

藤元正樹講述

愚禿鈔講義 第一卷 (下卷1)

(愚禿鈔下卷ノ横出之義也)

目次

第一講

愚禿鈔 下 1

下巻は善導の三心釈の検討 2

宗祖の読み替え 6

至誠心釈全体が利他真実をあらわす 7

利他真実の課題 8

第二講

唐朝光明寺和尚 『観経義』（散善義）云 11

なぜ韋提希は阿弥陀仏の浄土を選んだのか 13

依報莊嚴と正報莊嚴との間に華座観 14

華座観において韋提希は得忍 15

「堪任不退の信」 15

散善三観は「無問自説」 16

いかなるものが浄土に生まれるのか。善導は九品唯凡 16

如来の行に衆生がいかに相応しうるか 17

如は衆生と如来の媒介概念 18

至誠心が人間の真実のすがた 19

捨てられたものを須いよ 21

横出は救済の個別性をあらわす 22

他力中の自力 22

宗教の現実横出の課題 23

第三講

利他真実について、また二種あり。 27

捨てられたものはいったい何か 27

「須いよ」をどうみるか 28

宗祖は衆をすべてと読んだ 29

教頓機漸 30

如是三釈 31

衆生を撰取するに尽きず 32

信心の教判 34

浄土の心をもって娑婆が厭われる 36

人間に根深くある理想主義的傾向 36

第四講

利他真実について、また二種あり。 39

教相判釈は三心釈から出ている 43

真実に二種あり 44

他力によって真の自力を成就する 45

真理は逆説的激情 47

他力は自力の検討の中に出でくる 48

難行・易行は努力の問題ではなく、心は浅深の問題 5

厭離は退屈を本質としている 52

第五講

「二には深心、深心と言うはずなわちこれ深信の心なり。また二種あり。 61

深心釈 62

信心に浅い深いがある 63

人間の根機を根拠とする信心であるかぎり浅信 64

機の深信が罪福信を破る 65

深信の問題は横出の問題 67

深い心とは無底の体験 70

二十願の自覚としての三願転入 70

第六講

七深信者 77

深心は菩薩の菩提心をあらわす言葉 78

『観無量寿経』の一卷の眼目 78

自分の生涯が決定してくるような体験 80

生活全体が往生という意義をもって開かれてくる 84

第一深信がなければ第二以下の深信はない 85

乗彼願力を深信する 86

了教・不了教の真偽 91

建立自心は自らの信心を建立せよということ 92

第七講

六決定とは、已上次の(一)と(二)、知るべき。 99

唯信仏語について 100

往生浄土の内容 101

唯信仏語が他力の信心を明らかにしてくる 104

雪山童子の意味するもの 107

苦惱する一切の衆生に随順する 110

一切衆生の根底にある志願 112

三是名は讚嘆の意味 113

血となり肉となるような教え 114

親鸞一人の名で十分 117

第八講121

「二には深心、深心と言うはすなわちこれ深信の心な

第六には「この経に依つて深信す。」

深信する人が問われている 140

別時意の難 141

影現という言葉 144

「深信行者」の読み替え 146

古今楷定の事業 147

韋提希の苦悩の深さに応えて仏は立っている 149

「この経に依つて」とは「本為凡夫」の仏教史観 150

諸語・実語・時語 150

第十講157

七深信者157

頭愚痴心 158

信において如来を受胎している 159

伝統とは自分のものとして受け取り直す 161

救われざる自己の発見 163

り。また二種あり。121

深心は深く信ずるが原点 123

深心積の結論は「自心を建立」すること 123

深い人間観と真理観 124

二種深信は韋提希の信 125

依報莊嚴は現実の対極 125

法然上人は法から機を見た 127

指方立相 165

親鸞聖人の人間観は凡夫でなく凡愚 166

自分の存在に対する約束を信ずる 168

機の深信はもっとも健康な精神 169

落在する魂 170

如来が私を信じていくくださる、その信に乗ずる 171

身は魂の社会性 173

社会に深い恩を感じるから社会を改革する 175

横超の本願は社会性でないか 177

第十一講181

七深信者181

七深信は展開する信心 181

七深信の構造は円環的 184

自分を経験せしめる契機 186

深心は深い意識 187

六角堂参籠は絶望の体験 127

諸仏を諸仏たらしめる阿弥陀 129

あらゆるものが真理の顔をする末代 129

機の深信は法蔵の懺悔 130

深心に立った本願選択 132

救われざる自己の発見 132

第九講139

東岸の声は「すでにこの道あり」の内容 188

尋発と我発 190

法蔵は本願という自分を選んだ 190

逆悪阿闍世の救済 192

曇鸞の浄土は穢土に対する浄土 194

此岸の声の中に彼岸の声を聞く 196

第十二講203

第三には「決定して『観経』を深信す。」203

願力に乗じて救いがたき自身に安んずる 204

彼岸から道が開かれる 206

『観経』は一経両会の經典 209

悩みをもとに語る人をもつことが救う 210

欣慕は人生の問題を明らかにする 211

「標境以住心」 212

中方世界が抜けている 213

凡例

- 一、宗祖の著作および三經七祖關係の文は、漢文は大八木興文堂発行の『真宗聖教全書』により、書き下し文は東本願寺出版部発行の『真宗聖典』によった。但し、本文中の『真宗聖教全書』など漢文体の引用は、できるだけ書き下し文にした。
- 二、本文中（聖典○頁）とあるのは東本願寺出版部発行の『真宗聖典』の頁数、また（真聖全○頁）とあるのは『真宗聖教全書』の頁数である。
- 三、旧仮名遣いは現代仮名遣いに、旧漢字は当用漢字に改めた。

第一講

第一講

愚禿鈔 下

聞^{キキテ}賢者信^ノ一 顯^ス愚禿^{トクガ}心^ヲ
賢者信^ノ 內賢^{ハニシテ} 外愚^{ハナリ}
愚禿^{トクガ}心^ハ 內愚^{ハニシテ} 外賢^{ハナリ}

唐朝光明寺和尚 『觀經義』(散善義)云

「先就^テ上品上生位中^ニ、乃至^一從^ニ弘告阿難^一已下、即雙^{ベテ}標^ニ二意^ヲ、一^ニ明^ニ告命^ヲ、二^ニ明^ニ弃^ニ定^ヲ其位^ヲ。此^ノ即修^{スル}大乘上^ノ善^ヲ。凡夫人也。三^ニ從^ニ若有衆生^一下、至^ニ即便往生^一已來、正明^ク三總^{ジテ}舉^{コトヲ}。有生之類^ニ、即有^ニ其^一四^一、一^ニ明^ニ能信之人^ヲ、二^ニ明^ニ三求^ニ願^{コトヲ}往生^ヲ、三^ニ明明^ニ發心多少^ヲ、四^ニ明^ニ得生之益^ヲ、四^ニ從^ニ何等為^ニ三^一下、至^{マデ}必生彼國^ニ已來、正明^ク下^ニ弃^ニ定^ヲ三心^ヲ以為^テ中^ニ正^ト因^ト。即有^レ二^一。一^ハ明^ハ世尊隨^テ機^ニ顯^{コト}益^ヲ、意密^{コトヲ}難^レ知^リ、非^ニ弘自^ニ問^ニ自^ニ徵^{シタマフニ}一、無^キ由^レ得^レ解^ヲ。二^ニ明^ニ如來還自^ラ答^{ヘタマフコトヲ}。二^ニ前三心之數^一、

經云、一者至誠心。至者真^{トハナリ}、誠者実^{ハナリ}、欲^{オモフ}明^{サント}。三一切衆生、身口意業所^ニ修^{スル}解行、必須^{モチイフコトヲ}。二^ニ真^ニ實^ニ心中^ニ作^ル。一、不^レ得^三外現^{ニズルコトヲ}。二^ニ賢^ニ善^ニ精進之相^ヲ、內懷^ニ虛^ニ假^ニ、貪^ニ瞋^ニ邪^ニ偽^ニ、奸^ニ詐^ニ百^ニ端^ニ、惡^ニ性^ニ難^ニ侵^ニ。事^ニ同^ニ蛇^ニ蝸^ニ、雖^モ起^レ三^ニ業^ヲ、名^ニ為^ニ雜^ニ毒^ニ之^ニ善^ニ、亦^ク名^ク虛^ニ假^ニ之^ニ行^ニ、不^レ名^ク真^ニ實^ニ業^ニ也。若^ク作^ク三^ニ如^ク此^ノ安^ニ心^ニ起^テ行^ヲ者、縱^ニ使^ニ苦^ニ勵^ニ身^ニ心^ヲ、日^ニ夜^ニ十^ニ二^ニ時^ヲ、急^ニ走^ニ急^ニ作^ニ如^ク灸^ニ、頭^ニ燃^ニ者、衆^ニ名^ク雜^ニ毒^ニ之^ニ善^ニ。欲^{オモフ}下^ニ廻^ニ此^ノ雜^ニ毒^ニ之^ニ行^ヲ、求^ニ中^ニ生^ニ彼^ニ弘^ニ淨^ニ土^ニ上^ニ者、此^レ必^ニ不^レ可^ク也。何^ヲ以^テ故^ニ、正^ニ由^テ下^ニ彼^ニ阿^ニ彌^ニ陀^ニ仏^ニ、因^ニ中^ニ行^ニ。二^ニ善^ニ薩^ニ行^ヲ一^ヲ時、乃至^一念^ニ一^ニ利^ニ那^ニ、三^ニ業^ニ所^ニ修^ニ、皆^ニ是^ニ真^ニ實^ニ心^ニ中^ニ作^ル。上^ニ凡^ニ所^ニ施^ニマ^ニナ^ニス、為^ニ趣^ニ求^ニ一^ヲ、亦^ク皆^ニ真^ニ實^ニ。又^ク真^ニ實^ニ有^ニ二^ニ種^ニ一^ヲ、一^ニ者^ニ自^ラ利^ニ真^ニ實^ニ、二^ニ者^ニ利^ニ他^ニ真^ニ實^ニ。」文

(真聖全一・四六四〜四六五頁)

愚禿鈔 下

賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す。

賢者の信は、内は賢にして外は愚なり、

愚禿が心は、内は愚にして外は賢なり。

唐朝の光明寺の和尚の『観経義』に云わく、

「先ず上品上生の位の中について、乃至 一に「仏告阿難」より已下はすなわち双べて二の意を標す。一に告命を明かす。二にその位を弁定することを明かす、これすなわち大乘の上善を修学する凡夫人なり。二に「若有衆生」より下「即便往生」に至るまで已来は、正しくすべて有生の類を挙ぐることを明かす。すなわちそれに四あり。一には能信の人を明かす。二には往生を求願することを明かす。三には発心の多少を明かす。四には得生の益を明かす。三には「何等為三」より下「必生彼国」に至るまで已来は、正しく三心を弁定してもつて正因とすることを明かす。すなわち二あり。一は世尊機に随いて益を顕すこと、意密にして知りがたし。仏自ら問うて自ら徴したまうにあらずは、解を得ること由なきことを明かす。二は如来還りて自ら前の三心の数を答えたまうことを明かす。『経』に云わく、「一者至誠心」。至とは真なり、誠とは実なり。一切衆生身口意業に修するところの解行、必ず真実心の中に作したまえるを須いんことを明かさんと欲う。外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ。内に

虚仮を懐きて、貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性侵めがたし、事蛇蝎に同じ。三業を起こすといえども、名づけて雑毒の善とす、また虚仮の行と名づく、真実の業と名づけざるなり。もしかくのごとき安心起行を作すは、たとい身心を苦励して日夜十二時、急に走め急に作すこと、頭燃を灸うがごとくするは、すべて雑毒の善と名づく。この雑毒の行を回してかの仏の浄土に求生せんと欲うは、これ必ず不可なり。何をもつての故に、正しくかの阿弥陀仏因中に菩薩の行を行じたまいし時、乃至一念一刹那も三業の所修、みなこれ真実心の中に作したまいしに由つてなり。おおよそ施したまうところ趣求をなす、またみな真実なりと。また真実に二種あり。一には自利真実、二には利他真実なり」と。文

(聖典四三五～四三六頁)

一

■ 下巻は善導の三心釈の検討

『愚禿鈔』下巻には、「唐朝の光明寺の和尚の『観経義』に云わく」と、「散善義」の三心釈のうちの至誠心釈がまず最初に引かれている

わけであります。『愚禿鈔』の下巻は申すまでもなく、善導大師の三心釈の検討ということが中心課題となっております。で、三心釈の引文には、宗祖の場合は独自の読み方、あるいは読み替えがなされているわけですから、とくにこの読み替えが集中的にあらわれているのがこの三心釈でございます。

善導大師が『観経疏』で、

一句一字不^モレ可^{カラ}ニ加減^ス。欲^ハレ写^{サント}者、一如^ニ経法^ノ。応^ル知^ル。

(一句一字も加減すべからず。写さんとおもわんものは、一に経法のごとくせよ。応に知るべし。)(真聖全一・五六〇頁)

という言葉で結ばれておりますから、一字一句加減すべからずということが、この『観経疏』を読む場合の基本的姿勢であります。しかし、そういわれているにもかかわらず、宗祖は最も多い読み替えを三心釈の中で集中的にされているのであります。

たとえば、「信卷」に引かれている「散善義」の文、

一切衆生の身・口・意業の所修の解行、必ず真実心の中に作したまえるを須^レいることを明かさんと欲^ウ。

という言葉ですが、これは、「一切衆生の身口意業に修する所の解行、必ず真実心の中に作す須^キことを明かさんと欲^ス」(『浄土宗全書』

震旦祖釋二―五五頁参照)という読み方を「須」の一字を開いて、「もちいる」という読み替えをされたのであります。(山辺・赤沼著『教

行信証講義』「信証の卷」五九八頁では、「欲^レ明^下一切衆生身口意業所修解行、必須^中真実心中作^上」)

それから次の、

外に賢善精進の相を現^レずることを得^ザれ、内に虚仮を懐^キいて、貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ。(同 頁)

と続いています。これももともと、「外に賢善精進の相を現^レじ、内に虚仮を懐^クことを得^ザれ。貪瞋邪偽奸詐百端にして、悪性侵め難く、事、蛇蝎に同じきは」と読まれている言葉なのです。ここにも「外に賢善精進の相を現^レずることを得^ザれ。内に虚仮を懐^クばなり」(存覚写

本・聖典一〇四八頁の註)という宗祖の読み替えがあるわけでありす。

それから少し後のところに、

乃至一念一刹那も、三業の所修みなこれ真実心の中に作したまいしに由^ツてなり、と。おおよそ施したまうところ趣求をなす、またみな真

実なり。

(聖典二二五頁)

と引文されていますが、この「おおよそ施したまうところ趣求をなす」という読み方も、これは宗祖の独自の訓点によるのです。

それから、文章の組み替えであります。『愚禿鈔』下巻には、「また真実に二種あり。一には自利真実、二には利他真実なり」とありまして、その次に、「利他真実について、また二種あり。一には……、二には……」とあるのですが、『観経疏』を見ますと「また真実に二種あり。一には自利真実、二には利他真実なり」と記されておりまして、「利他真実について、また二種あり。一には……、二には……」という文章はございません。ただ「二には利他真実なり」というだけに終わっているものでありまして、いったい何が利他真実かということは『観経疏』では明記されていない。自利真実についてのみ、文章が記されているわけでありまして。

ところが『愚禿鈔』では、「利他真実について、また二種あり」「一には、おおよそ施したまうところ趣求をなすは、またみな真実なり」の文は、「また真実に二種あり」といわれている前のところに出てくる文であります。それから、「二には、不善の三業は必ず真実心の中に捨てたましいしを須いよ、またもし善の三業を起さば必ず真実心の中に作したましいしを須いて、内外明闇を簡はず、みな真実を須うるがゆえに、至誠心と名づく」の文は、このあとに自利真実二種の文が出されますが、これは『観経疏』至誠心積の中で自利真実の最後のところに引かれている文章です。この二つの文章を利他真実であると書き出されているのが、宗祖の『愚禿鈔』における独自の読みなのでございます。

つまり「一句一字加減すべからず」でありますから、まさしく加減はしていない。増えも減りもししていない。けれども訓点のとり方によって、文章の内容ががらっと違ってくるのですね。こういう訓点のとり方、あるいは文章の組み替えというのは、ただたんに宗祖が勝手に読み替えられたということではなくて、むしろ、善導大師がほんとうに意図しているものを言い当てる一つの方法であると思うのでございます。

二

先日、『中外日報』に、西尾京雄氏が安田先生批判だろうと思うのでありますが、「はじめに名号あり」は間違っている。間違っているゆえんは、『大無量寿経』の出世本懐の文といわれる「道教を光闡して」という言葉の「道教」の意味の取り違いだという指摘であったように思うのであります。「道教」とは何かということについてのいろいろな検討だったように思います。

如来、無蓋の大悲をもって三界を矜哀したまう。世に出興したまう所以は、道教を光闡して、群萌を拯い恵むに真実の利をもってせんと欲してなり。

(聖典八頁)

という、あの言葉についてであります。「道教」というのは『涅槃経』の「聖行品」の中の十四の道教をあげられるなか、結論的にいえば

『梵天経』だということです。「道教」とは『梵天経』であると、こういうことなであります。

ところが「道教」というのは、従来の教学理解から申しますと、釈迦一代の教説ということになっているのであります。曾我先生も安田先生も、この一代教とおさえられているのであります。それから金子先生の場合は道教を一代教と理解することは、もう一つ意を尽くさないように思うと。つまり金子先生の場合は、とくに『大無量寿経』の中に「光闡道教」という言葉がおかれていることからいうと、「道教」というのは「本願の教え」ではないかというご指摘でございました。

それに対して西尾京雄氏は『梵天経』であるという説を出されているわけでありすね。西尾氏は、原始仏教の学者でありますから、いろいろご検討くださったことと思うのでありますが、しかし文章というものは、ただ文字の検討ではないのでありまして、文章はこころを伝えるための文章でありまして、文章そのものを伝えるためではないのであります。

あそこで、「道教」が『梵天経』であると言ったときに、逆にあの文章全体が何を意味するのか、わからなくなるわけすね。とくに「道教」という言葉があそこに使われておりますのは、「如来、無蓋の大悲をもって三界を矜哀したまう。世に出興したまう所以は」と、つまり世に出られた意味すね。まさしく世に出られたことの意味、如来が世に出てきたことの意味を明らかにしておるのです。ですから、「如来、無蓋の大悲をもって三界を矜哀したまう」というのは、それは出てこ66もいいことでしょう。如来は世に出る必要はない。如来は世に出ずるも出でざるも真実は真実である。如来の出世、不出世にかかわらず、真理は真理であると。それはそれでございましょう。つまり凡夫が知ろうと知るまいと、真理は真理であるということでございます。ですから「如来、無蓋の大悲をもって三界を矜哀したまう」というのは、如来は世に出てこんでもいいのである。「無蓋の大悲」というのは、そういう意味をもっているのでしょうか。わざわざ人類の歴史の上如来が出てくる必要はない。だからこそ「出興したまう所以は」と、あえて出てきたことの意味は何であるか、それが『大無量寿経』、出世本懐の独自の意味である。それは『法華経』などでいわれている出世本懐などと、だいぶ意味が違いますね。

つまり釈尊が世に出てきたことのゆえんは、「道教を光闡して、群萌を拯い恵むに真実の利をもってせんと欲してなり」と。とくに「群萌」という言葉が使っております。群萌とは一人前でないものという意味すね。凡夫を救うのだと。菩薩を救うのではない、凡夫を救うのです。「道教を光闡して、群萌を拯い恵むに真実の利をもってせんと欲してなり」、つまり一代教は説いてみた。「道教を光闡して」衆生を救おうとした。したけどできなかったということがある。つまり釈尊が一代仏教自身を自己批判しているわけすね。その、まさしく「世に出興したまう」、出興したことの釈尊の真意がはじめて『大無量寿経』において果たし得たということが、その文章の意味なのでしょ

う。「道教」をもつて衆生を恵もうとしたけれども、それはできなかったのだと。つまり「光闡道教、欲拯群萌、恵以真実之利」でしょう。「欲」の字です。「道教」というのが当然、群萌を救うはずのものであったと、にもかかわらずそれが果たし得なかった。ですから「道教」という言葉が意味しているのは明らかに「一代教」でございますね。こういうことから金子先生が「道教」を『大無量寿経』そのものである、本願の教えであるという見方は、この出世本懐という言葉を通じて釈尊自身の感動を無視することになると思うのです。むしろここでは、釈尊自身が感動しているのでしょう。

要するに私が申し上げたいことは読み方の問題ですね。ここに『梵天経』をもつてきたら、どうなるのですかね。出世本懐をあらわすべき本意が『梵天経』を光闡して群萌を救わんとしたというのは、どうも何のことかよくわからない。つまり、文章そのもののところを読みきれんかぎり、文字面をどれほどいじってみたところで、かえってその文章のころ、文章のいわんとするものが抹殺されてしまうのです。つまり西尾京雄氏が読んでいる「光闡道教」というのは、出世本懐とは何の関係もないのです。そういうことが文章を読むときの大事な意味なのです。

三

■ 宗祖の読み替え

至誠心積を宗祖の『愚禿鈔』引文の上に見ながら、とくに強く感じたことがあります。善導大師は『観経疏』の上で自利真実しか展開しておられない。自利真実しか明示しておられないのにもかかわらず、宗祖は「利他真実について、また二種あり」と、自利真実の前にもつてきているのです。しかし、これは勝手に作ったのではない。すでに善導大師の書かれている文章を分類したのでしよう。利他真実として取り出したのです。その取り出したということは独自の読み方をしたことによって出てきたのです。独自の訓点を与えたのですね。つまり、独自の訓点を与えることによって、至誠心積全体が利他真実の意味をもつてくるということでもあります。つまり、

「一者至誠心」。至とは真なり、誠とは実なり。一切衆生身口意業に修するところの解行、必ず真実心の中に作したまえるを須いんことを明かさんと欲う。

とあります。これは至誠心についての三つの積ですね。至誠心というものをはじめに「至」と「誠」とに分けています。そして「至」が「真」であり、「誠」が「実」であると読まれているのですが、こういう読み方自体、辞典にはない読み方ですね。

(聖典四三六頁)

■ 至誠心積全体が利他真実をあらわす

それから「至誠」という二つの言葉をまとめて、「一切衆生身口意業に修するところの解行、必ず真実心の中に作したまえるを須いんことを明かさんと欲う」と示されます。一切衆生の身口意の解行は、「真実心中に作す須きことを明かさんと欲う」と読むべきところを、その作す須きことを「須いん」と読んだとたんに、もうこれは至誠心積全体が利他真実をあらわす文章になるのであります。ですから利他真実のところを示されております、「おおよそ施したまうところ趣求をなすは、またみな真実なり」という、こういう漢文の読み方はふつうはできないのです。

ふつうの読み方ですと、「凡所施為趣求亦皆真実」ですから、施為と趣求です。つまり施為は菩薩の行です。趣求は菩薩の願です。菩薩の行願をあらわすのです。菩薩の行願が施為趣求です。

正しくかの阿弥陀仏因中に菩薩の行を行じたまひし時、乃至一念一刹那も三業の所修、みなこれ真実心の中に作したまひしに由つてなり。
(聖典四三六頁)

これは菩薩の行でしょう。だから、善導大師の至誠心積の全体を読みますと、ふつうならば菩薩の行にならえということになるのでしょうか。菩薩の行に順じよと。至誠心とは、真実心中になすべきことである。あらゆる行業は、つまり、

行住座臥に「一切菩薩の諸悪を制捨するに同じく、我もまたかくのごとくせん」と想えとなり。
(同 頁)

と、これは自利真実でしょう。
身口意の三業については、たとえば口業について、

真実心の中の口業にかの阿弥陀仏および依正二報を讃嘆すべし。また真実心の中の口業に三界六道等の自他の依正二報苦悪の事を毀厭し、また一切衆生三業所為の善を讃嘆すべし。
(聖典四三七頁)

とあります。つまり身口意の三業は、厭捨することと、阿弥陀仏の依正二報を欣求することとおさえられているのであります。

つまり、自利真実について厭離真実と欣求真実ということでおさえられてくるわけですね。厭うことにおいても真実たれ、欣うことにおいても真実たれということであります。真実を欣えということではないのです。欣求において真実である、厭離において真実である。ほんとうに娑婆を厭っているのか、ほんとうに浄土を欣うているのかということですね。こういうことが、自利真実、利他真実という言葉で、至誠心積のところでは展開されているのでございます。ですから、「おおよそ施為趣求するところ、またみな真実なり」、つまり施為と趣求という

ことよつて、菩薩の行願をあらわすわけでありませんが、これがふつうの読み方なのでしょう。

ところが、宗祖は、「おおよそ施したまうところ趣求をなす、またみな真実なり」と、こう読むのです。こんな読み方は漢文にはないので。こうなりますと、文章の内容ががらつと変わる。つまり、善導大師が展開した至誠心積というのは、法の真実、「阿弥陀仏因中に菩薩の行」ですから、法蔵の行における真実です。いわば法の真実です。至誠心というものは、そういう意味では善導大師が真実だと釈したところに、至誠心を真実心と釈したところに、ある意味では衆生の意志を添えることのできぬまことをあらわしているのですね。

それを宗祖のように、「おおよそ施したまうところ趣求をなす」と、こう読んでみますと、こうなるとその法の真実というものが、機の自覚の上におかれてくるわけですね。簡単に言いますと、「施したまうところ趣求をなす」というのは、与えられたものしか求めん、人間は与えられたものしか求めないものであるということである。言いかえれば、求めて与えざるものは求める必要のないものです。与えられるものだけが、求められるものです。清沢先生のところでは「爾、何の不足かある」（「絶対他力の大道」という言葉になって出てきますね。不足なのは求める必要のないものを求めているのであつて、真に求むべきものは与えられたものです。そういうところに利他真実といわれる意味が読み取られているわけですね。

四

■ 利他真実の課題

じつはこういう読み替えによつて、宗祖が利他真実ということをや、つまり善導大師が「一には自利真実、二には利他真実」と、こういういながら、利他真実そのものを明確にし得ていなかったものを、こういう読み替えの中で宗祖が明らかにしようとされたのですね。これが後になつて、厭離真実、欣求真実という言葉になつて展開してくるのであります。

厭離とか欣求ということは、簡単にいうと好き嫌いですね。好き嫌いといえは語弊があるかも知れませんが、人間の厭離、欣求という中で真実というものをおさえようとされておるところに、こういう読み替えが宗祖になされなければならなかつたゆえんがあると思わざるを得ないのであります。

利他真実については、一つに「おおよそ施したまうところ趣求をなす」ということと、二つには「内外明闇を簡ばず」（聖典二二七頁）とということが出ていますのであります。「内外明闇を簡ばず」というのは『涅槃經』の中に出てきます、出世、世間という、出世が内であり、世

間が外であるとされて、「内外明闇を簡ばず」と。つまり、僧も俗も選ばないというような意味に従来から解釈されているのですが、どうもそういう解釈だけでは不十分であると私は思っているのです。

つまり私のところでは、そのところが明確になりかねていますが、そこまでは今回は申し上げませんが、こういう読み替えをとおして宗祖が言おうとされているところを汲み取っていただければよいと思います。

(一九七九年一月)

第
二
講

唐朝光明寺和尚 『觀經義』(散善義)云

「先就上品上生位中、乃至一從二仏告阿難一已下、即双標二意、一明二告命、二明三弁定其位。此即修二学大乘上善一凡夫人也。三從二若有衆生一下、至二即便往生一已來、正明三總舉二有生之類、即有二其四、一明二能信之人、二明三求二願往生一、三明明二發心多少一、四明二得生之益一、四從二何等為三一下、至二必生彼国一已來、正明下弁二定三心一以為中正因上。即有レニ。一明下世尊隨レ機顯レ益、意密難レ知、非二仏自問自徴一、無←由レ得レ解。二明三如来還自答、二前三心之數一、

經云、一者至誠心。至者真、誠者実、欲レ明三一切衆生、身口意業所レ修解行、必須モチインコトヲ二真実心中作一、不レ得三外現二賢善精進之相一、内懷二虚仮一、貪瞋邪偽、奸詐百端、惡性難レ侵。事同二蛇蝎一、雖モ起二三業一、名為二雜毒之善一、亦名二虚仮之行一、不レ名二真実業一也。若作二如レ此安心起行一者、縦使苦二励身心一、日夜十二時、急走急作如レ灸二頭燃一者、衆名二雜毒之善一。欲二廻レ此雜毒之行一、求中生彼仏浄土上者、此必不可也。何以故、正由下彼阿弥陀仏、因中行二菩薩行一時、乃至一念一刹那、三業所修、皆是真実心中作上凡所レ施為二趣求一、亦皆真実。又真実有二二種一、一者自利真実、二者利他真実。」文

唐朝の光明寺の和尚の『觀經義』に云わく、

「先ず上品上生の位の中について、乃至一に「仏告阿難」より已下はすなわち双べて二の意を標す。一に告命を明かす。二にその位を弁定することを明かす、これすなわち大乘の上善を修学する凡夫人なり。二に「若有衆生」より下「即便往生」に至るまで已來は、正しくすべて有生の類を挙ぐることを明かす。すなわちそれに四あり。一には能信の人を明かす。二には往生を求願することを明かす。三には發心の多少を明かす。四には得生の益を明かす。三には「何等為三」より下「必生彼国」に至るまで已來は、正しく三心を弁定してもつて正因とすることを明かす。すなわち二あり。一は世尊機に隨いて益を顕すこと、意密にして知りがたし。仏自ら問うて自ら徴したまうにあらずは、解を得ること由なきことを明かす。二は如来還りて自ら前の三心の數を答えたまうことを明かす。『經』に云わく、「一者至誠心」。至とは真なり、誠とは実なり。一切衆生身口意業に修するところの解行、必ず真実の中に作したまえるを須いんことを明かさんと欲う。外に賢善精進の相

(真聖全二・四六四〜四六五頁)

を現ずることを得ざれ。内に虚仮を懷きて、貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性侵めがたし、事蛇蝎に同じ。三業を起こすといえども、名づけて雑毒の善とす、また虚仮の行と名づく、真実の業と名づけざるなり。もしかくのごとき安心起行を作すは、たとい身心を苦勵して日夜十二時、急に走め急に作すこと、頭燃を炙うがごとくするは、すべて雑毒の善と名づく。この雑毒の行を回してかの仏の浄土に求生せんと欲うは、これ必ず不可なり。何をもつての故に、正しくかの阿弥陀仏因中に菩薩の行を行じたまいし時、乃至一念一刹那も三業の所修、みなこれ真実心の中に作したまいしに由つてなり。おおよそ施したまうところ趣求をなす、またみな真実なりと。また真実に二種あり。一には自利真実、二には利他真実なり」と。文

(聖典四三五〜四三六頁)

一

『愚禿鈔』下巻は、ご承知のように三心積の検討でありますが、この検討をとおして最終的には『観経』の三心往生と本願の三心というものの対比といえますか、基本的には真実というものと方便との交渉を示そうとされているものであります。とくに『観経』の三心積というものをこれほどまでに検討されるのは……、『観経』の三心積というものがなぜそこまで注目されるのか、そういうことがわかりませんと、宗祖の意図が理解しかねるのであります。ご承知のように『観経』の三心というのは、『観無量寿経』という経典を善導大師がどのように読んだか。善導大師の『観経』解釈が根底にあるわけであります。

つまり諸師によりますと、『観経』に展開する十六の観想はすべて定善観ですね。善導大師によって、はじめて定散二善という定善十三観、散善三観という言い方がとられてくる。そういう定散二善を明らかにする見方が成り立ったのは、『観経』の対告である韋提希のとらえ方にあるわけです。つまり『観経』という経典はそういう意味では非常に独自の性格をもった経典であります。通常どういふ経典であろうと、釈尊に対して問いを發する、釈尊に向かつて問いを發したその問いに応えるというかたちをとられるのが経典でありますね。その意味では、釈尊の心境といえますか、自内証といえますか、釈尊の悟りの内容という、そういうものに対して問いを發したものが、つまり問いを發しうるものでなければ、釈尊の対告、お相手をするわけにはいけません。そういう意味では、諸師が韋提希を大権の聖者だといったのは無理もないことです。つまり如来と対話ができるという……、如来との対話ということが経典というものが展開する基本的形式みたいなものですから。釈尊と、そのお相手をする人の対話ですね、如来と衆生との対話の形式といってもいい。対話ができるということは、釈尊の自内証に触れるこ

とがなければ対話はできるはずのないことです。そういう意味からいうと、常識的には韋提希は大権の聖者である、こういうのは当然であり
ます。

ところが善導大師は韋提希を実業の凡夫だと。実業の凡夫とみたところ、この經典の独自の性格が見開かれてきた。実業の凡夫韋
提希とみた。その実業の凡夫という言葉に……、つまり求道者でないのだ。道を求める人でもなければ、道を学ぶ人でもない。別に仏法を求
める人でもないという意味ですね。仏法を学ぶ人でもなければ、求める人でもない。そういう人を凡夫と。しかもそこに実業という言葉成形
容しております。この実業という言葉に女人という、女性という意味があると思うのです。非常に現実主義者ですね。リアリストというよう
な意味ですが、つまり、リアリストというのは理想主義的な求道精神をもたない。理想の国を求めるといふようなものではない。そのことが
一番端的に出ていますのが、長い間わからなかったのですが、善導大師が韋提希の「別選所求」ということを科文している問題です。

その時に世尊、眉間の光を放ちたまう。その光金色なり、遍く十方無量の世界を照らして、還りて仏の頂に住して、化して金台と為りぬ。
須弥山のごとし。十方諸仏の浄妙の国土、みな中において現ず。あるいは国土あり、七宝合成せり。また国土あり、もつばらこれ蓮華なり。
また国土あり、自在天宮のごとし。また国土あり、玻・鏡のごとし。十方の国土、みな中において現ず。かくのごときらの無量の諸仏の国
土あり。巖頭にして観つべし。韋提希をして見せしめたまう。時に韋提希、仏に白して言さく、「世尊、このもろもろの仏土、また清浄に
してみな光明ありといえども、我いま極楽世界の阿弥陀仏の所に生まれんと樂う。唯、願わくは世尊、我に思惟を教えたまえ、我に正受を
教えたまえ。」
(聖典九三頁)

■ なぜ韋提希は阿弥陀仏の浄土を選んだのか

これを韋提希の別選所求と。とくにこの「十方諸仏の浄妙の国土」を見せられたなから、「極楽世界の阿弥陀仏の所」を樂生する。つま
り阿弥陀仏の国をねがったと書いてあるが、しかしなぜ阿弥陀仏の国土をねがったのか、そこに理由は書いてないのですね。しかも韋提希の
ねがった、韋提希の選んだ国に対して、「その時に世尊、すなわち微笑したまう」と、こういう表現がありますね。心になつたという意味
でありましょう。まあこれを別選所求といわれているのですが、なぜ韋提希が阿弥陀仏の浄土を選んだのかという、その理由が經典にも書い
てありませんし、どうしても理解できなかったのですが、理解できんことは諸師の目で読んでいるから理解できんのでありまし
て……。韋提希が「実業の凡夫」だという言い方の中に極楽世界の阿弥陀仏の所に生まれることをねがったという意味があるわけでありまし
よう。それは韋提希の言葉としては出てこないのではありませんが、

その時に世尊、韋提希に告げたまわく、「汝いま知りやいなや、阿弥陀仏、此を去りたまふこと遠からず。」(聖典九四頁)と、そこに「去此不遠」という言葉が出ています。「去此不遠」というのは、「此を去りたまふこと遠からず」ということです。そうすると韋提希は此を去ること遠からざる世界、今ここにある世界ですね。王舎城そのものの中に、王舎城の現実の中に浄土仏国を求めたと。そこに実業という言葉もついている現実性、つまり現実の浄土です。それと凡夫という意味ですね。凡夫という言葉は同時に夫人韋提希、女性ですね。先ほどの「十方の国土」というのは、十方の世界というのは、みんな理想の国家です。理想の国である。つまり王舎城を逃れて、王舎城から別の所へ求められた世界です。それはやはり仏法を聞いたり仏道を修行したりする人たちが、宗教の一つの形式として現実を逃避する者たちです。

『愚禿鈔』の中では厭離真実とか欣求真実という言葉が出てまいります。その厭離真実ですね。王舎城の現実を逃げ出し、王舎城の外に救いを求めたのは仏法を聞こうとする人たちでしょう。あるいは仏道を修行する人たちでありましょう。ところが韋提希はそんな極楽はいらないのでありましょう。韋提希にとっては王舎城というのは夫のいる場所であり、我が子のいる場所ですね。夫が苦しみ、我が子が狂乱している、そういう現実を見捨てるわけにはいけません。むしろそういう現実の中で韋提希の生きていく道を求められるような世界、それが阿弥陀仏の所をねがうと。此を去らずして此に開かれる世界を「阿弥陀仏の所に生まれん」という言葉であらわしている。だからこそ釈尊は即便微笑したのではないかね。もし現実を捨てて、夫や子供を捨ててしまつて、いわゆる蒸発して救われるような救いを韋提希が求めたとするならば決して釈尊は微笑されなかつたのでありましょう。ですから善導大師が実業の凡夫韋提希、韋提希を実業の凡夫と見たときに『観経』全体の性格が……、いわゆる仏教を求め、仏道を修行する人たちのための經典ではないのだ。そうすると十六の観想というものが展開されておりますけれど、十六の観想がすべて定善観であるという見方ががらつと変わつてまいります。

■ 依報莊嚴と正報莊嚴との間に華座観

そうしますと、十六観の性格でありますね。この性格を大きく分類しますと、ご承知のように『愚禿鈔』の中では「阿弥陀仏および依正二報」という言葉ですね。極楽世界の依正二報、『観経』の場合は文字どおり依報が先で正報が後になります。旧訳の論の中に「依正前後論」というのがあるのをご承知だと思いますが、依報というのは浄土の環境であります。正報というのは浄土の人たち、浄土の衆生莊嚴です。環境を先に説くのか、人間を先に説くのか。依正の順番に展開している經典もありますし、正依の順番になっていない經典もあるわけですが、『観経』の場合は典型的な依正前後の莊嚴の展開でありますね。そのときに、これも善導大師の指南でないとわかりませんが、依報莊嚴を説

いて正報莊嚴に入る直前に、つまり依報莊嚴と正報莊嚴との間に「華座観」というのが置かれている。

■ 華座観において韋提希は得忍

依報莊嚴も正報莊嚴も、ともに浄土の相を見せしめられるわけですが、とくにこの『観経』の場合は、第七華座観という……。とくに善導大師は韋提希の救済が、華座観において韋提希は得忍したのだと。華座観の得忍をあらわすのが空中に無量寿仏を見た、見仏であります。仏を見た。簡単に申しますと華座というのは座を見いだしたのです。浄土の座というよりも、その王舎城のど真中であつて韋提希が存在することの意味、王舎城の現実にあつて韋提希にとつての存在の意味は、座ですね。深宮に押し込まれてしまうのですから、社会的には何の役にも立たんわけですね。しかし何の役にも立たんと思うている自分が、じつは浄土の座ですね。王妃とか阿闍世の母とか頻婆娑羅の妻であるとか、そういう意味を超えて一人の人間としての存在の意義、つまり存在の座ですね。韋提希の存在の意義がはじめて見いだされたことをあらわすのが華座という言葉のもっている意味でありましょう。

二

■ 「堪任不退の信」

ここに喜・悟・信の三忍といわれますね。忍は無生法忍であります。喜・悟・信の三忍といわれておりますが、喜びと悟りと信と、三つの言葉で善導はあらわすわけです。そのいずれもが喜忍・悟忍・信忍であります。喜・悟・信の三忍といわれておりますが、「たえる」ということ、忍、堪忍であります。これは『大乘起信論』に、『起信論』を説く因縁をあらわす中に大乘の信というものを「堪任不退の信」と。その場合は堪忍の忍ではなく、責任の任であります。ただ耐えるのではない。耐えるという場合は、ご承知のように無生法忍という言葉で、まあ三忍全体が無生法忍という言葉であらわされるのですが、これも古い言葉使いの意味から申しますと、「生忍」と「法忍」と二つに分かれています。生忍というのは腹が立つのを辛抱するのを生忍という。法忍は智慧の悟りです。生忍というのは腹が立つのを耐える。それがふつう堪忍といわれているのですが、大乘の信をあらわす場合には「かんにん」の「にん」は責任の任ですわ。堪任不退の信という場合、『大乘起信論』によつて言い表そうとする信心のもつ性格やね。つまり責任です。責任を見いだしたときに人間はいかなるものにも耐えることができる。ですから任という。責任の任を使つている場合には一つの智慧ですね。華座観というものの中で座という言葉が使つてあるのは、自分の存在の座、座のもつ責任性です。座のもつ責任性をはじめて見いだしたもののさとりです。ですから第七華座観における最も象徴的なことは、

この語を説きたまう時、無量寿仏、空中に住立したまう。観世音・大勢至、この二の居士、左右に侍立せり。光明熾盛なり、具に見るべからず。百千の閻浮檀金色も比とすることを得じ。時に韋提希、無量寿仏を見たまつり已りて、接足作礼して、仏に白して言さく、「世尊、我いま仏力に因るがゆえに、無量寿仏および二菩薩を見たまつることを得つ。未来の衆生、当にいかにしてか無量寿仏および二菩薩を觀たてまつるべき。」
（聖典一〇一頁）

と。そこに未来世の衆生、未来の衆生に対する配慮がある。未来の衆生というのは韋提希にとつては阿闍世のことでありましょう。未来の衆生を代表するのは阿闍世であります。そこに第七華座觀のもつ特徴が示されている。で、その第七華座觀を境にして正報莊嚴が展開してまいりますね。像觀、真身觀、觀音觀、勢至觀、普觀、雜觀……、こういう展開を示してくる。そして十三觀をもつて浄土の依正二報の莊嚴は終わる。浄土の觀想は十三觀をもつて終わる。

■ 散善三觀は「無問自説」

ところが残っているものがある。残っているのが第七華座觀の韋提希の問いに対する答えです。いかにも華座を觀想すべしという言葉で、釈尊は韋提希の問いに答えているように見えるのですが、事実として韋提希の問いは浄土の莊嚴を展開して終わってすむものではない。つまり散善三觀、九品三觀というものが説かれなければならないゆえんがある。これを善導大師は「無問自説」だとおっしゃっているのです。韋提希の問いは十三觀を説くことにおいて終わった。しかし九品三觀は釈尊が自ら説かれた。こういうふうには見ないのでありますが、しかし無問自説とおっしゃっていますが、その問いの根は第七華座觀にある。つまり定善は依正二報の莊嚴を説くことによって浄土の心が明らかになる。浄土の内容が明らかになる。浄土の内容が明らかになれば、その浄土に生まれる資格が問われてくる。浄土に生まれてくる資格が明らかになってくる。たとえば大学受験みたいなもので、大学の内容がわからないと、どこの大学を受けていいかわからないですね。大学の内容を、大学の依正二報を觀察することによって、どういう能力をもったものが入れるかということがわかる。それが散善九品三觀の展開ですね。したがって十六の觀想というものは、自ずから定善散善という二重構造をもっている。二重構造をもっていることを善導大師はじめて見抜いたのでしょう。だから『観経』の三心といわれるものが、定善十三觀が終わって九品三觀が説かれる冒頭に出てくるわけですね。いかなるものが浄土に生まれることができるのか、それがはっきりしたということでしょう。定善十三觀の展開を終えて、浄土依正二報の莊嚴をつぶさに觀察することによって浄土に生まれる、いかなるものが浄土に生まれることができるのか、その問いにはじめて答えられた。

■ いかなるものが浄土に生まれるのか。善導は九品唯凡

いかなるものが浄土に生まれることができるかというとき、九品三観と申ししましても資格ではないのでしょうか。一応は九品という人間の資格をあらわします。しかし資格であらわすけれども、答えはわかっている。至誠心、深心、回向発願心の三心、この三心をもつものは必ず浄土に生まれることができる。ですから九つに人間を分類したけれども、九つに分類することは決して条件を明らかにするのではない。大学入試の一次試験とか二次試験という意味ではない。人間の資格を決めるもの……、むしろ人間をこのように分類することによって唯凡たるということであらわす。九品唯凡。ですから明らかに善導大師は「唯凡」と言い切るわけですね。話が広がりすぎたみたいですけど……。

三

そこに定善と散善との二重構造で『観経』をみたときに、はじめて浄土に生まれる心、つまり三心というものが、『観経』の三心というものが見過ごすわけにはいかない意味をもってくるわけです。三心というものが説かれる位置と同時に、善導大師が三心というものに着眼したゆえんを背景としまして、三心積というものが展開しておるのであります。それを宗祖は『愚禿鈔』の中で非常に独自の読み方をされるわけです。善導大師はただ自利真実とっている文章を、宗祖はさらにその自利真実の展開の中の文章を利他真実として別置される。三心積というものを宗祖がとらえるのは、たんに善導大師の『観経疏』の三心積というものだけでなく、その操作がなされるもとは、明らかに七祖の伝統の中における『観経』の三心積の意味が根底にふまえられているのであります。

すなわち「信巻」に引かれる場合、「信巻」はご承知のように三心一心問答が中心課題です。はなはだやかいかいではありますが、「信巻」そのものが如来の太行、「行巻」との照応ですね。照らし合わせです。「信巻」は「至心信樂の願 正定聚の機」と明示されておりますように、機の問題ですね。「行巻」は法です。教行は法であります。法に対してその法をまさしく機受の一心において……、その課題が「信巻」の内容です。

■ 如来の行に衆生がいかに相応しうるか

ですから、「信巻」のはじめには『論註』の引文がございまして、「如実修行相応」からはじまっている。法蔵の行にいかにかに相応するか。如来の行に衆生がいかに相応しうるか。いかにすれば相応するのか。その問題から出発している。つまり、いかにして相応するかという課題のなかで善導大師の三心積はそういう問いの歴史ですね。そういう問いの歴史を受けたものとして示されるわけです。

ただ『観経』の三心というものを解釈したというものではない。『観経』の三心というものを、如来の法に衆生がいかにかに相応するかという課題のなかでとらえたということです。ですから『論』の場合は、『論』『論註』をとおして真実、法というものをあらわすときに真という言葉は使わないですね。むしろ如実、実という言葉のほうにウェイトがおかれています。それは如来の行というものがいかにかにして衆生のものたりうるか。法蔵の行は如実の行である。如実修行であつて、つまり如来の行自体がいかにかにして衆生に如意たりうるか。衆生の心にかなうか。つまり如実です。如実は当然「真如実」であります。真が真なるままにおいて、絶対なるものが絶対なるものにおいて相対化しうる。如来が如来のままにおいて、如来が如来であることを歪めずして衆生のものとなる。ですから如実といいますが、真如実であります。ところが積家になりますと、善導大師になりますと、如実というより真実という言葉のほうがさかんに用いられています。

■ 如は衆生と如来の媒介概念

「信卷」の『論註』の引文（聖典二二四頁）がありまして、そのあとの「散善義」の三心積の文が続くまでに「定善義」の文が引いてあります。「如意」と言うは二種あり。一つには衆生の意のごとし、それから「二つには弥陀の意のごとし」と。真とか実とかというよりも、如という言葉です。真如、如実という、如という言葉ですね。如というのは衆生と如来との関係概念であります。衆生と如来との媒介概念とっていい。つまり真は実において如となり、実は真において如となる。如来は衆生において如来となり、衆生は如来において衆生となる。そういう関係概念が如の意味です。この引文を一つおいている。それをおいてはじめて『観経』の三心積というものが、先ほど申しました「如実修行相応」というような、いかに如来と衆生とが相応していくかという課題ですね。われわれから言いますと、人間が真実をいかにかにして主体化できるか、そういう課題において私の中で三心積というものの意味が歴史的になつてくるわけです。

ですから『愚禿鈔』における三心積の展開といえますのは決して三心積の解釈とか、三心積の紹介という意味ではない。そこに自ずから仏教の歴史、本願の歴史そのものの全体を三心積というかたちであらわしている。本願の歴史の心であります。本願の心というのは本願の歴史の心です。その本願の歴史の心とは本願の信心です。信心そのものは歴史的なものです。個人的な確信ではない。歴史的な確信として本願というものが構造的にあらわされる。それが『愚禿鈔』下巻の三心積の展開であるといつていいと思います。

ですから『愚禿鈔』上巻の冒頭に展開された教相判釈ですね。教相判釈の原理です。善導大師の至誠心積の検討をとおして、それが整理されるわけです。『愚禿鈔』上巻の教相判釈の原理はここにある。そういうことが、

一者至誠心というは、至とは真なり。誠とは実なり。すなわち真実なり。

真実に二種あり。

一には自利真実なり。

難行道 聖道門

豎超

豎出

二には利他真実なり。

易行道 浄土門

横超 如来の誓願 他力なり。

横出 他力中の自力なり。

定散諸行なり。

(聖典四三七〜四三八頁)

というようなかたちでずっと二雙四重の、こういう二教の教判が示されるわけでありませう。

四

ですからこれは、つまり宗祖が善導大師の至誠心積をとおして、至誠心積を整理されたものです。そのときに「一者至誠心というは、至とは真なり。誠とは実なり」、これは『観経疏』の中の至誠心積そのものの文ですが、その次に「すなわち真実なり」と。ここには真実心とはいつていない、「真実なり」といつている。「至誠心というは」といつてありますから、「真実心なり」といつていたのですが、「真実なり」といつている、こういうことが大事なことです。

■ 至誠心が人間の真実のすがた

至誠心を「真実なり」といつたのは、これは前回にも申しましたように、至誠心を真実と訳するようなことは字引を引いても出てきません。つまり、これはたんなる解釈でも註釈でもない。むしろ至誠心というのは「すなわち真実」なのだ。至誠心というのは人間の真実の姿なのだ。至誠心になるのではない。至誠心になるというのではない。至誠心というあり方が人間の真実なのだ。つまり、どのような人間もその人間そ

のものあり方は至誠心だ。人間が至誠心になるのではない。むしろ至誠心というあり方が真実なる人間のあり方なのだ。人間の真実の姿です。真実のあり方なのだ。つまり至誠心になるのではない、至誠心に帰るのだ。人間が人間自身に帰ったところに至誠心がある。人間が真実になるのではない。人間が至誠心になるのではない、至誠心に帰るのです。至誠心積の中に「阿弥陀仏因中に菩薩の行をじたまいし時」という言葉がありますが、因なのでしょう。上品上生とか下品下生とかというところ、人間が九品にあらわれているけれども、その九品の因は至誠心なのだ。そういう意味でありまして、至誠心は真実になれとか真実になるという意味ではないですね。そこに基本的な誤解がある。至誠心を「真実心なり」と、こういつたときには至誠心を真実心と説明するのであり、解釈する。たんなる説明に終わってしまう。「心」の一字を抜いた途端に、その至誠心というものが、たんに心理的なものではなく構造的な概念になる。

そういうことを踏まえてみますと、善導大師が『観経疏』の中で「真実心の中に作したまえるを須いんことを明か」という言葉とか、あるいは「真実心の中に作したまいしに由つてなり」というところに真実心という言葉が使っていますが、これは先ほど申しましたように『観経』のもっている、韋提希の別選所求ということをおして示されますような、たんなる理想主義的な救済というものでなしに、つまり浄土というものを理想主義的にみるか、自覚的にみるか、そういう二重の性格ですね。それをどうしても払拭し切れないものがあるわけでありましょう。善導大師の『観経疏』を読んでみましても、どうしても『観経疏』自身の中にも、そういう理想主義的な浄土観、あるいは自覚としての浄土観がある。そうであればこそ親鸞があえてこの検討をおして教判というものの原理をここに出してくるゆえんがあるわけです。だからここに「真実に二種あり。一には自利真実なり。難行道 聖道門」、それから「二には利他真実なり。易行道 浄土門」と、こういうふうに示されているわけがありますが、つまり自利真実をもって難行聖道と。難行道・易行道というのは機についていわれるのですが、聖道門・浄土門は法についていわれる言葉です。

それでまず自利・利他という二つの真実を明らかにすることによって難行道・聖道門、つまり自利真実という場合は、先ほど申しました理想主義的な浄土観です。理想主義的な救済です。「一切衆生身口意業に修するところの解行、必ず真実心の中に作したまえるを須いんことを明かさんと欲う」と。そういうところに聖道門のもっている理想主義的な性格が示されているわけです。それに対して利他真実というところに易行道・浄土門というように配当されるのですが、「利他真実について、また二種あり。一には、おおよそ施したまうところ趣求をなすは、またみな真実なり」と。もう一つは「不善の三業は必ず真実心の中に捨てたまいしを須いよ」という言い方をされている。

「真実心の中に捨てたまいしを須いよ」と。真実心の中に捨てたまいしものを捨てよといっているのではない。真実心の中に捨てたもうたもの

を須いよと。そこで利他真実ということが自覚的真実になるのです。

■ 捨てられたものを須いよ

では真実心中に捨てられたものはいったい何か。僕はまだそこまで検討してないのですが、十八願に唯除の文というのがございますね。捨てられたものはあれでしょう。真実心中に捨てたもうたもの、五逆と正法を誹謗するもの、五逆と正法を誹謗するものを須いよとっている。捨てられたものを捨てるのでない、捨てられたものを須いよと。如来の捨てられたもの、法蔵因中の行において捨てたもうたものにこそ、捨てられたものにこそ凡夫を救う道がある。これはたとえば龍樹菩薩におきましては「弱怯劣」（真聖全一・二五三頁）というような言葉であらわされるような軟心の菩薩ですね。つまり捨てられたものでありましょう。菩薩において捨てられたものです。『浄土論』におきましてはご承知のように三種不生です。女人、根欠、二乗種ですね。大義門功德の課題であります。これはやはり捨てられたもの、捨てられたものを須いよという言い方ですね。

前回はこの「真実心の中に捨てたまいしを須いよ」の「須」という字を須いよというふうに使われていることの意味に少しふれたのですが、ところがよく読んでみますと、「真実心の中に捨てたまいしを」捨てよではなしに、「捨てたまいしを須いよ」といわれるところに、およそ善導大師の三心釈の中には見いだせなかつたような驚くべき転換がある。この一字の用い方のなかに示されている。そういうことが真実という言葉の分類の中で、理想主義的救済なのか、自覚的救済なのかの違いが示されているわけでありましょう。

それから修道の形式といたしまして堅超・堅出とか横超・横出という言葉で……。先ほど申しましたが、理想というのは堅という言葉のものです。横というのが、むしろ現実的救済という意味を内容としてもっている。堅超は即身是仏・即身成仏です。これは救済の即時性であります。それに対して堅出という場合は、出という場合は漸教です。漸教というのは漸進性であります。即時性に対して漸進性です。たとえば『華嚴経』にあるように、ご承知のように五十二位という、十信・十住・十行・十回向・十地・等覺・妙覺ですね。五十二位です。唯識だと四十一位ですね。十信の位と等覺とを抜きますから、四十一位であります。それが凡と賢ですね、あるいは聖です。「凡聖逆謗斉回入」といいますが、凡聖というのは五十二位、あるいは四十一位という位、修道の位ですね。修道の漸進性をあらわすものであります。漸教であります。

マルクスの唯物史観などはまさしく漸進史観でありますね。人類の社会を縦に割っているわけでしょう。原始共産社会から古代奴隸制社会へ、それから古代奴隸制社会から封建主義社会へ、封建主義社会から資本主義社会へ。資本主義社会から社会主義社会を経て共産主義社会へ。

このように唯物史観というものがまさしく堅出の史観をあらわしている。終戦直後に、これはいまだに頭の底に残っているのですが、曾我先生と鈴木大拙師との対談（『教化研究』）の中で鈴木先生が、「共產主義の理想国家というのは、わしらが生きているうちには間にあわんわい」といつておられたことをいまだに忘れませんが、間にあわん。つまり歴劫修行ということです。

■ 横出は救済の個性をあらわす

それに対して横出というのは、「定散諸行」と書いてありますが、この場合は諸機各別という意味です。救済の個性といいますが、救済の個性をあらわすのが横出という言葉で示されておりす。堅超とか横超とかというのは、先ほど申しましたように修道の形式から申しますと、即時的な救済です。ただそこで聖道門における理想主義的な即身是仏とか即身成仏というもの、この身このままが仏であるとか、この身このままが仏になるのだという、そういう一種の理想主義的超越ですね。それに対して易行道浄土門の場合は、如来の誓願、他力をうける、他力回向にあずかるというかたちで、つまり自覚です。凡夫即入の浄土といえますか、凡夫が凡夫において、凡夫のままにおいて、凡夫に安住しうるような、そういう超越です。

問題は横堅二超・二出の教判よりも、ここで独特の意味をもっているのが厭離・欣求です。さらには横出の真実における、「口業に欣求真実、口業に厭離真実なり」という言い方ですね。これが何を意味するのか。厭離・欣求までは、だいたいご承知だろうと思いますが、横出の真実の三種というもの、これがなかなか理解しがたいわけです。

一応今日は三心積というものの背景と、三心積をとおして宗祖が『愚禿鈔』の中でその検討をとおしながら、『愚禿鈔』上巻の教相判釈の原理をこういうかたちで明示されているということをご理解いただければ十分であろうと思います。ただこの後の「自利真実について」「横出の真実について」という、これはちよつと面倒であります。

五

■ 他力中の自力

自利真実、利他真実の中で横堅二出とこういつているのですが、横超ということは簡単にいえるのです。しかし横出ということは、これは容易にいえることではない。またこれが『観経』のもっている、いわゆる「他力中の自力」ですね。他力中の自力ということがいわれているということが浄土真宗の独自性であり、同時に『観経』という經典がもった意味をもつとも端的にあらわしているような概念です。ですか

ら堅超とか堅出とか横超というような言葉は、むしろ横出ということの中から出てくることです。この後の「自利真実について、また二種あり」という、これは厭離真実・欣求真実ともに堅出・横出の問題であります。最後に「横出の真実について、また三種あり」と、宗祖はやはり横出という概念を非常に重視されているということが、こういう文章の構造の上から理解できると思います。

■ 宗教の現実は横出の課題

宗教の現実というのは横出の課題なのです。横出というのは横さまに出る。端的にいうと、王舎城の中にいて王舎城をどう出るか。深宮から出たら一番簡単なのだが、出ても出られんものがある。韋提希にとっては王舎城の現実はいやなのだけれども、だからといってそこを出たら救われるかという、出たつて後戻りする。出ても出られん。つまり、人間は死ねたらそうたいして苦しくはないが、しかし死ぬに死ぬんということがある。生きることもできんが死ぬこともできんという苦しみ。そういう課題があらわされているのが「他力の中の自力」、つまり横出の問題であります。人間は生きるか死ぬかという、あれかこれかという選び。あれでもないこれでもない。あれも救いにならないしこれも救いにならないという、そういう二重性であります。そういう苦悩というのが『観経』のあらわしている実業といわれるゆえんです。

ですから、至誠心積から深心・回向発願心という、この問題。『愚禿鈔』下巻の最初に「『観経義』に云わく」とされまして、「三には『何等為三』より下「必生彼国」に至るまで已来は、正しく三心を弁定」という言い方をしているわけですが、三心を弁定する。弁定というのは、「一者、二者、三者」と。一者、二者、三者というのは、それぞれに独立しておることです。たとえば本願の三心といいますが、至心信樂欲生というのは弁定されていないわけです。本願の三心というのは、あれは三心と読めませんですね。「設い我仏を得たらんに、十方の衆生、心を至し信樂して我が国に生まれ」よですから、これは二つです。三つにはならない。『観経』の三心をとおしてはじめて本願の三心が三つになる。『観経』の三心というのは弁定されている、一者、二者、三者と独立している。独立しているということは、そのままでは一つではない。つまり、それぞれがそれぞれの意味をもちながら連携している。これは本願の三心を宗祖が『観経』の三心を展開される中でとらえるときに、「利他回向の至心をもって、信樂の体とするなり」（聖典二二七頁）「真実の信樂をもって欲生の体とするなり」（聖典二三二頁）というような言い方が出てくる。そうすると、それは一切は至誠心から出る。至誠心を体として深心があり、深心を体として回向発願心が成り立つ、そういう構造をもつのです。

三心そのものが、ただばらばらに置かれていてのではない。三心弁定ということは一つ一つが独立しながら、しかも一つ一つが展開している。そういう構造であります。そういう構造をもちながら、至誠心が横堅二超・二出という判釈の原理になる。一番の問題は先ほど申しまし

たように、横出ということですか。つまり横出という言葉があらわすのは、宗教の現実性です。宗教心のもつ現実性です。だから至誠心積の読み方を間違えますと、三心積全部が妙なものになってしまう。

(一九七九年二月)

第三講

宮
城

顛
述

第三講

就^テ二利他真実^ニ、亦有^二二種^一、
 一者凡^ハ所^レ施^ハ為^二趣求^一、亦皆真実^{ナリト}。
 二者不善^ノ三業^ハ必須^ニ真実心中^ニ捨^レ、
 一、又若^シ起^ル善^ノ三業^一者、必須^ニ真実心中^ニ作^レ、
 一、不^レ簡^ニ内外明闇^一、皆須^ニ真
 実^一故名^ニ至誠心^一。文
 (真聖全一・四六五頁)

利他真実について、また二種あり。

一には、「おおよそ施したまうところ趣求をなすは、またみな真実なり」と。
 二には、「不善の三業は必ず真実心の中に捨てたまいしを須いよ、またもし善の三業を起さば必ず真実心の中に作したまいしを須いて、
 内外明闇を簡はず、みな真実を須うるがゆえに、至誠心と名づく」と。文
 (聖典四三六頁)

一

前回の藤元君の講義のところですが、「利他真実について、また二種あり」という中で、宗祖の読みでいうと、
 一には、「おおよそ施したまうところ趣求をなすは、またみな真実なり」と。
 二には、「不善の三業は必ず真実心の中に捨てたまいしを須いよ、またもし善の三業を起さば必ず真実心の中に作したまいしを須いて、
 内外明闇を簡はず、みな真実を須うるがゆえに、至誠心と名づく」と。文
 (聖典四三六頁)

と、ございますが、そのなかの「不善の三業は必ず真実心の中に捨てたまいしを須いよ」という言葉を藤元君は、捨てられたものを捨てよと
 いわずに、捨てられたものを須いよ、といわれているということの注意がございました。

■ 捨てられたものはいったい何か

その上で捨てられたものはいったい何かということで藤元君は、唯除の文をそこにみている。法蔵菩薩の因中の行において捨てたもうたもの
 のにこそ、凡夫を救う道がある、というようにおさえてくれているわけですが、しかし私は少し疑問なのです。

講義録の中では「不善の三業は」ということが問題にならずに、「真実心の中に捨てたまいしを須いよ」が強調されているが、これはやはり「不善の三業は」といわれるのですから、「不善の三業は必ず真実心の中に捨てたまいしを須いよ」といわれているのだから……。善導大師ご自身のところでは、不善の三業は「必ず真実心の中に捨てよ」と、真実心において捨てよといわれている。これはすでに指摘がありましたように、ここでの必須という言葉ですね、「必ず」「須いよ」と読まれることで、その意義が大きく転換されている。ただ意味はやはり「不善の三業」、次には「善の三業」とありますように、「善の三業」については「必ず真実心の中に作したまいしを須いよ」とあるわけです。つまり、「不善の三業」については「真実心の中に捨てたまいしを須いよ」、「善の三業」については「真実心の中に作したまいしを須いよ」と宗祖は読まれているわけです。つまり簡単にいうと、捨てるのも作すのも、それはどこまでも仏の真実心の中に作したまいしと、ころを須いよと。つまり、捨てるのも捨てられたところによる、仏の捨てられたところに随順する。

■ 「須いよ」をどうみるか

この捨てられたところのものを須いよの「須いよ」をどうみるかですが、これは一月の藤元君の講義では、厭離においての真実、欣求においての真実、そのことに重なって……。これは『論註』の衆功德、大衆功德です。仏八種莊嚴功德の中の衆功德です。そこに曇鸞大師は「所有の大衆の諸根の性欲種種不同なり」といわれている。根性欲ですね。根と性と欲です。古来、過去を根と名づけ、根欠の根ですね。現在を欲と名づけ、未来を性と名づく。そういう根性欲の使い分けがありますが、過去からの歩みをとおして現世において性欲というものが定まってくる。そしてそれは不同である。そういうことは各別です。一人ひとり異なる。

この曇鸞大師の文は

見_下 有如來說_二法輪_一下、所有大衆諸根性欲種種不同、於_二仏智慧_一、若退若没、以_レ不_レ等故、衆不_中純淨上。所以興_レ願。

(真聖全一・三〇二頁)

という衆功德を願われた願心の由来を述べておられるわけですが、この『論註』の言葉によりますと、種種不同であって、つまり同じ説法を聞いても一人ひとり根性欲が違う。それから、同じ仏の智慧にふれても、もしいは二乗に退き、もしいは退没ですね、「等しからざるをもつての故に」と。それから、この『論註』の文の中に「衆」ということ、大衆の衆ということがあります。大衆の衆はふつう「おおく」と読むのですが、「衆純淨ならざるを見そなわす」の「衆」について、宗祖は「すべて」と送りなをつけている。この大衆の衆というのは「すべて」とは読めない。そういう読みはないのです。「おおく」という読みがふつうの読みです。にもかかわらず宗祖はあえて「すべて」と読んでい

る。そのことが一つ注意をひくわけです。

■ 宗祖は衆をすべてと読んだ

つまり、人それぞれその根性欲によるかぎり純淨ならずということが、そこにいわれているように私には思えるのです。「衆純淨ならざる」というのを宗祖は、「衆純淨ならざる」と読んだ。自分の根性欲というものを立場にして仏法にふれていくならば、それは「衆純淨ならざる」と。純粹でない。純粹で淨らかでない。「衆」という字を「すべて」と読み替えられたところに、もしそこに厭離といい欣求といい、そのいずれであれ、自己の根性欲、自分の根性欲というところの厭離、欣求ということであるならば、すべて純淨でない。そこに「捨てる」のも「作す」のも、それは仏意による。つまり、この言葉の前に、「おおよそ施したまうところ趣求をなす」といわれているが、この「捨てる」のも「作す」のも「施したまうところ」によるのです。

不善の三業について宗祖は、「信巻」に「散善義」の文を引文しておられますね。

不善の三業をば、必ず真実心の中に捨てたまえるを須いよ。また、もし善の三業を起さば、必ず真実心の中に作したまえるを須いて、

(聖典二二六頁)

と引文されている。そしてこの「散善義」の文に先だっておかれているのは、『大無量寿経』の文と『無量寿如来会』の文ですね。『大経』の文をみますと、

欲覚・瞋覚・害覚を生ぜず、欲想・瞋想・害想を起ささず。色・声・香・味の法に着せず。忍力成就して衆苦を計らず。(聖典二二五頁)と。それから『如来会』におきましては、

初めて未だかつて貪・瞋および痴・欲・害・恚の想を起ささず。色・声・香・味・触の想を起ささず。(聖典二二六頁)

という言葉があげられている。私は、この不善の三業というものは、この『大経』の文と、『如来会』の文でうけとめるべきでないかと思えます。

つまり私たちの問題意識のあやふやさといえますか、このごろしきりに和田先生が研修会の共同討議でおりごとにいわれます、「私たちは」と思う。「と感ずる」という言葉で問題を投げあっているが、お互いに「思い」「感ずる」ことをいくら言っても退屈するだけだ。教法に正しく向かうところにおいてはじめて問いが開かれてくる。教法に正しく向かう姿勢なしに、お互いに「こう思う」「こう感ずる」といくら言っても、ただ虚しいだけだ。そういうことを和田先生はこのごろしきりにいわれています。そしてそれは「聞不具足」の文ですね。十二

部経のうち六部を信じて六部を信ぜず、つまり自見の覚悟のところではか聞こうとはしない。あるいはそれぞれ自分でわかったことにしているところではか聞かないし、問わない。そういう私どもの問題意識というものです。そういうものを先ほどの『論註』の言葉でいえば、それぞれが自分のところでの根性欲、自分の根性欲というものを立場にして「と思う」「と感ずる」といつている。しかしそれは、ほんとうに捨てることにもならんし作すことにもならない。捨てるのも作すのも、如来の施したまうところを須いよということにおいて、はじめて成り立つのでしょうか。そういう意義を私はそこに思うのです。その意味で、少なくともこの講義録の文面のところだけですと、ちよつとひっかかりましたから少し話したわけです。

二

■ 教頓機漸

そして、いわゆる二雙四重の教判の中で横出ということがとくに問題であると藤元君は指摘してくれていますが、講義録をみますと、「堅超とか堅出とか横超」というような言葉は、むしろ横出ということの中から出てくる」という指摘がございませう。横出という言葉は非常におもしろい言葉ですね。横出の釈の中に「他力中の自力なり」（聖典四三八頁）という表現がありますが、これは宗学の言葉では「教頓機漸」ということです。教は頓教、機は漸機です。どれも非常に微妙な言葉ですね。「教頓機漸」というのは、教頓でもないことになる。教頓ということは、文字どおり機の上に法が頓速に成就する。そのことがあつてはじめて教頓なのです。機漸が機漸のままであつたならば教頓といつてはいるだけでありませう。教として頓といふわけにもいかなないのでせう。ですから、教頓機漸とか「他力中の自力」とか非常に矛盾したといひますか、分裂したといひますか、横ざまにということと、出は一步一步ですね。漸出ですから。そのことからいへば堅出という言葉もございませうが、しかし堅出の場合は、堅はご承知のように堅（たて）といひるのは、自分の目で見て、自分の手でまっすぐ立てるといひ意味でせう。講義録の中には、理想主義という言葉がありましたように、自分の掲げたものに一步一步進んでいく。しかし横出の場合はそういうものではないのでせう。横ざまです。と同時に、一步一步だと。そのように横出という言葉は、非常に問題を含んだ言葉だといひことが思われるわけです。その場合に「化身土巻」（聖典三三四頁）に「散善義」の文が引かれてありますが、そこであらためて「自利真実」「利他真実」について再び取り上げられているのです。先ほどの「信巻」に重ねて、また「化身土巻」に引かれているのです。また、その「散善義」の文の直前に引かれておりますのが、やはり善導大師の「玄義分」と「序分義」の文であります。「玄義分」からずつと『観経疏』の文が続いて

いるわけですが、「玄義分」にはまず横出の要門ですね。その要門について、

要門とは、すなわちこの『観経』の定散二門これなり。定はすなわち慮りを息めて、もつて心を凝らす。散はすなわち悪を廃して、もつて善を修す。この二行を回して、往生を求願せよとなり。弘願というは『大経』の説のごとし、といえり。
(聖典三三三頁)

という釈がおかれまして、そこにさらに「観仏三昧」、「念仏三昧」という言葉が出てまいりますね。その次に「序分義」の如是三釈が出されています。

■ 如是三釈

また云わく、また「如是」と言うは、すなわちこれは法を指す、定散両門なり。
(同 頁)

とありますが、これは『観経』の文面のところでは如是という言葉をおさえられているのですね。それで古来これを約要門といわれています。要門に約して如是という言葉をおさえたものです。それで、

「是」とはすなわち定むる辞なり。機行必ず益す。これは如来の所説の言、錯謬なきことを明かす。かるがゆえに「如是」と名づく。

(同 頁)

と。それから、その次に、

また「如」と言うは、衆生の意のごとしとなり。心の所樂に随いて仏すなわちこれを度したまう。機教相応せるをまた称して「是」とす。かるがゆえに「如是」と言う。
(同 頁)

と、これが第二の釈です。これを約弘願といいます。本願に立つて如是という言葉をおさえているのです。ここでは、如というのは「衆生の意のごとし」となり。心の所樂に随いて仏すなわちこれを度したまう」と。衆生に随順して機教相応の法ですね。また次に、

また「如是」と言うは、如来の所説を明かさんと欲す。漸を説くことは漸のごとし、頓を説くことは頓のごとし、相を説くこと相のごとし、空を説くこと空のごとし、人法を説くこと人法のごとし、天法を説くこと天法のごとし、小を説くこと小のごとし、大を説くこと大のごとし、凡を説くこと凡のごとし、聖を説くこと聖のごとし、因を説くこと因のごとし、果を説くこと果のごとし、苦を説くこと苦のごとし、樂を説くこと樂のごとし、遠を説くこと遠のごとし、近を説くこと近のごとし、同を説くこと同のごとし、別を説くこと別のごとし、淨を説くこと淨のごとし、穢を説くこと穢のごとし、

(聖典三三三～三三四頁)

と、これが第三の如是釈です。これを約諸教という。もろもろの教えですね。諸教に約す、と。それによって如是という言葉のみるのです。

講録などをみますと、約諸教から約要門、約要門から約弘願と、そういう展開をここにみられています。しかし善導の文の次第でいくと、決してそうは読めないのです。約要門から約弘願、約弘願から約諸教と。つまり約弘願において諸教は諸教という意義をもつ、諸教として成就する。だからあえていえば、一代教の中から約要門、約要門として約弘願、約弘願においてその一代教が諸教として、その意味をまっとうしていく。ここに十の法門、十対の法門をこんなにくどくどしくですね、ずっと言葉をあげてある意味も、なにかそういうことが思われるわけです。

つまり十対の法門を終わったところで、

一切の法を説くこと千差万別なり。如来の観知、歴歴了然として、心に随いて行を起こして、おのおの益すること同じからず。業果法然としてすべて錯失なし、また称して「是」とす。かるがゆえに「如是」と言う、と。
(聖典三三四頁)

と、こういう言葉がここにあげられてまいります。ですから、古来「序分義」の如是三積というものを、第一は約要門、第二は約弘願、第三は約諸教といわれていますが、じつは全体が約要門、要門というものの意義ですね。つまり約要門というのは、文字どおり弘願へのまなこを開かしめると同時に、一代教を成り立たしめる場を開くのです。仏一代の説法が教としての意義をもってくるのです。本願をくぐることにおいて開いてくる。そこに開かれてきますものが、講義録の中では、救済の個性性という表現がとられていたと思いますが、先ほどの「一切の法を説くこと千差万別なり。如来の観知、歴歴了然として、心に随いて行を起こして、おのおの益すること同じからず。業果法然としてすべて錯失なし」という、この言葉がそのまま救済の個性性という意義をそこに開いてくるかと思えます。

そしてその次に、

また云わく、「欲生彼国者」より下「名為浄業」に至るまで已来は、正しく三福の行を勧修することを明かす。これは一切衆生の機に二種あることを明かす。一つには定、二つには散なり。もし定行に依れば、すなわち生を撰するに尽きず。これをもって如来、方便して三福を顕開して、もって散動の根機に応じたまえり、と。
(聖典三三四頁)

と、そこに「定行に依れば、すなわち生を撰するに尽きず」という言葉がおかれています。

■ 衆生を撰取するに尽きず

横出の世界が開かれてくる根底には、そういう「生を撰するに尽きず」という法の問題ですね。生を撰する、つまり衆生を撰取するに尽くせない。もし定行のみに依るならば、そこに漏れる衆生が残される。いわば漏れる衆生との対面です。撰生不尽という課題です。「生を撰

するに尽きず」という、衆生を摂取するのに尽きず、という課題ですね。仏の課題であります。

摂生不尽というこの言葉は、同じ善導大師の言葉の中に、菩提心についての「尽衆生性」という言葉がございますが、法において衆生性を尽くすという言葉で善導大師はおさえておられます。その衆生性を尽くすということは、つまり機における衆生性を尽くすという歩みと、法における摂生不尽という歩みですね。機における衆生性を尽くす歩みと、法における摂生不尽の歩みとして、仏法のかかえた課題というものが展開されてきます。それが横出です。横出の課題であります。

ですから「化身土巻」の最初に横出の文が開かれていますでしょう。

しかるに濁世の群萌、穢悪の含識、いまし九十五種の邪道を出でて、半満・権実の法門に入るといへども、真なる者は、はなはだもって難く、実なる者は、はなはだもって希なり。偽なる者は、はなはだもって多く、虚なる者は、はなはだもって滋し。ここをもって釈迦牟尼仏、

福德蔵を顕説して群生海を誘引し、阿弥陀如来、本誓願を発してあまねく諸有海を化したまう。すでにして悲願います。（聖典三二六頁）

と展開してくるわけですが、その「ここをもって」という一句の中に、釈迦牟尼仏が荷負った課題というものが、つまり摂生不尽という課題がおさえられている。「ここをもって」という言葉で、横出の文が開かれるわけです。この横出の文が開かれなければ、仏法に遇っても「真なる者は、はなはだもって難く、実なる者は、はなはだもって希なり。偽なる者は、はなはだもって多く、虚なる者は、はなはだもって滋し」なのでしょう。つまり、横出の文というものが明確にならなければ、堅出・堅超というものはすべて事実としては観念になるか世俗に墮するかの、どちらかなのです。横出という歩みが、法の歩みが領かれてきたところにはじめて仏道の歴史というものが領かれてくるわけであります。横出としての歩みというものが、法の歩みというものが領かれなければ、仏道というものが結局、摂生不尽のままに終わるのです。

「ここをもって釈迦牟尼仏」という、その「ここをもって」というところを、摂生不尽と私は読むわけです。福德蔵が顕説され、諸有海を化したもうことがなければ摂生不尽なのでしょう。その意味で、横出というところにはじめて、堅超とか堅出、横超という言葉が、その中から出てくるという藤元君の指摘が納得いくわけです。『愚禿鈔』の中で、横出というものを利他真実のところで明かし、さらに自利真実の中の欣求真実の中に、また横出を開かれています。横出というものに注意される宗祖のまなこも、そういうところに意味をもつかと思うわけです。

■ 信心の教判

二雙四重の教判というものが、『愚禿鈔』上巻の一番最初にまず出されている。そして、あらためて下巻、至誠心積の中において、「真実に二種あり」として、そこに自利・利他の言葉のもとに、二雙四重の教判があげられているわけです。上巻においては「二教あり」というところから、いわばその教の内容が展開されてきております。二雙四重の教判というものがどこまでも「二教あり」という、つまり教の上に二雙四重ということが判別されているわけです。そしてそれが下巻において、三心積の至誠心積の中で二雙四重の教判があらためて受けとめられている。下巻のほうにおいては、文字どおり機の問題ですね。信心の問題として仏道が歩まれていくのです。信心において仏道が歩まれていく。その歩みですね。具体的に人間が仏道を歩んでいく、その歩みの中に二雙四重の教判というものの展開が領かれてきているわけです。

ですから、この自利真実・利他真実という、この自利・利他ですが、これはいわれておりますように、ここにおける自利・利他というのは自力・他力という言い方ですね。これは宗祖の二雙四重の教判に、自利真実について「堅超 即身是仏 即身成仏 自力なり。堅出 自力中の漸教、歴劫修行なり」と。利他のほうでは、「横超 如来の誓願 他力なり。横出 他力中の自力なり。定散諸行なり」と、そして自力・他力という……。つまり上巻のほうでは二超二出のその超と出というところで二雙四重の教判が見定められているわけですが、下巻においては、二堅・二横です。堅と横という相対において、つまり自力・他力という中において二雙四重の教判が見分けられているわけです。下巻では堅超・堅出、横超・横出です。上巻では堅超・横超、堅出・横出という組み合わせですね。下巻においては組み合わせが、堅超・堅出、横超・横出という組み合わせに変ってきている。そしてこれは一度ふれたように思うのですが、たとえば堅超のところでも、上巻では「即身是仏、即身成仏等の証果なり」とあります。その「等の証果なり」という言葉が下巻のほうでは削られている。「即身是仏 即身成仏」、そして「自力なり」と指摘されているだけで、その「等の証果なり」という言葉が除かれています。

また堅出のところでも、上巻では「聖道、歴劫修行の証なり」とあります。その「証なり」という言葉がおかれている。それが下巻においては「自力中の漸教 歴劫修行なり」とのみありまして、「証なり」という文字はそこにおかれていない。つまり具体的な、そういうこの至誠心というところで見定められていくとき、堅超というのは具体性を失っていくのでしょうか。「等の証果なり」というのが削られてくるということとは具体性を失うわけです。名は立つけれども具体性が証されない。それこそ行証されない、堅の道ですね。堅超、堅出ともに「証果なり」「証なり」という言葉が削られている。

そして下巻におきまして、「真実に二種あり」として「一には自利真実」「二には利他真実」と、こちらでは、難行道 聖道門、易行道

浄土門という言葉が出されているわけですが、その自力真実の中に「また二種あり」として、今度は厭離真実 欣求真実が出されてきます。そこでは聖道門 難行道、浄土門 易行道と言葉の次第が変わっている。厭離真実のところでは聖道門 難行道、欣求真実のところでは浄土門 易行道と、そういうようにひっくりかえっている。これは前回の藤元君の講義の中においても、難行道、易行道というのは機についていわれ、聖道門、浄土門は法についていわれるという指摘がございます。すると、この言葉が、「真実に二種あり」というところでの道・門の次第と、自力真実の中の二種として、厭離真実・欣求真実における門・道という次第がひっくりかえっている。それがいったい何をあらわすのかですね。宗祖がわざわざひっくりかえしておられるのは、やはり何か意図がふまえられているはずでしょう。

もう一つ落ちつかんのですが、とくに道という言葉を下にもってこられる、自力真実のなかの二種ですね。それは、どこまでも聖道門、浄土門として掲げられているその法というものが、具体的に、それこそ機の上に歩まれていく。その歩みというところに視点がおかれている。歩みにおいて浄土門なり聖道門が問われている。このところでは、ですから「自力真実について、また二種あり」（聖典四三八頁）の中で、「堅出は難行道の教なり」、「横出とは易行道の教なり」と、堅出、横出というものを、ここでは難行道の教、易行道の教という言葉一つにおさめてしまっている。つまり、そこには自力の歩み、自力真実というものが具体的に機の上に歩まれていく、その歩みの上において厭離真実・難行道というものと、欣求真実・易行道という展開がそこにみられているわけです。そしてそこに、厭離真実、欣求真実という、その二つの言葉が、「厭離をもって本とす」「欣求をもって本とす」と。その「本とす」という言葉で、細註のところで出されているわけですが…

…、これは次の「横出の真実について、また三種あり」の後ですね。つまり、
 宗師の釈文を案ずるに「一者真実心中」已下より「自他凡聖等善」に至るまでは、厭離を先となし、欣求を後となす。すなわちこれ難行道、自力堅出の義なり。
 （聖典四三九頁）

と、「本とす」という意味が、ここでは「厭離を先となし」、「欣求を後となす」と。それから「真実心中口業」已下より「自他依正二報」に至るまでは、すなわちこれ易行道、他力横出の義なり」と、そこにおさめられてくるわけですが、これは聖典四三六頁の一番最後の行からの一段を、そこに見分けられているわけです。

一には真実心の中に自他の諸悪および穢国等を制捨して、行住座臥に「一切菩薩の諸悪を制捨するに同じく、我もまたかくのごとくせん」と想えとなり。二には真実心の中に自他凡聖等の善を勲修すべしと。
 （聖典四三六頁）

と、ここまでが「難行道、自力堅出の義」であると。それから次の、

真実心の中の口業にかの阿弥陀仏および依正二報を讃嘆すべし。また真実心の中の口業に三界六道等の自他の依正二報苦悪の事を毀厭し、また一切衆生三業所為の善を讃嘆すべし。もし善業にあらずは敬うてこれを遠ざかれ、また随喜せざれとなり。また真実心の中の身業に合掌し礼敬して四事等をしてかの阿弥陀仏および依正二報を供養したてまつれ。また真実心の中の身業にこの生死三界等の自他の依正二報を軽慢し厭捨すべし。また真実心の中の意業にこの生死三界等の自他の依正二報を思想し觀察し憶念して目の前に現れるがごとくすべし。また真実心の中の意業にこの生死三界等の自他の依正二報を軽賤し厭捨すべしとなり。
 (聖典四三七頁)

のところですね。そこまでの文を「易行道、他力横出の義」と。

そして、一番最初の問題にかえりますと、「厭離を先となし、欣求を後となす」というのは、いわば先ほど言いました言葉でいうと、自分の問題意識から出発する。つまり娑婆を捨てて仏法を求めようとする。娑婆を捨てて浄土を求めます。世間を捨てて仏法を求めます。その世間を捨てる心そのものは、どこまでも自力の心です。人間の心をもって仏法を実現しようとするのです。しかし、そこでの歩みは文字どおり「頭燃を炙う」がごとくひたすらなものであっても、しかもそれが実現成就すること難しという問題をかかえている。

■ 浄土の心をもって娑婆が厭われる

それから欣求真実というのは、これは欣求だけがあつて厭離がないということではない。厭離ということが欣求の中でなされるのです。つまり浄土の心をもって娑婆が厭われていくのです。娑婆を厭うがゆえに浄土を求めるときには、娑婆を厭うがゆえに浄土を求めるときには、やはり浄土は理想になる。自分の問題意識に答える世界として、どこまでも理想的なものが立てられてくる。

欣求真実というときには、つまり最初の「捨てたまいしを須い」という、その捨てるのも、厭うのも「施したまうところ」によるのです。仏の施したまうところ、つまり願力において厭い、捨てられるのです。ですから「何をもつてのゆえに、願力に由つて生死を厭捨せしむるがゆえなり」(聖典四三八頁)と、こういうられるわけです。「生死を厭捨」というのは厭離でしょう。ところがその「生死を厭捨」するのも願力による。ですから「欣求をもって本とす、何をもつてのゆえに、願力に由つて生死を厭捨せしむるがゆえなり」と。これもおもしろい表現だと思うのですが、「欣求をもって本とす」となすとき、はじめて厭捨生死ということがある。願力によって浄土を求めしめるがゆえにではなくて、願力によって欣求せしむるがゆえにではなくて、「願力に由つて生死を厭捨せしむるがゆえなり」とおさえられている。つまり、自力の心によるときには、厭離は厭離にならないのでしょうか。厭離というかたちの理想主義になる。

■ 人間に根深くある理想主義的傾向

そういう理想的な対象、理想として立てられる対象を求めてはじめて歩みが起こるということが、人間の中に根深くありますね。しかし人間に根深くある理想主義的傾向性をおして、それに応えていく。応えるというのは、それに応答していく。そこに十九、二十願という大悲の世界ですね。方便の世界です。ですから十九願のほうでは、やはり希求という言葉をもって出されるわけです。

一つの展開としては、そういう言葉の表現をおしてたどれるように思いますが、ともかく、横出というのは、いうならば仏道の最後の課題です。文字どおり本願が本願の外なる機の上に、その法を開いていく歩みですね。摂生不尽という課題を展開していった歩み、そういう歩みとして、この横出という問題が展開してくるように思います。そして、その意味において横出ということが真に明らかになるときはじめて、文字どおり仏道の……、藤元君は「修道の形式」と二雙四重の教判についていつていたと思いますが、真にそういう形式が成り立つのであります。

(一九七九年三月)

第四講

第四講

就^テ二利他^ニ真實^ニ、亦有^二二種^一、

一者^ハ凡所^レ施^ハ、為^二趣求^一、亦皆^ニ真實^{ナリト}。

二者^ハ不善^ノ三業^ハ、必須^二真實^ニ心中^ニ捨^レ、

實^ハ一故^ニ名^一、至誠^ニ心^一。文

言^二自利^ニ真實^一者、復有^二二種^一。一者^ハ真實^ニ心中^ニ、制^二捨^一自他^ノ諸惡^及穢國等^一、行住坐臥、想^下同^三一切^ノ菩薩^ノ制^二捨^一諸惡^一、我亦

如^ク是^レ也。二者^ハ真實^ニ心中^ニ、勤^二修^一自他^ノ・凡聖^等善^一。真實^ニ心中^ニ口業[、]讚^二嘆^一彼阿彌陀^及依正^二報^一。又真實^ニ心中^ニ口業[、]毀^二厭^一三界

・六道等^ノ自他^ノ依正^二報^一、苦惡^ノ之事^一、亦讚^二嘆^一一切^ノ衆生^ノ三業^所為^レ善^一。若非^ニ善業^一者、敬而遠^レ之^一、亦不^レ隨喜^一也。又真實^ニ心中

身業[、]合掌^レ禮敬[、]四事^等供^二養^一。彼阿彌陀^及依正^二報^一、又真實^ニ心中^ニ身業[、]輕^二慢^一厭^レ捨^レ此生死^ノ三界^等自他^ノ依正^二報^一。又

真實^ニ心中^ニ意業[、]思^二想^一觀^三察^四憶^一念^一。彼阿彌陀^及依正^二報^一、如^ク現^レ目前^一。又真實^ニ心中^ニ意業[、]輕^二賤^一厭^レ捨^レ此生死^ノ三界^等、

自他^ノ依正^二報^一。文

一者^ハ至誠^ニ心^一者、至者^ハ真^{ナリ}、誠者^ハ實^{ナリ}。即^チ真實^也。真實^ニ有^二二種^一

一者^ハ自利^ニ真實^{ナリ}

難行道

聖道門

豎超^レ即身^ニ是^レ仏

豎出^レ自力^ノ中之漸教

即身^ニ成^レ仏^ノ自力^也

歷劫^ノ修行^也

二者^ハ利他^ニ真實^{ナリ}

易行道

淨土門

橫超^レ如來^ノ誓願^ノ他力^也

橫出^レ他力^ノ中之自力^{ナリ}

定散^ノ諸行^也

就^テ二自利^ニ真實^一復有^二二種^一

一者厭離真実

聖道門

難行道

豎出

自力

豎出者難行道之教、以厭離為本、自力之心故也

二者欣求真実

浄土門

易行道

横出

他力

横出者易行道之教、以欣求為本、何以故、由願力令厭捨生死之故也

又就横出真実、復有二三種

一者口業、欣求真実

口業厭離真実

二者身業、欣求真実

身業厭離真実

三者意業、欣求真実

意業厭離真実

按、宗師釈文、從「二者真実心中」已下、至「自他他凡聖」等善者、厭離為先、欣求為後。則是難行道・自力・豎出之義也。從「真実心中口業」已下、至「自他他依正二報」者、則是易行道・他力・横出之義也。(真聖全二・四六五〜四六七頁)

利他真実について、また二種あり。

一には、「おおよそ施したまうところ趣求をなすは、またみな真実なり」と。

二には、「不善の三業は必ず真実心の中に捨てたまいしを須いよ、またもし善の三業を起さば必ず真実心の中に作したまいしを須いて、内外明闇を簡はず、みな真実を須うるがゆえに、至誠心と名づく」と。文

「自利真実と言うは、また二種あり。

一には真実心の中に自他の諸悪および穢国等を制捨して、行住座臥に「一切菩薩の諸悪を制捨するに同じく、我もまたかくのごとくせん」と想えとなり。二には真実心の中に自他凡聖等の善を勸修すべしと。真実心の中の口業にかの阿弥陀仏および依正二報を讚嘆すべし。また真実心の中の口業に三界六道等の自他の依正二報苦悪の事を毀厭し、また一切衆生三業所為の善を讚嘆すべし。もし善業にあらざる敬うてこれを遠ざかれ、また随喜せざれとなり。また真実心の中の身業に合掌し礼敬して四事等をしてかの阿弥陀仏および依正二報を供養したてまつれ。また真実心の中の身業にこの生死三界等の自他の依正二報を輕慢し厭捨すべし。また真実心の中の意業にかの阿弥陀仏および依正二報を思想し觀察し憶念して目の前に現れるがごとくすべし。また真実心の中の意業にこの生死三界等の自他の依正二報を輕賤し厭捨すべしとなり。」文

一者至誠心というは、至とは真なり。誠とは実なり。すなわち真実なり。真実に二種あり。

一には自利真実なり。

難行道 聖道門

豎超 即身是仏

即身成仏 自力なり。

豎出 自力中の漸教

歴劫修行なり。

二には利他真実なり。

易行道 浄土門

横超 如来の誓願 他力なり。

横出 他力中の自力なり。

定散諸行なり。

自利真実について、また二種あり。

一には厭離真実

聖道門 難行道

豎出 自力

豎出は難行道の教なり、厭離をもって本とす、自力の心なるがゆえなり。

二には欣求真実

浄土門 易行道

横出 他力

横出とは易行道の教なり。欣求をもって本とす、何をもつてのゆえに、願力に由つて生死を厭捨せしむるがゆえなりと。

また横出の真実について、また三種あり。

一には口業に欣求真実

口業に厭離真実なり、

二には身業に欣求真実

身業に厭離真実なり、

三には意業に欣求真実

意業に厭離真実なり。

宗師の釈文を案ずるに「一者真実心中」已下より「自他凡聖等善」に至るまでは、厭離を先となし、欣求を後となす。すなわちこれ難行道、自力豎出の義なり。「真実心中口業」已下より「自他依正二報」に至るまでは、すなわちこれ易行道、他力横出の義なり。

(聖典四三六〜四三九頁)

—

前回の宮城君の講義で至誠心積はもういいと思うのですが、もう少し文章に添って整理するという意味もありまして、もう一度考えてみた

いと思います。

近ごろ思うことですが、宗祖のご本書ですね、『教行信証』というものが宗祖の主著のようにいわれています。ところが、ご承知のように『愚禿鈔』というのは自ら愚禿という……、まあ「顕浄土真実教行証文類」といった場合には、むしろ法然上人の『選択集』、法然の伝統というものの顕現が中心に考えられている。それに対して親鸞聖人自身のほんとうの気持は、親鸞聖人が法然上人という師匠の眼で考えられたものでなくて、宗祖自身の眼をもって展開せられているのが『愚禿鈔』ではないかという気がします。それだけに自分の見解ですね、つまり鈔の題として自らの名において「愚禿鈔」と名づけられた。ですから『教行信証』を読むときの感動とは違った感動がある。『愚禿鈔』を読むときには、なまの親鸞に出会う。文類もやはり御自釈がありますが、『愚禿鈔』は最初から最後まで自釈です。そういうことから、なま身の親鸞にぶつかるような感動がある。

■ 教相判釈は三心釈から出ている

『愚禿鈔』は上下二巻というけど、上巻はご承知のように教相判釈というものが講ぜられているのですが、教相判釈の内容はじつは三心釈から出ている。下巻をとおして出ている。つまり教相判釈はたんなる学問の判釈というものでなしに、信仰の判釈である。信心から出た一代教の判釈です。上巻の中に展開する一代仏教の教判というものを裏づけている、原理づけているのは、どこまでも宗祖の信心である。教判それ自体が信心を原理として追求されたものである。ですから上下二巻というのは、上巻は一代仏教のかたち、構造ですね。そういう構造が示され、それに呼応して、じつはそういう構造、教判の構造というものが宗祖の信心によって示されたものだということが構造の上からも理解できるわけです。

ご承知のように、二雙四重の教判というものは御本書の中にも展開はしていますが、御本書の中の場合の展開のしかたというのは、それほどどこまでも仏法に立って展開している。しかし『愚禿鈔』の場合は機ですね、機に立っている。求道心に立っている。求道心が、まあこの三心の問題というのは菩提心の構造でしょう。つまり言ってしまうは、われわれが仏法を求めるその心の構造です。なぜ仏法を求めるのか、なぜ真実を求めるのか。なぜ仏法を求めるのかということ、さらに仏法を求める心自身の構造を押さえていくわけです。信仰をしたらそれでおしまいというのではなしに、信心することよりも、なぜ信じるのかということですね。信仰というものを生み出すための営みでなくて、信仰そのものをさらに問い返していくような信心がある。そういう親鸞の魂の歩みが『教行信証』よりも、さらに強烈なかたちで赤裸々に出ているのが『愚禿鈔』である。ですから、ちよっと読めんですわ。曾我先生が『愚禿鈔』は読めんとおっしゃったけれども、ほんと

うに読めんですわ。親鸞聖人の他のさまざま著作とは一味違った内容をもっている。まあ、そうはいつでも読めんからといって、ほっとくわけにもいかないから読めんのを無理して読まんならん。

二

■ 真実に二種あり

それです問題になりますのは、「真実に二種あり」という言い方です。つまり、その二種は自利利他という言葉で示されているのですが、自利利他というのは、ご承知のように『論』の言葉です。『論』の言葉を借りて真実の二種を示すのです。元来、真実に二種あるはずはないのでしよう。真実は一つです。二つもあったら、それは真実とはいわない。にもかかわらず、「真実に二種あり」とこう言い切ったときに、いわばそこに善導大師の教学というものを言い尽くしているのではないかね。つまり従来は一種だったのでしょうか。一種だった真実をなぜ二種と言わなければならなかったかということが善導大師の至誠心積の中心課題です。ご承知のように「信巻」（聖典二一四頁）を見ますと、至誠心積が述べられている「散善義」の文の前に、「衆生の意のごとし」「弥陀の意のごとし」と二つの如意が示されますね。「光明寺の『観経義』（定善義）に云わく、「如意」と言うは二種あり」と。ここから「真実に二種あり」という伏線がおかれてくるのです。それはいいとしまして、こういうことはよく考えて欲しいと思いますが、なぜ「真実に二種あり」と言わなければならなかったのか。自利真実、利他真実という言葉は天親菩薩、曇鸞大師の自利利他円満ですね。自利において利他、利他において自利が成就する。そういう構造です。菩薩行の構造です。菩薩行の構造がそういう言葉であらわされている。それを借りてきまして真実そのものに二種をおくわけです。

ただ善導大師のところまでは「真実に二種あり。一には自利真実、二には利他真実なり」といまして、利他真実というものにはあまりウエイトをおいていない。そこでは一貫して自利真実を問題にしている。利他真実については真つ向から取り上げていない。取り上げていない部分を宗祖は明確に取り上げてきた。これは『愚禿鈔』の宗祖の解釈の中において、もっとも注意しておかんならんところでありませう。善導大師の至誠心積だけでははつきりしないのです。言うべきことは言うてあるのだけれども明確にならない。それを宗祖は再釈とおして意義づけてくる。それが「一には自利真実、二には利他真実なり」と、本文のほうにある部分をあらためて取り上げて、「一には自利真実なり。難行道 聖道門 堅超 堅出 二には利他真実なり。易行道 浄土門 横超 横出」と。これは一には自利真実なり、一には利他真実なりという見方ではない。一には自利真実、二には利他真実なりである。一には云々、一には云々ではなく、一には云々、二には云々となっている。

これは明らかに善導大師の至誠心積の解釈であることを明記してある。つまり一には自利真実なり、一には利他真実なりと言った場合には並べるわけですね。並列的におくわけです。一者自利真実、二者利他真実ですから、つまり意図は二者にある。いわんとするところは利他真実にある。

元來、利他真実ということは考えられんことですわ。自利とか利他とかといっていることの内容は何かというと自力他力です。これはそこまで言っていないかわからないけれども、自力真実、他力真実と言いつつたほうがわかりよい。自利という言葉に対して、私たちが従来の教学のもっている、従来の教学に縛られた考え方がなかなか突破しにくい。自利といえば間違いやと思われるしまっている。けれども、たとえば『浄土論』を見ましても、『浄土論』の二十九種莊嚴の大半、国土十七種莊嚴の中の十五種に至るまでは、全部自利です。利他は最後の二つだけです。大義門功德と一切所求満足功德の二つだけです。後は全部自利です。その自利を成就するのです。自利をほんとうに成就するという意味が利他でしょう。

■ 他力によって真の自力を成就する

もつと端的にいえば、真の自力を成り立たしめるものを他力というのでしよう。他力というけど他力が何をもちたらずのかといえ、他力によって真の自力を成就する。真に努力し得る力を与えられる。その一点を抜いたら何のための他力かわからないでしよう。ですから、少なくともここで難行道・聖道門というのは、これは仏教の伝統です。難行でないような仏教、仏道なんてないのです。昼寝しとつて仏道、仏道というとしてもそれはだめです。仏道というのは元來、難行です。難行というのはただ難しいという意味だけではないに、永遠という意味がある。つまり永遠なる課題を負うのです。永遠なる課題を負うことが人間を、人生を満足させるのです。解決できる問題をもつわけではない。解決できん問題を見いだしたことの喜びです。つまり、それが難行ですから、言つてしまえば難行でないような仏法はあり得ないのです。もしあるとすれば、そんなものは真実とはいえないのです。ですから難行道・聖道門というのは仏道の本道です。にもかかわらず、そこに「二種あり」と、こう言い切ったときに、ただ真実に二つあるということではない。つまり利他真実ということは仏道では考えられんことを考えたのです。

ヨーロッパの真理概念というのはご承知のように、Wahrheitですね。非隠蔽性、つまり蔽われている状態のその蔽いを取る。蔽いを取り除くことによって、その本体を明らかにするのが真実であると。ギリシアの真理観ですね。それから中世の真理観というのは命題と概念の一致でしょう。前者の場合は存在論的でしょう。ものが蔽われている状態を明らかにするのですから。在るものを在るがごとくに明らかにする。それは一つの真理観です。もう一つは命題との一致ですから、認識論的ですね。存在論的真理か認識論的真理か。それくらいしか考えられのではありませんか。

それに対して自利利他というのは力の問題です。自力他力といったら力の問題です。人間そのものを転換してくるような、それが真実なのだ。人間をひっくりかえすようなものが真実である。人間が涼しい顔をして納得しているようなものは真実ではない。人間そのものの生きざまをひっくりかえすような、そういう力を真実という。つまり言ってしまうと「超」と「出」の問題です。力の内実は何かというのと、超と出です。超は超越でしょう。堅超でしょう。堅超とか横超とかというのは、超える。もう一つは出ですから、出る。出るということは内から外へいくわけです。つまり超とか出とかというのは人間がひっくりかえることです。超えるという場合は即時的なのでしょう。即得往生といいますわね。間髪を入れない。一週間も二週間もかからない。廓然大悟という言葉があります。

出という場合は漸進的なのです。徐々にいく。今日の言葉でいったら修正主義です。革命的でない。超という場合は革命です。人間そのものの革命です。出という場合は修正主義的です。一つひとつあらためていく。そういうものはすべて力でしょう。そういう力として成立しているのです。堅というのはまともということ。堅超とか堅出というのは常識的ということ。理想主義的という言葉もあります。……横という場合は非常識なのです。非常識というより不常識といったほうがいい。常識でない。常識を破っている。常識では考えられんです。そういう力です。横という言葉は伝統的な用語に従えば不思議ということ。

おもしろいですね。自利真実、利他真実という言葉に対して、私たちは何とはなしに読んでいますが、そんな考え方はできっこないのです。自利真実、利他真実というが、自利真実しかないのではないですかね、本来。真実を自分の上において成就するのが自利真実でしょう。利他真実というのは、真実を自分のものにはしないのです。自分のものにせんとって、自分のものにする。真実を私有化せずして自己のものにする。そういう真実というものは考えられなかったのでしょうか。だから横という言い方の内容は何かというと、不真実なる自覚を求めるのです。真実を自己のものにするのではない。不真実なる自覚の中に真実をみる。だから常識では考えられない。そうでしょう。

自利真実というのは、真実を自分の上の実現するのですから真実を自分のものにする。私有化する。ところが利他真実ということは、どこ

までも真実を自分のものにせんとということです。私有化しない。むしろ、罪悪深重の自覚の中に真実をみるのでしよう。それで横という言葉であらわす。一番簡単やけれども、一番表現しにくいですね。今日の言葉でいいますと、逆説的です。逆説的真実です。機の深信を曾我先生はえらいやかましく言われますが、機の深信というのが真実を獲得した姿でしょう。横超的獲得です。自己のものにせんとするかたちにおいて獲得している。逆説的に所有しているんやね。

■ 真理は逆説的激情

真理はつねに逆説的激情です。逆説的でない真理なんてない。あまり逆説的激情なんて言葉を使うと嫌われるかもしれないね。おこられるかもしれない。しかし信仰の情熱というものはそういうものではないかね。それが横という言葉のもつ内容です。何度言っても言い尽くせんのですが、自利真実と利他真実と分けたということです。分けられんものを分けたのでない。分けられんものを分けた。そんな考え方はないのでしょうか。だから僕はこんなを見ると、わくわくしますわ。考えるよりも先に嬉しくなってしまうて、それで考えられんようになる。

今度、北海道へ行きまして、まあ、たまたま会った人がそうやったのかもしれないが、アイヌにチャエおらないケという言葉がある。アイヌの人にとってチャランケという言葉のもつ内容というのは非常に大きいのです。たとえば協会に何か問題が起こると言い合いをするわけです。そのことで飯も食わず寝もせずに二晩も三晩もやり続けるのです。民主主義の精神というのはこんなものではないかね。飯も食わずに言い合いを続けて、三日三晩くらいやる。だからアイヌ民族と日本人との歴史の中で、日本人なら日本人がもしアイヌの人の立場におかれたら、シャモというのは敵だわ。ところが彼らは敵という感覚をもっていない。それでどうかというかと、チャランケをやらねばならなければならない。日本人とチャランケをやらねばならないと。それから彼らはいつでも人の心を大事にしますね。だいたい大和朝廷ができたときから日本人の一番大事な精神が抜けているような気がしてしかたないね。だいたい親鸞聖人においても道教の思想がどうしても抜けたが入っている。つまり、われわれには横というような常識で考えられんことが逆にそれが自然なのです。われわれが常識で考えている自然だけでない。だから堅超、横超という二超の考え方というのは、そのこと自体がわれわれの常識では考えられないのです。

それで、その次のところになると、二雙四重の教判というのは最初に提起しているのですが、その次に出てくるのは利他真実でなくて、自利真実でしょう。宗祖は自利真実の検討をやっているのです。「自利真実について、また二種あり」とあって、利他真実について二種とは書いていない。ですから自利真実の検討です。

■ 他力は自力の検討の中に出てくる

つまり、言ってしまうえば自力の検討です。他力他力というが、他力がどこにあるというものではない、自力の検討の中で出てくるのです。それでその自利真実の二種の一つは厭離真実と、もう一つは欣求真実です。ところが欣求真実というものがなぜ自利真実の中に入るのか、これはおかしいではないかね。「二には欣求真実 浄土門 易行道 横出 他力」でしょう。それは前の二雙の教判の中では利他真実の中に入っている。利他真実の中に入っているのにもかかわらず、「自利真実について二種あり」の中に欣求真実として入れている。そうすると、宗祖の問題の関心はどこにあるかといったら、「他力中の自力」ということです。これがポイントなのです。

元来、他力というのは問題にできんのです。われわれは自力の悪口ばかり言って、他力他力といっている。他力とは何ぞやということをしていっているが、そんなことは問題にしていること自体がおかしい。他力というのは如来の本願力なりと、こういうわれたら終わりということです。それ以上いったら、はからいです。ですから問題にできるのは、「他力中の自力」です。だから、基本的関心は横出というところにある。横出というのは、自力が成就せんということでないかね。自力が不十分なのではない。自力を尽くせば尽くすほど自力がじやまなのです。そうではないかね。真実を実現できんのは自力が不十分なのではない。尽くせば尽くすほど自力そのものが障碍となつてくる事実がつかぬのです。だからわれわれは、聖道門を捨てて浄土門に入るといったら、自力が不十分だと、努力が足りない、努力を尽くすことができんものだというが、そうではない。尽くせば尽くすほど、自力そのものが真実を実現することができない原因になつてくる。自力が不十分なのではない。自力そのものが問題なのです。自力そのものが障碍だと。そういうことでしよう。

だから、この厭離とか欣求という分類のしかたですよ。それは自力だろうが他力だろうが、自力だろうが利他だろうが菩提心にかわりはない。菩提心にはかわりがないが、動機とそのあり方の違いです。厭離真実、欣求真実と宗祖はこういう言葉にしてしまうから、文章としては読みにくいのですが、壊したということが大事なのです。「散善義」の中には、厭離とか欣求という言葉は出てきません。出てくるのは厭離のかわりに毀厭とか軽慢、厭捨、軽賤です。いちいち書くのは面倒くさいからやめているのだ。こういう表現の仕方しかないので。僕はよくわかります、宗祖がこういう言い方で書かれるのは。前後あらへんのですわ、これは。順番に書いている余裕はあらへん。ばあつと

それが聖典の四三八頁の終わりのところに、

また横出の真実について、また三種あり。

一には口業に欣求真実

口業に厭離真実なり、

(聖典四三八・四三九頁)

という順番になっている。欣求が先で厭離が後になっているでしょう。このように文章の次第はなっている。

ですから、「厭離を先となし、欣求を後となす」と、宗師の釈文の文章の次第はなっているでしょう。ところが宗祖の、聖典の四三八頁の文章の内容は、

一には厭離真実

聖道門 難行道

堅出 自力

堅出は難行道の教なり、厭離をもって本とす

とあるでしょう。「厭離をもって先とす」でない。それから次の欣求真実のところにも「横出とは易行道の教なり。欣求をもって本とす、何をもつてのゆえに、願力に由つて生死を厭捨せしむるがゆえなり」とある。これは先後の問題とは違って、今度は本末の問題に置き換えられている。たんに先後ではない。本末です。

■ 難行・易行は努力の問題ではなく、心は浅深の問題

つまりこういうことで、まず最初になぜ「厭離真実」、「欣求真実」というような言い方で真実を示しているかということ、もう一步ふみこんでみますと、龍樹菩薩の難行・易行ですね。龍樹における難行・易行の判釈の基準はまさしく陸道・水道に喩えられているように、つまり努力の範疇です。ところがそれが厭離・欣求の範疇に変わってくる、基準が。そうすると難行・易行という内容ががらっと変わってきます。人間の努力の問題ではない。人間の努力の問題で難行道・易行道をいつているのではない。つまり欣求という言い方と、厭離という言い方でですね。つまり、それは心構えの問題になってくる。たんに努力の問題ではない。もつという浅深の問題になってくる。浅い深いの問題になってくる。そうでしょう。真実というものは、人間の心が浅いか深いかという問題でしょう。浅深の問題に変わってくるわけです。だから至誠心の次に出てくるのは深心なのです。

だいたい三心釈というものは三つ並んでいっているのではない。一者至誠心、二者深心、三者回向発願心と、一者、二者、三者となつていいる。一者、一者ではない。だから聖道門とか難行道とか、あるいは浄土門とか易行道という、その言葉が随分変わってくるのではないですかね。難行道・聖道門、易行道・浄土門という言葉の概念そのものの内容が随分大きく変化してくる。

宗祖のこういうものを読むのが大変だというのは、この厭離真実というときには欣求をいわんのです。欣求真実のときには厭離は願力に由つて厭捨する。厭離真実のときには厭離しかない。欣求はない。ふつう考えているのは欣求ばかりでしょう。喧嘩しとっても欣求やないかね。昔から厭離為本とか欣求為本というのは懺悔の文とされている。それはわからないからでしょう。つまり、いわゆる親鸞の教学なり、あるいはそれに先立つ七祖の教学なんか出てこんのです、そういう言葉の使い方は。それだけに逆に宗祖の独自の真理体験がある。従来の教学用語では間にあわんです。厭離とか欣求という言葉は、ご承知のように厭離穢土とか欣求浄土というように、言葉の類型としてはあるが、欣求真実とか厭離真実というのはいまだかつてない。

質 疑

問い 自利利他という概念は菩薩行といえますか、仏道の基本的な、大乘仏教の基本概念でしょう。自利利他円満するのが目標といえますか、普段のわれわれの生活の中でもそれを目指して歩み、あるいはそうなることを願っているわけですが、そういうものをそのまま持つてくるといふよりも、先生の言われる自力真実、他力真実と言ったほうが、自利利他がはつきりすると思えます。

藤元 はつきりするけど、そうしちやあかんのです。菩薩の概念をもつてきたということが大事なのです。つまり仏道は菩薩道しかなかったのでしょうか。それを凡夫道として開こうとするわけだ、至誠心釈というのは。だから横出ということが中心概念になる。菩薩道だけなら聖道門です。それは道綽では明確にならないのです。道綽の場合は末法、つまり時間の問題でしょう。時機の問題が中心になっている。だいたい三心釈というのは『観経』ですから韋提希の問題です。凡夫が菩薩道をどうして実現することができるかということは、仏道になかった概念でしょう。凡夫なんて問題にできません。真実を求めるものにしか問題にならないのが大乘仏教です、菩薩道ですから。では求めんものはどうなるのだ。だからそこが自利利他……、曇鸞にはそこがある、利他といったところに。菩薩道だけなら自利利他がいい。自利利他円満です。しかし自利利他円満というのは回向門の中に出てくるのですから、いかにして成就できんものを、真実を求められんものをどうするかという問

題なんです。それを善導はつかむのです。利他なる真実のあり方があるのであって、他利なる真実ではない。他利なら菩薩道でいい。利他です。だから横出の課題なんです。横出が自利の中に入ってくるのです。

問い 乱暴な言い方をすれば、自力の中に成就した他力という言い方をしたらいいのではないですか。

藤元 いや自力の中の他力はない。親鸞はそれははっきり言っている。他力の中に自力はあるが、自力の中に他力はない。これは仮名聖教でも言っているでしょう。僕は自利利他ということは何とか他の言葉で言い当てられんかと思うのですがね。曾我先生は、あれは曇鸞が日常語をもってきたものだ、こう言われていますが、まあそれはその通りかもしれませんが、そんならそれ以外にどういう表現があるかといったら、ないですね。曾我先生はそう言われるだけで、こういう言葉ですとは言っておられない。他に言葉はないのではないですかね、残念ながら。

君の言うことはいつペン問題にしてみるのもいい。何で親鸞は自力の中に他力はないと言っているのか。これもおかしいでしょう。『観経』というのはなんでしようね、あれは。『観経』の隠頭、顕彰隠密という理解のしかたからいえば、むしろ他力の中に自力があるというより、自力の中に他力ありと言ったほうが筋が通る。それを親鸞はなぜそういわなんだか。他力の中の自力であり、自力の中の他力ではないとなぜ断定したのか。

■ 厭離は退屈を本質としている

この厭離ということは、僕の意識の底にあるのは厭離という言葉より退屈と言ったほうがよい。欣求というのは、喜びでしょう。喜びというのは退屈でない。ところが厭離というのは退屈を本質としている。だからむしろ厭離真実というても、僕の言葉で言えば、それは厭離というより退屈です。退屈は死です。魂の死ではないかね。宗教にとつて求道にとつて退屈というのは三定死ではないかね。そういうことをちゃんと心得ておくと、同朋会運動でも十五年経ってへたばってきたというけど、へたばってきたというより退屈してきたのだ。真剣に求めん人びとの集まりなら、そりゃあ同朋会運動が別に盛んでなくなったということを心配することはない。しかし真剣に求める人が退屈を覚えてきたということは課題やないかね。ただ行動的に同朋会運動がへたばってきたというものではない。求道の退屈ということがあるのではないかね。それは道を求めるものであればこそある。求めんものには退屈もない。つまり、あれでしょう。龍樹菩薩は二乗地に墮するものという言い方をするでしょう。それは菩薩の死だと。地獄に墮ちてもまた這い上がってくるけれども、二乗地に墮したら、それを「菩薩の死と名づく」といっておりますように、退屈なのです。退屈から抜け出すことは自力ではできません。その自力を失っているのが退屈ですからね。一生懸

命やればやるほど退屈する。自力の本質というものを一番象徴的にあらわすならば、厭離というより退屈と言ったほうが僕自身の経験からいうといい。道元がそういうのではないかね。「仏道を習うというは、自己を習うなり。自己を習うというは自己をわするるなり」(『正法眼蔵』)と。自己を忘るるといふのは退屈せんということ。自己自己といつも言っているものが一番退屈しているのです。

「自己を忘るる」というのは、いい言葉ですね。それが欣求でしょう。浄土しかないのだ、欣求は。こないだテレビを見ていておもしろいなど思ったのは、何の番組か忘れたが、人間、腹をたてる時にはほんまに胃袋が立つんやね。横になっている胃袋がピシャーッと立つ。それからくしゃくしゃと、ものを考えているときには腸がグチャグチャなるんやね。あれでは胃潰瘍になるわね。(笑)

問い 退屈の反対概念といったら、何でしょうか。厭離が退屈とするなら、欣求のほうは……。

藤元 感動だろうか。

問い 反対概念という考え方はいかなのですかね。

藤元 それはいかんやろうね。

問い 並列することになりますからね。

藤元 厭離という場合にはね、厭離は力にならないのです。ところが欣求は力になる。『愚禿鈔』では「横出とは易行道の教なり。欣求をもつて本とす、何をもつてのゆえに、願力に由つて生死を厭捨せしむるがゆえなり」(聖典四三八頁)とあるが、そこに「願力に由つて」とある。願力というのは欣求力のことです。願生力です。欣求がそのまま力なのだ。お経に書いた本願みたいなことを思い出すけれども、そんなことではない。欣求という願生力、願生力だといっていいね。あなた方でもそうでしょう。いやなことを忘れようとするときに酒の力もあるが、酒は醒めたらしまいだ。ほんとうに喜べたら、いやなことは忘れるでしょう。いやなことは捨てることができる。奥さんの顔みたら本山のいやなことは忘れるというものではないかね。あんまり例えば上等ではないが……。(笑)

問い 厭離というのは厭離穢土ですか。言葉としてはわかるような気がしますが……。

藤元 わからんわね。そんなことはわからないわね。欣求浄土やろ。僕は娑婆を離れるのはいやや。

問い 厭離真実という言い方のほうはどういう意味ですか。

藤元 それはこないだ宮城君がうまいこというている。うまいこと言い過ぎてようわからないかったが……。厭離というけど厭離できんのです。自力の問題は、厭離もできなくなる。つまり少なくとも退屈というものが自力の本質だということさえ心得てもらっておけばいい。一心

不乱にやっているようやけど、本質は退屈なのだ。自力の本質が明らかになってきたときに、にっちもさっちもいかないうようになる。退屈の深さというのは退屈そのものもできんようになることではないかね。あんたらにはそんなことはないかね。顔見ていると退屈したこともないような顔している。(笑)

身体をもちあますというのは、所在がないということですよ。キルケゴールに不安という概念があるでしょう。つまり絶望すら絶望している状況です、退屈というのは。絶望すらできんような絶望です。何かに絶望しているのではない。絶望にも絶望している状況、そういう、つまり言ってしまうえば、死ぬこともできんほどの苦しみというのがある。そういうことがあるのではないですか。死ぬことができるというのは、それは意識している。選択がある。しかし死ぬこともできん苦しみがある。それを苦しみというのは、三定死というのは、それにつながるのではないかね。だから前に行くしかない。おもしろいですね、人間というのは。よくよく考えてみたら前に行くしかないようになっていく。

「我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん。一種として死を勉れざれば」(聖典二一九頁)と。そうすると前に行くしかない。いまの本願寺みたいや。いまさら後に帰ることはできん。嶺藤さんがどつちに転ぼうと前向いて行くしかない。鬼が出るか蛇が出るか。にこにこ笑っているのは総長だけや。あとはみな深刻な顔をしている。だけどとことんまで考えてみると、人間というのはいつでもそういう場所に立っている。だから前を向いて行くしかない。ですから二河譬でも、あそこだけでいい。つまり我「前に向こうて去かん」と。それまで「西に向か」うでしょう。ところがここでは「前に向こうて去かん」と、前という字がおいてある。だから欣求真実というけど、その欣求というのは「前に向こうて去かん」という内容をもった言葉ですね。厭離というのは後向きに歩いているのでしょ。

生死を厭捨せしめられるということのない欣求はない。つまり「前に向こうて去」というのは、意気揚々と行くわけではない。「願力に由って生死を厭捨せし」めるのです。欣求という喜び勇んでるように思うけど、そうではない。歓喜でもそうですし、慶喜でもそうです。内容はやはり「願力に由って生死を厭捨」するということ。つまり前に向いて行くしかないような状況に立っている。つまり生死の経験を、生死を厭捨するというものを、去かば死せん、回らば死せんというのはそういうものを背景にもった言葉なのです。「我寧くこの道を尋ねて前に向こうて去かん。すでにこの道あり」でしょう。だから「願力に由って生死を厭捨せしむる」という言葉を内容としたときに、はじめて欣求ということがいえる。こういうものをぬきに欣求といっているのではない。

問 自力の本質は退屈だと言われましたが、退屈というのは僕は避ける(忌避)ということではないかと思えます。

藤元 それはまあそうです。自力というのは、だから退屈を「本とす」る。退屈ということの本質とする。「自力の心なるがゆえに」といっ

た場合に、これは明らかに逃避ということでしょう。

次に出てくる深心の問題は、横出の問題です。つまり横出ということはここでは他力といつているけど、いつちまえば疑惑の問題なのです。仏智を疑う。仏智が信じられん。信じられんというけど、信じられんということは理解の問題ではない。わかっちゃいるけどやめられないということでしょう。念仏申さば仏になるということはわかってるけども、わかってるようになってくれない。その問題の追求です。深心、回向発願心というのは一貫してその問題を追求している。結論は出ているのです。結論は先にある。結論は先にあるが身がついていかない。事実がそうならない。道元がそうではないですか。「本来自性心」、つまり本来、人間は仏だということです。これは天台の教学です。しかるになぜ、本来、仏なら仏になろうとする努力があるのか。その問題を抱えてわざわざ中国まで行ったのです。そこで如浄に会うのですね。これはなんでもない疑問だと思うのですが、大変な問題ですね。本来、人間は仏だと。しかし、では何のために仏になる努力があるのか。それを解決した言葉が「修証一如」です。「修証一等」ともいう。これは道元の結論です。如来を証したるものも如来を修するものも等しいのだということです。如来たらんとするものも仏である。迷っている仏だという言い方です。どこか道元には僕はあいられないものがある。僕はやはり親鸞のほうが好きだなあ。読んでみると、どうも甘いね。

『愚禿鈔』の下巻は疑惑を問題にしている。信じられん自分をみつめていく。つまりなぜ、如来を疑うのか。信ずるより先に、なぜ如来を疑うのか。仏法を聞くということは仏法を学ぶことだ。だから仏法を学ぶ。信じられんのなら仏法を学ぶのをやめたいのだが、しかしやめられんじゃないか、それは何でや。こういうことがあるのではないですか。信じられんからといってやめとくわけにはいかない。

問 念仏したら仏に成るといことがわかってると言われましたが、そのわかってるといことは至誠心積のところていわれているということですか。それから深心積から横出の問題だと……。

藤元 それは至誠心は「真実なり」でしょう。つまり、深心といたつて回向発願心といたつて、それは至誠心でしょう。至誠心の外にありやせん。至誠心を「真実なり」と訳してはいるでしょう。真実心とは訳してない。これは善導自身がそうです。真実心といたつたらいいよなものだが、そういつてない。真とつては価値観です。実といふのは存在観なのです。だから真はどうか知らないけれども、実がある。何か知らないが、ある。何か知らないがなさんものがある。

問 わかっているという内容は理でい念仏といふか、理でわかっているけれども事にならないと、こういうことではないのですね。

藤元 そんなことをいつているのではない。

問い 至誠心からの展開で、ということですね。

藤元 だから『大経』の「至心信樂欲生我國」の至心の「心」を宗祖は「種」と訳している。「真実誠種の心」と。種というのは核です。核心です。中核派というね。核、種です。心というものではない。真理に種があるわけではない。真理が種です。真理が核です。だから至誠心の「心」をあえて省くのです。「至誠心」とは「真実なり」と。もつといえば人生の核です。人間を歩ませているもの。たとえば僕なら僕という人間が生きているという核です。この一点を抜いたら藤元正樹なんて屁の突っ張りにもならないというものです。人間が生きていることの全体を一点で押さえるものです。それが至心でないかね。それはその人がもっているのではない。むしろ至心がその人を生かしめている。つまり梅なら梅の核ね。それが実でしょう。真実の実です。そういうものがなかったら求道なんてないでしょう。いわば柿の種が柿の芽をふき、柿の種が柿の木となり、柿の花となり、柿の実となっていく。それは結局、種になる。種ですわ。種がなかったら生きてるとはいえん。結論から結論へ。柿の種は柿の種になる。わかったことだ。けど柿の種が柿の種になるためには芽をふき、木となり、花となり、実となる。そして種となる。そういうものです。柿の種からスイカができるわけじゃないでしょう。それを報酬というのでしよう。君は阿弥陀さんになるわけではない。君は君になる。それはわかっている。あんた自身が何かになるのではない。それ以外のものになったら変やないかね。それが求道でしょう。自分は自分以外の何かになるのではない。自分は自分になる。自分で自分になるようにするのを自力といい、自分を自分にするのは他力です。そうではないかね。だから本とか末とかいう。

厭離を本として自分になろうとする。欣求を本として己れとなろうとする。それはやはりね、自分の外に真実というものを考えるから、厭離真実とか、欣求真実とかを。しかし厭離も欣求も自分の内容でしょう。厭離とか欣求とかというのは自分の心に起こる状況でしょう。自分がいやだというところで自分になろうとしているのか、それともかくありたいというかたちで自分になろうとしているのか。その起こってくる欣求も自分の心でしょう。外にあるわけではない。自分の心です。だから、どちらを本とするのかというのがあるわけだ。真実というけど、僕は不真実でどこかに僕でない真実があるわけではない。私が私において真実であるか、私が私において真実でないあり方をしてるかでしよう。いわば背伸びをしているか、大地に足を着けているかです。自分ほど自分がわからないのです。違うかね。いつちまえば柿の種が柿の木になっているときは柿の種ではないでしょう。いつも違うあり方をとっている。違うあり方をとりながら、しかし柿の種になっていくでしょう。本来ならにやいかん。ならず終わったら、それは中天でしょうね。つまり無量寿ではないわね。しかし柿の木にならんかったら柿にならない。一貫しているのは、柿という事実だけは一貫している。柿が栗になるわけではない。

至誠心というのは種から種になるまで一貫して柿だということです。いわば柿が木の芽になろうと花を咲かそうと大木になろうと、それは全部至誠心に一貫されている。

問い 人間が心身共にさまざま内容をもつ。そして一切が……。

藤元 至誠心がなかったらさまざまなかたちをもたず、さまざまな思いをもたず、さまざまな姿をもたない。その一点を押さえようとする。その一点とは何かということが問題なのでしょう。禅宗の公案に「仏道は自己にある」といったら、「お前は自分を知ったかもわからないが人間を知らない」といわれたと。こういうことは大事やね。自己は知り得たかも知らないが人間は知つたらん。つまりね、うまく言えんが、人間を知っているのを仏というのではないかね。人間というのは皆人間だ。つまり柿の種は一つだけでも、よおけ種はなるわね。しかしみな一つであるということを知っているかということです。そこではじめて自分が成就する。自分は自分だけで成就するのでない。人間だということ。誰か忘れたが禅の有名な坊さんの公案なのですが、「汝は自己を知れども、未だ人間であることを知らず」と。そこでいわれている人間やね。

至誠心とか深心とか回向発願心というのは、それは『観経』の「三世の諸仏の浄業の正因」（聖典九四頁）としての三福と違うのでしょうか。それと違う。三世諸仏という場合は、ばらばらです。その人その人の定散二善の浄業の処し方によって違ってくる。「自己を知るを諸仏と名づく」るのですが、しかし禅の坊さんがいつている「汝は自己を知れども、未だ人間であることを知らず」という言い方は非常に……、人間です。むしろ諸仏そのものを根拠づけている、阿弥陀仏やね。それは自己とはいえんものです、はっきりいうと。つまり至誠心というのは端的にいうと願心でしょう。本願です。本願そのものです。

問い 言葉の種類は違いますね。真実という言葉と願という言葉は……。

藤元 至誠心やろ。

問い ええ。

藤元 そりや違うわね。至誠心というのは道教の言葉です。漢民族やから、こういう言葉を使うのだ。至誠通天というでしょう。そういう言葉しかないから、至誠心という。漢民族やから、こういう言葉であらわすのであって、仏教の言葉ではないでしょう。もともと中国に仏教があつたわけではないから、あらわす言葉がない。『大経』の中にも道教という言葉があるわね。道教という言葉が一番仏教をあらわす言葉として用いられてくるのです。それはしかたない。至誠心というのは僕らでも違和感を感じます。それはしかたないです、翻訳した言葉ですか

ら。あなた方はそんなことは感じないかもしれませんが、僕らが中学時代に至誠といったら新撰組やね。新撰組が『観経』の三心の一番最初に出てくると、何かおかしかったな（笑）。義に依りて語に依るなどいわれていることはちゃんと心得ておかないかないですね。

（一九七九年四月）

第五講

宮城
顛
述

「二者深心。言二深心一者、即是深信之心也。亦有二種一、一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來、常沒常流轉、無有出離之緣。二者決定深信彼阿彌陀仏四十八願攝受衆生、無疑無慮、乘彼願力、定得往生。」文（散善義）

今斯深信者、他力至極之金剛心、一乘無上之真実信海也

按二文意一、就二深信一有七深信一、有二六決定一

七深信者

第一深信、決定深信自身、即是自利信心也

第二深信、決定深信乘彼願力、即是利他信海也

第三決定深信『觀經』一

第四決定深信『彌陀經』一

第五唯信二仏語一決定依レ行

第六依二此經一深信

第七又深心深信者、決定建二立一自心一

（真聖全二・四六七頁）

「二には深心、深心と言うはすなわちこれ深信の心なり。また二種あり。

一には決定して「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來常に没し常に流轉して出離の縁あることなし」と深信すべし。二には決定して「かの阿彌陀仏の四十八願、衆生を撰受したまう、疑いなく慮なくかの願力に乗ずれば定んで往生を得」と深信せよとなり。」文

今この深信は他力至極の金剛心、一乘無上の真実信海なり。

文の意を案ずるに深信について、七深信あり、六決定あり。

七深信とは、

第一の深信は「決定して自身を深信する、」すなわちこれ自利の信心なり。

第二の深信は「決定してかの願力に乗じて深信する、」すなわちこれ利他の信海なり。

第三には「決定して『観経』を深信す。」

第四には「決定して『弥陀経』を深信す。」

第五には「ただ仏語を信じ決定して行に依る。」

第六には「この経に依って深信す。」

第七には「また深心の深信は決定して自心を建立せよ」と。

(聖典四三九〜四四〇頁)

一

■ 深心積

今回から深心積であります。この深心積は大変長うございまして、四三九頁から四四九頁までが深心積ですね。このように長い積であります。二種深信から、さらに開いて七深信ということが深心積の内容として述べられているわけですが、この七深信のうちその第一が機の深信、二から七は法の深信です。つまり法の深信の内景というものが展開されているわけです。で、「信巻」(聖典二一五頁)に深心積が引文されていますが、そこでは、第七深信だけが略されています。二二七頁の一行目、「往生の大益を廃失すべからざれとなり」までが第六深信、それから「乃至」とありますが、その「乃至」は第七深信です。第七深信は「信巻」には引かれてございませぬ。第六までですね。この第七深信は、「化身土巻」に、

また深心の深信とは、決定して自心を建立して、教に順じて修行し、永く疑錯を除きて、一切の別解・別行・異学・異見・異執のために退失傾動せられざるなり、と。(聖典三三五頁)

と引かれてございます。それから、その前の三行目の下、「また決定して」から四行目の「人をして欣慕せしむと深信す、と。」までが第三深信です。つまり第三深信は「化身土巻」と「信巻」の両方に出ている。それが三三五頁の五行目までです。それから「乃至」があつて、「また深心の深信とは」と、第七深信が出てくる。第七深信はここにだけ出ている。それからもう一つ、三四九頁の三行目に、「また云わく、また決定して『弥陀経』の中に」とございしますが、それが第四深信です。ですから第三と第四は、「信巻」「化身土巻」の両方に出ている。

しかし第七は「化身土巻」だけ、あとは「信巻」です。第三と第四は、ですから自力と他力と、いわゆる隠頭の両方から見る事ができるであります。隠頭両義を含む。一応、七深信のことにつきまして、まずそれだけのことを頭においてもらって話を進めてまいりたいと思いません。

この至誠心積から深心積へ移る、その関わりにつきましては、前回到藤元君が「たんに努力の問題ではない。もつという浅深の問題になってくる。浅い深いの問題になってくる。……だから至誠心の次に出てくるのは深心なのです」と、ふれてくれている。そういう浅深の問題です。人間の心が浅いか深いかという言い方になっていきますが……。

■ 信心に浅い深いがある

文に即していうと、信心が浅いか深いかという問題です。もつといえますと、深心という言葉の中に、善導大師は信心の浅い深いという問題をみた。信心に浅い深いがある。信心といえれば深心と、そうはいかない。そこに浅いあり方、深いあり方がある。しかも、そのことが決定的な意味をもつということを、深心という經典の言葉の中に読みとられたわけです。ですから「二には深心、深心と言はすなわちこれ深心の心なり」と、まず深心積の最初に言っておられるわけですが、その「すなわちこれ」というのは善導の発見です。善導が見いだした。深心心というは「すなわちこれ」深く信ずる心だと、「すなわちこれ深信の心なり」と。そこに、このことであつたという善導のうなずきが「即是」という言葉の中にこめられているわけです。

ですからそこに、「深信の心」、深く信ずる心という、その信ずるといふのは、「至心信樂欲生」の信樂ですね。この信樂という言葉で直接積されていますのは、『尊号真像銘文』の一番最初ですね。十八願文が積されています。その釈文に、

信樂というは、如来の本願、真実にましますを、ふたごころなくふかく信じてうたがわざれば、信樂ともうすなり。（聖典五一二頁）

と、そこに「ふたごころなくふかく信じて」という言葉をもって宗祖は積しておられます。それは、もとづくところは善導大師でございますが、『文類聚鈔』のほうでは、「深心すなわちこれ真実の信心なり」（聖典四一九頁）と。それからもう一カ所「信巻」に「二つには深心、すなわちこれ真実の信心なり」（聖典二二二頁）と。深心は、真実の信心をあらわすということ、そのことをまず注意されているわけでありす。そして、より直接には「深」という言葉をおさえて「化身土巻」に、

ここをもって『大経』には「信樂」と言えり。如来の誓願疑蓋雜わることなきがゆえに「信」と言えるなり。『観経』には「深心」と説けり。（聖典三四〇頁）

と積されています。信樂が深心だと。そして「諸機の浅信に対せるがゆえに「深」と言えるなり」と。深いというのは諸機の浅信、浅い信心に対して深いといわれている。また、

『小本』には「一心」と言えり、二行雜わることなきがゆえに「一」と言えるなり。また一心について深あり浅あり。「深」とは利他真実の心これなり、「浅」とは定散自利の心これなり。
(聖典三四〇頁)

と。ですから、こういう言葉で「化身土卷」の深心の「深」の御自釈が注意をひくわけです。そこに「諸機の浅信に対せるがゆえに」とございます。これは決して諸機に浅い信心、浅信と深信とがあるということではない。諸機の信心に浅い信心と深い信心と両方あって、そのうちの浅いほうに対して深信というのではない。言うならば諸機の信心であれば、すべて浅いのだという意味があるわけです。『論註』の仏莊嚴八種の中の衆功德成就のところにも、「所有の大衆の諸根の性欲種種不同なり」(真聖全一・三〇二頁)とあります。つまり、諸機の諸根性欲種種不同である。

それから、その後に「衆不純淨」と。その「衆」という字に「すべて」とルビをふつている。すべて純淨ならずと。つまり諸根性欲種種不同だと。大衆の、人びとの根性欲です。根は根機、性は本性ですね。だから、この身にそなわった性、そしてそこから出てくる未来に向つての意欲ですね、それが欲。その根性欲というものは種種不同である。だから「衆て純淨ならず」と。この「衆」という字はふつうは「おおく」という意味です。この衆生の衆という字には「すべて」という意味はないですね。ですから、ふつうに読めば「おおく純淨ならず」です。純淨なるものもおるが、だいたい、おおくは純淨でないという意味になる。親鸞聖人はそれを「すべて」とルビをふられるわけです。ですから、そこには根性欲、つまり人間の根性欲を立場とするかぎり純淨でないということです。「諸機の浅信」(聖典三四〇頁)とありますが、「諸機」はそれぞれ上品上生から下品下生まであるのでしょうか。根機には不同がある。しかし、そういう個人的な根機を立場とするかぎり、その信心は不純だと、純淨ならずと。『論註』の衆功德成就における宗祖のこういう読みですね。人間の根性欲に立つかぎり純淨でない、すべて純淨でない。

■ 人間の根機を根拠とする信心であるかぎり浅信

つまり、根機がすぐれていようが、劣つていようが、いずれにしろ、自力に立つかぎり純淨でない。純粹で清らかでない。その意味をおさえますと、いまの「諸機の浅信に対せる」という、その言葉は諸機の中の浅深といたないのでない。おおよそ諸機の信は浅信だ。人間を根拠とする、人間の力、人間の根機を根拠とする信心であるかぎり「浅信」だと。

藤元君の講義では、「自利真実」というところで、真実を自分のものにする、私有化ということ、真実を私有化してしまう。自利真実です。つまり自力に立つかぎり、真実を自分のものにする、私有化する。自分の上に実現する。ですから宗祖は浅いということについて、「浅とは定散自利の心これなり」（聖典三四〇頁）と。定散自利の心というのは、自力における宗教心のすべてでしょう。いわゆる宗教心というのは、定散自利の心におさまる。定善・散善、それをすべて「浅」とおさえている。いわゆる自己関心を離れない。信心といっても信心がどこまでも自己関心である。それは言いかえれば罪福の心です。罪福信です。つまり、罪をおかせば悪い報いをうけ、福を植えれば善い結果をうるといふ、そのことを期待する。そのことを期待して罪をおそれ、福を主張する。善根ですね。

ですから、そこでは善悪の分別というものが離れられない。これは深心積というものが、端的な言葉としては『歎異抄』の後序の文に、聖人のつねのおおせには、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり。されば、そくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」と御述懐そうらいしことを、いままた案ずるに、善導の、「自身はこれ現に罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねにしづみ、つねに流転して、出離の縁あることなき身としれ」（散善義）という金言に、すこしもたがわせおわしませず。されば、かたじけなく、わが御身にひきかけて、われらが、身の罪悪のふかきほどをもしらず、如来の御恩のたかきことをもしらずしてまよえるを、おもいしらせんがためにてそうらいけり。まことに如来の御恩ということをばさたなくして、われもひとと、よしあしということをのみもうしあえり。（聖典六四〇頁）

と。これが浅信ですね。「まことに如来の御恩ということをばさたなくして、われもひとと、よしあしということをのみもうしあえり」と、これは罪福信でしょう。

■ 機の深信が罪福信を破る

つねに善悪です。つまり、よしあしを分別する。つまり機の深信というのは、そういう罪福信を破る信心のすがたです。機の深信が罪福信を破る。機の深信というのですが、自分なんて見えないものではないのです。自分なんてものは見えないし、見ても見えない。自分のほんとうの姿から目をそらしているから大きな顔をして生きておられるということがあります。

ある意味からいえば、自分をみつめるなんてことは、どんなバケモノよりもおつかないものなのでしょう。どんな醜いものよりも醜いものです。「ガマの油」の話がありますが、ガマを鏡の中に入れるのだそうです。そうすると四方八方どっちを向いても自分の姿しか見えない。そうすると自分の醜い姿を見て油汗を流す。そこでガマの油をとるのだそうですね。なんとおつかないものがおるのだらうと、汗ダラダラ流

している。しかしあにはからんや、それは自分自身の姿であった。そういうものなのでしょう。自己をみつめるといつても、みつめられるところでしょうか、われわれはみつめないのです。

ですから、そういう自己の姿というものを宗祖は地獄一定といわれた。地獄一定ということは、浄土の願力によらなければ地獄一定ということはいえないのでしょうか。ですから私たちは自分をみつめておるつもりで、それこそ前に申しました曇鸞大師のお言葉の「長寝大夢」（真聖全一・二八七頁）です。長く大夢に寝る。求め努力しておるつもりで、じつは大夢に寝ておる。大きな夢の中にまどろんでいる。自己幻想を一步も出ない。自己への期待、自己への執心を一步も出ない。そこに深心積の機の深信の文に、

「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなし」と深信すべし。（聖典四三九頁）

と、こうございますが、これは決して自分というものを「現にこれ罪悪生死の凡夫」云々と深信することではない。自分というものはそういうものだど解釈するのではない。分別するのではない。これは端的に、先ほど見ました七深信、宗祖が『愚禿鈔』であげられます、七深信のところでは、第一の深信は簡単に「決定して自身を深信する」（聖典四四〇頁）といわれています。つまり、私のある姿を深信するのではない。見るのではない。自身は何々である、と信ずるのではない。宗祖は「決定して自身を深信する」と、あとの言葉を削ってしまわれた。機の深信の文からですね。「現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来」というその言葉を全部削って、端的に「自身を深信する」と。長いかから省略したというものではない。つまりそれ以外に自身はないということ。自己をそういうものとして分別するのではなくて、まさにそれ以外の何ものでもない自己を信ずるのだ。

二

ちよつと元へ戻りまして、「深心と言うはすなわちこれ深信の心なり」（聖典四三九頁）という言葉がありまして、「また二種あり」という言葉がおかれてあります。その「また二種あり」というのは、前の至誠心積にも二種あったわけですね。至誠心積では「また真実に二種あり。一には自利真実、二には利他真実なり」（聖典四三六頁）という、このことをうけて、深心積にも「また二種あり」と。「また二種」ということはそういうことでしょう。

これは灘本愛慈氏の『愚禿鈔』講義では、この深心積の二種は、至誠心積の真実に二種ありという自利真実・利他真実に対して、この後に、

機の深信・法の深信が出てきますので、この二種は、信機・信法であるといわれます。至誠心釈の二種は自利と利他です。深信心釈の二種は信機・信法、機を信ずると、法を信ずるの二種だと、こういつておられる。これもまちがいのないことでしょうか、そうでないとはいえないのですが、しかし同時に注意を引きますのは、第一の機の深信のところを「すなわちこれ自利の信心」、第二の法の深信のところを「すなわちこれ利他の信海」と、そこに自利・利他という言葉をおいてある。やはりそこに自利・利他の二種をみておられるのでしょうか。

そしてその自利・利他は、いままで読んできましたところで了解していただきましたように、『愚禿鈔』におきます自利・利他は、自力と他力ですね。自利・利他は自力と他力をあらわす。ここで有名な能登の頓成の異安心問題が起こってくるわけです。機の深信は自利の信心である。

この自利というの自力です。だから機の深信は自力だということで頓成の異安心問題がやかましく起こった。ですから機の深信は自利の信心という、この言葉が大変やつかいな言葉としていままで問題にされてきているわけでありす。

南条神興師などは、これを会通しまして、この自利の信心というのは、自力無効と信ずる信心だと、そういうある意味ではたくな会通をした。そこでこの自力ですが、そこに注意をひきますのは、宗祖が四三九頁の最後の行に二種深信をまずあげて、そこで御自釈がおいでありますね、

今この深信は他力至極の金剛心、一乗無上の真実信海なり。

(聖典四三九頁)

と。つまり、そこに二種深信と二種とあるけれども、二つ別々のものがあるというのでない。二種深信の体は一つ、「他力至極の金剛心」だ。「一乗無上の真実信海」です。他力至極の金剛心のいわば相といえますか、意義からいえば二つ、機の深信・法の深信。機の深信は自力で法の深信は他力、そういうものではない、ともに「他力至極の金剛心」です。つまり他力回向の大信心ですね。他力回向の信心です。他力回向の信というものを、意義をもって二つに分けた。機・法二種深信として二つに分ける。二つに分けることによって他力回向の信という一つのことを明らかにした。

■ 深信の問題は横出の問題

そこに機の深信のむずかしい問題がある。そこに藤元君が「深信の問題は横出の問題だ」と注意してくれています。二十願の問題だと。つまり、他力の中の自力です。横出ということがむずかしい問題なんです。なにかはじめに問題ばかりをいろいろとふれておりますが、ここであらためて深信の問題は横出の問題だという藤元君の指摘は、じつはこの「自利の信心」、「利他の信海」という表現で展開していること

をまずみておいていただきたいと思うわけでございます。

三

この自力という言葉は先ほど言いましたように、能登の頓成の異安心問題なども起こっているわけですが、曾我先生は自力という言葉に二つの意義をみておられます。いわゆる妄念妄想としての自力、自己の分別。それに対して、ここで自力真実として立てられている自力というのは真実、つまり真実の自力です。真実の自力というのは、他力が私の力となる。本願力回向の信が私の上に、私の力として成就する。つまり回向の力を真実の自力といった。他力が他力のままにとどまっているなら回向ということはない。

他力回向とは、他力が私の力としてはたらく。私の上にはたらく。つまり、このあとに、法の深信のところに乗彼願力ですね。「疑いなく慮なくかの願力に乗ずれば」（聖典四三九頁）とありますが、疑いなく慮なくかの願力に乗ずれば願力が私の力となってくる。それを自力の信心、自力と、こう曾我先生が自力という言葉に……。自力といえば全部、妄念妄想というものではない。他力回向の大信海の力だと。ですからそこでは、そういうことをおさえてみますと、二種深信といっても、機の深信が肝要なんでしょう。他力が私の上に私の力としてはたらく……。ですから二種深信といいますが、その肝要は機の深信です。機の深信において法が具体化する。そういう点で二種深信のお言葉をみますと、宗祖が、機の深信のほうは、

一には決定して「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなし」と深信すべし。

（聖典四三九頁）

と、こうおっしゃっている。それから法の深信のほうでは、

二には決定して「かの阿弥陀仏の四十八願、衆生を摂受したまう、疑いなく、慮なくかの願力に乗ずれば定んで往生を得」と深信せよとなり。

（同 頁）

と。法の深信では「深信せよとなり」です。つまり、ある意味では非常に間接的ですね。機の深信のほうは「深信すべし」と、直接命令です。直接形です。法の深信のほうは「深信せよとなり」と表現が間接的です。つまり具体的には機の深信です。機の深信において法ははたらく。機の深信の背景、あるいは根拠が法の深信です。二つ横に並んでいるのではない。並んでおるのではないということを、藤元君がくりかえし

「二者、二者」ということを強調しておりますが、並んでいるのなら「一者、一者」です。一つには何々、一つには何々と。そうでなくて、一者、二者です。それは横に並んでいるのではない。有機的な連関です。一つのものの展開です。

二種深信におきましても、法の深信というものが機の深信として具体化する。機の深信の背景、機の深信の根柢が法の深信です。これは曾我先生は、ご承知の清沢満之先生の「絶対他力の大道」ですね。あれが二種深信だと。

自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗託して任運に法爾に、此の現前の境遇に落在せるもの、即ち是なり。

只だ夫れ絶対無限に乗託す。故に死生の事、亦た憂うるに足らず。死生尚ほ且つ憂うるに足らず、如何に況んや之より而下なる事項に於いてをや。追放可なり。牢獄甘んずべし。誹謗擯斥許多の凌辱豈に意に介すべきものあらんや。我等は寧ろ、只管絶対無限の我等に賦与せるものを楽しまんかな。

（『清沢満之全集』第六卷）

と。そこに法の深信の具体化としての機の深信です。機の深信というと、隅っこで頭をかかえているのが機の深信だと思っているが、そうではない。法の実現なのだ。

ですから清沢満之は「我等は寧ろ只管絶対無限の我等に賦与せるものを楽しまんかな」と。絶対無限の我等に賦与せるものを楽しむ。それが機の深信です。その絶対無限の我等に賦与せるものとは一切です。われわれはいわばその中のいいところ取りをする。自分のものさしでいいところ取りをしようとしている。ものさしというものが一切すてられて、賦与せるものすべてを楽しむ。私の一切を生きる。曾我先生は「絶対他力の大道」の最初のこの言葉に、機法二種深信、具体的な二種深信の表白をごらんになっておられる。ですから、いうまでもないのですが、絶対無限の妙用への自覚なしに機の深信はない。機の深信ということは決して自己反省ではない。

四

二種深信といいますが、その肝要は機の深信にあるということがそこにあるわけです。機の深信におきまして、そこに先ほど申しました横出、二十願の問題が出てくるわけでございます。つまり深心は二十願の問題です。十八願、十九願というのは他力と自力とはつきり見定めがつくのでしょうか。十八願と十九願は自力か他力かきっぱりしている。しかし二十願は、ご承知のように、半自力半他力というような言い方がされますね。他力の中の自力です。

この半自力半自力という言葉は、他力の信心を批判するときには半自力半他力といえるが……。つまり他力としても徹底しておらないぞ、ということはいえませんが、自分自身の宗教体験において半々なんてありえないですね。半自力で半分他力ということはできない。それは自力でもないし他力でもない。ですから半自力とか半他力ということは、言葉としては成り立たんわけではないですが、宗教体験の事実として半自力半他力ということが、どういう方を意味するのかわかりません。二十願、つまり半自力半他力ということは決着がつかんということなんです。問題が永遠に続いていくのです。スパーツと決まらない。永遠に問題が続いていくところに深心ということがある。深いということはどこでいえるのかというと、深いといっても底が見えたら浅いのです。深くないのです。どんなに深いといっても、底までいけるものなら深くはないのです。深いということは底がない。底がないということ深いのです。煩惱具足の凡夫という、その具足というのは底がないということです。

■ 深心とは無底の体験

いまあるだけがすべてではない。どこまでいっても底がない深心、つまり深い心とは無底の体験です。底がないということの体験です。その意味で藤元君は、横出の横について「逆説的に所有している」という、逆説という言い方をしている。「だから横という言い方の内容は何かというと、不真実なる自覚を求めるのです。真実を自己のものにするのではない。不真実なる自覚の中に真実をみる。だから常識では考えられない」「自利真実というのは真実を只今の上を実現するのですから……逆説的に所有している」と、こういうようにいつている、逆説的所有と。そして「真理は常に逆説的激情だ」と、宗教的な情熱は逆説的激情だと。そこに、深いというのは底がわからないという、深さがわからないと、自覚として深さが。われわれにわかるような深さなら浅いのです。分別でとらえられるような深さなら、深いといっても浅いのです。

それは比較の話です。ですから信仰の体験はつねに二重の翻りをもってあらわされる。その意味で、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」という、その「現に」という、一度目覚めてそれで「現に」というのは絶対現在です。永遠に「現に」でしょう。つまりその後「曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなしと深信すべし」とあります。「曠劫より已来」です。「曠劫より已来常に」という自覚が「現に」です。「現に」なのです。

■ 二十願の自覚としての三願転入

法に目覚めてみればいつでも「現に」なのです。つまり、「自身は現にこれ」というところに深心というものが終わりのない歩みだという、

つまり二十願を出るということではないのですわね。つねに二十願の自覚にかえることにおいてのみ十八願というものが生きられていくのです。それが藤元君のいう「逆説的」ということなのでしょう。不真実なる自覚としてのみ真実がある。生きられてくる。不真実なる自覚を卒業するというのではないのでしょうか。これは、ですから三願転入ということ自体は真門積になるわけですが、二十願の自覚として三願転入がおかれているわけです。十九願のところには出るといことがはつきり書かれています。 「化身土巻」に、

ここをもって、愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依って、久しく万行・諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る、そこにはつきりと「離る」と。そして、

(聖典三五六頁)

善本・徳本の真門に回入して、ひとえに難思往生の心を発しき。しかるにいま特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。

(同 頁)

と。そこに「遂げんと欲う」と、十八願に入ったとは書いていない。難思議往生に入ったとは書いていない。どこまでも「遂げんと欲う」です。あくまでも不真実なる自覚を離れない。不真実なるものの自覚を離れて真実を生きるということはない。「速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う」です。そこに二十願の意義、そこに深いということがある。深心積は先ほど申しましたように非常に長く、一つ一ついろいろと言葉の概念が出されて積されてありますが、一つに深いということをみていきます。三、四〇頁にありました「化身土巻」の御自積の中にあります深心積ですね、その言葉を中心においてお考えいただければと思います。一応話はこれで終わります。

質 疑

宮城 この七深信を並べあげて、またあらためて第五の深信、第六、第七が取り上げられています。そのうえに、第五のところには「利他信心」、第六は「観経に依る」、第七には「自利信心」と、そういう言葉がほどこされている。それもご注意ください。

問い 先ほどいわれた「化身土巻」(聖典三四〇頁)の「諸機の浅信に對せるがゆえに」という、その「諸機の浅信」というのは、機の上においての浅信とか深信でなくて、自力であるかぎり浅だとおっしゃったのですか。

宮城 はい。曇鸞の言葉でいうと、根性欲に立つかぎりということ、自分の根性欲を根拠とする信心であるかぎり浅信だということ。す。

問い しかし、ここで、「諸機の浅信」という言葉をあえておいてあるのはおもしろいなと思うのですが、おっしゃる言葉からいうと自力の信に対するが故に深というなり、と、そういつてもよさそうなところなのですが、それをあえて「諸機の信」ともいわず、あえてここに

「浅」の一字を入れた……。

宮城 諸機が、その次のところへいくと、八万四千の法門として出てくるわけでしょう。諸機に対するのが、「八万四千に余れり」ということは、宗祖は門余積をたて、八万四千はすべて仮門だと。聖典三四一頁に「門余」と言うは、「門」はすなわち八万四千の仮門なり」と。この門余積と重ねて僕はみるわけです。

だから諸機の上に開かれたのは八万四千の法門ですわね。八万四千の法門すべてが仮門だと、宗祖はおさえるわけでしょう。善導の言葉づかいからいえば、八万四千の以外があるというだけの言葉です。だから八万四千の法門の中には、それこそ定善・散善、九品のすべてが入るわけでしょう。だからその意味ではそこに浅信があるわけです。しかし、それを全部ひっくるめて仮門だと、僕はそうみますね。

問い お話を聞いていけるとわかるのですが、言葉からすると非常に不自然な言葉をおいてあるでしょう。

宮城 宗祖の引文のされ方というのは、ほんとうにこまかいですね。深心積のところの第七深信は「化身土巻」にしかおいてないし……。

問い 「行巻」に、教についてと機についての対論が出てくる中に、浅深というのは教のところにあつて、機のところにはない。いまこの「化身土巻」には「諸機の浅信」と出てくるこういう見方というのは、どういうことになるのでしょうか。教については一九九頁の深淺対とあり、次の二〇〇頁に機についての対論には深淺ということが出てこないでしょう。三四〇頁でいえば、機のところに深淺が出てくると考えていいのでしょうか。

宮城 いや、だから諸機を立場とする、繰り返していえば、曇鸞のいう根性欲を立場とする信心であるかぎり浅い。だから浅深ということは法についているわけでしょう。機は諸機とおさえてあるわけです。

問い 浅深は法につくと。

宮城 諸機の上に組み立てられた法はすべて浅信だという意味です。

問い その意味でいったら「正信偈」の源信のところでは「専雑執心判浅深」というところの浅深でしょう。

宮城 そうですね。

問い やはり源信の浅深も、いまのこの深心をうけているのでしょうかね。

宮城 そうでしようね。機の上に浅深をみないということが浄土門仏教の根本的な姿勢なのでしようね。聖道門の場合は、機の上に浅深をみるのでしよう。浄土門仏教においては機の上に浅深は成り立たない。それこそ真偽というのがあるのでしよう。機の上に組み立てるときには浅深が問題になるのでしよう。

他力回向の信においては機の浅深はみられないのです。だから罪福信というのは機の浅深があるのでしようね。

問い 機の上にもみるという場合、諸機の自力心の中において深い信心か浅い信心かというのでしよう。

宮城 いや浅い信心、深い信心というよりも、機そのものに浅い機・深い機があるのでね。文字どおり機そのものの優劣を問うているということなのでしよう。だから善導は九品すべて凡夫とおさえるわけですわね。法に遇う縁を問題にしている、上品上生から下品下生まで。ともかく、この「諸機の浅信」という言葉は、機の上に浅深をみているのであって、諸機の上に成り立つ法の浅深を問題にしておる。

問い 先ほど『観経疏』の機の深信の言葉の中で、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなし」というこれだけの言葉が、後の七深信の宗祖の釈に選択されて「決定して自身を深信する」と、そういわれていることに注意すべきだとおっしゃったわけですが、そのところの話の中で、機の深信が「こういう私である」という私の姿をみるのでもないし、「自身は何々である」と信ずるのでもない。まさにそれ以外に自己を信ずることだという言葉でいわれたのですが、もう一つ……。

宮城 ごく簡単にいつてしまえば、決して自己解釈ではないということ。自分というものはこういうものだど解釈するのではない。つまり、われわれの場合は機の深信というものが解釈になるわけですよ。しかし解釈している自分というものは残っているわけです。だから捨てるというかたちで拾っている。自分を捨てるというかたちで自分を立てている姿があるでしよう。

ここではどこまでも、宗祖が自身を深信する。ですから曾我先生はこの言葉を注意して、善導大師の言葉も「自身は」となっているけれども、これは「自身を」だと。自身を深信する。どう深信するかといえば、「現にこれ罪悪生死の凡夫」云々と深信すると。でも僕は、それも余分なことに思えるのです。どう深信するかということ……、まあ意味は同じだろうと思うのですが……。『論註』の中で器世間莊嚴の一番最後の一切所求満足功德という、その一切という言葉。安田先生は一切という言葉強調されますね。曇鸞、親鸞はこの「一切」という言葉に感動したのだと。たとえば自分の宗教的要請が満足したとか、菩提心が満足したとか、あるいは、現世的な欲望が満足したというものではない。一切が満足した。自己の一切が満足するのだ。この一切という言葉に曇鸞、そして親鸞聖人は非常に深く心を止められた。「決定して自身を深信する」ということも、自身の一切を深信するでしよう。自己の一面を深信するのではない。自身の一切を深信する。

言いかえれば「現にこれ罪悪生死の凡夫」以外の私はないことのほんとうのうなずきです。私をそういうものとして深信するということではない。それが私の一切だと深信するのです。ですから、「現にこれ」というところに存在の重さがある。「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」と。どう解釈しようと動かん存在性です。存在の重さです。つまり、「現にこれ」というところには一切の解釈をはねとばす存在の重さがある。実在性ですね。それ以外の自身はない、それ以外の自己はないという、その自覚において、宗祖はこの「決定して自身を深信する」という表現をされたのでしょうか。

問い もう一つ、六決定とからみ合わせてですが、あえてここで「決定して」「決定して」という言葉がおいてあるのは、何かわかったよう
でわからない言葉なのですが。

宮城 「決定して」「決定して」という言葉がおいてあるのは決定できんということがあるでしょう。深心釈には終わりがないのでしょう。つねにいま決定するのでしょう。いちいち「決定して」という言葉がおいてあるのは、決定しておらない、決定できずにおるといふ事実がどこまでも……。自身がきつぱりと分けられる心なら、いちいち必要ないのでしょう。たえざる決定ですわ。決定して終わりというのではない。たえざる決定です。たえずそこへかえらんならん。たえずそこに立つ、立たしめられるのです。永遠に「現に」です。そういう意味でいえば「現に」は「今あらたに」です。つねに「今あらたに」です。だから、逆説的真理、逆説的ということとは、絶対に立場にならないということですすからね。不真実なる自覚の中に真実をみるといつても、不真実なる自覚を立場にすることではないのでしょう。つねにあらたに不真実性を自覚せしめられるということにおいてしか真実は生きられないのだと。真実を一步も離れずに生きているのですが……。それはつねに不真実なる自己をつねにあらたに自覚するということにおいてしか生きられないのです。不真実なる自覚の中に真実をみる、という立場にたつたら逆説でもなんでもない。

問い 逆説でもなんでもないということとは。

宮城 解釈にしてみましたら。不真実なる自覚の中に真実をみるということを一つの解釈にしてみましたら逆説でもなんでもないでしょう。逆説的ということとは、つねに引き裂かれていくということでしょう。宗教体験としては「いえども」というところに自分のひるがえりが……。源信の「正信偈」の上でいえば、源信僧都の言葉というものは、信心の具体相をあらわしているといっているかと思う。そこに二重の「いえども」という言葉をおいているわけです。

極重の悪人は、ただ仏を称すべし。我また、かの撰取の中にあれども、煩惱、眼を障えて見たてまつらずといえども、大悲倦きことなく、常

に我を照したまう、といえり。

(聖典二〇七頁)

と。そこに「いえども」と。ふつうの文章なら「我また、かの撰取の中にあれども、煩惱、眼を障えて見たてまつらず」になる。ところが「といえども」とひっくりかえす。ということは、両方がずっと無限に深まっていくのでしよう。「撰取の中にある」といううなずきと、「煩惱に眼障えられて見たてまつらず」という機の自覚と永遠に両方とも深まっていく。「煩惱、眼を障えて見たてまつらず」としての自覚としてのみ、撰取の中にあるといううなずきがあるのです。今日はここまでにしときましようか。

(一九七九年五月)

第六講

宗
正
元
述

第六講

七深信者

第一深信、決定 深信 自身、即是自利信心也

第二深信、決定 深信 乘彼願力、即是利他信海也

第三 決定 深信『觀經』

第四 決定 深信『弥陀經』

第五 唯信二仏語一決定 依レ行

第六 依二此經一深信

第七 又深信深信者、決定 建立 信心 (真聖全一・四六七頁)

七深信とは、

第一の深信は「決定して自身を深信する、」すなわちこれ自利の信心なり。

第二の深信は「決定してかの願力に乗じて深信する、」すなわちこれ利他の信海なり。

第三には「決定して『觀經』を深信す。」

第四には「決定して『弥陀經』を深信す。」

第五には「ただ仏語を信じ決定して行に依る。」

第六には「この經に依って深信す。」

第七には「また深心の深信は決定して自心を建立せよ」と。

(聖典四四〇頁)

—

前回の講義録をみますと、宮城君が深心についての中心である、いわゆる機の深信といわれております第一深信を中心にして、一応、七深

信全体の見通しと、それから第一の深信を話されておりますので、それをさらに進めて今回は七深信のことを中心にしながら、少し内容を話していききたいと思います。

■ 深心は菩薩の菩提心をあらわす言葉

そこに「七深信とは」とあって、第一の深信から第七まで述べられているのですが、これは親鸞聖人がわざわざ七深信という言い方をされたというよりも、善導大師の文がはじめに引かれておりますように、

二には深心、深心と言うはすなわちこれ深信の心なり。

(聖典四三九頁)

と、『観経』に説かれております「一者至誠心」「二者深心」と、その深心について「深信の心なり」と、こういう解釈をしておられるのです。そして「また二種あり」と。この「深信の心なり」という解釈が非常に大事なものは、深い心と書いた深心という言葉には伝統がありまして、それはもともと菩薩の菩提心をあらわす言葉ですね。

これは『維摩経』にも「直心、深心」といつている。とくに深心という言葉は『華嚴経』に出てきますね。十地の菩薩のところ、第二地の菩薩が、やがて第三地に入るについて十種の深心と。深心という言葉が『華嚴経』の中に出てきている。まあ、そういうことで、もともと深心といえ古来、仏教では菩薩の菩提心ですね。菩薩の菩提心をあらわす言葉です。そういうことを一方にふまえてみますと、深心ということについて善導大師が「深信の心なり」と、深く信ずるという、その信という字を置いているところが注意されます。

そこに一応、経文をみると、これは後から出てきますが、『観無量寿経』に説かれている至誠心、深心、回向発願心を他の大乘經典によって解釈しますと、深心というのは菩薩の菩提心になってくるわけですが、そういう他の經典、あるいは論によって『観無量寿経』の教説を解釈するというのはなしに、『観無量寿経』自身、『観無量寿経』の教説自身の中から深心といわれている意義を善導大師は明らかにしておられるわけです。そういうことが一つ大事なことでないかと思えます。

まあ、このことについてはこれまでふれられておりますので重ねてふれませんが、要するにそこに「深信の心なり」と、こういわれて「また二種あり」と、こうあるのですが、善導大師においては必ずしも七深信というような、そういう言い表し方ではなくて、言ってみれば二種ですね。「深信の心」について「二種あり」と、こういうことを善導大師はいつておられるわけです。その善導大師の教えを受けて親鸞聖人は『愚禿鈔』で七深信と、こういうふうに言い表しておられるわけです。

■ 『観無量寿経』の一卷の眼目

この善導の三心積、『観無量寿経』に説かれております至誠心、深心、回向発願心についての解釈がここで引かれておるわけでありませんが、善導大師は『観無量寿経』に説かれている三心を、とくに『観無量寿経』一卷の眼目として、「経に云わく、一者至誠心……」とわざわざ解積されております。『観無量寿経』という経典がまさしく明らかにしようとしているのは、この三心にあると。このように善導大師が着眼しておられることは、どういう意義をもっているのかということですね。つまり、いったい念仏によって衆生が浄土に往生することができる、こゝにいわれるのですが、そのように教えられているのですけれども、念仏によって衆生が浄土に往生することはいったいどういうことなのか。もつと言葉をかえて申しますと、念仏によって衆生の上はどういうことが明らかに了解されてくるのか。念仏往生といいますが、そういう問題があるわけです。

二

これは近いところでは親鸞聖人自身がそういう問題に直面されるわけですね。それは法然上人の教えを受けてですね。その法然上人が明らかになさったのは念仏往生ということでしょう。念仏によって一切の衆生が浄土に往生することができる。つまり、その念仏は阿弥陀の選択本願だと、こういうことを法然上人は明らかにされたわけです。しかし、そこにどういふ問題が出てくるかというと、その法然上人によって明らかにされた念仏が選択本願であるといわれるその選択本願ですね。念仏を選んだところの本願がいったいわれわれにどのようによつて了解されるのか。そのことが了解されなければ、念仏は本願によつて選択されたものであるとか、一切の衆生を浄土に往生せしめるところの法であるということが明らかにされなくても、その選択本願の心ですね、念仏を選択されたところの、そういう選択本願の心がわれわれに了解されないならば、ちょうど鳩が豆鉄砲を喰らっておるようなものですね。そういう大きな問題があるわけです。

だから善導の三心積をうけて親鸞は、さらに『教行信証』では「信巻」に三心一心の問答というものがありますが、そういう本願の三心と天親菩薩の一心ですね。その三心一心の問答を展開されてありますね。そこに示されているように、じつは念仏が選択本願であるということがわれわれに了解されなければ、念仏が選択本願であることも成就しないわけですね。したがって、また念仏によつて一切の衆生が浄土に往生することも成就しない。つまり端的に言えば神秘的なものになる。念仏によつて衆生が浄土に往生するといわれなくても、神秘的なものになる。選択本願のいわれがわれわれにはわからない。一方的に選択されるといっただけであつて、われわれにその心がわからないという

ことになれば、念仏そのものが非常に神秘的なものになるのです。

また念仏往生といいますが、その念仏往生ということが、やはり神秘的なものになる。はっきりと念仏往生と、こういわれるその教えがわれわれの上で自覚できない。つまり了解できない、こういうことになる。そこに念仏往生ということがわれわれの上にきちつと了解されてくる。言ってみれば選択本願のその心が、われわれの上にどのように了解されてくるのかですね。われわれの上にはっきりと了解されてくる。また了解せしめてくる。そういう意味をもって善導大師が『観無量寿経』の三心について……。それが『観経』一巻の眼目になるということに着眼をしているのも、そういうところにあるわけです。

そういうことが一つ先だつては善導ですけれども、親鸞がさらにそのことを厳密にといいますか、そのことを明らかにしている。それが親鸞の教学なのです。だからそのことを簡単に申しますと、念仏の教法によって人がどのようなことを体験するのですか。どのようなことを了解する人になるのか。どのようなことを了解し理解する人になるのか。あるいはもつと先ほど言いましたように、いったい人が念仏においてどういう体験をもつことができるのか。まあその体験といいますが、歴史的なですね……。

■ 自分の生涯が決定してくるような体験

体験といえば日々の生活がですよ、毎日毎日の生活の中で、まあ何かをしているといつてもいいのです。しかし、そこで体験していると、いつてもいいわけですが、しかし、いったい何を体験したのかといいますが、そういうことも定かではないのです。何かいろんな体験をしたと私どもはいますが、いろいろ苦勞をして、いろんなことを体験したと、こういうふうにいいますが、そのいろんなことを体験したというのは、いろんなことをいうけれども、結局、何を体験したのか。この世に生をうけて、いろいろな暮らしといいますが、いろんな出来事に出会ったり、いろんな生活をしてきたとはいっても、そこでそういうかたちでいろいろなことを体験したというけれども、いったい何を体験したのかということになると、なかなか定かではない。そういう意味からいいますと、念仏によって決定的な体験をするということです。決定的なという意味は、自分の一生涯が決定してくるような、定まってくるような体験です。自分の一生涯が確実に自覚されてくるような体験、そういう決定的な体験です。

つまり、そのことを体験したことによって自己が決定してくる。自己の一生涯が定まってくるような体験です。日々体験しておることとは別に何か特別な、あるいは特殊な意味というものはなくて、むしろ日々体験しておるにもかかわらず、その体験しているということが何を体験しておるのが定かでない。つまり混沌としている。闇に葬られているようなものですね。混沌としている。そういう定かでない

たものが、定かでなかった日々の体験が、はつきりとそこに統一されてくる。そういうことが大事な内容になってくる。

三

ですから三心積というのは、そういう念仏によって、いったいどのようなことがわれわれに了解されてくるのか。三一問答、三心一心問答では、「愚鈍の衆生、解了易からしめんがために」（聖典二二三頁）という言葉が出ていますね。解了と。逆さまに読めば了解ですね。解了せしめる。「愚鈍の衆生」とか、あるいは「愚悪の衆生のために」と。その第一問答のほうでは、

如来の本願、すでに至心・信樂・欲生の誓いを発したまえり。何をもつてのゆえに論主「一心」と言うや。答う。愚鈍の衆生、解了易からしめんがために、

（聖典二二三頁）

と、この場合は一心についてですね。

今度は逆にそれをうけて続いて第二の問答が出てきますが、

また問う。字訓のごとき、論主の意、三をもつて一とせる義、その理しかるべしといえども、愚悪の衆生のために、阿弥陀如来すでに三心の願を發したまえり、

（聖典二二四頁）

と、こういうふうに言い表している。やはりそこに、「愚悪の衆生のために、阿弥陀如来すでに三心の願を發したまえり」と。そういうことが三心全体にわたっている大事な意味なのですが、そのことをふまえて親鸞聖人が善導の深心積をうけて七深信とっておられるのです。

それでまず第一の深信ですが、

第一の深信は「決定して自身を深信する、」すなわちこれ自利の信心なり。

（聖典四四〇頁）

と、これは前回ここを重点に講義しておられるのですが、「決定して自身を深信する」と。ここのところは善導大師の言葉では、

「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなし」と深信すべし。

（聖典四三九頁）

と述べておられるわけですが、それをうけて第一の深信として「自身を深信する」と。曾我先生は、この善導大師の文を「自身は」とあるのを「自身をば」といわれます。つまり自身を深信するということ。「現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなし」と「自身をば」と深信する。だから、それをもつとつづめていえば、要するに自身を深信する。決定して自身を深信する。ま

あこのことは前回に言われてありますので簡単にしておきます。

続いて第二の深信についてですが、

第二の深信は「決定してかの願力に乗じて深信する、」すなわちこれ利他の信海なり。

(聖典四四〇頁)

と。それからその前に一言ふれておかなければならないのは、ここに第一、第二、第三とありますが、これはなにも横に並んでいるわけではないのですね。第一の深信という中心にして第二、第三の深信と、こういうふうに展開しておるわけです。で、この第二の深信ですが、「第二の深信は「決定してかの願力に乗じて深信する、」すなわちこれ利他の信海なり」と。この文章は読みにくいですが、「決定してかの願力に乗じて深信する」と、こういうふうに訓を打つと「かの願力に乗じて」となるわけですが、二回読まなくてはならないのですかね。彼の願力に乗じて乗彼願力を深信すると。つまり彼の願力に乗ずる身だと深信するという意味ではない。彼の願力に乗じている。つまり自身を乗せしめている。自身を願力に乗せしめておる。自身を一乗たらしめている。自身はつねなる自身ではなくて、そこに「自身を深信する」というのですから、その自身というのは一乗ですね。ここでは一乗の身を深信するという意味ではない。自身を一乗の身たらしめている。つまり平たい言葉でいえば、乗せている願力です。自身を乗せている願力です。自身のほうからいえば、その願力に乗る唯一のものです。ただその願力に乗る。願力に乗ずる。自身のほうからいえばですよ。ただここで深信するという意味は、そういう自身を深信するところではなくて、むしろ「自身を深信する」というところから展開しておるわけですね。いわゆる自身を一乗の身たらしめているところの「乗彼願力」です。自身を背負っている願力です。乗せている願力です。そこに一乗という意味があるのですね。善導の文章では、

「かの阿弥陀仏の四十八願、衆生を摂受したまう、疑いなく慮なくかの願力に乗ずれば定んで往生を得」と深信せよとなり。

(聖典四三九頁)

と。前回の講義録をみると、機の深信のほうは「深信すべし」と直接的で、法の深信のほうは「深信せよとなり」と間接的だと宮城さんは注意しておられますが、後のほうは法のほうをいつているからです。端的に「自身を深信する」となると直接ですわね。間接的な表現になっているのは法のほうをいつているからですね。自身を、いわば前に述べられているところのそういう自身を、この文章でいえば撰め取っている自身を荷負っている願力です。そこに「疑いなく慮なく」とある「疑いなく」というのは、阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑いなくと、この文章でいえば阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受している、衆生を摂受しておるところの阿弥陀の四十八願、つまり法について「疑いなく」です。「慮なく」のほうは摂受されている衆生です、機です。阿弥陀仏の四十八願、阿弥陀仏の本願が衆生を摂受している。そういう

衆生を摂受しておるところの、摂め取っているところの阿弥陀仏の本願に疑いがないと。同時にその阿弥陀仏の本願に摂受されている衆生、自分自身に慮りがない。つまり、こんな自分が摂め取られておるのだろうか、自分のほうを慮ろうとしますね。本願のほうは一切の衆生を摂受する。かりにそれに疑いなしと、こういいましても、その疑いなしということは、同時に今度は機のほうですね。それに摂め取られているその機に慮りがない。

よく譬えられますでしょう。本願についての譬えで、その船に乗っているにもかかわらず行けるだろうか、行けないのだろうか。乗せられていてのことについては、かりに疑いがなくても、乗せられておりながら、乗っておりながら、行けるだろうか、行けないだろうかと自分を慮る。

聖覚法印のお言葉が『尊号真像銘文』に引かれてありますが、

「誠知 無明長夜之大燈炬也 何悲智眼闇」というは、誠知は、まことにしりぬという。弥陀の誓願は無明長夜のおおきなるともしびなり。

なんぞ智慧のまなこくらしとかなしまんや、とおもえとなり。「生死大海之大船筏也 豈煩業障重」というは、弥陀の願力は生死大海のおおきなるふね、いかだなり。極悪深重のみなりとなげくべからずとのたまえるなり。
(聖典五三〇頁)

と。つまり、ここでいわれていることは機への慮りをいましめている。つまり智慧の眼が闇いということとは、なにも悲しんだり慮ったりする必要がない。罪悪深重の身だということを嘆いて、これでは浄土に往生できないのではなからうかと、自分の罪業をいたずらに慮ることはいらない。罪業、業をいろいろ慮る必要がない。

要するに第一深信は「自身を深信する」ということで示しているわけですが、続いて第二深信は「乗彼願力」ですね。乗彼願力を深信する。つまり、いまのこのことというなら、こういったことが念仏によっていかなることが、どのようなことがわれわれの上に了解されてくるのか、そういう内容が明らかにされているわけです。そしてしかも重要なことは、法然上人ではそのことがはっきりしていないわけですが、ここまではっきり教えておられないわけですが、念仏往生という場合ですね。念仏というのがわれわれにつくのか、われわれに属するのかがはつきりしないのですね。

四

法然上人は不回向ということをおっしゃいますから、どうもわれわれが回向するところの行ではない。念仏往生というけれども、われわれに属するものではないと。不回向と。『選択集』の中にちょうどこの会で『選択集』をやっておりますが、まだ「二門章」ですから出てきませんが、続いて「二行章」が出て、そこで正行と雑行について明らかにしてありますが、その前に正行と雑行の二行を比較しまして、五番の相對として比較してある。『愚禿鈔』には二教對（聖典四二九頁）がありますが、『選択集』に出ている順番でいいますと、五番の相對の最後が純雜對ですね。

一番目が親疎對、この親疎對が『選択集』では一番最初にあげてあります。それから近遠對が二番目、三番目に有間無間對、次に回向不回向對とあり、そして最後に先ほど言いました純雜對と、この五つが出てきます。

こういうふうには法然上人自身も念仏について、行について不回向の行であると。他の行は回向する行だと。念仏はわれわれが回向する行ではない。こういう意義を明らかにしておられるわけですから、そうするとわれわれに属するものではない。われわれの自力に属するものではないといっておられるわけですが、そうするとわれわれにいったい何が属するのか、こういうことが明解ではない。

■ 生活全体が往生という意義をもって開かれてくる

そこに親鸞聖人は法然上人の教えをうけて、もちろん行についてはわれわれに属するものではないと、そのかわりわれわれに属するものとして信を明らかにしている。だから念仏往生ということは、念仏においてわれわれが念仏を称えられるようになる。念仏を称えるような人になるという意味がそこに……。それはどういう意味かというところ、そこに信を獲得する、人に信を。その信がどのような信かということは三心積が明らかにしている。信を獲得する、そういう意味の念仏が称えられるようになる。念仏を称える人になる。念仏者になるというのはそういうことなのですね。念仏者になるといっても、われわれに属するのは信だ。なるほど念仏は称えられているけれども、称えられているかもしれないが、称えられているというその行をもって、往生が決定するのではない。称えられているところの念仏において信を獲得する、そのことによって往生という意義が決定するわけです。往生という意義がそこに開かれてくるわけです。われわれの生活全体が往生という意義をもって開かれてくる、こういうことです。

それで、いまこの第一深信・第二深信ということも、言ってみれば念仏によつてですね、念仏往生といわれるけれども、その念仏往生といわれるのは、いったいわれわれにどのようなことが明らかに了解されてくるのかというと、第一の深信として「自身を深信する」ということが決定する。これだけでも大変なことでしょう。自身を知つてから、それから何かをするということではなくて、決定して自身を深信する。

われわれの人生がそういう人生として決定してくるわけです。自身を深信すると。これは言うまでもなく自分の心ではありませんね。自身、身ですわね。このごろ主体的に生きるとかいいまして、自分のいろいろな思いに忠実であるのが、それがいかにも主体的であるかのようなですね……。そういう思想にもならない恐るべき思想ですね。そういうものが思想といえれば……。

■ 第一深信がなければ第二以下の深信はない

ここに示されているように、「決定して自身を深信する」と。その「決定して自身を深信する」という、それをさらに内に開いてくる、それが第二の深信です。だから第一の深信がなければ第二はない。それは言うまでもないことですね。第一の深信がなければ、第二・第三・第四・第五・第六・第七の深信はありやせんのです。だからそういう意味でいうと、「決定して自身を深信する」と、えらい何か小さく見えませんが、たったそれだけかと思われませんが、たったそれだけが第二・第三・第四・第五・第六・第七を展開してくる。これは内容を読んでいくとわかりますが、非常に大きな歴史的な体験が内容になってきますね。展開が進むにつれて次第に。

三心釈をおしていうならば、至誠心から出てくるわけです。つまり至誠心について善導が、

「一者至誠心」。至とは真なり、誠とは実なり。一切衆生身口意業に修するところの解行、必ず真実心の中に作したまえるを須いんことを明かさんと欲う。外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ。内に虚仮を懐きて、貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性侵めがたし、事蛇蝎に同じ。三業を起すといえども、名づけて雑毒の善とす、また虚仮の行と名づく、真実の業と名づけざるなり。もしかくのごとき安心起行を作すは、たとい身心を苦励して日夜十二時、急に走め急に作すこと、頭燃を灸うがごとくするは、すべて雑毒の善と名づく。この雑毒の行を回してかの仏の浄土に求生せんと欲うは、これ必ず不可なり。何をもつての故に、

(聖典四三二六頁)

と、こういつて至誠心の解釈が出てきますが、この「たとい身心を苦励して日夜十二時、急に走め急に作すこと、頭燃を灸うがごとくするは、すべて雑毒の善と名づく。この雑毒の行を回してかの仏の浄土に求生せんと欲うは、これ必ず不可なり」と、こういうように至誠心から出てくるのが深心、「自身を深信する」と。自身を深信するといっても内容がありますわね。自身を深信するといっても。最後の言葉だけかというと、「これ必ず不可なり」と言い表されていますが、これはなかなか容易ならんことなんですよ。

一生懸命に身心を苦励してですよ。一生懸命に努めていったことの全体が雑毒の善、虚仮の行と。こういう自覚をもつてということとは、われわれの反省から出てこない言葉ですよ。むしろここでいうならば「一者至誠心」というこの至誠心、つまり真実をいわゆる仏陀の教え、おおせをうけて、そこに見いだされてくる自身です。至誠心というのにふれて……。

だから至誠心にふれなければ「自身を深信する」ということはない。三心でいうならば、至誠心にふれることがなければ「自身を深信する」ということは出てこないでしょう。どこからいったい「自身を深信する」という言葉が出てくるのかということですね。やみくもに「自身を深信する」と出てきているのではない。やみくもに何がなんでも「自身を深信する」というわけにはいかないものがありますね。至誠心、眞実心をぬきにして「自身を深信する」ということはない。

で、さらにその第一の深信から第二の深信が展開してきているわけですが、「決定してかの願力に乗じて深信する」と。これは先ほど言いましたように、こういう読み下しにすると文章の意味がわかりませんね、何を深信するのが。「かの願力に乗じて深信する」と、どうも文章としてはわかりませんね。あえてもう一度いうなら、彼の願力に乗ぜずして願力を深信するのではなくて、つまり彼の願力に乗ずるといことが、もうすでに「自身を深信する」ということが「かの願力に乗ずる」という意味をもっている。眞実であれと呼びかけてくるそういう人に遇い、その呼びかけの声を聞くということなしに「自身を深信する」ということもありませんか、もう「自身を深信する」というところに願力に乗ずるという意味がある。

■ 乗彼願力を深信する

だから本願の外から本願を信ずるのではなくて、「願力に乗じて」、その乗彼願力を深信するわけです。広くいえば一切の衆生を乗せるところの、荷負っていくところの願力を深信するのです。

もつと端的にいえば、一人を荷負うのです。いかなる人、どのような人であろうとも、その人を唯一の人として一として荷負うわけです。荷負うべき一としてですよ。そういう意味でどのような人も平等な意味をもつてくる。一乗というのはそういう意味ですわね。一として……。それを荷負う本願における唯一の機ですわね。

だから、そこでは善人とか悪人とか、ふつう機といえば諸機といつて機に差別があるわけでしょう。いろいろな機類、諸の機です。たとえば『観経』ですと九品です。上品上生から下品下生まで九品に分かれています。『大経』では上輩・中輩・下輩と三輩に分けていますね。そういう機類です。そこに聖者とか凡夫とか。凡夫についても善の凡夫、悪の凡夫とありますね。そういう機類に分かれるわけですが、そういうもろもろの機、機の差別をこえて一機、唯一の機になるわけです。唯一の機です。何における唯一の機かという本願が荷負う唯一の機です。これは善悪をこえるわけですね。善悪とか上下とかという差別をこえる。そういう乗彼願力です。これは具体的には、それが『大無量寿経』の教説ですね。『大無量寿経』の教説を生んできた歴史です。

つまり、どのような人であれ、その人を唯一の機として、ただ一つの、あるいはただ一度、そういう機として荷負っていく本願の歴史です。その本願の歴史の真実なることを深信するのです。

五

第三に今度は、

「決定して『観経』を深信す。」

と。ですからこういう『観経』、それから次に『阿弥陀経』も出てきますが、そういう意味からいうと、第二の深信というのは乗彼願力を深信する。經典でいうなら『大無量寿経』です。「第三には「決定して『観経』を深信す」。この内容が「信巻」に出てきますね。

また決定して深く、「釈迦仏、この『観経』に三福・九品・定散二善を説きて、かの仏の依正二報を証讚して、人をして欣慕せしむ」と信ず。
(聖典二二六頁)

と。つまり釈迦仏が、釈迦牟尼仏がこの『観経』に三福・九品・定散二善を説いて、彼の仏、つまり阿弥陀仏ですね。阿弥陀仏の依正二報を証讚して、つまり阿弥陀仏の浄土が本願において、阿弥陀仏の世界というものは本願において開かれてくるところの世界であるということを証明し讃嘆する。そして人をして欣慕せしむ。欣い慕わせしむ。人をして欣慕せしむ。つまり『観経』というのは、そのように人をして阿弥陀仏の本願を欣慕せしめるために、釈迦牟尼仏は仏となって教えを説かれたということを明らかにしたところの經典である。

だから『観経』を深信するということは釈迦牟尼仏の教え、釈尊の教えというのほどこまでも往生浄土、阿弥陀仏の浄土に人をして往生せしめようと、ひたすらその往生浄土の道を説かんがために仏となれりと。つまり釈迦牟尼仏が仏となられたゆえんですね。仏となって教えを説かれたのが、どういう教えを説かれたのか、そのことを明らかにしているのが『観経』ですね。その『観経』を深信すると。

それから、

第四には「決定して『弥陀経』を深信す。」

と。それはその次に「信巻」に、

また決定して、「『弥陀経』の中に、十方恒沙の諸仏、一切凡夫を証勸して決定して生まるることを得」と深信するなり。

と。勧めすすめる、証は証明、つまり十方恒沙の諸仏が一切の凡夫に阿弥陀の浄土に往生することを勧め、あるいは往生することができることを証明してくださる。そういう十方諸仏の証勧め、証明、あるいは勧める。そういうことを説いているのが『阿弥陀経』である。そういう『阿弥陀経』を深信する。こういうふうここに三経が出ている。そして、

第五には「ただ仏語を信じ決定して行に依る。」

ということ三経全体をおさめている。ただ仏語を信じてと。これを「信巻」では、

また深信する者、仰ぎ願わくは、一切行者等、一心にただ仏語を信じて身命を顧みず、決定して行に依つて、仏の捨てしめたまうをばすなわち捨て、仏の行ぜしめたまうをばすなわち行ず。仏の去てしめたまう処をばすなわち去つ。これを「仏教に随順し、仏意に随順す」と名づく。これを「仏願に随順す」と名づく。これを「真の仏弟子」と名づく。

(聖典二一六頁)

と、ここまでですね。ここまでを「第五には」ということで第五深信ですね。「第五には「ただ仏語を信じ決定して行に依る」と。この場合の「一心にただ仏語を信じて」といわれる仏語というのは、前の『観経』『阿弥陀経』、さらには乗彼願力を深信するというのは『大無量寿経』におさめますから、そういう意味でいえば三経全体ですね。經典でいえば三経全体です。浄土三経にわたつて、つまり弥陀の教えですね。弥陀の教えといいますが、そういう意味でも弥陀の招喚の勅命です。さらに釈尊の教え、発遣の教えですね。またさらに十方諸仏の証讚ですね。証誠・証讚です。そういう弥陀と釈迦と諸仏の言を信ずると。

だから仏語というところにすでに弥陀の勅命、つまり弥陀の言ですね。さらに釈尊に代表される発遣の言、さらに諸仏の証讚の言ですね。そういう内容が仏語という一語に包まれている。それをもって仏語といっている。何をもちて仏語といっているのかというと、そこにわれわれを招喚する弥陀の勅命、本願の言、われらを発遣する釈迦に代表されるおおせですね。人のおおせです。さらに今度は十方諸仏の証讚です。この三つは離れないわけです。そうでしょう。よき人のおおせを聞くという場合でも、よき人だけではないでしょう。十方諸仏の証誠・証讚の声を聞くということと同時にですね。その十方諸仏は田舎のじいさん、ばあさんであったり、もうすでにこの世にいない人であったり、あるいは未来の諸仏であるかもしれない。だから、ただよき人だけが個人的にぼつんと……。よき人のおおせといって、それだけでは仏語を信ずるといふことにはならないでしょう。それこそ善知識だのみみたいなものであつて、その先生を崇めたてまつっているようなものではない、そういうわけにはいかないですね。そこに釈迦に代表されるよき師のおおせと同時に十方諸仏の、三世十方ですね。過去・現在・未来の三世

十方の諸仏の証讃、さらに本願の勅命と。こういう弥陀、釈迦、諸仏です。言ってみれば、それが三仏になるのですけれども、そういう内容をもっているのが仏語です。「一心にただ仏語を信じて身命を顧みず、決定して行に依つて」と、ここで「行に依つて」といわれるのは、仏願によって選択されたところの念仏の一行です。具体的には、

決定して行に依つて、仏の捨てしめたまうをばすなわち捨て、仏の行ぜしめたまうをばすなわち行ず。仏の去てしめたまうをばすなわち去つ。
 (聖典二二六頁)

と。「決定して行に依つて、仏の捨てしめたまうをばすなわち捨て」とあるのは、ここでは行ですから諸善万行です。 「仏の捨てしめたまうをばすなわち捨て、仏の行ぜしめたまうをばすなわち行ず。仏の去てしめたまうをばすなわち去つ」。後の去てるは「去る」という字であらわされていますから、これは「ところ」ですね。つまり穢土を去てる、穢土を厭う、と。

仏の去てしめたまうをばすなわち去つ。これを「仏教に随順し、仏意に随順す」と名づく。これを「仏願に随順す」と名づく。

(同頁)

と。「仏教に随順し」というのは、これは仏語と同じでして、やはり三仏を内容とするのです。仏教に随順し、仏のところに随順する。

で、仏教に随順するというところを釈迦の発遣の教えにかぎって解釈してある講録もありますが、それだけではなしに、そういうおおせ、ならびに十方諸仏の証讃、さらには招喚ということも、このなかにおさめられると解釈していいのではないのでしょうか。「仏教に随順し、仏意に随順す」と名づく。これを「仏願に随順す」と名づく。これを「真の仏弟子」と名づく」と。つまり『愚禿鈔』では「ただ仏語を信じ決定して行に依る」となっている。「真の仏弟子」について『愚禿鈔』ではその後のほうに出てきますね。「第五の唯信仏語について、三遣・三随順・三是名あり」(聖典四四〇頁)と、こういって第五の唯信仏語を取り出して、「真の仏弟子」ということがそのところに出ていますね。

ですから、そこにこの浄土の三經の教説として物語られているところの世界ですね。あるいは浄土の三經として、そこに明らかにされている世界、歴史……、そういうものを深信する。つまり浄土の三經に物語られるような世界、あるいは歴史がわれわれに了解されてくる。逆にいえば、その歴史、世界が顕現されてくる。書物に書かれているたんなる物語ではなくてですね。そしてそこに「ただ仏語を信じ決定して行に依る」と、こういわれているように、そこに真の仏弟子としての自覚ですね。真の仏弟子たらしめるところの自覚がそこにあげられている。

六

それから、

第六には「この経に依って深信す。」

(聖典四四〇頁)

と。「信巻」では、

また一切の行者、ただよくこの経に依って行を深信する者は、必ず衆生を誤らざるなり。何をもつてのゆえに、仏はこれ満足大悲の人なるがゆえに、実語なるがゆえに。仏を除きて已還は、智行未だ満たず。それ学地にありて、正習の二障ありて、未だ除からざるに由って、果願未だ円ならず。これらの凡聖は、たとい諸仏の教意を測量すれども、未だよく決了することあたわず。平章ありといえども、かならず須らく仏証を請うて定とすべきなり。もし仏意に称えば、すなわち印可して「如是如是」と言う。もし仏意に可わざれば、(聖典二二六頁)と、さらにずっと長い文なのですが、そのところですね。この「ただよくこの経に依って行を深信す」という、この場合の「行を深信する者」は仏弟子ですけれども、「この経」は『観無量寿経』ですね。これは『観経』三心釈のところですから。「ただよくこの経に依って行を深信する者は、必ず衆生を誤らざるなり」と。つまり、ここでは直接には『観無量寿経』によつてということ、浄土の三経がおさめられているわけですけれども、その浄土の三経以外の経によつてはならないということをここでいわれているわけです。つまり、ということが中心かという、この文章に出ています。が、「何をもつてのゆえに、仏はこれ満足大悲の人なるがゆえに、実語なるがゆえに」とありますように、つまり、この経は仏説だと。先ほどありました仏語だということをいってある。

その後に、

仏を除きて已還は、智行未だ満たず。それ学地にありて、正習の二障ありて、未だ除からざるに由って、果願未だ円ならず。これらの凡聖は、たとい諸仏の教意を測量すれども、未だよく決了することあたわず。平章ありといえども、かならず須らく仏証を請うて定とすべきなり。

(同 頁)

と、こうありますように、その他の、つまり浄土三経以外の経に仏の徳が説かれておつても、仏の世界が説かれておつても、その説かれているのはそれをいただく人、それを聞く人、それを聞き取った人が、いわゆるそこでは凡夫ではなくて聖者ですね。菩薩とか二乗の聖者であるとか、つまり、自分自身において聞いたところの仏の世界、そこで仏の徳というものを明らかにしているところの經典である。だから、いま

だ仏ではないのです。聖者といつても仏ではない。ですから、そういうことがここに述べられているわけですね。「仏を除きて已還は、智行未だ満たず。それ学地にありて、正習の二障ありて、未だ除からざるに由つて、果願未だ円ならず」と。つまり、まだ仏のさとりを得ていない人が、自分自身の内に了解されたところの仏のさとりを述べている。したがって浄土三部経以外の経典は仏説ではないと。

仏語といいますように、それは仏陀が説かれたところの教説……、それが『観経』です。『観経』は仏陀が説かれたのである、こういうことを明らかにしてある。したがって、この経に依つて念仏を深信すると。もしそうでないと必ず衆生を誤る。つまり、この経に依らずして念仏を受けようとする、必ず自ら迷い、衆生を誤らせる。こういう意味が言い表してあるのですね。

この問題は『愚禿鈔』のそのあとの「二了」というところに出てきますね。

一には「もし仏の所説はすなわちこれ了教なり。」

二には「菩薩等の説はことごとく不了教と名づくるなり。」知るべし。

(聖典四四三頁)

と。そこに菩薩の説、仏の所説という問題がある。つまり「信巻」に説かれている善導の文では、「もし仏の所有の言説は」(聖典二一六頁)と、こういうふうについてある。ここでは広く浄土三部経を含めて言い表しているわけですが、仏の所有の言説と。その他の経は仏の所有の言説ではない。つまり仏の所説ではない。仏が説かれたものではない、菩薩が説かれたものである。菩薩などが仏陀の徳を明らかにした。したがって、それを不了教だと、こういうことが大きな問題として取り上げられています。

そこにまさしく仏の教えと、そうでない不了教ですね。そういうものがはっきりと見分けられている。もつとも容易ならんことではないですかね。その教えが仏の教えであるかあらざるかをどこでいったい見分けるのか、これは容易ならぬことです。

■ 了教・不了教の真偽

そしてしかも、そのことがはっきりと見分けられないとすると、もし見分けられないときには、それはそのまま宗教における根本問題なのだ。宗教において、その教えの真偽というものは運命にかかわる根本問題なのです。真偽がいかにして見分けられるか。いまここでは了教、不了教ですがね。さらにもつといえは真偽です。仏教というなら、どういうことにおいてまさに仏教であるのか。まさしく真実の仏教と虚偽の仏教がどこで見分けられるのかですね。了教と不了教ということがどこで見分けられるのかですね。

いろいろなことにおいても、そういうことは大事なのですが、宗教においてはとくに根本的な問題なのです。つまりマルクスのいう阿片になるかどうかの境目の問題です。だから宗教問題というのは非常に危険なものでしょう。宗教問題が誤られるならば、そのことによって人間が

滅びるのです。人間が減んでしまう。生ける屍になってしまふ、そういう非常に重大な問題でしょう。

われわれにおける宗教問題とは何か、問題でいうなら宗教問題とは何かということがはつきりするかしないかが、その人をして、その人が生ける屍になるか、生きる人になるかの運命を決する非常に重要な問題なのです。

そういう意味で今日、宗教問題が重要だということはそういうところにある。たんに大谷派のために大事なのではなくて人間の運命にかかわるからです。今日の人間における根源的な問題は何かと。今日、問題はいろいろあるけれども、いろいろあるその問題を一貫しているその根源的な問題、そういう問題が明らかにされるかされないかは、今日の人間の運命にかかわる問題でしょう。

そういう宗教問題を明らかにしようという教えであるとするならば、親鸞の教えが。そういう教えであるとするならば、親鸞の教えをそのような教えとして回復するというならば、これはたんに大谷派だけの問題でない。大谷派が親鸞の教えから遠く離れているからそれを回復したいというような、そんなたんに大谷派だけの問題ではないですね。そういう意味で非常に重要でしょう。問題としていえばそういうことです。教えのうえでいえば、ここでいう了教か不了教かという、こういう判別は非常に重要な意味をもっているのです。

■ 建立自心は自らの信心を建立せよということ

一応、今日は七深信をとおして読んでいるのですが、その最後に、

第七には「また深心の深信は決定して自心を建立せよ」と。

(聖典四四〇頁)

とありますね。「建立せよ」と。この自心というのは自らの信心ということ。自らの信心を建立せよと。これもまた別に項目をもうけて、すぐ後にその内容を取り上げていますから、後に譲るとして、いまこの七深信に直接言葉で表現されている範囲だけで申しますと、はじめに、「第一の深信は決定して自身を深信する」というところからはじまって、「また深心の深信は決定して自心を建立せよ」と。そこに一つの使命感があらわされていますね。自心を建立せよと。たんに自身を深信すに終わっているのではない。自身を深信すということが三經の世界、三經の歴史というものを内に自覚していくのです。そういう世界をもち、歴史をもつ身になって真の仏弟子たらしめられていく。そういう自覚の内容として展開されていくのです。それと同時に、そこから仏の了教、不了教の決判ですね。仏説に依ると。そういう宗教の根本問題にかかわってくるような、そういう大きな見極めが第六深信に出てくる。

それからさらに第七に、自らの心を建立せよと、こういう広く外に呼びかけている言葉になっていますね。自らに呼びかけるとともに……。内に呼びかけ、外に呼びかけというか、そういう言い表し方になっているでしょう。そこに自らの心を建立するという大事業ですね。そういう

うことが第七の深信として出ているということに目をとめて、さらに第五、第六、第七について内容を具体的に展開しておるすがた、その内容をみていけば、どういったことがそこでさらに親鸞において明らかにされようとしているのかわかりますので、それはまた次に譲っておきたいと思います。

質 疑

問 第一深信のところ、**「すなわちこれ自利の信心なり」**とありますが、これは前の自利真実のところ、これを自力・他力という言葉としておさえられています。そうなると至誠心から展開して、そういう真実にふれて**「自身を深信する」**といっているにもかかわらず、なんと**「自利の信心」**、つまり自利ということに親鸞は疑問を起しているのですか。つまり自力でなくて他力でないでしょうか。

宗 「自利の信心」ということで、われわれに属する信心という意味が明らかにされているのでしょうか。これだけわれわれに属するのだと。そこが突破口になって、そこに**「利他の信海」**という、本願にかえしたら、本願の三心でしょうけどね。**「利他の信海」**と。それをたまるのです。利他の信海そのものは本願の三心です。ここでいえば三心ですね。本願の三心という如来の方に属するのでしょうか。あるいはこの一者至誠心、二者深心ということは、仏のおおせの方、つまり仏の方に属している。われわれのころ、われわれの方に属している言葉ではないでしょう。だけど仏の方に属しているが、しかしそこにわれわれの方に属してくるものが、一者至誠心・二者深心、深い心と。われわれの方に属してくるものとして**「深信の心」**と、こういうふうだね。

至誠心のところでは**「必ず不可なり」**と、こういうことはわれわれの方に属しているでしょう。だから、このように非常に面倒な……。**「自利の信心」**という言葉は親鸞聖人の言葉づかいの中ではあまりないですね。むしろ自力の心とか、自力の信心というときは、すべきものとして言い表してある。

ここではすべき意味で自利の信心といわれているのではないですね。つまり、ここで自利他ということが、この文脈からいけば自力他力、こう解釈していいわけでしょう。そうすれば自力、他力、つまりわれわれに属する方と本願に属する方と分けてありますね。その場合にわれわれに属するわれわれの心をすてるという意味で、自力のころをすててとか、すてしめるとかね、そういう表現がとられるときもあるけれども、そういうすてるという意味を言い表してある場合もあるけれども、ここではすてる意味というよりも、われわれの上に成り立つ。

われにおいて成り立つ。われわれに属する、そういう意味が主眼になっているとわかっていいのではないですかね。ずいぶんここを苦勞して講録では解釈してありますね。

問い 先ほどの自利真実ということも、そういう意味でわれわれに属するというような意味になるのですか。

宗 そうですね。それが大きな媒介になっているのでしよう。だから、それをすてるということもね。すてるという意味は、すてるという言葉で自力の信心が成り立つわけやね。自力の信心というのは、どのようにわれわれの上に成立しているのか。いまこのところではないですよ。「決定して自身を深信する」という、このことではないですよ。ふつう自力の信心という場合です。かなり概念をもてあそぶような恰好に流れていますから、そういう点ではもつとはつきりしていかならんことですね。

他力の信心というかわかったようにしていますが、「他力をたのむ信心」（聖典六三四頁）と『歎異抄』では「愚禿鈔」では「他力至極の金剛心」（聖典四三九頁）と。他力という法についているのでしよう。その法をわれわれに属するものにした場合に自力と、こういう言い方もあるし。だから自力他力ということはちよつと面倒ですね。かなり言葉が混乱してあふれている。

ここではストレートにわれわれに属する。われわれの上に成り立っている信心という意味で自力の信心と。自利の信心を自力の信心と、こういうならば、そういう意味で理解していいのではないですか。はつきりとわれわれに属すると。そこで大事なのは自利利他というのは対概念ですからね。自利と利他と別々にあるのではなくて、体は一つでしょう。対概念だから、関係概念です。対になっている関係概念ですから、ものからは一つやわね。自利利他という関係です。ものからは一つでしょう。

しかしそこに自利利他という区別がある。どちらに属しているか、ちよつど行と信について、体は一つだといっても用として二つに分けられる。それはどちらに属するかという意味があるからですね。そういう区別がはつきりしないと念仏といっても、われわれが努力する行のよりに思われたり、信心という念仏の外からわれわれの心を加える。念仏において開かれてくるのではなくて、念仏に対してわれわれがいわゆるわれわれのころをもつて、それを信ずると。

念仏をわれわれの信仰対象として信の対象にする。こういうようなことになって信と行がバラバラになる。念仏をわれわれの信の対象として信じ、その念仏をわれわれの努力で行ずると、そうすると行はわれわれに属してしまつて、同時に信はその行と離れたものとなる。行と信が……。そのようなことがいろいろ起こってくるわけですね。そうすると信が行と離れてしまいますと、自力の行になってくる。念仏が易行でなくなってくるのですね。それこそ難行になる。あるいは神秘的な行になってくる。

「この経に依つて深信す」ということは、これは『教行信証』では「化身土巻」のはじめのほうを思い浮かべてもらおうとわかります。そこに、

半満・権実の法門に入るといへども、真なる者は、はなはだもつて難く、実なる者は、はなはだもつて希なり。偽なる者は、はなはだもつて多く、虚なる者は、はなはだもつて滋し。

(聖典三二六頁)

と、こうあるでしょう。で、それを釈迦如来が誘引したもうたのが『観経』だと、こういう意味が「化身土巻」のはじめのほうに出ています。あそこにある真偽ですね。「半満・権実の法門に入るといへども」ね。つまり仏門、仏教でしょう。「真なる者は、はなはだもつて難く、実なる者は、はなはだもつて希なり」と。これはもう宗教の根本問題でしょう。安閑としとれんのですわ。一刻も猶予ならない。真なるものがわからなければ偽なるものを真とするのです。根源的なことは冷静に考えてからというわけにはいかないわね。たえず差し迫ってくるのですから。真がわからなくて、真がわからないと保留してね、根源的な問題を保留しておれるかというと、そういうものではない。何かを必ず根源的な問題としてとらえようとする。

決まらないではおれないものがある。邪定とか不定ということだね。他の問題は……。まあ現実問題というものは必ず態度決定を迫ってくるから、現実問題それ自身がそういうことをもっているともいえるのだけれどもね、結果的には。そこでたえず何らかの態度決定を迫ってきますわね。中間というのではないわね。

態度を保留したということも何らかの態度決定になるわけでしょう。そういうことが現実問題にあります。宗教問題がたえず猶予ならない。そういうことが存外気がつかんのやないですかね。宗教問題というのは根源的な問題やね。われわれにとつて究極的な問題というのは一刻も猶予できない。たえずどういような日常茶飯事の中にも一貫して流れてくるような根源的な問題というのは猶予できない。わからないからしばらく保留しておこうというわけにはいかない。わからなければ、かりに真となるものがわからなければ、わかったものを真とする。何かを依り所とするのです。これこそ真に依り所になるものだというものが見つからなければ、見つからないからといって、そのまま保留して生きていくかという、そうではなくて何かを依り所にする。ちよつとたとえてみようがないのだけれども、かりにたとえれば、親をたよりとしたり、自分の心をたよりとしたり、そのときどきに依り所をつくっているでしょう。そのときそのときに猶予してね。依り所が自分にはないからお手上げバイザイといってしまうわけにはいかないものがある。バンザイと言いながらバンザイの依り所をちゃんと……。猶予できない。宗教問題ということはそういう問題なのです。何か宗教という言葉が使われるともう特殊な領域に、われわれの生活の場では特殊の

領域のように考えられている。宗教という言葉でもすぐ特殊な、日常の生活では特殊な領域だと考えてしまふ。今日そういう一つの制約がありますから、宗教という名が出るよね、私は宗教に関係ないのだといって特殊な領域のものとして考えるから、いかにも関係ないと、こういふがですね。関係ないといっている人にとつても根源的な問題は猶予しとれんです。だから、いわゆる宗教というレッテルの貼られたものには直接関係はないかもしれないが、宗教的な問題というのは猶予できるはずはないのです。

また、そういう問題を真に宗教なるものとして、浄土真宗といわれる宗教は、だから二重ですね。一つは宗教という特殊な領域のように考えられているが、そういう考えを破つて、人間の根源的な問題、たえず猶予しておられない、ちよつと待つてくれというわけにはいかない。たえず依り所を生きるもの自身が依り所となつてゐるものは、猶予できないものであるということを一方便明らかにするとともに、今度はそういう問題を明らかにしてくる宗教の真偽ですね。真実か虚偽かと。これがまた重大な意味をもつてくる。

だから宗教というのは、そういう特殊な領域ではない。むしろどんな人においても、それはもう猶予できない。どんな生活者であろうと猶予できない問題を明らかにしてくるのだということを一つ明確にしてくる次元と、同時にそこに宗教の真偽性、それゆえに宗教の真偽性は非常に重大になつてくるのですね。それがどこで了別されるのかね。はっきりと見分けられていくのか。それが見分けられなければ、結局、宗教が人間をだまし、つまり生ける屍をつくつていくことになる。

それにしても、だけど宗教をやめたというわけにはいかなうものがあるでしょう。生ける屍をつくるから、宗教を全部抹殺してといふわけにはいかなうものがあるでしょう。偽なるもの、虚なるものを明らかにしていくことは、容易ならぬといへば容易ならぬことですわね。『ドイツ・イデオロギー』なんかも、そういう問題をとらえているわけやけれども、どうですかね。もう一つ徹底できんのではないですかね。しかし根ざしていることは、そういう問題でしょう。

そういう意味では「化身土巻」には、「すでにして悲願います」と、そういう悲願の一つのすがただといつていいのでしょうか。それを今日は社会科学において、その方法を駆使して虚偽性というものを暴露していく。しかしそれで真実か虚偽かの区別がはっきりするかどうかいふ問題も残るわけでしょう。親鸞はここでは『観無量寿経』をそういう教説としていただいている。

(一九七九年七月)

■ 建立自心は自らの信心を建立せよということ

第七講

宗

正

元

述

第七講

六 決定者已上如^シ次^{ツイデ}ノ^シ 応^レ知^ル

利他信心

就^ニ第五唯信仏語^ノ、有^リ三遣・三随順・三是名^一

三遣者^ハ

一 仏遣^{ニハ} ^{シメタマフ} 捨者即捨^レ ^{バテスツ} 二仏遣^ヲ ^{シメタマフ} 行者即行^レ ^{ゼバテス} 三仏遣^ヲ ^{シメタマフ} 去処^レ ^{ラバ} 却去^{サルトナリ}

(真聖全二・四六八頁)

六 決定とは、已上次いでのごとし、知るべし。

利他信心

第五の唯信仏語について、三遣・三随順・三是名あり。

三遣とは、

一には「仏の捨て遣めたまうをばすなわち捨つ。」

二には「仏の行ぜ遣めたまうをばすなわち行ず。」

三には「仏の去ら遣めたまう処をばすなわち去る」となり。

(聖典四四〇～四四一頁)

—

第五の深信について「信卷」に本文があがっておりますので、そこをちよつと読んでみますと、

また深信する者、仰ぎ願わくは、一切行者等、一心にただ仏語を信じて身命を顧みず、決定して行に依つて、仏の捨てしめたまうをばすなわち捨て、仏の行ぜしめたまうをばすなわち行ず。仏の去てしめたまう処をばすなわち去つ。これを「仏教に随順し、仏意に随順す」と名づく。これを「仏願に随順す」と名づく。これを「真の仏弟子」と名づく。(聖典二一六頁)

と。ここがこれまで七深信のところを展開してきたのですが、第五の深信ですね。第五の深信について『愚禿鈔』では「唯信仏語について」と。ただ仏語を信ずという言葉について、とくに注意をはらってあって、

第五の唯信仏語について、三遣・三随順・三是名あり。

（聖典四四〇頁）

と。『愚禿鈔』の文類で注意をうけますのは、「信卷」に引かれてある「散善義」の文のことですね。三随順のところは「散善義」の文は、「仏教に随順し、仏意に随順す」と名づく」と、こういうふうにして読んであるのですが、それを『愚禿鈔』では、「これを仏教に随順すと名づく。」（聖典四四一頁）と、こういうふうにして仏教のところを「名づく」と読んでいます。そして、

二には「仏意に随順す。」

三には「これを仏願に随順すと名づく」と。

（聖典四四一頁）

こういうふうにして読み方が違っているのですね。「信卷」で読まれている読み方と、わざわざ違えて読んでいるわけですね。どういうわけか違って読んであるのかということ、よくわかりませんが、『愚禿鈔』が法然上人の教えというものにもとづいて、親鸞聖人がメモ的にその要を取り出されたか、そういう意味で『愚禿鈔』を読みますと、法然上人の「和語燈録」の中に『往生大要鈔』というのがあります。これは聖教全書の中に入っていますね。その『往生大要鈔』の中に善導の「散善義」のいわゆる三心積の文について往生の大要を明らかにするという意味で法然上人が解釈をしておられる。その法然上人が解釈しておられる言葉を見ますと、その仏教に随順すということについて、積尊の教えに随順すと。仏願に随順すということについて、弥陀の本願に随順すと、そういう積尊の教えに随順し、弥陀の本願に随順することによって二尊の御心になうと。それを仏意に随順すということなのだ、こういう意味の解釈が出ておりますから、あるいはその『往生大要鈔』にまとめられておる法然上人の教えをうけて、『愚禿鈔』のほうはわざわざ仏教に随順すと名づくということと仏願に随順すと名づく、こういうふうにして二つに分けて、わざわざここに三つ並べておられるのは、そういう意味もあろうかと、そういうふうには考えられますね。

そして、その後、

三是名とは、

一には「これを真の仏弟子と名づく。」

上の是名とこれと合して三是名なり。

（聖典四四一頁）

と、こういって上の是名というのは「これを仏教に随順すと名づく」。それから「これを仏願に随順すと名づく」と、この二つの是名と、「これを真の仏弟子と名づく」という、この是名ですね。これを合わせて三是名というのだと、こういうふう解釈している。このことも非常に注意をうける解釈ですね。

つまり唯信仏語について、三遣・三随順・三是名ということを『愚禿鈔』が明らかにしておるのです。で、非常に大事なことは、この第五の深信について、とくに親鸞聖人が『愚禿鈔』で「唯信仏語」と、こういう言葉ですね。ただ仏語を信ずるということは、じつは深信なのだと。とくにこの第五の深信については、「利他信心」というふうに註を打っておられるんですね。いわゆる他力の信心ですね。他力の信心の面目を語っておるのは、この第五の「唯信仏語」ということではないかと思えますね。『唯信鈔』というのも唯信仏語ということから出た言葉でしょう。第五深信からですね。『唯信鈔』と。親鸞聖人は『唯信鈔』は聖覚法印が書かれたのですが、しきりに関東の同行に『唯信鈔』を読みなさいということをお勧めしておられるのですが、その『唯信鈔』というああいふ題目そのものですね。じつはその『唯信鈔』というのは唯信仏語だと、いわばわれわれが浄土に往生する要となるんですね。問題は何かというと、ただ仏語を信ずるという、ここに極まってくるわけですね。ただ仏語を信ずるという、その仏語とはどういう意味をもっているのかというと、ここでいわれる三遣ですね。まあ内容は「仏の捨て遣めたまうをばすなわち捨つ」、「仏の行ぜ遣めたまうをばすなわち行ず」、「仏の去ら遣めたまう処をばすなわち去る」と、こういう三つの内容で示されておるのですが、いずれも捨て遣めたまうとか、行ぜ遣めたまうとか、去ら遣めたまうとか、そういう三遣ということ、その内容が明らかにされておるわけですね。つまり仏力ですね。他力とか仏力とかといわれています。とくにその仏力によらなければ、われわれが浄土に往生するということができないという、そういう問題があるんですね。これは、ただその浄土を願うと。まあ浄土といいますが、安楽な世界とか、そういう意味で安楽浄土を願うということだけであれば、必ずしも仏力によらなければいけないこともない。

■ 往生浄土の内容

われわれが浄土を願うという、安楽な世界を願うということだけであるなら、そこにその往生浄土についてとくに仏力を必要とするとか、仏力によらなければ、われわれが往生することはできないということでもない。往生浄土というのは浄土に往生していくことだけではないからですね。内容が浄土から穢土に還ると。つまり往相、還相という、親鸞にきてそれが明らかにされるわけですが、還相ですね。言ってみれば浄土に生まれるものは、同時にまた浄土から穢土に還る、こういうことが往生浄土の内容になっておりますね。

具体的にいいますと、この五濁の世に還るといふ、あるいは五濁の世に還り苦悩の衆生に随順する。だいたい随順ということが出てきます

のは、還相という課題のところから出てくる。これは『大無量寿経』の序分のはじめに八相成道といわれる、いわゆる釈尊の八相成道のすがたが説かれておりますが、はじめのほうに出てきますが、「五濁の刹に現じて群生に随順す」（聖典三頁）と。つまり一切の群生にしたがい、一切の群生に逆らわない。一切の群生に随順するなりと。そこにもちろん群生といえ、苦悩する群生ですが、苦しんだり悩んだりする、そういう衆生ですね。そういう衆生に随順する。つまり苦しんだり悩んだりする衆生を捨てていくのではなくて、まあ煩惱を断ずるとい言葉もあります、そういう苦悩を捨て、あるいは煩惱を断じてさとする人というのではなくて、まあそういうことも実際には容易でないわけですが、たんに自分の煩いや悩みをまぬがれて、いわゆる自分の煩惱からまぬがれていくことだけなら必ずしも仏力を必要としない。

つまり、そういう煩いや悩みから逃避して、あるいは煩ったり悩んだりする、そういうものを一時的にでも忘れて苦悩の身から逃避する。あるいは苦悩の身を捨てるといようなことが必ずしも不可能ではない。まあ容易ならぬとはいいながらも、むしろわれわれの力で手に負えないのは、その苦悩するままに苦しんだり悩んだりするそれを捨てずに、その苦悩しているところに道を見いだす。苦悩の中に道を見いだすということが、じつはわれわれの力では及ばないところです。つまり、そういう積極的な意味でいいますと、そういう苦悩の世界に随順していくと。随順していくということは、そこにただ随順しているわけではないのですが、随順というところにもうすでに、そこに道を見いだしていく意味をもっているのです。道を開く。随順という道を開いていく。いわばそういうことが、それこそわれわれの力の及ばんところですね。

だから、欲を棄て家を捨て修行して、仏の世界に至るといふことであるのなら必ずしも仏力を必要としない。必ずしもですよ。しかし欲も多い苦悩する凡夫が浄土に往生するということになりますと、苦悩を捨てずしてということになります。苦悩を捨てずして、しかも仏の世界に生まれる。仏の世界に生まれることによつて苦悩の世界に随順し、そこに道を見いだす。こういう往相還相の二回向ですね。これは親鸞になつて、そういうことが非常に大事になるわけですが、そういうことになると、それはわれわれの力では及ばんことになる。

ですから、凡夫が浄土に往生するといふことは、つまり凡夫といえは苦悩の衆生ですけれども、苦悩の衆生が浄土に往生するといふところに、どうしても必要なことがある。それは仏力と。仏力をたのまずして凡夫が浄土に往生するといふことは不可能なのです。もし仏力をたのまずして凡夫が浄土に往生するといふようなことが考えられたとしたら、それはもう仏道にならない。そういう意味で、凡夫が浄土に往生するといふ往生浄土の教え、浄土真宗といわれる、その教えにおいては仏力ということが非常に大事な、またその仏力をたのむということが明らかにしなければ凡夫往生といふことは決定しないわけですね。そういう重要な意味をもっています。

だから、これは後でも第六深信になると、「六即・三印・三無・六正・二了」と、こういうようなことが出てきますけれどね。真宗の教えで教相ということが非常にやかましくなるのはそういう意味ですよ。教相、これは第六深信では「仏所有」ということが出てきますね。仏の所有、ふつうは教証といえます。つまり『教行信証』自身が文類でしょう。教証が並んでいるでしょう、文類としてね。これはちよつと考えると、えらい釈尊の言葉から七高僧の言葉から、いろいろと、とにかく引かれてくるでしょう。なんでそんなことが引かれてくるのか、なんかある意味ではそういう言葉にたよって、いつこうに自分の意見もあまり述べない。全然述べてないわけではないけどね。『教行信証』に親鸞聖人自身の言葉がないわけではないけど、むしろ分量からいったら比較にならないですね。大部分は文類、親鸞聖人以外の方々の言葉がずつと出てきます。なんかえらい主体性がないではないかと思われるかもしれないが、これは十分に考えておかんならんことですね。

二

まあ、そういうことで非常に真面目なのは宮城君ですね。僕はいつも感心するのだけれども、教証を丹念に、諸先生の言葉を丹念に読みますね。僕なんかはルーズですから、なかなか丹念にあげるといことはしない。じつはあそこに宮城君の非常に……。これはまた下手に真似をしますと、いろいろな諸先生の言葉をもつてきて、なんか物事を考えると、そういうふうに考えますけどね、そうではない。教証というのは凡夫が浄土に往生するということの必要欠くべからざるもの、それを失ったら凡夫が浄土に往生するということは成り立たんのです。

これは『教行信証』に直接その言葉は引かれてこないのですが、「化身土末卷」のはじめに『涅槃経』の文が引かれています。あの文のはじめにどういう言葉があるのかというと、「方等経は、猶し甘露の如く、亦毒薬の如し」。まあ大乘の教えですね。こういう言葉が前に出てくる。三帰依を勧めて、「仏に帰依せば、終にまたその余の諸天神に帰依せざれ」（聖典三六八頁）と、この前に、どういうことからこういう言葉が出てくるのかというと、「方等経は、猶し甘露の如く、亦毒薬の如し」、「服して消すれば則ち薬なり。消せざれば則ち毒となるが如し」。「消すれば」は消化すればです。消化できなければ毒となる。消化するということはわれわれの血となり肉となる。血となり肉となれば、それは薬となる。しかし消化しきれなかったら「消せざれば則ち毒となる」と、こういう言葉が出てきます。そして、どうしたら毒となることをまぬがれることができるかということ、そこに三帰依が勧められているのです。仏法僧の三宝に帰依する。このことがなかったら、つまり服して消化することができない。仏法僧の三宝に帰依せよということが、この後に出ておるわけです。これは親鸞聖人は省略し

て読んでおられますから、原文をみられるとわかります。

そういうことがあって、そこに大乘の教えというのは一切の衆生にことごとく仏性を、つまり一切の衆生が仏となっていく道を説いてあるわけですが、これはうっかりすると毒になる。そういう点でいえば小乗といわれる經典のほうが倫理的ですからね。ある意味で倫理的ですから危くないのだけど、大乘のほうは一切の衆生がどういう人でもたすかるのだと、たすかるという意味が仏になるとい意味ですが、どういう人でも平等にたすかる、そういう道を明らかにしておるわけですね。それは不消化であると毒になる。まあ不健康になるのですね。それをいかにしてまぬがれるのかということで、『涅槃経』の「如来性品」では三帰依ということをいつてある。三帰依です。そういうことがなかったら、われわれは直接大乘の教えを消化しようとしても消化しきれない。いわばそういう問題を提起しているわけです。

だからとくに浄土の教えというのは、家を捨てて欲を棄てて修行していくということを根本にしていけない。むしろ煩いや悩みの多い、そういう凡夫が浄土に生まれることができるということを明らかにしている教えだけに、そこに仏力によって住持されるということがないと、もつと広げていけば三帰依ということになります。仏力によって住持されるということがないと……。そういう教えを凡情で往生ということを受け取られると、つまり凡夫が凡情で受け取っていくことになると仏道にならないのです。むしろ毒になる、そういう問題になるわけです。

■ 唯信仏語が他力の信心を明らかにしてくる

だから、その「唯信仏語」ということが他力の信心を明らかにしてくる。これは第五深信として出ているわけですが、その第五深信に出てくる唯信仏語ということを親鸞が注目している。わざわざ取り上げておるのは非常に大事な意味があると。だから浄土真宗の教相は総じていけば教におさまってしまうわけです。その教えによって、まあ真宗というなら真宗、具体的にいえば念仏ですが、念仏の教えによって教えられる、それが教相ですね。念仏の教えによって、その人自身の上に血となり肉となつて教えがかたちをとつた。つまり教えられた。いったい念仏の教えによって、念仏の教えを受けた人の上になんかということが教えられてきたか。そういう教えられてくること、だから相というのは教えられた人にあるわけですね。教えを受けた人、つまり、その教えがその人の血となり肉となつて、その人の生活を開いてきた、そういう人の上に教相ということがあるわけです。教相判釈というのは親鸞聖人以前の言葉ですから、それにはそれなりの約束がありますが、それを真宗の教相というときに特別に引きつけていますと、そういう意味になるのですね。だいたい親鸞聖人自身に教相という言葉は出てきませんからね。ちよつとやっかいですけどね。で、なぜこんなことを言わなければならないのかというと、『教行信証』というのは浄土真宗の教相を明らかにしているということはいわなければなりませんから、その言葉を使わなければならないわけです。

『教行信証』とはいったい何ぞや。それは念仏の教えによって明らかにされてくる教え、はっきりとそこにわれわれの身に教えられてくる。ところの教えですね、それが教行信証であると。で、それは開けば文字どおり教・行・信・証ですが、そこにさらに真仏土・化身土が入りま。す。狭い意味でいわれるときは教・行・信・証ですが、さらに真仏土・化身土まで入っている。だから念仏の教えをわれわれが受けることよ。つて、ただくことよつて、われわれにどういふことが明らかになるか。教えが明らかになる。真実の教えといふことが明らかになる。教えが明らかになるといふことはいつも教えられるといふことですね。教えが明らかになったと眺めているわけではなくて、はじめて自分を指し示していく。自分の人生にたえずいついかなるときにおいても、そこに道を教える、その教えといふのが明らかになる。

もちろん内容は、ではどういふ教えかと。とにかく教えが明らかになる。それから行が明らかになる。これだけでも一つ目をとめておかん。ならんですわね。行が明らかになる。われわれは行といふのを知らないで生きていますよ。なにか予定概念として言葉は知っておりますけれど、いろいろな言葉ですね。行を求めていることがありますけど、しかし、そこにはじめて「これが行である」と、はじめて行といふものを明らかにする。それから信でしょう。それから証、さらに、これにおさまるのですが、真仏土・化身土ということも入ってきますわね。そしてそれぞれ内容があるでしょう。行といつても、この場合、だから標拳なんか注意してみなければならぬのは諸仏称名の願が明らかにされる。そして「信巻」には至心信樂の願が明らかにされる。そこに願名が出ています。はじめて願が明らかにされている。だから『教行信証』のもっている内容は細かく読まなくても、パラパラと題目とね、各巻の標拳をみるだけでも、じつは大きな意味をもっているわけです。

教相を明らかにしている……。で、それについて、まず教は教相の中の一つという意味もあるけれども、同時に全体の・総じて・です。ち。ようど「願生偈」には浄土を二十九種に莊嚴してあるのが、その場合に最初の清浄功德が・総じて・、つまり二十九種の内の一つであるとい。う意味もあるけれども、二十九種の全体を貫いている。それが清浄功德、こういう意味が二十九種の莊嚴功德の場合の最初の清浄功德にあり。ますね。ああいう意味と同じように、じつはその教といふことがある意味では、四つでおさめていえば、教行信証といふ四つの教相の内の一。つという意味があるととも全体を総じておる、教は。だから、そういうことは「教巻」をみればわかるのですが、もう「教巻」の標拳がそ。うなっている。総序の文が終わったあとに、「大無量寿経 真実の教 浄土真宗」と、こういう標拳があがっている。そして真実の教、真実。の行、真実の信と全部に通じている標拳になっているでしょう、標拳そのものがね。六巻に通じている標拳になっておるでしょう。

だから行といつても、そこに通じておるのは教といふ意味が通じている。行といつても教なのです。教えられるといふことを抜きに行があ

るのではない。行といっても教えられてくる。信といってもそうなんです。得るのはわれわれなのだから。勝手に、得て勝手にというのではないのだね。得るのはたしかにわれわれだけど、しかし、その得るということにおいても、さらに得た信がそこで成長し展開していくのもですよ、教という、教えがずっと一貫しておる。いわば言ってみれば三帰依が一貫しておるわけです、開いていえば。証にしてもそうです。だから総じていうならば、真宗の教相は何かといいますと、「大無量寿経」と、こういう標竿であらわされている。『大無量寿経』という經典であらわされるような、そういう真実の教えというものが、われわれの上に確立してくる。総じていえばそれで尽くされるわけです。だからそういう意味でいえば、はじめて真実の教えに教えられる人、真実の教えを聞く人になるという意味で尽くされるわけです。われわれ人間が念仏によってどうなるのかというなら、真実の教えをうける人になる。真実の教えを聞く人になる、そのような人として生きるということで尽くされるわけですね。

それをさらに開いていけば、行、信、証と。真実の教えを聞き、真実の教えによって生きるということはどういうことなのだと、もつと具体的に開いてくる。そういうことで、そこに「ただ仏語を信じる」ということが非常に大事な意味をもつてくるのですね。これはそれこそ真宗という名で語られる仏教の大きな特色ではないですかね。真宗以外のところではむしろ自分で……、まあ禅なんかですとそうですね。自ら悟る。何も仏の教えによるとかではないでしょう。自らさとりを開く、まあ証明してもらおうのに仏の証明を得なければならぬということがありますけどね。むしろ真宗において明らかにされてくるのは、真実の仏の教えを見いだしてくる。仏の教えを聞く人になる。だから、そこに前提として仏の教えを見いだすということもありますね。いったい仏語とは何だ、真実の教えとは何だ。その真実の教えを見いだしてくる。真実の教えを見いだし、真実の教えを聞く人になる。

三

まあ、そういうことで「唯信仏語」ということは注意されんならぬのではないですかね。とくにその三遣、だから、その三遣ということも、「仏の捨て遣めたまうをばすなわち捨つ」（聖典四四一頁）のは、仏力によって捨てるとい意味です。仏力を得ずして捨てるといことはない。内容はここで、「仏の捨て遣めたまうをばすなわち捨つ」というのですが、仏の捨て遣めたまうものは何かというと、これは先ほど言いました法然上人の『往生大要鈔』の中でいわれているのは「雑修雑行」ですね。「仏の捨て遣めたまう」のは、こういうふうにいわれてい

ます。雑修雑行を捨てるというのは人間が捨てるのか。人間の力で捨てるのか。それから「仏の行ぜ遣めたまうをばすなわち行ず」というのは、『往生大要鈔』では「専修正行」です。正行を専ら修する。つまり念仏の一行を修めると。それから、「仏の去ら遣めたまう処をばすなわち去る」ということについては、『往生大要鈔』では「異学異解雑縁乱動のところ」と、そういうことが示されてある。「異学異解」です。異なる学、それから「雑縁」、外の雑縁といわれています。「雑縁乱動」す。乱れ動く。「雑縁乱動のところ」をば去ると、そういう解釈を法然上人はしておられますが、まあ内容はそういうことであろうかと思うのです。しかし、その「雑修雑行を捨てる」ということが仏力による。「仏の捨て遣めたまうをば」捨てるというのが三遣ですわね。

なにか、こうわれわれの考えで、たとえば本に書いてあるから、「雑修雑行を捨てよ」と書いてあるからですね、それなら捨てようかと、するとそれは三遣ではないですね。われわれが何かはからって捨てるというのではなくて、むしろわれわれのはからいにおいては捨てようにも捨てられんものが雑修雑行でしょう。しかし、そこに捨てるようにも捨てられない雑修雑行を捨てしめる。つまり仏力をたのむ。だから、そこで雑修雑行が捨てられないということの問題にする必要がない。自分に雑修雑行が捨てられたか否かを自分が問題にする必要がないのです。むしろわれわれからいうならば、捨てるようにも捨てられない。われわれの现实生活は捨てるようにも捨てられんものがある。だから、だめだといふのではない。

仏の捨て遣めたまう。そこにどこまでも仏力をたのむ。そこに立場の転換があるわけですね。これは、三遣というのは一貫してそうですね。「仏の行ぜ遣めたまうをばすなわち行ず」と。専修念仏だと、こういわれているが、いかにして専修念仏がわれわれに行じられているかですね。

専修念仏と、かねがね教えられてきたことを心にかけて、いろいろな努力はしてみるけれども、専修念仏になるかということ、これまたそこに問題が出てくるでしょう。しかし、それを自分の力でやるかやらんかではなくて、どこまでも専修念仏を勧める。そういう仏力によって。まあ三遣というところはあくまでも仏の力、われわれをしてそうせしめる。そういう力によってたつということが唯信仏語の内容として非常に大事なことなのですが、そのことが三遣という言葉で明らかにされておりますね。そこに仏語を信じるということに仏語を聞くといふことがあるわけですが、その仏語を聞くというところに、われわれの上でいえば大きな転換を必要とするのですね。

■ 雪山童子の意味するもの

そういう意味で思い出されるのは雪山童子ですね。これはやはり『涅槃経』の「聖行品」、つまりそれを聖行と、こういつていますね。聖

なる行と。これは「聖行品」の文を親鸞聖人は「真仏土巻」に引いていますね。まあ一応、釈尊の前生譚になっておるわけですね。いまだ仏がこの世に出ていない以前に一人の修行者が、大乘を求めて、そこに一切の衆生が救われていく、そういう大乘の教えというものを求めて雪山で修行するわけですね。それで雪山童子というわけです。非常に荒行をやるわけですね。そういうことが「聖行品」の中に出てきます。つまり聖行ということを明らかにしてくる『涅槃経』の「聖行品」ですね。雪山というのはヒマラヤですね。雪山というところに一人立てこもって、そこで修行している姿を帝釈天がみるわけですね。そして非常に驚くわけです。と同時に怪しむのです。いったいあの修行者はほんとうに無上菩提の道を求めているのであろうか。あるいは天上界を求めているのであろうかと、まあ一つは驚くわけです。とても人のなしえないような修行に身を挺しているという意味では驚くのですが、しかし、その修行者はいったい無上菩提を求めているのか。「阿耨多羅三藐三菩提の大重擔を荷負するに堪任するや」と、つまり無上菩提の重擔ですね。それを担って立とうとしておる修行者なのか、それとも天上界に上ろうとしておる修行者なのかと、それをひとつ見極めようと帝釈天が天人と一緒に話し合って、この修行者はどうだろう、ひとつ見極めようではないかというところでも有名な三試ですね。三つの試みですね。そこに比喩が出ているわけですが、真金、ほんとうの金であるかどうかを試すのに三つの試練をくぐる。三つの試練をくぐって真の金はその真なることをあらわす。その三つの試練の比喩としてはショウ（焼く）、それからチョウ（打つ）、それからマ（磨く）、この三つの試練です。つまり金のことですから錬磨するのですね。

で、ここでひとつ試みてみようということで帝釈天が羅刹の姿で、經典の中では雪山童子という言葉は出てきませんけどね。いつ頃から雪山童子といわれるようになったか知らないけれども、雪山で修行した修行僧ですから雪山ということがいわれるのですが、その雪山童子のもとに羅刹の姿をとって、そして有名な「諸行は無常にして是れ生滅の法なり」と。それから後、また二句あるでしょう。偈文ですね。その前半の偈文をとるわけですね。で、その前半の偈文を聞いた雪山童子が非常に喜ぶわけです。雪山で悪戦苦闘して修行していた雪山童子の耳に妙なる仏の声が聞こえてくるわけですね。經典では非常に歓喜した様子がこれまた比喩でいろいろ書いてあるわけです。ちょうど険しい道を夜中に友達と二人で歩いておって、友達にはぐれてしまつて非常に恐い思いをしておったところが再びその友に遭遇したような喜びとかですね。海の中に落ちていまや溺れようとしておった者がちょうど船がそこに通りかかった、こういう思いでその半偈を聞くわけですね。それで非常に喜ぶわけです。何かそこに道を予感したのでしょうか。いままでも求めておった大乘の道というものがどこに開かれるのかと、それでどこから声がするのだろうかというところで、あたりをみたら羅刹の姿があった。

そこで疑いが生ずる。まず雪山童子の疑い。それはどういふ疑いかというと、たしかに聞いた声は仏の精神を伝えているけれども、そうい

う仏の言葉を口にしようなもの、ああいう恐ろしい醜い羅刹のような姿をしているということがどうも解せん。少なくとも、そういう清らかな仏の教えを聞いておるものなら、もつとすばらしい姿になっているはずだと、こういう疑いが起こる。しかし、そのときにそういう疑いが起こることによって雪山童子は気がつくのですね。どういうことに気がつくかということ、経典ですから非常におもしろいですね。「我今無智なり」と。自分はまったく真実がわからない無智な身だと、いま苦行しておるといことは「我今無智なり」。疑いが起こるのだけれども、我はいま無智の身だと、雪山童子は無智にかえるのです。「まさに聞くべし」と、やはりあの羅刹に尋ねようと……。そういうことで羅刹に何かあるにちがいないというわけで、いま語った偈文というのはどこで聞いたのか、どこで仏さまに遇ったのかと、こういうことを聞くのです。そしてまだ後半があるにちがいない、ぜひ聞かせてほしいと問うのですが、そのときに、いわゆる三試が連続して出てくるわけです。自分はいま飢渴、つまり喉が渴き飢えておる。食べるものがなくて、ひもじい思いをしておるので心が錯乱しておるのだと。あなたからそういうことを尋ねられても、なんで自分がいま「諸行は無常なり。是れ生滅の法なり」という言葉が口について出てきたかわからないと、自分はもうひもじいばかりだと。それで答えないのですね。

それで雪山童子はまた「いや、そういうことをいわずになんとか。あなたの弟子になるから」と、そこで終身の弟子になるからと、こういうのです。身が終わるまで一生涯あなたの弟子になるから教えてくれと。すると「汝は甚だ智にすぐれている」と、こういうのですね。つまり、あなたは智慧はすぐれていると。ただ自らの身を憂うと、自分の身を憂いておると。もはや後の句を説くこともできないほどひもじい思いをしているこの自分のことは何も心にかけていないではないかと、こういうのですね。自分が聞きたいばかりに「終身の弟子になるから教えてくれ」と、えらい氣負いこんでたのんでいるのですが、その羅刹のほうは冷ややかにそういうのです。汝は甚だ智にすぐれている、自らの身を憂いて、そして結局、自分の身を憂いておるだけでないか。で、ここにいま次の句もいえずに、ひもじい思いをしている自分のことは何も念じていないでないかと、こういう答えが返ってきます。そうすると雪山童子がそこではつとまた驚いて、これはしまったと思ったのでしようね。「いったいあなたはこういうものを食べるのか」と、どういうものを食べたいのだと聞くのです。羅刹は言わないのですね。それを答えるわけにはいかない。もし答えると多くの人たちが恐れをなすと、こういうのです。

で、そういわれてどんどん試されていくのですね。けれども雪山童子は、ここには一人しかいない。他に恐れる人もいないし、自分も決して恐れることはないから、どうか言ってくれと、こう言いましたら、羅刹がいうわけです。自分は人の温かい肉を食べ物としている。飲むものは人の熱い血を飲み物としていると。ところが、どうしてああいうことが書いてあるかしのれないのですが、人に福德が多くて、福德がある

というわけですね。どうしても自分の力で人間を殺すことができない。人間に福德があるから自分の力で殺すことができないので、今日まで何も食べられずにひもじい思いをしておつたと、羅刹がこういう返事をするのですね。

それを聞いて、ついに雪山童子がそれならば自分の身をあなたに捧げる、どうか残りの言葉を聞かせてほしいというのですが、また跳ね返ってくるのです。そんなことでどうして信じられるかと、ただあとの二句を聞くためにのちを捧げるなんてことをいわれても、どうしてそれが信じられるかと羅刹がやり返すわけです。すると、そこまで問いつめられて雪山童子がいうのは、自分のいわゆる無常の身、不堅の身を捨てて金剛身を、凡器を施して七宝の器をいただきたいからだと、こういつて、そこに残りの言葉を聞きたいのは、自分のこの壊れていく身は捨てて金剛の身をいただきたいと答えるわけですね。まあ、そういう答えに応じてようやく羅刹はそれならといつて、後の「生滅滅已 寂滅為樂」と吐くのですね。それを雪山童子は聞いて自分の身は羅刹に捧げるといつて、この偈を石や木やなんかに刻み込んで、そして高い木から飛び降りて、その身を投げると。投げたところで羅刹が帝釈天に変わるわけですが。

それを『涅槃経』では「聖行」といいますね。つまり教えを聞くと。ほんとうに教えを聞くとということが、どういうことによつてはじめて人の上に仏の教えが聞かれるようになっていくのか、こういうことが一つ『涅槃経』の比喻として語られておるわけですね。

この唯信仏語のところには、

一心にただ仏語を信じて身命を顧みず、

(聖典二二六頁)

と、身命を捨てることが出てくるでしょう。そういうわれわれの身を捨てさせてくるような教えですね。もつといえは捨てるといつても、われわれの身を捧げるといいますかね。自身を捧げて悔いることのない、そういう力をもっている教えですね。そういう教えをここで仏語という言葉であらわしておるわけですね。

四

■ 苦惱する一切の衆生に随順する

仏教に随順し、仏意に随順し、仏願に随順するということをわざわざ三随順として出しているわけですが、仏教に随順するとか、仏意に随順するとか、仏願に随順するということは、先ほど言いましたように、仏教といえは釈尊の教え、仏願といえは阿弥陀の本願、仏意といえは諸仏とか、あるいは『往生大要鈔』では二尊の御心とあらわしてありますが、そういうふうに解釈ができるのですけど、内容は何かというと、

その随順の内容は先ほど言いましたように、衆生に随順するということが内容になるわけですね。仏教に随順し、仏意に随順するということ、その三随順というところに、もちろんよき人の仰せに随順すると。あるいは本願に随順することなのですけど。その内容は仏教に随順するか、仏意に随順するか、仏願に随順するということはどういふことなのか、それはそのことによって衆生に随順するという内容が出てくるのですね。つまり衆生といっても一切の衆生ですね。苦悩する一切の衆生に随順する。

これは「証卷」に『論註』の文が引かれて、これは還相を明らかにしている文として引かれてありますが、そこに「順菩提門」というのがあるでしょう。菩提門に随順する。前に障菩提門、それからそれに続いて随順菩提門があります。

「障菩提門」とは、「菩薩、かくのごとき、善く回向成就したまえるを知らば、すなわちよく三種の菩提門相違の法を遠離するなり。何等か三種。一つには智慧門に依りて自樂を求めず、我心、自身に貪着するを遠離せるがゆえに」（論）とのたまえり。進むを知りて退くを守るを智と曰う。空無我を知るを慧と曰う。智に依るがゆえに自樂を求めず、慧に依るがゆえに我心、自身に貪着するを遠離せり。「二つには慈悲門に依れり。一切衆生の苦を抜いて、無安衆生心を遠離せるがゆえに」（論）とのたまえり。苦を抜くを慈と曰う。樂を与うるを悲と曰う。慈に依るがゆえに一切衆生の苦を抜く。悲に依るがゆえに無安衆生心を遠離せり。「三つには方便門に依れり。一切衆生を憐愍したまう心なり。自身を供養し恭敬する心を遠離せるがゆえに」（論）とのたまえり。正直を方と曰う。外己を便と曰う。正直に依るがゆえに、一切衆生を憐愍する心を生ず。外己に依るがゆえに自身を供養し恭敬する心を遠離せり。これを三種の菩提門相違の法を遠離すと名づく。

（聖典二九三・二九四頁）

と、こういう三種の菩提門相違の法を遠離すというのですね。つまり智慧門・慈悲門・方便門とくぐって、そこに随順菩提門が開かれてくる。その随順菩提門について、

「順菩提門」とは、「菩薩は、かくのごとき三種の菩提門相違の法を遠離して、三種の随順菩提門の法満足することを得たまえるがゆえに。何等か三種。一つには無染清浄心。自身のために諸樂を求めざるをもつてのゆえに」（論）とのたまえり。（聖典二九四頁）

と。無染清浄心と安清浄心、それに樂清浄心と、こういう言葉で明らかにされておるのですが、内容は無染清浄心がやはり自身のために諸樂を求めずと、ちょうど障菩提門をくぐってきてますから、そういう智慧門・慈悲門・方便門が出てくる内容が展開していますね。そこをみてわかりますように、つまりそこに仏教に随順し、仏意に随順し、仏願に随順するということに、まず『論註』が明らかにしているところによっていうなら、いわゆる自樂を求めずと、さらに慈悲門でいえば苦悩する一切衆生の立場に立つわけですね。まあ、そこに苦を抜くとか、

樂を与えるとかという言葉が出ておりますが、やはりそこにあるのは苦悩する一切の衆生を理解する、了解する。一切衆生を了解する。それが苦を抜くとか、樂を与えるということですね。

自身の樂を求めず一切衆生を了解する。さまざまな衆生をほんとうの意味で理解するということですね。苦しいものが苦しまざるをえない、そういう苦悩の衆生であることを理解する。そして、そういう一切衆生の立場にたつて、いろいろ手だてを尽くすという意味が方便門に出てきますね。自分の立場にたつていろいろな手だてを尽くすのではなくて、苦悩する一切衆生の立場にたつ、そういう内容があるわけですが、そういうことが一切衆生に随順するという意味なのです。まあ大悲同感するという言葉もありますが、一切の衆生に随順していく、それがそのまま道なのでしょう。随順ということが。

眞宗で明らかにされる「不断煩惱涅槃」、煩惱を断ぜずして涅槃を得るといふ、ああいう言葉であらわされているものが一切の衆生のほんとうの生き方といえますか、そういうものを言い当てる言葉でないですかね。個人個人のところでみれば、やっぱり煩悩や悩みがあれば逃げていきたいと、なんとかそれを解決しようとしてみたり、そういう努力をしたり、あるいはそういう煩悩や悩みを避けて樂なところを求めていこうとするけれども、そういう気持は個人個人にあるわけですが、しかし一切衆生の現実というものは、そういう煩悩や悩みのないところになってしまえるものではなくて、たえず煩悩や悩みの中にある。そういう中において涅槃を得るような、なかなか得られないのですが、しかし煩悩を断ぜずして涅槃を得るといふのは特別なことではなくて、まさに一切の衆生が文字どおりそのようなにして生きようとしている。個々の意識は煩悩や悩みを避けて、そういうものなところへ行きたいということなのですが、現実の生活はそれをもうまぬがれないのです。どういう生活をしておりましても。

■一切衆生の根底にある志願

だから、そのままがれんところに涅槃をみつめていく。外にみつめるのではなくて、それがほんとうに一切衆生の根底にある志願ではないですかね。煩悩を断ぜずして涅槃を得るといふようなことは、そういうものを言い当てる言葉だと思ふのです。煩悩を断じて涅槃を得るといふようなことは……、だから煩悩をなくして安らかな境地を得るといふのは特別な人の考えることであつて、現実に生きる者は気持ちにはそういうことはありましても、実際の生活は……。ただそこにそういう志願が満たされない。そこに確信がもてないということが確かにあるわね。辛かったり切なかつたりしますからね。そういうことはあるわけですが、いわばほんとうの意味の衆生の現実に立ちかえってくる。それがただ自分の力でどうしても立ちかえれんです。

そこに仏教に随順し、仏意に随順し、仏願に随順すると、こういうかたちではじめて一切の衆生に随順していける、こういう道が開かれてくるのです。こういうことをいま『愚禿鈔』は明らかにしようとしておるのではないですかね。

五

■ 三是名は讚嘆の意味

そうして三是名という言葉で、そこに「真の仏弟子」と。つまり三是名というのは真の仏弟子、まあ内容としてはそこに真の仏弟子たらしめられるという意味があるわけですが、三是名ということは讚嘆の意味ですね。喜びですね。非に対して是と。つまり無上の喜びを語ろうとしておるのではないですか、三是名と。つまり唯信仏語ということによって開かれてくるところの無上の喜びです。それは『愚禿鈔』の文でいつてみれば、仏教に随順す、仏願に随順す、真の仏弟子、こういう三つの言葉になるわけですけれども、この三つの言葉で無上の喜びというものを讚嘆のかたちで明らかにしておるのだろうと思うんです。どうもなかなか『愚禿鈔』の文は読めないのですけれども、だいたい唯信仏語について三遣、三随順、三是名ということをし、とくに取り出してある意味について、いくらか感じたところをお話ししたまでのことです。仏語という言葉そのものは「散善義」がもとになっているわけですから、そういう意味でいえば『觀無量壽經』の流通分の言葉にもとづくのだろうと思うんです。「汝好持是語」（聖典一二二頁）と、そこに仏語ということが出てきますからね。そしてその前の締めくくりのところにも、「この語を説きたまう」ということがいわれています。

この語を説きたまう時に、韋提希、五百の侍女と、仏の所説を聞きて、時に応じてすなわち極樂世界の広長の相を見たてまつる。仏身および二菩薩を見たてまつることを得て、心に歡喜を生ず。未曾有なりと歎ず。廓然として大きに悟りて、無生忍を得。（聖典一二二頁）と。つまり、その仏語というのは廓然として無生忍を得るといような意味をもっている言葉ですね。『歎異抄』でいえば第四章に出てくるでしょう。

浄土の慈悲というは、念仏して、いそぎ仏になりて、（聖典六二八頁）と、それが仏語なのです。そこに唯信仏語という意味がじつは語られておるわけですね。「いそぎ仏になりて」と。我らをしていそぎ仏たらしめる、それを仏語と、そういうことが内容としてひとつありますね。具体的には、

「汝好くこの語を持て。この語を持てというは、すなわちこれ無量寿仏の名を持てとなり。」 仏この語を説きたまう時に、尊者目 連・阿難および草提希等、仏の所説を聞きて、みな大きに歡喜す。
 (聖典一二二頁)

と、こうあります。そこに文字どおり仏語と出てきますね。「仏説此語時」(仏この語を説きたまう時)と、つまり仏語を説く、「汝好持是語」「仏説此語時」と、こう出てくる。その一段ですね。それが仏語としておさえられているわけでしょう。それを「散善義」に、「一心にただ仏語を信じて身命を顧みず、決定して行に依つて」(聖典二二六頁)と、こういわれておるわけですね。

次の第六深信にいきますと、それが実語という言葉で出てきますね。本文のほうを見ると、「仏はこれ満足大悲の人なるがゆえに、実語なるがゆえに」(聖典二一六頁)と、その後の締めくくりに、「正教・正義・正行・正解・正業・正智なり。」(同 頁)と、こういう言葉で言い表してありますね。

■ 血となり肉となるような教え

つまり、われわれの身についていくようなですね、直ちにまさしく教えになる。何か対象的なものではなくて教えがまさしく教えになる。三遣と、こういわれるようなまさしく教えになる。正義・正行、直ちにまさしく行になつてくる。つまりわれわれの身についてくる。われわれの身を動かしてくる。文学的にいえば血となり肉となるような教えです。またそういう教えに生きる人です。人とか教えということが出てきますが、唯信仏語のときに……。 「一心にただ仏語を信じて身命を顧みず、決定して行に依る」と。「仏語を信じて」のほうで後でやがて就人立信と、人について信を立てる、仰せですね。人といっても、たんに人間ではありませんですね。『愚禿鈔』のところでは、「これを人について信を立つと名づくるなり、知るべしと。次に行について信を立つとは」(聖典四四五頁)と。つまり信を、人について立てるのと、行について立てるのと……。 『歎異抄』第二章でいえば、前半のほうが人について信を立てているのですね。

親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり。

(聖典六一七頁)

でしょう。後半にくると、

弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおわしまさば、善導の御釈、虚言したまうべからず。善導の御釈まことならば、法然のおおせそらごとならんや。法然のおおせまことならば、親鸞がもうすむね、またもつて、むなしかるべからずそうろうか。
 (同 頁)

と、行について信を立てている。ああいう就人立信・就行立信ということが出てきますが、そういうことがすでに第五の深信の中に、「ただ仏語を信じて」という言葉で示されている。つまり就人立信ですね。我らの血となり肉となっていくような仰せですね。

質疑

問い 念仏によってどうなるのかという、そういう一つの問題から真実の教えを生きるとか、真実の教えを聞く人になるのだと。ただそれが確かにそういうことがうなずけてくるというのは、それが本物であるのか見当はずれであるのかということが、じつはわからないわけです。そこでそういう意味からも「証」ということですね。「真実証」、これはどういうふうに考えたらいいのですか。

宗 まず真実の教えを聞くようになったのかどうかということを証明する教証、そういうものを『教行信証』は「教巻」にあげている。だから教証という意味と真実証というときの証はまた違いますよね。証は証でも。真実証というときには教証ね。教証というのは全体を通じているわけです。たとえば、さつき言ったように手っ取り早くいえば、親鸞聖人が明らかにした大事業というのは、念仏の教えによってわれわれにどういうことがそこに教えられてくるのか。どういうことが明らかにしてくるのか、そのことを『教行信証』によって公開したわけですね。誰の身にもわかるように、つまり念仏道が秘密のものではなくて、何か個人的にちようど禅の悟りみたいにね。たしかにある程度、安心が得られるが、誰も分け入ることができない。そんなものではなしに誰にでも公開されてきている。したがって、それが道しるべになって、そこに誤りなり、問題なりがそこで見つかっていく、こういうかたちになっておるわけでしょう。そこに真実の教えというものが開かれる。

どういう教えを聞くようになるのかと、出世の大事と。はじめて出世の大事を聞く、教証があげられるでしょう。つまり真実の教えを聞くようになったという、それを明かしてくるような問題、それが「行巻」では行がわかるようになる。それは行といっても、われわれがこういうものが行であろうというような、それをもうひとつちゃんと照らしてくるような、教証がずっと「行巻」にあがってくるでしょう。そういう意味の証と、それから真実証といわれるときの証とは、こんどはわれわれの身に証しされてくるもの……。

問い そのことがようわからんです。証しされてくる証ですか。

宗 つまり、その前に内容があるので、われわれの身に証しされてくるころの涅槃、涅槃というのが証しされてくる。涅槃ということは言葉は知っているけどね。いろいろああいうものであるのか、こういうものであるのかと一応、言葉をとおして考えられるような内容があるのだけど、むしろわれわれの身において証しされてくるような、つまりそこで真実証というときには、もう涅槃ということが前提になってお

るのであって、そこに念仏者において、はじめてこの現実の上に証しされてくる涅槃です。涅槃が証しされてくる、そういうわれわれの身に証しされてくるような涅槃というものを明らかにしてくる。

問 そのことと念仏によってどうなるのかという問題に対して真実の教えに生きる人になるのだと。それと、そういう人になるということと涅槃というものはどういう関係、そういう生き方をする人間になるということが涅槃を開いたというようなことにはならないわけですか。

宗 われわれの身において証しされてくるような涅槃、架空の涅槃でなくて。

問 それが念仏の証しであると……。

宗 いや、念仏の証しという意味ではなくて、念仏申す人、念仏の教えを身にうけた、そういう身に証しされてくる念仏です。念仏の証しというのではなくて。だから念仏をいただくようになって人はどうなるのだと。教行信証と順番にいけるわね。一応、秩序立てていくと、まず総じていうならば、教えを聞くようになる。そういう人になれる。じゃあ、その教えを聞くといえばどんな教えだ。もつと具体的に内容があるわね。すると、そこに出世の大事というような内容が出てくるでしょう。教えは教えでも、そこにはじめてこの世に生まれ出てきた一大事を聞くようなものになってくる。そこから二大事、三大事が整理されてくる。一大事といっても、つかんでこれで終わりというものではないでしょう。一大事というその一大事に身が定まってくる。一大事がひとつ決まれば他のものは二大事、三大事になっていくわけですから、そういう意味で出世の一大事というのは内容になってくる。

さらに、それに連れだつていうなら行、そこに行が開かれてくる。行から信・証とひとつの順序……、系統だつて明らかにしてあるわね。それが大きな道しるべではないですか。

問 この前の講義の中で疑いと慮るですかね。その問題を話されていましたが、たとえば願力に乗じておつても、ほんとうに乗じておるのだろうか、どうだろうかという慮りがあると、そこらへんが、それでは、そのことはいつの場合でもあるわけですが、それが確かにそういう教えを聞く身になっておるのだというふうにならずにいけるかというか、確かなのだといえるのはどこでいえるのか、また同じような問題になるわけですけどね。そんなことはい必要はないのかということにもなるのですけど……。

宗 どこでいえるのかというのは、そういう慮つておる、その慮りということが問題になっているのは信ですわね。そこにはじめて信というものがわれわれの上に実証されてくるのです。慮っている姿、そういうものが見えてくる。慮っている姿が見えてくるのが信の実証である。だから慮つたらいかんという意味ではないのですわね。つまり、そういう慮らないようになり、煩惱やいろいろおこらないようになると信

は実証されん。だから最初に第一深信というのがあがつてくる大事なポイントになっているのはそういうところにある。ここではいま信が主題ですから、なんといつても出離の縁あることなきなりと、そこをいつのまにか離れるわけですね。その慮ることによって、いよいよ第一深信が深まる。

問 いよいよということですが。つまり慮っている身であるということが見えたというところまで止まってしまうのではないと。

宗 それは止まらせんわね。止まるのはそういうことばかり慮るのだということ、止まっているときには、その慮りをやめたいという心がのぞいているのであって、止まらないときには、もう見えた途端に第一深信にかえっていますから、そこに道を歩み続けてきた歴史全体に託していく。つまり慮ったときに何かご信心の主役になりたいというものがあるのです。自分は信心を得たのだという主役に、そういう信の道を歩いてきた歴史に生きると、歴史に全権を託すると。藤元君もいわれるわね。金子先生がもとだと思うけれども、脇役と。つまり自分が主役になるのではない、脇役ですね。脇役というのは語弊があるけれども、舞台でたとえればそうですね。つまり、その全体の舞台を生かすのであって、自分が主人公になって生きていくのではなくて、道を求めてきたその舞台、その歴史をほんとうに生かす。おまえみたいなへなちよこはと言われてもかまわん。その舞台が生きれば、その舞台が拍手喝采されて、そこに親鸞の名が一人あれば、それで十分なのかわ。

■ 親鸞一人の名で十分

親鸞の名が主人公になっておれば、それで十分なのであって、自分の名がそこに出ていなければ承知できんというのではなくて、その親鸞の名によって象られてきた求道の舞台の歴史、その中に加わり、それが生きていくような、そこに帰れるわけでしょう。第一深信に帰るとは……。ところが、何か自分が主役になっていく、自分が信心の第一人者になっていく。それが大安心であるかのように……。個人的になってくるわけですね。そうではない、信心の第一人者というなら、もうそれはわれわれで言うなら、もう親鸞の名一人で十分でしょう。もうその名で主役は代表されている。その歴史が輝いている。親鸞の名によって代表されているその舞台、その歴史がいよいよ輝いていく。そこに自分を尽くしていくということで、自分は十分と、たとえ自分がどれだけ疑惑をもち、どれだけいるんなことにつらい思いをせんならんとしても、それで十分というのは第一深信が深まる。だから深まれば深まるほどそうなるわね。こちらの身は出離の縁あることなしと。金子先生は能のシテか、なんかにたとえて、そういうことをいわれている、脇役の非常に容易ならぬことを。主役以上に脇役の大変な仕事というか、

全舞台を浮き立たせていくと。

問い まあ、さっきの話しに戻ると、真実証ということがひつかかって……。

宗 真実証というときにはやはり、そもそも教行証ということが仏教の特別な言葉ですから、そこに大涅槃というのが証だということは、前提になっていくわね。すると、われわれにおいてまさしくわれわれの身に証しされてくるところの涅槃と、われわれの身に涅槃が証しされるのだと、こういうことをいおうとおるのだと。だから、そのへん君がいうことは、ちょっと広く考えているのではないかな。念仏によってどういう証を得るのだと。そういう意味でいうと、教えに遇うたということが証しになるのです。だけど真実証というときには、証という言葉に前提がある。つまり涅槃を証することが証しなのです。そういう意味で念仏者においてまさしく証される。では証される涅槃とはどういう涅槃かということをも具体的に語るのです。涅槃は涅槃でも、まさしく念仏者の身に証しされる涅槃がある。他の涅槃はいざ知らず。そこにはやはり証に縛られているわけやから、だから念仏によってということが証しされるのかと。広くいえば『教行信証』全体に通じるわね。教にも行にも通じている。行が見いだされたということがまさに一つの証しになる。行が見いだされたということは信がそこに一つはつきりしてきた。それから証がはつきりしてきたということも証し、そういうふうに通じているでしょう。だから、そういう意味でいえば親鸞聖人は「念仏者のしるしには」とかというときには必ずしも真実証のことだけをいつているわけではないでしょう。行のことをいつたりしておるでしょう。

問い そういう念仏によって証しされるのは教であり行であり信であるという、それを総じてやはり一つのその世界の中に生きる人となるという意味があるわけですね。具体的にその行信証ということでも証しということもいえるけれども、それを総じてその世界の中に生きる人間になっていく、そういう意味からやはり真実証に結びついていくことになるのではないですか。

宗 だから、そういう世界というような意味で真仏土とか化身土とかということまで包んでいけば、念仏者によって証しされるころの涅槃なのだ。すると、そこから世界が出てくるわけです。真仏土・化身土と。念仏者の証しというものなのだとということになると、それは先だっていえば行信ということでしょう。その行信によってさらにどうということが証しされてくるのだというのと、証・真仏土・化身土と、こういうふうに関わってきますからね。どこのところをおさえるかということ考究のしかたが変わってくるのではないですか。

問い 随順という言葉ですが、ここでは行者が仏意に随順するというように思えるのですが、先生は仏が衆生に随順するのだといわれたのですが。

宗 その行者が仏意に随順するとか、仏願に随順するということは、どういう具体的な内容をもっておるかというならば、衆生に随順するという内容をもっている。もつといえは仏教に随順す、仏願に随順すというときには、『論』でいうならば随順菩提門とありますが、菩提に随順する。菩提に随順するということはどういうことなのか。

問 具体的にはそういうことを内容にしていると。

宗 そういうことを少し言いたかったのですがね。つまり仏教に随順するとか、仏願に随順するということがなければ、衆生に随順するということはないわけです。だから、そういうことがわざわざ語られるということは、衆生に随順するということが大きな課題なのです。

仏教に随順し、仏願に随順するということなしに衆生に随順するということはないわね。到底できないこと。そういう問題をそこにおいてみると、どういうことを明らかにしようとしているのかということがあるのかと思ふ。だから極端な言い方をすれば、なんで仏教やら仏願に随順せんならないのかね。そうせんでも生きていけないかと、そういう問を出してありますね。

(一九七九年九月)

第八講

「二者深心。言二深心一者、即是深信之心也。亦有二種一、一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來、常沒常流轉、無有出離之緣。二者決定深信彼阿彌陀仏四十八願攝受衆生、無疑無慮、乘彼願力、定得往生。」文（散善義）

今斯深信者、他力至極之金剛心、一乘無上之真實信海也

按二文意一、就二深信一有七深信一、有二六決定一

七深信者

第一深信、決定深信自身、即是自利信心也

第二深信、決定深信乘彼願力、即是利他信海也

第三決定深信『觀經』一

第四決定深信『彌陀經』一

第五唯信二仏語一決定依レ行

第六依二此經一深信

第七又深信深信者、決定建二立一心一

（真聖全二・四六七頁）

「二には深心、深心と言うはすなわちこれ深信の心なり。また二種あり。

一には決定して「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來常に没し常に流轉して出離の縁あることなし」と深信すべし。二には決定して「かの阿彌陀仏の四十八願、衆生を摂受したまう、疑いなく慮なくかの願力に乗ずれば定んで往生を得」と深信せよとなり。「文今この深信は他力至極の金剛心、一乘無上の真實信海なり。

文の意を案ずるに深信について、七深信あり、六決定あり。

七深信とは、

第一の深信は「決定して自身を深信する、」すなわちこれ自利の信心なり。

第二の深信は「決定してかの願力に乗じて深信する、」すなわちこれ利他の信海なり。

第三には「決定して『観経』を深信す。」

第四には「決定して『弥陀経』を深信す。」

第五には「ただ仏語を信じ決定して行に依る。」

第六には「この経に依って深信す。」

第七には「また深心の深信は決定して自心を建立せよ」と。

(聖典四三九・四四〇頁)

二

一

宗さんの話では、第五深信積までいっていると聞きましたが、『愚禿鈔』と申しますのは、いつも繰り返して言っておりますように、『教行信証』の中で展開されるものとはちよつと違ったものがあるように思いますので、私自身が『愚禿鈔』をなかなか読みきれないのであります。いわゆる高倉の教学といわれる学的方法、高倉教学の学問的方法というのは会通ですね、会通というものではないですかね。片一方には信について宗祖はこうおっしゃっている。そうすると、ここでいわれている信はこういうことではないかという、そういう言葉と言葉のとりかえっこみたいな、そういう考え方ではどうしても……。

そういう学問的方法を許さんものが『愚禿鈔』にございます。つまり、そういう意味では自ら愚禿という名のもつて、いわば自らの姓をもつて名づけられたということだけを取り上げても理解できると思います。ですから、親鸞聖人自身の宗教体験というものが十分に読みきれませんと、文章全体が暗号、暗号文ですね。親鸞の宗教的心情というものが、そういうものの深いところから、ときどきキラキラと光るものが語られております。ですから、いわば暗号のようなものをこちらが受け取るだけの用意がございませんと、いわゆる教学というような理論的操作だけでは通用せんものがあるのでございます。

これまでも『愚禿鈔』講義がないわけではないのであります。そのいずれも私は失敗だと思えます。一番定評のあります、村上専精師の

『愚禿鈔の愚禿草』という書物がございますが、これもまた通常の学的方法を駆使されているにすぎない。曾我先生ですら私の力の及ぶところにあらずといわれたぐらいのものです。しかし、それだけによじ登ってみたいという気持ちだが、『愚禿鈔』にぶつかればぶつかるほど強く感じるわけでありませう。そういうことで宮城君と宗さんと私と入れ替わりたちかわり少しずつ前に進むというかたちをとっておられるようですが、別に宗さんが話されたことを批判するわけではないのですが、一人ひとりの『愚禿鈔』があつていいと思つし、そういう意味では、自分の歩み、私は自分が納得せんと前に進めんものから、また後戻りするようにならなこともわかりませう。

■ 深心は深く信ずるが原点

宗祖は『愚禿鈔』の中で、とくにこの深心積にはスペースをさかまけて、ほとんど『愚禿鈔』下巻の大半を占めるほどの内容で展開されておることあります。それだけに宗祖が善導大師の深心積というものを、いかに厳密に、しかも自らの宗教体験というものをとおしながら検討されているということがうかがえるわけでありませう。善導大師自身は深心を取り上げる場合に、「深心」と言うは、すなわちこれ深心の心なり」と、深心心というは深く信ずる心である、こうおさえたところに深心積全体の原点がある。深心心というのは……、七深信の一番最後に「深心の深信」という言葉がありますね。「深心の深信は決定して自心を建立せよ」（聖典四四〇頁）と、これが深心といわれるものの結論であります。建立自心です。下手に他力心ということはいわんのです。自心を建立する。教を建立するとか信心を建立することでない。自心を建立するのだ。善導大師は七深信なんていわんのです。が、しかし善導大師の深心積というものを整理すると、ここにあるように七深信のかたちになる。整理するところなる。

ですから自心を建立するというのが結論だというのは、「定散の自心」であるとか「自性唯心に沈む」ということが、まさしく宗祖が「信巻」に批判された、ともに自心の問題なのであります。

■ 深心積の結論は「自心を建立」すること

それに対して、深心積の結論は「自心を建立」することだと、こう出てきます。ここにじつは『愚禿鈔』の深心積全体のもつ……。最初から深い課題を背負っているといえる。それは、二種の深信を読んでいく過程の中でおいおい明らかになつてくると思ひます。

深い心ですね。まず深心というのは、深く信ずる心である。深い心はただたんに浅い心に対して深い心ではない。深いというのは、深く信ずる心である。通常、深い心といいました場合には、深層心理学というのがありますが、深層心理学というようにとられやすいわけですから、深い心とは、深く信ずる心である。つまり、それは言いかえれば深い心の本質を真理というのです。

そうすると、この深いといわれている言葉の内容はいったい何かということが問題になります。真実と申しましても、心理的なものではなくて、構造的なものをあらわす。

しかし、それだけでは深いという言葉の意味するものは明確にならない。これはやはり根本にあるのは、善導大師は深心に二種ありとされておりました、一つにはふつう機の深信とこういつております。そして二つにはと申されましてね、あまり私は好きではないので使いたくないのです。機の深信、法の深信という言葉は。

■ 深い人間観と真理観

それは言いかえれば、まあ読んでいただければわかるのですが、機の深信といっても、そこに展開しているのは、深い人間観でしょう。法の深信というのは、それはいわば真理観です。人間とはいったい何か、宗教的人間とは何か、こういったときに、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなし」（聖典四三九頁）と。そこに宗教的人間観というものが展開されている。一方、法の深信とこういいますけど、それはやっぱり真理観ですね。機の深信は人間観です。もつという人間そのもの、法の深信は真理そのものです。

人間によって人間をとらえたのではない、如来によってとらえたのである。如来の明らかにしたもうた人間観です。如来の明らかにした真理観です。だから何かこう信仰というのはすね……。

この二種といわれるのは如来によって明らかにされた人間観、如来によって明らかにされた真理というものを深く決定して信ぜよ。こういうところに深心というものがある。そこに善導大師の人間観というものがあるわけです。同時に善導大師の真理観がある。ご承知のように、『観経』自体には、三心をただ並べて、至誠心、深心、回向発願心とだけあります。それを善導は註釈していくわけです。

「信巻」（聖典二一五頁）に深心釈が引かれております。それで話はあつちこつちしますが、宗祖は『愚禿鈔』の中で、深心釈を検討する場合には、最初に深心に「また二種あり」としまして、一者、二者というかたちで、機と法の深信を展開して、そして「他力至極の金剛心、一乗無上の真実信海なり」とございまして、そしてこの「文の意を案ずるに」「七深信、六決定」と、このように整理されておるわけです。この整理のしかたがくせものでございまして、確かに善導大師の展開自体が、はじめの二つの信心というものは、一者、二者とおかれまして、あとは「また」「また」として展開しておる。そうすると、一者、二者という言葉をおかれておるかぎり、善導大師自身にとっては、深心とというのは二つしかない。

二

だから善導大師の「散善義」をそのまま整理されたもののようにみえるのです。一応はみえる。しかし再応はそういうわけにはいかない。善導大師にとっては深心は二つなのでしよう。一者、二者と。「一には」「二には」と二種に分けた。分けるところが深心の内容を示しておるわけです。しかし、『観経』にはただ「深心」と書いてあるだけです。深心と書いてあるものをなぜ善導大師は二種に展開したか。つまり、そこには善導大師の『観経』の読み方がある。善導の『観経』の読み方は善導大師が「韋提と等しく三忍を獲る」という、韋提希と等しく『観経』を实践した善導があるわけです。

■ 二種深信は韋提希の信

つまり、韋提希という一人の人間観の中に自分をみておった。善導大師にとっては二種深信といいますが、善導大師にとつての人間観というのは韋提希でしょう。いわば二種深信というのは韋提の信です。つまり、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」というその信は、韋提の信です。韋提の信であり、同時に善導大師の信である、人間観です。

韋提希というのは何かというと「実業の凡夫」と善導は読む。実業の凡夫の内容は何かというと、さらにおしてみれば「不能遠観」です。遠くを観ることあたわずでしょう。「未だ天眼を得ず」だ、「未得天眼」ですね、天の眼を得ずです。だから遠くを観ることあたわずと。これが実業の内容です。実業というのはリアリストです。韋提希の問題です。つまり目先のことしかみえんです。目先のことしかみえんからやっていることはみんな応急手当です。遠くを観ることあたわずです。

浄土が遠いというのはそういう意味をもっている。遠くがみえる。西方十万億土といわれておりますが、遠いということが大事なのだ。遠くです。遠くを観るということは、厭離するという意味をあらわす。現実を離れて、そして現実を観る。現実の中で現実を観ているのでない。現実をこえて現実を観る。韋提希にはそれができんです。それが実業の凡夫といわれるゆえんです。つまり応急手当しておたら、いつも応急手当におわれる。根本的な解決がない。毎日その日その日何か解決しとかならん。死ぬまで忙しいのです。根本的な解決というのは何かということですね。

■ 依報莊嚴は現実の対極

ご承知のように善導大師は第七華座觀を大事にした。韋提希の得忍といます。無量寿仏を空中に見たというのでしよう。第七華座觀まで何かというのと依報莊嚴です。浄土の依報莊嚴です。初觀から第六觀までが依報莊嚴です。つまり、それは何かというと、王舎城の現実の對極なのです。現実の對極だ。現実そのものに対する真理そのものかたちなのです。そういうことが大事ではないですかね。それを一言であらわせば、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、常没流轉の自己が明らかに。浄土を觀ることによつて明らかになった。

現実には救いはないのだ。救いがあると思つてゐること自体が妄想なのだ。そういうことが得忍でしよう。僕は忍ということが非常に好きなのです。忍という言葉には、無生法忍というのがあるが、法忍と生忍と二つある。生忍というのは腹を立てんのです。腹を立てる心をお子さん、それが無生忍です。法忍というのは真理を覺る。生忍という言い方が大事です。腹を立てないというのではない。腹を立てて腹を立てたことに耐えるのです。辛抱するのです。耐えるということが大事だ。これは不退の位としよう。不退の位を得るとか不退轉に入るとか。不退轉というのは何かというと堪忍です。たえるのは力ではない、智慧なのだ。

だから忍というのです。そうでしょう。第七觀において韋提希の得忍、仏を見たというのでしよう。それは一言でいえば、ここに示されてゐる深心でしよう。ところがね、親鸞の場合は、もう一つあるのです。善導のおさえた人間觀ではない、もう一つの人間觀です。それは何かというと法然です。法然の深心釈です。これは『選択集』を読んでおられるのでご承知でしょうがね、それは「正信偈」に出ています。

生死輪轉の家に還來ることは、決するに疑情をもつて所止とす。

(聖典二〇七頁)

と。これが機の深信です。生死輪轉という、輪轉というのは流轉です。生死流轉の家は疑情をもつて所止となす。疑情というのですから法の深信ではないでしょう。実業の凡夫の本質をあらわしている。人間の本质を疑情としておさえる。これが非常に大事なことです。疑情の對極にあるものが信心です。つまり「寂靜無為の樂に入ることは、必ず信心をもつて能入とす」でしょう。このときに人間像、宗教的人間觀の把握のしかたが違つてくる。善導のおさえた人間觀と法然のおさえた人間の本质には、それだけの違いがある。法然は人間を疑情だとみた。これはすごいではないですかね。疑情が人生の、われわれの世界の本质だと。

これは、ただ疑いというようなものではない。疑情なのですわ。疑いというものではない。疑いが本質だということではない。それは、もつと言いかえると、信すべきものを疑う。これはたんなるヒューマニズムではないでしょう。ヒューマニズムというのは、人間の本质を人間性とみるわけです。そういう場合には人間性とは何かというと愛情なのです。人間の本质を愛情とみるのがヒューマニズムではないかね。

それに対して法然は、疑情だとおさえた。愛情そのものが疑情を本質として成り立っている。だから、善導大師のところでは、人間のもつ

ている実業の凡夫といわれる女人性やね。女人性みたいなものが罪業なのです。

ところが、法然のところへくると罪業とは疑情だ。仏智疑う罪深し、ということですよ。ただたんに悪いことをしたというのではない。仏智を疑うてきた罪です。「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して」きたのは疑情なのです。疑情こそが罪悪の本質とみるわけです。仏を疑うてきたのです。だから法然上人が疑情を罪悪生死の本質とみたというのは、じつは、むしろ法の深信だね。「かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑いなく慮りなく」（聖典二一五頁）とあるでしょう。深信は無疑無慮だ。無疑無慮に対して罪悪生死の凡夫のゆえんは疑情にあるのだと、こうみたのです。

■ 法然上人は法から機を見た

だから法然上人の場合は、第一の深信から第二の深信をみているのでない。逆転している。法から機をみた。だから還来生死だ。法から機をみた。そこに法然上人の「偏依善導」といわれたゆえんもあるけど、そこに法然の甘さもあるのではないですか。

それに対して、問題は親鸞聖人はどうみたかということでしょう。これは七深信を展開していく過程において明らかになるのですが、親鸞はやっぱり自覚とみたのではないですかね。信というけど、信は自覚だと。信というものは、自身が自身を証明するものでしょう。自証するものだ。自分が自分に納得することだ。自分が自分に納得するのを機の深信というのだ。

しかし、それだけでは問題は……。問題は自分が自分を証する。「自身を深信する」と、こういつてありますが、自己が自己に納得するということと、法が法に納得する、真理が真理に納得するということは一つでなければならぬ。ただ、自己が自己に納得するといふだけなら、それを地獄一定法門といふのです。

■ 六角堂参籠は絶望の体験

昔の人はおもしろい言葉を考えたまものや。地獄一定法門と、これは異安心の一つです。機の深信だけを主張する、罪悪生死の凡夫だと。そういう人に会ったら、あんたは地獄一定法門やといったらいいのです。つまり、そこには親鸞の宗教体験があるのです。善導とか法然とは違う独自の宗祖の宗教体験がある。これを僕は六角堂参籠だと思ふね。絶望の体験です。それは善導だとか法然にはなかったものではないかと思ふね。

「他力至極の金剛心、一乘無上の真実信海」とあるが、それはただ言葉を重ねたというだけでない。その二句が機法二種深信の全体をおさえた言葉でしょう。そうでしょう。他力至極とは何かというと、他力そのものでしょう。つまり、「他力至極の金剛心」というのは、如来そのものです。「一乘無上の真実信海」というのは純粹なる信心そのものです。もつとも純粹なる如来であり、もつとも純粹なる信心である。だからそれはただ、言葉を重複しているのではない。「他力至極の金剛心」は法の深信をあらわし、「一乘無上の真実信海」は機の深信を表明している。深心積はこの二句に尽きるのです。

だからこの次に、「文の意を案ずるに」というでしょう。ただ善導大師の「散善義」の深心積を整理したというだけではない。「文の意を案ずる」のです。文章を整理したというのではない。「文の意を案ずる」のです。その「文」とは何かというと、「他力至極の金剛心、一乘無上の真実信海」の文でしょう。これはやっぱり如来そのもの、つまり信心というのは人間そのものということやないかね。それは信ずるか信じんということすらないのだ。

絶対事実というものです。そんなもん、わし信じません言うたってかまへんです。信ずるとか信じんとか、もはやそういうものを超えている。だからね、「行巻」に大行釈があるでしょう。あれを何で諸仏称名というかですね。「行巻」には五願名が出されているね、五つの願名が。五つの願名というのは願の名前ですけどね。願というが、願にいろいろ形容詞がついている。誓願とか悲願とかね。あるいは大願とか宿願とか上願とかとあるが、親鸞独自の形容がある。どういうふうにかというと、名願というのです。たった一つご和讃の中にある、「弥陀の名願によらざれば」（聖典四九五頁）と、女人往生の願を誓うときに名願といっている。これはやっぱりね、願名……。仏願とか宿願とかという願の内面をあらわす本質を名願といっている。つまり願そのものが弥陀という名前をあらわしている。願そのものが弥陀の独自性をあらわしているような意味をおさえて名願という。だから願名論という、各標準の願に対して願名論という、それはただ願の名前というだけでない。名前そのもの、願そのものが弥陀の名をあらわすような願なのだ。独自性です。願そのものです。願が成就してというのではない。願そのものが弥陀の名をあらわすような願です。

それが宗祖が願名を並べたゆえんなのです。諸仏称揚の願、諸仏称名の願、諸仏咨嗟の願、往相回向の願、選択称名の願と、五つ並んでいるでしょう。その上の三つとも諸仏でしょう。なぜ諸仏と。なぜ諸仏称揚の願、なぜ諸仏称名の願、なぜ諸仏咨嗟の願と。肝心の衆生はどこにいつているのかということがあるではないかね。そういうことがちゃんとおさえられているわけですね。

僕は『御文』の中でどうしてもわからない文があるのです。それは何かと云ったらね、五帖目の四通に、

いまの時は末代悪世なれば、諸仏の御ちからにては中々かなわざる時なり。これによりて、阿弥陀如来と申し奉るは、諸仏にすぐれて、十悪五逆の罪人を、我たすけんという大願をおこしまして、阿弥陀仏となり給えり。
(聖典八三三・八三四頁)

とあります。

■ 諸仏を諸仏たらしめる阿弥陀

そこに諸仏と阿弥陀との対比があるのです。諸仏と阿弥陀と比べてね、お前らの仏さんよりわたしの仏さんのほうが立派な仏さんやといっているでしょう。それはそうではないのだ。それは諸仏称名や。そうでしょう。つまり諸仏をして諸仏たらしめておけるような阿弥陀です。そうでなかったら称名、咨嗟なんてないわ。われわれが考えているのは諸々の真理だ。諸々の真理です。科学的真理、哲学的真理、社会的真理、宗教的真理と、全部諸々です。そうすると、諸々の真理を追っかけているだけでしょう。真理そのものを、真理の真理……。科学的真理といっておる、その真理そのものはいったい何だ、それが阿弥陀でないかね。

■ あらゆるものが真理の顔をする末代

つまり、真理真理というて、真理を追っかけているとね、次々に真理を総合していくしか手はないでしょう。真理をかき集めていくしかない。それが流転ではないかね。真理はないか、真理はないかと。それはなんぼでも真理はあるけどね、あってもあっても真理、真理といっているだけで迷っているのだ。真理に流転しておるのだ。だいたい末代とは何かというと、末代とは、あらゆるものが真理の顔をして首を出してくるときです。真理がなくなるのではない。あらゆるものが真理の顔をする。だから真理に迷うのです。真理そのものにふれたら、真理でないものを真理とせんとおれんです。それが流転です。これが真理だあつと。真理そのものにふれたら、もう真理もなくなるのではないかね。探す必要がない。

つまり、それが「他力至極の金剛心」だ。他力至極というのは他力そのものです。つまり諸仏と阿弥陀との関係です。諸仏が讃嘆するといふのは、そういう意味でしょう。諸仏が諸仏の法を真理として証している。真理として証明するのが真理そのものです。真理そのものというのは、真理が真理自身に証明されてくるのです。それを真如三昧というのですね。今日の言葉でいったら、うなずくということでしょう。自己自身にうなずく。深信といってもそうではないかね。決定深信というのは、決定深信というのはうなずくということと。納得するということだ。だから第一の深信は自身を信じた。第一の深信は何かと云ったら、救われん自己の発見です。久遠已来、尽未来際に至るまで救われ

ん自己に自己を発見した。

それを納得しているのです。それはいったい誰や、つまりそれは法蔵でしょうが。もつとも救われぬ自己を明らかにしたのは法蔵でないかね。そうでないと本願なんて意味ないわ。もつとも救われぬ自己を自覚したときに、本願にふれた。あらゆるものを救い得る道が、そこに見いだされてきたのでしょうか。だから機の深信というけど、それは本願の深信です。本願の自覚です。本願が本願自身を自覚した。

それは、「無有出離之縁」という言葉があるでしょう。出離の縁あることなしです。そこまで人間の自覚を徹底した。それはサルトルの言葉を借りれば、私は私でないということにおいて私であるであろう。そういう表現になる。私は私であり得るのでない。私は私ではあり得ないであろうということにおいて私である。それは無有出離之縁でしょう。永劫の空過です。つまり言いかえると、それは法蔵と苦悩を共にするのだ。本願にふれるというが、同時にそれは、法蔵の苦悩にふれるのだ。苦悩を共にするのだ。

■ 機の深信は法蔵の懺悔

言いかえれば、それはもつとも深い懺悔です。曾我先生は、「機の深信というのは、法蔵の懺悔である」といわれています。僕は懺悔というのは少し弱いと思うね。しかし、その懺悔はたんなる後悔ではない。懺悔というのは許されたものの発見がないと懺悔ということはいえない。つまり、その懺悔を裏づけているのが法ではないかね、法の深信です。つまり讃嘆です。諸仏の讃嘆です。讃嘆のない懺悔というのは、それは後悔だ、そんなのは人間の……。

だから親鸞聖人は救われざる自己の発見と同時に「自力」だといっているでしょう。それで第二深信を「利他」といっている。これは僕もいま十分にそこるところまで言い切れないのですがね。第一深信は「自身は現に」だ、自己だ、自己自身だ。法の深信、第二の深信は衆生でしよう、「衆生を摂受したまう、疑いなく慮なく」と、こうなっている。機とか法だけでは、それだけでは不十分だと思いますが、清沢先生はそういつていますね。

清沢先生がおっしゃることは、ちよつと意味が違ってね。第一深信と第二深信の違いというのは、自己の信と衆生の信です。つまり法蔵の自己というものは衆生なのです。法蔵は衆生をもつて自己としている。自己個人をもつて自己としているのでない。その自己の自覚内容は十方衆生です。衆生をもつて自己としている。だから、そこに、第一深信と第二深信との非常に深い関係がある。親鸞がいわゆる信仰いまは僕の妄想みたいなものだけだね、信心というものの自体のもつておる共同性です。そういうものが何かそこから、まだまだ論理づけられないものですから、モヤモヤ、モヤモヤしているのですがね。皆さん方、そのところを一つ考えて欲しいと思うのですがね。ただね、注

意しとかならないことは、第一深信と第二深信というのは、本来は一つだ。本来は一つだということにウェイトをおいて考えたのは西山です。機法一体といっている。機法一体の南無阿弥陀仏だ。つまり如来と衆生との同一性です。信において同一なるものです。信においてこそ、はじめて衆生と如来が一体となる。衆生の心と如来の心、つまり如来の心というのは何かという本願です。衆生の心と如来の心が一体となる。同一性です。そういうものを表現しているのが信心でしょう。

だから『歎異抄』では、これもわからない言葉ですが、十八章です。

「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり。されば、そくばくの業をもちける身にありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」と御述懐そうらしいことを、いままた案ずるに、善導の、「自身はこれ現に罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねにしずみ、つねに流転して、出離の縁あることなき身としれ」（散善義）という金言に、すこしもたがわせおわしまさず。

（聖典六四〇頁）

と、そこにたがわずといっているでしょう。

何でたがわずといっているのか、何でたがわないのかという問題があるのではないかね。二種深信のポイントはたんに信仰心理ではない。深い人間観です。宗教的人間観です。如来によって見いだされた人間観と如来によって見いだされた真理観です。それが一つだということです。つまり「他力至極の金剛心」と「一乗無上の真実信海」とは一つである。そういうことを宗祖の『愚禿鈔』が明らかにされた。

これが二種深信のつかかりです。深心釈のつかかりです。今日は疲れたからこれくらいにしてください。

四

この「文の意を案ずる」というところから出てくる、七深信・六決定、これは善導大師の場合には、第一、第二、「一つには」「二つには」として、あとは、「また」「また」と、並列的に並べられている。

親鸞聖人の場合は並列といえるかどうかね。つまり、むしろ深信というものを、善導大師の場合は韋提希の求道体験、つまり十三観、定善観というものの中から深心というものをおさえてくるのですけども、宗祖の場合は、むしろ逆に深心というところから七深信、六決定を展開していくという構造になっている。それがいったい何を意味するかということですね。ただ構造がそうになっているということだけはいえな

い。そのことが何を意味しているのか、はなはだ楽しみでございますね。何か問題がありましたら聞かせてください。

■ 深心に立った本願選択

つまり法蔵の懺悔というような言い方を皆我先生がされる場合には、深心というものが本願選択の心でしょう。機械的に諸仏の国土の善悪を選んだという意味ではない。どこに立って本願を選択したかという点、深心に立っている。これがなかったら本願の選択もありやせん。こちのほうがいいさかいにというのなら、それは自分に関係ありやせんのです。傍観しているのです。傍観の中から生まれてきた本願なんてものは、そんなものはたんなる理念でしよう。どこに立って選択したか、どこに立って自己を選んだか、深心に立ったということです。

法蔵は救われる自己を見いだしたのではない、救われん自己を見いだしたのだ。永劫に救われざる自己というものに立って、はじめて選択ということが可能なのでしよう。なんとかなるわいというような、そんなことで選んでいるのではない。深心というのは、いわば本願選択の精神といつてもいいのです。だから大事なのです。だから仏法を聞いたらみんな救われるように思っているが、そうではない。仏法を聞けば聞くほど浄土から離れていくのです。浄土が遠くなる。そうやないかね。近づいていると思ったら大きな間違いだ。遠くなってきたら浄土がみえてくるのです。目の前においとるさかいにみえん。灯台もと暗しだ。救われる自己を発見していくのではない、救われん自己を発見していく。それが自己というものではないかね。

■ 救われざる自己の発見

救われざる自己の発見というものが、あらゆるものを救わずにはおかんという、そういう心に転じていくのです。転ずるといふよりも救われざる自己の発見のほかに救うものの発見はないのですけどね。あらゆるものを救わずにおかんというね。それは救われざるものに共に生きるいのちを見いだす。救われんものを救われるようにするのは宗教ではない。本願選択の精神というけれども、それが浄土の思想の独自性ではないですかね。救われんものを救われるようにするというのは聖道門です。そうでなくて救われんものの正覚です。救われんものさとりだ。それが機法二種深信といわれるものです。

つまり、自利、利他でしょう。第一、第二。自利利他が信心の基本構造です。自利利他のない信心というのは、信心とはいえん。自利利他が人間を救うのだ。自利利他の精神です。自利利他の精神が成り立ったときに人間ははじめて、それ以外の何ものも必要とせん自分を見いだす。そこに信心それ自身のもつ共同的精神というかね、そういうものがあるのではないかね。

これはいい足りなかったのですが、三心釈というけど、宗祖が『愚禿鈔』の中で展開している三心釈というのは、「信巻」に展開している

三心積とは違ひまして、三心というのは並列的にならべているのでなしに重層的なのですわ、『愚禿鈔』の場合ね。至誠心、深心、回向発願心というのは、至誠心が深心を開くのです。至誠心、深心、回向発願心というのは並んでいっているのではない。至誠心が深心を開いていく。その深心が自ずから回向発願心を開いていく。発願回向でしょう。だから構造が重層的なのです。至誠心と深心と回向発願心がバラバラにあるのではない。だから「一乗無上の真実信海」とちゃんと出てくるでしょう。それは真実心なのだ。

深心というけど、深心にまで到達している信は真実心です。至誠心です。至誠心の中で展開した真実心なのだ、こういう言い方なのです。至誠心の中に如来心を開くということです。如来に見いだされた心なのだ。だから深い。

凡夫が見いだした自覚なんていうのは、凡夫がいつている自覚なんていうのは、凡夫が自分で勝手に自覚、自覚といつているにすぎん。楽しいですね、『愚禿鈔』というの。読んでも読んでも終わらないというのは楽しいやないかね。読んだら終わりや、というわけにはいかないということがおもしろいやないかね。

質 疑

問 思い出すのですけどね、機の深信ということと曾我先生が人間はだめだということをいつているのではないのだ、人間は尊いのだということをいつているのだということをおわられていたことを……。

藤元 なんで尊いんや。人間の尊厳性を言い当てた言葉だというてはるわな、それはどこでいつているんや。

問 それはやっぱり至誠心からの展開というか。

藤元 人間が人間を尊いといっているんやないでしょう。それやったらヨーロッパのヒューマニズムです。だから、もつとも深く愛されているということだ、深心というの。もつとも深く如来に信じられ、もつとも深く如来に愛されていることの発見やろ、言葉を換えたら、救われざる自己の発見というの。それが法の深信だ。仏に愛されることがなかったら、なんで「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」なんていえるかね。どこかでごまかすわね、人間なんてものは。仏に愛され、仏に信じられておることがあって、はじめていえることです、救われんでもいいということ、それは法の深信なのだ。

問 『愚禿鈔』の中で第一の深信は自利の信心と、第二は利他の信海と。そこに自利利他という言葉をおかれています、そこでは自力・

他力というてないでしょう。

藤元 それはね、第五・第七。第五を利他信心、第七で自利信心と、逆になっているでしょう。順序が。そこへ移したのです。そんなに早う結論を求めなさんな。曾我先生が二種深信、二種深信と、もの凄く、真宗の眼目は二種深信にあり、ということをいわれるでしょう。それが頭にこびりついちゃってね、曾我先生みたいな人が出るのはええこともあるが悪いこともある。何やもう三心の中でも二種深信だけだあつといわれる、そうではないでしょう。僕はやっぱり中心は欲生心積だ。そこらがちよつと違う。曾我先生が二種深信といったら、もう有無をいわさんような感じがしてしまっているけど、そうではない。三心の中心課題はわれわれに欲生心がおこるかどうかです。欲生心が回向心でしょう。深心というのは人間が死ぬことやろ、いっちまえば。如来の真実心です。願に生きるといったら欲生心だ。願に生きる身を獲得するかどうかだ。だから深信、深信とあまりやかましくいわれるものだから、なんやしんどうなつてくるね。それがおもしろいや。

■ **建立自心がなければ欲生心は出てこない**

ところが親鸞聖人は、欲生心、欲生心といって、回向発願心を解釈するのに二河譬で一貫しているでしょう。つまり深心というけど、これは最初にいった建立自心にあるんでしょう。建立自心がなければ欲生心なんて出てこりやせん。そうでしょう。「さらばよし、もう一度」ということではないかね。「これが人生であったのか、さらばよし、もう一度」ということではないかね。あれはニーチェですかね。はじめてあそこで人間を回復する。人間を回復するというのは凡夫を回復する。もつといつたら如来なんかいらんといえる。だから『愚禿鈔』というの『選択集』を超えているという意味が出てくるのではないかね。

問い いま、自心建立ということが三心の結論であるといわれましたが、七深信のほう、「信巻」を読んでも順番があるわけですが、結論とということになるなら、第二のほうになるのですか。自心建立ということがあげられにやならん。

藤元 それは三心積の結論という意味ではなしに、深心積の結論だ。

問い そうですけども……。

藤元 第一、第二は本質でしょう。信といわれるものの本質を明らかにしている。だからそれは善導大師のところでは一者、二者です。で、あとはかたちでしょう。しかし最後はそうではない。欲生心を除いているのです。

問い 結論というのは、第二以降の結論という意味ですか。それとも第一をとおしての結論という意味ですか。

藤元 そりやそうです。第一をとおした結論です。一というのはどういっていいかね、いっちまえば、一、二が一つでしょう。一、二は別で

はない、本来一つです。それを二つにしてみたときに自覚になる。二つにしたということが自覚だということをいいたいのでしよう。鰯の頭を信心しているようなものではない。信心が信心を、深心が深心自身を明らかにしたら二つになった。そりやあね、もつといつちまえば、どんな信心でも、どんな信仰でもこの二つなのです。二つの信心があるということでない。信心を明らかにしていけばこの二つなのです。たとえば、鰯の頭やお大師さん、何でもいいわね。信心している心そのものを開いていくことが問題なのです。開けるか開けんかや。あんなものはわたしの信心と違うというわけではありません。どんな信心でも信心そのものは、信心を明らかにしていけばこの二つだ。建立自心なんていうのは、いつちまえば真の自力というものでしょう。ほんとうの自力というものではないかね。だから、第二の信心というのは、それは信心といっても主體的な信ではなくて、信海といつてあるでしょう。それは信心が開いている世界なのです。あらゆる人たちが救われるような世界を見いだしたということです。私だけが救われた世界を見いだしたのではない、あらゆる人たちが救われていく世界を見いだしたということでしょう。

問い 先ほど、法然の場合は第一深信から第二深信でないといわゆる法から機をみた。そこに偏依善導といいながら、しかしそこに法然の甘さがあるのでないかといわれましたが、その法然の甘さというのは。

藤元 最後まで腹を据えるということを決定できなかったのではないですか。念仏で救われるというところにね。念仏をやつぱり最後のところで専修念仏になるね。まあそれは善導大師にも一行三昧という言葉がありますが、そういうものを吹っ切れなんだのでしょうね。そんなことをいいたら怒られるかもわからないが、僕はそう感じるのです。

問い つまり、法に酔っているということですか。

藤元 はい。それは還来生死という、還来という言葉は宗祖はくつつけましたわね、「正信偈」の中に。あれはただ字が足りないからくつつけたというのではない。還来というところに、宗祖の法然和讃の最後の、「往生みたびになりぬるに このたびこととげやすし」（聖典四九九頁）と、そういう言い方があるでしょう。三生果遂です。果遂の願、一生果遂でない、三生果遂です。靈鷲山の声聞僧にまじわっておつた。おそらくああいうことを法然はいうとつたのではないですかね。わしは今度で三遍目の往生を遂げると。そういうところに僕はやつぱりね、法というものを、つまり一種の体験主義みたいなものがあるように思うのです。宗教なんてものは、そういう意味では、どんな経験も役に立たんです。どんな経験も、いかなる経験も役に立たんということがない……。なんか経験をあてにしているのではないですかね、そういう意味では。わしはこんな経験をしてきたと、そういう経験をあてにするとところにね、僕は甘さを思わずにはおれんね。法の前に立った

ときには、人間の経験なんて吹っ飛んじやうのです。何の役にも立たん。だからこそ逆にいうと、仏法の前に立つときには、いつでも新しいのちに目覚めることができる。こんなことをいったら浄土宗の人は怒るかもしれんね。

問 至誠心積のところですね。先生が前にいわれてました、いわゆる横出の課題ということと関係すると、いわゆる人間のはからいといひますか、そういうものを一切捨ててしまつて……。

藤元 捨てるというより、役に立たんのでしよう。

問 ただ、役に立たんでも、そこに腰を据えて……。

藤元 それは勝手です。煩惱をあてにすることを、決して悪いとはいっていない。煩惱のままに生きてついでいいのです。

問 煩惱のままに生きるというよりも、・他力というのは本願力なり・といったら、それでおしまいと。だから、われわれからすると、つまり求道する人間のほうからするとどうなるのかと。

藤元 求道する人間、求道なんかしらへんです。何が求道してますかね。滝にうたれたり、千日回峯行なんてやっているけど、あんなもの修行かね、求道かね。いっちゃ悪いけど。

問 道元がそういうことを批判しているのですね。山で修行するぐらいのことは、巷で苦悩している人と比べたら問題にならないと。

藤元 そないいうて自分は山の中におる。君がいうのは主体性の問題でしょう。

問 つまり、いわゆる至誠心積の中の、自利と利他と二種の真実をあげて、その後さらにまた、自利真実に二種あり、というかたちで自力の検討をしていきますでしよう。その展開の中で、深心積があるということも思うときにもう一つピンとこないのです。

藤元 それは、もう少ししたらくるでしよう。そんな説明しようつたつて説明しようがない。それがまあ、親鸞の課題だったのでしよう。深心積の展開の。その自利真実、利他真実というものが主体化された、その真実心が主体化されたのが自利とか利他という言葉で第一、第二におかれ、それがまたさらに法にもつていかれているでしよう。だから至誠心、深心、回向発願心というのは、バラバラのものではないのです。重層的な展開をしている。それを明らかにしようとしているのですね。あまり、そう早うあせらんと。今日はこれまで。

(一九七九年十月)

第九講

宮城
顛
述

第九講

第六 ^{ニハテ}依^ル此^ノ經^ヲ深信^ス

(真聖全二・四六七頁)

第六には「この經に依つて深信す。」

(聖典四四〇頁)

—

毎月の講義録を苦勞して作つていただいております、おかげで欠席しておりました間の講義の内容に目を通させてもらつておるわけですが、七月と九月は宗さんが総説的に七深信をとおしての話があつたようです。前回あらためて藤元君が深心というその根本のところ、そこそ再応の話があつたようでございます。それで私はどうしようかと迷つておつたのですが、そのなかで第六の「この經に依つて深信す」という、これが私には氣になつたわけでありませう。

ここに「この經に」とあるのは、これは次の頁(聖典四四一頁)に、「第六にこの經に依つて」とある、その右肩に「觀經に依る」と宗祖は細註をほどこしておられる。まあ、それによるまでもなく、これは『觀經疏』の中の言葉ですから、当然「この經」というのは『觀經』ということになると思ひます。「第三には決定して『觀經』を深信す」とあつて、あらためて第六に、「この經に依つて深信す」と出てくるわけですね。これはだいたい第一、第二の二種深信。そしてさらに『觀經』、『小經』、いわばこの三部經による深信というものを、その三部經に即してすであげておられるわけでした、それを第五番目にひとまとめにして、「ただ仏語を信じ決定して行に依る」とあげておられます。

第五深信というものが前の四つまでを、全体を受けとめてゐる。いわばそこで一度終わる。その終わったところからあらためて第六に「この經に依つて深信す」という言葉が出てくるわけでございます。だいたい、これはもとの『觀經疏』(聖典二一六頁)のその文によりますと、第五ですね、「また深信する者、仰ぎ願わくは、一切行者等」と、ここからが第五ですね。第五深信です。

そして間をおきまして、「また一切の行者、ただよくこの經に依つて行を深信する者は、必ず衆生を誤らざるなり。」(同 頁)と、こう

出てまいります。そこに両方とも、「一切の行者」という呼びかけがある。とくに第五のほうには、「また深信する者、仰ぎ願わくは、一切行者等」と。「仰ぎ願わくは」ということは、そこに願いのすべてがこめられている。この一点を誤ってくれるなという、そういう思いをこめた呼びかけが「仰ぎ願わくは」という言葉にはこめられている。

■ 深信する人が問われている

さらに申しますと、三行目の第五の「また深信する者、仰ぎ願わくは」とありますが、これもふつうは「深信とは」と、深信者であるとこそを宗祖は「深信する者」と「する」という送り仮名をほどこされておられます。そこに一貫して人が問われている。深信の内容でなくて深信する人が問われている。

そして第六の深信は「また一切の行者、ただよくこの経に依って行を深信する者は」から、ずっといきまして二一七頁の一行目までが第六の深信ですね。

そして第七深信だけは「乃至」されて「化身土巻」のほうに出してある。第七深信は化身土、自力の信心として、ここでは「乃至」されている。まあ、そういうことがあります。二一六頁の後ろ二行目のところですね。そこに繰り返して、

このゆえに、今の時、仰ぎて一切有縁の往生人等を勧む。ただ仏語を深信して專注奉行すべし、菩薩等の不相応の教を信用してもつて疑碍を為し、惑を抱いて自ら迷いて、往生の大益を廃失すべからざれとなり。

(聖典二一六〜二二七頁)

とあります。

はじめに「一切の行者」といい、結びに「今の時、仰ぎて一切有縁の往生人等を勧む」と。第五、第六というのは、とくに深信する者、行者への呼びかけです。

もう一つ言いますと、仏法に生きる者の姿勢ですね。態度です。仏法に生きる者の姿勢、あるいは態度というものがそこで問われ願われている。本来、信心というものは、人間として生きる態度とか姿勢にかかわる問題ですね。そういう姿勢とか態度を抜きにすれば、それはたんなる教理でしかない。「仰ぎ願わくは、一切行者等」という、そういう言葉には、行者への深い尊敬の念とともに深い憂慮ですね。深い尊敬と深い憂慮、憂いがある。これは七月の講義で宗さんが、「信仰の問題は人間の運命にかかわる問題だ」ということをおっしゃっておられます。そういう信心に生きる者の姿勢、態度というものをつねに憂慮される。

で、とくにこの第五、第六では、ともに「依る」という言葉が出てくる。「行に依って」「この経に依って」と。この「依る」という言葉

は嶺藤総長が一時期挨拶のたびに言っておられた「三依」ですね。『論註』に三依の問題がごございます。どこに依るのか、いかに依るのか、なぜ依るのか。つまり「依」という言葉で実践を問う。実践が問われておる。歩みが問われておる。歩みを問う言葉でごございます。そこに先に言いましたように、すでに第三に「決定して『観経』を深信す」とある。その第三の場合は、ですから定散二善の法ですね。『観経』所説の法でごございます。

「釈迦仏、この『観経』に三福・九品・定散二善を説きて、かの仏の依正二報を証讚して、人をして欣慕せしむ」と信ず。

(聖典二一六頁)

と。そこに『観経』所説の法を信ずるのですね。それに対して第六はとくに往生人の姿勢というものを定める。そこに『観経』の意義が、つまり行者としての姿勢が問われるとき、その導きとなるものとして『観経』というものが取り上げられてあるということがあるのでしょうか。

ここにあらためて『観経』が取り上げられてきておるといふ、これはご承知のように、第六深信ですね。

ただよくこの経に依って行を深信する者は、必ず衆生を誤らざるなり。何をもつてのゆえに、仏はこれ満足大悲の人なるがゆえに、実語なるがゆえに。仏を除きて已還は、智行未だ満たず。それ学地にありて、正習の二障ありて、未だ除からざるに由つて、果願未だ円ならず。これらの凡聖は、たとい諸仏の教意を測量すれども、未だよく決了することあたわず。平章ありといえども、かならず須らく仏証を請うて定とすべきなり。

(聖典二一六頁)

云々とごございまして、後ろ三行目の、「もし仏の所説は、すなわちこれ「了教」なり、菩薩等の説は、ことごとく「不了教」と名づくるなり」(同頁)と。ここに仏説と菩薩の説を対比して仏説に依れと、経に依れと、經典に依れと。論に依るなということ、『観経疏』では問題にしておる。そしてそれはご承知の別時意ですね。別時意の難というものが、この言葉の背後にあるということが古来指摘されているわけでごございます。

二

■ 別時意の難

別時意の難というのは、撰論宗とも、あるいは撰論、宗派としては撰論宗ですね。撰論学派の説です。無著の『撰大乘論』など撰論学派によります別時意の説ですね。だいたい『撰大乘論』といますのは、蓬茨先生は仏教統一論だという見方をしておられます。經典が次から次

へと出てくるわけですね。そこに次々に出てくる經典の間で矛盾するところが出てくる。くい違ふところも出てくる。それをいかにその矛盾を会通するか。いかに矛盾をつつんで一つに仏説としてまとめあげるかという課題をもって作られているのが『撰大乘論』です。その意味で仏教統一論である。そういうことを主題とした論だといわれておるわけです。その『撰大乘論』などで別時意ということがいわれた。

別時意というのは文字どおり別の時ということですから。つまり『観経』というものの、『観経』の下々品ですね、下品下生のところに、いわゆる臨終の下品の機が善知識にたすけられて「具足十念」ですね。臨終の悪人が十念を具足して南無阿弥陀仏を称す。

具足十念、称南無阿弥陀仏。称仏名故、於念念中、除八十億劫生死之罪。命終之時、見金蓮華。猶如日輪、住其人前。

(聖典二二〇〜二二一頁)

とございます。この言葉を問題にしまして、わずか臨終の十念の称名で救われるということはありません。その往生はるか未来のことだ。遠い将来のことだ。つまり念仏した時と救われる時とは別なのだ。はるか将来いつかということ、来るか来んかわからないですね。けれども念仏すれば救われるぞとすすめることで、たとえ十声の念仏でも、その功を積ませる。往生のための善根を積ませるということを願いとして説かれておる。はじめから・念仏しておけばいつかは・なんて言っても誰もしないから十声すれば救われるぞと言って説いてある。下品下生の機に称名の徳を植えさせるために説かれているが、実際は別の時なのだ。念仏の時とは別の遠い将来においてはじめて救われるのだ。そういう説が別時意の説であります。

だいたい『観経』下々品を一番最初に取り上げたといえるのが曇鸞大師であります。『論註』の八番問答の第一番目に、この下品下生の文を取り上げて下品の凡夫、広くいえば在家者ですね。曇鸞までは出家の仏教であった。それが在家の生活の中で仏道におうていくことができる。そういう道を『観経』が……。

『観経』をはじめ正面から取り上げられるのは曇鸞大師、『論註』でございますが、そこにまず八番問答で下品下生の經文が取り上げられておる。そして、そういうことがありまして、当時、念仏の声が非常に盛んだったといわれておりますが、撰論宗の別時意の難が出てからそれがピタリと止まったというのです。遠い将来ではあるけれども、そのためにたとえ十声でも念仏させるのだ。そう言われて、それではしましようというものはなかなかないわけですね。そう言われたらそんなことならば、そんなたよりないことならばということ、念仏の声が絶えた。そういうことがございます。

この別時意の難に対して、最初に応えるのが道綽です。『安樂集』の「第二大門」の中で、異見邪執を破するという個所がございますが、

その第九番目、一番最後に撰論宗の別時意の説の問題を取り上げております。そのときにいつておりますのが、「隱始顕終、没因談果」（真聖全一・三九八頁）です。始めを隠して終わりを顕す。因を没して果を談すと。つまり道綽禪師は經典も真実なれば菩薩の論も真実だ。菩薩があやまったことを言われるわけがない。「若有論文違經者無有是處」（真聖全一・同頁）。「もし論文經に違うことあらば、この處あることなし」という言葉を出している。論の言葉が經文と違う、異なるということはある道理がない。だから『撰大乘論』に説かれるものも、『觀經』に説かれておるものも真実だ。『觀經』が臨終の一念で救われると説いておるのも真実、論において、そんな一念ぐらいで救われるものではないというのも真実だ。經も論も真実だ。では、それをどうみるのかということところで「隱始顕終、没因談果」ということを出すわけです。

つまり『觀經』の、臨終に善知識に会い、称名を勧められるということは、それはもうなみなならぬ宿因だ。臨終に善知識に会い、念仏を勧められるなんてことは、そこになみなならぬ宿因がある。長い過去世の歴史があつて、今臨終に念仏しているのだ。たんにいま始まったのではない。臨終の一念が歩みの終わりなのだ。臨終の一念から始まるなら、なるほど救われることはないだろう。臨終の一念は歩みの結果、終わりなのだ。始めは隠されており、因は没している。文に顕わされていないで、經典には終わりだけが顕れ、果だけが談じられている。終わりというのは臨終の一念に称名したということです。それは果であり、終わりだ。それはそれまでの長い歴史があつて、そういう果を得たのだ。決してそこから始まるのではないということです。そういう言い方で、道綽は經と論を会通するわけです。いわば永遠の努力の果てに、始めて臨終の善知識に会うという縁を成就している。終わりとか果というのは、善知識に遇つて称名しておることです。始めにというのは宿因です。宿因を隠して善知識に遇つたということだけが書いてある。それは果だと。

それを受けて善導大師は、この文を出しておられるのですが、善導大師になるとはつきりと、いまさつき読みましたように、仏説に依るべきであつて菩薩の説に依るべきでない。はつきりと菩薩の説を否定するのです。道綽はどちらも間違いない。菩薩が間違つたことをおっしゃるわけがない、といつて会通するわけです。

善導は菩薩の教は不了教、仏の教は了教。そういう不相応の教であり、不了の教であると、菩薩の説を否定する。それに依るならば自らも損じ他也損なう。自損損他と、大変きつくそのことを戒められておる。これは經と論と違うときには、論を捨てて經に依れど。ある意味からいうと、当然といえば当然なのです。それはどうなのでしょう。極端な言い方をしますと、仏教を学ぶということ、仏教について学ぶということとの違いですね。論というものを、菩薩の説というものをどうおさえるか。たとえば三經一論。論とは影傍でしょう。影としてそえる

のが論です。論を造って經に影傍する。論は經の影なのです。

■ 影現という言葉

影というのは、私の上に映った經なのです。人間の上に映った經です。『論註』の中に「如日在天上而影現百川」（真聖全一・三〇五頁）とあります。「日天上にありて、影百川に現するが如し」と。影現という言葉があります。この影というのは物の影ではない。月影、日影というのは、月そのもの、日そのものをあらわす言葉です。「月影さやかに」というときの月影というのは月そのものを指している。月の光を身に浴びてあるものにおいていつているのが月影です。遇うたものの上において月を語る。ある意味で、百川に影現したものが論だ。仏説は天上にある。しかし、その仏説が菩薩の上に影現したものが論である。影現ということにおいて具体化する。具体的な存在となる。つまり、身につけておるものにおいて語られるのです。遇うたものにおいて語られる。遇うたものが語られておる。遇いえたものが遇いえた法を語っておる。それが論というものです。だから安田先生は、論は經典の歩み出しだと。一步歩み出てきた。經典が人の上に歩み出てきたものが論だという言い方をされております。

三

論ということにつきまして、ここでは善導大師は菩薩の説というものをまったく不了教、不相応教という言葉で……。そこに「智行未だ満たず」（聖典二一六頁）と。智慧も行も未だ満たずといい、また「それ学地にありて」とございます。学地にありてということは、まだ勉強せんならんということです。学地にあるということは有学ということです。

これはご承知のように有学位、無学位とございます。いまは無学と有学とまったく逆ですけど。現在、無学といったら学がないことですね。仏教で無学といったら学ぶことがないということです。学ぶことがないほど学び終わったということです。有学ということは勉強せんらんことをまだ残しているということです。まだ未熟だということです。だから有学位のほうが低いのです。どこでどう間違ったか、娑婆では有学位が上で無学位が下ですが。

そういう有学位の論だと。まだ達せざるもの言葉だ。だから、そういうものに依るなと言われるわけですね。これはやはり善導大師はこの当時、撰論宗と真つ向から闘っておられるわけですね。撰論学派、つまり学者です。町の学者です。善導は田舎の念仏者です。

田舎の念仏者といったらしかられますけど、蓬茨先生が京都へ出てこられるまでは、ほんとうに出山の釈迦みたいですね。ほんとうにあのときの印象というものが強烈に残っております。山にこもっておられた人が、はじめて町へ出てきたという感じの姿でした。そのときに、はじめにお会いしたときに勉強のしかたをたまたま問うたら、「私は寺に帰って、三年間聖典ばかり読んでおりました」ということをおっしゃっておられました。なんか善導大師もそんなのではないかなという気がするんですね。おそらく聖典ばかり、文字どおり経典ばかり読んでおられたのでしょうか。

学者、撰論学派の学者に対して……。学者はいろいろな教説をもちいるのでしよう。それに対して仏教についての学問ではない、仏教を学問された。仏教を学ばれた。自ら仏説にぶつかられた。そこに「善導独明仏正意」という、存在をあげて仏説に対峙されたのが善導だろうと思うのです。そこに論に依るなどという、いわば烈々たる気魄です。それはちょうどそのまま二種深信に対応するものですが。つまり、仏を信じ、自己を信じることでしょう。

自分が信じられんと学説を探さんならん。自分の感ずるところ、自分の感ずるところを信ずる。私たちは何かを勉強するとき、まず参考書から入る。参考書から入らんと、どうも不安なのですね。本来、科文というものでも、それは昔の人が自分で読んだあとなのです。一人ひとりが自分で科文をつけるのです。

いまは先生方の科文を定規にして読むのです。僕自身がどうしてもそういう読み方になるだけに、何かここに、善導が言葉を重ねて、菩薩の言葉に依るなど。そこには具体的に撰論宗の人びととの、仏教とはなんだということをかけての論争、論争というとまた学問沙汰になります。文字どおり仏教の命運をかけた闘いを善導は一人でやっていたのでしよう。「善導独明仏正意」ということは、そういう闘いのあとなのです。

そういう意味から言いますと、私たちが聞法、学習というときに、考えてみるとどうも、自分の生活に間に合う、あるいは自分の感覚に合う言葉を探している。聞法学習ということが、自分の生活に間に合い、自分の感覚に響く言葉を探す。しかし、聞法とは、逆に自分の生活を照らし出す言葉を生活の中にもつということなのです。間に合う言葉を探すのではない。逆に言葉によって照らし出される。つねに私の生活を照らし出す言葉を生活の中にもつということが聞法ということなのです。その意味で善導大師が経典は鏡だという言い方をされておりますね。経典によって自分が照らし出されてくる。私を照らす言葉なんです。そこに「経教はこれを喩うるに鏡の如し、数々読み、数々尋ねれば、智慧を開発す。」（真聖全一・四九三頁）と。

四

■ 「深信行者」の読み替え

第六深信の「この經に依って」というその言葉が問題になるわけですが、善導大師のもの『観経疏』の文をみますと、これは「信卷」では、「この經に依って行を深信する者は」（聖典二一六頁）となっておりますね。「ただよくこの經に依って行を深信する者は、必ず衆生を誤らざるなり」と。宗祖はその「行を」という言葉を『愚禿鈔』では削っているわけです。

この『観経疏』の「行を深信する者は」というこれも、そもそも宗祖の読みです。坂東本の読みであります。『六要会本』などをみますと、これは「深信する行者は」となっております。坂東本では、「行を深信する」という「を」という送り仮名と、一と二という返り点がわざわざ朱で入っております。後から朱で入れてある。「行を深信する」というときの行は、いうまでもなく念仏の不行でしょう。その念仏の不行というものを『観経』に依って深信する。

『大無量寿経』によって説かれた念仏の不行を『観経』に依って深信するのです。『観経』を通すということです。いわば行者の願われるべき姿として願われているということです。「一切の行者等」と呼びかけられている。そのときには「必ず衆生を誤らざるなり」と。「この經に依って行を深信する者は、必ず衆生を誤らざるなり」と。そこに、ただ自分が明らかになるだけではない。衆生も誤らせない。これは善導大師は撰論宗の説に対して「自損損他」（『般舟讚』）と、「自失誤他」（「玄義分」）という言葉を使っておられます。自ら失し他を誤らす。撰論宗の見方というものを「自失誤他」と批判して、「この經に依って行を深信する者は、必ず衆生を誤らざるなり」とあります。そこに何か「ただ仏語を信じて」ということにつきない問題をおさえられている。菩薩の論に依るな、仏言に依れといってもいろいろな經典があるわけです。そこに「行を深信する」というときには必ずこの經に依れと。そこに仏言、仏語といえども、仏語の中でもこの經に依れということが重ねて願われておるわけです。そこに前回、藤元君が注意しております善導の『観経』の見方、読み方の問題があるのでしよう。

藤元君は深信と書いてあるものをなぜ善導大師は七種に展開したかというところで、そこには善導大師の『観経』の読み方があると。それは韋提希と等しく『観経』を実践した善導がそこにおるといふ指摘をしてくれております。韋提希はそこに出てきますように実業の凡夫です。実業の凡夫というのが善導大師の人間観であった、そういう指摘がそこにごさいます。つまり、そこに念仏の不行というものの正機、いかなるものための行かという、古来いわれておりますように、機が明らかにされたのが『観経』だ。法というものは法の機が明らかにされるこ

とにおいて道となる。そこに『観経』というものは『大経』がなければ成り立たんけれども、同時に『大経』は『観経』がなければ具体化しない。

曾我先生は『大経』は大空をゆうゆうと飛んでる飛行機だ、自在無碍に飛んでる飛行機だ。あれよあれよと見上げていられるけれども自分と関係がないといわれるのですね。関係がもてない。それに対して『観経』は潜航艇だと。煩惱の大海をくぐる潜航艇、潜水艦ですね。たしか『小経』は、水面を走る水上艇だったかな。ともかくそこにゆうゆうたる『大経』の本願の法というものが衆生の煩惱の大海の中に自ら表現してきたのが『観経』だと。それで『観経』の意義ということがいわれるわけですが、『観経』の意義というものを、それこそ古今楷定されたのが善導大師ですわね。善導大師の事業、それは古来の『観経』観をまったく根底から見直したということです。

■ 古今楷定の事業

古今楷定の事業ということがそこにあるわけです。その古今楷定の事業の根本にあるものは、善導大師の「本為凡夫兼為聖人」という仏教史観ですね。仏教は凡夫のための道であって兼ねて聖人を救うのだ。聖人のための仏教、つまり、それまでの善導大師以前にあつては、「本為聖人兼為凡夫」だった。凡夫はおちこぼれ。それに対して、その凡夫こそが民衆であり人間である。そこに立って仏教の歴史というものを見直した。仏意を明らかにしてきた事業が古今楷定の事業ですね。

ですから、これはご承知のように、『観経』の九品の見方にいたしましたし、でも、諸師の見方というものと、まったく違ってくる。諸師の見方では、上品は大乗の聖人ですね。上品上生・上品中生・上品下生というのは大乗の聖人です。それから中品は小乗の聖人です。そして下品が大乗始学の凡夫です。そういうのがだいたい諸師の九品の見方ですね。それに対して善導大師は、上品は遇大の凡夫、つまり大乗に遇う縁をもった凡夫である。それから中品は遇小の凡夫です、小乗に遇う縁をもった凡夫です。そして下品は遇悪の凡夫である。ともに凡夫です。等しく凡夫です。ただ遇う縁によって異なっている。

すべて等しく五濁の凡夫ですけれども、「ただし縁に遇うに異なるをもって」（真聖全一・四五三頁）、つまり遇縁の違いによって異なりありと。それはどこまでも遇縁の違いです、上品・中品・下品というのは。等しく五濁の凡夫です。ですから諸師は、迷い、生活上の悶え、そういうものを離れた立場を想定しているわけです。そういうものを離れた立場を想定して、その立場から仏教を見る。生活上のいろいろな煩悶を離れうる場、離れた場、それを視座として仏教を見る。それに対して善導大師はどこまでも実業の凡夫というところに仏教をみる視点をおいているわけです。実業の凡夫ということ藤元君は「不能遠観」とおさえてくれております。だいたい『観経』というのは凡夫の自覚

をうながしている經典ですね。「不能遠觀」はご承知のように、定善示觀縁、つまり序分の一番最後に出てくる言葉です。

仏告韋提希。汝是凡夫、心想羸劣、未得天眼、不能遠觀。

(聖典九五頁)

と。これはいつも申しますように、この言葉は凡夫という概念を一番端的に示された言葉です。「心想羸劣」というのは状況にふりまわされている、直接的には意志薄弱ですが、つまり方向が定まらないのです。

それから藤元君が「不能遠觀」ということを応急処置か、応急手当か、そういう言葉で示しています。つまりその場その場、目先の応急手当しかできない。応急手当に追われて、まさに追われ追われて一生を終わる。そういう姿をみておりますが、凡夫というのはまさにそういうことですが、私はどちらかというと心想羸劣のほうに、そういう意味を感じます、応急手当というのは。いつも応急手当でしかない。

それに対して「未得天眼、不能遠觀」のほうは、これはご承知のように第六願ですね。本願文の第六願に天眼智通が出てまいります。本願文によれば、天眼というのは、「下、百千億那由他の諸仏の国を見」る。つまり天眼というのは無量無数の諸仏の国を見ることができるよう。諸仏を見いだす眼です。だから、そのことからいいますと、不能遠觀というのは、遠くを観れないということ。それを藤元君は目先とおさえてくれたのですが。目先のことしか見えない。自分の思いしか見えない。諸仏の国土が見えない、諸仏が見えない。

つまり遠くとは自分の思いを離れて、自分の思いをこえて……。藤元君は「現実を超えて現実を見る」といわれております。「人間によって人間をとらえたのではない。如来によってとらえたのである。如来の明らかなにしたもうた人間観、如来によって明らかにされた真理観」という言い方がございます。それが遠觀ではないかと思えます。如来によってとらえた人間観、われわれは自分の思いによってとらえた人間観しかない。どこまでいっても自分の思いをこえない。そこに六神通の場合は第十願の漏尽智通というのが一番根本ですが、そこに「想念」という言葉がおかれています。別に違ったことをいっているわけではないのですが、言葉尻でいいますと、ちょっと言いかえたい思いがあるのですが、ともかく、そこに「汝はこれ凡夫」と、これは自覚をうながす言葉ですわね。おまえは凡夫だぞと。だから実業の凡夫というのは凡夫ということもわからないのですね。凡夫であることが自覚できないほど凡夫そのものなのです。そこにまず定善示觀縁、つまり序分の一番最後に、「汝はこれ凡夫」とうながしているわけでしょう。そして逆に、それこそ日想観からの浄土を観ずるといことが、藤元君のいう如来の眼によって自己を観るといことでしょう。浄土をとおして自己が明らかになる。

五

ですから定善示観縁の書き出しとまったく同じ書き出しで、この華座観ですね。第七華座観が説かれてございます。「仏告阿難 及韋提希、諦聽諦聽、善思念之」（聖典一〇〇頁）と、定善示観縁と同じような書き出しです。九四頁の最後の行にも、「仏告阿難 及韋提希、諦聽諦聽、善思念之」とあい響きあっておりますが、だから諸師方は華座観の最初のところは、これはこの後の浄土の正報ですね。ここからは仏・菩薩が観じられるわけですから、浄土の正報を観ずる序分であると。定善示観縁のほうは浄土の依報、浄土の池だとか大地だとかを観ずる序分だと。依報の序分、正報の序分、そういう言い方をしておられます。しかし善導大師はそこらを序分と見ずに華座観とご覧になります。諸師はその後に出てくる住立空中尊というのを華座のはたらきとして見られる。そこところは序分だと。つまり諸師は、「仏、韋提希に告げたまわく、かの仏を觀んと欲わば、当に想念を起すべし」（聖典一〇一頁）と、ここから華座観とみるのです。それまでは序分だと。正報の序分ですね。最初の定善示観縁は依報の序分と。しかし善導大師はそういう諸師の見方を破って最初から華座観だと。で、そこに注意されますのが、華座観の最初の、

仏、当に汝がために、苦悩を除く法を分別し解説したまうべし。汝等、憶持して、広く大衆のために分別し解説すべし。（聖典一〇〇頁）
 という言葉ですね。「汝」という言葉は、前の「汝はこれ凡夫」という言葉に響きおうているのでしょうか。しかもここでは「汝がために、苦悩を除く法を分別し」という苦悩という言葉が出てくる。その苦悩は自覚された苦悩です。前のほうでは「汝はこれ凡夫」とうながされているのです。ここでは凡夫としての苦悩をかかえているのです。苦悩を自覚してきているものが日想観から宝楼觀までの浄土の觀法です。浄土を觀ずることによって逆に機の深信、逆に自己を見いだしてきた。その苦悩の自覚が住立空中尊を仰がせしめる。

■ 韋提希の苦悩の深さに応えて仏は立っている

つまり、これは住立空中尊というところで、何度も言いますように、三昧に住しておるべき仏が立ち上がっている。そういう仏としての輕挙をあえてさしているのは、三惡の火に臨々として入らんとしている韋提希のすがたによるのでしょう。この一瞬を逃したら三惡の火に沈むほかない。その韋提希の苦悩の深さに応えて仏は立っているわけです。「立撮即行」（真聖全一・五一四頁）です。住立空中。立ち上がっている仏のすがたです。そこに、「三惡の火 臨臨として入りなんと欲す」（同頁）という、それは仏の見た韋提希のすがたであり、同時に住立空中尊を仰ぎ見る韋提希の自覚なのです。苦悩の内容です。善導大師の『觀經』觀というのは、実業の凡夫韋提希の上に人間の事実を

みる。そこからずつと仏教の歴史が見直されてきたということが、この善導大師の古今楷定の意味であります。いろんな面でいろんなかたちで、善導の『観經』観がこの『観經疏』の中で出されています。そういう古今楷定というものの貫く意義だといっていいかと思えます。

■「この經に依って」とは「本為凡夫」の仏教史観

ですから、もとに帰りますと、「この經に依って」ということは「本為凡夫」の仏教史観によるということです。この經に依ること、この經に依って仏教を信ずる、この經に依って信ずるということは、最初に申しましたように、『観經』によって説かれている定散二善の法によってということではない。それはもう前に出ている第三の深信がそういう定散の二善に依るということをいっている。

第六の深信にあるのは、經に向かうこちらの視点と申しますか、姿勢ですね。そこに実業の凡夫の上に自らをみるということです。「この經に依って深信す」ということは、韋提希を自らとして、藤元君は善導大師が韋提希を、韋提希という一人の人間観の中に自分を見ていたと指摘してくれておりますが、そのことをわれわれに勧めておられるのでしよう、「この經に依って」ということは。

仏教をどうみるか、そこに善導大師の言葉では、仏語というものを「仏はこれ満足大悲の人なるがゆえに」（聖典二一六頁）という言葉がございますが、これは最初に言いましたように、別時意の難に対する応答ということがございまして、そういうニュアンスが強いのですが、しかし、そこに「満足大悲の人」という言葉が出てきますのは、凡夫ということに對置しているわけです。「満足大悲」、大悲を満足するというのは、どういうことかという、存在の全肯定ということです。およそいかなる存在であれ、それが衆生であるかぎり、それを捨てずという、つまり存在の全肯定でしょう。すべてを肯定する。満足大悲者とは存在の全肯定者です。すべてを肯定するものです。逆に申しますと、満足大悲者を仰ぐということは、まさに自分を三悪の火に臨々として入らんとしているものとして見いだすということです。自らが三悪の火に臨々として入らんとしているもの、そういうことを抜きにしたら満足大悲ということは意味がない。満足大悲者ということがうなずかれるのは、こちらからは一步も足が出ないものにとつてでしょう。こちらから一步も足が出ないものにとつて、仏はこれ満足大悲者ということがうなずかれるのです。

■ 諦語・実語・時語

ですから満足大悲者ということは、仏の衆生に対する全肯定だ、絶対肯定だ。衆生からいえば仏を満足大悲者としてみるということは、仏の絶対肯定です。仏への絶対帰依です。仏を満足大悲者としてみるということは、こちらから条件はつけられんということです。そこに「実語なるがゆえに」とありますが、これも何度か申しましたが、実語というのは『十地經論』などに正語の内容として、諦語・実語・時語、こ

の三つの条件をそなえた言葉を正語という。諦語は真実を言い表している言葉、真理を言い表している言葉です。だから諦語は法の深信にかかわるのでしょうか。法にかかる。それに対して実語は実意のある言葉です。満足大悲の言葉です。つまり機の深信にかかわる。だから諦語は法を明らかにする言葉ですが、実語は自分を手渡す言葉です。本願の満足大悲の言葉です。本願の言葉というのは、仏が仏を、仏自身を衆生に手渡す言葉です。誓いなのです。

しかもさらに時語、時にかなう。時という問題です。人間は時において具体的なのです。ですから諦語は真理、実語は自己を手渡す言葉です。時語というのはまさしく配慮です。語るべき時、語るべきところを配慮する。そういう言葉だけが正語です。つまり人を生かす言葉となる。正語というのは人を生かす言葉です。人を生みだす言葉です。ですから、そこにわれわれがそういう実語、満足大悲の言葉を信ずる、本願を信ずるところにたまわる現生の利益、現生の利益というものは存在への勇氣、存在への情熱をたまわる。現生の利益とは自己が自己の存在への勇氣をたまわる。情熱をたまわる、そういうことでしょうか。「この経に依って」ということで、私はそういうことを思うわけです。だいたい第一の深信が機の深信、第二から第七までが法の深信と古来科文されますが、どちらかといえば第六は機の姿勢にかかわる、そういう意味が私には思われるわけがあります。

質疑

宮城 前回の藤元君のところでもわからないところがあった。「七深信の一番最後に「深心の深信」という言葉がありますね。「深心の深信は決定して自心を建立せよ」と。これが深心といわれるものの結論であります」と。深心の結論……。このことと深心の結論が自心を建立すること、それが「定散自力の心」であり「自性唯心に沈む」と。「ですから自心を建立するところが結論だ」ところは「定散自力の心」であるとか「自性唯心に沈む」ということは、まさしく宗祖が「信巻」に批判された、ともに自心の問題なのであります」となると、どうも……。しゃべっているその言葉を書いてしまうと、逆に聞こえることがあるから……。彼のことやから深い意味で読んでくれたのかもわからないが。それにしてもよくわからない。宗祖は第七深信だけは「化身土巻」に引いているわね。

問 前回の講義で「信巻」では自性唯心として、そのことを批判されている。ところがそれに対して、いまこの深心釈の最後は自心を建立するということが結論だと。その提起でよくわからなかったのですが、ただ問題性からいえば、「信巻」では自性唯心として批判的にいわれ

ていることが、ここではむしろ七深信の第七に、「また深心の深信は決定して自心を建立せよ」と。そのこととの対比といえますか……。その後は僕のノートでも深心ということの釈に入られて、深心というは浅い心に対して深い心でない。深いというのは深く信ずる心だとおっしゃった。そのような展開です。ここで、藤元先生は、あくまで『愚禿鈔』の自心を建立せよという、この言葉が重い課題を背負っているというところをおっしゃっておられる。

宮城 「せよ」という、これがひっかかる。そこをもう少ししゃべってもらわんといかん。

問い そうですね。むしろだから『愚禿鈔』では肯定的に出してあり、「信巻」では否定的に出されている。『愚禿鈔』ではかえって……。これを結論というのは、七深信の結論は自心を建立することにある。そのこと自体については、そういう提起は後の話の中でもおっしゃらなかった。それで僕もそのへんひっかかっておったもので、後の質問で言ったら、急ぐなどいわれて……。

宮城 急ぐなど言うんやから、やってくれるんやろ。(笑)

問い 前回、聞いたのでは七深信とは善導はいっていない。むしろ一者、二者というかたちでいわれているから、第一と第二の一、二であって、あとの残りはそういう意味ではないのであって、親鸞があえて三、四、五、六、七と印を立てた親鸞の課題、そういうことのほうがむしろ中心課題としてあって、深いというのはそれがたんなる深層心理ではないのだと。むしろ信というものを構造的に明らかにされたと、そういう話でした。

宮城 これはまあしかし、後の第五深信についての三遣とか三随順とか三是名とか、というのは『観経疏』自体にはそういうのではないわけやわね。それを宗祖は『愚禿鈔』で三遣・三随順・三是名とたてていられるわけで、『愚禿鈔』全体を貫く、宗祖が『愚禿鈔』を書いておられる意図というものがからまってくるように思うがね。七深信のところだけだなし。

問い 今日の講義のところで「第三には「決定して『観経』を深信す。」とあることと、「第六には「この經に依って深信す。」と。簡単にみた場合には、この後の、第六の「この經」は『観経』であると。そうすると、同じことが二度出ていることになるのですが、第三の場合には『観経』そのものということであって、むしろ第六のほうからいえば『観経』によって明らかになるところの、先ほどの話から言いますと、凡夫という課題を機の課題として、このことを『観経』に依って深信すると。先の第三は、法と機と分けてみてよろしいわけですか。

宮城 二一六頁の一行目から先ほど少しふれましたが、それが第三ですね。ここでは、

「また決定して深く、「釈迦仏、この『観経』に三福・九品・定散二善を説きて、かの仏の依正二報を証讀して、人をして欣慕せしむ」と信

ず」と、これが説法の内容でしょう。その説法の内容を信ずるのでしょう。説法の内容において『観経』という經典が深信される。それに對して第六のほうは、その意味で前の第五の「仏教に随順し、仏意に随順し、仏願に随順す」と、そういうものをうけて『観経』というかたちで展開している仏願・仏意・仏教ですね。つまり、そこに先ほど言ったことといえば善導が見た仏教史観です。『観経』にまであらわれている仏意に随順していく。『観経』にまであらわれた仏意によって行じていく、ということをおもうわけです。行者の姿勢ですね。行者の歩みの姿勢にかかわって第五・第六が出てきた。

問い そうなった場合に、第三の「『観経』を深信す」という、この内容を包括して……、いまの話だと。むしろ第六のほうが仏教なり、仏意なり、仏願という意味までもつとすれば、むしろ第三のことからは第六に重なるというか、そういうことにならないですか。

宮城 重なるということからいえば、当然重なっている。ちょうど藤元君が言ってくれている、善導の見た『観経』、つまりそれは実業の凡夫韋提希に自分をみる。そこに身をすえて法を聞くと。そのことやと思うけどな。どこに自分をすえてみるかということがある。

問い 二から七までというのは、法の深信の内容でしょう。そのこと自体は『観経疏』での「一つには」「二つには」といわれているのは機の深信、法の深信といわれ、あとは「また」という言葉で続くわけですから、だから第二の深信が展開していったものでしょう。それをとくに宗祖が三、四、五、六、七と、あえて独立させて七深信とされている。そのことを今日の……。

宮城 つまり『観経』の場合は善導の、たとえば欣慕せしめる、「人をして欣慕せしむ」経だと。『弥陀経』のほうは諸仏が証讚したもう経だ。つまり諸仏の証讚に遇う経であり、欣慕の心を引き起こせしめられる経だ。そこに欣慕の方便に遇い、諸仏の証讚に遇うていくということでしょう、「観経」を深信する、「弥陀経」を深信するというのは。その欣慕せしめられ、諸仏によって証讚し、証劬されている、その自分はどこにおるかということになると、「この経に依つて」という、この言葉のね、実業の凡夫に展開を思うのです。そうしないとどうにも、それこそ第六と第三が同じことになってしまう、どっちにくつつけるにしても。第三を第六にくつつけるにしても、第六を第三にくつつけるにしても、なんかやっぱり違う。違う一点は『愚禿鈔』の文によるかぎりは「依つて」という言葉しかないわけです。「依つて」ということは歩み、実践にかかわる言葉です。

問い 第三以降というのは、そういう深まりをもつというか、そういう展開であるとするなら、それこそ自心建立が結論。

宮城 そうそう、だからそれで非常に気になるんや。後はそのところはわからないことや。「化身土巻」「信巻」で批判されている。しかもそれを一方では結論としてとどめると。自心を建立せよ、なんちゅうね。

問い これはどうなのでしょうかね。展開していることからいえば、いわゆる一から七まででしょう。この仏語ということが、宗先生から指摘があったのですが、いわゆる先の『大經』『觀經』『弥陀經』をおさえた一貫した言葉だと。そういうことであれば仏語を「この經に依って深信する」と、そういう展開ではないのですか。

宮城 だから仏語を「この經に依って深信する」ということはどうということなのだ。

問い いわゆる第三の『觀經』と第六の「この經」の『觀經』という、そういう対比的な（対比ということではないのですが）ことではなくて、つまり「この經に依って」ということは、仏語の実践的な歩みとして『觀經』による。実践的な歩みというのは『觀經』によって深信するのだと。

宮城 仏語のか。仏語をだろ。だから仏語を深信するということにかかわるのだけれども、それを『觀經』に依ってということは、実業の凡夫というところに身をおくということにつきると。そのことのおさえでないかと思う。だから諸師の、だいたい一般には別時意の難にこたえるということがあって、經典の言葉に依れと、論の言葉に依っちゃいかんと。だから直接的には「この經に依って」ということは論に依るなど。つまり同じ下品下生の文をおさえて『撰大乘論』では、それは別時意を説いているのだとおさえるのです。だから『觀經』の經文そのものは、そこでそれがあるのだということを書いてみると。その場合にどっちをとるかということ、經文に依れと、それがふつうの見方ですね。第六深信の背後には別時意の難があるのだと。

別時意の難というのは、經文と論文との食い違いにある。撰論派は論文によって經文を解釈した。それを善導は經文に依れということを書いておる。これはだいたい講録なんかに出ていることです。それを出ないわけですね。そのことをもう少し押していくとか、ある意味でいいますと、宗祖にあって、やはりそのことをいわなければならぬということがある。ある意味で別時意の難を克服された宗祖の時代にあつて、「この經に依って深信す」ということをいわなければならぬことがある。諸師の説明では、ただその時代の話になつてしまつてしまう。

問い 三依ということを実践、歩みということではいわれましたが、そうしますと、第三の「『觀經』を深信す」というこの『觀經』を深信するというのは、そういう実践とか歩みというものではないところで『觀經』を深信するということですか。

宮城 そりゃ、深信するということは実践だから、おっしゃるとおりだけれども、先ほど言ったように、第三の深信というのは、どこまでも仏願の欣慕、欣慕の心を深信するということでしょう。「化身土卷」にありますね。欣慕の心、欣慕の情ですかね。つまり「仮令の誓願、良

に由あるかな」（聖典三四三頁）と。あれです。つまり「良に由あるかな」と深信するのです。『観経』が説かれ欣慕せしめられている、仏が欣慕せしめずにはおかない、そのゆえんを「仮令の誓願、良に由あるかな」と深信する、それが第三の深信でしょう。『観経』を深信するというのは、その欣慕の情を深信する。一口でいえば定散二善を説いて欣慕せしめる。だから一つ気にかかることは、この『愚禿鈔』では、『観経疏』の「この経に依って行を深信する」といつてある、その「行」というのは削つてあるということですね。

問い むしろこの「行を」ということが実践ということでは。

宮城 僕は逆にならないところに、仏者の姿勢そのものを正すという響きを感じるわね。「この経に依って行を深信す」となれば、『観経』の中の……、『観経』という……、何か話がせまくなるような感じが僕にはするのですね。「行を」という言葉を削つてあるところに、仏者の姿勢全体にかかるものとして説かれているということを感じる。

ですから、あとの「六即」だって、法をうけたものの、法を聞いたものの言葉に対しているのでしょうか。その言葉が「もし仏意に称えば即ち印可して如是如是と言う」と。これは仏言に生きるものの言葉です。法の言葉、仏言に応答する言葉を、それが、「もし仏意に称えば即ち印可して如是如是と言う」と、「もし仏意に可わざれば即ち汝等が所説」と。このように「汝等が所説」でしょう。『観経』を深信するほうは『観経』の説法をして、もちろん仏言ですわね。その仏言によって生きていく。生きていくということは仏言も表現していく。その聞いたものを表現していく言葉に即して六即とか、無記・無利・無益とかとあるのでしょうか。そこなのではないでしょうか。『観経』の説法の内容なら六即なんて出てこないのでしょうか。どこまでも行者の姿勢を正すと……。

（一九七九年十一月）

第十講

第十講

七深信者

第一深信、決定シテ深信スル自身一、即是自利信心也

第二深信、決定シテ深信スル乗彼願力一、即是利他信海也

第三決定深信『觀經』一

第四決定深信『弥陀經』一

第五唯信二仏語一決定依レ行

第六依二此經一深信

第七又深心深信者、決定建二立一自心一

七深信とは、

第一の深信は「決定して自身を深信する、」すなわちこれ自利の信心なり。

第二の深信は「決定してかの願力に乗じて深信する、」すなわちこれ利他の信海なり。

第三には「決定して『觀經』を深信す。」

第四には「決定して『弥陀經』を深信す。」

第五には「ただ仏語を信じ決定して行に依る。」

第六には「この經に依って深信す。」

第七には「また深心の深信は決定して自心を建立せよ」と。

(真聖全一・四六七頁)

(聖典四四〇頁)

—

先回、宮城君は第六深信を取り上げて講義をされておられたようですが……。七深信というのは、これは七種の深信という意味では

ないのであります。一種、二種という、信心の種類をあげたものではない。だいたい『愚禿鈔』自体は、これは最初から申しておりますように、求道というものの構図でありますね。だから表現が図式的にあらわされている。図式的になつているのであります。図式的になつていっていることは、全体構造を把握するという全体認識ですね。信仰の全体構造というものを明らかにされておるわけです。

これはたとえて申しますと、善導大師の二河譬というのがあります。信心を守護するために説かれた譬喩であります。信心を守護するということが、そこにはご承知のように、浄土願生の行者の信仰体験の全体像が示されているわけです。たとえていえば、そういうものでありますね。

■ 頭愚禿心

『愚禿鈔』と、こういいますが、それは親鸞聖人の宗教体験を、文字どおり愚禿の心をあきらかにする、愚禿の心の全体をあきらかにする。だけでも、その愚禿の心の全体を、親鸞は勝手に解釈してはいません。そこに賢者の信を聞いてということがある。しかし賢者の信を聞いて賢者の信にしたがうというようなものではない。愚禿が心を頭すという場合、あの頭という字は非常に自信にあふれた表現であります。賢者の信を聞いて賢者の信のごとく信心しているというような、そんな消極的なものではない。むしろ賢者の信を破って自らの信をあきらかにするというような意志を表白したのが頭という言葉であると思います。これは『頭浄土真実教行証』という、浄土真実の教行証をあきらかにするというのでなしに、愚禿の心をあきらかにする。御本書の場合は、やっぱり文類によって、つまり七祖の聖教によって浄土の真実をあきらかにする。歴史の伝統によるということがあります。

歴史の伝統によって文類するということがあるのですけど、『愚禿鈔』の場合は、むしろそういう伝統を破って愚禿の心をあきらかにする。ですから、その破ると申しましたが、自分勝手に破るというものではない。むしろ善導大師の三心釈によりながら、善導大師が言い表そうとして言い表しえなかったもの、善導大師の言葉では、むしろ善導大師の真意が明らかでない。善導大師によって善導大師の真意を、愚禿の体験とおしてあきらかにする。それほどの権威を示しておるのが『愚禿鈔』の姿勢だと思えます。

ですから、ここに七深信とありますが、こんなことは善導大師はいうていないわけです。善導大師は深心釈の最初に「また二種あり」という言い方をされて、そして後の七深信というのは、その二種の深信を敷衍するようなたちで展開しておられる。それを、第一、第二、第三、第四、第五、第六という、これは親鸞聖人の表現のしかたからいえば非常に変わっているのです。第一というのは次第です。七深信というのは七種ではない、次第なのだ。第一、第二、第三というのは信仰の弁証なのです。

だから、七深信というようなものから、ご承知のように親鸞聖人の三願転入というものがありますが、これは信の展開というより願の展開で、親鸞は自らの宗教体験をあらわしている。信の展開ということになりますと、私はこういうところにヒントがあるのではないかと思うのですね。信仰そのものが展開するのでしょうか。それは信心というものは生き物です。信心というものが生き物であるかぎり、生きるということとは生成する。成長するのです。それが第一、第二というような、次第でもってあらわされたゆえんであろうと思いますね。

これはずっと前から納得いかないのですがね、善導大師は非常に二種というのが好きなのです。「二種あり」という言葉がですね。分析でしょう。至誠心も二種、「真実に二種あり」と。真実に二種ありと、そんなバカなことではない、真実は一つなのです。そうでしょう。一つの真実をなぜ二つにするのか。深心もまた「二種あり」といいますね。これはおかしいのでしょうか。

ふつう二種深信といいますが、僕はあの言葉は嫌いなのです。善導大師の言葉かもしれないけども、本来、真実といっても、それは一心なのですわね。浄土の一心です。願生の一心です。その願生の一心に対して、二種の信ありというような、これはようわからん。安田先生あたりは、二つにすることによって一つを明らかにするというような言い方をされるのですが、いささか詭弁になるのではないかね。とくに深心というような言葉ですね、深い心と。深いということとは二種あるから深いのでしょうか。一種ならば深いも浅いもない、浅深を超えているのでしょうか。だけでも、どうも納得いかないのは「二種あり」という言葉を機法の二種にしているでしょう。機の深信とか、法の深信とか。曾我先生はとくに機の深信ということを喧しく言われた。それは、僕はようわからのですがね、本来はどっちも機ではないですか。信心であるかぎりどっちも機でしょう。どっちも機であるのに違いないのでしょうか。これは言葉で表現できませんが……。だから清沢先生なんかは、機とか法とかという言い方を避けておられる。これは何か言えんのですけどね。たとえば、この二種の深信を述べられたすぐ後に、

今この深信は他力至極の金剛心、一乗無上の真実信海なり。
(聖典四三九頁)

という言い方をされますね。「他力至極の金剛心」と「一乗無上の真実信海」と二つに分けておられます。文字どおり機と法なのです。親鸞聖人のお言葉でございますが、機法二種深信というと、われわれは何とも思わずに機法二種深信と平気で使っております、それを何で機法二種深信だと。深心とこういえば、全体が機の深信でないかと、こう言いたいわけなのです。それは、たとえば信心を信ずる心と読む場合と、まことの心と読む場合がある。まことの心と読むときには如来の心なのです。信ずる心と読むときには衆生の心です。こういうことなのです。

だから深、深いという「深信の心」だところいつておるところに……。われわれの念仏の心というようなものが衆生の心というだけではなしに、信心において如来に通達しておる、如来を受胎しておるという意味をもつわけです。信において如来を受胎しておる。心は衆生のものなのです。心は衆生のものだけでも、その内容は仏のものです。衆生心が如来の全体をわがものとするのです。

「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなり」というのは、親鸞一人において方法を撰取したのです。道元の「万法を撰す」という言葉がありますが、万法というのは七祖の信心を親鸞一人のものとするということでしょう。こういうことは大事なことでだと思ふのです。だから機法二種の信心というのではない、機法一体の信心と。まあこれは西山の言い方ですけれども、そういうたほうはつきりする。機法二種の信というものではない、機法一体の信だと、こういつたほうはつきりする気がしますね。だからどうも「二種あり」という言葉には僕は抵抗を感じますね。ですから七深信に入りますと、第一、第二といえますね。これは明らかに二種の深信というものに内容を……。第一、第二になっているでしょう。二種ということではない。だからそういうことから言いますと、この七深信をひとつひとつに、バラバラにしちやいかんですわ。ほんとうは宮城君が第六やつたから僕は第七をやらんらんとこやけど、どうも納得できんわね。あいう取り上げ方がね。せつかく宮城君がやつてくれたのだけどね。自己関心から取り上げてはいかないわね。そうではないかね。こない言うときや、またこの次に宮城君は何とか言うだろうけど。藤元ああ言つたけども、ありや怪しいと。だから気のはあなた方やね、せつかくここまですすんでいるのにまた元に戻るのかと。そやけど永遠にそうなるのではないですか、元に戻る。

仏教では問答というようなことをいいますね。論という場合、優婆提舎という言葉がありますが、その優婆提舎というのは、ある意味では自問自答でしょう。論と、論議と翻訳しますが、優婆提舎というのは漢民族にとつては問答ということでしょう。キルケゴールは問答ということを反復という、ヴイダーホールリンク (Wiederholung) です。ヴイダーホールリンクという言葉は榊田啓三郎ですか、あの人が反復と訳したのです。

相続心という言葉があるでしょう。相続する。続くということです。続くということが大事ですわね。こんな会でも、大地の会なんて大きな名前がついているけど、細々と続いているということ、続くということが大地の意義です。大地だから広く大きく、多くたくさんの方が集まるといふ、そんな意味をもつ必要はない。続くということが大事だ。雨が降ろうが風が吹こうがなくならん、続くのです。続けるということとです。続けるということが真実を明らかにする、真実であることを証明するのです。だから相続という言葉が一番的確なのですけどね。ヴイダーホールリンクというのを反復と訳している……。どうも訳すと具合が悪いね。反復というのでなしに、大谷長という人がいますが、キ

ルケゴールの学者ですが、あの先生が、受け取り直しと訳している。いい訳し方ですね、受け取り直しと。つまり伝達と、こういうけどね、伝統ですわね。

■ 伝統とは自分のものとして受け取り直す

伝統というようなものは、ただ師匠のもっているものをそのまま受け継ぐのではない。受け取り直すことによつて、はじめて自分のものになる。親父のものを貰うて、親父のものをじつとかかえているというなら、自分のものにならないのです。法というものは、受け取つてそのままおいておつたらそれは法ではない、習慣です。それは死にものです。それは伝統ではない、そういうものは。伝統ではなくて骨董品です。なんぼいいものでも、自分のものにならない。自分のものにするときには受け取り直すということがある。自分のものとして受け取り直す。つまり主体化や、主体化されるところに伝統はない。

だからこれをよく読んでみますと、七深信というのは親鸞が善導大師の信心を受け取り直したのです。ただ整理したというものではない。『教行信証』とは随分違う。文類として集めたというものではない。親鸞自身の精神として主体化しているのです。だから『愚禿鈔』なのです。

親鸞の信をあらわすのだ。責任は我にありと。『教行信証』のときの責任はいった人にある、ただ集めただけやから。『愚禿鈔』は、『愚禿鈔』に語られる信の責任は我にありとということです。善導の言葉であろうと、それはたんに善導の言葉ではない。私の問題なのだ、私の責任なのだ、こういうことではないかね。

で、そこに信心を次第、第一、第二というように次第、次第にあげておられるが、それは信心の次第だ。最初に言いました弁証すわ。信心の展開です。段階とはいえんですわね。段階というのではない。やっぱりひとつひとつ完結していく。ひとつひとつ完成していく。いろんなことが問題になって頭の中がこんがらがっておりますが……。で、まず最初に出てくるのは、第一の深信ですね。第一だ。

二

病気になるや身体が悪うなるだけやないね、頭も一緒に悪うなる。わかっつて動かん。わかっているんやけど動かんということがあるね。わかっつちやいるけどやめられんということがあるが、そうやない。わかっているのだけど、それが言葉が……。こういうことはもうろくして

きよる前兆やろかな。(笑) どうもいかんね。今日でも役宅に歩いて帰ってもうろうとしていた。教研を早く引き上げて、早う今夜の『愚禿鈔』をね……。松林君が言うてくれたとき、僕はやれるかなあと思ったけど、『愚禿鈔』だけはやりたいのです。他のものはやりたくないのやけど。他のものは何もしようないが『愚禿鈔』だけはやりたいものでやりますというて、寢床で電話をつかまえた。そしたら、何でしたら宗さんに代わってもらいますというておったので、いや宗さんにやらさへん、俺がやるというて、その元気だけはあるんやけど。いざとなるとさっぱりあかん。やっぱりあかんのやね。人間というのは。体力ですよ。思想というものは非常に体力を要求するんやね。今になって僕は京都に出てきたのは間違いだと思ひだしたね。教研に来たの。ここで僕はだいたいおれんを損した。安田先生あたりに騙された、勉強しに行くのだからってね。安田先生なんか教研においたらどうかね。とつてもおれんわね。勉強するところではないわね。なんやこき使われて雑巾みたいになった……。そしてね、三帰君は「先生、十八日まで休んでもらうとつて結構です」と言ってくれたのだけど、松林君が『愚禿鈔』をやるといつていたものだからね……。

『愚禿鈔』ほど力を要求するものはない。『教行信証』の場合には気楽なのです。『愚禿鈔』だけは……。「惟みれば」という場合にね、思惟の惟の字を書くわね、だから見たやつを解釈しとつてもだめなのです。見たかぎりのものをもう一つ押し破つてみるとわからないようなものがあるでしょう。しんどいのです。

だから病気で寝とつて本を読むというような、そんなことできんですわ、これは。そうすると、こういうところへ無理矢理にでも引つ張り出されてやらにやできんものですわね。僕はようやくわかったのは、曾我先生が『愚禿鈔』は私の手におえませんかと言われた意味が。金子先生が、『仏座』に『愚禿鈔』の講義を掲載することを曾我先生に求められた、だけど曾我先生は新潟におられたのです。するとね、田舎おるとね、イヤなものはやる気にならないのですわ。引つ張り出されてね……。それでやれなかったんやろうと思うがね。松林君に感謝しているわ。(笑)感謝はしているけど、今日出てくるとき寒かったね。

『愚禿鈔』というのは、しんどいけど読まなならない。だから分量でいうと、『愚禿鈔』は上下二巻にするほどの分量ではないでしょう。ごくわずかなものだ。しかし内容からいうと『教行信証』の何倍もあるわね。これはね、だいたい講義するようなものではないね。だから講義を聞いたつてはおもろくないのです。

聞かな読めんけれども、聞いたつては『愚禿鈔』のおもしろさなんて出てこないのではないかね。やっぱり自分でわからないやつをせせり出すんやね。魚のアラというのがあるやろ、アラだきというのが。あんたらアラだきといったら安ものやと思うているけどね、アラだきが一

一番うまいのです。一番おいしいところが……。黒田君なんか北海道に育ったからアラだきなんかわからないわね。（黒田 食べてましたよ。）食べたってわからんやろ。蒲池君なんかは川魚しか食つとらんから、まったくわからないやろ。しゃぶるんやね。つまり、あそこは一番おいしいところなのだ。「鮓の縁側、月桂冠」というやろ。鮓の縁側といっても知らないやろ、縁側が一番うまいんや。ヒレと骨との間にあると、薄い身ですわ。ほら一番おいしいところや、魚で。君らコマージュシャル見んかね、テレビの。テレビの中身なんかあまりおもしろくないけど、コマージュシャルが一番おもしろい。

「鮓の縁側、月桂冠」といいよるやろ。君らはそれを知らないからね、魚屋行つたつて一番うまいとこ取られてまいよる。魚屋が一番うまいとこ喰いよる。それはアラです。アラというのはこれ（愚禿鈔）や。骨だけ。骨だけやけど、その骨のはたについている身が一番うまい。『教行信証』なんていうのはサシミみたいなものやないかね。（笑）（蒲池 骨つきのサシミでは……。）（笑）骨つきのサシミなんてのはない。一番うまいところは骨の周囲のところやね。アラだきのうまさかわからないかね。とうとう『愚禿鈔』をアラだきにしてしまった……。…。

三

■ 救われざる自己の発見

第一の深信というのは「決定して自身を深信する」とあります。「自身を深信する」と。これはたしか曾我先生が高倉会館でご講義なさったことがあるのですが、僕はあんまり読んでないからわかりませんが、これは前回に言いましたように「自身を深信する」というのは、二種深信の上からいうと、

「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなし」と深信すべし。（聖典四三九頁）と。つまり救われざるものの発見です。救われざる自己の深信です。救われざる自己を深信せよということですよ。

ここに「現に」という言葉がある。現というのは、ドイツ語でいうと、存在論的というのと、現というのは Da ですね。そこにあるものです。こういう意味です。存在論的というのと。しかし、ここで使われている「現」というのは、後に「曠劫已来」とあるでしょう。曠劫已来、常没常流転、出離の縁あることなしと。已来ですから、三世に救いなしということでしょう。

だから「現」というのは絶対現在だ。絶対現在という場合に、「現」というのはたんにものがそこに現前しておるという意味ではない。

「現」というのは、転回点だ。今というのは歴史的転回のときなのだ。今というのはただ怠けている今ではない。今というのは方向転換だ、方向転換をあらわすときなのだ。方向転換としてあらわれている時間なのだ。存在の転換です。そういう時間でしょう。そういう方向転換がね、救われざる自己の発見というかたちで生起する。つまり方向転換といたら、ぐるりと方向を変えらるというのでなしに、存在が立ち上がるのです。存在が生まれるのです。死んだものが目を覚ましてくるというような時なのです。『大経』では「爾時」という言葉であらわされている。「その時」という言い方であらわされている。

阿難が座より起ったとき……。阿難は『大経』で二へん起っているでしょう。序分で立ち上がって、それで途中で座つちやうんだね。それで流通分でもた、

汝、起ちて更に衣服を整え合掌恭敬して、無量寿仏を礼したてまつるべし。

(聖典七九頁)

と、阿弥陀仏に合掌拝せよ、といわれて起ち上がっている。それは途中でわからないようになったのです。おもしろいね。『大経』の場合には阿難に対して、下巻のところではむしろ弥勒が出てきますから、弥勒が対告になってきますから、知らず知らずの間に阿難は座ってしまったのでしよう。わからなくなったという……。

だから仏法ではわからないというようなことは何も恥やないのです。むしろわかったと言っていることのほうが恥ずかしいんやないかね。わからないと言っているときにはやっぱり成長しているのです。自分でわかっているときにはあんまり成長しておらないのです。ちょうど種を土の中に埋めるようなものだ。暗闇の中で人間の魂というのは成長するのです。わかっているときにはあんまり成長しておらないのではなにかね。だから阿難にふたたび起てと言われたときに、釈尊が弥勒に対して語られたことの全体が阿難のものになるのです。まあそれは余談ですけれども。

いずれにせよ、阿難が起ち上がるということがあるわね、「尊者阿難、座より起ち」と。こういうようなものがやっぱり方向転換ではないかね。魂の転換というのはそういうものでないかね。ですから救われざる者の発見というのは、救われた者の中にしかないのです。救われなことの発見ということはバカバカしいではないかと、こういうけどそうではない。救われざる者は絶望だと、こういうのではないでしょう。そこらあたりがキリスト教と違うのですわね。救われざる者は救われた者の中において発見されるのです。救われた者にあらずして救われざることの発見というものはあり得ない。だから救われざることの発見において至誠心を自覚しているのです。至誠心を主体化しているのです。救われざることの発見というかたちで救いを獲得しているのだ。救われたというかたちで救いをもったときには、それは・慢です。むしろ

る救いではないです。だから自利の信心というでしょう。ついでにいつておくけど、自力とか他力とかといわんのです。自力、他力というのはあんまり親鸞は使わんでしょ。七祖の伝統でも、これはご承知のように曇鸞においていわれてきたのですが、あんまり教学としていわんでしょ。

むしろ教学としては、自利・利他という概念です。救われざることの発見において自利の信心、救われざることの発見という、それは救いの内容なんです。救いというものの自覚内容です。さっき「現」ということを方向転換という言い方をしましたが、これはやっぱりなのでしょう、方向転換というのは、方向があつて方向を変えたというのではないでしょう。方向転換によって方向が明らかになった。人間というのはどっちを向いて生きていつていいかわからないものです。

■ 指方立相

そういう一つの方向を明らかにしている。善導大師の言葉でいつたら、「指方立相」という言葉がありますね。これはとくに西方と。西方というような言葉は、西方願生という。浄土願生というより西方願生という。西方願生というのは漢民族の独特の感覚でしょう。インドには西方というのはないのではないかね。つまり中国人にとって西方というのは、やっぱり西天竺です。こんなものは教学の分析概念の中から出てきたものではない。信仰の感覚ですわ。釈尊のおわす処という意味です。

それはおもしろいわね。親鸞聖人は曇鸞和讃ですか、

世俗の君子幸臨し 勅して浄土のゆえをとう

十方仏国浄土なり なにによりてか西にある

(聖典四九一頁)

と、それから、

鸞師こたえてのたまわく わが身は智慧あさくして

いまだ地位にいらざれば 念力ひとしくおよばれず

(同 頁)

という和讃をおいておられますね。

これは僕は、親鸞聖人という人はなかなか妙なところ目をつける人やなあと思った。けども、これは曇鸞の思想というものはそこでしょう。七祖の中で政治にもっとも直結した人というのは曇鸞ではないかね。直結しながら政治をやらなのだ人です。和讃をみますと、曇鸞大師というのは非常に蕭王にかわいがられた人ではないかね、「世俗の君子幸臨し」というような、あるいは「鸞公巖とぞなづけたる」とね。

玄忠寺の鸞公巖といって、すでに菩薩の礼をもってきたのでしよう。だけど、その和讃をみてもわかるように、国王というのは何かというと、とくに「世俗の君子幸臨し」とある、中国というのは中華思想でしょう。中国が浄土だといいたいのです。「世俗の君子幸臨し」と、支配権力にとっては、自分の目指している世界が浄土なのだ。なんで西方が浄土やと、わしのところよりええのか、こういうことではないかね。

「勅して浄土のゆえをとう 十方仏国浄土なり なによりてか西にある」と、論理に間違ったわね。十方仏国浄土なりでしょう。インド人にとっては十方仏国が浄土でしょう。十方仏国が浄土というのはインドの思想やないかね。なにもインドだけがいいといっておらない、ああいう意味が仏教のよさです。尽十方無碍光如来です。尽十方なのです。尽十方の尽を西方といったところに漢民族の感覚がある。やっぱり仏教がインドから中国を通ってきたということは大きいのですわね。とくに浄土の思想にとっては。「仏教むかし西天より興りて、経論いま東土に伝わる」（聖典七二五頁）というように、非常に大きな意味をもっているでしょう。中国を経由したということがね。安田先生が言われるように、日本の仏教にとって中国が原点だと、こう言われるゆえんもあるけれども、中国を媒介にしたという意味が大きいのではないですかね。西方というのは人生の方向ですわ。

尽十方というと、どっちにも方向があるのだから方向がないのといっしょだ。だからインドにおいては「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」というのは成り立たん。自己の形成に血道をあげた。救われざる者の発見というものが出てくるのは、我仏国にあらずと。浄土は西方遼遙の世界だという、その浄土に遠きものの自覚というものを生み出してくるでしょう。「鸞師こたえてのたまわく」とね。インドの仏教というのは、わが身が仏になっている。社会を変革するというようなものを生み出してくるでしょう。己れ自身を変革すればいたるところに浄土ありと、こういうようなものがインド仏教でしょう。中国仏教ではそうはいかない。中国の浄土思想というのは凡夫のさとりではない。

四

■ 親鸞聖人の人間観は凡夫でなく凡愚

ついでに言うておきますと、親鸞聖人の人間観は凡夫ではないのですよ。親鸞聖人の人間観は凡愚なのだ。凡夫ではない。たんなる凡夫ではない、凡愚です。愚禿の愚です。厳密には凡愚なのです。プロレタリアートというのは凡夫ではない、凡愚なのです。プロレタリアートというのは経済的な人間観なのです。しかし全体的な人間観からいったら凡愚ですわね。プロレタリアなんていうのは、そういう限定された経済観の中での人間観ではないでしょう。僕はプロレタリアというよりも凡愚という言い方のほうが好きですわね。好きと言ったら怒られるか。

だけでも、中国人にとつてはやっぱり凡夫だと思ふな。『観経』ですから。

汝はこれ凡夫なり。心想羸劣にして未だ天眼を得ず、遠く観ることあたわず。

(聖典九五頁)

というようなものではないかね。

浄土を観ることができんと。「不能遠観」です。どっちを向いても浄土を観ることができん。どっち向いても地獄しか観えん眼だと。そんなあさましい魂をもった者の考え方でないかね。だから西方ということは十方の中から選んだ西方ではない。いろいろ行くところはあるけれどもというような、西方も一つのいくところやというのではない、西方しかないのだ。

だから自分が方向を決定するのではない。方向が自分を決定してくるのです。菩提心の方向がわが身を決定してくる。だから菩提心以外のものによるのではない。菩提心以外のものが自分を決定するのではないのですよ。だから、ちよつと話が飛躍するかもしれんが、何か信心と努力を必要とせんというわね。金子先生は自力無効という言い方をされるし、安田先生は努力無効という言い方をされる。努力はいらないと、人間の努力によらないと、それはたしかにそうなのです。人間の努力によらないのです。それはたしかにそうなのです、人間の努力によらないのです。しかし人間の努力によらないけれども、努力せんでいいということではない。努力によらないのだ。努力のいかんに関わらないのだ。もはやそれは努力やない、自ずからなる力なのだ。自ずからなる努力ということがあるのではないかね。無理して努力しているのではない、自ずから努力している。己が分限を尽くしている。分限を尽くすこともないというのだったらね、西方はありやせんわね。努力せんものに限って努力した努力したというている。ほんとうの努力というのは、努力したなんて言わんのです。つまりそれを努力にやらないということです。努力によらないということは、努力せんということやない。それを誤解しちゃいかん。努力せんところには何にも生まれんわね。

たとえば有名な詩がある。誰の詩かよくわからないが「バラのはな」というのがある。言葉は忘れちゃったけれども、バラは理由なしに咲くという詩ですわ。理由なしに咲くのです。誰かに見られようとして咲くのではない。咲かにやならんと思うて咲くでもない。自ずから咲くのです。いかなる理由もない。そうでしょう。

バラはバラの花を咲かせることがバラのいのちなのだ。バラの花はバラのいのちなのでしょう。いのちが開いているのだ。それは何らかの理由があつて開くのではない。バラはバラであることによってバラの花を開く。それが存在の約束なのです。存在それ自身のもつておる約束性です。たとえば仏教で誓願というでしょう。誓いと。誓いというのは約束です。存在それ自身に約束、存在が存在しておるといふことは存

在の約束性によるのです。誓約です。

■ 自分の存在に対する約束を信ずる

本願というけど、願というよりも、誓願といったときには、願それ自身に存在の約束性という意味をはらんでいるのではないかね。願というのはたんなる希望ではないでしょう。存在それ自身の存在が存在自身に対する約束をあらわすようなもの、それが本願でしょう。「自身を深信する」ということは、そういう自分の存在自身に対する約束を信ずるとのことだ。僕はこの言葉が好きです。「自身を深信せよ」というのです。汝自身を信ぜよと。仏を信ぜよなんていわんわね。汝自身を信ぜよと。これは念仏の独自性でしょう。自分が信じられるほど豊かなことはない。人を信じたり神を信じたりするのではない、己れ自身を信ぜよと。これがもう基本ではないかね。「すなわちこれ自利の信心なり」ということが、やっと納得できるやないかね、自利の信心という言葉が。救われざることの発見において自身を信ぜよと、こうくるのだ。ふつうは救われんことを発見したら絶望するというけど、それは信仰というものを心理的に理解するからです。救われざることの発見、救われざる者の発見ということが転換だと、こういったのは、バルトの言葉ですが、バルトは救いの断念というわね、方向転換です。絶望というようなものではない。そういうのは心理的な内容のほうが強い、そうやないのです。存在論的な意味です。

つまり仏教の言葉でいえば落在という言葉があるわね。ハイデガーの哲学の言葉にゲラッセンハイト (Gelassenheit) という言葉がある。「放下」という言葉があるが、どうも感心せんね。清沢先生の落在という言葉のほうが的確ですね。落在というのは存在論的でしょう。絶望というようなものではないでしょう。認識論的な意味ではない。そういう信の構造なのです。

だから、そういう「自身を深信する」というのは、何ものも自身のほかに要求しないんです。自身が自身に満足するのです。「自身を深信する」というのは、自分以外のものをもって自分にしないということだ。ところが人間は自分以外のものを自分にしようとする。そりや自分に満たされん場合は、自分以外のもので自分を満たしたら自分が満足するかといったら、そうではない。自分がいよいよ自分以外のものに占領されてしまうから、自分がますます不満足になる。だから、清沢先生に「自己とは何ぞや」という言葉があるやないか。「自己とは他なし。絶対無限の妙用に乗託して任運に法爾に、此の現前の境遇に落在せる」と。これ機の深信です。そうでしょう。自身を深信する。

三世に救いなしと、こう言い切れたのだ。三世に救いなき自己を発見したときに、そこに自己ありと。他の何ものによっても自分を満たす必要のない自己が明らかになった。だから「自身を深信する」と、こういったときに、なんか自分というようなものを信ずるといふ、そんなことやない。自分を信ずるといふようなことやない。信という言葉の内容ですね。それ以外にないものです。

信というのは自分でつくるのではない。現前の事実なのだ。信ずるといふことは、信ずることもいらぬ事実なのでしよう。信じなきや出てこんというのではない。信ずる必要もない事実を信ずる。そうでしょう。自分を仏だと信じたり、自分を百万長者だと信じるのは、それは夢ですわ。自分を仏だと信じていることが信ではない、それは夢だ。信というのは、それ以外の何もでもない自己を自覚することです。絶対現実です。三世に救いなき自己を発見したら、それ以外に何も求める必要はないのでしよう。

■ 機の深信はもつとも健康な精神

僕はこういうところに健康な精神ということをおもうのです。何かね、機の深信の誤解があると思うのだ。救われざることの発見ということをお、なんか不健康なことのように思っているけどそうではない、もつとも健康な精神です。自分を自分以外のもので満たそうとするこのほうがはるかに不健康だ。これはまあ、私事にわたって恐縮ですが、私の姉が、私が病氣している間に死にましてね、姉は十年近くずっと病床におったのです。親父と同じように、親父も八年間病氣で寝とりました。それでね、亡くなってみて気がつくことは、身体は不健康だったけど精神だけは健康だったと思うね。

精神の健康を保ったのは、父も姉もどっちも俳句をやっておったからだと思うのだね。姉の最後の句というのが関俳連の賞をもらって、じつに皮肉だけれども亡くなった日に賞が届いたのです。長い間、逢っていないから、そんな句をつくっているとは知らなかったのですけども……。賞をもらった句というのは「鶉の花ほろほろ いのちの灯とろとろ」と、それだけの言葉でした。誰も知らないうちに、夜中のうちに死んだだけのだけどね、はたに家族の者が寝とって気がつかなかったそうやけど、肺氣腫みたいだったので、恐らく死ぬときにはずいぶん苦しんだらうと思うけれども、ぜんぜん知らないうちに死んだったそうやね。

僕はこの句を見て、人間の健康さというものは、なんぼ身体が健康でも精神が病んどつたら、健康な身体がかえって邪魔になるのではないかね。生涯、病身だったけど、健康な精神をもち続けていた。僕らより以上に健康だったような気がするのですがね。それはやつぱり俳句をつくっておったからだと思うのですね。俳句によって今いった「鶉の花ほろほろ」というような、もちというのは面倒な字ですけど、こういう字（板書）を書くのですけど。昔、鳥をひつつけて捕るやつやね。「鶉の花ほろほろ」ね、元来は鶉ですから粘いのです。粘いものでも花はやつぱりほろほろと散っていくのです。粘い木の花がほろほろと散っていくところに、自分が燃え上がって死んでいく、そういう運命を見定めているものの感情をそういう言葉であらわしているのでしょうか。

それに対して「いのちの灯とろとろ」と、これはまあ、いのちの灯というのは、そういういのちにどれほど執着していても、やはりいのち

はいのちですからね。そこに最後のいのちに対する執念みたいなものが、対象的に詠まれておる。そのことによって、決して絶望したりしない。そういう事実を冷厳に見つめながら、そのいのちを見つめていくことに満足している精神、そういうものがあると思うね。何も僕は姉の自慢するわけではないけど、そういう一つのいのちに対する姿勢みたいなのが、見られるように思われるのやね。

■ 落在する魂

だからここで、「罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなし」というと、もうだめだと、こういうものではないのでしょうか。そういう冷厳ないのち、透明な目で見抜いて、しかもそのことを、そのことによってかえって、落在しておる魂があるのではないかね、「自身を深信する」ということは。

五

それに対して、第二の深信というのは、

「決定してかの願力に乗じて深信する、」すなわちこれ利他の信海なり。

(聖典四四〇頁)

と、こうあるでしょう。この第二深信というのは、第一深信に対して第二深信の特徴は「自身」に対して、

「かの阿弥陀仏の四十八願、衆生を摂受したまう、疑いなく慮なくかの願力に乗ずれば定んで往生を得」と深信せよとなり。

(聖典四三九頁)

と、あそこに「かの」というのが二つあるでしょう。「かの阿弥陀仏」「かの願力」と。つまり「現に」とか「自身」という言葉に対して「彼」という言葉です。これは、「彼」という言葉は、伝統のもとはやっぱ『浄土論』にある。

「観彼世界相」と、彼の世界の相を観ずると。彼岸とか彼国と、願生彼国と。安田先生はとくに、この「彼」の一字に尽きるところいわれるのですが。それは、「かの阿弥陀仏」「かの願力」と、そういう言い方ですね。僕は第一深信を存在それ自身のもっている約束性と、そういうような言い方をしましたが、彼という言葉のあらわすのは、存在の約束性の客体化という意味をもっておる思想性です。だから「かの阿弥陀仏の四十八願」といった場合に、ふつう阿弥陀仏の四十八願でしょう。法蔵の四十八願を本質的におさえているのですけど、つまり成就の本願です。たとえば名号といった場合に、聞其名号、其の名号です。彼の名号とはいわん。それから六字釈になりますと、即是其行です。

その場合は彼の行ともいわんでしよう。すなわちこれ阿弥陀仏の行なりと、こういわんですね。阿弥陀仏をあらわすのに阿弥陀仏の行なんていわん、「其の行」（聖典一七六頁）だ。それから聞其名号といった場合には、彼の阿弥陀仏の名号という言い方はせんわね。彼の名号ではない。だから成就の行、成就の本願、本願成就して名号……、本願成就して阿弥陀仏となりたもうという場合には、みな其れですわ。

彼という言い方の場合には、逆に因位をあらわす。因位の願心をあらわす。そういうことがあるでしょう。だから問題は「かの願力に乗ずる」という言い方ですね。乗彼願力です。乗願力でなくて乗彼願力です。つまり法蔵菩薩の本願というものです。法蔵菩薩の本願に乗ずる。だから聞其名号といった場合には、ただ名号を聞くというのではない。その名号、名号において本願を聞くという意味がある。南無阿弥陀仏と云っているということだけではない。諸仏の名号において因位の本誓を聞く。仏願の生起本末を聞くということだ。だから私たちは平気で、これもなんですね、善導大師の特徴ですが、「乗」という言葉を使う。乗彼願力と。願力に乗ずるといいう言い方ですね。乗というのはふつうは運載の義でしょう。乗せて運ぶのでしよう。これは仏教の伝統的な考え方です。

あるお同行が「願力に乗ずるときとあるが、ご院さん、これはどないしたらいいのだ、お経の上に乗るのですかい」と聞かれたという話もある。・もつたいない話や・と、乗彼願力、乗彼願力と。・かの願力に乗ずれば・とお客僧がいうと、・もつたいない、もつたいない・と、・なんでや・という、・お経を広げて座るのですかい・と、魔法の絨毯みたいに飛ぶように思っている。それはつまり、われわれは言葉の概念を明確にしておらないですよ。「かの願力に乗ずる」というが、どう乗ずるのだ。概念が明確にならないままでわかったような気になっているから困るのです。

■ 如来が私を信じていてくださる、その信に乗ずる

そうではない、「かの願力に乗ずる」といったときには、願力がなぜ願力なのか、法蔵の願力が何によって成就したのかということでしょう。何によって願力になったのか。つまり法蔵の願力というのは衆生の……、衆生を救うというのではない、衆生を信ずると、そうでしょう。衆生のいのちを信ずる、自身を深信するのですから。衆生のいのちを信ずるといふことがあるから、その如来の信に乗ずるのです。如来が私を信じてくださっているという、その信に乗ずる、そこにわが信がある。

如来の信を利用するのです。その如来の信の告白が四十八願でしょう。努力というけど、本願というけど、本願というのは如来の信の告白でしょう。如来の信仰告白です。如来の信仰告白といったらおかしいが、如来が私を信じていることの表明です、宣言なのだ。その如来が私を信じていることに乗ずるのです。でなきや、乗ずるといふ言葉の意味が出てこない。私たちが如来を信ずるといふのではないでしょう。こ

それは如来が私を信じているということの発見ですわ。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなり」です。如来が親鸞を信じたもうことこの発見です。

その如来が親鸞を信じたもうことこの宣言が四十八願でしょう。そうでなきや、願が信を……、阿弥陀がわれわれを信じたもうことこの表明でなかったら、願は力にならないです。願力にならない。願は願文に終わる。そういうことが、第一深信、第二深信の……、非常に乱雑で、もっと整理する必要がありますのでしようけども、だいたいの意味はそういうことでしょう。第一、第二だけは、「第一の深信は」「第二の深信は」とおかれるのです。第三、第四、第五、第六、第七は、「第三には」「第四には」「第五には」「第六には」「第七には」と、こうあるでしょう。第一、第二によって二種深信の真意を、言葉を簡略にすることによって逆に明確にする。第一、第二ともに深信なのです。深信の全体を表明している。第三、第四、第五、第六、第七というのは信仰が……。なんていったらいいのですかね、如来の言葉、如来の歩みによって自らの信を展開しておく。こういうことだろうと思えますね。今日は時間がきましたからこれくらいにしとしましよ。

質疑

藤元 とくに、この七つの信心のうちの第五と第六と第七を親鸞は別に出してきた。われわれは第一、第二が一番大事やと思うているけど、親鸞において一番関心をもってはったのは第五と第七なのだ。そりやもう非常に詳しい分析をするでしょう。それだけにいい加減に読めんというものでしょう。宮城君は第六を大事にしたいというけれど、そうやないんです。

それは宮城君の自己関心です。親鸞は第五と第七を一番問題にしたのです。こない言うておったら来月に宮城君がまた何か言うやろ……。誰が考えたのかしらないけど、おもしろいね、宮城君がやり、宗さんがやり、僕がやり、お互いに叩きおうて、結局、何がなにかわからないでポカーンとしているのは君らや。(笑)

僕は第五と第七というのは、親鸞聖人が、端的に言えば、なぜ吉水だったのかという問題ね、親鸞聖人の信仰の問題関心、信心に対する一番の難点は第五と第七であった。重大な関心をあらわしているんやないかね。今度は僕はいつになるんかね。

— 来月も続けてやっていただいても……。

藤元 そんなことしたら宮城や宗さんに悪いわね。しかし命のあるうちにいうてくれよ。こんなのは一週間にいっぺんずつぐらいやったほう

がいいね。

問 いずれ第七深信のところ、いずれまたお聞きすることと思いますが、第一深信のところは「自身は」と、その場合は「身」となって、第七深信は「心」になっている。要するに言葉としては「自身を深信」し「自心を建立せよ」というような、第一深信を第七深信で完結するような、そういうふうな展開と見ていいわけですか。

藤元 そうです。

問 その場合、身と心の分け方はどういうふうな、その間に展開というか、転換というか、あるのですか。

藤元 そりゃ『観経』ですから。われわれの合理的な、近代化された思想の中では、身を成就することだけ、身を成就することのほうが優越的に考えられているが、そうではないでしょう。心を建立することのほうが大事です。身を成就することより心を成就することのほうが大事だ。身は心の媒介です。だから身は健康であつても心が不健康なら、身が健康であること自体、意味をもたない。

■ 身は魂の社会性

身は病んでおつても心が健康であるということが大事です。心を成就するということ、それを「自心を建立する」という言葉であらわしている。しかし人間の心はただ心でもっているのではない。身によつているのです。心は。身を媒介にせんと。身というのは魂の社会性でしょう。身をもたんだら魂はフワフワ、フワフワしているだけだ。成就せんわね。身をもつたということが心が……、心が身によつて成就する。社会性ですわね。しかしその心は身を破るような心でなければならぬわね。身に止まっているような心ではだめや。建立するということですね。

問 そうすると、自心を建立するということはどういう意味ですか？

藤元 親鸞聖人は自性唯心に沈むというようない方をされますが、「自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す、定散の自心に迷いて」と。あそこに自心という言葉を使つてある。それは、迷う自心もあるけれど、迷わぬ自心が大事なのだ。そうやないかね。自性唯心に沈むような自心やからあかんです、金剛の真信に昏いのだ。自性唯心に沈まん、定散の自心に迷わんと、そういう自心があるんやないかね。現実に振り回されているような信仰は……。

現実を破つて、現実を变革するような自心が要求されているんやないかね、信心というものは。こないだ小笠原亮一先生が来てね、あの人はクリスチャンですから……、話しとつて、なるほどそういうところに僕らの考え方と違いがあるんかと思つただけだね。

学校教育という問題で、現在の同和問題での同和学習についてですが、同和学習というのは、同和学級ですか、小笠原亮一先生は被差別部落の子どもたちに一生懸命に勉強を教える、能力をつける、ああいう問題に私は疑問を覚えるのだと。真宗の教えというのは落ちこぼれていく人たちにほんとうの意味で人間らしい教育、人間を形成していく教育が求められている。あらゆるものが能力主義の時代になっている。被差別部落の学習自体もまた、そういう能力主義的になってきていると、そのことにどうしても私は疑問を呈せざるをえないという言い方をされていましたが、僕はそうではない。

なるほどそれは気に入らないです。しかし能力主義を破るような能力は必要やないかね。能力主義を、そんなものだけや言うてやめちやいかん。僕は、この改革は百年たつても無理だと思ふのだが、僕はやっぱり、被差別部落の人たちが勉強してき、能力主義を破るような能力を身につけていかんことには、つまりそこに、『観経』のもっている非常に大事な意味があると思うのだ。端的にいえば「自心を建立する」ということは、そういう意味なのです。能力主義に溺れちやいかん。しかし能力主義を破るような能力を必要としているんじゃないかね。

「自性唯心に沈む」とか、「定散の自心に迷う」というのは、言いかえれば能力主義です。能力で事が解決できると思つてはいるが、それは大きな間違いだ。しかし、その能力主義を破らないかんわね。能力主義はだめだから能力主義的な教育をやめると思つてはいるが、そうではないのでしょうか。だから、小笠原先生は非常に人間的やね、見とつても。僕みたいにトゲトゲしとらんわ。ああいう人が真宗的に見えるでしょう。

問い 積極的というか、戦闘的な感じですね。

藤元 そう思うけどな。戦闘的なのより現実的なのです。真宗というのは、現生不退です。あれもいい言葉ですね、現生不退という言葉は。僕の生きてる間になんとかするということなのでしょう。おもしろいやないかね。中国人には出てこんわね。中国人は今でだめなら次の世界でやれと、のんきな話やつている。大きいけどね。そういう仏教のもっている方便という考え方、それはヨーロッパの宗教にはないのです。安田先生はそういうところでおさえられています。

問い 方便ということは現実的ということですか。

藤元 そうです。龍樹は現生不退という言葉、現生不退を実現する易行を、信方便易行といつてはいるでしょう。だから社会問題が究極的な関心ではないのです。仏教における究極的課題というのは社会問題やない。社会問題をとおして「自心を建立する」ことだ。社会は身の問題です。すけどね。

問い そういふ言い方をすれば、社会問題を利用するということになります。

藤元 そうですよ。そうですね。利用という言葉がいかないのやろ。だからこそ社会問題が大事やということも言えるんやないか。社会問題を利用やない、社会問題を縁にするのです。縁です。自分を生み出してくる縁です。因ではないわね。縁だからこそ大事なのだ。お父さんお母さんを因にして、われわれは生まれたんやない、それは縁だ。父母を縁とする。だからこそ父母に恩がある。因にしたら、そんなら恩も感じない。

■ 社会に深い恩を感じるから社会を改革せにやらない

社会問題とか、社会を改革するとかというけど、社会を改革するという前に、社会に対してわれわれはどれほどの恩を感じているか。恩を感じて社会問題を論じている社会主義者はおらへんだろ。仏教はそうやない、社会に対して深い恩を感じるから社会を大事にする、社会を改革せにやらないということがあるのやないか。利用というよりも、そりやもう、お父さんお母さんを利用して、われわれは生まれてきたんやないやろ、別に利用しようと思わん。むこうのほうが利用したんや。(笑) そこに恩があるんやないかね。それを恩義として感じられなかつたら、自心は建立できないでしょう。そういう社会に対する恩義というふうなもの、どういふふう実践していくかということ。恩義を感じんから社会問題なんて宗教問題ではないというてしまうのでしょ。己れのいのちが大事であればあるほど社会を大事にせにやならんやね。こういうことを感じないから部落問題を、みんな横向いているのです。もうおきましようよ、ね。

問い ここは七深信、六決定。七深信ということは構造であるということ、先ほど信心の展開であるといわれたことの意味は、ふつうの言葉でいうと、自心を建立する方法論というふうな方法というか、そういうことも方便という中に……。

藤元 とくに『観経』ですから、僕はまだもう一つ明確にできないのですけども、このなかに隠顕ということがある。方法というものではない。そういうことではないでしょう。信心が信心自らを判別していくのですから、それは方法ではない。信心が何か他のものによって展開しているのではない、信心の自己弁証です。もつといえれば直観的展開ですわ。直観が展開するということはおかしいけど、そういうしかないのです。弁証法の弁証ではない。これはうまくいえませんが。

問い もう一つ、思いつきみたいなのですが、下巻のほうで『浄土論』がなぜ出てこんかと思っていたのですが、つまり親鸞は善導を学んで、『浄土論』を学んで、ここで最後といいますが、『愚禿鈔』で、そのとこでなぜなかったのかと思っておったのですが、あるのですね。

藤元 そりやあります。言つちまえば、三心一心問答という、『浄土論』の一心、「我一心」というものと、『観経』の三心の一異を論じたのが親鸞です。ところがその一心は、『十四行偈』の一心と『浄土論』の一心とは、『愚禿鈔』上巻の最後のところで『十四行偈』の一心をむしろ省いているでしょう。一心で『浄土論』と善導大師の、つまり論と釈の……、経論釈の伝統ですから。一心の内容は『浄土論』の一心も『十四行偈』の一心も一つなんです。『観経』の三心も『十四行偈』の一心も一つ、それがあつたのです。

一心を、この三心の展開の中で明らかにしていきたいながら、それは同時に『浄土論』の一心、『浄土論』に重ねているのです。だからあえて『愚禿鈔』の下巻には『浄土論』は出さんのです。つまりふつうの読み方では本来、善導と曇鸞は一つにならないのですよ。『浄土論』が菩薩道でしょう。曇鸞大師のところでは、たしかに下品の衆生を出してくる。八番問答にね。出してくるけれども、天親菩薩のところではあくまでそれは菩薩道の問題です。

それは『論註』を読むときに非常に注意せんならないことなのです。『論註』は何で「謹んで龍樹菩薩の『十住毘婆沙』を案ずるに」「二種の道あり」とおっしゃられるのか。つまり、曇鸞大師は三論の人でしょう。三論の人が何で『十住毘婆沙論』なんかをもってきたか。正依のものではないです。それを親鸞はちゃんと抜かさんわ。「四論の講説さしおきて」です。「焚焼仙経帰楽邦」は「正信偈」です。仙経は焼きたすだけど四論の講説はさしおいたんやね。四論の講説さしおいて何をもつていったかという『十住毘婆沙論』です。あんなもの端本やないかね。

一代の不思議論といわれるのですから、華嚴十地の全部の積があつたはずなんです。それが現実には初歓喜地と、第二離垢地の中で終わってしまっているでしょう。つまり、言わば本としては不完全だ、端本ですわ。もうほとんど仏教学者なんてあんなもの相手にせんのです。それをなぜ曇鸞が「『十住毘婆沙』を案ずるに」とやったかということがあつたでしょう。つまり、それは実践の問題です。最初に「菩薩、阿毘跋致を求むるに」とある。阿毘跋致は不退でしょう。不退が一番の関心事だ。『十住毘婆沙論』は何かというところ、「顕示難行陸路苦」、菩薩道の難行を明らかにしていった。何も易行を明らかにしようとしたのではない。難行を明らかにしたところに易行が自ずからあらわれてきた。すると問題は、菩薩が二乗地に墮することの危険性だ。つまり退転の危険です。退転することが仏道において一番問題なのだ。退転せんということが仏道なのではないかね。何かになるといっているのではない。真理を求めると。それでしよう。真理を求めると。仏法を聞いたってそうです。たいがいの人は始めはおもしろいから聞くのです。仏法を聞きましようとか聞くのだ。しかし三日ほど聞いたら止めるんや、わからんちゅうて。わからんちゅうて止めるというのは退転ではないかね。とくに真理に対してはそうなのだ。そこに易行道が展開され

ていく。

問い 曇鸞自身の。

藤元 そうそう。だけどあくまで基本は菩薩道だ。だからひとつにならないのですよ、本来は、一心とこういつても。ならないのがあたりまえや。ところが菩薩における一心と凡夫における一心はひとつなのだ。これは大変なテーマではないかね。変わらないと。菩薩であろうと凡夫であろうと、一心に変わりなし、と。真理を求める心そのものはひとつなのだ。そうでしょう。

成就するかせんかは違いがあるけど、できんやつできるやつに違いはあっても、問題関心は同じだと。そりや菩薩であろうが、凡夫であろうが、餓鬼であろうが、畜生であろうが、真理を求める心が一度起これば、それはみな等しいのだと、菩提心は。それをおさえようとしたのでしょうか。そこから出発する。だから、僕は曇鸞の思想が、そのままずっと展開しておいたら大したものやと思うんやけど。善導でちよつと関心が変わるんやないかね。社会性を失ってくるのだ。これは中国に社会というようなものはないのでしょうか、集団はあっても。結社みたいな、西方白蓮社（廬山の慧遠）みたいな結社はあるけど……。そういうこともあるのだろうかと思うね。問題関心は。

問い ときどき回向という言葉が出てくるですね、自利真実・利他真実という言葉を後のほうで、先生のおっしゃる第六、第七とくるところに、ときどき言葉として他力回向という……。

■ 横超の本願は社会性でないか

藤元 曇鸞が出てくるのでしよう。顔を出してくるのだ。そりやねえ、曇鸞が善導のところへ一番顔を出してくるのは、なんだろうね。あんなの指摘したようなことも出てくるけど、僕は曇鸞でもない、善導でもない、まあ善導によるのだけれども、善導と、むしろ親鸞聖人は善導の中に曇鸞を見いだされていくのは、そういう回向という言葉よりも、むしろ横超という概念だろうと思う。横超です。僕はこの言葉は、もういつぱい検討し直さんならぬと思うのだけれど、横超の本願とはなのだと。社会性ではないかね、横に超えるというのは。人間が人間に超えるというのは、横さまに超えると。人間が仏に超えるんやったら縦さまに超える。横超というのは、横に超えるのだ。民衆に超える道だ。そうではないかね。そう読まん僕は我慢できんや。それは僕の勝手な読み方かも知らないけど。

問い 善導と曇鸞の時代性の問題ですかね。

藤元 いやー、時代性の問題もあるのだろうけどな。あるのだろうけども、むしろ問題関心ではないかね。善導大師なんて暗いところでさ、朝から晩まで仏さん見とって、六時礼讃なんてつくっておったんやから、娑婆のことなんか関係あらへんわ。仏さんの顔ばかり見ておった

んやから。そない言ったら怒られるかもわからないけどね。だからむしろ問題関心としては『浄土論』や『論註』のほうがはるかに広いのでしよう。社会関心をもっているという意味で。

問い 先ほど、善導の場合は社会性を失っていることを言われましたが、それは中国には社会がないと。しかし曇鸞の場合も中国……。
藤元 曇鸞も中国には違いはないけども、あの人はどないやろ。僕はそういう意味で玄忠寺というところへ一度行ってきてみたいんやけど、どうも玄忠寺というところは、ちよつと違うような気がするね。

問い 西域なんかの影響を受けているということですか。

藤元 ええ、やっぱり強いのではないでしようか。まあ思想というのはそういうものでしょう。パーツと広まったり、きゅつと縮まったり、つねに振幅をもっているものやないですかね。まあ、それぐらいにしときましよう。

(一九八〇年二月)

第十一講

第十一講

七深信者

第一深信、決定シテ深信スル自身ヲ、即是チ自利信心也

第二深信、決定シテ深信スル乘彼願力ヲ、即是チ利他信海也

第三決定深信ス『觀經』

第四決定深信ス『彌陀經』

第五唯信ニ仏語ヲ決定シテ依レ行ニ

第六依ニ此經ノ深信ス

第七又深心深信者、決定シテ建立セヨト自心ヲ

七深信とは、

第一の深信は「決定して自身を深信する、」すなわちこれ自利の信心なり。

第二の深信は「決定してかの願力に乗じて深信する、」すなわちこれ利他の信海なり。

第三には「決定して『觀經』を深信す。」

第四には「決定して『彌陀經』を深信す。」

第五には「ただ仏語を信じ決定して行に依る。」

第六には「この經に依って深信す。」

第七には「また深心の深信は決定して自心を建立せよ」と。

(真聖全二・四六七頁)

(聖典四四〇頁)

—

■ 七深信は展開する信心

七深信について、前回では七深信の列挙という……、それは七種の深信という意味でなくて、深信といわれるものの展開であると申し上げ

ました。とくに宗祖の場合は、第一、第二、第三というような、こういう表現は他に見当たらないものといっているのではありません。ですから、第一というのは次第をあらわす。次第をあらわすのでありますが、しかし次第ということは必ずしも段階という意味ではない。信心というものの展開と違っていいのでしょうかね。本願の展開に対して信心の展開です。本願の展開ということについては、安田先生が四十八願というものを「展開する本願」というふうにおさえて講義をされ、聞いてきたのであります。その展開する本願に対して展開する信心です。まあ端的にいいますと親鸞聖人には、ご承知のように三願転入という、三願転入というものは『六要』の教学で名づけたものですけど……。三願転入というふうに呼ばれているんですけども、転入というべきなのかね。「選択の願海に転入」というふうにおっしゃっていますから転入といっておるのでしょうか、選択の願海に転入することは、それは信心の展開なのでしよう。ですから三願転入という言葉にとらわれないほうがいいですね。

転入というのは親鸞聖人の信心というものの、親鸞の信仰というか、親鸞の思想のもつておる独自性をあらわすのでしよう、転ずるといのは。七祖の中でも転というの、つまり自覚のもつ……。転成ですね。成は成るです。法然上人からは転成という概念は出てこないですね。親鸞聖人の場合はたとえば、「円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳を成す」と。転成ですね。悪を転じて徳を成す。悪を否定するのではない。悪を転ずるのだ。転ずるといことが親鸞の、念仏の信ということでしょう。念仏が行であるということは、悪を転じて徳となすということでしょう。悪を否定するのではない、悪を転ずるのだ。だけでも、転入となりますと、なんや押入れに入ったような気になりましてね、「選択の願海に転入」といいますが、入という言葉が……。回入という言葉ならね。回入と転入というのが三願、いわゆる三願転入の課題なのでしよう。三願転入という言葉で本願の展開をあらわされる。展開する本願ということからいいますと、三願転入という表現自体がどうも関心しないんですけどね。関心せんから、ほんなら何かいい言葉があるかという、そう都合よくはいかんですけど……。

宗祖は願の展開において自らの信仰経験を語る、告白するのですが、そういう本願の展開に対して七深信というものは展開する信心と、こういつてもいいのでしょうか。ですから、第一、第二……。第三、第四というところに『観経』、『阿弥陀経』が出てくるんですね。第一、第二をあらわすのは『大無量寿経』でしょう。経についていえば、第一、第二の深信というものがおさえているのは、『大無量寿経』ですね。『大経』『観経』『阿弥陀経』と三経ですね。三経の展開がそこに自ずから示されておりますね。そういうことから言いますが、第一、第二の深信というものを、まあこないだお話ししたようなものですが、七深信全体の構造のなかから第一、第二深信というものをとらえ直してみねばならない。あんまりいじくりまわすのは関心しませんね。宗祖がこうおっしゃっているのですから、このまま受けとめればいい

のでしようけど、どうもあんまりいじくりまわすというのは気にそまないのですが。

ですから、七深信といっても、第一、第二がまずカツコでとじられているでしょう。それから第三、第四ですね。それから第五、第六、第七と、三つに分けられますね。言葉の上から言いましたも、第一、第二は「第一の深信」「第二の深信」と「深信」の説明でしょう。第三、第四以下は、第三、第四だけは「決定」という問題が中心になる。決定は教の上からいうと涅槃の本質なのです。ニルバーナです。「涅槃を決定と名づく」と、これは『涅槃経』の言葉ですわね。決定の問題が出てきますと、いわゆる邪定、不定聚の問題です。邪定、不定というのは、これは『大無量寿経』の言葉ですけれども、えげつない言葉ですわね。えげつない言葉やけれども、邪定であろうが不定であろうが、やはり定まるといふことがあるのでしよう。人生が定まるといふ意味がある。

『観経』において自らの人生を定める、『阿弥陀経』において自らの人生を定める。『阿弥陀経』において定まるといふことがあるのかと、いふことがあるのですわね。つまり、不定がなぜ行なのか、不定といふのは定まらんことではないのかといふけど、定まらんことに定まるといふことがある。不定聚の問題で面倒なのはそういうことなのです。二十願の問題で面倒きわまるのは、ただ定まらんことではない、定まらないことに定まるといふことがある。それが不定聚の問題でしよう。

いずれにせよ、第三、第四の場合は決定といふこと、つまり信心のもつておる決定性です。それから、第五、第六、第七と、これはまあ、第一、第二、第三、第四といふものの総説といつていいですね。で、問題になるのは第七なのです。最後に「深心の深信」といふ言葉が出てくるでしよう。「深心の深信」といふのは、深心積の冒頭に出てくる言葉でしよう。「二には深心、深心といふはすなわちこれ深信の心なり」と、そこへ帰ってくるのです。つまり深心を「深心といふはすなわちこれ深信の心なり」と。經典に深い心とあるものを善導が「深く信ずる心」だと、こういう註釈を加えたゆえんは自心の建立にありと。深心といふものが自心の建立にある。もつといえは主体性の確立なのです。深い心といふものが主体性をあらわすのだ。深い心に対して浅い心といふ意味があるけど、深い心を深く信ずる心だと、こういふときに、深く信ずる心は自心の確立といふことなのだ。つまり、その場合の「建立自心」ですね。建立自心といふのは、いわゆる自性唯心とか、定散の自心といふものではない。主体性の問題ですね。

信心といふけれども、なんか信心といふと主体性の確立といつてもいいのでしようが、そういう意味ですが、もつと端的にいうと清沢満之のいう独立心ですね。信仰といふとたよる心のように思いますけども、そうではないのでしよう。自心建立といふたときには独立心なのです。つまり全体がそうおさえていますわね。自利の信心。自利といふことが大事なのです。建立自心といふけれども、その自心の中身は自利信心

ですから。自利信心なのです。そうすると、第一の深信に帰るでしょう。第一の深信に帰ってくるのです。つまり「決定して自身を深信する」と。こんな信仰は他にないでしょう。第一深信は「自身を深信」し、第二深信は如来を深信するのです。これが、第一、第二にあえて「深信」という言葉をおかれるゆえんなのです。

■ 七深信の構造は円環的

だから言ってしまうと七深信というのは、七深信自体が円環的なのでしょう、構造が。円環的だということは無限に展開する意味をあらわす。円環的であるということは完結しているということです。しかし完結しておるものはどまっておるのではない。完結していることにおいて無限に展開していく可能性を……、信心というものの原理ととってもいい。そこでもういっぺん第一深信とか第二深信というのは考えてみんならんですね。これはたんに省略したのではないでしょう。二種深信というものを省略して第一、第二としてあらわしているのではない。これはいまだにわからないのですけれども、二種深信というでしょう、最初に「また二種あり」というね。二種という言い方がどうもわからないですね。善導大師は二種ということ、**「一には決定して」「二には決定して」というふうにいふでしょう。**

一には決定して「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなし」と深信すべし。

二には決定して「かの阿弥陀仏の四十八願、衆生を摂受したまう、疑いなく慮なくかの願力に乗ずれば定んで往生を得」と深信せよとなり。**「一文**

(聖典四三九頁)

と、こういつている。「一には」「二には」と、こういうふうなですね……。だから、信心に二つあるわけではない。信心に二つあるわけではない、二にして一なのだ。つまり二にすることによって一を明らかにするのだと、そういう言い方をよくされるでしょう。それなら二種とは言わんのではないかね。やっぱり「一には」「二には」というかぎりは異なるものがあるのでしょうか。機の深信、法の深信とかというでしょう。機の深信とか法の深信というのは、これもまあ『六要』から引いてくるのでしょうか、機とか法とか、そういう教学的概念では言いたてられないのではないのでしょうかね。つまり、機法一体ということと……、機法二種深信というでしょう。機法二種深信と。機法二種という、二にして一なりなんていわんならんことになる。やっぱり第一、第二とかね。「一には」「二には」といつているかぎり異なるものがあるのではないかね。違いがある。それを、機と法の違いだというような言葉では、どうしても言いつくせんものがあるように思いますね。

私たちは、そもそも機・法、機の深信とか法の深信というような言い方に慣れていきますから、すぐそういうふうを考えやすいのですが、ど

うも宗祖の七深信の展開をみますと、機とか法という言葉だけでは、かえって見えるものも見えなくなるのではないかという気がするですね。もっと大事なことは、たとえば「決定して自身を深信する」と、これは善導大師の言葉、善導大師の「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなし」という言葉を省略しているように見えるけれども、省略したら短こうなつたというものではないのでしょうか。省略したら小そうなつたというものではない。省略したら、もとあつた善導大師の言葉よりも、もっと大事なものが明らかになってきた。省略することによって、より一層明らかになってきた。それは「自身を深信する」と。神さまを信ずるとか、仏さまを信ずるといふのでないのでしょうか、「自身を深信する」といふ言い方でいおうとしているのは。

信心というけど、この場合は深信といたらいいのですが、深信というようなのは、つまり信心というようなのは信心以外のものを信心するのではない、信心以外のものに自分を見いだすのではないでしょう。信心が信心自身の中に自己を見いだしていくことでしょう。それを深信というのでしょうか。自分が自分以外のものに自分をみるのではないのですわね。信心が信心自身に信心をみるのです。だから深信なのでしょう。深く信ずるといふような。そのことはさらにいうと、信心というのは、信心というけれど、どうも信心という言葉に……、信心イコール信仰ではないのです。信仰というような言葉を知っているものですからね、信心という、ややこしゅうなるのですわ。心理的な性格をもって信心という言葉を読みますと、信心というものがわけがわからないようになってくる。

信心というものは、つまり信心して何かをするというのではないでしょう。問題は信心が結論なのです。信心して何かをすることではない。信心が結論なのです。信心が信心以外に何かを見いだすのではない。信心が信心するのです、それを深信というのです。だから信心というのは、信ずることができたということが救いなのでしょう。信じて何かができるというのではない、信じたということが救済なのです。そういう場合の信心というものは、どういったらいいんかね。

二

僕はこのごろ無碍というようになことを思うのですが、「念仏者は無碍の一道」といわれるのですがね。それは人間が生きているということ、自分が何かを経験するというのではない、自分以外の何かを経験するというのではない。自分が自分を経験することなのでしょう。自分を体験することの他に人生というものはないのでしょ。つまり自分が自分以外のものを体験しようとすると、自分以外のものを自分にするし

かない。自分は自分を経験するということが、これだけは無碍なのでしょう。どんな状況におかれても、そのおかれた状況自体が自己の経験となる。

■ 自分を経験せしめる契機

「魔界外道も障碍すること」あたわずというのは、人間にとつては、自分が生きているということを経験する、自分を経験することにおいては、つまり障碍するものも自己経験だ。自己の経験となる、経験の契機となる。自分を邪魔するものがあって、自分が自分を経験する。つまり自分を邪魔するものが自分を経験せしめる契機となる、それが「魔界外道も障碍することなし」という言い方なのでしょう。魔界とか外道が、むしろ自分を経験せしめる契機となる。ただ魔界とか外道がなくなるといふことでない。魔界とか外道もまた自分が自分を経験していく重要な契機となる。それが無碍ということの積極的な意味でしょう。たとえばお釈迦さまが成道される最後の一週間というのは、いろんな手だてをつくして、魔王が矢をいけてくるですわね。そうしたら、その釈尊の成道を邪魔した魔が、最後にあらゆる手を失って、その矢が釈尊の目の前で花に転じたとき、花びらとなって散ったという、えらい劇的な表現ですけどね。つまり障碍するものが逆にその障碍において成道の契機になる。邪魔するものがなくなるのではない。邪魔するものが逆に自己自身を経験する契機となる。そういうことが一切の有碍に障りなしというのですね。一切の有碍に無碍だと。一切の有碍に、一切の有碍ですから無碍ではないのだ。一切の有碍に障りなし、と。有碍に無碍だと。有碍なるものが有碍なるままに無碍なのだ、こういうことが「念仏者は無碍の一道なり」ということでしょう。

えらいたいなことをいっているようだけれども、そうではないでしょう。自分の人生というけれども、自分の人生というものは、自分を経験していく人生だ。自分を経験していく。そのことにおいては、どんなものも邪魔することはできません。あらゆるものが自己経験の場である。契機となる。「自身を深信する」ということは、そういうことなのでしょう。自身が深信するのではない、自身を深信する。先ほどから言っている機法、機の深信という自分が何かを深信すると、何かを信ずるといふふうに考えやすいのですが、そうではない。自分が深信するのではない、自身を深信する。だから信ずるといふ言葉自体が、「真なるもの」とか、あるいは、「善きこと」とか、あるいは「美しいもの」を信ずるといふようなことで使われているのでない。自身が自身に満足するのでしょうか。自身がいかなる自身であろうとも、その自身が自身に満足することができる。「自身を深信する」といってあるのはそういう信なのでしょう。

だから親鸞聖人は、わざわざ機とか法とかというような分類のしかたでなくて、ここで問題にされているのは自利と利他ということでしょう。自利の信心と利他の信海という分類のしかたをされている。機の深信とか法の深信というような分け方ではないですね。

三

■ 深心は深い意識

深心というのは、むしろ心というより意識なのです。深い意識です。深い意識というのは深信の心でしょう。深く信ずる心というと、その深く信ずる心は深い自覚なのだ。だから深い自覚というものの本質は阿弥陀仏の四十八願だ。どうもそこらほうまいこといえんけれどもね。そういう自覚は自分が自覚するのではない。自覚によって与えられた自身なのだ、自己なのだ。自覚してみれば自分が自覚したのではない。自覚してみれば自分が自分のものにならないのです。自覚したら、自覚した自分は自分のものでないという自覚なのです。自分のものだったら、「利他の信海」とはいえんのです、他利の信海になる。他利になる。自覚したら、自分の人生が自分のものになったというものではない。自覚してみれば自分の人生は自分のものではなかった。自分が自分のものでないことが明らかになった、そういう自覚構造なのです。

そこで「かの願力に乗ず」という「彼」という言葉が出てきます。「自身は現に」に対して「かの願力」です。対比して表されていますから、そうすると第二の深信は第二人称ですね。自分に対して他という意味をもつのかというと、そうではない。彼というのは、我と汝の関係ではない、我と彼の関係です。彼此という場合は自他を超えている。我と君ではない、我と汝でない。彼というのは第三人称です。それは自も他も超えている。自他という関係で表されるのは人間関係だ。人間関係を超えているのです。つまり、人間関係を超えたものに乗ぜよと、こういうわけだ。

彼というようなものは、そういう意味では、阿弥陀さんは衆生に向かうとか、衆生を救うというけども、そんなものではないでしょう。阿弥陀仏は衆生には対面しない。人間に対面しているのは阿弥陀仏ではない、十方諸仏だ。われわれが対面できるのは釈迦仏だ、十方諸仏だ。諸仏に救われるのです。阿弥陀仏は人間を救おうなんて思ったりやせん。少なくとも人間を直接救おうとはせん。また人間は阿弥陀仏を見るわけにはいかない、見たら目がつぶれる。われわれが見ることができるのは十方諸仏しかない。これは、ですからそういう眼で見ると、第一深信と第二深信は呼応しているでしょう。曾我先生の言葉でいうと「合わせ鏡」ということでしょう。

第一深信と第二深信は二種、これは先ほどか言っています「二種あり」の二種という言葉にひつかかるのですけれどもね、どうも二種という言葉は関心せんが、それは二つあるというのではない、呼応しているのだ。もっと簡単にいうと、二河譬に「此遣彼喚」という言葉があるでしょう。「東の岸にたちまちに人の勧むる声を聞く」と、それから「西の岸の上に人ありて喚うて言わく」と、あれがおもしろいことに、

お釈迦さまの言葉があるうとなかろうといいのでしよう、われわれは。東岸の声を聞く、と書いてあるけども、東岸の声があるうとなかろうと、かまわんのではないかね。あろうとなかろうとかまわんいったら善導大師は怒るかもわからないけれども。そうでしょう。

我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん。一種として死を勉れざれば、我寧くこの道を尋ねて前に向こうて去かん。すでにこの道あり。必ず度すべし。
 (聖典二一九・二二〇頁)

と、その言葉でいいのでしよう。その決意でいいのでしよう。あれが決定だ。

「この念を作す時、東の岸にたちまちに人の勧むる声を聞く」と、東岸の声なんてものはまぬけな話や。確認したいなものや。あってもなくてもいいのです。あってももうてもいいという怒られるかもしれないけども、じつはその問題はこの後に出てくるのですわ。なければならぬというものではない。經典というものは、なければならぬというものではない。僕はそう思う。必要なのは「我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん。一種として死を勉れざれば、我寧くこの道を尋ねて前に向こうて去かん。すでにこの道あり。必ず度すべし」と、これだけのことや。だからそこで「東の岸にたちまちに人の勧むる声を聞く」「汝一心に正念にして直ちに來れ」という言葉は「すでにこの道あり」の内容や。そうでしょう。「すでにこの道あり。必ず度すべし」と。

■ 東岸の声は「すでにこの道あり」の内容

東岸の声というのは「すでにこの道あり」の内容でしょう。どっちにころんでも死ぬしかないのだと。だけどこの道があったというのは、それだけでいいではないか。二河譬の「すでにこの道あり」という言葉が、はじめてあったということではないでしょう。自分に死をもたらした道があったということでしょう。自分に死をもたらした、つまり自分が歩いておった道があった。自分が歩いておった道を、その他に道があるわけではない。道という言葉がここではひっくりかえっているのですけどね。二河譬の中では道という言葉が「白道」という道という言葉が使っていますが、これは最後の『愚禿鈔』の下巻の終わりのほうで、ずっと宗祖は二河譬の説明をしておられるのですね。「二河の中にいて」（聖典四五二頁）のところから、ずっと二河譬の検討がはじまっているのですがね。四五四頁に白道という言葉について宗祖は……。

ご承知のように「白道四五寸」というのは「能生清淨願往生心」と善導大師は訳しているのですが、それに対して宗祖は白道というのは「六度万行、定散」だと。つまり、「自力小善の路なり」だと、こういう言い方をしておられるでしょう。そして「四五寸とは、四の言は大毒蛇に喩うるなり。五の言は五陰惡獸に喩うるなり」と。つまり仏道そのものが絶望的なのです。「すでにこの道あり」といつている「す

でに」ある道というのは絶望以外にないのです。しかしその絶望を愛するという、ただ一つの道があるということですが、「すでにこの道あり」というのは。だから「前に向こうて去かん」と、あそこにはじめて前向、前という言葉が出てくる。それまでは西が出てくる。西に向かうというのが。しかし、あそこだけが前に向かうと。つまり絶望しかない、しかしその絶望を生きるということがあるではないかね。言ってしまうえば「毒蛇」の道を歩めというのはむちゃくちゃやね。だからそれはまた、いずれ出てくることですが、ここで第一深信と第二深信というのは、おのずから呼応の関係、「此遣彼喚」というのは。つまり教学的にいえば、釈迦、弥陀二尊に、つまり釈迦の教えに信順するというだけではない。

最初に言いましたように、第一、第二の深信というものは『大無量寿経』です。『大無量寿経』というのは、たんに釈迦の説というのではない。無量寿仏の願、本願を釈迦が説いたということなのでしょう。無量寿仏の本願を無量寿仏が説いたのではない、無量寿仏の本願を釈迦が説いた。仏々相念だ。仏々相念、その相念のただ中に身をおくことを深信というのです。

第一、第二の深信というのが、そういう意味でひとくぎりになる、カツコのなかに入る。ですから、第二の深信だって「決定してかの願力に乗じて深信する」というけれども、「かの願力」において何を深信するかということがはっきりせんでしよう。「かの願力に乗じて」願力を深信するのではないのでしょうか。「かの願力に乗じて」自身を深信するのでしょうか。だから第一、第二の深信、二種深信というのは一、二と、第一、第二といわれながらどうも……。本来は阿弥陀さまを深信するということではないのでしょうか。仏さまを信ずるということでない。「願力に乗じて」自身を深信する。だから無量寿仏も縁なのです。自身を深信するための縁です。無量寿仏が私たちを救うのではない。無量寿仏に乗じて深信するという、深信が自身を救うのです。信心が、信心だけが信心するものを救うのです。信心によって阿弥陀さんに自分が救われるということでない。

第一深信と第二深信との関係というものが、機法二種深信というふう考えられてしまう。それがどうも宗祖が七深信を第一、第二という次第でもって表現しようとしたことの意味を混乱させるような気がするのですがね。どっちも、第一深信も第二深信も、ようするになのでしよう。宗祖が「自利の信心」と「利他の信海」と表現されている、自利と利他という関係であらわそうとされた意図みたいなことが、そういうものこそ見失なっちゃならないものです。こういうことはすじ道を立ててしゃべれんものやなあ……。

■ 尋発と我発

ですから、この第一の深信も第二の深信も、言おうとしていることは深信というようなものは、これは前に言いましたが、法蔵ということですから。つまり法蔵が本願選択するというが、法蔵の本願選択の前に、「無上正真の道意」を発したとあるでしょう。そして「嘆仏偈」をとおして、「無上正覚の心を発せり」と、あそこではじめて「我無上正覚の心を発せり」と、我と。「我発無上正覚之心」と。つまり、はじめは、仏の説法を聞いて心によるこびを懐いて、「尋発無上正真道意」と。それで「嘆仏偈」をとおして「我発」ですわね、無上正覚の心と。どちらも無上ですけども、こっちは正覚の心です。正覚というのは仏のさとりをあらわす。

つまり世自在王仏のみもとにまいって、そして仏を嘆えることによって、そして仏の心を発したと。つまりそれは、無上正真道意を成就すべき道を見いだしたのですね。無上正真道意というようなものを成就する道は正覚の心にあることを見いだした。そこではじめて我といっている、我発と。「尋発無上正真道意」という場合は、尋ね発すのですから、まだ我というものは確立していない。はじめて正覚の心に求めるべき自分を見いだすのです。

■ 法蔵は本願という自分を選んだ

だから法蔵菩薩が四十八願を選択した。二百一十億の諸仏の国土を親見することによって四十八願を建立したというけど、それは四十八願ということにおいて自分を見いだそうとしたのです。四十八願を選択したというけれども、四十八願に自分を見いだしたのだ。二百一十億の諸仏の国土を親見して、二百一十億の諸仏の国土を選択するというような、なにも本願を選択したのではない。本願という自分を選んだのだ。四十八願の自己を選んだ。法蔵自身を選んだ。それが「自身を深信」することでしょう。自身を選びぬいた。本願を選んだというよりも、本願というようなもの、何か本願という自分以外のものを選んだのではない。本願を自分とする。本願を自己とするとともに法蔵の選択がある。そうでしょう。だから四十八願というけど、それは法蔵自身だ。法蔵自身を選んだのです。四十八願において自身を選んだ。四十八願を選んだ法蔵があるのではない、四十八願を己れとする法蔵がある。四十八願のほかに法蔵があるわけではない。どういっていいかな、言いかえれば、その四十八願をもっとも深く信じたものは法蔵なのでしょう。四十八願のほかに法蔵はない。四十八願を信ずるといふかたちで法蔵の歩みがある。法蔵というものの存在がある。そういうことではないですかね。

ここでは「決定して自身を深信する」といっているけれども、この「自身」というのは法蔵のことでしょう。だから第一深信というようなのは、その第一深信をなんといいですかね。どうもその「かの阿弥陀仏の四十八願」は、とこういっている「阿弥陀仏」といふのと法蔵と

いうのを果位と因位というふうには理解しやすいいですけれども、まあ宗祖もそう言つとられるけど、果位と因位というのは、因があつて、そしてその因が必ずから果になるという、ほつておいても果になるというような、そういう因位と果位、どうもそこらが、どないしてもうまいこといえんですけどね。願力というのは因を因たらしめる果ではなしに縁なのです。阿弥陀仏というのは縁なのですわ。結果ではない。ですから、かの願に乗じて深信するのではない、願力に乗ずるといつてあるでしょう。願がなせ力になるかということです。本願というものが何でわれわれの力となるのか。

弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて念仏もうさんとおもいたつころのおこるとき、すなわち撰取不捨の利益にあずけしめたまうなり。
(聖典六二六頁)

と、あそこにやっぱり願力ですわね。弥陀の本願がなんでわれわれにとつて力となるか。力とらなかったら乗ずるといふことはありえないのです。「願もつて力を成ず」(聖典一九九頁)と曇鸞はいつているわね。願もつて力を成ずだ。願が力になる。なぜ願が力になるのか。

■ 罪悪生死の凡夫は如来によって明らかにされた人間観

それは法蔵がただ願を建立したというだけではない。法蔵がその願に誓ったのでしよう。言つてしまえば、願が願に誓ったのです。願が願以外のものになることを誓ったのではない。願が願に誓ったということです。誓うということは誓願ですわね。願の内容が「自身」でしよう、私たちですわ。本願というけれども、本願というのがわれわれに無関係に本願というものがあるのではない。本願というのは、最初に言いましたように、二種深信というけれども、第一深信というのは深い人間観だ。そうでしょう。如来が見た私の姿です。私が見た私の姿ではない。「現にこれ罪悪生死の凡夫」というのは、如来によつて明らかにされた人間観だ。だからこそ「罪悪生死の凡夫」に誓ったのです。仏さまに誓ったのではない。言いかえれば罪悪生死の凡夫を内容として、罪悪生死の凡夫という自覚のなから本願が選択された。「無有出離之縁」というところに本願が選択されたのです。深信というのは本願を選択する原理でしよう。「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」といったのは私たちではない、法蔵なんだ。法蔵の自覚です。そこに立つて法蔵は本願を選択した。救われざる者に立つて救われざる者を救う、救わんという願いを建てたのです。救われざる者を救わんという願いに自らを誓ったのですわね。そこに法蔵の誓いがあるのです。願に誓った。だから願が力になる。なんか法蔵菩薩という偉い人が凡夫を救うてやろうというような、そんな偉いところに立つておつて凡夫を救うというのではないのでしよう。もっともどうにもならないもの場所に立つて本願が選ばれたのだ。

そのことが、「第三には決定して『観経』を深信す」という言葉で出てくるのです。これは順番からいいたら『大経』『観経』『阿弥陀

『經』ですから、願の順序からいえば、十八、十九、二十と三願の展開になっていますが、それはいわゆる三願転入といわれる、あの部分とは違うでしょう。あれは十九、二十、十八の順番ですけれどね。これは十八、十九、二十でしょう。願文の展開そのものになっているでしょう。そうすると、おかしいではないかということがあるわね。しかし、おかしくないのです。三願転入というようにものだけでみちやいかのですわ。

■ 逆悪阿闍世の救済

つまり、どうにもならないものの救済を実現しているのが『観經』ですわね。『観經』というのは韋提希の救済が説かれたと、こうなるのですけれども、『観經』において韋提希を救済し、『涅槃經』の「梵行品」において阿闍世を救済したという構造になっているのですが、僕は『観經』を選んだということは、韋提希は定散の機ですけど、もう一つ、やっぱり阿闍世というものがあるのではないですかね。定散逆悪という。そうでしょう。「善導独明仏正意 矜哀定散与逆悪」と、逆悪というものまで定散に包んでますから。逆悪というのは、つまりその場合には十八願の唯除の機なのでしょう。あそこには十九願というものを十八願の唯除の機としておさえるという意味があるのでしょうか。願文からも除くと。法蔵の願いにおいてもなんともしなければならないものはどうなるのだ。信心で救われるというのではない。信心できんものはどうなるのだ、という問題があるのではないかね。

五

だから、機の深信・法の深信なんていっていると、信心のできる連中ばっかりのようにみえるけれども、そうではないのでしょうか。信心とという言葉の概念がどうしても破れんなあ、あんまり重いものだから。要するに徹底的にどうにもならない、徹底的にどうにもならないものが、どうにもならないものをすね、徹底的にどうにもならないものの自覚をあらわしているのが法蔵なわけですけど。つまり、そういうところから見ると、『観經』というのは、むしろ『大經』から流れ出たものだといえるわけです。ふつう三願転入ということから言いますと、『観經』、定散・九品というところからあらゆる行が生まれる。あらゆる行を展開しているのが真宗なのです。しかし、ここはその逆です。あらゆる行を修してどうにもならないものが二十願の念仏をして、そして十八願に転ずる。これは親鸞の展開なのです。親鸞の宗教経験がそうでしょう。

比叡山において定散の善を修したのでしよう。そして、どうにもならないから吉水にいったのでしよう。吉水の念仏は二十願でしよう。そして十八願に帰っていったのです。しかし、そういう道もあるけれども三願転入だけが全部ではないでしょう。三願の歩みだけが……。『観経』というものが、つまり定散の善というようなものが、つまり、どうにもならないところから『観経』が読まれるということがあるでしょう。どうにかなくて救われるのではない。どうにもならないところから定散の善を修し、つまり結局は同じことですけれどね。結局は宗祖の体験と同じことだけでも。宗祖も結局は、どうにもならないところへ帰っていかれたのです。どうにもならないところから……。どうにもならないところへ帰っていったということは、どうにもならないものを救う願というものに気づかれたということがあるわね。それは逆にいえば、どうにもならないものから出発しているということがある。だから、宗教というのはどうにかなることの経験ではない。どうにもならないものの経験、どうにもならぬことの経験であるといっている。

そういうことが、第三、第四という展開をもつのでしよう。第一、第二、第三、第四という展開をもっている、こういっていいわけでしょう。みんなそうでしょう。どうにかなると思うてみんなやり始めるのですけど、なにやってもどうにもならないことに帰っていくのでしよう。どうにもならないことに帰ってみれば、どうにかせにやらんという必要もないことに気づくんやないかね。どうする必要もないということろに立って、なんとかしてみようということがまた出てくるわね。だから、どうにかしてみようたって、どうにかならないでもいいのです。どうにかならないと困るというのではない。どうならなくてもいい、しかしどうにかしようと。そうすれば、どうにかならないことに絶望することはない。これはおもしろいね、仏さまでもどうにもならないということがあるわい。仏さまでもどうにもならないのやから、私らが逆立ちしたってどうにもなりやせん。しかし、どうにもならないことに困ることはありやせん。どうにもならないけども、やるということがある。どうにもならないからやめとこうではない。どうにもならないでもやるということがはじめて出てくるのではないかね。それが「願力に乗ずる」ということでしょう。『観経』とか『阿弥陀経』というようなのは、どうにかなっているのですね、あれは。『観経』なんかさうでしょう。ただよく「無量寿仏の名を持って」（聖典一二二頁）というような言葉で仏名を持ってという、それで五百人の侍女が歓喜しますわね。『阿弥陀経』なんてのは十方恒沙の諸仏の大合唱ですわね。『大無量寿経』にいたっては経道滅尽ではないですか。それが象徴的ですわね。

僕はここまで重くてしかたがないのですよ。「『観経』を深信す」「『弥陀経』を深信す」、それで「ただ仏語を信じ決定して行に依る」というようなところまできますと重くてしゃあないね。『観経』というのは、やっぱり欣慕の釈といわれますでしょ。「かの仏の依正二報を証讚して、人をして欣慕せしむ」（聖典三三五頁）という。三福とか九品、三福・九品・定散二善ですわね。善であり福であり、なん

かそこに欣慕せしめるものがある。『阿弥陀経』は諸仏の称讃ですから、大コーラスや。どっちもね。

だけでも、「第五には、ただ仏語を信じ決定して行に依る」と。こんなところには福とか、善とか、称讃の声とかというものでないですね。この第五の深信については宮城君がやったんかいな……。

— 宗先生です。

藤元 宗さんがやったんかいな。第五の唯信仏語というのは、まだわかるけども、第六になるとさっぱりわからないね、こりやあ。今日はこれくらいにしとしましょか。あんまりスジの通った話ができて申し訳なかったけども……。

質疑

問い この第一深信の「自利の信心」という、「自利」はどう読むのですか。「自らを利する」ですか、「自らを利する」ですか。自利というのはどういう意味ですかね。

藤元 自利というのは自利です。自分が得するということです。自分の利益ということですよ。自利・利他という言葉は曇鸞に出てくる言葉ですが、曇鸞の場合は自利利他という言葉と自力他力というもう一つの言葉があるでしょう。その場合に親鸞は、自利利他というのは自力他力と同じ意味で使っているのです。だから自利の信心といたときに、自力の信心と言ってもいいのです。だけど自力の信心といたら、ちょっと都合が悪いところがある、この場合は。僕は自力の信心というてもいいと思うけれども、自力他力という概念で、聖道浄土というものを分かとうとするときに、聖道浄土を分かつのは自力他力なので、そのときには自利利他というのは、ちょっと具合が悪いですわ。

■ 曇鸞の浄土は穢土に対する浄土

だからむしろ伝統に従っているなら聖道浄土、曇鸞大師の場合は、浄土とこういつたときには聖道に対する浄土ではない、穢土に対する浄土です。曇鸞の場合は。だから、この場合の「自利の信心」というのは穢土の信心といたってもいいのです。そうすると、「利他の信海」というのは浄土の信心でしょう。「信海」という言葉は、法界という意味なのですけどね。

自利とか利他というときに曇鸞は、利他といって他利とはいわん。親鸞聖人は「他利利他の深義」というですね。曇鸞は他利とはいわん、利他だと。これは注意しとかならないところですね。他利というと、自分が他人に対して他を利すると、他人を利するという言い方になる

のです。自分が他人を利すると。

利他というのは、自分が他人を利しても、それは自分が利したのではない。本願の利なのだ。自分が他を利すれば、必ず他を利したという思いが残る。傲慢だ、そりゃあ。それならほんとうに他は利せられておらない。恩を着せられただけの話です。恩を着せるということにかならないですわね。つまり、他を利することが自分の救いとなるというときに、はじめてそれは他利ではなしに利他でしょう。

他人を利することによって、他人が得して自分が損したというのではない。自分が損したという思いは、他人に恩を着せたということではない。そうやない、他人を利することによって自分が救われるということがなけりゃあ、そうしたときにはじめて他利ではなしに利他という。他人が救われることによって自分が救われるということが成り立たないと……。でなければそれは信にならないですわね、深心という信心にならない。だから自利他利円満とはいわない。自利他利円満だ。

『観経』とか『阿弥陀経』というものを、信ずるといふことはようわからないのですがね。あなた方はわかっていますか、どうですか、『観経』を信ずるとか『阿弥陀経』を信ずるとか、僕はどうしてもわからないね。『大経』はわかるけど。『大経』の場合は深信ということはいえるでしょう。『観経』や『阿弥陀経』というのは信じられんがね。説かれているものが定善と散善でしょう。あるいは三福九品ですわね。ああいうものを信心といえるんかね。信じられんから頭影隠密なんなのでしょう。そうすると「『観経』を深信す」というのは矛盾した話だ、変な話でしょう。それをあえて「『観経』を深信す」、「『阿弥陀経』を深信す」と、こういったのはなぜかということがあるわね。そうでしょう。『観経』なんて行ずるべきことでしょう。定散二善の行でしょう。定散二善の行は、行ずるべきものです。そんなものを信じたら意味ありやせん。それをあえてなぜ『観経』を信ずるといったのか。

問 それは、化身土の「諸機の浅信に對せるがゆえに」（聖典三四〇頁）というような問題なのですか。

藤元 ええ、そうでしょうね。そうだけでも満足できんのだけだな。

問 二種深信の、「二には決定してかの阿弥陀仏の四十八願……」とあります、その彼というのは「一には決定して……」と合わせて考えた場合に、彼に関係しているのは「自身」ですか。

藤元 「彼」というのは「かの願力」であり、「かの阿弥陀仏」でしょう。

問 だから、それが我と汝という関係でなくて、我と彼という言い方をされましたので、この彼ということで、それは第一深信の「自身は」という、これですか。

藤元 そうでしょうね。二河譬の「此遣彼喚」の此と彼ですわ。西岸と東岸です。東岸と西岸でしょう。

問 たしか前々回でしたか、先生の話のときには、第一深信と第二深信の、「彼」という言い方に対して、第一深信の「現に」という、そこに対応しているというような言い方だったと思うのですが。

その場合には「現に」というのが「救われざる自己の発見」、絶対現在というような、そのこと思想化、客体化ということが「彼」という言葉で表そうとしているものだといいことを言われましたが。そのことと今言われたことは……。

藤元 同じことや。つまり「彼」があらわしているのは証大涅槃でしょう。四十八願というのは、法蔵がその願を見いだすことによって、しかもその願に自らを決定することにおいて、見いだした安心でしょう。安心の世界でしょう。

願において法蔵は自らを決定したのですから大涅槃、あれが涅槃です。法蔵のさとりです。同時に涅槃がなければ、大涅槃というものがなかったら、あなた、深心なんて成り立ちはせんわね。「罪悪深重の自覚」なんて成り立ちはせんわ。だから涅槃がなかったら本願も成り立たん。曾我先生なんかは、名号がなかったら本願は成り立たんという言い方をされるわね。法蔵は、特別のことをいったんと違うでしょう。大涅槃が大涅槃を証したのです。大涅槃が大涅槃を証したのが本願です。法蔵において。そして、その本願が再び大涅槃を証明してくる。大涅槃を証することによって本願が見いだされ、本願によって大涅槃が証せられる。成就せられていく。そういうことではないですかね。

つまり、「自身は現に」という、その「現に」というのは、この前に言ったでしょう。回心の体験だ。回心の体験というのは、ひっくり返るといふことやけれども、ひっくり返って立派なものになったというのではないでしょう。ほんとうの自分がはつきりしたということ。もうちょっとましなものやと思っておたのです。われわれでもそうです。もうちょっとましなものやと思っているわね。しかし、あにはからんやということがある。

■ **此岸の声の中に彼岸の声を聞く**

それで、「彼」ということは他ということではないのですから、自に對する他ということでない。他というのは、さっきも言ったように、自分に対するのは十方諸仏なのです、自に對する他は。阿弥陀仏は自分に対するものではない。だから二河譬で、此遣彼喚といふけれどもね、なんでしよう。言いかえれば、「東の岸にたちまちに人の勧むる声を聞く」とあるでしょう。つまり仏教だ。釈尊の經典、釈尊の教理や。これは、この次に、仏教隨順・仏意隨順・仏願隨順というような言葉で三隨順が語られています。彼岸から阿弥陀さんの声が聞こえるといふが、阿弥陀さんの声が聞こえるわけではないのです。經典の中に、我を喚ぶ弥陀の声を聞くということや。つまり、此岸の声の中に彼岸の声

を聞くのでしょうか。

なんやどこやらから、向こう岸から声が聞こえて、飛んでいったというよりは、物理的に、遠いところから聞こえてきたというのでなしに、經典のなかに彼岸の声を聞くのです。何ていうか、彼岸というが、それはもつと深い自分の、言葉が立体化するのですわ。いっちまえばね。文字が、經典が。釈尊の声ではない、弥陀の声を釈尊の經典に聞くのでしょうか。つまり、經典の中に仏願を聞くといっているのだけだわね。あるのは經典だけです。經典のほかに妙な声が、天の声を聞いたというような、怪しげなことを言っているのではないのです。

親鸞聖人は『大乘起信論』によっていますからね。『大乘起信論』の中に、「離言真如」とか「依言真如」という言葉を使っておりますが、「依言真如」だという言葉があるでしょう。言葉は立てられたものですから仮なるものです。仮なるものだけでも、仮なるものによって、むしろ真如が語られるということがありますわね。『大乘起信論』のはじめのほうですわ。『大乘起信論』は読まないかんですね。言葉によって、言葉は立てられたものですが、立てられた何かを、言葉によって語っているということがあるわね。

問 この彼という言い方は、ちよつと気になっておったのですけども、彼というのは第三人称だという言い方をされたのですけども、これはやっぱり衆生性というのか、衆生とは、という問題ですかね。

藤元 そこまで言いたいね。言いたいけど、つまり第三人称の問題は社会性の問題ですから、まあ、あわてんぼうがいいのではないかな、そういうことは。

問 思いつきなのですけど、「第三には、決定して『観経』を深信す」、「第四には、決定して『弥陀経』を深信す」と。これが第一深信、第二深信の後に出てくる、このプロセスは、テキストの『宗祖親鸞聖人』にあります、三部経読誦というようなこと……。逆に、第一深信、第二深信ということにおいて、はじめて『観経』、『弥陀経』というのが見いだされてくると。

藤元 見いだされてくるというより、意味をもってくる。

問 意味をもってくるということが、自分の生き方、あり方という、そのことを『観経』『弥陀経』の中に語ってあるという……。

藤元 そうなると法然ですね。つまり、廢のために説くということでしょう。定散二善は、廢のために説いた。それを捨てるために説いたということがあるわね。

問 教えのほうからいくとそうなのですか、現実には……、親鸞聖人の歩みにおいては……。

藤元 三部経読誦をですか、どうなんやろ。

問い だからたんなる廃ということではないと思うのです。たしかに教えの側からいえば、法然上人の言い方からすれば、廃、廃立という言い方をされているのですが、実際に親鸞聖人の歩みというか……。

藤元 そりゃ、ひよこつと出てきたんや、比叡山が。

問い そういうことを語っているというふうには読めんですか。先生が、第一深信より第七深信、それからまた第一深信に戻るといいう言い方をされていますが、つまり、その循環であると。だから、これを信心の循環としておさえられたということを考えたときに、最初に言いましたように親鸞聖人の……。

藤元 けど、これは信の問題なのですからね。

問い それがかつかつかっていったのです。行ならわかるけど……。

藤元 三部経読誦というのは非常にもしろいものですね。おもしろいものやけど、なぜわざわざ親鸞聖人がとりあげにやならんだんかね。

問い 一つの衆生利益ですか。

藤元 つまりね。現実に信仰が負けたのでしよう。信仰だつて負けることがあるのです。

問い もちろんそうでしょうが、それ以外に越後に行かれて現実の厳しさにあわれてという、そのことからあと全部そうやと思うのです。

藤元 そんなのは現実やない。自分が困っただけの話だ。メシが喰えんと。自分だけがメシが喰われんで困ったつて、人間というのは「なにくそ」というのだ。つまり我慢できるのだ。やせ我慢だ。やせ我慢は非常に信仰に似ているのだ。しかし人が死んでいくのはどうにもならないのです。なんぼ阿弥陀さんがえらそうなことをいったつて、死んでいく人々を見とつてやね、どうにもならないということはどうなるのか。信仰が破れるということが大事やないかね。破れたから、また立ち上がったのだ。それをすてることができたんやないかね。

問い そうすると、それ以外に越後に行つてメシを喰えんかつたということ、それで人のものを盗つたりしながらでも、生きるためにそのことをせざるをえんような……、だから利他という課題にぶちあたつたと。そういうかたちで心得たはずの信心が……。

藤元 利他ではない、他利するところでしょう。他利するところに破れたのでしよう。もつといえは信仰が破れるということは、破れるような信仰やつたということや。なんとかなると思うておつたということや。

問い それは個人的な問題だつたと。

藤元 個人的な場合は割合、割合といつたら悪いけど、個人的な場合はないといつていいのではないかね。僕はそう思うね。殺さにや殺され

るといふときには殺すよ。それでも理屈をつけるわ、理屈つけたらすむわ。しかし理屈もつけられんときがある。

問い ここでテキストの話をするのはなのですけど、「大悲に生きる」のところで「愚者となりて」でしょう、あれは……。

藤元 知らんよ。僕がつくったテキストでないから知らない。僕の責任にされたら困るよ。

問い 僕はそんなふうに読んだものですか。第二節の三部経読誦というものにおいて、つまり、現実には現実なのだけでも、三部経読誦とあそこで表現しているのは、まさに他者の問題だと。他者の現実に自分の信がまったく無力だったと、そこで親鸞は倒れたと。

藤元 そうです。もつといつちまえば法然の信仰が倒れたのです。そうではないかね。こういう言い方するでしょう。「本願の嘉号をもって己が善根とする」と。名号をもって己が善根となすと、名号の功德をもって己が善根となすと。つまり、仏の善根を己が善根としているでしょう。だからこれは、双樹林下往生は親鸞が比叡山を下りてきたときだと、これは時期的にいわれるわね。証明される。だけでも二十願の転回はいつだど、こういつたときに、いろいろいわれるわね。僕は三部経読誦というところだと。

問い 第一の深信ですね、「自身」という概念がありますが、それは善導の二種深信のところにも出てくるのですけども、第一の深信が七深信のところでは「自心」と。第七の「自心を建立」とあるでしょう。建立自心という展開があつて、さらにまた第一の深信へと展開するという言い方をされたと思うのですが、最初に「自身」の「身」という概念と「心」という概念、前回に先生は「心」というものを成就するところが大事なのだと。身より心だという言い方をされましたわね。そのことがもう一つわからないのですけど。安田先生は「身」という言葉を非常に重要視されますが。

藤元 身が大事だということは、心を成就するために大事なのだ。仏身をみるものは仏心をみると、こういつてあるでしょう。これも言ったことがあると思うが、どんなに身体が弱くても、心は健康だということが大事ではないかね。どんなに身体が元気で心も病んどつては……人間が身というものをどうしても必要とするのはなぜかというところ、これは身の問題ですわ、大事なね、身は心が必要としているのでしょ。だから大事なのです。心といたらみんなバカにするのですわね。だから、なんぼ身が健康であつても……。

問い つまり精神ということですか。清沢満之のいう「精神主義」というような、ああいうことですか。

藤元 僕は「精神主義」というのは……、君のいうことにちがいないけど、清沢先生の精神主義というのは、みんな誤解していると思うんやけどもね、精神主義というようなのは観念主義みたいにとられてしまうのですが、そうではないのですよ。清沢先生の精神主義は浩浩洞洞でしょう。もつといつちまえば、清沢先生が白川党の宗門改革運動に破れてき、そのなかから出てきたのでしょ、精神主義というのは。なん

か精神主義があつて改革運動をやつたというのではない、逆なのです。改革運動に破れた、そして西方寺に帰つたと。あの西方寺に帰つたというところが大事ではないかね。みんな帰らんがね、曾我量深にしたつて金子大榮にしたつて、寺すてちやつたやないかね。橘了法にしてしかり、岸融証にしてしかり。藤元正樹は帰つた。(笑)

問い それが言いたかつたんやね。

藤元 そりやそうや。(笑) 宗門改革を叫んで寺へ帰つたのは二人ある、清沢満之と武内了温や、そうやろ。

問い もう一人おらんですか。

藤元 そりや、もういわんでもわかっているわね。(笑)

問い それから、さらに第一の「自身」といわれることは、そういうことですか。

藤元 そりや、そういうことです。

問い この二種深信の場合の「自身は現に」というときの「自身」と、七深信の第一の「決定して自身」という場合の「自身」と字は同じですけれども、意味がちがってくるのですか。

藤元 字は一緒やけど、ごつごつ意味がちがう。

問い だからここおかしいなと思つておつた。法蔵といつたでしょう。ここは七深信の第一の深信の「自身」が法蔵だと。

藤元 おかしいなではないわね。省略することによつて、もとにあったものよりも大きな意味があらわれているのだろう。字を消したら何もないようになったのではない。字を省略することによつて非常に大きな意味が出てきたのです。おどろくべき意味が。二種深信の場合の、本文の「自身は現にこれ」といった場合には、個人ですわね。しかし、七深信の「自身を深信する」といったときには、そんなものは個人的なものではありません。

問い 法蔵ですわね。

藤元 ええ。十時までやろ、ここは。もういもう。

(一九八〇年四月)

第十二講

第十二講

第三 ^{ニハ} 決定 ^{シテ} 深 ^ニ 信 ^ス 『觀經』^一

第四 ^{ニハ} 決定 ^{シテ} 深 ^ニ 信 ^ス 『彌陀經』^一

第三には「決定して『觀經』を深信す。」

(真聖全二・四六七頁)

第四には「決定して『彌陀經』を深信す。」

(聖典四四〇頁)

一

前回までに、第一深信、第二深信というものを考えてきたわけですが、今回からは第三、第四に入るわけです。第一、第二、それから第三、第四ですが、第三というのは『觀經』、第四は『阿彌陀經』。つまり、そこにおのずから第一、第二の深信というものの、第一、第二の深信において語られておるものが『大無量壽經』であるということをおぼわすわけです。そこに三經というものが展開されているのであります。

第一、第二というのは、これは別に一、二と分ける必要はないでしょう。一、二と分ける必要がないということは、問題は「自身を深信する」ということ、深信……。こういう言葉はあんまり好かんですが、信の対象ですね。何を信するかという、何を信ずるかということが問題なんでしょう。何にも信じられん、何もかも信じられないといっている、その自分自身はいったい何だと。何もかも信じられない自分自身は信じられるかということですね。要するに信心とこういうけれども、問題は自分自身が信じられんということにある。あらゆるものが信じられんということは、究極的には自身が信じられん、自分自身が信じられんことができれば、他の何ものが信じられんでもいいのだと。何かを信じるというのではない。何が信じられんでも、自分自身が信じられれば、何もかも信じられないということに苦しむことはないのでしょうか。問題は自分自身が信じられない。つまり、人間は自分自身を信ずることを求めている。

生涯かかって人間は自己自身を求めるといっていい。自己自身を信ずる道を求めている。自分自身を信じるというけど、自分自身をけっこのなものとして信じるというのではない。ここが真宗の信仰の独自な性格をあらわしているのでしょうか。何か自分がけっこのものだと思わずるのではない。「罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなき」自身を深信する。救われることなき自身を深

信せよと。だから、救われることなき自己を深信するということは自身ではできないのだ。自分でできっこない話でしょう。我は仏であるというようなことなら信じられるかもわからないけれど、我は救いがたきものだという、救いがたき自己を深信するというようなことは人間には不可能だ。つまり、人間は自己自身をみるというようなことをいつているけれど自己自身をみれんです。自覚するとか何とか気安くいうけれども、自分をみることは恐ろしいことなのでしょう。「罪悪生死の凡夫」とか、「無有出離之縁」というようなことは、「無有出離之縁」の自己なんてものは恐ろしくてみえん。なるべく自分にみえんように眼をふさいでおく。自分に眼をふさぐというのは科学ではないですかね。つまり自分以外のものに自分をみようとする。自分以外のものを真理としようとする。

それはある意味では外道という表現があるのですが、自分以外に真理を求めようとする。自分以外に道をみいだそうとする。そういうことなのでしょう。それをあえて自身をみようとする。それがまあ、仏教が内観の道という言葉であらわされるゆえんだろうと思いますね。けれども内観してみれば、けっこうな自分というものがあるわけではない。自分をよくみればね。「無有出離之縁」の自分しかない。そんな自分を信ずるといようなことは、とてもではないができません。しかもあえて自己を信ずる。自己自身を救いがたき自己だと信ずる。救いなき自己を深信せよと。救いなきものとして覚悟せしめるものは何か。救いなき自己を覚悟せしめるもの、それが「乗彼願力」だ。彼の願力に乗じて自身を深信せよと。

■ 願力に乗じて救いがたき自身に安んずる

ここでは「決定してかの願力に乗じて深信する」と書いてあるけれども、何を深信するのかという自身を深信する。「かの願力に乗じて」自身を深信せよ。「かの願力に乗じて」自己の救いがたきことを覚悟することができる。願力に乗ずるが故に救いがたき自身を覚悟することができる。そういうものではないですか。願力に乗じて救いがたき自身に安んずることができる。救われるということよりも救われざる自己に安んずることができる。それが願力なのでしょうね。願力に乗ずるとこういつてある。

願力に乗ずるといのはなかなか……。これは善導大師の言葉ですが、善導大師は乗ずるといふ言葉が非常に好きな人でしてね。うまいこといえますが蓮如なんか、『御文』の中にこういう言い方をしましょう。「我が身の罪のふかき事をば、うちすて、仏にまかせまいらせ」と（聖典八三四頁）と。罪の深きものと思しれという言い方と罪の深きことをばうちすて、仏にまかせまいらせと。こういう言い方をしている。「我が身の罪のふかき事をば、うちすて」と。罪の深き身と思しれといいながら、ここで「罪のふかき事をば、うちすて、仏にまかせまいらせ」と。

これが「乗彼願力」だ。一番うまいこと表現したのではないですかね。罪を自覚せよというのではない。罪をうちすてて仏にまかせるといふことは自覚せんことにはできませんことかもしれませんけれどね。罪の深きことをばうちすて、仏にまかせまいらせて後生たすけたまえと、こういう言葉で……。そうでしょう。自己自身を深信する。自身を深信することを可能にするのが乗彼願力ということです。彼の願力に乗じてはじめて可能になる。願力に乗ずるが故に救われんことに安んずることができなのだ。自分では救われん、自分でやろうとすれば安んずるわけにはいかん。うかうかしているわけにはいかない。そうではない、願力によって救われざる自己に安んずることができ。これが第一、第二深信があらわすものではないでしょうかね。救われざることに安んずる道がある。そういうことがまず最初の問題ではないですかね。

つまり深信とは、第一の深信は、第二の深信はと。とくに深信ということの意味を第一、第二において明らかにする。つまり、その深信は何かというと、『大無量寿経』ということです。『大無量寿経』に展開されている深信ですね。『大無量寿経』は信といえるかどうかかわらないけど、あれはまあ本願ですから。

『大無量寿経』に本願が説かれたのではない。本願が『大無量寿経』を説いたのです。本願が『大無量寿経』を説いてきたのです。ですから『大無量寿経』というのは、あれはお経かね。そういう問題もありますが……。

問題は願力に乗ずるといふことだ。願力に乗ずる。だから最初に言いましたように、自身を深信するといふこと、そのことが願力に乗ずることによつてはたされる。そういうけど、なかなか願力に乗ずるわけにはいかないでしょう。願力に乗ずるといふようなことは、そのこと自体が容易ならんことですわね。人間の固執というものはそういうことを許さんものです。そういうことがあるんやないかね。

二

僕は、これはよくわからななんですけど、曇鸞大師が浄土のことを無上の方便といっているのですね。「畢竟成仏の道路」（聖典二九三・四九三頁）だと、こういう言い方をするでしょう。浄土を道路といっている。浄土が道路なのだ。浄土が道路ということ、道路が浄土ではない、国が道だ。ただし道が国ではない。道が国を開くのではない。国が道を開く。道が国を開くのではない。道はなんぼでもあるけども、その道が安住の国を開くかという、そうはいかない。道があることがかえって迷いになる。浄土という国が開いた道なら道そのものが国に

なる。

無上の方便という、あの無上という言い方ね。よくわからなんでしょうがね。国が道を私に開いてくるのです。それを無上の方便というのです。浄土が道になる。道になるということは私のほうに向かって開けてくる、浄土が。私が道を開いて浄土へいくのではない。それなら迷うしかない。善導大師の二河譬のところに、ご承知のように、

「我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん。一種として死を勉れざれば、我寧くこの道を尋ねて前に向こうて去かん。すでにこの道あり。必ず度すべし」と。
(聖典二一九〜二二〇頁)

と、「すでにこの道あり」というでしょう。「すでにこの道あり。必ず度すべし」と。「すでに」という言葉ですね。それは三定死ということとは道がなくなったということです。道がなくなったときにすでにあったものが明らかになった。それは自分が歩くより先にあつた道なのだ。

■ 彼岸から道が開かれる

つまり彼岸から開かれているのだ。此岸から開かれているのではない。彼岸が開いているのでしよう。彼岸が開いている道が明らかになった。そういうことを無上の方便という言い方であらわす、「畢竟成仏の道路」だと。たんに浄土を信じたということなら、無上という言葉があまり、なんでわざわざ無上という言葉をつけたのかよくわからなんでしょうがね。つまり浄土が開いている道なら、浄土へいく必要もない。浄土へ到達せんでも、浄土が到達しているのだ、道に立てば。そういうところに「畢竟成仏の道路」という言い方の意味があると思うのですね。それが「願力に乗ずる」ということの内容でしょう。

願力に乗ずる。何か本願が浄土として成就されたということは、まあ浄土というけれども、願いが国となったということは、願いが国となることによつて本願をもつたのです。本願が力となった。願いが力となる。力となったということは、われわれに生きる力を与えるものとなったということです。法蔵の本願がわれわれに生きる力を与えるものとなった。生きる力として本願は浄土になった。生きる力として浄土になったといつてもいい。願力ということがね。本願ということは、つまり罪悪深重、罪悪生死の凡夫、「無有出離之縁」ということはもう生きたらんといいことでしょう。生きても意味がないということ。生きても意味がない。しかし生きても意味がないことに負けんのだ。あえて生きても意味のないことに立ち上がらせる。生きても意味のないことに立ち上がらせるということがあるのではないかね。

金子先生の言葉に「無効に笑えむ」という言葉がありますね。「無効に笑えむ」と。かいなきことにほほ笑む、それが念仏の道だという表

現があるのですがね。人生はむだであったと、しかしむだであったことに悔いはないのだと。金子先生の文学的表現でしょうけどね。皆さんでも京都なんかにおりますから、何か仏法を学んでいるような気になるわ。田舎へ帰ってごらんなさい。こんなことをいっても誰も聞かんから。うちの坊さん妙なこといつているわいというよなものだ。大学へ行って一生懸命勉強して、それで大地の会へ行って、わけのわからない話の話を聞いてやね、何か一つ覚えて帰っていつて話してごらん、ためしに。何いつているのやら……。これが大事なのですわ。何でもものいっただら通用するところで仏法を語っておったらかんのや。通用せんところで語ってみたらいいのだ。そうしたら全然通用せんのだ。そうすると、どうやって通用させるかということが思想的課題になる。そうすると思想というものはのびるのだ、苦勞するから。

つまり、彼の願力に乗ずると、こういうけど、乗ずるといつたらわかるように思うけども、乗ずるといつても、馬に乗ずるわけではありやせんしね。お経の本、尻の下にしてみたとこで、乗じたことになりやせん。彼の願力に乗ずるといつても、馬に乗ずるわけではありやせんしね。『観経』を要求してくるのだ。『観経』とか『阿弥陀経』を。『観経』とか『阿弥陀経』というものは真実の教でないから、そんなものはじめからいらんのやと、こういうわけにいかない。『観経』とか『阿弥陀経』というものを『大無量寿経』が要求してきた。つまり本願が要求したのだ。『観経』は韋提希でしょう。『阿弥陀経』はお釈迦さんでしょう。『大無量寿経』は法蔵ですわね。法蔵が要求しているでしょう、韋提希とか釈尊というのは。たまたまあつたというものではない。とくにここで展開するのは三経ですわね。『大経』『観経』『阿弥陀経』です。三経というのは浄土三部経といえども、浄土三部経というかぎりは法華の三部とか、法華の三部といえどもは解釈の必要から生まれてきたのでしょうか。『法華経』自身は要求せんわね、あんなもの。真言の三部といえどもあるでしょう。これは弘法大師の……。浄土三部経といえどもそういうものではないでしょう。

『大無量寿経』自身が、つまり『大無量寿経』といえどもは本願自身が要求してきた、そういう構造を要求してきたのです。本願自身が本願自身を成就する要求なのでしょう。ただ同じように、『大無量寿経』とあるし『観無量寿経』とあるし『阿弥陀経』とあるしね。たまたま名前が一緒だからくつつけたというわけではない。お布施の都合でちと長うしたほうがよけいあがるかもわからないけど、そうはいかない。そういうものではない。つまり本願自身が本願自身を表現する構造でしょう。それが三経といえども内容ですわね。ちよつと一服しよう。

浄土の三部経というのが、はじめて明確にいえるのは善導大師の深心釈が基本になるのではないですかね。たとえば曇鸞大師にしても、「王舍城所説の無量寿経」（真聖全一・二九六頁）という言い方でしよう。そうすると説く場所がちごうだが、説いているのは同じだと、こうなる。説いていることの内容がそれぞれの独自性を明確にもってくるのは、やはり深心釈からではないですかね。

ほんとうは三部経でなくても浄土経でいいのです。しかし浄土経というだけでは經典の意義が明らかでないでしょう。經典の意義が明らかになるのは三部経ということが大事なのではないですかね。だから三部経の全体が深心を明らかにしている。自己を深信する、自身を深信するという、その一点に立って經典がそれぞれの独自性をもってくる。独自の意味をもってくる。經典を研究して出てきたというのではない。だから翻訳者は、ばらばらですわね。『大無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』、みんなばらばらだ。『観経』は異訳がないですからね。ばらばらにしてみようがない。善導大師のもちいた「大無量寿経」というのはなんですかね。善導大師のもちいた「大無量寿経」は魏訳だろうか。『如来会』か……。『如来会』ということも思えんしな。そのところはちよつと考えてみるとわからないけれども。

だけでも善導大師の場合は「仏説無量寿観経」というでしょう。「観無量寿経」とはいわんわね。親鸞聖人もご承知のように、『観経』は『観経』というけど『大無量寿経』は大本というやろ。で、『小経』のことを小本といたりするね。同じ無量寿経とみる、そういうこともあるわけです。だけれども、われわれが、だから三願、三機、三往生、三経ということを課題として取り上げるときには、やはり三経というそれぞれの經典の独自性みたいなものはじめてはつきりすることが必要なのではないですかね。『大経』は『大経』において必要であり、『観経』は『観経』において必要である。『小経』は『小経』において必要である。「化身土巻」でその必要ことを親鸞聖人は検討していくでしょう。「化身土巻」は『観経』と『小経』ですから。

だから三部経というのは、たまたま三つくつつけたというものではない。それぞれの經典の意味がある。明確になるわけですからね。そのもとは、やっぱり善導大師の深心釈にあるわけです。で、『観経』、「決定して『観経』を深信す」と、『大無量寿経』を深信するとはいつてない。これは大事なことだと思うのです。『大無量寿経』は自身だ。『大無量寿経』は經典とはいえない。いわば私の人生そのものなのだ。それを明らかにするのが『観経』であり『阿弥陀経』だ。

で、『観経』を深信するといったら、『観経』の何を深信するかというと善導は何をいつているかというのと、また決定して深く、「釈迦仏、この『観経』に三福・九品・定散二善を説きて、かの仏の依正二報を証讚して、人をして欣慕せしむ」と信ず。

と、こうあるでしょう。『観経』というものの性格をあらわすのは三福という概念ですわ。世福・戒福・行福というでしょう。つまり三福というものが、「三世の諸仏の浄業の正因」（聖典九四頁）として説かれている。ご存知でしょう。「一者孝養父母、奉事師長、慈心不殺」とあるでしょう。一者が世福、二者が戒福、三者が行福ですね。これが大事ですわ。世福、幸せです。仏法というのを幸せの問題としてとらえられている。

王舎城の悲劇が課題なのでしょう。王舎城の悲劇というのは親子げんかです。親子げんかがきっかけなのです。親子げんかをそんなものは値打ちがないとはいわんのですわ。そんなものは仏法の問題ではないとはいわん。同和問題なんて仏法の問題ではないとよくいうわね。まるで安っぽいもののようにいつている。もうそこからまちごうとる。そんなら『観経』はいらないのです。『観経』が問題にしているのは世福、戒福、行福、つまり福です。幸せです。だから、そうみたら善導の『観経疏』が成り立ったのだ。善導は韋提希を実業の凡夫とみたのです。実業です。実業ということは娑婆の生活ということです。娑婆の問題に憂き身をやつしていることを実業の凡夫というのだ。

■ 『観経』は一経両会の經典

だから、王舎城というのはこれはおもしろいのですけれど、『観経』自体が一経二会といわれるわね。一経二会というのは何かというと、王舎城で説かれた經典と、それからそのときに開設された靈鷲山における、お坊さんを相手にされた学場と、その両方で説かれたというのだらう。考えてみればこういうことが大事でしょう。世間の課題と、その同じ娑婆の課題に対して釈尊が説いた教えがそのまま世間の場において説かれたのだと、こうあるでしょう。それを一経二会といいます。娑婆の問題だから娑婆で片づいたのでない。その娑婆の問題に対して説かれた經典が宗教的求道者のなかで再び説かれた。

だから実業の凡夫というけれど、現実的な課題を負うたもの、現実的な救済を求めた者です。現実の悲劇をどう耐えるかということだ。現実の悲劇に対して釈尊がどう応えたかということでしょう。えらいけっこうなさとりを説いたのではないでしょう。それが三福、その三福をもって「諸仏浄業の正因なり」と、浄業の正因と、こういつておられるということ、これは言ってしまうれば娑婆の問題に答えられることが諸仏浄業の因だ。それが仏法なのだ。娑婆の問題に答えられることこそ浄業の正因だ。仏になるための因なのだというのでしょ。

だから僕は『観経』みたいな経典は八万四千といわれる仏典の中には見当たらないのではないかと思うのですけどね、そういう性格をもった経典というのは。その『観経』を善導大師は、「この『観経』に三福・九品・定散二善を説きて、かの仏の依正二報を証讃して」（聖典二一六頁）と。「依正二報」は、ご承知のように依報と正報ですわ。依報というのは環境です。環境整備です。それから正報というのは人間ですわね、人莊嚴と。その「依正二報を証讃して」と。証讃という言葉も二重の意味をもっておるのでしよう。これはその次に、「『弥陀経』の中に、十方恒沙の諸仏、一切凡夫を証勧して」（同頁）とあるでしょう。証讃に対して証勧と、こういつているですわ。

まあ、いろいろ面倒なのですわ。そういう言葉は一応注意しといてください。ここでは、「依正二報を証讃して、人をして欣慕せしむ」と。これが、まあ、宗祖の欣慕の釈というのは、ここから出てきています。『観経疏』というものが欣慕の釈だと。あれは化身土です。「仮令の誓願、良に由あるかな。仮門の教、欣慕の釈」（聖典三四三頁）とあるでしょう。欣慕の釈と。仮門の教というのは『観経』。「仮令の誓願」というのは十九願でしょう。十九願は臨終現前というのです。これもなかなかおもしろい言葉ですね。臨命終時、いのち終わらんとするときに、大衆に圍繞せられて仏が現前するというのです。これがまた大事なことですわ。韋提希の前に現前したのです。王舎城で生きる望みを失った韋提希の前に、いのち終わらんとする韋提希の前に現前したんやないかね。言いかえれば自分の悩みを打ち明ける人をもったということですよ。自分の悩みを打ち明ける人をもたんのが孤独の苦しみです。自分の悩みを打ち明ける人をもったときに人は死なないのです。

■ 悩みをもとに語る人をもつことが救い

つまり大衆現前です。悩みをもとに語る人をもったということは救いです。それは救いでしょう。それが十九願のもつ意味ですわ。そのときには釈尊だけではあかんのです。お釈迦さんだけでは。大衆とともにということが大事だ。『観経』でもそうでしょう。「世尊は威重にして、見たてまつること得るに由なし」（聖典九一頁）という言い方があるでしょう。お釈さまにお会いしたいが、お釈さまは……。ほんまは来てほしくないんです。お釈さまだからきてほしいと、そうではない。

そういうのが何でしょう。「仮令の誓願」をかかっている。それから、「仮門の教」といつてある。仮門ということは仮といふことは権ではない。権仮と一口にいきますけど、仮といふのは権とはいえないのではないかね。権は実に対し仮は真に対す。仮といふときには真が予想されているのです。仮といふことが、先ほどからいつている二重構造です。仮門といふことの意味です。人生が二重になるのです。『観経』自体が二重構造をもっておるけれども、仮門といふこと、「仮門の教」といつたときには、人生が二重の構造をもっているということを明らかにする。娑婆で生きているだけではない。娑婆を超えたところで生きるいのちがあるのだ、そうでしょう。娑婆に死んでも娑婆を超えたいの

ちを生きることができなのだ。そういう意味だ。

そういう人生の二重構造を自覚することを仮門という。食べて寝て起きて働いて、それで終わりというのではない。昔からいわれているわね。・食べて寝て起きて働いて、はてその後は死ぬるばかりぞ・と、説教師がこういった言葉だ。聞いたことあるだろう。人生の二重構造とすることがある意味で人生の自覚ではないかね。そういう、つまりそれが教からいえば仮門だ。願からいえば仮令です。釈でいえば欣慕だ。善導大師の『観経疏』の意義は欣慕を明らかにした。「欣慕の釈、これいよいよ明らかなり」と。欣慕という何ていうかね。これは内容は何かというと、『観経疏』の内容は何かというと指方立相ということです。これは、「化身土巻」の「定善義」の文がございませぬ。『観経』というものが説かれるゆえんですわね。

しかるに常没の凡愚、定心修しがたし、息慮凝心のゆえに。散心行じがたし、麁惡修善のゆえに。ここをもつて立相住心なお成じがたきがゆえに、「たとい千年の寿を尽くすとも法眼未だかつて開けず」（定善義）と言えり。（聖典三四〇頁）

と、これは、まあ親鸞聖人の言葉ですがね。善導大師の解釈というものをこういうふうに見られたわけです。それから、それに続いて、いかに況や無相離念誠に獲がたし。かるがゆえに「如来懸に末代罪濁の凡夫を知ろしめす。立相住心なお得ることあたわじと。いかに況や相を離れて事を求むるは、術通なき人の、空に居て舍を立てんがごときなり」（定善義）と言えり。（同 頁）

と。立相ということの意味です。『観経』というものに依正二報の莊嚴を説かれたことの意味だ。浄土、つまり極楽だ。もつといえ、なぜ浄土が説かれたのかということだ。なぜ極楽莊嚴が説かれたのかだ。これは「玄義分」では、指方立相なんて、指方立相というのは、これは教学上の言葉ですから。つまり西方に道を定めるといふことでしょう。なんで浄土は西方にあるのか。曇鸞大師の和讃にございませぬ。

世俗の君子幸臨し 勅して浄土のゆえをと

十方仏国浄土なり なにによりてか西にある

と。

■ 欣慕は人生の問題を明らかにする

つまり、欣慕というのは、欣慕することは何を願うべきか。人間は何を願うべきかわからないのではないかね。何を求むべきか、何を目的とするか、人生の目的が明確でない。行き当たりばったりやね。人生の全体を問い返すような方向、目的というものをもたんのではないかね。

何が目的かわからない。だから一つ達成すればもう終わりです。ほんとうの意味での人生の目的を明らかにするというのが「欣慕の積」の意味です。『観経』は何を説いたのか、人生の目的を説いたのだと、こういうことだ。「相を離れて事を求むるは、術通なき人の、空に居て舎を立てんがごときなり」と。浄土ということをもたずに、如来のさとりを得ようとするようなことは空中に家をたてるようなものだ、こういう言い方なのです。もつといえ目標はつきりせんに、人生の目標が明確に定まらんにあわてて走りまわっているのといっしょやと。

韋提希が『観経』においてあたえられたものは、王舎城の悲劇のど真ん中で、人生の真の目的だ、そうではないかね。王舎城の悲劇も、つまり王舎城の悲劇というけど、王舎城の悲劇はいわば親子がバラバラになっているのだけど、その親子バラバラのものをみな仲ようしたいというわけではありやせん。仲ようせんでもいいのです。悲劇を耐えるのです。悲劇に耐えることができるということだろう。それは目標はつきりしたからです。悲劇を怖れんです。悲劇に迷わん。現実には迷わんです。われわれはみな現実に振り回されているのだ。現実に迷っているのだ。現象に迷う。目標はつきりすれば現象に迷うことはない。現象は全部、目標を達成するための縁になるのだ。悲劇もまた捨て難いのだ。目前の現象に動かされんということはそういう道を明らかにした、それが欣慕の意味です。

五

欣慕と、えらいやさしい言葉が使うてありますけど、たとえばシェリングには「根源的憧憬」という言葉があるわね。根源的憧憬です。テリツヒの「究極的関心」というのと同じような意味でしょう。根源的憧憬というのです。憧憬という言葉は金子先生が非常によく使われている言葉です。そういう根源的憧憬というような意味で欣慕の積という言い方をします。たゞ恋慕しているというものではない。真に願うべきものが明らかにになったということだ。目前のことにおどろかん。だから実業そのものだね。実業の凡夫というのは実業を離れたのではない、悲劇の場を離れたんやない。七重の室内から一步も出んです。七重の室内からお釈迦さまが引き出したのではない。七重の室内において説かれたのだ。

■ 「標境以住心」

だから『涅槃経』なんかをみますと、韋提希夫人が阿闍世をなぐさめるですね。「わが母、これ賊なり」といった子供に対して、『涅槃

『経』をみると、ふたたび阿闍世を韋提希はなぐさめている。おもしろいですね。悲劇の中にいて悲劇を超える道を明らかにした。それが欣慕なのです。だから「欣慕の釈」と、こういつてあるけど、欣慕の釈は經典ほどの意味をもっているのです。たんなる釈というものではない。これは、「序分義」では「標境以住心」（真聖全一・四八九頁）という言葉を使っている。境を標して心を住むること。どこに腹をすえるかということ。目標がはつきりせんと腹のすえ場がわからない。目標がはつきりするということは、腹のすえ場がはつきりするということ。でしょう。

次に『小経』の深信というのは法の深信にあたるといえるでしょう。韋提希が救われたということが「与韋提等獲三忍」ですから、韋提希という実業の凡夫が救われたという。救うことが説かれているのは『観経』でしょう。『阿弥陀経』というのは何かというと、十方恒沙の諸仏の証勸という言葉がありますね。つまり、それは釈尊が救われるのでしょうか。『阿弥陀経』というのは十方恒沙の諸仏の……。つまり『観経』の場合は韋提希の問題をお釈迦さまにぶつけた。ところが『阿弥陀経』の場合は誰も問わん。無問自説の経ですから、お釈迦さまが勝手に説いたのです。それはおもしろいね。自問自答です。だから真門といわれる。そうすると十方恒沙の諸仏が……。

六方段というでしょう。あれは六方ですか。六方段というのは、言いまちがいではないかね。七方段や。第一あれは一番最初を見ると東方世界とはいっておらない。「東方亦有」と書いてあるね。東方に亦有りと。なんで「亦」か。何で東方だけ「亦有」かね。それはそれまで説いているのはお釈迦さんです。六方段といっているのは、ここを抜いているさかい六方段だ。そうではない、七方段です。今日から改める。科文を改めるといふことは大事です。

■ 中方世界が抜けている

そうでしょう。つまり六方段というのは、これは中国で挿入された部分だといわれているのだけどもね。仏名経か、何とかから引つ張り込んできた……。「東方亦有」とある。その前にあるのはどこかといったら、ここがあるんや。お釈迦さまのところ。そこを抜いておいたら東も西も成り立たへんのです。東も西も成り立たんといて六方段なんというも、そんなものは空みたいなものだ。今、ここがあるとすることが大事だ。だから七方段だ。つまり釈尊が自問自答したことを六方の諸仏がやっておる。釈尊の信仰告白を六方の諸仏が証明したのではないかね。証誠したのだ。釈尊の言葉に間違いなしと。『阿弥陀経』は釈尊の心境告白です。だから仏を仏が証明したのです。そうでしょう。

これが何で果遂の誓いになるかということやね。これは「果遂の誓い、良に由あるかな」と、「誓い」だけです。いわゆる教もない。積もない。つまりそれは仏意なのだ。仏の教えでない、仏の心だ。だから仮門の教えとか欣慕の積ということを許さん。讃嘆しかない。これは積ではないでしょ。讃です。問題は讃嘆することですなね。

六

で、その『阿弥陀経』を深信するということはどういう意味をもっているのか、これは大事なことでしよう。つまり恒沙の信ということで。「良に勧めすでに恒沙の勧めなれば、信もまた恒沙の信なり」（聖典三四五頁）と。そこに説かれている信仰というのは個人的信仰ではない。韋提希の信仰のような個人的な信仰ではない。韋提希にとつては個人的だけど、韋提希に与えられた信仰ということは、韋提希は知らないにしても、その内容たるや、恒沙の信だと。恒沙の諸仏が証明している。

僕は今まで同和共学研修会に行つとつて、そういうことを僕は……。まあ皮肉なものでね。講義がすんでしまふと思ひ出すのだ。講義しよるときには忘れとつて、すんでしまふと思ひ出す。アイヌの人が二人来られていたのだ。アイヌの人びとというのは、アイヌにはアイヌの神がありますからね、仏教というものに対して拒否反応を起こされると思っていたのですが、そしたら合掌して「正信偈」の本を開けて読んでおられるのです。僕なら、ちよつと身体が動かん。ところが何のぎこちなさもないのです。あれはいったい何かいな。

それで思ひ出したことは親鸞聖人が「釈迦・諸仏の弟子」だと言っているでしょう。親鸞聖人は承元の法難におうて釈の字をとられたのですから釈尊の弟子ではない。しかし諸仏の弟子だと。諸仏の弟子だけは譲らないと。これはおもしろいではないですか。つまり、そこに恒沙の信ということの確信があるのです。釈尊の弟子ではないけれど、龍樹の弟子であり天親の弟子であり曇鸞の弟子であり善導の弟子でありね。諸仏の弟子だと。恒沙の信というところにそれぞれの諸仏の、それぞれの諸仏でありながら統理されておる世界、ともに讃嘆したまうという。こつちだけが向こうをほめるのではない、向こうもこつちをほめている。ともに讃嘆する世界です。その讃嘆というところにおいて、ともに生きることできる世界やね。妥協ではない。説かれておるかたちなり、説かれておる理念はどんなに違つても説かんとおることは一つなのだと。アイヌの人びとの神々から、仏法における諸仏が説いておることも、説かれておる言葉なり、説かれておるかたちは違ふけれども、ほんとうに説かんとおることは一つなんだといひうる世界があるのではないかね。

そういうところに「十方恒沙の諸仏」ということの、「十方恒沙の諸仏」の信だということの意味が考えさせられるところがあるように思うのだ。「決定して『弥陀経』を深信す」ということの……。僕はそういうことを思うね。六方段の中に、最後のところに「上方世界」というのが出てくるでしょう。その前に「下方世界」というのがある。上下東西南北ですわね。お釈迦さまがおるのは真中だ。センターです。ところが「上方世界」というと、われわれはすぐわかるけれども、「下方世界」に仏まします、なんていうと、考えてみるとこれはわからないね。足の裏に踏みつけているのだ。その踏みつけたものを拝むという、そういうことが恒沙の信ということを象徴的に示している唯一の方向ではないかということをおぼえて思うがね。どうかね。われわれが踏みつけておるものを拝むことができるか。むしろ西方というけど、西方よりも下方ではないかな。

下方というとうなるかね。そこそこは、なんで善導大師は西方というて、下方といわなんだかということやね。よくわからないのです。僕なら下方世界というわね。下方世界に浄土ありと。六方段からいうと下方世界に浄土ありと。下方世界に諸仏ましますと。こういうことのほうがはるかに僕らの感覚にあうのですわ。まあ中国人にとつての西方というのはシルクロードでしょうがね。あの道のはるか彼方に釈尊のおわす国ありというところから出てきたのだろうと思うけど、どうなんかな……。むしろ自分の踏みつけておるものの世界に浄土を見いだすということが今日の指方立相といってもいいのではないですか。余談になりました。これくらいにしてください。

(一九八〇年五月)

