

# 内観の大丈夫

本 多 弘 之

安田理深先生は、明治三十三年（一九〇〇）、兵庫県湯村温泉郷から深く山峡へ入った小さな村落の庄家の家系の後継者として生を享けられた。しかし幼少の頃、家に不幸が続き、先生は鳥取の街中で成長された。キリスト教系の幼稚園に入り、その頃からすでに宗教に強い興味を持たれたといわれる。大正八年（一九一九）、金子大榮先生の『仏教概論』が岩波書店から刊行されるや、逸早くそれを読まれ、京都なる真宗大谷大学に遊学を決定される。先生のはげしい究極的関心が、近代的思惟の香り豊かな『仏教概論』に触発されて、先生の生涯を決定する道を選び取らしめることとなったのである。

周知のように、先生の思索の一生を貫く根本関心には、唯識思想が深く関わっている。晩年に至るまで、先生は倦むことなく日本全国に講義に出られたが、テキストを『撰大乘論』『唯識三十頌』を選んで、毎年連続して講義されることが多かった。京都での学生を中心とする先生の私塾「相応学舎」においても、五十年間にわたって、『唯識三十頌』が繰返し講義せられた。

金子先生との縁で大谷大学に來られた先生は、その後、曾我量深先生が京都に來られてからは、曾我先生に私淑し、所謂曾我教学の継承者と目されるようになったのであるけれども、先生の瑜伽唯識思想との出値いは、一般に考え

られるように曾我唯識を初縁とするものではない。先生御自身、自分の唯識との出遇いは、曾我先生との出遇い以前であって、初めて唯識の論書を読んだ時に、「あゝ自分の求めるものはこれだ」といういわば宿縁のようなものを感じたということを語っておられた。そして、唯識思想のもつあの厳密な法相の分析に対する情熱について、北陸山陰に共通する日本海気候の冬の暗鬱な気分からくる南国に対するロマンティックな憧憬が、その根底にあるといわれていた。そこに南国の明るい土壌そのものからでは生れない、雪国の曇天下で育醸された明晰判明なるものへの根元的願望と、唯識思想が見つめている倦くなき自我関心の分析とが値遇したのである。解脱涅槃への希求が、「虚妄分別は有なり」（中辺分別論）という厳肅な迷妄性の事実の自覚的認識の下に、妄念の構造を分析的に解明して、虚妄分別の実相を判然と見抜かずんば止まない志願となるのであろう。

## 親鸞と唯識

安田先生における唯識思想の探求は、しかしして菩提心が要求する人間の实相の解明、そして、解明された実相を照らす智慧、その内容たる「生死即涅槃」なる解放された生命への倦くなき追求である。単なる古代思想に対する文献的興味や、思想的関心でもないし、無着・世親という個人的人格に対する人間的・思想的興味でもない。唯識観という大乘仏道が見出した存在の内観的自覚への方法を通して、存在の根元的事実とその根元性の成立根拠を明白にせんとするのである。錯綜せる迷妄の意識現象を、その現象に即しつつ諦観していく唯識観の立場は、いうまでもなく所謂聖道仏教の方法論である。静かにして澄明なる三昧の中でする瞑想的思维によって、迷妄性を反省内観していくことなしには、「虚妄分別有」なる人間実存の徹底的批判は生れないであろう。『唯識論』はいうまでもなく、単なる哲学的思弁の書ではない。仏教が見出した人間苦悩の实存を解明する智慧を獲得せんがための、実践的修道の方法としての止観行の内容である。因縁所生の存在の实相を、苦果の事実の諦観から迷妄の根元たる無明にまで溯源して、

判然と十二縁起として自覚自証された釈尊の教えを、現前の自己の迷妄の事実を離れずしていかに主体化しうるのであるのか。『撰論』の所説によれば、十二縁起が分別愛非愛縁起として作者・受者に執するものに無我の真理を明らかにする縁起であるのに対し、阿頼耶縁起は分別自性縁起であって、存在の根本原因、第一原因というものを実体的なものに求める誤りを正す縁起であるという。先生は、求道心の内観の行によって、個としての実存、即ち阿頼耶識の自覚を通して、永劫の我執たる末那識を抉出し、末那と阿頼耶の分位を明確にすることによって、我執と真の主体との分位を明らかにしようとしたのではないか。また個として実存する苦惱の身を、「空」なる抽象的否定的思惟によって忘失することなく、主我的思考が一般化した現代状況の中で、真の自己を解明する道理を確かめていかれたのではないかと思う。即ち無我であるままに、宿業所生の実存を生きる主体とは何か、我執を離れえぬ罪障深き人間存在に無我と、はいかにして自覚化しうるのかという求道の課題の解明に当って、先生にとっては唯識思想は必要不可欠であったに相違ない。

しかし、甚深なる求道の苦闘と、厳しい主体回復の志願が感覚しえない凡庸な学徒たる筆者にとつて、先生はいつも謎の人であった。その疑問を今更ここに出すことは、亡き先生に対する冒瀆であるとも思われるのであるが、私と同じような間をもつ若い学徒に何らかの助縁ともなるかとも思われるので、敢てここに提出して少しく考えてみたいと思う。

その第一は、曾我量深先生に師事し、清沢満之の求道に感応した先生にとつて、親鸞は恐らくその宗教体験の根幹に関わる教示を与えた人であったに相違ない。けれども、その親鸞の本願他力の思想においては、「定心修し難し、息慮凝心の故に」(化巻)として、自力修道の止観行を廃しているが、これは止観の行によって唯識観を成就せんとする法相の学とは矛盾しないものなのか。自力を棄てて他力に帰した親鸞の思想と、先生が宿縁として感受された唯識観とに、素人が感ずる矛盾をどう理解したらよいのかということである。これは愚生が学生時代に、宗教的な信念、人

生の根本的解決の信念が欲しいと焦慮していたころ、先生の諄諄として倦まざる『唯識論』の講義に感じた素朴な疑問でもある。親鸞は「ただ念仏のみぞまことにておわします」と単純明快に信念を表白している。宗教的生は、かく単純であるべきではないかという憧憬がある。しかしその単純明快さに全身を托しえない疑惑深き身にとっては、悠然として迷妄性を実存的に分析し明晰にしていかねば止まない先生の姿は、「得道の人」として信順せずにはおかせぬ威厳があった。

先生は還暦の頃（昭和三十五年）、世界的に著名な神学者ティリッヒと会談された。その後「名は単に名にあらず」と題して還暦記念講演をされ、さらに「言の教学」の名の下に講演をされている。これらは本願の名号が、人間にとって唯一の帰依所であり、また根源的な人間解放の行である必然性を思索された、先生の親鸞教学の学びの独自の表現である。しかし、先生は晩年になって縁あって結ばれた真宗大谷派の人々との人間関係の中で、いわば自己の立場（唯識的関心）から一步を踏み出して、親鸞教学を聞思されたのであるというような理解をする人もあるのではなかろうか。しかし、聞くところによれば、先生は若き時代、貧窮の生活の中で、先生を慕う大谷大学文学部の学生の為に、田舎の寺で寝食を共にされながら親鸞の仮名聖教の講義を何日でもしておられたそうである。そして「言の教学」なるテーマは、すでに昭和二十年代の講義録に見られるものである。そういう意味では、先生の親鸞思想に対する取組みは決して晩年に深まったというようなことではないと思う。

先生は、幼時を回想して、自分は禅寺によく遊びに行ったりして、禅の和尚に仏者を見覚えていたから、浄土教、とくに真宗の寺や僧侶は何か墮落したような不純粹なものと感じていたが、成人して親鸞の思想を原典で読んで誤解だったことを知ったといわれていた。こういう逸話からも、先生の潔癖な宗教的感覚が伺われることである。ちなみに先生は、一生涯いわゆる世務に就かれることがなかった。生涯を仏教の学徒として内観思索の道に全情熱を捧げ尽されたわけである。そういう人であるから、糊口のために親鸞に近づいたのではないことは無論だが、他人の要求

に応じて親鸞を解釈されたのでも決してないと思う。

先生は、在家の生れで、求道の縁によって大谷派宗門に結ばれた方である。清沢満之がそうであったように、先生には護教的関心が殆どない。真実の人間実存の解明に資するところある思想のみが、先生の触覚にふれうるのである。先生は、「自力というものは破れるのがその本質である。だから自力は無効なのである」といわれる。しかし破れるまで尽してみなければそれは実感できない。破れるまで闘う自力の教学ということなら、無効が実感される前の努力の範囲にすぎない。しかし、明らかに自力は破れるのがその本質であると知っている先生は、単に悟るまでの道程として唯識に執されたのではない。唯識思想を自己の一生の課題とされたということは、先生にとって、実存の自覚的認識の方法論として、仏道の因果を貫くものとして、唯識の意識分析が必要だったのではないか。自力とか他力とかいう弁別を越えて、仏道の方法である内観の必然として、自己自身の存在論的分析は先生にとって不可欠であって、それによって大乘仏道の自証の本来性に立ちえたのではないか。「救済と自証」という主題を探求された曾我先生の仕事を承けて、先生は自証以外に人間の真の救済はない、仏教が人類に与えた恵みは、内観自証という方法であるといわれる。

一方、先生はよく、ライブニッツの『モノドロギー』にいわれる「窓のないモノイド」に因んで、人間は窓のあるモノイドであるといわれた。不離識なる存在、意識の事実を生きる存在として、その意識の事実そのものは確かに一個の人間の処に、他に代替できない現実として有る「唯自識」であるけれども、その意識が唯一の有なのではない。意識の事実は無数の人の処にある。縁にふれて意識と意識が作用しあい、共業の所感として時代社会を共に呼吸する。したがって個は個でありつつ、他個と関係する。そこに「窓がある」ということがいわれうる。しかし仏法の眼からすれば、無明の闇の中で流転の意識が現象することのみでは「有窓」とはいえない。お互いに閉ざされた独善的意識の内を夢を見、勝手に了解して、正にライブニッツの窓なきモノイドの感が深いからである。そういう苦悩の人間存在の

眞の解放は、その迷妄性を根源的に否定してくる涅槃のはたらき、涅槃の側から発起するような自証以外にない。阿頼耶識を依止とする迷没の六識を転回しうる可能根拠は、迷妄の意識の根拠としての阿頼耶識の中に求めることはできない。先生が「窓のあるモナド」と言われたことの深意は解し難いが、有漏なる経験と無漏の種子について次のようなことをいわれていた。

『成唯識論』には、法爾無漏種子は阿頼耶識に「依附」するといわれ、「依止」するとはいわれない。これは迷いの意識の根拠としての阿頼耶識に対して、無漏の経験とはそれを破るものである。自己を否定する根拠、自己を対治する種子を自己が即自的に有するとはいえない。しかし、自己の外に外境としていかなるものも立てない唯識（不離識）の立場において、意識の本来性（円成実性）には本来清浄なる大涅槃が獲得せられてくるのであるから、阿頼耶識を超えて阿頼耶識を置いていような清浄性として、超越せるものとして、内在の中に依り所を置かざるを得ない。超越せるものを自覚しうる根拠自身も、内在に対しては否定を通してやはり内在に依るしかない。その超越内在ということを「依附」というのであろうといわれた。

迷没の凡愚が、生死苦悩の生存の事実を、常没常流転であるとうなずき、この輪廻を超えた涅槃常住を求めうる可能根拠は、有漏からは超越的なる浄法界等流の教法の聞熏習である。しかし聞法が熏習しうるのは、一切の経験の根拠としての阿頼耶識自身の自覚作用を措いては他にない。このことと、『論註』に曇鸞が他利々他の深義として明らかにした他力の意義とを思い合せるとき、先生が「覈求其本」の文字を愛され、しばしば揮毫されたことの意味が少しく伺えるのではなからうか。

曇鸞は『浄土論』を釈するに当り、『十住論』によって、眞に阿毘跋致を成就せんとするときに、この五濁の世に五難があることを挙げ、その難を超えんがために、願生心もて尽十方無碍光如来に帰命するのであるという。その五難の第五に、五濁の世無仏の時には、「唯これ自力にして他力の持つなし」といい、願生する所以は、仏願力に乘じ

て往生し、仏力住持して「即入大乘正定之聚」だからであるという。すなわち、大涅槃をこの五濁の世を生きる凡愚が必定するためには、仏願力の側からの住持力によるほかはないということを明示することが、『論註』の眼目であるといえる。そのことを『註』を結ぶに当って、『浄土論』の「自力々他速得成就阿耨多羅三藐三菩提」の「利他」の語で注意されたのである。ここに「他利」ではなく「利他」というのは、仏のみが言いうるものを顕わすのであると。

これは仏道の成立根拠の問題に応ぜんがための教示である。いかにして無明海に迷没せる衆生に、解脱の風光が開けるのか、これを根源的に問うていくとき、先の阿頼耶識自身の転依の根拠の問題と同じ実践的課題にぶつかることが分る。親鸞の信巻開設の問題も、愚悪の衆生にいかにして清浄真実にして不虚偽不顛倒なる心を成就しうるのかというところに中心がある。すなわち、迷没の凡愚の救済の可能根拠を信知するとともに、その可能根拠が現に主体そのものとなって、自証せる人間存在を成就するという実践的課題を顕現せんがために、親鸞は法然の念仏往生の教示を根源化して、『大無量寿経』の本願の道理の歴史的展開として『浄土論註』を見出し、その中心たる二回向の構造を『教行信証』の柱にすえてきたのであると思う。弥陀の本願のまことは、积尊・善導・法然・親鸞の信念となつて現前する。その人の信念の根元が、絶対無限の大慈悲なる如来の清浄願心である。個人を超えた大悲願心のみが、個人を破って個人を支え、閉鎖的自我を破って公けなる永遠の仏道を歩ましめる力となることをいうのである。

愚考するに、安田先生においては、人間存在の根元的解放の成立根拠への問いにおいて、迷妄の意識の実相を明瞭に分析的に自覚していくことと、その迷妄性の自覚としての自己否定、すなわち大涅槃に根拠する絶対否定を感得してしかもこの世をいわば変易生死として生きていくことは、親鸞の念仏成仏の信念において真に成立しえていたのに相違ない。ただ先生は、自覚自証を潜らない所謂「他力」を「棚ぼた的信仰」といわれ、人間の外なるものを依頼するのは外道であるとし、仏道はあくまでも、根元的に自己自身を明らかに信知するところに成立するものであるこ

とを身証していかれたのであると思う。

### 内観と自然法爾

愚生にとっての第二の疑問は、これも誠に愚問なのであるけれども、長い間晴れない疑いであるので、ここに提出して考えてみたい。それは、究極的に「戲論寂滅」と龍樹がいわれたように、法性甚深の離言の境界を求めるものにとつて、阿毘達磨のごとき精細な論理的吟味が必要不可欠なものかどうかということである。端的に言えば菩提心にとつて学とは何かという問である。

意識が意識自身を内観していくといつても、それが虚妄分別の内なる努力であるかぎり、妄念妄想の流転を繰返すにすぎない。肉体を極限状況まで苛酷に傷めて、神秘的直観の内に感ずるような特殊体験であっても、それは三界の内なるものである。非想非々想処なる最極微妙の禪定といえども、流転の一状況でしかない。迷妄の意識の実相を偏計所執性というが、これはどのような意識状況であろうと、またどのような美しき内容を意識していようと、その本質が虚妄の執着に染せられていることを、虚妄分別であると明確に教示せるものである。それに対して意識の本来性は、因縁所生なるがゆえに無我であり、意識された内容を対象として志向する意識現象そのものは紛れもなく現に起っている事実であつて、それを「依他起性」といつている。依他起なる意識の事実を依他起なるまゝに見るといつことは、無我を具現せる智慧にのみ可能なのであつて、迷妄の意識は我・法に似て起る依他起の意識作用の事実、即ち見分相分の二分として起る意識そのものを、無始よりこのかた我・法であると執し続けているのである。

そのことを如実に観察することができるのが唯識観の成就であるが、その成就において、意識は転じて円成実性となる。その唯識観の根本直覚は、いわば真如ないし離言の法性の体験である。しかし唯識教学の本領は、その真如への道筋を論理的に明らかにすることではない。真如ならざる現前の迷妄の意識、すなわち我法二執を離れない一切の



意識作用をどこまでも微細に吟味分析してその構造を解明していくところにその特質がある。迷情の事実が智慧によって照らされるときに、執情の内実は転じて智慧の総持する願心の形として誕生する。それによって『浄土論』において「広略修行」の「広の修行」の内容として浄土莊嚴が説かれうることとなるのである。「略説一法句」なる根本直覚に立ちつつ、「広説二十九句」を生むのは、いわば智慧の光に照らされた迷情の影が觀察されるからであろう。ここに安田先生の私塾「相応学舎」の四十周年記念に書かれた次のような先生の言葉がある。

人間はその無極なる自然性に於て、自体的に完全に完全している。しかし之を自覚的に完全する使命と能力とを賦与されて、有限なる人間の生存在である。

思うに、煩惱即菩提、生死即涅槃という表現は大乗仏教思想の至極であろう。本来自性清浄なる法性の存在において、苦悩憂悲が現起する。しかし、一度苦悩迷没の有情として我法の執を生きることになった我等にとっては、意識の本来性は、究極の理想である。その理想の追求に当って、煩惱・生死を消滅して本来性を回復しようとするならば、「即」という大乘の究極的願事は成就しえない。しかし、即自的な迷情の肯定は、自然外道への退落でしかない。そこに「自覚的に完全する」といわれる仏教の証道の使命がある。それは能取所取の計度分別の生存在を一度完全否定する道である。涅槃とは、生死の完全否定である。それは生的一部分としての迷情を否定して、他の一部分としての悟達の心を獲るというのでない。人間の生存の一切を生死の苦悩であると見抜き、苦悩として生死を感受せしめる根元こそ無明であるとし、その無明性の上に構築せられる一切の生存を曠劫以来の流転であると知る還滅の智慧の獲得である。その智慧はこの人生の事実を常に課題として受けとめ、人生の一時一瞬の事実の中に常に根元的な涅槃の静寂を回復しようとするような、動乱する人生に応現映動する智慧である。一度解決すれば二度と問題が起らないような解決方法を夢想するのは、この人生からの逃避でしかない。「生活課題を有する自己の現在に関係をもち、随って現実的自己の統一・組織の要求、即ち法の実現としての実践的<sup>要求</sup>に立つ」(『興法』所収「仏教の方法的把握」より)といわれて

いるが、課題としての理想を、自覚的に完全するべく歩み続けるところに、「聞法思惟」の不退転の道がある。親鸞は「自然法爾章」に「弥陀仏は自然のようをしらせんりょうなり」といわれているが、本願の名号は、この究極的な人生超越の智慧を、生活課題に圧迫されて喘いでいる衆生の念々に、人間本来の大涅槃の充実と解放とを回復せしめんがために、呼びかけはたらく言葉なのである。唯識の実性たる円成実自性は、唯識觀の至極に求められる意識の本来性であり、現実の苦悩や煩悩の纏縛を超越した解脱智見の自相であろうが、それを抽象的思弁的理想状況としてではなく、現前の迷没の我等にはたらくところを要求するとき、雲霧の常に覆うごとき我等凡夫の人生生活にあっては、仏の本願力の護持を仰いで、仏の名号をいただく外はないのである。否定の智慧は、自己が自己を否定し続けていくかぎり、虚無の深淵へ方向するしかない。人生の憂悲苦悩を超えんとして、煩惱生死を否定するものは、人生を虚無化する誤りに陥らざるを得ない。大乘仏教は、この迷没の人生の根元的否定は、反ってこの人生を真に充実にせしめ完全に解放せしめんがためであるとし、人生価値の根元的否定たる「空」は、「真空妙有」といわれ、この人生の完全肯定としてよみがえって来らしめるのである。自然外道の誤りは、分別の苦悩を厭うて、理知分別以前のいわば動物的・本能的自然界へ帰ろうとし、それが可能であると考えるところにある。一度迷い出たものが、本来へ帰る道は復古的方向にはない。時間が不可逆的であるように、迷妄の現象を消失せしめる努力の方向で、本来性を回復することはできないのである。迷妄の現象に即しつつ、この迷妄を根元的に否定する方法は、自力分別の彼岸にしかない。自力分別は死ぬしかない。真の自然法爾は、願力自身が自己を表現しえたときのみ、人間の上に実現しうるのである。それは超越者を外に立てるのではない。真の超越は自己の根元である。根元が自己を回復しうるのは、煩惱生活のいわば足下に、大涅槃の意味が開けてくるのでなければならぬ。仏教の論理は、「双非双亦的論理」であると安田先生はいわれた。一切衆生を、就中罪業深重の凡愚を真にこの人生の苦悩から解放せしめる具体的な方法は、形なき大涅槃界が自己を一度否定して、有限なる言葉と形の中に相対的な莊嚴世界を開示し、その環境的自然界を通

して、本来性の智慧を与えんとする、本願の教示以外にないであろう。迷情の否定を、願力の積極的肯定を通してうなずくところに、否定さるべき苦境が、願心を莊嚴する内容に転成する。

神話的物語的表現である『大経』の教えを主体的に受けとめ、「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」といわれた曾我先生のテーマを、安田先生は論師的な厳密な思惟の業を尽して考えていかれた。自我に真に苦しむもののみが、自我なき大涅槃を求めて止まない。強く自然を求めものこそ、人間の分別と思惟を尽して、自己を解放する志願に生きるのであると思う。小乗の極果を阿羅漢果というが、その位を無学果ともいう。もう学ぶべきものがないという位である。それに対し、それに至る道程にあるものを有学という。大乘はこの学ぶべき位を、菩薩の立脚地とする。学ぶのはなる過程ではない。学ぶところに昇道無窮極なる不退転の菩薩道がある。親鸞の『教行信証』における緻密な論究も、およそ人間分別の起しうる一切の疑惑に、本願の論理を以て応え尽さんというような志願がうかがえる。安田先生の思想的営為も、先生自らいわれたように、体力をかけて推していく挙体的なる求道の聞思であつたに相違ない。

## 宿業と自由

先生が唯識思想、とくに護法唯識を愛されたのは、個体の問題、すなわち現にここに特定の身心をもって存在する人間の問題を、どこまでも実相に即しつつ明らかにしたかったからであるといえよう。空観が「空」の語の下に、一切を否定しつくしていく否定概念に終りがちなものに対し、唯識は「有」の教学であることを強調されていた。迷妄の意識を論理的に否定するは易いが、それでは何故今ここにこの自己がこの特殊状況を荷って苦悩せねばならぬのかという現実認識に対する応えがない。人間の自由への希求はどこにでも噴出するが、この有限なる身体をもった現実を究極的に逃れることはできない。

第三の私の疑問は、一個の自由人たらんと志向性をもつ先生が、そして遂に一生就職されなかつた先生が、常に

歴史的な重荷を負える真宗大谷派教団を愛し、教団のことに心を砕いておられたことについてである。

先生は宗派的關心から、真宗に接されたのではない。真の仏道として、大乘仏教の至極として、愚悪の凡夫を救済せしめる道理として、先生は親鸞の教えを要求せられた。現実の教団は、その教法を本質として成立しているに相違ないが、むしろ親鸞の開顯された教法に背反するような、強固な封建的差別体質と、固定化した閉鎖的教義を、歴史的伝承の外面に保持している。真宗をかかげつつ、真宗に背反しているのが現実の教団の偽らざる相である。その教団に縁を結ばれた清沢満之・曾我量深という先生方の悪戦苦闘を見ながら、安田先生は自ら野の一書生人の分に身を置きつつ、一生の間、真宗教団に縁を結ぶ僧俗に深い尊敬と愛情をそそがれた。

沢柳政太郎の疑問の中にも、何故一国の宰相ともなるべき器量を有する清沢満之が、一宗教団体たる大谷派に身を投ぜられたのかという問があった。真の人間解放を求める宗教的要求と現実の社会的形態をもつ束縛多き宗教教団との必然的關係が、やはり愚生にとって、もやもやした長い間の疑問であった。

およそ仏教徒たるものの基本姿勢は、帰依三宝にある。仏法僧を三宝として帰依することが、仏教を信受して生活するものの根本態度である。諸論家が造論に当って、帰三宝を表白して、三宝の加護を祈念するのも、その例証である。その三宝の体を『涅槃経』では同一性相といい、就中「四依品」では「依法不依人」といって、その中心が「法」にあることがいわれる。仏が仏陀（覚者）たりうるのも、一切の現象の根本原理として万象を組織統一しうる法を発見するに由来するのであり、僧伽が僧伽たりうるのも、仏所説の教法を依りどころとする人々の集いだからである。一人の人間が、仏教徒として苦悩からの根元的解放を願うとき、この存在を組織統一する根元的な法を信受することが第一の課題となる。仏陀は、人執法執に立脚する人間的判断を、根元的に虚偽であると断ずる。したがって仏徒が依らんとする仏陀は、単に人間的価値や理想の延長上に仰がれるものではない。一切の人間的価値を払拭せる無一物なる裸の生存そのものにおいて、受け難き人身、遇い難き仏法に値遇する喜びを語る人なのである。この法を信知して生き

るものは、独立せる一個の人間である。様々な宿業の相違により、相異なる環境・時代・境遇を引き受けて生きる一切の衆生が、等しく平等に解放される道理こそ、諸仏が証誠して止まない仏法である。いわば、真に独立せる人間となることこそ、仏弟子となることである。清沢満之は「独尊子」という。その独尊子が、共に帰依法に立って、独立しつつ関係するところに、僧伽といわれる仏法の共同体が成立しうる。『歎異抄』には、「つくべき縁あればともない、離るべき縁あればはなる」といわれる。本来の自由なる人間関係は、因縁所生を真理の法として生きるところにあることが知られる。所有関係・利用関係・支配従属関係としてしか成り立ちえないこの世の社会関係の中に、このような真の自由の無碍人が、共同体をもつというとはいかにも困難至極であるに相違ない。釈尊が托鉢は「独りして往け」と勧め、法然が「集会すべからず」と遺言している。しかし、やはり「僧伽」のない独立者は真の独立者ではない。「僧伽」に帰命せよとの仏道の伝統は、真の無碍人たる独立者の在り方を示している。『涅槃経』がいうところの「得道の人ありと信ず」とは、特定の独りの人を信ずることではない。道ありと信ずるところに、その道を往く同朋として、得道の人が信ぜられてくるのである。大乘仏教が語る諸仏平等の所証の法は、単なる対象的教言ではなく、その法に帰依する人間の上にその真理性を証しするような法である。仏法はその人によって、その真理性が明証せられるのである。

人は個体として宿業を負って生きる。その宿業こそ自己の存在の背景であり、自己が自己たる必然的因縁であるとうなずくとき、宿業は現在の絶対自由を開示する。その宿業の命を真に荷う主体こそ、一切衆生を荷負して歩む法蔵菩薩であると、曾我先生はいわれる。法蔵の魂は、特定の宿業の形を自在に荷って、その限定としての宿業を自由無碍なる平等法界への歩みの場と転ずる願心である。宿業を荷う外に、菩提心が歩みをもつ場はない。菩提心が選ぶ場は、宿業の生活である。宿縁の催しによって、歴史社会の中に投げ出された人間が、その宿縁を仏法との値遇の場として、無辺の歩みに立ち上るのである。本来、教団と個人とは、帰依法を原理として成立する因縁関係にある。しか

し一度、僧伽が現実の社会的歴史的な相對關係の中で形をもち既成教団や宗派となるとき、社会一般の所屬關係・利害關係・圧力關係という制約限定を具することを避けることができない。その具體的制約を超えて、やはり眞の独立者と独立者との根元的人間關係を回復していく使命こそが、帰依法の重さであると思う。

業とは自由と運命との複合概念であると、安田先生はいわれた。阿頼耶識は、因相として未來永劫への可能性を持ち、果相として曠劫以來の經驗を蓄積している。可能性と必然性とを共に有して、現在の自相の自由の決断が成り立つ。しかしその自由の決断は、因相と果相とを離れない。決断はすでに現在の自己を規定して、必然的存在たらしめる。阿頼耶識が有する經驗の熏習は、制約であると同時に、種子として現在の經驗の可能根拠でもある。人間の共同體は、その阿頼耶の環境的作用として、共業の種子となつて、歴史の中に熏習せられてきている。その中に世俗關係、一般的關係を超えて淨土願生の信心を相続してきた貴い經驗の蓄積がある。現世の中にあつて、現世を否定し超越せしめる仏法を、その成立根拠としてきた共同體が、眞の僧伽である。社会集團の一としての所謂宗派的体制は、即自的に自己主張をせんとする存在である。しかし、仏法の眞理性からすれば、虚仮なる人間の相對的價值體系の中に自己をかざるを得ない共同體の宿業を負っていること、したがつて非本來的存在として存続せざるを得ないことを深く自覚せねばならないのではなからうか。

非本來性を通して本來に歸る以外に、仏法の機縁はない。宿業を負う以外に、自己が自在人たることはできない。清沢先生において獨立者たらんとするの志願がそのまま教団改革の情熱となつたのは、この必然性を見極めた運命愛だつたのではなからうか。安田先生は、一生を無位の自由人といふべき位置におき続けられていたにもかかわらず、現實の儀禮生活の中に生きる宿業重き人々を尊敬され励まされていた。それぞれの宿業を尽して、仏法興隆の志願を汲むということとは、矛盾せる現實生活に耐えることであらう。決して賢善精進の相のごとき似而非純粹な生活に夢を托すことではない。いかに非本來的な場所であらうと、因縁所生の仏法の場として、帰依法の重荷を感じるところには、

その帰依法の志願において帰依僧の縁を尽していけるといふことなのであろう。

以上のように先生から与えられた問題の一端を考えてみた。ここに提起した問いは未だに現在の愚生の中で揺れ動く情念となっている。無着・世親・親鸞・曾我というような、仏教の代表的論師と、全存在をあげてぶつかり、そのもてる実存性と論理性において悪戦苦闘された大乘の菩薩、在家止住の大丈夫たる先生にいただいた教恩は厚い。耳底に残る先生の真言をこれからも聞いていきたいと念ずるのである。(一九八三・四・三〇)