

大谷大学における人間学

—その基底への一視点—

大城 邦 義

自分が自分を人間にするという、そういう自己形成の力を植え付ける、それが教育の根本である。自分が「人間である」ということを踏まえて問題を見ていくという、そういう角度が必要である。

〔森本省念老師（上）〕 八十頁、燈影舎

人間とは何か。

人間とは「生きる意味」を問いうる、また問わざるをえない唯一の生物である。このことはそれ自体、人間の偉大さを示すものであるが、しかし、他面、もし生きる意味がどこにも見出されないとすれば、人間の悲惨と苦悩は、まさに一層深刻であろう。そこに人間の本質的ディレンマがあり、しかもそのことが現代においてきわめて顕著に露呈してきているのである。生きる意味の再発見こそは、まさに現代の最も焦眉のかつ根本の課題でなければならぬ。

〔「それでも人生にイエスと言う」 一六七頁、春秋社〕

「人間学」の出自——業縁——

大谷大学の教育は「人間学」を基根にしている。文学部に「人間学Ⅰ・Ⅱ」を、短期大学部に「仏教と人間Ⅰ・Ⅱ」を授業科目として置いてあるゆえんである。

幼児教育保育科の学生のほとんどは、幼稚園教諭免許と保育士資格を取得することを目的に学びに来ている。その中には、大谷大学が「人間学」を基軸にしている大学であることを知ったうえで来ている学生もいる。その「人間学」が仏教を中心とするものであることを知っている学生もいる。それは幼児教育保育科に限ることではない。しかし、大谷大学において仏教を人間学の基軸として学ぶということが、教える側においても学ぶ側においても、本質的に自覚化され周知されているとは言えないように思われてならない。大谷大学が真宗大谷派という仏教教団を母体とする宗門立学校であるため、入学者全員に「人間学」という科目で仏教の授業を課しているという了解に止まっているように思われる。勿論、初代学長清沢満之の「真宗大学開校の辞」¹・第三代学長佐々木月樵の「大谷大学樹立の精神」²をもって建学の精神としていることは自他共に認めているところである。それを鏡として全学的に仏教精神、就中真宗精神の学びを基底に置こうとしているのであるが、表層的であるという感じをぬぐえないのである。清沢・佐々木においては明瞭であったことが、われわれにおいて本質的にも実際的にも明らかになっているとは言い難い。

私が幼児教育科（現、幼児教育保育科）に着任した頃、日本私立短期大学協会・全国保母養成協議会（現、全国保育士養成協議会）等の会合で、必ずと言っていいほど「保育者としての専門性と人間性」ということが話題に上っていた。保育（幼児教育）に関する専門学習が、その人間性を養うものであることは言うまでもないが、そこでさらに人間性ということが取り上げられていたのである。そこに現代の幼児教育保育界の問題意識があったのである。「教育は人

なり」と言われるところの人間性の問題である。保育者（幼児教育者）において、人間として大切な何か置き去りにされてきているのではないか、という省察がなされていたのである。保育に携わる人間として何を大切にして生きようとしているのかについての省察、保育者と成る学びの根底に何らかの気づき（自覚）が必要であると考えられていたのである。保育者の基本条件として、子どものことを第一に考える人であること、子どもに寄り添える人であることは言うまでもないが、人間性の豊かな人、人間的に深みをもった人、子どもの現実情況・問題を深く考える人であること、そういう本質的なことが求められていたのである。それらの会合に出るたびに、私は大谷大学幼児教育科における「仏教」の位置と意義を思い、同時に「仏教教育・仏教保育」ということとして明らかにしようとしている事柄の在りかと在り方に思いを巡らせてきたのである。「仏教」と「教育」、「仏教」と「保育」を木に竹を接いだよいうなこととしてではなく、考えていかなければならない。そうでなければほんとうに大地に根を有ったものではない。そこに私は幼児教育科における私自身の存在位置と存在意義を同時に見つめて来たのである。

顧みれば、私が幼児教育科に着任した当初、主任から言われたことがまたその一点であった。「これまで多くの仏教学・真宗学の教員が幼児教育科で授業をしてきたが、誰もここに仏教を根付かせることはできなかった！ お前、真宗学だな！ 飯食つてもババ垂れても真宗だというものをここで示せ！ それがお前のやることだ！ お前にはここで死んでもらう！」。今思い出しても、そのストレートな言に対して、私もまたストレートに反応した。「真宗というものがどういふものであるかお見せしましょう」というほど自意識過剰ではなかったが、主任の言を真正面から受け止めた私は学科に体当たりしていったのである。私の学科における基本姿勢はそこで決まったのである。私の仕事は一般研究室で内外の事務をこなしながら授業をもち、日々学生の受け皿として相談に応じることであった。そこで日夜要請されていたことは学問研究業務ではなく事務業務と教育業務であった。

すでに、学生時代大学の根底に蔵^{かく}されている「浄土の真宗」にアイデンティティをもってしまっていた人間にとって、改めて幼児教育科という場で仕事をしながら、大学の現実態を知っていくことは、「穢土」を知っていく、新たな展開であった。着任して間もなく学長選挙をめぐる差別ピラ事件が起り、学内は混乱していった。混乱を極める中、様々な思惑による人間模様（主観的恣意的人間関係）が複雑に渦を巻いて存在し、人間のエゴイズムが明るみに出てきた。大学の空気は学問研究・教育どころではなく、事件の処理に追われていった。誰しも大学という存在を問わずにおれなくなっていた。当然問いは私自身にも生まれてきた。外から来る問いと、内から湧いてくる問いと、それに応答しようとする自分とが絡み合い、二重三重に私は混乱した。すでに「浄土の真宗」にアイデンティティを持ち、そこに全体重をかけていた私は、目に見える形で存在している大学にも一体化してしまっていたため、混乱の中で、不条理な組織の集団意識に追いつめられ、それとの葛藤に激しく苛まれ、心身共に硬直していった。

現実を問うことはこの現実を相対化することである。この現実と一つになっている自己自身を相対化することである。自分と一体化してしまっている現実を問うことは至難のことである。自己の立っている場を、自己を通して問うことはど苦しいことはない。大谷大学という場に対する理想があり、混乱の中で困惑しながら私は自分が引き裂かれていくのを何とか食い止めようと足掻き、硬直していったのである。

宗教（信仰）に関わる営為（学び）は深く強固なロイヤリティを生む。それは非常に深く強固な想い込みを伴う。主観に伴う執着である。ロイヤリティはアイデンティティと一体になっている。アイデンティティの中にロイヤリティが溶け込んでいるのである。「真宗学」とは、単に文献資料を調査して集め、読み、そこで見えてきたことを整理して考察し、表現するという営為ではない。その文献（テキスト）の中に自己を発見し、自己を読む営みである。常に自己自身が問われているのである。自己を通すことが必然するのである。そういう「学」の洗礼を受けてしまっ

ている人間にとって、そのアイデンティティが引き裂かれることは、自己分裂を引き起こし、果ては自己崩壊に至る。私は自分で自分からなくなっていくた。気がついたら普通にできていた当り前のこともできなくなっていくた。それは、今でこそ言えるが、人間であることの原点が問われ、仏教における学とは何かと「学」の原点へと追いつめられていたのである。

混乱しつつ私は大学人に対する不信感が深まっていった。人間の根本に関わる大切な一点を明らかにしている大学であると受け止めて学び続けてきていたことは間違いはなかったが、ここにいる人間はいつたい何なのかという疑念が私を苛んだ。大学という組織の中の末端の一駒にすぎない無力な人間における絶望感は深い。身動きが取れない中で生まれてくる脱力感・無力感人間を蝕む。迷乱した精神状況の中で「浄土真宗の学場」(清沢満之)に身を置いていて意味を求めながら、同時に何とかしなければならぬと思ひ、足掻いた。自分のすべきことは何なのか。いったい自分はどうかあるべきなのか。しかし現実の壁は厚く、びくともしない。どうしたらよいかわからない無意味感・虚無感が大疑團となつて私の中で渦巻いた。それにもかかわらずこの現実においてなお消えないロイヤリティは何なのか。それらが相克して私を苛んだ。

何が問題なのか分からず混乱したまま硬直し、この現実_に留まれたのは、私が教授会メンバーでなかつたことが非常に大きい。物理的にも精神的にも権力の中核から距離を取ることができたからである。権力集団から外れ、離れていることは、その組織集団を相対化して観ることができると。渦中にいたら見えないことが見える。私は自位に住して自分のなすべきと受け止めていることを遂行した。精神的な渴きは深かつたが、それが一層「教え」を求めさせた。学生の純粹さに手応えを覚えていたことも私を支えた。当然、学生の言うことの方が正しいと思われる場合は、それに基づいて行動した。私の学びは真宗学者になるための学びではなく、この穢土の現実の只中に在って、人間である

こと、人間として生きることの意味を求めての学びであるとの思いを強くしたのである。「人間性の回復を求めて」とは古くて新しい問題である。人間であることの原点への回帰と言ってもよい。それは本能的な疼きとして清沢満之へと向かわしめた。

「私の如き感じ易きもの、……少しく真面目になり来りてからは、どうも人生の意義に就いて研究せず居られ
ないことになり、……」
(「わが信念」……中略大城)

と言っている原点へと学びは加速したのである。それは私が大谷大学に入学したとき、出立点にあった原点であった。人間は現実問題にぶち当たると原点へと回帰するものである。

人間にとって学問とは何か、教育とは何か、大学とは何か、ということ、本質的にリベラルに語り合える同僚が移籍してゆく中で、私は孤立感を深めていった。大学という組織も人間の思惑による政治で動いている以上、当然の成り行きである。先にも述べたとおり、組織に所属しつつ、その場(組織)を問い、相対化し、距離を取ることによりますます自己の内面に沈潜していった。必然的に確かなものを求めずにはおれなくなつた。「求道とは一本槍で行くものだ」と言つた安田理深の言、「犀の角のように唯独り歩め」(「スッタニパータ」十七頁、岩波文庫)と言われた釈尊の言が私を支え、発遣しかつ私を問うていった。

例えば、釈尊・善導・法然・親鸞・道元・日蓮・清沢満之等、その他多くの「仏教」に生きた先人たちは、仏教学・真宗学の専門家すなわち仏教学者・真宗学者ではなく、何よりも人生を真実に生きた「真実の人」であり、宗教の真実に生きた「真人」であつた。彼らが私に人間として生きる真実の道、人間であることの原点を教えてくださいましたのである。人間であることの内的必然性、アイデンティティを守り育んでくれたのである。あらためて思う、この現実の中で内観の眼は養われていたのであることを。

重要なことは逃げられない現実に身を置くことである。自己が否定される現実の中であらためて自己自身の出立
 点・原点が問い直され、自分が歩んでいると思っていた「道」を省察せしめられるからである。内観の眼が徹底させ
 られていくからである。具体的には人間であることの原点へと「退一步」せしめられていくからである。出立点なる
 「一心帰命」即ち「二種深信」、就中「機の深信」をいただき直されてゆくからである。「機の深信」とは「業縁」の
 「無有出離之縁」である事態を限りなく知らされてゆくことである。「自身は現に、これ罪悪生死の凡夫」と、自身を
 「無有出離之縁」の「凡夫」と知らされてゆくことは、自分の思い（主観）が破られてゆくことである。業縁の事態
 の中で、自分がつかんだものも自分自身も何一つ確かではないことに気づかされてゆくことである。それがいわば自
 分が大切なことであると受け止めてきたことを引き剥がされてゆくことによって、業縁の現実の只中で限りなく「教
 え」をいただき続けてゆくこととなるのである。「機の深信」とは教えを求め続ける姿勢以外の何ものでもない。「煩
 悩具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろずのことみなもてそらごとたわごとまことあることなきに、ただ念仏のみぞ
 まこと」（『歎異抄』第十九条）というのは「念仏」だけが真実であると思つて「念仏」にしがみつき、そこへ逃げ込ん
 でいくことではない。業縁の大地に立ち続けて「教え」を求めいただき続けてゆく動態をいうのである。ゆえに親鸞
 は、

「悲しきかな、垢障の凡愚、無際よりこのかた助正間雑し定散心雑するが故に出離その期なし。自ら流転輪廻を
 度るに、微塵劫を超過すれども佛願力に帰しがたく、大信海に入りがたし。まことに傷嗟すべし。深く悲歎すべ
 し。」
 （『教行信証』「化身土巻」『真宗聖教全書』第二卷、一六五頁 原漢文）

と、自他の正体を見究めているのである。「無際よりこのかた助正間雜し定散心雜するが故に出離その期なし。自ら流転輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども佛願力に帰しがたく、大信海に入りがた」き業縁の「われら」の現実態を思い知らされ、「かくのごときのわれらがためなりけり」(『歎異抄』第九條)と問われてあるものとしてこの現実をいただし、現実と一体になっている自分をいただいているのである。故に、親鸞は言う。

「おおよそ大小聖人・一切善人、本願の嘉号をもって己が善根とするがゆえに、信を生ずることあたわず。佛智を了らず。かの因を建立せることを了知することあたわざるがゆえに、報土に入ることなきなり。ここをもって、愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依つて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本・徳本の真門に回入して、ひとえに難思往生の心を発しき。」(前掲書、傍点大城)

「本願の嘉号をもって己が善根とする」のは「聖人」であり「善人」である。それは、いわば人間に宿る「聖」「善」意識と言つてよい。「聖人」「善人」において、その「聖」「善」意識、「聖」「善」志向は具体的に表われている。その「聖」「善」意識、「聖」「善」志向が「信」を生ぜしめないものである。なぜか。「聖」「善」は「凡」「悪」と対置し、その対置関係において自分を立て、自分を支えている。その心が、意識無意識を超えて、根深くはたらいっているために自執自縛構造から出ることができないからである。それは「業縁」の平等のいのちを見失わしめ、差別と動乱の根として生きつづける。「聖」「善」意識は「賢善精進」の相として現れる。「内」は如何様であれ、意識無意識を超えて、人間に常にはたらいっている「聖」「善」志向は、周囲の他者から承認されることによつて、自執自縛構造が見えなくなっている。他から「聖」「善」と承認されることは「信」即ち宗教心の確立ではない。「信」とは、目に見えない如来に直結するものであり、「聖」「善」というこの、世的なステージで判断されるものではないからである。それをたとえば清沢は「我職務を怠慢すれば我口を糊する能はざるべしと思ふは修養を妨害するの大魔なり」「無智と

云はれ無神経と云はるゝを甘んずるにあらずば修養を遂ぐる能はざるなり」〔清沢満之全集〕第八卷、三五六頁、岩波書店」と言い切つたのである。他から「聖」「善」と認められることは宗教心の確立・独立による人間の自立の障りになるのである。

先に私には理想があつたと述べた。それは「聖」「善」を志向する意識であつた。理想を求めている心には、自負心というものがある。自負心が理想を支えているからである。自負心は名利心を隠している。なぜなら自分の理想を實現し、それを他者に認めてもらおうという意識があるからである。これは根深い。容易に断ち難い。「聖」「善」を求める意識はそこに根がつかつている。「己が善根」は破砕されなければならぬ。

故に業縁の現実において自己が破砕され、逆風にさらされるところにこそ、宗教の真髓に至る道がある。業縁の大地で自分が砕かれていくこと、そこに如来に直結してゆく道がある。

「聖人」「善人」は業縁の現実に碎かれるということがない。すなわち頭が下がっていかぬということである。業縁の現実に頭が下がっていかぬということとは、如来の本願に眼が開いていないということ、すなわち「信」が生じていないということである。本願に眼が開くことを信というからである。本願は「十方衆生」「諸有衆生」と呼び、業縁の現実を平等に見つめている。その眼差しこそが「信」の事態だからである。それこそが業縁の現実に頭が下がることである。「聖人」「善人」であることは、宗教的自立・独立、即ち人間の自立ではないのである。

いわば、他から排除されることを恐れる心が「聖」「善」意識である。「聖人」「善人」とみなされ、「聖」「善」であることに立ち「聖」「善」を頼みとすることは、依他性の根切れができていないのである。「自力をたのむ」とはその謂いである。清沢は「有相の執心」「自力の依頼心」〔清沢満之全集〕第二卷、一一六頁）と断つた。故に念仏を自力自行に取りなし、念仏をもつて自分を立てることになる。それが第二十願において見抜かれている人間の本質で

ある。「たとひ牛盗人とはいはるとも、もしくは善人、もしくは後世者、もしくは仏法者とみゆるやうにふるまふべからず」と親鸞は言い切った。「聖」「善」意識が「信を生ずること」を邪魔していることを具体的に指摘しているのである。念仏往生道における第十九願・第二十願が人間にかけられているゆえんである。本願の発起は第十八願↓第十九願↓第二十願という展開を取りつつも、第十八願に帰らねばならないゆえんがそこにある。まさに「聖」「善」意識は破砕され「絶対悪」(「親鸞と学的精神」今村仁司、岩波書店、第四章参照)の自覚へと誘われているのである。「絶対悪」の自覚へと転ぜられること、すなわち業縁の現実に帰らなければならぬのである。第十八願に「唯除五逆誹謗正法」と呼びかけられてあるゆえんである。そこに人間であることの原点がある。念仏往生人はそこに帰るのである。帰るとは「唯除五逆誹謗正法」の呼びかけの中に自己を見出しつづけることである。「他力をたのみたてまつる悪人もつとも往生の正因なり」(『歎異抄』第三条)とはそこを押さえている。「他力」をたのみ以外に何の道もないのが「悪人」である。しかしその「悪人」への「転」は容易なことではない。親鸞が「悲しきかな、垢障の凡愚」と表白しているのは、まさに自分が「助正間雑し定散心雑する」「聖・善」意識から離れられない自分を正直に吐露しているのである。

その意味では、この現実において排除され、追い詰められ、孤独になってゆくというあり方は、「悪人」の自覚への一つの通路である。「悪人」視される中で孤独に徹してゆくところに、「内観」の眼はいよいよ深まり徹底してゆくからである。いわばその「悪人」差別の中で、「悪人」の自覚を待ち受けているのが如来である。そこに「二種深信」がある。「二種深信」が人間の原点である。

その「二種深信」を成り立たせ、支えているのが「至心に信樂してわが国に生れんと欲え」という「本願」の呼びかけであり、その具体的成就態を表現しているのが「唯除五逆誹謗正法」の一句である。その一句から第十九願・第

二十願があらためて展開してくる。すなわち念仏往生人の課題となってくるのである。「念仏」にアイデンティティをもってしまった人間にとっては、第二十願の発見が決定的に重要な位置をもってくるのである。故に「愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依つて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本・徳本の真門に回入して、ひとえに難思往生の心を発しき」と、天親論主の「我一心」を確かめた曇鸞の「三不三信」の教えを仰ぎ、宗師善導の勧めによつて第十九願「修諸功德」の意識を自覚することができたものの、なお第二十願「植諸徳本」の心中に在ると言っているのである。第二十願、それはすでに述べたとおり、一旦自分を開いた「本願の嘉号」をも「己が善根」とする自執を離れることができない事態を厳しく照らし出している願である。自執は「信」にへばりつく主観である。主観は破られる宿命にある。業縁の現実によつて破られることによつて「深広無崖底」なる現実世界に出る。それが「二種深信」の開かれた世界である。言いかえれば、人間が業縁の現実に引き戻される事態である。

「二種深信」ということは第二十願があつて成り立つ。至心信樂の必然的内容は至心回向欲生の自力心である。自力とは真実信心の自覚内容。信心が自覚になるには退一步する第二十願の自力の信というものを内容とする。……人間世界は真実信心を養うための場所である。第二十願なくてただ第十八願のみなら我等は現実から信心は浮き上がつて、人間世界から素通りしてしまふ。人間世界に眼をつぶつてしまふ。我等が人間生活において成り立つ信心生活は、自分の自覚の上では第二十願におつたことである。これは非常に苦しいことにちがいない。苦しいことであるが我々はそれを、それがあるが故に我々は常に無限に前進する力を自覚することができる。一歩退くが故に如来回向が感じ、でなく、事実如来回向の智慧と力を頂くことができる。……一歩退かざるを得ないところに、如来回向の力、本願力というものを我々は身に得る。それなしに本願力だの、他力だのと言うのは、言

葉だけであろう。一步退く、我等は命のある限り一步退く、前進するには一步退かねばならぬ。向こうに行こうとするには退一步する。これを不退転の構えという。これを現生正定聚。一步退くとは退いた足を前に前進する。これを必至滅度。一步退くとは無限に前進する構えである。正定聚とは一步退くこと、これから限りなく進む構え。」

(曾我量深『仏とは』月愛苑刊 五四頁) ……は中略を示す。傍点大城)

往生浄土の道、すなわち念仏往生道において、第十八願と第二十願は一体である。「選択本願」として一体である。「念仏往生」という人生の方向が定まっただけでは、両願が渾然一体となっているため、自分というものが不明である。まさに分限の無自覚である。念仏にアイデンティティをもつてしまった念仏往生人は、現実の只中で自己相対化・自己客体化されなければならない。そのためには自己否定を経なければならない。そのうえで改めてこの現実において自己が見出されなければならない。一般的に言って、宗教的アイデンティティをもつてしまった人間は孤立的閉鎖的独善的になり、他者と相和していくことはまったく相反する方向に行きやすい。それは自己相対化がないことによる。念仏往生人は現実の只中で自己否定され続けていくことによって、第二十願の世界に眼を開かしめられる。すなわち現実の只中で拒絶され追い詰められ退一步せしめられることによって、自分は念仏に全体重をかけているという自意識に在ることに、逆説的に気づかされるのである。その気づきは「至心・信樂・欲生」の「本願の三心」に眼を開くことが「唯除五逆誹謗正法」の一句の中に自己を見出すことであることと表裏の関係にある。すなわち第十八願と第二十願は鏡の関係にあつて照らし合っているのである。故に第十八願の「本願の三心」に眼を開くには、第二十願位という「念仏」に全体重をかけるあり方をどうしても通らなければならないのである。念仏に全体重をかけているという第二十願位の自執を照らし出しているのが第十八願の「唯除」の呼びかけである。その「唯除」の呼びかけを通して念仏往生人は業縁の現実たたき落とされ、大地に自己を発見する。その大地は十方恒沙の諸仏

如来がまします大地なのである。そこに自己を発見するとは諸仏如来に南無することである。それがすなわち業縁の現実に自己を発見するということである。そこに「転成」がある。

かくして第十八願と第二十願の關係は、第二十願が第十八願から展開したものであると同時に、両願は表裏一体であり、また互いに鏡として照らし出し合っているという三態をもつて、「念仏往生」の一道を明らかにしているのである。すなわち「念仏往生の道」とは、第二十願が「久遠劫より」〔歎異抄〕第九條 かけられてあつたことを知ることによって、「果遂の誓い、良に由あるかな」と、この業縁の現実をいただいてゆくことなのである。まさにこの業縁の現実に頭が下がるのである。第十七願「諸仏称名の願」が第二十願の大地になつてゐるゆえんである。「遇縁有異」(縁に遇うに異なり有り)という現実そのものが諸仏の勸信・護念のもとに「有り難きこと」と気づくのは、それゆえである。それが「諸仏の証誠」である。「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫……」と宿業の事態を知らされること、そこに転成の知があるということである。それが「退一步」の智慧である。その「転成の知」のはたらきは今生を終えるまで、宿業の身がある限り、業縁が尽きるまで続く。それが第十八願中にはたらいている第二十願の転成のはたらき、念仏往生の願力なのである。「娑婆の縁つきでちからなくしておわるときにかの土へはまいるべきなり」〔歎異抄〕第九條 とはその実感を言っている。第二十願のはたらきに随順するところに念仏往生道がある。親鸞は言う。「しかるにいま特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由あるかな。」

(前掲書、一六六頁 原漢文)

坂東本において親鸞が「特」という一字に「まことに」と右訓を付け、さらに「ひとり」と左訓を付けていることに注意せしめられる。第二十願の境界は「まことに」「ひとり」「孤独」なのである。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとえに親鸞、一人がためなりけり」〔歎異抄〕第十九條、傍点大城)である。親鸞は死ぬまで第二十願位に自

分を見ていた。「今、ことにひとり方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり」と表白しても第二十願位にいるのである。否、そのように表白できることこそが第二十願位にいることを意味している。「第十八願の信心は第二十願を自覚内容とする」(曾我『前掲書』五七頁)。すでに述べたとおり第十八願と第二十願が一体不離なるゆえんである。両願が一体でなければこのような表白は出て来ない。まさに親鸞は第二十願の中に自己を見出していたのである。そこに正直な親鸞の自己相対化、自己批判、信仰批判がある。本願を聞くことによる自己相対化とは、実に自己批判・信仰批判以外の何ものでもない。

「誠に知りぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快(たの)しまざることを、恥ずべし、傷むべし。」⁽⁸⁾
 (前掲書、八十頁 原漢文)
 という表白はまさにその事態である。

「真に知りぬ。弥勒大士、等覚の金剛心を窮むるが故に、龍華三会の暁、まさに無上覚位を極むべし。念仏衆生は横超の金剛心を窮むるが故に、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す。故に便同という。」

(前掲書、七九頁 原漢文)

と言うのも同意趣である。まさに第十八因位本願のはたらきへの確信である。弥勒菩薩が現在因位で修行中であると同じく、念仏衆生も現在因位にあるという確信である。親鸞は終生第十八願の裏面に在る第二十願のはたらき(因位)の中にあることを実感し、限りなくこの現実の只中で教えを仰ぎ求め続けたのである。まことに第二十願因位とは常に彼岸に往きつつあるという動的事態なのである。「退一步」の地にあつて彼岸を仰ぐ心に住する。すなわち第二十願は限りなく因位で「ひとり」教えを仰ぎ求め続ける道を人間に開くのである。すでに述べたとおり、そこに応えているのが第十七願「諸仏称名の願」である。限りなく教えを仰ぎ求め続けるところに諸仏は現前する。一切衆生

が諸仏として現前してくるのである。「ひとり」ひたすら教えを求め続けるところに「諸仏の証誠・勸信・讚嘆」を知る。それが転入し続けるといふ現在進行形の事態である。第二十願は人間を徹底的に「ひとり」にすると同時に、それ故に「諸仏阿弥陀」に出会わせる。それは人間が真に「ひとり」の地平に眼を開いたとき、この現実世界がそのまま諸仏の世界になるということである。それを清沢は「独尊子……彼ハ蓋シ他力撰取ノ光明中ニ浴シツツアルモノナリ⁹⁾」⁹⁾と言いつつた。そこにおいて自己存在は最後に救われてゆく者として発見せしめられる。先に述べた「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとえに親鸞一人がため」とはその謂である。それはいみじくも鷲田清一氏が「しんがりをつとめる」(『京都新聞』二〇一一年九月二三日朝刊)と言われていることである。そのことが親鸞においては「一生補処」(第二十二願)をいただくこととしてさらに具体的に明らかにされてくるのである。

その意味では「速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う」という一句は重い。「今まことにひとり」「方便の真門」(方便として開かれている念仏)をいただき、すべての拘われから解放されつつあるところであるが、なお「退一步」して念仏にとどまらずにおれない業縁の凡夫である自分を発見しているのである。それは「設我得仏」と願を起こした法蔵菩薩が「若不生者不取正覚」と誓っている事態がそのまま親鸞に映っているのである。「難思往生の心」(第二十願)を自覚しつつ「難思議往生」(第十八願)を遂げつつある中で、遂げたいと切に願生心である。「欲」という一字に「ほつす」という読みをつけ、さらにその上から「おもふ」という読みを親鸞は付している。¹⁰⁾「難思議往生」を遂げつつある中で遂げたいと切に欲している、がまだ遂げ得ていない、という事態を表白しているのである。「果遂の誓い、良に由あるかな」と表白が続くゆえんである。まさに本願(第二十願)が限りなくこの自分の中にはたらいっているという実感である。謝念である。そこには、この業縁そのものが教えとなつて私をかくあらしめているという実感があり、自己自身が本願の客体として見出されている喜びがある。第二十願は自己を相

対化せしめる願であり、自己相対化できたことへの謝念を生む。本願は人間の中にはたつき続けながら、その人間を本願の客体(機)として発見(自覚)せしめるのである。まさに「法」の「機」として自覚せしめるのである。ゆえにこの業縁が法則をもった教えとしてただけてくるのである。それを宿業の自覚といい、「機」の深信という。そこにただちに「法」の深信が必然するゆえである。「機」の深信とはこの業縁の現実をいただくこと以外の何ものでもない。この現実を宿業即ち「さるべき業縁」としていただくこと以外の何ものでもない。そこにこの業縁の法を鏡として自己を相対化し、この現実の客体として自己をいただくことができたことへの謝念が生まれる。まさに自己を知ることが自己をいただくことであり、それは第二十願のはたつきによる。人間は自分を知ることによってしか他者を知ることができない。自己を知るとは自分をいただくこと(信知すること)であり、自分を信知することによって、はじめて他者を知る、すなわち他者を信じていることができるのである。自分が「法」(本願)の「機」として見出されるとき、他者もまた「法」(本願)の「機」として見出されてくる。

この第二十願こそ現実の中で自己(人間)の本性を最も具体的に知らしめる願なのである。人間がいかに本質的に「本願の嘉号をもつて己が善根となす」存在であり、それゆえにこそそこに深く願いがかけられねばならない存在であるかを知らしめる根本願なのである。まこと「二種深信」は「深信自身」(機の深信)に尽きるが、そのことは第二十願なくばついに気づくことはできなかったのである。第二十願なければ、自己を知ることもなく現実の真実義も知ることなく、「念仏」は有り難いという「自性唯信」の醉生夢死に終わらざるを得なかったのである。親鸞は言う。「ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんがために、真宗の簡要を擴うて、不可思議の徳海を称念す。いよいよこれを喜愛し、特にこれを頂戴するなり。」

(前掲書、三〇九頁 原漢文)

親鸞がいかに第二十願を大切に受け止め、いただき、あたため、教えを求めていたか、伏して思い知らされる。かく

して親鸞の次の表白も実に本願（第二十願）を徹底していただき続けている中から生まれてきていることを知るのである。

「敬つて、一切の往生人等に白さく、弘誓一乘海は、無碍、無辺、最勝、深妙、不可説、不可称、不可思議の至徳を成就したまえり。何をもつての故に。誓願不可思議なるが故に。悲願は喩えば太虚空の如し、諸の妙功德広無辺なるが故に。なお大車の如し、普くよく諸の凡聖を運載するが故に。なお妙蓮華の如し、一切世間の法に染せられざるが故に。……なお利劍の如し、よく一切憍慢の鎧を断つが故に。なお利斧の如し、よく一切諸苦の枝を伐るが故に。善知識の如し、一切生死の縛を解くが故に。なお導師の如し、善く凡夫出要の道を知らしむるが故に。なお湧泉の如し、智慧の水を出だして窮尽なきが故に。……閻浮檀金の如し、一切有為の善を映奪するが故に。……なお大地の如し、三世十方一切如来出生するが故に。日輪の光の如し、一切凡愚の痴闇を破して信樂を出生するが故に。……なお大地の如し、よく一切の往生を持つが故に。……良に奉持すべし、特に頂戴すべきなり。おおよそ誓願について、真実の行信あり、方便の行信あり。その真実の行願は諸仏称名の願なり。その真実の信願は至心信樂の願なり。これすなわち選択本願の行信なり。その機はすなわち一切善惡大小凡愚なり。往生はすなわち難思議往生なり。仏土はすなわち報仏報土なり。これすなわち誓願不可思議、一実真如海なり。」

（前掲書、四一頁 原漢文 ……は中略・傍点大城）

悲願^⑫は「太虚空の如く諸の妙功德広く無辺」であつて「諸の凡聖を運載」し、「一切世間の法に染せられざる」ものゆえに、人間の「一切憍慢の鎧を断」ち、人間の「一切の有為の善」を映し奪い取るのである。まさに「悲願」、即ち第十九願・第二十願のはたらきである。人間は「一切憍慢の鎧」を身につけて「われもひともしあし」ということをのみもうしあつて〔歎異抄〕第十九条、「一切有為の善」を求めて生きている。「悲願」はそういう人間意識の自

縛構造に気づかしめるのである。人間誰一人として第十九願・第二十願をかけられていない者はいないことを教えている。ゆえに自分に第十九願・第二十願がかけられていると知ることが、すべての人間が「一切の往生人」であり、「一切往生人」としていただけてくることなのである。本願は「真実」なるが故に「方便」のはたらきを有^もっているということである。この世すなわち「遇縁有異」の現実世界、業縁の世界は確かに差別と動乱に満ち満ちている。差別と動乱だけに眼を奪われていたら人間は自暴自棄になるか発狂するか自殺するほかはない。本願は、現実はまだそれだけではないことを教えている。業縁の現実には「悲願」がかけられているという一点に気づきさえすれば、まさに一切衆生は一切往生人としてかけがえのない存在なのである。一切往生人はすなわち「三世十方一切如来」を背景にしていることがわかるのである。

三願転入とは文字通り本願内自己の自己相対化・自己客体化の自覚である。特に第二十願は人間存在というものが徹底して孤独であることに気づかせ、そのことをもって人間が「一人」に徹するとき、その底から「汝、一心に正念にして直ちに來たれ、我よく汝を護らん」¹³との第十七願の活きた声を聞くことを明らかにしているのである。

大谷大学における人間学——純粹真宗学——

そもそも宗教とは生きることであり、主観的我見であれこれ論ずることではない。人間にとつての「真宗」を明らかにする「真宗学」に至っては何をかいわんやである。¹⁴

「人生のことに真面目でなかりし間は措いて云わず、少しく真面目になり來たりてからは、どうも人生の意義について研究せずにおられないことになり……」
 (「わが信念」清沢満之)

という言葉はまさにそのことを語っている。「人生の意義について研究」するとは、この世的な地平では答えの出な

い問いをもち、その問いのもとに生きるといふことである。それが宗教の問いである。そこから始まるのが宗教の学（それを清沢は「研究」と言っている）、すなわち「真宗学」なのである。人間であること、人間として生きるということの真実の意義を明らかにしようとする学というものは、いわゆる「学問」以前のことである。人生の根源的意義を求めていく学びは世間一般の学問にはならない¹⁶⁾と言ふべきである。その意味では「真宗学」の問題意識は極めて素人的と言わざるをえない。「真宗学」というものは、その素人性に本質がある¹⁷⁾。それは、金子大栄が言う如く「人間がどうしても人間と生まれた以上、学ばねばならぬような」学（『真宗学序説』十三頁）ということである。その意味では「学問以前」とは「学問以降」と同義と言つてよい。故に、

「聖道門の修行は智慧をきはめて生死をはなれ、浄土門の修行は愚痴に返りて極樂にむまる」

（『和語灯録』巻五 『真宗聖教全書』第四巻、六七七頁）

と言つた法然の言はまさに的を射ている。「智慧を極め」たその先にあるのが「生死を離れ」ところすなわち「学問以降」であり、「愚痴に返」というのが「学問以前」を指しているからである。親鸞は、

「あなかの人々の文字のころもしらず、あさましき愚痴きわまりなきゆえに、やすくころえさせんとて、おなじことをたびたびとりかえしとりかえしかきつたり。ころあらん人はおかしくおもうべし。あざけりをなすべし。しかれどもおほかたのそしりをかえりみず、ひとすじにおろかなるものをころえやすからんとてしるせるなり」

（『真宗聖教全書』第二巻、六一九頁、六三八頁）

と仮名聖教の末尾に記しているが、そこで見つけられている一点も、誰にも当てはまる「人間であることの原点」である。それが「浄土の真宗」に生きた親鸞の思想の原点なのである。法然が、

「法然上人ノ御義ハ口心ニ入レマゴコロニ念仏申シオレバ三心ハ其ノ内ニアルゾト。サレバコソ法然房ガ様ナル

十悪ノ身、エバウシモナキ法然房、破戒無慙ナル有漏ノ身ノ出離生死ヲ思ヒ、カネテ仏法ハミチミチ殊ナレドモ我カ身ニタエタル行ナシ。皆難行也。学問ト云フトモ、生死ヲハナルバカリノ学問ハ、エスマシ。聖教ヲミルベシトモ不覺。只世間ノ人ノ眼ノ前ニマココロナル人ノ様ニナリテコソ、ヨカラズレ¹⁸⁾」

〔昭和¹⁸新修法然上人全集〕七四六頁、傍点大城

と言ひ、

「浄土宗の人は愚者になりて往生す」

(同右・七五八頁)

と語っていることを彷彿とさせる。人間であることの原点である素人性を失っていないところにこそ、法然・親鸞の「人間学」の先達としての位置と意義がある。彼らは自らその智慧をもつては立たないで、人間であることの原点に帰し、その一点に立ち、その一点を見つめながら有縁の人々に、人間であること、人間として生きるということ、人生の意義を語り続けた。そこに彼らの真面目^{しんめいぼく}がある。それが浄土教徒たちに通底するゆるぎない一点である。その一点が、仏教の原点である人間の独立と自由と平等とを開いたのである。人間を本願に立たしめることによる独立と自由に基づく平等心の成就、それが「大谷大学における人間学」の原点であり、目指すところであろう。『歎異抄』は言う。

「学問せば、いよいよ如来の御本意をしり、悲願の広大のむねをも存知して、いやしからん身にて往生はいかが、などとあやぶまんひとにも、本願には善悪淨穢なきおもむきをも、とききかせられそうらわばこそ、学生のかいにてもそうらわめ」

(第十二条)

「人間学」の見つめている地平を今あらためて切に思うことである。

(未完)

註

- (1) 『清沢満之全集』第七卷、三六四頁(岩波書店)。
- (2) 『佐々木月樵全集』第六卷、八三三頁(国書刊行会)。
- (3) やがて中央教育審議会が「心の教育」ということを打ち出してくることになる。「幼児期からの心の教育の在り方について」(平成九年八月四日 文部大臣 小杉隆) 参照。
- (4) 『翔舞』—大谷大学短期大学部幼児教育科開設二十周年記念誌 五九頁「仏教保育総合」(昭和六十一年十二月十四日、大谷大学短期大学部幼児教育科発行)、「大谷大学短期大学部幼児教育科研究紀要」第一号「仏教保育原論1」(大谷大学短期大学部幼児教育科発行)、「同」第二号「仏教保育原論2—宗教の現代—」、「同」第三号「仏教保育原論3—宗教の位置—」、「同」第四号「仏教保育原論4—信の世界①—」、「同」第五号「真宗保育者像を求めて」、「同」第七号「仏教保育原論5—信の世界②—」等、拙稿参照。
- (5) 『改邪鈔』(『真宗聖教全書』第三卷、六八頁)。
- (6) 『観経玄義分卷第一』「経論和会門」(『真宗聖教全書』第一卷、四五三頁)。
- (7) 『定本 教行信証』(親鸞聖人全集刊行会編 法蔵館 三〇九頁。(『親鸞聖人真蹟集成』第二卷、五五〇頁参照))
- (8) 親鸞がいわゆる学者ではなかったということは、多くの経・論・釈に対する恣意的とも思われる読み替えをしていることのみならず、このような表白が『教行信証』でなされていることからもうかがえる。
- (9) 『臘扇記』清沢満之全集第八卷、四〇三頁、岩波書店、……は中略大城。
- (10) 『定本 教行信証』(親鸞聖人全集刊行会編 法蔵館 三〇九頁(『親鸞聖人真蹟集成』第二卷、五五〇頁参照))。
- (11) 『教行信証』「信卷」(『真宗聖教全書』第二卷、五二頁)。
- (12) 親鸞が「本願」を「悲願」と呼んでいるのは、『教行信証』では「行卷」のここと「化身土卷」の第十九願・第二十願のところである。親鸞が第十九願と第二十願の背景に一体不離となっている第十七願を見ていたことがそのことでもわかる。
- (13) 『教行信証』「信卷」『真宗聖教全書』第二卷、五六頁 原漢文。
- (14) 曾我量深は言う。「だいたいにおいて真宗の教法を学の対象として、それを科学的に明らかにしようとするのが真宗学であると考えておるようでありますが、ただそれだけで純粹の真宗学といわれうかどうか、私はそれを疑問に思っているものであります。——純粹の宗学というものは、真宗を外から無理に研究する学ではなくて、真宗の内よりおのずから迫られて、如來の招喚の声というものに呼び覚まされて歩んでゆく、そういうものが真宗学というものではないかと思うのであります。

西洋流に概念的に真宗を学の対象とする、そういうものも一応は考えられぬことはありませんが、そういうものはじつは真宗学ではないのであります。〔本願に生きる〕「仏教の世界観」一六〇頁「真宗学は本願名号に就いて仏法因縁の道理を帰命開思する道理の学であつて、理論的に如来に依つて自我の実在と権利とを論証する理論の学でないのである。」「開神」『曾我量深選集』第五卷、一二七頁。

では純粹真宗学はどのようにしてわれわれの上に成り立ちうるのであろうか。曾我は言う。「昔の尊い聖人の教えが書物になつて残つておる。それを自分が始終読んで、何べんも何べんも読んでゆきます」と、そういう尊い言葉覚えることができる。今度はその言葉がおのずからわが言葉になるのだ。聖人の言葉がわが言葉になつて、われがわれに教える。——こういうようなところに自覚自証というようになる。これがつまり独語——独りの言葉。自分が自分で話をして聞かせる。自分が自分から話を聞く。そういうような生活というものがあつたわけである。……聖人の言葉がわが言葉と同じようになつて、始終自分の心を守つてくださる。——そういうようになつて来るのが、信仰生活とか信心生活ということである。」「本願に生きる」「愚痴にかえる」五五頁）そこから「浄土真宗は阿弥陀如来に我々が証明してもらふ。……往生とは我々の実在である。南無阿弥陀仏に依つて我々の実在を証明してもらふ。」「歎異抄聴記」曾我量深選集第六卷、一一一頁……は大城による中略）ということになるのである。それが「内観」の学道である。いかに言葉を覚え駆使できるようになつたとしても、言葉の指し示している世界に触れ得なければ無に等しい。言葉が指し示している世界に触れる唯一の道、それが現実の内観である。現実を内観して宿業を知る。「南無阿弥陀仏によつて我々の実在を証明してもらう」とはその謂である。真宗学についての曾我の発言はまだ随所にあるが、ここに挙げた発言を見るだけでも、真宗学が他の学問と異なることがわかる。

(15) 本物の宗教者はみなさうであつた。法然・親鸞にとどまらず、道元・日蓮等、「山を出でて」(『惠信尼消息』第三通)道に生きた先人はみな「答えない問い」をもつてしまつた人間である。否、「答えない問い」に捕まつてしまつたと言ふべきである。因みに曾我量深は言つている。「心、道の外に遊ぶが故に外道と名づく。(嘉祥大師) 道の外へ迷い出るのを外道と解釈している。私はこの解釈は御尤も至極であると思う。」「(『信仰の純潔』一一三頁) (比叡) 山に居ても、心が道の外にあつたなら道を行んでいないことにはならないのである。どこに居ても、道を念じ続けているならそこに道はあるのである。道を見失うのは「問い」がないからである。「重要なものは問題である。問題は悟性の理解を絶するときのみ問題である。」「(『醉歌』三土興三、『現代日本思想体系』二四、三二四頁)。「問のないところに答はない。葛藤のないところに問はない。」「(『禪——森本省念の世界』——)二六頁)。

(16) このことは一方に「宗教」という事態が限りなく人間の主観に関わるということが根本にある。主観には常に不透明性が付きまとう。主観が破られるところに「宗教の真実」が現れる。故に「智慧を極めて生死をはなる」と言われ、「南無」という事態が発起して「愚痴に返る」のである。それが「信」である。その「信」という事態を最も積極的に明らかにしたのが浄土教徒たちであった。「信」は「澄浄」と言われるようにクリアなものであるが、それが人間の主観によって常に色づけられる難があるのである。そこに不透明性がつきまとうのである。「信」が立ち現われても主観の雲霧は覆ってくるのである。親鸞が「譬如日光覆雲霧 雲霧之下明無闇」と言っているとおりでである。〔教行信証〕「行巻」『真宗聖教全書』第二巻、四四頁。

また「南無」という「信」は普遍性をもっているが、ただちに誰の上にも成就するという一般性をもっているわけではない。〔極難信〕〔浄土和讃〕『真宗聖教全書』第二巻、四九六頁〕と言われるところである。「南無」(「信」)の現前すなわち主観の破れは主観の敗北である。金子大栄はそれを「念仏は自我崩壊の声」〔歎異抄聞思録〕上巻〕と言った。それは自己の内に「本願」を明瞭に自覚することである。故に曾我は「信に死し願に生きん」(曾我量深)と言ったのである。

親鸞の「信」は「獲ること難し」〔教行信証〕「信巻」『真宗聖教全書』第二巻、四八頁〕と言われる「極難信」であり、われわれが一般に言うところの個人的な主観的信ではないとのべたが、親鸞は「信心の智慧」(「正像末和讃」と言う。もともと仏教では「この世では信仰が最上の富である。……智慧によって生きるのが最高の生活である」〔スッタニパータ〕中村元訳、岩波文庫四四頁 中略大城)と言われるように、「信仰」=「智慧」と言つてよい。「理法に対する信頼」だからである。(前掲書一九三頁註一八二及び四三〇頁註一四六参照)。そこまで至らないところの主観的思いを仏教は戒めている。主観的であるために真宗学が甘いものになるのである。宗教的思索(内観)という営為は限りなく現実に対峙せしめ現実(かえ)すゆえに、最も現実的という意味で厳密なのである。現実と本質とを切り離して使い分けたり、つじつまを合わせたり、折り合いをつけたりするような主観的営為は、親鸞の生きた念仏の現実性を欠いている。現実性を欠くものは生きる力にならないばかりか、人間の実存を侵す。そこで表現された言葉は「言念無実」〔大無量寿経〕下巻〕であるため「経言」の真实性を欠いた未熟で粗雑なものとなる。真宗学がアマチュアリズムを出ることが出来ないゆえんである。

「内観」という営為・姿勢の厳密性・現実性が分ならず、そこに立てないとき、他の学問方法を援用して歴史学的・文献学的・哲学的営為にこと寄せて表現することもある。それはそれなりに位置と意義があり必要なことでもあるが、「純粹真宗学」ではない。真宗についての周辺学と言わざるを得ない。やはり「純粹真宗学」とは金子が言った如く親鸞の求めたところを求め、親鸞が明らかにした方法(内観)によって「浄土の真宗」を明らかにしていくことである。〔真宗学序説〕『真宗

学の三問題」等参照) 縁が異なる故に親鸞と同じ人生を生きることがあり得ないが、今の真宗宗に求められているのはやはり「内観」という姿勢なのである。

(17) 私がここで言う素人性とはアマチュアリズムの謂ではない。「主観的事実」である「宗教」の結論である「南無」という事態は清沢が「わが信念」で表白しているところであるが、主観的感想を述べるアマチュアリズムは清沢の言う徹底した「主観的事実」とは異質のものである。そのことについては別に明らかにしていかなければならないと思っているが、『親鸞と学的精神』(今村仁司・岩波書店) はそこを鋭く突いている。

(18) この言葉が浄土宗の大学者・良忠の師でもあり、法然の高弟であった学者聖光房弁長(鎮西聖人一一六二〜一二三三)に示された言葉であることに注意すべきである。最初の一文は法然の「法の深信」が素純に表白され、以下「機の深信」(業縁の自覚) が表白されている。あるいは、機法二種深信が見事に一つに溶け合った表白とも言えよう。淡々とした法然らしい包容力が湛えられた言葉である。「生死ヲハナルバカリノ学問ハエスマジ」(生死を離れるほどの学問はとてもしることではできません)と謙虚に表白しつつも、その底流には実質を失った「生死ヲハナル」学問への緩やかにして婉曲な批判がある。やがてそれが親鸞によって「聖道権化の方便」(浄土和讃)『真宗聖教全書』第二卷、四九四頁)、「聖道の諸教は行証久しく廢れ」(教行信証)原漢文 前掲書二〇一頁)等と言われてくることにもなる。

(本学講師 真宗学・宗教教育)

〈キーワード〉内観、業縁、本願