

浄土を求めさせたもの — 『大無量寿経』を読む — (六)

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」並びに第十八回（通算第六十五回）から第二十回（同第六十七回）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**というのである**。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）

無上殊勝の願

「我が境界にあらず」

『無量寿経』の法蔵菩薩の物語に入っております。前回
は、『聖典』の十三頁の終わり、法蔵菩薩が、師である世
自在王仏に教えを説いて欲しいと、そういう要請をして、
それに対して、世自在王仏が、「汝自ら当に知るべし」と。
自分で自分の道を歩みなさいというようにお答えになった
と。それに対して、「この義弘深にして我が境界にあらず」
（『聖典』十四頁）と答えられたと。そのあたりをお話して
おりました。

仏の境界といえ、仏が感じている世界、その中には、
衆生も入りますし、他の仏も入ってくるのでしょくけれど、
とにかく、自分が感ずるあらゆる内容が境界である。それ
を、ちよつと客観的に表現すれば、仏の浄土ということに
なるわけでしょうが、仏の浄土は、仏にとっての対象世界

という意味ではなくて、仏が感じている時間、空間、生活
内容、すべてですね。そういうものを境界という言葉で表
すのだらうと思います。いま、法蔵菩薩が要求している問
題は、我が境界ではない。つまり、自分が今感ずることが
できたり、知ることができたり、自分が積んできた歴史か
らわかる範囲のものではない。それが「我が境界にはあら
ず」という言葉だらうと思います。

私たちが、宗教的なものを要求する意味が、ここに出
ている。つまり、自分の生きている時間、空間、人間関係
あらゆる自分が自分の境界である。でも、それではないも
のが欲しい。それではないものというのは、自分の境界に
入らないものですから、わからないものが欲しいという不
思議な要求が、宗教的要求だらうと思うのですね。わかる
世界であつたら要らない。もう、そういうことは自分の中
にあつてわかっているのですから、そうでないものが欲し
い。そういう要求を、この法蔵菩薩の今のこの言葉が代表
しているのだらうと私はいただきます。

そして、師匠である世自在王仏に「願わくは世尊、広く
ために諸仏・如来の浄土の行を敷演したまえ」（『聖典』十

四頁）と。無限なる境界、そういうものを感じ取った存在を諸仏如来という言葉で表すわけですが、その仏が感じている境界、それを浄土の行という言葉で言っております。

この「行」も、なかなか意味がよくわからない言葉ですけれど、境界と自分の生きざま、自分がどういう命を生きようとするのかということとが、仏教用語で言えば、「一如」である。つまり、分けることができない。行という言葉は、行為という意味が一番強いわけですけど、行為することが自分を作ってくるし、自分の境界も作ってきますから、生きているということ、そのことの表現でもあるわけです。

狭い意味でいうと、行というのは、何か自分がある方向に向かつて行為させるといふ、そういう意味ですけど、『無量寿経』における行という言葉はわかったようではない。親鸞聖人は行という言葉に、新しい意味を読みとっていかれた。つまり、人間の行為というよりも、人間の境界ではないような境界を人間に与えてくるようなはたらき、そういう意味でも行という言葉を使おうとする。普通の行為、われわれが何かに向かって、何かの要求のために

行為するという意味とは、全然違う意味です。

鈴木大拙の「行」についての英訳

―主語が消える―

鈴木大拙先生は、『教行信証』の英訳で、親鸞の「行」をどう訳すか、随分と苦労して考えておられる。まあ、鈴木先生は、鈴木先生流の表現があるのですが、その中に、南無阿弥陀仏という行為が動くときには自我が消えると、そういう表現があります。つまり、述語的な行為には必ず主語があるわけですけど、南無阿弥陀仏ということが行為となるとときには主語が消えるという言い方をしているのです。これも、考え難いところです。われわれは、行為するときには、主語があつて行為する、私^が何々をすることを考える。ところが、親鸞が南無阿弥陀仏が行だと言おうとするとときに、まあ、日本語は主語を書かなくてもわかるという、そういう意味で主語がないというふうにもいただけないわけではないのですけれど、南無阿弥陀仏を称^とうるときには、主語がないのです。私が称えるから行だとは

書いていない。これは、つまり、一如の行ということがあって、一如は主語と述語が分かれる。境界というときでも、主語があつて境界があるのではなくて、境界と主語とは分れない。自分抜きに環境があるというのではなくて、自分にとっての環境であつて、その場合の環境は、単なる自然環境とか外の人間というのではなく、自分が抜けたら成り立たない。だから、心境、心でどう感ずるかということも含めての環境です。自分がいてもいなくてもある環境のことを言っているのではなくて、自分が生きていることにおいて成り立っている環境。あるいは、自分を成り立たせているような環境。それは、一人ひとり違うわけで、一人ひとりの心境が違うように、環境が違うわけです。

行というのは、南無阿弥陀仏は法蔵菩薩が行じている。法蔵菩薩はどこから出て来たかといったら、一如から出て来た。つまり、主体と客体が分かれなところから出て来て名告った。方便として、人間の世界に呼びかけるために、一人の人格的な存在の如くに、誓いを立てて衆生を救おうとして名となった、南無阿弥陀仏となったという、そういう物語を通してわれわれに呼びかける。けれども、事実は

一如、主体・客体が分かれる以前のあり方を回復させるための願いがここに動く。そういうふうに親鸞聖人は、領解しておられる。

ところが、浄土の、いわゆる教学となると、もう二分化して、仏がいて、衆生がいる。自分がいて、環境がある。自分がこっちの穢土にいて、浄土があっちにあるというように、何でも二分化する。教えの形は、二分化しないと人間はわかりませんから、何でも二元的に語るわけですけれども、実体的に二元であるという前提のもとにもの考えるのが教義学者の習性になっているわけです。何でも二元的にもの考えないと割り切れない。

ところが、鈴木大拙先生はこの行について、行ということとは、神の創造というような意味をもつというようなことまで言っているわけです。つまり、われわれが本当に存在の真実に帰るということは、われわれ自身が神を創造することだと。これは二元的なものの考え方をする立場からすると、何を言っているやらわからない。無茶苦茶だということになるでしょうけれど、行という言葉は、行為でもあるし、創造、creationでもあるしと、いろいろなことを

言っていましたね、大拙さんは。

鈴木先生は、親鸞の行という言葉をも、はじめは、練習とか、修行という意味の practice と翻訳したのですけれど、practice だと、何だか、やはり、自分がいるということと目的とが離れる。それに向かって行為するということになるわけです。環境と主体が分かれているから一緒にしようとして努力するということになる。それを何とか解消しようとして、大分、苦勞したあげくに「The great living」という言葉を使われた。

本願が衆生に行を与え救いをもたらす

行という言葉も、もともとは自力の修行という意味が強いわけです。だけど、他力の行、つまり本願力がはたらくことが行だと。如来の本願が衆生に呼びかけるところに行がある。それは、人間が発音したから行なのではない。

「念仏もうさんとおもいたつころのおこるとき」(『歎異抄』『聖典』六二六頁)、その時、一念の刹那に行が成り立つ。

発音ということを言ったら、「な」と発音した時、「み」

と発音した時、「ぶ」と発音した時、みんな違う時です。

いっぺんには発音できませんから、時間の中で発音は次第があります。全部発音した時といたら、過去のことと現在と、どうやって一つにするのだという話になるわけです。

ですから、発音が問題なのではなくて、名において、本願が救おうとしてはたらいてきているということに気づきなさいと。気づきなさいと呼びかけられて、そうですかという、その一瞬のところを行と言うわけです。それが行だということを、こういうふうに言うかは非常に難しいわけですが、名が行だということ、名を通して行を表すということ、そして名を通して、言葉を通して、仏教が教えるようにする主客一如のあり方を回復するようなはたらきに触れさせる。そういうところに、この『無量寿経』の本願が衆生に行を与えようとする、そういうことの意味があるのではないかと思えます。

浄土の行というときの行は謎を秘めた言葉であって、解釈の立場によっていろいろな意味があると思います。浄土がもっている行とか、浄土が発信する行だとか、あるいは、浄土へ往くための手段としての行だとか、いろいろな意味

がある。そういういろいろな意味を包みながら、最終的には、衆生に行を与えよう。そのことの深い意味は、如来の本願が衆生に救いをもたらそうとする。その願いが、そこに現前する。時間、空間を超えて、迷える衆生に如来の願いが実現する。そういうことが成り立つはたらきが行だというのが、親鸞聖人が押さえようとする行だろうと思います。

だから、鈴木先生の表現はなかなか難しいし、いわゆる真宗的なものの考え方、教学の言葉の約束からすると、外れているように見えないこともないのですけれども、しかし、仏教の本質からよく考えてみると、やはり大事な点を押さえている。主語があつて述語があるが如くに、凡夫があつて、発音したら行だというのは、それは、無限にやっても、本当に浄土に触れられるとは限らないわけです。その問題は、親鸞にとつては二十願の問題で、つまり、自力、自分の力で何とかしようと思う限り、たとえ念仏を使つても、「微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし」(『教行信証』『聖典』三五六頁)と。つまり、時間でどれだけ積もうと、そういう態度で念仏して

いたのでは、浄土へは往けないと言っているわけです。謎が多いですね。この浄土の行というのは、なかなか面倒な問題、謎を秘めた問題がここに出てきたというふうに私は思うわけです。

「無上殊勝の願を超発せり」

——心の深みに如来の願いが打ち込まれる

その少しあとですが、「ここに世自在王仏、すなわちために広く二百一十億の諸仏刹土せつどの天人の善悪、国土の麁そ妙みょうを説きて、その心願に応じてことごとく現じてこれを与えたまう。時にかの比丘、仏の所説の嚴浄ごんじやうの国土を聞きて、みなことごとく觀見とけんして、無上殊勝しじやうの願を超発ちやうはつせり」(『聖典』十四頁)。物語として、法蔵菩薩が、世自在王仏の教えを聞いて、特別の願を発したと書いてあるわけです。この「無上殊勝の願を超発せり」という言葉を、親鸞は、なおざりにしない。

それは、『教行信証』の「信卷」の中に、親鸞があらわそうとする信心は、どういう質かということを押さえよう

とするときに、有名な「横超」ということがあるわけですが。

『聖典』の二四三頁を見ていただきますと、「横超断四流」という言葉がある。これは善導大師の『観經四帖疏』という『観無量壽經』を解釈した書物の一番はじめに、善導大師自身が偈を作っていて、十四行からなっているから「十四行偈」とも言うのですが、その中の言葉（『婦三宝偈』『聖典』一四六頁）なのです。法蔵菩薩が、衆生に南無阿弥陀仏を与えたい。南無阿弥陀仏において一如を回復して欲しい、南無阿弥陀仏においてたすかって欲しい、そういう願いを衆生に届けたい。衆生が、それを、ああ、そうでありましたかとわかった場合に、そのわかることを信心という。理性でわかるのではなくて、心の深みに、如来の願いが打ち込まれる。如来の願いが入ってくる。それは頭でわかるのではなくて、身にこたえる。つまり、自分の力で行くのではなかったのだと。自分の成り立ちは、自分の思ったようにあるのではなかったのだという、そういう翻りの心で、如来の本願が私を支えていたというふうに領いた時に、それを信心という。その信心は、どういう質かというときに、それを横超の菩提心と親鸞は言うのです。

「横超」、「横ざまに超える」と。「豎に超える」のに対して、横に超えるという。この横に超えるということがどういう意味かというのは、難しい言葉ですから、今は解説するのは止めておきますけれど、ともかく横に超えるというこの内実を、『聖典』の二四三頁の後ろから七行目ですが、『大本』（大經）に言わく、無上殊勝の願を超発すと。「法蔵菩薩が出した本願、誓願の質が、無上殊勝である。」「無上」ということは、上がないということ、比較ができないということです。比較ができないほど、殊更に勝れている願を超発せりと。ここに「超」という字がある。法蔵菩薩の本願が超発したということが、われらの心中に信心が起くるということ、同じ事件である。法蔵菩薩が無上殊勝の願を超発するということ、われわれが南無阿弥陀仏を信ずるということが同じことだというのが、親鸞の押さえです。われわれはわからない。私が信ずるということ、法蔵菩薩が超発したということが、なぜ同じだと。無限の距離があるではないかと思うのですが、その無限の距離を一挙に一つにするのが、超発だと。そういうことが親鸞にあるわけです。われわれは、愚かな身で、一

生懸命、わかれうとして、ちょっとわかつたかなとか、ちよつと信ずる氣になつたかなと、そういう頼りない心であるけれども、南無阿弥陀仏を信ずるなどということは、人間には起こらないのだと。起こつたとすれば、それは法蔵菩薩が立ち上がったのだということです。法蔵菩薩が発願するということが、今、ここに私が信ずるということと、重なっている。それは、先ほど申しました、鈴木大拙師が「神の創造」と言うのと同じことなのです。

物語と自分の中に起こる事実とが一つになるなどということは、ものを考えている発想では起こりえない。ですから、考えているのではなくて、完全に物語の中にとけ込むといひますか、子どもの頃に、桃太郎だとか、かぐや姫だとか、そういう物語を聞いて、自分の世界と物語の世界が一つになつたような。

この愚かな身に、本願の教えを聞いていて、ああ、そうだな、南無阿弥陀仏しかないかという心がもし発つたなら、その心は法蔵菩薩が超発したということなのだ。こういうふうに関鸞聖人が、お考へになつてゐるということです。だから、親鸞聖人の言葉は、読めば読むほどすごいことを

言っているなど。これは別に自分が法蔵菩薩のような体験をしたということを言っているわけではないのです。自分は愚かな身で、それこそ、自分の愚かな身を撰して、たすけずんば止まんという大悲が、この自分が忘れようと、背こうと、はたらいっていたのだと氣づかされる。氣づかされたら、その氣づかせるはたらきが法蔵菩薩の超発なのだ、こういうことです。

本名は南無阿弥陀仏

——絶対矛盾を撰してこそ一如

混乱してはいけなひのは、私どもが経験してわかるとか、感ずるとか、信じたというレベルと、それを生み出してくるような大きなはたらきが回向としてきてゐるのだということと、親鸞はきちつと分けてゐる。鈴木大拙先生は、それは分けるけれども、分けるのは方便であつて、一つになるのだという書き方をするから、浄土真宗の学者は嫌うのです。でも、まあ、どっちもどっちなのですけれどね。だから、鈴木先生は、曾我量深先生とやり合つたときに、や

り合っていくと最後のところは同じになると言うのです。

ちょうど一つの壁の両面みたいなもので、訪ねていくとぶつかるわけです。コンコンとやれば、コンコンとくるわけです。では、同じだろうというと、いや、違くと。あんたのしている壁と、こっち側の壁とは色が違うのだと。あたかもそういうように、つまり、体験的事実は一つのも、表現が違ふ。表現が違ふと意味が違ふ。だから、「不一不異」という言葉がありますけれど、同じと言ってしまうと問題がある。違ふと言っても問題がある。

それは表現の問題です。得ている境界はほとんど重なる。例えば、曾我先生は、南無阿弥陀仏というのは、みんな南無阿弥陀仏になるのだと。「私は曾我南無阿弥陀仏です」、などと言いつけ出すわけです。何を言いつけるやらと思うようなものでね。一人ひとり、みな南無阿弥陀仏です。南無阿弥陀仏が本人そのものです。本名は南無阿弥陀仏です、などと言うので、聞いている人間は、ちんぷんかんぷんですよ。でも、それはほとんど大拙さんが話すのと同じようなレベルのところがあるのです。でも、厳密に話していくとお互いに許さないところが出てくる。

そういうのは、教えと表現の伝承と、デリケートな、ちよつとした塩味の違いぐらいの違いなのかも知れませんが、まあ、末端に行くともものすごく違うように思っていて、禅と念仏とは全然違うように思っているのですけれども、実は日本に来て分かれたのです。朝鮮でも、中国でも、ベトナムでも、禅淨一致なのです。禅の修行と念仏の行とを重ねてやっている。たまたま日本に来て、法然上人から念仏と禅が分かれた。分かれることによって何が明らかになったかという、人間の愚かさ、罪の深さ、その自覚ですね。それが非常に鮮明になった。それが鮮明になることによって、宗教としては、つまり有限なる人間の分限が本当に自覚されるという点で言うなら、非常にすっきりした面がある。

けれども、どれだけそういう面がはつきりしても、仏教であるという本質は、変わらない。仏陀の教えである。仏陀の教えであるということは、先ほど言ったように、一如のあり方が存在の本来のあり方だと。われわれは、二分した形でものを感じたり、考えたりしているけれども、存在の本来に帰るべく命を生きているのだと。煩惱の苦しみに

対して、一如の事実というものが、どれだけ救いになるか、それをどこかでわれわれは求めて止まない。けれども帰れない。その愚かな凡夫性を徹底的に自覚させて、しかも一如に帰することができるという教えをはっきりさせたのが親鸞の仕事である。

その点では、この親鸞の教えというのは誤解が多くて、あんなものは仏教ではないという誤解が、仏教の中にもあるし、外にもあると思うのですが、これから、だんだんに、いや、本当の仏教であったのだということが明らかになっていくのではないかと思うのです。その場合には、やはり、鈴木大拙先生が見てくださったような面が大事な面ではないか。何でも二分していく、穢土の人間が、浄土に往くのは死んでからだとか、それでは仏教ではなくなってしまうわけです。根源的に仏教ではなくなってしまう。そういう教え方をするけれども、愚かな衆生に罪を教え、凡夫であることを教えるけれども、その絶対矛盾を摂して一如の救いを与えようというところに、「無上殊勝の願を超発」するということの意味がある。この超発する事実にわれわれが直面できるかどうか。これがなかなか、難信なのです。

れどもね。

仏国を莊嚴する行は本願

―形なき願いを形にあらわす―

「その心寂靜にして、志しつぎ着ちやくするところなし。一切の世間に能く及ぶ者なけん」(『聖典』十四頁)。超発したけれども、その心は寂靜である。「寂靜」とか、「寂滅」というのは、「涅槃」を表わす言葉です。絶対の静けさ。絶対の静けさということは、物理の世界の絶対零度のように分子が動かなくなる世界、そういうことを言っているのではない。そうではなくて、動靜一如ということがあるのですが、動くままに動かない。動きつつ、動かない。そういう寂靜です。これがわからない。相対的に、動く世界に対して寂滅というのは考えやすい。だけど、それを小乗仏教の涅槃だと、こう言って、大乘の涅槃は、執とわれのないことが涅槃だと、こういうのです。どんなものなのかわからなくなる。でも、それが大事なのです。願を発したのですから、願自身は、無限に動き出す力をもっているはたらきです。

だけど、寂靜なのだと。一切衆生を救いたいという願ですから、止むことがない、休むこともない。にもかかわらず寂靜である。寂靜であるということがないなら、無限に歩むということはできない。

「五劫を具足して、莊嚴仏国の清淨の行を思惟し撰取す」(同上)。ここは、「五劫思惟之撰受」というふうに、親鸞聖人が「正信念仏偈」に取り上げられる段です。「莊嚴仏国」と出て来ます。仏国と莊嚴とは別のことではない。天親菩薩は淨土は願心莊嚴だと押さえている。つまり、莊嚴というのは、飾るとい言葉ですけれど、飾るといことと、仏土、仏国、淨土ということとは別なことではない。淨土は、土を淨めるとい意味もあるのですが、土を淨めるといのは、国土があつてそれを清くしているというよりも、淨めていくということが淨土である。法藏菩薩の場合には、莊嚴することが、淨土である。莊嚴する以外に淨土がどこかにあるのではない。願心が莊嚴する。

曾我量深先生は、「莊嚴は象徴である」とおっしゃった。つまり、願いを表現する。願いを形にあらわす。形にあらわすけれど、あらわされたものは願いの形ですから、それ

は願の象徴であると。象徴するという言葉は、シンボライズ (symbolize) という言葉の訳語でしょうけれど、見えなものを形にする。形にするということは、偶像にするというのではないのです。一神教からすると、仏像があつたり飾り物がおいてあつたりするのは、偶像崇拜だと、そういうふうに誤解されるのですけれど、仏教は、対象を拝むのではない。眼に見える形、耳に聞くかたち、肌に感ずる形を縁として、仏の世界を憶念する。仏の世界を拝むのであつて、木を拝むわけではない。南無阿弥陀仏と書いてある字を拝むのではない。書いてあるものによって刺激を受けて、仏の願いを思い起こす。これは、仏教の大事なことです。対象物を拝むのではない。仏の世界は外にあるのではなくて、自分の境界の中に新しい世界が開けてくる。そこに仏の願いがまします。

仏さまはどこにおられますか、という問いに対して、「南無阿弥陀仏とします」と、曾我先生は答えられました。いいますけれど、本願のはたらきをいたたく心にまします。仏教は対象の世界にあるなしを言うのではないのです。対象界というよりも、境界ですから、境界というのは、

先ほど申しましたように、主体、客体が分れない状態での環境です。そういう世界に新しい智見をもって参画する。

「莊嚴仏国の清浄の行」、この場合の行もやつかいでは先ほどの行とも重なりますけれど、仏国を莊嚴する行とは何だろうと。次の段で、四十八願が出てくるのですけれど、その願は、実は、行である。法蔵菩薩の行である。願行である。仏国を莊嚴する行というのは、本願である。願自身が行である。物語的には、願を発して、その願を修行して、作り上げていく。比喩的に言えば、宝石職人が、こういう宝石を作りたいといって、石から磨いて、宝石を磨きだすように、法蔵菩薩が浄土を作りたいという願いを建てて、浄土を作っていく。こういう物語ですよ。でも、実際は、法蔵菩薩が作る浄土というのは願心の莊嚴ですから、形なき願いを形にあらわす。形にあらわすということは、物的な形ではないのです。言葉なのです。言葉は、衆生に呼びかけて願いを聞かせる縁である。浄土はどこまでも言葉である。はたらく言葉である。これが、なかなかわからない。はたらく言葉は、実は願である。法蔵菩薩を成り立たせる願、超世の願、超発した願が浄土を莊嚴する。そういう行

を思惟し、摂取する。

物語が語る真理性

ここに「思惟」という言葉が出てまいります。五劫思惟と。五劫は、ほとんど、この世の時間の単位ではない。インフィニティー(infinity)、無限です。無限の時間をかけて思惟する。これは、だから、われわれの思惟ではわからないということなのです。そういう意味で、法蔵菩薩の思惟、これは無限の思惟です。だから、われわれが考えてもわからないという質、考えてわかる質ではない質だけれども、深い思惟というものを潜ひそめているのだという教えですね。南無阿弥陀仏を選び取ってくる背景は、無限の時間をかけて選んだのだと。そういう物語です。まあ、物語ですから、どう考えたらいいのかというのは、なかなかやっかいですけれど。一如に帰るといようなことを幾ら言われても、われわれは、どうやって帰つたらいいのかわからないし、どうなることが一如なのかかわからない。だから、物語を通して、ものすごい苦勞をして、ものすごい思惟を

通して、そうして選び取った行を通して大悲の願いを聞けという形で、教えがわれわれに近づいてくださった。でも、われわれはわからない。わからないけれども、長い歴史を通して、この教えに道を求めた方々が深く揺り動かされて従って来た。そういうことは、何か、やはり物語が語る真理があるのです。

物語が語る真理性というものは、不思議な力だと思ふのです。私などは、物語を語る真理性は、どうも苦手なほうなのですけれど、でも、かなわないという感じがします。物語は、論理的であるとか、非常にはつきりと概念が分析されてあるとかというわけではない。けれども、何かズシンと響いてくる。やはり不思議な力をもっているのではないのでしょうか。これも何回もお話をしたことですが、でも、大乘仏教の真理を語ろうとするときには、物語を通すということが多いのです。『無量寿経』もそうです。そこに何かわれわれは物語を通して聞かなければならないということがあるように思います。

やはり、人間の人生とか、人間存在のもっている境界のこととか、生きていることがもっている不思議な事実とい

うものは、これは論理や概念ではないのです。生きている事実、これは言葉にできない事実です。だから、案外、物語に深く鎮く心が信心を得るのかも知れません。どうも、私などは屁理屈が多くて、物語がそのまま素直に受け入れられない。昔の人、おじいさん、おばあさんが、素直に、「五劫思惟、ああ、ありがたい」と言ったのは、物語性が説得する力に引き込まれていたのだろーと思うのです。現代人、近代文明の不幸は、物語性から遠ざかったということかもしれません。まあ、それは私の感想です。

(二〇〇八年八月二十九日)

回向の起点としての「超発」

宗教的な要求の本質

前回は、「無上殊勝の願を超発せり」ということに触れていたかと思います。この「無上殊勝」という言葉で、人間の個人の求めた世界とか人間の個人が願った世界という意味ではなくて、仏陀の伝承を生み出してきたような願い、一切衆生を平等に救いたいという願い。人間的な条件、人間的な情況、そういう中で苦悩とか困った情況とかだけを救うという話ではなくて、人間存在そのものを、すべて平等に救い取ろうという願い。そういう願いの質は、有限なる人間の個人的なあり方を超えている。無上殊勝ということとは、何かと比較して勝れているという意味ではなくて、比較を超えて、本質的に人間の有限性を超えているということを表しているのだらうと思うのです。

「超発」、超えて発^{あは}るという、これも、謎のような言葉

ですけれど、このことが『無量寿経』の教えの大きな意味であるということに気づいたのが親鸞聖人です。つまり、超えて発^{あは}るということは、単にどこか超越的なところに、超越的に発^{あは}ったという意味ではない。有限の人間がどれだけ救いを求めても、有限の情況を超えることができない。そういう有限の身でありながら、有限のあり方を本来に自覚して、自分のあり方として引き受けることができない。そこに、無限という課題を担わされながら、有限でしかないという人間の矛盾がある。その有限な人間と無限なるものとの関わりを生み出すことができないなら、有限な人間は本来の意味でたすかることはできない。そうした有限な人間が、無限によつて有限の意味が破られて、無限の側からの力とか作用とか意味付けとかというようなものを潜ると、たすかつていくことができる。そういう宗教的な要求の本質を、この超発という言葉が表しているのではないかと思うのです。

願いが超発する場所

凡夫の有限であるということを更に徹底して押さえれば、それは罪惡深重である。あるいは、虚偽諂曲てんこくである。つまり、虚偽であり、へつらいであり、曲がつている。人間存在は、自分としては、まっすぐ学んでいるつもりでも、仏陀の眼から見れば、曲がつてしか生きられない。そういうところが、親鸞が、一切衆生は虚偽であり、虚仮であり、諂曲であると、こう教えられる意味だと思うのです。相對的に、まっすぐな人間もいるけれども曲がつた人間もいるという意味の曲がり方ではなくて、有限であるというあり方自身が、無限なるものから照らした時には、虚偽であったり、虚仮であったり、諂曲であったりする。そのようなあり方しかできないという自覺的表現。絶対の前に、相對でしかないという表現だろうと思うのです。そういう有限であり、愚かであり、どうやってみても真実に成り得ない、このわれわれ凡夫の悲しい事実にもかかわらず、その有限なる人間こそ無限なるものがはたらく場所だと。無限なる

ものに触れて、無限なる意味を感じて立ち上がることができる存在だと信賴して、呼びかけようという願いが、法藏菩薩の一切衆生をたすけんという願いだろうと思うのです。願いが超発する場所は、衆生の、この愚かなる事実の真つただ中だと。愚かなる事実を遙か上から見下ろして、お前から、愚かな衆生よと願心は超発するのではない。愚かなる衆生こそ、たすけずんば止まん相手である。そのたすけずんば止まんという、相手のところに、本当に無限なる願心が発することが超発である。有限の場所に、無限なるものと関わりが発る。親鸞は、この言葉を讀んで、これが人間の心の中に信心が発るということだと領解されたわけです。ですから、この言葉は信心がもつ超越性を示しており、それは親鸞の押さえで言えば、「横超」です。横ざまに超える。人間が、自分で超えていくような超越性ではない。人間は超えられない存在。人間は愚かで飛び超えることのできない存在。その存在の中に、如来の側から、無限なる側から、飛び超える。無限は有限とは違うのですけれども、有限を場所として、有限の中に、無限の事実に触れうる契機を作りたいという願いを起こす。願という言葉を使って、

無限が有限にはたらしかけるといふ形で、仏陀が教えようとする精神界に人間は触れて行きうる。そういう道筋を組み立てようとする。それが、法蔵願心の物語の趣旨だろうと思うのです。そこに超発という言葉が非常に大事な意味をもつ。

何かがわれわれに起こる。有限が無限に触れうる可能性が、そこに芽を出す。たねが小さな芽吹きをもつたように。そういうことが、無限の側からののはたらしきとして有限の側に起こり得るといふことを何とか言おうとする。そこに、如来の本願、法蔵菩薩の本願が超発するといふ言葉で言おうとする意味があるのではないか。超発というところに本願という言葉の本質がある。本願とは何だと言ったなら、有限と無限の矛盾を突破して、無限が有限のところに形を顕そうという願い。有限が、有限の中で何か自分の好きなことを要求するというのが、普通は願いという言葉でしゃうけれど、そういう願いという言葉を使いながら、方向がある意味で逆である。有限が無限になつていこうとか、有限が自分の所有欲を無限に増やしていこうとか、有限の状況を自分に都合のよいように変えていこうとかという願い

ではない。まったく逆に、無限なるものが、有限なるものところに、有限が本当にたすかる可能性を開く。そういう意味で、願という言葉が使われる。だから、普通の願とは、願の意味内容が違うわけです。

本願のわかり難さ―内在になった超越

ですから、願とは何であるかということとはわかり難い。本願という言葉がわからない。人間の願うような願いの一種であろうと考えて聞きますと、何の意味があるのかよくわからない。かといって、人間の願いではない願いなのかなどといくら言われても、これまた何もわからない。願の本質というものの対して一つの眼の転換があつて、本願という言葉が人間にとつて意味をもつ。人間の側から起こす願ではなくて、人間に向かつて起こす願。これはわかり難いですよね。考えるときには、自分から発想してものを考えますから、自分に向かつてくるという発想をすることがわかり難い。

よく一般に浄土教の願について、願われているという言

い方をします。願われている身だとか、自分は如来から願われているのだという教え方をする。受身形で願を感じよという。これも、どうもわかったようではない。例えば、子どもは親からきちんと育って欲しいと願われているではないかと、ちょうどそのようにわれわれ凡夫は、如来からちゃんとたすかつて欲しいと願われているのだ。願われている存在として自分を感じよと。まあ、そういう譬喩はわかりやすい。けれども、譬喩はわかるけれども、如来との関わりはわかり難い。如来がどこにいるかわからないのに、それから願われているとは、どういうことだというそういうわからなさがあるわけです。無限を如来とか仏とかという言葉で表しても、人間から考えた場合には、どうしてもわからない。向こうからこちらへはたらいて来て、こちらに発起する。起こる事実はわれわれの有限のところは何らかの形で発らなければ、われわれはわからない。単に受身形でわれわれはわからない。

そこが、私自身も、長い間、浄土真宗の教えを聞きながら、何か論理でごまかされているような感じがして、情念的には、譬喩ではわかるけれど、どうもわからない。お前

は、大悲としての如来に救ってやりたいと願われているのだと思えと言われても、全然、救ってもらえるようになっていく気配がないではないかとしか感じられない。だから、どうもそこがわからない。つまり、他力というのは、自分があつて、外に他力があるという発想ではないのです。親鸞が、他力は本願力だというときには、その本願力は内になった他、内在になった超越といいますが、その内になった他ということを明らかにしようとして、非常に苦勞された。単なる外であれば、お前は本願によつてたすけられるのだ、お前は本願によつて願われているのだという受身形でものを考えろという、そういう論理でたすかるのだということなのでしょうけれど、どうもそれで親鸞という人は納得できなかった。むしろ、自分の積極性といいますが、自分の中に発るものの平等性といいますが、そういうことを明らかにしたかった。そこに、どうしても親鸞聖人にとつては本願成就の救いは回向を潜らなければならない。如来の回向ということは、無限なるものが、有限に転ずる。自己を転じて、他となつて、他自身を救う。無限なるものが有限になつて、有限を無限に転ずるという仕事をする。

そういうのはたらきを回向と言うのです。そういうのはたらきがないなら、大悲が衆生を救うということが事実として衆生の上に起こらない。そういうことのために、親鸞は、回向成就の信心ということを徹底的に明らかにしようとした。

回向において救いが成り立つ

親鸞の表現する救いには、本当に主体が成り立つ。主体なしに、ただ受身形だけになれといっても、受け身になるためには、ひとまず受けるべき主体がないと受身形にもならないわけです。何もない時に受身形ということはあり得ない。柔道で、自分がばーんと倒れるのを受け身といいますが、自分が倒れるのであって、何もないのに倒れるということは起こらないわけです。倒れるべき自分があつて始めて倒れるわけです。そこに、この我執が深く、罪が深い自分が、どうして大悲によつてたすけられるのか、その事実が発る基点がある。単に、有限と無限があつて、無限が有限をたすけてくれるのだという、そういう論理だけでは人間はたすけられない。そこが、親鸞聖人とい

う方が、回向という言葉を非常に大事な言葉として取り出して、教・行・信・証、すべては回向である、回向において始めて救いが成り立つということを、徹底して言わざるを得ない問題がある。回向を潜ることによつて、無限は単なる他ではない。無限が、有限となつて有限を無限にするという、そういう大きな動きをもつた概念になる。相対的概念ではなくて、相対を破つてはたらき出す概念になる。そういうことを、回向ということであらわされたのではないかと思うのです。その領解の一つの大事な基点が、この超発という言葉でしょう。

仏土を莊嚴するはたらきは願

「阿難、仏に白さく、『かの仏の国土の寿命、幾何ぞ』」（聖典 十四頁）。法蔵菩薩が生み出そうとする国の寿命、寿命と量とは、どれだけかと。こういう問いを出したのに対して、お釈迦さまが、『仏の言わく、『その仏の寿命は、四十二劫なりき』（同上）と。阿弥陀仏の寿命は、無量寿だということです。ここでは、どういうわけか、四十二劫

だと。こう言って、「時に法蔵比丘、二百一十億の諸仏妙土の清淨の行を撰取しき」〔聖典 十五頁〕と。『二百一十億の諸仏妙土』、これは本当は数では言えない無限なる仏の妙土と言ってもよいわけでしょうけれど。そういうところの清淨の行を撰取した、撰め取ったと。

「かくのごとく修し已りてかの仏の所に詣でて、稽首し足を礼して、仏を繞ること三帀して」(同上)、これはインドの礼拝したりするときの形式なのですけれど。仏さまのみもとに詣でたときには、稽首礼拝する。膝をついて、頭を仏陀の足につける。「合掌して住して、仏に白して言さく『世尊、我すでに莊嚴仏土の清淨の行を撰取しつ』と」(同上)。

「莊嚴仏土」、仏土を莊嚴する。仏土というのは、莊嚴ということによって成り立つ空間、莊嚴というはたらきが成り立っているあり方を仏土と言ってもよいかと思えます。これを天親菩薩は、願心莊嚴、つまり莊嚴するはたらきをするものは、願であると。無限がはたらくということは、無限の中に有限の契機をもつ。無限が有限の中に契機をもてば、有限を無限にしよとはたらき出す。その

一つのはたらきの形が莊嚴というのでしょうか。莊嚴というのは、人間に呼びかけて、教えるための言葉である。言葉だけれども、それは願の言葉である。

言葉というものは、普通は、有限同士で意思を通じ合うために、人間が見いだした大事な一つの方法ですよね。言葉とは、何であるかということだけ考えていっても、ものすごく難しい問題がいろいろあるわけです。言葉というのは、単なる記号でもないし、単なる発音でもない。言葉がはたらくことにおいて、人間存在と人間存在とが、それぞれ個体として他所に命を感じただけではなくて、精神的な交流が起こり、社会的な場が形成され、特に、こういう仏法の空間なども、言葉があつて成り立つてくるわけです。

言葉がなければ、こういう空間は、絶対にあり得ない。何か人間存在の根源に、人間存在を教えて、人間存在を開いていくような意味を呼びかける作用をもつことができる。

そういう作用を使って、無限の側から有限に願がはたらきかけるという形をもつ。それが莊嚴となった言葉でしょう。

莊嚴というと、われわれはすぐに物で形を取ったものを思い浮かべる。仏壇とか、お寺でいえばお内陣とか、何か、

そういう仏の空間を表現する一つの物の配置というようなもの。それも一つの莊嚴で、物が一つの象徴空間をもつ場合もあるのですけれども、言葉が象徴性をもっている。その言葉の象徴性を使って、無限が有限に語りかける形をもつということが、莊嚴という意味である。まあ、仏陀の言葉が全部そういうはたらきをもつだけけど、特に莊嚴といった場合は、莊嚴仏国、つまり衆生を包んではたらきをもつような空間、国土といわれるような空間をもつような莊嚴、そういう意味が莊嚴仏国ということだろうと思います。

これは大事なことです。莊嚴仏国という言葉を抜いて、ただ仏さまの国ということを考えると、人間が、人間の有限の側から、どこかにある良い国と考えてしまう。仏国は、もともと無限が有限にはたらきかけ、そして救い取ろうとする形をもっている願心。願自身が作用せんとする。無限が有限を包もうとするようなはたらきをもとうとする形が莊嚴ですから、そういう莊嚴仏国という意味を失って、仏国だけ考えるということになると、どこにあるかわからない。わからないことなら死んでからしかないだろうと考

えてしまうわけです。そうしたら、莊嚴という意味が抜けてしまう。無限が有限を包みたい、無限が有限を転じて、無限の救いを与えたい。そういう願心がはたらく形だということ。仏説に莊嚴仏国という言葉があるということは忘れてはならないところだと思うのですよ。

「莊嚴仏土の清淨の行」、仏土を莊嚴する清淨の行、前にもお話をしたように、この行は仏土を莊嚴する行ですから、願なのです。行願です。無限が有限を転じて無限にするような作用、そういう作用は願なのです。だから、われわれがわかる願ではない。われわれがわかるといっても、われわれにはたらいて、われわれを転ずるような意味をもった願い。われわれが何か、そういう自己を超えて、自己にはたらいて、自己を無限に導いていくような内容を感じるときに、そういう作用をさせるものが願なのだと。そういう願が、この『無量寿經』を生み出してもきているし、『無量寿經』が語ろうとする内容でもある。だから親鸞はこの『無量寿經』は、「如来の本願を説きて、經の宗致とす」（『教行信証』『教巻』『聖典』一五二頁）と。本願を説くことが、この經典の中心なのだと。その具体概念を押さえ

ば、名号である。体は名号、内容は願である。こういうふうに押さえるのです。

「比丘」ということ

願を撰取した、願を選び取ったと、こういうふうに申し上げると仏が、「仏、比丘に告げたまわく」（『聖典』十五頁）、ここでもまだ「比丘」です。このことも、前にもお話をしたことがあるのですが、この『無量寿経』の物語では、法蔵という名前の一人の求道者を物語の主人公にするのですが、その法蔵という名前の求道者の位を比丘と。比丘というのは、一般的に使う言葉としては、この世の世間の関心に破れてというか、世間の関心に行き詰まってというか、生老病死の命で終わりたくない。何かこの人生の本当の意味が欲しいというような形で、世俗を捨てる。仕事も捨て家も捨てというような形で、行者になった場合に、比丘と言う。それがインドの文化の言葉の約束のようです。だから、比丘は必ずしも仏教徒とは限らない。その比丘が、たまたま仏法に出遇って、仏法を自分の依り処として、本

当にこれで仏陀になっていこうと決心した場合に、菩薩と言う。ボディーサットバ (bodhisattva) という名前が与えられる。

法蔵菩薩の物語を読むと、はじめから仏陀に出遇って、仏陀の前で願いを表白して、願を見いだしていくのですから、はじめから菩薩であってよさそうなものなのですけれども、どういうわけか、物語のうえでは、ずっと比丘である。そうして、見いだした願を兆載永劫に修行する。兆載永劫ですから、これは終わらないのですよね。終わらないはずなのに、いや、とうに終わっているのだと言いつつです。いつ終わったのだと言うと、十劫の昔にもう終わっているのだと。そう言って、そこで始めて、法蔵菩薩という名前になっていくのです。はじめから偉い人が、お前らのためにすごいことをやってやるのだというよりも、どうなるかわからないけれども、とにかくやれるだけやるのだと。そのためには、時間は限りなくやり続ける。終わることを求めない、兆載永劫に歩むのだと。そういう物語が続いていく間の位は比丘だというのも面白いと思うのです。いかにも法蔵願心の位という感じはします。

法蔵菩薩は「地上の教主」

—我となつて我を救いたもう

つまり曾我先生がよく言うように、法蔵願心というのは、明るみになった阿弥陀如来の位から、暗闇にいる衆生を救い取つてやろうと、上から網をかけて魚を捕るみたいにして救つてくれるのではないのだと。自ら身を没して、無限なる位を捨てて、有限の位に身を没して、闇の中に入つて、苦悩の衆生と同感して、苦悩の衆生を担つて、歩み続ける。そういう願心を法蔵菩薩というのだと。法蔵菩薩は「地上の救主」だと、曾我先生はおっしゃる。阿弥陀如来は「浄土の救主」だと。地上の救主ということは、凡夫のところに見れてきた仏だと。先ほど、無限なるものが有限になつてと言つたのは、ちよつと抽象的な話ですけれども、曾我先生の表現をとれば、「法蔵菩薩、我となる」。あるいは、「如来、我となる」。そういう言い方をするわけです。「我となつて我を救いたもう」。つまり、苦悩の命のところに苦悩を同感して、苦悩と共に歩んで、苦悩を解放しようと。

こういう心を法蔵願心という。物語をそういうふうに言つていただくと、法蔵菩薩は私と無関係な何か偉い人の話ではない。私があるにやうだけれども、私のがあるにやうな質の中には、法蔵菩薩が一緒になつてもがいてくれるような質もあるのだということを、この物語が語りかけているのだと。

無限なるものが、有限になつて有限を無限に転じようとする。大きくいうとそういう動的なはたらきを、物語の中で、具体的に、繰り返し語りかけていつて、そしてどれだけ私たちの命がつかろうとも、暗かろうとも、その暗さとか、つらさと離れたところに如来がいるのではない。如来のはたらきはここにあるのだと。そういう自覚をわれわれがもつことが、南無阿弥陀仏の救いである。そういうことを親鸞聖人は、何とか明らかにしようとして、『教行信証』という難しい書物を書いてくださったのではないかと思うのです。

つまり、一緒に迷い、一緒に求め、一緒に苦しんでくださるような心が、もったいなくもこの愚かな私のものがきの中にはたらいてきているのだという、苦悩の二重構造的自

覺。私が一人でもがいているのだと考えると、地獄になつてしまふけれど、苦悩している私よりも深く、この苦悩を救い取るうという法藏願心が、苦悩してくださっているのだと、そういうふうには、苦悩の質を自覺できてくると、闇の人生の中に救いが出てくるのだらうと思うのです。

失っている時の直中に時を得る

「汝、今説くべし。宜しく知るべし。これ時なり」(『聖典』十五頁)。これも面白い表現ですね。法藏願心が、仏土の行を撰取したと言つたら、それに対して、仏が、汝、今説きなさいと。これ時であると。「時」ということが出てきます。この『無量寿經』の教えの中に、時ということが非常に大事な問題として繰り返し言われる。それは物語の中にある時ということなのですから、この法藏菩薩と、この愚かな私との関わりが起る時。時の中に起るということとです。時と無関係に、抽象概念として、あるいは、抽象的救済空間としてあるのではなくて、教えの意味が人間に自覺的に起るというのは、時だと。時ということは、

時と共に去り、時と共に変わっていくような流転輪廻の場所。苦悩が起こり、喜びが起こり、悲しみが起こり、命も終わる時もある。そういう時の直中に起る事実。ですから、一期一会という茶道の言葉もありますけれど、この時ということは、獲得すればそこに時があるけれども、失えば何もなくなくなるわけです。そういう、存在論的な危機、常にわれわれは時を生きながら、時を失っている。失っている時の直中に、時を得るという課題が、いうならばこの物語との出遇いである。

もうちょっとわかりやすい話で言えば、「ああ、そうか、生きていてよかった」という時をもてるということです。百年生きてもそういう時はもてないかも知れない。しかし、今、そこに出遇う時がある。その時の問題です。そういう時をもたなかったら、われわれは、ただ何かこの有限相對の中に意味を求めて、迷つて、もがいて、それで自分も傷つけ、人も傷つけたりするだけの、あるいは何か遠慮しながらつまらない人生を生きて終わってしまうということになりかねない。この愚かな身がここにいたことが意味があったというような感動というものは、時にあるわけでしょう。

う。そういう意味で、「これ時なり」というのは、面白いと思うのです。この時は、いつあるというわけではない。得た時にはあるし、失えばどこにもない。これ時なり。

存在がよしとされる——宗教的な喜び

「一切の大衆を發起し悦可せしめよ」（同上）、仏教読みをした場合には、これ「だいしゅう」と読むのです。「たいしゅう」というと、これは何か、民主主義を成り立たせている陣笠みたいな感じになりますが、そうではない。衆生という意味をもった連帯というものを、仏教は大衆（だいしゅう）と呼びかける。大衆は、苦悩の衆生ということなのです。大衆が發起する。何が發起するのか。これは、親鸞聖人からすれば、真実信心が發起するのでしょうか。「悦可」、悦んで、「可」はよしということですよ。われわれの苦悩は、われわれの存在がよしとされない。何か、問題を孕み、矛盾を孕み、未完成状態で、まだ駄目だ、まだ駄目だという、妙な反省心、何か中途半端な懺悔心とか、そういうので人間は苦しむ。つまり、コンプレックス

(complex)ですよ。だからそのコンプレックスを埋めるために何か、後から後から積み上げて、少しでもコンプレックスを少なくしようとかわれわれは努力し続ける。いつまで経っても、よしと言えない。あきらめるしかない。この辺までやったのだから、まあ、よしとするかという程度でよし。そうではない。存在として本当に悦んで、よしと

存在がよしとされるということが、やはり宗教的な喜びなのではないかと思えますね。もちろん凡夫であるし、愚かであるし、罪悪である。それが無くなるわけではない。しかし、よしと。だから有限の相対的情況でよしとされるわけではない。親鸞聖人が出遇った本願の救いは、愚かなままに、罪悪のままに、凡夫のままに、如来がよしとしてくださるのだという自覚をもつ。有限存在が、無限に包まれるという形のよしですよ。なかなか、これが難しい。これを明らかにすることが、大事な信心の課題なのだろうと思うのです。真実信心をもつということは、人間の認識がまったく改まって、この愚かな、この短い人生が、本当によしと感じられる。そういう時間をもつということです。

聞法―言葉を通して言葉より深いものを感じる

「菩薩聞き已りてこの法を修行して、縁として無量の大願を満足すること致さん」（『聖典』十五頁）と。願が願を呼んで、その願を縁として立ち上がった菩薩方が、またその願の中に無限の大願を見いだして歩んで行くであろうと。そういう励ましの言葉を師仏がおく。「比丘、仏に白さく、『唯聴察を垂れたまえ』（同上）、「聴察」とは珍しい言葉ですね。ただ聴くだけではない。聴いて察する。聴いた言葉から、その言葉の内容を、言葉の背景、言葉を通して象徴しているものと願を見抜いていく。こういう呼びかけ。どうか私の言葉をよくよく聴いて、見抜いていただきたいと。「我が所願のごとく当に具にこれを説くべし」（同上）と。今、自分が願ったところ、その立てた願のごとくに、これを説こうと。こういうふうにして、願文の前の物語が一応、結ばれるわけです。

ここから、その願の内容を言葉にしていく。この『無量寿経』の本願は四十八願からなっているのですが、同じよ

うな本願を説く經典が何回も翻訳される時に、その本願の数が翻訳される經典によって異なる。古い經典は、二十四の願からなっている（『平等覺経』『大阿弥陀経』）。三十六願からなっているものもある（『莊嚴経』）。近代になって発見された梵本の『無量寿経』、これは四十九願だと聞きました。だから、願の数は、經典の伝承の中で変化がある。

根本の願そのもの、有限を無限界にはたらき入れようというような動的内容を孕んだ無限、それを願というわけですが、その願そのものは数ではない。数ではないのですけれど、言葉になる時に、内容を煮詰めて、一つひとつ意味内容を語っていくと、条項になっていく。数になってくる。鈴木大拙師は、本願は数ではないと。本願にはもとがある。本願の根源と。本願の根源の本願があるというようなことを言っておられました。つまり、四十八願というのは、言葉になって、条項になっていった願です。相対的な有限存在の情況に応じて呼びかけるために条項が展開する。無限そのものは、分かれていない。元々は分かれていない。願いそのものに数はない。数にするなら、無限に展開する。あらゆる情況に応じて、あらゆる呼びかけをしなければな

らないということになったならば、無限の数があつてもよいわけです。まあ、無限というか、一つというか、根本本願それ自身は、数ではない。言葉になる前の願。その言葉になる前の願が、言葉になってくる。

人間は言葉にならないとわかりません。言葉になった願を通して、言葉にならない願を感じる。言葉を通して、言葉よりもっと深いものを感じる。こういうことが、聞法ということなのです。聞法というのは、法を聞くというのですけれど、法を聞くというのは、言葉を聞くことなのですけれど、ただ言葉を聞くのではない。言葉は、衆生をたすけたいという願いが言葉になっているのですから、願いになつた言葉には、言葉の背景がある。言うなら、背景の象徴が言葉です。象徴が読み取れないと、教えを聞いたことにならない。われわれは、下手をすると、言葉だけを覚えたり、言葉を積み重ねたりして、語ろうとするその動的な、衆生を救いたいという願心のはたらきを遠ざけてしまうことがある。そういう聞き方をすると、もうたすからない。どうも、われわれ、愚かな凡夫には、言葉を聞くことで、かえって言葉の本質を失う傾向性もあるのですね。

そこを願に帰って、願に照らされ、願に開かれ、願に響いていくように聞いていくということが、聞くということでしょう。聴察するということでしょう。先の「聴察」は、仏陀に呼びかけている言葉ですけれども、実はわれわれにも呼びかけているのだと思います。本当のところを聞き取って欲しいのだと。そういう呼びかけの言葉と共に、四十八願が開かれてきます。

(二〇〇八年十月六日)

地獄・餓鬼・畜生の無い国

本願を説くのは諸仏如来の本懷

——一如自身がはたらき出す

今回から本願文に入っていきたいと思っております。親鸞聖人は、法蔵菩薩ご自身がどこから生まれてきたかという時に、「一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となのりたまいて」（『一念多念文意』『聖典』五四三頁）というふうにお考えになっています。「一如宝海」というのは、仏法の究極である法性とか真如とか涅槃とかいうことと同義語なわけです。存在の本来のあり方を「一如」と、こういうふうに教えているわけですが、その一如を一切衆生に自覚させるために、一如自身がはたらき出す。

人間の意識の対象としての真理があるよ、そこに尋ねてくるまで待っているよ、あるいは、そこを尋ねて行きなさい、求めていきなさいという形で教えが開かれているのが、

言わば、八万四千の法門かと思えますけれども、その真理であって、尋ねてくるのを待っているような一如が一切衆生に本当にはたらきかけて、一如宝海を自覚させんがために動き出す。じっと待つてはおれないというところから、教えを説きだそうとされたのが、この『無量寿經』を説くお釈迦さまの熱情ではないかと思うのです。普通は、真理それ自身は、衆生が尋ねてくる、衆生が自覚して目覚めるまで待つてゐるしかない。真実自身は動かない。そういうのが一般仏教の考え方なのではないかと思うのです。けれども、そういう説き方をしていたら、尋ねてこない人間は無関係でしかない。仏法に触れない人間は、たすからない。そういうところに、一切の衆生をたすけたいという願いはあるけれども、たすけられない存在が現実には残るという問題があつて、それをたすけなければ止まないという願いが、『涅槃經』の中で、阿闍世の救いとして表白されたりしている。

あらゆる衆生がたすかる根拠として、如来は一切衆生を仏性があるとご覧くださった。でも、見られた人間の側は、それをどうやって自覚したらよいか、どうやって現実化し

たらいいかわからないという問題が残っていて、『涅槃經』をいくら読んでも、それを具体化できない人間が残る。それが、大乘仏教の矛盾だったんですね。

そこに、待っている涅槃ではなくて、はたらく出す涅槃というふうに方向を転換して教えを説こうとされたのが、『大無量壽經』を説こうとする釈尊であり、それこそが、実は、一切の諸仏を生み出す力でもあるし、一切の諸仏がそのことを語ろうとされたのだというふうに親鸞聖人はご覧になった。だから本願を説くのは、お釈迦さまだけの仕事ではなくて、諸仏如来の本懷であると、こういうふうにおっしゃるわけです。つまり、あらゆる仏は、はたらく涅槃が欲しいのだと。はたらく形で涅槃を語り出すことが仏たることの意味であるということに同感する。そういうことが「諸仏称揚」とか、「諸仏証誠」とか、そういうふうにいわれる意味ではないかと私は感じております。

第一願 無三惡趣の願

― 排除ではなく惡趣から脱却させたい ―

「たとい我、仏を得んに」と、もし自分が仏であることを得るのならばという仮定形といいますが、そういう言葉が四十八願全体に貫いて表れています。そして、この願を成就しない時には、「不取正覺」、正覺をとらじと。仏に成るのならば、こういうことを成就する。そうでなければ、正覺を取らないと。こういうふうに繰り返し、繰り返して語りかける。その第一番目に衆生に呼びかける内容が、「たとい我、仏を得んに、国に地獄・餓鬼・畜生あらば、正覺を取らじ」（『聖典』十五頁）と。地獄・餓鬼・畜生という言葉で苦悩のいのちを代表して、我が国の中に地獄・餓鬼・畜生が残るならば、自分はさとりを開かないと、こういう願から出発する。

地獄・餓鬼・畜生は、三惡道、三つの惡道と言われます。六道の中で、修羅・人間・天上というのは、比較的良好な状況ですが、それに対して、惡道とか、惡趣、悪い状況です

ね。その悪いというのは、悪業の業報、その報いとして与えられる場所として、地獄・餓鬼・畜生が言われてくる。

『往生要集』で、源信僧都が、往生浄土を説き出すに当たって、先ず六道流転から説き始めるわけですが、その時に、地獄から説き始めるのです。一番ひどい悪所。

悪の報いとして悪い場所が与えられるという、その悪いという意味は、行為的な悪という意味ではなくて、情況が悪いという意味の悪です。だから、悪業の結果、悪趣に堕ちるといふ時、悪業、悪い行為をしてしまうという時の悪は倫理的なものです、その結果得る悪は、自分がそこにいることがとてもつらいという意味の悪。悪は、にくむと読む場合があるのですけれども、憎悪さるべき場所といひますか、嫌悪さるべき場所。意味が変わるわけです。だから、善因楽果、悪因苦果という言い方をする場合もある。そういう意味では、三悪道という場所は、激しい苦悩の情況という意味をもっております。

『往生要集』の説き方は、地獄から説き始めて、そして餓鬼道、畜生道と、こう説いていくわけですが、だんだんによい情況という方向で、天人まで説いていく。そし

て、所詮は、天人であっても情況を固定することができない。六道流転ということは、情況から情況へ、前の行為の結果堕ちていく。時の流れと共に行為が起こり、行為の結果、次の行為が起こってくるという情況で、前の行為の結果、次の情況に流れていく。その繰り返し、生死流転と教えられている。神話的には、死に変わり生まれ変わりがながら、情況を変えて、苦悩のいのちが繰り返される。そういう中で、悪趣に堕ちてしまう存在、これを排除するのではなくて、悪趣に堕ちてしまう存在一切を包んで、悪趣から脱却させたい。そういう願いが、この第一願の無三悪趣ということかと思うのです。

阿弥陀の願が成就したときの阿弥陀の光は、無量光、無辺光と言われている。量り知れない光、限りのない光。これから先は届かないということがないような光。そういう光になりたいという願い、これは十二願に出てくるのですが、たとえ三悪道であろうと、たとえ相手が虫けらであろうと、光を届けたい。こういうふうに、成就した阿弥陀の光を語ってきます。三悪道がないというと、われわれは、つい三悪道は悪いのだから、そういうのは駄目だ、完全に

消し去るのだというふうに、排除形でものを考える。しかし、『涅槃經』の課題は、一番たすかない存在をたすきたい。ですから、如来の本願が説かれることの意味は、地獄・餓鬼・畜生こそ救いたい。地獄・餓鬼・畜生の存在をこそ摂して、地獄・餓鬼・畜生の苦悩から解放して、我が国土の衆生としたいというのが、この第一願の意味かと思うのです。

地獄の苦悩

地獄の苦悩は、『往生要集』では、大変、迫力がある文章として描かれております。人間は、そういう文章を読むと、何か、どこかで思い当たる節があるんですね。例えば、葉が全部剣になっている樹がある。その林の中に、罪惡を犯した人間がいる。その樹の上で、すばらしい、美しい女性と呼ぶ。それは、つまり、この世で女性に迷惑をかけた、大変悪いことをした、そういう人間が墮ちる場所だと教えるわけでしょうけれど、女性が呼ぶ。行きたいものだから、剣の葉をもとせずに登って、血だらけになり、肉が裂

け、骨が傷ついて、上についたら女性がいない。どこに行ったかと。下に行っている。また下で呼ぶ。来てほしいと。下を向いて下りていこうとすると、今度は葉が全部上を向く。そういう、ひどいことを描いているのです。まあ、そこまではないとしても、それに近いもの、そういう痛みはありますよね。そのようなところに墮ちるのは嫌だ思うと同時に、自分も墮ちるなという感じもするわけです。そういうことは恐ろしい。そういうことになってはならないよと教えて、では何が一番よいのだと。そういう呼びかけだろうと思うのです。

もちろん、仏教ですら倫理的な善だけを呼びかけているだけではなくて、どういう状況になっても、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上まで行っても、本当に自分の出遇うべきものは無いということを最終的には言うのです。

本当に出遇うべきものを呼びかける

天人の五衰ということも言われています。天人という情況はすばらしいと。美しくきれいだし、自由自在で、どこ

までも飛んでいける。しかし、そういう美しさが永遠に続くのではなくて、滅びるときがある。そういうことが言われて、その滅びの前に、天人が美しさを失っていく。まあ、人間の姿をとって語るのでしょうか、目の縁のしわが深くなるとか、痩せてくるとか、そういう美しさが消えていく苦悩を描いて、天人であつても永遠ではないと呼びかける。相対的な情況にわれわれはいつも苦しみ、その相対的な情況の中で、よりよい情況であれと呼びかけているけれども、本当は、相対的な中をどれだけ上り詰めてみても、一番よい情況というのはどこにもない。そして次にはもつとひどい情況に生まれ変わるかもしれないという不安感。そういうことを通して、涅槃、つまり変わらざるもの、本当に出遇うべきものを呼びかける。そこに、仏教の教えが、人間に諸行無常というようなことを繰り返し呼びかける意味があるのではないかと思うのです。地獄・餓鬼・畜生が無いということは、どのような悪業の果報があるろうとも、それを完全に超える道を与えて、我が国に來たるならば、大涅槃界の功德を与えようと。

人間として、この地獄・餓鬼・畜生というようなものを

嫌うのですけれど、嫌っている人間自身が、地獄・餓鬼・畜生をもっているのです。地獄・餓鬼・畜生をもっている人間であるからこそ、本当にそれを超えたような場所を与えようと。

地獄・餓鬼・畜生を突破できる場所に

――たすけずんば止まん――

親鸞聖人は、眞實信心ということをお考えになるについて、十八願で問題にするのですけれども、十八願は、「念仏往生の願」だと言われていたのを、親鸞聖人は、「信心樂の願」、つまり、信心の願だと見直されて、その信心の願には「唯除五逆誹謗正法」ということがついてる。五逆、五逆罪というのは、父母を殺したり、自分の師匠を殺したりと、いろいろなことが教えられておりますけれど、そういう五逆罪を犯してはならないというのに、それを犯してしまう存在と、正法を誹謗する、正しい教え、仏法をそしる、そしるといっても、口でそしるというよりも、疑いですね。信じられない。そういう存在は除くと、こう出

ている。親鸞聖人は、そこに自分が教えられるという意味を読んだのです。『涅槃經』の、罪惡の歴史をもった存在である阿闍世がたすかるといふ物語を、親鸞が、長い長い引用文で、「信卷」におさめられるわけですけど、それはつまり、唯除される、ただ除かれる存在の内容が『涅槃經』として展開されている。そのことの意味を、仮名聖教で、親鸞は、除くためではなくて、罪の深きことを知らしめんがためだといふふうには押さえているのです。〔聖典〕
五二三頁

これは、地獄・餓鬼・畜生と無関係ではないと思うのです。地獄・餓鬼・畜生があるのなら、自分は正覚を取らないといふことは、地獄・餓鬼・畜生が満ちているこの娑婆を見捨てるのかと。そうではない、むしろ地獄・餓鬼・畜生が満ちている場所に本当に涅槃がはたらいて、地獄・餓鬼・畜生を突破できるような場所にする。これは、本当に現実になるとなると、時間の単位では測れない時間、つまり、兆載永劫といわれるような言葉で語られる物語的時間を要する。永遠に尽きない努力をしてでも、このことを実現したいといふ願ひ。その願ひが課題とする内容。こう

いうことが教えられると、われわれは、そう簡単にたすかる存在ではないのだといふことに気づかされると共に、どれだけ深い罪であつてもたすけずば止まんとはたらき続ける願ひ、願ひがあると気づく。

つまり、この地獄・餓鬼・畜生がなくなつて欲しいといふことは、単に排除するのではない。皆、畜生みたいなもので、この世は地獄の沙汰ですから、排除したら全部消えてしまいますよ。自分自身の心の中に餓鬼が住んでいますから、全部取り除かれたら、もう立つ瀬がない。いや、私は三惡道などもっていませんといふ人は立派な人ですけれど、実は人間であれば、六道なのですよ。六道の中から惡道の代表として、三つ選んでいる。地獄・餓鬼・畜生はなくなつたけれど、修羅・人・天があるのだといふことを言っているのではない。流転といふことを超えさせるために、まずは惡趣がないという形で呼びかける。涅槃の世界をいきなり呼びかけたのでは、人間は、欲しくもない。人間が欲しいのは、平和であるとか、豊かな生活とか、幸せな生活とかが欲しい。地獄・餓鬼・畜生は、それに背くもの、苦惱の場所であり、欲しいものが手に入らない場所であり、

理性のないような動物ですから、そういうあり方はないと呼びかける。苦悩を引き起こしてくる煩惱業と苦悩のあり方が無い場所としての浄土が先ず呼びかけられる。では、浄土は、これだけでいいのかというと、とんでもない話で、これはまずはじめで、手がかりである。本当は、六道流転を超えなければならぬのです。浄土は三界を超えた場所だと、六道流転を超えた場所だと教えるわけです。娑婆といわれるこの世は、どれだけ平和を求め、どれだけ豊かさを求め、どれだけ温かい人間関係を求めても、それに背くことばかりが起こってくる。その根は、自分自身にもある。そういうことをまず気づかせる。平和で豊かで温かい世界が本当に欲しいと、しかしお前は往く資格があるかと呼びかける。そういうことがこの第一願のもつ大切な意味かと思っています。

第二願 不更惡趣の願

——信心が浄土の身を得る

第二願にいきますと、「たとい我、仏を得んに、国の中

の人天、寿終^{いのち}わりての後、また三惡道に更^{かえ}らば、正覺を取らじ」(『聖典』十五頁)と。国中人天というのは、つまり法蔵菩薩が生み出した国の中の存在、これは前から何回もお話しておりますが、人天、人と天。人間と天上は、六道の中では比較的よい状況である。何がよいかというと、教えの言葉を聞く可能性が与えられているということだろうと思います。人間は、この世に独りで生まれたわけではないし、生まれて、自分で勝手に育ったわけでもない。身体が育つだけでなく、心が育てられる。心は、言葉と共に出遇いをもつ。家族、近所の方々、あるいは社会の方々、すべての人々、そういう関わりの中で、心が育てられる。そして人となっていく。まあ、言葉があるのですね。浄土に生まれたときには、本当は、人でも天でもないのだけれども、前の命の時の人天の名を取るのだと、そういうふう^ふに教えられている。『無量寿經』の後の方で、浄土は、本当は、平等に「虚無^{こむ}の身、無極^{むじく}の体」(『聖典』三十九頁)である。涅槃に触れるということがもつ身というのは、形のない身である。肉体が涅槃に触れるわけではない。親鸞聖人は、信心が浄土の身を得るのだと。これも、心が身と

なるというのですから、何かわかったようなわからないような話ですけど、穢土の身が浄土の身になるのではなくて、信ずる心が真実の身、心が身になると、そういうふう
に言っておられます。謎ですよ。

「寿^{いのち}終わりての後」

浄土に生まれた人天、国の中の人天は、「寿終わりての後」と。阿弥陀の浄土自身が無量寿の誓いを受けて国が開かれる。だから、寿に限りがないはずなのです。しかし、限りのないのちというのは、いのちではないですよ。いのちというものは、有限な因縁の中で、生命体として誕生し、成長し、老化し、死ぬ。いのちは必ず有限である。寿命が有限であるだけでなくて、いろいろな意味で、あらゆる点で有限である。無限なるものは一つもない。にも関わらず、阿弥陀は寿命が無限である。これは矛盾です。無限であるなら寿命ではない。寿命というなら有限である。親鸞聖人も困らたのではないかと思うのです。「真仏土巻」で、「無量光明土」という名前を出しておられるけ

れど、無量寿仏土とは言わないのです。光のほうを中心にしておっしゃる。無量寿という問題を「真仏土巻」で直接的に親鸞聖人はどうも論じていない。謎だと思っているのです。無量光のほう、つまり光のはたらきのほうは、「心光常護の益」(『教行信証』『聖典』二四一頁)とか、われわれの苦悩の闇が晴れる、晴らすはたらきは光であると。願いの光が心を明るくする。そういう宗教生活の明るさと呼びかける言葉として、光を積極的に使いますが、寿のほうはあまり使われない。そして「真仏土巻」の中で『涅槃經』を引用される。私は、そこに謎があると思ったのです。つまり、『涅槃經』の課題は、一つには一切衆生悉有仏性を實現するということですが、もう一つは法身常住、つまり、本当の身をいただいたならばそれは尽きることがない。尽きることのない寿に帰するということは、無量寿如来に帰命することです。それは一体何なのだろうと。単純に考えれば、人間は、有限な生命をいただきながら、少しでも長く生きたい。できるならば無限に生きたいなどという野望をもちますから、それを一応満足させてやるよという方便。本当は、そのようなことはできないのだけ

ど、お前がそういうのなら一応認めてやって、無限のいのちをやるよと。人間が長生きがしたいという欲求を満たす場所として、浄土という場所に往くと、長く生きられるよと。そんなのは本当は嘘ですよね。

私などは、喘息もちだから、随分、この今の東京の空気が悪いと感ずるのです。だからといって、空気のよいところに行ったら長生きするかと言ったら、そのようなことはわからない。まあ、少しは楽かも知れないけれどもたいして変わらない。病気になるときは、病気になるし、死ぬときは死ぬわけです。ですから、浄土に往っても死ぬときは死ぬのだと思うのです。まあ、比喩的に言えばね。有限ないのちをもつていくのならですよ。

それを、物語を通して無量寿と呼びかける。第十五願にいきますと、浄土に生まれた人天は、寿命が無限である（「：国の中の人天、寿命能く限量なけん」と言っているのです。ところが、この第二願では、国中人天が「寿終わりて後」と。浄土に生まれたはずなのに、寿が終わるのかと。こういうのは、文字どおり有限界の事実を語っているわけではありませんか、矛盾がいろいろと出てくるんですね。

物語が無限なるはたらきを有限なる人間に語りかけようとする。有限の世界の言葉で有限の世界のごとくに語りかけるものだから、そこにいろいろ矛盾が出てくる。この矛盾を数え上げて、だから、この経典は嘘だというふうに言うこともできるわけです。でも、それは有限の了見で有限に読んでいれば、そうとしか見えなくとも、語りかける願いは有限を超えたものを呼びかけようとする。それをどういただくか。

そうして見ると、第十五願には、「除く」という項目がはいっているのです。「その本願、修短自在ならんをば除く」（『聖典』十七頁）と。基本的には、寿は無限であり、限量がない。まあ、浄土は永劫の楽果だ、などという言葉もありまして、永遠のいのちだと。永遠のいのちと呼びかけるということは、人間がいかにいのちを惜しんでいるかということですよ。でも、永遠のいのちというのは、本当は意味が転ずるわけです。有限の寿命が長くなるという話ではない。宗教的な意味に転じられる。言葉としては、あたかも長生きができるがごとくに呼びかける。けれども、そこに生まれても、自分で寿命をちぢめるのは自由ですよと

いうことが、ついているのです。

これは第二十二願にいきますと、浄土の功德をいただきたい、そこに永遠に留まりたいという人間は留まっています、よいけれども、阿弥陀の願い、十方衆生、あらゆる存在を救いたいという願いに触れて、自分から立ち上がって、あえて永遠の寿は要らない、有限ないのちの中で自分の存在の意味を尽くしてはたきたい、そういう人間は勝手に出ていってよいということが言われるのです。浄土の功德というのは、阿弥陀の願いをいただく場所。だから、出ていくときには、ちゃんと阿弥陀の功德が必ずついている。阿弥陀の本願力に乗ってはたされる。これが還相回向という意味になるわけです。個人で苦労してやろうとしてもできなかったことが、阿弥陀の力をいただいで生きられるようになる。浄土の寿、寿命は無量ではなかったのかと。基本的には無量だと。でも、無量の寿をいただくということとは、自由のいのちをいただくということでもある。阿弥陀の世界に往つたら、阿弥陀に取り込まれて逃げられなくなる、そういう意味はない。阿弥陀の世界に往つたら、阿弥陀の力を全面的にいただいて、あとは、どこに行っても

よい。どこに行っても阿弥陀の国の中と同じように仕事ができる。こういうふうに誓ってくるわけです。そういうことが背景にあって、ここでは「寿終わって後」、寿が終わるということが出てくるのだらうと思うのです。面白いです。

有限ないのちに終わっても満ち足りる意味

人間の存在がもっている深い願いというものも矛盾していると思うのです。自我の思いがある。自我の貪欲もある。けれども、それで人間が本当に満ち足りるかというところ、満ち足りない。自分に都合のよいことだけを積み上げていきたいという願いが、どうしても人間の発想についてくる。意味のあること、役に立つこと、そういうものだけが取られていく。近代をつくってきた価値観ですね。上下関係が激しくなる。上に行くものは偉い、そして落ちこぼれは駄目だと。そういうものの見方。人間存在が因縁をもつて与えられて、因縁の中に育てられて、人間としての本当の喜びを求めて生きているのに、そこから切り取った功利的な

意味だけを価値として積み上げるといふことになる、人間存在の大切な部分はほとんど切り捨てられる。そういう問題が現代文明でしょう。

どうもこの頃、ますますひどい状態だと思ふのです。確かに経済的な豊かさとか、物の豊かさとかは、もう満ち足りるほどに満ち足りたのだろうと思ふのですけれども、何かおかしい。何か足りない。それをまた満たそうと思つて、また欲望を起こしてしまう。それがおかしいわけですね。求めてわからないわけですよ、求めていることの本当のところ。人間の中に、自分ではわからない大切なものを求めながら生きている部分がある。それを清沢先生は、「人心の至奥より出づる至盛の要求の為に宗教あるなり」（御進講覚書）と。つまり一番の深みから出る、一番真面目な要求、激しい要求、これが宗教心だとおっしゃるのです。自分でもわからないのです。そのようなものを求めているとも思わない。思わないけれども、そういうものがどこかで突き動かしている。

だから、そういうものに出遇う時に、この有限のいのちの中に、たとえ寿が終わつても充分に満ち足りるような意

味があるといふことの譬喩として、浄土の功德ですら寿が終わるといふことを言うのではないかと、まあ、私はそのように感じます。

留まつて、ずっといることが寿の意味ではない。人間も死ぬものである。たとえどれだけ去りたくなくても、この娑婆はいずれ去らなければならない。でも、充分に意味があったといふ寿でありたいといふ欲求がどこにある。人間は、その願いがわからないから、何か違う形でつくりたい、銅像を造りたいかと思う。しようもない、邪魔になるだけです、そのようなものをつくつても。わからないのです、深い願いをもちながら。そういうことが、この「寿終わりの後」といふことの中にはあるかと思ひます。

浄土の生活を離れても三惡道には更かえらない

——本願が立ち上がってくる

でも、終わった後に、「また三惡道に更かえらば」、地獄・餓鬼・畜生にまた更なるならば、正覺を取らないと。地獄・餓鬼・畜生はないよと。しかし、この寿が終わつて出ていっ

たところが三惡道になってしまう、そういうことであつてもならない。これもおもしろい願だと思ふですね。淨土の中だけではなくて、この淨土の壽が終つて歸つていった場所も三惡道ではない。こういうことが成り立たないならば、自分は成仏しないと。ですから、いったん淨土に触れた人間が、淨土の生活から離れても、二度と三惡道には更らない。これは、なかなか考えさせられる内容だと思ひます。親鸞聖人では、いったん淨土の功德である不虛作住持に触れたならば、どれだけわれわれが煩惱のいのちを生きようと、どれだけ佛法を忘れようと、不虛作住持功德の中にある。本願力の中にあるという信頼を失うことはない。そういうふうにおつしやつてくることと關係があるかと思ひます。本当に三惡道を超えるような光に遇えば、もう、二度と三惡道には更らない。三惡道の苦惱を二度と味わうことはない。

地獄・餓鬼・畜生というのが、人間にとってどれだけ大きな課題なのか。深い意味なのか。六道流轉の中で、地獄・餓鬼・畜生がもっている重さ、修羅・人間・天上に比べて惡道がもつ重量感。これが人間に大きくのしかかつて

いる。地獄・餓鬼・畜生が無い国という、ここに悲願、本願が衆生に涅槃を呼びかけるときの具体的な問題があると思ふのです。単なる抽象的な静けさではない、はたらく涅槃を呼びかけるときに、地獄・餓鬼・畜生の無い国に生まれない、そういう国を与えようと。その国をいったんいだいたなら、二度と再び地獄・餓鬼・畜生には更らない。たとえ、その国を去つても、地獄・餓鬼・畜生に更らない。こういうふうには地獄・餓鬼・畜生を課題として、まず、本願が立ち上がってくる。

これは、ですから永久の悲願でしょう。人間がいる限り、地獄・餓鬼・畜生は無くならない。少しずつよくしたら、いずれ無くなるだろうなどというのは、人間の見方が甘いのです。地獄を生み出しながら、地獄を決して消そうとはしないというのが、人間の本质にあるのです。お互いに疑心暗鬼で、お互いにお前が地獄だから、わしの地獄は捨てられないというわけです。人間が生きていけば、地獄・餓鬼・畜生は無くならない。自分の心を観ずれば、よくわかる。地獄・餓鬼・畜生を消したら、私ではなくなってしまう。でも、無い国にしようと誓う。これは兆載永劫の修行

ですよ。だから、自分から無くせないけれど、悲願なのだと。

法蔵願心を聞くということが、われわれには与えられている。願心のおりになるとか、願心が自分に実現するか、そういうことはできないかも知れないけれども、願心に照らされて自分を聞く。自分を見直す。法蔵願心というものが、地獄・餓鬼・畜生無き国を課題として、永遠に歩み続けるということの重さ。私たちは、悲しい事実として地獄・餓鬼・畜生から足が洗えない。地獄から足を抜けない。けれども、法蔵願心は、それが無い国を願いつづけているのだと気づくことはできる。そういうことが、この第一願、第二願で、地獄・餓鬼・畜生について二度も誓うということかと思います。そこに願われている本当の思いと、それが実現できないという法蔵菩薩の悲しみ。人間存在の罪の深さですね。それをつくづく思います。

(二〇〇八年十二月二十四日)

浄土を求めさせたもの —『大無量寿経』を読む—(七)

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を意味を、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」並びに第二十一回（通算第六十八回）から第二十四回（同第七十一回）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）

第三願 悉皆金色の願

—あらゆる存在に最上の意味と価値を

なぜ、この願を建てたのか

今日は、本願の第三願を拝読したいと思います。第三願は、「たとひ我、仏を得んに、国の中の人天、ことごとく真金色しんこんじきならずんば、正覚を取らじ」(『聖典』十五頁)。第二願から第十一願まで「国中人天」という言葉で、呼びかける相手が出されてきます。つまり、浄土の中の衆生、浄土に生まれた存在、それについて、どういう状態であるかという形で、本願が呼び起こされてくる。それで、第三願は、「ことごとく真金色ならずんば」と、そういう内容になっている。この願を「悉皆金色しつぱいこんじきの願」と言っております。ことごとく皆金色になる。これからいろいろな形で繰り返し本願の中に、衆生を平等に救っていくという願いが内容を変えながら展開してきますが、この第三願は、金色、黄金

の色があらゆる存在に平等に与えられると、そういう願になっております。

童話で、神さまに願いどおりのことを与えて欲しいと願ったところ、その願いどおりになりますよと言われたときに、何を願ったかというのと、触ったものが全部金になるようにと、そういう願いをまず最初にかけたところが、愛する人であろうと何であろうとみんな金に変わってしまった。實際触るものがみんな金になったら、それは困るわけで、慌てて、今度は、元に戻して欲しいという願をかけたところ、そういう笑えない物語があつたのを思い出します。

では、法蔵菩薩はいったい何を願いとしてこのようなことを言うのか。人間の欲望に応えるためにこのような願を建てたとすれば、人間は罪業深重の存在のままに浄土に往つて、自分の周りをすべて金にして、その代わり自分も金になってしまうわけですから、それでは何もおもしろくない。

結局、この世で一番価値があると人間が随分昔から、この経典が説かれた、あるいは記録された頃、もう今から二千年くらいも前の話ですけど、そういう時代でも金は貴

重であつて、しかも、きれいですから、やはりみんなが欲しがるし、権力者は、その金をもって、自分の権力の象徴にする。それはエジプトでも、発掘されたものの中に金のものが随分出てくるということは、何千年も前から、金は人間にとって貴重なものとなつていた。この法蔵菩薩の願は、文字どおり金という物質的なものを言っているのではなくて、金色で何かを象徴している。何かというのは、何であるかと言えば、金が貴重であり尊いものだということ、人間がみんな知っている。そういう情況のもとに、あらゆる存在が金色に輝くということを語りかけることは、一つには、先ほど言つた平等ということと同時に、一つとして価値のない存在はないと。どのような存在も最上の意味と価値とが与えられるということを、浄土という場が衆生に誓っている。こういうことなのではないかと思うのです。

瓦つぶてを変じて黄金と成す

金色ということですが、思い起こされますのは親鸞の『唯信鈔文意』です。これは『唯信鈔』という聖覚という

方が書かれた仮名の聖教に漢文が引用されている。その漢文の部分を親鸞が解説している著作ですが、そこに、「但た使回心多念仏しえしんたねんぶつ 能令瓦礫變成金のうりやうがりやくへんじやうきん」(『聖典』五五〇頁)という言葉がございます。瓦礫、かわらやつぶてを変じて黄金と成さしむと。瓦礫というのは、金の反対概念といひますか、瓦は土を焼いて、雨よけにしたり、入れ物にしたりしたようなものをいうのでしようけれど、割れやすいし、くずれやすい。これは磨くことができない。磨いていると、すり減つていつてしまふ。硬い石ならば、こすつていれば、つやつやしてそれなりにきれいになることもあるわけですが、瓦は磨くということではできないわけです。つぶて(礫)というのは、河原に幾らでも転がつていて、邪魔にはなつても使い道がない。まあ、現代はコンクリートという素材が開発されて、そのコンクリートの中に粒石を入れる。だから、現代では使いようがある。瓦でも屋根として使いますから意味が充分あるわけですが、今ここでは、手をかけてみても質が変わらないし、よくならない。そういう意味と、どこにでも転がつていて、ほとんど使い道がないという譬たとえだろふと思うのです。

それは、われわれ人間存在を譬えているに違いないわけです。みなわれわれは、なにがしか自分に意味があるように生きたいと思い、それなりに自分が生きた痕跡えんせきを自分で認めたいというような野望をもっておりませうけれど、実際は、この大きな宇宙の中の小さな地球という天体のうえに、たまたま命をいただいて、長い宇宙の時間からすれば、本当にわずかな時間と命が与えられて、命が終わって死んでいく。そういう大きなものと比較するならば、有限の極みみたいなものが命であり、その中でもまた、人間というのは、自我があつて、そして自分の意味を認めたいと思うのに、短い時間と、限られた能力をもつて生きて死んでいつてしまう。その愚かさ、はかなさを自覚できる存在です。そういうところに、この瓦やつぶてを譬えとしてわれわれに呼びかけている意味があるかと思ひます。

しかし、そういう愚かで有限であるような存在を、本願の教えは平等に尊い、平等に本当に意味があり、価値がある存在であると氣づくようなあり方に変えようとする。「能令瓦礫變成金」と「成」という字が使われてあります。それはつまり、放つておいたら成らない。意味なく生きて、

意味なく苦しんでいるような存在に、本当に尊いという自覚を与えるように転成てんじやうする。そういうことを生み出してくるのが本願である。

自分で求めて、意味をつけようと思つてもがいている我らなのですけれど、我らが相対的に価値がある状態に自分を近づけようと、そういう野心で、この短い人生を生きてみても、それは瓦やつぶてであることを脱出することはできない。瓦やつぶてであるような存在を大きく意味を変えて黄金とする。これは絶対にそう成らない譬えでもあるわけです。まあ、昔は錬金術の研究というのが盛んだつたようですけれど、とにかく価値のないものを価値があるようにできるのではないか、金に変わることがないかといろいろとやつて駄目だつた。だから、そういう意味で平等にするのではなくて、意味を転ずる。意味を転ずることを、本願とする。愚かで、有限で、罪の深い存在に本当の尊さを与える。

本當ほんたうのとは、相対的なという意味ではない。一つひとつの存在、一人ひとりの存在が、それぞれ違う。これは仏教では業と言ひますけれど、業報を受けて、一人ひとり違う

命を生きる。違う命であるにもかかわらず、みんな有限であり、愚かであり、罪がある。違う命だからそのまま尊いとは言えない。違う命で、しかも尊いということには、眼の転換が必要である。自覚が必要である。

六道流転を超えるというのは、そこからの根本的な脱却です。相対的な状況の変化ではない。相対的な状況の変化で、人間は意味をつけたり、苦悩から脱出したりできると思うし、そういうものを願ってやまない。そういう相対的な状況の変化は、六道を超えることにならない。六道流転の状況を変えるに過ぎない。よりよい状況になっても、また元に戻ってしまう根をもっている。ちよつとよい状況になっても、悪い状況にまた戻ってしまうのが、人間生活です。経済ばかりではない。われわれの人生は、よい面があれば必ず裏に悪い面が付いてくる。長所は、短所でもあるわけで、状況についても、よい状況は悪い状況という意味ももつわけです。悪い状況は逆により状況という意味ももつ。例えば、戦後の復興期に、われわれの世代は、大変な貧乏とひもじさを味わったわけですけど、今となっては、それは、そのことがあったから、今のあり方に対

しての独自の喜びとか、かたじけなさを感じる。初めからこういう状況なら、ありがたくもなんともない。当たり前ですから。そうすると、悪い状況に落ちることだけが出てきますから、それは不幸というしかない。まあ、考えようによっては、そういうことです。

人間は、有限の能力で、有限なことしか考えられないという典型的な形として、状況を変えること以外に人間がたしかるということは想像できない。仏陀が教えようとしたのは、そういう救われ方ではないような救われ方が人間にできるのだということ。これがなかなかわからない。だから、営々として状況を何とかよくしようとして、もがいて生きているのがわれわれです。それはつまり、六道流転を出られないということです。六道を超えよ、超える道がある。そういう教えを開いたところに、仏陀は人間としてはもつことができないような眼をもった。人間の存在の意味を転換するという形で、人間を本当に解放し、それぞれの状況を超えて、それぞれに無限の意味を与えるという教えを開いた。そういうところに、仏法の独自の意味があると思うのです。そのことを典型的に表現しているのが、この

「能令瓦礫變成金」、瓦礫を変じて黄金と成すという譬えだろうと思うのです。

六道を超える道

人間は、相対的な救いを要求してやまないのですが、仏陀の脇士、仏陀の脇でいつでも手伝いをする「観音菩薩」という名前の菩薩があります。「観世音」とは世の苦悩の声を聞くという名前だと言われています。苦悩する衆生がその苦悩のない状態を要求している。その苦悩のない状態にしようと身を変え、品を変えて現れてくださる。そういうありがたいはたらきが観音菩薩で教えられている。そういうのが人間は好きですし、そういうほうがありがたいです。すから、観音さまのことだけが語られた経典、いわゆる『観音経』というのがはやるわけです。

そのようなことが人間に与えられたら、それはありがたいに違いない。でも、眼を変換するということなしに、人間の欲望、苦悩を脱出してもつとよい状況になりたいという願い、それがどれだけ切実なものであろうとも、それを

そのまま認めるといのは、本当は、仏陀が教えようとする六道を超えるという方向ではないのです。だから一つ間違えると、それは、仏教ではない救済思想になってしまう。いわゆる外道と仏教では言うのですが、仏教自身から内の道という場合は、正しくものを考えて、正しく眼を転じて、仏さまが導いてくださる教えを本当に自分の主体的な要求とし、その教えを自分のものとするという、そういう方向に歩まなければいけないわけです。そういう方向の、ある意味で手助けをするのが観音さまです。手助けでなくて、それが究極の目的みたいになつてしまうと、人間は墮落するだけでしょう。墮落するだけでなく、罪悪さえ造つてしまう。自分の欲望のままになるように要求すると、それはとんでもないことになるわけです。観音さまは、相手が単なる欲望の場合は、うんとはおっしゃらないでしょうけれども。

宿業重き存在に金色の意味を

救わずんばやまんという願が出てくるのも、人間は、救

い難い存在であるということに苦しむから、救われたいと思いが、救われることができないような素質をどこか根に与えられている。それを仏教は、煩惱と言つて分析する。仏教の「慢」は、比較する作用だと定義されていて、比較するということはどういうものか、人間は生まれついてもっている。唯識のほうでは、俱生起の煩惱と、生と共に起こる煩惱という言葉がございます。俱生起の煩惱というのは、自我意識に重なっている煩惱とも言われるのですが、こういう煩惱の一つに「我慢」ということが教えられている。自我が、いつも気にかかる。そしてその自我はいつも他と比較する。俱生起の煩惱、これは人間の努力で消せない。つまり、瓦みたいなもので、こすつて減るけれども、瓦の質は変わらない。自分の眼に見える煩惱は少し押さえるということも可能ですが、寝ても覚めても付いている煩惱は、自分ですら見えない。自覚できないものを考えるときには、その作用がもう付いている。兄貴のほうがいちばんのをもらったとか、俺はいつもお下がりだとか、そういうふうと比較するわけです。これは譬喩ですよ、万よろずそういうふうにして、常に比較してしまふ。それが、

この社会を成り立たせているところもあります。上だ、下だといつて比較していることで人間、元気を出したりして、けれども、そのことが人間の深い罪であると仏法は教えて、こういうものに気が付いてくると、人間はどうやってみてもたすからなと言ふ。たすかるはずがないと。そういう自覚がこの瓦やつぶてなのです。

瓦やつぶての自覚というのは、われわれは放つておいても、何かの機縁で、自分は虫けらみたいな存在だとか、時には何だかサソリみたいな存在だとか感ずることはないわけではない。けれども、いつでもそういうことを感じていくわけではなくて、大概はもつとよいものだ、もうちょっとましなものだと思いたい。けれども、仏教はそういう形で相対化して、ちよつとはましと思つていくことの根に、実はどうにもならないものを抱えているのだと。

こういうところに、宿業ということが言われます。前世の業という神話的な概念ですが、つまり、現在に對して超越的な過去です。手が届かない。自分の今の現在の力とか、生きる力、考える力、今の存在のあり方に根深く入つてきているのだけれども、それは前の命の歴史の結

果がきているから、どうにもならない。削り取れない。そういう問題を宿業と言う。

そういう命を、しかも、傷つきながら、苦しみながら、もがきながらでしか生きられない。その存在を何とか解放したいという思い。これはどこから出てきたのかわからないのです。仏陀の慈悲だというのですけれど、阿難の問いを受けて、今、本願の教えという形で教えを説きうると仏法の歴史に気づいたときに、釈尊の出世本懐だと親鸞は見たわけです。釈尊がこの世に生まれた意味があつたと。このことを説くことにおいて、この教えに触れて人間は眼をひるがえ翻して生きうる。そう言ってみても、なかなかわからないのですけれど、そういうことで本願が説き出されてきている。本願はわれわれに願いをかけて、われわれ自身の妄念に気づかせて、罪惡深重に気づかせて、そして、にもかかわらずその存在の意味を転換して、平等に、どのような宿業の重き存在であろうとも、金色の意味を与えようと、こういう呼びかけです。

宿業重き、それぞれの他人に振り向けることのできないその人その人の命が抱えている問題、それは、他人には本

当のところはわからないし、他人が代わって背負うことはできない。たとえ、子どもであっても親であっても、他人の苦勞を背負うことはできない。一人ひとりが自分で苦しむわけです。それは外からは見えない。外からは、自分と比較してみんなよく見える。自分と比較して悪く見える場合もたまにはあるでしょうけれども、大体はよく見える。みんなうらやましいと見るわけです。

ところが本人になってみれば、比較をして自分に苦しむわけです。でもなかなか同感してもらえない。それはお前贅沢だとか、そんなこと言つたつてとほつたらかされてしまっただけです。みんな一人ひとりが情況を少しづつ異にして苦悩しているけれども、仏陀から見るとそれは本質的に同じ構造で同じように苦しんでいるのだと。六道流転の状態で苦しんでいるのだと。どんな苦しみ方をしようとも、眼を転ずれば、みんな同じように光り輝く命を感じられる。そこには相対がない。相対を超える。絶対とか、無限とかという言葉が言われてくるのですけれども、そういう無限なる耀きをわれわれは取り戻すことができる。そういう呼びかけが、この第三願の眼目ではないかと思うので

す。

人間の目覚めを待つ

金色はもちろん譬喩ですから、『阿弥陀經』の中では、
淨土の色は、「青色しょうしき 青光しょうこう 黄色おうしき 黄光おうこう 赤色しやくしき 赤光しやくこう 白色びやくしき 白光びやくこう」(『聖典』一二六頁) といつて、それぞれ色があつて、
それぞれの光を放っている。全部金色だとは語っていない
のです。だから、どちらも譬喩なのです。文字に執とわれる
と、矛盾があつて超えられないわけです。言葉は教えよう
とすることの譬喩、あるいは表徴ひょうちゆうですから、そのことを
気づいていくしかない。矛盾を矛盾と感じて、だから駄目
だというのではなくて、矛盾があるという形で、何をわれ
われに呼びかけているのか。いろいろな色がありながら、
しかし本当は金色である。そのようなことは、この物質世
界にはないわけです。実体としてはあり得ない。仏陀の言
葉は実体を、物質的な世界を語るのではなくて、苦悩の
状態を根源的に乗り越えた在り方へ導くための言葉ですか
ら、言葉自身が人間の目覚めを待っているわけです。

この間、友人と会っていたら、ぼろくそに言われました。
仏教は怠惰たいただと。墮落の限りだと。わかるようにせいと。
わからんお経をあげてどうするのだと。それはそうなのだ
けれどわかるようにできないのだと。それはお前が怠慢たまんだ
からだ。それはそうかもしれないけれど、と言うしかな
いのです。それは言葉を変え品を変え、いくら言つても、
ではわかり易くなつたかといえ、わかり易くなつたのは、
観音さまレベルなのです。人間の野望が満たされる。ああ、
それならわかつた。ちよつとは情況がよくなる。ああ、そ
れならわかつた。でも、そうではない。眼が間違っている
のを転換せよと。それはわからん、もう少し易しく言えと。
いくら言われてもそれはできないわけです。これは説明で
きない。別に私は怠惰でないと弁解するつもりはないので
す。怠惰に違いなのですけれども、どれだけ努力してみて
も、その難しさを拭い去ることはできない。

仏法の言葉にも長い歴史があつて、用語になつてくると、
世間の言葉とは違う意味を預けられていますから、その約
束事がわかるまでに時間がかかる。この約束事を少しでも
ほぐして、困難を少なくするという努力はしなければいけ

ない。ですから、仏教用語で語られている内容を、できるだけ現代の時代感覚の中で感じ得るような表現に近づける努力はしなければいけない。でも、どれだけ近づけてみても、言葉である限りでの限界は超えられない。ここの落差は、ぜひわかっていただきたいのです。できるだけ現代語でこれは言えるかなというところまでは努力したいと思いますけれども、どれだけ易しくなったように見えても、本当は難しい。これはそういうものだと思うのです。

いわゆる聖道門仏教の難しさは、その翻りを努力を尽くして直接体験せよという教え方。それを自分の肉体をいじめたり、長い時間考え抜いたりして自分が体験するまでやる。そういうプロセスで悟りが開けるという信頼が、いわゆる聖道門仏教、自力主義です。それに対して、本願は人間にそれを要求しない。人間は有限であるという自覚と共に、有限を翻そうとはたらいっている大いなる無限に気づいて欲しい。その無限を教えるべく言葉がいろいろと工夫されて、われわれに呼びかけている。浄土の功德は本当は色ではない。でも、譬えて色で言うなら金色。しかもみんな金色だと。譬えですから、文字どおり、そうぴかぴか光る

ようになったというわけではない。言葉は意味を指向しているわけで、その意味を教えの中から汲み取っていたいてきた歴史が、教えを聞いてきた歴史です。そのご苦勞で、われわれも、そうかそういうふうに見えるのかと、その考え方が少しく教えられる。その考え方を通して、言葉の限界を超えた世界に踏み込んでいく。いわゆる体験ではなくて、言葉の力を通して言葉を超えたはたらきへの指示を信ずる。そういう形で導き入れられていく。それがこの他力の教え方だと思うのです。

指し示して翻すはたらき

われわれは比較を超えられない。比較の眼が破れない。比較の眼が破れない人間に比較を超えた尊さを気づけということほど難しいことはない。朝から晩まで比較せずにはものが考えられない。自分自身の過去と未来に対しても比較をしています。それで苦しんでいる。その比較心で自分に意味がないと思いこんでしまう。それを超えるという発想が出てこない。だから、仏法を聞いてもなかなかわから

ない。ただ、わかるわからないを超えて、この苦悩の状況を脱出できる道があるのだという光と言いますか、人間を信頼して人間に呼びかけている言葉があつて、その言葉がよくはわからないけれど、暗夜のローソクみたいなもので、何かあそこが明るいという、そういう呼びかけがもたらす力がある。

それがわれわれを歩ませ、尋ねさせ、そしてああ、こんなことかな、こんな方向かなということを何回も何回も尋ねながら、そして、先輩、われわれにとつては親鸞ですけれど、親鸞が遭遇した光の世界とは、こういうものかなというふうに気づいていくことはできる。その気づかせる力をわれわれは自分の中にはもてない。言葉からいただくと言つてもよいのですが、言葉を読んでわれわれに気づかせるのはたaraきがどこから来るかはわからない。それを本願がわれわれにはたらいて、われわれを目覚ますと教えるわけです。本願の力と言つても、物理的力ではない。気づかされてみないと、本願という言葉の意味もよくはわからない。でも、歩んでいる中で本願という言葉が、だんだんはたらきをもつて私どもに身近になってくるところがある。

だから、この本願というような言葉は、現代語になり難いのです。現代語になり難い言葉は、その言葉に馴染んで慣れて、何かはたらきをもつた言葉として聞けるようになっていったくしかない。これが出てくると邪魔つ気だという、そういう言葉がだんだん邪魔でなくなるのに時間がかかるのです。全部邪魔でないような言葉であつたら、ほとんど仏教にならない。結局、この世のことを言っているだけであつたら、この世の言葉でよいわけです。けれど、指し示して翻すようなはたらきを何とか言葉にもたせようとする、やはりその言葉を言い当ててきた、本願という言葉が一番よいのです。

長い時間がかかつて本願の教えというのが經典として伝えられてきた。そのもっている力と真理性がわれわれを動かしてくる。動かされた人間として、それをできるだけ現代の生活内容で表現しようとする努力は必要ですけれど、それではどうにも言えないという問題があり得るのです。

(二〇〇九年一月二十九日)

第四願 無有好醜の願

誓いの内容

第四願は、「たとい我、仏を得んに、国の中の人天、形色^{しき}不同にして、好醜^{こうしゅう}あらば、正覺を取らじ」(『聖典』十五頁)と。「形」と「色」とありますが、形は、この世の物質のいろいろな形という意味もありますし、人間の言葉が表すさまざまな概念、そういうものも形に含まれてくるだろうと思われます。人間が、見たり、聞いたり、考えたりする、あらゆる人間にとつての意識の内容に成り得る形。そして色、これも目に見える○○○という意味だけではなく、「色即是空^{しきすなはてくう} 空即是色^{くうすなはてしき}」などということがありますように、色というのは、この世に物としてある、物質性をもつてあるというような意味で、色という字を使います。ですから、色法というようなことも言うわけです。意識に対して、意識の内容になるようなあらゆること。だから形

と色とは、重なる部分もあります。

この世の衆生の形色といえ、形ということにおいて、人間の身体に与えられた、さまざまな形ということがありましようし、色法としての色には、物質性、機能を含めて、身体性のいろいろな面が考えられます。当然、私たちの命、存在というものは、二つと同じものがないと言われます。宿業因縁と仏教でいわれる、深い過去の背景と、出遇いの連鎖の中から、一回限りの存在が与えられる。その一回限りの存在は、一つとして同じものがないということに、生命存在の独自の意味があらうかと思うのです。

ところが今、この願は、形色がもし同じではなくて、そこに「好醜」があるならばと。好は、よいということで、見た目、形がよいというような場合がありますし、好天とか、好日とかと、人間にとつて大変都合がよいという、そういう意味です。醜は、みにくいと読む字ですけれど、人間から見て、うとまれ嫌われる、そういう意味をもった言葉だろうと思います。もし形と色とに違いがあつて、好ましいとか、憎まれる、嫌われる、うとまれる、そういうことがあるならば、これは浄土の衆生としてあつてはならない。

そういうことが残るような世界であるのならば、自分は仏に成らないと、こう誓っているわけです、文字どおりの意味としては、ですから、浄土に生まれたものはみんな同じ形であって、好いとか、悪いとか、きれいだとか、汚いとか、好きだとか、嫌いだと、そういう判断があるような存在は一つとしてない。こういうことが誓われている。

生活の伝統の中で磨き抜かれた美しさ

―民芸運動の原点

この第四願は、ご存じの方もおられるかと思いますが、民芸運動を起こされた柳宗悦やなぎむねよし（一八八九―一九六一）という方が、北陸のほうに縁があつていらつしやつたとき、たまたまお寺で『無量寿経』の本願の文を読んで、この第四願を読んでとても感動された。その感動の内容を思想として表現なさった本が、『美の法門』（新編、岩波文庫）という本です。私は、あまり詳しくは存じませんが、ともかく柳さんがおっしゃるのは、芸術とか美とかいうもの、人間はそういうものを生みだし、そういうものを好むわけでは

けれど、美しいものがあれば、美しくないものがある。すばらしい芸術があれば、そうでないものがある。そういうことがあるのに、浄土には、そういうことがないと。すべてが同じく美しい、すべてが同じく無上の価値をもつ。そういうことを願いとする願に触れて、柳さんは、日常生活を感じられたらしいのです。

つまり、人間生活というものは、道具に取り巻かれているわけですが、その道具類は、美を求めて作つたものは一つもない。民芸運動というようなことを考えられた当時は、まだ、いわゆる機械文明がそんなに、特に地方には入っていない時代であつたのでしょう。身の周りを見回すと、大八車にしろ、その当時はリヤカーもあつたのかもしれませんが。あるいは馬車とか、耕作機械、その当時の耕作は手でやるものが多かつたでしょう。鋤にしろ、鋤にしろ、そういうものは、使いやすさを求めた形をもっている。その使いやすさには、単に使いやすいただけではなくて、その道具を使う伝統の中で磨き抜かれた美しさがある。こういうことに柳さんは気づかれた。そして例えば、毎日飲んでいる湯飲み茶碗、あるいはご飯茶碗やお汁を飲むお碗、そ

ういうものはよくよく見ると実に美しい。美しさをことさらに求めて、いわゆる芸術家が作ったというような人為性というか、作った人の個性が如実（じじつ）にあらわに出ているということではなくて、誰が作ったかはわからない。いつ作ったかもわからない。自然が長い営みの中で生み出してきたものの美しさに似て、毎日のように使われてきたものが磨き抜かれてもっている美しさ。つまり、日常性のもつ美しさ。そういうことに気づかれて、柳さんはそのことを訴えたのですね。

大体、運動と付くと何か嫌らしくなるのですけれど、柳さん自身は、もう少し自覚的に日常の美しさを評価して、日常の美しさをより磨いていくというような運動、もう少し日本人がものの見方を見直していくことを訴えたのだろうと思うのです。それが昭和三十年代ごろでしょうか、ものすくひはやった。

まあ、この第四願だけを読んで、そういうふうに読めるかどうかは、私はわからないのですけれど、柳さんは、そういうふうに読まれた。つまり、形や色を目的にしたのではなくて、人間に使われることにおいて、生まれてきてい

るさまざまな道具のもつ美しさ。今では、日常生活がすっかり変わりましたから、その当時の民芸運動が評価したような美しいものが、随分と消えていつているかと思えます。おまけに、工業社会が徹底的に生活を工業製品で埋め尽くしていきましたから、人間が手作りしたものがほとんどなくなつて、全部機械製品の時代になつていった。そして、長い間使うよりも、使い捨て文化になりましたから、今では日本人が伝えてきた美しい道具というのが見あたらなくなつて、昔使つていた道具が展示会とか博物館の一角に飾られているというような時代になつてしまいました。ですからもう民芸運動も今では廃れてしまい、残っているのは、あえて民芸を求めて商売にするような、そういうものになつてしまったということだろうと思うのです。

しかし、とにかく使われて磨かれたもの、そういうものに、この願を通して着眼していかれた。おもしろい着眼だと、確かにそういう一面もあるのですけれど、私はそれだけでは、この願の深い意味がまだ読み足りないと思つております。

違いを超えて成仏の平等性を恵む

日常性の美しさということだけだと、やはり美しくないものが当然出るわけで、道具といっても使いやすいものを使いやすいものがないものが当然ある。それを形色、形も色も不同でないといったら、何か人間が同じように作るもの、同じように作ったものということになって、それでは命の存在がみんな違うということが、どこかで隠されてしまいます。そうではなくて、この世には価値観があったり、美観があったり、この世は、それを消すことができないほど、みんなそれぞれ違う。宿業因縁の違いがあり、また宿業の縁として、出会う場所とか、環境とか、人とか、みんな違う。そういう与えられる存在の形と色、宿業因縁によって与えられたこの身、この命は、みんな違う。けれども、違いを超えて、同じ方向性、同じ仏に成るという、成仏という方向に向くときの平等の可能性を与えていこうと。そのために、そういう命に対して、違いをもちながら違いを超えて、成仏の平等性を恵むということが、誓われているこ

との意味でしょう。

やはり人間は、この世に生きているときには、むしろ差異に意味を見ようとし、より美しくとか、よりよくとかという方向を価値として、それに反対する方向をできるだけ避けようとして生きる。それを消すことができない。人間には、どの社会であつても、何かそういう判断基準があつて、基準を上にともつていくような発想がある。

確かに、使つてきた時間の中で、いわゆる人為性が落ちていくということはあるかもしれませんが、でもそれなりにメリットを求めて、より使いやすくなつてきているということがあるわけです。それは、その時代の中で、やはり人間の営みとして評価される方向があつて、それで美として評価される。そういうことを考えてみますと、この願を誓うことの中には、人間がいろいろな意味で価値基準をもつて、それを評価していくこと、それを人間は止めることはできない。止めることはできないけれど、そのことが人間をどこかで常に足を引っ張る。メリットが必ず裏にデメリットをもつように、よかれと思うことが悪くなつていく。そういうことがないようにと。不思議な願だと思ふ

のです。

天人の世界をわれわれがイメージするときには、みんな美しくて、形もすばらしいし、自由自在に飛べるし、どこへでも行けるし、すばらしい状態だと神話的に語られている。けれど、そういう存在をも包んで、そういう価値判断が一切無い世界を呼びかける。この世は、まったく逆で、より価値のあるもの、より美しいもの、よりメリツトのあるもので、個人も選びをするし、社会も選びをするし、歴史も選びをするという形で、積み上がっている。そういう人間の営みに対して、そういうものがまったくない世界に帰ることが本当の救いになるのだと。

浄土の総論

第一願からこの第四願まで、この初めの四つの願で、浄土の総論、これから建立していく国土が何を衆生に与えたのかを、この世の形と相対的にまずは呼びかける。そのときに、好醜がないということは、この世の衆生がいかに好醜に苦しんでいるか。限りなく好を求めながら、醜を引

きずつている。美観の裏には嫌悪の心が付いているわけです。美醜に関わる問題を誓うということは、いかに人間がこの問題に苦しむのか、また、この問題を求めてわれわれはいかに迷うのかということがあるから、それを超える世界を呼びかけるということなのではないかと思います。

日常生活が美しいと柳さんはおっしゃるけれど、実は、日常生活の中でわれわれは美醜の問題にまず苦しむ。キルケゴールは、人間に美的段階、倫理的段階、宗教的段階と段階があつて、最後に宗教的段階に行くのだと言っていたかと思えます。美的段階というのが、人間の基礎、出発点というか、そう見るということは、自覚、無自覚を問わず、人間はもうそこに生きている。自分の存在、そして人の存在に、美醜の基準をかけて、そこに好悪、好ましいか、嫌いかという感情を起こして、そしてそれに苦しめられる。美しいものは売り物になるし、例えば、映画などでは、もう決まって美男美女。美しい人間だけを集めてきて、そういう世界があるように作っている。実際は、そういう人はほとんどいない。実際は限りなく美しい女優でも、人間は歳をとります。だから価値基準が美だけにあったら、そこ

に止まっていたら脱出できない。もがきを続けるしかない。

一遍上人の念仏と親鸞の念仏生活

―柳宗悦の見た念仏の救いは？―

浄土という存在を呼びかけるときに、浄土自身が美しいというよりも、浄土に生まれた存在が、本当に平等である。平等に如来の光に照らされ、平等に仏に成っていく。そういう平等の価値観、平等の存在の救いを呼びかけていくとする。そのことが、この第四願の意味である。

その一部分を、柳さんは取り上げて使ったわけですが、私は、このことと関連するかどうかわかりませんが、でも、ずっと問題に思っているのは、柳さんの書かれた『南無阿弥陀仏』（岩波文庫）なのです。ご承知のように、柳さんは一遍上人が浄土教の極地だとおっしゃる。一遍上人は、踊り念仏で融通念仏ですから、南無阿弥陀仏に成りきる。「南無阿弥陀仏の声のみぞして」と初めは書いたけれど、声がしてはまだ駄目だと。南無阿弥陀仏には我も仏もなかりけりと。南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏。ただ

南無阿弥陀仏だけに成ると言い切って、成った形は踊って歩く。信心歓喜して踊って歩く。そういうことを文字どおり生き抜こうとされた。それが、柳さんは念仏の救いの極地だと領解された。だから、法然上人から始まって、親鸞一遍と。一遍こそ完成した念仏者だという評価ですね。親鸞はいまだ至らぬところがあるというわけです。なぜかという、まだ罪惡深重というような意識が残っている。南無阿弥陀仏に成ったら、それも吹っ飛んでしまうのだと。

なるほど私は思ったのです。つまり、美学というものがあると、汚さは嫌なのです。でも現実の人間は、どうでしょう。本当に朝から晩まで踊りあがって喜んでるのが真実なのか。ふと気づいて、ああ、自分は、本当に喜べないかと気づくほうが正直なのか。私は、柳さんの見た念仏の救いというのは、虚像ではないかと思うのですよ。亡くなっている方に悪口を言っただけで、申し訳ないのだけれど、親鸞はいまだ駄目だというのは、罪惡深重の凡夫を脱出して、念仏そのものに成れるのだと。それは確かに成れたら美しいかもしれない。一遍さんは成ったと思われた。まあ、成ったのかもしれない。

でも、私は、どれだけ念仏をしようと、どれだけ本願を信じようと、信じていると思う心の底から、煩惱が湧いてくる。しかし、足は泥田につつこんだまま、念仏の世界が喜べる。図式的に言うと、足をきれいに洗って、空中に浮いて念仏をしているというのではなくて、泥田に足はあつても、念仏の喜びに触れていける。そういう念仏生活を、親鸞という人は明らかにしようとされたのだと思うのです。もう、歓喜踊躍、天にも昇るような喜びの中にひたつてずっと生きる。そのような人生が、身体をもち、ものを食い、恋をして傷ついて、いつの間にか歳をとって、そして病氣をして苦しんで死んでゆかざるを得ない人生で可能なのか。そういうつらい人生の中で、しかし明るみがあるということとを明らかにしたのが、親鸞だと思うのです。それをまだ影があつては、いまだ至らないとしか見られないということは、それはちよつとどうかなと思うのです。だから、柳さんは民芸というようなところで、そこに留まつておれたのではないかと。

確かに、一時、民芸ははやったし、私は嫌いではありません。ただ、本当に名もなき人が作って、使いこなされて

きた美しいものは、もう古道具屋にしかない。日常でもう使われていない。また、生活が変わって使えない。そうなっていますから、では今の時代、こういう機械文明の中で、こういうものがあるかといったら、売り物としての民芸しかない。そうなると果たしてどういうものかなと。そんなことも思うのです。確かに美しいかもしれないけれど、それが第四願の本意だというのは、どうかなと。

宗教的な意味転換―大悲の眼に照らされて

浄土には、本当に形色不同とか好醜がないというのは、文字どおりの意味ではなくて、何回も申しますように、宗教的な意味転換を潜ひそめて呼びかける言葉です。文字どおりであつたら、これほどつまらない世界はない。この世が、みんな一人ひとり違つていて、われわれ人間の目で違つているけれど、みんな美しく見るといったら、これはかなり困難があります。比較相対は煩惱なのですけれど、人間は比較相対せずにはおれない存在である。そして、よりメリツトのあるものを選ばざるを得ない。何でも同じでよいと

思いなさいと言われても、そうは思えない。でも思えないからよいのではなくて、思えないことで苦しんでいる。そういう傾向性を抱えていることで、人を傷つけ、自分も実は苦しんでいかざるを得ない根をもっている。そういう問題を本当に克服するのは、無限なる大悲が一切衆生を平等に見て、平等に救おうとしてくださるという、そういう大悲の眼に照らされること。ですからこれは、現実の人間の眼をどれだけきれいにしてみても、見えない世界ということになるのかもしれませんが。中には、こういう眼をもっている方がいないとは言えませんが、存在を平等に見ることほど難しいことはない。でも、全然違う視点に照らされて、人間では見えないような眼に照らされて、たすかっている。全然違う光に遇えるのだと。そういう世界を呼びかけたいということなのではないかと思うのです。

例えば、法然上人があつた時代に、比叡山を下りて京都の町中で、弥陀の本願は十方衆生を平等に救うということを言われた。出家者だけではない、在家者、その当時ほとんど見捨てられていた女性であろうと、さげすまれていた商人であろうと、あるいは人殺しをした武士であろうと、み

んな平等に念仏で救われると。法然上人は、一切の人々に念仏を呼びかけられた。大悲の心に照らされて、どんな人でも念仏でたすかることを、コンコンと説いていかれた。それに触れてたすかった方々が、念仏者として立ち上がった、その眼をまた教えてくださっていったわけです。その弟子の一人が親鸞であつたわけです。自分が仏の眼になることはできないけれど、仏の眼に照らされて、存在を見直す。そこに、見直すことができない身の痛みを抱えていながら、見直すことが如来の眼だということを、いつも照らされて生きる。こういう生き方はできるわけです。自分の間違いをいつも教えられながら、また間違っているなと、この苦悩の命を引きずってしか生きられないな、そういう思いをいただきながら念仏を喜んでいける。

だからこれは、躍り上がって喜ぶというような喜びではない。『歎異抄』第九条にありますように、唯円が自分が踊躍歓喜の心がないと、浄土に往きたいとも思えないというような問いを出しても、親鸞聖人はびくともしないわけです。そうだろうと。当然だと。煩惱具足の凡夫だと。「親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじころにてあ

りけり」(『聖典』六二九頁)と。ああいうことが言えるということは、如来の大悲に照らされているということがあるから、そんな考えではまだ駄目だと、しっかりと念仏せよなどと、そんなことを言わないわけです。だから、私は一遍上人と一緒に遊行せよと言われたら、これは嫌だとはつきりお断りしますけれど、親鸞の側に来いと言われたら、ちよつとこわいけれど、おそるおそる側に行かせてもらおうかと、そんなふうに見えるのです。

存在が輝く美しさを

―価値基準の縛りが破られて

そういう点で、この第四願というのは、大変、大事な願であるし、やはり、美的価値観を大切な価値観として生きがちなわれわれを、どこかで如来の眼に転じさせる。何か現代の都市生活者の選択基準がおかしくなっているなと思うのは、例えば野菜ですね。曲がったキュウリは嫌だとか同じ形のトマトでないと嫌だとか言う。これは、第四願に反逆しているというか、現代はそういう点で、美醜の感覚

が生活の中に非常に強く規制をかけていて、価値基準を統一させているような感じがします。

ですから、この第四願は決して民芸品が美しいなどというレベルではないのだと思うのです。もつと徹底して、一つひとつがどれだけ違っていても本当は美しいのだと。その美は、単なる美醜の美ではない。如来の大悲に照らされて、存在していることの喜びが新しく与えられて、人間の美的価値観の意味が破られる。そのことにおいて、存在が輝くような美しさを取り戻すことができる。それが、第四願の意味ではないかと思えます。他人の基準とか、一般社会の基準とかに縛りつけられるのが人間ですけれど、そういうものだけではない、もつと大きな眼に照らされて、自分をそこに安んじて生きることができる。そういうことがあると、みんながもつと美しくなるのではないかなと思うのです。個性を没個性にする美しさではなくて、個性があつてもその個性が、それぞれに如来の大悲を照らす場になれば、それなりに尊くまた美しい。そういうことを呼びかけようとするのではないかと、そんなことを思っております。

(二〇〇九年二月五日)

六神通の願（上）

―神通力を一切衆生に与えたい

第五願 宿命通の願―運命論と宿業

この四十八願の展開が、なぜ、こういう次第なのかということについては、よくわからないところがあるのですが、初めの四願は、苦悩のない場所、あるいは平等の場所、好醜がない、よい悪いとか、美しさの上下とか、そういうことがなくて皆平等である、そういうことを浄土という場所は一切衆生に与えたい。そういうことが誓われてきました。浄土の総論と言いましようか、浄土という場所を開いて、衆生に呼びかける大きな方向性が、そこで示されたと言ってもよいのかも知れません。

そして、第五願から第十願までは、普通には、神通力と言っております。六つ数えて、六神通と言うのですが、どういうわけか、大変勝れた力、超人的な能力と言いますか、

そういうことが仏陀、お釈迦さまの能力としても言われるし、諸仏がもっている能力としても言われるわけです。そういう、特殊な超人的な能力を、浄土の衆生には皆与えようと誓われてきます。

不思議なことだと思うのですが、それは逆に言えば、この有限なる穢土を生き、有限な身体を与えられ、有限な人間関係の中で、濁世と言われますけれど、濁った命を生きている、その衆生に対して、本当の智慧を与えよう。という智慧が本当の智慧かということは、だんだんに明らかにしていけるのでしょうか、その愚かな衆生に真実の智慧を開くについて、仏陀がもっている、その超人的な力、神通力、「神」というのは精神の神で、「通」は通達とか最高のところまで通過していく、そういう意味をもっているのでしょうか。どのような障げるものがあっても、それを透過し突き抜けて、その先を見ることのできるような力。そういうことが神話的に語られているわけです。その神通力を一切衆生に与えたいと。こういう願になっております。これは仏法の課題というよりも、仏法の教えを開いていく前提のようなどころなのかなと思われます。

それで、第五願は、「たとい我、仏を得んに、国の中の
人天、宿命しゅみんを識しらず、下、百千億那由他の諸劫しよこうの事を知
らざるに至らば、正覚を取らじ」（『聖典』十六頁）と。こ
れは「宿命通」と言われております。「宿命」というの
は、文字どおりの意味は、過去世の時の命です。仏教では
「宿業」ということを申します。宿業は仏教以前のインド
人の考え方を反映していて、お釈迦さまは、それがある意
味で乗り超えるべく悪戦苦闘して、宿業に縛られた個人の
限界を突破できる智慧を開くことが大きな意味として教え
られております。というのは、過去世の命の影響が、今の
命にまで大きな影響を与えているという、そういう考え方
は、一つ間違えると運命論、過去の命がそうであったのだ
から、今はどうにも逃げられないという、そういう運命論
的なあきらめを人間に与える面がある。近代の人間が求め
るべき大切な方向性として、自由と平等ということがあり
ますけれど、その自由に対して、ある意味で、そういう運
命論的な縛りは矛盾するということがあって、宿業という
考え方は、どちらかというと現代では嫌われる。

『歎異抄』の第十三条が有名なところですけれど、「卯

毛羊毛もうもうのさきにいるちりばかりもつくるつみの、宿業にあ
らずということなし」（『聖典』六三三頁）という言葉があっ
て、これは本当に親鸞が言った言葉なのかということが議
論になるぐらいすごい言葉であると共に、誤解されかねな
い言葉でもある。

宿業は、文字どおり神話的概念ですから、過去世とい
うのは、実体的にあるというよりも、物語的に表現された過
去の行為と命の歴史の蓄積です。私たち人間の命は、何千
万年か、何億年か、長い時の、宇宙が始まり、地球が与え
られ、そしてそこに生命が誕生して以来の生まれ変わり死
に変わりしてきた、この生命の歴史の結果が、なにがしか
皆さん一人ひとりに必ず影響を与えているわけです。近く
は親があり、祖父、祖母があり、そのまた祖母がありと。
まあ、私たちが身近に自分の命の背景に気が付くのは、両
親、さらには祖父、祖母ぐらいまで、曾祖父母となると、
余程の人でないとはほとんど記憶に入ってこない。だから、
人間が自覚できる背景は、ほんの僅かです。でも、本当は
無限の背景があつて、命の歴史の結果、今がある。そうい
うことについて、思いもいたさないし、ほとんど知らない

では、自分の自覚が浅いというのが仏陀が宿命通を語りかける大きな意味かと思うのです。

一つの信心を二面に開く―機の深信・法の深信

だから、善導大師が、「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、
曠劫より已來、常に没し常に流轉して、出離の縁あることなし」(『聖典』二二五頁)と知るのだと。これを「機の深信」と言いますが、「曠劫」とは、自分で見ることができない、自分で反省することもできない、無限に近い時間です。そういう曠劫の過去から、ずっと流轉してきた。流轉ということとは、本当の自分が回復できないままに、生まれて生きて死んでゆき、また生まれて生きて死んでゆきという、これは文字どおりには、インド人のもっていた神話的な命の感覚です。それを出る因縁がない。それから離れることはできないというのが自分自身。そういう脱出できない愚かな人間存在だということを深く信ずるのだと、深信の第一番目に語っている。

『歎異抄』で、「弥陀の五劫思惟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」(『聖典』六四〇頁)という、あの表白について、唯円が、これは善導のこの第一深信、つまり、機の深信の自覚を親鸞が言っているのだというふうに書いています。親鸞にとっては、この機の深信は、非常に大事な自己理解、人間理解なわけですが、その場合には、流轉の命を自分から超え出ることとはできないという自覚です。ですから一般仏教でいう、自分を縛っている宿業から完全に解放される、悟りを開けばもう絶対自由であるというようなことは、真宗では言わない。そういう点で、一般仏教とは聞く立場が違うと言ってもよいわけです。

そういう点で、宿業という言葉は重たいのですが、この言葉を深く信ずることができる一つの自覚の条件が弥陀の本願を信ずるということです。弥陀の本願が十方衆生を救いたいというときに、衆生の事實は、逃げることでできない宿業を背負って生きている存在。それをたすけたいというところに、大悲がやむことなしと終わりにくどこまででもはたらき続けようという願を建てている意味がある。その願を信ずるのが第二深信です。ですから「機の深信」と

「法の深信」と言われる第一深信と第二深信は、実は一つの信心を二面に開くと言われるのです。二つの信心というよりも、一つの信心の二面である。

大切な人間の自覚の一面に、宿業の自覚を言うものですから、中途半端に聞くと、運命論、人間はもう決まったもので脱出できないという、そういう誤解が生じかねない。

それは、半分だけ聞いているからです。超えることができない身を超えさせずんばやまんというはたらきを、本願の形でわれわれに呼びかけている。だから、本願に照らされてこそ、初めて本当に自分は逃げられない身だと、自分自身のこととして信ずることができる。それは単なる絶望ではない。大いなる願の中にあつて、そういう自覚があるといよいよ願のはたらきをかたじけないと、「親鸞一人がためなりけり」と領くことができる。

「宿」という言葉がもっている重みと深さと、そしてなかなかそれに気づけないけれど、過去世という形で教えられる運命的な背景をわれわれは背負わされている。にもかかわらず、本当に解放される。そういうところに、親鸞がそれに触れて、本当にそのことを一生生きていくほどの力

が与えられたということが起こってくるのだらうと思います。そういうわけで、この宿命というのは、文字どおりは神話的な言葉なのですけれど、非常に大事な言葉です。

その人の立っている背景に同感する

一般的には、過去世の命のことは誰も知らない。誰も知らないけれども、仏陀はそれを知っておられるというふうに、仏陀の力をほめる内容として「宿命通」が言われる。対機説法という言葉がありますが、仏陀は、人と人との関係において、自分の意思を相手に伝える。相手の意思を汲み取って、自分がそれに対して応答する名人であつたようです。大体、本当に宗教的な達人は、みんなそうなのかもしれないませんが、仏陀もそういう力があったようので、その一番大事なものが、この宿命通です。つまり、今見えているその人ではなくて、その人がどういう命を、どういうふうにして苦んで生きてきたか。どういうつらい、悲しい背景をもつて今ここに立っているかを同感する。その存在を感覚することが、まずは人間にとつての大事な機能。人

間関係を生きるについて、非常に大事な智慧。そういうことがあるので、神通力の第一にこの宿命通の願を呼びかけるのかなと思います。

これは、人間同士であつても、どういう背景をもった方であるか、どういう命を生きてきた方であるかを知ることなしに、心を開いて本当に語り合うことは大変難しい。友というのは、知己^{ちき}といえます。己を知ってくれている者が友である。知らない人だと、いろいろなことを尋ねられて、うっとうしかったり、言いたくないことを聴かれてつらかったりする。友だちは、何も言わなくとも知ってくれている。つまり知っているから言わなくともよい。知っているということは、相手の存在に同感できるということであつて、それがあるということは、何かその場がとても柔らかになり、安心してそこに身をおけるということがあると思うのです。

「本願の信心に孤独はない」

―宿業が個人の重荷ではなくなる

ですから、浄土という場を開いて、その場に触れるならば、お互いに宿命通が与えられるということは、お互いに命の背景を見抜く力をもって付き合う。これが、この世であつたらかえて恐い。この世ではある程度は言うけれども、自分で威張れるところは言うけれども、コンプレックスに思っていたり、人に言いたくないことまで見抜かれるのは嫌ですから。だから、この世では人間同士の付き合いといつても、どこか本当に成れないところがある。お互いに、我と我のぶつかり合いをしながら、孤独を引き出し、本当に心を開いて、緩やかに自由に連帯できない。自我があつたらできない。お互いに自我が自分の壁を造り、自分の影を作つて、そこを守りますから、それを開いて見せることはできないし、また見たくもない。そうすると、結局、最終的には、孤独になつていく。現代の都市生活者が皆孤独になつていく。そういうことが言われますけれど、自分

で自分の壁を造り、お互いに壁を造りあっていますから孤独とならざるを得ない。すぐ隣に人が生きているのだけれども、孤独でしかないということは、理解し合えないということです。理解し合えないということは、言うならば地獄の苦しみです。地獄という場所は、お互いに言葉が通じない場所だというふうにも教えられていますから。

孤独というのは、当たり前みたいに孤独だというけれど、結局、自我心が作った虚偽の人生観だと私は思うのです。これは安田理深師が言っていましたけれど、本当に開ければ、本願の信心には孤独はないということです。『御臨末の御書』と言われているものがあつて、信心をもった人がいれば、その隣に親鸞がいると。一人いると思えば二人と思え、二人いると思えば三人と思え、その一人は親鸞なりとこういうことが伝えられている。親鸞が本当にそう言ったかどうかはわからないのですけれど、そういうことが本願の信をいただくことだと言われてきたのです。

何か自我の殻に閉じこもって、曠劫以来流転してきた背景を隠して生きている。そのことが、自分でも見えていないし、見ようとも思わない。それが照らされて見えるとき

には、みんな愚かな凡夫として、みんな罪業深重の衆生として、如来の前には平等である。そういうところに宿業が、単に個人の重荷でなくなるのだらうと思うのです。

生まれるときは独りで、死んでいくときは独りだと、『独生独死 独去独来』（『聖典』五十九頁）と『無量寿経』では言っていますけれど、独りで生まれてきて、独りで死んでいくのだという厳肅な命の事実。それは、見たくないというのが、われわれが普通に生きているときの正直な感情だと思います。でも、孤独が本当に破れると、独り生まれてきて独り死んでいくという厳肅な事実に安んずることができるようだと思うのです。無理矢理、二人連れで死のうとか、そのようなことは思わない。そういうところが開けてくると思うのです。浄土という場所を開いて、まず宿命通が与えられる。これは、人間が求めて得られない、孤独になつていつてしまうことを破るものとして、宿命という智慧を開くことが大事なのかと感じます。

第六願 天眼通の願

―存在にとって未来を見抜く眼力

次の第六願は、ちょうどそれと裏腹のようですが、「たとい我、仏を得んに、国の中の人天、天眼を得ずして、下、百千億那由他の諸仏の国を見ざるに至らば、正覚を取らじ」〔聖典〕十六頁〕。今度は、「天眼通」と。人間の眼、これは身体に付いている眼で、肉眼という言い方もするのですが、それに対して天眼というのは、天に通ずる眼。過去世に対して未来世、距離で言えば天文学的な望遠鏡みたいなものでしょうが、単に肉眼が見る距離を伸ばすという意味ではなくて、存在にとつての時間の未来、その未来を見抜くような眼力。それを天眼という形でどうも呼びかけている。

われわれは、ほとんど遠い未来のことはわからないし、わからうともしない。毎日生きているその目の前のことで精一杯で、先のことについてはわからない。現代では数学などを使った統計的な予言ということはあるのでしょうか、

一人ひとりの命にとつての未来は、まったくわからない。わかっているのは、だんだん歳をとつて死んでいくことですが、いつ死ぬか、途中で事件や事故に遭うかもしれないし、急に病気になるかもしれない。一人ひとりの生命の未来。これは、私どもにとつては、まったくの謎というか、見えない。また見えないことが救いになっている。何年経ったら、こうなるのだよとわかったら、とても生きている気がしないということがあるかもしれません。

なぜ、提婆を僧伽に受け入れたのか

しかし、浄土という場所の衆生になると、天眼を得る。これも、お釈迦さまがもっていたといわれるわけです。それぞれがどうなっていくかを見抜いた。例えば、お釈迦さまは出家して、人間の社会に戻つて教えを説こうと決断したときに、あの有名な提婆達多という人間を教団に入れた。ご承知のように提婆達多は、最終的には、お釈迦さまを殺そうとして地獄に堕ちたと言われている。お釈迦さまも、だから能力はなかったのだと。自分の従兄弟を助けられな

かったと悪口を言う人もいるわけです。

ところが、お釈迦さまの側からすると、教えを聞いてくれる人たちの共同体、僧伽ができたときに、どういうわけか、提婆達多が入れて欲しいと言ってきた。同じ歳で生まれて、小さいときからずっと一緒に、能力があい拮抗^{きっこう}してお互いに競争してきた従兄弟ですから、提婆達多という人間が、どういう過去の生活をしてきたかを知っているわけです。それでも、お釈迦さまは、僧伽に受け入れた。なぜかという、もし、そのまま世間で生かし、彼が国王になったら、国民が随分とつらい苦しいひどい目に遭うに相違ない。そういう大勢の人々を苦しめる素質を充分にもっている。まあ、お釈迦さまの従兄弟なのだけれども、まったく正反対。お釈迦さまのちようど裏側のような存在。事々に残虐であり、冷たく、そして自分の興味で、相手が苦しもうがどうしようが、平然とやり遂げていく、そういう能力がある。そういう提婆達多を野に放してれば、どうなるかを見抜いて、僧伽に抱えた。自分の身近にいて、いつも見ていれば滅多なことではできないと、お釈迦さまはご覧になったと言われているのですね。

浄土という場

— 仏と仏が呼応して尊敬し合える関係

未来を見るといっても、だから、過去を知っているがゆえに、過去の延長としての未来を読むということなのかもしれません。心を開いて、虚心坦懷^{きょしんたんかい}にその人間の過去の行為、生きざま、決断の仕方というようなものを見れば、ある程度は未来が読める。しかし、出会いというものがあるというありますから、どういうふうになっていくかは本当は見えない。だから、天眼というのも神話的な能力だということです。しかし、浄土という場所に触れるなら、天眼通が与えられると。

この宿命と天眼という通力において、ほとんど、今、現在というものの成り立ちを見抜くわけです。現在にまでなっている過去の命、そして現在が未来に何を孕^{はら}んでいるかを見抜く。それは、この世だと。そういうことがわかった場合には、すぐにご利用したり、あるいは排除したりする力になってしまふ。しかし、浄土はそのための力ではない。

平等に仏と仏とが、あい呼応する、仏と仏とがお互いの精神界を尊敬し合える関係が成り立つための大事な智慧。そういう意味で、この第五願、第六願で、対応して、宿命通、天眼通というように語られているのではないかと思うのです。

第七願 天耳通の願

―存在の真理、命の事実を聞く―

そして、第七願にきますと、「たとい我、仏を得んに、国の中の人天、天耳^{てんに}を得ずして、下、百千億那由他^{なゆた}の諸仏の所説を聞きて、ことごとく受持せざるに至らば、正覺を取らじ」(『聖典』十六頁)。これはすごい願だと思うのですが、「天耳通」。耳ということですが、諸仏の所説、仏さま方の説かれるところを聞く。この聞くというのは、諸仏が説く言葉を通して、言葉で教えようとされる存在の真理、命の真実を聞くのでしょう。

聞くとは、かたちは身体機能としての耳で聞くということかたちになっているけれど、実際は、すでに先に真理に出

遇った人たちが、ああ、このことを知ることによって、これだけ歓びがある、これだけ解放される。そういう真理に出遇った人が、自分の出遇った体験内容を伝えようとして言葉にする。その言葉を通して、先に真理に出遇った人の体験をいただく。一般的には追体験などと言われますが、体験を追いかけるといっても、体験に出遇う。体験そのものはわからないのですけれど、言葉を通して、自分がまた新たにその真理に出遇う。その出遇う方法を「聞く」というのだらうと思うのです。

聞くことと信ずることは一つ

親鸞は、信ずるということと聞くということは一つのことで。本当に聞くということは、本当に信ずることがなければできない。だから、「聞」と言うは、衆生、仏願の生起^{しょうぎ}・本末^{ほんまつ}を聞きて疑心あることなし」(『教行信証』『聖典』二四〇頁)と。何のために仏の願いが語られるのか、この『無量寿経』が何のために説かれるのか。そのいわれ、生起・本末を聞く。聞くといっても、耳で聞くのではない。

言葉は一応耳を通すこともありますけれども、耳を通すにしろ何にしろ、言葉が言われたら、そのことを、まあ、譬喩的に言えば、胸で受けとめて、胸の中でしつかりと味わう。そして、疑いが晴れる。疑いが晴れるということは、何を言っているのだろうということから始まって、大体こういうことだろうかということから、ああ、そうだったのだと腑に落ちるまで、五臓六腑に染み渡るまで、真理が自分の中に入ってくる。そういうことを聞くというのでしょう。

だから、聞くというのは難しいわけです。疑心が、その壁になるわけです。そんなことを言ったつてとか、そうは言うけれどもとか、何か自分勝手な論理とか、言葉で遮るわけです。ずっと真理自身に出遇えない。

この経典の一番始めが「如是我聞」から始まっています。経典は「聞成就」、聞くことが成就するところから書き記されていると言われるくらい、「聞」が仏教の教えにとつては根本の大切さをもっている。中でも親鸞が語ろうとする問題は、聞が大事である。

われわれは、聞くことは簡単だと思っているのですけれ

ど、聞が成り立たない。聞きながら疑いが晴れないということは、聞いてないということです。音は聞いているけれど、聞き当てていない。聞き当てるのが容易でない。まあ、皆さんそれぞれそうだと思うのですが、何十遍読んでいても読み過ぎてしている。言葉が何を言い当てようとしているのが見えないままに素通りしている。なかなかわからない。それでやたらに言葉に取りつかれれば、譬えるなら、この道をこう行けばいいものを、横の路地のことはかりを一杯書いて、どこに行ったらいいのかわからなくなってしまうというような解釈をすることが多いわけです。その後から行く者は惑わされる。汗牛充棟かんぎゅうちゅうとうしている解釈学に惑わされて、大事な筋が見えなくなる。こういうことが人間の歴史にはよくあるわけです。

聞くことの難しさ

―なぜ名号を選択したのかを聞き当てる

だから、「聞」というのは簡単なようで非常に困難で成り立ち難いというのが、親鸞の「聞」という言葉の出遇い

なのではないかと思うのです。なぜ聞をとんなに言うかという、そもそも「聞其名号」(『聖典』四四頁)つまり、名号を聞くということは、発音された音を聞くという意味ではない。ところが、「聞其名号」とあるから、名号を聞くというのは、誰かが発音した音を聞くのだろうと読んでしまうわけです。だから、親鸞はわざわざ、聞というは仏願の生起・本末を聞くのだと言う。仏願の生起・本末を聞くとは、人の発音を聞くのではない。なぜ、阿弥陀如来は「南無阿弥陀仏」という名号を選んだのか。それこそ法然上人がおっしゃる「選択本願」、なぜ選択したのかを聞き当てる。ああ、私のためであったのだと。「親鸞一人がためなりけり」(『歎異抄』『聖典』六四〇頁)と聞き当てる。聞くことが容易でない。他人のためだと思ったり、愚か者のためだと思ったり、自分のためだとは思わない。だから聞くということ、先人が出遇った真理を本当に気づかせるために自分に呼びかけているのだというふうに領いたときに、聞けたということなのでしょう。

だから、この三つの願の中で、非常に大事な通力が天耳通ではないかと思うのです。われわれ凡夫は、耳がないと

いうか、親鸞も道綽禪師が使っている「無耳人」(『教行信証』『聖典』一七三頁)、耳なき人という譬喩を和讃で使います(『聖典』四八七頁)。耳なき人というのは耳が聞こえないという意味ではない。本当のことを聞き当てる力がない。それは、本願を聞くことができないことを哀れんで、仏陀がおっしゃる言葉です。肉体の耳はあっても、耳なき人である。われわれは、仏陀の言葉、親鸞の言葉を読み過しながら、何かよくわからない。本当に耳がないなという、そういう感じが深いのです。そういう意味で、誰であつても浄土に触れるならば、天耳を得る。天耳を得れば、無数の諸仏の言葉を聞いて、ことごとく受持する。受持するというのは、総持するとも言いますけれど、智慧として保つて失わない。仏陀の教えに本当に腑に落ちて領くということが起こると、もう忘れない。言葉は忘れても、あるいはいろいろな場面は忘れても、その言い当てようとした真理が身に入れば、それはもう忘れない。そういうことを総持という。受持というのも、そういうことでしょう。

本願に帰する

―根源的な真理に出遇って自身に領く

親鸞は、「建仁辛けんにんかのしの酉とりの暦れき、雑行ぞうぎようを棄すてて本願に帰す」
〔教行信証〕『聖典』三九九頁〕と、こう書いていますが、
法然上人のもとに百日通つて、そうして地獄に堕ちても悔
いがないと。こういう決断をして法然上人に入門した。そ
のときに本願に帰した。それは、法然上人もそれに帰する
ことができ、善導大師もそれに帰することができた、この
『無量寿経』を生み出している願いに自分も帰する。帰す
るということは、何か外のものに頼る依頼心ではなくて、
完全にそれが自分の主体になる。別の言い方をすれば、信
心をたまわった。たまわった信心が自分自身であるという
確認をしたということです。そういうふうになが定まった。
その定まったという体験は、一回限りだと、『歎異抄』で
唯円が言っています。「回心ということ、ただひとつたびあ
るべし」〔聖典〕六三七頁〕。つまり、何回も回心するの
ではない。そういう根源的な真理に出遇って、それを自分自

身だと領いた。それは、本願を信ずることと、先ほ
どの機の深信とは一つですから、自分の背景が罪業深重の
命の歴史であつたのだと領く。だから、もう他の行は役に
立たない。自分にとっては法然がおっしゃる念仏一つだと。
それを行こうと。それが、本願に帰する。こういう表現で
すから、そういう体験を一度もつたら、その体験自身は消
えない。後から後から煩惱は起こるし、理性的な疑いはい
ろいろな形で起こるでしょうけれど、その根本の体験は、
根本の帰命の体験、阿弥陀に帰するという体験は消えない。
そういうことが、天耳というような言葉で言われてくる、
本当の聞くべきところを聞き当てる力なのではないかと思
うのです。

われわれは、愚かな凡夫ですから、宿命通も天眼も天耳
も何もないのですけれど、しかし、信心を問題にするとき
には、どこかで響き合う。単に神話の話ではない。何か、
人間存在にとつて、大事なものを本願が、今、呼びかけよ
うとしている。そういうことは、ただ独りではいけないか
と思います。この天耳について、私自身、本当に心が浅は
かで愚かで、耳がないなど自分で思う。自分で思うだけで

なくて、もうさんざん家族からも言われる。自分本意で、ちつとも聞く耳がないと怒られるのですけれども。まあ、本当にそうだなと思うのですが、凡夫がもっている我執というか、自我の主張というか、そういうものは、本当に抜きがたいものがある。しかし、その愚かさを照らしている大いなるはたらきに気づくと、こちらの愚かさを超えて、本当は天耳を与えるのだと言ってくださる意味が、少しく聞こえる。

われわれは聞く力がない。これは、相対的には聞く力がある方も、ある程度はあると思います。しかし、凡夫というものは、本当は相手の心が聞けないのです。聞いていても、ほどほどというか、半分うるさいな思っているが聞いているところがあって、なかなか聞けない。本当に聞けないということは、相手を理解できないということです。聞くということとは、相手の身になって相手の言葉を受け入れるということですから、聞くということは非常に大事なことでだと思うのですね。

聞くという力

最近では、ヨーロッパやアメリカのような考え方で、ディベート (debate)、自分の言いたいことをどんな言う、そういうことを奨励する。これはやはり、グローバルに他の文化と接していくには、むしろがどんな言いますから、こつちが黙っていたら居ないのと同じことになってしまいますから、どんな言えというわけですけど、どちらかというと、言うことと重なって、聞くことが人間にとって非常に大事なのではないかと思うのです。やはり仏教は一番最初から「如是我聞」ですから、聞くということから出発して真理に出遇っていく。もちろん言わなければならぬときには言わなければならぬのですけれども、言うことの根に聞くということがあって、真理に聞いて、聞いていることを言うのではないと、ただ言うというのでは、どうなのか。もちろん、親鸞もたくさん書いていますから、これだけ書いたということは、生前もたくさんのことを言っただろうと思いますけれど、言うところに、聞く

第二十四講

六神通の願(下)から「必至滅度の願」へ

第八願 他心通の願

―他の衆生の意識経験の内容のすべてを知る

ことが付いているのが大事なのではないかと思うのです。まあ、私の体験で大変失礼なのですけれど、私が先生方の話を聞いていて、仏法の話なのですけれど、自分が、ああ、この先生の話聞きたいなと思ったのは、その先生自身が聞いている姿勢があつたからです。聞かずに説こうという話は、こちら全然聞きたくなかった。聞く耳をもとうとは思わなかった。やはり自分が聞いていくという、その姿勢が親鸞にもあつたから、私は親鸞という人にも、こうして惹かれるし、とても尋ね当てられるものではないけれども、できるだけ親鸞という人の出遇つた真理に近いところまではいきたいと、そう思われるのは、やはり聞くという力だと思ふのです。

(二〇〇九年三月二日)

第八願は、「たとい我、仏を得んに、国の中の人天、他心を見る智^ちを得ずして、下、百千億那由他^{なゆた}の諸仏の国の中の衆生の心念を知らざるに至らば、正覚を取らじ」(『聖典』十六頁)。今度は、「百千億那由他の諸仏の国」、無数の国々ということでしょうけれど、ほとんど普通では出会えないような世界の人たちを象徴しているのかと思うのです。そういう方々の心念、心の中に起こる念^{おも}い、他の衆生がもっている意識経験の内容をすべて知ることができる。なぜ、このようなことを誓うのかというと、他の存在の心という問題が大変大事な問題だからだと思ふのです。

世親菩薩は『二十唯識論』で、一切唯識、一切の存在はただこれ識であることを明らかにした。そこで「他心智」

ということが問題になっております。これは『華嚴經』の一番中心の大事な問題が、一切の存在は心作、心が作るところであるという言葉があって、その言葉を根拠にして、われわれがあると感ずるもの、あると思うもの、あると思つて生きていることのすべては意識の内容であると唯識教学が立てられたわけです。自己があらゆることを意識している、そのことが自分にとつて存在している。自分にとつてあると言える。自分の意識にないものは、あるとは思わないし、あるとは言えない。

しかし、自分にとつてあるということは、それで言えるかも知れないけれど、他の存在が同じ意識存在で、その他の存在を自分が意識するとき、その存在の意識内容は厳密な意味ではわからない。意識存在はこつちが思っているようにあるとは限らないという事実が厳然として起るわけです。そんなことは思っていないと言われてしまえば、こつちが思ったとおりにあるわけではないということが出るわけです。もちろん存在は必ずしも思つたようにあるわけではなく、錯覚でしかなかったり、虚像でしかなかったりということはいくらでもあるわけです。中でも、他人

の意識は、厳然としてあるにもかかわらず、わからないという事実がある。そこに、他心を知るとはどういうことなのか、唯識という思想問題にとつての難問であつたのでしよう。

仏陀の仕事、あるいは菩薩の仕事は、衆生を教化する、開化する。衆生の心を開いていくことを仕事にする場合に、相手がわからないならば、わからない心に何を訴えたらいいのか。何を語りかけたらいいいかがわからなければ、仕事ができないわけです。だから、他心とは何であるかという問題は、非常に大事な問題であり、謎の問題である。

存在自身が共に成り立ち成就する

この世では、われわれは、近いところにいる人の心も本当のところはよくわからない。われわれは、ほとんど他心を知ることができない。あるいは他心を知らずして、悪戦苦闘して生きている。お互いにすれ違いながら生きている。そういうことが、この世の闇を深くしているということがあるのではないかと思います。そういうところに、法蔵願

心が自分の国に触れる存在には、どのような国の衆生とでも心が通じ合える。そういう願いが、第八願で誓われてくる。他の衆生の心念を知ることを本当に身に付けることを通して、存在自身が共に成り立って成就してくれることが願われているのではないかと思います。

人間は、なかなかやつかいな存在で、身を病むということもありますけれど、身を病みながら、心を病みますから、近代文明などは、物質的な面は相手をしてくれるけれど、物質からこぼれ落ちた心の問題は、ないがしろにされるということが、いろいろな面に出ている。そういうことから、この第八願をもう一度見直す必要があるのでしょうか。非常に難しいことですけれど、相手を理解できないというのは、実は、自分を本当に理解することもできていないということなのだろうと思うのです。

第九願 神足通の願

— 仏陀の願いは一瞬にしてあらゆる場所にはたらく —

第九願は「たとい我、仏を得んに、国の中の人天、神足を得ずして、一念の頃において、下、百千億那由他の諸仏の国を超過すること能わざるに至らば、正覚を取らじ」〔聖典〕十六頁。これも不思議な願ですけれど、「神足通」と言っておりますが、威神力という言葉がありますから、大変な能力ということなのでしょうけれど、その神足というのは、身体が足をもつて歩くということではもう行けないような距離を精神が飛んで行く。

『観無量寿經』に、阿闍世が、父王である頻婆娑羅王を王城の七重の室に閉じこめて餓死させるという事件があったて、王妃である韋提希夫人が、そういう事件の中で、もう自分とはともこの世に生きていたくないという苦悩の中で、お釈迦さまに、どうか助けてほしいから、お弟子を遣わしてほしいと思う。思ったら、その思いがお釈迦さまに通じ

て、弟子を遣わす。そういう物語が展開している。そのときに、お弟子さんを「空よりして来らしめたまう」（『聖典』九二頁）と書いてある。これも譬喩か物語上の伝説なのでしようけれど、しかし要求している側の深い悩みと苦しみに対して、時間をかけずにすぐにでも飛んで行きたいという、その思いがそういう表現になっているのでしよう。そういうようにすぐに飛んで行くような能力を神足通と言うのでしよう。

『浄土論』の菩薩の仕事に、やはり、そういうことが出てきておりました。一念一時、ひとときに、同じ時間ですすよ、一つの存在があらゆる世界に行つて菩薩の仕事をしたいと。それができるようになるのが、浄土の存在になることだと語られている。現実には、この世の身体、限定された身は一つしかありませんから、われわれは一つの身で、一つの場所で、一つのことしかできない。だから、二つのことがやりたいという場合には、どちらかを選ばざるを得ない。けれども、人間存在があらゆる世界の存在と呼応するという他心通を潜ると、あらゆる場所に行つてはたきたいという願心が芽生える。そのときに、それを成就する

力も浄土が与える。身体は、物質的な存在としては一か所に限定される。けれども、仏陀の願いのごとき、衆生をたすけたいという願いは、一瞬にしてあらゆる場所にはたらく。そういう深い願い。

それで、「百千億那由他」という数が出されて、まあ、無限、限りがないということを、こういうふうに表示するのでしようけれど、「百千億那由他の諸仏の国を超過する」と。単に過ぎるというより超過すると。それも一念の間に。一念というのは、時間的な表現のようだけれども、瞬間であつて、時間ではない。時間ではないその瞬間に、あらゆる世界を超えていく。この世の有限な関係においてはあり得ない。そこに、何か、法蔵願心が衆生をすくうために、衆生に与えたいという能力の質の問題に、何か暗示を与えているのではないかなと思います。

こういうふうにして、五つの神通力が並べられてきて、要するにこれは神通力ですから、普通でいえば、生命体が命を生きるについての能力が無限大になるということなのでしようけれど、ただ個体の能力が無限大になるというよりも、存在がお互い本当に助け合つていく、お互いに知り

合つていく、そういうことが成り立つような場所。命は、命の間に生きますし、命同士の支えと関わりにおいて命を生きますから、その関わりが本当に満たされた、本当に充足した関わりになるための場所は、単なる場所ではなくて、そういう能力が与えられる場所だと、場所の内容を限定してきている。そういうふうを考えることができようかと思っています。

第十願 漏尽通の願―求道者の困難な実践課題

そして、第十願にいきますと、「たとい我、仏を得んに、国の中の人天、もし想念そうねんを起こして、身を貪計とんげせば、正覺を取らじ」(『聖典』十七頁)と。六神通の中で、第六番目の神通力は、これを「漏尽ろうじん通」と名付けます。漏が尽きるということは、煩惱がなくなることです。煩惱の中でも、一番見つけにくく、一番気づきにくいのが、自分についての愛着、「我愛」と言われる。それをこの漏尽通は、「身を貪計する」という形で語っている。身を愛着する、むさばる。貪というのは、貪愛というのですけれども、愛

するという作用は、貪りであると仏教は言う。愛するといふけれど、自分にとつて都合の良いものを愛する。自分にとつて都合の悪いものは嫌うという心理作用。

つまり、人間を本当に解放することが課題になるときに、その愛着が解放する方向から一番背かせる作用をする。それで愛着が煩惱だと言う。普通は、愛着はこの世にあつて大切なものであり、美しいものであり、大事なものです。この頃スズメのヒナが親にくつついてピーチク、ピーチクやっていますけれども、スズメであっても、自分の育てるヒナに一生懸命、口移しで餌をやり、だんだん餌を自分で食べられるように教えて、一人前にする涙ぐましい努力をしている。どんな動物でも、子どもについては、育つまではものすごい愛情をかける。あれがなかったら、動物はこの世にないわけですから、不思議なことだと思うのです。

仏教は、なぜ、それを駄目だというのか。仏教は、苦しんで、執われて、そこから争いあったり、憎み合つたりするのではない関係を取り戻すには、どうしたらいいかと尋ねていったときに、お互いに本当に解放されるために、縛

つているものを破っていく。人間の心を縛っているものが、実は深い罪を犯してくる。本当に解放されていく方向を求めたときに、一番見えずして縛っているもの、それがこの愛着なのだ。愛着をなくして冷たくなれというわけではないのですけれど、愛着をなくして、本当に慈悲を実践できるようなということ。矛盾しているわけですけれども、普通の慈悲は、人間的な愛着の遠近法があるわけです。自分に近いものを愛する。自分に遠いものは排除する。全部を平等に愛するということはできない。これは、有限なこの世の命の限界です。けれども、仏陀の課題は、あらゆる衆生を平等にたすけたいと。このことは、この世ではできない相談だと言ってしまうばそれつきりなのですけれど、課題としては、そういう方向を求める。そのときに、自分に愛着していることが一番の難しい問題である。それに気づいて、それを克服していくことが、仏道を求めた求道者の大変困難な実践の課題であつたわけです。

自我の愛着から解放された身になる

これは、浄土教まできて、親鸞聖人までくると、それはもう取り除くことができないのだと。罪が深いのだと、愛着も深いのだと。罪悪深重であると。そういう存在を救わんとする無限なる大悲にまかせるしかない。そう大きく展開するわけですけれど、そう展開する前までは、さしあたって、自分が執われている問題に気づいて、それを取り除きなさいと教えるわけです。そういうことから、身を貪計するということが、ここで出てきている。

仏教は、内観ということも言うのですが、静かに存在自身を、自分自身を存在の法の鏡に照らしてよく知る。そして、本当に解放された存在になる。そういう課題を繰り返し繰り返し教えます。そのときに、身を貪計するという問題は、一番根にあつて一番しつこい問題です。それを、法蔵願力の世界に触れるならば、もうそこに触れるだけで、漏尽通が与えられると。想念を起こして身を貪計するなどということが起こらなくなる。

六神通の中で、初めの五つは、仏教の仕事をするための能力と言ってもいいでしょうが、第六番目はその根本にある無我になるということです。我に執着してしか生きられないわれわれの存在を、それは本当のあり方に背いた存在なのだと教えて、本当の存在になることは、その深い自我の愛着から解放された身になることだと教える。私たちは、これを簡単なように思うのですが、一番これが困難である。この困難性は、なかなかわからない。私などもなかなかわからなかった。なぜ、そのようなことが大問題なのかと思いましたが、少しく人生を生きて、仏法を聞いてみると、この問題は、見えない問題ですけど、少しく見えてくると、一番困難な問題である。これが一番深く人間を傷つけ、そして人間関係を阻害し、人間存在としてのあり方を汚すものである。そういうことが、わかるのです。では、消せるかというと消せない。そういうことが、我愛という問題、自我愛ですね。自我愛が完全に超えられるのを、漏尽通と言うのでしょうか。こういうふうに六神通が展開されてきます。

第十一願 必至滅度の願―「真実証」の課題

ここまで、深く願われても、決してこの世では実現しないような内容が誓われてくる。神話的には、仏伝のうえに語られたり、仏陀になった場合には、こういう能力があるよというふうに語られたりしてきてはいるけれど、現実になんというあり方を獲得することは、人間の有限な能力を超えていることでしょう。それを法蔵願力は、一切の存在に平等に与えると、こういうふうに誓ってきたわけです。ところが、第十一願へくると突然質が変わる。「たとい我、仏を得んに、国の中の人天、定聚に住し必ず滅度に至らずんば、正覚を取らじ」（『聖典』十七頁）と。

この第十一願は、親鸞聖人は、「証卷」の課題にしておられます。『教行信証』で「顕浄土真実証文類四」とあって、「必至滅度の願 難思議往生」（『聖典』二七九頁）とあります。この「真実証」を考えるについて、そこに「必至滅度の願文、『大経』に言わく、設い我仏を得たらんに、国の中の人天、定聚に住し、必ず滅度に至らずは、正覚

を取らじ、と」(『聖典』二八二頁)。まず今の第十一願をここにあげてきます。そして、その隣に、「『無量寿如来会』に言わく」とありますが、これは何回もお話しておりますように、親鸞は、『教行信証』を考えるについて、『大無量寿経』を「真実の教」というふうに特定した。『無量寿経』は何回も翻訳されるわけですが、そのなかで特に、康僧鎧そうがいとされてゐる魏の時代に訳された『無量寿経』、これを真実の教だと。その他の訳を異訳と言ひまして、その異なつた訳も折に触れて取り上げて、正依の『無量寿経』と照らし合わせて意味を明らかにする学び方をしておられます。「『無量寿如来会』に言わく」として、唐訳の第十一願文をここに並べます。「もし我成われじようがう仏せんに、国の中の有情じようもし決定けつじようして等正覚とうしやうがくを成なり、大涅槃だいねはんを証せずは、菩提ぼだいを取らじ、と」(『聖典』二八二頁)。「定聚に住し」という言葉が「決定して等正覚を成り」と訳されている。「必ず滅度に至らずんば」ということが「大涅槃を証せずは」となっている。「定聚」が「等正覚」と置き換えられ、「滅度」が「大涅槃」となつてゐるという言葉の置き換えに親鸞は注意をされたわけです。

等正覚に成ることの意味

定聚というのは、等正覚。等正覚というのは、正覚と等しい。無上の覚りと等しいという言葉ですから、菩薩道にとつては、もう、いつでも仏に成るその一歩手前というような位を表す。まあ、仏の中の位と言つてもいい。だから、この等正覚の位というのは、弥勒菩薩の位だと。弥勒菩薩は、未来仏だと。いつでも仏に成れるのだけれど、あえて一歩とどまつて衆生を救う仕事をする。もう、仏の仕事なのだけれども、これもやっかいな話ですけれども、仏に成つてしまつと、本当は、衆生の救いはできないのだと、こう大乘仏教は言うのです。

われわれはよく後で気がつかされるのですけれど、例えば、学生のことをよくわかるつもりで付き合つていて、わかつたつもりでゐるけれど、学生のほうは、教師と付き合うときには、やはりちよつと一歩引いてゐる、一歩隠してゐる。本当のことは出さない。こつちはそれを知らないで、この学生はこういう人だ、こう思つてゐるなどということ

がよくあります。つまり学生の身分であつたら、お互い学生同士でよくわかるけれど、教員になると見えなくなる。そういうことは、この世の中でいろいろな立場で、あると思うのです。

だから、求道者が、お互いに求道者の課題を本当にわかる。ましてや、愚かな凡夫の苦悩を本当にわかるためには、仏に成つてしまつてはいけない。本当は、完成した人間が、未完成な人間を完成させることができる。溺れた人間を、溺れた人間同士で助けることはできない。陸にいる人間が溺れた人間を助けられる。だから、仏陀しか、衆生をたすけられないとも言えるのですけれど、衆生をたすけるというのとは、どういふことなのだとときに、衆生の苦悩を理解することが、苦悩の衆生をたすけることだとするならば、仏の位になつたら苦悩の衆生のところに身をおろすことはできないと言われるのです。だから、あえて菩薩にとどまる。菩薩は、まだ仏に成つておりませんから、衆生のことがわかれると。なかなかやつかないことですね。

そういうところに、等正覚という言葉を大切にする。つまり、あえて等正覚という位を置くことの意味、それはそ

ういうところにあるのかと思うのです。だから、浄土を開いて、みんな浄土に生まれたら、即、仏に成るよと言つてくれれば、それは単純明快なのですけれど、浄土に生まれて仏に成つてしまうのではなくて、等正覚に成ると言う。何でそんなことを言うのだというようなものですね。

仏教そのものの問題―大涅槃

正依の經典では、「定聚に住する」とある。この言葉は、もともとの意味としては、浄土の衆生、浄土に生まれた人天が定聚に住するのです。もともとは、そういう意味です。親鸞聖人以外の方は、文字どおりそういうふうには理解していると思います。親鸞聖人からは、そうばかりではないという言葉があることをいくつか例には出されますけれど、それは、親鸞聖人の読み方からして、そういうふうには読むのですけれど、それは、いわゆる文法的な一般的な読み方ではないと言つたほうがいい。

この第十一願の成就文は、その次に引用されています。「願成就の文、『経』にのたま言わく、それ衆生ありて、かの国

に生まるれば、みなことごとく正定の聚に住す」(『聖典』二八二頁)。彼の国に生まるれば、正定の聚に住すと、こう「証卷」では読んでおられます。「所以は何ん。かの仏国の中にはもろもろの邪聚じやじゆおよび不定聚ふじようぢゆなければなり、と」(同)。かの仏国、浄土の中には、邪定聚や不定聚はいないからと。みんな正定聚である。明らかに浄土の衆生のことを言っているわけです。

この第十一願文から、親鸞聖人は『教行信証』で取り上げられるわけで、それまでの願は一切取り上げられない。ということは、つまり第十願までは、一般的な存在としての幸せとか一般的な生命存在として生きるときの深い要求とか、言うなら人間が能力やら情況やらに平等であつたり、あらゆる存在をお互いに理解し合えたりする、そういうことが誓われてきた。でも、それはさしあたって仏教以前とどうか、もしそういう情況であつたら、仏教すら要らない、そういう情況が誓われてきた。

ところが、第十一願にくると、問題が仏教そのものになる。仏教そのものの問題は、「大涅槃」。正依では「滅度」といいます。ニルバーナ(nirvana)という言葉を涅槃と言

う。涅槃は、音写で漢字に意味はない。その意味を取ると滅度とか寂滅、寂靜とか、いろいろな翻訳がある。燃えさかる炎が滅した状態。燃えさかるといっても、煩惱の炎だという解釈もあるし、命の炎だという解釈もあるのですが、ともかく、燃えさかるものが消えた状態を意味する。

これも前にお話してますように、お釈迦さまが亡くなるという事件を契機に、お釈迦さまは、単にこの世から消えてなくなるのではないと。涅槃に入られたのだと。涅槃に入られるということは、お釈迦さまという存在は、肉身、身は人間の身として、ある時代に、ある国に、ある特定の期間、八十年間の命を受けて生きられたけれど、それは単に、無数にある命と同じ命を生きたのではない。生まれて生きて死んでゆくという命がもっている根本の問題、生きるということは苦悩である。悲しい命を生きざるを得ない。その苦悩を超える道を発見したことにおいて、この存在は、単なる一個の人間ではない。ではいったい何だというときに、ダルマ(dharma)、法を発見したと。存在の真理を発見した。真理をダルマ、法というわけですが、その法が、ゴータマ・シッダルタ(Gautama Siddhartha)をブッダ

(buddha)にした。ブツダの本質は、法を生きたということ。ここに法身、ダルマカーヤ (dharma-kaya) という言葉が出てきた。ダルマカーヤという身は、お釈迦さまが生まれようと死のうと、減りもせず、増えもしない。存在の真理そのものだ。お釈迦さまは、それを現実に自分で生きた。身が生きて死んでいったけれど、身が生きて死んでいった身を仏陀とさせたものは、法身だと。

法身常住を生み出すはたらきが涅槃

こういうことで、「法身常住」ということを言い出したわけです。法身常住を生み出してくるはたらきが、涅槃である。生きた身が死んだということは、単に死んだのではない。むしろ法身をはっきりさせた。生きているうちも法身を生きておられたのだけれど、亡くなってみたら、法身が本当にはたらきだす。法身は、見えざるもの、掴むことのできないもの。しかし、それに触れてそれを生きれば、そこに法身を感じる。これは、言うなら実体としては無である。あるいは空である。何も無い。つまり、有るもの

と執われたら有るというわれわれの執である。無いという智慧をもったことにおいて、法身を生きるということが成り立った。

やっかいな話ですね。これを考えようとするとなんてどういうふうに考えたらよいのかよくわからない。われわれがものを考えるときには、何か言葉と共に、何か実体を立てて考える。ところが、仏教の教えは、立てる根にあるものを破る。そのようなものは無いのだ。では、何も無いのかというと、何も無いのではなくて、執われを破れば本当のものが有ると。本当のものを掴まえようすると、一旦無いということを潜らなければならない。それがわからない。そこに、仏教の論理のわかり難さがある。たとえばかってみても、少しもそれが自分の身についてこない。そういうことがあるわけです。空だとか、無だとか、そのようなことを言ってみても、何か少しも自分にとって無我にはならない。そういう問題があるのですが、ともかく涅槃ということは、仏教を仏教たらしむる大事な標識。涅槃寂靜ねはんじやくじようを明らかにするということが仏教である。だから、親鸞も、「大涅槃を証する」、「大涅槃をちようしやう超証する」、超える

ということにおいて明らかにすることがないなら、
仏教とは言えないと。この世で能力があるとか、この世で
平等だとか、この世で自由であるとかというのは、仏教以
前の問題である。

大涅槃というのは、わかったような、わからないような
問題なのですけれども、仏陀が苦悩を本当に超える、それ
が衆生をたすけるということだというときには、大涅槃に
われひと共に触れていく以外にない。これが大変なことで
あるわけです。そういう課題が第十一願で出てくる。

正定聚に住する―大乘仏教の課題

それで、第十一願の語り方は、我が国に生まれたならば、
我が国が正定聚を与えようと。正定聚に住して、住すれば
必ず滅度に至る。正定聚に住するということは、大乘仏教
の求道の課題ですが、どれだけ修行していても、悟った、
つまり仏陀に成ったと言えない間は、いくら修行の蓄積、
その厚みがあっても、ふと間違いを犯すことがありうる。
兼好法師の『徒然草』の中に出てくる久米の仙人の話を知

っておられる方があると思うのですが、仙人というのは、
人里離れた山の中に入って、竹の葉やワラビを食べたりし
て、人間のものつ汚い心をきれいにして、存在自身をきれい
にする。それによって、先ほどの神通力、非常に勝れた能
力を身につけた存在になるというようなイメージでしょう。
その仙人が、あるとき、神通力で、それこそ神足通で空を
飛んでいたときに、下の川で洗濯をしている女性を見た。
川に入って洗濯しているから、膝小僧から上に着物をたく
し上げていたのでしょう。その足を見た途端に、神通力を
失って墮ちたという話です。この話を私は高等学校の国語
の時間に読んで、面白くて忘れられないのです。ああ、そ
うだなと思って。もし自分が空を飛んでいても落っこちる
だろうなと思ひ当たるものだから、忘れられないのです。
これは、笑い話みたいなものですが、求道心でい
くら努力して積み上げていても、完全に煩惱の種を消すこ
とができない。煩惱を起こさない状態を何年も生活すれば、
確かに煩惱は起こりにくくなるかもしれない。しかし、あ
る意味で、押さえ込んでいるわけですから、かえって、ち
よつとしたことで爆発するということも起こり得る。まあ、

そういうわけで、人間は、完成ということはないわけです。それでは、死んだら完成かと。死ぬということは生命が終わるだけのことで、完成したのでも何でもありません。

そこに、仏道の展開の中で、もう仏に成ったとは言わないまでも、そういうせっかく積み上げたものが消えてなくなるような間違いはもう起こしませんという位になりたいという、そういう願いが菩薩道の中に出てくるわけです。

これは、大乘仏教になってからだろうと思うのですけれど、大乘仏教になると、衆生をたすけることが大事な仕事で、一切衆生と共に成仏したいということが、菩薩の課題になる。それは困難な課題ですから、もう迷わないという位にだけして欲しいと、そういう要求が出てきて、「不退転」ということが言われるわけです。

例えば、落ちそうな崖を登っていて、それがある程度のところに来て、ちよつと平らなところに出た。そしてまた崖があつたとなると、初めの崖を登っている間は、どこでいつ落ちるかわからない不安があるわけですが、一旦平らなところになると、そこで一旦、もう絶対に落ちないと。終わったわけではない、上はあるのだけれど、落ちないと。

譬喩的に言えば、そういうような位を不退転と言う。大乘仏教では、その不退転の位をいつ、どうやったら得られるかということが、盛んに求められ、議論されるようになる。

必ず涅槃に至る必然性を確保

―不退転は正定聚

それに対して、浄土教は浄土に生まれたらみんな平等に不退転なのだと呼びかける。その不退転が、正定聚と同じ意味なのです。さらに親鸞聖人は、不退転も正定聚も、『観無量寿経』の「無生法忍」もみんな同じ意味だと言います。韋提希が無生法忍を得たというけれど、これは不退転を得たことなのだ。それは正定聚と同じことだというふうに理解される。そういう、大乘仏教の課題が、この法蔵願心が生み出す場所に生まれれば与えられるという願。それは必ず滅度に至る。必ず仏に成る、必ず涅槃に至るという必然性を確保する。だから、もう堕ちる心配がない。浄土という大きな場所、そこに生まれれば、もうそれから下には堕ちないのだと。こういう形になっているわけです。

それが、一応、おもての意味です。第十一願は、言葉としてはそういうふうに誓っているわけで、ここから仏教そのものの願心に入るわけです。親鸞聖人の理解は、もう少し難しいのですが、それはこの次にお話をさせていただこうと思います。

(二〇〇九年五月二十六日)

浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——(八)

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」並びに第二十五回（通算第六十九回）から第二十八回（同第七十二回）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（うけと）めるかというなら、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（しやくごう）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（かた）」とか「見えざる背景」とか、あるいは「自己に負荷（おしか）されている祖先の業報（ごうほう）」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）

第十一願 必至滅度の願

——大涅槃・無上正覺の獲得

横川における浄土の学び

仏道というのは、修行や学問をして仏に成ることが課題で、仏に成るについて、唐の時代、中国の天台山におられた窺基（六三一〜六八二）が、『法華經』こそ一切衆生を平等に救う一つの乗り物、「一乗」を鮮明に打ち出している經典であると、『法華經』を中心にして、それまでのあらゆる仏教の教えを整理して、この道で必ず仏に成れるという一乗の教えを立てられた。それを伝教大師最澄が日本にもってきて、比叡の山で仏道を法華一乗の思想で成就することをなさり、大勢の方々が集って、日本の一乗の思想が始まってきたわけです。

その天台の学びのなかに、中国の唐の時代、善導大師が浄土の教えを独自の視点から解明され、それが比叡の山に

入って来て、表向きは法華一乗というかたちだけでも、浄土の教えが求道者のなかにじわじわとしみ通って行くようになった。比叡の山の京都に近いところにある道場が、延暦寺というお寺になっているのですが、その延暦寺から四キロほど山奥に入ったところに横川よかわという所がある。その横川におられた源信僧都が、浄土の教えを『往生要集』という著作にまとめられた。

つまり、求道者が本当に道を求めるときに、京都の街と連絡を取り合うようなかたちで成り立っている『法華經』の学びは、だんだんに俗世間の貴族階級、あるいは天皇体制と結びあつて、そのなかで、出家して道を求めて覚さとりを開いていくべき存在が、俗世間の力とか名誉とか、そういうものを要求して動いているものとどこかでつながってしまつて、仏に成るという要求ではなくて、仏教の思想やら学問やらを研究して立身出世する。そういう学びのかたちにだんだんなってくる。そんななかで、本当にまじめに仏教を求めようとする人が、京都の街を見下ろすようなかたちで成り立っている比叡の山の仏教道場よりも、そこを隠いん遁したかたちで仏教そのものを求めようと横川に行く。そ

の横川の思想が、源信僧都が明らかにした『往生要集』を中心にした浄土の学びということになっていったようであります。

ご承知のように、親鸞という人は、どこにいたのか、どういう学問をしたのかということが、ほとんどわからないのですが、大正時代になって出てきた『恵信尼文書』のなかに、親鸞が比叡の山におられて堂僧を勤められていたという一語があるのです。そして二十九歳のときに山を下りて、六角堂に百日の参籠あかつきをされたということが書いてある。そして九十五日のあかつき暁に夢をご覧になって、それを縁として法然上人のもとに行つたと。行つたといっても、百日通い続けたと。大正時代ですから、親鸞聖人が亡くなられたのは一二六二年、そうすると六五〇年ほど、まったくそのことはわからなかった。

山を下りた親鸞の宗教的疑問

— 問いの根本に第十一願の課題

五十年前の七百回御遠忌のときには、親鸞が比叡の山を

下りて法然上人のもとに入るとき、親鸞聖人がもっておられた深い宗教的疑問、何がわからなくて、どのように悩んでいたのかということについて、そういう新しい歴史的事情を背景にして、人間親鸞という論議が非常に強く出た。つまり、『歎異抄』が語っているような唯円との語り合いを通して、凡夫親鸞といいますが、そういう面が非常に強く評価されて、親鸞の悩みは性欲だったというような人間像で親鸞を見直すことが流行したわけです。あるいは戦後にかけて流行していた社会主義的な人間像、階級的に下のほうに目を向けて生きようとした親鸞像を評価しようとするとか。しかし、『教行信証』を一代かけて、悪戦苦闘して書き上げていった親鸞という方の、仏教者としての問題について、どうも私は切り込みが足りない、そういう不満をもっておりました。

仏教者としての親鸞の問いは何であったか。後の『教行信証』に、本当に思想的に悪戦苦闘をしながら親鸞が書き上げようとした大きなテーマ、それは必ずしもその当時、親鸞聖人のまわりを取り巻いているお弟子方と共通するような問題とは限らない。おそらく、そのような問題を悩み

続けた親鸞を深く理解した人は、一人もいなかったかもしれない。そうでなければ『教行信証』のようなものを書き上げるといことは考えられない。あのようなものを、どこに出しても誰も感謝などしてくれないと思うのです。わけがわからない。後の華嚴の仏教学者が、親鸞は頭がおかしいのではないかと言ったと。何を言っているかわからない。それまでの仏教思想からすると大きく思想的な変換を起こして書き上げている。それについていけるような人はほとんどいない。何のために書いたのか。おそらく、自身自身もった問いを、歴史が伝えてきた經典と仏教の論書をとことんぶつけ合わせて、自分自身が納得できるまで解明しなければ自分が満足できない。

そういう親鸞という人の深い闇のような精神的な資質と課題と、そして何よりも私は忘れてはならないと思いますのは、法然上人と出遇うことによって比叡の山で抱えていた、そういう深い問題が一挙に解決されて、その視野からあらためてもう一度、自分がいただいてきた仏教を自分の一代において本願念仏の教えとして整理し直して、仏教者の責任において法界に捧げる。仏法の歴史に捧げるという

思いで書き上げたものが『教行信証』であるに相違ない。あれを読んでわかる人がいるかどうかということは、親鸞にとってはどうでもいい。それほど深い問いと悩みとを、法然上人との出遇いにおいて解決していただいたという喜びと感謝が、『教行信証』には満ちあふれているわけです。

その問いの一番根本にあるものとして、この間から触れ始めた第十一願という課題があるのではないかと、このころになって私は気づいているというようなことなのです。

提婆達多だいばだつたの救いの問題——一乗

それは何であるかという、天台大師以来の法華一乗の課題というのは、一切衆生が平等に成仏すると。確かに『法華経』には「提婆達多品ぼん」があり、それまでの仏教では絶対に救うことができないとされ、見捨てられていた提婆達多という仏弟子。釈尊と同じ歳でいとして生まれ、競争相手、喧嘩相手として育って、同じように隣の国の王子であった、その提婆達多が、釈尊に弟子入りし、釈尊も弟子入りを許したけれども、そして精神的な力とかい

う点については、かなりの力をもったけれども、どうしても破ることができなかった問題がある。それは後の比叡の山も陥っていった世間的な野心、親鸞の伝記を書いた覚如も三つの髻もむとりという物語を語っていますが、『口伝鈔』『聖典』六六一頁、「名聞みょうもん」「利養りよう」「勝他しょうた」です。それが出家者にもあつて、それを取り除くことが難しい。「名聞」、つまり名誉欲。「利養」、利得が欲しいという要求。そして「勝他」、他に勝ちたい。人間は人のなかに生きています、人のなかで生きていながら、自分が相手に勝ちたいという要求が起こってくる。これは、仏教からすれば煩惱なのですが、この煩惱を脱却することが非常にむずかしい。頭は剃って出家者のかたちをとつていても、内にその煩惱を消すことができない。これは後のあらゆる求道者の悩みでもあるのですが、それをまともに抱えたまま、どうしても脱出できなかったのが提婆達多です。

お釈迦さまに取って代わりたいたい。能力といい、力量といい、彼に負けないという自負がある。けれど、そのことを他人が認めてくれない。内なる野心が人には見えるわけです。伝記のなかでは、お釈迦さまを最後には殺そうとして、

失敗をした。仏身から血を出す、「出仏身血」という言葉で伝えられているのですが、お釈迦さまに血が出るような傷を負わせた。そのことだけで提婆達多は地獄に墮おちたと伝えられているのです。お釈迦さまは提婆達多を救おうとされたけれど、どうしても救えなかったので、お釈迦さまの論敵から、自分のいとこを弟子にしながら、説得できずに、自分を殺すような心を起こさせてしまつて、そのうえ地獄にやるなど、お釈迦さまも大したことはないという評価を作ってしまうことにもなった。提婆達多は救われない人。この救われない人を、イッチャンティカ (icchanika)、一闍提いっせんたいと言う。一闍提はお釈迦さますら救えなかった。だから仏教では救えない存在があるという代表者になつていたわけです。

けれども、大乘仏教という仏教運動が起こつてくると、それまでの仏教の考え方は、お釈迦さまの語つたことや人生だけにとらわれていて、お釈迦さまが何を説こうとし、衆生に何をうったえようとしたか、本当の深みがどこか忘れられているのではないかという批判。そういう批判から、本当の仏陀の心、つまり、衆生を本当に救いたいという願

い、その願いに、反逆したり、背いたり、無理解であったりした人があるには違いないけれど、どれだけそういう人がいても、初めから救えない人間がいるという予定をお釈迦さまが立てているはずがないという考えが起ったのです。そして、提婆達多をも救うためには、どうしたらいいかということが大問題になったのです。しかし、大乘仏教になっても、やはり一闍提は救えないという思想がかなり続くわけですが、『法華経』にくると、「提婆達多品」という提婆達多という名前の章があつて、そこで提婆達多も成仏すると語っているわけです。願いは、提婆達多を救いたい。どういうふうに救ったのか、どういう意味で救ったのかということについては、必ずしもはっきりと書かれていないのでしようが、一乗、あらゆる衆生が平等にたすかる思想と言うからには、もちろん提婆達多をも救わなければならない。そういう課題があるわけです。

堂僧というのは何であるか

九歳で出家した親鸞が、比叡の山に二十年間おられたと

言われるのですが、二十九歳までの親鸞の学びの内容は何もわからなかった。しかし、先ほど言った恵信尼公が残された、堂僧を勤めておられたとの一句がヒントになって、堂僧というのは何であるかということがいろいろと調べられ、常行三昧堂の僧侶だということがわかってきた。そのことは非常に大事で、法華一乗の四種三昧（常坐三昧・常行三昧・半行半坐三昧・非行非坐三昧）と言われます。常坐三昧、坐は座る、常に座する。常行三昧は常に歩き続ける。行は歩くという意味です。半行半坐三昧、歩いたり座ったりする三昧。そして非行非坐三昧。この四種三昧を天台大師は修行の過程として書いています。その常行三昧堂というお堂が横川にあつたらしいのです。常行三昧堂は、天台大師が指示しているわけですけれども、本尊に阿弥陀如来をおいて、その周りを回る。阿弥陀如来を祀ることがあつて横川におかれたのかも知れません。

天台大師は、一乗思想といいながら、一乗を体得するためには、激しい修行を義務づけているわけです。中国の天台山での修行は非常に激しい修行であつたそうです。日本に伝わって、そのとおりやっているとみんな死んでしま

ので、だんだん修行内容が易しくなっていって、親鸞聖人のころには、もう大分樂にはなっていたらしいのですが、それでも激しい修行には違いない。一番はじめのころは、九十日間歩き続けると書いてあって、もう親鸞聖人のころには、九十日歩くなどという無茶な行はしなかったそうです。

歩き続けるということは大変なことで、私は大体三十六時間ほど歩き続けたことはあるのですけれど、もう、ぶっ倒れるようなものです。九十日間歩き続ける。もちろん生理と食事はいいのでしょうけれど、とにかく歩き続ける。血が全部下がってしまつて、最後は心臓にまで血が戻ってこなくなつてぶっ倒れて死んでしまう。頭から血が引きますから、血が引いた脳は、もちろん妄想が出るわけです。天台大師は、魔と言っている。魔が差す。魔の対治は自力ではできない。自力の修行をしながら、自力の修行者のなかに魔がきたら、魔の対治は自分ではできないという実験を天台大師はしておられて、そのために念仏しなさい、阿弥陀如来の名を称えなさいと書いているのです。阿弥陀如来を念じて、どうか守ってください。ナンマンダブツと言

うと、不思議なことに魔が退散すると。念仏は拒否してないわけです。だから、天台大師の教えのなかに浄土教が入る余地はあるのです。入る余地はあるけれど、表向きは自力の修行道場ですから倒れるまでやる。言うならば、念仏は表玄関ではなく裏玄関。表玄関は、お客さまを迎える立派な玄関で、裏玄関が野菜などを買わなければならない生活のための玄関。そういう点で言うなら、表は法華の一乗だけれど、裏の浄土の教えがなければみんな死んでしまう。生活物資が入らない家などありませんから。譬喩的に言えば、そういうのが比叡の山の横川の意味であつたのです。

解明できない問いをかかえて

——「ただこれ誓願一仏乘なり」

源信僧都の学問の建前は一乗仏教ですから、源信僧都には『一乗要決』という非常に濃縮された一乗思想の本があるわけです。伝教大師の一乗の思想を受け継いだその『一乗要決』の最後のページと、『教行信証』の「行巻」に引かれている一乗解釈の言葉がぴったり同じだということに

私は気がついたので。親鸞は『「一乗要決」に云わく』
と言って引用しているわけではない。親鸞が引用される
ときは、自分の言葉ではない場合には、ちゃんと出典を書か
れます。ところが、その『「一乗要決」の文については書い
てないのです。あたかも親鸞ご自身の言葉のごとくに書い
ている。その『「一乗要決」の結びの言葉を終わつたところ
に、「ただこれ、誓願一仏乗なり」（『聖典』一九七頁）とい
う言葉を加えている。思想的な一乗というものを書いて、
それを「誓願一仏乗」で結んでいる。これは一体何である
か。

単に注釈書だけ読むと、一乗の思想問題があつて、それ
を批判して、誓願一仏乗こそ一乗だと言っているとしか書
いてないのです。当時あつた他の思想を意識して、それを
批判する。もちろんそういう関心がないとは言えない。し
かし、もっと親鸞に則して考えるなら、親鸞自身が深く悩
み、その問題の解明に努力をして、どうしてもそれが自分
として解明できなかったという問題を抱えて法然に出遇つ
た。そういう意味があると読むべきではないか。

つまり、一乗の問題に二十年間かけて取り組んできたが、

一乗の問題の結論を自分で獲得できなかった。そういう問
題なしに、法然のところへ行つたのではない。仏者として
二十年間、十五歳からとすれば、十四年間。青年期の十四
年間というのは、人生にとって、どれだけ重いかは皆さん
方わかると思うのです。悩みも深いし、迷いも深いし、そ
こでもし失敗して傷ついてしまえば、立ち直れないような
ことがいくらでもある。大体青年期というのは、そういう
ことが多いと思うのです。親鸞もおそらく、家族がちりぢ
りになり、それぞれ違うところに出家していますから、お
そらく孤独感や、深い闇があつても、本当におつきり合つ
て、闇の本質まで語り合えるような友がいるわけではない。
求道者同士、名聞・利養・勝他の思いを超えて語り合うな
どということはなかなか容易ではない。親鸞のような、後
に『教行信証』を書くような思想的な悩みというものをも
つておられたなら、多分うつつという人だったのではない
かと思うのです。青年期に親鸞の傍などにはおそらく寄り
たくないでしょう。あの「化身土巻」に書いている問題な
どを見ていると、何でそんなところまで考えるのだとい
うほど、しつこいわけです。そしておそらく修行道場の役

をしていたら、激しい人だったのではないかと思うのです。多分、友達など一人もいなかったのではないかと思います。そういう方が、深い悩みに比叡の山におられなくなつて、百日の参籠のために六角堂（聖徳太子のもと）に下りた。

法華一乗の究極は涅槃です。一乗思想のバックは『涅槃經』なのです。『涅槃經』と『法華經』とは、まったく別の經典のようですが、『涅槃經』も大乘の經典として、大乘の学びにおいては『大經』と言われる。『涅槃經』の学びのない『法華經』などなかったのです。だから、天台大師でも伝教大師でも、『法華經』の解釈のなかに『涅槃經』が縦横無尽に入ってくるわけです。『涅槃經』は、中国、日本の仏教者の基礎学、基礎的な思想の内容をもっている經典です。おそらく、親鸞も比叡の山にいたところに、『涅槃經』を徹底的に読んでおられるに違いない。読み抜いていなければ、あの親鸞聖人の『涅槃經』からの的確な引文は考えられない。もう、とにかく大事な言葉は、全部頭のなかに入っている。そのようなことは、十代、二十代の学びに、ものすごく突っ込んで、独りでとにかく經典と向き合つて学ぶ時間がかかりあつたのではないかと推測さ

れる。読みながらノートをとつたというような話ではないのです。昔は紙など滅多に手に入りませんから、読むということとは、自分の頭のなかに叩き込むということです。そういうふうにして、学び抜いていかれた。

問いの本質は仏に成るということ

— 涅槃は仏教を求める者の根本問題

その問いの本質は、仏に成るということです。仏に成るということの問題は、思想的に言えば、大涅槃を得るとか、あるいは、無上正覚を得るとかという言葉で言われるような、仏陀の覚りと等しい内容を獲得したいということです。そして自分も、もちろん無我の心境を獲得すると同時に、人々を本当にすくい上げていくような教えを説ける存在になろうと。こういう課題です。人間として、そういう人間になりたいという思いをもって学びを深めていった場合に、どうしてもわからない問題は、涅槃を獲得するか、無上菩提を成就するかといわれる課題です。

それを自分がどうやって獲得しえるか。とても人間では

獲得できないような問題。法然上人ですらあきらめた。そういう問題にぶつからないような仏者、それは仏者とは言えないわけです。比叡の山で仏者と言われようとするなら、そのことを成就しようと、少なくとも、できるかどうかはともかくとして、課題としてそれに向かつて歩もうとしないうなら、求道は成り立たない。親鸞という人は、そういう課題、それを求めることを自分に課して、それを真実に求めようと悪戦苦闘しなかったはずがないと思うのです。その教えを求める要求と、それについて行けない身体と、その身体から起こってくる煩惱と、その狭間に、それを乗り越える手だてがないという深い苦悩があったに違いない。もちろんその一つに性欲の問題があったかもしれない。あるに違いない。あるかもしれないけれど、性欲が欲望として起こることが悩みというよりも、そのことが、自分が仏教を求めることを障^{さまた}げる苦しみ、それに親鸞は悪戦苦闘したのではないかと思うのです。

逃げる気になれば、その当時の修行道場の周りには、ちゃんとそれをもてなす店があった。そういうもののなのです。つまり、裏門があるように、塀にはちゃんと梯子^{はしご}をかける

場所があるのだそうです。人間の煩惱は、そういうものを勝手に作り出すわけです。だから、そういうかたちで処理しようと思えば、性欲の問題だけなら、処理できないわけではない。だから五十年前の解釈は、ちよつと浅はかだと思ふのです。そういう煩惱や性欲は当たり前で、あるに違いないけれど、それだから親鸞が法然のもとに行つたと。

そんな問いで行つても、歴史的な仕事をできるはずがない。もちろんその問いはあるだろうけれど、それを本当に深い闇のような問題として突きつけてくる課題が、大涅槃の獲得という問題としてあつたということであれば、仏教者になりませんよ。ただ人間として悩んだというだけの問題である。人間親鸞はいけれど、仏者親鸞は成り立たない。『教行信証』は人間親鸞が書いたのではない。仏者親鸞が書いたものです。人間親鸞なら、このようなものを書く必要などない。念仏していればいい。たすかつたのだから。なぜこのような面倒なものを書くのですか。仏教の要求があつたからに違いない。その仏教の要求の一番のところは、涅槃の獲得という言葉で表されるような、煩惱具足の身として、まったく矛盾する身でしかないような身に課せられ

大きな課題。これがあつたと思うのです。涅槃の問題は、単なる言葉の問題とか、理念の問題とかではなくて、仏教を求めるものにとって、根本問題である。

大涅槃において一乗が成り立つ

——阿闍世あじやせを救わずんば涅槃に入らず

大乘の『涅槃經』が『大經』といわれて、大切な学びにされていたということ、その『大經』の『涅槃經』のなかの何が問題かという点、さっき言った提婆達多の問題、そして阿闍世の問題です。『涅槃經』は提婆達多の問題にまともに取り組むよりも、阿闍世の問題を扱っているわけです。

『観無量寿經』という教えは、頻婆娑羅王びんばしやらという王の後であった韋提希いだいけが、お釈迦さまに要求して説かれた經典。その韋提希がお釈迦さまに要求したのはなぜかと言えば、自分の息子、阿闍世が、自分の夫、頻婆娑羅王を餓死させた。早くに国王になりたいという野望から、父親をなきものにして、餓死させてしまった。そういう悲劇を

縁として、韋提希がお釈迦さまに、どうか私をたすけるように教えて欲しいと泣き崩れて問いを出した。こういう問いは、お釈迦さまは、それまでは受けてなかったわけですから、經典の表現では、王妃であつた韋提希が、自分の身にまつていた飾り、璎珞ようらくなど王妃としてたくさん飾りを身につけていたわけでしょう。その金銀財宝を全部かなぐり捨てて、どうか教えて欲しいと。それは自分の立場とか、名誉とかを象徴しているわけです。それをかなぐり捨てて、お釈迦さまの前に、自分を救って欲しいと。宗教的要求は、そういう要求です。そういう要求に対して説きだされたものが『観無量寿經』である。浄土の教えは、機縁が熟する、つまり、悲劇が起こって、もう身を投げて、救いが欲しいと。そういう要求に対してお釈迦さまが、浄土の教えを説かざるを得なかった。浄土の教えは、理性が求めたものではない。もう自分は、地獄のようなこの世にはいたくない。自分の息子が、自分の夫を殺すという、国王の家族に殺人事件が起こったわけですから。

ところが、親鸞は、『涅槃經』のなかに父親を殺して王になつた歴史が書かれているところを見いだした。父親を

殺して王になったのは阿闍世だけではない。歴史がある。

坂東本の『教行信証』の「信卷」の表紙裏にその歴史を書いているのです。羅摩王は自分の父親を殺して王位を得たと、何とか王も父親を殺して王位を得たと、そういうことを書いています。これは単なるメモなのかと、そういう問いも起こるわけです。それで、その「信卷」の後半は阿闍世の物語なのです。その阿闍世の物語は、全部『涅槃經』から引いてきている。涅槃の課題、大涅槃の課題と、阿闍世の物語が何の関係があるのか。ちょっとわからない。なぜ『涅槃經』はそんなに阿闍世のことを書くのだろうと思うほど扱っているわけです。だから親鸞は、『涅槃經』を読みながら、そういう問いをもったのではないか。涅槃の問いと阿闍世の物語とが何の関係があるのだろうか。

一乗の問題は、平等にあらゆる存在が成仏していくという課題、そしてそのことを成り立たせる基礎は大涅槃にある。大涅槃において一乗が成り立つ。大涅槃という課題にとって、救われない存在、自分の父親を殺した、そのことに悩み続ける阿闍世。お釈迦さまの最後、お釈迦さまが亡くなる直前の課題として、阿闍世の悲劇が起こっている。

だから、經典の語る言葉では、自分が亡くなることを釈尊は予測して、阿闍世が訪ねてくるのが先か、自分が死ぬのが先かというときに、きっと阿闍世は来ると。阿闍世が来るまで自分の涅槃を延ばそうと。自分の生命をもたせながら来るのを待っていた。阿闍世よく来た。お前が来るのを待っていたと。「阿闍世のために自分は涅槃に入るのを延ばした」とまで言っているのです。涅槃という課題と、阿闍世の救いとがそこで絡んでいるのです。阿闍世を救わずんば自分は涅槃に入らないという課題。大涅槃という課題が、一切衆生を救うという課題と連関しているのではないかと思うのです。

親鸞が法然上人に出遇った後でそういうことを考えたことは、とても考えられない。むしろ比叡の山でさんざん悩んでいた問題が、法然上人と出遇うことによって、すっと見通しが立っていった。解決する目途が見えていった。全部解決したというよりも、何か、大きく明るみが見えて、そこから悩んでいた問題が一つひとつ、ああ、こういうことであつたのだというふうに見えていった成果が『教行信証』の内容ではないか。私はそういうふうと思うのです。

第二十六講

流罪以後、改めて仏教とは何であるかということを考えなおして『教行信証』を書いてやろうと思いついて、親鸞と名告って書いていったのだという親鸞像は間違っていると思いますのです。『教行信証』の内容の深い課題のほとんどは、若い時代に悩み抜いていた問題であつたのではないかと、その一番の中心問題が、この第十一願にあるのではないかとというのが、私のこのごろの気づきの一つなのです。

(二〇〇九年六月三十日)

第十一願 必至滅度の願

——正定聚は大涅槃を必定する位

浄土に出遇うことが無上菩提を成就する

——三願的証

第十一願という願文に親鸞聖人は、非常に大事な課題を見いだされて、本願の救いを信ずる信心にとつて、この第十一願がどういう意味をもつかということについて、独特の智見を出されたといつてもよいかと思うのです。それが、どういう契機で、どういう展開で、どうしてそうなつていったのかということについては、よくわからないところがある。

曇鸞大師が、『浄土論註』の解釈を終わる最後のあたりで、浄土の利益、浄土を求めて、浄土に出遇うことが、何を成り立たせるかについて、天親菩薩の『浄土論』が「速

得成就阿耨多羅三藐三菩提」(『聖典』一四五頁)と言っている。「阿耨多羅三藐三菩提」というのは、大乘の經典にはしばしば出てくる言葉ですけれど、梵語を音訳して漢字に当てている。無上正等覺とか無上菩提とか、そういう意味です。無上の覺り。無上の正覺。『大無量壽經』で言えば、阿弥陀如来の覺りと言ってもよい。その菩提の内容は、大涅槃と言ってもよいわけです。そういうことを獲得することが、仏教を求める究極的な目的である。その目的であるべき無上菩提、阿耨多羅三藐三菩提を、速やかに成就すると天親菩薩が『淨土論』の結びにおいている。

それで曇鸞大師は、なぜ淨土に出遇うことが無上菩提を成就できるのかということについて三つの願を取り出す。「三願的証」と言われています。三願をもつて的確に証明する。その三願の第一は第十八願、その第十八願を出して、その後ろに第十一願と第二十二願。第十八願「至心信樂の願」を中心にして、第十一願「必至滅度の願」、第二十二願、これは「還相回向の願」と言われる。そういう内容を孕んだ二つの願をもって、淨土の利益が無上菩提を得させる内容になると。無上菩提の内容が、「至心信樂の願」と

「必至滅度の願」と「還相回向の願」で成り立つ。このことに親鸞聖人は注目しておられて、その部分をそのまま『教行信証』の「行巻」に引用しておられます(『聖典』一九五頁)。真實行が衆生にもたらす淨土の利益の内容であると言ってもよいようなとらえ方をして、「行巻」に引かれる。

「必至滅度の願」が誓っている内容

その第十一願、「必至滅度の願」が誓っている内容は、淨土に、彼の国に生まれさせようと。『無量壽經』の「下巻」の初めの第十一願成就の文では、「生彼国者、皆悉住於正定之聚」、「彼の国に生ずれば、みなことごとく正定の聚に住す」(『聖典』四四頁)と。「正定の聚」という言葉が、そこに出てくるわけです。そして「所以は何ん」といって、「もろもろの邪聚および不定聚なければなり」(同)と。邪定聚と不定聚はないと。だから正定聚に住すると、こういうふうに言っている。

親鸞聖人は、その第十一願成就の文をもちろん大事にさ

れるわけですが、その正定聚という言葉を、『教行信証』の「信巻」の始めのいわゆる「別序」の終ったところに、「至心信樂の願 正定聚の機」とお書きになっている。標舉ひょうこの文と教学のうえでは言うのですが、この「信巻」

は何を表すのかということを次頁の「顕淨土真實信文類三」の前に書いた。つまり、真實信心によって正定聚という内容がわれわれに与えられることを、「信巻」の大事なテーマにするということです。信心がわれわれに与えてくださる利益が、正定聚というところに絞っていたことができると言っているわけです。いったい何で、それほど親鸞聖人が、そのことに重点をおいてものを考えられたのかということが、わかったようでよくわからない。

大体、われわれが生きておりますこの世は五濁惡世で、その五濁の世は、たとえ仏さまの教えが正しいと思つて、それに沿った人間になろう、無上菩提を成就しようなどということを思つて生きてみても、邪魔が入ったり、誘惑が入ったり、自分自身の命が有限ですから、いつ死ぬかわからないし、とてもその目的を成就できない。人間が道を求めて、本当に目的がはつきりする。これで大丈夫だと言え

るところまで行くのが難しい。難しいものだから、この辺でよいと自分で決めてしまいたい。その自分で決めるという問題が邪定聚だと、『無量寿經』の本願の十九番目の願「至心発願の願」に、「修諸功德」、諸々の功德を修して往生しようと思つて努力する。つまり、自力の欲求のままに淨土を要求する。そういう問題に対して、親鸞聖人は「邪定聚の機」を当てられる。自力の想いで道を求めて歩む。この濁世のなかで、自分は正しく生きるのだと思つて生きる。

「不定聚」というのは、定まらない。迷う。迷っているあり方というのは、行ったり来たり。こつちかな、あつちかなと迷うわけですから、迷えば迷うだけ迷いが深くなるわけです。そういう方を不定聚と。これは、第二十願、「至心回向の願」と親鸞聖人は名づけますが、その「至心回向の願」に対応して「不定聚の機」とおっしゃる。

この世は「邪定聚の機」、「不定聚の機」から脱出できないから、淨土に生まれれば、正定聚だということが大変な利益だと。淨土には、邪定聚、不定聚はない。もとの文章の意味では、そういうふうにしか読めないような内容です。

それを親鸞聖人は、信心の利益として正定聚を与えられるという。そして現生、現在の利益というところに、正定聚があるとおっしゃる。つまり、未来の利益としてあつた正定聚を、現在の利益だと言い切る。なぜ、そういうふうに主張されるのかと、そのことが、ずっと私はわからない疑問としてありました。

それで「行巻」には、その正定聚を言うについて、龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』を親鸞聖人は引用される。『十住毘婆沙論』の展開のなかに、『無量寿経』の阿弥陀の本願のことが取り上げられて、阿弥陀の本願は、本願自身が聞名、名を聞いて欲しいと語る經典であると。阿弥陀の名を聞くということは、名を聞くところに不退転が与えられるのだと。「聞名不退」ということが出ている。名を聞くということは、『無量寿経』の成就文では、「聞其名号、信心欢喜」（『聖典』四四頁）という言葉がありまして、名を聞いて信心欢喜することですから、龍樹菩薩を根拠にして、名を聞いて信心欢喜することが聞名不退の内容だと言えないか。不退転を得ると言えるのだというふうに、古来の解釈は言っている。そして、龍樹菩薩の「即時入必定」と

いう言葉と並べて、曇鸞大師が「入正定聚之数」（『聖典』一九〇頁）と言っている。それで、名号のところに、正定聚に入るということを「行の功德」として語っているわけですね。

正定聚を現生に得ることができると、親鸞聖人が確信をされたその根拠については、「易行品」と、そして『浄土論註』の妙声功德の釈文があります。「国土の名字仏事をなす」（『聖典』二八一―二八二頁）という有名な言葉があるのですが、つまり、浄土という国土の名前が仏の仕事をする。その言葉を「証巻」に引用されて、そこには、一応、言葉の文面では国土の名なのですけれど、名を聞くところに正定聚に入るというふうに読める文章があるわけです。多分、それを親鸞聖人は根拠にされて、「行巻」に曇鸞大師が「入正定聚之数」と言われたのだという言葉を書かれるのだらうと思うのです。

それは文献的な根拠ということになるのかもしれませんが、どうもそれだけで、親鸞聖人以前の方が積極的に主張したとは思えない、浄土の利益として語られているはずの正定聚の利益を、なぜ親鸞聖人は現生とおっしゃるのか。

やるのかの謎が解けたわけではないように私はずっと思っておりまして。

成仏の必然性を確信できた喜び

―菩薩の初地において不退転を得る

「証卷」では、『経』に言わく、それ衆生ありて、かの国に生まるれば、みなことごとく正定の聚に住す。所以は何ん。かの仏国の中にはもろもろの邪聚および不定聚なければなり、と」(『聖典』二八一頁)と書いてあつて、この文章はいくら読んでも、彼の国に生まるれば正定聚に住すと親鸞聖人ご自身が読んでいる。ご承知のように、この言葉を親鸞聖人が、『一念多念文意』で注釈されるときには、「うまれんとするものは」(『聖典』五三六頁)と読んでいるのです。「うまれんとするものは」というのは、生まれようとする位で、生まれた位とは違いますから、現生に生まれようと要求したならばという意味で、願生の位。ところが、「証卷」で読む場合には「生まるれば」と読んでいるのですから、どうしてもこれは、生まれたならばと、得生

の位。浄土の生を得た位として読んでいます。これはどういうことなのだと。

ところが『一念多念文意』を読んでいきましたら、『論註』の釈文をしているところで、親鸞聖人は二つの意味を讀んでいるのです。願生の位と得生の位と両方に、正定の聚に住すと。曇鸞の言葉を、そういうふう、まあ、そうも読める文脈なのですから、そう読んでいます。だから、親鸞聖人ご自身は、そこに何の矛盾も見えない。願生の位も得生の位も正定聚だと。

正定聚ということは、文字どおりの意味では正しく定まった位。何が正しく定まったかといえば、先ほど申した、無上菩提。人間として生まれたならば、仏陀の見方としては、必ず、この無上菩提を成就して欲しいと。無上菩提を成就することが、人間として生まれた目的なのだと云つてもよい。仏陀から見ればですよ。そう言つてもよい課題に対して、第十一願は、浄土に生まるれば必ず正定の聚に住すと。ということは、必ず無上菩提を成就するという位。われわれが生きているこの穢土では、無上菩提はおるか、迷い苦しみ悩みが多くて、とても覚りになど行けない。し

かも人間は有限である。何回生まれ変わってみても、無上菩提などにはとても行けない。こういう人間に対して、浄土という場所を開いて、平等に誰でも無上菩提を開けるようになる位、正定聚という位を与えましょうということですから、文字どおり読めば、現生でたすからないものも、次の生では浄土に生まれて、必ず仏に成りますという位をもらって、もう一度仏に成ると。こういう三段跳びのような展開で第十一願という内容が語られている。

それで、龍樹菩薩の「易行品」を読んでいて気がつくことは、道を求めて、覚りを開こうといっても難しい。情況も難しいし、人間も有限であるし、滅多なことでは無上菩提は開けない。そこに、どのような人間でも必ず無上菩提を得る位をどうしたら菩薩は獲得できるかが、菩薩初地の課題だと。菩薩道は十地の展開をする。それが『十地経』という經典ですが、『十住毘婆沙論』は、その十地の展開の初めの段階、初地、そして二地までの釈論があつて終わっている。三地から後はないのです。初めからなかったのか、翻訳者が二地までで止めてしまったのか、翻訳したのに無くなつてしまったのか、いろいろな説があつてわから

ない。ともかく初地において不退転という課題が出されて、不退転という課題を得るから初地は歓喜地と言えるのだと。なぜ、歓喜するかというと、道を求めるものにとつては確信をもてることが大事だと。人間は、有限であつたり、あるいは、いろいろな条件がおそつてきたりするかも知れないけれど、菩薩の初地を得たということは、必ず仏にまで行ける道を得た。それが初地の意味だと。初歓喜地の歓喜は、成仏の必然性を確信したという意味の喜び。今、覚りを開いたという意味ではない。今、必ず覚りを開くことができるという道に立った。

譬喩的に言えば、例えば、富士山に登るのに、勝手に登れと言われても、道がないところを登るのは大変ですよね。でも、道があつて、ここを行けば必ず頂上に行けるところに立つことは、登る課題を与えられた場合には、道があれば必ずそれで行けると。もちろん、途中の困難や長い時間がかかるとか、いろいろなことがあるにしても、到達すべきところにまっすぐつながっている入り口だという確信がもてれば、道を求める者にとつては、着いたと同じとは言えないけれども、着いたときの喜び以上の喜びがある。そ

ういう喜びが歓喜なのだと。そういうふうに歓喜という文字を注釈しているのです。

それで、もちろん親鸞聖人も、おそらく比叡の山で、この間もお話しましたように、必死になって仏道を求めているなかで、菩薩道の課題を求め、考えていることは当然あったでしょう。そこで、菩薩の初地がもっている不退転、聞名不退が語られているということは、『十住毘婆沙論』を読んでいれば、大事な課題がここで解決するのだというヒントはあったと思いますね。

法然上人の一番大事な仕事

法然上人にとっては、本願によって念仏が選択されているから、念仏ひとつで往生する。それがわれわれの救いだと。その法然上人の『選択集』のなかで、正定聚ということとはほとんど問題になっていない。法然上人のみならず、それに先立つ浄土の祖師方も、正定聚というようなことを問題にして議論していることはほとんどない。不退転にいてもそうです。

正定聚ということ、無上菩提乃至大涅槃という課題を、人間にとつての目的、人間として生まれたならば必ず得て欲しい。無上菩提は覚りの側から言う言葉ですし、涅槃はその覚りの内容と言ってもよいわけですが、それを課題にしてもものを考えることは、浄土門にとつて当たり前ではないのです。聖道門にとつては絶対大事な課題です。これを獲得しなければ死ぬこともできない。これを獲得してこそ仏弟子であるという課題ですから、無上菩提を得なければ仏弟子になった意味がない。だから大問題なわけです。けれども、浄土教は、我ら愚かな凡夫は、そういうことを言ってもどうせできないから、浄土に生まれればよい。浄土に生まれれば、もう正定聚だから、正定聚をいただけは、無上菩提はもう必ずいただけるのだということで、目的は無上菩提から往生浄土にすり替わるわけです。

法然上人は往生浄土に目的を定めて、そこに目的を定めるならば、念仏ひとつ、専修念仏でよいと。ですから『選択集』に正定聚ということが議論にもならないし、大涅槃がほとんど議論にもならないのは当然と言えば当然です。浄土に生まれることが目的である。

ただ、親鸞聖人が見落とさなかったのは、『選択集』の三心章の釈のなかに、法然上人が「信心」ということをおっしゃって、「生死の家には、疑いをもって所止となし」(『真宗聖教全書』一九六七頁)、疑いをもってそこに止められると。「涅槃の城には、信をもつて能入とす」と。なぜ、法然上人が、そういう言葉をそこにおかれたのかと不思議に思うように、突然、「生死」と「涅槃」という対応で、「疑い」と「信」という言葉がおかれてきているのです。親鸞聖人は、ご承知のように、『正信偈』で法然上人を讃えるときに、法然上人の一番大事なお仕事として、その言葉を取り上げているわけです。親鸞聖人が、なぜその言葉を取り上げられたかということにかかわる問題が、今の、この第十一願の問題に関連していると、私は思うのです。親鸞聖人にとっては、もちろん大涅槃を得ることが仏教徒の大目標であるということは、比叡の山で教えを受けて、それを自分の身につけようとしている者にとっては、もう、当然のような課題であったわけです。ところが、大涅槃を得るところか、迷いが少しも晴れないという事実に苦しんでおられた。そういう親鸞聖人にとって、法然上人はなぜ

念仏ひとつで満足して、どのような命であろうとも念仏してさえいればそれで十分だと言ってこの世を生きておれるのか。そういう謎がおそらくあるなかで、比叡の山での学問修行を続けておられて、最終的には法然上人のもとに訪ねて行かれた。そして法然上人から、とにかく「自行化他ただ念仏を^{こと}緯とす」(『選択本願念仏集』)と、書いておられますけれど、ただ念仏しかないのだと。その念仏の根拠は、本願だと。本願が念仏を選んで、選択して、われわれに与えてくださっている。その本願を信ずるということは、念仏することだと。念仏する以外に本願を信ずることはない。念仏して浄土に生まれる。それが、我ら愚かなるものの救いだと法然上人がおっしゃる。そのことを、繰り返し、繰り返し返して聞いて、親鸞聖人が納得して、法然上人のもとに入ったときに、本願を信ずることにおいて、我らの心が定まる。そこに、この龍樹の言葉とか曇鸞の言葉とか、そういうもののとのつながりのなかで、本願を信受することによって成り立つ救い、それが浄土が開いている救い。浄土を開いて、われわれに与えようとする救いが、本願の救いとして我が身にくる。そういうところまで、親鸞はおそらく

『無量寿経』を読み抜いていたのではないか。本願を信ずることが成り立てば、正定聚の利益も得ることができるといふ、最終的な確信をそこでもいただいたのではないかと私は推測するのです。

大涅槃を証することは、願力の回向に藉^よ

——人間存在の本質に目が覚める

それで一つの謎は、本当に本願の救いを生きることができるといふ、その内実について、『浄土論』が速やかに無上菩提を成就すると、こう呼びかけている。その浄土の功德を我らがどういふうにして確信しえるのか。おそらく謎であったその問題について、「証卷」を結ぶようにして親鸞が書いている言葉がある。大変難しい言葉なのですが、「しかれば大聖の真言、誠に知りぬ。大涅槃を証することは、願力の回向に藉^よりてなり」（『聖典』二九八頁）。こういうふうには押さえるわけです。大涅槃を証する、この仏教の大目標は願力の回向による。「藉^よる」とは借りるという意味ももっている。「本願力の回向」という言葉が『浄土

論』にあるのです。その回向という考え方をもって、『教行信証』を構成し、その言葉をここに出してくるわけです。大涅槃を証することが、願力の回向に藉^よると。「正信偈」には、「往^{おち}・還^{げん}の回向は他力に由^よる」（『聖典』二〇六頁）というふうにもおっしゃいますが、回向自身が本願力に由る。つまり、われわれの回向ではない。われわれが何かに振り向けようとしてやる、われわれの意志の行為ではなくて、本願力という言葉によって、われわれに呼びかける大きなはたらき。

この本願とか、本願力ということが何を言っているか、われわれにはわからないのです。われわれは自分で体験できることしかわかりませんから、自分の力とか、自分の意志とかはわかるけれども、本願力というのは、まったくわからないというのが一つの壁なのです。親鸞にとっては、われわれがわかるような心やら意志は全部虚偽だと。有限な人間が、有限な条件のなかで起こしうる意欲やら力は、全部条件によって変化していく移ろいやすいものである。雑^まじりけの多いものである。そういう人間存在の根本が、「煩惱具足」、「煩惱成就の凡夫」と言われる煩惱と共に生

きているあり方なのだから、そこに起こる意欲やら意志全部が、本当のものではない。そういうふうには自覚的表現をされるわけです。

そういうことを気づかせるはたらきが本願力。本願力というものがどこにあるというよりも、われわれが虚偽だと知らされるはたらき。だから、自分自身が虚偽だと気づけない間は、本願力はまったくわからない。自分は正しいのだ、自分は自分でやれるのだという思いでわれわれは生きていますから、その限りでは本願も本願力もまったく見当がつかない。自分の虚偽性が正されたときに、あたかも自分の顔が鏡に映って、こんなひどい顔なのだとかわからされるように、教えの言葉を鏡にして自分が気づかされるときに、気づかせてくれるはたらきを本願力と言うのです。だから、いくら外に探してみても手に入るものではない。一番困るのです。いろいろお話をされていて、本願って何ですか。何ですと説明してもわかるものではないのです。説明してわかるようなものであったら仏教の教えの言葉にならないのです。

太陽があったり、地球があったりするように本願がある

わけではないのです。われわれの存在構造のなかにわれわれは生まれて生きている。正しく生きていると思いたいけれど、人間として生きることのもっている濁り、不純粋性、人間の精神の闇とか深い悩み、そういう自分の意識構造に根ざしている間違いがあると知らされるときに、ああ、そうなんだと、知らされるようなはたらきを、教えとして、本願という言葉で語っている。それはあたかも、自分にとって外から来るごとくに、言葉が立てられるわけです。自分の虚偽性が照らされるためには、自分の虚偽を外から照らす光のごとくに、闇にさしてくるというかたちで言葉が立てられている。気づかされたところに、言葉が教えの意味をもつ。親鸞聖人が、お釈迦さまがこの世に生まれた本当の意味は、本願を教えとして聞くところにあったとまでおっしゃることは、これによって、私たちが本当に存在に気づかされる。自分というあり方に気づかされる。人間存在の本質に目が覚める。そういうことをさせるはたらきを本願という言葉で言っているのだと思うのです。

本願とは何だ。何だと言ってもわからないわけです。信ずるほかない。信ずるほかないということは、自分がそれ

によって照らされてみて、そういうはたらきが真実のだと信ずる。むしろ、自分という存在が受身形になって、能動形で考えていた考えがひっくり返されて、真実のはたらきに照らされる場となる。そのときに、照らすはたらきを本願という言葉で言うわけです。

親鸞は、その本願のはたらきが人間にまで来ると。無限なるものが、有限のなかに入って有限を気づかせる。気づかせるために、有限にまで来るはたらきを回向という。そういうふうに関心という人は回向という言葉で領解された、大涅槃を証するという大テーマ、人間にとっての課題は、本願力の回向による。つまり有限なる人間が、自分から求めて得るという発想であったものが、^{ひるがえ}翻されて、完全に大きいのはたらきが照らし出す闇の場になる。そういうことによって、大涅槃を証するという課題が人間のものになる。

広大無碍の一心

―即の時に大乘正定聚の数に入る

「ここをもつて論主（天親）は広大無碍の一心を宣布して、あまねく^{ぞうぜんかん}雑染堪忍の群萌を開化す」（『聖典』二九八頁）。どうして「証卷」に「一心」という言葉が出てくるのか。これが先ほど言った、法然上人が「涅槃の域には、信をもつて能入とす」という言葉と絡んでいるのだと思います。天親菩薩の『浄土論』の「世尊我一心」の「一心」、それを親鸞聖人は、本願力回向の信心だと、「信卷」一巻で明らかにしたわけです。われわれに成り立つ心なのだけれど、本願によって照らされて、本願を受け入れる。つまり、本願力のはたらきがここに発るといふ事実、それが一心だと私どもに起こる一心だけれども、広大無碍だと。こういうふうなここで注釈されるわけです。

「証卷」に「しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌」（『聖典』二八〇頁）とあります。これが親鸞の自覚的な自己表現でもあるし、人間表現でもある。それが、「往相

回向の心行を獲れば」、こういうふうに関心を押さえるわけです。往相回向の信心、如来の本願力回向の信心。それは、「即の時に大乘正定聚の数に入るなり」。即時に正定聚の数に入ると。この正定聚の位を得るということが、本願が誓う浄土の利益です。その浄土の利益の内容を「即の時」と。「即」という字、これは大乘仏教の論理展開の大事な言葉です。「色即是空 空即是色」というのもそうですが、「即」という字は、親鸞は時を隔てないと注釈する。時を隔てないということは、もうその時、そこにです。場所も時間も、ちよつと待つてという話ではない。今、ここで、即断即決だ。その時に「大乘正定聚の数に入る」。

そこに、「往相回向の心行を獲れば」ということを挟んでいます。これが親鸞聖人の大切な押さえるのです。

つまり、本願成就の信心は、願力回向の信心である。これは「信巻」一巻の親鸞聖人のテーマです。第十八願の信心によって正定聚の位を得ると「信巻」でいうのですが、その第十八願の信心によって得る正定聚の位の内容を第十一願が誓っている。第十一願の当面の目標は、あたかも浄土に生まれたら正定聚だと。『如来会』では、「国の中の

有情、もし決定して等正覚を成り、大涅槃を証せずは、菩提を取らじ」（『聖典』二八二頁）と誓われている。これが、正依の『無量寿経』だと「住正定聚必至滅度」にあたるわけです。滅度と大涅槃とは、同じ意味です。定聚に住するということは、等正覚を成ることだと。もともとは国の中の有情であつたり、国の中の人天であつたりするわけだから、浄土の衆生です。ところが、浄土の利益を回向の内容として読むというのが、親鸞聖人の着眼です。これを抜きにしたら、無茶苦茶を言っていることになるわけです。願生の位と得生の位と、位が違はずなのに、一つにして読むという、無茶苦茶だと。

ところが、親鸞聖人にとっては、本願の救いは、単なる願いではない。如来の願いは誓いでもある。阿弥陀は、衆生がたすかなければ自分は覚りを開くまいと、こう誓つて、その本願の内容を衆生に与えたいと。与えたいということが、どうして具体化されるのかについて、親鸞は、天親菩薩と曇鸞大師の『浄土論』、『浄土論註』を手がかりにして、「本願力回向」という言葉を見いだしたわけです。本願は単なる本願ではない。「回向の本願」だと。回向の

本願ということは、自分が勝手に無限大の願いを立てたというのではなくて、無限大の願いを有限なる衆生に与えたいと、そこに入らないものを入らせる。曇鸞は、おもしろい譬喩を使っています、「毛孔に大海を納めるがごとし」という譬を使うのです。大きな海を髪の毛の先に入れるようなものだ。これは莊嚴功德の注釈に使っている言葉なのですが、つまり、無限なる本願を有限なる人間の心に与えるわけに行かない。どうすればいいか。本願の側が、無限なるものを有限なるものかたちに似せて与えるしかない。有限になりながら無限である。そういう無限を衆生に与える。単なる無限では衆生は触れてみようがない。有限が触れ得る無限、それが「方便法身」だと。こういう理解です。

普通の一般的な仏道修行上の課題である回向というのは、自分が積んだ功德を自分で所有するのは仏者としては間違っている。自分が積むことができた功德は、一切衆生のもの。あるいは、自分が積むことができた功德は、もともと仏陀のものである。そこにお返しする。そういう発想が振り向けるといふ発想です。われわれは何でも所有欲でしか

ものを考えられませんか、所有欲で取り込もうとする。それは間違いだ。それを振り向けなさいというのが修行の内容としての回向です。

「至心回向」——如来の大悲のはたらき

ところが、親鸞聖人は、『無量寿経』に「至心回向」という言葉がある。そこに引っかけた。これも、そのような言葉にどうして引っかけたのかと思うのですけれど、多分、回向をやってみただけで、できるものではないという感覚がどこかにおありであったのでしょう。念仏で救われる。それではいitだこうかと思つたら、そこに回向がついている。どうしてだと。第二十願は「至心回向の願」。

法然上人では第二十願と第十八願は重なっているわけです。「至心回向欲生我国」というふうを書いてあつても、法然上人にとっては、おそらく問題にならなかつたのでしょうか。「回向発願心」という『観無量寿経』の言葉も、法然上人にとっては多分問題になってないように思いますね。親鸞聖人は、その回向に引っかけたのでしょうか。自分から回

向することが残っているのなら、自分には成就しない。念仏してもたすからない。回向ができない。

『歎異抄』に、「親鸞は父母の孝養のためとて、一辺にても念仏もうしたること、いまだそうらわず」(『聖典』六二八頁)とあって、そこに「念仏を回向して、父母をもたすけそうらわめ」と、回向という言葉が出てくるのです。

これはどういう意味かということがいろいろあると思いますが、親のことを思い出さない日はなかったと思いますけれど、思ってみても、親をたすけるように自分が生きることができない。おそらく、そういう悲しみ、限界、そういうものがあって、念仏を振り向けられるか。そういう問題は、本願力回向の念仏ということになれば、自分から振り向ける必要はないということがハッキリしてくるわけですが、比叡の山にいたころの親鸞聖人であれば、その矛盾ですね。『観無量寿経』には、「三福」ということがあって、「孝養父母」ということが行として出ている。親に供養を尽くしなさいと。おそらく、出家者として、そういうことは思っても、何もできない。自分が覚りを開いたならば救うことができるかもしれないけれど、覚りを開

くなどほど遠い。おそらくそういう問題がずっとあったから、ああいう言い方になるのかと思うのです。だから回向という問題について、親鸞は何か引っかけをもっていて、あそこですまざったのではないかと思うのです。そして、天親、曇鸞の教えと突き合わせて、これはどうしても如来の大悲のはたらきとして読まなければ、念仏が救いにならないと。

煩惱具足の生活に本願力回向をいただく

本願力回向は、先ほど言ったように、われわれの迷いの深さが翻されて気づく利益ですから、それに気づかなければ無いのと一緒です。でも「南無阿弥陀仏」のはたらきが本願力回向として来ていると気づくときに、そのはたらきは、それに乗っていれば、そのまま大涅槃に連れて行ってくださる船のごとく、あるいは、そのうえに立ち上がれば、大地のごとく、いつでも支えてくれる。そういうのはたらきとして、「南無阿弥陀仏」のはたらきが救いである。そういう本願が語る救いを、回向を通して読み直せば、大涅槃

という課題は、正定聚の身をただげば、本願力の利益のなかにある。こういう読み方ができてきて、そういう内容が信と証の関係になっている。信心と大涅槃の関係。これは法然上人が疑いをもつて生死にとどまる、信心をもつて涅槃に入ると、こうおっしゃった。それを受け止めて、信心を得れば大涅槃に直結する。大涅槃に直結する位は、正定聚だと。正定聚の位は、回向のはたらきとして、ここにあるのだというふうに読んだから、現生正定聚ということ徹底して言い抜いていくことができた。

親鸞聖人は、信心歓喜の歓喜は、単なる歓喜ではない。「歓喜地」の歓喜と同じだと読んだわけです。われわれは、愚かな凡夫である。とても菩薩道の初地というような高い位ではない。そのようなことはわかっているけれど、ただ愚かな凡夫であっても、本願力は見捨てない。本願力は罪惡深重の凡夫をこそ摂取不捨の利益に摂め取って、正定聚を開く。これが本願の救いだ。そうすると、本願の救いと煩惱具足の凡夫であることは、何の矛盾もない。煩惱具足でなくなつてから正定聚になるのではなくて、煩惱具足の凡夫の生活のところに、本願力回向をいただく。そ

れが信心なのだ。信心が成り立てば、そこに正定聚の利益をいただける。これが浄土真宗の救いである。こういうふうに、ずっと読み通せたと思うのです。

悩みを畏れず無限に歩む

— 正定聚は大涅槃を必定する位

浄土の救いが大涅槃の救いと重なるのが、親鸞聖人の教ですけれど、浄土の救いだけを取り出すと、曇鸞が指摘したように、楽しい世界を求める心がそのまま認められるような要求と重なって怪しいものになる。仏道の目標が、幸福の問題と重なってずれてしまう。幸福という問題も難しいですけれど、この世の幸福、この世の楽しさ、それを浄土に持ち込んで極楽と言うのですけれど、もしそう聞いて往きたいと思うなら、浄土には生まれないと曇鸞が言うのです。「為樂願生」、樂のために願生するものは成就しない。楽しいから行きたい世界ではない。それが第十一願の問題です。つまり、浄土は涅槃の世界を与えようという課題だと。楽しい世界、人を幸福にしたい世界ではない。

もちろん人間を誘うためには、幸福だよと。ただ本当の幸福だよと。本当の幸福とは何だというと、大涅槃だよ。そこに仏道が語りかける人間の目標、課題があるわけです。大涅槃、これは何のことやら、探して読んでいこうとする、わからない。幸福でもそうです。本当の幸福とは何かというわけがわからない。

楽しければいいのか。楽しいといっても楽しさなどはすぐに消えてしまいますから。楽しさは、だんだん刺激が強くなる。もっと楽しい、もっと楽しいと。そうすると最後は、もう楽しいことなど何もないということになってしまふ。最後は、自殺が一番楽しいなどということになりかねないわけです。

極楽というけれど、涅槃だよ。涅槃の楽を極楽と表現する。涅槃とは何だ。法蔵菩薩は、四十八願を通して涅槃を莊嚴する。涅槃というなら、例えば四十八願のようなものだと表出するわけです。それを、曇鸞は三願をもつて的証したわけです。だから涅槃を端的に取り上げれば第十一願と第二十二願だと言ってもよいわけです。そういう内容が「証卷」の内容になる。これは何のことかわからないよう

な話です。そういうことが、大乘仏教の大きな課題になっているのです。止まることなく問題が展開する。

そういうことと正定聚とが深く関わる。つまり、正定聚は、終点ではなくて、大涅槃を必定する位ですから、必定するということは、無限に歩む位です。課題とぶつかりながら無限に悩む位と言ってもよい。悩みを畏れない位と言ってもよい。そういう立場を開いて、そこに腰が座るといいうのが正定聚。だから、親鸞聖人にとっては、「現生正定聚」という必然性があるわけです。現生は苦悩の場、悩みの場。でもそこにこそ本願の救いがくるのだ。ということは、そこに腰を据えて煩惱の闇を生きる。苦悩の命を生きることと本願の救いとは別ではない。こういう救いが、回向成就の信心の救いです。これはすごいことです。それが大乘仏教の救いだと、そういうことをハッキリさせたのではないかと思うのです。

もちろん課題は無限大の課題。つまり、無上涅槃の課題があるのです。無上涅槃の課題の前に信心をいただければ必ず往ける。必ず往ける位というのは、どういう位かといえ

のが、我ら煩惱成就の凡夫における「不斷煩惱得涅槃」の救いだと言えるのではないかと思うのです。

(二〇〇九年七月十七日)

第二十七講

「必至滅度の願」から「光明無量の願」へ

正定聚と不退転と同じ意味

第十一願の問題は、単に第十一願にとどまるのではない。第十八願の課題と響いている。第十八願の課題を先取りしていると言ってもよい。第十一願では正定聚、それが第十八願では不退転という位が与えられると言われている。親鸞は、第十一願で誓っている正定聚と第十八願で誓っている不退転とは、言葉は違うけれど、同じ意味だというふうに領解された。

第十一願はまともに涅槃という問題を出します。つまり、覚_さり、証の内容ですね。無上正覚、最高の智慧、これを与えられる。こういう課題の前に、必ず得られますよという確約。これが正定聚という意味である。それに対して第十八願のほうは不退転。退転しやすい弱い心をもった衆生が時間のなかに、情況のなかに生きていて、情況が変われば

迷わされる。時間が経^たつと忘れてしまう。そういう情況を
生きている衆生が退転しない信念をもてる。そういう同じ
浄土の利益、仏法の利益、仏陀の智慧を獲得できるという
利益を与えるについて、第十一願と第十八願では言葉が変
わっている。変わっているけれど、内容は同じだと親鸞聖
人は繰り返して押さえられる。

人間関心はこの世の関心。つまり、諸行無常で動いてい
る娑婆、この有限な命を、有限な情況にもまれながら生き
ていて、その本質に気づけない。この世の中に変わらない
ものがあると思ひ込まれ、自分もいつまでも生きられ
ると思ひ込み、そして変わらないものを作れると思つて生
きている。ところが、作つたものはどんどん壊れていくし、
思つたようにならないし、願いをかけてみたけれど、全部、
それは崩れていく。この世を生きて何の意味があるのか。
なかなかそういう問いもはつきりしてこない。自分自身で、
その問いを突き詰めるべく考えるなどということもほとん
どできない。そういうのが普通のこの世の人生だろうと思
うのです。そういう苦悩の衆生、愚かなる衆生に、あきら
めることはないよと。必ずこの世に生まれて不退転という

信念をもつことができると呼びかける場所を誓っているの
が阿弥陀の本願だと。

普通はそんなことを言っても、この世は駄目だと。生き
ているうちは駄目なら、せめて死んでからでもよいから欲
しい。そういう願いに込えているのが浄土教だと。生きて
いるうちは駄目だよ、死んでからありますよというような、
そういう教え方が確かに本願のなかにもあるわけです。そ
ういう浄土教の見方が一般的なのですが、親鸞という人は、
それに満足できずにそのことに悩まれた。そういう願いが
阿弥陀の願いなのだろうか。苦悩している場所を本当に救
ってくれないならば、阿弥陀の本願が本当に衆生を救うこ
とにならないではないか。生きているうちは苦悩しなさい、
死んだらたすけてあげますというような願いが阿弥陀の本
願なのか。そういう問いをもつてしまった。そして悪戦苦
闘して、求めて、求めて、答えがない。

法然上人の事実にうたれて本願を信ずる

そういう二十年の生活の後に、法然上人と出遇った。法

然上人が、どのようなことがあるうとも自分は本願を信ずると。その本願を信じて生きている法然上人のおすがたに、この人は本願によって、今救われている。そういうすがたを仰いだのだと思うんですね。信頼できるものは何もないと思いきや、阿弥陀の本願を信ぜよと。本願は衆生がたすからないならば自分は正覚をとらないと誓っている。私からたすかなければ阿弥陀さんはたすからないという誓い。私はそれを信ずると。そういうふうに法然上人が信じていることを、親鸞は目の前で、その事実に出遇って、本願を信ずると。たとえ、このことが嘘ならば、自分は地獄に行っても悔いはない。地獄に行くしかない。たすからない身である。法然上人が信じているのなら私も一緒に信じましょうと。法然上人が信じているだけではない。先立って善導が信じている。善導に先立って道綽が信じている。道綽に先立って曇鸞が信じている。阿弥陀の本願の歴史が流れてきているのだと信ずる。そういう『歎異抄』第二条に語られているような人間の歴史、苦悩の歴史が本願を信じてきた。それを信じましょうと。

パスカルは信仰は賭けだと言いましたが、親鸞の信念は

賭けではないと思います。自分にとってはそれしかない。パスカルは賢い人ですから、本当はどっちかわからないけれども、こつちをとってみようと。それであたったらしめたもの。賭けですから外れたらあきらめるしかない。そういうふうに『聖書』の信仰を押さえたわけですが、親鸞は賭けたのではなくて、徹底して疑問を追求して、その疑問が本願の側から解きほぐされた。つまり、阿弥陀の本願は、十方衆生がたすからないならば自分は正覚をとらないと誓い続けて、そして正覚をとったという物語になっている。その物語を自分の、自分がこの人生を生きることの意味を語る物語として引き受ける。賭けたのではなくて、法然上人の事実に入られて、感動して、その道に入れてくださいと、むしろ頼み込んで入れてもらったのだと思うのです。救いが自分に来ないという長い闇の時間のなかで、法然上人の光に出遇って、そしてそれを信じますというときに、それは本願それ自身を信ずる。本願を語っているのは『無量寿経』です。だから『無量寿経』を真実とする。

流行る浄土教に満足しなかった親鸞

―本願の救いは苦悩の衆生にある―

そのときに、死後の救いを語っている經典がある。死後の浄土を語っている經典がある。それが、『観無量寿經』、『阿弥陀經』である。『観無量寿經』、『阿弥陀經』が浄土教を語る場合は、この世は濁世である。この世は有為転変の激しい苦悩の娑婆である。苦悩の娑婆に救いはない。まあ、楽しいことがないわけではないけれど、楽しいことよりも、苦悩が多いとみんな言いますよね。まず、苦しいこともあったけれど、楽しいことのほうが八分どおりだなという人は、ほとんどいないと思うのですよ。八分どおり楽しかった、この二分さえなくせばよいというふうにお感じの方がいたら、そうとう幸せな方です。そういう人には仏法は要らないと思うのです。まあ人間であれば、贅沢なことに、たいがい自分の人生はどうしてこんなにつらいのだと。なぜ、こんな目に遭わなければならないのか、こんなに努力したのに何で認めてもらえないのかなど、大体不

平不満ですよ。不平不満で苦悩を感じて、思うようになってくれないという恨みを吞んで死んでいくというのが人生でしょう。そうすると九分九厘苦悩です。いろいろ楽しいこともあります。しかし、あつという間に消えて、思い出のなかにちよつとあるけれど、それを取り巻くものはどうも黒いつらさがあって、とても私の一生は幸せでしたと、本当に思つて死んでいけるといふのは、ほとんどない。そういう人もいないわけではないでしょうが、それは単に情況がよかったというのではなく、情況を見直す智慧があるのでしょうか。端から見たらあんなにつらい人生と見える人が、自分は幸せでしつて死んでいくのは、それは智慧があるからです。智慧が開ければ、そう見えるのです。情況がよくなつたからそうなるのではない。どれだけ情況がよくなつても、人間の欲望は限りがない。人間は、欲望をほつたらかしにしておけば歯止めがありませんから、欲望の裏側には、呪詛^{じゆそ}、恨みがついています。だから、この世は苦悩でしかないのです。苦悩の娑婆としか感じられないので、生きているうちは駄目だから、せめて死んだらたすけてくださいということが、非常に希望と夢を与えて人々を

説得していく。これが浄土教が流行した原因だろうと思います。ところが、親鸞は、その流行した『観無量寿経』のように美しさを描いて、死後にそれを与えましようというような浄土教では満足できなかった。だから、本願の救いを求めた。

親鸞聖人は三願転入、三経往生ということをおっしゃっていて、『観無量寿経』の往生から、『阿弥陀経』の往生へ、『阿弥陀経』の往生から『大無量寿経』の往生へと、そういう往生の展開としての浄土の展開というものも考えておられます。そういうふうに浄土それ自身の質の批判、そして往生という事実の内容の展開をお考えになって、本願の救いは苦悩の衆生のところにあると。苦悩の衆生が死んでからあるのではなくて、苦悩の衆生のところに本願の救いがくるのだと。そういうことを明らかにされたのが、浄土真宗の本質だろうと思うのです。

現生正定聚

― 矛盾を生きている人間が無限の命に触れる

浄土の救いの内容を、親鸞は現生正定聚と押さえた。現生、今のこの命。今のこの命ということは、矛盾に苦しみ、有限な命に苦しみ、どういう状況にぶつかるとかわからないなかで、健康も心配だ、命も心配だ、あれも心配、これも心配という、心配だらけのなかで生きているのがわれわれですけれど、それは状況としては、そういう状況だし、存在の本質は煩惱具足、腹も立てる、欲も起こす、そねみねたむ心も起こす、そういう心しか起こってこない。「悪性さらにやめがたし ころろは蛇蝎じやかくのごとくなり」(『聖典』五〇八頁)。そういう心をもって生きている人間が、本願に出遇う。そうすると、出遇うところに、蛇やサソリのような存在であることをやめずして、そのまま浄土の功德がいただける。

われわれは、どうしても問題があったらそれを解決して救われるのだと思っております。ほとんどの問題について

はそういう構造になるわけです。問題があつたらそれを解決してたすかる。病気があつたら、病気を治せば健康になつて喜べる。ところが、治らない病気もある。治らない病気はどうするのだ。治らない病気は引き受けるしかない。

生きている命は死ななければならぬ。それは逃げることでできない病気です。治せない病気。われわれはみんな治せない病気を命と共に与えられていると言つてもよいのです。それには薬もない。昔は何とかそれを治せる薬を探そうとして、権力者が苦勞して不老長寿の薬を探し続けたわけです。それで不老長寿の薬と称する偽の薬、それは水銀を煮立てて、金を溶かしてなどという薬を飲まされて、たちまちに死んでしまうというような、そういうことがたくさんあつたと聞いています。人間は、死ななければならぬ命を生きながら、死にたくないものだから早死にしてしまふということもあるのです。

そういう矛盾を生きている人間に、有限な命を生きたことをやめずして、無限の命に触れる。無限の命とは、単に時間が長く生きるという意味ではない。生きることの肉体的な充実感と、生きることについての眼の転換を潜ひそめた喜

びがあると、生きる質が変わるわけです。これを宗教的には、新しい命、新生とか new living という言い方をするのです。生きている細胞が新しくなるのではない。生きている命は同じです。やはり有限の命です。けれども、その有限の命を見直す智慧が開けると、時間の感覚が変わるわけです。物理的には有限の時間であっても、宗教的には無限の時間を生きたと表現されるような意味を獲得する。だから、親鸞は南無阿弥陀仏の信心をいただくことは「長生不死の神方しんぽう」(『聖典』二二頁)、長く生きて死なない、そういう方法なのだと言現される。それは、表現であつて、文字どおり、南無阿弥陀仏を称えていたら死なないのかと言つたら、親鸞でも死んだのですよ。長生とは、ただこの世の寿命が長くなるという意味ではなく、生きる質が、眼が変わつて見直して、同じ時間が無限に喜べる。そういう意味が与えられることの表現だろうと思うのです。

正定聚を誓っている願と不退転を誓っている願とが、これが浄土の功德をもととは誓っているけれど、単に死んでからの話ではない。現に今いただけるのだということを確認して、本願を信ずることによつてたすかるといふこと

を明らかにしてください。が、親鸞という人のお仕事だ
と思うのです。

罪業深重のまま阿弥陀の光に遇う

第十一願の問題は、大涅槃、つまり、無上の覚り^{さと}という
内容に対して、それを確信する。無上の覚りは、阿弥陀の
覚りです。阿弥陀さんの世界。阿弥陀さんの世界をわれわ
れごとき愚かなものが、愚かな心を変えないままに、いま、
出遇える。出遇うということは、同じになって出遇うので
はない。まったく違うものにおいて、初めて出遇いがある。

われわれの欲望は、同じものと出会いたいということが
ありますね。ところが、人間存在、命というものは、不思
議なことですが、違うものとぶつかりながらそれと接する
力をもって、それを取り込んだり排泄したりしながら生き
ているのです。同じものは栄養にならない。違うもの、違
う命、違う物質を取り込んで自分の命にして生きているわ
けでしょう。栄養もそうだし、思想もそうだし、人との出
会いもそうだと思うのです。同じものはないのです。みん

な違うのです。違うものと出合うのが人間は嫌いです。で
も嫌いなだけでも、事実は違うものと出合いながら生
きている。おもしろい話ですね。不思議な話です。

だから、浄土と衆生とは、まったく異質です。阿弥陀の
本願は、人間が取り込んで自分と同化することはできない。
人間の願いは、有限の願い。情況的願い。阿弥陀の願いは
十方衆生を救いたい。これは、人間個人にとっては相容れ
ない。個人は自分中心。自分さえよければ、自分の周りさ
えよければいい。もう少し広げて、自分の街、自分の地域、
自分の国、もう少し広げてアジア。まあ、広げ損なって宇
宙とかといっても、宇宙全部を愛しているということはで
きませんから、やはり近いところ。近いところというのは
われわれです。

でも不思議なのです。違うのが嫌いなのに、違うものと
出合うことが人間の命になるのです。特に、そのなかでも
一番違うのが、阿弥陀の願いと衆生の心です。まったく違
う。とても阿弥陀さんのように成るわけにはいかないし、
また成る必要もない。成らないままに阿弥陀の心に照らさ
れ、阿弥陀の心を映す場所になれば、罪業深重のままに阿

弥陀の光に遇うことができる。これは死んでから出遇うのではない。今、苦悩の命を生きたところに光に遇える。こういうことが、親鸞が徹底して煩惱具足、罪業深重の凡夫の救いを言い抜いていった大事な点だろうと思います。

真実証―愚かな凡夫のままに大涅槃を必定する

親鸞という人は、この第十一願によつて「真実証」というものを明らかにされます。親鸞は、衆生に与えられる「さとり」という意味を「證」という字で書きます。阿弥陀さまの「さとり」は「覚」という字を書きます。人間が努力して心のなかに何か明るみをもったような「さとり」、そういう場合は「悟」という字があります。『観無量寿經』では、韋提希という王妃が、お釈迦さまの教えを受けて阿弥陀如来の大悲と出遇ったときに、「廓然大悟」(聖典 二二頁)、大きな悟りを得たというふうに悟という字がありますから、浄土の教えでも「悟」という字がないわけではない。

大涅槃を人間は必ず得ることができるというかたちで、

大涅槃を必然とする確信をもつことが救いであるという、そういうかたちで、「さとり」とわれわれ愚かな衆生とが関係をもった場合に、その「さとり」の内容を表す場合には「證」という字を使う。現代漢字では「証」と書きますが、もともとは「證」です。なぜ親鸞聖人が、この字を使っておられるのかということについては、ちょっとわからないところがありますが、人間が触れることのできる「さとり」という場合は「証」という字を使うのだというのが、親鸞の使い方です。

この字は証明の証という字です。だから証^{あか}するという意味がある。証明する。鈴木大拙先生は、「真実証」を英語に訳すときに、真実は true と訳すわけですが、true realizing、現実にする、本当に明らかにする。だから realizing、本当に明らかにしつつあるという、そういう言葉で翻訳しておられます。本願の救いを自分が主体的に、自分に証しする。阿弥陀の本願が衆生を救うことを信ずることは、本願に救われるというだけではない。本願がどこにあるかと思ったら、本願の教えの意味が我にある。私が信ずることができた。信ずることができたという身は

ここにありますがという歴史の証明であると。

ニーチェに『この人を見よ』という本がありますが、本願を見なければ我を見よと言いきえるような信念を親鸞はもった。それは悟り^{さと}を開いたのではない。愚かな身である。

愚かな凡夫でありますと、しかし、本当に本願を信ずることができましたと。本願を信じたら、今ここに、凡夫のままでよい。凡夫のままで大いなる本願、一切衆生を救いたいという願いがわかりましたと。そこに、この信心において、阿弥陀如来の本願が真実であることを証しする。そういう意味がある。そういう意味で、この「証」の字をお使いになったのではないかと思うのです。

第十一願には正定聚の位が誓われていて、正定聚は大涅槃を獲得することができ存在になったということですから、大涅槃を得たとは言わない。愚かな凡夫は、大涅槃は得られない。得られないのだけれども、如来の大悲が必ず大涅槃を与えましよう^とと誓ってくださっていると信ずる。信じたならば、正定聚でありますと。

親鸞聖人の教えのわかりにくさは、われわれは、わかるということとは、どうしても体験することだと思えますから、

涅槃が説かれているなら、涅槃を体験したいと思うわけですが。体験しなければたすからない。しかし、涅槃などとても体験できない。体験できない愚かな凡夫にとつて、どうしてもわからないから、死んでからでしかたすからないというあきらめの浄土教、これを親鸞聖人は、「方便化身土」というのです。人間に寄り添って、一応死んでからの浄土を教えましよう^と。しかし、そこに止まってはなりませんよ。信念の展開として、現に生きている愚かな凡夫のままに大涅槃を必定する。大涅槃を必ず得られるという信念に立てる。そうすると、凡夫であるとか、愚かであるとか、死にますよという不安が起るようなことは、当たり前で、そういう心が起こっているうちはまだ駄目だなどと普通は言うわけです。けれど、そうではないのです。人間の愚かさは、愚かさを削り取って救われるというのであれば、死んでしか救われない。愚かなままに救われる。あるいは愚かなままに救わずんばやまないと誓っているのが、阿弥陀の本願である。十方衆生よと呼びかけて衆生を救いたい。けれどみんな愚かだから、おまえらは駄目だから、死んでからたすけてやろうと阿弥陀が誓うのかと。そうで

はなく、どれだけ苦悩多き愚かな凡夫であろうと、本当に救つてあげたい。そのためには、愚かな凡夫であることをやめないで、眼の転換^{まなこ}によつて、智慧を与える。その智慧が信心なのです。そういうふうにして、親鸞は法然と出遇うことで、仏教者として現に自分の愚かであることの悲しさと、煩惱をもっている闇の苦しさをそのままやめずして、阿弥陀の本願の光に遇う。こういう不思議な仏法を明らかにして生きていかれたのです。

第十二願 光明無量の願

— 光に限定がない明るみの世界 —

第十一願は、そのくらいにして、次の願に入つていきたいと思うのですが、第十二番目の願は「たとい我、仏を得んに、光明能く限量^{げんりょう}ありて、下、百千億那由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)。仏陀に成るといふことは、覺りを開くことで、覺りを開くといふことは、新しい智慧を得るといふこと。菩提を得るといふこと。ボディー (bodhi) ということは「さとり」と

いうことです。智慧とも訳します。智慧を得るといふことは、光を体験する、光をもつ、光と一つになる。そういうふうに表現される。

われわれが感じているこの命は、暗さで表されますね。

なぜ暗さで表現されるのか。昔、電気がない時代は、月夜はいくらか明るいですが、新月の夜は真つ暗闇。星が出ていけば星の明るさがありますが、曇っていたら本当に真つ暗闇。そういう闇は、現代日本ではほとんど体験できないほど明るくなつておりますが、ちよつと他の国に行つてみれば、真つ暗闇がいくらでもありますね。闇というのは、大体恐ろしいし、先の見えないところを歩いたり動いたりすることはほとんどできない。われわれは真つ暗闇のなかでは動けません。全然見えなかったら、直前にある岩さえわかりませんから、ガツンとぶつかつてしまふ。だから闇は恐ろしいのです。そして先が見えないといふことの譬喩になるわけです。何が出てくるかわからない。大体お化けなどというものは夜に出てくるものです。夜は、人間にとつては単なる譬喩ではなくて、人間の知恵が届かない、人間の眼が見ることができない。人間にとつては、闇は生

活空間にできないわけです。

人間は、この濁世を生きているけれど、先のことはわからない。いろいろ計算はしてみるけれど、本当のところはわからない。賢いようだけれど愚かですからね。天災は忘れたところにやってくると言っているけれど、本当のところはわかりません、いつ来るか。そういう恐ろしさを闇に譬えるわけです。そして仏教では、煩惱の心が闇を作っていると教えるわけです。恐ろしさを感じるのは、煩惱なのです。不安感も煩惱なのですね。そういうものは、闇で象徴されるわけです。

それに対して、明るみ、太陽が昇れば、たとえ雨が降っていても明るい。太陽のありがたさというのは、生命体にとっては絶対的な力をもっているわけです。太陽エネルギーで全部が成り立っているのですから、太陽が出ると、人間の命だけではない、生命全部が命の営みを起こしはじめるわけでしょう。ひまわりだけではない、全部が太陽の方向へ向かって生活を始めます。それに譬えるわけです。

つまり、光に触れることが命にとってどれだけ大事か。それで阿弥陀さんが、自分自身を語りかけようとするとき

に、まず自分は光でありたいと。その光の性質は、どういう光かというときに、限量、つまり量に限定があったら自分の光ではない。つまり、無限定に、無限量に、どこであろうと、いつであろうと、どういう状況であろうと、必ず光を与えたいと。

「下、百千億那由他の諸仏の国」、諸仏の国ということ、阿弥陀の国を照らすだけが阿弥陀さまの意味ではない。阿弥陀自身は、自分の国を作りたいと誓うのですけれど、自分の光はあらゆる国を照らしたいと。これは、阿弥陀さまの願いは、自分の性質で染め上げたいという征服欲ではないのです。闇に苦しむ衆生に光を与えたい。衆生がそれぞれ光のなかで、自分を磨いたり、自分を育てたりしていつて歩んでいつて欲しい。そのための、仏法の生活をするための必要条件として、光の空間を与えたい。そういう願いだろうと思うのです。これが成就した場所が、無量光明土。光明が無量である。光に限定がない明るみの世界。これが浄土の本質です。親鸞は、そう押さえたわけです。

光明寿命の誓願を大悲の本とする

「正像末和讃」の十八首目に「超世無上に撰取し 選択せんせん五劫思惟じやくごうしゆいして 光明寿命の誓願を 大悲の本ほんとしたまへり」(『聖典』五〇二頁)というご和讃があります。「超世」というのは世を超える。仏陀の願いは、世を超える願いであると表現される。この世の中で満足するのではない。超えるというのも一つの象徴的表現ですけれど、単にこの世で内在的に相対的に満足することを願いとするのではない。超えるといっても、あのオウム真理教が言うように、重力空間のなかで浮き上がって生活するなどということをするわけではないのです。そんなことはできるはずがないのです。そういうのは虚偽なのです。超世というのは、虚偽のことではない。この世の相対有限の關係だけに縛られない。

これほど難しいことはない。われわれは、この世の関心のなかで生きているにもかかわらず、この世を超えられる智慧がある。超世というのは、智慧を表しているわけです。

物質的に超越するわけではない。「超世無上」、「無上」も上がないという言葉で、一番大切なものを表すときに言う。無上菩提とか、無上正覚とか、何か一番大事なものを表す。比較級ではなくて、最上級で無上と言うのです。「超世無上に撰取し 選択五劫思惟して」、法蔵菩薩の思惟は五劫思惟だと。「光明寿命の誓願を」、光明無量の願と、寿命無量の誓願を「大悲の本としたまへり」。一切衆生を平等に救いたいというのは、大悲である。この世を超えるという問いに対して、法蔵菩薩が大悲、つまり一切衆生を平等に救いたいというかたちで願いを立てた。大悲という言葉が非常に大きな意味をもつわけです。大悲は、われわれの有限な心を超えて、そういう意味でまったく異質である。人間とは質の違う大きな願いが呼びかけられる。その一番中心に、光明無量、寿命無量という願があると親鸞は押さえたということです。

(二〇〇九年八月二十一日)

光明無量の願、寿命無量の願

真実の仏身仏土を成り立たせる願

『教行信証』の「真仏土卷」、親鸞はそこに真実の仏身仏土を明らかにしようとしておられます。その「真仏土」を成り立たせる願として、第十二願、第十三願を押さえられた。この押さえ方は独特の考え方と言ってもよいわけです。「真仏土卷」を見ていただきますと、「顕浄土真仏土文類五」に続いて、「光明無量の願」「寿命無量の願」というふうに、名前を二つ並べて一番最初に置いております。

「真仏土」は、第十二願「光明無量の願」、第十三願「寿命無量の願」が成就した仏身仏土である。本願に報いて、仏とその国土が相をとってあらわれる。それを「報仏報土」と言います。願に報いて仏とその国土が現れ出てくる。その光と寿が限りがないということをもって、真の仏と真の土ということであるというふうに押さえてゆかれ

ます。

阿弥陀という名の仏の、仏自身と、そして仏がおられるところには必ず仏土がある。仏という存在を考えるとときに、身体があるところに必ず空間、場所が与えられていて、「身土不二」という言い方もありますけれど、場所と身体、仏身と仏土が一つになってはたらしきをする。仏身と仏土が衆生を包んで、衆生に仏のお意、仏の願いを伝えるはたらしきをする。仏という人格的なものだけがはたらくというよりも、特に浄土教は、法蔵菩薩が仏土を建立して、その仏土に衆生を摂め取ってたすけようと、そういう考え方が、仏土を通して衆生を救うことが教えの内容になっておりますから、そういう意味で、阿弥陀の浄土において阿弥陀如来という仏陀がはたらしきをもつ。そういう関係になっております。

第十二・十三願の願文

— 光が無量大であり寿が無量大である

第十二願、「たとい我、仏を得んに、光明能く限量あり

て」〔聖典〕十七頁)、第十三願は「たとい我、仏を得んに、寿命能く限量ありて」(同)と、ここまでは光明と寿命が違っただけで同じ文章です。そして「下、百千億那由他の」も、ここまでも同じです。ところが、その下「諸仏の国を照らさざるに至らば、正覚を取らじ」というのが第十二願。「下、百千億那由他」、最低であつても百千億那由他の諸仏の国を照らさないようなことがあるならば、覚りは開かない。だから上は無量大でしょう。それに対して、第十三願は、「寿命能く限量ありて、下、百千億那由他の劫に至らば」、寿命が百千億那由他劫に至るならば覚りを開かない。これがわかりにくいところです。至らないならば、つまり、たとえ最低の短さであつても、百千億那由他劫ぐらいのことでないならば、正覚を取らじというはずなのに、百千億那由他の劫に至らば、正覚を取らない。これはどういうことか。何か文字が一字落ちたのではないか。どういうわけか翻訳がこうなつていて、誰も直さなままずっとこういうふうに読まれてきたのですね。どういうことでこうなつたのか、ちょっとわかりません。

無理矢理言へば、百千億那由他劫は有限の時間で、有限

の時間であつたら正覚を取らないと。そうすると、第十二願のほうは、下、百千億那由他の諸仏の国というのは、有限の国で、有限の国を照らさないならば、正覚を取らじというのとは、どういうことになるのか。変な話ですけど、よくわからないのですが、意味は、どちらも光が無量大であり、寿が無量大であると。

人間生活の根源にある闇

— 地球に匹敵する重みを感じられているか

光が無量大であるというのは、あらゆる存在を、どんな存在であつても必ず明るくしたい。それは生きてある存在が必ず闇をもつ。闇ということは、物質的光が来ないという意味の闇よりも、精神の闇。生きることを成り立たせている意識の闇です。これは、お釈迦さまが「無明」とおっしゃった。本当のことを知ることができない、明るみが無いという言葉。これが人間の苦悩の根源であると教えられましたから、その人間生活の一番の基にある闇。これがわれわれはわからないのです。自分では気がつかない。自分

はいろいろ考えたり、努力したり、一生懸命生きているつもりで、生きていろいろなことを意識して、動いているその根に闇を抱えているとは思わない。それで、そのうえに起こってくる、腹が立つとか、欲求不満が起こるとか、何かそういう心理が起こってくる、その心理に苦しんで、その苦しみを何とかなくそうとしてわれわれはもがいている。

その起こってくる心理現象の根に、一切の生活空間を暗くするような作用をもったものがある。これを仏陀は見つけ出した。人間の苦悩を作り出している原因がわかったと。それを無明と。その無明、否定形で明るみがないと言われるのですけれど、その明るみのなさが、どういうことなのかかわれわれにはわからない。

ですから、現代の人間は、理性をもつてあらゆる生活空間を便利にし、豊かにし、自然を征服して、全部人間の言うことを聞くように手なずけて、人間さまの思うままにしていけるのだという思いで生きています。そうやって自分に都合のよいように人間存在が作り変えて、明るくしたはずの空間が確かに物質的には、こうして電力によって人工的な明るみが生み出されているけれども、いろいろな方が、

いろいろなかたちで指摘していますように、現代生活の生きていることの命の薄さ、軽さ、生きていること自身に、それほど何か重い意味があると感じられない。一人ひとりの命の意味が、この人間一人いるかいけないかが、かけがえない、地球に匹敵する重みがある。そういう重みを感じるものがほとんどない。

取り替えることができるような命。内臓も取り替えられるし、耳も目もなんでも取り替えられる。便利にして何でも使える代わりに、自分のもっているものも全部取り替えられるような感覚がある。技術的にもそういうことがだんだん可能になる感覚があつて、ここに与えられてある一個の存在はかけがえない存在だということは、自分一個についてほとんど感じない。まあ、たまたま家庭があれば、家庭のなかでの位置があつて、なくては困るぐらいのことはあるかもしれないけれども、それであつても、ひよつとしたら取り替えられるかも知れない。それは、結局、近代化して、大量生産、大量消費の文化のなかで、何でも取り替えていく使い捨て文化ですから。そういう生活をする人間存在それ自身も、自分が使い捨てられていくような生き

方をしていますから。

『十住毘婆沙論』には、菩提心を起こす、つまり、仏陀に成ることを求める心を起こすことは、三千大千世界を挙げるよりも重いのだと言われている（『真聖金』一 二五四頁）。そういう感覚は、われわれの生活感覚にはもうほとんど取り戻せないぐらいになっています。何でも確かに便利になったのだけれども、それによつて命の意味が軽くなつた。まあ、これは大問題ですね。

ともかく空間は光があらゆる世界に届いて、あらゆる世界が明るい。こういうのが「仏土」という場所の特質である。この世の光は、明るいと場所があると必ず裏側に闇がある。けれども、浄土を語つてわれわれに呼びかける明るみは影がない。影がない明るみとは何だろうと思うのですが。この影がない明るみを作ろうという第十二願に比べて、無量光仏とか無辺光仏とか、十二の光がまず語られる。いろいろな意味で人間が感じているさまざまな人間生活にとつての障碍、そういうものを突き抜けて、光がいつでも差してくるということが、仏陀の名前になっている。

それも、われわれが感覚すると、本当にどこに行つても

明るかつたら困るなど。われわれは穴蔵にこもりたいたいようなこともありますから、たまには闇もないと、明るみばかりであつたら、隠れる場所がないではないかなどと考えますけれど、文字どおり物質的な明るみがどこにもあると言っているわけではない。われわれの闇を照らすべく、晴らすべく、国土が明るいということをもつて、阿弥陀の空間とし、阿弥陀自身の名とする。

そして寿は、どこまでも生命がある。これも寿にとつて矛盾です。生命は、生まれたものは必ず死ぬ。これがわれわれに与えられている限界です。生きることは死ぬことですから、死ぬことのない生きることはいえない。それなのに、阿弥陀の願は、生命であるけれど終わりがいい。これは矛盾ですよ。こういうことはありえないのですが、そういうかたちで、阿弥陀の願がわれわれに呼びかけている。

仏土のはたらきにおいて衆生を包む

—大悲の誓願に酬報しゅうほう—

そして、この阿弥陀の願が呼びかけている内容は、「謹んで真仏土を案ずれば、仏はすなわちこれ不可思議光如来なり」〔聖典〕三〇〇頁と。仏は不可思議なる光の如来である。そして「土はまたこれ無量光明土なり」〔同〕。土は、国土とか、仏土というふうに言いますが、仏のおられる場所。その土を開いて、土のはたらきにおいて、衆生を包む。そこに、「しかればすなわち大悲の誓願に酬報するがゆえに、真の報仏土と曰いうなり」。誓願に酬報すると。

われわれの生活は、仏教からすると、身口意の三業という言い方をするのですが、身と口と心の行為、その行為が人間関係のなかで、行為を起こして、その行為が自分と他人に何らかの影響を残して、次の時間に何か痕跡を残してはたらいて来る。過去は消えてしまっているのですけれど、われわれは、過去がなくなつたものとは思えない。過去はすぐそばについていて、その影響が今も出てくるように思

う。昨日、あんなことをしなければよかったとか、三年前にあんなことをしなければよかったとか、過去はなくなつていないのです。過去の行為が、単なるそのときだけ行為が起こつて消えたのではなくて、次の時間に何らかの影響を残す。それを「業」という言葉で仏教は押さえているのです。私どもは、普通ほとんど忘れたり、消えたりしていると思つていますが、何らかのかたちで残つていというのが業なのです。それはわからない、不可思議なる報いと言いますか、そういうものをわれわれは背負つて生きている。だから、業は暗い言葉です。「業繫ごうけ」と言ひまして、業は縛るところがある。自由にさせない。業は断ち切りた。一般には仏教は、過去の業の暗さを、悟りを開けば切り取れるのだという考え方をする。

近代の人間の価値観、西欧からきた価値観として、「自由」と言うのですけれども、常に人間は自由でありたい。けれど仏教は、自由に行爲したつもりでも、その行為を起こしてくる背景がある。周りの環境もある。それと関係なく勝手な行為ができるわけではない。過去のいろいろな因縁があつて、今、何か行為ができるわけです。過去に自転

車に乗ったことがあるから、今、自転車に乗れる。一遍も自転車に乗ったことがない人が、いきなり自転車に乗ろうとしても乗れない。だから、過去の行為が、今の行為にある意味で決めてくるところがある。それから解放されて自由というのは、ありえないわけです。そして、今、自由にしたつもりのは、必ず次に何らかの痕跡を残す。こういうことに気づいたのが仏教で、嫌なことですよ、それは。本当に自由でありたい、いつも自由で縛りなどない世界を生きていたいと思うけれど、そういうふうに命はできていない。業繋をわれわれは生きていて、それは業報とも言ふ。業の報いです。善悪業の報い。善悪業に報いて次の時間に何らかの影響が出てくる。これはもう嫌とは思えない。思いとしては、そのようなものは関係ないと思いたいのだけれど、そういうわけにいかないわけです。で、それに苦しむ。

それに対応して、如来の誓願、如来の願は、われわれの生きている空間はそういう業の暗さをもった空間であり命であるから、その暗さを明るくしたい。そして、その縛りから自由にさせたい。無量寿という意味は、量的に語るし

かないから、そう言うのですけれど、本当に満ち足りた時間というのは、一念に三千大千世界の時間を包んだような意味がある。そういうふうには仏陀は呼びかけるわけです。

われわれは、ひとときなどというのは小さいものだ、三十年も生きれば大したものだ、百年も生きれば大したものだと、何でも長くなればいいものだと思いますが、本当は、このひとときの喜びと明るさと自由さが本当に与えられるならば、もう後の命は捧げててもよいような喜びが与えられることを、どこかでわれわれは求めている。ただ、つまらない時間が長引いたと、そんなものはつらいだけです。それから、何とかしてくれというようなものです。自殺はしないまでも、何とかならないか。そういう苦悩がわれわれの苦悩です。

それに対して、仏教經典では、仏陀の明るさ、仏陀の歎び、仏陀が感じておられるいのちの充実さ、そういうものをくださるなら、私の命はあげましょうというようなことが物語られる。あの雪山童子の物語などは、後ろの言葉で聞かせてくれたら命を差しあげますと、命と取り引きして仏陀の教えを聞くわけです。そういう要求を菩提心という

のです。だから菩提心というのは、本当に無量寿のいのちを今ここに感ずるというような、そういう要求だと言ってもよいのではないかと思うのです。

われわれが在るということは、命として在ることですから、命として在るということは、生まれて死ぬことである。

その間に時間がある。移ろいゆく時間、決して止まることのない時間。諸行無常ですから、どんどん変わっていく。

われわれは、昨日と今日はたいして変わらないと思つていきますけれど、小さい変わり方だから気がつかないだけで、知らない間にどんどん変わっているわけです。そして死んでいくわけです。そういう命を生きている。その変わりゆく時間のなかに、変わらないような時間をもつ。これも矛盾ですよね。時間があることが存在である。存在は時間と共にある。その時間を無量寿にしてあげましょう。空間は明るみにしてあげましょうと呼びかけるのが、仏陀の、本

当の仏のはたらきの場所だと。

具体的にどういうことを呼びかけているのかは、教えの言葉をわれわれの人生の感覚のなかで領解し直すしかない。無量寿仏（寿命無量の願）の成就文「仏阿難に語りたまわ

く、無量寿仏は、寿命長久にして勝計すべからず」（『聖典』三〇一頁）。「その寿命の長遠の数を計えんに、窮尽してその限極を知ることあたわじ」（同）。寿命が長く久しいのだと。このことだけであつたら、後から後から生まれてくる衆生がいるから休む暇はない。ずっと闇の衆生をたずける仕事を続けていくから、衆生のある限り、阿弥陀仏ははたらき続けるのだと。そういう意味でも考えられる。しかし、寿命は限界がないということの意味、それは、身近に考えれば、短い命に恐れおののくわれわれに、無量の時間が生きられる場所を与えますよと。何か神話空間のような場所を呼びかけるようにも聞こえる。

方便化身土の問題

―三宝を見ることがない辺地懈慢

しかし、教えというのは、いろいろ矛盾して聞こえるものがあるのですが、『無量寿経』のなかに、真実の報土として無量寿仏ということが言われているのですが、われわれが浄土を求めて行こうとすると、途中に引かかる場所

があつて、そこは「辺地懈怠」と言われているのです。浄土のほとりであると。ほとりの場所にたどり着くと、そこではっとして、腰を落ち着けてしまう。そういうニュアンスの文章があつて、そこに着くと、そこから先に進めなくなる人が圧倒的に多い。ほとんど報土には往けないのだというような文章があるのです。何を言っているのかと思いますけれど、親鸞という人は、そこに引かなかった。その問題は、「真仏土」に対する「化身土」、「方便化身土」という問題を表していると読まれて、そこに止まると、五百年間、仏を見ることがない。法を見ることがない、僧を見ることがない。仏法僧、三宝を見ることがなくなる。ちょうど現代のわれわれの生活のように、何かいろいろ豊かになり、楽しみが与えられる。時間をつぶす方法がいろいろあつて、次から次へ退屈しないような遊びが与えられる。もつとも全部金がかかるようになっていますが、そういう時間が与えられて過ぎていく。それは、ちょうど、方便化身土。つまり辺地懈怠という国土は、金の鎖につながれているというのが象徴的です。豊かな財宝に取り巻かれて、大切な仏法僧を忘れてしまう。人間の豊かさを求めて、生

きていることの尊さを求めるのを忘れてしまう。

現代生活は非常にあぶないというか、すごいだまし上手というか、われわれの欲望に呼びかけ、関心に呼びかけて、いろいろなこと誘われますから、それに引き込まれて、あれもおもしろい、これもおもしろいとやっているうちに、一生が済んでしまったというふうになっています。いったい、自分自身が今あるのはなぜだろう、などという問いを出している暇がない。よく、仏法なんかは年を取ってからやればいい、若いうちは金儲けだと。大体そういう感覚が今の感覚ですけれど、年を取ってみたら、やはり年を取るといふのは恐ろしいことで、とにかく記憶力は鈍くなるし、感覚力も鈍くなっているのです。聞くこと、嗅ぐこと、味わうこと、ものを読んで感動する力、そういうものの全部が衰えている。われわれは衰えているとは思いたくないのですが、現実には、おそらく若い人と同じ感覚を取り戻すことはできないのです。だんだん耳も聞こえなくなるし、感覚も鈍くなるし、そして最後は死んでいくのですから。それは、生命の必然ですから誰も逃げることはできない。

あるがままのあり方―仏身仏土の願の意味

そういう生命のなかで、本当の仏土を呼びかける。仏土というけれど、象徴的な時間、空間なのであって、文字どおりの時間、空間ではない。われわれは、イメージとして浄土というと、どこかにあると思うのですけれど、仏陀が教えているのは、このわれわれが生きている地球空間の他にもう一つ何か空間があると言っているのではない。当たり前の話ですけれど。死後の空間などというのは、人間の妄念に呼びかける言葉にすぎないのです。

仏陀が無明を払って体験したいのちの本当のあり方を、どう言ったらいいかというときに、ありのまま、タター（tathata）と。「一如^{いちにょ}」と。一如というのは、あるがままのあり方。それなら何もすることはないのかというと、われわれは、ありのままのあり方を知らない。無明に覆われた意識で、われわれの価値観とか、先入観とか、われわれにとっての煩惱の対象として、あらゆる意識経験を総合して生きておりますから、そのままを回復することはでき

ないというのが仏陀の呼びかけです。

どうやったら、そのままが取り戻せるか。そのままを一如と言うのです。その一如を人間に取り戻して欲しい。そのための教えの言葉の場所的表現。象徴的空間。それが仏土の教えになっている。だから、それは一如の象徴といってもよいわけです。教えになっているその仏土の特質として、光が無限であり、寿が無限であると呼びかける。それは、われわれの命が暗いし、限界に苦しめられるし、そして諸行無常に不安を感じますから、それからの解放を呼びかけるのが、仏身仏土の願の意味ではないか。私はそのようにいただいております。

寿命無量に対する親鸞の答え

―阿弥陀仏は常に法身として現在する

「真仏土巻」では、真仏の光のほうは、光明無量について光のはたらきを、いろいろなかたちで言葉を変え、しなを変えて語っております。ところが、寿のほうについては、ただ長いというだけで、それ以上のことをあまり言わない

のです。そして、親鸞は何を思われたのか、その「真仏土」の内容として『涅槃經』を引用される。

これも何回かお話をしておりますけれど、涅槃というのは、お釈迦さまが寿命を終えて、生きることを終わって亡くなっていく。本来に身をもって、「身業説法」と言いまされど、身をもって死を現して、人間は死ぬのだということを表す。それは単なる死ではなくて、「涅槃に入る」のだと。つまり本来の静けさに入る。「寂滅」とも訳されます。その亡くなるについての説法、亡くなるについて語った言葉が『涅槃經』として伝えられて、そのときに語った意味は何であるかということが、どんどん拡充されて、ものすごい量になった。つまり命が本来に終わって、静けさに還るとは、どういうことかを、仏弟子たちは、亡きお釈迦さまの教えを通してまた探り直す。そういう試みで、仏陀がこういうことを言いたかったのだと掘り下げていったことが、また仏陀の説法として伝えられる。

大乘の『涅槃經』が中国に入ってきたのは、ずいぶん後なのですけれども、そのなかに、ご承知のように、「一切衆生悉有仏性」という言葉が出てきて、あらゆる衆生は必

ず仏に成る可能性がある。仏陀は、そう見てくださっている。仏道を求めて、まじめにやっている人だけが仏陀に成るのではない。まったく無関係に生きている人も、どこかで、人間としての命を生きて終わっていくについては、自分の命が本当はどういう意味があるのだと尋ねずにはおられない素質を抱えている。どのような衆生も仏に成るべく、仏の教えを聞くべく、この命を生きるのだという呼びかけが『涅槃經』にはあるのです。

そして、もう一つの問題は、涅槃に入ることとは、法身ほっしん、法の身に成ることだと。生身の肉身は死ぬ。しかし、生きていたお釈迦さまは、何を生きていたのかといえど、ものを食べて代謝をして生命を持続したことが、お釈迦さまの意義ではない。お釈迦さまは、生きて苦しむということをよく見つめて、苦悩の命を乗り越えて、生きていることが単なる苦悩の命ではない。本来の歓びを見いだせる命の意味があることを発見して、それを伝えるべく輝く命を生きてくださった。単に生老病死の命を生きたのではない。それは亡くなくても、その意味は消えないというところから、お釈迦さまは法身を生きたと。法身は、

生きた生身が死んでも消えない。こういう信仰が生まれてきたのです。法身常住。法身はいつでもあると。

親鸞は、「真仏土巻」のなかに、その法身の問題、涅槃の問題を『涅槃經』から引用される。私は、これが親鸞の寿命無量に対する答えなのではないかと思うのです。つまり、肉身が無量に生きることと言っているのではない。生きている意味を回復することが成り立ったなら、それは法を生きている身である。仏法を生きている身は単なる肉ではない。象徴的な身です。手足がある身ではない。しかし、ふわふわする魂、そのようなものがあるわけではない。やはり人間が、お釈迦さまが生きているという相（おすがた）に思う。そして今でも亡き人のことを偲んでお話をしているというようなことがあるとすると、そこに、その方が今もおられるがごとくに感ずる。

例えば法事ですが、法事というのは仏事です。仏さまの仕事をする。私どもの亡き先生の法事をするとき、二十七回忌になって、百人以上の人が寄ってきて先生を偲ぶ。そうすると、そこに寄った人たちは、亡き先生のことを思い起こし、先生の言葉を思い起こして聞いているうちに、そ

こに先生がましますがごとくに感ずる。これは物質的におられるわけではない。けれども、生きておられたときの先生の、仏法を生きている精神が、そこに回復してきて、寄った人たちに、何十年の時間を超えてはたらきかける事実が起こる。みんな、二十年以上も前にあったときの感動を新たに呼び起こして、そこに先生がおられるがごとくに感ずる。不思議な事実を人間は共有することがあるのです。その先生に出遇っていない人も、新たにあなたもそこに先生が現れたかのごとくに感じて教えを聞ける。そういうのはたらきをするものを、物質的にあるのではなくても、「法身まします」と表現する。言葉がはたらくのです。

私どもは、身近には、親鸞という方を宗祖として仰いで、南無阿弥陀仏の教えを確認していくわけですが、親鸞という名前を出すと、もうそこにわれわれは頭を垂れてうなずかざるをえないような迫力を感じるわけです。それは不思議な力がある。親鸞という名に力があるわけです。その最高の名が阿弥陀如来、「南無阿弥陀仏」です。「南無阿弥陀仏」という名に、十方衆生をたすけたいという願いがはたらいっている。そういう教えのはたらきが伝えられて、その

ことを聞いているうちに、「南無阿弥陀仏」を思い出すと、うっとうしかった心が晴れる。窮屈であった心が取り払われる。そういう事実が起こり出すのです。

そうすると、阿弥陀如来の法身がはたらいて、寿命無量のはたらきを、現に、今、ここに感ずる。「今現在說法」

〔聖典〕一二六頁、阿弥陀如来はいつでも現在にましますと言われる。阿弥陀如来は現在仏。それは物質的に現在しているわけではなくて、法身として現在する。常に法身として現在する。そういう意味を、親鸞は「真仏土卷」に表そうとされたのかと、私は今の段階ではそのようにいただいております。

(二〇〇九年十月二十七日)

浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——(九)

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」並びに第二十九回（通算第七十三回）から第三十二回（同第七十六回）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つて、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、このころから**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）

第十四願 声聞無数の願

阿弥陀の寿の量と質は有限性からは量れない

今日は、第十四願を考えてみたいと思います。この願の後半は「ことごとく共に計校けいぎょうして、その数を知るに至らば、正覚を取らじ」（『聖典』十七頁）と、こういう願になっておりまして、数を知ることであるなら、自分は正覚を取らじと。つまり、数は本当は知ることとはできないほど多いのに、数を知ることができるならばと、そういう文章になっております。前に第十三願の「寿命能く限量げんりようありて、下、百千億那由他の劫じゆうに至らば、正覚を取らじ」（同）がよくわからないと申しておりましたのですが、第十二願が「諸仏の国を照らさざるに至らば」（同）、照らさないようなことがあるならば正覚を取らないという否定形なのに、なぜ第十三願は肯定形なのかということにつまずいておりましたけれど、両方の言い方があるのだなど。至

らないならばという場合と至る場合はという両方があって、限量する、数えるという場合には、数えられるならば正覚を取らないと。この第十四願に照らすと、第十三願の「百千億那由他の劫じゆうに至らば」というのは、限量ということを受けていて、限量できるならばというニュアンスが入ってくるのではないか。第十三願も数えられるかどうかというところに問題があつて、数えられるのであれば正覚を取らない。つまり、「寿命無量」といわれますように、阿弥陀の寿の量と質とは有限性からでは量ることができない。そういうことが願の内容になっていることに気づかされております。

大乘仏教が起こる―それまでの仏教の大革命

それで第十四願ですが、「たとい我、仏を得んに、国の声聞しょうもん、能く計量けりようありて、下、三千大千世界の声聞・縁覚えんがく、百千劫じゆうにおいて、ことごとく共に計校して、その数を知るに至らば、正覚を取らじ」。この願は「声聞無数の願」と名付けられております。

大體、大乘仏教が起こつてきたのが、インドでお釈迦さまが亡くなられて五百年ほどたつてからと言われております。龍樹という方が紀元百五十年前後に活躍されたと言われておりますけれども、仏教を改革して新しい考え方を打ち出して、「色即是空 空即是色」で有名なあの『般若經』のような考え方を仏教の新しい流れの中心に据えた。

龍樹はインドの南の方だと言われていて、その大乘の思想が北へ動いて、西域を通じて中国、日本へと来た。

浄土經典も基本的にはその大乘仏教の流れに属する經典類です。大乘、大きな乗り物という、マハーヤーナ

(mahāyāna) ということを主張するのは、それまでの既成の仏教は、小乗、ヒーナヤーナ (hīnayāna) である。つまり、乗り物が小さいのだと言つて非難する。教団に出家

して入つて来た人間中心の仏教ですから、お釈迦さまの生き方、教えられた言葉、そして定められた戒律をきちんと守つていく。ある意味で、非常にまじめに教えの言葉を聞く。それを「声聞」というのです。声というのは、お釈迦さまの声で、お釈迦さまが語られた言葉とその内容をそのまま聞いていく。なぜ龍樹がそれを批判する立場を取つた

のか。

お釈迦さまは苦悩の根源を自我の執着だと見抜かれて、それを解きほぐすため、考え方をひらかえ翻すための教えの言葉を、次から次へと教えていかれた。ですから、相手によつて、場所によつて、教えの内容、教え方が変わつていく。

ところが、お釈迦さまが亡くなると、そこで、その自由に動いていく思想として我執を解体していく大きな作業は、止まつたわけです。それを引き継ぐ人間は、言われた言葉を大事にして、そのとおりにやつていくしかない。そういううかたちで、約五百年間、とにかくお釈迦さまの教えとは何であるかを伝えて、続いていた。

龍樹以来の大乘仏教の立場からすると、声聞・縁覺と名付けられているこの立場は、自利、自分がたすかりたい。ある意味で、非常にまじめな菩提心、宗教心をもつて、お釈迦さまの教えをどこまでも聞いて尋ねて実践していこうと思うのですが、龍樹から言わせると、その態度自身に慈悲が足りない。つまり、苦しんでいるのは自分だけではない。人間として生まれてきたものは、みんな我執の妄念をもち、無明に執とらわれて、苦悩の命を生きている。その苦悩

の命を生きている人々みんなの苦悩を解放するという課題と、それによって自分も解放されるという課題が一致しないなら、自分一人が苦悩から解放されたいという要求だけだと、それはお釈迦さまの心根ではない。こういう批判です。だから自利のみあつて利他がないと批判するのです。

もちろん、十大弟子を初めとして、お釈迦さまの弟子たちに慈悲がなかったわけではないのですが、人のためにも教えを説こうとしたし、自分のためだけで生きたわけではないのでしようけれど、それを引き継いでいった人たちの立場が、説いた教えのかたち、戒律のかたちに執われて、正しいことを守ればいいのだという方向に行くことによって、何のためかという、その大事な精神が消えて、かたちだけが残る。つまり、かたちに執われると内容がおろそかになる。もちろん、かたちも実は大事なのです。かたちまで無くなったら全部が減んでしまうので、かたちも大事なのですが、かたちに執われて、衆生を本当に苦悩から立ち上げさせる、そういう大事な方向性が薄らいだ、見えにくくなったということから、龍樹はそれまでの仏教を大改革した。

禅と念仏の特徴―教義学に対する抵抗

結局、言葉があるから言葉に執られる。お釈迦さまはこう言った、ああ言ったと。言葉というものも立てたものに過ぎないのだ。人間を教えるために言葉を使つたに過ぎないのであつて、言葉に実体があるわけではない。「人我」、人間に我があると考えるだけではなくて、存在に我があると考える。それを「法我」と言います。本当は、お釈迦さまが教えた「無我」は、人間の自我を解体するだけではない。あらゆるものには自我がないと言っている。ということとは言葉にも自我はない。

私が教えていただいた安田理深先生は、日本に伝わっている仏教は、禅と念仏である。もちろんその他の仏教も伝わっているのですが、生きて庶民のなかに考え方が染みこんでいるのは禅と念仏だと。その禅と念仏の特徴は、キリスト教で言えば、プロテストантиズムだと。つまり、それまでの仏教に対する抵抗だと。

龍樹が起した大乘仏教も、その後の教学の営み、学び

直しの営みが人を介して伝えられることで、また言葉が蓄積される。汗牛充棟、大変な量の解釈書が生まれているわけです。それに対して、禪の立場は、「言語道断心行処滅」という言葉がありますが、言葉は人間に新しい執着を与えてしまう。だから言葉を超えよという教え方です。もともと古い大乘仏教の言葉に、言葉を離れた真理、「離言の法性」という言葉があつて、言に実体があるのではない。本当は、言を通して、言を超える。言を離れたような真理性が仏教の真理だという教え方が昔からあるわけです。それを体験的に、言葉ではないというかたちで座禅のなかで体得するということが中国で起こって、日本にも伝わってきた。

それと、もう一つは念仏だと。念仏は、いわゆるそれまでの解釈学、仏教の教義学を一切役に立たないものとして捨てる。現代で言えば、実存主義みたいなものですけれども、人間は本当は愚かである。煩惱具足の凡夫である。事實は、理性的存在などというものではない。感情的であり、利害損得に迷わされるし、そして不安があれば、恐れおののいて夜も寝られない。愚かな存在なのだ。愚かな存在

が、いくら理性的に賢いことをやってみてもたすからない。もう仏さまの慈悲を信ずるしかない。それが浄土の教え、念仏だと。だから、禪と念仏はそれまでの教義学に対するプロテストだと思つたと安田先生はおっしゃっていました。

大乘仏教運動の必然性

— 思想的な行き詰まりを破る

ともかく何でも言葉があると、それは正しい言葉だ、こういう神があると執着しがちである。われわれも、昔はこの言葉はこう読んだのだと思つと、そういうふうに読みたいわけです。新しい読み方は間違っていると云いたいわけです。でも、言葉は約束事です。時代と共に変わっていくのはどうしようもない。間違っているからと引き留めようとしても、どんどん変わっていく。変わらなければ死語になるしかない。それが仏教語の現代の状況です。内容は濃い、絶対に現代語では言えない。そのことはわかっているのですけれども、仏教用語で語ったら誰もわからない。つまり、言葉が死んでしまうわけです。言葉のなかか

ら神なまじいを、その精神を抜き出して、新しい言葉に吹き込まなければいけない。そういう作業を常にしていかないと、思想でも信仰でも死んでいってしまうのだろうと思うのです。思想というものは、生まれてきてある程度言葉が定着してくると固まってしまう。それを破って、また人間の本当のあり方を教える言葉を開発し直すという試みが、人間の精神の歴史なのではないかと思うのです。生まれたものをかたちを守って、ずっと行ったら、それは古い大木みたいなもので、古い大木は、外側は大きいけれど、中はがらんだものですね。古ければよいというものではない。若ければよいということでもないですけど、大乘仏教運動は、そういう思想的な行き詰まりを破るべく必然性があります。起こってきたのだらうと思うのです。そのときに、論敵であるものが、一番まじめで、教える言葉をしっかりと守ってきた声聞・縁覚という人たちであったのです。

浄土の教えは声聞・縁覚を包んでいる

― 自利と利他が円満する人間像

「声聞」については、浄土には声聞がいないと『浄土論』では言っているのです。曇鸞大師の『浄土論註』では「声聞は自利にして大慈悲を障さう」（『聖典』一六七）と。「自利利他」というのが、菩薩道の課題です。自らが利を得て、他を利する。もちろん、仏教の「利」というのは、この生きている苦悩の身から本当に解放されること。本当にこの苦悩の現実から自由になって、このつらい人生が喜べるようになる。簡単な言葉で言えば、覚さとりを開くということですが、自分自身がそうなることは、自らが利を得る「自利」。それに対して、他を利益する「利他」。大乘仏教のテーマは、自利利他円満。自利と利他とが本当に円満する人間像、これを求める。その円満した相すがたが仏である。これは善導大師が定義をしています。仏は、自利と利他が円満した「自覚覚他覚行窮満かくきやうくまん」、自分が覚りを開くし、衆生に覚りを開かせる、そういう覚りを開いていくという

道が円満していると。

この第十四願では声聞が無数にある。小乗の徒が、なぜ大乘の願が満ちている場所にたくさんいるのか。矛盾しているわけです。

人間は、自分一人が生きているのではない。衆生と共に生きている。人間関係のなかで生かされていると言ってもよい。人間関係が難しいわけです。顔をつきあわせると、おもしろくない。人の居ないところへ行ったらよいかという、寂しくてしょうがない。また戻ってきてけんかをしている。そういうのが人間です。そういう人間存在の円満が仏陀の願。それを声聞は、自分一人が本当に円満するということを中心に考えていくから、これについて曇鸞は大慈悲がないと批判するわけです。

ところが、大乘仏教の浄土の教えは、声聞・縁覚を包んでいる。浄土に触れないなら、声聞・縁覚は、自利利他円満という人間にとって大事な課題を見つけることができない。つまり、大乘の菩薩という立場からすれば、自分だけがたすかりたいという人間になってしまうことは、大菩提心を失うことである。龍樹の『十住毘婆沙論』では、そ

ういう心になることは、菩薩の死であると。こういう厳しい批判があるわけです。

曇鸞大師は、声聞は救われたいと言う。なぜかというと、自分が救われたいという思いを満たしていつて、最後は阿羅漢になる。阿羅漢果というのです。阿羅漢は、「供えられる存在」という意味をもっている。お供えを受けられるということとは、煩惱が起こらなくなつてはじめて、その資格があると言われるのです。われわれ凡夫は、人から物をもらうと嬉しいけれども、人間は愚かだから、必ず比較心が起こる。去年より小さくなったとか、よい物を送つてくれたけれど、あいつのほうがよい物だなとか、とにかく、感謝をしておけばよいものを、比較するわけです。そういう者は、受ける資格がない。われわれはお布施などいただく資格はないわけです。本当は仏さまだけが受ける資格がある。われわれは誤解して坊さんが受けられると思つていられるけれど、とんでもない話なのです。ただ、仏さまに仕える身として、仏さまに上がったもののお下がりを持たなくというだけであつて、自分が受ける資格などはないのです。声聞は、自分の自我を本当に超えたいと思つて努め、自

我を完全に抜いたと考える。そうすると、受ける資格がある。それが阿羅漢です。阿羅漢になったら立派な存在。けれど、そういう人は仏さまには成れないと言うのです。阿羅漢は、永遠に仏さまに成れない。なぜかと言うと、自分の苦悩が無くなってしまった、完全に煩惱の闇を抜けたとなった途端に、衆生の苦悩と縁がなくなるのです。「お前たち、何でもそのようなことを苦しんでいるの」というわけです。「無我ですよ、どうせ死んで行くのですよ、何を悲しんでいるのですか」と、そういう心になってしまったら、それは悲しみ、苦しんでいる人々の苦悩のそばに寄り添って、同情するなどということはできません。同情をしていたら、阿羅漢から落第ですから、大乘仏教からすれば、そういう人間は、覚りを開いたのとは大違いであって、それは、人間が人間でなくなってしまうて、死んだものと非難するわけです。

けれども、そういう死んだ命が、法蔵菩薩の願心に触れるとよみがえ甦よみがえるのだと。自分は間違っていたと気づくことができるのが、浄土のはたらき、本願のはたらきなのだと曇鸞たんとは『浄土論註』で註釈しているのです。「譬たとえば鳩鳥ちんちょう水に

入れば、魚ぎよほう蚌ひんがごとく死す。犀牛さいぎゅうこれに触ふれるれば、死する者みな活よみがえるがごとし」(『聖典』三一五頁)。中国の故事で、鳩鳥という不思議な鳥のせいで死んだものが、犀牛にさわると生き返るのだと、そういう神話みたいなものがある。ちょうどそれと同じで、法蔵菩薩の教えの力は、死んだ人間が甦よみがえるような力を与える。これはすごいことだと思ふのです。つまり人間は、我執があつてそれを超えた、苦悩があつてそれを乗り越えたいと思つて宗教を求めるわけですから、一生懸命に求めていたら死んでしまつたというのでは意味がない。そういう方向にいつてしまつて戻れなくなる。ところが、浄土の教えに触れると、死せるもの甦よみがるがごとしと。だから、声聞であろうと縁覚であろうと、二乗であろうと、何でもあろうと回心する。心が翻れば、浄土の教えによつて救われる。ただ、心が翻ることが起こりにくくなるのが、声聞・縁覚の特徴である。

利他は如来の仕事

——利他が成就しなければ自利は成就しない

これは、あまりよい譬喩がないのですが、私の二、三人の友達にそういうことを感じたことがあるのを譬にさせていただくと、この世間で決められたことを非常に大事に守ることをもって、まじめだと考える人が私の友達にいたのです。だから決まったとおりにきちっとやる。儀式にもちゃんと出る。このときにはこういうネクタイをつけるのだとか、こういう服を着るのだとか、何だかんだと、厳しいのです。ところが、悪人正機、親鸞聖人の教えは本当に罪の深い心に悲しむのだという、そういうことについては、まったく自分はわからない。自分は正しいことをして、正しく生きていくほうがよいと、こう言うのです。だから、もちろん皆が皆そうではないのですが、かたちを守るということを職業にしている人の場合は、真宗の教えに触れ難くなると思うのです。

声聞とか縁覚というのは、まじめ一途で、仏さまの教え

から道を外さずに、ずっといきますから、どこから見ても立派なのですが、苦悩の衆生をたすけるという大事な仕事から目が離れてしまう。これが難しい話だと思えます。どうしても自分は、自分なりの我執の立場、我見の、何か自分で作った自分の人間像がありますから、それをよしとして、そのうえに理想を求めていこうとする。そうすると、どんどん狭くなる。どれだけ立派になってみても、他の人間は、それとまったく関係がない。

人間というのはやっかいだと思います。人間関係のなかで、本当に自他共にたすかるといことほど難しいことはない。人のために、人のためにと、あんまりやる人は気持ちが悪いですよね。また、そういう人と居るとくたびれてしまう。かと言って、俺が、俺がと自分ばかりやっている人間も、これもあまり付き合いたくない。それではほどほどならよいかというと、ほどほどとはいろいろありますから、人間として満足するというくらい難しいことはない。

親鸞聖人は、人間ができることと言ったら自利だと。しかし、これも自分で本当に覚りが開けるかといったら開けない。だから、やってみたら声聞になるしかない。利他な

どとてもできない。親鸞聖人だって小さな慈悲心がなかったはずはないので、関東に入るときに三部経千部説誦ということが伝えられている。何とかしてあげたいと思ったから、一生懸命にお経を読んだ。しかし、そのようなことで人がたすかるわけではない。念仏を聞いてもらうしかないではないか、と気がついて止めたというのです。

それで、親鸞は利他という仕事は如来の仕事であると。

人間の根性が出れば、全部自利だと。でも自利は成就しない。利他が成就しなければ自利は成就しない。人間というのはこういう構造です。自分の喜びと共に人にも喜んでもらうという喜びがないと、自分だけほくそ笑んでいるというのは、ちょっと偏^{かたよ}っているのです。こつそり自分だけというのは、長続きしないのです。本当の喜びにならない。やはり自利利他円満するということが、本当の人間のあり方なのでしょう。でも、人間にそれができるかと言ったらできない。そこに利他は大悲だと。本当に衆生を救うということは大悲で、衆生の分限では利他はできない。利他に似たようなことを少しはできるのですが、本当にそれが人を救えるのかと思ったら、われわれは人を救うどころでは

ない。人を苦しめることしかできない。それに、そのときよいと思ってやったことが後でどうなるかということまではわからない。よいと思ってやったことで恨みを買ったり、わるいと思ってやったことが後でよかったりする。

法蔵の願心に救われ、その大きさを伝えていく

ともかく声聞・縁覚というのは、他人の話ではなくて、われわれは声聞・縁覚ほどはじめには成れませんけれども、根性は声聞・縁覚だと思えば間違いないでしょう。自分だけたすかりたいのです。自分だけが苦悩が無くなったなら、こんなよいことはない。でも、その根性は決して成就しない。如来には成れない。まあ、せいぜい阿羅漢ですね。

矛盾しているのです。自分だけよければいいと思っていて、本当はそれで満足しないから人のためにもちよつとは役に立ちたいと思うのです。全面的には決して思わないけれども、ちよつとは役に立ちたいと思う。それでうまくいかずに困っているのです。難しいことです。

声聞・縁覚が無数、数が数え切れないということは、淨

土という場所は、自分だけがたすかりたいと思つて一生懸命にまじめにやったような人間が、心を翻して、一切衆生のために自分の命を使つてくださいたいというような、大悲の法蔵菩薩の願に賛同する人間に成れるということが、第十四願で言われているのではないかと思うのです。いずれ第十九願が出てくるのですが、この第十九願が、自力で浄土の教えに触れながら、自力で浄土に往こうという心なのですが、その問題と、この第十四願とは無関係ではないのではないかと私は感じております。

つまり、人間は、みんな自分がたすかりたい。自分の苦悩を何とかしてほしい。一人ひとりみんなそうなのです。苦悩の無い人間はいない。傍からどれだけよく見られても、傍から見れば贅沢にしても、必ず苦悩がある。そんな苦悩は贅沢だと言うけれども、本人にすれば贅沢どころではない。苦しくてしかたがない。その問題を自分で何とかしたいと思つてやればやるほど行き詰まってしまう。そういう問題を翻して、「一切衆生をたすけずんばやまん」という、そういう大きな立場に目が開けると、自分はその法蔵願心のうえに乗って、それによつて救われ、その大きさを

を伝えていく仕事ぐらいはできる。そういうところに、この第十四願というものが何か意味をもつてくるのではないかと思います。

(二〇〇九年十一月二十四日)

第十五願 眷属長寿の願

言葉の根源にある深い願い

本願文を自分なりに、こういうことかなと思っていただけできてはおりますが、皆さんご覧になっておわかりのように、私は何かを準備するわけでもない。毎日毎日、日程が入っていて、もう頭に何も無い。空っぽなのに、あっちへ行っちゃべり、こっちへ行っちゃべりして、何をしているかというふうなものです。そういう状況ですから、この会場に来るときも、空っぽのままに来るわけです。ところが不思議なことに、ここに座って、皆さま方の圧力を感ずると、ひとりでに何か今まで聞いてきた教えが立ち上がってくれて、なにがしかの問題が起こってくる。まあ、不思議なことだなと思います。

本願ということとは、これは私の願いではない。如来の教えとして伝えられていて、如来は一切衆生に関わろうとす

る願い、一切衆生の根源に呼びかけている願い。これを衆生はもっているかという、衆生の意識としては、もっていない。もっていないけれど、一切衆生がどこかで、その問題を聞けば、その問題は自分の問題だと感ずるような問題を本願は言い当てている。衆生を救いたいという本願が、法蔵菩薩という菩薩の名前で、言葉になっている。言葉になった本願は、言葉なき本願の表現である。

その言葉になったうえでの本願を介しながら、言葉を超えている願いを掘り起こすという作業が、教えを聞くということだろうと思うのです。なかなか、言葉に引っかかりたり、言葉の意味がわからなかったり、あるいは間違っている理解したりして、言葉の根源にある深い願いまでたどり着けないようなもどかしさはあるのですが、しかし、どこかで一切衆生に呼びかけている願いは、皆さんと共に感じられる。自分でもっているわけではない、ちょうど音おん叉さが、こちらを鳴らすと、同じ波長の音叉は鳴り出すようなもので、自分で鳴るわけではないですが、根源の言葉が響きを発すると、どこかで皆さんが響いてくださる。そういう響きを聞き取る。それがこういう会座えざのもつ力なのではない

かと思います。そういうことを願いながら、必ずしもできていないのはやむをえません、わかったようなわからないような話を、こうやってやらせていただいているわけです。

あらゆる存在が阿弥陀と平等になる

今回は、第十五願なのですが、この第十五願というのがまた不思議な願です。「たとい我、仏を得んに、国の中の人天、寿命能く限量げんりょうなけん。その本願、修短自在しゅたんじざいならんをば除く。もし爾しからずんば、正覚を取らじ」(『聖典』十七頁)。「国の中の人天」というのですから、浄土に生まれた衆生ということ。その浄土に生まれた衆生を「人天」と言う。これは前の願の「声聞」もそうなのですが、浄土に生まれてまだ人であつたり天であつたりするという意味ではなく、浄土に生まれる前にもつていた命のあり方で浄土に生まれた衆生を呼ぶ。本当は浄土に生まれれば平等であつて、「虚無こむの身 無極むごくの体」(『聖典』三十九頁)、これが真実報土の衆生のあり方だと『無量寿経』は言う。虚無、

つまりかたがない。そして無極、極まりがない。われわれは、イメージとしてどこに行つてもこの自我があると思いたいわけですが、浄土に生まれるということは自我が解体する。自我として生きているつもりはこの身体のかたちは完全に無くなる。無くなりながら身体である。そういう不思議な表現です。そのように言われますから、人天というのは矛盾しているわけですが、浄土に生まれる前の命のあり方で人天と呼ぶ。

「寿命能く限量なけん」。第十二願に「光明無量の願」がありましたが、浄土の光は限りがない。そして第十三願では寿命も限りがない。そのなかに入つて来た衆生も、その光と寿いのちのはたらきに包まれて、阿弥陀と同じ力と功德を与えられる。あらゆる衆生が阿弥陀と同じ存在に成る。曾我量深先生は、おもしろい話をされたことがあつて、「ここにいる皆さんが、みんな法蔵菩薩なのです。法蔵菩薩が阿弥陀に成るから、みんな本名は阿弥陀仏なのです。私は、曾我阿弥陀仏であります」と。つまり、浄土に触れるということは、あらゆる存在が阿弥陀と平等に成る。私は、とてもそんなわけにはいきませんから小さくてもよい

ですという遠慮は要らない。そういう世界を生み出したいというのが阿弥陀の願である。それに賛同してくださるなら、阿弥陀の名を念じて欲しい。阿弥陀の名を念じさえすれば、阿弥陀と平等だと。そういう世界を生み出したいというのが本願なのです。

「除く」という問題

それで、法蔵菩薩が仏に成るなら、その国のなかの衆生はみんな寿命が無限であるのだと、こういう願を立てた。ところが、その後ろに「その本願、脩短自在ならんをば除く」。漢文では「除其本願 脩短自在」とあります。「脩」という字は、修行の脩と同じ字です。脩という字は、これは古い字体です。この字には、おさめるという意味のほか長いという意味がある。だから、脩短というのは、長短ということです。その本願が長かったり短かったりすることが自在であるものは除くと。本願というのは、一応この場合は、生まれた人天の本願です。浄土に触れた衆生の根本の願い。その本願において、長かったり短かったり自在

であるというものは除くと。

普通、われわれは、有限な命を生きていれば、少しでも長く生きていたいという欲がありますから、浄土に生まれたら無限だというなら、自分から短くしたいなどと思うはずがない。ところが、ここでは、無量なる寿命の世界に生まれて、その本願脩短自在であることを除くという。この「除」という字は、四十八願のなかで三度出てきます。後の二回は、第十八願と第二十二願で出てくるわけですが、非常に大きな意味をもった本願です。ところが、この第十五願については、あまり取り上げられないことがない。しかし、この第十五願で「除」、のぞくという問題が出ていることは、後の問題の予兆を孕^{はら}んでいるように感じられます。浄土は本当に自由な世界を与えたい。この世間の価値観のなかで無限の違いがあるけれど、それを超えたような意味を、一人ひとりが、自分の命に感ずることができる。そういう場所を開きたいというのが、出世間のなかに世間のごときかたちをとった浄土の意味だろうと思うのです。浄土は、世間の外に、もう一つ別の世間を作るという意味ではない。大涅槃の功德を表徴する。もしそこに触れること

ができるなら、それで終わりかという、脩短自在ならんをば除くと。除くと言われると、脩短自在でない存在もあるのかとも思うのですが、どうもそうではない。みんな、脩短自在を与えられる。おもしろいと思うのですが、つまり、無限に生きてもよいということは、どんな短い命でも無限の意味があるということでもある。だから、われわれのこの有限の命のなかだと比較相対して、少しでも長いほうがよいという、そういう考えなのですが、無限大の浄土のなかでは、自由自在である。

もう少しこの世的な言い方でいえば、ただ、だらだらと無限に生きるほど退屈な話はない。もう止めて欲しいというようなものです。「この世はもう飽きたから、そろそろお迎えがほしい」と口では言っている、本心は、明日は生きていたい、明後日も生きていたい。では、いつお迎えが来ればいいのだというような話で、相対的なこの世では、いくら退屈でも、もう一日、もう一日というような話なのです。しかし、もし無限に生きてもよいと言われたら、とても耐えきれない。このごろかなり人生が長くなっておりますが、これがもし百年が二百年になったらよいかといえ

ば、何をするのだというようなものです。人間は、この有限のなかにあつては、欲望と比較相対のなかで生きておりますから、少しでも長いほうへというような感覚をもちますけれど、そうではない。つまり、脩短自在ということは、人生の長い短いが問題ではないということをごどこか言い当てているのではないかと思うのです。無内容に時間が長いだけというのは、決して生命にとってはよいとは思えない。

ですから、浄土といういのちに触れるということは、みんな本願をもつていのちが脩短自在になれるということと逆になっているのではないか。つまり、自分から短くしようと思う人間はそれではよいと言っているわけです。無限に生きたる、しかし、自分で長い短いは決めてよいというのですから、不思議な願だと思ふのです。

積極的に耐えて生きていけるよろこび

— 本願力が与えてくる力

一応、如来の願なのですが、言葉として衆生に呼びかけ

るときには、衆生の大勢の方が願いとする方向で願の言葉が語られる。だから、できるだけ長く生きたいという人間の欲望に応えるように、無限に生きられますよ、と呼びかける。でも、無限に生きるといっても、もともと「虚無の身 無極の体」なのです。心臓がずっと動き続けると言っているわけでもないし、この身体がずっとあると言っているわけでもない。

人間の眼が、有限の世界、世間のなかだけでものを考える限界をもっていて、それを超えようとしなない。有限界のなかの相対差別の世界だけに価値を見ようとするから、それに苦しむ。それを超えたものに触れるという喜び。この現状を与えられている命がどれだけ不条理であり、苦悩の場所であっても、それを超えるような光、超えるような一点、突破できるようなはたらき。そういうものが与えられる。そうすると、行き詰まったような苦悩のなかに、ふつと息が抜ける。違う風が吹いてくる。地獄の火の風に対して、極楽の風ということがありますが、この世を生きているなかに、違う価値観、違うものの見方からの何か暗示のようなものがくるわけです。それによって、われわれが、

この苦しい、つらい人生を生きながら、何かこの人生を積極的に耐えて生きていけるような喜びとなる。そういうのが、本願力が与えてくる力ではないかと思うのです。

そういう無限なるものに触れることにおいて、菩薩道が成り立ってくる。普通、菩薩道といえば、菩提心をもって自分が仏に成るべく自分で努力して歩んでいくというイメージが強いのですが、その仏陀に成るべく生きていくということが、自分の努力でというよりも、いのちの本来の意味として大きなはたらきのなかに無限なる意味を吹き込まれて、無限に歩んでいける。有限に歩むこと自身が無限の歩みの一端になる。譬喩的に、円の弧ということが言われますが、弧というのは延長すれば必ず円になる。円は大きい小さいがあっても、弧は円の部分である。そういうことでいうなら、どれだけ短い命であっても、無限の表現である。

無限に歩んでようやく仏に成るというイメージが強い菩薩道なのですが、親鸞がいただいた仏法は、むしろその永遠に歩んで成就するような功德を、われわれのこの時間、この有限の時のなかに与えようと。私どもは、自力で、自

分で、この世間で、努力して仏に成るのだというイメージをなかなかぬぐい去れないのですが、本当は有限の努力では無限にはいけない。ましてや、愚かであり、罪があり、眼の暗いわれわれがどれだけもがいてみても、無限なる智慧とか、無限なるはたらきとか、無限なる能力をもったあり方には決してなれない。もつと具体的なことで言うならわれわれは自分本位でものを考えていますから、すぐ隣にいる人の心のなからわからない。どれだけ悲しんでいる事実につかついても、その悲しみを自分が悲しむわけにはいかない。そういうことしかできない人間、そういう愚かで罪な存在で、有限な命だけれども、しかし、その有限な命を延長して無限になるのではなくて、有限のところ無限が来ている。つまり、円になっているわけではないが、円の弧であるようなものに円になるという可能性が与えられてある。自分で努力して円にしなくとも、ひとりだけで円になるような素質を与えたいというのが本願である。だから、本願を信ずればもう必ず仏に成るのだと、こう呼びかけるわけです。

われわれは努力しても、仏性を開花して仏に成ることは

できない。それが求道者の悩みであったわけです。道綽禪師は『涅槃經』の学者でしたから、『涅槃經』には至るところに「一切衆生悉有仏性」と書いてある。書いてあるけれど、自分は仏性があるかどうかわからない。仏性があるのなら、もう仏に成ってもよさそうではないかと。これだけ勉強し、修行しても仏に成れない。自分において具体的事実にならないではないかと。こういうふうの問題を出された。法然上人がその問題を『選択本願念仏集』の最初に出しているわけです。

それは自分で成ろうとしたら成れない。そこに、愚かな衆生に向かつて、必ず仏にせずにおかないという願いが本願としてある。だから、本願は、われわれを超えて、われわれの深い願いを成就させずにおかないような願心を教えとして語っているわけですから、そういう願心を信ずれば、仏性があると呼びかけられている存在だから、必ず仏に成るのだと。その仏に成るということを確信するには、弥陀の本願を信ずるしかないということを教えたのが、道綽禪師であり法然上人だったわけです。

『十住毘婆沙論』のもつ意味―菩薩道の成就

龍樹の『十住毘婆沙論』は、菩薩道の経である『十地経』の論です。その『十住毘婆沙論』のなかに「易行品」があつて、易行というのは「南無阿弥陀仏」です。この『十住毘婆沙論』では、仏に成ろうと願つて歩み出そうとする者は、三千大千世界を担うよりも重いものを担うのだと。「発願して、仏道を求むるは、三千大千世界を擧ぐるよりも重し」（『真宗聖教全書』一一三四頁、以下『聖全』と略記）と書いてあるのです。三千大千世界、つまり全世界を背負うよりも重いようなものを担うのが、世間を超えて出世間を求めるといふことなのだ。ちよつとオーバーといえはオーバーなのですが、そんなに簡単に成就できるものだと思つたら大間違いだ。つまり、有限な人間が無限を求めるといふことは、何回生まれ変わつてもできないようなものを求めずにはおれないといふことなのだ。

そういうふうについて、とても自分はそれに耐えられない、何とか易しいのを教えて欲しいというのが易行

の要求だと。一応龍樹の論では、そういう要求を出すのは「懦弱怯劣」とか「怯弱下劣」だと叱りつけるのです。つまり、そういうふうには叱りつけることは、何回生まれ変わつても、この一生がたとえ無駄であろうともやり抜くのだと、そういうのが菩提心だと『華嚴経』では一応呼びかけているわけです。その注釈書ですから、頑張れと言うわけです。そう言つておいて、それでも易行が欲しいならばと「易行品」が説き出されるのです。

『十地経』では、必ず仏に成ることが与えられるのが菩薩の初地だと。「無上菩提の記を得る」。「記」というのは、「授記」です。これはお釈迦さまがおられたころは、おまえは必ず仏に成ると認めた場合は、記を授ける。それを授記といひます。お釈迦さまが亡くなられた後の衆生が、必ず仏に成るといふことをどうやって確保するかという課題に應えて、菩薩初地を得れば必ず仏に成るといふ記を得る。その記を得たらそれで終わりではなくて、必ず仏に成る道を磨いていく過程が菩薩十地として教えられてくる。ところが、その菩薩道を歩めない衆生、それから落第するような衆生、怯弱下劣であつたりする弱い衆生。そ

の弱い衆生をも包んで、無上菩提の記を与えたいために「易行品」は説かれる。そこに阿弥陀の本願が出てくるのです。ですから、人間の自力の努力がある世界のなかに、阿弥陀の本願が説かれてくるのが『十住毘婆沙論』の説き方です。

だから、法然上人は、『十住毘婆沙論』は、「傍明往生浄土之教」（『選択本願念仏集』『聖全』一九三頁）、傍らに往生浄土を説く教えだと位置づけた。ところが、親鸞聖人は、「正信偈」でも和讃でも、まさに龍樹は浄土真宗の第一祖だという扱いをします。それは、龍樹は『十地経』という經典の註釈のなかに『無量寿経』の願を入れ込んでいます。そこに、自利他円満の菩薩道が人間に成就するとはどういうことか、有限なる人間に無上仏道が本当に確信できるとはどういうことかを突き詰めていくと、菩薩道はできない、あきらめたというかたちで易行に逃げ込むのではなくて、阿弥陀の本願を信ずるというかたちで菩薩道が成就するという、そういう独特の論理を、親鸞は発見したのでしよう。

つまり、有限な人間の有限な時間の積み重ね、努力の積

み重ねにおいて結果に行くというわれわれの発想が、一応菩薩道を成り立たせているが、本当はそうではないのだと。菩薩道を成就するためには、一生や二生などというものではない。三大阿僧祇劫あそうぎうかかるともいわれている。三大阿僧祇劫という時間は、神話的時間と言いますか、何時何分で計れる時間ではないのです。そういう課題を求めて歩むとは、人間として自分の努力で歩むなら、無限に歩んでも届かないということです。では、なぜ、無限に歩んでも届かないようなものを教えとして立てて、それを求める衆生がいるのだと。あきらめたらよさそうなものでないかというようなものですが、人間の根源にあきらめきれない願心があるわけです。

阿弥陀の本願が必要とされてくる

そういうものに呼びかけた教えが、『華嚴経』を生み出し、『華嚴経』を求める多勢の仏者を生み出してきた。天親菩薩も『華嚴経』の学者です。『浄土論』は、一応は、唯識の学者である天親菩薩が造ったという面もあるわけ

す。「世尊我一心」という一心、そして五念門に觀察門が入っている。あるいは作願門は奢摩他（samatha）だと。奢摩他というのは、心を止めていく。それから、毘婆舍那（vipassana）、観。つまり、止観の行が入っている。あれは表から見れば菩薩道です。ところが、その菩薩道の行を潜くって浄土に生まれて往くとはどういうことだという『浄土論』の謎があるのです。

曇鸞大師は、天親菩薩がなぜ『無量寿経』を必要としたかということ、菩薩道を菩薩道としてやっていくと、越えられない壁があるからだ。天親菩薩は、唯識観を通して、菩薩道を成就しようとするけれど、自分が仏に成ったわけではない。天親菩薩とは言うけれど、天親仏とは言わない。そのことを曇鸞大師が、世親菩薩も行き詰まったのだと。浄土を願ったのは、最後は自分の力を超えたものを頼まなければ菩薩道は成就しない。だから、阿弥陀の浄土を要求したのだと。「願生偈」をもたなかったら、自分の菩薩道は成就しない。こういうふうに曇鸞大師は天親菩薩の論を註釈したわけです。菩薩道を否定したのではなくて、菩薩道が成就するために阿弥陀の浄土が絶対必要だと。

『十住毘婆沙論』の場合も、否定したかたちで、頑張れと言っておいて、易行を出すけれども、願いは、本当はこれに触れなければ菩薩道は成就しないのだということを暗に語っているわけです。親鸞は、それを読み取ったのだと思います。ちよつと見ると、落第者に教える易しい行か、いやだなと。易しいのが欲しいとは、墮落しているなと。自力の立場が残っていると、そう見えるのです。

『十住毘婆沙論』では、「易行品」を説いて、仏の名を称えていく。その仏の名は、はじめはどんな仏でもよいと。たくさんのおんを全部呼ばなければいけないのかというと、そうではない。諸仏平等である。修行の過程、因位の過程では違いがあっても、成仏したときには、成仏した覚りの内容、無我の内容はみんな平等だと。平等だから、一仏を念ずるということは諸仏を念ずることだと。そういうふうに龍樹自身が「釈願品」という「易行品」の前の章で言っているのです。秘密を暴いているのです。「諸仏」と一応言っておくのです。だけど、どの仏でもよいと。一仏を念ずれば諸仏を念ずることになる。そう言っておいて、「易行品」で阿弥陀の本願とはかくのごとしといって、

阿弥陀如来の本願が言われてくる。菩薩道のなかから、どうしても阿弥陀の本願が必要とされてくるといふ展開にしているのです。

菩薩道の要求と浄土の教え

——一念一念に満足しつつ歩む

それで脩短自在の問題と関わるのですが、つまり、有限な努力というところで言えば時間は無限大に必要なことになる。けれど、無限大の願心が衆生にはたらきかけたいということになれば、われわれの時間のなかにはおさめきれないようななはたらきが一瞬にして来る。三大阿僧祇劫かかるような修行の道程が一瞬にしてくると。

譬喩的になりますけれど、ものすごい速さで短距離走をしている人を、早いシャッター速度でぱっと撮ると、止まったごとくに見える。止まったごとくに見えるけれども本当はものすごいスピードで走っている一コマだと。譬喩です。われわれの時間のなかに、無限大の時間をかけるような課題が切り取られて、一瞬にして与えられる。ちよっ

とわれわれには信じ難いのです。やっぱり時間をかけてやらなければいけないのではないかと。そう思われる方はやってみてください。無限にかかりますよ。三大阿僧祇劫やってください。でも、そうではない道もあるのだと。有限から無限に行くのではない、無限が有限に来るのだ。だから、脩短自在ということは、極端に言えば、浄土に触れたら、一瞬でよいということです。

おそらく、親鸞という人は、菩薩道の課題に苦しみ抜いて、そしてそこに起る疑問、天親菩薩の『浄土論』をどう読むのか。曇鸞大師の註釈を通して読むのだけれど、どうしても菩薩道がこれで成就することがわからない。そういうものがあつたのではなからうかと思うのです。

親鸞が『教行信証』のなかで『華嚴経』を取り上げているという問題、『華嚴経』というのは、菩薩道の經典ですから、もし否定するのなら、本願だけでいいのだというのなら、『華嚴経』などは取り上げなくてもよいのです。けれども、『華嚴経』から引文いんもんされるといふことは、これは、やはり、浄土の歴史を生み出してくる背景に『華嚴経』も深く絡んでいる。菩薩道の要求と、浄土の教えとは無関係

ではない。

大体、法蔵菩薩という名前は、菩薩ですから、法蔵菩薩の菩薩道は兆載永劫ちようさいえいきうの修行と言われているわけです。三

大阿僧祇劫おうしんぎけつどころではない。まあ、無限に歩み続けるということでしょう。無限に歩み続けるということと、一瞬、

一瞬に完全であるということが、交互にはたらかあう。

菩薩道を捨てると、一瞬は、一瞬で終わる。線香花火のように一瞬で終わる。一瞬で終わるような救いを求めるのは、声聞・縁覚です。そうではない。一瞬一瞬だけでも、それぞれ弧なのだけれども、弧は無限に円になるべく歩む。

つまり、念仏の一念に無限大の功德が来る。では、一声でよいのかといったら、いや、一声でよいとは言わない。縁のある限り称えなさいと。無限の功德が来るのなら、無限を二倍しても三倍しても功德は同じでないかと。いや、よいですよ。そのときそのときが勝負なのだと。そのとき、そのときに、全部が来ることを生きる。だから、一念に全部がありながら、一念が歩む。一念が終わらない。

そういう課題が菩薩道なのです。つまり、仏に成ってしまつたら衆生との関わりを失う。苦悩の衆生と共に歩むと

いうのが、菩薩道ですから。そうしたら、終わりはないわけです。終わりはないけれども、しかし、愚かで、罪の深いわれわれ凡夫が、ではだめかといってあきらめるのかという、そうではないと。あきらめる必要など全然ない。

一念、一念のところに向こうが来ているのだ。そういう発想、そういう菩薩道の大転換。だから、自力の菩提心は要らない。横超おうちようの菩提心だと。

横超の菩提心というのも考え難いのです。自分で起こす菩提心は、自力の菩提心です。横超の菩提心は、如来回向の信心。向こうから与えられる功德をいただくというだけで、菩提心なのです。菩提心ということは、歩む心を表すわけです。だけど、自力で歩む心ではない。それはどういう心かと。一念一念に完全満足しつつ無限に歩む。そういう課題が菩薩道という課題なのです。

凡夫を少し訂正して仏に成っていくことを考えると、自力になるわけです。それで、凡夫でよいのだと開き直つたら外道に墮するわけです。凡夫であるけれども、仏と等しい、あるいは凡夫であるけれども、弥勒菩薩と等しいと親鸞が言うのは、菩薩道というものをいただくのだと。

われわれは、愚かな凡夫であって、本願力の信心をいただいて、「南無阿弥陀仏」、その一念しかないのだけれど、その一念のもっている意味は、大菩提心なのだと。それは何を意味しているのか。私は、『華嚴経』の菩薩道の背景からすると、親鸞が言おうとした意味が少しく何か領けるような気がするのです。

短い人生に無限大の功德をいただく

——有限自身に無限の意味を

この第十五願にそういう意味を読むというのは、無理かもしれませんが、何か無量の寿命がある世界にもし触れるなら、一念一念のなかに、無量の寿命の意味が来る。長く引き延ばして、無限になるのではない。何か、そういうものに触れないとわれわれは、人生、いくら生きても、何年生きても足りないと思えないわけです。

自利利他円満、自分が満足すると同時に、人も満足するという道を求める。それが菩薩道です。その菩薩道の一端を、愚かな罪の深いわれわれが、本当にどうやったら担え

るか。担えない荷物をどうやったら担えるかというときに、無限なるものはたらきを信ずる。つまり、無限なるものにおまかせして、一人ひとりが、それに触れていつていただくしかない。こういうものの見方が出てくるのではない。だから、第十五願は、浄土を建立して浄土に衆生を招き入れるのだけれど、浄土に触れるということは、みんな浄土を離れて短い人生で自由にできるのだということでもあるわけです。

浄土に往かなければたすからない。無限ないのちが欲しいから浄土に往きたいというのだけれど、往つてみたら、あなたはもう無限のいのちをもらったのだから、自分の命を自由に短くしてよいよ。自由に出て行つてくださいと言われて、わかった、出て行きますと言って出て行けるのが第十五願である。

そういう光が無限の側から来るのだと。短くともよいのだと言える、短い人生に無限大の功德をいただく。そう言うのと、負け惜しみみたいに思いますけれど、そうではなくて、発想が転換することにおいて、そういう眼が開けてくる。不思議な転換が起こるのだろと思うのです。

だから、「除」といっても排除という意味ではないのです。これから出てくる「除」はみんなそうですが、有限な存在のなかでは、排除というのは都合の悪いものを追い出すという排除ですね。そうではなくて、この除は、何かそこで存在に目覚めて、自らが選んで立ち上がる。そういう意味がある。除かれた立場を自分で引き受けて、それを無限大の功德の場としていくような意味がある。そういう「除」だと思うのです。だから本願で「除く」というのは、除かれた側に本願があると。

だから、一旦、浄土に生まれると、自由自在にどこでも行ける。そういうことが『無量寿経』の「東方偈」という偈文には出てくるわけです。東方諸仏国から阿弥陀の浄土に菩薩が自由に来ることができる。そうして阿弥陀如来を拝むと、もう阿弥陀如来の功德そのものに巻き込まれて、後は阿弥陀如来の力を背景にどこにでも行ける。単なる菩薩ではなくって、阿弥陀如来の力をいただいた菩薩として働けると言われているのです。

無限なるものに触れると、有限な命が、単なる有限でなく、有限自身が無限の意味をもって仰がれてくる。そう

いうところに、われわれの有限だけが勝負のような窮屈な価値観から解放されるものがある。

立派になるのではない、愚かな身を歩む

―「ために」がなくなるのが念仏

人間は、どうしても相対的に得をしたい、成功がしたい、何か自分のほうが上に行きたいという、そういう野望、欲望が渦巻くのですけれど、それが動く、逆につかつたり、苦しんだり、欲求不満だったりするわけです。それが、違った眼、無限なるものはたらきにおいて恵まれるという感覚が与えられると、不思議な領きというか、決してやせ我慢ではなくて、かたじけないという心で、今、与えられたところをいただけるわけです。そういう心が与えられると、腹ばかり立てていないで、何か生きる空間が与えられてくるのです。そういうことが、本願が呼びかけてくる、愚かな衆生よ、と呼びかけて来る願いの力ではないかなと思います。

私は、頑固で、愚かで、愚かなくせに何か理屈ばかりこ

ねているところがあるのですけれど、でも、こうやって長い間本願の教えを聞いていますと、本願のはたらきとか、願心が語っているような功德が、何か、やはり、おまえの考えは間違っている、こういう面があるのではないかと、気づかされるのですね。これは本当に不思議なことだと思えます。有限な人間の自我がらみの、我執がらみの、自力がらみのものの見方が、どこかで、それは本当はだめなのだと。有限の自我を立てて自我でどこまでも行けるという発想は間違っていると、じわじわと、いくら抵抗していてもだんだん、ああ、そうだったなというふうに降参させられてくるのです。

大体、懦弱怯劣などと言われたら、何くそというふうになってしまふ。ああ、その通りだなとなるのは容易ではないのです。けれど、それがやはりだんだんに、本当に卑怯な人間だと自分で領けるようになって、そうすると「南無阿弥陀仏」の一念に無上功德を感じる力が来るのです。不思議なことだと思ふのですけれども。

いや、俺は無限の時間がかかってもやる、七度生まれ変わってもやるなどと頑張っているうちは、この功德に遇う

ことはできない。そういうことではないかと思うのです。自由自在ですと。浄土のいのちに触れるということは、短いも長いも、どちらでもよくなるのだと。そこにもう無限に歩むということがあるわけです。歩むというと、だんだんよくなるのかというと、一向に変わらない愚かな身歩むわけです。それでだめなのでなくて、そこに無限の意味がある。全然進歩がないなど、そのとおりですと。もう何年か前でですけど、すごい念仏好きの聞法者がいて、その方と同席したときに、その人が私に、おまえはだめだな、出直してこいと言われたので、はい、わかりました出直しますと。いつでも出直しなのですよ、念仏というのは。だんだん立派になるのではないのです。いつも愚かである。

何回か念仏したら少しは立派になったかと発想するけれど、とんでもない話です。何万遍称えても一向に同じ凡夫である。それでは何のために称えるのかといううなものですが、何のために「ために」が無くなるのが念仏です。何かのために何かをする、その「何のために」が無くなることが救いなのだ。その一念に無限の功德をいただく。全然進歩しない。進歩史観の反対です。進歩しないことに耐

第三十一講

えられる。それが菩薩道がここに成就するということである。そういうことが、この第十五願が暗示している問題ではないかと思うのです。

(二〇一〇年一月十九日)

第十六願 無諸不善の願

名がないということ

— 存在がないよりも根本的なこと

今日は第十六願に入ってみたいと思います。「たとい我、仏を得んに、国の中の人天、乃至不善の名ありと聞かば、正覚を取らじ」(『聖典』十七頁)。この「乃至」というのは、どこにかかるのか。何を「乃至」しているのか。よくわからないところだ。乃至が、上の「人天」を受けているのだとすると、人天、その他諸々の存在という意味にもなりますが、「乃至聞有 不善名者」と、聞にかかるというところ、これはどういうことだろう。後で第十八願に「乃至十念」というようなことが出てまいります。乃至十念というのは、一から一生までを省略している、そんなふうに解釈されております。「乃至」という言葉で、いろいろなもの全部を一つにまとめる、一から多まで、無限なるものから一

まで、その間を全部まとめて、これだけというふうに乃至という言葉がどうも使われるようなのですが、「乃至聞有」とは、どういうことか。人間にとつてのあらゆる情報収集の能力、これは「六根」という言い方もしますが、眼・耳・鼻・舌・身・意と。その感覚するなかで、例えば聞くと、まあ、そういう意味なのかなと。たくさんの方の感覚器官のなかで、聞くということで乃至するならと。

何を聞くことがあるかというところ、「不善の名ありと聞かば」。聞くということにおいて、不善の名があるならば、正覚を取らないと。不善、善を否定する言葉ですね。不善という事実や存在ではなくて、そこで「名」と言っているね。

「不善」という言葉は、煩惱の異名とも言われるのです。いわゆる行為としての悪、それに対する善というよりも、煩惱を表す。人間を染める作用をもっているということで、煩惱を染汚（ぜんま）ともいう。比喩的な表現ですけど、無色透明な存在を汚（く）してしまう作用が煩惱である。そういう意味の不善です。善でない。その名がない。名がないということ、は、存在がないよりもっと根本的であるというのが、ここ

の考え方だろうと思います。存在があるけれどそれを表す言葉がないというよりも、言葉そのものがない。

人間にとっては、言葉というものが、単なる経験の内容を表現するだけではなくて、それに意味をつける。意味をつけますと、その意味が比較的作用とくっついて、良いとか、悪いとか、好ましいとか、好ましくないとかという判断をもたらしにくる。言葉をもったことにおいて、人間は、文化をつくり、文明も生み出してきたわけですが、その言葉によって、人間は苦しみ、また煩惱を増長する。

言葉によって伝えられる意味にわれわれは存在を支えられております。その豊かさ、そのありがたさ、限りがないほどの恩恵をわれわれはいただいている。歴史などは全部言葉でしょう。親鸞聖人のことなど、言葉がなかったらわれわれは知りようがないわけです。言葉があつて、言葉で意味が伝えられるから、今は亡き親鸞聖人、七五十年前に亡くなつていても、今あるがごとくに教えを感ずることができる。

けれども、そればかりでなくて、言葉によって傷つき、言葉によつて煩惱を増長し、怨みを増長し、そしてもう忘

れてしまつてよいはずの怨念を何百年経つても、何千年経つても、忘れることができないというようなことも起こる。そういう点で、名がない、不善の名がないということを誓うということは、人間にとって非常に大きな課題を投げかけているのではないかと思います。

本意は比較を超えた願

—— 相対的な立場を徹底して絶対的なものに
触れる

その不善ということですから、法蔵菩薩の物語のうえで、法蔵菩薩が世自在王仏という自分に先だって仏陀に成つておられる方の教えを聞いて、自分の願を選び取るということがございました。あそこに、世自在王仏が法蔵比丘に何を教えたかというところ「諸仏刹土の天人の善悪、国土の微妙を説きて」(『聖典』十四頁)と。あらゆる諸仏の世界の善と悪とを見せたと。法蔵菩薩は、それを見ていくなかで、悪を捨てて善を選び取ったという物語になっている。だから、物語的なイメージとして法蔵菩薩が造った国には

悪玉は入つて来ていない、全部善玉だと。イメージとしてはそれはよくわかる話ですね。

「法蔵菩薩因位時 在世自在王仏所 觀見諸仏淨土因

国土人天之善悪(法蔵菩薩の因位の時、世自在王仏の所にましまして、諸仏淨土の因、国土人天之善悪を觀見して)」「(『聖典』二〇四頁)と「正信偈」にはあります。諸仏淨土の因、国土人天之善悪を觀見し、そして「建立無上殊勝願 超發稀有大弘誓(無上殊勝の願を建立し、稀有の大弘誓を超發せり)」と続きます。善をとつて悪を捨てるという物語なのですけれど、さすがに親鸞聖人は、そこで「建立無上殊勝願」と押さえている。物語のなかにそういう言葉があるわけですから、その選びを通して、絶対的なものに立ち上ると親鸞聖人は押さえているわけです。

人間は、煩惱と共に環境を感じ、時代を感じ、世界を感じて、そのなかから、自分がどういうものを選ぶか、何をすべきか、何を自分の場所とすべきかということを常に考えてたり、選んだりしている。しかし、人間の選びは相対的です。与えられた状況がもう必然的に相対的です。その場所と状況は自分では選べない。相対的な状況としては、

一つの情況に限定される。だから、相対的選りだけだったら、仏土は建立できない。もし物語どおりに、悪を捨てて善だけ集めて浄土になるか。それは物語としてはなるかもしれないけれど、仏法の本願の教えの本意ではない。教えの本意は、「建立無上殊勝願」、つまり、比較を超えたような願を見いだしてくる。これがわからないところなのです。われわれは、相対的なところでしかものが考えられない。相対的ななかで悪を捨てて善だけ取ってきて、善だけの国を作るといけれど、善悪というのは相対概念ですから、善があったら悪がなければならぬのです。善だけになったら、善もない。

相対概念を通してしか人間は言葉を使えない。相対概念のない考えを人間が考えることはまず難しい。相対的に悪を捨てて善を取ると、こう教える。相対概念を相対概念として位置づけることはできるのですが、どうしてもその相対概念のなかに引きずり込まれる。

親鸞という人も、おもしろいのですが、徹底的に相対概念を使うところがあるのです。それは、やはり凡夫の立っている立場は、人間として人の間にあるということは、相

対的に生きているということであり、相対的にものを考え、いく存在だということですから、そこを徹底的に言葉として表す。しかし、人間はそこに止まって相対的な立場から足が抜けない場合には、苦悩からも足が抜けない。そこで、相対的な立場を徹底して、絶対なるものに触れる。その触れるときに、人間の有限の側からは触れられない。むしろ、人間を超えた無限なる側からはたらいて来るものに目覚まされる。そういう構造で人間は絶対に触れ得るのだと。こういうことを明らかにしたのが親鸞の論理だろうと思うのです。

法蔵願心の意味―相対の立場にしっかり立てる

煩惱の縁になるような不善の言葉、不善の名のない国を作りたいという願い。これは、相対的な善悪のなかから善だけを取った。つまり、相対的な善だけ集めた絶対善の国をイメージして考えると、どうも法蔵菩薩の願いとはちょっと違う。人間は絶対善に弱いのです。つまり、魅力を感じないわけではないのですが、絶対善というのは虚偽なの

です。善悪は相対的なので、相対的ななかで比較してこちらのほうが善だと人間が考えるのであって、悪のないところに善だけ集めるということは無意味だと思うのです。悪のないところに善だけ成り立つわけがない。善があれば悪がある。

わかり易いところで言えば、長所という言葉、人間は長所ばかり身につけたいという欲望がありますけれど、実は、長所は短所なのです。はたき方によっては、短所が長所でもある。長所ばかりということはありえない。長所ばかりだったら、全部短所ばかりであると言ってもよいわけです。表裏一体ですから。仏陀の教えを聞いてみると、きついことを言っているのです。この世の中で役に立つような知恵をもった存在は、仏法を聞くことができない。世智弁聰はだめだと言うのです。世の中のことが何でもわかる賢い方は、仏法のこととはわからない。愚かさに苦しむ人間が、はじめて仏法に触れる。長所が短所だというのはそういうことなのです。

こういう眼が、人間の相対差別の比較心で考えた価値判断を超えるという意味なのだと思うのです。超えると言っ

ても、何か違うところにいつてしまうという意味ではない。われわれが執^とわれているあり方を超えるということは、超えた立場から見たら裏が見える。ひっくり返って見える。われわれが見ているほうが、実は逆立ちだったのだと見える。そういうことからすると、不善の名^{しんじょ}すらないということとは、聞くものはすべて善の心所をもよおしてくるようなはたきになってくる。そういう場所でありたいと。普通の判断では悪であることも、法蔵願心を通して触れれば善の意味をもってくる。そういうことでないなら、相対的な人生が無意味だということになります。法蔵願心の意味を、相対的なものはだめだから絶対に来いと呼びかけるのは、相対を相対としてまったく切り捨ててこいと教えるのだと理解するのは間違いだと思はれるのです。ある意味で相対を超えた眼を如来からいただくわけですが、それはかえって相対の立場にしっかりと立てるということを教えてくれるものである。

絶対不二

— 相対の絶対化ではなく、本願のみが支える

『教行信証』『行巻』で、親鸞は念仏と諸善を比較する。これは、法然上人の伝承を受けて比較する。一応、念仏も善根である。他の善根とどう違うかを徹底的に比較する。それで、俺のほうが優れていると言いたいのかなと思つてみると、最後に来て、「絶対不二」（『聖典』二〇〇頁）と言うわけです。何でそんなに比較相対するのかというほど、親鸞は比較相対を徹底するのですけれど、比較相対して、自分が本当に納得するならば、それは絶対不二であると。絶対ということは比較を超えるということです。対を絶する。対というのは、対応とか、反対とか、相手のことを対と。その対を超えて、それに本当に領いた状態を絶対と。こういうふうに言うわけです。そういう意味で、法蔵願心が生み出した国に触れることは、不善の名が無くなるということだと。

安田理深先生が、時々おっしゃった言葉に、人間の世界

には絶対善はないと。絶対善がないということは、善というのは相対的ではないということです。善悪相対。だからその相対的なかに絶対を立てることは、仏教からすれば法我見です。内に我を立てていることが、外に絶対我を要求する。自我を保護するわけです。仏法にとっては、人我、つまり自分を我だと感ずるだけではない。法我、概念に我を感じる。理念に我を感じる。そうすると、それが人間を縛ってくる。つまり理念を絶対化して善にする。そういう罪を犯す。われわれ人間は、絶対ということに弱い。これが絶対だと言われると、それに引きずり込まれる。つまり、正義だとか善だとかいう正しさに引きずり込まれていつて、立ち直れないのです。論理を作つて善を作り上げてしまうと、そこから足を抜くことはほとんどできなくなる。この罪はなかなか気づけないものです。人間の世界に絶対善はない。むしろ作ってはならないのだと言う、そのことは仏教からは言うことができる。よくよく考えれば、相対的情況のなかで相対的に選んでいるのだと気づくと、絶対の縛りから解放される。

「絶対不二」というのは、絶対善ではないのです。自分

がそこに落ち着く。私はこれでよいのだと。因縁のあった教えとしてそれに納得する。それは絶対を立てるのではない。

そういう意味で、何か本当に自由にしていこうという方向をもととするとときに、それを邪魔してくるものとして「不善の名」という言葉で代表される問題があるのではないかと思うのです。煩惱をもよおしてくる言葉と言ってもよいかもしれません。そうすると、人間の言葉はすべてそうだともいえる。人間に清浄の言葉はない。人間が言葉をもつ限りにおいて、概念をもち、理念をもち、そこに我を立ててしまう。だから、それは、それこそ両刃の剣。「殺人刀、活人剣」という禅語がありますけれど、それを心得て、その罪を知る、それしか道はない。

この世の言葉、この世の経験の実体化は全部不善である。仏に背くものである。仏に背くという言葉は、安田理深先生はお嫌いで、人間は仏にいくら反逆しても、仏には本当は反逆はできない。自己に背くのだと。こういうふうにおっしゃっていました。まあ、仏に背くというのは譬喩的表現ですね。仏さまは、絶対という言葉絶対化しないとい

うか、そういう自由をもっておられますから、それがわからずに人間がそれに背くと。それは本来のあり方、本当の自己、本当の自己というのは無我なる存在、それに背いて我を立てて、我を立てたうえで言葉を感じますから、感じた言葉はすべて我見がついている。この世が濁世だということは、この世でどのような言葉を立てようと、どのような概念を立てようと、どこかで人間の執着をもよおしてくる言葉になっている。そういうものを超えさせることは容易ではない。

だから、何回もお話しますように、超えさせずんば止まん、という本来からのたらしきが来ている。本来からのたらしきを本願と教えて、われわれに呼びかけて、われわれがそこで執われ苦しんでいるあり方に目覚めさせて、無限なるはたらしきに身をゆだねることによってただく自由をわれわれに教えているのではないかと思うのです。

われわれから行こうと思っても、行けない。行けないということが、有限なるものの悲しみなのです。だから、その悲しみを表現すると、愚かであるとか、本当に罪惡深重の身でありますとかいう言葉になるのです。これはみんな

相対的な言葉ですから、罪悪という、善人が居て、罪悪がある。罪悪のほうがよいとは、どういうことだと。仏教で罪悪深重と表現するときには、自分という存在は本当に抜きがたい罪悪を抱えて生きているという事実、悲しいけれども仏法の教えに照らされれば、そういうふうに分が見えてくる。そのことを表現しているのであって、相対的に、あの人より俺のほうが罪が深いということを書いているのではないのです。何でも言葉に出せば相対的な情況を表す言葉ですから、罪悪といえば、善人が居て、善人のほうがよいのに何で悪人正機だと、こういうふうになるわけです。すべて言葉は表現されれば何かそういう相対的な意味に巻き込まれる。そういう相対的な意味を全面的になくさずして、そこに絶対なるものからはたらきを表現する。そこに、宗教的表現の二重性があり、言葉がもつ難しさがある。

親鸞という人の表現は、普通の生活、日常の生活、つまり、煩惱まみれの生活、肉食妻帯、相対的なきれいを求めるとか、相対的な崇高さを求めるとかという立場を捨てて、普通の生活の場で、無限なるものからはたらきを感じ

じて生きることを証明された。相対的きれいでごまかさないということは、大変、難しいわけです。相対概念で人間は生きていますから。相対的なものだけしかわからないから、清く貧しく美しく、ああ、すばらしいなど。相対的に清い、相対的に貧しい、相対的に美しいのであって、絶対ということはないのです。より美しい、より貧しい、よりすがすがしいというものはいくらでもあるはずです。徹底していったら、もうどん底に行くしかないわけです。だから、相対的生活のなかには夢をもたない。相対的生活は普通の生活でいい。そこに腰をすえるのだと。何でもないようですけれど、これがなかなか難しいことです。相対的な生活の美しさに人間は弱いですから、それを捨てて普通の生活だったら何にもなくなるじゃないかと考える。何にもないところに無限なるものをいただく困難を自分に引き受けて、しかも、言葉も相対的な言葉で表していくわけです。それから、誤解と偏見で読まれるわけです。それに耐えて一生を尽くして生きてくださった。それが、親鸞という人のすごさです。

どうしても相対概念を絶対化する。そういう発想のほう

が強いわけです。相對概念を絶対化する罪をとことん自覚して、相對のなかには絶対を出さないということをあえて生き抜くことは、これは容易でない。本当に難しいというか、できることではないと思うのですが、それをさせる根拠が本願なわけです。如来の本願のみがそれを支えることができる。

善惡共にみな仏法の縁となる

そういう意味で、この第十六願が「不善の名」と言うことは、相對的な言葉ですから、惡がないというようにも読めるのですけれど、本願として不善の名を聞かせないということは、相對的に不善だという意味ではなくて、善惡共にあるなかに、善惡を縁として淨土を開けば、淨土という場所に触れば、つまり無限なる願心がはたらく世界に触れば、全部それは仏法の縁になると。『教行信証』の結びに「信順を因とし疑謗ぎぼうを縁として」（『聖典』四〇〇頁）とありますけれど、「疑謗」、疑うもの、そしるもの、反逆するものも縁になると。こういう立場が開かれるところに、

本願のはたらきの積極的な意味があるのではないか。人間は、やはり順逆でいえば、順が好きで逆は嫌う。けれどもこの世は、順逆にあるわけです。縁によっては、つらい目にも遭う。でもどんなことがあっても、それが自分にとって大きな無限なるものからのほたらきをいただく縁になる。本当のことを聞け、という呼びかけになる。だから聞くなかに不善はない。不善の言葉がなくなるということは、すごい意味をもつと思うのです。

われわれは、われわれの耳は、われわれの心は、どんな言葉を聞いても不善に変えてしまう。煩惱の縁に変えてしまうわけです。せっかくのよい言葉でも、すぐ煩惱の縁に変えていつてしまう。不善にするのは我が身ですから、我が身が聞けば全部不善にしていく。そういう愚かな身を知らされて、如来の大悲の場において、不善の名がなくなる世界を教えていただくということではないか。よくわからない願ですけど、穢土にいるわれわれが、生きている空間で言葉を聞いていくということは、煩惱を増長する。言葉がなければ寂しいし、言葉があれば苦しめられる。そういう人間存在が生きている空間を取り巻く言葉の性質を転

じて、すべてを仏陀の教えを聞く方向に転じていくはた
きが浄土のはたらきとして教えられているのではないかと
思います。

この第十六願の不善の名がないということを縁にして、
次に第十七願が開かれてくるのです。これもおもしろい展
開、不思議な展開です。次の第十七願も「名」が問題にな
るわけです。

「南無阿弥陀仏」が展開している

この会座は問題提起というかたちでお話をさせていた
でているのですけれど、さしあたって、『無量寿経』はな
ぜこうしてこの願を選び出してきたのか、なぜこうい
う言葉で伝えてきたのかということ、できるだけ丁寧に掘り
出してみたいと思います。別にどうしようというのではな
いのです。どこまでやったら終わりというわけでもないの
で、こんな調子でやっていたら終わらないじゃないかと
言われる方もありましたが、それは終わらないかもしれま
せん。一つひとつの願のなかにやはり真理があり、そこに

本當のことが語られている。それを掘り起こしてみたいと
思っているわけです。

私自身、若いころ安田理深先生の会座に座らせていた
いたときに、一向に先に進まない話を延々となさるのです。
何とテンポの遅い人だろうと思って、聞き始めのころは、
随分、早くに進まないのかと思って聞かせていただいた。
そのうちに、ああ、進む必要はないんだと。ここをお話し
になっていて、全部に響いていて、だから、進んでみた
ところで前と少しも変わらない。

典型的なことで言えば、「南無阿弥陀仏」に全部が入っ
ているわけです。だから、「南無阿弥陀仏」で終わったと
言ってもよい。「南無阿弥陀仏」が展開しているわけ
だからいくら言葉を連ねても、結局「南無阿弥陀仏」な
のです。そういう話なのです。仏法の話はたくさん聞いたら、
とんとんと行って、一から百まで行って、お終いと、
そういうわけではない。どこまで行っても終わりはないし、
先に行ったからといって、前からちつとも進んでない。そ
ういう話です。そのことが、なかなかこの忙しい東京では
まずわかってもらえない。

私自身そうでした。早くにテンポよく聞いたら全部わかるだろうと思っているものですから。ところがどっこい、ずっと行ったからといって、何もわからない。はじめがわからないということとは、終わりまで行ってもわからない。ここで領いてなければ、どこまでいっても領けない。そういうのが仏法ですね。

確かに、今日はおもしろくなかったとか、今回はちょっとよかったとか、そういうことは人間のことでですからあるとは思うのです。けれど、願いとしては、一期一会、一座、一座なのです。明日、私は死んでいるかもしれないから。早くやったからといって終わるわけではないのです。その一座にかかっている。何もわからなかった、次はよい話をしてください。そういうわけにいかない。また同じ話かもしれないし、もっとだめかもしれない。それ以上の能力は私にはないものですから、まあ、勘弁していただきたいと思っています。

(二〇一〇年二月四日)

第十七願 諸仏称名の願

第十七願は行の願、第十八願は信心の願

第十七願は、「たとい我、仏を得んに、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟して、我が名を称せずんば、正覚を取らじ」(『聖典』十八頁)と。この第十七願という願は、親鸞聖人にとっては非常に大きな意味をもつ願です。『無量寿経』下巻のはじめに本願成就の文が説かれ、それは第十一願、第十七願、第十八願の成就文というふうに領解されております。第十七願について成就すると「十方恒沙の諸仏如来、みな共に無量寿仏の威神功德の不可思議なることを讃歎したまう」(『聖典』四十四頁)。讃嘆してほしい、はい、讃嘆しましょうという因果ですね。そういう展開になっていて、『無量寿経』において第十七願が非常に重要な意味があることは経文のうえからも明らかなのです。しかし第十七願を取り上げて、特別それを意味づけることを、

親鸞聖人以前の方々はあまりしておられないように思います。その意味を積極的に取り上げるといふことはあまりない。

親鸞聖人が『教行信証』をお作りになるについて、「南無阿弥陀仏」が行であるということを押さえられるのに、この第十七願を依り処にされた。その願文のなかに「咨嗟」という言葉がありますが、この「咨」も「嗟」も讃めるといふ意味です。咨嗟は讃嘆と同じ意味で、「諸仏称揚の願」といふふうにもおっしゃるわけです。「諸仏咨嗟の願」ともおっしゃる。こういうお名前をあげられて、この第十七願が行という意味をもつと。行を立ち上げる願、行を成り立たせる願。そういうふうには親鸞という人は押さえられた。

法然上人は、次に読みます第十八願を「念仏往生の願」とおっしゃって、その「念仏往生の願」という願名は、善導大師がつけた名前だということ強くおっしゃるわけです。念仏して往生するといふ内容の願であると。それは「乃至十念」といふことがありますから、法然上人以前には「十念往生の願」といふふうにも言われることがあった。

しかし、十という数を出してしまうと、「乃至」がなくなつた十念、十声称えればよいとか十声称えなければならぬとか、そういうふうには解釈される節があるので、「念仏往生」のほうがよいと、法然上人はそういうふうにお考えになって、第十八願に念仏ということがあるとされるわけです。

ところが、親鸞聖人はご承知のように、第十八願に「至心信樂欲生我国」といふ言葉があつて、この「至心信樂欲生我国」に第十八願の重みがあるとご覧になりましたから、第十八願は「信心の願」であると見る。そのことと第十七願を「行の願」であることとが表裏一体になって、大変大事なお仕事をしてくださったわけです。その問題は、なかなか面倒な問題なのですけれど。

一切衆生はみな仏に成るべき存在

―因から果へと見るか、果から見るか―

それで、第十七願では「十方世界の無量の諸仏」と。「諸仏」といふことは、大乘仏教では、仏陀は釈尊一人で

はないと。釈尊一人だけが仏陀、後は仏に成れない存在だというのが小乗仏教のしている仏陀観なのですけれど、大乘仏教では、「一切衆生悉有仏性」という『涅槃経』の考

え方が生み出されてくると重なって、一切衆生はみな仏に成るべき存在である。また成っていった存在であると、こう信ぜられて、仏教の歴史は諸仏が担い、諸仏が伝え、諸仏が教えてくださるのだと。十方世界、あらゆる世界に諸仏がまします。微塵世界にも仏陀がまします。たとえ求道心をもって成れなかったにしても、仏陀の眼からすれば、みんな本来仏陀なのだ。つまり、因から果へというかたちでものを見れば、果に至れないということになるけれども、果から見れば、みんな果を孕^{はら}んでいて、果に成ろうと思いつくときに、もう仏果、仏に成ったと同じような尊さをもっている。

まあ、譬喩的ですから、譬喩として聞いていただきたいのですけれど、大人に成っただけが大人ではないと。子どもでも大人と同じ尊さがあるというようなものです。まだ、成長していないけれども、もう大人に成ったと同じ意味と尊さがある。知恵がないからだめだとか背が足りないから

だめだとかいうのは、それは因から果へという発想で見るからそうだけれど、果から見れば、存在するということにもう尊さがある。

象徴的な例として、大乘仏教の菩薩に弥勒菩薩という方があるのですが、弥勒菩薩を未来仏という言い方もするのです。弥勒菩薩は自ら仏に成ることを差し止めて、仏に成る一歩手前でとどまって、五十六億七千万年待って、この世が減ぶとき、人類が居なくなるときまで待って、最期の人類と共に成仏しようと。弥勒菩薩はまだ仏に成っていないにも関わらず、「弥勒仏」とも言われる。それは未来仏として、必ず仏に成るという意味で、もう仏と同じ資格をもっているということです。

そういう考え方で、諸仏ということが、いろいろな意味で使われますので、諸仏とは何だろうと尋ねようとするの大変面倒なことになるのですが、大乘仏教という眼になったときに、あらゆる世界には仏がましまして、一人の仏には一つの世界があつて、微塵世界に仏がおられるという、そういう感覚です。

諸仏に讃められるところに阿弥陀あり

― 称えるところにはたらしき出る ―

第十七願は、阿弥陀の本願が、つまり法蔵菩薩が本願を建てていくときに、その願を十方諸仏が認めてくださり、讃めてくださらないならば、自分は仏に成らない。そういう願です。この世で、個人でこういう願いをもつと、名譽欲、みんなに名を知りたい、そういう名利の願というようなことになりそうですけれど、この法蔵願心の場合、別に讃めてもらって得しようとか、そういう意味ではない。自分の願い自身を十方諸仏と共感したい。十方諸仏が自分の建てた願をよしと認めてほしい。認めてくださるなら名を称えてほしい。名を称えることが讃めるという意味をもつと。

何かわかり難い不思議な願だなと思うのですが、この願において、阿弥陀自身が阿弥陀に成ることができ、阿弥陀如来という名前だけ取ると、一人の何か実体的な、本像になって対象化されるような仏を想像してしまいます

けれど、阿弥陀自身は、諸仏によって讃められるところに自分がある。そういう願です。どこかに自分が居るというのではなくて、讃められる所に自分が成就する。讃められようと讃められまいと、自分はこっちにいて、それを讃めてもらうというのではなくて、諸仏が讃めるということによつて自分が成り立つ。

四十八願全体は、国土の願、つまり、法蔵願心が場所を開いて衆生を救いたいという場所の願であるということがあるわけですが、その場所全体を統括する主体という意味で、その仏陀自身、それを成り立たせる願として第十七願ということが言われて来ている。前にも触れたことがあります。第十二願、第十三願、第十七願、「光明無量の願」、「寿命無量の願」、そしてこの「諸仏称名の願」、この三願は古くから阿弥陀自身を誓う願だと解釈されております。今、自分の願を諸仏が讃嘆してほしい。もし讃めるということであるならば我が名を称えてほしい。こういう願をもつて自己自身とする。もし讃めてもらえないならば自分は居ない、自分は仏に成らないのだと。讃められないところには居ない。

だから、曾我量深先生がアメリカに布教に呼ばれて行かれたときに、ロサンゼルス別院の輪番の奥さまが、自分は「南無阿弥陀仏」の教えのなかに生まれて育ってきたけれども、どうもわからないと。大体、仏さまはどこにおられるのですか、と質問をされた。それは、仏さまは「われを南無阿弥陀仏と念じ称える人の直前においでになります」と、こうお答えになった。「仏様は、われは南無阿弥陀仏と申すものであると名のつておいでになり」、「南無阿弥陀仏」と念ずるところにましますと、こう答えられた。そういうことを聞いております。

つまり、称える人の居ないところに、どこかに抽象的にいる存在ではなくて、称えるところに現れる。称えるところに現にはたらいて来る。本願もそうなのですから、「本願」というものがどこかにあるのではない。本願として教えられている、そういうはたらきを感じる人のところに本願がある。あると言っても、有る、無いの有るではないわけです。物質があるがごとくに有るわけではなくて、人間の精神界にとってはたらきとして感ずるところに有るわけです。だから、有る人には有るし、無い人には無いと

いうあり方。だから、龍樹的に言うなら有無を超えて有るというしかないわけです。

阿弥陀の名は単なる実体的な名詞ではない。何かを名指す名前が普通は名ですけれど、今、この願における名は、称えられるところに名が具体化する。対象的に仏像になったり、名号になったり、書かれたものが仏なのではなくて、諸仏が讃めるところにはたらき出る。それが私自身だと阿弥陀は言うわけです。こういうふうに親鸞聖人の教えは、第十七願を根拠に行を押さえていくことで、仏も実体化され、浄土も実体化され、人間の外に仏もおられるし浄土もあるという、そういう教え方であったものが、本願のはたらきを信じて、その本願の言葉を自分自身に受け止めた人のところにはたらくものとしてただかれてくる。そのはたらき以外に仏の名がどこかにあるのではない。神話的な実体化された世界を信ぜよと言っているのではなくて、非常に具体的なかたちで、妄念を破って、生き生きとした信念をいただいていける。

方便化身土の仏

―意識の対象になるように現れて人間を導く―

『観無量寿経』は無量寿仏を観ずるといふかたちで教えが開かれておりますから、人間が無量寿仏の世界を観ていくとする。はじめは、無量寿仏の周りの環境から観ていく。だんだん、奥の院に入って行ったら、阿弥陀仏自身が観えてきたと。「像観」、像が観えた。それではまだだめだと、それよりなかに入る。そうすると、真実の身が観えた。「真身観」。普通はそこまで行けばそれでよい、免許皆伝だといふところなのですけれども、親鸞聖人は『教行信証』のなかで「方便化身土」といふものを開かれて、化身土の仏は「真身観の仏これなり」（『聖典』三三六頁）と押さえているわけです。つまり、『観無量寿経』的に、こっちから見ていく対象として本当のところまで見えた。それが怪しいのだと。対象化されて、求めていつてつかまえたものは人間の努力の内容であつたり、人間の意識の対象であつたりするものであつて、それを仏陀が教へとして

のではないのだと。これは、なかなか難しいところですよ。人間は何でも対象的なものを考えて、対象的につかまえていこうとしますから、そうではないと言われると、どうしてよいかわからなくなる。けれども、を通して、その「真身観」のところには、仏の本当の身というのは、仏の心なのだ。仏の心というのは大慈悲だとまで書いてあるわけです。書いてあるのだけれど、対象化して見ている限りは本当のものではない。「真身観」の仏は化身だと。

化身というのは、人間の意識の対象になるように現れて、人間を導いてくださる。教化する。人間の心を転回する。それを潜くぐって本願に触れると、対象化する必要がない。これが難しいのです。人間はものを考えるときは、対象化しないと考えられない。でも、考えて、対象化したものではないものに触れる。でも、それをまた表現しようとする、表現ということがどうしても対象化するのは。言葉を出せば対象的になる。

私もなかなか抵抗があつたのは、一つには、どうしても名があると、名前に実体的な何か相すがた、執われが出て来てしまう。例えば、その「真身観」には、「六十万億那由他

恒河沙由旬」(『聖典』一〇五頁)というような言葉があり

まして、べらぼうに大きな仏さまだと言うわけです。どれだけ大きくとも、数字で表された限りでは方便化身のだと親鸞は押さえた。本当はすがた形にならない。名前になる。名前になるけれども、名前は実体ではない。願の呼びかけの方法である。しかし、どうしてもイメージとして仏像があつて、仏像に名前がついているのだと思いますから、そんなものは信じられないと。

まあ、私も若気の至りで、自分は寺で育てられていながら、何でもこんなものを拝むのだと。木を彫っただけではないかと。生意気に青年期はそういうふうにしかならない。それで父親とけんかをしていましたけれど。それは、結局、意識の対象にある実体しかわからない。人間の感覚の対象としてしかあるものを感じられない。宗教的なものというのは、これは清沢満之が表現していますけれど、「人心の至奥より出ずる至盛の要求」。一番奥から出る最も激しい要求だと。こんなことは言われても何のことやらわからない。見えざるものを信ずるのは迷信だと思つたし、そういうふうには教えられましたから。人間の意識の対象界に無い

ものは、もう無いものと思ふ。そうすると、名前があつてそれを信ずるというのは、実体があると思ふのだらうと。阿弥陀仏というのはどこに居るのだと。そんなものは居ないではないか。居ないものを信じて何になるのだ。青年期はそういうふうを考えて、居ないものに名がついてゐるものは全部信じない。そういうふうに生きようと思つたことがあつたのです。

結局、名というものが物質とか対象に名付けられるだけではない。概念にも名付けられる、さらには、宗教的なものを語ろうとするときに名付けられることがあるなどということ、まるで考え及ばなかった。これはなかなかわからないところです。初めから文学部に行くなど、そういう感受性がある方は、見えざるものを尊いとするのは当たり前ではないか、と言うのかも知れませんが、どうもそういうふうには精神構造ができていなかった私は、見えざるものを尊敬するなどということは愚の骨頂だと思つていました。何でも見えるものにしなければやまんというか、見えなくとも見えるものにできるのだという関心でものを考えようとしていました。

「法蔵菩薩 我となる」

— 信に死し 願に生きよ —

次にわからなかったのは、願を言うのに、あなたは自分で願いというものを考えるかもしれないけれど、あなたは願われている存在なのだ、と教えられるのです。でも、そう言われても、願っている当人が見えないのに、どうやってそんなことを感ずるのだと。願われている存在と受身形で言うけれど、こつちが受身にならされる、その主人公が見えないのに、どうしてそういうことがわかるのだと。それがさっぱり聞こえない。教授方はもう得々として、「あなたは願われている存在だ」、と言うわけです。やっぱり、その教え方も、どこかで対象化した実体が願っていて、あなたは願われていると、そういう教え方だからわからなかったのだと思うのです。私は、そういう実体化した、対象的なものから願われるという教え方では納得ができませんでした。長い時間がかかりました。本当に愚か者だなと思うのですが、言おうとすることは実体ではない、自分でこう

いうことなのかなと感ずることができるようになるのに長い時間がかかりました。

まあ、ヒントとしては、曾我量深先生があるとき、「法蔵菩薩 我となる」ということをおっしゃった。その記録を読んだことがあるのです。つまり、外にあるものではない。自分が生きていると能動的にしか考えない自分にとつて、法蔵菩薩という物語の主人公の願の内容は、とても自分で考えついたり、思ったりすることのできない内容である。一切衆生を救いたいなどという、そのような願は立てようがないですから。自分さえよければいいと思っている人間に、一切衆生を救いたいなどという願はほど遠い話ですから、わかるわけがない。けれども、そう思っているお前は本当のお前ではないのだと。そのお前のもっと深みに、本当のお前が居る。そのお前が叫んでいるのだ。それが法蔵菩薩なのだと言うわけです。自分が、自分が、と思っている私は、これが自分だと思っているけれど、それは迷いの自分でしかない。迷妄の、あるいは我執の自分でしかない。それは存在の本当のあり方ではないのだと。でも本当のあり方をいくら探していても、どこにもない。我執の

立場でいくら探してもいい。我執の殻を自分で剥ぐことはできない。どうしたらよいのだ。そういうときに、本当の自分が、あたかも外から来るごとくに呼びかける。外にいて呼びかけるのではないが、あたかも居るがごとくに呼びかける。だから法蔵菩薩は他人ではない。あなたが思っている以上に、あなたの奥深くからあなたをどこまでも救いたいと呼び続けている願い。こういう願いが自分自身となって来るのだと。これはある意味で衝撃的でした。つまり、外にある願だと思っていたけれど、それは本当は自分が思う願よりもっと深く自分自身の願なのだ。この願に気づいたらもうこの願から逃げることはできないのだと。

だから、私はいつも思い起こすのですけれど、今から四十九年前、昭和三十六年、一九六一年の春でしたけれど、京都会場というものが新しくできて、その千人入る会館で大講演会が催されたときに、曾我先生が立てた講演の題が「信に死し 願に生きよ」と。普通は、信じて生きる、というのだけれど、信に死ぬと。そして願に生きよ。願といっても、人間個人が起こす願ではない。もちろん法蔵菩薩の願です。そんなことを言われても、さっぱりわかりませ

ん。でも、結局、曾我量深先生も一生親鸞聖人の教えを尋ねて、尋ねて、親鸞聖人が言おうとした一番大事なところを押さえて、八十六歳で「信に死し 願に生きよ」というテーマを立てて、大講演を行ったわけです。ずっと私にとって何を言っているやらわからない謎で、でもそのことがものを考えるときに励ましになって、何とか『無量寿経』の教えを本願から読み直す、こういうことをさせていただいているわけです。

名は実体ではない、願が名である

第十七願をもって名とするということは、名は実体ではない、願が名であるということです。その名も諸仏に讃められるというかたちで成り立つ名。この諸仏も、諸仏とは誰なのだという話になりますが、諸仏も実体ではない。諸仏も、称名するところに諸仏が諸仏の意味をもつと言ってよいかもしれません。諸仏が既に居てというより、称名するところに、この阿弥陀の願に賛同するところに諸仏が成り立つ。「南無阿弥陀仏」という称名が成り立っている

ところに、「諸仏称名の願」が成就しているわけですから、諸仏称名の事実がある。誰が諸仏だというのはない。名が成り立っているところに、阿弥陀如来がまし、阿弥陀如来がましとところに諸仏が成り立っている。それは物ではないし、実体でもない。願がはたらいて成り立っている事実を押さえている。

ですから、阿弥陀の名は、単なる名詞ではない。これも曾我先生がおっしゃった言葉ですけれど、「阿弥陀の名号は名詞ではない、動詞である」とおっしゃったのです。

鈴木大拙の『教行信証』英訳

——大行は practice ではなく、Living

曾我量深先生と鈴木大拙先生とが、肝胆相照らす中で、鈴木先生は曾我先生より五つ上で一八七〇年のお生まれです。鈴木先生のほうが先輩なのですけれど、真宗の教えについては曾我先生のほうが先輩ですね。それで大拙師は、真宗のことについては最終的には曾我量深先生に相談された。東本願寺から頼まれて、『教行信証』を大拙師が翻訳

するときに、行という言葉をどう翻訳するか。一般的には practice です。practice は基本的には練習とか実践とかいう意味で、人間が行為をして少しでもよい方向に、少しでも仏陀に近づく方向になるような行動を「行」と言う。だからそれにはいろいろな行、諸行があつて、仏教の教えに無数の行があるといつてもよい。

天台では四種三昧ししゆさんまいといつて、常行三昧とか、常坐三昧とか言いえますけれど、とにかくかなり身体を痛めつけて、精神を立て直して出直してこいというようなものです。そういうのが行だと、普通、思っている。つらい目にあつて、それも何かの役に立つだろうというときに、それは君、修行なのだからとか、我慢しなさいとか、そういうふうに言う。そういう意味なら practice でよいわけです。たとえつまらなくても一生懸命に練習していれば、いざ実践のときに必ず役に立つからと。それで一生懸命練習する。それは practice です。仏に成るために一生懸命にいろいろなことをやる。それは、みんな practice。

けれども、親鸞聖人が行をわざわざ第十七願で立てたということは、人間が名前を一生懸命称えるから行だとい

意味ではない。もしそういうふうに名号を使ったら、それは他の行と同じ質の行になる。それなら practice でもいい。それで大拙師は困ったのですね。親鸞さんの言っている行はどうも違うと。どう考えたらよいだろう。これは推測でしかないのですが、多分、曾我量深先生に相談されたのだと思います。曾我先生は、名号は本願である。名であるけれど願である。願を失わずして名である。つまり、名詞だけれど、動詞である。動詞のままに名詞である。こういうことが親鸞が行という意味だと。

大拙師は、practice がまずいというので、act やって、act は行為、そうするとやはり発音というニュアンスが強くなる。仏の名を発音する。口称とか、称名とか、何か称えるということに力点がいくと act ですよね。でも、親鸞の書いているものは、称名ということもあるけれども、「南無阿弥陀仏」だと。名号だと。名号が行だと、こう言っている。名号と称名と行とが一つになっている。必ずしも称名しなければ行でないのではない。名が行である。名詞が動詞であるということです。

人間の考えでは、名詞と動詞は違う。名詞は固定したも

ので、動詞は動いているもの、はたらいっているもの。仏教の言葉は我を^が払う。ということは、実体を払うわけですから、全部本当ははたらいっているもの、動いているもの、作用しているもの、それを表す言葉なのです。唯識の考えとこのもそうなので、意識それ自身はとどまることがない。名前をつくけれど、名付けられたように実体があるのではなくて、作用だと。意識するという作用があるのであって、意識という物があるのではない。見と書くけれども、見るという作用があるのであって、見という物があるわけではない。見るといふ作用が何かを見る。常に何かを見るといふふうにも動いている。

そういうふうにして、本願も願という物ではなくて、願いがはたらいて来ている。具体的にどうはたらくかといったら、苦悩している人間に如来の願いが響いてくる。自分だけが何でこんなにつらいのだ。自分が、自分が、と思っているわけです。自分が苦しんでいる。いや、そうではないと。お前の苦悩になって歩んでいる、もっと大きな願があるぞと。そういう教えの言葉が響いてくると、ああ、願がまします、と。願がましますということは、願が、と文

法的には言うのだけれど、はたらいっている願がここに感じられるということです。

親鸞の太行、大いなる行も、行というのは、行くという字ですけれど、「はたらき」という読み方もできるのです。そういう意味で、鈴木先生は、最終的に「行」を大文字のLivingと訳された。それで、九十一歳で京都の東本願寺に提出したラフ・ドラフト (rough draft)、あのころはまだワープロがありませんから、タイプ印刷です。秘書がタイプされたものを本願寺に提出して、もう一部タイプしたものを自分をもっておられて、それに九十一歳から九十六歳で亡くなるまでの五年間、克明に手を入れて行くなかで、太行のところを全部Livingに直していかれた。それは、本願は生きてはたらいっているということとか英語にしようという努力ですね。Livingと訳してもわかるわけではないのですけれど、「はたらき」と読む行をどう訳すか。そういう努力をしてくださった。

根源から来る勅命

第十七願をもって名の意味とするということは、諸仏が讃めるというところに我がある。つまり、阿弥陀がまします。われわれは方便としてと言いますか、かたちとして、お寺にはお堂があつて、対象化された阿弥陀如来があつて、その前で合掌するのですけれど、合掌して拝む対象があるのではなくて、拝んでいる心に仏がはたらいっているわけです。それを起こしてくる縁となつて外側に立てられたものがある。名号が書いてあつても、書かれた名号は行でも何でもない。紙に書いた字にすぎない。それを縁として憶念する心が起こる。その心のはたらきのところに阿弥陀如来がまします。

こういう言い方をすると、それでは聖道門みたいではないかと思われるかもしれませんが、聖道門は自分で自分の心のなかにそういうものを開くのですけれども、自分で開くのではない。願は単に外にあるのではない。単に内にあるのではない。自分からすると、自分とは言えない。自分

にとつては自分の外としか言えないような、自分を越えたものである。まあ、自分の根源であると言つてもよいのかもしれないが、根源と言おうと外と言おうと、とにかく自分ではない。自分ではないけれども、単に外にあるのではない。何かそういう関係なのです。これがわからないのです。考えようとするとわからない。つまり、考えるということは、対象化できるものしか考えられないのです。その言葉を通して何を言っているのかを感じる。感ずるということもやっかいなのですけれど、結局、感ずるということとは信ずるということです。自分のなかに動いてくる、動いてくるといっても、心臓が動くのと違って、教えの言葉を通して何か響いてくるのを感じず。感じさせるものが願である。物があるのではないけれども、感じずにおれない。感じてくることを成り立たせているものを名付けて願という。名付けられたけれども実体ではない。

浄土のお話をしたときも、一々の莊嚴功德をお話するときも、私は注意をしてなるべく実体化を避けようとしてお話をしてみたのですけれど、どうしても言葉になり、特に名詞になると対象化されて、実体化される。人間の世界

での言葉、文法を中心は、主語、述語、目的語で、名詞がないことには成り立ちませんから、それで名詞を立てる。だから「はたらくということ」とかやってみても、そのはたらくということを願というわけですから、どうしても名詞になるわけです。だけど、その名詞をいいただくときに、名詞は実体なのではなくて、我らの苦悩の心呼びかけて、われわれの心を目覚ます、そういうはたらき。それを親鸞は「勅命」と言うわけです。勅命といつてもどこか上のほうから来るのではなくて、むしろ根源から来る勅命、本来から来る勅命です。

法然上人の念仏

法然上人は、第十八願一つで、念仏があり、それで必ず往生するという内容もあるから、第十八願が一番大事で、他の願すべてはそれをたすける願、それを補助し、それを願わせるための願だと、そういう位置づけをしたわけです。「選択本願」の本願は第十八願。それはそれですっきりしていて、ある意味でわかり易いのですけれど、なぜ親鸞は

その法然上人の教えを二つに分けたのか。

法然上人ご自身はほとんど念仏になりきって、仏の名に
なりきって、仏の名を称えている。それこそ、一遍上人が、
「となれば 仏もわれもなかりけり 南無阿弥陀仏 な
むあみだ仏」(『一遍上人語録』)と。つまり、それしかない
というふうに成りきったと一遍上人は言われるわけですが
れど、法然上人もほとんどそういう情況。だから、法然上
人ご自身は、「念仏三昧」とおっしゃるわけでしょう。法
然上人の場合は、*as is*として行為しながら、行為する主体
が消えてなくなるような、そうすると三昧です。自分が行
為をしているとか、行為している声はまだ聞こえていると
かいう間はまだだめだと一遍上人が言うように、主体と客
体が別れている間は分別があつて、迷いがあつて、よい悪
いの価値観がはたらく。そうではない。もう完全にそとい
う世界から抜け出して、「南無阿弥陀仏」に埋没する。念
仏していると、その念仏のなかに埋没する。三昧に入ると
いうことが、本物かどうかを決定する意味があるというこ
ろが法然上人には残っているわけです。だから、今の浄
土宗も、三昧発得の行者だというほめ方をする。つまり完

全に念仏に成りきって生きておられるというほめ方をする。

本願の救いの実践

— 行の願は大悲の願のはたらき、

信の願は衆生に信を成り立たせる

親鸞聖人には、それがないのです。どうしてないか。そ
ういう三昧発得ということになると、それはある意味で聖
道門の行者の徳と同じ徳なのです。自我を忘れる。ところ
が、親鸞という人は、どこまでも人間のあり方は愚かであ
り、罪があり、決して忘れることのできない煩惱の存在だ
と。だから大拙先生は、親鸞さんは何と面倒な人だろう、
とつぶやいていました。大拙先生は基本的に禪者でしたか
ら、『無心ということ』とか、ああいうのを読むと、「無分
別」、つまり、分別が消えた状態を体験しておられるわけ
です。禅によつてある体験をもたれたのでしょうか。私はよ
く知りませんが、禪の体験はある意味では非常に怖い
らしいのです。完全に主体が消える。だから、それを悪用
するとオウム真理教の麻原みたいなこともやれるわけです。

自我が消えたところに違う自我を突っ込めば、がらっと変わってしまう。

でも、親鸞は、そういう状態が仏の救いではないと見抜いたのです。煩惱具足の凡夫を見捨てて、無我の体験に埋没している人間の救いを本願として誓っているわけではない。無我になれば苦悩がないかもしれないけれど、現実を逃げることになる。現実とは、とにかく逃げることでない、どろどろの、足が抜けない泥田のような状態ですから。この苦悩をどう抜け出すか。逃げ出すことのできない現実のなかで、本当の本願の救いというものはどうしたらいいだけのか。生活をかけて、人生をかけて、親鸞は自分の存在全体を投げ出して、この本願の救いを実践したわけです。結婚もし、子どももち、義絶状まで出すような息子とぶつかって、悪戦苦闘されたけれども、本当にどろどろの生活をするなかで、本願を本当に信じてたすかつていけるのだということを生き抜いた。

願と名とは別ではない。これも考え難いのです。人間の世界で願といえ、願いである限りは成就していない。願いは成就したいという意欲ですから、成就に向かって行為

を起こすのが普通の願なのですけれど、名号は願のままに成就している。成就した名である。成就した名であるけれども、願を失わない。だから動詞だと。動詞であるような名詞だと。あるのはたらきである。そのはたらきを気づかせるために名となる。人間存在にとって名というのは言葉ですから、言葉となるとところに大きな意味がある。普通は行というと身体を含んだ行為です。ところがあえて言葉を選んだ。

それを龍樹菩薩が難行に対して易行というふうにおっしゃったから、法然上人は易行だから名号なのだと。難行をもつてよしとするならば、できる人間だけがたすかることになる。例えば、あの時代のことですから「造像起塔」〔選撰本願念仏集〕という言い方をしていますけれど、仏像を造り塔を建てる、そういうことをもし行とするなら、お金持ちだけがたすかる。あるいは、激しい修行、例えば、常行三昧というような行は、仏さまの周りを念仏しながら、まあ、天台大師の教えからすれば、九十日間歩き続ける。そうすると大概途中で倒れて死んでしまう。生き残った人間だけがたすかるというような話になったら、それが本当

に大悲の本願なのか。だから一番やさしい行為を選んだのだと。誰もができる易しい行為、それは名を称えることだと。こういうふうに法然上人は説明しておられる。

けれども、どれだけ易しくとも、人間の行為である限りは、どこかに自分が行為するという自我の影が宿る。だから発音で大きくしてみたり、時間を長くしてみたり、ということになって、やはり修行みたいになるわけです。三昧に入るのが一番よいということになると、三昧に入るまで続けるという話になる。そういうのが本願の行ではないと。これを明らかにするのに、親鸞という人は第十七願と第十八願を、第十七願は行の願、第十八願は信の願と分けて、行の願は大悲の願のはたらきを表す。信のほうは衆生が本当に信ずるということを作り立たせる願である。こういうふうに分けて問題をはっきりさせた。分けないと、人間が行ずるということと本当に仏法の救いがここに来るということとが重なると、どうしても努力が残る。どれだけ易しくとも努力が残る。さらに、あの人の念仏は尊いけれど、お前の念仏はだめだという差別ができる。法然上人の念仏はすごい、お前の念仏はだめだと。これは一般には通じや

すいけれど、本当にそれでみんながたすかる教えになるのか。根本問題からするとおかしい話です。そういうことで、もう少し第十七願についてはお話ししたいことがあるのですが、今日はこの辺までにいたします。(二〇一〇年三月九日)

浄土を求めさせたもの — 『大無量寿経』を読む — (十)

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」並びに第三十三回（通算第八十回）から第三十六回（同第八十三回）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つて、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、この**ころから**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）

第十七願 諸仏称名の願

第十七願を行の願とする

—第二十願・第十九願との関係

第十七願を特別に取り出して「行」の願とするという着想は誰が気が付いたかと、そういうことを言い出すとなかなかやっかいかと思いますが、とにかく親鸞聖人が「教行信証」という構想をもたれて、「行巻」において、本願による人間の救いを成り立たせるはたらきとして「行」ということを考え直し、押さえ直した。そのことを根拠づける願が第十七願であるとはつきりさせた。このことと、一方で第二十願があるのですが、第二十願について特別に論ずるということは、親鸞聖人以前にはほとんどなかったのではないかと思えます。親鸞聖人は第十八願に対して第二十願がもつ意味を一方で明らかにするとともに、第十七願に対しての第二十願という問題をお考えになった。その問題

はまた第二十願のところでもお話ししなければならいと思っておりますが、第二十願にも「聞我名号」と「名号」という言葉が出ています。その第二十願に出てきた「名号」と、第十七願を根拠として「大行」という意味を明らかにしようとすることとに、大きな意味を見いだされた。

親鸞聖人のお考えになる「行」は、どういう意味なのか。第十七願を根拠にしたというのは、一つには、天親菩薩が五念門を開いて、礼拝・讃嘆・作願・觀察・回向としたことにあります。「讃嘆門」は仏の名、名前に讃嘆という意味があると。そうすると、本願のなかで讃嘆が出てくるのは第十七願である。諸仏が讃嘆することをもって自己自身の成立根拠とするというのが阿弥陀の第十七願である。第十七願は阿弥陀自身を成り立たせる願だということは、善導以前に淨影寺慧遠がそう読んでいるのですが、阿弥陀自身を成り立たせる願というところに、名を称える意味を見る。その名は讃嘆という意味をもった名である。

第二十願も名前を聞くのですが、第二十願に親鸞聖人は問題を感じて、「化身土巻」で信仰批判の問題として第二十願を取り出す。それは、名号を称えても、その名号を自

分の善根功德にするからです。自分の善根功德にするということは、人間は、苦しんでいる、悩んでいる、その経験内容をどうにかしたいというところから出発しますから、その経験内容をどうにかするためにもがくということです。そのもがいたり苦しんだりしていることを通して、何とか経験を変質させようと努力する。つまり、われわれの行為経験のなかで、行為経験の質の転換を求めている。

第十九願は「諸行往生の願」と言われていますが、これも第十九願のところでよく考えなければいけない問題ですけれども、これはもう自分で努力して何とかしていこうとすることですから、言うならお釈迦さまの難行苦行時代の内容になるといってもよいのです。それはだめなこととは見えている。一方で、第二十願にくると仏の名に出遇う。名に出遇って、名号の功德をいただけるということまで信じながら、それを「化身土」の問題で押さえるということはこういうことか。やっかいな問題だと思うのですが、つまり「行」という言葉自身が行為を指しますから、われわれができる行為を蓄積して少しはましになろうとする。経験したからわかったとか、何回もひどい目に遭ったから身に

しみてわかったとか、そういう言葉であらわされるように、経験して知ることがあるわけです。だから経験していくことで苦悩を乗り越えようとする。そういう努力を積み重ねる。われわれは、そういうことを信じているわけです。人間の主体を信じている。主体というのは経験の蓄積している場所で、蓄積された経験が自分となっていますから、その経験をさらに蓄積すれば少しは違う自分になるだろうと信じているわけです。ろくでもない経験を蓄積するのではなくて、立派な経験を積めば立派な人間になるだろうと思っているわけです。だから難行苦行でも、とにかく善い行為、自分を直すような行為、そういうことを蓄積していけば根源的に違う体験ができるのではないかという信頼をわれわれはもっている。常識のなかでそういうものをもっている。だから教えによつて何とかしようと努力する。当然の話ですね。

自力には必ず魔がある

ところが、本当に努力してみたら、それではどうにもな

らないという問題に出会った仏教の歴史が、どうにもならない場合にはこれに依れというかたちで説いたのが本願の名号の教えである。だから、どうにもならない場合には名号に依れというかたちで随分、はやっていた面があるわけです。親鸞聖人も引いておられますけれども、天台大師智顗も「南無阿弥陀仏」を称えていた。天台大師ですから、天台宗を開いた方ですけれど、あの方の『摩訶止観』のなかには四種三昧、とにかく自力の激しい修行が言われている。念仏しながら行道する。とにかく歩き続ける。九十日間歩き続ける。そういう「行」が天台の命じた常行三昧の「行」です。その自力の修行には必ず魔が出る。『楽邦文類』のなかに、天台の学僧であった慶文法師の「禪定を修する人、その自力に約してまず魔種あり」（『聖典』一八五頁）と、そういう言葉があつて、親鸞はそれを「行巻」に引用しておられます。自分の努力をすれば必ず魔が出てくる。魔というのは、人間を迷わせるはたらきで、本体は何であるかという問題があるわけです。自力には必ず魔があるということは、自力自身が魔の本質を抱えているということです。その魔が出たときに、魔から自分を守るために

念仏せよと。魔が出たときに自力はもう役に立たない。自力自身が魔になってしまうのです。それを乗り越えるために念仏する。これは天台大師が教えている行ですから、そのまま比叡の山にも入ってきていて、比叡の山の常行三昧堂では念仏行道が行われていたのです。念仏しながら修行することが目的です。修行の目的で、それを補助するための念仏という位置づけだから、これが第十九願の念仏と言われるわけです。

普通は、「行」といえば、人間の行為、人間の行為のなかでも難行と言われる困難な、難しい、つらい厳しい生活が続ける。難行というのは時間がかかるところに特徴があるとも言われていて、九十日間でもそうですが、人間の限界まで行じさせる。だから限界状況を潜^くって何かを体験させるというところに意味があるらしいのです。

特殊体験を魔だと見抜く深い悩み

—どこに本当の体験があらえるか

ところが、親鸞聖人は、幸か不幸か限界状況を潜^くっても

おそらく特殊な体験ができなかった。あるいは、特殊な体験は魔だと感ずる智慧があつたのかもしれませんが。つまり、人間の意識がもうろうとしてくれば、とても美しい場所が見えたとか、普通ではとても体験できないような、すばらしい気分になったとか、そういうことは起こりうる。でも、それが宗教的な解放ではない。これが魔だと見抜くような深い悩み、そんなもので誤魔化されない深い煩惱の苦しみ、そういうレベルまで見る求道心があれば、そういう特殊体験は本当のものではない、これこそ魔、魔界であると見抜くことができる。

そういうものを潜って、いつたい、どこに本当の体験があるか。おそらく、お釈迦さまも、疲れ果ててもうだめだということまで座り続けられたというのですから、ほとんど生死の境で座っておられたでしょう。おそらく骨と皮になって、もうそのまま崩れおちてもおかしくないようなところまでいって、何か新しい智慧を得られたのでしょう。親鸞という人も多分そういうレベルまでいって、天台の教えで悟れるとにいっているけれど悟れないと。そこまですべて違いないと、私はあの「行巻」の引

文を通して感じたのです。

いわゆる人間の行為経験の蓄積、たとえどれだけ難行苦行をしようと、それで新しい経験を自分で獲得することはまったくできない。ではどうしたらよいのだ。そのときに与えられてくる名号の意味とはいったい何であるか。名号を称えるという行為は比叡の山でも散々やっていたに違いない。三昧に入るような念仏行をやっていたに違いないと思うのです。しかし、救いは来ない。そこからどうしたらよいのかということが、おそらく親鸞が百日の参籠に入られた根本動機ではないかと私は思うのです。そういう問いをもって、「南無阿弥陀仏」一つでよいという法然上人の教えを受け止めたときに、その名前というのはい体何であるか。

「本願の名号」とはいったい何であるか

―五濁の衆生のために諸仏が証明

「本願の名号」と言われているのですが、本願の名号とは一体何であるか。本願の名号が第十七願による名号だと

気づかれたということは、先ほど申し上げましたように讃嘆ということにあります。讃嘆ということは、如来を讃める。如来の本願を讃めるのであって、行為をして自分が新しい経験をしよとか、そういうための行為ではない。一体その讃嘆という行為は何を意味するか。

『阿弥陀経』の六方段にあるように、六方にそれぞれたくさんの仏さまがいて、その仏さまたちがみんなこの經典に説かれていることは本当だと「証^{しょうじょう}誠^{まこと}」、誠を証^{あかし}する。諸仏が証誠するというのが『阿弥陀経』だと、こういうふうに善導大師はご覧になった。善導大師がおっしゃる「諸仏証誠」を、親鸞聖人は和讃にも取り上げられるし、『教行信証』にも取り上げられます。名号の一つの意味は、諸仏が証明するという意味だと。諸仏が阿弥陀を証明するという意味をもった名だと。名が讃嘆という意味をもつと、讃嘆とは、諸仏が讃嘆する。諸仏が讃めるということは、諸仏が阿弥陀の本願は確かに本当だと証明するということです。誰に証明するのかという、その誰にというときに、それを善導大師は、五濁悪世の衆生のためだと。末法五濁の有情。五濁の衆生のために諸仏が証明してくださるのだ

と。諸仏証誠ということが名号の意味だと。

なぜ念仏ひとつでよいのか

―法然上人のもとに百日通う

第二十願は名号なのだけれども、名号を使って自分の行為経験の種にしようとする。われわれは、経験を繰り返し返すことが、何らかのかたちで自分に影響があることは経験上知っています。言葉が少しでも人間の業に絡むなら、第二十願という問題に絡んでくる。つまり、人間の行為経験の蓄積が人間を直してくるのだという信頼が普通の業、普通の行ですね。普通一般の仏教の行は、そういう努力したり、行為したりしていることが何らか自分によい面をもつてくるに違いない。また、そういう努力をしている人は偉い人だと思わせる。自他共にそう思う。親鸞聖人は、突き詰めていきますから一点でもそういうものが残っていたら純粹な「行」にならない。では、純粹なる「行」とは何か。人間が行為するから意味がでるのではない。如来の本願の名それ自身が「行」だ。これはわからないですね。

われわれは「行」といったら行為だと思えますから、行為のなかでなぜ名号かと言ったら、本願は十方群生海を救うために、一番易しい行為を選んだ。それは慈悲から易しい行為を選んだのだから有り難くそれをもらいなさいという教え方が一般浄土教の念仏の勧め方です。法然上人も、それに依られた。法然上人は第十八願が念仏の願だと思っておられますから、第十八願は「選択本願」で、なぜ念仏を選んだか。一番易しいから。易行だと。易しくてしかも勝れているからだ。易しいというのは、龍樹がそう言っていますから、まあ、易しいに違いない。だから非難が出たわけです。そんな易しい行為で人間が変わるはずがないではないか、それまでの悪業が消えるはずがないではないか。人間の罪惡深重の身を考えてみる。口先で発音して、そんなものが消えるなどとはとんでもない話だと。そういつて非難するのが一般の「行」の理解で、当然です。

努力するのが「行」だというのが常識ですから。努力しないほうがよい、安易なほうがよいと言うのだとすれば、それは非難されるのが当たり前であるし、怠惰でよいと自分で自慢する話になりますから、それはこの世の中では認

められない。だから、法然上人の勧め方はよくわからないわけです。易しいからよいと、誰でもできるからよいと。それは大悲だからだと言うけれど、どうもそれで本当に有り難いのか。そういう疑いが残る。

私は、法然上人のもとに親鸞聖人が百日通ったというのは、その問題であつたのではないかと推測するのです。なぜ法然上人は念仏ひとつでよいとおっしゃるのか。易行だからだと。なぜ易ければよいのですか。大悲は易しいというけれど、私は易しいことに満足できません。それはお前が自力だからだと。そうですか、と引き下がる。また次の日に行つて、また質問する。百日通つた。それで最後は、もう法然上人について行くしかない。自分は、地獄一定の身だと。地獄一定の身だというときに、たずかる手だては他にないという見極めがついて本願を信じようと。本願は、人間の側からたすけてください、たすけてくださいのために何をしたらいいでしょうかということに対して、何もしなくてよい。ただ私を信じなさい、本願を信じなさい。それは、本願の名を称えるだけのことですよ。それは、自分で行為する結果何かをもらうのではない。如

来の願いにおまかせするということだと。だから行の意味が人間の行為ではなくなるわけです。少なくとも行為に意味をつけるようなかたちで行為するのではない。

「行」の概念がひっくり返る

— 名それ自体が「行」である

行為は如来の願いに応える行為、responseである。それ自体も如来のはたらきである。如来がわしを信じよと。信じます。名を称えよと。ああ、そうですか。その行為で、自分の経験を直すわけではない。もう地獄一定である。そのままおまかせである。自分の経験に何かを加えて自分を立派なものにするために称えるのではない。そういう意味で、それまでの「行」の概念はガラツとひっくり返る。

曇鸞の『浄土論註』に「不行にして行ずる」(『聖典』二八八頁、行ならざる行、行にして不行という言葉がありますけれど、このようなことを言われてもわかりません。これを親鸞は「大行」というのです。まったく人間の行為の質とは違う根拠から出て来た名であると。名それ自身が

「行」である。称えたから行になるのではない。名が行である。これがまたわからない。人間が行為しなければ「行」になるはずがないとわれわれは思っておりますから。人間が行為したから「行」なのではない。人間が称えるけれど、称えた名は、称えたことで「行」になったのではない。名が行である。これが、親鸞という人が書いた「行巻」の謎です。

「南無阿弥陀仏」という名が根本言

— 本当の応答が成り立つ言葉

それを安田理深先生は、「根本言」とおっしゃったのです。それは、ブーバー (Martin Buber、一八七八―一九六五) というユダヤ教の学者が、ドイツ語で、Ich und Duと言っているのですが、英語で言えば I and thouですね、それと Ich und Es、英語では I and it と、根源語 (Grundwort) としてその二つの言葉があると言われた。これは二十世紀の前半の頃の論文で、これが大変大きな影響を与えた。Ich und Du、これは「我と汝」。「我と汝」

というのは、一神教、ユダヤ教の神と人間という関係を根源に見ながら、人間と人間の関係、人間と物との関係であっても、私とあなた、Ich und Du という関係が成り立っているような関係存在をあらわす根源語。それに対して、Ich und Es は、「我とそれ」。「それ」関係。人間であつても「それ」として扱う。「それ」として扱うということは物として扱う。二十世紀に入つて物質文明が盛んになり、第一次大戦が起こるという状況ですから、人間が科学技術を使つて自然を改変し、人間が付き合う相手を物化して見る。何でも人間の対象物、合理的な対象物、処理利用できる物として見る。そういう関係です。それが問題だとブーバーは指摘したわけです。それは間違っているのではないかと。結局、どんどん近代化するということは、Ich und Es のレベルが巨大化し、圧倒的に大きくなって、Ich und Du が小さくなっている。見えなくなっている。

そういう言葉として根源語が提起されている。おそらくそれに安田先生は触発されたのだと思うのですけれど、「南無阿弥陀仏」という名が根本言だと。つまり、如来の願に呼びかけられて、それに応答する。本当の応答が成り

立つ言葉だと。ブーバーの言葉でいえば、Ich und Du でしょう。それを常に成り立たせる言葉としてわれわれに与えられている。だから名が行なのだと。言葉がもうそこに根本の存在構造をわれわれに呼びかけ、根本の存在のあり方に目覚めよという呼びかけの言葉になっている。その名を聞けば、名が応えになる。呼びかけと同時に応えがある。呼びかけが応答に成っている。そういう言葉なのだと。こういうふうにな号を考えてくださった。

これはそれまでの名号論とちがった、まったく画期的な意味をもつと私は思いました。つまり、名号は易しいからよいというのが名号論の中心であつたのです。誰でも、いつでも、どこでもできる。だから有り難い。でも、人間が行為するということがあるから易しいということに意味があるわけですけど、そうすると、人間が行為するということが残る。そうすると第二十願の根が切れない。やっかないのです、これが。人間は執着が深いから、トカゲの尻尾は切れても、人間に付いている執着は切れない。だから行為している功德を自分がかまえないのです。第二十願は、「難思往生」。往生なのだけれど、難思の往生であつて

他力の「難思議往生」ではないのだと。「難思議」と「難思」とはほとんど重なっているのですけれど、これがなかなか難しいところです。自力の影が宿る。人間の努力意識が残る。

人間の努力意識は要らないのだと。全面的におまかせする。それが「南無阿弥陀仏」なのだ。「南無阿弥陀仏」に応答するということは、人間がそれで少しましになることではない。人間はまったく相も変わらず凡夫である。凡夫そのものが、そのまま如来の大悲のなかにある。そのことが「南無阿弥陀仏」なのだ。「南無阿弥陀仏」という言葉の構造において、凡夫はまったく名のなかに包まれる。外から名を行ずるのではない。この名号論は、なかなか難しい。難しいけれども、第十八願から分けて、第十七願に「行」の願という意味をもたせたということは、本願自身の言葉だと。行は本願の行である。本願の名号である。本願の名号、それ自身が「大行」である。それで第十七願によつて「行巻」を立て、その行が大行であると、こういうことをはつきりすることができた。

名号は名号としてはたらいっている

―受けとめるのは信心

この休みに読みたいと思っていて読めなかった本が一冊読めました。それは、今村仁司先生の『親鸞と学的精神』（岩波書店）です。今村仁司先生（一九四二―二〇〇七）は、ご承知のように経済思想史を専攻されて、特にマルクス（Karl Heinrich Marx、一八一八―一八八三）に出会って、マルクス系統の思想の専門家であられたわけです。その先生が五十歳を過ぎて、たまたま清沢満之に出会って、清沢満之と格闘されて、今村先生の言葉では、もう十年間清沢満之に突っ込んだと。これでよいだろうと自分で思うから、これから親鸞をやるうと思うとおっしゃったのです。それから、一年ちよつとして、今村先生が病気になられたというお話を聞いたのですが、やがて亡くなられた。親鸞を書いてくださったのかどうかと思っていたのですけれど、さすがに今村先生ですね。最後の一年に『教行信証』を勉強されて、ともかく一冊の本になるだけの原稿を残された。

大変面白く読ませていただいたのです。短い時間だし、清
沢満之に突っ込んでおられるから、基礎はあるのですけれ
ど、すごく大事なところを何点かつかんでおられて、それ
は如来回向によって「教」「行」「信」「証」が成り立つ、
「教」「行」「信」「証」は全体で一つだというふうに見抜
かれた。ただあれを、体は名号だと押えられれば、私はも
う文句なしなのですけれど、そこがないのです。そこが残
念でした。ほとんど気づいておられるのかもしれませんが
れど、そういう表現はありませんでした。親鸞はそれを見
たのです。『大無量寿経』の体は名号。つまり『教行信
証』の体は名号なのです。「真実の教 『大無量寿経』」と
書いて、『大無量寿経』を解体して、もう一回『大無量寿
経』を作り直したものが『教行信証』です。体は名号なの
です。名号の現象論、名号の現象学。名号が行信証と現象
すると言ってもよい。そういうふうに見直して、教義学を
構築し直さなければいけないと私は思っているのです。

もう少し今村先生が生きていてくださったら、一緒にや
れたと思うのですが、本当に残念でした。そういうような
ものです。死というのは、自分の思うように都合よくいか

ない。

生きていることも。自分のほうに取ってこようとするか
ら、苦になるわけです。取ってくる必要がない。取ってこ
ようとする第二十願です。取ってくる必要がないと気づ
いたのが第十七願でしょう。名号は名号としてもうはた
らいている。はたらいっているのを受け止めるのは信心である。
そこに次の願の大問題が起こるわけです。

(二〇一〇年五月七日)

第十八願 至心信樂の願

「十方衆生」と呼びかける願―機の三願

第十八願は、いつから、誰がこれに着目したのかということとはわからないのですが、親鸞聖人の眼からすれば龍樹菩薩がこれに気が付かれたのだろうと。龍樹菩薩の「易行品」が「聞名不退」、名を聞いて不退転に住すると言っています。「聞名」は第十八願の願文ではなくて願成就の文です。第十八願の成就文は、延べ書きでは、「あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと、乃至一念せん心に至し回向したまえり。かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得て不退転に住す。唯五逆と誹謗正法とを除く」(『聖典』四十四頁)。親鸞聖人は第十八願を「至心信樂の願」と言われますから、これを「本願信心の願成就の文」(『聖典』二二八頁)と言われます。「本願成就の文」と言う場合もあります。そこに「聞其名号」(もんごみょうごう)、名号を聞き

てという言葉がある。「聞名」というのは、『無量寿經』の教えが衆生に響いて、衆生が気が付いて、この經典と出遇ったと自覚するかたちである。名を聞くという、その短い言葉に大変大きな意味が全部込められてくる。それで「即得往生 住不退転」の「不退」という言葉を取ってきて、「易行品」は「聞名不退」と言うのです。

第十八願の文は、「たとえ我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん。もし生まれずば、正覚を取らじ。唯五逆と正法を誹謗せんを除く」(『聖典』十八頁)。この第十八番目と十九番目と二十番目、この三願が四十八願のなかで特徴的なこと、それは何かというと、「設我得仏 十方衆生」「たとえ我、仏を得んに、十方衆生よ」と、十方衆生と呼びかける願が三度続くわけです。四十八願のなかで三回のみです。十方衆生と呼びかけているところに大変大きな意味がある。十方というのは、ご承知のように、八方と上下で十方。八方は、東西南北とその間、東南とか北東とかを入れて八方です。から十方といえ、あらゆる空間、あらゆる場所、あらゆる世界を包んで十方。だから十方衆生とは一切衆生と

同じことです。それを三回続けて「十方衆生」と誓ってく
るので、これを「機の三願」と呼びます。

「機」というのは、これは基本的な言葉なのですけれども、浄土教でしばしば使う言葉です。中国の仏教学から来るわけですけど、「機」というのは「機能」の「機」で、はたらきという意味があります。そして「機微」というと、かすかという意味です。デリケートの機微。何かの影響を受けて、それを感じ取る。そして、それによって変えられる。そういうのはたらきをもったことを「機」という字で表します。それからまた「機宜」という註釈があつて、宜はむべなるかなという意味。「機宜」は、ああそうですという領きを表す。そういう意味も「機」がもっている。

人間は、人間としてこの世に生まれて、人間同士の付き合いをする、人と比較して自分を意味づけていこう、人に勝つていこうというような努力をしてこの世を生き延びている。それは当たり前ですよ。ところが、それとはまったく違う問題意識とまったく違う視点がある、これに気が付いて欲しいと仏陀が呼びかけている。これに気づくのは難中の難である。『大無量寿経』の終わりのほうに、人

間に生まれるということもむずかしいけれども仏法を聞くことはさらにむずかしい。こう言っているのです。でも、そういう仏陀の呼びかけに気が付く。よくはわからないけれども、そういうことがありそうだと。どうもそれが本当のこのようだと気が付かされるのが人間である。人間にはそういう可能性がある。それを「機」という。

だから「機」には、いろいろな段階があるわけです。「機」自身が歩んで育つてひるがえ翻される。それでなかなか「機」という言葉もむずかしい。先月でしたか、質問が出ましたけれども、「機」という言葉を使うときはいろいろな段階があることを含めてお話をしておりますので、これはどの段階だなどと一言言わないのです。それは文脈のなかで、この「機」はこの辺のことを言っているのだと、それぞれが考えて気づいていただくしかない。そういうことがいろいろありますね。

でも、こんな難しい話をしなければならぬのも大変なのですけれど、忙しいのにここに來てくださる方がこんなにあるというのも摩訶不思議です。これはやはり人間は「機」であるということなのです。何か、聞きたい。何か

本当のはたらきを自覚したい。だけどよくわからない。だからここに来ているということが「機」であるということ、を証明しているわけです。

第十八、第十九、第二十願は「機の三願」。十方衆生と呼びかけている。如来が一切の人間よと。人間だけではなく。「衆生」と言った場合は、人間を含めて、六道流転のあり方全部。六道流転ということは、命が生まれ変わり死に変わりして、いろいろな情況を取る。動物の形を取ることもある、虫けらの形を取ることもある、あるいは、天人のようなすばらしい形を取ることもある。と思うと、あつという間に落ちて、地獄のような情況を取ることもある。そういうあり方全部を含めて衆生と。でも中心は人間です。なぜかというと、人間は言葉を聞いて考える存在である。言葉を聞くということにおいて、眼の翻りが生ずる存在である。つまり「機」であるということです。

「生まれんと欲うて、乃至十念せん」

第十八番目の願を龍樹菩薩が気づいたと、親鸞聖人はそ

うご覧になるのだろうと思いますけれど、中国の祖師としては、曇鸞大師が『浄土論註』のなかで第十八願を取り上げられた。それ以後、第十八願がこの四十八願のなかで大事な願であると、いろいろな方が取り上げられるわけですが、そこに「生まれんと欲うて、乃至十念せん」という言葉がある。『無量寿経』だけを読んでも、この「十念」という内容は何なのかということは、ちょっとよくわからない。曇鸞大師の解釈でも、この十念はどういうことかということについて、はつきりとかうだと書いているわけではない。ですから源信僧都は『往生要集』で、「念」にはいろいろな念があるというようなことを書いておられて、つまり、念ずるというのは、もともととは過去に習ったことを思い起こす。過去に一遍経験したことを思い起こす。記憶を思い起こす作用が念という作用なのだそうです。だから「憶念」とも言われる。それを十回行うということが十念であるとする、どういうことを思い起こすのか、内容がここに書いてないから直接はわからない。

けれども、この『無量寿経』の教えを聞き伝えてきた流れのなかに、「聞名」ということは仏の名を聞くというこ

とですから、そのことと関係して、十念ということは、仏の名を念ずるのだと。こういうふうに大体、祖師方はお考えになるようになってきた。念ずるというと、普通は精神作用、仏教では「意業」と言う。つまり意識のなかで念ずる。そういう意味もあるのですけれど、特に善導大師は、念は声だと。だから「十念」というのは「十声」だと。こう註釈をされた。法然上人が善導大師を信頼されたわけですが、善導大師が十念というのは十声だとおっしゃったということ、法然上人は、この念は仏名を称えることだとおっしゃるわけです。

法然上人の本願観と親鸞の新しい見解

それで、先ほどの願成就の文を思い出していただきますと、「聞其名号 信心歓喜 乃至一念」とあった。そして「至心回向 願生彼国 即得往生 住不退転」と。彼の国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得て不退転に住すると。つまり「聞其名号」から始まって「不退転」までいく間に往生が入っているわけです。「願生彼国 即得往

生」が入っている。だから「聞名往生」とも言えるわけです。で、第十八願は、念仏を誓っている願であり、そして念仏すれば往生するということを誓っている願であるから「念仏往生の願」だと。法然上人はそういうふうにおっしゃるわけです。「乃至十念」は念仏を誓っている。どうか念仏して欲しいと。そうすれば、十方衆生はみんな往生できますよと。念仏して往生するというのが、この願の本質だと。

法然上人は『選択本願念仏集』において、選択本願の念仏ということを表すために、一貫して、いかにお釈迦さまが念仏をほめられたか、念仏を勧められたかを明らかにされた。『無量寿経』、『観無量寿経』、『阿弥陀経』と三経に渡ってお釈迦さまがずっと念仏を勧められた。念仏を勧められたのはこの第十八願がもとであると。だから、第十八願は「王本願」である。本願のなかの王である。こういうふうにおっしゃって、だから「一願建立」という言い方もされる。一願でよい。「選択本願」は第十八願。第十八願一つでよい。それでは他の願は何かというと、他の願は第十八願をあぶり出し勧めるための願。だから「欣慕ごんぼの願」

だ。そういう位置づけで、法然上人は他の願についてはあまり深くお考えにならない。もっぱら第十八願一つ。念仏ひとつ。

ところが、親鸞はこの点についてはまったく新しい見解を『教行信証』で表現してくるわけです。本願の教えを日本に定着させたお仕事は法然上人のお仕事である。その点は、親鸞は、法然上人に出遇ったことを生涯感謝しておられます。亡くなるまで、本当に丁寧に祖師法然上人を憶念し、恭敬くぎやうして考えておられる。しかし、だからといって、法然上人の言われたことから一步も出ないということはない。わからないところは徹底して自分が考え抜いていく。

そのことによって、『選択集』は一願建立だけれど、親鸞聖人の教学は、第十七願、第十八願、第十一願、第二十二願、こういう願を取り出されて、「行」「信」「証」とそれぞれを巻を立てられて、一願では語ることのできなかったいろいろな問題を整理されて、あらゆる仏教の課題が念仏ひとつで全部応えられていくということを明らかにされた。

そういう点では、真宗が宗派の名前に成ったときの、一宗の祖師として、十分の仕事をしてくださったわけです。

法然上人から一步も出ないなどということはない。大きく法然上人を乗り越えるような仕事をされたわけです。自分が法然上人をやつつけるとか、乗り越えたとか、そのようなことは決して言わない。法然上人をどこまでも大切にされた。喧嘩をして相手をやつつけるようなのは仏法ではないのですから。仏法は真理を明らかにする。人間にとっての救済を明らかにするのですから。勝った敗けたの話ではない。しかし、自分はそれではたすからないという問題がある。それは自分でやはり解明して、本当に自分も納得し、それでたすかる人間が増えるなら、そのように明らかにしていかなければならないということはいくらでもある。

そういう点で、親鸞という人は第十八願一願に止まったのではない。先ほどの成就の文を見ますと、『無量寿経』下巻のはじめですが、「仏、阿難に告げたまわく、『それ衆生ありてかの国に生ずれば、みなことごとく正定の聚に住す。所以ゆゑは何ん。』」（『聖典』四十四頁）云々とあって、そして「十方恒沙の諸仏如来、みな共に無量寿仏の威神功德の不可思議なることを讃歎したまう」とこうある。これを親鸞は、はじめの部分は第十一願成就の文だと。つまり「必

至滅度の願」の成就文。そして、次の段は第十七願「諸仏称名の願」の成就の文、こういうふうには押さえられたのです。

曇鸞の問い

——称名念仏するのだけれどたすからない

親鸞という人は、曇鸞の『浄土論註』を徹底的に読み込んでいる。これは法然上人に出遇う前からこの『浄土論註』の学びはすでに徹底的にやっておられたのではないかと私は推測しております。多分、親鸞聖人にとって何かわからなさがあつたのではないかと思うのです。どの辺に、どういうわからなさがあつたのかということの一つのヒントは、親鸞が「信巻」を開くときに、曇鸞の「かの無碍光如来の名号よく衆生の一切の無明を破す、よく衆生の一切の志願を満てたまう。しかるに称名憶念あれども、無明なお存ぞんして所願を満てざるはいかんとならば」(『聖典』二二三頁)という問いを出している。称名念仏するのだけれど、どうしても満足しない。阿弥陀の名を称えたらたすかると

書いてあるけれど、称えてはみるのだけれど一向にたすかない。これはどうしてかと。そういう問いが『論註』に出ているのです。それは名の問題ではない。それは衆生の問題なのだと。おそらくこれは、坂東性純先生が晩年に至るまで言われていましたけれど、親鸞聖人も名号につまずいたのではないかと。確かにそう言われる問題がそこにある。

つまり、曇鸞も称名、名前は称えた。称名憶念してみたけれども、仏法の志願、つまり本当に闇が晴れて、無明が晴れて、これで覚りが開けるといふような喜びがあるかという、一向に変わらない自分がここにいます。そういう情けないような、正直な問いを立てて、そして、その問題は人間のほうの問題だと。阿弥陀の名が、本願成就として立てられたごとくになっていない。名と相応していない。名前だけが立派で、人間が落ちこぼれている。その落差の問題なのだと。どうしたらその名と相応できるか。それは「信心」だと。そう曇鸞が書いています。これを親鸞は、信心というものを別に立て、「信巻」を立てて、それを明らかにする中心の問題にしているのです。

法然上人にあつては「念仏」と「念仏の信心」とは重なっている。第十八願のなかに念仏することと、それを信ずることは当然のこととして重なっている。譬喩的にいえば、すばらしいレンズで写真を撮れば、ぼけがない。ピタッと重なっている。ところがちよつとぼけたレンズで撮ると映像がぼける。二重写しになるといふようなことが起こる。そのように凡夫にとつてはいつもずれてしまう。名号は立派かもしれないけれど、それによつて自分がたすからない。たすからない自分がそこからはみ出してしまふ。ぴつたり重ならない。だから相應しない。如実に修行して相應するということが、ここで言われてくるわけです。「決定の信をえざるゆえ 信心不淳ふじゆんとのべたまふ 如実修行相應は信心ひとつにさだめたり」(『聖典』四九四頁)と親鸞聖人は和讃される。つまり曇鸞大師が信心という問題に気が付いておられる。自分もどうもその不相應、ぴつたりいかないという問題があつて、たすからない。

問いをかかえて法然上人を尋ねる

— 雑行を棄てて本願に帰す —

法然上人が四十三歳で比叡の山を下りて念仏ひとつを説いておられた。それを親鸞は比叡の山で二十九歳になるまで法然上人のもとを直接尋ねることを、どうもしておられない。こつそりのぞきに行つたことぐらいはあるのではないかという推測もあるのですけれど、その証拠はない。それは、法然上人は念仏ひとつとおっしゃるけれど、念仏でたすからない自分がここに居るということに親鸞は苦しんでおられたと私は思うのです。

親鸞は比叡の山にいたときは堂僧だったと恵信尼公が書いています。堂僧というのは、修行道場の役回りですから、比叡の山での天台の修行道場での行道は、「南無阿弥陀仏」を称えながら歩き続ける常行三昧の修行をする。念仏するという行為は、比叡の山の修行僧であればみんなやっているわけです。けれど念仏しても覚さとりが開けるどころではない。みんな一向にらちのあかない顔をして苦しんでい

る。親鸞自身も、念仏してたすかるならという昔にたすかつているはずだけれども、一向にたすからない。そういう実践をしているから、念仏一つでたすかると法然上人が教えているという話が聞こえてきても、そのようなこと言つて誰がたすかるのだろうというようなものでしょう。われわれはやっているけれども、たすからない。正確な情報は多分来ていないでしょう。念仏一つでたすかる、専修念仏を鼓吹しているということは伝わって来ても、念仏しても少しもたすからない事実があるわけですから、尋ねて行くなどという気は起こらなかったと思うのです。

それが、二十九歳のとき、自分はそのままではどうにもならないというので、聖徳太子にたすけを求めて六角堂に参籠された。その百日の参籠の九十五日のあかつきに、夢か幻かというように聖徳太子が現れて、親鸞は法然のもとを尋ねようと決心をされた。法然上人のもとを尋ねたけれど、それで直ぐ、ああそうか、わかったと入門したのではない。百日の間、「降るにも照るにも、いかなる大事にも、参りてありしに」(『聖典』六一六頁)と恵信尼が書いているということは、親鸞の疑問は、なかなか、もう、なまじの

ものではなかったのではないかと思います。専修念仏でたすかるといくら聞いても、そんなことでたすかるはずがない。実践もしてきたし、自分で学んでも来たし、そう書いてないではないかと。何を根拠に言うのだと。そんなに簡単に落城しない。百日かかったと。そして最後は、「たとい、法然聖人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずそうろう」(『歎異抄』『聖典』六二七頁)とあるように、これしかないとなった。

「化身土巻」の後序では、「雑行を棄てて本願に帰す」(『聖典』三九九頁)と書かれた。だから、いろいろな行のなかに念仏もしていたのだと気が付いたわけです。他の行の手助けに念仏をしていた。念仏に専注したわけではなかった。行道しながら念仏をしていた。だから目的は自力の修行にある。自力の修行をしていると魔が差すから、魔を退治するために念仏せよというのが天台大師の教えです。念仏を利用しながら自力の修行をしていたわけです。その本質を教えられて、自力の心を捨てると。だから雑行を棄てる。自力の心を棄てるということは、それまでの学びや修行や、そういうもので積んだ功德の一切は役に立たない

と気づくということです。これに百日かかったわけですから、自分の立場で蓄積したものを、自分で正しいと思って、そのうえで何か救いを求めていた。そのすべてが洗い流されるようなものです。全部無くなってみて、裸で砂地に立ち上がってみたら、ああ、これしかなかったのだと。それが「本願に帰す」という表現でしょう。そこで、親鸞が百日もかかった選別のなかで、何を考え、どういうふうにかえたかというとき、多分先ほどの曇鸞の「如実修行相應」という問題点、それは信心一つだという、その問題に目が覚めて、法然上人に帰することができたのではなからうかと思ふのです。

信心ということは機の問題

―自力は役に立たないと知らされる

信心ということとは、先ほどの「機」の問題で、つまり自分の自力の思いすべてがまったく無用だと。こういうふうになければ本願に帰することができない。それは、自分は正しい「行」が欲しいから、他の「行」よりも念仏

のほうが正しいからといって念仏をとったのでは、選んだ自分の正しさというものが残っているわけです。そうすると、その心で念仏しても一向にたすからない、称えてはみるけれど一向にたすからないということがまた出てくるわけです。地獄に堕ちても悔いがないということは、もう自力はまったく役に立たないと。自分ではこの大きな嵐に太刀打ちできない。こういう見極めのうえで本願に乗ると。本願に乗るということは、本願を信ずるということです。本願を信ずるといときには、自力を棄てる。自力を棄てるというよりも、自力はもう役に立たないと知らされるということです。そのこと抜きに、本願に帰するということにはできない。

だから私は、そこに何か、第十八願の一願のみではなくて、成就の文の第十一願、第十七願、第十八願という、そういう問題と、そして救いは称名にあるという法然上人の教えに対して、救いは信心にあるという発見。相應である信心、名号の信心、そういう方向転換といえますか、自分自身が納得できる方向への方向転換まで含めて、百日の思索のなかで、百日の迷いの吟味のなかで確かめられたので

はないかと思うのです。入門してからいろいろ考えるというよりも、そういう今まで散々悩んでいてわからなかった問題について目途が立ったから入門されたと考えるべきではなからうかと思うのです。

法然上人と同じ地平を見開く

人間の自力、つまり、それぞれの人の違い、能力、学問、修行、あらゆる違いというもので信ずる心の性質が少しずつ違うというような信心であつたら、同じ平等の救いはない。念仏してたすかるといふ法然上人の教えなら、みんな念仏して平等に救われる。確かにそうである。けれども、念仏してもたすからない人間がここに居る。念仏してたすからない人間にとっては、念仏してたすかる平等をいくら言われても、自分がおいてきぼりである。自分だけではない。どうも見てみると、一緒になって念仏しているけれど、念仏していて法然上人と一緒にないという思いの面々がたくさんいる。同じ念仏をしているのに、なぜ法然上人と同じようになれないのだと。法然上人ほど熱心でないか

らだとか、法然上人は偉いからだとか、人間の違いで念仏の格が違ってくるという、そのような念仏が本願の救いなのか。まあ、親鸞はいろいろと疑問の多い人ですから、当然そういう問題も見えていたでしょう。そういうことを潜つて法然上人に帰するということには、法然上人と地獄へでも一緒に行きましようというのですから、法然上人の門下ではあるけれど、法然上人と同じ地平をどこかで見開いているのです。

本願成就の救いだとか法然上人がおっしゃるのだから、人間の違いを超えて本願の救いにあずかるということはどういうことかと。平等ということは仏教でも昔から言うわけです。どれだけ違つてもみんな一つだと言うのです。それは言葉では言うけれど、本気で一つだとは誰も思っていない。やはりこの世俗は違いをもつて自分を立て、違つてゐることで喜びを感じ、違つてゐることで意味を感じてゐるわけです。それを仏法にまで持ち込んで、やはり少しでも上に行こうとか、少しでもましになろうと思つて念仏してゐるわけでしょう。そういう心で念仏をしているのであつたら、いつまでたつても法然上人と平等になどない。

そこに、第十八願を根拠にして何を誓っているのだというときに、気が付いたのは、そこに「至心信樂欲生我国」という言葉があることだと思うのです。

「加減の文」は本願復元の文

——第十七願・第十八願のもと

私は不思議な感じがするのですが、法然上人が「念仏往生の願」とおっしゃったのを、どうして「至心信樂の願」というふうに気づかれたのか。親鸞が言うから当たり前だと思っっているのですけれど、ここにこそ重みがあると気づくことは容易でないのです。善導大師は「若我成仏十方衆生 称我名号下至十声」と書かれる。「化身土巻」の後序に書かれているように、親鸞に対してこの文を法然上人が自分のご真影にサインしてくださったわけです。それは『往生礼讃』の結びの言葉なのですけれど、それは第十八願の「至心信樂欲生我国」を外して「称我名号」を入れて、「乃至十念」を「下至十声」に変えた。それで古来、教義学では外して増やしたということで、「加減かげんの文もん」と言う

のです。『教行信証』の「後序」には、「『南無阿弥陀仏』と『若我成仏十方衆生 称我名号下至十声 若不生者不取正覺 彼仏今現在成仏 当知本誓重願不虛 衆生称念必得往生』の真文とを書かしめたまう」（『聖典』三九九頁）とあります。法然上人は、『選択集』のなかにも第十八願と並べてこの文を書いておられて、第十八願の文を善導大師がこういうふう書き換えてくださった。自分もこれを第十八願だと思うということで書いてくださったわけでしょう。だから、これは第十八願の文だと浄土宗などでは考えるわけです。

ところが浄土真宗では、これは第十八願の「至心信樂欲生我国」を外して「称我名号」を入れたと。「称我名号」、これは親鸞からすれば第十七願。だからこれは第十七願と第十八願が一体になっている。善導大師は『無量寿經』の「一々の願のたまに言わく」といって、「下至十声」の文を書いているのです。だから四十八願全部はこういうことを言っているのだというのが善導大師の考えです。ということは、これは本願それ自身、つまり四十八願に開かれる一番もとの本願を善導大師は書いているのだ。親鸞聖人の教学から

すれば、第十七願、第十八願のもと、「本願復元の文」だと。本願の根源の文だということで、曾我量深先生は、これは加減の文ではない。加減した話ではない。善導大師が根本本願を復元したのだとおっしゃるわけです。

信心同一の議論―法と機の分限を明らかにする

そういう文を、法然は親鸞に対して、この文を大切にしてくれよと、これはわしだぞと言わんばかりにして書いてくださったわけです。これ、謎なのですよ。ここで親鸞聖人は黙っているはずがない。これを第十八願だと法然上人がおっしゃるなら、これは単なる第十八願ではないでしょう。かねがね、本当に称名してたすかるということは、信心がなければたすからないということが自分にとっては大事な問題だった。名義と相応できないという問題があると。だから、私にとっては、第十八願は「信心の願」と見たい。こういうことを言い出して、そして信心を根拠にすれば、親鸞の信心も法然上人の信心も本願成就の信心として平等ですと、そういうふうにしてよいでしょうか。

と。そういうことがあった後、多分、法然、親鸞の信心同一の議論を持ち出したのではなかったかと推測するのです。何もないところでいきなり親鸞が、法然上人が納得してないものを法然上人の門下の前で言い出すはずがないと思うのです。たぶん、『選択集』の付嘱を受けて、その後でこの信心同一の議論をやっているのではないかと私は推測するのです。まあ、それは推測ですけれど。

親鸞は第十八願が「念仏往生の願」であるという意味を否定したわけではない。「念仏往生の願」だということは、十分認めているのです。けれども、念仏往生を成り立たせる大事な内実が必要である。それが信心だと。信心抜きに念仏してもたすからない。念仏したらたすかると法然上人はおっしゃる。つまり、法然上人には信心がある。信心を包んで念仏ということをおっしゃっている。だから加減の文で十分なわけです。親鸞にとってはどうしても「称名の願」と「信心の願」とを分けて、信心の問題は信心の問題としてはつきりさせなければたすかさんと。こういう意味で、第十八願によって「信巻」を新たに立てて、そして「教」「行」「信」「証」と、「行」「信」という次第にした。

行にたまわる信心。行の抜けた信心は信心でも何でもない。「南無阿弥陀仏」の信心。本願は「南無阿弥陀仏」を誓っている。名を念ぜよと誓っている。名を聞いて「信心歓喜」する。名のない信心というのはありえない。名号ひとつでよい。名号ひとつに本願の全体を、破闇満願のはたらき全体を包んで衆生に与える。それが回向である。回向の名号に出遇うところに信心をたまわる。その信心自身も本願のはたらきによるということを語っているのが第十八願だと。こういうふうに見ていった。そこに、「親鸞教学」の独自のかたちができただけです。

それも親鸞は「行巻」のところに「選択本願の行信」（『聖典』二〇三頁）とおっしゃっています。行信ということ全体が「選択本願」だと、こういうふうには押さえていますから、法然上人の第十八願一願建立と別のことを言うわけではない。それを二願に分けて、「選択本願」の意味として開いて考える。こういうわけなのでしょう。

それで、第十八願を信心の願として、「機」の課題として考える。そうすると、「行」は「機」に対して「法」。「法」ということは、仏法そのもののはたらき。つまり、

本願そのもののはたらき。「機」は、本願のはたらきが人間にはたらいて人間を翻すということが起きる。「法」は名号である。名号はある意味で人間を超え、人間がどうあろうと関係のない世界をもっているはたらきである。それに対して、「機」は人間。人間は愚かであるし、教えをいただいてもわからない。教えによって育てられ、育てられることによって気づきが生じて、ようやく少しずつわからせていただける。そういう歩みを包んで翻される。だから人間の責任は「機」の側ですから、「法」のはたらきをいただいて「機」が歩むということがないと本願のはたらきそのものが人間の上に成就しない。「法」と「機」と、そういう分限を分けたのです。自分は本当に疑い深い。そういう疑い深い人間が、遇い難き本願に出遇い、そして本当に翻される道が開けた。こういう感謝と感激をもって親鸞は『教行信証』を作っているわけです。そういうところに、第十八願に気づいたということの大きな意味があるわけです。

（二〇一〇年六月九日）

第十八願 至心信樂の願

真実信心の獲得

―悟りの仏教から信心の仏教へ―

信心が浄土真宗の中心の問題、親鸞聖人の教えの要の問題であることは、いろいろな機会にお聞きかと存じますが、その信心の意味、親鸞聖人が大切にされた意味が、なかなかわれわれには領けない。そういうことがあるかと思うのです。

特に親鸞聖人は「真実信心」とおっしゃって、人間の心が何かを信ずる、そういう信ずるという作用のなかでも、真実の信心をもし獲得できるなら、その真実である心が人間を救う。人間のいろいろな課題、現代で言えば自由とか平等とかというように考えてられるさまざまな方向性が、信心という心が開かれるなら、解放の方向、問題が解かれる方向をもち得る。そういうふうに考えていかれた。

それまでの仏教の教え方というのは、悟りを開くことによって、執とらわれていたものの見方が完全に翻ひるがえって、そして、如来、如から来ると教えられるような無我の、執われのない、まったく自由な、そしてあらゆることに對して平等な心をもち得ると。悟りという、そういう精神状態を獲得できるなら、さまざまな情況のなかで生きることについて、抵抗感とか、矛盾とか、欲求不満とか、そういうものすべてを解消して、生きることを喜びとし、本当にその精神的な利益を人にも十分に与えていくことができる。そういう人間觀で成り立ってきた仏教が聖道門仏教であり、一般のいわゆる仏教として考えられている教えであつたわけです。

しかし、親鸞が出遇つた浄土教の流れにあつては、人間は有限であり、愚かであり、そして宿業因縁のなかに罪業深重と教えられる流転の命を繰り返してきた迷いの深い存在である。そういう氣づきがあつた人間にとっては、聖道門仏教の人間觀、努力して、修行して、學問して、しっかりやればこの世で必ず仏に成れるのだという、そういう人間觀は自分にはふさわしくない。自分にはそれが当てはま

らないという悲しさ。実践をしてみても、限界にぶつかって跳ね返されるような、そういう行き詰まりを潜って、浄土の教えに出遇ってきた歴史が生まれてきていた。

それまでの仏教のあり方に対して、つまり悟りの仏教に対して、どういうふうにな有限な自己、愚かな自己が、仏陀の弟子になりうるのか。そのときに、前回お話ししましたように、法然上人は「念仏往生の願」、つまり念仏して浄土に生まれる。往生して、そして仏に成る。そういう意味で「念仏往生の願」一つで一宗として独立しようと宣言され、そのことを教えとして説き出された。それに出遇った親鸞が、その「念仏往生の願」を「至心信樂の願」と名付けた。そのことによって、悟りの仏教という方向ではなくて、信心の仏教。つまり、信心というものを本当に獲得すれば、それで必ず仏に成るという確信が与えられる。仏に成ったという体験で救われるのではなくて、仏に成ることを確信する。確信したことによって十分である。悟りの仏教から信心の仏教へという、そういう大きな方向付けを、第十八願を「至心信樂の願」と名付けることによって明らかにする仕事をされた。それが親鸞であるといってもよい

わけです。

深信の心―機の深信、法の深信

その場合の信心ということについて、「至心信樂欲生我國」という言葉が、第十八願、「至心信樂の願」にはある。『観無量寿経』には、大事な言葉として至誠心、深信、回向発願心えうほうがんしんという言葉がある。「一つには至誠心、二つには深信、三つには回向発願心なり」(『聖典』一二二頁)、この「三心さんしんを具すれば、必ずかの国に生ず」と説かれている。善導大師が、この『観無量寿経』のなかで、この言葉に出遇って、ここに『観無量寿経』の中心課題があると読まれて、非常に長い註釈を作られた。法然上人ももちろんこの三心に大事な問題があると気づいておられて、善導大師の解釈文をそのまま『選択集』のなかに収めておられます。けれども、親鸞聖人はここにも謎を感じたのです。なぜかというところ、「至誠心」を善導大師は、「至」は真なり。『誠』は実なり(『聖典』二二五頁)と記されて、至誠というのは真実だと。だから、至誠心というのは真実心だと。

こう解釈しておられる。眞実心をまずもてば必ず浄土に往生することだと。それは、普通に教えを聞けば、聖道門の立場であつたら、もちろんのことです。眞実の心をもつたら仏陀になれる。ああ、そうかと思うのが当たり前ですよ。ところが、次の「深心」、深い心というのは深く信ずる心だと。その深い心に善導大師は「『深心』」と言は、すなわちこれ深信の心なり。また二種あり（同）とおっしゃって、大変大事な註釈をされた。

一つは人間存在、先回お話をした「機」ですけど、それを信ずる。「機の深信」と言われる。「『自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來、常に没し常に流轉して、出離の縁あることなし』と信ず」（同）と。限らない時間、「流轉」ということは、生まれ変わり死に変わりしながら、いつもいつも自分が自分に成れない。情況に巻き込まれ、情況に流されて命が終わっていく。しかもその流轉は「出離の縁」がない。「出離生死」といつて、仏教の教えを端的にいえば、この世を超えて仏に成る。だから、仏に成るなどということはできないことを深く信ずると。これを第一深信というふうに申しております。

それに対して第二深信は、本願の力、仏の本願の力が摂取して、必ず浄土に往生せしめるはたらきをもってわれわれを包む。それを信じ、それに乗ると。「かの願力に乗じて、定んで往生を得」（同）と信ずると。二種の信というふうに善導大師が註釈しておられます。これをのちの人間が第一深信は「機」の深信だと。第二深信は「法」、仏法そのもの、本願のはたらきそのもの、「法」の深信だと。「機の深信」と「法の深信」と言うのです。

眞実心はどうして成り立つか

それで、親鸞という人は、眞実心を考えるについて、三つの心（至誠心、深心、回向發願心）のうちの第一の心（「一者至誠心」。『至』は眞なり。『誠』は実なり）と、第二の深い心（二者深心）の第一「機の深信」は矛盾するのではないか。眞実心というけれど、「機の深信」ではたすからない身と信ずるとある。第二の深い心のなかにたすかない身ということが言われるならば眞実心は成り立たないではないか。善導大師の註釈のなかにも謎がある。法然

上人は何の問題も感じられずに、三つの心をそのまま持つことができる。善導大師の言葉は、内外の矛盾があったら一致させよと教えています。われわれ人間は、不実の心を感じるのには、二枚舌といいますか、本心と表現とが矛盾する。普通は、あまり深くそのことを問題意識としてなくても、それに苦しむというようなことはないけれど、言われれば、二重人格とまではいかにしても、嘘があるわけです。嘘と言いますか、屈折したものを抱えて、われわれは生きていますよね。何か、びたつとあつてないものを感じながら生きている。嘘があることをどこかで知りながらも、何とか誤魔化しながら生きていると言ったほうが正直なわけでしょう。いや、嘘なんか言わないと。俺は正直そのものを生きているのだと言うのであれば、余程、自分の心のなかが見えない人と言ったほうがよいかもしれません。ちよつと見れば、嘘があるというのが当たり前ではないのですかね。むしろそれに気づくほうが健康だと思うのです。親鸞は、それに気づくだけでなくて、それに苦しまれた。至誠心になれない。それでは、なぜ、至誠心をもてと言うのだと。

そういうところに、この『観無量寿経』という經典の性質を見届けることができたわけです。それは、次の第十九願でまたお話しすることになるのですが、人間の努力と真面目になろうという方向性、そういうものに呼びかけて、普通、この世の教えは成り立っている。人間にたとえ罪があつたり、不実であつたり、そういう心があつても、そういうものを何とか消して一枚になろうという方向を人間の大事な方向として教えて、そういうふうにならないうとすると、この世で教えとして信じられている。大体、倫理でもそうです。善人であれ、正しくあれと。ああ、それはそうだと。そうなるにはどうしたらいいかといって、教えがある。お前等はだめなのだから悪党に成れと教える、そのような教えは、この世では教えとは思われない。だから、普通は教えといえは、そういう表面のほう、人間の正義であつたり、善であつたり、そういう方向を教える。人間もそういうふうにならないうとすると、そうなるべきだと考えて、人間らしい命を生きようとするところがある。それに呼びかけるのが『観無量寿経』だと。つまり、それは聖道門の仏教の考え方がそういう考え方ですから、聖道門の考え方と

同じ考え方で浄土が説かれている。真面目に一生懸命にやりなさいと。そうすれば、きっと浄土に往けますよと。浄土の教えなのけれども、考え方自身は、二重の人間であるなら、努力してすっかり一重にしてたすかつて行きなさいと教える。誰でも、それなら、ああ、そうかと思う。そういう教え方をしている。けれども、それが本当の如來の大悲の教えなのかと。

大悲の教え

――矛盾、罪業、愚かさを包んで光に転ずる

大悲の教えは、矛盾に苦しむ存在、罪に苦しむ存在、一枚にならない罪を背負って苦しむ存在をたすけることに教える意味がある。この大悲の教えというのは、人間の罪を教えることと重なっている。よく表現が似ていると感ずるのは、例えば、キリスト教などでも人間は罪な存在だと。罪の存在だと自覚したら神さまが助けてくれる。似ているところもあるのですが、仏さまは、一如、つまり一切は平等であると本当に覚る。それは無我の智慧。自我がつい

て、私の立場で正邪を分けたり、善悪を分けたりする、そういう発想が破られたあり方。そういうところから如來となつて、われわれに本当の存在のあり方を感じ取るように教えてくださっている。だから、決定的な違いは、審判をしないのです。この世のスポーツでも何でも、審判がないと成り立たない。だから、人生にも審判があるというのが一神教などの基本の考え方のようです。神さまが審判する。だから最後の審判のときに落ちこぼれたら地獄行きだと。それが絵画や音楽や文学にまでもなるわけです。

それに対して、阿彌陀は大悲の如來だと。罪業深重の衆生を審判するためにあらわれるのではなくて、罪業深重の衆生を摂め取ろう、救い取ろうと。こういうかたちであらわれてくださると教えられる。

人間の心には、自分でも自覚できない屈折した心や、自分でつくったわけではない、もう、育ちのなかで、代々の親の躰けだとか、教え方だとか、生き様だとかいうものからもうたき込まれているような、自分の発想に根付いている何か屈折したものが入っている。何かの折にそういう問題に気づかされて、自分の罪、自分の愚かさ、情けなさ、

そういうものに苦しむ。でも、事実それによって何か悲劇が起こってしまった場合には、いくら苦しんでも、もう取り返しがつかない。取り返しがつかないような事件に出遭わないと、人間はなかなかそこまで気づけないということもあるのですけれど、気づいたときに、もうたすからない身だとなってしまうと解放されない。存在が本当に成就することがない。それに対して大悲の教えは、本当に苦しむ存在の、そういう矛盾やら罪業やら愚かさを包んで、闇の存在を光に転じようとしてはたらくてくださる。こういうふうに呼びかけてくるわけです。

なかなか人間は、矛盾に気づけない。愚かさに気づけない。人間が自分のなかにもっている闇の部分に目覚めない。つまり、無自覚に覆い隠して真面目になろうと生きてしまう。そういう存在を育てるために『観無量寿経』が教えられているのだと親鸞は読んで、大悲の教えが呼びかけている「至心信樂欲生」という第十八願の言葉の意味を明らかにするべく『教行信証』の「信巻」を展開された。そうすると、至心というのは、『観無量寿経』で至誠心に当たると、信樂は深信に当たると。欲生は回向発願心に当たると。「至

心信樂欲生」を三心（三信）と言うわけですが、『観無量寿経』の三心さんしんと三信を照らし合わせて、「至心信樂欲生我國」という言葉は、真信心を明らかにする言葉なのだと解明された。

「自身を深信す」——徹底的に否定形でいただく

その解明の内容はまたの機会にするとして、非常に大事なことがあると私が教えられましたのは、親鸞聖人がつくったとされている『愚禿鈔』という書物で、第一の深信は、漢文ではもともと「深信自身現是罪惡生死凡夫曠劫已來常沒常流轉無有出離之縁」、その上の四文字（深信自身）だけを取って、第一の深信は「自身を深信する」と、こう書いている。

この言葉を曾我量深先生が取り出して、「自身を深信す」というテーマで講演をされました。何回か講演をされたのかもしれませんが、私も一度、それを聞いたことがあります。そのときは、本当に不思議な感じがしました。自身このかたが曠劫より已來流轉してきて、たすかるはずがない、出

離の縁がない。つまり、たすかるような縁は与えられないのだという自分自身。それを信ずる。それで曾我先生は、本当にたすからない身だと信ずることができることが自分を深く信ずることなのだとおっしゃるのです。

普通はわれわれは自信がない。自分の能力とか、自分の体力とか、自分の可能性とかについて不安感があつて、それで自分というものを信じられないというあり方ですよね。自分が信じられないという状態は、特に現代社会で非常に広く深く蔓延していて、それは今に始まったことではない。曾我先生の時代であつても、本当の意味で自分が信じられない。曾我量深先生は、その「自身を深信す」の講義でも「信巻」の講義のなかで三心を講義されたときもそうなのですが、親鸞という人の三心の理解の言葉は徹底的に「機の深信」だと。つまり、徹底的に否定形でいただいていく。人間は、不実である。虚偽である。罪業である。真実ではない。至心の真実はどこから来るかといったら、如来のみが真実。人間は不実である、虚偽である、罪業である、徹底的に嘘である。そんなに言わなくてもよいではないかと思ふほどに言うのです。なかなかその意味がわからなかつ

たですね。

自分を信ずるといふのなら、自分の可能性とか、自分を善しとする、何か、そういう肯定的なものとかを信ずるといふのが普通の理解です。だから、それは自尊心とか、自負心とかと重なるような自信です。ところが、それがいかにか頼りないか。それが如何に迷信とか邪信とか、あるいはその時代の教育とか情報とかに巻き込まれて、嘘を信じてしまうか。特に現代の資本主義社会の経済構造では、もう情報が嘘だとわからないから、みんな信じて一緒にひっくり返されるわけです。結局、人間の生きている娑婆は濁世だということは、全部が虚偽だということですから。でも虚偽のなかで人間は何かを信じて生きている。そういうあり方でたすかろうとするけれど、たすからない。そういうときに、信心でたすかるといふのはどういうことか。逆に、そういうときに悟りではたすからないとはどういうことを、親鸞という人は徹底的に考えたのです。とにかくその徹底性がなまじではない。

罪業深重であつて、たすかるはずがない。そういう身なのだと。身というのは、抜きがたい、投げ出された身です

から、自分で選んで作った身などありはしない。全部、与えられているのですから。その自身がたずかる可能性がないと信ずることがどうやってできるのだろうと。ここに大きな謎があるのです。

「第一の深信は、自利の信心なり」

面倒な話なのですが、この『愚禿鈔』という書物自身に謎があつて、親鸞の自筆がない。そのなかに『教行信証』にはない問題がいろいろ書いてある。その一つが、「深信自身」というこの言葉なのですが、この第一深信を自利の信心だとして書いてあるのです（『第一の深信は『決定して自身を深信する』すなわちこれ自利の信心なり』『聖典』四四〇頁）。「自利」という言葉は、菩薩道では「自利利他」。「利」というのは、経済的利ではなくて、もちろん仏教における利ですから、仏陀に近づくという方向性について、自分が何か獲得するものがある場合に自利と言う。自らが利を得る。利せられる。それを人にも与える場合に「利他」と言う。自らが仏陀の方向を向くと共に人をも一緒に

仏陀の方向に向かわせて歩むということが自利利他という課題で、これが菩薩の課題を集約した言葉なのです。自利利他を円満すれば仏陀である。少なくとも、その方向に向かって歩むのが菩薩である。こう教えられている。

それで凡夫はどうかというときに、親鸞は凡夫は自らが利を得ようとするということは、確かにあると。だから自利はある。むしろ自利のみだと。本当に衆生を利益するということは凡夫にはできない。菩薩になれば少しはできるかもしれないけれど、愚かな凡夫にはできないと親鸞は考えた。利他は如来の仕事である。衆生を利益するという仕事は、大悲の仕事である。われわれは心が狭く、自我心、自己関心が先だつて、本当に衆生をたすけるという心にならない。いつも自分の都合で考えている。何かちよつとよいことをしても、相手が感謝をしないと腹を立てる。おにぎりをください。ああ、わかつたよと。こんなおにぎりではなくて、もうちよつとよいのをくれと。そうになると、かつとくるわけですよ。せっかくあげたのにと。だから本当の慈悲にならない。自己満足でしかない。親鸞は厳しいですから、凡夫には利他はできないと言うわけです。そん

なことを言ったら身も蓋もないではないかというようなものですけれど。でも、罪業深重の身には、自利のみであると。だから、自利は自力だと。つまり、自分を肯定して、自分で得を取ろうとする。そういうのは自利だと。こう親鸞は、一応定義するわけです。

自利利他を成就するのが如来だけれども、凡夫は利他などできない。ただ如来を信ずるしかない。如来は利他のはたらきを十分にしてくださるものである。だから、それを信ずると、共に信じようと勧めていくことはできる。自分が利他はできない。共に如来の利他をいただいていこうではないかというふうに、「自信教人信」、人に勧めることはできる。でも自分がすることはできない。こういうふうにかえられたわけです。

その場合に自利というのは、自力であり、自我心である。自分でたすかろうとする心は、人間、誰でもありますから。最後はあきらめてしまうということはあるけれど、自分がたすかろうとする心は根強くあるわけです。何とかたすかろうと。最後までたすかろうと。それは強い生命欲といつてもよいのです。だから自利はある。それなのに第一深信

は、もうたすからない身だと信ずるということが自利の信心だというのは、どういうことだろう。謎があるわけです。

「機の深信は絶望ではない——法蔵菩薩の自覚」

曾我量深先生は、これは結局、自覚の問題だと。人間が自分で自覚できるかという、人間は、どうしても甘くなるから、本当に深く第一深信、機の深信、本当に自身はたすからない身だと信ずるなどということはできない。物語で言うと、法蔵菩薩は、「十方衆生よ」と呼びかけて、あらゆる衆生をたすけたいという願心の名前ですから、願心の名前において自分を自覚すると本当にたすからない身だということが出てくる。それは法蔵菩薩の心なのだと。こういう言い方をされるわけです。凡夫が自分で自覚できるかという、われわれはできない。中途半端なのです、われわれは。たすからない身だと感ずることはあるけれども、それでもやはりどこかでたすかるよと。どこかで自分は、やはりよい面もあるよと思いたいわけです。徹底的にたすからない身だと考えたら、絶望だというふうに考えて

しまう。機の深信は絶望ではない。法蔵菩薩の自覚なのだ。法蔵菩薩の自覚というのは、それがそのまま闇が光に転ずる契機なのだ。人間が自覚するなどということはできない。こう曾我先生はおっしゃるわけです。こういう表現の仕方というのは、何かわからないのですけれど、わかる以上に深く突き動かされるものがある。

それで、親鸞がいう信心によつてたすかるといふときの信心は、深い深い自己否定、そして自己否定を支えるものとして、如来が衆生をたすける。如来が衆生をたすけるはたらきが本願という言葉で教えられている願い。衆生をたすけずんば止まんと。必ずたすけるぞと。こういう願いが、教えられてくる。これを信ずる。ということとは、われわれは中途半端で自分も信ずることもできないし、如来を信ずることもできない。如来の願いを信ずることもできない。だから、曾我先生は、親鸞は地獄に足をつけているのだという表現をされるわけです。自分の存在は地獄に足がついた存在だと。地獄に足をつけて立ち上がって、浄土の空気を吸うのだと。こういう表現をするのです。

何かたすけてくれるものがあつてたすけられるというよ

りも、結局、信心によつてたすかるといふことは、深く存在を自覚することによつてたすかるといふことなのです。たすけてくれるものがあるからたすかるのではなくて、信ということが成り立つたとすかる。その信の構造が、内にたすからない身の自覚と、たすけずんば止まんとという願のはたらきとのぶつかる場所が、この身だと。こういうふう

に教えられて、それを信ずると。
これも不思議というか、結局、信という内容を開こうとすると、物語で言うしかないのです。だから、法蔵菩薩という名前は物語の主人公なのです。苦悩の衆生を自分が担つて、本当に自分自身として歩み続けてたすけたいといふ内容が、本願の物語として語られている。それは、大悲の物語で、審判の物語ではない。絶対正義があつて、お前等はだめだと言うための教えではない。本当に解放するという構造を自分自身の意識のなかにどうやって確立できるかというそのときに、この浄土の教えは、物語というかたちをとつて開かれた。第十八願を信心の願だとするとき、名号の願以上に、この信心の願の信の内容は、物語というものを抜きにしては、自覚が開かれない。

自覚といっても、自分の意識を自分で反省するような、いわゆる self-consciousness という意味の自覚ではない。たすからない身だといって苦しむときに、存在そのものが、それをたすけずんば止まんとはたらいってくる大いなる光。闇を照らしてくる大いなる光。それを物語としてわれわれに語りかける。いうならば、隣に親鸞が居て、こう信じて欲しいのだと。自分は法蔵菩薩の物語に感動して、そのはたらきを信ずるしかない。

たすからない身だと深く信ずる自覚

— 回向の信心 —

その信の内容は、まず自分はたすからない身だと。徹底してたすからない身だと。如来のはたらきを信ずるには、自分でたすかることはできないと信ずる。そう信ずることができるときに、その身をたすけずんば止まんという如来のはたらきがかたじけないと信じられる。だから、こっちに何かまだ能力があったり、可能性があったりする間は、如来は要らない。如来の教えは要らない。物語も要らない。

自分のなかに自分で努力してたすかれるのだという物語を作ることができれば、如来の物語は要らない。しかし、まったく自分には可能性がないのだと信じられるときに、大きな物語が信じられる。こういうことにおいて法蔵菩薩の物語が信じられてきたのが浄土の教えの歴史ではないかと思うのです。

なぜ法蔵菩薩なのかということとは、わからない。これは、いろいろな解釈がそれぞれ、いろいろ為されてきておりますけれど、この教えを説こうとしたときに『無量寿経』を説こうとする教主釈尊が光り輝いた。本当に深い闇を苦しむ人間を明るくする物語ができた。そういうふうに教えを開こうと思いついたときに、お釈迦さま自身が光り輝いた。こういうふうに言われているわけです。そういう象徴的な語りで『大無量寿経』は始まっていたわけですけれど、そこに本願という願いが語られて、願いのなかの一番中心は信心だと。衆生に信心を与えようと。

この信心の質を親鸞は、回向の信心というわけです。大悲が利他をする。衆生を救いたいという慈悲に全力注入する。それを親鸞は回向といただいた。私ごとき者に、如来

の大悲が全力投球してくださっていると。それが回向だと。そういうふうにいただいて、「回向の願」という言い方をするわけです。四十八願全体が選択本願であると言ってもよいのですが、その全体が衆生を救いたいという「利他回向」だと。それを回向の願だと言うのです。

特に、信ずることができない人間に信を与えたいというのが「回向の信」だと。回向の信ということのをわれわれが感ずることにおいて、信一つでたすかる。信一つでたすかるということは、信ずることにおいて、自覚が成り立つということ。深く自分がたすからない身だと信ずるという自覚です。自覚という「覚」が、悟りという意味ではなくて、自分自身の愚かさを深く気づくという意味である。反省してわかるのではなくて、反省が届かない闇が教えられる。本当に愚かではないかと。罪業の生活だなと。人間は誰でも少しは人に役立ちたい、少しは人を助けたいという心はあるけれど、むしろ迷惑をかけたり、苦しめたり、助けるなどということはできない、そういう悲しい存在である。にも関わらず、生きていてよいのだと。諸共に^{もろともに}そういう存在なのだ。お前だけがそうなのではない、みんな

そうなのだと。みんな、だから大悲をお互いにいただいていこうではないかと。大悲の願を信じていこうではないかというところに、十方衆生の救いがある。こういうのが、親鸞の勧め方です。

親鸞自身の心が動くときには、何とかたすけたいという心が動くに違いないわけです。だから、恵信尼が書いている事件だと、四十歳すぎのころに関東に入ってきたときに、日照りのすがたを見れば、雨乞いをせずつれない。もしお経をあげて雨が降ってきたら、それはみんな喜んでくれるから。ということは、どこまでも愚かな身であり、どこまでも自力の心が抜けない身であるという、そういう悲しみを抱えながら、法蔵願心を信じていこうとした。そこに親鸞の一生の歩みがあつたわけです。

三段跳びで、ボンボンボンと、もう他力の信心に入ったから、俺はもうたすかったよと、そんな親鸞の人間像は間違っていると思うのです。たすからない身であるということとをずっと感じながら、にも関わらず、法蔵願心を信ずるときにたすかるのだと。たすかる身であると信じながら、自力の心も抜けないのだと。だから地獄に足をつけて歩むの

第三十六講

第十八願 至心信樂の願

行と信とは重なっている

だということです。そういう不思議な仏教が、信心の仏教として教えられている。そんなふうに私は親鸞独自の信の構造というものを、いただいくことができるのではないかと思います。

(二〇一〇年七月一日)

『教行信証』『教巻』に『無量寿経』の中心は本願を説くことにあると。「如来の本願を説きて、経の宗致とす」(『聖典』一五二頁)。本願がこの經典の中心だと押さえた。そして「仏の名号をもって、経の体とする」(同)。名号、「南無阿弥陀仏」がこの経の体である。体というのは、具体的であり、身体的であり、そこにあらわれているかたちである。『無量寿経』の体は「南無阿弥陀仏」である。

実は、私、七月十六日から三十日まで、京都に行っていました。京都にあります本山での学事の中心道場、これを「安居」と申しておりますが、夏安居あんごといって、東本願寺でその仕事をつとめて参りました。その中心テーマを、『教行信証』『行巻』をテキストとして二週間講義をして参りました。「行巻」の中心の課題は何であるか、テーマ

を出しなさいといわれまして、どうしたらいいかと考えた挙げ句に、「根本言^{こんぽんごん}としての名号」というちょっと変わったテーマを出しました。名号ということをも、人間の言葉の一番もとにある言葉として考えていくことができるのではないかということで題を出させていただいて、お話をしました。

「行」の問題をやってみたら、大変難しい。とてもわかったと言えないような問題がいっぱいある。ともかく、名を信ぜよというのですから、名を信ずるということが難しい。名を信じさえすればよいというのが第十七願です。そうすると、行を誓っているけれど、もともと「行」と「信」とは重なっている。信じないことには、行は人間にはたらかない。発音したらたすかる、例えばテープレコーダーでも音を出したらたすかるかといったら、テープレコーダーは別にたすかりませんよね。たすかりたいとも思わない。人間が宗教的要求をもったときに、その宗教的要求に本当に応えられるものが名だと。その名が人間の宗教的要求に本当に応えるということを、教えとして聞いているのが『無量寿経』である。

『無量寿経』という経典は、わかっていてわかるようなものではない。ただ信ずるしかない。信じろと言っても、人間は信じられるかといったら、そう簡単には信じられない。信じられないのは人間が疑い深いからです。人間は疑い深いけれども、なぜこういう教えが立てられ、どうしてこれを信ずる人が現れて、これはとてもよい経典だとして勧めてくださったのか、だんだん聞いていくうちに教えられてきてわかって来る。自分自身が実は大問題であつたということが教えられる。われわれは自分のことをさて置いて、よいものはないかと思つて探しているわけです。でも外に求めていたけれども、求めていた自分が実は大問題であつたというのが、仏教の一番はじめからの教え方です。人間が無明だから苦しんでいる。智慧がない、明るみがない。だから苦しんでいる。無明を晴らせと。ですから聞いても自分がどういふうに問題なのかはわからない。行が本当に救いになるということ、自分が本当に闇であつたと知られるということが重ならないことには、名が救いにはならない。これが大問題です。

「行」の問題

「行」の問題とは、本当の行とは何であるか。こういう問題になるわけです。人間が行を求めるということは、人間は生きていながら真に生きていない。生きていながら自分が生きていることに不満をもったり、自分は欠陥人間ではないかと思って苦しんだり、自分の過去が暗いから、これを消したいと思って苦しんだり、いろいろな課題をいつも感じて、満足成就しないわけです。この命が本当にこれでよかったとはとても思えない。それで外にも内にも矛盾だらけ、欲求不満だらけで、ああもやらなければならぬ、こうもやらなければならぬ、あつちだめだ、こつちもだめだと、それで一生が終わってしまう。そういう人間が行を要求するとは何なのかというのが、第十七願が行として応えるという問題と絡んでいるわけです。

普通、人間が行為するときには、行為する主体があつて目的があつて、そして行為が成り立つわけです。だから行為は「業」^{ごう}だと言われる。業というのは、行為して、行為

した経験が人間を変化させて、行為以前の自分とは何か変わる。その蓄積が自分です。行為して経験した結果が積み重なって、言うなら、あかと汚れが積み重なって、今の自分になっている。自分の背景は行為経験の歴史ですから、「宿業」、つまり業の歴史を引き受けて今があると考えてるわけです。自分がこういう自分でありたくないと思つていても、こういう自分から逃げる事ができないように、過去の行為経験、いろいろな因縁関係、誰と結婚したとか、どういう仕事をしたとか、そういうものに縛りつけられて、人間はそこから逃れられない。意識としても逃れられないし、身としても逃れられない。逃げたら逃げただけついてくるわけです。自分の過去は自分ですから、過去から逃れられないのは自分から逃げられないわけです。つまり一番不自由になっているのは自分自身です。

そういう重さを背負っている自分を、本当に自由にする行為が欲しい。それが言うなら「行」の要求なのです。仏教が「行」と言うときには、そういう本当に自由になる行為、それを求めているいろいろな修行もするわけです。でも、そういうものが本当に与えられるかといったら、ほとんど

与えられない。で、与えられたと思うのは、ある意味の神秘体験です。神秘体験のなかに浸っているときには、何か自由になった、本当に過去の自分も未来の自分もない。もう自分もなくなるといような情況のなかに埋没する。でも仏陀はそれは体験ではあるかもしれないけれど、本当に無明を晴らした智慧ではないと見抜かれた。難行苦行と言いますけれど、そういうかたちで自由になろうとする努力は無駄だと教えられた。でも、いくらそう教えられても、あとから求めるものにしたら、何とか自由になりたい。本当に自分自身から自由になりたいと思って悪戦苦闘するけれども、影から離れることができないように、われわれは自分から逃げることはできない。忘我、忘れることはできるかもしれないけれど、忘れたことは救済ではない。すぐ思いつくのです。

本願の行が名号——人間の分限は信心にある

では、どうしたら自由になれるか。どうしたら本当にたすかるのかと。そういうところに親鸞は、名が「行」だと。

「南無阿弥陀仏」が「行」というのは、これは人間が努力して、行為して、自分が自由になるという意味ではない。人間の分限は信心にある。第十八願がそれを明らかにする。人間の分限が明らかになることと重なって、行は如来、大悲のはたらき。つまり本願が名を選んで、本願の名として衆生に呼びかける。本願に触れるなら、人間の自我があるうと、宿業があるうと、苦悩の命から逃れられない身があるうと、その苦悩の場に願自身がはたらいってくる。それが「行」だと。こういう不思議な発想をされたわけです。

人間が行為するのが行だとかたちで行を求めた立場がひるがえ翻されて、人間の行為を待たない。願自身が行ずる。願の行だと、本願の行だと。本願の行が名号なのだというのが親鸞聖人の大行論です。人間が行為するのは、小さい行、小行である。如来の本願がはたらくのが「大行」であるという発想です。これもなかなかわからないですよね。

人間は人間の側からものを考える。「如来が」と言って立てた場合、何か如来という存在が外にいるような、人間の外に如来がいてという想定で教えの言葉が立てられている。ではどこにいるのかと言っても、どこにもいないので

す。教えの言葉である。如から来る。真理から来る。如来というものがどこかにあるわけではない。如が来るというはたらきを如来と名付ける。実体があつて名付けているわけではない。大体、仏教用語は実体があるから名付けるのではなくて、はたらきに名付けるわけです。実体を「我」と言います。アーマン (atman)、我があつて名付けてあるのが普通の言葉です。普通の言葉は、実体があると思う衆生が名を付けている。名があると、実体があると思う。「南無阿弥陀仏」という名があるから、「南無阿弥陀仏」という実体があるかといったら、「南無阿弥陀仏」という実体はどこにもないのです。名が体なのです。名が体だということとは、名は実体ではないのです。「南無阿弥陀仏」が願のはたらきであり、それが言葉である。コップがあつたり机があつたりするように「南無阿弥陀仏」がどこかにあるわけではない。

人間にとっては、実体があつて名があるということしかわからない。実体のないものに名が付くという発想についていけない。でも実際は仮に名前を付けるのです。仮に、こういうものについてはこういう名前を付けるというので

あつて、実体があるわけではない。それを人間は妄念があつて体があると思うのです。キーンと音が聞こえるでしょう。耳が聴いていると言うでしょう。どこで聴いているか。この耳たぶが聴いているわけではない。では、耳の穴が聴いているのか。耳の穴が聴いているわけでもない。耳の中にある繊毛、その毛が震えて、それを感じ取った神経が音がきたと感じて、と説明するのですけれど、私たちは、そのように聴いているわけではないですね。何が聴いているかわからないけれど、聴いているという事実がある。聴いているという事実のところに、耳という機能がある。聴くという機能があると名付けるわけです。われわれは機能で生きているわけです。それがなかなか考え難い。

名が「行」だというのは、名前は実体ではなくて、願である。名が願のはたらきである。願そのものである。そういうことを、ああ、そうかと頷くということは容易ではない。実体があつてという発想がわれわれは抜けませんから。それは妄念なのです。親鸞は、名が行だと。第十七願、願が行だと。名は行であり行は名である。名は願であり、願は名である。物語としては、願いを成就して仏に成った。

成就したから名になったというのですけれど、名になっても願が失われるわけではない。名が願なのだ。名としてはたらく願なのだと。そういう考え方です。名がないなら願は何もない。抽象概念になってしまう。

そういうわけで、第十七願を根本願として立て、第十八願も根本願として立てるとするのは、もともと本願が選び出されてくるドロドロに熔けた鉄のような、そういう状態のときには、第十七願と第十八願は渾然一体なのです。古い經典では第十七願と第十八願が分かれていない。善導大師は、だから四十八願全体は、全部名を誓っているのだと。「称我名号 下至十声」、十声称えて欲しいと誓っているのだと。普通に読んだら、一つひとつの願が違う内容を語っている。名を誓っているのは第十七願だけだと思うけれど、善導大師は、四十八願全部が名を誓っているのだというのです。

根本言―言葉の海の一番底にある言葉

言葉にしてくるものには、衆生に呼びかけたいという願

いが動くわけでしょう。それは誰の願いでもない。如から来る。真理自身が真理に帰そうと人間に呼びかけるべく動き出す。それが名なのだと。だから幾つもある言葉のなかの一つの名という意味ではない。あらゆる人間の精神活動がたくさんの言葉に埋められていて、言葉の森で迷っている。でも、そういう言葉を生み出すものに、人間の精神に呼びかけて、本当の人間の存在に帰そうとするような願いが動き出したとき、そういうときにはたらく言葉。そういう意味で「根本言」と。言葉の海の一番底にあるような言葉という意味で「根本言」という言葉で押さえるような意味が、第十七願が選び取った名にあるのではないか。そういうかたちで本願が名を誓うということに対して、第十八願はそれを信ぜよと。こう如来が呼びかける。

迷っている人間、苦しんでいる人間に真実自身が呼びかけてくる。こういう教え方をするのですけれど、本当は、人間が苦しんでいるなかから、もがいているなかから、本当のものに触れたいのです。それを、本当のものの側から人間が呼ばれている、というふうに表示するわけです。例えば、お腹がすいて美味しいものが食べたい。ラーメン屋

が眼に浮かぶ。それを、ああ、ラーメン屋が呼んでいると表現することがあるわけです。別にラーメン屋が本当に呼んでいるわけではない。こつちがお腹がすいているものだから、そういうことになる。だから如来が呼んでいるという表現は、本当は、深くこつちらが要求しているわけです。でも、こつちから要求しているという言い方をしないで、如来が呼んでいると表現する。それは、人間の側の要求と本願として教えられる願いと、重ならない。質が違う。それで、こつちからと言ってしまつと、どうしても人間の質でものを考える。人間の質というのは、無明であり、煩惱であり、欲望があり、野望がある。「根本言」という言葉は、ブーバーから来ているわけですけれど、そのブーバーの言い方で言えば、「我とそれ」の關係です。相手をものとしてしか取り扱えないような心、自分に都合のよいことを利用していいこうとする心、そういう心でしか人間は生きていない。そういう立場から発想をすると、人間の心ではたすからない、煩惱の思いでは絶対に満たされないのだ、という人間の根源的な批判がどうしてもできないわけです。

だから如来からという表現をするのは、別に如来が外に居てという、そういう独断論から言葉が出ているのではなくて、本当は人間から出ていると言つてしまつてもよいのかも知れない。しかし、そう言つたのではどうにも解決できない問題を人間は抱えている。そこに如来の願いだとか、如来からの呼びかけだとかというかたちで教えが立てられるわけです。

近代人の不幸

これが願けないのです。自分の外から何かを語っている、そのようなもの聞けるかと。特に近代人は我が強いですから、自我だけが信頼できるものだという思い込み。その自我が妄念であり、欲望のかたまりであり、煩惱のかたまりであるということは、たとえ知つても、それ以外に、自分以外に頼れるものなどあるはずがないと思つておりますから、教え方として如来からなどという言葉は聞きたくないわけです。そこに近代人の不幸がある。自分より深い自分の願い、宗教的要求を表す自己は、普通のレベルの自己の

意識より深くても自分でも見えない。言われたら気が付いたというようなことはあるけれども、自分からはとても気づけない。だから教えられたら頭が下がる。ああ、そうでしたと。本当の自分に出遇うということは、自分がある意味で翻されて降参して出遇うわけです。外に探しに行つて出遇うものではない。そういう意味で、如来の本願というかたちで教えられるわけです。

虚仮不実の自覚

— 如来の教えを真実だと初めて聞く —

だから第十八願を言うときに、親鸞は、人間は徹底的に不実であると。善導大師がそう言っている。曇鸞大師もそう言っている。虚仮不実である。なぜ、そのように言うのかというと、虚仮不実であることを自覚して、如来の教えを真実だと初めて聞くことができる。自分にも少しはよいところがあると思いたいものだから、外のは聞きたくないと思っている。そういう間は本願の教えは聞こえない。

仏法が難しい、仏さまの教えというからやさしいのかと

思ったら、難しくてわからないと言うけれど、難しくしているのは人間の頭なのです。如来の願いは、誰でも救いたいと思つて、一番やさしい、誰でもできる方法をもつて呼びかけている。でも、人間は、それは信じられない。そういうのが人間の問題です。その一番わからなくしている自分というのが、親鸞の言葉で言えば、自力なのです。自分に対する執着、自分に対する愛着。これはもうどれだけ自分を反省する人でも抜け出ることができない。自分から離れることができないのと同じ質で、自分の執着から抜け出ることができない。そのことを徹底して教えるために、人間存在が本当に泥沼を生きているのだという教え方をするわけです。絶望みたいに教えるけれども、絶望ではないのです。絶望ではなくて事実なのです。事実そうだとすることを人間は認めたくない。認めると絶望するというのは、事実を見たことがないから。希望に生きていた。希望というのは無いことを要求していた。人間は、大体事実は見たくないです。夢を見たいのです。夢でたすかりたいのです。事実はつまらないです。お前、足もとを見てみると言われて、事実を考えていったらうつとうしくなるだけでしょう。

でも本当の存在に出遇うには、真理に出遇うには、嫌でも何でも事実に触れるしかない。

この浄土真宗というのは、嫌な教えだなと私は思いました。何と嫌な教えだと。よいではないか、夢を見たつて。少しぐらい人間のきれいなところを認めてくれよと。だめなのだ、人間は愚かである、罪である、罪濁である、煩惱具足である、罪悪深重であると。もういい加減にして欲しいというようなものでしょう。なぜそれほど言うか。

親鸞という人は、本当に自分は煩惱の身であるし、罪の深い身であるし、逃れがたい宿業の身であると。もう「卯^う毛羊毛のさきにいるちりばかりもつくるつみの、宿業にあらずということなしとしるべし」(『歎異抄』「聖典」六三三頁)と言ったと。とにかく、あることなきこと全部過去から為してきた行為の蓄積で今がある。これは因縁として今があるということです。因縁としてあるということと、他力ということが誤解されて、縁から与えられるから他力だという、そういう通途の理解があるのですけれど、確かに縁から与えられるものも、自分からすれば他力なのですけれども、親鸞がいう他力は、縁から来る力もあるけれども、

もつと深くは、自分自身が気づかされ、翻されるということが起こる。それ自身が不思議だと。それが本願力だ。つまり、如来の本願力というのは、自分自身の愚かさが愚かなままにひっくり返されて、この身でよかったと領ける。そういう不思議な事実を起こさせるはたらきが、本願力だ。

回向によって成り立つ教行信証

―能動は如来のはたらき、人間は受動

親鸞聖人がおっしゃる回向によって成り立つ教え、教行信証という教え。回向によって成り立つ「行」、回向によって成り立つ「信」と、回向によって成り立つ「証」、こういう教えが立つということは、自分が徹底して回向をいたたく身、回向のはたらきに照らし出され翻され、気づかされ、歩まされる存在として自分がここにあるという気づき。その立場を離れないことが、親鸞の教えの本質である。絶対の受け身と言いますか、人間に能動と受動があるのではない。能動は如来のはたらきである。人間は受動である

という立場をくずさないということがはつきりしないと、回向の教えが本当には明らかにならないのではないか。

これまでの教えの了解には、どうにもわからない問題があった。何かというと、「回向に二種の相あり」（『聖典』一七〇頁）と曇鸞が言っていて、往相の回向と還相の回向の二つの相があると。それで、今までの教義学の正統的的了解というのは、回向のはたらきは如来からいただく。浄土に往相するのは衆生の相だと。浄土に往相したら、今度は浄土から還相するのも衆生の相だと。だから往相と還相という相は衆生に属すると。回向のはたらきは如来に属すると。こういう考え方で今までの教義学は立てられていました。どうもそれはおかしいと。それは私が言いだしたのではなくて、既にそういうことを曾我量深先生、安田理深先生は一生懸命考えて、おっしゃってくださっているけれど、聞いても、聞いても、よくわからない。最後は何か、この愚かな凡夫が念仏に出遇って浄土に往く、浄土から還ってくるという、往ったり来たりは衆生に属するというイメージが残っている。

これは、曇鸞の『浄土論註』の解釈、そのものと天親菩

薩の『浄土論』の説き方が、浄土があっちにあって、こちに穢土があって、人間が教えに出遇って、本願を信じて、「南無阿弥陀仏」を通して浄土に往く。浄土に往ったら阿弥陀如来の力があるから今度はどこへ行っても迷わないから、阿弥陀如来の力を借りて、衆生をみんな仏道に入らしめてゆく。そういうことが人間に成り立つから有り難い。自分で往くことはできないけれど、回向を如来からいただく。そうしたら往けるのだと。自分で還ることはできないけれど、阿弥陀如来のはたらきで還ってこられるのだと。だから有り難いと。こういう他力のいただき方。

ところが、親鸞聖人の書かれたものを讀むと、それと矛盾する言葉がいっぱいある。如来の回向に値遇してと、まず書いてある。如来二種の回向によって信心を得る（如来の二種の回向によりて、真実の信樂うる人は）『聖典』四七一頁と書いてある。二種の回向、往相、還相の回向は如来の回向である。往相、還相の如来の回向に凡夫は値遇すると書いてある。自分が往ったり来たりするなどと親鸞聖人はどこにも書いてない。今までの教義学が間違っていたのではないか。これは大問題ですね。こんなことを言い出し

たら、お前は異安心だと、本願寺に楯突くのかというわけで、首を切られてしまうというのが長い間の歴史でした。でも、さすがこのありがたい日本の自由社会ですね。本山のど真ん中でこういうことを言っても、私、首を切られませんでした。

今までの教義学の問題

――親鸞は徹底的に受動に立った

今までの教義学は間違っていると、私は確信しています。親鸞聖人が、こう書いているではないか。書いていることをちゃんと受け止めないで、自分勝手に解釈してきた解釈学が間違っている。解釈学が間違ってきたのである。親鸞聖人の考えを正確に受け止めたい。それは徹底的に受け身で如来の本願力をいただく。徹底的に受け身になるということとは、本当は根源的能動性をいただくということでもあるのです。受動というのは、能動なしには成り立たない。つまり石は受け身にならないのですよ。石に水をかけても腹を立てません。けとばしても腹を立てません。こつちが

痛いだけです。石には受動性も能動性もないから。受動性に立てるということは能動性があるからなのです。

親鸞聖人のいただき方は、徹底的に受動に立った。今までの教義学は、受動のような顔をしながら、よいところ取りをして、回向だけいただいて、自分でやるといふ話にした。その他力は本当の他力ではない。外からよいものをつかんでくるという他力。それは縁としての他力。でも因が翻される。その翻されるというのは徹底受動に立つということ。そこがどうもはつきりしていなかったから、親鸞聖人の教えの言葉がどうもわからないということであつたのではないか。

「南無阿弥陀仏」の体をもつて 宗教的満足をいただくことが信

こちらに穢土があつて、向こうに浄土を立てて、人間は浄土に往つたらたすかるといふ、そういう浄土教であつたけれど、親鸞聖人の本願のいただき方、どこまでも本願が中心だと。念仏が体だと受け取るのです。善導大師は

「『観経』はすなわち観仏三昧をもって宗とす、また念仏三昧をもって宗とす、一心に回願^{えが}して浄土に往生するを体とす」(『聖典』三三三頁)と、往生浄土が『観経』の体だと言われているのです。念仏して往生するのが『観経』の中心だというわけです。ところが親鸞聖人は「南無阿弥陀仏」が体だと言っているのです。この意味の違いをはっきりさせてこなかったのが今までの教義学です。「南無阿弥陀仏」に本願の体がある。教えのかたちとして穢土と浄土を立てて、穢土から浄土に往たらたすけると教えている。それは方便化身土だと。すごい考え方をしていると思うのです、親鸞聖人は。

「南無阿弥陀仏」の体をもって宗教的満足をいただくことが信心だと。そうするとこの信心は、単に何かを信ずる、信ずることを出発点として何かをやっていく、あなたを信じます、信じて今度結婚します、それから生活していきます。そのような頼りない話ではないのです。信ずることがもう結論だと。本願を信ずればたすかる。「南無阿弥陀仏」の「行」が本当に「行」としてここに成就することにおいて自分がたすかるということは、信ずればたすかる

ということ。そういう言葉が親鸞の言葉のなかにたくさんあるのです。でも、みんなそれを素通りして、今、信をもってたすかつて、浄土に往って本当はたすかるのだという二重写しで考えた。そうするとやはり生きている間は本当はたすからない。まあ、二回たすかるというか、今生でたすかつて、もう一回浄土でたすかる。そういう教え方をするわけです。現生の利益と当生の利益とか、此土の利益と彼土の利益とか、二重構造で救いを考える。それが今までの教義学です。

本願の救いをどこでいただくか ——絶対受け身に立つ姿勢

でも、親鸞聖人は、そのようなことを言っていないのです。本願の救いをどこでいただくのか。如來が本願の教えを立てて、本当に衆生を救いたい、衆生を絶対満足させたいと誓っているのに、今、半分いだいておきます。美味しいケーキだけれど、もったいないから半分だけ今日いただいて、あとの半分は明日食べますといって、腐ってしま

ったような話です。そういう救いが本願の救いではないのではないか。本願の經典、本願の救い、体は「南無阿弥陀仏」であるということは、「南無阿弥陀仏」以外にもう一つ救いが欲しいと教えられているのではないということです。

往相還相は如来のはたらきなのです。自分が往ったり来たりする、そうしないとまだ自分が自分になっていないというの自力が残っているからです。まだ自分が何かをしたい。自分が本当の仏道の仕事をしたい。今はできない、だから如来さまのはたらきをいただいて、浄土に往って、それからやりましよう。こういう表現はあってもしかるべきで、『歎異抄』にはそういう表現があります。しかし、少なくとも『教行信証』の表現ではない。『歎異抄』を絶対信賴する立場もありますが、『歎異抄』は親鸞聖人の教えをよく聞いてはおられるけれども、やはり親鸞聖人から見れば唯円にわかりやすいように、ある意味で方便しているところがあると思うのです。親鸞聖人の本質は『教行信証』にある。『教行信証』に嘘を書いて『歎異抄』に真実があるなどと、そのようなことはない。

親鸞聖人は「行」と「信」と「証」と分けたけれど、体は「南無阿弥陀仏」である。『大無量寿經』、真実の教、浄土真宗と、こう書いて、『大無量寿經』の体は「南無阿弥陀仏」だと言うのですから、「南無阿弥陀仏」を単に手段として、それを使つていつたらいところへ往けますよという教え方は方便なのです。「南無阿弥陀仏」は人間をたすける為の手段だという考え方を親鸞は取らない。「南無阿弥陀仏」は「大行」だと。そこに本願が全面的にはたらくのです。一部分「南無阿弥陀仏」としてはたらくて、一部分浄土を建立して、「南無阿弥陀仏」を使つたら浄土に入れますよ、そんなことを親鸞は書いてない。だから、書いてないことを、そういうイメージで、浄土教とはこういうものだというイメージで構築してきたのが教義学だと私は思うのです。教義学というのは怖いと思います。長い間教えを聞いていましたから、私もそう考えた。しかし、そういうふうに考えようとすると、どうしても親鸞聖人の言葉にわからない言葉が残るのです。なぜこういうふうに言えるのだらうと。それが今回の安居でそういう教義学的妄念が消えました。聖人の信念は、絶対受け身に立つ

という姿勢にあったのだと。

だから親鸞という人は、法然上人の前だけに自分は弟子でありますと言ひ抜いたのではないのです。ずっと弟子の位置をまもったという誉め方がありますよね。あれは法然の前だけ弟子だということではない。人間として本願の前に徹底的に凡夫である。凡夫であるということに本当に腰を据えることができる。凡夫でだめだけれど、死んだらたすけてくださいねと、そんな情けないことを言っているのではない。本当に衆生を信頼してくださっているのが如来だと。どれだけ愚かであろうと、どれだけ罪濁であろうと、もうそれでよいのだと。ただ、これを信じて欲しいと。如来の大悲を信じて欲しいと。そういう呼びかけの前に、人間は絶対受身になりたくないのです。なりたくないものだから、野心が芽を出す。

回向に値遇する

— 煩惱具足の凡夫が本願のはたらく場になる

大体、『浄土論』における往相回向というのは、衆生と

共に安樂国に往生せんという天親菩薩の願いですから、自分一人往く往相は自利だという理解、これは教義学者の間違い。衆生と共に安樂国に往生せんというのが往相の回向だと書いてあるのです。私一人で往きますというのが、往相の回向だなどどこにも書いてない。衆生と共に安樂国に往生することができるのは誰ですか。法蔵菩薩こそが一切衆生と共に往生する。そういうはたらきを往相として教えていると親鸞聖人は見たわけです。

なぜ誤解されるかというと、曇鸞大師の理解も、天親菩薩の理解も、菩薩道としては五念門行、礼拝・讃嘆・作願・観察・回向という五念門の修行をやって浄土に往きましようとして書いてあるのです。どんな愚かな人たちでも、善男子、善女人が五念門行を成就すれば安樂国に往生できますよと。そして阿弥陀如来に遇えますよと。阿弥陀如来に遇えたら、阿弥陀如来の力の内に入って阿弥陀如来の光がもう逃がさないから、もうどこへ行っても阿弥陀如来の光のなかだから、苦悩している人のところへ行って、煩惱の林に遊んで神通を現じ、生死の園に入って応化を示すのだと書いているわけです。

文字通りに読んだら、自分で五念門をやって往ったり来たりするわけです。その往ったり来たりするところを残して、往ったり来たりする力が如来のはたらきでできるのだというので今までの解釈は成り立っていたのです。だから中途半端なのです。だから、往相還相が衆生の相だと解釈するところには、自力のなごりがあるのではないかと、私は問題提起をしたわけです。

信心ということを親鸞聖人が明らかにするについて、まず徹底的に人間批判、自己批判をする。まず、本当にこの自分が受け身になる。自分が教えをいただく身になる。お日さまの光を受ける布団になるといいますか、そういう立場がはつきりしないと、大悲が自分のものにならない。そういうことをはつきりするために、罪惡深重とか、煩惱具足とか、徹底的に人間をいじめるような言い方をする。これは人間をいじめているのではなくて、教えに触れて欲しいという願いです。教えに触れる「機」になるということ、自分が本願のはたらく場になるということなのです。人間が浄土を場とするということもあるけれども、煩惱具足の凡夫が本願のはたらく場になる。そういうことにおい

て、浄土が単なるどこか遠い世界ではない。本願のはたらきがここに来る。そこに回向ということが、どうしても親鸞にとっては必要であった。

法然上人は、本願成就の念仏でたすかると言う。願成就の浄土に往くには、本願成就の念仏をいただいて、念仏をただけば必ず往ける。その信念であらゆる衆生がたすかるのだと説いて、たくさんの人がそれでたすかっていった。親鸞聖人は、そこに疑問を感じた。自分自身の疑問、自分がそれでたすからないという疑問。つまり念仏してみると思えない。つまり、唯円が『歎異抄』第九条で出した問いです。念仏している自分と浄土とに距離があつたら、ここに絶対必然というものがどうして成り立つか。魔が差したり、煩惱の多い身だから、ひょっとして誘惑が入ったりして、どこかへ行ってしまうのではないかと。こういうことが絶対ないとして言えるか。距離があつたり、時間があつたりしたら、必然は、絶対ではなくなる。そういう問いが親鸞には自分の現実存在においてどうしても拭えない疑問としてあつたのではないか。それが埋まらない限り自分は

満足できない。そういう切実な深い疑いがあって、どうやったらずれを解決できるかという問題をもっていた。

天親菩薩の『浄土論』と曇鸞大師の『浄土論註』にある第五回向門のところに、「回向を首として大悲心を成就する」(『聖典』二二三頁)、大悲心を成就するという言葉がありますから、大悲心ということと回向とが絡むのなら、人間の努力ではないと。これこそ本願の仕事だと。こう読まなければ、この距離が埋まらない。そうすると回向に値遇するということは、本願力の回向が向こうからこっちに来る。こっちから向こうに行くという距離がなくなるわけです。

そこに法然上人の教えを聞いた親鸞には、どうしても埋まらない溝があったのではないか。だから行信を分けざるをえなかった。法然上人では行信一体で、第十八願一願建立です。なぜ分けざるをえないかといったら、「行」は絶対満足していても、それとぴたりしない自分が残っているという問題。これが「信」の問題だと。この問題を徹底的に明らかにしなければ自分はずからずない。それが「信巻」の別序にある「しばらく疑問を至してついに明証を出

だす」(『聖典』二二〇頁) という言葉になってくるのではないかと思うのです。

(二〇一〇年八月二〇日)