

宗教心の成立根拠(二)

——「二者至誠心」(上)——

宮田正深

我々が、我々の自己の根柢に、深き自己矛盾を意識した時、我々が自己の自己矛盾的存在なることを自覚した時、我々の自己の存在そのものが問題となるのである。人生の悲哀、その自己矛盾と云ふことは、古来言旧された常套語である。併し多くの人は深く此の事実を見詰めて居ない。何処までも此事実を見詰めて行く時、我々に宗教の問題と云ふものが起つて来なければならぬのである。

——西田幾太郎——

はじめに

本稿は先の「宗教心の成立根拠(一)——三心積の位置——」(同・紀要第十号)に続くものである。前稿では特に善導大師が三心積として明らかにしようとした宗教心(「観經」の三心)が如何なるものであり、その宗教心がどのような構造と展開をもつて人間の上に切り開かれてくるかというを中心としながら考察を進めてきた。そして後半では、「二者

宗教心の成立根拠(二)

至誠心」という仏陀の經説に対して善導大師が何故「『經』云」という言葉を置くことを通して至誠心の積を聞き開こうとしたのか、そして至誠心積を「至者真、誠者実」という六字の了解でもつて解釈しようとしたかと言うことについて一つの意見を述べてみた。

ただ筆者がこの問題に何故、これほどまでに拘つたかと言うことは本稿でも新たな視点を提示しながら再度、論を組み立て直しつつ展開していきたくて考えているが、ここではただ一つ大事な問題点があることを見忘れてはならないと思われるので、論を進めるに先立って記しておくたい。

それは前稿でも考察した如く、「經云」というこの二文字を外して至誠心に対する六字の了解を何とか理解しようとしても、解らないように出来ているのが至誠心の積のもっている秘密であるということである。何故なら我々は「誠者実」という解釈についてはスーッと理解が行き届

いたとしても、「至者真」についてはなかなか理解の糸口さえも見つかってはこないからである。

しかし幸いにも親鸞がこういう所に着眼して、本願の「至心信楽欲生」という本願に於ける「至心」を、「真実」と見ていったという前例があるからして、我々はそれを手掛りとしてこの解釈の所へ結び付けて考えてしまうのである。ところが何と言っても親鸞の方が後に生まれただ人なのである。しかも本願に於ける「至心信楽欲生」を、親鸞にどのように了解することが出来たのは、実は善導のこの了解があったからである。もしそうでなければ「至心信楽欲生」と読むことさえも出来なかったであろう。何故なら「心を至し信楽して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん」と言う連続した言葉であるから。それを「至心」と「信楽」と「欲生」という三つの言葉に区切って第十八願の三心を確認し、了解することが出来たのは、先にそういう確認を開く前例がなければ出来ないのである。もし前例なく行うならば親鸞の独断ということになる他ないのである。ところがそれを成さしめた一番近い元にあるのが『観経』の「三心」についての善導の解釈なのである。そうすると「至誠心」という言葉の中で一番解らない至を本願の中では誠という文字を抜いて「至心」という言葉になっているのである。即ち至る心、究極の心、遂にそこへ到達せざる限りは人間が人間として成就しないと言うような意味での究極点があったい何であるのかという事柄が、既に善導大師自身の求道の歩みを潜って「至者真」という言葉として先に見出しお

って下さっているのである。

とするならば、親鸞の了解を元にして善導の至誠心に対する了解の方へ移っていくということは、もはや歴史に対する逆転した見方以外の何物でもないのである。むしろ善導の精神に触れることによって、親鸞の「至心信楽欲生」の本願の三心に対する了解が生まれてきたのである。そうでなければ「至心」といっても何ともつかない言葉なのである。「心を至す」といってもどういう風に至したらいいのか皆目見当がつかないのである。やはり「誠の心を至す」という意味での誠という文字が抜かれているのである。何故抜けているかと言えば、「至心信楽欲生」というのはあくまでも十方衆生を対告衆とした本願の呼びかけであるからである。その呼びかけの中で「至心」と言った時、実は人間の誠実性への呼びかけを指し示しているのである。すると、その呼びかけが具体的に親鸞のように聞き取ることができたのは、誠を至すという宗教的実践がその人間自身の中に具体的に歩まれているからこそ、始めて「至心」を「真実心」と了解することができたのである。そうすると善導が解釈した「至者真、誠者実」という六字の了解は、実は仏言として『経』云、「一者至誠心」と聞き取った仏弟子なればこそ始めて出来た解釈であるかということが、いかに大事な問題視点であるかということに新たな領づきが開けてくるのである。

さすれば改めて善導大師の経典理解の基本姿勢を踏まえながら、「一者至誠心」と説かれた教えの本意に耳を傾け、宗教心といわれるものが

どのような形で人間の上に成就し、如何なる求道の歩みを潜った所に宗教心の成立根拠を見出し出しているかという問題を、本稿の考察を通してながら尋ねていきたいと思う。

第一章 発道としての至誠心

『經』に云わく、「一者至誠心」。至は真なり、誠は実なり。一切衆生の身口意業に修する所の解行、必ず真実心の中に作す須きことを明さんと欲す。外に賢善精進之相を現じて、内に虚仮を懐くことを得ざれ。貪瞋邪偽、奸詐百端にして悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ。三業を起すと雖も、名づけて雑毒の善と為す、また虚仮の行と名づく。真実の行と名づけざるなり。もしかくの如き安心起行を作さば、たとい身心を苦勵して、日夜十二時、急に走め急に作して頭燃を炙うが如くすれども、すべて雑毒の善と名づく。此の雑毒の行を廻して、彼の仏の浄土に求生せんと欲する者は、此れ必ず不可なり。何を以つての故に、正しく彼の阿弥陀仏の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に修する所、皆是れ真実心の中に作したまいしに由つてなり、と。凡そ施為し趣求したまふ所、また皆真実なり。また真実に二種有り。一者には自利の真実。二者には利他の真実なり。」

(一)

『經』云、「一者至誠心」と聞思する所から仏道の歩みを始めることのできた善導にとつて、『經』云、「と云う二字の言葉を最初に掲げたということは、三心の経説を何処までも教えとして聞いていこうとしていると同時に、実は仏陀の経言という事柄がまさしく人間という存在への絶対の信頼の上に成り立っているということを深くも読み取っている言葉なのである。その意味からも如来の絶対の信頼の中に自己自身を見出すということがないならば、人間は「一者至誠心」という教えから「三者回向発願心」という教えに至るまでの三心の教意を、最後まで聞き取っていくことが人間にはできないという深い断念があったからであろう。従つて仏陀から『經』云、「一者至誠心」と呼びかけられた時、我々は決して人間的な意識によつて、あるいは人間的な関心からただ誠実であれとか、ただ真面目であろうとする事柄とは全く質の違った次元から人間に呼びかけられて来ているのである。

それならば仏陀の教言は人間に対して何を要請し、何を語りかけようとしているのであろうかと問うならば、『観經』という經典が如実に語っているように、王舎城の悲劇に出会っていくような人間、つまり去るべき業縁のもよおしに会うことによつて、もよおしの如くに生きていかなくてはならない人間存在(実業の凡夫)それ自体への要請として、「人間よまず誠を至せ」と呼びかけてくるのが仏陀の最初の教言なのである。しかも単に一者、二者、三者と数を数えて明らかにされてくる一番最初という意味だけではなくて、あくまでも『經』云、「一者至誠心」と語り出

されているように、「人間よまず誠を至す存在たれ」と覚者から呼びかけられて生きていく他に、人間が人間として生きていく意味が何処にもないんだという確認が初めに成されているのである。と言うことは宗教的に生きるという事柄は、決して特殊な生き方をする事ではないという事が非常に明瞭に確認されているのである。むしろ特殊な生き方をするか、究めて平凡な生き方をするかと言うことの全体は、実は自分が決めてくることではなくして縁が決めてくることである。それならばそのことが人間存在の何処の次元で言えることであるかと言えば、究めて単純で明快なことである。それは人間が普通に生き合いながら生きていく事実。つまり考えるに先立ってそこに成り立っている関係存在としてある事実に対して、誠実であれという呼びかけに答えつつ生きていくか、生きていかないかと言うことであろう。だから人間がどのような縁の中で、どのような生様を与えられていようと、その縁の中で与えられた生様に対して誠を至すということの他に宗教的生き方というものは何処にもないと言うことである。この点に関してはよほど徹底して領づいておかないと、浄土教の中で語られてくる仏道の基本的な性格が明確にならないのではなからうか。善導大師が特に力点を置いて明瞭にしようとする事は、そのことにあるのである。従って仏言の前に立った時、人間はどう生きていようと全て「誠を至せ」と呼びかけられる存在としてしか生きていないのである。キリスト教的な表現をとるならば「在りて在る事実」。人間の意識で考えたり、人間が思い計ったりする以前に

既に在る人間の基本的な存在の事実である。その事実に対して「誠を至せ」という仏陀からの呼びかけが聞こえてくる時、始めて人間は特別な人間に変わるのではなく、あくまでも与えられている業縁の命に誠実であることを自己自身に求めていく以外に生きてみようがないのである。その意味では倫理感覚の純粹性への呼びかけの所に、宗教的な生き方が真に切り開かれてくる地平があるのである。もし人間の「在りて在る」普遍の大地を見失って、宗教が特殊な生き方を人間に対して強いるものならば、宗教はその時からアヘン以外の何物でもないということになってしまうのである。

(二)

親鸞は『教行信証』「化身土巻」の末巻に於て、この問題を「鬼神」という視点から考察している。つまり鬼神という言葉でもって人間に関わりながら、人間の生き様そのものを何かの意味で抑圧し、何かの意味で歪曲化していく在り方を親鸞は「鬼神」という言葉で押えているのである。それは『論語』を引用する少し前の所に神智法師の『四教儀集解』の解釈を出して、

「餓鬼道は、常に飢えたるを『餓』と曰う、『鬼』の言は尸しかばねに帰す。『子』の曰わく、『古は人死と名づく。婦人ひととす。また天神を『鬼』と云う、地神じじんを『祇』と曰うなり。」

乃至 形あるいは人に似たり、あるいは獸等じゅうどうのごとし。心正直なら

ざれば、名づけて『詭証』とす、と。」⁽²⁾

と述べるように、鬼の言葉はどのような在り方をしていようと人間を屍しかばね（「死体」の意の雅語的表現）に変えていくものである。従って古くから鬼の言葉の前では人間は「人死」、つまり生ける屍しかばねに変質させられていくのである。そして鬼の言葉が我々に一番よくわかるのが天神地祇だとして、「天の神を鬼という、地の神を祇という」と述べている。それは別に天の神、地の神が悪いということではなくして、その天神地祇に依りかかって楽をしようとする人間の根性そのものが、ますます自縛自縛という形で、天神地祇に運命を左右させられることになると言っているのである。しかも鬼の言葉というものは決して特定な姿をとって現われてはこないのである。「形あるいは人に似たり、あるいは獸等のごとし」と言われるように、人間に聞えてくる在り様というものは究めて人間的な形をとって語られてくることもあるし、また「獸等のごとし」と述べられるように「等」エトセトラと言われるように、どれだけの形をとり、どういう形をとるかという限定を持たずに何処までも無限定的に人間に関わってくるものである。そしてその後「心正直ならざれば、名づけて『詭証』とす、と。」と述べ、『詭証』に親鸞は振りガナをつけて「ハツラフ、クルフ」⁽³⁾と書いている。

すると「常に飢えたるを『餓』と曰う、『鬼』の言は尸しかばねに帰す。」と言って「餓鬼」についての解釈が施されているが、それは単なるガキの文字についての解釈という意味ではなくして、常に飢えているという在り

方で生きている人間。つまり満つることを知らずして今日を生きている

人間の在り様を指して言っているのである。従って求めると言っても不満足な心で満足を求めていこうとするならば、無限に求めていっても不満足な心が解決しない限り満つるということはないのである。釈尊が「渴して塩水を飲むが如し」と語った渴愛という言葉が、ここに当てはまってくるのである。清沢満之師も『絶対他力の大道』の中で、

「自分の内に足を求めずして、外物を追ひ、他人に従ひ、以て己を充たさんとす、顛倒にあらずや。」

外物を追ふは食欲の源なり。他人に従ふは瞋恚の源なり。⁽⁴⁾と喝破しておられる所である。

すると常に飢えているという在り方の所で何かを求めていく人間の意識に、語りかけてくる言葉が例え仏言であろうとも、常に飢えている人間そのものを不正直な存在へと非人間化し歪曲化してしまう在り方が「鬼人」の言葉なのである。しかも「心正直ならざれば、名づけて『詭証』とす、と。」と結ばれているように、ここで正直、不正直といふのはいったい何を指して言っているのかと言えば、実はそれが「一者至誠心」という教えに対して誠を至していく存在になるのか、至さないで終る存在になるのかと言う問題として出てくるのである。もし誠を至さないということであるならば、その人生は「ヘツラフ、クルフ」と左ガナが付けられるような、言わば人間として与えられている人生でありながらも、いつでも鬼の言葉にへつらい、やがてそれによって人間と

して生きる道を狂わされて、一生涯を生ける屍として無駄に終らせてしまふことになるのである。これが鬼の言葉のもっている正体なのである。だから「鬼は病悪を起す、命根を奪ふ」というのである。

そういう意味では親鸞にとつて「宗教とは何であるか」と問うならば、常鬼の心を変革していくような、あるいは常飢の心を翻して遂に満つる心へと転換していくような在り方のものではないならば、宗教とは言えないのである。ここに「詭証とす」と、という言葉を通し、親鸞は宗教と擬似宗教との峻別を明瞭に行なっているのである。従つて人間が生きているという事実に対して誠実であり、正直であるということにもし一点でも誤魔化しがあるとすれば、それが例え宗教という名をもつた思想であろうとも、結局人間を救いの道へ導くということは有り得ないのである。

『経』云、「一者至誠心」とは、そういう意味に於ても人間が生き合ひながら生きている事実で、関係存在として生きている事実、真面目であれと呼びかけてくるのが仏陀の最初の教言なのである。むしろ人間として与えられている事実に対して不誠実である時、逆にその不誠実さを見破り、不誠実である自己を誤魔化しなく露わにしてくる教えが、『経』云、「一者至誠心」と呼びかけてくる仏陀の教言なのである。

すると、まず「誠を至せ」という仏言の前に身を置いて、誠を至すという実践の歩みの中で人間として生きている事実を一点も自己弁解も責任回避もしないで究極まで見定めていく所に、宿業とか遇縁という言葉

で確認されてくるような人間の生きていく事実、身に身をもって触れることを通して、そこに始めて宗教の成り立つ場所が見つかってくるのである。

(三)

すると例えば仏教で生きていく事実を丸ごと捉えていく時に無分別智という言葉が使われるように、全ての事柄を人間の分別で何とか計量し把握できるであろうと考えている人間の深い意味での傲慢さを徹底して打ち破り、否定して行く仏智の働きを無分別智と表現しているのである。ところが無分別に智の文字が付いてくると、我々は理性的な知的感覚でもって無分別智の智を捉えようとしてしまうのである。また仏教を勉強している人達の中にも無分別智と識というものは全く違う内容の事柄なんだと言っている、言っている意識の全体が識の意識で捉えてしまふということがあるのであろうか。それならば無分別智という言葉は人間に了解される感覚として本来ないものならば、言葉自体初めから存在しないはずなのに何故その言葉が事実あるものであろうかと問うていく時、この問題の孕んでいる深い矛盾を曾我量深先生は「純粹感情」という言葉で見事に言い切っておられるのである。

つまり人間的な識とか知という言葉との連続性の中で無分別智の智という言葉を使おうとする意識を何処かで切らなくてはならないとすると、端的に無分別智ということはどう捉えていったらいいかという時に、曾我先生は「純粹感情」と言う言葉で言い換えられるのである。それをま

金子大栄先生は「大悲の智慧」という言葉で押えられているのである。ところが金子先生の使われている大悲と言う言葉を、我々は慈悲と言う言葉から自分の情感的感覚の中へ延長させて捉えようとするし、また智慧と言う事柄を知識と言う言葉に連続するような感覚の中でしか捉えることができないとすると、金子先生の言い当てられた「大悲の智慧」とは、文字通りその両方の過ちを突は切った言葉なのである。

すると「大悲の智慧」とは、いったいどういう智慧なのか、そして智慧と言う言葉で確認される大悲とは、どういう慈悲なのかという問題が新たに出されてきた時、曾我先生はそれは無分別智を言い当てた言葉であると押え直し、しかも無分別智という言葉のもっている事実を誤りなく使おうとするならば、智という言葉に関わらないで、むしろ「純粹感情」と言う言葉で表現し確認していった方が事柄の内容が一層はつきりすると言われるのである。従って「純粹感情」ということを説明する時に、先生は真空妙有という空の概念を手掛りにしながら、

「純粹感情を真空と言ひ、純粹感覺を妙有と言ふのであります。すなわち真空と妙有といふことであります。感情が不純であるときに我々は真空を誤って真空は無だといふ。本当の無我の世界において、即ち純粹感情を以て真空を感じるのであります。真空といふのは何も無いといふことではなく、本当に身も心も満たされてゐるあらゆるものがそこに顕現し満足されているのであって、そこに私の一点のほからひも要らない。さういふ境地、さういふ世界を真空といふのであります。

宗教心の成立根柢(二)

す。

真空といふものはつまり我々の純粹感情であります。」^(c)と述べられるのである。

(四)

ところが「純粹感情」と表現する時に、何か悪く受け取ってしまうと感傷とかセンチメンタリズムと言われるようなものとイコールで結ばれていくような危険性をその言葉自体が孕んでいるのである。しかしながら宗教の明らかにする事柄の中に、人間の生きている事実が実感しているような情念、あるいは心情という言葉で語られてくるような世界に、もし柔軟さが欠けるとするならば宗教といわれるものはそこから枯渴していかなくはならないのではなからうか。逆にまた心情ということが感傷という言葉に置き換えられるような軟弱なものに変質するならば、宗教といわれるものはそこから墮落をしていかざるを得ないのである。宗教が枯渴するか、あるいは生き生きと働くかは、この心情と言われるものが水々しく作用しているか、作用していないかと言う一点で決まってくるのである。すると心情と言われるものは、宗教という大事な事柄を明瞭にする柔軟な感覚であると言うべきであろう。

そういう意味では、人間が生きていることに誠実であれと言われた時、誠であるということは、^{しゃもじ}鯁張って生きるということではなくして、もっと柔軟な心でもって人であることを具体的に確かめながら生きていくとい

うことが、生きること誠実であれという言葉のもっている本来の響きなのである。従って虫や草や木にも触れていく時に、本当に柔軟な感覚でもって触れていくことのできる人間として生きていくことが、一番生きていることとの確かめの間違ひのない場所なのである。ところが草を外物他人という風に見てしまうならば、その時から既に人間は草との関わりを生きているという事実を自分で切って捨てるといことになるのである。草とも語れる。虫とも語れるということが事実、具体的に成り立つとするならば、それは心情性という事柄を抜きにしては成り立たないのである。やはり理知でもって草と語ることではできないのである。その時、曾我先生が「取った手綱たづなに血が通うということは宿業本能である。」と表現されておられるが、これは理屈としては決して通る話してはないのである。何故なら手綱は縄か革で作ったものであって、そんなものに血が通うということはないはずだと言うのが理知の裁定であるからである。ところが曾我先生に依ってこのように表現された時、逆に生き生きとした実感のある生命の事実を具体的に指し示している言葉になるのである。そういう意味では心情という言葉は、宗教の成り立つ場所を確かめていく時に非常に大切な事柄を表現していく言葉になるのである。

親鸞も自らの信仰が具体的に成就している事実への感動を語る所で、やはり心情とか信念という言葉を非常に大事に使っているのである。それは『教行信証』「後序」の中に、

「慶ばしいかな、心を弘誓の仏地に樹たて、念ねんを難思の法界ほふに流ながす。」

と表白する場所の所で、心とか念という文字を置くことを通して具体的に宗教が成り立っているということを語り示しているのである。つまり宗教とは、これこれのものだという説明ではなくして、宗教的人間として自分自身が変革されたという事実の表白を語る所で、心情性ということを非常に大切にしているのである。まさに宗教的人間として覚醒せしめられたという深い感動の表現を語っている言葉なのである。そして親鸞はさらに『略本』と言われる『浄土文類聚鈔』に於ては、もう一つ丁寧に押えて、

「慶うばしきかな、愚ぐ禿と、仰おほいで惟ただいみれば、心こころを弘誓の仏地に樹たて、情こころを難思の法界ほふに流ながす。」

すると「慶うばしきかな、愚ぐ禿と」と名告った自らの上に「仰おほいで惟ただいみれば」と言うことは、既にして宗教が事実として成り立っていることを感動をもって語り示している言葉なのである。まさしく宗教的人間と成ることのできた事実の内容の告白であろう。

従ってこういう言葉の表現でないならば、本当に宗教の救いの中に自己自身を見出し出したという感動の現実性を、一点も失わないで表現するということができないのである。もしそれ以外の表現をとるならば、それらは全て説明になってしまう他ないのである。説明にならずして自己自身が現に実感している、それこそ清沢先生流に表現するならば、「我は実に此の念ねんによりて、現に救済きうさいされつつあるを感かず。」という、救い

の現実性、実感性ということを語ろうとすると、どうしても心情ということ抜きにしては語ることができないのである。もし心情ということ抜きにして語られるものであるならば、それらは全部、宗教についての弁証か、あるいは宗教についての理論づけでしかないのである。結局、宗教それ自体を語ることはできないのである。

だから「誠を至せ」という至誠心の呼びかけは、正直な人間の生きていく事実が実感しているような心情、あるいは人間の大地に触れていくような心根に正直であるということが、柔軟な感覚でもって自己の誠実さを尽くしていく所に、始めて宗教性と言われるものが具体的に明らかになってくる地平があるのである。

(五)

そういう意味では、「一者至誠心」という仏陀からの呼びかけを仏言として聞く時、始めて人間は誠を至す存在になるのである。もし仏言として聞かないならば、「誠を至せ」という経文の文字について見ていくことができたとしても、誠を至す存在として自己が成るといふことは決してないのである。そこに善導大師はわざわざ『経』云、「一者至誠心」と受け止め、そして至誠心についての字訓釈を「至者真、誠者実」と解釈するのである。ところが至誠心と言われるものは後に続いて長く書かれてあるように見えるが、解釈といわれるものはあくまでも「至者真、誠者実」というこれだけで尽くされているのである。むしろ「至者真、

誠者実」という、これだけのことが実は今まで述べてきた人生の事実の中で自分自身にどのような形で納得されていくか、あるいはどのような形で明らかになるのかと言うことの他に至誠心釈といっても別にならないのである。すると「至者真、誠者実」という、これだけの言葉で既に至誠心の釈は尽きているのである。そして後の長い解釈は、「至者真、誠者実」と言うことを善導自身が領づいた領づきの内容の告白であろう。従って「至者真、誠者実」と言って、後にそれに解釈を付け加えたのではなく、むしろ「至者真、誠者実」という解釈で尽きたということを言わしめるような自己告白が、それから後の全部の文章に掛ってくるのである。ここに言わゆる心情の満つる所にしか、宗教の真実というものは露わにならないということが具体的に明らかになってくるのである。そのことを人間に呼びかけてくる教えが「一者至誠心」という経言のもっている本当の意味なのである。

すると「一者至誠心」という仏言を教言として聞く身にとっては、次に何処まで誠を至せばいいのであるかと言う疑問が出てくるであろう。それに対して宿業の身の根底まで誠を至せ、あるいは人間に於ける宿業の大地まで人間であることの誠を尽くしていくことが、呼びかけに対する仏弟子の領づきであり実践の基本姿勢なのである。

すると「至者真、誠者実」という至誠心の解釈の中で、「至者真」という解釈は中国の漢語の約束としてはない解釈なのである。何故ないにも関わらず、そういう解釈ができたかと言うことが、実は「一者至誠

「心」ということが仏言としてあることの具体的な意味になってくるのである。ところが経文の上からも事実そこにあるのは誠ということしか要請されていないのである。従って読んでいく時に「誠（心）を至せ」と言うように、誠を究極まで突き詰めていけと言うことであり、誠を実践していけということであるからして、やっぱり実践する事柄は誠ということである。そういう意味では誠ということの他に何も仏陀の語りかけてくる内容はないということになるのである。ところが誠を究極まで尽き詰めていけと言うことはどういうことなのかと言うと、誠が実という意味を持つように、実るということがなくては誠ということの中身は偽りになる性格を持っているのである。と言うことは、実行、実践、実動という事柄があつて始めて誠ということが具体的な内容になるのである。

(六)

この「至誠心」ということについて、法然上人は『往生大要鈔』という「和語燈録」の中で、次のような指摘をしているのである。

「人つねに、この至誠心を熾盛心と心えて、勇猛強盛の心をおこすに至誠心と申すは、此積の心にはたがふ也。文字もかはり心もかはりたるものを。」⁽¹⁰⁾

と述べている。つまり人間に対して「誠を尽くせ」と言われると、この言葉を聞いた時の感情の動きは「熾盛心」という文字で現わされるような在り方の心になっているのである。我々の日常の経験から照らしてみ

ても解るように、「お前もうちょっと真面目になつたらどうだ」と言われた時、「明日から心を入れ替えて真面目になります」と答えた時の感情は、どのような心として入れ替つたのであるかと言うと、「熾盛心」という文字に当てはまるような心に入れ替つているのである。従つて襖でもして頭を冷やしてということになる時の感情は、燃え盛るような興奮状態の心として了解することの方が、むしろ常識としては了解されがちなことである。だから法然上人の、この指摘は大変大事なことを押えているのである。

つまり「人つねに」と言われるように、人間の常識というものは仏陀から「至誠心」と呼びかけられると、すぐに「熾盛心」と言い現わされるような心として了解して、勇猛強盛の心を起こすことを至誠心であると言っているけれども、それはこの積の心と食い違っているではないか、文字も変わっているし言葉の意味も違っているではないか。違っていることは文字を見れば解るくせに実際の人間の常識的意識の動きというものは、人から真面目になれと言ひ聞かされると、途端に「熾盛心」という文字で現わされるような意識で捉えてしまうのである。これがいわゆる曾我先生が晩年に「平常心」という言葉で押え直された問題と逆な状況にあることは明かな事実であろう。つまり先生は、

「凡夫には平常心はありませんね。平常心のない凡夫に阿弥陀様は無阿弥陀仏という平常心を与えて下さいました。そして私に御催促を下さいました。『南無阿弥陀仏はすなわちこれ正念なりと、知るべし

と。』(行巻)。そういう正念なりという平常心を与えて下さいました。」⁽¹¹⁾
と仰っておられるのである。

すると先の法然上人の指摘と重ね合わせて考えてみるならば、人がい
わゆる宗教心という事柄に心を寄せる時、その人の性格とか、あるいは
環境ということを抜きにしても、「熾盛心」という文字で現わされるよ
うな方向に宗教心の在り様を取り換えるということが実際に起って来
ているのではあるまいか。しかしこれが一番怖いことなのである。何故な
ら興奮状態に自分自身を置いておいて、尚かつ興奮状態の持続を自己に
要求することになるならば、人間の大地から人間が自らの足を離
していかなくてはならないということになるからである。そんな所に救
いのないことは明白な事実である。ところが、そういうことを人間に要
請し、そのことの要請の元で人間が何か救われていくものであるともし
考えるならば、それが如何に観念であるかということとは明瞭な事実であ
ると法然上人は指摘しているのである。しかしその後が続く文章の所に、
いわゆる法然上人という思想家のもっている本来の意味でのリアリズム
があると思われるのであるが、何故なら、

「さればとてその猛利の心はすべて至誠心をそむくと申にはあらず、⁽¹²⁾
と言う。つまりだからと言って、この勇猛強盛の心を起こすことは全部
間違いだという風に言い切ってしまうこともまた間違いだと言うの
である。「一者至誠心」という至誠心を、こちらの熾盛心だと心得えて
勇猛強盛の心で実践していこうとするのは、文字も違っているし心も違

っているのである。従って至誠心の釈の本意にたがうからと言って、昼
眠をしておってもいいということにはならないし、ましてや何にもしな
くてもいいということが至誠心だと言うわけにはいかないのである。む
しろ、

「真実の至誠心を地にして熾盛なるはすぐれ、熾盛ならぬはおとるに
である也。」⁽¹³⁾

と押えてくるのである。まさに明瞭な指摘を指し示しておられる言葉で
あろう。

何故ならいっくら元気を出しておっても立っている場所が真実の至誠
心を大地としないならば、それは人間の興奮状況と何ら変わらないこと
になるのである。むしろ真実の至誠心を大地とする所に、始めて本当の
意味での熾盛ということが成り立つのである。もし真実の至誠心を大地
としないならば、一時パァッと燃え上るように心が高く燃え上ったとし
ても、それが沈下した時には前よりも一層底深く沈下してしまうという
ことが実際に起ってくるのである。

ところが真実の至誠心を大地とする時には、如何なる状況の中に於て
も、それこそ清沢先生の言葉をお借りするならば「人心の至奥より出づ
る至盛の要求」の自己表現として、まことの至誠心が成り立っていくの
である。言い換えるならば、人生のいろんな諸条件の中で人間を、それ
こそ絶望の中へ引きづり込んでいくような状況の中にあっても、人間を
決して自己放棄せしめないという働きをいったい何が成り立たしめてい

るのかと言えば、「真実の至誠心を地にして熾盛なる」時、始めて全ての人間が具体的に宗教的存在として成り立って行くのである。だから真実の至誠心を地にして盛んなるは優れ、盛んならざるは劣るということが宗教的に生きるということの根本的な問題であり、具体的な事柄であると法然上人は指摘しているのである。

(七)

とすると、そこで問題は「至者真、誠者実」と解釈する時、誠という言葉の中に実という意味があるということは単なる文字の上の約束としてイコールに結ばれているということではなくして、誠ということは、実践、実動、実現というような実りとしての作用を抜きにしたならば、誠ということは成り立たないということを実に語っているのである。そういう意味では誠ということは必然的に至ということを生み出す言葉なのである。しかも至るということは歩かなければ至るということもないように、名古屋から東京へ至るという時に、名古屋に立って足踏みをしていても、東京へは着かないのである。やはり至るといふ限りに於ては、誠という事柄を内容として至るといふ歩みの事実が実際に成り立っていないければならないのである。そうすると至ということとは誠ということから逆に明らかにされてくる事柄になるのである。

その時、誠を究極まで突き詰めていく実践の中で実感されてくるものは、まさしく「誠ならざる自己」ということしか実感されないものである。

親鸞が「虚仮不実のわが身にて」と語るように、虚仮不実という実感を持たないような至誠の実践ということは本来、有り得ないのである。己れは人間として誠を尽くしうる人間である。自分は誠実な人間なんだという風に自分に強く意識されるといふことは決してないのである。とすると、そこで「至者真」と釈された意味がここで始めて生きて働いてくるのである。何故なら真ということとは、もはや人間の中に求めることができないと言ふことを、理屈ではなくて、誠の実践性がおのずからして教えてくれることであるからである。そうすると、「誠者実」だということの中に至ということの内容として語ってきた如く、その至に真という意味が切り開かれてくるということは、ただ「義訓」という解釈方法があるということだけではなくして、真ということは誠の実践の中で人間自身が自分の中に認めることのできないものとして、真というものを見出し出てくるのである。だから誠が実践であることに依って、始めて真に到達することができるのである。あるいは真に出会うことができるのである。そういう具体的な展開をもった実践の歩みが、「一者至誠心」という教えの中で明らかになってくるのである。

すると真というのは何であるのかと言えば、文字通り真如とか如来という言葉で語られてくるような如の世界を指し示しているのである。

ところがその時、何故「誠を至せ」といふ実践の中で虚仮不実ということを私自身に知らしめてくるのか。あるいは私に誠実さを要請し、従って誠実に生きようとする私自身の中で何故不誠実である自己というも

のに気付くことができるのであろうか。すると、そこに生きて働く主体が存在しなければならぬのである。これが真、即ち如来なのである。

親鸞は、はっきりと、

『真実』⁽¹⁴⁾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。」

と言う了解が、こういう所から生まれてくるのである。

すると親鸞の了解を潜って至誠心積を受け止めていくならば、至誠心の積はおのずからにして人間が如来に出会っていく。如来との出会いの歩みが至誠心積なのである。だから人間が人間であることに誠実であり、その誠実であることを究極まで究ぎ詰めていく実践。それは決して特別な実践ではなくして、本当に自己に正直である歩み。つまり自己の命の情念とか心情と言われることに對しても誠実であるような歩み。その歩みそのものが実は私という人間の思いや計いを超えて、既に如来に出会いわしめていく歩みとなっているのである。そういうことが至誠心積の中で具体的に明らかになってくるのである。

清沢満之先生も、「余は如何にして如来を信するにいたりしか」⁽¹⁵⁾と言う題の元で筆を執られた『我が信念』の中で、

「人生の事に真面目でなかりし間は、惜いて云はず、少しく真面目になり来りてからは、どうも人生の意義に就いて研究せずには居られないことになり、其研究が遂に人生の意義は不可解であると云ふ所に到達して、茲に如来を信すると云ふことを惹起したのであります」⁽¹⁶⁾

と、はっきりとここに清沢満之という一人の人間が、如来を信するということを引き起こすことになったと述べている。すると何が引き起こしてきたかと言うと、その出発点に「人生の事について少しく真面目になり来りてからは」と語るように、誠ということが人生の具体的内容となってくるのが如来を信する。つまり如来に会うということを引き起こすことになったと語る。従ってその内容は、自分が如来に近づいていくような人間に成れるということである。如来を信するということになったのであるかと言うと、そうではなくて逆に人生の事について問い正していき、その意義を明らかにしていこうとすればするほど、人生の意義は自分にとって不可解であるということを知らしめられることによって、逆に如来を信するということを惹起する存在になったと語るのである。

すると同じ道行きを、当時の同時代人で華嚴の谷から飛び降り自殺をした藤村操が告白しているのである。彼は哲学を立場として人生ということを真面目に問うていき、遂に到達した結論が「曰く不可解」⁽¹⁷⁾。人生というものは結局は人間には解らないものであると気付くことによつて、自分の命を捨てるという道を選んでいくのである。

ところが清沢満之師はそういう在り方ではなくて、自分の人生の意義というものは不可解であるという所に到達して、ここに如来を信する自己に变革されたと言語するのである。つまり、もはや自殺をする必要のない存在へと变革せしめられることによつて、むしろ「虚心平氣に此の世界に生死すること」⁽¹⁸⁾のできる自己に成ることができたと語るのである。す

ると『我が信念』の表白は、文字通り仏陀から「一者至誠心」と呼びかけられてきた教言に対する清沢満之師の「至誠心積」であると見ていくことが許されるのではないであろうか。

(八)

このように考察を進めてみると、「至者真、誠者実」という六字の解釈が、如何に実践的な内容をもった了解であるかと言うことが、具体的な求道の歩みの次元から明らかになってくるのである。そうなると後に出てくる善導大師の解釈は、単なる文字の解釈ではなくして、その実践の告白を語っているのである。しかも人間の一つの心理の告白、あるいは一心理の状態を語っているのではなくして、全生活的な告白を語っているのである。即ち次に「一切衆生の身口意業に修する所の解行」と語られているように、全生活を尽くしていくことの中で全ての事を真実心の中に成していこうと欲する所から、つまり清沢先生のいわゆる「人生の事について少しく真面目になり来る」所から、実は至誠心積が具体的な人間生活の事実として明らかになってくるのである。言わば宗教に於ける実践性が全生活的事柄として明瞭になってくるのである。

しかしながら我々は「誠を至せ」という教言を聞いても、ただ人間の生活の中の一つの部分、あるいは一心理の状態としてのみ考えようとするのである。蓮如上人の言葉に、

「われは、井の水をのむも、仏法の御用なれば、水の一口も、如来・

上人の御用、と存じ候う。」⁽¹⁹⁾

と述べられるように、水をいちいち飲むたびに、わざわざ仏法領だと思ひ考へて論じているのではなく、逆に水一杯にも如来上人の御用と、こう領づかざるを得ない自分自身に気付くならば、蓮如が「わが身をば法にひて(漬)ておくべきよし」と教示するように、宗教とは全生活的態度であり、全生活的事柄であるということをも具体的に明らかにしている言葉なのである。

従って「一者至誠心」という如来の教えの前に正座する時、人間の全生活が「誠を至す」という実践の中に、新たに自己なる存在の実相を見出し出てくるのである。しかも見出し出てくることによって如来に会う自己に成るか、成らないかが、その所で決着つけられてくるのである。もしこの出来事を潜らないならば、人間は如来を考えたり、如来を人間の意識の中で創造することができたとしても、如来に会うという道は成り立たないのである。この出来事が実は至誠心の積の中で具体的に尽くされているのである。

それ故、如来に会う所まで「誠を至せ」という仏言が真に聞こえてこないならば、人間が誠実であろうとすればするほど疾くに自殺を遂げなくてはならないような自己放棄という方向へ向かわざるを得ないのである。それは丁度、夏目漱石の書いた『行人』という小説の中に出てくる主人公一郎が、

「死ぬか、気が違ふか、夫でなければ宗教に入るか。僕の前途には此

三つのものしかない。」

と宣言するように、如来に会う所まで誠を尽さずに途中放棄するならば、気違いになるか、自殺をするしか他に道がないであろう。つまり自殺をするとは意識が自己を放棄することであり、気違いになるとは自己を放棄しないけれども体の方が自己を放棄することである。しかし誠を至すという誠実な歩みが遂に如来に会う所まで尽くされる時、始めて宗教の門を開くことができるのである。

その意味からも宗教的实践を通して宗教の究極的事実に出会った時、具体的な生活内容が道徳的であれ、倫理的であれ、宗教的であろうとも、日常的生き方は表面上それほど変わってはいないのである。先の蓮如の言葉のように、水を仏法領だと知っていても水の飲み方は、やはり茶碗か手で飲むより他にないからである。すると生活様式は表面上何ら変わらないように見えても、ところが内実には天地の差が出てくるのである。従って実践に於ては道徳的实践も社会的実践も宗教的实践も、人間の営為それ自体としては表面上何んら変わっていないように見えても、その営みが如来に会う営みであるか、自殺か気違いに転落していくような営みであるかどうかは、「一者至誠心」という教えを仏言として聞か、それとも人間の自力の計いの中で「誠を至せ」という事柄に囚われながら悪戦苦闘することだけで燃え尽きていくか、実はこここの所で決着がついていくのである。

すると宗教のもつ質的な転換、あるいは宗教のもっている本当の意味

での厳しさということは、決して自分を苛めるような厳しさ苛酷さでもなければ、あるいは自分を何か追い詰めていくような衝動性でもなくして、反対に最と強靱で最と大地に足の着いたような全心的な意味での生き方の基礎になっているものが仏道であると言わべきであろう。

それが「一者至誠心」という教説に対する正しい了解であるとするならば、その後に出てくる長い了解の全部は、実はこのことについての善導大師の自己告白であると見てよいであろう。即ち、

「外に賢善精進の相を現じて、内に虚仮を懐くことを得ざれ、」
という言葉も、

「貪瞋邪偽、奸許百端にして悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ。三業を起こすと雖も、名づけて雑毒の善と為す。また虚仮の行と名づく。真実の業と名づけざるなり。」

という言葉も、決して特別なことを語っているのではなくして、本当に正直な自己告白を述べているのである。むしろこの事柄をどのくらい正直に告白していくか、あるいは誤魔化さないと語られていくかと言うことが、まず「一者至誠心」という仏陀の教えを通して、善導が至誠心釈を起こしていく時の基本姿勢であると見ていくことができるであろう。

第二章 実践としての至誠心

(一)

「一者至誠心」という教言を「至者真、誠者実」と解釈し受け止めた善導大師は、至誠心積の内容を「一切衆生の身口意業に修する所の解行」という言葉から押さえ始めている。

するとこの内容を具体的に吟味していくと今日の宗教状況は、仏教だけではなくあらゆる宗教的行為に関しても、善導大師が意図し明らかにしようとした方向とは全く異なる偏った考え方がなされているように思われる。

何故なら宗教はあくまでも精神に於ける問題であるという所で偏って考えられていたり、この頃では反対の現象が起こってきて精神的なことではだめなんだ、実践でなければならぬといって、実践性がそこで最も大きな意味をもつ事柄として要請されてきているからである。だから宗教という事柄に対して現代という時代は、宗教が何を語るか、あるいは何を考えて人間をどのようにに了解するかということが問題なのではなくして、その宗教が現実の人間の諸問題の中でどういう行為をし、その現実の人間の諸問題をどのようにに解決しているかという事実そのものが要請されている時代だからである。そしてその時には、精神性というも

のと実質的行動性とが両方バラバラになっているのである。かつての時代に於ては宗教という事柄は精神における問題であるといった了解が非常にウェイトを置いて了解されていた。ところが最近では逆に宗教が真に人間にとって救済という能力を持った思想であるとするならば、具体的には諸科学（自然科学・社会科学・等）の欠落している課題を完全に補う形を通して、もっと根源的には人間を実践的な場に於て如何に救いうるかということが、思想として証しされない限り宗教としての意味を持たないのではないかという厳しい要請が突き付けられてきているからである。するとここに於ても精神性と現実的な行為とが完全に分裂しているのである。

しかしながらそれらがあくまでも一つの事柄として要請されてくるものでなければならぬと言うのが、実は善導大師が受け止めた時の一つの大きな問題点なのである。つまり宗教は精神的な問題だと考えるのも、あるいは実践行動というものが明らかにならなければいけないという所にウェイトを置いて考えるのも、共に真に宗教的事柄という訳にはいかないのである。真に宗教的と言いうるのは心身と解行を全部包んで、しかも必須の事として真実心中になすかなさないかという要請の前に立つか、立たないかということが最初に仏陀が呼びかけてくる要請の出発点であり帰結点だと言ひ確認の仕方である。

だから心身と解行を包むということは、人間が決して「逃げる場所」を何処にも見つけることを許さない全生活的に必須の要請として真実心

中になせということである。善導がこのように聞き取る所に、実は宗教的な事柄を明確にしていく最初の第一歩があるのである。もしこの第一歩を踏み誤まるとするならば、人間的な作為を宗教の中へ嵌め込むことになり、いつのまにやら宗教に有らざる人間的発想の宗教へと転落していかざるをえないのである。そしてそれを嵌め込むのは、たいていは人間の自己保身である。従ってある一点だけは厳密に追求せずに曖昧なままに残しておこうということになるのである。例えば精神性にウェートを置いて於いて実践の問題も少しくらいは考えておこうと言ってみたり、実践という事柄にウェートを置く形で精神性というものはそれほど突込まないでおこうと考えたり、思想としての問題はたとえ不十分であっても行為が十分であればそれでいいのではないかといった了解が出てくるのである。あるいは如何に行爲として万全に見えても思想として普遍性をもった事柄が明瞭にならないならば、それは一片の人間の衝動的な行為と何ら選ぶものではないのではないかと言った、さまざまな意見が宗教に関して出てくるのであるが、それら全部を最初に切つて捨てる。そして人間から出る全ての行為を捨てて、人間に於ける身口意の解行一切が必ず真実心中になすべしと呼びかけられてくるのが仏陀の教えなのである。従って「汝真実心中に生活せよ」と呼びかけてくる要請の前に立つ所に、仏弟子の基本姿勢があると言えよう。

(二)

そこから必然的に「外に賢善精進の相を現じて、内に虚仮を懐くことを得ざれ」と言う要請が自己自身に厳しく問い掛けてくるのである。これは決して難しい理屈ではなくして、特に宗教という事柄に関わらなくても、我々は幼稚園に入った時から今日までこの言葉を聞き続けて生きてきたのではあるまいか。「裏表のない人間に成りなさい」と、ところが裏表のない表裏一体の人間に成りなさいと言われ続けて今日まで生きて来たにも関わらず、そのことを一遍も確かめていないのではなからうか。むしろ確かめていないというよりも、本当に確かめる場所を持たないのではなからうか。真に内外相応しているか、していないかということとを確かめる場所が自分の中にないからである。それは出発点が不明確であるからである。出発点が不明確であるからして内と外とが一つにならないと言つて自分で自分を責めてみても、責めている全体がいつたい何を責めているのか解らないことになるのである。もし責め方を誤まるならばノイローゼになる他ないのである。

実はそうではなくして最と健康な形で、しかも「外に賢善精進の相を現じて、内に虚仮を懐くことを得ざれ」と言う呼びかけを、真に聞き続けて生きていくということが人間にできるとするならば、それは決して人間がこの言葉の前になだ疲れていくというようなことではなくして、むしろ道を求めていくことそれ自体が自己に要請することであるからして、決して他律的な事柄ではないはずである。教言を必須の事柄として聞くということを前提としなくて、ただ外側から「外に賢善精進の相を

現じて、内に虚仮を懐くことを得ざれ」と言う要請の言葉を聞くならば、他律的な事柄として我々は何処かで反発したくなるのである。「腹の中を何を考えているか解らん」とか「表だけ飾ることをするな」と言われると、言われたことに対して途端に反発したくなるのである。反発が出ると言うことは、その言葉を聞き取っている私自身が他律的な場所に立っているからである。つまり外の何かが自分に対して要請するからして、それに対して自分が十分納得のいく領づきをもって聞き取っていくことができないということになるのである。ところが「身口意業の所修の解行、必ず真実心の中に作すべし」という仏陀からの要請を教言として聞き取った仏弟子にとっては、「外に賢善精進の相を現じて、内に虚仮を懐くことを得ざれ」と言うことは、決して他律的な言葉ではないはずである。むしろ求道の心が求道の心の内面をそれ自体自らに律していくような言葉なのである。決して外側から決められてくることではなくして、自己が求めたことが自己自身を決めてくることなのである。従って自己が求めた事柄が求めている事実を実は律していくところに、求道の具体的な姿があるのである。

もしこの自律性を見失って、反対に単なる他律的な言葉として聞かなければならないとすると、それはある意味に於て真に宗教的な事柄とはならないのではなからうか。結局一つの倫理規範が求めてくる事柄であったり、あるいは社会通念が求めてくる事柄になってしまつて、自分の中で本当に納得のいく領づきを持って受け止めていくことができない

くなるのである。人間はやはり自分自身に納得のいく領づきを持って、その厳しい言葉を真に聞き取っていくことができるかできないかは、その言葉が究めて自律的な言葉であるかどうかという一点に依つて決まってくるのである。もし他律的なこととして律しられるならば、人間はそれに対して拒否反応を起こさざるを得ないのである。その拒否反応が強ければ強いなりに拒否反応の方が勝てば、まだ自分を保つことができるが、逆に拒否反応の方が負けるならば、負けた途端に人間は自分自身をそこで失っていくということが起こってくるのである。だから「外に賢善精進の相を現じて、内に虚仮を懐くことを得ざれ」という言葉はあくまでも自律的な言葉であり、自律的な事柄として何処までも道を求めていく人間自身の求道の内面を、逆に明確に白日の元に晒していくような事柄なのである。

すると「他人の目は誤魔化すことができても自分の目を誤魔化すことができない」と言うことも、結局余り当てにならない言葉なのである。ところが「自分の目は誤魔化すことができても尚、誤魔化すことのできない」と言う事柄の前に立った時、始めて宗教的と言い得ることになるのではなからうか。「自分の目を誤魔化すことができても尚、誤魔化すことができな」と言う何かに触れていく。その何かと言うのが実は仏言であり教えなのである。だから「他人の目は誤魔化すことができても、自分の目を誤魔化すことができない」と言うことを一歩踏み越えて、「自分の目は誤魔化すことができても尚、誤魔化すことができない」という

何かに触れて、「外に賢善精進の相を現じて、内に虚仮を懐くことを得ざれ」と何処で言えるのかと言えば、それは仏言の前に正座した仏弟子なればこそ言えることなのである。仏の言葉の前には一点一画も誤魔化すことが許されないという自己を見出す。それは自律というよりももっと深い意味での、それこそ根源的な意味での自己の底から自己を突き上げてくるような必須の要請なのである。ところが従来解釈では、何か外から規制されてくるという風に読まれてきたのではあるまいか。もしもそうだとするならば、それは「一者至誠心」という仏陀の教言に対する真の意味での至誠心積の内容にはならないのではなからうか。

(三)

この問題について法然上人が『往生大要鈔』の中で、非常に優しい表現をとって解釈しておられるのである。その中で「至誠心」ということを取り上げながら、

「至誠心というは真実の心なり。その真実というは内外相応の心なり。身にふるまい、口にいい、意におもはんこと、みな人めをかざる事なく、まことをあらわす也。」⁽¹⁰⁾
と述べている。⁽²²⁾

つまり「至誠心というは真実の心なり」と押えて於いて、次にその真実というのとはどういうことかと言うと「内外相応の心である」と。内と外とが相い応ずる心が実は真実の心だと言うのである。そして内と外

とが相い応ずるとはどういうことかと言うと、「身にふるまい、口にいい、意におもはんこと、みな人めをかざる事なく、まことをあらわす也。」(身口意の三業)と述べるように、「みな人めをかざる事なく」ということが内外相応の心だと言うのである。この一言は実に見事な言葉であらう。

真宗の聞法座談会の席上で、ある老人が一人の妙好人に対して「お念仏を称えんと、どういう御利益が与えられますか？」と質問した所、その方は「今まで人の目が気になって／＼しかたがなかったんです。ところが最近では仏様の目だけが心に掛けて、人の目が気にならないようになりました。それが御利益であります。」と明快に答えられた。

すると我々が真剣に仏道を求めていると言っても、気にしているのはいったい誰れのことを気にしているのでしょうか。やっぱり人目でしょう。結局は宗教を求めているとか、求道をしていると言っても全部、問題にしているのは自分の事に命懸けであるという装いをもって人目ばかりを気にして生きているのではなからうか。すると「人目をかざる事なく」と一言の元に、人間の生様の全部が徹底して洗い晒されていくことになるのである。親鸞の言葉にも、

「たとい、牛盗^{うしぬす}とはいわるとも、もしくは善人、もしくは後世者、もしくは仏法者とみゆるように振舞うべからず」⁽²³⁾

と述べるように、我々は宗教者らしくみえるように振舞うて生きているのが人間の日常的な生様なのである。この見えるように振舞うて生きて

いる生様を一転して、人の目が気に掛らないような自己になれるか、なれないかということが人間にとって根本的な問題であり決定的な問題であると押えてくるのである。

法然上人のこの解釈を潜る時、善導の言葉が一見非常に面倒で、ある意味では窮屈を感じるような内容が、実はそうではなくして、自分の心を開放していく方向を明瞭に指し示している言葉であることが非常によく解ってくるのである。言い換えるならば、善導の言葉は外から他律的な言葉として一方的に規制されてくる言葉ではなくして、自己自身が求めた自律的な言葉であると受け止めていく時、逆に人目ばかりを気にかけて生きていく自己自身の生様から、自己を解放していく方向を明瞭に指し示している言葉であるということが領づきをもって見えてくるのである。

そういう意味ではショーウィンドーに飾られているマネキン人形のように、ただ人から見られてあることだけを意識して生きていくような人間というものは、結局生きていくことを本当に自分の中で真剣に問うているのではなくして、見られてあることだけが気になって生きていくような生き方である。そういう生き方から真に自己解放をしなければならぬという課題が、実は「誠を至せ」という仏言に対する正しい了解になってくるのである。そのことが具体的に自己自身に「外に賢善精進の相を現して、内に虚仮を懐くことを得ざれ」という言葉となり、その言葉に対する領づきの内容が、

「貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め難し、事、蛇蝎どくごに同じ。三業を起すすと雖も、名つけて雑毒ぞうどくの善と為す、また虚仮の行と名づく、真実の業と名づけざるなり。もしかくの如き安心・起行を作さば、たとい身心を苦励して、日夜十二時、急に走め急に作して頭燃を炙うがごとくすれども、すべて雑毒の善と名づく。此の雑毒の行を廻して、彼の仏の浄土に求生せんと欲する者は、此れ必ず不可なり。」と表白されるのである。

この言葉も悲愴な表現をとって一見厳しい事柄のように書かれてあるが、むしろ正直な事実を今までどれほど深く人間が自ら覆い尽してきたかと言うことに対する領づきの言葉となっているのである。しかもただ人目を飾ることにのみに如何に急々としてきたかということに対する慙愧、羞じらいといったものが語られている言葉なのである。従って羞らいの深さが、逆にこの言葉のもっている厳しさの内容に繋がっているのである。

ところが従来から了解されてきたような他律的な言葉として聞き取っていくならば、何か連続的に自己を苛めているような嗜虐的な言葉と捉えられがちなのである。特に善導の言葉が感情鋭く表現されている為、一つ聞き間違るとフロイトのサディズムとかマゾヒズムといった精神病理学の対象になるような感覚の中で捉えられる危険性を持っているのである。従って額に縦皺を寄せて自分の体を切り切ぎむようにして苦しんでいるように聞こえてくるのである。それは我々の聞き方が悪いからで

あり、出発点が間違っているからである。そういうことではなくして、これらの表現をとって外に賢善精進の相を現じて内に虚仮を懐いている自分の現実が、ありのままに露わにされてくることだけなのである。そして露わにされてくることを通して、そのような自己の行為の蓄み重ねを通して彼の国の浄土へ生まれようと求めても、これはかなわないことであるという深い納得に到達している言葉なのである。もしもそういう理解の在り方でないとするならば、この言葉はただ自分を苛めている言葉以外の何物でもないということになるのである。宗教がもしそういう風な自己嗜虐的なものであるならば、これほど人間にとって害悪で不健康な思想はないのである。実はそうではなくして、法然上人流に言うならば、人目を飾ることだけに追い回されている自己自身の姿の寝穢なき、自己自身の姿の虚偽性、その全体が白日の元に晒されてくることによつて、その虚偽の行為をもつて彼の仏の浄土に生まれようとしても、これは適わないことであるという深い納得へ到達した言葉として見ていかなければならないのではなからうか。⁽²⁵⁾

(四)

するとここに納得が明らかになるといふことは、既に自分の求めている方向とは全く違う方向に救いがあるといふことに対する新たな領づきが、そこに見えて来ているのである。つまり救いから全く縁がないといふ絶望ではなくして、救いと全く反対の方向を歩いていいたという自分自

身の姿が明らかになったということである。

従つてここで明瞭にしておかなければならない大事なことは、「必ずくすべし」と言う必須という当為としての意味が、人間の至誠の自己肯定ではなくして、むしろ仏陀の言葉として語りかけられてくる時、逆にここで明らかになってくることは、「これ必ず不可なり」と述べられるように、必ずかなわないことであるという人間の根本性質。つまり人間存在の不可性が明らかになってくるということである。それは人間の何かが欠落しているとか、自分の努力が足りないからして仏の救いに値しない存在だと言うことではなくして、人間の全存在が不可的存在なのである。と言うことは、仏に背反する在り方でしか生きていない存在であるという自覚を、人間自身の歩みの具体性の中で明らかに納得せしめるべく仏陀は「一者至誠心」と呼びかけてきているのである。だから「一者至誠心」という呼びかけでなければ全く意味を持たないのである。もし「一者至誠心」と言う呼びかけが他律的に誠実であることを人間に要請し、誠実でないものは救わないぞという驚かしの言葉ではなくして、むしろ「一者至誠心」といふ仏言が仏陀の善巧方便という働きを潜して知らしめられる事柄は、必ずかなわざるなりと言う人間の持つて生まれた性^{さが}。それこそ自力の善行の蓄積をもって阿弥陀の世界に生まれようとする^{こと}が、如何に転倒した事柄であったかと言うことに気付くという仏陀からの呼びかけであったのである。だから善導大師は『般舟讚』の中で、

「大きにすべからく慚愧すべし、釈迦如来は実に慈悲の父母なり。種々の方便をもって我等が無上の信心を發起せしめたまふ。」⁽²⁶⁾

と述べるように、釈迦如来こそは慈悲の父母であった。何故なら我らの上に無上の信心を發起せしめる為に、種々の善巧方便をもって語りかけて下さっていたからである。このように善導は深い懺悔と謝念とを込めて語っているのである。と言うことは、実はこのことを知らせるべく仏陀は「一者至誠心」と呼びかけているのである。つまり誠実さを人間に要請するというよりも、誠実であることを要請する形を通して、基本的に人間の不誠実さを人間自身の自覚内容とせしめる為に仏陀は呼びかけているのである。従って至誠心の教えが人間の自己肯定の上に立って必須欠くべからざることとして実践されてきたこと全体の底に、実は誠を至しうると自ら意識するとしなむとに關わらず自らを了解していた人間の自己了解が、如何に虚偽に満ちたものであったかということが白日の元に晒されてくるのである。ところが人間が意識の根底に保持していた希望そのものが、思いもかけず虚偽に満ちたものであることを知らしめられることだけでもし終るならば、人間はそこで絶望せざるを得ないのである。清沢先生流に言うならば、とくに自殺を遂げざるを得ないということになるのである。しかしながらここで確かめておかなくてはならない大事な事柄は、人間的な意識に依る行為の延長上には決して宗教心といわれるものは成り立たないんだということが、ここで徹底して明らかにされているのである。むしろこのことが特に散善段の元に三心釈

が開かれなくてはならない意味の重大さがあると言うべきであろう。何故なら、ここに衆生と仏との間には完全なる断絶があるということが誤魔化しなく明らかにされているからである。従って人間が宗教的であることは、人間の誠実さが全く虚偽であることを白日の元に晒されることを潜って、始めて宗教心といわれるものは如来側からの回向として人間に与えられるものであって、最初から人間が自ら宗教的存在であることを肯定することではないのである。と言うことは、宗教といわれるものが決して人間の希望と同質の所にはないということが徹底して明瞭にされているのである。ここに必不可性が露わになることを通して、始めて宗教心が人間の上に賜わるという形をとって開かれてくるのである。

だから人間存在の必不可性が誤魔化しなく明らかにすることが、やがて阿弥陀に出会う唯一の人間におけるチャンスになるのである。相対有限なる人間が絶対無限なる阿弥陀に会うチャンスは、この人間自身に於ける必不可性に気付くか気付かないかということが唯一無二の契機になるのである。実はその救いのチャンスを与えるべく「一者至誠心」と仏陀は呼びかけているのである。それはただ単に言葉の遊びではなくして、この出来事を最も具体的に証した人に法然上人の四十三歳の時の回心の告白が記録として残っているのである。これを次に見ていこうと思う。

(五)

彼の伝記を印した『十六門記』に依れば、

「子が如き下機の行法は、阿弥陀如来、法蔵菩薩の昔、予て定めおかるるや。」⁽²⁷⁾

と述べて、「聞くものなかりしかども」と大声で涙いたと言うことが史実として伝えられているのである。⁽²⁸⁾ 自分のような愚かな人間が浄土に生まれるべき行法は、実は自分の努力に先立って阿弥陀如来が法蔵菩薩の昔にかねて定めおいて下さったのであるかと気付くことよって、智慧第一の法然房が回心せしめられて愚痴の法然房、十悪の法然房へと帰ることができたと言っているのである。

親鸞も晩年、法然上人の言葉として伝える時には「故、法然上人のおおせ」という言葉で、

『浄土宗のひとは愚者になりて往生す』と候いしことを、たしかにうけたまわり候」⁽²⁹⁾

と言いつ切っているのである。

まさしく自分の悪戦苦闘の努力によって自己を開放する道を真剣に求め続けてきたけれども、その努力に先立って自己の開放されるべき救いの道が既に如来によって用意されてあったかという深い驚きを表現している言葉なのである。そこに既にして用意されてあった阿弥陀の世界に始めて触れることができたのである。その阿弥陀の世界に触れてみたら、法然一人が愚痴の法然ではなくて、全ての有限なる存在が絶対無限なる阿弥陀の働きの中に生かされてあった自己に気付く時、愚という言葉以外に表現する言葉がなかったのである。だから愚は人間の帰るべき場所

なのである。人間が本来の世界へ帰った時の実感が愚という言葉で表現されているのである。従って何かに相対した時の意識が愚ではなくて、真に有限なる存在が有限に安んずる場所に帰った時、今まで無限を限りなく夢見ていたこと全体が、愚という一言の元に帰る場所が明らかになったということである。従って既に如来の決定の事実を知らずに足げりにして今まで生きてきたという自己に気付くという形で、法然の回心が語られているのである。

そうするとこの回心の出来事が至誠心積に於ては、「此れ必ず不可なり」と言つて、

「何を以つての故に、正しく彼の阿弥陀仏の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に修する所、皆是れ真実心の中に作したまいしに由つてなり、と。」⁽³⁰⁾

と述べ、

「凡そ施為し趣求したまふ所、また皆真実なり。」
と語る。ここで始めて阿弥陀に会うことができたという深い実感が語られているのである。しかも阿弥陀に会うということは、ただ果上の阿弥陀様に会うことができたと言ふことではなくして、法蔵菩薩と名告る形を通して、いわゆる因位の修行とつた阿弥陀に会うことができたということである。つまり神話としての阿弥陀様に会うことができたというのではなくして、具体的に存在の事実の根源に救いの働きとして実動している阿弥陀に会うことができたということであろう。それは

有限なる衆生を救うべく実動し、働いている絶対無限の力用に会うことができたという実感である。言い換えるならば、自己が自分の足で立つことができなくなるような状況に追込まれて遂に倒れてみたら、倒れた大地を支えていたものが如来であったという実感であろう。自分の足で歩き、自分の足で進み、そして自分の意志で行為をしていたという全部が、崩れてみたら倒れた所が実は自分を支えていた大地であった。そづきであそ自己をして自己たらしめてきた如来の因位であったという領の大地こる。

だから「彼の阿弥陀仏の因中に菩薩の行を行じたまいし時、一念一刹那も三業に修する所、皆是れ真実心の中に作なしたまいしに由よってなり」と。凡そ施為し趣求したもふ所。施為とは自らなして、いくこと、趣求とは他に与えること。つまり自利利他である。この施為し趣求すること全てが真実であると言うことが、絶対無限なるものの因中に菩薩の行を行ずることの内容になっているのである。その働きの中に在りながら人間の善行を修習することによって、阿弥陀の世界に生まれようとしていたことの転倒さに気付かしめられたという回心の在り方である。その時に「正由」、正ましき阿弥陀の世界に生まれる理由を見い出すことができただのである。それは決して偶然的な理由ではなくして、決定的な理由である。それならば何処に見い出したかと言えば、正しき理由は決して人間の努力が阿弥陀の世界に生まれる理由ではないということ。阿弥陀の世界に生まれる縁由となる行は、阿弥陀の行以外にはないのである。仏

の世界へ生まれる行は仏行に依る以外に何処にもないのである。人間の手を加えていくことが絶対に許されないといい厳肅なる世界である。むしろ人間自身が仏の行の中に自己を見い出す以外に仏の世界に生まれるということは有り得ないのである。だから必不可性としてある人間の事実に気付けということ、「何を以ての故に」と言う理由で押え、その正由を阿弥陀たらんとする法蔵因位という菩薩の修道という形の中に、自己自身の救いの道がかねて定めおかれていたのである。こう気付く時、自己の努力を放棄するのではなく、自己の努力に対する自負心を放棄して、逆に絶対無限の妙用に乗托していくことのできる新たな道に再生して、自己の全生涯を尽していく生き方に転換するのである。これが因位法蔵の修行といわれる出来事なのである。その事実にあうか合わないかということが、仏道を歩もうとする者にとって決定的な問題であり根本問題なのである。

(六)

『試練』という詩を書いた坂村真民氏は、このような光景を次のような詩の形を通して歌っている。

「うちつづく不幸は 私をぐらつかせ 悪魔は私をそそのかす。尊い幾千の言葉も 苦しむ者を前に見ては 瓦礫がれきのように崩れ去ろうとする。この弱さよ この不信よ。ああ!! いつの日か この試練に 心から手の合わされるのは。」

と歌っている。

つまりどんなに尊い仏言を目にしても、苦しんでいく自分と苦しんでいる多くの人々を目の前に見ては、いったいその言葉が何になるのかという疑問の心が起つてきてしまう。この気持の全体を「この弱さよ、この不信よ」と受け止めておいて、いったいいつの日になったら自分の不幸として与えられているこの試練に対して、つまり人間の苦悩という全体に対して、心から手の合わされるような自分になることができるのであろうかということ、祈りを込めながら詩を閉じているのである。

すると法蔵菩薩の修行といっても、そういうものが何か何処かに特別にあるものではなくして、むしろ人間の悪戦苦闘そのものの中に修道性をいつの日にか真に見出すことができるかどうかという問いが、実は求道の問いなのである。つまり悪戦苦闘の彼方に何か夢見る世界が描かれて来て、その世界が明らかになるということではなくして、悪戦苦闘そのものが無意味に見えていた自分自身の意識の転換を自己に要求してくることを通して、今まで自分が悪戦苦闘していたと思ひ込んできた全体が、実は阿弥陀仏が法蔵菩薩の因位という形をとって御修行して下さっていた姿であったかと、その全体を拝むことができるような自己になるかどうかという問題であろう。それこそ自分の苦勞を御苦勞と拝める存在になれるかどうかということであろう。従つて自分の苦勞を私事として私有化していた人間が、苦勞そのものの全体を客体化するような意識の自己変革を通して、その苦勞全体を戴きものとして逆に拝むことの

できる心となつて自分の中に起つてくるかどうかと言うことであろう。⁽²²⁾

それが法蔵菩薩の修行に会うか会わないかと言う問題で出ているのである。まさしく自分の苦勞が求道を求めていく存在へと自分を育ててくれたということであろう。試練として与えられている人間の苦悩こそが、期せずして真実なる世界へ帰る歩みだったと気づかしめられることである。

実はそのことが至誠心の積を潜つて教えられてくる事柄なのである。

だからこの領づきを通す時、善導大師のいわゆる如来に会うという出来事が、一点の飛躍もなく求道の歩みの真只中に起つてくるのである。従つてこういう如来との出会いの仕方の所に、本来の意味での宗教心が成り立つのである。だから宗教心は決して人間の生活のある上昇部分にのみ起つてくる特定の意識、究めて特殊な意識ではなくして、むしろ人間の存在の根底に既に在る事実⁽²³⁾に始めて出会うというような、そういう厳肅なる場所に於て成り立つものが宗教心なのである。するとここに始めて真実という言葉のもっている意味が生きてくるのである。つまり「至誠心」の字訓積を「至者真、誠者実」と一番最初に解釈した真実という事柄を具体的に明らかにする為に、善導大師は自らの求道の実践の告白のように語ってきた領づきを潜る時、改めて「また皆真実なり」と押え、その真実に二種ありと分けて、そこから

「一つには自利の真実、二つには利他の真実なり」⁽²⁴⁾

と言う表現を通して、真実とは如何なることかということ⁽²⁵⁾を自利と利他

という言葉でもって確認しながら明瞭にしていこうとするのである。

ところがこれから先、善導大師の『散善義』の積の中ではそれ自体として内容がはっきりしているという訳にはいかないのである。何故真実が自利と利他として分けられていくのか。また分けることに依ってどういう意味をもつのであるかと言うことが、善導大師の言葉を読む限りに於ては尚明瞭にはならないという問題が残されていくのである。

実はそこから親鸞聖人の「真実」という言葉に対する新たな了解が生まれてくるのである。即ち返り点、送りガナを変えながら読みかえていくことによって、自利と利他という言葉に厳密な確認を施して、自利の真実というのは「自力の真実」、利他の真実というのは「他力の真実」という風に分析していき、やがて自力の真実、他力の真実を最と具体性をもって押えていく時、「聖道の真実」、「浄土の真実」という言葉にまで明確化していくのである。

実はそこまで行くには親鸞の了解を待たなくてはならないのであるが、むしろ親鸞の了解に到達せしむるに先立って善導の至誠心積が、求道の歩みの告白という形を通して如来の因位に出会うという所に、始めて至誠心の教えの本意に触れることができたのである。その出会いの実感を通しながら至誠心を解釈していく所に、実は善導の具体的な実践の歩みが背後にあるということが、何よりも『観経疏』を読んでいく上に於て忘れてはならない一番大事な点なのである。(未完)

注

- (1) 『浄土宗全書』二一五五～六頁。
- (2) 真宗聖典三九七頁、東本願寺出版部。
- (3) 親鸞聖人全集一―三七九頁、西本願寺本、専修寺本に有り、法蔵館。
- (4) 清沢満之全集六一五一頁、法蔵館。
- (5) (2)と同書、三九八頁。
- (6) 曾我量深講義集四―二二〇頁、弥生書房。
- (7) 真宗聖典四〇〇頁。
- (8) 前同 四〇九頁。
- (9) 清沢満之全集六一五八頁。
- (10) 法然上人全集五二頁、平楽寺書店。
- (11) 親鸞に出遇った人々、四―一八七～八頁参照、同朋舎。
- (12) (10)と同書。
- (13) 香月院深師の説、教行信証講義集成第五卷二九七～八頁参照、法蔵館。
- (14) 真宗聖典二二七頁。
- (15) 晁鳥敏師の伝えるところに依れば、先生は自ら『我が信念』という題目のもとに筆を執られたのではなく、先生自ら「我が信念」という題目にして如来を信するにいたりしか」というものであったと言う。
- (16) 清沢満之全集第六卷二二九頁、法蔵館。
- (17) 彼の『巖頭之感』に依れば、「悠々たる哉天壤、遼々たる哉古今、五尺の小軀を以て此大をはからむとす。ホレーシヨの哲学竟に何等のオーソリチーを価するものぞ。万有の真相は唯一言にして悉す。曰く『不可解。』我この恨を懷て煩悶終に死を決す。既に巖頭に立つに及んで、胸中何等の不安あるなし。始めて知る大なる悲観は大なる楽観に一致するを。」と述べられている。(高坂正顕著『西田幾太郎と和辻哲郎』五九頁、新潮社。)
- (18) (16)と同書、二三〇頁。
- (19) 真宗聖典八八四頁。

(20) 前 同 八七一頁。

(21) 夏目文学全集第七卷四三〇頁、集英社。

(22) ただここで使われている真実という言葉は、親鸞の所までいかないと明瞭にならない事柄ではあるが、しかしこういふ押え方が、やがて親鸞の所で真実心というものを明瞭にする一つの大きな前提となっているのである。

(23) 真宗聖典六八〇頁、

(24) 『浄土宗全書』二一五五〜六頁。

(25) 長崎に原爆が落ちた時に、キリスト教系の病院で看護婦をしていた一人の非常に熱心なクリスチャンの女性がおられた。その彼女が凡そ次のような内容の告白をしていることが、実はこの問題を遡る側面から逆照射する事柄になるものと思われるので書いてみようと思う。

長崎に原爆が落ちた時に、その彼女が病院から焼け野原へどうして飛び出して逃げたのか解らなかつたけれども、ともかくも逃げて／＼逃げ切つて、そして逃げ切つたあげくに疲れ果てて、やっと人の少ない所に立つた時、自分が今までやってきたことをフッと振り返つてみた。そうしたところ自分の足や手にしがみついて助けてくれ／＼と言って叫んでいる病人を、全部踏みつけ、振り払い、蹴散らして自分はそこから必死になつて脱出してきた。そして自分一人逃れて、ともかくもこの安全地帯へたどり着くことができた。しかしはつと我に帰つた時、自分は生涯を神に仕える身であり、神の思召しの如くに生涯を生きていくということを強く誓つた身であつた。従つて自分がそういう思いで今まで病院で多くの患者に優しく応待してきたのである。ところが原爆が落ちた時に、その思いを飛び越えて自分に助けを求めてくる全ての人々を振り切つて、時には踏みつけ蹴飛ばして、ともかくも自分一人だけが救われようとしたのであつた。従つて自分は神の救いにも値しない人間であるという懺悔の告白をしているのである。

ところが私はその内容に一面、心を深く打たれるものを感じたにも関わらず、そのことと、今ここで言う「貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め

難し、事、蛇蝎に同じ。云々」という事とは、必ずしも同じ質のものではないのではなからうか。

何故かと言うならば、その女性が私は神の救いに適う存在ではないと言つた時、実は自分が今までやってきた行為全体が、神の救いに適うものであつたと言ふことについての深い自負をもつていたからである。その自負が一転して神の救いにも値しない存在であると言つて、それこそ絶望の中へと自分自身を追い込んでいくのである。ところが善導大師の内容は、それと一見似たような形をとっているにも関わらず、そうではなくして、必須の事として仏陀が語りかけてくることは「誠を至せ」と言うことであり、「誠を至す」と言うことは「身・口・意業の所修の解行、必ず真実心の中に作すべし」という言葉の前に自ら立つて、そして自分自身を見詰めていく時に、「外に賢善精進の相を現じて、内に虚偽を懐くことを得ざれ」という事柄が、自律的な求道の心の内面を露わにしていくこととなつて、その内面の中に今述べたような事柄の一つ一つが全部見えてくるのである。従つて人間から出てくるものは全て雑毒の善であり、雑毒の行でしかないのである。しかも「急に走め急に作して頭燃を炙うが如くしても」、あるいは身口意業の所修の解行の全てを尽くしても結局、雑毒の善であり雑毒の行であることを一歩も出ることができないのである。その雑毒の善、雑毒の行の蓄積をもつてして彼の仏の浄土へ生まれようと求めることは、これは適わないことであるという深い納得に到達しているのである。

それに対して彼女のように、自分は神の救いにも値しない存在であるという絶望の中へ落ち込んでいくことは全く正反対の方向を指し示している事柄ではないであらうか。

(26) 真宗聖教全書一―六八五頁。

(27) 法然上人伝全集七九六頁。

(28) 今日、この資料が歴史学の立場からは、あまり信憑性のないものとして扱われているむきもあるが、私は資料の中に事実として書き印されている法然よりも、むしろ資料の真偽の有無を超えて今日まで語りつがれてきた

ということば、文字通り伝説として生きている。法然それこそ民衆の中に慕われ生き続けている法然像として、この資料を大切に扱っていく視点があつても良いと考へている。

(29) 真宗聖典六〇三頁。

(30) 前同 二二五頁。

(31) 坂村真民詩集九三頁、大東出版社。

(32) ある妙好人の人の言葉に、「私の歩いてきた足あとの中にもう一つの足あとがあつた。」という言葉とか、「私の中に身を埋めて私を生かしているものがある。」と述べられる言葉も、この事実を指し示している言葉であると思はれる。

(33) カール・マルクスは『ヘーゲル法哲学批判』（マルクス・エンゲルス全集十三卷大月書店）の冒頭の一文の中に、「宗教は、人間存在が其の現実性をもたない場合におこる人間存在の空想的な実現である。」と述べられ

ているが、善導大師の宗教に対する定義を待つまでもなく、宗教を心底から信ずることのなかつたマルクスの宗教に対する大いなる偏見の象徴的暴言の言葉として銘記すべきであらう。

(34) 真宗聖典二二五頁。

〔付記〕 先の拙論、宗教心の成立根拠（一）―三心釈の位置―（同紀要第十号）に原稿の記載漏れがありました。したがって下記に付記して、ここに読者諸賢各位にお詫び申し上げる次第である。

同・紀要第十号一二八頁下段終りから三行目の、「拒否されているのである」という文章以降に、

それでいながら人間の上に無上の功德と広大の利益が、如来の側からの必然的な自然の働きによって法則的に成就されていくのである。

を補記し、以下（そしてこの）と続く。