀から回向されたときに実は、必至滅度がそこに成立すると捉えたから、そこが正定聚位だといったわけですね。で、そこを弥陀と同じだということが言えたわけですよ。だからその言いつたのは、どこまでも弥陀の回向によって言いつてるわけですね。信心が回向されたというところで。

岸 禅も念仏もやはりひとつの同じ、つまり無に、だんだん自己が無になっていく限り、それだけ神が大きくなる。これは本当に真実だと思うんですが。その構造がね、やはり真宗にあるんじゃないかという問いかけなんです。で、私も素人の方からみてね、そうじゃないかと。つまり、こういうこと、ないんですか。自己に死ぬという、自力にだんだん死んでいくと。もう弥陀にまかせて、そして他力によ

って生かされていくと、そういうことはあるんじゃないんですか。つまり、そういう努力はしなくていいんですか。やっぱり人間である以上ね、やはり生きる限りね、自分というものを無くしていつて、まあ禅でいえば本来の自己、そういうものが自己を占拠して、小さな自己は死んで大きな自己というものが現われてくるようにね、その人を所有してですね、動いてくる。そういうことはやっぱりあるんじゃないでしょうか。

武田 先生がまさにおっしゃったように、やはり自己に死んで、念仏者の言えは、自力を捨てて他力に生きるっていうね、これはやはりそういう自己を、昨日星野先生が引用されたあの「前念命終後念即生」というのがまさにそうだと思うのです。信の一念のところにおいて既にそこには前念が命終してしまつてると。そして後念即生。あらたな生というものがそこから展開されると。そういう意味ではおっしゃる通りです。ですけれども、それがおこるのが、弥陀の本願によつておこつてるといふ、そこなのです。そのね、自我が死んでという、そのところはちょっとわからないんですけどね。むしろそうじゃなくて、自己の自我が見えてくるということですね。それがもしないと、機の深信が成立しなくなるんです。そういう意味で、私は親鸞においての自力の概念は何かと。これははっきり親鸞は何箇所か、自力を規定しておりますが、それからみますと、親鸞にとつての自力は、

「はからい」であると。はからいは滅しなければ駄目ですね、生死に流転してるのは、私がどこまでも流転してるわけですね。迷いの世界にいらってということが、ますます見えてくるっていうところがあるわけですよ、親鸞には、だから無有出離之縁というのが出てくるわけですよ。自分の宗教経験の意識の中ではですね、どこまでも生死を流転するということの自己理解というの、絶対消えないですね、それは。

星野 体験の立場から言えはね、親鸞はいまの、先程おっしゃったように、晩年になっても「浄土真宗に帰すれども、真実の心はありがたく、虚仮不実のわが身に於て、清浄の心もさらになし」と。「蛇蝎の如くなり」と。これはどこまでいったって体験からいけばそうなんだと思うんです。しかし、事柄のそのものの順序というところからいきますとね、やっぱり正定聚というときには、もうそれは「横超断四流」で、断ですから、もう四流は断じてるのであるということが言えるのじゃないかと思うのですけども。関係といたしましてね、事柄そのものの順序とね、それから経験の立場っていうものとは、それは区別すべきだと思うのです。僕は、で、『教行信証』はやっぱりその点が入り混って書いてあります。入り混って書いてありますけれどもね、やはり私は、事柄そのものの順序をずっと追っていったらと思うのです。ところが『歎異抄』なんかになりますと、そうでなくてね、体験的なものが表面に出てきています。だから私は引用するときには

両方とも引用しますけれどもね。『歎異抄』引用するときも、もうしょっちゅうありますけれども。その点をはっきりさせておくことが、先程、秋月先生のおっしゃったように、宗教哲學的にはね、一応必要なことじゃないかと、こう思うのです。そうすると、その『唯信鈔文意』の、今日おくばりしましたあれは、全く事柄そのものの順序というものをずっと述べてきてるといふふうに考えるわけです。

(文責在記録者)

語り手 八木誠一

聞き手 秋月籠珉

『歴史のイエスを語る』

——キリスト教と仏教の対話のために——

二六四頁 二、〇〇〇円

〒101東京都千代田区外神田二一八一六

春秋社