

歴史への発遣

安田理深

ご承知のように、今年曾我量深先生が逝くなりましたが、その追弔の意味で、先生を憶い出しながら感想の一端を述べてみたいと思います。

このごろ思い出したことがあります。それは清沢満之に始った近代教学としての真宗学もこれで終ったのではないかとこのことでもあります。これは不完全という意味ではなしに、完全しているためです。不完全ならば後を継がなければならぬということがあるけれども、殆んど他の追隨を許さぬという、これだけで完成しているのである。だから今後、現代教学というものがあるとするならば、全く新しく出直さなければならぬのではないかと、このように思い出したのです。完成したという意味は、段々にやって行って完成したというのではなくして、本質的に完成している、初めから完成しているということである。そういう意味では、終ったといえれば終ったというような意味ですけれども、固定したというようなことではない。固定したということであるならば完成したということは云えない。そこにはいつも誰にも真似のできないオリジナルなものがある。

例えば、先生の用語の点についてもカント哲学のような用語が用いられていて、そこに思想の深さに於て難解というよりも用語に於て行き詰るといふものもあるけれども、しかしよく考えてみれば、それは何かカント哲学から借りてきたというようなものでなくして、或はそういった思想で考え直したというようなものでなくして、そこには先生

の言葉、先生自身の体系の中から意義が与えられている。他の言葉を借りてきて表すというのではない。曾我教学には曾我教学独自の用語がある。人の用語で思想を話すというのではない。自己の思想がその思想自身の用語を要求してくる、だから借りた用語ではないのであって、一語一語が曾我先生から生み出されたものである。言葉には他から来らぬ根があり、それ自身根源を持っている。何処から来たかという根源を持っている。借りて来た言葉というのではなく、謂わば言葉自身が一つの表現となっている。「宿業本能」といっても、先生の用語として、先生の表現として生きているのであって、人がそれを繰り返すのみだと一向に力が出て来ない。

そんなわけで、他に類のないオリジナリティというものがそこにあるという意味で、完成しているというのである。段々完成したというのではなく、初めから完成している。真似たものではない。それこそ何が存在の根源から、大地から湧き出て来たような言葉である。先生のよく言われる自由の言葉である。その意味で、大袈裟に言えば、歴史の底から湧き出て来たようなものがある。前から承け継いで来たというものでなしに、前後を截断して、その根源の底から湧き出して来たようなものがある。だから誰も真似するわけにはいかない。そのような意味で完成したということが云えると思うのです。

しかし、それは固定したという意味ではない。そこに流れているものは、何時も新しいものが流れている。皆さん先生の論文を読まれて感ぜられることだろうと思いますが、いつ読んでも新しい。一遍読んで解ったというようなものではない。読む度に新しい。そこでは却って読んでなかったのではないかという感じすら受けるわけですね。何か一語一語深まっている。丁度、水の上を舟が行きますと、舟が行くにつれて向うの景色はこちらへ来る、一歩進めば一歩景色が新たになる、前の景色が全く新たになるのではないけれども、一歩進む度に何か景色が新たになる、そういうことがある。すべて思想というものが、そのようなものでなければならぬというものではないけれども、そういう意味の例を他に求めれば、西田幾多郎先生の文章がそうです。随筆的といった形で、一歩一歩が展開していて固定

していない。そういうものが内観というものではないかと思うのです。思索とか内観というものは、一遍始つたら止められない。自分の力で止めようと思つても思想自身が行つてしまふのです。体の方は草臥れていても思想自身は一寸も草臥れていないのですから、肉体の方がフウフウ云つて、思想について行かねばならない。その意味では、何か非常に若いのではないかと思う。若い筈の我々が却つて読んで見ると年をとつてゐる。既成概念ばかり繰返して、所謂マンネリ化してしまふ。そういう形でそれを整えたり、知識にしようとしたりするけれども、同じ言葉を二度繰返したら古くなつてしまふ。先生自身は、恰も坑夫になつて、何処まで行つても源泉が絶えることのないような鉱脈を泥まみれになつて掘り下げている。先生には何かそういうところがある。本を読んで纏めたというようなものではない。本以前、本を破つたところに源泉を持つてゐる。

いろいろな先生があるのですけれども、清沢先生もそのような方ではなかつたかと思ふのです。あの時代に、南条文雄村上專精といった立派な学者がおられたのですけれども、清沢先生はそういう偉い方の一人としてというより、何か質が違つてゐる。ただ仏教学者というだけのものではない。学者ではないようなものがそこにある。人間であるといふようなものがある。学界とか思想界といふものの底を貫いてゐるようなものが、そこに出ている。曾我先生の場合でもそうじゃないかと思うのです。仏教学者といふものの中に入りきらぬようなものがある。つまり、そういうのが讃めるわけにもいかず貶すわけにもいかない、といふことではないか。讃めるとか貶すといふところには、何か同列に並べるといふことがある。この点は可成りうまくいつてゐるとか、この点はまだ未熟だとか。華嚴の五時八教の最初の華嚴時において、仏陀が『華嚴經』を説かれた時に、聴衆は壘の如く啞の如くであつたと云われてゐます。つまりそのようなことであつて、讃めるわけにもいかず、貶すわけにもいかず、異安心といつても何処が異安心といわれてゐるのか何も分らぬ、とにかく異安心といふことで片付けてしまふより他にないと云つたようなものがある。何かそこには学者が居るといふよりも、「来て、この人を見よ」といふような人が、そこにあるわけです。学者の如

く語らず、權威ある者の如く語つたというような、真理が名告つたというような、存在が自己自身を名告りあげたというものが、そこにあるのです。

そういう意味で非常に若いと云えるのであり、また、永遠に未完成、——質的には始めから完成しているけれども同時に永遠に未完成というような——終るところを知らぬというようなものがあるが、簡単にこれで完成していると云えぬというものが感ぜられます。こういう素晴らしさは、偉いとか偉くないということではない。そういう価値評価を破っている。つまり善悪の彼岸です。或は此岸と云うべきですか。偉いとか偉くないという範疇を超えている。真宗学とか大谷大学とか大谷派教団とか、そういう中には入らない。そういう何かがあるわけです。ところが、そういう人に限ってまた、人間は固定化した要求が起るのである。偉いとか偉くないとかというものを破つたものであればあるほど、本当に偉いんだと、偉くしたいという要求が出て来る。それが固定化ということである。思想的な意味での固定化は、ドグマ化である。曾我教学を教条化する如き思想は非常に危険である。そこには誘惑が出て来るが、曾我先生の思想を解説したり、纏めたりして、曾我教学を一つに固定化し教条主義にしてしまうことは危険である。すると、特定の時代の特定の思想になってしまう。丁度、芸術品がそうである。芸術品が生まれたときは何であるかという、神は自然を創造した、しかし人間は神から創造された自然を受け取って、そこに作品を創造するのである。造られたるものを受け取って新しく再生産するところに人間の *Ueber* というものがある。そこに芸術品というものが出て来る。芸術品は最初は天地創造のような新鮮さをもっておるものである。しかし、それがやがて表現主義時代の作品とか、印象主義時代の作品とか、或は自然主義時代の作品という風に決ってしまうのである。すると天地創造のような新鮮さは失われてしまう。芸術作品は時代を超え、時を破っているけれども、時に残ると時の制限を受けなければならぬ。そこに作品というものの持っている非常に痛ましい運命があるのである。思想でも固定化し教条化してしまうと、何にも生命のないものになってしまう、却って今度は生きたものを殺すということになる。殺された

ものが消えてしまえばいいけれども、それがまた人を殺し出す、殺されたものが生きているものを逆に殺す。ドグマは人間を圧迫し出す。非常に重苦しいものが出てくる。つまりそれが何かというと、固定化である。固定化とは「Hedolgie」としての神学化である。テオロギー自身になるということは、或る意味からいうと固定化されることではないかと思う。思想は固定化され、人間は偶像化される。人の方は偶像化され、法の方は教条化されてしまう。すると「儂に來い」ということになる。儂に來いということをやうならば、曾我教学は人間を殺すところの悪魔になる。そういうものになる危険を含むものである。

教えというものは、向うに置くと教条になる。曾我先生の教えでも、教えは教えられたものにある。教えは教えられた人にあるのか、教えられたものにあるのか、という議論があるが、世親は教える人の心に教えというものがあるのだという。無性菩薩は教えられた人に教えはあるという。とに角、向うに置いてしまえば教えは教条化されてしまう。教えは教えを受けた人にあるのであって、まあ我々の言えることは、曾我先生はこうだと云うのでなく、こう教えられたとしか云えないのである。私はこういうふうに頂いております、としか云えない。先生はこういうことを教えたという、それだけかということになり、狭いものになってしまう。聞く者が育つならば、どれだけでも深く教えられることが出来る。

我々が教えられることによって、進めば進む程、進んだ立場から新しい教えというものがそこに見出されてくるのである。仏は一つの音で法を説かれているけれども、衆生はその類に随って各々さとりを得る、という風な言葉があるが、無限に教えられてゆくのである。教えられるという意味は、つまり掘り下げられて行くということである。それは法を掘り下げることではない。機法について、法には廃立、機には隠顯ということが云われ得るかと思えられるが、そこには何か自分の方が、機の方が掘り下げられて行くものだという意味がある。法を掘り下げるとい

ことはないのではないかと思います。

そこで発遣、発遣する人ということが重要な意味を持つ。丁度、釈迦牟尼仏のとき、阿難、目連という方が教えを聞いていたが、そういう方々が聞いていたところは所謂小乗仏教といわれているものであったように、直接顔を知っているとか、声を聞いていたということ、直ちに曾我先生を知ったということにはならない。龍樹菩薩について「龍樹大士出於世」と云われるように、釈尊より七百年を経て世に出でて始めて釈尊の自覚内容を明らかにせられたように、或る程度の距離を置かないとその自覚内容はわからないものである。龍樹、天親というような人によって始めて釈尊の意義が分るのである。人類の教主ということも、始めから分っていることではない。人類の教主であるということとは、その人から歴史が始まり、その始まった歴史がその人を人類の教主として位置づけ、証明するのである。だからして、歴史が生まれるということは、誰からも生まれるというものではない。誰からも歴史は生まれぬ。人の死と共に消えてしまう法はどれだけでもある。歴史は、本当のものが本当のものであるが故に本当のものを呼び起すということに成り立つ。

Correspondence 「呼応する」ということがある。本当のものは必ず本当のものを呼びかける。曾我先生は何か呼びかける。本当のものを呼びかけ、本当のものに呼びかけている。曾我先生の言葉は人間の理性に呼びかけてはいない。理性を超えて、その底に呼びかけている。だから完成するというような話ではない。

そこには感応道交というか、今の言葉でいえば呼応関係——本当のものは本当のものであるが故に本当のものを呼びかける、その呼びかけられたものによって本当のものを証明して行く——というような関係がある。個物は個物に対して個物であるということがある。そこに歴史というものが成り立つ。万葉時代が成長して古今時代となったわけではない。万葉時代は万葉時代として誕生期があり、発生期があり、成長期があり、そして完成期、老衰期があるというのが万葉である。birth and deathということがある。いつまでも生きているものは死んだものである。死すべ

く生まれてきているのである。それが生きていくということであり、そしてそれが完結しているということである。生に始まり死に終るということは何でもないようであるが、完結しているのである。それがまた次の新しい生を呼び起す。だから単に直線的に進むのではなくて、生に始まって死に終るという円環をもって進む。奈良期は一つの円環をなし、完成した世界をなす。それがまた次の新しい完成したものを呼び起すのであって、これは全く別なものである。そこに歴史というものの epoch というか、歴史の範疇が成り立つ。ただ長い直線であるなら epoch も何もあり得ない。中世には中世特有のものがあり、近世には近世特有のものがあって、それは決して単なる延長ではない。しかしそこには呼応関係がある。歴史そのものが既に呼応しているのである。そうすると、それが本当のものであったということは、その人から歴史が発るといふことがそれを証明してくるのである。

諸仏称名の願というものもそういうものではないかと思う。阿弥陀仏の本願について、阿弥陀仏がこれを本当だといつても証明にはならない。衆生が願くが故に本当なのである。けれども、願くばかりでなく、また反対もある。反対もしない賛成もしないということは死んだものである。必ず半分が反対するなら半分は賛成するに違いない。賛成も反対もしないということは、無いのと同じことである。言えば必ず反対が起る。反対だけで、また賛成だけで続くものではない。それは個人である。反対と賛成とが一つの歴史をなすのである。反対することのうちに却って証明がある。

曾我先生の思想の真理性も、恰も龍樹の如き人が出て来なければ明らかならないのではないか。今我々が決めても、それは小乗仏教のようなものになるのではないか。眞眞の引き倒しになってしまうのではないか。しかし、そのような心配は要らない。歴史に対する信頼、歴史があるということ、それが大事である。曾我先生が偉いというのはただ個人的に偉いというのではない。歴史的な存在だということ、それが特長なのではないか。『教行信証』総序の「噫、弘誓の強縁は多少にも遇い難く、真実の淨信は億劫にも得匡し」と云うのは、言ってみれば、歴史的だと云う

ことである。仏法に遇うということは歴史の世界でしか成り立たない。今日よく言われる「出遇い」(Begegnung)ということも、単に個人と個人との間には成り立たない。犬も歩けば棒にあたるという意味ではない。それは、何の予定もなく出遇ったということではなく、出遇うべくして出遇ったのである。それが歴史の必然というものである。歴史の必然とは個人的には偶然である。個人的立場から見れば偶然であるものが、却って歴史的には必然の意味を持っている。だから法に遇うということ、自分が信を得るということは、歴史なのである。

曾我先生が「親鸞の仏教史観」ということを言われますが、それは歴史ということを真似して言ったのではない。よく注意して見ると、先生の文章自身に歴史的意识が漲っている。始めから親鸞にそれはある。親鸞には何かそこに法然と違うところがあるのではないかと思う。歴史のことをもっと具体的に云えば、信仰が歴史をもつものであるということである。三願転入は歴史である。歴史がなければ転入はいらない。一足飛びでいいのである。飛躍の経験で済む。一步一步歩むのは、信仰が歴史を持っているからである。法蔵菩薩の兆載永劫の修行というのも神話的に云うからそういうことになるが、しかし法蔵菩薩が苦勞したということは、宗教心が歴史的事実である。宗教心が人類の歴史をもつて自分を磨いてきているのである。人類の歴史、つまり業です。それが緯糸である。そして仏法の精神が経糸である。人類の歴史と宗教心が経となり緯となって一つの歴史をなしているのである。我々が信仰を得るのは個人的な事件ではない。我々の信仰を成就するために四十八願の発願があるのであって、個人的な事柄であるならばその必要はない。釈尊が世に興するとか、阿弥陀仏が本願を発すということが、歴史的事実である。だから歴史的という意味は、日常的でないということ、いつでも起っている事件ではないという意味である。だから信仰は、最も勝れた意味に於て個人の経験である。その個人の経験が同時に歴史的意识をもっているのである。だから法蔵菩薩の意義は神話的ではない。神話のもっている意義は、求道心が歴史的事実であるということである。そういうことを明らかにしなければならぬ。我々が生きていくということは、我々が思う以上に歴史的事実である。私の

存在は私の自由にはならぬ。私は死んでいいのではなく、死んではならないという重大な意義をもっている。その意味で、先生を通して歴史的確信乃至は信念を明らかにしなければならぬ。そこに於ては、一つの存在が歴史として展開している。「この人を見よ」と云うのは、個人が偉いからではない。或る意味から云えば、「この人を見よ」ではなく、「この歴史を見よ」である。

釈尊以後の歴史もあり、正像末史観ということもある。「行巻」に語られている歴史は、そういうものでしょう。所謂『大無量寿経』及び三国の高僧が証文となるような歴史である。それが本当の意味の歴史的文献であると思う。歴史学者の持ち出す如きものが歴史的文献ではない。三国の高僧が解釈されたように、『大無量寿経』の経文ほど偉大な歴史的文献はない。それは、我々の存在の根源的な生命を明している。存在が歴史となり、存在が人間となって人間を展開してゆく、そういう人間によって自己を証明してゆく、そういう意味の一つの証文である。

弥陀の四十八願も、厳密に言えば、そういうものだと思う。曾我先生は如来の本願ということ云われる。如来の本願という意味は、如来ということが本願なのでしょう。願というとき如来が来ている。だけど、そういう如来の本願ということもあるけれども、因位の本願、つまり法蔵菩薩の位に於て明らかにされた本願ということもある。本願ということには、根本という意味と因位の本願という二重の意味があるということを知っているが、そのようなことを先生は言われるのではないかと思えます。よく行信二願というように言うが、二というのは一が二となって一を証明しているのである。その一というのが如来の本願ではないかと思うのです。それは経文にも書いてなく、四十八願の中に出てくるものでもない。四十八願という相をとらぬ本願そのもの、経文にまでならぬ宗教精神それ自体、そういう根本を如来の本願と言っておられるのだと思えます。四十八願となったら、人間が聞いている。人間の体験を通して根本の本願に人間が感動した、その感動した人間を通して根本の本願が語られているのが因位の本願である

と思う。感動がなければあのようなものは出て来ない。根本の本願にはかたちはない。四十八願と言えばかたちをとっている。人間という形をとって存在が露わになっている。

『大無量寿経』に注釈ができたということは、『大無量寿経』に歴史ができたということである。注釈のない本はつまらない本です。その本が立派な古典であるということは、注釈があることがそれを証明している。だからして、三国の論釈は『大無量寿経』の解釈書である。解釈が『大無量寿経』の生きた歴史なのである。しかしそういう歴史の裏には、求道者は黙々として本願に呼び覚まされ、その本願に生きて、道を求め、道を得、道に住して道を伝えていった歴史がある。本願だけが歴史ではなく、本願が人間に関係するから歴史になるのであって、そういうことを証明するところの唯一無二の文献なのである。だから実際には、『教行信証』の引文は本文であって、単なる引文ではない。けれど歴史というものの内面、それは釈迦以前の歴史というものである。釈迦以後の歴史は「行巻」に出ているが、釈迦以前の歴史とは仏滅何年とか、何世紀とか、何々時代ということではない。Kalpa(劫)という概念を用いなければならない。多生曠劫と云うような。それは時計の時間を延ばしたというようなものではない。深さの歴史である。兆載永劫の修行といっても、乃至一念一刹那といわれる一刹那の内容なのである。一刹那の内容が劫 Kalpa なのである。

これは唯識の議論でも問題になるのだが、それならば、一刹那に永劫を仮設したのかというような議論も出て来ます。ただ一刹那であって、その上に劫を仮設したのだとすれば、それは方便ではないかという議論です。それに対して、一刹那も本ただけれども、劫も本ただと言われる。これは面白い。それは一つの表現の世界というものでしょう。無限の意味があるということを嘘で仮立しているのではない。一刹那の内容が無限に深いのである。実際、そういうことも唯識の議論から云うと、本ただと思う。一刹那も時間の単位であるが、しかし時間の要素としての単位でなしに、Monade といった単位である。Monade の単子、その意味を表わす概念であろうと思う。厳密に云うと、一念

は一刹那ではなく、十六刹那だという考え方があつた。しかし、それは要素に分析するから十六刹那なのであつて、実は一念、一念は一刹那ということではなく、一刹那は全体なのである。Monadeである。三大阿僧祇劫を含んでいるところの Monade である。親鸞に於ては一念即一刹那ということである。一念とか一刹那は、今日で言えば *Augenblick* と同じ意味でしよう。Monade としての時間は瞬間なのであつて、それは時ではなく寧ろ時がそれに於て成り立つところのものである。瞬間はいつでも現在なのである。過去・現在・未来は、寧ろその上に成り立つのである。過去も過去として語られる限り現在だからである。過去は過ぎ去つたものであるが、それがなお語られるということには現在である。また、未来は未だ来らざるものであるけれども、それが語られるのはやはり現在だからである。だから「永遠の今」という風にも云われる。

阿頼耶識は恒に転ずること暴流の如しと云うけれども、恒ということは一刹那、刹那に通じているという意味である。ただ刹那なしに続いているのは、恒といわずに常という字を使う。時間を全然超えているという意味で永遠性ということ云えば、それは真理自身 *Wahrheit an sich* ということになる。真理自身とか命題自体とかは時を超えている。一と一を加えて二になるということは、加えたから二になつたのではない。加えないでも二である。そういうものが算術の真理というものでしょう。それを永遠というが、それが時に関係すると、つまり非連続の連続というような場合に恒という。それは、過去が現在に結びつき、現在が未来に結びつくのではない。現在が現在に結びついている、いつでも今というのが恒である。阿頼耶識というのは、いつでも今という世界である。阿頼耶識は自己ということですから、自己及び世界は一刹那に断絶して一刹那に蘇ってくる。昨日もあつた、今日もある、明日もあるだろうというようなものではない。自己及び世界が一刹那に死んで一刹那に生きるものである。そういうところに躍動する世界がある。

そういう意味で歴史というものは非常に内面的である。殊に釈尊以前の歴史ということとは、極めて内面的な歴史で

ある。積尊以後の歴史は外面的な歴史であるが、積尊以前の歴史は如何にも神話的表現しかとらざるを得ない歴史であつて、謂わば内面的歴史、或は歴史の内面である。内面としての歴史である。これは大事なことです。

総序では「噫、弘誓の強縁は多生にも値ひ巨く、真実の淨信は億劫にも獲「巨し」と述べられている。「多生にも値ひ巨い」「億劫にも獲「巨い」と言われ、また「噫」と言われているところに感動がある。この感動の外に時間があるのではない。ところが後序では、ご承知のように、法然上人との出会いの記録が克明に、今の言葉で云えば何月何日ということまで書かれている。如何にして法然上人の本願念仏の教えをいただくようになったかと云うことが、綿密に記述されているが、あれは言つて見れば、積尊以後の歴史である。普通はそのような時間を通俗的時間として軽視するが、軽視してはならない。我々は何かの時に曾我先生に会つても、何時出会つたのかすぐ忘れてしまう。我々は最初から時間というものを少しも重く見ていない。しかし、何月何日という時を馬鹿にする人は、また億劫にも獲難いという劫ではかるような時間の感銘もない。何月何日というような時間は業で感ずるような時間であり、劫という時は業の内面をなす内面的な時間である。業の内面は本願である。時にはそういう両方があるのではないかと思う。歴史が証しされるということは、私を超えた歴史が私において証しされるということであり、或は私が私を超えた歴史を通して私を自覚することである。歴史的自己乃至は歴史の先端における自己の成就である。「親鸞一人」ということは、そういう意味であろうと思ひます。ドイツ語の *vorläufen* とは、先に走る、先頭に立つて走る、という意味であり、その名詞は *Vorläufer* で先駆者という意味であるが、「親鸞一人がためなり」というのは、そういう意味ではないかと思う。人の後にとつての意味ではないか。つまり、親鸞一人とは歴史から生まれて歴史を形成して行くという意味において、歴史の先端という意味ではないか。歴史的要素であるという意味ではないか、それは全く具体的な人間存在ではないかと思う。

宗教を通して、宗教心を通して、或は仏法を通して、我々は何を与えられるかというと、歴史に対する信頼ではないかと思う。「そらごとたわごと真実あることなし」というような歴史に対する絶望ではなく、如何に墮落しても、それを捨て、それを離れることが出来ないということである。自分自身を考えても、如何に弱い自分であり、野心のある自分であるとしても、その自分を見捨てるわけにはいかない。それはそのままいいというわけではないが、否定しなければならぬとしても、先ず肯定しなければ否定することが出来ない。人から批判されるような立場に自分を置かなければならない。そうでないと自分は育ちはしない。風の当らぬところにおいては何も成長しない。歴史の先端とは、そういうこともある。

親鸞は最後まで弟子一人も持たずということを実行した人である。と言うことは、最後まで自分が一番先頭に立っているということである。そのように曾我先生も、最後まで法輪を転ぜられていた。法輪を転ずるとは、我々から言うからそうなるのであって、先生自身から言えば、最後まで聞法せられたということである。聞思道を歩んでおられたということです。歩んでおるといことは、いつでも若いということである。我々の方が却って草臥れたと云って、老境の地に腰掛けている。しかし先生自身は、最後の一息まで歩いていられた。体が段々衰弱しても、その苦しさをただ歎くのではなしに、それを通してそれをも包んで求道心は一向に変らない。求道心は老いていない。それは驚くべき現実ではないかと思う。我々はそれにうたれた。見舞に行ったのか何かわからないようになる。丁度、維摩の見舞に行つて維摩から叱られた声聞の弟子のようです。先生は叱りはされなかったけれども、臨終までそうであった。臨終まで業を果すと云うけれども、業というかたちで本願を証しておられたところがあつた。そういう意味では、やはり発遣者であると思う。求道者ということとは、一面から見れば発遣者である。先生は弟子を持たぬ人であるけれども、教えによって教えを受けた私が弟子にされている。弟子に値せずして弟子にされている。教えを受けたということとは、教えを戴いたということである。先生自身は教えてやろうということではなくても、我々自身からすれば教えを戴いた

のである。そういう教えられた自分を明らかにすることが、出発点になるのではないかと思う。曾我先生を離れて出発するのではない、また曾我先生を固定してしまうのでもない。先生の言ったことを、恰も揚枝でほじるように研究するということでもない。そういうことは悪いことではないけれども、また、清沢学とか曾我学というものがあっても別に悪いことではないと思うけれども、しかし私はそれは出来ないと思うだけです。曾我先生の後を追うのではないに、汝自身を明らかにし、汝自身に生きよという非常に厳しい言葉が響いてくるからである。先生が自分を研究せよなどとは一言も言っていない。先生が亡くなられた途端に、生前よりも一層そういうことが思われます。それが還相廻向であろうか。死も亦我々を動かしている。生きて以上以上に亡くなってから却って、我々を強く目覚めしめる。そこで、私達は固定化してはならぬ、原点に帰ることが大事なことであると思う。曾我先生を止めて新しく出発するということは出来ない。第一、出発するということはなかなか面倒なことです。日本が終戦後出発したけれども出発にはなっていない。終戦と云ったから出発にはならない。敗戦と云うところに出発はある。死んでいないからである。過去を忘れては真面目な出発は出来ない。戦争に敗けたのは、人が負かしたのではない、自分が自分に負けたのみである。そういうことを離れて、私は悪い夢を見ていたのだという風なところから、再出発できるものではない。教育に於ても色々問題があるのは、本当の意味で、出発していかないからではないかと思う。だから、曾我先生を止めて出発することができるなら、曾我先生を初めから要しないのである。我々は、曾我先生をして曾我先生たらしめているものに驚くのです。学問に驚くのではない、精密な学識に驚くのではない、学問や学識でないものに驚くのである。そして、それは先生をして先生たらしめている先生の原点である。曾我教学の原点である。原点は教学ではない、思想ではない、寧ろ思想がそこに於て立てられているところが原点である。それはまた、教理ではない、寧ろ教理を破っている。そして新しく教理を生産してくるのが原点である。その原点はまた私の原点でもあるわけです。だから、曾我先生を追いかけるといけない、自分の原点に帰るといことが必須なのである。

発遣ということ、それは皆さんよくご承知の二河白道の譬喩に出てくる言葉です。私にとって曾我先生は非常に感銘の深い方でした。追憶話になりますが、大正の終り頃に先生が初めて大谷大学の教壇に立たれましたが、その最初の時の学生でした。その時の最初の講義が二河喩の講義でした。何を聞いたか詳しいことは思い出せませんが、何か深い感銘だけは今でも残っています。

発遣・招喚ということについての存在論的意義は、実存疇ということでないかと思います。それは、人間を実存にするところの形式である。認識の形式ではなく、実存というものの範疇である。曾我先生の言う「如来表現の範疇としての三心観」という場合の範疇は、カント哲学の用語である。カントの言うような因果とか、全体と部分とかは認識の範疇であるが、そういうものの外に存在の範疇がある。行・識・名色・六処・触・受等と言うのは存在の範疇である。仏教ではこの存在の範疇で済んでいるが、親鸞教学では存在の範疇だけでなく実存範疇があるのではないか。実存範疇、それが発遣・招喚だと思う。現在の自己を破って根源の自己に喚びかえし、そしてその根源の声として自己が生まれて来る。そこに実存があり、実存が成り立ってくるような範疇がある。それは実存的範疇というより、端的に実存疇と云った方がいいかもしれない。これは、二河喩についての私の考えである。

それで、今から思い出すと、その頃実存などという言葉はなかったけれども——清沢満之先生は実存という言葉のない時代に実存に生きた人である。私は清沢満之という方を実際にはよく知りませんが——本を読まなければ知らないというわけでもないけれども——例えば、「自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗託して任運に法爾に、此の現前の境遇に落在せるもの、即ち是なり」「宗教は主観的事実なり」というような言葉に於て、清沢先生に触れることが出来ます。清沢先生の本を全部読んで初めて先生の学識を理解するということではない。そこに噴出しているものに触れることが大事である。とも角、清沢先生という人は、実存という言葉のない時代に実存に生きた人である。それは寧ろ科学的実存と云ってもいいかもしれない。常に現に生きている信仰について語るだけであるという態度は、実

に科学的と云うより外にない。そしてそういう性格は、太平洋岸に生まれた人であるからだと思う。日本海側に生まれた人と違って非常に明るい、割切っている。その意味で科学的、実証的である。清沢先生には、実証的実存性という一面がある。それは、北陸的なロマンティッシュな空気を漂わせている曾我先生の場合とは違う。また西田哲学でも他の哲学に見られないような生の哀愁がある。それは西田哲学の空気である。生きるということは悲しいことである――それが西田哲学を浸透している哲学感情である。そういうものが曾我先生にもある。

私はよく唯識の講義をしますが、唯識の教学には何か暗いという感情がある。唯識論とは明るいものではない。暗いものである。何か重苦しいものである。「即」という言葉が西田哲学では盛んに出てきます。即の一字が大乗だと云って、天台教学では即空、即仮、即中と言って、当体全是、即ちあるがままが空だと云う。あるものを否定して空というのではなく、あるがままを空という。それが即である。これは直観的であって非常に魅力のある論旨であるが唯識論ではこのような即ということを残んど云わない。それは徹底的な分析の立場である。存在分析であり実存分析である。分析ということは掘り起すことである、しかも人間を掘り起すことである。その暗さが唯識論の空気です。従って、唯識論を好きになる人間は暗い人間ということになる。私は暗い人間です。龍樹が分らないというのはここです。その理屈が分らないというのではなくて、その空気が分らないのである。清沢先生といえれば何か透明な感じがする。ヨーロッパでもそうです。地中海といえれば何か明るい。判明且つ明晰ということが、地中海文化の特色である。夜か昼か判らないような北欧のデンマーク等の空気とは違う。北欧全体が形而上学的であるのもそういうことに基づいている。それに対して、地中海の文化は実証的である。日本においてもいくらかそういう対称があるように思われます。

曾我先生の二河喩の講義を聞いたとき、何かはっきり分らないが、今言った実存的なものを感じたのだろうと思います。そういう感銘が残っている。それは、ただ研究とか対象的な学問とか、对象的思惟ではない。実存的思惟であ

る。実存的思惟とは情熱をもって思惟することである。幾何学的に思惟することではない。「自己とは何ぞや」という風な問いは、幾何学的に思惟できるものではない、それは唯情熱をもって思惟することのできるものである。もし如来が生きているとするならば、それは自己と関係するから生きているのである。罪悪ということも、自己に關係するから罪は自己において成り立つのである。それ自身、自己を超え、自己の外に存在するようなものは、形而上学である。形而上学は思想を毒するのである。中国仏教が非常に悪いのは、仏教を毒する要素を持っているからです。形而上学的思弁があるからです。それに對し、アビダルマのいいところは、その形而上学を許さぬというところでありそれがアビダルマの非常に大事な特色である。

こういう意味で、曾我先生を固定化してはならない。固定化することは思弁化することである。寧ろ思弁を破って生きた裸の人間を呼び出すということが大事である。裸の人間とは凡夫である。裸の人間において、それを機として如来も生きてくるのです。如来が自分の背景となるのです。如来とは、どこまでも深く、どこまでも広い、深広無涯底である。しかし、如来が深広無涯底ということは、実は自己が深広無涯底ということを現す表現である。自己を機として、——機とは感ずるものである。如来を感ずるものである。如来は感覺的實在である。そういう感ずる自己をとってしまえば、それは形而上学です。それは思弁です。そういうものを断固として排除して、現実の自己——自己を超えて、しかも自己を包んでいる所謂如来の自己——を発見しなければならぬ。曾我先生の生きた現実というのは、本や思想ではない。しかし、一般には学生は本を離れることのできないものです。本でないような講義をする、あの先生は漫談している、という具合になってしまう。「眼光紙背に徹せよ」というのは、本を読んで、ただその字句の解釈にとどまらず、その深意に徹底するということであるが、その場合、紙の背というのは、いわば生きた人生ということですから。だから紙はつまらぬものかと云うと、そうではない。そこに生きた人生を見る。人生を見るには見る眼がある。人生を見た人がその眼で見た人生を語っている、それが本である。本の裏は本を超えており、本を

超えた裏が本で語られているのである。だから、本がつまらないのではなく、本を見る眼がないのである。何かそういうところがある。生きた人生は無限で深広無涯底なものであるが、本は限られたものです。それが大事な点です。例えば、「法性法身から方便法身を生じ、方便法身によって法性法身を出す」というような広略相入ということが『論註』に出ています。それは単なる概念とかというものではない。人間について、社会学や統計学や心理学や生物学等の如何に子細な分析材料をもってきて、人間はわからない。「あなたは誰ですか」と問われたとする、「僕は男だ」と答えたところで話にならない。「安田だ」と云っても話にはならない。つまり、それは類概念でもって特殊概念を限定しているのであるが、しかしそれは如何に厳密に限定しても、所詮は種差の限定であり、分別上の限定であって、そこでは自分は一向にはつきりしない。僕は動物、動物の中の人間、人間の中の日本人、日本人の中の現代人、現代人の中の僧侶、等々と、どれだけ限定しても自己はいない。「あなたは誰ですか」と問われて、如何に実証科学的に自己を捉えてみようとしても網から漏れてしまう。実は、漏れたところが生きているのである。「唯除五逆誹謗正法」と言われる唯除とは、綱から漏れるという意味です。類概念や特殊概念の綱から漏れる、それが生きた現実というものである。剰余としての自己、除外されたものとしての自己とは、綱から落ちたものという意味です。しかしそこに、普遍でもない、特殊でもない、実存があるのです。

曾我先生が我々に教えられたものは、そういう実存ということでないかと思う。客観的思惟ではなく、実存という感銘が残っているのである。カントが、哲学(Philosophie)を学ぶことはできない、哲学すること(philosophieren)を学ぶことができるだけだと言ったように、単に既成の哲学だけを考えるとということであるならば、哲学していかないということである。他人の本を読んでいる間は、人の頭で歩いているだけで、何も自分で考えていないということがある。自ら自分を考えるということが哲学しているということなのである。哲学を考えるのではなく、考えることが

本当の哲学なのである。論理的に考えるということは至誠心がないとできない。しかもそれは勇気のいることです。ご承知のように、人間が色々と困ってくると、本を読んで自分よりいい考えがあると、つい乗り移りたくなるものです。それは誘惑であるけれども、しかしそういうわけにもいけません。というのは、人の考えで自分を変えたいというわけにはいかないものがあるからです。考えるということには運命というものがあって、都合によってどんな考えでも取入れるということはできないものです。自分の考えは自分の考えで貫かねばならない使命が与えられている。都合が悪いからといって止めるわけにはいけません。自己というものは、対象的に考えるわけにはいけませんし、実証的に分析するわけにもいけません、また思弁的に捉えることもできません。自己はどこまでも実存的自己でなければなりません。そういうことを問題にしたのが、清沢先生である。その伝統が曾我先生にはある。しかしよく注意してみると、仏道は初めから実存的なのである。「一切は苦なり」とは、そもそも実存的な言葉である。真理を愛するが故に哲学したのではない。デカルトのように疑うが故に哲学したのではない。苦で哲学したのである。苦悩を解脱するために考えたのである。

メヌ・ド・ビラン (Maine de Biran) という人があって、この人は喘ぎながら哲学した人であると云われている。喘ぎながら——病的に神経質なのです。当時はカントと同じ時代ですから、ルイ十六世のフランス革命の時代です。外はそういう時代であり、内は病的なほどの体質を持っている。それで自分を救うということが最大の関心事です。自分に思想的な興味をもつという余裕からではなく、自分を救わざるを得ないという動機から哲学したのである。何故宗教に行かなかったかという、信仰で誤魔化されなくなりました。そこには、哲学するということが生きている。道理を究められない自己は弱い自己である。けれどもその弱い自己を追求するということは、強烈な力である。弱さの強さというものがそこにある。そこに驚くべき人間の分析がある。これは極端な例ですが、実存的思惟の一例である。

仏教では初めから苦の問題であり、それは実存的である。例えば、龍樹の空ということは、むなしという字ですが、ただ nichts というような意味ではない。絶対否定という意味でもない。絶対否定ということは、哲学を学んだ人ならば誰でも言うことである。空ということはそうではない。それは「遇無空過者」という場合の空です。或はまた、「誓願不思議をうたがひて、御名を称する往生は、宮殿のうちに五百歳、むなしくすぐとぞときたまふ」（浄土和讃）と詠われているような空です。ただ一度の人生を無駄に過してしまふということは、地獄に堕ちた以上に悲惨なことである。地獄に堕ちたら苦しいだけであるが、人生を空しく過すことはそれ以上に悲惨なことである。そういう体験が龍樹にあったのではないでしょう。ただ景気のいい絶対否定即肯定というようなことを言っているのではない。なかりとうと思うのです。況んや善導になると、実存そのものと云っていいと思う。そういうような実存性は初めから仏教の歴史を貫いている。それが願生道です。「既に此道あり」ということです。「既に此道あり」という「既」とは、本有ということ、もたら有るということである。これから考えて構築し、構成していくのではない。寧ろあらゆる構成をやめて脚下に帰れというのが、「既に此道あり」である。本当の道は脚下に横たわっていて、我々の帰ってくるのを待っている。教えというのはそれに発遣するということである。それは nichts に発遣するのではない、道 Logos に発遣するのである。

曾我先生は晩年よく「信に死し願に生きよ」と言われた。それは分別や思いに死んで実存に生きよ、というような意味である。思いを思い知らされて、そこに思いならぬものに帰れという意味です。思いならぬものはロゴスではないか。そういう道、それが白道である。それは、初めは如何にも哀れな細い糸のような道であっても、実は大道なのである。曾我先生が亡くなられて分るように、大谷大学は清沢精神によって建っていると云うが、金子先生とか、そういう僅かな方が漸くその伝統を支えているわけです。細々とした伝統である。無論、悲観するものではないけれども。案外名もない学生で先生の教えに響いているものがある。学問するような学生は案外響いていない。曾我先生か

ら学者は出て来ないけれども、求道者は沢山出る。だからそれ程心配は要らぬと思うが。ともあれ、清沢先生以後の道は細い線である。だが、その中に大道を見出して行かなければならない。細く見えるのは、実は自分の立っている分別に幻惑されているからである。自己の分別に幻惑されて本当の自己を忘却しているのです。従って、本当の自己に呼び帰すということ、それからでなければ新しい出発にならない。曾我教学は固ったものではない。脚下照顧ということが大事である。道元禅師の言う廻向返照の退歩です。進歩するのではない。あらゆる文化は進歩しているが、退歩するのである。退歩するところに脚下に帰り、本当の自己に帰るということに新しい進歩が出てくると思う。

或る意味から云うと、我々は別に問題を持たなくても、既に持っているものである。今生きているという問題です。我々は生きるのが本当に苦しい。それは何故かと云うと、思想だからである。思想問題です。ハイデッガーが *Das Man* という。それは *Man* に中性の冠詞 *das* を付けてあるように、誰ということのない意味をなさないような誰、誰かであって誰でもないような誰、そういう意味です。つまり凡夫である。それは実存性を失って生きている人間、日常性の中に流されて生きている人間です。そういう意味では、我々がこの世に生きるという場合、自己を無くさなければ生きられないということも云えるが、しかしやはり、自己であらねばならぬということとの闘いでなければならぬ。

だからそういう意味で、個人もただ人類的なものだとか、超越的なものだとか、個人から世界へ超越するというようなところには、暗さはない。暗さは阿頼耶識である。阿頼耶識は永遠の真理ではない。永遠の真理に暗さはない。阿頼耶識は自己の根源だけれども、しかし自己及び世界に関係している。つまりそのものの本性は無垢清浄である。自性清浄である。如何に煩惱に覆われても自己が自己でなくなるのではない。自己が清浄であるけれども煩惱及び煩惱の世界に関係している。煩惱を離れたという意味の離垢清浄ではない。垢を離れたという意味の清浄ではなく、有垢清浄なのである。垢があっても垢自身に汚されない。恰も泥中の蓮華のように宗教心が埋没しているのである。そ

ういうことも言われるが、また客塵煩惱ということも云われる。客塵煩惱とは、煩惱は外からきたものであって、自性は清浄だということである。そういう在り方が如来蔵です。如来蔵という人間の考え方、人間観もあるが、それは明い。『涅槃経』が代表しているもの、また親鸞が「行巻」以下仏性ということで貫いているもの、みな明い。阿頼耶識は暗い。そこでは、罪は客塵であるとは云っておれない。我々は罪自身だということである。そういう暗さは如来蔵ではない。阿頼耶の蔵は同じ蔵でも、如来蔵が如来を懐胎しているという意味であるのに対し、それは蓄積という意味です。蓄積というのは習慣という概念である。メーヌ・ド・ビランに習慣論というのがあるが、人間の存在に対して習慣は非常に大事である。Neigung 傾向を与えるのが習慣である。薰習というのは習慣です。阿頼耶識は薰習の蓄積なのである。メー・ヌ・ド・ビランは習慣をただ心理学的に取扱っているけれども、阿頼耶識の場合は習慣論を人間的に取扱っている。けれども、普通習慣ということには誰も注意しない。そういう注意を失わしめるものがそもそも習慣である。どんな敵しい感動も麻痺させてしまうものが習慣である。習慣は人間を麻痺させてしまう。阿頼耶識はその習慣の蔵です。だから暗い筈です。信心仏性というような明いものではない。

そういうところに実存的自己の問題があるように思う。抑々人間とは問題を持って生きていくものである。人間そのものが問いとなるような生き方をしている。「自己とは何ぞや」というような問いをかかえて生きていく。「自己とは何ぞや」と問うことは、自分が自分にとって問題になることです。すると、これまで自分を自分と想っていたのは自分でないことになる。どうにも出来ない自分は絶望せざるを得ないけれども、絶望してはおれないということに、自己が問題になるのです。そして、問題を持った自己になるところにその問題を通して道に遇うのである。問題は直ちに道ではないけれども、問題を持つということが既に発遣されていることなのです。問題を持った上に更に発遣するということはないのです。問題を持ったということが発遣されていることなのです。そして問題を通して道に遇ったならば、それは招喚なのである。招喚といっても発遣の中にあるのであって、二河白道の譬喩では東岸と西岸と

いう風に書かれているけれども、その二つが別々にあるものではない。外から云えば発遣であるが、内から云えば名告りである。内から云えば実存というのは、存在の protest である。

曾我先生の教学を既成教学にしてはならないということであるけれども、実はそれは逆なのである。と言うのは、曾我教学を既成化、固定化するのには、それは結果であっても、もとは自分で自分を固定化しようとしているのであって、その方が先生の教学の固定化の本をなしているのである。人というのは腰かけたものである。人から固定化されるのでなくて、自分で自分を固定化しているのです。曾我先生自身には却ってそういう我々の固定化を破るものがある。しかし、内から云えば、それは人によって破れるというよりも、自分にとって自分が本當の意味で問題になり、それを通して真の自分に遇いたいということである。本當の自己は、謂わば自己の固定化に抗議しているのである。我々が生まれてきたのは、裸で白紙のところ生まれ、思想の中に生まれてきたのではない。観念やイデオロギーの歴史の中に生まれてきているのである。生まれたときから人の中に生まれ、思想の中に生まれているのです。思想を肉体にもって生まれているのです。分別は生まれてから始まるのではない。生と俱に起るのであって、唯識では俱生起という。生まれたと同時に障りをもっているのである。しかし如何に障られても、存在そのものがそれに対して抵抗するものである。これは不思議なことです。全く騙され眠っておるものであるならば、全てが夢であり、夢から醒めたということも夢だということであるが、しかし騙されたということの中にありながら騙されているのではないかという反省が起る。それは不思議である。そこに人間というものの不安を感じる。不安を感じるのは自我である。固定化するものを人間がもっているというとき、それは我である。我が固定化の原因なのである。その固定化が動かされると不安が生ずるのである。不安は自己が不安を感じるのではなくて、自我が不安を感じるのである。自己はむしろ我々を俟っているのである。或は名告るのである。それは面白いことである。

自我と自己を分けるならば、自我とは思う自己であり、自己とは生きている存在である。ところが、それは密接に結びついている。思う自己は生きている自己を固定化しようとする。しかし固定化する自己が生きている自己の中に組合わされて、それが親類のように、否、親類というよりも、自我が自己そのものであるかの如き形をもってくるのである。自己を殺すものが自己に一番親しい関係で結びついているのです。最初から自分の敵ということが分っているならば敵に惑わされることはないが、敵が味方という形で存在しているのです。今は充分話する余裕がありませんがそういう惑いから本当の自己を見出す世界を内観という。内観というのは、本来に帰る、その心であると思う。実際我々が何を忘れていかと云えば、心ではないかと思う。しかし、心と云っても、単なる主観ということではない。また形而上学的なものでもないし、観念でもない。更に心理分析されるような実証的な心理学的概念でもない。その両端を離れているものが心である。「信巻」の三心とか一心は心である。しかもそれは如来廻向の一心であることを「三心即ち一心なり、一心即ち金剛真心の義、答え竟んぬ、知るべし」と言って、三心一心問答を結釈し、続いて『摩訶止観』の文を引いて、「心は即ち慮知なり」と示している。慮知とは慮うということである。意識である。三心とか一心と云えばむずかしいように思うけれども、心とは思うことである。我々が朝から晩まで思っているその思いが心という意味である。疑うのも心であり、信ずるのも心である。心と云っても何か特別のものがあるわけではない。心というのはそれだけ親しいものであって、我々に一番親近関係のあるものである。我々は初めから心の中においてながら、その心を見たものは誰もいないのである。

心はそれ自身無性格にして無記である。それ自身無にして有を包むものである。それが識です。それは見える世界のことではない。心は内面の世界である。その内面の世界を考えることが内観である。自己とか実存とかは内面的なものです。自己を心の外に考えるならば、それは先に云った心理学的的自己になるか、形而上学的的自己になるかです。自己は心のうちにしか考えられない。自己があつて心があるのではない。自己とは、形式的に云えば、総合統一の機

能をいう。心は自己をかりて経験内容を総合し統一するのではない。自己を俟たずにそれ自身総合統一しているのである。それが自覚というものである。意識の本質はそういう自覚にある。自覚とは無限のものである。自覚できないということも自覚しなければ云えない。また自覚するということも自覚されなければならない。意識は何かを意識するということを通して意識する自分を意識する。その意識するということも亦識です。アウグスティヌスが言ったように、私は存在を識っていると同時に存在を識っているということも亦識なのです。そこに自覚性がある。

そのように意識とは無限のものなのである。いろいろなことを思うのも意識であるが、それだけでなく、思いを思っている自分がある。「我思う、故に我あり」というような自分がある。眠ても醒めても思っている自分というものは深いものである。それは知覚経験というようなものではない。しかし、そういう思いも思いに行きあたることがある。思いが動揺してくるのは不安である。思いが動揺するのは、思いつめて決めようという心が決まらないからであって、そこに不安がある。不安を感じるものは我執である。不安を感じる原因は、不安を感じる意識の中にあるのであって、外にあるのではない。そういうことを通して更に、生きている自分——思う自分よりもっと深い自分——というものを見出して来る。生きている自分とは、身体を持って生きているということです。思う自分は身体を排除する自己です。デカルトは、思うということは自己の本質であると言う。しかし、自己は実体であるけれども、自己という実体に対して物質という延長性の実体があると。思惟は自己を思惟することが本質であり、物質は延長性が本質である。これは一方から一方を演繹することはできない。それで実体である。そういう実体が二つあるならば、総合する神が必要となる。そこに「我思う、故に我あり」ということは別に思想ではないが、その上に形而上学的に思想がたてられるのである。原点というのはそういうものであって、思想ではない。あらゆる思想がそこに立てられるような場所である。そういうようなのが身体であるが、その身体を撥ね除けて行こうとするとところに自我がある。しかしそれは身体を敵とする自我ではない。むしろ我々はそこに身体を持っている現実的自己に出遇うのである。思い

に閉ざされていた自己が、思いを破って思いならぬ自己に出遇うのである。身体と云っても、それは生理学的乃至生物学的な意味ではないのです。それは生きている (Leben) ということの徴表 (Merkmal) である。丁度、自我が総合統一の Merkmal であるのに対し、身体は生きていると云うことの Merkmal である。

身体は生理学的概念ではない、人間学的な概念である。『歎異抄』に「いつれの行もおよび難き身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」とか、「自身は罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没み常に流転して、出離の縁あることなき身と知れ」と言われるような場合の「身」というのは、生理学的概念ではない。それは寧ろ人間学的、実存的な概念である。それを異熟という。異熟とは、何かから現われているもの、また何かに現われて行くもの、つまりその時その時の状況から状況への存在を云う。それは実存 Existenz ではないか。それはまた、思いでどうにもならないという意味で、業というのです。思いのままに自由にならないということは、大きな抵抗である。その抵抗に絶望しないで、寧ろそれを機縁として自己を掘下げていくのである。そこに出遇うものは、謂わば主観を破ったもっと広い心である。それは、宿業的自由でなく、宿業の必然を背負うような絶対的自由です。絶対的自由とは意志 (Willie) でしょう。そこに、思う自己ではなく、Wollen としての自己がある。「我思う、故に我あり」ではない、「我欲する、我行為する、故に我あり」と。そういうものはどこから生まれて来るかと云えば、抵抗から生まれて来るのです。抵抗を通して、宿業を通して自覚されるものである。宿業という行き詰りが開くのです。

それは阿頼耶識であるが、裏から云えば、上述の如く存在の名告りである。自己とは形而上学的なものでもないし心理学的なものでもない。それは存在であると思う。存在を覆うのも心であり、存在を開示するのも心である。つまり、それが願生心である。願生心とは、自己をして実存的自己となさしめる最も適切な概念である。願生心ということに実存として生きている自己があるのです。それは法性、真如というような理的な自己ではない。法性法身の自己ではなく、方便法身の自己です。法性法身としての自己を願と云う。それは生産的原理であって、静止的な自己で

はない。ものを生産する原理としての自己です。

願生浄土ということの意義は莊嚴浄土ということである。莊嚴浄土ということは、『十地経』を見ると、浄土に願生するということもあるけれども、穢土に願生するということでもある。穢土に願生して穢土を莊嚴する。穢土を莊嚴するということと浄土を莊嚴するということは、反対のこのようであるけれども、同じことだと思ふ。穢土こそ浄土を莊嚴する場所なのである。そういうことを願生という意義がもっている。人間とは単に情けないものという意味ではなく、そういう我々を飲みつくすような現実を包んで、しかもそれを自己自身の莊嚴に転ずるようなものである。人間はこれに呼び帰されているのではないかと思ふ。そこから出て来なければならぬのではないかと思ふのです。

(本稿は、昭和四十六年十二月十二日、相応学会報恩講において講義されたものの筆録である。文責 小野運明)