

浄土を求めさせたもの — 『大無量寿経』を読む — (一)

親鸞仏教センター所長 本 多 弘 之

親鸞仏教センターでは、「親鸞思想の解明」と題する連続講座を二〇〇一年十一月から、東京国際フォーラム（千代田区有楽町）において、月一回公開で開催している。この講座は、親鸞聖人の思想に依って生きるこの意味を、所長・本多弘之が「問題提起」として発題し、親鸞仏教を基盤に現代社会の苦悩の中で、共に教えを聞き開いていこうとするものである。

また、二〇〇六年十一月からは、「浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——」をテーマに新たに講座を開講している。本号では、「講座開設の趣旨」並びに第一回（通算第四十八回）から第四回（同第五十一回）までの問題提起を掲載する。なお、『真宗聖典』は、東本願寺出版部発行の聖典を用い、『聖典』と略記した。

【講座開設の趣旨】

現代文明の溢れる人間社会を生きているものにとって、入手できる情報の範囲は**ずいぶん広**がっている。しかし、生まれてから死ぬまで、それぞれの人が与えられる自己の状況に、自分自身が納得し、ここから**領**けるかというなら、決してそうではない。一般的な条件と、ことさらに自分に起こってくる事件や事実との間には、どう考えても不条理だ**としか考えられない**落差が出てくるからである。その落差を、仏教的表現では「宿業因縁」と教えるのであるが、この宿業因縁を自己に必然の事実であると引き受けることは容易ではない。

その落差の条件を譬喩的に表現するなら、「**届かない彼方**」とか「**見えざる背景**」とか、あるいは「自己に負荷されている祖先の業報」とかというのであろう。これは、**理知分別**の計数には決して翻訳できない人間の条件なのである。しかもそれが、現実のわれらの生存を厳肅に規定している。この宿業因縁の圧迫から解放しようとする要求が、「浄土を求めさせる要求」の深みにあるのではなからうか。

（本多弘之）

『大無量寿經』を読む

—人生を引き受けて生きる智慧

共に出会い得る場

今回から、「浄土を求めさせたもの——『大無量寿經』を読む——という新しいテーマで、『無量寿經』（『大無量寿經』）を読みながら、親鸞が残された教えの意味を尋ねてみたいと思います。「浄土」という言葉でいえば、これまでのテーマ（「浄土——濁世じよくせを超えて濁世に立つ——」で、全四十七回開催）とも関わるわけですが、一人ひとりに与えられた有限な生命いのちの状況のなかで、人間が共通に求めて出会ってきた一つの大きな方向性、そういうものを表す言葉として、「浄土」という言葉をいただいて、それを求めずにはおられなかった深い要求が、人間にどういう意味をもつか。人間が共に出会い得る場の一つの象徴として、浄土という言葉をかけて、そこからの照らし返しが、現代の、

この科学文明の時代を生きるわれわれに、どういう意味をもたらし、どういう方向性を指し示してくれるのか。そういうことが、今回、考えていこうと思っております大きな方向性です。

たすからない身をたすけるはたらき

この間、私も親鸞仏教センターで第四回シンポジウム（二〇〇六年十月三十一日、「救済の生命場を求めて——科学と宗教の出会い——」をテーマに開催）を行いました、そのときにご参加いただいた方々からいくつかの質問をいただきました。そのなかで、「科学と宗教は別次元のものであって、接点などないのではないか」という問いかけがありました。それは一つには、科学は物質なり人間の精神なり生命なりを、人間の理性の対象としてどこまでも分析し、論理化し、あるいは数値化する。そういうかたちで、人間の次元から追求し得る内容である。それに対して宗教は、やはり人間という有限な存在に対して、超越ということがあるのではないかという問いかけでした。これは根本問題です。

もう一つは、科学は普遍的な論理、普遍的な現象追求であつて、誰が論じ、誰が計算し、実験しても、同じ答えが出てくる。そういう発想で科学的論理というものは構築されていくけれども、宗教は、誰にでも当てはまるという論理ではなくて、私にとつての存在や世界の意味、そういう

自己自身にとつての意味ということをつつ明らかにするものである。科学は、自己と関わりなく、全世界を説明し、全対象界を論理づけていくのでしうから、自分がいようがいまいが、対象界を厳密に研究していくという方向である。

けれども宗教は、自分がいなければ意味がない。自分がいるところに宗教がある。親鸞の代表的な言葉でいへば、

「弥陀みだの五劫思惟ごこうしゆいの願がんをよくよく案ずれば、ひとえに親鸞しんらん一人がためなりけり」(『歎異抄』後序『聖典』六四〇頁)と。

弥陀の本願は、親鸞一人のためであると引き受ける。仏教を求めるものは、そういう親鸞の言葉に感動し、弥陀の本願は私一人のためであるというような体験を求めて、教えを聞くということも起こる。

そういう点で言うと、まったく方向が違ふといひますか、別次元であると。そういうことを言われれば、そのとおり

だといふしかない。しかし、まったく別次元だと言つて済ませてしまふならば、人類が滅亡に向かつて歩んでゐるとさえ言われるこの現代文明の方向を共に生きていながら、自分さえたすかればよいといふ、そういう発想でいいのかといふ、そういう逆の、別の問いが起こり得る。

言うまでもなく、「親鸞一人がためなりけり」といふ、

この一人いちじんは、自分さえよければいい、他人はだめで、自分一人ひとりといふ意味の一人ではない。みんな、どんな人間であつても愚かな人間であり、有限な人間であり、哀れむべき存在であるけれども、自分こそが愚かであり、自分こそが罪惡であり、自分こそが本當にたすかることのできない人間であるといふ、そういう悲しみを照らす光が如来の大悲であつた、だから大悲は私のためである、とそういうふうにいふのであつて、他人のためでなくて私のためだといふことを言つてゐるのではない。本當に一番たすからないのは、われ一人であるといふ、その一番たすからない身をたすけてくださるはたらきに出遇であうといふ意味で、一人と言ふ。その一人は、実は、われら一切衆生に呼びかける、もつと大きな無限なるものの前に照らされた有限なる一個の

自己という意味の一人であって、自我中心の思いで生きている一人という意味ではない。そこが、言葉というものは、いつも一つの言葉が反面の言葉を引き連れていますから、やっかいなことになるわけですから。

宗教的なものの事実は、一人ひとりのところ以外にはない。自分以外のどこかに何かがあって、その空間のことを語っているように思うのは、本当の宗教心ではない。宗教の言葉は、常に自分を照らし、自分を明らかにするための言葉である。この確認は大事です。人間は、いろいろなところに關心があって、いま、自分に直接関わっていない空間がたくさんありますから、そういう空間の一つに宗教空間を設定するということもあり得るわけです。けれど、何のために宗教の言葉があるのかということ突き詰めれば、ここに生きている愚かな私のためにある。私のためにある言葉は、私をどうしようとするのか。そう尋ねる關心が、どうしても必要です。

人間は言葉的存在

—無限なるものが人間に出口を開く—

人間は、言葉的存在であるということが、何よりも大きな意味をもっています。そのなかで宗教言語というものは、言語である限りは、一般現象を言い当てる言葉を使うが、一般現象のことを語るために宗教言語が出てくるわけではない。表現できる言葉は、普通の人間社会にある普通の人間の現象と、人間の外の現象とを言い当てる言葉である。その言葉を使うしかない。その言葉を使うけれども、本当は、その言葉では言い当てられない何かを志向している。それで、なかなかわからないのです。

私も、仏教の言葉がなぜわからないのか、随分、長い時間かかって尋ねました。言葉の意味がわからないから辞書を引く。辞書を引いても、その説明の言葉がわからないから、また辞書を引く。堂々巡りです。言葉は全部、何か社会の事象や歴史の事象や人間の現象などを語っているのですけれど、それによっても何もわからない。

人間の側から宗教を尋ねるといことは、有限の側から無限を尋ねるとい作業になっているわけです。無限という言葉で、いろいろな内容を包むわけですけれど、とにかく人間からは本当は触れることのできない何かを求めている。でも、求めても、もともと触れることができないものであるから、触れることはできない。それを「無限なるもの」と言うならば、その無限なるものを何等かの意味で求めずにはおれないのが人間存在である。人間という存在は、人間が歴史のうえに生まれて以来、人間らしい人間になった途端に、宗教というものをもったと言われています。

「宗教とは何か」という定義はなかなか難しいのですが、清沢満之（一八六三—一九〇三）は、宗教とは有限と無限の関わりである、というふうに定義をします。本当は関わることでできないもの、本当は求めて獲得することができないものを求めずにおれないという要求。これは、どこから起こるのかわからないほど深い要求だと。そういう深淵（しんえん）からのささやき、深みからの呼びかけ、そういうものが、人間という存在には人間が人間になった時からあるのだと、こう考えることもできる。

人間がいるところには、必ず宗教現象がある。目に見えず、わからない。そういうものが人間に関わってくる。それは人間にとつては恐怖であったり、不可思議であったりするのでしょうか。そういうものが、いつでも人間を取り巻いている。それを心理的に言うなら、人間はいつも不安を抱えているという言い方もできるし、人間は有限な生命を生きながら、有限に満足できないという不可思議な構造をもっているというふうにも言えるかもしれません。

「浄土」というのは、いまの話で言うなら、見えないものが、人間からはどうしても掴（つか）むことができない無限なるものが、出口をもち、人間の側にちよつと顔を出した。それを人間が、「浄土」という言葉で押さえた。

「浄土」という言葉も、人間の歴史のなかで使われてきた言葉の歴史があつて、そこにもう汚れや垢（あか）がたくさん付いていますから、浄土という言葉を使った途端に、言葉が人をはじめてしまう。その言葉を聞いた途端に人間が逃げてしまう。そういう問題も起こる。だから、浄土と聞いた途端に、死んだ後のことだろうか、この地球からはどこか遠いところにある空間だろうか、いままで使われてき

た歴史からくる非常に不純粋な内容を孕^{はら}んでしまっているところがありますから、言葉それ自身をきれいにすることは、もうほとんどできないのではないか。もともと浄土というのは、きれいな世界を表す言葉なのですけれど、それが歴史に伝われば、もう人間の歴史のなかでさんざん汚れておりますから、その言葉を使えば、当然、問いも濁ることもあるし、その言葉を聞いた人間の心が、それを嫌う場合もあります。でも、あえてこの言葉を立てて、この言葉を一つの中心に据えながら、少しく尋ね直してみたいと思っています。

考えることの尊さ―無限への深い問い

今日（二〇〇六年十一月十七日）の新聞に、池田晶子という人が書いた『知ることより考えること』（新潮社）という本の紹介が出ていましたが、知識ではなくて考えよと。考えることが人間にとって一番大事だと。いま、政治が動いて、教育という問題が日本中を駆けめぐっています。どうしても教育というと、新しく育ってくる子どもたちに知

識を与える。すでに前の世代が蓄えてきた知識を早くに教えようという、そういうことが教育だというふうに考える節がある。けれども、知識を溜^{ため}めるのではない、考えることこそ大事だということを、どうも池田さんはおっしゃりたいらしいのです。

考えるということは、「自分の問いを自分で考える」ということが一番大事なわけです。与えられた問いを考えるのではなくて、問い自身を自分が考える。どうも受験勉強というものは、問いを与えて、しかも与えられたその問いは、もうすでに答えがあることを問いに出すわけです。受験問題は、どんな難しい問題でも答えがあることを問いにするわけです。答えのないものを問いにしたら、悪い問題だといって叩かれてしまいます。答えがあつて、その答えを導き出す知恵がある人間が問題を考えて、答えを出させる。そういうかたちで、人間を振り分ける。だから、それに間に合うように教育するというのが、いまの日本の教育でしょう。だけど、本当はおかしいのです。本当は、一人ひとりの人間が、一人ひとりの傾向性と好みと、そして出会った状況のなかで、自分を考えていくということが一番

大事なわけですから。その考えることの大切さ、考えることの尊さというものを、本当は、どこかで教育していかなければならぬ。そうでないと、考えのない人間が育ってしまいます。本当に考えようとしなければ、考えがあるようでないのです。

いま言う、間に合う人間というのは、「問題があるよ、それを考えなさい」という考え方しかできない。だから、問題がなくなったら何もできない。だいたい問題がないということは本当はないのですけれど、問題を感じないわけですね。「問題はこういう問題だよ、さあ、考えよ」と、与えられて初めて考え出すのでしょうか。そういうふうにわれわれは育てられてしまっている。

でも実は、そうではないのです。人間が生きていることとは、さきほど申しましたように、無限への深い問いを孕んでいるわけです。その問いといっても、この有限な人間が無限を問うということは、本当は答えはないわけです。人間に都合のいい答えなどは、ないのです。ないという言い方をしてはいけないのかもしれないけれど、それぞれがどこかで、自分で考えるしかないのです。それを、特に近

代の日本は、早くにヨーロッパに追いつき、追い越せということで、文明を追いつめるために、問題を考えるよりも答えを出させる。要するに、役に立つ人間を、早くに答えを出す人間をつくって、どんどん早く追いつくという、そういう発想が教育だと考えてしまったわけです。ですから、本当の教育問題とは、倫理の教育がどうかと、知的教育のレベルがどうかと、そういう話ではないと思うのです。

本物に出遇いたい要求——浄土を求めさせる

仏教の言葉では、「人間に生まるる事、大なるよろこびなり」(念仏法語よかわ〈横川法語〉『聖典』九六一頁)と言うのですけれど、人間に生まれたることをよろこぶべしというのは、寿命が長いことを喜ぶべしと言っているわけではないのです。人間に生まれたことを喜べというのは、鳥に生まれたら、犬に生まれたりすると言葉がない。言葉がないということは、自分を照らす鏡がないということです。

私は若いころ、なぜ人間に生まれてきたのだろうと思うことが、しばしばでした。子どものころ動物が好きで、い

ろいろな小さな動物を飼っていました。動物というのは素朴というか、素直というか、いわゆる本能のままに生きている。だから、他人のことを気にしません。欲しければ何でも取っていいと思います。躰ければ、少しは人間の真似もしますが、大体は仏教の言葉でいえば、無分別です。人間的に言えば知恵がないわけです。そのことが、人間として自我を感じて自我を苦しみ出してみると、羨ましいわけです。あんなふうに生きてみたいと。だから近代に入って、近代文明のなかで、人間がますます反省的になり、理屈っぽくなっていくなかで、それと反対の文化を求めた人たちがいますね。裸主義とか、野獣主義とか、本能主義とか。そういう運動が起こる。そこには人間の憧れがあつて、人間としての知恵が人間を苦しめる。人間だけが、人間の、自分の意識に苦しむ。だから、自殺も人間だけでしょう。私は犬を飼っていますが、犬が睡眠不足に悩む姿など見たことがない。昼となく夜となく寝ています。寝られないといって、犬は苦しみません。寝られないままに起きています。眠たくなったら寝ているわけです。けれども、逆に人間だけが深い苦しみをもち、深い闇を

もっているということが人間の尊さである、ということを経験するのが宗教だと思ふのです。人間が闇をもっているから、闇を止めさせようというのが、科学的発想、医学的発想でしょう。闇をもっていたら、それを薬で消してしまうというわけでしょう。眠れない、それなら眠り薬をあげましょうと。そういう方向です。けれども本当は、そういう闇を孕んで生きていることが、逆に人間の尊さであり、そのことが人間が宗教を求める原因でもあり、そして宗教に出遇うことによつてその深い闇を超える。私は、そういう知恵を獲得した歴史が文化の歴史であるといたいています。

有限な生命を惜しむというか、恐れる、死を恐れるという心情をもち続けるのは人間だけだそうです。動物はみんな死を嫌います。本能的に死を避けます。けれど、人間ほど自己の死の不安の影に怯えて生きるといふことは、どうもないようです。人間は、どれだけ若いときでも、どこかに死の影を感じる。やはり、この死の影を感じるといふことが宗教と深く関わっていると思います。人間の生命は有限である。そのようなことは、誰にでもすぐにわかる。け

れども、他の人間でなく、自分の生命が有限である。自分も一回限りのこの生命を、この身体を、この状況を生きねばならないと思った途端に、何でもこんな生命なのだ。何でもうちよつとましな人生、ましな能力ではないのだと、無限に不満が出てくるわけです。無限の不安のなかで、適当にごまかそうとしていろいろとやって、時間をつぶして生きているわけですけれど、どうしてもごまかせないのは、死の不安でしょう。ちらつ、ちらつとその影が差すわけです。

そのことを恐れなくなるのが宗教だ、という言い方もあります。特に禅宗などは、死の恐れなどを吹っ飛ばせと、笑ってしまえと。けれども、人間は闇を抱える存在であるということをよくよく見つめると、闇がなくなることはない。闇を忘れることはできないほど、人間の闇は深く、人間存在に張り付いているのです。

浄土を求めずにはおれないという心情には、実は浄土でない生命を生きているという、悲しみと苦しみを感ずる人間ということがある。つまり煩惱の生命というものを離れることができない。いくらごまかそうとしても、どこかで、

ちくりちくりと突いてくる不安。そういうものが、一応、他のことに紛れて、表向きは忘れたようになることはあっても、本当に捨てることができない質のものとして、比喩的に言うなら、人間の後ろに影があるように、いつも影として付いている。影がないということは、存在の意味が薄いということです。存在が薄いから、影が薄いわけです。存在が濃ければ、影も濃い。比喩的に言えばすよ。

ですから、闇が深いということ逃げたいという心もありますけれど、その逃げたい心が宗教心であるというよりは、本当は、深い闇を背負って生きている自分自身を、自分で本当に引き受けてみたい。こういう要求が宗教心だろうと思うのです。

暗いのは嫌だ、明るい世界へ行きたい。自分がいたんだこの身は嫌だ、もつと違う身になりたい。そういう、この生命の矛盾や有限性、欠点などというものに苦しんで、そこから逃げ出したいという要求。これが人間にいつでも付いている。ある意味で、その象徴が浄土であるという面もある。つまり、逃避心の象徴、この世を逃げてあちらに行きたいと。それは、人間の側から浄土という言葉を感じ

たときには、そういうふうに映る。しかし、もともと宗教の、仏教の言葉は、人間を照らし出すために語られたものです。仏教用語としては、人間の逃避する場所として語っているはずがない。この逃げることのできない人間の身、しかもその生命に苦しんでいる人間を、どのようにしたら本当にたすけ出すことができるのか。違う場所に連れて行って、違う身を与えてたすけようというのは、これは科学をもち出すまでもなく、不可能なことですから虚偽ではない。われわれは、本当はそういうごまかしの言葉とか、誘いの虚偽空間の言葉を求めているわけではない。本物に出遇いたいという、そういう要求として浄土を求めさせる。それが親鸞の言葉でいえば、真実の浄土、「真実報土」(『教行信証』「行巻」『聖典』二〇二頁)であるわけです。

「不安に立つ」

人間は、人間として、一人ひとりみんな有限の生命を与えられて、有限な生命自身のなかで、自分の存在の意味は何であるのか、何のためにこのように苦しまなければなら

ないのかと、もがき続ける。相対的に、物質世界で満足させられるように思っていますけれども、どれだけ物質的に満足させられても、有限の生命は死んでいかなければなりませんから、最後の不安は乗り越えられない。不安を引き受けられない。ごまかしていくしかない。だから、最後は悲惨です。ごまかされて死んでいくしかない。こういうのが、いまの、現代の状況ではないかと思っています。

私の先生であった安田理深(一九〇〇—一九八二)という方は、東本願寺のある京都にあつては、有名人でした。でも、東京では無名です。私は、詩の全集などで有名な彌生書房という出版社から、安田先生の講義録を、若い人たちにはつばをかけて編集してもらい出版しました。幸いにして、私はこの先生に出遇うことができたのですが、先生は晩年、老人性の結核で、五年間の療養生活を強いられて、一応、その病気を近代の薬で押さえ込むことはできたのですが、片肺が完全に機能を失って、そして老化していききました。最後は、八十一歳で亡くなりました。亡くなったとき、机の上に封筒があつて、他所から来た手紙の裏に、ご自分の赤鉛筆で、「片肺、老衰、不安に立つ」と書いて

おられたのです。これは人に聞かせるためではない。おそらく、自分で自分を頷くための言葉であつたのでしょう。本当に不安の状況、もう呼吸の、一呼吸、一呼吸が苦しい。吸い込む呼吸の片肺は、全然、機能していない。先生の言葉では、「片方の肺は、古くなったスポンジのようなものだ。全然、空気を吸い込まない」と、そう言っておられました。そういう状況のなかで、毎日の一呼吸、一呼吸の不安。不安が消えることはない。そう正直におっしゃっておられました。でも、不安に立つのだと。私は、その「立つ」を、これまでのテーマにいただいたわけです。「濁世を超えて、濁世に立つ」と。濁世に立つということとは、実は、そういう内容まで含めて、私としては考えてみようと思っていました。

人生を引き受けていく手がかり

人間は、あらゆる意味で有限である。限られているということは、寿命も限定されている、能力も限定されている、体力も限定されている。そして、一回限りという限定であ

る。他人ではない、この自分だという限定。だけど、そこに起こる深い要求、それは単に個人の要求ではない。これが不思議なことなのです。親鸞という人が、求めて出遇った人間解放の世界は、まったく時代も隔たり、社会状況も隔たり、日本語もものすごい変化を遂げて、親鸞の時代の言葉とは、もう、まるで違う。言葉が変わるということは、言葉に付帯している心情が変わるということです。人間は、いつでも同じ情緒をもっているかという、必ずしもそうではない。中世の人間がもった情緒、鎌倉時代の人間がもった情緒、現代の人間がもった情緒は、同じではないと思います。そして、文化が違い、言葉が違えば、それぞれみんな、少しずつ違うと思います。民族が違えば言葉が違、言葉が違えば情緒も違う。だから、文化ショックを受けるわけでしょう。

よく言いますよね、「これ、つまらないものですが……」と。それで、アメリカ人にあげたら「つまらないものならくれるな」と言われたと。それぐらい、言葉が違うから心情が違うわけです。「これは、とつてもいいものですから、どうぞさしあげます」と言われれば、「サンキ

ユー！」と言うわけでしょう。いま日本も、そうなつてきましたね。「これはつまらないものですけれど、お裾分けです」などと言ったら、「何だ、つまらないものを持ってきたのか」と、文字どおりにそう思ってしまう。以前には、その言葉に謙譲とか、尊敬とか、そして生活感覚、そういうものが、ちゃんとくっ付いていたわけです。いまの時代、貧しい生活をしていて、「ほんのちよつといただいだのだけれど、あなたもこれを味わってほしいからお裾分け」などと言つて分ける、そういうことは、もうありませんよね。

そういうふうに、相対的状況の情念はどんどん変わります。けれども、さきほど言つた無限というものに對しての深い関心、ティリッヒ (P. Tillich 一八八六—一九六五) という人は、ultimate concern という言葉を使つたのですが、何か無限なるもの、それと触れることはできないのだけれども、全然触れられないのかといえば、人間には、関心がある。何かそういうものが気にかかるというか、心を惹かれる。そういうものが全然はたらかない人間というのは、ほとんどいないでしょう。表向きはまったく有限世界に、この濁世にどっぷりつかつて、何にも、そういう不安もな

ければ、見えないものに対する関心もまったくないという人間もモデル的にはまれにいるのかもしれませんが。でも、そういう人間であつても、何か有限の状況のなかに、何か動いている心の底にはおそらく不安感があり、欲求不満があり、自分の人生に對する深い、心理学的に言えば、怨念、ルサンチマン (ressentiment) と言われているようなものがあるのだらうと思います。何で、こんな自分なのだと。仏陀が、「一切衆生悉有仏性」とおっしゃつたのは、どのような状況を生きていても、きっとそういう心があるのだという信頼だと思っています。

それを問題として、そういう課題から逃げるのではなくて、自分にとつて大事な課題として考えていこうという方向が、仏教を聞くとか、宗教を尋ねるといふ方向だらうと思います。どれだけ豊かで、どれだけ文明の利器が発達して、夜ともなれば光がこうこうと明るく照らしていても、それはイメージ空間であつて、そこに生きる一人ひとりの人間は、自分の生命につまずき、自分の生命にもだえて、孤独を処理できないで苦しんでいるというのが実情でしょう。外から見たような明るさと、コンクリートジャングル

で作り上げたような豊かなイメージをそのまま生きている人などというのは、一人としていないのだと思います。拙い、うらぶれた、何か大地に足のつかないこの人生を、何でこんな人生を生きているのかと、どこかで感じながら、毎日、毎日忙しく走り回されているわけでしょう。

そういう意味で、東京のご真ん中で、「浄土」という言葉を出して、一度、しっかりと教えの言葉を依り処^{どころ}にしながら、宗教の教える意味をいただき直してみたいと思うのです。皆さま方に答えを与えるのではなくて、皆さま方が何かそういうことに問題を感じていただいて、ご自分のご自分の人生を引き受けていく手がかり——こういう言葉であってもいいという面もありますけれど——を、できれば親鸞という人の言葉から汲み取る縁^{よすが}にさせていただければありがたいと思っています。私の拙い営みが、なにがしか、そういう手がかりの一端になればと思って、やらせていただくと思っています。

とても、皆さま方の要求に応えるとか、皆さまがもっている問題にお答えするとかということではできませんけれど、根本問題は、一人ひとりが自分で考えて、自分で探すしか

ないのだと思います。答えはないのです。何でも答えを要求するということが、いまの日本の文化になってしまっていますけれども、これは本当に悲しいことだと私は思います。本当は答えはない。なぜこの世に、いま私が生まれてきたのか、その答えはない。なぜかわからないが、不可思議なのです。不可思議の生命だけれど、不可思議の生命を、「ああ、この生命があったかった」という感動をもたらずものに出遇いたいというのが、宗教を求める心だと思えます。それは、自分が求めるしかない。自分が出遇うしかない。その出遇った表現が、「親鸞一人がためなりけり」なのです。そういうことが、後から尋ねる私どもにとっても、手がかりになるし、これに出遇うことが本当にありがたいと思うのです。

こういう試みも不思議な因縁でやらせていただけるわけですから、一期一会という言葉がありますけれど、一回、一回が一回限りと思って、一つでも、一語でも、何か気にかかる言葉が残ったら、それを手がかりにさせていただきたいと思います。そこには、きっと何かがあるに違いない。仏教が教える智慧は、私の知恵というよりは、親鸞が出遇

った智慧であり、三世諸仏が伝えてきた智慧であり、尊い
経典として、無数の方々が命がけで伝えて来た言葉の歴史
ですから、きつとそこに皆さまが手に入れることのできる
言葉があるだろうと、私は信じております。

(二〇〇六年十一月十七日)

『大無量寿経』を貫く精神

言葉となつて呼びかける無限のはたらき

親鸞は、この『無量寿経』という名前で翻訳されている経典を、正しく依る、「正依^{しょうえ}」というふうに言いますけれども、自分が依り処にするとはつきりと宣言して、それを『大無量寿経』と名づけ、「大無量寿経^{眞実の教 浄土眞宗}」(『聖典』

一五〇頁)というふうには押さえています。この『無量寿経』という経典は、中国で翻訳されたのが大変古いわけですが、もとのインドで、どういうふうな形で伝承されてあったのか、もういまではよくわからないのです。一応、近代に入つて手に入ることのできる梵本^{ぼんぽん}、インドの言葉で書かれている『無量寿経』に相当する経典は、『スカールヴァティー・ヴィユーハ』(Sukāvatī-vyūha)という名前なのだそうです。中国語に訳せば、「楽有莊嚴」という意味があると聞いております。

この『無量寿経』は、十二回翻訳されたと伝えられています。そのうちの五つの経典が残っていて、それが、『無量寿経』という名前で翻訳された経典と内容がだいたい同じです。この『無量寿経』という名前で翻訳されているものは、三国志の魏^ぎ、呉^ご、蜀^{しよく}の、その魏の時代に翻訳されたので「魏訳」と申しております。他の経典でも何回か翻訳されている経典はあるのですが、これほど数多く翻訳された経典は他にない。いかにこの『無量寿経』という経典が、仏教を求めて、それによつて救われたいという多くの方々の強い要望に応える内容をもっていたかということが、この一事をもつてもうかがうことができようかと思ひます。

法然上人(一一三三―一二二二)は、浄土宗における三部の依り処とする経典として、『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』の三つを挙げられました。三つとも、「無量寿」という意味を経の題にしています。『無量寿経』は文字どおり無量寿ですし、『観無量寿経』は無量寿仏を観ずるということで、『無量寿仏観経』というふうにも言われます。『阿弥陀経』も、阿弥陀仏を説いてある経という意味で、阿弥陀というのは、梵語で「アミターバ」

(Amiābha)「アミターユス」(Amiāyus)と言われる、その頭の「アミター」ととって、阿弥陀仏というふうに中国では略して呼ばれる。「アミターバ」が「無量光」、「アミターユス」が「無量寿」です。この「光」と「寿」という二つの意味が、「阿弥陀仏」と名づけられる仏にはあると言われています。アミター (amita) というのは、「ミター」(mīa) が「限定する」という言葉で、「ア」(a) は、その否定語ですから、「限定できない」という形容詞形の言葉です。だから、アミターバであれば限定できない光、アミターユスであれば限定できない寿、の意味になるわけです。

この阿弥陀という名^な告^つりがどこから来たかというとは、その根に本願がある。本願というのは一切衆生を救いたいという願いで、『無量寿経』で言いますと、十二番目の願に、「自分が仏に成るとき、光に限定があつて、あらゆる世界に光がはたらかないのなら自分は仏に成らない」(「たとい我、仏を得んに光明能^よく限量ありて、下、百千億那由^な由^ゆ他の諸仏の国を照らさざるに至らば、正覚を取らじ」『聖典』十七頁) という誓いを立てる。それから十三番目の願に、「どこまでも寿としてはたらくという願いが満たされない

ならば、自分は仏に成らない」(「たとい我、仏を得んに寿命能く限量ありて、下、百千億那由^な由^ゆ他の劫^{まじ}に至らば、正覚を取らじ」同頁) という誓いを立てている。その誓いに応じて、「無量光」「無量寿」と呼ばれるわけです。

そもそも、このわれわれの生命は有限です。有限であるということは、生まれたものは必ず死ぬ。人間だけではなくて、生命あるものは必ず死ぬということである。生命は無限にはなれない。ところが、宗教というかたちで教えを説くとなると、必ずと言っていいほど、有限な生命が無限のいのちと関わるといふ説き方をするわけです。

無限なるものが無限のままであれば、有限な人間にとつては見えないし、感じられない。わからないし、手が届かない。けれども、人間は無限を要求する。その無限を要求し、無限とどう触れるのかという触れ方が、形は違つても宗教というものには必ずある。その無限といわれる内容は、有限なる人間にとつては、単に対象としてとらえられるようなものではない。対象的にとらえられるものは、人間にとつて有限である。むしろ、とらえられることができないような何ものかに、向こうからとらえられる。何か、そう

いう無限との関係が有限な人間に起こるということが、宗教体験と言われるものであるというふうに考えられます。

いまから拝読するこの『無量寿経』という經典は、その無限なるものを「無量寿仏」、あるいは「無碍光如来」という名前で呼ぶわけです。それは形になった無限です。これを仏教の用語で、「方便法身^{ほうべんほっしん}」と申します。方便というのは、有限なるものに気づけるように、あるいは理解できるように、言葉になるという意味です。言葉になって、無限なるはたらきというものを呼びかける。無限なるはたらきが仏の名になったと。その無限なるはたらきが名になるときに、「光」と「寿」という二面をもとうということが、『無量寿経』の本願の一つの限定なのです。

有限な身のままで無限と関わる教え

經典には、それぞれに、大変大きな意味があると思いますけれど、『無量寿経』という經典には、独自の大事な意味がある。それは、本当に愚かで、罪の深い、他の經典によつては救われないような悲しみと苦しみをもった人間が、

この經典に依つてたすかるといふ傳承です。『歎異抄』では「罪惡深重煩惱熾盛^{ざいあくしんじゆうぼんのうしじよう}」（同六二六頁）という言葉で押さえられますが、本当に処置できない心がある。自分で自分を克服できない、自分で自分のなかに起こってくる妄念、野心、野望、あるいは間違つた心と言いますか、そういうものを処理できない。そういうことに苦しむ人間にとつて、この經典による、無限が有限に現れる形というのが、非常に大きなはたらきをしてくださると、そういうふうに信じられて伝えられてきた。

禪のほうでは、無限が有限になるといふことは、「無心」という言葉で言われるのでしよう。有限な生命を生きながら、有限が突破され、執^とわれがなくなつて、自分が生きること何のこだわりもないというような生命を生きたるのだと。無心^{むしん}というのは「無分別^{むべつ}」とも言われます。この場合の分別^{べつべつ}というのは、迷いの心であつて、「どうしようか、こうしようか」といふことが、常に起こるのが人間です。人間はものを考える力があつて、目の前に起こってくる条件のなかで、いつでも選^えびができ、また選^えばなければならぬ。そうすると、選^えばなければならぬに、

どちらにしようかと迷う。おまけに、現在、選ばなければならぬということだけに苦しむのでなくて、選んだ結果に、人間はまた苦しむ。間違っていたとか、あちらにすればよかったとか、そういう後悔、「後悔先に立たず」なのですけれど、後悔が苦しめて来る。そしてまた、どういう選びが来るかという不安感から、未来がやはり不安である。

そういうふうな過去と未来、現在が取り巻いて、いつでも人間に決断を迫ると同時に、後悔と不安とをもたらしていく。一面、常に選びは自由であるのですが、けれど、自由ということは、常に不安と後悔とがつきまとうということでもある。有限なる人間は、そういう恐れおののくような生命からなんとか抜け出したいという欲求をもちます。そこに禅は、「無心だ、無心になれる」と、こう教えるわけです。

分別、分けて知るといふ知恵が人間の知恵ですから、その分けて知る作用に、利害損得、そして後悔と不安とがつきまといっていますから、無分別と言われるように、何にも考えない、何も思わない、何の不安もないという時間を過ごして生きられるということは、そういう世界があったら

いいなとは思ふけれど、そういうことがあるとは、とても思えないというのがわれわれ凡夫の感じ方です。いや、そんなことはない、「もう、自由になったのだ」という方がおられたら、そういうものかなと思ふしかない。端からはわからない。ただ、あたかも無心の如くに見えるということはあるわけです。

けれども、そこに実は大きな問題がある。生まれて、生きて、死んでいく有限の生命というものは、これはやはり一個の、他の存在には代えられない、繰り返すこともできないし、取り替えることもできない、独自の存在です。そこで無限と有限が一体になると、もしそういう体験をしてみようということになると、その独自の存在が、比喩的に言うならば、「無限に溶けてしまう」ということになるのではないか。それでは、個としての存在の尊さとか、存在の意味というものが、どこか抜け落ちてしまう。有限の中に無限が体験される、そういうことが起こるときに、禅的な体験というのは、有限が無限に完全に溶けてしまうのではないか。確かに、もしそういう体験をもって生きられれば、これは、もう本当に何の執われもなく、川が流れる如

くになる。生きているのか、死んでいるのかわからないほどになる。そういう禪者の言葉もあります。「生きながら死人となりてなりはてて 思いのままになすわざよき」

と、至道無難禪師（一六〇三—一六七六）という方が言っております。生きていながら死んだのだと。死んだ如くに生きる。死人になるという表現は、死んだ人間には我がありませんから、力も抜けますよね。あたかも死んだ如くということとは、ほとんどもう外と内とがぶつかるということがないように、そういうふうに生きるということです。もっともそれは表現ですから、禪の悟りを開いても、有限な生命が実際に消えてなくなるわけではないでしょう。ちゃんと生きているし、やはり生命が尽きれば死んでいく。完全に無限になったわけではない。ただ、体験の中で無限の如くに生きられると。そういうふうに生きることができれば、それは本当にすばらしいと思えるけれど、われわれの学びのほうから言うなら、この有限なる我は失ってはならない大切なものである。仏教は無我だと教えるけれど、無我ということは、執われてはならないということでしょうけれど、執われがなくなるといふことと、この有限なる

私の存在の事実があるということとは矛盾しない。そうした有限なる存在の事実までなくなってしまったら、意味がない。

有限であるということは、ただ、物を食べたりという生理現象があるというだけではなくて、起こって来る心も自分の思うままにならない。そしてこの身体、「身体髪膚これを父母に受く」と言いますが、これはいただいたものであって、自分の思うままにならない。一応は、筋肉があつて、神経があつて、ある程度は自分の思うままに動くところもあるけれども、ある限定のなかです。状況次第で病気にもなるし、歳も取っていくし、ときには思ったように身体が動かなかったり、そういうことが起こってくる。本当に、心身ともに有限であつて、ままならない。しかし有限であるけれども、有限であるということにおいて、そこに他とは取り替えられない、二度とない、一瞬、一瞬の尊い意味がある。別の言葉でいえば、煩惱具足、煩惱の心罪な心と、それを碍り^{さまた}けたくないような光のはたらき、無量寿なる如来のはたらきをいただくということが矛盾しない。そういう信仰、そういう道を、この『無量寿経』とい

う經典は語っている。それを親鸞は見いだして、これを「真実の教」とした。そしてこの真実の教によって、浄土真宗と名づける教えの内容を切り開いた。私はそのことの大切な意味が、むしろ、これからもう一度、本当に尋ね当てられ、表現し直されなければならないのではないかと、つくづく思うのです。

お釈迦さま自身が悟りを開いて、そのままあの世にいつてしまうというところがあったにもかかわらず、いったん立ち止まったと伝えられている。つまり、白々と夜が明ける如くに、無明むみょうの闇が晴れる。本当にこの苦悩の生命が溶けていった。そういう智慧が開けたときに、「ああ、これで生きてきた意味があつた、もうこれで死んでもいい」と。でも、もしそこで終わったら、仏教という教えはなかったのです。でも、これを苦悩の衆生に、言葉をとおして語りかけなければならぬということで立ち上がった。開けた無限の智慧、それをどう人びとに語りかけるのか、どうやってそれに触れてもらうのか。そのために、八十歳で亡くなるまで、一代を尽くして苦勞された。そのように、お釈迦さまが、言葉をとおして人びとを導くお仕事をなさ

つたということは、単に、無限なる体験のなかに溶け込んでしまったのではなくて、有限と接しながら、もう一度有限の側に、その溶け出す体験自身を言葉として語りかけようと、有限な生命を尽くされたということです。これは空間的な表現でいうと、悟りの側に溶け込んだだけでない。もう一度、迷いの側に戻ってきてはたらいたということです。

このことのもつ意味が、どういうふうに一人ひとりの人間にとって回復できるのかということが、実は、仏教の大事な方向性である。そう繰り返し、繰り返し言うのです。言うのだけれど、どうも有限な人間の事実、そして移りゆく社会の大きな変動、特に、近代という時代の文明によって引き起こされたさまざまな大きな悲劇、国単位の戦争、そういうようなものにぶつかつたときに、無限から帰ってきて有限に立つて生きるということの意味が、一人ひとりの生命にとってどういう形で成り立つのかという意味の格闘が、どうも十分でなかったのではないか。もう、ある意味で教えられ、語られているのかもしれないけれど、それが本当に歴史の事実のなかで、もっと確認し直されて、

とらえ直されなければならないと思うのです。

この『無量寿経』の教えというものも、ある意味で有限の身を残したままで、無限と関わるという教えです。無限の側にただ溶け出してしまうのではない。煩惱の身であることは消えない。有限性を残しながら、無限のはたらきを有限のはたらきのなかにただけるから、感謝して、この有限の生命を尽くしていける。そういう教えであるということが、非常に大きな意義があるのではないかと、そういうふうに思います。

法蔵菩薩の名告り―苦悩の衆生と共に生きる

言葉をとおして、有限なる人間に無限なるもの、無限なる功徳を恵もうとする願いが『無量寿経』のもっている教えのかたちです。ある意味で、かたちをとって教えが立てられている。特に『無量寿経』は物語ですから、物語というかたちをとって、つまりこの世に人間が生きて、何かあったかも人間が無限に出遇うが如くに、一人の菩薩が無量寿の覺りさとを開くという物語として語られています。その物語

性のわからなさ、物語をとおして語ることがもつ意味のわからなさは、いろいろあると思います。けれども、ありがたいことにそれを何とか人間の問題として、少しでも身近にわかるようにという努力が、繰り返し、繰り返しながらされている。特に近代に、私どもの先生であった曾我量深（一八七五―一九七一）というような方によって、非常に主体的に、自分にとってこういう意味ではないかといたでき直されていますので、そのことが非常にわれわれにとってはありがたいのです。

例えば、個の問題として『無量寿経』の教えをいただくということについて、この經典の物語は、法蔵菩薩が阿弥陀仏に成るといふ展開なのですけれども、そういう物語性ももっているわからなさがある。このことについて曾我先生は、「因である法蔵菩薩とは何であるか」ということをあえて問題にされて、そして、いま生きている私ども一人ひとりの迷いの主体、身体を感じ、環境を感じて生きている一人ひとりの生命の主体、そこに法蔵菩薩がいるのだと考えていかれた。

もちろん大変な非難のなかで、阿弥陀如来は向こう側に

いる、向こうで法蔵菩薩は浄土をつくろうと努力して、向こうからこちらを救ってくれるのだという、『無量寿経』の物語をそのまま信じようとしてきた人たちからすると、自分の中に法蔵菩薩がいるなどということを言えば、これはもう徹底的に批判されるわけです。それは、何が問題であり、どういう意味で曾我先生がそういうことをお考えになるのかということがわからない場合は、言われていることの意味がまったくわからないと思うのです。教えの言葉は誰のためにあるのか、教えの言葉は自分を救うためだとは、自分はどういう意味で救われるのかと。そういうことを厳密に、どこまでも忠実に考え抜いていかれて、そういう結論に達した私どもの先輩がおられるわけです。

曾我先生のお考えで、もう一つおもしろいのは、法蔵菩薩は「地上の救主」(「地上の救主—法蔵菩薩出現の意義—」〔曾我量深選集〕第三卷四〇八—四二二頁、彌生書房)だとおっしゃるのです。つまり極楽は、天国が向こうにある如くに向こうにあつて、その向こうから救い主が来るというのではなくて、この苦悩の生命を生きていることと別ではないところに、救済主が現れると。阿弥陀如来の因位である

法蔵菩薩、それは地上に立ち上がる救い主である。こういう直感を曾我先生が抱かれたときに、『法華経』が縁になっているのです。『法華経』という経典は、大乘経典の代表的な経典で、天台大師(智顗、五三八—五九七)という方が、それによって一宗を開いた。日本にも伝教大師(最澄、七六七—八三三)が持つて帰られて、『法華経』による仏教というのが、その後ずっと盛んになるわけですが、その『法華経』という経典は、浄土教の歴史にとつては、天敵みたいなものですね。つまり、法然上人を弾圧する側にまわったし、親鸞という人は、比叡の山で二十年間の学びをしたにもかかわらず、その後、教えを語り、書いたりする場合、決して『法華経』の言葉を直接には引きません。間接的に、『法華経』の言葉を使つて語っている方のものを引用することはありますけれど、『法華経』からは引用しません。これはなぜかという問題もありますが、その問題はここでは触れませんが、ともかく曾我先生は、その『法華経』という経典を取り上げられた。それは「從地涌出品」と言いまして、地面を割つて菩薩が誕生するという譬喩です。『法華経』は譬喩経ですから、いろ

いろいろな譬喩があるなかに、末法の世に大地を割って、筍^{たけのこ}が出る如くに、菩薩が湧^わいてくるというのです。その大地を割って現れてくる菩薩の名前に、「上行菩薩^{じやうぎやうぼさつ}」という名前がある。それで日蓮上人（一二三二—一二八二）は、「上行菩薩とは我だ、我は上行菩薩なり」とおっしゃったわけです。自分は大地を割って日本の土地に誕生した上行菩薩である。

ある意味でそういう直感を曾我先生も引き継いで、しかし、自分が上行菩薩であるとは言わずに、あたかも、そういうふう^うに地を割って涌出する如くに、大地から誕生してくるのが法蔵菩薩だと。「従地涌出品」の、あの大^{おほ}地を割るイメージを法蔵菩薩に重ねて、そして、実は法蔵菩薩が我となると。我となつて、我を担^{たん}つてくださる。我を救つてくださるというふう^うにいただいていかれた。

これは大変難しい問題になりますけれど、さきほど申しました、「有限を失わずして無限と触れる」「無限と触れても有限を失わない歩みをする」ということを、ある意味で、因位法蔵が、ここに苦悩の衆生をもつて生きるのだというかたちで表現するわけです。人間は、闇が嫌だから、闇を

逃げ出して救いの世界へいきたいと思うのですが、むしろ闇へ闇へという方向をもつて生きる。光の世界に溶け込んでしまふ、そういう体験を人は宗教体験だと思いがちなのですけれども、法蔵菩薩は、むしろ闇の方向に苦悩の衆生と共に、苦悩の衆生を担^{たん}つて生きようとする。こういう願心の表現が法蔵菩薩だと。闇から光へというのではなくて、実は、本当に救われるものは、光から闇へなのだと。こういう方向転換をもつて、法蔵菩薩の名告^なりとした。これが曾我先生の、非常に力強い念仏の救いの生き方です。これは非常に暗示的です。ちよつとよくわからない。よくわからないけれど、何か、いわゆる浄土教が、この世を厭^{いと}うてあの世へいくという表現で、苦悩の世界が嫌だから、楽しくて楽な世界にいつて、逃避的な世界にいつて救われるが如くに思い込むのに対して、むしろ苦悩の生命を引き受けて生きるという、そういう大事な方向性を取り戻そうとするわけです。

私も、親鸞聖人自身が、そういう方向で念仏の教を生きようとされたのではないか、そういう方向が親鸞聖人が求めて立ち上がった本願との出遇いだろうと思うのです。

死んでから後の救いに逃げ込んだという、そのような情けない仏教が念仏の救いでは決してない。私自身どこまで自分でこうした問題を掘り下げられるのか、また、どうかたちで言葉にできるかはわかりませんが、経典を読んでいく大きな方向性として、有限な人間が生きるということに、直接、無限が来るのではなく、無限がいつたん有限な形をとおして、あるいは名前をとおして衆生とぶつかるということがもっている大切な意味を、経典の言葉をいただきながら、掘り下げていきたいと考えています。

(二〇〇六年十二月十五日)

出世本懷の仏説

宗教的な真実に出遇う

親鸞は、『無量寿経』を釈尊の「出世本懷」であると信じてました。出世本懷という言葉は、『法華経』の専売特許です。「出世の大事」という言葉が『法華経』にありまして、つまり、この世に生まれた大事件、「一大事因縁」と言われていますが、そういうことが起こったのが、お釈迦さまが『法華経』を説いたことだと『法華経』は言うのです。もちろん親鸞は、そのことを十分知ったうえで、どういうわけか『法華経』ではたすからなかった。『法華経』の言葉のなかに、お釈迦さまの本当の意味の出世本懷を見いだせなかった。悪戦苦闘されたのしょうけれども、それに出遇えなかった。それで、法然上人のもとに入門されて、この『無量寿経』に出遇って、そこに釈尊の出世本懷というものを見いだされた。

これは、善導大師（六一三―六八二）が言っておりますけれども、どういう教えに出遇うか、いろいろな宗教のなかで、どの宗教に自分が出遇って本当に救われるかというのは、その人、その人の宿業因縁であって、こればかりは決められない。善導大師の言い方では「がくげ理解」、解を学ぶという言い方をするのですが、つまり、もし理性で内容を理解しようというかたちで学ぶのならば、あらゆることを学び得ると。しかし「もし行を学ばんと欲おもわば、必ず有縁うえんの法に籍よれ」（『観経疏』「散善義」、『教行信証』「信卷」『聖典』二一九頁）という言い方をしています。この「行」ということは、それで自分が生きられるという意味だろうと思うのです。もつと宗教的な言葉を使うなら、新しい生命を生きられる。この世に生まれる因縁は、両親の因縁ですけれど、宗教的真実に出遇うということは、生まれた一人ひとりがもう一度生まれる、そのぐらいの大きな意味をもつわけです。そういうことは、また深い因縁によるわけです。

人間として生きて、何かいままでの人生と違う人生を感じるということは、いろいろなことであり得るかと思えます。自分の人生は無意味ではないか、自分の人生はむだで

はないかとまで思われていたのが、これに出遇ったことによつて、本当に意味があると。いままでまったく見いだせなかった自分の意味、これが自分の人生だと言えるようなものに出遇う。そういう新しい人生を感じるということは、いろいろな因縁に出合うところにあると思います。

宗教的な真実に出遇うということは、そういう意味でいうと、苦悩の行き詰まりのような闇の中で、新しい考え方、新しい眼、新しい人生観、そして、まったくいままでは見えなかった新しい見方ができたという体験です。一般的には、「神秘体験」というようにも言われるのですが、仏教は神秘体験とは言わない。神秘と言えば神秘なのですけれども、神秘体験ではない。本当に不思議な眼の転換によつて、新しい智慧を得る。それまでの理性の知恵とは違う、まったく新しいものの見方ができるようになった。そういう意味で、生まれ直したほどの意味をもつ。この世に生まれて、闇の中に生きてきたような感じであつたものが、本当に明るみに出遇つたという喜び、そして、それを人に説こうとまで思ひ立つた、そういう内容に出遇つたという意味を、「出世の大事」という言葉が言い当てているのだろ

うと思います。

親鸞は、『無量寿経』の中に、そういう釈尊を見たのです。これは後で読んでいきますと出てきますが、阿難（アーナンダ〈Ānanda〉）というお方がお釈迦さまの弟子に在るわけですが、この阿難が、釈尊を光り輝くお姿として仰いだという、そういう表現があつて、これが、釈尊がこの世に生まれた本当の意味なのだと。つまりお釈迦さまは、単に普通の言葉を吐きたかつたのではない。光のようなはたらきをしたかつた。光のような言葉を投げかけたかつたと。その言葉が『無量寿経』に出ています。親鸞は、この經典に現れている釈尊のお姿を仰いで、『教行信証』「教巻」に「光顔魏魏」（「聖典」一五三頁、顔が光り輝いているという表現を、真実教の証明として取り上げておられます。

そういうことで、親鸞聖人からすれば、いろいろな仏説があるというよりも、出世本懷の仏説、本当にこのこと一つを説くために自分は生きてきた、このこと一つのためにこの世に生まれてきた、というような喜びに輝くお顔で説法を始められたという意味をもっているような仏説が、こ

の『無量寿経』なのです。

大乘の經典

——聞いてたすかった人びとが伝えていく

『無量寿経』は、『仏説無量寿経』と言われるわけですが、經典には必ず「仏説」と付くといってもよい。この場合は、釈尊、釈迦牟尼世尊の説法ということになるわけです。經典、インド語ではスートラ (sūtra) ですが、それは、語られた方が書いたものではない。お釈迦さまが亡くなって、このまま教えが消えてしまつては困るという危機感から、何をおっしゃったのかを遺^{のこ}そうということになって、そこから始まったのです。釈尊入滅の後、釈尊の語られた言葉を聞いたお弟子方が集まつて編集したわけです。それも、記録した紙があったとかメモがあったというのではない。長い間教えを聞いてきた方々がお互いに、「あの会座^{えざ}では、あの場所では、こういうことをおっしゃった」「ああ、そうだそうだ」ということで、編集したものです。

お釈迦さまは、苦悩する衆生を目の前にしながら、その

人その人にそれぞれ語られた。だから「対機^{たいき}説法^{せつぽう}」と言われるすけれども、相手の苦悩を除くために、相手を見ながら言葉を探して言葉をかけられた。それを聞いた側は、自分はこのように聞いたと。おそらく聞かれた方は、お釈迦さまが言葉を介して何を教えようとされたのかということ、何回も何回もいただき直し、考え直して、自分はこう聞いたというところからお釈迦さまの教えを歩んでいかれたことであろうと思うのです。

ですから、人によって、場所によって、状況によって教えの言葉は違う。聞いた側が、こう聞いたというかたちで伝えられる。出発がそこにあった。一人が聞いたというのではなくて、相手がそれぞれ聞く。その聞いた言葉を集めて編集した。それによって、教えの内容がさまざまな可能性、さまざまな方向性というものを孕^{はら}んでいたということが思われます。そして、お釈迦さまがこう語つたであろうという言葉に近い編集の經典と、さらにそれを学んで聞いた方々が、「私はこのように聞いた」と言つて伝えられてきた經典とが重層的に積み重なつて、八万四千というような数で言われる、大変膨大な仏説が生まれてきた。

だから、もし物質的に考えるなら、このようにたくさん
のことを一人の人間が言えるはずがない、だからほとんど
全部作り物だと。では、何が本当の言葉かと尋ねていこう
とすると、最後は、ないわけです。聞いた人の耳に残った
言葉があるわけで、聞いた人がそれを了解できていなければ
遺らない。だから、単純に言葉が遺っていくわけではなく、
聞いた人がどう聞いたのか、聞いた人が理解した限り
において遺る。あるいは、理解する過程で自分の了解が加
わって遺る。そういうことになるのが仏説の宿命だと思っ
たのです。初めからそうなのです。ですから、タマネギでは
ありませんけれど、後から付いたものが全部不純粹だから
全部を外していつて、一番最後に残ったものが純粹だと、
そういう考え方をして、もし仏説を、衣を脱ぐように脱が
していったなら何も残らないはずです。聞いたものの以外に
はないのです。ですから、もし釈尊、つまりシッタールタ
(悉達多、Siddhartha) 太子という、王子として生まれた方
が、求道して悟りを開いて、如来になって教えを説いた。
その説いたことだけが仏説だという、そういう考え方であ
ったら、仏説というのはどこにもないわけです。聞いた方

が、お釈迦さまが亡くなった後から集めたわけで、お釈迦
さま自身が、私がそう言ったよということがないのですか
ら。

いわゆる文献学などからすると、古いものほど正しいの
だという考え方ですけれども、そうではなくて、聞いた方
が本当にたすかったかどうか、仏陀が教えようとした方向
性を向いてたすかったかどうかということが、仏説が真実
であるということを証明する。そういうところに仏説とい
う言葉の不思議さがある。

この『無量寿経』という經典は、そういう原典研究とか、
文献学というような立場からすると、大乘仏教が出てきた
のが紀元前後ですから、紀元前後ごろに、どこかで編集さ
れたものであろうと。だから、生きた人物としてのお釈迦
さまが説いたはずがない。けれども、仏説はすべてそうな
のです。全部、聞いてきた伝承が伝えているのです。仏説
として聞かれてきて、それが新しい伝承を生み出し、新し
い伝承がまた伝えられて、新しい仏教信者、仏教の求道者
を生み出し、本当にこれでたすかったという人びとが、ま
たそれを伝えていく。そうした、生きた宗教体験の伝承の

なから、「かくの如くに聞いた」という伝承が伝えて来ているものが信頼されて、經典として伝えられてくる。そこに大乘の經典ということがあるわけです。

宗教的眞実

―言葉になって新しい体験を生み出す

明治時代になって、大乘非仏説論ということが言われた。日本の仏教は仏説ではないと。いまでもそういうことを言う学者がいますけれども、しかし、仏説であるということとはどこで証明するかと言えば、誰も証明できないのです。

伝承以外には証明できない。伝承を証明するということは、新しく新しく、宗教的眞理が伝えられ、たすかった人が生まれてきて、その人が、これが仏陀の説だと信ずるしかない。「ああ、これが本当だ」と頷いてきた歴史が伝えるのです。大乘の仏説など信じないという人は、おそらく仏説も本当は信じていないのでしょう。そういう、いわゆる科学的文献学のような、対象的な言葉の歴史とか時代特定とか、そういう資料探求という眼から見れば、お釈迦さまが

お城を捨てて、家を出て出遇ったような宗教的眞実というようなものは、求めようとしてもしていないのかもしれない。そういうものは、もともと言葉にならなかったわけで、言葉にならないものを言葉にしたのですから、仏説の根源は言葉ではないのです。言葉をとおしてその根源的なものを、「これだ」といただいてきた歴史が、仏説ということを抑ぐわけです。

『無量寿経』という大乘の經典によって、仏陀の心と一つになった、相応したということを天親菩薩(三三〇頃―四〇〇頃)が書いています。それを受けて親鸞は、「正信偈」に「依修多羅顯眞実」(「修多羅に依って眞実を顯して」『聖典』二一六頁)と言われています。「修多羅」というのは、スートラです。つまり、經典と相応して、經典の眞実を自分はいかにいたしたと。こういう伝承が、また新しく宗教体験を生んでくるわけです。そういう宗教的眞実がもっている權威というものに触れないと、本当は何が眞実かということは、おそらく一切経をすべて読んでもわからないと思います。言葉の闇の中に潜り込んで、どれが本当かということがわからない。そういう意味で、本当

に出遇つて、それによつて光をいただいた方の伝承、どの伝承に出遇うかは、さきほど言いましたように宿業因縁なのですけれども、そうしたものに對する信頼が、仏教の伝承を支えているのだらうと思います。

宗教的眞実というものは、言葉になつて新しい体験を生み出してこそ意味があるのであつて、言葉だけが遺つていて、新しい体験を生み出さない言葉であるならば、それは死語である。教えにならない。いただいた方が、教えというものを証明していく。教えの伝承に出遇つて、自分にとっては、それが本當に救いになる道だと信じて体験した方々がまた伝えるというかたちで、生きて伝えられる。生きて伝えられるところ、流れが生まれる。人間の思想史の流れというものは、川の流れと逆で、だんだん支流に分かれていくのです。これはどういう思想であつても、必ずそうなつていきます。では、統一できるかというところ、ちやうど人間の身体が一つの卵から分裂し始めて、手になり、頭になり、足になつて、では、もとに戻せるかといえ、もう戻せない。分裂した形で生命をいただいて生きて死んでいくしかないわけです。比喩的に言えば、そういう

ように思想の流れは分裂して、そこに新しく生命を生み出していけば生きてゐるわけです。分裂した支流が枯れて干乾びてしまへば、それは死んでしまふわけです。

仏教もたくさん支流が生まれて、それで、干乾びてしまふということがたくさんあります。そういうなかに、この浄土教の流れは、分かれてはいつたけれども、分かれていつた先、中国、日本、朝鮮で、非常に大きな流れになつて、多くの方々、特に出家仏教からすると、見捨てられてゐる日常生活者、在家の衆生という言い方をしますが、そういう人たちに伝わつていつた。出家者というのは、宗教専門家ですから宗教のみを内容とすればよい。それに対して在家というのは、生活するために仕事をしたり、物を作つたり、昔であれば、山に入つて木を切つたり、あるいは動物を獲つたり、海に入つて魚を捕つたり、そういう毎日毎日忙しく生活をする人たちです。そうした宗教に時間割くことができないような人たちでも、教えの利益に触れることができるというかたちで、民衆の中に伝播して、民衆に支えられた仏教となつて、大乘仏教のはたらき、つまり仏説のはたらきが、多くの方々にもたらした。そ

のなかでも、この浄土の教えというものは、非常に多くの
方々に伝わっていったということが言えるかと思っています。

聞くということが経の出発点

それで、この『無量寿経』も、「我聞如是」〔「聖典」一
頁〕から始まります。「我聞きたまえき かくのごとき」
と。私はこのようにお聞き申し上げましたと。「聞」、聞く
ということが経典を始める出発点です。聞いた人が内容を
伝える。だから「我聞」、誰かが聞いたということなしに、
経典が遺るということはありません。聞いた人は、この言
葉を聞いたことによつて、自分は新しい生命、新しい人生
をいただいたというような喜びと共に経典を遺すわけです。
それで「聞成就」ということが成り立つという。

そして「かくの如き」(如是)という言葉は、これは
「信」をあらわすと言われています。つまり、仏陀の言葉
をこのように聞いたと、このようにというところに信があ
ると。このようにということは、聞いた側が仏陀の言葉と
一つになっていると信ずる。そこに信が成就していると言

われます。

そして、「一時」(ひととき)という言葉が続いてきます。
「一時」ということは、「その時」ということです。言葉
が出されるには、時がある。どういう時であるかというこ
とが関わる。だから、初めから有限である。そういう点で
言葉の限界があるわけです。しかし、宗教的な意味で
「時」と言うなら、時というのは、二度と繰り返さないとい
う、「この時」ということをいま呼びかけるのだと、そ
ういう深みもあるうかと思っています。よく言われる言葉に
「万劫の初事」ということがあります。一、万劫という、
おそろしく長い時間に初めていますがある。われわれは、い
まをおろそかにして生きておりますけれど、ここに生きて
いるいまという時は、万劫の初事である。二度とない、繰
り返すことのない大切な一瞬である。一瞬、一瞬が、二度
とない時、本当に重い時であると感じ取るのが、ある意味、
宗教的な時である。時計の時のように、いつでもチクタク
チクタクと動いているという時は、生きた人間の時ではな
い。人間にとつては、一瞬、一瞬、一呼吸、一呼吸のいま
が、無限の意味をもつと本当に体験されることが、出世本

懷である。「一時」ということは、そういう意味まで孕んでいると思います。そこに仏がおられ、仏に出遇うということは、それぐらいの重みに出遇うということでしょう。

「宿業共感の大地」——愚鈍の身に共感する

この『無量寿経』の場合、釈尊は「王舎城耆闍崛山の中に住したまいき」（同頁）と。王舎城という城の名前は、『観無量寿経』と共通です。『観無量寿経』では、そこに生活しておられた王さまの家族に悲劇が起きた。阿闍世という息子が、自分の父親である頻婆娑羅王を幽閉して餓死させるといふ、そういう事件が起こった。それが『観無量寿経』の出発点です。このことは、『涅槃経』にも長々と説いてあります。だから、実際にあった話のようです。それを縁にして、浄土の教えというものが非常に大きな意味をもった。罪業深重の、自分の親を殺してしまうような罪を犯した人間が、もうたすからない罪惡の深さに苦しみ抜いて、釈尊に出遇ったすかる。『無量寿経』は、直接、その事件には触れていませんけれど、『無量寿経』が説く

教えの内容は、そういう罪の深い苦悩の人間に呼びかける教えだと。こういういただき方が、浄土教の教えに非常に大きな意味を与えています。それが「王舎城」というお城の意味なのです。

そこに、「大比丘衆、万二千人と俱なりき」（同頁）と。お釈迦さまの会座に連なった人びとが、たくさんいると。そして、「一切の大聖、神通すでに達せりき」（同頁）と言われている。こういうことも、どうして言われているのかということとは、よくわからないのですけれども、「神通」というのは精神的な能力です。神通力というのは、「六神通」と言って、六つの神通力というものが代表的に数えられています。それはどういう力かという、遠くのものが見えるとか、微かな音が聞こえるとかという、感覚器官の能力が非常に勝れている。また、「他心通」ということが言われています、他人の心が読める力です。私は、この六神通のなかで、いつもああそうかなと思いますのは、「宿命通」というのがあるのです。宿命というのは、過去の命、神話的には前世で、そうした過去の命を見抜く力です。いま目の前にいる人について、いま何を考えている

ただけではなくて、どういう経歴で、どういう経験で、どういう苦悩を背負って、どういう事件に出遭ってきたのかということをすべて見抜く。まあ、こういうのは、神話的な表現であろうと思うのですけれども、でも、本当に他人に対して同感する力がある方は、ある程度、そういう力があります。目の前にいる人の顔を見て、ああ、この方は、どのくらい苦勞をしているのか、どういう人生経験があるのかということ、ある程度は見抜く。しかしお釈迦さまは、それを全部見抜いたということです。そのお釈迦さまのもとに寄り集まっている方々も、みんなその力をおもちになったということです。これが、非常に象徴的だと思います。お釈迦さまの言葉を聞き当てるということは、ただ言葉を聞いたのではない。言葉をとおして、言おうとされる内容を深く聞き当てるということが神通力だという表現です。だから、神通力というのは、いわゆる賢さではない。何か宗教的本質に対して同感できる、そういう能力です。私の先生である曾我量深先生は、これを、「宿業共感の大地」と言っておりました。

この「宿業」というのも、過去の業、過去の行為経験の

一切、神話的に言えば、前世の生活の歴史です。前世というのは神話的概念ですから、いまの自分が成り立っている無限の背景と言えば、少しはわかっていただけるかと思いますが、生命誕生以来とか、宇宙誕生以来とか、そういう計り知れない営みの背景があつて、いまの私がある。その背景なしに、突然、私がいまあるのではない。一人ひとりが、一人ひとりの無限の過去を背負っている。どうしていま、私になっているのか。どうしてあなたなのか。わからない。その人が、その人になる無限の因縁がある。それを宿業という言葉で言い当てているのでしょうか。そこに共感する。どうして共感するのか。いま、ここに、出会った人間が何かについて共感するということがどうして成り立つのか。考えてみると本当に不思議な話です。これを仏教では「共業」と言うのです。何か共通の業、共通の過去の生活歴があつて、初めて共感できる。そういう宿業共感の大地というものにおいて、仏陀の教えと共感する。

それを神話的に言えば、「神通」なのでしょう。神通とは何のことか私どもではよくわかりませんが、特別、何か勝れた能力というよりも、宗教的な本質に感ずる能力。そ

ういう感覚が勝れているということを、神通という言葉で表現しているのではないかと思います。これは不思議なはたらきです。

本願の文が出てまいりますと、浄土に生まれた衆生には、この神通力を恵もうという願いが立てられてきます。それは何のためかというところ、宗教的なものに本当に感ずる存在になれるということを表すのだと思うのです。それは、親鸞の言い方でいえば、愚に帰るといことなんでしょう。法然上人も、「一文不知の愚どんの身になして、尼入道の無ちのともがらに同じして」(一枚起請文)『聖典』九六二頁)とおっしゃっております。愚鈍の身になる、それが本当の神通力なのでしょうけれど、それがなかなかできないのです。

『無量寿経』を聞く菩薩の筆頭「普賢」

— 深い問いが歩んでいく —

それから、十大弟子をはじめとして、仏弟子の名前が並べられてきます。そして一番最後に「尊者阿難と曰いき」

(同頁)とあります。この阿難までの名前というのは、伝承されているお釈迦さまの直接の弟子の名前です。

ところが、その次の段に来ると、「また大乘のもろもろの菩薩と俱なりき」(『聖典』二頁)とあって、その大乘の菩薩として「普賢菩薩と妙徳菩薩となり」(同頁)から始まって、「慈氏菩薩等」と出てきます。『無量寿経』の教説を説き始めるに際して、この教えを誰が聞いたのか、聞いた人が並べられてくるわけですが、そこにお釈迦さま時代の仏弟子たちに並んで、大乘の菩薩が出されます。その大乘の菩薩の筆頭に「普賢」という名前が出てきます。大乘、大きな乗り物という、そういう考え方が出てきたのは、龍樹菩薩(一五〇—二五〇頃)の時代だと言われている。仏滅後五百年くらいの時代ですから、普賢という名前は完全に乗の物語上の人物です。歴史的な人物ではない。でも、こういう名前が『無量寿経』を聞く菩薩の筆頭に出されているということが、この經典の一つの性格を示しているのではないかと思います。

普賢菩薩という名前は、『華嚴経』に出てくる名前として大変有名で、「普賢行願品」というものがあります。『華

『華嚴經』は、菩薩と菩薩の対話のようなかたちで進展して、仏陀はまったく登場してきません。菩薩道の經典、菩薩同士のさまざまなぶつかり合いが説かれている經典です。

『華嚴經』は、お釈迦さまの初転法輪しよんぜんぽうりんと言われて、お釈迦さまが初めて説いた教えというものが響いている。そこでは、求道者、道を求めて歩む存在が、どういうふうに通を求めていくのかということが中心に記録されています。『華嚴經』というのは、本来に不思議な經典です。いつになつたら悟りが開けるのかということは書いていないのです。無限にとにかく道を求めていく。場所を替え、会座を替えて道を求めていく。そういう展開になっています。けれども、大乘の大切な經典として、非常に大きな影響を与えています。親鸞聖人も、『無量寿經』以外では、大乘の經典として『華嚴經』と『涅槃經』を大事にされます。その『華嚴經』の特質は、大乘の菩薩道というものを表すわけです。

「入法界品にゅうほうかいばん」と言って、『華嚴經』の八十華嚴の後半ですけれど、そこに出てくる代表的な名前は善財童子ぜんざいどうじという名前です。童子というのは、仏教の出家の階梯かいていでいうと、

まだ正式な資格がないのです。何歳かにならなければ資格がないと言われている。その童子は、あらゆる生活者のところに行つて、「菩薩道とはこれ如何に」という問いをおこす。繰り返し、繰り返し、どこへ行つても同じ問いを繰り返す。これも大変、暗示的です。

宗教的な要求が問いをおこすということは、理性的な問いと違って、常に同じ問いだということです。理性的な問いは、一つ解答が出たら次の問い、一つ解答が出たら次の問いと移っていきますけれど、ところが宗教的な問いというのは答えがない。いつも問う。深い問いが歩んでいく。つまり、問いのなかに、もう答えがあるといつてもよいわけです。問いは問いですから、問い自身は答えではないのですけれど、本当に問いがあると、それが歩みになる。問いがはつきりすれば、それで歩めるわけです。

大乘、大きな乗り物ということは、あらゆる衆生を平等に救いとりたいという願いを表すわけですが、その大乘というものを代表する名前が、普賢菩薩という名前である。「普賢行」ということは、『無量寿經』のなかでは、本願の二十二願にも出てきまして、親鸞聖人は、この普賢とい

う名前を大切にされます。二十二願では、浄土に生まれるというかたちで、阿弥陀如来の慈悲に出遇って、どのような愚かな身であっても、そのまま仏に成るという資格が与えられたら、浄土に止まっていなくともよいと。そうすると、喜んで苦悩の場所に還り得る。苦悩の場所から、苦悩のない場所にいききたいというかたちで願いが教えられて、浄土に生まれたいと、こういうふうに教えられるのですが、生まれてみれば、浄土で阿弥陀の力をいただき、もうその力はどこにいつても消えない。今度は喜んで穢土に還る。苦悩の場所を、喜んで自分の新しい人生の場所にできるようになる。そして、そこで生きるはたらきをすることが、普賢菩薩の内容になると言われているのです。

次に、「また賢護等の十六の正士ありにき」(同頁)と述べ、名前がいくつか並べられてきて、その段が終わりますと、「みな普賢大士の徳に遵って、もろもろの菩薩の無量の行願を具し一切功德の法に安住せり」(同頁)という言葉が出されてきます。普賢大士、普賢菩薩というお名前において、何か「もろもろの菩薩の無量の行願」、菩薩のあらゆる行願というものを具して、「一切功德の法に安住

せり」と。これも、これから説き出す『無量寿経』のあり方を、非常に遠く見据えて言い当てているような表現ではないかと思えます。

(二〇〇七年一月十六日)

『無量寿経』の説かれる会座——「場」

人間としての苦悩を克服する道

——普賢大士の徳

前回（「出世本懐の仏説」）は、「みな普賢大士の徳に遵つて、もろもろの菩薩の無量の行願を具し一切功德の法に安住せり」（『聖典』一二頁）というところでした。『教行信証』「行巻」で親鸞聖人は、行を顕して、『無量寿経』の中心は「南無阿弥陀仏」だと、こうおっしゃるわけですが、その南無阿弥陀仏の言葉が人間の心を聞くように聞き当てられたときに、「大悲の願船に乗じて光明の広海に浮かびぬれば、至徳の風静かに衆禍の波転ず」（『教行信証』「行巻」『聖典』一九二頁）と、非常に比喩的な表現ですけれども、こういうふうに表示しています。名号のはたらきを信ずることにおいて、名のはたらきが身に響いてきたならば、闇が晴れる。人生にはいろいろな禍を感じ、苦悩を感じる。

その苦悩の闇が晴れて、光の海のようなところに浮かぶような存在になると。そのときに「普賢の徳に遵うなり」と、この普賢という名前を出しているのです。

では、なぜ親鸞がそこに普賢という名前を出すのかというと、本願の二十二番目の願、これは非常に大事な願（「還相回向の願」）なのですが、そこにその名前が出てきます。浄土に生まれた衆生には、もう間違ひなく覚りが開ける、必ず仏に成る。もう間違ひなく、必ず大涅槃を獲ることができるといふ力を、その浄土という場に触れることににおいて与えると、こう誓っています。それが二十二番目の願の内容です。ところが二十二の願は、その誓いの後ろに、「ただし」というかたちで、自分から欲してはたきたい人間は除くと言うのです。おもしろい除き方をしているのですね。

『無量寿経』を大事にされた曇鸞大師が、その除くという内容を、むしろそちらのほうが中心だと。浄土という場所に触れたら、みんな、阿弥陀の庇護のもとで、ぬくぬくと仏に成るといふことに安んずるのではなくて、実は阿弥陀の力に触れるということとは阿弥陀の庇護から除かれる。

「ああ、あなたはいよいよ、どうぞ行ってくれ」というかたちで、自由な存在にしてください。そういうことがあって、どのような場所にも行くのだと。

われわれからすると、苦悩の場所が嫌だから、浄土というすばらしい場所があるのなら行くかというわけでしよう。そのぬくぬくと温かい状態に止まるのではないかというのは、この苦悩の生命を生きている人間の逃避的感情ですね。寒いなかで、温かいところへ行きたい、辛い状況で楽しいところへ行きたい。そういう人間が要求した浄土のイメージは、そこへ往ったら、いつまでもゆつくり休んでくださいと、よく弔辞で述べるような、そういう楽しくて楽で、あるいは熟睡できる場所だというようなイメージで呼びかけてくださっているわけです。それで、文字どおりそういう世界かと思って往つてみたら、あにはからんや、「あなたは自由の身だ、あなたは自分でどうぞはたらきなさい」と、こう言われる場所になる。言われるというよりも自分で欲する。自分がそこに触れたら、新しい力をいただいて自分から仕事ができるようになる。その力は阿弥陀の力である。阿弥陀の力が充滿している場所にいったん触

れたら、生きたエビがころもを付けられたら天ぷらになるように、阿弥陀の衣で守られてどこへでもいける。もっとはたらかないと立ち上がっていく。そういう相^{すがた}として、「普賢の徳」というものが出てくる。

「もろもろの菩薩の無量の行願」と言われるわけですが、「菩薩」というのは、「ボディーサットバ」(bodhisattva)というインド語を、「菩提薩捶^{ぼだいせうた}」と中国語の漢字に当てて、その「菩」と「薩」をとって「菩薩」と言うわけです。

bodhisattvaというのは、bodhiを目指す衆生です。sattvaというのは存在、英語で言うbeingです。bodhiは覚りですから、目覚めようとして生きる存在を菩薩と言うわけです。もともとそういう言葉が、いつの間にか、菩薩さまという偉い人だということになってしまっているのですけれど、もともとの言葉の原意は、この苦悩の命を自覚してそこから回復しよう、自らこの苦悩を克服しようと立ち上がって歩む存在を「菩薩」というのです。

菩薩という人間像は、特に、大乘仏教の人間像だと言えます。自分一人が苦悩の状態なのではない、一切衆生が苦悩のうちにある。だから、自分が苦悩を克服するという

ことは、一切衆生が人間としての苦悩を克服する道と同じである。だから、個人が個人的にたすかるといっても、人類の苦悩を背負った個人が、人類的苦悩を克服するという事実をここに確認する。そういう歩みが菩薩と名づけられる。そういう菩薩の代表的な名前が「普賢大士」です。

「無量の行願」ですから、いろいろな行願がある。行願という言葉は、無量の願と言ってもいいのですが、志願です。かくの如くに自分は苦悩を克服したいという、そういう願い。それが自分を動かすほどの力をもったときに、それを「行」と言うのです。

行という言葉も、なかなか面倒な言葉ですけれども、仏教で中国語に翻訳された限りの「行」という言葉は、一般的には、英語でいう practice です。つまり練習、あるいは修行です。親鸞聖人は「つくろいなおし、おこなう」（『一念多念文意』『聖典』五四一頁）という言い方をしています。繕つくろい直し、繕い直しして、自分を直していく。ちように、壊れかけた自動車を直して走らせるように、人間を修繕して、本当の存在にまでなるだろう。そういう行為を「行」と言う。簡単に言えば、そういうことなのでしょう。

うけれど、いま、ここで「行願」と言っているのは、願のはたらきが人間を動かしてくる。こうなるべきである、こういうふうになりたいという願いを立てて、それを実践していく。願いが人間を動かす力をもってくることを行願と言っているのではないかと思うのです。

「一切諸法に願をもつてもとなす」という言葉もありまして、あらゆる存在の事実は、根源は、願だと。願があらゆる存在を成り立たせる。そういう理解もあるわけです。特に、菩薩行というものは、願の表現であって、願自身が生活の形になる。形になったものを行ということが多いのですけれど、願が実は行であると。こういう理解もあります。ともかくあらゆる菩薩の無量の行願を自分が備えて、そして「一切功德の法に安住せり」と。そういう行願のあらゆる功德というものに安住すると。不思議な言葉ですね。こういう課題をもって歩み続ける存在が普賢大士なのです。

大乘の菩薩の姿

―罪惡の深い人間に実現する

普賢大士、普賢菩薩の一つの行為に常行懺悔ということがあるのだそうです。常に懺悔する。「三世の業障」と言われますが、過去、現在、未来の罪、過去の罪だけではない、現在の罪も未来の罪も常に懺悔すると。こういうことをもって行とするような菩薩、これが普賢大士という名前が示している非常に不思議な名告りです。そして、その後「十方に遊歩して權方便を行じ、仏法の蔵に入りて彼岸を究竟し、無量の世界において現じて等覺を成じたまう」(『聖典』二頁)と、ずっと「菩薩の行」として展開されてきます。

そして次の段に、「兜率天に処して」(同頁)という言葉が出てきます。兜率というのは、インドの天の一つで一番高みにある天の名前です。この兜率天は、伝説的に釈迦さまが前の命の時におられた場所だというふうに言われる神話概念の世界です。お釈迦さまは、その兜率天から下り

てきて、摩耶夫人の胎内に宿ったのだと言われるわけですが、ここでも、兜率天で「正法を弘宣し」(同頁)、兜率天で教えを説いていたと。それが、「かの天宮を捨てて」(同頁)、その兜率天を捨てて、「神を母胎に降す」(同頁)と。この神は、精神という意味です。母親の腹の中に下りてきた。そして「右脇より生じて現じて七歩を行ず」(同頁)と言う。

これもお釈迦さまのことを語った仏伝にあつて、お釈迦さまが生まれてきたときには、摩耶夫人というお母さまから生まれたけれど、兜率天から下りてきて、右脇から生まれたのだと。その途端に七歩歩んだ。そして天上天下を指して、「唯我独尊」と言ったという伝説がありますけれども、ここでは「光明顕曜にして普く十方無量の仏土を照らしたまう。六種に震動す。声を挙げて自ら称う。『吾当に世において無上尊となるべし』」(同頁)と、こう語られています。

これは、「普賢大士の徳に遵つて」という文脈で出てきていまして、お釈迦さまのことを直接語っているわけではなく、大乘の菩薩方の姿というものを語っている。これが

また、非常に暗示的な意味をもっているのではないかと思うのです。神話として読んでいけば、「ああ、そういうものか」というだけのことでしょうけれど、何か、求道者としての大乘の菩薩方、そして普賢大士という名前で語ろうとする菩薩のあり方を語っています。普賢大士の徳に遵うということを経典が語り、本願が語っている。それをわれわれのような、この愚かな罪惡の深い人間が実現することのできるのだと。そういうあり方として、親鸞は普賢という名前を出してくるわけです。つまり、この経典が語る普賢という人のあり方こそ、人間が本当になるべきあり方であると。

「吾当に世において無上尊となるべし」と宣言する。これは文学的な表現ですから、これをどう感じとるかというのは、人によって違うのかもしれませんが、一面で、善導大師が言うように、一個の生命としてここに存在することができ背景には、無始^{むし}已^い来^{らい}、「曠劫^{こうきつ}より已^い来^{らい}」（聖典^{しょうてん}『二二五頁』）という言い方をしますが、「常に没^{もつ}し、常に流転^{りゅうてん}して」（同頁）きた。「劫」は、kalpa という時間なのですけれど、無限の時間、それも神話的な時間です。常に

没して、常に流転して、迷いの命を一步も出ることにはなかったと。そういうふうには、自分の背景を自分がいまここに迷っているということは、急に迷い出したのではなく、曠劫已来迷って来たのだと。そういうふうには自覺せよという言葉が善導にあるのです。

そういう呼びかけ方、これは浄土教の呼びかけ方ですけれども、いま、ここでの呼びかけ方は、それとはちょっと違う角度から、兜率天から下りてきたのだと。兜率天という天、これは天の中の天、一番楽しい天だと言われている。一番寿命も長いし、一番美しいし、一番透明だし、そういう天。そういう天にいた存在が、この五濁惡世に下りてきている。そういう人間像です。そして、ここに生まれて生きていくということは、無上尊、仏に成るのだと。仏に成るということは、涅槃を覚えるということですけれど、そういう仏陀の覚りの世界、苦悩を超えたあり方に還^{かえ}る。この苦悩の生命の中に生まれて来て、還る。これはある意味で人間存在として生まれた一人ひとりの生命に、仏陀が呼びかける課題が与えられているということだろうと思うのです。

ところが、われわれは自覚しない。俺の人生は、俺が苦しんでいればいいのだと思っている。しかし、仏陀が呼びかける衆生、「苦悩の衆生よ」と呼びかけている相手は、みんな実は一番楽しい世界、一番美しい世界の命をあえて捨てて、この苦悩の生命に來たのだと。この苦悩の生命をいただいて、そこで何より尊いものとなる。こういう課題が与えられてある。そういうことをまず、この普賢大士の功德のところで、われわれに暗示しているのではないかと思うのです。われわれはこれを読んで自分のこととは思わない。「ああ、そういう偉い人もいるのかな」というようにしか思わないけれど、実は、普賢大士という名前もわれわれと無関係ではないのだと。こういう菩薩に成るべくわれわれは教えを聞き、教えに出会い、そうすれば必ず普賢大士の徳に遵うことができる。こういう呼びかけなのです。

人間存在がみな背負っている課題

この後もずっと、釈尊の伝説と同じようなかたちで、菩薩の功德が語られてくる。お釈迦さまの伝記で語られるの

と同じようなことが続々と出てきます。私はこの段を、お釈迦さま一人の問題ではなくて、実は、この世に生まれた存在が、みんな背負っている課題を暗示しているのだらうといただくのです。

そして、その後に「色味しきみの間に処じよして、老・病・死を見て世の非常さふを悟さとる」(『聖典』三頁)とあります。これも、仏伝に「四門出遊しもんしゅゆ」という伝説があるわけです。なぜ釈尊は出家したのかというと、何か憂鬱ゆううつの病気に取り憑かれて、鬱々うつうつとして喜ばない。それで、周りの人が散歩をしたらいいのではないかということで、王城から外へ連れ出して気晴らしをさせようとする。すると、老人が道端に座っていた。普通は何とも思わずに通り過ぎてしまふものですが、憂鬱に取り憑かれた釈尊は、その老人の姿を見て、自分の未来を予感した。そしてますます憂鬱になる。ある日、違う方向に出かけて行ったら、病人に出会ったと。お釈迦さまはそれにショックを受けて、また、ますます憂鬱になると。そしてある時、出かけて行ったら葬式に出合ったと。それで、人間が生まれて生きるといふことは、老・病・死というような避けることのできない苦悩があるのだと。

だから、仏教の出発点は「苦」ということを言います。

苦の自覚から出発した教えだと。自分自身が逃げることでできない苦を背負っている。苦というのは、「楽」の対応概念で言うなら、苦でなければ楽だ、楽でなければ苦だというように、苦という状態を直して楽にすることができるといふ概念なのでしようけれど、お釈迦さまが出合った苦は、逃げることでできない苦。老・病・死が苦だけではなくて、生、生きるということが老・病・死という内容をもつわけだから、生まれるということが苦だと。生まれるということとは、苦を背負うことですから、苦悩の生命を、新しく新しく背負って生まれてくるのだと。そういう非常に厳肅な見方です。

その次に、「国の財位を棄てて山に入りて道を学したまう」と。そして「服乗の白馬、宝冠・瓔珞、これを遣わして還さしむ」（同頁）と。乗って来た白馬で身に付けていたものを王城に全部返したということです。全部返して「珍妙の衣を捨てて」（同頁）、きれいな珍しい衣を捨てて、「法服を着る」（同頁）。道を求めるために、貧しい衣一枚になった。これもお釈迦さまの伝記から来ているわけ

です。そして、「鬚髪を剃除したまい」（同頁）、頭を剃り、「樹下に端坐し勤苦したまうこと六年なり」（同頁）と。六年の苦行をしたと。そして「行、所応のごとくまします。五濁の刹に現じて群生に随順す」（同頁）と。

そこに「五濁の刹」とありますが、五濁とは、われわれの生きているこの場所を自覚的に表現する仏教の見方です。「劫濁」「見濁」「煩惱濁」「衆生濁」「命濁」という五つの濁りを言うのです。劫濁ということは、長い長い、命の歴史の営みが汚れて来る。煩惱濁は、文字どおり煩惱が汚れていく。見濁は邪見ということがありますように、人間が「増上慢」と言いますか、自分が偉いものだといいふうに思う。そういう見が汚れていく。衆生濁というのは、人間が共にいつしよに生きているといふことの営みが汚れていく。命濁というのは、生きている命が生活を営んでいるということが汚れていく。こういうことが、教えの言葉のなかに自覚的に出てきている。五濁の刹ということとは、人間が生きている場所ということです。人間存在があるということが濁りを呼んでいる。濁りの中に生き、共に濁りを生きている。自分はそのではないとは言えない。自

分もいっしょに濁しながら、濁りの中を生きている。

こういうところにあえて生まれて来て、そこに生き、そして「群生に随順す」と。「群生」というのは、衆生と同じです。群生、群れて生きているもの、つまり人間存在です。人間存在は、一人で生きているのではない。五濁を生むような群生に、そこに生まれてそれに随順する。それに随うのだと。そして、「塵垢ありと示して、金流に沐浴す」(同頁)と。塵や垢があるということを示して、金の流れに身を洗う。そして、「天、樹の枝を按して池より攀出することを得しむ」(同頁)と。これもお釈迦さまの伝説で、身を清めて岸に上がろうとしたら、体力がなくなつて上がれなかった。そのときに伝説では、天のインドの神さまが、樹をつかまりやすいように押してお釈迦さまの手に渡した。その樹につかまって岸に上がることができたと。そして、「靈禽、翼従して道場に往詣す」(同頁)と。「靈禽」、これは、何か spirit のある鳥ということでしょうが、そういう鳥もしたがってきて、お釈迦さまの場所、道場に来ると。「吉祥、感徴して功祚を表章す」(同頁)。これも、吉祥天という天です。それがお釈迦さまの姿、こ

では菩薩の姿に感じて、成仏すると。お釈迦さまが覺りを開くのも同じように、菩薩が覺りを開いていくことをほめたたえる。

魔を降伏する―魔の体は煩惱

そして、「大光明を奮つて、魔をしてこれを知らしむ。魔、官属を率いて、来りて逼め試みる。制するに智力をもつてして、みな降伏せしむ」(同頁)。ここに降魔ということが出ています。魔というのは、デーモン (demon) といえますか悪霊といえますか、外に感じられる悪い作用をする見えない何者かですけれども、その魔が攻めてくる。いろいろな魔があります。魔の代表は死魔です。死をもたらしうような魔、あるいは病魔、その他にも、いろいろな魔がある。人間にとつて都合の悪いものは、みんな魔になる。そういうものが攻めてくる。それを降伏させるということです。魔というのが、やはり人間を迷わすわけです。けれども、魔の体は煩惱であると親鸞は押さえています。実は、人間の心が生み出した象徴的な存在が、魔ということなのでし

よう。結局、その体は煩惱だと。なるほど、そうだなと思います。自分の心の中に起こつて、自分を迷わす。もちろん縁があります。何かを縁として、自分の中に煩惱が動き出す。その動いた煩惱が自分を間違いに導いていく。それを降ろすということが、魔を降ろすということ。つまり誘惑とか、人間の弱い心が負けていくのを立ち直らせる力、そういうものが、お釈迦さまの伝記で語られていて、それと同じようなことが、いま、ここでも言われているのです。

存在が言い当てられ変革される言葉 転法輪

「釈・梵、祈勧して転法輪を請じたてまつる」（同頁）。これは前回もお話しましたが、「転法輪」、法輪を転ぜよ、いただいた正しい道を自分一人の宝にせずに、言葉として苦悩せる衆生に伝えよという、そういう使命が梵天から来た。インドの神々がそれを勧めてきた。ここでは祈りと勧め、祈勧という字で言われています。

そして、「仏の遊歩をもって、仏の吼をして吼す」（同頁）と。仏さまの説法は「獅子吼」と言われます。お釈迦

さまの声はどういう声であつたのかわかりませんが、お釈迦さま自身の声が大きかったとか、そういう意味ではないでしょう。お釈迦さまはおそらく、静かに静かに語られたのでしょけれど、聞く側に、そのお釈迦さまの語る言葉が、ライオンの吼え声のように響いた。心臓を射抜くと言いますか、腑にしみると言いますか、耳からすつと抜けていくような言葉ではなくて、自分の存在が本当に言い当てられて、変革されるような力をもった言葉、そういう言葉が仏陀の言葉として記録されているのだらうと思うのです。「仏の吼をして吼す」というのは、だから菩薩も、仏のライオンの吼え声のような声の如くに、言葉を出すのだと。

そして、「法鼓を叩き、法螺を吹く」（同頁）。法の鼓と法のラッパ、ホラ貝というのがありますが、あれを譬喩にしているわけです。「法剣を執り、法幢を建て、法雷を震い、法電を曜かし、法雨を澍ぐ」（同頁）と。幢を立てたり、雷のような音を立てたり、あるいは、稲妻のような輝きをしたり、そして雨を注ぐ。これはすべて譬えです。派手なことをするという意味ではなくて、静かに語る言葉、どこに消えていくかわからないような言葉が身に染み入ると

いう体験をとおすと、譬えて言えば、こういうふうにしかなんない。激しい音であったり、稲妻のような光り方であったと、そういう譬喩でしか言えないような体験を生んでくるのではないかと思うのです。こういうことには、なかなか出遇えませんが、例えば、『歎異抄』に記録されている親鸞の言葉などは、唯円は「耳の底に留まる」ところ、聊かこれを注す」（『聖典』六二六頁）と書いていますが、耳の底に留まったということは、音がまだ響いているということですから、何十年経つても、そのときの声が響いてくる。だから、忘れることができない。そういう言葉を記録した。だから、記録された文字を読んでも、唯円が聞いていた親鸞の声が、あたかも聞こえるように言葉が響くわけです。不思議な感じがします。唯円がそこにいて、親鸞の言葉を聞いているように、あの文章を読んでいると聞こえるのです。そういう言葉があるのです。それを文学的に表現しようとする、法螺を吹いたり、法雷を震つたり、雷が鳴つたりというような表現になるのではないでしょう。随分オーバーだと思いますが、決してオーバーではない。何かそういうことがあるのではないかと思います。

「もろもろの世間に覺らしむ。光明、普く無量仏土・一切世界を照らし六種に震動す。すべて魔界を摂して、魔の宮殿を動ず」（同三十四頁）と。魔界、魔が生きている世界を全部包んで、そして魔の宮殿を揺さぶると。「衆魔、慴怖して帰伏せざるはなし」（同四頁）、諸々の魔が怖れて、もう降参だ、帰伏すると。ちょうど地震のときに、建物の上のほうにいて揺さぶられたようなもので、魔がびっくり仰天して降参だと、そういうイメージです。

こういうふうには、菩薩の功德をずっと語ってくる。いまお聞きいただいたように、難しい言葉で羅列されているようですけれども、読んでみるとなかなかおもしろい。こういう文学でしか表現できない、何か独特の迫力がある。なぜ『無量寿経』を語るのに、このような文章をこういうところに置くのかなと思うほど、お釈迦さまの伝記と同じように、菩薩方の功德を、普賢大士の菩薩の功德、諸々の菩薩の功德、そういうものを語ってきているわけです。

（二〇〇七年二月十五日）

浄土を求めさせたもの — 『大無量寿経』を読む — (二)

親鸞仏教センター所長 本 多 弘 之

親鸞仏教センターでは、「親鸞思想の解明」と題する連続講座を二〇〇一年十一月から、東京国際フォーラム（千代田区有楽町）において、月一回公開で開催している。この講座は、親鸞聖人の思想に依って生きることの意味を、所長・本多弘之が「問題提起」として発題し、親鸞仏教を基盤に現代社会の苦悩と共に歩む場を開いていこうとするものである。

また、二〇〇六年十一月から、「浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——」をテーマに講座を開いている。本号では、「講座開設の趣旨」並びに第五回（通算第五十二回）から第八回（同第五十五回）までの問題提起を掲載する。

なお、『真宗聖典』は、東本願寺出版部発行の聖典を用い、『聖典』と略記した。

【講座開設の趣旨】

現代文明の溢れる人間社会を生きているものにとって、入手できる情報の範囲は**ずいぶん広**がっている。しかし、生まれてから死ぬまで、それぞれの人が与えられる自己の状況に、自分自身が納得し、ここから**領**けるかというなら、決してそうではない。一般的な条件と、ことさらに自分に起こってくる事件や事実との間には、どう考えても不条理だ**としか考えられない**落差が出てくるからである。その落差を、仏教的表現では「**宿業因縁**」と教えるのであるが、この宿業因縁を自己に必然の事実であると引き受けることは容易ではない。

その落差の条件を譬喩的に表現するなら、「**届かない彼方**」とか「**見えざる背景**」とか、あるいは「自己に負荷されている祖先の**業報**」とかというのであろう。これは、**理知分別**の計数には決して翻訳できない人間の条件なのである。しかもそれが、現実のわれらの生存を厳肅に規定している。この宿業因縁の圧迫から解放しようとする要求が、「浄土を求めさせる要求」の深みにあるのではなからうか。

（本多弘之）

かぎりない救済のはたらき

邪見を翻す——存在の真理性

先回（『無量寿経』の説かれる会座——「場」）に続いて、『無量寿経』（『大無量寿経』）の説かれる会座えざに集われた菩薩の徳を讃たたえる一段に、「邪網じやもうを摑裂つかれつし、諸見を消滅す」（『聖典』四頁の二行目）とあります。「邪」、よこしまという字がついています。仏教は、仏陀が「正見しょうけん」、正しい見方を身に付けてほしいという願いから教えの言葉が出されている。それに対して、普通われわれが人間として正しいと思ったり、自分の経験や教育、家庭生活などで身につけた自分の価値観、そういうものの一切を、仏陀は「邪見じけん」と押さえられた。その邪見を破る。

邪見はなぜ邪見かということを、仏陀は見抜かれた。普通われわれは、なぜ邪かというときには、正義、justiceがあつて、それ以外は邪だと考えるわけですが、仏陀は、

人間が考えるあらゆる考え方は、邪にならしめるような問題を孕はらんでいると見抜かれた。それは考え方が悪いとか教育が悪いとか、そういうことではなくて、人間存在が必ずもっている自己執着、自己愛着、自分がかわいいという、こういう思いがあらゆる考えの根にあつて、それが、あらゆる考え方を動かしてくる。だからどのような考えであっても、根本にその思想を曇らせるものが入っているという見方です。それを邪見と、こういうわけです。

それを翻ひらがえす。それを翻させるものが、存在の真理性です。人間がどうしても破ることができない邪見が破られるような力が、存在の真理にはあるのだと。それに触れて自分が翻される。そういうふうに仏陀は、人間の深い迷い、広くは「煩惱」という言葉で押さえるわけですが、人間を間違えさせていく傾向性を押さえて、そして、それを破る。それをここでは「邪網を摑裂し、諸見を消滅す」と言っているのだらうと思います。

邪見を破るということは非常に難しい。何かを正しいものとして、正しさを自分のものとして他を邪にするという発想を人間はもちやすい。どうしても人間は自分は正しい

と思いたい。自分で正しいものを探して獲得した。これによつて他を邪だと言つていく。こういう傾向性が人間には必ずあるわけです。どれだけ自分では、わかったつもりになつても、またすぐにその癖が出てくる。これが人間の悲しい性^{さが}です。自分が獲得した正当性に立つて生きているのだと思いたい。これが、思想であらうと宗教であらうと、人間の営みを支えている動機であるといつてもよいのだらうと思います。

仏陀は、そういう立場の根源を払う。何かによつて自己を立てようとする、そのことに付いている邪性があるというのが仏陀の自覚です。どういう立場なら正しいというのではないのだと。人間の、そういう傾向性にある盲点、これを自覚する。だから「諸見を消滅す」、どんな見解もすべて破ると。正見というのは、相対的にあちらが間違つて、こちらが正しいという、そういう意味ではない。いわゆる人間の見解が全部破られる。それを「無我」と言います。

布施すること功德を分ける―乞食

その少し先に進みますと、「国に入りて分衛^{ぶんゑ}して、もろの豊膳^{ふげん}を獲^え、功德^{とく徳}を貯^{たくわ}えて福田^{ふくでん}を示す」(同四頁)とあります。これも、釈尊の伝記になぞらえている言葉です。「分衛^{ぶんゑ}」とは、乞食^{こじき}をすることです。出家者の伝承がインドにはあつて、出家者は修行する。それを在家の人びとが布施をして支える。布施をすることで、修行者の功德を得る。功德を分けていただく。お釈迦さまが利益^{りやく}を得るのではなくて、布施をした側が功德を得る。こういうのが、乞食の意味だとされる。乞食をすることが、衆生に利益をもたらすという考え方です。

現代の資本主義の価値観では、なかなかそうはなれない。何もしないでただお金をもらうというのは、これはとてもつらい。このごろでは、「こじき」と言わずに「こじき」と言いますから、乞食^{こじき}というのは、人からおこぼれを頂戴する。それは自分の価値をゼロにして、他からおこぼれをもらうという、そういう感覚です。ですから、乞食と

いうことはつらいことでしょう。

京都などでは、まだ乞食こじきの習慣が残っていて、禪の修行僧などが乞食をする。集団で歩くのです。間を少しずつ開けて、十人ぐらいが歩く。そして「ホー、ホー」と叫びます。「ホー」と叫んだから「法」が伝わるわけではないと思うのですが、「ホー、ホー」と言っ歩き歩くのです。そうすると町の人たちが、前にぶら下げている頭陀袋ずだに、なにがしかのものを捧げる。これは、本当は出した側が利益を得る。捧げた側が修行の功德のおこぼれをもらうわけです。いまでは、お金をもらう側が「ありがたい」と言わなければならぬ立場だから、乞食こじきという思想は成り立たない。だから、とてもあの修行はつらいのではないかと思うのです。

お釈迦さまは、乞食こじきをするときに、御礼は言わない。もらうのはあなた方なのだと、堂々と乞食こじきして歩く。それが当たり前だったわけです。そして、どのような貧しい町や村にも、貧困で食べるのに困るようなところにも入っていく。当時、ある人が「食べるのにも困っているようなところに行って乞食こじきするのは、お前は痛みがないのか」と言っ

て非難したといえます。でも、人からものを取るために入って行くのではないのです。功德を分けるために入って行く。そこが、なかなか理解されにくいところです。だからお釈迦さまも現に生きていたころは、ずいぶん非難もされ、つらい目にも遭われたに相違ないわけです。世間の価値観と逆の生き方をするわけですから。でも、それに耐えて、その生涯を通された。

一呼吸の命に豊かな恵み

「もろもろの豊膳を獲」と、豊かなお膳を得ると書いてありますけれども、このごろは、本当に文字どおりに豊かなお膳です。まあ、世界中から魚を捕ってきたり、野菜も買ってきているらしいのですけれど、私どもが法事や葬儀などにお参りするとお膳を出してくださるのですが、あまりにも豊かで、贅沢なものです。ところが、この「豊膳」は、そういう文字どおりの物質的豊かさではないのです。お釈迦さまが乞食をして歩く。仏伝によれば、一日乞食して何も布施がないときもあつたと記録されております。

お釈迦さまは一日一食を取るという習慣をもたれて、午前中に一食しか取らなかったと言われています。そうしたなかで、一日歩かれて、何にも布施がない日もあったと。だからすごい忍耐力だと思います。けれども、豊膳を得と。これは象徴的な意味でしょう。お釈迦さまは、その生活、一回、一回の生活、一コマ、一コマの、一呼吸、一呼吸の命に、豊かな恵みを感じつつ、生きておられたに相違ない。そうでなければ、そういう生活はできません。

たくさんのお膳を得て、その功德を貯えて、何か貯蓄して、というような表現ですけど、実際には、お釈迦さまは何も持たれなかったわけで、外から見れば物質的には無一文です。けれども、そこに豊かなお膳と功德を貯えた。そして「福田を示す」と。これは、お釈迦さまを非難する側の人が、「ただ、何もしないでぶらぶら歩いているぐらいなら、そこで耕している人びとを手伝って、鍬のひとも振るつたらどうだ」と言ったそうです。するとお釈迦さまは、「自分は衆生の福田を耕す」と答えられたといわれます。これも大変勇気のある、自分を失わずして、自分の仕事の意味、生きていることの意味を表現された言葉だと

思うのです。「福田」というのは、精神生活です。精神生活を本当に豊かにする仕事を自分はしているのだと。こう答えられた。でもこれは、多くの方々に理解してもらうのはなかなか難しかったに相違ありません。

たくさんのお弟子ができたと言えぱできたのでしょけれど、全員が帰依したわけではない。圧倒的多数は批判者でしょう。でも、そういう中であえて入っていく。お釈迦さまは、一時として同じ場所に止まらなかった。雨期には少し同じ場所に居てお話をされたこともあったという伝承もあるのですが、ずっと旅をして歩かれた。これは、すごい人生だと思います。安定する生活をわれわれは要求します。同じ場所で生活するくらい楽なことはいくらから。だから毎日、毎日違うところに行くのはとても大変です。生理的に大変です。それをあえて自分に課して、毎日、毎日違う場所に行つて、違う人に仏法を語りかけようとされた。とても努力でできるものではない。やはり、何か衆生に対する、深い真理性がもよおす慈悲といえますか、そういうものが一人の人を動かして、一生を歩ませた。それがいま、こうして語られる内容になってくるわけです。

存在が花開く——微笑

その次に、「法を宣^{のたま}べんと欲^ほして欣笑^{こんしやう}を現^{あらわ}す」（同四頁）。仏法のことを述べよう、つまり、存在の眞理性を言葉にして語ろうと、こういうことを思い立ったときに、笑つた。これは禅のほうで「拈華微笑^{ねんげみしやう}」ということがあります。あるとき、釈尊が靈鷲山^{りやうじゆせん}の会座で説法するに先立って、華^{はな}を取つてちよつとひねつて、微笑^{みしやう}まれたと。摩訶迦葉^{まかかしやう}は少欲知足の人で、「頭陀第一^{とだだ}」と言われるわけですが、お釈迦さまがいま何を感じて何を言おうとしておられるのか、他の弟子たちはわからないのに摩訶迦葉にはわかつた。それが禅体験の象徴になっているわけです。笑う、微笑むと言つても、それは単にかわいらしいから笑つたのではない。何か、いま語ろうとする存在の眞理のもつている清浄性、豊かさ、そういうものを感じて、自ずから微笑むのでしょうか。だいたい微笑むというときの「笑」という字は、咲くという意味ももっているそうです。花が咲くということ、人が笑うということが、中国人に

とって何か同じような感覚があつたのでしょうか。確かに笑っている顔は美しい。怒っている顔は醜い。

どうして人間が笑うのかということも、心理分析して、人間は優越感を感じると笑うとか、皮肉がわかると笑うとか、いろいろな分析をするのですけれど、そういうのは、煩惱生活の中の笑いでしょう。存在が本当に花開くような笑いがある。そういうのが、仏陀が教える笑いです。やはり深い喜びを感じるのでしょうか。それが笑いになる。

笑いが無いということは悲劇なのでしょう。地獄には笑いがありません。地獄で笑うはずがない。本当の笑い、それは、何か自ずから解きほぐれるといいますか、身体のこと、こりが解きほぐれるような体験が顔に出るのではないかと思うのです。このごろ「笑うのは、健康にいい」などと言いますけれど、健康にいいというよりも、本当に存在が自己回復する、本当に満たされたときには、笑うということが出てくるのだらうと思うのです。

根源的な苦に耐えられる智慧——「開神悦體」

そして、「もろもろの法薬をもって三苦を救療す」（同頁）。仏法が薬の役目をする。これは、仏陀が「大医王」と、医者たの王様であるというふうにも譬えられる。確かに、精神的な苦悩を取り除くという意味での医者のような役割もしたのでしょうけれど、それ以上に、人間が生きていることは、病気を生きているのだと。衆生は病んでいるのだというのが、仏陀の見方です。われわれは「病気になる」ときだけが病人だ」と思っておりまだけれど、人間が本当に健康になるということは、「正見」をもつ以外にはない、そういう点で、仏法が薬なのだという。

「仏法が薬だ」というのは、いわゆる健康になるための薬というわけではありません。仏法を信じていたら健康になる、ということではありません。仏法を信じていても、因縁で、この世で病気になることもあるし、死ぬこともあるわけです。仏法を信じていたら死なないとか、健康になつてしまふとか、そんなことはないのです。それは次元が

違う。そういうことが起こる場合もあるでしょうけれど、それはたまたまであつて、治らない病気になっているものが治るということはない。もつと根源的に病からの立ち直りが起こる。それが、この世の健康性をもたらず場合もある。そこに必然的因果関係があるのかどうか、それはわかりません。

本願念仏の生活がもたらす、不平不満からの解放というようなものもたらす人間生活の健康性ということ、いわゆる健康性ではなくて、精神生活の健康性ということが、毎日生きれば、ある意味で身も健康になるということはあると思います。この經典（『無量寿經』）の中では、「開神悦體」（『聖典』三八頁）という言葉が書かれていて、精神を開くと。「神たましいを開きみ体を悦よろこばしむ」と。曾我量深先生（一八七五—一九七二）が、好きな言葉であつたのです。心が開ければ、閉鎖して窮屈な生活感覚であつたものが、「正見」というものが与える心の豊かさが出ると、確かに身が悦ぶということがあると思うのです。身が悦びたいために仏法を信じてみよう。それは逆であつて、そうはいかないと思うのですけれど、でも、本当にこの仏法が身に

入れば、健康性を与えてくるということとは、十分にあり得る。

「三苦を救療す」の「三苦」というのは、仏教が教えている苦に三つあると。「苦苦」「壊苦」「行苦」という言葉があつて、「苦苦」というのは、われわれが苦しいと感ずるような事情、状態を苦ということです。それは苦しいか、楽しいかという、苦楽対応した場合の、感情の生活が苦しいと感ずる状態の苦、それを苦苦という。「壊苦」というのは、愛着しているものが壊れていくという苦。こういう苦は人間が味わうのですね。犬や猫でもいくらかはあるかもしれませんがけれども、だいたい、犬や猫にはあまり物欲とかはありませんから、壊れていくものに対して苦しむこととはないでしょう。ところが、人間は欲が深いから、愛しているものが壊れていく苦を感ずる機会が多いですよ。愛着するものがあれば、苦が深い。それを壊苦というのです。

さらにそれを突き詰めてみると、「諸行無常」である。あらゆるものは一時として止まるものがない。小さい子が大きくなるのは、別によいではないかというのですが、大

きくなった結果、成人になり年老いて死んでいく。そこまで見るとつらい。時よ止まれと言いたいけれど、止まってくれない。これが根源的な苦で、「行苦」という。つまり釈尊は、諸行無常が苦の本質だと見抜かれた。われわれがわかる苦は、苦苦です。苦苦がつらいからたすけてほしいと。けれども、本当は壊苦であり、行苦なのだと。

行苦となると、諸行無常ですから、これを止めるということは時間を無くすということしかない。時間が無いということとは、われわれが生きていることは両立しない。だから生きている限りは、この根源的な苦から逃れる術はない。そういう意味で、表面的に仏教を理解すると、ペシミズム (Pessimism 厭世論) になるわけです。もう絶望だ、どうにもならない。でも、ペシミズムにならざるを得ないほどに真理性をよく自覚させて、しかもそれに耐えられるような智慧を開くというのが、仏陀の歩みです。

必ず覚りが開けることを約束

次に、「道意無量の功德を顕現して、菩薩に記を授け、

等正覚とうしょうかくを成り」(同四頁)とありますが、「道意」は仏道の意欲、そこに無量の功德があるということを顕現して、菩薩に記を授ける。ここに大事な言葉が出てきます。記を授ける、「授記」という言葉です。

これは、お釈迦さまには神通力じんずりきがあつたと伝えられているわけですが、求めて触れて来る弟子、その一人ひとりの個性を、底の底まで見抜く。つまり、その人間の過去と現在と未来を見抜く。どういう生活をしてきたのか、どういう環境で何に苦しんできたのか、そしてこの人間は、将来どういうふうになっていくのかということを見抜いたといわれているのです。これは伝説的ですけども、教えを聞いて道を歩めば、あなたは必ず覚りが開ける、仏陀に成れるということ約束する。それを授記というのです。

このことは、ここにぼつんと出てくるのですけれども、この問題が実は、浄土の利益として正定聚を誓うという願が生み出されてきて、親鸞は、それを浄土へ往つてからもう内容ではない、現生にもらえるのだとまで言った内容に絡むのです。「記を授け、等正覚を成り」とあるでしょう。これは、偶然出てきている言葉ではないのです。授記

を受けた存在は、等正覚を成る。これは、浄土が正定聚を与えるというときに、この「正定聚」を『無量寿経』の異訳の經典、唐の時代に訳された經典(『無量寿如来会』)は、「等正覚」と訳しているのです。

「等正覚」というのは、後の仏教の伝承が生み出した教学的な言葉であろうと思いますけれど、「正覚」に対して、「等覚」といわれる。正覚は、仏陀に成ることが出来る究極的な智慧です。その一歩手前を等覚という。等覚は正覚と等しい、でも同じではない。面倒なことをいうのです。何でこのようなことを言い出すのかなと思うのですけれども、よくわからない。求道というものが、自分はまだまだでであると懺悔しながら歩んで行く。そして最終段階に行つても一歩手前だと。こう自分の至らなさというものを気づいている。そういう状態が等正覚です。

だから、仏陀・釈尊は正覚をとったというけれど、それ以後、正覚をとったという人はいないのです。でも、等正覚までは行けると。こういう伝承になってきたわけですね。なぜ正覚に行けないのだと言われても、それは私にはわかりません。そういうふうになってきたのです。仏陀は、あ

あらゆる衆生は仏陀に成る可能性があると見てくださり、必ずあなたは仏に成るだろうと信じてくださるのだけれど、不思議な話です。

正覚と等しい。最高の覚りと等しい。数学では、等しいというのは同じなのですけれど、求道では、等しいということとは同じではない。これはやはり、道を求めるものの自覚だと思うのです。われわれは、仏陀の教えに触れれば触れるほど、愚かだなということ、煩惱が消えない悲しみと、本当に有限な身で申し訳ないという思いが消えないわけです。私は覚りを開いたなどと、嘘にも言えない。必ずそういう自己批判の意欲をもっていますから、それが仏陀の教えを聞けば聞くほど正覚を成ったとは言わせない。こういう伝承になったのではないかと思うのです。

このことと、浄土教が生まれてくることが、深い関わりがあるわけです。いや、私は正覚を成るほうがよいと、そういう人は、そういう伝承もないわけではない。この世で覚りが開けるのだと。でも、どうなのでしょうね、懺悔さんげはあるでしょう。生きている身のもっている有限性というものに、もよおしてくるものがありますから。お釈迦さま

は正覚をとられて生きられても、それと同じようには生きられないという自己批判が必ずあるだろうと思いますね。それを失ったら、もう仏教ではないのでしょうか。

魔に取り憑つかれるということがありますが、魔が仏陀の顔をする。それを親鸞は、『教行信証』『化身土巻』で扱っておりますけれど、時には魔のほうがあるがたい顔をするのです。魔に騙だまされるのですね、人間は。なかなか魔を見抜くということはできない。魔というのは煩惱だと親鸞は押さえていますから、自分のなかに騙される素質があるのです。そのことが見えてくると、そう簡単には引つかからなくなる。一般に、浄土真宗の教えを聞くと、罪業深重とか煩惱熾しじょう盛とか、さんざん痛めつけられるところがありますから、「ああ、自分は悪人だ」と感覚的にわかるところがあります。そうすると、変な宗教にはまず騙され

ない。
魔というのは、増上ぞうじょう慢なのです。自分が増上して、有頂天になっていく。偉いものだと思っていく。そういう素質を自分で自覚すれば、つまり、高いところへ上りたがるという、そういう愚かさを知っていれば、高いところへ持

ち上げようという言葉が来ても、「ああ、そうかい、そうかい」と言つて、その言葉には乗らないのですよ。そういうことがありますね。

滅度を示す―極まりない救済のはたらき

「滅度めつどを示現しげんすれども、拯済じやうさいすること極まりなし」(同四頁)。これも非常に大事な言葉だと思ひます。「滅度」はニルバーナ(nirvana)で、「涅槃」とも訳される。滅度は、生命の火が消え去るというのが原義であるそうですけれど、これが、仏教で使われてくるときは、釈尊が滅度に入られたと。釈尊が亡くなった、そのことを縁として、仏法が消えたのか、という危機感が弟子に起こった。けれども釈尊の教え、その力が、釈尊が亡くなってから、生きているときに触れられなかった方々に、新しく、新しく仏法を呼びかけるはたらきをしていった。釈尊の言葉が、新しく、新しく弟子を生み出していった。そういう伝承のなかから、死ぬということ、滅度に入るということは、消え去ることではないのだと。むしろ、本当のはたらきが出てくること

だと。そういう信頼が出てきて、滅度という言葉が単に消え去る、ニヒルになるという否定的な意味ではなくって、積極的な意味をもつようになってくる。

それが「大涅槃」という言葉です。大乘の涅槃。大乘の涅槃は、「無住処涅槃むじゅうしょねはん」だといわれますけれども、涅槃が涅槃に止まるような涅槃ではない。涅槃はむしろ煩惱となるような涅槃だと。「煩惱即涅槃」、「生死即涅槃しやうじ」と、生死の迷いが涅槃とひとつになるような涅槃。そんなことを言い出すわけです。そうになると、何が何やらわからなくなつてしまふわけですけれど、消え去るのではなくて、本当にそこから立ち上がってくるような力が与えられる。

死を媒介にして、仏法の積極的な意味が出てくる。ですから、「滅度を示現すれども、拯済すること極まりなし」。滅度を示したのだけれど、それで無に帰したのではなくて、そこから本当の拯済、つまり、救済のはたらきが極まりなく、無限にはたらき出したと。止まることなくはたらき出したということです。

これも、不思議なことだと思ひます。宗教には、そういうことがときどきあるということかもしれません。キリス

トなどでも、十字架にかかつて殺された。そこから復活したと信じられて、それを見たという人も現れて、そこから神だということになって、大きく広まったわけでしょう。だから、死ということが人間を説得する、死を媒介、契機にして説得するというのが、一面で大きな意味があるのかもしれないね。

まあ、皆さま方は、このようにゆっくりとしたお話は初めてかもしれませんが、これでも速いと思うのです。十分に速い。いくらか前に進んでいると思うのですけれども、このような調子で、いつになったら終わるのかわかりませんけれど、ゆっくりと少しずついただき直していきたいと思っております。速く行きたい人、特急に乗りたい人は、特急券を買って、よそへ行ったほうがよい。私は、まあ、お許しをいただいて、鈍行中の鈍行で行きたいと思っております。でも、全部関わっているのですね。いま、ここにあることが、本願の中心問題に関わっている。この經典の結びのほうの問題とも関わっている。そういう関係を見ながら、全部を言おうとすると、全然進まないということになるのです。

でも、そこまではやれませんので、少しずつ進みながら、お話をしていきたいと思っております。お忙しい時間を割いて、こうして寄っていただいて、決して皆さまが暇だと思っているわけではないのですけれど、仏法は急いでもダメなのです。この世の時間と違う時間に触れないとだめですから。この世の時間で急いでたどり着けるようなしろものではないのです。それは、覚悟していただきたいと思うのです。私自身、ひどい目に遭いましたので、もうそれは一生を棒に振るような話ですから。でも、棒に振ってもよかったですと思っております。そういうものなのです。

(二〇〇七年三月二十七日)

自在を克ちとる人間像

諸仏とは——命に無限の尊さを感じる

先回（「かぎりない救済のはたらき」）に続いて、『無量寿経』の説かれる会座に集われた菩薩の徳を讃える一段に、「諸仏しよぶつの国に遊びて、普あまねく道教を現あらわす」（『聖典』四頁の十行目）と説かれています。ここに「諸仏の国」という言葉が出てきます。釈尊一人が覚さとりを開いた仏陀だという考え方からすると、「諸仏」とは何だという話になるわけですが、大乘仏教という思想が生まれてくることと重なって、仏陀は無数に生まれて来るという考え方が出てきて、諸仏という思想が語られます。大乘仏教の経典は、ほとんど諸仏の経典です。

仏に成る可能性を、「仏性ぶつしょう」と言いますけれども、大乘の『涅槃経』の一番大事な思想の一つに、「一切衆生しつう悉有仏性」という言葉がある。どのような生命であっても、必

ず仏に成る可能性を孕はらんでいるのだと。一切衆生悉有仏性は、可能性ですから因です。cause and result ということと言えば、cause ということです。因だけれども、因であれば果が必ず来る。そういう信頼のもとに、諸仏という思想が生まれてくるのは当然です。因だけがあって、果がないのであれば、因であることすらわからない。果になってはじめて因ということは意味があるわけですから、因果一体です。仏教のうえでは、因ということは見えないわけですから、見えないものがあるということは、どうして言えるかといえ、果になるから言えるわけです。果があつて、はじめて因があつたと言えるわけです。そういう考え方がすれば、一切衆生悉有仏性という、命にかけた大悲の願いが生み出した言葉があれば、それに応えて、仏に成る存在が無数にある、というのが当然の見方になるわけです。

ですから、特殊な一人の人間だけが覚りを開いた仏陀だという、そういう狭い根性ではなくて、生命あるものはみんな無我の智慧をいただくことができる。たまたま、いろいろな命の形をいただくけれども、その一つひとつの形に無限の尊さを感じるような智慧を得ることができるの

だ。そういうことを聞き当てていこうとする。そこに当然、諸仏という考え方が出てくるわけです。

「諸仏とは何であるか」ということは、なかなか面倒な問題かもしれませんが、歴史上に起こった事件、それだけを事実だと固定して考えようとする立場からすると、諸仏というのは、単なる架空の話、虚構ではない。そういう考えになるのでしょうか。けれども、宗教心というものには願い、仏教の言葉で言えば、願、悲願ですから、悲願を聞き当てること、人間に、生命あるものにかけられている深い願いを聞き当てるのが、仏教を聞くということである。そういう聞き方ができてくるならば、当然、「一切衆生悉有仏性」という言葉が生まれてこなければならぬし、そしてまた、諸仏という考え方が出てこなければならぬのだらうと思うのです。そういう悲願を聞くという発想ができないなら、具体的に、仏陀は一人だと。釈尊だけが仏陀で、天才が一人生まれて、それだけが真実で、他はみんな虚偽だと。そういう発想であつたら、仏陀が教えを説くはずがないわけです。相手を認められなければ、教えの言葉というのは成り立たない。みんな自分と同じ智慧をもつ

てくださるに違いないと信じたから、教えの言葉を出せるようになったのです。

そういう意味で、仏教から大乘思想が生まれてきて、そして諸仏の思想が生まれてきたということは、ある意味で、大悲、慈悲という大事な衆生への共感というものをもったことにおいて、当然生まれるべくして生まれてきた。私は、そういうふうにいたしております。そうすると、諸仏というのは、単なる観念とか虚構ではなくて、仏陀が要求した、生命あるものすべては諸仏に成るはずだ、諸仏に成ることにおいて命が本当に満足するのだという信頼、現実的、現象的には可能性であっても、必ずそれは果になるのだと信頼する、そこに生命の営みというものが通い合うのだらうと思うのです。

まあ、卑近な話ですが、私はたまたま、この歳になって初めて孫を授かったものですから、孫を見ていて思ったのですけれど、孫をかわいいと思って育てるのはどうしてかと言ったら、大人になる可能性があるからですよ。可能性がなくて、そのままであつたら、とてもではない。いつまでも関わっておれないと思うのですよ。関わったことに

よって、大きくなっていく、変わっていく。まあ、「立てば歩めの親心」というけれど、変わっていくということがあるから、一生懸命にやるわけですね。

仏陀は、衆生が必ず仏に成ると思うから、言葉を吐かれたに違いない。つまり、因の位ではあるけれど、必ず果になると信ずるから教えが成り立つのだろうと思うのです。教育でも、何でもそうだと思うのですね。可能性を信じなかったらできないわけです。現実には、ほとんどだめかもしれない。現実は難しいですよ。現象的には、非常に難しい。でも、可能性というものはどこにあるかと言えば、信ずる眼にあるわけです。信ずる眼がなかったら、可能性などないと思います。でも、お百姓さんは、粃もみを撒いて、雑草を取ってと。なぜやるのかというと、必ず米になると信ずるからです。それは、経験をとおしてということもあるけれど、経験だけではない。やはり信ずるからでしょう。そういう意味で、諸仏という考え方は非常に大事な言葉でもあるし、おろそかにできない言葉だと思います。

みな諸仏にあらざるなし―諸仏の智慧

諸仏の問題は、大乘仏教にとつての大きな問題であると共に、実は阿弥陀如来、阿弥陀仏という思想と切っても切れない問題なのです。阿弥陀は、仏教のなかの一神教だなどという紹介をされたことがあったそうですけれど、まったくの間違いです。阿弥陀仏は、諸仏の中の一仏です。『阿弥陀經』という經典の中に、「六方段」(『聖典』一三〇―一三二頁)という箇所があつて、東西南北上下にたくさんのお仏さまがいる。そのなかの西方に、阿弥陀仏とは出ていないのですけれど、『無量寿仏』(同二三〇頁)と、阿弥陀の別名が出ています。諸仏の中の一仏なのです。だから、『無量寿經』の異訳の經典の一つに『仏說諸仏阿弥陀三耶三仏薩婆さんぶつさる仏壇過度人道經』(『大阿弥陀經』)という、大変長い名前の經典があつて、「諸仏阿弥陀」という名前が付いている。それと同時に、法藏菩薩の本願のなかに、諸仏によつて自分はほめられたいという願を立てる。それが阿弥陀という名前になるものと、だというふうに押さえられている。

だから、諸仏と阿弥陀とは、切っても切れない関係にある。われわれ人間は凡夫です。凡夫は心が狭いものですから、自我の意識が強いし、所有欲が強いし、煩惱具足ですから、どうしても諸仏平等という発想にならないところがあるのですけれど、本当は諸仏平等である。われわれ凡夫は、可能性として仏に成ると如来からは見られているけれど、われわれ自身の意識においては、どうやってみても仏には成れそうもない。情けない存在である。でも、如来は可能性として、心を開いて、あらゆる存在と平等であるという、そういう生命を必ず生きられるようになるのだと、われわれに呼びかけてくださる。そこに、諸仏という言葉が非常に大きな展望をもっているのではないかと思うのです。

近代教育などを受けますと、どうも人を蹴落として、俺様だけが偉くなるのだというような発想、方向というようなイメージがついてしまっているのですけれど、仏陀の教え方は逆であって、そういうことは人間の癖であり、病氣みたいなものであるから、それを解きほぐせば生命は楽になるよと。本当は、平等なのだよと。偉くならなければ生命として成り立たないのではない。本来、与えられた生命

のなかに無限の尊さがあるのだと。そういうことを呼びかけてくるわけですから、あらゆる存在を諸仏と仰げたら、これは、その位が仏陀なのです。

凡夫は、俺様が偉くなるのだという発想と共に、ああ、俺はだめだな、あの人のほうが偉いなという比較意識がある。これは煩惱なのです。煩惱がついているから、俺様意識と卑下慢、増上慢、そういう揺れ動く心を脱出できない。そういう点からすると、われわれ凡夫にとっては、諸仏というのは仰ぐべき存在ではあるけれども、とても肩を並べるなどとは言えないような存在なのかもしれませんけれど、本当は諸仏からすれば、みな諸仏、諸仏にあらざるなしというのが、諸仏の智慧なのだと思うのです。

一つの生命に全世界が与えられている

— 一仏一国土 —

諸仏の「国」とありますが、仏教には、「一仏一国土」という考え方があって、一人の仏陀は一つの国をもつ。これも、おもしろい考え方だと思ふのです。考えようによつ

ては面倒な問題も孕むのですが、唯識思想からすると、一人ひとりが全世界を意識している。こういうふうに教える。これは、実は如来の智慧なのです。われわれ凡夫は、所有欲がありますから、俺の世界、お前の世界、そこに境があって、俺だけがもっている世界という、そういう生命認識というものがいつもついてしまうのですけれど、本当は空気に国境はありませんよね。太陽の光にも国境などないでしょう。「日本のうえに出ている太陽は日本のものだ、お前ら浴びてはだめだ」と他国の人たちに言えますか。そのようなことはないはずです。

だから、もともと一つの生命に全世界が与えられている。私に与えられているものは、お前には与えられていない、そういう生命というのはないのです。みんな、一人に与えられている環境が、隣の人にも全部与えられているわけでしょう。それを人間は所有欲で、地面を区切ったり、垣根をしたり、さらに国境とかと言って、境を作ったりするのですけれど、それは人間の我執が生み出した、人間だからやむを得ず作っているのですけれど、人間的な所有欲が生み出した境目であって、仏陀から見れば妄念なのです。

一仏一国土というのは、一人の仏陀が全世界をもっているということです。例えば、山の尾根などを歩いていきますと、「ああ、この景色は私のためにあり、私のために今日のこの天気になってくれた」という感覚をもつのです。そうすると、前を歩いている人も、ああ、これは私のために、なのです。お前はだめだ俺だけだと、そういうことはないので。与えられている世界が、全部一人ひとりに与えられるわけです。私が持っているのだからお前にはやらないと、そういう世界ではないわけです。所有欲が感ずる生活ではない。

一仏一国土というのは、一人の仏陀に一人の世界だと。一人の世界が一人の仏陀だという考え方です。一仏一国土と聞くと、人間の凡夫の根性のように狭い土地付の一軒家みたいな感じで、ここは阿弥陀仏、その隣は何か仏、その隣は、と。そういうことを言っているわけではないと思うのです。一仏一国土というのは、一人の仏陀がそこにおられたら、全世界がその仏陀のものである。隣に仏陀がいたら、また全世界がその仏陀のものである。何も矛盾しない。一仏土に二人の仏はいないではないかと。二人いて

も差しつかえないので、一人ひとりがみんな全世界をもっているわけです。一仏がいたら、他の仏は全然いないのだ、一人の神さまがいたら他の神さまを認めないという発想ではないのです、仏教の考え方は。諸仏と全然矛盾しないわけです。阿弥陀と諸仏は何も矛盾しない。凡夫の発想ではちよつとついていけない。でもよくよく考えると、そのほうが真理なのです。そういう発想が、諸仏の国という言葉を生んできているのだと思うのです。

一仏一国土とは広々としたよい世界です。生きているものも死んでいるものも、みんな一仏一国土だと。悠々と全世界を呼吸し、悠々と全世界を味わう。何ももっていないくとも、全世界をもっている。そういう精神的な豊かさが、お釈迦さまが無一物でもよいということでしょう。所有欲を完全になくして無一物になった、と考えるから窮屈なのですけれど、真理に触れたら、無一物が無尽蔵だというのが真理だと思うのです。凡夫はそうなれない。それは、悲しいかな愚かだかなれないのですけれど、愚かなほうが真理なのでなくて、愚かさが破られたほうが真理なのだというのが、仏教の教え方です。

「遊びということが大事」―菩薩道の究極

「諸仏の国に遊びて」と「遊ぶ」と言っています。菩薩の行は、難行苦行という言い方もあるのです。あたかも山を登っていくが如くに、これから仏陀の智慧を求めようとする。そういう発想からすると難行苦行なのです。ところが、いったん開けができた。所有欲とか、煩惱とかという縛りが抜けたような体験をもったならば、そこからの発想は遊びになる。喩^{たと}えとして、童子の如く、子どもが遊ぶ如くにと。子どもが遊ぶということが譬^{たと}喩^ゆになるのは、計算が全然ないわけではないけれど、大人のようなつまらない計算が抜けている。だから子どもは、大人から見ると計算がないから危ないようだけれど、自由自在である。

私は、この「遊び」という言葉について、学生のころのことで、いま思い出すが二つあります。一つは、西谷啓治（一九〇〇―一九九〇）という西田幾多郎（一八七〇―一九四五）のお弟子で、京都大学の宗教学、哲学を担った先生がおられました。この先生が大谷大学に教えに来てくだ

さつていて、遊びの話をされた。学生相手ですから、遊びといっても皆ちんぷんかんぷんです。そのときに、遊びは

大事なのだと言って、出された譬喩が自動車のハンドルの話でした。「ハンドルには遊びというものがある。その遊びが大事なのだ」とおっしゃったのです。そして、きちつと計算どおりになっていたら、それが一番よいのかというと、そうではないということが人生にはあると。ハンドルを回すときに、ぴたっと回ればいいようなものなのだけれど、まあ、このごろの自動車にはあるかどうかはわかりませんが、そのころの話ですよ。自動車なんかは、機械の好きな人は自分で直せるような時代の話ですから、そのころには、ハンドルにいくらか遊びがあったのです。遊びというのは、ちょっとハンドルを動かしても全然タイヤまで効きがいけない。そういうことがあると。なるほど人間の骨でもそうですけれど、骨と骨とがぴたりついていたら動かない。そういうふうに遊ばせる部分がある。その遊びとすることが大事なのだと。お話の前後は忘れてしまいたければ、その遊びについての説明だけが非常に強く印象に残っています。つまり、遊びというのは、普通の計算

からすると無駄と考えられる。実は無駄どころではない。一番大事なのだと。

その西谷先生の師匠の西田幾多郎先生は、金沢の第四高等学校で講義された草稿をまとめて、『善の研究』（1911）という本を出したわけですが、四十歳になって、京都大学の教壇に立たれた。それで、その序文には、自分で初めて哲学の本を書いたぞという自負心があるに相違ないのだけれど、そんなことは書かずに、自分は哲学をやるという、そういう宿命なのだと。哲学をやるなどということは、メフィストフェレス（Mephistopheles）、ゲーテの本（『ファウスト』）に出てくる悪魔の名前ですね、メフィストフェレスに言わせれば、緑が萌え出するような緑野で、お前は枯れ草を選んで食べている動物のようなものだ、嘲（あざけ）られるかもしれないと。そういうことを書いています。非常に印象的ですね。人生というのは、そういうものなのかもしれない。何か意味のあることをやっている、立派なことをやっていると思いたいけれど、よくよく考えたら緑野で枯れ草を食べているのかもしれないですね。ああいう文章は、非常に印象的ですね。でも、それは遊びと同じことだ

と思うのです。無駄みたいだけれども、実は、それが本当は大事だという智慧の表現だろうと思うのです。

もう一つは、これは曾我量深先生が、ときどき出される『浄土論註』の結びにある比喩なのですから、だんだん菩薩道が熟してきて菩薩道の究極に来るとどうなるかという、何についてでも自由自在になつてくると。その自在を遊戯、遊びと言うのです。そのことを曾我先生は、あたたちは遊びというと、仕事のほうが立派で遊びはだめだと思ふかもしれないけれど、本当は、遊びということは命がけなのだ。命がかからなければ遊べない、そういう真剣勝負が遊びなのだ、そういうことをおっしゃったことがあります。曾我先生のお弟子であつた安田理深先生（一九〇〇—一九八二）はその教えを受けて、遊びといふけれど、人間は遊べないのだと。凡夫というのは遊べないのだと。そういう言い方をされたことがあります。つまり、自由自在に生きることができない。

自由自在になれば、全部が遊ぶが如くになつて、普通の用語では「無駄骨」というと、一生懸命にやっただけ何の意味もなかったということになるけれども、無駄こそわ

が人生というように、その無駄が無上の価値だというふうに拝めるようになる。そういう智慧が与えられてきて、菩薩道は遊戯の如くになすべき仕事ができる。そういうことが、菩薩道の究極のところで行われるのです。

このごろは、自由に遊ぶということができない。だいた現代の都市生活者が、休日に遊びに行こうかという、自動車に乗って高速道路を走り、着いたところは遊園地。入園料を払って入ったところには、高額な食事しかない。高いお金を払って食べて、おいしくないと言つて帰つてくる。遊びどころではない、お金を使わされて、少しもおもしろくない。そういう話を聞いたことがあります。いま、遊びと言つたら、結局、資本主義の論理に乗つていつて、お金を使つて帰ってくる。それしかない。これでは、遊びはひとつもないということですよ。そういう時代になつてしまっていますから、遊びという言葉自身が、何か死語に近くなっている。本当の意味の遊びがない。そういう感じがします。

仏が凡夫に呼びかけてくる行

―意識によって穢されない

そして、「その修行^{しゆぎやう}するところ、清浄^{しやうじやう}にして穢^{けが}れない」(『聖典』四頁)と続いてきます。「修行」というと、普通はだめな人間が、ちよつとはましになるために何かをすることが修行だと、凡夫はみんな考えます。ましなことをしない人生に、何の意味があるかと考えていますから、だから、親鸞^{しんらん}が言う「行^{ぎやう}」がわからないのです。南無阿弥陀仏が行だと、南無阿弥陀仏を称えて何がましになるのだと。口がくたびれるだけではないかと。くたびれもしない、発音する程度ならば、意味のある行為が行で、発音などは意味がないということからすると、親鸞^{しんらん}が言う行は、人間にとってまったく意味のない行を如来が選んだわけです。人間にとって意味のある行を選べば、人間はその行を積むことで意味を求める。それは自力です。自分の力で行為したことで意味づけようとする。まったく意味のない行為が、一番大きな意味を発見する場所だというふうに、如来がわ

れわれに呼びかける。それが如来の行だと。凡夫から仏に成っていく行ではない。仏が凡夫に呼びかけてくださる行。こういう発想の転換です。そういう行は、普通の日常世間の行では理解しがたい。

本当の修行は、修行しているときに修行の意識がなくなる。つまり、ましになるためにやるのではない。やること自身に意味がある。そういうところになってはじめて、本当の修行なのだと。こういう考え方が、菩薩道に出てくるわけです。その究極のところは、親鸞^{しんらん}の言う「行」なのです。まったく行でない行、無行の行。あるいは、『歎異抄』の言葉で言えば、「非行非善」(『聖典』六二九頁)、行にあらず、善にあらず。だから大行なのだと。これは、ちよつと凡夫の頭ではわからない。そういうことがありますね。「修行するところ、清浄にして」というのは、そういう意味でしょう。修行するのだけれども、清浄であるということとは計算が入らないということです。仏教の清浄というのは、人間の分別^{ぶんべつ}が入らないという意味です。小乗仏教の立場では煩惱が穢れだと。けれども大乘仏教に来ると分別が穢れだと、こういうふうに言われるのです。これは大事

な問題なのですけれど、煩惱は生理現象で起こってくる。

縁がもよおせば腹も立つ。でも、腹が立つことが敵だと思つたら、腹が立たないようになろうという努力しかない。

縁がもよおしても腹が立たないということは、死ぬしかないわけです。それは救いではない。大乘仏教からすれば、煩惱を敵とするのではない、分別が敵なのだと。煩惱を嫌う心が敵なのだと。そう言われても、煩惱が起こればわれわれはやはりよくないことが起きますから、煩惱を敵と考えるのですけれど、大乘仏教からすると、その煩惱を敵とする考えが敵なのだと、こういう言い方をするのです。

だから、大乘の菩薩からすると、「清浄」とは分別が混じらないこと。分別が混じらないということは、無意識かという、そうではなくて、意識がありながら意識によって穢されない。そういうあり方を、大乘仏教は教えるわけです。だから矛盾しているような言葉ですけれど、修行しながら、清浄であつて穢れがないと。清浄であつて穢れないのなら、修行しなくてもよいではないかというようなものですけれど、それが本当の修行なのだということなのです。

菩薩の人生観は遊びの如くに自在

——必然が自由になる

そして、「たとえば幻師げんしの、もろもろの異像いざうを現じて男とならしめ、女とならしめ、変ぜざるところなし、本学みよりよう明みにして意こころの所為しよゐにあるがごとし。このもろもろの菩薩もまたまたかくのごとし」〔無量寿経〕「聖典」四頁。ここでは、男になり、女になりという言葉を出しているわけですが、いろいろな形、一人ひとり違う存在になる。幻師というのは、術師です。魔術師、マジシャン (magician) です。あたかもマジシャンがいろいろなことを生み出して、どんな形にでもなつていくように。これは譬たとへえで、自由自在を表しているわけです。われわれは、与えられた命を「変わらないものだ」と、どうしても固定的に感じます。でも、清浄にして穢れがないような修行として、この一瞬一瞬を感じ取るような智慧に立てば、むしろ自由自在なのだと。宿業しゅくごう因縁いんごんというものは、過去の背景の力がいまに響いてきて、こういう形に限定してきている。これは脱出できない自己限定といいま

すか、変わることができないから、窮屈だし、縛り付けられたようなもので逃げ出せない。われわれ凡夫はそういうふうに命を感じる。けれども、本当に命を命として自由になつたら、その限定された場所が、自分で自由にこうなつたのだと、受け止められるようになるということです。だから、菩薩が命をどう感ずるかというところ、菩薩の命は自由自在に命になつたのだと。これも一つの智慧の語り方だろうと思います。逃げたいのだけれど、やむを得ずこうなつているというのではなくて、あえてこうなるのだと。

われわれは、一つひとつの出来事に、あえてこうなるのではなくて、やむを得ずこうなつたとしか感じられない。それは煩惱の身だからです。かといって、恨んで逃げ出すことはできない。だから、ますます縛られていると感ずる。逆に、志願してこの苦悩の命を引き受けるのだという智慧がもし起こつたら、あえてこの命をとって、ここにいまいるのだという智慧が開けたら、この命は、縛り付けられた場所ではなくて、大変貴重な、かけがえのない意味をもつた場所になる。いやいや男になつたのだとか、いやいや女になつたのだと言うのではなく、「宿業を担う」という言

い方をしますけれど、そういうふうに積極的に引き受ける。宿業が、縛り付ける宿業ではなくなつて、宿業因縁が自己を成り立たせている背景になり、それを拝むような心が生じたら、あえて自分はここにいるのだという、そういう智慧が出てくる。

これは、凡夫の知恵とは矛盾するのですけれど、如来の智慧として教えられる。われわれも、ナンマンダブツという言葉のはたらきをいただくと、少しは「ああ、そうではないかな」ぐらい感ずることはある。でも、凡夫ですから、すぐにまた、しょうがない人生だとか、つらいとか、いやだとか、何でこうなのかとか、そんなふうに感じてしまう。それが翻されたとき、菩薩の人生観は遊びの如くに、喜んで自由自在にこの命をとるのだというふうに、命がいただけけるということです。それは、一つの智慧を表しているわけです。そういう智慧が開けたら、われわれは本当に自由になる。つまり、必然を逃げた自由ではなくて、必然が本当に自分に担われたら、必然が自由になる。こういう意味の転換です。この一段はそういうことを暗示しているのだと思うのです。

(二〇〇七年五月八日)

人間存在の本来に帰る

無量の諸仏に護念される

—命は必ず他の命を感覚する—

先回（「自在を克ちとる人間像」）に続いて、『無量寿経』の説かれる会座に集われた菩薩の徳を讃える一段に、「無量の諸仏、みな共に護念したまう」（『聖典』五頁の二行目）とあります。無量の諸仏が、菩薩のはたらきを護念する。仏は衆生に直接はたらくことはできないというか、衆生にとって仏は手が届かないといえますか、仏の功徳を本当に衆生に伝える仕事ができるのは、菩薩である。こういうことが考えられるのではないかと思うのです。そこに仏は、菩薩を生み出さざるを得ない。仏に触れた存在は、菩薩である。その仏に触れた存在が、仏をはめる。そのことで、仏の功徳、仏のはたらきが、衆生に伝わる事ができる。だから、あえて仏に成らずに菩薩の位にとどまるとい

う考え方が、大乘仏教の考え方として出てくるのも、むべなるかなというところがあるわけです。例えば、弥勒菩薩は仏に成ってしまわずに、あえて一歩手前にとどまって、一切の苦悩の衆生が尽きるまで、菩薩の位にとどまろうとする。親鸞聖人は、その弥勒菩薩に非常に親しい感覚をもっておられて、われら本願の信心の行者は、弥勒と等しい、あるいは、弥勒と同じなのだともしておっしゃる。われわれは、あえて仏に成らないのではなくて、成りたくとも成れないのですけれど、でも、弥勒と同じ意味をもつのだと。成らなくともよいのだと。仏に成らないで、仏を本当にはめる仕事ができ、仏の徳を本当に伝える仕事ができる。

そういうことがあって、仏は菩薩を護念するのです。『阿弥陀経』の六方段にはたくさん仏の名前が出てきますが、善導大師（六二—六八）は、それは諸仏護念を語っているのだとおっしゃる。『阿弥陀経』自身が諸仏に護念される経だと。諸仏は、護念する仕事をしてくださっているのだというふうに善導大師がおっしゃる。そういうことと、ここはどこかで響いているように思われます。

善導大師は「現生護念増上縁」ということをおっしゃ

つていまして、本願を信じて念仏するところに、現生、いま生きているこの命、凡夫であり、煩惱の命であるけれど、それが仏に護念される身になる。現生に仏から護念される、そういうことが經典の大きな意味だと善導大師が書いておられて、それを親鸞聖人は『教行信証』『行巻』に引用されます（『聖典』一七五―一七六頁）。念仏の、南無阿弥陀仏のはたらきのなかに、諸仏に護念されるという意味がある。だから、現生十種の利益でも、「諸仏護念の益」（同「信巻」二四一頁）ということを出されます。これは何でもないようですけど、私どもにとって、人間が苦悩から本當に脱出できるということを、具体的に教えている大事な方向性だと私は思います。

人間の一つの謎、命の謎といってもよいのですけれど、一つの命が生きているということは、単に一つの命ではない。命が生きているときには、複数で生きている。複数の命が生きているときに、生きている命は必ず他の命をどこかで感覚する。どうしてそういう構造になるのかということとはわかりませんが、不思議だなと思うのです。

例えば、人をガンと叩いたとします。叩かれると痛い。

痛いのはわかる。でも、その人がどのくらい痛いかにいうことはわからない。そこで、相手から叩き返された。痛い。でも、相手と自分のどちらが痛いとか、どのくらい痛いとか、そういうことはわかりません。その人自身になることはできませんから。相手に同情したり、相手になったつもりで考えたりということはできるけれども、相手になることはできない。だから、相手と同じということは絶対に言えないわけです。自分が味わっている痛み、これと同じ痛みだと誰が証明できますか。感覚的に、たぶん同じだろうと、あの人も痛い痛いと言っているから、たぶん同じだろうと。でも、それをどうやって証明できますか。できないのです。

ですから厳密に言えば、一人ひとりが、一人ひとりの感覚と考えと感情とをもって、「全世界」と自分で思っているわけで、一人ひとりのもっているものを、他人もそうだろうなあと思っているだけで、まったく同じということは証明してみようがないわけです。一人ひとりが違うのです。一人ひとりが違うのだけれど、しかし、共同で生きている共同で生きているのだけれど、共同の中に一人で生きている

るという空間をもっていて、一人ひとりの自分という場所で、閉鎖的になって自分で苦しんでいる。

存在の本来に帰る

―聞けるのは諸仏護念のなか

それで結局、本当に人間は開けないわけです。人間は互いに違いをもっていて、他人にはなれない。だから、「仏陀」は、他人の苦しみと同じ苦しみを感ずるようになりなさいという教え方をしたわけです。他人が苦しんでいたら、同じ苦しみを、他人が喜んでいたら、同じ喜びを感じなさいと。これは慈・悲・喜・捨という言葉で伝えられているのですけれども、「四無量心」、四つの無量の心をもちなさいと。無量ということは量がない、限界がない。それは結局、他になって他を感じる。他になって他を知る。そういう心をもちなさいというかたちで、仏陀は、悟りへの道を指示した。

私は、これは人間にできないことをお釈迦さまは教えていると思う反面、もしこれが開けたら、自分がたすかると

同時に隣人もたすかる道なのだと思います。これが実際はできない。しかし、これに近い方向をもつと、どういうわけか人間は喜びが与えられ、力が湧き、そしてそのことをまた他が評価する。

あるときテレビで、若い弁護士さんが、「イタイイタイ病」で苦しんでいる患者の苦悩を早く除く方向に、法律的にも国の政策をあらためようとして立ち上がったということが放送されていました。すると、大勢の若い弁護士さんたちが、われわれもやりたいと集まってきたと。そして、それまでの国の政策は企業寄りで、患者がどれだけ苦しんでいようと、理由があるのなら証明せよというのであったのが、大きく変わってきたと。国は国民からたくさん税金を集めて、お金と権力をもっていますから、国に寄り添ったほうが個人的には得という発想になるのが普通でしようけれども、逆に庶民の側に立とうと。そういう方向を向いた人たちが一生懸命にやって、そしてその方向になってきて、そのことに喜びを見だし、生き甲斐を見いだした。さらに、若い人がまたそれに付いてくると。そういう話を聞くと、私などのように何もできない存在であっても、う

れしいと思うのです。

そういう方向に向くということは、結局、人間存在は壁を作って、それで苦しんでいる。それを重ねるような方向を、また組織として作ったりもしているのだけれど、どこかそれは間違っている。深いところで壁を破るのが本当だという、何かそういう方向を暗示しているのではないかと思うのです。個人の良心とかということではなくて、存在の本来に帰る方向性だと思うのです。それは、なかなかつらい方向だし、壁を塗り固めるほうが簡単だと思うわけです。でも、壁は本当は嘘だと。壁は破っていくほうが本来だと。そちらに向かうことが、人間が本当に解放され、心明るく生きられる方向だと。

所詮、人間は有限です。有限であるということは、時間が限られているということでもあるし、能力が限られているということでもあるし、巡り合わせる因縁が限られているということでもあります。おまけに煩惱の心で動かされる。煩惱が主人になってしまふ。そういうところが、人間にはある。でも、それでは、ますます個人が閉鎖的になります。ますます自分も苦しみ、人を苦しめる方向になっていくよ

と。それを自分で脱出できないのだけれど、その方向がよいわけではないということ、仏陀はいろいろな言葉で教えてくださったのではないかと思うのです。

いまの「諸仏護念」、諸仏が護まもつてくださるということは、つまり、自分を超えて求道して、その本当の人間のあり方に出遇った存在がみんな、「よしよし、お前の行くほうは正しいよ」と護まもつてくださる。そういう意味だとするなら、諸仏護念ということを自分にいただくことができるということ、これは救いである。だから親鸞が、信心の利益は諸仏護念だというのは、これはどうでもいい話ではなくて、非常に大事な意味だと思うのです（現生十種の益『聖典』二四一頁参照）。

それで諸仏がほめるということは、人間の煩惱の名利みようり心をほめるわけではない。諸仏がほめるということを人間がどこかで感ずるというのは、どういうことかなと思うのです。これからいたदैていく本願の根本問題に関わると思うのです。本願は、親鸞が言うように「親鸞一人いちじんがためなりけり」（『歎異抄』『聖典』六四〇頁）で、自分が聞くのですけれど、自分が本当に聞けるものは諸仏が見ていて護つ

ていてくださるものです。こういうものに、初めて本当に心が開かれるということがあるのではないかと思うのです。

共同体に深い共感がない

— 仏の呼びかける方向は

何かこのごろ、やたらに流行っている言葉に、スピリチュアリティ (spirituality) というのがありますが、普通では自覚できないし、意識できない。けれど、触れてみると何か心が明るくなり、「ああ、それがいいな」というふうに惹かれるものがある。そういう感覚が、いま流行のスピリチュアリティと関係するのではないかと思うのです。単なる理性が計算するとか、分別するとか、合理化するとか、そういう人間の一応わかる話で積み重ねたものとは違うものです。だから、現代にスピリチュアリティが流行っているということは、近代文明が発展してきてみたら、あまり幸せではないなということでしょう。豊かになった、便利になった、行きたいところはどこへでも行ける。お金さえ出せば、月まで行けるといふ話ですから。でも、本当に行

きたい人はいるのかなと思うのですけれども。まあ、なかにはいるのかもしれませんが、そういう時代になって、では、本当に人間が明るくなれたかというところ、決してそうではない。

それは、人間の共同体にいっしょに生きている人びととの深い共感がないからでしょう。ますます孤立化して、ますます寂しい。何か付き合いが虚偽である。それは、本当の相手のことがわからないままに付き合っていますから、何かわからないままに相手に媚びてみたり、威嚇してみたりと。結局、利用できるものは利用しようという発想、自分だけが肥え太ろうという関心ですから、他との関係は虚偽だと。こういう感覚ですから、ひとりになったほうがいい。ひとりだけよければそれでいいのだと、そういう感覚が現代を牛耳っているわけでしょう。でも、それは虚偽なわけです。その方向性が不幸を招いているわけです。虚偽の付き合いを全部切っていく。それで本当のものになるかといえば、ますます寂しいだけである。

それを、どうやって破るのか。もう、破れない方向へますます進んでいつているわけです。そういう点で、宗教が

語ろうとしたら、仏教が呼びかけようとしたりするものは、人間のいまの方向にとつては、まったくわからない方向です。ニーチェ（Friedrich Nietzsche 一八四四—一九〇〇）が『反時代的考察』という文章を書いていて、近代文明へ、近代文明へと方向を取っているけれども、それは人間として間違いだ。時代に反対する考察をしたいのだと。まあ、内容はよくはわかりませんが、私はそれが非常に大事な方向のように思えてならないのです。

確かに便利ですから、この時代を否定することはできませんし、文明の利器を使わない生活というものは考えられません。自動車にも地下鉄にも、飛行機にも乗るし、とにかくさんざんご利益をいただいて、悪口など言えた義理ではないのですけれど、でも、この方向だけでは人間は決してたすからない。何が間違っているかというと、人との関わりだと思ふのです。どれだけ便利になろうと、人間は人との関係を生きていますから、人との関係のなかに明るみが見えない方向であつたら、これは地獄なのです。地獄の罪の一番の苦悩は何かといえば、“他人の声が聞こえない”ということなのです。どれだけ苦しんでいる衆生がい

ても、隣で同じ苦しみをしている衆生同志が、お互いに相手の苦悩を知らない。こういうふうに表示されています。地獄の衆生は、隣の衆生の痛みを感じない。自分だけが痛いと感じている。これが地獄だと。非常に象徴的です。

本当に人と共感できて、人との間に壁がないような時間空間をもち得るということは、無上の喜びですよ。この間、同級会に出席しました。すると、同級生の一人がつくづく言うのですね。こんなに気楽にお酒を飲める会は、他にはないねと。何十年も会社勤めをしてきた人間が、そう言うのです。つまり、昔の高校、中学の同級生ぐらいたともういまさら用心しなくてもよいわけです。昔、お前、あんなことをやったな、こんなことをやったな、とお互いに悪ガキだというのはわかっていますから、もう飾る必要がない。それと利害がないですからね。だからすごく気楽だと。そういうことが人間にとつて喜びを与えるのだなと、その友だちの言葉を聞いて教えられました。

仏想念

— 仏の智慧によって間違いを知らされる

仏が護念するということは、もつといえ、「仏想念」
（『聖典』七頁）といつて、仏は仏と相念あいねんじたもうという言

葉が『無量寿経』に出てきます。仏と仏とは相念じることが
できる。本当は人間と人間が相念ずる。相念ずるという
ことは、交互に平等に、同じように相手になつて考えられ
る、感じられる。こういうことは、人間と人間にはほとん
どないのですけれど、もし成り立つたら、こういう関係は
無上の意味をもつでしょう。何ものにも代え難い、本当の
尊さというものはそういうものでしょう。

残念ながら人間と人間は我執があつて、それぞれの立場
があつて、それぞれの思いがあつて、本当に相手になるこ
とはできません。推測ぐらいはできますけれど、でも推測
している人間の心には、煩惱が付いていて、恨みやねたみ、
そねみやひがみがくっついていきますから、本当に相手のこ
とを、相手の立場になつて知ることはできません。邪念が

邪魔をするわけです。でも、それが本当ではない。どこか
に、やはりそれを破る方向こそ本当だというものがある。
だから仏教が教えるものは、人間が獲得できるものではな
いのです。でも、それに触れることで、あるいはそちら側
の眼が与えられることで、人間が救われる方向に歩み出せ
る。それが大きいと思うのです。

結果として、覚さとりを開くというふうになれるのだとい
うと、虚偽です。それはなれない。なれないということを、
正直に認めたのが親鸞聖人です。人間は煩惱具足である。
だから覚さとれるかと言つたら、覚さとれない。では、凡夫で正し
いのかと言つたら、正しくない。どうしたらいいのだと。

それは、仏の光を仰いで、仏の智慧のはたらきかけによ
つて、こちらの眼の間違いを知らされていくしかない。そ
こに歩みがあつて、歩んで行くままに、仏から護られてい
るという感覚が与えられる。それで、たすかるのだと。こ
ういうことが、この『無量寿経』の教えがこれから開いて
くる方向性ではないかと思うのです。

涅槃から仏法の眞実性が明らかに

そして、その少し先に、「甚深の禪慧をもって衆人を開導す」〔聖典〕五頁〕と。この「禪」は、禪定、サマディ (samādhi)、三昧、つまり精神的な統一です。そこから出てきた智慧、禪慧ということをお教は大切にします。智慧がないならば、意味がないわけです。ただ、「三昧」だけでは特殊経験という話で、智慧ではない。「定」は沈黙の方向で、それが智慧となったときに言葉を生み出してくる。禪から出た智慧、静けさからいったん出た本当の動きといえますか、これが、私は仏教の特質かなと思うのです。仏の言葉は深き禪慧、つまり静けさから出た智慧です。仏教は、三昧とか定を大切にしますが、一番の根源は涅槃です。

これは、「大涅槃から出た智慧」と言い直してもいいと思います。涅槃に入るということを抜きに、仏教は成り立たない。だから親鸞聖人は「証大涅槃」、涅槃を証するということがないなら、仏弟子とは言えないと、そういう押

さえをするわけです（必ず大涅槃を超越すべきがゆえに『眞仏弟子』と曰う）〔教行信証〕「信卷」〔聖典〕二四五頁〕。涅槃はニルバーナ (nirvāṇa) ですが、ニルバーナを体験するということは、どういふことだろうと思うのです。ニルバーナを体験することはできないのです。釈尊が涅槃に入つたということは、一般の生命で言えば、死んだということですから。生が終わつたということから、本当のはたつきが出るといふのが涅槃です。終わってみなければ、本当にならないという話です。涅槃から仏法の眞実性が明らかになる。大乘仏教に來ると、涅槃から出て本当のはたきになるのが大乘仏教だといふ押さえ方をして、大乘の涅槃は「無住処涅槃」、住すべきところのない涅槃だと。涅槃に止まってもならない、もちろん生死、迷いに止まってもならない。どちらに止まっても間違いだ。涅槃から出てきて、生死にはたらくものが大涅槃だといふわけです。何のことかよくわからないというのが、凡夫の感覚ですけど、でも、それは何かを教えているわけです。

生きて迷っている世界から、悟りへいこうといふ発想では、どれだけやってもいけない。いったん死ねといふわけ

です。死んでみたらわかる。でも、死んでみることはできませんよね、人間は。でも、死んでみてわかるような世界に触れなければ、仏教ではないと思うところがあると思うのです。これが難しい。でも、これに触れないような仏教は仏教でないとやっていいのでしょうか。だから、死して生きるとか、死して甦るとか、宗教というものは、何かそういう面があるわけです。死ということを経験しないような宗教は、宗教ではないと言ってもよいわけです。生きているだけの話であつたら、本当はわからない世界です。

スピリチュアリティという言葉の危うさは、死んでないで生きているままから出てきたものですよ。どこから出てくるのかよくわからないけれども、生きているままだにふにやふにやと出てきたようなものだから、だから、ちょっと怪しいところがあるわけです。

仏教は、本当は死から出てくる。お釈迦さまが亡くなったところから、本当の仏教が伝えられてきたということが、非常に大事な押さえたところなんです。仏説は、お釈迦さまが亡くなってから初めて記録されたのですから、もちろん生きていっているうちに語ってはおられたけれども、本当には

たらし出したのは、亡くなってからです。お釈迦さまが亡くなって、初めてお弟子たちは自立したわけです。それまでは、お釈迦さまの弟子であることに汲々として、お釈迦さまに認めてもらえればいいと思っていた。ところが、お釈迦さまが亡くなつたら、認めてくださる人がいない。自立せざるを得ない。そこから、本当の仏教が始まったのです。

われわれでもそうです。親がいる間は、やはりいつまでも子どもですよ。まあ、私といっしょにお話を聞いた少し先輩の方が言っておられましたけれど、私の師匠の師匠である曾我量深先生は、九十六歳まで生きたのです。長生きをされました。私の師匠は、「曾我さんは長生きし過ぎたんや」と言っておられましたね。つまり、曾我さんがいる間は私は自立できなくて。そして亡くなって、自分たちが引き受けなければならぬと思つたら、もう、とても大変だつた。そういうことを言っておられましたけれど、その師匠が亡くなられた。そうしたら、その弟子であり、私といっしょに机を並べていたその先輩が、師匠が亡くなるといふことは、こんなにひどいものだとは知らなかった

と言っておりました。いきなり土砂降りの雨だと。傘もないのに土砂降りの雨に遭うようなものだ。言おうとする意味はよくわかりました。

そういうものでしょう。だから、お釈迦さまが亡くなつて初めて仏教は独り立ちしたのです。教えとしてもね。そして、それが本当の意味で衆生に親しく呼びかけるようになったのは、むしろ五百年も経ってからだということです。大乘仏教になって、初めて一切衆生に呼びかけようという教えになった。

「自分が破られたことだけが相手に通じていく」

— 生きている根拠を確かめよ —

親鸞は、「釈迦如来かくれましまして 二千余年になりたまう 正像の二時はおわりにき 如来の遺弟悲泣せよ」(「正像末和讃」『聖典』五〇〇頁)と謳っております。もう亡くなったのだと。お釈迦さまに帰ることはできない。つまり、末法だと。釈尊がいることによって成り立つた、人格的保護のもとでの仏教は滅んだのだと。そういうふう

におっしゃった。

人間が死ぬだけではない。諸行無常ですから、あらゆるものが死んでいく。時代が大きく変化していくなかで、考え方も言葉も変わっていくし、受け取られる感覚も変わっていく。だから、歳を取った人間が、前の感覚が正しいと思つて、新しい人間にお説教をすれば、新しい人間には邪魔なだけなのです。生きているままで語ろうとするからね。死んで語るということはできませんよ、人間は。でも、本当は仏の言葉を聞くことは、変な言い方ですけど、死んだ立場からの言葉を聞くことだといつてもよいと思うのです。そういう眼が開けたり、そういう耳が開けると、仏陀の言葉が聞こえてくると思うのです。生きている立場からわかう、わかうとしても、絶対にわからない言葉。だから、なぜそんなことを言うのだ、何の意味があるのだと思うのです。

生きている立場からすると、意味などないのです。理性が求める意味など。人間の本来のあり方は、理性にとつては意味がないのです。理性は、生きて先を見ているわけですから。人間の眼が外を見るように、理性は、その先にも

つとよいものはないかと探しているわけですから。そんなものは、仏教は教えてないわけです。お前が立っている。どこに立っているかを確かめよと。「脚下照顧」という言葉が禅にありますけれど、自分自身が立っている足下を見極めなさいと。何によって自分自身が生きているのか、その自分の立っている、生きている根拠を確かめなさいと。煩惱の計算で生きているのではないか、そういうことを確かめて、それでよいのかと。その智慧の言葉が、「衆人を開導す」、人びとを本当に開き導いていくのだというわけです。

私どもの本山である京都の東本願寺（真宗大谷派）の同朋会館というところで作っているカレンダールの標語に、なるほどなあという言葉があったので紹介します。「自分が破られたことだけが 相手に通じていくんです」というのです。本当に破れたことだけが、相手に通じていく。厳しい言葉だと思いました。自分が破られた。破られるということは、自分の立場が壊れたということです。われわれは、努力とか勉強とか、何やかやと分別して、自分で自分の立場、壁を宮々として厚くして来ました。それが、バーと割

れたと。そういうのは自分で求めて破れるのではない。地震のようなものですね。自分は破られなくなかったけれど、破られた。そのことだけが人にはたらく。人は聞いてくれる。これは厳しい言葉だと思いましたね。どなたかの言葉ですが、その人の体験から生まれた言葉であろうと思うのです。仏は、本当に自分が破られた。ある意味で死んだわけでしょう。死んだ立場から語っているわけです。これが不思議なところではないかと思うのです。

（二〇〇七年六月五日）

大乘の立場を求めて

―本願の響いていく世界

魔のはたらき

―自力に執われるところ、魔が差す

先回（人間存在の本来に帰る）に続いて、『無量寿經』の説かれる会座に集われた菩薩の徳を讀える一段に、「魔網を壊裂し、もろもろの纏縛を解く」（『聖典』五頁の九行目）とあります。「魔」というのは、人間がいやがる存在怖がる存在。だいたい、はつきりと眼に見えない形で、命を脅かしたり、ときには命を奪ったりする。そういうものを人間は、命の外から何か襲って来るものとして感じていた。内に尋ねれば人間の不安とか、恐怖とか、広くは煩惱というものが外に描き出す怖い存在、それが「魔」ということなのでしょう。魔というものが、外に居るわけではないのでしょけれど、人間にとっては居るが如くに感ずる。

ですから、その魔を退治するというのが、お釈迦さまの伝説にもある「降魔」です。その降すべき魔が、網という譬喩で語られる。「魔網」と。網は、動物などを捕るときに人間が工夫して編んだもの、それが、人間を縛り人間をつかむ魔に譬えられます。

親鸞聖人は『教行信証』の終わりのほうで、この魔の問題を仏教がどういうふうに押さえてきたかを取り扱っておられます。仏教では、五蘊というふうに存在を押さえます。色・受・想・行・識という言葉で押さえて、そういうものが因縁和合しているのがわれわれの生命である。その結ばれている因縁がなくなれば、生命は終わる。こういう説明をするわけですが、その五蘊が集まっているということに、魔が兆す。五蘊であることが、魔に転ずる。われわれの生命は有限であり、滅びゆくものである。その滅びゆくものというところに、魔が差すのだと。

つまり、われわれは滅びゆく生命をいただきながら、滅びゆくことが嫌である。嫌であるけれど、滅ばざるを得ない。それはどうしてかわからない。それを魔と感ずる。そういうふうには、魔というものがあるわけではないけれど、

魔と名づけられる、人間が感ずる作用がある。それが人間を包んでしまう。あたかも魚を網が捕るように、その魔がわれわれを包んでしまう。こういうことがあるものですから、その魔の網を壊裂する、魔の網を壊し、裂くという。これは、言葉としては簡単なようですけれど、実は容易ではない。仏教の求道者もこの問題を克服しようとして、さんざん努力するけれど、どうしてもこれを抜け出ることができないということにぶつかるのです。

結局、有限の生命を生きていて、その有限であることに苦しみ存在が、何とかその有限であることから超越したい、超え出たいという要求をもてばもつほど、その魔の網が逃がしてくれない。こういうことだろうと思うのです。

親鸞聖人の『教行信証』「行巻」には、「その自力に約じりきまず魔種ましゅあり」（『聖典』一八五頁）と押さえられております。自力、つまり自分の生命を自分で何とかしようという意識、意欲、もう少し押さえれば、自分の力を、しかもそれだけが信頼できるとして執着する心、これを「自力」と言うわけです。与えられた力は、因縁によってたまたま恵まれているということを思わないで、自分の力だと思って、

それに執とわれる。

例えば、病氣などをしてみれば、普段、鍛えたつもりの方は何の役にも立たない。一カ月も寝込んでしまえば、自分で立つ力さえなくなってしまうこともある。ということは、そうした力は日常のなかにいろいろなことをする形で因縁として恵まれているだけで、自分が本来もっているものではないわけです。因縁がなければ散ってしまうものではない。それを、俺のものだという思いで普段は考えております。俺の力は自分の力だと。それを「自力」と名づけるわけです。そういう有限な力で、この生命の有限性を超越しようと考えるところに、本当は、自己矛盾があるわけです。でも、そんなことを言っていたらどうにもならないから、何とか、その有限な力で有限を突破しようというのが自力の努力です。でも自力の努力がある限りは、必ず魔が差す。これは、悪戦苦闘した行者たちの共通の歎なげきであつたわけでしょう。

縛られるように自分で生きている

— 無明に根ざした発想を破る

「縛縛を解く」とありますが、「縛」も「縛」も煩惱の異名いみょうと言ってもよい。縛は、「まとう」という字です。まとわりつく、まつわる。何か捨てようとしても、ちょうど納豆が付いたようなもので、粘り着いて離れない。縛のほうは、「しばる」という字です。「自縛じじやく自縛」という言葉がありますけれど、われわれは自分で縄を編んで、自分で縛っているのだというのが仏教の教えです。われわれは、社会が悪いのだ、人が悪いのだ、自分が苦しむのは自分の責任ではないと思っているのですけれど、でも、苦しむように考えて、苦しむように自分をし向けてしまっているところが自分にあるのです。これは、考え方の転換ができないということだと思ふのです。われわれは、どういうわけか、みんな同じように考えて、同じように苦しむ。つまり、つらい状況が自分を苦しめるのだと思う。例えば、病気になるれば、病気に苦しめられる。病気が悪いのだと思う。当

たり前ですよね。貧乏であれば、貧乏が悪いのだと思う。

ところが、安田理深先生は「貧乏には、苦しめようという意思はない」と、こういう言い方をするのです。貧乏に苦しむというけれど、人間が勝手に苦しんでいるのだとおっしゃる。いや、そんなことはない、貧乏が苦しめているのだとわれわれは思うわけですけれど、貧乏が苦しめているわけではないのだと。貧乏という状態を、別に苦しむことはないのだと。でも、苦しむようになる。みんなそうなる。どうしてかわからない。だから、貧乏というのは悪いもので、苦しめるものだと、われわれはもう頭から思ってしまったっているわけです。病気が悪いものだ、病気は人間を苦しめるものだと思っている。それが、「魔」というものです。

確かに人間は、病気に苦しみ、貧乏に苦しみますから、無くそう、無くそうとするわけです。ところが無くなったなら、もう苦しまないかという、ちゃんと違う状況を見つけてきて、それに苦しむわけです。そういうふうになっている。ですから、縛るという字でよく出される譬喩は、蚕繭さんけんです。蚕かいこが自分で繭まゆを作って、その繭の中に閉じ込

められるというのが、縛られる譬喩として出されるわけです。人間は、ちょうどそれと同じようなことをしているのだと。自分で出した糸で縛られている。縛られるように自分で生きている。そういうつもりはないのですけれど、そうになっているのだというのが仏陀の教え方です。

なかなか、そういうふうには考えられない。それはそうなのです。迷っているから、迷いを転ずることができない。人間の発想を変えるということほど難しいことはない。しかも、これは自分個人だけではないのです。人類がみんな同じように発想する。どういうわけかわからないけれど。

だから、みんなそれは正しいものだと思う。ところが、仏陀ひとり、「それは間違いだ」と気づいたのである。みんな同じように考えさせるものがある。何が考えさせるのかそれが「無明^{むみょう}」だと。つまり、本当の智慧がないということなのだと思われています。でも人間は、同じようにみんなを考えさせるものだから、それは真理だと思われています。

この「魔網を壊裂し、もろもろの纏縛を解く」という課題、これを本当に成就するにはどうしたらよいかという問

題は、仏教の表現にとって非常に大事です。ここでは「壊裂し」、そして「解く」という言い方をしていますけれど、結局、われわれが生きている地平、埋没しているあり方を、どういうふうを超え出るのか、考え方をどういうふうに転換するのかということが仏教を聞く方向性なのですが、これがなかなかわからない。自分の考え方が間違っているとは思いませんから、その考え方の方向でわかつとし、その考え方のまま解決しようとする。そして、そういう解決の仕方を教えてくれるものだと思うって仏教を聞く。だからいくら聞いてもわからない。自縄自縛の考え方を止めないで、わかるようにしてくれと。それではわからないのです。これを何とか言おうとして、いろいろな言葉でいう。それを破るのだとか、解くとか、ときにはそれを超越するのだとか、超断するとか、いろいろな言葉でいうわけですけれど、そういうイメージで聞かされると、われわれは自身自身を変えないでそういうことをするのだと思うわけです。外の網を切るとか、外の何かをやつつけるとか、そういうふうと思うわけです。だからわれわれの発想は、破りがたいところがある。けれど、それを本当に破り解くというこ

とが、ここで言われていることなのです。

大乘の立場が開かれる

―人間の傾向性にある声聞・縁覚の問題

そして「声聞・縁覚しやうもん えんがくの地を超越ちやうゑつして」（『聖典』五頁）、
声聞、縁覚の地、これは「二乗」と言われるのですが、これは「大乘」、大きな乗り物という考え方からすると、自分たちだけが釈迦さまの教えを正しく聞いた、釈迦さまの体験を自分たちは直接見たのだと思っている。その立場で、釈迦さまのようになろうとする。釈迦さまに匹敵する努力を積み重ねる。なるほど人間的にも真面目であり、人びともから尊敬される。そういう存在だから、間違っているとは誰も考えない。ところが、大乘の立場が開かれてきてみると、これが抜き差しならない根本問題を孕んでいるというふうに押さえられてきた。

釈迦さまの言葉を直接聞けなかった苦悩の衆生、本当に傷つき破れている衆生がたくさんいた。大乘の立場は、その人びとも釈迦さまの願いは届くはずだと。釈迦

さまが説こうとした人類解放の願いは、本当は、そういう人びとも届くはずだ。そういう立場から、それでは、釈迦さまが言おうとしたことをどういうふうに考え直せばいいのかということ、大乘の教えは、釈迦さまの教えを聞き直した。だから、当然、声聞、縁覚の立場からは、大乘仏教は仏説でない、と当然、言い出すわけです。

でもそれは、真面目かもしれないし、正確かもしれないし、努力も立派なものかもしれないけれど根本問題がある。それは立場が狭いということ。「苦悩の衆生よ」と呼びかける釈迦さまのお心は、目の前にいるその人だけではなく、生きとし生ける苦悩の衆生を解放したい。そのために言葉を出す。それが、如来として釈迦さまの一代の努力になっている。これが見えない。そこに、声聞、縁覚は二乗と言われ、二乗は大慈悲がないというふうに押さえられるのです。だから、「声聞・縁覚の地を超越」する。でも、これは容易なことではない。声聞、縁覚の立場になってしまふ。これは人間の傾向性として、こちらのほうにあってしまいがちなのです。声聞、縁覚の立場のほうがもつともらしいのです。

明恵の『摧邪輪』

思想という問題はなかなか面倒だと思うのですが、法然上人（一一三三―一二二二）の『選択本願念仏集』に対して、『選択集中摧邪輪』（『摧邪輪』）を書いた明恵（一二七三―一二三三）という方がおられました。あの時代には、明恵上人は最高の知識人であり、有名人であり、天皇が信頼してお寺を建てさせた。そういう意味で、名実共に立派な方であつたわけです。その方にとっては、菩提心に立つて何があろうと努力して仏に成る。そういうことを批判して、「菩提心は要らない、誰でも念仏すればたすかるのだと、そんなことを言うのは、許せない」と。真面目にそのことを考えて、一生懸命に書いた本が『摧邪輪』でしょう。ですから、『摧邪輪』の文章は本当に真面目であり、真剣であり、仏教徒としてこのことだけはしっかり書いておかねばならないという情熱にあふれています。いい加減なことを言っているのではない。きちんと文献を押さえ、善導大師の言葉をきちんと読んで引用して、法然はいかに間違っ

ているかを述べているわけです。

だから、若いころに読みますと、法然上人は確かに慈悲があつて、大勢の方に信頼されたかもしれないけれども、明恵のほうが正しいと。なぜ正しいものが批判されて、何だかだらしのないほうが通るのだらうと。まあ、私などは若いころはそう思いました。つまり、考えとしては、人間はやはり自力ですから、声聞、縁覚のほうが真面目だし、努力するし、当然だと思うわけです。だから、これを批判するという思想が本当に認められて、伝わってくるということのほうが、すごいことだと思うのです。

求道における「菩薩の死」と超越の問題

― 本願力回向

声聞、縁覚の立場になってしまいたい、という傾向性人間はもっている。特に求道者がそうなるということ、それは求道の死である、つまり、二乗地に墜ちるのは「菩薩の死」であると、龍樹菩薩（一五〇―二五〇頃）は『十住毘婆沙論』で押さえているわけです。求道心にとつて、立

場の小さい方向を求めることは死である。命の終わりと同じなのだ。こういうふうには、非常に厳しく押さえていまず。

だから、それを超越する。この超越ということ、これも言葉では簡単に言えますけれど、これがなかなかわからない。先だって亡くなられた今村仁司先生という哲学者がおりますが、この方は、ヨーロッパ哲学をなさいましたから、ヨーロッパの言葉と文化を学べば、当然、キリスト教文化圏ですから、キリスト教のものの考え方とぶつかる。

今村先生は、「超越」という問題を徹底的に考えて来られましたから、われわれとお話をしたときに、仏教の立場の超越というような言葉が出ましたら、猛烈に反発をされまして、仏教には超越はない、と言われたのです（鼎談「信仰と理性―清沢満之は現代に何を語り得るか」『現代と親鸞』第六号所収を参照）。

つまり、神のみが超越であって、人間は絶対に超越などはない。でも、その人間と超越神との関わりが宗教だというのが、一神教の世界の宗教観です。そこに、非常に厳しい、人間を徹底的に批判する眼と、本当にそれを超越する

という課題を問い続ける姿勢がある。いくら世俗化したといっても、やはり根強い超越、超越的なものが、いまでもヨーロッパ、アメリカでは生きている。それは、一つひとつの言葉となり、考え方となり、人を説得する論理となつて、長い、長い伝統がありますから、そう簡単にくずれるものではない。こういうふうには今村先生はおっしゃっておられました。それに対して、仏教は初めから人間の考え方を転換する、つまり無明をはらすということだから、超越ということはなのだと。これが今村先生の論理でしたね。

そう言われてしまうと、まあ、仏教は宗教ではない。これはある意味で、悪口ではなくて、安田理深先生はそう言っております。仏教は宗教ではないのだと。「むしろ、宗教の終わるところに仏教が始まる」と。こういう言い方をしておられました。そういう意味でいうと、絶対他なる超越を求めて仏教に出遇うのではない。しかし人間は、単なる内在、単なるこの相對世界に生きるだけではない。相對を生きているにも関わらず、相對であることを何とか超えたいと要求して止まない。さきほど言ったように、有限

な生命、死ぬ生命であるけれど、死にたくないという要求を捨てることができない。有限であるということはわかり切っているけれど、単に有限であるだけではすまない課題を人間は背負わされている。それを、本当にどういうふうに自分に領くことができるか、明らかにすることができるか。それが人間にとつての、人間が人間として生きることの課題なのだと、安田先生はおっしゃっておられました。これが求道ということなのでしょう。

見えたり、はつきりわかつたりする、つまり理性の領域内のものは有限なるものである。有限を超えたものは、人間にはわからない。そういうものは、はつきりわからないけれど、人間はみんなどこかでそういうものを求めている。そういう意味でいえば、どこかで仏教も超越性をもっている。親鸞は、「横超^{わうちょう}」ということを言うわけです。「よこさま」の超越性。煩惱具足の凡夫である、その凡夫を止めることはできない。にもかかわらず超えられる。こういう論理ですから、これはちよつと考えてもわからない。わからないけれど、これが成り立たなければ、人間としてはたすからない。それを成り立たせる論理を何とか明らかにし

ようとして、見いだした原理が「本願力回向」という言葉で押さえられる思想なのです。

ともかく、超越ということは、なかなかやつかしいです。そう簡単にこの言葉を使うわけにはいかないと、今村先生に厳しく言われました。言われましたけれど、仏教には仏教の超越がある。確かに、それは一神教のような超越神とは違う。それからすれば、「超越ではない」と言われると、「そうですか」と言うしかないのですけれど、単なる有限世界に埋没しているわけではない。それが、なかなかつかいにくい。まあ、そういう問題がありますけれど、仏教の問題は、ある意味の超越です。人間が単に内在的に満足するのではない。どこかに、このあり方を超えたいという要求を深くもっている。これが大事なことです。これが抜けたら仏教の意味がない。

三解脱門（空・無相・無願三昧）を 潜っている法蔵菩薩の願い

「空・無相・無願^{むがんさんまい}三昧を得たり」（『聖典』五頁）と。こ

三解脱門の「解脱」という言葉は、やはりこの世俗とい
いますか、この現世においてわれわれを意味づけているも
のは、欲界、欲である。それを超えると。だから解脱とい
う言葉は、煩惱からの解脱という意味が強くとあると言わ
れていますけれども、煩惱だけではない。空・無相・無願が
三解脱門だというふうに言われることからすると、人間が
何かを把握し、そして、そこに何か意味を見、その方向に
自分を意味づけようとする。そういう営みをして生きてい
る。そのことからの解放、これをいったん空・無相・無願
で押さえる。

「真空妙有^{しんくうみょうう}」と言われる。本当の空は、すばらしい有なのだという言い方をするわけです。その「妙有^{みょうゆう}」という言葉を、有と言うと何かあることに止まることを指向するから、むしろ用^{もち}くと言いたい、「真空妙用^{しんくうみょうゆう}」と言いたいと鈴木先生はこのことを、繰り返しおっしゃっておられました。

次は「無相」。相が無いというのは、人間の意識は、意識の対象を捉^{つか}まえた途端に、形、色、音、味、何でもそういう意識内容をこういうものと捉^{つか}まえる。それが、われ

われにとつての有だと思う。われわれが生きて感じてあるものは、全部われわれの意識の対象になるものだ。対象としてあるものは、あれやこれというふうに形をもつていると。それをいったん否定する。相は無いのだと。無相と言うのですね。

これもわからないですね。われわれにとつては、相はすべてあるものですから、無相と言われてもわからない。結局、これも、われわれが捉^{とら}えた如くにあるのではないのだということなのです。さきほど申したように、例えば、貧乏というものがあるのだと、われわれはみんな思うわけです。貧乏というものがあるのではない。勝手に人間が、苦しむ対象として考えるだけであつて、実体があるわけではない。その実体的にあるということを破る、そういう思いを翻すという意味で、無相と言うのでしょうか。

そして「無願」。人間は方向性を持ち、願ひをもつ。願ひをもつから努力もする。ところが、いったんこれを否定する。無願と。空・無相・無願にならなければ、本当のはたらきとか、本当の存在のあり方とか、そこから湧いてくる本当の願ひというものは出てこない。それで、いったん

空・無相・無願ということを言うのです。これは、ある意味では、人間が宗教的な翻り、あるいはこの世俗の価値からの脱皮のためにやむを得ない、いったん味わわざるを得ない限界なのかもしれません。

「空」から立ち上がった妙用、「無相」から立ち上がった相、「無願」から立ち上がった願、これが法蔵菩薩の願の内容になるわけです。本当にはたらくもの、本当に相あるものとなつて呼びかけよう、そして倦^やむことなく、疲れることなく、止むことなくはたらく願となろうと。これが本願です。そういう意味で、空・無相・無願を潜^{かた}つた莊嚴であり、淨土の相^{かたち}であり、十方衆生に呼びかける願いののだと。相対的な形や、相対的な願いの形で呼びかけているようだけれど、いったん三解脱門を潜^{かた}つているということ、これがやはり法蔵菩薩の願をいただくときに、大事な問題であろうと思うのです。

本願の救い——可能性と値遇する

その少し先に、「諸根・智慧、広普寂定にして深く菩

薩の法蔵^{ほそう}に入る」(『聖典』五頁)とあります。ここでは「菩薩の法蔵」、後には「如來の法蔵」ということが出てきますけれど、法の蔵、これも比喩的な表現です。だいたいこの經典の中心である本願の主体は法蔵菩薩です。法の蔵というのが、何か暗示的です。法蔵菩薩というなら、本願を象徴しているわけです。常に願いとしてはたつき続けるようなもの。唯識の言葉で言えば種子^{しゅうじ}。可能性です。可能性というものを命とするような教え方。これが非常に暗示的です。

親鸞聖人は、この經典の本質を非常に正確に見抜かれた。仏法では、いまの無願三昧を潜るのもそうですけれど、自分の体験内容としていったん死ぬような体験をもつてから、本当の仕事ができるようになる。それがさとの世界だというふうには普通は思うから、そういう体験をもとうとする。ところが、この法蔵菩薩の教えというものを潜ると、本願の救いというのは可能性の救いだ。結果を体験して救われるのではなくて、可能性と値遇^{ちぐう}する。不思議な考え方だと思います。

これも象徴的な言葉ですけど、曾我量深先生の「純粹

未來」が来る、当來する。まさに來たるべきものとの出遇い、當來するものとの出遇いということが、回向の救いだ。そういうような言い方。われわれは常識的には、体験してこそわかったと思ひ、体験することで何か自分ができていくと思う。だから、宗教も体験することだと思って求める。そういう人間にとって、淨土真宗の救いほどわかりにくいものはない。念仏してみるけれど、一向に体験は來ない。念仏の体験というなら、三昧かということになるのですけれど、念仏し続けて三昧に入ってみても、一向にたすかつたとは言えない。だから、結果として体験する救いを求める人間にとって、本願の救いほど頼りないものはない。いつになったら來るのだと。それを言えないものだから、死んだら來るしかない。死んだらたすかりますよと。どうもそれは何もわかっていないということですね。

「臨終まつことなし」(『末燈鈔』『聖典』六〇〇頁)。かといって、尋常にあるのではない。つまり、埋没している日常生活にあるわけではない。けれども、死んでからあるわけではない。そこが、わからないわけです。いうなら、可能性というものを本当に信ずることによって、可能性こそ

救いである、そういうことを明らかにする論理が、「現生正定聚」の救いなのではないかと思うのです。これは、なかなか面倒な問題ですけど、一応、そういうようにお話ししておこうかと思います。

法蔵菩薩と阿弥陀如来は因果一体

――避けることのできない状況を引き受ける

これは、法蔵菩薩という菩薩の名前と関わるわけです。阿弥陀如来は果の名前、法蔵菩薩は因の名前。因の名前と果の名前が一体である。因果一体であるという言い方をします。果になったから本当だ、因のうちはだめだ。そうではなくて、果になっても因を失わない。因はすでに果を得ている。果を得ていながら因である。そういうふうに言われる。これは不思議な話だと思うのですけれど。そういう本願のはたらき方がわが身にはたらいて来ている。そのことを、われわれはどういうふうに語ることができるのか。

本願は自分のものになるわけではない。でも、自分には

たらいて来ているから、自分を抜いて本願があるわけではない。本願のはたらきによって、私が成り立ち、私に意味が与えられ、私もまた仏に成っていくということを信ずることができる。一人ひとりが、一人ひとりの状況を傷つきながら生きていくのだけでも、その苦悩の命を生きているところに、大きな救いを感じていける。さきほどの譬喩で言うなら、貧乏はつらいに違いないのだけれど、つらい貧乏を恨むのではなくて、こういう場所は自分に与えられた状況であり、状況と自己とは一つであると引き受ける。比較したり、逃げたりするのはなくて、それをそのまま自分だと思って引き受けて立ち上がれば、貧乏が、別に自己と違う魔であって苦しめてくるものではなくって、自分の命の内容になる。比喩的に言えばです。つまり、状況を変えて自分ができるという発想が、状況ごと包んでいる自分という見方に変わるわけです。

もちろん、間違つて人為的にしていることは止めなければならぬ。人間が人為的に生み出している状況を、そのままでよいというわけではない。そういう意味ではなくて、有限な身をいただいて、有限な状況があるということ、こ

れは逃げられない。「四苦八苦」と言われるような、苦悩の命を逃げることは誰もできない。「愛別離苦」「怨憎会苦」「求不得苦」「五陰盛苦」というものは、どうにもならないわけです。そういう意味の、避けることができない状況を、自己の状況として引き受ける智慧という意味です。何でも良いというわけではない。悪いものは止めなければならぬし、変えられるべきものは変えなければならぬけれども、どうにもならないものは引き受けざるを得ない。そういう問題です。

そのように引き受けられる智慧、引き受けることができるといふ、ものの見方の転換。法蔵菩薩は全部を引き受けるのです。十方衆生、好き嫌いは言わない。どんな悪党もたすけずんば止まんと。こんなことは人間にはできませんね。法蔵菩薩の願心というものは、人間ではできない。けれども、本当はそれしかない。そういう願いを立てて、それを歩み続ける主体が法蔵の名ですから、そこに、何か非常に暗示的なものがあるのです。

その少しあとに、「深定門に住してことごとく現在の無量の諸仏を觀たてまつる」(『聖典』五頁)と。「深定門」、

深い定、そういうものに住して、「無量の諸仏を觀」る。これは、「諸仏現前三昧」ということが、『觀無量壽經』の結びのほうに出てくる(『聖典』一二二頁参照)のですけれど、念仏三昧の異名と言われるのです。これもまた象徴的です。独りの仏陀の世界にいるのではなくて、無数の諸仏を觀ると。

願いに響いていく世界 ——時を待たずあらゆる人びとに

次に、「一念の頃に周遍せざることをなし」(同頁)。一念、時を潜らずして、あらゆる諸仏の世界に万遍なく行き渡ると。こういうのも、神秘的な体験を言っているのではないでしょう。例えば、阿弥陀の本願、十方衆生に呼びかける願ということを聞くと、まずは自分に呼びかけてくださっている願だと領くと共に、あらゆる衆生にこの願を聞かせたいという呼びかけの意味が響いてくる。そうすると、願に響いていく世界というのは、時を待たない。あらゆる衆生に響いていると。何かこういう深い存在の道理

を語る言葉の意味に領くと、現象的に起こっているか、起こっていないかという問題ではなくて、やはり可能性として、あらゆる世界に響いていつているのだと。何かそういうふうに見通せる。そういうことを言うのかなと思います。

親鸞聖人が、『教行信証』「化身土巻」で、「聖道の諸教は行証久しく^{ぎようしよく}廃れ、浄土の真宗は証道いま盛なり」

（『聖典』三九八頁）という言葉を書いておられます。でも、現象としての事実、そういうことを書いている親鸞聖人の周りに、何人の人が本当に親鸞聖人のことをわかっているのか。本当に同感して、どれだけの人が付いてきているのか。そのことを見たら、寥々たるものでしょう。何にもわかってくれない、一人もわかってくれないというのが現象的事実かもしれません。でも、そういう眼ではない。御同朋、御同行がこの本願の教えを聞きたい、聞こうとして関東から京都まで尋ねて来られる。その願いと、そういう歩みの方向性への信頼とは、ここに現象として、どれだけわかつているかと、どれだけ親鸞を信頼しているかとかという計算づくの話ではないわけです。

もっと深い信頼があつて、無数の人びとがこの教えを信

じてくださるに相違ないと。だから、念仏の教えは盛んであると、こう言う。何人が本気で信じているのか、そんなことは考えないわけです。もちろん親鸞聖人は、これだけの方ですから、どこに誰がいて、どのくらいの人びととかということとはわかっていると思います。でも、そういう見方ではないわけです。盛んに起こっているということは、この法蔵願心が十方衆生に呼びかけて、それがいま、ここに親鸞に来ていいます。これはきつと、あらゆる衆生のところに行くに相違ない。こういうことが、物量の問題ではなくて深い信頼の内容としてみえている。そういうことだろうと思うのです。

（二〇〇七年七月十七日）

浄土を求めさせたもの — 『大無量寿経』を読む — (二)

親鸞仏教センター所長 本 多 弘 之

親鸞仏教センターでは、「親鸞思想の解明」と題する連続講座を二〇〇一年十一月から、東京国際フォーラム（千代田区有楽町）において、月一回公開で開催している。この講座は、親鸞聖人の思想に依って生きることの意味を、所長・本多弘之が「問題提起」として発題し、親鸞仏教を基盤に現代社会の苦悩と共に歩む場を開いていこうとするものである。

また、二〇〇六年十一月から、「浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——」をテーマに講座を開いている。本号では、「講座開設の趣旨」並びに第九回（通算第五十六回）から第十一回（同第五十八回）までの問題提起を掲載する。

なお、『真宗聖典』は、東本願寺出版部発行の聖典を用い、『聖典』と略記した。

【講座開設の趣旨】

現代文明の溢れる人間社会を生きているものにとって、入手できる情報の範囲は**ずいぶん広が**ってはいる。しかし、生まれてから死ぬまで、それぞれの人が与えられる自己の状況に、自分自身が納得し、ここから**領ける**かというなら、決してそうではない。一般的な条件と、ことさらに自分に起こってくる事件や事実との間には、どう考えても不条理だ**としか考えられない**落差が出てくるからである。その落差を、仏教的表現では「宿業因縁」と教えるのであるが、この宿業因縁を自己に必然の事実であると引き受けることは容易ではない。

その落差の条件を譬喩的に表現するなら、「**届かない彼方**」とか「**見えざる背景**」とか、あるいは「自己に負荷されている祖先の業報」とか**というのであろう**。これは、**理知分別の計数には決して翻訳できない人間の条件**なのである。しかもそれが、現実のわれらの生存を厳肅に規定している。この宿業因縁の圧迫から解放しようとする要求が、「浄土を求めさせる要求」の深みにあるのではなからうか。

（本多弘之）

真宗における超越とは―横超

救われるべき存在

―劇難と閑・不閑を超えて

先回（大乘の立場を求めて―本願の響いていく世界）は、『無量寿経』の説かれる会座に集われた菩薩の徳を讃える一段に、「一念の頃あひだに周遍しゅうへんせざることなし」と説かれた『聖典』、五頁の最後の行までいただきました。

その次に、「もろもろの劇難ぎやくなんともろもろの閑・不閑ふげんとを済すいて、真実の際を分別し顕示す」（『聖典』五―六頁）とあります。「劇難」は、大変な困難、激しい困難です。「閑」は、暇という意味で、暇人と忙しい人と両方をすくう。生きる事が非常に難しい状態、例えば、ひどい病気になるか、あるいは何かが不自由で生活が大変困難であるとか、そういう状態を劇難と言うのでしょうか、それに對して、閑、不閑は、まあ、困難という状態ではない。一

応、この世の中で健康であって、暇であるか忙しいかということ。不閑は、自分を取り戻す時間がないほど忙しい。忙しいという字は、立心偏（↑）に亡くなると書いて、心がないことだと言われます。自分の心がない状態。つまり自分の外側のことに馳はせ使われていて、自分自身がないでは、人間は暇ならよいかというと、生きている充実感がない暇は、時間のつぶし方がないとか、もっと面白いことはないかとか、何か満ち足りない。確かに、時間がないほど忙しいと言っているけれど、では暇になったらどうするかというと、時間をつぶすために、また車に乗ったり、列車に乗ったりして、どこかに行ってお金を使ってくる。それしかない。自分を取り戻すことが、どこに行ってもできない。こういうのが現代状況だろうと思います。これは現代だけではなくて、本質的にはいつでもそうであったということが、この「閑・不閑」ということなのではないかと思うのです。

私の経験なのですけれども、学生の時、試験が近づくと勉強をしなくなる。そういうとき、小説が読めるのです。本当は受験勉強をしなければならないのだけれど、嫌

だから、一晚中かけて小説を読む。小説を読むことで、不安感と、ない時間をつぶす充実感みたいなものを経験したことがあります。では、暇になったら小説を読むかという、読まない。変なことですけど、時間がないときほど何かできる。大体、時間があつたらやるといのは嘘なのです。忙しいときにやれないことは、暇になつてもやれない。本当にやりたいことなら、どれだけ多忙でもできるのです。忙しいから定年になつたらやろうなどと思っている方が、定年になつてから始めることがありますね。例えば、ゴルフとか。でも、本当に一日中ゴルフをやれというようなことになると、そう長く続かない。もう何日かやつたらあきてしまうのが普通ですね。定年退職してからゴルフの選手になる、それほど一生懸命にやれる人はいないと思います。そういう人であつたなら、とうの昔からやっているでしょう。どれだけ忙しくともやっている。そういうものではないでしょうか。

だから、この「閑と不閑とを済う」ということは、要するに、閑であろうと、不閑であろうと、差し当たつての困難な問題が無いように見えるけれど、実は、そこに本当に

すくわれるべき存在がある、そういうことを言っているのかなと思います。

人間が翻された真実の言葉―仏教の歴史

そして「真実の際を分別し顕示す」と。真実の際の「際」とは、境目であつて、真実と真実でないことの境目を、しっかりと分別し、顕示すと。

前にもお話をしたことがありますが、仏教というのは、一応は、広くは宗教の部類に入るのでありますが、いわゆる宗教概念の定義からは外れている。何故かという、絶対者と相対者、神と人間の関わりが宗教だという宗教学的な定義がある。これは一神教の世界がつくった概念でしょうけれど、それからすると、仏教は宗教とは見られない。ということは、絶対基準をまず立てることを正しい教えのいただし方としないということです。そうすると、相対的な人間が、相対的な基準でものを考えて決めていくしかないということになる。相対同士の話ということになれば、まともにはつかないし、決まりがつかない。まあ、經典が八万四

千の法門といって、一切経が百巻にもなるというのは、ひよっとしたら人が一人いれば仏教が一つあるぐらいに、いただき方が無限に広がるという、そういう意味がないでもない。そうすると、信頼できない、頼りないというようなことにもなりかねないのです。だから一神教の側からすると、仏教は絶対基準がないから本当の人間の批判ができないなどと言われるのです。

しかし、仏教は、外に絶対基準を立てないで、人間のもっている能力とか、知恵とか、基準とかいうこと全部が迷いであつたと気づく。外に絶対を立てるということが、我を立てる、自我の外にもつと大きな我を立てる、そういう発想になる。そういう考え方全体を迷いであると気づいてひっくり返す。これはだから人間が自分でできるかということ、ほとんどできないことであるわけです。

けれども、仏陀はそういう体験をもって、そのことを人間に教えようとしてくださった。自分でどれだけ努力しても、なかなか気づけないし、わからない。だから仏教の歴史は、悪戦苦闘の求道の歴史である。何かの機縁、何かのかたちで仏陀が教えることが、こういうことであつたのか

と気づくことがあつて、それが仏教の歴史になっている。そこから教えが説かれて、その教えの言葉が基準になる。教えの言葉は絶対基準ではないけれども、人間がひるがえ翻された体験から出てきている言葉である。その翻された体験の内容を何か言葉で言わなければならないから、一如とか、法性とか、さとりとかと、そういう言葉で言うわけですけども、言葉で言われた如くに何かが有るわけではない。しかし、人間が翻されるという体験は起こりうる。その歴史、それが信頼され、求められ尋ねられて、そして説き出された歴史が、仏教の歴史である。

真実と不真実ということは、人間が決めるのであつたら、どれだけでも動くではないか、理論的に言えば、そうなるわけです。けれど翻される事があるということは、人間が決めて作るわけではない。だから、何時いつそうしたことが起こるとか、どれだけ努力したら起こるとか、そういう話ではない。人間の延長にある体験ではない。

だから、仏教というのはなかなかわかり難いし、とち捉えにくいし、尋ねても尋ねても、何だか頼りないというような感じがするのですけれど、しかし迷って生きている人間に

とつては、この言葉に触れ、言葉がささやいてくる何か清浄なるものに触れると、あたかも美味しい水を飲む如くに感ずるものがある。そういうところに、「真実の際」があるのだらうと思うのです。それを分別し顕示してくださるのだと。

特に、私どもがいたしておりますこの『無量寿經』の教え、念仏の教えは、念仏によつて生きている人、その人を通して、その人が生きている人生態度、ものの考え方、世界の受け止め方とかいうことが、少しずつ、少しずつ、何か信頼できる、何か違うものであるということが、身体の中で感じられるように教えられる。よく、仏教の言葉は頭から入るのではなくて、皮膚から入ってくるのだというような言い方をするのですが、これももちろん比喩的な表現です。入ってきにくいだけども、入ってくる。温泉に入つて、温泉の成分が浸みてくるということがあるように、仏法の言葉が、いつの間にか浸みてきて、それで考え方の体質、考えるということのあり方全体が、ひっくり返される。そういうことが、事実、起こるのです。そういうことは、やはり人を通して伝えられる。もちろん、言葉に

なっただけでも、その言葉が出てきている元が翻された真実から出ている場合だと、言葉自身に力があり、言葉が何かをささやいてきますから、それも大きな縁なのですけれども、なかなか言葉だけだと触れることが難しい。やはりそれを生きている人を通して、言葉で伝わりにくい皮膚感覚みたいなのが伝わるころがある。これが不思議だなと思うのですね。それを「真実の際を分別し顕示す」と言うのでしょうか。

「真実の際」と言うけれども、それがどこかに、国境線のように、人間が作った線があるというわけではない。この河から向こう側は違う国だぞというような境目は別に無いのです。だから頼りないといえは頼りない。けれども何も無いかといえは有るのです。それは厳然とある。厳然とあるということは、あるということを主張してみたからあるわけでも何でも無い。それは、出遇うしかないのです。出遇つてみたらある。そういうことが、仏教の難しさだと思ひます。

「如来の弁才の智」

次に、「もろもろの如来の弁才の智を得、もろもろの言音おんきんが入って、一切を開化かいけす」〔聖典〕六頁〕と。「如来の弁才」というこの「弁」は略字で、旧字では「辯」です。自分が言おうとする言葉を的確に選び出してくることができ。そして、言葉は必ず聞く相手がいますから、その相手が領けるような言葉を選び出す。これは、本当は大変なことなのです。「如来の弁才」ですから、これは推測するしかないのですけれど、本当に言いたいことを言葉でぴたと探し出してくるのでしょうか。言葉というものは、本当は、作ろうとしたり、よい言葉を自分で探そうとしたりしても、出てくるものではない。やはり、ひとりでに、びたつと出てくるものではないかと思えます。如来だから、探し歩いて見つけるとか、あれこれと分別して見つけるとかというのではないでしょう。

私が、長い間教えをいただいた安田理深先生の講義の仕方は、思索をされる。じーっと考えられて、しゃべり出す。

お話しになったテープを整理しようとして、その発言のままに記述すると、何のことやらさっぱりわからない。主語と述語が逆さまになっていたり、述語が途中で尻切れトンボになったり、次の言葉が、また前の言葉から始まったり。そのままでとても読めない。書いた言葉としては、文章になっていない。ところが、先生の思索と一緒に聞いていると、それが聞けるのです。とても立て板に水とは言えない。流れにくいとか、そういうお話であつたのですけれど、非常に深く説得される。だから「如来の弁才の智」を、立て板に水の如くのイメージで聞くと、違うのだろうと思うのです。そういうことを思います。

超えることは元に戻る

— 本願力による超越性

「如来の弁才の智」は、仏法を語るための智慧であつて、それが仏法を語る言葉を選び出してくる。そういう智慧を得て、「もろもろの言音が入って」〔同頁〕、この「入」という字をさすると読んでいます。「入」という字をよく使

うのです。仏法を聞くということも、仏法に入る^は入るといふことがないと、仏法は聞けない。仏陀の声、その言と、その音とに入る。外側から音を聞くとか、外側から言葉を読むとかというのではなくて、そこに入る。これも比喩的ですね。言葉の中に入るとは、どういうことか。言葉を咀嚼^{そしゃく}して、栄養にして、言葉自身が、自分の言葉になるといふことでしよう。こういうことがなかなか容易ではない。大概、言葉は借り物である。自分の言葉にならないうちに通り過ぎてしまう。言葉を自分の言葉にするということは、ある意味で訓練です。言葉の訓練です。

わたくしども親鸞仏教センターで、親鸞聖人のお言葉を現代語にしようという試みに取り組んでいるのですけれど、これが大変なことであると思いますのは、親鸞聖人のおっしゃっている言葉に入ることがなかなか容易ではない。外側から言葉をみてこっち側に置き換えてと、そういうことをやっても駄目なのです。やはりその中に入って、その言葉を自分で語り直さねばならない。それは容易ではない。語り直す場合に、現代語に、はたしてそれに匹敵するような精神内容があるか。その言葉を見つけるのが、また、弁

才の智慧がないとできないのです。

鈴木大拙先生の『教行信証』の英訳を、いま、再版の仕事に携わりながら読ませていただいているのですが、大拙師は、ある意味で、仏陀の言葉に入り、そして英語の言葉に入った人です。だから、単に言葉を置き換えるのではなくて、生きた仏教の精神を自分の英語で語っている。ああいうことは、コンピュータのできる仕事ではない。コンピュータの翻訳では、言葉は置き換えられるかも知れませんが、意味ではない、意味より深い真理性を言葉を通して語る作業は、これは精神界の仕事です。これは、なかなか容易ではない。

「もろもろの言音を入れて」、そのことが、「一切を開化す」(同頁)。一切の衆生を開いて、教えていくことができます。言音にはいった言葉が、人々を開くわけです。

「世間のもろもろの所有^{しやう}の法に超過^{ちやうか}して、心常^{こころ}に諦^{あきら}かに度世^{どぜ}の道に住す」(同頁)。「世間のもろもろの所有の法」、世間のあらゆる事象、そういうものを「超過して」、これは超と過と、両方とも超越性を表す言葉です。

先ほど言いましたように、絶対者を立てて人間が絶対者

の側に立つ、つまり有限から無限になることを超越というのなら、仏教には超越がない。そういう言い方もできる。

けれど、この世でわれわれが普通に生き、普通に考えて、こういうものだと思うている、そういうあり方をいったん全面否定するような体験をもつ。こういう意味では、仏教にも超越性があるのです。ただ、仏教の超越性というのは、やっかいなのですけれども、先ほど言ったように、ここから向こうが超越だと、そういうような超越ではないのです。だから、このたび、本にしていたくことになりました、前の連続講座「親鸞思想の解明」の「浄土」の講義のテーマは、「濁世を超えて、濁世に立つ」という言い方をしたのですけれど、超えるということは、本当は、ここに居ることだと。全然超えてないではないかと。何も変わらない愚かな凡夫だと。でも、愚かな凡夫であるということを感じて生きるということは、自覚する前の生き様とはまったく違う。どう違うのだと言われても、違わない。同じようだけれども違うのだと。それが難しい話なのです。

確かに超越性がある。これは親鸞という人が、いわゆる超越性に対して、浄土真宗の超越性、つまり本願力による

超越性の質をはっきりさせた。それを「横超^{わうちょう}」というのです。普通の越え方は、縦^{たて}さま（豎）に超える。つまり人間があたかも高みに登るような超え方。それに対して、まったく変わらない超え方、いわば横^{よこ}さまに超える。横だから、カニの横ばいではないけれど、何も変わらない。何も変わらないのだけれど、超えている。なかなか難しいけれど、これが実は、本当に大事ではないかと思うのです。

浄土もそうです。浄土も「勝過^{しょうが}三界道」（天親『浄土論』『聖典』一三五頁）と、浄土の清浄性は、この世を超え勝れていると言います。しかし超え勝れているということは、どこかに行くことかというのと、どこに行くのでもないのです。どこにも行かなくてもよいのです。どこかへ行くということは、相対的であって、どこにも行かないことが、本当に超え勝れているということを明らかにする。こんな難しいことはないのです。

だから親鸞聖人が「非僧非俗」とおっしゃったのは、僧侶になって立派な人間になるのではないと。出家するわけではない。では俗かと。俗でもない。見たところはまったく同じ凡人です。高みに登ってきれいな生活をしていれば、

誰が見てもわかりますから、ああ、すごいということになる。親鸞聖人からすれば、それではまだ駄目だと。本当に超えたら、元に戻る。外に出たというのは、外に逃げただけであって、逃げたのでは超えたことにはならない。超えたように見せかけているだけだと。本当に超えるということとは、元に戻る。元に戻ったら、何もしないのと一緒ですから、何もしないのと一緒の地平に生きながら、全然違うことを生きる。こんな難しいことはない。でも、そういうことが成り立つということです。それはやつかいですね。それを実践した方が、親鸞聖人です。

この世を超える方向を探す

「心常に諦かに度世の道に住す」。心が常に諦かである。この「諦」の字は、サトヤ (sattva) というインド語の翻訳だと言われておりますが、真理という意味をもったあきらかさです。「度世」というのは、世を度る^{わた}。世を度るといふのは、世を超えろという意味でもある。「世渡り」と言いますけれど、あれは、もともと仏教語なのです。いまの

世渡りは、世間を上手に生きることですけれど、もともとは、世間を渡って彼岸まで往くのを、世を渡るということです。この世を生きているのは、この世を生きているためだけではない。この世を超えて渡っていく。渡るべき場所がある。渡るべき真理がある。そういう信頼を呼びかけるのが、仏教でしょう。いまは、それが失われましたから、渡るべき場所が見えない。本当に行くべき方向が見えない。だから、閑・不閑、忙しかろうと、忙しくなかりうと、今を、とにかく何とか心楽しく、pleasure (快樂) で生きたいと。「死んだら風になる」という、そういう考え方が、いまの一般的な風潮でしょう。だから現代人は不幸ですね。渡っていくべき場所がない。何のために生きているかということがない。意味がないわけです。だから今を楽しむしかない。今を楽しむということは、たちまちに過ぎ去って行きますから、浦島さんと一緒に、気がついたら歳を取っていたといっただけです。

私の師である安田先生の奥さんは、百歳を越えて、まだ眼がキラキラしておりました。「あなた方若い人、聞法しなさい」と言って、叱りつけておりました。聞法するとい

う意味があつて、この世を超えて仏に成ることが人生の目標だとなつていると、眼がキラキラしている。何の目標もなく、ただ生きていだけとなつたら、確かに、食事して、生理的にはちゃんと生きているのですけれど、眼が死んでいる。眼が死んでいるということは、生き甲斐を感じていないということでしょう。喜びがないのです。それでも生きていくということは、いまの医学が、そういう生を長引かせることが、よいことだとしてやっているわけです。それは、医学はそうでしょう。人生の意味は、医学は与えてくれません。医者とは、生き甲斐をもっているかも知れませんが、患者は生き甲斐がない。患者に生き甲斐を与えようという、そういうお医者さんもないわけではない。短い人生、あと何か月とわかつていても、生き甲斐はあるよ、一緒に、それまで生きようと言って励ましてくださるお医者さんもいることはいるのですけれど、滅多にいない。この世を生きたることのなかに、この世を超える方向を探す、そういうことがやはり、大事な宗教の方向でしょう。いまはそれが忘れられている残念な時代です。日本だけが、そうなのではなくて、何か科学文明が発達するに

したがって、これを病氣と言つていいかどうかはわかりませんが、文明病と言えるような、無目的な人生が長引く、そういうことがだんだん蔓延している。これがよいことだと言えるかどうかわかりませんね。

苦悩を苦悩のままに引き受ける

― 随意自在

「一切の万物において意ミツクに随いて自在なり」(『聖典』六頁)。一切万物、どんなものにおいても、随意自在である。これがまた、すごいことだと思ふのです。「随意自在」、これは大事な言葉です。これが成り立つことが、仏教の生き方なのでしょう。「意に随いて」の「意」は、煩惱の心ではない。一般的に言えば、さとりさとりの心です。この『無量寿経』で言えば、私どもの内に起こるけれども、本願の意、法蔵願心の意です。その意に随うのならば自在である。

「破闇満願はあんまんがん」という言い方があるのですけれども、闇を破れば願が満ちると。われわれの心は迷いを生きている。それを闇だと教えるわけです。闇の意思ではない、闇が破

れて出てくる意。前の段では、「空・無相・無願」(『聖典』五頁)ということを行いましたけれど、いったん、空になった意から出てきた意欲。比喩的に言えば、一遍死んで生まれた意欲。そういうものが動けば、自在である。

煩惱の意欲にわれわれは動かされています。繫縛^{けいばく}とか纏^{てん}縛^{ばく}といいますが、それは人間を縛り付け、汚して、逃がさない。本当に随意自在になりたいと思います。われわれは煩惱にまつわられているからなれない。浄土真宗の立場からすると、なろうとしてなれないけれど、なれないままになれるのです。これまたよくわからない。完全に解放されるあり方を、豎^{たて}に超えるということに対して横に超えるというのは、随意自在にならないでよいけれども、そうなれるということです。これは不思議な超え方です。つまり縛られてあるけれども、縛られてあるから苦しむのではなくて、縛られてあっても自由である。そういう超え方があるのです。

つまり、腹が立たなくなるのではない。腹が立っても別に腹立ちに縛られなければよいのだと。言うなら、立ちたいものは、立てておけばいいのだと。そうすると真剣に腹

を立ててみるのだけれど、縛られない。比喩的に言えば、そういう道を見いだしてくださったのが、本願の仏法です。われわれは、嫌なものではなくそうとし、汚いことはきれいにしようとし、問題があつたら解決しようとする。仏法もそういう発想で成就しようとする。それが聖道門仏教といわれる仏教の形であつた。でも、釈尊のさとりはそうではなかったのではないか。苦悩を苦悩のままに引き受ける。苦悩から逃げるのではない。歳を取ることをやめるのではない。病気になるのではない。あるがままに引き受けるという智慧を開いたということなのでしょう。それをいくら教えられてもできないけれども、本願念仏の道によつてそれになうということを見いだしてくださったのが、親鸞という人だと思ふのです。私はそのようにいただいております。

「請せざる友となる」

そしてその次の言葉、これがまた不思議な言葉です。「もろもろの庶類^{しよるい}のために請せざる友と作る」(『聖典』六

頁。庶類、庶民の庶ですね。庶類のために、つまり煩惱から離れることができずに、生まれ落ちた宿業の場所から離れずに生きているあらゆる人々、あらゆる命のために、「請せざる友と作る」。この「不請」という言葉をもう一度後で使ってきます。三行ほど後で、「請せざる法をもつてもろもろの黎庶に施す」と。この「黎庶」という字は、諸々という意味があつて、庶民の「庶」も諸々という意味がある。諸・庶・黎と、文字は変わっていますが、一切の衆生、たくさんの生きとし生けるものを表しているのでしょうか。そういう人々のために「請せざる友と作る」。押しかけ女房ではないけれど、呼ばないのに来ると。お呼びがかかったから行くというのがわれわれですけれど、お呼びがかからないのに行くと。

これは、仏法というものの、世間に対する関係を表すのだらうと思うのです。安田先生は、時々、仏法というものは人間関心ではとどかないものだ。あなた方、仏教が好きだと思って聞いている人がいるかも知れないけれど、大体人間にとって、仏法というものは好きになれないものだと。仏法が好きだというのは、ちょっと変だ。仏法などは

好きではないのだと。世間を生きているということは、そういうことなのです。仏法には関心がないし、仏法はわからないし、仏法などは欲しくない。にもかかわらず、その仏法がもたらす不思議な開放感、あるいは不思議な清浄性、そういうものが、後ろ向きなだけけれど、引っ張り込まれる。前向きに入って行きたいというような世界ではないと。

ああ、仏法を聞いてよかつたというのは、よほど長い間、意味がないのではないかと聞いて来た結果、何かの折に教えられることであつて、聞いているときに、ああ、いいことを言うなどと聞いているのは、まだ本当に聞いているのです。嫌なことを言うなど、もう止めておこうというようなものではないかと思うのです。それほど、世間とは違う世界なのです。だから仏法が好きな人間がいるはずはないのだと。でも、仏陀は、そういう苦悩の衆生のもとに行きたいのだと。これが「請せざる友となる」という表現なのではないかと思うのです。

いまの日本の現状は、例えば、病院で、私どものご門徒がいて、門徒が病氣になって癌だなどというと、行ってあげたいと思うのですけれど、それこそ請せざる友ですか

ら、本当に行ったら怒られてしまいますよね。まだちょっと早いと。そういうものなのです。だから嫌な世界、見たくない世界。まあ、いまの例は、あまりよい例ではありませんけれど、死ぬという世界だけでない。仏法そのものの、真理というものを人は見たくはない。人間は、虚偽を生きているところがあつて、夢を見ているというのは、そういうことです。われわれはどこまでも、夢を見ていたい。

真理というものは、人間にとって嫌なものなのです。仏法の真実性は、人間はとも好きにはなれない。仏教は好きだと、そういうかたちで仏教に触れているということは、仏法そのものの真理性に触れているわけではないのだろうと思うのです。どこかで、甘い汁を吸っている。蜂やら蟻が蜜にたかるように、甘い汁を吸っていれば、好きになれるでしょうけれど、本当は仏法は冷たいものです。冷たいと言うか、人間的ではないのです。人間を超えさせるものですから。ヒューマニズム (humanism) ではないのです。アンチヒューマニズム (antihumanism) ではないけれど、ヒューマニズムのとどかない世界、それを言おうとするから、「請せざる友となる」ということになるのだと思います。

衆生を担って歩み続ける願心

「群生ぐんじょうを荷負かふしてこれを重担じゅうたんとす」(『聖典』六頁)。群生を荷負す、つまり衆生を担になう。衆生を担って、これを重い荷物とするのだと。これがすごいのです。われわれは重い荷物は嫌だから、捨てて帰りたいのですけれど、あえて担うのだと。こういう課題を担えば、時間概念で言ったら、無限の時間を担い続けるしかないでしょう。終わることのないような重荷を背負って、歩み続けましょうという、そういう願心。

そして「如来の甚深じんじんの法蔵にんを受持し、仏の種性しゅじょうを護りて常に絶えざらしむ」(同頁)。無尽の深みをもった如来の法の蔵、それを受け持つて、仏の種性を護る。「種性」は、種も性も因位の可能性を表します。仏の種、仏に成るべき可能性です。仏性と言ってもよいし、仏種と言ってもよい。仏の可能性を護りて、「常に絶えざらしむ」と。親鸞聖人は、如来の本願を信受すれば、現生に正定聚に住するとおっしゃった。正定聚は、仏に成る可能性です。仏に成るこ

とが正しく定まった位。不退転ともいう。正しく定まるということは、仏の種性を護るということです。必ず仏に成るという可能性を失わない。未来を現在に確保する。つまり渡るべき未来を失わない。そういう立場が開けたという宣言をされます。これが、仏の種性を護るということと、どこかで関わっていると思います。

「大悲を興^{おこ}して衆生を慰^{あな}れみ、慈弁を演^のべ、法眼を授く」(同頁)。これは、私たちは、その時その時の楽しみももち、その時その時の悲しみもつのですが、たとえ喜びの中であっても、それは、如来の智慧から見れば、苦の真っ直中である。こうご覧になる。それは別に、pessimism ^{pessimism}ではないのです。悲観論ではない。つまり、「一切皆苦」というときの苦は、心理的な苦ではない。存在の本質を言い当てる苦なのです。苦しんでいなくとも、苦だと。喜んでいる最中でも苦だと。苦という言葉で、諸行無常のあり方を押さえる。喜びといっても相対的ですから、たちまち移ろっていく。われわれの喜びは、記憶に残り、次の人生の意味にもなつてきますけれど、それでもやはり病気になるったり、死んでいくときには役に立たない。本当の智

慧にはならない。まあ、自分は充分楽しんだのだから、死ぬのはやむを得ない、というような程度であきらめるしかない。喜んで死んでいくというようなことはできないわけです、われわれは。そういうあり方全体を大悲する。仏陀は、そういう人生全体を完全に受け止めて、死を迎えられるのだと。誰も、喜んで死ぬ人はいない。みんな嫌々^{いやいや}死ぬのかも知れないけれど、嫌といってもしょうがない。来るのだから、それを引き受けられるということです。後ろ髪引かれながら、前向きにゆくのでしょうか。

曾我量深先生は、この如来の大悲の「悲」、悲しみというのは、本当の痛みだと。如来の大悲というのは、たすけることができない衆生になって、その衆生の痛みを共に感ずる。そういうことが大悲なのではないかと。たすけることがない、たすけることができないという痛み。これが大悲だと。そういうふうにおっしゃっておられました。つまり、上から眺めて悲しむのではなくて、悲しみの真ん中に飛び込んで、一緒に悲しむ。人間には、大悲はない。人間は悲しんでいる人がいたら、できるだけ側に寄りたくない。少しぐらいは慰めるけれど、一緒になどとてもいられ

ない。「ああ、私でなくてよかった」というのが、正直な話でしょう。そういう愚かな凡夫に、如来の側から大悲してくださる。一緒に悲しみの真ん中に入って、一緒に悲しんでくださる。

そこから出てくる言葉が、「慈弁」です。慈しみの言葉。これは難しい。人間にはできることではない。人間がお悔やみなどを言うと、何だかもういいよという感じですよ。言えないのです。それは端から見ただけだから。その悲しみに入ったら、ものなどは言えない。私は、あまり坊さんになる素質がないなと思いますのはね、葬式をつとめると、へとへとになってしまふのです。一緒になれないのに、ならなければいけないと思うものだから、くたびれてしまふ。如来は、悲しみの中に入って、悲しみを共にする。いまの坊さんが信賴されないのは、悲しみを共にしようと思わない。そういうことは、直ぐにわかりますから、帰ってくれというようなものですよね。だから、駄目だなと思うのです。一緒に悲しむことができることが、本当のお悔やみなでしょう。それは他人にはできない。そういうつらさがあります。衆生には大悲はないのです。如来のみが

大悲である。

「三趣を杜^ふぎて、善門を開く」（『聖典』六頁）。「三趣」というのは、三惡趣、地獄・餓鬼・畜生を三惡趣、あるいは三惡道という。そういう悪い状況、三趣をふさぐと。地獄も、餓鬼も、畜生も、物語的には、欲望の報いで墮^おちた場所だと言われる。前の命で人に迷惑をかけたり、人の物を奪^{さら}ったり、人の命を取ったりという、さんざん悪いことをした報いで墮^おちた場所。たとえば餓鬼とは、先ほどの随意自在ではなくて、欲望だけが燃えさかって、一つも自分のものにならない。その代表的な事例として、喉^{のど}が渴^{かわ}いてしやうがない。水が欲しい。水を口元に持って行くと、火になってしまふ。

地獄は、惡業の果てに墮^おちた場所です、これは苦悩のどん底ですから、あらゆる苦悩があるのですが、その中でも、一番の苦悩は、自分の苦悩をどれだけ叫んでも聴いてくれる人がいない。つらいということを聴いて欲しいのですよね。これだけつらかったのだ、「ああ、そうだろうな」と言ってもらっただけでほっとするのですね、人間というのは。誰も、一人も苦悩に同感してくれるものがない。それが地

獄だと。

三悪趣のないことが、人間にとって大事な場所になる。人間は世間を生きていると思っと思っていますけれど、本当は、世間は三悪道と紙一重なのではないでしょうか。親鸞は、地獄に堕ちても悔いはないと言い、船乗りは船底一枚下は地獄と言うのですけれど、実際は、われわれも、紙一重というよりも、実は、その中にいるのかも知れません。地獄・餓鬼・畜生を、一面どこかで生きているのではないのでしょうか。全然無関係ですと言える人は立派ではないけれど、そうは言えない。どうもどこかに、地獄・餓鬼・畜生を生きていますよね。「三悪趣を杜」ぐというのは、徹底的にそれを超えて、始めて善門、つまり仏法が聞けるような位をいただけるのだと。そういう呼びかけになっているのではないのでしょうか。

このように、大変美しい言葉がつらなっていますけれど、これが全部、法蔵願心の内容と、どこかで呼応している。そういうふうになっているのです。経典というものは、誰が作ったというものではないのですけれど、随分と吟味され、言葉が選ばれ、編集されてきているには相違ない。そ

して読まれに読まれて、伝承されてきているわけです。

(二〇〇七年八月二十七日)

釋迦仏の出世本懐

あらゆる世界の衆生に響く真理

先回（真宗における超越とは―横超―）に続いて、『無量寿経』の説かれる会座に集われた菩薩の徳を讃える一段に、「一切の善本ぜんぽんみな彼岸に度す」（『聖典』六頁）とあります。

善本とか徳本という言葉が、よく出てまいります。善とか徳ということの本。本には、因本と根本という意味があると言われます。本ということは、善や徳を限りなく生み出してくる根源、根本的原因という意味と、その根本そのものという両方の意味をもっていると言われます。「本願」というときの、本についても、そう言われます。

これは、念仏について、念仏は善本であり徳本であると言われるわけですが、われわれは表にあらわれた功德とか善を要求するけれど、そのもつと本になるもの、そういうものが教えられてくるわけでしょう。善本という言葉は、

何か謎のような言葉ですけど、私どもは、何か形になったり、眼に見えたはたらきになったりしたものを要求するけれど、実は、そういうものの根に触れることが大切である。それは、この世を超えていく方向、「彼岸」というのは涅槃の方向ですから、いったん、この世を本当に超える方向をあらわしてくる。

「ことごとく諸仏の無量の功德を獲え」（『聖典』六頁）、もろもろの黎庶れいじょ、つまり一切衆生が、みな諸仏の功德を獲ていく。「智慧しゐ聖明しょうめいにして不可思議なり。かくのごときらの菩薩・大士だいじ、称あげて計かうべからず。一時に来会らいえせりき」（『同頁』）。こういうふうにして、一切衆生が、広く対告衆たいこうしゆの視野に入ってくる。このようにして、この段が終わっております。仏陀が教えを説く視野は、目の前にいる存在だけではなくて、それを遙かに超えていて、時間的には未来の衆生、空間的にはあらゆる世界の衆生に響くような真理を語ろうとされる。そういうことが暗示されているのだろ
うと思います。

光顔巍巍——出世本懷の証明

この次の段は、いよいよお釈迦さまが説き始めようとする。「その時、世尊、諸根悦予し姿色清淨にして光顔巍巍とまします」〔聖典〕六頁―七頁。教えを説き始めようとするときに、世尊、釈尊の諸根が、喜びで光り輝くこと。

「諸根」というのは、身体を表しますが、身体は、単に骨があつて肉がついていて、血が流れていてというのではなくて、仏教が押さえるときには、生きるためのさまざまな必要な機能が与えられて、そのあらゆる機能が身体という形に総合されている。身体は、形があり重さがあり、そういう意味で物質的な面を持っているけれど、単なる物質ではなくて、生きるのに必要なさまざまな機能を備えている。代表的なのは、感覚機能です。眼・耳・鼻・舌・身・意と、これを「六根」と言います。環境を色や形で見たり、音で聞いたり、肌で感じたり、味わったり、臭いを嗅いだりする。生きるために、特に、動物がこの世を生きるために自分を護つたり、あるいは食料を求めたりするための、

そういう必要な情報収集の機能。それを「根」と名づける。そのさまざまな機能が総合されている形が身体である。その諸々の根がみんな喜び出すと。何か、生き活きとした表現だと思えますね。われわれが、生きていることを喜ぶのは、部分が喜ぶのではない、全身が喜ぶ。全身が喜ぶと、目も輝く、耳も輝く、鼻も輝く、口も輝く。全部が、輝くのだという、そういう表現でしょう。

そして「姿色」が、お姿が清淨である。お釈迦さまは如来ですから、当然清淨だろうと思うのですが、あらためて清淨であるを押さえて、「光顔巍巍」、特にお顔が光の顔である。大体、如来は、智慧の表徴でしょうけれども、眉間から光を出したりする力がありだと言われるわけですが、ここではお顔全体が光となる。「巍巍」というのは、これは岩山のような大きなものを表す字です。光のお顔で、そびえ立つようなお姿となっている。そういう表現ですね。この光顔巍巍ということは、繰り返し出てまいります。

そして「尊者阿難」、阿難が、「仏の聖旨を承けてすなわち座より起ち」〔聖典〕七頁、仏は、まだ何もおっしゃっていない。仏陀は、これから『無量寿経』を説こうとして

立ち上がられた。それを見て、阿難が、その仏陀の無言の説法、仏陀が、いま、何かを言おうとしているということ聞き取って、それを受けて立ち上がった。「偏^{ひと}えに右の肩を袒^{かみ}ぎ、長^{ちよう}跪合掌して仏に白^{もう}して言さく」(同頁)、「偏袒^{へんだん}右肩」というのは、インドの尊敬を表す形です。右の肩に着ていたものを脱いで、「長跪合掌」、長くひざまづいて合掌して、「仏に白して言さく。今日、世尊、諸根悦予し姿色清浄にして、光顔巍巍とまします」(同頁)。世尊、今日あなたは、諸根が悦予し身が輝いておられる。こういうふう^{うふう}に阿難が言い出した。

釈尊は、阿難の前に、光り輝くお姿として立ち上がられた。これを親鸞聖人は、全身の根が輝いたということは、出世本懐なのだ。この世に生まれた意味をはじめて発見した喜びを象徴しているのが、この光顔巍巍なのだ。この世に生まれたことが、ここでもそ本当に意味があったというふう^{うふう}に、お釈迦さま自身が喜ばれたお姿なのだ。こういう意味で、ここの段を親鸞聖人は『教行信証』の「教卷」に引用して、それに「何をもってか、出世の大事なりと知ることを得るとならば」(『聖典』一五二頁)という言葉

を加えておられるわけです。

いまの、この經典の展開を、恐らく親鸞聖人は、繰り返し読んでいるに相違ない。恵信尼が伝えている、「恵信尼文書」といわれるお手紙の中で、親鸞聖人が、五十八歳(数え年五十九歳)のとき、高熱にうなされて、『大經』の文字が「經の文字の一字も残らず、きららかに、つぶさに見ゆる也」(『聖典』六一九頁)と語ったことが記録されております。ということは、若い時代にさんさん、とにかく經典を読み抜いている。經典だけではない。恐らく浄土教関係のあらゆる論書を読み抜き、浄土教だけではない、その当時、学べるもの一切を学んでいた可能性がある。その中でも、『無量壽經』をさんさん読んでいたから、熱病の中で經典の文字が一字一字出てきたのでしょうか。このことを親鸞は、誇りにして自分の妻に言ったのではなくて、自分は法然上人に出遇って、念仏一つでたすかるといふ教えを自らも信じ人にも伝えて来たのに、ちよつと熱でも出ようものなら、また經典を誦する行が、つまり昔の行が、そこで復活してくるような夢を見た。これは自力の妄念だというふう^{うふう}に奥さんの恵信尼に伝えているわけです。でも、

自力の執心には違いないのでしようけれど、そういう夢が出てきたということは、若い頃に、身体の細胞の中にまで經典の文字がしみ込むぐらい必死になって読み込んでいるわけですね。

その親鸞が、この『無量寿経』は出世本懐だと、こういうふうにいただいた。本願の真実が、あらゆる衆生を救う。こういうことを説くために、お釈迦さまはこの世に現れてくださったのだと。こういう感動が、この「光顔巍巍」、これが出世本懐の証明だというふうに感じたのでしょうか。

出世本懐といえ、これは唐の天台大師以来の考え方、『法華経』こそ出世本懐だと。『法華経』（方便品）に「一大事因縁」という言葉がありますから、お釈迦さまがこの世に生まれて仏陀となって説法した、その最大の事件が『法華経』を説くことであつたのだと。それに対して、『法華経』ではたすからなかった親鸞聖人が、比叡の山を下りて、法然上人のもとで、本願によって、この道であつたらば自分もたすかるといふ確信をえて、本願に帰した。本願に帰して、『無量寿経』を案じてみれば、『無量寿経』こそが出世本懐だといふ証明が、この「光顔巍巍」だと。

それで「何をもつてか、出世の大事なりと知ることを得るとならば」として、ここの『無量寿経』の文を引用しておられるわけです。

「浄き影表裏に暢るがごとし」

— 親鸞の読まれた『無量寿経』 —

その次は「明らかなる浄鏡の表裏に影暢するがごとし」（『聖典』七頁）と、『聖典』の下段では述べくだしております。元の漢文を見ますと、「如明浄鏡 影暢表裏」（同頁上段）とあります。親鸞聖人がここの部分を引用しておられる『教行信証』（『聖典』一五二頁）を見ていただきますと、「大無量寿経」に言わく、今日世尊、諸根悦予し姿色清浄にして、光顔巍巍とましますこと、明らかなる鏡、浄き影表裏に暢るがごとし」とあり、元の漢文は「如明鏡 浄影暢表裏」です。

これは、実はいまわれわれが読んでおります『無量寿経』の本文は、流布本といひまして、普通、本願寺で「三部経」をいただいたりするときのものなのですが、親

鸞聖人が読まれた『無量寿経』とは、ちよつとずつ違うのです。大問題と言えば、大問題なのですけれど、親鸞聖人が依りどころとされた『大無量寿経』が残っていない。

『観無量寿経』と『阿弥陀経』については、西本願寺に、親鸞聖人がご覧になっていた經典が残っておりますけれども、『無量寿経』については、何を依りどころにされたのか特定できない。『大正新脩大藏経』が依りどころにした一切経、高麗版とか宋版とかと言われておりますが、朝鮮や、中国で編集された、非常に正確な經典を集めて編集された一切経、そういうものの本になるような經典、どうも親鸞聖人は、そういうものを手に入れることができて、それを依りどころにされたのではないかと考えられます。現代、われわれ本願寺などが使っております流布本といわれ、町版ともいわれるものは、かなりそれとは違うものになっている。どうしてそうなったのかはわかりません。違うものを依りどころにして長い間、読んでしまっておりますから、それを改訂して、高麗版の『大無量寿経』に帰るといったことはできないのです。個人でなら、個人の先生の意見で直すことができるかも知れませんが、一つ直そう

としたら、宗派の先生の全部が納得できるように直さなければなりませんから、それは大変な作業になります。だから、そう簡単にはできない。そういう現実的な問題もあって、手が付けられないのです。

そういうことがあって、いま、この『聖典』の『無量寿経』の文章は、親鸞聖人が引用になっている文章とは、少し違うのです。これは親鸞聖人が間違えたのではなくて、親鸞聖人のほうが正確なのです。いま用いている流布本の經典のほうが、どこかで間違ってきているのです。そういうことが、結構あるのです。われわれは、だから両方を使つていかなければならないのです。ともかく、「明らかなる鏡、淨き影表裏に暢るがごとし」というのが、親鸞聖人の読み方ですから、そちらの方で意味をいただきたいと思っています。

「明らかなる鏡」と、鏡の譬たとえというのが、經典で時々使われます。鏡は、丸さを表す譬としても使われる。昔の鏡は丸かったんですね。この場合には、影が映る。本当にきれいに磨いた鏡は、鏡自身がそこにあることを意識させない。そこに鏡があることを人間に意識させないほど、こ

ちらを映して向こう側にあるかの如くに見せている。そういうあり方を、お釈迦さまが教えを説こうとするお姿の譬にしている。不思議な譬だと思ふのですね。光り輝いておられるのに、鏡のようだということは、そこに居られないようだと。「表裏に暢るがごとし」。表と裏とがとおっている。そこにあたかも何も無いように、存在を映している。

そして、しかも「威容顕曜いようけんようにして、超絶したまえること無量なり」(『聖典』七頁)。「未だ曾いまて瞻かん観くわんせず」(同頁)、未だ曾て見たことがないと。

対告衆・阿難・救われ難き存在

阿難尊者は、釈尊の母系の従兄弟、つまり母親が姉妹であつた。釈尊と歳がほとんど同じくらいで、兄弟のようにして育っているわけです。それで、一番親しく、お釈迦さまにいつも付きしたがっている。それでお釈迦さまが入滅されて、お釈迦さまの教えを記録しようということになつたときには、記憶力が抜群であつた阿難尊者の言葉が依りどころになつたと伝えられている。そのぐらのお釈迦さま

の言葉を細大漏らさず聞いていて、一から十までお釈迦さまを見ていて、一番身近に居たにも関わらず、お釈迦さまが、「あなたは必ず仏に成る」という「授記」を、阿難には授けなかったと言われています。お釈迦さまが、忘れたわけではなくて、何か問題があつたのでしょうか。不思議な存在だと思ふのです。そういう存在が、この『無量寿経』の対告衆であるということが、ある意味で、非常に大事な意味をもっているのではないかと思うのです。

お釈迦さまがどうしてもたすけたいのだけれども、たすけられない。どういうふうに教えを説いてみても、阿難は、全部記憶するだけである。ちょうどテークレコーダーのように、全部記憶する。記憶するけれども、仏陀が語ろうとしている真理に目覚めて感動することがない。こういうことは、よくあることです。一番そばにいと見えなまい、われわれは、日常使っているものの大切さは見えなまいということがよくありますけれど、一番近くにいるものを一番無視している。そういう傾向はありますね。空気のことなど、われわれは大体、感謝しません。あることすら意識しませんから。女房は空気みたいなものだと言って、

怒られた人がいますけれども。阿難という人にとって、お釈迦さまは、それは何と言っても大切な人には違いないのでしょけれども、日常的にいつでもそばにいて、当たり前であつて、何か仏法の真理性に触れられない。

けれども、こういう伝説が伝えられているのです。お釈迦さまの話聞いて、たくさんの方々が弟子になつていく

それで、非常に熱心な女性信者が、自分も出家させて欲しい、仏弟子の名が欲しいといつて、お釈迦さまに申し出たけれども、お釈迦さまはそれを許さなかった。その時に、珍しく阿難がお釈迦さまに楯突いたと言つては変ですけれども、衆生がたすかる道を説く如来が、なぜ一人の女性が出家したいというのを拒否するのだと言つて、くつてかかつて、さすがのお釈迦さまもたじたじで、わかつたと言つて出家を許したという伝説がつたえられているのです。だから、阿難という人は、情にもろいとか、慈悲心があるとか、そういう方であつたらしいのですが、それがあつて意味で仇となつて、さ通りの方向になかなか行けない。つまり出家して修行する道を教えている釈尊にとつては、日常性の方向に眼を向けたり、感情をもったりすることは、

この世に戻つてしまうことである。それを切つて出家修行するという方向で教えを説いていたのだけれども、ところが阿難は、どうしてもそうなれない存在。能力はもちろんあるし、記憶力も抜群だし、お釈迦さまと共に非常に厳しい生活をしっかりと一緒にしておられた。何の欠点もないようなのだけれど、本質のところ、お釈迦さまは、この人は、いま説いているような道では仏陀になれないということを見抜いて、授記をされなかったのではないでしょうか。でも、そういう方が『無量寿経』を出世本懷の教えとして聞いたと、この『無量寿経』は説きだしている。そこに親鸞聖人は、着目したわけです。

五徳現瑞

「未だ曾て瞻観せず。殊妙なること今のごとくましますをば」(『聖典』七頁)。こんなにすばらしいお姿というのを始めて見ました。だから、阿難が、お釈迦さまのお姿を、いままでのお釈迦さまにはないお姿だとして、初めて拝んだわけですね。「唯然り。大聖、我が心に念言すらく、

「今日、世尊、奇特の法に住したまえり。今日、世雄、仏の所住に住したまえり。今日、世眼、導師の行に住したまえり。今日、世英、最勝の道に住したまえり。今日、天尊、如来の徳を行じたまえり。去・来・現の仏、仏と仏を相念じたまえり。今の仏も諸仏を念じたまうこと、なきことを得んや」（同頁）と、お釈迦さまの徳を誉める。今日、今日と五回繰り返します。初めは「世尊」、そして次に「世雄」、そして「世眼」、「世英」、「天尊」と五回言葉を変えて呼びかけている。それで、これを「五徳現瑞」、五つの徳が現にあらわれたというふうに言われます。

この段について、『教行信証』『教卷』（『聖典』一五四頁）では、「憬興師の云わく」といつて、いまの段についての憬興という人の註釈が引用されています。憬興は、朝鮮半島の新羅の僧侶で、『無量寿経述文賛』という『無量寿経』の大きな注釈書を書いているのです。この注釈書で、「奇特の法に住したまえり」の「奇特の法」という言葉について、「神通輪に依つて現じたまうところの相なり」と解説しています。奇特の法というのは神通輪だと。神通ということは、神通力。いまで言えは精神力と言いますか、非

常に勝れた直感力と予言力と、あらゆるものを見通すような透視力。そういうものをお釈迦さまは、どうももっておられたらしい。その神通力が奇特の法だと。そういう面もあるのでしょうか。確かに、この憬興の理解は、学者としてなかなかよいところを押さえているということが多いのです。非常に常識的なところがあるのです。だから、奇特の法といえは神通だと。それは当たり前といえは当たり前なのです。しかし、それでは本当は、出世本懷にはならないのではないかと私は思うのです。

釈尊が教えを説くときに、個人を何とか無我のさとりにまで導いていきたいという教え方をしますから、後に小乗仏教といわれますけれど、いろいろな教えの言葉で、存在のあり方を無我になって見られるように教えていかれる。無我になろうとすると、我を意識して、我を自分たちの依りどころにして生きているわれわれとしては、どうしてもそれを破れない。破れないから、破ろうとすると、どこかで普通常識で考えているようなあり方を壊すために、どうしても、何かの体験をつくり出す必要がある。そこで、かなり無理なことをやらせる。あれをやってみなさい、これ

をやつてみなさいという形で教えるから、いわゆる努力主義、自力主義という形でしか教えのかたちが出てこない。

だから、仏教一般は、みんな努力主義です。努力して、自分が執着して止まない自我を何とか破ろうとする。そういうかたちで、たまには、ああこれが無我の真理だというような体験をもつ方があるかも知れませんが、大概は、ぐるぐる回りを回つて、その本当の根源、仏陀が出遇つたような喜びにまで行けないで死んでいくしかない。そういうことが、仏教の歴史になつていったのではないかと思うのです。

本願の教えとして、いま、一如の道理、存在の真理を、一切衆生に分かち与える方法が見いだせたという、そういう直感が内に響いたお釈迦さまにとっては、これを説いていけば、努力主義ではないかたちで、無我の真理を、無我というかたちではなくて、一如の道理として感じ取つていける道がある。そういう新しい道筋、新しい教えの説き方が見えてきて、それを説かんとするお釈迦さまが、いま、説こうとする内容を予感して、喜びにあふれて立ち上がった。それを「奇特の法」と言うのではないかと思うので

す。お釈迦さまの中に本願が動き出して、本願が、いま、言葉になつてあふれ出そうとするような力。それが、阿難に「奇特の法」と映つたのではないかと思うのです。

本願となつて衆生の大地となろう

「今日、世雄、仏の所住に住したまえり」。「住」というのは、広くは、われわれがそれを依りどころとして生きている場所。つまり、職業とか、あるいは地位とか、あるいは、例えば主婦の座という場合の座とか、人と人との関係のなかで、ある意味を与えるような立場、すみかであり居場所です。ただ、仏教では、菩薩道ということがあつて、特に『華嚴経』のような菩薩道では、歩みが展開する。道を求めて歩むときに、課題が展開する。その展開した課題に応じて立場が展開する。それで「十地」と言う。この「地」というのは、インド語でブーミー (bhumi) というらしいのですけれども、住む立場というような意味をもつていて、だからこの十地を「十住」とも訳すのです。

初地とか、二地とか、菩薩地とか、煩惱地とか、仏地と

か、地という言葉で仏道の位をあらわす。位といっても、何か眼に見える、この世にあるような固定した地位、立場ではない。求道心が感ずるあり方です。それが、最後は、本当に自由自在になる、というふうに展開している。だから、どこに住するかということが、非常に大事なわけですから、ここでは、菩薩地を超えて、「仏地」という言い方をするわけで、仏であることに安住すると。

で、親鸞聖人は、『教行信証』の「後序」の結びのところに、「慶ばしいかな、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す」（『聖典』四〇〇頁）と、「樹心弘誓仏地」という言葉を出されます。「仏地」と言う。これは、仏さまが仏の大地に立つ、これは当たり前です。ところが、親鸞聖人がおっしゃる場合は、われわれ凡夫が、本願をただで本願力回向を信受すれば、回向のはたらきにおいて、信心が仏地に樹つのだと。こういう表現です。心を弘誓の仏地に樹てる。「本願の仏地」という言葉が曾我量深先生にありますけれど、本願が仏地である。仏の大地は本願である。本願となつて衆生の大地となろうというのが、法蔵願心の意味である。だから、如来の大地であつた仏地が、衆

生の大地になるところに、本願の教えが出世本懷たる意味がある。これは、大変な問題ですけれども、ここにおいて、本当の意味で、十方群生海を平等に仏にしうる大地が開けた。弘誓の仏地において、一切の衆生が、平等に仏地をいただくことができる。こういう視野が開け、この事を説くという喜びが、輝いている。それを予感して、阿難が「仏の所住に住したまえり」と、こういう言葉でほめている。

それで、「今日、世眼、導師の行に住したまえり」と。お釈迦さま、如来は、世を超えて、世を見てくださっている。出世、世を出るというのですけれども、本当に世を出たことにおいて、世をよく見る。それで、「世眼」、世を見る眼と、こういうふういのです。これも大事な方向性ではないかと思うのです。

われわれ凡夫は、世の中に生きていながら、世の中が見えていない。世の中を見ているつもりでも、世の中を見る眼が、本当にどういう立場から、どういうふうに見るかということが、いつも揺らいでいるし、見る視点が本当には定まらない。情報によって左右されたり、その時の大きな

事情に流されていったり、歴史の大きな荒波にもまれて、われわれ一人ひとりの眼などは吹き飛んでしまう。三人が言えば、そういうものだと思う。そういうように、世が見えない。ということは、本当の意味の自己が見えていないということと重なっているわけです。

世を見る眼が本当に透徹していることにおいて、「導師の行に住したまえり」と。「導師」という言葉は、現代この世で使われる場合は、法事とか葬儀とかで儀式の主導をする場合に使われます。それは立場上、儀式の形として導師と言うわけです。まあ、亡くなった人を浄土に導くと言っているけれども、仕事内容として導師に相応するようないことが出来るかといったら、そのようなことが出来るはずがないのです。凡夫にできるはずがない。引導を渡すなどと言葉だけではそう言いますけれど、現実には、それは如来、仏陀の仕事であって、もともと、仏陀が世間を導く。そういう意味で、ここで導師と言っているわけです。お釈迦さま自身は、無一物というか、何も持たずに、生活のための布施を受ける鉢を一つ持って説法して歩かれたけれど、それが大きく人を導いていった。いま、ここでは、『無量

寿経』を説きだそうとする、そのお姿が、まさに導師のお姿である。導師のお姿として、導師の行に住していると。こういうふうに阿難がほめたわけです。

(二〇〇七年十月二日)

「世」に立つことの意義―五徳現瑞

仏陀が見いだした智慧―世を照らす

親鸞聖人が、この『無量寿経』を「真実の教」とご覧になった、そのもとなっております段に入っております。五徳現瑞、あるいは五徳瑞現といわれる内容が説かれていて、五つの徳を語っている。ちよつと氣をつけて見えますと、五徳のうち、「世尊」、「世雄」、「世眼」、「世英」と、四つに「世」という字が付いております。これは、どういふことかと思うことです。

「如来の十号」という、如来について十の呼び方がある。「如来・応供・等正覚・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏・世尊」（『聖典』十頁）と。「如来」というと、「如去」とも言われる、一面で真理に去った方が、真理から還つて来るという意味で、如来と言う。仏教の真理を「如」と表しますから、その如から来る。

真理のままにあらわれて来ている。その如から来ているお姿をほめるについて、十のほめ方をするわけですが、その中に「世間解」という言葉がある。世間を解するという。

大体、出世間ということが仏教の特徴で、お釈迦さまは、シッダールタ (Siddhārtha) 太子として、小さなお城の王子に生まれたけれど、その地位も立場も捨てて、求道された。だから、世間を捨て、世間を出るということが、仏教の一つの特徴として言われるわけですが、如来は世間に帰ってくる。如から来る、真理から来るというふうにはめられるのは、発見した仏教の真理、因縁の道理を、人々に説こうとして世間に帰ってこられた。その世間に帰ってきたとき、世間を生きる時に起こす欲とか、いわゆる煩惱という言葉で括られる、さまざまな問題を乗り越えて、真理のままに語るといふことをなさった。その場合に、如来を世間解というふうにはめる。

世間に帰ってくるということは、世間に生きている人々を大事にする。他人を捨てて自分だけが悟ってしまうのではなくて、苦悩している人々をたすけたいという意欲をもって、如来自身がいのちを生きたる。そういうことの大

切さ、それを世間解という言葉で言うのかなと思います。

私はそういう意味で、お釈迦さまが、この世に戻って、この世を生き抜いて八十年の生涯を尽くして行かれたということは大切なことだだと思います。

一方で、「世智弁聡」という言葉があります。世の中の知恵に聡い。世間的な処世の術、世渡りしていく知恵に長けているという意味です。この世智弁聡については、仏教では、仏道を妨げる作用をする難の一つに数えております。世智弁聡のような世間を知る知恵とはちよつと違う智慧。しかし単に世間を捨てるのではないという意味で、世間解と如来をはめる。

世間解というのは、別に大乘仏教になってからの話ではなくて、古くからあるお釈迦さまをはめる十号の一つですから、仏教は、この世を馬鹿にし、侮蔑し、この世を差別してどこかへ行つて、違う立場で偉い人間になるというのではないことですね。これが、世智弁聡とどう違うかは、なかなか面倒な話ですが、その違いを根本智と世間智として、あるいは、無分別智と分別智として区別したりする。根本の智慧、それは無我という言葉で代表される。

因縁所生の事実を本当によく知り、それを生きる。そういう智慧は、ある意味で、処世をする、世過ぎして生きていくという知恵とは違う。この世の知恵、世間を渡る知恵というのは、いろんな知恵があり得るわけですけど、結局自分が勝ち抜いていく知恵、いま流行の勝ち組になっていく知恵です。

仏陀が見いだした智慧は、そうではなくて、与えられてある一個の生命が、どういう成り立ちなのか、どういう意味で生きていられるのか、どうしてここに自分という一個の生命が、この苦悩の命を生きねばならないのか、現代の言葉で、実存という言葉がありますが、本質を問うというよりも、ここにおちこぼれたようにして独り与えられてある命の事実を、主体的によく知るわけです。何かを客観的に対象としてよく知るといのが科学の知恵の特質であるとすれば、それを見ている自分自身を含めて、存在のあり方をよく見る。そういう意味で、既にもう自分があって、その上で外にあるものを研究したり、解釈したりして、都合よく自分が勝ち抜けるように処理するという、そういう知恵ではなくて、ここに既にある命自身をどういたかくか、

どう見るかという、その存在の根本を知る智慧という意味で、根本無分別智というような言い方をするのだらうと思うのです。

それをまた「出世間無分別智」と言ったりもする。その出世間無分別智に立つて、世間を知る、世間をよく見る。つまり、この世と離れた何かを知るのではなくて、この世のこと自身を根本から見る。

そこに、既にもう自分があるということに立つて発想するときには、自分が自分を愛着していることも、そして自分に起っていることを煩惱が動かしていることも反省もせずに、自分が勝つことだけを考えて、相手をどうして行くかと、そういうふう知恵が動いてしまう。そうではなくて、生きていること自身を存在の真理に照らしてよく自覚する。その知り方は、決してこの世と離れたところに行くためではないし、この有限な命自身を、有限だから駄目だとか、有限だから意味がないとかというふうに見るのではない。有限には有限の尊さがあり、有限に既に無限が映っている面がある。そういうことを、よくよく知り抜いていく。そういう発想が出てくると、この命をいただいて、愚

かな命を共に生きながら、苦しみ悩み、そして短い命を死んでいかなければならないということに対する限りない慈悲、一般的な言葉で言えば愛情といえますか、そういうものが、如来の智慧として、どこかで世間を本当に照らしてくる。こうしたことを失ったら仏教ではないと私は思うのです。

いちばん憎むべき、いちばん足を抜くべき場所こそが、実は、人間のいちばん困っている場所であり、それをよく見抜いたうえで、本当に愛情をもつてそれに掛からないければいけないというのが、仏陀が、如来といわれるゆえんだと思うのです。仏教が、どこかで、そうではなくて、出世間的なほうが本当だというふうになつて行くのは、大きな間違いである。それでは、如来を世間解とほめたことの大事さが、忘れられていると思うのです。『無量寿経』が、この五徳で、世という字を繰り返し返して世尊をほめるということには、そういう意味で、非常に大事な意味があると思います。

人生最高の生き方―愚に帰る

その次には「今日世英、最勝の道に住したまえり」(『聖典』七頁)と。ついこのあいだのことなのですが、ある出版社さんから、私に文章を書いて欲しいという依頼が来まして、私は、そういう文章は苦手だからとさんざん断ったのですけれど、どうしても書いてくださいと。で、何という題で書くのですかと聞きましたら、「人生最高の生き方」という何かすごい題なのです。そんな題で書くのですかと。それで書いてほしいと言われたのです。

人生の最高の生き方とは何だろう。それは、私の場合、確かに若い頃は、人に勝つていこうなどという野心をもったこともありますし、比較心で少しでも増しになろうなどと考えたりもした。比較心は煩惱ですから、馬鹿げた心を起こしたこともありましたが、長い間親鸞聖人のお言葉を教えるとして生きてきてみますと、いちばん難しい、難中の難は、法然上人が教えられた、愚に帰るということだと。もともと本当に愚かなのだけれど、それを自覚するこ

とが難しい。丸裸の愚かになることがいちばん難しい。愚かさを隠して、できるだけその愚の上に何かを載せて愚かでなくなろうとする。そういう愚かさです。愚かの上に愚かを重ねるような、愚かの二乗みたいな愚かさを、われわれは一生懸命に生きている。

愚に本当に帰れることが、いちばん気が楽だし、いちばん存在が輝くし、自由である。そういうあり方を、親鸞聖人が教えてくださっている。ところが、帰れない。もともと愚かであるにも関わらず、愚かに帰れないというのが、人間の愚かさなのです。少しは賢くなれるだろうという妄念が、煩惱と絡んで無駄な努力を一生やらせる。そして、自分も苦しみ人も苦しめて、これでよかったとは思えないような人生を終わっていく。「ああ、そうだな。最高の生き方は、愚かに帰ることだ」と考えて、この題は有り難いと思って、小さな文章を書かせてもらったのです。だから、この「最勝の道」というのを見ると、どうしても私どもは何かいちばん勝つ道、みんなやつつけて自分一人が勝ち残った、そういうふうになるのだらうと、こう見るわけです。ああ、お釈迦さまも他人に勝ったのだと。そ

うではないのです。お釈迦さまが勝ったのは、自分に勝ったのです。自分に勝ったというのは、自分の無知、自分の無明、自分の本当の愚かさを自覚して、真理に帰った。真理といっても、本当に自分といって執着すべきものは無かった。無我と言われますけれど、因縁のたまもので、ここにたまたまある。たまたまあることの尊さと、それが偉いのだと思ひこむのとは違うわけです。偉いもののだと思ひたいから、無駄な努力をして、愚かさの上に愚かさを重ねるのが、われわれの愚かさですね。

何もなくともよさそうなところに、因縁が恵まれて、こうしてたまたま一個の命として、短い人生であるけれど、ここに生きていることができる。このような掛け替えのない事実があると、いただき直すことができる。それは、世智弁聡の賢さが抜けないと見えない。これがなかなか難しいことなのです。どうしてもわれわれは、自我があつて、それにもつとよいものを載せていくのだというふうにししか発想できない。われわれが、こうして教えの言葉を求めたり、ものを讀んだりするのも、もとの愚かさの自覚ではなくて、それに何か智慧を載せていこうという発想でやるわ

けです。仏教もそういうものだろうと思つて、聞いたり考えたりしようとす。そうすると、積みば積むほどわからない。いったい何を言っているのだろうと。結局、わからない方向で尋ねているからわからないのです。

わかるわからないを超えて、帰る方向がわかつて、大切な方向があるということに気づいてくると、仏教の歩みが始まる。仏教の歩みというのは終わりが無いといつてもよいわけです。出発点はあるけれど、終わることが無い。それはやはり、根源的な愚かさというものは、人間の知恵とか努力で破ることができないということだろうと思います。だから、方向がわかつたら、それを歩んで行くしかない。では、極限はあるか。あるかも知れないけれど、そこに行き着く必要はない。その極限の方向に向かつて歩みが始まれば、それで充分、人生の意味が見えてくる。私は、そう思います。

親鸞聖人は、「愚禿鸞」と名告^{なつ}られた。帰るべき愚かさに向かつて歩まれていくなかで、親鸞聖人がなさったことと言つたならば、最高の智慧と理性と論理をもって、仏教の最高の問題を考え抜かれた。だから愚禿の愚とは、いわ

ゆる相対的な愚かさではない愚かさです。比較して愚かなのではなくて、根源的愚かさを自覚する。そのためには、どれだけ歩んでも終わりが無い。こういう意味で、お釈迦さまは、「我、世に勝てり」とおっしゃったのでしょうか。つまり、自分に勝った。自分に勝ったということは、自分のそういう妄念に負けない方向性を見いだしたということです。そういう意味で、最勝の道と言えるのかなと思います。

相対的に、比較上この世でいちばん勝れた道などと言い出したなら、何がいちばん勝れているかは、立場によって違うでしょう。だから最勝とは、とらわれているような存在が、とらわれてある如くにあるのではないという自覚です。それは、普通の知恵では見えない。しかし、それに触れると、本当にかげがえのない状況でこの命が与えられていることが拝まれてくる。そういう智慧を発見したということだろうと思うのです。

苦悩の人生に勝つことができる智慧

比較した最勝ではない。だから、「無上上」という言葉があるのですけれど、それは比較したうえではないのです。「無上上は真解脱」という言葉が『涅槃經』にあって、それを親鸞聖人が、「無上上は真解脱しんげだつ 真解脱は如来なり真解脱にいたりてぞ 無愛無疑とはあらわるる」(『聖典』四八七頁)と、ご和讃に取り上げておられます。上のない上ということが、本当の解脱だと。これは、もつと上に行こうという発想だと、われわれには何を言っているのかわかりません。無上上ということは、上下のないような上。つまり比較ではないような立場であって、そこで本当に自分が意味を自覚できる。

この世の比較相対の中だけでものを考え、相対的に他人と自分と比較して、上だ上だと思っている。そういう方向だけで発想しているレベルを破るような言葉だから、仏教の言葉は、わけがわからない。何を言っているのだと。まあ、そういうことになるのですね。つまり、人間のものの

考え方、論理の立て方には、いつも狭い人間の了見があつて、その範囲内だけで、価値を決めたり、意味を決めたり、比較相對している。それは存在の真理が見えない考え方ではないのだということです。そういう指摘が、仏陀の大事なお仕事であろうと思います。

自分に勝つことは難しいことはない。いつも自分に負けているのですね、われわれは。自分の瞋^{いか}りに負け、自分の欲に負け、自分の心に負けている。それに勝つということが、どうして成り立つか。自分がある間は駄目だと思うのです。自分が消えないと、勝つことはできない。こんな難しいことはないのです。自分に勝つというけれど、自分があつて自分に勝とうとしている間は、勝つたり負けたり、五分五分でしょう。大概是、負けているのだらうと思います。自分に勝つということは、勝つべき自分が消えることだと思ふのです。自分が自分に勝とうと思つて意識していたら、絶対に勝てない。勝とうとする相手のほうがいつも勝つてしまふのです。だから負けてしまふわけです。自分の心の弱さに負けたり、自分ももっているあらゆる情況に負けたり。勝とうとする自分が消えるということが、どう

やったら成り立つか。それをお釈迦さまは、ほとんど死の直前まで行つて見いだされた。生きているという事実が消えてなくなる寸前まで行つて、初めて自分に勝つ道が見いだされた。何かそこに暗示的なものがあると思うのです。そういう方向性を、いま、この『無量寿經』は、それまで説いてきた説き方とは違う説き方で示そうとするのです。それまでは何とかそれを説こうとして、いろいろな言葉で語つてみたけれど、どうしてもその道を本当に主体化できない人が残つた。それが阿難であつた。その阿難も包んで、本当に一人ひとり、この苦悩の命をいただいて、苦悩の人生に勝つことができるような智慧を開く。そういう説き方というものの道筋が見えた。

われわれが生きている世という場所は、五濁惡世といわれるように、自我の煩惱が重層的に積み重なつたような空間です。この世間の中に、お互いに愚かさを生きている、この抜き差しならない場所に本当に立つて、しかも勝つ。このようなことがはたして可能か。だから逃げ出したくなるわけです。超世という言葉が、逃避心のように、どこか外へ出て行つてたすかるような発想になつて受け止められ

てしまう。濁世の重層的な濁りに対する勝ち目がないと逃げ出してしまふ。そういう方向性で仏教が理解されてしまったというのは、結局、仏教を求める者の立場が本当に確立できなかった弱さであると思うのです。

私は、心弱い人間で、どうしても逃避心から本当に脱却できない人間ではあるのですけれど、しかし、この『無量寿経』の教えを本当にいただいて歩んでみると、どっちみち逃げてでも逃げられないし、愚かさとか弱さというのは、一人だけではない。この世を生きるみんなが、そういう命をお互いに生きているのであり、この世を一緒にあって汚れているのであり、だから、この場所こそ本当に生き抜くべきであると。われわれは、世間を生きているわけですから、生きている場であり、生きている環境であるこの世間というものを本当に見直すことができないなら、自分を見直すこともできない。世を捨てて、自分だけ逃げ出してみようとするような自分なら、その自分は、結局、逃避心に負けた自分ですから、大地に立って世を生きている存在になることはできない。

出世間的な方向で呼びかけるといふこと、それは無意味

ではない。確かに、世間の中だけで勝ち抜く方法が知恵だという誤解がありますから、ある意味でこれを突き抜けるという方向へ呼びかけるために、出世間という言葉の意味はあるわけです。あるけれど、文字通り出ていくという方向に真理があるのではなくて、むしろそこから帰ってくる。

そういう意味で、「世間解」とか「世」とか言うのですけれども、本当に世に立ち返るといふことの難しさは、中途半端に戻れば元の本阿弥になるわけです。求道心とか、菩提心とか、出世間心とかいわれる宗教的信念を求めようとする大事な心が、世間に負けてしまふ。そういう点で、親鸞は本願の教えという教え方を通して、愚かさには本当に帰る道筋をつけてくださった。では帰れるかというところ、なかなか容易なことではありません。けれど、その方向性が見えてくる。そのことを『無量寿経』は説いている。こういうふうに関心人はご覧になって、この教えこそは真実教だと。末法濁世には、この道一つだ。この教えを説くためにお釈迦さまはこの世に生まれられた。出世本懐の教だといふふうに見られたといふことは、非常に大事な意味

があると思うのです。

仏仏相念の世界

そのあとですが「去・来・現の仏、仏と仏と相念じたまへり」(『聖典』七頁)と。これが大事な言葉だといくづく思うのです。去・来・現の仏、過去と未来と現在、つまり三世です。三世にわたって、仏がまします。これが大乘仏教の仏陀の世界です。だから諸仏と言うわけです。三世諸仏が、仏と仏と相念ずると。

仏陀は一人いれば、その仏陀の世界は、一つの世界。一仏一世界というふうに言われる。その仏と仏とが、各々独立しつつ、何も矛盾せず、ぶつかり合ったり、喧嘩したりするのではなくて、相念ずる。現在の仏と現在の仏も相念ずるけれど、過去の仏と、未来の仏と念じ合うという、これが、面白い表現だと思うのです。仏の智慧というものに触れてみると、何かそういうように時間を超えて、智慧が呼応する。

例えば、念仏において、念仏を信ずるこの凡愚の自覚を

少しく感じてみると、七百五十年前に亡くなられた親鸞聖人が、いま生きているが如くである。親鸞聖人の精神界と、この愚かな私の精神界とが相感ずる。それは物質的に言えば、過去はもう無くなっていますから、取り戻すことはできない。けれども、精神界の過去、無限の、無始以来の過去というものは、現在にどこかで響いてきていて、現在は単に現在として成り立っているのではない。現在を成り立たせる無限の過去があつて、それが現在にはたらいっている。現在に過去が響いている。不思議なことだと思うのですけれどもね。

でも、われわれの経験の事実もそういうものだと思うのです。現在が成り立っているのは、過去の蓄積があるわけです。過去は、消えて無くなっているけれど、その影響は、現在に確かにあるわけです。それは、柿でも、今年は豊富になつていますけれど、去年ならなかった。去年ならなかったから、今年はなるわけでしょう。去年の影響が今年に来るわけです。だから、柿にすらあるわけで、人間にもあるわけです。それは、いま生きている過去だけでない。生まれる以前の過去も、ずっと影響があるわけです。親の過

去であつたり、さらにその親の過去であつたり。そういうものの影響は、見えないけれども、どこかにあるわけです。そんなことは関係がないといくら言ってみても、それなしに今があるわけでない。親が居なければ、自分が居ないのだし、おじいさんが居なければ、いま、自分は居ない。

未来も、まだ無いのです。まだ無いのだけれど、無いといつて、ここで切れて無くなるかというところ、あるから生きているわけです。どのくらいあるかはわからない。自分が死んで終わりかどうか、そういうこともわからない。

そこに、自分が存在の智慧というものに触れてみると、その智慧のもつはたらきというものは、無限の過去から蓄えられてきているし、これから未来にわたつてもずっとはたらいて行くだろうという信頼が開ける。ここでおつつり切れるのではない。だから「三世諸仏」と言うのでしょうか。

事実に対する実体的な執着からすると、いま生きていることしか信じられない。過去はない、未来もない、他人もない。そういう窮屈な考え方をしてしまう。それは妄念でしかないわけです。世間に存在が開かれてみると、みな同じく苦悩の命を生き、みな同じく愚かな命を生きている、

そういう者同士、どこか根底でつながっているし、過去と未来も響きあっている。こういう不思議な信頼感が与えられてくる。本願が十方衆生に呼びかけ、その十方衆生にこぼれ落ちる存在は一人もないという、法蔵願心の信頼の言葉は、この三世諸仏を貫いて排除されるべきものがないという、そういう信頼感を、どこかで感じ取っているのではないかと思うのです。

仏と仏と相念ずる。だから仏にならないと、仏と念ずることはできない。ところが、善導大師は、面白いことを言っていて、衆生と仏との因縁があると。衆生が仏を念ずると、仏また衆生を念じたまえりと。こういうふうにおつしやっているのです。こちらから念ずることができたときには、向こうがもう前に念じてくださっている。これは、『無量寿経』の中にも、そういう段があつて、浄土の衆生をこちらが拝むと、向こうの浄土の衆生がこちらを拜んでいてくれるという、そういう場面が出て来るのです。ああいうのは、根底に深い信頼関係というものと、そういう表現が意味をもつのだらうと思うのです。それは、人間の精神界に起こる事実でしょう。物質的証明はないわ

けです。物質的証明は要らない。それが、この仏仏相念なのではないかと思うのです。

独立しつつ連帯し、尊敬する

仏仏相念の世界に触れてみると、孤独はない。孤独に陥るということは、結局、閉鎖的自我に執着していることの反映ですから、開かれた世界を与えられると、孤独は妄念ではない。生きている事実を、執着で見ると、因縁所生の事実として感謝して見るかによって、開放感が全然違う。そういうことがあると思います。だから仏には、孤独というのではないのです。仏は独尊子、独立者ですけれど、独立したままに連帯していると。これは、一つの謎のような言葉で、安田理深先生がおっしゃった言葉なのですから、仏教の人間存在は、独立しつつ連帯しうものだと。

連帯するときはもう従属関係になるのが、この世の普通の共同体のあり方ですね。ですから、既成教団には関わりたくない。都会で一人で稼いで生活していたら、既成教団に関わると何か窮屈になるし、お金は取られるし、嫌いだ

というのが現代人の感覚です。それは、つまり共同体をつくと外を排除して、その中で会費もいるし、特権もあるかわりに窮屈になる。こういうのが、この世の共同体ですね。けれど、本来自由であるべき仏者の集まりは、独立しつつ連帯する。これは、この世では大変難しい。つまり、この世は我執と我執の利用し合いで、我執と我執がたむろする。つまり派閥でつながる世界ですから、独立して自由でありながら、本当に信頼して連帯することほど難しいことはない。けれど、それが成り立つのが仏教の信念だと安田先生はおっしゃっていました。

そのようなことが、この世にあるのかなと思いますけれど、釈尊が目指した僧伽というのは、それであつたのだと。この世に生まれ落ちた家とか、階級とか、民族とか、そういうものを超えて、仏教の教えに触れて連帯するところに共同体ができる。それは独立者の集いである。みんな一人ひとりが独立しつつ、お互いに尊敬し合える。こういうことが、本当のあるべき人間関係であると。こういうことをおっしゃっていました。

そんなことを言っても、それは抽象理念ではないかとい

われるほど、現実には難しいかと思いますが、無いわけではない。帰るべき地点に、本当に愚かさに帰れば、お互いに共に凡夫のみという自覚に立てば、お互いに尊敬しながら、お互いに助け合いながら、しかし、従属関係とか、利用関係とかというふうに見るのではなくて、充分に共同生活が成り立つ。そういうことがあり得ると思うのです。

お互いに我執を生きている凡夫ですから、凡夫ということは、愚かであるにも関わらず、愚かになれないという矛盾した存在ですから、難しいのは事実ですが、無いわけではない。単なる抽象理念ではなくて、本当に生きるあり方なのだけれど、それを見失っている。こういうことではないかと思っています。

光り輝く精神の喜び

「今の仏も諸仏を念じたまうことなきことを得んや」
〔聖典〕七頁。」「今の仏」といえば、これはお釈迦さまです。「諸仏を念じたまう」、諸仏、過去現在未来にわたっての十方諸仏を念ずると。そういうことがないはずがないと。

こういうふうに言つて、「何がゆえぞ威神光光たること乃し爾しか」(同頁)と。「威神」というのは、精神力といいますか、存在がもっている力です。これは頑張っているから出るわけでもないし、不思議なものです。学問的な力とか、あるいは修行を積んだことによる何か特殊な力とか、いま、ここという威神力はそういう力ではなくて、何かそれこそお釈迦さまが、十方衆生に呼びかけ得る道筋を開いたということがもっている精神的な喜びが、光り輝くような形であらわれているということでしょう。まあ、めったに、こういうことには遇えないのですけれど、そういうことが精神的なあり方のうえに起こることがあるということ、を、私は何回か見ることができました。

例えば、曾我量深先生、もう三十三回忌が過ぎましたけれど、先生に私が出遇ったのは、晩年、八十歳を過ぎてからです。普通に歩いておられるようなときには、本当に小柄なお年寄りです。それは、確かに九十六歳まで生きられた先生ですから、元氣もありましたけれども、でも、八十も過ぎていけば、いくら頑張っても年寄りには年寄りですね。そんなに身体に力があるわけではない。だけど、それ

が説法場で、そこそ仏相念の世界に入ります。そういうことが起こる。聴いている聴衆がいないと、やはりそれはできません。聴衆の前で、もちろんそれが縁で説法しているわけですけれど、そのうち説法の中に完全に自分自身が入れられる。そうすると、何か独特な精神力が輝き出す。そういうことが起こるのです。あれは、そんなにしょっちゅう起こったわけではないですけど、何回かそういう場面に出会いました。本当に輝きだすのです。そういうことが、やはりお釈迦さまのうえに起こったわけでしょう。それで、阿難としては初めてこのように輝いた釈尊に出遇ったと。『何がゆえぞ威神光光たること乃し爾る』と、どうしてそのように光っておられるのですかと。こういうふうに質問をしたわけです。それに対して、「ここに世尊、阿難に告げて曰わく、『云何ぞ阿難、諸天の汝を教えて仏に來し問わしむるや。自ら慧見をもつて威顔を問いたてまつるや』（同頁）」と。面白い問答ですね。阿難に、あなたが問いを出しているのは、諸天の、天人たちがあなたに教えて、こういう質問をしなさいと言っているのか、あるいは自分自身の智慧で、この光り輝く顔を問題にするのか

と。そうしたら、阿難が、「仏に白さく、『諸天の來りて我に教うる者、あることなし。自ら所見をもつてこの義を問いたてまつるのみ』（同頁）」と。何を言っているのだろうかというようなものですね、この問答は。

阿難の問いをほめる

ところが、不思議なことに、親鸞聖人がこの問答に反応しているのです。この問答の大切さを取り上げて、和讃をしておられる。これは、宗教的な疑問、宗教的な問いの質というものをここで比喩的に表現しているのではないかと、私はいただいております。

宗教の問題、仏教の問題を長く学ばせていただくなかで、色々と感じたことですけれど、われわれは、とにかく、いろんな疑問をもちうる。いろんな疑問をもつて、あれもやってみよう、これもやってみようというようなことが起るのですが、宗教の根本問題はなかなかわからない。つまり、何が本当の問題なのかということは、問題を感じて、疑問を起こしている自分にもよくわからない。

阿難という人は、多聞第一と呼ばれ、聞くことは上手であった。お釈迦さまの言葉を何でも聞き留めて、記憶に残すということには、抜群の能力があった。だけど、恐らく阿難は、宗教的な問題を疑問として釈尊に問うということが、かつてなかったのだろうと思うのです。つまり、色々な疑問はあったかも知れないけれど、何が根本問題かということは、よくわからない。いろんなことが気に掛かり、あれもわからない、これもわからない。そういう中に、初めて何か根本の問いが阿難に出てきた。存在が光り輝くというのは一体何なのだと。こういう形で阿難がお釈迦さまのお姿を問題にしたということ、これは一つの暗示であろうと思います。

光り輝くような喜びというと、ある意味で天人の喜びは光り輝く喜びなのですよね。有頂天になっている。その有頂天になっているような存在が、問題をお前にささやいたのかと。そうではないと。私自身の中から、いま、仏陀のお姿に対して不思議でしようがないというふうに出て来た問いであると。それが阿難の智慧の見方、「慧見」という言葉で、いま、ここでは言われております。

すると、よくぞその問いを出したと。「善きかなや。阿難。問いたてまつるところ、甚だ快し」(『聖典』八頁)と、こういうふうに仏陀が阿難の問いをほめる。大体、まあ、宗教の場でよい問いを出してくださったなということはありませんけれど、あなたのお顔は輝いていますねと言われて、ああ、お前はよいことを言う。普通の人間関係であったなら、馬鹿馬鹿しいような話ですよ。でも、そのお姿を阿難が問題にしたということに対して、「深き智慧・真妙の弁才を發して衆生を愍念してこの慧義を問えり」(同頁、阿難のその問いは、深き智慧、真妙の弁才、すばらしい言葉、すばらしい弁舌の才能を起こして、しかも衆生を愍念して、愍念というのは、哀れみ痛むという意味です。衆生の苦悩を感じ衆生の苦悩に同感して、この問いを問題にしたのだと。慧義、智慧の意味を問題にしたのだぞと。大変なほめ方ですね。阿難もびっくりというような。

お釈迦さまが、その阿難の問いをほめたという、このことを親鸞聖人は、やはり大事にしておられて、「阿難の恵見をみそなわし 問斯恵義とほめたまう」(『聖典』四八三頁)と、和讃で詠われます。日常には起こらないような事

実があり、それに対して阿難が不思議な問いを出した。その問いが、実は、これから説こうとする教えを先取りして、衆生を愍念せんとして釈尊に問いを出したのだと。こういうふうにはめて、「如来、無蓋の大悲をもつて三界を矜哀したまう」（『聖典』八頁）と。「蓋」という字は、覆うという字で、ふたという意味です。大体、覆うというのは、煩惱の異名といえますか、煩惱が人生の真実に対して、それを隠すはたらき、蓋のはたらきをします。だから無蓋ということとは、煩惱がないという意味でしょう。純粹透明な慈悲、大悲ということでしょう。

大悲という言葉は、大乘仏教にくると随分と強調されるわけですが、如来の慈悲は大悲である。大悲は無縁の慈悲、つまり条件付きでない慈悲です。つまり、一切衆生を平等にすくうということです。人間がもよおす慈悲は、条件付きです。歳を取っているのだからかわいそうだとか、赤ん坊だからかわいそうだとか、何かそういう自分が見てかわいそうだと思う条件がある場合にだけ起こすのです。無条件の慈悲、人間にはとてもそのような心は起こせない。でも、存在は、みんな本当は、平等の尊さがある。因縁によ

つてたまたま与えられた存在であり、たまたま因縁が尽きればみな失せていく存在であるという事実において、平等の尊さと、平等の意味がある。人間には無縁の慈悲は起こせないけれども、そういう方向に行くべきだという、そういうことが、無縁の大悲が開いた浄土は平等であって、一切衆生を全部包むのだと教えられることの大きな意味ではないかと思えます。

そして「三界を矜哀したまう」。人間の経験世界全体を、欲界、色界、無色界という三界という言葉で包むのですから、全世界を矜哀すると。矜哀するということは、哀れみをもつて、痛みをもつて関わりうという心です。こういうことが言える存在が、いま輝いているのだぞと。そういうふうに言うのです。

（二〇〇七年十一月一日）

浄土を求めさせたもの — 『大無量寿経』を読む — (四)

親鸞仏教センター所長 本 多 弘 之

親鸞仏教センターでは、「親鸞思想の解明」と題する連続講座を二〇〇一年十一月から、東京国際フォーラム（千代田区有楽町）において、月一回公開で開催している。この講座は、親鸞聖人の思想に依って生きるこの意味を、所長・本多弘之が「問題提起」として発題し、親鸞仏教を基盤に現代社会の苦悩と共に歩む場を開いていこうとするものである。

また、二〇〇六年十一月から、「浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——」をテーマに講座を開いている。本号では、「講座開設の趣旨」並びに第十二回（通算第五十九回）から第十四回（同第六十一回）までの問題提起を掲載する。なお、『真宗聖典』は、東本願寺出版部発行の聖典を用い、『聖典』と略記した。

【講座開設の趣旨】

現代文明の溢れる人間社会を生きているものにとって、入手できる情報の範囲は^{あが}ずいぶん広がっている。しかし、生まれてから死ぬまで、それぞれの人が与えられる自己の状況に、自分自身が納得し、ここから^{あが}領けるかというなら、決してそうではない。一般的な条件と、ことさらに自分に起こってくる事件や事実との間には、どう考えても不条理だ^{あが}としか考えられない^{あが}落差が出てくるからである。その落差を、仏教的表現では「宿業因縁」と教えるのであるが、この宿業因縁を自己に必然の事実であると引き受けることは容易ではない。

その落差の条件を譬喩的に表現するなら、「届かない^{あが}彼方」とか「見えざる背景」とか、あるいは「自己に負荷されている祖先の業報」とかというのであろう。これは、理知分別^{あが}の計数には決して翻訳できない人間の条件なのである。しかもそれが、現実のわれらの生存を厳肅に規定している。この宿業因縁の圧迫から解放しようとする要求が、「浄土を求めさせる要求」の深みにあるのではなからうか。

（本多弘之）

「自在」ということの意味

如来の出世―群萌に眞実の利を恵まん

『大無量寿經』に、如来が「世に興したまう所以は、道教を光闡こうだんして、群萌ぐんもうを拯すくい恵むに眞実の利をもつてせんと欲ほしてなり」（『聖典』八頁）という言葉があります。この言葉を親鸞は、『教行信証』『教巻』で、「釈迦、世に興して、道教を光闡して、群萌を拯い、恵むに眞実の利をもつてせんと欲してなり」（同一五二頁）と使っておられます。如来が世に興する所以という、そういうところから出世の本意、あるいは出世の本懐とか出世の素懐、そういう言葉で、この世に如来として生まれ出た存在の意味を表す段であるというふうに見ておられます。

「眞実の利」を、これからこの經典は明らかにする。結論から申しますと、親鸞は、この眞実の利というのは本願であると見抜いたのです。「教巻」に「如来の本願を説き

て、經の宗致しゅうちとす」（同一五二頁）と。この經典の中心、人間のハートのように、經典の宗になるものが本願であると、こういうふうに読みとられた。

一般的に人間が本當に欲しいと思っているものを眞実の利益と、こう呼びかけるわけですが、群萌を拯うのに、眞実の利を恵まんとする。これが出世の本懐であると。この世に如来が現れた意味は、群萌に眞実の利益を与えるためであると。こういう言葉ですね。

そういう言葉で包んでくる内容が、先に出てきていた、「光顔巍巍こうげんゑゐ」というお釈迦さまのお相すがたである。それを阿難が、初めて自分の問いとしてお釈迦さまに聞いた。初めてお釈迦さまのお相に光を見た。そこに問いを起こしたということをお釈迦さまは高く評価された。自分の説こうとすることを、初めて本気で聞こうとしたのだと。だから光に見えたのだと。いままでの言葉では、お前にとってはわからなかったけれども、これから説こうとする問題に触れれば、お前でもきつと菩提心の眼が開ける。そういうことが、今この「今日世尊」（同七頁）という問いと、その問いをはめるといふ呼応関係になっているのだらうと思わ

れます。

そして、「無量億劫に値いたてまつること難く、見たてまつること難し。靈瑞華の、時あつて時に乃し出ずるがごとし。今、問えるところは饒益するところ多し」(『聖典』八頁)。阿難の問いが、実は、阿難個人の問いではなくて、群萌を利益するような問いだと。こういうふうにはめられたわけです。「一切の諸天・人民を開化す。阿難、当に知るべし」(同頁)、こう言つて、「如来の正覚、その智量り難くして導御したまうところ多し。慧見無碍にして、能く遏絶することなし」(同頁)。阿難に向かつて、如来の正覚の功德を自らが語る。あたかも自分が開いた覺りを、自分でない存在がほめるが如くに語っている。

「導御」は、導き御するということで、如来の十号の一つに「調御丈夫」という言葉があります。よく衆生を導いて御していく。「智」というと、普通の人間の賢さというの、この世のことについていろいろわかる。人間の外側のことについてよくわかる。そういう知恵に対して、如来の智慧は、存在そのものの成り立ちを深く見通すという智慧です。それは同じ智慧でも、智慧の質が違ふ。たくさ

んものを覚え、たくさんのことがわかる智慧ではない。何か、根本的に外をむいている眼が、眼自身を見るような智慧。これは本当は言つてみようがないのですね。まあ、智慧というけれど、智慧ではない智慧といえますか、智慧ならざる智慧。それを言葉で言おうとするから難しいわけです。それをここでは「慧見」と言います。

普通の見、人間の見は、理性の見解といえますか、理性の見方というものは、仏教から言うと全部「我見」が絡んでいる。つまり、煩惱が絡んでいる見方だという押さえをするのです。どんな見解であつても、その見るという立場の根に自分が付いている。近代では、客観ということ申しますが、客観といつても、客観といつては本人自身が居ないことには、客観ということは言えない。客観があると云うのは、その主観が言っているわけで、その主観・客観の関わりにおいて、主観は純粹でない。ものを見るという見方の根に問題がある。これは深い意味の先入観といつてもよいのかも知れませんが、生まれてこの方の先入観だけではない。生まれるについて、先祖伝来蓄積されてきた感覚能力、環境世界を感じ取るについての限定、

有限性、そういうものが既にある。そして、それで正しいかと思ひこむ傾向性がある。

比喩的に言えば、人間が感覚できる範囲などというものは、音でいっても、ほんの一部の音波しか聞けないし、眼も一部分の波長しか見えない。そういう限定された感覚能力で見ているにもかかわらず、これが全部真理だと思ってしまう。考えることにしろ、感覚することにしろ、その人その人が感じているという限定にもかかわらず、これが全部だと思ってしまう傾向性があるわけです。そういうことを知らない。そして、自分の有限性を知らないだけでなく、その有限性に対して愛着する。自分の絶対性、自分の正しさ、そういうものに深い愛着をもっており、愛着された自己に対して、それを善としたり、それを正しいとしたりする。そういう自己評価が付いているということです。それが、間違っているとは、決して思わない。反省しても、その反省は、一部を理性が見て、そこは都合が悪いから反省する。そこを切り落としたり、直したりして、もっと都合のよい自分になれるという反省ですから、そういうことを考えている全体を照らし出すということはできない

ですね、われわれには。

そういうことが、本当にどこか違うところからの光の如くに照らし出されて見えたという智慧を、正見とか慧見という言葉で仏陀は語る。われわれが持っている見は、邪見である。本当の正しさというものが見えない。それが仏陀がわれわれに呼びかける言葉です。

だから、この慧見は無碍である。碍さまたげがない。「能く遏絶することなし」(同頁)。「遏」という字、これはさまざまとか、とどめるとかという意味をもった字で、「絶」はたつという字ですから、だから如来の智慧を止めたり、きつたりする、そういうことはできない。自由に智慧というものがどこまでも届く。

ひとときに、無限の時間の意味が開かれる

そして、「一餐いちぜんの力をもつて、能く寿命を住めたまうこと、億百千劫無数無量にして、またこれよりも過ぎたり」(同頁)と。「一餐」というのは、一食です。一回の食事の力というものが、よく寿命をとどめる。住するというのが

は、色んな意味があつて、すむという意味もありますが、とどまるという意味がありますね。よく、「行住坐臥^{ぎょうじゅうざが}」と仏教では申しますが、「行」はいくという字で、歩くこと。「住」はとどまる。つまり立ち止まっていること。

「坐」は座ること、「臥」は寝ること。住は、その場合は、すむという意味ではなくて、たたずんでいるといいますが、立ち止まっている、そういう意味ですね。寿命というのは、普通は、流れ行くものですが、一瞬もとどめることができないうその寿命をとどめる。そして無限の時、限りのない時間、それをまあ、「億百千劫無数無量」であると。一食の食事で、無限の時間にとどまるという、こういう表現です。

この『無量寿経』には、よく、こういうわけのわからないような時間が語られます。これは、『無量寿経』だけではありません。仏教の經典で時間をいうときに、ものすごく長い時間を語ることが多い。これは人間が長生きをしたいから、長い時間で誘うのだと、そういう短絡的な考え方もできるかも知れませんが、それだけのことではない。やはり、われわれが感じている時というのは、移ろいゆく時、諸行無常の時。それを流転する時とも申しますが、生きる

ということとは、念々に、内にも外にも、外からの関わりを内から応えながら、変わりつつあるということが生きているということなんです。止まったら、それは死ですから。ところが、ここでは、如来の智慧のもっている意味を、寿命をとどめると表現している。これはもちろん、文字通り止めるのではない。文字通り変わらなくなつて、そのまま固定した石みたいになつて、ずっと行くというような、そういう話をしているのではない。

もちろん、流れ行く時に、われわれは不安を感じ、できれば止めたいというような欲求があるにもかかわらず、止めることはできない。決して止めることはできない時の中にあつて、われわれが、もしこういうものに出会ったら、こういう事件が起こるのだということを、寿命をとどめるというかたちで語りかけている。つまり、一念、一瞬、そのひとときに、無限の時間の意味が開かれる。一時一時に無限の時間と、無限の重みがかかってくる。そういう存在の意味転換。そういうことが起こりうるのだということを、ここで押さえているのだらうと思うのです。

長生きしなくてはわからない、そういう問題を言ってい

るのではない。どれだけ長生きをしても、有限な時を加えていった時は有限である。有限の時の中に、無限の意味をもつような時が開ける。それが慧見が開く時である。こういうことが言えるのではないかと思うのです。こういう時、つまり、一瞬に無限大の意味を感じ取るような時を本当に開きたいという要求が、宗教的な要求、仏教的な要求なのだ。これが、ここで釈尊の功徳をはめる形で語っている意味だろうと思います。

「億百千劫無量無量にして、またこれよりも過ぎたり」（同頁）。この億百千劫無量無量以上だと。これは言ってみようがないわけです。

存在全体のように

——出世の本懐を生きている命

そして、「諸根悦予^{えつよ}してもって毀損^{きそん}せず」（同頁）。諸根悦予^{えつよ}ということは、『聖典』六頁の最後の行に、「その時、世尊、諸根悦予^{えつよ}し」とありました。「根」というのは、前にもお話ししましたように、仏教では、さまざま機能をも

った命の作用を根という言葉で押さえます。根^ねという意味ではなくて、機能という意味です。だから眼根とか、耳根とか、鼻根とか、感覚器官を全部、根^ねというのです。

そうした諸々の根の集積体が身体であると言われます。その根が悦予する。「悦」という字はよろこぶという意味ですが、「予」は古い字体では「豫」で、豫という字も、やはりよろこぶという意味があるのです。「悦予」で、存在のよろこびを表す言葉です。存在全体が、身体の機能全体が生きていることを喜びとする。まあ、感覚器官で言えば、眼も喜ぶ、耳も喜ぶ、鼻も喜ぶ、口も喜ぶ。つまり、生きていること全体が喜びとなっている。そういうふうになった時が、この無量億劫の時にとどまるような時だ。と。「諸根悦予してもって毀損せず」と。これも、やはりわれわれの命のあり方に対して呼びかけている言葉で、私たちは、諸根が一つも喜ばない。「鬱々^{うつうつ}として喜ばず」ということがありますけれど、あっちの根も、こっちの根も、窮屈で、くたびれ果てていて、そして、そこに毀損が起る。全部が本当に喜んでいませんから、そこから何か傷ができたり病になったりすることが起こってくる。そういう

ことを超えて、諸根が悦乎して毀損しない。

「姿色しき変ぜず」（『聖典』八頁）。姿も色も変わらない。お釈迦さまであっても、肉体を持っている。肉身を生きている限りにおいては、肉身の面は変わっていく。しかし、それを生きている如来自身、如来がこの世に現れ出た、出世の本懷を生きている命それ自身は、変わらない。これも象徴的な表現だろうと思います。

慧見をもった身体は、法身というふうに言ってもよいと思います。法身は変わらない。つまり、時の中に移ろいをもたない。もちろん肉体は歳を取ります。肉体は、生まれて生きて死んでいくものですが、そこに、それを認識する知恵ひるがえ自身が本當に翻った場合に、その翻った喜び自身が感じられてある時には、それは変化しない。変化しないということは、物質が変化しないのではなくて、何か変化しない時をもつ。その時の智慧自身が、流れ行く時ではない時をもつ。そういうことを象徴しているのでしょう。

私の体験でいいますと、曾我量深先生という方がおられたのですが、私が出会ったときは八十六歳でしたから、普通でいえば、もう歳を取られたご老人です。けれど、仏法

を語り始めて、仏法のはたらきの中に命が巻き込まれているときの曾我先生の姿は、まさに光顔巍巍で、年齢を感じさせない。みんな、先生の若さというものに驚嘆の思いをもちました。その若さは、身体的若さではない。身体は、もちろん八十六歳ですから、どう見ても年寄りです。でも、仏法に生きているその精神自身を人に感じさせる力は、少しも歳を取らない。そういう感じがありました。

そういうことを持つことが、人間を支える。そういうことがあるのだということ、目の当たりに私は知ることができました。どうしてそういうことがあり得るのだろうか。何をこの先生は生きているのだろうかというような不思議な思いがしました。

大谷大学で週に一度講義をするだけなのですが、あとは頼まれるままに、日本全国を布教し説法してこられる。大概くたびれてこられると思うのですが、「先生、お疲れでしょう」と言うと、「え、旅行してきましたから元気で」と言われるのです。「そういうものですか」と。「そうです」と。人に聞いたら、曾我先生が一月も旅行に出ないと、本當に老人になっていると言うのです。面白いと思

いましたね。普通は逆ですよ。仏法に生きているから、仏法のエネルギーが生かしている。仏法に生きている時間が多いと元気になる。そうではない時間、自分の自宅で雑用などに使われたりするとかえってへたばってしまふ。

そういう曾我量深先生のお姿を、私は、大変面白いなど、拝見したことでありました。事実、そういうことが起こるのです。そういうことを表現しようとすると、こういう言い方になるのではないかなと思うのです。つまり、止まった時計を持っている。全然歳を取らない人がもう一人生きている。そういう感覚です。だから、「姿色変ぜず」と、これは何も変なことを言っているのではなくて、事実、そう感ずるのだろうと思います。

「光顔異なることなし」（同頁）。光り輝いている顔が少しも変わらない。「所以は何んとなれば、如来は定・慧、究暢したまえること極まりなし」（同頁）。戒・定・慧といますけれど、「定」は、*dhyaṇa*という言葉の翻訳語だそうですけど、精神が静かにとどまって、精神が集中して、他のことに動かないあり方です。「暢」はのびのびとしているということを表す字です。

自由と自在——愚かな凡夫が自在を得る

そして「一切の法において自在を得たまえり」（同頁）。「自由自在」という言葉がありますけれど、これは鈴木大拙先生が、大谷大学にこられて講演をするときに、何回もお話しになった言葉の一つです。「わしは問題を感じるんじゃ」と言つて、自由、自由、言うけれども、制約からの自由、何々がないという自由、そういう自由という言葉はどうもわしゃ、好きじゃないと。仏教者のあり方は「自在」なのだと。自在ということは、自分に在ることだと。自分自身が、自分に在ると。

「自在」ということは、簡単なようでいて、実は、難しい。人間は、他の衆生と一緒に生きていることに対する感覚が在るわけです。いつも自分を他に見せている。他に引きずられている。他に影響を受けているということがあって、また、それに苦しむことがある。自分が自分になれないという問題です。自分というけれど、自分がなぜこういう自分なのか自分でよくわからない。それでいつも他を

気にして、他の前に自分を見せようとしている。そういう自分しかない。自分自身は何だというと、何もない。そういうことがあります。

「自由」という言葉は、そこに自分を立てて、他を無視したり、他をつぶしたり、他の制約を振り解いたりして、自分が自分でやるという、まあ、わがままに通じるようなことが、自由には強い。近代は、特に自由の主張が強いということとは、人間の領分がかなり広がって、自分が自分の好きにやれるという範囲が広がったということなのかも知れませんが、では、それで本当に自分が取り戻せるのかというと、何かどうもそうではない。面倒なものだなと思うのです。

一番端的に考えてみますと、私たちは、普段は、仕事があったり、人間関係があったり、うるさくてしょうがない。ずるになりたいたいなどと思うのだけれど、例えば、仕事人間が、会社で地獄の目に遭っているとか、さんざん愚痴を言いながら生きてきて、定年退職になったら、freeなのに、まったく生き甲斐がなくなつて、たちまち病気になるって死んでしまうというような話があります。病気になるまいま

でも、氣力喪失になってしまう。縛られてあることの中で、元氣が出ているわけです。糸の切れた風のようにになったらどうなるかといえば、ふわふわとどこかへ落ちてしまう。引つ張られているから生きている。そういう面が人間はありますね。

だから、変な話で、自由を求めながら、本当に自由が与えられたら困ってしまうわけです。何をしてもよいよとほつたらかされたら、ちょっと待つてよと。糸をかけて引つ張つてくれ、というようなものでしょう。人間というのは、そういうところがあつて、外からも縛られ、内からも縛られ、縛られている中で何とか平衡を保とうとしているわけですが、ではどうなったら本当に自分が取り戻せるのかということはわからない。

そこに、鈴木先生は、「自らに自らとしておれることだ」と。こういうふうにおっしゃつて、「自在、これが有り難いのだ」と。自らが自らに在るということが、非常に暗示的と言いますか、一つのあり方を示しておりますね。自在であるということは、他を拒否するという意味ではないのです。そこが、なかなか面倒な話ですけど、自由と

いうのは、どこか他を拒否して、自分が自分のやりたいようにやるという面が強いのだと思うのです。やはり、freeという言葉に、何か縛っていたものから離れるというニュアンスがありますから、その挙げ句の果てには、「自由からの逃走」などと言われるように、かえって本当に縛られることを要求するというような面も人間にはある。

前にもお話ししましたが、煩惱の中に比較心があるわけです。他と比較して、同じになろうとしたり、他よりも勝れようとしたり。それは煩惱だと仏教は押さえる。これを唯識のほうでは、末那識まなしき相應の煩惱といって、俱生起くしゅうき、生まれたときには既に付いている煩惱だと言います。これは、煩惱というけれど、生きるためには是非必要な心理作用なのです。つまり人間として生まれたら、一人で生きるのではない。とりわけ人間は、長い間、親なり保護者なりに育ててもらわないと育たない。動物は、生まれ落ちた途端に、自分の足で立ち上がって歩かなければ、食われてしまう。牛の子でも馬の子でも、生まれた途端に、もう何時間かしたら、自分で立ち上がって、餌を食べ始めるのですよね。まあ、おっぱいを吸うのですけれどね。ところが、

人間の赤ん坊は、さんざん、世話になるわけです。もう、一から十まで世話になって、ほったらかされたら直ぐ死んでしまう。そういう中で、色々人を見極めて、そして人の真似をしていく。そういう知恵は、生まれついてもっていなければ育たないわけです。

そういう、いわゆる本能といわれるような、本能的にもっている心理、それを仏教では「煩惱」と言うのです。それがつまり人間に付いていて、人間を苦しめる作用になってくる。自分と他とを比較して、上だとか、下だとか、同じだとかということもいつも計っている。この心が抜けない。自分が自分であるということができない。自分という意識が起こった途端に、あなたとはどうだとか、こっちはどうだとか、上だ、下だ、羨ましがる、ひねくれる。もう、そういう心で生きているわけです。それを「我慢」というのです。慢とは比較心です。兄弟があつたら、兄弟同士で、他人がきたら他人同士で比較する。それは別に、普通の心理からいったら悪い心理ではないのでしょうか、でも、仏教からは、それが煩惱だと。人間が、人間として、自分が自分であることをさせない作用になっていく。それ

に苦しむ。変なものです。ただ、これは非常に発達した心理なのだそうです。非常に発達した心理を生まれついて与えられるから、人間は、人間独自の苦悩を悩む。自我を苦しむなどという動物は他にいない。人間だけなのですよ。人間存在は、単に間に生きているのではない、自分を苦しむ存在である。自分を苦しむということの根に、比較心がついている。

それを脱却するということが、自在ということなのでしょう。大拙は自在になったと言うのでしょけれど、われわれ、真宗の教えを聞いている者は、この煩悩を脱却することはできない。つまり、生きるという作用と共に与えられた心理作用ですから、この心理作用を自分で削り取ることはできないのです。生きることにもう付いているのですから、これを取ったら死んでしまう。そういう煩悩を抱えて生きているから、普通では、自分で自分を取り戻すなどということとはできない。けれども、いま、この光顔巍巍たる如来が、これから説く法は、この愚かな凡夫が自在を得ることができる、そういう根拠を与えるのだと、そういうことなのだろうと思うのです。

「阿難、あきらかに聴け」（同頁）と。この「諦か」という字は、サティヤ (satya) という言葉の翻訳語で、真理、真実、本当のこと、そういう意味です。諦かに聴けということは、本当のことを聴けと。こういう呼びかけですね。「今、汝がために説かん」（同頁）。それに対して、阿難が「唯然り。願樂して聞きたまえんと欲う」（同頁）と。この「唯」という字を、「やや」と読んだ場合は、感嘆詞です。「ヤーヤー、遠からん者は音にも聞け」という、あのヤーヤーという中世の言葉は、この唯からきているのです。この唯という字を所々で呼びかけの言葉として使います。「唯然り」と。「はあ、その通りですね」と。この「然」は、自然の然ですね。自ずからしかる、そのままである、その通りというような意味をもっている字でしょう。

「願樂して聞きたまえんと欲う」と。願樂、これは願も樂も願うという意味です。「樂」という字を「ぎょう」と読む場合は、願うという意味で、この『無量寿經』という經典で大変大事な文字です。「聞きたまえんと欲う」と、この場合の「たもう」は、謙讓語ですね。「たもう」には尊敬語もあるので、謙讓語の意味が古語としては

あるのです。聞かせていただきますと。

五十三仏の伝統―先人の歩んだ道を見いだす

こういうふうにして、序分がここで一段落します。ここから仏説が始まるわけですが、如来がまず本願の教えを説きだすについて、阿難に語り始めた言葉が、次の段です。「仏、阿難に告げたまわく」（『聖典』九頁）、何を告げるかというと、たくさんの仏さまのお名前です。五十三仏と言われますが、「乃往過去、久遠無量不可思議無央数劫に」（同頁）と、こう言って、最初が「錠光如来」です。まあ、これは伝説的な仏さまのお名前なのですけれども、お釈迦さまが、自分が初めて覚りを開いたというふう語る場合もあるのですけれど、自分は、古人の道を見いだしたのだと語ることもある。つまり自分が初めて歩いたと思つて、気が付いてみたら、これは古い道であつたと。昔から人が歩いてきた道であつたのだというふうに見ることができた。そういうふうに見えたならば、その道を歩いてきた先人たちの一番はじめまで戻り直す。そこで見いだされて

きた名前として、錠光如来ということが言われるのですね。もちろん、これも歴史的な事実をいつているわけではない。前にもお話しましたように、大乘仏教は、釈尊自身がこういうふう語つたかどうか、そういうことが問題なのではなくて、釈尊は単なる個人ではない。釈尊が触れた真理、法というものは、釈尊が何か特殊能力で初めて触れたのではなくて、みんなそれを求めて歩んできて、それに出遇つて来たに相違ない。そういうふうはその真理の本質を見た。それは、比喩的に言うと、自分が掘つていつて出遇つたと思つた井戸水は、たくさんの人が、あちこちで掘り当ててきた水と通底していたのだと、そういうことでしよう。自分としては初めて出遇つた。出遇つてみたら、みんな掘つていたものに出遇つたのだと。そういう見方の一番根源に、一人の如来の名前を置く。そういうことなのではないかと思うのです。

これは「燃燈仏」と翻訳される場合もあります。空間的な闇に対しては、太陽が光をくれるわけですが、精神的な闇に対しては、闇が開けるためには、智慧が必要である。その智慧の光を初めて燈した。そういう先輩として燃燈仏

と、そういう名前が伝えられている。それをここでは錠光如来と翻訳する。

「世に興出^{よしで}して、無量の衆生を教化^{きやうけ}し度脱^{どたつ}して」(同頁)、教化の「化」という字は、教えて化^ばかすという意味ではなくて、変化とか、変わるという意味です。釈尊が教えに立ち上がった時に、苦勞して、苦勞して真理を掘り当てた。しかし、この真理、これを人に説くことは難しい。

とてもわかるまいと思った。けれど、説法に立ち上がった、その時には、説法して、言葉を通して人に呼びかけて、自分ですら変わったのだから、きっと人も変わるだろうという信頼があるわけですね。ですからこの教化という言葉は、教育の可能性、人間を教え育て、きつと考え方が変革されるに違いないという信頼、そういうことを表す言葉であろうと思います。

「度脱」というのは、「度」は、渡る、計るという意味です。「脱」は、脱出や脱走という時の脱ですけど、先ほど申しましたように、この世に生きているわれわれの心身は、命の力も、命の長さも、生きている場所も、そして場所においての関係も、がんにがために縛られている。縛

られているという感覚に苦しみわけです。そこから解放される。空間的イメージとしては、度脱というと、この世からどこかヘロケットで飛んでいってしまうようなイメージですけれども、別に、肉体がどこかへ飛んでいってしまうということではむろんない。身体自身は、有限な限定をもつてここに生きて死んでいく。しかし、それを感じている意識自身が変わされると、つまり教化されると、縛られている方から解放される。それを度脱という言葉で言う。

どういうふうにしてそれが成り立つのか、これがなかなか難しい。先ほど言ったような意味での自由という発想で度脱を考えると、この世にいる間は駄目だ、どこか他所に行かなければ駄目だと、そういう発想になりますね。縛られると感じるのは煩惱なのです。煩惱の眼で自己を感じ、他を感じるから、それに縛られる。しかし、有限であることを縛りと感ずるか、有限の命であるからこそ、無限のものをここに感ずることができるというふうには認識が変化するか、これによって、縛りは単なる縛りではなくなる。先ほど言ったように、風の糸を縛りと感ずるか、自分が空に浮いて風を受けてとどまっておられる大事な縁だと感ずる

か。眼が転ずれば、糸があるからこそ、全くの自由に大空に浮いているわけです。

そういう智慧を開くということが、仏陀が教えようとする方向性です。これは困難なことです。われわれは、わからない。どうしても、今のあり方は縛られている、窮屈でしょうがないと思っていますから、解放してくれるということとは、どこかへ行くことだろうと思ってしまうわけですが、肉体が縛っている、肉体で苦しめられている、だから肉体がなくなることだろうと考える。そうではないのです。むしろ如来は、この世に生まれた出世本懷を見いだした。そこに、もう自在を得ているわけです。だから、別にどこかへ行くわけではない。衆生にもそういう智慧を与えようと、説法に立ち上がるわけですから。

仏の伝統に対する根源的信頼

衆生は愚かで、とても智慧はないのだけれども、それを導いて、御して、必ずそういう智慧を与えたいと。変わらうという素質を信ずるから説法をするので、絶対変わら

ないと思ったら、説法はあきらめるしかない。そういう意味で、教化度脱にあずかることができる存在として、われわれはどれだけ愚かであろうとも、どれだけ煩惱に縛られていようとも、道はあるぞという呼びかけが、この『無量寿経』の呼びかけだろうと思います。

「みな道を得せしめて乃し滅度いままを取りたまいき」（同頁）。無量の衆生を教化して、みな仏にするのだと。成った人がいますよと、常に教えるのです。その一番はじめは錠光如来だつたのだと言って、「次に如来ましましき。名をば光遠くわんと曰う。次をば月光と名づく。次をば梅檀香せんだんこうと名づく」（同頁）と、ずっと展開していきます。ともかく、仏は、単なる一人ではない。釈尊が光顔巍巍として立ち上がっておられる。そのことを説き始めるについて、阿難に向かつて、仏の伝承、仏の伝統、そういうところから説き始める。それは、歴史の厚み、伝承のもっている深さ、そういうことをまず気付けようということであると思います。

例えば、私自身が教える聞くことができた。それはやはり、先立って先生がおられ、そのまた先生がおられ、更に先生がおられる。ずっと仏教を聞いてきた、長い、長いこ

苦勞の歴史があつて、そして初めて私もその伝承にあずかることができた。出遇うことができるのは、そういう長い伝承の歴史があつたからだ。そういうことに對する信頼。これがなかなかわれわれには、ないですね。

それは、つまり、自分が生きているということ、一人ひとりの命の背景に氣付くということとも重なっていると思うのです。それは、身近な祖先、自分の両親とか、爺さん婆さんとかということだけではなくて、人類の歴史です。

人類の歴史が苦勞して、苦勞して、この自己に苦しむ命から、どういうふうに、その苦しみを乗り越えるかということとを求め続けてきた歴史。命それぞれは、その置かれた情況に苦しんだり、もがいたりしながら生きて死んでいった。その中に、単にもがいて死んでいっただけではない。何かただ単に流れ行く時ではない時に出遇つた喜びの歴史をもつてきた。そういうことに對する信頼。

それが、なかなか開けないのですね。ニヒリズム(nihilism)の時代と言われる現代において、そんなものがあるはずがないと。どうも孤立した自己が、孤立でわかる以外のことは無いと考へてしまふ。長い命が、命の歴史

を伝えてきた、その背景に、命を苦しみがいて、単にこの命に死んでいつてなるものかということとを求めて伝えてきた歴史がある。それへの信頼があつて、教えを聞きなさいと。この根源的信頼というものが、先ずは仏教を聞くということとを成り立たせると思ふのです。だから、個人を信頼するのではないのです。個人の背景があり、個人を成り立たせる背景、ずつとそれが求められ、明らかにされ、語られてきた歴史があるのだという信頼です。

そこから、お釈迦さま自身が語りかけるということですよ。これは、だから不思議な語りはじめだと思ふのです。こういうふうに語り始めたのが本願の教えだということに、大変、大きな意味があるのではないかと思ふのです。

(二〇〇八年一月二十二日)

如来の十号と法蔵の発心

世自在王仏の出現——「如来」をほめる

五十三仏の最後に「処世」という名前が出て、そして、それを受けて、「世自在王」、世に自在なる王という、こういう名前の仏を出して、「如来・応供・等正覚・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏・世尊」と名づけたてまつる」（『聖典』十頁）と。これを如来の十号と一般に言っております。

仏陀を「如来」と、こう言うわけですが、如から来ている。つまり、真理そのものが、この世に現れている。「如来」は、インドの言葉で、タターガタ（tathagata）と、こう言うのですが、タターを中国語に訳して、如しと言う。そして、アーガタというのが来るということであり、アーガタの前置詞アー（²⁰）を除くと去るという意味になる。そうすると、如来は、「如去」という意味でもあると、そ

ういう解釈がなされております。真理から来て、真理に去る。そういうはたらきを、仏陀に見る。仏陀は開かれた悟りの境地にいるだけではなくて、迷いの世界に出てきてくたさった。そして、人々と共にまた悟りの世界へ帰らしめて行く。そういう大きな動きを孕んだ存在。存在がそこにいるということだけで、真理から出てきて、真理に去るというようなはたらきをもたらしめている存在。そういう意味で、仏陀を如来というわけです。その如来を更に、ほめる言葉をたくさんつけてくる。それが如来の十号です。

「応供」——供養に値する

「応供」というのは、供えられるべきもの。供養に値するものという意味のようです。供養に値するということ、ほめ言葉とすること、がどういう意味かというと、人間は、誰でも、人からものをもらえば嬉しい。嬉しいだけではなくて、そこに比較心があつて、もっとよいものをもらうともっと嬉しい。ところが、たいしたものではないとあまり面白くない。そういうふうには、欲がらみで受ける。

凡夫であれば当然のことなのですが、仏教では、布施に煩惱がまつわらないということが、布施の本当のあり方だと当然なのですけれども、哀しいかな人間の世界は、そういうものではなくて、賄賂が横行するように、ものをあげたり、お金が動いたりすることで、人の心が動いてしまう。たとえ仏教とか、宗教とかに関わっていても、ものが動くことで心が動いてしまう。それはあつてはならないことだと、お釈迦さまは教えられたわけですね。

だから、凡夫は、本当は布施を受ける資格がないわけですね。この頃は、私も大分厚かましくなりましたから、お布施と書いたつつみを受けても、何とも思わなくなりましたけれども、凡夫でそれを受けるのが、とてもつらかったですね。つまり、どうしたって、嬉しいか、嬉しくないかという心が起るわけです。少ないとか多いとか。そういうのは、本当は、布施を受ける資格がないわけです。資格がないのに受けとるのは、自分の中にとってもつらいものがある。だから、私は、この世界から足を洗おう、外へ出て働いて、働いただけのお金、給料をもらって生活したいという、そういう思いを一時もったことがありました。

お釈迦さまは、黙って町を歩かれて、向こうが布施をする場合には、それを黙って受ける。そこに、比較心とか、不満足の心とか、そういうことは起こさない。それは、ちよっと人間では、ないことですよ。でも、そういうふうになるべきだと、お釈迦さまは教えられた。そして、それにしたがって、その位まで行けた人を阿羅漢と言うのです。阿羅漢は布施を受ける資格がある。そういう存在。それを応供と翻訳する。

ですから、この世で、仏陀でない限り、阿羅漢にまでなれない限り、本当は布施を受ける資格がない。では、現実に布施がどうして成り立っているのかというと、人間がもっているというよりも、仏法に捧げられてある。法に捧げられてある。あるいは、法を生きている共同体、僧伽に捧げられてある。だから、僧伽に捧げられたものを、横取りする、個人化することとは、仏法に背く罪であると教えられてくる。なかなか厳しいものですね。人間は、欲望があつて、個人でものをもちたい。有限の命ですから、どれだけ持ってみてもいずれ死ぬのですけれど、死ぬときは全部置いていかなければならないのだけれど、やはり、

生きている間は執着して離したくない。それを断つことのできた存在が、応供である。とても、そうなれない、真似事すらできないという感じです。

安田理深先生のこと

実際、こういう存在が世の中に居ると、一面で困るのです。この世で、われわれは、凡夫同士ですから、凡夫同士の感情の判断は、一応わかります。まあ、全然ではないかも知れないけれども、それを実践しようとされた方が安田理深先生です。先生は、お布施を出しても、見向きもしない。本当は嬉しいのだろうと思うのですが、嬉しい顔を絶対にしない。お礼もいわない。だから黙って置いてくる。黙って何もしない。それを徹底しておられました。

つまり、阿羅漢であるべきだという、それを自分に課して、そういう姿勢を貫いておられました。個人の求道者として、個人で生きられた。もちろん先生の周りには、教えを聞きたいという方がたくさん集まりましたから、僧伽、つまり共同体はできている。けれど、親鸞聖人が実践され

たと同じように、お寺とか、道場とかというものを一切持たない。初めのうちは、学生の下宿で説法された。そのうちに、どこか、お寺などの部屋を貸してくださる方があって、そういうところで説法される。そういうことで、ずっと、一代、お寺を建てるなどということをしなかった。あまり不便であるからというので、最後にお住まいになっていた場所は、ある方が京都にある古いお寺の住居を提供したので、そこが火事になった。木造家屋の隣の家から出火して、全焼した。

安田理深先生はお布施をいだと、貧しい中で、全部本屋に持っていく方でした。奥様が困っておられても、とにかく自分が読みたい本を買いに行く。洋書も和書も、とにかくご本が好きでした。火災に遭われたのは、昭和四十八年ですから、先生の七十三歳の時ですね。そうやって何十年、まあ一代集めて大切にしてこられた本が、全部黒こげになるか、消防の水で、水浸しになるかというような目にあつた。さすがの先生も悲しい顔をするかなと思つたけれど、全然何も感じないのかなと思うぐらい泰然としておられた。しかし、やはり本に対する愛着は、とてもわれわ

れでは考えられないくらい強くて、あとで、びしょ濡れになった本に一枚一枚ペーパーナイフを入れて、とにかく黒こげになったまわりをそぎ落として、毎日毎日乾かしておられたそうです。もう、そんな本、どうしようもないのですけれどね。でも、そういうふうにして、何とかもう一回読みたいと思われたのでしょうか。

そういう姿勢を貫かれた先生でしたけれど、若い頃は阿羅漢というあだ名が付いていたのだそうです。三十五歳で恋愛して結婚なさって、阿羅漢の名前は消えたそうですけれども、結婚なさって、浄土真宗に帰して、東本願寺で得度をされて、僧侶の名前ももらって、南無阿弥陀仏の本願の信念を確立して行かれましたけれど、生活姿勢は、まるで阿羅漢の如くという形を貫かれました。もちろん、結婚もし、お子さんもおられましたから、阿羅漢ではないのですけれど、何かやはりそういう姿勢を貫いておられました。

【等正覚】

その次は、「等正覚」。これは正覚に等しいという意味で

す。この正依の『無量寿経』の場合は、等正覚という言葉がどういうことになるのか。唐の時代の新しい訳の『無量寿経』ですと、等正覚というのは、親鸞聖人がおっしゃる「正定聚」と同じ意味になる。けれども、この魏訳の『無量寿経』については、等正覚という言葉は、正覚を表すのかなと思うのです。如来の十号として等正覚という言葉が定着しておりますから。

しかし、面白い話なのですけれども、等しいという字が付いていることによって、位でいうと一段下げるような意味をもたせることもあるのです。例えば、三角形でいうと、びったり同じである合同というのがあります。それに対して、角度も形も同じだけど、大きさが少し違う。そのような意味を、等しいという字にもたせることがある。

例えば、親鸞聖人の教えでは、諸仏に対して凡夫はどういう関係になるかというと、凡夫は、煩惱があるのを凡夫というのですから、仏に対しては、まったく位が違う。違うのだけれども、仏といっても、人間が仏に成る。迷いをもった人間が、迷いの意識を翻して覺りの智慧を得て仏になる。だから、仏に成った存在と凡夫とは、人間としては

平等である。もちろん精神界の内容はまったく違う。でも凡夫であつても、仏に成る可能性がある。それを仏性と言いますね。仏の側からは、衆生は、悉有^{しゅうう}仏性であると見てくださる。われわれ自身は、とても仏になど成れそうにないと思つている。しかし、親鸞という人は、そういう愚かな凡夫が仏に成ることができる道を、この『無量寿経』は説いたのだ。幾ら言われてもわれわれには聞きようがない可能性だけでも、それを聞かせるための教えが本願の教えである。この本願の教えを本当に引き受けて、その本願を本当に自分自身の依り処として生きようと決心した凡夫は、単なる凡夫ではない。仏になる可能性が開けつつある、そういう存在として、諸仏と等しいとおっしゃいます。

この『無量寿経』を聞く名前の中に、弥勒^{みろく}という名前が出てきましたけれど、『無量寿経』の後半部分は、教えを聞く責任をもつのが阿難から弥勒に変わる。その弥勒菩薩を相手にして教えが説かれる段に、教えを聞いて立ち上がつていく衆生は「次如弥勒」(『聖典』八四頁)、次いで弥勒の如しと言われるのです。これを親鸞聖人は大切にされて、われわれ凡夫は、南無阿弥陀仏を信じて、本願をいただきたい

て、如来の大悲を本当に自分自身のためであつたと引き受けるならば、弥勒菩薩と同じであると、こういうふうにおっしゃる。弥勒は菩薩です。弥勒仏という言い方もあるのですが、弥勒は、仏に成る一歩手前で待つている。あえて菩薩に止まつている。凡夫ではないのです。大変な位の菩薩なのですけれども、五十六億七千万年の時間を待ち続けて、最後の一人まで救い取つて成仏しようと。そのために、いつでも仏に成れるのだけれども、菩薩の位に止まる。そういうふうな弥勒菩薩について教えられている。弥勒菩薩という名前は、慈悲の菩薩、慈しみの菩薩という意味で、自分勝手に仏に成らずに、一歩手前で待つていようと。その菩薩と、愚かな、罪業深重の凡夫、自分のことばかりしか考えない、自分の都合のよいようにしか生きていない、そういうわれわれが、本願を信受するなら同じだとおっしゃってくれる。自分で、同じになるのではない。本願のはたらきが、あらゆる存在を弥勒と同じにしてください。こういうふうな親鸞は本願のはたらきをほめるわけです。

中国の教学で、華嚴教学というのがあります、修行して階段を上がついて、五十段あがる。十信、十住、

十行、十廻向、十地ということをいいますが、五十段の階段を上がつて、菩薩の位を超えたところが、等覚。そしてそれをもう一つ乗り越えようと、五十二段目は、正覚だと。そういうやつかいなことを言い出すのです。だから、等覚と正覚とは、階段で言うところと一段違う。いずれにしても、もう遙か上のほうの、もう仏とほとんど同じなのだけれど、あえて仏の一步手前に止まるという、そういうことを表すための言葉が、「等」という字です。

そういうわけで、等正覚という言葉は、等の字を置くことによって、正覚そのもののなか、正覚の一步手前なのかということ、ちょっとわかり難い言葉になっております。如来、応供、等正覚、代表してこの初めの三つだけが取り上げられることもあります。十号という場合は、それから更に、「明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師」と、こう展開するわけです。

「明行足」

「明行足」。実践を行と一般的には言うわけですが、足

という言葉をつけるのは、大地を歩む如くに、しっかりと歩んでいる。「智目^{ちもく}行足」という言葉がありまして、智慧の目と行の足。つまり、言葉とか、論理とか、思想とか、そういう人間の理性を使って考えを充分に練り上げていく智慧と同時に、それが単なる頭の遊びではなくて、生活の中にそのことを確かめていく。

だから、仏陀の教えは、非常に実践的であつたわけですから、八聖道というようなことが古い教説としていわれるわけですが、正見（正しくものを見なさい）、正思（正しくものを考えなさい）、正語（正しい言葉を使いなさい）とか、非常に実践的ですね。身に照らして、そういうふうに生きてみなさいと。ですから、明行足というのは、明らかな智慧をもつて、いつでも大地に足を踏みしめる如くにして、実践的に生きておられる方という意味をもつと思うのです。

それは、非常に意味で厳しい言葉であつて、仏教の学びは単なる理性の学びでもないし、個人の独りよがりの考えでもない。自利利他円満ということが理想としていわれますけれど、自分自身も歩むと同時に、自分のまわりの方も一緒に歩んで行くように、そういう力をもった生活。

そういうことを自ずから成り立たせていく存在が、仏陀である。そういうことが、明行足というふうに如来はほめることなのかなと思います。

「善逝」

そして、「善逝^{ぜんぜい}」。逝という字は、これは近年使う言葉では、「逝去^{せいきょ}」と亡くなるときに使う言葉です。この世から亡くなって、西にいったとか、お浄土にいったとか、天国にいったとか、いろいろな表現がありますが、そういう場合に、この逝くを使う。ところが、お釈迦さまは、この世から居なくなるのではない。この世におられるのだけれど、善逝と申し上げると。それは、先ほどの、如来が去るという意味をもっているということと重なると思います。この濁世に生きながら、濁世でないところにいつでもいっている。

清沢満之先生が、このことを押さえております。仏教を生きようとする者は、仏法そのものと世間生活と、両方にしっかりと足を下ろさなければいけないのだと。いつでも、

善逝と言われるように、如来の教えに去っていくような精神界と同時に、この逃げ出したくなるような濁世にしつかりと足を下ろして、そこで耐えるべきは耐える、考えるべきは考える、悩むべきは悩む。そういうようなことをおっしゃっています。だから、善逝というのも、死ぬことではないのです。本当に生きることなのです。本当に生きることが善逝という意味をもつ。これも凡夫ではとてもできることではないです。凡夫は逃げ出さずか、つかまって逃げられなくなつて愚痴を言っているかのどちらかであつて、そこに居ながら、そこを去っているというようなことはできることではない。でも如来は、そういう存在なのだと。

「世間解」

「世間解」。これは前にもお話しをしたことがあります。安田理深先生の若い頃の文章に、「世間解の宗教」という文章がありまして、仏教は、世間解の宗教だと。これが大事だということをおっしゃっておられました。ちょうど、このことは、今、「世自在王」とか、その前に、「処

世」ということが出てきておりますが、このこととも関わりがある。つまり、世間をわれわれは、わかったつもりで生きている。しかし、本当は、世間をわかっていない。むしろ、その時、その時の情況に巻き込まれて、わかったつもりで流されている。大きく流れていく歴史的な運命のようなものを端から見ることはできない。みんな一緒に巻き込まれて、もがいているとも思わずに流されていく。

世間をよく覚る、世間解ということとは、世間の中にありながら、ある意味で世間から出ていないと見えない。そのようなことは凡夫には、ほとんどできないのですが、比較的近い例では、鈴木大拙師は、若い頃からアメリカに行ったり、アメリカ人と結婚したりしておられましたから、ある意味で国際人である。それで、太平洋戦争と言われる戦争が始まってしまった。その時に、大拙は、この戦争は必ず敗けると学生に言ったそうです。で、まあ、私も耳にして、子供心にその歌を歌ったこともあったように思うのですが、「海ゆかば」という歌がある。年配の方は知っておられると思いますが、あのメロディー、あれは滅びの歌だと大拙は言ったそうです。まあ、そんなことは、当

時の日本の状況の中で、とても思いつかないし、思っても言えない言葉でしょう。彼は、ある意味では、日本を出たところで精神生活をもっておりましたから、日本の状況を憂いながら、日本の敗戦が来ることを予言しながら、そして敗けても残るものがあるというところから、『日本的靈性』という本を書いたわけですね。

われわれは、なかなか世間の中に巻き込まれながら、世間が見られない。どうか、あとでわかる。われわれは、世の中を生きているながら、世の中のことはわからないと言ったほうがよいと思うのです。それをどこかで仏陀は知っておられる。お釈迦さまは、如来として、単にどこかきれいな世界にいつてしまっているのではなくて、世間解だとこの世間のことをよく知っておられる。そうでなければ、人々に、本当に呼びかける言葉はけないし、人それぞれを教えて導くこともできない。そういう意味で、大切な言葉であろうと思いますね。

「無上士」・「調御丈夫」

その次は、「無上士」と言うのですけれど、「士」は侍や男という意味もちますけれども、菩薩、ボデイサットバ(bodhisattva)、仏法を求める存在を、まあ、中国語に訳すと大士というのですね。無上士ということは、この上ない存在。仏陀のことを、阿羅漢の位もそうなのですから、「無学」と言うのです。もう、学ぶべきものが無くなったという位。まだ学ばなければならんというのは、愚かな証拠である。われわれ凡夫は、無限に学んでも到達できないものがある。仏陀は、そういう学ぶべきものをすべて学び終えた位だと教えられる。それで、無上というのですね。その次は、「調御丈夫」。調御は、乗馬の技術で、調教師みたいなものです。忍辱にんじくという言葉がありますけれど、自己制御と言いますか、自分自身をしっかり調御する。そして自分を本当に調御することは、同時に人々をも調御できる。そういう存在だと。これも、われわれ、凡夫はとてできません。自分を調御できない。手綱をもつても、

どこかへいつてしまう。忍辱の忍という言葉、あれは我慢するという意味ではないのです。我慢というのは仏教では煩惱です。我があつて慢ずる。日常語で使う我慢は、腹が立つけれども我慢すると。それは駄目なのですね。大体、腹が立つたら駄目なのです。忍辱というのは、そうではない。われわれが生きている世間空間というのは、我が思うままにならない。我が思うままにならない場所を、我が思うのようになりたいと思うから、腹が立つ。そうではなくて、我が思いのほうを調御する。そういうことができることが、忍である。それで、われわれが生きている場所は、永遠に修行の場所となる。つまり、「忍土」といわれるのです。堪忍の土。忍を外せば、もうたちまち腹が立つて、欲が起こつて、喧嘩が起こつて、ますます腹が立つ。そういう繰り返し。そういうことで、お釈迦さまは、調御が成り立つ人だと。こういうふうに言われるわけです。

「天人師」

「天人師」。天と人との師だと。どういうわけか、イン

ド以来の世界観なのでしようけれども、人間世界を、人間世界とだけ言わずに、「天人」と言うのです。天と人。天というのは、人間に近いところで、人間より何かよい空間を生きている。

六道流転ということを言うのですが、六道というときに、天と人は、それより下の、地獄、餓鬼、畜生、修羅というような位に比べるとよい。「善趣^{ぜんしゅ}」という言い方があるのですが、比較的善い情況です。「悪趣^{あくしゅ}」というと、地獄とか、餓鬼とか、畜生とかいう情況ですけれども、善趣は天人である。天人だけが、教えを聞ける。地獄・餓鬼・畜生の情況では、情況の中でもがくだけで、教えが聞けない。だから「念仏法語」には「三悪道をのがれて、人間に生まるる事、大なるよろこびなり」（『聖典』九六一頁）とあります。人間である間に、教えを聞きなさいというふうに勧められるのです。

この比較的良好な情況というのは、言葉を使える。言葉で意思を伝えあうことができる。ということとは、言葉において共感できるような命を生きる存在。これが、非常に大事なのです。言葉には二面あって、言葉が誤解を生み、敵を

作り、言葉が相手を攻撃するということもありますけれども、言葉を通して意思を疎通し、言葉を通してわだかまりをほぐしていく。そういうふうに言葉を使うことができる。なかなか、そういうふうに上手く使えないのが凡夫なのですけれど、しかし本来は、そういうふうに使って行きなさいというのが、お釈迦さまの「正語」です。そういう智慧を、如来はしっかりとっておられる。つまり、相手の苦悩に応じて、教えをしつかりと説いてくださる。これができる存在。こういう存在は、滅多に現れません。単に相手に同情しただけでは、上手くいきませんね。相手の苦悩と同じ質の苦悩を自分もどこかで知っていれば、共感すると共に、それを超える言葉を見いだすことができる。お釈迦さまは、どうもそういう智慧があたりであったようですね。

「如来・応供・等正覚・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師」、そして「仏」で、如来の十号という。これに「世尊」を入れると、十一になるのですよ。如来の十号といった場合、如来を入れるのか、世尊まで数えるのかなどということが言われるのです。それで、宗派では、このお経を読むときに、無理矢理十にするために、

無上士と調御丈夫の中の点をとって、無上士調御丈夫と読むのです。それは本当は無理というもので、如来の十号というのだから、如来は数えないのだらうと私は思うのです。まあ、説はいろいろあるのでしょう。

「仏」・「世尊」

それで、「仏」はご承知のようにbuddha（ブッダ）という言葉に漢字を当てたものです。buddhaというのは、さとりという意味をもったbodhiというインド語の過去完了形です。さとりが開かれた、開かれてある存在、闇が明るくなってある存在。そういう意味が、もともとのbuddhaです。だから、buddhaというのは、迷いの意識が転換して智慧をもったという意味です。

仏と菩薩と凡夫とは位は違うけれど、求道心、仏に成りたい、完成した本当のあり方を要求するという道に触れてみると、位の違いを表すだけであって、別の何かとんでもないところのものを表しているわけではない。つまり、人間の可能性を三つの位に分けたわけですね。われわれの現実

は凡夫であるけれど、凡夫が単なる凡夫に終わったのでは、この人生はやりきれない。やはり、凡夫であるかも知れないけれど、凡夫を超えた智慧に出遇いたい、というのが人間である。そういう人間を仏陀は、必ず仏に成ることができる存在と見て、「一切衆生悉有仏性」と呼びかけてくださっているから、我らは、その道をどうしたら行けるのだらうと思ひ、こうして教えを聞いたり尋ねたりするのです。

そして「世尊」。世に尊ばれるもの。「世」は、もともと時間という意味をもっている字で、「世間」というとき、世は時間的な面、間は空間的な面、あるいは「世界」は、世は時間的な面、界は空間的な面というふうに言われます。だから「三世」というのは、三つの世界ではなくて、三つの時間、つまり過去・現在・未来をいうのです。しかし「世」が、世間という意味で使われる場合もあります。夢の世とか、露の世とか、世という字が、単なる時間ではなくて、空間を孕んだ時間として使われます。ここで、世に尊ばれるものというのは、われわれの迷いの時間の中から本当に尊きものとして仰がれるもの、こういう意味をもつのではないかと思います。

「時に国王ましましき」——仏の説法を聞く

このように、世自在王という名前をもった如来について十号をあげ、そして、「時に国王ましましき」（『聖典』十頁）と。この世自在王という如来があらわれた時、その時にと。ここに「時」という字が押さえられてあることも大事なことです。仏説、經典は、必ず「時の成就」ということをいうのです。時において教えが言葉となり、そこで聞いた人の精神の糧となる。そういう意味で、時ということが大事なわけです。

それで、世自在王の時に、一人の国王がおられたと。以下、いよいよ『無量寿経』の本願が説き出されてくるわけですが、この初めの段は、その国王が、「仏の説法を聞きて心に悦^{えつ}予^よを懷^{いだ}き、尋^{すま}ち無上正真道の意^いを発^{おこ}しき」（同頁）と、釈尊の出家の物語と同じような展開になっております。

初めは、ですから国王という立場、世間での生活をしていた存在、それが、仏の説法を聞いて、心に悦予をいだい

て、「尋ち無上正真道の意を発しき」と。「無上正真道」、これは無上菩提心というふうに言われることもある。仏の教えを聞いて、仏の教えの通りになろうという意欲。「発菩提心」と一般には言いますね。菩提、つまり覚りを開く方向に向かっていきたいという仏教の要求、仏教的な意欲を、一般には菩提心といいます。まあ、浄土真宗の場合は、浄土に願生する、願生心というような言い方をしますけれど、一般には菩提心と言います。つまり、仏に成ろうとする心。

これは世間心に対応する。世間心というのは、この世で起こる心。世間関心とも言います。われわれの意識というのは、この世を生活しているところに、それぞれお互いに関心がぶつかり合う。人間同士、同時代の生活をしている中で、意識が動きあう。これは、やはり時代の影響が強い。関心といっても、生活と関わりのある関心、例えば、森の中で魚を捕ったり、動物を捕ったりする生活であれば、そういうことをどうしたら上手くやれるかということについて、いつも心が動くことになる。現代のような資本主義社会で、サラリーマン社会になれば、会社の中でのことが関

心になる。情況に應じて、そこに強く惹かれるもの、いま差し当たってやらなければならないこと、そういうことが関心になる。それを総じて、世間関心と言う。

それに対して、菩提心ということを使うのは、世間心ではない方向です。仏に成るということは、世間的な成功とは話が違ふ。世間を超える、あるいは世間を出るという。

けれど、先ほどから言っておりますように、世間を出るとか、超えるといつても、世間から離れるのではない。世間に足を置きながら、しかし、そうではない方向ももつ。これがなかなかわからないことなのです。われわれは、強く世間関心で生きていますから、世間関心ではないものがわからない。仏教は、初めから仏陀が世間から出た立場から教えを出していますから、それを聞くこと自身が、もう世間の方向ではない。けれども、われわれは、ついつい、それを世間にも役立てようとして、世間関心にもつてきて聞いってしまう。聞き方が間違っているわけです。

浄土の教えを聞いておりますと、あまり発心とか発菩提心ということを申しません。なぜかという、発菩提心ということとは、今の国王の話にも出てきますように、「国を

棄て、王を捐^すてて」というふうには、出家を志向する。家というものは、世間の止まり木といえますか、われわれが世間生活をするときの拠点です。そこに、この世の生活というものが成り立ってくる。そして、家というのは、異性との共同生活が成り立つ場所でもある。独りで住んでいる場合は、家とは言いにくい。仏法は、大体は、出家、世間の関心を一旦押さえ込んで、世間ではない方向に立つために、家を棄てる。お釈迦さま自身もそういう生活を取られたし、その後の伝統もそういう道を歩んできた。

本願を信じて仏に成る―信心が菩提心

ところが、ご承知のように、この日本にあつては、親鸞聖人という方が、この浄土の教えをいただきながら、あえて結婚をし、「非僧非俗」と言われて、日常生活の形にとられない。それでも、ちゃんと仏法をいただいて、仏に成っていくことができる、そういう教えとして、この『無量寿経』の教えを明らかにされた。だから、浄土真宗の立場では、あまり菩提心ということを言わないのです。

法然上人は、比叡の山を下りられて、京都の街で生活を
する中で、菩提心に立った生活というものが自分にとって虚
偽であった、自分を本当に仏にすることができない道であ
ったと、見切りましたから、菩提心は要らないというふう
におっしゃった。それで、明恵上人は、法然上人は偉い仏
者だと思って尊敬してきたけれども、『選択本願念仏集』
を読んでみたら、菩提心は要らないと書いてある、とんで
もないというので、『選択本願念仏集』を批判する『摧邪
輪』という書を書いたわけです。菩提心の問題は、だから
大問題なわけです。菩提心が要らなければ、仏に成ろうと
する心がないなら、仏教とは言えないと。仏教以外の救い
を求めているなら、外道だと。

しかし、法然上人がおっしゃる意味は、菩提心に立つて、
長い時間修行したり、実践したりして、仏に成る道が正し
い道だとすると、在家の人々は誰も助からんということに
なる。出家して、山に登って修行して、仏に成る。山に登
って修行している人間のほうが仏に近いと。そして比叡の
山は、女人禁制ですから、男性だけが仏に成れる。そうい
う考え方。法然上人は、伝説的には、あの当時、身を売っ

て生活している遊女にも念仏を勧めて、たすかる道を与え
たと言われておりますから、どんな生活をしていようと、
念仏一つでたすかるのだということを徹底して教えるため
に、菩提心は要らないと。菩提心ということは、もう、出
家とくっついていて、自力修行ですから、それは要らない
のだと。念仏一つでたすかるのだとおっしゃった。

ところが、親鸞聖人は、その明恵の非難を受けて、明恵
は誤解していると。菩提心という言葉に誤解があると。本
願の念仏も仏法である。仏弟子になる道である。仏弟子で
あるけれども、自分の努力や、自分の修行で仏に成るの
ではない。出家して仏に成るのではない。どんな生活をして
いようと、如来の大悲をいただいて、仏に成る。仏に成る
のは、平等に、誰でもが、この本願を信じさえすればよい。
本願を信ずるということが、仏に成るのだから、信心が菩
提心だと。こういう新しい菩提心論を展開されたわけです。
これは、親鸞独自の菩提心論といってもよいですね。でも、
仏に成る心が菩提心ですから、本願を信じて念仏もうせば
仏に成ると、こう信ずれば、本願を信ずる心が仏に成るの
ですから、信心が菩提心だと言って、全然無理がない。道

理にかなっているのです。

沙門となり「法蔵」という

そして、「棄国捐王」(同頁)、「国を棄て、王を捐て」、国は、世俗の国、濁世で、王を捐てる。「行じて沙門と作り」(同頁)。沙門というのは、家を出て行者として生きる者を、インドにあつて沙門という。もちろん、この漢字は当て字です。独りで遊行する。独りで救いを求めて歩む者。どうも、インドには、そういう人がたくさんいるようですね。お釈迦さまだけではない。いまだに、そういう伝統があるようです。「号して法蔵と曰いき」(同頁)、この国王であつて、家を捨てて沙門になつた人、その人を法蔵という。ダルマーカーラ (Dharmakara) で、法の蔵という名前です。この法蔵という名前が、今後の物語を展開する主人公になります。「高才勇哲にして、世と超異せり。世自在王如来の所に詣でて、仏の足を稽首し」(同頁)、足を稽首するということは、身を投げて、ひたいをその人の足につけるといふ作法です。「右に繞ること三市して」(同頁)、

右に回る。これもインドでは、左と右と、その方向について、非常に厳しい差を教えている。これは、インドの長い伝承であつて、どうしてそうなつたのかは知りませんが、右を優先するのです。仏さまのまわりを左に回るなどということは絶対に許されない。そして「長跪し合掌」(同頁)する。長跪というのは、ひざをついて、身体を投げるようにしてということです。そして「頌をもつて讃じて曰わく」(同頁)ということで、法蔵自身が、世自在王仏を讃める偈が出てくるわけです。

(二〇〇八年二月二十日)

「嘆仏偈」に聞く(一)

世自在王仏を讃える

先月は、『聖典』十頁の、世自在王仏を讃える如来の十号とその仏の説法を聞いて、無上正真道の意を発し国王を棄てて沙門となった法蔵が、世自在王仏の所に詣でるところまでをいただいております。それで、法蔵が「頌をもつて讃じて曰わく」ということで、偈が出てきます。

「光顔巍巍として、威神極まりまします。かくのごときえんみょうの焰明、与に等しき者なし」(『聖典』十一頁)と始まっています。「光顔巍巍」は、前の段に、阿難がお釈迦さまのお姿を光顔巍巍と仰いだということがございました。お釈迦さまが説法を始める時のお姿自身が光顔巍巍としていて、そのお釈迦さまが説く物語の主人公が、出遇った仏陀をまた光顔巍巍とほめる。何か光顔巍巍が二重になっているという展開ですね。

「かくのごときの焰明」、この光り輝くお顔が、焰となつてゐる。焰というのも、時々、仏教のなかで大切に取上げられるのですが、焰は、間違っているものを焼き尽くすようなはたらきもっておりますし、闇を本当に明るくして、明るみを暖かさと共にもたすといひますか、何かそういうイメージもついてきます。如来の智慧が衆生に光を与えるそのはたらきが、焰のようなイメージをもつてくる。そういう意味で、焰明とほめるのだと思います。

この頃は、暖かさが眼に見えないというか、こうして部屋の温度設定がなされていても、暖かいのか、よくわからない。ただ温かさが来ている。これは近代文明が生んでくる便利さなのでしょうけれど、大変残念なことに、イメージの貧困に通じているのではないかと思うのです。炎が燃えていると、温かさと共に炎がもっている命に対するはたらきが感じられる。昔、子どもの頃、寒い冬の朝に、学校に行く前、子どもが寄って、落ち葉やら枝やらを燃やすたき火がありました。たき火をしていると、何も言わなくても、そのまわりに人があたって、黙って炎を見ているという時間があつた。ストーブも、ダルマストーブのような形

で、炎が燃えていると、黙って炎を見ているだけで、単に暖房で暖かいだけではなくて、何か、そこにじつとしている時間が楽しくなるということがあるように思います。不思議な感じがします。昔であつたら囲炉裏に薪をくべる、それが燃えている間中、別に何をするのでもないけれど、じつと見ているという時間の温かさですね。何か、人間にとつては、炎というものが、本当に温かくして明るくするというイメージを与えてくれるような感じがいたします。そういうことがあつて、単に光明というよりも、焰明というほうが、深く強いイメージをもっているのではないかと私は感じます。

「日月・摩尼^{まに} 珠光・焰耀^{えんよう}も みなことごとく隠蔽^{おんぺい}して、猶^{なほ}し聚墨^{じゅもく}のごとし」(同頁)。摩尼^{まに}というのは玉です。寶石を玉にして、その玉が持っている光を大事にした。そういうところから、ここで、日月・摩尼と並べられるわけです。珠光、これは玉の光です。そして焰^{ほの}や耀^{かがや}き。この世にある光や輝きに對して、如来の焰と耀きというものを対応させて、「みなことごとく隠蔽して、猶^{なほ}し聚墨^{じゅもく}のごとし」とわれわれの経験で言うと、マッチの光とか、ランプの光と

いうようなものは、太陽が出ると、ほとんど明るみの意味をもたない。そのように、如来の光の前に、この世の日月摩尼の光も隠れてしまう。

私たちが生活するときに、明るみをもたらしめているものは、人間存在の闇、生きていることの苦悩の闇を、本当に照らすことはできない。われわれは、太陽の下で明るいはずの生活をしながら、自殺するほどに苦しむのです。ですから、この世の明るみに対して、精神の闇を照らす如来の明るみを対応させて、「猶^{なほ}し聚墨^{じゅもく}のごとし」。聚墨は墨です。そういう黒色の墨で、光の無い世界を譬えているわけです。

「正覚の高音」——存在が震撼する真理の言葉

「如来の容顏^{ようげん}、世に超えて倫^{とん}なし。正覚^{だっかく}の高音^{たうおん}、響き十方に流る」(同頁)。如来の正覚、如来が開いている覚りの言葉、その言葉が高音であると。如来の教えをほめるときに、獅子吼^{ししこう}という言葉があります。ライオンの吼える声ですね。それは声が大きという意味ではなくて、存在の根源を揺るがすわけです。私たちが、そういう言葉を聞く

と、単なる説明の言葉ではなくて、魂が揺るがされ、存在が震撼する。そういうような激しさをもった真理の言葉。それを如来の獅子吼とはめるわけです。大音といったからと言って、別に拡声器のような大きな声という意味ではない。質の問題です。言葉が存在を射抜く。それが「響き十方に流る」と。

戒聞・精進・三昧・智慧

―聞は存在の根源を知る―

ここまでほめてきて、そして「戒聞・精進・三昧・智慧」(同頁)と言っております。仏陀の教えの形は、「八正道」とか「六波羅蜜」とかいふふうに言われるのですが、ここでは、戒と精進と三昧・智慧と、こう言ってくる。そこに「戒聞」とあります。

「聞」というのは、この經典の始まりにありましたけれども、聞くということは、音を聞くというよりも、先ほどの大音が人間存在を揺るがせてくる、その真理の意味を聞き取る。そういう意味で、聞くということは、われわれが

人間の真実を探して出て出遇うためには、非常に大事な方法です。この『無量寿經』の方法は、聞名というのですけれど、聞ということが、一番大事な方法として教えられております。聞即信とも言いますが、聞くことができるということは、信ずるということと同質である。信ずることなしに聞くことはできないとも言われる。つくづく、長い間私も教えの言葉をいただきながら、聞くということが難しいということを思います。

親鸞は、「聞」と言うは、衆生、仏願の生起・本末を聞く」というふうに定義をしています。如来の願いが立ち上がってくる、生まれて起こってくる、その本を聞く。起こってくる本には、音があるわけではない。音を聞くのではなくて、存在の根源を知る。そういうことを聞くということです。なかなか、この聞くということができない。聞いているようで聞こえない。どれだけ聞いていても、ああ、今日は聞けたなというようなことは、容易ではないわけです。真理を聞くということは、出遇うものである。出遇うということは、あれば出遇えるのではなくて、こちらが出遇えるだけ成長していきなり出遇えない。素通りしてしまふ。

だから、聞くということは、千載一遇なのです。われわれは、いつでも聞けると思っている。そのうちに聞けると思っている。けれど、時は、どんどん過ぎてしまつて、なかなか聞けない。そういう意味で、この『無量寿経』が、聞ということを方法にしているということは、一番易しいようにいて、実は、大変難しい。

大事な人生態度をあらわす「戒」

それに戒がのっている。「戒聞」と。珍しい組み合わせです。「戒」は、シーラ(sila)というインド語ですけど、世間生活から遮断するという意味をもっています。世間生活は、あれもやり、これもやり、なかなか一つのことに集中するところではない。一つのことをやっていても、次のことや先のことが気にかかる。仕事というのは、やればやるだけ、また次から次へと来ますから、かといって仕事がないと、時間を過ごすのに困る。そういう生活をしていると、仏法は聞けない。だから世間を超えるという言い方は、簡単なようですけど、われわれは、世間に生き、世

間の関心を生きていますから、なかなか人生の意味を尋ねるなどということはできないわけです。そこに、沙門になりたいという要求がある。世間の関心をいったん遮断する。そういうことをしないと、聞くということができない。そういうことで、戒ということが言われるのです。

もともと戒は、「律」とは違うと言われます。律は、箇条書きにして、これこれはしてはいけないというような決まりです。戒は、もう少し精神的態度として、世間の関心を切る。だから仏教徒になるときに、授戒するという言い方をするのですが、戒を受けるということは、仏教の生活をするために、世間生活を切りますという宣言をするのです。

親鸞聖人の教えでは、この末法の時代になると、戒ということは、ほとんどできない、また意味がない。ですから「無戒名字の比丘」(『聖典』五〇九頁)といつて、戒がないところに仏法をいただくにはどうしたらいいかという、そういう新しい問題展開が出てくるのです。それは、戒がある意味で固定化した。歴史の垢の中で、戒が戒の精神を失つて、硬くなつてしまった。そういう状況では、むしろ

戒は要らないという形の、まあ、それも私は、ある意味で精神態度として新しい戒といってもよいのではないかと思うところがあるのですけれども、戒というと誤解されますから、無戒、戒は要らないと。こういうのが、浄土真宗の旗印になります。

もう少し平たく言えば、戒というのは、人生モットーだというふうに考えればよいと思います。つまり自分は、仏法を大切にすると。三帰依なら、仏法僧を拝みますと。三帰戒という言葉もあって、それは一つの戒なのです。仏教徒としての基本的戒です。そういうふうに言えば、戒という言葉が少しわかりただけのものではないかと思うのです。大事な人生態度をあらわす言葉が戒である。ただ、だからと世間生活に引き込まれて、あれをやり、これをやりというのではなくて、自分の生活の中心に仏法を求めます、それを自分のモットーにしますということが、戒ということの基本的意味だと思います。なかなか日本の仏教徒は自分から決断して戒をもって仏教徒になりますということが、今は、もう消えてしまっておりまますから、戒の意味がわからなくなってしまうておりますけれど、もう少し

一般的な大事な意味として開けば、戒という言葉は抵抗なく読めるのではないかと思います。

仏法の生活を精進する

― 居ることの意味を問う根本の関心 ―

そして「精進」と。これは前にもお話をしましたけれど、一般の世間語では精進というと、この世の勤勉さをいうのでしようが、仏教用語としては、精進というのは仏法の生活を精進することです。世間生活で真面目に一生懸命に働くことが、普通の勤労生活をする者にとつては、大事な一つの人生態度であろうと思いますが、そういう人生とある意味で問題意識が違ふ。生きていることを前提にして、それを豊かにしたり、便利にしたりという形で生活するということに対して、生きていること自身が何であるかという問題、自分自身がここに居ることに何の意味があるかというような問いです。いかによりよく生きるか、そういう問いは、生きていることを前提にした上での問いですから、この世の問いです。なぜ、ここに自分は居るのだ、

なぜ、この命を生きなければならないのかという、そういう前提になる根本の問い。そういう問い自身を自分の人生の根本の関心にするというのが、仏陀が教える方向に向くということだろうと思います。その方向に精進する。

だからなかなかやっかいです。その方向に精進しようと思うと、どうしても世間生活の勤勉な真面目さと、なかなか一致しない。だから、出家するということが起こって来る。しかし、仏陀は出家を勧めはしましたが、在家の、つまり世間生活を出ることができない人びとにも、在家の信者として教えを説かれた。その場合でも、やはり世間生活の中に、仏法を生活の中心に忘れずに持ち続けたいという意欲が精進というものを生むのだらうと思います。

三昧から智慧が生まれる

—存在の真理に出遇うはたらしき

「三昧」、これは先ほどの戒をもう少し徹底して、意識生活を教える内容に集中していく、そういう努力をサマーディ (samādhi) と言い、それを「三昧」と漢字にあてた

わけです。精神を集中して仏法の教える内容に傾けていく。そういう精神生活の集中態度を三昧といいます。三昧という言葉自身が歩み出して、何か特殊な精神情況、神秘的体験をするような精神情況を三昧ということもあります。

デイナーナ (Dhyana)、「定」という言葉もあるわけですが、定とか三昧というのは、仏教の方法として、經典の中にもしばしば出てきますし、大変勧められる。これは、何か、インドの文化にある一つの方法らしいのです。インド人は、定が好きである、三昧が好きである。仏教に限らず、何か一日中街角に座って、じっとしているという人が多くいるのだそうです。その人たちが三昧に入っているかどうかは知りませんが、何か、精神集中をしてじっとしていることを大切にすることが、どうもあるようです。お釈迦さまもその三昧を大切にされた。

三昧は、必ずしも仏法ではないのです。精神集中の態度です。そこから「智慧」が生まれてくる。この場合の智慧は、もちろん、仏陀の覚りの智慧です。人間理性のはたらしきではなくて、むしろ存在自身が開放されて、存在自身に出遇っているようなものの見方、考え方、そういうものを、

表そうとする。まあ、智慧という言葉で言うしかないから智慧というのですけれど、普通の智慧は、人間の賢さを言いますが、人間の賢さではない。人間の賢さがむしろ覆っていたような存在の事実、存在の真理、そういうことに遭遇はたらきを智慧と言うわけです。なかなかわからないのです。この智慧ということが。

戒・定・慧を三学といって、戒を潜つて、定に入つて、智慧を得る。仏教は、簡単に言えば、戒・定・慧だというふうに言われるのですが、その慧、これはつまり覚りです。覚りとか正覚とかいう言葉でいわれるような精神的な開け、精神的な翻り。明るみに出遇つたというような、新しい存在の事実に出遇つた智慧。

「威徳侶なし」

——一如の功德が平等に衆生に与えられる

そして、「威徳いとくともがら侶なし」（同頁）というのは、その戒聞・精進・三昧・智慧が、生み出してくる威徳です。「威」はその強さを表すわけですが、「徳」、これも難しい

のです。仏教用語で徳とか功德という言葉が繰り返し出てくるのですが、文脈のなかで、随分大きな広がりをもって使われてきます。まあ、人徳とか功德とかは、世間でも使われますけれど、これは仏教用語が世間に入つていつて使われるわけですが、仏陀がいう徳というのは、何を言おうとしているのか、なかなかよくわからない。

行為や、経験をする、その行為や経験が、人間に何かの痕跡を残す。その痕跡の積み重ねが、その人間自身の命を輝かせる、命の力になる。そういうはたらきがあります。われわれは、生まれて生きて死んでいくわけですけれど、生まれて生きて生活している間に、人間の経験がいつの間にか、その人間の存在になっている。自分で意識して、それをどこかで掘り出していこうとかいうのではなくて、そこに存在しているということに、その長い経験の力がどこかで支えとなる。そういうことが、起こるのです。

ですから、広くは、善も悪も痕跡を残す。善の痕跡、悪の痕跡というものをわれわれは積み重ねて来ている。それをもう拭うことができない自分になっている。特に仏教の場合は、仏教の方向を向いて歩んだことが、仏教、仏陀の

方向に向かう何らかの動きを勧める力になる。そういう場合に功德というのだろうと思うのです。

世間生活の功德は、世間で役に立つことを世間の功德というのでしょけれど、仏教の功德は、仏法を聞いたり、努力したり、考えたりした結果が、完全に消えてしまうのではなくて、そのことの積み重ねが次に尋ねるとき力になる。もちろん、われわれは、経験したことを忘れていくし、消えていく部分も随分多いけれど、何かが残る。全部が消えるわけではない。歳を取つてくると、痕跡が残りにくいし、消えやすくなっていますから、だんだん忘れやすくなつてはいても、やはり生活を積み重ねてみると、少しずつ何か自分に刻み込まれてくる。そういうことを、功德というのではないかと思うのです。

曾我量深先生は、これを現代語に翻訳して、権利功德というようなことをおっしゃった。つまり人間がもっている権利とは何だろうと考えると、まあ、よくわからないのですが、西洋の倫理からすれば、人間として生まれたということは、神の力が入っていますから、もう生まれた時に、神の力が入っていることで、人間としての尊厳性が神から

与えられている。だから人権、人間の権利があると、こういうわけでしょうけれども、仏教では、そういう絶対的なものが何か与えるという考え方を取りませんから、存在として生まれたところに、無始以来、命の積み重ねてきた可能性の力が与えられて生まれて来ると。人間は、人間に成る力が与えられて生まれてくる。猿の子は猿になるべく力が与えられて生まれてくる。だからそういう力が人間の場合は、人間に成るべく育っていく。そういう意味で、曾我先生は、人間は仏の子である。仏に成るべくこの世を生きる。そうすると、仏に成る力は、もう、生まれるときに既に一切衆生悉有仏性と仏陀が見てくださるようなかたちで埋め込まれている。だから、功德は権利だと、こうおっしゃるのです。しかし、権利が功德だという意味が、私には、もう一つよくわからないところがあります。

親鸞聖人は、真実功德は名号だとおっしゃる。南無阿弥陀仏が真実功德であると。それでも、功德とは一体何かは内容としてどうもピタつとわからないということがあります。親鸞聖人が、なぜそういうことをおっしゃるかという、と、仏教の功德の一番根源は、一如の功德だということが

あるのです。一如ということは、平等に存在に与えられているもので、作るものではない。本来、存在すべてに与えられているものが、一如の功德です。人間が努力したから増えるとか、努力しなかったから減るとかという話ではない。そういう一如、平等の功德が真実の功德だと。その平等の功德を人間に気付かせるはたらきが、名号だと。名号を信ずれば、一如の功德が、平等に衆生に与えられる。

これが真実功德だとおっしゃるのです。このように功德という言葉の内実を考えようとすると、なかなか難しい。とにかく、いろいろな形で使われてしまっていますから、全部、それを包んだような定義をしようとすると、非常に難しい。一応は、経験が蓄積した力が、存在の力になっている。それを功德と言うと、こう押さえておきたいと思うのです。

仏陀は、仏の覚りを開いた。覚りを開くまでの因位のご苦労もさることながら、開いた智慧のもつ力というものが、功德になる。「威徳侶なし」、つまりその存在が蓄積した徳が、比較を絶している。「殊勝希有なり」(同頁)と。

「諸仏の法海」——深きを窮め涯底を究める

「深く諦あきかに善く、諸仏の法海を念じ」(同頁)と、智慧を海に譬える。『無量寿経』もそうですが、大乘經典には海の譬喩が多い。何か、海というものが持っている大きさと、深さとか、そして、色んな川が流れ込むけれど、全部いつの間にか川の汚れを全部きれいにして、海の一つの味にしていこうという、そういうはたらき。そういうことが、さまざまに取り上げられて、海の譬喩が如来の智慧を比喩的に示す場合に使われるわけです。親鸞も海の譬喩を大変多く使われます。これは、親鸞自身の体験としては、越後に流罪になって初めて見た日本海ということが言われます。体験としての海はそうかも知れませんが、もとも大乘仏教に海の譬喩が非常に多いのです。海を見ていなくても、人間の小ささが教えられる。そして、繰り返し、繰り返し寄せる波、そういうところに何か、人生というものを、人間の意識の動きを映している。

「諸仏」というのは、前にもお話しましたように、大乘

仏教は、仏は一人ではない。無数の諸仏が、仏法を示し、
仏法を教え、仏法を生きてくださっている。その諸仏の海
の深さを、この世自在王仏も念じている。尋ねても、尋ね
ても、尋ね尽くせないような諸仏の法海。こういうところに
開けががありますね。

「窮深盡奥 究其涯底」(同頁)、「深を窮め奥を尽くし
て、その涯底を究む」と。深さを極め、奥を尽くしていく。
奥のない奥であり、窮みのない極まりなのでしょけれど、
それをどこまでも、どこまでも尽くしていく。涯底とは
「はて」ですが、『無量寿経』の後半部分に、「如來智慧海
深廣無涯底」(『聖典』五〇頁)という言葉が出てきます。
如來の智慧の海の深さは、実は、はてがないのだと。はて
がここではありません書いてありますけれども、本当は、
はてがないのだと。深廣無涯底などという言葉は、その言
葉を聞くだけで、私たちは、人間の愚かさとして見の狭さを
照らし出されるような感じがします。その涯底を究めよう
というのが、いまの如來の立つておられる精神世界である。

深い智慧から苦悩の衆生をみそなわす

そして「無明・欲・怒、世尊永くまします」(『聖典』
十一頁)、無明と欲と怒り。普通は、三毒、三つの毒、
貪・瞋・痴と言うのですが、貪はむさぼり、貪欲といいま
す。その貪欲を、ここでは欲といっているわけです。無明
は、貪・瞋・痴の痴で、怒は怒り、瞋(しん)です。だから、腹
立ちと欲望と根源には真実を知らないということ、それを
いま、ここでは、「無明・欲・怒」と言っております。

「世尊永くまします」、法蔵菩薩の段で、この問題が
出てくるのですが、永くましますということは、一度も
起こしたことがないのか、ということがあります。後の段
でも法蔵菩薩は、貪欲・瞋恚・愚痴を起こさない修行をし
たということが出てくるのです。なぜ、そういうことが出
てくるかというと、実は、人間はみな、この命をいただい
て生きるときに、貪欲・瞋恚・愚痴を起こして、そのため
に苦しめられる。そういうことがあるから、それがいい情
況を求めて歩む。だから法蔵菩薩は、もともと貪欲・瞋

患・愚痴などは知らないということではなくて、貪欲・瞋患・愚痴を起こし続けてきた命が翻って、貪欲・瞋患・愚痴を乗り越えていく人生になったのだと。こういうふうはその段の意味を語っておられた先生がありました。

私は、貪欲・瞋患・愚痴で毎日毎日傷ついて悩んでは、がっかりして生きておるのですけれども、では、止められるかという、止めないのですよね。幾ら止めたいと思っても、ちゃんと起こってくるのです。本当に、ちよつとしたことで、すぐに怒り出す。すぐ、欲望が目覚めます。無明のままですね。

そういう人生に対して、世尊は永くましますと。永くましますというところに、ある意味で、仏陀の立場というものがある。だから安田理深先生は、仏陀自身は、我ら凡夫に直接はたらくことはできないのだとおっしゃっていることがあります。仲立ちをする菩薩がいないと、われわれは触れてみようがない。つまり、仏陀はもう人間の悩みなど無い世界に行ってしまった。人間の悩みに苦しんでいるところに寄り添ってくださるのは、菩薩であると。菩薩がいなかったなら、われわれは仏には手が届かないのだ

と。そのようなお話をされたこともありました。それも、まあ、一つの考え方ですけれどもね。

仏陀は、そういうどれだけ深い智慧に至っていても、その智慧から苦悩の衆生をみそなわしてたすけずんば止まんと、たすけなければ自分自身も成り立たないという意欲が湧いている。それを慈悲というわけです。慈悲が湧いてくるような智慧を生きておられる。だから、もう完全に三毒がなくなるような立場になっておられるという表現は、我ら凡夫とはほど遠いようですけれども、実は、我ら凡夫を包んでいるといってもよいのではないかと、私は思うのです。我ら凡夫が、マイナスとすれば、仏陀はプラスである。対応概念である。プラスマイナスではたらきあうということもあり得るのではないかと思うのです。

「人雄・師子、神徳無量なり」（同頁）。ここに師子が出てまいります。私の印象では、ずっと仏法を考えて、仏法を生きておられる先生に出遇いますと、そういう先生の功德、人生経験を積んできて、その中でご苦労されてきた功德というものが、語らずして何か力を持っている。そういうことが、実際にあるのですね。それを、まあ、ライオン

に譬えるのだろうと思うのです。自分で何か居丈高いたけだかになっている姿とはまったく正反対で、静かに、別にどこに居るかわからないようにして、歩いていたり、座って居たりしておられるのだけれど、そこに何か、ライオンのような迫力を感じる。

それが、「神徳無量なり」と。「神」は、この經典にも何回か出てまいります、威神力とか、神通力とか言うときの神、精神力というときの神です。神さまという意味ではなくて、人間は意識する存在なのですけれど、その意識が、単なる意識というよりは、意識生活の蓄積が持っている一つの個性、その意識生活が積み上げて作り上げている精神的なるものの力、そういうものを神という言葉で表す。一般的には、精神という言葉で言うわけですが、「神力無極」〔聖典〕四八一頁〕とか、神通力とか、何か、そういうふうに使うときの神は、単なる精神力というよりも、西欧的な言い方で言えば、神さまの魂が飛んできて人間に入ったという場合に、スピリッツ (spirit) と言いますよね。仏教は、そういう外から何かが飛び込んできたという考え方をしませんから、ちょっと譬喩にならないかも知れません

が、仏教の生活の中で、蓄積した精神力、それは単に自分のためではなくて、存在の真理に目覚めたことを、苦悩の衆生に与えたいという慈悲が生み出してくる精神力。それが神通力ともなるし、威神力ともなる。そういう仏教の精神的な蓄積が積んだ力が、神徳と、こういうふうにあたえられるわけでしょう。

出遇った仏の功徳を仰ぐ

「功勲くくん廣大にして、智慧深妙じんみょうなり。光明・威相いそう、大千に震動す」〔聖典〕十一頁〕と。「大千」というのは、大千世界、あるいは三千大千世界という言葉がありますが、けれども、仏教の世界観は、世界を一重で見えるのではなくて、無数に重なっている世界と見る。凡夫が感ずる世界は三界で、凡夫はそれを出ることができないのですが、その世界は、人間の経験やら、ものの見方やら、人生やらで、そして人が違えば世界が違いますから、無数の重なりがある。それを大千世界、あるいは三千大千世界と言う。その大千世界に震動する。その大千世界を震わせる。

何か仏陀の存在が呼びかけようとする世界は、そういうありとあらゆる存在に、どのような形ででも呼びかけていこうというような大きさと、そしてそれがもたらす震動、「大千應感動」（『聖典』二六頁）という言葉も出てきますけれども、感じて動かす。地震のように大地がゆれる如くに、あらゆる世界の人間存在を震わせていく。

いま、ここに読んでいます偈文を、「嘆仏偈」と名付けておりますが、この「嘆仏偈」は、大きく三段になっておりまして、まず仏をほめる一段が今のところまでです。仏をほめるということは、単に対象としてほめるのではなくて、出遇った仏の功德を本当に仰ぐ。ということは、その仏の功德を自分のものになりたい、自分もその仏の功德をいただきたいという、そういう願いをこめてほめるわけです。その願いが展開されるのが、次の段です。

「聖法の王と斉しからん」——法蔵の願心

「願わくは我作^{きふつ}仏して、聖法^{しょうぼう}の王と斉^{ひと}しからん」（『聖典』十一頁）と。すごい願が出てきます。これだけほめて

おいて、とても太刀打ちできませんと引き下がるのではなくて、どうか、自分もそうなりたいと願うと。聖法、これは仏法を聖法と言っているわけです。

この「聖」の字もやっかいな字です。もともとは、何か神の領域のことを言う字であったのかも知れませんが、仏教でいう場合は、仏陀の世界をあらわす言葉になってくる。正しいという意味の正という字と似た意味で使う場合もある。八聖（正）道というような場合ですね。存在の道理にかなうというような正しさ。存在の道理というのは、物理法則ではなくて、人間存在が本来に還るといふ方向性にとつての正しさ。なかなかやっかいです。そういう方向性を聖という字であらわす場合がある。

仏陀になる「法」は、ダルマ（dharma）で、道理、あるいは法則、筋道です。覚りの内容と言ってもよいのですが、それをもった仏陀は、聖法の王である。この世の王ではなくて、仏法の王であるとはめて、それと斉しからんと。

「生死を過度^{かど}して、解脱せずということなからしむ」（同頁）。生死を過度する。生死ということは、流転の命、流されていく迷いの命。色んな言い方がありますがけれど、

ともかく、無明を生きている命です。そういうあり方を過度する。過ぎて渡る。度という字は、「渡」の三水がないわけですが、やはりわたるという意味がある。生死を超えるといえますか、完全にそういう迷いのちを超える。煩惱といい、無明といい、すべて、そういう人生を縛るようなものから、解放されると。

こういうふうに志願を表白し始めます。この法蔵菩薩の物語がわれわれに呼びかけてくる根本の願い、願ということが、この經典の根本概念ですから、願いということが、こういう形で繰り返し、繰り返し言われてきます。結局、仏に成るといことがもつ方向性、仏に成りたいという方向性が、熱烈な存在の志願として湧き起こってくる。われわれの無方向的に生きている人生、どちらを向いて生きたらよいのかわからないで、ただ、欲に振り回されたり、名誉に振り回されたりしている人生。それは無方向である。行き先がわからない。流されて生きている。そういうあり方を超えて、自分の存在の大地に立つ。そういう方向をこ

ういう言葉で表現し直しているのではないかと思います。だから、願という言葉は、非常に大事です。存在の根源

の願。Desireといわれるような、単なる欲望の、貪欲の欲ではない。対象を求めるような欲ではない。存在自身を回復したいというような意欲。それは、何とも言ってみようがないのです。対象がないから。対象への意欲なら人間は、すぐにわかる。でも、対象のない欲というのは、これは、言ってみようがない。それで差し当たって、仏陀を目前にほめて、その仏陀の如くになりたいというかたちで願を表明する。そういうことだろうと思うのです。よくわからないのですよ。願というけれど、なぜ発^{おこ}ってくるのか。どうしてそのような願を呼びかけるのか。でも、これが大事なのです。この願ということに対する同感がないと、この經典は読めない。ああ、その願ならば自分にも与えられているぞという同感があると、この經典が、大変、震動をもって、身の存在を震わせるような震動をもって、伝わってくるのだと思うのです。

(二〇〇八年三月二十五日)

浄土を求めさせたもの —『大無量寿経』を読む—(五)

親鸞仏教センター所長 本 多 弘 之

親鸞仏教センターでは、「親鸞思想の解明」と題する連続講座を二〇〇一年十一月から、東京国際フォーラム（千代田区有楽町）において、月一回公開で開催している。この講座は、親鸞聖人の思想に依って生きることの意味を、所長・本多弘之が「問題提起」として発題し、親鸞仏教を基盤に現代社会の苦悩と共に歩む場を開いていこうとするものである。

また、二〇〇六年十一月から、「浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——」をテーマに講座を開いている。本号では、「講座開設の趣旨」並びに第十五回（通算第六十二回）から第十七回（同第六十四回）までの問題提起を掲載する。

なお、『真宗聖典』は、東本願寺出版部発行の聖典を用い、『聖典』と略記した。

【講座開設の趣旨】

現代文明の溢れる人間社会を生きているものにとって、入手できる情報の範囲は**ずいぶん広が**ってはいる。しかし、生まれてから死ぬまで、それぞれの人が与えられる自己の状況に、自分自身が納得し、ここから**領ける**かというなら、決してそうではない。一般的な条件と、ことさらに自分に起こってくる事件や事実との間には、どう考えても不条理だ**としか考えられない**落差が出てくるからである。その落差を、仏教的表現では「宿業因縁」と教えるのであるが、この宿業因縁を自己に必然の事実であると引き受けることは容易ではない。

その落差の条件を譬喩的に表現するなら、「**届かない彼方**」とか「**見えざる背景**」とか、あるいは「自己に負荷されている祖先の業報」とか**というのであろう**。これは、**理知分別の計数**には決して翻訳できない人間の条件なのである。しかもそれが、現実のわれらの生存を厳肅に規定している。この宿業因縁の圧迫から解放しようとする要求が、「浄土を求めさせる要求」の深みにあるのではなからうか。

（本多弘之）

「嘆仏偈」に聞く(二)

六波羅蜜の行―「布施」「調意」「戒」

『無量寿経』の初めの偈文、「嘆仏偈」に入っております。先回はテキストの十一頁の「生死を過度かどして、解脱げだつせずということなからしむ」というところまで、いただいております。本日は、その次の段、十二頁の最初からですが、「布施・調意・戒・忍・精進しやうじん、かくのごときの三昧さんまい、智慧ちえすゑ上あれりとせん」(『聖典』十二頁)。布施・調意・戒・忍・精進しやうじんとして三昧と智慧とあり、直ぐに気づくのは、古い教説にある六波羅蜜ろくはらみつ(布施・持戒・忍辱にんにく・精進・禪定・智慧)で、これは菩薩道の基本的な六つの行です。波羅蜜というのは、パラミター(paramita)というインド語を波羅蜜と漢字で当てた。「到彼岸」とも訳されていて、此岸から彼岸に度わたるという意味をもった言葉です。この迷いの命を離れて如来の世界に到る方法が六つの形で教えられて

いる。

その第一が「布施」です。ダーナ(dana)と言いますけれど、先ずは「行」をする修行者に対して、在家の生活をする者が食事、薬、あるいは寝る場所などを提供する。これはいろいろな内容を孕はらんでいますが、基本的には、とにかく自分の中に与えられてあるものを捧げる行為を、布施というわけです。「回施えせ」とも言います。こちらに与えられたものを、そちらに振り向ける。

この布施の実践は容易なことではない。自分が持っているものを手放すということは大変難しいことですが、それをしたら布施になるかという、必ずしもそうではない。「惜しいがお前にやる」「お前のところに行っているが本当は俺のものだ」ということが残っているようでは、布施にはならない。われわれ凡夫は執着がありますから、自分に持っているものを少しでも出すのが惜しい。少しでも出さうものなら、出したことを忘れない。何か元を取りたいという野心が残ってしまう。それはダーナではない。そういうふうに厳しく教えられます。ですから、そう簡単に布施ができるわけではない。

さらには、自分が布施をする、相手が布施をされるという、その能所^{のうじょ}が残ってもいけない。そして何をあげたか、あげたものに対する記憶が残るようでもいけない。そのようなことまで言われますから、そうなると思われる凡夫ではほとんど布施はできないということになります。この布施が大事な行として、初めに押さえられる。

普通ですと布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧と、こう教えられる。ところが、この偈文では、布施と戒の間に「調意」という言葉が入ります。なぜここに調意という言葉が入るのかということも一つの疑問です。意^{こころ}を調える。

物の関わらない布施があると言われます。言葉を与えるとか、挨拶をするとか。相手を思いやって、相手の心がほぐれるようにするような布施。つまり、人間関係の中に、自分の得た新しい人生観、人間観、存在了解、そういうことを獲得した喜びを人々と共にしようという行為が、いうなら菩薩道であるわけです。ですから、そこに、布施という行為をとおしながら、大切な問題が、調意として押さええられたのかなど。六波羅蜜を言うときに、七つにするということはあまりないと思うのですが、法蔵菩薩が、いま、

ここに六波羅蜜の行を誓うときに、意を調えるということ置いてことを読み込めば、本願を起こすことに関わるような意欲の芽、そういうことがあるのかもしれない。

次は「戒」です。大体、授戒ということが出家仏教の出発点の大事な形になっていますから、戒があることは、当たり前といえども当たり前ですが、親鸞当時の日本における仏教の状況は、戒という言葉はあっても、戒の内容がほとんど壊れてしまっている。親鸞が「化身土巻」(『聖典』三六二頁)に引用している「無戒、洲^{しづ}に満たん」という『末法燈明記』の言葉があります。伝教大師最澄作と親鸞は信じて引用しておられますけれど、現在の文献研究からは、伝教大師のものではないという説が強く出ています。

親鸞が生まれたのは、一一七三年ですから、比叡の山が開かれた九世紀の初めからすると三百五十年ほど経っています。伝教大師の願いは、「山家学生式^{さんけがくせいしき}」という言葉がありますように、山の仏教において、本^{ほん}当^{たう}に国^{くに}を担^たうような思想と人材を育てたいという、大変、高邁な志願をもって山を開いたわけです。ところが親鸞は、「もうすっかり内実が乏しくなっている。乏しいどころではなく、殆ど無く

なっている」と比喩での生活の中で感じていたのでしょうか。

『末法燈明記』の中に、「末法にあつて戒を守る人が居るということは、市に虎が居るようなものだ」という譬えが出ています。市に、つまり街に虎が出るということは、物騒千万で危険である。だから、戒律を守っている人間が居るなどということはあり得ないし、あつたらかえて危険だと。親鸞はそれをほとんど全文『教行信証』に引用している。つまりそれぐらい、当時の仏教界の実情が、仏教とは名ばかりで、現実には世過ぎの手だてになっている。そういう姿であっても、末法の灯明なのだと言っている。ですから駄目なのだと言っているのではなくて、それでも大事なのだというふうに親鸞は引用している。

親鸞は自分を、「無戒名字の比丘なれど」と和讃しております（『聖典』五〇九頁）。名前だけは出家者のような形だけれど、実際は、もう内実などはないのだという悲しみの言葉として、無戒と言うわけです。破戒というのは、戒があるけれども破る。破戒すら無い。つまり、戒が無くなつてしまっている。それが末法の現状であると。そういう点からすると、法蔵菩薩が戒を守るということは一体何なの

かというようなことにもなるのです。ところが、親鸞自身も、『教行信証』の中で、戒という言葉全部外しているのではなくて、採っているところもある。

安田理深先生は「戒というのは、アトリエのようなものだ」という譬喩を出していました。つまり、画家が絵を描くためには、いったんアトリエに入ることが必要だと。仏法を聞こう、仏法を主体化しようという意欲をもつときに、世間関心のままに仏法を聞くことはできない。世間関心をつたんだような意欲ですから、両立しない。いったん世間の関心を差し止めることをしないと、駄目だと。つまり、二兎を追う者は一兎をも得ずと。方向の違うものを一緒に求めることはできない。ただし、親鸞の押さえを潜つた場合には、文字どおり「出家せよ」「世間のことをまったく捨てて、それに専注せよ」というのではない。両方一度にいうのではなく、一つをしつかりと求めるという態度が必要だと。現実には、なかなか難しいことですが、言わんとすることはよくわかります。どのような道でも、やはり、本当にその道を行こうとしたら、必死でその道だけを行かないと。まあ、山の尾根であつたら、その道に集中

していないと足を踏み外して落ちてしまいますから。

そういう態度が戒の基本です。そういう意味で、戒とは規則を守るという意味ではないのです。自分が、自分の人生において何をするのかということについて、見定めをする。布施という行を積んでいるなかで、少しよそ見がしたくなる。ウサギが昼寝をしなくなる。そういう情況の時に、もう一回、どちらを向いて歩むのかをしつかりと確認し直しなさいと。たびたび振り返って、自己規制をかけるということが、人生に大事だということかもしれません。

「忍」——天命に安んじて人事を尽くす

その次は、「忍」です。忍は、忍辱じんじくといいまして、もとは忍耐という意味と重なって使われます。一般の忍辱は、人間は社会を生きていて、社会と自分との間に壁ができて上手く行かないことがある。それを我慢する。仏教は、自分に勝つ、己に勝つということを言うのです。「われ自己に勝てり」というふうになったのが、仏陀だと言われる。われわれは自分に勝てないのですね。自分といっても、自

分の中に起こって主人顔をしている煩惱の心を自分だと思ってしまう。自分のような顔をしてのさばってくる、それに耐える。それに勝つ。

外が悪いからだというふうにわれわれは感ずる。外に問題の所在を押しつけていこうとする。外が悪いと感ずる心が、こちらにあるわけです。もちろん、特に近代は、個人を超えて、社会的なシステムというものが大きく動き、政治とか経済とかが人間を押しつぶしてきますから、単に内の問題ではない。それはそれで考えていかなければならないし、直すべきは直さなければならぬのですが、問題を全部外に転化する主体の問題が、仏法の問題となる。

現代は圧倒的に外の問題が人間をつぶしてきますから、内の問題などを考えているゆとりがない。これが大変な問題であると思うのです。個人的問題を超えるような問題が大きくなって、圧倒的な力をもって迫ってくるから、全部外の問題だと思わされてしまう。けれど、そういう問題を起こしている一人ひとりとは、みんな人間ですよ。その一人ひとりが集まって大きな問題にしているわけです。一人の問題を抜きに、大きな問題だけが問題だということはな

い。問題を大きくする根は個にあるわけです。だから、その根にある個の問題を、まずしっかりと解決しようではないかというのが仏陀の呼びかけです。個の問題をしつかりと、一人ひとりが自覚し、個においてできる限りのことをするといふように立ち直ることができないなら、宗教的な要求をもつ存在としての人間の意味はほとんど消されてしまう。そんなふうに通うのです。確かに時代は難しい。けれども、家族の問題にしても、友人の問題にしても、会社の問題にしても、まず自分という問題がしっかりと解決しないで、外の問題だけをやってものにならない。これが方向が違う問題、つまり二兎を追えないということなのです。そこをはっきりと見定めて、やらなければならぬ。その時に、忍という問題が非常に大事な問題だということを思わされるのです。

清沢満之の文章に「心霊の諸徳」という文章があります。仏教が教えてきた行とか、それによって積む精神の態度とかを、非常に積極的に語っているのです。これを読んだある方が、「清沢満之は自力ではないか。自力の努力を勧めるのは、他力の信心とは思えない」という感想を言われま

した。そういう誤解が非常に長い間続いているのです。いまだに、そういうふうに通うでしよう方があるかもしれません。私は、他力の教えがむしろ誤解されてきたのだと思うのです。他力だから、全部お与えなのだから、自分は何もしない。ただ、有り難い、有り難いと思っていればよいのだ、というように他力の教えが非常に安易に伝えられている。清沢満之は、それに対して徹底して抵抗した。しかし、他力の安心の救いの喜びを積極的に語ろうとしたことは間違いない。では、その努力のようなものは何なのだと

「天命に安んじて人事を尽くす」という有名な清沢満之の言葉があります。「人事を尽くして天命を待つ」というのが一般常識的な人生態度です。つまり、「生きていくうえで運もあるし、時の事情もあるし、どうなるかは最終的にはわからない。わからないけれど、一生懸命にやるのがこの世の人間の立派な人生態度だ」というのが一般の常識的な見方です。それに対して清沢満之は、天命に安んじて人事を尽くすと、こう言った。清沢満之は、非常に意志の強い、ある意味で、他人が見ていたら自力の骨頂だと見えるほど、人に負けるのも嫌いだし、努力を徹底的にやる

人であつた。そういう人が、他力の信心、信念に入つた。喜んで他力の信念を語るのだけれども、自力の努力と見紛^{みまが}うばかりの、そういう精神の功德を捨てたかという捨てない。ここに、清沢満之の人生態度の謎がある。私は、非常にそれに惹^ひかれたのです。なぜ、それが魅力であつたのかはよくわかりませんが、それを抜きにしたら他力の信心というのは風船みたいなものだと思つたのです。ちゃんと突いたらばーんと割れてしまふ。中身がない。

「天命に安んじて人事を尽くす」。人事を尽くすということ抜きに、天命に安んずる内容はない。天命に安んずるといふことがあれば、全力を尽くして、ここに与えられてあるあらゆるものを、そのまま天命にお返しできる。何もしないでよいというのは、さばり根性であつて、他力の信念ではない。ここが、それまでのいわゆる「お他力」に対する清沢満之の徹底抵抗だろうと思うのです。如来の恩恵にあずかつたものが、如来の恩恵に感謝をして、全力を尽くさないはずがない。全力を尽くして命を尽くせるのは、他力の信念の中にあるからだ。それがないと、うろうろと、ああしようか、こうしようか、これだけやっておけばよか

ろうか、まだ足りなからうか、そういう自力の分別で苦しんでしまふ。

ある意味で、親鸞には、本願他力の中にあれば、もう全部如来のはからいだから、煩惱が起ることすら他力の中にある。煩惱を捨てるのではない。煩惱が起つても、他力の中にあるではないかとみれば、それでよいではないか。こういう大きな見方があるのですが、でも、これだけを読むと、何もしなくともよいという論理にすり替えられそうなのです。けれど、そうではない。親鸞は、『教行信証』という、ああいう困難な著作を作り、そして、和讃を作り、八十を過ぎてから、仮名聖教をつくり、そして『西方指南抄』を書き、もう目も不自由になつても、まだ字を書くという人生を尽くして、仏法を明らかにしようとされた。だから、語つてある言葉を自己防衛に、煩惱の肯定に使うのではないのです。煩惱は消すことはできないけれど、煩惱すら如来は包んでいる。そういう身をいただいたのだから全部、仏法にお返しするという人生が、親鸞の人生です。

清沢満之は、病身になり、いつ死ぬかわからない身を不安感と共に生きながら、最晩年に到るまで、「我が信念」

に到るまで、とにかく仏法のことを書き記していかれた。あの清沢満之の信念の人生が成り立ったのは、他力の信心であつたからだ。そういうことが、大事な見方ではないかと思うのです。ですから、法蔵菩薩が、いま、この六波羅蜜を行することを自己の行にしていることの意味は、非常に大事なのではないかと思うのです。これは、後に「勝行段」というところが出てきますが、法蔵菩薩は、兆載ちようさい永劫えうこくの行をする。つまり行をし続けるのです。そういう形で、物語が展開しているのです。

「精進」——仏法の方向に全生活をかけていく

次の「精進」は、文字どおり、仏法の方向に向かつて全生活をかけていく、そういうことでしょう。精進という問題は、われわれの問題に関わった場合は、倦怠感ですね。どれだけ激しく精進しても、むしろ激しいほど、行き詰まりが来る。頑張り心でどうにもならない限界が、人間には必ずあるわけです。そこで、自分が迷う。それに耐えるということが、精進の意味でしょう。

宗教心というのは、有限な存在が無限を求めるという意味をもつ。だから、不可能なものを求めるわけです。不可能なものを求めているにもかかわらず、求め得たというふうになりたい欲求が人間にはある。つまり、結果が欲しい。結果が得られないとなると、そこで挫折する。これが、求道者にとつての難関です。まだ見える難関です。

更には見えざる難関、それは菩薩道というと七地にあると言われるのです。完全に自分が行を實踐して、教えられたようになったというぐらいまで歩んだときに潜ひそむ難関。これは、自分ですらそれに気づけないと言われる。歩みが止まる。菩薩道は、仏に成るまで歩まなければいけない。ところが、人間から歩んで仏に成れるかというと、成れない難関があると言われるのです。これは、なかなか面倒な話です。私は、その難関を本当に越える道として、この法蔵菩薩の願心が説かれてきたに違いないと思うのです。人間がこの難関を越えようとすると、有限の努力で無限に行くという課題は、本当は実現できませんから、ある段階で、実現できたということにしたいわけです。確かに、人間が努力することは尊いことだし、ある段階まで行ったこと

はすごいことであるには違いないけれど、そのことが、実は、深い罪をもつ。その問題を、どうやって、本当に突破できるか。

親鸞の言葉に、「聖道の諸教は行証久しく廢れ、淨土の真宗は証道いま盛なり」(『教行信証』『聖典』三九八頁)という言葉があります。聖道の諸教、つまり淨土門以外の一般仏教です。それは、行も証も、実践も、それによって開く覚りも、久しく廢れていいます。本当に仏陀に成る、その仏陀の内容にもよりけりですけど、特にお釈迦さまが理想化されて、仏とはすごい人格に成ってしまっていますから、そういう仏に成れるかと言ったら、人間、成れません。仏が、神話的存在になっていますから。あるいは、仏陀の教えのごとくに実践して本当に成れるか。先ほどの布施でもそうです。本当に成れるかと思ったら、成れないという事実があるわけです。

この世を生きているということは、生命作用それ自身が、ある意味で、外を排除し、外と自分を区別して、自分が生きるためには、他の存在を食べたり、他の存在を利用したりして生きているという事実があります。それを、意識の

うえで俺はしていなのだといくら思っても、それは思いに過ぎないわけです。だから罪がない、煩惱は起こさないといくら思っても、起こっている事実に気づかないだけであって、消すことのできない煩惱を生きている。唯識でいうと、末那識(manas)という意識、寝ても覚めても、生きているこの身体をつかまえて、これが俺だと思っているような意識が生きている。熟睡していても末那識ははたらいっている。目が覚めたら、ちゃんと自我がありますから、寝る前の俺と目が覚めた俺と、同じ俺だと思うのはどうしてか。寝ていてもずっとはたらいっているものがあつたからだ。その末那識についている煩惱は、熟睡していても消えない煩惱ですから、そういう煩惱が転じて仏に成る。それは、教えとしては、仏に成るということが教えられているけれど、成った人がいるかといえば、いないのです。寝ているときの煩惱を翻(ひるがえ)して仏に成るなどということは、不可能ですから。そういう深層意識の問題まで仏教では内省されているわけです。

お釈迦さまの教えを、繰り返し「如是我聞」してきて、繰り返しかくの如くに聞いて、自分のうえに実践してきた

歴史の積み重ねからすると、教えのごとくに自分が仏に成れないということは、歴史の事実だというのが、親鸞の見方だと思うのです。悲しきかな、聖道の諸教は行証久しく廃れているというのは、情況がだらしないということを言っているのではなくて、有限なる人間が仏に成ることは、もはやできないのだという、そういう見極めであろうと思うのです。有限なる人間が、無限に成ることはできない。煩惱をもっている人間が、煩惱を突破したような存在に成ることはできない。けれども、煩惱をもったままで、煩惱が菩提の水となるというような智慧を得ることはできると。煩惱が邪魔だというのではなくて、煩惱があるからこそ、本願の救いに帰していける。煩惱を縁として、本願の教えを益々いただいて行ける。そういう人生をいただくことはできるのだと。

念仏が与える「三昧」の意味

精進の次には、「如是三昧」、「かくの如き三昧」と言われます。「かくの如き」は、上の戒・忍・精進を受けると

も言えるのでしようけれども、法蔵願心の三昧というのは何なのかということを考えるとやっかいです。どういう三昧なのかということは、よくわかりません。

「三昧」、サマーディ (samadhi) というのは、精神集中です。親鸞も、三昧のことを「化身土巻」に引いています。三昧にもいろいろある。三昧に入ったからといって、煩惱が無くなるわけではない。これは、誤解があつて、三昧というのは、意識を集中して智慧を獲得するための過程の行であつて、目的ではない。三昧に入ったからといって、覚りが開けるわけではない。でも、覚りのような意味をもつような三昧も無いわけではない。そこに、誤解があるわけです。やっかいです。念仏でも、「念仏三昧」という言葉もあつて、それは低いレベルで考えると、念仏し続けている内に精神が集中して、何か神秘体験まで行くという三昧です。しかし、親鸞も、念仏三昧という言葉を否定するわけではない。その場合の三昧は、少しやっかいだなと思うのです。

『浄土論』には、五念門ということがあつて、五念門の三番目は、止し、奢摩他しゃまたで、四番目は毘婆舍那びばしゃなといつて、観

察です。奢摩他も毘婆舍那も三昧なのです。つまり、精神集中の行です。そういうことを潜くもって、浄土が本当に与えられてくるというふうに語っている。その『浄土論』の五念門の内容を、親鸞は、法蔵菩薩の行の内容として読んでいます。法蔵菩薩の行の中に、三昧という意味があります。そういうものを、人間の散乱している意識、一時として止まることができないような煩惱の意識の中に開いてくる。そういうのはたらしきをもつのが、念仏だというのが、親鸞の念仏三昧の理解なのではないかと思うのです。これも、考えていくとやっかいな問題ですけど。

人間が、自力で、意識を集中して、何か特殊な意識になるという三昧もありますけれど、そればかりではない。そこに、念仏の功德、南無阿弥陀仏の功德として、無上功德ということがいわれてきます。無上功德は、一如の功德、あるいは、涅槃の功德といってもよい。そういうものが与えられてくる。それは体験として三昧に入るという意味ではない。念仏するところに、自分で獲得しに行く三昧ではないけれど、自分の中に何か入ってくるような、自分が忘れていたものを思い出させてくるような力が与えられてく

る。そういうことが事実あるのです。それは、やはり念仏が与える三昧の意味であろうと思います。

「智慧」——本当の願は一生を貫いて歩む

次が「智慧」で、これで六波羅蜜を包むわけですが、「かくのごときの三昧、勝れたりとせん」と。そして、「吾誓う、仏を得んに、普くこの願を行ぜん」（『聖典』十二頁）と。「この願」の「この」というのは、どれを指すのか。これも、前の世自在王仏（聖法の王）と齊ひとしからん、そのために六波羅蜜を行ずると、これを受けているともいえますし、これから明らかにする願とも考えられますね。願を行ずる。行願とも言われますけれど、願という言葉になったときに、これは行なのだというふうにも言われる。一般仏教では、行が実践で、願の間はまだ実践がともなっていないと。行になって力をもってくるのだという考え方をします。だから、後に浄土教が中国ではやり出した頃に、ちょうどインドから唯識の学派の『撰しん大乘論』というのが中国に入ってきて、これを学ぶ学派があったのです。そ

の摂論しやうろんの学派が、浄土教を馬鹿にするときの言い方が、念仏は願のみあって行がないと。いまだに、そういう非難をする人がいます。浄土真宗は、願のみあって行がない。浄土真宗の人は、他力、他力というけれど、実践がない。信心、信心というけれど実践がないと。こういう非難をする。実践とは何であるかという、坐禅しているとか、頭陀だぎょう行ぎやうをしているとか、何か行為ぎやうをしていることが実践だと。こういうのが一般仏教の考え方です。

けれど、浄土教の概念からすると、願が行なのです。願が行の体といってもいい。願なしに行が成り立つはずがない。本当の願がいただけたら、それが一生を貫く。われわれは、願がわからない。何が本当の願なのか、願を探してうろついていると言ってもよい。これだという願ができたなら、迷うことなくその願を一生生さばいいわけでしょう。だから願が行なのです。願があって、それから実践するのではない。願が歩むのです。願が行だということが、願行とか、行願という言葉になる。だから、念仏は本願だと言うのです。南無阿弥陀仏が本願なので、行が願なのです。一応、言葉として願と行と分けるけれども、本当の行

は願なのです。分けて、本当は一つを明らかにする。あるいは、分けたことが、実は二つでなくて一つであると本当に確認していくことが大事な問題になるのです。二つに分けると、われわれは、もう二つだと思いこんでしまう。言葉が分かれると、体が違うと思う。でも、本当は言葉で分けても、一つの二面であって、分けた二つがあるのではないのだということが大事なのです。

「普くこの願を行ぜん」と。ここに、「普く」という字がありますでしょう。これは、前にも出てきました普賢という菩薩像が、この『無量寿経』を貫いていると私は思うのです。普賢という菩薩は、『華嚴経』の菩薩の名前ですけれど、『無量寿経』にも出てくる。そして、『無量寿経』の中では、二十二願といまして、本願の第二十二番目の願に出てくる。この願は、非常に大事だということに気づいたのが、曇鸞大師で、その課題を親鸞は「証卷」に還相回向の問題として取り上げたのです。

普賢という人間像、菩薩像は、人間にとつての課題である。普賢菩薩は、普く願を行ぜんとして、何の願を行ぜんとするかという、自利利他の実践です。自らが覚りを開

くと同時に、自分が生きている場所である人間界全部を仏にするまで歩み続けようと。人間がいる限り、普賢菩薩に終わりはないわけです。そういう普賢の人間像が、人間にとって大事である。それをやるかと言ったら、有限の人間にはできない。できないけれど、無限の課題が大事な課題だということが『華嚴經』に言われ、法蔵願心に言われている。その人間像を親鸞は取り出すわけです。凡夫でできないけれども大事な人間像だと。本願を介して、如来の大悲の本願を介して、失ってはならない人間像であると。こういう意味をもつわけです。成る、成れないではなくて、人間としてその課題が大事な課題であり、その課題が本来に実現するまで歩むのが法蔵願心だということだと思ふのです。これから後は、「普くこの願を行ぜん」というこの言葉の展開です。

恐れおののく存在の大きいなる安らぎとなろう

そして、「一切の恐懼に、ために大安を作さん」（同十二頁）。凡夫は、この人生を恐れるものだという見方ですね。

つまり、われわれは不安を生きている。いつも不安に思っているかという、そういう意味ではない。人間の本质上に不安がある。先が見えない。過去の罪が忘れられない。無始以来の罪業を抱えて、未来が闇だという恐れがある。いま、われわれが生きていて、何が不安かはわからないけれど、この不安が消えない。ぐーぐーと寝ているときもあるのだけれど、でも、恐れるのが凡夫の本質だと。

だから宗教を求めるというのも、恐れる存在であるからこそ、立てる大地が欲しい。みんな、仏さまから見れば、恐れおののいてしか生きられないのだよということですから、ああ、そうなのだというふうに領けます。そのために「大安を作さん」。つまり、そういう恐れおののく存在のために、大きいなる安らぎとなろうと。これが、願だというわけです。菩薩の願ですね。菩薩の願の本質でしょう。自分も恐れるものであったがゆえに、恐れるものの安らぎとなろうと。こういう願いも、人間にとって大事なのではないでしょう。凡夫ですから、とても他人の大安どころではない。自分の大安もない。溺れる者が他人を救うわけにはいきませんから、われわれにできる話をいつているのでは

ない。でも、こういう言葉に響くものがある。できる、できないではない。

有限なる人間が、無限を求めるときの方角性として手がかりになる言葉ですね。これは、観音菩薩の「施無畏」とも通ずるところがあります。畏れのないものを布施しよう。先ほどの布施です。観音菩薩の布施は、そういう布施です。

比喩的ですけど、赤ん坊の笑顔ね。電車などに乗っていて、赤ん坊を連れのお母さんが居て、隣におばあさんなどが座っていると、赤ん坊がにこっとするでしょう。そうすると、もう、おばあさん、喜んでしまつて、ああ、よい子だ、よい子だと。あれは、大変な布施ですよ。一日が喜びに変わるような笑顔でしょう。最高の布施でしょう。大人になるとできませんね。下手ににこにこしていると、かえって気持ち悪い。

この「大安を作さん」という問題が展開して、国という問題になって来るわけです。

(二〇〇八年四月七日)

「嘆仏偈」に聞く(三)

鉅脈を掘っていく―法蔵菩薩の精神

前回は「嘆仏偈」に「一切の恐懼に、ために大安を作さん」という言葉があることをお話しておりました。その次は、「無量の大聖、数、恒沙のごとくならん。一切の、これらの諸仏を供養せんよりは、道を求めて、堅正にして却かざらんには如かじ」(『聖典』十二頁)。仏さまを大聖というふうにはめます。菩薩道の大事な仕事は、先ずは諸仏の供養、そして開化衆生、上には仏を仰ぎ、下には衆生を度する。これが菩薩道の自利利他の内容だと言われるのですが、自分は、供養していくというよりは、求道するのだと。「堅正」とは、菩提心を失わない。菩提心というものが壊れない、つぶれない。そういうことを表す言葉です。普通は、大乘仏教を標榜する場合には、自分がさとりを開こうとするというよりは、衆生をたすけるほうに重きを

掛けて歩むのが、大乘の大切さだと言われることが多いのです。けれど、今、ここでは、これから道を求めようというときに、供養されるべき諸仏がどれだけたくさんあるうとも、その方々を供養しているというよりは、自分自身が求道するのだと。こういう形で、法蔵菩薩の願心が確認される。この經典の、そして、この經典から生み出される聞法者、求道者の、一つの性格を示すものかもしれません。

親鸞という人の道の求め方を憶念してみますと、本当に一生をかけて、凡夫であるということを生き抜いて行かれる。『愚禿鈔』という書物名が表していますように、自分はどこまでも愚である。自分の愚かさを隠したり、ごまかしたりしない。外に賢い姿を顕^{あらわ}して内は愚であるというような、愚かな身であることを忘れない。自分は、内と外が矛盾するような存在だということを忘れない。そういう自覚を貫く。そういうことが、本願の教えを尋ねていくときに、忘れてはならない大事な方なのだと思います。ともすれば、他力の教えは、如来が救ってくださるのだから自分はもうよいのだと。おまかせして、如来さまにたすけていただいて、そのことを人に教えていけばいいのだ

と。だから、坊さんの仕事は、説法することだということな、通途の理解が蔓延している中で、清沢満之は、自ら求めるのだということを学生に語りかけた。その言葉に、学生は非常な新鮮さとショックを受けたということが伝えられています。宗教とか、仏教とかいうものの、この世にあることの大切な意味は、自己自身が、本当にそれを欲して求めること以外にないと。『歎異抄』の後序にありますように、「弥陀の五劫思惟^{ごこうしゆい}の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」と（『聖典』六四〇頁）。先ず自分が本当にたすかるということを抜きに、普遍的にたすかる方法がありますよということをいくら言っても、何もならない。これが、宗教とか、仏教とかいうものの大切さでもあるし、難しさでもあると、つくづく思います。

ですからここで法蔵菩薩の願心に、「道を求めて、堅正にして却かざらんには如かじ」という言葉が出ていることは、何でもないようですけれど、非常に大事なのではないかと思います。法蔵菩薩は師匠になろうというよりは、自分がどこまでも、どこまでも掘っていこうとする。曾我量深先生の表現にもありますけれど、自らが炭坑夫になって、

まあ、昔は石炭を掘り出すのに、坑道を掘って、真つ暗闇の中でヘッドランプをつけて掘っていくというのがイメージにありますけれど、鉋脈を掘っていく。そういう精神が法蔵菩薩の精神だと。こういうことだろうと思いますね。

「国土をして第一ならしめん」

――何が本当の問題であり、深い要求なのか

「たとえば恒沙のごときの諸仏の世界、また計うべからず。無数の刹土せつど、光明のごとく照らして、このもろもろの国に遍あまねくせん。かくのごとく精進にして、威神量り難いじんはかからん」(同十二頁)。これも「たとえば」と出ていますが、恒沙、これはガンジス河の砂の数ですが、無数ということ恒沙というのです。「無数の刹土」の刹は、国という意味です。無数の諸仏がいる、無数の国がある。その無数の国をことごとく照らして、光をあらゆる国に行き渡らせた。で「威神」、威神力、精神力といいますが、そういうものは量ることができないと。「我仏に作らなん」、もし自分が仏に成るならばと、「国土をして第一ならしめん」(同

十二頁)と。ここに初めて、国ということが出てきます。

この法蔵願心が、どこまでもどこまでも、本当の仏に成っていくと、こう誓って歩んで行こうとするわけですが、その時の課題として、国土ということが出てきます。従って、法蔵願心が成就して阿弥陀に成ったときには、阿弥陀の国土、阿弥陀仏国を成就しようという願が選り出されてくる。自分が仏という方になるだけでなく、仏が住する国土を願いとする。これが、法蔵比丘の願心の一つの大きな特徴になります。どのような仏でも、仏であれば国土があるわけです。仏は必ず何かのはたらきをしますから、そのはたらく世界は一つの仏の国土なのですが、そういう自然に仏に開かれる国というのではなくて、国そのものを願いとして、自分自身が仏に成る。仏に成るということは、その国土を成就することだという願いをもつ。これが、この『無量寿経』の物語の非常に大事な形です。

まあ、不思議な願を起こしたものだと思うのですが、なぜ国なのかということはいくわかりません。よくわかりませんが、『無量寿経』が繰り返し翻訳されるという要求の根には、何か、人間が衆生として、もろもろの命あるもの

として、お互いにこの世に生まれて、生きて、死んでいく、その命の中に、何が本当の問題であり、何が本当に解決することが一番の深い要求なのかということ突き詰めていって、国という課題に突き当たったということなのかもしれません。法蔵菩薩の願いは、なぜと問うとわからないことが多いのですが、そのことが、わからないままに、どこかで深く人間を説得し、これを聞く人、これに頷く人を生み出してきた。そういう点で、国土をもって自分自身の願とする。これも一つの大きな問題なのではないでしょうか。

「道場」——自らも生き人々と共に実践する場所

「その衆、奇妙にして、道場、超絶ならん」(同十二頁)。国は必ず人々を包んで、人々がそこで生活し、そこを自分の故郷とし、そこで自分も死んでいく。そういう場所です。その人々は、「奇妙にして」、この奇妙は、現代語の奇妙^{きせう}奇天烈^{てんれつ}の奇妙ではない。もともと「妙」という字は、たえなるといふ意味をもっております。すばらしいといえますか、鈴木大拙さんは、この妙という字を英語で wonderful と訳

すのです。wonderful という言葉は、逆に日本語にしようとする、よい翻訳語がないのです。すばらしい、すてきな、不思議など、いろいろと言ってみても、ぴたっとした日本語がない。この「妙」は、その wonderful なのです。

「奇」は、希である。滅多になくてすばらしい、そういう意味なのです。日常語になると、へんちくりんでわからないという意味になってしまう。どうも仏教語は、日常語で生き残るときには、大体悪意のあるものに変ずる。どうしてですかね。みんなそうです。そういうわけで、仏教語を尋ねるときは、そのもともとの言葉を尋ねることが難しいということがあります。

「道場、超絶ならん」、「道場」という言葉は、これはいまも生きておりますが、「道」は中国語でタオという。これは、普通に人々が歩くところが、もともとの意味でしょうけれど、人が歩く道が、人間が自分の精神的な糧を求めて生きるときに、その生きる方向性とか、生きる縁^{よすが}になるようなものとかを意味して、それを自分の忘れてはならない精神的支柱にする。そういう意味が道に出て来ますね。それが普遍化して、茶道とか、柔道とか、何でも道が付く

わけですが、仏道も、仏を求めて歩むということが、道の意味をもつ。

個人が歩むところは「路」というのに対して、「道」というのは、共通してみんながそこを歩いていけるような、広い往来できる道という意味をもってくる。堂々として、大勢の人間が共に歩める。その道がいったん確認されると、その道を歩むことで、道心とか、菩提心とか、道の心が鼓舞され、道を思い起こすことによって、心が壊れていかない。道場というのは、そういう道を生み出してくるような場です。例えば、柔道場は、そこに行けば、道着を着て、当然そこで柔道の稽古をしたり、柔道の試合をしたりする。仏教の道場も、その場が、仏を求める人たちが、そこで生活したり、そこに行くことにおいて、仏を求める心が鼓舞されたりする。

だから、法蔵菩薩が造る国が浄土という意味をもってくるわけですが、そこはもともと道場という意味をもってあるわけです。安らかに眠りくださいというようなことを言いますが、眠れるところではない。そこへ行ったら、そこで本当に仏道を求める場所が浄土です。寝るために

くのならば道場ではありません。それは柔道場でも昼寝ができるかも知れませんが、もともとは、そのためにあるのではない。道を自らも生き、人々と共に実践する場所が道場です。

この道場という言葉も、近代に入って、だんだんすたれてきたし、何か狭い概念になっていった節があります。

清沢満之が宗門の願いを受けて東京に大学を建てたのは、今から約百年前ですが、その大学の開校式には、当時の東京の知事やら文部大臣やら、そういう人たちが祝辞を寄せている。大変意気軒昂けんおうな時代ですね。清沢満之は、その開校の辞の中で、「この大学は他の学校と異なつて仏教の学校である」「自信教人信の誠を尽くすべき人物を養成する学場であります」と述べたと伝えられております。この学場とはすなわち道場ということでしょう。

問われる、学問の意味

近代の大学、特に日本の近代の大学は、サイエンスが学問であると。つまり、人間の対象になるもの、対象界を研

究することが学問だという、そういう学問概念で、大学と称する教育の最高機関が設けられた。学問とは科学である、そういう考え方で、近代というものが成り立ってきましたから、道場という概念の大学というのは、矛盾概念と言いましようか。道場といえ、自分の生きざまとか、目的とか、自分自らが関わって、自分を道にするようなあり方を求める場所ということですから。もちろん学問にも、深い意味では、そういう意味があるに相違ないのでしょうか、どこかで、そういう自己関心というか、自己を育てる関心というものを、壁を造るようにしてさえぎって、外側の客観的な、誰でもが証明したり検証したりできる世界の論理やら内容やらを研究するのが学問であるという方向に動いていった。仏教というようなものも、文献学、つまり言葉として残され記録されている文献とか思想を古代語として研究するのが学問だと。自分が、それを学んで仏に成る。そういうことは学問ではないと。こういうふうに見える。そういうことは、対象界を研究することが、人間のなすべきことだという傾向性が非常に強く近代日本を生耳つてきたように思います。ですから、学びというものの質が、非

常に何か人間そのものをどこかでネグレクト (neglect) してきたのではないか。

私は、忘れもしないのですが、七十年安保の時に大学で職を得たばかりでしたが、もう、学生からさんざん怒られました。お前のやっていることは学問ではない。客観的なものをちゃんと研究せよ。お前は何だ。自分の主体を研究する、そのようなものは学問にならないと。

特に日本では、理科系と文化系という言い方をして、理科系こそ学問で、文化系はどこか頼りない。そういうイメージもあるし、文化系といっても、やはり対象になるようなことを研究する。文学とか宗教というのと、どうもやりにくい。だから先生によってはやめてしまう。もうやっていられないわけです。自分は小説を書きたいとなったら、学問はやっていられないということになる。そういう学問観が圧倒的に力をもったのが、近代の日本の大学ではないでしょうか。日本だけではないのかも知れませんが、特に日本はそれがきつかったのではないかと思います。そういう誤解が学問という言葉についてしまった。

しかし学問道場、つまり、道場であって学問をするのだ

という、そういう学びがあるのだという、これは非常に大事なのではないかと思えます。それを失えば、仏教の学びをする大学というものは成り立たない。文献学だけであつたら、道を求める人間が学問をするということが学問ではないということになつたら、非常に貧困な人間しか育たないことになります。そういう狭い学問観自身が改められなければいけないのではないか。そういうことが大きな問題としてあるのではないかと思えます。

仏道を求める根本関心とは何か―涅槃を得る

「国泥洹ないちんのごとくして、等双とうそうなけん」(同十二頁)。「泥洹」は、ニルバーナ (nirvana) を音写している字です。涅槃ねはんです。意識すれば「滅度」と訳される。この泥洹ないちんということ、親鸞聖人がしばしば使っておられる。それが大変気になるのです。

言うまでもなく、涅槃のものととの意味は、お釈迦さまが八十歳で亡くなられる時に、亡くなると言わずに、涅槃に入られたと表現した。ニルバーナ (nirvana) のもととも

の意味は、*being* というのは否定詞で、それで *nothing* というのは、命の火とか、煩惱の火とかと、何か燃えさかるものというよう意味があるのだそうです。それを完全に滅する、否定する。だから、ニルバーナは、生命が消えた、命の営みが消えた、そういう意味が、もとの意味であつたらしいのです。涅槃ということ自身が、非常に多義的で、よくわからないのですけれども、一番基本には、煩惱が消えた、あるいは生命が滅したというイメージがやはり濃厚に残っている。残っているけれど、単に死滅したのではない。むしろ、その煩惱が消えたとか、生命が一遍消えた如くに見えたことが、かえつて本当の命をあらわにしてくるはたらしきをもつわけです。

「涅槃」とか「泥洹」とか「滅度」とか、いろいろな言葉で言われる。親鸞聖人は更にこれを、「一如」とか「実相」とか「仏性」とか、全部、同義語であるとして包んでくる。そういう言葉なのです。だから何とも非常に不思議な言葉です。私が気になると申しましたのは、親鸞聖人は、晩年にいたつても、註釈をするときに、仏道を求め、仏教を生きようとするときの根本関心とは何であるかという確

認をいつもしておられる節があつて、それは、涅槃を得る、あるいは涅槃に到るということだと。涅槃に到るということとを抜きにすれば、仏教ではない。涅槃を得るということが何であるかということはやっかいなのですが、一応、とにかく、涅槃を得ると。涅槃を我ら凡夫がいかにして獲得できるかという問題意識です。

凡夫というのは、どこまでも生に執着し、煩惱を生きている身として、涅槃とは矛盾する。涅槃は大嫌いであるし、涅槃には行きたくない。涅槃などというのは、魔物みたいなものだと思つていますから。しかし、仏教徒であつて本當に求めるべきは涅槃であると。そこをどう和解するか。

凡夫が、どう涅槃と関わり得るか。そこに、この『無量寿経』の教えの大切さを読んでいこうとするのだと思うのです。だから晩年の親鸞聖人も、仮名聖教で大事なところは、涅槃に到る、涅槃を得るということを押さえるのです。これを忘れてはならないというような形で押さえる。『正信偈』にも繰り返して出てくる。

いわゆる浄土教は、一たん浄土が建立されますと、浄土に往くことが目的になる。浄土に往けば、阿弥陀如来の場

所だから、そこで仏にしてもらえる。だから、仏に成ることは間違いないのだけれども、さしあたつて浄土へ往く。つまり、往生が目的のようになって、人を説得しようとする。そういう教えが浄土教だということになっている。ところが、どうも親鸞聖人は、それを完全否定するわけではないけれど、浄土に往くことが目的というよりは、涅槃を獲得することが目的だと。

仏陀から見ると、生死と涅槃は別ではない。「生死即涅槃」「煩惱即菩提」だ。いわゆる聖道門仏教は、仏陀から出ている言葉を自分も体得できるのだという立場ですから、修行してさとりを開けば、煩惱即菩提だ、生死即涅槃だと自分が言えるという立場です。ところが、親鸞は、自分は絶対にそれは言えないと。生きていることがもっている罪、存在が孕んでいる罪業、こういう問題と涅槃とは矛盾する。でも、矛盾しているからあきらめるしかないのかというと、そうではない。まったく矛盾していることをつなげ、別のことではないと成り立たせる道がある。あるいは、成り立たせずにおかないと誓つて歩み続ける願いがある。これを抜きにすれば、凡夫は絶対に涅槃とは相いれない。

死んだら凡夫でなくなるかどうかは、保証の限りではないのですけれど、一応死んだら生命体の命は終わるわけですから、生きる限り付いている心の煩惱も死にますよね。死んでから煩惱を起こすなんてことはないでしょう。しかし、親鸞は、死んでからの話ではないと。仏法の話は、生きているうちにたすかることを抜きにしたら、何の意味もない。そういう求め方をしたわけです。そういうところに、本願の教えが説かれている大事な意味がある。親鸞にとつて、この教えこそが「真実の教」だと、この教えを説くことが、お釈迦さまの出世本懐だったのだというふうに領取れたというのは、そういうところにあるわけです。

とにかく「国泥洹の如し」という言葉、これは忘れてはならない言葉です。泥洹の如しだと。「如し」ということは、何らかの比喩的な意味がある。泥洹に通じているということです。これが大事だと思ふのです。

死後ではない、涅槃との関係

私は時々思ひ出すのですが、善導大師が「唯仏一道独清

閑」（『法事讃』）と言っているのです。「ただ仏の一道、独り清閑なり」と（『教行信証』『聖典』二五二頁）。善導大師が仏の一道というときには、明らかに、それ以外の人間のものの考え方と仏道のものとの考え方とは違ふと。お釈迦さまが押さえた仏教の特徴は、無我にあるわけです。けれど、無我ということは考え難いし、表現し難い。つまり、言葉は主語を立てないと成り立たない。文法上成り立たないのですが、お釈迦さまは、主語そのものを否定するような論理を語ろうとした。主語として立てるものは、内容はないのだと。これは考え難いですよ。主語がないように考えろと言われたら、考えられないのです。人間は、お互いに自我を生きていて、自我を共通して動かすような論理に弱い。何か共通の利害とか理念とか、そういうものに弱い。それをお釈迦さまは認めない。独りで行けど。

人間は、必ず自我を感じる。それに苦しむ。お釈迦さまはその自我を解体することを教えられたのですけれども、これがまた実際やってみようとすると、自我は解体できないという苦悩をもつわけです。仏陀が教える無我の真理を論理化することの困難さ。論理化できないわけですよ、本

当は。論理が、もう文法自身が、主語、述語、目的語形式ですから、それを壊したら文章にならないのです。そういう困難さを潜つてでも、存在の真理そのものを表そうと。そこに仏教がある。

仏の道だけが、独り清閑であると。我を立てない教えが本当にあれば、それは閑かである。閑かであるということとは、論争にならないということです。論争は、どちらも我を立てて、我を主張し、自我が考える内容の真理性を主張する。要するにお互いに自我があるわけです。これがだんだん巨大化すると、国と国とが戦争するし、殺し合いをする。この論理を壊す難しさ。だからお釈迦さまの伝記が示しますように、理解されずに相手が戦いをしかけてきたら殺されるしかない。自分からは戦いに立ち上がらないという姿勢をお釈迦さまは取ったと伝えられています。自我と自我が張り合うなかで、自我のない思想を生きようすると、現実にはつぶされてしまう恐れは充分にある。それを覚悟して、その真理を生きるということは困難なことだと思ふのです。

この泥洹というのは、そういう意味でいえば、一度死ぬ、

死んだ世界のようなものだという表現ですね。これは、なかなかこの世では論理にならないし、また説得力をもつのも難しい。でも、本当の静けさだと。凡夫は自我を忘れることはできないし、消すこともできないのですけれど、仏弟子であろうとする限り、仏法を聞こうとする限り、この涅槃との何らかの形で関係を取り戻さなければならぬ。それが『無量寿経』が教える方向性にとつて大事な課題だということです。これを親鸞聖人は、取り戻そうとされた。一般浄土教は、浄土に往くことが目的になり、その浄土も死後の浄土にイメージ化されて、死んだら往く世界をもらえばいいと、そういう教えに成り下がってしまったのを、そうではないと。まさに涅槃と矛盾していて、そういう世界に往けない存在である人間が、しかし、その世界とどこかで関係がもてるような成り立ちがあり得るということを、開こうとするのが、法蔵菩薩の課題である。このことを、やはり忘れてはならない。このことを忘れて、論理とか論争とかにいつてしまったなら、もう仏法ではなくなってしまう。そういう大事な課題であると思います。

願心が我と名告る―衆生の悲喜を同じく生きん

「我^ま当^{あた}に哀^あ愍^みして、一切を度脱せん」(『聖典』十二頁)。

ここで、法蔵菩薩が、自己を「我」と名告るわけですね。

これは、自我ではないのですよ。願心が我と名告る。願心が我と名告るときの我は、自我を主張しているのではない。これはやはり文法上の主語です。

哀愍して度脱する、その対象が一切衆生です。哀愍という、哀れみ痛むという字です。これはお釈迦さまの課題でいうと、同悲でしょう。お釈迦さまが教えとして、仏弟子たちに、衆生の哀しみと同じように悲しみなさい。衆生の喜びと同じように喜びなさい。衆生の苦しみと同じように苦しんでみなさい。そして同捨^{どうしや}、本当に平等の心をもちなさいということを課題にされた。四無量心(慈・悲・喜・捨)と言うのです。これは、この法蔵菩薩の慈悲ということを考えるときに大事な押さえた点と聞いております。つまり、自分が上からお前ら、駄目な者よといって悲しむのではない。衆生の苦悩と同じ苦悩を、衆生の悲しみと同じ悲

しみを、一緒に直ぐ隣で、同じ心だといって歩み続けましょうと。だから、われわれがたすからないということは、法蔵菩薩がたすからない。われわれが悲しい、苦しむということは、法蔵菩薩が悲しみ苦しんでいる。そういう質の心を失わない。

「十方より来生せんもの、心悦^{よろこ}ばしめて清浄ならん」(同十三頁)。どうぞどこからでも入って来られますよ、国境はありませんよと。どこからでも入って来て、この国に触れれば、心が悦んで、清浄である。われわれは、この世の関心をもちながら、清浄になろうとする。これは矛盾している。この世は清浄でない、つまり、濁世ですから、この世の関心をもつ限りにおいては濁りを消すことはできない。しかし、この法蔵願心の国に触れるなら、ここは自ずから閑かな世界であり、清浄な世界である。こういうふうになつたく異質な空間の如くに語る。二つの世界の如くに語る。如くにですよ。一方は生きている国、一方は涅槃のような国。でもわれわれは、普通は生きている国には関心はあるけれども、死んだような国にはまったく関心はないのです。だから、涅槃とは無関係なのです。無関係なのだ

けれども、本当は、大事な関係がある。本来人間は、そこから生まれてきて、そこに帰って行く。そういう大事な生まれ故郷なのだ。そういう課題を、どこかで見ないようにしているけれど、それはできないのだということを呼びかけるのが、仏陀の教えでしょう。浄土教もその教えと別ではない。涅槃の清浄性、これはわれわれの懐かしい故郷なのです。

苦楽を超えている楽——存在の真理に出遇う喜び

「すでに我が国に到りて、快樂安穩けらくあんのんならん」(同十三頁)。
我が国というのは、これは法蔵菩薩の願心が呼びかける国という意味です。そこに触れれば、「快樂安穩ならん」。「快樂」、極楽とか安楽とか言われるわけですが、浄土の本質は、本当は清浄性なのですが、それを涅槃の如しと喻えて、涅槃のような楽しみがあると。涅槃の楽しみというのは、不苦不楽、苦でもない楽でもないのが涅槃だと言うのです。苦楽を超えているような楽。これも矛盾した言葉ですよ。いわゆるわれわれが要求する楽の世界、幸せの

世界ではない。それを超えて、本当の幸せだと。言葉で呼びかけようとすると、そういうふうにはか言えないわけです。だから、この楽は比喩的なわけです。われわれが要求する楽の如くに楽しい世界だよと呼びかける。われわれのイメージする楽は、生きていて考える楽ですから、やはり煩惱絡みの楽です。それがたくさんあるのだろうと思ってしまふけれど、これは誘いなのです。仏陀が苦悩の衆生を本当に救い取りたい、そのために呼びかける言葉である。

「快樂」というのですけれど、これがなかなかわからない。曇鸞大師が言っているのですけれど、普通われわれが感ずる楽は外楽だと。つまり、感覚器官が感受する楽、お風呂に入ったらいい気持ちだとか。内面的な楽が有るのではないかと。例えば、音楽を聞くとか、本を読むとか、精神的な楽。仏法の楽は、それとも違うのだと。それを言おうとするから、外楽でもない、内楽でもない、内楽よりもっと内面的な法の楽しみだと。「法楽ほうがく」というようなことを言うのです。法の楽しみは、小説を読む楽しみとか、音楽を聞く楽しみとかとは全然違う。では、どのようなものだと。言ってみようがないのです。言ってみようがないの

ですが、まあ一種の楽しみだと。法の楽しみだと言うわけ
です。

安田理深先生が、時々言っておられたのは、人間は仏法
みたいなものを好きになる存在ではないのだと。食事が好
きだとか、お金が好きだとか、なかには音楽が好きだとか、
いろいろな好きがあるだろう。でも、仏法が好きだとい
うのはあり得ない。仏法は人間否定だと。つまり、無我とい
うのですから、人間が成り立たない。仏法は好きにはなれ
ないのだ。けれども、仏法の真理性に触れると、逃げだせ
ない。ああ、このようなもの聞かなければよかったとい
うようなものだ。でも、聞いたなら離れられない。人間の好
き嫌いを超えて、それに触れたら、存在が喜ばされるよう
な真理性。つまり、ああ、そうか、こういうことを聞くた
めに自分が生まれ来て、苦しんできたのだというようなも
のなのです。

他の体験は、いろいろ積み重ねたことによって、喜びが
与えられる。趣味にしろ、学問にしろ、それぞれ自分で修
行したり努力したりしているうちに覚える喜びがあります。
けれど、仏教は、そのようなものが欲しいとはまったく思

わなかったのだけれど、自分がそれに触れてみると、その
もつ真理性、説得力というものに、自分が否定される。つ
まり、普通は人間の自我が肯定され、自我が増やされ、自
我がもつとよりよき自己になっていくという喜びです。自
分が豊かになっていくような喜び。ところが、仏教では、
持っていたものは無い、無我だと、全部が剝奪はくたつされる。そ
ういうものを人間は要求しない。けれども、一遍、それに
ぶつかってみると、その剝奪される喜び、まあ、これは変
な話ですけども、存在の真理に出遇う喜びというものは
そういうものなのだ。

人間は、虚偽を生きている。虚偽が大好きである。嘘で
もほめて欲しい。あんたは今日はきれいだと嘘でも言って
欲しい。本当のことは嫌ですよね。お前、歳とったなと。
歳取ったのは事実でも、言われるのは嫌ですよ。仏法の真
理、これはとても好きにはなれん。けれども、ああ、仏法
の真理に触れてよかったと。これに触れることが、人生の
大地盤に触れる、そういう意味をもつ。大安、本当に安心
できる、そういう本質をもつのですから、そこから来る喜
びがある。親鸞が言う信心歓喜というのは、そういう喜び

第十七講

嘆仏と発心

仏によって証明される願いを建てる

— 願心の真実性 —

法蔵願心です。これを宗教的願いにしようというのですから、これは終わらない。だから志願無倦^{むけん}、つまり終わることを目的にしない。倦むことなく歩み続けようと。そういう願心で国を建てたいという、これが法蔵願心の表白になっているわけです。

(二〇〇八年六月十七日)

『嘆仏偈』という偈文は、大きく三つの部分から成っているとされており、第一は、師である世自在王仏をほめるということが中心の部分、第二が、その師の仏の徳を自分も実現したいという、そういう志願を表明する形になっております。その第二段に來ますと、諸仏の世界の中に第一の国を作りたいという、「国土第一」という言葉が出て來ます。

このことが、これから展開するわけですけれども、第三段は、「幸佛信明」(『聖典』十三頁)からですが、この幸という字を延べ書きでは「幸わくは^{ねが}と読んでおります。「幸わくは^{ねが}仏、信明^{しんみょう}したまえ」。この「仏」は、師である世自在王仏がさしあたったの意味であろうかと思いますが、

どうか信明したまえと。信じ明らかにすると。自分の志願を、仏に本当にそれでよしというふうに認可して欲しいという意味であろうと思います。「これ我が真証なり」と。ここに「真証」という言葉が出てきます。願を述べたのですが、その願いを仏に証して欲しいと。仏の証のある願いを建てるということが、我が真証であると。こういう言葉です。

「証」という字は、英語で realization というふうに翻訳されることがありますけれども、実現するとか、顕現するとか、達成するとかという、そういう意味をもった言葉が証という字なのでしょう。

真証という言葉は、親鸞聖人も、大事なところに使っておられまして、親鸞聖人がお使いになる場合には、「真実証」という「証卷」ですね。「教・行・信・証」の「証」の意味ももっているかと思いますが、「信卷」のところで、「しばらく疑問を至してついに明証を出だす」(『教行信証』聖典二二〇頁)というように言っておられます。その明らかなる証、それは単に達成された結果という意味の証ではなくて、結果を成就しているような仏の前に、自分の志願が本当にそうであると認められる場合に、それをど

うも親鸞聖人は証と言う。仏によって証明されるようなあり方を自分が開いた場合に、それが証という意味をもつ。そういうような使い方をしておられる例がある。これは大事なところではないかと思うのです。単に、結果が出たというような証ではなくて、そういう可能性といいますか、そういう必然性を、単に自分の個人的な心の中で決めたということではなくて、先に本当にそのことを実現して喜んでいるような存在が、そのとおりだ、必ず実現するぞというふうに認めてくださる。そういうあり方を自分の中に確信したときに、それがある意味で、もう願の realization である。願自身がそこに成就しているというような意味をもち得る。

ですから、親鸞聖人が、本願による仏法を、教・行・信・証という言葉でまとめ上げてくるときの証の字というのは、努力して獲得する立派な結果というような意味ではない。本願によって衆生を包んで成就するような大きなはたらき、そういう内容を「証」という言葉で押さえていこうとされたのではないかと思うのです。

それは、仏陀が正覚をとっている、最高のさとりを開い

ているということと別ではない。しかし、そういう仏陀が開いている結果であるような無上正覚を、我らが、今、ここに開く。そのようなことはとてもできないし、それは望むべくもない。しかし、そういう内容を一切衆生に与えたいという願いを、法蔵菩薩はいかにして実現できるかということを課題として、師である仏に、これを必ず実現したいと、今、ここに誓っていると、それが「真証」である。

そう表されているのですね。だから、証という言葉自身が、無限なる結果への展望を孕^はんで、因の立場と無関係ではない意味を表す言葉として、本願の仏法、無限に歩み続けて悔いないという願いをかけ続ける法蔵願心の真实性を表す大事な概念なのではないかと思うのです。諸仏が証誠するということも出てきますけれど、「我が真証である」と。これは不思議な言葉であると感じることです。

一切衆生を平等に成仏せしむる根拠

「願^わを發^はして彼^かにおいて、所欲^{しょよく}を力精^{りきしょう}せん」(『聖典』)

十三頁)と。願は、ただ仏に成りたいという願であるならば、諸仏平等の願です。法蔵願心については、この後で、独自の願、「別願」と言われるのですが、ただ成仏の願というだけではなくて、国土を成就して、自分の願を成就したいという意味の願を發^はすという点で、特別の願である。ここの「發願」は、ある意味で、後で言われてくる超世の願という意味をもった願であろうと思います。「彼^か」というのは、前の段で、「国泥洹のごとくして」という言葉がありました。泥洹、つまり涅槃のような国、涅槃そのものではないけれども、涅槃をある意味で国として象徴する国として語ることによって、一切衆生を平等に成仏せしむるような根拠にする。一切衆生の国土という意味をもつような大涅槃。彼^かにおいてということは、そういう国を興そうという願だろうと思います。

欲と願——内に願があることが行為の本質

その願の内容である国において、「所欲を力精せん」。願うところ、欲するところをつとめていこうと。「力」とい

う字は、powerというよりも、この場合は、努力の力であらうかと思えます。ここに「欲」という字が出てまいります。願と欲という概念、これは前にもお話したかと思いますが、この經典の中心概念と言ってもよいわけですが、「欲願」という言い方も出てきますが、欲と願とは少しくレベルが違う。意味を異にしているところがあります。

なかなかやっかいなのですが、「欲」というのは、どちらかというと、内なる心のはたらきの中の一つの強い作用。唯識教学では、欲というのは、別境の心所しんしよと言われるのですが、別境というのは、いつでも起こるような心理作用ではなく、特別の場合に起こる心理作用です。しかし、それはかなり普遍的である。考えるとか、思い起こすとか、あるいは何かをしようと思うことでもよいですが、感情とか、表象とか、意志とかが起こってくる。そういう時に、根に深く作用してくるものとして、欲ということが言われています。ですから、唯識の教学では、心所、心理作用です。それに対して、「願」と言われるのは、もっと人間の意識生活の中に強い動機をもって定着して、人間を動かして行くような方向性をもつ。そういう場合に、願と言う。欲

と願とは、ですから少しレベルが違うのです。欲が底辺にあつて、その上に願が本当に成り立つてくる。願になると、これは人間を動かしていくような力をもったはたらきですから、行だという。「行」という言葉は、人間が仏のほうを向いて生きようというとき、生活を支えるような行為という意味をもっています。狭くは修行ということが行ですが、広くは、自分が仏に成ろうという課題を感じて生活するときの行為が行という意味をもちます。願は、そういう行という意味をもってくる。願、それ自身が行であると。

願が行だということもなかなかわかりにくいところですが、仏教では、三業ということを言います。身・口・意の三業。身業、口業というのが行為だというのは、われわれはすぐにわかる。つまり、身体を動かしたり、口で表現したりする。言葉になつたり、行為になつたりすれば行だと。業とも言いますけれど、身体で表す、歩くとか何かをするとかという行為は行だと。それはすぐにわかる。それから、言葉も相手にはたらきかけますから、これは行為だということもすぐにわかる。でも、意業というのは、心の中に起こることが行為だと。特に、唯識というような教学に來ると、

業の体は、思だと。内にあるだけの意業だと、表に顕あらわれていないから無いように見えるけれども、実は、表に顕れる口業や身業を支えるものは意業です。行為を行為として成り立たせる意欲というものが、行為をさせるわけですから、何とはなしに何かをしているというのは行為とは言わない。聞いてびっくりしたのですが、仏教から言えば、あくびは行為ではない。内臓が動いているのは、行為とは言わない。ものを食べれば、内蔵はひとりでに消化をするけれども、これは行為とは言わない。それと同じように、眠くなつてあくびをするのは、行為とは言わない。行為は、内に意欲があつて何かをする。悪意があつて悪口を言うとか、下心があつてはめるとか、そこに意欲があるわけです。意思が行為という表の形をとる。だから、外に現れた行為だけが行為ではない。内なるものが行為の本質だと。こういうことが言われるのです。

仏教のそういう考え方を学んでみれば、願が行だというのはよくわかる。内に願があることこそが、仏教の言う業、行為だと。意業です。願のない行為というのは、行為だけをしてても修行という意味をもたないのです。慣れてしまえ

ば、何の意味もない。そういうことがあるのです。

願と欲とは、そういう違いがあつて、これから願ということが、しばしば出てきます。欲ということも出てきます。一応、そういうレベルの違いがあるということを心得ておいていただきたいと思うのです。

「十方の世尊、智慧無碍むげにまします」(同十三頁)、十方の世尊、諸仏です。「常にこの尊をして、我が心行しんぎやうを知らしめん」と。この今起こしている願が行という意味をもっているということは、ここでわかるわけです。「心行」、つまり、心に起こっている行、行為です。我が願は、心行なのです。諸仏の世界に、我が行を本当に証明してもらおうと。こういう願。

阿弥陀仏は、一神教だと誤解される場合がありますが、そうではない。阿弥陀仏という名も、無量光、無量寿、とか光の無限なる仏であるという名前なのですけれど、十方の無限なる背景から生まれてきている願心の名告りですから、一仏ではないのです。一応は諸仏の一人である。諸仏の一人であるのだけれど、諸仏と並び立って、ぶつかり合つてというのではなくて、一人が全部の諸仏と響き合い、

全部の諸仏に証明される。そういうあり方を実現したいと、
こういう願です。

やむことがない法蔵願心の歩み

そして最後の結びは、「假令身止 諸苦毒中 我行精進
忍終不悔」。「たとい、身をもろもろの苦毒の中^{うち}に止るとも、
我が行、精進にして、忍びて終^{つい}に悔いじ」(同十三頁)と。
「假令^{けりよう}」という字は、これは後でまた出てくる言葉なの
ですが、今ここでは、「たとい」と読んでいます。そして
「止」という字を「おわる」と読んでいます。苦と毒とい
う言葉で、煩惱と苦悩を、衆生の状況をあらわしているわ
けでしょう。法蔵願心は、国土を建立する。そして、国土
の中で行を実践していくのだけれど、浄土を実現できない
ような流転の状況を苦毒と表すわけでしょう。苦毒は、地
獄であったり餓鬼であったり、そういう状況を包んでいる。
苦悩の衆生を救い取って、浄土を建立したいという願を
実践していくのだけれども、假令、それが実現できずに、
苦毒の中とどまってしまう、つまり、その苦毒の中に終

わってしまう、そういうことが起ころうとも、「我が行」、
これは願行です。国土を本当に第一の国土にしたいという、
これは涅槃の象徴だと何回も申しておりますが、一切衆生
が、その大涅槃のはたらきにおいて、存在の意味を全うし、
大涅槃のはたらきを証明するような身になっていくという
ことが具現しない、願いだけで終わってしまう、空回りに
なってしまうということがあろうとも、「精進にして、忍
びて終に悔いじ」と。はたらき続け、進み続け、精進し続
けて、忍びて終に悔いしない。忍辱の中で、終に悔いしない。
つまり、終わりにいたって、「ああ、失敗した」「ああ、駄目
だった」というような後悔の念に苛^{さいな}まれることはない。
これが、この願の本質なのです。後でまた法蔵願心が
「志願無倦^{むけん}」と言ってくるのですが、願いは倦^うむことはな
い。疲れることがない。本当の願が建ちあがれば、願自身
が真証ですから、願自身がやむことがない。身は途中で終
わるということが起こるかも知れない。これは比喩的な表
現だと思えます。法蔵願心自身は、物語ですから、物語の
身が終わるといふようなことは意味がないのですが、これ
は有限なる身を生きるわれわれへの呼びかけの教えの言葉

です。身が終わるといのがわれわれの有限なる存在の悲しい事実ですから、それに呼びかける。

強い願というのは刺激的ですけれども、われわれは、やはりどれだけ強い願であつても、直ぐにくたびれる。無理がある。弱い願だと、消えてしまう。どちらにしても続かない。まあ、人間に起こる激しい願というのは、自我中心に起こる欲求ですから、他をはねのけてでも実現したい、あるいは、他を踏みつけてでも自分が立ち上がりたいという形になってしまうから、これはやはり迷惑千万でね。そう長くは続かない。

ところが、この願は、願としてそれを実践していく歩み、これは終に悔いがない。こういう言葉は、宗教心というもの、この課題を呼びかけている。宗教というものに触れれば、宗教ばかりではないのかも知れませんが、教育とか、学問とか、芸術もそうかも知れませんが、終わりが無い。自分が本当に惚れ込んだ道を実現したいと思ひ立てば、結局人生は短しということになるのではないのでしょうか。人生は短し芸術は長し。芸術だけではないのでしょうか。どんなことでも、本当に実現しようと思えば、我が身一人の人生は、

あまりに短すぎる。けれども、宗教心の仕事は、願が立ち上がれば、そこにもう真証があるのだと。終わるか終わらないか、駄目か、駄目でないか、そういうことは、法蔵願心を一度聞いてみたら、吹き飛んでしまう。そういう言葉ではないかと思ひます。終わることがないということは、ある意味で、こういう願に触れるということが、個人の小さな命を超えたような命に立ちあがるといふ意味をもつてくると言えるのではないのでしょうか。

親鸞聖人が、「長生不死の神方」ということを、「信卷」のはじめにおっしゃるのですが（『聖典』二二頁）、信心というものが、長生不死、つまり死なないような神方、不思議なやり方だと言うのですけれども、これは、文字どおり信心をもつたら死なないという意味ではなくて、願というものを受け入れる心が信心ですから、願を受け入れれば、願が命になる。そうすれば終わらないと。人が変われば、時代が変わり、社会が変わろうとも、願は終わらない。そういうものを命の本質として感ずれば、忍びて終に悔いじと。身は終わるのは当然です。終わっても、忍びて終に悔いがないという法蔵願心の意味を信ずることができるのでは

ないか。私などは、とても法蔵願心などになるわけにはいきませんが、法蔵願心を聞くと、ああ、そういう願があるのだな。自分の愚かな願は直ぐに消えて無くなるけれど、法蔵願心は消えることがない。そう思い知らされるのです。

「忍びて終に悔いじ」と人間が言くと、やせ我慢みたいですが、法蔵願心がこのように言ってくださっているのだというのを聞かれますと、こちらの願などは吹き飛んでしまう。

これで、大きく三段に分かれた『嘆仏偈』が結ばれます。次の段に入って、また、この問題を少しく掘り下げてみたいと思います。

求道の代表者法蔵——「無上正覚の心を発せり」

「仏、阿難に告げたまわく、『法蔵比丘、この頌を説き已りて、仏に白して言さく』(同十三頁)と。「法蔵比丘」と、この法蔵菩薩の物語は、面白いのですけれども、ずっと法蔵という方の位は、「比丘」なのです。そして法蔵菩薩が、いざ仏に成るといときに、初めて「法蔵菩薩」と

いう言葉が出て来る。面白いなと思うのです。親鸞聖人は、もうはじめから法蔵菩薩だったのだという言い方もするし、菩薩であつたり比丘であつたり、それを交互に、別に何の執われもなく使つておられたりして、あまり違いを意識しておられない。というよりも、違いをあえて目立たせようとしておられない、ということがあります。ともかく、物語上は、ずっと法蔵比丘です。法蔵比丘という言葉は、法蔵という名を名告つてはいるけれど、一人の善男子・善女人の代表者というような意味もあるかと思ひます。求道者の代表者というような意味で比丘というのもかも知れません。特別偉い人という意味ではないのだと。

そして「唯然り。世尊、我無上正覚の心を発せり」(同十三頁)。アヌツタラーサンミヤクサンボディ(anuttara samyak-sambodhi)という梵語を、そのまま漢字に当てて、阿耨多羅三藐三菩提と訳すことが多いのですが、意味を翻訳すると「無上正覚」というのですね。碍りが無く、あらゆる問題を本当に克服していきけるような地平というのはどこなのかという、そういうことが、繰り返し、繰り返し問題になつて掘り下げられていつて、これ以上はないとい

うことを、一応、無上正覚と言うわけです。無上菩提、あるいは無上涅槃とも言う。そういうものを求めようという心を発した。発心したと。

「速やかに」——愚かな凡夫が仏の功德に遇う

こういう願いを發して、「願わくは、仏、我がために広く經法を宣べたまえ」（同十三頁）、どうか教えを述べて欲しい。「我当に修行して仏國を撰取し、清淨に無量の妙土を莊嚴すべし」（同十三頁）と。清淨に莊嚴する。清淨をもって莊嚴すると言いますが、だから淨土と言われてくるわけです。「我世において速やかに正覚を成らしめて、もろもろの生死・勤苦の本を抜かしめん」（同十三頁）と。世において、速やかに正覚を成らしめようと、「速」という字が付いてくるのです。

有限のままでは無限には触れられない。愚かなるままでは無上の正覚は開けない。煩惱のままでは、無上涅槃には触れられないという矛盾がある。世においてということとは、そういう苦悩の命の場においてということですから、苦悩

の命の場において苦悩を超えたような平等性と自由性をもった、そういう如来の清淨なる世界に生きるということはできないわけです。矛盾している。矛盾しているところに、願は止むことなく、その矛盾を突破させようとはたらいてくる。そこに「速」という字が意味をもつわけです。この速という字が、たびたび出てきます。

『浄土論』の偈文のほうでは、「不虛作住持功德」というところに、「能令速満足 功德大宝海」（同二三七頁）と、「速」の字が使われますし、解義分の最後で、「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」（同一四五頁）と、やはり「速」の字が使われます。この速という字は、ある意味で矛盾を孕みながら、矛盾を超えるようなことを実現する時のスピード、法蔵願心が衆生に恵まんとする宗教的な開けを与えるスピード、まあ、私はそのように表現してみるのです。ここがやかいなのです。不虛作住持功德の「能令速満足 功德大宝海」、能く速やかに功德の大宝海を満足するという言葉、これは仏の功德である。仏がもっている力と言ってもよいでしょう。阿弥陀を見るなら、「觀仏本願力」と言っていますが、仏の本願力に触れるなら、「觀仏本願力

遇無空過者」(同一三七頁)、遇つて空しく過ぐる者なしと。もう、本願力に触れるなら、皆、速やかに功德の大宝海を満足させるのだと。こういうふうには、仏の功德自身が莊嚴されている。浄土の仏の相自身は、衆生がそれを拝むなら、もう拝んだ衆生に仏の功德が来るのだ。その時のスピードを「速」というのです。

『観無量寿経』の浄土と『無量寿経』の浄土

「速」は、われわれに来る本願のスピード

こういう言葉を親鸞聖人は非常に大事にされる。仏の世界に往つてから、浄土に往つてから仏の功德をもらうのではなくて、愚かな凡夫がこの仏の功德に遇うということを語っているのだと、繰り返しおっしゃるわけです。親鸞聖人が出遇った浄土教の本質が、このへんにあるのです。浄土教一般は、この『無量寿経』の教えそのものをしっかりと受け止めるというよりは、『観無量寿経』の影響が濃い。『観無量寿経』は、浄土をあこがれのように見て、そして念仏して、死んだら往くのだという教え方ですから、死ん

だら往く浄土のイメージが非常に濃いのが一般浄土教なのです。法蔵菩薩の本願の浄土教である『無量寿経』の浄土というものが、あまり衆生の中に入っていないで、『観無量寿経』の浄土のほうが圧倒的に力をもって入っている。親鸞聖人は、それをひっくり返そうとして、『無量寿経』の浄土ということを言うから、『無量寿経』こそが真実教だとおっしゃるわけです。『観無量寿経』は方便の教だ。ところが、世に流行っている浄土教は、皆『観無量寿経』的で、お浄土は命終してから往くのだと、こういうことになってしまっている。そうではないと言おうとすると大変な話なのです。いくら言っても誰も言うことを聞いてくれない。それは、『観無量寿経』が本当だと皆思ってしまったから。親鸞聖人は『無量寿経』が本当だと言っている。けれども、お浄土は死んでからだ。でも願いは、矛盾している身を突破して無限なる功德を与えたいと願い続けている。これに出遇って欲しい。だから阿弥陀如来に出遇うということは、本願力に出遇うことだと。本願力に出遇うということは、本願のはたらきをいただくことだと。本願のはたらきをいただくということ

は、今、ここに浄土の功德をいただくことだと。こういうのが、親鸞聖人の不虚住持功德で、その時のスピードも速なのです。だから、矛盾があることを否定するのではなくて、矛盾がありながら、凡愚がこの法蔵願心のはたらきを身にいたたく。そうすると、功德の大宝海が、つまり大涅槃のはたらきが身に満ちみつると。こういうふうに教えてくださるのです。

これは、体験的にどういうことだとわかろうとすると、なかなかわからないのです。矛盾しているのだから、体験できないのです。信ずるのですね。信ずるということは、はたらきを受け入れるということです。本願のはたらきを。本願が、はたらくてくださっているのだと感ずる。感受する。感ずるものには、不虚住持功德が有り難いのです。感じないものには、しょうがない。死んでから往つてもらうしかないのですね。そういうことになるのです。

この「速」は、本願のスピードです。われわれのスピードではない。われわれはスピードなどないのです。われわれは、もう、遅々として進まない。まあ、鈍根劣器とか、本当に遅くて鈍で、一步進んで二歩さがりみたいなも

のですね。一向に歩めないのですけれども、そういう人間に、たとえ身は苦毒の中に終わるとも、はたらき続けてやまなという願心がはたらくてござるということですね。まあ、速というのは、比喩的にいえば、考えられないスピード、マッハいくつというような話ですから、光のスピードといつてもよい。そういうスピードが、本願のスピードとしてわれわれの上に来るということを表そうとする。

そして「生死・勤苦の本を抜かしめん」。苦に勤という言葉をつけて、つとめても、つとめても苦であるということなのでしょう。ここで面白いのは、「生死勤苦の本」とあります。生死勤苦を抜くのではない。生死勤苦の本を抜く。本が残ったまま上だけ抜いたのでは駄目なのです。それは、われわれがこの本願のはたらき、今、呼びかけて来ようとする教えの、一番根本のところを知ろうとしないという問題でしょう。まあ、疑いなのでしょうね。人間の分別が破れると本が抜ける。疑いを除くということになるのだらうと思います。

自分で求めたものは自分で探しなさい

―「汝自當知」と「非我境界」―

「仏、阿難に語りたまわく、『時に世饒王仏、法藏比丘に告げたまわく』」（同十三頁）、世自在王仏のことは、世饒王仏ともいう。「饒」は、豊饒ほうじょうの饒の字で、豊かさを表す字ですね。世に豊かである。世饒王ということは、濁世であり限りがあるような、ぶつかり合うような場所において、悠々として豊かであると表されているような仏。だから、この世を超えて国土を生み出したいという法藏願心に対して、師である仏は、この世において豊かであるという名告りである。これもある意味で、面白い対比ですね。

「修行せんところのごとく、莊嚴の仏土、汝自ら当に知るべし」（同十三頁）。法藏比丘は、我がために教えを説いて欲しいと要請した。ところが、世饒王仏は、法藏比丘に、「汝自ら当に知るべし」と。

この「修行せんところのごとく、莊嚴の仏土」というのは、漢文では「汝所修行 莊嚴佛土」（同十三頁上段）つま

り「汝、修行するところの莊嚴の仏土」となっております。ですから、延べ書きは、延べ書きの依り処の經典があつて、こう読んでいるのです。つまり「汝」の字が「如」になっている本があるのです。『無量寿經』も、写本によつてところどころ文字が違う場合がある。昔は手で写してしましたから、写本してくる間に、違つてきたりしているのです。ですから、經典の文字は、絶対化できない。教えの意味としていただいていく依り処ですが、文字を絶対化してはいけないところもある。正確に伝えている經典を集めたものがどれであるかということは、高麗版『大藏經』が一番、依り処としてよいだろうと言われているのです。『大正新脩大藏經』も、大体、高麗版が一番の依り処です。大体、十世紀、十一世紀頃でしょうか、高麗という国が強かったのは。そういう時代に作られたものでは、これが「如所修行」、「如」になっている。だから、如の方がよいのだろうと思います。

「汝自ら当に知るべし」、「汝自當知」と。有名な言葉です。師仏が、自分のもとに教えを受けに來た法藏菩薩の問いに対して、自分で求めたものは自分で探しなさいと。こ

れも非常に大事な言葉ではないでしょうか。本当のことは教えられないのだということでしょう。そういうふうにお答えになったと。

ところが、それに対して、「比丘、仏に白さく、『この義弘深ぐしんにして我が境界にあらす。唯願ただしわくは世尊（これも「ただし」と読んでいますが、「やや」願わくは世尊でしょう）、広くために諸仏・如来の浄土の行を敷演ふえんしたまえ。我これを聞き已りて当に説のごとく修行して所願を成満じょうまんすべし』（同十四頁）。いま、諸仏世界の伝統を受けて、国土を建立したいという願を述べた。それについて教えを説いて欲しいと、こう言ったのにもかかわらず、自分で探せと言われた。ところが、「この義」、いま、探そうとするその意味は、弘く深いと。「弘深にして我が境界にあらす」。自分のもっている世界の中には無いと。

これも大事な言葉ですね。「汝自當知」に対して「非我境界きやうがい」。われわれは、何かを探したり、求めたりすると、どうしても自分のわかる範囲内でつかまえようとする。ところが、法蔵菩薩が教えを聞くとときに、いま、聞くとする内容は自分を超えているのだと。「我が境界にあ

らず」。そして、「唯願わくは世尊、広くために諸仏・如来の行を敷演したまえ」。諸仏浄土の行は、仏に成つて初めて見えている世界。自分がいま求めている位では、自分の境界には無い世界。「敷演」は、広げて言葉にすることです。我これを聞き已りて当に説のごとく修行して所願を成満すべし」。それを聞いて、つまり境界の違い、世界からの言葉を聞いて、言葉の如く修行しようと。そして願っているところを満足させようと。

面白い対応だと思いますね。師と弟子、仏陀と求道者比丘の領域の違いと、何を聞くかという聞き方の違い、そういうことが出されているところだろうと思います。「汝自當知」という言葉、汝自ら当に知るべしという言葉も、何かとても励まされる言葉ですけども、「非我境界」というのも、非常に大事な言葉です。自分は本当はもっていない世界なのだと。これは遠慮ではなくて、真理なのだと思うのです。凡夫はもてない世界なのだと。でも、尋ねずにおれない。そういうところに、聞法ということの成り立ちがある。聞かずにおれない。しかし、聞き当てることはほとんどできない。でも、聞かせずんば止まないというはた

らきがある。こういう構造です。(二〇〇八年七月二十二日)