

藤元正樹講述

愚禿鈔講義 第七卷 (下卷7)

(内軽外重、愚禿鈔通観)

目次

第七十三講

内軽外重 内浅外深

- 内軽外重 内浅外深 1
- 斤兩を正す 1
- 親鸞の正しいは平等 2
- 投量軽重の義 2
- 有問心のともがらや 5
- 内軽外重は至誠心の性格 6
- 六神通 7
- 神通輪 10
- 信心の業識 10
- 内浅外深 11
- 汝自ら当に知るべし 12
- おのおの所宜に称いて、縁に随う 13
- 門余の一道 15
- 自力の心は魔(すた)らんとごう自覚 15
- 内苦外楽 15
- 法楽 15

第七十四講

内浅外深

- 内浅外深 至誠心における浅深の問題 17
- 古今楷定といわれるゆえん 17
- 像観 18
- 願に随って選りて華開く 18
- いのが蘇る見仏体験 19
- 想う心が仏 20
- 如実修行相応 20
- 如実は衆生に属し、真如は如来に属す 21
- 菩提心は 22
- 菩提心は仏を生み出す心 22
- 至心は如来の至心 23
- 真宗は行信次第 24
- 信向 24
- 信樂の形式が至心、内容が欲生心 24

信心は透明なる主体 26
浅深は浅さと深さを対比 26
含花未出 28
内と外がどこで成り立つのか 28
また一心について深あり浅あり 28
罪福信 29

罪福信の自覚という形で、報土の真因たる信心が成就 30
浄土は歩みつつ到来している世界 30

第七十五講

内苦外楽

- 内苦外楽 32
- 遍行と別境 33
- 遍行相応の五種 34
- 触 35
- 作意 35
- 受 36
- 想 36
- 思 36
- 人間存在そのものが心理的存在 37
- 存在論的な意味での苦樂 39
- われらの死 41
- 宗教的エゴを破るもの 44
- 五識所生の樂にとごまらしめないもの 44
- 回心は機について「こい、法については回向 45
- 法蔵の懺悔 47
- 内毒外薬 47

第七十六講

内毒外薬

- 内毒外薬 48
- 五種の正行 49
- 得は功德 失は過失 50
- 信心は相応の問題 52
- 菩薩道の課題は自由と平等 54
- 生の依る処、死の帰する処 56

本願の歴史に参加する 57
三往生の体験が仏教史観の原理 57
親鸞の末法史観は三往生の史観 57
回入は方向転換 59

浄土ではなく、罪を己れの立場とせよ、転入は立場を変え 59
内怯弱外強剛 60
師子身中の虫 60
法蔵は凡人 62

第七十七講

内怯弱外強剛 内懈怠外勇猛

- 内怯弱外強剛 64
- 白道四五寸とは宗教的良心 65
- 菩薩とは前進するもの 65
- 得生の想を作せ 65
- 往生の因は願生心 67
- 本願のうえに自心を立てる 67
- 怯弱(うごやんく)を生ずる 68
- 求道の退屈、慣れ 69
- 自らが群賊悪獸に墮落する 70
- 外にむかつては強剛は内に怯(おそ)えをま(こ) 70
- 常に間難するものをかかえる 71
- 内自力外他力 73
- 方便こそ宗教の面目 73
- 弥勒は龍華三会の暁、韋提希は臨終一念の夕べ 74
- 内懈怠外勇猛 74
- 二十願の問題 75
- 問題を見失ったのが胎生 75
- 真理への勇気が法蔵魂 75
- 群賊悪獸も善知識 76
- 群賊悪獸が懈怠を破る 77

第七十八講

内間断外無間 内自力外他力

- 内間断外無間 82
- 真俗二諦論 82

四種の二諦論 82

自証自覚 83

如来の歴史に参加する 83

世俗の法を批判するかたちで包む 84

四重二諦論 84

譬喩が本文 86

三無漏根 88

世自在王仏に出あう 89

親鸞は内に虚仮を懐けばなり 91

いかなる良心もない 92

これ必ず不可なり 93

所施越求 94

至誠心は煩惱の至極 96

第七十九講

内懈意外勇猛 ～ 内自力外他力

内懈意外勇猛 97

精進の問題 97

長生不死の神方 100

外道の基本的精神とは現実肯定 101

念仏を通して現実とは直接的な現実ではない 101

『略文類』は「貫して成就の文、法と機の区別を前提とした本願理解」 103

相伝の理解は「所施」が力、「越求」は願 107

撰取と撰受 108

内自力外他力 108

曇鸞の場合は、自利・利他とは菩薩行の課題 109

第八十講

内自力外他力

内自力外他力、法然の内外の六対 110

内在的な真理をいかに克服するか 111

法然は不回向、親鸞は如来回向と 114

一乗大智願海の回向 114

真実釈 114

仏弟子の自覚を開く 115

一味、一乗は平等の本質 116

曇鸞の『註論』 117

いの中の深さを語るのが寿 118

不簡内外明闇 119

小乗教での菩薩は凡夫 119

古今楷定の眼目は三心釈 120

定善十三観の観想を通して三心が見えてきた 121

利他通入の一心 122

顕彰隠密 123

自力の中に他力が見えている 125

第八十一講

凡就心有三種三心～往生也。応知。

『愚禿鈔』の下巻は三心釈の再検討 128

善導の三心釈の中心課題は二種深信、宗祖は三心釈の結論を至誠心にみる 128

演暢利他通入の一心 129

三心弁定 130

仏の密意 131

心の底を破った心を深心としよう 131

行を捨てしめる心をあらわすのが三心釈 132

現其人前が十九願の三心の意味 132

深心は人間の心の底を破った心 133

利他の三信 134

人間の存在とは存在の責任を背負った存在 135

仏を信ずる心に救われる 135

曇鸞は讃嘆門に重点を置く 136

室穴の中の闇を破するが「ときにはあらざるなり 137

火・の譬え 138

第八十二講

凡就心有三種三心～往生也。応知。

三心と三信 142

功德とははたらきをもった莊嚴 142

天親は親察門、曇鸞は讃嘆門 143

阿弥陀如来とは今日の如来を見いだす 144

浄土願生の心を見いださしめる 144

礼拝門 144

小乗は一仏主領の国、大乘は諸仏遍領の国 145

「室穴の中の闇」とは自己の内面 146

実相身 147

実相身は法性身、為物身は方便身 148

実相身も為物身も法の課題 148

三種不相応は機の問題 148

臨寿終時が発願の時 150

定散二善を超えざる意味を見いだすのが深心 150

仏から言えば利他、衆生から言えば他利 153

自利は利他の根拠 153

二利成就 154

利他の行 154

他利他の深義 155

回向の因をもって教化地の果を証す 155

即便往生 156

他利他の深義 157

二尊教の意味 158

一味平等 159

第八十三講

凡就心有三種三心～往生也。応知。

三種の三心と二種の往生 162

『大経』自体が真実教の明証 164

6 国は自利利他円満することを可能にする唯一の理念 16

無安衆生心を遠離する 169

現実肯定を外道としよう 170

自身を深信する 171

自利信心、利他信心 171

決定深信自身 172

「異なるを歎く」 174

曾我先生の教学は機の深信の教学 174

第二深信は利他の信海 175

海の三義 175

積「行巻」の結論は一乗海釈、「信巻」の結論は真仏弟子 175

願力に乗ずる 176

第八十四講

凡就心有三種三心～往生也。応知。

利益は功德莊嚴 178

入出二門 178

三心は衆生の信心、自利利他は菩薩の行 179

177

衆生の信心に菩薩の意味をもたせた 179
往生の信心、行信の道 181
座を背負うて起し 182
往生とは不退転 182
難思往生は立場ではない 191
信心は如来に通ずる法 191
深く信ずるの心で深心釈は尽きる 192
が明らかなる 192
親鸞は自ら闡提と位置づけた 193

第八十五講 195
愚禿鈔通観 195

『観経』が『大経』を明らかにした 184
本願に遇っている事実を教法に開く 185
自利と利他は対立概念ではない 185
親鸞は顕彰隠密の義 186
『愚禿鈔』の名前のもつ強烈な響き 195
成立について 196
「書之」とは清書の意味 196
表題は自らの名をもって記されている 197
愚禿が心を顕す 197
賢者について 198
扉のご文は「三・四・五言六句」 198
『教行信証』は論家の文 200

非僧非俗 189
利他通入の一心を彰す 190
三種の往生 190
『愚禿鈔』は自解の義 200
吉水教団とのかかわり 202
賢者と呼ばれる人たち 203
内賢外愚は自覚の構造ではない 204
信と心 204
愚禿という自覚は如来のもの 204
上巻は一代仏教の批判、下巻は浄土宗批判
『教行信証』は法然上人に捧げる書 207 205

第七十三講

内軽外重 内浅外深

(真聖全一・四七八頁)

内軽外重 内浅外深

(聖典四五八頁)

一

■ 内軽外重 内浅外深

前回は「内違外随」と「内逆外順」ということについてお話してきましたつもりであります。違逆とか随順という範疇に対して、今回は「内軽外重」とか「内浅外深」という、つまり、軽重とか浅深という、これはまあ称量、秤の問題ですね。親鸞聖人のおっしゃる称名の称。「称は、はかりというこころなり」(聖典五四五頁)「俗作^レ秤 云正斤両也」(聖典一〇三三頁)「秤は斤両を正すなりと」。これはたしか「行巻」の十字積の字訓積のところの欄外註に示されていたように思います。聖典で申しますと、一六九頁の『論註』の讚嘆門の解釈ですね。「いかんが讚嘆する。いわく、かの如来の名を称す。」(聖典一六九頁)という。この称、これは聖典の一〇三三頁に「42」という注の番号が打つてあるところですよ。これはいちいち調べるのに便利にしてあるようですけれども、案外いっぺんいっぺん開いてみると、便利よりも面倒くさいことになっておりますけども。「行巻」の注にたしかに出ておるはずですよ。また暇があったら見てください。

■ 斤両を正す

つまり斤両を正すという。斤両といって、私ら若い頃には「斤両」というていました、秤のことです。つまり称量でありますね。はかるということは重いか軽いか、浅いか深いかということをはかるのでありますね。ですから、はかるということによって、とくに親鸞が「斤両を正す」といっておりますのは、平衡にするということです。平均をとる。平衡です。つまり正義ということですよ。知的公平性をあ

■ 親鸞の正しいは平等

善導大師はさかんに正しいということを喧しく言われるのですが、親鸞聖人のいう正しいという言葉の中身は平等ということとです。平均と
いうことよりも平等ということですね。善導は正しい、正教、正義、正しいという言葉をもつておれば間違いないです。ですから、この斤両を正すということによって称

名、名を称えるということのもっている内容は何かと言ったら、平等観ですね。平等感覚です。平等感覚というのはとくに平等覚の内容になります。少なくともいまここでは至誠心というもの、つまり私の言葉でいえば宗教的良心といわれるようなものの性格をあらわす言葉ですね。

で、とくにこの軽重、軽いか重いかということの問題にしたのは、ご承知のように曇鸞大師の八番問答といまして、これは『論註』
上巻の終わりのところに八番問答が置かれているのは皆さんご存知のことだろうと思います。八番問答の第六の問答ですね。これはまあ、『論註』を勉強なさった方はどなたでもご存知でしょうけれども、私は『論註』というもののポイントはこの八番問答にあると思うのです。親鸞が少なくとも「註論」とこう呼んだ。「論註」をひっくり返してただ「註論」といったのでない。「註論」といわれたことは、註解というのは曇鸞大師が『論註』を書いたときに「曇鸞法師註解」となっておりますね。しかしただ「論註」でなしに、親鸞が「註論」といった場合のその論の中身はこの八番問答です。問答というかたちで示されておるのが八番問答であります。八つの問答が置かれておりますね。これがやっぱり『論註』のポイントでございます。

■ 掂量軽重の義

八番問答が理解できれば『論註』はほとんど読めたというてもいいくらいのものでございますがね。その六番目に出てくるのがこの掂量の義という。「掂量軽重の義」（真聖全一・三二〇頁）といって、軽いか重いかを比べると。

『業道経』に言わく、「業道は称はかりのごとし、重き者先まづ牽ひく」と。

（聖典二七四頁）

その業道ですね。業道自然といわれる業道です。こんなことを言いますと、また自然が問題になりますけどね。自然というものはご承知のように、無為自然と業道自然と願力自然と、こういう三つの自然を区別したのは、これはやっぱり仏教というよりも浄土系思想のもっている自然に対する厳密な理解でございますよ。そのなかにある業道です。「『業道経』に言わく、業道は称はかりのごとし」と。このはかりです。その場合のはかりというのはこっちの字（称）です。はかりといっても何を比べるのか。何が重く、何が軽いのか、重いと軽いを比べる。称

量する。これは比べる。量を比べる。量を比べるというのがはかりの意味ですから。何をはかるかといったら十悪五逆の業と十念の念仏と。十念の念仏と業道との軽重をはかるということです。その軽重をはかるということについて、「三義」があると。三義というのが在心、在縁、在決定と。これは誰でも『論註』を読まれると、必ずぶつかるところでありますね。

つまり、ふつうは、ものごとの軽重の義、軽いか重いかをいうときの判断の基準になるのは時節の久近多少ということによって、ものごとの軽重を判定するのであります。これは善導大師の就行立信のところ、ご承知のように「信巻」に就行立信の文が説かれてありますが、そこに、就人立信の場合は、「一切の凡夫、罪福の多少・時節の久近くこんを問わず」（聖典二七頁）とありますし、就行立信のときには、「一心に弥陀の名号を専念して、行住座臥、時節の久近を問わず」（同頁）とあります。その「時節の久近を問わず」という言葉です。善導大師はあまり『論註』の言葉を引いておられないように見えますが、こういうところに『論註』を読まれた形跡が残っているのです。「行住座臥、時節の久近を問わず」、そういう言葉のもとにあるのは『論註』なのです。ふつうはお念仏を称えるというのは、時節の久近とか、あるいは念仏をようけするとか、多少ですね。ようけするとか、少ないとか。罪をつくるといつても、たくさんつくっているとか少なくてつくっているとか、あるいは長い間悪いことしたとか、ちよつとしかしてないとか、そういうことで罪の軽重、あるいは念仏の功德の軽重を考えるのですが、そういうものじゃないと。いまここで念仏と罪というものの軽重を判断する基準は、時節の久近多少によるのではないと、心に在り、縁に在り、決定に在りと、こういう言い方をするのが八番問答でありますね。

二

たとえば心に在りというのは、罪をつくっていても罪を罪と思わんことがあります。なんぼ人を殺しておつても悪いと思わにや罪にならないということですよ。やっぱりに心にありでしょう。十悪五逆と、こういうてもね。心になかったら罪は罪にならない。だから、わしや何も悪いことしとらんのお寺に参つて仏法を聞く必要もないという人がようけおるでしょう。何もわしや悪いことしとらへんさかいに懺悔する必要なんてないよ。お寺に参つて罪障を滅するなんて、そんないらぬことせんでもいいという人もあります。やっぱりに心に在りということが第一に示されているわけです。

それから二番目は縁に在りと。縁というのは、「阿弥陀如来の方便莊嚴・真実清淨・無量功德の名号に依つて生ず」（聖典二七四頁）と。「阿弥陀如来の方便莊嚴・真実清淨・無量功德の名号に依つて」十念を生ず。念仏のこころを生ずというのですから、やっぱりなにかそういう縁をもたないと念仏を聞こうという心は生まれてこない。

それから最後は在決定です。これはちよつと性格が違います。決定ということにある。決定というのは何かと言ったら、「有後心・有間心なし」ということですね。有後心というのは簡単に言ったら、後があるという心です。つまり反省することです。まだまだ別段急ぐ必要のないわいというのが反省なのです。反省するというのは呑気なのです。反省している余裕があるということです。宗教心には反省している間がないのです。つまり言ってしまうえば背水の陣です。有後心というのは背水の陣でないので。なんぼでも逃げる道があるということです。反省というのはいつでも逃げる道をこしらえる。だから決定せん。定まらん。まだ後があると思えば定まらん。有間心というのは間断の心でしょう。間断する心です。一生懸命に仏法を聞いているかと思つたら、いつのまにやら、どっかに飛んでいつてしまふ。

これは僕は経験があるのですがね。宮城君のところの裏の座敷で、大河内了悟師やら、佐々木蓮磨師やらがみえていたときに、あのときは宮城君はおらなかつたが、僕やら大河内君やら、もう一人誰かおつたわい。座敷で三人の先生を囲んで、えらい勢いで話をしたことがあるのです。それはたしか、大河内先生がみえるということで、珍しくね。だいたいこの本福寺というのは説教をせんとこなんや。それが珍しくここで座談会をしたのです。よほど珍しかったとみえて、いろんな人が入ってきてね。大河内先生が一流の激烈な話をされたときに、ある人が酒を飲んで入ってきて、「念仏して救われるなんてこと、そんな呑気な話でない。わしのように明日食べるご飯がないものをどうやって救ってくれる」と言つて、大河内先生に迫つたことがあるのです。そしたら大河内先生が頭から湯気を噴いてね、「ばかもの」と言つたのです。「明日食べる飯がないのなら、こんなところでウロウロするな」と。「早う行つて、明日のご飯の都合をしてこい」と。「酒を飲んでいて、明日の飯がないなんて、そんな呑気な話があるか」と言つて怒らはつたことがあつた。

その後で座敷で大河内先生と佐々木先生と宮城君のお父さんと三人を囲んでね、大河内先生はいつもここへ来ると、一升瓶を置いていて、ちびちび飲まはる。その大河内先生に僕は食つてかかつた。だいたいその、明日食べるご飯がないという、そういう苦しみを知らない者が、何をうろうろしている。早う行つて米の都合をして来んかいなという資格があるんかとわしや、食つてかかつたんや、大河内先生に。「先生はあしたの飯がない苦しみをなめたことあるか」と言つたんや。ひねくれとるね、わしも。いまから思つたら（笑）。ほしたら大河内先生がね、なんかえらい勢いで、大河内君やら、僕やら、誰がおつたかなあ。宮城はおらん。宮城はだいたい、ああいう怒られるときはおらへんね

ん。えらい勢いで大河内先生に怒られるわ、佐々木先生に怒られるわ。宮城の親父はそのときに「藤元君がいうのも無理ないのお」と言わはったことだけ覚えてる。「経済をばかにするやつは経済からばかにされるぞ」と言わはったことを覚えとるわい。だけど大河内先生や佐々木先生にえらいわしは怒られたのです。その後でや、問題は。十一時半頃までつき合うとったんが、大河内先生も怒り疲れたんかねえ、酒飲んで酔っ払うたんか知らないけど。「わしや、もう寝る」といって布団の中に入った。それで私らも引き下がった。それで止めておけばいいのに、飲みに出たのです。朝の四時頃帰ったんかなあ。

■ 有間心のともがらや

それで明くる朝、大河内先生や佐々木先生がここにみえたらご接待するのが私らの仕事だったので。その朝ご飯の接待を忘れて寝てしまっていたのです。そしたらまた怒られてね、「だいたい、おまえらは有間心のともがらや」と言つて怒られた。言い方もおもしろいやろ。「有間心のともがら」、これや。そんなやつに仏法が聞けるかといつて大河内先生に怒られた。だから有間心という言葉をよく覚えている。あんたがたもいつペン怒られてみたらよくわかる。

つまり、仏法をいかにも真剣に問うていようでありながら、ほんまはそやない。間断があるということ。そないに真剣なら晩寝んくらい考えろと。寝るどころやあらへん。飲みに行くとは何事やと。有間心のともがらと、ごつつう怒られたのを覚えていなのです。余談やけどもそういうことです。つまり暇がある。だから決定せんのや。決定心というのは暇がないということ。有後心というのは、いつでも後があるんやな。反省はするんやで。反省はするんやけど反省というものがもっている心というものは余裕があるのです。ほんとうにせつば詰まつたらん。だから決定せん。いつでも逃げ道をこさえている。それを有後心という。有後心とか有間心とかというものが無いのが決定心です。在決定といわれる。念仏の心は決定の心である。そういう軽重というものを、「量軽重の義」という言葉で問題にしているのが八番問答のなかの第六の問答です。

三

これは十念の念仏と十悪の罪との校量、比較ですわ。比較心理です。比ともいいます。比べる。ですから比較する心理は、この次に出てき

ますけどね、慢という問題です。慢というのは比較心理なんだ。ところがそういう比較心理をいまここで「内軽外重」という内外対であらわそうとしているんじゃない。

■ 内軽外重は至誠心の性格

だから軽重というものを「内軽外重」という言葉で至誠心をあらわそうとされておるのは、何かと何かを比べるんじゃないのです。至誠心というもの自体がもっておる、内軽外重というのは至誠心というものがもっている性格なのです。至誠心そのものの性格をあらわしておる。何かと比べているのではない。至誠心そのものが内軽外重という一つの形式、自覚形式をあらわす。

どう言ったらいいですかね。「身を鴻毛こうもうの軽きに致す」というようなものです。身は鴻毛より軽し。身は羽よりも軽いと。仏法重しとなすと、こういう意味です。自分のほうが大事なんじゃない、仏法のほうが大事だということです。これはわかってもらえるかどうかかわらないけどねえ、自分よりも重いものを発見したのです。たとえば菩提心というようなものを龍樹菩薩は、「三千大千世界を挙ぐるよりも重し」

(真聖全一・二五四頁)と、こう言っているでしょう。「三千大千世界を挙ぐるよりも重し」と。それが仏教のいう菩提心です。仏教では宗教心という言い方をせんでしよう。菩提心という。阿耨多羅三藐三菩提の心です。これを無上正覚の心ということです。無上正覚。無上正遍知ともいわれますね。新しい訳では無上正遍知といわれる。阿耨多羅三藐三菩提の訳ですよ。『大無量寿経』あたりでは無上正覚心、あるいは無上道心とかいわれる。阿耨多羅三藐三菩提の心。自己を自己として完成するんじゃない、無上なるものとして完成するのです。自分を人間として完成するというなら、これは倫理です。道德の範疇にとどまる。人間として完成するんじゃない。無上なるものとして完成する。

それは人間がおこす心ではない、人間をおこす心です。人間を立ち上がらせる心や。だから人間より重い。仏法の前に立つたらね、自分のいのちなんてものは軽いもんや。あれはお西ですかね、「いのちを大切に」といって黄色い旗をぶら下げているでしょう。なんで仏法を大切にとはいわんのや、自信がないのでしょうか。仏法を大切にせよ、と。僕らが田舎に帰って田舎の住職として言うべきことはそれしかないんだ。仏法を大事にせいと。おのれのいのちより大事にせよと。それを菩提心という。だから菩提心の中身は何かというたら自利利他の心です。たんに自利の心じゃない。自利利他の心です。これおもしろいね。自利利他円満ということをいったのは天親菩薩です。五念門でしよう。五念門の中身は、自利は第四まで。入出二門といわれる。仏法に入るのは自利や。出るのが利他です。何のために仏法に入るかといえれば利他のために入れと、こういうんだ。入っただけなら意味ないわね。仏法を悟っただけなら意味あらへん。仏法を悟ることの意味は仏法から出ることにある。それを利他というのでしょうか。それで自利利他円満ということをいいます。

四

それを親鸞は、往還の二回向であらわしたのです。

謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について、真実の教行信証あり。

（聖典一五二頁）

と、おもしろいですね。『教行信証』の全体は往相の回向です。だから、これは相伝の教学ですのでけれども、還相の回向というところだけに、「二つに還相の回向と言うは」（聖典二八四頁）と「証卷」の途中に出てくるでしょう。「二つに還相の回向と言うは」と。「二つに」というのだから、「一つに往相の回向について」と言えばいいのに、往相の回向には、「一つに」という言葉がついていない。還相の回向にだけ「二つに」とある。なんでやというのです。ここらはおもしろい。こんなものは教学の問題やから、おもしろいといっているのは教学をひねくつとるやつだけの言うこつちややから、あんまり気にせんでもいい。ただそこで大事なことは還相の回向が説かれているということです。それは往相の回向が自ずから開いてくるのです、還相というのは。無理に開くんじやない、自ずから開く。だから「証卷」だけは、「利他円満の妙位」といつてある。

謹んで真実証を顕さば、すなわちこれ利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり。

（聖典二八〇頁）

と。「利他」と書いてある。「証卷」だけです。信心の本質は自利です。自分を満足するということです。自己を完成するということです。自己を完成せんものが人に手を出したらあかんねん、これはお節介です。そういうことがあるのです。自分の頭の蜂を追っ払うことをせん、人の頭の蜂を追いつたら自分の頭に蜂が刺す。仏教の場合は自覚ということが基本にあるのです。修道においてはまず自己を完成せよと。自己を完成するということは自己を決定せよということです。決定せよと。自己を決定せずに人に決定を迫っても意味ないし、人のことをとやかく言っても、それはお節介だ。

■ 六神通

これは、僕は大地の会で願文をしゃべっているけれども、安田先生がそこはお話になったんやけれども、四十八願の中に、第五願から六神

通というのが出てくるでしょう。これは仏道を求めるものの六つの条件です。道を修めるものの六つの条件。まず、一つは宿命通、それから天眼通、それから天耳通、それから他心通、それから神足通、それから漏尽通です。これが通仏教の場合は、一番最初にくるのは神足通なので。神足といたら神さまの足です。神足通が先にきて、その次に天眼・天耳・他心、それから宿命というようになる。神足通と宿命通が入れ替わる。四十八願の場合は神足通と宿命通が入れ替わっているでしょう。一番最初に宿命智通が出てくる。こちらへんが通仏教と違うのです。ふつうまず最初に神足通が出てくる。神さまの足。神さまの足をもつということが仏法を聞くことの要件です。神さまの足を何のためにもつかといたら、あっちこっち走り回ることです。宮城みたいなもんや、日本中走り回っているでしょう。けど走り回るだけではあかんのや。今日は鹿兒島へ行つとんや。明日どこへ行くんか知らないで。ほんとは、神足通が必要なのは、何を言っているかというたら、「一念の頃あいたにおいて、下、百千億那由他の諸仏の国を超過する」(聖典十六頁)と書いてある。超過する、一念の頃に。『阿弥陀経』のなかには、「即以食時」と書いてあるやろ。「即以食時、還到本国」(聖典二七頁)と。飯を食いよる間に家に還るといふのです。つまり、百千億那由他の諸仏の国をびゅーつと飛び越えて走るといふことは、仏道を歩むといふことは十方諸仏の国に遊ぶといふことや。仏法を学ぶといふことは、仏教の本を読んだることが仏道を学んだらということとは違うで。仏道を学ぶといふことは「遊諸仏国」(二十二願)と書いてあるやろ。遊ぶといふことや。遊ぶ。私たちが小学校の時分に教室の前に「よく遊び、よく学べ」と、どっちやったかな、竹中さん、あなたは知っているやろ。もう歳やから(笑)。知らない。大野さんは知っているやろ。「よく遊び、よく学べ」か。そこらが間違うとるのです。ほんとはよく遊び、よく学べ。遊ぶといふことと遊ぶといふこととは別のことと違うのです。

あなた方は宮城や宗さんは勉強ばかりしているかと思うているかも知れんけれども、そやないで。あれほど遊んだらやつおらんねん。どっちも。宗さんなんかに至ってはダンスまでもするんやで(笑)。わしやようせんけど。遊ぶといふことと学ぶといふことを別ものにしたらあかんで。遊びもせんやつが学ぶことはできへんで。遊ぶといふことは、仏道を学ぶものは仏道から出て遊ぶといふことです。諸仏の国に遊ぶ。いろんな思想を学ぶといふことです。

だいたいあなた方も知っているやろ。塚原卜伝の秘伝といふのは何かというのと、一の太刀といふのです。一の太刀の秘伝といふのは何かというのと木刀で石を割ることです。塚原卜伝が一の太刀をどこで悟ったのかといたら、塚原卜伝というたら神主さんの子どもです。それが塚原土佐守といつて豪族のところに養子にいったのです。そこで城の砦を築いている、石を割っているおっさんに会って、簡単に石を割っているから、わしでも割れると思うて、割りにかかったけど割れなんだ。ほんなら、その石屋のおっさんが石にも目があるんやぞとやって教えた。

目があるということです。木にも目がある。わしらはいまでこそ風呂を沸かすのにガスで沸かすけれども、昔はみな割木や。割木といったら木を割る。わしや、しよっちゆう割木割りをさされたけど、節だらけの木はどないしても割れなんだ。ほんなら隣のおっさんが、あんな、木には目があるんやでと言われて、節の真中を叩けと言つて、節の真中を叩いたら、パカーッと割れるんだわ。つまり目がある。割れ目がある。石にも目がある。この頃は石も割らへんけどな、この頃の石屋はんは石を切るのです。昔は割りよつた。あれは目に沿うて叩けば、ぼんと割れる。人間の心もそのとおりで。心にも理すじがある。四十八願というのは理でしょう。理を叩いたら割れる。この頃の学校の先生が子どもと喧嘩するのはその理がわからないのです。ほんとうに生徒を知り尽くさんということやろ、そりや。ほんとうに知つたら、その子ども心の理がわかるはずです。一の太刀というのはそれなんよ。その石を割るのに理があるということを教えてもろて、それが秘伝になつたのです。一の太刀といつて。あんな方、塚原卜伝に入門せんでも、一の太刀を悟つたんやで。秘伝料だしや(笑)。

五

それは余談だけど、だから六神通というのも、ほんとは神足通が一番最初です。その神足通がいつているのは、なにかというたら、そういうふうにいるんところで学ばなかつたら、ほんとは仏法というのはわからないのです。仏教の本を讀んでいて仏教がわかると思つたら、それは大きな間違い。仏教の本を讀んで仏教がわかると考えるのを二乗種ということです。もつと遊べと。遊ぶということが学びになるまで遊べと、こういうわけだ。ただし、その場合は「遊諸仏国」です。諸仏国。さまざまな思想を学ぶ。だけでも自分の本国を忘れたらあかんねん。諸仏国を學んで諸仏国から諸仏国へうろうろして自分の国に帰ることを忘れたら、これはルンペンということです、自分の国を失つたら。そうじゃない。いつでも自分の国に帰れる。一念の頃あいたに「本国に還り到りて」です。いつでも自分の国に帰る。自分の国を確認しているということが大事なのです。そのための神足通というのが一番最初に出てくるんや、ふつうは。

ところが『大無量寿經』の場合は宿命通が先に出てくる。宿命しよくめいやがな。これはえらいことですね。六神通というのはなかなか大事なのですよ、願文の中でもあれが出てくるのは。宿命通が何で一番最初に出てくるのか。ふつうは宿命は他心通のあとの五番目に來るのです。ところが一番最初に宿命通は置かれている。宿命の宿しよくというのは過去という意味、過去のいのちです。

■ 神通輪

過去のいのちというのは何かと言ったら、これがやつぱり『大經』ですなあ、つまり神通というのは神通輪を前提にしている。神通輪は聞いたことあるでしょう。「教卷」の一番最初に五徳の現瑞、「今日、世尊、奇特の法に住したまえり」（聖典一五三頁）と書いてある。そこに憬興が、「神通輪に依って現じたまうところの相なり」（聖典一五四頁）と書いてあるでしょう。神通輪といったら身業説法ということですが、これは三輪といまして、仏さまが衆生を教化したまうときに法輪を転じたまうのに三つある。一つには身をもって示される身輪。それから口でしゃべるのを口輪、説法輪ともいいます。それから心で法を説かれるということがあつた。それを記心輪ともいいます。あるいは憶念輪ともいいます。「憶念弥陀仏本願」の憶念です。心に記する。心に記するといつたら印象づけるといふことです。なんぼ長い問説法していてもあかんのや。印象づけるということがあつた。あのときこんなことを聞いたなど。なんや訳のわからない話やつたけど、これだけは忘れられんなあというのを記心輪ということです。

だから、われわれが仏法を聞いて、ああ、そうやつたかといつてわかるのは記心輪を受けているという証拠なんや、宿世において。忘れてしまつていけるけれどもね。ああ、あれやつたか、と。それを宿命通ということです。これはまあ、『大無量寿經』という經典が他方の本願を説くために一番最初に出てきた。だいたい救われるということはないんや。救われとつたということしかない。救われとつたと。いま初めて救われたということはない。救われておつたということがいま初めてわかつたと。それを記心輪といひます。なんや横つちよの話になつてしまつたなあ。「内軽外重」ですね。えらいすみません。

■ 信心の業識

親鸞が三世両重の因縁という言葉であらわしますが、あそこに「信心の業識」（聖典一九〇頁）という言葉を使つております。業識という言葉は『大乘起信論』の言葉なのです。だから、両重という言葉は重なるという意味もあるけれども、やつぱり重いという意味もある。「重誓名声聞十方」（聖典二〇四頁）という場合に、重という言葉は重なるという意味もあるけれども、重いという意味もある。だから宿命智通ということが一番最初にもつてきたのは、縁の重さを知れど。菩提心をおこしたけれども、菩提心がおこつてきたのです。おこそうと思つておきるものではない。おこすまいと思つてもおこつてくるものです。だから重いのです。こんなものは答えはあらへん。おこつたという事実しかない。だから「昇道無窮極」（聖典五七頁）なのです。無上といわれるのは、そういう意味です。結論はないぞと。結論はいらぬのです。人間のもつた結論というのは、人間を閉鎖するだけです。むしろ菩提心というのは人間を破つてくるのです。人間の心を破つておこつてくるので

す。だから先ほどから言っているように、「内に軽くして外に重し」と、そういうものが至誠心というものの内容です。

六

■ 内浅外深

そして次に、「内浅外深」という言葉が出てくる。これもやっぱり一つの秤はかりです。秤、計量です。浅いか深いか。こうなってくると先ほどの軽重の義というものがさらに明確にされてくる。明確にされてきたというのは、この場合は親鸞聖人は浅心と深心ということです。浅い心と深い心。軽いも重いもやはり心の問題だけれども、浅深になると明確に浅心、浅い心、深い心です。これは「化身土巻」の問題です。「『観経』には「深心」と説けり。諸機の浅信に對せるがゆえに「深」と言えるなり。」（聖典三四〇頁）とあり、それから一行とばして、「また一心について深あり浅あり。「深」とは利他真實の心これなり、「浅」とは定散自利の心これなり」とあるでしょう。「深」とは利他真實の心これなり、「浅」とは定散自利の心これなり」。大事なことは利他心と自利心。利他真實の心を深といい、定散自利の心を浅という。どんなに深くとも自利の心ならば浅心です。どんなに自分を大事にしているようにみえても、自利の心だけなら、それは浅心です。「自己とは何ぞや」と、この考えに間違いはないのです。間違いはないのだけれども、自己とは何ぞやということだけにどまるならば浅心でしょう。だから仏教はどうだろう。自己とは何ぞやというだけだろうか。自己とは何ぞやと問う背景には清沢先生があるのだろうけれども、清沢先生の言葉のもとづいているのは法蔵の心なのです。法蔵。

だから自己とは何ぞやという言葉は『大無量寿経』でいえば勝因段です。法蔵のおこした無上正覚の心です。その無上正覚の心をもって世自在王仏に法蔵が何を尋ねたか。「仏国を撰取し、清浄に無量の妙土を莊嚴」（聖典二三頁）する行を尋ねたのです。つまり、どうすればいいかと聞いたのです。菩提心はおこった。おこったけれども、どうしたらいいのや。おこった心はおこした心ではないから、どうしていいかわからない心や。自分がおこした心なら、どないでも道はわかっているわね。自分がおこした心ではないから、おこってきた心やから、どうしていいかわからない。「自力聖道の菩提心　こころもことばもおよばれず」（聖典五〇一〜五〇二頁）と。どうしていいかわからないというのが正直なんよ。宗教心をおこして、人に聞かんでもわかっているというものは、そんなものは宗教心とはいわん。菩提心とはいわん。菩提心というものはおこったら必ず道を聞くしかない。尋ねるしかない。道を歩んだ人に尋ねるしかない。だから師匠をもたん菩提心というのではない

や。自分で本を読んで自分の心を整理できるといふのは哲学者です。宗教とはいわん。人間は自分が答えうる問いしか立てんといつたのはマルクスでしょう。菩提心は違うのです。自分に答えられんような問いがおこったことやで。それはえらい違いです。だからその問いをもって、その問いを歩んだ人に聞くしかないのです。つまり、よきひとをもつしかない。その道に悪戦苦闘した人しか尋ねる人はいはずです。

■ 汝自ら当に知るべし

だから法蔵は世自在に尋ねたのです。どうすればいいかと尋ねた。行を尋ねた。諸仏莊嚴清淨の行を尋ねた。そうしたら世自在はどう言っただかという、「汝自ら当に知るべし」（聖典十三・十四頁）と言ったのです。これが大事です。「汝自ら当に知るべし」と。自分で知れど。人に聞いてわかるものではないと。これもまた事実なのです。人に聞いてわかるものではない。龍樹菩薩はそう言ったでしょう。信方便易行の道を尋ねるなどということは「弱怯劣」のともがらであると。「丈夫志幹の言にあらざるなり」（真聖全二・二五三頁）と言っている。自分におこったのだから自分で答えるしかない。甘えるなというやつや。

ところが法蔵はそれにどう答えたかという、「我が境界にあらず」（聖典十四頁）と。自分のおこした問いは我が境界にあらず。さっき言ったように自分が答える範囲の問いではないと答えているでしょう。だから「汝自当知」、「汝自ら当に知るべし」という言葉と「我が境界にあらず」という言葉は次元が違うのです。並列するとおかしいことになる。並列したら「我が境界にあらず」というのは卑謙の言になる。卑謙の辞、遠慮して、いや私にはとてもわかりませんといって、遠慮したということになる。法蔵が遠慮するなんて。遠慮というのは一番傲慢なことです。「我が境界にあらず」というのはそんな遠慮した言葉と違うでしょう。だから「汝自当知」と「非我境界」は次元が違う言葉なのです。だから同和問題、靖国問題をやっている暇がないという発言が問題になったのですが、暇がないのではない。とても私に課題にできるほどのものではないと。自分が背負えないということは、逆に言えば背負えんけれども背負わにやならないということが出てくるわけです。同じ次元の言葉にしてしまったら「暇がない」になる。そこどころです。だけでも、あの言葉は大事な言葉ですが、まあそれは余談になりましたがね。

つまり浅心と深心の問題です。浅深の問題です。「浅」とは定散自利の心これなり」（聖典三四〇頁）。この場合の自利というのは自力です。これは曾我先生の指摘ですがね。自力とか他力というのは娑婆の言葉です。娑婆の言葉を宗教の言葉として見事に生かしたのが曇鸞の自利他ということです。念仏者は、それは娑婆の問題やと言ったらあかんです。いかなる場合においても娑婆の問題と言ったらあかんです。娑婆の言葉を念仏者ならば仏法の言葉として生かすべきなのです。それが生かさねんということが間違いなのです。生きとらんということでしょう。現実生きておられない。還相回向というのは、そういうことなのです。娑婆の言葉を仏法の言葉にかえていくのです。それが教化でしょう。ですから安田先生はいつも言っておられた。仏法を語るときに、仏教の言葉で語るなど。相手の言葉で語れと。仏教の言葉で仏教を学ぶのは自利です。娑婆の言葉で仏法を学ぶのは利他なのです。

だから浅心と深心の理解について、

宗師（善導）の意に依るに、「心に依つて勝行を起こせり、門八万四千に余れり、漸・頓すなわちおのおの所宜しよぎに称ないて、縁に随う者、すなわちみな解脱を蒙れり」（玄義分）と云えり。（聖典三四〇頁）

と言つてあるでしょう。これを浅心ということです。「おのおの所宜に称いて、縁に随う者、すなわちみな解脱を蒙れり」。八万四千の法門です。この場合に「門八万四千」というのです。門八万四千に余ると。門八万四千に余るといふことは誰にでも一門はあります。一人ひとり、一人一門だということです。一人一門、だから門八万四千に余れりです。これは『華嚴経』の思想でしょう。『華嚴経』には一人一仏というでしょう。一人に一人の仏ありと。それと同じ意味です、「門八万四千」といふのは。一人に一門ありと。一人に一門ありと。一人の人生の経験が法門になると。われわれはただ生きていっているのではない。さまざまのことを経験するといふのは一門を歩んでいるといふことです。

■ おのおの所宜に称いて、縁に随う

だから「おのおの所宜に称」うと。「おのおの所宜に称いて、縁に随う」と言つてある。一つの言葉を聞いても一人ひとり経験が違うから、その言葉の本身は違はずです。中身が違うといふことは、その人の法門を形成していくことや。自分の経験で仏法を理解するといふ、この八万四千といふのは。だから自利やがな。自分の経験で自分の仏法を形成していく。自分の経験も自分の救いにしていくのです。それを「所宜に称」うといふのです。ただ日を暮らしているのではない。一つ一つの経験をもつて自分を救っていくのです。自分の救済とし

ていくのですから。「所宜に称いて、縁に随う」、間違いない、自分の経験を生かし切っていけば。経験を生かさなければ意味ない。「所宜に称う」というのは経験を生かすということや。だから安田先生なんかよくおっしゃっていた。わざわざ坊さんになる必要はない。田んぼを作るものは、田んぼを作ることによって念仏を聞け。八百屋をするものは、八百屋をすることによって仏法を学べと。それを「おのおの所宜に称いて、縁に随う」と言っている。

どんな人間の経験も生かしさえすれば仏法になる。みな経験を生かさんのやろ。経験が死んでいつている。せつかくの経験を。経験が死んでいくのです。経験を生かささない。早よう忘れよう。病気になる、病気になる間、損をしたように思っている。病気になる経験が何も意味をもたない。法然上人は「浄土をねがう行人は、病患をえて、ひとえにこれをたのしむ」（『御文』四―一三 聖典八二九頁）と。病を経験したことの意味があるはず。それが法門になっていく。われわれが考えるのはそういうことです。心臓移植をしていのちを長くして、どうするのやと。そのことがどれだけの意味をもつかということや、問題はその人にとつて。病気が治った。元の木阿弥というのであれば何もならない。「おのおの所宜に称いて、縁に随う者、すなわちみな解脱を蒙れり」（聖典三四〇頁）これが聖道門です。仏道を歩むものです。

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、廃悪修善のゆえに。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。すばらしい言葉やね。立相住心なお成じがたし。立相というと経験を言葉にすることです。自分の経験したことを言葉にすること。つまり相を立てることです。経験がただ漠然たる感覚でなくて、言葉になること。形式化すること、これは形而上学というものです。経験したらああうまかったと言ったら、これは経験とはいわない。経験を言葉にする。言葉にしたら聖典に出てきているはずや。仏典に必ずその言葉はあるはず。それを立相という、相を立てると。相を立てることによって、その立てた相によるのです。心をよせる。それを住心ということです。そこに問題がある。宗教というのは立相住心ということです。聖典といっても言葉です。南無阿弥陀仏も言葉、本願も言葉です。立相やで。人間の経験をかたちにあらわしたのです。かたちをよりどころにするのではない、よきひとの仰せという。仰せをもつことでしょう。自分を生かす言葉をもつことです。それを住心。自分を生かす言葉に心を住まわせると書いてある。心を住まう。自分の心を住まわせる言葉をもつことです。昔から座右の銘と書いていたわね。これがおもしろいことです。それで執着がはじまるのです。法執がはじまる。まあ、そこまでいかんでいいですわ。

八

■ 門余の一道

ところが、この八万四千の法門を親鸞は仮門と呼んだ。「門余八万四千」にあまる門があると。それを親鸞は「門余の一道」と、こう言うのです。余の一字がほんとうの道になっているのです。法門以外の門だ。仏法外の仏法だと、こう言ったのでしよう。仏法外の仏法という言葉は大変な言葉なのです。門余の一道に立ったと勝手に釈迦一代の仏法がごとく仮門になったのです。釈迦一代の教が仮門となったのでしよう。門から出るということはどういうことや。自由になったということでしょう。自由ということは、どういうことですかね。仏教から放たれたということです。仏教から。仏教から放たれて仏法に立った。そうしたら、すべてが仏法になったのです。仏法ならざるはなしと。それが自然です。そこまでいかなくてもいいのですが、問題は浅心と深心ということをいうときに、自利と利他という言葉の使い分けをしてあるということをまず考えてほしい。

さらに「内浅外深」と言っているでしょう。内浅外深、つまり内は自利の心です。どんなに他力の法門を学ぼうと、本願を聞いておろうと定散自利の心を離れられないという、そこに至誠心があるのです。自利の心がなくなったということをおるのではないのです。

■ 自力の心は廃らんとする自覚

もう自利の心を捨てて、利他の心一つに生きるのやと、そんなことを言っていない。生きられんと。自力の心は廃らんと、そういう自覚やがな。

■ 内苦外楽

それから「内苦外楽」という言葉が出てくる。これがわからない。「内苦外楽」というのは、なんで親鸞はこんなものをここに出したのか、私はいまだにわからない。なんぼ考えても。こんなくだらない内外対をもってきたのかよくわからない。おそらくこれは法楽ということをお願いしたいのです。

■ 法楽

法楽というのは、ご承知のように、楽に三楽といまして、内楽・外楽・法楽というでしょう。これも『論註』に出てくるはずです。「証巻」です。

樂に三種あり。一には外樂、謂わく五識所生の樂なり。二には内樂、謂わく初禪・二禪・三禪の意識所生の樂なり。三には法樂五角の反がく樂魯各の反らくろ、謂わく智慧所生の樂なり。
 (聖典二九五頁)

と、「樂に三種あり。一には外樂、謂わく五識所生の樂」、五識というのは眼とか耳とか鼻とか舌とか、眼・耳・鼻・舌・身です。まあ、簡単に言ったら、前五識。眼には眼の意識があり、鼻には鼻の意識がある。舌には舌の意識がある。私たちは舌の意識なんていうことを簡単に思っているけれども、ものが旨いというのは、生まれたときから、ものの味を知っているからです。こないだうちに二番目の孫ができた。お乳を飲むときは喜んで飲む。ところが白湯を飲まさないかんのやて。お白湯を。飲まへん。あんな小さな生まれたての子どもにそないなお乳が美味しいて、お白湯がまずいという意識はどこで経験しているかわからへん。舌の意識というのは一代や二代でできるものではない。人類の歴史が舌の意識でしょう。それは五識。それにしても五識所生の樂です。旨いものを食って喜び、美しいものを見て喜び。美しい音を聞いて耳を樂しませる。これみんな五識の喜びです。それを外樂というのです。外からくるものの喜びです。その次に、「二には内樂、謂わく初禪・二禪・三禪の意識所生の樂なり」。初禪・二禪・三禪というのは天です。天樂です。これは意識です。意識、意識というけれども、たんなる感覚ではない。意識です。眼・耳・鼻・舌・身・意といつてある。意、ここです。これは六識です。それからその次に、「三には法樂五角の反 樂魯各の反、謂わく智慧所生の樂なり」。法樂樂というのは智慧、だから極樂というのは法樂樂のことですよ。五識が喜ぶのは極樂とはいわん。そういう樂をいつているんだと思うんだ。だけでも、「内苦外樂」ということをわざわざ至誠心というところというのが僕はどうしてもわからない。これは皆さん方、こうではなからうかと思ったら教えてください。私はこんな気の抜けたものを親鸞がなんでこんなところに置いたのかわからん。お手上げでございます。こういうときにはいい加減にしてほっておくことに限る。それでほっておきます。

(一九八九年四月十七日)

第七十四講

内浅外深

(真聖全二・四七八頁)

内浅外深

(聖典四五八頁)

—

■ 内浅外深、至誠心における浅深の問題

「至誠心」の内外二十五対の内の、今回は「内浅外深」というところでございますが、至誠心における浅深の問題ですね。こういう浅とか深とかという、至誠心そのものに浅いとか深いとかいうことを、内外の対において成り立たせるようなことは本来考えられないのです。浅くとも至誠心であり、深くとも至誠心ですから、どれが浅い至誠心で、どれが深い至誠心だということを考えるのは野暮というものでございませぬ。ですから、ここに至って至誠心の内外対ということが何を意味するのか、あらためて問うてみなければならぬわけです。

これはもともと至誠心積という、善導大師の『観経』の三心積ですが、『観経』の三心積といいますが、『観経』の三心積はご承知のように、『観経』定散二善というものによって明らかにされた、衆生のいわば宗教心の範疇概念でございますね。善導大師にとって『観経』の三心のとらえ方は、衆生位における、端的に言えば宗教心というようなものをあらわしたものでとらえるのではなくて、すでに善導大師自身、『観経』の三心をたんに定散二善の三心とはとらえてはいない。それはまあ『観経疏』自体が、たんに『観経』を読んだのではなくて、『大無量寿経』の眼をもつて読んでいるということがあるわけです。つまり、本願の三心という眼から『観経』の三心を解釈した。

■ 古今楷定といわれるゆえん

で、その意味で善導大師の『観経疏』というものが「古今楷定」といわれるゆえんがございますね。いわば人間のもっている宗教心というものを、本願の三心の眼から読み返した。如来の眼によって衆生の宗教心をとらえ返そうとしたのが『観経疏』でございます。善導大師の

『観経』の三心積の基本的姿勢でございますね。

だからある意味で言えば、『観経』解釈において、善導大師のそういう読み方は忠実な『観経』の読み方ではない。まあ独自とさえ独自ですが、異端的読み方ですね。われわれは善導大師の『観経疏』が、『観経』の正当な読み方だとしていますが、それは鬚^{ひいき}の引き倒しというものです。本来はやはり異端でございます。ああいう読み方をしたということは、従来の『観経』十六観というものを、定善観として読まれてきた伝統を真つ向から批判するわけでありますから。まあだいたい『観経』の十六の観想というものは観仏三昧というのが基本でございますね。それを具体的に申しますと、親鸞聖人は『教行信証』の中には、『観経疏』の「定善義」とか「散善義」といろいろ引用するのですが、「定善義」の文というのはあまり引用しませんね。「散善義」の方が多いわけです。「定善義」の文の中でひととき目立つ引文が像観想の引文ですね。

■ 像観

像観というのは、ご承知のように第七華座観において、韋提希が空中に無量寿仏を見た。つまり見仏体験ですね。その見仏体験というものを、定善観の中心をあらわすものとしておさえたのが、善導大師でございますね。第七華座観という、第七華座観において仏を見た。つまり、仏をどこで見たかと言えば、華座において見た。まあ華座観という、非常に華やかな観想でございますね。華の座というのですから華座です。善導大師の言葉に、「到時華自散 隨願華還開」（真聖全一・六七二頁）という言葉があります。これは『往生礼讃』の言葉ですね。い言葉ですね。時到りて華自から散り、願に随って還りて華開くと。花も華もどっちでもいいのでしょう。善導大師という人は詩人ですね。こういうきれいな表現がとれるというのは、読んでおつても羨ましいですね。詩情の豊かな人ですね。僕も詩情があまり豊かではないから、つまり、詩情が豊かではないのを根欠というのです。非常に詩情の豊かな人ですね。こういう文章を私たちは読んでも、善導大師の詩情の豊かさを汲み取れないですね。そんなものを鈍感というのです。

● 願に随って還りて華開く

願に随って還りて華開くと。散った花が開くというのですから、こういうのが善導大師の宗教体験です。基本にあるのが願です。願心、願心が散った花を再び開かせる。私たちにとっては、曾我先生とか安田先生という方は散った花です。われわれはその実しかもらつてはいない。その実に花を咲かせるということが大事です。曾我先生や安田先生の説かれた宗教的魂みたいなものを、私たちが再び開かせることができるのは願心によるのです。能力ではない。その願心を華座というのです。願心がなければ無量寿仏を見るといふことはありえない。本は読める、

思想は聞ける。しかし、それが生きたものにならない。

■ いのちが蘇る見仏体験

還りて華開くというのは、いのちが蘇るといふことです。それを善導大師は見仏体験と言われた。いわゆる第七華座観において体験したのです。

ところが、仏を見たときに韋提希はどう言ったかというところ、未来世の一切衆生はいかにして仏を見ることができるとか。もう一度押し返したのです。私は積尊の神力によって仏を見ることはできたけれども、未来世のものはどうするのかと。この言葉が韋提希の見仏をあらわしているのです。宗教的体験というのはそういうものです。自分は見たと、それでいいというわけではない。自分が見たと勝手に未来世一切衆生はいかにして見ることができるとかという、これは欲生の回向心といえます。するとそれに対して積尊が説いたのは像観と真身観です。像観というのは三十二相・八十随形好の仏です。だから、その像観を説く前に、積尊は「諸仏如来はこれ法界の身なり」（聖典一〇三頁）と。まずその諸仏とは何かということ明らかにさせる。仏とは何かと。仏を見るとか見ないとかではない。仏とは何かと。すると「諸仏如来はこれ法界の身」だと。

この事を見已りて、次に当に仏を想うべし。所以はいかん。諸仏如来はこれ法界の身なり。一切衆生の心想の中に入りたまえり。このゆえに汝等心に仏を想う時、この心すなわちこれ三十二相・八十随形好なり。この心、作仏す。この心これ仏なり。聖典一〇三頁）という言葉があるでしょう。「是心作仏 是心是仏」という言葉です。

で、この「是心作仏 是心是仏」というのを、「この心作仏す、この心これ仏なり、この心の外に異仏ましますと、とのたまえり」（聖典二四二頁）と、善導大師は解釈するのですが、その言葉を親鸞聖人は、『教行信証』の中に二・三か所、引用するのです。『観経疏』の言葉ですがね。「この心これ仏なり、この心の外に異仏ましますと、とのたまえり」と、こういう言い方をしています。わざわざ「異仏まします」という言葉をつけ加える。「心に仏を想う時、この心すなわちこれ三十二相・八十随形好なり」（聖典一〇三頁）。三十二相・八十随形好というのは、三十二相の仏、つまり像観、人間が見ることのできる形です。三十二相です。人間が思うことができる仏像です。たとえば今私たちが拝んでいる阿弥陀さんというのは、中品下生の仏像でしょう。三十二相の仏ですね。

天親菩薩も「相好光一尋」（聖典二三七頁）といっていますね。「相好の光一尋なり」と。一尋という言い方は衆生と変わらないと。衆生と一つしか違つてはいない。われわれが見た目で言えば、一つしか違つてはいない。どこが違つているかといったら、人間は三十相ですから。

阿弥陀さんは三十二相ですから二相の違いがあるのですが、見た目には一か所しか違っていません。つまり、眉間の白毫があるかないかです。仏さまは前にギリギリ（つむじ）があるが、私らは後にギリギリがある。前にないから、これはあべこべということや。あれはギリギリやがな、「右旋婉轉」（第九真身觀・聖典一〇五頁）と書いてある。私らにだつてないわけではない、残念ながら後です。後向いている。仏さまは前にある。だから一相しか違わない。あまり違っていたらお化けです。像觀においては仏とは少ししか違わない。その少しの違いが大変なのです。ちよつと違う。変なもので人間というものは目も鼻も口もあるのですが、みんな違うね。どこが違うと言われても困るくらい違うでしょう。だけでも違っている。目、鼻、口はあるけれども、みんな違うわね。仏さまとは違いがはつきりしている。われわれはみんな違うけれども、同じことやね。

■ 想う心が仏

ところが、それはあくまで像觀です。三十二相・八十随形好なりというのは。つまり、心に想われた仏です。想うことのできる仏です。想った形です。想われた仏が仏ではないと言っているのが「異仏ましまさず」という意味です。想われた仏が仏ではない。想う心が仏だと。だから「心に仏を想う時、この心すなわちこれ三十二相・八十随形好なり」と。想われた仏が仏ではない。それはたんなる像觀にすぎない。想う心が仏だと。それを前もつて注意しているのです。想われた仏の形に値打ちがあるのではない。想う心に値打ちがある。その言葉を繰り返し巻き返し善導大師の言葉を、親鸞聖人が『教行信証』に引用するというのは、『觀經』解釈の基本的な違いがそこにあるということをおうとしていなのです。つまり、仏法というものをたんに仏教として理解したのではない。非常に実存的なのです、把握のしかたが。そういう実存的な善導大師の『觀經』解釈の特徴が、『觀經』の三心釈です。

二

■ 如実修行相応

これは別に「信卷」の講義じゃないのですから、「信卷」を全体的に説明する必要もありませんが、聖典では「信卷」の二一四頁ですが、三心一心問答にもつてくる前提になっているのが『論註』ですね。その『論註』の引文というのとは何かと言えば、讚嘆門の引用ですね。讚嘆門の引用のポイントは何かと言えば、「如実修行相応」ということです。

■ 如実^{じゆじつ}は衆生に属し、真如^{しんじゆ}は如来に属す

これもよく考えてみると厄介な言葉ですが、如実という言葉です。如来の行とは何やと言ったら、如実の行だということでしょう。何に如実であるかと言ったら、衆生において如実である。真如という言い方は、如真とはいわないですね。真如という。だけでも、真如という場合は如来に属する言葉です。如実という言葉は衆生に属する言葉です。だから如が上と下に、真如の時は下に、如実の時は上につきますね。

如来は衆生となつて、衆生を行じたのです。修行したのです。それで如実修行とこういふのです。具体的な内容は五念門ですが、如実修行にいかに対応するか。如来は衆生を見失わない。むしろ衆生を見失っているのは衆生なのです。自分を見失っているのは衆生でしょう。如来は衆生を見失っていない、そこで如実修行ということがある。衆生の方が衆生自身を見失っているのです。だから、如来の如実修行に対応するということが課題なのです。信心の課題なのです。如実修行相応ということは、浄土の念仏にとつては念仏の問題ではない、信心の問題です。如実修行は行をあらわす。如来の大行をあらわしているのです。しかし、その如実修行に相応するということが信の問題です。如実修行は完成しているのです。法は完成している。完成していないのは衆生の心です。相応できるかできないかは衆生の責任である。こつちの問題です。仏法の問題ではない。それをまず「信巻」を展開していく最初に親鸞聖人が出している。だから、相応ということは二つのものが相応するのです。機と法がいかに相応するかということでしょう。それをあらわすのが「一定善義」の文です。

「如意」と言うは二種あり。一つには衆生の意のごとし、……二つには弥陀の意のごとし、

(聖典二四頁)

という言葉が出てきます。そして、はじめて善導大師の『観経』の三心積が引文されるわけです。まあここでは「三心弁定」という言葉が使つてあるのですがね。僕はこの言葉ははなはだ気にいらぬ。三心弁定、善導大師自身がそう言っているのですがね。弁定というのは区別する、弁^{わきま}えるということでしょう。ところが、読んでみると至誠心積でも至誠心の解釈をしているのではないのです。至誠心の解釈というけれども、そこに出てくるのが、

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^{もと}いることを明かさんと欲う。

(聖典二五頁)

と言つてあるでしょう。至誠心を解釈するのに、衆生の「解行、必ず真実心の中に作したまえるを須^{もと}いることを明かさん」。こんなのは至誠心の解釈ではないです。たんなる經典の解釈とはいえない。つまり、もう端的に如来の心に立つて至誠心を解釈している。至誠心における宗教心の解釈です。曾我先生はご承知のように、本願の三心というものを「如来表現の範疇としての三心」という言い方をしておられるでしょう。如来表現の範疇であると。本願の三心というものは如来が自らを表現したのです。「至心信樂欲生我国」というのは、如来心の表現の範

嘯であると。本願の三心ですよ。それに対して『観経』の三心は衆生心の、衆生の宗教心の表現でしょう、至誠心・深心・回向発願心というのは。

■ 菩提心

まあ、衆生の宗教心というけれども、仏教には宗教心という言い方はありません。仏教にあるのは菩提心です。阿耨多羅三藐三菩提心、つまり無上正遍知です。今『観経』の像観想のところを読まなかったのですが、「この心、作仏す。この心これ仏なり。諸仏正遍知海は心相より生ず」（聖典一〇三頁）と書いてあります。『大経』では「無上正覚之心」とか、「尋発無上正真道意」という、これは道教の言葉です。そういう言葉で翻訳されている。だから、どうも宗教心という、キリスト教みたいに人間を超越した神さまに、神さまのことを思う心が宗教心というふうには、信仰心と同じように考えられるけれども、仏教の場合は菩提心という言葉がちゃんとあるのです。「阿耨多羅三藐三菩提の心」です。僕はああいう言葉はもつと大事に使わなくてはならないと思います。菩提心を今日の言葉で言ったら、宗教心とも言えるけれども、宗教心を仏教の言葉で言ったら、菩提心だとはちよつと言えません。

■ 菩提心は仏を生み出す心

菩提心という言葉は「この心作仏」する心です。仏を生み出す心です。仏になる心ではない、仏を生み出す心です。だから、自利利他の心と言ったら、「利他円満の妙位」と「証巻」で言っています。自利利他です。たんに救われんとする心ではない、救わんとする心です。救われることばかりを考えているのが宗教心ではないかね。だけでも、菩提心という場合は救うことを考えるのです。一切の衆生を救わんという、そういうものがないと菩提心とはいえないのです。またほんとうに救われるということは、一切の衆生を救うということが成り立たなければ、救われたということもいえません。

だから、いわゆる宗教心は人間が神を信ずることだというけれども、仏教の場合は、真宗の場合は、人間が仏になることでしよう。救われることとは違うでしょう。「念仏成仏是れ真宗」です。仏になるということを忘れたら、菩提心とはいえないです。だから、信ずるといっても、仏を信ずるだけではない、己れを信ずることがあります。「自身を深信す」というのは機の深信でしょう。これは『愚禿鈔』の中に出てきます。己れが信じられるか、己れを信じたものを仏というのではないですか。地獄に堕ちても後悔せんというのは、はじめて己れが信じられた言葉ではないですか。まあ話が横つちよにいつてしまいましたが。

三

■ 至心は如来の至心

だから、曾我先生は「如来表現の範疇としての本願の三心」と、こう言われるけれども、本願の三心という、どうもうまいこと言えないのですが、「表現の範疇」という言葉がちよつと引つかかるのですが、「至心信樂欲生」というのは、これは三心とはいえないです。至心は如来利他回向の至心でしょう。親鸞聖人の『教行信証』の「信巻」の三心釈の理解にしたがいますれば、至心は如来の至心です。

如来の至心をもって、諸有の一切煩惱・悪業・邪智の群生海に回施したまえり。すなわちこれ利他の真心を彰す。かるがゆえに、疑蓋雜（聖典二二五頁） わることなし。この至心はすなわちこれ至徳の尊号をその体とせるなり。

とありますね。「至徳の尊号」というのは大行です。大行というのは諸仏の称名です、諸仏の讃嘆です。「諸仏称名の願 浄土真実の行 選択本願の行」（聖典二五六頁）とありますね。「浄土真実の行」という時には、如来の功徳を証誠する意味です。これは従来そういうふう（聖典二二五頁）に教（聖典二二五頁）学ではあらわされてきています。功徳証誠。「選択本願の行」という場合は往生証誠。「浄土真実の行」という場合は、如来の功徳の証誠です。如来の功徳真実なることを証明しているのです、称名において。だから諸仏というのは七祖でしょう。七祖というのは如来の功徳を証誠していった人です。証明していった人です。だから、功徳証誠といわれている。「選択本願の行」という場合は、これは往生を証誠する行だと。往生浄土の証誠であるというのが「選択本願の行」です。

だから、称名という言葉には二つの意味があるわけです。如来の功徳を証明するということと、往生を証明するということがある。それが諸仏の仕事です。諸仏讃嘆したまえりです。われわれの仕事ではありません。われわれは聞くだけです。称名ではない、聞名です。「信巻」の内容です。われわれと言ったらいかんですか。私はです。われわれというあなた方まで一緒にしますからね。あなた方は諸仏です。当来の諸仏です。未来仏でしょう。だから、あなた方が念仏してくれたら、私が聞くのは諸仏の称名として聞くのです。私においては聞名しかない。諸仏の称名を聞くしかない。聞くのは私一人です、親鸞一人です。二人も三人も一緒に聞くということはない。聞くのはわれ一人です。一緒に聞きましょうなんてことは、そんなのはうそでしょう。聞くのは私一人です。「親鸞一人がためなり」といっていますね。二人で聞きましようなんてことはありえない。こういうことは隠居してみないとわからない。隠居はいいですよ。

■ 真宗は行信次第

行信次第ということが基本にありますね。行信の次第です。信行次第ということは教学の上では言いますが、「行巻」には行信次第、「信巻」には「信行」と書いてあると言いますが、信行と書いてあるのは一か所しかありません。こんなことを引つ張ってきてごろ合わせみたいなことを言っているのでしょうか。信行次第なんて。真宗は信行次第ということは成り立たないです。行信次第しか成り立たない。行を信じるのです。行を信じるのではない、行が信ぜしめるのです。信じようと思つて信じるのではない、信ぜずにおれないから信ずるのです。

だから、本願の三心としてあらわされる、まず最初に至心といわれる。これは名号を体とする。体という言い方もだいたい論の時代の三大という言葉が元で、そこらへんから体という言葉が出てくるのですがね。体は本体、至心の本体、「如来の至心をもって、諸有の一切煩惱・悪業・邪智の群生海に回施したまえり。すなわちこれ利他の真心を彰す」と。利他の真心と云うてありますから、「利他の真心を彰す」ですから、如来の心を表現したのです。如来が至心というかたちであらわした。如来が私に到来したということでしょう。だから、善導大師は、「至は真なり」と訳していますが、親鸞聖人は帰で訳します。六字釈の一番最初に、「帰」の言は、至なり」（聖典一七七頁）という言葉が出てきます。その場合の帰とは、帰着するという意味です。だいたい真宗では信仰という言葉は使わないでしょう。

■ 信向

だけれども、親鸞聖人は「信向」という言葉を使っている。これは『西方指南抄』の場合は「信向」（『親鸞聖人全集』五巻―二五頁）です。非常におもしろい。方向が決定するという事です、信向といったら。神さまを信じるとか、仏さまを信頼するとかという、そういう意味ではない。己れの人生の方向が決定するという意味です。方向が決定するということは、その方向に帰着するということです。帰すべき処、帰依処。帰すべき処ぞさらになしという、帰すべきところ、帰すべき方向が明らかになる。

だから、至という言葉があらわしている、至心という、この至というのは信樂、信心とはいわれない。信心という場合は信樂の心でしょう。信心といわずに如来の心としてあらわす場合には、信樂という言い方をします。信心とはいわれない、信樂という。まあ言えば信樂の形式をあらわしているのが至心です。信樂の内容は何かと言えば、欲生心です。で、至心を体として信樂は成り立ち、信樂を体として欲生心は成り立つというのは、これは親鸞聖人の三心釈の展開の基本的構造です。至心信樂欲生心というけれども、尊号を体として至心は成り立ち、至心を体として信樂は成り立ち、信樂を体として欲生心は成り立つと、こう言うのです。

■ 信樂の形式が至心、内容が欲生心

そうには違いないけれども、僕はどうも体という言葉は、まあそうには違いないけれども、あまり感心しません。むしろ信樂の形式が至心

であり、内容が欲生心だといった方がはつきりします。体という言葉は、たとえば瑜伽の教学の中では、体と相という言葉の一つでしょう。あるいは相と用も一つにしてあらわしますね。体という言葉だけなら、明確に区別がつかはしない。はたらきが本体という意味があるでしょう。はたらきが体である。体と用を区別させずに解釈するのが瑜伽の教学ですね。

だから、至心を体として信樂が成り立ち、信樂を体として欲生心が成り立つというけれども、どうもそれでは明確ではない。ただ三心の次の展開をあらわしただけにすぎない。だから言ってしまえば、三心というのは何を言おうとしているかと言えば、欲生心なのです。信心、信心といけれども、信樂を大事にするのは、信心を第一義的なものとしてあらわしたのが親鸞聖人だと。信心為本という言い方をするでしょう。法然上人は念仏為本で、親鸞聖人は信心為本だと、こう言うけれども。たとえば蓮如上人あたりは「信心をもつて本とせられそうろう」という言い方をしますが、しかし、仏さまは、わしの言うことを信じろとはいわないですよ。わしのことを信じろといわれても、およそ信じられないですよ。仏さまから言ったら信樂を第一とはしません。仏さまからいえば、我が国に生まれんと欲えと。欲生心です。だから、欲生心を本願招喚の勅命といっているでしょう。信心は信心しているけれども、欲生心をもっていないということもあります。それは真宗の信心ではない。本願の心とはいえないです。

なんか話があるところへ飛んでいくけれども、要するに「信巻」は二つの問答から成り立っているのはご存じでしょう。三心一心問答と。三心一心問答というのは本願の三心と言っているのに、なんで天親菩薩は一心と言ったのかと。「三を合して一と為るか」(聖典二二三頁)というのが第一問答、三即合一です。第二問答は何かと言えば、なんでわざわざ今度は逆に本願のご文、如来は三心をもつて本願の心としてあらわされたか。第一問答は、三心はなんで一心か。第二問答は、一心をなんで三心というのか。両方から問答を設けたのです。これがくせものなのです。なんでわざわざ二つの問答を設けたのか。三心合一をいってあげれば、それですむのでしょうか。

問う。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。(聖典二二三頁)と言っています。これが第一問答です。第二問答は、

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、云何が思念せんや。(聖典二三四頁)

と言っています。三心即一をいいながら、一心がなぜ三心として開かれたのか。つまり、開合の相違でしょう。経と論の開合の相違です。法は三として開いた。機は一として受けた。その開合の相違を、いっぺん問うたものをもう一度問い返した。問い返したということがおもしろ

いでしよう。われわれであつたら、三心はすなわち一心なりと言つたら、それですむのです。一心はなんで三心になつてゐるのか。ひねくれているといたらひねくれているのですが、両方から問い返してゐるのが大事なのです。これが「信巻」の問題なのですわ。ちよつと休みましょうか。

四

だいたい、信心があるわけではない。これは繰り返し巻き返し親鸞聖人は信心をあらわすのに、「疑蓋雑わることなし」という言い方をするのです。あるいは「清浄の心なし」と。これは信心というものがあるわけではないことを言つてゐるのです。信心というものがあつたとすれば、あつたような信心は、つまり、実体化されたような信心は虚仮の信心です。疑蓋雑わることなし。疑蓋が雑わらない信心というのはありません。

■ 信心は透明なる主体

信心というのは別の言葉で言つたら、透明なる主体です。そういうものがあるんじゃない。だから、本願の三心の場合には信樂とあらわす。あるのは樂なのです。樂しみなのです。「歡喜賀慶の心」なのです。仏法を聞いて喜んでゐる心です。信心が喜んでゐるのではない、喜んでゐる心がいれば信心なのです。信心というようものが喜んでゐるのではない。信心というものがあるのではない、そんなものがあつたら、疑蓋雑わることなし。信心と名づけただけです。そういう実体化を許さないので。

「仏法者後世者とみゆるようにふるまうべからず」（聖典八一〇頁）というでしょう。あるいは蓮如上人は「心得たと思ふは、心得ぬなり」（聖典八九四頁）と。信心を得たと思ふは、信心を得てない証拠であると。ただあるのは仏法をうける心しかない。うけるといふことはおかしいかもわかりませんね、歡喜賀慶という言い方してゐるのは……、大慶喜心というものは、仏法に遇つたことを喜んでゐるだけやと。それ以外に何も無いというものは、実はそれが問題なのです、今日の浅深の問題は。

■ 浅深は浅さと深さを対比

浅いとか深いとかというでしょう。浅いとか深いとかというのは内外という、内外というものは別体ではないということでしょう。一体にお

いて内外なのです。浅いものと深いものを対比させているのではない、浅さと深さを対比させている。

だから、はなはだ面倒ですが、浅とか深とかというのは、浅い信心を浅信という言い方をするので、深い信心をあらわすのは本願の信です。報土の因です。真実報土の因です。

ここをもって『大経』には「信樂」と言えり。如来の誓願疑蓋雑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。諸機の浅信に對せるがゆえに「深」と言えるなり。『小本』には「一心」と言えり、二行雑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。『観経』に説かれたのは浅信なのです。浅信だから至誠心ではないというのではないのですよ、至誠心における浅信なのです。浅い至誠心です。『大経』の至心は深い至誠心です。だから、信樂といいますが、信樂というものがあるのではない、あるのは欲生心しかないので、ほんとうにわれわれにあるのは。至心は如来のものです。欲生心だけがわがものです。如来の至心をして欲生心たらしめるのが信樂です。だから、信樂というものがあつたら、欲生心は成り立たないのです。信樂というものは実体的にはあらへんのです。

ただ『観経』の場合は、定散二善の心です。つまり、定散二善という形で至誠心が成り立っている。『大経』の場合は、深い至誠心をあらわすのです。なんとも言ってみようもない。深い至誠心です。だから、信心にも浅いものもあるのです。深い信心もある。こんな言い方はまことに変でしょう、信心に深いとか浅いとかがあるというのは。だけでも『観経』の場合は、定散二善という形でしか至誠心は成り立たない。つまり、定善散善の心です。定善散善三福九品という形で信心、そういう形で成り立っている如来の至誠心です。浄土依正二報の觀察という形で成り立っているでしょう。だから、言ってしまうえば『観経』の定散二善は釈迦一代の仏道をあらわしたのですから、聖道の諸行といいますが、諸行という形であらわれている信心なのです。定散の行としてあらわれている信心とみるわけです。けれども、そこでは内も外も成り立たない。定散二善の浅信に内も外もありはしない。また『大無量寿経』の信樂にも内も外もない。如来の心に内外はない。内外があるということは相対化されているということでしょう。だから『観経』にも『大経』にも、内外の至誠心というものは成り立たない。至誠心に内外はない。『観経』には浅信しかないし、『大経』には深信しかない。内外というものはありやせん。だから、

「『大経』には「信樂」と言えりのたま。如来の誓願疑蓋雑わることなきがゆえに「信」と言えりのたまなり」（聖典三四〇頁）と。

如来の誓願も信です。あれは如来の信心です、本願というのは。如来の誓願が如来の信心でしょう。だから、疑蓋雑わることなしと。そこには内もなければ外もないです。それから「『観経』には「深心」と説けり。諸機の浅信に對せるがゆえに「深」と言えるなり」（同頁）と。

これは特に諸機の浅信に対せるがゆえに「深」といっただけで、それなら『観経』の定散二善の信に内外があるかといったら、これもない。まず『観経』の信心では外ということが成り立たない。それを胎生というのです。胎生辺地というでしょう。

■ 含花未出

それを「含花未出」（聖典五〇六頁）（「化身土巻」、三三〇頁）ともいう。信心をあらわす時に含花未出というのです。花に含まれて未だ出でずと。つまり、外を知らないということです。われわれの念仏の信心みたいなものです。聖典ばかり読んでいるから、娑婆のことがわからない。外が見えないのでしょう。外がないのです。それで一生懸命ご信心しているつもりです。それを胎生というのです。弥勒と一緒にすね。

五

■ 内と外がどこで成り立つのか

すると、内と外がどこで成り立つのか、それをあらわすのが「復」という言葉です。「『小本』には「一心」と言えり」（聖典三四〇頁）と。ただし『小本』、つまり『阿弥陀経』の一心は、行について言っているのです。普通は専修専念でしょう。念という言葉を使った時には、信とは違うのです。念という言葉を使った場合は行を包むのです。だから、一心専念弥陀名号とかといった場合は、行についての判釈です。だから、『阿弥陀経』の場合は「一心不乱」と書いているでしょう。あれは行をあらわす一心です。で、「二行雑わることなき」（聖典三四〇頁）と。「二行雑わらないから一心と言っている、普通は。

ところが、親鸞聖人はそれに続けて、「また一心について深あり浅あり」（同頁）と言っているでしょう。「また」という言葉が面倒なのです。「また」にもいろいろあります。この場合は「復」という字を使っている。「亦」の字を使う時には、皆さんがよく知っているのは、「言南無者即是帰命、亦是発願回向之義」（真聖全一・四五七頁）と。「亦」です。これは「もまた」です。南無というは帰命であると。南無というはまた発願回向だという意味です。帰命を解釈しているのではないのです。「南無はまた発願回向の心」だと読まなくてはいかん。「復」は亦と違う。「回りて」という意味です。回復するという意味です。それで面倒なのです。

■ また一心について深あり浅あり

ここではじめて「また一心について深あり浅あり」。念を押し、もういつぱんその一心を推してみれば、たんに行ではない。浅あり深あり

り。一心において浅深というものが成り立つのはここなのです。つまり、内外の一心です。浅信と深信というものは同時に成り立つものです。

■ 罪福信

それは何かと言えば罪福信です。罪福信というのはわかりにくい言葉ですが、『歎異抄』の十四章に「滅罪の利益」（聖典六三五頁）という言い方をするでしょう。「八十億劫のつみを滅」すと。五十億劫の罪が出てくるのは下品上生ですが、下品下生になってくると八十億劫ですね。念仏を称えたら八十億劫の罪が消える。滅罪の利益をあらわす念仏です。念仏によって滅罪すると。

一念に八十億劫の重罪を滅すと信ずべしということ。この条は、十悪五逆の罪人、日ごろ念仏をもうさずして、命終のとき、はじめて善知識のおしえにて、一念もうせば八十億劫のつみを滅し、十念もうせば、八十億劫の重罪を滅して往生すといえり。（聖典六三五頁）

一念もうして消えるような罪を遮制罪というのです。遮制罪は戒を遮った罪。キリスト教のいう原罪みたいなことをいうのです。性罪は十念の念仏を申さねば消えない罪です。遮制罪とか性罪なんてことは別に憶えなくていいのですよ。遮制罪は制戒を遮った罪です。性罪は存在そのものもつている罪です。それが一念と十念で区別されるのです。だから、約束を破ったらいっぺん念仏したらいいのです。二へんもなくていいのです。そういう罪を消し失わせるための念仏を考えるのです。それを罪福信というのです。

だから、『歎異抄』では、「いまだわれらが信ずるところにおよばず」（聖典六三五頁）とはつきり否定しているでしょう。つまり、来迎をまたずということです。臨終をまたず。臨終正念ではない。平生業成の念仏というのはそういう意味です。曾我先生が亡くなる時に、僕は安田先生に聞いたのですが、安田先生に向かって「臨終正念ということが今ようやくわかりました」と言われたそうです。どういことでしょうか。うね。「臨終正念ということが今ようやくわかりました」。僕も死ぬ時は、そのこと一つ考えておきたいと思うのです。臨終まつことなし、来迎たのむことなしということが真宗のご信心です。真宗の念仏です。そんなことは百も承知の上で曾我先生は、「臨終正念ということが今ようやくわかりました」と言われたそう。それで安田先生は首を突き出して、わしにフフと言ったのです。よう忘れへん。曾我先生の言われた言葉もわからないし、安田先生が首を突き出して、わしにフフと言ったのもわからない。そない言うているわしの言葉もわからないやろ。まあよろしい。

これが罪福信というのです。端的に言えば滅罪の念仏です。滅罪の利益です。そういうものを信じる信心を罪福信というのです。罪福信というものは、こういうことになるかと非常に親鸞聖人は力を入れているのです。むしろ信心よりも罪福信のことに力を入れているのは、『正像末和讃』の「仏智疑惑和讃」です。「仏智疑惑和讃」というのは全部罪福信の問題です。「仏智疑惑和讃」の十一首をみれば一番よくわかる

のです。

如来の諸智を疑惑して 信ぜずながらなおもまた

罪福ふかく信ぜしめ 善本修習すぐれたり

(聖典五〇六頁)

とあるでしょう。「信ぜずながら」信じている。信ぜずながら信じている信心というのは、どういう信心かと言えば、「化身土巻」の『如来会』の文が引文されて、

自らの善根において信を生ずることあたわず。

(聖典三一九頁)

と言っております。つまり、つけ焼き刃ということ。上塗りです。自らの善根において生じた信ではないと。教えられた信心であり、聞いた信心です。つけ焼き刃です。自らの善根より生じた信にはあらず。

もっと簡単に言ったら、どう言ったらいいでしょうか、みんな私には教えられたり覚えたりしたことぐらいのことしか、もってないのではないですかね。念仏、念仏といいますが。ほんとうに自分の本心を叩いてみたら、どうなのでしょう。これが浅信なのです。ただ浅信と深信が同時に成り立つのは、罪福信ですよ。内外という形で成り立つのは、内外という形で成り立つのは、つまり、二十願の信心です。これがおもしろいのです。二十願というのは、果遂せずばやまじということでしょう。果遂の誓いと言っているわけですから、果遂の誓いをあらわす信心です。内外という形で。内は浅にして外は深である。内外という形で成り立つ。内外という形で浅深が成り立った時にはじめて、果遂の誓いということがいえるのです。

■ 罪福信の自覚という形で、報土の真因たる信心が成就

つまり、二十願の自覚のほかに十八願はない。二十願の自覚という形で、罪福信の自覚という形で、報土の真因たる信心が成就するのです。我が家へ帰るといふ形で我が家が成り立つというのと一緒です。帰ってしまったらあかんです。ふるさとといふのは帰りついたらだめなのです。かぎりなく帰るのです。かぎりなく帰るといふ形で、ふるさととは成り立つのです。帰ってしまったら牢屋です。浄土へ行ってしまったらだめなのです。「昇道無窮極」(聖典五七頁)と言っています。

■ 浄土は歩みつつ到来している世界

浄土は行きつく世界ではないのです。歩みつつある世界を浄土というのです。歩みつつ到来している世界です。だから、むしろ至誠心というものは内浅外深という形で、むしろ至誠心もったといったら、至誠心と違いますよ。かぎりなく真実に到達せんという、そういうのは逆

に言えば、浄土は、あるいは如来の至誠心というものは、求めれば求めるほど遠ざかるものです。遠ざかるという形で到来しているものです。宗教的な表現をとると、懺悔というのがそれです。懺悔は喜びの心でしょう。かぎりなく深い喜びの心です。だから大慶喜心といわれるのです。それは構造的にあらわせば「内浅外深」ということです。「内浅外深」という形で成り立つ至誠心をいおうとしている。

だから、善導大師にとりましては、「外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くことを得ざれ」というのが善導大師の読み方です。親鸞聖人は切ってしまったのです。「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐けばなり」と。なんか善導大師の場合は、まだ外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くことなれでしょう。そういう形で至誠心をあらわしたのです。親鸞聖人はそうじゃない、至誠心というのは内に虚仮を懐いている事実気づけと。心は蛇蝎のごとしと言っているのです。悪性さらにやめがたし。いくら善導大師が内に虚仮を懐くことを得ざれと言っても、懐いている事実はどうもならないと言っているのです。そこらが違うのです。そういう自覚として成り立つのが至誠心だと。善導大師にはまだ至誠心を成り立たせようとしているところがあります。この内外の検討というのは、その検討です。

だから、この「内浅外深」というところからは、今度は『観経』でも『大経』でもない、『阿弥陀経』です。『阿弥陀経』の立場というものを非常に親鸞聖人は大事にしています。これはすでに曾我先生が、『教行信証』の立場は二十願だということを言っておりますね。二十願に立った信仰体験の検討が『教行信証』だという言い方しておられます。まさにそういうことが、『大経』の如来の三心と『観経』の衆生の三心と、もう一つ一心というけれども、諸仏の一心です。それは言葉としては出てこないけれども、『阿弥陀経』の一心です。「一心について深あり浅あり」（聖典三四〇頁）と言いつつ切った時には、すでに親鸞聖人には『阿弥陀経』の立場、二十願の立場、そういうものが明らかにされることを課題としているのではないのでしょうか。

（一九八九年五月二十二日）

第七十五講

内苦外楽

(真聖全一・四七八頁)

内苦外楽

(聖典四五八頁)

—

■ 内苦外楽

おたおたしているのですが、至誠心についての五番の相対といわれる内外対の、ちょうど二十番目が「内苦外楽」という対になっています。「内苦外楽」という対が、なんでこんなものがいまさらのように内外対として置かれたのか、よくわからないと申し上げたのであります。昨日、一昨日と選挙速報に夢中になっておりまして、さっぱり考える暇がなくて、向こうのほうをはるかにおもしろいので、そちらに気をとられてしまつて、とんとよくわからないままに出てきたのであります。いまだにこの「内苦外楽」というのはよくわかりません。よくわからないということの一つの意味は、おおよそ苦楽という問題は至誠心にとつて、どういう意味をもつのか、至誠心というものは苦も楽も超えたものであるはずでありますね。そういう意味での苦楽というとならえ方をしますと、至誠心積になぜわざわざ苦楽が取り上げられたのか、よくわからないのであります。

ただ仏教では、まあとくに唯識などでは、苦とか楽というものは、たんに実験心理としての苦楽という意味ではないということが一つございますね。実験心理学が取り上げるような、苦の心理とか楽の心理というだけの意味ではない。これはご承知のことだろうと思いますが、とくに意識といていいのかわかりませんが、心といたったほうがいいのでしょうか、その心というようなものが起これば、必ずそれに随伴して起こる心理、まあ心理といわざるをえないのですが、仏教では心所といていますね。心所法、心も法です。法としてとらえるということが基本にあるわけでありますから、おおよそ心が起これば、心にしたがつて起こる心理でございますね。それを心所法というふうに呼んで

おるのは、ご承知のことだろうと思います。

■ 遍行と別境

こんなことはいちいち説明するのも面倒ですけれども、小乗仏教の場合には一般的に心所法を大地法とっております。つまり、意識が起れば必ずその意識にしたがって起る心理でありますね。ただ大乘仏教の場合はその心所法を、心所というのは今言いましたように、意識が起れば、必ずそれにどんな場合でも随伴して起る心理状態、心理というものを遍行といっているのですが、遍行と別境というふうに特別に区別して検討しております。

別境というのは意識の対象によって区別される心所であります。まあ別境の五種といわれまして、欲と勝解と念と定と慧であります。これは意識の対象によって区別される心理というふうに、この五種類だけは遍行とはべつに、あえて別境という、別境の心所として、この五種をあげるわけです。

これはついでのこととして聞いておいていただければいいと思うのですけれども、五つの別境の中の「欲」というのは未来を対象として起った意識の心所でありますね。それから「勝解」というのは、いままでわからなかったことが今はつきりしたというような場合ですね。勝解という言い方をします。「仏言廣大勝解者」という、あそこに勝解という言葉が出てきますが、ふつう信心というものの心所ありますが、未来ではなくこれは今です。いままでわからなかったものが、ああそうかと今納得されたというのですから、その場合はとくに現在といえるのかどうかわかりませんが、現行という言葉があります。今不明瞭であったものが明瞭になったとき、そういう心の、これも一つの心理であります。心所法であります。特別にそういう対象を内容としておる心理を勝解といいます。

別境の中の念というのは言うまでもなく過去ですね。過去という領域における意識の心所であります。たとえば『大無量寿経』では、一念とか十念という言い方をしますが、それはいつでもたとえば、十八願、因願における乃至十念というのと、成就文における乃至一念という言い方ですが、十念という場合は「憶念弥陀仏本願」（聖典二〇五頁）といわれるような憶念という意味のほうが強いのでありますから、それはいわば信心における過去の記憶といていいのでしょうか。成就文における一念の場合は、「時剋の極促」（聖典一七八頁）というふうにいわれておりますから、これは時間というよりも歴史的時間でありますね。時間における心を念というわけでありまして、

一念という言い方と一心という言い方が、声は心のかたちをあらわす場合に声という言葉を使っておりますし、念という場合はむしろ心の歴史というものを言い当てようとしておりますし、一心という心の場合には、これはむしろそういう時間とかかたちではな

くて、一心という場合は論に使われるのですが、この場合は『阿弥陀経』の一心とは違う一心だという意味ですから、いわば心の質の違いをいうときに一心という言葉を使うのです。だから、一心は質の問題であり、一声はかたちの問題であります。一念は時間の問題であります。同じ一念といい一心といい一声といっても、心には違わないけれども、その心をどこで言っているかということですね。こういう言葉の使い分けみたいなのは、經典なり聖典を読む場合には一応きちつとおさえておかねばならないですね。なんでもかんでも一緒というわけにはいかない。

そして「欲」は未来についていい、「勝解」は今についていい、「念」は過去についていいという、定は心をして專注せしめるといいますから、この「定」「慧」という言い方のときに、一心の心の質の違いみたいなことがいわれておるわけです。それはいずれもふつう一般的に意識が起これば、それに随伴して起こるような、それにしたがって起こるような心理状態とはちよつと違うわけです。それであえてこれだけは区別して別境として取り上げるわけです。

■ 遍行相応の五種

別境に対して「遍行」という言葉で一括されているものもありますが、まあ遍行の五種というのは、これもついでに言っておきますが、触・作意・受・想・思です。これは一般に遍行相応の五種といわれます。心が起これば必ずその心に呼応して起こる心理ですね。でたために起こるわけではない。心理が起こる起こり方に、一応きちつとした秩序がある。そういうものを遍行相応の五種として明確にしたのが唯識であります。こういうなのは、心そのものを取り上げるような思想というものは、ヨーロッパではブレンターノ（オーストリア・心理学者）ぐらいじゃないですかね。まだまだこれからだろうと思いますが、しかし唯識ではこういう厳密な分析をやっておるということは、驚異に値するといつてもいいと思います。

こういう触とか作意とか受とか想とか思というのは、受というのは感情ですね。想というのは表象ですね。今日の言葉でいえば表象です。思とは意思です。意思もちよつと面倒ですが、いわゆる意志とは違うわけですが、いずれにせよ感情と表象と意思というのは、今日の実験心理学のなかでも非常に大事な問題です。けれども、具体的にこういうのが心所といわれる。心理といわれる。心理と言つていいかどうかかわりませんが、まあ言わばこういう心理が、意識が起これば、心が起これば、必ずその心に相応して起こる心理です。心はただ心に心だけが起こるわけではない。それに随伴して、起こった心に相応して、起こった心に結びついて起こってくる心理を心所法というわけであります。ですから、感情・表象・意思というものを、今日の心理学の概念であらわしきれるかどうかわかりませんが、受とか想とか思というのは、そ

ういう心理だというふうに思っていただければいいわけです。

じゃあ、この触と作意は何だということですが、こんなものまで遍行の心所に入れているということが、ヨーロッパの心理学と仏教の意識論との違いだろうと思います。たとえば触という言葉は心所法として取り上げるといえるのは、まことに厄介なものでございますが、たとえば『浄土論』なんかのなかに、「宝性功德草 柔軟左右旋 触者生勝樂 過迦旃隣陀」（聖典一三五頁）ですか、そこに触という言葉が出てきますし、願文の上でいいますれば、触光柔軟という言葉で、仏典のなかでは、こういう言葉が平然と使われています。

二

こういう言葉を厳密に検討したのは見当らないのですが、唯識あたりではいったい触とは何かと、この遍行相應の五種についても、必ず性と業という、性用と業用ですね。性用というのは、触なら触がもっている性格のはたらきです。業用というのは、それ自身ももっているはたらきではなくて、そのものが他に対してはたらいた場合ははたらきを業用というわけです。簡単に言えば、火は熱いものですけれども、熱さというものが火の性格をあらわしますが、それが他にはたらく場合は業用になります。これは焼くということでありませぬ。火の性格は熱いけれども、火のはたらきはものを焼くということです。厳密に言えば、同じはたらきといっても、はたらきそのものの性としてはたらきと業としてはたらきがあるということです。そういうことを一つひとつ検討していくわけです。

ですから、触の性用は何か、触れるということのはたらきは何を意味しているかと言え、境に触れると。心が対象に触れしめるのが触と、いうはたらきである。心がもっている触のはたらきです。心というのは何かに触れるというはたらきをもっている。と同時に、その業用は何かと。何かに触れるという触それ自体のはたらきのもっている業用は何かというと、受・想・思の所依となるという言い方をします。ですから、はつきり言葉として出しますと、「令心心所触境為性、受・想・思等所依為業」（『選註成唯識論』）。「心心所をして境に触れしむるをもつて性となし、受・想・思等の所依たるをもつて業となす」という言い方であらわされています。感情とか表象とか意思とかいうものの所依、依り所ですね。所依となることをもつて業となすという言い方をされています。

■ 作意

■ 触

それから作意というのはいったい何かと言えば、「警心為性、於所縁境引心為業」(前同)「心を警するをもって性となし、所縁の境に於いて心を引くをもって業となす」と。つまり、心の指向性ですね。心を目覚めしめるという、心を目覚めさせるはたらきをもって性となすと。これは作意の性用であります。心そのものもっている性分としてはたらきは、心を目覚めさせることであるというわけであります。そして心を目覚めさせることによって心を引くと。つまり、心を引くという言い方で、意識の指向性をあらわしているわけです。そちらに心を向けしめるということがありますね。

■ 受

で、問題は受にあるわけです。受というのは感情のことです。受は基本的には「領納順違俱非境相為性、起愛為業」(前同)「順と違と俱非との境の相を領納するをもって性となし、愛を起すをもって業となす」です。境の領納です。対象を心の中に納めとる。そして愛を起すを業となす、という言い方をしております。問題は境の領納において愛を起すというものが、受のもっているはたらきでありますね。ですから、人間の感情というものが領納する対象によって違うわけです。なんでも同じように受け入れるというわけにはいけません。領納という場合に境によって、その領納されることに随伴して起こってくる感情、つまり言い換えれば、順と違と俱非と。境を領納するというのが、その領納されるものと領納するものとの間に、順境と違境と俱非境ですね。順境を領納すれば、それは楽となり、違境を領納すれば苦となる。俱非というのは不苦不楽、つまりこれを捨といいます。意識そのものが領納していく、受の意識が順境を領納していけば楽であり、違境を領納すれば苦である。自分の感情にそぐわないものを受受すれば、当然そこに苦がおこるし、順境を領納すれば楽になる。俱非というのは苦でもない楽でもない、これをふつう捨といっておりますが、だから、領納する対象によって苦楽がおこるわけです。これ以外の受というのは原則的にはないわけです。

■ 想

ついでに言うておきますが、想という場合は「於境取像為性、施設種種名言為業」(前同)、「境に於いて像を取るをもって性となし、種種の名言を施設するをもって業となす」と。想いは、対象によってかたちをとるということですね。「名言を施設することををもって業となす」ですから、つまり表象がもっている言葉、言語ですね。言葉として受け取るということですね。かたちをとることによって、そのかたちに名をあたえる。かたちに名をあたえる、つまり、言葉を成り立たしめるもの、それがここで想という言葉で示されます。

■ 思

それから思というのは言うまでもなく、「令心造作為性、於善品等役心為業」（前同）「心をして造作せしむるをもって性となし、善品等に於いて心を役するをもって業となす」と。簡単に言えば、思が行為を成り立たしめる。想によって言葉を成り立たしめ、思によって行為を成り立たしめる。だから、ふつう業という場合は人間の行為ですが、その行為はいつでも思の経験であるということですね。思惟の経験です。意思を経験しないような行為は仏教では業とはいわないわけです。業という場合は必ず意思の経験における行為です。何も考えなくして行為をしたというのは業とはいわないのです。もっと言えば仏教においては、行為の本質は思いにある。ですから、いかに思ということに大事にするかということですね。だから、現実に行動しなくても思いをもったということは、その思いをもったこと自体が業になっていくわけです。だいたいこういう遍行の心所の五種というのは、こういうふうに分類されます。人間の感情、人間の表象、人間の意思を成り立たしめる心が起れば必ずこれだけのものがついて起こるわけです。心が起っても感情も起こらんし、思いも起こらないし、言葉も出てこないというようなのは心とはいわないわけですから、心というのは必ず五つのはたらき、五つの性格をもった心がついて起こるわけです。ですから、ついて起こるという意味から言えば、心理といてもいいわけですね。心について起こる心理です。

そのなかに今言いましたように、苦とか楽、つまり、心というものが順境に対して引き起こしてくる心理、あるいは違境に対して引き起こしてくる心理、あるいは俱非、順でも違でもないというかたちで起こってくる心理、こういうことから申しますと、先ほども言いましたように、心理といってもヨーロッパでいわれる実験心理学でいわれる心理とはちよつと違うわけです。たんなる実験心理学で取り扱われる苦の心理とか楽の心理をいっているわけではない、ここで苦とか楽とかという場合は、仏教で苦とか楽という場合は、必ずそういう意味から言いますと、たんなる心理という意味ではない、むしろ存在論的な意味をもつ。心理には違いはないけれども、心理をたんに心理として理解するのはなしに、それが人間がすでに心理的な存在であるという意味をあらわすような心理ですね。

■ 人間存在そのものが心理的存在

人間の心理というのではなくて、人間存在そのものが心理的存在であるという、だから、存在論的な意味での心理ですね。人間の心理というのではない、人間がすでに心理的存在であるという、人間存在そのものが心理的存在であるという意味における心情、つまり心理ですね。たとえば仏教で四苦という言い方をします。四苦八苦という言い方をしますが、仏教で四苦という場合は、端的に言えば生老病死ですね。生きる、老いる、病む、死ぬ。こういうものを一つの心理として理解する。生も老も病も死も、苦であるという言い方をする場合に、その苦はたんなる生きることの心理でもない、病むことの心理でもない、死ぬことの心理状態としての苦をいつているわけではない。生自体が一つ

の苦であるという、四苦というふうには。これを表現する場合に生そのものが、生きること自体が、生きることの心理としてもっている苦しみ、病むということ自体がもっていることの苦しみ、老いるということにおいて、老いるということがもっている苦しみ、死ぬという存在そのものがもっている心理としての苦をいつているわけですから、それはたんに生きることによって生じる苦しみとか、病むことによって生じる苦しみの心理をいつているわけではない。生きてること自体が苦という心理によってあらわされているような存在の意味をあらわそうとしているわけです。

ですから、仏教ではそういう意味から言いますれば、たんに感情、つまり心理としての感情だけではない、存在そのものの、存在していること自体の、存在感そのものをあらわすような感情を受という言葉であらわしているわけです。ですから、ヨーロッパで取り扱う心理状態として苦しみの心理ということをいつているわけではない。存在そのものがもっている、存在論的な意味での苦という言葉であるということ。まずおさえておいてもらわないといけないと思いますね。一般的に生老病死という場合に、これを四苦という言葉でも、生まれるということ。が苦しみだということ。を誰も思っていないし、生まれたらおめでたいのでありますし、老いるといつても、長生きを喜んでいふということ。もありますから、別にそれが苦であるというふうに一概にはいええないわけです。そうではなしに生そのものもつ、病むという存在そのものがもっている苦という感情ですね。

もつと言いますと、こういうとらえ方がはたしてどうなのでしょう。今日、医学的にも生と死というものは明確に区別できないという問題が出てきましたね。つまり、脳死の問題が出てまいりますと、いったい人間にとって死というものは何が死なのか、お医者さんは脳幹が死んだのが脳死だと。一般的にこれまで自然死とされてきた心臓死は、ふつうこれは三徴という言い方をするのでありますが、三徴というのは、死を宣告する場合にまず脈ですね。脈が動かなくなるというところは、心臓に直結しているわけです。それから呼吸しなくなる。呼吸というのは肺臓ですね。それから瞳孔ですね。瞳が動かなくなる。瞳孔が開くということですが、瞳孔が開くというのが脳幹のはたらきがなくなつたという、ふつう医学的にはこれが死だという決定は、これまでお医者さんの死の決定というのは、この三徴だといわれてまいりました。

ところが、心臓移植とか肺臓移植とか、生きている心臓を取り出してきて移植するような場合には、そういうことを言っておれないわけですから、今のお医者さまにいわせますと、心臓なんでものは機械で動かそうと思えばいつまでも動いているというのです。それから、肺臓でも動かすつもりなら、いくらでも動かせる。瞳孔も開かないようにすればできるといふのですね。すると、そういう医学が一方的にどんど

ん進展していきますと、いったいこれはいつ死んだかということになるわけです。今の移植問題になってきますと、一番確かなのは脳死だと。脳というのは腐っていくのだそうですね。お医者さんに言わせれば、今の医学からいったら、これまでは臓器ですから、心臓を取り出して、あるいは脳床を外へ取り出して長い間おけなかつたそうですね。それが近頃保存する液が、どんどんこれも進展してきたそうです。そうなつてくると結局、もし死ということがいえるならば、脳死としかいいようがない。脳だけは心臓が動いていようが、肺臓が動いていようが、脳だけは死んだら腐っていくそうです。だから、現代のお医者さんが、脳死をもって死の判定基準とするのは、科学的な根拠をもって言っているのです。ただし、われわれは見ていますと、脳は死んでいるが息はしているわ、心臓は動いているわ、ちつとも冷たくならないわ、それでも死んだといえるかという、そういう問題が今の臓器移植の社会的な認知をうるための課題になってきているわけです。

つまり、私たちにとって死とは何かと言った場合に、そういうかたちで死は問題にされるのではなくて、苦として問題にするということがある。仏教の場合はたんに脳死であろうが、心臓死であろうが、それが四苦というかたちで取り上げてきたときに、はたして今そういう臓器移植の課題のなかで出てくる死の問題と、イコールで考えられるかどうかという、そういう問題が当然出てくるわけです。一般的にはむしろ死というものは心臓が死ぬのか脳が死ぬのか、そんなことは知らない。むしろ死そのものの苦という、これもなかなか面倒な話ですが、少なくとも、まあ余計なことを申し上げましたが、苦という言葉に対して当然、楽という言葉があるわけです。

■ 存在論的な意味での苦楽

これは今言ったようにたんなる心理的な意味での苦でも楽でもない、存在論的な意味での苦楽ということの上に、至誠心積の「内苦外楽」という問題が取り上げられているということでございます。ちよつと休みます。

問い 心理という言葉は翻訳語ですか。

藤元 翻訳語でしょう。仏教では心所法です。

問い 心理と心所法とはイコールとはいえないでしょう。

藤元 いえないですね。いわなければ他に言い方がないし、一般的にはそう理解されるものですからね。心理というふうに表現せざるをえないでしょうね。そのへんがややこしいですけど。まあ実験心理学では、むしろ知と情と意、知情意という言葉をするでしょう。だから今の人たちに説明する場合は、知情意というふうに説明せざるをえないし、そう説明したら実験心理学として受けとめられるし、まことに困り

ますけれどもね。つまり、何か仏教の、これは仏教が遅れているのではなく、仏教が進み過ぎているということがあると思うのです。たとえば今言った心所という言葉を使うのは能所の所ですから、そうするとノエシス・ノエマ (noesis noema) というフッサールの概念がありますね。ノエシス・ノエマということのほうがはつきりわかるのです。今、知情意というものを実験心理として、つまり実験という言葉の内容をもっと広く理解して、それは文字通りノエシスとしての心理だと、こういうふうに言えばいいのですけれども、そうすると今の一般的な理解の上では、ノエマ・ノエシスの理解そのものが困難ですし、ちよつとややこしいですね。しかし、能所という言葉自体は仏教の議論のなかから出てくるのですから、唯識論などを見ますと、能所は盛んに使われていますね。だから遅れているのではない、進み過ぎているともいえるのです。

知情意といっても順番だつて違うでしょう。受・想・思、これはただ平面的に並べただけではなしに、意識が意思的なものへ凝縮されていくプロセスをきちつと押えているわけですから、ヨーロッパの実験心理学の上からいうような知情意という順番とはまったく違ってくる。こちらへんはこれからの問題でしょうがね。こうなってくると心理学もやらなくてはいけないし、こんなことを考えたら死ぬんのや。

三

いずれにせよ、これは当然社会的な問題になってくる臓器移植の課題なんかに対して、仏教が生と死の問題にどう対応できるか、これはえらい問題ですわね。今までの臓器移植を推進している、みんな各大学の生命倫理審議会は医者ばかりでやっているでしょう。お医者さん自身も自分たちで決めておきながら、自信がもてないものですから、一般的な了解をうるような状況にないものだから、お医者さん自身も困っているのです。こうなってきたら、やはり宗教者として知らない顔をしているわけにはいけませんよ。死者儀礼で飯を食っているのですから。なんでもいいわ、死んだらええわでは(笑)。ヨーロッパの場合では、死者儀礼というのは、ある意味では単純ですわね。葬式さえすれば終わりですが、仏教では死んでから長い間かかるのです。四十九日、一年・三年・七年・十三年と。なかなか死なれへん。ずっと引っ張ってくるのです。脳死どころの問題ではない。こういう問題が出てきたら、仏教の概念だけでは答えが出せませんわね。大変な問題ですよ。もう社会問題になっていますわね。脳死を認めるかどうか、大谷大学にいったら、まだ意見の統一ができていませんという返事だったそうなの。

つまり、死をそういう個体死として考えていた医学が、たんなる個体死でなく社会死という意味をもつ。その社会死としての意味をどこで、だから親鸞聖人はわしが死んだら加茂川に流してくれと言ったでしょう。加茂川に流してくれだけでなく、もうちょっと後を言っておつてくれて「法事もいらんぞ」と。それを言わなかったさかい……口では言っているわね、真宗は追善供養ではないと。何の供養だというと讚嘆供養だというわけでしょう。讚嘆供養になっているかといったら、なっていない。今現に人が亡くなって葬式をし、法事をするのはみんな追善供養の意識しかないわけです。今、讚嘆供養だといったら坊さん食べへんで。こっちが供養してもらわんならない（笑）。

しかし、生が意識なら死も意識なのです。僕は非常に大事な言葉だと思うのですが、清沢満之が「生のみが我等にあらず。死も亦た我等なり」（『絶対他力の大道』『清沢満之全集』法蔵館）という言い方をしましょう。

■ われらの死

そのときに「我等」という言葉を使っていますね。「我等なり」と。死には「われらの死」という意味があるのでしよう。基本的にはたんなる個体死ではない、宗教人が取り上げる場合の死は。やはり、あくまで「われらの死」という意味をもった死ということですね。そういうかたちで容認されてきた死が、今あらためて臓器移植という未だかつて出くわしたことのない生と死にぶつかるわけですから、大変ですね、宗門も。宗門が大変じゃない、これからの人間が生きるというのはいろんな意味で大変ですね。

安田先生が人間の身ということを言われるときに、身をあらわす概念は、仏教では根所依（成唯識論）という言い方をするのですよ。たんに根と所依という意味だけではなしに、根所依と。根所依という場合は身を成り立たせているものですから、それは神経系統です。だから、神経系統がバラバラになったときに死だと。身は身としての意味をもたなくなる。目は生きているけれども、医学的にみた目というのは、ものを映すだけの話で、見ようとする意思はもたないわけでしょう。根は根としてはたらいっておつても、目とか鼻とか舌はそれぞれは生きておつても、目はただものを映すだけではない、ものを見ようとする指向性がある。目はよく見えても、見ようとする目をもたないのは、昔から節穴と言っていたのです。聖典を読んでも何を讀んでいるかわからない。字は讀んでいるかわからないというときの目を、これを節穴というのです。だから、そういう意味での見ようとする意思をもたない目、これは仏教では身とはいわないのです。だから、根所依という言い方は、人間の全体的な神経系統といえますか、それぞれの根が全体的なはたらきのなかではたらくような構造を身と呼んでいるのです。

それはいえるのですが、医学的にはそうはいわないですね。目が生きているということとは、ものを映すのが生きているということですし、

脈は打つということが生きている証拠だと、こうなるわけでしょう。脈が打たなくなったら、瞳孔は開いてものを映さない。呼吸は止ったわ。それだけの話です。呼吸をしないようになり、脈は打たなくなり、瞳孔は開いたと。ですから、脳死というのは、完全に脳死を証明するたった一つの方法は、耳の穴へ水を20cc入れるのです。すると右の穴に水を入れたら、目が右に動く。それが動かなくなったときに、はじめて脳死ということが完全に証明されるということです。だけど逆に言ったら、20cc水を入れたら、生きているものも死んでしまいますよ。だから、生きていることの証明になるのか、殺したことの証明になるのか、まことに厄介な問題です。そういうなかで清沢満之が言った「死も亦た我等なり」という言葉の意味はいったい何なのか。そういうことをもういっぺん検討し直さなければならぬのではないか。

四

それは余談ですが、今言ったような苦とか楽とかという場合に、たとえば仏教に四苦という表現があるように、これはたんなる実験心理としての苦楽ではないということを前提にして、この至誠心積において、つまり至誠心において苦楽という問題がどういう意味をもつのかということがあります。たんなる心理学的な苦楽なら、至誠心の上に内外は成り立たないはずで、つまり、苦楽をこえたものが至誠心でありますから。そうではなしに、存在論的な意味で苦楽ということに至誠心の上に立てるということは、むしろ逆に至誠心において「内苦外楽」が成り立つと。むしろ至誠心において苦楽が成り立つということをおうとしているわけです。

一般的に外楽という言葉は、これはご承知のように、曇鸞大師が「楽に三種あり」（聖典二九五頁）と。三楽ということを行います。外楽と内楽と法楽楽ですね。外楽というのは「五識所生の楽」です。内楽は「意識所生の楽」です。法楽楽という場合は「智慧所生の楽」です。これは三類九品の説明の後で、

楽に三種あり。一には外楽、謂わく五識所生の楽なり。二には内楽、謂わく初禪・二禪・三禪の意識所生の楽なり。三には法楽五角の反楽 魯各の反、謂わく智慧所生の楽なり。この智慧所生の楽は、仏の功德を愛するより起これり。

（聖典二九五頁）

と、こういう三楽が説かれています。一般的に外楽といいますが、五識所生の楽です。で、そういう五識所生の楽に対して、内苦と言っているのです。五識所生の楽が内苦であると。言い換えれば、内苦というものがあらわすのが至誠心の性格ですね。五識所生の楽が内楽にな

ると至誠心ではないということです。至誠心においては外樂が内苦になる。五識は眼・鼻・耳・舌・身の識です。こういう言い方も大事でありますね。目はたんにものを見ていただけではない、見るものだ。ものを映すだけではない、目の意識を考えるわけです。

たとえば、私たちの所へ来る人がいろいろありますが、来る人のことを考えて道具を出さないと意味がないですね。ものを見る目というのがあるでしょう。あれです、眼識というのは。だから、ものを見る目のある人やなあとと思って、いい湯飲みを出しても、ケロッとしている。ケロッとしているだけではない、端から見ておいたら、はらはらするような扱い方をする人があります。宮城とか大河内とか宗さんという人は、ものを見る目がないのです（笑）。ものすごくいいものを出しているのです。するとさすが宮城は日頃の僕を知っているから、自分ではわからないから、これは何かねと聞くのです。ああいうのです。眼識というのは。だから、骨董屋が一人前になるのは、はじめから悪いものは見えないのです。いいものしか見えない。いいものを見てみると、つまらないものが見えてくるのです。つまらないものを見てみると、いいものも見えなくなってくる。それが大事なのですよ。

仏法を聞く場合でも、本物を聞いていると本物でないものが見えてくるけれども、本物でないものを聞いていると、本物も見えなくなってくる。だから難しいのです。ですから、「遇いがたくして今遇うことを得たり。聞きがたくしてすでに聞くことを得たり」と、親鸞聖人が「総序」に言っているでしょう。あれなんかは本物に出遇った喜びです。本物に出遇ったということは、偽物が見えるということですよ。偽物を見ておつても本物は見えないし、それがえらいことなのです。本物に遇うということは容易ではない。わしみたいなものに遇ってはいけません。

だから、五識所生の樂というのは目の意識、耳の意識、舌・鼻、鼻は香りです。舌は味です。本物の味、だから、ものの味もわからない、ものの香りもわからない、これはだめです。こういうなのは仏教では根欠というのです。根が欠けているのです。感覚を感じる根が欠けているのです。そういうことからいえば、うまいものを食べなくてはだめです。それならうまいものを食べて喜んで、きれいなものを見て喜んで。そういうのは五識所生の樂です。そういう五識所生の樂を外樂というのです。そういう外樂を苦、外樂に対して内苦と言ってあるのでしよう。外樂を外樂として内まで楽しんでいくわけではない。内に苦しむということがあるのです。それが至誠心の性格です。外樂を苦しむということが。外樂を楽しんでいるのではない、外樂を苦しむのです。そういうものが至誠心の性格です。

もしほんとうに真の心があるとすれば、外樂を内樂としているわけにはいけません。むしろそれを内苦とするということがあります。楽しんでいくわけにはいけません。むしろ外樂を内苦とするような精神を至誠心と呼んでいるのです。そういう意味でいうと、宗門人でもそうい

う人があると思うのです。たとえば訓覇さんという人は同朋会運動をやって決して楽しんではいなかった、苦しんでいた。後の人は宗門がゴタゴタして困っているような顔をしているが、苦しんではいないのです。訓覇さんはさすがそうではない。同朋会運動を発足してずっと苦しみ続けた人だと思えます。もっと言えば、蓮如上人がそうです。蓮如上人の『御文』のことをいろいろ言いますが、蓮如上人が王法為本とかいうのは、決して楽しんで言っているのではないですよ。いかにして念仏者を守るか。そのために自分がどう言われようとかまわないと、それくらい覚悟がないと言えることではないです。なんかみな蓮如上人が教団を大きくして、万歳と手を挙げていたように思うけれども、そうではないです。

五

いずれにせよ、至誠心がもっているのは課題としては「疑城胎宮」です。「園苑宮殿の想のごとし」（聖典三一九頁）というでしょう。それはあなたの方でも実際の経験があると思うのですが、仏法を聞いて涙流して喜んでいる人に、あなたの聞いていることは間違いだらうと「面と向かってなかなか言えることではないですよ。そうじゃないと。あなたの信心の心境なんでも疑城胎宮だと。信心というかたちをとった疑惑だと言わんならないのです。しかし、真の心というのはそういうものです。「園苑宮殿の想のごとし」というのは十九願でしょう。疑城胎宮です。

■ 宗教的エゴを破るもの

つまり信仰のエゴです。宗教によって自らの喜びを買っているのではないですか。それは宗教的エゴです。娑婆のエゴと質は変わらない。そういう宗教的エゴを破るものを至誠心というのです。それはもっと言えば、親鸞聖人がなんで三往生ということを言わなければならなかったかということでしょう。至誠心の本質は、その至誠心の本質が信仰の自己批判、至誠心が批判するのです。信仰が信仰自身を批判するので。だから、その批判に力があるのです。それは決して「内楽外苦」ではない、「内苦外楽」です。外楽を苦しむのです。あえて五識所生の楽を苦しむということがあるのです。そういうものがなければ信仰批判は力をもたないです。だいたいそういうものです。

■ 五識所生の楽にとどまらじめないもの

「内苦外楽」という言葉をもって至誠心を示そうとするのは、僕はあまり「内苦外楽」というものはいまさらのように持ち出さんならんかいなあと思っていたのですが、やはり考えてみると、それは人間の心理における苦とか楽というものではない。至誠心における苦と楽、外楽を苦しむというような、なんか五識所生の楽にとどまらしめないもの、人間の楽しみにとどまらしめないもの、宗教的エゴにとどまらしめないもの、そういうものが至誠心だということを言い当てようとしているのです。だから、ここには至誠心は、善導大師が解釈した至誠心というのは真実だ、ということが背景にあるのですがね。

つまり、基本的には至誠心というものは道徳的意味でしょう。至誠心というのは世間的意識です。けども、真実心と翻訳したときにはそれは如来心です。人間の意識ではない、人間のまことではない。如来のまことという意味をもってくるのです。だから、如来のまことに立てば、人間の楽しみということは如来の悲しみです。それを「内苦外楽」という言葉であらわしているのです。

六

横つちよへいくかもわかりませんが、三往生ということでしょう。これはこの後の話ですが、「また二種の往生あり」（聖典四五八頁）といって、さらに「『観経』の三心往生を案ずれば」といわれてその後「『大経』の三信に帰せしめんがためなり」といわれる最後に、難思議往生、双樹林下往生、難思往生というような、三往生の問題が内外対を終わったところで出てくるのです。その三往生ということというのは親鸞聖人以外にはないでしょう。往生というものの厳密な検討です。宗教的経験の検討です、三種の往生ということというのは。

■ **回心は機についでい、法についでは回向**
 内容は回入と転入です。回入というのは回心をあらわすのです。回心というのは、法についていえば回向です。回心というのは機についていう場合で、法についていえば回向でしょう。別の言葉でいえば、「自力の三心ひるがえし」というでしょう。ひるがえすと。和讃に出てきますね。

定散諸機各別の 自力の三心ひるがえし

如来利他の信心に 通入せんとねがうべし

（聖典四八六頁）

と、「観経和讃」です。あそこには「ひるがえす」という言葉が使っております。つまり、ひるがえすという言葉は回心をあらわすのです。けれども、自力の三心をひるがえすのですよ。自力の三心というのは、至心発願欲生とあってありますが、つまり、発菩提心です。「菩提心を発し、もろもろの功德を修」（聖典三七頁）すると。修諸功德の菩提心というものは、至心と発願と欲生だと。だから、自力の三心をひるがえすと。自力の三心を否定するのではないのです。ひるがえすという言い方をするので。自力の三心を尽くしたところにひるがえるのです。尽くさないところにはひるがえらない。尽くすところまでいったら、ほっておいてもひるがえるのです。それを機の上で言えば回心、法の上で言えば回向ということです。簡単に言ったら行き詰まるということです。人間の努力に行き詰まるということです。しかし、行き詰まれば終りではないのです。行き詰まったところでひるがえるのです。これがおもしろいでしょう。十八願の次に十九願がいてあるのです。ひるがえるといったら、十八願、つまり、もとに気がつくということです。努力を努力たらしめているものの本体は何だったかということに気がついたということです。それがひるがえるということです。

つまり根拠が明らかになる。努力の根拠が明らかになる。だから、『悲華経』では、「修諸善根」（聖典三七頁）ですね。じゃあ、ひるがえったら何かあるのかといったら何もありません。ひるがえったら何もありません。それに困るのです。何もありません。人間の努力に行き詰まって、努力を自らひるがえしたら何かあるかといったら、何もありません。何もありません。二十願が開かれる。それはほっておいても二十願に転入するのです。それしか取りようがない。しかし、それは植でしょう。徳本を植えると。自分のものじゃないのです、植えたのは。ひるがえった魂から生まれてきたものじゃないのです。いわば借物です。それが難思往生です。二十願の問題なので。 「自らの善根において信を生ずることあたわず」（聖典三一九頁）と。つまり信仰の自律性がないのです。もらってきた信心です。聞いて、覚えて、もらってきたものです。そういうところに安田先生がどこかで話しているのですが、自律性という、信仰の自律性です。「自らの善根において信を生ずることあたわず」という言い方を「化身土巻」で言っていますね。

ですから、二十願は植という字を使うのです。植えるのです。移植ということです。もらい物だということです。「自らの善根において信を生ずることあたわず」という言葉は、非常に厳しい言葉として聞くのですがね。つまり、よそから花をもってきて畑に植えたようなものです。根はないです。根をもっていないということです。自分の人生が根拠になっていないということです。己れの苦しみのなかから生まれてきた信心ではないということです。それが信仰の一番の危機でしょう。他力という言葉で一番の危機をあらわすのです。「自らの善根において信を生ずることあたわず」というのは、己れの人生経験のなかから生まれ出てきたものではないということです。借物です。信仰といったらお

そろしいものです。信心そのものまでも借物にするのです。いわば主体性のない信心でしょう。主体性がないということは、内面性をもたないということですから、内苦は成り立たない。外楽を苦しむということはないです。真宗という信心の本体は何かといたら、至心でしょう。至心というのは主体性でしょう。ほんとうの意味での主体性をもったいのちというのは、「内苦外楽」という、それが信仰の宿命です。なんて言いますか、信心といっても、曾我先生が繰り返し巻き返しおっしゃったのですが、機の深信ということをえらくしつこく言った。その場合の機の深信とは何かといたら、自身を深信することでしょう。自身を深信する、あんな信心はあるかね。救われんという自身を深信せよと。「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信ず」（聖典二二五頁）と、そういう信心はどんな宗教にもないでしょう。万歳する信心はいくらでもありますが、救われない身だと覚悟せよです。そんな覚悟を要求するような宗教なんて他に見当たらないでしょうが。

しかし、そこに本願に感応道交したものの魂があるのと違いますかね。それはたんに善導大師が言っているのではない、法蔵自身の覚悟ではないですか。曾我先生はそれを「法蔵の懺悔」だと言いました。

なんというか、如来というものは、仏教では如来は大悲というのです。大慈悲というのです。大いなる悲しみです。如来の心をいただくということは、如来の心をたまわるということは、大いなる悲しみをたまわることでしょう。それは自分が悲しむような悲しみではない、自分もてないような悲しみです。自分もてないような悲しみをもったら、そのもった悲しみに逆に助けられるのです。そういうものではないですかね。わしは助かった、これでいいわというのであったら、それは宗教的エゴです。まあそういうことが「内苦外楽」という言葉の背景にあるものでございましょうね。ですから、至誠心といっても、これはいわゆる至誠心というのではない、むしろ善導大師が言っている真心への、そういうものをもつずに内包しているような意味をもった上で、「内苦外楽」、内外ということがいわれていることですね。

■ 内毒外薬

それで「内毒外薬」という、まあ同じような概念ですが、「毒薬対」というのは内外対の前に置かれていましたが、毒とか薬というのはその意味ではないのです。それはもつと言えば、毒や薬は人間、つまり人間というよりも宗教的精神を求めるもの、つまり求道者、菩提心を発せるもの、信心を求めるもの、そういうものを病人としてとらえているということがあるのです。毒とか薬というのは。だから、病気によって毒にもなり薬にもなる。対応するものによって毒薬ということがあるのです。毒もなければ、また困るのです。毒をもって毒を制すとい

ますが、あれは毒を制したときの毒を薬というのです。

だから、逆に言うと「外薬」というのは、まあ今日の言葉で言えば、社会倫理です。親鸞聖人の頃には社会的には念仏者は困りものだったのです。それはそうでしょう。父母孝養のために念仏しなくていいと言ってみたり、悪人が救われるんだと言ってみたり、困ったものです。だけれども、それは逆に言ったら、鎌倉幕府ではないですが、そういう人のために説教するのに道元を呼んだり、叡尊を呼んだりしたのです。あれはおそらく鎌倉幕府を困らせたのは念仏者でしょう。悪人こそ救われるということを言い出したものですから、社会秩序がバラバラになります。そこへもってきて叡尊を連れてきて、叡尊はとくとくとして、あの人は社会事業家ですからね、今で言えば救世軍ではないですか。ハンセン病患者の救済に生涯を尽くした人ですからね、社会事業家です。だから、おそらく念仏の悪口を言ったに違いない。世の中は父を大事にし、母を大事にし、国を大事にし、人さまのいうことをよく聞けよと。それが薬でしょう。外薬でしょう。今でも生きています。そういう外薬はどうなのです。内面的には毒ですよ、宗教的精神にとつては。違うかね。至誠心を殺すのではないですか、外薬というのは。ほんとうにそういうことから言えば、私たちが薬としていることが宗教的には、はたして薬なのか、ということがあります。至誠心にとつては、むしろ至誠心を殺すようなものではないですか。そういうのを「内毒外薬」と言っているのです。まあ今日はこれくらいにしておきましょう。

(一九八九年七月二十四日)

第七十六講

内毒外薬

(真聖全二・四七八頁)

内毒外薬

(聖典四五八頁)

一

■ 内毒外薬

今回は内外対の二十一番目にあたり「内毒外薬」という一句であります。この毒と薬という言葉は至誠心積の五番の相対の第四番目に「毒薬対」というのが置かれておりまして、

毒とは善悪雑心なり、薬とは純一専心なり。

（聖典四五七頁）

というふうには註が示されておるわけですけれども、つまり雑心と専心という、ご承知のように善導大師の正助二行という、五種の正行でありますね。とくに法然上人が「二行章」において取り上げられた基礎になっているのが五種正行であります。読誦正行・観察正行・礼拝正行・称名正行・讚嘆供養正行ですね。この五種の正行に対して、善導大師自身はこの五種の正行を、正助二行に、正定業と助業というふうに分けるわけがありますね。いわば善導大師にとっては、宗教的生活というものの五つのタイプを五種正行として示したわけですが、まあお経を読むということ、あるいは聞法すること、さらには礼拝すること、それから称名と讚嘆供養と。宗教的生活といつても、この五つしかないわけがありますね。そういう点では善導大師という方は宗教的实践ということにされたのでありましょうね。

■ 五種の正行

だけでも、この五種の正行といつても、五種の正行のうち何を正定業とするかと。五つ全部やればいいというものではない。五つの生活原則みたいなもののなかに、まさしく正定業といわれるような、これも大事な言葉だと思つてのですが、従来はこの正定業という言葉は正定聚の業というふうには、正定聚の定業というふうには理解されてきたようだけれども、僕はどうもそうは思わぬですね、正定業といっているのは。自らの姿勢を徹底してくるようなもの、まあ自分の人生の生きざまを決めてくるような行は何かということでありませぬ。そこで正定業と助業というふうに分けたわけがあります。正定業というのは称名念仏であると、あとの四つは助業だと。念仏一つに定めるための助業であると、こういうわけでしょう。だから一番大事なのは念仏である。お経をあげたり、聞法したりすることはあくまで助業だということでありませぬ。

ところが法然上人の場合は、五種の正行に対して五種の雑行ありと。正行といふなかに、善導大師の場合は正定業と助業とに分けたと。ところが善導大師の五種正行を取り上げながら、法然上人は善導大師のたてた五種の正行に対して、五種の雑行があると言つたわけですね。つまり、正行という場合は五種の行全体が往生経によるといふことが基本にあるわけですね。これは善導大師ですから、『観無量寿経』が往生の経であります。だから往生経を読誦し、往生経を観察すると。

ところが法然上人は、その往生経による正行をたてるということは、この五種の正行以外のものは捨てるのです。つまり捨てられるものが

あつて、たてられるものがあると。廃立の原則ですね。五種の正行をたてたということは、往生経によらざる五種の行はことごとく雑行である。親鸞はさらにそれをもう一步進めるのですが、「正助を除きて已外をことごとく雑行と名づく」（聖典三四一頁）と。これは親鸞聖人のところまできますと、さらに徹底しているわけでありますが、その間に法然上人の五種の雑行という考え方ですね。雑行の雑という言葉は人天の解行が雑わるということです。人間の考え方が雑わっている。純粹でないということです。ですから善導大師にとって五種の正行というのは、あくまで正義という意味をもっているのです。だけでも法然上人になりますと、正行の正という意味はむしろ純粹という言葉をもっている。だから「純雑対」というのです。雑という言葉は純という言葉に対するのだと。つまり宗教的精神のもつ潔癖性です。不純なことを許さないのです。親鸞になりますと、こんなことを言っていいかどうか、あまり潔癖でなくなるわな。法然上人という方は非常に潔癖な人ではなかったか。潔癖というより純粹な人であつたのですわ。法然上人のああいふ純潔性を守るような信仰の姿勢というものが今日ある意味では一番大事なのではないですかね。親鸞は真宗という言い方をしますが、いまの真宗教団にあつて明確な姿勢を示す真宗の教えになつていくかということになつたら、何もはつきりしないではないかね。なんか魂の純粹さというものを、もうどこにもなくなつてきているような感じがしてしかたがないのですがね。

そういうことからいいますと、ここに「業とは純一専心なり」（聖典四五七頁）という言葉を使つてありますが、おそらく法然上人の『選択集』の「純雑対」の純という言葉は親鸞は使われたのでしようが、親鸞の著作のなかに純粹の純という字が使つてあるのはここだけではないですかね。純という言葉は『選択集』にも一カ所しかでてこないです。だからあまり純という言葉は言うべきでないかもしれんわね。しれんけれども、言う必要がなかつたのでしようけれどもね。正雑二行という場合は正という意味は、法然上人のところでは純という言葉の内容のほうをはるかに重いですね。純粹という、正しいということよりも純粹であるということ。その信仰が正しい、論理的に、あるいは合理的に正しいということよりも純粹だということですね。その純粹性を失えば信心というのは無意味なものになるのではないですか。

■ 得は功德、失は過失

いずれにせよ、そういう法然上人の、善導大師の正雑二行の判釈をとおして明らかにされてくるのは、やっぱり善導大師の、「二行の得失」という問題があるのです。二行というのは正雑二行の、正行と雑行とのその二行の得失を判ずる。これが『選択集』の「二行章」の中心の課題なのです。善導大師自身が得失を弁ずという言葉であらわしているのです。正行の得と雑行の失です。これはたんなる損得ではないのです。得は功德です。しかし失は損ではない、過失なのです。ですから雑行を修するということは、たんなる損失という意味ではない、過失

だと。宗教というものがひとつ間違えば、ただ損したということだけで済まないのです。過失なのです。過失ということはさとりを得るどころでない、罪を得る。宗教だから何でもいいというわけにはいかない。ひとつ間違えれば宗教を信じている人が、どう言ったらいいですかね。世を乱すのです。自分を誤るだけではない、衆生を誤るのです。功德を得るところでない、罪を得ることになる。それほど宗教というのは危険なものです。それをおさえて二行の得失というのです。

ただし、こちらへんになると、あなた方は聞いていてわかると思いますが、善導大師は二行の得失といったときには正助二行の得失なのです。それを法然上人は正雑二行の得失に置き換えるのです。これはいささか乱暴ですね。法然上人という人は、そういう意味ではあんまり教学者とはいえないのではないかね。五種の正行のうち、正助二行のうち、それを善導大師は二行の得失という言葉で明らかにしようとした。ところが法然上人は五種の正行に対して五種の雑行があると。つまり往生経以外のものを読んだり、往生経以外のものによって浄土を觀察したり、そういうことをすると五種の雑行だと。行そのものには変わりはないのです。読誦・觀察・礼拝・称名・讚嘆供養という、これはどんな宗教でも、ある意味で言えば仏教各派共通の行です。それくらいしかありません。それ以上にいろんなものがついて回るものがあるのでしょうか、原則としては変わらないけれども、内容が変わるといふことでしよう。一生懸命に仏を拝んでいるけれども、拝んでいる仏さまは阿弥陀さんやのうて何を拝んでいるのかというと、観音さんを拝んでみたり、お大師さんを拝んでみたり、そういうのを雑行といっているのです。礼拝せんわけではない、お経を読まんわけではない。読んでいても『般若心経』を読んでみたり、何を讀んでいるかわからないというのを雑行というのです。

ですから法然上人は二行の得失というときに、いささか善導の言葉を拡大解釈してしまう。だけど、法然さんにとってはそんなことはどうでもいいのでしょうかね。ああいうところが大らかかといえれば大らかでしょうが、あまり理屈を言わんところがかえっておもしろいと思って読んでいますからね。

いずれにせよ、そこで考えられている二行の得失というのは、たんなる損失という意味ではない、失はむしる罪を得るといふことです。善導大師の言っている「二行の得失を弁ず」というのは、やっぱり善導大師は中国人ですね。先ほど言いましたように、非常に実践的だけれども、実践的すぎて、なんかやっぱり実践の効果ということを考えるのです。そういうところが法然上人には非常に親しかったのかもしれないがね。念仏したらどういふ効果があるのだと。どんな得があるのかと。念仏しても何の得もないのなら、してもしかたないではないかということでしょう。単純であり明快だわ。

二

だけど、こういう問題はかならずしも善導が初めて提起したのではない。すでに曇鸞にあるわけです。親鸞はそこまで読むのでしょうか。それが「信巻」の冒頭にでてくる『論註』の言葉です。「如実修行相応」と。たんなる得失の問題ではない。相応の問題になってくる。ところが善導大師が得失をいうときの得というのは何かというと、「滅罪の利益」ということです。『観念法門』の中にでてくる念仏滅罪の利益です。つまり基本にあるのは『観経』下下品における、下品下生の人の臨終一念の念仏です。十声に八十億劫の罪を滅するという言葉ですね。あの言葉が善導大師の「滅罪増上縁」（真聖全一・六二七頁）という有名な言葉になってでてくるのです。ところが皆さんご承知のように『歎異抄』のなかには、「一念に八十億劫の重罪を滅すと信ずべしということ……いまだわれらが信ずるところにおよばず」（聖典六三五頁）とはつきり否定するでしょう。滅罪の念仏ではないと。そこらはやっぱり親鸞には、善導なり法然なりの言葉に納得できなかったところがあるのでしよう。

つまり二行の得失の背景にあるのは、曇鸞の「如実修行相応」ということの問題です。得失ではない、相応の問題になってくる。それは「信巻」にわざわざ『論註』を引用しておりますね。

しかるに称名憶念あれども、無明なお存して所願を満てざるはいかんとならば、
と。つまり念仏を称えても、本願を憶念しても所願を満たさないと。志願を満たさないのでなぜかという課題ですね。
(聖典二二三頁)

ご承知のように「信巻」の内容というのは「三心一心問答」ですね。つまり本願の三心と天親菩薩の一心との対比ですね。それを問題にする前提になっているのが善導大師の『観経』の三心釈です。しかしさらに『観経』の三心釈の背景に『論註』のこの言葉が置かれているのです。基本的な課題はここにあるのです。これは僕は非常に面白いと思うのですがね。つまり善導の「散善義」の正雑二行の得失の問題提起の背景には、むしろそこまで親鸞は遡らなかつたら納得できなかったのでしょうか。

■ 信心は相応の問題

結局、曇鸞のこの如実修行相応の問題だと。信心というのは相応の問題だと。得失の問題ではないと。そのときに曇鸞が提起した、「しか

るに称名憶念あれども、無明なお存して所願を満てざるはいかんとならば」というこの問いの巨大さですね。なんでかと。念仏しても救われないのはなぜかと。

僕は救いという言葉はあまり好きではないのです。やっぱりキリスト教の言葉ですね。『歎異抄』なんかでは救いとはいわんでしよう。たすけるといいうい方ですね。「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて」（聖典六二六頁）と。救うとはいわんわね。救うという字は、「拯済無辺極濁悪」（聖典二〇七頁）といってあるけれども、拯済、いまの言葉でいえば救済でしょう。救済というのはキリスト教の言葉でないですかね。本願にたすけられるのでしょうか。救われるのではない、われわれが仏になるのです。われわれが救う身になったときに、つまり念仏成仏だ。仏になるということは、われわれが仏になるのです。救われるというものではない。救う身にならなければならないということがある。つまり救われる必要がなくなる。少なくとも真宗では救いということはいわんほうがいいのではないかね。

だから信心というものは志願満足ということでしょう。志願のない人に満足なんてあるはずがない。志願満足ということは所願を満たすと。えらい話があつちに広がり、こつちに広がりするけれども、少なくとも『論註』で問題にされているのは菩薩道です。親鸞聖人が「信巻」に「善巧摂化章」の言葉を引文されている。

王舎城所説の『無量寿経』を案ずるに、三輩生の中に行に優劣ありといえども、みな無上菩提の心を発せざるはなし。（聖典三三七頁）と、これはおもしろい見方ですね。ご承知のように、法然上人は三輩生のなかの、無量寿仏を称するという、無量寿仏を称えるということだけは変わらないと読んだのです。ところが曇鸞は、行に優劣はあるけれども菩提心には変わりはない。上輩であろうが下輩であろうが、菩提心には変わりはない。つまり行業にはりっぱな人と行ずることのできない人があるけれども、宗教心そのものには変わりはない。菩提心には変わりはない。その菩提心の内容というのは自利他円満ということでしょう。つまり願作仏心と、仏たらんという心と、衆生を度せん。これは『浄土論』のなかには、ご和讃でご承知ですが、天親菩薩は願作仏心と度衆生心というのは別のものではないということをおっしゃいます。自分が仏になろうと願う心と、一切の衆生を救わんという心とは別のものではないのです。これを大菩提心といたすのです。こういう心は人間に上等も下等もないと、ひとたび菩提心を発したものは、「無上菩提の心を発せざるはなし」と。その無上菩提心に着眼したのは曇鸞です。上中下ことごとく行には優劣がある。行はいろいろ違うけれども、無上菩提心においては上輩も中輩も下輩も一緒やと。そういうところに着眼したのが曇鸞です。どちらもおもしろいわね。上中下というと、人間を別のものとしてみたのでない。上中下はあつても一つのものをみようとした。いろいろ人間はあるけれども、いろいろということになればみな違ふのです。「衆生は別報の体とす」（聖典二元

一頁。人間にコピーはないわね。つまりそれが人間の独自性であり主体性なのです。

だから曇鸞はこういうところに着眼した。「行に優劣ありといえども、みな無上菩提の心を発せざるはなし」。無上菩提心というのは願心です。願いです。その願いというものを天親菩薩は自利利他、自利利他円満ということが菩薩道の利行満足です。志願満足です。今日の言葉でいったら、自利というのは自由でしょう。自由の理念です。利他というのは平等の理念です。自由と平等は一つか。自由と平等は別のものではないと、そこから出発しているのです、菩薩道は。もっと大きく言えば、アメリカとソビエトではないかね。平等主義を原則としてたっているソビエトと、自由競争を原則としてたっているアメリカと一つになれるかなれんかということでしょう。

これは『大無量寿経』で自由ということ象徴しているのは世自在王でしょう。平等ということ象徴しているのが法蔵でしょう。四十八願というのは平等覚なのです。自由にかつ平等ということがどこでいえるかということ。『大無量寿経』の場合は、法蔵が自分の志願を世自在王、あそこでは世自在王とはいわずに世饒王とあります。世饒王というのは一か所出てくるのですが、勝因段では世饒王仏でしょう。世を饒益すると。世を豊かにすることです。自由というのは世を豊かにする原理なのでしょう。その世饒王仏に法蔵が、二百一十億の諸仏の国土の人天の莊嚴を尋ねたと。そうしたら世自在王仏が、「汝自ら当に知るべし」(聖典十三く十四頁)といっていますね。答えられなかったのでしょうか。答えることができなかったということが、おもしろい。「汝自ら当に知るべし」と。そしたら弟子も弟子やわね、「我が境界にあらず」(聖典十四頁)と、押し返したのです。それはそうです。自由と平等は押し合いやがね。そんなもん簡単に、おおそうか、というわけにはいかんわね。

■ 菩薩道の課題は自由と平等

だから今日の言葉でいえば、菩薩道というものであらわそうとしている課題の内容は自由と平等です。人類は十八世紀において自由というものに第一歩を踏み出した。ある程度実現し得たけれども、平等というものに関しては一歩も踏み出していないといわれるのですね。これはどうなのでしょう。こういう課題に、いわゆるヒューマニズムというところで答え得るのか。自由にかつ平等であるような世界を民主主義とか人権思想というもので克服できるか。もっと大きく言えば、真宗ははたしてヒューマニズムかという問題やわね。まあ、それは余談ですわ。

三

少なくとも、そういうことを実現し得ているというのは如実修行でしょう。つまり如来の行です。法蔵の行です。本願の行です。その本願に相応しうるかどうかです。それが信という、信心というものの内容でしょう。もつと言えば、できる信心ではないのです、どう言ったらいいやる。こうなると信心という言葉もなんとも厄介な言葉になってくるわ。だけでも、曇鸞大師ははっきりと答えているのや、なんで相応せんのかと。

実のごとく修行せざると、名義と相応せざるに由るがゆえなり。

(聖典二二三〜二四頁)

と、そして、

いわく如来はこれ実相の身なり、これ物の為の身なりと知らざるなり。

(聖典二四頁)

と。如来は人間の実相身だと。同時に為物身、方便身だと。真実の仏と方便の仏というのは別のものでない、一つだぞと言っているのです。人間のほかに救われる身もなければ、救う身もないと。問題は実相身と為物身ということです。つまり相応することの中身は、実相身とは何か、為物身とは何か。ここで、法性身ともいわず、方便身ともいわず。言葉の上から言ったら、実相というのは法性のことです。真諦三蔵あたりは法性と訳した。玄奘三蔵は実相と訳した。ダルマカーヤのことです。実相は新訳でしょう。新しい訳です。方便身と言っていないでしょう、為物身と言っているでしょう。物の為の身だと。「これ実相の身なり、これ物の為の身」だと。仏というもの、如来というもの、あるいは先ほどから言っている志願、志願そのものを言っているでしょう。実相身といい為物身と言っているのは、無上菩提心のことでしょう。無上菩提心の内容は実相身であり、為物身だと。別のものではない。衆生の、まあ今日の言葉でいえば宗教心というものは、宗教心ともいつてないですね。

『大無量寿経』では道教の言葉を使っていますが、「無上正真道意」(聖典十頁)と。道教の言葉だけれども、言葉としてはやっぱり捨て切れなんだと思う、翻訳しているうちに。菩提心とか、そんな言い方ではわからないと。無上正真道意と言ったほうがはつきりする。無上なる正真なる道です。そういう心の根拠になっているのが如来でしょう。無上正真道意と言いましても、えらい元気そうな言葉が使っているけれども、一言でいいたら、われわれは帰依するものを欲しがっているということ。宗教とは何かと、こう言われたら帰依への欲求だと、帰

依の一心が欲しいのです。いろんなことを言うけれども、「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安楽国」やろ。一心帰命だろう。一心帰命の世界を安楽国と言うのです。安楽国があっても一心帰命せざればそんなのは安楽国ではありやせん。一心帰命ができた世界が安楽国です。一心帰命が開く世界、帰依というのは人間が帰依するのではない、帰依が。

■ 生の依る処、死の帰する処

金子先生は非常に文学者やからこういう言い方をしている、「生の依る処、死の帰する処」と言われる。僕はああいふ表現はいいとも言えるけれども、流してしまふのです。死という言葉の内容を。帰するとか、依るとかという内容は自分の存在以前のもので、人間がもつ心ではない、人間が帰するところであり、人間が依るところやから、人間がもつのではない、むしろ人間がもたれているところでしょう、帰依処というのは。帰依心というのは。前存在的なものです。宿命的なものやがな。そこから生まれてきたから、そこへ帰るのやで。われわれが生まれてきたところです。生まれてからあるところではない。経験以前のものです。生死以前のものです。そういうものが人間の経験を破って、人間を問うてくるのでしょうか。それを菩提心といっている。宗教心ともいう。一言でいえば帰依です。宗教というのは帰依の要求です。

そういうところに帰るところを見いだしたところに、つまり帰依というかたちをとっているのが彼岸です。なんか彼岸とか自利利他という大変なように思うけれども、そんな大変なことを考えんでもいいのです。まあ大変といえば大変です。龍樹菩薩は、菩提心をおこすということは、「三千大千世界を挙ぐるよりも重し」（易行品（真聖全二・二五四頁））といっていますね。具体的に言ったら、いま言ったようなことで。われわれが宗教心、菩提心をおこすということは、アメリカとソビエトの対決の課題をこの身において背負うことだと。あれは政治や政策で解決できるものではないですよ。曾我先生まで言っているわね、二つの世界と。あれを見ているとおもしろいね。

われわれがむしろそういう課題に立っているのでしょうか。われわれが問うた課題ではないのです。いま現にわれわれが生きているということとは、そういう課題の上に生きています。課題がわれわれをして聞法せしめるのです。自由と平等という課題がわれわれをして聞法せしめるのでないかね。われわれが聞法したから自由や平等という課題ができたわけではない、逆です。それを実相身、為物身という、それを知れという言い方なのです。

テイリッヒの言葉に自律・他律・神律というわね。キリスト教への信仰は神律である。自律でもない、他律でもない、神律だと。こういう言い方をするでしょう。これはテイリッヒの神学の非常に重要なテーマですね。同じようなことを親鸞がいつているわね。三心釈をはじめ直前に、

もしは行・もしは信、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまうところにあらざるることなし。因なくして他の因のあ
るにはあらざるなりと。
(聖典二二三頁)

とあります。「因なくして」というのは無因です。因なくして、無因外道をあらわす。他因というのは他因外道です。他によってあるのでもない、因がないわけでもない。ここがちよっと違うがね。テイリツヒは自律にあらず、他律にあらず。さきほどの親鸞の言葉で言えば、自力にあらず、他力にあらずですが、この場合、他力という言葉は、あまり言わないほうがいいね。自律にあらず、他律にあらず。つまり相応ということは、自律でもない、他律でもない、神律です。どうも神律というとキリスト教臭くなるからね。つまり参加です。本願の行に参加するということです。

■ **本願の歴史に参加する**
アンガージュマンという言葉がある。本願の歴史に参加する。それを入正定聚というでしょう。これは別のところでゆつくり話をせんならんかもしれませんが、親鸞は自分の往生の体験を三往生という言葉であらわした。双樹林下往生・難思往生・難思議往生。これはただたんに親鸞の個人的体験ではないのです。

■ **三往生の体験が仏教史観の原理**
その証拠に三往生の体験が仏教史観の原理です。正法というのが双樹林下往生でしょう。像法というのは難思往生でしょう。経道滅尽の往生を難思議往生というのです。仏教の歴史観というものはたいがい末法史観、あまり言わないほうがええかもしれんけれども、末法史観というものは自分の経験と別にしてあるものではない。そんなのは記述としての歴史でしかない。それは終末史観です。キリスト教の神の裁きの終末史観です。

■ **親鸞の末法史観は三往生の史観**
そうではない、親鸞の言っている末法史観というのは三往生の史観なのです。三往生の体験を原理とした史観なのです。つまり三往生というのは本願の歴史を生きるということです。本願の歴史を生きるというのは、本願の歴史に参加するということです。

だから、これは化身土の問題だし、またあらためて考えてみなければいけないのですが、今日、歴史観というものがはつきりせん。歴史観がはつきりせんということは時代が混乱しているということです。時代が混乱しているということは、どういうことかというのと、己れ自身はつきりしていないということです。三往生が成り立たんということやがね。

だから如実修行相応ということとは、法蔵の行ということでしょう。兆載永劫の修行に相応することやと。つまり参加することです。相応というのは参加と言ったほうがいいのではないかね。そこであらためて教団というものが問題になってくるのです。

ところが三往生を語るときに、親鸞は回向ということを。三往生ということは信仰の具体性でしょう。信仰の現実性でしょう。信仰の体験だろ。信仰の体験を三往生であらわしているということは歩みが止まるといふことがあるからでしょう。信仰の歩みというものが止まる。歩けなくなる。信仰が砕ける。双樹林下往生が砕けるのです。それが時代ということでしょう。時代の現実にはぶつかつたら信仰は潰れる。潰れないようなのは頑固でしかない。回向といつても、回向を立場とした回向とは違ふ。親鸞のいう回向は法然の不回向を立場として言っているのです。不回向を立場とした回向なのです。不回向ということと言わないと真宗の信仰の独自性はない。僕はキリスト教の信仰というのは、あまりけなす必要はないかも知れないけれども、イデオロギーになりやすいのではないかね。真宗の信仰は絶対にイデオロギーになつてはならないものです。つまり押しつけてはならないものです。信仰というのは押しつけるものではない。そう言つたほうがつきりするわね。押しつけられれば押しつけるほど相手は相手にせんようになる。いまの同朋会運動がそうやろ。押しつけるから、向こうが相手にせんのです。時代というものに問われるのです。問われることによつて時代を包み返していくのです。包み返すような立場を開くのです。相手を苦しめるのではない、こっちが苦しむのです。

だけど、いずれにしても信仰が潰れる。信仰が潰れるということとは罪を感じるといふことです。罪、罪障。つまり信仰を疑うということです。疑惑です。仏智を疑う罪といつて、信仰の罪です。信心が必然的にもつていて、信仰の体験が必然的にもつていて疑惑です。罪だ。ところが、その罪がなかつたら信仰は成り立たない。罪のない信仰というのは、それは信仰とはいわれない。信心とはいわれない。罪によつて信心はかるうじてたつていふようなものです。

だから、そういうときには疑惑を叩き伏せるのではないのです。疑惑によつて示されているのは何かといつたら、回入という言葉と転入という言葉です。三往生のなかにでてくる、これは回向というものの具体的なかたちでしょう。回向の体験でしょう。回入と転入です。いらぬことを言い出したなあ。余計なことを言つたような感じがするなあ。三願転入のご文ですが、

永く双樹林下の往生を離る、善本・徳本の真門に回入して、ひとえに難思往生の心を発しき。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、

でしょう。

(聖典三五六頁)

■ 回入は方向転換

この回入とか転入というのは、回向というものは方向転換です。回入というのは方向転換です。安田先生はよくおっしゃっていた。方向転換は回入かもしれませんが、転入とはいわんわね。方向転換といたら具体的にいったら、考え方を变えるということです。考え方を变えるのは人生観でしょう。人生観は考えで変わる。考えは変わるが、生き方は変わらない。だから考えは勉強したら変わるわいな。だけど生きざまは変わらないわ。生きざまが変わるといことは立場が変わるといことです。方向が変わるといことではない。生きている立場が変わるといことです。

■ 浄土ではなく、罪を己れの立場とせよ、転入は立場を変える

もつと言えば、罪を己れの立場とすることでしょう。浄土を己れの立場とするのではない。罪を己れの立場とせよと。罪をなくそうとする考え方をひっくり返せといひょうのでしよう。立場を変えてみるということだす。自分の立場を守つていて、考えだけを変えても、それはあかんわね。考えといひょうものはいつでもころ変わる。立場を变えるといひょうことを転入といひょうです。

四

だから、善導大師や法然上人のところでは毒と薬、毒は虚仮をあらわす。薬は法薬、法を薬に譬えたのです。毒は人間に譬えた。だから毒薬対といひょうときには雑心と専心でしよう。つまり薬と毒といひょうのは対応関係だす。けども「内毒外薬」といひょうたら、内、毒にして、外に薬ありと、こよう言つたら、毒と薬を内外といひょう関係に置き換えたら、対応関係ではないのです。矛盾やがね。内、毒にして、外、薬といひょうのは矛盾でしよう。もつと言えば、本願といひょうものは薬にもなるが、毒にもなるぞといひょうことです。毒にならないよな薬はないわな。その毒になつた薬を二十願といひょうのです。つまり先ほどから言つていひょう問題がでてくる。罪福信といひょうのです。罪福信といひょうのは滅罪の利益を考えた念仏だす。仏智疑惑といひょうことです。これは僕はおもしろいと思ひょうけれど、疑うといひょう、つまり毒になるよな信仰といひょうものがあるといひょうことです。本願の信といひょうても人間を殺してしまふ。一歩間違えれば生かす薬が殺す薬になる。むしろ人間は本願を薬にせず毒にしていくのでしよう。それが胎生の問題でしよう。「園苑宮殿の想のごとし」（聖典三二九頁）と言つてあります。妙好人といひょう念仏者をつくりあげて、

多くの人を殺してきたのです。そういうところに内外対という、そういうものの自覚において至誠心が成り立つのです。そういうものの自覚というのとは何かと言ったら、いま言った自律にあらず、他律にあらず、神律というものです。神律と言ったら具合が悪いけれども、もつと言えば人間の歴史の根底を流れているリズムや。いのちのリズムです。やっぱり歴史というのがひとつのリズムをもっているのではないかね。そういうリズムを感覚することでしょう。それを善導大師は「乗彼願力」というのです。乗という字を使った。乗るとい言葉、乗るとい言葉が一番よくわかるのはリズムに乗るといでしょう。それはリズムが己れを変えてくるのです。こっちが変わろうとするのではない。向こうが変えてくる。それを願力と呼んだのでしょうか。

どっちにしても、ここで内外対という立場が、二十五番の内外対というのはずっと展開してきたけれども、これからが二十願の問題です。十九願だけの問題ではない。

■ 内怯弱外強剛

次の「内怯弱外強剛」はなんでもない言葉ですけども、非常に信仰が具体的な現実にあぶつかつてくるのです。怯弱というのは卑怯者というのでしよう。信仰のもっている卑怯性です。信仰人ほど卑怯なものはないのです。同時にまた信仰人ほど勇猛なものもない。そういう問題がこういう言葉で出てきているのです。

もう十年生きとりたいですね。今年が僕の還暦であると同時に母の三十三回忌になる。母親の三十三回忌というのは、ほとんど十七年とか二十五年というのはけるーんと忘れておりました。法事はしたけれども、べつに深い感慨を覚えたことはないのですがね。こんどはなんか母親の法事をするということがずいぶんいろんなことを思わせられましたね。これで最後やなあといい気がしているのです。だけど、もう十年生きとりたい。もう十年はなんか教団の行く末を見据えとりたいという気がしてね。なんといいっても、真宗大谷派というものを潰しとうないわね。もう半分潰れているけどね。だけど、これを潰したのは娑婆が潰したのではないわね。

■ 師子身中の虫

やっぱり「師子身中の虫」（聖典五七五頁）だわ。「仏法をはやぶるひとなし。仏法者のやぶるにたとえたるには」（聖典五七四〜五七五頁）といつてあるけど、ほんまにそうやわね。これからですよ。だけど、いままです経験してきたような教学なり、親鸞の思想の解釈をしているかぎりはだめです。おそらく『教行信証』の真意は、『教行信証』の言葉の中にはないです。書かれてない言葉があるのです。それを見つけたのは、曾我先生とか安田先生です。つまり逆に言えば摂論学派が唯識をもって「別時意」だと道緯・善導の念仏を批判したのです。「唯願無

行」という。それに対して善導は一生懸命に応えようとしたでしょう。その応えようとしたことのなかでの教学しかつくっていない。これが僕は問題なのです。それをやっぱり、曾我先生というのは妙な人ですね。一番最初に書いたのは日蓮論なのです。つまり「念仏無間」といつて真宗をぶつ叩こうとした日蓮宗もまた叩かれた。『神敵二宗論』（平田篤胤）という本がありますが、叩こうとしたものも同じように叩かれた。つまりそれは日蓮宗と真宗だけが生きていたということです。娑婆から叩かれたということは。だから曾我先生はまず日蓮を勉強した。日蓮論を『曾我選集』に載せることを曾我先生はあまり喜ばなかったようですね。それはいったい何かということも問題になるけれども、僕はおもしろいと思う。

それで曾我先生が真宗を理解しようとするのに、唯識で理解しようとしたでしょう。つまり敵のもっている思想をむしろ自分の真宗の思想に変えていったのです。ですから、曾我先生が明治・大正に生きられた人だからいいけれども、江戸時代に生きていたら、いっぺんに破門ですよ。いまでも言う人がある。お西の人がこの間、長々と電話をかけてきて、安田先生の教学がいま大谷派を風靡している。あれは異端の書やと言つて、えらい勢いでした。で、僕に会うてくれといつてね。わざわざ自分の書いた本まで送ってきて、『信の親鸞』という、だいたいテーマをみたらわかるわね。会うてもいいが、会うても建設的な論議になりそうにないといつて手紙に書いたら、何も言つてこなかったけれどもね。だけでも、これからはそういうことだと思つてね。

だから曾我先生が「宿業とは本能である」とかというのは『教行信証』にもどこにも書いていないでしょう。書いていない言葉を曾我先生は読んだのです。だから『教行信証』の言葉で『教行信証』を語っているのは、これからはだめやということですよ。だから、それをするためには、もう僕のいの中では間に合はん。だけでも、そこへ一歩でも軌道に乗せるような歩みが十年の間に教団のなかから出てくるのを祈るように思っているのですがね。あかんかなあ。

どちらにしても大変じゃわね。これまでの教学を全部読み込んでみないと、いままでの教学のもっていた基本的なさみたくないものがわからないしね。なんか来月、案内がきていましたが、真宗教団連合の二十周年といつて、そのテーマが、「二十一世紀に真宗は何をもって応えるか」と。それで寺川学長やら、お西の人やらが講演なさるようですがね。まだ応えられるつもりでおるのかいなあ。これから大変ですよ。しかし、そういうことに基づかってみて、いよいよ親鸞の思想というものの素晴らしさもわかってくるのやけどね。だけでも宗教に関する観念を根底から改めない。本来そういうものやと思うけれどもね。親鸞が亡くなって覚如が出、存覚が出、蓮如が出て、せっかくやつた親鸞の事業を全部こまごましてしまうのですよ。だから宗門が親鸞を殺してきたともいえるし、教学なんてなかったほうがよっぽよかったかも

しれんねえ。なんか教学というもののなかでしか解釈できんようなことにしてしまつたのです。

■ 法蔵は凡人

安田先生が、「仏法を語るときには相手の言葉で語れ」ということをよく言われた。ところが相手の言葉で語るほど難しいことはないわ。つまり今日の時代の言葉というものを、なるべく僕を半分気をつけているのやけど、どうしてもいまの時代の言葉にならない言葉がある。たとえば法蔵菩薩というんだ。いまの言葉で、安田先生はよう、ニーチュの超人ということを書いておられたけども、どうも超人でもないんだわな。超人ではないでしょう。ユーバーメンシュ (Bermensch) というものではない。超人はむしろ世自在王である。法蔵は凡人じゃわね。あれは、ただ人ですよ。ただ人だからこそ五劫の間、思惟したのです。頭の悪い証拠です。だけど五劫の間の思惟というのは何を言うているか。まあ今日の言葉ではデンケン (Denken) だろうけれども、あれは何かと言うと、われわれがデンケンとか思惟というと、すぐ合理的な解釈を考える。そうやない、思惟というのは発酵するものです。酒の麴こむぎみたいなものやね。置いている間に発酵する。熱をあたえる必要はない、それ自体がそれ自体として発酵していくのです。ああいうのがおもしろいわね。思わんものが出てくる。考えて考えたものが出てくるのであれば思惟とはいわん。考えて考えもせんものが出てくるのです。ですから、これはこの頃、一生懸命、今日も筆を買ってきたのやけども、一日の半分は字を書いているのですわ、疲れると。字は書けるけれども書は書けんね。書というのは書くものではない。つまり思うように書けたらいいかという、そうはいかんです。思うように書いたものほど、おもしろくないものはないわね。思わん字が書ける。そういうもんだわな。そういうのが五劫の思惟という言葉の中身だろうと思うのですよ。だからこれからは頭のいい人が仕事をしてくれるのではない。なんか知らないけれども、虚仮の一念みたいなもので、じつと自分を考えている人が大きな仕事をしてくれるのではないかね。

曾我先生が法蔵は阿頼耶識だとおっしゃったけれども、阿頼耶識というのは直覚的なものです。直感的なものです。考えてわかるものではないわ。本能といつてもさうでしょうよ。直覚的なものです。考えて本能というのは、それは解釈であり、考えるのではないんだ。本能というのは直覚的なものです。直覚的なものというのは、お西の坊さんが文句を言ったのは何かと言うと、安田先生は自覚という言葉を使うというのです。自覚という言葉は仏典にはありませんと言う。失礼だけど、あなた仏典にある言葉で飯が喰えますかと聞いたなら、誤解したのでしようね。お説教をしておられる人だと思ふのです。私はそれでご飯をいただきますと言われて、困っちゃった。直覚的なものは、たとえば親鸞が末法史観を語る最初に、四依の文を置くでしょう。

「今日より法に依りて人に依らざるべし、義に依りて語に依らざるべし、智に依りて識に依らざるべし、了義経に依りて不了義に依らざ

るべし」と。

(聖典三五七頁)

「法に依りて人に依らざるべし、義に依りて語に依らざるべし」という言い方をするわな。ああいうのは、義というものは、意味というのは直覚的なものでしょう。論理的なものではないわな。やっぱり発酵してくるものです。ぼーと。ああいうものが、だからいまこそある意味では宗門というのは変なことを考えないで、じっくりと考えてくれたら一番いいのやけどなあ。もういまの君らもみな隠居して。まあ十年ほど前まで、現代は政治の時代だといわれたけれども、いよいよ政治が間に合わんようになってきたのではないかね。おもしろい時代でもあるけれども、しんどい時代や。それで十年は長生きしたいと願うとるのやけどな。安田先生が笑いそうなことや。

(一九八九年九月十四日)

第七十七講

内怯弱外強剛 内懈怠外勇猛

(真聖全二・四七八頁)

内怯弱外強剛 内懈怠外勇猛

(聖典四五八頁)

一

今回は内外対の二十五対のうちの二十二番目にあたるのでしょうか、「内怯弱外強剛」と書いてありますが、その次の二十三であります。「内懈怠外勇猛」と、さらに「内間断外無間」とありますが、この三つの内外対はそれぞれ表現は異なりますが、あらわされている内容は同じことであるといっているかと思えます。ただその表現が異なるということは、それぞれの内外対の対応の基盤が違っていることだと思います。怯弱と強剛、あるいは懈怠と勇猛という、これは消極的な表現か積極的な表現かの違いであります。怯弱というのは回向発願心積の引文が「信巻」に出ておりますが、

すなわち進退の心ありて、怯弱を生じて回願すれば、道に落ちてすなわち往生の大益を失するなり。

(聖典二二八頁)

と示されております。

最初から申しておりますように、『愚禿鈔』の至誠心積の再積というのは結局は、本願の「三信に帰せしめんがため」だと。こう言っても深心も回向発願心も、至誠心というところに成り立つものであることを示すわけですから、『愚禿鈔』自身が、『愚禿鈔』の下巻が三心積であります。最終的に五番の相対が示されているということは、至誠心という、これは私の表現では宗教的良心というふうに申してまいりましたが、その宗教的良心が深心も回向発願心も一貫しているものであります。深心も至誠心を体として成り立つものでありますし、回向発願心も至誠心を体として成り立つわけであります。ですから『観経』の三心というのは、三心というかたちはとるけれども、その体は至誠心にあります。宗教的良心というものでありますね。

■ 白道四五寸とは宗教的良心

その宗教的良心を表現すれば白道四五寸と。四五寸という表現はまことに微かなものだという意味です。善導大師は、「善心微」（聖典三二〇頁）であらわしております。それほど宗教的良心というものは堂々たる心ではない。つねに世の出来事にふり回され、いつでも煩惱のなかに埋没していくような微かな心でしかない。だからこそ守らねばならない。信心を守護せんというけれども、だからこそ守らねばならない心であります。煩惱に圧倒されているような心です。それほど強いものではない。だから本願寺教団というようにえらそうなことをいうけれども、ほとんど宗教的良心というところで守られてはいるわけではないです、煩惱で守られているだけの話です。

だから、こういう怯弱という言葉がいかに私たちに響くのです。宗教的良心というものは弱いものです。外には強そうに見えるけれども、内面的には非常に弱いものです。それを善導大師は「進退の心」とあらわす。進退の心というのは三定死をあらわすのです。「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」。だから進むか退くかです。菩薩というのは菩提心をもてるものです。大覚有情といわれるけれども、ある意味で菩薩というのは真理にたいする強く逞しい心をあらわすものですがね。だけど、凡夫にとってはどうでしょうね。真理では飯が食えない。いつでも真理なんか捨ててしまう。ましてや生きるか死ぬかということに立つと、進退の心を生ぜざるをえない。

■ 菩薩とは前進するもの

ですから菩薩というのは前進するものです。前に向って歩むものです。けども、凡夫はしりごむものです。しりごむというのが怯弱の怯です。ビビるのだ。それは仏道を歩むものにはかないものです。仏道を歩むものにとつてのみ真理の前に怯える^{おび}ということがある。だから何の怯えもない人というのは、やはり道を歩んでいいる人とは思えない。堂々たる人生を歩んでいる人にはあまり信頼感をもてない。むしろ毎日毎日、ビビりながら歩いている人のほうが本物だろうと思う。僕は妙好人の悪口を言うのではないが、つまり感覚を失っているのです。仏法は知っているのかもしれないが、生きることを忘れている。仏法というのは生きるものです。生きるということは、いのちをかけて生きるということですよ。いのちをかけたところで生きているのは、生きているのではない、暮らしているだけだ。だから白道を歩むものというのは、一念一念にいのちをかけている。仏道にいのちをかけている。己れにいのちをかけているのではない。仏道にいのちをかけている。そういうものです。そういうものが、ほんとうに生きているのです。だからいつもビビっている。怯弱というのがほんとうですわ。

■ 得生の想を作せ

それを善導大師は、

「三者回向発願心」。乃至 また回向発願して生ずる者は、必ず決定して真実心の中に回向したまえる願を須いて得生の想を作せ。

(聖典二二八頁)

と言っていますね。「得生の想を作せ」と。これがおもしろいですね。「真実心の中に回向したまえる願を須いて得生の想を作せ」と。自分に得生の想を作せと言っているのではない。回向したまえる願に得生の想を作せと。自己、自分の心で得生の想を作したら妙好人になるわ。

これは浄土というが、浄土というのは彼岸です。浄土というのは彼岸の世界。金子先生は「彼岸の世界」という表現をあえてしていますね。金子先生の書物のなかでは、安田先生は『仏教概論』と『彼岸の世界』が金子先生の思想の代表だとおっしゃるけれどもね。僕もそう思う。『仏教概論』はよくわからないけれども、『彼岸の世界』というのが金子先生の思想の全貌をあらわしている書物だと思っすね。非常に金子先生の感覚が溢れている書物です。で、あれに「彼岸の世界」と言っている。金子先生というのは本の題とか、テーマの立て方が上手ではないの、下手です。元来、詩人ですから、詩的感覚の強い人ですから一言でびしゃつと言いついてはめつたにないですね。曾我先生は一言でびつと言い当っているし、そんなのを見ていると、宗さんがそうです。非常にテーマの立て方が上手です。あんまり上手すぎて中身が負けていることがある。看板のほうが良い。金子先生の場合は看板があんまり上手でないですね。上手でないとかというのは、やはり曾我先生と比べると思っすね。比べなかつたら、あれでいいのだと思っすね。

たとえて言えば、曾我先生は「真人社」と、こういうのです。あれは真宗の会という会の名前をつけてもって行ったら、宗の字をとって、それで真人になったといわれる。僕はそれだけではないと思っすね。「真人」というのは禅宗の言葉です。「一無位の真人」というのです。無位の真人というのがおもしろいでしょう。無位の真人だと。あれは皮肉だろうと思っすね。訓覇さん以下みんな、嶺藤さんにしても真人社という名前に惚れ込んだんです。あれは惚れ込む名前ではないわ。皮肉を言われているのだからと思っすね。聞いた人はそれがわからない。それでいい名前だと思っすね。曾我先生は真宗の真の字をとって真人と言われたというけれども、あれはそうではない、禅宗の、「赤肉しやくにく団上だんじょう、一無位の真人有り。常に汝等諸人に従つて、面門めんもんより出入す。未だ証拠せざる者は、看みよ看みよ。」(『臨濟録』)という有名な公案があるでしょう。その公案からとってこられた。つまり、言いかえれば汝自身を見よということや。真人社というような、そんなものをこしらえて何になるかということや。僕はそう思うのだけでも、僕のほうがひねくれているかなあ。じゃ、金子先生はどうだと言つたら、「全人社」です。ここらがおもしろくないか。全人と真人を比べてみ。曾我先生はとことんまで単独者というか、個別者です。単独者というもの

を追求された。金子先生は全人社、普遍性を追求された。僕らはこの二人の先生をもったということは大事にせんならないけどね。大事にせんならないけどもだ、それはその人その人だ。どうでもいいわね。

■ 往生の因は願生心

どちらにしても、「真実心の中に回向したまえる願を須い」よと。願を須いて得生の想を作せと。得生という場合は結果です。これは親鸞の読み方にもよるけれども、得生というのは果位に得るなり。結果です。因位は、信心というものは往生の因です。願生心です。願心です。得生心ではない。その得生の想を作せというのがおもしろいでしょう。得生の想をできるかといったら、できはせんです。浄土に生まれているという想いをもってといっても、もてやへんがね。自心のうえに得生の想を作したら妙好人になるわね。救われたような気になれということでしょう。自心のうえに信心を立てたら自性唯心です。あるいは定散の自心に迷うことしかない。みんな自心のうえに、信心というものを自分の心のうえに立てようとする。あべこべなのです。

■ 本願のうえに自心を立てる

本願のうえに信を立てるのです。自心のうえに本願を立ててみたところで、それは自心そのものがふらふらしているのに立つはずがない。そうではない。如来の本願のうえに自分の心を立てよと、信を立てよというのですから。すると信心がなんぼぐらうしても土台がしっかりしているわね。自分の心なんてどこへ飛んでいこうとこたえへん。それを回向発願心というのです。回向発願心というものがあるわけはない、あるのは回心があるのです。ひっくり返るといことです。自分のうえに信心を立てるのではない。本願のうえに自心を立てよと。本願といってもどっかにあるわけではない。歴史です。『教行信証』の歴史です。『教行信証』の背景です。この『教行信証』は親鸞が書いたものではない。七祖の伝統を書いたものです。つまり本願が叫んだのです。七祖の歴史をとおして叫んでいるものです。そのうえに信を立てるのです。

本願というけれども、本願というものが、まあお経のなかに四十八願が説かれているけれども、そんなものはどうでもいいのです。わしは安田先生の後を受けて、やむをえず大地の会で願文の説明をしているけれども、あれは説明です。本願そのものは『教行信証』です。『教行信証』に乗ずる。『教行信証』に身をまかせるのです。心をまかせるのを信心というのではない。身をまかせるのを信心というのです。生活をまかせるのです。すると動かない、土台がしっかりしているから。自分の心や自分の分別のうえに信を立てようとすれば、ぐらぐらさせざるをえない。なんでぐらぐらするかというと、異学異見・別解別行、これが問題なのです。僕は善導大師の群賊悪獣という言葉にずっとひっか

かるのです。まあ、そこまでいかんでいいかもしれないが……。

二

■ 怯弱を生ずる

それでここに、「怯弱を生じて回顧すれば、道に落ちてすなわち往生の大益を失するなり」（聖典二二八頁）とありますが、「道に落ちて」という表現です。異学異見・別解別行というのは、異学異見というのは外道でしょう、別解別行は仏法者です。外道ではない。外道にしても仏法者にしても、むちやくちや言っているというのではないで、あれは。むちやくちや言っていたら外道というのは成り立ちはないし、別解別行も成り立たない。つまり別解別行と言えは真言宗だとか天台宗だとか禅宗だとか八家九宗、みな別解別行ですが、仏法の解釈が違う。異学異見というと外道でしょう。だけど、それだつてむちやくちや言っているわけではない。ちゃんと筋が通っているのです。だから道なのです。道に落ちる。川に落ちるのではない、道に落ちる。私たちが落ちるといっているのは川に落ちるのではない、道に落ちるのです。「進退の心ありて、怯弱を生じて回顧すれば、道に落ち」る。つまり論理です。道理です。道理に負けるのです。道理と一気にいってしまったら問題があるかも知れませんが、論理に負けるのです。あなた方、論理で仏法を聞いている人は、すぐ論理に負けるのです。だから、筋の通らないことをいっているのではない、筋が通るから、それに負けるのです。筋が通るから「道に落ちてすなわち往生の大益を失するなり」と。信心には負けないけれども、論理に負けるのです。理屈や論理をひねくり回している人は論理には弱い。だから、怯弱を生ずる心も論理的な心ほど怯弱を生じる。けど、ここに、「進退の心あり」という表現があるのが僕は大好きなのですがね。進むとか退くとかという。こんなのは自分が歩んでみた人でないとわからないのでしょうか。キリスト教では信仰の躓きつまずというのがありますね。歩むものは躓くのだ。躓いていまた立ち上がっていくか、躓いたままへこたれるか。けど、「怯弱を生ずる」という言葉が非常に好きです。

これは本文では、これはどうもうまく言えないのですが、二河譬というのは本文といわゆる合法段と、こういわれるのですが、「喩を合せば」（聖典二二〇頁）、ふつう善導大師が本文を解釈したのを合法段といいますが、やっぱり教学上の表現でしてね、合法段というのは。善導大師は法に合わせるということなんか言っていない。喩えを合せればと言っているだけです。むしろ厳密に言えば合喩段です。合法段というものではない。本文よりおもしろいことに喩えのほうが大事なのでしょうか。だから喩えといえども、この譬喩のほうが善導大師の信

仰の告白なのです。二河譬喩は整理されたものです。しかし、信仰体験というものはそんな整理できるものではない、体系をもたないものです。体系をもったものは学問になるけれども、信仰体系というのはありうるはずがない。そんなものは体系化できないものです。だからこそ喩えと言っているのです。喩えでしかあらわせんということです。これはティリツヒも言っていますね。真理を表現するには神話的に語るか、譬喩的に語るか、あるいは象徴的に語るか、これしかないと言っている。阿弥陀仏と言っても象徴でしょう。法蔵菩薩と言っても喩えでしょう。しかし、喩えでなければ語れないものです。だからむしろ二河譬喩の場合は、譬喩のほうが善導大師の宗教体験そのものの告白だと、こうみることがができる。本文は信心を守護せんために説かれたものです。しかし、合法段は善導自らの宗教体験を検討したものです。だから、二河譬喩というのは本文だけではないということを得ておかならん。むしろ合法段のなかに二河譬喩の面目がある。だから、非常に微妙な表現の違いがあるのです。

たとえば、「進退の心ありて、怯弱を生じ」となっているが、本文のほうはどうなっているかというと、

この人すでに此に遣わし彼に喚うを聞きて、すなわち自ら正しく身心に当たりて、決定して道を尋ねて直ちに進みて、疑怯退心を生ぜずして、あるいは行くこと一分二分するに、東の岸の群賊等喚うて言わく、
 (聖典三二〇頁)

と、ここに「一分二分するに」とあるでしょう。それを合法段のほうでは、

「あるいは行くこと一分二分するに、群賊等喚び回す」というのは、すなわち別解・別行・悪見の人等、みだり妄に説くに見解をもって、たが迭いにあい惑乱し、および自ら罪を造りて退失すと喩うるなり。
 (聖典三二二頁)

とありますが、これは善導大師の経験です。一分二分という表現が、親鸞聖人は『愚禿鈔』のなかには、

「あるいは行くこと一分二分す」と言うは、年歳時節に喩うるなり。
 (聖典四五五頁)

と、あえてそれを取り上げているでしょう。

■ 求道の退屈、慣れ

これは親鸞の経験です。「年歳時節に喩うるなり」。年歳時節というのは、言葉をかえれば退屈ということですが。求道の退屈です。慣れです。慣れてしまう。仏法を聞いている者は、聞いていることに耳がたこになる。慣れてしまう。この慣れというのが怖いのでしょうか。習慣になるのならいいけれども、習俗化していくのです。それはべつの言葉でいえば、「群賊等喚び回す」と言っているが、群賊を忘れるのです。異学異見・別解別行を忘れてしまう。別の世界があることを忘れてしまう。異学異見を忘れる。同朋会運動をやっていたら、同朋会の仲間だ

けになってしまふ。同朋会の外の人を忘れる。すると、善導大師が言っていることと親鸞が言っていることはまったく逆です。親鸞は二分と二分というのを、むしろ年歳時節に喩うるなりと、非常に微妙な言い回しですがね。習慣化という言葉でおさえてある。

■ 自らが群賊悪獣に墮落する

善導大師は違うのです。「群賊等喚び回す」というのです。むしろ群賊悪獣を見いだすのです。群賊悪獣にふり回される。しかし、年歳時節というのは自らが群賊悪獣に墮落していくのです。求道の緊張感を見失うのです。『教行信証』を読んでも感動がなくなる。これは非常に大事な問題だと思う。これからの真宗のあり方にとつては非常に大事なことだと思う。何を考えてもこれからは世界的にものを考えんならんな時代です。日本だけ考えていても日本はわからない。日本人のことしか見えないようでは日本人もわからない。つまり異なる文化、異なる宗教、異なる仏教のとらえ方、つまり仏教にたいする批判です。そういうものに目を開かないと、真宗なんて親鸞のところにとまってしまふ。善導大師の、そのことが僕は最初から問題だといっているのです。異学異見・別解別行というけれども、異学異見・別解別行を排除するような思想ではだめだということでしょう。泣いても笑つても外国人は日本に入ってきましたよ。ベトナム難民だとか偽装難民だとかいつているけれども。そういう人たちの生活感覚に共鳴できるというような信仰を切り開かないとあかんということでしょう。

だから、被差別部落のことを問題にするのは被差別部落を作ったわれわれを問題にしなくてはならない。これがこれからの時代の真宗を確立するかどうかの課題なのです、解放運動というのは。

いずれにせよ。善導大師のところでは群賊悪獣という言い方をします。群賊悪獣から逃げ出すか、群賊悪獣を排除するか、どっちかでしか成り立たない信仰を二河譬喩は説いているのです。そうじゃないかね。それを、至誠心の再釈のところでは親鸞は批判しているのです。まあ、そこまで言い切つていいかわからないけれども、僕にはそう受けとらざるを得ないものを感じます。

■ 外にむかつては強剛は内に怯えをもつ

つまり「外強剛」というのは外にむかつては強剛です。外にむかつての強さというのは異学異見・別解別行の人たちにむかつて強いということです。しかし、同時にその強さは内にかぎりなき怯えおびをもっている。そういうものが至誠心ではないですか。強いだけが能ではない。そういうものが人間の心の豊かさであり広さでしょう。怯弱ということを使うと、ただ弱いというだけではないのですよ。

これはどう言つていいか、内容は回向発願心ですから、端的に言うとは回向の問題です。つまり信心はいつでも罪にたいする、罪悪にたいする、罪の自覚のないところに信心は成り立たない。二種深信ということ善導はいうけれども、また親鸞はそれを大事にされるけれども、そ

これは罪にたいする怯えというものがなくところに信は成り立たないということでしょう。いつでもこういう真理というものもっている二重性、その二重性があるところに回心ということが成り立つのですから。一心というのは、ふたごころなしという言い方をしますね。ふたごころなしと、二心がないということですが。しかし二心がないというかたちで一心があるということをしていては成り立つことですよ。二心もない一心なんてないですよ。二心なしというかたちで一心が成り立つと。別の言葉でいえば罪の自覚のあるところのみ一心は成り立つことですよ。これが二十願の問題なのです。十八願というのは、端的に言ったら十八願は十八願だけで成り立ちません。二十願の自覚というかたちで十八願は成り立つだけであって、十八願は十八願だけでは成り立たない。信心は信心だけでは成り立たないということです。つねに罪の自覚を背景にして成り立つ。つまり二心において一心が成り立つ。ふたごころなしというかたちにおいて一心は成り立つのだということです。えらい厄介なことを言っているようですが、べつに厄介でもなんでもないのですがね。

たとえば裁判をやっておりますと、ずっとこれまで靖国に関する裁判のなかでは、日本人の信仰形態は重層的信仰であるというのが、法律家たちが一般におさえる考え方です。靖国と阿弥陀さんと、本堂のなかに阿弥陀さんをおいて両側に天牌をおいてもなんともない。それが日本人の信仰であると、こういうのです。まあ現においていたのです。本山にもおいていたのです。いつの間にか、そおつと隠してしまつた。そおつとというのがおもしろいね。堂々と隠さんならん。

■ 常に間雑するものをかかえる

けれども、重層的でない信仰というのはあるのかね。そのために親鸞は雑行雑修を否定したのです。常に間雑するものをかかえているのです。この次に「内間断外無間」という内外対がでてきます。そこに信心の歩みがあるのです。そんなものがなかったら宗教生活なんてないのです。はじめから純粹信仰があるのなら。生活するかぎり間雑きわまりなしというようなものです。だからこそ信仰は闘いなのです。

話が横へ飛んでいってしまったようですが、異学異見・別解別行という言葉は善導の言葉だけれども、やはり親鸞の把握のしかたと、善導の把握のしかたとの意味は違うと僕は思います。ちよつと休みましょうか。

三

親鸞はやっぱり、善導が『観経疏』の最後に、「加減すべからず」（真聖全一・五六〇頁）といわれているから、文字どおり加減しないままで、『教行信証』のなかではどんどんひっぱっているけれども、やっぱり加減して読まんといかんですよ。善導は加減すべからずというから、加減しないのがご信心やと思っていただまされる。加減するというのは加減しなければいけないから言っているのね。加減するというのは大概、自分で言うのですから、人が言うのならないですが、自分でわしの言うことを加減するということなら、それを信じたばかですわ。自分で言っているのだから、こっちは加減して聞かんならん。親鸞はそういうところは純情ですから、加減しないと。けれども、むしろより性が悪いと思うのは、文章の前後をかえてみたり、たとえばここで、「須」という字を「モチイル」と読んでみたりして、文字どおり加減していない。加減はしていないけれども、加減していない格好で読みかえている。そういうところは親鸞はずるいのもかもしれませんが、僕はやっぱり善導の言うことを鵜呑みにしてはならないという気がするのです。だから大事にしながら加減せんならん。

たとえば、「得生の想を作せ」というときに、得生の想を作せと。想という字はあまり使わない。「法性清浄にして畢竟無生なり、生と言うは是れ得生の者の情ひとこころならくのみ」（真聖全一・三三七頁）という言葉がありますね。これはご承知のように曇鸞の言葉ですが、その曇鸞の言葉を道綽が『安楽集』（真聖全一・四〇三頁）に引かれております。それを善導は「得生の想を作せ」とかえていくのです。「得生の想を作せ」ということは、言いかえれば妄想ではないかね、得生の想なんて。浄土に生まれるなんてことは想えといっても、ただそれだけのことなら、妄想にすぎない。浄土に生まれることを想っておれというのであれば。だから、ちゃんと、「真実心の中に回向したまえる願を須いて得生の想を作せ」（聖典二八頁）と。真実心の中に回向したまえる願のうえに得生の想を作せと言っているのであってね。それはちゃんと前提があるのであって、得生の想を作せという言葉だけを取り上げたら妄想にしかすぎない。しかし、それが大事なのでしよう。けれども、言っていることは、想を作せということに気をつけんならんということです。想を作せと、あくまで想いです。想像です。想像ということが大事だということですよ。われわれは想像だと思ったら妄想だと思ってしまうけれども、妄想には違いないなあ。これはサルトルに『想像力の問題』がある。善導大師が想を作せという場合は『観経』の観想です。『観経』の観は観想の観です。想いです。だけど、「真実心の中に回向したまえる願を須いて得生の想を作せ」というときには、浄土を想うているということとは違うのですよ。想ってその心を観よということです。こっちの心、こっちの想い。向こうに想っていることではない。向こうに想っていることではなしに、想っている現実の自身の心を想えということなのです。だから浄土を想いだせというのではないのです。浄土をばやと考えておれというのではない。浄土を願っているその心を想えと。それが曇鸞が言っている「得生者の情」という言い方です。「生と言うは是れ得生の者の情ならくのみ」、有名な言葉ですね。

つまり言い換えれば生を実体化するなど。浄土というものを実体化してはならないということです。だから、死んだらお浄土があるとか、そんなことは考えるなどということでしょう。浄土は法性無生ということは、無生というところに浄土に生きているものがあるということです。生きている心がある。蓮如はまた別の言葉でいうわね。「心得たと思うは、心得ぬなり。心得ぬと思うは、こころえたるなり」（聖典八九四頁）という言い方をするでしょう。つまり浄土と穢土というものが別のものやと思うなどということです。それは曇鸞の『論註』が一貫している考え方です。浄土の如来、穢土の如来というでしょう。ほんとうに生きていたら、生きていることを忘れているのです。生きていることを忘れているような生き方をほんとうの生き方というのです。道元は「忘ること」だといったでしょう。「自己を習うというは自己を忘るるなり」と。自分のことを考えて生きているようなところには、ほんとうに生きているとはいえないということです。

四

■ 内自力外他力

ほんとうはこの内外対でも、終わりのところはともいいわと思っていたのです。ところが、ここから最後になると、「内自力外他力」という言葉がでてくるでしょう。自力他力を内外という対でおさえるのです。それがでてきたときに、「おおよそ心について二種の三心あり」という自利の三心と利他の三心の区別がついてくる。つまり『大経』と『観経』の区別がついてくるということです。そういうことをはっきりさせるためには、どうしても十八願が大事ではない、二十願が大事だということを言っているのです。

■ 方便こそ宗教の面目

宗教の生命というのは何かと言ったら、方便だということがいいたいのです。真実ではないと。方便こそ宗教の面目だと。こういうことを言おうとするのです。だから何か『大経』というところでもしかものを考えていなかったわれわれにとつて、十八願しか考えていなかったわれわれにとつては、十八願ではない二十願こそ宗教の面目をあらわすものだということを最後の言葉においてくるのです。それで困るのです。それが最後の結論になってくるのです。だから『愚禿鈔』の最後は、

また難思往生なりと、知るべしと。

（聖典四五九頁）

で終わるでしょう。難思議往生というのはどうなってもかまわないということですが。地獄に堕ちても後悔せん。自分がどうなろうとかまわな

い。ゆくえを聞くなということ。念仏して地獄へいくか極楽にいくか、そんなことは問題にしないということが難思議往生です。でも、そんなものを問題にせんということには宗教はいらないのや。そうでしょう。宗教がいるということは難思議往生にありということ。つまり方便了。方便が宗教のいのちだということをお願いいたします。

そのために「内怯弱外強剛 内懈怠外勇猛」という言葉がでてくるのです。怯弱というのは宗教の心であらわせば、「進退の心」です。強剛というのは金剛心ということ。金剛心のさとりを代表するのは弥勒なのです。怯弱の信仰を代表するのは韋提希なのです。だから『大經』における弥勒というのは胎生です。胎生の問題です。その弥勒の胎生と韋提希の金剛心。弥勒の場合は等覺の金剛心といってありますね。

■ 弥勒は龍華三会の暁、韋提希は臨終一念の夕べ

これはいわゆる金剛喻定といわれる。金剛喻定というのは菩薩の第九地の結論です。で、等覺の金剛心といわれるのです。金剛喻定、金剛に喩えられた定心です。定です。定は三昧をあらわす言葉です。その金剛喻定にたいする韋提希の金剛心は喜・悟・信の三忍の金剛心です。喜びと悟りと信心をあらわす、金剛心。弥勒は龍華三会の暁だし、韋提希は臨終一念の夕べです。臨終一念の夕べ、つまり死を覚悟したときということ。親鸞はそのどちらもとらないでしょう。えらい面倒な話になってくるけれども。

つまりは宗教の面目をあらわすのは二十願にある。方便の問題だと。その方便の問題はどこにあるかということ、群賊悪獸、つまり「一分二分するに」というところにある。「一分二分するに」ということを親鸞が「年歳時節に喩うるなり」といったときには、つまりこれが懈怠です。

■ 内懈怠外勇猛

「内懈怠外勇猛」とあるでしょう。年歳時節に喩えるということは懈怠、怠ける。怠けるということが起こるのはどこで起こるかということ。退屈ということ。信仰の退屈です。年歳時節のもっている、年歳時節といったら輪廻です。退屈というのは日本語では所在なさということです。所在、場所を失うということです。存在の場所を失うということ。つまり立場を失うということです。立っている場所を失う。これを実存哲学などでは無の深淵という表現をするわね。無の深淵、仏教では無間地獄といえます。無間地獄というのは立場を失ったということです。退屈という心理が一番よくあらわしている。退屈という心理です。その退屈という心理が一番恐ろしい心理です。無間地獄というのは止まる場所がないということでしょう。踏んばる足場を失うということです。皆さんでもそういう経験はあるはず。何もしたくない。年をとってくるとそれがしよっちゅうでくる。せんならんことは山ほどあっても何もしとくない。

その気になれんときがあるでしょう。寝てもぐあいが悪いし、起きていてもぐあいが悪いし、あらゆるものが無に帰する。これは教学的には七地沈空ということであらわす。「上に諸仏の求むべきを見ず、下に衆生の度すべきを見ず」（聖典二八六頁）。つまり問題を失ったということとです。

■ 二十願の問題

それこそこれは二十願の一番大きな問題でしょう。するべきことがなくなったら、所在がないわね。同朋会運動では生きる意義という言い方をするね。意義というのは理屈と違うのです。意義というのは問題が与えられているということです。問題が与えられたときにいのちは生きるのです。

だから安田先生は、「これからの宗教は課題としての宗教だ」とおっしゃるのです。いまの人々は問題を見失っているのです。人間として生きる問題を見失っている。何を問題にしているのかわからない。すると、そこにあるのは空虚しかない。虚しさしかない。答えはいらないのです。問題がいます。ほんとうの意味での問題を明らかにすることです。

■ 問題を見失ったのが胎生

問題を見失ったのが胎生です。問題を見失った世界を胎生ということです。心理的に言えば、それは懈怠です。つまり所在なさです。所在がないと。あるべきところがないと。心の置き場がないということですね。だから回向ということが問題になってくるのです。なんか自分の生きる立場を、自分の存在の立場を与えるのを宗教というのではないですかね。立場の問題です。だから問題が自分を立たせるのです。存在を立たせる。答えが自分の立場を与えるのではない。問題が自分の立場を立場として回向されるのです。与えられるということです。賜るということです。問題を賜れば、賜った問題が私を立たせてくれる。本願といってもこれは課題でしょう。「たとい我、仏を得んに」というのですから課題ですがね。本願をいただくということは、人間には答えようのない課題を与えられたということですよ。仏たらんという課題ですから。成仏の課題ですから、私が救われるという課題ではないのです。人類を救わんという課題です。そんなものは背負えるものではない。つまり答えのない課題です。そういう問題に立ち向かうというのは容易ではないのです。だから勇猛と言っている。勇猛というのは真理にたいする勇氣です。

■ 真理への勇氣が法蔵魂

テイリツヒの言葉であらわせば、真理への勇氣と。真理への知識ではない、智慧でもない。真理への勇氣です。それが法蔵魂です。われわ

れに法蔵魂を与えられるということでしょう。それが親鸞のいう真宗の信心でしょう。それは「廣大無碍の一心」（聖典二九八頁）と言ってあるがね。「廣大無碍の一心」だと。とてつもない広大なる魂です。私が救われるというのではない、人類を救わんとしようという、そういう存在として人間を成就するのを無上菩提心というのです。ところが問題は懈怠です。なんか仏教というのは課題が大きすぎるのですわね。キリスト教なんかでは神さんになれといわないでしょう。だけでも、仏教は仏になるといえるでしょう。大風呂敷もいいところですよ。あんまり大きすぎて見えないのです。人間は小さすぎて見えないのではない、大きすぎて見えないのです。与えられているものが大きすぎる。

五

僕はこのへんになると、どうにもお手あげになるのですが、先ほどから言っている群賊悪獣というものを排除するようなかたちで説かれていたものを親鸞はむしろ逆だと。言いたいのには、群賊悪獣というけれども、その前に親鸞が『愚禿鈔』のなかで、群賊悪獣の説明のところに、善知識の問題を出して、「真善知識、正善知識、実善知識」（聖典四五四頁）から、また「悪の知識は」と言っただけで知識まで知識にしているでしょう。悪も知識だと。なにも善だけが知識ではない。悪も知識であると。悪も善知識ですね。

■ 群賊悪獣も善知識

つまり言いかえれば、群賊悪獣も善知識なのです。群賊悪獣は全部あかんと言っているのではない。そんなものは排除してしまわないかんと言っているのは善導大師であって、親鸞はむしろ群賊悪獣にも意味を見いだそうとしているのです。知識としての意味を。で、言いたいのは真の善知識です。正の善知識とか実の善知識というのではない。真の善知識です。ご和讃に、

真の知識にあうことは かたきがなかなにおかたし

流転輪回のきわなきは 疑情のさわりにしくぞなき

（聖典四九九頁）

とありますが、「真の知識にあうことは」というところに、正の善知識とか実の善知識とか是の善知識とかと、いろいろあるけれども、真の善知識、真の知識にあいがたいということなのです。だから、そこでは善の善知識とか、群賊悪獣とかというのではなしに、源空讃には、「真の知識にあうことは かたきがなかなにおかたし 流転輪回のきわなきは 疑情のさわりにしくぞなき」と。こういう和讃になるとお手

あげやね。こういうなのは宮城君でないとかかんわ。「疑情」という言葉がでてくるでしょう、真の善知識というときに。正の善知識とか実の善知識とかは疑情ということが問題ではないのです。疑情というものの障りをなくするような知識、人。これはほんとうに話が聞けるとか、ほんとうに話ができるというのは、その人の話の内容ではないのですよ。しゃべっている内容なんかはどうでもいいのです。ほんまはしゃべる前にわかっているのです。しゃべる前に疑情のさわりを破るような、そういう人があるものです。説明しなければ信じられんような話ではないわね。話を聞いてわからなかったら信用できませんというような、そんな話とは違うのですよ。曾我先生の話を聞いていたら、聞いていてもわからへん。わからないけれども聞かすのです。つまり疑情のさわりを最初から破っているのです。わかるとかわからないとかいうもの、つまり所知障という、疑情のさわりというのは。だから話を聞いてようわかった話やなあというけれども、信じられるかといったら、そうはいかん。そういう経験があるでしょう。話はよくわかるけれども、ほんとうに信じられるかといったら、そうはいかん。話はわからないけれども、わからないでもいいわいという話もある。そこらへんになると僕なんかは曾我先生や金子先生をもっているお陰やね。金子先生の話はよくわかったわね。曾我先生の話はさっぱりわからない。それなら金子先生を、おまえは信じたかといったら、そうはいかんあ。曾我先生の話はわからないから、おまえは信じないかといったらそうはいかんあ。やっぱり机の端にしているのは曾我選集や。そういう経験はあるでしょう。つまりそれは話がわかるわからないではない。ほんものかどうかということ。わかるからほんものとはいえんのか。わからないからにせものとはいえん。それを真ということです。

少なくともそこに善知識の検討をやっているのです。それならば悪いやつはみな邪魔になるか、群賊悪獣はみな邪魔かということとそうではない。悪の善知識だと。仮の善知識であり、偽の善知識であると。悪に教えられるということがあるのです。親鸞にそんな経験はあったのかね。僕はあったと思うね。こういう悪知識の羅列を見ると、やっぱりどうしようもない人々に出あってきたのでしようよ。しかし、そういう人に教えられてきた親鸞があるということです。それは人間の現実のなかにかぎりなき真実への学びを見ぬいていった親鸞がこういうところにてているのです。人生にはだめだというものは一つもないと。仏道を歩むものにとつては、あらゆるものが知識となる。すべてのものが善知識となる。

だから群賊悪獣も排除していかないでしょう。群賊悪獣も善知識でしょう。むしろ群賊悪獣が懈怠を破るのです。こういうところになってくると、わしの手に負えんようになってくるのであります。しかし、手に負えんではすまされない、手に負えんようになるけれども、そういう

■ 群賊悪獣が懈怠を破る

ことが至誠心積の再積のもっている非常に厄介なところでありながら、非常に魅力的なところでもあるわけです。

(一九八九年十月二十三日)

第七十八講

内間断外無間 内自力外他力

(真聖全一・四七八頁)

内間断外無間 内自力外他力

(聖典四五八頁)

一

『愚禿鈔』というのは若い思索力だけではでてくるものではない、やっぱり円熟した経験みたいなものが、人生経験の豊かな人でないと読みきれんね。金子先生が曾我先生に、この『愚禿鈔』をたのまれたことがあるのです。『仏座』というのを金子先生が出ておられた頃に、その『仏座』に『愚禿鈔』を書いてくれといわれてね。さすがに金子先生の着眼点がいいんだわ。どこがいいかというと、曾我先生の一番不遇な時代だったのです。つまり新潟の山寺に引っ込んでいるときです。金子先生がそのときを狙ったのかね。ところが曾我先生はいったんは快諾したのです。よしやろうというものやろうね。しかし、とつかかってみると、扉のご文で引っかかってしまった。だから原稿用紙に二枚くらいでないかね。書いて、これだけで勘弁してくれ、とても私の手に負えんと言われたのです。曾我先生にしてそう言うておられるのですね、まあ、年齢的にいったら四十七、八の頃ではないですかね。僕はやっぱり無理やと思うね。

そういうことを思うと、清沢先生のご思想というのは、清沢先生は四十一歳で亡くなったのですが、曾我先生は、清沢先生は四十一歳で完成したのですと言っておられるけれども、四十歳で完成するということはないわね。この『愚禿鈔』が清書されているのは、建長七年ですからね。親鸞が八十三歳くらいですかね。だけど、おそらくずっとこれはあたたためておったのでしよう。まあ村上専精師あたりは『愚禿鈔』というのは吉水の法然上人の講義の記録だということを言われますが、そんな生易しいものではないわね。法然を突破している部分、ほとんどみな法然には納得できない部分を書いているのですからね。法然の言うとおりであったら『愚禿鈔』なんかを書く必要はないのです。法然の言

うとおり、法然の思想を徹底していったのは、むしろ親鸞ではない、時宗の一遍上人です。

そういう意味では、いわゆる真宗の教学というのは覚如、存覚ですね。存覚と覚如は親子喧嘩を何べんもしておるのやけれども、しかし、その覚如自身は親鸞を知らない。しかも本願寺という教団を背負わにやならん立場に置かれた人ですから、うまいこと関東二十四輩を利用したわけですね。如信の三十三回忌に大綱まで出かけて行って二十四輩を集めた。そして親鸞に聞いたことをうまいこと取り込んだでしょう。しかしやっぱり関東の直弟たちには頭はあがらないわね。直弟たちはなんといつても親鸞自身に聞いているのですから、それを京都にいて、関東の直弟の頭を押さえようとして、どうしたらいいかということ考えたのやろね。それで三代伝持ということを出したのです。つまり親鸞の師匠をたてたのです、法然を。法然・親鸞・如信と。『口伝鈔』でもそうです。『改邪鈔』でもそうです。みんな三代伝持の教学だというのが覚如の権威です。それが、あなたら親鸞の声を聞いているけれども、ほんまは親鸞より法然のほうが師匠やぞというものです。そういうかたちで本願寺教団を統一したのです。

だから列祖の教学は真宗教学と呼べるわね。覚如とか存覚とか蓮如とか、それは真宗教学です。しかし親鸞教学といえるかというところ、これはちよつと首をひねらんならない。親鸞教学という場合と真宗教学という場合は厳密に区別しなくてはならないのではないかね。親鸞はやつぱり、「よきひとのおおせをかぶりて」というくらい、法然の真義を尋ねていった人ですね。それは法然にとどまったのではない。法然にとどまらなかつた法然を徹底したのは、むしろ一遍です。だからいまの浄土宗の西山にしろ、鎮西にしろ、どうもこころへんは法然の思想とはまったく裏腹になってしまった。むしろ時宗が法然教学の本流ではないかね。「となふれば仏も我もなかりけり 南無阿弥陀仏 南無阿弥陀仏」と言ったのは一遍の歌ですね。これはおもしろいことに法燈国師に一喝を喰らっているのです。あれは一遍という人は河野家の二男坊ですね。武士の出です。真言宗にゆかりの深い伊予に生まれて、九州で浄土の教えにふれた。九州でふれたというのは西山です。僕は名前を忘れましたが、西山の教学です。それで生涯踊りながら暮らした。僕は踊りというのはおもしろいと思うのですね。いのちのリズムです。本願力に乗ずるというけれども、念仏に乗じたのです。リズムに乗ったのです。で、日本中、念仏を配って歩いたのです。その途中に法燈国師に出会って、法燈国師に心境を問われて、そしたら、「となふれば仏も我もなかりけり 南無阿弥陀仏の声ばかりして」と。そしたら「未徹在」とやられた。一喝喰らうたんやね。それで作り直した歌が、「となふれば仏も我もなかりけり 南無阿弥陀仏 南無阿弥陀仏」や。これはある意味では、ただ念仏ということ徹底しているのです。そして自分の書いたものを最後に吉野の山で焼き捨てて死んでいくのでしょうか。だから人間が念仏するのでない、念仏が念仏するのだと、そこまで徹底する。親鸞は当時としては高額の紙を使って『教行信証』を残した。法燈国師に

いわせれば「未徹在」もいいとこや。不徹在といわれる。そこらが一遍との違いや。これからそういうことをはつきりさせていかんならんでしようね。僕は一遍の思想が消えていったということは非常に大事な意味をもっていると思うのです。親鸞の教えだけが、だからだらだら残っていった。残っていったほうが正しいのか、消えたほうが正しいのか。真実でありすぎるがゆえに消えたということがあるのです。しかし残っていったということもおもしろいのやね。教・行・信・証・真仏土だけなら消える。方便化身土というところで消えん。方便化身土というのは親鸞の思想の結論です。なんか方便化身土といたら、みんな付けたしのように思っているけれども、そうではない。方便化身土が親鸞の結論だということです。方便という思想はヨーロッパにはないですからね。

だから少なくとも、僕は『教行信証』よりも『愚禿鈔』がもっている、親鸞の思想の真髄というもの、自ら愚禿と。自らの名前を本の名前においたということが、愚禿を名告ったということは法然の弟子の信ではないということのある意味での宣言です。わが信念というようなものです。だから何年か『愚禿鈔』をしゃべってきたけれども、いまになって思ったら全部やり直さねばならない。これではいのちはもたんわ。安田先生が『入出二門偈』をやっている。これは安田先生でなければできん仕事です。これはわかる。しかし『愚禿鈔』は誰もやらなんだのではないか。なんか村上専精師の『愚禿鈔の愚禿草』というのがあります。これがある意味では宗門における『愚禿鈔』講義における最高峰ですね。しかし読んでみると、これが最高かいなあとという気がする。ほんとうは曾我先生の思想のタイプは『愚禿鈔』のタイプなのですわ。『教行信証』のタイプではない。曾我先生の『教行信証』というのはいまあまり大したものではないでしょう。『信巻聴記』とかね。むしろ曾我先生の思想を代表するものは『歎異抄』です。だけでも曾我先生の真髄は『愚禿鈔』であつただろうと思うし、『愚禿鈔』の講義が欲しかったと思えますがね。誰も曾我先生の思想には追いつけないのだし、そういうことがやれるのは、もう曾我先生しかなかつたと思うのですがね。ああいうことも宗門がワヤにしたのです。曾我先生をいじくり回して使いすぎたのです。あんな「正像末和讃」の講義をさせてみたりね。もつたないです。いま生きてはいたら『愚禿鈔』をやってももらいたいね。自分がぶつかつてみると、いよいよ『愚禿鈔』というのはわしらの手に負えるものではないなあという気がする。八十まで僕が生きていたら、もういっぺんやってみたいと思う。いまではまだ無理です。六十年くらいの人生経験ではそこまで手がとどかない。

二

■ 内間断外無間

根っから、すいすいといけんのですけども、至誠心の五番の相對の最後の内外對の二十四番目にあたるのですが、「内間断外無間」と、それから「内自力外他力」と。まあいよいよ最後の最後になってきたわけであります。「内間断外無間」という、内間断外無間断です。間断と無間断と、それを内外の對として示されたということであります。内外という対応は、たんに間断と無間断とを相對化しているという意味でなくて、立体化しているという意味です。内外というのは立体的思索をあらわすものであります。たんなる比較ではないのです。これは前回にもちよつと言ったのですが、善導大師の二河譬自体がもっている二重性ですね。二河譬というのは言うまでもなく、回向発願心という、まあ今日の言葉でいえば宗教心です。宗教心というのは日常心をひっくり返した心です。

■ 真俗二諦論

だいたい宗教心というのは人生を二重の構造においてとらえることです。古来、これらのことは真俗二諦という言葉であらわされていますが、真俗二諦論ということを出したのは、『教行信証』の「化身土本卷」の最後に置かれる『末法燈明記』ですね。これは真宗では真俗二諦論というのは相資相待というのが基本的な理解だとされており、皆さん真宗学を学ばれたら、どなたでもお聞きになったことだろうと思います。真諦と俗諦とたがいに因って教を弘むという『末法燈明記』の言葉ですね。

それ一如にしてもって化を流す者は法王、四海に光宅してもって風を垂るる者は仁王なり。しかればすなわち仁王・法王、たがいに顕れて物を開し、真諦・俗諦、たがいに因って教を弘む。
(聖典三六〇頁)

とあります。「たがいに因って教を弘む」というのが真俗二諦論の出どころであります。だから真宗の場合は仁王・法王、相い因って教を弘むと。その相い因って教を弘むというのが相資相待と。真俗二諦論の真宗の基本的な考え方です。ですから明治時代には、右手には菊の花、左手には蓮の花、アラヨイヨイや。相資相待論というのは、そういうような理解もされてきたわけです。だけでも、はたして親鸞は『末法燈明記』を肯定的な意味で引いているのか、否定的な意味で引いているのか、そこまでは誰も考えていない。

■ 四種の二諦論

ご承知のように、真俗二諦という考え方がでてくるのは唯識ですね。唯識に二諦不二論というのがあります。二諦不二だと。その二諦不二論を明らかにするのに、四種の二諦ということなのです。四種二諦論です。名事の二諦、事理の二諦、浅深の二諦、詮旨の二諦、これはふつう四種の二諦論と呼ばれます。これは何を言っているかという、この言葉は『論註』の成上起下偈の文に「与仏教相應」とありますね。

我依修多羅 真実功德相 説願偈總持 与仏教相応

(聖典一三五頁)

その仏教相応ということですが、与仏教相応というのは、それを救いといっているのですから、救済といっても、さとりといっても、基本的に誤解があるのですが、仏教でさとりと言えば、解脱ですね。解脱、それから正覚のさとりでですね。悟達のさとり、救済のさとり。救済ということを行います。親鸞は救済ということは言っていないでしょう。誓願不思議にたすけられるという言い方をしますが、救済というのは、これは明治になってからキリスト教の救済ということに近づけたのでしよう。親鸞が言っているのは正覚に対するさとりです。真実証という言い方をしましょう。

■ 自証自覚

証は自証です。いわゆる今日、証という言葉はあまり使わないのですけれども、唯識でいう場合の自証というのは自証自覚です。自証を自覚。だから自覚という意味ですね。これをさとりと呼んだ。これは如来のさとりです。その如来のさとりを証明するということですから、だから証明するということは解脱とか悟達とかという、自らが如来のさとりに参加すると言ったほうが端的ですね。本願の歴史に参加することだと。アンガージュマンという言葉がありますね。参加すると。だからなんかさとりという言葉をやつぱり真宗の場合は非常に独自の内容をもった言葉であるということをはつきりさせておかなければいけませんね。

■ 如来の歴史に参加する

ですから参加するということから言ったら、如実修行相応ということでしょう。相応、参加するとか、あるいは相応する。如実修行相応ということでしょう。いかに仏行に参加するか、いかに仏行に相応するかということですね。如来の歴史に参加する。僕は靖国裁判をやっているものですから、この二十七日に最終的に全国の意見陳述をやらなければならないのです。誰もやらんから、僕がやるしかないのですが。宗教ということなんでもかんでも救われることだと言われているのですが、救われるという言葉の内容の吟味も何もありません。なにか心理的な救いのように、安楽な心地になることみたいなふうにはか考えていないですね。精神というのがわからないのです。これまでの靖国裁判に類似するような裁判の判決はほとんどみな心理的苦痛ということと精神的苦痛ということを混乱してしまつて、精神ということ自体がわからない。風呂に入つて心地よくなることと、極楽に生まれることと同じように思っているのです。精神的苦痛というときの精神というのは歴史意識でしょう。つまり親鸞のいう七高僧です。七高僧の歴史です。七高僧の歴史を生きているのです。七高僧の歴史がいかに相応するかということです。それが浄土真宗の行者です。つまり如実修行相応です。いかに相応するか。信ずることだけでは、いかに応えるかということです。応

えるのはこつちの責任です。如来はすでにわれわれの課題に応えている。こつちが応えていない。いかに応えるかという問題を引つさげて「優婆提舍願生偈」と、こう言うのです。だから願生というのは凄じい魂の叫びをあらわしている。それはたすけてくださいではないのです。如来の行に応えるという、そういう信心の質なのです。そのときに『論註』の眞実功德相ということをも、「行巻」に引かれております。

「眞実功德相」は、二種の功德あり。一つには、有漏の心より生じて法性に順ぜず。いわゆる凡夫人天の諸善・人天の果報、もしくは因・もしは果、みなこれ倒す、みなこれ虚偽なり。このゆえに不実の功德と名づく。二つには、菩薩の智慧・清浄の業より起こりて仏事を莊嚴す。法性に依つて清浄の相に入れり。この法倒せず、虚偽ならず、眞実の功德と名づく。いかに倒せざる、法性に依り二諦に順ずるがゆえに。いかに虚偽ならざる、衆生を撰して畢竟淨に入るがゆえなり。

(聖典一七〇頁)

とあります。「法性に依り二諦に順ずる」という言い方があります。二諦というのは眞諦と俗諦です。これはおもしろい言い方です。二諦に順ずるのは法性に依つてということですが、法性だけは二諦に順ずると。だから眞実功德相というのは法性の相であると、こういうわけですが、もつと簡単に言つたら、浄土の法と世俗の法、その二諦に順ずるといふことがなければ、眞実功德相とはいえないということです。浄土に通ずるだけなら眞実とはいわない。娑婆に通ずるだけでも眞実とはいわない。こういう言い方でしょう。浄土に通ずるといふことは同時に娑婆に通ずるといふことがないと眞実功德とはならないと。問題は娑婆に通ずるといふことがなければ本願といふことは意味がないわね。本願は国土人天の善悪を覩見してと言つてある。俗諦といふのは人間の眞実といふことでしょう。人間の眞実に通ずるといふことが浄土の眞実だと。これはおもしろい。こういうことを基本的にちゃんとおさえとかならないわね。

■ 世俗の法を批判するかたちで包む

そしたら二諦に順ずるといふ言い方は、順ずるといふ順じ方です。それは批判ということですが。批判といふかたちで順ずるのです。批判といふのは、ぶつ潰すのではないのです。世俗の法をぶつ壊すのではない。世俗の法を批判するといふかたちで包むのです。それが方便化身土でしょう。ただ切り捨てるのではない。批判をおして包むのです。具体的には『歎異抄』の歎異ということですが。異なるを歎くといふかたちで包むのです。だから二諦に順ずるといふことがないと世俗を一方的にぶつ潰してしまうのでないかね、世俗の法を。現実を破壊するしかなくなる。だから、むしろ眞諦よりも俗諦のほうが大事なのです。それは世俗に妥協することではない。妥協を本質としているのは政治やないかね。宗教は、妥協は一切許さんものです。

■ 四重二諦論

だから唯識における四重二諦論という、四種類の二諦を説くのです。

世間勝義諦 名事の二諦

道理勝義諦 事理の二諦

証得勝義諦 浅深の二諦

勝義勝義諦 詮旨の二諦

とあります。道理勝義諦は具体的には四聖諦です。これは声聞のさとりをいうのです。それから証得の勝義諦は浅深の二諦といえます。これは二空の真理をいいます。人法二空の真理に到達したところの諦、さとり。諦という言葉は、これもさとりですけれども、たとえば、一番簡単に言えば、ハイデガーのようにギリシア語のアレーテイアという言葉です。真理は非隠蔽態である、こういう言葉があるでしょう。隠されたものの覆いを外すという、アレーテイアという言い方をしますね。それをハイデガーはヴァールハイト (Waltheit) というよりもドイツ語のもとにあるのはアレーテイアであると。つまり覆いを外したものだ。さまざま覆われているその覆いを外して実相を明らかにするという意味です。そんなのは仏教ではとくに言っているわね。諦という言葉はむしろこのアレーテイアという言葉に一番近い感覚をもった言葉です。明らかにすると。あきらめるといいますが、なんかあきらめるといって、断念するという言葉に使われてしまうのですが、断念という言葉も一つのさとりですがね。しかし、あきらめるといってはそのうではない、実相ということでしょう。それから詮旨の二諦といわれるのは勝義の勝義諦です。これを詮旨の二諦といいます。これは字引きを引いたらすぐわかることです。つまり真諦といわれるのは勝義勝義諦です。ですから世間勝義諦にしても、道理の勝義諦にしても、全部これは俗諦です。俗諦のほうが大事なのです。なにか真宗で真俗二諦を相資相待だというのは『末法燈明記』によっているのですが、相資相待というものではない。『末法燈明記』では「真諦・俗諦、たがいに因って教を弘む」（聖典三六〇頁）というのは、そういうものではないでしょう。相い因るといっては世俗と妥協するということでしょう。むしろ真諦・俗諦は妥協しないのです。

そのときに基本になるのは、いかにして仏教と相応するかということです。世俗と相応するということではない。いかにして仏教と相応するか。その仏教は何かと言えば、真実功德相である。その真実功德相の真実とは何かと言えば、不実功德に対して真実功德だと。不実功德という言い方がおもしろいでしょう。人天の果報というのは功德がないわけではないのです。功德はあるのです。あるけれども不実の功德です。煩惱にも功德はあるのです。だけど煩惱の功德は不実の功德です。倒しているということです。真実功德とはいわんです。なんでかと言うと、

「有漏の心より生じて」と言っている。無漏心より生じるということがない。これはあなた方はまだ若いからわからないけれども、わしくらい年を取ってきたらわかる。孫がかわいいてしょうがない。なんでかと言うと無漏心から生ずるからです。これは真実功德やで。若い方にはわからないでしょう。孫の顔を見ていたら損得を離れているのや。損得で孫の顔は見られるものではない。まあ、その年になったら、あんなことを言っておったなあと思ってください。有漏心ではない、無漏心です。無漏心より生ずるといふのは清浄相に入るといふことです。

三

なんやら話が横へいってしまつたが、言おうとしていることは内間断外無間ということですよ。二重というようなことを言いたかつたのは、二諦ということが、当然、真俗二諦というのは人生そのものの真理が二重性をもっているということです。宗教的人生というのは二重性をもつた人生だと。二諦のなかに生きるということです。

■ 譬喩が本文

だから二河譬というのはご承知のように、本文と合法、本文は譬喩です。譬喩が本文です。こんな場合に譬喩経ということです。なぜ譬喩をもつて本文とするか。ただ二河譬を読んでいると、なにか二河譬の譬喩の文ばかりを重要視して、あとの合法段というのは付けたしのように思っているがそうではないのです。譬喩が本文だということが大事です。譬喩でなければあらずせんということですよ。譬喩でなければあらずせんようなもの。これはテイリツヒの言葉ですが、宗教というのは神話的に語るか、象徴的に語るか、譬喩的に語るか。つまり人間の言語では語れないということです。人間の言語は人間の分別を内容としていますので、人間の分別では語れない。分別を超えたような言葉、そういう言葉は象徴語か、譬喩語か、あるいは神話的にしか語れない。『大経』でも法蔵菩薩の、あれは譬喩ではない、神話でしょう。だから譬喩のほうが本文です。では合法段は何かと言うと、これはその譬喩を自ら善導が解釈したのです。ちようど『浄土論』と一緒にないですか。『無量寿経優婆塞願生偈』というのは偈文と解義分と二つに分かれています。天親菩薩が自らの本願の体験をうたいだしたのが『願生偈』です。そのうたつたそのころを自ら解義していったのが解義分です。『浄土論』で言えばそういう構造です。

だから譬喩と合法というけれども、譬喩も合法も善導の回向発願心、つまり善導の宗教心の告白です。信仰告白と言つたらいい。回向発願

心、回心でしょう。回心という一つの体験の告白です。宗教というのは回心です。生死するいのちを死生、生死観ではない死生観です。生から死をみたのではない、死から生をみた。それが回向です。ひっくり返るといふことです。回向発願心といふけれども、今日の言葉でいえば宗教心です。宗教心の内景をあらわした。それが二河譬です。本文です。それを検討したのが合法段です。検討というものがいるのです。だから本文と合法段というのは同じといふわけにはいかないのです。そこらが大事なのです。だから二河譬といったら、この全部が二河譬です。合法段も包まなければ嘘です。ある意味で言ったら『浄土論』の解義分にあたるものです。

四

失敗したことを反省した者は失敗したことが成功のもとになる。失敗しない者は成功もせんわね。失敗するといふことが、失敗したことを反省する、どこで間違ったのかと。憶念といふことをいふけれども、それは反省です。反省するといふことがはじめて経験といふことを成り立たしめてくる。反省しなかったら経験といふのは成り立たない。それが合法といふことです。だから本文と合法段といふのは、合法段といふのは本文と同じところにとどまって本文を解釈してないのでない。解釈することによって、反省することによって、本文よりも、より深く展開している。だから同じ「信心を守護せん」と言っているけれども、譬喩の本文のほうはむしろ群賊悪獣という言葉のほうにウエイトを置かれる。つまり異学・異見です。つまり外なる障碍です。信仰の障碍です。求道生活の障碍です。だけど、こんど合法段になると障碍ではないのです。退転の問題がでてくる。この二河譬自体にそういう二重性があるのです。ただ障碍だけを言っているのではない、退転の問題になってくる。これは大きな回心です。

ここで、間断とか無間断という言葉がでてきますが、本文のほうでは、
この人、喚う声を聞くといえどもまた回顧かえりみす。

(聖典二二〇頁)

といふことが書いてあります。これは群賊悪獣の喚う声を聞くといえどもまた回顧かえりみすです。これは群賊悪獣です。ところが合法段になりますと、

水火二河を顧かえりみず、念念わすに遺わするることなく、

(聖典二二二頁)

とあります。同じく顧みずと言っているけれども、本文のほうでは、群賊悪獣の呼び返す言葉を回顧かえりみずと言っている。群賊というのは異学・異見です。ところが合法段では、水火の二河を顧みずになる。水火の二河というのは、異学・異見ではない、己れ自身です。群賊悪獣は、異学・異見の人です、別解・別行の人です。外なるものです。水火の二河は内なるものです。そうでしょう。群賊悪獣に惑わされるのではない、群賊悪獣は惑わすものですが、惑わすものに惑わされるのはこっちはです。つまり水火、衆生の六根・六塵です。貪愛瞋憎の心です。惑わすのは群賊悪獣かも知れないけれども、惑わされるのはこっちの責任です。だから自ずから問題が二十願というところにかえってくるでしょう。間断せしめるものは、たんに群賊悪獣とはいえない。むしろ己れ自身にあると。そのこと一つを取り上げても、群賊悪獣という言葉の内容が異学・異見ということと、衆生の六根・六塵という意味と二つになって示されてきています。だから合法段というのは、たんなる語呂合わせではないのです。仏教相応ということ、いかに相応するかということ、いかに仏教に相応するかという課題をあらわしているのです。いかに相応するかということは、いかに失敗したことの意味を学ぶかということです。迷うたことの意味をいかに学ぶか。それが反省です。それを親鸞は「審驗宣忠」(聖典三四頁)という言い方をします。いかなる人でも反省するということをもっているということが宗教本能だということと言っているのです。

■ 三無漏根

宗教本能というのは、ご承知のように三無漏根とあって、未知当知根、已知根、具知根、この三つを三無漏根というでしょう。人間のもっている根、つまり感覚、感覺能力です。生きていくといっても、生きていくというのは人間の身体が感覺するということでしょう。わしの足のように感覺せんようになってみたら、これは死んでいるのです。どんな感覺力をもっているかというところ、二十二根というのです。仏教はそういう分析をしているのです。二十二根のうち九根は、三無漏根に分けられる。つまり宗教的本能です。宗教というのは特別のものではないのですよ。人間は人間を超えたようなものを感覺する能力をもっているのが宗教本能です。無漏根というのは人間の世界ではない。有漏というのは煩惱の世界です。これは煩惱で生きているかぎり感覺するわね、何ごとでも。しかし同時に無漏根をもっているというのです。つまり清浄根です。いのちそのものももっている、いのちを超えたようなものを感覺する能力です。人間は浄土を感覺する能力をもっているのです。それが反省の基盤になる。

曾我先生は宿業は本能だと、こう言われたけれども、それは「本有の能力」という意味です。本来もっている能力、本能というのは本有の能力です。本有、本来有している能力です。もつと簡単に言えばセックスです。性欲とはいわなければいけません。源信僧都は、「姪欲は即ち是れ

道」（真聖全一・七八五頁）と言っています。親鸞は「愛欲」と言っているでしょう。愛欲のない人間というのはないでしょう。愛欲はもつとも有漏的なものでありながら、愛欲を反省してみれば、有漏を突破しているような意味をもっている。人間に満足できんというものがある。僕はよくわからないけれども、思春期という。誰でももっているでしょう。愛とかたちで真実を求めている。それに仏法が応えられんやね。だから思春期というのは娑婆の論理に納得せんやろがね。娑婆の論理を突破しようとする。娑婆の論理を超えたものを求めているということがあるのでないですか。だから「淫欲は即ち是れ道」というのです。それが道だと。まさしくそれに応え得るかどうかです。そんなのは宗教的本能です。われわれはなんか娑婆をワヤにするように思っておりますが、仏法はそんなものでないか。娑婆を突破する。世自在王仏と言っているでないですか。

■ 世自在王仏に出あう

法蔵は世自在王仏に出あつたと。娑婆の論理を超えて自在なるもの。自らが自らにおいてあるとする魂です。そういうものは愛欲として突出してくるでしょう。それを言葉であらわせば世自在王仏に出あつたということです。五十三仏の伝統ごとく過ぎたまえりと言っています。すが、言いかえれば五十三仏の伝統みたいなものを破つたということでしょう。世自在ということは世間の論理を解体したということです。世間とは自らにおいてあることを許さないものです。大阪の万博で出展した岡本太郎が「芸術は爆発だ」というやんか。爆発や。あんなものは、岡本太郎が作ったから、なんと立派なものやと思ふけれども、子どもがこしらえたほうがもつといいものができそうでないか。いわゆる芸術といわれてきた近世的感覚では把握できないようなものではないか。太陽なのか人間なのか、よくわからないけれども。しかしあれを見たら、いのちの衝動みたいなものを感じるでないか。

法蔵が「尋発無上正真道意」と言っているのは、いのちの衝動をあらわすのでしよう。真理は衝動のなかにあるものです。人間の経験を破るような激情、情熱です。真理への情熱というのを宗教的本能ということです。それはおもしろいね。三無漏根ということです。人間がもっている感覚能力です。人間が生まれてきたということがもっている基本的な能力、人間とべつなところにあるものではない。人間自身がもっているという、こういう考え方、人間の把握の仕方というのはおもしろくないか。宗教心というのには人に教えられるものではない、己れ自身がもっているものが出てきたただけだ。

五

少なくとも、「一念に遺^ゆることなく」（聖典三二頁）というのは無間断でしょう。しかし内には間断するという、間断というのは何かと
 言うと、群賊悪獣に呼び返される。異学・異見の人々に迷わされるということ。迷わされるということは疑惑ということ。主体的に
 は疑惑です。疑うということでしょう。疑うということが大事でないかね。疑うということは疑えんものを求めているから疑うのです。疑い
 ようもない自己を求めているから、疑うということが成り立つ。群賊悪獣の呼び返しというのは、発遣と招喚があつて呼び返しがあると、こ
 ういうけれども、文章だからそういうふうにかんならん。しかし、呼び返しは発遣と招喚とが同時です。群賊の呼び返しというのは同時に
 あるものです。群賊というのは、群賊という顔をしていないですよ。みんなお釈迦さまみたいな顔をしている。悪獣というような顔をして出
 てこない。仏さまのような顔をして出てくる。だから、お釈迦さまも群賊悪獣も同じ顔をして出てくるのです。群賊の呼び返しのなかに招喚
 の声が聞こえるということ。群賊悪獣というても、ありがたい顔をして出てくるのです。わしも群賊悪獣かもしれんぞや。

内間断外無間という言い方がおもしろい、区別ということ。内と外を区別したと。だから群賊悪獣とお釈迦さまと一緒に成り立つて出てく
 るということが大事やということです。それをいかに区別するか。内外というのは、たんに平面的に相対化したのでない、立体化している
 ということをついて得ておいてほしいのです、内外というのは。

その次に出てくるのが言うまでもなく自力他力でしょう。「内自力外他力」でしょう。自力とか他力ということは善導は一切使っていない
 よ。善導が使う場合は自利利他です。自力他力という言葉は善導はどこにも使っていない。その使っていない言葉を親鸞はここで堂々と使っ
 ている。だから「内自力外他力」というのは区別なのです。これが大事なのです。内外というのは立体的な表現だというのは、内外というの
 は別々のものとして出てこないものを別々のものにしたということです。区別したということです。一体なるものを内と外に区別しているの
 です。だから内外ということにおいてはじめて自覚構造が成り立つ。自覚ということが成り立つ。たんに並列的に相対化しているのであれば
 知識に終わる。知識に終わるということは自分の身にならないということです。わかっちゃいるけどやめられないというのは知識や。わかっ
 たらやめられるというのが自覚なのです。

だから仏教では、信ずるということとは別のことではない。キリスト教なんかでは、不合理なるがゆえに信ずるということだけ

ども、仏教はそうはいわん。信知せりと。「煩惱具足と信知して」（聖典四九六頁）と。信と知は一つだと。信ずるといふことと知るといふことは同時なのです。別のことではない。だから聞法ということが大事なのです。聞法はあくまで知ることです。知らないのに信ずるといふのであれば、鰯の頭でも一緒だし、それは神秘主義になる。知るといふことは区別するといふことです。分別するといふことでしよう。なんかそこらへんで根本的に誤解があるようやね。だけど知るといっても、問題は何を知らるかといふことです。仏教を知るといふことなら研究室でいいことです。仏教を知っても信ずるといふことにならないわ。仏法を知るといふことは己れを知るといふことです。先ほど言ったように、疑い得ぬ自己を知る。いかなる分別にも動かされないような自己自身を知ることです。

ですから自力とか他力という言葉を使っているけれども、善導の言葉に戻せば、自利利他です。内自利外利他です。しかしその自利とか利他という言葉を使わずに、自力他力といったのは至誠心積といふことがあるからです。至誠心には本来、自利利他はないのです。至誠心には利といふことはありえない。利を超えているものです。利益があるから信ずるとか、利益がないから信じないとかといふ信ではない。至誠心といふのは真^{まこと}です。だから自力といふ言葉であらわしているのは善導大師が至誠心を、至誠心と言えば人間のまこととです。それを善導が真実と訳したでしょう。至は真なり、誠は実なりと。真実といったら如来です。だから人間のまことと如来のまことを一つにしたのです。それが善導の至誠心積です。人間のまことを徹底したときに如来のまことはそこにあると。すると人間のまことを徹底するといふことはどういふことかといったら、「外に賢善精進の相を現じ内に虚仮を懐くことを得ざれ」と。こういうのは善導の至誠心積でしょう。これはちよつと言っておかなければいかんのやけど、親鸞聖人の読み方は、

「一者至誠心」。「至」は真なり。「誠」は実なり。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い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、内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め難し、

（聖典二二五頁）

と、こうなっているでしょう。「一者至誠心」。「至」は真なり。「誠」は実なり」。どちらもまこととです。善導の読み方は、「外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くことを得ざれ」と、こうなるのです。

■ 親鸞は内に虚仮を懐けばなり

ところが親鸞は、これは加點本を見てもらったらわかりますが、「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ」と、ここで切るのです。「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐けばなり」と。ですから「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ」といふ言葉で切つ

て、「内に虚仮を懐けばなり」と切っているということが大事です。断定しているのです。つまり、「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ」ということの根拠、その理由としてあげたのが、「内に虚仮を懐けばなり」なのです。善導の読み方とは違うのです。外と内がここにあるでしょう。「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐けばなり」と。これが親鸞の読み方です。善導の読み方とはちよつと違います。善導大師の場合は至誠心というのは、「外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くことを得ざれ」と。戒めです。内に虚仮を懐くなど言っているのですから。懐くなと言われても、懐いている事実はどうにもならないではないかと。それを親鸞はおさえるのです。だからたんなる読み直しではない。こういうところは親鸞は非常に巧妙であり、一字一句も加減せんのです。善導大師は「一字一句も加減すべからず」と言っているけれども、ほんまに一字一句も加減していないけれども、点の打ち方でごろつと変わるのでしょうか。内に虚仮を懐いている事実を見よというのです。懐くなといわれても懐いている事実はどうにもならないでないかね。だから、ずっとその読み返しが最後まで続きます。最初の一句の読み方が最後まで、最後というのは何かと言ったら、

内外・明闇を簡ばず、みな真実を須いるがゆえに、「至誠心」と名づく。

(聖典二二五頁)

と、そこまでずっとベースになっているのです。だから善導の読み方をそのまま読むわけにいかへん。こういうところが厄介ですね。

だから親鸞にとっては自利利他というのは、ここでとくに自利利他という善導の表現を自力他力と置き換えたのは、至誠心というものは、人間の至誠心というものは至誠心がないというところまで徹底するのが至誠心だと、こういうのでしょう。至誠心が、たとえば良心という言葉があります。僕は至誠心を宗教的良心と言いつ換えましたが、宗教的良心というのは一般的良心と違う。道義的良心ではない。その区別はちやんとしておいてもらわねらん。良心というのは、良心があるといっている一般的良心ではないですよ。良心というものは、至、つまり至誠心の至は徹底ということ。良心を徹底すれば良心のかけらもないと。それが宗教的良心です。

だけど、こんど僕は困っているのやけどね。裁判所へいったら、宣誓ということをやるそうです。何事も良心にしたがってといってやらねならない。だから困って、裁判所へ行って裁判官にどんな良心にしたがうのですかと行って聞かんね。そしたら怒るやろね。あなたの言われる良心というのはどういう良心なのですかとやね。そんなところからほんとうは裁判はやつたらいいのやけど、やり合わざへんのか。無視するという手があるんやね。困ったものやね。「裁判長殿、いかなる良心にしたがうのですか」とやね。お前の良心や」と言ったら、「わしに良心はありまへん」とやね。そうでしょう。

■ いかなる良心もない

いかなる良心もないという、いかなる至誠心も成り立たんというときに、はじめて他力といえるのです。自らに良心を自負するようなものがあれば、他力とはいえん。良心のかけらもないというのが宗教的良心です。だから、ここに、

内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め難し、
（聖典二五頁）

とあるでしょう。「悪性侵め難し」と。やめるといふ字を侵という字が使っていますね。侵すという。

悪性侵め難し、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」と名づけるなり。
（同 頁）

とあります。

そして、

この雑毒の行を回して、かの仏の浄土に求生せんと欲するは、これ必ず不可なり。
（同 頁）

と。この不可という言葉は『阿弥陀経』に出てくるでしょう。「不可以少善根」と出てくるでしょう。

少善根福德の因縁をもつて、かの国に生まるることを得べからず。
（聖典二二九頁）

と。つまり二十願です。ここに不可という言葉が使っているということが大事なことですよ。

六

だから善導の場合は、この内外ということが、内外対という区別がないのですよ。「外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くことを得ざれ」と読んだら内外対ではないでしょう。内外の区別をたてたというのは、親鸞はそこにはじめて真実が成り立つ場所が至誠心だと。至誠心は即真実心ではないと。むしろ真実を成り立たせる場所、至誠心が成り立つ場所でない。真実が成り立つ場所が至誠心だと。つまり真実のかけらもないというこの一点を明らかにするのが至誠心だと、こう押さえたのです。それで内外対ということがどうしても必要になってきたわけです。それが、「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」（聖典二五頁）と、この積が「内自力外他力」、全部にか

■ これ必ず不可なり

かってくる言葉なのです。「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。

■ 所施趣求

所施趣求ことごとく真実というのが法蔵菩薩の因位の行なのです。所施は施すところ、趣求は求めるところです。所施趣求ことごとく真実というのが、「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の中に作したまいしに由つてなり、と」（聖典二二五頁）とありましょう。

法蔵の本願選択の行というのをあらわして所施趣求、阿弥陀仏が施したもうところ、法蔵が求めたもうところ、みなこれ真実であると。そうでしょう。だから施したまうところと、求める、趣求したもうところは不善の三業と善の三業を選んだということでしょう。国土人天の善悪を選択したということでしょう。選んだと。捨てることも選ぶのです。捨てることにおいても真実ということがある。

不善の三業は、必ず真実の中に捨てたまえるを須いよ。

（聖典二二五頁）

と。これは僕は『愚禿鈔』講義のごく最初に、この部分を宮城君がやってくれたことあるのです。それで僕は文句をつけたのです。「必ず真実の中に捨てたまえるを須いよ」と書いてあるでしょう。捨てたことをもちいよと。捨てられたことを捨てるのではない、捨てられたことをもちいよと言っているのです。捨てられたのは何を捨てられたか。法蔵は何を捨てて、何を選んだかという、選択は取捨でしょう。法然上人が、「選択というは、即ち是れ取捨の義なり」（真聖全一・九四一頁）と言っているのは、取るということは同時に捨てるということとを反面にもっているからですよ。なんでもかんでも取つたらいいというものではない。捨てるということによって、はじめて真実ということが成り立つのです。

だから、ここで、

不善の三業は、必ず真実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、必ず真実の中に作したまいしを須いて、

（聖典二二五頁）

と、こう言っているのでしょう。捨てられたものです。捨てたまいしを須いよ。たしかあのとときに、こういうことを言ったつもりです。宮城君は首をひねっていたわ。不善の三業も須いはいかないかのよ。そうでしょう。「不善の三業は、必ず真実の中に捨てたまえるを須いよ」と。不善だから問題にしないというのではない。ここでは不善という言葉と悪という言葉と、善と悪と不善。善・不善・無記という言葉がある。人間の行為を規定すれば善か不善か無記か、こういう言い方があるでしょう。善か悪か無記かという言い方が唯識にあるでしょう。人間の業

を規定する場合に善・悪・無記の業という言い方と、善・不善・無記の業という言い方があるでしょう。

たとえば四十八願の第十六願に「不善名の願」と言われます。「不善の名ありと聞かば」と。あれは『大阿弥陀經』の場合は不善という言葉が使っておりまして、十七願に悪という言葉がでてくるのです。不善ですから善ではない、では悪かという悪でもない。では無記かという無記でもない。善をなさずという行為、悪をなしたのではない。しかし善をなしたのではない、いいことをしないという行為もある。行為を独立させていつているのです。善を選ばんという行為、いいことはわかっているのですけれども、いいことだからするというのではない。いいことを選ばないという、そういうのを不善ということです。悪を選ぶかということ、悪も選ばない。無記でもない。人間の行為を分析する場合には非常に広い概念ですね。たとえば妬むたぶということがあるでしょう。あなた妬んだことないですか。あれは不善です。いいこともないけれども、しかし妬んでくれなかったら頼りないということもあるのです。

でも、これはおもしろいでしょう。「不善の三業は、必ず真実心の中に捨てたまえるを須いよ」。で、不善という言葉を使っているのです。いい場合もあるし、同時に真実心の中に捨てたまえることによって不善が善になるといふことがある。真実心の中に捨てずに、自分の思いでやれば、これは悪になる。そういうものです。だから不善を真実心の中に捨てるといふことは回心ということですよ。転悪成善ということですよ。転ずることによって善以上の意味をもつのです。真実心の中に捨てることによって、だからここで「不善の三業は、必ず真実心の中に捨てたまえるを須いよ」というこの言い方は、親鸞にとつては非常に大事な表現なのです。煩惱即菩提というでしょう。煩惱即菩提というけれども、煩惱を転じてみれば、転じた煩惱が生きてくるのでしよう。煩惱だから悪いというわけではない。煩惱の捨て場を間違うのです。

これは先ほど言ったように、真実に二種ありと言って、有漏心より生じた人天の果報は不実功德だと。功德でないわけではない、不実功德である。なにか煩惱は何でもかんでも悪いというのではないのだわ。煩惱がなかったら真実もありはせん。親鸞は「煩惱のなきやらんと、あやしくそうらいなまし」（聖典六三〇頁）と言っているでしょう。もつと言えは煩惱が生きるか死ぬかです。「罪障功德の体となる」（聖典四九三頁）と。ここまでくれば、内外対というのは転成の論理をもつてくるでしょう。内と外を転ずる。転ずるといふのは立体的な構造だから転ずることができる。二十願の立場は、親鸞の和讃に、

諸善万行ことごとく 至心発願せるゆえに

往生浄土の方便の 善とならぬはなかりけり

という言葉です。あそこに一つの大きな転回があるでしょう。

■ 至誠心は煩惱の至極

そういう転回をおさえているのが「内自力外他力」という、至誠心はここまできますと、至誠心は至極、煩惱の至極です。煩惱の至極において転ずる回転軸をあらわすというものでございましょう。もっと親切に説明したらいいのですが、「内外・明闇を簡ばず」（聖典二二五頁）という、最終的に自力他力という言葉で親鸞は、「内外・明闇を簡ばず」と。「内外・明闇を簡ばず」という場所が、つまり人間を徹底すれば法となり、法を徹底すれば人間となると。それを言っているのです。それが「内自力外他力」という言葉です。ここまできますと、もう善導の至誠心積をはるかに凌駕しているといえるわけです。

（一九八九年十一月十六日）

第七十九講

内懈怠外勇猛 内間断外無間 内自力外他力

(眞聖全二・四七八頁)

内懈怠外勇猛 内間断外無間 内自力外他力

(聖典四五八頁)

—

二か月ほどあいたものですから、どこまでお話したのか確かなおぼえがないのですが、今回は至誠心積の内外対の二十三番目から、「内懈怠外勇猛」と「内間断外無間」と「内自力外他力」というところだろうと思います。この二十三対の「内懈怠外勇猛」という、懈怠と勇猛と内外対は至誠心の精進の問題です。

外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、とあります。

(聖典二二五頁)

■ 精進の問題

そこに精進という言葉が出てまいります。精進というのは六波羅蜜の、いわゆる六度の布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧と。ちょうど精進は真ん中に置かれているのですが、精進というのは特定の行ではない。パラミター (paramita) という、波羅蜜の全体にかかる布施精進であり持戒精進であり忍辱精進であり禪定精進であり智慧精進であります。精進というのは特定の一つの行というのではなく、全体にかかっている姿勢をあらわすテーマでありますね。それが至誠心積では「賢善精進の相」と。ですから懈怠と勇猛というのは、精進において懈怠であるか、精進において勇猛であるか、そういう精進の至誠心、精進において至誠なるあり方という問題を、自らに問いかけたのが「内懈怠外勇猛」というテーマでありますね。

で、次に出てくる「内間断外無間」という、これは間断と無間ということであり、間断は人天の解行間雑ということでもあります。つまり至誠心を真実と善導大師は解釈されるのでありますが、だいたいその至誠心というものを真実と解釈されていますが、字の解釈にはそんな意味はありません。「至は真なり、誠は実なり」というような、いわゆる字訓というものではない。至に真という意味やら、誠に実という意味は言葉の上では、文字の上ではそういう意味はできません。それを真実と解釈したのは、言うまでもなく善導大師の本願解釈の基本があるわけです。そもそもこの至誠心積を再積するという、『愚禿鈔』の下巻は当初に申しましたように、これは善導大師の三心積というものの再検討でありますね。それは法然上人の三心積に納得できないものがあつたわけです。その法然上人の三心積をそのまま受けとるわけはいかんということが、『愚禿鈔』下巻の三心積の再検討ということでもあります。しかもその『愚禿鈔』下巻の最後に至誠心を再再積されるわけです。

至誠心そのものは『愚禿鈔』の下巻の冒頭から、ご承知のように三心積の解釈は始まっているのですが、至誠心・深心・回向発願心と次第に再検討を加えられて、再び至誠心にかえっているということです。つまり至誠心五番の相対というのは、三心積の再検討をとおして再び至誠心にかえっているということです。言い換えれば三心積の結論を、出発点に置かれていた至誠心にかえたということ。元へ返ったわけです。なんで元へ返したかということが問題になります。

これは、『観経』の三心ということをいいますが、至誠心にポイントをおくか、深心にポイントをおくか、それとも回向発願心に重点をおくか、三心積、三心積というけれども、三心を解釈するときにウエイトをかけるポイントがどこにあるかということになりますと、取り上げる学者によってそれぞれ違います。たとえば曾我先生は、二種深信というのが浄土真宗のポイントであると。つまり三心のうちでとくに深心を重くとらえられました。一方、真宗の歴史の中で高倉の教学、高倉の教学そのものであるとはちよつと言いくいけど、高倉の教学が本願の三心というものを解釈するときに、信樂の信に至心を、欲生は信樂の樂にウエイトをかけて解釈するのが伝統的な三心積であります。ですから、信樂というものを信と樂に分けて、信を至心に撰し樂を欲生に包むという構造になるわけです。

また、善導大師の二種深信というのは、機の深信を信に、法の深信を樂に配当されるという、こういう信心のとらえ方をするのが、妙音院了祥の『歎異抄』解釈です。真宗の教学の伝統の中では『歎異抄聞記』という、妙音院了祥の解釈が非常に高く評価されますが、たまたま曾我先生は清沢先生のいわゆる三部経といわれる『歎異抄』に注目されました。曾我先生の生涯の事業の中では、『歎異抄聴記』というのはいつのピークをなす。私は曾我先生の生涯における最初のピークであろうと思うのは『歎異抄聴記』であります。『歎異抄聴記』というものに

よって曾我先生の二種深信の教学というものが確立されたとは私はみておりますが、しかしそれがたまたま『歎異抄』であったということに、ある意味での問題があったと思うのであります。

それははっきり言いますと、『歎異抄』というのは、『大無量寿経』というより『観経』中心の理解でありますね。『観経』中心というのはやはり黒谷です。法然上人です。法然上人の『選択集』には、やはり善導の『観経疏』によった本願解釈というものから脱却しきれないものが残ります。そういうものが『歎異抄』に深い影響を与えていることがみてとれます。ですから二種深信という、つまり深心というところに三心の全体を包んで解釈する。これが高倉教学の伝統的な三心理解の基本的な構造であるといえると思います。だけでも『愚禿鈔』によれば、中心はむしろ至誠心にあるわけです。もともと安田先生になりますと、三心積の内ドウエイトをかけられたのは欲生心であります。まあ、どっちともいえないでしょうけどもね。しかし親鸞聖人は至心の体は名号であり、信樂の体は至心にあり、信樂を体として欲生心は成り立つと、こういうふうに読みますから、そこで言われている至心の体、信樂の体、欲生心の体は名号です。つまり三心を貫くものは名号にあるわけです。これは今日も安田先生のご命日で、相応学舎のOBの人たちを前にしてえらそうなことを言っちゃべっておったのですが、えらい人ばかりですと、言いたいことが言えんことがありましてね、これでもだいぶ遠慮したのです。遠慮する柄でもないのですが、遠慮したのです。

二

やはり法然上人には念仏往生の願の重視、念仏往生の願の重視というのは十八願ですが、この場合の十八願は『大無量寿経』の十八願ではない。善導大師の十八願積です。具体的に申しますと、『大無量寿経』の十七願と十八願の区別がつかんのです。これは曾我先生は十七願と十八願は、つまり十七願というのは大行の願です。十八願は大信の願です。信行は一つであるという、善導大師の十八願積は、

若我成仏十方衆生 称我名号下至十声 若不生者不取正覚 彼仏今現在成仏 当知本誓重願不虛 衆生称念必得往生

(『往生礼讃』聖全一・六八三頁、聖典三九九頁)

という、「称我名号」という十七願の願意と、十八願の願意とを一つにした善導大師の十八願積文でありますから、これを曾我先生は「本願復元の文」というふうによばれておられますが、それは善導大師を大事にされたのでありましようけれども、悪口をいいますと、これは十七願と十八願を混乱したということです。十七願と十八願に区別がつかなかった。十七願と十八願の区別がつきませんと、問題は願成就ということがわからないということです。本願が成就しているという、つまり法は完成しているということです。ほんとうはこれが危ないのです。たとえば清沢満之が、

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、この現前の境遇に落在せるもの、即ち是なり。（「絶対他力の大道」）

とおっしゃるでしょう。現前の境遇に落在するということは、現前の境遇を肯定するということでしょう。いかなる状況をも認めるという、つまり現実を肯定するということです。現実を肯定するのは外道です。そうでしょう。だいたい、みんなそうです、外道というのは。曇鸞大師という人は、そういう意味では外道を経験した人です。道教に迷った人です。道教は何かと言えば、長生不死の神方でしょう。親鸞聖人は「信巻」の十二の信を語る一番最初に出ているでしょう。

大信心はすなわちこれ、長生不死の神方、欣浄厭穢の妙術、

（聖典二二頁）

という言葉から始まる。

■ 長生不死の神方

曇鸞は長生不死の神方に迷ったのです。だから長生不死の神方というのは、まあそこらが危ないのですが、親鸞聖人が「大信心はすなわちこれ、長生不死の神方」と言ったら、外道やないかと。現実を肯定することが救いだ。現実を肯定すること以外に救いなんてありません。そうすると親鸞の宗教も外道になります。

清沢先生が「現前の境遇に落在せるもの、即ち是なり」とおっしゃっていますが、現前の境遇を肯定するのなら、それは外道です。そうなります。ここらが危ないです。たとえば清沢先生が鉄砲を担いで兵隊に行くこともそれでよしと、教育勅語もそれでよしとおっしゃる。それは現実を肯定したということでしょう。だから誰かいな、清沢先生の教学を批判しているじゃないか。当然そうなのです。いやとはいえんとかや。だからああいう鉄砲を担いで兵隊に行くことも、教育勅語も立派なもんやいうて、まあある意味で言えば、それからさらに曾我先生にしても、阿弥陀さんと天照大神を一緒くたにしてみたり、『日本世界観』の中でそう言っているでしょう。天皇制信仰というのは、ずっと真宗の近代の教学の中で生きているのです。とんでもないことやないかと、こうなるというのも無理ないのです。親鸞自身がそう言っている

だから、「長生不死の神方」、これは言うまでもなく曇鸞の経験がもとになっているのです。長生きて死なんような方法です。だから実際私たちのご門徒の人たちだって、大概みなそう思っているで。お西がこの前の御遠忌の時に、ようけ寄付した人に出したのは阿弥陀堂の写真と、もうちよつとよけい出した人には、ご門主が書いた「無量寿」という三字の額やがな。この間うちの門徒がわしのところへきて、あれがほしいんや、書いてくれいから、よっしゃいうて書いてやった。ほいたら門徒が「これはお西の門主よりええなあ」といって。あ、無量寿というのは長生きするように思っているんやで。結構なもんやないか。長生不死の神方やがな。外道と変わらないでしょう。

■ 外道の基本的精神とは現実肯定

僕は外道の基本的精神というものは現実肯定だと思っっているのです。ただ曾我先生や清沢先生の場合、一端、現実の否定を通していいうことがある。つまり浄土に生きた人や。曾我先生にしても清沢先生にしる。だからその場合、現実というものは直接あるものじゃない。浄土の法に生きているものにとつて、現実というものは直接的なものではない。仏法を通していいうことがある。浄土を通っているということがある。だから落在や。ただ落在したのではない。「絶対無限の妙用に乗託」したうで落在している。念仏を通していいうことです。

■ 念仏を通した現実とは直接的な現実ではない

念仏を通した現実というのは、言い換えれば還相的現実です。直接的な現実ではないのです。仏法に死んでいるということがあるのです。一度仏法に死して現実に生きたものが落在という言葉をもったのです。だから鉄砲担いで戦争へ行くもよし、教育勅語も結構やというのはそのままうけとめると問題なのですが、ただの政治音痴じゃないのです。そこまで徹底しているということなんです。われわれの現実ではいろいろできるものでもないのです。どうこうできるものでもない。自然法爾なるもの、つまり、われわれの考えている現実ではないということなんです。われわれの考えた現実ではない。親鸞が自然の浄土という言い方をしましょう。自然の浄土という、ああいう場合の自然というのは本願のことなのです。本願が自然なのです。本願が現実なのです。本願を肯定することが一つなのです、あそこでは、清沢先生のところでは。人間の一切のはからいを超えたのです。そういう現実に落在したのです。われわれのはからいとしてある現実ではない。だから鉄砲担いで戦争に行くもよし、教育勅語もよしというのは、たしかにこの言葉だけとりあげると問題であるには違いないのですが、しかし、ああいう表現にならざるを得ないのです。なにしてもいいやないかと。それがこれでよしといえることやる。あるがままにしてよしといえるのが救いじゃないかね。だから一つ間違うと真宗の教えというものも非常に危険なんや。迷うことも仏法の中にありとい

とやから。迷うことも肯定しているんや。迷うことを否定しているんやない。むしろ、ある意味では迷うことも積極的に肯定しているがゆえに危険なのです。だから親鸞の時代にすでに造悪無碍というような、「悪はおもうさまにふるまうべし」（聖典五六六頁）と言ってあるんだから、悪いことしなければならぬといつて、一生懸命悪いことをしたことに、親鸞も困ったのでしよう。困るのも無理ないわ。自然の浄土になれば、そうならざるをえん。

ですから専修念仏という、つまり吉水教団における法然の門弟たちが承元の法難という弾圧をくらわざるを得なかったのは、やはり必然的なものでしょう。それはなんでかということや。そういうことがなぜ起こるかと言えば、要するに本願に立った教えだからです。本願に立った教え、本願に立つということは、本願に立つたうえでの念仏、本願に立つたうえでの信心、こうなると往生は未来往生になります。未来往生です。如来の本願に立てば、如来の本願を信じて、まあ『歎異抄』なんかでは、「本願を信じ、念仏をもうさば仏になる」（聖典六三三頁）というのです。しかも仏となるのは来生の開覚であると。『歎異抄』の立場がそうでしょう。つまり未来往生や。因位の本願に立つかぎりそうですわ。結果は未来です。そうしたら死んだら往生ということになる。死んでからが往生だと。死んでからさとりを開くんだと、こういうことになるでしょう。『歎異抄』の第十五章の冒頭に出てくるのは、

煩惱具足の身をもつて、すでにさとりをひらくということ。この条、もつてのほかのことにせうろう。（聖典六三六頁）

と一番最初に書いてあるわね。「煩惱具足の身をもつて、すでにさとりをひらくということ。この条、もつてのほかのことにせうろう」と。だからそういう言葉と先ほど言ったような自然の浄土、つまり言葉を換えて言えば、親鸞はある意味でそこで納得していくのです。曇鸞大師の煩惱即菩提という、「不断煩惱得涅槃」とあるでしょう。煩惱のまま、煩惱がそのまま菩提であるというような、これは絶対肯定の世界ですわ。そういうものと今いった『歎異抄』の「煩惱具足の身をもつて、すでにさとりをひらくということ。この条、もつてのほかのことにせうろう」という、煩惱の身にはさとりはひらけないんだという、こういうのと全く対照的でしょう。煩惱の身をもつてさとりをひらくんだということは、もつてのほかのことだというときには、即身成仏、『歎異抄』のなかでは、

即身成仏は真言秘教の本意、三密行業の証果なり。六根清浄はまた法華一乘の所説、四安樂の行の感徳なり。（聖典六三六頁）

という言葉で真言と法華が引つ張り出してありますね。どちらにせよ、三密の行業も四安樂の行も即身成仏ということでしょう。この身がそのまま仏になる。つまり絶対的な肯定をあらわすさとりですわ。そういうさとりは同じさとりといつても、解脱というさとりか、諦観というさとり、みんなさとりですわ。涅槃というさとりか、親鸞が言っているのはこういうさとりではないですね。親鸞が言っているさとりは『教

行信証』の証です。

で、先ほど言ったような、ひとつ間違えば外道に似たさとりと、親鸞が言っている本願のさとりとの違い。本願のさとりといっても、法然上人の専修念仏というものと、親鸞の言っている念仏の違い。親鸞が言っている、つまり浄土真宗といわれる真宗の内容は浄土宗ではないということですから。そのことが行と信の区別、もつと言えば、本願を信じるといわれるけれども、本願を信じる場合の本願の本身は因願ではない、成就の願ということですから。本願は成就しているということですから。成就していることに目覚めるかどうか、機の問題、信の問題です。だから、わざわざ親鸞は「信巻」に別序をおいて、「教行証文類」という標題から信の一字を抜いているわけでしょう。「教行証文類」であって「教行信証文類」ではない。

■ 『略文類』は一貫して成就の文、法と機の区別を前提とした本願理解

では、その信はどこにあるかという本願成就にあると。つまり『文類聚鈔』です。『略文類』です。『略文類』は一貫して本願成就の文を引いているのです。因願は引きません、成就の文を引いている。成就の本願文、つまりそこに法と機の区別があるのです。法と機の区別を前提とした本願理解、それが端的に出ているのが至誠心積です。

至誠心というのは、『観経』の言葉です。ところがこれを真実心と訳せば、これは相伝の教学では真実という言葉を使ったら全部、如来に約するのです。全部、如来の言葉です。如来をあらわす言葉です。至誠心は人間の心です。真実心は如来の心です。ですから至誠心を真実心と翻訳した段階で、すでに親鸞は法と機というものの区別をしている。法と機の区別が成り立った時にはじめてその心は自覚になります。『愚禿鈔』下巻が至誠心積から始まるのですが、至誠心積・深心積・回向発願心積の再検討が始まっているのですが、それが明確な区別を示しながら、しかも一体であること、区別をもちながら一体であることをあらわそうとするのが、至誠心の再積です。区別をもちながら一体であることが成り立つのを自覚ということです。その自覚の構造は至誠心と深心というものが別のものではない。別のものではないが一つのものでもない。これは『論』で言えば「一なるを得ず。異なるを得ず」という言葉ですね。同じものでもなければ別のものでもない。同じものでもありません。これは『論』で言えば「一なるを得ず。異なるを得ず」という言葉です。別のものでありながら、一つのものでなければ内と外とはいえないのです。内と外というのは一体における内と外でしょう。しかし内と外といったかぎり、それは同じものではない。一つでもなければ別のものでもない、そういう構造をもっているのが自覚というものでしょう。だから内外対がこれまでいろいろなかたちで取り上げられてこられました。この二十三番目からの、「内懈怠外勇猛」と「内間断外無間」と「内自力外他力」という最後になりました、至誠心

釈の結論である「内外・明闇を簡ばず」という、善導大師の言葉がベースになつてくるわけです。ちよつと休みましょうか。

三

簡単なことでしてね。人間がいくら一生懸命に日暮らししても、そんなものは暇つぶししているだけやということですよ。忙しい忙しいと言っているけども、何が忙しいんかね。忙しいと言つて仏法を聞く暇がないと言っているけど、仏法を聞くことのほうが忙しいんや。仏法を聞くことに忙しいと言つた人はあらへん。みんな娑婆のことが忙しいんや。娑婆のことに勇猛精進しているわ。そんなものはほんとうの意味で忙しいのではない。ほんとうに急がねばならないのは、それを後生の一大事というのでしよう。それは至誠心積では娑婆のこととは言っていない。仏法のことには忙しいと言っているけどね。仏法に忙しい、聖道門なんかさうですよ、仏法に忙しいのです。朝から晩まで仏法にいそしんでいる。だけどほんとうにあれがいそしんでいるのか。それは勇猛精進に似て内は虚仮なりと。懈怠ということですよ。懈怠ということの意味は、立場が定まらないということです。立場がはっきりせん。つまり日本語で言つたら所在がないということです。退屈するということでしょう。退屈。なんで退屈するかわからない、みんな。

善導大師の二河譬喩では、その退屈をあらわしているのを三定死というのですわ。「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。一種として死を勉まよれ」（聖典二一九〜二〇頁）ることあたわずと。それは非常に緊迫した状況に思うけれども、そうじゃないのです。「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」ということは、どこにも身の置き場がないということです。つまり所在がない。立つべき場所がない。退屈ですわ。「一種として死を勉れ」ることあたわずといたら、えらい大変なところだなあといいけど、そうじゃないのです。われわれが立っている場所がそうなのです。虚仮の行をあらわすのです。去くも死、回るも死、住まるも死。仕事するのでも退屈、テレビを見るのも退屈、ひっくり返っているのも退屈。どないしても退屈、それを死というのです。聖典を読むのも退屈、まあはっきり言えば三定死というのは、そういうことだろうと思う。聞法も退屈です。仏法を聞いても情熱をき起こされるといふことは滅多にないやないか。あれは退屈してるんや。身の置き場がないのです。聞いた人ほどそうなるのです。えらい人ほどそうなるわ。

質問 念仏に立てば内も外もないように思うのですが、違ふのでしようか。念仏に立てば内と外という区別があるのでしようか。

藤元 ない。だから「内外・明闇を簡はず」という言葉が出てくるのです。けどその場合に、内外の外は賢善精進、内は虚仮の行と言っているでしょう。外に真実というものがあられるわけではないんですよ。真実と不真実とは別個にあるわけではない。真実と不真実とは一つなのです。虚仮の行のほかに真実はない。そして真実のほかに不真実もない。そういうものを別個に考えると間断が起こる。真実と不真実が別個に理念として立てられると、つまり真実を実体化してしまうと、それは人天の解行あい雑わるということになる。不真実のほかに真実を考えるのです。みんな。それは考えられた真実です。真実そのものというのは、内外を転換するはたらきなのです。力なのです。

そのことの解釈がじつは至誠心積のなかに、

外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ。三業を起すといえども、名づけて「雑毒の善」とす、
(聖典二二五頁)

という言葉が出てくるでしょう。至誠心です。「三業を起すといえども」というのは、これは善ということが省略されているので、「(善の)三業を起すといえども、名づけて「雑毒の善」とす」という意味なのです。だから、

「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、急に走め急もどに作して頭燃を灸はらうがごとくするもの、すべて「雑毒の善」と名づく。
(聖典二二五頁)

と、これを勇猛というのです。頭燃を灸うがごとしというのは、頭に火がついたようなもので走り回るといことですがね。それを雑毒の善と名づく。

この雑毒の行を回して、かの仏の浄土に求生せんと欲するは、これ必ず不可なり。何をもつてのゆえに、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、と。
(同頁)

という、この「乃至一念一刹那も」というのは、この次に出てくる間断と無間断の問題です、一念一刹那も間断せずということですから、その次に、

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。

(同頁)

とあるでしょう。これが実はいろんな読み方があるわけです。古来、教学の上ではこの読み方というのが非常に喧しく言われました。西山・鎮西の読み方と高倉、つまり『六要鈔』の読み方との違いですね。その違いは、「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」と、ここで切っている。これが親鸞の読み方だというのが

『六要』の主張なのです。西山・鎮西では、ここは切らないのですわ。つまり西山・鎮西の読み方は、「三業の所修みなこれ真実心の中に作したまい、おおよそ施したまうところ趣求をなす。またみな真実なるに由つてなり」と、由という字を最後に読むのです。

三業の所修みなこれ真実心の中に作したまいて、おおよそ施したまうところ趣求をなす、またみな真実なるに由つてなりと。だからここで文章を切らない。それが西山・鎮西の読み方です。つまり法蔵の行というものが菩薩の行であります。

その菩薩の行は「三業の所修みなこれ真実心の中に作したまいて、おおよそ施したまうところ」、つまり回向せられるところ、私たちに回向せられるところまたみな真実であると。私たちに回向せんことを求めて行ぜられた行、悉く、またみな真実であると。つまりこの場合の「亦皆」という亦は、自利と利他の真実をあらわすと読むのが、つまり法蔵の自利利他をあらわすのが、「亦皆」という言葉の内容だというのが西山・鎮西の読み方なのです。それに対して『六要鈔』は、由という字はここで一端切るのです。「由つてなり」という、聖典(二二五頁)のとおりの読み方ですが、親鸞聖人の読み方は、「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」と、ここで切れている一方、おおよそ施したまうところも、求めたまうところも、施したまうところは利他の行、利他の真実、求めたまうところは自利の真実と読むのが西山・鎮西でした。これが「亦皆」という亦の内容だと、こう読んだわけですね。

それに対して、「おおよそ施したまうところ」というのは、『六要鈔』の解釈では能施に対する所施であると。能施は仏です。趣求は衆生に属する。「凡所施」者、是如来施、仏是能施、「為趣求」者、是約二行者、仏道趣求(真聖全一・二八〇頁)。つまり所施は仏に属する言葉であり、趣求は衆生に対する言葉である、こう見たわけです。『六要鈔』を見ていただきますと、そういうふうにいるわけです。仏の行も衆生の行も亦皆真実であると、こう読むべきだと。まあ伝統的にそういう読み方をするのが『六要鈔』の基本ですね。こういうふうに読めという、おおよそ真宗学を少しでも勉強された方なら、みなご存知のはずです。こういう読み方が伝統的に続いてきたわけです。だから仏の行も衆生の行もみな真実であるというふうに、つまり本願の真実心の中に作したまいしによって、つまり本願をあらわすのです。本願の行です。その本願の行にふれたものは、本願の行にふれて初めて、仏の行も衆生の行も真実となると、こういう読み方ですね。

ところが相伝の教学はこの高倉の読み方を西山・鎮西の「文点の義勢」をあらわすのみと。蓮如上人は存覚の読み方を、『教行信証』の理解を徹底的に批判しますから、こういう『六要鈔』のある意味でいえば、浄土宗の西山・鎮西の解釈というものにけちをつけて喜んでいるような『六要』の解釈を、何を言っているんやと、鼻先で笑い飛ばすわけですね。ただ、西山・鎮西の文点の義勢をあらわすのみと。つまりそんなことを言っても西山・鎮西と同じことやというわけですね。

■ 相伝の理解は「所施」が力、「趣求」は願

これは何を言っているかと言えば、「おおよそ施したまうところ趣求をなす」、施したまうところというのは能施、つまり如来の行をあらわす言葉ではないと。「おおよそ施したまうところ」というのは、如来に属する言葉であり、「趣求」は衆生に属するというような意味ではないと。「所施」というのは、施したまうところというの力はだ。 「趣求」というのは願だと。「所施」が力、本願力をあらわす、「趣求」は願、願いをあらわす。本願における願力の関係をあらわすんだと。願は因位です、力は業力です。願が成就する力です。だから「力・願相符う」ということを言っているんだと。力願あいかのうて初めて真実の業となる。つまり力願あいかなわれば虚仮の行だと。

これはご承知のように『浄土論』における、『論註』における不虛作住持功德では、

力・願相符うて畢竟じて差わず。かるがゆえに成就と曰う。

(聖典一九九頁)

という言葉がございます。願はあつても願を成就する力、力と願があいかなわざれば、力あつても願がなければ力も虚しいと。願はあつても力がなければ成就しないと。その伝統をうけたのが善導大師の願行具足という考え方ですね。力願あいかなうということであらわすのが施為と趣求という。だからここで施為・趣求とは二つの意味だと、こう読むのです。施為というのが力、趣求というのが願、だから、「おおよそ施したまうところ趣求をなす」という読み方ではなしに、「おおよそ施為趣求したまうところ、亦皆真実なり」と読むのです。これが相伝の読み方です。施為と趣求というふうに読むのです。ふつうは「おおよそ施したまうところ趣求をなす」と読みますが、それを「所の字に二義」ありと。一つには「所施為」、施為するところと。二つには「所趣求」、趣求するところと。だから「施為趣求したまうところ、亦皆真実なり」と、こう言っているんだと読むのです。つまり本願力成就をいうんだと。だから鎮西の読み方、『六要鈔』の読み方、それから相伝の読み方と、みんなそれぞれ独特の読み方をあらわすのですが、要するに読み方はいろいろあつても基本的には、「内外・明闇を簡ばず」ということを問題にするのです。

つまり「内外・明闇を簡ばず」というのは、真実も虚仮も簡ばないということでしょう。真実も虚仮も超えているものが真実だと。真実と

考えたのが真実ではない。真実の行というのは、真実も虚仮も超えているものです。明も闇も簡ばないということは、簡という字は善導大師の選択、法然上人は選択という言葉を用いられるのですが、善導大師の選択はこの簡びです。選択本願の選択は取捨の義です。簡は選択の意味の両方ともにかかるのです。簡選という熟語がありますし、簡択という熟語もあります。むしろ善導大師が言っている簡の中身は、取捨という意味ではなくて、取捨をも超えるという意味をもってするのがこの簡という字であります。

■ 撰取と撰受

ですから、むしろ『大無量寿経』の場合には選択本願でなくて、撰取という言葉があります。親鸞聖人は撰受という言葉を使います。

「五劫思惟之撰受」という言葉がありますが、あれは『華嚴経』の言葉ですけれども、撰取という言葉をつけて、あそこでは「五劫思惟之撰受」と。『大無量寿経』には選択という言葉は使っておりませんね。撰取という言葉とか、撰受という言葉はみな『華嚴経』の言葉です。だいたい菩薩行は何かと言えば、清濁あわせ飲むということでしょう。内外の矛盾を矛盾のままに背負うということです。どつちかを選ぶということではないのです。つまり撰受です。内外そのまま撰受するということは、同時に内外を超えるということです。内外を簡ばないということです。内外を簡ばぬというかたちで内外を超えるのです。そういう精神を具体的なものとしてあらわせば、至誠心ということになるわけです。だいたい至誠心の誠という字は、これは言という字と成る、つまり行為、行業を合わせた字ですから、たとえば真理とは言行一致することだと言葉と、言念と行業が一致すること、古い言葉でいえば言行一致と。毛沢東の『矛盾論』で出てきますが、毛沢東が『矛盾論』で言おうとしていることは、矛盾したものをそのまま引き受けるかということですが、矛盾したものをそのまま引き受ける、そこに道はひらけるんだという言い方でしょう、簡単に言えば、「造反有理」という言葉も出てくるのですが、矛盾するというのは内外の矛盾ですわ。内外の矛盾を、その矛盾を矛盾のままに引き受ける、そういうものを菩薩行というのです。矛盾のままに引き受けるということは、一緒くたにするということではないです。

■ 内自力外他力

問題は『愚禿鈔』二十五対の最後に出てくるのは、それが至誠心積の最後の「内自力外他力」という内外対ですね。自力と他力の内外対、内は自力にして外は他力なりという、この言葉に集約されてくるのです。この言葉に集約されて初めて自利の信心と利他の信心、このときに自利の心と利他の信と。心と信を区別して、「内外・明闇を簡ばず」という言葉で収まるのです、「内間断外無間」のところまでは。

ところが「内自力外他力」だけはちょっと収まらない。そういう言葉で収まらない。だから善導大師自身も、自利の真実と利他の真実は区

別して出すのです。至誠心積の結論として出てくるのです。自利と利他の問題です。自力他力の問題はたんに自力の信、他力の信ということだけではない、自利・利他の問題です。

■ 曇鸞の場合は、自利・利他とは菩薩行の課題

これは言うまでもなく自力・他力を、自利・利他として理解したのは曇鸞大師です。私たちは一般的に自力・他力と言えば、聖道門と浄土門の区別ぐらいにしか思っていないですが、曇鸞大師の場合は、自利・利他というのは菩薩行の課題なのです。自力・他力と言えは行の課題ですが、自利・利他ということになると信心の課題になるわけです。ですから至誠心積の最後に「内自力外他力」とある、このテーマだけはいわゆる善導大師の至誠心積には出てこない問題です。なにも難しく考えることはないのですわ。私たち自身がそうすわ、他力、他力と言っているけどね。他力をわかろうとするのは自力ではないか。他力本願とはなんだろうと言って一生懸命に理解しようとしているのは自力ですわ。そういう問題がもっている至誠心の意味、そういう問題がなぜ至誠心として取り上げられたのか、こういうことが最後の内外対として置かれております。今日はちよつと疲れました。これくらいにしておきますわ。

だから最後の二十五番目の内外対になりますと、どう言っているのでしょうか、善導大師の『観経疏』だけでは理解しきれないものが、やはり親鸞聖人の『愚禿鈔』のもっている一つの大きな問題提起みたいなものがありましたね、『愚禿鈔』には。なんでこんなことまで言わなければならないのか、なんで内外対まで取り出さなければならぬのか。至誠心積というものに、なぜこんなものまで出てくるのかということが、どうしてもこういう親鸞聖人の問題提起というかたちで出てくる部分があるものですから、そう簡単には読みぬけんですわね。だけでも、こういうようにあらためて取り上げられてみますと、私たちが通常いっている他力とか、あるいは自力という言葉がそう安易に使われるものではないということがあらためて私たち自身に問われることだと思えます。今日はちよつと安田先生のところで喋らされたのがずいぶん体力的にはえらかったみたいで、今夜はこれくらいで勘弁してください。

(一九九〇年二月一九日)

第八十講

内自力外他力

(真聖全一・四七八頁)

内自力外他力

(聖典四五八頁)

一

■ 内自力外他力、法然の内外の六対

今回は至誠心再積の内外対の最後の「内自力外他力」と、この内外対についてであります。これは善導大師の至誠心積の中には見当たらない範疇でございますね。もともと内外対というのは、法然上人の至誠心積の中に内外の六対ということが挙げられております。宗祖がこの内外二十五対というような細かい検討を加えられました前提になるものでありますね。これは「外に賢善精進の相を現じ内に虚仮を懐く」

(真聖全一・九六六頁) という言葉に、これ(賢善精進)は外ですね。ですから賢に対して愚、善に対して悪、精進に対して懈怠と。これ(賢・善・精進)は外ですから、内はこれ(愚・悪・懈怠)です。外に賢、内に愚ですから、内愚外賢と。賢愚対・善悪対・精進懈怠対、つまり外に賢善精進という、外に対しての内をあらわすと。外に対しての内と。外対内ですね。で、もう一つは全体をあらわすのに智愚対と。これは法然上人がおそらくは『涅槃経』のご文によって置かれた内外対であろうと思います。で、そこに「内に虚仮を懐く」とありますから、内は虚と仮、これに対して外は実と真。内は虚に対して外は実。内は仮に対して外は真。これで六つ、『選択集』の至誠心六対と呼んでいます。こういうことは教学の仕事ですけれども。

で、問題は賢愚対にあるわけです。『愚禿鈔』の扉のご文ですね。「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」(聖典四三五頁)という、あのお言葉ですね。「内は賢にして外は愚なり」という言葉が、扉のご文、つまり『愚禿鈔』という本の題名を置かれた元は、法然上人の至誠心の六対というものによつて申すまでもないことです。外に対する内、内に対する外を区別し

ているのです。しかし内と外というものを、たんに内外対でなしに、内外対という構造をもっているわけですね。これは何を言っているかと言いますと、要するに法然上人の場合の至誠心六対というのは、「内外不調」ということを言うのです。内外調わずと。つまり至誠心というものは、内外相応を定積とするという、これは教学の言葉ですけれども、内外相応を定積、つまり定義ですわ。こんなのは教学用語ですから覚えていただく方がいいのです。内と外とが調う、一つになるといって、内外相応ということに至誠心、至誠心というものの定積ですわ。至誠心というものの基底ですわ。原理といってもいいのですわ、そういうものだと思います。内外が調うというのが至誠心です。

ですから、ちよつと言葉は忘れましたがね、法然上人のお書きになった言葉ですが、『和語灯録』の中に、「ただ外相の賢愚善悪をばえらばず、内心の邪正迷悟によるべきなり」（『和語灯録』巻二）と。つまり「外に賢善精進の相を現じて、内に虚仮を懐く」という善導の言葉を、
「ただ外相の賢愚善悪をばえらばず、内心の邪正迷悟によるべきなり」と。つまり今日の言葉でいえば精神主義ですわ。外はどうでもいいと、問題は内にあると、内心にあるというのです。ですから「内心の邪正迷悟によるべきなり」と、これは『和語灯録』の言葉ですわ。それから「三心義」という、やはり法然上人のお書きになったといわれているものですが、そこには「ほかには賢善精進の相を現じ、うちには愚悪懈怠の心をいだきて修するところの行業は、日夜十二時にひまなく、これを行ずとも往生をえず、ほかには愚悪懈怠の相を現じ、うちには愚悪懈怠の心には賢善精進のおもひに住してこれを修行するもの、一時一念なりとも、その行むなしからず、かならず往生をう、これを至誠心となづく」（『和語灯録』巻二）と。こういう言葉で至誠心を解釈しているわけです。ですから往生というものは、外はどうでもいいと、問題は内心の純粹さによるんだと、こういうとらえ方ですわ。外相はどうでもいいんだと。問題は内心にあると。それを検討したのが至誠心六対の基本的な考え方です。

ですから内というのは、内なる真理、つまり内在的な真理というものがすべてを決定するわけです。むろんそういう考え方は『観經』そのものの立場から言えば、けつして間違いではないわけです。

■ 内在的な真理をいかに克服するか

だけでも親鸞の内外対から申しますれば、最後の「内自力外他力」という対比は、内なるものを、内在的な真理というものを自力とし、外に他力という概念を据えておりますから、親鸞が言いたいことは自力で自力をこえることができるのかと。つまり内在的な真理というものをいかにして克服するかということが、実は至誠心再積の基本理念であります。自力を捨てることも自力でないかと。つまり内在的な真理というものを超越的な真理へどう転換するか。真理とすること、真理と考えることは誰にでもできるけれども、しかしそういう真理は内在的なもの

のであるかぎり、どれほど深くとも觀念の流転にすぎない。自力を否定する自力はどこまでいっても自力です。自力を突破するということができないということがあるのです。問題は他力ということがいかにして自力の流転をこえることができるかです。これは、親鸞はすでに道綽禪師にそれを見ているのです。ご和讃を見ていただきますと、

三恒河沙の諸仏の 出世のみもとにありしとき

大菩提心おこせども 自力かなわで流転せり

(聖典五〇二頁)

というご和讃があります。これはご承知のように『安樂集』に出てくる言葉を和讃されたものでありますが、三恒河沙の諸仏の歴史、つまりわれわれはそれほど深い自力の流転を繰り返してきたと。いかにしてもその自力を突破することができんということが、ああいう言葉でうたわれているわけです。問題はそういう觀念の流転といわれるようなものを、どこでいかにしてこえるかということが、至誠心再積の基本的な課題でございますね。それが最後に「内自力外他力」という言葉で示された内外対であるといつていいかと思えます。

二

これは話が横へ飛ぶのですが、「信巻」の至心積に、二二六頁の終りのところからが御自積であります。この御自積は至心積の結論でございますね。つまり至誠心というのは、至誠心の至とは限界境位をあらわす言葉です。人間の考えというものの限界です。人間の考えの及ばないところが至です。至りつくというのは人間の及ばないところ、人間の考えの限界です。人間の考えの及ばないところというのはいかにはなんの力もたないということです。そういうところ、至というのはその限界境位をあらわすまことなんです。だから問題は善導大師が至誠心というものを解釈して真実と、至誠という言葉で解釈したということです。至誠というのは人間の世界におけるまことです。人間のまことです。しかし真実と言えは如来のまこと。人間のまことと如来のまことが離接する。離接という言葉を使っているかどうかわかりませんが、離れるということと接するということ。まあ清沢先生は分限といい、曾我先生は分水嶺という言葉を使いますが。そこにおいて初めて如来と出あうところ、同時に人間はどこまでも人間であるということ。如来であるということと同時に、人間であるとい

うことが同時に成り立つ場所。それをあらわすのに一心という言葉为天親菩薩は使われるのです。要するに善導大師が至誠心を真実と解釈する時には、至誠心を真実とおさえる場合には、むしろその至誠心というのは本願の至心にある、本願の至心というものが、善導大師の至誠心を真実と解釈された意味だということをお説きなさるわけですね。

ですから至心積そのものは見ていただければわかりますように、『大経』の勝行段、

ここをもって『大経』に言わく、欲覚・瞋覚・害覚を生ぜず、欲想・瞋想・害想を起さず。色・声・香・味の法に着せず。忍力成就して衆苦を計らず。少欲知足にして、染・恚・痴なし。三昧常寂にして、智慧無碍なり。虚偽諂曲の心あることなし。和顔愛語にして、意を先にして承問す。勇猛精進にして、志願倦きことなし。専ら清白の法を求めて、もって群生を惠利しき。

(聖典二二五頁)

と、これは法蔵菩薩の本願の行です。本願の行には身・口・意の三業の行が述べられております。それで勝行段というのですが、その勝行段のうち今読んだ部分は意業の行です。それから、

三宝を恭敬し師長に奉事しき。大莊嚴をもつて衆行を具足して、もろもろの衆生をして功德成就せしむ、とのたまえりと。

(聖典二二五頁)

これは身業です。これが身の業です。最後に口業が述べられておりますが、口業はここでは引かれておりません。引かれていないところが大事なのです。むしろこれだけの言葉を口業としてとらえているわけです。

で、その次に『如来会』が引かれますが、これも同じ法蔵の勝行段のご文です。『無量寿如来会』のほうがはるかに繊細な表現をとっております。で、その次に「散善義」のご文、至誠心積の文です。

光明寺の和尚云わく、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。何をもつてのゆえに、正しくかの阿弥陀仏因中に菩薩の行を行ぜし時、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えるに由つてなり。

(聖典二二六頁)

と。この場合に聖典二一五頁に「散善義」のご文が出ております。同じご文であります。つまり「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」と。これが『大経』勝行段の意味をあらわしております。一念一刹那も真実であるということ、散善義ではそういう言葉で述べておりますが、その内容は『大経』の勝行段の言葉ですね。「欲覚・瞋覚・害覚を生ぜず、欲想・瞋想・害想を起さず」というような身口意の三業が、『大経』を読んでいただければ全部出ております。

す。

つまりその法蔵の行を至誠心、つまり真実と読んだわけですから。真実の行であると。そうしまして聖典二二六頁には御自釈が置かれておりません。その御自釈は、

しかれば、大聖の真言・宗師の釈義、まことに知りぬ、この心すなわちこれ不可思議・不可称・不可説の一乗大智願海、回向利益他の真実なり。これを「至心」と名づく。 (聖典二二六〜二二七頁)

と。「回向利益他」とありますね。これは全部三心釈を見ていただく時に注意してもらわなければならないのは、三心ごとく回向という言葉を使っております。要するに法然上人と親鸞聖人との違いはこの回向にあります。基本的には「謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり」という言葉が『教行信証』全体の枠組みです。教も行も信も証も回向なのです。

■ 法然は不回向、親鸞は如来回向と

法然上人は不回向と言われました。しかしその不回向というのは如来回向ということなのです。法然が不回向ということをつたのを親鸞はとらえて、如来回向とおさえられた。けれども教学は違ってきますわね、どうしても。不回向を立てんから。まあそれはよろしゅうございます。けれどもここでも回向利益他と。これもこの次に出てきますが、自利・利他という言葉が出てきます。法然上人には自利・利他という概念はないのです。その自利・利他ということがいたかったのです。利他の信心だと。利他円満の妙位をさとりという。だから自利・利他ということと回向ということは切っても切れん問題なのです。まあいずれこの次に出てくるだろうと思います。

■ 一乗大智願海の回向

ここでは「不可思議・不可称・不可説の一乗大智願海、回向利益他の真実なり」と。つまり至心というのは「すなわちこれ不可思議・不可称・不可説の一乗大智願海」である。一乗大智願海の回向なのです。

三

■ 真実釈

そして真実釈が出てきます。これは明らかに善導大師が至誠心を真実と訳した、その真実の中身を言っているわけです。真実論です。その

真実とは何かと言うと、

『涅槃経』に言わく、実諦は一道清浄にして二あることなきなり。「真実」というは、すなわちこれ如来なり。如来はすなわちこれ真実なり。真実はすなわちこれ虚空なり。虚空はすなわちこれ真実なり。真実はすなわちこれ仏性なり。仏性はすなわちこれ真実なり、と。

(聖典二七頁)

そして「『釈』に」と、これは「散善義」のことです。

「不簡内外明闇」と云えり。「内外」とは、「内」はすなわちこれ出世なり、「外」はすなわちこれ世間なり。「明闇」とは、「明」はすなわちこれ出世なり、「闇」はすなわちこれ世間なり。また「明」はすなわち智明なり、「闇」はすなわち無明なり。(同頁)

と。こういう言葉が、次に出てくる『涅槃経』のご文を親鸞聖人が「散善義」の「不簡内外明闇」という言葉に重ねて自釈されたものであります。で、問題は至心ということ。「一乗大智願海」といわれていることです。ご承知のように一乗海というのは「行巻」の結論です。これはご承知ですが、「行巻」というのは名号釈が前提にあります。「大行」とは、すなわち無碍光如来の名を称するなり(聖典一五七頁)と。真実の行です。その真実の行がいかなる世界を開くかと言えば、一乗海を開くのです。

■ 仏弟子の自覚を開く

「信巻」になって真実の信心が何を開くかと言えば、仏弟子の自覚を開くのです。ですから仏弟子釈です。三心一心問答に続いて、信心の成就を説かれるのは真の仏弟子釈です。その一乗海というのは大行の成就です。仏の名号というのが、仏の名を称すれば何が開けるかと言え一乗海が開けると。これは「行巻」を大きく分けますと、六字釈と一乗海釈ですね。「一乗」は大乗なり。大乗は仏乘なり(聖典一九六頁)と。そして御自釈がずっと続いて、同じ『涅槃経』がここに引かれております。

『涅槃経』(聖行品)に言わく、善男子、実諦は名づけて大乘と曰う。大乘にあらざるは実諦と名づけず。善男子、実諦はこれ仏の所説なり、魔の所説にあらず。もしこれ魔説は仏説にあざれば、実諦と名づけず。善男子、実諦は一道清浄にして、二あることなきなり。

(聖典一九七頁)

と。そして「師子吼品」のほうには、

我「一切衆生悉有仏性」と説くなり。一切衆生ことごとく一乗あり。無明覆えるをもつてのゆえに、見ることを得ることあたわず、と。

已上

また言わく、いかんがひとする、一切衆生ごとごとく一乗なるがゆえに。

(同頁)

と、一乗ということです。一乗海、これが一乗海積のポイントですね。名号というものがどんな世界を開くかと言えば、一乗海を開くということでしょう。一乗海の確信ですわ。一乗海というのは今日の言葉でいいますと共同体です。仏教の昔からの表現で言えば僧伽です。一乗というのが浄土本願真実の行が開く世界、名号が開く世界、まあ曇鸞大師は一乗という言葉を使わずに一味といっていますわね。

■ 一味、一乗は平等の本質

一味といっても一乗といっても、これが平等という観念の本質でしょう。われわれは平等平等と言っているが、平等というものの本質は仏教では一乗と、あるいは一味と。一味平等。一味平等は何かと言えば、一切衆生をして、一切衆生をみな一道に帰せしむると。この頃の言葉でいいますと、社会という言葉を使いますね。社会とか共同体という言葉もいろいろとごちゃごちゃになっておりますが、同じ社会といっても、組織としての社会ではないのです。組織としての共同体ではない。

僧伽というものは、僧伽は求道心の世界です。「共発金剛志 横超断四流」(帰三宝偈・聖典一四六頁)の世界。つまりなにかわれわれは国家というものをすぐ否定したがりますけどもね、国家を否定して教団を立てても一緒のことやないかね、それなら。国家でもない社会でもない、真の共同体というものが僧伽だと、僕はそう思う。これは組織ではない。組織を超えている。社会という言葉でも言い当てられないような気がするのですがね。なにか人類の志願において一道を歩むものの世界というものが一乗海という、そういうものが一乗海といわれるゆえんだと思う。

ですから、至誠心というのは一乗海の真実なのです。一乗海というものが生まれ出る根拠でしょう。一乗海の原理です。ですから法然上人の至誠心六対というのは、「ただ外相の賢愚善悪をばえらばず、内心の邪正迷悟によるべきなり」(『和語灯録』)という言い方は、結局は至誠心を回復しようとしているのです。至誠心の回復を求めるなら内外対なんていらぬのです。善導大師が至誠心を真実と訳したのは、内外ともに無用ということです。内外ともに超えるのです。内外を一挙に超えるような地平を開こうというのが善導大師の至誠心積でしょう。至誠心を回復するための至誠心積ではない。でなければ、自力を超えるということはいえない。観念の流転を破ることはできない。観念の流転を破るといことは、言い換えれば真理は現実だということやろ。現実に基づくれば、われわれの観念はこっぴ微塵になる。こっぴ微塵になること以外に真実はない。観念というものは自己を立てようとするものです。だから観念は無限に流転していくものです。ちよつと休みましようか。

四

『涅槃經』では真諦という言い方をせずに実諦、これは『涅槃經』の独特の真理論です。これは困るのですがね、これまで二十五対というものを検討してきましたが、二十五対の一番最初に出てくるのは外道と仏教との対比でしょう。ところが外道と真宗というのは最も近いのです。それで困るのです。われわれは国家神道はだめや、お祭りはだめやというてぼろくそにいつているけれども、向こうからみると坊さんがやっていることは一緒ですよ。同じことをやっている。屁理屈つけていつているだけの話で、法事やいつたつてお祭りやないか。おもしろいことに親鸞聖人は、信心のことを長生不死の神方と言っている。これはおそらく曇鸞です。曇鸞に『註論』というのがある。ふつうは『論註』と呼ぶのですが、『論註』でなしに『註論』と親鸞は呼んだりします。還相回向の願文は「『註論』に頭れたり」（聖典二八四頁）。

「『論の註』を披くべし」（同頁）と。それで註論・論註論です。どっちが正しいかと。註論・論註論と昔からよく言うのです。ところが親鸞は「正信偈」の中に「天親菩薩論註解」という言葉を置いている。「天親菩薩の『論』、註解して」（聖典二〇六頁）と。註解という言葉がおもしろいわ。置かれている場所がおもしろいやないの。「三藏流支授淨教 焚焼仙經帰楽邦」と書いて「天親菩薩論註解」です。つまり道教に迷った事実があるのです。で、「正信偈」のほうでは「焚焼仙經」やけど、ご和讃のほうでは「四論の講説さしおきて」（聖典四九一頁）やろ。外には外道をあらわし内に自らの信仰の基盤をとっぱらったということやろ。三論宗の人ですから、四論の講説さしおきてと。さしおく（闕）という字はかんぬき（門）という字の意味です。つまり蔵に入れてかんぬきをかけて出さないようにしてしまったということです。で、四論の講説は蔵にしまつて仙經は焼き捨てたということです。あの人は潔癖だったのでしょうね。潔癖性や。潔癖性の人は非常に気の小さい人です。わしだったら、もつたないから売るわ。仙經は焼いたけど、『論註』の中身は仙經です。何で註解したかと言ったら、仙經で註解したのです。こういうことが大事なのです。

■ 曇鸞の『註論』

おそらく道教に迷うということがなかったら、『浄土論』に着眼せんのでしょうか。ところが『高僧伝』を見たら、もらつたのは『観經』になつている。しかし親鸞は、あれは『観經』とは受け取っていないね。「焚焼仙經帰楽邦 天親菩薩論註解」と書いているから『観經』をもら

ったのではない、『浄土論』をもちたんやといっている。これが大事なところですよ。で、もちたたらね、今日私、この本をもちたけれども、わしはこれ、註解しないでですよ。いただいたものですから、読むことは読むけれども、これは大谷大学の余科の一年の時の哲学の先生だったか、その先生が夏休みに何を讀んだかと言われて、「大蔵經を讀みました」と言ったら、黙ってわしの顔を見て、「しまいまで讀みましたか」と言われて、「しまいまで讀みました」と言ったら、「それならいいのです」と。しかし「どんな本であろうと、その本を讀む時に、食いさしにしてはならない」ということを言われました。書いた人の気持ちになれば最後まで読む、それが本に対する礼儀や言われました。いまだにその言葉だけを知っている。とにかくおもしろくなくても最後まで読む。まことにおもしろくない時はしんどいけどもね。しかしやはり読むのは書いた人に対する礼儀です。読む礼儀はわかる。しかし註解までしませんで。註解ということは自分が書くのと同じ意味です。もういっぺん、自分で書き直すということやろ。それを書き直したのをとらえて『註論』と親鸞は呼んだ。それにしても註解しても読むというのは、これは道教に迷ったということがかえってその註解によって生きてくるんだ。迷わなければ『浄土論』を註解しないでしよう、おそらく。まあもちたつてもありがとうと言つて、どつかに積んでおくわい。

しかし道教に迷ったおかげというものはあるのです。そのおかげは何かと言えば道教に求めた長生不死、長生きです。しかし人間の長生きがほんとうの長生きなのか。いくら長生きしておつても死ぬ時は一緒やがね。しかしほんとうの長生きとは何か、それを「長生不死の神方」と親鸞は呼んでゐるわけやろう。臓器移植して長生きしても、それがほんとうの長生きになるのかね。あれがいのちを得る道かね。これは宗門人の課題ですよ。ほんとうのいのちを与えることになるのか。ほんとうのいのちというのがわからないままに長生きさせるのがいのちやと現代人は思つてゐるのでしょう。

■ いのちの深さを語るのが寿

いのちというものは時間の長さで計れるものではない。いのちの深さで計れるものがいのちです。いのちの深さを語るのが寿という言葉です。「無量寿」という。そのいのちとは何かと言えば、いのちの感動です。その感動を失うのを衰というのです。衰えというのです。年をとつていったら感動がなくなるのです。何を見てもフーンと言つて、年寄りの冷や水と言つて、何を見てもいのちに感動がもてなくなる。だけれどね、小さい子どもを見てごらんさい。僕は孫が好きだから、孫を見ておつて一番嬉しいのは何かと言つたら、何見ても感動しているわ。年寄りは何をやつても感動しやへん。今この本もろたようなものや。あまり感動しやへん。これは天人の五衰の一つや。まあ怒らんといてや、読みますけん。

だから感動というものはいのちに出あわなければ、いのちの感動はないのです。感動といたらいのちのちの響きです。交響です。つまり簡単に言ったら出あいだわ。われわれが求めているのは人に出あうことです。法を求めているというけどもね、僕の生涯なんか考えても人にあつて人を超えてきたのです。人にあつて人を超えるということを求めたのです。つまりどうしても超えられん人を求めてきたのです。最後に出あつたのが安田理深です。どうにも超えられん。で、超えられんことがわかったら、出あつたこと自体に満足できるのです。だから超えられん人を求めているのです。変な話やけども。話は横つちよへいつてしまったけれども、まあちよつと一服しますわ。

五

内外対の最後のところですが、親鸞は「信巻」で「不簡内外明闇」という言葉を『涅槃経』の明闇という言葉に重ねるのです。

『涅槃経』に言わく、「闇」はすなわち世間なり、「明」はすなわち出世なり。

(聖典二二七頁)

という、この言葉に重ねるのです。「不簡内外明闇」という至誠心積の結積の一文をこれに合わせるわけです。つまり至誠心積における内外対の結論はここにあると。つまり『涅槃経』です。それで「内外」とは、「内」はすなわちこれ出世なり、「外」はすなわちこれ世間なり(同頁)。つまり『涅槃経』をもつてくるわけです。すると出世と世間という言葉になる。内は出世です、出世というのは坊さんということ。出世間道、つまり仏道です。仏道とは聖道門です。聖道のことです。われわれは聖道といたら馬鹿にするけれども、そうじゃないのです。仏教の正統は聖道にある。つまり簡単に言えば菩薩道です。

僕は知らなかったのですが、梶山さんの『輪廻の思想』という、あの人がどこかで話されたものを本にしているのです。あれを読んでおもしろいことを教えてもらいました。それは何かと言えば、菩薩という概念は大乗仏教以来の概念なのです。では小乗仏教の中で菩薩というのはなかったかと言えば、あつたのです。

■ 小乗教での菩薩は凡夫

小乗教の中での菩薩というのは、世俗の人という意味です。居士の意味です。小乗教における仏弟子というのは声聞と縁覚です。菩薩というのは凡夫のことです。世俗において仏法を聞く人、つまり優婆塞・優婆夷です。むしろそれは仏教教団の中では疎外されておつたのです。

おもしろい話で、お釈迦さまが亡くなる時に阿難尊者が、お釈迦さまが亡くなったら葬式をどうしようと言って尋ねたのです。そうしたらお釈迦さんが、出家者が葬式することはならんと言われた。出家者がおるのは精舎、つまり道場です。で、私が死んだら八人の王さまと在家の人たちが寄って私の葬式をするだろうと言われた。するとそのとおりになった。八人の王さまと在家の人がきて、みんなそれぞれお釈迦さまのお骨をもって地方へ帰っていったと。その後建てたのが塔婆、つまりストウパー、墓です。中国へきて卒塔婆になったわけですね。

で、その墓の前でおまつりをしたのは全部在家の人です、つまり菩薩といわれる人々です。それでお釈迦さまのお弟子さんたちは一切顔を出さなかった。ところがお墓の前でお花を飾ったり、店屋を出して踊ったりしているうちに、そっちのほうも力もってきたのです。それで坊さんの聖者なんて何の力もたなくなってしまうたのです。だからわれわれは菩薩と言ったら、声聞・縁覚・菩薩といって、菩薩のほうから疎外された人々です。その人たちのほうが中心になってきた。

だからここでは「内」はすなわち「これ出世なり」と書いているのは、「出世」というのは出家者です。「外」はすなわち「これ世間なり」。世間というのはわれわれの社会的現実だろう。そしてそれを不簡というのですから、出家者も在俗の人も簡ばないというのですから、それが至誠心だと。それが真実なんだと。不簡という言葉ですから、簡ぶという字ですけど、この簡の場合は選択という意味ではない、簡択という意味です。簡の場合は区別するという意味です。鑑別しないという。だいたい善導大師の三心積というのが『観経疏』の中心でしょう。「散善義」の中の約三分の一を費やしているのが、善導大師の三心積です。

■ 古今楷定の眼目は三心積

それほど善導は三心積に非常に重い意味を見いだしたのです。これが大事なことや。だから『観経疏』自体は「古今楷定」といわれるけれども、古今楷定の眼目は三心積です。

聖道門と浄土門というものを区別したのは道綽です。「正信偈」では「道綽決聖道難証 唯明浄土可通入」（聖典二〇六頁）と書いてあります。これは『安樂集』の言葉ですね。「道綽、聖道の証しがたきことを決して、ただ浄土の通入すべきことを明かす」（同頁）と書いてあるけどね。やはり「聖道難証」だろう、証しがたしと。証しがたいから方便として浄土門を開くという意味です。やはり浄土門は方便の意味しかもたないのです。聖道を証することは容易でないと。それではどうすればいいかというと、方便としての浄土門があるぞというわけです。やはり主眼は聖道門にある、聖道のさとりにある。ところが善導大師になりますと、これがひっくり返るのです。定散自力をして本願に帰入

せしめんというのが、『観経』解釈の基本でしょう。だいたい『観経』十六の観想というものは、ことごとく諸師は定善とみたのです。善導大師だけが定散二善を区別したのです。つまり十六の観想ことごとく定善観と『観経』を読んだ場合は、『観経』というものは聖道門への方便です。聖道の方便として説かれている。聖道のさとりを開くための浄土莊嚴の観想という意味しかもたない。ところが善導大師になりますと、『観経』の最後のところに得益分というのがあります。得益というのは利益を得るという意味です。その最後のところでどう言っているかと言えば、定善観・散善観と説いてきた十六の観想は、

上よりこのかた定散両門の益を説くといえども、仏の本願の意を望まんに、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあり、と。

(聖典三五〇頁)

と、これが『観経疏』の結論ですわ。定散両門ことごとく「一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあり」と、こう読んだのです。これが『観経』の本意であると。つまりそう読んでみると『観経』十六の観想ことごとく聖道の教えがひっくり返るのです。むしろ聖道の教えが方便になる。聖道門が、一代仏教がことごとく方便の教となる。つまりひっくり返るのです。それが古今楷定でしょう。それを親鸞は「善導独明仏正意」と「正信偈」であらわした。仏の正意を明らかにするというのは、仏教の本道は浄土門にありと。むしろ聖道門が方便だと。それが古今楷定でしょう。

ですから古今楷定のポイントになった三心積はどこに置いてあるかといったら、定善観が終わって散善観に入ったところに置かれる。『観経』で言えば上品上生者の一番最初に出てくる。

仏、阿難および韋提希に告げたまわく、「上品上生」というは、もし衆生ありて、かの国に生まれんと願すれば、三種の心を発してすなわち往生す。何等をか三つとする。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向発願心なり。三心を具すれば、必ずかの国に生ず。また三種の衆生ありて、当に往生を得べし。

(聖典一二二頁)

となっているでしょう。

■ 定善十三観の観想を通して三心が見えてきた

この「三心を具すれば、必ずかの国に生ず」と。定善十三観というのは観想です。定善十三観の観想を通して何が見えてきたかと言えば、三心が見えてきた。至誠心と深心と回向発願心。これが浄土往生のポイントであると。ところが善導はここで「この三心、また定善の義を通摂す」（聖典三二二頁）と言っているのです。定善観だけでもないし散善観だけでもない、定散二善に通ずると。つまり、あらゆる宗教的行業

の原理であるとみたわけです。定散二善に通ずるということは自力にも通ずるということですが、三心というものは、他力だけのものではない、自力にも通ずる。これはおもしろいでしょう。自力に通ずるといふのは、自力が駄目だということではない。自力にも通ずる。たとえば今問題にしている内外対というのは「内自力外他力」やろ。「内自力外他力」というものは主体的に言えば疑惑ということですが。内は自力で外は他力というのやから、疑惑です。罪福信。仏智疑惑です。仏力を疑うということですが。だから聖道門にも浄土門にも通ずるわね。これはおもしろい話です。自力にも他力にも通ずる。自力他力に通ずるところに三心の重さがあるのですよ。たんに自力を否定しているのではない。
だから、

定散諸機各別の 自力の三心ひるがえし

如来利他の信心に 通入せんとねがうべし

(聖典四八六

頁)

と書いているやろ。これは親鸞聖人のご和讃です。自力の三心というのが『観経』の三心ですわ。『観経』の三心は諸機各別の三心ということですが。至誠心といつてもみんなそれぞれ違うのです、この至誠心は。百人おれば百人違う。だから『御文』の中に「十人は十人ながら、百人は百人ながら」という言葉が何回も出てくるでしょう。あれはそれを言つとるのですよ。自力の信心というのは十人は十人ながらの信心、百人は百人ながらの信心。至誠心・深心・回向発願心といつても、それぞれみな違う、バラバラ。だから一心ではない、諸機各別だから。諸機各別ということは経験によつて違うということですが。一人ひとりの経験に立っているということですが。一心とは何かと言えば如来の経験に立つということやろ。如来の経験というのは法蔵の経験です。だけでも『観経』は自力の三心ということが大事なのです。

■ 利他通入の一心

「如来利他の信心に 通入せんとねがうべし」と。通入ということをついでいるのが、つまり利他通入の一心をついでいるのが「化身土巻」ですわ。『観経』の場合は「化身土巻」ですわ。

諸機の三心は自力各別にして利他の一心にあらず。如来の異の方便、欣慕浄土の善根なり。これはこの経の意なり。すなわちこれ「頭」の義なり。「彰」といふは、如来の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢す。

(聖典三三二頁)

とある。利他通入という言葉が出てくる。これは「正信偈」の場合は道綽禪師のところの「唯明浄土可通入」という、あの通入ですよ。あの通入を受けているわけです。方便通入です。

■ 顕彰隠密

だからここに顕の義に対して彰、顕彰という言葉です。顕彰隠密という場合は機につく選びです。人間の心を問題にするときには顕彰隠密です。信心があらわれるか隠れるか、みな衆生の信心に属する場合には顕彰隠密を使います。善導大師はむしろこの論理を使っている。しかし法然上人は善導の機の部分を捨ててしまうのです。法の部分だけをとる。それで廃立になる。選択廃立になる。選択廃立は法につくのです。顕彰隠密は信心につくのです。だからここで顕といわずに彰の義といっているのです。「彰」というのは、如来の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢す」と。つまり定散二善に通ずる三心の中に利他通入の一心を、つまり言い換えれば如来の弘願が芽生えていると。聖道門の中に浄土門が芽を出している。彰というのはそういう芽を吹くという意味です。枯れ草の中に青い草がちらちら見えるのが彰です。ちらちら見えるということです。

これは何を言っているかと言えば、『観経』というのはご承知のように第十九願です。第十九願の三心は至心・発願・欲生でしょう。その場合の至心を条件づけているのは「發菩提心、修諸功德」（聖典一八頁）ということです。諸の功德を体として至心が成り立つ。十八願の至心は名号を体としているのです。十九願は修諸功德を体としているのです。なんぞええことなかったら信心しやせんのです。病気が治るとか金が儲かるとか名誉が与えられるとか、そういうものがなかったら至心にならないのです。金が儲かるなら目の色を変えるやろ。あれを至心というのです。至心の体は修諸功德です。諸の功德を修するということにある。同じ功德でも諸功德です。清浄功德ではない、諸功德です。もろもろの功德です。功德というものは努力して得られたものだけが功德なのです。努力して得られないものは功德とはいわない。少なくとも仏教では功德と呼んではいません。宝くじが当たったといつても、そんなことは功德じゃない。それは神さまの功德です。仏法の功德とはいわない。功德は人間が自ら努力して得たものだけを功德というのです。だから諸功德なのです。もろもろの功德です。その人その人の功德です。私にとって功德であるものが、家内にとって功德でないということがあるでね。それは諸功德です。同一念仏無別道故というでしょう。眷属功德をあらわす、これはおもしろいね。眷属といったらそんなものです。私の功德が家内の功德になる、家内の功德が私の功德になる。わしに今あるのは孫がくることだけです。これは家内の功德でもあるし、私の功德でもある。そういう功德は半々と違うんやで。諸功德は半々かもわからない。けど同一の念仏、同一の功德というのは、いくらたくさん同一の功德であっても、一人ひとりが全てをうけるのです。家内は私が孫のことをいいますとね、「じじ馬鹿」というのですけどもね、「じじ馬鹿じじ馬鹿」いいもって、ほんとうは家内が孫がくるのを楽しみにしているのです。同一念仏無別道故です。どっちも喜んでいる。

六

つまり十九願の三心というものは、至心・発願・欲生です。ところが『観経』は至誠心・深心・回向発願心です。至心は至誠心、欲生は回向発願心、回向心でしょう。発願は深心というわけにはいかん。十九願文では本願の三心は至心・発願・欲生だけでも、『観経』の場合は至誠心と回向発願心、これは至心と欲生にあたる。衆生における本願の現実というのは至心と欲生です。これは十九願も二十願も十八願も変わらない。変わっていくのは発願・回向・信樂です。それは如来の至心と欲生心が衆生に引証せられていく過程です。衆生の魂に深く侵入してくる過程です。それが発願・回向・信樂でしょう。至心・欲生は変わらない。十九願・二十願・十八願ことごとく至心・欲生です。我が国に生まれんと欲えと。我が国に生まれんと欲えという如来の叫びに、どこまで応えるかが発願・回向・信樂でしょう。だからおかしいのです。十九願が『観経』をあらわす願文だところいわれるけども、三心ではあわないところがある。十九願には深心というのはないのです。それはないですわね、定善とか散善には深いか浅いかというのではありません。そうでしょう。つまり深い心というのは、すでに本願の心を持っているんやろ。善導は、深心は深く信ずる心なりと読み替える。「深心は深信の心なり」と。定善とか散善に深いか浅いもない、ただ善業があるだけです。深い心、つまり深い心というのは信ずる心です。信ずる心が一番深い心やろ。それは十九願にはない心です。なんで深い浅いがないかといえ、十九願を読んでごらん下さい。「心を至し願を發して我が国に生まれんと欲わん。寿終わる時に臨んで、たとい大衆と圍繞してその人の前に現ぜずんば、正覚を取らじ」(聖典二八頁)です。死ぬときに仏さまが出てきてくれなければ往生できないという、そんな心というのは浅いわね。一番深い心は地獄に落ちても後悔せんという心でしょう。だけどその深心が出てきているのでしよう、すでに。たとえて言えば曾我先生あたりは、二種深信こそ真宗の信心だといわれますが、それがもう『観経』に出ているのでしよう。本来なら『大経』に出なければならぬ心が、『観経』に出ている。つまり十九願で包めないような心が『観経』に顔を出している。それが利他通入の一心を彰すと。親鸞は「一心を演暢す」と。「如来の弘願を彰す」とみたのです。その如来の弘願というのは「利他通入の一心」であると。すると今度は利他の問題が出てくるのです。だから「内自力外他力」という言葉をもって、至誠心に内外対を置いたということは、この次の自利利他の問題、真実に二種ありと。真実に二種ないのが真実です。真実に二種ありといった途端に、浄土の法門における真理論というものが自利利

他の問題として展開してくるのですわ。

■ 自力の中に他力が見えている

「内自力外他力」というのは言い換えれば利他通入の一心、言葉を変えて言えば、自力の中に他力というものが見えているということとを言い当てようとしているのです。それが至誠心において見ることができるといふことをいおうとしている、ということだけ申し上げておきましょう。今日はこれくらいで勘弁してください。

質疑

問い 一つだけ質問。内外対の問題は初めから二十願の問題をとらえているのか、それとも二十五対の中にターニングポイントみたいなのがあつて転換しているのか、どうなのですか。

藤元 僕は耳が半分聞こえないのでとんちんかんな返事をするかもわかりませんが、二十願というものがずっとこの二十五対だけでなしに、『愚禿鈔』の下巻は善導大師の三心釈の再釈ですが、この下巻を一貫して二十願の立場の課題であるというふうに受け取っていた方がいいと思います。

問い そうしますと善導大師の「これ必ず不可なり」ということが、先生の講義の中では「不可以少善根」（聖典二二九頁）という『阿弥陀経』の不可ということと呼応すると言われたのですけども、『愚禿鈔』の下巻の三心釈の基盤とみていいわけですか。

藤元 いいです。だいたい三経というけども三経を区別して言ったのは親鸞で、区別したと言ったら語弊があるが、むしろ『大経』というものに三経の全体を包んだのですわ。しかしそれまでは三経通申論といまして、『観経』も『小経』も『大経』もみな一緒ですから。だいたい三願転入ということをいうけれども、三願の一つひとつの位置づけを親鸞はあたえて、そして最終的に三願転入の問題は何かと言えば、難思議往生でしょう。難思議往生というものは十八願の真実の証とあってあります、十八願というものは立場としてはないです。あるのは二十願の自覚態でしかない。二十願の自覚として十八願があるのであって、だからそれを三願転入といわれると、すぐ私たちは十九願・二十願・十八願というふうを考えやすいのですが、そういうふうを考えますと親鸞の課題とした、今日は私はいかに内在的な真理というものを超

越的な真理に転換するかという、そのこと一つが、つまり二十願というもので十九願と十八願をおさえようとしているのであって、十八願と十九願とを対応化しているのではない。これは僕は善導だと思いますが、親鸞はむしろ二十願というところから十八願と十九願とを自覚態としておさえようとしているというふうに思っているのです。

問い つまり二十願の自覚を成り立たせるものそのものが十八願というわけですね。

藤元 そうです。しかしそれは自分がその立場に立つことではないのです。逆なのです。後はお勉強してください。

(一九九〇年三月二十三日)

凡就^{ソツテ}心有^ニ二種^ノ三心^一

一者^{ニハ}自利^ノ三心^一 二者^{ニハ}利他^ノ三信^{ナリ}

又有^リ二種^ノ往生^一

一者^一即往生 二者^二便往生

竊^{ヒソカニ}按^{ズレ}『觀經』三心往生^一者、是則^レ諸機自力各別之三心也。為^メ歸^{セシメンガ}二^ニ『大經』三信^一也、勸^{ススメ}ヒタリ^{イウシテ}二^ニ誘^ヲ諸機^ヲ欲^ク使^{シメント}通^ニ入^セ三信^一也。三信者、斯則^{コレチ}金剛真心^ノ、不可思議信心海也。亦即往生者、斯則^{コレチ}難思議往生、真報土也。便往生者、即是^{コレチ}諸機各別業因果成土、胎宮・辺地・懈慢界・双樹林下往生、亦難思往生也。応^{ナリト}レ^シ知^ル

(真聖全一・四七八〜四七九頁)

おおよそ心について二種の三心あり。

一には自利の三心、二には利他の三信なり。

また二種の往生あり。

一は即往生、二は便往生なり。

ひそかに『觀經』の三心往生を案ずれば、これすなわち諸機自力各別の三心なり、『大經』の三信に歸せしめんがためなり、諸機を勧誘して三信に通入せしめんと欲うなり。

三信とは、これすなわち金剛の真心・不可思議の信心海なり。

また即往生とは、これすなわち難思議往生、真の報土なり。

便往生とは、すなわちこれ諸機各別の業因果成の土なり、胎宮・辺地・懈慢界・双樹林下往生なり、また難思往生なりと、知るべしと。

(聖典四五八〜四五九頁)

今日はいささかたばこを吸い過ぎまして声がまともに出ないようではありますが、今回は至誠心の再積の五番の相対を、長い間かかったのですが、これで一応終えたことにして、次にいきます。

■ 『愚禿鈔』の下巻は三心積の再検討

いよいよ最後の一段に入るわけでありませう。この『愚禿鈔』の下巻は繰り返し申しておりますように、善導大師の『観経』の三心積の再検討が課題であります。それは三心積でございますから、至誠心・深心・回向発願心と次第に細かく再検討を加えられまして、そして再び至誠心積で結ばれておるわけでありませう。至誠心積から出発して、そして至誠心で終わる。で、その至誠心積の再積は五番の相対という、五つの相対をもつて示されておるわけでありませうが、このことはいわゆる善導大師の三心積のたんなる意図を超えて、親鸞の独自の三心積というものが五番の相対に示されているとみていいわけですね。むろんこの五番の相対自体が、善導大師の「三心弁定」というものをとおしていることとはいうまでもないのでありますが、こういう至誠心というところに三心積の結論をお示しになっていることは、われわれとしてはよほど注意しておかねばならないわけです。

■ 善導の三心積の中心課題は二種深信、宗祖は三心積の結論を至誠心にみる

と申しますのは、善導大師の三心積の中心の課題は申すまでもなく二種深信ということにあります。つまり深心積ですね。ところが宗祖はむしろ三心積の結論を至誠心においておられる、至誠心というところに重点をおいておられるということがあるわけです。善導大師の三心積のポイントが深心積にあることは、すでに曾我先生によって明確に指摘されました。

まあ真宗の聖典のなかでは、深心積、つまり二種深信というものを基底において述べられたものが、ご承知の『歎異抄』でございますね。この『歎異抄』というものが、とくに近代真宗教学というものの根底に大きく提起されてまいりましたのは、やはり曾我先生の『歎異抄聴記』というものであろうかと思えます。そういう意味では近代教学といわれるものを代表するのは、やはり曾我先生の教学といっても過言ではないと思います。ただし、その『歎異抄』自体が、これは古くからいわれていることでありますが、『歎異抄』と『観経』というものの関係ですね。『観経』の眼目は二種深信にあるということはむろんのことではありますが、親鸞聖人の場合は必ずしも『観経』が真実の教で

はない。ご承知のように『教行信証』のうえでいえば、どこまでも真実の教は『大無量寿経』にありということでございます。つまり『教行信証』による真実教たるゆえんは『大無量寿経』にあると。『歎異抄』というものはやはり『観経』というものがベースになっているということがあります。『観経』は三部経のうえから申しますれば要門と呼ばれますね。要（かなめ）の門であります。あくまで要であって、念仏の要をあらわすという意味で重要な意味をもつわけです。ただし、それは方便の教として位置づけられておりまして、真実の教としては位置づけられていない。ですから、なにか『歎異抄』というものが真宗の信心の全貌をあらわすものだ、あれがすべてであるという見方は、私は問題があるかと思っております。

■ 演暢利他通入之一心

『観経』が方便の教えといわれるゆえんは「利他通入の一心を演暢す」（聖典三三頁）と、利他通入の一心をあらわすと、これが親鸞聖人の『観経』に対する見方でございますね。ただし利他通入です。通入という言葉は申すまでもなく、道綽禪師の『安樂集』に出てまいりますね。「正信偈」では「唯明浄土可通入」とありますね。「ただ浄土の通入すべきことを明かす」（聖典二〇六頁）と。ですからその場合の通入という言葉を受けて、むしろ言葉を取り上げて、善導の『観経疏』というものを利他通入の一心をあらわすと、宗祖は読まれたわけでありませぬ。当然、浄土門の展開、聖道・浄土の決判を課題とした道綽の通入という概念と、善導が利他通入といわれるのとは、必ずしも同じ概念をいつているわけではありません。善導大師の場合はいくまで利他通入の一心ということでありませぬ。で、その利他通入の一心をおさえれば二種深信と。つまり深心積ですね。

二

ところが宗祖は至誠心積を結積としておられる。三心積の結積として至誠心積をおいておられる。これが五番の相対というもので示される『愚禿鈔』の独特の、つまり宗祖にとつての真実の信心というものを至誠心積にまでかえされるといふところの意味があるわけでありませぬ。そのことが『愚禿鈔』の最後に「おおよそ心に」、心ココロではないですね、この場合は心ココロです。「おおよそ心について二種の三心あり」といわれているでしょう。ご承知のように、『観経』に説かれているのは定散二善の行ですね。定善示観縁、定善をあらわすのは止観です。

散善は顕行です。つまり観と行というものが顕示せられたのが『観経』の内容です。ですから『観経』が説いているのは行です。心を説いたものではない、行を説いたものです、基本は。

ところが定善十三観を終わった途端に「三心」という言葉がいきなり出てまいります。

仏、阿難および韋提希に告げたまわく、「上品上生」というのは、もし衆生ありて、かの国に生まれんと願すれば、三種の心を発してすなわち往生す。何等をか三つとする。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向発願心なり。三心を具すれば、必ずかの国に生ず。

(聖典一一二頁)

と、こういう言葉が出てくるわけです。定善十三観は、定善の行を説いて浄土往生を勧めたもうたものです。にもかかわらず、いきなりここに三心という言葉が出てくるのです。三心を具する。心という問題がいきなり出てまいります。本来ならば行を説いた、定散二善の行を説く『観経』のなかに、心こころというものが、つまり心しんというものが問題になるはずがない。ですから、ふつうにこの三心を読みますと、散善顕行縁の心を三心としてあらわした、行についた心として理解するわけです。いかなる心をもって善を修するかと、こういうわけですね。

■ 三心弁定

ところが善導大師はここで、「信巻」に、

また云わく、「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って正因とすることを明かす。

(聖典二四〇二五頁)

と引用されておりますが、『観経』が定散二善を正因として説いたにもかかわらず、善導は「三心を弁定してもって正因とすることを明かす」と、こう言うのです。

すなわちそれ二つあり。一つには、世尊機に随いて益を顕すこと、意密にして知り難し、

(聖典二二五頁)

と。ですから『観経』を読んでおるかぎりには、なんでこんなところに三心が出てきたのか、「意密にして知り難し、仏自ら問いて自ら徴したまうにあらずは、解を得るに由なきを明かす」。この場合の解は理解ということですから。つまり三心がいきなりこんなところで説かれたのには仏の密意があると。「仏自ら問いて自ら徴したまうにあらずは」つまり理解ができません、読めんということですから。なんで三心弁定ということがこんなところに出てくるのかということですから。説かれているのは行です。行が説かれているのになんで心が出てきたのか。

で、その問題を受けて、「おおよそ心について二種の三心あり」というのが、この『愚禿鈔』の問題提起であります。三心弁定というのは、

ですから諸師にとっては、この三心というのは定善散善についての三心です。行についての心です。

■ 仏の密意

しかし善導はそうは読まなかった、仏の密意だと。言ってしまうえば定散二善を捨てるために説かれた心、三心だと。定散二善というのは具体的に言えば諸善万行を意味します。

臨終現前の願により 釈迦は諸善をことごとく

観経一部にあらわして 定散諸機をすすめけり

(聖典四八四頁)

ですから定散二善というのは万行諸善、その万行諸善を廃のために説かれたというのは、この三心という言葉が出とるからだと、こうみるのです。そうするとこの三心釈がいかに大きな意味をもったものかということがわかるでしょう。

善導大師の『観経疏』を「古今楷定」といいます。古今楷定というのは『観経』の読み方の古今楷定ではない。『観経』の読み方の改革ではない。一代仏教を革命するような意味をもっているのが古今楷定ということ。善導大師の『観経』の解釈です。ですから善導大師の『観経』解釈が古今楷定といわれるゆえんは、あるいは「正信偈」には「善導独明仏正意」といわれます。「善導独り仏の正意を明かす」といわれるのは、この三心釈によるのです。諸善、つまり定散二善は廃のために説かれている。捨てるために説かれているのです。その捨てるために説かれたということを示すのが三心釈なのです。

三心釈というのが行についての心であるというのならば、至誠心とか回向発願心についてならわかる。しかし、深心という言葉だけはわからない、深心というのは深い心です。ですから善導大師は深心を「深信の心なり」と読むでしょう。深く信ずる心だと。だいたい定善・散善は行ですから、行に深いとか浅いはありません。深いというのは心についてです。心の底を抜いたのが深いのです。心に立ったら深いということは言えないのです。深い心を深く信ずる心だと言っているのは心の底を抜いていると。人間の心を破っているという意味です。ヒューマニズムの底を破っているという意味。至誠心とか回向発願心はまだヒューマニズムの立場でもある。人間の心において至誠であり、人間の心において回向するのですわ。

■ 心の底を破った心を深心という

ですけども深心というのはそうはいかん。心が深いのでないのです。心の底を破ったところの心を深心という。だから深心と言ったときには自分の心というわけではない。自分を捨てたところで開かれてくる心を深心と呼んでいる。ですから「意密にして知り難し、仏自ら問いて

自ら徴したまうにあらざは、解を得るに由なきを明かす」と、こういうことが三心弁定の意味として示されているわけです。人間ではわからない。ですから「心について」と。行について明かされた『観経』のなかに心について、つまり行に付属した心ではないのです、三心というのは。

■ 行を捨てしめる心をあらわすのが三心釈

行に付属した心ではない。むしろ行を廃する、捨てしめるような心をあらわすのが三心釈です。で、これが「二つに、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」（聖典二五頁）と言つてあることのゆえんですわ。その三心を「心について二種の三心あり」と、こう言うとするわけですね。

で、そもそも『観経』に説かれる三心というのは、『観経』そのものはご承知のように、これは十九願、親鸞聖人の教学で三願に配当した場合は、『観経』は十九願の三心をあらわすのです。十九願の心です。十九願の心というよりも十九願の意です。ところが十九願の三心というのは至心・発願・欲生なのです。

たとい我、仏を得んに、十方衆生、菩提心を発し、もろもろの功德を修して、心を至し願を發して我が国に生まれんと欲わん。寿終わる時に臨んで、たとい大衆と圍繞してその人の前に現ぜずんば、正覺を取らじ。
（聖典十八頁）

と。この場合は至心・発願・欲生です。至誠心・深心・回向発願心とは言っていない。そうすると『観経』の三心と十九願の三心と違う。

■ 現其人前が十九願の三心の意味

十九願の三心というのは現其人前の願、臨終現前の願とも呼ばれるし、来迎引接の願とも呼ばれる。現其人前ということが十九願の三心というものの意味です。臨終現前ということは寿終わらん時です。つまりいのちの限界です。いのちの限界境位、人間の限界境位をあらわす。それは臨終でしょう。いのち終わる時、人間の心の限界です。その時にその人の前に現われる、現前すると。それが十九願の三心の証拠です。至心発願欲生の保証です。

つまり別の言葉でいえば、臨終現前というのは自力無効ということですから万善諸行というものが否定されるときです。万善諸行が否定されるときに、万善諸行の否定を支えるのが現其人前の願でしょう。人間は自分を否定するなんていうけれども、否定しきれないのです。仏が現れるということがなかったら否定できやせん。自己否定なんて自分でやれるわけではないのです。自分でやる否定も自分の力でしよう。ほんとうに否定ができるということは現其人前ということがないこととできんということとです。仏があつてはじめて絶望できるのです。仏がなかつ

たら絶望するなんてことはできっこない。まして自己否定なんてことはできはしない。自力無効なんてことはケロッとしていえるわけじゃない。自力無効といえるのは現其人前ということがあっていえるのです、我が力及ばずということが。

『歎異抄』で親鸞は「娑婆の縁つきて、ちからなくしておわるときに」（聖典六三〇頁）とっているでしょう、「ちからなくしておわるとき」、その「ちからなくしておわる」という言葉が安らかさをあらわすのです。安んじて死ぬるときに虚空をつかんで力をこめて死ぬのですわ。「ちからなくしておわる」というあの言葉ほど大らかに死を包んでいる言葉はないでしょう。僕はいろんな人の死に出会ってまいりました。死に顔というのは、ほんとうに安んじて死んだというのは美しいものです。美しい死に顔、僕の出会った先生方のなかで一番美しい顔というのは大河内先生です。これはまあじつにきれいな死に顔やった。なんか大河内先生の死に顔を見たときに「ちからなくしておわるときに、かの土へはまいるべきなり」という、あの言葉を思い起こしました。「かの土へはまいるべきなり」という大きな安心に支えられて、力なくして終えるんだなということを、あのときほど実感したことはないね。まあいいけど。臨終現前ということがもっているのは別の言葉でいえば、『歎異抄』の言葉でいえばそういう言葉なのです。

■ 深心は人間の心の底を破った心

ですから先ほどいった深心、これは人間の心の底を破った心、ヒューマニズムの底を抜いたような心です。この深心という言葉には第十八願にふれた、第十八願を覗いている、第十八願に接した心が深心という言葉に見えるのです。だから十九願のなかに、すでに十九願をこえたような心が見える、これが菩提心ですね。「発菩提心」と言っている。十九願のなかに十九願より大きなものが包まれているという意味です。それをあらわすのが深心という言葉です。深い心、これを善導大師が「深信の心」だと、深く信ずる心だと。ですから当然それは二種に分けられます、法の深信と機の深信に。機の深信というのは人間に絶望しきった言葉だろう。

「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」と信ず。（聖典二五頁）

と。親鸞は「深く自身を信ず」（深信自身）（聖典四四〇頁）とっているけれど、僕はこれは凄まじい言葉だと思っただけです。自分が救われんということ信じろというが、信じられるかね。それが信じられるのは法の深信がそこに覗いているからです。安んじて地獄に堕ちても後悔せずといえる世界が見えてくるのです。だから親鸞は「心について二種の三心あり」という、一見とつびょうしもない言葉が、なんでこんな言葉が出てきたんかいなという言葉が出てくる。ちよつと休もうか。

三

もう少しいきましようか。この「心について二種の三心あり」と。ここでは行というものに対して、行についての心ではなくて、心の独立を明かそうとしているわけですね。そして「一には自利の三心」、これは『観経』の三心です。自利というものは諸機各別という意味です。諸機各別の利です。一人ひとりということですね。百人おたら百人の自利です。ですから定散諸機各別の「自力の三心ひるがえし」（聖典四八六頁）といってあるでしょう。それに対して「二には利他の三心なり」とある。これが問題なのです。「利他の三心」というのは、ここに信心の信を使っているのは限られた使い方なのです。ふつうなら自利の三心と利他の三心といってもいいのです。自利に對する利他というならば、これはどっちも三心です。自利の三心、利他の三心と、こういうべきところです。

■ 利他の三信

ところが親鸞は三信といって、信心の信という字を使っている。これは『愚禿鈔』でもこしかないですね、こういう表現をしているのは、三信という言葉を使ったのは。

で、従来の『愚禿鈔』の解釈は、利他の三信というのは『大経』の三心、自利の三心は『観経』の三心と。それがその次に出てきます。「ひそかに『観経』の三心往生を案ずれば」、この場合は『観経』の三心をいっている。その次に「諸機自力各別の三心なり、『大経』の三信」と。こちらは「『大経』の三信」といってありますから、利他の三信といえ、ほとんどの解釈は『大経』の三心だと、こういうふう

に読まれてきました。しかし親鸞がこういう「利他の三信」、信心の信の字を使う例は他には見当たりません。たった一つあるのは三不三信の三信です。つまり、ここで「『大経』の三信」という言い方であらわそうとしているのは、「信巻」の『論註』の言葉、二二三頁から二二四頁にわたる三不信の問題ですね。「正信偈」には「三不三信誨慙」と。これは道綽禪師のお仕事にしていますが、もとは『論註』の如実修行相応の三心です。如実修行相応の三心が、この三心弁定の引文の前に置かれています。いうまでもなく親鸞聖人の「信巻」の三心の問題は三心一心問答です。論主の我一心と本願三心との問答です。これは問答といいますが、内容は字訓釈と仏意釈ですね。問いが示されているのは「承知のように、二二三頁の御自釈の最初に、

もしは行・もしは信、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまうところにあらざることあることなし。因なくして他の因のあ

るにはあらざるなりと。知るべし。

(聖典二二三頁)

という言葉が前提に置かれます。

これは申すまでもなく無因論・他因論の否定です。無因論・他因論の否定が意味しているのは自業自得ということです。仏教で法という場合にはダルマですね。法という場合は因果の法です。浄土往生の因果をあらわすと。浄土往生の因果をあらわすということは業因果です。宿業ということを行います。宿業というのは業因果・業縁ですね。業因・業縁・業報です。つまり行為、業という場合は「造作の義」ですから、造り作す。造作という場合は行動ではありません。造作というのは行為といっている場合、行為といっている場合は意思をおして行行為ということ。意思、人間の意思です。この場合の意思というと厳密に言いますと、この思は「役^{スレワモツテ}、心^{ココロ}為^{ナシ}業^ノ」(心を役するをもって業と為す)(成唯識論卷三)ですね。意志の志のほうは、心を使役しませんからね。思^{オモヒ}といっているのは心を使うのです。心が何かを使うのではない。心を使うものです。その意思を通したものがはじめて造作の義をあらわす。ですから人間の業の本質は、思い、意思にある。行為にあるのではない。意思をおした行為がはじめて業といわれるのです。しようとしてしたこと。ですから、しようとしたことには必ず報い、報酬という意味があります。行為に報酬があるということは、自分のしたことの結果は自分が受けるといことです。自作に他受なく他作に自受なし。つまり自業自得です。今日の言葉でいえば責任ということですね。存在の責任です。存在することの責任です。

■ 人間の存在とは存在の責任を背負った存在

だから人間の存在というものは、つねに存在の責任を背負った存在やということです。その責任を果たしていくのでしよう、業を果たすという言い方は。だから自業自得という場合は、たとえば神さまや仏さまに救われるということはないのです。仏さまに救われるということは。仏さまを信ずる心に救われるのです。

■ 仏を信ずる心に救われる

仏さまに救われるのではない、仏を信ずる心が救うのです。そうでなければ法とはいえない。仏に救われるのなら他因論です。それなら他因論です。「他の因のあるにはあらざるなり」と。因がないのではない、因がないとはいわん。因果がないのであれば無因論です。これも外道です。無因論も他因論も外道です。では他力は何をいおうとするのかと言えは、回向ということを行います。「清浄願心の回向成就したまうところにあらざることなし」と。

で、その回向というのは本願の回向ですから、そこで如来の本願の三心の字訓釈が示されるわけです。これが第一問答です。第二問答は二

二四頁の後ろから三行目に「また問う」とあるでしょう。第二問答は仏意釈と呼ばれてきました。これは高倉教学の読み方です。蓮如は第一問答を第一問答釈というのです。仏意釈のほうを第二問答釈というのです。どっちも問答釈です。問答そのものを第一・第二という表現で蓮如がいうのは、第一問答をさらに推したのが第二問答やと。問答そのものが字訓釈とか仏意釈という問題のテーマの違いをあらわしているのではないと。問うているのは一つしかない。第一問答をとおして、さらに第二問答が展開するのが、蓮如の三心一心問答のとらえ方です。つまり要するにこの二つの問答をとおして、親鸞は本願の三心が論主の一心だと、こういうことをいいたいわけです。

四

ですから三心釈をとおして、

このゆえに論主建めに「我一心」と言えり。また「如彼名義欲如実修行相応故」と言えり。

(聖典三六頁)

とあるでしょう。有名な「真実信心必具名号」の文です。ここに「このゆえに論主建めに「我一心」と言えり」。そして「また「如彼名義欲如実修行相応故」と言えり」とあります。この「如彼名義欲如実修行相応故」というのは、先ほど見ていただきました二二三頁の『論註』の文です。『論註』の文の最後は、

「如実修行相応」と名づく。このゆえに論主建めに「我一心」と言えり、と。

(聖典二四頁)

「我一心」と言えり」という、この『論註』の言葉の結論が三心釈をとおして、二五六頁の「論主建言我一心」の文に言葉が結ばれるわけです。ずっと一貫して三心一心問答というのは、善導の三心釈をとおして親鸞が『大経』の三心、本願の三心と論主の一心との三心一心問答というかたちを取りますが、その全体が『論註』の讃嘆門の内容なのです。だから三心一心問答というのは、親鸞がはじめて『観経』の三心釈をとおして本願の三心と論主の一心との問答という形式によって回向の行信を示そうとしたものでありますが、すでに三心一心問答の原形は『論註』にあるのです。それを示すのが二二三頁の『論註』の文です。如実修行相応ということですが、

■ 曇鸞は讃嘆門に重点を置く

これはご承知のように『浄土論』では、つまり天親菩薩は『浄土論』の中心を観察門に置いたのです。二十九種の莊嚴を説いたのですから。

ところが曇鸞は觀察門ではなく讚嘆門に置くのです。中心が移動しているのです。天親菩薩の我一心の重点は浄土觀察にあります、毘婆舍那です、觀察というではありません。觀察というのは弥陀の本願をいただいた自分の心を觀察したのですよ。そこに二十九種の浄土莊嚴が感動をもって述べられているのです。莊嚴功德成就という感動をもって述べられています。ところがそれを受けた曇鸞はむしろ讚嘆門に重点を置いたわけです。これは「起觀生信章」のテーマですけども、そんなことをいつたら時間がないですから置いておきますが、

『論の註』に曰わく、「かの如來の名を稱し、かの如來の光明智相のごとく、かの名義のごとく、実のごとく修行し相応せんと欲うがゆえに」といえりと。
(聖典二二三頁)

この言葉は『論』の文です。聖典一三八頁の「起觀生信章」の文です。

いかなるか讚嘆する。口業をして讚嘆したまいき。かの如來の名を稱し、かの如來の光明智相のごとく、かの名義のごとく、実のごとく修行し相応せんと欲うがゆえなり。
(聖典一三八頁)

とあるでしょう。このご文です。このご文を解釈したのが、その次に、

「稱彼如來名」とは、いわく無碍光如來の名を稱するなり。「如彼如來光明智相」とは、仏の光明はこれ智慧の相なり。この光明、十方世界を照らすに障碍あることなし。よく十方衆生の無明の黒闇を除く。日月珠光のただ室穴の中の闇を破するがごときにはあらざるなり。

(聖典二二三頁)

と。「室穴」というのは部屋の中とか穴の中です。部屋の中とか穴の中とは自分の心の中だけが明るくなることです、心の中だけが明るくなることです。つまり自利です。心の中が明るくなるのであったら、それは尽十方無碍光如來の光明智相ではないのです。心なんてちっとも明るくなりません、いくら仏法を聞いても。心の中が明るくなったという人を私は聞いたことがない。もしそういう人がいたとしても私は信用しません。心の中が明るくなったというのは禅宗の僧侶がいうだけの話です。真宗の念仏者にはそんなものはないのです。自分の心の中が明るくなったという、それならそれは室穴の中の闇を破っただけの話です。

■ 室穴の中の闇を破るがごときにはあらざるなり

それなら利他の信心とはいえんわね。「室穴の中の闇を破るがごときにはあらざるなり」というのは、自分の心は救われなければならないけれども人は救われていると。部屋の中は暗いけれど外は夜が明けてきているということがわかったということやる。室穴の中の闇というものが破られるのであれば、「いそぎ浄土へもまいりたくそうらわんには、煩惱のなきやらんと、あやしくそうらいなまし」(聖典六三〇頁)。煩惱をもつ

ているかぎり、己れの心が明るくなるなんてことはありやしません。無有出離之縁です。しかし無有出離之縁を恐れんということは、私の心は暗いけれど、地獄に落ちるかもわからないけれども、地獄に落ちても後悔せんというのは、それを利他の信心と言っているのでしょうか。室穴の中の闇じゃないと。室穴の中の闇を破する光じゃないと。地獄に落ちてもかまわんといえる心やろ。そういうものをあらわすのが「十方世界を照らすに障碍あることなし。よく十方衆生の無明の黒闇を除く」（聖典二二三頁）という言葉です。僕は十方衆生という言葉について、安田先生もそういうことをおっしゃっているけれども、十方衆生は私のことやと言っていますが、私はそう思わん。十方衆生というのは私だけのことではない、十方衆生というのは皆さん方のことです。あらゆる人は救われる。十方衆生の無明の闇を除くのであって、我が無明の闇を除くとはどこにも書いていない。

ですから、

称名憶念あれども、無明なお存して所願を満てざるはいかんとならば、実のごとく修行せざると、名義と相応せざるに由るがゆえなり。

（聖典二二三～二二四頁）

と。そして不如実修行と名義不相応が出てくるのです。称念ということは仏の名を称え、仏の本願を憶念することです。憶念称名です。名号を称し本願を憶念すると。しかるに念仏を称えても、本願を憶念しても、もつと簡単に言えば聖典を読んでも無明なお存して所願を満てざるはいかんと、問い返したのでしょうか。問い返してみたら如実修行相応せざると、名義と相応せざるに由るがゆえなりと。相応できないということです。答えがおもしろいわね。どう答えているかというと、

（聖典二二四頁）

いかんが不如実修行と名義不相応とする。いわく如来はこれ実相の身なり、これ物の為の身なりと知らざるなり。と、こういつてあるのです。如来は衆生の実相身やろ。衆生そのものとなつていてということやろ。「無明なお存して所願を満てざるはいかん」と言っている、そのものになつていてということやろ。すると無明なお存しているということが如来の身でしょうか。無明といえは言葉を変えれば、迷っているということやろ。汝とともに迷っているということやろ。迷いそのものです。衆生そのものとなつた身です。衆生そのものになろうとしたのが如実修行。如実修行というのは教学のうえから言えば菩薩の十地の修行です。菩薩の十地を如実修行というのです。菩薩の修行と言ったら仏になろうとしたのと違うのです。衆生になろうとしたのです。声聞や縁覚というのは、つまり二乗は仏になろうとする、菩薩は衆生になろうとするのでしよう。

これは有名な火かてんかてんの譬えというのが「善巧撰化章」、つまりは巧方便回向ということであらわすのに引かれます。『論註』の回向名義釈、これはご存知だろうと思います。

おおよそ回向の名義を釈せば、謂わく己が所集の一切の功德をもって、一切衆生に施与して、共に仏道に向かえしめたまうなりと。巧方便は、謂わく菩薩願ずらく、「己が智慧の火をもって、一切衆生の煩惱の草木を焼かんと。もし一衆生として成仏せざるべからば、我仏に作らじ」と。しかるに衆生未だことごとく成仏せざるに、菩薩すでに自ら成仏せんは、譬えば火なま 聴念の反かてんして、一切の草木を

聴歴の反かてんんで、焼きて尽くさしめんと欲するに、草木未だ尽きざるに、火すでに尽きんがごとし。その身を後にして、身を先にするをもつてのゆえに、方便と名づく。この中に方便と言うは、謂わく作願して一切衆生を撰取して、共に同じくかの安樂仏国に生ぜしむ。かの仏国は、すなわちこれ畢竟成仏の道路、無上の方便なり。

(聖典二九三頁)

と。これが有名な火の譬喩です。そこに「その身を後にして、身を先にする」という、これは中国の古典に出てくる言葉です。「その身を後」にすると最後身です。一切衆生がことごとく仏になった後で、私も仏になろうというのが、「身を後」にすることです。ところがその願いをおこした途端に、あにはからんや、自分が救われておったと。こういうのが身を後にして身を先にするという意味です。つまり利他の願心が、菩提心をおこした途端におこした身がすでに仏になっておったという、こういう巧方便回向の内容として説かれているのが火の譬喩です。自分が救われるのを先にしたのではない。自分が救われることを先にするのが声聞でしょう。菩薩は身を後にするのです。身を後にする願心、その願心をおこした途端に、あにはからんや、すでに成仏しておったというのです。その願心が自らを仏にせしめたということです。

だから如来はこれ実相の身なり。如来は我となりたもうた身である。それを知らないということだろう。物の為の身というのが方便の身です。まあそこはいいです。

その次に「三種の不相応あり」(聖典二四頁)と、三不信が説かれるのです。いずれにしても如実修行相応ということは、如実というのは真如一実ということですから。衆生そのものとなるということです。まあ相応という言葉には『雑集論』(『大乘阿毘達磨雜集論』)などを見ますと、不相離とか和合とかね、聚集とか五つか六つか相応の意味が説かれますが、相応という言葉では一実という言葉であらわされます。一如真実ということですから。そのものとなる。そこに「三種の不相応あり」と、三不信が説かれるのです。三不信は言うまでもなく不淳心・不一心・不相続心です。で、「この三句展転して相成ず」(聖典二四頁)とあるでしょう。「三句展転相成」と。この言葉もなかなか味わいの

ある言葉ですね。三心といっても三つの心があるわけではない、要は一つだと。一心だと。つまりこの場合は決定心です。問題はこの三心を『愚禿鈔』では、「利他の三信」と読んでいます。つまり「利他の三信」というのは、本願の三心というのではないのです。本願の三心でなく本願成就の三心をいつているのです。そこに自利の三心と利他の三信と。わざわざ親鸞が「利他の三信」と言ったことの意味がある。願成就の文の意味からいえば一念の内容です。今日で終わろうと思ったのですが、これでは終われません、来月には終わりますしうかね。長い間、迷惑かけました。じゃあ今日はこれで終わりますしう。

(一九九〇年四月二十四日)

凡就^{ソツテ}心^ニ有^リ二種^ノ三心^ニ

一者^{ニハ}自利^ノ三心^ニ 二者^{ニハ}利他^ノ三信^{ナリ}

又有^リ二種^ノ往生^ニ

一者^ニ即往生^ニ 二者^ニ便往生^ニ

竊^{ヒカニズレ}按^ニ『觀經』三心往生^ヲ者、是則諸機自力各別之三心也。為^メ歸^{センメンガ} 二 『大經』三信^ニ也、勸^{ススメ}二誘^{イウシテヒデタリ} 諸機^ヲ欲^{オモフ}レ使^{シメント} 三 通^セ入^セ三信^ニ也。三信者、斯則金剛真心、不可思議信心海也。亦即往生者、斯則難思議往生、真報土也。便往生者、即是諸機各別業因果成土、胎宮・辺地・懈慢界・双樹林下往生^{ナリ}、亦難思往生^也。應^{シトル}レ知^ル

(真聖全一・四七八〜四七九頁)

おおよそ心について二種の三心あり。

一には自利の三心、二には利他の三信なり。

また二種の往生あり。

一は即往生、二は便往生なり。

ひそかに『觀經』の三心往生を案ずれば、これすなわち諸機自力各別の三心なり、『大經』の三信に歸せしめんがためなり、諸機を勧誘して三信に通入せしめんと欲うなり。

三信とは、これすなわち金剛の真心・不可思議の信心海なり。

また即往生とは、これすなわち難思議往生、真の報土なり。

便往生とは、すなわちこれ諸機各別の業因果成の土なり、胎宮・辺地・懈慢界・双樹林下往生なり、また難思往生なりと、知るべしと。

(聖典四五八〜四五九頁)

■ 三心と三信

前回は『愚禿鈔』の最後の、二種の三心ということについて、ごく大ざっぱな概要だけ申し上げたのでありますが、そこに「心について二種の三心あり」というテーマが立てられているわけです。そして、往生については『観経』の三心往生という言葉がございます。また、自利の三心は『観経』の三心、利他の三信は『大経』の三信というふうに述べてあります。これはふつう『大経』の三心といふので、ほとんどの場合、利他の三信は『大経』の三心というふうに読んでおられます。これは自利の場合は三心を「さんじん」と濁って、利他の場合は「さんしん」と濁らずに読むように、延べ書きのほうにはわざわざルビが打ってありますが、別にこれは親鸞聖人のご指示ではございませんので、教学の伝統的な読み方として、自利の場合は三心（さんじん）、利他の場合は三信（さんしん）というふうになっているだけのことです。まあ、その違いをことさらに示すために、濁って読む場合と濁らずに読ませるといふふうなことでありますから、それほど重要に考へんでもいいわけですが、ただ自利の三心といふ心と、利他の三信といふ字を使われた場合は、どちらも本願の三心をいつているわけではない。十九願の場合はご承知のように至心・発願・欲生です。『観経』にあてられる十九願の本願の三心は至心・発願・欲生です。十八願の場合は至心・信樂・欲生の三心です。ですから今ここで自利の三心とか利他の三信といわれているのは本願の三心をいつているのではない。ここに『観経』の三心往生とある三心は、至誠心・深心・回向発願心の三心であります。それから利他の三信はこれは前回に指摘しましたように、曇鸞大師の如実修行相應の三心であります。

これは「信卷」のはじめに引文される『論』の文、『浄土論註』の言葉ですね、

「かの如来の名を称し、かの如来の光明智相のごとく、かの名義のごとく、実のごとく修行し相應せんと欲うがゆえに」といえりと。

（聖典二二三頁）

と、こういう言葉で示されておりますが、『浄土論』の場合は言うまでもなく、『無量寿経優婆塞舍願生偈』という天親菩薩の論を『浄土論』と名づけるのは、天親菩薩の『願生偈』が、五念門を述べられた『願生偈』の内容が五念の行をあらわしているということであり、その五念というのは礼拝と讃嘆と作願と觀察と回向と。そして、解義分に展開する五念門の中で、特に天親菩薩は觀察門、二十九種の莊嚴、浄土莊嚴というもの、莊嚴功德成就と、浄土莊嚴の觀察ということが天親菩薩の場合は中心に置かれているわけです。

■ 功德とははたらきをもった莊嚴

浄土の莊嚴というのは功德莊嚴ですね。功德莊嚴というのは、はたらくということです。功德というのは、はたらきをもっている莊嚴です。

ただきれいに飾られているというだけでなしに、その莊嚴がはたらきを成就したものだ。

ですからそれが、『論註』には「観行体相章」という一章が設けられています。観というのが行なので。仏教で言えば止観の行といいますが、観察というものがとくに行としての意味をもつわけです。つまり宗教的实践と言えば運動することが実践のように思われていますが、あれは社会的実践であっても宗教的实践であるとはいえない。ほんとうの意味での実践というのは、仏教では止観というのが伝統的な実践の意味をあらわす言葉です。ですから「観行体相章」という一文が設けられています。その浄土の莊嚴を観察すると。浄土の莊嚴を観察するということが仏道、つまり自利利他の行を示現するものだ。自利利他という言葉が、これは菩薩道を代表するもの、菩薩の行の体相は何かと言えば自利利他の行ということ、自利利他を満足するということです。自利利他を示現することが浄土の二十九種の莊嚴の意味です。で、「観行体相章」には「自利利他を示現すというは」（真聖全一・三三六頁）と説明されています。

ところが天親菩薩の場合は、それゆえに観察門というところが中心が置かれるのですが、それを承けた曇鸞にとつては、つまりそれを承けたというのが『論註』という意味です。承けるということが大事なのです。昔から「註論・論註論」という、これは昔から教学のテーゼにあるのです。註論か論註かという、「註論・論註論」という、「註論」というもの、この違いですね。同じものだけれども違う。同じものなら書く必要はない。註論というのは、あくまで天親菩薩の論を承けた曇鸞の事業ということです。事業は一つでも天親の造論の意味も、註解した曇鸞の意味も、共に仏道を明らかにすることにおいては一つなのです。しかし一つだったらまるつきり一緒かと言えば、そうはいかん。これは親鸞が『教行信証』の中に、『論註』の言葉を引くのに「論に曰わく」と言っている場合と、はっきり「註論に曰わく」という、あるいは「論の註に曰わく」という言葉であらわしている場合と区別があります。『論註』の言葉を「論に曰わく」と言った場合は、『浄土論』の言葉と変わらないということです。しかし「註論に曰わく」という場合は違うということです。それは気をつけて読まなくてははいかんです。

■ 天親は観察門、曇鸞は讚嘆門

その違いはどこで出てくるかと言えば、天親菩薩は観察門を中心に造論されている。しかしそれを承けた曇鸞は讚嘆門に中心が移るのです。つまり視点が変わってきているのです。移ってきているのです。

五念門全体が何を述べようとしたかということについては、天親菩薩は、

かの国に生まれんと願ずることを示現するがゆえなり。

（聖典一三八頁）

と。『浄土論』の願偈大意をあらわす言葉がそうなっているのです。

論じていわく、(第一・願偈大意)この願偈は何の義をか明かす。かの安楽世界を觀じて、阿弥陀如来を見たてまつり、かの国に生まれんと願ずることを示現するがゆえなり。

(同頁)

と、そこに「かの安楽世界を觀じて」とあるでしょう。この願偈の全体の意味は二十九種の莊嚴を觀ずると。觀行です、觀察門を中心に置いたという意味ですね。「かの安楽世界を觀じて、阿弥陀如来を見たてまつり」ですね。浄土を觀察するということは仏を見るという、つまり見仏の經驗なのです。

■ 阿弥陀如来とは今日の如来を見いだす

浄土を觀ることによって仏を見ると。見の場合は見いだすという意味です。浄土を觀察することによって阿弥陀如来を見いだすと。阿弥陀如来というのは今日の如来を見いだすということです。そしてどうなるんだと。すると「かの国に生まれんと願ずることを示現する」んだと。「かの国に生まれんと願ずることを示現する」、示すんだと。かの国に生まれんことを示現するのでないのです。「かの国に生まれんと願ずること」を示現する。願生心を示現するということです。願生心とは何かということを示す。問題は仏を見ることはあくまで、阿弥陀如来は縁です。阿弥陀如来を見ることによって示現せられるもの、それは願生心なんだと。仏を見ることによって、それで終わりではないのです。

■ 浄土願生の心を見いださしめる

仏を見るのが私たちの心に浄土願生の心、浄土願生の意図・意味、私たちの人生に浄土願生の意味を見いださしめるということです。それが『浄土論』の觀察門に中心を置くゆえんです。繰り返すようにすけれども、曇鸞は觀察門に中心を置いたのではない、讚嘆門に中心を置いた。つまり、讚嘆というところに願生心をみたのです。願生心の示現を讚嘆門においたのです。

二

■ 礼拝門

それで、まず礼拝門は何かと言えば、「いかなるか礼拝。身業をして、阿弥陀如来・応・正遍知を礼拝したまいき。かの国に生ぜん意をな

「欲如実修行相応」(聖典一三八頁)と、これが礼拝です。それから讚嘆の場合は「実のごとく修行し相応せんと欲うがゆえなり」(同頁)、「欲如実修行相応」です。で、作願門は「欲如実修行奢摩他」。奢摩他というのは止観の止です。寂静です。「実のごとく奢摩他を修行せんと欲うがゆえに」(同頁)。觀察門は何かと言うと、「実のごとく毘婆舍那を修行せんと欲うがゆえなり」(同頁)。ここもずっと一貫して如実修行相応ということが基本にあるのです。如実修行相応ということが『浄土論』一卷、『浄土論』五念門の行を明らかにせんとするところですが、その如実修行相応の中でも、曇鸞は特に讚嘆門の中の如実修行相応を重視するわけです。で、その讚嘆は何かと言えば「称彼如来名」でしょう。二二三頁の引文は『論註』の文ですが、この場合は「『論の註』に曰わく」とはつきり言っています。

「称彼如来名」とは、いわく無碍光如来の名を称するなり。「如彼如来光明智相」とは、仏の光明はこれ智慧の相なり。この光明、十方世界を照らすに障碍あることなし。(聖典二二三頁)

と。十方世界と。尽十方無碍光如来ですから、尽十方無碍光如来、これは讚嘆門の『論註』の言葉の中に尽十方無碍光如来ということであらわして……。

おもしろい言い方がしてあるのです。

若言一仏主領三千大千世界、是声聞論中説。若言諸仏遍領十方無量無辺世界、是大乗論中説。

(若し一仏三千大千世界を主領すと言うは、是れ声聞論の中の説なり。若し諸仏遍く十方無量無辺世界を領すと言うは、是れ大乘論の中の説なり)

(真聖全一・二八三頁)

と、こう言っているのです。わざわざことわっているのです。

■ 小乗は一仏主領の国、大乘は諸仏遍領の国

一仏主領の国は小乗論の説、小乗の説なりと、大乘の仏説は諸仏遍領の国ですね。小乗でいう国は一仏主領の国だと。一仏主領といえは戦前の天皇です。一人の仏が主領する国です。まあ民族主義国家というものだろうね。諸仏遍領の世界を大乘論の国という、諸仏遍領というのは一人ひとりがその世界の中心であるということです。どんな世界でも一人ひとりがその世界の責任を負うということです。それを遍領というのです。つまり、お客さんじゃないということです。それが大乘論の国家だと。だから僕は小乗論で言えば、天皇制というのが一番的確だと思っております。天皇制をぼろくそに言うが、逆に言う私たちの頃の天皇の世界というのは、お国のために戦争に行ったのですが、お国の

ために戦争に行くのは自分の国ではないのです。お国です。あれは天皇の国です。私の国のために行つたわけではない。だから、いざということになつたら逃げ出すわ。そうかと言って天皇をぼろかすに言うけど、ごころうさんなことやで。ほんとうに自分が自分の国に責任をもてるのか。これは戦後の民主主義国家というのは、そういうことだと思つてすね。一人ひとりが日本の国に責任をもつことだろうと思うのですが、なかなかもてないでしょう。もたにやいかんけど、しんどうてもてないのです。あほらしくなつてくる。私は裁判をやつて、つくづくそう思つた。民主主義というのは自分で全責任をもたんならんでしよう。全責任をもつということは、人に文句言えんということやろ、言いかえれば。なんでもかんでも権利の主張ができないということやろ。権利の反対概念というのは責任をもつということやろ。そんなしんどいことかなわんわ。こういうこともよほど考えんならんね。仏教は諸仏遍領の世界です。一人ひとりがその世界の責任をもつということです。

だから「無碍光如来の名を称する」と言つたら、その無碍光如来、つまり、いま言つた諸仏遍領の世界に生きるといふことです。自分がその座の責任をもつということ。責任をもつて生きる世界、だから「十方衆生の無明の黒闇を除く」と言つてあるけど、

日月珠光のただ室穴の中の闇を破るがごときにはあらざるなり。

(聖典二二三頁)

と、わざわざ断つているのですわ。

■ 「室穴の中の闇」とは自己の内面

「日月珠光のただ室穴の中の闇を破るがごときにはあらざるなり」と。「室穴の中の闇」とは、部屋の中とか穴の中ということです。つまり自己の内面です、自分の心の中だけが明るくなつたということとは違ふと。さとりというものはそんなものやろ、自分の心の中を明るくすることやろ。そんなものではないぞと、室穴の中の闇を破るといふものでない。私の迷いを破るようなものではないということやろ。私の中の闇が晴れて浄土にいくと、安心するということと違ふと。十方世界を照らすということと室穴の中の闇を破るといふことは同じことではない。「十方世界を照らすに障碍あることなし」と、そのことと「室穴の中の闇を破る」ということは違ふと。「室穴の中の闇を破る」といふような、自分の心だけが安心するということやない。自分は地獄へ落ちても後悔せんといふことがいえるかということ。自分の内面のさとりを要求せんということやろ。十方世界が明るいとすることは部屋の中が暗いということやで。安田先生はよく雨戸を開けてみる、夜は明けていると言われたけど、わしは逆やと思ふ。夜が明けていると家の中は暗いわ。光といつたらそんなものです。自分の家の中まで明るくなる必要はない。それが十方世界が、夜が明けているといふ証拠やろ。安田先生は朝寝ぼやつたのです。私は朝

早いから外が明るいのをよく知っているんや、家の中が真つ暗でも。あなた方どうですかね、家の中までお日さんが照らさなければ、目が覚めんのと違うかね。そうではない、外は明るい、しかし内は暗い。しかし内が暗くても心配ないわね。外が明るかったら。それを言っているのでしょうか。「室穴の中の闇を破るがごときにはあらざるなり」と。自分の心の中まで明るくしようなんて思っても、それはいくらやってもあかんです。

三

それで、

しかるに称名憶念あれども、無明なお存して所願を満てざるはいかんとならば、実のごとく修行せざると、名義と相応せざるに由るがゆえなり。
(聖典二二三〜二四頁)

と。不如実修行と名義不相応と二つの理由があげられる。こういうことはおもしろいですね。不如実修行と名義不相応と。で、不如実修行のほうは、

いわく如来はこれ実相の身なり、これ物の為の身なりと知らざるなり。

(聖典二二四頁)

と、これが不如実修行です。

■ 実相身

不如実修行という言葉は聖道門ということですが、法門の上でいったら。如実修行といたら、そのものとなるということですが。そのものとなる修行です。つまり法蔵が、阿弥陀如来が、衆生そのものとなる修行でしょう。衆生を救うということと違うだろう。衆生そのものとなる衆生そのものとなるということは、迷える衆生とともに迷うということやろ。迷える衆生の前で迷わん自分を成就したと違う、それは聖道門です。迷わんなら衆生とまったくかけはなれているということですが。実相身とはそういう意味ではないでしょう。「いわく如来はこれ実相の身なり」と。迷いそのものとなりきったということです。われわれはだいたい迷っているということ自体がわからないのです。迷っていないかと思っっているのです。迷うということが容易ではないのです。天親菩薩は苦悩の衆生を救わんがためにと、「苦悩の衆生を捨てずして」と

言っております。

一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願す、回向を首として大悲心を成就することを得たまえるがゆえに。

(聖典一三九頁)

と言っております。苦悩せんにね。苦悩せんものにはそれはわからないわね。苦悩ということ自体ができません。本願に遇わなければ苦悩もできないのでないかね。迷うこともできませんのではないかね。救われんどころじゃない。迷うことすら本願に遇わねば、できないわね。ほんとうに生きることに苦悩ができるということは容易ではない。だから遇えないでしょう。

本願に遇う遇うというけれども、遇うということが相応することです。だから親鸞は悪人正機というでしょう。悪人というところにはじめて本願に遇うということがあるのです。悪人でなければ本願に遇えんわね。悪人といえたときにはじめて本願に遇えるということが成り立つのです。

■ 実相身は法性身、為物身は方便身

それはなぜかと言えば、「いわく如来はこれ実相の身なり」。凡夫の実相身だと。これは「実相の身なり」といって、その次に「物の為の身なり」と、為物身というのです。こういう言葉を使っていることに気をつけんならん。ふつうは実相という言葉は古い言葉です。新しい言葉では法性です。為物身、これも古い言葉です。これも新しい言葉では方便身です。まあこういうふうには、言葉というのは洗練されてくるのですがね。曇鸞は方便法身とか法性法身という言葉を知らないわけではない、たくさん使っているが、ここだけはこの言葉を使っている。わざわざ古い言葉を使っている。実相身とか為物身とか、わざわざ使ったのが曲者です。如来はこれ法性の身なり、如来はこれ方便の身なりといってもみんなは気をつけない。気をつけんと済んでしまうわね。実相の身なりとか為物身、物の為の身なりといったりするところに、曇鸞の非常な親切心があるのではないかね。気をつけろよと。

■ 実相身も為物身も法の課題

ただこれ法について、つまり仏についていうことです。実相身といっても為物身といっても、これは法の課題です。阿弥陀如来の問題であります。

■ 三種不相応は機の問題

その次に「また三種の不相応あり」と。この「また」という言葉、「また」というのは今度は仏の問題ではない、衆生の問題です。法の問題ではない、機の問題です。如実修行相応というのは法だけの問題ではない、機の問題もあるぞと。仏の問題だけじゃないぞ、こっちの問題

もあるぞと。それで「また」という言葉を使っている。「また三種の不相応あり」と。それで示されるのが三信なのです、これが。三不三信といわれている。淳心・一心・相続心。だからこれは本願の三心という場合は、如来の本願の三心でしょう。至心・信樂・欲生というのは如来の三心です。如来の三心は招喚の三心です。『觀經』の三心もそうです。十九願の三心に対して、至誠心・深心・回向發願心というのは、これはおもしろいでしょう。話が広がってしまいましたが、『觀經』の三心は「散善義」の冒頭に出てくる、散善十四觀の上品上生の最初に出てくる、

仏告阿難 及韋提希。上品上生者、若有衆生、願生彼国者、發三種心、即便往生。何等為三。一者至誠心、二者深心、三者回向發願心。具三心者、必生彼国。

(仏、阿難および韋提希に告げたまわく、「上品上生」というのは、もし衆生ありて、かの国に生まれんと願すれば、三種の心を発してすなわち往生す。何等をか三つとする。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向發願心なり。三心を具すれば、必ずかの国に生ず。)

(聖典一二二頁)

とあります。この三心というのは、定善十三觀が説かれて、そして九品の往生が出てくる、その間に出てくるのです。ですから定善と散善、この三心は定善にも散善にも通ずると。定散二善に通ずると、こういうわけです。この三心というのは、『觀經』の三心は、つまり定善と散善の行でしょう。『觀經』には信心ということは一言も説いていない、全部行です。「釈迦は諸善をことごとく 觀經一部にあらわして」(聖典四八四頁)という、定散二善の行を説かれる。行を説く中に突如として三心、三つの心が出てくる。そうすると、この三心は定散二善の行を支える心です。定散二善の行を支える心として説かれている。三心そのものが独立していない。これは気をつけてもらわねばならぬ。

いま讀んだ『愚禿鈔』の中に「おおよそ心について二種の三心あり」。また二種の往生あり」と。心についてまた二種の往生ありですよ。『愚禿鈔』では、心について往生ありと。『觀經』の三心は、行について往生ありです。心について往生ありとはいえない。往生は心の問題だとは言っていない、行の問題としてとらえてある。だから定散二善の行として往生が説かれたのが『觀經』です。しかし、そのなかにこの三心が突如として出てくる。そこに親鸞は着眼しているのです。心について二種の往生ありと。つまり心を独立させたのです。信心を独立させた。定散二善の行を支える心ではないと。それだけのことを言っているのではないと。ふつう本願で言えば十九願は、

たとい我、仏を得んに、十方衆生、菩提心を發し、もろもろの功德を修して、

(聖典十八頁)

と。「修諸功德」ですから、「菩提心を發し、もろもろの功德を修」するといえは定散二善です。万行諸善を修するということです。ところ

が、そのなかにもう一つ発という字が出てくる、

心を至し願を發して我が国に生まれんと欲わん。寿終わる時に臨んで、たとい大衆と圍繞してその人の前に現ぜずんば、正覺を取らじ。

(聖典十八頁)

と言っております。ここに「菩提心を發し、もろもろの功德を修」するといつて、さらに「心を至し願を發して我が国に生まれんと欲わん」と。だから願文の意味は、願文の三心は至心・發願・欲生です。『觀經』に説かれる三心は、至誠心・深心・回向發願心です。これは氣をつけてもらわないかんのは、「菩提心を發し、もろもろの功德を修」すると。そして「心を至し願を發して我が国に生まれんと欲わん」と書いてあるのです。すると「菩提心を發し、もろもろの功德を修して、心を至し願を發」すと、そして「寿終わる時に臨んで」と、「臨壽終時」と書いてあります。つまり人間のいのちの限界です。「臨壽終時」です。臨終といつたら、ふつう臨という字と終という字を書くのですが、「臨終です」、あれはお医者さんという言葉です。

■ 臨壽終時が發願の時

お坊さんというのは「臨壽」です。臨終ではない、臨壽。お医者さんのいうようないのちが終わる時ではないのです。寿命のいのちが終わる時です。「臨壽終時」です。「臨壽終時」というのが發願の時です。

つまり、いのちの彼岸を見いだした時です。いのちを超えたものを見いだした時です。もつと言えば浄土を發見する願です。願文から言えば至心・發願・欲生だけでも、『觀經』そのものが言っている三心は、至誠心・深心・回向發願心です。

■ 定散二善を超える意味を見いだすのが深心

これはあくまで定散二善の行を支える心です。その心の中に定散二善を超えたものを言い当てようとしているのです。定散二善を支える心の中に、かえって定散二善を超えるような意味を見いだす、それが深心です、深心心というのは、深い心というのは心の底を破った心を深い心ということです。無底の心です。親鸞は「底下の凡愚となれる身は」(聖典五〇一頁)という言葉であらわすのです。

それに対して、『大經』の場合はむしろ曇鸞の三信を用いてくる。本願の三心に対して、『大經』の三信という言い方で、つまり『大經』の三信というのは本願成就の三心です。淳心・一心・相続心というのは、如実修行相應の三信ですから、相應というのは如来の行と衆生の行が一つになることです。如来の行と衆生の行が、衆生の行というよりも衆生の念い一つになるということです。『涅槃經』ではこれを一実というのです。親鸞はこの言葉を繰り返し使います。真如一実、一実という言い方をするのです。

だから、この三信のことを『論註』の引文の最後のところでは、「このゆえに論主^は建めに「我一心」と言えり」と。この「論主建言我一心」という言葉は、『教行信証』の中では三か所大事なところで使っておりあります。信心成就をあらわすときにもこの言葉が使われています。つまり「論主建言我一心」のあの一心です。この一心の内容が本願成就の一心でしょう。親鸞はよく利他の一心という言い方をしますがね。本願成就の一心です。本願成就の一心の内容が淳心・一心・相続心です。だから本願の三心ではない。衆生に実現した三心です。それを「一には自利の三心、二には利他の三信なり」という言葉で示すのですが、言うまでもなく、ここで使われている自利とか利他という言葉は、言葉の上から言ったら、『観経』の至誠心積の自利真実・利他真実の、自利・利他です。これは『愚禿鈔』下巻の最初に、「一には自利真実なり。（中略）二には利他真実なり」（聖典四三七頁）とあるでしょう。その自利・利他です。自利も真実なら利他も真実ということですよ。

四

不如実修行ということについて、「いわく如来はこれ実相の身なり、これ物の為の身なりと知らざるなり」という、その言葉が出ていたのですが、途中でぬかしてしまいました。実相の身という言い方、あるいは為物身、物の為の身という言い方で何を要求しているかと言えば、如来というのは対象化できないことを言っているのです。実相身という言葉はなかなか厄介ですが、新しい言葉では法性という言葉で翻訳されるのです。法性というのは親鸞の言葉でいえば、いろもかたちもないものだ。今日の言葉でいえば、いろもかたちもないものを主体性というのです。つまり如来というものは対象化できないぞと。その対象化できないものを、対象化して考えたものを為物身というのです。物の為の身というのは。だから対象化する、つまり為物身という場合は、実相身を為物身としたのです。実相身と為物身とは別のものではない。われわれはふつう如来といったら対象化して考えるが、対象化できないということを知っているのです。むしろ自己の主体性をいうのです。自己の主体性、自分のほんとうの姿を、対象化できないものを対象化したのを為物身というのです。すると信心といってもそうです。名義不相応というけれども、名義不相応ということは、名号を対象化して考えるということですよ。不淳とか不一とか不相続とかというのは、みんな名号を対象化して考えている。つまり信心の対象にしているのです。そうではない、名義というのは信心の内容なのです。信心をして信心たらしめているもの、それが名号でしょう。だから、わざわざ実相身・為物身という言葉を使うのです。そういう言葉を使ってあらわそうとす

る。

名号を信ずるとか、あるいは仏を信ずるとかというのは、仏とか名号を全部対象化しているということです。そうではなくて、むしろ信心というものを成り立たしめているもの、つまり言いかえれば、夢を覚めさせるものです。夢が覚めるということは、夢の中に夢を破る力があるということでしょう。夢の外に夢を破るのであったら、また夢を見るだけの話です。夢の上に夢を見るだけのことです。夢を見ていることの中に、夢から覚める契機があたえられている。そういうことを『論註』のこの言葉はいおうとしているのです。ちよつと忘れておったので言っておきます。今日で終わろうと思つたので先に行き過ぎました。

五

ところがよく考えてみると、善導大師は「自利の真実」とか「利他の真実」とかというのですが、親鸞聖人にとっては、真実というのはあくまで如来ですから、これもこの前に言いましたが、『教行信証』を読むときに、真実という言葉が出てきたら、すべて如来として読めと言つたのは蓮如の教学です。蓮如の口伝の中にこういう一句があるのです。真実はすべて如来と読むべしと。だから如来は一つですね。真実は一つです。二つも三つもあつたら、たまつたものでないわね。自利の真実であろうが利他の真実であろうが、真実は一つです。ところが善導大師は自利真実・利他真実という言葉で区別するのです。それをそのまま受けたのが『愚禿鈔』の下巻の最初です。だから自利真実は聖道門で、利他真実は浄土門と、こういう配置のしかた、分類のしかたをします。親鸞は善導大師の言つた言葉をそのまま正直に、自利真実と利他真実を聖道門と浄土門に分けた。

ところが曇鸞大師はそんなことは言つてない。自利・利他を言っている曇鸞大師は、「行巻」の一九三頁に、これはあまり気がつかないけれども、他力積はずつと一貫して『論註』が引かれるのです。「他力と言うは、如来の本願力なり」というところですね、最初の本願力積の次に、

「菩薩は四種の門に入りて、自利の行成就したまえりと、知るべし。」「成就」は、いわく自利満足せるなり。「応知」というのは、いわく、自利に由るがゆえにすなわちよく利他す。これ自利にあたわずしてよく利他するにはあらざるなり、と知るべし。

「菩薩は第五門に出でて、回向利益他の行成就したまえりと、知るべし。」「成就」は、いわく回向の因をもって教化地の果を証す。もしは因、もしは果、一事として利他にあたわざることあることなきなり。「応知」は、いわく、利他に由るがゆえにすなわちよく自利す、これ利他にあたわらずしてよく自利するにはあらざるなり、と知るべし。

(聖典一九三頁)

このご文が、その後、

問うて曰わく、何の因縁ありてか「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」と言えるや。答えて曰わく、『論』に「五門の行を修して、もつて自利他成就したまえるがゆえに」と言えり。しかるに、^{まじ}麁にその本を求むれば、阿弥陀如来を増上縁とするなり。他利と利他と、談ずるに左右あり。もしおのずから仏をして言わば、宜しく利他と言ふべし。おのずから衆生をして言わば、宜しく他利と言ふべし。いま將に仏力を談ぜんとす、このゆえに利他をもつてこれを言う。当に知るべし、この意なり。

(聖典一九四頁)

と、こうあるでしょう。

■ 仏から言えば利他、衆生から言えば他利

「他利と利他と、談ずるに左右あり。もしおのずから仏をして言わば、宜しく利他と言ふべし。おのずから衆生をして言わば、宜しく他利と言ふべし」と、自利他という言葉を曇鸞大師は区別して、仏から言えば利他というんだと、衆生から言えば他利というんだと。だから自利他成就という言葉の本身は、自利は自利満足であると、「自利に由るがゆえにすなわちよく利他す」るんだと。自利に由るがゆえによく利他すると、こう言っていますね。自利に由るがゆえに利他すると。人間の行というのは、自利によれば利他できないのです。利他であったら自利どころではない、自損せんならん。自分を犠牲にせなんだら他人を利益することはできないしね、自分が得したら人が損している、人を犠牲にしている。

ところがここでは自利というのは「自利に由るがゆえにすなわちよく利他す」るんだと。自利に由るから利他するというのは矛盾している、われわれの論理から言えば、自利に由るがゆえに利他するとはいえないのです。むしろ他をそこなうことによって自利するのです。だからわざわざ断っているのです。「自利に由るがゆえにすなわちよく利他す」と。「自利にあたわらずしてよく利他するにはあらざるなり」、これは説明文です。

■ 自利は利他の根拠

ポイントはやはり自利によって、自利は理由だと、利他することの根拠だと。それが仏道だと言っているのです。だからこの自利満足の言

葉を、自利の行成就するというのは、これは昔からの教学の科文から言えば、「二利成就」というのです。自利の成就を二利成就というのです。科文です。自利の成就と利他の成就、自利利他とこういうのが、自利利他成就ということが自利成就なのです。利他の根拠が自利にあるというのです。だからこの場合の「自利に由るがゆえに」のときの字は由の字を使うのです。「自利に由るがゆえにすなわちよく利他す」と。由の字は根拠をあらわす言葉です。自利に由るから、自利を根拠として利他が成り立つというのです。すると自利は利他に対する言葉じゃないのです。自利は二利を成就しているという意味において自利なのです。それで『論註』科文では二利成就というのです。

■ 二利成就

だから自利といっても自己満足ではない。自利満足というのは自己満足とは違う。利他することをもって自利とするのです。衆生を救うということにおいて仏になる。仏だから衆生を救うのではない。衆生を救うということにおいて仏を成就する、仏となると。だから自利利他ということを簡単に言うが、そうはいかん。仏になるために、衆生を救うてはじめて仏になる。仏にならないのに衆生は救えない、また一方から言ったら。するとえらい矛盾しているでしょう。仏にならないのに衆生を救うわけにいかんし、一方、仏になると思ったら衆生を救わなければならぬ。だから口で言うほど簡単でない。それが「菩薩は四種の門に入りて、自利の行成就したまえり」というのですから、四種の門、つまり礼拝・讃嘆・作願・觀察、これが菩薩四種の行です。そのことによつて自利の行を成就すると。

六

■ 利他の行

で、今度は利他の行。利他の行は、

「成就」は、いわく回向の因をもつて教化地の果を証す。もしは因、もしは果、一事として利他にあたわざることあることなきなり。「応知」は、いわく、利他に由るがゆえにすなわちよく自利す、これ利他にあたわざしてよく自利するにはあらざるなり、と知るべし。

(聖典一九三頁)

と。つまり他利ではないということですが、利他やと。「利他に由るがゆえにすなわちよく自利す」るんだと。「回向の因」という言い方をしているが、「回向の因をもつて教化地の果を証す」と、この教化地の果をあらわす言葉が「証卷」の最後に出てまいります。

「出第五門とは、大慈悲をもつて一切苦悩の衆生を觀察して、応化身を示して、生死の園、煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯し、教化地に至る。本願力の回向をもつてのゆえに。これを出第五門と名づく」（論）とのたまえり。示応化身とは、『法華経』の普門示現の類のごときなり。遊戯に二の義あり。一には自在の義。菩薩、衆生を度す。譬えば師子ししの鹿を搏うつに所為難はばからざるがごときは、遊戯するがごとし。二には度無所度の義なり。菩薩、衆生を觀するに畢竟して所有なし。無量の衆生を度すといえども、実は一衆生として滅度を得る者なし。衆生を度すと示すこと、遊戯するがごとし。本願力と言うは、大菩薩、法身の中において、常に三昧にましまして、種の身、種の神通、種の説法を現ずることを示すこと、みな本願力より起これるをもつてなり。譬えば阿修羅の琴の鼓する者なしといえども、音曲自然なるがごとし。これを教化地の第五の功德相と名づくとのたまえり。

（聖典二九七〜二九八頁）

と出ております。この「教化地の第五の功德相」というのが教化地の果です。この果を回向の因をもつて証すると、「譬えば阿修羅の琴の鼓する者なしといえども、音曲自然なるがごとし」と。

■ 他利利他の深義

これを親鸞は最後の御自釈のところ、

還相の利益は、利他の正意を顕すなり。ここをもつて論主（天親）は広大無碍の一心を宣布して、あまねく雑染堪忍ぞうぜんかんじんにんの群萌を開化す。宗師（曇鸞）は大悲往還の回向を顕示して、ねんごろに他利利他の深義を弘宣したまえり。

（聖典二九八頁）

と。いま言っているところが「他利利他の深義」、「他利と利他と、談ずるに左右あり」（聖典一九四頁）という、そのところを言っているわけです。

■ 回向の因をもつて教化地の果を証す

これはちよつとわかりにくいかもしれませんが、「回向の因をもつて教化地の果を証す」（聖典一九三頁）というのが、回向ということを言っているのです。回向ということは巧方便回向。巧方便回向を端的にあらわすのは火の譬喩です。曇鸞大師の場合は回向名義釈、回向名義釈は火の譬喩においてあらわされます、これは心得ておいてもらったほうがいいと思います。やはりこれも『論註』の引文ですが、「善巧摂化章」の言葉です。

しかるに衆生未だことごとく成仏せざるに、菩薩すでに自ら成仏せんは、譬えば火 聴念の反して、一切の草木を 聴歴の反んで、焼きて尽くさしめんと欲するに、草木未だ尽きざるに、火すでに尽きんがごとし。その身を後にして、身を先にするをもつてのゆえに、

方便と名づく。

(聖典二九三頁)

と、この言葉です。「身を後にして、身を先にする」。これが「回向の因をもって教化地の果を証す」というゆえんです。「身を後にして、身を先にする」。もつと言えば「菩薩は四種の門に入りて、自利の行成就」というのは、最初に申しましたように『浄土論』が明らかにせんとしているのは、願生を示現することです。つまり願生心を発すということです。願生心を発してみたら、願生心の内容というものは一切衆生をして仏たらしめんという、四種の門に入りて修行を成就するというのはそういうことです。一切の衆生をして往生成仏せしめんとという、つまり火です。往生成仏せしめんという願心を発してみれば、つまり一切衆生の後に成仏せんと、悉く一切衆生を成仏せしめて後に、我もまた仏にならんという、その願心を立てた途端に、立てたその願心がすでに成仏している。一切衆生に先立って成仏してしまうことだと、そういう意味をもっているということです。我が身を後にして、身を先にすると、自分が一番最後に仏になるという願心を立てた、その願心が実は自身をすでに成仏せしめておったことを言っているのです。それが「利他に由るがゆえにすなわちよく自利す」と、「回向の因をもって教化地の果を証す」と、こういうことですわ。ちよつと自利利他ということについては、それまでの『浄土論』をじっくり読んでいただかないとわかりにくいかもしれませんが、少なくとも「利他の三信」と言っているのは、本願成就の心という意味で三信という言葉が使われたというふうに考えていただければいいです。

七

■ 即便往生

で、そして「二種の往生あり」と。心について二種の往生があると。「心について二種の三心あり」ということが、心について二種の往生があるということなのです。で、「一は即往生、二は便往生なり」。これは即便往生です。『観経』には即往生と便往生と二つの往生が説かれていて。「三心を具すれば、必ずかの国に生ず。また三種の衆生ありて、当に往生を得べし。何等をか三つとする」(聖典一一二頁)と。先ほども見ていただいた『観経』の三心の前文ですが、「若有衆生、願生彼国者、発三種心、即便往生。何等為三」(聖典一一二頁)。即便と書いても「すなわち」ですけれども、得という字をつけますと、即得往生と即便往生になるでしょう。即便往生といっても「すなわち往生」と。どちらも「すなわち」です。即も便もすなわちですけれども、今度は得という字をつけてみると、即得往生と即便往生と、往生が二つになり

ます。二つを一つにして即便往生といっているのです。

それをまた親鸞はここで「二種の往生あり」と、これは善導においてもいわれることです。即往生と便往生と。即は即得往生、便は方便往生です。つまり即往生と便往生の違いは心について区別されたのです。心について往生を区別されているのですから、信心して往生するのが方便往生です。信心が往生になると即得往生です。信心して往生するのではない。信心によって往生するということです。信心にも別があるということです。諸機各別です。つまり九品往生というのはその区別をあらわしたのです。上品上生・上品中生・上品下生・中品上生・中品中生・中品下生・下品上生・下品中生・下品下生というの、一人ひとりその信心の内容が違うということです。各別ですわ、諸機各別、一人ひとり信心の内容が違うということです。一人ひとり違う、その場合は自力ですわね。

■ 他利利他の深義

これはちよつと気をつけてもらわなければならないのは、先ほども言った他利利他ということでも、古い經典をみますと、他利も利他も一緒なのです。別に「談ずるに左右あり」（聖典一九四頁）なんていわないです。「談ずるに左右あり」というのは曇鸞だけです。古い經典をみますと、他利も利他も同じ意味で使われているのです。それを他利とか利他というものに区別をつけて考えたのは曇鸞です。親鸞はそれを「他利利他の深義」なんてことをいうけれども、昔の經典をみましたら、他利も利他も一緒でした。別に区別をつけてはありません。そのことをよく踏まえた上で、他利利他の深義ということをやっていると心得てもらわなければならない。

本来、他利も利他も変わらないのです。それを「おのずから仏をして言わば、宜しく利他と言うべし。おのずから衆生をして言わば、宜しく他利と言うべし」（聖典一九四頁）という、区別をつけたというのは気をつけてもらわなければならないのです。本来は区別はありません。そこから延引して曾我先生あたりが利他といえれば他力だと。自利といえれば自力だと、こういうふうに言われるのですけどね、これも危ない言葉です。そういうことを言うべきかどうかということも、この頃疑問に思っています。

それはたとえば先ほども言いました善導大師が自利真實・利他真實を区別していった場合に、真實に自利とか利他とかと区別すること自体がおかしい。真實に自利も利他もないのです。自利利他を超えたものが真實なのです。だから自利真實が聖道門で、利他真實が浄土門という言い方は、これは教学としては非常に危ういものです。この部分は僕が講義したのかね。僕はどういつて講義したか知らないけど、いまになって考えてみるとこれは怪しい。親鸞は言っているけど、これは怪しい。ただここで自利真實・利他真實という、そういう配当をしたことの意味に、釈迦・弥陀二尊ということがあります。これが問題なのです。

んなこと言ったたら、ご講師に怒られるかもしれませんが、しかし、おかしいのですから、おかしいと言っておきます。今日はこれくらいで置いておきます。

最後のところは『愚禿鈔』といえども今言ったように、はなはだ怪しいのです。これ以上言いよつたら親鸞をぼろくそに言わんらんようになるので、このへんで置いておくほうが一番ええように思うんやけど、ここで置いておいたらあなた方よけい混乱するやろし、どうするかね。

つまり自然ということをおうとしているのです。それは阿修羅の琴だから自然に鳴るのです。つまり阿修羅という業を担った太鼓です。つつみです。だから業道自然をあらわすのです。それを親鸞は他利他の深義という言葉で示そうとするのですが、これも言葉にしては随分無理があるのではないかなあと気がしているのですがね。それよりもこの『愚禿鈔』の最後の部分は、特に『観経』を出してきたという、『観経』と『大経』、つまり利他通入の一心ということをおうとしているんやけれども、これがそもそも、むしろ法然のように『観経』は捨てるために説いたんだという方がはつきりするのです。「通入」（聖典四五八頁）ということ言うさかいによけいにややこしくなるのです。それが深義といえるんかね。かえって混乱という気もしているのですがね。安田先生が生きていたらこんなところを聞きたいのですがね、誰も聞く人はないがね。困ったなあ。さりとてこの決着つける力はないし、これくらいにしときましようか。

■ 一味平等

まあもういっぺん、問題は最後のところです。『大経』の三信を「金剛の真心・不可思議の信心海なり」という言い方をする。ここでは海という言葉を使うでしょう。この海は曇鸞からきているのです。「如衆水入海一味」（聖典二〇四頁）。「衆水、海に入りて一味なるがごとし」という一味。一味は平等の本質をいう。平等というのはAとBとが平等というのと違うのです。一味だと、一味平等だと。それを海という言葉であらわしますでしょう。そうなつてくるとお手上げです、不思議にといわれりや、しかたがないわね、困るなあ。だから平等の本質を一味でおさえるということとは、どういうことを言っているかということ、平等になるんじやないんだと。本来、平等なんだと。諸法平等、「平等はこれ諸法の体相なり」（聖典三五頁）という言葉がバアーンと出てくるのです。あらゆるものは平等をもって体相としていて。そこから差別が生まれていると見るわけでしょう。差別しているものを平等にするんじやないと。平等にかえれということです。存在の根拠にかえれと。こういう発想はヨーロッパの思想にはないのです。おおよそ平等ということをおうことを思想として課題化したのはマルキシズムやけど、それもやはり平等になるのです。平等でないものが平等になろうとするから無理があります。仏教はそういう発想をひっくりかえしているのです。

そのひっくりかえしているのを一言でいえば、「回向の因をもって教化地の果を証す」（聖典一九三頁）とこうなるのです。「因によって」ではない、「因をもつて」です。因をもって果を証するというのです。因によって果を証するのと違うのです。因をもつてです。するといままで僕が考えていた法、ダルマという概念、ダルマというのは論理だろう。ロゴスだわ。徹底的に論理化しているということです、奇跡じゃないということですよ。ところが最後にくるとやはり奇跡のような気がするのです。因をもって果を証するというと。それで困っているのです。

大地の会というけど、大地の会という言葉が出てくるのは、『華嚴経』の菩提心を示す言葉です。菩提心を大地に喩えられている。その意味で曾我先生の命名があるのでしょうか。ですけど私はむしろ『華嚴経』そのものが大地を示すものと思う。つまり地涌の菩薩やろ。大地を割って出てくるものです。問題は割るということです。大地にかえるということは、大地を破るということやろ。破らなかつたら大地に帰れんです。するとどうなるんだね。ここらが最後の難関やわ。『愚禿鈔』の最後にきてとんでもないところに首をつっこんでしまったなあ。これくらいにしておきましょう。

（一九九〇年五月七日）

凡就^{ソツテ}心^ニ有^リ二種^ノ三心^一

一者^{ニハ}自利^ノ三心^一 二者^{ニハ}利他^ノ三信^{ナリ}

又有^リ二種^ノ往生^一

一者^{ニハ}即往生^一 二者^{ニハ}便往生^一

竊^{ヒソカニ}按^ズ『觀經』三心往生^者、是則^レ諸機自力各別之三心也。為^メ歸^{セシメ}『大經』三信^一也、勸^ス誘^{イウシテヒツカリ}諸機^一欲^シ使^シ通^ス入^ル三信^一也。三信者、斯則^レ金剛真心、不可思議信心海也。亦即往生者、斯則^レ難思議往生、真報土也。便往生者、即是諸機各別業因果成^{ナリ}土、胎宮・辺地・懈慢界・双樹林下往生^{ナリ}、亦難思議往生^也。應^シ知^ル

(真聖全一・四七八〜四七九頁)

おおよそ心について二種の三心あり。

一には自利の三心、二には利他の三信なり。

また二種の往生あり。

一は即往生、二は便往生なり。

ひそかに『觀經』の三心往生を案ずれば、これすなわち諸機自力各別の三心なり、『大經』の三信に帰せしめんがためなり、諸機を勧誘して三信に通入せしめんと欲うなり。

三信とは、これすなわち金剛の真心・不可思議の信心海なり。

また即往生とは、これすなわち難思議往生、真の報土なり。

便往生とは、すなわちこれ諸機各別の業因果成の土なり、胎宮・辺地・懈慢界・双樹林下往生なり、また難思議往生なりと、知るべしと。

(聖典四五八〜四五九頁)

『愚禿鈔』の下巻は三心積でございますが、その三心積の結積の部分でありまして、ある意味で言えば、この三心積の結積の部分が宗祖の教学というものをもっとも象徴的にあらわしています。『教行信証』で申せば、真仮分判というその問題を展開する根拠になったものといえるわけであります。で、そこに「おおよそ心について二種の三心あり。一には自利の三心、二には利他の三信なり。また二種の往生あり。一は即往生、二は便往生なり」と、これが結積の本文であります。「ひそかに」という言葉から最後に至るまでは、この二種の三心と二種の往生の註釈であります。

■ 二種の三心と二種の往生

だから『愚禿鈔』下巻の全体をとおして言いたかったことは、二種の三心と二種の往生ということであります。信心は一つであります。念仏も一行であります。しかしその信心に二種を開き、往生に二種を開いたことですね。念仏は一つだけでも、往生する国は二つだと。信心は一心だけでも、一心の内容に二つあると。むしろその二つに開くことによって一心を明らかにするという。それは二種の三心、つまり至誠心・深心・回向発願心に、それぞれ二種の心があると。至誠心も二種あれば深心にも二種がある。回向発願心にも二種あると。それが自利の三心であり、利他の三信であると、こういうわけですよ。

自利については三つの心とあります。利他については三つの信とあります。まあ自利利他というような、この自利利他という言葉自体は、行についていわれる言葉であります。心についていわれるものではない。つまり心というものは、心によって成ずるのではない、行によって心を成就する。一心によって行を成就するのではない。そのところを間違ったらあかんですね。心というものは初めからあるものではない。信心というものは成就せられるものです。

親鸞聖人はご承知のように、「信巻」には十八願成就の文を二つに分けまして、「本願信心の願成就の文」と「本願の欲生心成就の文」と二つに分けますね。だから念仏する心をわれわれは獲得するのではない。念仏によって信を成就するのです。念仏によって信心を成就する。信心によって念仏するのではない。それはあべこべです。念仏がわれわれの信心を成就する。

これは最初に申しておきますと、自利の三心というのは至誠心の三心ですね。これは自利真実と利他真実と。聖典四三七頁の至誠心積に、

至誠心というのは真実心でありますから、「真実に二種あり。一には自利真実なり。（中略）二には利他真実なり」と。自利も利他も真実なのです。自利真実は「難行道 聖道門」、利他真実は「易行道 浄土門」と、こう言われていますが、「難行道 聖道門」が真実でないのではありません。真実なのです。これは蓮如上人の教学では、真実という字がついた場合は全部如来の異名です。だから自利真実は如来の自利真実、利他真実というのは如来の利他真実なのです。だから聖道門を馬鹿にするわけにはいかん。まあこの自利と利他という言葉自体がなにか価値観みたいなものを感じさせますから、あまり感心した言葉じゃないですね。自利利他というのは利益の問題だから、利益ということはどうも感心せんですね。天親菩薩の言葉ですが、今日の言葉でいえば利益ですから、どうも経済観念がくつきまましてね、言葉としてあまり好ましい言葉とはいえませんが、ただその利益ということが宗教というものの真実性をあらわすのです。

だから『大無量寿経』では「恵むに真実の利をもつてせんと欲してなり」（聖典一五二頁）と「真実の利」と言っています。「教巻」には『大経』の序分が引かれています。『大経』の序分が引かれていることが大事ですけども、ふつうは真実教といいますと、仏教では何が真実の教えかということをはつきりさせるのを教相判釈というのです。そういうものがあるわけです。親鸞聖人も「化身土巻」で教相判釈をするわけですね。これは仏教の、たとえば天台宗で言えば、五時八教の教判というのがございますね。五時八教はお釈迦さまの生涯を五つの時代に分けまして、そして『妙法蓮華経』は第五時、つまり釈尊の結論だという、これは『無量義経』に出てまいります。「四十余年未見真実」と。四十余年の間、法を説かれたけれども、その間説かれた法は真実ではないと。最後に説かれた『妙法蓮華経』が真実の教えであるという、それを証明するのに五時八教ということを行います。これは天台宗の教相判釈、そしてその『妙法蓮華経』が真実の教えである。つまり第五時の説法であると。これはようわからないのやけど、第五時だから真実だということは、最後にいったことやから真実だというのは、ちよつとどうもおかしいのですね。必ずしも最後だからほんとうのことをいうとはかぎらない。どうもそこらへん、天台大師智という人は。まあ余談だけれども、ましてや四十年ほんとうのことを言わなかったけど、今日からほんとうのことを言うぞ、なんて言っても誰が信用しますかね。

真言宗なんかになりますと、弘法大師は『弁頭密二教論』という、これは一代経に頭密二教を立てているわけです。これは豎の教判といえます。頭密というのは具体的には言葉にならぬ真実を言葉にしたという、だから釈迦一代教はほとんど頭密ですね。十二因縁とか因果の法というのは全部頭密です。それに対して密教というのは、つまり仏意測り難いです。仏、秘密の意という、だから言葉にならない。言葉にならない仏意、仏の意を明らかにしたものだ。三密の教えというのはそれですね。これは危ないのですわ。それから横の教判という

のが『十住心論』ですね。僕は横の教判というのはおもしろいと思うのですね。横の教判とは何かと言えば、衆生の機に応じて釈尊の教えは展開したと。だから、声聞教とか縁覚教とか、あるいは菩薩の十地経とか、そういう十住ですから、十の段階を区分するわけです。それで最後は仏の無問自説です。まあ、譬えて言えば真宗でも、『観経』の散善とか『阿弥陀経』というのは無問自説でしょう。お釈迦さまがご自身で語られた。不請の教えです。誰も要求したことのない教えです。頼みもしないのに説かれたと。だいたい問いに答えられるというのが釈尊の化儀の原則ですけども、問いを待たないということもある。問いを待つておいたら真実は明らかにならない。だから問いを待たないというのは、そういうことを『十住心論』においても、仏の自説ということを強調するのです。それが密教の特徴です。そういうさまざまな教判というものによって、教の真実を証明するのです。これがふつうの教相判釈による真実教というものの証明ですわね。

■ 『大経』自体が真実教の明証

ところが親鸞聖人は、「教巻」では教相判釈によって真実の教であるとは書いていないでしょう。教相判釈は「化身土巻」です。真実教の明証というのはいったどこにあるかと言えば、経自身が証明していると。それが『大無量寿経』の序分を引いたゆえんです。

しかればすなわち、これ顕真実教の明証なり。

(聖典一五四頁)

と。「真実教の明証」として引いているのではないですよ、「真実教を顕わす明証」として『大無量寿経』そのものの序分を引文しているのです。『大無量寿経』自体が『大無量寿経』を証明しているというのが「顕真実教の明証なり」という、この一句です。こういうことは非常に大事にせんならん。だいたい教相判釈というのは人を批判して、人の教えの真実を批判して自分の教えが真実だという証明にすることです。他を批判することによって、自らの真実を証明しようとするのが教相判釈でしょう。そうではない、『大無量寿経』は『大無量寿経』自身が真実であることを証明していると、こういうのが親鸞聖人が真実教というものを立てるときの基本的精神です。他の經典が真実でないことを証明して『大無量寿経』を真実といっているのではない。『大無量寿経』自身が『大無量寿経』自身の真実性を証明しているんだと、こういうわけです。

そういうことがありますね、そして自利真実とか利他真実、この場合に真実、真実心ですが、至誠心を真実心と善導大師が解釈した上で言っているのですよ。真実心というのはいったい何やと。そんなものあるのかと。善導大師は至誠心を真実心と言っているのですが、真実心というものが、自利とか利他とかというけれども、真実心と言ったらいったい何やと。真実心というものが実体的に何かあるわけではないでしょう。真実心というものが顕われたのが真実教でしょう。だから至誠心とは何かと言ったら、『大無量寿経』として顕われている『大無量寿経』の心です。つまり如来の心を顕わしたものが真実教です。つまり真実心を顕わしたものが真実教でしょう。教えでしょう。言葉にしたものが。だから、われわれは至誠心とか真実心とかというけれども、そういうものがどこかにあるわけではない。むしろ真実心は経典としてあたえられている。つまり経典として表現せられた如来の心に自利と利他があるということです。そうでしょう。それがおもしろいね。真実なんていうのは、なにか仏さまの心を見透かしているんやね。

それはやはり天親菩薩の『浄土論』の自利利他の真実、真実というものに自利利他を分かつということは、自利利他円満を真実というのでしょう。だからその真実を自利と利他に分かつということは、真実というのには成就した行です。真実として成就した行です。真実心を成就する行です。真実心を成就する行は何かと。「真実の利をもつてせんと欲してなり」というのは、自利利他の真実です。真実の利というのはいったい何やと。真実の利益とはいったい何やと。利益はいろいろあります。病人の病気が治るのも利益です。ご信心なんか恵んでもらうよりもお金を恵んでもらうほうがありがたいということがある。曇鸞大師は道教で長生不死の仙術を学んだのでしょう。長生きするというのも利益です。だけでもそれが真実の利であるか。人生における真実の利というのは何かと。この真実の利というものを自利利他円満する。自利利他円満すると言ふことは簡単やけども、やってみればできんことやと、安田先生はよくおっしゃってりましたね。『歎異抄』の第四章に「慈悲に聖道・浄土のかわりめあり」（聖典六二八頁）という、あれもやはりこの問題です。自利利他円満するかどうか。自利を成就すれば利他が成り立たない。利他が成り立てば自利は成り立たないし、自利が成り立てば利他は成り立たない。そういうのは人間の世界でしょう。平等、平等というが、平等を成り立たせようとしたら自由は成り立たないじゃないか。自由を成り立たせれば平等は成り立たない。

特に天親菩薩は菩提心の内容を願作仏心と度衆生心と二つに分けるでしょう。菩提心の検討です。仏たらんとする心と衆生を救わんとする心と、二つがあると。仏にはなれるのです。だけど仏になることの危険がある。それが菩薩の道で言えば遠行地の問題です。真宗で言えば、親鸞の教学で言えば往還二回向の問題です。

菩薩七地の中にして大寂滅を得れば、上に諸仏の求むべきを見ず、下に衆生の度すべきを見ず。仏道を捨てて實際を証せんとす。その時にもし十方諸仏の神力加勸を得ずは、すなわち滅度して二乗と異なけん。

（聖典二八六頁）

と、この問題です。菩提心自身が人間に成り立つというのは、成り立つべからざる心が成り立ったのです。菩提心なんてものをもつというのは、人間の魂が引き裂かれるということです。絶対矛盾の存在としての人間を自覚せしめるようなものが菩提心です。願作仏心と度衆生心です、そうでしょう。度衆生心というのは衆生を救う心でしょう。衆生を救うものはすでに仏ですよ。仏でなければ衆生を救うわけにはいかん。

人間が人間を救うということは、救っているのやら邪魔しているのやらわからない。交通事故にあった人に、あるいは自分の子どもを亡くした人にどう応えるかといったら、慰めるしかないでしょう。「またええときもありますわいな」言うて。折角、人間が人生の事実に出あったのですが、その出あった事実を覆い隠してしまうのです。だから人間が人間を救うということはありえない。むしろ人間は、人間を堕落させるだけの話です。お節介です。ほんとうに人間を救うのは仏しかない。だから仏でなければ度衆生心というものは成り立たない。度衆生心が成り立つておれば願作仏心はいらぬ。そういうものでしょう。仏になるために衆生を救うのです。救うこともできないのに救わんならん。菩提心というのはそういう矛盾をもっているのです。

■ 国は自利利他円満することを可能にする唯一の理念

だから天親菩薩の宗教的関心というのは一貫してその問題です。だから自利利他円満するというのは、どこでできるかということ、国なのです、これが。国というのは自利利他円満することを可能にする唯一の理念でしょう。自分が救われることだけなら国はいらぬ。だから仏に国はいらぬ。国を要求しているのは衆生でしょう。衆生が要求しているということは、国においてのみ菩提心を成就することができ。だから真実というものは必ず国というかたちを取るのでしょう。

これは『安樂集』の言葉ですが、確かこういう言葉だったと思うのですが、「法性浄土理処^ハ虚融^ニ」^ニ（真聖全一・三九三頁）という、僕の好きな言葉です。法性は理をあらわす。道理です。道理であり真理だ。処^ニというのは場所です。虚^ニというものは虚無^ニということ。融^ニというのは融合です、融け合う。法性というものは、つまり、ものの道理というものは場所を離れないということです。必ず場所をもつものだと。場所というのは存在の限定をあらわすでしょう。どこにもおらない人間というのではない。人間は、いつか、どこか、場所と時間の限定としてあるものです。それが現実存在でしょう。実存^ニというものはそういうものでしょう。時と場所をもってあるものです。時と場所をもって

いないものはそれは空想です。真理というものは必ず場所をもってあるものだ。おもしろい言い方ですね。場所の道理だと。「場所の論理」というのは西田先生の哲学だ。えらいあれを強調したのは西田先生の弟子やね。だから道理というものは空中に浮いているものではないというんだ。理処を保有しているものだ。おもしろい言い方やね。「場所の論理」ということをいわなくても、「法性浄土理処虚融」と言ったら事が済んでいるのです。つまり処、場所というものは利益をもっているんだ。利益のない真実というのはそれは真理です、哲学です。真実というものは必ず利益をもっていると。つまり利益といたら具合が悪いなあ、今日の言葉でいえば、ラディカル (radical) という言葉がありますね。ラディカルなもの、根源的であり現実的であるという。真理は常に根源的であり、常に現実的であるということやろ。それが宗教的真理です。だから自利利他ということがおもしろいやないの。

三

利他真実というのはあまり力をいれない。えらい力を入れているのは自利真実ばかりでしょう。ここでは利他真実ということはあまり言っていないです。これは「信巻」とはまったく逆です。

自利真実について、また二種あり。

(聖典四三八頁)

と。利他真実についてあまりいわない。厭離真実と欣求真実と。これが僕はおもしろいと思う。やはり自利というのが中心です。自利ということが一番大事です。如來の自利です。『大無量寿経』でも二十四願経(天阿弥陀経)の場合、つまり最後は何かと言ったら光明無量の願でしょう。光明無量の願と言ったら自らの光明です。撰法身の願です。我が光明無量ならんというのが二十四願経の結論です。最後はそれです。ところが、『大無量寿経』では結論が最初にくるのです。第十二願に回ってくるでしょう。それで同じ浄土の經典だけでも、えらい性格が違う。『大無量寿経』になると一切の衆生を救わんがために、我が光明無量ならんと、こうなるのです。二十四願経は素朴です。衆生を救うのも我が光明無量ならんがためです。ですからえらい変わってくる。新訳と旧訳の違いです。新訳も旧訳も本願は一緒というわけにはいかん。一八〇度転回している。だから、ここでは「自利真実について、また二種あり」と。厭離真実と欣求真実と。欣求真実ということと言ったのは親鸞が初めてじゃないかね。

『浄土論』なんかは先ほども言いましたが、菩提心というものを検討するのに順菩提門という、菩提に順ずる門、菩提に順ずる門といのは仏教の原理です。菩提、つまりさとりに順ずるといのは、いかにしてさとりに順ずるか、いかにして仏のさとりに順ずるか、随順するかということです。じゃあ、仏のさとりの菩提門といったら何やと言ったら、智慧と慈悲でしょう。智慧門・慈悲門です。ところが『浄土論』になりますと、もう一つ方便門が出てくる、智慧・慈悲・方便の三門です。これが全仏教の原則でしょう。智慧門と慈悲門と方便門。小乗仏教というのは智慧と慈悲です。大乘仏教というのは方便門によって代表される。智慧門は何かと言えば、「自樂を求めず」（聖典二九三頁）です。「自身に貪着するを遠離」（同頁）する。遠離貪着というのは我執の心を離れるということです。我愛心を離れるということです。自分を大事にするようなことでは仏教は聞けんぞということです。己れということ捨ててかかれということです。

安田先生が亡くなられる少し前だったか、いつもああいう先生に会うときには、こつちがこれを尋ねようとしていくでしょう。話を聞いているうちにこつちの尋ねたことなんか関係あらへん。こつちの尋ねることなんかいかに小さいものか、だからなにやら尋ねんならんと思っっていたことを全部忘れてしまって、それでそのときに先生に言われたことだけが残っている。ですから、僕はなんでお会いしたのか、あまり記憶はないのですが、先生の言われた言葉で残っているのは、「疲れた、こんなに疲れたのは本を読み過ぎたのか」、そうおっしゃった。あれが僕は非常に印象に残っているのです。安田先生は本を読み過ぎるということをしやらない嫌われた人です。たとえば有名な哲学者の名前をあげてね、あの人は本を読み過ぎると、こうおっしゃったことがある。その本を読み過ぎることを非常に警戒してはった先生が、本を読み過ぎたから疲れたとおっしゃったのです。

それはそのときはわからなかったけれども、いまはいろんな問題に関心をもたざるをえない時代です。聖典だけ読んでいるわけにいかん。聖典も読まなくていかんけれども、聖典だけ読んでいるわけにもいかない時代ですわ。あらゆる問題に応えんならん。だからあらゆる問題を読み込まんならん。関心がなくても読まんならん、だからしんどいのです。関心のある本なら昼寝しておつても読めるけれども、関心のもてない、たとえば臓器移植というような問題の本を読むのはしんどうてしょうがない。こんなものを読まないかんのかいなと思っ読まんならん。読まんわけにはいかんわね。あれもいのちの問題です。われわれは平気でいのちのちと言っているけれども、では、いつたいのちというのは何だと。答えようがないじゃないか。僕はそういうことだと思っております。本を読み過ぎたんだとおっしゃった。いまだに僕は忘れません。

四

■ 無安衆生心を遠離する

自身に貪着の心を離れる。自分のいのちなんか考えている間がないということがあるのです。自身に貪着する心を遠離せよというでしょう。それで二番目は「無安衆生心を遠離」（聖典二九三頁）する。無安衆生心、これもおもしろい言葉ですね。なんでこんな言葉を使わないのか、衆生を安んずることなき心を遠離せよと。無安衆生心とわざわざ言わなくていいのです。衆生心を安ぜよと、それが慈悲だと、こう言ったらいいものをわざわざ衆生を安んずることなき心を遠離せよと、こう言うのです。こういう言葉の解説は僕より宮城君のほうがうまいから、また宮城君に聞いておいてください。それから方便門とは何かと言ったら、「正直を方と曰う。外己を便と曰う」（聖典二九四頁）。正直という言葉は親鸞聖人は信楽釈に使っているのです。正直心と。この言葉はおそらくいまままで『教行信証』を読んだ人は着眼していない。驚くべきことです。三心の字訓釈に、

今三心の字訓を案ずるに、真実の心にして虚仮雑わることなし、正直の心にして邪偽雑わることなし。真に知りぬ、疑蓋間雑なきがゆえに、これを「信楽」と名づく。
（聖典二三四頁）

とあるでしょう。正直心とある。真実心は虚仮に対する言葉です。正直心は邪偽に対する言葉です。つまり簡単に言えばヒューマニズムです。だから方便門はどう言っているかというのと、「自身を供養し恭敬する心を遠離」（聖典二九四頁）せよと言うのです。しかし注目してほしいのは順菩提門、菩提門に順ずるということは、如来の法門に順ずるということは何かと言えば、遠離自身ということです。遠離、離れるということですから無安衆生心ということをやわざ使用するのは、無安衆生心を遠離せよと、遠離という言葉がほしかったのです。菩提心に順ずるということは何かと言えば、遠離する心だと。遠離は遠く離れる。これが遠行地です。

『華嚴経』、『十地経』で言えば遠行地です。これは同じ十地というけれども『華嚴経』の十地もあれば、『菩薩瓔珞本業経』における十地の分類もあるのですが、『瓔珞本業経』というのは、あなた方がご存知の伽陀というのがありますが、善導大師の、『般舟讚』の言葉ですが、あの中に、「瓔珞経中説漸教」（真聖全一・六八七頁）という言葉があるでしょう。つまり簡単に言えば、『観経』のことですけれどもね。『観経』と『華嚴経』との中間にあるような經典が、この『瓔珞本業経』です。そこにも十地が説かれるのですが、そのときに菩薩の七地沈空の難といいますが、その遠行地というのが簡単に言えば阿羅漢なのです。無生のさとり、阿羅漢、お釈迦さまのさとりです。遠行

地というのは遠くへ行くのですから、どこから遠くへ行くかというのと、『瓔珞本業經』の十地の階位で言えば、「過三有遠行地」と言うのです。えらい言葉が増えていますが、三有というのは三界のことです。欲界・色界・無色界という三界道、三界を過ぎて遠くへ行くこと。『浄土論』の最初に出てくる「勝過三界道」という意味です。だから、ほんとうは『浄土論』の浄土ということの意味は、ここを言っているのですよ。「過三有遠行地」です。勝過三界道というのはそれです。だから『浄土論』の「順菩提門」も、智慧門・慈悲門・方便門を一貫して遠離ということですよ。遠離ということが言いたいのです。三界を遠離せよと。だから厭離真実というのが仏教の原則でしょう。

■ 現実肯定を外道という

厭離穢土という、つまり現実否定です。現実肯定を外道ということです。先ほども言った曇鸞大師が長生不死の神方を求めた、長生不死の神方というのが、つまり現実を肯定する、己れのいのちを肯定する。臓器移植をしていのちを長らえることを求める、これを外道ということです。今の医学がやっているのは外道です。仏法のいう真実は厭離穢土、これが原則です。現実を否定するということです。一度、否定をくぐるということが大事です。だから厭離真実なら、これは仏教者ならみんなが言っている。いま言ったような、浄土というのも厭離真実です。だけでも欣求真実というのは誰かほかに言っている人がいるかね。こんなこと誰も言っていないですよ。だいたい真実を欣求するということはあるのですか。僕は欣求真実という言葉にぶつかったときに、親鸞はどんな人間なんだと思った。

で、欣求真実が「易行道、他力横出の義なり」（聖典四三九頁）という。真実を欣求する心、それが他力だという、つまり他力だということ、そんなことは人間にないということです。人間にあるのなら他力はいらないわね。浄土を喜んで求めるという心があるのなら、他力なんてはじめからいらぬ。どこを押しても真実を欣求する心をもたないものを凡夫というのでしよう。それで他力真実ということがはじめでいえるのではないかね。あなた方は仏法が聞きたくて聞きたくて来たのでないでしよう。せいぜい趣味か教養を求めて来ているか、それくらいのことでしょう。とてもでないが真実を求めて来はせんでしよう。今日はえらい勘違いしてね、宮城君が話をしなければならぬところを、私が話をしているので、よけい欣求真実が成り立たない。なんじゃと思っているかもしれないけれども、そんなものです。ところがその欣求が成り立つのです。それを他力ということです。あんまりそんなことばかり喋っていたらひとつも前にいきません。

とにかく自利真実・利他真実、これは至誠心積のところ、「真実に二種あり」といわれている問題です。真実を欣求するということが成り立つということを私たちは平気でいうけれども、それが『大無量寿経』の最初に出てくる阿難の発問というのは、それなのです。阿難は必ず阿難です、阿難が問いを発した。「尊者阿難座よりたち」（聖典四八三頁）といっているわね。『大無量寿経』の中では阿難尊者は二度起っているでしょう。一回目は『大無量寿経』序分のときに、「尊者阿難座よりたち」。これは『如来会』（真聖全一・一八六頁）によっているのですが。もう一ぺんはどこで起ったかというのと、『大無量寿経』の場合は顕開智慧段で、顕開智慧段というのは『大無量寿経』の最後の科です。つまり胎生化生の因縁が展開するときです。そこで釈尊が阿難に、「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）と言って、阿難はお釈迦さまから一喝くらうでしょう。あそこに起座という問題が出てくる。汝起てと。だから僕は阿難は座り込んでいたと思うのです。一度起って問いを発した阿難が、釈尊が下巻を説かれる間、座り込んでいたと思うのです。それが起たされたということが大事なのです。あれが顕開智慧段のつばはじめに出てくるのです。

そういうことが欣求真実の言葉の元にあるということです。だから『大無量寿経』の場合は仏の聖旨を承けて阿難は問いを発したとあります。ああいうことがいいのですけどね、あまり細かく言う前に進めませんから、やめておきます。

■ 自身を深信する

その次には深心積です。ここからは親鸞聖人はちゃんと自利と利他の言葉を、肩書きをつけてくださっております。深心積の場合は、

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心なり。

（聖典四四〇頁）

とあるでしょう。それから次の六決定のところ、「第五の唯信仏語について」というところで、そこに「利他信心」と肩書きが入れてあります。そして聖典四四三頁のところでは第七の信心を建立するところに、

第七の「又深心深信」については、決定して信心を建立するに、二別・三異・一問答あり。

（聖典四四三頁）

という、その肩書きに「自利信心」と入れてあります。

■ 自利信心、利他信心

これらの意味は、自利信心という場合は、第一深信に所属するということです。利他信心という場合は、第五の唯信仏語も含めて第二の

深信に所属するという意味で、自利・利他が区別されています。信心に自利と利他があるということです。それが第一深信と第二深信との区別です。これは機の深信とか法の深信とかといいますますが、そういう言い方を親鸞はしていません。第一、第二といっている。機の深信とか法の深信という方は機法ということとを並べて考えるから、あんまりああいいう使い方をしない方がいいと思うのですがね。機と法をすぐ対象化してしまうから。

そうではなしに親鸞が言っているのは一、二ということです。一、二ということは、信心の第一義は「決定して自身を深信する」にありということでしょう。仏を深信せよとは言っていないでしょう。法を深信せよというのは第二深信です。二番目です。真宗のいう信心は法を信ずることが第一じゃない、自身を信ぜよということです。こんな信心、こんな宗教はどこにもない。神を信じるか仏を信じるか、とにかく自分以外の何かを信じるでしょう。自分の他に、自分以外に理想的な何かを立てて、それを信じる、それが宗教でしょう。宗教、信仰の構造でしょう。

つまり言いかえれば、仏とか神を対象化して、その対象化した仏とか神を信じるか信じないか、みんなそれです。だから仏さまにしろ念仏にしろ本願にしろ、対象化したら真宗の信心ではないのです。自身を深信せよと、こう言うんだから、深信すべき自身とはいったい何かと言ったら、「現にこれ罪悪生死の凡夫」やないかね。「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」(聖典四三九頁)き自身を深信せよと、こう言うのです。それが真宗の信心だと。すさまじいわ。だけど僕はよくわかるのです。「罪悪生死凡夫、曠劫已来常没常流転、無有出離之縁」、つまりどうにもならない、どうにもならない自身だろう。これは理屈や感情ではないのです。事実なのです。考えて言ったのでもないのです。だれかに聞いて言ったのではない。事実そのものでしょう。無有出離之縁でないか。

■ 決定深信自身

無有出離之縁ということとは簡単に言えば、どこへいくやらわからないということです。「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」、それが人間の事実じゃないか。理屈でも感情でも論理でもなんでもない。事実です。だれがなんといってもこの事実だけは動かさない。救われもせんし救いようもない。そういう自身を深信せよということです。決定深信自身です。

それを決定せんとやけくそになるのです。やけくそになったら、なんとかなると思ってやけくそになるでしょう、あれは。なんともならないといってやけくそになることはあらへんので。なんとかなると思ってやけくそになっているのでしょう。やけくそになったらなんとかなると思ってるのです。そうじゃないんだ。なんともならないという自己の現実を静かに見つめることができる信心、それを深信自

身と言っているのでしょうか。だから別の言葉で言ったら確信やがね。信念です。そういう自己の現実を見つめつくしたところで生まれれてくる信念です。どうにもならない自分をどうにかしようというのはそれは妄想です。ところが妄想に違いないけれども、その妄想が大事なのです。妄想といったら困るなあ。妄想に違いますが、妄想、困るなあ。その妄想も大事なのです。少なくとも第一深信という言葉であらわされているような信仰というのは、空前絶後の信仰やないかね。こんな宗教どこにもないわね。およそ近代の宗教概念にあてはまらないのでないかね。

六

たとえば清沢先生の「絶対他力の大道」の、あの言葉、

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。

『清沢満之全集』第六卷

でしょう。ここの言葉をよく吟味してみなさい。機の深信と一緒にしよう、第一深信と。清沢先生は救われた言葉にしているけれども、ほんとうは救われんということと同じやないかね。ちっとも変わらないやないか。「絶対無限の妙用に乗託して」、まあ絶対無限の妙用に乗託してというと、えらいりっぱなはたらきのように言うが、何もないということでしょう。何かはたらきがあるのなら妙用なんて言いはしません。「絶対無限の妙用に乗託して任運に法爾に」です。運命にまかせよと。この現前の境遇に落在しているというのだから、無有出離之縁やないかね。同じことでしょう。何かそこらへんで妙な救いの手を差し延べてほしいということになると、力をもってくるのが真言宗です。親鸞はそういうことは言わないのです。だから決定するということ。自己を決定するということです。

この決定ということ、善導大師は深心釈に使っているが、ほんとうは決定は回向発願心釈の問題です。つまり三心で言えば回向発願心です。その回向発願心というのは、回向発願心にも自利と利他があるわけです。聖典四五二頁ですが、回向発願心中の深信、回向発願心というのとはひとこと言えば回心ですから、深信を体として成り立っているものです。だから、

この深信の中について、二回向というのは、

自利
一 「常にこの想を作せ、常にこの解を作すゆえに回向発願心と名づく。」

(聖典四五二頁)

と、これが自利、肩書きに「自利」とあります。それから、

二 利他他力之回向 「また回向と言うはかの国に生まれ已りて還つて大悲を起こして生死に回入して衆生を教化するを、また回向と名づくる

なり。」

(同頁)

と、これを「利他他力之回向」と肩書きしてあります。つまり親鸞聖人のところでは、自利・利他他力回向になっているのですけれども、まだこの『愚禿鈔』の段階では往還二回向という構想がはつきり整っていませんでした。こういう肩書きをなされるところでは、「自利」と「利他他力之回向」と、つまりこれだけ申し上げればおわかりでしょうが、二種の三心というのはこれなのです。至誠心にも自利他があり、深心にも自利他があり、回向発願心にも自利他他心があると、こういうわけです。

で、自利の信心といたら今いった自身決定です。曾我先生が機の深信、機の深信と書いて亡くなった。僕はあまり曾我先生のは読まないのですがね。あの先生の本を平気で読む人は私はわからない。だいたいこの世の中でドストエフスキーと曾我量深を平気で読む人は信用しない。ああいう本を平気で読むというのは精神が荒いのです。よほど荒くなければ読めません。だいたい曾我量深を平気で読めるのは今、宗門では誰ですかね。僕は読まないことにしている。

■ 「異なるを歎く」

だけでも機の深信、機の深信といわはるときには、たとえばあの「異なるを歎く」という一文の中に「機の深信のいたらざることを暴露しました」とおっしゃっているやろ。おもしろい言い方でしょう。高倉教学の機の深信の解釈と、曾我先生の機の深信の解釈と、同じに読んでおいたら読めやしませんよ。なんで曾我先生があれほどまでに機の深信ということを強調されたのか。安田先生は曾我先生の教学を「感の教学」と、こうおっしゃった。あれは唯識の学匠だから感の教学ということが、感という言葉の中身は無分別の分別という意味ですよ。感やから分別がないということと違いますよ。無分別の分別ということを言っているのです。安田先生は感の教学という言葉で言われているのですが、どうもそこらへんになると唯識の学匠の匂いがするわね。

■ 曾我先生の教学は機の深信の教学

僕にいわせたら、曾我先生の教学は機の深信の教学といたら一番的確です。初めから終いまで機の深信ということ強調された。

それは「決定深信自身」(聖典四四〇頁)という、この一句にあるのです。それは真宗の信仰の独自性でしょう。仏を信ぜよというのではな

いのです。仏はあくまで縁です。阿弥陀仏は増上縁です。仏を信じることによって決定して自身を深信するのであって、仏を信ずるといふのは二義的なものです。真宗にとつては、仏を信ずるといふことで終わるのではない。自身を深信すると、つまり信念の確立です。いかなる状況にあるかとビクともせんという信念でしょう。「地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさうろう」といふのは、それでしょう。状況によってふらふらするのではないのですわ。そういう信念の確立を求めたのが曾我先生のいう第一深信です。

それで第二深信はどうかというと、「決定してかの願力に乗じて深信する」と。このときには利他の信心とは言っていない、「利他の信海」と言っているのです。

これは聖典四三九頁の終わりには、第一深信と第二深信と二つ並べて、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。

と、海という言葉を使っている。信心とは言っていない、信海である。

■ 海の三義

こちらへんになると親鸞という人はいかにも心憎いね。通常、教学的には海の三義ということを行います。広くて大きくて屍骸を宿さない、こういうことをいいますが、もう一つあるのです。それは何かと言えば転変ということ。海水ということに転変の義ありということを指摘するのは、やはり相伝の教学です。転変、別に指摘しなくても衆禍の波を転ずると書いてあるのですから。本願海というのは衆禍の波を転ずると。

■ 「行巻」の結論は一乗海釈、「信巻」の結論は真仏弟子釈

大行ということ譬えて象徴的にそれをあらわすときに「功德宝海」と、まあ「行巻」で大事なことは、「行巻」の結論は一乗海釈でしょう。「信巻」の結論は真仏弟子釈、これが「行巻」と「信巻」のポイントですよ。大行ということによって何をあらわそうとするのかというと、一乗海ということをあらわそうとする。信心ということは何をあらわそうとするかという、真仏弟子ということをあらわそうとする。だから「行巻」のポイントは聖典一九二頁の御自釈の最後の、

しかれば、大悲の願船に乗じて光明の広海に浮かびぬれば、至徳の風静かに衆禍の波転ず。すなわち無明の闇を破し、速やかに無量光明土に到りて大般涅槃を証す、普賢の徳に遵うなり。知るべし、と。

(聖典一九二頁)

その後は如来の本願力積がありますが、問題は「乗海積」「至徳の風静かに衆禍の波転ず」。海ということのもう一つの意味は転変という、転ずるということです。これは海自体が転変するという意味ではなしに、親鸞はそれを「衆水、海に入りて一味なるがごとし」（聖典二〇四頁）という言い方をするでしょう。

■ 願力に乗ずる

川の水が海に入れば一つの智慧海に一味なりといって、親鸞は全部そこに返してしまえますが。つまり転ずる、願力に乗ずると言うても、大悲の願船に乗ずると言っても同じ意味です。本願と言えば如来の信心でしょう。如来の信仰告白でしょう。如来の信心です。その如来の信心に乗ずるのです。如来の信心を願海と言っているのです。だから別の言葉で大心海とも言うですね。本願を信ずるとするのは如来の心を信ずるということでしょう。それが乗ずるといことです。だから信というのは相乗性をあらわすのです。

だから乗彼願力という言葉です。善導大師は乗という言葉が好きです。乗るとい言葉が好きです。しかし親鸞はむしろ誓いという言葉のほうを大事にする。誓いと言えば約束でしょう。約束を自らに背負ったときに誓いになるでしょう。如来の本願に誓う、如来の誓いを信じるということが約束するということでしょう。約束を自らに背負ったときに誓いになるでしょう。如来の本願に誓う、如来の誓いを信じるということでしょう。われわれが本願を聞くということは、約束した事実の上に立つということでしょう。だから信ずるといようなことは、信じられなかったらあらへんのです。如来に信じられるということがないのに、こっちが信ずるといことはありません。如来に信じられておるといことを知ったときに、初めて如来を信じることもできる。つまりその約束を信じることもできる。本願を信じるといっても、そういうことです。だから、われわれの信心というのは信海の上に成り立つのです。それが第二深信です。それを「利他の信海」と言っています。「利他の信海」と言ったら、こっちが信じるのではない、信じられているぞということですよ。

それから回向発願心はこれは回向です。もう時間がないのでやめます。回向です。この回向が面倒です。面倒ですけれども今日は時間ありませんから、これでおきます。ほんとうは今日で勘弁してもらおうかと思ったのですが、まだちょっと残りました。

(一九九〇年七月三〇日)

就^テ有^リ三三心^一

一者自^{ニハ}三心 者利三

又^ニ二往生^一

一者即往生 二者便往生

竊^{ヒソカニ}按^{ズレ}『觀』三心往^一者、則諸機自力各別之三心也。^レ『大』三^一也、^ニ諸機^レ使^{シテ}通^ニ三^一也。三信者、則金真心、不可思信心海也。亦即往生、則難思議往生、報土也。便往者、是諸機各業因果土、胎宮・辺地・懈慢界・双樹林下往、亦難思往生。^レ

(真聖全二・四七八〜四七九頁)

おおよそ心について二種の三心あり。

一には自利の三心、二には利他の三信なり。

また二種の往生あり。

一は即往生、二は便往生なり。

ひそかに『觀經』の三心往生を案ずれば、これすなわち諸機自力各別の三心なり、『大經』の三信に帰せしめんがためなり、諸機を勧誘して三信に通入せしめんと欲うなり。

三信とは、これすなわち金剛の真心・不可思議の信心海なり。

また即往生とは、これすなわち難思議往生、真の報土なり。

便往生とは、すなわちこれ諸機各別の業因果成の土なり、胎宮・辺地・懈慢界・双樹林下往生なり、また難思往生なりと、知るべしと。

(聖典四五八〜四五九頁)

昨日からちょっと風邪気味でございまして、こちらへ出てくる前に風邪薬を二回分いっぺんに飲みましたら、車の中で寝ているのやら起きているのやら、あれを中有というのでしようね。この世でいのちを終えて三途の川までいく間、ぼやーんとしているらしいですが、まさにそんな状態で何も考えられないままに出てきたのであります。

一応、前回は「おおよそ心について二種の三心あり。一には自利の三心、二には利他の三信なり」ということで、自利と利他という三心そのものに、つまり至誠心にも深心にも回向発願心にも、自利と利他の二面があるということを『愚禿鈔』の中で、宗祖が一つひとつ肩に註を入れられておりますが、そういうものをみていただきました。まあこういう自利とか利他という概念でもって、自利利他は言うまでもなく、天親菩薩のお示しになりました菩薩の行というものの性格を自利と利他というものであらわそうとせられたわけであります。

だいたい利という言葉は利益でありますから、利益というものが宗教というものにおける大事な意味でございましてね。哲学というものには利益というものはない。利益があるなら、それは哲学とはいえませんが。だけでも宗教という、つまり信仰というものには、信仰の利益というものが本質的なものでございましてね。利益のない信仰というものは宗教とはいえないのでございましてね。

■ 利益は功德莊嚴

まあ、利益といいますが、仏教の場合は功德利益です。功德であるといえますね。つまり信心によって獲得せられる利益を功德というわけです。功德というのは功德莊嚴という、浄土の莊嚴をあらわすのに莊嚴功德成就とかね、功德と莊嚴というものの、まあとくに功德というものはたんなる利益ではない、功德利益というときには自らが獲得するという、自らの努力において獲得するということがなければ功德とはいえませんですね。宝くじに当たったのはあれは功德ではないのであります。だからあれが功德になるか罰になるか、大概是罰が当たるくらいのもので、ほんとうは功德というのには自らの努力によって、自らが汗をして獲得したものを功德と、こういうわけですね。それを莊嚴功德成就という、三つとも、莊嚴という言葉も功德という言葉も成就という言葉も、ただ二十九種のかたちに付け加えたわけではないのでしよう。莊嚴功德成就という、つまり功德というのには莊嚴のはたらきでしょう。

■ 入出二門

ですから五念門とこういいましても、五念門は法門としては五念門ですけれども、修道としては五念行ですね。行というのは修行ですわ。だから五念行ということになりますと、入出という、入と出ですね。『入出二門偈』という親鸞の偈文がありますが、入出というのが浄土のはたらきをいうのでしょうか。浄土に入るとか浄土から出るということよりも、浄土そのものが、まあ浄土に入るとか浄土から出るというのは入った人の言うことです。われわれにとつては浄土が私たちをこの世から浄土に入らせる力になるか。浄土そのものが入出という構造をもっているのでしょうか。入出というはたらきの構造ですね。もつと言えば、その入出のはたらきが名号でしょう。その入出の二門という言い方に、入の門は前四門ですね。礼拝・讃嘆・作願・觀察、これが入の行です。入門です。回向門というのが出門ですね。だから浄土に入つて浄土から出てみれば、出たところは入ったところではないのです。だから仏法を聞いてね、仏法を聞いたら、こつちが考えていたようなものではないのです、仏法というものは。われわれが思っておったようなことが、仏法を聞いたら、自分が思っておったようなものになるのではない。思いもよらないものになる。えらい思い違いをしておったなあというものです。そういうことをあらわすのが入出の二門ですわ。その入を自利とします。出を利他としますから。ですから五念門といつても五念行といつても、やはり自利ということが中心です。自利ということが五念門のうち四門を占めるわけです。

けれどもその自利他という概念をもつて三心をあらわすというのは古今未曾有です。三心ということに着眼したのが善導大師ですけれどね。自利他という、そういう範疇でもつて三心を位置づけたというのは、これは『教行信証』の中には利他真実の信心と。真実の信心をあらわすときに利他という言葉がつけられるのは、これはほかにあるのですかね。自利他という言葉のもつ、まあ簡単に言えば利益ですね。三心の利益という、こういう検討のしかたというのは『愚禿鈔』だけでしょう。

■ 三心は衆生の信心、自利他は菩薩の行

三心という場合は、これは人間のものです。三心といつても信心ですから、信心の内容を三心とあらわしているのですから、信心といつた方がいいのですが、だけでも自利他ということになると、それは衆生のもというより菩薩の行の概念です。三心は衆生の信心の概念でしょう。

■ 衆生の信心に菩薩の意味をもたせた

だから利他の三信とか自利の三心という言い方は、衆生の信心というものに菩薩の意味をもたせたということです。

だから、なぜ親鸞はここで三心を自利他というような、天親菩薩の範疇でもつて三心をあらわそうとしたのか、これがまず第一の問題に

なるわね。別に自利の三心とか利他の三信とか、そういう分類がなぜ必要であつたのか。論と釈が一つになっている。釈は人間の問題、人間の問題として教法をおさえた。論は法の問題です。釈は機を問題にした。釈家というのは仏法を問題にするより人間を問題にしたのでしょう。論家というのは人間はどうでもいいのですわ。法が大事なのです。だから利益というのは機と法が一体となることでしょう。だいたい、機法一体ということを蓮如上人あたりが、これはおそらくは西山だと思えますがね。機法一体ということは『安心決定鈔』に出てくるのですが、ああいうことを蓮如上人はやかましくいうが、親鸞聖人は機法一体という言い方はしないでしよう。どうも僕は一体という概念は天台のものではないかなあと気がするのです。機法一体ということをいうと、ひとつ間違ふと神秘主義になるね。一体というのは。

一体という言葉はどうも僕は感心しないのですがね。「絶対矛盾の自己同一」というような西田幾多郎の哲学の概念がありますがね、絶対矛盾の自己同一というような、自己同一という言葉が機法一体という概念にいちばん近いのでしょう。僕はこれがやはり危ないと思うのですね。一体というのではない、絶対というのです。

つまり絶対矛盾の自己同一というような言葉を、仏教であらわせば不二という言葉です。不二の教であると。不二の教であり不二の機である。機と法が一つになって一体というのではない、機も絶対ならば法も絶対だと。だから「行巻」の最後のところに、教についての対論と機についての対論があるでしょう。聖典一九九頁から二〇〇頁までですね。そこに「比較対論するに」といろいろ述べられて、最後に「しかるに本願一乗海を案ずるに、円融、満足、極速、無碍、絶対不二の教なり」（聖典二〇〇頁）。「また、機について対論するに」（同頁）とあって、「金剛の信心は絶対不二の機なり」（同頁）と。自己同一というものではないですね。不二というのは、不二という場合は絶対ということであらわすのです。機においては機は絶対となるし、法においても法は絶対となる。だから蓮如上人あたりは「なく」（『御文』一帖目七通・聖典七六七頁）という言い方をしますね。一心のことをふたごころなしと。とくに「信巻」は三心一心問答ですね。三心一心問答のときには一心ということなのですが、天親菩薩の一心というのは『阿弥陀経』の一心ではない。『阿弥陀経』の一心は一心不乱です。一心不乱という場合は心が無いのです。『阿弥陀経』の一心ではない、不二心という、ふたごころなしという言い方です。

いろいろ言わなければならないことがようけあるのですが、少なくともここで自利とか利他とかいう、そういう概念でもって三心を検討したというのが、『愚禿鈔』下巻の白眉ですわね。法をあらわす自利利他というものと、機をあらわす三心というものを、一つの信仰の検討として取り上げるというのは誰でもが考えつくものではない。なぜ自利利他というものをもって三心を検討したかというのが、ここでの問題でしょう。なぜこんなことが必要であったのか。それをあらわすのが往生の問題なのです。信心と往生です。

■ 往生の信心、行信の道

つまり真宗でいう場合の信心というのは、往生の信心なのです。たんなる信心ではない。往生の信心ということです。往生というのは行の問題です。信心は心の問題です。つまり行信、往生の信心というところに、曾我先生の言葉で言えば、真宗は「行信の道」といつてあるわね。行だけの問題でもないし、信だけの問題でもない。行信の問題ということです。行のない信心というものは、これはどう言ったらいいのでしょうか。信仰でしょう。行によって立っているものが信心です。

ですからどう言ったらいいのでしょうかね。うまく言えませんが、三心とこう言っても、なんか自利の三心というのは、至誠心、深心、回向発願心というのは自利の三心でしょう。利他の三信というのは、まあここでは「『大経』の三信」となっていますけど、『観経』の三心とか『大経』の三信というものが全然別個にあるわけではない。『観経』の三心を翻したのが『大経』の三信ですから、体はやはり一つです。だから自利の三心というものの他に利他の三信はないのです。自利の三心の中に利他通入の一心を彰すものがあるわけです。自利の三心というものと利他の三信というものは全然別個のものではない。まあここでは往生について述べるところに「ひそかに『観経』の三心往生を案ずれば、これすなわち諸機自力各別の三心」（聖典四五八頁）とあるでしょう。自利各別ではない、ここでは自力各別と。つまり天親菩薩の自利利他を親鸞は自力他力と解釈したのです。よく考えてみますと、他力、他力というけれども、自力と無関係の他力というものは、他力という必要もないでしょう。他力というかぎり自力と格闘しているものがないと、他力という必要もないではないかね。自力のかけらもないような他力というのは、そんなのは力にならない。他力というかぎりそこにつねに自力というものがうごめいていなければ他力といっても意味はないです。言う必要すらない。自力と格闘しているものがあってこそ、はじめて他力というものが意味をもってくるのでしょうか。力になるんだと。だから自利の三心と利他の三信というものは、まったく無関係にあるわけではない。

まあ少なくともここで三心に自利とか利他ということを、宗祖が自利の三心と利他の三信ということをいったことの意味は、往生浄土という往生、往生の問題です。信心というものが往生の信心であることの確認です。往生というものは歩みでしょう。信心というものは具体的に

は人間を立たしめるエネルギーでしょう。清沢先生の言葉で言ったら精神力です。座らさないということ。歩ませるということはエネルギーでしょう。そういう精神力です。

■ 座を背負うて起つ

だから『大経』でも、阿難尊者は話を聞いているうちにへなへなと座っちゃうのです。それで最後にお釈迦さまに「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）とこうやられる。「汝、起て」と。つまり起たしめるものです。起つという事は「尊者阿難座よりたち」と言っておりますがね。「座よりたち」というのはうまく表現できないけれども、座の上に起つのではない、座を背負うて起つのです。

ですから、「二種の三心あり」と言って「また二種の往生あり」と言っている。「又」という言葉がついているでしょう。これは「心について」また「二種の往生あり」という意味でしょう。心についてまた二種の往生ありと。すぐ見てわかることは、親鸞は二種往生を言っているのではないでしょう。三往生を説いたのです。最後のところにも難思議往生と双樹林下往生とまた難思往生なりと。三つの往生ですね。三願転入ともいわれるけれども、親鸞聖人は別に三願転入と言ったわけではない。三願転入というのは存覚が言っただけの話です。親鸞聖人は三往生ということをやっているのです。だから往生は親鸞聖人の場合は三種の往生です。にもかかわらず、ここで「また二種の往生あり」と、こうなるわね。二種の往生というときには即便往生でしょう。『観経』の三心釈が説かれるところでは、

仏、阿難および韋提希に告げたまわく、「上品上生」というは、もし衆生ありて、かの国に生まれんと願すれば、三種の心を發してすなわち（即便）往生す。
（聖典一一二頁）

と。即便往生と。即便往生というのは即往生と便往生と。厳密に言うと即得往生と便得往生と言うのです。この二つの往生と、こう言っているのです。便得往生、便往生というのが双樹林下往生、即往生というのが難思議往生です。即得往生ですから。これはどう言ったらいいのでしょうか。往生という概念がなかなかわからない概念でしてね。

■ 往生とは不退転

往生というのは伝統的には阿毘跋致でしょう。不退転ということ。往生というさかいにどんどん前に進んでいくのかと言ったら、そうじゃないのです。退かないということ。退転しないということ。退転しないということが聞法ということ。退転しないということ。

三

自坊で『教行信証』の会を毎月やっているのですが、まだ総序のはじめのほうですけれども、「しかればすなわち、浄邦縁熟して、調達、闇世をして逆害を興ぜしむ」（聖典一四九頁）という言葉のところなのですが、たとえば『歎異抄』で申せば、

弥陀の本願まことにおわしませば、釈尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおわしませば、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。
（聖典六二七頁）

という言葉になって展開していますね。これが総序の場合は「しかればすなわち」という言葉です。「弥陀の本願まことにおわしませば」って誰が証明するのですか。弥陀の本願がまことなれば、お釈迦さまのおっしゃることもまことであると、こう言うのでしょうか。つまり弥陀の本願がまことであるということが、釈尊の教法がまことであるということの理由になるわけでしょう。文章から言ったら。そうすると、いたい弥陀の本願がまことであるというのはどこでわかるのですか。「弥陀の本願まことにおわしませば、釈尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおわしませば、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ば、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」と、文章からいいたらそうなっているでしょう。すると弥陀の本願がまことだから、釈迦、善導、法然、親鸞のもうすむねまことであると、こうなりますわね。こういうのは等流因果というのです。だけどそれなら弥陀の本願がまことということはどうしてわかるのですか。これがまことでなかったら親亀こけたらみなこけたでしょう。問題はそういうことやろ。

これはおもしろいね。「しかればすなわち」という言葉で、つまり「竊かに以みれば、難思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する恵日」（聖典一四九頁）であると、「しかればすなわち、浄邦縁熟して、調達、闇世をして逆害を興ぜしむ」と、こう言っている。もつと大きく分ければ最初の「難思の弘誓は難度海を度」し、「無碍の光明は無明の闇を破する」というのは『大無量寿経』でしょう。その次に出てくる「浄邦縁熟して、調達、闇世をして逆害を興ぜしむ。浄業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり」というのは『観経』でしょう。すると文章の上から言ったら『大無量寿経』が『観無量寿経』を生み出す根拠になっているわね、「しかればすなわ

「ち」やから。だけでもそれなら『大無量寿経』が真実だというのは誰がどこで証明したのです。親鸞や法然が真実というところではない。弥陀の本願がまことであるということはどうしてわかるのです。それがなかったら全部うそやないか。親鸞がもうすむねもまた虚しきなり、と言わざるをえないではないか。僕は最初からあの文章がよくわからなかったのです。「しかればすなわち」という、あれはレバ則というでしょう。「すなればすなわち」と。この『教行信証』の場合はこれは本多弘之さんがしてくれた仕事やから、どっちかといったら学生向けの真宗聖典やね。だからみんな平仮名になって、「すなわち」と言ったら、みんな「すなわち」です。ほんとうは全部違うでしょう。「則」も「便」も「即」も「輒」もぜんぶ「すなわち」ですけれども。ここ（聖典四五八頁の『愚禿鈔』の文）に使っているのは「則」ですね。ここでも「これすなわち諸機自力各別の三心なり」（聖典四五八頁）と。この場合もこの「則」が使っているでしょう。レバ則というのです。

なんであそこで「難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する恵日」なのか。無碍光、本願と光明です。本願は因位をあらわし、光明は果位をあらわす。するとその次に出てくる『観経』というものは文章の上から言ったら、本願が王舎城の悲劇を引き起こしたということになるでしょう。「しかればすなわち」と言ったら、本願が王舎城のごたごたを引き起こしたもことになるがね。浄邦の縁熟し、浄業の機彰られる根拠になったものが本願だと、こうなるのですから。浄業の機彰れ、浄邦の縁熟したというのが、ある意味で言えば王舎城の悲劇でしょう。ああいう王舎城の悲劇を起こしたのは、もとは本願にあると。だからあの「しかればすなわち」というのは、真宗聖典を手を取ったときからわからなんだ。なんでこんな言葉がこんなところにあるのか、第二節目ですがね。

つまり『歎異抄』でいえば「弥陀の本願まことにおわしませば」と。あれは仮定というんかね。「おわしませば」となっているから。ほんとうだったらと。ほんとうか嘘かわからないけれども、ほんとうだったらお釈迦さまのおっしゃることもほんとうだし、善導大師がおっしゃることもほんとうだし、わしの言うこともほんとうであろうと。頼りない話やね。弥陀の本願がまことでなかったらどうなる。全部間違いです。親鸞こけたらみなこけたでしょう。だから「弥陀の本願まことにおわしませば」というのは仮定文じゃないのでしょうか。「まことなれば」というのは。つまり弥陀の本願のまことを証明してきたのが釈迦、善導、法然、親鸞の伝統でしょう。弥陀の本願がまことであることを証明してきたのです。お釈迦さまも善導も、七高僧全部が。

■ 『観経』が『大経』を明らかにした

つまり弥陀の本願というのは願です、教えではない。教法以前ということですが。『観経』は教えです。これはお経です。『大無量寿経』は教えではない。親鸞聖人は「真実の教を顕さば、すなわち『大無量寿経』これなり」（聖典一五二頁）とおっしゃっているけど、あれを教にし

たらおかしくなる。教え以前です。教えというものは本願を証明してきた歴史です。だから『大経』から『観経』が生まれたのじゃないのです。『観経』が『大経』を明らかにしたのです。もつと言えば、われわれは教法に遇って本願に遇うのと違うのです。教法を学んで本願に遇うのではない。そんなものは何万年たつてもあかんわ。

■ 本願に遇っている事実を教法に聞く

本願に遇っている事実を教法に聞くのでしょうか。本願に遇っている事実が先です。遇っているのやけど遇っているのがわからないだけの話です。遇っている事実が教法によって明らかにされる、それが聞法でしょう。だから「仏願の生起・本末を聞きて」（聖典二四〇頁）とあるのは、そういうことです。「本末を聞く」と。われわれは遇っている事実を聞くのです。遇った事実がなかったら教法なんて求めやしません。ないものを探しはしません。眼鏡どこへいったと探すのは、眼鏡をもっているから探すのです。もたないものが探しはしません。遇った事実が遇っていることを求めさせるのです。われわれが教法を求めるといふのはそういうことでしょう。だから「弥陀の本願まことにおわしまさば」というのがそれなのです。遇っている事実があるんだけど、その事実がはつきりしない。事実をはつきりさせてきたのが大行です。大行の歴史です。もつと言えば諸仏の称名です。七高僧です。親鸞は七高僧なんてことはいわんのです。善知識です。「さらに親鸞めずらしき法をもひろめず」（聖典七六〇頁）と言って、蓮如上人がうまいことをいうけれども、めずらしいことでもなんでもない。遇っている事実さえ明らかになりさえすればいいのです。そういうことでしょう。

■ 自利と利他は対立概念ではない

だから自利利他ということと言ったのは、自利利他が別個のものではないということでしょう。「自利にあたわずしてよく利他するにはあらざるなり」「利他にあたわずしてよく自利するにはあらざるなり」（聖典一九三頁）というのがあるでしょう。自利と利他との呼応性をいつているのです。自利にあたわずして利他をいうのではない。利他にあたわずして自利をいうのではない。ほんとうはこういうことは言えるのですよ。自利にあたわずして利他をいうのではない。利他にあたわずして自利をいうのではない。言えることは言えるが、やってみればできはしないでしょう、そんなこと。だから絶対矛盾の自己同一ということくらいしか、言うしかない。思想だから言えるが事実としては言えません。だから自利と利他というものは対立概念ではないのです。対立するのであったら自利と利他、自利と他利なら対立概念です。しかし自利と利他は対立概念ではない。絶対概念です。それを親鸞は「証卷」で明らかにしたのです。それを「他利利他の深義」と言うのです。だからここでも自利の三心と利他の三信と言っているでしょう。他利の三信とは言っていない。対立概念でないということをやちゃんと心得ておかな

らん。これを対立概念にしたらごちゃごちゃになる。ちよつと一服しましょうか。

四

今日はえらいようけ『愚禿鈔』の講義録があるやないか。名前がいかんね、『愚禿鈔講義録』というものではない。この間、四国の連中が私のところに来たのです。それまでは年にいつぺんうちに来てたのが、去年から小豆島ですとこのうのです。台風の前日に安西君が迎えにきて、先生、台風まともにきそうやいうていました。そこで何を話すんやといたら「現代における教学的課題を明確にする―『愚禿鈔』に聞く―」と書いてあるのです。誰がこんなテーマをつけたんやといたら、皆黙っているのです。『愚禿鈔』という名前をつけているかぎりには、「賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す」と言っているんだから、「顕愚禿心」です。「顕浄土真実」ではない。「顕愚禿心」というのは、浄土宗と違うぞということをやっているのです。だからこの書を親鸞の生涯の事業である『教行信証』との関係の中でどう読むかということが問題でしょう。つまりそう簡単に取り上げられるものじゃないと言ったのです。

だいたい、僕はずつとはじめからそういう気持ちがあったんやけども、『教行信証』というのはほんとうに親鸞が言いたいことを言うたというものでない。あくまで法を顕す書というものだからです。『愚禿鈔』ではじめて三心釈をこういうかたちで、善導の三心釈を検討するわけです。たとえば「化身土巻」でも善導の『観経』解釈を扱うわけですが、このときは顕彰隠密ということをいうでしょう。顕彰隠密では善導は言ったけど、密は言っていないですね。それを親鸞が教学範疇として明確にしたのです。顕彰隠密と。これがおもしろいですね。だいたい、存覚あたりは顕と彰ぐらいしか言わないのです。密の義はいわれないということは、善導の「玄義分」を読んだら密はでてこない。だから顕彰隠ぐらいしかいわないわけです。

■ 親鸞は顕彰隠密の義

それを親鸞は「顕彰隠密の義あり」（聖典三四五頁）と、密まで出すわけです。それを相伝の教学はキチツとおさえるわけです。『六要鈔』は密の義を捨てたと、未だ不十分だとかいうわけです。密に対する解釈は出ていないといって、こういうところはおもしろいね。思想というのは喧嘩する相手がないとあかんのです。だから君らでも説教したら危ないというのはそれなのです。みんな黙って聞いているさかい

ね。そうじゃないという人がいてはじめて、ハテナと思うけれどもね。だから『愚禿鈔』あたりでも下巻の三心積というものは善導が古今楷定と言ったけれども、その古今楷定の三心積を、こういうようなかたちで再検討しなおすということは、古今楷定どころでない、古今未曾有です。

話がそれるかもしれませんが、この頃気になってしようがないのは、親鸞と法然というのは最後は破門といえれば言い過ぎかもしれませんが、親鸞は吉水から疎外されたのではないかね。「遣北陸道書状」というのがあるわね。あれは別名を「一念義停止起請文」と言っている。つまり一念多念の問題です。だから聖覚あたりが「一念多念文」を書いたりするのは、一念義というのは当時よほど思想的な問題になったんだろうと思います。ところが真宗の教学の伝統でいったら一念義を提唱したのは幸西であると。親鸞であるとはいわない。幸西であり行空であると。行空の一念義というものは説教種です。幸西の一念義というのも、幸西というのは天台宗の教相である本迹二門を立てるのです。本門の釈迦と迹門の釈迦を立てるのです。日蓮宗じゃないか。それが危ないのは蓮如上人の教学も本迹二門を立てる。これはよほど気をつけんならん。それは余談ですが。幸西の一念義は、わざわざ「一念義停止起請文」ということで法然が取り上げるほどのものではないのです。だけど一念義ということを言い出したのは法然です。言い出しつべやる。その言い出しつべが一念義を停止するのやから、だから説得力のないことおびただし。法然上人は「起請文」というのが好きなのですかね。しかし最晩年やから、いささかこの起請文というのも納得できませんね。

「行巻」でも「信巻」でもポイントになるのは行の一念・信の一念でしょう。「往相の回向を案するに、大行あり、大信あり」（聖典一五七頁）と。そして、

おおよそ往相回向の行信について、行にすなわち一念あり、また信に一念あり。行の一念と言うは、いわく称名の遍数について、選択易行の至極を顕開す。

（聖典一九一頁）

と言っています。つまり称名の遍数です。称名の遍数というのは、ふつうあの頃、専修念仏といたら、三万遍するか六万遍するか、それが専修念仏でしょう。天台宗の念仏というのは、朝に題目夕べに念仏でしょう。それを法然上人が否定して専修念仏といた。その専修念仏とは何やといたら、三万遍念仏するか六万遍念仏するか、それが念仏なのです。今われわれが言っている念仏ではありやせんのです。法然上人は一日に七万遍念仏したというのですから。専修念仏と言ったら念仏ばかりしている。飯を食っている間もあらへん。それが専修念仏です。それを「称名の遍数について、選択易行の至極を顕開す」と言ったら、たとえば幸西が言ったり行空が言ったりしているように、一念の念仏こそまことであって、二念の念仏は迷っている証拠やと、こういうわけです。

ですからおもしろいのです。吉水は鎮西の聖光が、その頃は聖光が吉水を守っていたのでしようね。一念義をぼろくそに言っているわね。さすがに聖覚上人は、

一念にたれりというのは、その理まことにしかるべしというとも、遍数をかさぬるは不信なりという、すこぶるそのことばすぎたりとす。

(聖典九二八頁)

という言い方をするわね。親鸞は堂々と「選択易行の至極を顕開す」というでしょう。「一念」は、これ信樂開発の時剋の極促を顕」（聖典三三九頁）すと、こう言うのですから、おもしろいね。だから僕はあの「一念義停止起請文」というのは、おそらく法然上人が親鸞を排除したんだろうと思う。法然上人が排除したというより、当時の念仏集団である吉水としては、親鸞に戻ってきてもらったら困るのでしょう。だから親鸞は勅免のあと京都に帰ろうと思っただけでも、法然上人が亡くなったことを聞いて止めたのでしよう。なんで止めたのかね。京都へ帰ってきてても聖光あたりが幅をきかしているところでは、おそらくは誤解されるのが落ちだと、せめて法然上人だけには自分の真意を伝えなかったに違いない。だって一念を言ったのは法然上人自身です。『選択集』の「本願章」がそれでしょう。だから親鸞は法然上人に会ったら、あんたがいうたやないかと言いたかったと思うのです。言われたときに法然上人はどういう顔をしただろうね。結局、言いたかったけど亡くなっているから言えなかった。

だけどこの『教行信証』を見たら、「行巻」の結論も「信巻」の結論も一念義です。だから『教行信証』というのはわが師法然上人に捧ぐというようなものでしょう。その代わりに『愚禿鈔』というのは私の信念であると。だから親鸞という人は、吉水ということを一とことも言わんでしよう。吉水のお陰で流罪になったけど関東二十年、親鸞にとつて教団は関東教団です。京都に帰ってきたけど吉水には寄っていません。『御伝鈔』ではそろつと行っています。下巻末で覚如は言っていますね。

聖人故郷に帰りて往事をおもひに、年々歳々夢のごとし、幻のごとし。長安・洛陽のも跡をとどむるにしとて、馮 ろどころに移住し
たまいき。五条西洞院わたり、一つの勝地なりとて、しばらく居をしめたまう。いにしえ口決を伝え、面受を遂げし門徒等、おのおの
をい、路を尋ねて、参集したまいけり。
(聖典七三四〜七三五頁)

と書いているから、吉水の人達かと思つたら、出てくるのは平太郎です。常陸国の人です。それでしかも「長安・洛陽のも跡をとどむるに」と。これは吉水でしょう。吉水に近づいていないということです。これはおもしろいね。誰か真宗史学でこころへんのことをはつきりさせてほしいですね。

■ 非僧非俗

親鸞聖人が非僧非俗と言ったのは、非僧と言ったのは吉水からの縁を切られたということでないかね。だから「親鸞一人がためなり」という言葉が生きてくるんじゃないかね。なにか吉水の教団を背負うてというようなことが親鸞に一つもないということがやはり僕は気になるのです。それは吉水からも棄てられた人です。だから京都に帰っても親鸞を尋ねてくる人は関東の人です、吉水の人ではない。寂しかったやろね。奥さんは越後に行ってしまうし。なんで恵信尼は越後へ帰ったのですかね。真宗史でいったら財産の沙汰に、つまり財産の整理に帰ったとかいけど、夫婦が六十にもなつて財産整理に帰りますなんていわんですよ。財産みたいなものいらなんでしょう。なんで帰ったかということがあるのです。僕は玉日姫だろうと思う。関東に玉日姫の墓があるでしょう。玉日姫なんて伝説の人だというけど、恵信尼はショックだったと思う。夫婦喧嘩したでしょう。六十にもなつて夫婦喧嘩したらもう元へ戻れませんか。現に玉日姫の墓があるのです。だから親鸞は京都へ帰るわ、恵信尼は越後へ帰るわ、玉日姫だけ残つてそこで死んだといわれている。りっぱな墓所がある。そういうのを見るとやはり非僧であり非俗です。娑婆の論理からも外れたのです。人間としてはあまりりっぱな人とはいえないのでしょね、非俗という言い方であらわされるのは。どうも玉日姫を関東に呼んだのも親鸞が原因みたいですね。まあそれは僕の想像ですよ。六十になつて家内と別れたらどないなるだろうなと思つたらね。なんや話が横つちよへいってしまいました。だから『教行信証』というものをそういう親鸞の怨念みたいなのとて読んでみると、なかなかこんなもの聖典というような、そんな無菌状態の中で書かれたものでないですよ。ほんとうに泥まみれになつて書いたという、そういう感じがする。まあそんな余談で時間がなくなつてしまいますが。

五

それで問題は「また二種の往生あり」と。三心往生という言い方が初めて出てくるでしょう、三心往生と。二種の往生を決定するのが二種の信心でしょう。二種の三心です。そのときに最初に言ったように、三種往生を説いたのが親鸞です。二種の往生というと、双樹林下往生と難思議往生しかありません。だから往生としては、往生の体は三心にあるということでしょう、二種往生の上で言ったら。往生の体は三心でしょう。つまり信心です。便得往生という場合は便ですから手段です。念仏を手段とした往生です。念仏して浄土に生まれるという場合に、念

仏は手段となるでしょう。即往生という場合は念仏が往生なのです。念仏を手段として往生するのではない。念仏を手段とするのも往生には違いないけれども、そういう場合は行と信が別々なのです。念仏が信心の対象になっている。念仏は信心の体、本体でしょう。別々ではない。念仏は対象ではない。それが即得往生でしょう。便往生という場合は、手段であり対象化されているということです。

だから、

『観経』の三心往生を案ずれば、これすなわち諸機自力各別の三心なり、

(聖典四五八頁)

とあります。また、

定散諸機各別の 自力の三心ひるがえし

如来利他の信心に 通入せんとねがうべし

(聖典四八六頁)

という『観経和讃』がありますね。

■ 利他通入の一心を彰す

つまり「これすなわち諸機自力各別の三心なり、『大経』の三信に帰せしめんがためなり」と、こうあります。「『大経』の三信に帰せしめんがためなり」というのが、利他通入の一心を彰すと。「利他通入」という言い方です。これは「化身土巻」あたりは『観経』をあらわすのにそういう言葉で示されています。『大経』の三心と『観経』の三心と、一異いかんをあらわすところに、

しかるに二善・三福は報土の真因にあらず、諸機の三心は自力各別にして利他の一心にあらず。如来の異の方便、欣慕浄土の善根なり。

これはこの経の意なり。すなわちこれ「顕」の義なり。「彰」というのは、如来の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢す。(聖典三三一頁)

と「利他通入の一心」とあるでしょう。

■ 三種の往生

利他通入は『観経』でなしに『阿弥陀経』で言っているのですね。つまり双樹林下往生と難思議往生という場合には二種の往生ですが、三種の往生といわれるときの難思往生がなぜここでは問題にされていないのか。一番最後のところに「また難思往生なりと、知るべし」(聖典四五九頁)と。「亦」という字がついて「難思往生也」と。この亦は胎宮辺地、双樹林下往生と同じ位置づけになるわけです。

ですから難思往生には三心はない。難思議往生には本願の三心、双樹林下往生は『観経』の三心が本体だと、だけでも難思往生というのは不果遂の誓いでしょう。「不果遂者」「果遂せずんば」という、これは場所ではない。往生の場所ではない。場所をもたないのです。トンネ

ルみたいなものです。つまりプロセスです。「難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由あるかな」（聖典三五六頁）と。だから一つの場所ではない、一つの世界観ではない、二十願の難思議往生というのは。世界をもたないのです。だから、あらためて三種往生という必要はない。一つの世界、浄土の世界をもっているのは難思議往生と双樹林下往生です。

■ 難思議往生は立場ではない

難思議往生というのは立場ではない。往生というのは一つの立場なのです。存在の立場というようなものがある。どこに立っているかということがある。だけど難思議往生にはそういう立場はない。立場をもったら難思議往生とはいえない。ですから「二種の往生あり」と。問題は『観経』の三心は本願の三信に帰せしめんがためなりと。「諸機を勧誘して三信に通入せしめんと欲うなり」と、こう言っております。「勧誘」の「勧」は勧化の勧です。つまり二十願です。「誘」は十九願です。誘は誘引です。勧化と誘引というのは「化身土本巻」で使い分けされています。その二つを一つにした言葉です。だから十九願と二十願は一つになっている。

で、「三信に通入せしめんと欲うなり」（聖典四五八頁）と、こうありますね。通入という言葉です。通入という場合は、通ずるところです。つまり『観経』の三心と『大経』の三信と通ずるところがある。通ずるところとは一方的ではないということですよ。『観経』の三心の中に『観経』の三心をこえて本願の三信に通ずるところがあるという、そういう意味です。通ずれば本願の三信は『観経』の三心に溢れる。交通というわね、道交というわね。曾我先生が感応道交といっています。通ずるといふことは交わるといふ意味です。コミュニケーションということです。如来と衆生のコミュニケーションです。関係概念です。だから『観経』の三心に『大経』の三信に通ずる一点があると。つまり至誠心・深心・回向発願心の中に本願の三信に通ずる一点は何か。深心ですわ。深いという字が使われているでしょう。そのときに初めて善導大師は「深心」と言うは、すなわちこれ深信の心なり」（聖典二五頁）と。深い心というのは深く信ずる心であると。深いというのは、至誠心・回向発願心も対象化しうる心を用います。『観経』の三心の中に、『観経』の三心をこえる心があると。定散二善の心の中に『観経』の三心のなかに『観経』の三心をこえる一点を見いだした。善導大師は、それが深心だということなのです。それは見いだしたのではない、見いだされたのです。これはおもしろいでしょう。

■ 信心は如来に通ずる法

だから『観経』の三心の中に『観経』の三心をこえるものが明確になってきたということがないと、浄土真宗というのは成り立たないのではないか。信心というのが、たんなる感情の問題になってしまいます。親鸞にいわせたら信心というものは法なのです。如来に通ずる法です。

たんなる真理ではない。信心は如来の心を賜ることでありますが、賜るといっても棚からぼた餅ではない。賜る場所をもっていなければ賜ることにならないのです。賜ったことにならない。もらったものになる。もらった信心ならそれは自覚の心とはいえない。賜るには賜る姿勢がある。賜る立場がある。賜る場所がある。どこへでもおいておけといったものではない。それなら賜ったものにならないのです。いただいたことにならないでしょう。そういうもらう信心というのは、ありがたいの信心でしょう。いただいたことにならないでしょう。いただくということには自らの信心を自らが尊敬することです。自らの上におこった信を自らの上にいただいた心だから尊敬できる。もらったものなら尊敬できないのです。

■ 深く信ずるの心で深心釈は尽きる

ですから通入という、通じる一点は深い心、深く信ずるの心だと。あのひとことで深心釈は尽きるのでしょうか。たんに深い心と言えは、まあ良心という言葉があるわね。ゲビッセン (Gewissen) ということです。良心、キリスト教なんかそうでないですか。つまり、問題は深い心がなんで深く信ずる心と読めるかということです。そのときに自利とか利他という宗祖の検討の意味が明確になってくる。善導大師が至誠心を真実と訳するときには如来です。至誠心というのは人間の心、ヒューマニズムです。

■ 至誠心の至は徹底した心、徹底すればまことでないものが明らかに

そのときに至誠心の至というのは至るという字ですが、これは徹底するということです。徹底した心です。ところが徹底すればどうなるかというと、いよいよまことでないものが明らかに。真実というものが人間において、人間の上に実現するのは真実ではないということかたちで実現する。真実たらんとする心が真実でないという事実として跳ね返ってくるのです。それが深いという意味でしょう。だからあのときに、親鸞は「須よ」と読むわね。真実をもちいよと。この須はふつうに読めば、真実なる須しと。至誠心は真実であれという、真実なるべしという言葉でしょう。親鸞聖人はこれを「もちいよ」と読む。それは真実なるべしと言って真実たらんとすれば、いよいよ真実でない自分が見えてくるしかないということを行っているのです。

六

だから「信巻」の本願成就というものをあらわすのに真仏弟子釈が出てくる。真仏弟子釈は真の仏弟子・仮の仏弟子・偽の仏弟子と。その中に親鸞はおられないでしょう。

悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥ずべし、傷むべし、と。
(聖典二五一頁)

すると親鸞は仏弟子のどこにもいない。真の仏弟子でもない仮の仏弟子でもない偽の仏弟子でもない。どこにいるのやと言ったら、その後『涅槃経』を引つ張ってくる。難化の三機と。すると難化の三機を『涅槃経』から引つ張ってくるのですが、説明しているのは五逆と謗法法です。五逆と謗法です。これは十八願に「唯除五逆 誹謗正法」とあるでしょう。そこまでは五逆謗法というのは善導大師も解釈しています。しかしもう一人、一闡提という言葉が出てきます。これは善導大師にも法然上人にもない。これは無性闡提というのです。これが総序にも出ていますね。「世雄の悲、正しく逆謗闡提を恵まんと欲す」と。逆謗は善導の検討の中に入る。しかし闡提は入ってこんでしよう。親鸞独自の位置づけです。

■ 親鸞は自ら闡提と位置づけた

ですから親鸞は自ら闡提と位置づけたのです。五逆・謗法、これはともに五逆とかたちで仏教に関与している。謗法とかたちで関与している。関わっている。しかし闡提は関わらない。難化の三機という言葉で「信巻末」を結んでいるということがある。おおよそ仏弟子にあらずという、これが仏弟子釈の結論でしょう。おおよそ仏弟子といえるかという、そこに通入という言葉が非常に大きな意味をもつてくるのです。つまり無性闡提と如来の関係というのはいさ逆説的ではありえない。仏弟子たりえないとかたちでしか仏弟子になれないということがある。だからあそこだけは「愚禿鸞」です。「釈」の字もはずしている。で、問題はこの通という字です。通ずる。だからその次に、

三信とは、これすなわち金剛の真心・不可思議の信心海なり。
(聖典四五八頁)

と。信心海というのは、私の信心というものではないということです。信心海というのは如来の信心ということです。如来の信心が深心を通じて我が心に溢れ出るのです。海の水が逆流するのです。曇鸞大師は「海の性の一味にして衆流入れば必ず一味と為る」(真聖全一・二八七頁)と言ったが、親鸞の信心はむしろ如来の信心海が我が心に濫入すると。我が信心でありながら我が心をこえている。むしろ逆に自分をこえているような心なのです、信心というのは。だから信心海の水が「他力の信水いりぬれば」(聖典五〇二頁)と、他力の信水が我が心に濫入する

と。そうなるともはや我が信心とはいえないのです。これを「不可思議の信心海なり」と呼んでいるのでしよう。

もうこれくらいにしてください。どうも長い間ありがとうございました。来月は一応『愚禿鈔』の全体についてお話し申し上げて、たまたま来月は五日が大河内君の還暦祝いだそうですので、四日の夜に『愚禿鈔』の性格なり全体についてお話し申し上げて終わりたいと思っております。終わるといっても、こういう『愚禿鈔』というものは終わらないのです。生涯読んでおっても読み切れません。ですからいくらやっても一緒ということですからこの辺で一応切りをつけたと思います。

(一九九〇年九月二十二日)

第八十五講

愚禿鈔通観

一

何年間にわたって『愚禿鈔』の下巻をお話させていただきまして、それも前回で一応終止符を打ったわけですが、今回はこれまでの講義なり、これまで読んできた『愚禿鈔』をもう一度総括するというようなつもりで出てまいりました。と申しますのは、私が講義を引き受けたのは、下巻の途中からだだったと記憶しておりますので、全体にわたって、まあむろんこういう『愚禿鈔』という書物というものは、いっくらお話ししてもこれでいいということとは多分ないと思います。とくに『愚禿鈔』という書物は、ある意味ではこれまでの教学者にとつても真っ向から取り組んだ人はあまり数多く見当たりません。一つは難解であるということもあるかと思いますが、もう一つは言葉が断片的に羅列されているということがあります。文章になっていないということが、ある意味ではとらえようがないということもあるでしょうが、そのためにあまり注目されない運命をもつておったのでしよう。

■ 『愚禿鈔』の名前のもつ強烈な響き

ただし、さすがに存覚は、この書を『教行信証』と並べて宗祖の名著として『歎徳文』で記録しておりますね。それともう一人は蓮如であろうかと思えます。そのどちらも内容というよりも表題でございますね。『愚禿鈔』という名前にひかれたのでございませうね。それだけに『愚禿鈔』という名前のもつて強烈な響きみたいなのが見るものにとつてまず心ひかれるわけでありませう。

ご承知のように、この『愚禿鈔』という書物は、親鸞聖人の直筆のものはありません。ありませんと言っているのですが、おそらくなくなつたのでございませうね。で、現在定本としてあるのは、高田の専修寺にある顕智本ですね。これは三巻になっていて書物でございます。まして、いま私たちの聖典に使っておりますのは、これは存覚の書写本でございますから、高田の顕智本と存覚の書写本と蓮如の清書本というのがございます。だいたいこの三本ですけれども、存覚本というのは、存覚本の最後のところに宗祖の真蹟のものを転写した書物、転写した『愚禿鈔』をさらに清書したんだといっております。と同時にその転写する段階で、転写した書物自体が脱落や誤字がたくさんあったようございまして、それを存覚は自分の意志でこうでもあろうかと書き改めたと、こういうふうに奥書きに記しておりますので、顕智本と対校

してみますと、いろんな問題点が出てまいります。その存覚の書写本を蓮如が書写したのか、そのところがよくわかりませんが、いずれにせよ、親鸞聖人が『愚禿鈔』をお書きになったということは、その奥書きに、いま申しました二本ともに記録されておるのですけれども、「建長七歳乙卯八月廿七日書之 愚禿親鸞八十三歳」（聖典四三四〜四三五頁）とこれがちゃんと書かれております。この記録が、じつはいま言いましたように、上巻の終わりにあつて、下巻の終わりにはないのであります。ところが存覚本には両方ともあるのです。

■ 成立について

で、そのために村上专精氏は『愚禿鈔の愚禿草』という、これは宗門では『愚禿鈔』の研究としては定評のあるものであります。『愚禿草の愚禿草』という題になっております。で、村上专精氏は上下ともに、「建長七歳乙卯八月廿七日書之 愚禿親鸞八十三歳」と、両方ともに載っているわけで、それでなんでこんなことになったんやと。上下ともに同じ日付になっていることは、親鸞聖人が八十三歳になってから清書されたであろうと。若いときの記録を清書されたのであろうと。だいたい言葉が断片的になっているのも、吉水で勉強記録されたものが八十三歳のときになって清書されたものではないかという説を立てられたのであります。だから吉水時代のノートであると。安田先生は私立大学の卒業論文であると。つまり私立大学というのは比叡山ではないということです。吉水という、いわば法然上人の塾での記録がこういうものであつたんだろうというふうにおっしゃっています。

■ 「書之」とは清書の意味

で、だいたい定説としては、吉水時代からの宗祖の思索を書きとめられたものを、八十三歳になってから清書されたものではないかといわれている。だからそれは「愚禿親鸞述」でもないし、ふつう親鸞が書く場合は、述とか集とか作とかという、「愚禿述」とか「愚禿集」とか「愚禿作」というふうに書かれるのですが、述でも集でも作でもない。「書之」と。「書之」という書き方は、他には『入出二門偈』、あるいは『四十八誓願』ですか、あれなんかは宗祖の八十歳をすぎてから清書されたものであります。それも「書之」となっております。述でも集でも作でもない。だから「書之」というのは、清書という意味だろうといわれるわけですね。すでにあつたものを整理して清書されたものであるというふうにいわれるのです。

まあ一般的に『愚禿鈔』に対する考え方は、『教行信証』をお書きになる下書きですね。『教行信証』をお書きになるまでの思索を書き留められたもの、それを八十三歳になってから清書されたんだというふうにいわれております。ところがいま申しましたように、越後の浄興寺本を見ますと、この奥書きが上巻にだけありまして「建長七歳乙卯八月廿七日書之」というのが、下巻になくて上巻にだけあることから、な

んで上巻にだけあって……、ふつうなら清書するということになる、上下二巻を書いた後で、この日付を入れるのが常識でありますから、そういう常識から言えば、なぜ上巻の奥書きにこの日付が置かれているのかというふうなことが問題になりましてね。まあそういう常識的な問題の立て方から言えば、常識的に答えられるのは、上巻は建長七年八月廿七日に書かれたのであって、後の下巻はそれ以降にできたのであろうと。それ以降の日付がついているのが当たり前だと思うが、これがついていない。そこまでは疑われないわけでありませぬ。ただ、八十三歳に、ご承知のように八十歳から宗祖が亡くなる前年に至るまで、とくに八十三歳、八十四歳というのはもういっぺん再検討されている時期でありますね。八十歳から亡くなるまでは、ほとんど自分の人生の中で書き留められたものをもういっぺん再検討されているような、そういう繰り返し巻き返し清書を繰り返しておられるような記録がございますね。ですからそういうことから言えば、上巻は建長七年八月廿七日に書かれて、下巻はその後で書き上げられたのであろうという考え方も成り立つかも知れません。

■ 表題は自らの名をもって記されている

ただそうなると問題は扉のご文ですね。ご承知のように『愚禿鈔』は上巻も下巻も同じ扉の文が置かれております。これもある意味で言えば異常です。

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。

(聖典四二三・四三五頁)

と、こういう言葉がなぜ置かれたのか。で、しかもその表題は『愚禿鈔』と自らの名をもって記されているということが一方にあるわけです。先ほども申しましたように、自らの名をもって本書の題名に選ばれたということが、ただ『教行信証』の下書きというだけではどうにも納得はいかない。つまり御本書は「顕浄土真実」です。あくまで「顕浄土真実」。浄土真宗の真実を顕すということにあります。それに対して、『愚禿鈔』というのは「顕愚禿心」です。愚禿の心を顕すということにあります。

■ 愚禿が心を顕す

そうなると『愚禿鈔』はたんに浄土の法を、つまり浄土の真実を顕すというだけではおさまらない。浄土の真実を顕したものに対して愚禿が心を顕すと、こういわれているわけです。

二

ところで『教行信証』の成立はだいたいの宗祖の七十五歳のお年であろうと推定されます。これも推定ですけれども、だいたいの七十五歳ですね。寛元五年ですか。ですからだいたいの二十数年間かかって書き上げられたのが御本書でございますね。『教行信証』というのは、それくらい年月がかかっているわけです。そこでは浄土の真実を明かすということが基本にございました。これも、一つは浄土の真実を顕すという表現のなかには、法然上人の吉水の弾圧というものが背景にあったことは、御本書の後序のご文がそれを明確に示していると思いますね。ただたんに浄土の真実を説くというだけではなしに、浄土の真実を顕すという言葉の宗祖の意図のなかには、やはり『選択集』弾圧というものに対して、つまり専修念仏というものの真実性を主張するということが一面にあったに違いありません。ですから「顕浄土真実」という言葉には、浄土宗というものへの宗祖のこだわりみたいなものが一方で流れておったというふうに考えられます。

■ 賢者について

それに対して『愚禿鈔』というのはどうなのでございましょうね。これは「賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す」と、この賢者というのは一般的には法然上人であり善導大師であるというふうに分かたれておるようであります。しかし、はたしてそうであろうか。つまり賢者という表現で、浄土の諸師を顕すということがあるのかということが、私の素直な疑問なのです。法然上人や善導大師、なるほど上巻と下巻の内容は、上巻の場合は基本にあるのは教相判釈です。下巻は言うまでもなく善導大師の三心釈の再釈であります。ですから教相判釈というのは、はっきり申しまして、念仏を選択するという史観でありますね。『大無量寿経』を浄土の聖典として選ぶという、そのための判釈でありますから、それについてやされておるわけです。下巻の場合は善導大師の三心釈の再釈に徹頭徹尾ついてやされている。

■ 扉のご文は「三・四・五言六句」

ですから上巻は法然上人を賢者と呼び、下巻は善導大師を賢者と呼んだと、こう言ってもあなたがち間違えとはいえないわけです。しかしどうも「賢者」という言葉の響きですね。言うまでもなくこの扉のご文は善導大師の至誠心釈によった言葉でありますね。「不得外現賢善精進之相 内懐虚仮」（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）という、あの至誠心釈をベースにして、扉のご文はこれは「三・四・五言六句」というのです。これは蓮如上人の読み方です。三字と四字と五字とで、できている文句でありますので、「三・四・五

言六句」というふうにいわれておりますが、こういう句が言うまでもなく、至誠心積によつていることは一目すれば誰しもわかることです。

そうすると至誠心積において「賢善精進の相を現ずることを得ざれ」というときに、宗祖が善導大師や法然上人を賢者と呼んだかということがまず第一にひっかかります。しかもその「顕愚秃心」と、顕という字が使つてあるわけですね。顕は言うまでもなく、これも善導大師の顕彰の顕です。この場合は非常に強い言葉です。「愚秃が心を顕す」という言い方ですね。「愚秃が心を顕す」という言い方、他にこういう言い方を見たことがない。むしろ「賢者の信を聞いて」というなら、「竊かにおもんみる」というのが愚秃の心だろうと思えますね。それに對して真つ向から「愚秃が心を顕す」という表現を使つていますが、どうも従来の扉の文の解釈に納得いかないところがあるわけです。

まあだいたい、従来、申しましたように、この賢者というのはいったい誰やということになりますと、法然上人だという人もあれば、いや善導大師やという人もあるし、いや曇鸞・道綽だという人もいるし、相伝になりましたら別に人を決めんないじやないかと。七高僧全部入れておけというような言い方もあります。ですから古来、難解の文とされるのです。どうもわからないという言い方ですね。それは僕は基本的に『愚秃鈔』という書物が吉水時代のノートであるとか、あるいは『教行信証』をお書きになる下書きであるというふうな位置づけですね。つまりなにかはじめから、『教行信証』を御本書という、つまり宗祖の生涯の主著であるという前提ですね。まあ、なるほど宗祖がいろいろ書かれたものの中では『教行信証』が御本書といわれるほど大部でもあるし、体系づけられてもいるわけです。しかしこれを御本書と呼んだのは存覚ですし、「広本」と呼んだのは蓮如ですし、なにか親鸞聖人の中心的な著作であるという先入観みたいなものがはじめからあるのですね。これが根本聖典であるという発想です。なるほど事実、いま言いましたように思想の体系として、これほど明確に完成された書はやはり御本書というべきでありましょう。だけでもこの『愚秃鈔』が、『教行信証』を書かれる、もしこれが下書きであるとすれば、下書きを清書するというのは、どうもその感覚がよくわからない。むしろ下書きなら、この下書きによつて作られた『教行信証』が完成したら焼き捨てるか、むしろポイしてしまうのが通常の感覚だろうと思えます。それをわざわざ清書されなければならない理由がわからない。なるほど『愚秃鈔』のなかには『教行信証』のなかに出てくる教義的に完成されたもの以前の形態があるというふうな人もあるのです。だけれど、それはどこがいったいそうなんやといったら、誰もいわないのですね。そういう見方がなにか『教行信証』を前提にして『愚秃鈔』というものを考える、そういう先入観に立ちますと、僕はこの扉の文は理解できないのが当然であろうと思うのです。

むしろ親鸞が「愚秃が心を顕す」という、その一句に『愚秃鈔』という名前をこの書につけた意味があるとするなら、じゃあ『教行信証』は愚秃の心を顕していないのか、たちまちにそう反論せざるをえません。僕はまさにその通りだと思えます。『教行信証』はあくまで文類で

す。『愚禿鈔』は文類ではない。文類だということは、どこまでも、法の伝統によって展開せられているということです。だから自釈を所々に加えながら。この自釈という言葉も、これは高倉の伝統のなかでできてきた言葉なのですけど、御自釈という、親鸞聖人ご自身のお言葉が文類の間にときどき入ります。それを御自釈というふうに呼ばれておるのですけれども、これはどうも御自釈と呼んでいいかどうかからない。

■ 『教行信証』は論家の文

つまり御自釈という場合は文類を、つまり経文を自釈したという、言うまでもなく親鸞聖人の書いた『教行信証』というものは、たんなる経論釈の伝統から言えば、釈家の文とは言いがたい。むしろ論家です。親鸞聖人は釈家かと言えば釈家とはいえない、論家です。だけでも仏教の年代的な表現から言えば、龍樹・天親・曇鸞は論家であり、道綽・善導・源信・源空は釈家であると。だから親鸞も釈家だというふうに一応、経論釈の伝統から言えば釈家に位置づけられるかもしれませんが、しかし『教行信証』というのは釈家の文というものではない。つまり経典の解釈をしているわけではない。

■ 『愚禿鈔』は自解の義

ですから文類の御自釈と言いますが、むしろこういうところでは、存覚が『六要鈔』のことを「自解の義」と言っていますね。自解の義を述ぶる書である。自釈でなく自らの見解である。解釈ではない。ところが、いまだに高倉の教学のなかでは、親鸞聖人の聖典で言えば、下に漢文で書いているところを全部御自釈と呼んでいきます。昔は御自釈の文だけ取り出して御自釈の文といって、赤本がございました。全部を御自釈にしてしまいますが、よく見ますと必ずしも自釈しているだけではない。むしろ文類を解釈するという部分もあるけれども、逆に親鸞の言葉が経典によって証明される部分があります。そういうことは、従来の高倉の教学のなかでは明確にされていなかった。全部御自釈と。経典を宗祖が自らの言葉で解釈されたというふうにしただけでございませぬ。そうではなしに逆に御自釈の部分が経典を要求する点がときどきあります。こういうものはきちつと区別するのが、これからの教学だと思っております。それは自釈というよりも自解の義です。釈ではない。『愚禿鈔』の場合は自解の義ばかりです。

だから今申しましたように、下巻は三心釈を再釈するというかたちをとっていますが、三心釈の釈ではない、三心釈の自解であるということです。どこまでも愚禿の心を明らかにするというところに徹底しているわけです。したがって、上巻は先ほど申しましたように教相判釈です。教相判釈というのは立教開宗というものの前提であります。宗を立てるときには、必ず教相判釈があるわけです。けれども宗祖の場合

は、もう一つ「化身土巻」に教相判釈が述べられます。「化身土巻」の教相判釈と『愚禿鈔』上巻の教相判釈といわれるものというのは、これはたんなる教相判釈とは僕は言いたくない。つまり二雙四重の教相判釈と一口にそういわれるのですけれども、二雙四重の教相判釈というのは、はたして立教開宗という意図のもとに立てられた教相判釈であるとは言いがたい。そういうことを考えながら、「賢者の信」とはいつたい何だったのか。ここでいわれている賢者の信とはいったい誰の信なのか。そのことをはっきりさせたら、おのずからこの書がたんなる吉水時代の書物の清書なのか、あるいは文字通り八十三歳になって宗祖が自らの心のままに、つまり浄土宗というものを、専修念仏とか、そういう限定を取り払ったところで、「愚禿が心を顕す」という言葉が生きてくるのじゃないかということをおもうわけです。

三

風邪をひきまして根っからすっきりせんのですわ、頭がぼーっとしております。いつか申し上げたと思うのですが、曾我先生が『愚禿鈔』を金子先生に頼まれて『仏座』に掲載することを約束されたのですが、最初に原稿を書かれて、とても私の手に負えませんかと言われたものでございますから、曾我先生が手に負えないようなものやったら、さぞかしおもしろいものであろうと思つて、とっかかったのですが、手に負えないどころではない、爪もひっかからないね。『教行信証』はまだ内容が限定されておりますから、「謹案浄土真宗」という言葉が前提になりましたね。ですから、浄土の諸師たち、たとえば七祖聖教というものがありました、七祖聖教というものを読んでおれば、一応「浄土真宗を案ずる」背景が、基礎ができあがりですから、だからわからねば、七祖聖教に帰つて見直すということができのですがね。『愚禿鈔』の場合は、僕は『愚禿鈔』というのは明らかに八十三歳になってお書きになったものだと思うものですから、この書物だけは当時繰り返されているさまざまな清書本とは違って、やはり独自の意味をもった宗祖の著作だと思えますから、この『愚禿鈔』を読むためには今度は『教行信証』に帰らなければならぬということがありますね。『教行信証』から『愚禿鈔』を読んでも、これは僕は読めないと思う。『教行信証』に帰つて『愚禿鈔』を読むしかない。なにか『教行信証』のように、文類にされている経典やら論書やら積書がありますれば、いつもそれに帰つて読めばいいわけですが、『愚禿鈔』の場合はそれに代わるものと言え『教行信証』しかありませんから、『教行信証』が読めないのに『愚禿鈔』が読めるはずがないと、こう思います。だから『教行信証』自体が生涯かかっても読めないのに『愚禿鈔』が読めるなんて

ことは、これは曾我先生じゃないが手に負えないというのが正直なところでございましょうね。

それはいつにかかって「賢者の信」という、賢者というのは誰やということになるわけです。それは宗祖が八十三歳という、この年でございましてね。つまり『教行信証』をお書きになりましたから八年の間の期間があります。八年間というのは、これは若い人にとっての八年というのは大したことはないのですが、七十五の人が八十三になるといって、その八年間というのは実に重い時間、重い期間でございましてね。老人の八年というのは大変なものです。若い人の時間よりも、老人の時間のほうが内容は濃密でございましてね。老人というのは、明日は大河内君の還暦ですけど、彼はまだ老人の領域には入らない。この間までドイツに行っていたのですからね。ドイツに行つて二か月間もウロウロしているというのは老人とはいへませんね。年をとつたらもつたいうて、その時間が。ああいうことがやれるというのはまだ若いのですよ。僕なんかはとてもしゃないが、あきませんわ。

だから僕は親鸞の七十五歳から八十三歳という、問題はこの時期ですわ。この時期に親鸞は流罪以上の事件に出遇つた。流罪以上の重い事件を経験した年でございましょう。流罪といつても三十五歳から四十歳まで、ちょうどあなた方の年頃というのは少々、五年間くらい流罪になるほうがいいのですわ。もつと簡単に言つたら豚箱にいっぺん入つてきたらいいのです。それくらい年齢ですわ。そういう点で言えば、宗門で豚箱を経験された朝野先生なんて人は直接お会いになつたかどうか知りませんが、やはり豚箱を経験している先生の幅の広さというものは、私たちがえらそうなことを言つてもあかんねん。実際自分がそういうところで、そういう場所に身を置いてきた人の心の深さなり、心の幅なり、その心のひだの豊かさというものは、口ではあらわせないものがありますね。

■ 吉水教団とのかかわり

だから親鸞も流罪ということは、非常に大きな思想の経験になつていふことがいえるのです。ただそれは若い時ですわ。ところが関東から京都へ帰つてこられてからの宗祖のまわりに起きたこと、それは直接まわりに起きたことというよりも、もうここでは前回に申し上げましたように、親鸞は京都へ帰られても、吉水とはほとんど交渉をもつておられない。つまりある意味で言えば、吉水からも排除されている。そういう生活だつたんだろうと思ひますね。だから吉水教団に対する責任なんていうものは、親鸞にはほとんどないですわ。むしろ関東の教団ですね。関東の教団は自ら親鸞のところに集まつてきた人です。法然上人の教団を背負つたというものではない。僕は教団というものに対する責任の取り方に、親鸞の場合と蓮如の場合の違いですわ。蓮如はやはり親鸞の教団の責任を負つた人です。しかし親鸞は、吉水の教団の責任を負つてはいない。むしろ教団から弾き出されたというのが実態じゃないですかね。それが例の「一念義停止起請文」だと僕は思つてい

る。いずれにせよ、京都に帰られてからの親鸞というのは、「長安・洛陽の栖すみかも跡をとどむるにものう嬾あつしとて」（聖典七三四頁）と言っています。ほとんど吉水の人たちとの交渉はなかったに違いない。そのなかで「愚禿が心を顕す」ということがはじめて言えたのではないか。法然上人の心を顕すというようなことではない。我が心を明らかにすると。それが『教行信証』と『愚禿鈔』というものとの大きな違いではないか。ふつうなら「愚禿が心を顕す」という場合には、むしろ彰の字だろうね。顕ではない。顕というのは非常に強い言葉です。

■ 賢者と呼ばれる人たち

ではなぜそれが必要であったのか。それはやはり宗祖の帰洛後の周囲の状況、つまり賢者と呼ばれる人たち、言葉を変えて言えば、具体的に示せば高弁の『摧邪輪』、あるいは隆寛の『顕選択集』、これは『選択集』を讃嘆するものでありますから、『顕選択集』という名前がつけられております。あるいは慈円の『愚管鈔』、慈円は天台の座主でございました。弁長の『徹選択本願念仏集』、これはふつう『徹選択』と呼んでいます。法然上人を顕彰したものです。それから西山の證空の『観経秘訣集』、それから證空で忘れてならないのは『選択蜜要決』、これは『選択集』を解釈したものであります。鎮西の『選択集』の解釈の定本になるようなものです。それから鎮西の二代目の良忠の『選択傳弘決疑鈔』、これも『選択集』を読むときには誰でも見る本であります。この間にさまざまな書物が一度に出るわけですね。つまりある意味では『選択集』批判と同時に、『選択集』を讃嘆する、その両方が法然上人が亡くなって以後ほうはい澎湃ほうはいとして、まあ百花繚乱という状態でございますね。

僕はそういう人たちの信、だから必ずしも『選択集』を批判する人たちに対して、「愚禿が心を顕す」と言ったのではない。同時に浄土宗の人たち、法然門下の人たちの信に対して「愚禿が心を顕す」という、そういう強い表現があるんだろうと思いますね。だから賢者と呼んでいる。いわゆる「賢者の信」というのは、ある意味では法然上人を批判する賢者、あるいは法然上人を讃嘆する賢者、そのいずれも親鸞には納得できなかったということがあったんだろうと思いますね。

四

だから「賢者の信」とは何かと言えば、「内は賢にして外は愚なり」と。「内賢外愚」とありますね。「愚禿が心」は「内愚外賢」です。

これはむろん対応させていることは言うまでもないことです。だけでも親鸞は『愚禿鈔』の最後、至誠心積の五番の相對の内外對のなかに「内愚外賢」とありますが、「内賢外愚」という相對はない。これはそのときにちよつと触れたかもしれませんが、「内愚外賢」は聖典四五八頁ですが、内外二十五對のなかの十番目ですね。あくまで「内愚外賢」であつて、「内賢外愚」という内外對はない。

■ 内賢外愚は自覺の構造ではない

「内賢外愚」というのは、そういうものは自覺の構造ではないからです。親鸞が至誠心五番の相對のなかに内外對を置く場合は、この内外は自覺を言っているのです。つまり「内賢外愚」というような、この内外は内外對ではなしにむしろ表裏の問題であつて、内外というものではない。表と裏というだけの話であります。自覺の構造をもつたものとはいえないし、対応關係にあるとはいえません。たんなる表裏の關係でしかない。だから嚴密に申しますと「内賢外愚」というのは、「内愚外賢」に言葉の上では對比させられておるのですけれども、思想的には問題にならない。あくまでそこであつて「賢者の信」というのは、どうなのでしょうかね。こういう文章をみますと、親鸞という人は非常に一面で性の悪い人でなかつたかと。慇懃無礼と言つてもいいような表現ですね。「内は賢にして外は愚なり」と言つたら、いかにも謙讓の美德を發揮しているような人としてしか見えませんが、それを愚禿が心は「内愚外賢」と言つたときには、「内賢外愚」はもはや問題にならないということを、言外に示しているように思うわけです。つまり自覺にならない心です。

■ 信と心

もう一つの問題はこの「しん」という字の使い分けです。「賢者の信」と「愚禿の心」です。これは前回にもお話しましたように、『愚禿鈔』の最後のところに、「心について二種の三心あり」と。一つは『觀經』の三心、二つには『大經』の三信と。こういうときに『大經』の三信を信心の信であらわし、『觀經』の三心を心であらわしております。そうすると、「賢者の信」に対して「愚禿が心」と、こう言われているのはおかしいやないかと言いたくなるのです。僕はここにも先ほど申し上げました、あえて「愚禿が心を顕す」という表現が同じベースで語られているものだ。

■ 愚禿という自覺は如來のもの

つまり言い換えれば、賢者の信を聞いて愚禿が心を顕すのであつて、本願の信を聞いて愚禿が心を顕すと言っているのではない。ふつう顯という字は顯真実でありますから、つねに真実につく言葉であります。ですから親鸞の言葉の使い方から言いますれば、「愚禿が心を顕す」と言つたその心の内容こそ如來の真実心だと。「愚禿が心」というのは賢者の信心と言っている心ではないんだと。愚禿の心こそ如來の心だ

と。つまり愚禿という自覚は如来のものです。そういう確信が「顕愚禿心」と、こう言わせたのです。親鸞の信心という意味ではないのです。なんかうまくいえませんが、いわゆる信心とか、つまり本願を信じるとか、念仏を信じる場合の信というのは、つねに本願とか念仏を対象化しているということがあるわけです。本願とか念仏というものは信仰の対象ではない、信仰の本体です。信心の主体です。愚禿においてはじめて念仏は、あるいは本願は、愚禿の心、つまりこの場合の心は核心です。中心です。主体性です。だからこそ文章にならないのです。言葉で言えば断片になるしかない。別の言葉で言ったら口ごもっているということです。伊藤左千夫という詩人がいましてね。私はあの人の詩が好きだったのですがね。もう忘れてしまいました。印象だけが残っている。あの人の詩は口ごもっているのです。いつも口ごもっている。なんか言葉にならないものを言葉にしようとしている詩です。すらすら立て板に水を流すようなものにならない。いのちが言葉になるのは、そういうときではないですかね。ほんとうの意味での思想というのは暗号じゃないですか。

■ 上巻は一代仏教の批判、下巻は浄土宗批判

僕はそういう意味で『愚禿鈔』というのは、上巻は一代仏教の批判だと、下巻は浄土宗批判だと。むろんその上下は別々のものではない。むしろ下巻の批判に立って、上巻の批判が成立するのでしょう。言いかえれば仏教から信心が生まれるのではなくて、信心から仏教が生まれている。だから蓮如は『愚禿鈔』は下巻から読めと。そのことがくしくもこの書物の成立そのものが、下巻から書かれたと。そして上巻の終わりにこの奥書きが置かれたのではないか。上下二巻になっているから、上巻が書かれて下巻が書かれるというのは俗論でしょう。むしろ上巻の終わりだけに奥書きが置かれたと。それが僕はほんとうの『愚禿鈔』成立の謎ではないかというふうに思います。いずれにせよ、この『愚禿鈔』というのは、宗祖の晩年のさまざまな『選択集』に対する毀誉褒貶きよほうへんのなかで、「賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す」という、つまり八十三歳にいたって、しかもなおかつ時代の思潮というものを見つめていた親鸞聖人にしてはじめてできた仕事だろうと思います。しかも八十三歳くらいになりますと、文章を書くという面倒臭いことはできないのです。断片的にならざるをえない。それだけに『愚禿鈔』を読むという事は、それこそ八十三歳になってみないと読めないのではありません。私はまだ六十二歳でございまして、とても読めませんし、読めたとはいえません。何度読んでも一からやりなおさないかんなあという思いしか残らないわけです。これはある意味で言えば、私の『愚禿鈔』に対する思い込みみたいなものが、一方にあるのかもしれないけれども。少なくとも従来考えられてきたような『愚禿鈔』というものの理解では、私には到底納得できないということが一つありまして、とくに扉のご文を私なりにこうでもあろうかというふうに思わされたことをお話ししたのです。これは何年かかかって『愚禿鈔』を皆さん方と一緒に読んでいくなかで自ずから、こうでもあろうかとい

うふうに思わせられたということでありますから、何年間か一緒に勉強していただいた皆さん方に、こちらが感謝申し上げます。こちらが感謝申し上げなければならぬのかもわかりません。本来なら下巻が済んだのですから、これから新たな仏教の教相判釈を求めて、上巻に挑戦すべきところでありますが、どうも体力が続くかいなあと思っております。一応は私の『愚禿鈔』の講義はこれで終わらせていただきます。どうも長い間ありがとうございました。

質疑

質問 一つだけお伺いしたいのですが、賢者ということである人の名前があげりましたが、そのなかで聖覚法印という方は、宗祖にとつてどういう位置におられた人なのでしょう。

藤元 これは事実かどうかわからないというより、歴史的事実ですが、聖覚法印だけがある意味で一念多念論を書いているのですね、『唯信鈔』の中で。

それは僕は一念多念の論争に対して親鸞の意見、僕はいわゆる「一念義停止起請文」というのは、幸西とか行空の一念義に対して、法然上人が書かれたものであるというふうに宗門の教学ではいわれているわけです。それは言ってしまうえば、あれが「遣北越の書」になっているけれども、「一念義停止起請文」ということになれば、ある意味で破門状に近いものですね。すると親鸞が法然上人に破門されたということになると、とくに黒谷・親鸞・如信という、三代伝持の伝統をたてようという覚如にとっては、まことに都合の悪いことになってしまいますわね。だから僕はその頃から一念義というのは、幸西や行空の一念義というふうにしてしまったんじゃないかと思えます。僕は真宗史学が専門じゃないからはっきりしたことは言えんけれども、自分ではそう思っているわけです。そうすると、親鸞が流罪の後に京都に帰ることを止めた。法然上人が亡くなっていることが伝わった途端に、京都へ帰ることを止めて関東に出ていった。で、関東に二十年いて京都に帰った。帰ったけれどもほとんど吉水に近づいていない。ということは一念義に対する批判が、鎮西の聖光をはじめとして、いろんな一念義批判が出るわけですね。

それは専修念仏といっても、法然上人は七万遍というけれども、通常、専修念仏というのは三万・六万でしょう。それを二念の念仏という、

つまり二念というのは、「ふたごころ」です。一念というのはただひとたびの念仏がまことであって、二念の念仏は迷っている証拠やというのが、幸西や行空の一念義ですね。親鸞はそういうようなことは言っていないのですが。しかし「行巻」も「信巻」も「行の一念・信の一念がポイントやろ。「往相回向の行信について、行にすなわち一念あり、また信に一念あり。行の一念と言うは、いわく称名の遍数について、選択易行の至極を顕開す。」（聖典一九二頁）と。つまり、まさに言えば、一念一声の念仏ですね。それをきちつと論理的に言っているのは「行巻」と「信巻」でしょう。つまり言いかえれば、行信の道を一念というところで、一念の真理をあらわしたわけです。だからそのこと自身は法然上人が言っているのです。「本願章」の乃至一念、念声は一論で。念声は一論は念声是一ということと、言いかえれば、乃至の乃と下至十声の下と、乃下同一論やね。「一念義停止起請文」は法然上人が言ったことを、法然上人が批判しているでしょう。法然上人もちよつとどうかなあ。だから非常に説得力のなかったものだったのでしょうか。

■ 『教行信証』は法然上人に捧げる書

ところが、聖光あたりが一念義を批判しているのはメチャクチャやなあ。ぼろくそに言っている。だから僕はおそらく親鸞は京都へ帰って法然上人が生きておられたら、自分の真意を説明したかったと思うのですけれども、法然上人が亡くなられた後の吉水に帰っても、親鸞は受け入れられんことがわかったんやろ。だから親鸞にしたら、なんとか上人にはわかってもらいたい。だから『教行信証』というのは、ある意味で法然上人に捧げる書であると思うのです。ひそかに親鸞はそう思ったに違いない。私の真意はあなたの言いたかったことを言ったんだと、そう言いたかったに違いない。

そうなる、おそらく一念義に対する批判が渦巻いたなかで、聖覚法印だけが一念多念論を書いている。そのなかに「一念にたれりといは、その理まことにしかるべしというとも、遍数をかさぬるは不信なりという、すこぶるそのことばすぎたりとす」（聖典九二八頁）と書いていますわね。僕はそのういう一念義に対する批判が渦巻くなかで、堂々と親鸞の言わんとしたことを言ったというところは、やはりお互いに信頼し合っている仲であったんだなあと思うのです。その一言で。まあかたちから言えば兄弟子やし、同じ藤原氏の出ですから、しかし聖覚法印の場合は吉水、どう言ったらいいでしょう。まあ聖覚法印と親鸞だけが、『選択集』の書写の記録があるのは二人だけです。それが事実かどうか、ほかの人にもあるのでしょうか、現実には記録があるのは二人だけです。それほどやっぱ聖覚も法然上人に信頼されていた人だろうし、信頼されていただけではなしに、たんなる弟子ではなく、どちらかと言えば客員教授のような位置におった人ではないですかね。お客さんみたい。だから親鸞にとつては無二の朋友であったというふうには僕は思います。

