

願心と自覚

——入出二門の源泉——

安 田 理 深

世親菩薩、大乘修多羅真実功德に依って、一心に尽十方不可思議光如来に帰命したまえり。

無碍の光明は大慈悲なり、この光明すなわち諸仏の智なり。

名号というものは十七願から見ると称名、十八願から見ると聞名。名というものは、一面から見ると称名、一面から見ると聞名となっているのです。

『正信偈』に「重誓名声聞十方」、「重誓」とある。あれはつまり「重誓」と書いて四十八願というものが終わったところに重ねて、四十八願というものをもって重ねて表わしてある。四十八願だけれども重ねる場合には「三誓」と言って四十八願の誓いを三つの誓いに略して重ねてある。だから『三誓偈』とも言っています。

三つとも大事なんですけれども、第一誓は、これは「我建超世願 必至無上道」というのですから、四十八願全体の精神を表わすわけでしょう。四十八願をもって成就する。四十八願というものは衆生を救う、衆生を仏にするという事で私は仏になりたい。一切衆生を悉く仏にするということ、そういう仏を私としたいというのだ。だから四十八願というものが、仏が仏になるために四十八願をおこす。四十八願というものは仏道を成就する方便だ。いかにして成仏するかといえば、四十八願によって成仏する。そういう四十八願全体の趣旨というのですね……、往生・

成仏というけれど、往生と成仏というのは、往生道によって成仏道を成就しようということです。聖道の人々は、往生無しに成仏したいという、直接ね。そういうところに阿弥陀仏の別願という、独自の願というものの全体の趣旨が出ている。

それから第二番目は、「我、無量劫において、大施主となりて普くもろもろの貧苦を濟わずは、誓う、正覚を成らじ」とある。「大施主」というのは布施ですね。布施ということも、簡単に考えれば、物をやるというようなことになるのですけれども、そういう意味ではなしに、大施主ということを深く問えば、やはり自分自身を与えるということとです。「回施」という字がありますね。親鸞は、回向ということ回施と言いつまみ直してくるのは、つまりそれは、普通の回向ということと違って、如来の回向、回向というところに深められているところの施ですね。あの慈善というような意味の布施ではなしに、自分が衆生となることによって、自己を衆生に回向する。そういうように自分が衆生となって衆生を自分にしたいたいというのは、大悲回向というようにことを表わすのだ。こういうところに深い第十八願というように、第十八願というか、十九や二十願を第十八願におさめて言い表わすような大悲回向だ。回向という言葉は、実際いうと二十願に出ているのです。十九願には発願です、発願回向。発願回向という言葉は、これは今日でいうと、祈りという言葉がありますが、現代人において祈りということは、古典の経典の上にも求めるならば発願回向ということとです。発願回向ということも、十九願や二十願には一応我々が発願回向するというように考えられておるけれども、しかしそれは我となった如来だ。如来の祈りというものに感動するところに発願回向というものがある。如来の発願回向というものは、やっぱり「開願」という具合に、如来の発願回向、如来の祈りに目覚めたということに我々の祈りは成り立ち、満足するのではないか。だから、善導大師は発願回向ということ「南無」というのは、すなわちこれ帰命なり、またこれ発願回向の義なり」と言っている。帰命するという、頼むというのは何が頼むのかということ、発願回向の心が頼む。親鸞はそれを「如来すでに発願して、衆生の行を回施したまうの心なり」と、発願回

向の回向を「回施」と直した。しかも如来の発願回向、それを欲生心という。昔からいう蓮如上人のお言葉によれば、発願回向というのは「たすけたまえと弥陀たのむ」というように、自分が動かされた、自分が抜け出された心です。自分の中から、自分を飛び出した心、「たすけたまえ」とこういうふうには、全身が祈りとなる。なにかそう言うとき、力の祈りのようだけれども、本当に自力になった他力かもしれない。自分自身の力になった他力かもしれない。だからして、この発願回向という如来の祈りに感動したところに至心信楽というものが成り立つ。そういうことから言うと、第二誓というのは、何かそういうような如来の発願回向というようなものを表わす。十九願も二十願も十八願に摂めて表わすようなものが第二誓というものではないか。

それから第三誓というのは、今言ったように「重誓名声聞十方」と、これは十七願です。こういうように、四十八願全体を通して誓い、十八願にそれを限定し、さらに十七願に限定してくる。『重誓偈』、『三誓偈』というものは、こういう具合になっていくのです。第三誓というものがあれば、一誓も二誓もいらぬというのではない、第三誓に摂められるわけでしょう、結論されておる。それほど大きな意義を十七願は持っている。四十八願全体、十八願全体をつつむような意義を十七願が持っている。

こういうのが親鸞の本願観というものです。七高僧の伝統の本願の見方もありますけれども、親鸞の本願の了解というものは、いろいろあるけれども、一つは十七願の意義を明らかにされたところにある。七高僧の伝統からいえば十八願が大行の願だ。念仏往生の願、念仏は大行であるというのが七高僧の伝承です。親鸞においては、念仏は諸仏称名の願によって大行とすると、こういうように変えられている。むしろ十七願を成就する十八願。だから、そうよむことによって十八願は至心信楽の願になるわけです。逆に言えば、七高僧は十八願を至心信楽の願だということを思わなかった。本願というものは、我々を助けるために念仏を成就して下された。それが本願という。それを信ずるといふように別に本願はいらないのだ、あたりまえのことだ。説教でいえば、御

馳走を作って与えて下されたことになる。大善大功徳の南無阿弥陀仏を与えて下された。食べるのは、我々の自由だ、食べるということまで本願はいらない。本願は御馳走を作って我々に出して下さる。あとは食べたいときに食べなさい、というようなものだ。食べるというところまで願はいらないというのが七高僧の伝統だ。親鸞もそのことをふまえておるのだから、御馳走というときには、「食べちゃいかんぞ、ただ見るだけで置いとけ」というような意味ではない、「食べなさい」という意味がこもってる。けれども無理にねじ込むという必要はない、腹が減ったら食べたいときに食べなさい。それは時だ。時期到来して、時機純熟して食べる。食べたくないのに食べろとか、それから食べたいのに食べるなどか、そういうわけにはいかない。だからして、そんな意義をちゃんと御馳走ということばの中に含んでいる。あるものをすずに表わしている。

こういうような具合に、親鸞の本願観といっても、これまでやった人の考えを間違いだといって否定して自分の考えを書いておるのではないのです。これは、言っている中の含んでいる意義を明らかにしている。そういうふうに言ってもらわないと、はつきりしてもらわないと、わからないのです。三願というものが機を成就する願だということがわからない。親鸞がはじめて明らかにされた。そういうことは法然上人にはない。けれども、念仏というところにもうちゃんと含まれる。漠然と念仏と言っているのではなく、ただ念仏と言っているのです。ただということの中に「食べなさい」ということが含まれている。

この「重誓名声聞十方」というのは三誓を略している。「正信偈」では、第三誓だけをあげてある。「建立無上殊勝願 超発希有大弘誓 五劫思惟之撰受」と、四十八願、五劫思惟の本願を明らかにして、そしてすぐ、もう一遍重ねて「重誓名声聞十方」という。重ねるということは、もう一遍繰り返すということ。「重」というのは、もう一遍繰り返すという意味だけれども、実は繰り返すというのは何故かという、重いことを表わす。重要であることを表わすために重ねる。「重」という字は、「重い」ということと「重ねる」ということと二義ある。だからして、本願の上

では「重ねて誓う」ということを、善導大師は「本誓重願虚しからず」と言う。重願、重い願です。善導は重い願と
いった。本願の上では重ねて誓う。

その重要であるという意味はどういうことであるかということ、十七願というものによって十八願というものを成り
立たせる。つまり、十八願から十七願を開いて、その十七願によって十八願を成り立たせる。こういうことがある。
称名ということは聞名のためだ。聞名、聞かせる、そのために称名するのだ。つまり、本願というのは、大体言う
地下水のようなものだ。本願という部分だけで言うと、「耳ある者は聞け」、「眼ある者は見よ」というようなことにな
る。地下というのは、今の言葉で言うなら深層意識。我われの普通の意識ではない。その深い意識というのは、言っ
てみれば煩惱のかたまりなのです。それで、本能という。本能の中にも、ただ物を食いたいというようなものばかり
ではない。動物本能ばかりではない。やはり理性本能というものがある。理性によった本能というものがある。宗教
心というのもそういうことだ。宗教的本能というものがある。それはつまり因だ、衆生の中に埋没した如来の心だ。
それを「耳ある者は聞け」と言ったってなかなか聞けないですわ、雑音に妨げられておって。僕は、そういうものだ
と思っている。宗教心の無い人はいないのだ。「おまえはあかんやつだ」とか、「見込みのないやつだ」ということ
はないと思うのです。人を叱るということではできるものではない。そういうものではない。そうかといって、なん
も頭を撫でておけばいいというものでもない。叱るのは邪知邪見を叱る。これは徹底的に叱らなければいけない、そ
んなものに妥協してはいけないのだ。だけれども、人間には、何か性質というものはあります。そういうものを宿業
という。そんなものは叱るというわけにはいかない。宿業を叱るということはできない。宿業を知らない心を叱らな
ければならない。宿業を忘れていような心をひっくり返さなければならぬ、破らなければならぬ。宿業は破る
ことができなから宿業という。破ることのできないものは、破る必要がないのだ。破ることができないものを破ら
うとするのは、破られるものがわからないのだ。見当違いですね。

十八願そのままではなかなか成就しないのです。十八願というものは、やはり開くということがある。十八願の中に十七願というものを開いてくる。それによって、かえって十八願自身を成就してくる。開いた場合には、十七願は称名の願になる。それから十八願は聞名の願になる。聞名というか、信心の願だけれども、信というのは、名を聞くということによって信心を起してくる。

本願というものは、誰もが持っているのです。誰も与えることができないものが本願であって、与えるのではない、本有なのです。本願の「本」という字は、誰にもあるという意味だ。なにも、別に人からもらうというものではない。それに気がついたのが、足がはえたという。それに気がつかないから人の言葉に捉えられて、いろいろあっちへ行ったり、こっちへ行ったり迷う。自分自身に自信ができない。本願というものの上において、初めて自信というものができる。そういうものを知らないという、自信できないもので自信をつけようとする。学問とか、体験とか、頭を良くしなければならぬとか、いろんなものに幻惑されて迷う。そんなものは、頼る必要もないし、頼れないものだ。学問したり、聞法したり、何か本読んだりして、仕入れる。そういうものを力にすること、仕入れるという。仕入れて賢くなった頭では本願はわからない、裸にならないと。本願に近づこうとして、だんだん本願から遠ざかっている。そういうような結果、逆になってしまっている。

親鸞は「重誓名声聞十方」という。これは第三誓ですが、前の二誓が無意味だと言うのではないと思います。大事なことは、この第三誓というものを、第十七願というものを表わす願として、親鸞は『教行信証』の「行巻」に引用してある。十八願を表わすのではなく、第十七諸仏称名の願というものの意義を表わすために第三誓というものを引いた。それが『正信偈』に「重誓名声聞十方」といわれる。十七願は称名です、称名ということの意義を明らかにする。称名というのは、聞名ということのために称名ということが誓われてある。つまり、十方衆生と十方諸仏とは深い関係があって、十方の国の諸仏に我が名を讃められることによって、十方諸仏の国の十方衆生に聞かせたい、こう

いうわけです。十方衆生というのは、十方諸仏の国の衆生という意味である。阿弥陀仏の浄土の外だ。外の仏に称讃されて、外の衆生を目覚まして、それを本国に還す、弥陀の本国にね。こういう意味です。

「名声十方に超える」と書いてある。超えるというのは、本願は地下に流れている、それを誰にも聞かせるように、おおよそ心を持つておるものには誰にでも領けるようにすること、それが称名、名声である。「超える」と書いてありますね。それが、諸仏称讃です。名声十方に超える、超えて聞かせる。つまり、超越です。地下に流れておる心を大地を超えて響かせたい。こういうのを「超えて」という。地下の声を地上にあらわすというのが「超える」という意味だ。大地の底に流れているものを大地を超えてあらわす。

『唯信鈔文意』の一番はじめに出てくることばが、法照禪師の讃嘆ですね。「如来尊号甚分明」、如来の尊号はなほだ分明なり。つまり、隠れとる心を明らかにする、地下に隠れている心を名声超十方ということで、地上に明らかにする。如来の尊号を分明にするのです。「十方世界普流行 但有称名皆得往 観音勢至自来迎」。「普流行」の「普」というのは普遍性、阿弥陀仏の本願の普遍性を表わすのだ。阿弥陀仏の本願というものは、十方衆生を仏にする、だから十方諸仏に称讃される。阿弥陀仏の本願は、ただ阿弥陀仏の本願というだけではなしに、十方衆生を満足する普遍の法である。こういうようなことを表わすのが十七願だ。そして、行ずるといふ大行だ。行ずるとは流行する、今日で言う流行りゅうこうさせることだ。十方世界に流行させる。だから十七願というものは、本願というものを本願する。本願の本願だ。本願というものは十八願ですけれども、本願の心は、それは「至心信楽欲生我国」という、つまり、欲生我國の心というのが、これが本願の本当の心です。そういうものが、地下に叫んでいる。間断無しに叫び続けている本願の心を欲生心という。そういうものは、誰も聞こえないのです。地下に叫んでいるのだけれども、我々は他に幻惑されとるものですから一向にわからない、忘れている、そういうことです。それを誰にもわかるように流行させる。こういうのを十七願という。だから十七願のおかげで、十八願の願心から開けてきた十七願の諸仏称名の願によって、

我々は初めて十八願の精神にかえることができる、欲生心に触れる。それによって我々に至心信樂が成り立つ。こういうことです。

行という字は、地下の心を地上に行ずる。行ずるといふ意味は、おおよそ耳あるものには誰でも聞けるように、心あるものには誰でも心に響くように。努力せよという意味ではない、称えるということは誰でもできるといふことを言うておる。そういうものでないというと、本当の宗教といふものの本質は出てこない。努力なんか言うたら宗教はわからない。これ程楽なものはないのだ。手をかける余地を与えないということだ。手をかける余地だとか、あるいは善だとか悪だとか、——「善悪のふたつ総してもって存知せざるなり」と『歎異抄』で言ってます。あるいは、龍樹菩薩のように、「悉能摧破有無見」、有無とある。有無の見を摧破する。有無を言わせないと。善悪なんて、あれこれ善いだの悪いだの、そんなことは消えてしまうといふのだ。あれこれ言う話ではない。善いから取り、悪いから捨てるというんじゃない。捨てることも取ることもないのだ。こういうことだ。そういうのが宗教の世界だ。宗教の世界は理想かというのと、それが現実なんです。目を開いてみれば。だから、取って信ずるといふような余裕はないのです。「ああ、そうであったか」というだけの話なのです。返事しかできないのです。それを有無を言わせんといふのです。探すといふようなことではない。むしろ我々の方が探されておったといふだけの話です。そうでしょう。偉い人とかそういう人でないとわからないといふようなものは宗教ではないのです。子供のようにならなければ人の心になつてゐるからわからない。幼児のごとくといふわけです。『福音書』に書いてある。嬰子のようでなければ神の国に行くことはできない。宗教の国に行くことはできない。賢い者が宗教の世界に入ろうといふのは、駱駝が針の穴を通るよりも困難だと言つてある。幼児の心といふのはキリスト教で言つてゐること。こちらでは凡夫にかえる、凡夫にかえて本願に遇う。

これはちょっと関連することだけでも、人間の深層意識に本願が流れておる。地下です。今日の学問のことばで

言えば深層意識だ。深層意識というのは、仏教でも無いわけではない、それは阿頼耶識という。今日、深層意識と理解しているのはフロイトという人です。精神分析という学問だ。フロイトは深層意識を、ただ象徴的意味ではなく、科学的に明らかにする。ただ教訓的とかそういうことではなしに、自然科学という科学的心理学にする。フロイトが深層意識というのは、神経症とかノイローゼなどの病気の心理を取り扱う。病気を治すという一つの医学としてです。医学から出てきた心理研究です。言ってみると、薬を飲んでも治らない病気、薬では治らない病気がある。例えば、ノイローゼというのはそういうものです。フロイトはそういう病気を扱ったのです。フロイトは非常な天才なんだ。フロイトがある娘を診察した。神経症という病気はきつくなると歩けないようにもなる、言語障害までも起こる。ものも言えないという、それ程きつい結果をもたらす。それが薬では治らない。それをフロイトは学友のヒントから、ひよっと気が付いたので。この病気には過去に原因があると、そういう深いヒントを得た。現在の病気だけれども現在に原因があるのではない、過去に原因がある。過去の意識に遡る。過去の意識がなお現在ある。そういうことが可能であるためには深層意識がなければならぬ。阿頼耶識では薰習によってそれが維持される。過去の経験というのは消えてしまうのだから。つまり、何と云うかね、例えば恥しいとか、人間に危険であるというような場合には、本能が意識に昇らせんようにする。タブーというようなものだ。そういう場合、フロイトが取り上げたのは、性欲というものです。本能の意識を性欲といった。性欲というために、フロイトは非常に誤解されたのです。それは、本能の一部分で全体を表わす、そういう表現の仕方がある。そうすると、マルクス主義が物質と言ふのと同じである。物質と言ふためにマルクス主義というものは非常に誤解されている。しかし、その物質という意味は、物理学で言うような物質ではない。歴史的社会的物質というように意味です。非常に高い概念です。そういうものを物と言う。そういうものを心と言うと非常に危い、かえって誤解される。物という時には、断固として物というところに力がある。性欲というのは恥しいものですから、それを抑える。そういう場合に一番いい題になる。抑えた問題は消えるかとい

うと消えたわけではない。抑えた、しかしそれは生きています。どこに生きていますかという深層意識の中に生きています。それが現在まで影響してくる。だから解らないのです。どこから出てきた病気だか解らないのです。どれほど現在を探してみても無い。意識の中を探してみても無い。深層意識の中にある。抑えられた意識がそこに蓄積されている。

その中で宗教の問題を考えると、フロイトは宗教を否定する結果になる。それでフロイトの学問というものは、カトリックなどからは非常に嫌われた。宗教を否定するから。しかし、それは丁度マルクスが、宗教をアヘンだと否定するのと一緒です。それはどういう意味かと言うと、坊さんとか宗教家がマルキシズムを敵かたみのように嫌って、我われは精神の世界だ、物質ではない、と言うけれども、それは非常に間違いであって、むしろマルクスは精神の病気を指摘してくれたのではないか。アヘンとは精神の病気のことだ。宗教の病気だ。それをかえってマルクスが指摘するのだ。宗教は隠してしまうのです。そういう点ですね。だからして、フロイトもマルクスも宗教を否定する。否定するということは、もっと深い肯定がある。こう思うのです。

フロイトが言っているのはこの過去の意識のことです。だから性欲といっても、今の性欲ではないのです。過去の性欲、つまり子供の性欲、子供といっても幼児、生まれたときの性欲、そういうことを言っている。何かそこに、男の子は、父親に対して憎しみを持ち、母親に対して愛情を持つ。女の子は、母親に対しては憎しみを持ち、父親に対しては愛情を持つ。そういうことを分析してある。そういうことはありますね、我々にも、科学的じゃない場合でも女の子というのは、どんなに小さな子供でも、何かコケティッシュというような、媚びるといふところがある。女の子というのは小さい時から一人前の女をもっている。

過去の意識に遡ってみると、自分で独立できない。それで父親を頼む、親を頼む、父親を權威とすると。そういうことを言いだしたのは、フロイトはキリスト教の世界ですからね。キリスト教には、父なる神という言葉がある。母

なる神ということはない。天の父よ、とこういうようなものだ。仏教の方は父母揃えてある。父は名号、光は母よ、と。そういうように、フロイトに依れば、何かに頼るといふことが宗教というものの本質なのです。つまり、宗教というものは、幼児の意識なのだ。幼児意識を宗教意識という。では、大人の意識は何かというとき、大人の意識を科学という。大人の意識を科学、幼児意識を宗教という。これが面白い。人に頼らず、自分の実験・観察によって、自分の道を切り開いていくんだ。親の脛かじりをせずに、甘えずに。実験・観察といったら大人です。

それから、幼児期ということについては、鈴木大拙という人に『日本的靈性』——これは今、岩波文庫に載っています——という本がありますね。これは鈴木先生が終戦後に発表された論文で、いろんな意味で記念すべき論文なのです。つまり、鈴木先生は、それまで禅の学者だった。宗教学者といっても禅の宗教学者だったけれども『日本的靈性』によって、初めて禅を超えた。禅も念仏も超えて、そこから人間を見る。それだから、鈴木大拙の晩年は、妙好人というものが研究課題だった。日本で天皇に講義されたのも、アメリカの大学へ行って講義されたのも、妙好人についてであった。そういうものを『教行信証』と同格に見ておられた。そこは、やはり鈴木先生でないと……。鈴木先生でも始めは禅から念仏を見ていた。それから、鈴木先生以外の禅の学者は皆そうです。道元禅師のような偉い人も念仏はわからない。念仏で助かるなら、田の中の蛙なんかとくに成仏しているはずだ、というのです。信仰というのは、道元禅師でもわからなかった。今までの禅学者が念仏を馬鹿にするのは当り前です。ところが、大拙はそうではなかった。そのことが、日本で初めてできた記念塔だ。だから宗教心と言わずに「靈性」とこういった。「靈性」という言葉で宗教的理性を表わす。宗教的理性というか、宗教的本能、宗教的要求、靈性的要求、こういう言葉で表わす。その時に、それに即したものは何かと言うとき、神道批判なのです。日本で始めて神道というものを学問的に批判した本だ。いいかげんなことをいわず、宗教学というものに立って、初めて神道という宗教を批判したのです。それまでは国家の権力が許さなかった。戦争に負けた時、鈴木大拙は何と言ったかというとき、神道の宗教性を幼児

性・幼稚性と、こう言った。フロイトは、宗教意識は幼児意識だと言った。そうすると、大拙の場合には、宗教にも大人がある。なかなか面白いね。フロイトは宗教意識は幼児意識だと言った。大拙は、宗教意識の中に幼児的段階がある、それが神道だ、と言った。神道という意識はまだ子供の段階なのだ。発育不全だ。そんなもので人間の宗教的要求は満足されるものではない。序の口だと言うんだ。そういうように、鈴木大拙は深い、フロイトよりも深い。フロイトも、最後にはやっぱりそういうようになるのではないか。

自我ということがある。これは普通の意識だ。自我意識の上に「超自我」がある。これは、一つの道徳の世界とか、あるいは、超越的な意識というものがある。理性的な世界ですね、道徳とか学問とか、そういう自我のものにできないもの、それを理性と言う。それから、自我にもう一つ底がある。これをエスと言う。自我に底がある。エスというのは「それ」という意味だ。何か名づけようがないから、非人称的代名詞です。「わたし」とか「あなた」とかいうのではない、そういうのをエスと言う。英語で *it*、そういうものがある。だから名づけようがない。そして、上からは厳しい理性で、理想でもって人間を押える。下からは本能で押える。そういうようなものを自我意識と言う。このものは名づけようがないのだけれども、こういうのが、つまり深層意識になる。本能の世界である。人間の意識というものは、このように本能と理性との中間にある。自我というものを一面には下に超えておると共に、上に超えておる。上にも超えておるし、下にも超えている。このエスというのは、言ってみれば「宿業」だね。「宿業」、つまりこれは、仏教の文学的表現をすれば淤泥だ。泥から蓮華が咲く。蓮華の花は水上に咲くけれども、蓮華の花の根は泥にある。この蓮華と泥とは正反対だけれども、根が続いている。泥は根じゃない。泥の中に根がある。だから、単なる泥ではない。根を持った泥だ。そういうものを「他力をたのむ悪人」と言う。ただ悪人ではない。他力をたのむ悪人。往生の正因だ。ただ泥ではない。けれども、泥を離れてはない。しかし泥ではない。泥の中に、泥を超えたものがある。つまり泥の中の光。闇の中の光。そういうような意味があるのだ。大悲の願心というものは、そういうものだ。

泥に埋没しておる如来だ。こういうことをフロイトは言わない。けれども、何か言おうとしているのではないか。

曾我先生も何かそういうエスということが解らなかつた。だから曾我先生は、昔、泥を押えて阿頼耶識といい、根を押えて法蔵菩薩と言った。法蔵菩薩を阿頼耶識と言うのは、こういう意味です。それがなかなかわからないのです。皆が「うん」とは言わない。何故かと言うと、泥は根ではないけれども、泥をはねれば根が無いんだから。表から見れば泥だけでも、内から見れば光。そういうものがある。何とも言いようがないから「エス」と言うのだ。「それ」というのが自己だ。我々と言っているけれども、我々の根底には「それ」というものがある。名を付けるわけにはいかない。けれども何か自己を支えている基礎がある。こういうようなものです。こういう事は話すつもりはなかつた。しかし、そういう学問の方が、真宗学よりもかえってよくわかる。「正覚の花から化生する」と書いてある。キリスト教では百合の花と言うが、仏教では蓮華と言う。蓮華は、泥の中にあつて泥を超えている。泥を超えておるけれども、泥の中にある。これは矛盾だね。宗教心というのは、そういう矛盾で表わすより仕方がない、矛盾的構造なのだ。

行という方面では、法然上人は非常にはつきりしていた。だけれども、信という方面から見ると、かえって源信僧都の方が非常に深いものがある。法然上人は割り切っている。ところが、源信僧都の教学は割り切れない。「エス」というのは割り切れない概念です。ただ、泥と言うわけにいかない。光だ。光は仏（はつ）ですけれども、光が泥の中にあるという、それを因位というのだ。それに何か割り切れない。どうも源信僧都には割り切れないものがある。そこに意味の深いものがある。法然上人は割り切っている。泥を捨てて蓮華になれというのだから、はつきりしている。親鸞教学には、その二面がある。その行という面では、源信僧都は何か不徹底です。法然上人はそれを批判されたのだろうと思うんです。法然上人は、源信僧都によって源信僧都を超えたのです。そして、善導に行つたのです。善導に行つてみれば、「偏依善導一師」と書いてるように、源信僧都を超えてしまった。超えるには、源信僧都は大事だった

が、越えてしまえば善導一人で充分だ。ところが、信という面から見ると、つまり、至心信楽、至心発願、至心回向というような面から見ると、機というような面の問題ということになると、源信僧都になると、法然上人には無かった一つの面というものが見えてくるのが源信僧都のおかげではないか。

『横川法語』の中に「信心あさくとも、本願ふかきがゆえに、頼まばかならず往生す」とある。信心浅けれども本願深きが故にとある。普通は「深心」と言うのです。深い信心。『観経』では「深心」と言っている。「至誠心、深心、回向発願心」、こういうような大事な言葉がある。そういう具合に言ってくるのが法然教学なのです。だけれども、その『横川法語』の面白いのは「浅信」ということです。「浅信」というのは浅い心。深いのは本願。何か違っていいようだけれども、逆のようだけれども、同じ事を表わすのではないかと思うのです。我々の心が本願を信ずると言ってみただけで、努力すれば浅い心が深くなるというものではない。どんなに努力しても、人間の心は浅いのだ。如来の心というのが深いんだ。それを賜るのが「深心」と言うのだ。

だから、聖典というものの言葉が、我々の耳に本当に響かない、聞こえないのは、何でも自分の考えで聖典の言葉を聞く、頭で聞く。幼児の心で聞かないのだ。だから、「深く信じて」と言ったときには、深くできると思っていて、「ふんふん」と頷く。けれども、「いいか、深く信ぜよ、深くなんだよ」、と言うときには、人間では不可能という意味なのだ。そういうふうには聞けない。そういう意味なんだけれど、その逆に、我々の心は浅いけれども、本願は深い、こう書いてある。実は、本願は深い、というのが深心なんだ。我々は浅い、というのは自力の心なのだ。けれども、歎くなと言うのだ。人間をきゅうきゅうといじめるのではないんだ。「このアホ」というようなことで叱り飛ばすのではないのだ。浅いということに心配するな、と言う。本願は深いではないか。深くなる必要はないんだ。深い心に我われは支えられている。浅い心を歎く必要はない。この深い本願を頼れ、こう言ったんだ。

「福音書」にこういう事がある。「我信ず、信仰なき我を憐みたまえ」と言っている。「福音書」の中で信仰の無い

我を告白している。しかし、それが「我信ず」の内容なんだ。信仰なき我を憐んで下さいと、こう「福音書」の中で言っている。立体的なのだ。自分の信仰は浅いのだという事は、実は深い信仰に触れているのだ。しかし、深い信仰は我が心だと言えない。浅いと知らされた時は、深くなる必要がない。浅い心だと知らされたということは、深い本願に目覚めたということ。だから、この自分のような者ではだめだろうと歎く必要はない。それは、かえって本願を疑っていることだ。人間は、はじめから浅いものだ。それだから本願があるのだ。こういう訳だ。こういうのが『横川法語』の言葉です。非常に意味深いね。我われは自分が深いと思ひ込んでいます。しかし、浅いところをうろうろしているだけ。我は浅い、しかし、浅い我を浅い我と知らせてくるのが深い本願なのだ。自覚というのは、そこに成り立つ。

それから、もう一つある。撰取の光明ということでもう一つある。そういうところに源信僧都の言葉は非常に大事だ。「大悲倦もつきことなくして、常に我が身を照したまう」という言葉が源信僧都にある。あのように意味の深い言葉は法然上人にはありません。「撰取不捨」というのは、『観経』の言葉です。『歎異抄』が撰取不捨の誓願と言っている。『観経』の言葉で十八願を表わした。例えて言えば、現生不退だ。現生不退という事を書わすのが撰取不捨。だから本願成就の現生不退という事を書わす言葉を『観経』に求めるなら撰取不捨です。つまり、第十八願の至心信樂というものを、至心信樂の願の成就の立場に立って、至心信樂の本願というものを表わすのが、撰取不捨の誓願です。本願成就に立って本願を書わす。至心信樂の願であって念仏往生の願ではない。そういうものを表わすのが、撰取不捨の誓願ということなのです。午前中の話では、観というものの中に、突如として見というものが開いてきた。それが空中住立。観をやって見が出てきた。韋提希夫人は、初めてそこに信を起した。信心の智慧という。智慧を光で表わす。だから、ここにも光明は智慧だと言っている。智慧を見と言っている。それは間違いないけれども、源信僧都を通して表わすとどうなるかと言うと、逆だ。「撰取の光明見ずといえども」というように、見えないのです。源信は、「見えない」と言うのだ。煩惱に眼を障えられて見えない、けれども照されている。照されているのならば、見

ているのと違うかね。見た、と言うよりも、もっと確かではないか。我われは本願を見ないけれども、本願の方は我われを見ている。それでいいではないか。我われが本願を見たなら、目が潰れるのだ。本願の方が見たならいいのだ。我々は仏ほとけにならなくていい、仏は未来だ。照されればいい。浄土に行かなくてもいい。今ここにおいて浄土の光に遇った。それで満足だ。行ける時に行ったらいいのだ。そういうようなことが、源信僧都の非常な確かさですね。

だから親鸞聖人はちゃんと「真仏土巻」に、仏性について、信心仏性というからもう仏性を見たというように思うけれども、『涅槃経』の経文によって、彼の浄土に到って仏性を見る、としている。この世で仏性を見るというわけにいかない、煩惱があるから。彼の安楽浄土に到って、初めて仏性を見る。未来に仏性を見る。けれども仏性の信心を今いただいた。こういうわけだ。信心仏性だから。仏性の信心は今もらっている。しかし、その信心が成仏するのは未来だ、仏性を見て。信心が信心自身に目覚めて、そして仏になるのは未来だ。今信をいただいたからといって、信即成仏ということはない。信心をいただいたから、すぐ成仏するということわけではない。けれども、成仏しないけれども、成仏する鍵を握っている。急がなくてもいい、鍵を握っていれば、とこういうわけです。成仏するときにはいいだけで、急ぐ必要はない。急いで自殺する必要はなからう。そういう一つのゆとりだ。信心即成仏と、そんな気の早いことを言わないでいい。ところが、面白いのは、煩惱があるということと、信心を得たということが矛盾しないということです。信心の空が曇っているというだけです。「正信偈」にある。信心の空は曇っている。だけれども、それは無明は晴れているのだ。先程言ったように、光は見えない、けれども光に照されている。光も見えないし、そして同時に照されていることもないと言うのなら夜だ。しかし、源信僧都は、夜が明けたと言っている。だけれども、曇っていると言うだけだ。曇っているということと、夜だということとは、区別しなければならぬ。だから、夜が明ければいいのだ。曇っているということは、やがて晴れる。晴らそうとする必要はない。夜だから、人間はおろおろしている。だから、夜が明ければ、雲に驚かない。夜だから雲に驚く。化物かと思ひ違ふ。雲の中に化物を見

い出すのだ。雲を化物に見る人は今はいないかもしれないけれども、譬えて言えば、だいたいそのようなものです。丁度、暗闇の中で、繩を蛇だと怯えている。だから、夜が明ければなおる。繩までがないというのではない、繩に驚いたのだから怯える。繩を蛇だと思ひ違える。その思い違いに脅かされる。自分の考えに脅かされる。繩は脅かしていない。繩を蛇だと思ひ違える。思い違えた思ひに人間は縛られる。繩とわかれば脱出しているのだ。脱出しているのを宿業と言う。宿業は何も人間を妨げない。宿業を憎むから妨げられる。憎む宿業に妨げられる。それは宿業ではない。宿業に描いた夢だ。

このように、源信僧都の言葉は、非常に立体的だ。その立体的というのは「正信偈」の中の源信僧都のところにあります。その源信僧都の言葉を、親鸞自らが体験して述べられておるのが、その前にある。それは何かと言うと、「正信偈」の始めの方、依経分、そのところには、「すでによく無明の闇を破すといえども、貪愛・瞋憎の雲霧、常に真実信心の天に覆えり」、こう書いてあるでしょう。そこに「雖」と書いてある。すでに無明の闇を破すといえども、雲がある、と。すでに夜は明けたけれども、雲がある、こう言っているわけです。そして、譬えの方は、「日光の雲霧に覆わるれども」という言い方が、「いえども」ということが偈文の数の上で字としてはないけれども、読むときには、「たとえば、日光の雲霧に覆わるといえども、雲霧の下、明らかにして聞きことなきがごとし」と、こう書いてある。逆になっている。つまり、言ってみれば、始めの方は、無明が破れたといえども煩惱の雲がある、と。譬えの方は、逆なんだ。煩惱あるといえども無明がすでに破れている。逆に言っているでしょう。実は、無明が破れたといえども煩惱はあるということと言うのは、実は逆を言おうとするんです。煩惱はあるけれども無明は破れたということをおうとするのだ。それは、えらく情けないことを言っているように思われる。申し訳ないことを言っているというふうに思うけれど、それは、情けないことを言っているのではない、確信を言っているのだ。煩惱はあるけ

れど、夜は明けたんだ。煩惱はあるけれど、それに侵されないと。煩惱も妨げることでできない本願に目が開いたんだ。我々の煩惱は本願を侵すことはできないのだ。罪悪深重というような、そんなもので驚くような本願ではないのだ、ということを表わそうとしている。「雖いまだ」という字が鍵なんだ。その「雖」というのが、先に言ったような立体的という意味だ。割り切れない。割り切っていない。先に言ったエスというのは割り切れないのだ。闇の中に光がある。光だけれど、闇の中にある。闇の中にあるといえども、闇を超えている。泥の中にありといえども、泥を超えている。「雖」でしよう。こういう立体的構造がある。こういうところが面白いところですね。

法然教学は「廃立」というのが法然教学。一切を捨てて、念仏を取る。捨てて、取るのだ。雑行を捨てて、念仏を取る。非常にはっきりしている。割り切っている。一方を捨てて、一方を取る。源信僧都はそうではない。無明は破ったけれど、煩惱はある。煩惱はあるけれど、無明は破った。こういう具合にですね、重なっているのです。こういうふうに、重なるということが自覚だと思う。そういうのが、宗教的自覚という。無明だけでは自覚ではなく、それは独断だ。それから、雲があるだけなら、それはうろろろしているだけのなして、自覚ではない。自覚を失っているからうろろろする。そういうように、ただ光だけだったら、光に酔っているだけで自覚ではない。蓮華だけ見ているのは、酔っているからだ。足元を忘れているのだ。そうかといって、ただ泥だけ、蓮華が無いということになると、ただうろろろしているだけ。光に酔っているのも自覚が無いし、悲観して絶望しているのも自覚が無い。自己を失っているのだからね。

『歎異抄』の「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて」、ここまで十八願。「念仏もうさんとおもいたつころのおこるとき、すなわち撰取不捨の利益にあずけしめたまうなり」、これは本願成就。そこに、親鸞の面目があるのです。本願成就の文によって本願を表わした。「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて往生をばとぐる」、こういうのは、第十八念仏往生の願の精神。法然上人はそれだけしか言わない」と信じて、念仏

もうさんとおもいたつころのおこるとき、すなわち撰取不捨、撰取不捨は現生不退だ。往生を遂げるのは未来だ、そう書いてあるけれども、未来を待たない。「念仏もうさんとおもいたつころのおこるとき」という、そういうときを一念と言ふのだ。「信心歓喜乃至一念せん」といふときだ。ときが大事なのだ。弥陀の誓願不思議は時がない、時を超えているのだ。そのときというものによって、その本願というものに出会う。本願に目が覚めると、目が覚めた意識の中に無意識の本願が涌出してくるのだ。それを「おもいたつ」というのだ。無意識のエスに、自我が目覚ますということは、自我意識の中に無意識が涌出してきて、そして光となって撰取する。自我がエスに目を覚ます。覚ました意識の中にエスが涌出してくる。涌出して我を超える。我を超えて包む。これは「包」、包越するのだ。我を超えて、我を包む。こういうのが撰取不捨です。

本願成就の文は「一念」という言葉に力があつた。一念一刹那、一念という言葉に力が入つた。本願成就の文といふものは、誰でもわかっているようなものだけれども、昔は読めなかつた。法然上人も読んでこられた。皆、読んだけれどもわからなかつた。つまり、読み方です。「乃至一念までも至心に回向して」と、こう読んだのだ。親鸞は「一念せん」と切つた。そこに親鸞の読み方がある。切るとともに、今度は「至心に回向したまえり」というように変わってくる。それは切つたからです。これまでは切らずに続けていたのだ。「信心歓喜して乃至一念までも至心に回向して願生する」と、こういう具合に読んだ。そう読んで、本願成就文だと思つていた。ところが、親鸞からすると、それは本願成就文にならない。至心に回向しなければならぬのなら、本願成就してはいないではないか。つまり、それは十八願成就になっていない。それは二十願成就というものである。親鸞教学から振り返って法然上人の教学をみると二十願である。法然上人は十八願と言つておられるけれども、親鸞教学から見ると、それは十八願ではない、二十願である。念仏ということにおいては、二十願も十八願も変わらない。十八願には「乃至十念」と言つてあるし、二十願にも「係念」「植諸徳本」といつてある。十八願というものと二十願というものは似ている。「たとひ我、仏を得んに、

十方の衆生、我が名号を聞いて」と書いてある。「聞名」とは二十願にある。それから、「念を我が国に係けて、もろもろの徳本を植えて、至心に回向して」と、「回向」と書いてある。すると「聞名」、「至心回向」というのは二十願の言葉でしょう。だから、我々が、十八願、十八願と言っているけれど、言葉は二十願の言葉である。十八願の中に「回向」は無い。「至心信楽」だ。「至心回向」というような言葉はない。それから、「聞我名号」というのもありはしない。「聞我名号」というのがあるのは二十願。「至心回向」があるのは二十願。それではこれは二十願成就の文か、というと、親鸞はそれを十八願成就文とみた。何か非常に無理をおかしているように思えるのだけれども、しかし、そこに実は、二十願というものと十八願というものは、非常に深い関係がある。十九願は混乱しない。十九願は諸行でしよう。十八願は念仏でしよう。本願を頼むか、諸行を頼むか、二つ一緒にするわけにいかない。股が裂けてしまふ。あれかこれかだ。十九願と十八願とは、あれかこれかの決断だ。決断の信仰だ。あれかこれかということ、これは決断である。決断ということを実存ということを表わす。これを言うのはキルケゴールです。現代思想と非常に深い関係がある。キルケゴールに『あれか―これか』という本があるのです。これは有名な言葉なのです。そういうことを、仏教の聖典の上に求めたら、十九願と十八願なのです。それは特に『歎異抄』の第二章の問題です。結論は「念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからいなり」。御はからいというのは決断。捨てるも取るも、あなた方の決断にまかせる。一切を捨てて、一つを取る。それは決断です。決断の信仰だ。法然上人が、あらゆる人々を感動させたというのは、決断の力があるからだ。法然上人に決断の信仰が、満満として漲っていたんだ。一か、しからずんば、無だ。ゼロか一切か、どっちかだ。二股かけない。こういうのが法然上人の信仰だ。割り切っている。これは決断の信仰だ。そうすると、キルケゴールの信仰、今の実存主義というのは、親鸞教学から言うと、十九願と十八願の関係になる。つまり、そこに二十願が無いのだ。今の実存主義というのは、二十願の無い立場だ。あれかこれかという十九願の立場だが、あれもこれもと言ったら、これは聖道門にかえってしまう。あれ

もこれもという立場もある。それは、西山、一遍上人。聖道門にかえっているから、一遍上人は、捨聖一遍という出家しているのだ。「となふれば佛もわれもなかりけり南無阿弥陀佛なむあみた佛」と言う。そういうさとりです。つまり、言ってみれば、一遍上人の念仏はさとり、念仏です。信心ではない、さとり、念仏です。自力・他力というのは初門の話だ。念仏の奥道に達すれば、自力も他力も無い。自力だの他力だのと言っているうちは、まだ話の入り口だ。こういう具合に、一遍上人は証の世界だ。つまり、聖道門にかえたのではないかね。念禅一如だ。念仏と禅とが一致した。禅宗と念仏というものが一致しているのだ。ところが、親鸞は、そうはいかない。親鸞は、証という立場ではなくて、信というところに自分の立場を置く。親鸞の念仏というのは、もっと徹底したんだ。徹底的に表わせば、証は何も面倒ではない。禅やなんか威張るのは、信というのは序の口だ、証は奥道だ、証は中に入ったことだ、こう言うからだ。親鸞から言うというと、証は必ずしも困難ではない。仏ぼんになるのは必ずしも困難ではないのだ。成仏の因である信念を得ることが、これが難中の難なのだ、こういうわけだ。聖道門は、信は易しいけれど、証は面倒だ。それは自力の立場だ。自力ならそうだ。けれども、この深き本願というものを見出し出てきた立場になると、証なんか本願自身が与えるものなのだ、と。自然に開かれる。我々が開くものではない、鍵を握れば、開けてくるものなんだ。本願に目覚めれば。そうすれば、本願自身が証をはこんでくるのだ。こういうわけだ。本願に目を開くということが容易ならぬのだ。容易ならぬのは、ときがあるからだ。「念仏もうさんとおもいたつころのおこるとき」、時が熟さなければ、いくら焦ってもあかんだ。だから、我々は人間に生まれたという今、それが信心を起すとき、がきたということなのだ。ときがくれば誰でも聞けるから、まあ待ってけというようなものではない。明日死ぬかもわからないのだ。人間に生まれたということは、それは信心を得る、開くときだと、こういう意味なのです。