

信仰と自律(一)

——入出二門の源泉——

安 田 理 深

『入出二門偈』というのは、その背景は『願生偈』、『浄土論』です。『浄土論』もしくは『往生論』とこう言われているのですが、しかしその本来の名前は「無量寿経優婆提舍願生偈」と長いのです。簡単に『願生偈』という。『入出二門偈』というのは『願生偈』というものから出ている、そこに源泉をもっています。『願生偈』を源泉として、そこに入出二門ということが説かれる。『願生偈』は、「無量寿経優婆提舍願生偈」というから、その背景には「無量寿経」というものがあるのでしょうか。『教行信証』というものは優婆提舍なる「願生偈」であって、だから偈文といっても優婆提舍という意義をもっています。いわば『教行信証』の理解ということで『入出二門偈』が造られたのでしょう。その『教行信証』そのものが、新しい「浄土論」という意義を持っています。つまり優婆提舍ということだと思う。

今日の親鸞教学は、多くの場合『歎異抄』が清沢先生によって広められたという関係もあって、長い間の本願寺の教学の源流である『御文』に代わり、明治以後は『歎異抄』によって親鸞というものが理解されています。『御文』は浄土真宗の門徒に日夜愛読されていますが、『歎異抄』ということになると本願寺をこえて、本願寺派であろうが

高田派であろうが、むしろ親鸞をもこえてキリスト教の人でも読みます。宗教すらこえて一般の愛読書となっている。そういう意義を『歎異抄』はもっています。しかしいま優婆提舎ということを考えますと『教行信証』にとって代ることは出来ないでしょう。『教行信証』は『歎異抄』をつつむかもしれぬが、『歎異抄』で『教行信証』をつつむくとは出来ないと思います。

『歎異抄』第二章に、御承知のように「弥陀の本願まことにおはしませば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしませば、善導の御釈虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然のおほせそらごとならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまふすむね、またもてむなしかるべからずさふらうか」と示してあります。そこに善導・法然とあります。法然上人は善導一師といわれますが善導は法然の背景であり、それだけでもう七高僧を代表してあります。だからそこには龍樹・天親・曇鸞もないわけです。善導一人で釈尊の精神というものが伝承されている。こういうのが『歎異抄』というものでしょう。

僕は親鸞聖人が関東の人々に語られたことは、『歎異抄』で代表されると思うのです。『教行信証』というようなことを話していないのでないか。やはり『教行信証』は関東の教団とか、当時の思想界に対して真に教学的に訴えるという、もっと大きな使命があったのでしょうか。論家という自覚です。天親菩薩を親鸞聖人は論家といわれる。そのような確信・覚悟というものが『教行信証』にあります。

本願という問題になりますが、本願というのは四十八願、これは善導・法然、あるいは七高僧に一貫している。しかし法然上人の教えは善導に依られるから、四十八の本願ということはない。本願は教ではない、根本の本願というもの一つの本願、こういう精神です。その一つというのは何かというと、念仏だとおさえられる。念仏として具体化された本願です。こういうのが法然上人です。

だから善導大師は「一一に願じて言はく」と言って四十八願をみられる。そこには十一願だ、二十願だと、そうい

うことは言われない。一願ということ。法然上人は一願にちがいないけれども、善導の精神を徹底して、一願は念仏だ、「選択本願念仏」であるといわれる。念仏を選択して、それを以て本願とするということです。こういう精神であるが、念仏ひとつ、ということが容易に受けとられたい。念仏ひとつになれるというのは宗教的天才であると思う。法然上人はそういう人でしよう。だけれども、そうでないものは何かそこにとまどう。どれだけ本願念仏だということを知りながら、すぐ頷くというんでなしに、念仏は聞いたが、念仏のみが往生の行なのか、念仏もまた往生の行であるのか、その区別がつかない。念仏は念仏であるが、念仏のみ、ただ念仏であるのか、念仏もまたであるのかということです。

そこに念仏のみが往生の行ではない、諸行もまた往生の行である。諸行の出来ぬものの為に念仏を与えるのであると、これだとよく話がわかる。諸行というものに耐え難い者のために念仏が説かれ、あらゆる衆生を漏らさぬと、そういう意味ならわかる。しかし念仏は念仏だけれども、法然上人の時はじめて念仏が言われたのではない。平安朝の始めから、比叡山で常行三昧というかたちで念仏が行ぜられていたのでしょうか。つまり天台教学のなかに念仏が扱われていた。天台というのは聖道門ですが、聖道門を破って念仏というものがあつたわけではない。念仏をつつんであつたのです。無論その時、浄土宗というものがあつたかというところ、宗といったら聖道門以外なかった。法然上人も、だから聖道門として念仏が重要な行であると言われたのであれば、流罪にあうはずがない。念仏が往生の行といっても、それ自身往生の行でなく、ただ願生心をもって行すれば往生の行になると、願生心をとってみれば何もそれ自身往生の行ではないと、こういうようになります。

このことは『観無量寿経』では「定散二善」と説いてある。定散をわかりやすくいえば、定善は思索するのですから哲学です。散善は道徳 Moral としての行です。学問は別に救いのためにあるのではない。道徳も人間と人間との関係の上に成り立つ。救いの為にあるのでない。しかし願生というのには救いです。本願において本當に自分というも

のが救われたいと願生心にめざめて、その立場から学問や道徳を行えば、往生の行という意義をもってくる。道徳とか学問というのは humanity という人間的価値をもっているが、それを宗教的価値に転ずる。それ自身が宗教ではないが、願生ということにおいて、道徳や学問全体が宗教的価値をもってくる。

人間が救われるという場合、どうして救われていいかよく解らない。あるもの全体で救われようとする。出来るものをもって救われようとする。努力し全力をかけて出来るものは道徳・学問です。救われるといえば努力して救われると考える。だから努力なしに救われるというのは見当がつかぬのです。常識に合わぬのです。人間の立場を捨て切れぬからそこに宗教の立場にならぬ。宗教にふれたけれど、はじめから念仏だけでは解らぬのです。そういう立場の人をつつむ為に、それらをつつんで往生の行とする。だから四十八願の中にも十九願・二十願とあるのでしょうか。ここに十九願というものを見ると、非常に複雑なものです。

我々は十八願というが、或る意味から言えば、往生の行全体を代表しているのが十九願です。十九願成就の精神を「三輩往生の願」といいます。『大無量寿経』の三輩往生、それを『観無量寿経』には九品往生に開いてある。人間に上・中・下という／＼ある。それで諸行です。理屈で決めたものではないのですが、よくみるとその中にやはり上・中・下とある。曇鸞大師は「行に優劣有り」と雖も皆な無上菩提心を発せざるは莫し」と言われるように無上菩提心を発すということが一貫しているとみられる。行はいろいろあるが心は一つです。行を綜合・統一する菩提心というのは一貫しているのです。

「三輩往生の願」をみると発菩提心ということが出ている。十九願でも発菩提心と出ている。しかし面白いことに願義というのは眼がないと読めないのです。書いてあることは書いてあっても、読める時期がこないとどんなに頭を働かしても読めない。曇鸞大師の後に源心僧都が読まれたのは菩提心でなくて、「行に深淺ありと雖も」といって浅

い行、深い行はあるけれども、一貫しているのは「専修念仏」、「一向専念無量寿仏」ということですが、曇鸞大師は菩提心・信心でおさえられたのです。

念仏は十八願で選ばれたけれども、かわいい子には旅をさせろと、諸行の中に入れて苦勞するわけです。乃至十念も諸行のなかで苦勞する。救いを求める宗教心を、人間の悪戦苦闘のなかにおくことが宗教心の苦勞です。それによって「一向専念」という力がそこに出てくる。本願も人間の努力のなかに入って、それをくぐって出てくると「一向専念」です。一向専念は一向宗です。一心一向ということです。十八願が十九願をくぐって更に十八願に帰ってくる。ただでないものをくぐって一向専念というただ念仏へとかわいい子に旅をさせたのです。十八願だけなら念仏は温室でしょう。

ただ念仏のただというのは何か。今日のことばでは決断ということ。信仰というのは決断をいうのです。ただ解ったというのでなく、解ったものに生きるといふ決断があるのです。ただ念仏のただというのは、念仏を肯定しているが、その肯定のすぐ裏には一切を捨て念仏ひとつをとるといふことがある。一切を捨てる力がひとつを肯定するのです。否定のないただは、ただいたずらにでしかないでしょう。否定があるから、ただと言うところには何かそこに賭けるということがあります。そこが信仰の非常に面倒なところです。

話が前後しますが、善導大師は天親菩薩の一心を二種に開かれた。一心という意味を二種深信と開かれたのはどういう意味か。これは自覚ということ。ただでは自覚にならない。単なる否定にも自覚はないが、単なる肯定にも自覚はない。否定を通して肯定するところに自覚があるのです。自力無効として自覚する。そこに他力が自覚されるのです。ただ有難いというだけでは、ぬるま湯に入っているようなものであり、天下りの信仰です。一心といっても懺悔もない信仰では、否定のない肯定です。いわば自己免許的な肯定です。だからいつまでもびくびくして自分に自信がもてない。ただ自信がもてぬのでない。自信が持てぬような自分をいつまでも捨てぬから自信がもてぬのでしよ

う。つまり本願を我とするという事です。

二種深信をみると、そこに「無疑無慮」とある。疑いなくだけでいいのでないかとも思われる。疑いの無いのが信心、信心というのは疑いが晴れたことです。こういうことは天親菩薩の『浄土論』に出ています。ところがここには「無疑」のうえに更に「無慮」とある。疑いがないというのは法を疑わぬことです。本願を疑わぬことです。例えば自動車に乗る場合、この自動車は衝突しないだろうか、運転は大丈夫だろうかと疑うものは自動車に乗るはずがない。しかし自動車は疑わぬが、こんどは自分のほうはどうか。一応信じたけれども、はたしてうまくいかどうか、そういうことではない。うまくいかいかぬかは自分の方にあるのです。信じて乗るには乗ったが、乗らねばよかったですという気が残っていないかということです。衝突して、死なば諸共という決心がついているかと言えば、それはついていない。すかされても後悔すべからずと『歎異抄』にでているように「地獄一定」は、はじめから決まっている。そうすると問題は自分の方にあります。運転手を疑わなければ、自分の心の方は死なば諸共というように決まっています。運転手とひとつになっっていない。自動車に乗ったが、乗せた自動車と自分が二つである。それを躊躇といるのです。乗った瞬間、本願を疑わぬなら同時にあなたにまかせろ。つまり乗ったときに死に生きねばならぬ。しかし死なずに生きています。そこに危いものがあります。自動車に乗っても安心決定してないと乗れない。そういうところに「無慮」ということがあるのです。慮とは知慮することです。躊躇逡巡することです。

二種深信と分けられたのは、疑わぬというただそのことのためです。法の深信において疑わなくても、自己が解決していないと疑わぬということが解決しない。無慮にして始めて無疑ということが完成すると言えます。天親菩薩の一心は無疑の一心だけれども、有慮ということではない。無疑にしてかつ無慮です。ふたごころがないとは乗せる本願と乗った自分と二つがないということです。

ドイツ語に Zweifel (疑い) というが、zwei というのは二つということ。英語でいう two です。fel というのは傾くというような意味です。心が二つに傾いている。二つの状態にあることです。信ぜられる本願と信ずる自分が二つになっている、それが疑いです。例えばスープであれば水と油が一緒にあるけれども、一つにならない。油を捨てれば水が残る。しかしミルクの場合、乳をとれば水も残らぬ。スープであれば合してはいるが和してはいない。ミルクは乳と水が合して、且つ和している。和合している場合、一つのものであるが実は二つである。こういうことがあります。

本願は信ぜられる方で、自分は信ずる方であると、あたかも一つのようなだけでも、自分は衆生の心で、本願の方は法である。自分を超えている。そこに天地の差がある。場所が一处であるから一つのようなだけでも、よく調べる。と二つになっているのです。信ずる形で疑っているのです。二つになることが疑っているのです。本願と一つにならず、本願のなかに自分があるのです。それは本願のなかに個人という主観や体験とか、自分という世界を構えているだけです。それは本願ではない。本願という思いです。そうである限り、本願と自分とは一緒になっているようですが、実は永遠の溝になっている。それがいつまでも自分にびく／＼する所以です。びく／＼するものを離さないのです。それが思いです。信仰と口では言うが、よく調べてみればそういう思いにすぎないのです。

「信巻」の話になりますが、「別序」に「自性唯心に沈む」、あるいは「定散の自心に迷う」ということがあります。因の方から言えば定散自心、果の方から言えば自性唯心である。定散自心によって自性唯心に沈むのです。自心ということを思いという。これは本願はつかんでいる、だから信じてはいるが、本願につかまれているのです。自分が勝手につかんでいるだけです。それは本願ではなく、本願という思いです。いわば自分の心をつかんでいるだけです。これがふた／＼ごろ／＼ということ。これがふた／＼ごろ／＼ということ。これがふた／＼ごろ／＼ということ。

一心というのは日本語ではない。日本語に言えないのです。漢文のことでそのまゝ一心という。梵語でいえば *ekacitta* といふことでしょうか。これはふたごころなくとしか言いようがない。ふたごころあるのは、これは疑いです。日本では「二君に仕えず」というように、信仰の心理を忠義の心で解釈することはある。しかし天親菩薩が言われる一心帰命は日本人には理解出来るかもしれないが、中国人にはないと思う。曇鸞大師も「帰命」の帰をおさえて、「孝子は父母に帰し、忠臣が君后に帰する」と言っておられる。帰命の帰とは、子が親に帰し、忠臣が君后に帰する忠義というような心理で理解すれば、貞潔心ということでしょう。一心とは信仰上の貞潔心です。信仰が純粹ということ。自力の信仰というのは信仰上の不貞の心です。不純粹な信心です。不純粹になるのはふたごころがあるからです。曇鸞大師はこういうように心理分析されて、天親菩薩の一心は純朴の心である、賢い心でないと言われる。ふたごころがないというのは、ものそのものになっていくこと、自分をまかせた心です。だまされても後悔しないという心です。しかも相統している心です。ある時は感激し、景気のいい時は元気があがるが、景気が悪くなると信仰まで元気がなくなるものは、情勢によって動揺しているような信仰です。

しかし純朴な心というのは一貫しているのです。そういう信仰の人は何十年いようと態度が変わらぬ。むらがなく最初から同じです。偉い人だからそうでなく、どんな田舎にでもそういう人がいます。十年の知己の如く一度会った時の態度と少しも変わらない。そういうのが純朴ということでしょう。曇鸞大師はこういうように純朴の心でもって一心を解釈されたのです。

しかし法然上人の選択本願というものは、言葉はいかめしいが、ただ念仏といえはよくわかる。ただ念仏の本願、これは七高僧に一貫しているのですが、ことに善導大師・法然上人が強調された。法然上人は念仏でもない、念仏のみだということを明らかにされた。だから迫害にあわれたのです。念仏もまたというのでしたら迫害にあうことはないでしょう。むしろ比叡山の味方が出来たに過ぎない。しかし一切を捨てて念仏のみと言うところに反逆者とされ

たのです。しかしまだそれだけなら腹が太ければつつんでゆけます。そうではない。たくさん坊さんが比叡山のよ
うな学問で何十年やっても、それが何か全然一人前にならぬ。ところが法然上人のもとにおいて、何も学問も修行も
しない商売人や百姓が堂々と確信をもって立っている。安心に住することが出来た。名もない民衆がどん／＼足がは
えて生きている。これは一大凶事でしょう。それを恐れたのです。馬鹿にされたという意味と、脅かされるという意
味の二つがあります。つまり信仰の威力に圧せられたのでしょう。信仰というのは如何なる階級や知識をも超えて、
悔ることの出来ないような権威を人間に与える。今日のことばで言えば主体性を与えるということです。

「世尊我一心」の我一心は主体性を表わします。信仰は主体性を与えるものです。どんな状態にあっても、いかな
る状態をとりながらも、しかも状態に動かされないような主体性です。動かされまいとするのでない。無限に動いて
おって動かされぬ。そういうものがなければ一日も生きてゆけぬでしょう。動きどうしに動いている世界の中に生き
ているのですから、一心がなかったらただ流されてしまう。流されぬなら生きてこなかったと同じです。しかしただ
流されてしまうなら、流されたという意味もない。それは虚しく流されたということです。

信仰が主体性をもつということは、今日のことばで自律性 *Autonomie* をもつということです。逆に言えば、人間
に真の自律性を与えるものは信仰しかないのです。そういうことが法然上人の大きな力であった。比叡山を脅かした
のですから。仏法・教団といったら当時、比叡山ひとつしかない。しかしそれが坊さんの教団、占有物であった。そ
れを名もない民衆に開放されたのです。人の世話になるのでなく、一人の人間がいつでも、どこでも本願にふれる道
を開かれたということです。

ところが法然上人から出た念仏が、又もとの聖道門と同じようになった。法然上人のほんとうの精神というものが
曇りかけてきた。本願の方はよくわかったけれども自分の方も妥協があるのです。ただ念仏になれない。親鸞聖人が

法然上人の眞の精神を顕わすために、『教行信証』を造られたのはそういうところにある。確かにただ念仏だけで、つまり『歎異抄』だけでよさそうなものです。『歎異抄』は法然上人そのものの信仰ですが、『教行信証』というものではない。『歎異抄』の最後に、「信心のことなること」を歎ずるといふことが述べられています。あなたが、あらゆる信心の問題というのは信心の異ったこと、信心が同一でないことから起る。信心が同一というのは、あなたも信じている、私も信じている。それで同一です。

しかしよく考えてみると、先に言ったように念仏は間違いない。念仏は信じているが、自分とひとつになっていない、二つになっている場合があります。法然上人はただ念仏のほかに念仏はないと、その一本槍ですが、念仏といっただけではわからないでしょう。そうならない事実があるのです。親鸞聖人はそれを反省して、信仰の批判というか、信仰というものを根源まで掘りさげて問題を明らかにされた。念仏の信心を批判し、信仰を純化することです。念仏の本願は一つに違いないが、四十八の本願はどういうものであるのか、単なる無駄ごとであるのか、そういう大きな思想問題がそこにあるのです。

本願の本は根本という意味がありますが、そういう根本本願として四十八願あるはずがない。しかし根本の本願を如来の本願というのです。確かに法蔵菩薩として本願を発したといいますが、法蔵菩薩の本願があるというのではない。法蔵菩薩において発された如来の本願があるのであって、法蔵菩薩の本願と如来の本願のふたつあるのではないでしょう。『正信偈』には「帰命無量寿如来 南無不可思議光 法蔵菩薩因位時」とありますが、法蔵菩薩が因位の時ということではない。それでしたら法蔵菩薩の本願です。法蔵菩薩として因位の時、「帰命無量寿如来 南無不可思議光」の南無阿弥陀仏という仏様が本願を発されたということでしょう。

唯識の学問では本願というのは種子といえます。本願は種子が行となる、現行するということです。現行の現というのが現実という意味であるとすれば、種子は可能なるものとしてあるということ。仏法の宗教という大事業がす

べて今すぐにあるわけではない。打てばすぐ響くものとしてあるのです。本願の中に一切をもっており、本願として一切は満足していますが、それを打つことによって響いてくるのです。人間というものによって打つことが待たれてくるのです。そうすると人間に響いてくる。可能として在った本願が人間の上に行じてくるのです。行ずるといふとは可能として在ったものが現実として在るといふことです。その場合、在るといふのはただ静止的に在るといふのではない。現実として在るといふのは働くものとして在るといふことです。そして時の上の働きというところに、在ったものと無かったものの区別も成りたつのです。

過去・現在・未来というものを考えても、時間というものの上に時を貫いてあるのが願だと思えます。願が発るといふのも、その時において発る。本願を打つというが、その打つというのは時という意です。その場合を時機という。時が願を打つと、願が機において起ってくる。「念仏まふさんとおもひたつころのおこるとき」の時ということです。ただ知らぬ間に起ったということではなく、時において、人間を超えたものにふれるとともに、人間を超えたものが時において人間に現われる。そこでは時は未来というよりも当来ということ。『阿弥陀経』には、そういうことが「若有人 已発願 今発願 当発願」と出ています。已・今・当というのが、つまり過去・現在・未来ということです。未来といわずに当来です。当来とはまだ無いということではない。まだ無い未来が現在と離れて考えられれば未来ですが、現在に関係すれば未来は当来になってくる。

過去も現在と離れてしまえば、それは消えたもの、無くなったものです。しかし無くなったものだけでも今ある。それが憶念です。憶念執持というのは、一遍聞いた本願が一生支配する。聞いたあとから忘れるのではない。例えば親鸞聖人は法然上人に吉水において何十年も聞いてこられたのではない。ほんの僅かの間です。それが親鸞聖人を一生支配した。そういうように何時間も聞かねばわからぬというものではない。一時間聞いて一時間憶えている、そう

いうことでもない。二、三分間、それでいい。聞いたという現実はずべて消えるが、聞いたことは総て残る。聞いたあとから消えてゆかず、聞いたことは時を過ぎてても残る。それを憶念と言います。過去も現在と切り離してしまえば無くなってしまいが、過去の時に経験したことは今でも残っている。その人の人生を支配している。更にまだ無い未来といっても、未来の時に未来があるのではないのです。現在においてまだ無い未来を今つかんでいる。未来の果はまだ無いけれども未来の因はある。未来の因をとってしまえば、今ということは無内容です。今に過去の果があり、今に未来の因がある。今は過去の果であると同時に、未来を因として孕んでいます。まだ無い未来に、未来が来たとき会うのではないのです。今は生きておる、まだ死なぬ、そう言って死がきたとき慌てる。今生きておって、やがて死んでいくのではない。死ぬるところから始まるのです。未来の死というところから現在がはじまる。

こういうわけで、生きておることからは死ぬると言うことは言えないのです。誰もいつまでも生きるとは思わぬ、しかし今日まで生きてきた。だから明日死ぬとも思わない。明日あるという予定のうえに、明日になったら、明後日があるじゃないかと思う。これでは生きている全体はわからない。これまでの生きてきた部分、半分はわかるが、常に何分の一かは残っている。そうして生きておる意味はいつまでたってもわからない。半分／＼と生きてゆく。明日は更にまた半分。その次は半分の中の更に半分と。ちょうど昔ギリシャで言われたように、アキレスはどうしても亀に追いつくことが出来ない。それと同じくまだ／＼死ぬことはない、ただそうやって生き、その中で考えようとする。そしてやがて死がやってくるというふうに考えると、半分の中の半分、更に半分とだん／＼細くなるだけで、生きておること全体を知ることとは出来ない。明日があるときには人生全体を見渡すことが出来ない。言うならば目先に振り廻されて生きておるだけで、最後に死ぬ瞬間がきて、ここで死なないようにとあせるしかないでしょう。

何の為に生きてきたかの意味、それが全体の意味です。それはまた何の為に生きてきたかということです。何の為に生きてきたかは、何の為に生きてきたかを反省しないとわからない。急がねばならぬことを後まわしにして、急ぐ

要もないことを急いでいるのです。死なぬと思う者はいない、気にはかけている。不安に思うけれども背に腹は代えられぬ。一大事ということをおぼえておられるわけではないが、まず今日の問題からという。今日の問題が過ぎると明日の問題を考える。こういう具合にいつてしまふ。

未来が来るときにでなく、未来の来ない先に未来をつかむ、未来を因としてつかむということ。果としてつかむのではない。そこに未来が当来になるのです。そういうように何か起るとなると過去を引き受けるとともに、また来ぬ未来に呼びかけてくる。こういうことが時間におこるのです。そしてそれは働きかけた結果であるとともに、更に時間の中で働きかけていくということがあるのでないか。ものが在るということは何かに影響しかけてゆく、また来ぬ未来を形成してゆくということ。来たときでなく、まだ来ない未来に呼びかけてゆく。そういうところに人間の時間があります。

無くなつたものは過去であり、まだ無いものは未来であり、今在るものは現在である。こういう時間もあります。それは人間であるなしに係わらない、凡そあるものの時間です。しかし人間の生きる時間は先の「已発願 今発願 当発願」というように、或いはまた「若已生 若今生 若当生」というように、願や生というところにあります。願とか生というのは人間にのみあるものです。机が願を発したとか、生れたということはない。ただ在るものです。そこには何か、働くということがある。働かれて働く、影響され投げ出されて在るものが人間というものでしょう。

(本稿は、昭和四十九年四月十九日、岐阜県益光会主催の『入出二門偈』の会における講義の筆録である。文責 泰巻)