

「信心 この主体なるもの

―三心一心問答に学ぶ―

貝沼 宜徳

一

では、三帰依文を唱和します。

人身受け難し、いますでに受く。仏法聞き難し、
いますでに聞く。この身今生において度せずん
ば、さらにいづれの生においてかこの身を度せん。
大衆もろともに、至心に三宝に帰依し奉る
べし。

自ら仏に帰依したてまつる。まさに願わくは衆
生とともに、大道を体解して、無上意を發さん。
自ら法に帰依したてまつる。まさに願わくは衆
生とともに、深く経藏に入りて、智慧海のごと
くならん。

自ら僧に帰依したてまつる。まさに願わくは衆
生とともに、大衆を統理して、一切無碍ならん。
無上甚深微妙の法は、百千万劫にも遭遇うこと
難し。我いま見聞し受持することを得たり。願
わくは如来の真実義を解したてまつらん。
貝沼でございます。一番初めに拝読文を頂戴して
おきたいと思います。

『貞元の新定釈教の目録』巻第十一に云わく、
「『集諸経礼懺儀』上下、大唐西崇福寺の沙門智
昇の撰なり。貞元十五年十月二十三日に准えて
勘編して入ると云云。『懺儀』の上巻は、智昇、
諸経に依りて『懺儀』を造る中に、『觀經』に
依りては、善導の『礼懺』の日中の時の礼を引
けり。下巻は比丘善導の集記云云。」
彼の『懺儀』に依りて要文を鈔して云わく、「二
には深心。」即ち是れ真実の信心なり。自身は
是れ煩惱を具足せる凡夫、善根薄少にして三界
に流転して火宅を出でずと信知す。今、弥陀の
本弘誓願は、名号を称すること、下至十声聞等
に及ぶまで、定んで往生を得しむと信知して、
一念に至るに及ぶまで疑心有ること無し。故に
「深心」と名づく。乃至 其れ彼の弥陀仏の名

号を聞くことを得ること有りて、歓喜して一心を至せば、皆、当に彼に生ずることを得べし」と。

（『真宗聖典』第二版250頁）

今回は「信心 この主体なるもの」、サブテーマとしてですね「三心一心問答に學ぶ」という、こういう講題を出させていただきました。私は話をする時にあまりサブテーマというのを出さないほうなんですけれども、今回はサブテーマとしてですね「三心一心問答に學ぶ」ということを出させていただきました。一応この欲聞座が、第一回という形で始まりますので、私としても新鮮な気持ちでスタートしていきたいと思ひましてですね、そんな気持ちの中から出した講題でございます。

特に三心一心問答につきましてですね、宗祖が書いた『教行信証』の中では一番難しいという、一番難解であるという。ほとんど誰も手を付けない。けれども、昔からこの三心一心問答が『教行信証』の中心であるということも言われてまいりました。それだけにですね、誰もが『教行信証』の中心であるというにもかかわらず、なかなか手が付けられないという非常に難解な部分でありますから、欲聞座がスタートするにあたってですね、私の人生もそれ

ほど長くないのでありますから、やっぱり一番難しいところに挑戦しようと思ひまして選んだようなこととでございます。

宗派の学問の上ではですね、一番基本になっております存覚の『六要鈔』には、三心一心問答につきまして「未だ悉く本文を勘得せず（未悉勘得本文）」と言ひまして、簡単に言えば、よく分からんということですね。私たち的大谷派の宗派の学問の基にあります『六要鈔』を書いた存覚でさえですね、未だ悉く本文を勘得せずといつてよく分からんと言っておる。ですから、大谷派の宗派の基礎にあるのが『六要鈔』でありますから、ほとんどの江戸時代以来の名だたる宗学者たちですね、この存覚の言葉に恐れをなして、三心一心問答には手を付けないというような形でございました。私も大谷大学に四年間行きましたですけども、三心一心問答についての話を聞いたことは一度もありませんでした。

それほど、『教行信証』の中で中心なんだというわりには誰も手を付けないという、こういう部分でありますからね、そういう意味では、この欲聞座が発足していくにあたって、ここに挑戦していくのが一番いいだろうと思ひまして、この三心一心問答

を選んだような次第でございます。気持ちから言えばですね、宝の山に入っていくようなワクワクしたような気持ちと、やっぱり止めとけばよかったという不安な気持ちと、相矛盾するような中で学んでいきたいというふうにも思っておるような次第でございます。

二

それで今回特にですね、三心一心問答に學ぶというところの「學」という字をですね、特に字として選んで出させていただきました。欲聞ということですが、「聞く」ということは、特に浄土真宗の場合には大事にされます。欲聞座の欲聞も「願樂欲聞」という『大無量寿經』の中からの言葉です。それぐらい、聞くということが浄土真宗では大事にされてきた言葉でございます。「聞其名号 信心歡喜」という、この言葉が親鸞教学の中心に据えられてもいという一言でもありますから、そういう意味でも聞くということは非常に大切なことだという、それはもう間違いないでございます。

特に私の場合は、亡くなりました宗正元先生から

ですね、聞くということの大切さを繰り返し巻き返し教えてもらいました。本当に聞くんだという、一言聞くんだということをですね、先生から叱られるように何回も教えていただいたことが、数えきれないほどございます。

だいたい、人間というのはですね、しゃべりたいんですわ。聞くよりもですね、自分のことをしゃべりたい。聞くのはですね、あまり好きじゃない。しゃべりたい。なかなか聞けないんですね。ましてや、宗先生から教えられたことと言えば、「声なき声を聞く」という。そういう耳を養っていくんだという、そういうこともよく教えていただきました。だいたい、聞くと言いましても表面的にしか聞きませんからね。「あいつがあんなこと言った」といってですね、それで一生恨んでおるということもありますわ。だいたい、自分の本心というのも分からないですよ。だから、相手の本心なんていうのも分からないのです。それを、上辺だけの言葉だけで聞いたつもりになっておるだけでありましてですね、本当に声なき声を聞くという、そういう耳は持っていないんですよ。

私たち、浄土真宗におきましては、聞くということとは非常に大切なんだという。もし、浄土真宗に修

行というものがあるとすれば「聞く」ということ。浄土真宗の修行はとにかく聞くことであるという、これだけは声を大にして言わなければならぬんじゃないですかね。「聞其名号 信心歓喜」という、南無阿弥陀仏の謂れを聞くという、これだけで一生かかりますわ。それぐらい聞くということが容易でない。けれども、その聞くということがですね、非常に疎かになってしまふ。その原因というのは、やはり私は学ぶということがですね、聞くということとの前提になればならないのではないかということをおもひまして、「三心一心問答に學ぶ」という言葉でサブテーマを付けました。

その學ぶという字もあえて旧字にしたんですけれども、その旧字にした所以はですね、「學」という字を解字しますと、冠の部分の両側は「手」を表します。人間の手です。それから真ん中のペケペケ(メメ)は、これは「交差」を意味します。それから冠は「屋根」を意味します。それで、中に「子」がおるという意味ですね。手と手が交差するということ、そして屋根で表される建物、その中に居る子どもという意味です。ですから『広辞苑』なんかを調べてみますと、「先生から知恵を授かり、それを見

習って自分のものとする」という、これが『広辞苑』に出ておる「学ぶ」ということの意味であります。

ただ、この學という旧字からですね、一番分かりやすいのはですね、僕は書道の練習だと思っております。書道の練習という場合、いい先生というのはお弟子さんの手を持つてくれる先生ですね。そして、お弟子さんの手を持つて、指を持つてと言つてもいいんですけれども、手を持つて一緒に書いてくれる先生ですね。例えば「一」という字、始筆「1、2、3」終筆ですね。そこに「1、2、3」という、このリズムです。このリズムを、手を持つてことによつて身をもつて教えてくださる先生ですね。これがいい書道の先生ですね。なかなかそういういい先生はいないんです。何故いえないかと言いますと、それをやつとすると先生のほうがくたびれるんですよ。いちいち手を持つておりますとですね、もうやつぱりくたびれる。なんでくたびれるかというと、みんな力が入るんですね。私なんかも肩に力が入りまして、よく「力を抜いて、力を抜いて」というふうに先生から教えられました。これがなかなかできない。力が抜くことができない。力を抜けないから、リズムが出ない。リズムが出ないから、字がなかなか上手

にならないんだ。字が上手な方はですね、リズムがいいんですよ。書いている姿を見れば、この人は字が上手だなあとということが分かります。暁鳥（敏）先生の字なんかはですね、晩年ほとんど眼が見えなかったそうですが、眼が見えないから、暁鳥先生のお付きの人がですね、ポンと筆を置いたそうです。そうしましたら暁鳥先生がサササツとリズムよく書かれるという。ほとんど眼が見えないにもかかわらず、やっぱり字に味がありました。眼が見えなくなつてからの字のほうが、僕はいいなあと思いました。画家で言うともネですね。モネも眼が見えなくなつてからの絵のほうがいいですわ。ああいうもんです。そういうふうにして、人間というのは上達していくもんです。

ですから、学ぶということがですね、非常に大事なんです。学ぶということが人から人へということを表しとるわけです。だから、手と手が交差する、そしてその屋根の下に子どもが居るという相です。つまり簡単に言ってしまうえば、人を通さないと学べないということですよ。

ところがこれが今日の時代はですね、学ぶといいますと自分一人で学ぶことだと思われている時代で

す。何も先生を必要としない。それこそスマートフオン一つを触っておれば、どんどんどんどん情報も入ってくる。そんな時代でありますから、他人から教えてもらおうということの謙虚さみたいなものを失つてしまっている。自分で勉強すれば、それが学ぶことだというふうに思われている時代でしょう。そういう状況でありますから、学ぶことが実は分かんなくなつてしまっている。学ぶことが欠落していますから、当然聞くということも自分の都合のいいようにしか聞けなくなつていくという、こういう時代ではないでしょうか。

仏法聴聞と申しますけれども、仏法聴聞も自分の都合のいいようにしか聞けなくなつてしまっている。ですから、仏法を聞いたにしましても、自分が碎かれることがない。むしろ自分が碎かれることではなくて、自分の自我をより強くしていくように聞いてしまっている。もつと言えば、仏法を自分の武器のようにしてしまっている。こういうことがほとんど問題にさえならなくなっている。極端なことで申しますと、仏法がヒューマニズムの延長になつてさえいる。

例えば、「佛」という一字でございますね。この

佛という字は人偏に弗と書きます。これはどういう意味を表したかといえますと、サンズイに弗と書きますと、これは沸騰の沸です。つまり水が沸騰すると、気化して酸素になります。水が水でなくなるということを表します。したがって、人偏に弗と書いた場合、佛という意味は、本来人間を否定するものという意味です。あるいは人間を否定するはたらくと言ってもいいでしょう。それが佛という一字が持つておる意味です。ところが、最近ではむしろ人間を肯定するものが仏法であるかのように、そういう仏法が流行っておる。例えば、「あなたはあなたのままでいいのだ」とか「人に優しく」だとかね、そういうものが仏法の顔をして、おおっぴらに歩いている。つまり仏法の顔をして、人間を肯定している。ほとんどヒューマニズムと変わらんですよ。むしろ仏法がヒューマニズムに毒されてしまっている。ヒューマニズムは人間の肯定です。

三

仏法は人間を否定するものです。これが仏法の基礎にあるものです。この基礎ということが、ほとん

ど顧みられない時代になってしまった。こういう時代を、末法を超えた法滅というんでしょう。ですから、仏法聴聞と申ししてもですね、非常に基礎的なことをですね、徹底的に学んでいくという必要があるかと思えます。

ですから、そういうところから學ぶという一字を大事にしたいんですけれども、やはりこういう學ぶということですね、私たちに提起してください。おりますのはですね、善導大師でございますね。善導大師が學ぶということにつきまして、解學、行學という問題を出されております。

これはやはり、善導大師自身もあの唐の時代に、仏教が中国の歴史上一番栄えたといわれる唐の時代に、この解學、行學というところから出發していかれたということはですね、今日の私たちにとっても、大きな道標となるんじゃないでしょうか。『真宗聖典』を見てください。できれば一緒に声を出して読んでください。

行者、当に知るべし。若し解を學ばんと欲わば、凡より聖に至るまで、乃至仏果まで、一切、碍無し。皆、學ぶことを得よとなり。若し行を學ばんと欲わば、必ず有縁の法に籍れ。少しき功

労を用いるに、多く益を得ればなりと。

（『真宗聖典』第二版 246頁）

ここに「解を学ばん」という言葉で解学、そして「行を学ばん」ということで行学という。仏教の学びには、この解学と行学という二つの学びしかないんだぞということをして、善導大師が注意してくださっておるわけです。この解学、行学という学びにつきまして、安田理深先生は解学のことをですね、「仏教についての学び」と、こういう言葉でおさえられます。解学は仏教についての学びと。いわゆる、知識や教養として仏教を学んでいくことだということです。

仏教と言いましても、いわゆる学問沙汰と申しましようか、やはり人間は知的関心ということを持つておりますからね、知的関心の強い人であればあるほど、そういう知識教養として学んでいこうとすることがあるかと思えます。もっと言えば、私たちの学校教育ですね。私も大学まで出ておりますけれども、学校教育というのはほとんど解学じゃないですかね。試験の為の勉強でありますから、基本的には覚えればいいんですからね。本当に考えるというのは数学ぐらいじゃないですかね。あとのものはだ

いたい覚えれば、済んでしまふでしょう。そう言う
と本当に怒られちゃうかもしれないけどね。

しかし、大学までいきまして、私も卒業しました
ですけども、ほとんど全部忘れてますもんね。何に
も覚えとらんですよ。驚くほど忘れていますよね。
高校時代なんか難しい数学の問題を解くのが好きで、
もう最高は数学の問題をずっと十三時間半勉強した
ことありますけどね。夢中になって、時間が忘れる
ほどやりましたですね。でも全部忘れてますですね。
もう何もかも忘れてしまった。何か覚えてますかね、
本当に。ああいう忘れていくということが、やはり
解学の証拠じゃないですかね。学ぶといいますが、
一般的には解学しか知らないんじゃないですかね。

僕は仏教を学ぶようになって一番初めに驚いた言
葉が、清沢満之先生の「自己とはなんぞや これ人
生の根本問題なり」という、あの言葉は、大学一年
の時に知りましたですけども、びっくりしましたで
すね。こういう言葉が仏教の言葉だなんてことは思
ってもみませんでしたから。お寺に生まれたんです
けど、そんな言葉が仏教の言葉なんだということは
知りませんでしたですね。清沢満之先生が通ったお
寺が名古屋の東区の覚音寺ですけども、私のお祖

父さんがその出身ですから、清沢満之とは少しは関係があるんですけれども、もう全然知らなかったですね。

やっぱり燦然と輝くんじゃないですかね。色んな言葉がありますけれども、「自己とはなんぞや これ人生の根本問題なり」というのは、やっぱり。あの言葉はやっぱり行学の基本におくべき言葉じゃないですかね。安田先生は行学のことを「仏教を学ぶ」という、こういう平凡な言葉で言われました。そして、それは同時に「自己を学ぶ」ことだと。仏教を学ぶこと、同時にそれは自己を学ぶことだと。これが行学だというふうに安田理深先生は教えてくださっておりますね。

それで、この善導大師のお言葉に帰りますと、「若し行を学ばんと欲わば、必ず有縁の法に籍れ」という、この「有縁の法」ということが行学の内容になつてくるわけであります。この有縁の法ということがですね、善導大師の場合はこの後に展開していきます、いわゆる二河白道の譬喩としておさえられるわけです。有縁の法の内容として善導大師の場合はですね、二河白道という一つの譬えでもって表されてくるというのが、これが善導大師が有縁の法とい

うお言葉で表したかった事柄でありましょう。

今日の言葉で申しますと、有縁の「縁」という字は、これは今日の言葉で言えば「条件」という意味でしょう。条件。ですから、有縁ということでは、条件がある」ということですね。逆に言えば、曇鸞大師のお言葉に「無縁の大悲」というお言葉がございます。これは曇鸞大師のお言葉ですけれども、無縁の大悲と言った場合は、無条件という意味ですね。条件を選ばないという。どんな人においても、あらわれ出ておるのが大悲という。どのような境遇に生きておられようとも、どのような身であるうとも、そこにあらわされてくるのが大悲であるという。したがって、全く大悲なんて知らない、大悲なんて感じたこともない、そういう人にまでかけられておるのが大悲だということです。これは無縁の大悲という意味の直訳的な意味です。それに対して有縁ということでは、これは条件付きだということです。

その条件付きということですね、この善導大師の二河譬などを通して、有縁の法ということを考えてみます時にですね、やはり僕は、蓮如上人の『御文』の五帖目の第一通「末代無智」の冒頭のお言葉

が浮かんでまいります。「末代無智の御文」でありますから、皆さん方もよく知っておられると思います。あの「末代無智の、在家止住の男女たらんともがら」（『真宗聖典』第二版¹⁰⁰⁰頁）という、これが有縁ということを表す言葉でなかるうかと思えます。善導大師の二河白道の譬喩を通しますと、有縁というものの具体性を、蓮如上人はこのようなお言葉で表されたのではなかるうかと、僕は思うんですね。

末代でありますから、末法の時代ということですね。

末代無智の「無智」という字は注意せんならんですね。末代無智の無智というのは、「知」という字の下に「日」があります。これは人間の「無知」ではないですね。人間の無知はただ「知」という字です。末代無智の智は、知という字に日を書いてあります。これは仏智を表します。仏智を知らないんです。人間の知恵を知らないわけじゃないんです。仏智を知らない。先ほどの清沢満之先生のお言葉で言えば、自己とはなんぞやという、そんなことは考えたこともないということでしょう。

けれども、人間の知恵のほうはいっぱい知ってるんですよ。色んなことは知っておる。知識も持っておる。物知りな人はいくらでもおる。この名古屋

の私たちの仲間が一番物知りは宮田（素樹）君ですわ。宮田君は色んなこと知つとるんです。そんなことをどうして知つとるんだということまで知ってます。そこに座ってますけどね。物知りな人はいっぱいおるんです。けれども、自己とはなんぞやということ考えたことがない。これが末代無智の無智でしょう。人間の知恵は、いっぱい知つとるんです。けれども、末代無智の智は仏智の智です。仏智に無知なんです。人間の知恵に無知なんじゃない。

そして、在家止住の身です。出家の身ではないということです。在家の身を離れられない。出家というのは、家を捨て欲を棄てるというのが出家の精神です。家を捨て欲を棄てるような、そんなことは出来ない。家を捨てることも欲を棄てることも出来ない。そしてそこに止住、そこで止まって生きるしかない。家を捨て欲を棄てるという出家の精神はですね、一人で生きるならば出来るかもしれない。けれども、家庭を抱えているとかですね、母であるとかですね、父であるとかですね……。

誤解されるかもしれないけれども、住職っていうのは止住かもしれませんね。なかなか寺を離れられないですよ。家族の為にですね、欲を棄てるなん

てことはできない。やっぱり会社勤めしとつたらですね、家族の為に働かんならんと思えば、給料も上げてもらわないと困りますしね。仕事をしとつたら会社の為には嘘もつかんならんしね。いい顔だけして生きとるようなことは出来ませんわ。だって住職なんて嘘つきが多いですよ。止住ですわ。門徒の前ではいい顔しているけども、門徒が離れたら門徒の悪口言つとるでしょう。そんなもんですよ。止住の身です。

そういう、そこを離れて生きることができない。どうしてみようもない境遇を抱えている。逃げたくても逃げられないとかね。そういう末代無智の在家止住の身にひらかれてくる仏法、これが有縁の法でしょ。そういう有縁の法をどこまでも求め続けてくださったのは、宗祖ではないですかね。それを蓮如上人は言いたいわけでしょう。五帖目の第一通の冒頭で、末代無智の在家止住の男女たらんともがらのために、宗祖は有縁の法を求めてくださったんでないか。

四

これはやはり、先ほどの（「欲聞座 聞法会」の勤行用に作成した）宗祖和讃の中にも書きましたですけども、やはり宗祖におきまして、流罪にあつたということが大きいですわね。流罪にあつて「僧に非ず俗に非ず」（『真宗聖典』第二版⁴⁷³頁）という、非僧非俗の名告りをされます。やはり、流罪にあう前は法然上人のもとに居られた吉水教団の門下生でありますから、まだやはり出家の身であつたであろうと思われます。

こちら辺は難しいところですけどね。吉水教団において既に宗祖は結婚しておられたかどうか、こちら辺は意見が分かれるところです。史学者の先生に聞いても、今でも五分五分だつて言われますね。吉水教団において宗祖が結婚しておられたかどうか。なかなか論議尽くされないところがあります。僕自身はどちらかと言えば吉水教団についての結婚説をとりますけどもね。それは（いま話すのは）止めときますけどね。

いずれにせよ、流罪にあつた越後の人々との生活によつてですね、末代無智の在家止住の身を思い知らされたという、これが宗祖における越後時代でありましょう。そういう越後の人々との生活の中で、

交わりの中で、末代無智の在家止住の身として生きることの思い知らされたということが考えられます。その中で有名な「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」（『真宗聖典』第二版 678 頁）というお言葉もございますね。石も瓦も礫も自分では動くことの出来ない存在です。石も瓦も礫も人に投げられてしまう。あるいは人に蹴飛ばされてしまう。そういう存在でもあります。投げられたら、蹴飛ばされた所でまた生きる。蹴飛ばされたら、蹴飛ばされた所で生きる。そういう存在として、人間存在を知らされたのが宗祖の越後時代でしょ。少し形而上学的な言葉で言いますと、被投的存在といえますかね。そういう人間存在の本質というものをですね、知らされた。それはやはり、越後時代でございましょう。

そのような、末代無智の在家止住の身においてひらかれてくる仏法、これこそが有縁の法だということとは、大事な視点でないかと思われます。その大事な視点が表されておりますのが、今日僕が拝読いたしました文章であらうかと思えますね。拝読した文章のところを見ていただきますと、「『貞元の新定釈教の目録』」云々で始まっていく文章ですね。この文章と申しますのはですね、この『教行信証』全

体の中で、実に異質な雰囲気を持つておる文章です。少なくとも、このような書き出しの文章というのは、『教行信証』全体の中でここ一ヶ所しかございません。特に、その中で見ていただきますと、

貞元十五年十月二十三日に准えて

という、年月日が書いてございますね。年月日が書いてあるという、こういうのはこの信巻のこのこと、後序なんですね。後序のところを見ていただきますと、

然るに、愚禿釈の鸞、建仁辛の酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す。（『真宗聖典』第二版 474 頁）

これは宗祖が二十九歳の時にですね、法然上人に出遇ったことを表しています。これも「建仁辛の酉の暦」です。年だけです。その後ですね、

元久乙の丑の歳、恩恕を蒙りて『選択』を書しき。同じき年の初夏中旬第四日に、（同）

という。これが宗祖が三十三歳の時にですね、初夏中旬、七月中旬第四日とありますから、七月十四日ですね。宗祖が三十三歳の時の七月十四日に、

「選択本願念仏集」の内題の字、並びに「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」と「釈の綽空」の字と、空の真筆を以て之を書せしめたまいき。

(同)

という。つまり、『選択本願念仏集』の書写を許された日です。これが宗祖が三十三歳の時の七月十四日だということを表しています。そして次に、

同じき日、空の真影、申し預かりて図画し奉る。

(同)

という。源空上人、法然上人の真影を預かってですね、誰かに法然上人の肖像画を書いてもらったんでしょう。自分で書いたとは思えませんね。そこまで絵が上手だったということは聞いておりません。それがやはり同じき日ですから、七月十四日だということです。そしてさらに、

同じき二年閏七月下旬第九日、真影の銘に、真筆を以て、「南無阿弥陀仏」と「若我成仏十方衆生 称我名号下至十声若不生者不取正覚 彼仏今現在成仏 当知本誓重願不虛 衆生称念必得往生」の真文とを書かしたまう。(同)

と。善導大師のですね、『往生礼讃』の「本願加減の文」といわれる真文を書いていた日です。これも同じき二年ですから、同じ年になりますか。同じき年の七月二十九日だということです。

こういうふうですね、克明に宗祖自身が年月日

を書いておられるのは、一つには『選択集』の書写を許された日。二つには法然上人の真影を図画することを許された日。そして、この本願加減の文といわれる真文を書いていた日。この三つですわ。この三つが年月日を書いてある日です。ですから、この三つの日というのは、宗祖ご自身が体験した日です。身をもって体験した日が、この後序に三つの日として記録されておるわけです。

ところが、ここであらわされております「貞元十五年十月二十三日」なんてのは、なんでこんな克明にこの日を書く必要があったのかということです。後序であらわされております日には三日間とも宗祖ご自身が体験した日。それは自分の人生の中で忘れてはいけない日だとして、後序にあらわされておるわけです。ほとんど自分のことを語られない、これは宗祖の特徴ですね。そんな宗祖でも、この三つの日だけは書こうとされたのが後序です。『御消息』なんか読んでください。自分の近況のことは何にも書いてないですよ、ほとんど。関東のご門弟たちとのやり取りの中でですね、自分の近況のことはほとんど語られない。そういう宗祖が、この『教行信証』の後序では、この三つの自分の体験したこ

とだけは、克明に年月日を書いておられる。それほど大事だということをですね、後の者に伝えたかったのだろうというふうに思われます。

だけでも、私が拝読いたしましたこの「貞元十五年十月二十三日」は、何でこんな年月日を書く必要があったのか。宗祖ご自身がこの「貞元十五年十月二十三日」を強調してですね、なぜ私たちに伝えずにはおれなかったのか、この問題ですね。なぜこの日がそんなに重要なのかという、ここですね。

五

それをまず尋ねていきたいと思うんですね、それにはまずこの書物の名前でございますね。『貞元の新た定釈教の目録』とございます。これが書物の名前です。「貞元」というのは、その定められた年の名前です。「釈教」でありますから、釈尊の教ということです。それで「釈教の目録」でありますから、貞元というのは唐の時代にあたりますけれども、その唐の時代に、その下に出てまいります「大唐西崇福寺の沙門智昇」という、その智昇という人が選んでですね、その釈尊の教えの目録の中に加えられ

たということです。

貞元十五年十月二十三日に准えて勘編して入ると云云。
（『真宗聖典』第二版250頁）

という。勘編というのは、正式に加えられたという意味です。正式に加えられたことの内容が、

『懺儀』の上巻は、智昇、諸經に依りて『懺儀』を造る中に、『觀經』に依りては、善導の『礼懺』の日中の時の礼を引けり（これ『往生礼讃』のことです）。下巻は比丘善導の集記云云。」

彼の『懺儀』に依りて要文を鈔して云わく、「二には深心。」即ち是れ真実の信心なり。自身は是れ煩惱を具足せる凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出でずと信知す。今、弥陀の本弘誓願は、名号を称すること、下至十声聞等に及ぶまで、定んで往生を得しむと信知して、一念に至るに及ぶまで疑心有ること無し。故に「深心」と名づく。（同）

という、こういう『往生礼讃』の中の深心釈が加えられたということです。しかも、深心釈の中におきます「真実の信心」というお言葉でございますね。そして真実の信心として、いわゆる二種深信が、いま読みました中に引用されておるわけです。

二種深信というのは、宗派の学問の上では「機の深信」「法の深信」といわれてまいりました。これ何れも宗祖がいわれた言葉ではございません。宗派の学問の上で二種深信といい、その内容を機の深信、法の深信というふうにいってきただけです。

つまり、仏陀釈尊のあらわされた經典であることがですね、ここに『貞元の新定釈教の目録』として、この真実の信心である二種深信、機の深信、法の深信がその目録の中に加えられたということです。時間がなくなってきましたので要点だけ申し上げますと、真実の信心として善導大師があらわされた二種深信というものが、仏陀釈尊があらわされた經典として加えられたということです。その記念日です。その記念日が「貞元十五年十月二十三日」だということです。宗祖はこの日が画期的な記念日だということです。ここにあらわされたんだと思いますね。言ってみれば「真実信心記念日」。もう少し強く言いますと、「真実信心発起記念日」。

つまり二種深信が仏説であることが証明された日ということ。二種深信が仏説に加えられたんだと。要約しますと、二種深信こそ仏説だと。仏陀釈尊の仏説だと。その意味におきまして、真実信心記

念日。強く言えば、真実信心発起記念日。人類の歴史の上で初めて真実信心が公に発起してきた日。

もともと浄土門仏教と申しますのは、法然以前におきましてはですね、聖道門仏教の中の寓宗的ものでしかなかった。寓宗、ヤドカリですね。聖道門仏教の中に宿を借りておる、一部分でしかなかった。ヤドカリのような仏教です。曾我量深先生なんかは「裏街道」という言葉でいわれますけどね。仏教の歴史の中で、表街道はいつも聖道門仏教です。今でも、表街道といえは聖道門仏教かもしれませんね。全日本仏教会の会長なんていうのは、だいたい聖道門仏教から選ばれますからね、今でも。余分なことですけども。

仏教の歴史の中で表街道はいつでも聖道門仏教です。その裏街道であった浄土門仏教をですね、聖道門仏教から独立宣言されたのが、法然上人の大事業です。浄土宗の独立です。それをあらわしたのが『選択本願念仏集』です。初めて仏教の歴史の上で、浄土門仏教が独立宣言を出した。そういう画期的な意義を持っておりますのが『選択本願念仏集』ですよ。宗正元先生なんかは、法然の誕生というのは仏陀釈尊以上の意味があるんじゃないかね、とこんなこと

を言われたこともありました。それほど浄土門仏教の独立ということはですね、インド、中国、日本という三国にわたって仏教が伝わってきたけれども、法然上人によって初めて浄土宗の独立がなされた。

ご承知のように承元の法難ということに出遭いましてですね、法然、親鸞は流罪になります。死罪になった人も四人出てまいります。それが『歎異抄』の一番最後に「大切の証文」として記録されておりますが、そういう法難に遭うという。浄土宗の独立ということの大事業を成したんだけれども、そこに法難に遭うという。ここからですね。

その『選択本願念仏集』の教えというものはですね、その基本にありますのは「念仏為本」です。「念仏を以て本と為す」。つまり行の独立です。聖道門の行しか知らなかった、そういう中で初めて、浄土門仏教の、選択本願の念仏こそが、行であるという。あるいは専修念仏ということもあります。『歎異抄』の第二条のお言葉で言えば、

ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし

（『真宗聖典』第二版 768 頁）

という、「ただ念仏」という行です。念仏を本とすると。諸々の行の中の念仏ではない。念仏一つ

が選び取られた。あらゆる人々を救う行は念仏しかないのだと、こういう力強い宣言ですね。それが専修念仏としての念仏です。諸行としての念仏ではありません。諸々の行の一つとしての念仏は、すでに比叡山でも行われておった。そういう念仏ならば、諸行としての念仏ならば、弾圧されることはなかった。法然上人は、そうじゃない。あらゆる人々を救うのは念仏一つである。その専修念仏をですね、選択本願の念仏として明らかにした。しかしその教えは念仏為本の教えだと。このことは行の問題です。

しかし宗祖は、流罪を通してですね、新たに見出されてきたものを『教行信証』を通して、「信心為本」の教学としてあらわされた。「信心をもって本とす」と。信心為本というお言葉自体は蓮如上人のお言葉でございますけれども、それが『教行信証』という書物になっておるわけです。

法然の書かれた『選択本願念仏集』は念仏為本があらわされたご書物でございます。宗祖親鸞聖人があらわされた『教行信証』は、信心為本をもってあらわされた書物です。その『教行信証』という書物にまでなっておる、信心為本の教えの要である信心というものは、宗祖は善導大師の真実の信心として

の二種深信に見出されておるわけです。

その二種深信である機の深信、法の深信が、釈尊のあらわされた經典と同じ位置を持つものとして、ここに加えられたということです。それが、『貞元の新定釈教の目録』という書き出しから始まっておる所以です。繰り返しますけれども、その記念日が「貞元十五年十月二十三日」であるという、このことですね。ですからこの克明な年月日には、宗祖の大いなる喜びがどれほど込められておることか。ここですね。二種深信こそ、仏説であつたのだという。それを私の言葉で申しますと、真実信心記念日。繰り返しますけれども、だからこそ「貞元十五年十月二十三日」という年月日を克明にあらわされておるわけですよ。ですから、真宗教団はですね、十月二十三日を真実信心記念日としてお祝いしないかんです。これはですね、宗務総長に訴えなきゃいけない。真宗教団連合に訴えるべきだと、こういうことは僕は思うんですけどね。駄目ですかね。

つまり、真実信心としての二種深信こそ、まさに仏陀釈尊の仏説なんだということが証明された日なんだということです。それは、宗祖が教えられた法然上人の念仏為本の教えというものを、宗祖ご自

身が受け取り直して、そこに二種深信を通して、信心為本の教えを見出されていった。その喜びにあふれ出ておる文章が、ここにあらわされておるわけです。これが、三心一心問答といつても、まず大切な事柄なんですね。

六

宗派の学問の上で言えば、二種深信、機の深信、法の深信と言いますけれども、宗祖ご自身のお言葉で言えば、『愚禿鈔』におきましては、「第一深信」「第二深信」というお言葉でいわれております。この二種深信こそが、実は三心一心問答の前提にあるということと言わんがために、ここに引用されているわけでもあります。しかもそれがですね、二種深信そのものが、仏陀釈尊の仏説に等しいものであることを表そうとするために、ここに引用されているわけです。

したがいましてですね、三心一心問答を学ぶというにおきまして、まずしっかりとっておかなければならないのはですね、二種深信として表されている、機の深信、法の深信ということを、まずはつき

りとしておかなければならぬということを、宗祖はいいたいわけでしょう。つまり、三心一心問答の前提に、真実の信心として二種深信がおかれてあるわけです。

ですから結論的に申しますと、信心の内容というのは二種深信である。そして三心一心問答は、それを受けた信心の構造を表しているんです。それを少し図式的に申しますと、こういう構造でございませぬ。

一心というのは「世尊我一心」の一心ですけれども、これを真実信心としますと、信心の内容としての二種深信。そして信心の構造としての本願の三心。

(内容)

機法

一心(真実信心)

至心・信樂・欲生我国

(構造)

さらには、そこまでお話できませんけれども、三心一心問答は第一問答、第二問答という形になっておりますけれども、第一問答の場合には字訓釈といわれます。第二問答の場合は仏意釈といわれますけれども、一応こういうふうな全体構造です。三心一心問答の全体

構造は一応このように言えようかと思えます。

今回、特に拝読しましたのは、まず二種深信のところでありますから、三心のところまでは踏み込んでまいりませんけれども、この二種深信におきましては、やはり『教行信証』よりも『愚禿鈔』の言葉がいいかと思えます。『愚禿鈔』のところを見ていただきます。そこも一緒に読んでいただけますか。

「二者深心。」「深心」と言うは即ち是れ深信の心なり。亦二種有り。

一には、決定して自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流轉して出離の縁有ること無しと深信すべし。

二には、決定して彼の阿弥陀仏の四十八願、衆生を摂受したまう。疑無く慮無く、彼の願力に乗ずれば、定んで往生を得と深信せよとなり。」

(『真宗聖典』第二版520頁)

という、ここにいわゆる機の深信、法の深信ということが出ております。

機の深信といわれるのは、「一には」といわれておるところでありまして、「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫」、これが現在をおさえております。「曠劫より已来、常に没し常に流轉して」というのが過

去をおさえております。「出離の縁有ること無し」というのが未来をおさえております。現在・過去・未来の三世に渡って救われがたき身というものが、機の深信として表されております。

これは私たちの理知分別から申しますと、このお言葉を思いますと絶望感しか出てまいりません。ですから、機の深信の文章を表面的に読んだだけでは、絶望感のようにしか感じられません。機の深信を私たちの理知分別から見ると、絶望感しか感じないんですけれども、私が教えをいただいてきた中で忘れられない宗正元先生のお言葉が、「機の深信というのは歴史的事実をあらわすものだ」と、このお言葉です。機の深信とは歴史的事実をあらわす。それに対して法の深信は、その根拠を表す。事実と根拠という形で、二種深信の関係を教えてくださったことがございます。機の深信は歴史的事実なんだと。法の深信はその歴史的事実の根拠を表すのだという。つまり歴史的事実というのは、その証明として七高僧がそれぞれ機の深信を表されている、救われ難き身に目覚めてきた、そういうことをいわんとしておられるわけです。例えば、法然上人はこの機の深信を受けて、「愚痴の法然坊」というお言葉で表さ

れます。愚痴の法然坊ですね。源信僧都になりますと、「予が如き頑魯の身」というお言葉ですね。頑魯の「頑」は頑固の頑です。頑（かたく）などうか、カチカチだということです。「魯」というのは、魚が口をパクパクしておる姿を表して、愚かさを表します。

ですから、七高僧それぞれが、法然上人は愚痴の法然坊、源信僧都は、予が如き頑魯の身というような形で、それぞれが愚かさという表現でもって、機の深信を表白しております。それこそが、歴史的事実を証明しておるということです。親鸞聖人になりますと、「底下の凡愚」というお言葉がございます。底が抜けとることです。底が抜けている愚かさということは、愚かさというものに果てしないということですね。

七

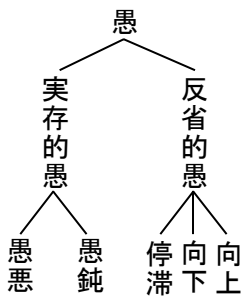
機の深信ということもですね、もう少し、その宗正元先生の言葉に従えばですね、歴史的事実という意味で、七高僧それぞれがその自らの愚かさというものを表白しておられるというところに立ち返って、

愚かさということを考えていくことが大事かと思えます。これを私なりの表現で申しますと、愚かというものには「反省的愚」と「実存的愚」と、二つの種類の愚かがあるのでないかと。

つまり、自分で反省して愚かという。日常的に愚かというのはですね、こういう愚かさということが、実は多いわけですね。「わたしは愚かだ」という、この反省的な愚かさというのは、一つには、向上的ということがあります。「自分は愚かだから、もつともつと頑張らなきゃいけない」という。愚かだと思つて「いや、これからもつと頑張るんだ、やり直すんだ」とそういう時にも、自分を愚かだと思えます。それから、その反対に向下的です。「いや、もう駄目なんだ」と諦めてしまう。向下ですね。「もう自分は駄目なんだ」「こんな自分ではもう駄目なんだ」と落ち込んでいくという愚かさ。さらに言いますと、停滞ですね。こういう愚かさもあるんですね。これは開き直りですね。自分の愚かを通して、「皆もどうせこんなもんなんだ」「人間はどうしてこんなもんなんだ」と開き直っていく愚かさ。これが反省的な愚の三つのあり方じゃないですかね。向上、向下、停滞。向上は、こんな自分じゃ駄目だと

努力してこうと。向下は、もういよいよ落ち込んでいく。停滞は、開き直りですね。皆こんなもんなんだという。

実存的愚のほうは、これは三心一心問答の第一問答には「愚鈍」という言葉が出てまいります。第二問答では「愚悪」というお言葉が出てまいります。今日はそこまで申し上げませんが、愚鈍のほうは、愚かで鈍い。本願に対して愚かで鈍い。本願に対して愚かで鈍いというのは、自己に目覚めようとしない。そういう愚かさ。愚悪のほうは、本願に背いている。それは、自己に背いている。それは今日の趣旨じゃないので、それはまた追々お話ししてまいります。



この愚かな身の自覚ということが、機の深信の内容となってくるわけですね。それを宗先生はです、歴史的事実といわれました。七高僧を貫いているものだという事です。『愚禿鈔』を見ていただきますと、機の深信をあらわすお言葉

をです、ね。「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來、常に没し常に流轉して出離の縁有ること無しと深信すべし」という、「深信すべし」というお言葉ですが、これを宗正元先生は「直接命令」というお言葉で表されました。直接命令。聞く他なき教えだということです。直接命令として、呼びかけてくるものだという。私のほうはそれを聞くだけだということ。聞く他なき呼びかけだということ。直接命令でありますから、自分の気持ちでどうするものでもないということです。そんなことが聞きたいとか聞きたくないとか、自分の気持ちをおさえておるわけでない。ただ単に、直接的に命令してくる言葉だということです。

ですから、自分で愚かだと思ふことではないといふんです。先ほど申しましたようにです、自分でいくら愚かだと思つても、それは理知分別を出ないわけです。自分で思うのなら、結局、向上して頑張つていこうという思いが起こつたり、向下して落ち込んでいたり、停滞して開き直つていたりする。これが理知分別での愚かさの正体です。もっと言えば、自分で反省しただけの愚かさです。そうではなくて、呼びかけとして聞くしかない愚かさだと

いうことです。それが七高僧の自覺にまで表されておるわけです。直接命令でありますから、聞くことによつて初めて頭が下がるということです。聞くことによつてしか、頭が下がらないわけだ。反省的愚は頭が下がりません。なぜならば、自分の気持ちで愚かだと言つておるに過ぎない。それは向上、向下、停滞、この三つにとどまる。

それに対して、次の法の深信でございますが、法の深信のところを見ていただきますと、「二には、決定して彼の阿弥陀仏の四十八願、衆生を摂受したまう。疑無く慮無く、彼の願力に乗ずれば、定んで往生を得と深信せよとなり」です。これを宗正元先生はですね、「間接命令」というお言葉で教えてくださいました。間接命令。「せよとなり」という、こういう表現でございます。強い表現ではないんです。直接命令のほうは強い表現です。それに対して、法の深信のほうは「深信せよとなり」という、強い表現ではないんだ。あくまでも、機の深信を成り立たせる根拠を表す為の表現であるという。

そしてその根拠の表現はですね、そこに「疑無く慮無く」というお言葉がございます。「疑無く」というお言葉が表されておるのが第十九願。「慮無く」

というのが表されておるのが第二十願。つまり、無疑、無慮としてですね、信心の自覚内容がそこに含まれておるということであると、こういうことです。「疑無く」という形で第十九願への展開。「慮無く」という形で第二十願への展開。つまり、歴史的事実である愚かさを成り立たしめていく根拠として、本願文の上で言えば、第十八願、第十九願、第二十願へと展開していく次第が、そこに表されておるということです。第十八願、第十九願、第二十願の三願の關係自身も、この機の深信、法の深信から見出されてくるということです。そこに本願のご苦労もあるわけです。

ですから、機の深信、法の深信ということを宗先生が「事実」と「根拠」という言葉で表してください。つたのも、本願自身の展開として、第十八願、第十九願、第二十願という關係を内包させておるということです。それは本願自身が、私たちに愚かさを気付かさせる為の歩みを持つておるということです。それほど私たちの愚かさの底がないんです。そのことに目を向けていくために、機の深信と法の深信をですね、事実と、事実の根拠というふうに先生は教えてくださったんであろうとも、僕は受け取ってお

るわけです。

いずれにせよですね、信心の内容というものは、機の深信、法の深信であって、それを受けて真実信心である一心がですね、成り立つと。それは信心の内容としての二種深信。その真実信心の一心がさらにですね、信心の構造として三心へと展開していく。それを三心一心問答として表されてくるわけです。それは、三心一心問答を学んでいく前提として、二種深信、機の深信、法の深信というものをしっかりと覚えておかなければならないということであろうかと思うんですね。

少し時間が過ぎてしまったので、この辺で止めておきます。

【質疑応答】

A

一つだけ宜しいですか。宗先生の言葉というところで、機の深信を歴史的事実、法の深信を根拠ということと言われましたが、ちよつとなかなかみきれずにおるんですけれども、貝沼先生が、愚かさの自覚の展開というふうにおっしゃったと思うんで

すけれども、『愚禿鈔』でも第一深信から第七深信でありまして、第一深信が「自利の信心」で第二深信が「利他の信海」（『真宗聖典』第二版520頁）という形でいわれていますけれども、今おっしゃられた歴史的事実のその根拠ということと、それから愚かさの自覚の展開ということであれば、いずれにしても、法の深信を含めて、機の深信、愚かさの自覚というところが全て、ということであらうことなんではないか。

貝沼

宗先生が言われた「歴史的事実」ということを、七高僧を貫いておるという意味で捉えますとですね、七高僧それぞれが、その愚かさという表現をとっておるわけがあります。それを代表的に、愚痴の法然坊という法然上人の名告り、そして予が如きの頑魯という源信僧都の言葉を出しました。龍樹になりまして「懦弱怯劣」ですね。偉も弱い。弱も弱い。怯は怯えておる。劣は劣っておる。そういう意味で、龍樹の場合は、単なる愚かさを超えるような形でですね、自分の身のことを表しておるといって、これが一番象徴的なものでしょう。ただ七高僧の中ではですね、愚痴の身ということを経験の中で表

していないのは天親菩薩でございますね。天親菩薩には愚痴の身ということを表すような表白はございません。これはやはり、曇鸞大師を通さないと、天親菩薩の場合はちよつと愚かさの表白とということでは、見出してこれない。曇鸞大師になりますと、「煩惱成就の凡夫」ということがございまして、これはどちらかというと「我」というよりは「我ら」という感覚での愚痴の表現でありますね。道綽がちよつと面倒なんですけどね。ちよつとパツと出てきませんで、忘れちゃいけない。道綽が一番ちよつと面倒な表現とおるんです。『聖教全書』を今日持ってきておらんので、漢字が思い出せませんけれども、『安樂集』の一番初めのところに出てまいります。道綽にしてもやっぱり愚痴の身ということが出ております。

そういうふうですね、宗正元先生が言われた歴史的事実ということ、七高僧を貫いて、愚痴の身ということを表しているということで、僕は証明したかったわけでございます。

さらに言えば、機の深信というお言葉で有名なのはですね、曾我量深先生の「法蔵の懺悔」というお言葉がございまして。その法蔵の懺悔といった場合は

ですね、「自身は現に」といつてくる、その「自身」というのは誰を指すのかという。これは、曾我先生が法蔵の懺悔といわれてくる根拠です。自身というのは誰を指しておるのか、それは、法蔵自身が表されておるのが機の深信である、といわれる。これが曾我先生のいわれた「機の深信は法蔵の懺悔である」ということの内容ですね。

それを受けて、法蔵というのは一人格ではない。それこそ宗正元先生のお言葉で言う、歴史的な人格の名告りであるということですね。つまり、七高僧を貫いておる歴史的な人格の名告りが、法蔵に込められておるのだと。これが宗正先生のご意見でありますし、私も頷くところであります。法蔵は個人ではありません。広く言えば、一人ひとりのそれぞれの中にある宗教心の象徴とも言えるわけでしょう。僕は「無上菩提心の象徴」ということでお話ししたこともありましたけれども、広く言えば、宗教心の象徴。宗正先生なんかは、「願生心の象徴」と言ったほうがいいんじゃないかねと言われた時もありますけどね。色んな言い方がございます。

色んな言い方がありますが、曾我先生の言葉で言えば、七高僧を貫いておる歴史的な人格。とし

てみれば、その法蔵の懺悔といわれておるのが、機の深信であるということですね、私が今、反省的愚ということでも表した愚かさというのは、理知分別における愚かさ。それは同時にですね、理知分別からこの機の深信を読めば、絶望感しか出てこないということに繋がっていくわけです。そうでしょ。「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來、常に没し常に流轉して出離の縁有ること無し」という、こういうことをですね、もし私自身が自分の気持ちとして言ったとしたならば、これは単なる個人的な絶望感でしかないんです。

だけでも、ここに少し面倒な問題をさらに付け加えて申しますと、果たして「出離の縁なし」とまで理知分別と言い切れるかどうかということがあります。つまり、未来への懺悔ですね。過去に悪いことをしたとか、現在悪いことをしておるとまでは言い切れるけれども、未来にまで、私は悪いことをし続けるんだということまで言い切れるかどうか。この未来の懺悔ということが果たして、理知分別から可能なかどうかということまで、本当ならば、考えなければならぬわけです。そうでしょう。未来への懺悔なんてものは、果たして理知分別から出る

かどうか。ここがですね、実は機の深信におきまして、理知分別との闘いにならなければならないということですね。

それに対して、どうして善導大師が未来への懺悔というところまで機の深信に表されたのかということとはですね、実は道綽禪師のご指南によっておるわけですね。これをちよつと見ていただきますと、道綽禪師が、龍樹菩薩の文章を引用されておるところがあるんですが、これがですね、道綽が『安樂集』の中で龍樹の『智度論』を引用している文章をそのまま、また宗祖が引用されておるんですけども、念仏三昧を修すれば、現在・過去・未来の一切諸障を問うこと無く、皆除くなり

（『真宗聖典』第二版188頁）

と、こうございます。ここに念仏三昧のはたらきというものが「現在・過去・未来の一切諸障を問うこと無く、皆除く」と。このお言葉が善導大師の機の深信を生み出してきたお言葉であろうと推察されます。ここで初めて、未来の諸障を問うことなく除くということ、懺悔を勧めておられる文章としていただくことができます。ここにですね、現在、過去に対する懺悔だけでなく、未来に対する懺悔も、実

は道綽禪師から善導が教えられた形跡があります。この文章によつて、僕は機の深信のお言葉が生み出されてきておるのだというふうに受け取っております。

ですから、機の深信のお言葉をいただく時には、僕は愚かということと説明してしまいましたですけども、本当ならば未来の懺悔ということが理知分別によつてできるのかどうかを、また考えてみなければならぬところです。現在・過去までについては、理知分別では不可能ではないように思いますけれども、果たして未来の懺悔まで理知分別において可能なのかどうか。これはまた本当ならば、自分自身で考えてみる必要があるところであります。

そういったことをですね、ふつ飛ばしてしまひまして、愚かということにおいて、少し説明的ではありますけれども、この反省的愚と実存的愚という形でですね、愚ということの自覚内容を表したかったわけです。反省的愚というのはあくまでも理知分別における愚かさです。それは私の言葉で申しますと、向上的であるか、向下的であるか、停滞的であるかないかという。それに対して、実存的愚として表されてくるものが、実は三心一心問答におけます、愚

鈍の衆生、愚悪の衆生として展開していくという。それを今、言葉としては実存的愚として表したかったわけであります。

ただね、そのところについて、少しの指標でありますけれども、三心一心問答を見ていただきますと、これ注意せんならんところなんですけれども、愚鈍の衆生というところですね。

答う。愚鈍の衆生、解了易からしめんが為に

（『真宗聖典』第二版252頁）

とあります。これを直訳的に読みますと、「愚かで鈍い衆生に、解りやすくされんが為に三心を発したものだ」と、こういうふうに読んでしまう。そうでしょう。「愚鈍の衆生に解りやすくせんが為に、阿弥陀さんが三心を、本願の三心を発したんだ」と。こういうような形でですね、三心一心問答を読むことが多いんですよ。だから三心一心問答は読めないんです。

そういうふうに読むんじゃないくて、「愚鈍の衆生であることを解了易からんがために」です。自らの愚鈍の衆生に目覚めることを解了易からんが為に、三心を発してくださいなんです。本願に対して、愚かで鈍い自分であることに目覚めるんです。そのこ

とを除いて三心は発されません。本願が解らない衆生に本願を解りやすくさせる為に、三心が発されたんじゃないんです。あくまでも、愚鈍の衆生であることに解了易からんが為になんです。目覚まさんが為なんです。愚悪もそうです。

愚悪の衆生の為に、阿弥陀如来、已に三心の願を発したまえり（『真宗聖典』第二版254頁）

本願に背いている衆生の為に、本願の三心を発したんだ。本願に背いている。背いておることを自覚せしめんが為に、三心を発されたんだという。そこに本願が、背いておる者に随順していくという形で、兆載永劫がひらかれていくんです。

兆載永劫の修行はですね、本願に背いておる者に随順していく、兆載永劫修行です。だからこそ永遠なんです。そうでしょう。背いておるからこそ、永遠が成り立つんですよ。背かなくなったら、永遠が成り立たないんです。だから、背き続けていることの自覚なんです。そのことを除いて、本願の兆載永劫の修行はあり得ないというわけです。だから私たちにとりましては、あくまでも背くという形で本願と結合していくことが表されておるわけだ。背くという形でしか私たちは、本願と結合していけない。

しかし本願から言えば、その背く衆生にどこまでも随順していくという、永遠の修行を指していったわけです。本願は背く衆生にのみ、随順して永遠の修行をしてくれたわけです。その永遠性を私たちが忘れてしまうと、そこに、ありがたいというところに沈殿してしまうんだ。それを宗祖は「自性唯心に沈む」といったんだ。沈んじゃう。ありがたいというもんに。

そういうですね、愚悪、あるいは愚鈍というところにですね、本願に愚かで鈍い、あるいは本願に背いているという、そういうことの自覚ということがですね、まず私たちに忘れてならないわけですよ。そして、その本願に背くという自覚そのものをもたらしにくるのが、実は二種深信であるということですね。だから信心の内容は、あくまでも二種深信です。それを離れると三一問答は読めません。ここです。

信心の内容としての二種深信。信心の構造としての三心一心問答です。この二つの区別をはっきりすることによって三心一心問答を学んでいく姿勢が、まず出来上がっていくと見ていいんじゃないですかね。その分岐点になっておりますのは、あくまでも

一心と言われます。真実信心です。そのようにしてですね、三心一心問答ですね、この欲聞座ではまた学んでいきたいと思っておる次第でございます。この辺でよろしいですかね。

(二〇二四年二月三日 名古屋教務所議事堂)