

晩学「真宗概論」

金子大栄

上 法みどり

一

「本願を信じ念仏をまふさば仏になる、そのほかなにの学問かは往生の要なるべきや。」
そこに真宗の法みどりがある。法は即ち宣のりであり、仰おほせであり、定めおきたまえるものである。したがって、それは唯だ信受し奉行するの外ないものである。

二

ここで明らかなることは、

(一) 真宗の教法は經典として与えられてあることである。この点において特に明らかなることは、以心伝心とか、秘密受法とかいうものと全く異なることである。

(二) それは選ばれたるものの道ではない。一切群生の帰依すべき法として要求せられているものである。したがって宗教とは宗とすべき教ということであらば、この言葉に該当するものは真宗であろう。(宗教とレリージョンとの

同異、考えられてよい。) しかれば「夫れ真実の教を顯はさば、則ち大無量寿經是れなり」というは、一切衆生の歸依すべき教法は、この經説の外ないということである。それは經説それ自身が証明しているのである。

(三) 迷える衆生のあるかぎり、如来の大悲化益は尽くることがない。それが無量寿仏であり、阿弥陀である。しかれば、一切群生の法典であることは、經題において已に明白のことといわねばならぬ。

三

真宗学は、三部の經典は仏説であるという立場にあるものである。あるいは阿弥陀仏の直説であるというてよい。それが如実に經文を読むものである。

大乘仏教を興起せるものには經家と論家とがあつた。論家は思想家であつて、中觀派といい、瑜伽師地派等といわれている。いずれもその著作に署名があるのは、特に責任を負う人柄であつたからであらう。これに対して經家の発表せるものは、文学的ともいふべきものではないであらうか。それならば署名が無くとも可なり、また別名であつても可なりである。

さらに大乘經典の作家は經典に現われる主要人物であるといつてよいであらう。花を画けるものは花であるというように。しかれば『維摩經』の作家は維摩であり、『華嚴經』の作家は文殊・普賢であるに違ひはない。『般若經』は須菩提に、『勝鬘經』は勝鬘夫人によりて創作された文学である。勿論、それらの人物は皆、歴史的に実在したと云うのではない。多くは理想的人物であらう。それなればこそ、かえつて作家の無記名であることも頷かることではないか。

したがつて淨土の三經は仏説と記されているから、釈迦仏説であるに違ひはない。そしてそれは弥陀三昧に入りての説であるということも、その通りに頷かることである。そのように解釈することは、頑かたくななものではなく、親鸞に

取りては最も柔軟なるものであった。そして私たちにも、そうあるべきものである。

中 義

しかるに、本願を信じ念仏すれば浄土に生まれるという法には、その義があるに違ひはない。ある薬を飲んで風邪が治った。それはそれでよいことである。されどその薬に就いて、これは汗取り、これはセキ払い等々と分析して知らしめられることも、いよ／＼信受奉行を増進することになるのではないか。そこに「本願を信じ念仏まふさば仏になる、そのほかなにの学問かは往生の要なるべきや」ではあるが、「このことはりにまよへらんひとは、いかにも／＼学問して本願のむねをしるべきなり」である。そこにはわが道はわれらの道であるということもあるのではないであろうか。

一

その義をたずねることは法然に必要ななかった。偏依善導一師で御法は十分に信受奉行せられたのである。されど親鸞には「このことはりにまよへらん」ということもあったのでないであろうか。

その理に迷う。即ち疑惑である。信ずるとは疑わないことである。しかるに親鸞の著作に於ては勸信と共に必ず誠疑がせられてある。『教行信証』も三帖の『和讃』も、その勸信は誠疑である。ここには疑うは驢夫の心、信心は仏の心ということがある。したがって、疑惑は凡夫の間、信心は如来の答ということでもあろう。

ここに真宗学の根拠がある。それは法に具わる義を明らかにしようとするものに外ならぬのである。

しかるに親鸞に依れば、この操作は已に論家によりてなされたものであった。天親、曇鸞と私淑せることも、それに依るのである。また、「経言」、「論曰」、「釈云」と記録されたこともそれによることであろう。ただ菩薩さまだからということではあるまい。経は法であるから言葉であり、論は義であるから曰い現わされたものであり、これに対して、それぞれの釈家によりて語られたということと云と記されたものではないであろうか。

曇鸞は何所依・何故依・云何依の三問を提出して、その『論註』の概要としている。その何所依は修多羅に依るということであり、即ち法に依るということである。何故依とは如来即ち眞実功德相なるが故にという。これこそ義を明らかにしようとするものである。云何依は、法義明らかになりて、いよいよ身証せられることである。

『論註』では、歸命尽十方無碍光如来と称念すれば、その名を拝しても、意味を思うても、願は満たされねばならぬ筈である。されど實際は「無明由存して、所願を満たさざるは」何故であるか、と問うている。お薬は飲んではいらぬが風邪は治らないのは何故かというようなことである。それに対しての答は、法に具わる義が明らかでないからということである。

そのいわれを信ずるとは、如来を如来と知ることである。如より来り、如へとゆく、その如より来るものは為物身であり、その如来へと往くものは実相身である。しかれば法蔵菩薩の願心は為物身であり、弥陀如来の仏力は実相身であるといふべきであろう。

これに依りて『論註』上巻には、専ら法蔵の願心を説く。為物の大悲を明らかにするものである。下巻には弥陀仏

力の住持を語る。実相身の智慧ではないであろうか。

四

したがって如来は実相・為物の身であると知ることは、信心を淳・一・相統ならしむる。それは凡夫の計らいでないことが明らかにせられたからである。これ即ち、その義ありて、その法の徳が明らかにせられたということではないか。したがって、その義を信ずるものは、いよいよ法を行ふものとなる。「如実修行相應は 信心ひとつにさだめたり」ということである。

その法ありて、その義は求められた。そこに知られたことは、その義ありて法は表現せられたのである。「廻向とは表現である」。したがって曇鸞に依りて法の義を明らかにせられたことは、かえって義に依りて法の徳を説かれたものである。そのことを特に明らかにするものは『論註』上巻の八番問答、下巻の他利利他の深義である。

「われらの大迷は如来を知らざるにあり」「如来われとなりてわれを救ふ」、清沢先生の教語を思い合わせる。

下 身証

一

法を信受奉行するその心が、その義を知りたいのであった。したがってその義を知るものは、いよいよ法の誤りないことを身証すべきであろう。この意味に於て法義を明らかにせるものは身証者であるといわねばならない。そこに云何依の要求があった。これ即ち義は体験され実感されねばならぬということである。今その身証であり実感であることを味いということにする。お味いとは実感されるということである。

これに依りて思うに、七高僧の中に於ても、道綽已後の四祖は、特にその身証者であったといえぬであろうか。親鸞に依れば、七祖はみな法の義を明らかにせるものである。身証というも、畢竟はそれはそれによりて法義（法義）が明らかにされたというの外ないからである。されど曇鸞に依りて明らかにせられた義（義）と、善導に依りて感ぜられる味とは、何か方向を異にするものがあるようである。

二

道綽の『安楽集』は曇鸞の『往生論註』とその内容を異にするものではない。その解釈の言葉は全く同じものがある。それにも拘らず両者は全く異なる感じを与える。何故か。鸞師の語るところは義そのものであり、綽師の語るところはその味である。

例えば『観経』に九品の往生を説く。曇鸞はそこに法としての義あることを明らかにしようとしてせられた。即ち「法の真実」を説くものである。しかるに道綽では九品を一々身に引きあてて、自身の下品の往生人であることを明らかにせられた。即ち機の趣入である。それは法義を聞くものは与えられたる法味ではないか。

その道綽の教化をうけた善導には、法の真実と機の趣入との出遇いが要求されていた。三心積に於て特に深心を強調し、二河譬を説いて信心を守護するは、即ち体験であり、身証である。その内感の法味に於て、本願の意義が現わされたのである。

三

されど法について、その義を明らかにすることは論家ではなくてはならぬのではあるが、その法義についての味を語ることは、必ずしも特定の積家を要することではない。道綽も善導も代表者であって、代表せられる積家が多いに

違ひはない。それぞれの立場に於て法味を語り身証を述べる。すべては広い意味に於て釈家である。しかれば「行巻」に列記せられたる懐興・慈愍等の人々は、その法味愛樂者として列挙されたものではないであろうか。六字釈を序言とし、法照の『五会法事蹟』から『楽邦文類』等が集録せられた。そこにあるものは法義ではなく、法味である。

私には現代諸家の種々の見解が思い合わされる。教授あり、医師あり、事業家あり、評論家ありて、或は無意識界の不可思議を説き、或は自然科学の限界に依り、或は身辺の愛別を痛感しての表白である。それらは惣べて法義を説くものとして信順せねばならないものではなく、悉く法味の表白として同感し、随喜すべきものではないであろうか。それが本願念仏こそ一乘海であることを彰わすものである。

四

しかれば源信の『往生要集』こそは、特に法味集として読まるべきものであろう。法味はその人のその時により、その処に依りて異なる感じを与えるものである。それは法味の特殊性といつてよいものであろう。法義は普遍である。何人も随順せねばならない。法味は特殊である。特に随喜同感せしめらるるのみである。

『往生要集』は法義の書ではない。これが法義を説くものならば、いかにしても『摩訶止観』に依る天台宗のものといわざるを得ぬであらう。されど母の勸誡に依りて終生横川に隠棲しつつ、「子が如き頑魯の者」と自省しつつ、経論の要文を集められたのである。そこに法味集としての面目がある。しかれば「もろこし我朝もろく」の智者たちの沙汰し申さるゝ観念の念にもあらず、また学問をして念の心をさとりて申す念仏にもあらず」とあるは、『往生要集』を敬遠せられているようではあるが、「往生之業念仏為本」や「念仏衆生攝取不捨」の言葉が特に忘れられないのは、随喜同感せしめられるからであらう。

——昭和五一、一、二——

結

随喜は同感である。同感は共鳴である。共鳴は楽器を異にするところに意味があるのではないか。それに依りて味も法の徳に外ならぬものとなる。ここに法然の『選択集』がある。それは唯だ法の徳を信行すべしというものである。『皆同じく齊しく選択の大宝海に帰して念仏成仏すべし』である。

そこに一乗海がある。それは諸仏の世界である。楽器を異にしても同曲であるということであろう。諸師は皆同じことをいわれたということではない。一乗海は凡夫の思想を越えて深広無涯底である。——昭和五一、二、七——

対応 感応 呼応

一

「有限よりいえば無限は有限の外にあり、無限よりいえば有限は無限の内にあり」。清沢先生といえは、私にはいつでも、この言葉が思い出される。そしてその一連に「如来とは我をして我であらしめるもの」「如来、我となりて我を救う」等の言葉から他力信仰に及ぶのである。

ここに看取せられることは、対応ということである。無限に対向して、その感化を受用するものと先生は説明していられる。そして、その意味に於て無限なるものは、何と呼ばれてもよいものであろう。本質・実際・無碍・絶対・理想・不可知的・無覚・大極・真如・天・神・理・一・妙法・真理・本体・仏性・法性・如来・不可思議・阿弥陀……先生得意の思考方式である。

されど、これでは明らかに阿弥陀一仏にして伝承せられて来た真宗ではない。その点から先生の思想は異端視され、或は私のように、思考方式は一步も先生の外に出ることはできぬとしても、思考内容は必ずしも一つでないと言おうとする。されど思考内容を外にして思考方式がある道理はない。ここに、私が対応ということは無限を受用して、その感化をうけるといっても、その有限者は自己である。そして先生に取りては何よりも、その自己が問題となっていないのではないであろうか。「自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗托して、任運に法爾に、此現前の境遇に落在せるもの、即ち是なり。」と表白してあることが『宗教哲学』では「無限を受用して、その感化をうけ」ることであると説明されている。ここで明らかになったことは、先生における対向は即ち感応であることである。

二

しかるにその感応を説くものこそ量深先生の教学ではなかったであろうか。いかに知があっても、感が弱くては量深先生の所説を領解することができない。『自身を信ず』『信に死して願に生く』『宿業は本能』等々より『法蔵菩薩は阿頼耶識』等に至るまで、凡そ感なくしては知ることのできぬものであろう。翻していえば、その感あれば追隨しがいように思われている量深先生の所説も手近に領解できるのである。

しかれば、ここに満之・量深の二先生の伝承ともいうべきものを思念してよいのではないであろうか。その始めは満之先生の所説に飽き足らなかつた量深先生も、後には満之先生の心酔者となられた。満之先生の対向こそ、真実に感応されるものであるからである。

されど対向という言葉は飽くまでも自己を思わしめる。「自己とは他なし」と問うて「絶対無限の妙用に乗托して」と答えていられる。それはわが道を語っていられるのであって、われらの道を説いておられるのではない。それがその無限なるものは、不可知的でも如来でも良いように思想せられた所以ではないであろうか。「未来往生のことは、

まだ経験しないから知らない」というような満之先生の言葉には何か物足らなさも感じられぬではないが、飽くまでも「自己とは何ぞや」を問いとし、「わが信念」を説かれた。そこに満之先生の面目があるのである。

しかるに、その自己中心ともいうべきものは、感応ではない。感応の行われる場所は、われといっても、実はわれらではないか。そこに量深先生の教説の面目がある。対向が感応であることに於てわが道はわれらの道であることが明らかにせられた。伝承の有難さである。

三

わが道はわれらの道であった。それが対向に於ける感応である。そしてその対向といい感応というものは、すべて対話の形式に於て行われるものである。それは感応を成立せしめるものは言葉であるということである。私はここで一般に言葉というものは、いかなる意味をもつものかを語る余裕はなく、またその必要を感じているのではない。唯だ強調したいことは、感応とは必ず言葉として表現されるものであるということである。そして、その底意は、感応とは即ち呼応であることを明らかにしたのである。

されどそれは説明を要しないことも知れない。感応は言葉に依るものである。言葉が感応を呼び起こすのである。法というも宣であることに感があり、義というも、そう言われるということではないか。量深先生の感は、その言葉に呼び起こされる。感応は即ち呼応である。

しかれば満之先生の対向もまた呼応であるに違ひはない。無限者に対向してその感化を受けることであると説かれている。その言葉には先生の合掌念仏の姿さえも思い浮かべられる。そしてその姿勢の上に於て感化をうけるのである。その感化とは無限者に呼び起こされたものであるに違ひはない。しかれば満之先生の対向もまた呼応である。

こうして私には真宗学とは畢竟、呼応を習うことである。

我 汝 彼

「自己とは他なし」ということから出発せられる。その自己とは重視すべきものであるに違ひはない。されどそれは「われ思う、故に我あり」という自大語ではなく、実在者というような（見識）邪見語でもない。その意味に於ては『論註』に説かれてあるように流布語であり、通用語であると解するのが常識であろう。されど常識であるということは軽視してよいということではない。かえって、その常識であることに於て重要なものである。そこに自帰依・法帰依と説く佛教がある。またソクラテスの「汝自身を知れ」の自身もそれであろう。そうでなければ、通用語であるといってみても、結局は我慢・自大に陥ることではないであろうか。

したがって満之先生の自己とは何ぞやは、その我慢・自在を超えて、絶対無限の妙用に乗托すべきものである。それは世親の『浄土論』に於て我一心は帰命尽十方無碍光如来を思い合わされるものである。端的にいえば、念仏するもの、そこに我ありである。

しかるに、この「我」に対して如来を「汝」と呼ぶことはない。かえって、如来から「我」は「汝」と呼ばれているのである。いつか「おお汝は」と呼んで所信を語ろうとせられたことがあった。されど、そこには何か異教的な感じがある。そこを追求すればまた様々の問題もあることであろう。ともあれ衆生より如来を汝と呼ぶことはない。かえって如来より衆生を汝といい、汝等と呼ぶるのである。「汝一心正念にして直ちに來たれ」、その「汝」は即ち他己である。即ち視若自己である。

これに依りて「我能く汝を護らん」とある。その「我の言は尽十方無碍光如来也」といい、「汝の言は行者也、斯

れ則ち必定の菩薩と名づく」と領解せられた。しかるに、衆生の方から如来を汝と呼ぶことがあるとすれば、それはいかにしても自性唯心的であり、定散二心を離れないではないか。

その如来を汝と呼ぶことのない真宗では、「彼」といつている。彼の阿弥陀如来であり、彼の安樂国土である。しかも諸佛阿弥陀と呼称せられつつ、彼等佛たちとはいわない。そこには仏といつても、一神教であるとか多神教であるとかというものでないことが現わされている。諸佛阿弥陀という。その徳に於てである。浄土というも阿弥陀の徳に外ならない。それは「彼」の呼称に於て、特に如来の彼岸の性格が表現されているからではないであろうか。

こうして、念佛の行信には「我」「汝」「彼」という呼称の上にも次元的の別があつて、しかもそれが相待つて願生の一生が成立するのである。

—昭和五一、三、一八—

思　い　出

一

いつの頃であつたか、ある方より真鯉、緋鯉の美しい絵をいただいて床がけにすることがある。故赤松麟作氏、一見するや、これは鯉上りの絵であつて、池におよいである鯉ではありませんといわれた。肖像画に於ては天下一品と自称しながら、必ず現身から画いて写真からは断じて画かれなかつた人である。

私は今、〇氏から贈られた仏像画に凝視している。それは仏像画であるといつても、奈良・京都等の寺々から影し集められたものではない。ともあれ〇氏の眼に写れる現身の佛である。だから、それは拝まずにおれぬものであり、見

尽くせぬものである。

ここで一応、見厭きがしないという心理を明らかにしておきたい。それは見れば見るほど何か見残したものであるように感じられるものがあるということである。したがってこれで見尽くしたということはない。無限は無尽である。しかれば大悲無限ということは、ただ限りがないということではない。手近かにありながら、彼方かなたにあるを感ぜしめるものである。

それが『華嚴經』の「光明覚品」の説である。如来の光明は一億世界を照らす、文殊はそこで讚歎する。終ると光明は十億世界を照らしている。文殊はまたそこで讚佛する……それが終ると光明は百億世界を照らしている。文殊はまたそこで……千億世界……等と如来の光明は輪の如く限りがない。若し底知れない海というものがあれば、測れば測る程、その深さが知れぬものであろう。大悲無限、それは光明遍照十方世界であるに違いはない。されど念仏衆生攝取不捨であることは、常に光輪となりてこの身を包むものではないか。しかれば光明遍照によりて攝取不捨があるに違いはないが、念仏者は攝取不捨を感じつつ光明の遍照を思い知らしめられるものである。

ここには念仏する者に与えられる「寂」というものがある。それは動中静あり、静中動ありというようなことではない。動が自ずから静へと導かれるのである。

二

ベルグソンの思想が世界的であった頃、私たち真宗学も大きな影響を受けずにはおれなかった。先輩の激励、後進の警策の中に苦心せる思い出は深い。されど事実はずべて忘却し、唯当然受くべき影響は残っている。それが順応と
いうものであろうか。

それは多くの名詞は、その根元に於て動詞として受容せねばならないということである。これに依りて西方願生は

身近かのものとなり、往生浄土というは人生の帰趣と領解せられることとなった。思うて見れば、それは特別のことではない。当然の日本語である。法といい義という。別のことではない。法はみのり、義はいわれ、名詞は動詞である。それがどうしてベルグソンの影響であるのか、私には解らない。されど私には今「永遠の今」ということが思われしている。ベルグソンの眼ざすものも畢竟は諸行無常ということであり、その諸行無常とは即ち永遠に今であるということではないか。しかれば、

今、現在説法の今は今の今であり

於今十劫の今も今の今であり

曠劫来流転も今の今であり

往生浄土も今の今であり

その今は永遠の今である。

三

学生こそ学友ではないかと気づいてから、書くことも語ることも、「……ではないであろうか」ということが多くなった。それは自信のない弱さのように感じられたこともあるらしい。されど今では、それが最も力強い言い現わしとなっている。思うて見れば、真宗の教法はそれでなくては言い現わし得ないものではないか。