

こ と ば の 魂

安 田 理 深

一般に菩提心といえは願作仏心です。大乘仏教一般と

しては、菩提心というものが、願になっております。心ともいえるけれども、願ともいえるわけでありませう。だから、願作仏心という言葉があるのです。つまり、作仏の願心です。願作仏心というのは、作仏の願心です。仏と成ることを願うのですから、作仏の願心です。しかし、仏を願うということは、阿羅漢を願うというのと違って、「生死を過度して解脱せざることなけん」とはいつでも、ただ個人の解脱ではない。そういう意味で、度衆生心ということができる。願作仏心、すなわち度衆生心という。この二つ、自から仏となると共にまた一切衆生を仏とすると、こういうこと、つまり自利々他円満するということ、これが大乘の宗教心である。そういうものは、やはり一つの願ともいえる。このように、大乘一般の願といえは、菩提心が願となっています。『十地経』にもはっきりと発菩提心を以て、願であるといっている

わけです。

これが『無量寿経』をみると、更にそれが国土ということになってでている。国土というものは、『無量寿経』をまって始めて出てくるというものではなしに、大乘一般の問題として、国土というものがあられるわけです。ですから、『無量寿経』の「嘆仏偈」の中に、願作仏心、度衆生心というものがでていますが、法蔵菩薩の願を表明してある、「嘆仏偈」の中に「令我作仏、国土第一」とあります。そういうふうに、度衆生心をうけて国土ということになっていいる。つまり、国土の問題が、大乘一般の問題であり、四十八願は、それから出てそれに答えるという意味を持っていると思います。自利々他円満ということが、菩提心の事業であり、その自利々他を円満するために、国土というものが出てくる。自利々他円満の事業を成就するということが、国土というものを呼び起して来る。自利々他円満という課題、大乘仏教の課題、そ

れに答えるという意味が四十八願にはあるのではないか
と思います。これは、菩提心の問題と無関係にあるもの
ではありません。宗教心というものは、願生心、願生淨
土の心、『無量寿經』ではそういうようにいわれていま
すが、その願生淨土の心は菩提心と無関係にあるもので
はない。四十八願の問題は、昔から四十八願の解釈、つ
まり本願論というものがあって――、これは、押ししてい
けばどうしても、そういう問題にふれなければなりません
が――、親鸞教学では、第十七願は行を成就する願、
第十八願は信を成就する願であるとされています。眞実
を成就するというだけではないに、方便を成就するという
ところから、方便としての願は十九、二十という願であ
ると。あるいは最小二願、最大八願ということが、四十
八願の中から親鸞によって、選び取られています。あれ
は、親鸞が勝手に選んだというのじゃなしに、經典自身
による。本願の方だけではわかりませんが、「下巻」
の本願成就の経説からふり返って、元の四十八願を見る
ところに、ああいう八願ということがでてくる。ああい
うのが、親鸞の本願論でしょう。

それで、昔から四十八願を解釈するのに、撰法身の願
として十二、十三、十七願があり、そのうち十二、十三

願は仏身を成就する願、十七願は仏の名を成就する願で
あると。方便法身というものについて、すがたを示し名
をあらわすということがありますが、すがたという字は、
漢字で書くときと相という字になると思います。相と名、名
相です。これは、『浄土論』には、第一義諦妙境界相と
いってあります。眞実功德相ともいってあります。ただ
眞実功德といわずに、眞実功德相といっていますね。

第一義諦妙境界相といわずに、第一義諦妙境界相とい
うこと、十二、十三願といふものは、無量といふこと、光
が無量であるといふことは、その相になるわけでしょう。
そういうふうには、十二、十三、十七願といふのは、法藏
菩薩が自己の法身を願われた願であるから、法身を撰す
る願である。それから、十八願とか、十九願とか、二十
願といふのは、衆生を撰する願である。その外に、三十
一願といふのがあって、これは浄土を撰する願。まあ、
衆生を撰する願といふのは、一番多いわけですね。

このように、学者が古来四十八願を分類しております。
そういうふうには用いる範疇が、撰法身、撰衆生、撰淨土
といふものです。これは、『大無量寿經』の釈家、憬興
といふような釈家の上に見出される。あれは、どこから
出てきたかといえは、「嘆仏偈」から出てくるのではな

いかと思います。「願我作仏」とか、「吾誓得仏」とか、「令我作仏」とか。「嘆仏偈」の始めの三分の一は嘆仏ですけれど、後の三分の二は法藏菩薩の志願が表明されている。志願が、今申しましたように、願作仏心とか、度衆生心とか、国土とかいうことになっている。これは、「嘆仏偈」の願を通して四十八願を見るところから、ああいう形が見出されるのであると思う。しかし、勿論四十八願の本願論は、分類から成立するのではない。分類は一般論です。

本願論といえ、一番基礎になるのは曇鸞でしょう。四十八願の中で、十一願というものに着眼したのが龍樹菩薩です。十八願の上に更に十一願、住正定聚ということ、あの住正定聚ということが『十地経』の課題ですからね。十八願の問題は、十一願の問題に答えると、こういうわけで、十一願というものは必至滅度といって、仏の方向を持っています。それから、十八願によって、念仏往生ということがでてきますが、その念仏往生によって成仏せしめる、それによって必至滅度という確信、必定の確信を与える。こういうわけで、十八願を十一願に照らしてみる。こういう点が龍樹菩薩にあると思います。更に二十二願、この二十二願の性格は十一願と相對

応しているのでしょうか。

十一願は仏ということ、曇鸞の言葉でいえば、往相というようなことである。十八願の往相の意義をあらわすのが十一願である。というなら、二十二願は、曇鸞自身の言葉を使えば還相になります。あるいは、菩薩道の願です。十一願は、仏道を成就する願、一切衆生をして仏たらしめる願。二十二願は、一切衆生をして菩薩たらしめる願、淨土の菩薩たらしめる願です。こういうことが出てきて、往相の自利と還相の利他、つまり自利々他圓滿という事業を、本願が成就することが、一応完成します。『論註』に、三願的証ということがある。三願的証というのが、本願論の原型ではないかと思えます。あそこで、四十八願というものの全体の意味、とにかく三願を以て四十八願の意義をつくそうというのではないか。つまり、本願論というものの基礎が、あそこですえられるのであろう。親鸞は、それを承けて、更にそれを完成していく、そして『教行信証』に真仮八願というものが出てきたのである。

ああいう本願論というものは、分類することによってできるものではない。釈家懐興のような経文を解釈する

学者の立場では、分類までいくのが精々です。本願を思想する、本願の中にあつて本願を思想する、そういうことは釈家ではできない。やはりそういうことになる、三国の高僧によつてのみ本願論というものが生まれてくる。だから、ああいう分類ということでは、本願論にならない、しかし無意味じゃないと思います。撰法身、撰衆生、撰浄土というようなことは、如何にも単純だけれど、やはり大乘の菩提心というものの持つている意味が、その中に法身、衆生、浄土という具合にあらわれております。そういう点は、非常に単純だけれど面白いと思う。

これは、一般論であつて、浄土がでているから『無量寿経』の願であるともいえぬことはないが、それにしても、法身、衆生、浄土というようなことは、別に『無量寿経』をまづ始めて出るのじゃない。菩提心は大乘一般の宗教心ですから、その中にやはり浄土ということが出ている。浄土の教学は、大乘の教学と出発を同じうする。後から、つけ加わってきたものではない。浄土の教学は、大乘の教学であつて、二乗ではない。二乗の教学ではない。そういうことは、当然です。まあ、法身といえは、自利のようだけれど、単なる自利じゃない。単なる自利の願ではない。やはり、ある意味で撰衆生という意味を持つ。

撰衆生のための、撰法身である。ですから十二、十三の願には「大悲の誓願に酬報す」というような、大悲願というような言葉を使つてある。また「行巻」には、第七諸仏称名之願というものを「大悲の願より出たり」という。こういうように、撰法身といわれる三願を「大悲の願」といつてある。一寸見ると撰法身の願なら自利を満足する願、撰衆生の願なら大悲の願でしょうけれど、撰法身といわれているこの三願を、親鸞は大悲の願といわれる。そういう意味があつて、仏の名といふものでも、ただ仏といふものを示す仏の名ではない。撰法身といふが、名のない仏といふものはないわけだから、わざわざ名を誓うといふのはどういふことか。

撰法身といふこの法身は、方便法身といふ意味を持つていふと思う。そして、方便法身といふ意味を押えていけば、大悲といふことがでてくる。「光明寿命の誓願を、大悲の本としたまえり」といふ和讃があります。「大悲の本としたまえり」と。名といつても単なる記号ではない。阿弥陀仏といふものを示す為の、阿弥陀といふ名ではない。大体、相といふものを指し示すものを、名といふ。法性法身ということになると、無相です。無相の身が法性法身であり、方便法身において、光とか寿命とい

うことが相になる。相があれば、名を以て表わされる。無相は、また同時に無名である、名もなし相もなしということになる。名とか相とかいうのは、方便である。だから、方便ということを押えていけば、大悲の願ということがでてくる。

だから、名といっても、普通にいわれる記号ではない。阿弥陀仏という名は、阿弥陀仏というものを示すものではない。もしそうなら、それは名一般の意義である。そんなことなら、わざわざ本願を起す必要がない。名が無いものは、無いものです。わざわざ名を誓うというのは、馬鹿馬鹿しい話ではないか。名もない仏があるだろうか。わざわざ名を称讃せられるというのは、どういう意味があるのだろうか。それから光のない仏なら、これは凡夫ではないか。わざわざ光を誓うということは、どういうことか。摂法身の願は、わざわざ誓って四十八の別願、つまり独自の願とする意義をもたないのではないか。総願ならいいことですが、別願にする意味がない。そういうような問題が、あそこにあると思います。総願で充分であって、別願で名を誓う必要はないようにも思えます。わざわざそれを願とするところに、一つ考えてみなければならぬ問題がある。それは、やはり名というものは単

なる仏をあらわす名ではなしに、仏でないものを仏にするような意味をあらわす名です。名というものは、単なる記号ではないのであって、仏をあらわすというよりも、仏法をあらわす名である。名というよりも、むしろ仏法、法ではないか。それによって、あらゆる衆生を仏にする法ではないか。法でありまた行である。行法である。所行の法たるところの名である。あるいは、本願は、名を以て所行の法とするのである。

普通では、名は名であるし、行は行である。名が行と、いうことはない。だから、『撰大乘論』なんかからは、非難が起ってきた。別時意説というものがあって、有名な善導大師の名号釈というものは、その思想、その疑難に答えたものです。あの疑難は暴論ではない。大乘仏教という一般的立場から起ったものであって、論難の為の論難なのではない。大乘仏教一般の考え方からいえば、罪のある凡夫が十念の称名によって往生をうるというようなことは、考えられないでしょう。我々はくせになっっているから当たり前と思うが、大乘仏教一般からは、そういうことは考えられない。仏を念ずるとか、仏の名を念ずるといふようなことは、成仏の縁にはなるだろうかけれども、それが成仏の道だといふようなことは考えられ

ない。それで、別時意というようなことが出てくる。あの別時意ということは、經典解釈の方法です。しかし、まあそういうしてしまえば、往生浄土の教えは、一つの方便になってしまふ。だから、それに答えたものである。道綽禅師もそれに答え、そして、善導大師もそれに答えた。道綽の方は、向うの立場に立って向うに答える。お前は疑難をしているが、実は『観経』と『撰大乘論』とは同じなのだ、お前のいうところももっともだと、こういうふうに向うの立場に立つ。まあ、向うの側からは、一銭も積もれば千円だ、積もるということを略して一挙に千円というのだと、こういうのです。積もればというようなことをいうと、一銭をためようとしなくなるから、だから一銭すなわち千円だという。この場合、念仏が一銭、往生が千円に当るが、一銭も積もれば千円ということになると、念仏は今称えるけど、やがていつかは往生できるだろうということになる。そうだとすると大抵はやめてしまうから、それを約して千円だというのだと。これが、別時意です。一銭である時と、千円である時は、時が別なのである。方便として、その時を隠して千円という。だがもしそうすれば、念仏往生の教えというものは、独立したものにならない、消えてしまふ、根拠

がなくなる。

だから、それに答えたものが、道綽禅師である。道綽は、向うの立場に立って答える。これから千円になるのではない、もう曾て一銭をためてきて、今や即ち千円ということになっていなのだ、なにも『撰大乘論』と矛盾しないじゃないかと、こういうふうに向うの立場に立って答える。善導の方はそうではない、むしろ自分の立場に立って答える。どこまでも、本願の立場に立つ。大乘仏教一般というところから、本願を解釈すべきではない。今日でも、親鸞教学というものは、派の学問だ、教団教学だということがあるので、それを超えさせる為に、大乘仏教としての『浄土論』ということをいわれる方がありますが、そういうことは当り前の話である。大乘仏教というのは、派のないのが特長です。小乗仏教は、部派仏教という、阿毘達磨仏教というのは、だいたいの派ということ、部派仏教ということと同じことです。大乘仏教がおこって、派を破ったのです。しかし、派を破ったのですけれども、同時に宗というものまでも否定するわけにはいかぬ。宗派というが、宗まで失っては話にならぬ。禅も念仏も同じだということでは、駄目である。派を超えということだけでは、浄土教は大乘仏

教一般の特殊な例にすぎなくります。そうでなくて、やはり、大乘仏教から親鸞教学を照らすと同時に、親鸞教学から大乘仏教を基礎づけるという、両方がないといけません。そうでないと、真宗学などやる元気がでてこない。特殊な例にすぎぬというなら、大乘仏教でいいではないか。こんなことをいうと、威張っているようだけれども、決してそうではない。親鸞の教え、念仏の教えも、大乘仏教として認めてやろうというなのは、弁証である。それも、まあ仏教に背かんとするならば、いかにも弁証的である。そこには、積極性がないのである。そういうことは、考えてみなければならぬ。弁証みないなことだけなら、そんなふうな学問なら、始めからやる気がしません。自分のやっていることに確信が持てぬのならやらん方がよい。

こういうわけで、善導は、如来の本願というものが自分の立場であると、自分の立場を本願におく。本願といっても、四十八願としてあらわされておる如来の本願である。向うにも願がないわけではないが、菩提心というような一般的な願である。その一般的な願を限定するところに選択ということがある。選択本願である。選択本

願というものに立って、向うの疑難に答える。疑難が出るのは、選択本願がわからぬ立場に立つからである。つまり、名というのは、選択本願の名であるとみなければならぬのに、ただ、一般的な記号として名をみるから、疑難となる。だから、唯願無行というのがあの疑難である。一般には、仏の名を呼んで自分の願を表明する。仏に願を表明する。仏になにかを願うというような意味で、仏の名を呼ぶ。そういう場合には、名を呼んだことは、行にはならぬ。それを、仏の行を借りて、自分の行とする。仏の力を以て、三大阿僧祇劫の修行というものを成就しようとする。名はこういう場合には、願であって、行にはならぬ。そういう時の名は、ただ記号にすぎぬ。それは、本願のない立場からみているからである。その場合は、名一般である。行は名でないし、名は行ではない。名が行の縁となるというだけである。『観無量寿経』というのも、そういう形で説いてある。

『観無量寿経』は、定善ということを説く。定善にはちがいないけれども、『観無量寿経』の定善観というのは、諸法実相を観するというような観ではない。『撰大乘論』とか『唯識論』に説いてあるような観ではない。これは事観というものである。観想である。なにになを

観想せよと。つまり、理観というものが容易でないから、事観を説いてある。空とか、縁起とかいうことは、だれでもいう。しかし、空ということを行った人が、別に空になったという証明はない。言うだけのことである。だから、救いということ、自己の救いというような実存的な問題をもたぬ場合には、わからんでもこれからわかっていくとか、面白いとかいうことですむ。実存という問題がなければ、一生でもそれをやっておれる。しかし、空がわかることによって、自分の救いの問題が解決するということになると、わからんということは大変なことになる。興味どころの話じゃない、明日に延ばすわけにはいかぬ。学者の対象として、知的興味を満足させるのならそれでよいけれども、それで自分の救いとしようという場合、空を観ずるが空の如くならんという場合は、どうにもこうにもならない。だから、事観というものが起ってきた。それが、『観経』です。それから、事観にもたえられぬ場合がある。それが、散善です。散善というものには、定善からみると大分おちる。定善は、定心という特別な態度でできる行です。散善というのは、普通の日常心でできる行です。暑いとか寒いとかいう意識で、できる行です。定善というのは、思惟ということでき

る。思惟行です。純粹思惟というのが、定善です。純粹思惟の行です。だから、散善とは、大分ちがう、その散善もできぬものという形で称名ということがでている。称名、念仏の位置のおかれ方が、代用品の位置である。散善の代用品である。散善は定善の代用品、事観の代用品、事観は理観の代用品、『観経』ではこういう形で説かれていいる。だから、『観経』で念仏が宗となるということは無理です。『観経』で念仏が独立するということ、とても無理でしょう。

善導からみれば、別時意というものは、選択本願というものにふれぬ立場から見ると解釈にすぎない。名というものは、一般である。しかし、『大無量寿経』における名は、単なる名ではない。本願の名である。名を選択して、それを本願とする。その時に、もう行というものになっている。行たる名である。これから、我々がなにかを行ずるのではない。我々の努力を以て行ずることを、必要とせぬ、願自身が行ずる。名が、宗教心そのものをあらわす行である。宗教心自身が行ずる、本願が行ずる。かえってそうなると、定善とか散善とかいっている方が、代用品である。純粹な宗教心がわからぬものだから、定

善、散善を行としているのであって、本当の宗教心からみれば、定善、散善はかえって代用品になり、一時的なものになってしまふ。

本願の名は宗教心の名のりです。名というのは、名のりという意味です。名のる言葉です。名のる言葉。しかし、言葉といっても、行たる言葉です。あれは、やはり「ヨハネ伝」の始めにロゴスという言葉があり、あれを翻訳するという話が、ゲートの『ファウスト』の中に出ている。ロゴスという言葉は、なかなか翻訳できない言葉である。翻訳といっても、字引でする翻訳ならなんでもないことである。しかし、翻訳というものは、実は非常に難しい。外国語を我々が習うということは、外国人になる為ではない。それによって、自分を知るのである。翻訳も、それによって自分が持っているものを自覚することが、本当の翻訳である。だから、「外国語を知らないものは、自己自身についても無知である」という言葉がゲートにあります。翻訳というのは、思想的翻訳というふうなものでしょう。ただ技術的に、翻訳するというのでは無い。自分を理解するというような意味を持ってくる時に、翻訳ということが出来る。古い自分に新しい意味を見出す、ということに、翻訳という意味がある。

だから、なかなか、あれもこれも翻訳できるものではない。「ヨハネ伝」の言葉は、「初めに言あり（言）」ですが、「創世記」の始めには、初めにカオスがあった、無があった、神は無から世界を創造した、ということが出てくる。無からの創造というのが、『旧約聖書』です。初めに無、カオスがあった。ところが、「ヨハネ伝」では、初めにあったものは、ロゴス、言葉である。『旧約聖書』の「創世記」はカオス（混沌）といい、神の創造は無からの創造である。それに対して、『新約』は、初めに言葉があったという、そこでロゴスといわれている。それを、ドイツ語に翻訳する。ロゴスというのは、その意味は言葉ということでしょうけれども、言葉はギリシヤ語ばかりではない、むしろ、ロゴス的であるような言葉が、ギリシヤ語なのです。ハイデッガーなどという人は、ギリシヤ語のそういう深さというものに対する崇敬というものを、まざまざとみせています。ギリシヤ語に、惚れこんだという形です。だから、ロゴス的な言葉がギリシヤ語なのでしょう。しかし、ドイツ語には、それとちがったものがある、こういうところが面白いところですね。ドイツ語は、またそれとちがう、単なるロゴスのみだけでない。だから、始めに Kraft (力) といい、

後の方で Tat とおす。こちらでいうと「行^{ぎょう}」です。ドイツ語で Tatwort という。Tatwort とは、行たる名です。行たる言葉、はたらく言葉です。こういうようなどところで、ドイツ語を自覚する。単なるロゴスではない、働らくロゴスである。こういう形で、ドイツ語を自覚する。

こういうように、本願の言葉といえは、単なるロゴスの言葉でない、パトスの言葉である。本願の名は、行である。行たる言葉である。こういうようなことが、言葉についていえるけれども、名というのも一つの言葉ですね。名の言葉である。宗教心が衆生に名のる。色もましまさず、形もましまさぬ純粹な宗教心が、人間の形をとる、そういうところに名と名というものがある。人間に名のる。誰が名のるかといえは、宗教心が名のる。これが本願の名というものである。そういうわけで、『撰論』の一般論は、全然本願にふれていない。願といっても、一般的な願である。そういうことからみれば、名というものも記号にすぎぬ。けれども、本願というものに目覚めれば、そういうものではない。むしろ、本願そのものである。本願というものは、これは言葉の魂である。言葉の Sinn (意味) である。本願そのものが、人間に名

のって、人間に働く、そして人間を呼びさましてくる。人間に信心を呼び起し、起した衆生をして必至滅度にいたらしめる。そういう大きな働きをする名です。だから、ああいう善導大師の解釈というものは、「南無というは、即ち是れ婦命なり。亦是れ発願廻向の義なり。……斯の義を以ての故に、必ず往生することを得」といつてある。ああいう「言南無者即是婦命」というのは第一義、「言阿弥陀仏者即是其行」というのは第三義というように、二義とか三義とかいうけれども、そんな面倒なことをいわなくても、義というのの一つしかない。発願廻向といふことが、一番大事でしょう。発願廻向という意味、発願廻向という言葉、これは発願し廻向しようというよくな祈りです。それは、ロゴスではない、パトスである。名のるのが祈りである。人間を冷静にみつめているようなものではない。待っているようなものじゃない。人間の内面に、人間の方では忘れても、忘れられた本願というものが、人間の覚めるのをいつか待っているようなものじゃなく、眠っている人間を呼びかけて覚ますというような言葉ですね。『歎異抄』の「思い立つ」というのが、発願廻向です。日本語でいえば、「思い立つ」。宗教

心が思い立つのである。ただ観想をしているような、静かなものではない。法性が法性自身を永遠に観照するというような理観にとどまっておるのでない。法性法身が、法性法身にとどまっていない、こういうようなところに、名のとおりというような意味がある。発願廻向というのは、ただ願だけでなしに、すでに今日のご概念でいえば動的な概念であって、静的な概念ではない。そこに、なにか Kraft (力) とか、 Tat (行) がある。

だから、義というものをあらわすのが、名である。「斯の義を以ての故に」というのだから、阿弥陀仏の名は、なにか義をあらわすものである。名というものは、行である。名は、義をあらわす、名義といわれる所以である。名義という語は、論には沢山出てくる言葉であって、『浄土論』などでは讃歎門で名を以て讃歎するのには、「彼の名義の如く相応せん」という。名義というのは、現在の言葉でいえば概念ということでしょう。概念だけれども、抽象概念というものではない、行たる概念である。働く概念は、抽象概念ではない。阿弥陀仏は、ただ阿弥陀という名じゃない。抽象概念じゃない。記号は抽象概念です。けれど、行たる概念、働く概念というもの

は、これは具体概念です。もつとも具体的ものである。宗教心が自己を具体化しているのが、名である。

宗教はどこにあるかといえば、名にあるのだ、とこいえる。「それ」から始まって、「それ」に帰るという意味である。だから、始めにあるというけれども、「それ」から「それ」へということです。一切は「それ」から始まるが、一切は「それ」に帰る。「それ」から「それ」へというのであって、「それ」というものがなければ、なにもない。デカルトが、疑おうと思っても疑えないという、あの一点です。疑おうと思っても疑えない一点、それに立って、あらゆる真理が真理となる。それを離れば、あらゆるものは、妄念妄想である。そういうものがなければ、自分の信念も成り立たんし、教義も成り立たん。我々が、妄想だということけれども、なぜ妄想だと聞かねばならぬ。これは間違っているというなら、なぜ間違っているのか、これは正しい本当だというのなら、なぜ本当なのか、本当を本当として、証明するものがない。理屈に合ったら、仏教学だということではない。では、なぜ理屈が本当なのだ、問わねばならぬ。論理的だから本当だというわけではなからう。だからして、この一点に照らして、一切は立てられる。この

一点を失えば、一切は倒れる。その一点を聞かねばならない。それでなければ、教学とか自覚とかは意味がない。その一点を、「それ」という。「それ」というのは、最も具体的なるものである。宗教がここにあるといわれるようなもの、宗教心がここにある。それにふれて、自己も自己があるということが出来る。それにふれて、如来があるといえる。それをはなれて、ただ空というようなことをいってみても、単なる理屈ではないか。どこに、そのようなものがあるのか。よく絶対現実という言葉があるが、絶対現実をあらわすのは、「それ」なのである。「それ」というものです。いつでも、その一点を失わぬ。単に抽象的なるものを重ねてみても、具体的なものになるはずがない。具体的なもの、先ずある。始めに、具体的なものがある。具体的なもの、Anfang なのがある。抽象的なのものが、始めにあるのじゃない。具体的なもの、先ずある、始めにある。それが、beginning ということである。だから、具体的なものに立つならば、抽象的なのも恐れぬばかりでなく、むしろ活用する。抽象ということも、具体的なもの、具体的なもの、抽象するということも、抽象的にあらわれた具体的なものなのである。具体的なもの、抽象化するというが、抽

象化されて具体がなくなるのではない。具体的なもの、抽象的にあらわされることによって、具体的なもの、自己自身を完成するはたらきである。具体的なもの、自己を抽象化することによって、具体的なもの、自身を完成する。そういうような、形になってくる。

そういう具体概念というのが、南無阿弥陀仏でしょう。南無阿弥陀仏がなければ、つまり、なんにもない、「念仏のみぞまことにておわします」というのは、それです。それは、あらゆるまことが、それによって成り立ってくるような「まこと」です。あらゆる真理が、それに照らして真理である。それをはなれば、一切はそらごとたわごとである。そらごとたわごとと、真理とが区別され、かつ基礎づけられるのが、「それ」である。「それ」がないと話にならぬ。それなら、わからぬというもの、わからぬことになりはしまいか。わからぬということも、わからないのです。それで、そういうものを離れてしまふと、真宗学というものもスコラになってしまう。スコラ教学になる。会通したりして、ただ言葉の遊戯に墮する。なにか、双六合せというようなものになってしまいはせぬか。あれに約したり、これに約したり、引きつけてみたり、離してみたりしているのは、遊戯ではないで

あろうか。なにか、具体的なものがないと、話にならぬではないか。だから、南無阿弥陀仏をはなれば、自己もないし、仏もない。穢土もないし、浄土もない。南無阿弥陀仏において、妄想だということがわかってくる。

いわば、妄想も事実と知られる。妄想が消えてしまうのでなく、妄想が妄想であるということがはっきりする。

南無阿弥陀仏がなければ、妄想だということもわからぬ。わからんということも、わからんということになる。そういうような、名です。名というところに、成就ということがあるのでないか。ものが成就する、本願成就ということがある。本願の名であると共に、本願が成就している。つまり、本願というものが本願の成就、本願の事実となる。本願というのは原理的なものだが、原理的なものが事実になっておる。宗教の原理が、一つの事実となっておる。それが、Anfang「始め」である。そういうものがなければ、研究することもないし、求める

こともない。

つまり、宗教というものがなにもないのに、我々の学問でつくるわけにはいかぬ。宗教がないと、我々が努力してつくるうとするが、そういうものは本物でない。宗教が生きておる、という事実がなければならぬ。死んだものを、復活させるわけにはいかぬ。一遍死んだものは、息を吹き返さぬ。研究ぐらいで、宗教が起るものじゃない。なにか宗教といわれる事実が、そこないと駄目です。「命あつてのものだね」というが、何か原理的なものが事実としてある、こういうのが名です。名というところに、原理的なものが事実となる。我々が、自覚するとか、救われるとか、目覚めるとかいうのは、名の上において成り立つ、名の外にそんなものはありはせぬ、行たる名にすべてが基礎づけられるのであります。

(本稿は、昭和四十一年十一月二十九日、大谷大学における講義の筆録である。
文責 本多弘之)