

一室の行者として見たる歎異抄

金子大栄

(大谷大学名誉教授)

一

今度「親鸞教学」の第九号に「歎異抄の世界」という特集号を出すことにいたしており、広く内外の『歎異抄』に関心をもつ人々から、原稿を寄せて貰う予定でありますから、私にもその一人に参加するようにということでありまして、今回お話をさせて戴くことになったのであります。このように老境になりながら学問というものに対してもこれ一つということもないことを省みて、まあそう云わないで話をせよということになり、まことに感激しておる次第であります。さて、そういう次第で「一室の行者として見たる歎異抄」という題を出したのでありますが、こう断わらないでも『歎異抄』そのものは、一室の行者として書かれたものであることは申すまでもないことであります。それは本文を始めから終いまで読めば自ずから分っていることであります。『歎異抄』は短い書物であります。けれども私は、大凡三部に分けて見ることができると思っております。

初めは第一章から第九章まででありましてこれは、「親鸞聖人の御物語の趣、耳の底に留むる所聊か之を注す」と、こういうでありますから、専ら聖人の言葉を思い出にまかせて記したものに違いはない。ですからこの九章を祖師の言葉、即ち祖語編とか、もしくは師匠の教であるから師訓編とか呼ぼうと思っております。それから第十章から

第十八章までが正しく聖人の教えに背くことをいうものがあることを歎いておるのであります。正しく歎異という名前に相当するものであります。尤も第十章の始めにあります「念仏には無義をもて義とす……とおほせさぶらひき」とある、あの言葉は祖師の言葉でありますからこれも師訓編の中へ編入すべきであると考えられて来ました。けれども、あの言葉は、真宗の教えは義なきを義とすということである、にも拘らず、同じころざしで関東からはるばる京都へたずねて来て、聖人の教えを聞いた人々の中に、義のない所へ義をつけておる人々がおられるということですから、あの一句もまた歎異編に属すると見るのが自然でないかと思つておられます。従つて歎異編としましてはあの第十章が前書のようなものでしょう。そして第十一章から第十八章までが、正しく歎異編と呼ぶべきものであります。それが済みまして、右の条々云々というてあります。あれからは唯円が聖人のことを思い出し、そして今それに異なることを歎き、あれを思いこれと思うて、自分の気持を述べたのですからこれを述懐編と呼んでよいのであろうと思つてあります。こういったしますと、『歎異抄』の作者の心と云いますものは、述懐編に最もよく現われているのであります。述懐編を無視しては、『歎異抄』の著者の心が分らないといつていいのであります。しかしその述懐編は、どこから出て来たかという、祖師の言葉を思い今日それに異なることのあるのを歎く心から出て来たのでありますから、その『歎異抄』の主意から申しますれば、真中の歎異編にあることは、云うまでもないことでもあります。そしてその異なることを歎くということは、最初を見ても分りますように一師の教えを聞きながら、信心の異なることのあるを歎くといつてありますから、唯円にすれば『歎異抄』を読んで貰いたい人は、一室の行者であることだけは明瞭であります。

その一室の行者ということはどういうことであろうか。これは、もう少し専門のそういう方面の研究からしていかなければならないことのようにありますが、私達にいたしますれば、浄土真宗を開いたものは親鸞聖人ということになっております。けれども、聖人の心持ちにしますれば、真宗を開いたものは法然上人であることに間違いがない。法然上人が浄土真宗を開いたのである。そして法然上人のお書きになったものを見ますというと、本心に宗旨を開くということ、こういうようなことであろうと思われるのであります。三千年の仏教の歴史の中において、法然上人によって仏教というものはその真実を開顕した。といつてもよいことがあの『選択集』を読めば感知されるのであります。仏教においては、改革などという言葉はないのであります。或いは外国人の眼から見れば、法然上人は宗教改革者であったと云いうるかも知れません。とにかく、新たに浄土教が創立せられたのである。法然上人によって初めて浄土教というものが、創立せられたのであると云つて良いと思つるのであります。ですから余談でありますけれども、仏教の歴史を語るときに、原始仏教、大乘仏教、浄土教と三つにして、その順序を追うて歴史的に展開したものであると思つておりますけれども、恐らく無理なんではないかと思ひます。釈尊の教えが龍樹、天親等の大乘仏教になった。それは相当に学問的に説明ができるかも知れませんけれども、その大乘仏教の中からどうして浄土教というものがでて来たか。それを考えるには、幾らでも材料があるでしょうが、その説明には無理があるようであります。だからどうして浄土教というものが創立されたかと考えるのが当然であると思つるのであります。それほど法然上人の浄土教というものは画期的なものであることは、『選択集』を読んでも、法然上人の伝記を読んでも分ることだと思つてあります。そういう点から申しますれば、親鸞聖人も、法然上人の浄土教を自らも信じ人にも教えたい広めたいという、そういう立場であつたのではないであらうか。その立場から色々なことが会得され、そして法然上人において頭わされなかつたことが、親鸞聖人によって頭わされるようになったということがあるには違いありません。けれ

ども、その伝統というものを尋ねますと、法然上人の教えからさらに一步を開いたものだというような考え方は、無理のないことかも知れませんが、私としては、もう少し考えて見たいのであります。法然上人によって広められた浄土真宗というものを喜んでいく。そういうそれぞれの行者があり、集まるのであり、その集まりの代表者として親鸞聖人を考えてもいいのではないうか。一室の行者というのはその伝統の上に成り立っておるのであります。それは親鸞聖人の教えを聞いて、そして本願を信じ念仏を申しこうではないかというそういう一つの集合であります。だからそれを手っ取り早くいいますれば今日の宗門的なものである。一室の行者と宗門人というものは、大分違うようでありますけれども、何かそういうようなものと考えてよいのでしょうか。心を一つにして念仏往生を願うもの、それが一室の行者です。ですから一室の行者というものの間には、云うに云えぬ所の親しみというものがあつたに違いないのであります。したがって『歎異抄』は「外見あるべからず」でこれを公開して天下の人々に読んでもらうなんてことは一つも考えてはおらなかつた、こういつてよいのでしょうか。それが今日では、どこで、だから始まつたことか知らないけれども全く公開されて来たのであります。そして、『歎異抄』の心は一室の行者に属する系統の人々が解釈しているものよりは、そういう人々でない、所謂門外とでも申しましょうか、室外とでも申しましょうか、そういう人々の解釈の方が多く読まれ、そして優れているものが出て来るといったことになつた。これは恐らく唯円にとっては案外のことでありましょうし、明治の世に育ちました私達としても、どうしてこんなことになつたのか分らないほど一般的なものになつております。『歎異抄』はもはや真宗の聖典ではない。日本における宗教書である。日本人の手になれる宗教書といへば、色々なものがでてくるでしょうが、まあ道元の『眼蔵』とか、親鸞の『教行信証』とか。そして『教行信証』を知ろうとしますればそれを手短かにした『歎異抄』、その『歎異抄』一卷を読めば、それで宗教心が満足されるといふようなことになつてきたんであります。

その現代人に読まれておるその『歎異抄』というものと、それから一室の行者として——まあ私達も一室の行者の仲間なんです——読んでおる私達との上において何か違いがある。その違いを一つ明らかにして行きたい、そこをあなた方にも考えて貰いたいのであります。

第一に明らかなことは、一室の行者における『歎異抄』は、偏依親鸞的なものであるということができましよう。しかし一般に公開されておる『歎異抄』は決して偏依親鸞ではありません。多くの宗教家がある、多くの宗教思想がある、その多くの宗教家の中に親鸞もおる、多くの宗教書の中に『歎異抄』もある。ですからそういう人々の書かれたものを見ますと、『歎異抄』のこの思想は、クリスト教のポーロも同じようなことを云うてる、バルトがこういっただとか、キルケゴールがこういっただとかいうようなことであります。したがって、禅と念仏は分れておるけれども、しかし『歎異抄』のこの思想は道元がこう云うてることと別でないという風に解釈している。しかし一室の行者としての『歎異抄』はそうではない、偏依親鸞である。私達もただ親鸞による、この偏依親鸞ということは、どう考えたらよいであろうか。

第二章にでております、本願まことならば釈尊の説教、釈尊の説教まことならば善導の御釈、善導の御釈まことならば法然の仰せ、法然の仰せまことならば親鸞が申すむね、というあれが一つの偏依の系統であります。「行巻」に出ております七高僧というものとはいささか感じを異にしております。

七祖系統という学問がありまして、その七祖の間にも何かそういう思想系統というものがあるのでしようけれどもしかし『歎異抄』の思想のように、偏依ということが明瞭でない。その偏依という言葉は、法然上人が偏依善導一師

といわれたものですが、法然上人では善導大師の言葉によって自分の道が開けたのである。だから誰が何といおうとも、それに惑わされない偏依善導一師といっておられます。そこからここに偏依という言葉を用いたのですがね。その善導は、釈尊の仰せそらごとならんや、とありますが、その釈尊の仰せというものは『観経』の説であります。釈尊の仰せならば一切経皆かというところでもない。浄土の教だから『大無量寿経』かというところでもない。確かに『観経』の仰せでしょう。『観無量寿経』の中から偏依の道を見出されたのであります。ということはどういう事であつたかということは、今日、『観無量寿経』というものを改めて学んで見たいという気運が学校の内において起っておりまことに於いて、非常に意味の深いことだと思つてあります。その偏依が親鸞においては偏依法然という事にくる訳なんです。しかし親鸞は偏依法然にあらずという人がおりますが私にはそうは思われぬ。私は親鸞聖人は偏依法然であつたという事を思うのであります。これはまあ一つ問題なんですけれどもね。『教行信証』を読んで見ますというと、確かに「建仁辛酉曆棄^{ステ}雜行^ヲ兮^テ歸^ル本願^ニ」というてあります。あれは二十九歳の時であります。二十九歳の時に比叡山を出て法然上人の門下になられた。そして雜行をすてて本願に帰すといつてあるのでありますから所謂今日の言葉でいえば入信というふうなことでしようかね。

けど入信というふうなものは、「それ真實信樂を按ずるに信樂に一念あり、一念というは斯れ信樂開發の時烈の極促を頭わし、廣大難思の慶心を彰す」というてあるのでありますから、法然上人が涙を流して自分のような愚かなものために、本願の道が開けていたのだと、四十三の歳に入信されたと同じようなことが、二十九歳の時にあつてもよさそうなものなのにそれが書いてない。といつても、あの時に入信されたのだという事は、まさか否定も出来ませんいなあ。

けれどもこうして二、三年たつと法然上人から選択付属ということがある。『選択集』を書くことを許された。そ

して『選択本願念仏集』の内題の字と並びに「往生之業念仏為本」ということを、書いて戴いて、それに「若我成仏十方衆生、称我名号下至十声、若不生者不取正覚、彼仏今現在成仏、当知本誓重願不虛、衆生称念必得往生」と書いていただいたことがある。それがとても深い感激であった。「これ専念正業の徳なり、これ決定往生の徴なり」といわれてます。あれだけの深い喜びをもって記されてあることは、二十九歳の吉水入室の時より、もっと何か深い感激であったに違いない。だとすればあの時に入信されたのでないであろうかともいいたいものがあります。しかし、私は敢てそうだとはいえようもしませんけれども、何か考えさせられますなあ。『選択集』を付属されたことが決定往生のしるしであった。「よつて悲喜の涙を抑えて由来の縁を註す」とこうあります。そこに偏依の喜びがある。若し広い意味において我々が信心を得たということがどういうことであるかという事を定義づけて見よといわれるならば、私はこんな答も可能であると思うのであります。ただ一句、終生用いて尽きざる言葉を見出すことである——一寸無理ですか。けど私としてはそういういいものがある。ただ一言である。一行か二行の言葉である。けどそれが終生用いて尽きず、一生涯用いたってその言葉の味というものはなくなるといふようなものが発見されたときに、その時に新たな人生が開けて来るのであります。とすれば、親鸞聖人にとりましても、『選択集』をいただいで、『選択本願念仏集』という内題の字と「南無阿弥陀仏往生之業念仏為本」という、これだけであります。それから本願とその成就との文でありました。それを親鸞聖人はいただいで、これが出家してから比叡山で学んできた仏教の全部である。仏教とはこれより外ないんである。そういう感激において『教行信証』が書かれたのでありましょう。それにしてもこういうような貴い教えに出合うことができたという、その歴史的因縁を考えて見る所に、「真仏土巻」「化身土巻」というものができてきたに違いない。こうしますと、『教行信証』全体が『選択集』を相承したものであるということができるのであります。その偏依の気持は、私達にとっては親鸞の書物です、『教行信証』です、『和讃』

です、そして『歎異抄』であります。唯円にとりましても、その偏依は聖人の言葉であったに違いないんです。だから今日の知識人のいうように、色々な人々が云われたことと宗祖のいわれたことと似ているというても、決して拒みはしませんよ、それはまあ祖師でも、「行巻」や「信巻」の終いの方を見ますというて、禪宗の祖師もこう仰っしゃったとか、律宗の祖師もこう仰っしゃったとかいうておられるんでありますからして、そう心の狭いものではありません。皆、結構なんでありますけれども、しかし結構という立場と偏依という立場は違うのであります。

偏依というのは、それにもう根城があつて人生に問題があればそこへ帰つて聞く。そこに依れば、人生が開ける。そういう偏依的なものが確かに現代の知識人の『歎異抄』にはない。それははっきりいうていいんであります。従いまして、偏依的立場において、解釈しようというそういう解釈学を好まない。これは在家の有力者によって書かれたる『歎異抄』の解釈の殆んど共通点であると云つても良いと思います。勿論、相当の例外がありますけれども、大体今日の知識人の『歎異抄』の解釈はその伝統的な解釈に反感を持っております。要するに御用学者であるとか、煩瑣哲学であるとかいうようなことで、その御用学とか煩瑣哲学であるというものの代表者として唯円を選んでるのであります。従つて世の『歎異抄』の研究者は真中の歎異編というものを喜ばない。親鸞を誤まれる唯円といううなことをいうて親鸞は尊敬してるけれども、あの唯円のいうことは気に入らん。そういうことで私達もしばしば御用学者だといわれました。本当の意味において何かの御用に立つということは有難いことであります。何故かそれが嫌われているのであります。

それから宗義学は煩瑣であるということをするならば、そういうことをいう人の学問にも色々煩瑣なものがあります。親鸞の教学と実存主義てなこと云うて見たり、乃至は西田哲学と親鸞の信仰といううなことをいうて見たりする、その方が却つて煩瑣ではないかと思うんですけれども、まあそういう人々に見ますれば、学問と信仰とは

すつきりとしておる。それに対して法の方よりいえば、こうであるとか、機の方よりいえば、こうであるとかいうような言葉づかいから大体古くさいからね。煩瑣というも無理もないことであります。そういうようなことで中には僧学というような言葉をつかっている人がある。僧学じゃだめだ、坊さんの学問じゃだめだということで反僧学的な空気が一般の『歎異抄』の解釈の上になら流れておるようであります。そうでない人もありますけれども、大体知識人というのはいさか風な形で、我々こそ本当に親鸞の精神を知っておるものであるとこういうておられます。これも別に反感を抱くほどの必要もないことでありまして、まあそうですかというようなもんだな。そして成程とこういうてもいいに違いないし、またそういう人々の手によって色々門を開かれているという事もあるのであります。

四

ところがそこに問題となることは、この人々の意見が『歎異抄』の唯円が歎いておる信心と、びたっと一つになるということでもあります。つまり現代の『歎異抄』の解釈者は生い立ちから唯円坊とは仲悪いようにできています。ということでもあります。そう致しますと、一室の行者としての私達としましては、いささかそこで物をいうて見たい。それは今日の知識人によって説かれていることの最も共通的なものは、来世往生というものの拒否であります。しかし来世往生ということ拒否して『歎異抄』が読めるということが私には分らない。第二章から「往生極楽の道を問ひ聞かんが為なり」と云ってあります。

第三章では「善人なを往生すいわんや悪人をや」と、往生を問題とする限りにおいての善人悪人なであります。四・五の二章は何れもいそぎ仏になりて順次生に、次の世に大慈大悲を満足しようというてあるのであります。ことに第九章におきましては「なごりおしくおもへども、娑婆の縁つきて、ちからなくしておはるときに、かの土へ

はまひるべきなり」といっています。

しかるに知識人の解釈ではその往生思想は現世のものである。死んでから後でない、この世のことなのである。現に親鸞の書いたものを見て「本願を信受するは前念命終なり、即得往生は後念即生なり」(『愚禿鈔』)ということがある。この言葉はまことに私たちに取りましても有難いものでありますが、それを根拠として往生思想を否認しようとする知識とは感覚が別である。知識というものはこういう風になるものですかなあ。知識を頼んでゐる限りそうならなければならんもんなんでしょいかね。一体、知識というものは、現実ということ、知識といえば必ず現実と結びつける。けれども、大体、人間が持っているものは、観念的なものではないでしょうか。観念という言葉は、今日、現実的でないということ、いつでも非難することに使っておりますけれども、まあそういう点からいうと私などは若い時分から観念論者であったようであります。観念というものがいい換えれば精神ではないでしょうか。だから観念を拒否することは、精神を拒否するのであって、従つて観念論でないということは、当然、唯物論でなくてはならぬということでもあります。しかしながら唯物論でなくてはならないというが、この唯物論というのも一つの観念でしょう。我々は仏法の道理が分ればこの世において悟りを開くのである。この世の外に浄土はないんだとこういいます。これは観念でないでしょうかね。本当でしょうか。第十五章を読んで見るといふと即身成仏は、観念成就の悟りなりと。うまい所へ観念という言葉を使つてあると思ひましたなあ。我は仏だとか、この世が浄土とかというのは観念成就である。現実問題を押えることになると我々は来世を願うより外ないのではないかとこういっております。しかるに学者に云わせませうという往生浄土は観念だといひます。そこで観念争いしてもしようがありませんね。けれども、そこらあたり一体どうなんでしょうか。ついこの間も、高倉会館で「観經の定善というものは、あれはお釈迦様は韋提希夫人に対して夢をお説きになつたんである」と申しました。それでいいじゃありませんか。「浄土教

なんてものは、要するに人間の夢なんである」と、ああそうです。夢を見るといふ事はそれほど詰らぬことでしょうか。人間が夢を見ないようにしたらば、もうお終いなんではないであろうか。『論註』を読んで見ましても、お浄土と申しますものは高次の世界ですもんね。勝過三界道で三界をこえたところの高次の世界です。だから往生といつても生即無生である。要するに夢であります。高次の世界といふものは要するに人間の夢である。夢みずにおれない、そのように人間世界ができておる。生は苦なり、だから涅槃をもってその喜びとしなければならぬという、その仏教に育てられた私達にとりましては、生きることは悩みであるに違ひはない。いつまでたつても割り切れぬ人生であるに違ひはない。しかし人生を救うものは唯一つの夢がある。その一つの夢が、それが愛と憎しみをこえてもの皆一つにならしめたいという一つの願いを感じる。そしてそこに平等の世界といふものを感じる。思わずにはおれない。成程そう考えますという夢などは信じられないという一つの予定観念があつて、そして浄土教といふのは受け入れられないのであります。けれども、しかし人生といふものは夢みずにはおれないように出来ておる。その方向を転換すれば、どちらが夢であるか分らない。覚めたるものから見れば人生は夢である。これは天親菩薩の『二十唯識論』に説いてあります。人間は皆夢見ておるのである。覚めた世界におるものは仏である。我々は皆、夢の世界におるのである。それを現実の世界におると思うているものからすれば仏の世界は夢の世界である。そして夢をうつつと考えた人間にとってはこの世界を現実というておるのである。そういうような意味におきまして往生極楽といふ高次の世界である場、そういう場がなければ人間の生活というものは、意味もなければ力もないものであるとこう云つていいのであります。

だからこう云つたらいいんでしょね。まあ知識人がお考えになるようにどうでも浄土はこの世であるといいたいならば、そしてこの世に浄土をあらしめたいと云うならば、その方法としては往生浄土より外に道はありません。親

懺聖人の言葉を用いますれば、現生十種の益を与えるものは往生浄土の道より外にないんであります。ここらあたり
に何か行き違いがあるのかも知れませんが、この世のあり方と往生浄土のあり方と二つあるように考えているから、
何とか、かんとか云うのかも知れませんが。真剣に人間の一生を考えていくならば、そして人間の一生が意味があり力
があり、喜びがあるという風に、そういう風に人生をあらしめたいというならば、その目的を遂げしめるものは往生
浄土の道より外にありません。それは即ち往生浄土より外に人間の救われる道はないという事なのである。それを強
いてどうしてもこの世のことにしなければならんところ焦る所に、却ってどちらも取れなくなるということがあるので
あります。元来、往生ということは歩みですから、我が仏でありこの世が浄土であると決めるのではありませ
ん。歩みであります。歩みである限りにおきまして本願を信じ念仏を申してそして往生するという所に人生とい
うものがある。だから人生とは何ぞや、往生浄土の法に従うものこれなりということにもう一つ理解して貰うこと
はできないものであろうか。そこに唯円がなんとかして表わそうとしました所の往生浄土の道というものがあるのであ
う。

五

もう一つの問題は、例の宿業論でしょうね。あの宿業論というものは、最初の第三章と相応じてね、「善人なおも
て往生をとぐ、いはんや悪人をや」というあの事を別の方から明らかにしたものであります。だから第十三章の「よ
きところのおこるも宿善のよほすゆへなり、悪事のおもはれせらるゝも悪業のはからふゆへなり。故聖人のおほせ
には卯毛・羊毛のさきに在るちりばかりも、つくるつみの宿業にあらずといふことなしとるべし」とある。あれが
悪人であります。しかるにその宿業論が嫌われているのであります。そしてそれが自由ということと背く、これは唯

円の一概の考え方である。そういうことで自由を否定してしまえば人間生活というものはなくなるといふことから、あの宿業論というものがとくにまあ風当りが強いんですね。なるほどああいう風な言い表わし方はあの言葉通りのよなもの、『教行信証』にないと云われれば、そうかも知れません。けれども『教行信証』全体はその立場に立ってものをいうておるのでありまして、その宿業論というものが『歎異抄』だけのものであると考えることが、そもそも親鸞を知らないものと云わなければならぬ。ここで私のいいたいことは宿業論というものが自由ということと背くというんですが、その場合の自由というのはどうなんでしょうか。それも、このごろ本を読まなくなったものだからあなた達に頼むんだがなあ。昔、倫理学の書物を大分涉った時に、自由論について色々見たことがある。大分学者は問題にしています。しかし私の頭で忘れたところを見るとやっぱり学者達も本当に分っていないのかも知れんなあ。自由というけど我儘ということと違うんだと云われてますね。そしてどうなんでしょうか。自由ということは、自己に依るといふことである。一切万事皆自己に依るといふことである。天下何ごとと云えども自己によらないものはないんだというならば、それを裏からいうたものは宿業じゃないでしょう。宿業論は実は本当の自由感覚の沈潜したものとでも云いましょうか。あの宿業論というのは責任を荷うていますね。皆私が悪かったんです。こんなことを仕出すということも、皆私の業であります。だから宿業論というのは、無責任のように考えていますけれども、どうでしょう。無責任な宿業説もあつたようであります。宿作外道とか云いましたね。けど宿作外道というものと違う『歎異抄』の宿業感というものがどこにあるかといえれば責任を感じておることでもあります。一切の問題は自分の上に責任があると感ずる。何かそこに、そこは充分云い表わすことはできませんけれども、本当に真面目なものであると思うのであります。それに対して、自由論というのは、案外、無責任じゃありませんか。如何ですか。大体、学校教育で申しまして、中学校は高等学校の準備であり、高等学校は大学の準備である。こんなことじゃいかんと

いうようなことをいってます。といってもその責任の負い手が無い。責任を分けあうことになる。私はそんなこと責任ありませんよ。そこは私の自由ですということになる。そうすると自由という事は無責任と結びついてるじゃありませんか。一寸辛辣かも知れませんが、自由の名において却って無責任論がでて来ておるようであります。そして宿業論の方が却って深い悲しみにおいて責任を荷うたものであるということが云えるのではないのでしょうか。だから宿業論はやがて機の深信に連なるんであります。その機の深信というものが、その法の深信の母体でありまして機の深信がなければ法の深信は領解できないということが、実は法の深信の内に法の深信の母体があるんだと、こういっても良いのではないであろうか。この間、ある書物を一寸開いたときに、仏教的な感覚としては、自己と自由でなくて、自己と自在であろうということが云われてありました。いかにもと考えさせられました。自己でなくて自己です。自己というのは、自己の分限ということでありまして。自己というものと自己というものは違うのです。そして今日の時代の考え方は、自己という事を考えないで、自己ということだけしか考えておらないのではないのでしょうか。何も知らないで物をいうことは恐れいりますけれども、所謂、実存哲学なるものも、結局自己というものを認めようという、そういうことではないんでしょうか。

自己というものの根拠は普遍なるものであります。自己なるものの根拠は一般的なるものであります。普遍的なるものと、一般的なるものということを私はいつから云い出したか知りません。とにかく私には一般的なるものと普遍的なるものというものが、どうも感覺的に違うんです。それで哲学の辞書なども大分当って見ました。哲学者がどう考えているかと。区別しておるようで、区別しておらんようで。昔、コーエンを読んだときに、普遍というは具体的一般だというような言葉があったように思います。そういうことを云う人には、普遍と一般ということは、分つておったんであるかと思うのですが、なにせ、哲学者のいう事は難かしいのではありません。解らずに放つてしまいました。

だから哲学者には分っておらんのではないのでしようが、哲学の辞書でははっきりしません。英語の辞書でもはっきりしません。universalとgeneralですね。それははっきりしないものならばどうでも構わないのですが、私自身の上には非常にはっきりしているであります。今日のものの考え方は、一般的なるものを出して来て、それに対して個別的なるものがどうするか、自己をどうするかということでしょう。先づ人間一般はこうあるべきものである。一般にこの世に生をうけたものはこうあるべきであるという一般の原理を見出す。それは理想であれ現実であれ、皆一般的なるものを考えて、その一般原理に相応するように自己を考えて行かなければならないというのが、知識の運命じゃないでしょうか。知識というのはそうとしかものを考えることができないようになっておるんじゃないかな。だから多くの人は、一般と自己の話をしておられる、人間一般と個人自己との話をしておられる。勿論その個人には、個性はあるのです。けれども、どこかでその個性がぼやけてしましまして、個人という考え方になるのです。ところが自分というものを成立させるのはその分というものを包むものでなくてはならぬのですから、決して一般的なものではありません。それは普遍的なものであることにおいて、その分の上に全てを現わすものであります。だから分という言葉の上ですでに全を背おうているものでなくてはならない。ここに「法は普遍にして機は特殊なり」ということが成立するのであります。それはいつのころか私も云うたことがあります、近頃、曾我先生がお書きになったものにはっきりと「法は普遍にして機は特殊なり」と述べておられました。それが仏教の自覚でありましょう。そしてその特殊とは、分であります、自分であります。その自分というものの分において全を荷うておりますから、従って、「現に罪悪生死の凡夫」であることに自身の特殊の機であることを見出し、そしてそこに本当に普遍なる阿弥陀というものを感ずることができます。これが宿業感によって教えられる所の自分である。そして、そこに受容せられる法の深信において自在があるのであります。その自在は自由ではない。自由には妨げるものがある。妨げるものがなけ

りや自由とはいえない。されど自在は無碍でありまして何も妨げるものがない。宿業の催すままに、本願に乗托して念仏申すということをしますれば、そこに無碍の一道が開けるのであります。だから本当の普遍と特殊というものの間柄を感じるとるのは、浄土教徒だけであると断言していいと思ふのであります。

若い時分に禅も念仏も同じことである。数学的にいえば禅は零であって、念仏は無限である。そういう事を聞かされたことがあります。面白いことだなあと頭の中にはあるのでありますが、真面目になって考えたことがないのでした。けれどもいい問題ですね。そうしますというと、零と無限は一つであるということにもなるようであります。しかし零感覚というものと無限感覚というものと果して一つであるであろうか、どうであろうか。どんな数でも零で割ると無限になります。これは数学でいうことです。だからしてどんな有限のものであろうとも、その根底に零を与えれば皆無限になるのである。禅家もそういうような意味において有限と無限の関係を説くものであるといつてもいいのであります。道元の書いたものを見ましても「人の悟をうる、水に月のやどるがごとし、月ぬれず、水やぶれず。ひろくおほきなる光にてあれど、尺寸の水にやどり、全月も弥天も、くさの露にもやどり、一滴の水にもやどる……」とあります。これは有限無限の關係であります。数学者の見出した有限無限の理論は道元禪師には実証されているのであります。けど禪師はその無限を阿弥陀とはいいません。「悟り」といつておるのであります。それは阿弥陀を零に考えているのではないのでしょうか。それは機を問題としないからでありましょう。ところが阿弥陀というものを、文字通り、無限であり、無量であるということを、本当に感ぜしめるものは実は、特殊の機であったのである。宿業感を離れることのできない、すなわち機の深信あるもののみが、真無量なる阿弥陀を感知することでありましょう。

ですから今日は、これだけ話したのだから、因縁の深い大谷大学の学生諸君は分ってくれらるんだろうと思うて喜んで帰りますがね、本当にもどかしいのですよ。どうして普遍と特殊という関係が分らんのか。どうして阿弥陀なるものを発見することができないのか。本当に自分は自分であるという手がかりを持って、必ずそこに阿弥陀というものを見出さなければならぬ。同時に浄土というものを見出さなければならぬ。この世界というものはどういうものであるかということを知ることが出来れば、往生浄土の道というものを感ぜずにはおれないのであります。当然すぎるほど当然の道であるにも拘らず、何が妨げておるかという、人間の知識の愚かさだといっているんだろな。

何かと誇っている所の知識の限界というものが分らない。人間本来の愚かさというものが分らない。だから一般と個別との関係からいえば除外者であるものでなくては普通の阿弥陀が感知されぬのであります。その除外者こそは悪人正機といわれているものであります。『観経』九品で申しますと、下々品あたりで一、二寸仲間に入れて貰っているようなものが、実は本願の正機として、正しく眞実報土へ往生できるのである。今の『歎異抄』の解釈者達は、自分では自覚しないかも知れないが、辺地懈慢疑城胎宮に入っておるのではないかな。辺地懈慢疑城胎宮におることとは、これは、不見聞三宝ということであり、自見の考え覚悟に執えられて深く聖教の意を知ろうと思わないものは、疑城胎宮におるものといえるのでしよう。

そう致しますと、普通の法と、特殊の機との関係を最も明らかにしようとして師訓編を書き、歎異編を書いた唯円房が最後に述懐編を述べて「聖人のつねのおほせには五劫思惟の願をよく／＼案ずればひとへに親鸞一人がためなりけり」とあそこへ行つたんであります。何も親鸞一人が五劫思惟の願を横取りした訳ではないんでしよう。まああの通りだったんでしよう。ああとしか感ずることはできないんでしよう。自分は本当に特殊の機であるということを感じ

じたときに始めて五劫思惟の願というものが身に迫って来たんですからああいうより外なかつたんでしょう。「さればそくばくの業をもちける身にありけるをたすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」と、あの言葉なども一般に愛読されていますが、往生浄土を喜ばず、宿業を喜ばない人に本当に分るのであるのか。一室の行者として私は何か一つ、そういうことを一般の『歎異抄』の研究者に問うて見たいのであります。けれども考えて見れば、これも一室の行者の小さい狭い考えであるかも知れません。「信順を因とし疑謗を縁とす」ということがありますが、もしそういうことであるならば、狭い一室の行者は譏らるることもいいでしょう。それを縁として本当に親鸞聖人の精神というものが日本に広まり、世界に広まれば、これにこした有難いことはないのであります。ただ恐るる所は、明治時代に生れた私達はしばしば経験したのでありますが、流行親鸞と云われた時代が三遍も五遍もありません。流行親鸞といつてはやる、はやるものはすたれる、すたれると消えてしまうものであります。今度はそうでない。あそこにも『歎異抄』を読むの会、ここにも歎異抄研究会というものがあるので、まさか流行親鸞に終ろう筈はないんだと思う。けれども、願わくば、流行親鸞にならないでほしい。本当に親鸞の精神こそ世界で実証されてほしいと思うのです。大体の思想は実験済みである。唯物論も実験済みである。観念論も実験済みである。クリスト教の考え方もどうもこれだけでは本当に人生に平和を来すことはできない。唯一つ残っているのは、親鸞的な思想、あの親鸞的な普遍の法というものを見出して、そしてそれぞれが皆特殊の自分であるということを考えていくようになったならば、世界はどうなるんであろうか。幾分は実験されておるんですが、これはもともとと広く実験されておらないのですから、そういう点におきまして真宗学会が「歎異抄の世界」を編集して、その中に老学も仲間に入れて貰うたということを深く感謝しながらこの段を下りに致します。

（本稿は昭和四十一年六月二十九日大谷大学における公開講座の筆録を金子先生に加筆訂正していただいたものである。

文責 本多弘之