

宗教心の成立根拠(一)

—三 心 積 の 位 置 —

宮 田 正 深

はじめに

『観無量寿経』(以下『観経』と略す)とは、衆知のように王舎城の悲劇を序分として説き出される經典である。しかも悲劇のヒロイン韋提希夫人が、我が子阿闍世の悪逆を通して愛憎違順の現実に憂惱し、この濁悪世間の現実からの救済を仏陀世尊に、

「我がために広く憂惱なき処を説きたまえ。」⁽¹⁾

と懇願する所に開かれる教説である。

その意味からも、人間の現実的な事件を善端として我々の現実生活の只中に仏教の真実を明らかにし、王舎城の悲劇をして本願の教えに目覚めなければならぬ人間の業相そのものを明らかにしている經典が、他ならない『観経』である。従ってこの経は、あるがままの現実をして一

宗教心の成立根拠(一)

点一画も誤魔化すことなく仏教的真実に照らしながら、人間に於ける救いの問題と、救済の所在を何の飛躍もなく究めて具体的に説き明していくことを通して、万人をして人間存在の Substratum(底に拡がるもの || 基体)に触れしめ、そこに人間として正しい宗教心を芽生えさせず教えを本旨としているのである。

古来から、この經典を「機の真実を明す」と言われるのも、この經典そのものが真実の教えに目覚めなくてはならない人間それ自体を教えている經典であるからである。つまり教えに会うべく生きていく人間の姿、教えに会わずしては人間が人間であることを全うできないように運命づけられている人間の姿を浮彫りにすることによって、この經典がそうした人生の悲劇の眞の解決が唯一、仏の教えに会うこと以外にないことを徹底して明らかにしているのである。その意味からも中国浄土教を代表する善導大師(AD六三一〜六八一)によって成し遂げられた「古今楷定」

の釈と言われる『観経』了解は、単にその当時の聖道の諸師方の『観経』理解の誤りを批判することに主眼点が置かれたのではなく、経が教の用きとしての救いの命を十全に回復する唯一の聞思の座を明らかにしたものである。つまり教を必要としないかの如く生きている現下の人間をして、教えなくしては生きていくことも死んでいくこともできない人間存在の真相を明らかにすることによって、如来如実の教言に触れることの許されるただ一つの境位を明らかにしているのである。言い換えるならば、宗教を必要としないかの如くにして生きている人間生活の本質を凝視することによって、逆に宗教の問題が人生に於ける特殊な領域の問題とされている人間生活の徹底した確かめである。

その意味からも善導大師が心血を注いで傾注した三心釈の釈義は、人間存在の成立根拠と宗教とが如何に切り離すことのできない深い関係にあるかを具体的に明らかにしていくと共に、人間はどのようなようにして如来に遇い得ることができるのであるかという課題に真正面から問い詰め、答えていこうとする試みであるということができようであろう。

それならば小論の主題である三心の教えの前に一步を進めてみたい。

第一章 三心釈の位置

(一)

「若し衆生ありて、彼の国に生まれんと願すれば、三種の心を発して即ち往生す。何等をか三つとする。一者至誠心、二者深心、三者回向発願心なり。三心を具すれば、必ず彼の国に生ず。」⁽²⁾

と『観経』に説かれる三心の教えは三輩九品段の始めに説かれているのである。

そこでまず、この三心の教えが『観経』全体の上からどういう位置をもっている経説であるかということについて尋ねてみたい。

従来、三心について指摘せられている了解は、「所修の行に対する能修の心」⁽³⁾と確認されるように、三心がイコール「観経の安心」を現わす意味として使われているのである。つまり三心が散善九品を説く上品上生段の所で述べられる経説でありながら、修する所の行として定善の行にも散善の行にも通じながら、しかもその定散二善を能く修する所の心として位置づけられているのである。善導大師は、だから三心釈の最後にわざわざ、「又此の三心は、また定善の義を通撰す。知るべし、と。」⁽⁴⁾

と述べられなければならない理由があったのである。ということは通条、我々は三心の経説が散善の冒頭の部分に出ている所からして用意に推察されるように、散善の行を能修する心として三心を了解していくことができたとしても、定善の行をも能修する心として三心を見ていくことはどうしてもできないのである。ここから三心が説かれる説処の問題が、古来の宗学の上からも問題にせられてきているのである。

つまり、善導が指摘した如く三心の教えが定善散善に通ずる心、即ち

定善の行も散善の行も全て所修の行に対する能修の心として三心を見ていくならば、経文の順序からして何よりもまず定善段の最初に説かれるべきではなかったのか。あるいは散善段の一番最後に説かれてしかるべきではなかったのか。それが何故に今、散善段の最初に説かれているのであろうか。しかも三心の経説が、「観經の安心」という重い意味を持つ教えならば、定善段の最初に在った方が経文の上からも一番スッキリした形になるのではないか。しかしそのようになっていないのは如何なる教義学的裏付けがあるのであろうか。ここに三心の説処という問題が、三心の教えを学んでいく上に於て重要な手続きとなってくるのである。

翻って考えるに、定善と言われるものは始めから往生浄土を問題にしている行ではなかった。定善はあくまでも浄土を見る、仏を見ることを主題として展開している如く観察を主としている行であった。だから定善の経説に三心の教えが出てこないのは、当然の理由があったのである。それならば散善の経説の一番最後に説かれたならばどうであらうか。何故なら散善の行を始から順番に説いてきたことが、最後に至って能修する心として所修の行を全て総括する心として用くならば、三心の教えが一層際立ってくるのではないか。しかしながら散善の現わす事柄は、あくまでも排悪修善の行を説くことにあるのである。その排悪修善の行を主題として説く散善の所で突如、「彼の国に生まれんと願うならば、三種の心を起こせ。」と呼びかけているのである。ということは、散善の経説は冒頭から「願生彼国」ということを問題にしているのである。

つまり浄土に願生するということがテーマとして説かれているのである。その課題が揚げられている所に散善の経説が説かれているのである。ところが散善は素材に言って排悪修善の世善でしかないのである。その排悪修善を事とする散善の行をもってして、即座に往生浄土の行として位置づけていくことは、とてもできない相談である。当然、排悪修善する心というものが厳しく内面に問われてこなければならぬのである。如何なる心で修するのか。その修する心いかによっては散善として説かれてきた行が、往生浄土の行として宗教的に転換されうる一点があるのである。だから散善段の初めに三心を転ぜられてお説きになる理由が、ここにあるのである。

我々は定善散善の行を能修する心として説かれた三心の教えが、「観經の安心」という重い意味を持つことを、今一度忘れずに認識しておくなければならないのである。「観經」の身説に生涯を燃焼し尽した善導の『観無量壽經疏』(以下『観經疏』と略す)は、従って三心についての畢生の解明が成されると同時に、「観經」了解の中心テーマとしてスポットの当てられる重要な部分なのである。親鸞が後に『観經』として説かれた經典について九首の和讃をものしているが、そのうち八首までが序分の経文にしたがいながらも、最後の一首のみに正宗分の教意を結集せしめて、

「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」⁽⁵⁾

と讃詠せられたのは、そうした善導の三心に対する深い洞察の成果を踏まえて『観経』の深意を明らかにしているのである。まさしく金子大栄⁽⁶⁾師が言われる如く、三心積は満身瘡痍に満ちた善導の信仰経験の内面を披瀝した自叙伝であると言うべきであろう。

(二)

さて、我々が三心積を理解していこうとする時、何よりも注意しておかなければならない大事な事柄は、「三心積の位置」の確認という問題であろう。つまり三心積のもつ重要性を明らかにするには三心積の内容を見ていくよりも、三心積をかくの如き意味をもった事柄として位置づけ、決定づけている善導の基本姿勢の上から確かめていかないと解らないという問題が即ちこれである。しかもその確かめが善導の經典理解の基本姿勢の上から厳密に成されていかないとすれば、善導の三心積は結局の所、『観経』という經典についての一つの見解、一人の了解ということに止まってしまう他ないであろう。その意味からも三心積の重要性は、まず何よりも三心積の位置を決定した善導の確認点への明晰さの内⁽⁷⁾に於て了解されるべきものである。しかしながら我々はついつい三心積と言われている部分のみに目が行き過ぎてしまつて多くの場合、三心積の位置を決定していることの中に持っている意味についての確認という問題が十分成されないまま三心積の深意を了解していこうとして

いるのではあるまいか。言い換えるならば、三心積が善導にとつて何故それほどまでに決定的な意味を持つのか。あるいは善導の『観経』了解の中で三心積が何故かくも決定的な位置を持つ積文なのか、とい事柄についての善導自身の確認点への確かめという問題が、残念ながらあまり成されてこなかったように思われる。ところが親鸞の『教行信証』「信巻」に於ては、間違いなく三心積だけを引用するのではなく、善導が三心積を決定した位置の確認点から問題を厳密に押えてきているのである。従つて注意すべきことは、三心積が重要だということを善導自身の確認点への明晰さを抜きにして語ることに成るとしたならば、それは自ずと一つの立場からの自己主張になり、いつの間にか善導の本意を歪曲化し、その立場が歴史の流れの中で既存化され固定化されて逆に作用していくことになってしまうであろう。

しかし決して見忘れてならないことは、善導が浄土教という仏教の持っている仏道としての意味を徹底して大衆の大地の上で明確化しようとした点である。従つて三心という、言わば宗教心を主題に扱う所では、善導はかくあるべきものを宗教心であると呼ぶんだという確認がまずなされ、その上から宗教心の内面を説明していくという順序をとるのである。その意味からしても三心積に先立つ部分は、『観経疏』の中でも特に重要な位置にある積文であると言うべきであろう。もしこの事柄が真に明らかにされていかないとすれば、善導の『観経疏』は生きていた當時に於てさえも十分に意味を持たなかつたのではあるまいか。何故か

と言えば、善導の『観経疏』は、はっきりと批判の対象を持って書かれた書物であるからである。地論学派の浄影寺慧遠(五二二～五九二)とか、三論学派に属する嘉祥寺吉蔵(五四九～六二三)、天台宗を開創した智顛(五三八～五九七)、華嚴宗の賢首大師法蔵(六四三～七一二)と言われる聖道の学匠達が、『観経』という經典を中心しながら、浄土教を仏教の中で位置づけようとした全部を、「古今楷定」と言って批判をして書かれた書物が、『観経疏』であるからである。ただここで注意すべきことは、善導の經典理解の視点が単に聖道の諸師方と宗派の意味に於て理解の立場を異にしたというような小さな問題ではなくて、經典を人間の理知の対象として捉えていくか、まさしく自己自身が救わるべき存在として教法を如実に仰いでいく身になるかという、文字通り本源的な仏道の在り方を自己自身に確かめんとする人生態度でもって、「如是我聞」として開かれてくる仏道の在り方を徹底的に問い尽しているのである。つまり真の仏弟子誕生の因位を究めんとした試みが、『観経』三心の積義であると言うべきであろう。

(三)

それならば、まず『観経』が三心として教えてくる事柄をどのよう位置づけていくべきなのか。そして三心を何故教えなくてはならないのかと言うことについての人間に於ける必然性の意味を、善導は、

「正しく三心を弁定してもって正因とすることを明す。」⁽⁷⁾
という一言で、実は三心の了解の全部を明らかにしているのである。つまり三心という教えを聞き取っていく所に成り立ってくる人間に於ける宗教心の確認が、この一句で成されているのである。それは、

「何等をか三つとする。一者至誠心、二者深心、三者回向発願心。三心を具すれば、必ず彼の国に生ず。」⁽⁸⁾

と語られてくる『観経』の経文についての確認が、「弁定三心」という言葉で押えられている。と言うことは、「一者至誠心、二者深心、三者回向発願心」と確認してくる宗教心の教えを、仏陀は「弁定三心」として明確に弁え決定しているのである。即ち、三心という言葉で確認される宗教心の内容も、その事柄の成立も、その事柄の具体的展開の意味も、全て仏陀によって弁定され決定されているのが実は三心として教えられてくる宗教心の真意なのであると語る。従って三という数でもって明らかにされる宗教心というものを一点の不明瞭さもないように明らかにし決定するということが、この経説のもっている最も重要な意味なんだという確認の仕方を善導がしたということは、既に『観経』の三心そのものについて善導がこれから三心釈でしていくような了解の仕方は、一般的には成されていないかという前提があるからである。つまり三心というのは何であるのかと言うことは、当時の時代の学者にとっても、またそれ以後の人達にとっても決して明瞭な事柄ではなかったということが前提として置かれているのである。だから三心を弁定するという問題の立

て方が成されるのである。

三心の教えとは何かと問う時、全ての人が既にみんなもう解っている事柄であるとするならば、こんな問題の立て方は必要としないのである。

「一者至誠心、二者深心、三者回向發願心」と經説で語られてくる事柄が人間の上に作用する時、どのようなことになるのか。人間をどうしていくことになるのかという問題になると、それについての了解は千差万別と言ってもよい程、いろんな了解が成されてきた。その事は、その当時の聖道の諸師方の解釈を見れば解る問題であるが、ここで最も大切なことは、単に聖道の諸師方一人一人の解釈の問題ではなくて、人間にとって宗教心ほど解らないものはないし、宗教心ほど不明瞭で解らないからして人間は宗教心といわれるものを、自分の意識の中で勝手に決めていってしまう存在であるということである。何故なら、宗教心とは何かという一つの問いを出して、それに対する答えが共通の解答をうるということがほとんど不可能に近い程、古今東西を問わず解らないことになっているからである。その意味に於ても、宗教心ほど人間にとって解らないものはないし、解らないからして逆に宗教心ほど人間にとって魅力的なものもないのである。だから人間は宗教心といわれるものを、それぞれの意識内容の中で勝手に決定していってしまう存在なのである。そのことが宗教それ自体を不明瞭なものにしていくし、宗教が単に不明瞭なものになるだけでなく、人間にとって最も根本的で基本的な事柄を解決していく救いの道が不明瞭になるということであるからして、問題

は非常に大きいのである。それ故、一点誤ると宗教心への自己決定といわれる事柄が、究めて独断的なものに終っていく。しかもそれが単に独断的なものに終らずに、逆に害毒を流すという結果になるのである。

善導は、従って三心釈を施していくに先立って、この一節の經文が示している事柄の中には三心を弁定するという大きな課題が一つ含まれているのだと押え切り、次にその三心を弁定することによって、具体的にどういうことになっていくのかと結論づけるならば、

「以て正因とすることを明かす。」⁽⁹⁾

と現わすように、三心を弁定するということがあって始めて人間にとって往生の正因、人間にとっての根源的な救いの正因が三心の教えを教えられる所にあるということが明瞭にされているのである。言い換えるならば、三心の教えを聞き三心を弁定し決定しているということが人間自身の具体的事実として内面に成り立っていくならば、成り立ったことが人間をして存在を変革せしめ、やがて人間自身を往生の正因として、まさしく涅槃の真因を成就せしめていく存在となることができると確約するのである。『歎異抄』の言葉を借りるならば、

「他力をたのみたてまつる悪人、もつとも往生の正因なり。」⁽¹⁰⁾

と述べられる如く、本来、死に向って行くしかない消極的人間をして逆に浄土に往生することを約束された身として、文字通り能動性を一点も疎外されることのない存在となることができるということが明らかにすることが、三心を弁定するということのもっている第一の問題なんだと

善導は押えてくるのである。それ故、もし三心を弁定するということができないならば、どれほど宗教は人間を開放する心根だと言っても、あるいは宗教こそ人間にとつての最後の救いだと言言してみても、その事自体が逆に人間を救いの世界から疎隔し閉塞化さしていく元凶になるのである。

「正しく三心を弁定してもって正因とすることを明す。」という言葉は、その意味からも非常に重い内容をもった言葉であるし、またこの確認を外したならば宗教そのものが崩れていくし、宗教が曖昧なものの中に放置されてしまう他ないのである。従って言葉は短かくても、これだけの言葉に宗教心の本質を収め切った事が、これからずっと後に出てくる特異な「二河白道の譬喩」まで立てて説いてくる三心積のもっている内容の明晰さが、実はこの一句に確認されているのである。

(四)

それならば、次にこの視座に立つて三心積を見ていこうとする時、

「即ち其れ二つ有り。」⁽¹¹⁾

と語りかける如く、「三心を弁定してもって正因とすることを明かす。」と言うことをより一層具体し明晰化するには、さらに二つの問題視点をもってこの経文を読んでいかななくてはならないのであると語る。その第一の点とは、

「一つ世尊機に随つて益を顕すこと、意密にして知り難し、仏自ら聞いて自ら徴したまうに非ずは、解を得るに由なきことを明かす。」⁽¹²⁾

と述べられるように、宗教心と言われるものは徹頭徹尾仏言であると言える。これが弁定された三心の意味であり、衆生救済の正因となることのできる第一の意味はいったい何処にあるかと言えば、宗教心という事柄は徹頭徹尾仏言の中にしかないという確認の仕方である。これは宗教心に對する非常に大きい問題の指摘である。何故なら宗教心と言われるものは、あんがいにして人間の意識の側にあると思ひ込んでいたのが我々の普通の常識的なものの考え方であるからである。ただ人間の内在的な意識の側に全面的にあるとは思わなくても、少なくとも何かこちら側にないと宗教心が我々のものになるはずがないという思いが残ってしまう他ないのである。だから例えば「一切衆生悉有仏性」という問題の場合に於ても、仏性と言われる事柄がどうしても私くしの内にある内在的な心だという風に何処かで捉えたくなるのである。それが違つたとどれほど言葉を換えて表現してみても、やはり言っていること全体の中に何か物足りない、力にならないという実感が残つてしまふのである。ここに真宗に於ける「回向」といわれる事柄が非常に解らないことになつてゐるのも、この問題に對する理解の甘さに原因があるのであろう。ところが「回向」という事ほど具体的な宗教心を確認した言葉はなかつた筈である。その証拠には親鸞が「回向」という一言の中に実は宗教の原点を見つけていったことによつて、具体的には、それまでの人間に於ける全て

の諸差別を完全に撤回することができたからである。それこそ今まで宗教の埒外に放擲されていた「いなかの人々」が、全部本願の正機として自己を位置づけられたという事実があるからである。それにはまず何よりも宗教心が真に弁定され、全ての人間の正因と成ることが具体的な証しを見なくてはならないのである。その出来事が言葉となり具体的には人間の差別がその言葉の前で完全に撤回され、再び差別を生まないという事実が歴史の上に証しされなければ所詮、觀念にすぎなくなるのである。少なくとも親鸞が「回向」という一言の中でその問題を明瞭にしたことが、具体的には法然に於て「不廻向」という言葉で否定的に問題を投げかけた事柄が、親鸞によって肯定的に受け止められた時、始めて具體性をもってきたのである。

従つて宗教という事柄は、何かしら觀念だと何処かで考える死滓が少しでも残るとしたならば、これが一番厄介で危いのである。むしろ宗教こそ人間にとって最も具体的で、現実的な事実を明瞭にする唯一無二の思想だという確固とした受け止め方が成されないならば、宗教が宗教としての命を失うことになるのである。もし絶対の確証をもって、この事柄が成り立っていくとしたならば、宗教的に明瞭にされている事実の前には人間がどれほど具体的で現実的だと言っていることも全部、言っている事柄の中に人間の觀念が入っているということを誤魔化しなく見破っていくような覚めた眼が、宗教のもつ独自の確認の視座でなければならぬのである。

そういう意味からも、「即ち其れ二つ有り」と言つて、第一の確認点が「世尊機に随つて益を顕すこと、意密にして知り難し」と押えられる確認の仕方が、何よりも大事なのである。覚者である仏陀が機に随い、機縁に随つて利益を開顯していくという教えの心というものは、あくまでも意密なのである。むしろ救われる人間自身にとっては、そのからくりとして成り立っていく要因というものは、人間の理智によって推察することを許さない所にあるのである。これが宗教心を決定する第一要因として善導が押えた大事な一点であり、その一点がやがて法然をして偏依と言わしめ、親鸞をして『信巻』を開かした元が、実はこの確認点にあるのである。従つて三心を生み出す釈の元には、この確認の明晰さが根拠となつて置かれていたのである。それが徹頭徹尾、「機に随つて益を顕す」と言われるように、機に随うという事実があり、そして機に随うことによつてやがて利益が開顯されるという事実が生まれてくるのである。だから人間の如何なる生様をも超えて、人間のどのような生様の中にも、それに応同した利益が開顯されているという事実がある。しかしこの事実が何故起こつたのかということとは、人間の理智で押し計ることによつて承認されるような事実とは、全く質を異にしたものである。それが宗教心のもつ命というものである。従つて宗教の命は徹頭徹尾仏言の中にしかないという確認が、まず何よりも大切なのである。もし仏言にプラスして人間の何かを付け加えたならば、もはや宗教の命はそこから枯活し始めていく他ないのである。これが第一の確認点として

述べられる点なのである。

ここに先述した如く宗教心が曖昧で不明瞭で、従って人間が勝手に決めていくということに對する善導の深い位置転換からの批判が隠されているのである。だから人間がやがて宗教的存在になるといふことは、人間の向上的意識の延長上に聖者となるであろうと予定する人間が、限りなく夢見ていく夢の上に宗教というものを定立させていこうとする発想の根源を破ることがあり、逆に宗教心の依って立つべき場所は徹頭徹尾仏言の中にしかないと断言するのである。と言ふことは、人間の中にそれを見ることは絶対にできないのである。有ると言っても無いと言っても人間それ自身の言葉として言われるものならば、それはどちらに言った所で虚妄なんだと押えられていく。ところが人間はなかなかそういう意識から抜け切れないのが聖者に対する憧れの意識である。宗教的人間というのは、何かしら聖者であるかの如き意識で捉えられてしまふ他ない。それが自他共にそういう意識で捉えてしまふのである。その意識がキリスト教で言う「選民の意識」にも似て優越感が常に付き纏ってくるのである。その優越感は、ただ何か金儲けができたとか、地位を得たという優越感とは違って、人間の世俗的な全ての優越感を見下すような優越感として働くのである。巨万の富を積んだ人が新聞に出ていても鼻でせせら笑うことができるほどの優越感である。ノーベル賞を貰ったと言っても別に驚かんといい優越感である。これが宗教心に依る時の優越感であり、またこの優越感からの脱却を計ることが宗教者

にとって非常に困難になっているのである。もしこの優越感から脱皮をしないならば、それこそ最も大きい意味での差別の根源になることは、火を見るよりも明瞭なことである。しかも世俗的な価値観の全てを見下す優越感である為に、人間に於ける如何なる在り方も全て虚妄だと言いつつ切った時の人間の意識は、不思議にも自分だけは虚妄の外に立っているのである。宗教心の命というものは、むしろそういう在り方ではなくて、自分こそ虚妄の真只中にいるというよりも、自分こそ虚妄であるということが誤魔化しなく明らかになる形を通して、むしろ責極的に言うならば、他の人々の上に真実を見ていくような転換が宗教心のもつ具体性でなければならぬのである。

(五)

親鸞が晩年に『正像末和讃』の中で、カナ言葉で述べるように、
「よしあしの文字もんじをもしらぬひとはみな まことのころなりけるを
善悪ぜんあくの字じしりがおほ おおそらごとのかたちなり
是非ぜいひしらず邪正じょうじょうもわかぬ このみなり
小慈せうじ小悲せうひもなければども 名利めいりに人師にんしをこのむなり」
と何でもないうにさらつと表現しているけれども、誠という言葉は親鸞にとって決して人間に使うことをしない人である。

「『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。」

と『涅槃經』の言葉に托して語る「真実」は、あくまでも如来に於てある事実の所でしか使わないのである。その如来の事実を「真実」と言うのであって、人間に於ける事實は、如来の事実から照らし出された所の虚妄にすぎないと言うのが、「真実」という言葉に対する親鸞の正しい使い方である。

ところが『正像末和讃』の言葉を正確に見ていくならば、「真実」という言葉は誠の心、即ち真実心とは本来、何が良く何が悪いか解らなくて、しかも文字の心も解らないまま正直に生きている「いなかの人々」の事実を、あくまでも事実として掛け値なしに認めて於て、尚かつそういう形で生きている人間の心根の中に誠の心を拝んでいくことによって、逆に良し悪しの文字をも知らない形で生きている「いなかの人々」の誠の心の表現から、自己自身が照らし返された時に、「善悪の字しりがおは、おおそらごとのかたちなり」と、虚妄なる自己自身を見開いてくるのである。するとその時、「己れも虚妄だし、みんなも虚妄だと言いつ放っているけれども、最と具体的に言うならば、自分こそ虚妄だということ」を、全ての人々の上に真実を仰いでいくことの中で領いていく具体性が、実は宗教心に関わる時の具体性でなければならないのである。

従って整理をしていくならば三つの在り方があるのである。一つは聖者の意識に立って、全ての人間の世俗的な価値観を見下すようにして全てを虚妄だと言うことによって、自分だけは虚妄の外に立つという在り

方。もう一つは、自分もみんなも虚妄だという言葉で言い切ってしまう在り方とがある。しかしもう一つの在り方は、自分こそ虚妄だということと自己を取り巻く全ての縁の中に、逆に真実を仰ぐ形を通して明らかに領づいていく所に、実は宗教心と言う事柄のもっている一番の具体性があるのである。すると何よりも聖者意識に繋がっていくような宗教心に対する了解の在り方というものを、何処かで徹底して切らなくてはならないのである。それを切る言葉が、言わゆる宗教心というものは徹頭徹尾、仏言の中にしかないという確認の仕方にあるのである。しかし仏言であるからと言って何んにも形をとらないのではなく、仏言であるからこそ仏陀世尊は人間の機類を選ぶことなく、機に随って利益を開顕するということ事実が生まれてくるのである。その事実、人間からの勝手な推察によって推し計ることを許さない厳肅なる事柄なのである。文字通り仏自らが問い、仏自らが現わすということの他に、人間自身の内に宗教心と言われる事柄を領づくということは有り得ないのである。言い換えるならば、人間を仏法の正機とし、その機縁に随って利益を開顕するということは仏のみ知らしめず事柄であって、決してその仏意というものとは人間が思い計ったり、先取りして知ることのできない難知の事柄として、あくまでも不可思議なる出来事なのである。だから仏が自ら問い、自ら答えるという形でしか明らかにならないものが宗教心なのである。従って仏の自問自答するということに於てのみ、始めて人間の上に宗教心と言われる事柄が明らかになってくるのである。

そういうことから言うならば、人間の上に宗教心が起こるということは人間自身の方からすれば、「たまたま」と言うより言いようがないのである。私が宗教心を起こしたと言う訳にはいかないのである。私が起こした宗教心は、また私の心の中で消えて行く宗教心でしかないのである。その意味からも、「たまたま」という実感をもったものでなければ宗教心とは言えないのである。それは起るべきものが起ったのではなしに、起るべくもないものが起ったという実感がなければ、宗教心というものは決して人間の上に働かないのである。自分を救う心を自分で起こすことは有り得ないのである。それは丁度、「地球を両手で差し上げる巨人であろうとも、自己自身を差し上げることはできない。」というギリシアの哲学者の言葉が、そっくり宗教心に当て嵌まってくるのである。自分を救う心を自分で起こすことは有り得ないのである。そんなことは、他の事で表現するならば誰にでも解ることである。それこそ三才の子供でも解ることであっても、いざ救われるという問題になると、一番解らないことになるのである。その証拠には、この問題を専門に取り組んできた筈の宗教の歴史が、残念ながらその不明性を逆に証明し続けて来たという痛ましい歴史があるからである。だからこの問題は非常に具体的であると同時に、長い人間の歴史の底を貫いて流れている一番深い課題でもあるのである。そういう意味では善導のこの確認が非常に大きい意味を持つのも、この点に於てである。

(六)

ここで少し問題が飛躍するようであるが、少し視点を変えて表現するならば、例えば善導の教えに随った法然聖人が、「菩提心」の問題について発言する時、決して「菩提心無用」という風に言ったのではなく、「菩提心無用」という風に言った出来事の内に見ることができであろう。つまり菩提心を発す^{おこ}ということは無用だと法然聖人は述べるのである。その無用は即ち不必用であると同時に、何ら作用をしないという意味での無用である。だから発菩提心が人間を救うということは迷妄なんだと断言した時、『選択集』は発菩提心こそ有用だと言ってきた聖道の仏教から弾劾される書物になったのである。しかしながら「発菩提心無用」と法然が言い切った時、始めて発菩提心こそ有用であり、発菩提心こそ必須の事柄だと思いついてきた仏教の歴史が、あんがいにしてその根を押えて見たならば、人間の一つの思いの上に立てられてきた仏教でしかなかったのである。だからして三恒河沙の諸仏の出家のみもとに身を置いていても、発菩提心おこしても自力かなわで流転してきたという歴史が、実は仏教の痛ましい歴史ではなかったのか。ところが後に、「発菩提心無用」という法然の教えに触れることのできた親鸞は、始めてはつきりと触れたことの中に菩提心の働きを見たのである。つまり菩提心を発すか発さないかという発想から捉えられていく仏教から完全に開放されて、

菩提心の実動を見ることができたのである。即ち、人間が発すか発さないかという問題を無用と切って捨てた法然の教えに触れ時、教えに会うという出来事の中に菩提心という言葉で指し示されていた事柄に働きを見たのである。その時、菩提心は発すか、発さないかという所に問題の本質があるのではなく、働く事実として、人間を変革していく事実として、その事柄が領づかれていくか領づかれていかないかが実は中心の問題であったのである。親鸞が自らの著作の中で菩提心について語ろうとする時、必ず「横の大菩提心」とか「浄土の大菩提心」という表現をとって現わすのは、結局、人間が発すとか発さないかという意識の中で捉えられるような菩提心ではなくて、「発菩提心無用」という法然の教えに触れることのできた深い驚きの確認の中から生まれてきた言葉なのである。従って菩提心の方が自分を救うのであって、決して自分が菩提心を発すのではない。それ故、親鸞は法然のその教えに触れることができ始めた時、始めて自己を「常没の凡愚・流転の群生、無上妙果の成じがたきにあらず」と、言い切ることでできる存在と成ることができたのであり、また「証」という事柄で確認する時には、「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。」と述べるように、煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌が即時に大乘正定聚に入ると言い切れる人間に変革されていることが語り示されているのである。そこには菩提心とか宗教心と言われる事柄が明瞭に実動している事実の中に、自己を発見したという驚くべき出来事が起っているのである

り、そういう確認を開く元には、実は善導の三心の釈に対する深い了解が前提として置かれているのである。

人間が信心を獲ると言うことは、「たまたま」という以外にないということは、人間にとっては待っているからと言って与えられるものではない。悪戦苦闘したからと言って与えられるという必然性を人間の中から見出すことはできないのである。まさしく千載一遇というより言いようがないのである。しかし仏にとっては、「仏自ら問ひ自ら徴する」と言われるように、むしろ衆生を救うということこそ「法則」的な必然性をもった出来事なのである。

その「法則」という事柄について親鸞は、はっきりと『一念多念文意』の中で、

「如来の本願を信じて一念するに、かならずもとめざるに無上の功德をえしめ、しらざるに広大の利益をうるなり。自然にさまざまのさとりをすなわちひらく法則なり。法則というは、はじめて行者のはからいにあらず。もとより不可思議の利益にあずかること、自然のありさまともうすことをしらしむるを、法則とはいふなり。」

と述べているように、人間の側から求めていく在り方を切って、「求めざるに」「知らざるに」と人間の本能的要求（具性起の煩惱）、知的関心からの要求（分別起の煩惱）が拒否されているのである。そしてこの「法則」について親鸞はさらに左訓を施して、

「コトノサダマリタルアリサマトイフココロナリ」

と述べている事実から領づけるように、宗教心が人間の上に起ってくるということは、我々人間にとっては「たまたま」という感情を伴うような偶然的で稀有な出来事であったとしても、如来にとっては衆生を救うという事柄はまさしく法則的必然性をもった、文字通り事が決定している有様を言い現わした出来事なのである。これが第一の問題として押えられてくる宗教心の確認点である。

(七)

それでは、次に第二の確認点と言えば、ここまで述べてきた事実をさらに具体化して、

「如来自ら還って前の三心の教を答えたもうことを明す。」⁽¹⁹⁾

と述べるように、「一者至誠心、二者深心、三者回向発願心」と語られてくる三心の教えを全て如来自身が自ら確認し、自ら答えている言葉であると述べる。と言うことは三心の教を如来が一者、二者、三者と自ら教を教えて明らかにしているのである。この数の重要性は、いわゆる人間が教えに会うという事実を他にしては、「一者至誠心、二者深心、三者回向発願心」という順序をもった次第は、人間自身には決して解らない構造になっているのである。ということは、我々人間にとって救いの第一歩が何故「一者至誠心」という所から始まり、その「一者至誠心」という言葉で呼びかけてきた仏陀の教言が、人間をやがて完全な形で救う

ということを成り立たしめる宗教心成就の第一歩になるということは、人間自身にとってはあくまでも意密であって、全く解らない事柄なのである。むしろ人間から見ると、どこから始まってもよいように思われるのであるが、やはり一、二、三と順序をもつ所に、法則的ということの具体的な証しがあることを、善導は見逃さずに正確に押えてくるのである。

以上のような宗教心に対する問題の押え方が成されることによって、三心積を締めくる結語を善導は自ら、

「三心既に具すれば行として成ぜ不ること無し。願行既に成じて若し生まれずは、是の^{ことより}処有ること無けむとなり。またこの三心、また定善の義を通撰すと。知るべし、と。」⁽²⁰⁾

と述べる如く、三心の教えを聞くことによって三心を具することのできる身となったという確信的な表白が、ここに吐露されているのである。つまり三心を教えられることによって、宗教的実存として始めて自己自身を再生せしめられたという人間としての確信的な表白の言葉が、ここに語られているのである。従って宗教心といわれるものは徹頭徹尾、教えに会って教えられ教育されていくべきものである。そして教育されることによって、新しい自己として育てられたという、身の上に証しされた事実を結びの言葉として明記しているのである。と言うよりも、むしろそういう風に言い切ることのできる宗教的人間として教育されてくる教えが、実は三心として教えられる教説の意味なのである。だ

からこの言葉は、経文の解釈と言うよりも信心獲得の告白を語った、文字通り「我が信念」の表白であるというべきであろう。即ち往生の行を成就する身となったという確信的な表白が語られている言葉である。それは本来、受動的にしか生きることでできなかった人間が、信心の行者として、始めて生きること全体が能動性をもった存在として変革されたという事実を、改めて「願行既に成じて若し生まれずは、是の処有ること無けむとなり。」と語ることによって、願生心の成就された在り方、即ち往生人となることのできる救いの法則的事実を、本願の願事の確認の言葉に托して語られているのである。言い換えるならば、「願行既に成ずる」ということは、「若不生者」の本願の誓いの成就であり、それは如来救済の法則的事実であったのである。この出来事を信仰の内面で確認する時、「我が信念」の表白の内容の裏打ちを本願の願事として押えることによって、往生人となることのできる確信は、まさしく本願の道理として願力自然の働きであったからである。

そして続いて、「この三心、また定善の義を通摂す」と念を押すことによつて、三心は散善の一番最初の所に置かれていた経説であっても、結局人間であることとイコールの問題であることを教えているのである。即ち定善も散善も全部尽して三心という教えが説かれているのである。その意味からしても、三心が明らかにすることは人間が明らかにすることであり、非法則的にしか生きることの出来ない人間が、始めて法則に適った宗教的人間になるということが、明々白々の事実として明らかに

されることをもって、三心積の全体が押えられていくという構造をとるのである。

このように「三心積の位置」を確認するという課題を通して全体を見ていくならば、その中身として非常に長く三心についての解釈が施されているが、何故三心積があれほどまでに丁寧になされなければならなかったのか。そして殊に「二河の譬喩」までも出してきて三心積を明瞭にしなければならなかったのか、ということは、まさしく善導にとってここまで徹底していかない限り宗教心という問題は、人間にとって明らかにならない問題なのである。従つて、あれだけの言葉を沢山使ったということではなくて、あれだけの深みを持った問題であり、一点油断をする人間は宗教心をそのまま自分の懐の中に入れてしまう危さをもった存在であるということが、実は三心積の持つている厳しさに繋がっているのである。そのことが特に「二河の譬喩」に於て、「三定死」という問題を提起してまでも徹底して明らかにしなければならなかった大きな理由であるというべきであろう。

その意味からしても三心として教えてくる事柄は、徹頭徹尾、仏によつて弁えられ仏によつて決定されるべき事柄であつて、決して人間の内的な意識や人間の努力の延長上に宗教心を構築したり、決定したりすべき性格のものでないことが、一点の不明瞭さもないように明らかにすることが、「三心積の位置」を決定しようとした善導大師の教学的使命であると言えるであろう。

第二章 至誠心の釈

(一)

善導大師は三心の教えを受ける所で、改めて『経』云、と書き記す。それは前章で考察してきたように、宗教心が成就するということは徹頭徹尾、仏言の中でしか成就しないということを明瞭にした如く、宗教心とは本来、仏陀の教えに会い教えに育てられて、その育てられることの中から人間自身を变革していくという形で与えられてくるものが、宗教心の具体性でなければならぬのである。だからそのことをわざわざ三心積を開く前に、『経』云、という言葉を書くことによって現わしているのである。それと同時に、この言葉を三心積の前に置いたということは、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善導の經典理解の姿勢を如実に顯わしているのである。文字通り姿勢を改めて宗教心成就の事実を「教え」から聞き取っていかうとしているのである。従って『経』云、と書き記した所には、仏陀の人間に対する絶対の信頼の表現を聞き取っている善導の姿があると共に、覚者が『経』云、「一者至誠心」と間違いのない教言の言葉を、現に生きている自分自身（在りて在る自己）に呼びかけてきていると言う驚きの表現をも現わしているのである。その意味からしても如来の絶対の信頼の中

に自己自身を見出し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。仏陀の人間への絶対の信頼の表現であるが故に、『経』云、の一句は、逆に人間の勝手な自己確認や自己肯定の土俵の上で言い現わされるような誠や真実のもつ虚偽性が、一点の妥協もなく完膚なきまでに否定されていることが読み取られているのである。『経』云、の一句には徹底した厳しさと、絶対の信頼の上にあるという深い感動とが一枚になっているような言葉なのである。

それならば仏陀の言葉は人間にどう語りかけられ、どのように聞かれべき事柄となるのであろうか。それが「一者至誠心」である。問題は「至誠心」という言葉の中で、特に「至」という一字がどういう意味をもっているのか。あるいはこの「至」の字をどのように受け止めていくべきなのか、ということが実は宗教心が経言としてしか成り立たないということの決め手になってくるのである。その意味からも仏陀の呼びかける最初の言葉は、まず「誠(心)を至せ」と言う要請から始まるのである。そして「至」という文字は字の上からも至るとか、至極ということを現わしているように、実動性と徹底性を同時に指し示している言葉である。するとまず「誠を至せ」という呼びかけが、仏言として人間に呼びかける最初の一言であるとするならば、その呼びかけの前に人間が立った時、人間はどうなっていくのであろうか。言うまでもなく誠を至す人間

にならなければならないのである。ところが「誠を至す」時の誠とは具体的にどういうことを意味しているのであろうか。それと同時に誠とは何処で人間の上に作用する言葉となるのであろうか。と問うならば、文字通り何かの仕事について誠実であれとか、あるいは何かの事柄について一生懸命になれということではなくして、人間であることに誠実であれ、生きることに誠実であれということが仏陀の呼びかける最初の呼びかけであると言うべきであらう。ということは、仏陀の教言は特殊な生き方や異状心理を宗教に事よせて人間に強制する教えではなくて、究めて人間存在の事実への具体的な呼びかけが人間に呼びかける仏陀の最初の教言となっているのである。とするならば、誠とは人間に対して徹底して倫理感覚の純粹性への呼びかけを内容としている言葉として捉えていくことが許されるであらう。しかしここで確かめておかなければならないことは、倫理感覚が不純であるならば宗教は成り立たないという事である。勿論、倫理と宗教は異なる問題であるし、道徳と宗教は同次的に扱われたり了解されたりすべき事柄でないことは必定である。従って道徳に関わる意識の延長上にもし宗教が設定されると考えるならば、それはあくまでも人間的発想の宗教でしかないのである。しかし仏言として、覚者の言葉として人間の上に呼びかけられる最初の一言が、まず「誠を至せ」という言葉であるならば、その事柄は倫理感覚と同質の事柄であっていいはずであらう。むしろ倫理感覚の純粹性を要請する所に、宗教が真に人間存在の具体的事実から一点も目を逸らさずに実存の問題

を厳密に把握していく所に、思想の普遍性を見出すことができるであらう。ただ問題は、如何にして倫理の地平を突破して、しかも宗教の独自の真理を万人の上に広開することができるかどうかが問題の本質であると言すべきであらう。清沢満之師の言葉を借りるならば、「倫理以上の安慰」を人間世界に所与することができるかどうかと言うことであらう。その点からしても人間として生きることには誠実であれと呼びかけられる時、その呼びかけは倫理感覚の純粹性への呼びかけであるし、そういう意味からするならば、意識的であらうと無意識的であらうとも倫理感覚が不純なままで、即ち人生を誤魔化す生き方の人には宗教の成り立つ場が開かれてこないと同時に、宗教へと至る道が永遠に閉ざされてしまわないのである。従ってここで言う誠とは、決して人間的物差しで計られるような誠ではないということが何よりも大切なのである。むしろ意識的であらうと無意識的であらうとも、人生を誤魔化すことのできない人の上に響いてくる言葉が、実は「誠を至せ」という経言のもっている大事な意味なのである。さすれば「誠を至せ」とは、まずもって人間に成れと言うことである。

(二)

そういうことから言うならば、自らの信仰歷程を「我が信念」の中で告白した清沢満之先生は、

「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ぬいことになり、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、茲に如来を信ずると云ふことを惹起したのであります。」⁽²²⁾

と述べるように、問題は人生に於ける誠実性こそが自分自身の人生を問わしめることとなったのであると語る。つまり「自己とは何ぞや、是れ人生に於ける根本問題なり。」⁽²³⁾と云う問いが、自己の人生にとっての究極の研究テーマになってきたのである。言い換えるならば、「自己とは何ぞや」と云う問いが人生の根本問題となり最大事件となった在り方が、実は人生の事に真面目になったと云うことである。従って「自己とは何ぞや」と云う問いが一度自己の中に起こった時、その問いは他の諸々の人生に起こってくる問いとは本質的に同質の問いではないと云うことが確認されているのである。ここから「遂に人生の意義は不可解であると云ふ所に到達して、茲に如来を信ずると云ふことを惹起したのであります。」と語られるように、人生の意義が不可解だと知ることが同時に如来を信ずると云うことが自己の上に引き起こされたのであると語る。すると「誠を至せ」という呼びかけが『経』云、「一者至誠心」と善導によつて聞き取られた時、それは文字通り人生に於て真面目になりきたることへの呼びかけであり、真面目になりきたることによつて誠を至す自己として生きていく所に始めて宗教の成り立つ大地が示されるのである。従つてまず「誠を至せ」と云う仏言の前に身を置いて、誠を至すと言う

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問い詰め、見定めていく所に宗教の成り立つ場所が見つかつてくるのである。その次元こそいわゆる遇縁とか宿業という言葉でもつて仏教が表現するように、命が本来的に一人であると同時に関係存在と言われる如く、命が互いに生き合っている生命の事実を、自己の命の中で領づき、確認するという所まで人間であることの誠を尽くさない限り、宗教の成り立つ地平は皆目解らないのである。教言が何よりもまず「一者至誠心」という言葉から始まらなければならない必然性は、実はこの生命の事実への確かめにあつたのである。だから「誠を至せ」という教言をここまで聞き尽くすことなしに、宗教という事柄がもし語られるとするならば、それは真に宗教という言葉のもつ厳密な意味での約束を破るということになるのである。何故なら、人間が関係存在をもつて生きているという生命の事実が、誤魔化され曖昧にされてしまふからである。もし宗教がそういう事実の誤魔化しとして、逆に弱者（ルサンチマン）に対してバラ色の幻想を与えるものであるとしたならば、宗教はアヘン以外の何物でもないと言ふことになってしまふのである。従つて宗教の成り立つ大地は、まず「誠を至せ」という仏言の呼びかけを聞くことによつて、誠を至し尽していくことが人間に於ける唯一の課題になった時、始めて見開かれてくる世界なのである。それが実は「人生に於ける根本問題」となつたと言ふ在り方であり、またそういう所からでしか宗教は始まらないのである。このことが最初の一句の中に

善導自身が聞き取ってきた事柄であると言うべきであろう。

しかしながら「誠を至せ」と言う仏言に対して人間は実際の所、何処まで誠を尽くせばよいのであろうかと言う疑問が残るであろう。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、ということ以外に誠を至していく到達点はないのである。むしろそこまで誠を至さないならば宗教の成り立つ大地は皆目解らないのである。これが仏言として呼びかける最初の言葉である。

すると仏陀の要請に随いながら誠を究極まで問い尽していく時、そこにいったい如何なる世界が待ち受けているのであろうか。

(三)

『カラマーゾフの兄弟』を書いたドストエフスキーは、

「全世界の全人類の問題について論じておる時には涙を流して、あたかも自分の命をそれに投げ出してもいいように思う人が、隣りの人が、鼻のかみ方が悪いと言ってその隣りの人を憎む。」

と述べることによって、人間が本能的にもっている非誠実的虚偽性を赤裸々に告発している。また「愛の具体性」と「愛の抽象性」について考察する時には、

「遠い人類は愛せるけれども、すぐ間近かの『顔をもった』人間はと

うてい愛せない。⁽²⁴⁾」

といった怖ろしくも深い意味をもった言葉を吐露しているが、ここでは特に山村暮鳥の『ある時』という詩を手懸りにしながら、誠という問題のもっている深層の裏に光りを当ててみたい。その詩とは、

「万人を愛するといふか

むしろ 一びきのげぢげぢを憎むな

万人を憎まぬことは

あるひはできよう

(しかし) 一びきのげぢげぢを愛することは——⁽²⁵⁾」

と山村暮鳥は問いかけるように歌っているが、我々は果して彼と同じように一びきのげぢげぢ⁽²⁶⁾を心から愛することができたであろうか。もし一びきのげぢげぢを心から愛することができないような人間ならば、万人を憎まんとすることは結局嘘になるのである。一びきのげぢげぢを憎むような心でもって、万人を愛するということならば具体的な矛盾を露呈していることになるのである。一びきのげぢげぢの中に自分の命の交換の事実を実感できないような人間に、どうして万人を心から愛することができ得るであろうか。こういう問題を避けて通ることができない所に、「誠を至せ」という言葉のもっている本当の意味での重みがあるのである。経言の言葉として「誠を至せ」と呼びかけられた時、その呼びかけを聞く人間は誠の至極まで徹底的に誠を至さなければならぬのである。その時、誠の至極はいったい何処にあるかと言へば結局、宿業の大地以

外にはないのである。虫とも草とも木とも命が生き合っている生命の事実を、自己の命の中で領づくという所にしか誠の至極という場所がないのである。そこまで人間自身が人間を「自己とは何ぞや」と問うていかない限り、人間に於ける宗教心の大地の確認という事柄は成り立たないのである。だから「一者至誠心」から経言が始まらなければならぬ必然性は実にここにあるのである。大地の確かめなくして宗教心ということとをどれほど云云してみても所詮、遊び事ではないのである。「観経」の三心の教えが徹頭徹尾、人間が教えられなくては宗教心という事柄は人間の中に開かれぬということとを善導が見抜くのは、ここにあるのである。もし一びきのげじげじを憎むような心でもって、万人を愛することができると錯覚するような人間が真に宗教的人間に成ろうとしても、それは所詮、無理な話である。しかし誠という言葉は人間にとって嫌いな言葉というよりも、むしろ好む言葉として使われている場合が多いが、問題は好むことが好むことのまんまで終ったならば人間的なものに終ってしまう他ない。むしろ好むことを究極まで突き詰めていった時に何処へぶつかるとかという問題が最も大切な事なのである。その問題が「誠を至す」ということの中から出てくるのである。だから『経』云、「一者至誠心」という言葉で語りかけてきた經典の教えを、善導大師が受け止めた時に、「至誠心」の積は究めて短い言葉で終っている。「至者真誠者実」という六文字で終る。ところが至誠心積は後へ長く続いているかのように書かれているが、事実は「至者真、誠者実」というこれだけ

の言葉で至誠心の積は尽きているのである。そして後の長い釈文はと言え、実は「至者真、誠者実」という積を生み出すような現実性が後の問題となって展開している部分である。否、むしろ「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が、後の長い解釈で語る部分であると言うべきであろう。その意味からも誠を至すということとは究めて実践的な事柄を内容としていたのである。何故ならこれだけ誠を至そうかと、ただ頭だけで考えていても「誠を至す」という実践は、现实生活の場面の中には出てこないからである。あくまでも自分の生きていく生活の事実の中から誠を至すということを確認していく以外に知る方法はないからである。従って「誠を至せ」と言う呼びかけを聞いて、これを受け止めた時の解釈が、「真実」だということとを領づけるか、領づけないかによって至誠心という言葉について積が決ってくるのである。

(四)

ところが「至者真」という解釈は、漢文の上からも約束のない解釈なのである。至が真接に真という言葉に結びれるということはない。特に文字を大切に漢字の国である中国の中で、善導大師の『観経疏』が漢字をいいかげんに使うということは考えられないのである。とすると至という言葉が、真という言葉に繋がるような具体性を何処かに見出してこなければ繋がないのである。講者香月院深励師は、善導が「至者真」

と釈したのは漢文に約束のないことであるから義訓であると規定し、その至の字に「至極の義」を見出し、しかも「誠者実」からの転訓として至の意味を解釈しているのである。⁽²⁷⁾ということは、誠実という言葉があるように、誠実ということを経極まで至すという実践がない限り、至すという事柄から直接に真という解釈を生み出すことはできないのである。それ故「誠を至せ」という『経』の言葉を、あくまでも仏言として聞く姿勢がない限り、「至者真」という解釈の出でくる意味が解らないし、決して文字の詮索からは生まれてはこない解釈なのである。

次の「誠者実」と釈された時の誠というのは、実践が意味されているような誠が即ち実という言葉の持っている意味であろう。この実の文字の所に虚しくないということがあり、虚しくないということは中味があるということである。中味があるということは具体性があるということである。具体性があるということは誠ということが現実には誠として作用していることを抜きにしたならば、実という言葉の解釈は出てこないのである。そうすると至誠一貫と言われるように、文字通り人間の確かめとして一貫していくものが即ち誠ということが実として具体性をもった歩みでなくてはならない。その歩みがまさしく至るといふ文字の所にあるのである。従って誠ということの歩みが人間であることの誠を尽くすという歩みであり、その歩みが実としてやがて到達する世界、まさしく見出す世界を始めて「真」といふ言葉で現わしているのである。

そういう意味では「誠者実」といふ言葉の解釈は、「至者真」といふ

言葉の解釈の後にある解釈であるが、具体的には『経』云、一者至誠心」と呼びかけているように、誠を至すには誠ということそれ自体が人間の上に明らかにされていなくてはならないのである。つまり誠という言葉の所に人間にとっての一番具体的な確認点があるのである。ということは、「誠者実」といふ言葉が単なる文字の上の出来事ということがよりも、この約束の元に誠それ自身のもつ仏道性、現実性ということが言葉の中味になっていなくてはならないのである。でなければ誠という言葉は元来から意味をなさないことになってしまうのである。誠ということについての確認があつてこそ始めて誠の実践、誠の実動性が至るといふことを見出し出てくるのである。至すとはいったい何か。究極とは何なのか。究極に至るとはどういうことなのか。それを見出し出てくることによって、遂に見出し出された世界が即ち真といふ文字で現わされる世界なのである。だから誠を至せといふ実践の中から至す時、始めて到達する所の究極点が何であるかが解ってくるのである。それが真といふ文字の解釈を生んできた世界なのである。ここに始めて「至者真、誠者実」といふ六字の表白が生まれてくるのである。そういう意味から言うならば、この六字の了解は確かに至誠といふ文字についての解釈であるが、その解釈はあくまでも『経』云、一者至誠心」といふ教えを聞いた人自身が始めて成すことのできる解釈だということが大事なのである。従って『経』云、一者至誠心」と切らない限り、「至者真、誠者実」といふ了解は決して生まれてはこないのである。もし『経』云、

二字を外してこの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なのである。(聖道の諸師方の至誠心積を含めた三心に対する理解についても後日、検討してみたいと思っている)とするならば、誠ということが実だということを知った(了解した)実動性の中から、始めて「至者真」だという解釈が領づけられてくる所に宗教の大地。従って宗教心の大地がこの解釈の所に既に具備されているのである。

(五)

そういう意味からするならば、「真」という言葉の意味には畢竟して二面性をもつことができるであろう。その一つは宿業の大地まで誠を至すという意味での宿業という一面を「真」という言葉が指し示しているのである。もう一つは真如という言葉が語るように、やがて如来という言葉が生まれてくるような如という言葉の世界へ繋がっていく言葉が即ち「真」である。

しかしこういうことがどういう形で人間の上に明らかになり、どういう事柄として人間自身の歩みの上に確かめられていくかということの具体性が、その次に出てくる長い善導の解釈と言うよりも、善導自身の信仰表現、実践の自己告白と言われるような世界が、即ち「一切衆生の身・口・意業に修する所の解行、必ず真実心中になしたまいし……」とい

う言葉以降が、その内容を如実に語っているのである。

とするならば、文字通り「真」という言葉は一方に於て宿業を指し示し、もう一方に於て如ということと同時に指し示している言葉であるということとは、実はそのまんま次の深心積の所へびたつと当て嵌っているのである。即ち深心積の所では、一方を「機の深信」、もう一方を「法の深信」として現わされる事柄の所へ結びついていくのである。後に親鸞は、この言葉を的確に押えて「機の深信」とは「決定して自身を深信する」、「法の深信」とは「決定して乗彼願力を深信する」と、明確化することを通して始めて如来を知る、自己を知る。この二点でもって深心積の内容を明瞭に押えていくのである。すると三心積の輪郭が髓気にもはっきりとしてくるのである。即ち宗教心の成立する場所が至誠心積で確認され、その確認の上に成り立った宗教心が深心積の所で明らかになり、その深心という言葉で確かめられた内容が願生心という形をとって明瞭になる。これが三心積の構造であろう。

このように見ていくことが許されるならば、三心積が難しいと言われていることも自ずと難しさの内容が変わってくるのである。その時、三心として教えられてくる宗教心の教えが、思いもかけずこのような構造と展開をもつことに依ってでしか人間の上に成り立たないということも、決して善導大師一人の独断による理解ではなくて、当然のことをありのままに明瞭に語っているのである。

「一者至誠心」の至誠を、また「真の善」という言葉に置き換えて考

察するならば、西田幾多郎先生の著書、『善の研究』に於て、至誠を「真の善」と結びつけながら、

「真の善とは唯一つあるのみである。即ち真の自己を知るといふに尽きて居る。我々の真の自己は宇宙の本体である。真の自己を知れば音たまたに人類一般の善と合するばかりでなく、宇宙の本体と融合し神意と冥合するのである。⁽²⁹⁾」

と述べられる如く、「一者至誠心」の教説が人間存在の Substratum (底に括弧するもの＝基体)への目覚めと、生きとし生ける物の成立根拠への開眼とに如何に不可分な深い関係にあるかが、自ずと首肯されてくるであろう。従つて宗敎心発起の問題についても、西田先生は、

「我々の宗敎心と云ふのは、我々の自己から起こるのではなくして、神又は仏の呼び声である。神又は仏の働きである。自己成立の根源から「起こるの」である。⁽³⁰⁾」

と語られる如く、人間にあつては宗敎心が何故起きるのかという事柄が、まさしく自我を依り所とする個人的主観からするならば、存在の矛盾やパラドックスの彼方に、既に如来に支えられた宇宙の存在構造から明確に根拠づけられているというべきであらう。

かくして「『経』云、一者至誠心」という領づきをもつて始まる三心の経説を、あくまでも教えの如くに聞き随いながら仏道の歩みを始めていくことのできた善導にとつて、「至者真」という解釈を開く宗敎的世界は、丁度ハイデッガーが『ロゴス』の中で思索について語るように、

「真」という世界を生み出してきた実践的求道の思索こそ、
「思索は、世界を变革する。思索は世界を、その度により暗くなる謎の泉の深みへと変えるが、この深みはより暗い深みとしてより高い明るみを約束する。⁽³¹⁾」

卓抜な解釈であるということができるであらう。この善導大師の優れた
開眼と扱法眼に対して、親鸞は具に「高僧和讃」で、

「大心海より化してこそ、善導和尚とおわしけれ⁽³²⁾」
と讃詠されているのも、仏心を憶念する宗敎的世界から仏の正意を明らかにして下さった善導大師の遺徳を偲ばれての故であらう。それ故「正信念仏偈」に、

「善導独り、仏の正意を明かせり。⁽³³⁾」
と破格の尊敬と畏敬とをもつて讃えられているのである。

註

- (1) 真宗聖典九二頁、東本願寺出版部。
- (2) 前同 一二二頁。
- (3) 金子大栄著『浄土三部経と浄土論の概要』参照、文栄堂。
- (4) 親鸞聖人全集第九卷一八六頁、法蔵館。
- (5) 真宗聖典四八六頁。
- (6) 金子大栄集下四〇頁、真宗敎学研究所。
- (7) 親鸞聖人全集第九卷一七〇頁。
- (8) 真宗聖典一一二頁。
- (9) (7)と同じ。
- (10) 真宗聖典六二八頁。

- (11) (7)と同じ。
- (12) (7)と同じ。
- (13) 真宗聖典五一頁。
- (14) 前同二七頁。
- (15) 真宗聖典、二二頁。
- (16) 前同 二八〇頁。
- (17) 親鸞聖人全集第三卷一三七―八頁。
- (18) 前同 一三八頁。
- (19) 親鸞聖人全集第九卷一七〇頁。
- (20) 前同 一八六頁。
- (21) 山田晶著『在りて在る者』参照、創文社。
- (22) 清沢滿之全集第六卷二二九頁、法蔵館。
- (23) 前同。
- (24) 『薄明のなかの思想』埴谷雄高著、六五頁、筑摩書房。
- (25) 山村暮鳥全詩集五二七―八頁、彌生書房。
- (26) 『新明解、国語辞典』(三省堂)に依れば、「げじげじ」とは「ムカデに似た形の、小さい虫。」と語られ、「人から憎みきらわれている人にもたとえられる。」と述べられている。
- (27) 教行信証講義集成第五卷二九七―八頁、法蔵館。
- (28) 真宗聖典、四四〇頁。
- (29) 西田幾多郎全集一―一六七頁、岩波書店。
- (30) 前同、十一―四〇九―一〇頁。
- (31) 理想五一四号一七五頁、理想社、宇都宮芳明訳。
- (32) 真宗聖典、四九五頁。
- (33) 前同 二〇七頁。