

和日稠一周忌記念

出遊

この期

ふ

大地の層

仕 殊 せ ー ー と

何 ぶ ぶ し

或 る 日 ぶ と

自 認 り ち ぶ り

一 年 ち ぶ と ぶ

桐

# 目次

出離その期なし

和田 稠

■ はじめに	1	■ ほんとうの스가タが見えないよう言い換える	36
■ 教団がわれわれの課題とならなかった	2	■ 教団・僧伽の問題を除いて和田稠はない	37
■ 内村鑑三の「無教会主義」について	3	■ 関東教団の分裂騒動	38
■ 開法教団	4	■ 関東教団にみる権力のメカニズム	39
■ 生死を出る、仏者の必須の課題	5	■ 「信仰が遺伝するか」	40
■ 生死を出るとは実践上は不可能	6	■ 「寺の出身者は法が聞けない」	40
■ その言葉を聞き逃してきた	7	■ 身と世について	41
■ 親鸞は生死出るみちが見つからないで山を下りた	7	■ キリスト教における教会権力	43
■ われわれは生死を出ることが大嫌い	9	■ 聖書における福音書とパウロ書簡集の位置	44
■ 生死出るべき道は、生死のなかにしかない	9	■ Leiden (ライデン) について	44
■ その救いから解放されて現実のなかに落在する	10	■ 和田師が取り上げる仮名聖教	46
■ 愚痴無智のひと	13	■ 日本語を日本語に訳す	47
■ 信心からの解放	14	■ 「ことば」について	47
■ 「他力の救済を忘るるとき」	15	■ 漢文と和文の形式	47
■ いかなる救済も忘るることがある	16	■ 和田師が仮名聖教を尊ぶのはなぜなのか	48
■ 清沢先生の最晩年の言葉	18	信心からの解放	
■ 反復の信心	21	■ 常盤 知暁	51
■ 身をもって感じる老い	24	■ 鈴木 君代	52
■ 真宗を私有化しなかった人	28	■ 和田 稠	55
■ 身をもって感じる老い	28	真偽決判	
■ 真宗を私有化されたことのない人	29	一、親鸞の国家観	
■ 個の概念の厄介さ	34	■ 公共の名でまかり通る私	66
		■ おとしめられた真宗の家庭教育	69
		■ 仏法の名における弾劾	70

■ 承元の法難	71
■ 世俗的権力の絶対化	72
■ 僧も俗も共に外道	73
■ 教えに背を向けて論じられる信心	74
■ 峻烈なる差別、排除の信心	75
■ 『歎異抄』をさかさまに読んでいた	76
■ 生きながら死人にする軍隊と国民教育	77
■ 親鸞の国家観	79
二、明治以後の精神的頹廢と真宗	80
■ 死の宗教になつている真宗	80
■ 明治以後の精神的頹廢	81
■ 教えより国民感情が優位に	82
■ 機械的労働力と兵力としての国民	83
■ 国家にあげわたした真宗の家庭教育	85
■ 国家が絶対的宗教国家に	86
■ 国家的規模の人間崩壊	87
■ 教えに基づく生活文化の喪失	88
■ 人間の尊厳を侮蔑しきった文化	89
■ 外道性の事実を見開く「化身土末巻」	90
■ 民族・国家のあり方を明らかにする道	92

二〇〇四年度講義

出離その期なし

和田  
稠

はい、皆さんこんにちは。昨年、この会に出てくるつもりだったんですけども、風邪をひいて肺炎になって、寝込んでしまいました。出てこれませんでした。今年はどうやらおいのちをいただいて、皆さん方にお目にかかることになりました。こうして皆さん方のお顔を見ておると、ほんとに不思議な感じがしますね。人間として生まれて、いのち生きて、そして、こうして皆さん方にお会いできる。今度来まして、この大地の会の開法会の、わたし自身も最初から参加したわけではございません。けども、はじめて参りました当初からみますと、こうしてお集まりの皆さん方の顔ぶれがもう一変しましたですね。当初からいらしていただいた方々が、もうほとんどお姿が見えません。何代も世代がわりをして、とくに今回あたりはこう見渡しますと、お若い方が圧倒的に多いですね。わたしの老いぼれから見ると、まるで孫みたいな方ばかり、孫の世代の方々がですね、集まってこられて、たくさんのおいまままで親しくしておりました方々がみな、お念仏を申して過ぎ去っていかれました。その方々のおちからによって、こうしてまた皆さん方とお目にかかることができます。まったく、不思議なことでございますね。ご覧のように、だいぶ最近身体が弱っております、そこに今年の報恩講やら、来年の予定が書いてありまして、そしてご案内をいただいとるわけですが、さあ、来年までに仮にいのちがあつたとしても、この場に出てこれるか出てこれるか、心もとないことです。

それで、この頃は、どちらに参りましたが、長い長い間、たくさんの方々にお育てをいただきまして、どうやらおかげで少し耳が傾くようになったようです。ありがとうございました。というそのね、お礼を申し上げると同時

に、お名残惜しいこととございます。という、御いとまごいを言うつもりで、この頃あちらこちらご縁をいただいております。この会もまたおそらく今度で納めになるかもしれませぬ。そう思いますと、いよいよ皆さん方とこうしてお遇いできるということの不思議さ、かたじけなき、そういうことを思わずにはおれませぬ。それで、こうして皆さん方とお目にかかるというそれは、こうしてお話しようと、お話したいことが次から次から湧き出してきました、たくさんあるんですけども、それをまとめる力が最近弱ってきたんです。自分でわかっていきます。それで、お話することになると、やはり一応まとまったお話をしなきゃいかんですけれども、それをまとめるというその作業がだんだんむつかしくなってきました。それでまあ、どうということになりますか、わかりませぬけど、いま私にとって問題になっておること、まあそういうことをお聞きいただくよりほかに何もございません。

### ■ 教団がわれわれの課題とならなかった

ここにこうしておりますと、突然のことのようですけれども、教団ということをやでも思うんですね。教団のご縁です。教団ということがしばしばあらゆる場面において、これは問題となり、論ぜられておりますけれども、現にこの大地の会のこの集いが、われわれが意識するかしんかは別としてですね、大きな教団によってこうして集まって来たということがいえるんじゃないかと思うんです。厄介なことです。同朋会運動が始まりまして、個人の信心ということについて、多くの言葉が発せられましたけれども、教団ということがまともにみんなの課題になったということが、どういうわけか、これも不思議なことですけども、あまり感じられないですね。蓮如上人の御遠忌のときに、それこそまさに教団というものが、われわれの大きな課題として、徹底的に深められなければならなかったはずなのが、どうもそういう感じがしなません。教団の再興なさった蓮如さまの御遠忌が過ぎていつ

てしまいました。いま改めて私はその教団ということをおぼれませんでした。

### ■ 内村鑑三の「無教会主義」について

細かい話がなんにもできませんけども、先日、内村鑑三の「無教会主義」について書かれておるものをちよつと拝見しました。いまそのことについても詳しいことは申せませんが、いわゆる、私もが教団といっておるとき、向こうのほうで教会ということであらうとおられたと解してもいいんじゃないかと思いますが、要するに無教会というのは決して教会を否定するのではなくて、無教会という教会を願っておるんだと、そういうことを見ました。これは私どもの寺の中におつて、いわゆる信仰共同体、同朋会という、そういうものを寺の中におつて、寺は同朋会になるという発想と非常に通ずるものがあると思うんですね。

それで、無教会という教会。これをわれわれの場合にあてはめますと、同朋会運動というのは、寺というのが、寺を出るといふかたちでの寺。決して寺を根本的に否定するということよりもむしろ、現にある寺を出ることによつて、そこにほんとうの寺を願わざるをえないという、そういうことがあるかと思つて、で、その教団なんてことを、こういう場所で話し合われたことがあまりないんですけれども、こうしてお互い集まつて来たということも、現にある教団というものを大きな媒介にしなければ、今日の集まりもなかったのではないかと思つてですね。

そしてここに先生方の法名がこう並べてありますけども、その先生方の法名というものも、みな教団のなかをお念仏申していかれたそういう方々に間違いありません。要するにわれわれが真宗ということによつて、いったいどういふことが願われておるか。簡単にいいますと、一人ひとりがみな念仏の人となる。念仏申す人となる。という一言で尽きるのではないかと思う。先生方もみな念仏申していかれた。たくさんのお友達がみな念仏しながら過ぎ去



っていかれた。気がついてみると、私もいつか念仏申す身になっておった。そういうことが現にこの集いを成り立たせておる。私たちがそのことを意識するとしまいと、そういうことに関係なしに、この集いを成り立たせておるといふ、そういうことをまた、二、三日前からこちらへ参って強く強く感じておるわけでございます。

### ■ 聞法教団

で、そういうなかで、もしそれを言葉というならば、われわれの属しておるいわゆる教団というものは、教団としてのいろんな問題を、現実的な課題を抱えておりますけれども、一つ言えることは、それが聞法教団であるということでございます。いろんなことを抱えながら、しかし、そのなかでこうしてお互いが聞法する。今朝もご本山のお朝事にお参りをしましたけども、いわゆるお勤め・「正信偈」・御和讃、そして『御文』があつて法話があります。始めから終わりまで聞法ということに貫かれておる。そういうことがわれわれの属しておる教団の大きな一つの値打ちではないかと思ふんですね。

現にこの場所もそのような聞法の場所として、たくさんの方先輩方によってあたえられてきた。そのあたえられてきたところに身を置いておるといふことを、つくづくと感ずるわけですね。要するにこの大地の会というのは、そういう全教団のすべての問題を象徴的にここにかたちとしてあらわしておる。そういうのが私は大地の会のこの集いでなかるうかと思ふんですね。いま申しましたようなことを具体的に、しかも象徴的にそれをあらわしておるのが、この大地の会の聞法の集いというかたち、そういう場所がすでに与えられておるといふことの尊さといひますか、不思議さといひますか、そういうことを思はずにおれんわけです。

■ 生死を出る、仏者の必須の課題

そこで今日の講題を求められまして、「出離その期なし」というお言葉を頂戴しました。これはご存知のように『教行信証』の「化身土巻」のいわゆる終わりのほうに出てきますところの悲嘆述懐の文と申されておるその言葉でございます。

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助・正間雑し、定散心雑するがゆえに、出離その期なし。

(聖典三五六頁)

このお言葉ですね。それからさらに御和讃をいただきますと、「正像末和讃」のなかに、

末法第五の五百年

この世の一切有情の

如来の悲願を信ぜずは

出離その期はなかるべし

(聖典五〇一頁)

と、ここにもそういう言葉が出てまいります。生死を出ると。これは、なにも真宗に限らず、仏道を志すもの必ず生死を出るということが、必須の課題と申しますか、仏教とはなんだというと、生死を出ることだ。その生死を出るということは、これは頭で原理的におさえますと案外すつきりわかるんですね。生死を出るということはどういうことか。ところがこれを実践上の問題として見ますというと、ほとんどそのことが不可能であるという問題がございましょう。仏教である以上、必ずどのような教えであろうとすべて生死を出る。生死にとどまるのではない、生死を出るということが仏教の一番大きな課題でございましょう。

■ 生死を出るとは実践上は不可能

ところがその生死を出る道としていろんな道が説かれております。われわれは仏教的な常識で了解しておりますのは、すべて生死を出る道を指示されたものであろうと思えますね。ところが頭でそのことを考えると、非常にすつきりわかったような気ですけれども、いざ実践的に自ら生死を出ようということになりますと、じつはそのことがまったく不可能であるという問題に突き当たるわけでございますね。これ大変な問題だと思えます。私自身が今まで、その重大な意味をあまり感じないできたわけです。軽率な話です。生死を出るといえば、「おう、そうかそうか」といつてですね（笑）。それで、生死を出るにはどうしたらいいかということをや頭のなかでいろんなことを論理を組み立てたり、いろいろ想いを凝らしたりしてそのことばっかり考えてきた。ところがその出離生死ということが実践的にはまったくそれは不可能だという、その事実を何か棚に上げて今日まできたような気がするんですね。どうでしょうなあ。厄介ですね。

先ほどあげました御和讃を見ますと、「末法第五の五百年 この世の一切有情」です。この世の一切の有情は生死出ることができないということです。これは大変なことでございますね。この世の一切の有情ですから、仏法を志すものも志ぎさないものも、念仏するものもしないものも、そういうことに関心のあるものもないものも全部、生死を出るといことはすべてのものにとって不可能である。まったくとんでもない言葉ですね。

■ その言葉を聞き逃してきた

しかしそういう言葉を私自身が聞き逃してきたということがある。私はこうして聴聞聞法をしておる。私はいろんなことを学んでおる。身に相応するようなことは一通りやつとる。それでいつか生死を出ることができるである

うという、そういう予定観念があつて、出離生死という言葉を受け入れておつたと思うんです。ところがいま言いましてように、この世の一切の有情は如来の悲願を信じないならば出離生死はその期なし。出離その期はなしといつてあるわけです。仏道の修行をしてもしなくても、念仏をしてもしなくても、この世の一切の有情は生死を出ることはできない。こういうことがいわれておるんですね。そのことがいままで自分のことだとは思いませんでした。私はなにか念仏をしておる、私はなにか心がけておるから、いつか生死を出ることができよう、という暗黙のうち自分にそのような感じのなかで聞法をし、お念仏を申してきたわけですね。どうでしょうねえ。念仏してもしなくても、この世の一切の有情は生死を出ることはできない。そういうことでしょう。とんでもないことです。私どものこの仏道を行ずるということが、全部否定されてしまうような言葉ですね。この世の一切の有情一人も残らず、この時代社会の現実を生きているものはいかなるものも、いのち生きるものは全部、生死を出ることはできない。こういうことがいわれるんでしょう。

ところがそのことと裏腹のように、たとえば『恵信尼消息』のなかを見ますというと、

善き人にも悪しきにも、同じように、生死出ずべきみち

(聖典六一六頁)

があるんだと。これはまたまったく正反対ですね。いかなるものも生死を出るみちがあるんだ。一方においては、どのようなものも生死を出ることができんといつてあるかと思うと、一方においてはですね、善き人も悪しきも、同じように生死出ずべきみちがあるんだと。いったい何をいおうとしておるのか。ちよつと真面目に考えれば考えるほど、なんかわけがわからんことにございませんかねえ。いったいそこで何がいわれようとしておるのか。一切のものは生死を出ることができない。と思うと、すべてのもの一人残らず間違ひなく生死を出ることができ。まったく正反対ですね。正反対なことが同時にいわれておるといふ、その意味はいったいなんだろうということが、

大きな問題として、いまさらのことではなく考えてみると、ずっと以前から私にとって大きな課題でございました。そのことに最近とくに強く気がついてきたわけです。

■ 親鸞は生死出るみちが見つからないで山を下りた

生死を出るということをいいますと、このことはあちらこちらで申したことでございますからお聞きになった方があるかも知れませんが、大谷大学の校歌にですね、

青雲のそきたつ朝は 比叡が嶺をふりさけ見つつ そのかみの聖の胸を ゆきかひしいのちのなやみ しみみに思へ

と。これは大谷大学の校歌です。いま大谷大学の学生もおそらく知らんかもしれませぬね。「青雲のそきたつ朝は 比叡が嶺をふりさけ見つつ そのかみの聖」、親鸞さまですね。「聖の胸を ゆきかひしいのちのなやみ しみみに思へ」というのでございます。今朝もご本山の本堂の外側から見ますというと、東北の方向に比叡が嶺が見えます。私はあの比叡山を仰ぐたびに何ともいえん、胸が痛むといえますか、なんか、切羽詰った思いにいつも引き入れられるのです。あそこで若き日の親鸞さまが二十年間、生死出ざるみちを求めて悪戦苦闘なされた。そのことがいまもあの比叡山の姿を見るたびに私の胸に迫ってまいります。その二十年間、悪戦苦闘なされた親鸞さまが、ついに生死出るみちが見つからないで山を下りて、山を下りてということとは、われわれに身近くいいますと、寺を出てということですよ。寺を出て。寺におったら生死を出ることはできんということですよ。これは根本的矛盾でございますね。現代の時代社会のなかにおける寺とは何か。その寺に身を委ねておるかぎり生死を出ることはできない。こういうことですよ。

それでその山を下り、具体的には寺を出るんです。そして生死出ずべきみちを求めることに失敗して、そして寺を出る。山を出られた。そうしてどこへいかれたかという、吉水ですね。吉水というのは当時の日本の仏教の常識からいいますと、あれは仏教の僧伽ではございません。有象無象の人たちがたくさん集まってきて、ごったがえしておるようなところですね。そういうところに仏道のあるとは誰も思っていない。だから法然の専修念仏は、あれは仏教ではないんだ、邪教であるということ、それはついに承元の法難にまで展開していくわけですね。そういう状況です。そうして吉水へまいて、これもまた恵信尼さまのお手紙を見ますと、「ただ、後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出ずべきみち」（聖典六一六頁）がここにあるんだ。念仏申せ。そういうことでございましょう。そういう教えに遇うたのです。これは私どもが考えております、ぬるま湯に入ったような、なんと言いますか、この聞法の喜びとか、励みとかということ、およそ質の違ったことにならうかと思うわけですね。

■ われわれは生死を出ることが大嫌い

まあこのことは時間があまりございませんから詳しくはふれることができません。できませんが、すでに皆さんご存知のように「帰三宝偈」に、

道俗時衆等 おのおの無上心を発せども、生死甚だ厭いがたく、仏法また欣いがたし。（聖典一四六頁）

と、いきなりこういう文句が出てきますね。「道俗時衆等」。これも先ほど言いました、すべてのものです。道であるうが俗であるうがそういうことに関わりなく現実を生きておるものすべて、「おのおの無上心を発せども、生死甚だ厭いがたく、仏法また欣いがたし」。ここでは問題が先ほどから言ってきたこととちよつとそれしております

ね。生死を出ることが不可能だと。なぜ不可能かと。そうすると、じつは出たくないんだと（笑）。そういうことをいっとるんですね。生死甚だ厭いがたく、仏法また欣いがたし。厭いがたく、仏法また欣いがたしということは、生死を出ることなんか大嫌いだということですよ。仏法で生死を出る、生死を出るといっても、私はそんなことを欣ったことがないってことです。どうでしょうね。仏法を聞き、それを勤め、聴聞をしておれば何か生死を出る道に参加しておるように錯覚するんです。けども本音を叩いてみたら、この娑婆の現実ほど魅力のあるところはない。生死を出るなんてことは、ただ頭の中で考えただけであって、ほんとうをいえば仏法を聞く、仏法を修行し、生死を出るなんてことは私は大嫌いだということでしょう。

この二つの意味があるようです。一つは先ほど言いました、生死を出ることが不可能だと。なぜか。求めれば求めるほど出ることができない。求めないから出れないんじゃないんです。求めても求めても、求めれば求めるほど、いよいよ生死を出ることができない。そういう問題がここに出されておるわけですね。私たちは求めればなんとかかなと思つとるんですよ。一生懸命求めればなんとかなると思つとるんです。ところがそうではないんだと。一生懸命求めれば求めるほど、生死の苦悩はいよいよ深まっていくだけだ。なぜか。一人ひとりの能力が違うからです。能力の違うものが全力をあげればあげるほど、善き人も悪しきにも同じようにということにはなりません。世界がみな違つてきます。どうでしょう。仏法を聴聞するうえにおいても、何十年聞いてきたものと昨日今日新たに聞き出したものとは道が違つてでしょう。

それが皆さんご存知のように、信心一異の諍論として出てまいります。法然上人のご信心と善信房の信心が一つか違うかという問いでございますね。そしてそのほとんどの同朋たちがそんなことはない。いわゆる法然上人の深い深いご信心と、昨日や今日参加した善信房の信心が一つであるはずがない。念仏の教えをいただいたもなおか

つ、生死の道は開けない。念仏を深くいただいておるものと、浅くいただいておるものと、全然そこに大きな差があります。だからそこで一生懸命になればなるほど、生死出る道から離れていつてしまうという皮肉な事実があるわけですね。私もはこうして仏法を聴聞しておるけれども、それでも長年苦勞して聴聞したものと、昨日や今日はじめて来たものと、おのずから違いはあるというふうにみな感じていますよ。

そういうわけで、励めば励むほど諸機各別の世界から逃れることができな。善き人も悪しきにも同じようにという世界はどこにもない。これは現実だろうと思うんです。そういうことが一つあります。

もうひとつは、先ほど言いました、生死を離れたくないんです。はつきり言いますと。これは、このことも私は何べんか、あちらこちらで話したことがあります、ゴリキリーの『どん底』という戯曲のなかに出てくるアンナという人がおりますね。一生飲んだくれのバクチ打ちの亭主をもって、そうして貧民窟の一番最悪のところ肺結核を病んで、そこで臨終を迎えねばならない、まるで生きることが全部苦勞であったというようなそういう女性です。その女性の臨終の近いときにルカというまあ巡礼といわれておりますが、そのルカがやってきて、「あなたはこういう星のまわりか知らんけれども随分苦勞してきた。まるであなたの一生は苦しむための一生だった。しかし、その苦しみももうしばらくの辛抱で、もうちょっとすれば天国へ召されて再びそのような苦しみを繰り返すことはないだろう」ということをいうんですね。すると、そのアンナが「ほんとう。しかしこの苦しみともこれでお別れかと思うと、もうちょっと苦しんでいてもいいような気がいたしますわ」と。私は旧制中学校の中学生の頃にその言葉に遇いました。そうして人間というものの底のない深さといいますか、そういうことを感じた。苦しみのどん底に生涯をうずめながら、しかももうその苦しみとはお別れだと言われると、この苦しみともこれが最期で、これがお別れかと思うと、もうちょっと苦しんでいたという気がいたしますという。苦しみのなかに魅力がある



というんですね。いったいどんな魅力だろうと。その言葉に十五か十六の歳にあったんですが、現在八十過ぎて、まだそのときの感銘が続いております。いったい人間の生きるという、何ていいますか、苦しみのなかにも味があるというんですね。どんな味があるんだろう。自分でも見当が付きません。見当が付きませんが、その言葉が私を打ったんです。衝撃のようなちからをもってました。

■ **生死出るべき道は、生死のなかにしかない**

随分後になりました、そのことが『歎異抄』の言葉、

久遠劫よりいままで流転せる苦悩の旧里はすてがたく、いまだうまれざる安養の浄土はいしからずさうろうこと、まことに、よくよく煩惱の興盛にさうろうにこそ。なごりおしくおもえども、娑婆の縁つきて、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。

(聖典六三〇頁)

と、この言葉に遇いまして、どん底のアンナの言葉と、これが重なって感じました。洋の東西を問わず、いったい人間っていうものはなんだと。人間というのは、いったいどういう構造になっておるんだということが重なって感じられました。

そこに生死を出る道というものがもしあるとすれば、それは生死のなかにしかないということを、随分後になってそのことが知らされたわけです。生死を出てしまったら問題がなくなるわけでもないし、出ることができない。いやでも生死の現実に釘付けになっておる。そこにしか生死が出る場所がないんだということを示しておる言葉であらうと思いますね。苦悩することに生きる意味があるという、それは現実というものが、私どもの生きておる現実が深い深い意味をもっておるといふことですね。たんなる拒否すべきもの、否定すべきものが現実ではない。そ

のどうにもならん現実が、じつは私の存在そのものの深さを表しておるということではないのかということをごさいます。現実を離れて生死を出ようとする。それは生活の場を離れた観念遊戯にすぎないですね。生死を出る道は生死のなかにある。そういうことがあるのではないかと。苦悩というのは救いがなくなることです。救いがなくなることによって、なまの事実に戻ると。われわれが救い救いといつとるのはみな救いの予想であり、観念であり、イメージである。現実の苦しみというものはそういうものを全部無力化してしまう。われわれの救いが何の足しにもならんというのが現実でございますよ。その現前の事実に戻ったときに、私どものつくってきたあらゆる救いが木っ端微塵に壊れてしまいます。そのときにはじめて救いから解放されるのでしょうか。われわれの解放というのは、なにか苦悩からの解放ということをすぐ思うんですが、最大の問題は救いによつてがんじがらめになっておるその救いからの解放ですね。そういうことがいわれるのではないか。こんな調子でしゃべつては時間を忘れてしまふ(笑)。

■ その救いから解放されて現実のなかに落在する

その一切の救いが現実の前において、まったく無力になるときはじめて、われわれは救いから解放されてなまの事実に戻る。そういうことがいえると思うんです。そうしてじつはそういうことが示され明らかになってくると、じつはそのなまの現実に入れられ帰りたいがっておるのではないのか。いい加減な救いのなかで甘やかされ、救いのなかでなんとなく気持ちよく眠り込むということじゃなしに、むしろ、その救いから解放されて現実のなかに落在する。そういうことをこそ、われわれのいのちが要求しておるのではないのか。思いに破れていのちに覚める。そういうことがいわれておるのではないかということをおもうわけですね。そのことは同じく『恵信尼消息』のなか

では、

聖徳太子の文をむすびて、示現にあずからせ給いて候いければ、やがてそのあか月、出でさせ給いて、後世の助からんずる縁にあいまいらせんと、たずねまいらせて、法然上人にあいまいらせて  
(聖典六一六頁)

という文章になっております。「世に出る」ということでしょうか。世を出るといふことばかり思うておったけれども、じつは世に出るといふことを抜きにして世を出るといふことはなかったと、そういうことがいわれておるに違いないと思うんです。

### ■ 愚痴無智のひと

そこになぜ吉水がそういう場所になっておったか。ということをお願いしますと、人に会うということでございますね。法然上人にあいまいらせて、現実の苦悩のまっ只中で善き人も悪しきにも同じように生死出ずべき道として、本願念仏に遇われた。そういう人に会うことができた。そのことにおいて、現実のなかにこそ真に幸福からも解放されるようなそういう世界が開かれる。要するに浄土の世界です。浄土の世界が念仏とともに開かれてくるんだ。そういうことがこの言葉でいわれます。人に会うという、その人を人たらしめておる道。その人を人たらしめておるその道に遇うんだ。その人たらしめている人、あらゆる束縛から解放されて、なまの事実に帰った人、その人を愚痴の人と法然上人がいわれた。「愚者になりて往生す」といわれた。「愚痴無智のひと」(聖典六〇三頁)といふのは、まさにそのような偽ることのない事実に遇うことができた。その事実に遇うといふことは本願念仏からの呼びかけ、呼び返しのなかにあつたんだということでございましょう。本願に乗託するには一切のはからいは不要である。一切のはからいは無用である。救われたとか救われんとかというように、そういうはからいもすべて無用

である。身の事実に戻ることにしかない。そういうことがこの言葉で言われておると思うんです。それが人に遇うということでしょう。その、人に遇うという、その人も愚痴無智のひとです。愚痴というのは事実をあらわす言葉であると同時に、それは自覚の言葉です。たんなる愚痴の人がおるといふんじゃないんです。愚痴無智のひとというのは存在そのものをあらわす言葉であると同時に、そのことを深く自覚された自覚語ですね。だいたい仏教の言葉というのは全部自覚語です。それで、そういうことが法然上人の言葉としていわれる、その背景に時代社会というものがあるんだ。それが「末法第五の五百年　この世の一切有情の」とこういわれる。その愚痴無智のひとという自覚の背景にあるものが、時代社会の問題なんです。こういうことが新たに提起されておるわけでございます。ちょうど時間ですから、これでちょっと一服します。

### ■ 信心からの解放

それじゃ、あまり時間がありませんけども、もうちょっとご辛抱していただきますか。この愚痴無智のひとという、よくこの頃使われますけれどもね、これは私は、一切の宗教概念が壊れてしまった人、そういうふうに了解しとるんです。われわれの考えております宗教概念が全部無力になってしまった。そしてなまの身に帰ったということですね。先ほどもちょっと言いましたように、僕は解放、解放といいますが、外からのいろんな束縛から解放されるというよりも、むしろ信仰からの解放ですね。蓮如さまに「心得たと思うは、心得ぬなり」（聖典八九四頁）というような言葉がありますが、あれは信心からの解放でしょう。最大にわれわれを縛っておるものは信心です。まあ、そういうことをいうと、またいろんなご意見が出てくると思いますが（笑）、まあ要するに言葉でいいますと、自力の信心ですね。こういう便利な言葉があるから困るんですよ。自力の信心といわれる信心が、われ

われの特別なそういう信心があるんじゃないやなくて、われわれの信心が全部自力の信心です。私はこういただいた、私はこう思う、私はこのように、全部自力の信心です。我が身をたのみ、我が心をたのみ。他力回向の大信心というのは、私できないもの。私する信心は全部自力の信心でしょう。その自力の信心によつてがんじがらめになつてくるんでしよう。信心からの解放です。どうも私自身がいままでそのことを勘違いしてきたようですね。ええ。なにか解放というと、外からの束縛に対して解放、解放といってきました。けども、最大の解放は信心からの解放、救済概念からの解放です。そういうことがはじめて、愚痴無智のひとといわれるその言葉の背景としてあるわけですね。

それで現代という時代、われわれの生きておるこの現実、いかなるものも愚痴無智の事実に帰らざるをえないようにできておる。それが現在われわれの直面しておる現実だと思ふんです。なんやかんやいうけれどもですね、いやでもなまの事実に帰るよりほかないようなことになっておる。人間の作り出したあらゆる文化が人間性を奪い取っていくんです。簡単にいいますと、そういうことですね。われわれの作り出したあらゆる文化、あらゆる幸福の原理、あらゆる自由・解放の原理、それが人間を人間でなくす。人間喪失です。非人間です。そういうのがいまの時代社会の大きな流れでしょう。

そのことを蓮如さまは「末代無智の、在家止住の男女たらんともがら」と指摘されます。在家止住です。そこから一歩も足を抜くことはできない。現代に生きるかぎり、現代を我として生きるしかない。それが在家止住ということでございます。在家止住の男女たらんともがらです。一切のものは、在家止住の男女たらんともがらでございます。そのことはまた、「末法第五の五百年 この世の一切有情の 如来の悲願を信ぜずは 出離その期はなかるべし」と。一切の幸福心さえ奪われ、神仏にも見放され、いしかわらつぶてのような現実に翻弄され、そこをいのちいっぱい生きることしかできない越後の民衆こそ、その現実をとおして、いのちの根元的要求、それを

本願と、こうわれわれはいただいてきたですね。そのいのちの根元的要求、本願のはたらきに呼び覚まされずにおれない存在なのだ。いわゆる、本願の機といえますか、人間性を徹底的に剥奪された、そういうものこそ、それこそいのちそのものの根元からはたらき出るところの要求に呼び覚まされるほかに道はない。欲求に死んで悲願に生きる。道は呼びかけとなつて、いのちそのものとして真実から現実へ貫いてきておるといふ、そういう言葉でございましょう。まあ、そういうことがいわれると思うんですけども、いったいそこで、それならばその真実の呼びかけによつて目覚まされるといふことはもうちよつと具体的にいうとするならば、それはどういふことなのか。救われるといふことは、いったいどういふ生き方をいうのか。まあそういう問題がさらに出てくると思うんです。

### ■ 「他力の救済を忘るるとき」

そこに、うまく言えませんね。どうも言葉が出てきませんけれども、これを清沢満之師の言葉でいいますと、「我、他力の救済を念ずるときは」といふ言葉で、ややわれわれの生き方が具体化されて示されております。「我が世に処するの道開け」る。あるいは、「我、物欲の為に迷はさること少く」とか、あるいは「我が処するところに光明照し」。きわめてある意味で救われるといふことの具体的なそのあり方にふれられております。私のほうからいえば、「我、他力の救済を念ずるときは」、他力の救済からいえば、一人ももれなく目覚ましめずにはおかないという、「大悲倦きことなくして常に我が身を照らしたまう」（聖典二三〇二三三頁）といわれます。私が救われるという事実がある。同時にその救いを忘れるという事実がある。この二つの問題がありますね。このことも、まあ、あと残った時間でちよつとお話したいと思うんですけども、清沢先生のこの「他力の救済」といふ有名な言葉です。これも随分若いときから教えられて、諳んじてきました。

我、他力の救済を念ずるときは、我が世に処するの道開け、我、他力の救済を忘るときは、我が世に処するの道閉づ。

我、他力の救済を念ずるときは、我、物欲の為に迷はさるること少く、我、他力の救済を忘るときは、我、物欲の為に迷はさるること多し。

我、他力の救済を念ずるときは、我が処するところに光明照し、我、他力の救済を忘るときは、我が処するところに黒闇覆う。

という有名な言葉ですね。この言葉がある意味で現代われわれの使う言葉として、いったい真宗の救いというのは具体的にどういうことなのか、ということを的確にあらわした言葉であろうと思います。ところがこれは私自身がいまから考えますと、その言葉の半分しか感銘していなかった。それは「他力の救済を念ずるときは」ということだけを何か心にとめてきたんですね。

■ **いかなる救済も忘るる」とがある**

「我、物欲の為に迷はさるること少く」、「我が処するところに光明照し」と、そういう明るい面、救われる面ということだけを強調してきました。そして、忘れるという面がいい加減だったと思うんですね。「我、他力の救済を忘るときは、我が世に処するの道閉づ」。「我、他力の救済を忘るときは、我、物欲の為に迷はさるること多し」。「我、他力の救済を忘るときは、我が処するところに黒闇覆う」というこの暗い面ですね。この暗い面を、いい加減に聞いてきたような感じがするんです。どうでしょうねえ。ということは、せつかくこの清沢先生が言ってくださった言葉の半分しか、自分の都合のいいとこだけ選び取って、それを勝手に喜んでおったというこ

とでございましょう。いかなる救済も忘れることがある、ということでしょう。

たまたま忘れるということではなくて、われわれの信心というものは、つねに親鸞さまのいわれる本願力回向の信心というものに背き続け、刃向かい続けておるのが、われわれの信心ではないのか。そのときに、わが処するところは黒闇覆う。真つ暗である。寝ても起きても物欲のために翻弄されておる。わが世に処するの道は閉じてしまった。どこにも道は開かない。どうでしょうねえ。こちらのほうが事実に近いんじゃないですか。私たちはなにかこう喜んでおるように思うけれども、われわれの喜びというものは、つねに他力の救済を忘れるということによって木っ端微塵に壊れていってしまうんですね。その忘れるということをいい加減にしてきたんじゃないかということをおもうんですが、どうでしょうなあ。いかなる信心も、どうでしょう、なまの身をもっておるかぎり忘れることがある。その忘れるというのは度忘れするというような意味ではございません。

他力の信心を忘れるということは信心に刃向かう、仏智疑惑、言葉でいいますとそういうことになりますね。つねに聞いた言葉はただ頭の中を回転しておるだけであって、実際の生活というものは、つねにそれに反発し、むしろ浄土などはほんとうに願うたことが一ぺんもない。娑婆ほどおもしろいことはない。こんな魅力のあるところはない。どうでしょうねえ。私は今年もう一息で九十近くなりますけどもねえ、歳を取れば取るほど娑婆がおもしろうなりますね（笑）。歳を取ったら娑婆なんかどうでもええということになるんじゃないかと思ったら大違いですよ。歳を取れば取るほど懐かしい。こんな懐かしいところはないですね。そのことが、じつは上の空で仏法を聞いておることなんでしょう。ところが上の空で仏法を聞いておりながら、その喜びの分だけを高調するんです。われれ他力の救済を念ずるときは、念ずるときはといいますけど、念ずるときがあれば忘れることがあるよ。こういうことでしょう。その忘れたときに、わが処するところに黒闇覆う。わが世に処するの道を閉ず。明けても暮れて



も罪福信でいっぱいであってですね、物欲の為に迷わせられること多いというのが、われわれの現実でしょう。その現実を抜きにしてどこで喜ぶんですか。そういうことを考えますと、この言葉はわかったようでわからんですね。喜んだり悲しんだり、有頂天になったり沈んだり、わかったと思っておいたら忘れたり。反復です。真宗の信心とこのうのはたんなる反復なのだから、こういうことも私の長い間の一つの疑問でした。たんなる反復ではないでしょうねえ。

### ■ 清沢先生の最晩年の言葉

このことを清沢先生の最晩年、明治三十六年の六月六日に亡くなられておりますが、三十五年前後からの最晩年のお言葉も、いままで清沢先生と申しますと、いろんなものが出版されて、清沢先生の信心の素晴らしさということだけが高調されてきたような感じがいたします。しかし清沢先生の日常がどうであったかというようなことをです。これを如実に物語るものは最晩年の日記です。これは『当用日記』という。明治三十三年の二月六日から始めて三十六年の六月三日、亡くなられる三日前まで、この日記が綴られておるんですね。このなかに、いったいどういことが言われておるのかということ。これもただいまはもう時間がありませんから、読むだけにしておきます。

明治三十三年の二月から始まって、お亡くなりになる三十六年の六月三日まで続けられておる「当用日記」です。そのなかの三十五年の三月二十六日、三十五年といえますと、亡くなられる一年前ですね。三十五年の三月二十六日、これは東京の浩々洞にいらっしやったときです。どういことがこの二十六日に書かれておるかといえますと、前週來、心気悒鬱、殆んど厭世の情に堪へず。臥中或は死想観に入りて讒に雲霧の開き得たることあり。

（『清沢満之全集』第七卷 四七四頁）

と、「前週來」、つまり一週間前、「心気悒鬱、殆んど厭世の情に堪へず」。もううつとうしい心が晴れない、生きることが、いやになった、厭世です。「臥中或は死想觀に入りて」、死ということを問いつめて、「讒に雲霧の開き得たることあり」、ついにどうにもしようがなくなつて、死想觀に入つてようやく僅かに雲霧の開き得たること、と、こういう言葉がございます。いったい、清沢先生のあの獲信の喜びというのは、どこへいったのでしょうか、ということですね。これが三十五年です。

同じく三十五年の五月末日、これはあまりに有名な言葉ですから皆さんご存知かと思ひます。

回想す。明治廿七、八年の養痾に、人生に関する思想を一変し、略ぼ自力の迷情を翻転し得たりと雖も、人事の興廢は、尚ほ心頭を動かして止まず。乃ち廿八、九年に於ける我が宗門時事は、終に廿九、卅年に及べる教界運動を惹起せしめたり。

而して卅年末より、卅一年始に亘りて、四阿含等を読誦し、卅一年四月、教界時言の廢刊と共に此の運動を一結し、自坊に投じて休養の機会を得るに至りては、大いに反觀自省の幸を得たりと雖も、修養の不足は尚ほ人情の煩累に対して平然たる能はざるものあり。

卅一年秋冬の交、エピクテタス氏教訓書を披展するに及びて、頗る得る所あるを覚え、卅二年、東上の勧誘に応じて已來は、更に断えざる機会に接して、修養の道途に進就するを得たるを感ず。

而して今や仏陀は、更に大なる難事を示して、益々佳境に進入せしめたまふが如し。豈に感謝せざるを得むや。

（『清沢満之全集』第七卷 四七五〜四七六頁）

と、これが三十五年の五月末日という日付で、この信仰の苦勞と、その結果開いてきた心境が書かれております。

さらに三十五年の六月、その六月にご長男の信一さんが亡くなって、ひきつづいて十月に奥さんのやすさんが亡くなられました。真宗大学の学長を辞任なさって、そして西方寺に帰られた。四十歳です。三十六年の二月、亡くられるその年です。三十六年の二月に最後に本山に参詣をなさって、「私の本山に対する仕事は全部終わった」と書かれております。

そして三十六年の四月に、先ほど言いました「他力の救済」が書かれておるんです。あの力強い信仰の喜びが全面的に高調されております。これが三十六年の四月です。ところが、その翌月五月、三十六年の五月二十二日に、本日、特に生活の無趣味を感じず。

と、今日は特に生きておるといふことがまったくむなしい。生活の無趣味です。生活の無趣味を感じる。とありまして、さらに五月の二十九日、

本日快鬱。特に他人の行為の少しく 傲なるものを我に對する大なる圧迫と感じ、憤懣的苦悶に堪へず。而して之を客観妄と知ると雖も、其の情的快鬱は容易に消却せず。終に前に記せる生活無趣味の感と合して、殆んど厭世的思案に沈まんとす。

と、「本日快鬱。特に他人の行為の少しく 傲なるものを我に對する大なる圧迫と感じ、憤懣的苦悶に堪へず。而して之を客観妄と知ると雖も」、私の妄念妄想だといふことは十分わかっておるつもりだけれども、「其の情的快鬱は容易に消却せず。終に前に記せる生活無趣味の感と合して、殆んど厭世的思案に沈まんとす」、まったく生きることが空しいという気持ちと、こういう言葉がございます。あの他力の救済の力強い信仰を告白された。それが三十六年の二月。いま読みましたのは五月です。本日快鬱を特に他人の言葉に憤懣的苦悶に絶えない。これは私の妄念妄想だと頭ではわかっているけれども、その情的憂鬱は容易に消却しない。「終に前に記せる生活無趣味の感

と合して、殆んど厭世的思案に沈まんとす」。何といえますかね、暗澹たる文章ですね。それが五月二十九日に、亡くなられる直前です。

### ■ 反復の信心

いったい、こういうことは何をあらわにしておるのかということですね。感動したり、挫折したり。大いに信心のよろこびを高調されるかと思うと、まったく生きることが無意味であって、今日一日何の張り合いもない、ということを書かれておるんです。それこそ反復の信心ではないのかという感じをもつわけですね。この「雖も」「雖も」という言葉が繰り返し繰り返し使われております。十分頭では承知しておるんだけど、実際わが身が承知することができません、どうにも手に負えないということが書かれておるんです。

ということはいかならば、他力の救済を忘れておることですね。他力の救済を感じるときがあるならば、忘れるときもあるだろう。われわれはその忘れることがいやだから、なるべくそのことに触れないように、だから清沢先生の言葉も、明るい面だけを、とくに強調してきたけれども、その忘れるという面というものは私のからだから抜けてしまっておったという、そういうことがあるんです。本願に背くそのことにおいて、じつは背いておる自分に呼び返されるということがあるのでないですか。つねに本願に背き続けておるといふ、それが間違いのない私なんだと。そこへ帰されていくときに、一切の私どもの価値概念というものが放擲されてしまうという意味があると思うんです。そのことを『歎異抄』では、

仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおおせられたることなれば、

(聖典六二九頁)

と。そんなことはもうお見通しだ。お見通しのことが、ようやくいまわが身の事実としてうなずくことができた。

こういうことをおっしゃるでしょう。

したがって、この二つの言葉の往復はたんなる反復ではなくて、背く事実においてその事実がいよいよ確かめられる。確かめられるということにおいて如来の悲願はいよいよ間違いないと確信されてくる。そういう一つの、循環運動といえますか。そのことを全体として見ると、親鸞さまの言葉でいえば、これを不退転という言葉でいわれるのだろうと思うんですね。そこから退くということはない。本願に背くというかたちですら、背くという事実において、その事実呼び返し、呼び返されていく。いよいよ深く、その自分の身というものが深く深くいただいていける。そういうことがこのたんなる反復でもなければ、繰り返しではない。そういうことがこの二つの事実によって明らかにされておるのではなからうかということをおうんです。「仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおおせられたることなれば」、もうそんなことはお見通しなんだと。ちゃんと知られておるんだと。そのことがはじめうなずかれるときがやってきた。こういうことをおっしゃるのではないかと思うんですね。まあそういうところに、念仏の信心というものが、いったい何であるか、われわれが救われるということは、いったいどういうことなのかということが具体的に記されておるにちがいない。こういうふうに思うわけでございます。

申し上げたいことがたくさんあるんですけど、私のこの貧弱な力でそれをまとめることができません。最近とくにそういう能力が衰えてきまして、とりとめのない散漫な話になってしまいました。時間もなくなりました、一応このへんでご勘弁を願いたいと思います。終わります。

(二〇〇四年六月十七日)



和田稠先生を偲ぶ

真宗を私有化しなかつた人

大河内 了義

真宗を私有化しなかった人

—

最近、今頃になってお釈迦様はやっぱ凄い人だったんだなとつくづく思います。人生の苦というものを生老病死という四つの言葉で、しかも若いときにおさえて下さった。正直言って、老いということは頭では知っていましたが、身が何も感じてなかったんですね。この一、二年前まで何でもなかったことができなくなりました。物忘れがひどい。

### ■ 身をもって感じる老い

たとえば今日でも和田先生のお話をするのに、和田先生の『講話集』七巻本の最初に宮城君が序文を書いていますが、あの序文でも和田先生のすべてが尽きていると私は思いましたので、皆さんと一緒に再読しようとする第一巻だけをかばんに入れてたつもりで忘れてきています。なんともこれ老衰というよりしやうがないと思うんですが、そういう当たり前のことがやつと今頃になって身にしてみわかってきました。

和田先生を前にして、私が老人なんてことを言える資格などないんですけどね。ついこのあいだまで和田先生からわれわれは、宗さんを含めてわれわれは、あんた方はまだ青春ですよって、言われていたんです。曾我先生からは、これは宮城君のお父さんたちが、「宮城さんおいくつになられました」、「六十です」、「いやあまだお若い、これからですよ」と言われたことを聞いていますが、僕はそのとき二十代末か三十

代だったんですね。「前途洋々たるもんです」と。そのとき曾我先生は八十代だったと思うんです。何かそういう先生方を前にして、老衰なんという生意気なことを言えた義理じゃないんですけれども、事実上の問題として、たとえば今私は漢字が書けなくなっているんですね。黒板に向かって漢字を書きかけて途中でわからなくなる。それから人の名前、土地の名前が出てこない。その人の顔は出てきても名前が出てこない。うまいければ、その日のうちに思い出すこともありすけれども、半月ぐらいうしてからひよつと出てくることもあるんですね。これは老化としか言いようがないと思うんです。ですから和田先生からは青春時代ですといわれましたけれども、なかなかそうはいかないなあと感じています。

それで先日、和田先生に關してお話をと、門井さんから電話を受けました。何をお話したらいいかと思いつながら、少しばかりにわか勉強をしました。そのときに、いま言った宮城君の序文を、もう皆さんもお読みだろうとは思いますが、もう一度ここで皆さんにご披露して和田先生という方はこういう方なんだということを、宮城君の言葉をとおして味わいたいと思ってきましたが、さっき言いましたように忘れてきました。

それで、和田先生について宮城君の言葉を借りて、ごまかそうと思つたのに、老化のせいで出来なくなりましたのです。自分の言葉で言わなきゃ仕方がないと思って、私の気持ちの中では、いわば悪戦苦闘しているのですが、その成果はあまり出ず、今日の話もおそらく雑駁な話になってしまいましたようが、あらかじめお許しいただいて、和田先生



を偲んで私なりのお話をさせていただきたいと思ひます。

## 二

和田先生という方は一番初めにお会いしたときから、ずっと最後まで、去年の暮れまで、あるいは去年の夏まで、何といつたらいいんでしようか、温顔といひますかね、あるいは『大経』に、「和顔愛語」といひ言葉があります。この「愛」といひのはいゆるラヴといひような意味ではなくて、優しいといひ意味だろふと思ひます。あるいは悲しいとも読めまふ。和顔愛語といひ表現で何か先生に對面するだけで抱擁されるといひまふか、じつに暖かい雰圍氣の中に包まれるといひ感じが初めからありまふ。しかし後でぼつぼつ申し上げるつもりですが、少し泥繩のにわか勉強しても、先生のおつしやることはやつぱりわかりにくいんです。芯のところは非常にわかりにくい。わかりにくいんですが、そういう先生のことを私なりに一言でまとめたら、どういふことになるだろふかといふことをしばらく考へてみまふ。

### ■ 真宗を私有化されたことのない人

ちよつと極端な言葉になります。和田先生といひ方は真宗を私有化、自分の所有物にされたことのない人だ、そういうふうにいふたらどうだろふかと思ひますね。最後まで教團の問題はもちろふのこと、差別の問題、戦争責任の問題、靖國の問題などいひろいろな問題に一人の門徒として素直に、オープンに、誠実にかかわつて東奔西走してくださつたの

ですが、でも「こうだ」とか、「こうです」とかといひ言ひ方はほとんどなさつてないですね。わからないといひ言葉がしばしば出てきまふ、先生のお話には。

これは和田先生の七冊本の講話の中の靖國問題の論集にある「戦争犠牲者に應える道」といひ文章です。ちよつと長いですが、和田先生のお言葉をもう一度聞きなすつもりで、ご一緒に聞いてみたいと思ひます。「親鸞聖人の教えに聞く」といひ副題がありまふして、「今日この「真宗大谷派戦争犠牲者追悼法要」に招かれまふしてお話することとなりまふ。じつは前もつて「戦争犠牲者に應える道」といひ講話をいただいていたわけですが、「戦争犠牲者に應える道」といひのが私にすでに明確になつていひるかといひと、決してそうではありまふせん。たとえば、戦争といひものが何であつたかといひことも明らかになつていひまふせん。私は一九四一年（昭和十六年）からたびたび召集を受けまふして、敗戦（一九四五）年八月）とともに南方から帰つてきまふした。南方では多くの仲間たちが戦傷死し、あるいは飢え死にをしたわけですが、そういう中で私は日本の一個の兵隊でした。私は応召兵で、若い方はご存知ないかもしれまふせんが、昔の日本の帝国陸軍では二十歳になりまふすと徴兵検査といひの格がありまふして、兵隊の職務につき得る体と頭を持つていひる人間は甲種合格といひことで現役で入隊する。甲種乙種丙種まで合格で、丁種は不合格なんです。乙種丙種といひのはそれこそいまの言葉でいへば「有事」のときに狩り出すといひ、それが応召兵です。ですから先生が応召された時はもう三十過ぎていらしたと思ひます。「陸軍二等兵で参りまふして、

敗戦のときは兵長になっていました。「これもいまの若い方には説明の必要があるかと思いますが、昔の陸軍の階級は下からいうと、二等兵・一等兵・上等兵とここまでが兵という。兵卒ですね。もつと昔はその下に輜重輸卒という兵の名前にも値しない、物を運ぶ「卒」と呼ばれる人がいたそうですが、それはいつのころか知りません。その兵の上に、戦争中にその兵をまとめるという意味で兵長という位ができました、そこまです。その上は下士官です。つまり士官の下ということですね。下士官は、伍長・軍曹・曹長とあつて、やがて特務少尉というのができて、それが准士官という言い方をされて、つまり士官と下士官の間にそういう位ができたようです。士官のほうは最初つから、いまの言葉でいえばエリートコースですよ。軍の学校を出た人はもちろんそうですが、そうじゃなくても学歴のある人間は、志願兵というかたちで将校にさせられる。兵隊の期間はごくわずかで、いきなり少尉にさせられてという、つまり下級士官の養成だったと思うんです。完璧な階級社会です。

先生は三年も戦争に行つてらして、二等兵で行つて兵長で帰つてらしたという言葉が出てきますが、これ自体が大きな問題だと私は思いました。というの、ここに出てきてはいませんが、いま言いましたように、高等専門学校あるいは大学を出た人間が兵隊にとられると、一年志願と初めは言つてましたが、そのあとは将校促成指定という制度ができて、ほとんど特攻隊と同じことで、かたちの上では一年「志願」といつてまして、一応志願なんですが、実際上は命令で将校になるのです。先生は

大谷大学を出てらつしやるわけですから、当然、自分がなろうと思わなくても将校にさせられたはずなんです。ところが先生は敗戦のとき上等兵、つまり兵だったわけですね。敗戦後、兵長という位を、いわば下賜されたけれども、先生はそれを返しにいったそうです。つまり自分は兵隊だ、あくまで一兵卒だと。これは戦争中のことを知らない人にはわかりにくいことだと思ひますが、相当な覚悟が要つたと思ひます。大学出た人間が一兵卒として残るといふことは、いわば軍隊に対しての抗議ですからね。うっかりすれば重営倉になるすれすれのところまで、きつと行つたと思ひます。いまここで「大地の会」を育てて下さつた先生方の法名を拝見していますと、後からどうなるのか知りませんが、先生の法名には院号はないです。そういうことが、さつき言ひました真宗を私しなないという。真宗に包まれている私であつて、私が真宗だとは決しておつしやらない。肩書など要らない、一人の仏弟子である。そういう先生だった。

そしてもうちょっと先まで行きますと、「靖国問題に触れて実際に仲間が死んだり餓死したりするときに、天皇陛下万歳とか靖国で会おうとか言つたことは聞いたことがない。みんなかあちゃんとお母さんのことなのか、嫁さんのことなのかわかりませんが、みんな母さんとお腹が空いたとか水が欲しいとかというの最後の言葉だった」と。これは、何年も兵であつた先生のおつしやることですから、確かなことだと思ひます。そういうものが、いままた靖国というかたちで、どういふか、復活というのか、あるいは復活じゃなくて、新たに別なものを強力

に作り上げようという動きが出てきている。これは私が思うことですが、す。それで、改めて親鸞聖人の教えを聞きましようということが、じつ軍隊というものは本質的に殺し合いの集団なんですね。これは自衛隊といおうと軍隊といおうと同じなんです。しかも悪いことには国家という

正義を背負った殺し合いの集団です。したがって自分が殺されるか、向こうを殺すかという立場が兵隊の立場なんです。ですから、そういう人が亡くなった、さらにいえば国家の名の下に殺人を犯し、また殺された人をまた靖国へ奪うということは、家族へは帰さないということになるわけです。先生はそういうことを身にもって感じ反応されたのだと私は思います。

そういうようないろんな問題が「靖国」という問題にあるわけですが、その先生の言葉を続けると、

「私たちを戦地へ送り出した家族にしても、「愛する父親・夫・兄弟が、なにとぞ生きて帰って来てくれ」と、ただそのことだけを祈り続けていたのであって、戦死して靖国の神とされることを光栄だなどと、真実思い込んでいた者はなかったろうと思います。私たち庶民の心の片隅にさえ場を持つことのない靖国が、民族・国家の重大問題として国会という政治の場に持ち込まれるのはなぜだろう。そして、そのことがまた遺族の方々の屈折した感情を微妙に波立たせるのはなぜだろうか。これはいったいどういうことなんだろうか。いま、靖国問題が手がかりとなつて国家ということ、戦争ということ、平和ということ、戦死ということ、死者ということ、死者の霊を弔うということ、その一切合財が分からない。分かっていたはずのことが分からないということになつたので

は始まったわけです。 こういう言葉で、まだもう少し続きますが、この三ページほどの短文の中に、「わからない」とか「わからなくなった」ということに類した言葉が十数回出てくるんですね。先生のお話を聞いてますと、青年時代に信仰問題に非常に悩まれて、先生のお言葉を私が記憶しているかぎりで言いますと、死ぬのが怖かったと。十代のころですね。それでいろいろの先生を訪ねたり『歎異抄』を読んだりしたと。それで何か信仰を得たような気持ちになつてたけれども、戦争に行つたら全部パーになつたと。そして、今度は戦後になつて新憲法ができて、新しい日本ができるのかと思つたら、それも全部パーになつたと。何が何だか一切わからないという、そういう文章の中で靖国の問題と、真宗という問題を軸にして、先生がいろいろ考える感じをいらつしやることをお述べになつた、という文章だろつと思つます。何度読んでも、先生のわからない、わからなくなつたという、つまりわからなくなつたということがある時期はわかつたつもりになつてたということですね。そういうことが一つひとつわからなくなつてきた。わからないという言葉で先生が自分の信仰を、あるいは信心を打ち出していらつしやる。そのことを私なりに言うくと、真宗を私有化しない、自分のものとして取り込まない、どこまでも開かれた信心ということであろうかと思つます。

「開かれた信心」ということは、別な言い方をすれば教団の問題にして、社会や政治の問題にして、信心とは別ものとはならない、いわば

「外」の問題が、「外」の事柄ではなく、信心を問うてくるものであり、そういう事柄にこれから反応していくのではなく、信心に対する直接の問いかけとしてあるということであり、だからこそ「わからない」、「わかったつもりでいた」と感じる外ないということではないでしょうか。

ドイツにヘルダーリン (Holderlin) (1777-1843) という詩人があ

### 三

ります。昔少しばかり読んだことがありますが、ヘーゲルやシェリングと同時代の人、一時期彼らと親交もあつた人で、大変深みのある、しかし恐ろしく難解な詩を書いた人で、フランス革命に共鳴したこともあつたのですが、本質的には「すでにいない神」と「まだ来ない神」との間にあつて「神の死」をニーチェ以前に感じ取ったいわば宗教的・神秘的な詩人です。このヘルダーリンが社会や政治の問題に敏感に反応し、しかしそうした問題を直接に詩に歌うのではなく、したがって美しくかつ難解なので、第一次、第二次の大戦間になってやっと高く評価されるようになりませんが、ある人がヘルダーリンを「皮膚をもたない」(ohne Haut) 詩人と評したことがあります。「皮膚をもたない」ということは、体内と外との区別がないということ、外の問題が内の問題であり、内の問題が同時に外の問題であるということであり、したがって絶えず傷ついて血を流さなければならぬ、ということでもあります。二十世紀の半ば頃までに書かれた伝記によれば、三十歳そこそこで発狂したという事になっていましたが、現在ではこの発狂は当時のキリスト教世界における彼の政治的ジャコビニズムをかくすかくれみのだったのではない、いかとすら言われています。和田先生とヘルダーリンとが同じだなどというつもりはむしろありませんが、和田先生のお話を聞きながら政治と宗教との関係を考えるとき、私はひそかにヘルダーリンのことを想い浮かべていました。

これは初めて披露することかもしれませんが、昔、神戸大学にいたときに、津田君という私よりちよつと若い、英語の先生がいました。京大の英文を出て、神戸大学に来てくれたんですが、私が和田先生にお会いして間もない頃でしょうか、彼と話していたら、たまたま彼が大聖寺高校の出身だということ、私は大聖寺という名前は知ってましたけども、大聖寺ということと和田先生の名前はくつつかなかつたんです。そしてたら向こうからいろんな話をしてくれて、考えてみると高校三年間の間に一番影響を受けたのは和田という先生だということ、和田稠という先生だということ。あの和田先生のことか。お前どうして知ってるの、ということになって、私はこういう会があつて一年に二回ほどお話を聞くことができるんだと言ったら、つまり先生は戦争から帰ってしばらくしてから大聖寺高校にいらして、最後は校長におなりになったようですが、そういう教育者としての先生の中に動いている信心が、真宗だとか信仰だとかというようなかたちや言葉をとらなくて、若い生徒に響いてたという、これは驚きでした。説教するわけではもちろんない。何を教えて

らしたか、僕はよく知りませんが、自分が一番影響を強く受けた先生だと、その津田君が言ったことをいまだに忘れません。

その後、和田先生に直接お聞きしたことや、あるいは間接にうかがったことや、いろいろありますが、津田君とのことが真宗を私物化しないという言葉で、先生のある面を言えるんじゃないかと私が思ったことのひとつです。先生は宗門内のことでももちろん活躍してくださっているわけですが、宗門外でも、たとえば靖国の問題にしても、あるいは差別の問題にしても、あるいは戦争責任の問題にしても、それからキリスト教徒との対話にしても、なんて言ったらいいんでしょうかね、まったく無防備で、和田稠という一人の人間として臨んでらっしゃる。だからお言葉としては、ときどき真宗の言葉は出てきますし、われわれの「大地の会」のように真宗の話を知りたいと思っている集まりには、もちろん真宗のお言葉をお使いになりますけども、でも先生のほんとうの言葉は真宗の枠には収まってはならないか、だからこそ先生は「わからない」「わからない」とおっしゃったんだろうと思うんです。さつき触れたように、兵長になるのを断って上等兵のままだったとか、いわゆる院号を求めないとか、あるいは私は和田先生に始めてお会いしたのは東本願寺が大もめにもめて、私は外にいたのでよく知りませんが、宮城君がたぶん教学研究の所長をしてくれたときのことだと思います。報恩講の警備に当たるとか当たらないとか、ややこしい問題があったときに、宮城君が世話をしてそういう集まりを作ってくれたんだろうと思うんですけども、それが私が本願寺の門をくぐった最後かもしれないませんが、

(ついでながら私は本願寺に勅使門が残されている限り、本願寺には参りません) 教学研究のの人たちが壇上に並んで、その前に安田先生の僧伽についてのお話がありました。それから教学研究の面々がそれぞれコメントをなさった、そのときに誰が紹介したか憶えておりませんが、和田先生のことを教学研究所員というふうに紹介しました。先生が発言なさる順番が来たときに、最初におっしゃったのは、私は所員じゃありません、囑託ですとおっしゃった。そういう一つひとつの言葉が、どう言ったらいいのですかね、体制にもたれかからない、あるいは肩書きなんかどうでもいい、ただひたすら和田稠という一聞法者でありたいという、そういう先生のお気持ちかわれわれの胸を打ってくる、そういうことがあるんじゃないかと思うんですね。

前にご紹介したかもしれませんが、金さんという韓国のプロテスタントの牧師さんとの対話があつて、その対話の最後のところで金さんが、「こういうお話をしていると、和田先生がキリスト教徒で、私が真宗教徒であっても何の不思議はないですね」という結びがありました。そうだろうと思います。そういういわば世間的な、あるいは教团的な枠とか肩書きとか、一切を、あらたまつてそんなものはいらないと拒否するとかどうかたちはめつたにお取りにならなかつたと思うんですが、それとなく全部拒否してました。そういうことが真宗の私物化を自分に許さないという、非常に厳しい先生の一面であつたかと思えてしかたがありません。

たびたび申すことですが、曾我先生のお話は私にははじめっからしま

いまで全然わからなかったです。それをいつか宗さんに言ったら、宗さんも俺もそうやったと。宗さんがいうんですから私にわからないのは当たり前だと変なところで安心した覚えがあるんです。ほんとにわからないのなかったです。だって「宿業は本能だ」といきなり言われても何のことかさっぱりわからないでしょう。安田先生は半分冗談も込めてのお気持ちだったと思いますが、「曾我先生は語彙が少ないからねえ」と笑ってらしたこともありましたが。ほんとに曾我先生のお話はわからなかったんです。ただ先生のお話を聞いていると、どう言ったらいいんでしょうかねえ、先生の中に動いてる、あるいは、先生という人格をとおして、ものすごい火の玉みたいなものが働いていて、それが先生の口をとおしてわれわれに語りかけてくれるという感じは非常に強く持ちました。先生のお話の内容はほんとうにわかりませんでしたけども、そういう先生を動かしてきているもの、それはなんだろうかと問いかけると、いまでもわかりません。わかりませんが、そういうものが曾我先生にはあって、そういう意味で曾我先生のお話にはいつも感動しました。

しかし和田先生のお話がわからないというのはそういう意味じゃないんです。ちよつと違うんですね。ご自分がわからないということを、そんなに素直に何度も繰り返して、たぶん自分に向かって言ってる言葉だと思えますが、おっしゃる方は珍しいと思えます。さつき温顔とか和顔愛語とありますが、そういう表現をとつてらして、われわれをいつも温かく抱擁してくださるような先生の人格であったことは間違いないんですが、しかし片一方では非常に冷静に厳しくものを見つめて

いらつしやる。そういう眼というものは、どう言ったらいいんでしょうか、私も宗門を飛び出した人間ですから、そういう立場から無責任な批判はしたくないんですが、宗門の人には鋭い批判眼を持つてらつしやる。先生ももちろん宗門の人ですよ、大事な宗門の人のお一人なんですが、先生のその生涯をとおして信仰の問題で若いときに苦しんだとか、あるいは軍隊を三年間兵のまま過ごしたとか、あるいは帰ってきても学校に勤めたとか、いろんな先生の来歴を考えますと、そういうところで先生はいつも、さつき言いましたように和田稠というオープンな一人の人間として、一人の門徒としてすべてに對していらつしやる。ですからそれが外に出るときは、わかりませんが、わからない、という言葉になるんではないけれど、和田先生はそれをほんとうは自分にたずねてらしたと思うんです。ですからそういうのがたとえさつき言った、一介の英語教師の津田君にとつて、津田君はとくに宗教的な男だとは思えなかったんですけども、その津田君のおそらく担任になったというようなことがあったのかもしれない。知りませんが、彼が高校三年間で一番影響を強く受けたということを言うのは、そういう和田先生が一人の和田稠と共にとつて生きてらした。しかもその場合の一人は、たえず一切衆生ともれない。先生の言葉を使えば、個というものは「わかりません」という言葉に多分なるんだろうと思うんですね。

■ 個の概念の厄介さ

実際問題として同朋会運動が始まったときに、「家の宗教から個の宗

教へ」というキャッチフレーズというか、モットーがあつたんだそうですが、この「個」、「個人」いう近代の概念は、これは和田先生もいろんなところで何度もおっしゃっていることですが、大変難しい概念でもありますし、現代ではヨーロッパでも非常に問題のある概念なんです。しかもヨーロッパの場合は、この個の概念が明確にできあがってきたのはここ三百年位の間でしょう、たぶん。たとえば、日本にも著作権法というのがありますね。たとえば私が書いた本は私の所有物である、したがって他人が勝手に無許可で引用したりしてはいけないという、著作者の権利を守る。そういう法律はもちろんヨーロッパからきた法律ですが、

これができたのは、ヨーロッパでも三百年位前なんです。それまでは個という概念は確立していなかったんですね。だからレオナルド・ダヴィンチとかガリレオ・ガレリイとか、偉い芸術家、学者たちがいますけど、あれらはみんな必ずしも一人で創ったり書いたりしたわけではなく、工房などでやっていたんですね。ちょうど江戸時代の絵師たちみたいに。だから師の名前で自分の作品を発表できるというのは大変に名譽なことであつて、決して捏造したとか剽窃したということじゃなかったはずなんです。それが明治になって、そのヨーロッパですでに問題になり始めてきた、そういう近代的な意味の個とか、いまの著作権とかということが、日本に入ってきて、そのまま絶対的なものとして入れようとした。けども実際は日本の場合たった五十年百年でしょう。ヨーロッパが何百年も、しかも血みどろになって、宗教戦争を含めて何度も戦争を繰り返して、その間に人権の思想とか平和とか平等とかという思想も、何百年の間ほ

んとくに血みどろになって築き上げてきた、しかも、それを守らなければならぬという運動を絶えず続けなければならなかった。そういうものを戦争に負けた日本は絶対的なものとして、金科玉条のようにして受け入れたということになっているんですけども、実際は受け入れられるはずはないんです。それを受け入れたとしてきたところに、私は戦後の日本の出発の非常に大きな誤りというか歪みがあつたと思うんですね。

#### 四

個人的な話になりますが、敗戦になったとき私は中学の三年でした。工場動員になっていて、敗戦になって一週間ほど工場の後片付けをして、中学校に戻ってきましたら、教室は名古屋の近くだったもんですから、名古屋市の小学生なんか焼け出されて疎開してきてその児童が寝泊まりしていたんですね、まだ。帰るところはないわけですから。それで、毎日学校へ行行って何するかという芋畑を掘って、まあ秋ですからね、芋を掘って、その後をグランドにもどすという、そんなことやって十二月になっちゃったんです。一方ではそういうことやっている中で、他方では昨日まで軍国主義で日本は神国で、天皇は万世一系で、おまえらは天皇の赤子だと私に教えてきた同じその先生が、日本のやってきたのは全部間違いだ、アメリカの民主主義でなきゃだめだと言いつつ、昨日まで言ってきたことと全然違うことを同じ先生が言うわけです。ですから私たちは実際途方にくれました。完全にそういう戦争中

の教育を受けた私たちは、戦前の大正リベラリズムなんでものを知らないですから。昭和でいうと五年生まれですから、すでに日中戦争が始まるころに小学校に入ったわけですからね。もう完全に軍国主義の教育を受けて、戦争、国のため天皇のために死ぬんだという教育をずっと受けてきて、それが唯一正しいことだと教わってきたのに、八月十五日を境にして突然それが全部間違いであって、アメリカの民主主義でなきゃだめだと教えられた。ほんとうに途方にくれました。

私たちのクラスに、どういいますか、ワルが多くて（私もその一人でした）、よくいえば、元気のいいのが数人いましたね。先生を呼び出しました。初めはそんなつもりじゃなかったんです。先生にゆつくり聞きたいということで、先生いっぺん話し聞きたいから来てくださいと、

担任の先生に来てもらいました。一体どういことなんですか。いままで昨日まで僕らが受けてきた教育は全部間違つて、いまはアメリカが全部正しいんだということだとすると、私らは一体どうしたらいいかわからないです、という話し合いをするうちに、だんだんお互いに興奮してつるし上げみたいになってしまいました。先生の方は、いま考えて見ますと僕らは十四や五ですからね、正直言いますと、大人の困った困り方よりも、もっとわずかにしか困ってなかったと思うんです。実際に職の立場にあつて、そういうことを教えなきゃならなかった、そして戦争に負けて全然違ったことをまた教えなきゃならないという、先生のほうがよっぽど困られたということは、だいぶ後になってから気がつきましたが、そのときは全然気がつきませんでした。まあ子どもの正義感と

いえば、正義感ですけども、やつぱり幼かったんでしようね。ただ、その後遺症はありまして、皆が一斉に同じようなことを言う時には信用しないぞという気持、それはいまだにあるんです。それからもうひとつ極端に言いますと、自分がいい歳になってこんなことをいうのは、もちろん自分も含めなきゃいけないんですが、「大人の言うことは信用できないぞ」と、私は二十歳ぐらいますですって思っていました。

■ ほんとうのスガタが見えないよう言い換える

つまり明らかにうそを教えてきた。しかも、うそといわずに教えてきました。それが、戦後ずっと続いている。さつき三帰さんの話にもチラッと出ましたけども、言い換えるんですよ。ほんとうの姿を見えないようにするために言い換えをする。

たとえば、敗戦を終戦と言う。終戦というと、なにか戦争が自然消滅してみたいでしょ。勝った負けたもないし、したがって戦争犯罪の問題も出てこないわけですよ。それから、占領軍のことを進駐軍という。明らかにあれは占領軍だった、オールマイティの占領軍ですよ。しかしそれを「進駐軍」という。一部の人は知っていることですが、日本民族の業という言葉で和田先生はおっしゃってますが、いわゆる戦争慰安婦の問題もですね。あの問題はそのとき日本政府は言を左右にして、最後まで逃げたかったんでしょけれども、国連から調査団が来て証拠を突きつけられて認めざるを得ないということになるまで逃げ回ってたわけですね。しかし、政府としては補償しないと。民間でお金を集めて、それにふさわしいとはいえないかもしれないけど、そういう日本民族の業を



引き受けるという人たちが、わずかなお金を集めて韓国なり、中国なりのかつての慰安婦の方々に差し上げようと思つたら断られたんですね。

そういうお恵みの金なんかいらなんだ、私たちは正式に日本政府がごめんなさいといってくれたら、それでいいんです。お金の問題じゃないんですとおっしゃった。そういうことでも、慰安婦というような言葉でしょう。はつきりいえば軍人用の淫売婦、性的奴隷ですよ。いまは淫売という言葉も使わないほうがいい言葉でしょうけど。それを慰安婦という、言葉だけとね、何か慰安してくれる、歌つたり踊つたり、何かしてくれる女性というふうに取れるでしょう。戦争中から戦後にかけて、そういう言い換えによる事実隠しのうそがいっぱいあるんです。

最近でいうと有事立法でしょう。あれははつきりいうと「軍事立法」ですよ、それ以外の何ものでもないです。アメリカの戦略体制に組み入れられて、その中で自衛隊と称する日本軍がどういう位置を占め、どういふはたらきをアメリカ軍と一緒にするかということ、決める法律でしょう。もうこれは明らかに軍事立法ですよ。ですけど軍事立法とはいわないで有事立法と言う。そういうふうに言葉を換えることによって実態を隠すということが、この戦後五十年ずっと続いてきた。そういうことを和田先生は身にも心にもびんびんと感じられたんだと思うんです。それで、真宗という教えに乗っかる、あるいはそこであぐらをかくということは決してできないというところに、どういったらいいんでしょうね、刃の先に身をおいているというところでの先生のご生活、ご発言だったのであると思うんです。

#### ■ 教団・僧伽の問題を除いて和田稠はない

ですから、よく先生のを読みますと、たしかに和顔愛語に違いないですけども、ほんとに厳しい言葉ですね。とても簡単に読み過ぎたとはできない。そういう点について、七冊全部とても読めませんでしたので、とくに親鸞の晩年の書簡を中心としたものを少し読ませていただいたんですが、そこで取り扱われることも、親鸞とか教団とかという言葉はもちろん出てきますけども、先生が見てらっしゃるのは決して一人の念仏者としての親鸞とか、あるいは善鸞とか、あるいは和田稠とか、そういうことだけじゃなくて社会の問題、つまり教団の問題であり僧伽の問題であるということを除いて和田稠はいない。そういう意味でも先生は、おそらく真宗というものを私でできないというところを置いて、われわれを教えてきてくださった。そういう方ではないかと改めて思いました。

私は、長い職業病というんでしょうか、皆さんの前に限らず、どこでも話をしろといわれるときは、原稿を書いてこないと話できなかったんですが、今度はその元気がなくてメモだけ取ってきたもんですから、いよいよまとまらない話になるんですが、あるとき和田先生に、和田先生はわれわれのことを先生といつもおっしゃるんです。最後まで私はお断りしたんですけどね、その和田先生が大河内先生の話の聞くと、久しぶりに講義を聞いたという感じがしますとおっしゃる。これ皮肉だろうと思うんです、たぶん。優しい言葉でニコニコしておっしゃいますから、私は初めは褒められたと思つてたんです。ほんとにはそうじゃなくて、あ

んな難しい話なんかわかるかということだっただろうと思うんですけどね。でも今度は難しい話もできる余裕ありません。

最初に言いましたけども、お釈迦様が生老病死という四つの言葉を苦という言葉でまとめておっしゃったということを、最近ほんとにそれこそ身において感じます。正直に言っても二年ぐらい前までは、歳は私は七十五ですが、七十台に入っても年取ったという感じなんて全然なかったんです。むしろ皆が、若い人がやっていることが、まどろっこしくて、もうちよつと早くしろよとか、もつとちゃんと考えろよとか、そんなことばかり思ってたんです。しかしここ二年ぐらい、このあいだまでできたことができなくなりました。これは老化以外の何ものでもありません。ほんとになんかまとまりがなくて、正直に言っても今度こそ困ったなど思っておりますが、和田先生のお顔を思い出して、先生にこういったら、先生はどう答えてくださるのかなと、後で反省できるようなことになればいいがなという思いで出てきました。ちよつと休ませていただきます。

## 五

### ■ 関東教団の分裂騒動

さつき申し上げました泥縄式の勉強で、和田先生の『講話集』七巻のうち、とくに一、二、三巻を再読する機会を与えられましたが、そこに、一つは漢文、和文という言葉の問題がありますが、これは後で触れ

ることになると思います。もう一つは、先生がとくに取り上げてくださっている親鸞の最晩年の善鸞義絶にまつわる関東教団の分裂騒動ですね。親鸞はあのときに何度も何度も長い手紙を書いてらっしゃる。和田先生はそれを取り上げて、これまた何度も何度も繰り返しお話ししてくださいるんですが、ある意味でいえば、あの問題に限っていえば、関東原始教団の内部分裂ともいえると思います。もうちよつと基本的なところまで掘り下げると、これは一切の共同体のはらむ問題だろうと思うんです。つまり、さつきも言いましたように、個というのは非常に厄介な問題で、簡単にわれわれとしてこうだといえない。それと同じように、個が集まれば共同体ということになるかという、そうじゃないんですね。一つの共同体なり、集団なり、あるいは教団なり、そういうものができていくときには、そこに集まる人たちに一つの非常にはつきりした共通の願い、あるいは理念なりがあると思うんです。それが出発点であって信仰運動に限らず、政治運動も含めて、集団の問題ということ、あるいは国家の問題になると思います。

ですから先生がここで取り上げてらっしゃる晩年の問題に対して、八十四歳、五歳、六歳という、ほんとうに親鸞聖人の最後の最後ときに、同じような手紙を一日に長い手紙を二通も書いてらっしゃる。そういうことを指摘して下さっておりますが、この集団の問題ということが基本的に私は和田先生にとって問題になっていると思うんです。このところは、私は和田先生にもう一度お尋ねしたかったんですが、国家というところを和田先生が問題になさるときに、いわゆる英語の State (ステ

イト」という意味の近代の民族国家といいますが、Nationalstate というものではなくて、加賀だとか三河だとかという「くに」だと、ひらがなで「くに」というふうにおっしゃってます。その区別がどうも私にはつきりしない。いまもはつきりしていませんが、そのひらがなで書く「くに」も、漢字で書く、たとえば日本帝国という国家にしる、集団という意味では変わりません。そういう集団は、さつき言いましたように、ある非常に強い願いというか理念といいますが、そういうものが必ずはたらくからこそできあがっていくわけですけども、それが人間の業なんでしょうか、必ずそこに権力というものがついてくる。人間のどんな小さな集団から大きな集団を取り上げても、たとえば家庭の中でも、最近でこそ女が強くなったといいますが、でも強くなったということは、そこに権力が集中しているということ、いままではそれが男の方に集中していた。それはそれでおかしいじゃないかということの反省だろうと思うのです。

### ■ 関東教団にみる権力のメカニズム

権力という言葉を使うと、暴力に近いことになるかとも思いますが、最終的には暴力を含むと思います。あそこで善鸞の問題について、親鸞聖人が何度も何度も繰り返し巻き返しおっしゃっていらっしゃるのは、先生がその原始関東教団の中にはたらく一種の権力のメカニズムといえますか、集団のメカニズムの中に権力構造を見てらしたんじゃないだろうかと、今度読み返してみても改めて思います。

さつき暴力という言葉をつかいましたが、それが国家というかたちに

なると、もろにでてくるわけです。このことは年配の方はよくご存知だと思いますが、もう十年か十五年前に東京湾で釣り船が、私の言葉でいえば海軍の潜水艦ですが、海上自衛隊の潜水艦と衝突して、釣り船に乗った四十何人の方が全員亡くなった事件がありましたね。そのときに潜水艦に乗っていた隊員が一人として救助活動しなかったという非難がありました。だいたい潜水艦には、潜行しているときは別でしょうけども、半分浮上して、あるいは完全に浮上しているときには必ず艦の上に筏が付いているもんなんですね。乗組員が落ちたときにその筏を投げて救命するという、これは海軍の常識だと思いますが、その筏も投げなかったという非難がありました。その時はほんとうにそうだなと私は思ったけど、批判といいますが、新聞に投書がありました、最後まで読んでみたら、そのお年から考えると、投書なさった方はどうも戦争体験のある方だと私には思えました。

どういうことが投書にあつたかといいますが、皆さん、自衛隊というような言葉で誤魔化されているけども、自衛隊というのは軍隊です。さらに誤魔化されているのは、軍隊というものは国家を背景にした暴力集団ですね。それは国民を守るものだと思うんですけども、軍隊というのは国家を、国を守るけれども国民なんか守らないです。(旧)満州で敗戦を迎えたときに軍人が一番最初に逃げたでしょう。在留邦人をほったらかして軍人が先に逃げた。つまり日本国民をほったらかしにした。沖縄ではさらに日本の軍人が日本人を殺した。そういうことを考え



その話を安田夫人から私たちは聞いたわけですが、そのときに和田先生が小さな声で、「寺の出身者は法が聞けないんです」、こうおっしゃった。私は何のことだか全然わからなかったのです。それで帰りのタクシーに乗ってから、もう一度和田先生のそばに座って「先生、さっきおっしゃったのはどういう意味ですか」といったら、「どういう意味もこういう意味もありませんよ。寺の出身者は法が聞けないですよ、清沢先生も安田先生もさみしかったことでしょうね」とおっしゃった。その言葉がさっき言った安田先生の「信仰は遺伝するか」という言葉とびつたり一つに重なるんです。さっきもここにいま来ている私の甥っ子と話してたんですが、僧になる、仏法僧をあがめる、仏法僧に帰依するという三帰依の僧、サンガというものは一つの集団、信仰共同体です。ですけども、そのサンガに帰依するというときの僧であることは、そんなに自明なことじゃ決してないと思うんです。たとえば、これも安田先生のお言葉だったか、和田先生のお言葉だったか、いまはつきり覚えてませんが、僧というのはこつじき、乞食だ。つまりパンのための労働を一切行わず、食を与えてもらう身分だ。それには請われれば法を説くということが必ずあるんだ。だから法がなければ僧はないんだとおっしゃった。どちらの先生だったか私は覚えてませんが、いまだに忘れたい言葉です。

ところがそういう僧としての集団が、さつきから言ってますように、一つの集団を作るとやはり権力というメカニズムを持つてしまう。つまりさっきの建長の事件というんですか、あの問題にすれば、もともとの

関東のお弟子たちの間に教えの理解についての相違があつて、それが権力のぶつかり合いになって、そこに善鸞という人が行って、親父から夜ひそかに聞いた話はこのように、あんなら、ほんとうのことは聞いてないんだというようなことを言いだして、それが鎌倉幕府という膨大な権力機構とぶつかることになって、三つの権力が衝突したということですね。和田先生があつたことを問題になさっているのは、権力という言葉は先生はお使いになつてませんけども、一方では人間は一人で生きられないわけじゃない。必ず一切衆生とともにということがあつたわけですけども、他方その一切衆生が一つの願ひなり、ある一つの理念なりによつて集まつて集団を作ると、それとは逆な方向に権力のメカニズムがはたらく。そのことを信仰の上でどうとらえるかということ、先生は問題になさつたんじゃないかと思われます。

## 六

### ■ 身と世について

それは先生の言葉に帰れば、先生がしよつちゅうおっしゃつてました身と世ですね。身と世ということは先生は何度もおっしゃいました。あの講話集の中にもふれてありました。身というのは英語の、たんなる body じゃありません。body だったら車の body と同じ「物」でしょう。ところが有難いことに私が知っている限りドイツ語だけに「身」を表す言葉があるんです。不思議な現象でなぜドイツ語だけにあるのかよ

くわからないんですが、英語の *body* に当たる言葉はドイツ語もフランス語もラテン語系の言葉で *corpus* (コルプス) という言葉で表します。それに対してもうひとつ *Leib* (ライプ) という言葉がありまして、「この *Leib* という言葉はゲルマン語なんですが、「生きる」とか、「いのち」とかいう *Leben* (レーベン) という言葉からできた言葉なんです。

この言葉がなぜドイツ語だけにあるのか、私はそのところがよくわからないんですが、むしろフランス人の先生から教わりました。それはフランス語にもないんだそうです。フランス語にも *corps*、*クール*と発音するそうですが、*corps* という言葉しかなくて、非常に苦労して、ガブリエル・マルセルというカトリックの神父さんといってもいいと思うんですけども、本職は劇作家だと自分ではおっしゃってましたけど、まあ、偉大な思想家です。日本にもたびたび講演にいらして、私も幸せなことに一週間ほど生活を一緒にさせてもらったことがあるんですけど。そのドイツ語にあるライプ *Leib* という言葉の内容はフランス語では表現できないとおっしゃるんです。それでどうするかというと、これは日本語の翻訳にもなっていますが、*corps* のほうは、私の体とか車の *corps* というように私が所有するものだと。私というほんとは訳のわからない主語が所有しているものという、それが *corps* という言葉で表される体とか身体とかいう。それに対して *Leib* というのは、それであるもの、つまりそれとして所有するものではなくて、存在しているものが *Leib* だということを、フランス語で、どう表現しようかと非常に苦労なされた。それで、マルセル先生は先のほうの *corps* については *コ*

ール・アボワール、持つ、持つ体 *corps-avoir* と、それから後の方の仏教の言葉でいえば、身という言葉に対応するだろうと思われるドイツ語の *Leib* は *クール・エートル corps-etre*、存在であるもの、自分が所有するとか、人にあげるとかそんなものじゃなくて、身が私だと。存在が身だという、そういう言葉をわざわざ創って、逆にドイツの学者に非常に大きなインパクトを与えたということがあるんですね。

集団ができると必ずと言っていいほどそういう権力機構というようなメカニズムがはたらくというのは、おそらくその所有するというような身体、これから人間は離れられないわけです。死ぬまで離れられませんが、そういう身体というところにだけに力点が置かれると存在していること、在ること自体が身だということからだんだん離れていってしまう。残念なことにほとんど必然的にそうなる。それは国家であろうと政党であろうと宗教集団であろうと家庭であろうと、どんな集団でもそうなる。ですから先生が身という言葉でおっしゃるときは、存在するからだ、存在としてのからだ。それから世という言葉でおっしゃっているのは、時代としての、社会としての身ということだろうと私は理解しています。どうでしょうか。

吉水の法難のあと、明恵上人が『摧邪論』を著して『選択集』を批判なさった。明恵上人というのは非常に有徳の学問のある立派な僧侶だったそうです。『摧邪論』という本を書いて、法然を徹底的に批判なさったけれども、あれは高いレベルでの、権力というようなことになし、ほんとうの仏教とは何だという非常に高いレベルの批判だったというふ

うに聞いております。それ以外にもたとえば、『興福寺の奏状』とか、あるいは比叡山が法然の墓まであばく、書物の版木まで焼いてしまおうというようなことがあったそうですが、これらは仏教とは何かという、それこそ存在としてのこの身に関わる問題ではなくて、私は権力の問題だったと思うんです。そういう権力構造というのは、ほんとうに悲しいことですけども、いつでもどこでもはたらく。そのことを親鸞の最晩年の関東の問題で、和田先生は非常に苦勞して何とか明らかにしようとしてくださっていると思うんです。私は覚如さんという人は嫌いなんです。何で嫌いといいますとね、親鸞聖人は自ら「愚禿釈之鸞」とおっしゃった、「非僧非俗」とおっしゃった。ところが、そういう親鸞という祖師を「本願寺の聖人」に祭り上げた。これは権力機構ですよ。歴史の専門家といろいろ話したら、僕の推測も全く間違いとは言えないねと、ある意味では保証してくれたんですが、おそらく留守職の問題などがややこしくなると、本願寺というものをきちっと建てて、それには旗印として「愚禿釈之鸞」を「本願寺の聖人」にしないといけないという、それは関東教団との対抗上、そうなったのだろうと私は思うんです。これは推測ですよ。事実としてはわかりません。しかし私はそこに一つの権力闘争みたいなものが、きつとはたらいていたんじゃないかと思えます。それはなにも仏教だけ、真宗だけじゃなくて、キリスト教の場合にもあるんです。

## 七

■ キリスト教における教会権力

われわれがふつう『新約聖書』といている聖書ですね。四つの福音書がまずあって、それからパウロを中心とした書簡集があります。ところがあれも、このところが仏教とキリスト教の非常に違うところだと思うんですが、キリスト教の場合は、いまのわれわれが手にする聖書は、これとこれを聖書に決めると、教会という権力が決めた (authorize, authorisieren) ものです。決めるときは教会に入らないものは全部異端として排除している。排除されたものがごく最近になって現れてきて、最近まじめなというか、本気の神学者はそういうものを再び取り上げています。一時期まで異端とされてきた人たちの福音書を取り上げています。パウロという人は、覚如と同じ意味であんまり私は好きじゃないんです。なぜ好きじゃないかといいますと、これはニーチェの本で読んだんですが、ニーチェという人は反キリスト者で無神論者でということになっていくんですね。一応その通りだと思っただ、「神は死んだ」と言っているんですから。あるいはもつと端的に「我々が神を殺した」とまで言っているわけですから。一応そうなんですけども、よく読んでみますと、全然正反対の言葉も出てくるんです。私はキリスト者としての存在が人間として一番高貴なあり方である。一方でこんな言い方もしてるんですね。それからイエスにふれて、キリスト教徒というの一人だけしかいなかった。その人はひたすら愛を説いて権力闘争に巻き込まれて、磔になって盗賊と一緒に殺された。それがイエスだ

と。だからニーチェはイエスに対しては決して否定的なことは書いていないんです。ところがパウロに対してはほろくそなんです。なぜかというところ、そういうただただひたすら愛を説いて、十字架の上で殺されたイエスという人間に、パウロは復活という当時イスラエルの世界にごく常識的にあつた人間観、世界観だそうですね、肉体が復活するという、

その復活という神話と十字架上の死という話をくつつけて、およそイエス・キリストとは正反対のキリスト教会というものをつくったところ言うんです。こういう批判はもちろん、いまのキリスト教徒が認めるわけではありません。そんなことをしたら、『新約聖書』の半分を否定するわけですからね。それは相当進歩的と私たちには思える人でもなかなかうなずいてくれません。うなずいてくれませんが、そのことについて一つのトリックみたいなものがあつたような気がしてしょうがないんです、私は。

■ 聖書における福音書とパウロ書簡集の位置

これも証明できないんですけどね。『新約聖書』を開きますと、さつき言いましたように、先に福音書が四つ出てくるでしょう、その後パウロを中心とする書簡が出てきますね。そうすると順序として福音書が先に書かれて、パウロの書簡などが集められたのが後だというふうに、ふつうだったら思ってしまうわけですね。事実それが常識になってます。ところが実際は反対で、パウロの書簡がみんなに伝わった後、イエスの直弟子たちがちよつとおかしいんじゃないかと考えて、直接イエスから聞いたこと、イエスの言行をそれぞれ直弟子、いわゆる使徒と呼ばれる

人々の中の四人が思い出し、話し合いながら書いたのが福音書なんだそうですね。だからある意味でいうと、福音書というのはパウロに対する批判なんです。これは、私の推測じゃなくて聖書学者がそう言っています。ですからパウロにはやはり、一種の権威・権力というものがはたらいっていると思うんです。

ヨーロッパ人といいますか、キリスト教徒といえますか、あの人たちは東洋人と比べて、大雑把にはいえないかもしれませんが、一応非常に積極的な民族ですね。それに対してアジア人、あるいは仏教徒は積極的に対していえば、消極的な人間です。ですけども、積極性はいい意味でも積極的ということはいえるんですが、ややもすれば攻撃的になるんです。これは、世界中へのキリスト教の伝播を見ればわかるでしょう。キリスト教が世界中に広まったことは、キリスト教国が世界中を植民地にしたということと結果的に同じ、時間的にも同時ですから。ですから、そういう意味で攻撃的なものであるということとは、一方で絶えず考えなきやいけない。それと同時に消極性がなぜ悪いんだといつてもいいと思うんです。「忍終不悔」という言葉がありますね。忍んでついに悔いずとい

■ Leiden (ライデン) ユニヴ

いまだドイツ語を書いたついでに思い出したのですが、ドイツ語で英語の *po* にあたる、何かをするという、積極的に何かをする、あるいは言葉でもって何かを言うというときには、*nam* (トゥーン) という言葉を使うんですね。それに対して一応消極的に他から何かを受ける、される



というほうを *Leiden* (ライデン) といいます。キリスト教のほうに返せば「受苦」という。イエスが人類の苦しみを背負ってという、その苦を受けるということが非常に大事なことだとキリスト教の方でも言うんですが、それよりもやはり積極性のほうが勝ってますね。ですから大昔、キリスト教の牧師をし始めたドイツの親友と一緒に『歎異抄』を訳したときに、まあ侃々諤々の議論で、あんな短いものなのに何週間も何週間もかかったのですけども、そのときの一つの議論に、クラウス・オッテという男ですが、「嘆いているだけでいいの？」と言うんです。私には思いもよらない質問でした、正直言つて。異なることを嘆く、涙ながらにしるすというような言葉が出てきますね、『歎異抄』には、『歎異抄』はもちろん親鸞聖人がお書きになったものではありませんから、唯円の言葉として聞くべきだろうと思いますが、それにしても嘆いているだけでいいの？という発想には驚きました。じゃ、どうするのと僕は聞いたんです。嘆いているだけではないかというなら、どうするんだと聞きましたら、「闘うんだ」と言います。つまりそのところは仏教のほうでいうと日蓮さんに似てるんですかね。折伏するわけです。正しい教えはこれだから、これ信じるというかたちで相手と闘って説得して折伏してという、それがほんとうの意味だろうと。ちょっと待ってくださいよ、と私のことですから反論します。うんという質問が切れてしまいますからね。私はドイツ人と付き合っていてありがたかったのはそういうやり取りで言葉を覚えていったことです。

こっちがうんといつてしまえば問答は終わってしまうでしょう。そう

すると言葉が切れてしまうわけです。それだけでなく相手の意見を承認したことになります。なんとか文句をつければ、それに対して必ず反論してきますから、それに私も反論しなければいけないという立場に、何を言いますか、自分を追い込んでいくというような生活が何年も続きました。そういうときに、じゃあ聞くけどね、イエスの受難と、イエスが人類の苦悩を背負って十字架について殺されたということを君たちは受難という、日本語でいうと受難という言葉ですね。それはもとの言葉はラテン語は *passio* (パッシオ) なんです。 *passion* (パッション) という英語がありますね。あれも日本に英語から入ってきたせいなのか、日本では非常に狭い意味でしか考えられていないんですけれども、かなり広い大事な言葉なんです。その受難というのは、もとは受け身(パッシブ *Passive*)と同根のパッシオという言葉なんです。苦しみを受ける、ですから人から人に何かする、あるいは何かするということ、いわゆる行動的な *active* に対して人から受ける、される、「受苦」という訳語もあります。それが苦しみであろうと喜びであろうと、人から受けることをライデンと、そういう言葉でいうんです。

ドイツ語でも大変いろんな複合的な意味をもっています。 *Leidensch* *aft* (ライデンシャフト) という *Leiden* から派生した名詞があります。ライデンシャフトは独和辞典を引けば、「情熱」という訳語が出てきますけれども、それはライデンという言葉のごく一部の意味です。身をささげる、人類の苦しみをと、キリスト教徒がいうときの人類というのはキリスト教徒のことだと思えますけどね、私からいわせれば、です

けれども日本語にすれば、一切衆生の苦しみを引き受けるということがパッション・ライデンなんです。そうしますとね、パッション・ライデンというのは、たんなる受け身ではなくて、忍終不悔というような極めて積極的な意味に通じてくるものがある。

## 八

そういうことを先生、この場合は安田先生ではなくて和田先生ですけれども、和田先生がいろいろおっしゃっているときには、世とか社会とか集団とか身とか、いろんな言葉で何とか言い当てよう言い当てようとしながら、「わかりませんなあ、難儀ですなあ」という言葉が出てくる。聞いているほうもほんとうに難儀になるほどのお言葉で、その言葉が耳に残ってますけれども、何かそういう別の言葉で表現する「翻訳」ということは、ある意味では非常に大切なことでもあるんですが、逆にいうと大変危険なものなんです。

### ■ 和田師が取り上げる仮名聖教

私も多少とも翻訳のような仕事に携わってみてしみじみ思うんですが、たとえば、仮名聖教です、和田先生が中心に取り上げられるのは仮名聖教ですね。私は前からそれに気がついていたのですけれども、もちろんその背景には『教行信証』があり、いわゆる漢籍が、親鸞の書かれた漢文の文章があるんですけれども、しかし一番中心に取り上げられたのがさつき言いました書簡、手紙であったり、それから関東の人たちにと願

われたはずの『唯信鈔文意』であったり、そういうものなんです。つまり日本語で書かれたものです。先生はどうしてそういう日本語で書かれたものに重点を置いてお考えになってきたのだろうかということからは前から思ってたんです。最近では読み下し文というのがあって、私などは父親の世代から比べると漢字、漢文の素養というのはほとんどゼロに近いと思います。大谷大学に学んだおかげで一般の人より多少多いかもしれませんがね。われわれより若い世代になれば漢字漢文の素養はほとんどゼロですね。おまけにワープロの変換というのがあるでしょう。ひらがなで打ち込んで変換すれば漢字がいっぱい出てくるわけですが、そのうちに「見る」という漢字、見だったり『観無量寿経』の観であつたり、看護師さんの看であつたり、警視總監の視であつたり、さまざまな字がありますね。その区別はもうほとんどのはわからないと思ふんです。ところが、仮名聖教はやはり読み下し文と同じように日本語ではあるものの肝心のチームはやはり漢文なんです。漢字なんです。たとえばさつきも宗さんとお話していたのですけれども、私は未だにはつきりしないのは「機と法」というときの「機」、はずみという字ですね。あれがどうして人間存在を表すのかわからないんです。機と法とが別々にあるものでないということぐらいまでは何とかわかるんですけれども、一切衆生といいながら、機という言葉で真宗学の人がお話になるときには、だいたい人間存在のことですね。どうしてあの機というのが人間になるのか。読み下し文なり解説書なりを読んで、機は機とそのまま使つてあるのです。あるいはもつと大事な言葉のひとつとして

「願」という言葉もそうですね。

### ■ 日本語を日本語に訳す

これなどいまの普通の日本人には通用しない言葉ですね。それで私が思うのは、たとえば英語に訳すとか、あるいはドイツ語に訳すとかいうことも非常に大事なことですけれども、その前に日本語に訳さなければならぬ。現代のわれわれがそうだといいてうなずけるような言葉にまで読み込まなければいけない。あるいは聞き徹さなければいけないということを非常に強く思うのです。

### ■ 「ことば」についてもう一言

「ことば」についても一言。文字による表現形式としては親鸞の時代にあっては漢文と和文です。話したり書いたりする行為にはその根源に必ず誰かに何かを訴えたい、聞いてほしい、読んでほしい、理解してほしいという両者に共通する願いがあります。違いは、話す場合はそれを聞く特定の相手、つまり特定の対話者が、一人であれ多数であれ、必ず眼の前に存在します。いわば直接的、具体的です。それに対して書く場合には時間的にも空間的にも相手が必ずしも眼の前に存在しません。いわば間接的で一種の抽象作用がはたらくとも言えます。したがって書く場合は、正確さや美しさ、首尾一貫性・論理性などを求めて表現をいろいろ考えたり、前後を入れかえたり、別の表現とつたりといういわゆる推敲が行なわれるのが普通です。話す場合も推敲がないわけではないですが、その程度は少ない、いわば直接的、具体的で、俗な言葉を使えば「出たとこ勝負」で、語る人の存在の具体性、語り方、声、表情、

対話者に応じた流動性などが、つまり全人格がことばとなります。

### ■ 漢文と和文の形式

親鸞の著作について言えば、前者は漢文、後者は和文という形式をとったと考えられます。和文と言っても書き残されたものには違いありませんから、その相違は相対的なものになりますが、「誰に向って」という違いは明瞭です。『教行信証』をはじめ漢文著作が誰に向って書かれたのか、いわゆる「仮名聖教」が誰に向って書かれたのか。親鸞は『教行信証』を誰に一番読んでほしかったのだろうかという問いがままたてられます。それは「よきひと」法然だったろうと考える人があります。

その通りかも知れません。師に向って「私は先生の教えをこのように領解しています」と言いたかったのかも知れません。それはしかし同時に「浄土宗」を名のりながらも師の教えを必ずしも正しく聞いていない人々への批判ないし反論ともとれましょう。あるいは『摧邪輪』を著して法然を痛烈に批判した明恵たち当時の「ゆゆしき学生たち」に向けられたものかも知れません。いずれにしろ『教行信証』の読者として想定されていたのは当時の最高級の仏教知識人であつたらうと考えられます。それに対して書簡を含めた仮名聖教（和讃は、口で称え易い形式をとった仏法を讃える詩であり、他の仮名聖教とは些か異なった性格があるように思われますが）は、『一念多念文意』や『唯信鈔文意』の末尾に「いなかのひとびとの、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、やすくこころえさせんとて、おなじことを、とりかえしとりかえしかきつけたり。こころあらんひとは、おかしくおもうべし。

あざけりをなすべし。しかれども、ひとのそしりをかえりみず、ひとすじにおろかなるひとびとを、こころえやすからんとせしるせりなり」と明確に書きつけてられているように、関東のご門徒衆という庶民に向って語りかけられています。最高級の知識人にはなく「文字のこころもしらない」「おろか」なひとびとに向けられています。ただしここにある「文字」とは察するに漢字のことで、関東のご門徒衆で中心的役割を果たしている人たちは武士であったり、豪族の頭領であったりしたわけですから文盲であったわけでは決してなく、だからこそ親鸞は手紙の中で繰り返し「この文をもちて」「中略」おなじ御こころによみきかせたまうべくそうろう」と書いているのでしよう。

### ■ 和田師が仮名聖教を尊ぶのはなぜなのか

和田先生がとりわけ仮名聖教を尊ばれたのはなぜなのか、直接先生におたずねしたことがないので、私にもはつきりしませんが、先に触れた和文表現のもつ直接性・具体性が先生の感性に強く訴えかけてきたのではないかと推測しています。それは、個人のレベルにせよ、集団・社会・国家のレベルにせよ、さきに言った所有するものとしての「身」ではなく、それであるところの身、存在としての身の問題を、まさしく身をもって感得し、また対決されてきた先生の信心の特徴をあらわすものではないかと思われまます。

いま言ったようなことを和田先生が意識して、お考えになったかどうかは私は知りませんが、お伺いする機会がなかったんですけれども、ひよつとすると先生が和語を非常に大事になさったことにはそういうことが

ひとつあると思うのです。ですから一方では人間の集団というものもつ業、一方では言葉というものもつ業、そういうものが真宗の信心とどうつながるのか、あるいはどう絡まるのか。そういうことが先生にとつてずっと問題だったのではないかと思われまます。だから先生のものを見てもお話を聞いていても答えはないんです。「わかりませんなあ、難儀ですなあ」と、これが先生の答えでしょう。われわれにしてみれば、いよいよ難儀で困るだけなんです。ですけども、そうおっしゃりながら先生が感じとり考えておっしゃってください、どういったらいいんでしょうか、一種の感覚みたいなのは痛いほど伝わってくる。私はやっぱりそこに和田先生の人格ということを思います。

ですから和田先生を和田聖人と私は言いたくないですね。和田稠先生です。だから院号法名の院号なんかいらないと先生がおっしゃったかどうか知りません。知りませんが、そういうところに何か和田稠という人格の大きさというか、深さというか、あるいは苦しみというか、そういうものがわれわれに伝わってくる。ほんとうに大切な尊い人を失いました。

こうして法名を拝見していますとね、さつき宗さんとそんな話もしてたんですが、私たちの年代では一方では無上の光栄だと思っております。この会でも曾我先生が、安田先生が、という話がしょっちゅう出ますけれども、お会いしている人は少ないでしょう。ところが私らの年代の人間は直接、わかってもわからなくてもというよりも、わからなくてわからなくてですけれども、にもかかわらず曾我先生が休憩の時間を忘れて二

時間立ちっぱなしで講義をなされて、もう八十をすんでからですよ。聞いている私らがくたびれ果てている、私らがくたびれ果てて、宮城君が先生、時間ですからお休みくださいと書いた紙を持っていても、先生は全然見ないんです。立ちっぱなしで二時間お話になるのですね。何度も言いますが、そういうお話の内容は一向にわからなかった。わからなかったけども、そこに曾我先生という生きた人格の中に動き働いているものはひしひしと感じられた。安田先生についてもそうですし、和田先生についてもそうです。藤元君もそうです。宮城君はまださっき言ったような状態で再起してくれるかどうかわかりませんが、そういう世界に生きていた先生方に遇えたということは無上の幸福であり宝だと思うのですが、他方でそういう先生を次から次へと失っていくということはやはり悲しいことです。悲しいとしか言いようがない。宮城君がこの大地の会が安田先生がお亡くなりになって一度中断しかかったときに話してくれた表題が『大経』の言葉をとって、「みなことごとく過ぎたまいき」です。そういう先生方にお会いできたことはわれわれの世代の幸福ですけども、それこそそれを私物化したらいけないわけで、私たちに受けとめたものをやっぱり皆さんにお伝えしたいし、わかっていたいただきたい。そういうのが私たちの世代のひとつの責任ではないかと思えます。

私は真宗学も仏教学も専攻したわけでありませんし、半分ドイツに生きていたみたいなのですが、でもドイツ語をいくらか勉強しても母語にならないです。ドイツ語を読むときには日本語の三倍くらい時間がかか

ります。書く場合は五倍くらい時間がかかります。しゃべっているときは音は消えてしまいますからね、早口でしゃべる相手にはそれにつられて早口で単語を返していけば会話としては成り立つわけですけども、やっぱり母語ではありません。母語だと終わるまで考えたことでなくて、問いになったものを皆さんの前に、問いというかたちで出していけるわけですね。ところが母語でない言葉でそれはできないのです。ある程度見当がつかないと話の主題というのが決まってしまうんです。ですからドイツ語をちよつと学んだだけということですけども、よい面があるとなれば、言葉を通して日本を外から見るといふ姿勢が、ほんとうはしんどいですけどもね、しんどいんですけど外から見るといふ姿勢がやっぱり身につきます。それは大学などでおそわったことではないんです。みんな友達からですね。友達同士ですから、ドイツ語が不完全だろうと、文法的にめちゃくちゃであろうと、平気でしゃべりまた書くわけです。そういう中でいろいろ議論したり、話を聞いたり聞いてもらったりしている中で覚えてきた言葉ですから。にもかかわらず、それだけ時間が余分にかかるということは、母語ではないということです。言葉というのは何よりも文化の象徴ですから、先に言ったように、『教行信証』を英訳する独訳するという、そのこと自体大事なことではありますけれども、それ以前に日本語にすること、われわれがわかるようなうなずけるような今の日本語にすることが非常に大事だということをこの頃痛切に思います。これはひよつとすると和田先生が日本語で、つまり和文で書かれた親鸞の著作を中心にお考えになったことと関係あるのか

なあということ、さつき宗さんにお話していましたら、曾我先生がやはりそういうことをおっしゃったことがあるそうです。自分たちのわかる言葉、たとえば浄土とか、とくに浄土真宗という言葉、いまの言葉で言えないものだろうかということをおっしゃったそうです。

ですから言葉というものは非常にこわい大事なもので、安易に使うと思えば、いくらでも安易につかえるのですけれども、本気で考え出すとこんなに恐ろしいものはないんですね。しかし、その言葉を離れて人間生活はないわけです。ですから最終的には人間がこわいということになります。そうすると、和田先生がたえずおっしゃった「しんどいなあ、難儀なことですなあ」と、「困ったことですなあ」とおっしゃった意味がいよいよ重みをもってくるのです。

戦後の日本については和田先生の批判は、さつき言った意味で、つまり日本を外から眺めた私から見ても、全くまっとうだと思ふのですが、和田先生のお考えの中に、先生にどうしてもお伺いしたいことがひとつだけ残っております。それは近代ということを先生はずっと問題になされておりますが、近代科学、とくに近代科学技術が、いまの世界を覆い尽くしてしまっている。たとえばさつきの漢字の話にしてもね、科学技術の産物である携帯やらパソコンやらをやりだしたら、やがて漢字はつかえなくなるし不必要になるでしょう。そんなことも含めて言葉というものを大事に使おうとすると、ほんとうに大変だと思ふのです。先生はひよっとすると、そういうことをお考えになったんだらうかとおたずねしたいと思ひながら、お別れすることになってしまつて、大変残念なんで

すけれども、これは私に先生が与えてくださった課題だらうと、今は受け取っております。まったくまとまりのない話で申し訳ないことでしたが、お許しください。尊い人にまた一人先立たれました。

和田稠師を偲んで

信心からの解放

常盤知暁

突然、三週間くらいまえですか、話をするようにということで、今回

こういうところに立たせていただいたことではありますが、私と大地の会のかかわりは安田先生のご晩年、三カ年の間、安田先生のお話を聞いて、それ以来ということですから、そのときから大地の会の開法会にくるようになったものであります。ですから、それ以前の大地の会の歩みというのはまったく知らないのですが、昨年の宮城先生のご講義なんかでも、大地の会の伝統といえますか、その深い意味について、とくに「宝香合成の願」というものを取り上げてくださって、ほんとうに人がお育てをいただくということが、どういうことを身に滲みて、昨年の大地の会では感じたことであります。で、今回、私のテーマは「信心からの解放」という題名をつけさせていただいたわけですが、これはじつは和田稗先生が二〇〇四年の六月の大地の会で、つまり和田先生にとつては一番最後になった大地の会のご講義のなかから、この題を出させていただきました。

和田先生との出遇いは、安田先生との出遇いよりも少し早かったので、ちよつと始めから話は横にそれますが、私は曾我先生とか金子先生に遇つたことはないですね。これは非常に残念というか、悔しいというか、だから私は宗先生や宮城先生が、安田先生とのやりとりや、曾我先生とのさまざまなお話くださると、なんとなく焼き餅が焼

けるというか、また始まつたと。ですから、そういう大地の会の伝統ということをふまえながら申しますと、私にとつては和田先生というお方が亡くなったことの、非常に大きな意味をあらためて感じながら、ここへ来たのです。

それで、先生は亡くなるその月まであちこちで法話をなさつたようでありますが、大地の会の最後のご法話は「出離その期なし」というテーマでお話なさつたのですね。そこでいるんなことをお話くださつたわけですけれども、私があるの凄くインパクトをいただいたのは、われわれの最大の問題は「信心からの解放である」ということを、和田先生は繰り返しおっしゃつたことなのです。それでしかも八十八歳になられる和田先生がほんとうに晩年のご講義のなかで、私はいかにいい加減な聞法をしてきたかということを繰り返し繰り返し語られるのですね。私はそのときの和田先生の顔を見ながら非常に背筋が寒くなる思いをしたわけがあります。とくに清沢先生の晩年についてふれられて、清沢先生の晩年の日記を紹介くださつて、非常に意味では暗い、「我、他力の救済を念ずるとき」もあれば、「我、他力の救済を忘るとき」と、このような言い方でおっしゃっている清沢先生の文言を和田先生はいただいて、私は「我、他力の救済を念ずるときは」というほうの言葉だけを強調して、「いまから考えますと、その言葉の半分しか感銘していなかった」。そして、「我、他力の救済を忘るときは、我が世に処するの道閉づ」。「我、他力の救済を忘るときは、我、物欲の為に迷はさるること多し」。「我、他力の救済を忘るときは、我が処すると



ころに黒闇覆う」というこの暗い面です。この暗い面を、いい加減に聞いてきたような感じがするんです」とおっしゃって、さらに、「せっかくこの清沢先生が言ってくださった言葉の半分しか、自分の都合のいいとだけ選び取って、それを勝手によるこんでやったということでございましょう」といわれてるんですね。

## 二

それで今日は、和田先生を偲びながら、先生の講義の繰り返しになるかも知りませんが、先生がわれわれに提起してくださった問題ですね。昨日、大河内先生が和田先生のことを一言でいうならば、「仏法を私しなかつた人だ」とおっしゃったのでありますが、まったくそのとおりでと思います。もうひとつ私は和田先生のお話を聞くたびに感ずることがあるのです。晩年にいたるまでも新鮮な新たな問題を提起してくださったことです。そういう先生だったなあと思います。もちろんほかの先生方がそういうことがなかったというわけではありませんけれども、和田先生独特の語り口で非常に切り込み鋭い問題提起をなさってくださいました。あつたなあということをつくづく感じますね。

それで「出離その期なし」というのは、言葉でいえば「生死出ずべき道がどこにもない」という言葉になりますね。これは「化身土巻」の終りのほうに、昨日も宗先生がふれられたように、「悲しきかな、垢障の凡愚」という言葉ではじまる、

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助・正間難し、定散心雑するがゆえに、出離その期なし。自ら流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし。良に傷嗟すべし、深く悲歎すべし。

(聖典三五六頁)

という、親鸞聖人の悲しみを底に湛えた文章なんです。この親鸞聖人の「悲歎述懐」をベースにしながら和田先生がおっしゃったことは、おおよそ仏教であるならば、たとえどのような教えであろうとも、必ず生死を出るということが基本的な課題でありましょう。

と。「われわれは仏教的な常識で了解しておりますのは、すべて生死を出る道を指示されたものであらうと思えますね」と、こうおっしゃって、その次に問題を出されまして、「ところが頭でそのことを考えると、非常にすつきりわかつたような気ですけれども、いざ実践的に自ら生死を出ようということになりますと、じつはそのことがまったく不可能であるという問題に突き当たるわけでございますね」といつているわけですね。これはじつは最初の出だしであります。そのことにふれて、和田先生が、「私自身がいままでその重大な意味をあまり感じないで来たわけです。軽率な話です」といつているんですね。私はこれが先生の言葉として、いまも強く耳に残っているのですが、つまり出離生死ということが実践的にはまったく不可能だと。親鸞聖人のこの悲歎述懐のところにもありますように、「自ら流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども」と。自ら流転輪回を度るということは自分の力で自分を救済しようというか、自分の自力でもって自己の救済を求めようとすることは、ど

れだけ努力しても、どれだけ時間をかけてもまったく不可能だという意味を言っておられるわけですね。けれども和田先生は、「出離生死というところが、実践的にはまったくそれは不可能だという、その事実をなかなか棚上げにして、今日まで聞法してきたような気がします」と、こうおっしゃっています。これも非常に響く言葉であります。それから「正像末和讃」に、

#### 末法第五の五百年

この世の一切有情の

如来の悲願を信ぜずは

出離その期はなかるべし

(聖典五〇一頁)

という和讃を出されまして、そしてこれについて和田先生は、こうおっしゃっております。「この世の一切の有情ですから、仏法を志すものも志ぎさないものも、念仏するものもしないものも、そういうことに関心のあるものもないものも全部、生死を出るということはすべてのものにとって不可能である」といつているんですね。これは大変なことをいつているんですよ。しかし、このように大変な言葉を、いままで私自身が聞き逃してきたということに気づいたわけですよ。しかも、言葉を次いで、「そのことがいままで自分のことだとは思いませんでした。私はなにか念仏をしておる、私はなにか心がけておるから、いつか生死を出ることができらるだろう、という暗黙のうちに自分でそのような感じのなかで聞法をし、お念仏を申してきたわけですね」と、こういうふうな言い方ですね。和田先生は問題を提起してくださったのですね。ほんとうに

このときのお話は私自身、惻々と身に滲みかけてくるので、ずっとそれ以来、和田先生のお言葉を噛みしめながら、和田先生のノートをひっくり返してみてきたわけですけども。ついでですから、もう少し引用させていただきます。いろんなことを言っておられるのを掻いっまんてで私自身のテーマによせてひっばって来たわけですから、あとでテープ起こしをして確実なところをみていただければよろしいと思います。そのときの先生の重大な発言というか、問題提起なんだと思いますが、これはそのとき、あつと思つたことなのですが、

われわれが救い救いといつとるのはみな救いの予想であり、観念であり、イメージである。現実の苦しみというものはそういうものを全部無力化してしまう。われわれの救いが何の足しにもならんといふのが現実でございますよ。その現前の事実に遇つたときに、私どものつくつてきたあらゆる救いが木っ端微塵に壊れてしまいます。

そのときにはじめて救いから解放されるでしょう。と、こういう言い方なんです。このときの言い方は凄いいい方だと私は思うのですが、そして、

われわれの解放というのは、なにか苦悩からの解放ということをおもうんですが、最大の問題は救いによつてがんじがらめになつておるその救いからの解放ですね。そういうことがいわれるのではなにか。

と、こういつている。

どうも私自身がいままで、そのことを勘違いしてきたようですね。

なんか解放というと、外からの束縛に対しての解放といってきた。けども、最大の解放は信心からの解放、救済概念からの解放です。

という言い方で申しておりますが、私はこの言葉に非常にショックをうけてまして、私自身、寺を飛び出して、寺なんかいやだというよりも、仏法そのもので世の中が救えるかという若い時代があったのですね。そしていわゆる学生運動から社会運動から、いろんなそういう渦の中に巻き込まれていくわけですが、このこともずっと前の大地の会の感話のところでいったことがあるのですが、みんなある意味では宗教だけではない、二十世紀という時代社会はそれぞれの救済概念、こうなったらたすかるであろう、こうなったら世の中がよくなるであろうという、そういう救済の予定観念ですよ。そういうイデオロギーというか、思想というか、さまざまなものによって動いてきたと思うのです。ところがベルリンの壁に象徴されるように、少なくともその当時の運動にかかわってきた人たちが目指した一つの未来の社会の創造、そういうものにかかわる原理というものはまったく壊れてしまった。そういう現代の特徴というものをあらためて考えてみますと、これは安田先生もおっしゃったそうですが、あの社会主義体制が大崩壊したときに、夢から覚めたような気がしたとおっしゃった。私も同じ感覚でああいう事件をみながら、これからいったいどういう原理がこの世の救済原理になるだろうかということをつくづく考えさせられて、とても悩んだ時代があるのです。

ところが、この和田先生の言葉に照らされてみれば、現代という時代

はあらゆる救済概念の原理が全部壊れてしまった時代であるということになりますね。われわれのつくり出した文化とか、あるいは幸福の原理、こうなったら幸福になるだろう、幸せになるだろうという、そういう予定観念が壊れただけでない、むしろそういう自由とか正義とか解放とか、そういう理念がむしろ逆に人間性を剥奪し、喪失させ、まったくのアノミー状態といえますか、無秩序であり、無連帯の現代社会の様相をつくり出してきて。私は和田先生の言葉をとおして、「ほんとうに大きな勘違いをしてきたのではないか」という先生の言葉が身に滲みるのです。もう一回言葉を引用させていただきますと、和田先生はこうもいっています。「ほんとうの救済というのはあらゆる救済概念からの解放ではないか」というふうにいっているのです。そういう言葉によって私は現代つたといっているわけですね。そういうことが私のなかに始まったといっている。そういうことから「信心からの解放」というテーマをつけさせてもらったのですが、先生は信心からの解放というような直接的な言葉というよりも、あらゆる救済概念からの解放という言葉で問題を起こしてくださっているのです。そして、単純な言葉に言いかえまして、「思いに破れて、いのちに帰る」という、そういうチャンス、時機がきたのだというようなことですね。そしてあらゆる救いの予定概念から解放されて、なまの事実に戻る、「その事実に戻った人を愚痴無智のひと」というんだと、こういう言葉でこの問題は一応しめ括っておられるようですけれども。

私はこの言葉に触発されるようにして、今日まで私の聞法の歩みを振り返りながら考えさせていたでいるわけですけれども、同朋会運動のなかに、やはり昨日でしたか、信心派と社会派の流れがあるというような話がどなたかにありました。私は社会派と信心派の流れというよりも、清沢満之の流れと水平社宣言の流れといったほうが、もっと明確に具体的になるかと思うのです。同朋会運動の背景にそういう二つの源流があつて、それは一つになれないまま今日まで来たということがいえると思うのです。それで同朋会運動の発足当時は非常に熱気があつて非常に期待された運動であつたのですが、今日われわれの周りを見回しますと、どうも熱気が感じられなくなつてしまつて、同朋会運動ということをお口癖にいうことはいけません。とくに宗門のトップに所属している人たちは挨拶の枕言葉に、「同朋会運動は宗門のいのちである」というようなことを一所懸命におっしゃるけれども、現場にいったら同朋会運動という言葉すら消えかかっている状況があるわけです。そのなかで私なりに非常に感じてきたことがあるわけですが、蓮如上人の御遠忌のときにとくに感じたのですが、蓮如さんの言葉に、「信なくばいたざらごとよ」という言い方で語られている聞書があります。聞書の二一五ですが、ところが、これは前段の文章を読んだうえで、この文章をいわなくてはいけないのに、「信がなくばいたざらごとよ」という言葉だけが一人歩きをして強烈なインパクトを周りに及ぼしていくわけですね。念

のために蓮如さんの聞書をみてみますと、

蓮如上人、幼少なる者には、まず、「物をよめ」と、仰せられ候う。

また、その後は、「いかによむとも、復せずは、詮あるべからざる」由、仰せられ候う。  
(聖典八九五頁)

このところは、まあ読むことができたとしても、繰り返し繰り返し復習しなければだめですよという意味でしょう。次に、

ちとこころもつき候えば、「いかに物をよみ、声をよくよみしりたるとも、義理をわきまえてこそ」と、仰せられ候う。その後は、

「いかに文釈をおぼえたりとも、信がなくばいたざらごとよ」と、仰せられ候う。  
(同頁)

と。「ちとこころもつき候えば」、ものごころがついて聖教も読むことができて復習することが身につけてきたその後は、「いかに文釈をおぼえたりとも、信がなくばいたざらごとよと、仰せられ候う。」といつていられるわけですね。ところが、お説教のなかでも、同朋会運動の法話のなかでも、この「信がなくばいたざらごとよ」という一句だけを取り出してきて、それでもつて、信心というものを強調する。そうしますと、このようなかたちで信心を非常に強調しますと、浄土真宗というのは信心のあるものだけを救うのかと、ここにお集りの方々はどうかわかりませんが、ほとんど、こういう信心なくばいたざらごとよという言葉だけを強調させられますと、「僕のように信心がないものは結局は、だめなんですね」とか。「どれだけ聞法すれば信心がいただけるんですか」とか、まあ、こういう言い方になつて、われわれの運動というよりも、聞法会

でもそうですよ。そういうことを一人でも強く言い出す人が出てきますと、みんな黙り込んで何もいわなくなってしまう。そういうことが皆さん方にありませんか。ほんとうに私はそういうことを感じるんです。だから浄土真宗という宗教は信心のない人は、たすけない教えなのかと、信心獲得した人だけを如来が救うのかと言いかえてもいいようなものですね。だから信心は私にはまだないと思っている人にとつては、これほどプレッシャーのかかる言葉もないんです。私も住職三十三年間してやめたのですが、なんかわずか三十三年の経験ですが、私なんかよりずっと長い住職歴をもっている人はたくさんいると思いますが、そんななかで一番ひつかかるのは信心談義です。その問題は昨日、三帰さんがおっしゃったように、『歎異抄』後序の信心一異の論争というのがありま

すね。勢観房・念仏房と親鸞との対話のなかで、法然上人と親鸞聖人の信心と一つか、そうでないのかという問題が出てきて、『歎異抄』では非常に有名な議論になっているわけです。ところがあの議論は、まあ勢観房・念仏房が信心をたてにとつて、法然上人の信心と善信房の信心と、どうして一つだといえるかというわけです。ところが、あの論議のなかに「如来よりたまわりたる信心」という言葉が出てきて、なんかあの言葉で私らは、あれでケリがついたような感じになるのですが、じつはそんな簡単な問題ではないと思うんですね。たとえば『御伝鈔』にしても、信心一異の問題が、覚如上人の書かれた『御伝鈔』にはこういうふうになっているのですよ。

他力の信心は、善悪の凡夫、ともに仏のかたよりたまわる信心なれ

ば、源空が信心も、善信房の信心も、更にかわるべからず、ただひとつなり。  
(聖典七二九頁)

と、法然上人からいわれて、  
ここに、めんめんしたをまき、くちをとじてやみにけり。

(聖典七三〇頁)

と、こうなっているんですね。覚如さんがこういうふうに書いたというのは、どこから情報を得て、こういうふうに書いたか知りませんが、これ、ほんとうかと。ちよつと疑問に思う箇所ですね。しかしやっぱり、勢観房・念仏房にしましても、法然上人の教えに深く帰依して、法然上人に出遇えたことに非常に喜んで傍らに生活しておった人々でしょう。ですけれども、彼らの意識のうえで自分たちは長いこと法然上人の教えを聞いてきて、かなり自信をもっている。だから最近、入門してきただばかりの親鸞と同じにされたら、かなわんという気が、どこかにあったと思うんですね。もつてのほかだと。しかし考えてみると、この勢観房・念仏房の信心の意識というものは私らの意識だといふふうにいえると思うのです。和田先生の言葉に照らされてみれば。先刻、私は、宗先生・宮城先生に一種の焼き餅を焼いたといっただけでも、その焼き餅というのは必ずしも理由のないことでもないのですよ。やっぱり、ああいう話を聞かされると、かなわんと思うのですよね。私はまだまだだめだと。いくら聞いても聞いても、先生方のようにはなれないし、いつになったら和田先生がいわれるように、生死を出ることができのだろうと。聞法をずっと続けて積み上げて積み上げていけば、どこかそ

の延長線上で私もどこかで、ばあつと目が開くのかしらと、なんかそういう期待するところがあるではないですか。そしてあとから入ってきた人間に対しては、あいつはもう少し勉強せんならんといってみたりね。意外と平気で言うんですよ。念仏をありがたそうに言っているその声を聞いて、あの人は本物かいなあと。こういう意識は、われわれにはふだんに起こる意識なんですよね。ということは勢観房・念仏房が、まさにそう思った意識と同じですから、だから勢観房・念仏房という人の話をばかにできないと私は思うんです。僕らも考えてみれば同じ意識のなかで暮しているということがあるわけですね。

だから、そういう問題として信心といることをいろいろと考えていくときに、和田先生の言葉を借りれば、まさにそういうわれわれのあり方というのは、つまり信心という言葉において縛られておることとを思うのです。ですから、「信なくはいたずらごとよ」というあの聞書の読み方そのものも、あそこでは「信なくは」ということを、そこだけ切りはなして重く解釈したら、あれは間違いだと思ふのですね。もう少し軽くね、本が非常に読めるようになって、その本の大事なところを受けとめるようにしなさいと。そういうことが肝心なんですよ、というくらいのことだったんだと思うんですよ。信心という言葉を使ってもね。ところが、その前段の言葉を取り外して「信がなくはいたずらごとよ」という、この言葉だけを説教の材料に使うとか、座談会のとときの議論の柱にして組み立てていきますと、結局、口に念仏をしたくらいだけではだめなんだよと。そんな簡単なことではないんですよというかたち

で、もつといえれば念仏を大らかに申しているような人々を軽べつするよ  
うな意識につながってくるのではないかと、私はそう思う。われわれの  
寺の現場でいえば、いろんな人たちがやってきます。子供もきますし、  
年寄りもくるし、そんな信心の中身までいちいち検討して、信心がわし  
に生まれたら念仏申すという、そういう人は居ないでしょう。三歳の子  
供なんかはただ口真似してやっているけれども、だけど三歳の子供の称  
える念仏の声は周りの大人たちを感動させ、その場の雰囲気をもりあ  
るものにひらいていくわけですから、その信心の意識をまかり間違うと、  
私はそういうわれわれの聞法の姿勢を縛るものになってしまう。なんか  
そういうことを和田先生の言葉をとおして照らされてきたのです。

だから、そういう信心の言葉の使い方そのものが、じつはわれわれの  
問題性だと思いますが、信心という言葉が逆に人間を縛る言葉になっ  
てきます。言葉を換えていえば、これは信心という言葉の物質化だと思  
うのです。物質化というか実体化ですね。なんか信心によって分け隔てを  
する。信心という言葉によって、あの人の信心はほんものだと、この人  
の信心はまだまだで、怪しいとか。そういうことを平気で言いかねない  
われわれの生活があるわけですね。それをあらためて自らの問題として  
問いかけられた言葉が、この和田先生のお言葉でないかと。つまり信心  
によって縛られている。こうなったら救われるとか、こうなったらたす  
かるといイメージとか、救いの予定観念によって、われわれはがんじ  
がらめになっていないか。こういうことを先生は言おうとしたのではな  
いか。で、われわれはこの信心という言葉で無意識のうちだけでも、

なんか信心という言葉に自分や周りの人を縛っていくような、そういうものをもたせてしまっているのではないかと。で、蓮如さまはけっしてそういう意味で信心を強調したのではないと私は思います。

私は現在、蓮如さんの『御文』に学ぶ会を、ずっと三年ほど続けているグループがありまして、そこでずっと『御文』を読んできているのですが、たしかに蓮如上人の『御文』に、いたるところに六字のいわれを聞きひらけとか。六字のいわれを知らなければいたずらごとであるぞとか、こういうような言い方に似た表現というのはたくさんあるわけですね。だけでも、私は『御文』というのにはけっしてたんにテキストとしてつくられたわけではないから、そのときのさまざまな問題意識のなかに対応してつくられたものなんですね。『御文』には状況があるわけですね。数珠の『御文』をみますと、数珠の『御文』というのはおもしろい『御文』で、数珠を持たずに走り回っている人を蓮如さんは厳しく批判しています。数珠を持たずに仏さまを拝むのは、仏さまを手づかみにしているようなのだとあってあります。ところが、あの『御文』はあの当時の吉崎のきわめて緊迫した状況のなかで書かれているのですよ。一揆に巻き込まれる。あるいは戦いの火蓋が切っておとされるような異様な雰

囲気のなかで、俄かに起き出して書いた『御文』でありますね。だから『御文』というのとはそういう状況とのかかわり合いのなかで読んでいかなければならないにもかかわらず、まあ江戸時代以降、そういう見方をしなかった。今日に至るまで。ただ繰り返し読みをしてなんら状況とのかかわりなしに、あれを棒読みをしていくわけですから、きわめて形式的な

読み方になってしまい、たいした感動もないわけです。そして江戸時代以降はまったく幕藩体制を擁護し支持するようななかたちで『御文』が使われていくわけですね。だけど蓮如さんが『御文』のなかでいっていることは、まず第一義的に勧めていることは、やっぱり念仏です。念仏する人になりなさいと。南無阿弥陀仏のいわれをよく聞きひらくということは、それはもちろん大事ですけれども、なによりも大事なことは念仏する人が一人でも、この世に誕生する。だから蓮如一代の教化のなかで、あれほどたくさん念仏者がぞくぞく生まれてきたにちがいないと私は思うのですね。一概に蓮如上人の功罪といつて、信心を強調しすぎた人として批判するのは、私は間違いだと思います。その意味で『歎異抄』の後序の信心一異の問題も読み方を少し考えてみなければなりません。なあと考えさせられたことであります。

#### 四

これだけを言って終わりにしますが、この『歎異抄』の後序の言葉のなかに、

「聖人の御智 才覚ひろくおわしますに、一ならんともうさばこそ、ひがごとならぬ。往生の信心においては、まったくことなることなし、ただひとつなり」

(聖典六三九頁)

と、こういう文章がありますね。ここで一番注意しなければならぬのは、「往生の信心においては」という言葉だと私は思います。この年に

なつてあらためてそのことを考えるようになったのですけれども、つま

り往生の信心とこの言いかえれば念仏往生への確信と、このように言いかえてもいいと思うのですよ。念仏往生についての確信については一つだと。もうひとつかみ砕いて現代の言葉で言い直すならば、どんな

人もみな救われるべき存在であるという、そういうことへの確信なんです。一人の例外者もなく救われるべき存在であるという大前提にたつて、一切の人を念仏をもって救うと誓っているのは弥陀の本願ですから、その本願をたのむ心においてまったく異なることはない。ただ一つである。往生の信心という言葉はそういう意味において使われるとき、はじめていきいきとした力をもつのだと思うのですね。だから親鸞聖人がおっしゃった言い方、「往生の信心においては、まったくことなることなし」といったのは、けつして親鸞聖人の奢りでも高ぶりでもない。それはいつてみれば、智 才覚においてはなるほど法然上人にはおよばない私である、それは当然なんだと。だけど、そういう違いをまったく問題にしない世界を私はいただいております。だから私は法然上人と同じだといわれたと思うのです。

だから、そこに私は聞法歴の違いは違いとして認めながら、しかし念仏往生に対する確信においては同じなんです。本願が成就するすがたは念仏者の誕生というところにあるということです。念仏者が一人でも多く生まれてほしい。たとえば、口先だけで南無阿弥陀仏と申す人であつても、そのひとのところにどうか念仏者が生まれてほしいという如来の願心がそこにはたらいていると私は思うのです。私は通称「お袖すがり」

という蓮如さんの『御文』は昔は嫌いであつたのですね。

阿弥陀ほとけの御袖にひしとすがりまいらするおもいをなして、後生をたすけたまえとたのみもうせば、この阿弥陀如来は、ふかくよろこびましまして、」  
(聖典七九一〜七九二頁)

と、あまりにも芝居がかつていてではないですか、「阿弥陀ほとけの御袖にひしとすがりまいらするおもいをなして、後生をたすけたまえとたのみ」なさいというのは。私はそれはいまになって考えてみると、いかに蓮如さんという人は人間の悲しみを知っていたかと思うのですね。悲しい、辛い、死にたい、こういつて叫び声をあげているような女性とか男性がいたのでしよう。いまもあるし、戦国時代ならなおさらあつたであります。このような言葉はそういう人々にむけて放たれた言葉だと思つたのです。まず念仏申しなさい、たすけてくださいと言いなさいと。「阿弥陀ほとけの御袖にひしとすがりまいらするおもいをなして、後生をたすけ」てくださいとたのめと。それが蓮如上人が勧めた念仏の勧めであつたのではないかと私はこの頃そう思うのですね。

だから、親鸞聖人にしても蓮如上人にしても法然上人にしても、まず勧めたものは念仏ですよ。念仏一つです。だから、もしそういうことがなおざりにされますと、念仏しなさいという勧めを第一義的に、われわれが取り上げていくことがないと、私はやっぱり聞法会にしても同朋会運動にしても、ダイナミックな展開は不可能に近いと。なぜかというと、先ほどから言っているように、私らを信心が縛っているんです。三歳の子供の口から出る念仏であらうと、法然上人のお口から出る念仏



であろうと、私のようなものから出る念仏であろうと、それは同じ尊さをもっている。それは如来回向でしょう。念仏はまことなんです。念仏のみぞまことなんです。そこを軸足を中心にすえて、念仏を勧める運動ということ、運動というと、また組織活動になってしまいますけれども、念仏を勧めるという日頃のわれわれの取り組みということは、とても大事なことはないかと私は思います。「念仏は本願の現行である」という、曾我先生が遺された言葉があります。だから、どんなかたちで念仏を称えようとも、称えておろうとも、称えごころに関係なく、そこにまぎれもなく本願がはたらいているのだと。現にはたらいているのだと。そのことに対する確信を、親鸞聖人は「往生の信心においては、まったくことなることなし」と、こういつたのです。だから念仏往生ですよ、宗祖においては。私は住職三十年余の生活を振り返りながら、まったくそういう意味での見当ちがいをしていたなあという思いをいまにして思うのです。私はどちらかというと、いわゆる信心談義をやったほうの人間なんです、信心が大事だということはそれとおりになんです。べつに間違いではありません。

ですけれども、われわれの信心の意識というのは、ちよつと思ひ出しました、和田先生は便利な言葉があるんだよねとって、「自力の信心からの解放」やと言ひ直されております。自力の信心からの解放と。一切すべてわれわれの考えている信心は自力の信心だということをおつ

しやる。だから、われわれの信心の意識というのは念仏にさえ、あの人の念仏はありがたいとか、あの人の念仏はどうも怪しいとかという、序列をつけてしまうような、そういう信心の意識ですね。まさに自力の信心によつてがんじがらめになっている。私はそういうことを思うのですよね。

もう時間が参りましたので、最後に一言、私は前回の和田先生のご講義の冒頭ですけれども、忘れることができない言葉として、こういう言葉があつたことをほんとうにありがたいなあと思うのですが、先生はこう言われました。「長い長い間、皆さん方にお育てをいただきまして、どうやらお陰で、少し耳が傾くようになったようです。ありがとうございます。ありがとうございました」と、こうおっしゃっているんですね。覚えている方もあると思いますが、八十八歳の老先生が皆さんのお育てによつて、ようやく耳が傾くようになったようでございます。ありがとうございます。とうが傾くようになったようにございまして。ありがとうございます。それが大地の会における和田先生の最後のご講義の言葉なんです。私はほんとうに、なんといいかたじけない言葉だろうと思うのです。ほんとうにわれわれのほうこそ長い間、先生にお育てをいただきました。そしていつも新たな問題をわれわれにお出しをいただきまして、ほんとうにありがたい出遇いでしたということを感じながら、私の話を終わらせていただきます。

# 再会

鈴木 君代

「如来大悲の恩徳は身を粉にしても報ずべし

師主知識の恩徳もほねをくだきても謝すべし」

何の恩徳に感謝するのかと問いかける先生の声が聴こえる

親鸞さまが課題とされた「生死出ずべき道」を自分の課題として

「世界と人」を求め、問い続けておられたその声が聴こえてくる

「死につつある今を生きつつある。生きつつある今を死につつある」といつも、その時と場を一回しかないと大切にされていた

親鸞さまの言葉を何度も何度もその身にいただきながら

少年の苦悩の日々を昨日のことに話されていた

親鸞さまに出遇えたいのちの不思議を

何回も何回も初ごとのように語っておられた

もうあんな人にはお遇いできないだろう

静かに横たわる先生の傍に座り、泣き尽くした

先生とお会いすると、私のいのちが喜んだ

言葉を聴くと身体が震えて喜んだ

本当に出遇いたいと、人を求め生きてきた私に

「それは人間の根源のないのちの要求なんだ」と

おのおの十余ヶ国の境を超えて来るのは

ただ「このことひとつ」を求めるためなんだと

真宗に生きた人をおして、その人を生かしている真宗に遇うのだと

先生に遇わせてもらわなければ

何度も自分に確かめられるように言われるのを

傍で聴かせていただかなければ

決してわからなかっただろう

教えというのは

生きている人をおして

その人のいのちに遇って

人々に響いてくるのだと

親鸞さまの一つひとつの感動の言葉にお遇いすると

その言葉が現在の自分に響いて素直に感動した

いのちの言葉に生きた人の言葉によって

真宗を生きるものになりたいと心から願った

「つきせぬいのちのほとけに帰命し、はてなき光のほとけに帰命す」

朗々とした先生の歌われる声が今も聞こえてきます

親鸞さまの感動の言葉が

本当に真宗に生きた人の言葉を通して

いのち生きる一切のものにはたらし続けている

私も遇わせてもらおう

それは、どこでもないここ

誰でもない私

いつでもない現在ただ今

おぎやーと声をあげて「南無阿弥陀仏」と泣きながら

この世に生まれ出てきたそのいのちの最初をいただき続けていこう

生まれ続け、生まれ続け

破られ続け、破られ続けて

おぎやーと声をあげて「南無阿弥陀仏」と念仏申して

「誕生」の時をむかえ続けたいから

ひとりで立って、生きて生きて生きて

和田稠という先生にもう一度お会いさせてもらおうことから

終わりのない歩みが始まる

一九八一年度講義

真偽決判

— 親鸞の国家観 —

和田 稠

## 一、親鸞の国家観

## ■ 見すごされてきた外道

大地の会に初めてよせていただきました。いままでどうしてこなかったのかということがまことに不思議な気がするわけですが、考えようによっては、今回こうしてくるようになったということも、また、不思議に思っているわけです。何か話すわけですが、何を話せばいいのですかといいましたら、いま問題になっていることを話してくれということで、それで一応先ほど宗先生に講題を聞かれて「真偽決判」ということになっておいてくださいといったのですが、すぐその後からいかにも大形な題でいささか鼻白む思いがしたのですが、もう後にはもどれません。

お話したいことはいろいろあるんですが、それをうまくすじみちをたてて、まとめてお話することがだんだんできなくなってきました。どういふことになりますか。一応「真偽決判」と申ししたのは、直接には『教行信証』「化身土末卷」の問題ですが、いったい偽とは何だろうということが、じつはここ数年来ずっと問題になっておるわけです。

偽というのは「六十二見、九十五種の邪道」であると親鸞聖人が、そういつていらつしやいますが、これはすでに「信卷」の終わりのところに出てきています。それでこの邪道とか、外道とか申しますと、もうわかったことになっているわけですね。われわれはこうして、こういう学習の場所に出ておりますと、われわれ自身はもうちゃんと仏法の中におる。外道というのは、いわゆるわれわれと関係のない外なるものであると、こういうふうに分かっておるわけですね。

したがって、「化身土本卷」のほうは「真仮分判」といわれておりました、これは安心上の重要な問題として、昔からいろいろ語られておりますけれど、末巻の問題は外道の問題であるということ、どうも何というか、

軽く見すごされてきたというか、それが重要な信の課題になっておらなかったのではないかと、私にとってずっと問題になっておるわけでございます。

### ■ 日常性そのものが信心の問題

そして、これをわれわれのおりますいまの時点でいいますと、これはちよつと誤解があるかもしれませんが、この外道性の問題はじつは民族の問題に深くかわり、その民族といひましても、じつは内にかえりみましますというところ、自己の民族的体質にかかわる問題でないかと思うわけです。

それでそれが、外に形をとつたものが、われわれの日常その身を置いておりますところの時代社会でございますし、その時代社会に生きるかぎりその時代社会を我として生きておる私の意識構造といひますか、そういうものを一緒にしたのが外道性の問題、いうならば、われわれの日常生活そのものの根底にかかわる問題でございます。その日常性そのものが信心の問題として取りあげられてくる。そういうことが、末巻の問題でなかるうかと思うわけでございます。

早い話が、私どもの日常性というものがさか立ちをしておる。すなわち、真実なるものをもって偽とし、偽なるものをもって真実として生きておる。そういうさか立ちをして生きておるといふことが、我らの日常性というものではないかと思うわけです。

そのことを手近いところで見ますと、ここに大地の会というひとつの集まりをいま、われわれがもつておるわけですが、これも、全国からこうしてお集まりになりまして、五日間にわたって聞法会がもたれるという、ある意味では、これはここに集まったものだけの問題ではなくて、現代に生きるわれわれが、本当に真実に生きようとする、そういう時代的な課題といひますか、そういう人間の究極的な願いといひますか、究極的関心といひますか、そういうものによってこの会がここにありますので、いわばこういう会こそが、この場所こそが真に「公共」の名にふ

さわしい場所であり、そして、ここでわれわれが問題にしておりますことが、全人類にわたるところの公共の問題をわが問題としてこうして集まっておるといえるかと思うわけです。

### ■ 公共の名でまかり通る私

ところが、一般的に見ますならば、どうぞごまかせようかね。これは、私、はっきりわかりませんが、この大地の会にご縁のある方がお集まりになるということは、必ずしも真宗大谷派というひとつの教団の中に限定されておるのではなからうと思っておりますが、しかしなんといつても真宗大谷派というひとつの教団にご縁をいただかれた方々が核になっているということがいえると思います。

それで、これは一大谷派という教団にかかわるひとつの集いであるという一面もあると思います。といいますと、真宗大谷派というのは、現代の社会の中にいくつもありますひとつの宗教団体であって、そういう中で私的な集まりであるというふうに一般的には見られるのではないかと思います。それからまた、真宗大谷派というひとつの教団というところから見ましても、その真宗大谷派に所属するもの全部がここに集まっておるわけではないので、ある意味では、宗門の中でもまた特殊なひとつの私的なもの集いというふうに見られておることでもあるのではないかと思います。

すなわち、本来もつとも公共的なものが私的なものとされておる。ということとは、逆に本来、私的なものが公共の名でもつてまかり通るといえることが同時にあるわけです。しかもそのことが、われわれの日常性の意識の中でなんら重大な問題にならないということがあるわけです。

たとえば、今日、公教育といえば国家の行う教育のこととなっておりますが、そのことについて、われわれはなんにも疑問をもちません。それに対して、自分の家で自分の子供なり孫なりと接触をしておる、それは私的な教育であると、皆そういうふうに思っております。ところが、現在、公共の名で行われている教育こそが本質的にはもつ



とも私的なものではないかという一面があるわけです。

### ■ おとしめられた真宗の家庭教育

じつは、ここに来ます時に東北のほうを通ってきたんですけれども、東北新幹線の工事が着々と進んでおりますが、私どもの石川県では北陸新幹線の駅の誘地運動で一生懸命になっておるわけですけれど、それが公共事業という公共の名で行われておるわけです。ところが、よく考えてみますというと、ちよつと話が横道に入ることになります。北陸におりますわれわれの実情からいいますと、新幹線などというものは必要でないわけです。特急が三十分おきぐらいにどんどん出ておりました、しかもそれが、必ずしも満員ということではございません。そこへ莫大な費用と土地を収用して新幹線をつけるということになれば、必ず公害が発生し、騒音が出てくる。しかも、一度やれば二度ともとにかえれないということが、みすみすわかっていっているわけです。それが、公共の名前で行われる。「地方の要望」によって知事がひっぱってくるということになっているわけです。ところが、卒直にいいまして、私どものような民衆レベルのところでは誰もそういうことは要求していない。要求してもいないのに、それが地方住民の要望であるということと誘地運動がなされる。で、結局それは一部の企業や工事関係者か、それにつながる先生方がひっぱってくる。まったく、私的関心による一部の強い要求が公共の名でまかり通っておるわけでございます。

それから、現代の学校における公教育といっておりますものも、じつは、明治以来一貫して立身出世という、私的動機をあおることによって普及させてきたわけです。それに対して私教育といわれてきたわれわれ庶民レベルでの家庭教育（じつは、最近では国家の公教育に押されてほとんど壊滅状態になっていますが……）、ことに、われわれ真宗門徒の家におけるところの家庭教育というものが、じつはほんとうの意味での公教育を行ってきた。箸のあげおろしから、起居動作にいたるまで一切衆生と共なるのちに生きよう、ナンマンダブツ。そういう本當

の公共教育を行ってきたのでございます。

それを、今日においては、私たち真宗門徒でありながらみずから行うべき家庭教育をまったく私的なものとしておとしましてしまっている。そこに、私はひとつの大きな問題があると思うわけです。

### ■ 仏法の名における弾劾

本来、公共的なものが私的なものとされ、本来、私的なものが公共の名によってまかり通っていないながら、それを誰も疑わない。そういう時代社会の中にわれわれが生まれ育っておる。そして、私どもの意識もけつしてそのことと無関係ではありえない。たんに私の外なる時代社会がそのようになっていくというだけでなくて、そこに生きる以上、私自身の中に真実なるものをおとしめ、そして、真実ならざるものを真実として生きておる、そういう私がおるということでございます。外にあらわれておる事象と無関係に、信心だけが常に純粹性を保つものであるのかどうか。こういうやっかいな問題でございまして、そういうことが、今回問題になっているわけなんです。外の問題と内の問題ですね。

それで、私どもが、たとえばこの場所というものが、われわれの歴史を一貫し、世界に普遍するような、そういう公共の問題、われわれの本質のないのちの願いにかかわる問題、そういう問題を確かめる大事な場所であるという、そしてそのことを、われわれが確認すればするほど、これがひとつの私的なものとして位置づけられるという現実がひとつあるわけでございます。

本来、私的なものを公共の名でもっておし通そうとする立場、そういうものとの間に必ず一種の緊張関係というものが生まれてくるわけでございます。その緊張関係というのは、これまた二つありまして、外との緊張関係と内における緊張関係でございます。

われわれが本当に真実に生きんとする場合に、常にそれが真実ならざるもの、承元の法難の言葉でいいますと、

破法の邪執であると。吉水の専修念仏教団は破法の邪執であると。そして、それが仏法の名において弾劾されてくる。と同時に、そういうような中に生きておるわれわれ自身の中にも、同じような緊張関係というものが当然あるわけでございます。

すなわち私たち自身、仏法に生きる、仏法を学ぶといいながら、日常生活の現実においては常にそのことが第二義、第三義的なものとなってしまっているという外道性。そこに私自身の生き方の中にはらまれている内なる緊張関係というものがあられるわけでございます。そうして親鸞聖人におきましては、承元の法難という事件がひとつの大きな機縁となつて、いま申しましたようなことが、それこそ信心の重要な課題となられたのでなからうか。

### ■ 承元の法難

ですから、ある意味で『教行信証』を順序よく、教・行・信・証とこういうふうに通読、読んできておりますが、逆に外道性の問題から、「化身土末巻」から、この『教行信証』というものを、われわれは逆観していただきなさいねばならないのではないかと。そういうことが、非常に現代的意味をもつて感ぜられてならないわけです。

承元の法難といえますものは、『教行信証』後序に突如として出てくるわけでございますけれども、それを突如として感ずるのは、こちらの問題意識が眠っているからであります。親鸞聖人にとりましては、後序の問題は必然的にしるされたのであろうと思うわけです。

これは、先ほどからいつております問題でありまして、すなわち、「主上臣下、法に背き義に違し」と。この文言もわかったようではわからないのですが、あえて申し上げますならば、当時の親鸞聖人の生きておられる歴史的な時点におきましては、主上臣下ということが、いまわれわれが考えております単なる権力関係とか身分関係とかの意味だけではおさまらない言葉でないかと思うわけです。当時の仏教国日本におけるところの主上と臣下、それは、ある意味では、法王と法臣という意味合いをも具体的に持つておったと思うんです。それこそ、公共の地位をあらわす

言葉ではないかと思えます。

ところが、それが私的な利害関係から「罪科を考えず、猥りがわしく死罪に坐す」と。すなわち、私的な利害によって本来の公共の課題に集うところの吉水の教団、念仏の教団を弾圧した。それこそじつは破僧罪であり、謗法罪であると。そういうことが、承元の法難という出来事によって親鸞聖人が「そうであつたか」と、そういうふうな了解の言葉として私は読みたいわけですね。

「法に背き義に違し」というのは、たんに国法に背いたか、仏法に背いたかと、まあ先輩方がいろいろ苦労していらつしやるわけですが、仏法に背いたか、国法に背いたかというそういうことではなしに、公の立場、公の地位にあるものが、その名において真の公の場所であるところの吉水教団を弾圧した。そういうことにおいて、じつは、公の名を名のおつたものが公でなかったんだと。「法に背き義に違し」、すなわち、仏法の名を語っておつたものが、じつは、破僧罪、謗法罪を犯しておる。まあ、そういうことが承元の法難において、親鸞聖人の上に明らかになったことのひとつでないかと思うんですね。

### ■ 世俗的権力の絶対化

この偽ということが、いまずつと問題なんですけれど、偽というのは、ちょっと見ますと、真とみさかいがつかないわけですね。一見してみさかいはつきりするのであるならば、何も真偽決判ということが重要な問題にはならないのですけれども、じつは、偽というものが一見して真とみさかいがつかないところに偽ということがあるわけです。

すなわち、みずからは公共をもって任じ、そして、真実であることを自負しておる、そういうことが偽である。それが、専修念仏教団を私的なものとして弾圧する。そういうことによってみずから「法に背き義に違し」ということを暴露してきた、自証してきた。そういうことが「法に背き義に違し」ということではなかるうかと思うわけ

ですね。

承元の法難ということによって、そこでいったい何が明らかになってきたのか。おそらく、承元の法難というところがなかったならば、親鸞聖人ご自身においてさえ、さほど明確でありえなかったかもしれないことが、承元の法難によって、親鸞聖人ご自身に非常に明らかになってきた。

これを私の了解から申しますと、先ほどから同じことをいつているわけですけれど、こういう言葉もどうかと思いますが、絶対的な価値基準が逆転しておるといことです。すなわち、世俗的な権力が絶対化し、真理が世俗的権力によって相対化させられておる。

承元の法難が、興福寺の奏状をきっかけとして、そして、それが国家の秩序を破り、仏法に背くという、そういうことで行われているわけですけれども、本来、仏教によってのみあるべき国家というものが望まれてくるにもかかわらず、その仏教がじつは国家仏教になってしまっておるとい逆転ですね。そういうことが明らかになってきたことのひとつであると思います。

### ■ 僧も俗も共に外道

第二は、そういう政治が宗教的権威をもって政治自体を絶対化しようとする時には、必ず宗教が世俗化しておる。純粹な宗教的権威が一方において世俗化しておるといことが常に結びついていく。政治の宗教利用と宗教の政治利用、そういうものが常に対応して進んでいく。そういうことですね。

そして、そこにおいて行われるところの宗教政策こそが、じつは破僧罪であり、謗法罪にほかならない。これはあとも触れるかとも思いますけれど、承元の法難もそうでございますし、「化身土本卷」の終わりに『末法燈明記』が出されてくるということも、そういう問題があると思うんですね。

国の行うところの宗教政策こそが、じつは宗教そのものを埋没せしめていく、そういう問題があるんだというこ

とです。すなわち、それをなすものが主上臣下であり、諸寺の積門でありまして、そしてこのことをさらに後にいたりましては、晩年の親鸞聖人は名主・地頭・領家、それから、仏法者という言葉でおさえられておるわけですね。そして、終局的に明らかになったことは何かといえますと、僧俗共に偽であるということです。僧も俗も共に外道である。われわれは仏法の中におると思っておるけれども、われわれの日常的な関心はまったく世俗的利害の私的関心によって埋めつくされておって、そして、われわれの日常生活というものは、まったく偽なる生活以外のなにものでもない。仏教という名の外道である。

このことは、何も特別なことを申ししているのではないのです。「この世の道俗ことごとく 外儀は仏教のすがたにて 内心外道を帰敬せり」と御和讃にもございますように、われわれは何か外道というと、われわれと関係のないものであつて、仏法にあだをなすもの、外から仏法にあだをなすものとしか考えないが、じつは、われわれ自身が外道である。

すなわち、承元の法難を呼び起こしてくるようなひとつの社会状況、あるいは政治状況、そしてそのことがまかり通っていくことをなんら不思議と感ぜられない状況、そういう中において、私どもが仏法を聞いておって、聞いた私どもの信心がそういう状況とまったく無関係でありうるのか、ということです。けっして無関係ではない。その証拠に、仏教と名のつておりながら、わたしたちの生活が外道のほかのなものでもなかったんだと。そういうことの不断の、そしてまったきうなずきが信心の内景ではございませんか。

### ■ 教えに背を向けて論じられる信心

ですから、親鸞聖人は、真偽について「行巻」において「機について対論するに」といわれています。「真偽対」という場合は、教に對していうのですが、「真偽対」というのは、機に對していう。こういうことをいっておられるわけですけども、このことは、「偽」とは真実によって見開かれてきた自覚内容だということ。そし

てそれは、外に見出されるものが、同時に内に見開かれてくるということですね。

じつは、信心・安心の問題で、たとえば『歎異抄』におきましてはですね、「先師の口伝の真信に異なることを歎き」と、その異義というものが、信心の問題として出てくるわけですけども、そういう信仰意識が問題となってくる以前に、その根底にわれわれの生活自体が、時代社会の構造と機能の中にながちりと組み込まれている。

そして、そこに生きておるかぎり私ども自身が時代の子として、無意識のうちに外道以外の何ものでもない日常をおくっておるといふ事実があるわけです。

外なる事実と内なる事実。そういう中で、私どもが仏法を聞いておる時に、私どもの信心・安心といっておるものが、じつは親鸞聖人の教えに背を向けたところで論ぜられている。しかもそれを親鸞聖人の教えによって生きておるんだというふうに変換したところで、しかもそのことがいっこうに信心の問題にならないということに私どもが現在いるのではないか。現在いろんな具体的課題に出会いました時に、私たちの間で語られる問題がすべてその一点にあるのではないかとこう思うわけです。

### ■ 峻烈なる差別、排除の信心

平素、田舎の寺におりまして、いろんな方々と接しておるわけですけども、念仏の信心が語られる場合に、それがまったく本質は外道性以外の何ものでもないことが、信心の名において語られておる。親鸞聖人は「定散の信心」と、こういわれますが、まさにわれわれが語っておる信心そのものが「定散の信心」のほかのなにもない。そういういろんなことを語り合っているうちにいやでも感ぜられていくわけですね。

たとえば、非常に具体的な問題ですけども、こういうことはまあ宗門が同朋会運動を展開してから、一貫して問題になっておることでございますが、念仏の信心がわれわれの現実に生きる生活の具体的事実と触れ合わないでまったたく心の工夫になってしまう。それで主観的な、閉鎖的な世界の中での何か恩寵感に似た喜びに終わってしま

う。そして、本人は気づかないけれども、外部に対するまったくの関心の欠落と峻烈なる差別・排除の信心になっ  
てしまっておる。そういうことを具体的にあげればきりが無いほど出てくるわけですね。そして、真実に生きる宗  
教としての真宗が、むしろ死の宗教になっただけ。

往生といい、願生といい、得生といい、その真実の生という意味が抜け落ちてしまっただけ、むしろ生きた人間を殺  
している。信心の名において生きながら死人になる訓練をしておるのでないか。

### ■ 『歎異抄』をさかさまに読んでいた

と申しますのは、じつは私自身が最近大変な問題になってきたことが一、二あるわけです。話がちょっと横へそ  
れることになるかもしれませんが、そのことについて申しますと、いささか私ごとになって恐縮ですが、じつは私  
自身がですね、かつて十五か十六の少年時代に私なりの親鸞聖人との出会いがあったのです。特に『歎異抄』の第  
一章がきっかけになりました。・我如来と共にあり・という感動があったわけでございますよ。

ところが戦争にまいます時に、岩波文庫の薄っぺらな、金子先生の校註なさいました『歎異抄』を背囊の中へ  
入れていったわけです。島で毎日艦砲射撃と爆撃を受けておりまして、一生懸命『歎異抄』を読んでいるわけだ  
けれども、その『歎異抄』が、かつてのような感動をいっこうにもたらさないわけです。読めば読むほどしらじら  
としまして、いっこうに響いてこない。

しかも、どうしてそういうことになったのか、当時の私にはわからなかったのでございます。わかったのはごく  
最近でございまして、なんとまあ人間というのは、私のことですが、愚かなものだろうかという思いが深いわけ  
です。やっと最近になってわかったことは、当時の私は『歎異抄』をさかさまに読んでおったということです。とい  
いますのは、爆撃と艦砲射撃の中で、周囲の島が次から次へと玉砕してしまっただけ、私のいた島だけがポツンと取り  
残されまして、毎日餓鬼道みたいな生活の中で仲間がバタバタと倒れていく。



そういう中でまったくやるせないんですね。食料がないもんですから、イモ畑を作ろうといって山肌を開拓するんですけど、草を一本抜く力がないんですね。一本の草を抜くのに、やつこらせといって、足を広げ、尻をおろしまして、全部の体重をかけてやつと抜くという、そういう状況の中で、ああ向こうに日本があるんだなど、俺が死んだら日本の見えるところにうずめてくれよとおたがいがいいながら、まったく絶望的な日々を過ごしているわけです。で、そんな中で『歎異抄』を読んでいるわけです。

私は、その時に『歎異抄』をどう読んでおったかというところ、そういう中でニッコリ笑って死ぬるように、泰然として死ぬことができるようにと、死の覚悟をその『歎異抄』からいただこうと思つて読んでおるんです。それでさっぱり響いてこないわけなんです。そのことが後になってやつとわかったわけですね。『歎異抄』というのは死の書ではなくて、「念仏は無碍の一道なり」というんですから、真実に生きる、いのちの願いいっぱい生きるという、そういうことを知らせてくださっている書だ。本当の意味での生、真実の生ということが問題であるのに、私はそれを死の書として、さかさまに読んでおったわけですね。ということは、私が十五か十六の時に『歎異抄』に会つて非常に感動した、これで真宗の門徒にさせていただいたという、かつての信心そのものが、じつはたんなる私の甘い恩寵感にすぎなかったんだ。そういうことが、ひとつわかってきたわけです。

### ■ 生きながら死人にする軍隊と国民教育

信心そのものが、現実の中を本当に大きなお力をいただいてあゆむ信心になっておらなかったということなんです。これを具体的に申しますと、私の身を置いておりました軍隊というところですね、まあ戦争とか軍隊とかというものは狂気の沙汰でございまして、別に日本の軍隊だけではないんでしょうけど、特に日本の軍隊というものは、徹底的に人間性をつみとる、そういうしかけになっておりました。

いまから思いますと、学校での国民教育と軍隊の教育とを二本の柱として、国をあげて人間を生きながら死人に

する教育をやったわけですよ。いのちの尊厳性を抹殺して、ちよつとでも人間的な心情にひかれるようなことでは強い兵隊になれんのだ。国家のためには、いかなるハレンチなことも非人道なことも、平気でやれるような強い兵隊になれということを、国をあげてやったわけですね。まったく人間性が逼塞し、窒息し、おさえつけられた狂気集団、生きながら死人の集団が軍隊であったと思うんです。

その集団の中で、もし私が、「南無阿弥陀仏」と本当に生きるお力をいただいていたならば、・友よ・・同朋よ・といつて、共に語り合い、共に確かめ合い、そしてその軍隊の中において、共に人間性を呼びもどそう、人間性を回復しようという、そういういとなみがはじまらねばならなかったと思うんですね。ところがそういうことが、私にとってはお恥ずかしいことに全然はじまりませんでした。そういう発想のきざしさへなかった。軍隊はこういうものであり、やむをえざるものである。それは与えられたところの現実であり、避けることのできぬ運命として甘受せねばならぬ、と。

これが当時の私の思いのすべてであつて、その中で自他共に一個の人間としての生き方を追求し、確かめ合わねばならぬというようなことは思いもよらぬことでした。ただやみくもに、「いかに死ぬか」ということに集中し、その解答を親鸞聖人に求めたわけですね。まったくさか立ちしておるわけです。そして、そのことが私自身に全然わかっていなかったのです。そのことは、たんに私の信心が、個人としての信心が未熟だというだけではおさまらないものがあるわけですね。

私は日本人でございますので、それで日本人の業について申しますので、別に日本人だけがそういうものだとは思つてはおりませんけれども、それぞれの民族はそれぞれの民族の業を背負っておるということがあると思います。だから、日本人だけの特殊な問題ではないと思ひますが、しかし、そういう民族の業、それはけつして、われわれ個人の中に解消もできませんけれども、個人と無関係なものでもないですね。

すなわち、私が何十年『歎異抄』に触れながら、そこに確かに喜びもあった、感動もあった。なかったとはいえ

ない。しかし、そのことが結局、私一人の内面的な、どういいますか、いまから思いますとひとつの心理的なものにすぎなかったのではないか。要するに、親鸞聖人の「念仏の一道」「ひとえに往生極楽の道」といわれた、そういう信心のあゆみということが欠落しておった、そういう問題があるわけですね。

そうして、そのことがじつは「化身土末卷」の問題であるということなんです。結論的に申し上げますと、それは民族の問題、もつとといいますと国家の問題、政治の問題、宗教と政治、国家と政治、政治と信仰、そういう問題です。

### ■ 親鸞の国家観

汽車の中で読んできた本があるんですけど、これは外国の人が書かれたんですが、民族によってそれぞれ文化の構成をまったく異にしておると。ヨーロッパにおきましても、近接しておる民族・国家であろうとも、それぞれ文化を異にしておる。このたがいに異なっている文化のどちらをも妥協させることなしに共通の基盤をうち立てることができるのかと。そのことを本当に真剣に考えれば考えるほど、ニヒリズムと絶望と、そして狂気におちいるほかはないと。こういうことがありますね。これは広くいえば、文化と文化、民族と民族の問題でございますけれども、同時にそのことは、われわれ個人相互の問題でもあります。

親子、兄弟、隣人同士が同じ家におりながら、ある意味ではまったく違った世界を築き上げ、その中に生きておる。そういうものが、そのおたがいの相違を許しながら、しかも、どこで一緒になれるのか、こういう問題ですね。すなわち、個人の問題と社会の問題がけっして別ではないということです。「老少善悪をえらばず」、「男女貴賤もいらず」（聖典七九一頁）という言葉もあります。老・少・善・悪、男・女・貴・賤の別は、そのまま業の異なりでありましょう。そうした業の一つにして一緒になるのではない、またバラバラの業のところであきらめるのでもない。たがいに適当なところで妥協するのでもない。それぞれの業が違いながら、違ったもの同士がそのまま

でどこで一つになれる基盤があるのか、これが信心の問題だろうと思います。そのことは同時に、広くみれば文化の問題であり、民族の問題であり、国家の問題だと思っうんですね。

そういうことがけつして別ものではないんだということです。そういうところに、親鸞聖人が問題にしておられるところの、われわれが真に生きるということがあらためて問題になってくるわけでございます。これを問題をかえていいますと、親鸞聖人におけるところの国土観、あるいは国家観ということにもなるかと思ひます。ちよつと休憩させていただきます。

## 二、明治以後の精神的頹廃と真宗

### ■ 死の宗教になっている真宗

私は、仏教の問題というのは、現実から出発して事実にならずき、そこからさらに現実にもどつてきてそこで命のかぎり生き抜いていくという、そういう真実の生を開くということが根本だと思っうんですけれども、それが私においてはそのような現実をやむをえざるものとしてあきらめ、その現実にどうかかわるかということを考えてみようともせず、反対にそのような自分をどうしてなくするか、いかに死ぬかということになつておつた。

田舎におりまして、ご門徒の方々といろいろとお話をしておりまして、何十年真宗のご化導を受けてきておりながら、どうかしますとそれが私と同じような死の宗教になつてゐるのではないかと思わずにおれぬものがあるんです。この死の宗教といひますのは、死んでから後にお浄土へまいるという、たんにそれだけのことではございませぬ。毎日の生き方がですね、まったく人間性を放棄してしまつてゐる。

たとえば、卑近な話ですがよく出てくるのは、「何十年み教えをお聞きしておるけれども、いっこうに欲の心がなくなりませぬ」とか、「愚痴の心がとれませぬ」とか、「腹立ちの心がどうにもなりませぬ」とか、そういうこ

とをよくお聞きするんですね。

そこには、どうしようもない人間性についての深い悲しみの響きもあるわけでございますけれども、そういうものを何とかしてなくさなければならぬ、除去しなければならぬという強い思いこみがあるわけですね。しかし、もしそういうものが全部なくなってしまうえば、それこそ仏法を聞くということすらなくなってしまうのです。何か仏法を聞くことによつてですね、人間が生きながら死人になるような生き方をめざしているようなことになっていくんですね。仏法を聞くことによつて、いつもあきらめ、我慢をし、そして不満をおさえてきた。それをさらに一歩すすめて、欲の心、愚痴の心、腹立ちの心をも、お念仏の力でなくしてゆこう。そういうところに全体として人間の抹殺、死の宗教になっておる。したがって、生きておる間に本当にいのちの願いいっぱい生きるということがはじまらないわけですから、結局、究極的な救いは未来になる、それこそ、文字どおり死後になってしまう。そういうことになるのです。

### ■ 明治以後の精神的頹廢

どうして、そういうことになったのであろうかということをお思いますと、そこに先ほど申しましたように、簡単にいえば親鸞聖人の教えに生きるわれわれ真宗の門徒が、明治以後ですね、もっと正確にいうと明治十年以後です。われわれの真宗門徒をも含めて、日本人の基本的な人生観なり、世界観、あるいは価値観なりというものが大きく変わってきたのでないかという、そういう考え方を抜けることができないうわけですね。

そこに、靖国の問題とも結びつく、いわゆる宗教と政治、国家と宗教、政治と信仰、そういう問題につきあたるのです。それは、すでに先ほど申しましたように、承元の法難以来ずっと流れてきておる問題ではございますけれども、それが特に、明治十年代以後、日本が近代国家として成立してくる過程で、それこそ、人間にとつての一番大事なもの、人間の究極的要求がおとしめられ、そして、そうでない第二義・第三義的な欲求を国家をあげて至上

のものとして高く掲げ、それを国家の目標、個人の目標として国民をかりたてた。そういう状況の中で私自身が生まれ、育ってきた。

そしてそのことが私自身の信心のあり方と深くかかわってきておるのではないか。こういうことが、戦中から戦後にかけての私自身のいろんな経験をとおして、いまさらのように問題になり、それが現在、教団の問題とも結びつき、現代においてわれわれ真宗門徒がいかに生きるかという課題にも本質的に結びついておるといふことだと思います。

そこで、真宗門徒であるわれわれを含めて、それこそ民族の精神的伝統の中で非常に長い年月を経過して、その中で仏教によつて日本人が徐々に目覚めてきた、覚醒してきた、そういうひとつの精神的伝統が、明治以後、逆におとしめられ、そこから私どもの民族あげての精神的頽廢がはじまった。

そのことは教団についてもいえますし、個々の門徒についてもいえますけれども、何かそういうことを深く感ずるわけでございます。

### ■ 教えより国民感情が優位に

そこに、どうしても明治以後、われわれがその中で育ってまいりましたひとつの国家という、そしてその国家の中で養われてきたところの国民感情という、あるいは民族心情といえますか、そういうことが、いま私のひとつの大きな関心になっているわけです。その国民感情こそが、じつは私たちをして人間としての真の生き方をわからなくさせてきた外道性ではないか。その国民感情が、われわれに親鸞聖人の教えをなかなか聞かせようとしないので。明治以後、私たちにとつて親鸞聖人の教えよりも国民感情の方が絶対的な優位をもってきた。

もっと極端な言い方をしますと、親鸞聖人のおっしゃるようなことは国民感情にそぐわないぞとして、国民感情にそぐわないような教えは感心しない。むしろ有害であり危険だ。だからして、その国民感情そのものが迷いでは

ないかという、そういうことが問題になるはずがない。国民感情自体に光があたらない。しかも、その国民感情というものは、われわれはそれがずっと民族の歴史とともに一貫して成立してきたようなものだと考えておりますけれども、いまの靖国神社の国営化を受け入れるような国民感情は、じつは明治以後になって、それまでの日本人の長い歴史をとおして培われた精神的土壌に根ざす、本当の意味での精神的伝統を破壊するような形でつくりあげられてきた国民感情にすぎぬのです。

そういうことが、いま私も現代に生きる真宗門徒としての信心の問題にかかわってくると思うわけです。そのことを詳しく申し上げる時間がなくなりましたけれども、私の申し上げたいことは、少なくとも明治十年代以後それなりに非常に苦勞をしながら、近代日本というひとつの民族主権国家というものが築かれてきたわけですが、その過程において、ある意味では非常に巧妙にしくまれた政治的工作によって民族精神の覚醒、国民個々の人間としての自覚という点ではとりかえしのつかないまちがいを犯した。

それは、日本の伝統の名において、真の精神的伝統を破壊するようなことをやった。そしてそれがいまも続いております。「民族の伝統にかえれ」ということによって、真実の伝統を破壊するような、そういうことが伝統の名において常にいわれてくる、そういうことを感ずるわけです。

### ■ 機械的労働力と兵力としての国民

そういう点を少しだけ申しますと、たとえば明治以後、一番大事なことがおとしめられてきたということの实例ですが、すなわち、国家をあげて徹底した人間教育が行われてきたわけです。これは、先ほど学校における公教育と軍隊という二本の柱ということを申しましたけれども、ひとくちにいいますと、すなわち、世俗的なわれわれの幸福、世俗的な価値というものを国をあげて絶対的な人生の目的であるとしてきた。

もっと具体的に申しますと、当時の政治の究極目的であったものはいわゆる富国強兵、殖産興業です。これは国

家の最高目的は金と力の獲得だ、ということでございます。富国強兵は力であり、殖産興業は金です。すなわち国家の繁栄というものは、金と力である。それはまた国民個々の幸福にほかならない。それ以外にいったい何が必要か。それがすべてでないかと。これは恐るべき考え方ですけれども、しかし、そのことが国家ならびに国民すべての最高目的として掲げられたのです。

殖産興業のためには近代的機械生産に適應することのできる大量の労働力が必要であり、富国強兵のためにはこれまた近代戦と強固な組織化に堪えることのできる大量の兵力が不可欠であります。

金と力の獲得、蓄積という最高目的を達成するためには全国民を機械的労働力、兵力としてたたきなおすことが国をあげての国民教育の教育目標となったのです。

私は、大正五年、一九一六年生まれで、六十四歳になります。だから私の生まれましたのは第一次世界大戦のちようどまん中でございます。そして、今度の戦争の終わりまで、ほとんど戦争の中で大きくなったみたいなものです。その中ですね、日本という国はすばらしい国だ。世界に類のない結構な国に生まれたと思ってきたわけです。小学生のころには世界の五大強国の中に入り、中学生の時には三大強国になったと教えられて、何かわけもなくに誇らかな感じになったわけです。

ところが、その五大強国、三大強国という、その中身をつきつめて考えることはしませんでした。精神が非常に幼稚でございます。何がそんなに誇るべきことなのかという、その内容については、ちつとも考えたことはないんです。ともかくすばらしい国だ、えらい国だといわれて、そうかなと思っていたのですが、結局中身は何かという、力と金だったのです。その金と力の獲得を国をあげての目的にし、しかも手段をえらばぬ方法で、見さかしくもなく、しやにむに強行することが民族の発展であり、国家の発展であったわけです。

そういう中で、小さい時からわれわれの生き方として身につけたのが立身出世でございます。立身出世が人生の究極的な目標であると。勉強もそのためにするんだと。就職も結婚も、すべて立身出世。その立身出世は何だとい



うと、弱肉強食です。弱い者をけおとしてでも一歩でも先に出ようと。それは敗戦後のいまも続いておるわけです。何にも変わっておりません。そういうことが人生における究極的な価値であると。それ以外にいったい何が必要なんだと。したがって人の内面にかかわるような問題は国民教育の領域ではなくて、個人の問題であり、私的なことさらにすぎない、こういうことになってまいります。

### ■ 国家にあげわたした真宗の家庭教育

そこに、価値の逆転が起きるわけです。本来、金と力というものは生きるための手段であり、しかもそれが、われわれの自己中心の利欲と強く結びつかずにはやまぬものですから、元来、私的なものです。国家がその私的な目標を高く掲げた場合に、個々の国民もまた私的な目標に生きる私的人間になります。富国強兵、殖産興業をもって国家発展の究極目標にした場合に、それに即応して立身出世が個人の生きる究極目標になります。そして、そのために生涯を生きるからこそが、国家社会によつて公然と保証された正統な生き方であり、内面的な精神の課題にかかわるようなことは、風変わりな、世ならぬ私的関心に属することである。そういうことになっていくわけです。

ですから、そのような国家目的を遂行するための戦争ということが、また、当然正当化されます。明治以来のわが国の歴史をふりかえってみますと、だいたい十年ごとに大きな戦争をやってきたわけですね。次々と別個の戦争があつたようにも見えますが、通観すれば明治百年という歴史の起伏を一貫して百年戦争を遂行してきたのです。そして、その最後の十五年戦争の中で、私という人間が人格形成をしてきたわけです。

しかも、そのなかで特に重大なことは、人間をして真に人間の尊厳性に目覚めしめるところの本来の公の教育、いうならば、「本願念仏の人となれ」という真宗の教育です。そのことひとつをいのちの願いとしていとなまれてきた私たち真宗門徒の伝統してきた家庭教育が、明治以後、その家庭ぐるみで公教育の名において国家に奪いとら

れてしまいました。国家に奪われたのか、こちらの方があけわたしたのか、そのところがきわめて曖昧になっているんですが……。いまもそうなっております。学校の先生、たのみます、たのみます、と行って、大事な子弟の教育を全部学校へ委譲してしまっているんです。

わが国における唯一の公教育の場所であった真宗門徒の家庭教育が崩壊した結果、いまや国をあげて、いわゆる外道の教育をしているわけです。学校というのは、外道の教育をしている。しかも、そういうことについて、われわれ真宗門徒が全然疑問を持っていない。公教育にまかせてさえおけばうまくいくという、そういうことになっておるわけです。

### ■ 国家が絶対的宗教国家に

話が横にそれましたけれども、この学校教育と相いならんで国民教育のもうひとつの柱となったのが、軍隊における壮丁教育です。この軍隊というのは、日本独自の国民皆兵制度によって、成年男子は一人残らず軍隊へ入れて、そこで徹底した人格無視、人間類型化の教育をやったんですね。徹底的に、一個の人間としての自覚を押しつぶし、生命を蔑視する。いのちを侮蔑し、いのちを浪費する、そういう教育をやったわけです。で、そういうめちやくちやな暴行がなせ堂々とまかり通ったのか、なぜ国民的批判がそれに対して起きなかったのかといいますが、そこに靖国にかかわる問題があるわけです。すなわち、国家が絶対的宗教国家になっていったという事実です。

われわれ真宗門徒としての基本的な了解は、人間というものには、愚かで、あやまち多き不完全なものであり、凡夫である、と。したがって、人間のいとなみは、政治も経済もけっして絶対のものではなく、あやまち多きものである。また、人間のつくる集団というものの、家も、村も、組合も、企業も、皆あやまち多き集団だと。国家といえども例外ではない。むしろ、最もあやまちをおかしやすい最大の集団だ。そういうことが、われわれの基本的了解だと思ふのですね。こうしたわれわれ真宗門徒の了解は、それはまた近代の教養がたどりついた結果ともけっして

相離れるものではないと思います。

このような基本的了解こそ、人間的で健康な考え方だといえましょう。そして、これは永年にわたる仏教、特に真宗の教えによって養われてきた了解だと思えます。少なくとも明治以前においては、一人ひとりの真宗門徒は、戦争というものを絶対的に神聖なものだと考えたことはおそらくなかったろうと思います。また、現実の政治体制をそのまま絶対的なものだとも考えませんでした。

国主、まあ、国の主人といえ、私どものところでいえば、加賀藩ですから前田さんですけども、その前田百万石の殿様といえども、一個の凡夫であると。「殿様といえども、われわれと同じ凡夫じゃわい」。そういうことが、真宗の門徒であった加賀の百姓の当然の了解であったと思うんです。ですから、国がはじめるところの戦争もですね、「また、難儀なことをはじめよつた」と、本当に愚かで悲しいことだと、こういうことが当然の了解だったと思うんです。殿様どころか、京都におられる天子様であっても、本質的にはわれわれと同じ迷いの凡夫だと、そういう眼をもっておつた。

ところが、そういう眼は明治以後すっかりつみ取られてしまいました。それは、国家というものが最も権威のある絶対的な宗教的存在になったからでございます。

### ■ 国家的規模の人間崩壊

それで、国家がどうしてそのように宗教的権威になりえたのかといえますと、ひとくちにいいますと、国家が国民の霊の管理をしようとする時には、まず死者の霊を管理することが最も有効な方法なのです。そういうことをいっておつて、ふと気がついてみましたら、われわれ自身がまったく同じようなことをやっていますね。過去帳というものを寺が握っておりますね、死者の霊を管理することによって、生きたご門徒が固く寺にしばりつけられているのです。生者を管理しようとする時には、まず死者の霊を管理するという、まったく卓越した着想といえます。

かね、国家がそういうことをはじめたのです。

これが、靖国の問題でございまして、国家が宗教というものを政治的に利用する。それは、きわめて日本的な、独自の宗教利用です。それに加えて、霊をまつることによって国家自体が霊的存在になります。そのことによってはじめて現実の国家体制とその政治のいとなみのすべてが絶対化されることが可能となるのです。

このようにして、戦争も「聖戦」として絶対的な宗教戦争になった。そのために、戦争にともなうあらゆる非人間的なことが、すべて暗黙のうちに許されることになるわけです。戦争につきもののあらゆるハレンチなこと、非人間的なこと、略奪、強姦、暴行が神聖な国家目的遂行のために大目にみられ、われひと共にその悲惨を直視することをサボってきた。そして、その結果、国家・民族をあげて、人間として失ってはならぬ最も大事なものを欠落してしまつたのです。国家的規模でもって、とめどもない人間の精神的頹廢、人間崩壊の道に 落することになつたのです。

現在、青少年の暴力に見られるような生命の蔑視が、しきりに取りあげられておりますが、これはけつして戦後になつてにわかに出てきた問題ではなく、じつは、明治以後、国をあげて生命の侮蔑と人間性の根底を破壊するよ うなことをやってきた、その当然の結果が出てきたのでありまして、それはいふなれば私どもの責任でないかと思 うんです。

### ■ 教えに基づく生活文化の喪失

といたしますことは、戦後の時代は、戦後に生まれた人たちがつくつたものではございませんので、みんなわれわれがつくつたのであります。私は、いま六十四歳ですから、敗戦時は二十九歳でした。その後の三十六年間、戦後のあらゆる経済組織から政治機構、教育機構をみんなわれわれの年代がつくりあげてきたわけですね。

そのわれわれの年代というものは、オギャーと生まれ出た時から個の生命を侮蔑する時代の中で、人間としての

一番大事なことを全然教えられないまま育ててきた。そして、そのような状況の中で共通の精神的雰囲気、共通の国民感情を醸成してきた。そして、私自身、真宗門徒であるより先に、無意識のうちにこの国民感情によって感  
覚し、行動する人間になっていたのです。

そういう人間が戦後の時代をつくってきたのでございまして、現在あらわになっておりますいろいろな事象の原  
因は、けっして戦後になってから出てきたのではないと思うのです。

このようにして、本来世俗的な国家が、宗教的な絶対存在とされたことによって、絶対不二の真実教たる浄土真  
宗が、逆に国家体制内で相対化されておとしめられ、国家の宗教政策、宗教統制によって世俗化していったのです。  
そうした中で真宗門徒の個々の家庭の中から、聖人の教えの言葉が急速になくなっていくわけなんです。真宗門徒  
といいながら、現在の生活様式の中で、教えに基づく生活文化というものが全然なくなったといってもよろしゅう  
ございます。

名は真宗門徒でありますけれども、現にそこに生きておりますものは、門徒としての信も生活も失ってしまった  
一個の現代人がいるわけでありまして、その名に値する真宗門徒はどこにもいない。そういう重大な問題が、現在  
あらわになってきておるのであります。

### ■ 人間の尊厳を侮蔑しきった文化

ところでいま、明治以来の「国民感情」という言葉を使っただけですけど、その国民感情というものは、必ずし  
も、われわれの民族の歴史を一貫して流れる精神的資質とか伝統とかといわれるものではなくて、明治以後、非常  
に不自然に、人為的に、政治的につくられた国民感情、操作された国民感情である。

しかも、それをわれわれは、日本古来の国民感情だと思いきまされてきたし、また思いこんでおる。そういうこ  
とが、靖国にもかかわる重大な問題だと思えます。すなわち、そういうことによって、かえって明治以前のよき精

神的伝統、国民的資質が見失われてしまったということがあるんです。

たとえば、神社という神社がおしなべて最近、非常に墮落しておりますね。「神明」という言葉がございすが、「天地神明に誓って恥ずることがない」なんて、いまでもときおり、疑獄事件につながる政治家が口にしますけれども、まあ、ようやく言葉だけがかろうじて残っているわけですが、その本来の「神明の前に身をつつしむ」とか「神明も照覧あれ」とかい継がれてきた公明正大な神格を保持している神社はほとんどありません。おおかたの神社が、戦後の経済成長の過程でうすよごれた。幸福配給業、幸福販売業になってしまいました。それほど神々が墮落したんですね。神々が墮落したということは、人間が墮落したんです。

神々だけが墮落したわけではないんです。これは大変な問題でして、そうした神々の墮落をあとで、宣伝することによって人々を墮落させている元凶が、NHKという存在であります。とことん、人間の尊厳性を侮蔑してきた文化が、いま横行しているわけです。

神社にかぎらず、宗教界全般に、このような風潮が高められております。私はテレビを時々しか見ないんですけども、なにか仏教にかかわる場面といえば、必ずゴーンと鐘が鳴って、死者犠礼をやっている。宗教とは霊をまつることなんだと。そういう情景を繰り返かえし放映することによって、何よりも身内の幸福を手に入れ、手放すまいとして、つねに霊を意識し、霊をまつらないではおれぬ人間を大量につくり出しているのです。

私は、このごろ段々人が悪くなったのか、少しは利口になったのか、あないなものを見て、なるほどなあと思ひあたるようになりました。

### ■ 外道性の事実を見開く「化身土末巻」

けさも、晨朝参拝にまいりましたら、宗憲改正のことをお説教いたしておられましたね、宗教法人の話も出てきて、それを聞きながら考えておったんですが、このでっかいお寺が宗教法人法によって免税になっておる。国

家はなぜこのようなものを免税にしておるんだろうと……（笑）。このごろ行政改革で、サラリーマンのわずかな収入でさえ税金で取っていくんでしよう。庶民の福祉のわずかなものでさえ減らそうとしているのに、この広大なお寺の固定資産税を免除にしているのは、いったい何だろうとね。そうでしょう。

政治というのは、そんなに甘いもんでないでしょう。何か効用があるからこそ保護しているんですよ。そうすると、その効用とは何かというと、けっして同朋会運動をやってくれと、そういうことを国家は期待しておりません。何を期待しているかというのと、忠実に霊を守ってくれ、霊を管理せよ、それだけを要求しておるわけです。それだけでじゅうぶん免税にする価値があるわけなんです（笑）。

平素から、霊を管理することによって、国民の意識を寺がつかんでおる。それで、いざという時には、その霊を国家が管理すれば全部政治の思うつぽになるでしょう。そういうことで、なるほど免税にしているんだなということがわかってきました。そんなことをわかるのに、何十年とかかっとなるんです。

そういうことが、じつはわれわれの信心の問題なんですよ、そうでしょう。そういうことがまったくわれわれの信心の問題から欠落しておったということなんです。自他を見る眼が信心の名によって塞がれていた、狂っていたのです。そして、そういう、親鸞聖人の問題になっておるのが、すなわち「化身土末巻」の真偽決判の課題であります。

先ほどから申しました、国家・民族・文化の基本的性格と、その歴史の総体を土台として私たち個々の意識、心情が成り立っている。そして、その民族心情、国民感情そのものに光があてられたことはない。一切の思想・信条がその上に形成されている。そしてその思想・信条の動向について国家の政治、宗教政策や思想統制が深くかかわっている。

こうしたことが、私たちの精神の目覚め、主体的な自覚を蔽っている重大問題であることを歴史的現実にも即して明らかにしているのが、「化身土本巻」の末尾の『末法燈明記』の記載であり、「末巻」を通じて引文されている

民族思想、民族信仰の実態でありましょう。親鸞聖人の眼は、信心の根底に横たわっているものが、じつは無際より已来、民族の歴史となつていゝ外道性の事実、これこそが邪道であることを愕然として見開かれたのであります。「化身土本卷」における真仮の問題は、一応は私たちの信仰意識についての分析、批判ともいえますが、そこに見出されてくる仮の信心こそが、じつは内なる外道性に根ざすものであったというおどろき、個人の信仰意識の外にあつて、それが信心の課題にさえならない私たちの存在形式、それが邪道の根源であることを具体的な歴史的事実とおして見開いていかれた自覚の記録が、「化身土本卷」の真偽の問題でありましょう。

### ■ 民族・国家のあり方を明らかにする道

偽といい、外道性というのは、外にあるのではなくて、外だと思つていた外道性がじつは内であつた。内なるものが、外のかたちをとつておる。その外の形をとつておるものを自己として私が生きておる。そのことが邪偽であつたという自覚でしょう、偽のうなずきでしょう。それで、親鸞聖人は真偽対というのは機について対論するのであると、こういうふうを示しておられるのではないかと思われるわけでございます。

内によつて外を知り、外によつて内を知る。そうして、まさに、現在私どもの考えなければならぬことは、国家というものが外道であり、政治、教育、あらゆるものがじつは、六十二見、九十五種の外道・邪偽の教えであるということなのです。

問題は、われわれはそのような自分の外道性をどうしたらいいのかと、すぐ話がそういうところについてしまふんです。外道性をどうしたらいいのか。それをどう処理したらいいのかと考えるそのことが、自己を知らぬ外道性なんです。これは、われわれの信仰の話の中でよく出てくるんです。いったいどうしたらいいんでしょうか、どう思つたらいいんでしょうか、と。

つねに、実践と心の工夫とですね。だいたい外道というのは、民族の歴史と文化の総体を我として、いまここに



いるこの私のことであつたはずで。そののつぴきならぬ事実には、いまのいままでうなずくことがなかつたのです。その事実には、ナンマンダブツとうなずくことが、先決なんだよというのが聖人の教えでありましょう。そして、そのうなずきのみが、のつぴきならぬ事実を、かけがえのない目覚めの内容に転ずるのでしよう。

一心に弥陀をたのめと、たのむことが先だと。そのことにおいてのみ、先ほどのような異なる業の中に生き、異なる世界の中に生きるものが、しかも妥協せず、回避もせず、挫折もせず、異なつたものが異なつたまんまで一緒にされる世界を開くのだ。個人においても、民族においても、それぞれの業になるほどまちがひなし、とうなずいていくところにのみ、うなずくというその一点においてのみ、・おお、兄弟よ・・同朋よ・と共にあゆむ道があるのではないか。このことを、私どもが現実の日常の中で、あらためていただいでいかねばならないことではなからうかと思つてわけです。

親鸞聖人が、弾圧するものに対して、晩年のお手紙にもごさいますけれども、念仏をさまたげるものをけつして憎んではならないと。そのものために折れ、といつておられます。念仏をさまたげるものは、外道性において生きておるといふ点では私も一緒だと、なんにも変わらない。われわれは、それをすぐ敵とする。そうでなしにまつたく一緒なんだと、ただそのことにナンマンダブツしておるか、しておらないかの違いだけなんだと。じつは、そのことが、決定的な違いなんですけれども、しかし、自己の外道性ということについては、なんら変わらんです。外なる外道をあわれむ心というのは、自己の外道性にうなずくところにしか出てこないわけですね。そこに、念仏を弾圧するものとさえ一緒に手をさしのべていくことができるんだという、そういう世界を教えてくださいませんか。

そして、まさにそういうことが、現在のわれわれの生きざま、個々の生きざま、それを大きくいえば国家のあり方、親鸞聖人が国家安穩ということをおっしゃいますが、そういうことが、現代を根本から明らかにしていく、ただひとつの道ではないかということをおもひます。

(この一文は、一九八一年十二月に『真偽決判』として出版したときのあとがきです。)

最近、私たちの身近かに靖国問題に代表される、宗教の名をまとった政治がひたひたと浸透してくるさまは、大戦前夜の足音を思いださせ、いいよりのない危機感となって私たちをゆり動かしてきました。

愛国心・美しい日本を守るう、等と、一つの擬制の国家観をうえつけるかけ声の高まりの中で、親鸞の教えを聞く縁をもつものにとって「国とは何か」、そのことが今まさしく問われています。そして、この問題はたんに一人ひとりの主観的な課題というばかりでなく、時代の課題としての位相をもつ複雑な問題として私たちに突きつけられているのであります。宗教を名のり、親鸞の教えを我が人生とするものにとつて、それがどういふ問題なのか。容易ならぬ現実の内、私たち自身の姿勢に大きな転換をうながしてきていることも、また否定できないことであります。

それは、長い間、時代社会の声を聞く耳を閉ざし、主観の内に安慰をむさぼってきた私たちが、心理主義的な信仰や恩寵的な信仰からいかに脱皮するか、もつという信仰の個性をいかにして超克しうるかという問題でもあります。まさにそれは、私たちをして浄土こそわが国と名のられた宗祖親鸞の魂を獲得し、その魂を立脚地とした時機相應の教学を確立することを私たちに要請してくる課題でありましょう。その意味では、今日のこのような反動化する時代の問題を根こそぎ信仰の課題として受けとり直す、千載一瞬の時が到来しているといつてもいいのではないのでしょうか。

しかし、時代の問題を、正しく身に受けとめていくということは、口でいふほど単純なことでもないことも事実であります。それは、どれだけ私たちの日常生活が虚妄に満ちていると指摘されようとも、その虚妄性を解き放つことが容易でないことと同じであります。

和田師は、この講義録の中で、みずからの戦争体験を基に、日本を丸ごと戦争へと邁進させた明治以後の日本国家体制を祖上へのせ、政治と宗教、真宗と国家の検討を通して、親鸞の課題(真偽決判)へと切りこんでおられます。そこでは、明確に時代の問題を荷負する態度を指し示されています。それは、時代社会の現実を無視した独断的な信仰論でもなく、かといって時代社会の現実をそのまま認する立場に立った、たんなる情況変革論でもない、まさしく親鸞の名と時代社会との両極の間に身を据えながら、親鸞の国家観を掘りおこす課題の方向を提示されています。

それは、宗祖親鸞の求めた課題を我もまたあゆまんとする決意のうながしであり、宗教問題にとつていつたい何が危機なのか、その問いの中に五体投地して歩むものに、実践的な意義をもって迫ってくるものであることを確信します。

なお、この講義録は、一九八一年六月二十日〜二十四日、仏光寺を会場にして開かれた大地の会開法会での和田稠先生の講義を収録したものです。

一九八一年十二月

大地の会学習塾

