

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」並びに第三十七回（通算第八十八回）から第四十回（同第九十一回）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）

第十八願 至心信樂の願

しばらく疑問を至して明証を出だす

―不実である人間にどうして真実が生ずるか

親鸞聖人は、四十八願に展開されている本願の第十八番目の願、「念仏往生の願」と言われていたこの願のなかに「至心信樂欲生我國」(『聖典』十八頁)という言葉があることに注目されて、この願はわれわれに真実信心を誓っている、と見られた。それで、「至心信樂の願」と名づけられて、この第十八願によって『教行信証』の「信巻」を構成された。

第十七願が名を誓っていることを受けて、それを信ずるのが第十八願の信心である。その「至心信樂欲生我國」という言葉の「至心」は真実心であると親鸞聖人は註釈される。これは『観無量寿経』のなかに、「三種の心を発してすなわち往生す。何等をか三つとする。一つには至誠心、

二つには深心、三つには回向発願心なり。三心を具すれば、必ずかの国に生ず」(『聖典』一二二頁)とあって、「具三心者、必生彼国」、至誠心・深心・回向発願心という三心を具えれば必ず彼の国に生まると。これを善導大師が非常に丁寧に註釈をしてくださっている。善導は、本願に照らして読むという眼をいただいで、三心に注目されて、『観経』の表は努力が書いてあるけれども、三心を具することにおいて、どんな衆生であつても本当は往生できるのだと。そういう立体構造で經典を解釈しようとされた。けれども、その三心の解釈を読んでもよくわからない。法然上人は、眼光紙背に徹する眼で読んでおられるようで、『選択集』の「三心章」を読んでもそんなに悩んでおられるふうには見えない。ところが、どうも親鸞は、そこに深い疑問を感じられた。『教行信証』「信巻」の別序に、「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)という言葉があるのですが、その疑問とは何であるか。いろいろな疑問があつたのでしょうか、さしあたっては、信心をいただくについての疑問。それは、『観無量寿経』で言えば、三心を得ることについての疑問と言つてもよいと思う

のです。至誠心・深心・回向發願心という三つの心を得ればよいと書いてあって、善導もその三つの心について註釈されているけれど、それを見えるということが、そう簡単にはできそうもないと親鸞は感じた。その三心の至誠心を、善導自身が註釈して、『至』は真なり。『誠』は実なり（『聖典』二一五頁、つまり真実心だと）。

ある商店に「至誠心」と書かれた額がかかっていました。それを見て私は、『観無量寿經』のお言葉だと思ったのですが、『観無量寿經』でないにしても、至誠心と書いてあれば、そのお店は少なくとも、誠実にやることをモットーにしてやっていますと。実際はどこまでかわかりませんが、一応建前として、そうやりたいと掲げている。それは、人間としてよくわかるし、そういう店ならつきあってもよいと普通であれば思って、特に問題はないのでしようけれど、親鸞は、罪惡深重煩惱熾盛ということに苦しみ抜いておられましたから、真実になれ、真実を具すれば浄土に往ける。それはそうかもしれないけれど、私は不実でありますと。私に真はありません。曇鸞大師も、この世の人天は不実である、真実は菩薩のみであると書いている。その菩薩は、

曇鸞からすれば法藏菩薩なのです。『無量寿經』（大經）が語ろうとする法藏菩薩。人間は真ではない、不実なのだと押さえている。

これは、人間というあり方そのものの本質が不実でしか生きられないのだという押さえですから、いや、そんなはずはない、私はまじめだ、誠実だ、至誠心だと思っている人は、この話は聞けないのです。ただ、至誠にやろうとしたけれども、今日もまた欺いてしまったとか、精一杯誠実でありたいと思ったのに、結果として本当にひどいことをしてしまったとかいうことに苦しむのも人生です。誠実にやろうとして、誠実にやれるのであったら『無量寿經』など要らない。口には出さなくとも、心の内では二枚舌というか、言ってあげたいけれど、本当のことは言わないなどという心は皆さんもよくわかるでしょう。それは夫婦であろうと、親子であろうと、親友であろうと、誠実でありたいといくら思っても、誠実でやっていたらかえって困ることもあるのです。うそ八百でも「あなたはきれい」と言われたい。「お前は汚い」などと言われたら、本当かもしれないですが嫌です。

人間は不実なのだというのは、表面から言っても、本質から言っても、そういうことを逃れられないところがあるのです。それに苦しむかどうかは、また別問題ですが、親鸞聖人という人は、それに苦しみました。だから、至誠心をもちなさい、ああ、そうですか、まじめにやりましょうと思うぐらいの程度であつたら何も問題はないのです。ところが、至誠心と書いてあるけれど、それで浄土に往けるというのであれば、私は浄土に往けない。それではどうするのかと。善導大師は本願で読むと言うけれども、『無量寿経』の本願のお心であつたら、十方衆生を救うはずだと。まじめな人間だけを救うというのであれば、ほとんどの人間は落ちこぼれる。それが仏陀の心とは思えない。そうすると、この至誠心の註釈自身に、善導大師がおっしゃるところの二重構造があるのではないか。表向きと、秘密の大切なお心と。ということで、親鸞聖人は、徹底的に三心の言葉を読み抜いて、善導自身はどういうおつもりで書いたのかはわからないけれど、善導の言葉のなかに真実の面と方便の面とがある。こういう読み方をなされたのです。

『観無量寿経』自身が表に自力を説いていますから、それを註釈すればやはり表は自力である。自力でまじめにやりましょう。自力のまじめさは、裏に実は不実を孕_はんでいるのですけれど、それはなかなか人間としては気づけない。その不実とは、実は人間同士の不実ではなくて、本当は如来との関係、つまり、本当の真実とわれわれの事実との関係。われわれの事実とは本当の真実にならないで、適当にやっている真実。適当にやっている真実は本当ではない。本当ではないということでは、真実の浄土には生まれられない。「しばらく疑問を至してついに明証_{みょうしょう}を出_いだす」というのは、つまり、表向きで読んだのではどうしてもわからない。どういう意図なのか。どういう意味で善導は至誠心が真実心だと註釈して、真実心を具すれば浄土に生まれられると言うのか。不実である人間にどうして真実が生ずるかという矛盾を突破する問い。こういう問いが親鸞の問いではなかったかと思うのです。

至心は如来の真実心

―真実の体は名号

そこに本願が「至心信樂欲生我國」と誓っている。どうして人間のうえに真実の心が成り立ちうるかというと、如来の側から、真実から、人間にはたらこうとする願いの側から発^{おこ}った心。つまり至心は如来の真実心である。如来の真実心が本願を通して衆生の心になろうとする。そこに親鸞聖人は「回向」、如来の回向ということを入れたのです。

なかなかこれもわからない。はじめから如来の回向と云われてしまうと、これは何のことかわからない。何のことかわからないという意味は、われわれが本当に受身になって聞くといい、そういう姿勢がなかなかできない。私から何かをしていくという発想で如来の回向を聞こうとする。結局、親鸞が苦しみ抜いて、本願の救いにおまかせする、自分から何かをして少しはましになったたすかっという、例えば、真実心を起こしてたすかっというと思って、

人間が起こす心は、すぐにすたれたり、忘れたり、疲れたりして、続かない。続かないし、その合間には不実な心が、煩惱が起こってくる。だから、人間の心で本当にたすかることはできない。そういう矛盾に苦しみ、自分の存在に、自分の命に苦しんだ親鸞という人が、法然のもとを訪ねて、そして本願に帰した。本願に帰するということは、本願のはたらきに全面的にまかせる。つまり、本願のはたらきをまったく私は受身でいただきます。そういう発想になる。その発想になること自身が、自分ではなかなかできない。自力を捨てよということけれど、捨てられるものなら苦労しない。物なら捨てられるけれど、心は捨てられない。ではどうして真実が成り立つのか。そういうところに本願力回向、本願の側が衆生の愚かさを破って、衆生がどれだけ愚かであるうと、それをものともせず、本願の側からはたらき続けて真実を恵もうと。こういうのはたらきがあるのだ。これを回向という言葉で親鸞は表現したわけです。

大いなる力が、大いなる願力が、衆生へと、自己自身を転じて、回^めらし向ける。そういうのはたらきにおいて、私のうえにそれを信ぜざるをえない心が誕生する。そうすると、

その心は真実である。だから、至心の体は名号であるとおっしゃるわけです。至心は真実心、その真実であることの体は名号である。名号が真実である。名号が真実であるということは、つまり「根本言」は単なる人間の言葉ではない。こんぽんごん

名号と相応しないという問題は信心の問題

—名号自身が心のなかに真実を打ち立てる

この言葉にわれわれが出遇いながらも、われわれの精神が少しもきれいにならない、明るくもならないということ、普通の言葉と同じように、「南無阿弥陀仏」という言葉を発してみても、一向にこつちが変わらない。それはこちらの心が「根本言」である名号と相応しないから。「相応」という言葉を曇鸞大師が書いておられて、その相応という問題を曇鸞大師も取り上げられた。万徳をもっているような名号が、私にとって本当に万徳ある事実になることが、相応するということである。ところが、いくら名号を称えてみても、一向にこちらには何も来ない。相応しない。

そういう矛盾、疑問を曇鸞が出して、それは結局、問題は信心であるとおっしゃるわけです。われわれの心の問題。われわれの心が如来の与えようとする功徳をちゃんと理解できない。ぴったりその内容を受け止めない。受け止めれば、相応すれば、それを「如実修行」と言うのですが、如実修行すれば、名号の功徳そのままにこちらの心が晴れる。相応しないという問題は信心である。こう曇鸞は言う。

親鸞聖人も同じ疑問をもたれたのでしょうか。相応できない。にもかかわらず相応できるような事實は、どうしたら起こるのだと。それは本願の側からはたらいてくる。それに出遇わなければ、われわれからは往けない。つまり、こちらから能動的につかみにいっても、つかまえない。向こうから来るのに出遇うしかない。こうなると人間の側からはやりようがないわけです。では、口を開けて待っているしかないのか。口開けて待っているのではない。こちらからは、もがいて、もがいて、さんざん求めていく。それでも出遇えない。ところが不思議なことに、努力して求めていたことは実は無駄であったのだと気づかされる。それを自力無効と言うのです。自力でつかまえるのではなく

ったのだと気づくまでは、自力で求めるしかない。求めないで口を開いていても何も来ない。人間の能力の有限性、人間存在の不実性、愚かさ、自分自身の心の暗さ、心の貧しさ、本当に外に出したら恥ずかしくなるような慚愧の限りであるような煩惱の身。こういう身だから、いくら求めても真実が来ない。にもかかわらず、求めていくと、ある時点で「南無阿弥陀仏」の真実がドーンと来ることがある。だから不思議と言うしかない。「不可称不可説不可思議の功德は行者の身にみteri」（『聖典』五〇〇頁）と。不可称・不可説・不可思議だから、こっちからつかまえないって、わかってつかまえるのではないわけです。わからないのに満たされる。

こちらから求めて出遇えないからどうするのだというときに、本願力回向を信ぜよと。必ず向こうから、必ず光を恵まずんばやまんという慈悲がはたらき続けている。気づいてほしいと願っている。あとは目を覚ますしかない。こちらにかかっているのは、目を覚ますことである。なかなかそれが目を覚まさない。自力の心、自力の執念が去らない。こういうところに、親鸞聖人は、至心の体は名号だ。

つまり、名号自身が心のなかに真実を打ち立てる。それが至心だと。信心自身は至心を体とする。こう言っているのです。

「信楽」

——本願を根拠として人間に与えられた心

「至心信楽欲生」の「信楽」というのは、信じ願う心。信楽が信心で、大切な心だということ、これは浄土教でずっと言われてきたのですけれども、それが本願を根拠として人間に与えられる心だと決定的に見たのが親鸞聖人です。自分で起こす心は、どれだけまじめなつもりで起こしても、如来の眼、本当の真実の心に照らされると不実ではない。

これは、なかなか感覚として、そう言われても、というのが、教えを聞き始めたころの私の感覚でした。なぜ、そんなに悪く見るのだろう、人間には良い面も悪い面もあるではないか。そんなに悪い悪いと言っはほしくない。そういう思いだと、親鸞聖人の言葉がわからないのです。少

しく教えを聞いて、人間として生きてみると、ああ、本当にそのとおりだと。言われたとおり。逃げることはできない。一応、人間同士の関係は、誠実であることが長続きもするし、信頼もされるし、非常に大事なわけですが、親鸞が言う至誠というのは、もっと深い真実の前に立った自分です。そうすると、本当は不実ではない。やはり有限の命で、相對の関係ですから、人間関係であつてもよく見れば本当はどこまで真実にやれるか。まともにやつたら早死にしていまいます。適当にしているから、こうやっていつまでも、白髪になつても生きているので、まともにやつたら、とうの昔に死んでいます。そういうものだと思うのです。だから本質を言っているのです。われわれは、まじめであればよい、と言っているだけで、本質は不まじめでなければ生きられないと私は思っている。

だから、若いうちは、なかなかわからないのではないかと思うのです。やはり、若いうちは自力の根性でやろうと思つて、体力もある程度はありますから、それでやれると思うけれども、親鸞聖人からすれば、如来、如から来る、真理から来る、本当の真実それ自身からこちらにはたらい

て来る心に照らされてみると、私どもは不実である。

不実ではない人間に真実が来る

―「兆載永劫」の時間の意味

なぜこのように教えをいただくのか。十方衆生を救いたいと如来が願つて、「ああ、そうですか、私も十方衆生です。どうぞ救ってください」と純粹に本願を信じてガーンとぶつかればそれでたすかるといのが『無量寿経』の教えだと思ふのですが、けれども、人間は自力心がある。自分でやろうとする。自分で何とかできると思う。その何とかやろうと思う心が、『観無量寿経』に説かれてくる。『観無量寿経』を通すと、実は人間は罪惡深重・煩惱熾盛のだと気づかされて、ああ本願をいただくしかないといひ返る。はじめから、本願が来た、ああ、ありがたいといふふうにぶつかれない。人間というのは、一遍、自分でやりたい。自分でどこまでかやつてたすかろうといふ心を入れてほしい。自分の至誠心を認めてほしい。だから自力なのです。それをやってみなさいというのが『観無量寿経』

です。やってみると、本当はできないということに気づくのに兆載永劫ちようさいようきゅうの時間がかかると親鸞はいただいた。仏陀に成るといふ心の前に、自分がいかに不実であるか。そういうことを照らし出されてみると、本当に自分のなかに「南無阿弥陀仏」の真実が根を張る、信が発るおこには、兆載永劫の時間がかかる。そんなふうに親鸞は「至心釈」に註釈されます。

もとは善導大師の釈のなかに、そのようなことが書いてあるわけです。それを親鸞聖人は、これは法蔵菩薩のお心を書いたのだと読み取った。法蔵菩薩は、物語的ですけれども、自分の願が成就しないならば自分は仏に成らないと誓う。だから願が誓いである。誓いであると同時に願である。この誓願を成就するためには修行が要る。「兆載永劫」(『聖典』二十七頁)の修行と『無量寿経』には書いてある。繰り返し、繰り返し来るような命が、ただけ続いている。終わりが無いような時間を永劫というわけです。時間的ではあるけれども終わりが無い。永劫の修行というのだから、法蔵菩薩はいつまでも苦行なのです。それなのに、もう阿弥陀仏に成っているというから、物語上

の矛盾がある。これは、われわれが凡夫で愚かなのに、仏の大悲において救っていただいて必ず仏に成る。この大矛盾と同じ質の矛盾であるわけです。絶対に仏に成らない人間が仏に成る。永遠に菩薩である人間がもう仏に成っている。不実でしかない人間に真実が来るといふところに、物語の兆載永劫の修行を入れたというのが親鸞の眼です。それによって、「南無阿弥陀仏」が体となつて、至心が与えられる。その至心を体として、信心、われわれが信ずる心の内実に如来の真実心がある。不思議な構造で考えるものだと思うのです。

「我が国に生まれんと欲え」

―機の三願を貫いて真実が呼びかけている

そして「欲生」、生まれんと欲えほという呼びかけがついている。この関係が、またよくわからない。何がわからないかというと、次に第十九願、第二十願があるので、第十八願、第十九願、第二十願と三願にわたって、「至心」という言葉と「欲生我国」という言葉がある。真ん中

の言葉だけが変わってくる。第十八願は「信樂」、第十九願は「発願」、第二十願は「回向」。「至心信樂」、「至心発願」、「至心回向」と。それに親鸞聖人は気が付かれて、本願の真ん中だけが変わっているところに意味があると。

この三願は「機の三願」という。人間のことを「機」と。仏法を聞いて感じ、ただこうとする存在が機です。穢土の衆生、凡夫に呼びかける願はこの三願なのです。そこに三願を貫いて「至心」と「欲生我国」がある。三願に貫いて真実が呼びかけている。けれども、自力の思いで自分が真実になろうというふうに読んでしまう場合が、第十九願、第二十願。第十八願は如来の真実だと気づいた場合の至心。同じ言葉なのですけれど、親鸞は立体的に読む。

「欲生我国」はどうか。我が国に生まれんと欲えと。この「欲生我国」という言葉も三願に貫いている。第十九願、第二十願は、親鸞聖人は『観無量寿経』と『阿弥陀経』の願だと見られたのです。つまり、自力の願だと見た。「我が国に」と言っているのは、如来の側から「我が国に」と言っているのですから、阿弥陀の仏土、浄土、安樂浄土です。安樂浄土に生まれんと欲えと呼びかけている。

自力で引き受けると、「はい、わかりました。私が生まれると思います」という願生。私が生まれたいと思いますという私の意欲。これが如来の願いに応えるものだと思う。普通、それでよいと思っている。ところが、親鸞は、そこに深い自力を見た。これが、やっぱりなのです。如来は、生まれんと欲えと言っているのだから、はい、わかりましたと生まれると思う。そうしたら自力だと。では、どうすればよいのだ。

第十八願にも「欲生我国」がある。この欲生は、親鸞聖人は如来招喚の勅命だと。如来が衆生に呼びかけて、絶対命令、生まれたいと欲えと呼びかけているのだと。「はい、わかりました」は必要ないのです。ところが、「はい、わかりました」と聞くものだから、そうすると、第十九願、第二十願の欲生我国が願生彼国になる。第十九願、第二十願の願生彼国は、この世で浄土に往きたいと願う。でもこの世は穢土である。だから、いつまでたっても穢土から足が抜けないから、死んでお浄土だという。死んでから、どうか浄土に往きたいと願う願生は『観無量寿経』や『阿弥陀経』が教える往生である。この往生観から足が抜けない

のです。ところが、親鸞はそれを突破した。それはすごいと思います。しかし、親鸞以後の教学は、また元に戻ってしまった。そして親鸞の言う意味がよくわからなくなってしまった。

「欲生」は群生を招喚したもう勅命

「信巻」に「欲生」を、このように言っています。『欲生』と言うは、すなわちこれ如来、諸有の群生ぐんじやうを招喚したまうの勅命なり」（『聖典』二二三頁）。欲生は「勅命」だと。「勅命」という言葉は、親鸞聖人は、『教行信証』で二度使っている。ご承知のように、「南無」という言葉について、南無は帰命、帰命は発願回向の義だと善導大師が註釈される。その帰命について、「行巻」で、「帰命」は本願招喚の勅命なり」（『聖典』一七七頁）と。だから「南無阿弥陀仏」のなかに勅命がある。帰命が勅命だと。そして欲生も「如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命なり」と。「帰命」が、そして、「生まれんと欲え」というのが、如来の招喚の勅命なのだと。善導の二河の譬えで言えば、彼

の岸におられる阿弥陀如来が、こちらの岸にいる群生に向かつて、「汝一心に正念にして直ちに来れ」（『聖典』二二〇頁）と。真つ直ぐに来いと呼んでくださる。

欲生心は成就する

この欲生という問題を、「欲生心成就の文」と「信巻」に書いておられる。欲生心は成就する。生まれんと欲えという心は成就する。「ここをもつて本願の欲生心成就の文」（『聖典』二二三頁）と。「欲生心成就」という言葉は親鸞聖人の用語です。親鸞以前も親鸞以後もほとんど使わないでしよう。欲生心成就、これはどういう意味かというときに、「経」（大経）に言わくのたまと言って、「至心回向したまえり。かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得、不退転に住せんと。唯五逆と誹謗正法ひぼうしょうぼうとを除く」（同）と。

『教行信証』「信巻」のはじめのほうに「至心信樂の本願の文」（『聖典』二二二頁）という言葉があつて、第十八願を「至心信樂の本願」と親鸞聖人は名づけた。至心信樂の

本願、その成就の文として「『経』（大経）に言わく」とあって、「諸有衆生、その名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向せしめたまえり。かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得、不退転に住せん。ただ五逆と誹謗正法とをば除く」（同）とある。この成就の文の前半部分を「本願信心の願成就の文」（『聖典』二二八頁）とおっしゃって、「『経』（大経）に言わく、諸有の衆生、その名号を聞きて信心歡喜せんこと、乃至一念せん、と。已上」と。そこで切る。それから後はない。至心信樂の本願成就の文には、そのあと「至心に回向せしめたまえり」云々とするのですが、それはどこへ行ったかというところ、「欲生心成就の文」、「至心回向したまえり」に來ているわけです。

はじめの至心信樂の本願成就の文には「せしめたまえり」と書いてあるのに、「欲生心成就の文」は「したまえり」と書いてある。これは意味が違うのかというと、意味は同じです。現在「せしむ」という言葉を聞くと、使役形です。だれだれに何々をさせる。古語を読んでいても、普通「せしむ」というと使役形だと思う。ところが、鎌倉時

代の初め、平安末期では、「せしむ」という言葉には使役の助動詞であると同時に、尊敬の助動詞の意味がある。それで「せしめたまえり」は「したまえり」と同じことです。回向せしめたまえりだから、如来がわれわれにやらせるのだらうと、それは読みすぎというもので、そうではないのです。これを誤解して使役形で解釈する人がいるのですが、間違いです。如来が回向してください。全面的に如来がしてくださいのです。

われわれは、させられて何かをするのだかと思ってしまいます。そうではない。させられるのではない。われわれは、ただこのことです。回向によってやらされるのではない。われわれは受け止める。われわれは回向に出遇うのです。如来二種の回向に値遇する。如来二種の回向によって信心を得る。親鸞聖人は必ずそのようにおっしゃる。

「至心回向したまえり」

— 欲生心成就が現生正定聚を支えている —

ともかく、「至心回向したまえり」から「誹謗正法とを

除く」までを引いて、これを「本願の欲生心成就の文」と名づけている。これがどういう意味なのか、よくわからないのです。しかもその後には、親鸞聖人が依り処とされる『浄土論』、『論註』に「回向に二種の相あり」（『聖典』二三三頁）とある、往相還相の二種の回向の文章を引用しておられる。これがどのような関係になっているのか。

如来二種の回向を完全にいただく。それが、至心回向の内容である。二種の回向によってわれわれは信心を得る。このように親鸞聖人は押さえていかれる。如来の回向のはたらきというものは、われわれがそれにぶつかることによって本心に信ずることができると親鸞は表現された。それをいただいたときに欲生心が成就する。「生まれんと欲え」と呼びかけた勅命が成就する。これはどのようなことか。それは「かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得、不退転に住せんと」、「願生彼国、即得往生、住不退転」が成就する。願生すれば往生を得る。そして不退転に住する。

浄土真宗であれば「現生正定聚」ということは繰り返し言うのですけれど、その根拠について、「行巻」に押さえ

ておられます龍樹菩薩の「聞名不退」、名を聞けば不退転に住するということと、「証巻」に引用されている曇鸞大師の釈論、「しょうごんみょうしやうくどく莊嚴妙声功德成就」は、『偈』に『ぼしやうごじんのん悟深遠 微妙聞十方』のゆえにと言えりと。これいかんぞ不思議なるや。『經』に言わく、『もし人ただかの国土の清浄安楽なるを聞きて、こくねん剋念して生まれんと願ぜんものと、また往生を得るものとは、すなわち正定聚に入る。』（『聖典』二八一頁）、つまり願生するものと得生したものは、「すなわち正定聚に入る」と書いてある。それで親鸞聖人は、『行巻』で、龍樹の言葉と曇鸞の言葉によって「入正定聚」だと書いておられる。そのように歴代の学者も解釈しております。

けれども願生した位に、なぜ正定聚、得生した位と同じ利益を得ると言えるのかという謎が残る。大体、經典であろうと、論であろうと、正定聚という利益を衆生に与えたから浄土を呼びかける。浄土に生まれれば正定聚だと。ものは正定聚だと書いてある。それなのに、親鸞聖人は、願生したら正定聚だと。それはちよつとやはり無理だろう

と普通は思うわけです。無理であろうと何であろうと、親鸞がそう言ったのだから、われわれは、もう念仏すれば正定聚だと教えられてきているのです。そう教えられても、私自身は疑い深いものだから、親鸞というのは不思議な人だと。得生したら正定聚と書いてあるのに、得生を飛び越えて、願生したら正定聚だと、そんなことを言い張るとは、どのようなことかと。だから、願生すれば死んで必ず往生することができると決まるのが正定聚だと解釈するわけです。正定聚は、浄土に生まれてからの利益なのに、現生に取つてくる。現生に取つてくるということは、浄土に生まれることが決まるのが正定聚だと。もともと浄土に生まれたら得る功德を、浄土に生まれるはずだという功德にしてしまったわけです。そのような教義学になっているのです。いまだにそのような言っている学者も多い。

でも、それはうそではないかと私は思い続けていたので、欲生心成就の文が、不退転という現生正定聚を支えている言葉なのです。欲生心成就の文は如来の本願の回向によつて成り立つ。なぜ親鸞聖人が回向、回向と言うかというと、本願の側で成就した功德を衆生に与えたい。だから、

本願が浄土を建立して待っていますよというだけではなくて、本願が誓っている功德を全部衆生に与えたい。それが回向だと。それで「至心回向したまえり」と。これは、自分から回向していくのだというのが普通の読み方なのですけれど、自分から回向しようというのであったら、われわれの世界は不実でしか回向できない。だからお坊さんにお経をあげてもらつて、回向というけれど、お坊さんがあげたお経を回向したところで、ほんとうは仏さまが喜んでいくかどうかわかりません。まあ、不実の回向でもしかたがない、やつてもらふというようなものです。こちらでも、頼まれて、不実な回向とわかつていなければならない、うようなもので、この世は成り立っているわけです。

しかし、親鸞聖人は不実な回向は要らない。法然上人は、不回向の念仏とおっしゃって、回向を要らないとおっしゃっている。では、おかしいではないか。なぜ、ここに「至心回向」があるのだと。いや、そうではないと。こちらからの回向ではなかったのだと。如来の回向である。如来の回向をいただくということは、本願成就の文が我がうえに成り立つということだと。「欲生心成就の文」として成り

立つことだと。「願生彼国、即得往生、住不退転」だと。それで初めて「現生正定聚」は自信をもって言えるわけです。欲生心成就があるがゆえに、私はいま凡夫として、この穢土を生きながら、「至心回向」に値遇すれば「現生正定聚」である。値遇がなければ、現生に正定聚などあるはずがない。

「至心回向」に値遇する、その時に「願生彼国、即得往生、住不退転」。この「願生彼国」、これは何かと。欲生心成就の文ですから、如来が生まれんと欲えと誓って、それを成就して下さっているということに、願生の意欲はもう不退転のなかに成就するのだと。不退転というのは浄土の功德ですから、「願生彼国、即得往生」は真実功德に値遇するところにもう成就したのだ。これが親鸞聖人の教えの意味です。

徹底的に一心に立つ

—信ずるところに課題は開かれる—

だから、親鸞聖人は、徹底的に一心に立つ。一心をいた

だきさえすればいいのだと。「為度群生彰一心」(『聖典』二〇六頁)、群生を度せんがために一心を彰あきらすと。「証卷」の結びでは、「論主(天親)は広大無碍の一心を宣布して、あまねく雑染堪忍ぞうぜんかんにんの群萌を開化す」(『聖典』二九八頁)と。無碍の一心、つまり真実信心、この一つが成り立てば群生はたすかるのだ。

これがわからない。結局、信心は因、「無上菩提」の因だとおっしゃいますから、では果はどこにあるのだと考えるのか。果は「必至滅度」なのです。第十一願成就の文。でも、本願の因果ですから、本願の因はわれわれがいたただく。本願の果は如来の回向で必ずいただける。われわれが果を採す必要はない。信心に立てばいい。一心をいただけばいいというのが親鸞聖人の教えの大事な根幹であるのです。われわれの一生のなかでできるのは一心を開く、信心をいただく。「南無阿弥陀仏」は真実の言葉である。本当にはたらきをもった言葉であるといただけばよい。それ以上は要らない。もう、名号のなかに「帰命尽十方無碍光如来」、無碍光がある。「南無不可思議光如来」、不可思議光が入っている。そして、無量寿如来、無量寿の寿命も入っ

ている。第十二願、第十三願、「光明無量の願」、「壽命無量の願」が成就した名が、全部名号としてわれわれに回向される、これを信ずる。信ずるところに、もうわれわれの課題はすべて開かれてあるといただく。不思議な話です。

名によってわれわれの精神が展開する

―念仏行者の生活

だから、名によってわれわれの精神が展開することをいただく。私たちは、毎日毎日不平不満やら、不実の心やらで、ぶつかったり、苦しんだりしている。でも、その闇の命のなかに言葉がはたらく。言葉を受け止める。そうすると、そこに不可称・不可説・不可思議の事実が起こる。これが名号の生活でしょう。念仏行者の生活でしょう。

それでどうなるのだと。どうもなりはしません。信心に立つ。それを本願を聞くというかたちで自分自身にどこまでも確認していくのが、聞法生活である。

学園紛争の盛んなころに、ある先生が安田理深先生のものを訪ねて、「われわれは、念仏生活、念仏生活と言って

いるけれど、こういう紛争が起こつてきけると、やはり社会運動のほうが本当のような思いがしますけれども、仏法者としての社会的実践は何なのでしょうか」とお聞きになると、「聞法です」と答えられた。さらに、「聞法はわかっています。聞法はわかっているけれど、やはり社会的実践が何かないとだめなのではないでしょうか」とお聞きになると、「社会的実践とは、聞法です。聞法以外に社会的実践はありません」。そうおっしゃった。これは普通の常識ではわからない。

聞法は聞法で、社会的実践は社会的実践だと普通は思う。しかし、聞法のほかに社会的実践があるのではないし、社会的実践のほかに聞法があるのでもない。聞法することによって、生活全体が明るくなるということであつて、だから社会的実践は要らないとか、そんなことを言っているわけではない。社会的実践、この世に生きている意味は、聞法することにある。聞法するための在家生活、いろいろな生活をするという縁は、それはそれで尽くしていくほかないのですが、そのほかに聞法生活があるのではなくて、その場所が聞法生活である。

ともかく、「欲生心成就の文」ということがわからないものだから、如来が欲生せよと言っていることを、私どもは願生と受け止めるのだとだけ考えると、第二十願とか、第十九願の願生を脱出できない。つまり、自力の願生を脱出できない。他力の願生というのは、如来の欲生心がわれわれに呼びかけているのは、私から起こす心は要らないということなのです。「南無阿弥陀仏」を信ずればいいということなのです。「南無」のなかに勅命がある。それを聞く。

私たちは、どのような生活をしていようと、どんな社会的実践をしていようと、本当に闇が明るみに転ずるという人生の根本問題、この問題がなければ、人生のなかに意味を求めてやってみても、全部虚偽になっていく。やらないうでよいというわけではない。やるしかないのだけれど、やっても、やっても虚偽になっていく。終わりがいい。本願の教えというものに出遇ってみると、無限なるはたらきに触れて、無限なるはたらきのなかに、わが命の意味が満たされてくると、努力で意味をつけるのではなくて、存在自身に無限の意味があるという眼が与えられる。恵まれて

努力ができて、少しばかり他人さまに喜んでもらえることができる立場だけが意味があるのではない。逆に、他人さまから世話ばかりされている、もう何も生きている意味がないのではないかと思って命を生きている方も、そこに生きているということに十分な意味が出てくる。そう思うのです。

(二〇一〇年十月十五日)

第十八願 至心信樂の願

第十八願「念仏往生の願」を
信の願と押さえ直す

第十八願を、法然上人は「念仏往生の願」と呼ばれて、選択本願の中心であると、こういうことをおっしゃっておられるわけですが、その念仏往生の願という教えを受けた親鸞が、この願を行の願とはせずに、信の願と押さえ直した。なぜ、そのように考えていったのかはよくわからないところなのですが、一つには、一般的な行であれば、人間が行じて、行じた行為のはたらきが、行為をした主体者に何かの影響を残して、その影響の蓄積で人間のうえに何か結果がもたらされる。その行の結果、仏に成る。仏教で行と言った場合には、仏の方向を向いて人間の生活を律し、そのための修行をする。そういうことが行という意味であるけれど、そういう行として念仏もあるということでは

あれば、その念仏を阿弥陀如来が選んだということを信ぜよという教えではあっても、人間の行為を評価することであれば、どうしてもそこに人間の努力、自力意識というものが残ってくる。

第十七願のところでお話したように、親鸞聖人は、行は「大行」であると。それは如来の回向の行である。人間が行為して蓄積される功德があるというのではなくて、本願自身、如来の大悲が人間のうえにはたらきかけてくるということが行の意味である。そこに、行という概念の意味が転換されたということがあるわけです。そのことを受けて、それでは人間の側にはどういうことが起こるのかというと、そのはたらきを受けることにおいて信ずるということが起こる。

唯識教学では信の基礎に勝解と意欲

唯識教学のうえでは、心が所有する法、所有するといっても、心に相応して起こる心理作用、それを「心所法」としんじよほう言う。そのなかに、仏教の方向を向く心所法、それを善と

名づけるわけですが、いわゆる倫理的な善ではなくて、仏教の方向を向く善。こういう意味の善の心理の最初に、信ずる、「信」ということが言われている。その信は、どういう状態で起こる心理作用かというところ、澄ちやうじやう浄と定義されていて、人間の意識は、いつも濁っている。その濁っている意識を、ちやうど濁っている水が、時間がたつと濁りが沈んで澄んでくるように、人間の意識がきよまくなる。清くさせる心理がある。だいたい、人間に起こる意識が、人間を汚す場合、これを煩惱というわけです。それに対して、人間の心を澄ませてくるはたらきが信だと。その心所法としての善の作用をもつ信の基礎には、勝しょう解と欲、意欲がある。勝解というのは、正しく了解する、勝れて解釈する。しっかりと、教えなり、仏陀の言葉なりを理解する。意欲というのは、人間の意識のなかに、何かある状態のときに意欲が起こる。そのことを欲と言うわけです。その場合の欲は、悪い欲とは限らない。善い欲もあれば悪い欲もある。それらがあつて、そのうえに信が成り立つのだと説明する。仏教は、人間の意識が清くなる作用としての信ということ大切な概念として取り上げているし、特に『華嚴經』で

は、信が成り立つことが第一歩でもあるし、それがもう究極まで、つまり成仏まで見据えるというようにも語っている。ですから、信ずることが非常に大事な心理作用でもあるし、それが求道を、仏教を成り立たせて、最後まで、仏にまで歩ませる。そういう理解は、ずっとあるわけです。

「法蔵願心を信ぜよ」

—人間の選びを超えたものにまかせる

ところが、親鸞聖人が、そのような一般的な信ではおさまらなかつたのはなぜかというと、人間の行為、努力を何かしら信ずるのであれば、本質的には自力聖道門の一派の考え方になる。寓宗ぐうしゅうとして、軒を借りている借り家住まいのような方が、比叡の山における浄土教の位置であり、浄土の教えをおそらくさんさん聞いてはいたけれど、それで親鸞は満足できなかった。問いをかかえて法然上人のもとに百日かよつて、そして納得した。そこに、信ずるという作用それ自身が、自分ではどうにもならない。法蔵

願心、法蔵菩薩が選んでいるのだから、人間の側からそれを価値判断したり、意味づけたりして信ずるのではない。もう、「法蔵願心を信ぜよ」と。このことを繰り返して、繰り返し返し、法然がおっしゃったに相違ないわけですが、それを聞きとどけるのに百日かかるということはということか。やはり信ということが、本当に澄浄な信、本当に澄んだ信にならない。疑いが残っている。いろいろな問いが残っている。ということは、親鸞がいろいろなことを深く学びすぎたかということでもあるわけでしょう。あそこにはこう書いてある、こっちにもこう書いてある、それがどうだこうだとやり出したら限りがないわけです。そのことを、結局、全部捨てて、本願を信ぜよと。そこに、これしかないと思つて、もし間違つていたら、地獄に行つてもよいと思つて信ずると。このように決まるのに、百日がかかった。決まるときには、その作用それ自身が自分を根柢にしては成り立たないと見極める。自分が信ずるのではない。信ぜよという命令を受ける。だから、信じたくないという疑いが残つていればどうしても信じられない。だけど、間違つていても、地獄に行つてもよいと決断する。

そういう信じ方です。真実だから信ずるという信じ方ではなくて、もう間違ひも含めて、人間の選びを超えたものにまかせるといふ信。そういう信を選び取ったときに、たぶん親鸞は、これは自分で信じようとして信じたのではない。信ぜずにおれなくなつたところには、深い深い歩みがあったのだという領き。その領きにおいて、回向ということを読み替える機縁も出てきたのでしょう。自力の回向ではない、如来からののはたらきなのだ。それが『大無量寿經』で、回向と言おうとするこの意味だと。このように読み替えていった。それによつて、第十八願にある言葉、「至心信樂欲生我國」という言葉全体が、自分のなかに起こつて、自分が納得する心理ではなくて、これ全体が如来から来るものだと思つた。

おそらく、私の推測では、その領きを胸に秘めて確認していつて、それを表に発言する機会が、法然上人の信心もわが信心も一つであると。自分の疑いを自分で晴らして自分が信ずることができると、そういう根柢が自分にある信ならば、親鸞聖人が信ずる信の質と法然が信じている信の質とは、違うことになる。法然が信じている信の内容と自分

が信じている信の内容が同じだとどこで言えるのか。それは根拠が自分がないということで初めて言えるわけです。

親鸞は、法然の言葉がどこから出ているかということを自分のなかに納得したうえで、おそらく信心同一の議論というものを持ち出したに違いない。師匠の言っている信と、私が信ずる信とは、どちらも如来の本願力のはたらきによって起こっている。自分に起こっている心理の根拠を、自己を超えたものからきているといただく。自己を超えたものを根拠にしてしか本当に人間を淨くすることはできない。こういう論理です。自力無効、自分の力が及ばない問題なのだ。『無量寿經』の本願の教えを信ずる法然のお話を聞くうちに、人間が救われるのは、人間を超えて大悲がはたらくからだと。だから、それを信ずることができるということは、如来のご苦勞だ。自分を超えたもののはたらきを信ずるしかない。そういう決断において、經文を読み直す。そこに、第十八願は、如来が煩惱具足の衆生のうえに信心を回向せんとする、信心を恵まんとする、そういうことが誓われている願なのだ。

「至心回向したまえり」と読み取る

―言葉が叫んでいるものに響いた

親鸞聖人は、「欲生心成就の文」という言葉を置いて、そこに「願生彼国、即得往生、住不退転」とある。「即」という言葉について親鸞は、時をへだてない、日をへだてないのだと。つまり、時間が入らない。そういうことが即なのだ。ところが、これを解釈するときには、この即は、いつでも人間に即が起るのではなくて、死ぬときだと。

人間が死ぬときに即が起るのだと。最期の呼吸が止まったときに、即、彼の土に生まれるのだと、そう解釈しているのが、本願寺の教学でもあるし、浄土宗の教学でもあるのです。けれども、親鸞は、そのように解釈してはいないのです。欲生心成就の文を見ると、「經」(大經)にのたまわく、至心回向したまえり。かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得、不退転に住せんと。唯五逆と誹謗正法とを除く、と。已上(『聖典』二三三頁)。こう書いておられる。

「至心回向」、ここを「したまえり」と読んでいます。こ

れは、普通は、「至心に回向して」と読む。しかし、至心回向というのは、こちらからするのは本願成就が自分のうえに成り立たない。それで、「至心回向したまえり」と、こう読む。あえて日本語の敬語表現を通して、本当は本願はこういう願いを衆生に呼びかけているのだと読み取った。ここはこう読める、こう読まなければならないという何かそういう直感をもらって、善導の言葉なり、經典の言葉なりを読み替えるわけです。凡夫の救いとしての經典を、本当にそれが人間を救う書物として読むためには、あえて文法から外れていようが、もとはそうではないのだということがあろうが、こう読むのだというのが親鸞聖人です。本願は何をわれわれに叫んでいるのか。そういうふうには読んでいくときに、「至心に回向して」は、「至心回向したまえり」だと。これは、勝手に読んだのではない。眼光紙背に徹するという言葉がありますけれど、言葉が叫んでいるものに響いた。だから音又おんさが響かなければ読めないわけです。本願に帰したことに依って本願が聞こえるのです。だから、親鸞という方は、自分では愚かだとか、罪惡だとか言うものだから、あまりそうは言われないのですけれど、やはり

宗教的天才だと思います。本願に響く音又だったので。

「至心回向したまえり」。その内容が、「かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得、不退転に住せん、と。

唯五逆と誹謗正法とを除く、と。已上」。この全体を至心回向したまえりということです。それを受け取る側は、願生彼国だけ回向されるのだと思うから、中途半端になる。

「かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得、不退転に住せん。唯五逆と誹謗正法とを除く」、ここまで全部が至心回向の内容だ。このように読んだ。こう読んで「欲生心成就の文」と定義したわけです。

至心・信樂・欲生を阿頼耶識の三相にあてて解明 ——曾我量深先生の惡戰苦闘

親鸞聖人が「他力回向の欲生心」と書いておられるのだから、曾我量深先生は他力の欲生心として考える。それをどう考えたらよいのかを考えられたのですが、書いてあることを読んで、そのころの講義を聞いても、われわれには何を言っているかわからない。そのくらい何かわかりに

くいところ。われわれがわかるのは、要するに自力なのです。あるいは濁世のこと、この世のこと。つまり、世間関心の範囲内ならば、難しくとも少しは考えればわかる。ところが、われわれの発想の間違いを如来の側から指摘されて、如来の側からのほたらきで教えを聞き直せというのが親鸞の語り方ですから、凡夫の側から考えようとしたら考え難いかたちで如来の側からの言葉を記録してあるわけです。われわれが考えるときには、凡夫の側から考えようとするから、どうしてもぶつかるわけです。かといって、如来の側には立てませんからわからないわけです。

曾我先生は、そこで悪戦苦闘された。人間の主体を唯識では、阿頼耶識あらいやしきとこう名づけて、阿頼耶識は、自相、果相、因相という三相からなっていると。「自相」、自分自身の相すがた。阿頼耶と名づけられる場合は、自分自身の相だと。

自相というものは、過去をもっている。成ってきた自分つまり、今あるということは、変わってきた結果であるということ。「果相」と。それを異熟いじゅくということです。異熟というのは、人間の経験を「業」と言うわけですが、行為経験をした結果、今、ここにある。けれども、行為経験を

したままではなくて、いろいろな経験が、善の経験も、悪の経験も、どちらでもない経験も、いろいろな経験をしてきて、今ここにある事実はずゼロである。次に善をするか悪をするかは決められないという意味で異熟果というのです。善悪の行為に異なつて、今熟している。これも何を言っているかよくわからないのですけれど、とにかく自分が今あるということは、成ってきた自分だということです。今あるということは、必ず過去がある。

しかし、生きているということは常に未来がある。どれだけ可能性が少なくなろうと、生きているということには、まだ未来がある。未来にどういう経験が起こるかは今決められない。決められないという意味では可能性は無限である。無限定です。それを「因相」というのです。今、自分のなかに、因として次に果を生むような可能性がある。

その三相がある。生きているということ自体、阿頼耶識は、あらゆる経験の結果を蓄積すると共に、あらゆる経験の可能性を蓄えて、今、ここにある。そういう意味で、過去もはち孕みし未来も孕む。それを阿頼耶と名づける。阿頼耶というのは、梵語の意味として「蔵」という意味だそうで

す。それを「自相」と言うのですが、それを今の信心を考
えるときの手がかりにして、曾我量深先生は、至心、真実
心というものは、「南無阿弥陀仏」を体とする。「南無阿弥
陀仏」は如来の側から回向された、真実それ自体の名告り
だ。至心が与えられるということは信心の「果相」だど。

こう押さえた。親鸞聖人の「至心釈」の言葉遣い^{づか}というの
が正にそういう内容を孕んでいる。信樂は自相、信樂は信
心自身だと。それに対して、欲生は、生まれんと欲^むうとい
う未来性を孕んでいるから「因相」だど。こういうふう
に押さえて、如来の欲生心がどういう意味かということ
を、いろいろな言葉で考えてくださっている。

迷いの生に対して

如来の教えは未来から語ってくる

しかし、それを読んでも何かよくわからないのです。そ
れは、このような言い方です。われわれのこの迷いの命を
生きている過去と現在と未来というものに対して、如来の
教えが語ってくるのは、むしろ未来から語ってくる。過去

の経験からわれわれがわかって、未来にどうにかしようと
いうのではなくて、未来の側から語ってくる。未来の側か
らというのは、一応の言い方です。

『涅槃經』のなかに「仏性未来」という言葉がある。仏
性未来と言うけれど、本当は未来でも何でもないのでと。

本当は、あるとも言えないのだけれども、一応未
来と言うのだと。そういう注意がある。要するに、大涅槃
とか、一如とか、法性とかいう言葉で言われる無為法、覺
りそのものの内容、そこから教えが説かれてくる。そうい
う体験内容をもてば、われわれは苦悩の命に迷わなくなる
よと。例えば、われわれは生きているから死ななければな
らないと思うと怖ろしい。けれども、本当は、大涅槃界に
帰る、一如に帰るのだ。本来のいのちのあり場所に帰るの
だ。この帰る場所をはつきり知れば、帰る場所のほうが本
当だと本当に知れば、無駄な心配はいらない。そういうふ
うに教えた場合の本来の世界は、迷いの世界から言えば未
来、でも別に未来ではない。本当は、本来の世界ですから。
ただわれわれが迷って生きていて、我執で生きていて、命
に執^とられていきますから、迷っている立場からすれば未来。

未来と言うけれど、別に時間的未来ではない。この辺は難しいところですけど、存在構造としての未来と言いますか、もし教えを聞き届けることができれば、そこに触れることができるという意味で、可能性としての未来。

因相というのは、涅槃界とか、大涅槃とか、本来の世界からの呼びかけに対する可能性をもっているという意味で、因相である。このように言われるのです。われわれが、それに向かって、自分の願いを起こすのではない。如来の欲生心が信心の因相としてはたらいっていると。

信を成り立たせているのは

歩み続けている回向心

このことを私は、どのように考えたらよいのかわからなかった。それで安田理深先生の言葉がヒントになった。それは、開法の会座で、あなた方は自分でここに来ていていると思っただろう。あなた方はそう思っているかもしれないけれど、本当は、如来の本願がはたらいてきて、呼ばれたから来ているのです。本願からすれば、そうなのだと。

自力からすると、自分で来たと思っている。ということは、自力というのは思い込みであって、本当は歩ませようというはたらきが一切衆生に呼びかけていて、その呼び声が動かしけている。われわれは煩惱の身でそれに気が付かないし、そう思わない。それを教えの言葉としては、「生まれんと欲え」と、こう呼びかけているのだと。われわれが間違えて、ああ、そうですか、行きたいと思いましょと、こう受け取ったときは、それはこの世は嫌だ、よいところに行きたいという欲求にすり替えているに過ぎない。そうではない。それはひっくり返してものを考えていますから、わからないのです。如来の心から考えるということはできませんから。

だから、親鸞聖人の言葉がなかなか聞けない。音叉が響かないと聞けない。音叉が響くと、如来の側に立つのではないのだけれど、凡夫として如来に照らされたかたちで意味が通じてくる。それを信心を得たというのでしょうか。信心を得たと言っても、信ずることができるということを作り立たせているものは、ずっと歩み続けている回向心なのだと。

だから「如来、一切苦悩の群生海を矜哀こうあいして、菩薩の行を行じたまひし時、三業の所修、乃至一念一利なほいちなんいつりきな那も、回向心を首しとして、大悲心を成就することを得たまえるがゆえに。利他真実の欲生心をもって諸有海に回施えせしたまえり」(『聖典』二二三頁)と。ずっと菩薩の行を行じて、することなすことすべて大悲心がはたらいて、欲生心を回施する。その欲生心が成就するならば、「至心回向」としてはたらいて、「かの国に生まれんと願ずれば、すなわち往生を得、不退転に住せん」という事実が成り立つ。われわれのうえに起こるのは、信心を得ることと、正定聚に立つ、不退転に住するということだと語っているわけです。

信心において満足する

―長生不死の神方、欣淨厭穢の妙術

私は、今回の「行巻」の安居あんご(二〇一〇年七月)を通して利益をいただいたのは、改めて、『教行信証』の「教巻」には「往生」という言葉がない。往生の救いということを浄土教は言うわけです。親鸞聖人も引用文としては沢山引

用するのですけれども、「教巻」で、真実教とは何であるかと押さえるときに、『無量寿経』の宗旨は本願を説くことだと。そして「仏の名号をもって、経の体たいとするなり」(『聖典』一五二頁)。体は名号。衆生に真実の利を与えんとする。真実の利は本願だと。無上功德を与えたい。無上功德は名号だと言っているのであって、往生せよなどということはひとことも言っていないのです。

そして「信巻」の信心をあらわすところに、はじめに「長生不死の神方しんぽう」(『聖典』二二二頁)という言葉がある。

この世にいつまでも執着したり、長生きしたいという思いが、信心において満足する。信心において長生不死ということが、不思議なかたちで成就する。これはどういうことでしょうか。文字どおりの命が、換骨奪胎かんこつだつたいするのです。いわゆる生命体が長生きするという話ではなくって、信心を得れば満足する。それは、言うならば、時を超えた満足でしょう。つまり、「即得往生」と同じことで、この一念一念に十分に生まれた甲斐かひがあった。

このごろの若い方は、この世に生まれなかったほうがよかったという感情をもって生きておられる方がいらっしや

いますが、そんな不幸はないです。確かに一面で人間は苦しいときには、生まれないほうがよかったという思いが湧かないわけではない。しかし、どれだけ苦悩が起ころうと、「信心歓喜乃至一念」。ああ、生きていてよかったというものに触れる。それを与えるものが信心だ。清沢満之が他力の信心に勝るものはないと書いておられるけれど、あれは本当に彼の体験であつたのです。他にも嬉しいことはあるけれど、これに勝るものはない。それは時を超えたものに出遇つたということです。本願は時を超えている。時を超えたものに出遇つたいのちをいただくということが、長生きするという課題を成就した、そういう意味をもつ。だから「長生不死の神方」が第一です。

その次が「欣浄厭穢の妙術」(『聖典』二二頁)。これは、欣求浄土、厭離穢土という心は、「妙術」というのですから、そのまま成就するのではない。宗教心がどういう現象として起こるかという、やはりつらいとき、苦しいとき、ああ、こんな命は嫌だというかたちで起こる。これは『観無量寿経』の語っている草提希の要求です。自分の夫が息子に殺される。こんな世は嫌だ。濁悪処だと。浄土

が欲しい。そういう正直な要求。激しい要求だけれども、それは、『観無量寿経』の浄土の要求ですから、親鸞聖人は方便化身土だという押さえをするわけです。欣浄厭穢が浄土教の宗教的要求だと、そのまま認めてしまえば、浄土真宗は成り立たない。真実ではなくなってしまう。方便化身土に止まつてしまう。

時を超えたはたらきが 時のなかに呼ばかけてくる

その批判が、親鸞聖人の大切なお仕事なのです。自分の心や自分の行為の不実性の徹底的な自覚と、そういう救い難い人間をたすけずんばやまと歩み続ける大悲心。これは、「乃至一念」、一刹那も捨てることなく歩み続ける。兆載永劫の修行と言われているわけです。「兆載永劫の修行」は終わることはない。終わることはないけれども、終わっている。つまり、時を超えているわけです。だから、法蔵菩薩がまだはたらいっているのに、なぜ阿弥陀仏に成つたのだというのは、この時間観念のなかでものを考えてい

るから。法蔵菩薩なのに阿弥陀仏である。阿弥陀仏なのに法蔵菩薩である。この世の時間からすれば、これは無茶苦茶だという話になるでしょう。でも、本当は一念にて足れ

り。時を超えたものに、時のなかに呼びかけてくる。人間は時を生きていますけれども、生きている人間のところに時を超えたはたらきが呼びかけてくる。それが兆載永劫の修行でしょう。兆載永劫の修行は終わらない。終わらないけれど、終わっている。それが「即」ということです。願生彼国は、まだ願っている段階で、即得往生は生まれた状態だから、その間はつながらないではないか、即というけれどつながらない、だから死ぬときだというのは、常識的時間、迷いの時間のなかでものを考えているから、そうしか考えられないわけです。そのような迷っている人間に、迷いを超えた体験を与えたいと如来は呼びかけてくる。それに遭遇するのは、時間がズルズルズルとつながって出遇うのではない。時を截^きって出遇う。一刹那に出遇うわけです。そういうことが、この「至心回向」である。

「本願信心の願成就の文」の成り立つ根拠

「至心回向」は「本願信心の願成就の文」（『聖典』二三八頁）を成り立たせる原理でもあると私は思うのです。

「本願信心の願成就の文」は、「諸有の衆生、その名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん」（同上）と。この一念せんということから「信の一念」ということが出てくるわけですが、この一念が出てくる根拠に、やはり回向がある。この「本願の欲生心成就の文」を根拠として、「本願信心の願成就の文」も成り立つと言ってもよいかもしれない。

因相を孕んで自相も成り立つ。われわれの時間で因相というと、まだ未来があつて、これからまだやっていくという、そのようにしか考えられないけれども、如来のはたらき方の因相といった場合は、われわれをして歩ませるはたらき。だから、欲生心は、第十九願にも、第二十願にも、第十八願にもはたらいている。自力の思いで、道を求めていると思つているなかに如来の願心が実はまよおしている。

自分で自力だと思っているけれど、自力が、自力無効であるとか、自力は虚偽であったと気が付かされるのは、内に真実が歩んでいたから。でも、その真実の歩みは見えない。われわれの意識上には、ないのと同じである。出遇つてみれば、歩んでいたのだと、歩まされていたのだと。歩んでいるときには、歩まされているとは決して思わない。自分で歩んでいると思っている。でも、本願に出遇つてみると、ああ、自分で歩んでいたのではなかったのだと。そう思うしかない。そのようにはたらいっていたことを感謝するように意識が変わるのです。事実が変わるわけではない。認識が変わるわけです。

三心一つ一つの根拠がすべて他力

— 煩惱のままにたすかる信心の喜び —

そういう意味で、「欲生心成就の文」を、如来の「欲生心成就の文」としていただいたときには、われわれはこれから何かしにいったすかるのではない。もう、この一念にて足れりと、こういただくのだということが、親鸞聖人

がおっしゃりたい意味だと思うのです。それをわれわれが受け止めると、これからどこかにいくのだと考える。そういう考え方は、親鸞の利他、他力のはたらきを受け止めるということがまだ未徹底だと思うのです。だから教義学がみんな間違つてしまふ。親鸞以来、曾我量深先生がはじめて、勇氣をもつて利他の欲生心ということ考えたのだと思うのです。私は、京都の東本願寺で、ご真影の前でお話をしながら、曾我先生のご苦勞をつくづく思いました。本當に原始林にブルドーザーで道をつけてくださったという譬喩^{ひよ}で感じたのです。それがなかったら、とても読めません。なぜ欲生心が成就したなどと言い出すのか。一つ一つわからないわけです。信心の内容が三心に開かれている、その三心一つ一つの根拠がすべて他力なのだ。本願力なのだ。これによって自分に起こる信心が本願力なのだ。私も本願力をいただくのだけれど、誰であつてもこの教えに出遇うものは、本願力のはたらきで信ずることができるのだ。みんな平等なのだ。

他力の信心、第十八願が成就してわれわれがいただく信心は、体は名号である。名号の信心である。名号の信心で

あることによって、真実である。そして、その因相、つまり、内からはたらいてくるものが、如来の回向心です。われわれが作った心や、われわれに時々起こるような心ならば、崩れてなくなってしまう。けれども、因相が如来の本質からきていますから、これは安心してよい。われわれに煩惱が起ころうと、時には疑いが起ころうと、そのようなことは関係なく、名号の信心が起これば、もうそのままここに、煩惱のままにたすかるという信心の喜びが与えられる。それが金剛心という意味をもつ。ダイヤモンド、もう壊れない。こういう質が、今、ここに与えられる。そういうことを親鸞は、徹底的に言い抜いていこうとした。

回向は、如来の回向だ。こう徹底したことによって、煩惱の身を障さまたげとしない。この世にいかにか執着しようと、この身にいかにか愛着しようと、そのようなことを畏おそれて、まだ信心がないとか、そのようなことを言う必要はない。人間の心は、不純粹なのだ、煩惱具足なのだ、それを包んではたらいてくる本願力を信ずる。そうすれば、もうこれからどこかにいったすかるのではない。ここですかる。

それが「長生不死の神方」でもあるし、「欣淨厭穢の妙術」でもあるわけでしょう。ここからどこかにいったすかるのだという教えが、今、ここに満足する。それが信心のもつ本質だ。このような、ある意味で怖ろしいような教えのいただき方です。

凡夫だからといって遠慮しない。凡夫で煩惱が残っているから、今はだめだ、死んでからたすかるのだ。そんなまじいの考え方をしないのです。煩惱を障さまたげとしないのが大悲なのだから、罪惡深重の身を障さまたりとせず、生きざまを問わない。男女老少を問わず、貴賤貧富を問わず、どんな生き方であろうと、みんなここにたすかる。すごいことです。でも、これに触れなければ人間は本当の意味で解放されない。どうしても、自力心があれば、煩惱があつて、煩惱に狂わされて、それを何とか除こうと苦しみ続ける。そのような親鸞聖人の苦勞があつて、欲生心成就の文というものが、非常に大きな意味をもっていると思うのです。

(二〇一〇年十二月一日)

第十八願 至心信樂の願

欲生心は回向

― 如来の回向心が立ち上がる

「欲生」は、実は第十八願だけにあるのではなくて、第十九願にも第二十願にもついている。しかし、第十八願の欲生心について親鸞聖人は回向心であると。これは何回もお話しているところですから、仏道上の一つの修行のかたちとしての回向、それは自分の積んだ功德を他の目的にふり向ける。回^めらし転がすという、回転という意味と向けると。それで回向というわけですが、もともとこの梵語では、パリナーマ (parinama) という言葉だそうですけれど、そのパリナーマという言葉で回向と訳した。積んだ功德を、かたちを変えて、他の目的のためにふり向ける。自分が積んだ功德をそのまま人に渡すわけにいかない。だから、その積んだ功德を何かのかたちでふり向けようと願い

をかけるということだと思います。しかし、その回向という言葉を、親鸞聖人は、人間が自分で他のために積んでそれをふり向けるということであるなら、本願の教えが衆生を救うことが本当の意味で成就しない。

『無量寿経』のなかで「回向」という言葉は、本願文では第二十願のなかに「至心回向欲生我国」という言葉で、回向という言葉が入っております。そして第十八願成就の文に「至心回向」という言葉がある。このようなことは、疑問と思わなければ、別にどうということはないし、例え疑問に思っても、場所が移っただけのことなら、どうということはないというようなことなのでしょうが、親鸞聖人は、この言葉にどうも引っかかった。このことと関連して、『無量寿経優婆提舍願生偈』(『浄土論』)のなかに「回向」ということが中心の問題として出てくるわけです。それを自分で回向して菩薩道を成就しようとするなら、永遠に成就できない。つまり、不実な人間がどれだけ努力しよう、と、真実にならない。そういうなかで、『浄土論』はどうして衆生の救いになるのか。こういう、闇のなかでもがいているような親鸞にとつては、この「至心回向」は、そ

のまま通り過ぎるわけにはいかない。『浄土論』をどう読むかということと絡んで、これは最大の謎だったのではないかと思うのですが、これを、親鸞は、本願と回向とは別ではないと。『無量寿経』の説く本願は、深く衆生を救いたいという願いの表現ですから、その衆生を救いたいという願いの表現を、天親菩薩は回向門のところに、「一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願す、回向を首として大悲心を成就することを得たまえるがゆえに」（『聖典』一三九頁）と書いている。苦悩の衆生を救いたいから、回向を首として、回向によって衆生を救いたいのだと書いているということは、この回向の願いと法蔵菩薩の願心とは同質のものだと。こういう気づきがあつて、だから本願力回向という言葉が『浄土論』の結びにあるけれど、この本願力回向という意味は、阿弥陀如来の本願力なのだと。そうすれば、五念門全体は、阿弥陀如来の修行の内容だと。つまり、法蔵菩薩の願行である。こういうふうに読まなければ、矛盾が解決しないのだと。そうすると第十八願成就文の「至心回向」も、阿弥陀如来の回向だと。こう読めば、念仏の信心とそのまま重なる。

こういう気づきと共に、「欲生心」というのも、人間が自分で起こす意欲だとすると、どうしても自力心との区別がつかない。ですから、自分のなかに起こるのだけでも、自分が起こすのではなくて、如来の回向心がここに立ち上がるのだと。

仏教の大事な課題―無碍自在になれるか

不思議な感覚だと思うのですが、自分ですることが、自分でしているのだという考えをなくすことが、仏教の大事な課題なのです。だから、意識があると、どうしても自分がしていると思うから、鈴木大拙師は「無心」ということを言うわけです。自分がしているのだという意識があると汚きたくなる。自分がしているという意識がなくなれば、自然ですから、嫌みがない。ひとりりでやるのですから、それが良い悪いと言われてもしかたがない。そうなってしまうてやってしまっている。これはなかなか、そう簡単にはいきません。人間は、人間同士を生きていて、何かやはり無理があつたり、窮屈であつたり、自分で自分に苦しみ、

人に苦勞を与える。生きていながらひとりで自由に、そして相手にもその自由を分けてあげるような命になれば、こんな良いことはない。なかなかそういかない。もう、家族とでも毎日けんかをする。友だちともいつもけんかをする。そんなことばかりやっているから、自分で自分も苦しいし、相手も苦しめるから、自害被害だというわけです。自分を痛め、人を痛めている。だから、仏教に限らず、人間が本当に解放されて生きているようになりたいということは、洋の東西、どんな存在であつてもみんな同じ課題をもっていると思うのです。

人間は、自我をもったことによつて、そして言葉をもつことによつて、分別するものですから、解決のない悩みに苦しめられる。そこに、仏教は、無我ということを言つて、自我のない命に帰れるのだと教えてくださる。ところが、いざ帰ろうと思つても帰れない。これは根本問題です。それだから、何とか帰る方法を求めて、いろいろな教え方が生まれてくるし、いろいろな修行方法が出てくる。それどれ何か魅力があるのですが、本当にそれを行えば自由自在になれるかというと、なれない。なれる存在を「無碍自

在」と言うのです。無碍、碍りがない。自在、おのずからある。自分が自分であるままに碍りがない。これが、仏教がもっている非常に大事な言葉だろうと思うのです。それを遊戯ユギともいう。子どもが遊ぶがごとく。子どもの遊びといつても譬喩です。子どももなかなかそんな自由自在に遊んでいるわけではありません。大人からすれば、子どもは確かに自由に見えるけれど、なかなかどうして、子どもも子ども同士、やはりけんかをしていますから。けれど、大人からすれば、比較的、子どもは無邪気です。邪気がないというのは、無我のことです。でも、子どもであつても、やはり自我心がありますから、小さいときから、言葉を覚えた途端に、自分のこと、自分のことと言つて、そういうことが人間にはつきものです。それを本当に自由になりたと思う。誰でもそういう思いはもっているけれど、本当にそうなりたと思つて歩み始めると、底なし沼みたいなものです。

疑いを晴らす力が本願力

そういう道を親鸞聖人は、突き進んでいって、そして自分の力で自分を解放することはできないという限界状況に出会って、自分を解放したいという大きなはたらきにまかせられないと。そこに、本願力に帰するという決断を取ったのだと思うのですが、その本願力に帰したときに、回向は如来のはたらきなのだと。すべては如来のはたらきであるといたでいく。すべてが如来のはたらきだと感覚する、その一番の基点が「南無阿弥陀仏」、つまり阿弥陀如来の名を念ずることである。

第十七願のところでお話ししましたが、そういう方法でわれわれに呼びかけられていて、その言葉の前に、ただまっすぐに信じなさいと。疑いがある間は信ずるとは言わない。だから疑いがある間は信じられない。信ずるということは、疑いが消えることである。疑いが消えるまで、疑い抜いて、それで疑いが晴れるということが起こる。その疑いを晴らす力が本願力である。疑いが晴れて信ずるこ

とができたら、自分の力ではなくて、本願力のはたらきであったと、こううなずく。それが回向の信心という言葉です。如来回向の信心。その如来回向の信心に立ったときに、欲生心というものは、どういう意味をもつか。それを親鸞聖人は、回向心だとおっしゃる。如来が衆生に回向する心が欲生心なのだと。

これもういただくかということは、なかなか難しいと思いますけれども、自分のなかに少しでも浄土に往きたいと欲う心が起こる、これを如来が起こさせたのだと考えるのが欲生心なのかと。それが一般的な教学の理解です。やはり人間が起こすということを認めたらうで、それを起こすのが如来のはたらきだと。ところが、そう考えると、どうしても自力という批判を本当に超えることができない。そこで曾我量深先生は、悪戦苦闘された。

法蔵菩薩と阿頼耶識とは同じ課題

— 曾我量深先生の唯識論の読み込み

曾我量深先生は、若いころから唯識教学、法相教学が依

り処にしている『成唯識論』という玄奘三蔵が翻訳した唯識論の本があるのですが、その『成唯識論』を徹底的に読み込まれて、天親菩薩の唯識論を自分の思想の基礎学にしておられる。昔は仏教の思索をするについて基礎の学びとして、「唯識三年、俱舎八年」というような言葉があった、唯識論と俱舎論を勉強するということは随分広くあったようですけれど、曾我先生は、自分自身の興味と、思想的な同調性と言いますか、何か共通課題をお感じになったようで、徹底的に唯識論を読まれた。それで曾我唯識と言われるのです。曾我先生の唯識論理解は独特である。けれども、非常に精密に徹底的に読み込んでおられますから、親鸞聖人の教えを考えていくときにも、唯識で培った思索を手がかりにする。そういうことをしておられるのです。ですから、『無量寿経』の法蔵菩薩と、人間の主体を表す唯識の阿頼耶識とは同じ課題があると。阿頼耶という名前は「蔵」という意味をもって、あらゆる経験を全部蓄積し、そしてあらゆる経験をそこから生み出すようなはたらきが阿頼耶識である。その場合、どんな経験でも平等に黙って引き受ける。人間の理性が絡むと、好きな経験は覚え

るけれど嫌な経験は忘れる。そういうことが起こるけれど、阿頼耶識は黙って全部そのまま引き受ける。

そして、法蔵菩薩は人を選ばない。十方衆生、男女老少、善悪貴賤、あらゆる差別を超えて衆生を救いたい。法蔵菩薩の願心、それは人間を選ばない。ただ行を選ぶ。行は、「南無阿弥陀仏」一つでいい、一番易しい行でいいと選ぶ。そういう願心と、どんな経験でも、嫌な経験であろうとも、つらい経験であろうと、何でもそのまま引き受ける、そういう阿頼耶識の性格とが似ているということもあって、曾我量深先生は、『無量寿経』の物語的な主体を、唯識の非常に主体的な思索と絡めれば、「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」と、こういうことをおっしゃる。それは、ちよつと思いついたという話ではなくて、さんざん考えた挙げ句に、そういうテーマを自分の課題として出されるわけです。

阿頼耶の三相と三心

—至心は果相、信樂は自相、欲生は因相

その唯識の阿頼耶識の性質というものに、前回もお話し

したように、三相、三つの相ということがあって、自相・果相・因相。自分自身の相と、結果の相と、原因の相。その三相に照らして、信心の三心の、信樂は自相である。それに因相と果相がある。至心が果相である。これは、「如来表現の範疇^{はんちゅう}としての三心觀」という、曾我先生の論文のような講義があつて、そこに詳しく書かれているのですけれど、要するに、「南無阿弥陀仏」というのは、阿弥陀如来の果です。因は法蔵菩薩の本願で、阿弥陀如来の名は果です。名号は果である。その果からいただく真実、名号の真実を衆生がいただく。これが至心だと。真実は人間にない。にもかかわらず「南無阿弥陀仏」を信ずることににおいて、「南無阿弥陀仏」の真実を衆生がいただく。それが信心だと。信心の果相が至心だと。これは何かわかったような、わからないような話なのですけれど、そして欲生は因相だと。欲生心は、信心を信心にするものと因相、因位のはたらき。

人間は与えられた因縁のなかで行為をします。それを業因縁と言うのです。業縁をいただいて、業をつくる。その業因縁の結果が自分である。その業の結果、自分が今こ

にある。業報の結果を受けている。これを、「異熟」という言葉があつて、異なつて熟した「果相」であると。自分は果の身をもっている。果を孕んだ自分である。と同時に明日どうなのか、先のことも孕んでいるから生きているわけです。生きているから未来があつて、未来がわからないから不安である。でも不安なる未来を孕んでいるのが現在である。現在は、過去と未来を孕んでいる。過去は果相である。未来は因相である。こういう二面をもつて、自分自身というものが今ここにある。

それに照らして、信心も、真実は名号の果相をいただく。そこに、欲生は因相だと。常に未来からくるはたらきを受ける。信心は、信心が終点で、もう動かないというのではなくて、信心は常に未来を孕んでいる。われわれの迷いの命、自我の命が感ずる未来は、自分が計算したとおりにいかないから不安であり、一寸先は真つ暗闇でどうなるかわからない。そういう不安感と、見えない、暗闇のような未来を孕んでいるわけですけれど、信心にとつての未来とは何かというと、それが欲生心なのだと。欲生心というのは、如来の回向の欲生心。自分からどこかへ行きたいと思うよ

うな意欲ではない。そのように欲生心を曾我先生が考えて語ってくださっているのですが、読んでも、読んでもよくわからない。

不可称・不可説・不可思議

— 仏教の究極問題

このわからなさの質というものを、私はこのごろ思うのですが、親鸞聖人は、不可称・不可説・不可思議と言いますけれど、わかったからありがたいのではない。わからなければありがたい。不可称、言うことができない。不可説、説くことができない。そして不可思議、思議することができない。考えることもできない。言葉にもできない。表現もできない。何と言ってみようもない。けれど、ありがたい。でもそれが生きている事実なのだ。わかったからありがたいわけではない。そういうわからなさを孕みながら、しかし、何もわからなければ、ありがたいかも知れない。だから、そこに出会いというものがあるのだけれども、出会いの内容は全部言葉にできない。そういう問題が仏教

の究極問題である。

それで、結局、如来のはたらき、如来のはたらきと、口では言うけれども、本当は感じなければ如来のはたらきはないのです。感ずると、如来の大悲のはたらきにおいて私に信ずる心が起こった。信ずることができるように起こさしめるはたらきこそ欲生心なのだ。

欲生心に終わりはない

— 無限と有限との接点

欲生心には終わりはない。常に未来を孕む。常に未来を孕んでいるということは、「必至滅度」という言葉が、第十一願のところにあるわけですが、滅度とか、涅槃とか、一如とか、ああいうものは、仏教の概念でいうと「無為法」です。無為法というのは、「有為法」に対する。有為というのは、作られたものという意味があるらしいのです。要するに、時間とか空間とかという限定をもって生きているということを表す言葉です。だから、サンスカラ (samskara) という梵語があつて、「行」と訳される。

移りゆくもの、刻々と変わりゆくもの。諸行無常と言われる。それは形も、内容も、すべてです。それを有為と言う。それに対して、仏教が本当の自在、自由自在という境地を教えるについて、無為法ということを立てるわけです。無為法、変わらないもの。変わらないものという要求が人間にはあるけれども、本当はどういうものかわからない。

この世にあるものはすべて変わるものである。たとえ何億年と残ってきたものでも変わるものです。変わらないものはない。一切が諸行無常だと。特に命あるものは、命の限定があり、短い命ですから、たちまち変わっていく。けれども、要求としては、変わらないものに触れたい。その変わらないものと、変わるものとの接点、これを教えるでは立てざるをえない。

つまり、無限と有限との接点、そこに考え方がいろいろ出るのだと思うのですが、先ほどの無心というような考え方だと、人間の心にある特定の状態にすれば、変わらないものに触れるのだという考え方だと思うのです。

そのようにして自分は覚りを開いたと感ずる人もあるのだと思うのですが、親鸞聖人は、そのようなものに満足する

ことができなかった。おそらく、修行者としては激しい修行もしたでしょうし、ある意味での特殊体験というようなものもあったかもしれないけれども、そのようなものが本当に人間を無為法に触れしめたとは言えない。何かそういうものに触れたという究極的な確認が欲しい。だから涅槃が仏教の課題だということは、単に学問的課題ではない、実存的課題です。これを獲得しなければ人間は本当にたすからないという課題として涅槃というものが欲しい。

一如宝海から立ち上がって

―法蔵菩薩の名告り

涅槃ということは、文字どおりには死ぬことです。死ななければもらえないものであったら、生きていることに意味はないということになる。そこに、大乘仏教の課題は、「生死即涅槃」と言うのです。迷いのままに涅槃だと「即」と言うけれど、片方は無為法だし片方は有為法ですから、矛盾しているものが、そのまま同じだということが、どうしたら成り立つか。論理としては「即」と言うけれど、

現実の自分に涅槃というものに触れる接点がない。おそろく、そこに親鸞聖人は、さんざん苦しんでいて、自分のうえに事実として救いがこない。涅槃に触れるとは思えないという深い悩みがあつたのではないかと思うのです。大乘仏教の涅槃は、だから言葉として尋ねようとする、動いていて、つかまえにくいのです。解脱だとか、如来だとか、法身だとか、いろいろな言葉が出てきて、涅槃とは単なる涅槃ではない。

そのようなことが、背景にあつて、親鸞聖人は、法蔵菩薩の物語は、つまり無為法たる涅槃から、一如宝海から、立ち上がってきて、衆生を救わんとしてはたらき出た宗教的要求であると。このように読んで、本願を信じられた。つまり涅槃からのほたらき。仮名聖教の『一念多念文意』では「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」『聖典』五四三頁）と書いておられます。「一如」というのは無為法です。一如それ自身は、時間がたったからといって何も変わらない。どのような状態がきても少しも変わらない。人間はこの世の事情だけが最大問題ですから、この世の事情のなかで事情が変わると、苦しんだ

り、もがいたり、大騒ぎしたりする。そういうものが、人間存在である。しかし、一如は変わらない。一如はびくともしない。誰が死のうが生きようが、関係ない。一如は、一如である。そういうものは、人間にとって欲しくもないところ。ところが、仏教は、それに触れなければたすからないのだと。それに触れば、どんな命であつても喜んで生きていける。このように無為法との接点を言うのです。変わらざるものに触れる。変わるもののなかで変えてたすかるうとするのは間違いだ。これが、なかなかわからない。

無為法と有為法の接点を切り開く意欲

― 煩悩の身に一如の功德が満ち満ちる

しかし、「南無阿弥陀仏」は一如の功德を孕んだ言葉なのだ。こういったことによつて、名号、果相からの功德が真実として信心を成り立たせる。と同時に、涅槃が、常に信心にとつて、未来からの呼びかけとして、信心を生きたはたらきとして人間を歩ませる。歩むといつても、どこかへいくという意味ではない。一時、一時、一念、一念

が、有為法を生きながら、無為法との接点である。それが、「南無阿弥陀仏」である。

こういうことを切り開かれて、欲生心というものが、大事な、つまり無為法と有為法の接点を切り開く意欲として、如来が衆生にはたらきかける心なのだと。このように親鸞聖人は明らかにしていた。

欲生の内容は浄土である。その浄土というのは何であるかと言うと、欲生心の親鸞聖人の引文は、天親菩薩の『浄土論』の「願心莊嚴」という言葉を出してくるわけです。願心とは何であるかを『浄土論註』が註釈していて、四十八願の願心が生みだした世界、それが浄土だと。その浄土を欲生する。浄土を意欲する心を如来が恵んでくださる。その心が衆生のうえに成就したのが「南無阿弥陀仏」の信心である。「南無阿弥陀仏」の信心において、現在が成り立つ。過去と未来が両面から支えて現在を成り立たせる。どうもそのような構造になっている。罪惡深重、煩惱熾盛のこの愚かな人間存在に、名号の信心をいただくということが生まれる。今、ここにあって、一如の功德をいただく。

だから『一念多念文意』では、浄土の中心の功德である「不虛作住持功德」^{ふこさじゅうじくどく}、「觀仏本願力 遇無空過者 能令速満足 功德大宝海」を引いて、「功德の大宝、そのみにみちみつ」（『聖典』五四四頁）、煩惱の身に一如の功德が満ち満ちるのだという言い方をする。

これは『涅槃經』から言えば、当たり前のことなのです。『涅槃經』は、皆、仏性がある、仏性というのは、涅槃であったり、一如であったり、如来であったりするのだということを言っているのです。それで『涅槃經』からすれば、言葉としては、どのように愚かな凡夫であっても涅槃を生きているのだと言えるわけです。でも、涅槃を生きていると言われてもわれわれには少しもわからない。やはり、悩んで苦しんでいる。そこに「南無阿弥陀仏」の名号に帰する。帰命する。本當にそれを信ずるときに、自力を棄てる。自力を翻^{ひるがえ}して一如のはたらきをいただくという、そういう信念。一念の信心において翻る。自力を棄てて本願力に帰する。その帰する信心において、超えることのできない壁を向こうが突破してきて、回向してきて、そこに値遇、もうあうことができる。

この構造で親鸞聖人は、不可思議な功德の利益を今生きていけるのだということを明らかにしていかけたのではなからうかと思うのです。だから、欲生といっても、自分からどこかへいくという意欲ではなくて、信ぜよということが存在の根源からはたらきかけてきて、ああ、信ずるしかないのだと感じさせる力が欲生心と言ってもよいわけです。もっと大きく言えば、どのような存在でも自分が自分でありたいと思い、そのために何か工夫したり、苦勞したり、悩んだり、苦しんだりすることも、欲生心の表現であると言ってもよいかもしれない。そのようなところに、これから読んでいく第十九願、第二十願にも欲生心が絡んでいるということが言えてくるのではないでしょう。

欲生心は、謎が多いので、まだ、私自身もよくわからないところがあるのですけれども、一応、そのようにお話しさせていたいて、次に入っていきたいと思います。

(二〇二一年一月六日)

第十八願 至心信樂の願

三願にわたって如来が呼びかけている「欲生」

浄土教の宗教心は願生心であると、おおざっぱに言えるわけですが、その願生ということが、彼の世界、如来の世界、法蔵願心が建立した世界、その世界に、自分が往きたい、こちらから自分が願っている世界に往きたい、そういう意欲である限りは、親鸞聖人は、そこに超えがたい自力の壁というものを感じられた。普通ですと、願生はもう当たり前で、往くについて本願他力を憑^{たの}んでいけば往けると、他力をいただいていけばたすかるのだと、そういうふうに考えているのですが、どうも親鸞は、そこに根本的な問題を感^{かん}じられた。

どうしてつまずいたのかということは、いろいろ契機があるかと思うのだけれど、やはり、「欲生」という言葉は、第十九願、第二十願、第十八願と、三願にわたって

如来が呼びかけているということがある。欲生を如来の回向心、如来の欲生心と親鸞はいただいたわけだけれど、われわれが自分の意欲だと思って立ち上がる、その自分の意欲だと思って立ち上がるその意志自身が、有限な人間が無限な世界を願うというかたちである限りは、その意志自身が限界をもっている。もう少し別の角度で言えば、煩惱がらみであると言いますか、純粹な意欲であるとは言えない。そのように気づいた。

念仏一つの教え——親鸞のつまずき

念仏一つでよい、他の行は要らないと法然上人はおっしゃる。すると、念仏一つを行じて仏陀のお心に随順して浄土に生まれるということは、どういうことか。そのときに、善導大師自身は「四修」ということを書いておられて、まずは恭敬^{くきやう}、心から本心に恭しく、尊敬して勤める。恭敬も時々恭敬するぐらいではだめだと。思い立ったらずっと、とにかくいつでも恭敬せよと。それで「恭敬修」として、念仏一つでよいという教えに触れたならば、「無余修」、

他の行は要らない。もっぱら念仏。法然上人が言われるように、余行は要らないと善導は言っているわけで、もっぱらそれに専注せよと。そして「長時修」。長い間、とにかく臨終にいたるまで、この世が終わるまで勤めよと。そして、「無間修」。とにかく間が開かないようにせよ。時々やるのはだめだと。ずっとやりなさい。そして臨終までやりなさい。この四つを四修と善導は言っているわけです。これで浄土へ往けるのだと。それで法然も『選択集』のなかに「四修章」というものを立てるのです。

だから、念仏一つを信ずるのだけでも、それをどう修めるかということについては、やはり仏陀の心に本當に順うように、恭敬し、専注して、とにかく間なく、臨終にいたるまでやり続けるのだと。つまり、教えに本當に随順してこそたすかる。ところが、親鸞という人は、そこにつまずいたと言いますか、本願の救いということは、人間の態度を改め、人間の心をまじめにし、人間の心を純粹にして、本願そのものになってたすかかっていくと考えるのが、普通の常識です。けれども、そうならば、愚かな凡夫が本當にたすかる道ではないのか。法然上人は確かに

専修念仏の行者として、間があつたら念仏し、間があつたら人に念仏のことを教え、「自行化他、ただ念仏を繹とす」と『選択集』にも書いておられるとおりに、もう四六時中念仏一つを生き抜いた。臨終にいたるまで称え続けた。法然上人がおっしゃるなら、それはそのとおりかもしれない。しかし、自分はそうなれない。

そこに、善導大師の至誠心・深心・回向発願心という三心の釈のなかに秘密があると。善導は、「至誠心」は、真実になりなさいと、裏表があつてはならないと書いてある。ところが、ああ、そうですかといって裏表なしにまっすぐ一枚になってずっと念仏するということができるような人間のみが念仏でたすかるのであれば、十方衆生がたすかるとは言えないではないかと。「深心」は「決定して深く、『自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなし』と信ず」（『聖典』二二五頁）と。身のなかにずっと迷つてきた歴史がついている。だからたすからない身だと信ずる。信ずると同時に、そういう身をたすけずんばやまんと如来が誓っている本願力に乗託せよと。そのように深く信ずるのは、なか

なかでできないではないか。そして「回向發願心」。自分の積んだ功德全部を、すべて残さず回向して浄土に生まれようと願いなさいと善導大師が書いている。そうになると、念仏一つが如来の教えで、そのほかは何も要らない。愚かな凡夫は、ただ愚にかえて念仏すればよいという法然上人の教えにもかかわらず、しかしまっすぐにとかく専念して、純粹に、他のことなど考えないで、ずっとやり続ける、そういう純粹さが要求されるなら、人間はたすからない。少なくとも、自分はたすからない。そのように親鸞聖人は、自分という存在の愚かさを徹底的に師の前に感じた。人間として純粹になり、透明になり、無心になり、そして間なくずっと一生涯本願に順^{したが}っていくという、そういう願い方をするのが、本願によつてたすかる態度なのか、と。それで、法然門下には、有念無念の争い、一念多念の争い、そういう教義論争が、ひっきりなしに起こるのです。無念とは、念じていながら念が消えることこそ本当たと。本当に本願を信じて念仏を行じているということは、自我が消えてなくなることだと。自我があつたらおかしいではないか。だから、念仏する声が聞こえているうちはまだだ

めだ、念仏のみになりきるのだ、という一遍上人のような念仏理解が出てくるのも、もつともなわけです。そう言われると、常識的には、そのほうが純粹だと、そのような教えに引つ張られてしまう。

本願の救いをどう受け止めるか

―抜き差ししない問題

けれども、親鸞聖人は、そのような行によつて自我を消していけるというような、そういう人間理解は、すべて聖道門の考え方であると。煩惱具足の凡夫は、そうなれない。日常性に埋没して、自我主張のしがらみのなかで苦しみ抜いていくしかないのが凡夫である。きれいになって、無心になって、何の問題も感じなくなつてたすかつていく、そのような教えが本願の救いであるはずがない。そうすると、精神態度とか、教えを聞く態度として、本願の救いをどう受け止めるのか。こういう問題が、親鸞にとっては、もう抜き差ししない問題であつたに相違ない。

『愚禿鈔』という書物で、「賢者の信を聞きて、愚禿が

心を顕す」(『聖典』四三三頁、四三五頁)と、上巻と下巻のはじめに親鸞聖人は書いているのです。賢い人の信心を聞いて、自分の心を顕すと、こう書いて『愚禿鈔』は考えられている。あの『愚禿鈔』は、徹底的に自分が愚かである、愚禿であると。自分の内ははじめどころではない、自分の内は外道である。むしろ外のほうが本当であると、こういう、内と外がひっくり返るような解釈をしておられるのです。あのような解釈をするということは、法然上人の弟子となりながら、法然のようになれない。なれないということは、どういうことか随分と苦しんでいた。それにも拘わらず、法然は入門四年後に『選択集』の付嘱を許してくださった。

それまでに議論があつたのか、そこで議論を徹底したのか、それはわからないのですけれど、本願の救いのお目当ては本当に愚か者であると法然上人がおっしゃる。それをまともに聞いたならば、本当に自分は愚かものである。しかし、法然の教えについていけない問題がある。そして、法然は『選択集』のなかで『浄土論』の五念門にほとんど触れない。それなのに、『選択集』で「三経一論」と言っ

て『浄土論』をあげる。これは何ですか。なかんずく「回向」の問題。天親菩薩の五念門の回向門はどうするか。法然は不回向の念仏と言うけれど、もしそうならば、『浄土論』が要らないことだと。それは、どういうことかと。そして何よりも本願成就の文、第二十願の本願成就の文のところにあるべき「至心回向」が第十八願の本願成就の文にある。回向が要らないなら、本願成就に回向があるのをどうするのか。

本願が救ってくれるということを含面的に信頼するということはどういうことか。こちらの間違いを直すとか、こちらの不純粋性を直すとか、それはつまり自力である。自分で自分を訂正できるのであつたら、はじめから本願力など信じられるはずがない。本願力を信ずるということは、もう自分がどうにもならない。自分という存在は、自分ですらどうにもならない存在だと。お手上げだと。万歳してはじめて本願力の救いにおまかせするということが本当に決まる。後は地獄に行くか、浄土に往くか、そんなことすらおまかせだと。そこまで自分の愚かさ、自分の罪の深さ、自分の心の執着の深さというものに苦しむことがなければ、

本当に本願に帰することはできない。そこまで親鸞聖人という人は本願を見切って、それで本願に帰する態度を決められたのではなからうか。

一心の背景は法蔵菩薩の永劫修行

『浄土論』の五念門を自力の行として読むのであったら、『浄土論』は『無量寿経』の本願の論とは言えない。ところが、曇鸞大師が『浄土論』を本願に照らして、徹底的に法蔵菩薩の本願の内容として読もうとしておられる。つまり、五念門行は、天親菩薩が自分で行じたように書いてあるけれど、自分のうえに成り立つた一心の背景を語っているのだと。一心の背景は法蔵菩薩の永劫修行である。物語的に『無量寿経』で語られている法蔵菩薩の修行こそが、人間のうえに成り立つ一心。その一心は人間の心を純粹にした一心ではなくて、人間は不純粹であり、疑い心であり、煩惱心である。その人間を本当に如来が救わずんばやまんと信じてくださる。われらを訂正してから如来に順^{したが}っていくのではない。もう、こちらは愚かのままに、もう手が

つかないほど支離滅裂な人間のままに本願力を信ずる。こちらを直してからたすけてくださいというなら、自力ですから、それはつまり本願を疑うことになっている。本願は、愚かな衆生をたすけたいと言っているのに、こちらを直してから順いましょうと言うなら、本願を信じてないということ。そのように徹底的に本願を信ずるということは、こちらが完全に愚かさを自覚すると共に、完全に受身になる。たすけていただく存在になる。たすけられる存在になる。

他利利他の深義―たすける仕事は如来の仕事

たすかつていこうとする存在だと思ふのが自力である。五念門は、如来のはたらきである。法蔵菩薩の願心である。そうすると回向門の利他は、衆生が衆生をたすけるのではない。衆生ではなくて、法蔵菩薩、つまり如来が衆生をたすける回向だと。回向は利他だと天親菩薩が言っている。それについて曇鸞大師が、「他利と利他と、談ずるに左右^{さう}あり」(『聖典』一九四頁)と。「他利」ということは、衆生

からも言いうる。衆生が利益を得るということは、衆生として言いうる。「利他」、衆生を利益する、衆生をたすけるということは、衆生からは言えない。衆生を、つまり、自分を自分でたすけられるか。始末に負えない自分であつて、自分を自分でたすけられない。普通は、自分で自分をたすけようとして、あくせく奮励努力したり、あるいは、迷ったり苦しんだりして、自分を何とかしようとする。けれども、どうにもならない。自分を自分でたすけることはできない。ましてや、この愚かな人間が、他の愚かな人間をたすけるなどということはできるはずがない。だから、利他、他をたすける、衆生をたすけることは、大悲願心の仕事である。このように曇鸞が註釈をしておられる。これを親鸞聖人は、「他利利他の深義」(『聖典』二九八頁)と言うのである。その曇鸞の註釈で、親鸞は目が覚めた。徹底的に人間は救っていただく存在である。自分からたすかっていく存在ではない。たすけられる存在である。たすけようというはたらきが利他の回向。そこに「回向を首として、大悲心を成就することを得たまえるがゆえに」と。大悲心というのは、如来のはたらきである。

「小慈小悲もなき身にて 有情利益はおもうまじ 如来の願船いまずば 苦海をいかでかわたるべき」(『聖典』五〇九頁)と親鸞聖人は和讃を詠んでおられます。つまりわれわれは、自分がたすかっていないのに、人をたすけようと思うのだけれど、そういう行為が続けているところがあつても、本当はたすかっていないのだと。だから親鸞聖人は、たすける仕事は如来の仕事である。如来の仕事を衆生が盗む必要はないのだと。みなもろともに如来を信じて、如来によつてたすかっていく。如来の願船のみが衆生をたすけるという理解です。

この理解を本当に受け止めることがなかなか難しい。つまり、徹底的に受身としていただくということが、なかなか人間はできない。自力の根性が抜けない。それでも何とか自分でしなければと、そう思う。だから、本願力を本当に信ずるということは、余程、とにかく自力ではどうにもならないことに苦しみ抜いて、たすからない自分だと。地獄に墮ちるような存在だという苦悩のなかから、本願力を信じようと。たすかるかどうかはおまかせなのだから、たすかるから信ずるのではない。たすかるかどうかは向こう

にまかせて、完全に受身になる。こういういただき方。そこに、回向は大悲のはたらきである、如来の回向である。大悲の回向によって、人間が初めて、この愚かなままですかることが成り立つのだと。

親鸞の教学背景に『涅槃經』

如来の欲生心が衆生のうえに成就するということは、「至心回向したまえり」ということを受け止めることだと。受け止めるということが、「願生彼国、即得往生、住不退転。唯除五逆 誹謗正法」という内容としてわれわれには与えられるのだと、親鸞聖人は理解された。ここを、なかなか徹底してそのように理解してこなかった歴史がある。みんな読んでもわからない。なぜ、それが成就なのか。至心回向が如来の回向である、如来のはたらきであるということ、は、われわれの側から出ていって、取りにいってという発想が残っている限りは、たすからない。もう、こちらからは出ていって取れない。その取れないということが、どう本当に徹底して考えられるか。

親鸞聖人の教学背景に『涅槃經』がある。浄土教の歴史を受けてきた人たちというのは、大乘仏教の經典類をすべて勉強しているのです。善導大師も、もちろん法然上人も源信僧都も、天台にいれば『涅槃經』を徹底して勉強する。『涅槃經』は「大經」と呼ばれていて、大乘仏教の中心經典である。『涅槃經』を徹底的に勉強していると、涅槃とは何であるか、涅槃を体現した如来とは何であるかということが、大問題なのです。けれども、涅槃というのはわれわれの意識が動いていてつかまえられる対象ではない。つまり、有為法ではない。有為法というのは、意識と意識の対象のすべて。それで無為法というのを別に立てる。無為法というのは、仏陀のみが覚った、その覚りの内容として、不生不滅なるもの。生まれたり滅したりしないもの。

涅槃というのは、仏陀が亡くなったことを言うのだけれども、亡くなって初めて涅槃に入ったのではない。本当は、仏陀は涅槃の立場で説法をしていたのだとか、生きながら死んでいたのだとか。禅はそれに近いことを言います。覚りの内容を体験しようと思ったら、死ななければわからないと。死んでわかったという人の言葉は聞いたことがない

から、生きていて死んだ人がいると、そういう人を信ずるしかないのですが、それは普通の死ではないです。宗教的死と言うのでしょうか。何かわからないことが教えられていて、仏性だとか、涅槃だとか、一如だとか、真如だとか、法性だとか、そういう言葉は、みんな無為法。つまり、意識の対象としてわかる話ではないもの。けれど、本来仏陀の智慧が開ければ、それがはっきりとわかる。衆生はわからない。わかったら如来である。

本願力を信ずれば自然法爾に大涅槃がきたる

—分水嶺に立つ

それを親鸞聖人は、本願はそれを衆生に与えたいと思ったのだと。それが第十一願である。人間の側から取りにいて、絶対に取れない。しかし、じつとしていたのでは人間は絶対にそれに触れられない。だから無為法の側からむしろ衆生にはたらきかけようと教えを立てることに気づかれたのが『無量寿経』を説法しようと立ち上がったお釈迦さまだと。本願は、無為法から立ち上がる。わからないこ

とを与えたいために、本願が立ち上がった。そこに回向という言葉で親鸞聖人は置くわけです。こちらからいくことができない。しかし、本願は救いたい。じつとしている一如では誰も救われない。取りにいて取れるものではない、有限な人間が無限を取りにいくようなものですから、これは取れない。「名月をとつてくれろと泣く子哉」という一茶の句がありますけれど、譬喩的にいえば、そういうものなのです。取りたい、だけど取れない。取れないから、満月の側からわれわれにはたらいいていこう、田んぼに映る月を見ればよいではないか。おのの心に映る月を見ればいいのだ。こちらが覚りを開くというのが普通の聖道門の考え方でしょうけれど、そうではなくて、本願力のはたらきを完全に受身でいただくことができるなら、ちようど月が照らしているのを鏡が映せばそのまま月がここにあるように、そういうふうには本願力を信ずれば、もう自然法爾に大涅槃がきたる。大涅槃を得ることができる。われわれからは、絶対に触れられないし、取ることができないけれど、それを本願力は恵みたいのだと。

こういう意味で、信心において真実証というものは、そ

ここに境界をもちながら線がないと言いますか、線は面積がないのです。定義としては点が動いたら線だと。線にも点にも面積はない。それを譬喩で使えば、大涅槃とわれわれの生死とは分限が違いますから、線が引かれる。でも、そこに面積がない。本願を通せば、至心回向を通せば、そこに分水嶺がある。譬喩的に言えば分水嶺があるけれども、分水嶺には面積がない。そういうふうにいたいただくために、親鸞聖人は、どうしても本願力回向だと。本願の側からはたらくのだと。そういうのはたらしを信ずるなら、われわれから求めることが間違いだ。そのまま本願のはたらしを信ずる。われわれがいただくものと徹底して聞いていかなければならない。その回向の先端が欲生心である。如來の欲生心が衆生のなかにはたらいで、その分水嶺に立たせる。われわれは、本当に愚かな身であると教えられて、そこに立つ。そこにもう本願のはたらしが来ている。それを撰取不捨というイメージで語るわけです。撰^{おさ}取って捨てない、撰取の光のなかにある。そういう意味で、欲生心が回向心であるということは、非常に大事なはたらしを押さえています。

信の一念に迷いの命を断つ

—「にもかかわらず」という問題が残る

その回向心の後半、正定聚に住するという内容に「唯除五逆 誹謗正法」がついている。この唯除の文については、親鸞聖人はおもしろい展開をしておられるのですが、「信巻」で、三心一心ということを問答して、三心は結局、一心に帰すると。真実信心に帰するのだと。そして、一心ということ語ったところに、「信の一念」ということを押さえ直してきて、一心が一念として成り立つ。一念というのは、「時刻^{じこく}の極促^{ごくそく}」（『聖典』二三九頁）、時を截^きる。時だけれども、時を截っていると言いますか、時間のなかにあつて、時間を破るような時間。そういうものが、一念、一念の信だと。つまり、時間をかけてだんだんにどうにかなくていくという発想を截るわけです。われわれを少しでも良くしていこう、恭敬修・無余修・無間修・長時修、少しでも努力してそうなっていこうという発想が残るのを、すばと截る。「横超断四流」、横^{よこ}ざまに断つ。本願力のはた

らきがわれわれの存在を横ざまに断つて、もうわれわれからはどこにもいかなくてよいと。時間をかけないでよい。この一念のところに迷いの命を断つという意味がある。「願生彼国、即得往生」。つまり、ある意味でそこに死ぬという意味があるのだと。

曾我量深先生の言葉に「信に死する」と。信ずるということは死ぬことだと。これは、曾我先生は、善導大師の「前念命終、後念即生」という言葉を手がかりにして、「本願を信受するは、前念命終なり」（『聖典』四三〇頁）という『愚禿鈔』の言葉をヒントにして考えておられるわけですが、本当に本願を信ずることを決断するということは、完全な受身。ということとは、自力の思いに死ぬということなのです。死ぬということは、自力はもう役に立たんと徹底的に知らされる。そうすると、そこに「にもかかわらず」という問題が残ってくる。

「悲しきかな、愚禿鸞」

そこで、「悲しきかな、愚禿鸞」（『聖典』二五一頁）とい

う有名な表白が出てくるわけです。真実であるということが、信心の本質である。信心自身は、本当の心が成り立つのだと、こういって、回向の信心ですから、根拠が如来のはたらきにある。如来のはたらきにおいて、われわれは不実であり、本当に信ずることなどできない身であり、そして本当に願生するなどということがない身であると。『歎異抄』第九条にあるように、ちよつと願生ということもあつたけれども、やはりこの世のほうが良い、少しでも長生きしたいと。正直なところあまり浄土に往きたくありません、願生などと言えませんかと言わねえ。それでこそ凡夫なのだ。当然だと、親鸞聖人は受けるわけです。そんな心ではだめだ、しつかり願生せよ。そのようには言わない。それは、生死の凡夫ですから、生死の凡夫を直していこうという発想を完全にやめて、もうそのまま凡夫であることとを認める。となると、そこに、「かなしきかな、愚禿鸞」ということが出てくるわけです。

「悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず」（同上）。
「愛欲の広海」、これは、煩惱具足的生活空間です。「名利

の太山」、人間関係のなかで少しでも人から褒められたい。少しでも利益を得たい。そういうのが、凡夫の本質である。全面的におまかせすると言いながら、煩惱がある。ということは、後から後から自力の心が湧いてくる。嫌な心が起こってきたなと気が付けば、やめておこうと思いますから、それは自力の心です。そのまま、ほったらかしにはできない。そうなると、信心を得ることは、如来回向の信心なのだから、正定聚だと、必ず大涅槃をいただけるのだと、そういうくら言っていただけでも、成就がうれしくない。これは信心がないのではなくて、信ずることは如来の回向だから、如来のはたらきとして信ずるのだけれども、自力が消えない。そういう構造が信心なのです。他力の信心になったら、自力根性が完全になくなって、もう人間でなくなるわけではない。人間なのです。愚かな凡夫なのです。そうすると、矛盾している。だから、「定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざる」(同)と。つまり、大涅槃との接点に立つ、立つのが正定聚だと、こう言われているけれども、そこに近づくことすら嫌だと。凡夫にどっぷりだと。

難治の機、難治の三病

— 唯除の文と『涅槃經』の課題

「悲しきかな、愚禿鸞」と、救いがたい衆生の代表として、愚禿鸞ということを見据えながら、「難治の機」(『聖典』二五一頁)、「難治の三病」という言葉を出してくる。五逆と謗法と一闡提の三つが「三病」と言われて『涅槃經』ではテーマになっている。これは、親鸞聖人が『涅槃經』をさんざん読んでおられて、『無量寿經』の唯除の文を理解するについて、『涅槃經』の課題だというふうにご覧になったということです。

『涅槃經』は、「一切衆生悉有仏性」と、誰でもが仏性があると、こう見る。これはしかし、如来から見れば「一切衆生悉有仏性」である。如来から見れば、不生不滅である。「仏性」というのはわかりがたい概念です。仏に成る本質というなら、可能性なのですけれど、どうも可能性ではなくて、本来性なのです。だから、仏陀はもちろん仏性を顕あらわしているわけだけれど、凡夫も仏性をもっている。

だけど、顕れていない。顕れていないものは、人間にとつてはないものです。けれど、仏陀から見ればある。仏陀から見てあると言われても、探してわかるかといったら、わからない。だから、『安樂集』では、道綽禪師は、仏陀はそう言ってくださるけれども、自分は一向に仏性が見えない。しかし、理論としては仏陀の眼なのですから、『涅槃經』のこの問題は、大乘仏教の非常に大事な問題である。親鸞聖人は、どうもその問題をないがしろにできなかった。『涅槃經』の課題と、第十八願文の信心の問題とが深く関わっていると気づかれた。

『大經』の唯除の文は、ちよつと見ると、唯除、唯除ただのぞくですから、たすけますよ、ただ、こういう人だけはたすけませんよと、という文章ですから、排除の論理のように読まれる。法然上人は、だから本願文の引文でも、本願成就の文の引文でも、唯除の文は外される。お釈迦さまが何かちよつと親切心でつけておられるけれど、阿弥陀如来の本願の大悲ではないとおそらく考えたのでしょうか。ところが、親鸞聖人からすると、これこそ正に大悲なのだ。阿弥陀如来の大悲の本願の言葉なのだといただいて、唯除の文に

ついで、『涅槃經』を通して展開される。

阿闍世の父親殺し

——人間として生きる心に

深く巣くっている問題

『觀無量壽經』は、韋提希という女性が救済されるということが眼目になっている經典なのですが、『涅槃經』では、あまり韋提希は出てこないで、阿闍世という息子のほうが中心になって問題が論じられている。阿闍世が父親を殺して王位を篡奪さんだつし、父親を殺したことによって、もがき苦しんで、そしてお釈迦さまの言葉でたすかつていく。その展開を、親鸞聖人は随分と丁寧に読み込んで、順序を変えたりしながら引用しておられる。自分の父親を殺して王位を篡奪するという、この物語は、単に事件ということではなくて、人間として生きる心に深く巣くっている問題、表に自覚される心理ではなくて、内に秘めていて自覚できない心理。

人間関係が何かゴタゴタしているときには、必ず精神的

な深みの問題、つまり、心理分析を通してみると、解決の可能性が非常に難しい、深層心理の問題が絡んでいるのだと、そんなことを言うわけですが、仏教からすると、その深層心理の問題は、人間がこの世に生まれてから体験した問題だけとは限らない。人間が意識しているよりも深く、人間は生命の歴史に、つまり「宿業」という言葉で言われるような問題に、傷ついていたり、深く刻印されていたりする。そういう問題は、自分でも気づけない。治そうと思っても治せない。その深みの問題を『涅槃經』が取り扱っている、どうも親鸞聖人は気づかれた。

『教行信証』『信卷』の坂東本の表紙にメモがある（聖典二〇九頁）。そのメモは、「信卷」の『涅槃經』の引文（『聖典』二五五頁）で、王さまというものは、昔から、王位に就くについて親の王を殺して王位に就いてきた歴史がある。阿闍世、あなたは王さまになるのに自分の親を殺したけれど、そのようなことは歴史のなかにいくらでもあることで、その人たちは誰も地獄に行かなかったから安心しろと、そういうことを言っている段がある。その段だけ、どういうわけか「信卷」の表紙のところにメモのごとくに

書いているのです。これは単なるメモなのか、それとも「信卷」の問題を親鸞聖人が展開するについて、この問題だというような示唆があるのか、よくわからない。坂東本以外の『教行信証』では、このメモはないのです。だから、ちょっと謎なのですが、ここだけメモして載せてあるということには、何か意味があるのではないかと考えられます。

人間という存在の罪

— 阿闍世を救わずに涅槃に入らず —

人間という存在の罪、自分の生きているということには、必ず他を排除したり、他を踏み台にしたり、あるいは他を食べたり、他の命を殺したりしてきて、それで今、自分が成り立っているということがある。自覚するしないではない。深層の宿業のなかにそういうものがずっとある。例えば、私は、今、寺の住職をしています、以前、親父が住職をしていた。私が四十を過ぎたころに、親父がくたびれたといって、寺の仕事をしなくなってきた。それなら譲ればいいのに、譲らない。そうすると、なんだこの親父

は、いい加減に譲ればいいのにと、そういう心が起こるわけです。まさか殺そうとまでは思わないけれど、心理学者は、それを深層心理としては殺そうと思ったのだと言うのかも知れない。そういう問題は、人間が生きていると必ずあるわけです。それはどのような関係でもないとは言えない。だいたい、動物がそうですけれども、自分が生きている空間は、たとえ自分が育てた子であっても、自分の生きている縄張りに入ってきたら追出すわけです。自分が生きることに精一杯だったら、他は許さない。それは生きるということがもっている本質ではないでしょうか。他を食べて、他を排除して、他を踏みつけて、そうやってお互いに生きている。

これは、普通は悪いとは思わない。ただ、人間は、そのような存在の罪に気づく存在である。もし気がつかないなら、本願力の救いを本当に憑むことにはならない。そこに、たすからない存在、本当に治療しがたい存在ということを親鸞聖人は措^おいて、治療しがたい存在の代表は阿闍世である。しかし、その阿闍世の物語は、単なる他人事ではない。その物語が、自己の問題として、自己の深層心理の問題と

して、切実な問題として感じられるという素質が親鸞にはあるわけです。だから、親鸞は、そういう立場になかったけれど、ドストエフスキーの立場であつたら、小説を書けるような素質だったと思うのです。何か、人間の深い傷を痛まずにおれない。また痛むからこそ、本当にその傷から治癒されることを要求する。でも、自分でそれを治すことは絶対にできない。自分では掻^かきむしって、ますます傷をひどくするだけである。

そういう傷を本当に大悲の光が静かに治癒してくれるという譬喩が、お釈迦さまが「月愛三昧」(『聖典』二六〇頁)、月の愛の三昧に入られたのだと。阿闍世の心の傷が膿^うみになつて体中が痛い。身が痛いと同時に、自分はもう必ず地獄行きだという恐怖感と後悔とで、心が痛む。そうするとますます身が傷^{いた}む。そういう苦しみのなかで、お釈迦さまの慈悲、お前をたすけなければ自分は死ぬことができない。お前が来るのを待っていたと。阿闍世を救わずんば自分は涅槃に入らない。こういう言葉で語りかけて、お前が自分は罪人だと思ふなら、私も罪人であると。仏陀が、そういう言葉をかけるわけです。それは単におべんちゃらでかけ

ているはずがない。釈尊自身も深く、お前が罪人だと言うのなら、自分も罪人だと言って、阿闍世の罪は本当の罪ではない。お前は罪に苦しんでいる。慚愧がある。罪を恥じている。その恥によって罪が罪でない意味をもつ。このように励まして、その月愛三昧の光のなかで治癒するわけです。

でも、それは『涅槃經』だけを読んでいると、釈尊の神秘、釈尊の神通力で治したように読めるわけです。ところが、親鸞聖人は、その救いは、実は本願の大悲の救いを象徴しているのだと。大悲の本願力というものに触れていないなら、『涅槃經』だけであつたら、これは、お釈迦さまの神秘主義です。でも、親鸞は、それを結んで、弘誓に帰せよと。大悲弘誓に帰して、この物語が単なる釈尊の神秘ではないと解釈をしておられるわけです。

衆生に欲生心が成就するとき

―「唯除」は絶対必要な文―

眞実信心が眞実信心として成り立つために、本当に愚か

であり、罪が深い罪惡深重の身を生きていてたすからないという自覚と、本当にたすけていただいたという喜びとが重なっている。そういう構造の信心だということを表すためには、この「唯除の文」が絶対に必要である。これがなければ、自覚が甘くなる。ああ、たすけてくださるのだからありがたい、おまかせします、と言いながら、本当の受身形でいただくという、徹底して無能力である、罪惡深重である、愚禿であるという、その見極めが中途半端になつて自力が残る。この問題が、親鸞聖人としてはご自分のなかに動いてくることを、「悲しきかな、愚禿」と、こう見据えられた。これが、すごいところだと思うのです。だから『涅槃經』を徹底して読んでおられて、『涅槃經』では人間はたすからないのではないか。お釈迦さまが、阿闍世を救つたという物語ではあるけれど、今、お釈迦さまは、もうおられない。阿闍世の救いが未来世の救いと言うけれど、どうしてくれるのだ。こういう謎が、本願の救いを通して見通せたというのが、親鸞が『涅槃經』をここに取り上げられる、喜んで取り上げられる大きな意味なのではないかと思うのです。徹底的に『涅槃經』を読んでいたに

相違ない。『涅槃經』の問題がこれで解明できたのでしよう。

そういうことで、この「唯除の文」、「唯除五逆 誹謗正法」という言葉を、親鸞聖人は「欲生心成就の文」として、欲生心が衆生に信心として成就するときに絶対必要な文として置いているのではなからうかと、そのようにいただいているのです。

(二〇一一年二月一日)

浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——(上)

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——『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」並びに第四十一回（通算第九十二回）から第四十四回（同第九十五回）までの問題提起を掲載する。なお、『真宗聖典』は、東本願寺出版部発行の聖典を用い、『聖典』と略記した。

【講座開設の趣旨】

現代文明の溢れる人間社会を生きているものにとつて、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）

第十八願 至心信樂の願

難化の機

『涅槃經』のなかに、お釈迦さまが「月愛三昧」の力で阿闍世を癒すということが書かれている。それを親鸞聖人は『教行信証』に引用されたのですが、それを結んで「難化の三機・難治の三病」（『聖典』二七一頁）と。化というのは、教化の化、教えて変化させる。化し難い存在を『涅槃經』は五逆・謗法・一闡提と言います。「五逆罪」は、悪い行為を犯してしまう、行為の罪。「謗法」は、「誹謗正法」と言われておりますが、法を誹る。正しい教えがわからないと人間はそれを認められないから、それを誹る、批判する。自分が正しいと思って、自分を批判してくる言葉を受け付けないわけですから、教化されないのです。そして、「一闡提」はいろいろな解釈があるようですが、大乘の教えに触れ難い存在。大乘の教えに心が向いて自分が変

化していくことができにくい存在です。この世の倫理に背くこと、仏陀の教えに背くこと、そして大乘の仏法に背くこと、この三つを難化の三機、難治の三病と言う。

この難化の三機を「大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰すれば、これを矜哀して治す」（同上）と。大悲の弘誓、これは『涅槃經』には直接説かれてはいない。『涅槃經』の課題を本当に解決するのが『無量寿經』、本願の教えであると読んだわけです。それで大悲の弘誓を憑むと。「これを憐憫して療したまう」（『聖典』二七二頁）。心をよせて哀れんでくださって、治療してくださる。「たとえば醍醐の妙薬の一切の病を療するがごとし」（同上）。「醍醐」というのは、インドのすばらしくおいしい食べ物のことで、今で言えば牛乳をヨーグルトやチーズにするようなことなのでしょうけれど、牛乳を熟成させて最後はおいしい醍醐になる。それで、仏さまの教えに出遇って本当に人間がいただくことができる喜びを得たときの喩えとして出されるのです。醍醐が薬の役目をして一切の病を治療する。実際にはどんな病気も治す薬などあるはずはないのですが、譬喩でそう言うわけです。「濁世の庶類・穢惡の群生、金

剛不壞の真心を求念すべし。本願醍醐の妙薬を執持すべきなりと」(同上)。大悲のはたらきが具体的には信心というかたちでわれわれのうえにはたらいてくる。それを執持すべきなりと。われわれが執持しているのは我執です。これを止めて、信心を執持しなさいと結んでくるわけです。

ここまでで、本願大悲を信ずる信心において、『涅槃經』の困難な問題が、本当にわれわれのうえで解きほぐされるのだと結んで、そして、「それ諸大乘に拠るに、難化の機を説けり」(同上)。「諸大乘に拠るに」というのは『涅槃經』を代表として諸々の大乘經典の課題を難化の機というふうに顕してきたのだと。「今『大經』には、『無量壽經』にあつては、『唯除五逆誹謗正法』と。そして『唯除造無間惡業誹謗正法及誹謗聖人』と。これは『如來會』という異訳の經典の言葉です。ところが、『觀無量壽經』では、上品・中品・下品と人間の機類を分けて、そして下下品、「五逆十惡。具諸不善」(『聖典』一二〇頁)と書かれてあるのですが、最惡の機類であつて、一生惡業を尽くしてきた存在であつても、臨終に善知識に遇うことができたならば、ただ阿彌陀の名を念じなさいという教え

を聞いて、そこで信じて称える。そうすれば、そのままたすかると『觀無量壽經』では説いてある。つまり、五逆の往生が説いてある。謗法のことは説いていない。『涅槃經』では五逆と謗法と一闡提、仏法を誹っている存在すらたすけると言っている。『觀無量壽經』と『無量壽經』と『涅槃經』は、どうも一致していないかという疑問を、ここで出しています。

聞法―教えの言葉が自分になるまで聞く

教えの言葉を大切にして、教えの言葉によって自分自身の考えを翻^{ひるがえ}していく。これを聞法と言います。教えを聞くというかたちで自分のなかに新しい自分を生みだしてくるような歩みをいただく。こういうことが親鸞聖人の見いだされた信心の仏法の学び方ですから、教えの言葉を抜きにして自分で勝手に考えることはできない。自分勝手に考えれば、結局自分の本の^{もと}、自分が正しいと思っていた考えで考えるしかできないのですから、自分が本當に翻されるまで教えの言葉を大切にして聞いていく。こういうことで、

親鸞という人は徹底的に自分に先だって仏法に触れ、仏法を伝えてきた言葉を聞いていこうとするわけです。なぜここまで言葉にこだわるのかというほど言葉を聞いていく。

私のところの門徒の方が、自分の体験を語ってくれというのです。經典の言葉とか親鸞の言葉とかを出されると、わからなくなってしまうので、そのようなことは言わないで、自分の体験を語ってくれと。そう言い張っていました。つまり、あなたの体験なら自分もわかると、こういうレベルでものを考えようとすると思うのです。教えの言葉が出てくると意味がわからない、だから嫌だと。聞こうという態度が初めからない。もう亡くなられた方なのですが、私は住職としてだらしがない。門徒だけれども化することができなかった。本当に生一本でまじめな方だったのですが、頑固そのもので聞く耳がない。世間的には成功した方でしたが、申し訳ないけれども、仏者としては成功しなかった。私がいくら言っても聞いてくださらない。自分の体験を言えと。体験といっても「南無阿弥陀仏」の信心です。だから「南無阿弥陀仏」がわからないと、言ってみようがないのです。

人間は誰でも難化の機なのです。化されるのが嫌なのです。教化されると消失させられると思うのでしょうか。なかなか難しいことだと思うのです。特に浄土の教えは、教えを説いてきた言葉を手がかりに自分のなかの間違った考えを翻していく訓練をする。鈴木大拙先生（二八七〇—一九六六）は、大谷大学の教授を長い間してくださいましたが、私が大谷大学で学んでいたころ、大拙先生と、近代教学と言われる清沢満之先生（一八六三—一九〇三）の後を受けた曾我量深先生（一八七五—一九七二）が対談をされた席で、おもしろい話が出ているのです。大拙先生は『教行信証』の英訳をしてくださって、今、親鸞仏教センターでそれを再版する仕事にかかって、もうじき世に出るところまできているのですが、その英訳の仕事を九十になられて仕上げてくださった。それで「わしも親鸞さんのものを散々読んでみて、親鸞さんは、どうもやはり覚りを開いていると言つてよいのではないか」と言うのです。曾我先生からすると「それはそう言つてもよいかもしれないけれど、そう言わないのだ」と。言つてもよいなら言えと、いや、言わないのだ。言う言わないの話で、それで結局、自分の

体験でものを言えと大拙先生は言うのです。曾我先生は、曇鸞はこう言っている、善導はこう言っている、『無量寿経』にはこう書いてあると。大拙先生は、お前の体験で言えと。曾我先生は、いや、体験で言っているのだと。そう言つて『無量寿経』にはこうある、曇鸞はこうあると。つまり、教えの言葉が自分になっているのです。そこまで聞く。聞いた言葉が、自分の栄養になるまで聞く。そういうところに「南無阿弥陀仏」の教えを聞くということがあるのではないかと思うのです。体験などと言つても、「南無阿弥陀仏」が体験なのだから、内容はどうなのだと言つたら、『無量寿経』にこう書いてあると言うしかないのです。もう教えの言葉としてそうなっている。

ですから、それを自分のなかに醍醐の妙薬のようにいただくのです。おいしい味のする、しかも病気の治るような薬として。死んだ言葉ではなくて、生きた言葉として味わう。そういう学びが聞法なのだろうと思うのです。現代のような自己主張の強い、何でも自分で考えて自分の思つたようにしようという時代には、なかなかこの方法、この考え方がなじみにくいのではないかと思うのです。しかし、

それを譲るわけにはいかない。そうでないなら、自分の言葉が經典に代わる、經典のごとき言葉として出せるという話です。そういうことをやってくださったのが祖師方なのですが、私などは、なかなかそこまでいけないものですから、經典や論の言葉などで語らせていただくしかない。それで時々おしかりをいただくのです。

たすからない存在をたすけるとは

―八番問答

たすからない存在として苦しんでいる。そういう存在を本当にたすけるとは、どういうことか。こういう問題について經典のうえには矛盾がある。『観無量寿経』は五逆十惡、どんな惡業を犯してもたすかる。けれども仏法を誹るという問題については触れてない、たすけていない。『無量寿経』は「唯除く」と。唯除くということは、五逆と誹謗正法、両方とも救わない。『涅槃経』は三人とも救っている。これはどういうことか。これを手がかりとして問題を論ずる。

曇鸞大師の書かれた『浄土論』の註釈は二巻、上巻と下巻からなっているのですが、上巻の終わりに「八番問答」と言われる問答がある。この八番問答については、安田理深先生（一九〇〇―一九八二）が書かれた大変優れた註釈があつて、「自己に背くもの」というテーマで講義をしておられるのですが、親鸞は、『教行信証』のなかでその八つの問答の二番目から後をずっと引文されている（『聖典』二七二頁）。これを一々言っていくと面倒なのですが、曇鸞大師は、仏法を誹ろうが、誹るまいが、宗教を信じようが信じまいが、そのようなことは個人の問題で、それに対して、五逆の重罪、人を殺すなどというような社会的な影響のある事件を起こすのは個人の問題より大きいではないかと、そういう問いを出して、そうではないのだと。普通は、ただそういう表に現れた罪のほうが重いと考えるけれど、罪を犯すような心は正しい教えを信じていないことが根本にある。正しい教えを知らないことが犯罪者を生みだしてしまうのだと。行為に現れる根本の心の問題が実は大事なのだという押さえ方をしています。そして、行為として五逆十悪を作ってきた歴史、一生悪業を尽くしてきたような

人間の時間の長さで罪の重さに対して、いくら仏さまの教えを聞いたにしても、「南無阿弥陀仏」と発音するだけというのはいくらにも軽すぎるではないかと。天秤にかけてみたら釣り合わない。軽いか重いかということについて、今、考えようと、こう言つて、そこに「在心」・「在縁」・「在決定」と、曇鸞大師が不思議な言葉を書いている。重い軽いについて、「心に在り、縁に在り、決定に在り」（『聖典』二七四頁）と、こう言つて「時節の久近・多少に在るにはあらざるなり」（同上）と。時間の長い短いの問題ではないのだと。

「心に在る」とは

— 千歳の闇室に光至ればすなわち明朗

そして「在心」、心に在るとはどういうことかと言うと、「かの罪を造る人は、自らが虚妄顛倒の見到依止して生ず」（同上）。罪を作ってしまう人は、自分のものの見方、考え方が虚妄顛倒である。正しい教えに出遇っていないから、自我を中心にして、自分が受けている縁のところに

為を起こす。それまでも悪業を犯してきたとなると、悪業の縁でまた悪業を犯す。

仏陀の教えから人間を批判して、人間は虚妄顛倒だと言うわけですが、私たちはひっくり返っているとは思わない。まっすぐに立って間違いないと考えていると思っている。でも、仏陀からすると、それが間違っている。愚かにもかかわらず、その愚かさに気づかない。愚痴ということとは、本当の存在のあり方を知らない。われわれは知ったつもりで生きておりますが、本当は何もわかっていないことを自覚できない。その愚痴に立って、愚痴でしかものが見えていないことを顛倒と言うのです。罪を作ってしまう人は自分の見を正しいと思っている。それが実は虚妄顛倒でしかない。そういうかたちで行為を繰り返している。それに対して「南無阿弥陀仏」と十声称えらという十念は、「この十念は、善知識、方便安慰して実相の法を聞かしむるに依つて生ず。一は実、一は虚なり」（同上）。教えてくださる仏さまが、いろいろと方便し、安んじ慰めて、実相の法、本当の存在のあり方を懇切丁寧に教えてくださる。そこから生ずる。だから「一は実、一は虚」だと。宗教はいらな

い、仏法もいらない、自分で正しく考えていけると思っている立場が普通の立場です。それが実は虚である、空しいのだと。仏陀の教えが実である。これは、曇鸞大師が仏法に出遇って、仏法の教えに帰して自分がたすかった立場から、これが本当だと、こう頷いて、そうでない立場は空しいのだと言っている言葉です。

こういうのが、在心、つまり重い軽いと決めるのは心にある、心の質の問題だと。金子大榮先生（一八八一―一九七六）が、人生は長さではない、深さであるとおっしゃったことがあるのです。この人生は、虚妄顛倒の長さではなくて、真実に触れた重さであると言ってもよいかもしれません。そして、ここに有名な喩え、「たとえは千歳の闇室に、光もししばらく至ればすなわち明朗なるがごとし。闇室に室にあること千歳にして去らじと言うことを得んや」（同上）。千年闇が牛耳っていた部屋に光がさす。闇は自分が千年居たのだと言って光を遮れるかといったら、そうはいかない。光が入ったら、もう千年の闇はたちどころに立ち去るしかない。こういう譬喩で、どれだけ悪業の人生が長かろうと、仏の教えを心から信じて称える、そこに

たちどころに翻る。こう言っているわけです。これは、この立場に触れない人からすると無茶苦茶だと思うのですが、でも、信ずる立場が生ずることは、質が変わるということです。

「縁に在る」とは

—親鸞の名号論の基礎—

そして、「在縁」というのは「かの罪を造る人は、自らが妄想の心に依止し、煩惱虚妄の果報の衆生に依って生ず」（同上）。自らが妄想の心、またその周りも煩惱虚妄の果報を生きている衆生、それによって罪を作る。こういう縁。それに対して仏陀の教えを聞いた「十念」のほうは、「無上の信心に依止し、阿弥陀如来の方便莊嚴・真実清浄・無量功德の名号に依って生ず」（同上）。親鸞の「名号論」の基礎がここにあると言ってもよい。「阿弥陀如来の方便莊嚴」。大涅槃の功德、一如の功德を一切衆生に恵みたいという大いなる慈悲が物語を生みだし、本願を生みだして、その本願を衆生に与えたいと。そのときに、阿弥陀

如来という名前を立ち上げて、阿弥陀如来の名前を念ずれば本願が衆生に与えられる。そこに「方便莊嚴」、衆生を教えるための手だてとしての莊嚴。願が言葉となり、願いがかたちをもつというのが莊嚴です。哲学的な言葉では、symbol、象徴であると言われるのですが、願心が象徴的かたちをもつ。無限なるはたらきを、愚かな心の狭い衆生に与えたい。無限なるものを直接与えたくても衆生の心に入らないので、手だてとして名前を念ぜよというかたちをとって与える。だから方便莊嚴の名号である。

そして「真実清浄」（同上）であると。これは如来のはたらきをそのように信ずる。どこまでも人間の不実と、人間の不清浄性を照らし出すようなはたらきをもっているのが本願のはたらき、如来のはたらきです。名号に照らされることにおいて、人間は、親鸞が言っているように「恥ずべし、傷むべし」（『聖典』二五一頁）と、如来のはたらきの前に「申し訳ありません」と言うしかない自分が見えてくる。だから如来は真実清浄である、われら凡夫は不実であり、汚辱であると、こういう対応で自覚を与えられる。

そして「無量功德」（同上）。功德という内容をもつてい

るのは名号である。功德とは何かなかなかわからないのですが、計算して少しでも得をしようという意味の功德、自分にとって都合のよいことが起こるのが功德だという理解がある。ところが仏法の功德は、平等性、一如の功德です。これが人間にはわからない。平等では何もおもしろくない。何か人と比べて人よりもよいことという思いで功德を考える。だいたい人間が功德という言葉をイメージすれば、よいことをイメージするのです。仏法の功德は平等の功德です。あってもなくても平等、増えも減りもしない。そういうのは人間にはわからない。大涅槃の功德、一如真実の功德と親鸞聖人は言われるのです。一如真実の功德というかたちで、「南無阿弥陀仏」が無上功德だと。

「南無阿弥陀仏」が無上功德であるとはどういうことかは、人間の間違った考えが翻されなければわからないのです。このままでわかろうとするから、絶対わからない。そこが難しいのです。わかるつもりだから教えてほしいと。わかるつもりではだめなのです。わかるつもりの方が翻されないのだめなのです。それは、わからないです。名号を称えたらこの世の功德が増えるのではないのです。念仏し

ていたから死なないですんだとか、念仏していたら地震に遭わないとか、そんな話ではないのです。それは念仏とは関係ない。念仏の功德とは何だと言ったら、何もないのが功德だと。何もない功德というのは人間にとってありがたいくないでしょう。でもこれに触れると、これが本当はありがたい。これが真実の功德なのだと。仏法はわかりません。とてもわからない。それでも、そういうのが仏法の本質なのです。つまり、人間の考えで功德があると思っていることが翻されるのです。自分では功德だと思っているけれど、そのようなものは功德でも何でもなかったのだと。

これについてはいろいろな例が言えると思いますが、普通に考えるとひどい目にあったということが、逆にありがたかったということも起こるわけです。翻ることにおいて、このことを教えていただくために自分にこんなひどいことが起こったのだというように、起こった事実を拝めるようになる。そういう功德というのは、ものすごいものです。起こったことをいつまでも怨んで、ねたんで、ひがんで、そういう人生、もう意味がない人生。しかし、翻って、「ああ、これがありがたかった」ともし思えたら、無上功

徳のはたらきを受けたことになるのです。そういう転換が起こる。これが教えに遇うということです。

「決定に在る」とは

――絶体絶命のところで聞き、今ここに生きる

そして、もう一つは「在決定」、これがまたすごいと思うのですが、「いかにが決定に在ると。かの罪を造る人は、有後心・有聞心に依止して生ず」（『聖典』二七五頁）と。罪を造っている人は、罪を造ったその結果を受けて、罪の縁をまたいただいてくる。次々に新しい経験をするけれど、前の経験がついたままで、そして次の行為に対してはまだ何かどうにかなるだろうと考えるがら生きている。だから後がある心です。有後心。そして有聞心、聞がある。まだ次のときにまでにひまがあるだろうと。まだまだ生きていられるだろうと。このごろ、百歳という人も随分出てきましたが、長ければよいということでもないのでしょうか。けれど、やはり百歳まででも生きたいと思うのです。まだ死なないだろうと。つまり、まだ未来に時間があるだろうと考

える。平板な生命をズルズルと生きているというか。そういうことに対して、この十念、「南無阿弥陀仏」を称えるということは、特に罪惡深重の悪人は、もう死を目前にして、ここで仏さまの教えを本当に信じないなら自分は地獄行きだという切羽詰まった絶体絶命のところで聞いていますから、だから無後心・無聞心。つまり後がない。断崖絶壁の上で念仏するようなものです。間もない。まだもう少しあるかと、それもない。完全にここでもう後がないのだと。そういうときを、今、ここに生きる。そこで先ほどの重いつか軽いつかという問題がひっくり返る。

在心、在縁、在決定の三つを自分に受ければ、ズルズル、デレデレとこの宿業因縁に不平たらたらで生きている命から、千歳の閻室に光が一度いたれば、たちまち光の部屋になるがごとく、人生が変わるのだと。どれだけ悪業があろうとたすかるといふのは、そういう意味なのです。

念仏のところに本願を憶念する

そして、「十念」（同上）と言うけれど、一念とは何なの

だという問いをここで起こすのです。一念とは消滅する時の一刹那、この一刹那を普通一念と言う。しかし、「この中に『念』と云うは、この時節を取らざるなり。ただ阿弥陀仏を憶念して」（同上）、阿弥陀仏を念おもい起こす、憶念して、十念相續する念なのだと。「ただし名号を称すること、またかくのごとし」（同上）。曇鸞では、念仏のところに、仏を憶念する、つまり本願を憶念することがついてくる。名を念ずればたすけるという仏の願いが届いて、名を称える。だから、ただ称えるところに仏の願いを信ずることが入っている。念とは憶念だと曇鸞はここで押さえているのです。

そして、『経』に『十念』と言うは、業事ごうじ成弁を明かすならくのみと（同上）と。ここで「業事成弁」と言ってきます。人間が行為をし、行為の結果を受けて生きることでいつも未完成である。未完成ではない。そうしたなかで、本願の大悲のはたらきを信ずることにおいて与えられる功德は、もっと足していったらどういかなるという発想ではなく、ここに、この一時、一念、ここに念ずるところに、もうすべてのことが成弁する。そういう時が成り立

つ。そのことを曇鸞はここで押さえているのです。だから十念と言っても十回数えるという意味ではないのだと。一声一声のところ、その時その時のところに、全部が完成している。そういう功德をいただくのです。

『無量寿経』の体は名号

——本願の救いは「南無阿弥陀仏」にある

曇鸞が信じている名号の功德を、親鸞聖人は随分深くお考えになり、それを「行巻」に引用しているのですが、曇鸞は、『無量寿経』は「南無阿弥陀仏」を体とする、名号を体すると書いている。『無量寿経うばだいしや優婆提舍』という『浄土論』の題目を註釈しているところなのですが、『無量寿』はこれ安樂浄土の如來の別号なり。釈迦牟尼仏、王舎城および舎衛国にましまして、大衆の中にして、無量寿仏の莊嚴功德を説きたまう。すなわち、仏の名号をもつて経の体とす」（『聖典』一六八頁）と。これもわからない話です。『無量寿経』の体は名号だということは、名号が救いだということです。

親鸞は『観無量寿経』は方便だと。つまり、今ここではたすからないから、違う世界に往つてたすかるのだという教え方をして、浄土をこちらから観て一つになる努力をして、その違う世界に往くことができるように説く。そうすると、いくら努力をしても往けないから死んで生まれると。そういう説き方、そう考える浄土は方便の浄土だと。では、『無量寿経』の浄土は何か。『無量寿経』の浄土は、回向として「南無阿弥陀仏」のなかにくる。本願を説くのが『無量寿経』の説き方なのだけれど、体は名号だと。ですから、曾我量深先生は、「はじめに名号あり」とおっしゃったのです。名号は先にあるのだと。先にあるというのは、時間的という意味ではなく、經典の体としてはじめに名号がある。名において衆生に功德を教えるために、本願の物語が生み出された。「南無阿弥陀仏」が本願の方法であり、本願の大悲が衆生に与えようとする体だと。その体をわれわれが具体的にいただく、つまり、その体と私との間が無くなるようにいただく。それが信心です。信心を生きるということとは、ここに業事成ずるのだと。大変大事な言葉です。

私どもの業は、過去の業因が業果として、業報として今の自分を生んできて、また今の自分が行為を起こして次の時間に自分を受けている。これが有後心、有間心の構造です。今やっていて、後で少しはよいことがあるとか、今こんなことをしたら後できつとひどい目に遭うとか、そういうことをわれわれは生きているのです。心配したり、傲つたり、威張ったりしながら生きているのです。しかし、この一時に、もう後を引かない、先もいらぬ、ここで完全に満足できるという時をもつ。そういう時は普通のわれわれの流れっていく時の延長にあるのではなくて、そういう流れていく時をある意味で突破する、超発する。そういうかたちで起こってくる。そういうところに、宗教経験、「南無阿弥陀仏」がもつ力がある。曇鸞大師はそれを明らかにしているのです。だから、親鸞聖人は、曇鸞の教えを縁として、浄土教の本質を『観無量寿経』的浄土教から『無量寿経』に転換する、そういう着想をもたれた。曇鸞の理解を通して、親鸞は『無量寿経』に依る本願の救い、それは「南無阿弥陀仏」にあるのだと、はっきりといただいたのではないかと思うのです。

(二〇一一年三月九日)

第十九願 至心發願の願

「十方衆生」と呼びかける三願

——「方便化身土」に第十九願、第二十願

第十八、十九、二十願という三願にわたって、「設我得仏、十方衆生」という言葉がついている。「十方衆生」という課題に向かって願が建てられているのは、この三願だけである。そして、三願共通に「至心」と「欲生」という言葉がついているのですが、その「至心」と「欲生」を取り巻く言葉が少しずつ違っている。もちろん、親鸞聖人は第十八願を中心に『無量寿経』をいただいているとされたのですが、第十九願を「至心發願の願」、第二十願を「至心回向の願」と願文にある言葉によって名づけて、それらの三つの願が、それぞれもっている意味を深く追求していかれた。『教行信証』のなかでは一番最後の第六卷「顕浄土方便化身土文類」、「化卷」あるいは「化身土卷」

とも言いますが、その「方便化身土」に第十九願、第二十願を位置づけて、その意味を説明していかれた。

方便化身土という問題は、親鸞の扱い方からすると、源信僧都が『往生要集』で『菩薩処胎经』という經典によって取り上げている、浄土のなかの「辺地へんじ懈慢けまん」ということがあります。辺地ということは、浄土の中心ではなくて端である。懈慢というのは、「おこたる、あなどる」と親鸞は左訓を打っておりまして、懈の字については懈怠というふうにもいのですが、何か心がしまっていない。仏道を求める人間の大切な方向性、その願いがどこかでしつかりと立ち上がっていない。浄土を求めるのだけれど、いつの間にか真実の浄土ではないところに立ち止まってしまう。菩提心に立って道を求めていたつもりが、自分が得た地位とか菩薩地とか、あるいは自分が得た宗教体験とかのなかに埋没して、それ以上歩めなくなってしまう。人間解放の方向に生きようとして歩み始めていたにもかかわらず、いつの間にか自己閉鎖的な状況に埋没してしまう。人間はあきやすいということもあるし、くたびれるということもあるし、緊張が解けるといことが起こってくる。これは人

間存在が、どんな生活をするにしても陥っていく根本問題でもあるのです。

人間が出発するのは第十九願

十方衆生と呼びかける三願は、如来が衆生に呼びかける願ですから、衆生を救うために呼びかけている。いずれも大悲の願、悲願である。悲願なのだけれども、第十九願の呼びかけ方というものは、「たとい我、仏を得んに、十方衆生、菩提心おこを発し、もろもろの功徳を修して、心を至し願を発して我が国に生まれんと欲わん。寿終いのちわる時に臨んで、たとい大衆と圍繞いじょうしてその人の前に現ぜずんば、正覚を取らじ」(『聖典』十八頁)と。

われわれは我執をもつて生きている。お互いにわれこそは、隙あらば、とぶつかりあつて生きあつてゐる。そういう場所を生きながら、本当に自分の意味をいただきたい、自分の自由を獲得したいという要求をもったときに、それを仏教は菩提心と名づけた。菩提というのは、仏陀が獲得した智慧をボデイ (bodhi) とインド語で言い、それを漢字

で菩提と当てるわけです。その bodhi を得た存在が仏陀です。菩提を求める存在をボデイサットバ (bodhisattva)、それを菩薩と言う。菩薩である人間の要求、仏に成りたいという要求、それを菩提心と言うのです。

親鸞の考え方からすれば、人間が出発するのは第十九願である。人間は誰であつてもどこかで自我の思いで生きる。自我の思いで生きるということは、皆この世でうまくいかなくなる。自我同士がぶつかったり、人間関係がうまくいかなくなったり、思うようにいかないのがこの人生である。そこから菩提心が起こる。ですから、この世を上手に渡っている人は宗教関心など起こす必要がないのです。「世智弁聰べんそう」と言うのですが、世智、世の中の智慧、弁聰、わきまえて聡い、そういう世渡りが非常にうまく賢い人間は、仏教に触れることができなと言われているのです。ところが、いくら賢い人間でも人間は有限ですから、そういうもうまくいくはずがない。ですから本当は、一切衆生は皆どこか仏法を求めざるをえない素質が与えられている。『涅槃経』は「一切衆生悉有仏性」と、どんな人でも仏性があると見てくださるのです。ただ仏教は縁ということ

を大切にする。因は平等にあつても縁がものを言うのです。縁がなければ因は開けない。縁によつて育てられ、縁によつて潰^{つぶ}される。縁によつて苦しまされ、また縁によつて励まされる。人間は縁で育てられるのです。縁を生きていると言つてもよい。特にこの浄土教という教えは、衆生の菩提心が本来に成就する場所を開いて、その場所を通して、あらゆる衆生を平等に仏にしようと。「増上縁」という言い方をするのですが、阿弥陀の力が大きな縁となつて、あらゆる衆生を育てる場所。こういう考え方が浄土なのです。ところが、第十九願は、そういう場所に自分の努力であらゆる行を積んで往こうとする。そうするとどうなるかと、言つと、「もろもろの功德を修して、心を至し願を発して、我が国に生まれんと欲わん」。「発願」、これは発菩提心と重なっているのですが、願を発して浄土に往こうとおもうと、「寿終わる時に臨んで」「臨寿終時」、臨終の時に「たとい大衆と圍繞してその人の前に現ぜずんば」、浄土の大衆、聖衆^{しょうじゅう}、観音勢至を始めとする諸々の菩薩方、先に浄土に生まれている先輩方が阿弥陀如来と一緒にその人の前に現れて、そして浄土に連れて往つてくださる。

ご承知のように、平安時代の平等院鳳凰堂を始めとする平安貴族があこがれた浄土は臨終の西方浄土で、これは第十九願です。お堂を建てたり、仏像を造つたり、きれいな庭を造つたり、できるだけそういう人間の側から仏さまが喜んでくださるであろうことをして、臨終には現れてほしい。第十九願が浄土教としてはやったのです。法蔵菩薩の純粹な願いを人間がしっかりと受け止めない。自分の側からの思い込み、自分の側からこれだけのことをしたら、死ぬときは仏さまがきつと現れてくださるだろうという勝手な思い上がりで、しかし、まじめに努力して一生懸命にやろうとします。

第十九願成就文は三輩段

この願の成就文は「三輩段」と言います（『聖典』四四頁～四六頁）。上輩、中輩、下輩の三輩です。どうして第十九願が成就して「三輩段」になるのか、ちょっと不思議なことなのですが、その「三輩段」を法然上人は、『選択本願念仏集』のなかで「三輩章」という章を設けてお考えにな

っています。三輩に通じて、上輩にも中輩にも下輩にも通じてある言葉がある。一つには「発菩提心」、もう一つは「一向専念無量寿仏」。曇鸞大師は三輩に通じて発菩提心という言葉があることに注意をされて、浄土に生まれる心、浄土を要求する心は、実は菩提心なのだと。菩提心なくして浄土に生まれるということはありません。浄土は仏に成るための場所、菩提心が育てられる大事な場所である。曇鸞はそこを大事にされた。ところが法然は、もう一つの大事な言葉、「一向専念無量寿仏」に重点があるのだと。

菩提心や、その他の行のことがいろいろと書いてある。

「発菩提心修諸功德」、菩提心を発していろいろな行を修する、そういう第十九願の成就文だから、その行の内容によつて、上輩、中輩、下輩という人間の位が分かれる。京都と奈良の境に浄瑠璃寺、別名「九品寺」というお寺がありまして、九品に対して九つの仏さまが祀られているお寺です。九品の仏さまも随分と信じられた。自分はどの辺だろうと。自分はどうも上品上生ではない、しかし下品下生ではないであろう、中品ぐらいかなというので、結構、はやったのです。ところが、法然上人は、人間の位を分けて

教えるのは、人間が他者と比較したり、努力をしたりして少しでも上に行きたいという自力心があるからそう教えるけれど、本当は三輩に通じて「一向専念無量寿仏」、専ら無量寿仏を念ずる。ここに「三輩段」の大切な教えがある。『選択集』の「三輩章」でそのように書かれて、では、なぜ諸行が説かれるのかと。

それは、初めから念仏だけを説いたのでは、念仏が大切だとは思えないから、いろいろな行を説いて、諸行と念仏とを対応して教えているのだと。諸行を捨てて念仏をとる。諸行を廃して念仏を立てる。これは「廃立」と言われますが、そういう見方をすることもできるし、諸行を一生懸命にまじめにやることによって念仏を支える。柱一本立てただけでは倒れてしまうから、足をたくさんつけて支える。これは「助正」で、正しいものを助けるために諸行が説かれているのだと考えることもできる。あるいは「傍正」、傍らに諸行をやりながら念仏もやる。これは、われわれの生活にあつては当たり前に行っている常識です。お新香も食べるけれどもおつけも飲む。このごろの日本人なら、ご飯も食べるけれどパンも食べると。傍らにやっついて何が

悪いと。念仏だけというのは寂しすぎる。他の行もやつてにぎやかにして念仏もやる。常識的に非常によくわかる。法然上人は、そのようにも説明して、どれを取るかは各々自由ですと『選択集』には書いてある。

真意をうつかり出すと、いろいろな関心の人がいて、あいつは他の行はいらないと言ったぞということになるとたちまち弾圧されるので、法然上人は用心深くそのように書いている。けれど、親鸞聖人は、法然は「一向専念無量寿仏」が大事だと言っているのだから、そこに真意があるのだと考えた。三つの考え方があってというのは一応の話で、廃立に真意があるのだといただいたのが親鸞です。ですから第十九願の成就文を法然は「一向専念無量寿仏」を説いている真実の段であると読んでいます。

三経、三願、三機、三往生

―自力の限界に気づかせて念仏に帰せしめる

親鸞は、そのように法然の教えをいただきながら、第十九願は何のための願かと読んだときに、これがまた不思議

なことなのですが、親鸞は三々の法門ということを使うのです。「三経」は、『観経』、『阿弥陀経』、『無量寿経』の三経。「三願」は、第十九願、第二十願、第十八願の三願。そこに邪定聚、不定聚、正定聚という言葉が出てくる。

三機、三つの機類。これはさらに「化身土巻」で出てくるのですが、往生にも、双樹林下往生、難思往生、難思議往生の三往生があると。三経、三願、三機、三往生ということをおっしゃって、教えをいただき、願を聞いていくなかで、自力の思いが本当に破られるまで歩む。そういう歩みを教えているのだと。

人間は仏法に触れて、生死解脱という教えを聞いて歩もうとするけれど、やはり立場は自我の思いで、自力で生きている、俺が俺がと思っているままで仏法を聞く。無我になれという言葉聞くのだけれど、俺が無我になろうとする。だから無我にはなれないのですが、なれるものだと思っただけで努力する。そういう発想に呼びかけて、育てるべく第十九願があるのだと。だから、「修諸功德」、「諸の功德を修して」ということになるのです。第十九願の教えは、自力の行者を導いて、そして自力の限界に気づかせて、そ

れで念仏に帰せしめる。だから『観無量寿経』は結びに「汝好くこの語ことばを持てたも。この語を持てというは、すなわちこれ無量寿仏の名みなを持てとなり」(『聖典』一二二頁)と、無量寿仏の名を称せよということが出てくる。

『観無量寿経』では上品・中品・下品で九品ですが、この九品と『無量寿経』の第十九願成就の文の「三輩段」とは同じ教えなのだと法然上人は言われる。だから、いろいろな人間に呼びかけるところに、第十九願がもっている意味があり、『観無量寿経』のもっている意味もあると。しかし、最終的には、みんな「一向専念無量寿仏」、「南無阿弥陀仏」を称える。このことに帰する。結論として『観無量寿経』は、そのことを言ってくる。善導の釈によれば、仏の本願を望まんに、仏の本願というものに出遇ってみると、その意は「一向に専ら弥陀仏の名みなを称せしむるにある」(『聖典』三五〇頁)と、こう教えているのだと。

『観無量寿経』には方便と真実が重なっている。しかし、なかなか人間はそうには気がつかない。自

分に立って、自分の努力で仏の世界に往こうとする。これが常識でもあるし、そこから脱出することはほとんどできない。だから、その人間に徹底して自力の行を教えながら、最終的には人間は有限であると。人間は縁によって生きている存在だから、縁と出会うところに、人間は自由にならない。今日は腹を立てまいといくら思っている、腹を立てる縁がくればひとりでに腹は立ってしまう。だから縁なしに因だけで何がこうと自分はもう絶対だなどということはないのです。縁を感じて因が動いていくのが生きていることですから、因だけで生きていることはいりません。人間の妄念です。因を積み上げて、善いものをたくさん積み上げて、仏の世界に往けるのだという思い込み。これを破るために、人間は有限である、有限であるだけではなくて、罪の深い存在であると。他の命を殺して生きている。他の人間を踏み台にして生きている。そういう罪の深い命だと教えて、つまり縁によって支えられてある命だということを実感させて、大きな縁をいただきなさいと。それしかないのだと。このように教えてくれるのが『観無量寿経』なのです。

だから『観無量寿経』は、表の意味は自力である。しかし、深い意図は念仏に帰せよと、本願に帰せよという教えなのだと言導大師が見抜かれた。けれども、その表の面に執われてしまつて脱出できない人間が多い。それを親鸞は『観無量寿経』は方便なのだ。方便と真実が重なっているけれども方便のほうが大きい。『無量寿経』は、方便を包んでいるけれども、真実のほうが表に出ている。だから第十八願が初めて出るのです。『観無量寿経』は、ほとんど第十九願である。第十八願は影のほうでほんの少し出てくる。そういうふうに取り取られて『観無量寿経』によって化身土の内容を考えられる。

邪定聚―悲願としての第十九願

そして、それに対応する機類は「邪定聚」だと。邪に定める。これは、人間の自力を表しているのです。自分でこのくらいやればよいだろうと決めようとする。人間が努力して、努力して、見えない仏のお心を引っ張ってきて、自分の前に現れてくださいというふうになると、人間の限界

まではかたちを現してください。人間の自力が絡む限り、生きている間は必ず魔が差すと言われていますが、魔というのは煩惱の異名だと親鸞は押さえる。自分は菩提心を一生懸命に生きていこうとしているのに、ふっと魔が差す。もうくたびれたから止めておこうとか、今日は天気が悪いから止めておこうとか、いろいろな情況によつて魔が差す。もう眠たいから寝ようとか。眠たいのは睡魔。死が怖いというのは死魔。病気になるのは病魔。何でも自分にとって都合が悪いのは魔という名前になるのです。自分がまっすぐに行こうとするのを妨げてくるのが魔ですから、自力に立てば魔は必ず襲ってくる。自力は本当に抜きがたいものである。そこに念仏せよと教えて、念仏において本願力がはたらくと教える。けれども自力の立場で念仏している場合は、念仏し続けるのだけれども一向に心は改まらない。それで自分で決めるから邪定。邪に定めるといふのは、このぐらいうつておけば、きっと死ぬときに阿弥陀如来が来てくださるだろうと勝手に決めるのです。勝手に決めたということは、不安感や疑いが晴れない。疑念とおもんばかりが除かれない。そういう立場が邪定聚である。

そういう自力を励ます教え、『観無量寿經』のように定散二善を勧める教え、そういうなかで浄土教を説かざるをえなかったというのは、人間の考え方からすると、やはり人間は自分で求めて、自分で努力して、自分の間違いを自分で改めて、そして仏に成ろうと思うものですから、それに呼びかけざるをえない。そこに悲願としての第十九願があるのだと親鸞は見たのです。

三願に应じて三往生

―精神生活が歩むことが往生

三願転入ということが、「化身土巻」(本)の結びのほうにあるのですが、なぜ「至心発願欲生我国」「至心回向欲生我国」「至心信樂欲生我国」と三度、「欲生我国」を呼びかけるのかということについて親鸞は、善導大師が『法事讃』のなかに、偈(うた)を偈(うた)っては、「南無阿弥陀仏」と言っ、その下に双樹林下往生・難思往生・難思議往生という言葉は何回も何回も書くのです。しかし、それについて何の説明もない。親鸞はそれをヒントにして、善導が三つの往生

を書いているということと、願が三度、我が国に生まれよと誓っていることとに關係があるのだとご覧になった。

そして、この第十九願に対応する往生、それは源信僧都の言う辺地懈慢であつて、真実報土には往けないと。ですから往生といつても、真実の往生、真実に阿弥陀の心になった世界に生まれて往く往生と、自力の心がついていて、純粹な信心になつていないで努力していこうとして生まれて往く往生と、往生にも三願に应じて三往生があると。このように親鸞は見たのです。三経往生、双樹林下往生から難思往生へ、難思議往生から難思議往生へと往生自身が歩むと。不思議な考え方です。

往生を一回するのではない。往生とは死んで往生するのではない。精神生活を歩むことが往生である。信心自身が純化して、翻(かへ)されて自力から本願力に帰していくまでの歩みにいろいろな往生があると。こういう見方をするわけです。親鸞という人は思想家ですから、いろいろな面から押さえておられます。蓮如上人はそういうことを言うとき庶民は混乱しますから、一切おっしゃらない。一心に阿弥陀如来(たの)たすけたまへと憑(たの)めば、みんな往生すると。そう単純化

して教えてください。親鸞自身はそう単純にはいかない。自力もそう簡単には立ち去っていかないし、離れることはできない。そういう立体的な信仰生活を明らかにされたのではないかと思うのです。

それでこの三経往生も三願の展開も、解釈学者などはいついつにはここまできた、その次の段階はここまでと。例えば、比叡山時代は第十九願だった、法然門下のころは第二十願で、流罪以降が第十八願だとか、そういうふうにも何でも段階を分けるのですが、われわれが仏道を生きたときの内容は、そういう段階を経ているものではない。段階的に表現を分けるということは一応できることもありますが、いつも一念同時に重なっているのです。

例えば、「自力を棄てて本願力に帰した」と言ってみても、完全にも自力の心が起こらないのかと言えば、そういうわけにはいかない。親鸞聖人の伝記上でも、恵信尼公が伝えているところでは、流罪が解けて関東に移るときに、やはり、どういう事情であったか、三部経千部読誦したとおそらく、よほどひどい飢饉があつたり、病気が蔓延したりしたと言われているのですが、いろいろな資料からわか

るところでは、四十二歳ごろに関東に入られて、ちょうどその年が、ひどい飢饉の状態であつたと。そういうところに、たまたま親鸞が通りかかつて、できることといったら雨乞いぐらいでしょうから、雨乞いのために三部経千部読誦したということかもしれないのです。これは自力聖道門です。聖道門には必ず祈りがついている。自力ですから、自力で何かすることに天が答えてくれるという思いがいつもついていきますから、祈りを行うというのは聖道門には当たり前なのです。

第十九願位の本質

自力の教えの本質は、有限である自分を本当に認めない。自分だけ清くなれる、自分だけは違った存在になれるという、そういう思い込み。しかし、それは本当には成就しないから、死ぬしかない。自力ですから、死ぬしかないのです。死ぬというかたちで浄土の教えが受け入れられ、浄土の教えがはやっていった。死を、自分を超越する契機に入られて、浄土を呼び寄せる。それが第十九願位の本質だと。

浄土教と言ったら、いまだに死んで往く世界の教えだということにはほとんどなっているのは、この第十九願の影響なのです。そして『観無量寿經』の影響なのです。『観無量寿經』の真実の面ではなくて、『観無量寿經』の方便の面、人間の自力に呼びかけて、それでも浄土に生まれられると呼びかける。そうすると、生きているうちは穢きたないからダメかな、それなら死んで往けると。生きているうちに穢きたなかった人間が、死んだらきれいになれると、どうして言えるのか。まあ、足が洗えるだろうと、ひそかな野望とか邪念でしょう。死んだら地獄かもしれないのに、死んだら浄土に往けるとどうして決められるのか。

自力意識は善人意識―本願を疑う心

その教えを破って、誰でもできる、いつでも往ける、本当に平等にたすかるのだということをはっきりとさせるために、念仏一つでよいと主張したのが法然上人です。そして、さらにそれを徹底されたのが親鸞聖人です。念仏一つを信ずる、本当に信ずることすら如来のはたらきである

と。如来の回向によって念仏を信ずる、そこまですべてを如来のはたらきとして信じられるようになるときに、どれだけ人間が愚かであろうと、罪惡深重であろうと、本当に揺るぎのない信念、金剛の信心として、必ず成仏するのだと誓っているのが悲願なのだとも明らかにしたのが親鸞のお仕事です。ですから親鸞の見方からすると、「三輩段」は、「一向専念無量寿仏」と書いてはあるけれど、その「一向専念無量寿仏」は諸行に紛れている。だから第十九願成就の文であるという位置において、真実報土の教えというよりは、化身土の教えだという厳しい押さえ方をするのです。化身土は方便の浄土ですから、そこを潜くぐって真実報土の往生、つまり難思議往生まで歩んで、真実の救いにまで往けるのだけれども、なかなか自力の執心は抜きがたい。自力に気づくのが難しい。自力に気づくのが難しいという本質を「化身土卷」に置いている。「唯除の文」は真実の卷、真実信心を気づかせるための悪人の自覚を呼びかける言葉。第十九願位は、自力意識、自力意識は善人意識とも言おう。自分は、少しはましな人間になれるのだと思いたい。また思っている。自分は努力もするし、少しは仏法もわかるし、

念仏もわかるし、何か少しはましな人間だと思つて仏法を聞こうとすると、本願を疑う心がついてくることに気づかない。親鸞はこれを第二十願のところで徹底的に言うのですが、第十九願位は本願に触れてはいるのだけれど、自分はそのまま残しておいて、自分をたすける他力。だから比叡山にある常行三昧堂の阿弥陀如来は、その周りを自力の行者が回っているときに魔が差したらたすけてくれる阿弥陀如来。まじめなのですが、都合のよい考えです。本当は自分が自力で修行して覚りを開く。けれども自力は必ず魔が差すのです。その魔が差したときに念仏すると阿弥陀如来がたすけてくれる。そうした行者の指導僧の役割を親鸞はしていた。だから念仏行者であつたのは事実なのでしょうが、第十九願位の念仏行者、自力の行者としての念仏、そういう浄土願生者であつたのです。そういう位置にあつて、なかなかそこからは脱出できない。いつごろからそこにおられたかということはわからない。しかし、堂僧を勤めておられたと恵信尼が書いておられて、それで二十九歳のときに、聖徳太子のお堂、六角堂に百日願掛けに下りられた。これは、自分のやつていることが本当に自分の救い

にならないと、よほど何か行き詰まりを感じて、何かそういうものにもよおされて、聖徳太子に教えを乞いに行くと、夢を見て、その夢を手がかりに法然上人のもとに百日通つて決断して、本願に帰したと。

本願を依り処にする。自分を依り処にするのではない。本願というものが、自分を支え、自分となり、自分となつて歩んでくれる。その本願を信ずる。自分を立てて、それを支えてくれる本願を信ずるのではない。信心自身も、本願が信心になる。だから第十八願は信心の願だというのは、自分のなかに起る願は本願自身が立ち上がってくださったのだと、そういうことを明らかにするためです。

ところが、第十九の願の發菩提心、至心發願、これは自分で發したと思うのです。自分で發し自分が立ち上がった。それで浄土を求める。それでいろいろな行を手助けにして、支えにして、どうぞ仏さま、認めてくださいと。臨終まで溜め込んで、これでどうでしょうかと。そうしたらたくさんのお仏さまが寄つてきて、よいぞ、よいぞと言つて連れて往つてくださるという考え方です。これは実は信仰における怠慢、懈慢なのだと。まじめに努力して修行しているよ

うだけれど、自力の修行は実は本願力を疑っている証拠なのだと。

努力の限界に気づけない愚かさ

— 眞実信心が立ち上がった衆生は正定聚

われわれからすると、反対です。自力で努力して、一生懸命にやるほうがまじめだと。あきらめて、本願に帰すなと情けないと思うのですが、親鸞からすると逆なのです。つまり、気づけないで努力しているのは本願を疑っているのだと。有限な人間の努力で、無限の大悲に応えようという、その限界に気づけない愚かさ。大悲の前には、われわれの有限な存在はまったく意味を失う。大きな力の前に人間がいかに小さいか。有限を忘れて、人間が努力すれば大きなものができるだろうなどという妄想があるのです。いくら死ぬまで溜めてみても、人間が溜めたものでは、本当は仏さまの側からすれば、ゴミにも過ぎないというようなものです。人間としては価値があるものだと思うている。本当はそのようなものはいらないのだと。そう言われてし

まうと困るのです。立つ瀬がない。ただ何もいらないけれども、信心一つ、如来の大悲を信ずる信心一つがあればよい。これが正定聚だと。正しく定まる。如来の側から定めてくださった。これでよいと。

正定聚という言葉は、『無量寿経』にある言葉ですが、もともとは、浄土に生まれたら正しく定まると教えられている。だから、浄土宗の人の理解では、正定聚は、浄土に生まれた人間が正定聚なのだと、こう理解する。これは当たり前なのです。そのように経典は書いてあるし、みんなそう読んできた。ところが親鸞は、それに納得しなかった。正定聚は浄土の利益だけれども、浄土に往つたら正定聚で、そこで修行して仏に成ると。大悲の本願がわざわざ凡夫にそのようなことを誓うのかと。そうではないと。眞実信心が立ち上がった衆生は、もう正定聚なのだと。こう読めるではないかと。『浄土論註』の文とか『如来会』の文とか、そういう文を手がかりに、願生者がもう正定聚に住する、そういうことがなければ、浄土に生まれて正定聚とは言えないと。この世でもう正定聚だから浄土に往くのだと。そのときに、「欲生心成就の文」ということがあるのですが、

「欲生心成就の文」において、本願が衆生のうえに成就する。人間が成就するのではなくて、人間のうえに如来の願いが成就するというかたちで、浄土の教えの内実が衆生のものになる。

「今」の一念の展開

―念々に妄念に死んで信心に甦る

このとき、一念同時に、「今」の内容に現在も未来も過去も入る。今の念おもいに、過去の体験や記憶というものも張り付いているし、未来の可能性というものも入っている。

今の一念の展開を開けば、過去と未来と分けられるけれども、あるのは現在だ。こういう考え方からすると、これは曾我先生がおっしゃっているのですが、三願転入は一念の事実だと。これはわかり難いことですが、わかりやすい了解をして一つ言ってみますと、例えば、今、本願に帰して「南無阿弥陀仏」を信じていると。こういくら言ってみても、ちょっとした縁で、やはり自力の思い、自力の悩み、自力の迷いというものが起こる。それは、なくなるのでは

なくて、乗り越えているけれども、完全に切れているのではない。いつも縁と共に現象する。しかしまた、間違っていたと気づいて本願に帰する。帰する決断が一遍もないと自力のままがいてる。でも、一遍気がつくと、自力が起こつてもすぐ乗り越えていける。こういう生活が本願力に乗じて生きて往くということなのだろうと思うのです。

そういうことと言えば、第十九願という問題は人間の自力を教えて、抜きがたい自力の執心、これがある意味で本当にもう二度と立ち返らないという信念になるのが、他力の信心なのですけれど、では、そのことはいつなのかと言うと、今の一念の事実である。それを死して生きる、「前念命終 後念即生」と、「願生彼国 即得往生」と、念々に妄念に死んで信心よみがえに甦る。そういうときが今、「南無阿弥陀仏」と共に与えられる。そのようにいただくことができるのではなからうかと思うのです。それはある意味で大変わかり難い。何か図式化して、いついつまではこういふところ、いついつまではこういふところだと、そのようになわけには人間の経験はいかないのです。じわじわ生きて、じわじわ死んでいくのでしょうか。少しずつ少しずつ死につ

つ生きています。念々に死につつ生きています。信仰生活も念々に、自力に死につつ、他力に帰しつつ生きているのでしょうか。帰し終わったということはない。だから、いつでも念仏生活なのです。一遍称えたらそれでおいまいというわけにはいかない。一度帰したら、もう絶対他力でよい、理論ではそう言えるけれど、現実には、妄念の衆生である私どもは、一向に煩惱妄念から足が洗えない。泥沼のなかを生きている。でも念仏がいただける。

「本願の教えには、入門はあるが卒業はない」

確かに親鸞聖人は本願力に乗ずるところに、もう生死を超えるのだ、もう二度と自力の妄念には還らないのだ、というようにも表現されることもあります。そうすつぱりと人間はいかないと思うのです。気づくことはできる。間違っていたなと気づきながら歩んでいくのだと思うのです。曾我先生は、本願の教えには完成はないのだと。入門はあるけれど、卒業はないのだとおっしゃった。われわれは何でも早く卒業したいのです。さっさと足を洗っていい加減

に卒業したいと思っている。けれど現実の人間は、生きている間はやはり妄念が抜けない。それが凡夫だということなのです。凡夫であるから真実信心は得られないのかというところ、そういうわけではない。凡夫であるからこそ、本願力に帰すると。「煩惱具足と信知して 本願力に乗ずればすなはち穢身えしんすてはてて 法性ほっしょうじょうちく常樂証せしむ」(『聖典』四九六頁)。だから、法性常樂を証するということが、煩惱妄念を生きているということの境目に、本願力に乗ずるということがあるのです。それが、親鸞聖人が明らかにされた往生する生活の内容だと思ふのです。

第十九願の問題は、そう簡単に三段跳びのように、いつまで第十九願だったと、いついつから第二十願で、今日からは第十八願ですというようなわけにはいかない。一応開けば、そういう展望で歩んで来たと表現はできる。しかし、現に生きている人間自身は立体的です。煩惱から足が洗えないのですから。煩惱から足の洗えない人間が自力を完全に捨て去るなどできないのです。凡夫ですから。でも本願力に帰するということがもっている意味は、自力の立場は間違いだと思ふのと。気づいたから捨てられるか

という、捨てたつもりでも、やはりくつついているというのが情けないかな、われらなのです。しかし、本願力に乗ずるところに、もう「無^む生^{しょう}法^{ぽう}忍^{にん}」を得るのだとまでおっしゃるのですから、そういう利益を煩惱の生活のなかにただけるのだということを教えてくださっているのだらうと思うのです。

第十九願位は、他人事ではない。私どもが自力の執心をもつて生きているところにいつも何かささやきかけてくる。少しく自分が何かやって善人になりたい。悪人であるなど気づく反面で、善人になりたいという思いを抜きがたいのです。それが人間のかわいらしいところなのかもしれないが、それでは本当に本願を信ずるということがどこかであいまいになっていく。そういうことを親鸞は教えているわけです。

(二〇一一年五月十日)

第十九願 至心發願の願

法然上人の見方と親鸞聖人の受け止め

——方便を通して真実に触れていく

法然上人の見方からすると、經典の中心さえいただければよい。『観無量寿經』も『阿弥陀經』も『無量寿經』も、衆生に仏の名を念じてほしいと願っている經典だとはご覧になったので、三經平等、三部經は全部念仏を勧めているのだと。こう『選択本願念仏集』ではご覧になった。ところが、親鸞聖人は、その教えを聞きながら、なかなか自分のなかにある疑問が消えていかない時間が長かったのだと思うのです。それは長い間、二十年間にわたって比叡の山で『観無量寿經』を学んだこともあって、經典をそのまま自分に主体化しようとして散々努力してきて、經典のとおりになれないという悲しみ。そういうものを潜くって、法然のもとに最終的には身を投げた。法然は、初めから真

実そのものを読み取っておられるけれども、『観無量寿經』をそのように真実の面で読み取ることは自分にはできなかった。教えをいただければ、なるほど『観無量寿經』も弥陀の名を念ぜよということが經典の教えの深い意味である、こういうことがうなずけたけれども、やはり顕の義は、どうも人間の努力を呼びかけている。仏の世界に近づくために最善の努力を尽くしてやってこいという、そういう教え方。その教え方に引きずられて人間は一生懸命修行する。しかしその結果、長い時間かかったすからなかった自分というものがあつた。そこに、『観無量寿經』は隠おんの面にむしろ真実があつて、顕わになっているものは、人間の自力に呼びかけているのだと。

法然上人は、初めから念仏だけを説いたのでは、衆生に信じてもらえない。だから諸行を説いて、諸行と念仏とを並べて、念仏の秀でていることを表すのだと、そう教えられるけれど、親鸞聖人は、諸行を教えているということは、やはり衆生は自力の心だからそれに呼びかけるのだと。できる行をしなさいと呼びかける。本当は、無量寿仏に触れて阿弥陀如来の名みなにおいて真実報土に生まれるのだけれど、

初めからそれを言ったのでは人間は気がつかない。それで、まず第十九の願から入る。第十九願の成就文として「三輩段」がある。このように読まれるのです。こういったところに、法然の読み方と親鸞の読み方とは、同じ経文を読むときに読み方が違っているのです。それは、親鸞という人が随分と苦勞をして、なかなか出られなかった世界というものがあったから、しかも、それを出ることができたということにおいて、経文に二重の性格があることの意味を明らかにしているのです。

法然上人はいったん念仏に触れたら、もうすべては念仏で読めるというので、裏表などはいらない。すべて真実が見通しだと。法然の眼は、非常に鋭く、眼光紙背がんこうしはいに徹すると言いますか、影に隠れているように説いてあつても、スポットライトを当ててそれだけを取り出すことができる。親鸞も教えを受けてそのことはわかったけれど、そこに至るまでの隠しているものの厚みというものも、きちんと押さえておかなければいけないのではないかというので、方便という位置を置くわけです。だから方便を通して真実に触れていく。そのまま裸の真実ではない。『観無量寿経』

や『阿弥陀経』は方便のほうが強いの。それがわからないと方便に迷わされてしまう。そういう読み方をして「方便化身土巻」というものを開いてくださったっている。

人間は、自分で努力して何とか成りたいと思っていますから、何もしないでたすかるはずがないので、だから何か努力する手だてを探していく。何か努力した行為で自分が体験できるのではないかと思つて努力する。そういう教え方を開いているということは、だまされたのかというと、そうではなく、実は深い配慮があつて、やはり導いてくださったのだと親鸞は気がついた。

第十九願の名前

第十九願は、一般的には諸行往生の願と見られている。いろいろな行を積んで、いろいろな功德を積んで、修行の功德を積み上げて、浄土に往こうとする。そういう努力に対して、寿終いのちわるるときに観音・勢至を始めとして、たくさんの方、先に浄土に往った方々、これを「聖聚」と言うのですが、浄土の人々、浄土の存在、それが阿弥陀如来と一

緒にその人の前に現れる。これが臨終現前です。「化身土卷」に第十九願のいろいろな名前が挙げられています。

「修諸功德の願」、また「臨終現前の願」、「現前導生の願」、「来迎引接の願」、最後に「至心発願の願」と名づくべきなり」（『聖典』三三七頁）という言葉があります。

浄土和讃で『無量寿経』の内容を和讃しているのですが、その十一首目には第十九願を詠っています。「至心発願欲生と 十方衆生を方便し 衆善の仮門ひらきてぞ 現其人前と願じける」（『聖典』四八四頁）と。

「十方衆生を方便し」と。自利利他円満と言われますが、自分が満足すると同時に、人々をも満足させるようなあり方をもった存在になるのが人間の本来なのですが、人間はどうしても自我というものがあって、自分中心にもの考える。けれども、自分中心だけではたすからないから、何とか人にもかわりたいのですが、うまくいかずに傷ついたり、傷つけたりしている。本当に自他共に触れ合うことで喜びをもち、本当に触れ合うことで開放されていくような関係ができるというのが、仏陀が願っている人間の本来のあり方であるわけでしょう。そういうことを人間の本来

性と、こういう言葉でいうなら、人間は本来性に帰るべく、この命を生きている。ただ人間は何が本来性かもよくわからないし、どうなったら本当に満足するのもよくわからずに、もがいて苦しんでいる。自分でもがいて苦しんでいるけれども何とかしたいというときに、まず出てくるのは自力の心、自分で努力して何とかしようとする心ですから、その心を教えて歩ませるための教えの言葉、その意味での方便。これは曇鸞大師が言った、方便法身という意味の方便とは、ちよつとニュアンスが違ってきます。

方便の意味

方便という言葉もいろいろな理解がある。『無量義経』に「四十余年未顕真実」という言葉があつて、お釈迦さまがずっと一代教えを説いてきたけれども、いまだかつて本当のことは説かなかった。今から真実を開くと言つて『法華経』の真实性が開かれたのだという内容です。それまでは方便だったと。嘘も方便という意味の方便。これは『法華経』が考える方便。けれど、浄土教が考える方便は、実

はだますために嘘をついたのではないのだと。人間に応じて、人間がわかるようにするためにかたちをとった。大不方便という言い方をします。本当に真実そのものを人間にわかるようにするための方便。浄土の相かたちを教えるとか、名号を呼びかけるとかいうことも方便である。

『法華経』の場合は、自分が真実に出遇えるのだという人間観ですから、真実を説いたら真実そのものが掴まえられるのだ、だから真実以外は全部嘘だという、こういう考えですけれど、浄土教の人間観からすると、人間が真実そのものを掴まえることなどできないのだと。

われわれは、とにかく自分で生きていると思っているけれど、実は、全部いただいたもので生きているのです。そのことを忘れて、自分の努力でやっているのだと思っている。それは妄念なのです。自分勝手な思い込みです。でも、人間はその思い込みが強いから、思い込みを一応満足させるべく教えを開こうと。これを権ごん方便と言うのです。浄土和讃に「聖道権ごん仮の方便に 衆生ひさしくとどまりて 諸有に流転の身とぞなる 悲願の一乗帰命せよ」(『聖典』四八五頁)と。人間の自力意識に呼びかけて、やってみな

さいと教える。だから、権仮、仮なのです。権も仮も、「かり」です。権は「けん」と読むと、権力や権威といって、何か立派な意味になりますが、「ごん」と読むと、正式なところから一段下がったという意味です。僧侶の位でも、僧正に対して権僧正と言うと、偉いではなくて、一段下がったという意味なのです。仮という意味。仮の方便と真実の方便というのもおかしな話ですけれど。

人間にとっては、手だてがなければ真実に触れることができない。例えば、人間が直接真理を掴むというのは、太陽を直接掴むようなものだ。人間が自分で太陽と対面して、太陽のエネルギーを自分が全部使って生きているのだ、育つのだ、などと思っても、太陽エネルギーをまともに身体で受けたら皮膚癌ができます。それは一つの譬喩です。仏陀の真理そのものを人間が直接体験しようとしてもできないのだと。そういう悲しみを潜ひそめて、できないことに苦しんだ歴史があつて、浄土教をいただいてきた。親鸞もその一人なのです。いくら頑張っても、自分は仏法を主体化できない。この悲しみのなかから浄土教を求めたけれども、どうしてもそれが自分のなかで納得できない。そこで法然

上人のもとを訪ねて、ようやく本願を信ずるといういただき方を了解することができた。努力して教えのとおりに成ろうとしても成れないというところに、権仮、つまり努力して近づいてこいという教え方は、人間に呼びかけて、人間を歩ませる手だてなのだ。けれど、人間はどうしても聖道権仮の方便に止まってしまう。そういう問題がある。

ですから「十方衆生を方便し」というのは、衆生に仮に方便、手だてを与えて、「衆善の仮門」を開く。諸々の善根功徳を修めてこいと。人間の機類に応じて、人間の要求に応じて、自力の行を説く、これが仮門である。仮に開いた門、仮の門である、仮の方便である。そうして、仮の方便を開いて、第十九願は親鸞が名づけたように、臨終現前とか、現前導生とか、来迎引接とか、人間が死ぬということの一つの手がかりにして現れてくる。

平等院鳳凰堂も、結局、死後の世界として美しい浄土を見たいということで、ああいうお堂を造ったと言われています。生きているうちは、この世はとにかく闘争に明け暮れるような、足の引っ張り合いと言いますか、利益の奪い合いと言いますか、そういうことが、この娑婆の実態であ

る。それは本当ではないと誰もがどこかで感じてはいるのだけれど、誰も止められない。だから濁世なのです。ここでは助からないから、やはり死んでからしか往けない。死ぬときにはせめて現れてほしいと。そういう人間の浅はかさ、最期に命が終わるときでもよいからたすけてほしいというような要求に応じて、この第十九の願が開かれている。人間はこれに飛びついた。浄土教と言えば、臨終に、この世に死んで浄土に往けるのだと。そのときに、阿弥陀如来が、この境目、三途の川まで来てくれて、それで死ぬ人の目の前に現れて連れて往ってくださると。そうすれば、もう自分で渡る心配がありませんから、手のひらに乗って、阿弥陀如来さまのお力のままに、そのまま浄土に往って、仏に成ると。そういう信仰。これが大体浄土教だったので。ところが親鸞聖人は、それは実は方便なのだ。

「悲願の一乗帰命せよ」

これが親鸞聖人のすごいところですが、第十八願でお話ししましたように、愚かな凡夫が本願力に値遇するところ

に浄土の功德である正定聚をいただける。浄土に往つたらもらえるはずの功德を、今いただける。これが救いなのだと。本願力に値遇するというのは、臨終に仏さまが来るのを待つ必要がない。念仏を通して本願力を憶念する。そこに、「南無阿弥陀仏」のところに、一切の功德をもつて本願力がくる。これを信ずる。信ずるということは、如来の回向に値遇する。ここに救いがあるのだと。本願の名号が本願力のはたらきであつて、これが『無量寿経』の体であると。これはすごい表現です。

われわれはどうも欲求不満が解消しない。やはり凡夫だと。だからたすからない、やはり死んでからしか往けないと。こう考えるのは第十九願のなごりなのです。自力の思ひがあつて、まだ任せきれない。本願力のはたらきがきたというけれど、どうもそうなれない。自力心が消えないものだから、つまり自力心が死なないものだから、身が死ぬまでどうもだめだと。そういう自力心がとにかく消えないから、いくら呼びかけても、呼びかけても、流転の身を越えられない。「悲願の一乗帰命せよ」、悲願に帰命せよと。このように呼びかけてくださっているのです。

「臨終現前の願」を超えて本願に

十二首目の和讃も「臨終現前の願により 釈迦は諸善をことごとく 観經一部にあらわして 定散諸機じょうさんをすすめけり」(『聖典』四八四頁)と。「臨終現前の願」、臨終に如来が現れる。「如来の回向なかりせば 浄土の菩提はいかがせん」(『聖典』五〇五頁)と、親鸞聖人がおっしゃるのは、如来の回向がなかったら、本願力にどうやって値遇するのかがわからない。だから、念仏しながらも出遇いがないから、臨終までいつてしまふ。「臨終現前の願」、臨終に現れてくださるという願を信ずるしかない。釈迦如来、教主世尊が諸善、いろいろな善を説いて、そして「定散諸機」、われわれ人間は定か散かの機類である。どちらにしても自力の機類である。自力心で何とかしたいと思っているのが人間である。それにすすめて、本当は「臨終現前の願」を超えて念仏に触れてほしいと。念仏に本願がかかっているから、本願を信じてほしいと。こういう教えなのです。こういうところに、「化身土巻」は非常に広く、あらゆる衆

生に呼びかけて、あらゆる衆生に気づいてほしいと。そこに悲願と言われる意味があるのです。大悲が呼びかけて、自分の自力でまずはやってみなさいと。しかし、本当の世界には往けませんと。自力の世界で往けると一応教える。

それは方便化身土に往けるのだと。方便化身土の往生、臨終現前で往生したという場合の往生した場所は化身土ですと。真実の世界ではないのです。こう言って「化身土巻」を親鸞聖人は開いて、どういう相が方便化身土なのかを教えのかたちから取り出して示してくださっているのです。

自力の世界は、人間の業縁の世界ですから、業縁の世界は結局一人ひとり違う。だから「定散諸機」と言う。自力は一人ひとりの与えられた条件とか事情とか何かで、それぞれ違う。それぞれ違う場合を『教行信証』では「良に^{まじ}仮の仏土の業因^{ごういん}千差^{せんじ}なれば、土もまた千差なるべし」（『聖典』三三四頁）と。自力の心で仏の世界に往こうと思って往くということは、自力の心も、そして行為する内容も条件も業因千差、一人ひとり違うと。

この世で人間が因縁のなかで出会った縁で結果をいただく。因が果になるだけでなく、縁との出会いで因が果に

なります。因縁果、これがわれわれの生きている自業自得の世界です。自業自得と言うけれど、同じ善い行為をしても同じ結果がくるとは限らない。それは縁です。例えば、同じように田んぼに田植えをして、同じように草を取って、同じように肥料を撒いて、同じ実りがくるかというところ、ここは天候だとか風だとか水だとか、無数の縁がありますから、隣の田と同じかと言うと、必ずしもそうではない。ましてや、九州と北海道では、場所が違えば同じようにやっただけからと言って同じにはならない。だから縁というのは非常に大きいわけです。

「業因千差」ということは、もう一人ひとりがみんな違うということなんです。浄土に往ったら、みんな同じだと言われるから来たはずなのに、みんな違うと。業因千差だから生まれた世界もみんな違う。方便化身土はそういう世界だということなのです。「土もまた千差なり」と親鸞は押さえた。すごい押さえたと思うのです。みんな同じかと思つて阿弥陀如来の世界に往つてみたら、みんな違う世界に往んでいたという話です。

本願を信ずる心は如来の回向

—人間の違いを超えて

それに対して親鸞は、本願を信ずる心は業因の違いと関係がないのだと。如来の回向だということを発見したから、自分の素質で信ずるのではない。阿弥陀如来の大悲のはたらきで信ずる。本願力からくるはたらきを信ずる。その信ずる心は、自分で作ったのではなくて本願力を感じるのだから、平等のはずだと親鸞は感じた。ただ感じただけではなくて、その根拠を『浄土論』『浄土論註』の回向という言葉で考えられた。それで、法然上人の信心とわが信心とは同一であるという議論をもちだしたと言われています。それは経験の違いとか、学問の違いとか、あるいは生活態度の違いとか、何とか、なんとか言えば、みんな違う。業因千差である。けれども、本願力によってたすかることを信ずるという点では、人間の違いを超えて平等なはずだと。平等でなければたすからないと。この世で違うごとくに、また浄土に往つたらみんな違うのではたすからな

いと突き詰めたから、もう親鸞は自信をもって、法然上人の信心もわが信心も一つだと、こう言いだした。

そうしたら、法然上人がそれはそのとおりだと言ったのださつたのみならず、違う信心の人は違うところに往きますよとまでおっしゃったと。そういう信頼関係。これは、それまでの学びと、それまでの苦労と、そういうたすかなさというものをどうやったら乗り越えられるかという突き詰めがあつて、法然が出遇っておられる考え方と、今、自分が法然の弟子としていただくことができた心とは一つであると。「南無阿弥陀仏」を愚かな衆生、罪業深重の衆生に与えようとする如来の大悲を信ずるのだと。大悲を信ずるという点では平等だと。人間の違いを超えて平等だと。だからみんな平等の本願が生み出す世界に生まれるのだと。『同一念仏して無別の道故』（論註）と云えり」（『聖典』三三四頁）と、曇鸞大師からいただいた言葉を親鸞は『教行信証』に記しているのです。同一の念仏を称えてみんな同じ世界に往く。別の道はない。これを『難思議往生』（法事讃）と云える」（同上）と。不思議な因果であつて、自分で行爲した結果ではない。

自分で行為した結果でないということが、人間にはわからない。人間は自業自得というを感じていますから、自分の行為経験の結果、自分の果の世界がくる。これがわれわれのこの世の経験です。一人ひとりの行為経験の結果、生きている世界が一人ひとり違う。その経験で考えようとする、なぜ同じ念仏で浄土へなど往けるのか。なぜ自分の行為経験の努力を加えないで阿弥陀の世界に往けるのかかわからない。そのわからなさというものために、まずは自力で努力しなさいと。その努力のなかに念仏もしてみなさいと勧めているのです。

念仏は称えてみるけれど、自分の努力で称えている。その間は開けないのです。開けないけれども、臨終にはたすけてもらえると信じていて、たすかっていくこともある。でも生まれた世界は化身土だから千差の違いだ。自力の行は、千差の業因に応じて仏土も千差、違いがあるということ、一つひとつそれぞれの世界の閉鎖性がある。無限なる開けというものが、本当は人間にとっては人間の存在の開放につながる場所なのでしょうけれど、人間は心が狭い。いつも閉鎖空間に生きている。われわれは閉鎖空

間で安心していられるというか、あまり開かれていると自分がどこかへ行ってしまうのではないかという感じがしてだめなのでしょう。だから自我の壁をつくって、それぞれ自分の閉鎖空間を護って生きているところがある。あまり開かれると、それはとても人間の生きておられる場所ではない。むしろ敵から見透かされていると感じてしまう。どうも人間は、だからこの世に生きていては、なかなか開かれた世界がもてないのです。

難思議往生と双樹林下の往生

平等の大悲を信賴することによって、本当に開かれた世界に往けるのだと信ずる。それによってただかれる精神的な翻り、これを「難思議往生」と。だから、往生という言葉も普通の浄土教の往生という言葉だけで考えようとすると、親鸞聖人については考え難い。例えば、今の第十九願のところにも、往生という言葉を置いておられる。それは双樹林下の往生。双樹林下というのは、お釈迦さまが亡くなる時のおすがたをうつした言葉だろうと思います。

「祇園精舎の鐘の声 諸行無常の響きあり 娑羅双樹の花の色 盛者必衰の理をあらわす」という、人間の命はみんな終わるのだと。終わるときにはたすけてほしい。それも一つの往生だと。同じ往生と言うけれど、この穢土で肉体が死ぬときにどこかに往くという考え、お釈迦さまが娑羅双樹のもとで亡くなったのと同じように、この世で死んでどこかに往くという発想。その発想で、大涅槃の世界に帰っていくというならば、双樹林下の往生だと。けれども、親鸞からすれば、それは化身土の往生だと。方便化身土だと。本当は、そこには永久に止まることはできない。本当は歩み出して、真実報土にまで歩まなければならない。

「至心発願の願」の自力性に教えられて

けれども、いったん、そこに引き込まれてしまうとなかなか出られない。だから金の鎖につながれて五百年間宮殿にとどまるという話が『無量寿経』にあるのを親鸞聖人は引かれて、化身土はそういう世界なのだと。「誓願不思議をうたがいて 御名を称する往生は 宮殿のうちに五百歳

むなしくすぐとぞきたまう」(『聖典』四七八頁)。これは別に実体的な世界を語っているのではなくて、つまり、自分の自由にならないと。たとえ黄金のなかにあっても、首を金の鎖でつながれているという、比喩的な表現です。譬喩的に、この化身土というのは、宮殿であつても部屋のなかに閉じ込められるのだと。そうすると空しく過ぎる。生きているのだけれども、五百年間、空しく生きる。つまり、そこにつながれたままじっと生きるということは、生きた内容がないわけです。

「曠劫多生のあいだにも 出離の強縁しらざりき 本師源空いまさずは このたびむなしくすぎなまし」(『聖典』四九八頁)。もし源空、法然上人がいらっしゃらなかったら、「このたびむなしくすぎなまし」、この一生も空しかったろうと。この一生になるまでも多分、迷っては苦しみました。苦しみしてきたのではないかと感ずる。この一生もまた無駄だったのではなからうか。でも法然に出遇うことを獲て、本当に自分はこの人生の喜びを獲たと。法然上人に出遇うことができて、本願の教えに遇うことができた。こう言つて親鸞聖人は感謝しておられる。

この第十九願は、人間の自力心であくせく努力して、しかも人間界ではたすからないということがわかるものだから、無限なる世界、阿弥陀如来の世界を欲する。これは因果が違っていることに気づいていないのです。人間の有限なる因を積んで無限なる本願の果を獲たいと。だから浄土の因果は誓願なりと、「報土因果願誓願」(『聖典』二〇六頁)という「正信偈」の言葉がありますが、阿弥陀如来の浄土は、誓願の因、法蔵菩薩の願心に応えた世界である。誓願の因果である。人間の因果は、この穢土の因果、業因果の世界に業縁が絡みますから、思うようにはならない。どれだけ努力してみても空しく過ぎてしまうということがある。そういうことを感ずる方も多いのではないかと思うのです。自分にこういう縁があったら、自分の因果はきつと違いがあったのではないかというような妄念が湧いてきたら、この人生に怨みが残ります。縁がなかったと、運がなかったのだと。残念無念と。空しく過ぎたというわけです。そういう感覚がわれわれ人間にはどこ残るのではありませんか。第十九願に止まるということは、そういう自力の世界というのは、人間の有限な因果の世界、業因果

果の世界、そこでいかに努力してみても誓願の果の世界には絶対に往けないのだと。平等なる大悲の世界には往けない。往けたと思うのは、千差の業因の結果、化身土なのだと。こういう親鸞聖人の厳しい見方です。こういう教えをいただいて、「至心発願の願」の自力性というものに教えられて、本願力の「至心信樂の願」が呼びかけている真实性があぶり出されてくるということがあるのかもしれない。第十九願を親鸞は悲願とおっしゃっていますから、確かに仏陀は、悲しいけれども人間に呼びかけるには自力で呼びかけるしかない、こういうことがあるのかもしれない。

第十九願は自力の願なのですが、これを大事な願として、しかも気づきを教える願として、「化身土巻」の内実を生み出す願として親鸞聖人は押さえているということです。

(二〇二一年六月二十四日)

第十九願 至心發願の願

浄土三經の説き方

曾我量深先生が、今から五十年前、京都の大谷大学の大学院で講義を毎週なさったのですが、八十七歳で学長を引き受けられて、八十八歳、八十九歳と講義を続けられた。その内容がテープに残っておりまして、それが整理されて、『教行信証大綱 曾我量深講義録 上』、『真宗大綱 曾我量深講義録 下』という二冊の本になって春秋社から出版されました。その第二年度の講義、『真宗大綱』のなかで、おもしろい話をしてられます。

法然上人は、浄土三經に選択本願の念仏が説かれているのだとご覧になった。親鸞聖人は、『観無量寿經』、『阿彌陀經』、『無量寿經』の説き方が表向きには違っておりまして、その説き方の違いという点に焦点を当てて、裏から見れば選択本願の真実を説いてある。それは法然の眼力、

裏の裏まで見通すという、そういう眼で読めば、三經平等に選択本願の念仏を説いてあると読むことができるけれども、説かれてある文面を表から見ると随分と違う。その違う面を取り上げて、第十九願に対応する經典が『観無量寿經』であるのご覧になった。中国では、隋から唐にかけて、六、七世紀のころ、『観無量寿經』が盛んに読まれた。善導大師も『観無量寿經』の解釈をされた。その影響を受けて、日本に輸入された仏教でも『観無量寿經』中心の浄土教が盛んに鼓吹され、『無量寿經』は、あまり好まれず、どうもそんなに読まれなかったのではないか、というお話を曾我先生はしておられたようです。

『観無量寿經』の教え

『観無量寿經』は、心を統一し、静寂な心になって浄土の教えを自分が今浄土に居るがごとくに感ずるようになるうとする。そういう努力を三昧さんまいとか定じやうと言います。そういう精神集中を教える。それが「定善」と言われるもので、『観無量寿經』は定善が中心に説かれている。ところが、

その後のほうに、人によって修行の内容が違ふようなことが説かれていて、十六観が説かれるうちの十三が定善、精神統一、そしてあとの三つが行為、善い行為をすることが教えられている。そのあとの三つを「散善」と言う。あれをやる、これをやるとういうようなことで、精神統一ではなく、行為をやる。お経を読んだり、親に孝行したり、とにかく善い行為が説かれている。善導大師は、定善を説くのは韋提希いだいけの要求に応えたお釈迦さまの説き方だと。しかし、お釈迦さまは、それだけだと一切の人類を救う教えにならない。つまり精神集中が好きな傾向の人間、定善の機という言い方をしますが、定善ができる人、あるいは好きな人は、そういう教えだけでよいけれど、行為型の人間というのがいます。その人たちは取り残される。その人たちのために、お釈迦さまが特別に自分自身から、韋提希の要求ではないけれども散善を説いたのだと。その定善・散善ともに、人間の努力である。努力を説いている。

菩提心が苦悩を超えたいと、こういう問いをもったときには、まずは業という問題が出てくる。業というのは、結局、行為経験する根に迷いがある。教えを聞いて何とか実

践的に迷いの業を超えていこう。こういう意識が動いて、生活を改めようとなつてくるところに、修行や行ということがでてくる。その行の内容としてお釈迦さまは定善・散善という説き方をされた。それで一般の仏教の立場からも、浄土の教えが特別な教えではなくて、一般の仏教で覚りを求める心と重なって、浄土の教え、浄土の行を修行するということがはやつたのだらうと思われまふ。

「自力かなわで流転せり」

— 自分の背景は迷ってきた歴史 —

親鸞聖人のご和讃に「三恒河沙こうがしやの諸仏の 出世しゅっしよのみもとにありしとき 大菩提心おこせども 自力かなわで流転せり」(『聖典』五〇二頁)というのがあります。「恒河」というのは、ガンジス河のことを中国語で恒河と書くのですが、ガンジス河の砂の数ほど、それもガンジス河を三つ集めた砂の数だと。三恒河沙、数え切れない諸仏、仏さま方、無数の仏さま方がたくさん生まれてきた。この世に生まれては亡くなり、生まれては亡くなりしてきた。そのたびに、

「出世のもとにありしとき」、そこに生まれては教えを聞いて大菩提心をおこした。菩提心をおこして求めてきたけれども「自力かなわで流転せり」。自分で努力してやってきたけれども、かなわなかった。願ったようにならなかった。ということは、人生が本当に解放されることなく、無数の仏さまのもとで、学んで、学んで、生まれては死に、生まれては死にしてきた結果、今ここに生きている。今の自分の背景は迷ってきた歴史だと。こういう感覚です。

何か親鸞聖人という人は、不思議な感覚をもっていると思うのですが、自分が今生きている背景に、そういう計り知れない無限の求道の歴史があり、そして今ここに出遇ったときには、出遇うことを成り立たせた恒沙の諸仏の教えがあった。恒沙の諸仏の励ましがあった。そういう感覚です。大菩提心というのは、今生きていることに迷い苦しんでいるけれども、目覚めよと呼びかけられて、ああ、そう、目覚めの方向に行きたいという心が菩提心です。ところが菩提心を起こすけれども、どうやってそれを成就してよいかわからない。だから、「自力かなわで流転せり」と、こういうふうに和讃しておられる。

人間として生きていれば、どこかで生きていることに苦しむ。自覚的に仏法を求めようとなるのが、普通は菩提心という言葉なのですが、そのように目覚めるに先だって、人間として生きているところに、もうすでに深い問いが与えられている。人間として生まれて生きていれば、なぜこんな身に生まれたのだと、どうしてこんな命でなければならぬのだと。なぜ、こんなひどい目に遭うのだと。とにかく、出遭うこと出遭うことに問いをもたざるをえない。そういうふうにさせているのは大菩提心なのだ。つまり、菩提心ということなしに人間は苦しむこともない。犬には菩提心がありませんから、犬は苦しまない。犬でもお腹がすいたり、嫌いな人が来ればワンワン吠えるということはありませんが、何でもないと時にはほとんど寝ています。自分に苦しんでもがいている姿は見たことがない。人間はそうはいかない。ああでもない、こうでもない、何か人間というのは苦しむように生まれてきているのです。傍から見たら何も苦しまなくともよいではないかと思うのですが、自分はそのいいかないのです。なぜ自分とは、いつもそう考えているのです。ですから、そのように苦しむ背景が、

ずっと迷ってきた歴史、無始以来の流転輪廻の結果なのだと
言うのです。

『観無量寿経』と『無量寿経』

— 本願自身は永遠に終わらない —

いわゆる聖道門の考え方は、この世で修行して覚りを開けば業は消え、迷いはなくなると教えます。ですから、浄土の經典ではあるけれど『観無量寿経』は、教えられたとおりに精神統一して、浄土の相^{すがた}が自分の環境になるまで感じ取れば、それで菩提が開けるのだと。そういう立場で修行をした人も、『観無量寿経』を解釈し、『観無量寿経』で覚りを開いたように言うのです。天台の立場で、『観無量寿経』で覚りを開けば、自分は阿弥陀如来で、自分が開いている世界は浄土である。『己身^{こしん}の弥陀』・『唯心の浄土』（覚如『改邪鈔』『聖典』六九二頁）、おのれの身、自分の心の対象界は浄土である。浄土へ往つてからというのではなく、今、ここで覚りを開いて浄土なのだと。こういう理解をする学者が出てくるのです。そういう經典とし

て『観無量寿経』がやった。

それに対して『無量寿経』がはやらなかつたと曾我先生が言われているのを読んで、それは人間が努力をしてどうにかすると教えてくれれば、人間にとっては何か手がかりがあるから、はやる。まして努力した結果、すばらしい世界が開けるのだと言う人がいて、そのように説いていれば、やつてみようと思うし、当然、はやるわけでしょう。ですから第十九願は、はやる。ところが、親鸞聖人は、その方便にだまされて止まっているのは仏弟子としては虚偽で、真実になれないのだと。「自力の大菩提心の かなわぬほどはしりぬべし」（『聖典』五〇四頁）と、本当はかなわないのだと厳しい批判をされるのです。

天台の覚りの世界として、自分はもう阿弥陀さまだと思う。思うのは勝手だけれど、本当に阿弥陀の名で教えている内容は、一切衆生をわが浄土に招き入れて、一切衆生が往生しないのなら自分は成仏しないという誓い。そういう願い。曾我先生はおもしろいことを言っていて、本願というものは、願自身は永遠に終わらないものだ。一切衆生をたすけたいというのが願であつたら、そのようなことは

絶対に成就しない。なにせ三恒河沙の諸仏をへめぐってき
たような人が後から後から来るわけですから、それ全部を
たすけようとしたら願は終わらないのです。終わらない願
を立てながら、阿弥陀如来は阿弥陀に成った。阿弥陀に成
ったけれども願は終わっていない。

だから、本願と成就とは、時間を切つて、願だったのが
成就になったという話ではない。成就でありながら願であ
る。願でありながら成就である。こういうことは、この世
にはありえない。なぜそのような教え方をしなければなら
ないのか。これは、なかなか謎です。

寓宗の立場を脱却して本願に

—聖道門のなごり

そういう願が見いだされて、本願を教えの中心にして説
かなければならないというのが『無量寿経』の中心眼目で
す。他の經典は、この世で教えのとおりに修行したり、学
問したりして、自分がそのとおりになれば覚りが開けるの
だと教える。はやった浄土教は、そのように教えている。

いわゆる聖道門の考え方の「寓宗」^{ぐしゅう}、その教えの一角にち
よつと入らせてもらっているというのが浄土教である。な
くてもいい、でも、欲しい人は、それも使いなさいと。屋
根を借りて、ちよつと兩宿りをしているような位置が浄土
教である。だから『観無量寿経』のはやり方は、そういう
寓宗としてのやり方である。ところが、善導大師も法然
上人も本願に気がつきましたから、寓宗の立場を脱却して、
本願の立場が人間を本当に立ち上がらせる教えだといただ
いたのですが、やはり長い間の寓宗であった考え方の根が
切れずに、どこかで逆に、聖道門を寓宗のようなかたちで
もち続けている面があったのではないかという言い方を、
曾我先生はしておられます。おもしろい言い方だと思いま
した。

善導大師を読んでみると、なるほど普通に読んだら、
散々まじめに菩提心をもつて修行しているなかに念仏もす
ると書いてある。念仏一つでよいなどは書いていない。
六時礼讃でもそうですが、四六時中行をして、念仏にし
ても、念仏し続けて、命が終わるときに浄土に生まれると。
これは第十九願がそういう呼びかけ方をしています。自力

の菩提心に立つて實際やってみたら、もう最後は、どうか命が終わるときにだけでも来てくださいと言って、助けを呼ばなければならないほど人間は愚かである。

曾我先生は、第十九願は、やはり人間の意志だけではなくて、感情まで包んで呼びかけているのだと。臨終にはせめて救ってほしい。人間からすればそういう情緒、情感、感情の表現なのだ。仏の側からすれば、何とかして救いたいから、気がつかないならしうがない、死ぬときにも現れてやろうという大悲なのだ。そういう面がある。善導大師にしても、法然上人にしても、そういう意味では、

聖道門のなごりを寓宗のように止めながら本願の教えに帰している。しかし、親鸞聖人はそこに止まらなかった。寓宗としての聖道門はいらない。寓宗としての聖道門はもう減じるのだとおっしゃって、そこまで本願を信じた。

その本願が信じ難い。人間からすると、どうしても人間の努力や人間の考えや人間の範囲内で処理したい。ところが、その人間の範囲内では処理できないから、臨終、命が終わる最終的なところで、向こう側からのほたらきをいただきたいという要求。これは降参というか、自分はだめだ

と、やるだけはやるけれども、最期はおまかせしますと。そういう感情。だからやる。親鸞聖人のお考えから言えば、それは第十九願位ですから、自力の大菩提心がまだ残留している。残っていて切れない。そういう切れないものをぶら下げて自力の努力をしているから、どうしても情念として、臨終ということがなければたすけがどこにもないことになる。こういうことになるわけでしょう。

機の三願に三度呼びかける欲生心―如来の勅命

「至心発願欲生」、「至心回向欲生」、「至心信樂欲生」と三度呼びかけるけれども、欲生心、我が国に欲生せよという呼びかけが機の三願に通じてある。これを親鸞聖人は「勅命ちくめい」と呼んだのです。如来からの勅命だと。勅命という言葉は、わかり難い言葉です。この世で言えば、天皇の命令、戦前であつたら天皇です。今は勅命するような人は日本にはいませんから、勅命という言葉があまりぴんとこなくなっています。その命令がきたら、もう有無を言わずそれに従わなければいけないという命令。今は自由と

平等の時代だということになっていますから、勅命を出せる人がいない。勅命ということは、命を牛耳るような命令を出せるということです。人間関係のなかで、今はそういう関係はもうほとんどなくなっていると思いますが、言葉としては、勅命という言葉は意味を失ってはいない。絶対命令です。キリスト教圏やアラブ圏であつたら、神の命令です。神の命令は絶対ですから。

これは自分で感じないことには、勅命としては聞こえてこない。自分自身が聞くのです。人から言われたものは本当の勅命ではない。人と人との関係は相対的ですから、絶対ということはない。ですから如来の勅命とは、如来がどこかにいてというわけではないのです。自分の内に絶対なる命令として聞こえる。これを如来の勅命と表現する。

菩提心一般は、この世で世間関心ではない方向に向いて歩めと、そういうのが菩提心です。菩提の方向に向かって歩めと。結局、自力聖道の菩提心というのは、基本的に、自分を信頼して、自分の力で、自分自身でこの世を脱出しようとする。よく考えてみると、譬喩的に言えば、重力のあるこの地球上から自分の力でこの重力圏を飛び出そうと

思うようなものです。いくらジャンプしてもまた下に落ちるでしょう。重力の原理に抵抗できるほどの力は人間にはありませんから。ロケットなどは飛んでいきますけれども、人間自身がそのようなことをしたら死んでしまいます。できるはずがない。それをできるのだと思って一生懸命努力する。これは無駄に終わる。「自力かなわで流転せり」ということは、そういうことを実践的にやってみてできないということにぶつかった人の悲しみの歴史があるのです。その歴史が浄土の教えを生み出した。

この世を生きながらこの世を超える

—意識よりも深く呼びかけている欲生心—

その浄土の教えは、異質な空間に行きたいということが中心なのではない。本願が中心なのです。人間の世間的なあり方を超越するという言い方をすると、何か違う世界に行くような感じになるのですが、世間関心を切って捨てるのではなくて、世間関心を生きている事実を無視せずに、しかし、世間関心を超えたような智慧、菩提の智慧という

ものに触れる一点が与えられる。これが欲生心に触れるということだろうと思うのです。欲生心を勅命として聞きつつ歩むということ。この世をやめて、どこかにある救いの世界へ逃げ込むというふうに表示された浄土教を、文字どおり受け取ろうとすると、臨終来迎のような、この世と違う世界に往くという発想の救いを求めることになる。

われわれは、自分としては、この世を出ることはできないし、この世を超えるような関心も自分でもつことはできない。そういう愚かな存在であるにも関わらず、自分よりも深く、自分の意識よりも深く呼びかけている欲生心。これが、本願が呼びかけている勅命だと親鸞は聞き取った。

その願いを教えとして聞かせるための言葉が本願なのです。本願というものがどこかにあるわけではない。本願という言葉でわれわれに教えとして聞かせようとする。そこにおいて、人間は人間一人ひとりの根に単にこの世では満足できないものを抱えて生きているから、抱えて生きている根本問題に気づいて、それに気づきながら、この世を逃げ去るのではなくて、この世を生きているながらこの世を超えたようなものに触れる一点が与えられる。こういう道を親鸞

は発見してくださった。

これは大変考え方としてはわかり難い。考え方としては、二元論的に、この世はだめだ、あの世は救いだ、生きていてはだめだ、死んでから救いだ。こう考えたほうがはつきりしていてわかりやすいといえばかりやすい。しかし、そういう浄土教は『観無量寿経』の浄土教。つまり、自力で何とかしようとして、最終的にはだめだからお願いしますという浄土教。これがやったわけですが、そうではない。本願の教えが浄土の本質である。その本願は、この濁世と違う異質空間をもって人を救うという話ではない。人間は人間の範囲でしかものを考えようとしませんから、これがわかり難いのです。

本願自身が三願を通して歩む

― 往生は展開する

本願は願いなのですが、人間がこの世で起こす願いは人間の相対的な状況での相対的な願い。それも人間は欲張りですから、分不相応な願いが願いだと思っていますから、

大体は成就しません。特にこの仏法という問題は、この世のしがらみのなかで、この世のしがらみを超えるような智慧をもつことですから、これは容易なことではない。だから、諸仏の歴史に出遇いながら、諸仏のようになれない。

「自力かなわで流転せり」という命を生きてきて、その悲しみの結果、脱出する道が一つあると。それは本願のはたらきに乗る、本願のはたらきを信ずるのだと。その本願は、物語として、法蔵菩薩が阿弥陀に成るといときに、願を建てて成就するという、そういう物語になっているのです。成就するはずのない願が成就したところから始まる物語。

これを本願として、本願をいただくことにおいて、本願力のはたらきとして自力では絶対に開かれない精神的な利益に値遇することができる。こういう道を親鸞は発見した。

その眼から第十九願を見直してみると、人間はもともと自力で出発して迷い続ける。本心に菩提心を発したというほどの菩提心を発してみても流転する。実は自覚してないけれども、みんな根には芽生えない菩提心と言いますか、菩提心となるような素質を与えられて人間は苦しむ。こういう見方が第十九願の欲生心なのでしょう。欲生心は、我

が国に生まれんと欲えと、つまり如来の本願の世界を存在の故郷として、命の故郷として、これに触れていつてほしいと呼びかけている。われわれは、気づかないけれど、何かそういうものを深く要求しながら迷うしかない。人間は、それぞれ何かを求めながら満たされない。どうなつたらいいのかわからないでもがいている。もがかないようになることが幸せなのかどうかわからない。

われわれはどうなりたいたのか。苦しいのが終わったほうがよい、だから死んでしまおうという、最終的に、そういう決断をしてしまう人も随分いるのですが、本当は生きていて、この苦悩の命を破りたい。ここで本当の喜びが得たいのでしよう。死んでからたすかったというような物語は、それは取らぬ狸の皮算用で、食べたことのないまんじゅうをちらつかされて夢を見たようなものです。それではちつともおいしくないではないですか。だから親鸞聖人は、そこは正直な方だったと思うのです。第十九願位の浄土教では満足できない。いくらばやろうと『観無量寿経』的な浄土教の救いでは自分は満足できない。臨終来迎ではない、は

つきり見抜いた。そこから第十九願を見直してみたら、これは人間に呼びかけて、歩ませて、気づかせるための願なのだと。大多数がそれに巻き込まれて、そこから出られなくなってしまう。気づいてくれよと。そこに止まっていけないということが本願の願いなのだと。

『観無量寿經』は表には自力を説いているけれど、裏に念仏を説いている。ということは、仏陀の慈悲は、本当は気づいてほしいというところにある。自力に止まってはならないのだ。ところが人間は表のところとそれ以上深まっていけない。そこにとどうしても寓宗としての浄土教だった歴史のなごりがあって、聖道門を捨て去ることができない。自力の根を切ることができない。本願は、自力はいらない。でも何か自力がないと、どうやってよいかわからない。人間の側からは何とかしたいと思うから、そこに大悲の側から、本願の側から手を差し伸べようというところに、本願自身が三願を通して歩むということがある。

このように親鸞という人は見たのです。ですから往生は展開する。双樹林下の往生、そこで終わるのではなくて、双樹林下の往生を翻して難思の往生に入る。難思の往生を

さらに翻して難思議往生に入っていくのだと。往生は一遍で終わるのではなくて、真実報土の往生を遂げるまで歩む。そこまで欲生心が呼びかける。我が国に生まれんと欲えという意欲が、われわれを、われわれが気づくよりも深く呼びかけて、われわれを歩ませているのだと親鸞聖人は読んでいってくださったのだと思うのです。

(二〇一一年八月三日)

浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——(三)

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——『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」並びに第四十五回（通算第九十六回）から第四十八回（同第九十九回）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粛に規定している。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）

第十九願 至心發願の願

機類を分けて呼びかける―三輩九品

第十九の願も、本願と本願成就という対応がある。第十九の願は自力ですから、自力の願いが成就するというのはどういふことか、わかり難いところもあるのですが、その成就した場合の内容は、『無量寿経』のなかに三輩段と名づけられる場所がある。これは法然上人も『選択集』のなかで「三輩章」という一段を作って考えておられるわけです。三輩というのは、人間の機類を上輩・中輩・下輩と三つに分ける。その上中下と分かれるのは、機類によって行じられる行の内容が、立派な行からそうではない行まで分かれる。『観無量寿経』では九品・上品・中品・下品と人間の機類を三品に分け、三品のなかにまた上生・中生・下生が分かれますから九品です。立派な人間からできの悪い人間まで機類を分けて、どのような機類であ

っても阿弥陀如来の救いにあずかるのだという呼びかけ方をする。

人間がなぜ機類が分かれてくるかと言うと、自力の思いで行をするときに、行の内容が変わる。そして、今できが悪いという言い方をしましたが、下品と言われているところは悪業因縁にしか出会えない。生まれてから死ぬまで出会う世界がすべて悪業の因縁です。こういう場合に下品下生と言われて、生まれてから死ぬまで、造らない悪はないもうすることなすこと悪業になってしまう。そういうふうにしかな生きられない人もいます。でも、そういう人間でも必ず救うという教えになっている。

だから善導大師は、人間に機類が分かれるのは出会う縁に依るのだという言い方をするのです。生まれたときの素質で決まるのではない。出会いで決まる。これを親鸞は「業因千差」（『聖典』三三四頁）と言っています。行為に絡む因と縁が、すでにその人間の深い過去の背景から与えられてあって、今どういう行為をするかは、本人が自分で勝手に選んでやれるわけではない。因縁があつて初めて行為ができるのです。そして、その行為に報いて、千差の業因

に報いて、果も千差です。それぞれ違う世界に生まれていくしかない。そういう対応が方便化身土なのだと。つまり、人間のそれぞれ出会う因縁で努力して、その努力の結果報われる世界ですから、果はそれぞれの因に対応する。同じ世界には往けない。人間はそれぞれの業報で、それぞれの身体と環境をもらい、そしてそれぞれの生きざまを、それぞれが生きる。一つとして同じ場所はない。一つとして同じ身体もない。みんな違う命が、違う因縁で努力して報われる世界ですから、みんな違う世界に往くしかない。

双樹林下の往生

— 疑いが絡むとどうして化身土なのか —

そういう世界に生まれる生まれ方を「双樹林下往生」と名づける。お釈迦さまは娑羅双樹の樹の間で亡くなられたと伝えられていて、この世に死んで大涅槃を得たと言われるお釈迦さまの往生。それぞれの違う命が、死んで生まれ直して新しい命をもらうような往生観。それを双樹林下の往生と善導大師は言うのだろうと親鸞は理解して、第十九

願位の往生は双樹林下の往生であると。そのときに、その方便化身土という内容を表すについて、親鸞は『大無量寿經』の後半の、智慧段と言われている文章から引用しているわけです。そこに、「疑惑」〔聖典〕三三八頁、疑いという言葉がある。ご承知のように、親鸞の仏教は信心の仏教、信ずることによって救われることを明らかにする仏教です。疑いがあるということは、本当の意味ではたすかない世界という意味をもっているわけです。

今日は、疑いというものが絡むことがどうして化身土なのか、どうしてそれを双樹林下の往生と考えるのかについて、親鸞はどう考えたのかを私なりの理解でお話ししてみようと思うのです。

大体、疑いということ、これは仏教で煩惱の一つとして数えているわけです。煩惱というのは心理作用ですが、その心理作用が人間に起こって、人間を汚したり苦しめたりする。そのなかで有名なのは、貪りと瞋り。つまり、欲望と腹立ちです。これは人間を汚したり傷つけたりする。これはすぐにわかる。けれども、その根にあるものが無明。本当のことを知らない、真実の存在のあり方を知らないこ

とが根本にある煩惱だと。この煩惱は差しあたつて人間に自覺され難いわけです。一番深みにあつて、いつでも人間を汚してくる作用をしている。そのうえに貪りとか瞋りという心理が起る。そこに疑いという作用も数えられる。

それで、疑いとは何であるかと言うと、仏教の定義では、ちよつと待てよと、猶予と定義されている。猶予というのは、借金取りなどが来たら、ちよつと待ってくれ、ちよつと猶予してほしい、あの「猶予」です。ちよつと待てよということとは、そこですぐ、はつとわかつて決断することができない。だから、ちよつと待てよと思う心理が疑いなのだ。不思議な定義です。

それが人間を汚したり、苦しめたりするというのは、どういふことかと思うのですが、結局、覺りきざを開かれたお釈迦さまが言葉を通して教えてくださり、それをそのまま聞けない。親鸞は、信ずることが成り立つためには聞くといふことが大事だと。聞くことを通して信ずるのですが、その聞くときに疑いがあると聞けない。つまり、教えようとしている人の心と、それを受け止めようとする人の心とがぶつかつて、そこで何か伝わるわけですが、ち

よつと待てよと思つてゐるのでは、言おうとすることが伝わらないわけです。ですから疑いは、人間が生きることにとつて非常に深い罪のはたらきをする、と、仏教では言うわけです。

煩惱のなかでも、疑いというのは、理性のはたらきとして、非常に根の深い、しつこい煩惱なわけです。腹立ちというのは、いつでも起こつてゐるわけではなく、腹が立たないこともある。ニコニコしてゐられることもあるわけです。ところが、普通、人間の意識が動くときには、いつも何か疑いというものが出る。これは人間の理性の非常に大事なはたらきでもあつて、疑いがないような人間はありえない。疑いがないければ、考えられないし、疑つて尋ねて、真理に出遇うということもあるわけで、初めから疑わないのなら、それは人間でないと云つてもよいわけです。禪では「大疑団」と言つて、疑いが大事だと言ふのです。疑いがあつて、初めて疑いが晴れる体験ももてるわけです。疑いがない人間は、仏教に触れることができないと言われるほど、疑いというのはある意味で大事である。けれども、疑いがある間は真理には触れられないし、本当に救ひに出

遇った人間の言葉を聞き止めることはできない。そういう意味で、疑いというのはなかなかやっかいな、自分で消そうとしても消えない心理作用です。

それで親鸞もこの疑いに随分苦しみました。そこに方便化身土という問題がかかわるわけです。自分がそれぞれの因縁で、自分で努力して、この世界を得た、そういうかたちで浄土に生まれ直したならば、それでよいはずなのだけれど、そこに実は疑いが絡んでいるのだと。それは何かと言ったら、浄土という場所は一切衆生を平等に救いたいという大悲が相^{かたち}をもつて呼びかけている場所である。

真実報土

— 光明無量・寿命無量の願がはたらく世界

これがなかなか考え難いのですが、親鸞は方便化身土に対して真実報土を語る。真仏土、真実の仏の土、真実の世界です。「顕浄土真仏土文類」という巻を『教行信証』で立てているわけです。真仏土は何の願によって成り立つかという、第十二願、第十三願である。第十二願は、阿弥

陀如來自身が、自分が成就するときには光が無限でありたい。どこであつても光が届くような自分でありたいという願いが成就しないならば、自分は仏に成らないと。第十三願は、寿命が無量でありたいと。いつの時代であつてもはたらく続ける。そういう光明無量・寿命無量という願をもつて、真仏・真土、仏身と仏土を立てる。仏の身体と仏の環境と、身土不二ということが言われます。真の仏であるところに真の世界がある。真の世界があるところが真の仏であると。このようにして、「真仏土文類」を第十二願、第十三願によって開いて、その内容は何を語ろうとするのかというと、これが不思議な話なのですが、結局、その無量寿・無量光という願をもつて、阿弥陀という名前が立てられている。

苦悩の衆生を、いつでも、どこでも、誰でも、必ず救いたいという願いを衆生に呼びかけるために、第十二願、第十三願が立てられて、その願がはたらく世界として、真仏土という仏土が教えられている。仏土という空間がどこかにあるという話ではないのです。願いの象徴なのです。願いの象徴なのだけれども、それは無限の空間であり、無限

の時間である。ですから、時間もない、空間もない、そういうところが本当の救いの場所なのだと逆に語っているわけです。無量寿も無量光も、一応光となろう、^{いのち}寿となろうという言葉の呼びかけではあるけれど、実際は、無限なる光と無限なる寿は、われわれが考える光や寿ではないのです。ですから、言葉は同じでも内容は全然違うことを呼びかけている。

人間の積む功德は「小功德」

—大悲に対する深い疑い—

真実報土のほうはそういう無量の時間と無量の空間、いわば無の時間と無の空間ということが中心であるのに対して、方便化身土のほうは非常にイメージとしてはありありと感じられるような、例えば、大きな樹があると、非常にイメージがはっきりするわけです。浄土の樹ですからものすごく大きい。そういう樹の下で説法の会座が開かれる。だから「道場樹」、道場になるような樹、こういう樹があることが浄土の相として語られている。そういう非常にはっ

きりしたイメージを、親鸞は「方便化身土」だと押さえる。そして、そういうところに生まれていくときには、人間の功德は「少功德」（『聖典』三三九頁）だと言うのです。人間の積む功德は、無限に積むことはできない。どんなに能力があつたり、体力があつたり、意志力があつたりしても、人間は有限ですから、有限の努力で、有限の善なる行為をして、有限なる功德を積み上げた。それは人間の世界では、すごく偉い人、ものすごく立派な人となるかもしれないけれども、先ほど言いましたように、浄土に往くと一人ひとり違う世界。違う世界で立派な世界に往くことは、どのような命であつても平等に本当の救いを与えたいという如来の願いに背くわけです。そのことに気づけない。人間一人ひとりが自分の因縁で精一杯よいことをして、人の喜ぶことをし、人が助かるようなことをして、自分は善人であると思つて、その結果を得たと思つている世界は、実は深い疑いがあるのだと。それは人間が積極的に疑う疑いではない。それが疑いだというのは、どういうことか。

そこに、先ほどの猶予という問題が絡むのではないかと思うのです。つまり、本願の救いを本当に信ぜよと言われ

ているのに、やはり自分の努力のほうがりやすい。自分はこれだけよいことをやった、これだけよい結果を得たのだと思いたい。実は本当に平等にどのような命をも支えたいという、大いなる大地のような大悲心、そういう願いがかかっている存在なのに、そのことを積極的に疑っているとは思っていないけれども、本当は疑っているのだと。だから、そこに止まってはならないと。

悪人でも生まれられる。でも全部違う世界なのだと。代表的に九つに分けて、九つの阿弥陀さまになっているけれど、本当は、千差、千もあらうとも間に合わないような、一人ひとり全部違う阿弥陀さまが現れて来るような世界しか人間は求められない。人間が求めて得たとすると、そういう世界になりますよと。実はそれは、本当の大悲に対する深い疑いなのだと。

その疑いは、結局、現在生きているということに対する、根の深い疑いにかかわっているわけです。今生きているということが、罪や苦悩や悪業や、そういうことが絡んで、この五濁惡世を、煩惱の身として、愚かな凡夫として生きていると、そういうことに気がついて、それでそのまま

救われるというようなことは、とても信じられない。だから、せいぜい因縁が尽きるとき、つまり肉体が死ぬときに生まれるのだらうと。先ほど言った『無量壽經』の第十九願の成就文といわれる三輩段は、三輩に通じて「壽終いのちわる時」ということがある。上輩であらうと、中輩であらうと、下輩であらうと、それぞれの行をして、それぞれ菩提心を発おこして修行をするのだけれども、臨終が必ずかわる。ということ、生きている間はたすからない。それは人間として、自分のことを反省的に思えば、とてもこのままたすかるとは思えない。それは、ある意味で素直というか謙虚というか、そういう眼なのでしょうけれど、だから死んだらたすかるのだと思いたい。ということは、現在は本当にはたすかっていないということです。そういう眼で今生きていることを感じている。

臨終現前の願

—人間の自力意識の眼

親鸞聖人は、第十九願と臨終の救いという問題がかかわ

ついていると見て、これを「臨終現前の願」と名づけ、臨終に救いが現れる、阿弥陀如来が現れる、そういうことが誓われている願、これが自力で往生しようという願の内容だと。自力で往生しようと考えること自身が疑っていることだと自分は全然思わない。けれども、そこに、存在了解として、実は疑いというものがかわっているのだ。疑いがかかわるということは、ちょっと待てよということですから、今の時間を二分化して、今と臨終と、時間を二つに分けて、救いも二つに分けて了解しようとする。何か理性的に、こっちはこういう救い、死ぬときはこういう救いと分けて了解しようする。

それをどうして脱却できるかという問題が、多分、親鸞の深い疑いだったのではないかと思うのです。『大無量寿経』の真実なる本願の救いというものは、『観無量寿経』の救いと必ずしも一致していないと。『観無量寿経』の救いは、どうも九品に分けて、それぞれが努力して生まれていく世界を語っている。努力を呼びかけるということは、人によって努力の内容が違ってしまうのはやむをえませんから、立派な努力をした人間はよい世界へ行く、できな

った人間は地獄にでも堕^おちる。そのように見るのは当たり前です。それは如来の大悲の眼ではない。人間の自力意識の眼なのだと。このような眼の転換があつて初めて、方便化身土が教えている問題に疑いが深く絡んでいると見ることでできたのではないかと思うのです。

現在の命に疑いが絡んでいますから、現在はたすからない。私たちは、こうやって生きていることに執着しますから、死ぬことは嫌だと。死は必然だとは感じますし、言われてもいるし、自分の肉親が死んでいきますから、みんな死ぬのだということはわかっていられるけれども、自分が死ぬのは嫌だと。死は遠ざけたい。だから死というのは死神なわけです。よそから悪い神がつくのが死ぬことだと。死神を何とか断ろう。日本語には、お迎えというのがあつて、お迎えに来てほしい。その場合は、仏さまに来てほしいわけです。これは「臨終来迎」です。臨終にお迎えに来てもらえばいい。今は、差しあたつて仏さまはいらない。死ぬときには迎えてほしい。そういう生命観というものには、実は深く命に対する疑いがあるのだと。

清沢満之（一八六三—一九〇三）は、「生のみが我等にあ

らず、死も亦我等なり。我等は生死を並有するものなり」

〔絶対他力の大道〕とおっしゃった。われわれが生きているということは、死ぬということ、生きるということ、二つをもって生きているのだ。それが我である。死は私と違う世界が来るのではない。私が、死ぬという命を生きているのだと言われたのです。命のあり方を本当に受け入れて信ずる。死は嫌って、自分ではないのだと考えようとするのは、命が永遠に生きるものと信じたいのです。ということは、死ぬものだということを疑っているわけです。知ってはいるのだけれど、疑っているのです。何か今の浄土教のなかにも、死んで往生というのが正しいのだと言い張っている人たちが結構大勢いるのですけれど、それは親鸞からすれば疑いを孕^{はら}んだ往生を考えている。これは双樹林下の往生なのです。このことが、親鸞が明らかにしたかった一つの大きな仕事なのだということがすっかり忘れられている。

疑いの特徴は「二心」

疑いの特徴は、ちょっと待てよということ。これを親鸞は「二心」というのです。二つの心でものを見ている。疑いがなくなることは「一心」が成り立つということだと。

まあ、一心という言葉は、一心に何かをしているという、副詞形に使った場合でも、ある意味でよい状態です。他の邪念が入らない状態になりきっていられるということは、人間にとって非常によい時間です。二心というのは、あつちのことも考え、こつちのことも気にしている。ということとは分裂しているわけですから、くたびれるし、とても嫌です。なかなか人間は一心になれない。いつも二心。でも二心は不純粹であり、雑念であり、本当の命ではないということはどこかで感じている。でも、一つになれない。どうしたらなるのか。

この問題は、また次の第二十願の問題にもかかわるのですが、人間に一心は成り立つのだと親鸞は言うわけですが、人間に成り立った一心は疑いがない心だと。疑いがある間

は二心だと。ちよつと待てよと。こつちがよいだろうか、あつちがよいだろうかと迷う。そんなに強く迷っている意識はないけれども、われわれは常に何か比較している。前後を比較したり、横を比較したりしながら苦しんでいるわけです。結局、コンプレックスにしろ、優越感にしろ、みんな比較心ですから、自分自身が一人自分として尊いなどと思えない。比較して、あいつよりはちよつとましだとか、あいつにはかなわないとか言つて、常にゆれ動いている。全部二心です。自分自身を一心で生きられない。ですから何となく汚いわけです。

現在にそういう疑い心、二心があることが、往生にも絡んで、死んだら往けると考えたい。みんな二心で生きているから、死んだら往けると教えられると安心するのです。ああ、それならそれでもよいと。今たすからなくても、死んだら往けるのならよいと、二心で救いを考える。現在はたすかっていないということです。

疑いに苦しんでいる人間に一心を与えたい

そういう救いを仏陀はわれわれに呼びかけているわけではないのだと。われわれは、愚かな凡夫であり、深い疑いをもつて生きている。そういう深い疑いに苦しんでいる人間に一心を与えたい。その一心が成り立ったことをうたい上げているのが、天親菩薩の『浄土論』だと。『浄土論』の一心は疑いが晴れた一心。一心を如来の本願、如来の大悲が、どれだけ疑い深くとも、どれだけ罪が深くとも、どんな衆生にも必ず与えたいと誓っている。われを信ぜよ、わが願いを信ぜよと呼びかけている。それを信じさえすれば、そこに一心が成り立つ。このように親鸞は受け止めて、第十八願が成就した確信が真実信心だと。真実信心が成り立つということは、願いを聞き届ける。願が私にはたらくてくださっているのだと聞き届ける。親鸞からすれば、「弥陀の五劫思惟ごこうしゆいの願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」(『聖典』六四〇頁)と。自分のために本願が誓つてはたらいてくたさっていたのだと受け止

めた。疑いが晴れた。

「信巻」の初めに、序文がついていて、「別序」と言うのですが、そこに「しばらく疑問を至^{いた}してついに明証^{みょうしょう}を出^いだす」（『聖典』二二〇頁）と。この疑問というのは、何だろうとずっと私は思っているのですけれども。ずっと疑いを生きてきた。しかし、今、ここに疑いが晴れた。明らかなる証し、信ぜよという心が自分に聞こえた。愚かな自分に成り立った、如来の大悲が私のうえに真実として成り立ったのだと。これを「一心」と言う。どのように愚かな人間であろうと、どれだけ罪の深い人間であろうと、大悲の本願は私のためであると本当に信ずるなら、それが一心なのだ。

ちょっと待てよというのは、疑いです。その間は信じられない。信じられない間はたすからない。親鸞は、この愚かな身のままだすかるのだと。疑いが晴れることが、たすかるということだと。それを阿弥陀の名が「攝取不捨」、摂め取って捨てない、という言葉で呼びかけている。阿弥陀というのは無限という意味ですけれど、無限なる光、無限なる寿が、衆生にはたらいで、時を分かつのでなくて、

今この時に、時を破るような、時がないような、そういうことが成り立つ。そこで初めて、無生の生とか、時のない空間に立てるとか、何かそのようなことで言わなければならないような内容を感じることができると。

『観無量寿経』の影響が濃いということは、人間みんな自力の思いで生きていますから。自分の因縁で、自分の努力で何とかしようとわれわれはこの世を生きています。その努力で生きた結果、これだけよいものを得たとか、やり方が間違ったからこのようなひどい目に遭ったとか、そういう業因縁をわれわれは感じていますから、業因縁を超えたような大悲の場にわれわれが疑いなく立てるなどとは信じられない。そういうところに、深い疑いがあつてたすからない。そのたすからないで苦しんでいる人間を、実は深くたすけようとしているのだと。あとは気がつきさえすればよいのだという呼びかけが、本願の呼びかけなのです。そういうところに一番厚い壁は人間の自力意識である。その自力意識が、疑いの質をもっている。

存在論的疑問―三宝見聞の利益を失う

われわれは自力でもって努力して生きているときに、疑いがそこにあるなどと考えないし、感じられないわけです。われわれが感じる疑いは、差しあたってこのことはどうなのかという理性が感ずる疑問です。けれども存在論的疑問と言いますか、生きていること自身の根にある疑問、こういうものを親鸞は掘り出してきたわけです。普通の対象を疑っている疑いと違うのです。自分の存在の成り立ちについての疑問。

例えば、私たちは、今、こうして生きているという事実を、私が生きていると感じてしまう。自分で努力して生きているのだと感じてしまう。しかし、感じていると言っても、私が熟睡しているときは、誰が生きているかと言えば、私が生きているわけではないでしょう。私は完全に寝ているわけですから。身体があつて勝手にやってくれているわけです。飲んだくれて寝ていても、ちゃんと翌朝には酔いがさめるように、一生懸命肝臓がはたらいてくれて、心臓

が動いてくれて、血液が流れ、そして小便が出て、朝になったらすっきりしている。それは私がやっているわけでない。身体さまがやってくれていることを、私がやっていると思いたいわけです。さらにその身体を支えている場所があり、地球という場所が空気をもって酸素があるから生きていられる。生きていること全部条件が与えられて、生命力というものが恵まれて、たまたま生きているのであって、私が生きているわけではないわけです。私などは考えにすぎないと仏陀は教えているわけです。でも、それぞれ私が生きているのだと思っている。これは実は思い込みで、それは深い疑いなのだ。存在の事実に対する疑いなのだ。このように言うこともできるわけです。

親鸞の言う疑いというのは、理性が対象を疑う疑いではなくて、存在の真理に対して素直に受け入れることができない、心理作用についている疑いです。そういうものが絡んで教えを理解してしまうと、双樹林下往生しかできない。往生しないとは言わない。往生するけれど方便化身土です。よと。三宝見聞の利益を失うのだと。三宝は、仏・法・僧で、これは仏教徒としての基本的な、第一の信仰内容です。

仏が居られ、仏が教えてくださる存在の道理、存在の真理があり、そして、それを生きている人々がいる。三宝はどこにあるか、仏さまなど居ないではないかと思つたら仏教徒ではない。目の前に仏さまが居ないのに、どうして仏さまが居ると言えるのだ。でも仏さまは居るのだ。疑いがあるから見えないだけで、仏陀は居られる。仏陀を生みだしてくる法がある。そして、それを感じて生きている方々がたくさん居られる。それに帰依する。これが仏教徒の信念の第一の内容です。

ところが、自分で努力して、よい世界へ生まれた、これが仏の世界だと思つた途端に、方便化身土の特徴は、三宝見聞の利益を失うのだと。三宝を見たり聞いたりするといふ一番大事な利益、これが見えなくなる。これは存在の真理に対する疑いを何か語っているのだと思うのです。存在の真理に対する疑いが根にあつて、だから自分が見ている経験だけが真実だ、見たところ仏さんなど居ないではないか、そう言っている心に実は深い疑いがあることが見えていない。本当は仏さまは居られる。それを探しに行こうとも思わないで、自分の見た範囲内だけで居ないと判断する

わけでしょう。それは傲慢ごうまんでしかない、虚偽でしかないとは気がつかない。

三宝見聞の利益を失うということが、自力で浄土に生まれたという双樹林下の往生。死んだら生まれる世界というのは、三宝がないのだと。これは、随分きつい言葉です。こういうことが言われているのに、やはり今でも死んだら往生だと教えているのですから、ひどい話だと思うのです。親鸞が言っていることでもないし、『無量寿経』が言っていることでもない。自力で解釈すると、自分がわからないから、疑いの入った心で解釈しようとするから、無理やりにもねじ曲げて死んだら往生にするわけです。とても罪業深重だと思います。

罪業性の深さに苦しみ抜いて本願の救いに

しかし、『観無量寿経』は方便化身土の往生しか教えていないのかと言うと、裏には本当は真実報土の往生を呼びかけたい。けれど、さしあたって自力根性の人間に呼びかけるために、努力したら死んだら往けますよと教えている。

その浄土教は第十九願が呼びかけている浄土教、そして第十九願が呼びかけている方便化身土。それによる往生は双樹林下往生。そういうものも、親鸞聖人は全面否定するのではなくて、一応認めて、位置づけて、そこに止まってはならない。そこから歩んで真実報土に気づいてほしい。深い疑いに気づいてほしいと。このように経典を読んでおられるのです。

ですから、親鸞自身の疑いも深かったろうし、それを脱出するのに悪戦苦闘されたのだと思うのです。なぜ方便化身土をあれだけしつこく書かれるのか、往生にまで三往生ということに分けられるのか。そういうところには、何か人間は気づきにくい。つまり人間は理性がある。理性があることによって、言葉を語り、ものを考えられるという、ある意味で非常に勝れた能力がある代わりに、疑いが深い。親鸞という人も、そういう非常に理性の強い人で、疑いの深い人だったと思うのです。ですから、自分自身の罪業性の深さに苦しみ抜いて、そして聞いて歩んで行けば本願の救いというものを感ずることができると。これに本当におまかせすることができたときに、自分は地獄に行く身だけ

ど、そのままたすけてもらえるのだと信ずる。地獄に行かないような身になってたすけてもらおうというのが自力根性です。煩惱具足の身を直して、少しでもよい心になってたすけてもらおうというのが第十九願です。そのようなことはできないのだと。宿命因縁の身のままに、どうかお救いくださいと身を投げるしかない。そういうところに、私一人のための大悲の本願のはたらきでしたと、こう信じられたときに、今、ここに本願力回向、本願のはたらきが向こうからこっちに来てくださるのだと。向こうで待っていますよというのが方便化身土。死ぬときに来ますよと。そんなことを待っていない。今ここにはたらいっている。お前が気がつかないだけなのだ。疑いを晴らせ。そのようにして、本願がここにはたらくということを明らかにしようとしたのが親鸞の仕事だと思ふのです。

人間が存在論的に疑いを孕んでいるということは、信ずることなど滅多にできない。「難中^{なんちゆう}之難^{しな}、無過^{むか}此難^{しな}」(難^{かた}きが中に難し、これに過ぎて難きことなし。『聖典』八十七頁)などと言うのです。だから信心が成り立つことがあれば、もう「無上妙果の成じがたきにあらず」(『聖典』二二二頁、

無上妙果とは、大涅槃。大涅槃を成ずることなどは困難でも何でもないのだよと。「真実の信樂^{まこと}実^{じつ}に獲ること難し」(同上)。今、ここに疑いが晴れるということが一番難しい。普通の信心は、信ずることは易しい、けれども結果がもらえないと思っている。そういう信心は、自力の信心。自分で信じて、何かをやつて結果を取ろうとする。そうではなくて、もう全部、お与えのまま、私も全面的におまかせしますと、そういうことが成り立つのが真実信心である。ちよつと待てよ、というのは疑いで、われわれはそのちよつと待てよから抜けられないわけです。疑いが足を引つ張っているわけです。これを、聞いて、聞いて、しっかり聞いて、本願の生起・本末を聞いて、疑いがなくなるまで聞いてほしいというのが本願の呼びかけなのです。

深い罪の時代

一人ひとりの宿業因縁を受け止める

存在に対する疑いというものは、われわれはよくわからないのです。何を疑っているのやら。それは、つまり今与

えられてあることに自分が納得しない。例えば、男性であるということも男性でよいのかどうか、女性であるということも女性でよいのかどうか、そして、今、こういう身体であるということ、それでよいのかどうか。あるいは、こういう因縁でつながっている家族関係、それでよいのかどうか。生きて来た軌跡、こういうふう生きて来た、これでよいのかどうか。そういうことを全部を包んで、今、自分はここにあるということ、本当に納得するか。われわれは納得できない。あれも取り替えたい、これも取り替えたい、あそこも直したい、こっちもどうかしたい。そういうことだらけです。どんなに欲のない人であっても、聞き出していけば必ず出てくるはず。だから人間は怨念を、ルサンチマンをもっていると言われたりする。何か自分が自分であることに納得できない。深い怨念を感じる。なぜこんな時代に生んでくれたのだ、なぜこんな国に生んでくれたのだと。なんで、なんで、と言いだしたら限りがないわけです。いや、これでよいのだと、そうはなかなか思えない。それは実は煩惱の身で感じている正直な事実なのです。けれども、そのことが存在に対する疑いなのです。で

すから現在たすからないのです。

この間、本当に偉い人がこの世にいるものだと思って感心してお話を聞いた。それは、カトリックのシスターである高木慶子先生（上智大学グリーンフケア研究所特任所長）です。

とてもかなわなないと思いました。でも最後のところで言うことはほとんど同じだと思いましたのは、与えられているままを、ありがとうございますといただくのだと。それが私の祈りです。これは、ナンマンダブツ、ありがとうございます、というのとはほとんど同じだ。経過とか言葉とかは違うのでしょうか、感情としてはほとんど同じことを言い当てているという感じを私はもったのです。語ってあげば、違うことだらけだと思えますよ、それは。でも、そのことによって人間に成り立つ真理はほとんど同じだと。

結局、存在を本当に受け止める、与えられている一人ひとりの宿業因縁を本当に疑いなく受け止めるということが、人間の課題である。けれど、人間は受け止められない。それが疑いなのです。そういう質の疑いはなかなか自分でも見えない。疑いという外に対する疑いだと思っている。

友だちに対する疑いだとか、会社に対する疑いだとか、一番近くは連れ合いに対する疑いだとか、そういう一番近いところさえ一枚になれないと思っているけれど、自分自身に対する疑いがあるとは思っていない。でも、それが実は人間がたすからない根本原因である。これを教えているのが、第十九願ではないかと思うのです。

化身土は疑いがある世界、三宝が見えなくなる世界だとしか、そこは、五百年間、金の鎖につながれるような世界だと。金の鎖につながれるなら、いつまで居てもよいという人が居るかもしれません。自分の好きで首を絞めている人がいっぱい居ますから、金の鎖をぶら下げてね。結局、金という価値に縛られているわけです。でも、そうは思っていない。現代のこの高度資本主義の時代、みんな金の鎖でつながれていますから。これから出られないという問題も、やはり深い意味の存在の疑いと絡んでいると私は思うのです。本当に今は存在の真理に出会えない、存在の真理を明らかにすることができない深い罪の時代だと思うのですが、そういうことと、この第十九願の、一人ひとりが違う因縁で努力して、よい世界に生まれて行こうと思うこと

第四十六講

とも何かかかわっているのではないでしょうか。こんなことも、現代という時代に教えを聞いていくときに大事な問題ではないかとも思うのです。（二〇一一年八月三十一日）

第二十願 至心回向の願

願を根拠として人間の課題を掘り下げる

二十番目の願は、「たとい我、仏を得んに、十方の衆生」（『聖典』十八頁）、ここまでは、「機の三願」すなわち、第十八願、第十九願、第二十願に通じて、同じこの言葉で始まっております。その次に、「聞我名号」（我が名号を聞きて）という言葉が入っている。三願のなかで「名号」という言葉が入っているのは、この願だけなのです。本願において「名号」という言葉が直接出ているのが、この願だけである。そして、「念を我が国に係けて、もろもろの徳本を植えて、心を至し回向して我が国に生まれんと欲わんに」、そして最後に、「果遂^{かすい}せずんば、正覚を取らじ」と結ばれている。

第十八、十九、二十願と似たような内容なのですけれども、ちよつとずつ言葉が変わっている。わざわざ三回展開

して「十方衆生」と呼びかけるのがどういう意味なのか、問題意識をもってこの第二十願を特別に取り出した方が親鸞聖人以前にはいなかったのです。親鸞聖人がこの願の独自の意味に気づいていたのは、どういう契機があったのか、どうしてこの願を特別な願として問題を展開しようと思ったのか、その辺はよくわからないところがいろいろある。

まず、他の願を『教行信証』で取り出すときには、ほとんどは、大切な願を巻の一番最初に出して、その本願に拠ってこの巻の内容を考える。つまり、願を根拠として人間に与えられてくる課題を掘り下げる。そのように親鸞は『教行信証』を構築しておられます。ところが、この第二十願の扱いは他の願とはちょっと違う。「願浄土方便化身文類六」（『聖典』三二五頁）と、こう書いて、その下に「本」と小さく書いてある。本・末といって、この「化身文類」が二巻に分かれておりますから。そこに「無量寿仏觀經の意 至心發願の願 邪定聚機 双樹林下往生」（同上）とあって、こういう言葉が第十九願の内容として取り出されて問題が展開されているわけです。それに

並べて、もう一項目、「阿弥陀經の意なり」という言葉があって、「至心回向の願 不定聚機 難思往生」と。この四つの言葉、四句が、前の四句、「無量寿仏觀經の意」等の言葉と対応している。「至心發願の願」が第十九願に名づけられた願の名前です。それに対して「至心回向の願」、これが第二十願に名づけられた名前です。願文に「至心回向欲生我国」とある「至心回向」、それをここに出しているわけです。

それで、「化身土巻」に入ってみますと、「すでにして悲願います。『修諸功德の願』と名づく」（『聖典』三二六頁）とあって、これは第十九の願の名前、そして「臨終現前の願」、「現前導生の願」、「來迎引接の願」と、そして「また『至心發願の願』と名づくべきなり」と続きます。これは親鸞聖人ご自身が第十九願の本質は「至心發願の願」だと押さえたということです。その次に引用されているのは第十九願です。そして「悲華經」の文が引用されるというふうに展開して、ここには第二十願は引用されていない。ですから、化身土はまず第十九願の問題として考えていくということになっているわけです。

第二十願の問題―本願力によるのか自力なのか

では、第二十願はどうなるのかと言うと、「化身土巻」では、その後ずつと第十九願の問題を掘り下げて、それで「また問う」と問いを起こし直して、「『大本』と『観経』の三心と、『小本』の一心と、一異いかなぞや」（『聖典』三四四頁）と。『大本』というのは『無量寿経』、それと『観経』の三心さんしん、これは第十九願の問題のときに、「『大経』の三心さんしん、至心・信樂・欲生と、『観経』の三心、至誠心・深心・回向發願心と、こういうふうに語られてくる三つの心と対応させて、如來の本願が三心と誓っているのだと押さえた。問題は、本願力によるのか自力なのか、自力か他力かという二つのものの見方、二つの立場というものがある。自力の心の問題を『観経』の三心として展開していた。そうすると第二十願は何なのかと。ですから親鸞以外の人は、第二十願が大変問題の多い願、根の深い問題を取り上げている願だというふうには気づかなかった。

その問題を取り出してくるについて、今、ここに『小

本』の一心」と。つまり、『阿弥陀経』のなかに「執持名号」、「一心不乱」（『聖典』二二九頁）という言葉がある。名号を執持する。漢字としては「執」という字には、執とらわれという意味がもとと入っておりますから、執持ということは、何か執らわれて、それを持続しようとする。けれども本当に執持すること、これは実は頑張つて持続できるものではない。そういう自覚と、あるいは、本当にすばらしいもの、本当に人間を支えるようなものが見いだされてくると、頑張るというのではなくて、持続させられると言いますか、そういうような問題が、「執持」ということにはある。

名号を執持すること一心不乱に

―臨終にたすかる

実は唯識論で、「阿頼耶識あらいやしき」という意識を根本識とか、第八識とかと言っているのですが、深層的に人間を支えているような意識として阿頼耶識という名前が見いだされて、これは、どういうものが本当の主体なのかを考えていくと

きに非常に大事な名前なのですが、この識を「執持識」とも言うのです。私たちの命が生まれて生きている事実は、別に何かが頑張っているから生きているわけではない。私たちは、確かに、何かの縁で、勇気づけられたり、刺激を与えられたりして力が出てくるということはありますけれど、でも寝ても覚めても生きている力というのは、別に頑張っているわけではない。頑張り心があるから生きているなどということは無いと思うのです。現にくたびれたら寝ていてもちゃんと生きているわけですから。普通は、自我があつて、自分があつて、生きているのだと考えるけれど、唯識は、そうではないと。生きている事実がある。その生きている事実を阿頼耶識、あるいは執持識と名づけたわけです。それは黙って執持している。寝ても覚めてもちゃんと自分は自分として、身体と環境を受け止めて、身体を生きていると言いますか。こういう意味の執持は、頑張つて、執らわれて、という意味ではない。ですから執持ということには、執念をもって持続するという意味と、おの自ずから本当のものが持続するという意味が重なっている。

『阿弥陀経』の場合もやっかいなのですが、執持名号、

名号を執持すると言うのです。名号を執持して一心不乱と、こう書いてある。經典を読んでもみると、臨終ということが出てくる段ですけれども、「執持名号、若一日、若二日、若三日」乃至「若七日」、七日間、「一心不乱、其人臨命終時」〔聖典 一二九頁〕とあつて、名号を執持すること一心不乱に、命終わらんとする時にと。ここにも、命終ということが出てくるわけです。名号を執持して、とにかく七日間もう他のことは一切考えずに、もっぱら「南無阿弥陀仏」を念じて称え続ける。一心不乱、乱れない。そういう時に、臨終にたすかる、臨終に往生すると書いてある。

『阿弥陀経』の一心と

『観経』や『大経』の三心の関係は

親鸞聖人はこの「一心」に『阿弥陀経』の本質があるとご覧になって、この一心は『無量寿経』が衆生に誓う真実信心とどう関係するかという問題を第二十願の問題として考えていこうとされるわけです。『阿弥陀経』の一心と『観経』や『大経』の言う三心と、どういう関係があるの

かと言つて、ここに「答う」(『聖典』三四四頁)と。「いま方便真門の誓願について、行あり信あり」(同上)。第二十願を「方便真門の誓願」とここでは言い換えております。第十九願を「要門」と言うのに対して第二十願を「真門」と。これは、こういう言葉の違いで、何か願の本質の違いを言い分けていこうとするわけです。真ですから、真実の真の字を使うのだけれども、問題が残る。こういうことです。その真門について、「行あり信あり、また真実あり、方便あり」。だから一心ということにおいて、真実の面もあるけれども、方便の面もあると。

それで「『願』とは、すなわち植諸徳本の願これなり」

(同上)と。これは、「阿弥陀如来は、もと果遂の誓いを發して、諸有の群生海を悲引したまえり。すでにして悲願います」(『聖典』三四七頁)と言つて、続いてこの第二十願についての名前を列挙しておられます。「『植諸徳本の願』と名づく、また『係念定生の願』と名づく、また『不果遂者の願』と名づく。また『至心回向の願』と名づくべきなり」(同上)と。この四つの名には、全部本願文のなかにある言葉を取り出しておられる。「もろもろの徳

本を植えて」というのが、植諸徳本です。「念を我が国に係けて」というのが、係念定生、係念すれば定めて生まれると。定めて生まれるという言葉は、願文にはありませんけれども、意味を取っているわけです。名号を聞いて、念を浄土に係ける。浄土に生まれんと欲い心に係けて称えれば必ず往生すると。そして最後に、「果遂せずんば、正覚を取らじ」とありますから、「不果遂者の願」と名づくとして「『至心回向の願』と名づくべきなり」、これは親鸞自身がこの願は「至心回向の願」と名づくべきなのだ。ここに、この願の意味があると、こういうふうを押さえている。

「『願』とは、すなわち植諸徳本の願これなり」(『聖典』三四四頁)と、いくつかの願の名前のなかから、ここでは、この名前を出してきた。徳本を植えるという。こういう問題が方便というところにあるということです。「『行』とは、これに二種あり。一つには善本、二つには徳本なり」(同上)。徳の本、功德の本です。徳の本と善の本。行為したことで後でひどい目に遭うような結果をもつような行為は、人間はできればやりたくない。修行とか行

というのは、人間が行為した、その行為の結果が積み上がつてよい結果がくると。特に仏陀のように成りたいというときに、仏に近づけるような行為が欲しいということですから、それに名号を信じなさいと呼びかけるときには、名

号に善本と徳本という二つの意味があると。「一切の功德にすぐれたる 南無阿弥陀仏をとなうれば」(『聖典』四八七頁)と、親鸞聖人のご和讃にもありますけれど、人間は功德が欲しい。功德を積んで、結果がよくなることを念じているときに、その功德の本となる意味があると勧めてくださる。「南無阿弥陀仏」という行には、善本と徳本があると。真門の位における行です。「行巻」にも名号には、「撰諸善法・具諸徳本」(『聖典一五七頁』)ということを行っています。

ここ第二十願でも、このことを押さえて、それに対する「『信』とは、すなわち至心回向欲生の心これなり」(『聖典』三四四頁)と。本願文のなかの「至心回向欲生」という信、ですから信と言っても、第十八願の信、第十八願が誓っている純粹清浄なる金剛の心が与えられるような信に對して、同じ「信」の字を用いながら、第十九願の信、第

二十願の信ということも一応親鸞は使うわけです。こういうわけで、何かこの願にいろいろな問題があることを整理して、こうしてまとめてきておられる。

第二十願の信に対応する「難思往生」

そこに、「『機』について定あり散あり」(同上)。第二十願の信心というものに巡り遇うような人間存在、それを「機」という。「『往生』とは、これ難思往生これなり」(同上)。第二十願に対応する往生、欲生我国と呼びかけているけれども、この第二十願の信に対応する往生を「難思往生」と押さえている。その難思往生という往生の仕方に対応する仏とは、「すなわち化身なり」(同上)。親鸞聖人は、仏、「南無阿弥陀仏」の仏なのですが、阿弥陀仏は無量光明を誓っている。ですから「光明遍照十方世界」(『聖典』一〇五頁)、あらゆる世界を照らしてやまない光が名となつてあると。尽十方無碍光如来、あるいは不可思議光如来、光が如来であると、このようにおっしゃる。如来というものがあるのではなくて、衆生を明るくしたいとい

う願いがはたらいっていることが如来である。如来がどこにあるかと言えば、私の闇の心が明るみに転ぜられることを感ずるところに、阿弥陀如来のはたらきがある。そこに阿弥陀如来がまします。ところが、この第二十願の往生において出遇う仏は「化身」だと。

仏とは何であるか

―対象として現れた仏が化仏・化身

仏とは何であるかと言えば、一人覚っているのが仏だといふのは、小乗仏教の仏身観。大乘仏教になると、仏とは何であるか、仏自身を問いとして問うようなかたちで、仏陀が考えられる。『涅槃經』などでは、仏とは何であるかが大議論になるわけです。仏さまはここにいてではないかという話ではなくて、法身だと。仏の正体は法身だと。法身とは何であるか。眼に見えない。それは一体何か。というわけで、そういう文字化された内容が思想となって問いを生みだし、議論を生み出す。それが大乘仏教の思想運動になるわけです。そういうところに、『無量壽經』などの

浄土經典は、願いが仏だと。衆生を救わずにおかないという願、願いが如来の本質だと。

人間はどんな状態にあっても、何か心配をしたり悩んだりしているわけです。どうしてかわかりませんが、やめておけばよいのに、悩まざるをえないのです。それは自我があるから、自分が生きているという思いがあるから、思うようにならないと悩み出すわけです。そういう人間の構造を本当に翻^{ひるがえ}すべく、どうしたら本当に衆生が翻^{ひるがえ}つてくれるかというところに、願いが発^おる。その願いが中心になった經典が『無量壽經』である。願を説く。こういうことが出てくるわけです。

その願のはたらきに触れることが、本当は阿弥陀如来の意味なのですけれども、ここの仏は化身だと。化身ということは、人間に応じて如来が現れる。親鸞聖人は、「化身土巻」の一番初めに、化身土の仏とは何であるかと言うと、『観無量壽經』の説く仏だと。「化身土巻」初めに、「謹んで化身土を顕さば、仏は『無量壽仏觀經』の説のごとし、真身觀の仏これなり」(『聖典』三三六頁)とあります。阿弥陀如来とは、どんな仏かと言うと、ものすごく大きい、六

十萬億那由他恒河沙由旬の仏身だというわけです。とにかく計りしれない大きさをもった仏陀で、たくさんの化仏を従えて現れる、というようなことで、いろいろ書いてある。そういう仏陀。人間の意識の対象に、大きな如来として現れて、光り輝くような家来をたくさん連れて、というように描かれている仏。これは化仏なのだと。ですから、親鸞聖人は、「弥陀仏は、自然じねんのようをしらせんりようなり」『聖典』五一頁）とおっしゃっていますけれど、本当は人間が自然じねん法爾、執らわれのない心になって、この執らわれ多き命のなかで執らわれを破ったような自由な命を取り返したい。それを教えるために弥陀仏という名が出てきたのだと。名がはたらけば、名を思い起こすところに何か執らわれを破ったような心が開かれる。それが阿弥陀のはたらきであり、名の意味である。

弥陀仏という仏がどこかに居ると思うと、これは化仏なのです。でもよくわからないものだから、対象として現れた仏を拝みたい。その仏は、化仏、化身である。なかなか親鸞聖人という方は厳しいです。光明が如来だと言うのです。光が如来だと。光といっても、電球の光のような物質

的な光ではありません。人間が光を感じる。人間が、暖かさと慈悲とか光とか、そういう言葉で言われるような、非常に情念的に動かされるような事実をもつ。それは勝手に自分で起こしているのではなくて、大悲の如来の本願のはたらきなのだと感ずる。教えの言葉が何か刺激になって私たちの考えが翻される。翻されるときに、その翻す力を自分の力だとはとても思えないので、それを如来のはたらきだと表現する。如来がどこかに居るから如来というわけではなくて、はたらきを人間の言葉にすると、どうしてもこの世のあり方で表現するしかないから、如来のはたらきと表現する。

他力もそうなのです。他力、外からの力といって、別から力が来るのを待っていたのでは、それは出遇えないのです。自分の心が翻される。教えの言葉を聞いて、聞きなじんでいくうちに、自分の考えが間違っていると知らされる。知らせるはたらきが本願力だと、こういう言葉で教えている事実なのだと。ですから本願に出遇うといって、本願が先にあつて訪ねていったら出遇えるという話ではないのです。本願力に値遇するという体験は自分自身のなか

に起こる。自分自身のなかに起こるについては、教えの言葉が何かヒントになって、ああ、そうなんだ、本願力のはたらきのなかにあるのだなど、こう感じられる。それを本願力に出遇うと表現する。

何か、人間はどうしても実体的なものを外に立ててものを考えるから、そういう場合は、みんな化身なのだと。そういう世界に生まれるということは、難思往生なのだと。なかなか面倒なことを押さえておられます。

顕彰隱密の義

—自分を超えて動かしている如来のはたらき

こういう問題を押さえてきて、「観経」に准知するに、この経にまた顕彰隱密の義あるべし」（『聖典』三四四頁）と。「顕彰隱密」、顕と彰という文字の使い分けをされて、顕はあらわにする。『顕浄土真実教行證文類』の「顕」は、人間の事実にしていくという大事な意味であるのですけれども、ここでは、如来が衆生に呼びかけるについて、やはり呼びかけるための言葉は、どうしても二項対立のような

かたちで言葉を教えざるをえないから、だから、教え方としては人間が自分で求めて出会えるように教える。これは「顕」の教え方なのです。人間からすると自力で求めていくのだとただいてしまう。それに対して、「彰」というのは、そのように求めさせておいて、実は求める心も如来のはたらきなのだ。

皆さま方、ここに来られるのは、それぞれの事情のなかで、今日行ってみようかと思っただけから来たわけでしょう。なぜ、今日行ってみようかと思っただけなのか。その因縁を自分で言おうとすると、あのことがあったからとか、このことがあったからとか、いろいろなことがあると思うのです。でも、そういう因縁があらうとも、来ない人もいっぱい居るわけです。では、なぜ来たのだと。そのなぜ、というものの奥に、自分を超えて来させるような深い祈り、深い要求が動いてあったのだと感ずるときに、ああ、如来が動かしてくれたのだと表現するわけです。別に如来がどこかに居るわけではないけれど、ああ、如来の呼びかけがあったのだと。

私の若いころの体験で言うと、向こうが呼んでいるわけ

でもないのに、呼ばれているように思うという体験があると思います。ああ、今日も赤提灯が呼んでいるなとか。これは不見識な話ですけども。行かなければ悪いなど。向こうは別に待っているわけでも何でもないのに、勝手にこっちで思うわけです。如来が待っていると、如来のはたらきがあると表現するのは、実は自分を超えて、自分の深みにあるような因縁と言いますか、それを表現する言葉なのです。「欲生」、生まれんと欲え、という如来の呼びかけは、実は一番深みに、本当の命に帰れと、人間からすると本当の自分に成りたいという、そういう呼びかけを欲生という言葉で教えているわけです。

なかなか、言葉がどうしても二項対立の表現としか見えませんから、自分の主体的な精神の翻りを呼びかける言葉だと領^{うけ}いて聞けるようになるのが容易でない。親鸞の教えは難しいと言うけれど、難しいのは人間の精神構造が、自分が翻ることを拒否している、自我の思いで固めていまずから、これが破れないと、自分の思いよりも深いものが動いたから自分はこうして因縁に巡り遇うのだというようには感じないわけです。

そういうわけで、願^{ねが}というはたらきに対して、眼が翻つたら気がつくようなはたらきを実は内にもっていることを、彰^{あき}と。彰^{あき}というのは、だから隠密だと。彰^{あき}隠密^{ひみ}と言うのです。

如来は衆生を悲しむ―自力の根の深さ

このように問題がずっと展開されて、それは実は「諸有の群生海を悲引したまえり」(『聖典』三四七頁)。「諸有」、もろもろの有というのは、仏教用語ですけど、人間がそれぞれのあり方にあつて迷い苦しんでいる、そういうことを諸有^{しよいう}と言うのです。迷いの衆生^{しゆじやう}ということですから。「諸有の群生海を悲引したまえり」、悲しみ引くと。仏陀の「悲」は悲しみでもあるけれども、慈悲の悲という場合には、痛みとか、嘆きとか、哀れみとか、いろいろな意味をもっています。自分を悲しむのではなくて、如来は衆生を悲しむ。たすけることができないほど苦しんでいる、もがいている、そういう衆生をとことん悲しむ。悲愍^{ひみん}とか、慈悲^じとか、悲^ひといっても自分を悲しむのではない。衆生を悲

しむ。それで、悲引する。悲しんで引導する。本当に衆生を開いていこうとする。そこに悲願があると云って、願名が出てきて、そして第二十願が引用されてくる。

ですから第十九願、あるいは第十八願のように、初めにボーンと願が出されて、その問題を掘り下げていくというかたちではなくて、まず問題が出されて、その問題を論じてきて、そこに願を出してくる。不思議な出し方だと思うのですけれども、ここに何か第二十願もっている性格がある。

第二十願は、安田理深先生の言い方で言うと、信心に触れていないものにとつては問題にならない。一遍、信心、「南無阿弥陀仏」を信ずるといふ本願をいただきますと。「南無阿弥陀仏」が如来の願いであるなら、それを信じましょうと。そういう心が起こったところに、実は、さらに深いたすからない身という問題が気づかれてくる。だから、他の祖師方、親鸞以外の人は、この問題にほとんど気づかなかった。自力か他力か、他力に帰したらもうたすかるのだということで終わっていた。ところが親鸞という人は、本願他力が念仏を誓っている、念仏一つを取ればた

すかるのだと法然上人が教えてくださる。それを信ずる。信ずるのだけれどもたすからない。

そんな面倒なことを言うなら、もうやめたという人もいるかもしれないけれど、自分が信じてみて、自分の問題として、そういうことに気づけたなら、やめたとは言えない問題なのです。初めからそんな面倒なら嫌だと、もうどんな人間でもたすけてくれるというなら信ずるけれど、信じてきてまだたすからない、そんなのは嫌だと。それでは、親鸞の出しているこの問いの意味が全然わからない。

親鸞は、「仏智疑惑和讃」で、仏の智慧を疑惑するといふ問題を言ってくるのですが、第十九願のときに言った疑惑よりももっと内面的な、心のひだのような問題です。心全部が翻るのではなくて、翻ったつもりになるだけである。人間は凡夫だから、自力か他力かといって、自力のだけれども、自力がだめだと気がつかされた、自力は役に立たない、自力より大きなもののほうがよいと、こう言って他力を頼んでみたのだけれども、どうも他力が頼りない。そのように思い始める。それは実は深い意味の自力である。自力だと思っている木は伐った、もう自力はないと思った

第四十七講

第二十願 至心回向の願

機の三願による呼びかけ

— 人間を成熟させて真実信心まで歩ませる

ら、どっこい根が残っていると。根が切れないとまた新しい芽が出てくる。根っこごと引き抜かないとどうしようもないのです。けれども人間の自力は根っこごと引き抜けない。いくら自力は有限であるし、自力は本当のところ役に立たないかと気づかされて念仏してみても、一向に自力の根が抜けないわけです。

そういう人間の本質にかかわる問題が、もう何ともどうにもならないという問題になったときに、この第二十願という問題が自分の問題として、ああ、自分のことを言い当ているのだと気づかされてくる。こういう問題なのです。これはなかなか面倒な問題です。 (二〇一一年十月三日)

第二十願の問題は、なかなかいろいろな面をもっていると思うのですが、願文を見ると、「我が名号を聞き」という言葉が入っておりますから、名号を聞いて、そして、それを善根として回向する。そのような感じで読めるわけです。

なぜ、この願を非常に大事な願として取り上げていかれたのか、親鸞聖人ご自身は、その気づいたわれについては、直接書いておられないと思うのです。しかし、親鸞聖人の考え方に、三願・三經・三機・三往生という、三三の法門といわれる一つの自覚のかたちというものがある。

『大經』・『觀經』・『阿弥陀經』という浄土の三經と、機の三願、第十八願、第十九願、第二十願という三願と、そし

て、先にもちよつと触れた往生に双樹林下の往生、難思の往生、難思議往生という三往生がある。往生と言っても一義的ではなくて、機の三願による呼びかけが人間を成熟させて、真実の信心まで歩ませるという考え方と照らし合わせて、經典も『観無量寿經』、『阿弥陀經』、『大無量寿經』という展開を考えることができるのではないかと。そのように信心の展開と往生自身の内容も展開すると考えていかれた根底に、法然上人門下であった、その門下として法然上人の吉水の教団のなかにおられたときの何か問題があったかもしれない。

それが残っております一つのヒントは、『歎異抄』に、ご自身のうえにあつたことを弟子に語つた信心同一の論争の問題です。親鸞の信心も法然上人の信心もただ一つだと言ひ出した。それを受けて、法然上人が、それはそのとおりだと。わが信心も親鸞の信心も如来よりたまわつた信心だと、「善信房の信心も如来よりたまわせたまいたる信心なり」(『聖典』六三九頁)とおっしゃつて、根拠は如来の願心にあると。如来からいただいたもの。いただくとは回向ということだろうと思うのですが、そのときに、「別の

信心にておわしまさんひとは、源空がまいらんずる浄土へは、よもまいらせたまひそうらわじ」(同上)と。同じ浄土へは往くまいと。つまり、自分が往く浄土は同一信心の者が往くのであつて、違う信心の者は往かない、そう法然上人がおっしゃつたと。これが『歎異抄』に記録されているわけです。おそらく、それは何か親鸞聖人に、往生といつても一義的ではない、信心によつて異なつた往生がありうると。さらに浄土も、信心の違いによつて質の違う浄土ということ、法然上人は何か知つておられる、感じておられる。そういうことをおそらくいただかれたのではなからうかと。法然上人は化身土というようなことはおっしゃつていないように思いますけれど、でもそういうヒントが、おそらくやり取りのなかで親鸞聖人に投げられたのではなからうかと思うのです。

念仏一つでたすかると言うけれども

―信心の問題

そのことと、専修念仏が法然上人の旗印です。もつぱら

念仏を修すると。一向専修と。それは『大無量寿經』の下巻の三輩段で、三輩に通じて「一向専念 無量寿仏」（『聖典』四四頁）と、「一向」とあることを、法然上人は『選択集』の「三輩章」で非常に強く言われるわけです。一向というのは、二向、三向ではないと。「一向専念 無量寿仏」、無量寿仏の名を念ずる、そのこと一つでよいのだということから、専修念仏と。浄土に往生するについては、念仏一つでよいということをおっしゃるわけです。そのことで、法然門下にはたくさんの方が寄ってきているわけです。天台であったり、真言であったり、法相であったり、いろいろな立場の人が、それぞれ自分がたすからないという苦悩をもった方々が、法然上人のもとに来て念仏を取る。専修念仏、念仏一つを取って行ずる、修すると。こういう状況があったのでしょうか。法然上人のお話は、そういう方々を相手にすることもあるし、町の聞法者と言いますか、出家者ではない在家の聞法者に向かってのお話もあったでしょうから、如来の大悲のはたらきによって、みんな平等にたすかっていくという法然上人のお話が非常に多くの人々を引きつけている。

けれども、親鸞聖人が要求したのは、念仏一つでたすかると言うけれども、という問題です。第十八願のときにちよつと触れたかと思うのですが、親鸞が「信巻」、信心の巻というものを開いていく一つの手がかりは、曇鸞大師が『浄土論註』で「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」（『聖典』二二三頁）という、そういう問いを出しているわけです。親鸞聖人は、比叡の山で常行三昧堂の修行にかかわっておられたらしいと言われているですが、もう天台の僧侶としての念仏はおそらく散々やっているわけです。念仏を修したらたすかる、専修念仏でたすかるといくら法然上人がおっしゃっても、念仏してもたすからない心をもっている凡夫という問題、この問題を曇鸞大師が問題提起して『論註』を展開している。それは、結局、念仏のほうの欠点ではなくて、人間の側の問題である。それは信心の問題だと。このように曇鸞大師が指摘していますから、親鸞聖人は、専修念仏を疑うわけではなくて、専修念仏をしても満ち足りない心をもった凡夫はどうすればよいのだと。こういう内面的な問題をもって、おそらく法然上人のもとに入門するときからすでにそういう問

題があつて、百日通うということは、念仏を疑っているわけでもないし、法然上人を疑っているわけでもないけれども、念仏しても自分の心が晴れないという問題はどうかしらよいかという、まさに求道の問題です。その問題があつたのではなからうかと私は思つております。

それで三経について、法然上人は三経平等です。そして、第十八願は念仏往生の願ですから、行の願と言うなら第十八願だと。行も信も第十八願一つでよいと言うのが法然上人の考え方です。ところが、親鸞聖人は凡夫の心が満ち足りないという問題に対して本願はどう応えてくださっているのかと、こういう問題を突っ込んでいって、第十八願は信心の願と読むべきだと。どのように心が違つていようが、性格が違つていようが、境遇が違つていようが、一人ひとりの宿業因縁のあり方は全部違つていても、その違いを超えた平等性を与えたいという、そういう願が第十八願である。平等に与えるというところに、この第十八願の信心の本質があると。そういうことが、親鸞聖人が見た第十八願ではないかと思うのです。

名号を聞いて、その名号を回向するという問題

それに対して第二十願には「至心回向、欲生我国」とあつて、如来が衆生に呼びかけて、至心に回向して欲生せよと言う。この回向が、完全に如来の側からのほたらきというよりも、人間の行為として呼びかけた回向であるなら、念仏を回向するということになるわけです。「聞我名号」、我が名号を聞きてという言葉が第二十願にあるわけですから、その名号を回向する。そこに親鸞聖人は、専修念仏であつても、専修念仏でたすからないというデリケートな問題、あるいは、念仏一つを行ずるというかたちで、その行を自分で一生懸命やればやるほど、自分の行ですから、それは自利各別と親鸞聖人がおっしゃる、どちらがまじめかとか、どちらが集中しているかとか、あるいは意識があるとか不純粹だから無意識になるまでやるのだ、一遍上人のよくに、融通念仏、もう溶けてしまったような念仏、誰がどこでやっているかということすら消えてなくなつて、念仏だけが起こつているという無相離念の念仏みたいなものが

一番よい念仏だと、そういう考え方も出てくるわけです。

そうすると、それは聖道門の無我の実現、自力で修行したり行為を積んだりして純粹な意識になる、そういう方法の一つとしての念仏である。念仏して無念無想になるという話だったら、念仏はやはり自力の行の一つでしかない。

それは、天台でもう散々やっていた行のあり方である。そこに第二十願が親鸞聖人にとっては謎のような願だったのではないかと思うのです。如来の大悲が衆生に呼びかけて、衆生に与えたいとする心と、衆生の側が如来が言っている内容を自分で作って体験しようとする、そういうことがなかなか一致しない。そういうところに、『教行信証』という、大変難しい、読み解くことが困難なほどの内容を考えていかざるをえない親鸞聖人のお仕事があったのだらうと思うのです。

第十七願と第二十願―諸仏称名と植諸徳本

第二十願については、五十年以上も前ですが、曾我量深先生が、高倉会館で第十七願と第二十願をテーマにお話を

なさったことがありました。私は、そのころ何が課題なのかということすらわからなかったのですが、第十七願が、諸仏が我が名を称えないならば我は正覚を取らないと。諸仏に阿弥陀の名を称えてもらって、自分が自分に成れるという、そういうことについては法然上人も触れておられるし、『唯信鈔』という書物で聖覚法印も触れてはおられます。けれども、それが行の願、「南無阿弥陀仏」という行を本願が本当に生み出そうとする、そういう大切な願であるとされていかれたのが、親鸞聖人の一つの大切な気づきであったのではないかと思うのです。その第十七願を行の願とすることと、第二十願に我が名を称えて欲しいと言っていることは、どうかかわるのか。曾我先生が何を問題にされたのかということについては、もう私は覚えておりませんが、何かそこに大切な問題をお感じになって、対応させて考えておられたということはわかるのです。何が違うかと言うと、もちろん、第十七願は「諸仏称名の願」と言われますから、諸仏によって名が称えられるということがある。第二十願は「設我得仏、十方衆生、聞我名号、係念我国」ですから、衆生に我が名を称えて欲しいという呼

びかけになっている。

これも、なかなか面倒な話ですが、衆生が称えるとはどういうことなのかと言うと、凡夫という身分で、凡夫が行として与えられたものを称える、あるいは行ずる。ということになれば、凡夫の感じている生活圏は、有限な状況のなかで、有限的に生きていて、次から次へと起こる、差しあたつての事柄の解決だとか、起こってくることについて自分が処理するとか、そういうことで人生が過ぎていくわけです。毎日毎日起こってくることを、次から次から、忙しい、忙しいと言ってやっけていく。そういう関心で生きている凡夫のところで、さらにたすかるために行をせよと言えば、自分がたすかるためにこの行を積んで功德にして、何とかなつていこうという発想になるのは当然です。ですから、「植諸徳本」という言葉が第二十願にある。もちろんの徳の本を植えると。

第十七願は純粹なる大行

―凡夫の世界は比較相対の世界―

諸仏が称名するということは、仏はもう仏に成っているわけですから、もう一度仏に成る必要はない。仏が阿弥陀如来の名を称えるということは、阿弥陀如来の本願、願いに賛同しますよというかたちです。称えたから仏がもつと偉い仏に成るとかというのではないわけです。仏は、諸仏平等と言われて、諸仏の感じている法界、仏と仏との世界は、仏のみが念じあえる。「仏仏相念」(『聖典』七頁)という言葉もあつて、仏と仏とは平等である。仏と仏とは比較する煩惱がないわけです。あの仏より私が偉いとか、そんな心を起こしたら、もう仏ではない。一人ひとりが、一人ひとりの仏のあり方、仏地に住して、悠々と仏であることを喜んでおられる。みなそれぞれ何をしようと、悠々と一人ひとりがそれぞれである。そういう世界が開けていることを、仏と言うのだろうと思うのです。

凡夫の世界はそうではない。凡夫の世界は、もう、我欲

と利権の世界ですから。一つでも取ってやろう、あいつよりは上に行つてやろうとか、逆にあいつから下に置かれたといつて怨むとか、そういう比較相対の世界です。そうすると、同じ念仏を行ずるという内容が、随分と違う意味をもっているということがあるのではないか。

第十七願こそが純粹行、純粹なる大行だと、そのように親鸞聖人がご覧になって、行の願は第十七願、「諸仏称名の願」だと名づけておられる。これはどこにあつても、誰にあつても、「南無阿弥陀仏」が行ぜられてあれば、それは第十七願成就の意味をもつ。これにおいて、名号は大行であり、大行が行ぜられてあるところに絶対満足の、一如の功德宝海が開かれるという親鸞聖人のご了解がある。

なかなか「南無阿弥陀仏」を聞いて称えるというところに絶対満足があるなどということは、人間はわかりません。凡夫の考えでは、今生きているところはろくな世界ではない。もっとよいところがあるに違いない。今あるところは不平不満だらけだから、その不平不満がなくなつたような世界が欲しい。そう考えて、そのために何か行爲をしたり、努力をしたりして生きている。その心に役に立つ行をくだ

さるのなら、それを一生懸命にやろうと。こういう関心ですから、だから凡夫称名、凡夫が称名することになると、大行の事実にならない。大行の事実には諸仏称名である。こういうことが親鸞聖人のお考えであつたのではなからうかと思うのです。

第十七願によつて行が成り立つ。では、第二十願はどうなるのかと言うと、第二十願は第二十願の機ということが言われています。第十八願の機は、純粹なる信心をいただいた位の機、第十九願は、修諸功德、もろもろの功德を修める。よいと思われる行爲をいろいろやる。それでたすかろうとする。まさに自力の心で浄土を求めるのが第十九願です。けれども第十九の願ではどれだけ努力しても、本当の世界には往けない。一応、双樹林下の往生で、親鸞聖人は、むげにだめだとはおっしゃらずに、往けるよと。第十九の願も「欲生我国」と呼びかけているのだから、往くことはできる。けれども、眞実の世界ではないよと。方便化身土だと。このように教えてくださっているわけです。

第十八願の意味を第二十願のかたちで聞く

もろもろの功德を修するということでは自分の有限性を本当に超えることはできないのだと気づいて、では無限なるものをどうやったら自分が依り処にできるのかというところで、如来が誓っている念仏を聞く。そういう意味で、第十八願の意味を第二十願のかたちで聞く。自力だけではどうにもたすからないのだと気づく、自分を支えているもの、自分を動かしているもの、そういうものがみんな何か自分の根源から違うものがはたらいっていると気づくときに、自力から他力へという転換が起こるのでしようが、起こったときに飛びついたのが念仏でも、その念仏をまた自力で行ずる。

ですから和讃に、「定散自力じようさんの称名は 果遂しんじゆのちかいに 帰してこそ おしえざれども自然に 真如しんじゆの門に転入する」(『聖典』四八四頁)と。不思議なご和讃だと思っておりますが、念仏に帰するのだけれど「定散自力の称名」とおっしゃる。人間の機類、傾向性として、精神統一の方向で

たすかっついていこうとするか、よい行為を積み上げてたすかっついていこうとするか、人間の側の心として「定」、精神統一の心か、「散」、行動する心かというので、「定散の機」ということをおっしゃるわけです。

それで、名号に触れても、ほとんどの法然門下の行者たちは、それぞれ自分が修行してきた出身母体と言いますか、天台であつたり、真言であつたり、法相であつたり、それぞれの教えのなかで行を積んできて、それぞれいっぱしの行者になつていて、法然上人の徳をしたつて教えを聞いて何とかなろうと思つて寄つてきているけれど、心根のなかには、念仏を修するについての態度だとか、心の質だとかという問題が消えていかない。だから、親鸞が投げたような、念仏の信心をいただいた心は平等だなどということはとても許せないというのが、ほとんどの弟子であつた。ということとは、みんな、それぞれ自力の思いで努力して、念仏してたすかる心を何とか自分で体験しようとする。

専修念仏に異を唱える人は、もう法然門下にはほとんど居ないでしょう。けれども、念仏を修するときに、主語が人間、衆生であれば、凡夫が称えるということになれば、

称えることによって起こる体験、称えている人間の心は千差万別である。ですから、千差万別の心が平等の世界を求めていけば、どうしても生きているうちは宿業因縁の違いを越えることはできない。ですから死んでしか往けないという話になるわけです。つまり第二十願位の念仏も、『阿弥陀経』の一心不乱の段にありますように「臨命終時」、命終して浄土に往くと。この場合の命終は、文字どおり身が死ぬことでしょう。第十八願の「願生彼国、即得往生」は、完全に宗教的な意味、実存的な意味というか、凡夫の自力心が死んで、本願の他力に生まれ直すという意味の「願生彼国、即得往生」だと思うのですが。

本願を生み出す根拠は一如平等

―衆生の有限性を突破せしめる

自力は、親鸞聖人は自利各別と押さえられる。一人ひとり、みんな宿業因縁で違う。違う因、違う種をみんながもっていれば、撒かれて育ったものは、種の質が違えば育った本も実も全部違うわけです。自利各別の因に応えた浄

土は、自利各別の世界、千差万別、千差の業因に応えた浄土は、浄土といっても結局、個人個人が自己満足している世界でしかない。こういうのが親鸞聖人のお考えです。

如来の大悲は一如宝海から立ち上がった。一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩と名のいることは、仏の世界、平等の世界、一如平等の世界、これを千差万別の業因に苦しんでいる衆生に与えたいと。一如自身は平等でかたちがない。「いろもなし、かたちもましまさず」（『聖典』五五四頁）とおっしゃっておられますけれども、法性とか真如とか、そういう相かたちのないもの、相のない世界に触れることによって、人間はこの苦悩の命を超える手がかりをいただく。人間の眼だけでは決して平等の世界にも触れられないし、一人ひとりの宿業因縁の恨みつらみを本当に乗り越える眼は開けない。その相対有限の世界を本当に越えた世界を、仏法は一如と言うわけです。あるいは大涅槃と言うわけです。大涅槃の世界を衆生の救済の場にするために、『無量寿経』という教えが立ち上がった。そこに法蔵菩薩という名前が与えられて、本願を選び取る。如来が本願を生み出すと言っているけれど、如来が本願を生み

出す根拠は一如平等にあるわけです。

ですから、本来、衆生と如来があるのではないのです。

一如平等があるのです。一如平等があると言っては変だけれど、苦悩の衆生には一如平等はわからない。われわれにとつては、一人ひとりが違う世界を違うように生きている。

それが現実だと思っている。そして苦しんでいる。この苦悩の衆生を本当に解放させる原理を求めて、仏法がそういう苦悩の衆生の有限性を本当に突破せしめる根拠として、一如とか法性とか、あるいは涅槃という言葉を手がかりに、本当の平等とは何であるかを求めてきた。求めてきたけれども、愚かな凡夫にとつて、そのことを本当に感じ取るような具体的な方法が、なかなか見あたらない。

それを、法蔵願心が探し求め、見いだした方法が「南無阿弥陀仏」である。「南無阿弥陀仏」という言葉は一如の功德を孕んでいるのだと教える。そして、善本・徳本、あらゆる善や徳が全部、ここに入っているのだと教える。それを証明するのが諸仏である。諸仏が讃める。阿弥陀という名のなかに全部が入っているのだと。みんな阿弥陀さんが願っている願いに賛同する。それにおまかせする。むしろ、阿弥陀を証明する役目が諸仏である。そのように『無量寿経』は説かれている。それを親鸞聖人は、根拠は一如にあると。一如宝海から阿弥陀如来が立ち上がり、そして阿弥陀如来の名みなにおいて、一切衆生に平等に一如の功德を与えたい。大涅槃の功德を与えたい。こういう願が四十八願の根本だご覧になった。

定散自力の称名

— 自力心が「南無阿弥陀仏」を

取り込もうとする

そういう意味をもった名号を功德の名として衆生に与える。衆生がそれを聞く。「聞其名号」、名号を聞く。聞くのだけれども、聞いた途端に、もともともっていた、自分が修行をしてどうにかなろうと思う、そういう自力心が「南無阿弥陀仏」を取り込もうとする。それを定散と言うのです。定散自力で称名する。衆生が念仏するというのは、定散自力の念仏である。そう親鸞聖人は押さえるわけです。われわれが自分の我執のままに念仏すれば、念仏する動機

といい、目的といい、念仏したことによって獲得できる体験といい、全部、定散自力だと言ってもよいのです。ちょっとは心が落ち着いたとか、称えていたら何かよいことがあったとか、この世のことではわかりませんから。だから定散自力の称名なのです。

第二十願の結びは「果遂せずんば、正覚を取らじ」と結ばれている。第二十願を果遂するということはどういうことだろう。凡夫に称えさせるということなのか。第十九願位の自力の行者として生きていた人間が、双樹林下の往生で獲得した化身土を脱出するということは本当に難しい。

それは、譬喩的に、金の鎖につながれて五百年、とにかく長い時間縛られて、そこから出られないと。出られるということはどういうことなのだろう。それは自力の限界に気づいて、自力の間違いに気づいて、本願力に帰する。何か人間の有限性を自分で自覚せざるをえないような事実に基づく。これは人間においては反省してわかるというようなものではない。人間の想いを超えて、どうにもならないようなものにひっくり返されることがないと、自力は役に立たないという悲しみに出遇うことはなかなかできない。

自力無効と気づくことは、人間としては残念至極というか、喜んでひっくり返る人などはないと思うのです。誰でも、自力が正しい、自力しかないのだと思って生きてきていますから、自力は役に立たないなどと言われたら腹が立つだけで、ああ、そのとおりだななどとはなかなか思えない。でも、本当は、たすからない有限の存在が、有限の状況だけで処理をしようとしても、本当は果たし遂げることはできない。それを、これではだめなのだ、発想が間違っていたのだと気づくのは容易なことではないと思うのです。だめだと思っても発想が治らない。

「精神生活の停滞」——求道心の自己閉鎖性

そこに第二十願というものが押さえられて、念仏一つになりなさいと方法を指示する。自分に縁のあったあらゆる行をやってみたけれども、それではだめだった、それでは念仏一つを如来が誓っているのだから、それでいこうと、こうなるのですが、心根に定散が残っているわけです。こういう問題を親鸞聖人は「化身土巻」の第二十願の問題を

扱うところで、いろいろな文章を引いて、さまざま現象と照らし合わせて語っておられます。それはどういうことかと言うと、定散自力で行じている証拠は、いくら行じてみても一向に本当の喜びが湧いてこない。そういうことがあつたなら、それは自力なのだと。あるいは、自分でこれでよい、ということが出てきてしまうものですから、同行善知識に親近しないというようなことになる。つまり、友だちや、教えをいただける師匠に育ててもらっていることを忘れて、自分なりに自分の考え方を固めて、これでよいのだと思ってしまう。これは、人間が本当に歩む、自己自身を本当に成就する方向を求めて歩むことが仏法であるなら、その仏法を忘れるということです。それはまさに、この化身土の相かたちとして三宝見聞の利益を失うと書いてあるのとぴったり合うわけです。浄土は仏の世界ですから、『阿弥陀経』のなかにも、浄土では仏がいつでも説法をしている、鳥の声も、あらゆるものが仏の説法なのだと。ところが化身土は、阿弥陀の世界に生まれたと思つた途端に、仏・法・僧がなくなる。もうこれでよいと自己満足をして歩みが止まる。これを精神生活の停滞と安田理深先生

はおっしゃったのですが、求道心の自己閉鎖性、本当に求めたつもりであつたのに、歩むことができなくなる

果遂の誓いに帰してこそ

―「真如の門」を与える―

第二十願に果遂の誓いがついている、果たし遂げずんばやまんということは、だから、第二十願の救いを成就するという意味もあるけれども、第二十願の救いに止まつてはならないという果たし遂げ方がついているとも見られるわけです。「定散自力の称名は 果遂のちかいに帰してこそおしえざれども自然に 真如の門に転入する」(『聖典』四八四頁)と。これは善導大師のお言葉を和讃にしておられるのですが、不思議なご和讃だと思ふのです。定散自力の称名というのは、第十九願位でも第二十願位でもありえる。果遂の誓いに触れるということは、如来の大悲が、衆生の気づきを勧めるために、果たし遂げずんばやまんという誓いをもつてわれわれにはたらきかけているのだと。われわれが自分で自分の精神的停滞を出ることはできない。何か

如来の心というものを思い起こすと、「また、お前は怠慢な心を起こしているな」「それでは、お前、たすからんぞ」と、そういうはたらきかけです。果遂の誓いというものがかかる。それに気づく、それに帰する。「おしえざれども」、これは善導大師の漢文では「不覚」と書いてあるのです。それにわざわざ親鸞聖人は「おしえ」とルビをふつておられる。和讃では「おしえざれども」と仮名で書いておられる。「おしえざれども自然に」ということは、教えの言葉とか、何か教えられて育つような、そういう因果関係があるわけではないけれども、果遂の誓いに触れていれば、「自然に」、この自然というのは本願力を表します。

「おのずから」、「しからしむ」（『聖典』五一〇頁）と。はたらきかけるものも、はたらきかけられるものも、何か自我がはたらくのではなくて、ひとりでにそうなる。「真如の門に転入する」。私はこれを非常にもしろいと思っていますのです。というのは、真如とは場所ではないのですから、本当は門というのはないのです。そういう意味で、それは暗示的というかイメージ的というか、われわれの有限の世界とはレベルが違う、われわれの有限の世界からはつ

かまえることができる内容、人間の有限性を超えている内容、如来の覚りの内容です。その如来の覚りの内容、これを仏教用語では無為法という。あらゆるわれわれの意識経験の内容は有為法です。つまり、時間や空間などの限定のなかで、四六時中、移ろいゆく内容をわれわれは意識経験でつかまえている。変わらざるもの、永遠に動かざるもの、不生不滅なるもの、こういうものはわれわれが直接経験することはありえない。われわれが経験することは有為法です。

われわれの有限の能力、有限の意識のなかに、あるときに起こって、消えていく、変わっていくもの、その変わっていくもののなかに変わらざるものが直接入ることはできない。譬喩的にいえば、われわれが直接太陽を見るようなものです。直接太陽は見ることはできないのに、無理やりに見たら目がつぶれる。だからそれは分限を超えているわけです。でも本当は、それに触れなければ、われわれの苦悩のこの場所のままでは、絶対にたすからない。仏陀の眼から見てたすかるということは、仏陀に成ることですから、この有限の世界のままであったなら、たすかないわけで

す。このままではどうにもならない、何とかしてほしいと思ったときに、その何とかしてほしいがこの世のレベルであるならば、有限の解決策なのですから、それを超えたレベルに触れることにおいて、この世の相対的な解決では解決できないような状況をも、この世を超えたような眼に立てるなら、ある意味でたすかるわけです。そこに宗教というものはたらき方があるし、宗教的自覚のもつ大きな意味がある。だから、真如そのものを与えるというわけではなくて、「真如の門」を与えると。

回入と転入^{えにゅう}

そこに、親鸞聖人はどういうわけか「転入」という言葉を書いておられる。転入というのは、「化身土巻」のいわゆる三願転入にある言葉です。第十九願から第二十願へは、双樹林下の往生を捨てて難思の往生へ「回入」と書いてある〔聖典〕三五六頁。そして、第二十願位から第十八願位に入るのには「転入」と書いてある（同上）。回入の場合は、行が変わる。諸行であつたものが念仏に変わる。

けれども、今お話ししておりますように、心は定散自力だから、決定的な転換になっていない。本質は変わっていないけれど、かたちだけ変わる。しかし、同じ念仏のなかで、第二十願から第十八願へというのは、これは決定的に自力の罪に気づくことができた。たすかなかったのは、自分の根に本当に本願力を信じようという問題があつたのだと。これを信仰の罪、つまり仏智疑う罪というふうに親鸞聖人はおっしゃる。名号を信じないわけではない。名号を信ずるのだけれど、それを使って何かよいことが起こるだろうと称える。それは、つまりこの世のこと、この世の功德として、相対有限の功德のなかに役に立つだろうという考え方、凡夫の行です。

しかし、われわれ凡夫は、その凡夫の行であることを出ることができないのです。つまり自利各別の想いを捨てることができない。凡夫としてこの世を生きていけば自力の執心は抜きがたい。この問題を親鸞聖人は第二十願の問題として徹底的に考えられた。どうしたらこれを抜けられるか。人間からは抜けられない。自分で出ることではできない。聞がある。そのときに、果遂の誓い、本願力はその聞をも

破らねばやまんとはたき続けている。一如宝海に帰るまで、どうか歩んでほしいと願っている。このことに凡夫はなかなか気づけない。けれども第二十願があることによって、果遂の誓いに帰する。本願力が果遂の誓いまでかけてくださったっている。それに気づけば、ひとりで真如の門に入ると。

人間を本当に歩ませる

批判原理として見いだした第二十願

真如の門とは何だろう。第二十願のことを親鸞は「真門」とおっしゃる。第十九願位のことを「要門」とおっしゃる。果遂の誓いが第二十願にあるのに、果遂の誓いに帰して第二十願に入るといふのは、どういうことだろう。だから真如の門は、真門ではない。ではどこに入るのだ。なかなか暗示的です。

私は答えがあるわけではないのですが、真如というものは、本当は出たり入ったりできる場所ではない、真如と凡夫とは直接触れることはできない、けれども、真如の側か

ら立ちあがって、願いを通して、衆生に真如を恵もう、一如平等の利益を恵もうということが、「南無阿弥陀仏」である。そうすると、南無阿弥陀仏は一如を知らしめる方便である。『浄土論』の「不虛作住持功德」の「能令速満足功德大宝海」（『聖典』一三七頁）、この功德の大宝海というのは、南無阿弥陀仏の功德なのだと親鸞聖人は了解されている。南無阿弥陀仏に浄土の功德である不虛作住持功德がもう満ち足りている。だから、本願を信じ、名号を念ずる、南無阿弥陀仏を念ずること一つで、功德の宝海が凡夫の身に満ちみつるとまで書かれるわけです。それは、一如に触れるということなのです。一如に触れるということは、われわれには本当はできない。しかし、南無阿弥陀仏という方法において、一如がはたらいて衆生にまで来る。こういうところに、われわれから入っていきけるものではないけれど、向こうから来てくださる門があると。ここに、果遂の誓いに帰すれば自然に真如の門に転入するという、何か謎のような言い方で、第二十願のはたきの大きさを教えてください。くださっているのではないかと思うのです。

ですから、第二十願というものにおいて、われわれに気

づかせる闇の部分と、明るみの部分と、両面があるようにも感じられます。第二十願に止まってはならない、第二十願を超えて本願力を本心に信受する。第十八願に帰してほしいという、そういうはたらきが果遂のはたらきにある。こういうことかなと思ふのです。

第二十願に気づくということは親鸞聖人のお考えの独自の面ですけど、どこまでもわれわれは本心に愚かである、本当に罪の深い心をもつて生きているということを気づかされ、教えられる。果遂の誓い、本願の側からはたらいて、「また、お前はそこで腰を下ろしておるか」と言つて歩まされる。現実のわれわれ自身、凡夫が、本願の教えに触れてたすかすかしていくためには果遂の誓いというのが非常に大きな意味をもつわけです。人間を本当に歩ませる批判原理。批判されないと人間は歩まない。それではだめだぞと気づかされて、歩ませる批判原理として、第二十願というものを親鸞は見いだされた。これによって本願聞法の歩みを止めることなく生涯にわたつて続けておられる。決して自力で、あのように歩むことはできないでしょう。本願力にもよおされて、本願力が歩ませてくださっている。本願力に

帰することにおいて、止まることなく、愚かさの身を生きていく。そのことが、かたじけない教えの言葉となつてわれわれに残されているのではないかと思ふことです。

(二〇一一年十一月一日)

第二十願 至心回向の願

「人間が求めるものは、

どのような宗教であっても天国」

法蔵菩薩の名前で本願が浄土を建立したいと、こういう願いで浄土を呼びかけるときに、その浄土のなかの命を、「国中人天」、「国中菩薩」、「国中声聞」、いろいろな言葉で呼ぶのです。人天とか菩薩とか声聞とか、浄土にそういう存在が居るというのではなくて、この世にいろいろな命のかたちがあつて、そういうあらゆる衆生、十方衆生が浄土に摂取される。十方衆生を平等に救い取りたいというのが願心ですから、そこにどのような衆生も生まれるというときに、前の命のときのかたちで仮に呼ぶのだと。「但し余方に因順するがゆえに、人・天の名あり」(『聖典』三九頁)と。「余方」、つまり浄土でない状況の命のあり方にしたがって、それによって名前がついているだけなのだ、

こういうふうに『無量寿経』では言っています。

しかし、それでも特に「国中人天」と呼ぶことが多い。人と天です。六道流転と言われる、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上という、この六つのあり方を、命はぐるぐる回りながら取るのだというのがインドの神話的な人間理解であるわけです。どういう状況が与えられるかということも宿業因縁である。こういう感覚のなかで、一番よい状況が人天、人間と天上である。

天上というのは、広くいえば天国です。天国ということとは、人間の想念では、何か身体が消えてなくなつて、精神的なものだけがあるようなあり方をイメージする。そこにある命は本当は命ではない。つまり、生物学で言う生命は必ず生きる身体があつて生命があるわけです。身体がない生命ということはありえない。生命代謝、外から栄養を摂つて、それを排泄して、エネルギーを取り込んで生きていく、そういう生命現象からして、身体、生きる身体がないということとは、生きていくかたちがないということですから、単に人間の理性が考えた一つの妄念にすぎないわけです。でも人間にとってはどういうわけか、どのような文化

の状況のなかでも、そういうあり方を何か理想のあり方として感ずる。宗教のかたちは異なっても、天国と言われるようなものが、一番美しく美しく理想的な命として描かれたり、求められたりする。

曾我量深先生は非常にももしろいことを言っておられて、「仏教に触れないなら、人間が求めるものは、どのような宗教であっても天国なのだ」と。つまり、天人になりたいのだと。天人というのは、身体がないから、自由自在である。自由に飛んでいけるし、縛りがない。つまり宿業がないわけです。行爲した結果、その行爲の蓄積が自分に乗って、自分だけではない、自分と一緒に生きている周りのものにも自分が生きているかたちが影響を与えて、お互いに縛りあう。関係ができることが、不自由、縛りをもつてくる。縛りをもっているからこそ、人間は生きている意味も見いだせるし、生きている気力も出てくるし、生きている力も与えられてくるわけですけど、縛られる面は人間は嫌ですから、自由でありたい。

近代的自由の問題——人間は本来宿業的存在

特に、近代は人間的自由ということが、人間の一番尊い価値だと言うわけです。特にヨーロッパ文明の近代の中心の価値として、近代的自由ということが謳歌されてきた。

しかし、あれは仏教からすれば天人なのです。もともと身があれば、身は親から生まれるのですから、親から生まれた途端にもう自由ではない。自分で欲したような身体を自分で得たわけではないですから。何でこんな身体に生んでくれたのと言うしかないような身をみんなもっているのではないでしょう。か。贅沢な命をいただいているとも言えるけれども、もう少しよい体に生んでほしいとか、それを言い出したらきりがありません。

自由ではないのです。初めから宿業因縁なのです。宿業因縁というもののつらさがあるから、それを近代文明社会においてヨーロッパの文化は自由があるがごとくに、近代的自由という概念を生みだして、あたかも人間が自由にないといけるような錯覚を与えた。あれは大きな罪ではない

でしょうか。人間の真理を見ることができると、人間は本来宿業的存在であるというのが仏教の見方ですから、宿業因縁を逃げて自由になどなれない。人間的自由という言葉はあるけれど、概念を吟味していけば、必ず縛りや責任や逃げられない状況を引き受けての自由に違いないのです。初めから全部自由という、天人のような自由があるはずがないのですから。

ともかく、その「人」という言葉に「天」がついているということについて、曾我先生は、人間はみんな天国が欲しいのだと。これはある意味ですごい言葉だなと思います。このごろは誰も批判しないで、亡くなった方は天国に行つたとみんな弔辞で言うのは、これで自由になつてよい世界に行つたのだと言いたいわけです。そのように見たいわけです。それに何の矛盾も感じていない。それが近代的日本人の常識でしょう。

天人というあり方にわれわれの体験で近いのは、有頂天と。有頂天というのは、よい気持ちでのぼせ上がっている状態です。もうほとんど今では使われない日本語なのかもしれませんが、あまり凶に乗るなど。有頂天になるなど。

苦悩の命、縛られた人間関係、出ることのできないがんじがらめの人間関係のただなかで生きていて決して自由などない。でも、そこを自分の場所として、本当にそこで自己自身を生きていく。こういう態度からすると、どこかで自己を忘れた、自分自身のあり方を本当に自覚しないあり方を、天と言うわけでしょう。宗教も誤解されて、天を求めるのが宗教だとなっている。そういう曾我先生の見方は大変すごいと思うのです。

なぜ親鸞が現代という時代に求められるのか

親鸞という人が、なぜこれだけ現代という時代に求められるのか。やはり、そういう自分の愚かさとか、自分の罪とか、本当に逃げることでできない因縁を引き受けて生きるということこそ本当に生きるといふことなのだと、そういう姿勢を貫いた。この世の人間関係を避けて、一人出家して、どれだけ立派な生活をしようとも、その道は本当の人間の解放とは言えないのではないかという非常に深い疑問をもって、あえて山を下り、結婚もし、そういう人間関

係のドロドロのなかを生き抜いた。人間は一面で縛りを逃げて、きれいな世界でなんとか自分だけでもたすかりたいという思いがあるのですけれども、そういう生き方は取らなくても、何か眼を翻して、この命を本当に引き受けて生きていけるのだという道を開こうとされた。そういうところに、私は親鸞という人が現代においても、現代なればこそ多くの方々に親しく求められる理由があるのではないかと感じているのです。

第二十願に深い自力の罪

第二十願の問題のところにきているわけですが、「南無阿弥陀仏」という、その名において、浄土という場所、浄土の願の力をいただける生活が与えられる。ところが、それを聞いて、それを称えて、浄土を得ようとする。そこに親鸞は、第二十願に深い自力の罪という問題を見たのです。

人間が願いとして思えるのは天国である。天国は、自分がそこに触れたならば、自分だけではなくて、その衆生はみんな自由で、美しく、縛りがお互いになくて、何か

とてもふわふわしていて、よい場所である。人間の想念が、そこでこそ本当に自由だと感ずるような場所を、天国という言葉で語る。呼びかける。これに人間は弱い。いわば、その天国のなかに埋没していくようなかたちで、如来の世界を名号を通していただくとする。そういうことが、第二十願が教えている人間の深い脱皮できない闇である。

天ということを乗り越えるということになると、これはなかなか難しい。状況はそれぞれの宿業因縁であって、宿業因縁が与えられるところでは悩むことを逃げられないし、苦しむことも逃げられない。結局、宗教問題というのは、評論家が何か対象を論ずるのと違って、自分自身の宿業に自分が傷ついて、自分が脱出できない悩みをどうしたらよいかという、この問題抜きに出遇うことはできないのだと思うのです。ですから、天国を求めるような心では本当の仏教の精神に触れることはできないと私は思うのです。曾我量深先生は「私は、知識人は嫌いです」と言っておられました。あんな難しいことを言う先生を、知識人以外の誰が読むのかと思うのですけれど。ご自身は知識人は嫌いだと言っておられた。「知識人」という言葉で曾我先生が言

われる意味は、そういうところにあるわけです。つまり、自分はさておいて、理性で言葉を考える。理性で論理を考える。そういう態度では、本当の仏教の真理に触れることはできないと。これは非常に厳しい言葉です。私は、その問題とこの第二十願とが、やはりどこかで絡んでいるのではないかと思うのです。

疑心の善人―倫理的責任ではない「実存的責任」

つまり、人間はどこかでわかるというかたちで安心する。わかるところで納得するということがあるのですが、しかし、今の宿業因縁の問題はわかりません。どう問題にしてみても、答えがないわけです。なぜ私はこの両親から生まれなければならなかったのかと言っても、この答えはありません。事実はある。けれども、その論理的原因があるわけではない。宿業因縁があるわけです。宿業因縁というものは、だから、自分に乗っている事実、これを仏教がそういう言葉で呼びかけているのだと自分で気づくしかない。だから「業感縁起」という言葉があります。業に感ずる。

業は感ずるものだ。業というものがあるのではなくて、業だなと感ずる。感ずると言っても、単なる感情ではない。感得すると言いますか、私どものほうでは「領く」という言い方をするのですけれど、「ああ、そうだったんだ」と。そういう出遇いを抜きに、本願を自分でもたすてくれるという感覚でとらえると、これを親鸞聖人は、仏智疑惑和讃で「疑心の善人」(『聖典』五〇六頁)、疑い心の善人という言葉で押さえておられます。

疑う罪というのは、自分で深く対象を疑うわけではない。本願を信じて、よい世界に行くと信じて念仏を称える。その信自身が疑い心なのだ。それは、悪人ではなくて、善人だと。疑心の善人、善人ということとは、先ほどのことで言えば、天人と重なるような善人です。宿業を引き受けない心と言ってもよいと思うのです。いわゆる倫理的な善悪ではない。外側からものを見ている態度で、自分の実存的な責任というものを自分で本当に取ろうとはしない。

なかなか悪人正機という言葉も誤解が多いのですけれど、悪人という言葉で呼びかけるのは、宿業に縛られた存在。特に罪についてです。罪の存在だ、などということについ

て、それは自分で見たくもない。それを自分の責任だとは思いたくもない。

結局、自分がこのように生まれて生きているということは、自分の自由に行為した責任という意味ではないけれども、自分はこれを引き受けて生きるしかない。これを生きるべく命が与えられてあるのだと引き受けるしかないという意味の責任。これを安田理深先生は、「実存的責任」とおっしゃった。倫理的責任ではない。なぜこのような命を生きなればならないのか。これは倫理の責任ではない。しかしそれ以外に生きるということはない。この身体をもって、この限定された命を生きるしかない。これを逃げて救いを求める。その心が善人である。善人は天人であるというのは、そういうことなのです。責任を、自分自身のつらい嫌な面を逃げて、よいところだけで生きていけると思う。そのために仏の名を称える。仏の場所はそのいう場所だと思って、そういう自分のようなものが自由になれる場所だと思って、仏の世界を要求する。そういう心は実は深い疑い心なのだと。

信心とは何であるかという根本問題

―宿業因縁に苦しむ身に平等の世界を開く―

そうすると、親鸞の言う「信ずる」とは、「信心」とは何であるかという根本問題になるわけです。親鸞にとって信心一つがはつきりすることが救いだ。そういう質の信心。それは、対象を信ずる、例えば、合理的な対象の成り立ちとか、科学的真理を信ずるとか、何かそういう科学的な因果関係を信ずる、そういうことではなくて、善導大師の言葉を使って二種深信と名づけているのですけれど、「機の深信」と言われる第一深信、「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫こうこくより已来このかた、常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」と信ず（『聖典』二一五頁）。おのが身、この身についている命の歴史は、無始以来の流転の歴史だと、こう知る。それを信ずる。だから信ずるということは深く知ること、「信知」と言う。信じて知る。先ほど頷くという言葉で言いましたけれども、対象的真理を理解するという話ではなくて、自分自身を深く信ずる。

自分の現象として起こっているものを信ずるのではない。われわれが、自尊心とか、自負心とか、何か自分が他人との関係でもっている力関係とか能力とか、そういうものを信ずるのが、自分を信ずることだと思っていることがあるのですけれど、これは思ったそばから壊れていく。状況が変わると、役に立たない自分が見えてきたり、あるいはもっと勝れた人の前に出て自分が無能だと知らされたりして、そのような自信は壊れてしまう。つまり、そういう自信は単なる優越感であつたり、状況によつて劣等感に変わったりするわけです。それは本当の自信ではない。自分自身を信ずることではない。

自分自身の成り立ちを信ずる。成り立ちとは、善導大師は、ここに与えられた命の場である身体は曠劫以来の宿業因縁のなれの果てであると、こう信ずるのだと。これは単に論理的に知るわけではないのですから、やはり信なのです。信なのですが、わけのわからないものを信ずるのとは違うわけです。摩訶不思議なものを信ずるのとは違う。それは、仏教の信ではない。仏教の信は、自己自身の成り立ちを深く知つて信ずる。いわゆる悪人正機と言われる、宿

業因縁の命だという自覚です。だから、自覚の抜けた信ではなくて、信ということ自身が自分自身の深い自覚である。自覚というと、何か近代的自覚で、自己反省、自己意識みたいな言葉ですけども、自分自身を深く自覚するといふときの自覚は、self-consciousnessではないのです。自己意識ではない。自分自身の成り立ちを深く教えていただいて、深く感じ取つて、宿業因縁を業感、業に感じて知る。そういう質の信。自分でそれを気づけるかというのと、気づけないから、赤裸々になつて、明々白々に存在を照らし出すような智慧、これを如来の智慧と言つては、如来の智慧に照らし出された自己、これは嫌とは言えない。つらい因縁であつて、苦しい因縁であつて、嫌な因縁であつて、自分はそういう因縁を引き受けて生きるしかないのだと。

この自覚があると、自分だけがそういう因縁に苦しんだのではない。この命をいただくということは、皆それぞれ自分で好きで生まれてきた人は一人も居ないわけですから、何でこのような身に生んでくれたと、そういう問いを皆もたざるをえない。これは心理学的には、自分自身について

の怨念と言いますか、そのような感覚と言ってもよいのかもしれませんけれど、何かそういうものを逃げることでできない。でも、引き受ける道は、それを深く知ることであると。そのことが本当に如来の智慧として領かれるということとは、自分だけがそれに苦しむのではない、みんなそうなのだと。そういう眼が如来の眼を通して照らされると、宿業因縁で一人ひとりが違う身を与えられるけれども、違う身を与えられても悩む心は皆平等であると。悩みの質を言うなら一人ひとり違うに相違ない。お前のはまだ軽いか、お前のはまだ浅いとか、そういう話になって、それは宿業因縁を自分の誇りにしているだけの話であって、それは我執のついた因縁の自覚です。如来の智慧から照らされれば、自分で選んだ宿業は一つもないわけですから、宿業因縁に傷つき、苦しみ、もがいている。この眼のうえに、本当の平等の世界を開いていこうというのが、法蔵菩薩のお心である。

本願の大地に足をすえる

―第二十願の批判を潜って如来の大悲の前に

ですから、一人よい気持ちになって天国に行くという話は、仏教の救いではない。親鸞聖人はそういうことで、第二十願を徹底的に押さえて、しかも人間はこれを自分で脱出することはできないのだと。「果遂せずんば、正覚を取らじ」と、果たし遂げるということは、人間の力で、自分で自分の信念を純粹にすることはできない。どうしても、自分は自分のことしか考えませんから。しかも自分の力で自分がたすかる場所、これは本当の救いにはなりませんよと。三宝見聞の利益を失うのだと。仏・法・僧との出遇いを忘れるような場所、これが方便化身土である。第二十願によって得る、陥る世界は、金の鎖でつながれて宮殿のなかで生活するようなものだと。

人間は、欠点だらけ。罪惡深重でありますと、本当にさけ出した信というものは悪人でしかない。「疑心の善人」ということは、善人でたすかるという限りは、疑い

心なのだと。この問題が真実信心と絡んでいる。だから、第二十願の問題抜きに第十八願が成り立つわけではない。第十八願の真実信心は、自覚としての第二十願の批判、果遂の誓いをいただかなければ自分は本當にたすかるはずはないという自覚を潜くつて初めて、如来の大悲の前に、このような愚かな人間でもそのまま生きていてよいと言つてくださる世界が与えられるのだと。こういう安心感。

罪惡深重の身だから決してよいわけではないけれども、そういう身を生きているのだということをお互いに認めて、そこに何かただ自己主張、自我主張だけではない眼というものが開かれていかなければならないのではないかと思うのです。それがこの近代文明をどういうかたちにしていくか、それはわかりませんが、天人になっていくようなイメージを作つて、このまま近代文明で人間が進歩していくなどというのは虚偽だと思ひます。そういうことが本當に見抜かれて、もう一回、大地に足をすえる。大地は本願の大地だと私は思つておりますけれど、本願の大地に足をすえて、お互いの命を宿業因縁の命として理解し合えるような、そういう眼をもつて生きていく時代になつていく

しかないのではないかと、そのように私は思つていので
す。
(二〇一二年一月十日)

浄土を求めさせたもの —『大無量寿経』を読む— (四)

親鸞仏教センター所長 本 多 弘 之

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

また、二〇〇六年十一月から、「浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——」をテーマに講座を開いている。本号では、「講座開設の趣旨」並びに第四十九回（通算第百回）から第五十二回（同第百三回）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）

第二十二願 還相回向の願

第二十一願 三十二相の願の意味

本願の第二十一願は、「たとい我、仏を得んに、国の中の人天、ことごとく三十二大人だいじんの相を成満じょうまんせずんば、正覺を取らじ」(『聖典』十八頁)とあります。「国の中の人天」ということは、浄土に生まれた存在ということで、人と天で存在を代表しています。何回もお話しておりますように、浄土に生まれたならば、人とか天とか菩薩とかいう名前で言われても、体は平等です。体は「虚無こむの身しん、無極むごくの体たい」(『聖典』三九頁)である。「人天」と浄土に生まれた衆生を呼ぶのは、因のとき、つまり生まれる以前のこの世でのあり方で呼ぶのだと『無量寿経』自身が言っております。あらゆる衆生と言ってもよいのでしょうか。「三十二相」とは、これはもともとはお釈迦さま、仏の相すがたは特別のお相だという信仰があつて、仏陀は三十二相を具足して

いるのだと。それは、髪の毛が螺髮らはつと言つて捲まいているとか、目の玉が青蓮華のようできれいである。言葉で人を救つていく、その言葉の大切さを身体で象徴して、舌が長い。立ったときに手の長さが膝より下までいく。水も漏らさぬように衆生を全部救うので、手のひらにアヒルのような水かきがあつて隙間がないとか、何かわけのわからないことがいろいろ言われて、それが仏陀の相だと言われるのです。そのようなことは、まともに信じてもしようがないと思うのですが、仏陀は特別だということを、誰ももたないような仏陀の身体的特徴をもつて褒めるのです。そういう伝説、伝承ができていますのです。これは、三十二相・八十隨形ずいぎよう好こうと言われて、仏法それ自身よりも、いろいろな信仰とのぶつかり合いのなかで、そのようなことが出てきたのではないかと思います。

それを本願では、浄土に生まれた人天、浄土の衆生は、ことごとく三十二大人の相を成満すると。つまり、ことごとく仏陀のお相になるのだということを誓っているのです。このことを無意味だと言つてしまつては申し訳ないのですが、もし意味があるとしたくとすれば、この世の命がど

のようなコンプレックスがあるかたちであろうとも、浄土の命には平等に最も尊い相が与えられると。

『浄土論』には、三十二相のことは書かれていませんが、仏功德のところに、須弥山しゅみせんという山が神話的な山としてでてきます。須弥山は、インド人にとっては世界を支えているような力のある山で、須弥山説と言うのです。今から考えればほとんど無意味なのですが、その須弥山の南にある国がインドです。「須弥山王」(『聖典』一三七頁)という言葉になっていますが、浄土に生まれた人は、みんな山の王さまである須弥山のごとくである。つまり、世界の中心になるのだと。世界の中心があれば、はずれもあるはずですから、全部が中心というのは、どういふことかと思うのですが、宗教的な信念がもたらす衆生の尊さは、一人ひとりに世界を支える須弥山のような意味を与えるのだと。

煩惱のなかに「慢」というのがありまして、これは比較する心です。比較して落ち込んだり、うぬぼれたり、とにかく比較する心でわれわれは生きていて、これは根本煩惱です。それで傷ついたり、コンプレックスに悩んだり、比較心に苦しめられています。本当に平等な世界に触れると

いうことは、威張るのでなくて、一人ひとりが本当に尊いということをお互いに感じていく。比較して尊いではなく、みんな三十二大人相だと。つまり仏陀に成る、成仏するわけですから、成仏したときには相かたちが仏さまの相に成るのだと。みんな平等に本当に欲しいままの尊さが与えられると。こういうことを象徴しているのではないかと思うのです。

これは、願というものが一応、衆生の苦悩と衆生の要求をくみながら、その苦悩や要求を転じて本当の救いの世界を与えようと。ですから浄土という場所も、ある意味で衆生の深い願いをくみ取り、そしてその深い願いに絡かんでいひるがえる煩惱を翻ひるがえして、本当の尊い世界に触れていつてほしいと。そういうことが願の意味ではないかと思うのです。

一生補処の願

そういう願の意味を受けて、次の第二十二願をいただきたいと思うのです。第二十二願は、「たとい我、仏を得んに、他方の仏土のよろもろの菩薩衆ぼさつしゅ、我が国くにに衆生しゅじょう

して、究竟して必ず一生補処に至らん。その本願の自在の所化、衆生のためのゆえに、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊んで、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正眞の道を立てしめんをば除かん。常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。もし爾らずんば、正覚を取らじ。」(『聖典』十八〜十九頁)とあります。漢文で見ますと、「設我得佛、他方佛土 諸菩薩衆、來生我國、究竟必至 一生補處」、ここまでが一つの段落です。その次に「除」という字があります。何を除くのかという内容が、「其本願 自在所化」以下ずっと書いてあり、「使立無上正眞之道」まで「除」が掛かるといふ読み方です。これは漢文だけを見ても、この「除」がどこまで掛かるのか、ちよつとわかり難い。最後のほう、「修習普賢之徳」まで掛かるとも読めるのですが、「無上正眞之道」までだと読んでおります。これは、親鸞聖人もそう読んでおられます。その次に「超出常倫、諸地之行現前、修習普賢之徳」、そして「若不爾者、不取正覺」と。

この願は「究竟して必ず一生補処に至らん」ということ

がありますから、「一生補処の願」であるということにも読まれていた。一生補処とは、この一生が処を補う。処というのは仏の場所です。仏の場所を補う。それで、補処というので有名なのは弥勒菩薩です。「補処の弥勒」という言葉がありまして、弥勒菩薩がお釈迦さま亡き後の迷える衆生一切をたすける。五十六億七千万の後に、地球が滅びる。そのときに人類が破滅する。それまで兜率天で生きて、自分の命が終わるときに一切衆生と共に往生しよう、成仏しよう。こういう菩薩として、弥勒菩薩が弥勒信仰というかたちで、これも神話を信ずるような話ですが、結構盛んだったようです。つまり、お釈迦さま以後仏陀は出ない。でも、一切の衆生をたすけるために兜率天で待ち続けて、最後に全部を救う菩薩として、仏陀の後を補う、仏陀の処を補う菩薩として、「補処の弥勒」と言われるのです。浄土に來たならば、その補処の弥勒と同じ資格を与えましょうと。「他方の仏土のもろもろの菩薩」、これは前にもお話ししたかと思いますが、大乘仏教では仏陀はお釈迦さま一人ではありません。世界が無数にあるごとくに、仏陀も無数にいるということがあって、他方仏土の菩薩衆が、

もし我が国、つまり阿弥陀如来の浄土に来るならば、「究竟して必ず一生補処に至らん」と。必ず一生補処という位になれるであろうと。

ところが、そのあと「その本願の自在の所化」、菩薩の心のなかに本願があつて、その本願が自在に現れてきて、「衆生のためのゆえに、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊んで、菩薩の行を修し」、せっかく浄土に生まれたのだけれど、浄土に生まれて一生補処ということだけに満足しない。自分のなかに動く本願によつて衆生のために、弘誓の鎧を被る。法蔵菩薩の願心を弘誓とも言いますが、弘誓を自分のなかにいただくことが、^{たと}喩えれば、破れることのない鎧のような力をもつ。どういうことを弘誓とするのかと言うと、「徳本を積累し、一切を度脱し」、「徳本」とは、名号は徳本であると言われるのですが、功德の本です。この「功德」も、現代でどういう意味なのかよくわからない。ともかくそれをもっている、いろいろな意味で後により効果が出てくる。特に仏教を聞いていくについて、力をもってくる。そういう力をもつような何かを功德と言ふのだらうと思うのです。仏教用語と

しての功德は、「大涅槃の功德」という言い方があるわけ、この世の諸行無常の命のなかに、時間を超えるような、時間を破るようなはたらきをもち続けるもの。時間のなかに制約されて短い命を生きているわれわれにとつて、時間を超える何かを与えてくる力をもったものが、功德だと。

そして「一切を度脱」とすると。一切の繫縛^{けばく}、煩惱、有限な人間に条件を与え縛っているものすべてを度^どして脱^{だつ}する。縛られている世界から本当に解放されることを「度」という言葉で表します。「度」は渡るという意味ももっておりまして、この世の価値観や苦悩やら、そういうものを超える。「脱」も「解脱」ということがありますように、縛られているあり方から本当に解放される。一如平等の仏法の功德に触れて度脱するということが願われている。

諸仏の国に遊ぶ

― 自他共に満足する方向

そして「諸仏の国に遊ぶ」と。この遊ぶという言葉は第二十二の願を特徴づける言葉であるのです。菩薩道の究極

のあり方として、「遊戯^{ゆげ}」ということが言われます。遊びとは、ただ好き放題やっているという意味ではなくて、生きていることに願いが満足していくという喜びを表徴する。キリスト教の『聖書』にも「野のユリ、空の鳥」という言葉があります。野のユリは威張るために咲いているのではない。命が花を開いているのであって、それを美しいと見るけれども、美しさを人に見せるために咲いているわけではない。そういういやらしさはない。人間は、そのいやらしさを脱出できない。どうしても自我意識があるし、目的意識があるし、そこに縛りが生ずるわけです。菩薩道とは、「自利利他」という言葉に象徴されますように、自らが本来に願いを満たしていくと共に、その喜びを人々にも分かち与えていくと。それが両立して満足する。人間はどうしても自我が残っていて、「俺がやってやる」とか、「俺がやってやった」のだとか、そういう臭みが残るのです。それを消す。スキーで言えば滑ったあとにシュプールが残るのですが、生きることに残る跡を残さない。立つ鳥跡を濁さずと言いますが、そのように生きる。そういうことが成り立つことが遊びだと。

安田理深（一九〇〇～一九八二）先生は、人間は遊べないのだと言っていました。安田先生はよくニーチェの譬喩^{ひゆ}（精神の三段の変化）を出されて、人間はラクダ、ライオン、子どもと、そのように象徴的に変化すべきものだ。ラクダは荷物を背負って歩く動物で、ワーツと吼^ほえる百獣の王がライオンでしょう。けれども最後は子どもであると。ラクダは荷物を背負わされて、つらいつらいと言って生きるような在り方です。ライオンは、吼えて自分が百獣の王だというような喜びを生きる。しかし、それが子どもになつて、子どもが遊んでいるがごとくに生きると。子どもに譬^{たと}えられるような人間のあり方を回復しようというのです。遊びとは、命を本当に自他ともに満足する方向に生きて、しかも何の跡も残さないようになる。これは大変です。こういうことが菩薩道だと言われているのです。天親菩薩も『浄土論』の終わりのほうに遊戯ということを言います。

課題を担って歩むことが仏道

そして「菩薩の行を修」すると。どこまでも本当に自他

が満足する世界を求めて行こうという願心を修めていく。

これが菩薩道です。法蔵菩薩は、その菩薩道の願いを内に
もって立ち上がったから、法蔵菩薩なのです。菩薩の行を
修して、「十方の諸仏如来を供養」する。この「供養」と

いう言葉もよくわからない言葉ですが、お供えをし、養う。

要するに、自分に先だって歩んでくださった師匠にお供え
をしていく道を供養諸仏と言うのです。そして「恒沙無量
の衆生を開化」する。迷いに苦しんでいる数え切れない衆
生の心を開いて、開化する。諸仏、先に覺りを開いた仏さ
まに供養し、後から迷ってついてくる人々の心を開いてい
く。両方の仕事をする。「自利利他」とも言うし、「供養
諸仏、開化衆生」とも言う。そして「無上正眞の道を立て
しめん」と。「無上正眞の道」という言葉で出されていま
すが、インド語の発音のとおり表記すると「阿耨多羅三
藐三菩提」です。これが無上菩提とか、無上正眞道とか
と翻訳されるのです。無上の覺りを開くと。これが大乘の
志願です。自分個人の精神を開くことが覺りなのではなく
て、限りなく諸仏を供養し、限りなく苦悩の衆生を開化し
ていくことを課題として、そして無上仏道を開いていく。

気の遠くなるような話です。ですから、これは終わること
が目的ではない。課題を担って歩むことが仏道である。

物語としては菩薩が成仏するという展開なのですが、成
仏した仏がまた菩薩としてはたらく。ですから、阿弥陀如
来は、法蔵菩薩の願いが成就した存在だけれど、阿弥陀如
来に成ったら法蔵菩薩はいなくなるのかというところで
はない。阿弥陀如来のお名前が法蔵菩薩のはたらくをする。

因果を包んではたらく。これが考え難いのです。われわれ
の世界は因果かどちらかですから、因のときは果が欲し
い。果になったらおしまいです。果になったら、しまった、
果になるのではなかったというようなものです。因のとき
は果になりたい、果になったらもう因はなくなる、とい
うのがこの世の因果です。仏道の因果は、因果のかたちで教
えるけれども、因が果を孕み、果は因を失わない。そうい
うはたらしき、その功德にわれわれ人間、愚かな凡夫がどう
いうかたちで触られるかというところに、この『無量寿
經』の教えが大きな意味をもつのだろうと思うのです。

そういうわけで、この第二十二願は、大変大きな展望を
もっていて、背景には、諸仏世界、そして菩薩道、大乘仏

教を支えている大きな考え方があって、それを包んで今ここに本願として、他方仏土の菩薩への呼びかけとして第二十二願が出されてきているのです。浄土は、一生補処の功德を与えるような力をもった場所です。けれども、以下のようなことを考えるのなら除きますと言っているのです。

「唯除」―除くということに願の大きな意味

前にもちよつとお話ししましたが、本願はなかなか不思議な構造をもっていて、「唯除」とか、「除く」ということが三度出てきます。除くというのは、お前らはだめだという排除なのかと言うと、ちよつと見るとそうも見えるのですが、そうではなく、むしろその除かれる内容こそ本願の重要な意味である。その「除く」の内容をどういたいただくかということに親鸞聖人はとても苦労しておられる。第十八願の「唯除」もそうです。除くということにこそ、その願の大きな意味がある。

この除かれる内容が、その次の「超出常倫、諸地之行現前、修習普賢之徳」という言葉になつてくるのです。「常

倫」の「倫」という字は、人の間柄というような意味をもっています。ですから常倫とは、日常的な常識的な人間の間柄です。これを超出する、超え出る。これもなかなか意味がよくわからない言葉です。そして「諸地の行現前」する。「諸地」とは、菩薩道のなかで、菩薩が自分でもった課題を克服して獲得した信念、その信念の立場を「地」と言います。『華嚴経』では、菩薩の地が十地に展開し、より広い立場、より深い立場、そのように展開する歩みが初地から二地、三地、四地と菩薩道として語られています。別に高くなつていくのではないのです。問題が広がり、課題が一つ解決されると、もう一つ深い課題が見えてきて、だんだん人間の課題の広さと深みが見えてくる。そして、本当に精神的な執^とらわれがなくなると、遊びになる。遊びになると、子どもに帰ってくるというか、それは一番仏陀に近いというような展開です。

親鸞聖人は『教行信証』の「信巻」で善導の『往生礼讃』から「十地の願行自然に彰^{あらわ}る」(『聖典』二四八頁)という偈を引用なさっています。『華嚴経』では人間の自力で悪戦苦闘して菩薩十地を展開していくように書いてある

第五十講

第二十二願 還相回向の願

即座に浄土の功德を与える―曇鸞の三願的証

けれど、阿弥陀の本願の世界、浄土に触れると、勞せずして、十地の願行自然に成ずるのだと。あれはこういう「諸地の行現前」するということを受けているのでしょう。

そうして「普賢の徳を修習」する。普賢も『華嚴經』の菩薩の名前です。これは謎です。普賢行という問題については、よくわからないところがあるのですが、『華嚴經』の菩薩であるということが一つのヒントです。

こういうことで、今回は第二十二願の大体の意味をお話ししました。これがなかなか難しい問題を孕んでいるのですが、これについて次回、お話しさせていただこうと思います。

(二〇一二年二月六日)

『浄土論』の「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」(『聖典』一四五頁)という「速」、速やかにという、この「速」ということが、どうして人間に成り立つのか、なぜ凡夫が浄土に速やかに生まれることができるのかということについて、曇鸞大師は『浄土論註』で、それは本願の力だからだと。本願が誓っている内容が、衆生を即座に浄土に招くと言いますか、浄土の功德を与える。本願によってそのことを明かそうといって、第十八願、第十一願、第二十二願の三願を取り出して、このゆえに速やかなることを得るのだと言う。この第二十二願を曇鸞大師は『論註』で二度取り上げておられて、このいわゆる「三願的証」のところで、その前にある不虛作住持功德ふこさじゅうじを明らかにするところで取り上げておられる。曇鸞大師は第二十二願を重要な本願である

と見ておられたということです。

第十八願は「十念往生の願」とも名づけられていて、衆生が十回仏の名を念ずれば、浄土に生まれることができる。文字どおりには、そういう意味ですが、ともかく愚かな凡夫が、阿弥陀の浄土に生まれることができるということを誓っているのが第十八願である。それだけではなくて、そのことを裏づける願として、第十一願、これを「必至滅度の願」と名づけられたのは親鸞聖人です。親鸞聖人以前は「住正定聚の願」と呼ばれ、浄土に生まれたら正定聚に住することができる^{じやうぢやうじゆ}と誓っている願であると見られていた。それを親鸞聖人は「必至滅度の願」、そして異訳の經典に照らして「証大涅槃の願」と名づけられたのです。念仏を称えるということには、大涅槃を証するという利益が与えられる。大乘仏教の『涅槃經』が語っている内容を、本願は衆生に恵もうとしているのだと。

それで、住正定聚という課題はどこにあるかと言ったら、親鸞聖人は、「信巻」に「至心信樂の願 正定聚の機」(『聖典』二一〇頁)と押さえられて、信心の利益として正定聚を得ると。浄土に往ってからもうべき功德を信心に

おいていただく。これは親鸞聖人の非常に独創的で革新的な信心の理解です。どのような愚かな凡夫であっても、本願を信ずるということは、一声の念仏において、正定聚に住することができるのだという、悪く言えば独断的とも言えるような理解を出して、そのことを徹底して明らかにしていた。これが現生正定聚というテーマです。

『浄土論』と『浄土論註』

―五念門の因によつて五功德門の果を得る

曇鸞大師は第十八願と第十一願に並んで第二十二願を取り上げられている。しかし、曇鸞が取り上げられている意味は、『浄土論註』を繰り返し読んでみても、必ずしもすつきりとわかるような語り方になっていないのではないかと思います。『浄土論』自身がよくわからない構造をもっているとして、天親菩薩自身が偈を詠んだ後、その偈の義意味を自分で書いておられる(『解義分』)。偈の意味と言っても、偈の言葉を解釈しているのではなくて、偈の思想的な意味をまったく違つかたちで書いておられる。その関係が

ちよつとよくわからない。それで曇鸞の『論註』は二巻からなっていて、偈文とその解義の部分とを照らし合わせながら、上巻は偈文の解釈、下巻は解義分を解釈して、二巻の註釈書を書かれたのです。

その下巻の構造は五念門というかたちで成り立っているのですが、礼拝・讃嘆・作願・觀察・回向という五念門、五つの行、礼拝する、讃嘆する、それから作願は、浄土に願生するということを作願と言うのですが、そして浄土を観るという觀察、そして最後は回向です。その五つの言葉の内容を展開しているのが解義分です。そして最後に来ると、五念門の行の結果として、五つの功德、五功德門が語られる。礼拝・讃嘆・作願・觀察・回向という五つと、近門・大会衆門・宅門・屋門・園林遊戲地門という五功德門が因果をなしている。五念門の因によって、五功德門の果を得る。そういう展開で解義分が語られている。いったいこれは何を言っているのか、ちよつとよくわからない。

これは、礼拝・讃嘆・作願・觀察・回向という五つの行をした結果として、礼拝によって近門、讃嘆によって大会衆門、作願によって宅門、觀察によって屋門、回向門によ

って園林遊戲地門という、そういう因果が結果してくるのだと、天親菩薩自身が書いています。そして、初めの四つは自利、回向門は利他であり、善男子・善女人が浄土に往生しようとしてこの五念門を修すると天親菩薩は押さえている。ですから、誰もがこの行をやって浄土に往生すると、近門・大会衆門・宅門・屋門・園林遊戲地門という展開が与えられるというのが、『浄土論』の表の教え、『浄土論』の一応の意味です。

それで曇鸞大師も、あるいは善導大師も、さらには日本の浄土教の師匠である源信僧都も、一応は、どうも天親菩薩が書いているとおりに読んでいるように見えます。善導大師は、五念門の順序をひっくり返しているところがあって、『往生礼讃』の初めのほうで、觀察門と作願門をひっくり返し、觀察門を先にもってきて、作願門と回向門とをつけて、身業礼拝・口業讃嘆・意業觀察と言っているのです。どうしてひっくり返したのかは書いていません。ただ、ヒントとしては、作願門は「願生安楽国」ですから願がある。回向のところにも「作願して」という言葉がありますから願がある。作願は自分が浄土に生まれて往きたいとい

う願ですし、回向門は衆生と共に安樂國に往生しようという願です。自分一人で往くというのは自利、衆生と共にという利他が回向という意味、どちらにも願があるから、身業礼拝・口業讃嘆・意業觀察、そして自利の作願と利他の作願（回向）という順序にしたのではないかと思うのです。

往相回向、還相回向

―法蔵菩薩の往相の回向の果として

還相回向がある

それで曇鸞大師は、天親菩薩の言うこの回向を「往相回向」と言つて、そして浄土に生まれると園林遊戲地門になる。ここに来ると自分で充分に浄土の功德を楽しむだけではなくて、苦悩の衆生を觀察して、苦悩の衆生をたすけたいという願心を起こして、その苦悩の場所に出ていつて遊戲する。遊戲というのは、菩薩の遊戲ですから、凡夫が遊ぶのと違って、衆生を教化することが菩薩の遊戲である。

だから、『浄土論』では「生死の園・煩惱の林の中に回入して、神通に遊戲し教化地に至る」（『聖典』一四四―

四五頁）と、生死の園に行つて衆生を開化するといい、これを「還相回向」と曇鸞が言っているのです。

それで『浄土論』は『無量寿經』の「優婆提舍」、「論」である。『無量寿經』は何を説いてあるかと言えば、本願を説く經典だと見たのが親鸞聖人です。本願、つまり衆生を救いたいという願い一つに自分の仏道をかける。衆生がたすからないなら自分は仏に成らないというのが阿弥陀仏の誓いで、それが『無量寿經』という經典なのですから、その論であるなら、これをどう読むか。そういうところに、この園林遊戲地門のところになると曇鸞大師がその秘密を暴露した。それは大菩薩が法身のなかで本願力に乗じて、することなすことすべて本願力に乗じて、「度無所度の義」（『聖典』二九七頁）と言っているのですが、度して度せざるがごとし、衆生をたすけても、たすけたなどということとを少しも残さない。そういう自由自在、遊戲自在、これを大菩薩がするのだと曇鸞は書いている。親鸞聖人は、これ全部が法蔵菩薩の行だと読んだのです。

このような読み方は、『浄土論』を百万遍読んでもできません。善男子・善女人にこれをやれと書いてあるのだから

ら、普通はそう読んでしまします。しかし、もしそう読んだら『無量寿経』の論にならない。『華嚴経』の論か何かになってしまふ。親鸞聖人は、『無量寿経』に照らして読む、本願に照らして読むという眼を曇鸞大師からもらったのです。そうすると、自利は法蔵菩薩の自利だ、回向は法蔵菩薩の利他だと。法蔵菩薩の自利にも利他にも因果があると。法蔵菩薩の因果として五念門、五功德門がある。法蔵菩薩の往相の回向の果として還相の回向がある。法蔵菩薩の還相回向です。このように親鸞聖人は、読まれたのです。これは大きな筋です。つまり、回向とは因果も、回向の因も、還相の回向と言われる果の園林遊戯地門も利他なのです。利他の回向、利他の園林遊戯地門。自利は前の四つが自利。こういう基本的な理解があることをきちんと知っておいていただきたい。そういう筋が一つあるのです。

菩薩道は自利利他の課題の展開

— 自利利他は同時成就、交互因果

親鸞聖人が『教行信証』、そして和讃や『如来二種回向

文』、『浄土三経往生文類』などをお書きになるときに、自利のほうについては触れない。天親菩薩が自利利他と言うのは、天親菩薩は唯識の学匠でもあります、唯識論の根本經典になっているのが『華嚴経』です。『華嚴経』という菩薩道の經典の中心に、「唯是心作」という言葉が第六現前地というところにあります。三界の一切は心の作る場所、心の作である。これは菩薩道の第六地に至って得ることのできる智慧で、凡夫がわかる話ではないのです。これを根本教証として唯識という学問が生まれてくる。背景に『華嚴経』の菩薩道があるのです。ですから『浄土論』は、菩薩道の行者が、『無量寿経』という經典を依り処にして論を作っているということになるのです。そして菩薩道は常に自利利他という課題を展開していきます。

基本的には、まず自らが本當に仏法を理解し、仏法を体得し、仏陀の覚りを開いて、そして衆生を救っていくという展開なのですが、しかし、自利だけが課題になった場合は、利他ができないうちに終わってしまいますから、自利利他というのは、出発点から自利利他を切り離せない課題として歩むところがあるのです。展開としては自利が先で

利他が後になるのですが、まず自利だと言って自利だけやっているわけにはいかない。ですから天親は、自利を成就して利他が成り立つ、しかし利他なくして自利はありえない、利他を成就して自利が成り立つ、こういうことをおっしゃるのです。自利利他は、同時成就、交互因果である。

ですから、原理としては自利が先で利他が後のようですが、本当は自利利他同時成就です。そうなると人間にはできないのです。自分もたすかる、人もたすける、本当はそうなのですが、われわれは自我があるのでそう考えられないのです。

親鸞聖人からすれば、それは『無量寿経』の菩薩だと。

『無量寿経』の菩薩は物語としては法蔵願心が阿弥陀仏に成るというけれど、阿弥陀仏が先か法蔵願心が先かというのは、阿弥陀が成り立たなければ法蔵菩薩は成り立たないということもあるのです。物語としては因であるものが果になるという展開、これはこの世の展開です。しかし、法蔵菩薩という人格的な名がついてはいるけれど、もともと人のことを言っているのではなくて、本願力を表しているのです。本願力の人格的表現です。その本願力はどこから

出ているかと言えば、阿弥陀如来から出てくるのです。阿弥陀如来の本願力です。

『浄土論』の回向のところで、天親菩薩は「回向を首として大悲心を成就する」（『聖典』一三九頁）と言っています。「大悲」とは、衆生の分限のことではないというのが親鸞聖人の読み方です。人間が起こしうるのは、小悲、小さい慈悲である。それすらろくに起こせない。大悲は仏力、如来の願力を語るものですから回向も、もしその主語を言うならば大悲が主語、阿弥陀如来が主語である。そうすると回向は初めから利他なのです。「衆生と共に」という、衆生を救うという願いが回向ですから、利他なのです。

「回向に二種の相あり」

利他回向という回向門について、曇鸞大師はどのように見たかというところ、「回向に二種の相あり」と。往相の因に対して園林遊戲地門という果があるという天親菩薩の語り方に対して、曇鸞は回向の二つの相として往相と還相という二つの相があると見た。親鸞聖人は、往相の回向、衆生

と共に安樂國に往生しようという菩薩の願心は何を表すのかを詰めていって、『教行信証』では、「往相の回向について、真実の教行信証あり」（『聖典』一五二頁）と書かれた。

教・行・信・証、この全部が往相の回向である。そして、往相の因果は、行信の因と証の果、この全体を一応往相の回向と言うのです。これは曇鸞の言う回向の往相を、法蔵菩薩の往相回向はわれらに真実の行・信・証を恵むことにあるのだと理解したということです。

還相回向については、『教行信証』の「証卷」のなかに「必至滅度の願」第十一願を引いて、第十一願の内容によって証が開かれると共に、これは大涅槃ですから、その大涅槃の内容に第二十二願の展開を書くということをしておられる。けれども、そこに註釈の言葉がほとんどありません。註釈をしていないのみならず、大涅槃が第十一願によって開かれるなら、その内容に第二十二願を包むというかたちで、その第二十二願は自分の立場で引用しない、曇鸞大師の『浄土論註』を見なさいと言っているのです。それくらい曇鸞大師が見ている第二十二願を親鸞は依り処にして「証卷」の内容を考えておられます。

往還二回向の了解について

この往還二回向については、とにかく江戸時代からいろいろな人が、いろいろなことを言っていますが、何が本当なのかよくわからないのです。大谷大学で少し真宗学などをかじった学生にすると、ここが一番わからない。私も長い間、ああでもない、こうでもないと考えたのですが、わからない。それは先輩たちが考える一つの癖があつて、往相・還相という言葉に引っかかる。大体はどう考えたかというところ、われわれにはたらくものは如来の回向である。如来の回向がはたらくと、われわれのうえに相が現れる。われわれに往相が現れて、自分が求道して浄土に往こうとする。それが往相だと。それで浄土に生まれることができたなら、そこに止まっていなくて還つてきて衆生を教化し始める。これが還相だと。相は衆生の相だと。それは自分であるのでなくて、如来の回向の力による。如来の回向、他力回向のはたらきをいただくなら、人間が往相したり還相したりするのだ、という理解が東・西本願寺ともに正式な

二回向の了解として長い間通用してきたのです。

その場合の矛盾は、相をいただいて自分が往相する、だから往相は自利だと考えるわけです。けれども往相は自利だなどという使い方は、どこにもされていないわけです。

回向は、もともと利他なのですから。その利他の二相として往相・還相という言葉は曇鸞大師が使っている。親鸞聖人も、往相の回向、還相の回向、この二種の回向は如来の回向であって、行者の願行にあらずと、うるさいほど書いておられる。けれども解釈する側はよくわからないものだから、相はわれわれがいたたく、如来のお力をいただいたら自分で浄土に往けるのだと。これが自利だと。けれど浄土に生まれたらそこに止まっていられなくなつて、衆生を教化する。これが利他だと。還相の回向だけは利他で、往相の回向は自利だと。こう考える学者が多かった。

例えば、金子大榮（一八八一―一九七六）先生は、往相は自分の前姿、還相は自分の後ろ姿だと。自分は前を向いて往くのだと。けれども、そのことが人を教えることになる。自分で教えようとするのではないけれど、自分が前を向いて浄土に往けば、往相は自分の前の姿、還相は自分の後ろ

姿と。わかりやすいと言えばわかりやすい。大体これが通り相場になつていたのです。私は、回向は利他であり、親鸞聖人が如来の往相回向、如来の還相回向という使い方をしているのに、それはおかしいのではないかと思つていたけれども、偉い先生ですから反論もできない。それで、よくわからないと思つていたのです。

曾我量深（一八七五―一九七二）先生は、四十代のころ、この還相回向という問題をさんざん考えられて、「自己の還相廻向と聖教」（『曾我量深選集』第三卷）というテーマを出された。大体、仏法の教えは、どこからくるかと言つたら、覚りから立ち上がったお釈迦さまの言葉が出発点だと。『離言の法性』と言われる、言葉では語れないような覚りの境地を言葉の世界に語りかける。ですから、言葉の元は覚りだと。つまり、「証」から「教」が出てくるという順序だと。だから、往相回向の根源にある教は、もともと還相回向からくると考えられた。曾我先生のこの文章もわからないのです。大変難解な文章で、行ったり来たりしながら考えておられる。でも、すごく魅力がある。単なる説明ではない。もう悪戦苦闘しながら、自分の精神が、この

『無量寿経』の物語でたすかるということはどういうことなのかを考えていかれます。

この還相回向という問題について寺川俊昭先生（大谷大学名誉教授）が整理をしてくださった。寺川先生は、この「自己の還相廻向と聖教」という論文を手がかりにして、還相回向は、どこまでも如来の回向、法藏願心の還相の回向として、一如法界から出て来たはたらきとしていただいでいくべきだと。

展開としては、浄土に生まれる。浄土は本願力の世界で、願心を通して大涅槃を莊嚴したものが浄土です。大涅槃、これは証です。その証から教えが出てくる。教は行・信・証と展開するけれど、証がまた教に帰ると。往相の回向がまた還相回向へ帰る。還相回向が往相回向を生みだして、また回る。そういうように、往還回向が展開するというか、回るというか、こういう一つの理解がある。これも考えていこうとすると、何だかぐるぐる回されて何だかわからなくなってくるのですが、確かに、親鸞聖人の論理には、そういう展開が一つある。「正像末和讃」に「南無阿弥陀仏の回向の 恩徳広大不思議にて 往相回向の利益には 還

相回向に回入せり」（『聖典』五〇四頁）。往相回向の利益として還相回向が出てくる。還相回向というのは、園林遊戯地門のことを指すのですから、ここに終わるのではなくて、苦悩の衆生のところに行つて、教えとなり、行信となり、また証に帰ってくる。だから、ぐるぐる回るわけです。そういう展開が親鸞聖人の語り方にもある。

もう一つは、親鸞聖人のご和讃の代表的なものが、「往相還相の回向に もうあわぬ身となりにせば 流転輪回もきわもなし 苦海の沈淪（ちんりん）いかがせん」（『聖典』五〇四頁）。往相・還相の回向に遇う。往還二回向はどこにあるかと言ったら、衆生が遇うところにある。これは和讃で何回も如来二種の回向に値遇する、あるいは『三経往生文類』や『如来二種回向文』でも、二種の回向によつて信心を得ると言う。信心を得ることができる根拠として二種回向のはたらきをいだと、こういう語り方をしています。それで、大谷大学の教授をしておられた長谷正當先生が、そのことに反論を示して、寺川俊昭先生の回向論は往還二回向ともに如来の回向だという。そのことだけでは親鸞聖人の語っている回向を充分に表していないと。確かに、そ

う言われるまでもなく、教・行・信・証の証からまた教に帰るという展開を親鸞聖人は一方でしておられますから、信の根拠としての二重回向という語り掛けだけだと、そこが説明できない。

大涅槃から立ち上がる如来の二相

―利他は如来の仕事―

ですから、皆さんいろいろなことを考えて、おっしゃるのですが、何をどう考えるのかということが揺らいでしまつて、親鸞聖人が何をおっしゃりたかつたのかということがどうしてもわからない。親鸞聖人は、はっきりと往相の回向について教・行・信・証ありとおっしゃっている。しかし、還相の回向は曇鸞大師を見よと言つて、第二十二願の引文も曇鸞大師の文章を引用して、自分で經典から引用するということとはされない。ずっと『論註』の解義分の後半部分をそのまま引用して、ご自分の註釈を加えない。なぜそのような引用の仕方をするのか。どうしてそれが還相回向なのか。何も説明をされない。これを読めばわかるだろうと。

何を親鸞聖人は考えておられるかわからないのです。

直接われわれが大涅槃を体験できれば苦労しないのです。大涅槃とか、一如とか法性とかという言葉をも、親鸞聖人は「証卷」の初めにたくさん並べられて、そこから阿弥陀如来が出てくると。「弥陀如来は如より来生して、報・応・化種種の身を示し現わしたまうなり」（『聖典』二八〇頁）とおっしゃつて、阿弥陀如来の生まれてくるものになるような覚りそのもの、それが大涅槃、『涅槃経』が語るような大乘の涅槃である。その大乘の涅槃を衆生に与えたいというのが本願なのだと。与えられる大涅槃の内容といたら、実は第二十二願だと。大涅槃はじつとしていない。大涅槃がはたらき出す。でも、そのはたらきは法蔵菩薩ですから、法蔵菩薩の還相回向なのです。これが親鸞聖人のご理解だと思ふのです。ですから、衆生のうえに相が現れて、相に往相があつたり還相があつたりするという理解は、基本的な言葉の使い方として親鸞聖人はしない。往還ともに如来の回向である。衆生の願行ではない、衆生が願つてすることではないのだと、繰り返し、そのことをおっしゃいます。われわれは凡夫である。われわれ凡夫が衆生をたすけに行

くとか、そういうこと考えるのは間違っている。ですから、この往相・還相という相は大涅槃から立ち上がる如来の二相だというように使わなければならない言葉だと、親鸞聖人は繰り返し押さえているのです。

でも、よくわからないのです。如来の還相回向とは何だろうと。往相回向は、言葉として現れた教、そして根本言となつた行、「南無阿弥陀仏」。そしてその行を信ずる信、名号を体とする信。そして大涅槃の証と。こういう展開が、如来の往相の回向としてわれわれに与えられる功德だと。その功德の果の内容として還相の回向もはたらく。証を得ていない人間が、証の内容を自分で相にするなどと、そのような馬鹿なことができるはずがない。言葉の使い方として、どこまでも利他は如来の仕事だというのが親鸞聖人の理解です。もしはたらくなら、それは如実なる真理がはたらくのであって、例えば、私がこうして一生懸命にお話しをしているつもりですけれども、内容はくだらない話かもしれないかもしれませんけど、それで何か響くものがあるなら、それは真理自身がその人に響くわけです。私が響かせているわけではない。はたらくのは真理であって、それが本願だと。

だから往相の相は衆生の相ではないのです。そこは親鸞聖人の言葉の使い方は厳密です。

親鸞は「他利利他の深義を弘宣したまえり」（『聖典』二九八頁）と言っています。『論註』には「他利と利他と、談ずるに左右あり」（『聖典』一九四頁）とあります。「他利」と言ったら、他が利せられる。他が利を得る。「利他」と言ったら、その「他」は目的語になる。他を利する。「もしおのずから仏をして言わば、宜しく利他と言うべし。おのずから衆生をして言わば、宜しく他利と言うべし」（同上）と。衆生よりすれば、他利、衆生が利を得るということは言える。しかし、衆生からして衆生を利益するとは言えない。如来からすれば利他だと曇鸞大師は註釈している。それを親鸞聖人は他利利他の深い意味、深義と言われるのです。ですから、どこまでも利他は如来の大悲が衆生を利益する、衆生を救うはたらくは本願力によるというのが基本的な親鸞聖人の用語です。その本願力に往相の回向と還相の回向があると押さえる。

でも、本願力自身が、往相としてはたらいで、それに凡夫が値遇して、また還相としてはたらいで、それに値遇し

てという、この往相・還相との値遇と、往相から還相へ回入するというような展開とが、どうかかわりになるのか、親鸞聖人ご自身の言葉できちんと語ってくださっていないように見えるのです。語っておられるのかもしれないですが、理解できないのです。

回向は一つなのですが、衆生のうえに往相と還相という相が二つ現れるのだという教義学の理解を寺川先生は徹底的に批判されて、親鸞聖人は二種の回向ありと言っているので、二種の相ありとは言っていない。往相の回向と還相の回向と、如来に二種の回向ありと言っているのだから、これはどこまでも如来の回向としていただくべきだと押さえられた。それはそうだと思うのです。そうなのですが、二種の回向に値遇するという語り方だけではないところを、どのように考えるかという問題が、謎として残っています。ですから、親鸞聖人は、それはあなたたちが考えなさいと。全部解決せずに謎を残しておくぞというようなことなのかもしれませんが、これは非常に大事な問題でもあるし、一つ間違えると自分の相に取ってくる、如来のはたらきを自分のはたらきに取ってくるという間違いを犯しかねない

ところなので、注意が必要だと思うのです。親鸞聖人の使いは、必ずしも曇鸞大師が使っていたとおりとは言えないし、まして法然上人などは、この問題については考えておられなかったのではないかというほど何も書いておられない。親鸞聖人も随分ご苦労して書いてくださっているのですが、このようなことを語って誰がわかったのだらうと。皆誤解してしまったのではないかと思うほど、よくわからない。不思議なところだと思うのです。私もよくわからないと言えはわからないのですが、何とかもう少し解明してみたい。せっかく第二十二願に來ていますので、やれるところまではやっておきたいと思っています。

(二〇一二年三月六日)

第二十二願 還相回向の願

解釈学の問題

親鸞聖人以降の教義学の歴史、本願寺をはじめたくさん
の学者方が、親鸞聖人の教義、教えの骨格を理解しようと
して、間違ってしまった。それは、阿弥陀如来のお力によ
って、自分たちが浄土に往くのだと。それが往相だと。そ
して浄土というところを、阿弥陀如来が自分の力を發揮す
るために生み出した場所であって、そこに人が来るならば、
どのような人であっても、染料に譬えれば、藍の染料のタ
ンクに白い布をつければ、全部藍色に染まるように、みん
な阿弥陀如来の色に染まると。ということは阿弥陀如来の
力を与えられて、阿弥陀如来の仕事ができるようになる。こ
ういうことで、今度はその藍色に染まった身体で穢土に
還ってくると、その藍色はおちない。ですから、穢土が赤
であろうが、黄色であろうが、そういう場所に生きながら、

全部をまた藍色に染めていくということが、還相回向だと。
つまり、往ったり還ったりすることができるようになるた
めに浄土が説かれてあるのだという理解。これが、『浄土
論』、『浄土論註』を読む親鸞聖人の理解だという解釈学が
成り立ってきました。それをもっともだと思ってしまうと、
その頭で親鸞聖人の著作を全部読んでいってしまう。愚か
な凡夫が如来の本願を信ずる。そのときに、教えを通して
「南無阿弥陀仏」をいただき、そして本願力を信ずること
によって「真実証」、大涅槃の結果がいただける。こうい
うことを信ずることによって、念仏していると死んでから
浄土に往けるのだと。浄土に往けば、今度は往った人は必
ず還ってこられるのだと。このように考えて何でも解釈し
てきました。

回向は如来の回向―本願のはたらき

ところが、よくよく親鸞聖人の著作を読んでもみると、親
鸞聖人が押さえられる回向は如来の回向、阿弥陀如来の回
向、あるいは法蔵菩薩の回向という内容です。『教行信

証』は、もう読んでいけば全部がそういう眼で書いてあり

ますし、他のもの、例えば和讃などを見れば、そのことは

歴然たるものです。例えば、「度衆生心どしゅうしん」ということは 弥

陀智願だちがんの回向なり 回向の信楽しんぎやううるひとは 大般涅槃を

さとするなり」(『聖典』五〇三頁) には、如来の願の回向であ

ると。その次に、「如来の回向に帰入きにゅうして 願作仏心がんさぶつしんをう

るひとは」(同上) と、如来の回向という言い方。そして

「弥陀智願の回向の 信楽まことにうるひとは」(同上)、

また、「真实信心の称名は 弥陀回向の法なれば」(『聖

典』五〇三頁) と、どこを取っても親鸞聖人がお使いにな

る回向は『無量寿経』の本願のはたらきです。その回向と

いう言葉で押さえられた内容をもって、念仏の功德、念仏

のはたらきを衆生がいただいてたすかる。たすかることを

成り立たせる力は回向の力なのだという理解です。

『無量寿経』の本願が衆生にはたらくときに、本願がそ

のまま直接はたらくという考え方をしてもよいのでしょうか

けれども、親鸞聖人はそう考えずに、本願は回向のはたら

きをもった本願なのだと。回向の本願だと。このように了

解された。なぜ回向の本願と考えざるをえなかったのかと

いうことも一つの問題です。

なぜ回向の本願なのか

―法蔵菩薩の行が

衆生に実って立ち上らせる

これについては、いろいろと考えられるのですが、簡単に言うと、如来の本願が衆生を救いたいというだけだと、他人事と言いますか、親鸞聖人にとっては何か物足りない、何か問題を感じておられたのではないかと思うのです。それが『浄土論』と『浄土論註』を通すことによって、親鸞聖人は何か深く感ずるところがあった。本当に浄土が人間を救い取って、人間に本当の命の意味を与える、こういうのはたらきをするときに、天親菩薩が利他回向ということを押さえたことが、本願の教えを単に物語の教えに止めないで、法蔵菩薩の菩薩行が衆生のうえに実って衆生を立ち上がらせる、そういう意味をもってくる。回向という言葉を通さない本願の教えというものに、親鸞聖人は何か課題を感じておられたのではないかと思うのです。

それは、天親菩薩の『浄土論』には礼拝・讃嘆・作願・

觀察・回向という五つの行、この五念門の行を修して浄土に往生すると書いてある。そして、浄土に往生すると、その五念門の因が果を結んで五つの功德の結果、五功德をもたらす。その五つの結果は、因のときの礼拝門は近門、讃嘆門は大会衆門、作願門は宅門、觀察門は屋門、回向門は園林遊戲地門と、こういう対応関係です。それを曇鸞大師が註釈されて、「願生偈」全体を五念門に配当した。そしてその結果いただける功德が五功德門。そうすると回向門に対応するのが第五功德門です。回向門を天親菩薩は利他と押さえるわけで、初めの四つは自利、回向門は利他、これは菩薩行としての利他です。自分が仏陀に成つていこうというのが自利、自分が仏陀に成るだけではない、衆生を仏にしていこうというはたらきが利他。回向とは一切衆生と共に安樂國に往生しようと。一切衆生という課題が入って浄土を願うのが回向門。その回向門は利他である。利他回向のはたらきが浄土を潜ると第五功德門、それは園林遊戲地と言われる。煩惱の林に遊んで生死の園に行つて教化すると言われている。苦悩の娑婆と言われますが、われわ

れにとつては、悩みと苦しみ、解決できない問題などにつかつて、罪惡深重の身で生きていかなければならない場所としか感じられない。その場所を自分のほたらく場所として、一切衆生を仏道に入れしめるはたらきができるようになる。これが園林遊戲地門です。こういう構造で天親菩薩の『浄土論』ができています。ですから、回向門も還相回向と曇鸞が名づけた園林遊戲地門も、因果共に利他の願いなのです。もろもろの衆生と共に安樂國に往生しようということは、往相の回向だと曇鸞が名づけた。そして、煩惱の林に遊びて神通を現じ、生死の園に入つて応化を示すという、その仕事を、還相回向と曇鸞が名づけた。

菩薩道の克服し難い壁―問題、関心がなくなる

これを親鸞聖人は、天親菩薩が何を語ろうとし、曇鸞大師は何を註釈しようとしたかというときに、菩薩道の成就にとつて、どうしても浄土が必要だと。なぜかと言うと、菩薩道にはどうしても克服し難い壁がある。それが『華嚴經』の註釈においては七地ということです。これを持ち

越えなければ本当の仏道は成就しない。菩薩道も成就しないという難関。曇鸞大師は『浄土論』の不虛作住持功德を註釈して、天親菩薩の秘密を嗅ぎ取った。本願力を観ずれば空しく過ぎることはないというのが不虛作住持功德ですが、これは菩薩道が無駄になってしまうことがないという意味だと。

七地とは、それまでの菩薩道の課題をだんだん自分で克服して歩んで来て、ほとんど作心がなくなる。作心というのは、身近なところで言うところ、われわれは分別がありますから、こうしておいたらよいと思って何か人にしてあげることがある。そうすると、してあげたことは忘れられない。してもらったほうはすぐ忘れる。そうするとしてあげたほうは、してあげたのになぜかという怨みが出てくる。それを仏道では「作心」と言うのです。作心があると行為がいやらしくなる。せっかく好意でやってあげたのに、そんなことならしてもらわないほうがよかった、というような話で、何のことはない、よいことをしたつもりがげんかになってしまう。こういうことが世間ではよくある話です。ですから、一生懸命、仏に成るべく努力してきて、作心、人

間のいやらしいそうした野心がなくなつて、きれいになったと思つたら、何もやる必要はなくなるのです。そうすると菩薩道の目的がなくなる。それはつまり、上に求むべき菩提がいらぬ、もう最高のところまで来てしまった。下に度すべき衆生なし。作意がなくなるといふことは、煩惱もなくなる。野心もなくなる。すると問題がなくなるわけです。問題がなくなるといふことは、悪い言葉で言えば鈍感になるのです。何が起ころうと関心がなくなる。そうすると何もできなくなるのです。つまり、生きている意味がなくなるのです。これは大問題です。そういうのを悪取空とも言ふのです。空を悪く取る。空になつてしまつたら、何のおもしろさも何の喜びもないのですから、空っぽのまま何の意味もないということになりかねない。多分、曇鸞もこれに近いところまで行つたのだでしょう。天親菩薩がなぜ『浄土論』を書いたのかは、この問題があるからだ。つまり、自力で仏道を求めると、この壁が抜けられない。そこで、阿弥陀如来の力をたのむ。本願力をたのむ。本願力は、初めから衆生を救いたいという願いから出発している。衆生を救いたいという願いがはたらいている場所をい

ただけ、空っぽのつもりで入ったけれど、いつの間にか全部藍色に染められてしまうのだから、もう嫌でもはたらかさだす。そういうために浄土を願生したのだと。こういうふうに曇鸞大師は、天親菩薩の『浄土論』を註釈したわけですよ。

『浄土論』の結び

―自利利他成就して無上菩提を得る―

その『浄土論』の結びの言葉が「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」です。「出第五門」というのは、大慈悲をもつて一切苦悩の衆生を観察して」（『聖典』一四四頁）とあります。出第五門とは園林遊戯地門のことです。利他のために出て行くという意味です。これは大慈悲ですから、一切苦悩の衆生が関心になる。続いて、「応化身を示して、生死の園・煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯し教化地に至る」（『聖典』一四四―一四五頁）。浄土に往生すると、第五功德門として、回向門の果として、こういう利益をいただく。それは「本願力の回向をもつてのゆえに。これを出第五門

と名づく」（『聖典』一四五頁）。このように天親菩薩が書いている。「菩薩は、入四種の門をして自利の行成就す」（同上）と。自利というのは、礼拝・讃嘆・作願・觀察が自利です。「菩薩は、出第五門の回向利益他の行」（同上）、回向門は利他なのです。「回向利益他の行成就したまえり。知るべし」（同上）。「菩薩、かくのごとく五念門の行を修して」（同上）、菩薩が五念門の行を修して、「自利利他して速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就したまえることを得たまえるがゆえに」（同上）と結ばれています。ですから、自利利他成就して無上菩提を得る。つまり仏に成る。成仏するということが、この『浄土論』の結論です。

これを親鸞聖人は「行巻」に引用され、菩薩の大慈悲というの、これは法蔵菩薩の心を言うのだと。法蔵菩薩の大慈悲心が回向の行を成就して、そして第五功德門に出てくる。だから因の回向を親鸞聖人は往相の回向と了解し、果の第五功德門を還相の回向と。これは曇鸞大師が、そのように配当しましたから、どちらも利他の回向の因果なのです。つまり、往相の回向を自利と理解するのは間違いないのです。自分で浄土に往くのが往相だというのは、菩薩が

あたかも浄土に往くがごとくに語ってある。その場合は、一人で往くのではない。一切の衆生と共に安楽国に往こうというのが、往相の回向ですから。そして浄土の利益を得たならば、還って来られるというときには、大慈悲をもつて一切の苦悩の衆生を觀察して還ってくるというのが還相の回向ですから。ですから個人で往った来たりする、個人の往復切符ではないのです。

本願を信ずることがどうして成り立つのか

―疑い深い親鸞に如来の回向

親鸞聖人が一番苦勞されたのは、本当に本願を信ずるということは、どうしたら成り立つのかと。親鸞聖人という方は、ものすごく疑い深い方だったのです。本願のはたらかしとは何だろう、本願が救ってくれるというのはどういうことかがどうしてもわからない、領けない、納得できない。その問題を親鸞聖人はずっと求めてこられたのではないかと思うのです。この深い疑いを破って立ち上がるものはないか。うしたら得られるのか。そのときに、法然上人との出遇い

があつて、その法然上人のもとに親鸞聖人は百日通つたと恵信尼公が書いています。百日通つたということは、そう簡単には入門できなかったということを示していると思うのです。

「信巻」の序文では「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）と書いている。「しばらく」ですから、ほんの少しの時間かというところではなく、「三恒河沙さんごうがしゃの諸仏の 出世のみもとにありしとき 大菩提心おこせども 自力かなわで流転せり」（『聖典』五〇二頁）という和讃があつて、自分はずっと迷ってきたのだと。生まれてからなどというものではない、恒河沙（ガンジス川の砂の数）の三倍の諸仏のみもとにあつて、ずっと尋ねて歩んで流転してきたのだと。もし法然上人がこの世にいなかったならば、また空しく過ぎていたと和讃で書いておられる。法然上人に遇つたということは、これは親鸞聖人にとってはある意味で奇蹟です。求めて得られるものではない。でも、そういう気にさせられた、成つた。これは自分が成つたのではない、如来のはたらきが立ち上がってくださつたと拝んだのです。自分は信じられない体質の人間で

ある。疑いのみである。でも、「ついに明証を出だす」。ついに触れたと。これが真実だと。その信心もいただいたものだと。本願がすごいから自分が信ずるという信心であつたら、信じやすい人であればそれでよいのです。親鸞にとつては、そういう信心は成り立たない。しかし、本願を信じて生きている法然上人に遇つたら、それしかたすかる道がないなら、仕方がない。たとえだまされてもついていこうと信ずることができた。「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さうろう」（『聖典』六二七頁）と『歎異抄』に書かれたこの信じ方は「わかった、信じましょう」という信心ではないと思うのです。わからない、でも、それしかない。ともう後悔はしない。だまされるのも自分の責任だと。それは法然上人の本願を信じておられる姿勢とその質を疑えない。人間が本願を信じている事実なら、ここにある。これを百日通つて確かめて、これは疑えない。もし、このように信じてたすかるのなら、自分もそれを信じよう。そういう心が起こった。疑い深い親鸞にとつて、これは奇蹟です。これを如来の回向というのだと。

善導大師もそうだったのだと親鸞聖人は気づいた。善導大師は至誠心積で至誠になれと言うけれど、それを聞いている私たちは「内に虚仮を懷いて、貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ」（『聖典』二二五頁）と。もうすることなすこと、全部、虚偽であり、邪であり、嘘であり、いつわりである。「三業を起こすといえども、名づけて『雑毒の善』とす」（同上）。身・口・意の三業、行為も言葉も内心も全部雑毒だと。虚仮の行だと。真実の業とは名づけないと、こう言つて、なぜこういうことが言えるか、「正しくかの阿弥陀仏、因中に菩薩の行を行じたまいし時、乃至一念一刹那も、三業の所修みなこれ真実心の中に作したまいしに由つてなり」（同上）と。つまり、阿弥陀如来の三業のみが真実である。人間のすることなすことは、みんな嘘八百なのだ。随分ひどい言われようです。しかし、これが善導大師ご自身の苦勞、悩みなのです。そういう罪の深い愚かな身が阿弥陀如来の真実に出遇う。こういう文章であつたのだと読んだのです。ですから真実心であれということとは、人間は虚偽だと気づけ、真実は如来のみだと。こういう善導大師の言葉。これが「しばらく

疑問を至して、ようやく善導大師の真意に出遇えたといふことです。つまり、自分に真実がないのに真実に触れ得るということは、真実自身がご苦労くださっているからだ、と。ですから「三業の所修みなこれ真実心の中に作したまいし」といふことは、『無量寿経』の物語で言えば、法蔵菩薩の兆載永劫ちようさいしやうこくの修行だと。法蔵菩薩が兆載永劫に修行して信心となつて立ち上がってくださった。自分は三恒河沙程度だけれど、法蔵菩薩は兆載永劫だと。苦労が違うのだと。それがここに、もったいなくもこの疑いの塊のような自分のなかに立ち上がってくださった。これが回向の信心だと。これに気づいたから、自分ごときものに起こる「南無阿弥陀仏」の信心も、法然上人、師匠であるあなたが「南無阿弥陀仏」を信ずる信心も、同じと言つてよいのでしよう。こういうことが言えるわけです。自分の作った信心ではない。自分には起こりえないようなものが起こった。法然上人、あなたもそうではないのでしょうかと。それはそのとおりだと言われたに違いない。

親鸞聖人は、「選択本願」の教えだけでは自分のなかにもう一つはつきりしないものがあつて、天親菩薩の『浄土

論』の回向門、あれが法蔵菩薩のご苦労をあらわしているのだといたくことによつて、如来二種の回向の苦労が自分にくる。回向を抜きにすれば奇蹟と言うしかない。奇蹟が起こるなどということ waited いたのでは「南無阿弥陀仏」の救いを一切衆生の救いにできない。ですから、そうではないのだと。苦悩の衆生を觀察して大慈悲をもつてはたらいてくださっている。これに出遇つていく。如来二種の回向に値遇することがないなら、「流転輪回はきわもなし」とおっしゃるのです。

『無量寿経』の浄土と『無量寿経』の浄土 — 方便化身土と真実報土

往相の回向とは、教えとなり、行となり、行を潜った信となり、そして大涅槃の証に返してくる。そのように親鸞聖人のおっしゃる言葉を素直に受けなければいけない。今までは、教・行・信・証をいただいで、いただいたなら、この世では凡夫だからだめだけれど、死んだら浄土に往ける、それが往相の回向だと解釈した。そのようなことはど

こにも書いてないのです。なぜそう解釈をしたかというところ、
『観無量寿經』の浄土観が圧倒的な力でわれわれの妄念に
乗っているからです。浄土と言ったら『観無量寿經』の浄
土、西方にある浄土、死後に往ける浄土、そういう浄土観
がついている。浄土が向こうにあるから、浄土に往ったり
来たりするのが往相・還相だという解釈を作ってしまった。
それを解体することが、疑いを破る親鸞聖人の仕事であっ
たと思うのです。親鸞聖人は一言もそのようなことは言っ
ていないのです。不思議なほど言っていないのです。当た
り前なのです。親鸞聖人にすれば、そういう浄土を解体し
たのですから。『観無量寿經』の浄土は方便化身土だと。
西方十万億土の彼方にある浄土、これは方便として説いて
いるのであって、真実報土は無量光明土である。无量光明
土とは、無為法むゐほうを別の言葉で表現しているのですから、わ
れわれにとってはわからない。ですから、その功德を衆生
に恵まんがために名号になった。經の体たいは名号だと。名を
通して本願の功德を回向するのが往相の回向、「南無阿弥
陀仏」の回向であるというのが親鸞聖人のいたでいていつ
た救いだと思うのです。なかなか親鸞聖人のおっしゃるこ

とを素直に考えるのが難しいのです。それまでの浄土教は、
ほとんど『観無量寿經』を手がかりにした解釈の歴史です
から、それを親鸞聖人は『無量寿經』の浄土、本願の利益、
本願の救いに返そうとされた。そうすると、『浄土論』、
『浄土論註』が『無量寿經』の本願を中心にして浄土を考
えていますから、その二つが大事な手がかりになります。

「南無阿弥陀仏」は言葉になった如来

―回向の名号

名号を聞いて、一声、乃至一念すれば大利、無上功德を
具足する。無上功德とは、これは先ほど言った不虛作住持
功德だと。浄土の功德、阿弥陀如来の功德だと。如来が大
悲をもつて衆生を救いたい。そのために無限なる自己を有
限に展開して与える。回めらし向ける。回向ということは、
意味を転じて振り向けることです。無限のままでは、有限
には与えられない。無限を有限の相に転じて与えると、そ
こに回向の名号というものがある。「南無阿弥陀仏」は言
葉になった如来である。無限大の形なき、色もない法性が、

南無阿弥陀仏となって、そこに回向したのだ。ですから南無阿弥陀仏にもう浄土の功德がすべて入ってきている。一如宝海の功德が南無阿弥陀仏であると。こういうのが親鸞聖人の押さえた名号の意味なのです。

それでは、まだ物足りない、生きているうちは念仏しておいて、死んでから本当の功德だというように考えるのは『観無量寿経』に逆戻りなのです。けれど、なかなか人間は欲が深いから、念仏しても何も利益がないなと思えないのです。ですから、難中の難です。念仏する人はいくらけれども、真実の心は有り難し、と言っているのは、本願のはたらきに値遇することは本当に難しいからです。そういうことをしっかりと心得たうえで、第二十二願の話をしないと間違えるのです。

みな阿弥陀如来の本願力による

―四十八願のなかから三願を取り出す

曇鸞大師は「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」ということについて、『教行信証』の「行巻」ですが、「おおよそこれ、

かの浄土に生まると、およびかの菩薩・人・天の所起の諸行は、みな阿弥陀如来の本願力に縁るがゆえに」(『聖典』一九四―一九五頁)と。浄土に生まれるのも、そこに生まれたような人天が起こす行も、みな阿弥陀如来の本願力による。先ほど浄土に生まれて染まるという言い方を譬喩的にしましたが、生まれてから染まるだけでない。もう生まれる前から染まっているのだという理解です。すべて本願力による。どうしてかと言うと、「もし仏力にあらずは」(『聖典』一九五頁)、そういう力があるというのでなければ、「四十八願すなわちこれ徒らに設けたまえらん」(同上)。『無量寿経』で阿弥陀如来の本願が説かれるということは、そういうことを説こうとしているのだと。衆生を救いたいという願いが、本当に衆生を救う場所を開いて、そこに摂め取ろうとする。そこに生まれた人は一人として阿弥陀如来の力がもらえない人はいない。みんな阿弥陀如来の力を縁として、することなすこと、みんな阿弥陀如来の仕事になると。そのために本願が説かれるのだと。「いまたしく三願を取りて、もつて義の意を証せん」(同上)と、こう言って、四十八願のなかから三願を取り出すので

す。その第一が第十八願、第二は第十一願「必至滅度の願」です。その次に第二十二願が引かれてくる。

第二十二願は「設い我仏を得たらんに、他方仏土のもろもろの菩薩衆、我が国に來生して、究竟して必ず一生補処に至らしめん。その本願の自在の所化、衆生のためのゆえに、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱して、諸仏の国に遊び、菩薩の行を修して、十方諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正眞の道を立せしめんをば除く」(同上)と。「除く」という字がついているのです。こういう内容の人は除くと。「究竟して必ず一生補処に至らしめん」の「一生補処」とは弥勒菩薩の位で、一生が終われば仏に成る。一生補処はすごい利益ですが、そこに止まらない人は出て行きなさいと。このように除くと。自分のところにいたならば、一生補処の利益をあげますが、わが国に來た人は自分で自由に出て行けます、そして自由自在に諸仏の国で仕事ができます、そういう人はやりなさいと言って「常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん」(同上)。ここに「普賢の徳」という言葉が出てきます。普賢は『華嚴經』の菩薩の名前です。普賢の行とい

うことが利他行として、衆生を救っていく願いとして、大事な課題をもっている。これが第二十二願として語られている。曇鸞大師はこれを「仏願力に縁るがゆえに、常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。常倫に超出し諸地の行現前するをもつてのゆえに、このゆえに速やかなることを得る、三つの証なり」(同上)と。

曇鸞大師がこうやって第二十二願を引用しているところを、親鸞聖人は「行巻」の他力釈のところに引用しています。三願的証の全文体を「他力と言うは、如来の本願力なり」(『聖典』一九三頁)という本願力の内容として引用しているのです。これは、本願力のはたらきは具体的には眞實行、「南無阿彌陀仏」として回向される。われわれがそれを信ずるなかに、往相回向としての第十八願、第十一願、そして還相回向としての第二十二願も含まれているとも見ることができると。

「証卷」に第二十二願の位置をおく

― 往相回向の果に還相回向が開かれてくる

しかし、教・行・信・証という展開からすると、「証卷」のなかに、第十一願の内容を「必至滅度の願」として展開する、そのなかから親鸞聖人は第二十二願の位置を開いてくる。「証卷」を見ていただきますと、「真実証」というのは、「利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり」（『聖典』二八〇頁）とあって、無上涅槃の極まりたる果ですから、これは成仏と言ってもよいわけです。阿耨多羅三藐三菩提、無上菩提と言ってもよいのです。そういう位が回向の行信の結果として与えられる。これは第十一願のはたらきとして与えられる。ですから、ここに「必至滅度の願」が引かれてくるのです。往相の回向の利益としてわれわれに与えられるものが「真実証」である。「真実証」は必至滅度として与えられる。

第十八願は信心として与えられる。第十七願は名号として与えられる。けれど、大涅槃は「必ず」というかたちで

与えられる。大涅槃を体験するわけにはいかない。大涅槃は、無為法ですから、無為法を直接体験できるという考え方をしない。われら凡夫が、愚かな、罪悪深重の衆生が大涅槃をそのまま得たということはありえない。仏に成ることもありえない。ですから直接得たとは言わない。でも、必ず得られるということが本願のはたらきだと。それは、第十八願の信心の果として、信心を因とした果の利益として大涅槃が与えられる。こういう因果です。その果のなかに「二つに還相の回向と言うは」（『聖典』二八四頁）と言って、還相回向が「証卷」のなかに開かれてくる。こういう位置づけです。往相の回向が本願の大きなはたらきですけれど、その往相の回向の果のところに還相の回向が開かれてくるという問題です。二種の回向のはたらきでわれわれは信心を得る。如来の回向が二種のかたちをとってわれわれにはたらくのだけれども、その二種の回向の還相の回向は、一方で往相回向の果である「真実証」のなかに語られてあるという、こういう不思議な構造、これが二種回向をわかり難くしています。

真宗大谷派の教学は、曾我量深先生以来、この往相回向、

還相回向をどう考えるかということで議論紛々たるものがあるのですが、寺川俊昭先生が、二種回向は、往相の回向が教・行・信・証だと、これに尽きると。還相の回向は、往相の回向のはたらきを受けて、証のはたらきを受けて、われわれに人を通してはたらくものである。ですから、親鸞聖人にとっては法然上人のような方に出遇うことが還相の回向なのだ。このように表してくださった。自分にとって往相の回向も還相の回向も如来の回向として外からくるものとしてはつきりさせた。けれども、往相の回向の果である「真実証」のなかに還相回向が説かれるという構造が何を表すのかということは、もう一つ不明確である。この問題をどう表現しておくかということが謎のように残っているとは私は思っております。

親鸞聖人ご自身が、還相回向の内容は『論註』の下巻の内容を引用されて、自分ではほとんど何もおっしゃらない。親鸞聖人が口をつぐんだところを、愚かなわれらが何かを言うと言違う。うっかりしたことは言えない。ですからここは難しいのです。でも黙っていたら何もわからない。大涅槃の果ですから、大涅槃を得ていない人間が還相回向と

はこういうことだという話をしてよいのだろうか。ここは皆さま一人ひとりがよくお考えになって、それぞれが往相の回向をいただくことができたなら還相回向とはこうではないだろうかと思うことはできるかもしれない。でも、これが正しいとか、こうでなければいけないとか、どうも言えないのではないか。私はそのように思っているのです。それでも、これではあまりにも皆さまに失礼だから、もうちょっと言わなければいけないと思いますので、もう一回お話をさせていただきたいと思っております。

(二〇二二年五月十六日)

第二十二願 還相回向の願

『無量寿經』の本願の書として

『浄土論』を読む

天親菩薩は、菩薩道を行じて仏陀の後を継いでいく、
 こういう願いをもって生き、その菩薩道の展開のなかで
 『無量寿經』と出遇って、『無量寿經』を媒介にして菩薩
 道を成就しようとお考えになったに違いない。それで『無
 量寿經優婆塞捨願生偈』（『浄土論』）という小さな論を作ら
 れたけれど、『無量寿經』の本願とその『浄土論』がどう
 いう結びつきなのか、すんなりとは読めない。浄土は説
 かれてはいるけれども、それが『無量寿經』の本願の浄土
 であると、どういう意味で読めるのか、おそらく親鸞聖
 人にとっては謎であったのだらうと思うのです。

それを曇鸞大師は『無量寿經』の教えと照らし合わせな
 がら、『無量寿經』の本願の書として読むべきではないか

というように『浄土論註』で註釈をされた。『浄土論』の
 中心は、一番初めの「世尊我一心」（『聖典』一三五頁）とい
 うところにあると。「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如
 来」、「帰命尽十方無碍光如来」は「南無阿弥陀仏」を中国
 語に翻訳した言葉です。帰命は南無、尽十方無碍光如来は
 阿弥陀仏ですから。そこにもう『浄土論』全体があるのだ
 と。『無量寿經』という經典を天親菩薩は「帰命尽十方無
 碍光如来」と押さえた。ですから経の体は仏の名、つまり
 「帰命尽十方無碍光如来」にある。そのように曇鸞大師は
 解釈の初めに押さえておられるのです。すごい押さえた
 と思うのですが、とにかくその押さえにおいて、親鸞聖人は、
 天親菩薩の『浄土論』は『無量寿經』の解釈書なのだと
 いただくことができたのです。

二種の回向はどこまでも如来の回向

さらに親鸞聖人はこの『浄土論』、『浄土論註』でものす
 ごい目覚めをいただいたに違いない。つまり、往相回向、
 還相回向という言葉を通して、何か親鸞聖人に大きな示唆、

ヒントが与えられたのではないかと思うのです。

親鸞聖人の二種回向を、従来はどう考えたかと言うと、如来のはたらきを他力としていただいて、われわれがたずかる。たずかるというのはどういふことかと言うと、天親菩薩が菩薩道を行じて仏に成つていく教えを説かれたのだから、われわれ凡夫もそれを本当はやるべきだけれども、愚かのできないから困つた存在だと。その困つた存在をたずけるために如来が回向してくださる。回向は他力、本願力である。他力である本願力をいただければ、自分で天親菩薩と同じように自利利他ができるようになるのだと。こういう考え方が基礎にあつて、如来の力をいただいて自分が浄土に往くのが往相で、これで自分がたずかるのだから自利だと。そして衆生をたすけに還つてくるのが還相で、これは利他だと。自利利他が菩薩道ですから、菩薩道を愚かな凡夫が如来の回向をいただくことで成就できる。これが親鸞聖人の教えだという考え方です。

ところが、親鸞聖人はそのように書いておられません。親鸞聖人は、どこまでも二種の回向は如来の回向だとおっしゃっている。「如来二種の回向の 恩徳まことに謝しが

たし」(『聖典』五〇四頁)とか、「如来二種の回向を ふかく信ずるひとはみな」(『聖典』五〇二頁)とか、「如来二種の回向に すすめいれしめおわします」(『聖典』五〇八頁)とか、如来の二種回向というはたらきにわれわれが値遇すると。こういう基本的な言葉の使い方をしておられる。

『三経往生文類』では、「如来の二種の回向によりて、真実の信樂をうる人は」(『聖典』四七一頁)と、どこまでも如来二種の回向です。回向は如来のはたらきだけれども、相は衆生の相などを書いてないのです。

弥陀の回向成就の相が往相還相

―曇鸞和讃を手がかりに

一番はつきりしておりますのは和讃、特に曇鸞和讃なので、それらを一つの手がかりにしながら考えていきたいのです。曇鸞和讃の十四首目、「弥陀の回向成就して 往相還相ふたつなり これらの回向によりてこそ 心行ともにえしむなれ」(『聖典』四九二頁)。弥陀の回向成就の相が^{かたち}往相・還相だと。われわれが「南無阿弥陀仏」の信心をい

ただ、これを心行とも行信とも言うわけですが、それは如来二種の回向によるのだと。「正像末和讃」では「如来二種の回向を ふかく信ずるひとはみな 等正覚にいたるゆえ 憶念の心はたえぬなり」（『聖典』五〇二頁）。如来二種の回向ですから、如来の回向と衆生の相などとは書いてないのです。如来二種の回向によって心行を獲る。そのうちの往相の回向とは何であるかというところ、曇鸞和讃の十五首目は非常に端的に往相の回向を語っています。「往相の回向ととくことは 弥陀の方便ときいたり 悲願の信行えしむれば 生死すなわち涅槃なり」（『聖典』四九二頁）。往相の回向とはどういうことかと言うと、弥陀の方便である。阿弥陀如来の大悲が、一切衆生を平等に救わんがために方法を生みだした。それはどういう方法かと言うと、教・行・信・証という方法です。『教行信証』の「教巻」の初めでは「往相の回向について、真実の教行信証あり」（『聖典』一五二頁）と押さえている。それを衆生に教えて、愚かな凡夫であろうと平等に大涅槃の果を与えようと、そういう願いがはたらくことが往相の回向である。「弥陀の方便ときいたり」の「ときいたり」、これは面倒なことなの

ですが、本願は衆生のうえに、誰にでもはたらいている普遍的な大悲のはたらきなのでしようけれど、衆生はそれに気づくためには「時」が必要である。時とは、その人その人の機縁です。何かの機縁で、この世の因果とは違う因果、この世の生活の価値観とは違う価値観、何か人生の意味が翻されるようなことに遭遇しないと、仏法の功德には遇えない。「時」がくると、如来の本願がはたらいて、われわれに悲願の信心を獲させる。われわれの信心となつてくださる。そうすると「生死すなわち涅槃なり」と。「証知生死即涅槃」（『聖典』二〇六頁）という「正信偈」の言葉もあるのですけれど、生死は迷いの場所、苦悩の場所、流転の場所です。われわれが宿業因縁で、ずっと無始以来の時間を迷つてきて、今も迷い苦しんでいる。それを「生死」と言うのです。しかし、その生死がすなわち涅槃となる。

如来の往相回向のはたらきが、
衆生に大涅槃のさとりを与える

これは大乘仏教の大きなテーマなのです。小乗仏教の涅槃

槃は、煩惱が消えて静まった世界。それは「如来が死んでいった世界」と初めは言われました。それが大乘仏教になると、亡くなることが涅槃なのではない、如来が本来の如来に帰ったのだと。肉体の身を越えて法身を取り戻したのだと。こういうことで、涅槃というのは不生不滅である。

それで、無住処涅槃、涅槃というところに止まらない涅槃とか、涅槃は涅槃にあらず、だから涅槃であるとか、何のことやらわけがわからなくなるわけです。つまり、生死を止めてどこかへ行つて涅槃があるのではなくて、生死の事実は迷っているから生死なのであって、迷いが晴れば涅槃である。迷っている事實は、翻されれば涅槃だと、迷っていれば迷いなのだ。迷っているというのは、意識が妄念をもっているから迷っている。意識が仏陀と同じような迷いを超えた智慧になれば、それはそのまま涅槃である。だから、涅槃は生死と別ではない。生死の意味が転ずれば涅槃なのだ。これを大乘仏教で「生死すなわち涅槃」と言うのです。「色即是空」と同じ論理です。

けれども、凡夫がそのように覚^{さと}れるかと言うと、われわれは、苦悩は苦悩である、痛みは痛みである、悩みは悩み

であつて、悩みのままにたすかっているなどとは言えません。そういう凡夫が、悲願の信行を獲れば、如来の本願を信じて、「南無阿弥陀仏」のはたらきのなかに無限の功德を感ずることができるならば、生死すなわち涅槃という意味をいただけるのだと。こういうことを成り立たせる如来の本願のはたらきを往相の回向と言う。往相の回向をいただいてどこかへ行くのではないのです。生死すなわち涅槃だということを、凡夫の知恵で得るのではなくて、本願力のはたらきにおいて、そういう意味をいただく。苦悩の命、迷いの命が、「南無阿弥陀仏」を聞く縁になる。そうすれば、「南無阿弥陀仏」は如来の方便が回向してくる大悲のはたらきですから、そこに、生死にありながらも涅槃のはたらきに触れるのだと。こういう意味を親鸞聖人は往相の回向といただかれた。

この押さえを別のかたちで考えたのが『三経往生文類』なのですが、「大経往生というは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力ともうすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり」(『聖典』四六八頁)とあります。念仏往生の願因、これを親鸞

聖人は「至心信樂の願」と名づけられて、信心の願だといただかれたのですが、ここでは「念仏往生の願」という法然上人以来の名前を使っておられます。それによって「必至滅度の願果をうる」。これは第十一願です。「真実証果あり。すなわち必至滅度の悲願にあらわれたり」(『聖典』四六九頁)と。その後に『如来会』の言葉を引いておられます。そこでは「若不決定成等正覚証大涅槃者」という言葉がありますので、これを「証大涅槃の願」とも呼ぶ。「必至滅度の願」あるいは「証大涅槃の願」によって「現生に正定聚のくらしに住して、かならず真実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相回向の真因」(『聖典』四六八頁)、阿弥陀如来の往相回向なのです。「阿弥陀如来の往相回向の真因なるがゆえに、無上涅槃のさとりをひらく。これを『大経』の宗致とす。このゆえに大経往生ともうす。また難思議往生ともうすなり」(同上)。つまり、如来の往相回向のはたらきが、衆生に無上涅槃のさとりを与える。それを大経往生とも言うし、難思議往生とも言う。如来の往相回向なのです。衆生が浄土に往くのが往相だなどとはどこにも書いていません。それまでの往生という言葉の理解

とか、曇鸞大師が言おうとする往相の回向という意味ではなくて、『無量寿経』の本願の教えに照らして、新しい意味として、往相の回向ということを親鸞聖人はつかみだしたわけです。

南無阿弥陀仏を信すれば

愚かな凡夫が弥勒と同じ

このことを、もう少し別の言い方で押さえておきたいのは、『教行信証』の「行巻」に非常に考え難い一連の言葉があるのです。「しかれば、大悲の願船に乗じて光明の広海に浮かびぬれば、至徳の風静かに衆禍しゅゐの波転ず。すなわち無明むみょうの闇あんを破し、速やかに無量光明土に到りて大般涅槃を証す、普賢の徳しんがに遵したがうなり。知るべし」(『聖典』一九二頁)です。これは、その前の段に「弥勒付嘱の一念」(同上)という言葉があつて、『無量寿経』で弥勒菩薩を呼んで「南無阿弥陀仏」を付嘱する。弥勒菩薩は、未来世の衆生の代表である。五十六億七千万年後にこの世は滅びる。これは伝説的な時間ですけれど、弥勒菩薩はその時間まで

待つて、最後の衆生の死ぬときまで待つて、一切衆生と一緒に成仏しようという誓いをもったとされる。その弥勒菩薩を呼んで「南無阿弥陀仏」を付嘱する。付嘱するということは、この南無阿弥陀仏をもつて一切衆生と共に生きていつてほしいと頼むわけです。それで親鸞聖人は、われわれ愚かな凡夫が念仏を信ずれば、南無阿弥陀仏を信ずれば、弥勒と同じだとおっしゃるわけです。弥勒の仕事を与えられるのだと。南無阿弥陀仏をいただければ、未来世の衆生の代表者として、われわれ愚かな凡夫一人ひとりが弥勒菩薩なのだ。そういう弥勒付嘱の一念、南無阿弥陀仏の一念ということを語って、「しかれば、大悲の願船に乗じて光明の広海に浮かびぬれば」と続くのです。

至徳の風が吹いて衆禍の波が転ずる

—宗教生活の意味

大悲の願船というのは、南無阿弥陀仏の譬喩です。「総序」の初めに「竊かに以みれば、難思の弘誓は難度海を度する大船」〔聖典〕一四九頁〕とあります。弘誓が南無阿

弥陀仏となつてわれわれの船となる。和讃には「無明長夜の燈炬なり 智眼くらしとかなしむな 生死大海の船筏なり 罪障おもしとなげかざれ」〔聖典〕五〇三頁〕、という和讃があります。生死の海、迷いの海の船であり筏である。これは南無阿弥陀仏の譬喩なのです。それでここでは「光明の広海に浮かびぬれば」と、われわれは生死の海に沈んでいるけれども南無阿弥陀仏の願船に乗ずれば光明の広海に浮かぶのだと。そして「至徳の風靜かに衆禍の波転ず」。「至徳」というのも南無阿弥陀仏です。無上功德とも言ふ。一番尊いと言ふけれども、実は一如の功德、平等の功德、上下差別のない功德なのです。これでは人間はわかりませんから、無上功德、一番上だと言ふのです。阿弥陀如来を信ずれば、至徳の風が吹いて衆禍の波が転ずると。この「転」が非常に大事なのです。煩惱についても、煩惱の水がとけて菩提の水となる、転じて水になると言われる。先ほどの、生死が転じて涅槃になると同じように、禍がなくなるのではなくて、転ぜられる。われわれは禍をなるべく避けたいものですから、自分には禍が来ませんようにと普通はたのむ。禍はわれわれが禍と感ずる事実なのでしょ

うけれども、この至徳の風に出遇うとその禍が転じて功德の味わいをもってくる。これが宗教生活の意味だと思うのです。「南無阿弥陀仏」を称えたら、禍がなくなるのではない。病気をしなくなるでもない、死ななくなるのではない。われわれが嫌だと思っている事実は因縁でくるわけです。それを禍だと感ずるのは煩惱で感ずるわけです。都合が悪いものは禍で、それを「魔」と称する。病魔とか死魔とか、都合の悪いものは皆魔にしてしまう。けれども、親鸞聖人は、「現世利益和讃」で、南無阿弥陀仏を称えれば、その魔は退散すると言うのです。魔が退散するというのは、やはり譬喩的表現です。魔が魔の意味を転ずるわけです。そのようなことはわれわれはともありえないと思う。それは煩惱の心では絶対ありえない。でも、煩惱の心のなかに本願を信ずることが起ると、逃げることでできない苦悩の命が苦悩の質を転ずる。執らわれて苦しんでいたものが、ほどけて苦悩でなくなると言うことが起こる。そういうことを「衆禍の波転ずる」と言うのです。

「すなわち無明の闇を破し」、南無阿弥陀仏を称えるところは、「能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の

一切の志願を満てたまう」（『聖典』一六一頁）と親鸞は書きます。本願は南無阿弥陀仏を信じなさいと言っているから、そのことを聞いていくうちに、こちらの自力の執心、自分で何とかしようと思っている間違いに気づかされて、如来の本願力をたのむ心が起こる。南無阿弥陀仏が、その如来の本願力のはたらきとして聞こえてくると、称えるときに自力の迷いが破られる。それを「無明の闇を破し」と言うのです。「速やかに無量光明土に到りて大般涅槃を証す」、「速」という字は、一応スピードを表すのですが、これも譬喩です。無明の闇を破したら、もう「速」、無量光明土に至る。無量光明土に至るのに時間がかかるなどと言っていないのです。「速」なのです。そして大般涅槃を証す。つまり、生死即涅槃とは、われわれは生死の執らわれから抜けられないけれども、大悲の願船に乗じる。そこから始まった宗教生活の意味は、たちまち無量光明土に至って大般涅槃を証するのだと。ここまでは往相の回向です。

往相の回向の果として大般涅槃を証するということが、第十七願、第十八願、第十一願の次第で衆生に与えられる。『無量寿経』という經典を説いて、本願を衆生に教える。

その本願の利益は、大経往生である。大般涅槃を証するという功德を与えようと。大涅槃とは一如です。平等の概念である。無生無滅、生じたり滅したりしない、増えたり減ったりしないものである。そういうものが大涅槃だと。これはわれわれが、増えたり減ったりする世界で喜んだり悲しんだりしている。そういう生死の命を生きているときには、増えたり減ったりしないものはまったく無意味です。人間は良いものが増え、悪いものが減るのがうれしい。自分にとって良いことが多くなり、悪いことがなくなるということが救いだと思っている。ところが生きるといふことは、そうはいかないのです。だんだん寿命が短くなり最後は死ぬ。いくら良いことがあつてほしいと思つても、最後は一番嫌なことがくる。何が人生にとって一番尊いのかと言つたら、増えたり減ったりしないものに出遇うといふことなのです。ですから仏法に出遇うといふことは、一旦、この世は苦悩の命で逃げられないのだと、嫌というほどわかつたうえで、それを超えた利益が欲しいというときに初めて感ずることができものなのです。この世で自分にとって利益の多い、増えることが良いものをたくさん欲しいという関心で仏法

を聞いても、何にもならない。増えるものだけが価値だという限りは、減りだしたらもう生きていられなくなつてしまふわけです。しかし、増えようが減ろうがかまわないのだという世界に立てたならば、良いことが増えるのはうれしいけれど、それは知れている、減ることは悲しいけれど、大したことはない、平常心でいられるのです。しかし、凡夫はそのようなことを言われても、嫌なことは嫌だといふ心が強い。ですから、覺りを開いて平等にはなれない。けれども、「南無阿弥陀仏」を念おもひ起すと、愚かな凡夫に一如の功德が与えられる。これが本願の教えなのです。本願の教えは、我慢したり無理をしたりして、「いやー、やっぱりどうやつても平等だ」などと考えなくてもよいのです。南無阿弥陀仏を念ずれば、ひとりでにそういう心にさせられる。それが往相の回向である。

還相回向の問題

——「自利・利他ともに行者ぎやうじやの願樂がんぎやうにあらず」

そこで終わつてない。その次の結びに「普賢の徳に遵う

なり。知るべし、と」。ここは「行巻」ですが、ここに「普賢の徳に遵う」という言葉がある。そして、「正像末和讃」のなかには「南無阿弥陀仏の回向の 恩徳広大不思議にて 往相回向の利益には 還相回向に回入せり」（『聖典』五〇四頁）という和讃がある。それで、この間から宿題にしてきた還相の回向の問題なのですが、曇鸞和讃の十六首目に、「還相の回向とくことは 利他教化の果をえしめ すなわち諸有に回入して 普賢の徳を修するなり」（『聖典』四九二頁）とあります。

如来の還相回向とは、何を言っているのかというと、これはなかなか面倒なのですが、「証卷」に真実証とは何であるかと言うと「利他円満の妙位」（『聖典』二八〇頁）とあります。普通は、菩薩が自分自身が仏に成つていこうとする心は自利、自らが利を得る。それで衆生を仏にしていこうという願いが利他。

こここの「利他円満」はどういう意味かと言うと、親鸞聖人が使う場合には「利他」は法蔵菩薩の、あるいは阿弥陀如来の利他です。大悲が衆生をたすけてくださるという意味で必ず使われる。利他は、われわれがするのではない。

如来がする。『如来二種回向文』では「他力の還相の回向なれば、自利・利他ともに行者の願樂にあらず。法蔵菩薩の誓願なり。『他力には義なきをもつて義とす』と、大師聖人はおおせごとありき。よくよくこの選択悲願をこころえたまうべし」（『聖典』四七七頁）と。これは非常にはつきり出ています。「自利・利他ともに行者の願樂にあらず」。

「行者」は念仏の行者です。南無阿弥陀仏を信じて行ずるものの願樂ではなくて、「法蔵菩薩の誓願なり」。阿弥陀如来の因位の法蔵菩薩が、大悲の阿弥陀如来になる。その因果において自利利他を成就する。自分が仏に成ると同時に、一切衆生を平等に摂取して大涅槃を与えていく力をもっている。それは法蔵菩薩の誓願なのだとはつきりとおっしゃっています。

いわゆる菩薩道では、自利利他は皆行者の願樂です。一人ひとり、自利利他の願いをもつて歩むのが菩薩道です。ところが、本願の教えは、そういう願いはほとんど成就しないと。自らも覺りを開き、人をもたすけていくことができるなどということは、口で言うのはやさしいけれど、現実にはすぐそばの友だちをも助けられないのが凡夫です。

そういう凡夫が自利利他するなどというのは嘘八百です。

われひと共に本願を依り処として

大涅槃に帰していく

——出遇うのは煩惱成就、生死罪濁の群萌ぐんもうちゅう

では、どうするのと言うと、本願の教えをいただくしかないのだと。本願は十方群生海にはたらくから、われひと共にこの本願を依り処として大涅槃に帰していくしかないというのが、親鸞聖人が「本願に帰す」(『聖典』三九九頁)とおっしゃった意味です。われひと共に本願に触れていくしか、本当の意味でたすかることを見いだすことはできない。生死即涅槃になる道は、大悲の本願のはたらきをいただいて、われひと共にそれをいただいていくしかないのです。

大涅槃を与えたいという、そこに止まらないで、阿弥陀如来は第二十二願を起こした。自利利他は、『浄土論』で「自利利他して、速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得たまえるがゆえに」(『聖典』一九四頁)と書いてあ

る。これは五念門を修してきた行者が、自利利他して速やかに無上菩提を成就するということです。その「速やかに」というのはどうしてかという問いを起こして、曇鸞大師は、それは阿弥陀如来の浄土があるからだ。この浄土の利益を受ければ自利利他して速やかに無上菩提を成就することが成り立つ。そこに曇鸞大師は第十八願と第十一願と第二十二願の三願を出して、三願によって速得成就が成り立つのだとおっしゃっているのです。それを受けて、親鸞聖人は「証卷」の結びの御自釈で、この言葉がなかなか難しいのですが、「しかれば大聖の真言だいじょうご、誠に知りぬ。

大涅槃を証することは、願力の回向えんりきに藉よりてなり」(『聖典』二九八頁)と書かれています。如来の回向、大悲回向に出遇う、「南無阿弥陀仏」の回向に出遇うと大涅槃を証するのだと。大涅槃を証することは願力の回向による。そしてその後「還相の利益は、利他の正意を顕すなり」(同上)と。大涅槃というものに入ると、還相の利益が出てくるのだと書いておられます。

それで先ほどのところに戻りますが、「真実証あらわを顕さば、すなわちこれ利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり」(『聖

典』二八〇頁）と言って、「しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌」（同上）、この「証大涅槃の願」に出遇うのは、煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌である。こう押さえられているということは、自力無功ということを表しているのです。われら凡夫が「往相回向の心行を獲れば」（同上）、往相回向の心行は「南無阿弥陀仏」のはたらき、南無阿弥陀仏を信ずる心ができたならば「即の時に大乘正定聚の数に入る」（同上）。即時に大乘正定聚の数に入る。こう言つて、「正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る。必ず滅度に至るは、すなわちこれ常樂なり。常樂はすなわちこれ畢竟寂滅なり。寂滅はすなわちこれ無上涅槃なり。無上涅槃はすなわちこれ無為法身なり。無為法身はすなわちこれ実相なり。実相はすなわちこれ法性なり。法性はすなわちこれ真如なり。真如はすなわちこれ一如なり」（同上）と展開しています。「必至滅度即是常樂」と、これも「必ず」がついていたのが外れてしまふ。不思議な論理だと思ふのですが、とにかく、無上涅槃を無為法身、実相、法性、真如、一如と展開する。煩惱の身なのだけでも、回向に出遇うところに真如の利益を得る。あるいは、無上涅槃の

利益を得ると言つてもよい。そういうことを語つた後で「それ真宗の教行信証を案ずれば、如来の大悲回向の利益なり」（『聖典』二八四頁）とあります。如来の大悲回向は教・行・信・証である。体は行信、南無阿弥陀仏を信ずるということにおいて、涅槃の果が与えられると。この因果、これが往相回向である。「もしは因もしは果、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまえるところにあらざるることあることなし」（同上）。因も果も、往相回向の因も果も、教・行・信・証の因も果も、信心を得ることも大涅槃を得ることも、すべては如来の清淨願心である。如来の願心を信ずれば如来の願心がはたらいてくださるのだと。徹底的に私心がはたらく余地がない。完全に法蔵願力がはたらいてくださる場所になる。それが光明の広海に浮かぶ精神生活だと思ふのです。私どもは自力が邪魔をして、自分の力で、自分の力だと思ふ。しかし、本当は自分の思いを破つて、何か自然にはたらいてくる大きな力を阿弥陀如来の回向成就という言葉で教えるのです。ですから、因も果も清淨願心のはたらきであり、凡夫がやることは一つもない。「因浄なるがゆえに、果また浄なり。知るべしと

なり」(同上)。往相回向の因も果も全部如来のはたらきなのだ。大事なことは本願力がはたらいていると信知するということ。これで往相回向が結びまできました。

大涅槃は還相の回向を生み出す

そこから「二つに還相の回向と言うは」(同上)と還相回向が始まるのです。ですから、大涅槃に触れないで還相の回向を論じてもしかたがないのです。まず大涅槃を得る。大涅槃が大涅槃に止まらない。大涅槃は還相の回向を生み出す。そこに「すなわちこれ利他教化地の益なり」(同上)と不思議な言葉があります。これがよくわからないのです。そのあと「『還相回向の願』と名づくべきなり。『註論』に顕れたり。かるがゆえに願文を出ださず」(同上)と言って『浄土論』、『浄土論註』を引用されます。その『論註』の引用、「また次に『無量寿経』の中に、阿弥陀如来の本願に言わく、^{のたま}『設い我仏を得たらんに』」(聖典二八六頁)ですが、それが第二十二願です。このように第二十二願を出しています。そしてその内容を曇鸞大師

が『論註』で展開している文章をずっと引用される。これが還相の回向と曇鸞がおっしゃっている内容だと親鸞聖人が了解された文章です。そして、先ほど読んだ「証卷」の結びの御自釈ですが、「大涅槃を証することは、願力の回向に藉りてなり」(聖典二九八頁)、つまり往相回向の果として大涅槃を証する、これは本願力の回向によると。

「還相の利益は、利他の正意を顕すなり」(同上)、還相の利益が出てくる。つまり、法蔵願心の往相の回向によって、大涅槃を証するということが本願を信ずる衆生に皆与えられる。大涅槃に触れたら終わりかと言うと、大涅槃は還相の利益を生み出すと。「還相の利益は、利他の正意を顕すなり」の「利他」は法蔵菩薩の願心です。法蔵菩薩の願心が衆生を利益したい、衆生を救いたいと、こういうことが還相の回向として現れてくるのだと。

往相の回向も還相の回向も、如来の回向です。法蔵菩薩の誓願です。衆生はそのままいただく立場です。回向をいただいて自分で浄土へ往く、浄土に往ったら自分で還ってきて衆生を教化するのだと理解したのは、自力の心が残っているからです。自分でやらなければいけないと思ってい

るのです。

この苦悩の娑婆での人生生活、これは差しあたって自分で生きなければならぬ。自分でやらなければならぬ。ただ、この世でやることは、先ほどの増えたり減ったり、幸せになったり、不幸になったりする人生のなかで、ああやったり、こうやったりするわけです。いろいろとしてみても思うようにはなりませんし、自力で何でもできるわけではありません。いろいろなお助けをいただいたり、因縁があつたりして生きているのですが、さらにそのことを超えた、三界を超えるような要求をもったとき、この世の存在の本当の意味は何であるかという問いをもったときには、それは本願力に依るしかない。往相回向も還相回向も仏法の話ですから、世俗の話ではない。世俗の生を超えるような意味が欲しいというときに、この往還二回向に出遇う。煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌として出遇う。残念がらわれわれは、心が動けば煩惱ですから、やることなすこと行き詰まったり悲しんだり、矛盾だらけです。でも、この現実を生きなければなりません。その現実を生きるという課題のために、この還相の利益が説かれている。それを

ここでは、「ここをもつて論主（天親）は広大無碍の一心を宣布して、あまねく雑染堪忍の群萌を開化す」（同上）と。『浄土論』に「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来」（『聖典』一三五頁）とあるのですが、「一心」と天親菩薩が言うのは、親鸞聖人からすれば、往還二回向をいただいて一心を得るのだと。それが人間の救いなのだ。往相の回向として大涅槃をいただけるし、また還相の回向として普賢の徳を修するということが与えられる。これは一心なのだ。天親菩薩が、そう言っているのだと親鸞は理解したのです。

利他は如来の仕事、凡夫は自力無功の立場

「宗師（曇鸞）は大悲往還の回向を顕示して、ねんごろに他利利他の深義を弘宣したまえり」（『聖典』二九八頁）。「他利利他の深義」とは、もともと菩薩道の言葉のなかに、自利他利とか、自利利他という言葉があるのです。他利も利他も、もともとは同じ意味です。他が利益を得る。あるいは他を利益する。自分が利益を得るだけでない、他人も

利益を得るようにしたい。ですから自利他利と言ったり、自利他利と言ったり、両方言葉があるのです。でも曇鸞は、天親菩薩が自利他利と言って、自利他利と言っていないのは意味があるのだと、無理やりこじつけたのです。利他、衆生を利益するはたらきは無限大悲のはたらきである。一人ひとりが、無限大悲に触れるしかないのだと。だから自利他利は衆生の願樂、行者の願樂ではなく、法蔵菩薩の誓願である。本当に衆生を利益したいといって兆載永劫に歩んでいるのが法蔵菩薩ですから、法蔵菩薩にはかないません。そういうところに曇鸞大師が、わざわざ他利他利という註釈をしたことは深い意味がある。つまり、利他はどこまでも如来の仕事、法蔵菩薩の仕事だと。われわれ凡夫は、罪惡深重の凡夫よ、と聞かされる立場である。どこまでも、自力無功の立場です。自分でやりに行くという発想が出てきたら、自力なのです。自力はしょせん虚偽です。人間の自力は、自利各別だと親鸞聖人は徹底的に人間の自利を否定します。自利各別、各々別々です。つまり、自分本位でしかないのです。自分が得したというと、他人は損をしたと思うのです。一緒に利益を得ていくなどということは凡

夫にはできません。悲しいかな、「欲もおおく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむこころおおく」(『聖典』五四五頁)というのが凡夫です。それを本当に照らしてもらうはたらきが法蔵願心である。法蔵願心に触れて、罪惡深重の心を照らし出されて歩くしかないのです。

一心のところに往還二回向がはたらく

大涅槃という内容是一心にある。一心というところに往還二回向がはたらく。往還二回向がはたらくとは、どういうことか。それで先ほどの和讃に戻っていききたいのですが「還相の回向とくことは 利他教化の果をえしめ すなわち諸有に回入して 普賢の徳を修するなり」(『聖典』四九三頁)。利他教化の果をえしめると。これは如来の利他教化の果です。如来の利他教化の果を得ると、大涅槃に至るのです。大涅槃に至ったら、それでおしまいかと言うと「すなわち諸有に回入して」、「諸有」というのは、迷いの世界、生死の世界です。生死流転の世界を諸有と言う。有というのは、有る、存在することなのですが、三有

という言葉もあつて、欲界、色界、無色界です。それを欲有、色有、無色有ともいう。この三界全部が煩惱の世界である。仏法の世界は「勝過三界道」(『聖典』一三五頁)、三界を超えた世界だと教えます。涅槃は三界を超えた世界です。往相の回向の利益として大涅槃にまで至る。それでおしまいと言うとそうではなくて、「すなわち諸有に回入して 普賢の徳を修するなり」と。そのようなことは凡夫にできるはずがないから死んでからだ、浄土に往いたら還つて来られると、昔は解釈したのです。しかし親鸞聖人は、そのように書いていないのです。いったいこれをどう理解するか。これ以上のことは言っていないから、これ以上言うと、愚かな人間のろくでもない解釈になります。ですから、一人ひとりがこれを考えるしかないと思うのです。私もさんざん考えてきて、ここは言わなかったのです。言うの間違ひになるから言いませんでした。

往相回向も還相回向もいただくものである。如来の回向である。それをいただくことによって、私どもには信心が成り立つ。その信心の質は、いろいろな利益をもっている。「冥衆護持の益」(『聖典』二四〇頁)とか、光に照らされ

る利益、「心多歡喜の益」(『聖典』二四一頁)、心に喜びが多い利益とか、たくさん利益が語られる一つに「常行大悲の益」(同上)というのもある。「南無阿弥陀仏」を行ずるということは、如来の大悲を行ずることなのです。

それで、「普賢」という名前が出てくるのですが、親鸞聖人の書いておられる大事なところに、ほとんど普賢という名前は出てきません。これはどういうことか。仮名聖教などでは、弥勒菩薩と同じだとか、諸仏と同じであると言ふけれど、普賢のことはおっしゃらない。けれど、大涅槃を得れば普賢の徳を修すると。大涅槃を得るということをわれわれが考えると、われわれは煩惱具足だから大涅槃などとても得られないと思う。けれど親鸞聖人は、往相回向の利益に必ず生死即涅槃、大涅槃の利益を得るのだと言つてくださっている。ここに、親鸞聖人が語っておられることの、現代人ばかりでない、昔から親鸞聖人の弟子にしてもなかなかわからない問題があつたのではないかと思うのです。

それは、つまりわれわれは時間的にも空間的にも有限のなかに遠近感があつたり、過去現在未来と時間が過ぎてい

くという感覚があったりして、そのなかでものを考えていきますから、いくら「即」と言われても、今でない即だから、その次だろうと考えます。そのようにしてわからないことを先送りしてしまいますから、親鸞聖人がおっしゃることの意味がよくわからない。わからないところは、しようがないから死んだ後にしてしまえというので、死んだ先にしておけば一応ことはすむ。けれど親鸞聖人は、そうは言っていない。死んだら、とはどこにも書いてない。「証卷」のどこにも書いてない。往相回向から還相回向の間に、死んだらなどと書いていない。どういうことでしょうか。

速やかに正定聚に住する

―往還二回向の利益のはたらく場所になる

これは私の一つの了解なのですけれど、本願力に帰することが成り立つことは、われわれにはほとんど難しい。自力の心が強いから、いくら信じようとしても疑いが出てくる。でも親鸞聖人がおっしゃるように、「建仁けんにん辛かのとの酉とりの暦れき、雑行ぞうぎょうを棄すてて本願に帰す」(『聖典』三九九頁)と、このこ

と一つを信じようと、こういうことが起こったときには、速やかに正定聚に住する。速やかに正定聚に住するということは、往相回向、還相回向の利益のはたらく場所になる。われわれは、本願力を信ずることにおいて、本願力が活躍してくださっている事実の場所になる。本願力が本当にはたらいっているとはどういうことかと言うと、本願力を依り処にして、私どもがこの煩惱の命を喜んで生きる力が与えられてくる。本願力を証明するような命が与えられてくる。愚かな凡夫の命は、相変わらず愚かな命である。生死罪濁の群萌である。けれども、本願力がはたらいっていることを生けると、「光明の広海に浮かびぬれば、至徳の風静かに衆禍の波転ず」(『聖典』一九二頁)。衆禍の波がなくなるのではない。衆禍の波のなかを生きていくのです。けれど、それを転じてゆく生活が与えられてくる。そうすると「速やかに無量光明土に到りて大般涅槃を証す」(同上)という意味をもつのだ、これが考えるとわからないのです。凡夫は穢土にいる、浄土にまだ往ってない、どうして無量光明土に至るのか。しかし、本願力が浄土莊嚴を生み出す力でもあるし、莊嚴が回向として衆生にくる力でもある。だ

から、それに値遇するということは、こちらからどこかへ行く必要がないのです。回向がくるということは、浄土の功德がくるということです。ですから、浄土の功德の体である不虛作住持功德は、「観仏本願力 遇無空過者 能令速満足 功德大宝海」（『聖典』一三七頁）、「観仏本願力」という言葉で始まる。これを親鸞聖人は『一念多念文意』

で、『観』は、願力をころにうかべみるともうす、またしるというころなり」（『聖典』五四三頁）、仏の本願力を心に浮かべ観ると言っています。本願力を思い起こすと浄土の大功德に遇う。それは実是一如の功德に遇うことです。われわれは浄土と教えられても、妄念として、どこか違うところにあるのだと思いますから、こっちにいるのだから浄土には往つていないではないかと言うけれど、浄土は教えの世界、本願が莊嚴している世界ですから、どこかにある世界ではないのです。空間的に違うところにある世界ではないのです。本願のはたらきを象徴しているのです。われわれは煩惱を地として煩惱の生活をしているから浄土ではないのです。けれど、本願がはたらく世界を感じたら、そこが浄土なのです。そうするとわれわれは、足

は煩惱の大地に立つて、信心は浄土の功德を呼吸する。膝から下は泥田のなかにあつて、首からは浄土で呼吸をする。これは譬喩です。それが往相回向の心行を獲ることによつて成り立つ信心生活なのではないかと思うのです。

人間が場所になつて、往相の回向を受け止める 還相の回向を受け止める

そうすると、そのときに、時を隔てず、日を隔てず、大涅槃の利益と接し、大涅槃の利益と接するということは、もう、即、大涅槃のなかには還相の回向がはたらいてくる。これは行者の願樂ではなく、自分でやるのではない。普賢菩薩の仕事は、衆生を仏道に入らしめる。衆生を仏道に入らしめるというのは、どういうことかよくわかりませんが、凡夫として生きているのだけれども、本願を喜んでいるということが、何かのかたちで影響を及ぼす、そういう生活もありえる。だから、普く賢い菩薩、普賢菩薩という名ではあるけれども、あまり目立つことをする菩薩ではないのです。「生死の園・煩惱の林の中に回入して」（『聖典』一

四四頁）と言うのですが、煩惱や生死のなかに入ってしまったら埋もれてしまつて、ほとんど何をしているかわかりません。けれども、そこに本願がはたっている人間がいる、本願を信じて生きている人間がいるということが、自分で光るのではないけれど、「ああ、本願があると少し人間が楽になるのかな」とか、「あいつはろくでもないことをしているけれども、何か信心を生きているから自由でよいな」とか、何か感じさせるものがあるのです。

「諸有に回入」するということは、煩惱の生活をするということですから。煩惱の生活をしながら、煩惱を超えたような涅槃を味わいつつ生きている。このような不可思議なことが起こっているということは、何か法蔵願心がそういう人にはたらいで、人を通してまた伝わってゆくようなことを起こしてくる。だから、どこまでも自分でやるのではない。人間が場所になって、往相の回向を受け止め、還相の回向を受け止める。こういう意味で親鸞聖人は「すなわち諸有に回入して 普賢の徳を修するなり」とおっしゃっているのかなと思うのです。本願を信じ、念仏して、この煩惱生活を続けていくことに、単なる煩惱生活ではない意味

が本願力によって与えられてくる。でも親鸞聖人は、このことを、おれが普賢の徳を行じているのだと、そんなことは絶対におっしゃらない。どこまでも法蔵菩薩なのだ、こういう理解です。

例えば、寺川俊昭先生はこの往相・還相の問題を考えてくださつて、親鸞は往相回向は教・行・信・証だとおっしゃっていると。還相回向というものは、自分がするのではない。自分にとっての師匠が、親鸞聖人にとっては法然上人が、本願力を証明してくださっているから、自分にとっては還相回向だ。このように他人が還相回向するという話にして、自分はどこまでもいただいてゆくという点を徹底された。自分はどこまでも往還二回向をいただいてゆくというかたちで理解しようとされた点は私もそうだなと思うのです。ただ、あまり遠慮しすぎて、親鸞聖人が往相回向の利益に還相回向がついていると書かれていることはどうなるのかという問題が残っています。

それで、長谷正當先生は、確かに親鸞聖人は往還二回向に出遇つて信心を獲ると、こうおっしゃるから、それは今まで信心をもっていなかった人間が往還二回向に出遇う論

往還二回向共に如来の回向

—本願力をいただいて生きる

だくことができたならば、それが縁となつて、本願力とはどのようなものだろうかと言へば、また縁となつて知つてくださる方も現れてくるわけです。どこまでも愚かな凡夫だから、だめだだめだと遠慮する必要はない。自分でやるのではない。往還二回向共に如来の回向である。本願力が廣大無碍にはたらくてくださるのですから、自分はどこまでもいたかく立場でいたかくのです。自分が本願力をいただいて、このように生きられるのだと証明することはできません。

私自身は、心の小さな、窮屈な人間だと自分でも思っているが、生きているのですが、先日、作家の田口ランディさんと話をしていたら、「本多先生、自由ですね」と言われました。別に自由でも何でもなく、縛られた人間なのですが、あの方からすると私はそう見えたらしいのです。それは本願力の自由さなのであって、私はちっぽけな心で、ああでもないこうでもないとやっているのです。けれど、「南無阿弥陀仏」を信ずるときには、南無阿弥陀仏は広大ですから、広大無辺なるはたらきをいただいていることを感ずると、他人から見たら少しは自由に見えるのかもしれない。

本願は人間が信じてくれないければ意味がないのですから、人間が信じてたすかっていると本願力がはたらくのだということが証明されて、それで伝わっていくこともある。それは、親鸞聖人にとっては法然上人が生きてくださったていた。親鸞聖人が生きていれば、弟子がそれを見て生きていく。それは「面々の御はからい」（『聖典』六二七頁）だと親鸞は言うのです。私が伝えるわけではない、私の弟子ではないと。あなたたち一人ひとりが本願を信ずるかどうかなのだと。本願がはたらくのです。そういう了解のもとに、往還二回向を了解できるのではないかと思うのです。

宗教的時間は「信の一念」の「今」

―法蔵願心のはたらき―

自分を通してはたらく

第二十二願は、「究竟必至 一生補處 除其本願 自在所化」、補處の弥勒の位を得られるのですけれども、自分で願って出て行く人間はよいという言い方です。しかし、補處の弥勒の位をいただいている人間と、出て行って利他

教化をする人間とは、別のように説くけれども、本当はそれは重なった利益を語っています。第十八願でも「唯除五逆 誹謗正法」、五逆と正法を誹謗するのは除くと語っているけれど、親鸞聖人のいただき方は、除かれるのは自分であると。罪の深いことを知らされて、自力無功だと本願を信ずる。ですから除かれた人間と信じている人間とは一人なのです。重なっている。そういう本願の理解の仕方にヒントを得て第二十二願を読めば、補處の弥勒の位を失わずして普賢菩薩の修行が成り立つと。それが法蔵願心のはたらきだと了解できるのではないでしょうか。

宗教的時間は「信の一念」、「今」しかないのです。いつかどうにかなるという話を語ったら、これは宗教的時間ではない。生死無常の時間である。宗教的時間は、千載の一回、今、ここに出遇うか出遇わないか、それしかありません。今、涅槃を得なかったなら意味がない。けれども、自分でもてるかといえどもない。自分が今、信心を獲れば、往相回向の利益として必ず涅槃が与えられる。その「必ず」に出遇うのは、今である。そこに、普賢の徳を修するということとは、その「必ず」の内容として、今、与えられ

る。自分でやるのではない。どこまでも法蔵願心のはたらきが自分を通してはたらく。このように願の内容は重層的だけれども、体は名号の信心である。体は名号なのですが、名号を信ずる心がなければ、名号ははたらいっていませんから、人間にはたらくときには名号の信心としてはたらく。

これが、「南無阿弥陀仏の回向の 恩徳広大不思議にて 往相回向の利益には 還相回向に回入せり」(『聖典』五〇四頁)という和讃の内容なのではなからうかと思うのです。これは、ここ数年来考えてきてわからなかったことの、自分なりに考えた答えを今日は出させてもらいました。

(二〇一二年六月十三日)

浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——(五)

親鸞仏教センター所長 本 多 弘 之

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

また、二〇〇六年十一月から、「浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——」をテーマに講座を開いている。本号では、「講座開設の趣旨」並びに第五十三回（通算第一〇四回）から第五十七回（同第一〇八回）までの問題提起を掲載する。なお、『真宗聖典』は、東本願寺出版部発行の聖典を用い、『聖典』と略記した。

【講座開設の趣旨】

現代文明の溢れる人間社会を生きているものにとつて、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）

第五十三講

第二十二願 還相回向の願

第二十三願 供養諸仏の願

第二十四願 供具如意の願

如来の本願力回向を信ずれば大涅槃を得る

われわれは愚かな凡夫であるけれども、本願は衆生に大涅槃を与えたいという願いをもって呼びかける。だから、それを信ずれば、われわれはもう大涅槃を与えられるのだと。利他の信樂を獲る人は、大般涅槃を得ると。このように親鸞聖人は繰り返し語られるのです。前回、曇鸞大師のご和讃のところでそういうお話をしたのですが、同じような課題を「正像末和讃」でも詠っておられます。

浄土の大菩提心は 願作仏心をすすめしむ

すなわち願作仏心を 度衆生心となづけたり

度衆生心ということは 弥陀智願の回向なり

回向の信樂うるひとは 大般涅槃をさとするなり

如来の回向に帰入して 願作仏心をうるひとは

自力の回向をすてはてて 利益有情はきわもなし

（『聖典』五〇二頁）

これは難しい内容で、何のことやら何回読んでもわからなかったのですが、「浄土の大菩提心」とは、親鸞聖人が明らかにした信心がもつ意味です。本願の信心、「南無阿弥陀仏」の信心を獲るということは大菩提心であると。

曇鸞大師は、『無量寿経』の三輩に説かれてある無上菩提心は、願作仏心、すなわち度衆生心であると『論註』で述べておられます。そして、その度衆生心を成り立たせるのは浄土であると。謎のような書き方です。そこを親鸞聖人は、本願の願いに照らして、「南無阿弥陀仏」を信ずれば大涅槃を与えろという、これが本願が衆生に呼びかける一番大事な方向性であると。これを『三経往生文類』では、「大経往生というは……」（『聖典』四六八頁）という言葉で、

名号を信すれば大涅槃を得る、そういうことが『無量寿経』の往生なのだと。少し聞いたのでは何のことかわからない。固定観念で、死んだらお浄土へ往くというのが往生だと思っているから、「大経往生というは」と言われても、何を言っているのかわからないということになるわけです。

衆生がこの迷いの命、苦悩の命を超えるような、存在の本当の意味が欲しいというときに、浄土を願うというかたちで教える。浄土を願うということは、如来の本願力の世界を要求することです。如来の本願が生みだした世界がわれわれの本来の存在の故郷なのだと。その世界を願うように呼びかける。実は、その内容は「南無阿弥陀仏」を信ずるなかにあるのだと。「南無阿弥陀仏」を信ずることによって、われわれにそれがすでに与えられるのだというのが、親鸞聖人が領解された如来回向の信心なのです。ですから、大涅槃を自分が体験してわかるという話ではないのです。大涅槃などということは、われわれ愚かな凡夫にわかるはずがない。大涅槃とか、無為涅槃とか、仏陀が教えようとしている一番大事な、仏陀の精神世界、それを愚かな凡夫が一生懸命考えてわかるなどということはで

きない。けれども、その実質的な利益を、われわれは本願を信ずればいただけるのだと、親鸞聖人は繰り返し語るわけです。「南無阿弥陀仏」を信ずれば、それでよいのだ。自分で涅槃を体験しに行く必要はない。自分で体験するという発想は、自力聖道門の発想であると。だから、愚かな凡夫は、如来の回向を信ずる。煩惱具足の凡夫、生死罪濁の群萌が、如来の本願力回向を信ずれば、もう大涅槃を得るのだ。このように如来が誓っているのですから、それを信ずればよいのだとおっしゃるのです。

それが往相の回向なのだと。往相の回向に教・行・信・証という次第があつて、教・行・信・証を衆生に与えるべく第十七願、第十八願、第十一願が誓われているのだと。それを信ずることが『無量寿経』の往生なのだと。こういう親鸞聖人のお言葉なのです。ですから、死んだら往生という言葉とは全然違う意味で親鸞聖人は『無量寿経』の救いを考えておられるのです。大般涅槃を得るということは、無量寿仏の世界に生まれる利益と同じ意味だと。だから無量寿仏の浄土に生まれることと大般涅槃を得るということとは同義語なのです。これもなかなかわからないことですが、

本願の利益をいただくということと、大涅槃を得ることという
ことは、親鸞聖人においては一つのことなのです。

如来の回向によって成り立つ積極的能動性が 信ずるところ

そして、大般涅槃を得たらおしまいというのではなくて、
大般涅槃を得ると、その後に、「行巻」にあるように「普
賢の徳に^{げん}違^{したが}うなり」（『聖典』一九二頁）という言葉が出て
きます。ですから、曇鸞和讃でも大般涅槃を得て「普賢の
徳を修する」（『聖典』四九二頁）という次第になっているわ
けです。普賢の徳を修するというのは、自分で修するの
かというと、如来の回向のはたらきが衆生にそういう意味を
もたらす。大般涅槃を得るということも如来の回向のはた
らきが衆生に与える利益の意味なのであって、われわれが
直接体験して取ってくるという話ではない。これがなか
なわからないところです。

ですから、信心を獲て不退転に住するということが、具
体的なわれわれの感ずることのできる信心の生活の内容で

す。不退転に住することが成り立っている、それは必ず仏
に成るという意味をもっているし、仏は衆生を利益するは
たらきをもっているということがついている。それは、み
な本願の世界である。われわれは、その本願にまかせる。

本願に帰する。本願を信ずる。自分でやるという発想が、
そこで^{ひろがえ}翻される。では、人間に何の能動性もないのかと

言うと、決定的な能動性が本願を信ずるということにある。
ですから、信ずることだけは衆生の責任だと曾我先生はお
っしゃるわけです。われわれは、なかなか信じられない。

難信、信じ難い。われわれは自力に立って、自力の妄念に
執着していますから、自分で本願力を信ずるという決断が
できない。だから、信心自身も如来の回向である。如来の
回向によって成り立つ積極的能動性が、信ずるということ
なのです。如来の本願力を信ずることができると、自力の
妄念が翻される。自分から翻することができないから、親鸞
聖人もさんざん苦勞されて、第二十願のところでお話しし
ましたように、「果^か遂^{すい}の誓^{ちか}い、良^よに由^{よし}あるかな」（『聖典』
三五六頁）と。本願力自身が果たし遂げずんば止まない
という誓いをもっているのだと。どれだけ人間の自力の執心

が深くとも、必ずこの本願を聞かせたい、この本願を信じてほしいと。それを信ずることによって、「煩惱具足の凡夫、生死罪濁の群萌」が自己嫌惡に沈むことはないのだと。どれだけ愚かであろうと、どれだけ罪が深かろうと、そのまま本願を信ずることができれば、そこに救いがあるのだと。その救いは如来二種の回向の救いです。本願力自身、「浄土の大菩提心は 願作仏心をすすめしむ」、つまり、仏に成ろうとする願を勧めるのだと。「如来の回向に帰入して 願作仏心をうるひとは 自力の回向をすてはてて、自分で救いに行こうとか、何かをしようという自力の回向を捨ててはてて、「利益有情はきわもなし」です。

「利益有情はきわもなし」

——人間は、真理がはたらく場になる

「利益有情」ということは、如来の大悲のはたらきです。衆生の分限では絶対にできないことを、大悲は誓い、はたらき続けるのだと信ずる。「利益有情はきわもなし」と信ずるということは、『教行信証』の結びの直前に『安樂

集』の文を引いて、「前に生まれん者は後を導き、後に生まれん者は前を訪え、連続無窮にして、願わくは休止せざらしめんと欲す」（『聖典』四〇二頁）と。これは、人に真理がはたらいって、真理に動かされた人間が伝えていくわけです。人を通して真理が伝わるのです。人間は、真理がはたらく場になるのです。人間がやるのではない。人間に本願がはたらいてくる。その本願が伝わっていく。その伝わっていく本願力それ自身は、可能性として無限大である。受け止める人間が一人も居なくなれば、それは本願が死んだとも言えるけれども、一人でも居れば、可能性としては、その本願力自身がまた伝わっていく可能性がある。「利益有情はきわもなし」と信ずるといふのは、本願力を信ずるわけです。自力の回向を信じていたら、有限ですから、一生懸命やるけれど一人も伝わらないとか、一人にしか伝わらなかったとか、そういう分量の問題です。「きわもなし」ということは、絶対にありません。親鸞聖人であつても、一代かかって本当に信頼できる人が何人おられたか。数で言ったら、有限に決まっているのです。

「利益有情はきわもなし」といふのは、自分ではないの

です。大悲本願力を信ずれば、本願力が必ずや時を超え、空間を超えて伝わっていくに違いないと言っているわけです。ですから、利他は、如来の回向力なのです。それを誤解して、自利利他するのはわれわれだと考えるから、そして、そのようなことはできるはずがないから、如来の力をお借りして、如来の力を利用して、自分がやるのだと考える。そうすると、行ったり来たりする話になる。どこかで心得違いをしているわけです。どこまでもはたらくのは本願力である。本願力をいただかなければ、自分が大涅槃を得るなどということはありえないのだと。そこに、信心を獲得するということの大切な課題があるのです。

本願が衆生に第十七願、第十八願、第十一願を通して、名号の信心を通して、大涅槃を与えてほしいというのが、「南無阿弥陀仏」の意味ですから、「南無阿弥陀仏」を信ずるということは、必ず大涅槃を得るという利益がくるのだと信ずるわけです。これは信ずるのであって、証明してみようがないわけです。信自身が証明するわけです。

そうすると、その信のなかに、大涅槃自身もっているはたらきとして還相の回向が必ずやはたらくと。「利益有

情はきわもなし」というはたらきをもっているのだと、こう信ずるわけです。自分ではないのです。如来二種の回向を信ずるのであって、自分がやるのではない。自分が往相したり還相したりするなどというのは、とんでもない話です。まったくの言葉の使い間違いです。そういうわけで、親鸞聖人がおっしゃろうとする意味がなかなかわからないのです。

信心は浄土の大菩提心

―願作仏心も度衆生心も如来の回向

「浄土の大菩提心は願作仏心をすすめしむ すなわち願作仏心を 度衆生心となづけたり」と言うときに、信心は浄土の大菩提心であると親鸞聖人は定義をするわけです。浄土を願生する、浄土の功德をいただきたいという心、これは実は願作仏心である。仏に成りたいという願いなのだ。仏に成りたいという願いなのだけれども、それではわれわれが仏に成りたいという願いかと言うと、それは実は法蔵菩薩が衆生を仏にしたいという願いなのだ。だから、

願作仏心は、すなわち度衆生心だと。われわれが願作仏心をもつて、われわれが度衆生に行くのではない。願作仏心も度衆生心も如来の回向である。「如来の回向に帰入して願作仏心をうるひとは」と言われるように、われわれが具体的にいただけるのは、如来の回向に値遇することです。如来の本願力回向のはたらきを信ずることです。そのなかに、願作仏心、度衆生心という法蔵願力のはたらきが与えられるのだと。だから、願作仏心は、即、度衆生心である。「度衆生心ということは 弥陀智願の回向なり」。弥陀の願心の回向なのだ。

「度衆生」の衆生というのは、私が衆生なのです。私たちが衆生なのです。衆生を度するはたらきは如来のはたらき、利他のはたらきです。聖道門が使っている言葉の場合、みんな主語は自分です。自分が仏に成って、自分が衆生をたすけに行く。ところが、親鸞聖人は本願の主体、法蔵菩薩こそが仏道を成り立たせる深い願いだと。この願いを信ずるときには、願作仏心、度衆生心も法蔵菩薩が主語なのです。法蔵菩薩が「設我得仏」と誓うでしょう。「たとい我、仏を得んに」と、これが願作仏心です。衆生を救

わなければ自分は仏に成らないと誓う。衆生を救うというのが度衆生心です。ですから、願作仏心、即、度衆生心です。本願の内容です。「弥陀智願の回向なり」と。それはたらいてくるのだと。それを信ずる。弥陀智願の回向を信ずる。信ずるなら、「自力の回向をすてはてて」、自分で何かをするという話がまったく要らなくなつて、本願力自身が「利益有情はきわもなし」なのです。

本願力が現にここにはたらいている

— 普賢の徳を修するのを

成り立たせるのは法蔵願力

「聖道の諸教は行証久しく^{きた}廃れ、浄土の真宗は証道いま盛なり」(『聖典』三九八頁)という、『教行信証』の後序の出だしの言葉があります。自力の道は、行じて証を開くなどと、大涅槃を得たなどという人はもう一人も居ないとだから本当の意味では行証は廃れているのだと。「浄土の真宗は証道いま盛なり」。浄土真宗は、証への道が盛んであると。どうしてそう言えるのだと。それは、ここに、親

鸞一人が本願力を信ずるところに、本願力が現にここにはたらいてきている。そこに「利益有情はきわもなし」という事実が起こっている。そういう確信があるから、「証道いま盛なり」と。親鸞聖人の言葉は数の問題ではないのです。本願力を信ずるところに、無限大の信頼があるので。それが『教行信証』を作らせているのです。

それで普通で言いますと、還相回向の願、第二十二願で言われる「普賢の徳」も、自力の行者が自分の力で五念門を行じたりして、浄土に往って、浄土に往ったら阿弥陀如来の力が与えられるから、自分で還って自分で仏道の修行をする。このように読んでしまいがちなのですが、親鸞聖人は、本願のお心というものに立って本願を読むと、第二十二願も法蔵菩薩の本願であると。法蔵菩薩の本願のなかに、衆生を通してわが本願をはたかせようという願いがある。普賢の徳を修するのを成り立たせるのは法蔵願力である。だから法蔵願心を信ずる人が生まれれば、それがどれだけ愚かな人間であろうと、どれだけ罪深い人間であろうと、みょうこうけ妙好華、びやくれんげ白蓮華、あるいは弥勒と等しい、諸仏と等しいとほめる。本願を信じて念仏する生活をしてい

るところに、何か人間の価値ではなくて、本願を信じていることがもっている膨大な意味があつて、本願を証明する存在、本願のいのちをここに証明している人間が居るという大きな意味を、普賢の徳を修するという言葉に託したのではなくるかと思うのです。そのようにいただければ、往還二回向がはたらいて、われわれに眞実信心が成り立つということが人間の救いであるといえただくことができるのはなかるうかと思うのです。

この間お話しましたように、今までこのように理解した人は居ないと思いますから、多分、非難轟々と云いますか、あいつまた変なことを言っているなということになるのだと思いますが、これが眞理だろうと私は思うのです。どこまでも、如来二種の回向なのです。それを自分でやる話にしてはいけません。本願力を信ずることによって、どれだけ愚かな人間でもたすかる。自分から何かをしなればたすからんという話ではないのです。本願を受け止める人間像と、それによる救いを明らかにしたのです。

この救いをいただいて何もなくてよいのではないのです。われわれは、凡夫として与えられた、その人その人の

命の意味を尽くしてこの世を生きる責任がある。それは凡夫ですから、やることなすこと罪作りですから、生きるにあたって、野心があつたり邪心があつたりして、言うことは立派でも心のなかは汚いし、人を傷つけるし、ろくなことができないのです。それで、たすからないわけです。皆

「嫌だな、このような命は」と思つて生きている。でも、そのようなもつたいないことはない、どのような命であっても本願力を信ずればよいのだと。「罪惡深重の凡夫よ」と呼びかけてくださるのだから、それを信じて、それにまかせて、自分の分限を尽くす。そこに罪惡も起こすでしょう。しかし、そういうなかにあつて、本願力を信じていけばよいのだと。

私も朝から晩まで、魚の命を取つたり、肉を食べたり、他の命を取らなければ命が支えられない構造になっています。それだけではない、精神生活もいただき、全部がいただいて生きているわけです。そのなかに罪もある。しかし、そのようななかにありながら「南無阿弥陀仏」を信ずると。そういうところに「自力の回向をすてはてて利益有情はきわもなし」とおっしゃるような意味があるのだ

と思うのです。これが、この歳になつてようやく少し親鸞聖人の教えの核心が見えてきたということで、お話をさせていたいただいていることです。

第二十二願の「除く」の内容

第二十二願は、「他方の仏土のもろもろの菩薩衆」（『聖典』十八頁）と言つていて、他方ということは、阿弥陀の浄土以外の仏土から、阿弥陀の浄土に尋ねて来た菩薩が、この阿弥陀の浄土に触れるならば一生補処ふじょに至ると。一生補処なのけれども、その一生補処という位に止まらないで、自分でまた仕事がしたいと思うならば、というのが、第二十二願の「除く」以下の内容であつたわけです。これは菩薩道なのです。諸仏の国に遊んで衆生利益をしたり、諸仏を供養したりと、そういう菩薩行をする。それが普賢行の内容になつていのです。普賢菩薩という菩薩は、何か象徴的な意味があるのでしょうけれど、『華嚴經』のなかでも普賢という名は、菩薩道を尋ねていつた最後の最後に出てきて、何か菩薩道の最後の名前というような位置に

あるわけです。そういう名前が、第二十二願に誓われている。

これは、法蔵願心が、この世に衆生として生きる存在に、平等に尊い意味を与えたいと。そういう願いを引き受けて、自分でやれという話ではないわけです。すぐそのように引き受けてしまうのは、自力根性が抜けないからです。そうではない。そういう内容は法蔵願心が全部誓って行じて、果たし遂げずんば止まんと。だから、衆生はこのことを信じてほしいと。法蔵願心がはたらくことを証明してほしいという意味で取らないと、何か法蔵菩薩は菩薩なのだから、われわれのモデル、われわれが法蔵菩薩のようになるのだ、と考えたら自力の骨頂です。そのようなことを『無量寿經』の法蔵菩薩が語っているわけではない。確かに菩薩行は深い人間の課題なのだけれども、課題だからといってできるかといったできない。できない自覚を潜くって、それを成就しなければ止まないという大悲が、如来なのだと。如のままにはたらこうというような大きな願いが衆生に呼びかけて来ているのだと。われわれは、それを信ずるのだ。こういうのが「南無阿弥陀仏」を信ずるといふことの意味

です。

有限の悲しみに出遭わないと

法蔵願心のかたじけなさには出遇あえない

こういう救いに出遇うということは、有限の身の悲しい自覚があり、それが事実だと。そのようなのは嫌だと、自分でやらなければだめだと考えるのが人間ですから、人間は本願を信ずることなどできないのです。何でも自分でやろうとしたいのです。自分でやらなければ終わらないと思っている。では、できるのかといったらできない。願いはあれども成就はないのです。それはつまり、善人意識でやらなければいけないと思っている。それは善人だから、ちよつと見ると美しいようだけれど、分限がわかっていないということなのです。有限の分限で少しはできるのです。けれど、そのことが本当に願ったように成就するかというと、成就しない。これが有限の命の悲しい限界なのです。こういうものによつからないと、法蔵願心というものには出遇えないのです。有限の悲しみに出遭わないと、法蔵願

心のかたじけなさには出遇えない。だから、難信と言われる。信じ難いのです。自力根性で生きているのが人間ですから。自力根性なのだけれど、自力では何ができるかと本当に突きつけられると、ほとんど何もできない。

学生運動の盛んな時代に、声高らかに主張した人たちが、みんな途中でコロコロ変わっていったでしょう。そのときは、「やらなければ、やらなければ」と思うけれど、でも、もし絶望しないで思ったようになっていたら、人間は天狗になるだけです。「ああ、俺さまは偉い、すごい」と。かえってそれは罪作りなだけなのです。そういう人間の有限性がわからないと、やればできると、少しは善いことをやったと思うだけで、その陰でどれだけ人を踏みつけ、傷つけているかなどということは思いたくもなくなる。だから、本願というのは、なかなか信じられないのです。

親鸞聖人は、徹底的に愚かな凡夫として聞くのです。聞く立場は、どこまでも煩惱具足の凡夫であって、これを忘れない。ちよつと本願はわかったから、よし、自分でやってやろうというのは間違ひなのです。それは自分の分限を忘れたということです。親鸞という人は徹底して凡夫に立

ち続けたということ、これはすごいことだと思うのです。凡夫の身を外さずして本願力回向の救いをいただくのです。「不断煩惱得涅槃」（『聖典』二〇四頁）というのは、煩惱を消してから仏に成るのではないのだと。煩惱がある身のところ、涅槃が来ることを信ずる。念仏成仏なのだ。煩惱の身がそのまま成就するというのが、本願の教えなのだ。「証知生死即涅槃」（『聖典』二〇六頁）なのだ。生死がそのまま涅槃である。生死の迷いを消してから、仏に成るのではないのだと。生死のままに本願力回向に値遇すれば、そのまま成仏の意味をいただけるのだという不思議な語り方です。

われわれは、それを聞いても、やはり凡夫だから、仏ではないのだから、死んでからだと考えてしまう。それは、本願に出遇ってないということなのです。本願を信ずるということは、もうその矛盾を本願が突破するのだと。本願の側から突破してくるのだと。それを信ずる。徹底的に凡夫に立っていないが、成仏の確信をいただくということです。途中の、歩んで行くという菩薩道を突破するわけです。法蔵菩薩のはたらきが、向こうから来る。菩薩は、法蔵菩

薩として他力なのだといういただき方です。

第二十三願 供養諸仏の願

―阿弥陀仏の神力を承けて諸仏を供養する

第二十三願は、「たとい我、仏を得んに、国の中の菩薩、
仏の神力を承けて、諸仏を供養し、一食の頃に遍く無数
無量那由他の諸仏の国に至ること能わずんば、正覚を取ら
じ」(『聖典』十九頁)と。『浄土論』の不虛作住持功德を
受けて出てくる菩薩の功德が、一念遍至の徳とか不動遍至
の徳とか言われるのですが、「如須弥住持」(『聖典』一三七
頁)と言いますけれど、須弥山がドーンと座っているよう
に、菩薩としてそこに座っているだけで、あらゆる世界に
はたらくということが菩薩の功德だと言われるのです。ち
ょうど、この第二十三願は、阿弥陀仏の神力を承けて、
「神力」というのは、神通力とか、精神力と言えはわかり
やすいでしょうか。心の力です。われわれのような分別の
心ではなくて、大悲の心ですから、そこに大きな力をもつ
ている。それで神力と言う。

「正信偈」の前に親鸞聖人は「神力を乞加す」(『聖典』

二〇三頁)という曇鸞の言葉を引文されます。とても自分
の力でできるものでない、どうか仏さまのお力を加えてく
ださいと請うのです。六十行と決めた偈文のなかに、浄土
三經と七祖とを全部入れて、覚えやすいように偈にする。

そのような仕事は、それは仏さまの仕事です。阿弥陀如来
の神力を仰いで作ったのでしょうか。親鸞聖人は、そう信じ
ておられるのです。願力がはたらかなければできるものでは
ないと。本願力のはたらきで作るのだと。ここでは「仏
の神力を承けて、諸仏を供養し」と、諸仏を供養すること
自身も自分でできるのではない。もう、仏の神力を承けて
やるのだと。

諸仏を供養するということは、阿弥陀の仏国に居て諸仏
を供養するわけにいきませんから、諸仏の国に行かなけれ
ばいけないのだけれど、いちいち行かなくともよいと。
「一食の頃に」というのは、一食を食べる間というのです
けれど、ほとんど時間をかけずに、あらゆる世界の諸仏を
供養してくる。いくらジェット機の時代であっても、そう
はいきません。ですから、阿弥陀の神力を承けて、阿弥陀

の光明は、尽十方無碍光にはたらく光ですから、そのはたらきに乘じて尽十方にはたらいてくるのだというわけです。

そして「無数無量那由他の諸仏の国」、「那由他」はものすごい大きな数ですけれど、説がいろいろあるらしいのです。ほとんど神話的な、ゼロがものすごく並ぶような数です。『無量寿経』の經典に出てくる諸仏ということとは、衆生が無数にあれば、諸仏も無数にあると。凡夫・菩薩・仏というのが人間の位で、凡夫は仏の因位という意味をもつわけです。凡夫のなかに仏があるわけです。位は凡夫だけれども、必ず仏に成るという意味をもっている。だから、十方諸仏と言ったときには、無数の衆生が、みんな仏の意味をもつわけです。そういう諸仏の国に至らないならば、正覚を取らないと。

第二十四願 供具如意の願

―衆生の苦悩が晴れることが本当の供養

次の第二十四願は、「たとい我、仏を得んに、国の中の菩薩、諸仏の^{みまへ}前にありて、その徳本を現じ、もろもろの

欲求^{よくぐ}せんところの供養の具、もし意^{こころ}のごとくならずんば、正覚を取らじ」（『聖典』十九頁）と。諸仏の国に行つて、諸仏を供養しようとするときに、諸仏の前に在つて、その徳本を現ずると。「現其徳本」というのは、意味がよくわからないのですけれども、まず徳本を現じて、供養の道具を捧げようという願いです。

諸仏を供養すると言うのですが、大体、仏さまが一番喜ばれるのは何かと言つたら、衆生が仏に成ることだと言うのです。仏自身の深い願ひは、仏が味わつておられる大悲の精神界、平等の精神界を感じてほしいと。この大きな明るみの世界に触れてほしいというのが仏の深い願ひです。つまり、衆生が仏に成ることが、仏の最大の喜びであるわけです。ですから、仏さまを供養するということは、われわれ凡夫が仏に成ることなのです。供養すると言うと、お経をあげることだとか、お布施をすることだということがあるけれども、それは二の次と言うと変だけれど、本当は、自分が仏法を聞いて、仏法の喜びをいただくことが仏の最大の喜びだと。ですから、先に仏に成つた方を喜ばせようと思つたら、仏法を聞くことなのです。それが本当の法座

の意味です。

法事というのも、亡くなった方を縁として食事をするのが法事ではないのです。法事とは、仏法をいただくことなのです。なかなかそれができないのです。今は大体、亡くなった人を縁として食事集まっているのであって、法事とは名ばかりで、それは食事なのです。昔は法事ぐらいでしかおいしいものが食べられなかったから、法事にかこつけておいしいものを食べたのでしょうけれども、今は自分で食べに行ったほうがよほどおいしいというようなものです。そうすると、わざわざ食事などしなくてもよいということになって、法事もなくなってしまふのです。

それで「徳本」、功德の本ということは、仏に成る功德ですから、念仏が徳本だというのは、念仏成仏だからです。これは、この世の徳ではないのです。仏の徳なのです。仏の徳が、本当の意味の仏法においての徳本なのです。そういう功德の本にあるようなものを現じて供養しようと。

「もし意のごとくならずんば、正覚を取らじ」。供養したいという具が与えられないならば、仏に成らないと。これは、イメージとしては、仏に何か捧げ物をしたいと思っ

たら、その捧げ物が、ここにあると。仏さまがお腹がすいていらつしゃって何か食事を捧げたいなと思つたら、ここに食事があると。そういう供養の具がたちまちにここにあるというイメージです。しかし、本当は仏さまは物が欲しいわけではなく、衆生の苦悩が晴れてほしいのです。それが本当の供養なのです。

(二〇一二年七月四日)

第二十五願 説一切智の願

第二十六願 那羅延身の願

衆生を救うために仏陀の智慧の内容を

言葉にして語りかける

第二十四願、第二十五願、第二十六願と、「国の中の菩薩」と、繰り返し呼びかけていくのですが、第二十五願は、「たとい我、仏を得んに、国の中の菩薩、一切の智を演説すること能わずんば、正覚を取らじ」（『聖典』十九頁）とあります。なぜ一切智を演説するということが誓われるのかと思うのですけれど、菩薩道において、菩薩が衆生を救うために、仏陀の智慧の内容を説くと。仏陀の智慧の内容を言葉にして語りかけると。

吉本隆明（一九二四～二〇一一）さんが、言葉には、自身自身が自分のなかで独り言を言うと言いますか、自分自身に自分を確認するような言葉と、それを他の人に表現する

言葉と、言葉に二重性を見えるということを行っているのだそうです。一つの言葉があるのではなくて、いつも自分のなかに、自分を確認していくような言葉をもつ。この間、作家の高村薫さんと話をしていたときに、「大体、物書きというものは暗いのです」と言われたのです。書く人、みんな暗いのだというわけです。そのことが、ちょっと気にかかっている、吉本さんについても、芹沢俊介さんが吉本隆明の暗さということを言っておられます。

それはそうでしょう。思想家とか物書きというのは、ある意味で世間の付き合いに絶望した人なのでしょう。ものを書くということは、一人になることです。一人にならなければ、ものを書けません。話をしていたのではものを書きませんから。ですから、付き合いに絶望するとか、あるいは、自分自身に絶望するとか、何かそういうことがものを考えたり、書かせたりするのだと思うのです。

大体、宗教もそうだと思うのです。宗教を求めるということは、たすからないから求めるのであって、たすかっている人間は求める必要はないわけです。罪とか、苦悩とか、闇とか、悪とか、何かそういう普通の世間で言えば、否定

概念、自分の立つ瀬がないというような闇、苦しみがあった、宗教の言葉が身に浸みってくるわけで、そういうことなしに宗教を求めることはありえないわけです。闇という言葉で言われる人間の暗さ、その人間の暗さに対して、それを開くものは何か開けた智慧をもった言葉なのです。

言葉が光の意味をもつ

— 仏陀からの智慧が下りてくる

言葉それ自身は、別に闇とか光とかというような作用をもっているわけではないでしょうけれども、ものの考え方を変えるような作用をするわけです。「ああ、そういうふうにかえることができるのだ」と気づかせる。ですから言葉は自分の内で自分の考えをもう一度問い直し、自分で正しいと思ったり、自分ではこういうものだと思っていたことが、そうではないのではないか、あるいは、考えていたことが間違っていたのではないかと自分のなかに問い直しが起こって、閉鎖されていた考えが開かれる。こういうことをもたらすときに、言葉が光の意味をもつわけです。

そういう意味で、仏教は、仏陀が沈黙から語り出した。語った言葉が、また人間を迷わしてもいるわけですが、人間存在が闇に悩む、闇から脱出できずに、苦しむ。それを本当に切り開く力をもったものが言葉なのだろうと思うのです。それを、この第二十五願は、「一切の智を演説する」というかたちで与えようと。

これは菩薩道、菩薩十地というところ、第八地を超えて、第九地に入ると、弁舌が自由になると言われてくるのです。八地、九地、十地というのは、もう七地を超えてから上は、人間では行けないのだと安田理深（一九〇〇—一九八二）先生はおっしゃった。だんだんに上がっていくように書いていけるけれど、本当は七地から上は人間の努力では行けないのだと。仏陀からの智慧が下りてくるのが、八地、九地、十地なのだと、そう言っておられました。

法蔵菩薩の場所として、

一切智を演説する力をこの国の菩薩に

なぜ法蔵菩薩という菩薩が、これだけ求められ、これだ

け聞かれるのか。人間の側から往ける境地ではない。つまり、人間の理想として法蔵菩薩に成れるのではない。法蔵菩薩は人間を包んで、人間を開こうとしてはたらくてくる深い願いを語っているわけですけど、人間の側からそちらへ行くことはできない。けれども、この本願他力の教えに触れてみると、人間にはたらくてきて人間を開くはたらくさをする。そういう意味で、法蔵菩薩の場所として、一切智を演説する力をこの国の菩薩には与えようと。衆生にそういう力を与えるような国にできないなら自分は阿弥陀に成らないという願です。ですから、自分が直接何かをするのではなくて、場所を開いて、その場に触れる者一人ひとりが深い願いを実践できるような場所にするのだという語り方です。

第二十四願が「意思」だとするなら、この第二十五願は「言葉」です。本当の言葉を生み出すような国、国に触れた者が本当の言葉が使えるようになるという願いです。これは逆に言えば、この濁世を生きている人間は、本当の言葉が出せない。大体、意思が邪欲ですから、言葉も邪語、間違った言葉であって、正しい言葉が出せない。言葉を出

せば、誤解を受けたり、相手を傷つけたり、自分自身を痛めたりするような言葉しか出せない。そういう人間のあり方に対して、本当の言葉が出せるような場所となりたい。これは不思議な願いだと思うのです。

われわれ人間は、人との付き合いのなかで言葉を語ることが多いわけですが、自分一人になって本当の言葉を自分に語れるかという、そういうものでもない。自分一人になっても、自分の妄念のなかで自分を痛めつけたり、自分をおとしめたりするような言葉を自分につけて苦しんでいるわけです。そういう言葉だから、他に対したときは、よい言葉になるはずがないわけです。相手を傷つけたり、侮蔑したり、そういう言葉になってしまふ。そういう言葉ではない、この場所に触れて、本当にお互いに生きた言葉が取り交わされるような、本当の智慧と智慧とが語り合い伝わっていくような言葉を生み出せる場所にしたいという、こういうことなのかと思うのです。

第二十六願 那羅延身の願

― 身が金剛となるとは法身の象徴 ―

第二十六願にみると、「たとい我、仏を得んに、国の中の菩薩、金剛那羅延の身を得ずんば、正覺を取らじ」（『聖典』十九頁）です。

今度は「金剛那羅延の身」です。「金剛」はダイヤモンドの漢訳です。どうもインドにもダイヤモンドは古くからあったようです。ダイヤモンドはインド語では硬いという意味、硬いということは壊れない、不壊という意味と、純粹という意味と、両方あるのだそうです。この世にあるものは、すべて変わりゆくもので、変わらないものはないのですが、非常に変わり難いものとして、ダイヤモンドが譬えとして出されるわけです。そういう「身」であると譬える。

生命体の身体のように変わりやすいものはない。生きるということは、他と反応しながら生きるわけですから、他と反応しなくなったら生命ではないということです。そう

いう身が金剛となるとは、どういうことか。これは法身ほっしんの象徴なのです。変わりゆく身、肉身と言いますか、生身という言い方をしますけど、生きている身は変わりゆくものである。だけど、仏陀そのものは何であるかというときには、生まれて生きて死んでいくのは生身だけれども、仏陀そのものは智慧を表すわけです。生きている肉体がブッダなのではない。生きている肉体に宿った智慧が覺りを開くと、ブッダと言われる意味をもつわけです。その智慧をもったブッダの本質は何であるかと言うときに、大乘仏教では、それは法身だと。法の身と言うけれど、法身自身は生まれもしないし死にもしない。だから、本当は身でありながら身ではないのです。

言葉というのはやかいで、いったん譬喩的な意味を言葉にすると、その言葉がイメージをもちますから、何かよくわからないながら、言葉として動き出す。法身などという言葉は仏教ではしょっちゅう出てくるのですが、法身とは何だろうと。法そのものを法身と言うわけです。ダルマ（dharma）、法ぎきというのは覺られた真理そのものです。真理そのものを法身という言葉で言うのです。

仏教用語は、教えを言葉にして呼びかけてきて、その概念が言葉になって伝わってくると、もうそれを使って語られますから、一体何だと聞き直されると説明しにくいのです。法身とは何だろうと辞書を引いても、一向にわかりません。ダルマとは何だ。法だ。法とは何だ。言葉にならない

真理というか、ものを考えて解放された、闇が明るくなつたというときに、執らわれが破られる。その執らわれを破る構造を言葉で言おうとする。その言葉が法という意味をもつわけです。何だかよくわからないのです。中国語になるとなおさらわからなくなってくる。今度は概念を法と言いますから。教・行・信・証の四法とか、そういうものも法だと言いますから、何が何やらよくわからなくなってくる。

もともとは、十二因縁とか、五蘊^{うん}とか、十二処^{じふにこ}（六根・六境）、十八界とかと、執らわれを破るために、因縁によって存在があることを語る言葉を法と言ったらしいのです。色・受・想・行・識というようなかたちで成り立っているのが命だと。自我があるのではないと。たまたま、生きているという事実があるだけだと。こういうことを教えるた

めに、五蘊とか六根・六境・六識というのが法だと。法であって、我はないというように教える。もともとは、法というのはそういう意味であつたらしいのです。それがだんだんいろいろな概念が重なってきて、みんな法になってくるものだから、何が何やらわからなくなると。

大体、浄土の菩薩というのも一つの名前なのです。言葉なのです。浄土に本当に菩薩が居るとか居ないとか、そのような話ではないのです。浄土という場所に触れた存在に、菩薩という意味を与えたいということと呼びかけられている言葉ですから、本当は、「虚無^{こむ}の身^{しん}、無極^{むごく}の体^{たい}」（『聖典』三九頁）だと言われているように、浄土に触れたならば、虚無ですから、かたちはないのだと。「無極の体」、極まりのない身体なのだと。皮膚で囲まれている身体と違う身体だというわけです。そのような身体をわれわれは考えてみようがない。でも、そういう言葉で人間の執らわれを破った世界を語りかける。

本願の展開

―課題のなかに、

第二十二願の「普賢の徳」の問題

それで、第二十四願、第二十五願、第二十六願と、こう展開するということは、一応、第二十三願の「供養諸仏の願」を実践する菩薩が、身・口・意の三業で、阿弥陀仏の力を受けて菩薩の仕事をする。諸仏供養の意思、意業と。続いて、供養のための口業、そして身業という、そういう展開の次第になっていると思うのです。

本願は、なぜこういう展開になっているのか、何か必然性があるのでしょうか、よくわからないのです。特に、法然、親鸞の浄土教では、凡夫の救いを中心にいただきますから、第二十二願以降の、菩薩を相手にした願については、一切、触れない。しかし、国土の場の願いとしては、場が非常に大きな意味をもっているわけですから、場においてこういう課題を成就していこうという願いが展開されていること自体は、大切だろうと思うのです。

結局、親鸞聖人自身は凡夫として本願のはたらきをいた
だく、本願力回向に値遇するといつかたちで生きていくの
だと明らかにしていかれたわけですが、その課題のなかに、
第二十二願の語る「普賢の徳」の問題がある。

『法華経』や『華嚴経』で普賢という名の出てくる「普
賢品」や「普賢行願品」という箇所があるのですが、經典
の結びにおいてあるわけです。ということは、何かそうした
經典を通して、本当に人間存在の開けと、そしてどのよ
うな命であろうとも、いただいた命を本当に生きようとする
ときの大きな意味を、普賢の課題のなから人間に語り
かけているところがあるのだらうと思うのです。ただ、そ
れを文字どおり自分が普賢菩薩になってやるというように
発想しようとすると、それは經典の利益全部を潜った後で
出てくる菩薩の名前ですから、理想主義的と言いますか、
自力の金剛心の最高位と言いますか、そのようなことにな
ってくる。そうなると凡夫の話とはほど遠い話になります
から、ほとんど親鸞聖人は触れていないのです。

しかし、親鸞聖人は不思議なことに、第二十二願を「還
相回向の願」と押さえて、和讃でも「普賢の徳を修するな

り」(『聖典』四九二頁)とおっしゃっています。それは、大涅槃を潜って出てくる利益ですから、大涅槃の覺りを開いて行うという話を、今、凡夫の愚かな身でやることは絶対できないわけですが、本願力回向の利益で無関係ではないと。これは、こういうことなのだ。

それで、第二十二願を潜れば、菩薩が生まれてきて、その菩薩の課題のなかに普賢行の展開がずっと語られていると見ることもできるのです。ですから、第二十三、二十四、二十五願は、普賢行の内容であるとも見ることができるようなんです。こういう内容を自分でやるといっても、そのような話は自分の分限とほど遠い話になってしまう。では、やらなくてもよいのかと言うと、やらなくてよいのではなくて、できないけれども、人間にとってこういう課題が大事だということは、法藏願心が呼びかけている。

自分の身に法藏願心がはたらいてくる

『歎異抄』第四条で「慈悲に聖道・浄土のかわりめあり」(『聖典』六二八頁)と語っていますが、聖道の慈悲は、

自分で実践しようとするけれどできないと。浄土の慈悲というのは、「念仏して、いそぎ仏になりて」(同上)、それからやるという話で、仏に成るのはいつだという話になると、どうもよくわからない。死んでから後みたいに書いてある。何か表現しようとするときそういうかたちでしか表現できないもの、これがやつかいだと思うのです。それを文字どおり死んでから後と考えてしまうと、法藏願心の意味が何か消えてしまう。

だから、普賢行は自分がやるのではない。法藏願心が、この願に触れるものには必ずこういうはたらきをもたせたいと。そうでなければ自分は阿弥陀に成らないと誓っているわけですから、阿弥陀の名のもとに、その力がそれを信ずる衆生のうえに映ってくる。それは法藏願心のはたらきであって、凡夫の実践できる内容ではない。われわれはできないけれども、そういう法藏願心を感じる。存在の身に、法藏願心のはたらきが存在を通して伝わっていくと言いますか、法藏願心をいただいて生きるところに、自分の身で自分がやるのではないけれど、自分の身に法藏願心がはたらいてくる。

「南無阿弥陀仏」がはたらくなかに、
往相回向、還相回向がはたらく

それは、閉鎖的空間で何か価値を考えようとする発想だと考えられないし、表現できない。その閉鎖を破ったところから法蔵願心がはたらくていくと言いますか、場を通してはたらくていくと言いますか、そういうのはたろき、法蔵菩薩の願心のはたろきであると。こういうことで、浄土に生まれたものは、浄土に止まらなくともよいと。浄土にいったん生まれたら、そこから自由に出て行つて、諸仏の国でやつてくださいと。このように第二十二願が言うところ、そういう意欲をもつて諸仏の国に行つて普賢菩薩の行を行ずると。これは大涅槃を潜つたはたろきなだけでも、法蔵願心自身がそういう意味を衆生に与えてくる。親鸞聖人からすると、そのはたろきは「南無阿弥陀仏」にあるのだと。「南無阿弥陀仏」という言葉のなかに、法蔵願心をはたらくてきて、法蔵願心が還つていくと言いますか。

「南無阿弥陀仏の回向えこうの 恩徳おんとく広大こうだい不思議ふしぎにて 往相回向おうそう

の利益りやくには 還相回向げんそうに回入えにゅうせり」(『聖典』五〇四頁)、
「南無阿弥陀仏」の回向のはたろき、「南無阿弥陀仏」がはたらくということのなかに、往相回向、還相回向がはたらくのだと。

これは何か不思議なイメージです。「南無阿弥陀仏」というのは言葉ですから、言葉に本願力がはたらくてきて、そこに往相の回向もはたろき、還相の回向もはたらくと。こう信ずるわけです。信ずることにおいて、われわれは、人為性を超えて、自然じねん法爾ほうにのあり方を感じていく。そのようにいたしていく。

宗教用語というのもの、なかなかやつかいなのです。別に神秘的な世界を言っているわけではないのです。ただ、われわれは物質世界、この有限世界のなかでもものを感覚し、そして言葉を考えますから、それに執らわれる。有限世界の命を生きているのですけれども、われわれの精神は単に有限世界のなかだけではない。そういう吹き抜けみたいな領域を与えられているところがあるのです。

(二〇一二年八月六日)

第二十七願 万物嚴淨の願

第二十八願 道場樹の願

第二十九願 得弁才智の願

第三十願 智弁無量の願

第二十二願を潜^{くぐ}つての願の展開

第二十二願を潜^{くぐ}つて、第二十三願から第二十六願まで「國中菩薩」というかたちで呼びかけがなされています。

他方仏土の菩薩が、阿弥陀の国に来て、そして出ていくということが第二十二願のかたちですけれど、第二十三願から第二十六願までの願は、一応、国の中で菩提心を生きようとする衆生に呼びかけるという展開です。第二十七願にくるとどういうわけか、呼びかけが「國中^{こくちゆうじんてん}人天」になっています。「國中^{こくちゆうじんてん}人天」という呼びかけは、ここで最後ではなくて、第三十八願、第三十九願でも「國中^{こくちゆうじんてん}人天」と呼びかけられてきます。ですから、人天だったのが菩薩にな

ったから、もうずっと菩薩に呼びかけるのかというと、そういうわけでもない。よくわかりません。

第二十七願 万物嚴淨の願

—すべてのものが嚴淨光麗である

それで第二十七願は、「たとい我、仏を得んに、国の中の^{まんちゆうこんじやうこうれい}人天、一切万物嚴淨光麗にして、形色殊特ならん。窮^{きゆう}微極妙^{みぎくみやう}にして、能^よく称量^{しやうりやう}することなけん。そのものろの衆生^{しゆじやう}、乃至天眼^{ないしてんげん}を逮得せん。能^よく明^み了^{りやう}にその名数^{みやうしゆ}を弁^わゆることあらば、正覺を取らじ」(『聖典』二十頁)。

「一切万物嚴淨光麗にして、形色殊特ならん」。その人天の所属、人天がもっている、つけているあらゆるもの。「万物」というのは、万あるという意味ではなくて、あらゆるものを万で表します。森羅万象^{しんらばんしやう}というのに万という字を使いますが、万という字で数ではなくて、すべてを表すのです。一切すべてのものが嚴淨光麗であると。「嚴淨」というのは、嚴は、莊嚴^{しやうげん}の嚴で、嚴しいという意味もあるし、おごそかなという意味もあります。淨は清らか

さて、浄土、pure land、つまり法蔵願心が生み出す国土の本質、それは清浄である。

浄土の清浄性は三界を超えていると言われていて、われわれの経験を超えている。そうすると、われわれにはわからない。一体、どういう清浄性なのかと。われわれがきれいさを感じるとき、煩惱のあり方がついていて、煩惱の感情、煩惱の眼を通さないで感覺することはできない。一応、本当にきれいな音とかきれいな絵とかを見れば、「きれいだな」という感覺はもてるのでしょけれど、純粹清浄ということを言うのは、人間の感覺するきれいさという言葉を使いながら、そうではないあり方を呼びかける。つまり、大涅槃をいったん潜るようなかたちで顕れる清浄性と言いますか、それを三界を超えろという言い方をするのです。なかなか、それはわからない。

そして「光麗」、光と麗うつくしさという言葉を重ねて、人天と呼びかけられた存在のあり方全部が、きれいであるし光り輝くようなあり方だと言って、「形色殊特ならん」と。人間世界で一応体験できるようなかたちや色や物質的なあり方というのが特殊である、と。その辺にはないような

すばらしいものなのだと語る。

計り知れない浄土の功德

「窮微極妙」の「微」という字は、細かいという意味と、微妙の微、デリケートという意味をもつのですが、極めてデリケートであり極めて妙たえである。微妙という漢字の間に極まりという字を挟んでいる。微妙みまうと言うと、すばらしく美しいと。鈴木大拙（一八七〇～一九六六）さんは、英語に翻訳するときには、wonderfulと訳すのです。言葉で言ってみようがないほどすばらしい、すばらしく妙であると。そういうふうには理解をしておられます。「能く称量することなけん」、量は測るという意味ですけども、称量で測るという意味になるのでしょ。厳浄光麗であり、窮微極妙であるすばらしさは、測ることができないと。

「そのもろもろの衆生」、呼びかけられた人天というのは、「乃至天眼を逮得せん」。「天眼」という言葉は、天眼通という神通力として、四十八願の初めのほう（第六願）に、浄土に生まれたものは天眼をもてるのだという願

がありました。天眼というのは、肉眼としての目が遠くを見るという意味も孕^{はら}んでいます、それだけではなくて、心の眼がいろいろなことを遠くまで見ることができ、天眼を得ていなくて教えを聞いても、仏陀の教えが見えない、聞こえない。天眼を得ると、仏陀が教えていることが見抜けると言いますか、そういうように、天眼ということが非常に大事な精神力として言われます。単に肉眼の力ではなくて、命を取り巻くさまざまなことについて、見透す力があると。

天眼を逮得した人は、何でもわかるかという、「能く明了にその名数を弁^わうることあらば」、天眼をもったような人間になれるにもかかわらず、名数をわきまう、名数というのは、この世の人間の生活であつたら、とにかくあらゆることに名をつけていく。名をつけることによって、いろいろなことがわかる。名前とか数とか、そういうことを弁^わきまう。はつきりと、これはこういうことだとわかる。名前を付け、いくつあるかと数える。そういうことができるようであつたらば正覚を取らない。ということは、浄土に生まれた人間がどれだけ勝れた力があるうとも、そのもつ

ている功德は計り知れないと語っているわけです。不思議な話だと思えます。「能力を与えるよ、しかし、その能力をもつてしても測ることなどできないのだよ」と言う。それならば何のために能力をもつのかというようなものですけれども。つまり、浄土の功德をどう語るかということ、人は勝れているけれども、その人に与えられている無数の功德は、本当はわからないほど大きいのだという語り方です。

そして、こういう第二十七願を潜^{ひそ}めて、第二十八願、第二十九願、第三十願と、三度、あらためて菩薩に呼びかける、「国中菩薩」と呼びかけています。

第二十八願 道場樹の願

—道場樹の下が説法の道場になる

第二十八願は、「たとい我、仏を得んに、国の中の菩薩、乃至少功德の者、その道場樹^{どうじょうじゅ}の無量の光色^{こうしき}あつて、高さ四百万里なるを見知すること能^{あた}わずんば、正覚を取らじ」
〔聖典〕二十頁。

「国の中の菩薩」と呼びかけて、次の言葉、「乃至少功德の者」、これが何を言っているのかと思うのですが、少功德、功德が少ない、あるいは小さい者。そういう者に、「その道場樹の無量の光色あつて、高さ四百万里なるを見すること能わずんば、正覚を取らじ」と。

「道場樹」というのは、浄土に樹があると言われているのですが、浄土の樹は、葉も実も金・銀・瑠璃・珊瑚（るり・さんご）というような七宝でできていると語られる。これも、結局、人間が欲しがるものが浄土にはたくさんあるよと呼びかけるかたちになっているのですが、その樹の下が道場になっている。道場ということは、説法の場合です。

お釈迦さまは、ずっと旅をされたと伝えられているのですが、次から次に新しい村へ行ってお話をされる。そのときに、大きな樹の下でお話をされる。インドは日差しがきついで、樹の下が涼しい。それで、樹の下に人々が集つて、そこでお話を聞くということがあったようです。それで樹の下が説法の道場になる。ここでは、そうしたこの世で仏法が説かれる場所をイメージさせながら、浄土の道場樹、浄土における道場ということが出されてくる。

この第二十八願について、親鸞聖人は不思議な扱いをされます。一番人口に膾炙（かいし）している（広く知れ渡っている）和讃では、曇鸞大師の『讃阿弥陀仏偈』を讃えた「七宝講堂道場樹 方便化身の浄土なり 十方来生きわもなし 講堂道場礼すべし」（『聖典』四八一頁）というものがあります。

親鸞は「道場樹の願」を、 第十九願の展開のなかに引用

この第二十八願、「道場樹の願」を親鸞聖人はどう見ておられたかと言うと、親鸞聖人の晩年のものと思われる著作に『三経往生文類』があるのですが、そこに、「大経」に言わく、『設我得仏、國中菩薩乃至少功德者、不能知見其道場樹無量光色高四百万里者、不取正覚』（たとい我、仏を得たらんに、国の中の菩薩、乃至少功德の者、その道場樹の無量の光色あつて、高さ四百万里なるを知見すること能わずは、正覚を取らじ）（『聖典』四七二頁）と引用されて、次に「道場樹の願成就の文」と言い、続いて「『経』に言わく、『又無量寿仏、其道場樹高四百万里、其本周圍五十由旬、枝葉四

布二十万里、一切衆宝、自然合成。以月光摩尼・持海輪宝衆宝之王、而莊嚴之。周匝條間垂宝瓔珞。百千万色種種異變。無量光炎照耀無極。珍妙宝網羅覆其上」(また無量寿仏、その道場樹の高さ四百万里ならん。その本周匝五十由旬ならん。枝葉四に布きて二十万里ならん。一切の衆宝、自然に合成せり。月光摩尼・持海輪宝の衆宝の王たるをもつて、しこうしてこれを莊嚴せり。條の間に周匝して、宝の瓔珞を垂れたり。百千万色にして種種に異変す。無量の光炎、照耀極まりなし。珍妙の宝網、その上に羅覆せり)」(『聖典』四七二―四七三頁)と引用されています。この前の頁には、「至心発願の願、『大經』に言わく……」とあることからわかるように、第十九願の展開のなかに引用しておられるのです。そこには、「觀經往生」というのは、修諸功德の願により、至心発願のちかいにありて、万善諸行の自善を回向して、浄土を欣慕せしむるなり……」(『聖典』四七一頁)とあります。つまり、『觀無量寿經』の教えによる往生、觀經往生について言われて、それは第十九願の成就、第十九願が至心発願と呼びかける、その第十九願の往生であると。

往生が展開する

―双樹林下往生、難思往生、難思議往生

何回かお話ししておりますが、親鸞聖人は、往生という言葉を一義的に使うのではないのです。往生という言葉をいろいろな意味で使う。『教行信証』では、「三願転入」と言われる文のところで、第十九願、第二十願、第十八願と、往生が展開する。双樹林下往生を捨て去って、難思往生に入ると。難思往生を捨て去って、難思議往生に転入すると。だから往生と言うけれど、往生が歩む、往生が展開すると親鸞聖人はお言葉を使っておられます。往生と言ったら死んで往くと、そういう一義的な理解は、親鸞聖人の理解ではないと言ってもよい。精神生活、聞法生活の歩み、極まり、聞法して本願に触れてたすかつていく内容が、往生として語られる意味をもつ。

このように『三經往生文類』では觀經往生、これは双樹林下往生、あたかも死んだら往けると考えるような往生で、それは方便化土の往生だと。「觀經往生ともうすは、これ

みな方便化土の往生なり。これを双樹林下往生ともすなり」(同上)。だから往生にもそういう意味もありますよと。その往生する場所をあらわす内容として、『悲華經』の文を引かれ、さらに「至心發願の願成就の文……」(『聖典』四七二頁)と言つて、『無量壽經』の「三輩段^{さんはいだん}」と言われるところを引用されて、先ほどの道場樹の願文とその願成就の文を引用される。何という不思議な引用の仕方をされるのかなと思うのですが。

「道場樹の願」の内容

——人間が感覚できるような方便化身の浄土

これは一つには、道場樹の願文に「少功德」という言葉がある。親鸞聖人は、名号がもつ功德は大善、大功德であると。本願が名号を通して呼びかける功德、それは、真実功德、一如真実功德の宝海であるというようにも言われるわけですが、そういう、真実功德、本当はかたちのない大涅槃を表すような功德を、莊嚴功德として呼びかける。そういう内容を孕んだ名前が名号である。名号は善本・徳本

であるとも言われる。功德や善や徳を全部もっている、と。そして、名号を「大行」であると教える。そういう如来のはたらきの大きさ、それに比べて人間の心の狭さ、智慧のない愚かさ、罪惡深重の存在。そういう人間に対して、純粹清浄なる廣大無辺なる願心が一如の功德を与えようと。このように教える。その功德が開く場所が真実報土であると。だから、真実の願、本願が生み出す世界として浄土を語りかけ、その浄土の功德は本当は大涅槃なのだと、一如なのだと。こういうふうに呼びかける。

しかし、人間は眼に見えるもの、自分にとって得になるものに関心が強いですから、眼に見えないものなどと言われても、よくわからない。そこに宝石がありますよとか、長生きができますよとか、いろいろと言うわけです。ああ、そういう世界なら行きましょう、行きたいなと、このように思わせる。その思わせるものを方便と言うのです。方便だけれども、それが本当だと思つて取り付いてしまうと、それは方便化土の往生になってしまふ。そして、そういう世界はこの世にはないから死んだら往けると思つてしまふ。それが第十九願で、第十九の願に応えた世界は方便化土で

ある。方便化土と言つても、この世に比べれば、よほどましなように語っているわけです。あたかもこの世のすばらしい世界のごとくに語る。例えば、今の「月光摩尼・持海輪宝衆宝之王」とか、この世の最高の宝物、宝石、そういうものがあると。そういう内容が、道場樹の願の内容である。大善大功德に応えて真実報土が与えられるのに対して、少功德に対して人間が直接感覚できるような宝物があるような世界、そういう教え方です。そのようなところのほうがいいとわれわれ凡夫は思いがちですが、これは方便化土だと、そこに止まってはならないと。このように教えるために、「道場樹の願」を親鸞聖人は第十九願の意味として取つてこられる。だから、先ほどの道場樹の和讃は、「方便化身の浄土なり」というふうに詠われているわけです。この第二十八の願文には、「道場樹の無量の光色あつて、高さ四百万里」、なぜ四百万里という数が出てくるのかはわかりませんが、やはり想像を絶するような広さです。ですから、化身土と言つてもそんなに狭いわけではない。しかし、数が数えられる。親鸞聖人は、「化身土巻」の初めに「仏は『無量寿仏観経』の説のごとし、真身観の仏これ

なり」(『聖典』三三六頁)と書いています。『観無量寿経』の第九観が真身観を語っているのですが、「無量寿仏の身は百千万億の夜摩天閻浮檀金色のごとし。仏身の高さ、六十万億那由他恒河沙由旬なり」(『聖典』一〇五頁)と。六十万億という数もすごいのですが、那由他恒河沙由旬と、これは無限の無限大のまた無限大と言っているようなものです。そういう大きさの仏だと言っているけれど、これは化身の仏だと。いくら大きくとも、数えられる限りは、化身なのだと。無量寿仏、無量光仏は計り知れない。不可称・不可説・不可思議であるということは、数えられない。いくら大きくても結局、数で言えるということは、人間の意識の対象になりえるわけです。それは真実の仏陀ではない。仮に数で大きさを語っただけだと。これは方便化身だと。そういう仏が化身土の仏であると。

そういうわけで、この第二十八願も、国の中の菩薩なのですが、その菩薩がもっている功德が少ない。そして、その間法する場所が道場樹である。そういうイメージをもった場合に、親鸞聖人は、それを第十九願の成就、つまり『観無量寿経』の往生の内容として押さえておられる。だ

から、第二十二願を潜ってそこからいろいろな願が出てくる、そのなかで第二十八願については、第十九願の課題をもう一度ここで展開していると見ておられるわけです。不思議な見方だと思います。

第二十九願 得弁才智の願

―迷える人間存在に、

言葉を通して気づかせる

次の第二十九願は、「たとい我、仏を得んに、国の中の菩薩、もし経法きやうぽうを受読し、諷誦持説ふうじゆして、弁才智慧べんざいちえを得ずんば、正覚を取らじ」(『聖典』二十頁)。

浄土の菩薩が経法を受けて、お経を読んで、「諷誦持説」というのは、声に出して音読することでしょう。そして弁才智慧、仏法を言葉で語る智慧です。この前にもありましたが、弁才という問題を、求道、菩提心では非常に大きな問題として展開します。それは、いったん大涅槃を潜ってこの世に還ってくるような存在となって説法するというお釈迦さまの伝説が示しているような、迷える命を生

きている人間存在に對して、言葉を通して気づかせる。そういう教えを説くという課題がいかに難しいか、そして、いかに大事かということが常に出されてくる。例えば、菩薩道で言えば、八地、九地にいくと弁才が自由になって才無碍という言われてきます。

言葉は、人間が何か大事なことを伝えようとするときの、本当に大切な手がかりになるわけですが、しかし、一人ひとりがつもっている一番大事なものを言葉にのせて、伝えたい人に渡せるかという、なかなか難しい。俳句などは、短い言葉で、全体験をピタツと言いつてるなんてことをやろうとするわけでしょう。たくさん言葉があるからといっても、不純粹になつてしまつて、言葉というのは難しいと思うのです。言わなければわからないし、言い過ぎててもだめだし。それを過不足なく、しかも、本当に伝えたいことを相手に伝えるように言葉にすることとは、人間わざではない。

人間にわかる言葉を出すために

如来が菩薩に下がってくる

そこで、弁才無碍というのは、もう第九地の菩薩であるというようなことを言うわけです。第九地の菩薩とは、下から上がっていくのではなくて、如来があえて人間にわかる言葉を出すために菩薩に下がってくるのだと、そう言われるくらい超人的なのであって、ある意味で伝説的とか、物語的とか、本当にそういうことは、なかなかできることではない。しかし、大事なことです。この弁才のことは、常にどこかで出てくるのです。この『無量寿経』でも、お釈迦さまが『無量寿経』を説こうとされたときの、そのお姿のなかに弁才の智慧が輝いているという表現が出てきます。

口先三寸と言いますが、言葉をやたらに発して、間違えて導いてしまうということも多いわけですから、言葉で真実を語るほど難しいことはない。一如とか法性とか涅槃というように触れたとするなら、それは言葉を超

えた世界ですから、それを言葉にするときは、まず間違えてしまうということがほとんどだと言ってもよい。そこに、仏教の教説が、あえて言葉を取ったことにおいて、理解が無限に分かれるほどわかり難くなってしまふ。言葉を使うという難しさがありますから、弁才の智慧を得ないのなら自分は正覚を取らないと誓っているのでしょう。

第三十願 智弁無量の願

―言葉の究極に「南無阿弥陀仏」の番号

さらに、第三十願で、もう一度「たとい我、仏を得んに、国の中の菩薩、智慧弁才、もし限量すべくんば、正覚を取らじ」（『聖典』二十頁）と。第二十九願で言った智慧弁才をさらにもう一度、「もし限量すべくんば」、限量、限りがあつて測ることができるような智慧弁才であるなら、正覚を取らないと。言葉を本当に使うこと、そして言葉を計り知れないほど上手に使うことが、ここで繰り返して言われてくる。この問題は、実は第十七願と関係しているのですが、さらに後のほうに、またこの問題が出てきます。

仏教を大きく顕教と密教というふうに分けることがありますが、密教は、表現される言葉を信用しない。だから、

真言秘密の教というような言い方をするのですけれど、本当の言葉は秘密だと。秘密で表現されていることに真実を読み取らなければだめだと。例えば、「阿」というような言葉が言葉の根源だと。これで秘密がわからなければだめだというようなことが考えられてくる。

われわれがわからないと言って苦しむのは、言葉が入ってこない。言葉で言おうとしていることが、自分のわがうとすることとすれ違う。だから言葉ではだめだと。禪宗では「不立文字」、文字に出すなと。そのように言って体験を求めよ、坐れ、と言うのです。しかし、禪宗もやはり言葉なしで坐っているだけではわかりません。ですから、坐らせておいて説法したり、叱りつけたりするわけです。

顕教というのは、言葉で顕して表現しようとする。表現しようとするということは、言葉をどこまでも信頼して、本当の言葉を語りかけていこうとする。そういう言葉の究極に、「南無阿弥陀仏」という名号、これは一つの言葉なのですが、言葉を通して真理に触れさせようという方法を

取った本願の教えがあるのだらうと思うのです。

連帯感が希薄になる社会構造

小さい共同体があつて、いろいろな言葉が共同して生きて使われている場だと、割り合い言葉が隔たりを超えて伝わりやすいのです。けれども、現代社会、この資本主義社会になり、みんながサラリーマンとして企業の駒、一部分を分担して、給料をもらつて生活する。特に日本の場合、電車やバスやら自動車で時間をかけ、仕事現場と距離を取って生活していますから、寝たり起きたりする場所と、仕事をする現場とは離れます。ですから、生を支えている連帯感というものが非常に希薄になる構造なのです。私が聞いた話では、ちよつと前の、家で子育てやら家事やらに専念できる時代の女性は、地域社会に密接に生きられるから非常に生き活きしていると。会社へ行つて働いて帰ってくるような生活をした男性は、会社が終わつて定年になった途端に生命力を失つて、たちまち死んでしまうと。こういう話を聞いたことがあります。

それは一つの象徴的なあり方なのでしようけれど、関心とそれをお互いに表現し合う言葉が生活空間のなかに活き活きと生きている場を呼吸している、そういうあり方が生命力あふれる命を支えてくるのだろうと思いますが、どこかそれから切り離されて、帰る所も行く場所も、具体的な生命感あふれる命の活動を表現する生きた言葉が飛び交っているような場でなくなってくる。現代は、連帯が欠如しているとか、つながりがなくなったとか言われますが、それは個人個人がそのようになったというよりも、もう社会構造自体がそのように生活せざるをえないようになっていきます。ですから、共通に語り合えるような話題にしても言葉にしても、そういうものが少ない。

五十年前の生活空間だと、軽く言葉が出せて、お互いに関心その言葉に共通感覚がもてて話題が弾むということがあった。それは、隣近所だけではなくて、例えば、京都に行くときに列車に乗って、あのころは座席がボックスでしたから、ボックスにまったく見ず知らずの四人が座って、東京を出て横浜を過ぎるころにはもう話が弾んで、何だかんだ話しているわけです。今はそのようなことは、考えら

れません。みんな前を向いてる。後の人も前の人も関係がない。隣の人とさえ関係がない。話しかけたりするとうるさいということになる。言葉のやり取りがほとんどできない空間を生きているというのが、今の社会のあり方ではないでしょうか。誰がやったというのではない、そうやってきたのです。これを直すということは、もう生活形態全体を直さなければならぬから、大変なことです。

本当の言葉が発せられるような人生を生き出す

言葉の空間が欠如するということは、本当に精神生活が貧困になってくると思うのです。法蔵願心は、十方衆生を平等に救いたいという願いですから、そういう願いがはたっている場に触れることにおいて、言葉を自分が表現することと、お互いに何を考えているかを見通すことが成り立つ。こういうことが誓われている。人間同士の場合、凡夫であるし、煩惱があるから、純粹清浄というわけにいかないけれども、本当に苦悩の衆生をたすけたいという願いがはたらく場所にお互いに触れることにおいて、本当に言

第五十六講

葉が通じ合う。そういう場が願われている。そういう場所をもつて、自分は阿弥陀と成るのだと。このように考えてみると、何か大きな意味があると思うのです。

弁才智慧とあるから、やたらに言葉が出せるようになるという意味ではないと思うのです。本当に言うべき言葉を見つけ出す。これは難しいことで、なかなかできることではない。言つてはみたけれど本当は言わないほうがよかつたというようなことがわれわれは多いです。「沈黙は金なり」というように、言うところくなことがない。ろくなことがないというのは、言葉を使う関係に、本当の信頼がないのです。疑いがあるから、言葉がますます疑惑を深める。そういうことになってしまう。そこに本当の智慧をもたないで、弁才ということは成り立たないということです。そういう世界を照らし出すかたちで、法蔵願心は本当の言葉が発せるようになる人を生み出すのだと、そういう誓いが繰り返されてきているのではないだろうかと思うのです。

(二〇一二年十月十九日)

第三十一願 国土清浄の願

第三十二願 宝香合成の願

諸仏世界は、阿弥陀仏が説き出されてくる地盤
— 精神空間の大きなはたらき

第三十一願は、「たとい我、仏を得んに、国土清浄にして、みなごとごとく十方一切の無量無数不可思議の諸仏世界を照見せんこと、猶し明鏡にその面像を觀るがごとくならん。もし爾らずんば、正覺を取らじ」(『聖典』二十頁)。

ここでは、自分が成仏するなら国土は清浄であると、こう言つて、どういう清浄かということについて、「みなごとごとく十方一切の無量無数不可思議の諸仏世界」、諸仏世界ということが、ここに出てきます。これは何回かお話をしておりますが、大乘仏教では諸仏という言葉が出てくる。『無量寿經』でも、法蔵菩薩の名前を説き出してくる

前に、諸仏の名前がたくさん出てくる。諸仏のなかから法藏願心が立ち上がってくるという物語で、諸仏世界は、阿彌陀仏が説き出されてくる地盤のようなものなのです。これが何のことかよくわからない。

結局、仏の教えというものは、一人の人間の覚りの世界ではなくて、たくさんの人間存在が苦悩の命を生きて死んでいった。その苦悩の命を生きながら、本当の命を求めて死んでいったという眼が開けると、その人の命の意味は、遺された者にとっては大きな教えとなつて、本当の命を求めなさいという作用をもつ。だから、遺された者からすると、先に往つた人を教えてくださる方として拝めたら、それは仏の意味をもつ。仏とは、何であるかと定義をしても、仏はどこにもいないのです。拝む心に仏は現れるわけですから、拝む心のない人間に仏をいくら説明しても、それは何もならないと言つたらよいかもしれません。言葉を単に説明してみても生きた言葉ではない。諸仏を仰いで大乘仏教が立ち上がってきて、釈尊もその諸仏の一人である。諸仏の一人が説こうとした、説いて人間を解放しようとしたということは、無数の苦悩の人々がみんなそれを求め、

そしてある意味で、「それを求めよ」と教えて、どこかではたらいっている、そういう信頼感があるということです。

精神空間は、物質空間と違って、手に取つたごとくあるものだけが意味をもつのではない。恐怖感も不安感も、われわれの精神に大きくはたらいてくるものは、現にここにあると言えるようなものばかりではなくて、むしろないものが非常に大きなはたらきをしてくる。人間は、魔の世界とか、あるいは地獄の世界とか、何かそういうものをイメージするし、単に頭で練り上げるといよりも、精神の奥にそういうもののはたらきを何か感ずる。だから、曾我量深（一八七五―一九七一）先生は、魔とか天とか、そういうものは、みんな人間の宿業が感ずる、そういう見えないものの象徴なのだとおっしゃっていたことがあります。

仏も、われわれが深く仰ぎ、深く教えをいただく存在の象徴であるといいただくことができるなら、無数の諸仏が感じられるし、それこそ、「十方一切の無量無数不可思議」の、自分で意識するところだけではない、見えない無数の不可思議の世界の諸仏がいる。

諸仏ということを使うのは、一人の仏が一人の世界をも

っているという考え方、これが仏教の世界認識の基礎にあるのです。凡夫もそうなのです。凡夫も一人の凡夫が一つの世界をお互いにもっている。例えば、この部屋にたくさんの方がおられますが、ここまでが自分の空間だ、などと言わないで、自分が感ずるこの室内が自分の空間だとみんなそれぞれ思うわけでしょう。これを仏の世界からするとみんな一人ひとりの世界をもっていると言うわけです。ですから、無数の諸仏世界という言葉が經典のなかに繰り返し出てくる。

ここでは、そういう無数の、人間の思いを超えたたくさん諸仏世界が清浄であると照らし出されて見えてくると。それが、「猶し明鏡にその面像を觀る」と。明らかなる鏡にそれぞれの諸仏のお姿が映って、それを見るがごとくである。鏡が本当にきれいで、そのまま映す。そのまま映してもらっては困る、少しぐらいゆがんでもよいから皺しわは映さないでほしいと思いますが、きれいな鏡はそのままを映すと。それが、わが顔だけでない、無数の諸仏世界の面像を映すがごとく清浄であると。

本当に解放されていることによって、 他の存在をそのまま映す

『無量寿經』のお釈迦さまが説法を始めるとき、光顔こうげん巍巍ぎと輝いていたときにも、これと同じような表現がありました。「今日、世尊せそん、諸根悦しよこんえつ予よし姿色清浄しきしやうじやうにして、光顔巍巍とまします」(『聖典』七頁)、その次に、「明らかなる浄鏡の表裏ようりょうに影暢えいじやうするがごとし」(同上)という表現があります。これを親鸞聖人は少し違う言葉で「教卷」に引用しています。「『大無量寿經』に言わく」と言って、「今日世尊、諸根悦しよこんえつ予よし姿色清浄にして、光顔巍巍とまします」と、明らかなる鏡、淨きよき影表裏かげひやうりに暢とるがごとし」(『聖典』一五二頁)となっていて、少し文字の移動があります。「諸根」とは、人間の身体の眼や耳や鼻や、あらゆる感覚器官、そういうものの総合体系が身体である。身体とは物質ではなくて、生きた命のかたちですから、そこに、いろいろな感覚機能、生命機能があつて、根とはその機能のことです。その諸根しよこんが悦よろこんでいる。そして、姿かたちが清

浄で光り輝いている。それはあたかも、「明らかなる鏡、
浄き影表裏に暢るがごとし」。つまり、身体が悦んでいる
ことが鏡のようだという譬喩になっているのです。不思議
な譬喩だと思うのですが、清浄なる鏡がそのまま映すとい
うことを、存在の清浄なる姿の譬喩にすることが、
どうもあるようなのです。

第三十一願は、国土の姿が清浄であつて、ものすくき
れいで、あらゆる世界をそのまま映し出す鏡のようだと
いう不思議な語り方です。人間世界の清浄は、雑巾でよく拭
いてきれいにするというようなイメージですが、仏陀が語
ろうとする清浄は汚すものがない。つまり、煩惱や執着が
ない本当に解放されてある在り方で、開放されていること
によって、他の存在をそのまま映すと。

われわれの悲しさは、一人ひとりの自我がそれぞれ閉鎖
していて、本当に他を映すことができない。結局、自分の
関心と自分の思いで取り込もうとするだけであつて、相手
の悲しみ、相手の苦しみ、相手のつらさを本当にわかつて
かわれるかというと、お互いにどこかで消化不良とい
うか、お互いに相手のことは措いて自分勝手に考えているわ

けです。本当に、ということになったらできない。あいつ
はああいう奴であるからしょうがないと突き放して、ある
程度わかつたつもりで付き合っているわけです。そういう
悲しみがあつて、凡夫というものは本当に相手を受け入れ
相手を映すことができない。清浄なる鏡になれない。こ
ういうことがあるので、逆に、この第三十一願になっている
のだらうと思うのです。

第三十二願 宝香合成の願

—「その香、普く十方世界に薰ぜん」

第三十二願になりますと、「たとい我、仏を得んに、地
より已上、虚空に至るまで、宮殿・楼観・池流・華樹、
国の中のあらゆる一切万物、みな、無量の雑宝百千種の香
をもつて、しかも共に合成せん。嚴飾奇妙にして、もろ
もろの人天に超えん。その香、普く十方世界に薰ぜん。
菩薩、聞かん者、みな仏行を修せん。もしかくのごとく
ならずんば、正覺を取らじ」〔聖典〕二二頁。

「楼観」というのは、周りを見回す鐘楼のような楼、

槽やぐらです。それから、池や流れ、華とか樹、そういう国のなかのあらゆる一切万物が、宝物のもっている香りをもって、合成してあると。「嚴飾奇妙にして」、嚴も飾もかざりという意味です。「奇妙」というのは、へんちくりんなどという意味ではなくて、稀であつて妙であつて、この世の人間、天上では考えられないものだ。『その香、普く十方世界に薰くもぜん』とは、法事のときにお香をたきますが、香りとか音とか色とか、そういうものをもって礼拝する心を表す。

今日、親鸞仏教センターで研究会がありまして、勢至菩薩のことが書かれている密教の經典『首楞嚴經しゅりやうごんきやう』について、それがどうも比叡山でも読まれていたようで、親鸞聖人が『尊号真像銘文』に引用しておられます。勢至菩薩が阿弥陀如来から念仏を教えていただいたと。念仏する人というのは大変よい香りがあるのだと。念仏することにおいて、「染香人ぜんかうじん」（『聖典』五一五頁）、香りに染まった人になる。その香りに染まることを「香光莊嚴」（同上）、香りの光で莊嚴すると言っているのです。それで、香りの光とは何だろうという話になって、研究員同士で話しているのを

聞いていたのですが、香りとは姿が見えないけれど、まあ、昔の貴族などは、インドでもそうであつたのかもしれないが、香木をたきしめて着ているものに香りをつけて、それで外に出る。すると、見えないのだけれど、よい香りがあるとというようなことで、何か香りが人を引きつける。香りが仏の世界をかたどる意味をもつということは、その香りが人を説得するということを語ろうとするのだろう、というような話が出ていました。

薰習くんじゅう—皆が仏法を生きるようになる

香りというのは、唯識でも、人間経験が人間に染まってくることを、薰習と言います。薰という字は、香りがついてくることを「薰」というのです。お香のことを薰香と言います。もとの香りをつける物質が消えても香りが残る。今の科学からすれば、香りというのも分子だから、物質が残ると言われるかもしれませんが、昔であつたら香りという物質は見えないわけですから、なぜ香りがするのかがわからないわけです。香りのある部屋に居たり、お香のそば

に居たりすると、ついた香りがいつまでも残っている。それを薰という。薰習ということは、人間の好き嫌いを超えて、経験したことが残ってくる。こればかりは逃げられないです。

私は、その薰習が嫌い、なるべく薰習に染まらないでいたいという分別があつたのですが、大谷大学に行つて先生方のお話を聞いて、気に入つた先生もいれば、気に入らなかつた先生もいたのですが、そうやって仏教の話を聞いているうちに、いつの間にか仏教に染まつて、完全になつてしまつたわけです。やはり、これも薰習と言うのだらうと思うのです。自分の好き嫌いを超えて経験が自分になつてしまふ。そういう薰習のわかりやすい譬喩は、香りに染まるということです。

薰習は善も悪もあつて、善いものだけが染まるのではない。むしろ悪いもののほうが染まりやすい。でも、ここで言う香りは、仏陀の教えのもっている力なのでしょう。それを香りに譬えているのだと思うのです。そういう香りをもつて十方世界に薰じていくと。「菩薩、聞かん者」、この香りを聞いた者。「聞光」(『聖典』三一七頁)、光を聞く

という言葉もあるのですけれど、ここでは香りを聞く。聞くという作用は、普通、五根でいえば耳で、香りは鼻ですから、普通は香りを嗅ぐと言いますよね。教えでは香りを聞くと言ふのです。香道では、やはり香りを聞くと言ふでしょう。嗅ぐというのは即物的に感覺することでしょうけれど、仏陀の香りを聞くときには、もちろん物質的な香りではない。仏法の教えの香りですから、それは聞くでしょう。それを聞いたものは、「みな仏行を修せん」、みんな黙つていても仏の行為、仏の仕事を修する。自分の国には、すばらしい宝物の香りがして、そういう香りがあらゆる世界、十方世界に香つて行つて、皆が仏法を求め、仏法を生きるようになる。

慧遠大師の見方と親鸞聖人の見方

第三十一、第三十二願共に、言うならば、法蔵菩薩が浄土をこういう浄土にしたいと誓っている内容です。普通の読み方でいえば、四十八願のなかで浄土それ自体を誓っている願は、この第三十一願と第三十二願だけなのです。他

の願は、その場所の人天だったり菩薩だったり仏自身のことだったり、あるいは、十方無量の不可思議の諸仏世界の衆生の類ということが、この次（第三十三願）に出てきますが、他の国の人々とかかわりとか、そういうことを誓っている。

ところが、親鸞聖人の見方は、本当の仏身仏土、つまり浄土それ自身はどういう願で成り立つかと言うと、第十二、第十三願だと。それに先立つ考え方は、浄影寺じやうえいじというお寺におられた慧遠大師という方が『無量寿経』を読んだときに、第十二願と第十三願、それに第十七願、この三願は阿弥陀仏自身を誓っていると。阿弥陀仏は、無量寿であらう、無量光であらう、そして諸仏にほめられるような名であらうとする。この三つの願は自分自身を誓っているから、「撰法身の願」、法身を撰する願だと。そして「撰浄土の願」が第三十一願、第三十二願、後の残りは「撰衆生の願」だというふうに分類していた。ところが、親鸞聖人は、阿弥陀如来それ自身というよりも、仏身仏土、本当の浄土を誓っている願が第十二願、第十三願だという見方をされています。

かたちなきものをかたちを通して顕す

— 二種の法身は別ではない

真仏土を親鸞聖人がどうお考えになるかというときに、「真仏土巻」は、第十二願、第十三願によって立てられるわけですが、それは「証巻」で与えようとする涅槃の象徴なのです。涅槃を国土として象徴する。仏身として象徴する。その場合の阿弥陀仏というのを曇鸞大師は「方便法身」であると、こういうふうにおっしゃった。阿弥陀仏も阿弥陀仏の国土、莊嚴国土も方便法身である。その場合の「方便」は、かたちなきものをかたちとして顕す。「法性法身よに由よって方便法身を生ず。方便法身に由よって法性法身を出いだす」（『聖典』二九〇頁）と。この二種の法身は別ではない。分かつべからずだけれども一ではない。それは、私たちのないものを通とおして顕したのだから、別のものであるがごときだけれど、別ではない。別ではないのだけれども、では一かというで一でもない。こういうのが、大乘仏教の論理なのです。かたちのないものはたらきを

教えようと。でも、かたぢのないものそれ自身は、人間にはわからないから、かたぢあるものとして教えようと。

先ほど出た例を一つ譬喩に出させていただと、諸仏とは何であるかわからない。でも例えば、あなたのお祖父さん、何年か前に亡くなっておられるだろうと、それは、もう亡くなっているから、この世にはもう影もかたちもない。色も臭いもない。でも、思い起こせば、お祖父さんが居たころのこととお祖父さんの姿かたちとが顕れるだろうと。そのことを思ったら、お前が今いることも、お祖父さんのお陰ではないか。そのような話をすれば、「ああ、そうだな」と、何か感ずるわけです。いないものが意味をもって感じられる。お祖父さんばかりではないです。お祖母さんでもよいです。亡くなった母親でも子どもでも、そういうないものがはたらくわけです。ないものがはたらくけれども、初めから何もなければ何もわからない。でもあるかたちにすれば、言葉にすれば、ないものがかたちをもてば、意味をもつわけです。

そこに、方便法身という言葉が曇鸞大師によって作り出された。その場合の方便は、『法華経』のいう「嘘も方

便」という方便ではない。それしかないものなのです。つまり、浄土を教えて、そして阿弥陀如来という名を語って、かたぢないものをかたぢあるものとして語って気づかせる。だから親鸞聖人は、「弥陀仏は、自然じねんのようをしらせんりようなり」(『聖典』五一頁)とおっしゃっている。「自然」ということは、法性とか涅槃ということを自然じねんという言葉で、特に善導大師が使われた言葉です。親鸞聖人は「自然の浄土」(『聖典』四八五・四九六頁)ということをおっしゃっています。自然とは、自然界のことではなくて、自おのずからしめられるという本願力を表す。本願力それ自身はわからないから、本願力が本願の言葉となり、本願の名となつてわれわれに呼びかける。それは方便法身である。

方便なら要らないではないか、真実がほしいと言うけれど、真実それ自身が方便の相すがたをとつたのだというのが、法性法身によって方便法身を生ずることです。生まれた方便法身は法性法身と別ではない。方便法身がなかったら、法性法身自身は色もないかたちもない、それは触れてみようがない。気づいてみようがない。だから、かたぢ

をとってわれわれに呼びかけるのだと。だから、かたちあるがごとくに、光となったり、香りの光になったり、名となったりして、われわれに感じさせる。その感じさせることを象徴というわけです。大涅槃それ自身を象徴して、仏身仏土となっているのだと。これが親鸞聖人の真仏土の願の考え方でしょう。

方便の二重の意味

ですから、この第三十一願、第三十二願は、ある意味で非常に具体的に仏土を語っているのですけれど、この願については親鸞聖人はお触れにならない。この内容に近いものは、『浄土論』の莊嚴功德や『観無量寿経』でも語られている。それは人間の意識の対象として考えたり、そのはたらきを思ったり、そういう環境を自分の環境のごとくに感じようとしたりという、そういう対象として教えられている。親鸞聖人は、それはむしろ「方便化身土」の意味の方便であると。化身土が「方便」だという場合は、そこに止まってはならないよと。そこからさらに本来の願いの世

界に帰ってほしいという意味の方便。この場合の方便は、教学用語では「権^{えん}仮方便」と言います。仏教で「権」は、次の位です。大僧正が一番偉いとなれば権大僧正といえ、一つ下の位です。権方便といった場合は仮の方便、これは正に『法華経』などの言う方便です。

権方便というものは、人間にとって、ある意味で、それを教えられて、そこから歩むという点では大事なのですけど、そこに止まってはならない。しかし、方便法身という場合の方便は、人間がそれを失うと、すべてを失ってしまう。それを忘れると帰るべき拠点がなくなるといような意味の方便です。「南無阿弥陀仏」が方便法身であるという場合は、これを忘れたら本願の教えを忘れてしまう。ですから、方便と言っても、こういう二重の意味があります。

おおむね世の中で馬鹿にされるのは、嘘も方便のほうの方便です。しかし、この浄土の教えというのは、もともと浄土という相が方便なのです。象徴であるという方便です。かたちのないものをかたちにしてある。実体的なものがあ

なかたちをとったものを通してかたちなきものを感じていくということが、歩みになるのだと思うのです。そういうことが、非常に大事だとつくづく思うのです。

鈴木大拙『英訳 教行信証』改訂版の出版

―見えざるもののバックアップ―

これは自慢話になってしまいかもしれませんが、このたび親鸞仏教センターがお手伝いして、東京大学名誉教授の前田専學先生せんがくにお願いして、鈴木大拙『英訳 教行信証』改訂版をOxford University Pressから出版することができました。これができたのは本当に不思議な因縁で、いろいろな方がバックアップしてくださったり、教えてくださったおかげで、七年ほどかかってできました。これをどうしても親鸞仏教センターでやらせてほしいと、当時の宗務総長（熊谷宗恵）にお願いして、とうとう動かして説得することができました。それができたのは、私の祖父（宮谷法含）が鈴木大拙さんに『教行信証』を翻訳してほしいという手紙を出していたということを聞いたからです。祖父

は死んでいるけれど、「俺がせっかく大拙さんに頼んでやったのに、真宗大谷派は何しているのだ、初版で出したら、もう五十年も経って二版も出さん」と怒っているような気がしたのです。祖父は怒りっぽい人で、もう、怒るとすごかったのです。祖父が怒っているような気がする、ぜひともやらせていただきたいと言って、頼み込んで始めたら、とんとん拍子でいろいろな方面から応援をいただいて、これは、大拙さんも応援してくれたような気がするし、祖父もうしろから押してくれたような気がするのです。

それは気がするだけで、実体はどこにもないのです。私が勝手に思っている妄念かもしれないけれど、やはり、こういうのは不思議だと思うのです。見えないものがはたらくのです。こういうことをやりたいと言って、前田先生にお願いに行ったときに、「英訳を頼んだのは私の祖父なのです、どうしてもやりたいのです、どうか引き受けてください」と私は言いました。「前田先生は、初版に携わられた坂東性純ばんとうしやうじゅん（一九三二―二〇〇四）先生と同級生ではないですか」と。ちょうど坂東性純先生が亡くなった直後だったのです。坂東先生もこの本を出してほしいと願っておら

れた。「坂東先生から頼まれたと思って引き受けてください」と。前田先生も、「ああ、そういう因縁で頼んできたのか」と思って引き受けてくださったのではないかと思うのです。そのような厚かましいことを言うことができたのも、ここに祖父が居て、祖父がしゃべっていると思った。自分一人でやったとは、とても思えない。何か見えざるものがバックアップしてくれていると感ずると、できることもあるのだなと。これは一つの譬喩なのですけれど。

もののにぐるをおわえとる

ご和讃にあります「十方微塵世界の 念仏の衆生をみそなわし 撰取せんしゆしてすてざれば 阿弥陀となづけたてまつる」(『聖典』四八六頁)の「撰取」に、親鸞聖人は左訓をうって、「もののにぐるをおわえとる」と書いています。これについて先輩の先生がおっしゃっていたことがあって、初め私は「にぐるをおわえとる」、逃げる人を追って撰とるなどと、別にありがたいとも何とも思わないと思っていたのですが、これは、結局、親鸞聖人ご自身が逃げられるも

のなら逃げたかったと。そのようなものを頼らなくとも自分で覚りが開けるのなら、もう、とうの昔に覚りを開いていると。けれども、どうしても仏法が身につかない、仏法でたすからない。仏法から逃げ出したいと思っていたら、法然上人を通して本願の教えに出遇って、完全に取り込まれたと。「もののにぐるをおわえとる」ということはこういうことかと。だから、撰取不捨とは、自分のことを語っているのです。人のことを語っていると思うとおもしろくもないし、逃げる人は放っておけばよいではないかと思うのですが、自分が逃げようと思っていたのにつかまった、と言うわけです。ですから、「撰取して捨てざるがゆえに、阿弥陀と名づく」(『聖典』一七四頁)と、これは善導大師の言葉ですが、それを親鸞聖人は使われるのです。

阿弥陀、無限だと、それは定義ではなくて、「にぐるをおわえとるはたらき」なのだと。逃げるということとは、唯円が問いを出したように、もう念仏の教えでたすかってありがたいのだから、もう早くお浄土に往きましょう、などと全然思えない。阿弥陀さまが呼んでいても嫌だ、この苦悩の娑婆のほうがよいと。苦悩の娑婆と言いながら、苦悩

の娑婆がよいと言うのですから凡夫は始末に負えない。それで逃げ回っているわけです。逃げ回っているけれども、必ず摂め取って捨てないとはたらくてくださっているのだと聞いてみたら、逃げる必要もないと。反逆するような煩惱が、後から後から起こるのが当然だと。『歎異抄』に「煩惱具足の凡夫とおおせられたることなれば、他力の悲願は、かくのごときのわれらがためなりけりとしられて、いよいよたのしくおぼゆるなり」(『聖典』六二九頁)と。このように親鸞聖人はいただいておられるわけです。

その眼からすると、阿弥陀の名告りが現に本願のはたらし、回向のはたらし、あるいは摂取不捨のはたらしとして、単に言葉ではなくて、感覚として自分を支え、自分を照らし出している光のごとくに、あるいは自分に仏法を香りつけてくるような香りのごとくに、いつもはたらくてきている。そういう感覚があつて、それはかたがたのものがかたちを通して感じられるということだと思ふのです。

この世の他力は依頼心、本当の力は本願力

第十九願、第二十願、これは自力の菩提心、自力の要求をそのまま写して浄土を獲得しようとする。自分の力で獲得しようとする要求が残っている場合には、本当の意味で本願他力のはたしがいただけない。利用しようとするだけです。この世の他力は、そういう意味です。自分がやりたいのだけれど、自分の力が足りないから、他を依頼する。そういう場合の他力は依頼心です。他力本願ではだめだと、俗語になっている。これは仏教用語ではないのです。もともと他力は俗語で、曇鸞大師が仏教用語にした場合は、自分自身を成り立たせるような力を他力という。自分で自分になっているのではない。自分のはたらしはいただいたものだ。

私は、このごろ本当にそう思つて仕事をさせてもらっているのです。自分でやっているのでもない、嫌でもやらされる。もう嫌だと言つてもいられない。みんな他の力がやらせてくれている。そのようにならないと、とてもやつて

第五十七講

いられません。自分でやろうなどと思つたらくたびれてしまつて、次から次から好きでもない仕事の後から後からくるでしょう。しかし、みんなやらせてもらつているのだと思うと、飲んでやれるようになるのです。やらされるというのは、自我があつて好き嫌いで考えていますから、好きなことならやろう、嫌なことはやりたくないといったらはほとんどやりたくないのです。

煩惱だけはやりたいのだけれど、煩惱はお客さまで、なのに自分の主人の顔をして自分を動かしてくる。逆なのは、本当の力は本願力、他力なのです。自分の力というのは、自我ですから、自我というのは破れなければいけないのです。我執ですから。我執は煩惱を起こして、好き嫌いはかり言っているわけです。それが破れると、もつたいたくもやらせてもらえるわけです。そういう眼で親鸞聖人のお言葉をいただければ、親鸞聖人の教えが少しずつ身に染みしてくるのではないかと、こう思うのです。

(二〇一二年十一月十三日)

第三十三願

触光柔軟の願
そつこうにゆうなん
もんみょうとくにん

第三十四願

聞名得忍の願

「諸仏世界の衆生」という言葉で始まる願

―阿弥陀一仏と諸仏とは平等

第三十三願から第三十七願までが、「十方無量不可思議の諸仏世界」という言葉で始まっています。「十方無量不可思議の諸仏世界の衆生」が第三十三願、第三十四願で、第三十五願は女人、第三十六願は菩薩衆、第三十七願は諸天人民と、呼びかける相手が少しずつ変わっている。これもなかなかよくわからない問題ですが、ともかく、第三十三願、第三十四願は「諸仏世界の衆生」という言葉になっている。

親鸞聖人は、ここを十方衆生と重ね合わせて、おそらく第十八願の内容と第三十三願、第三十四願とが深く関係していると思通されたのではないかと思うのです。第十八願、

第十九願、第二十願と三願に通じて呼びかけている「設我得仏 十方衆生」、その十方というのは何であるかといったら、十方無量の不可思議の諸仏世界だと。諸仏世界ということは、無数の衆生が仏法を求め、仏法に触れ、そして仏陀の願いに触れて、みんな仏に成っていったのだという信頼です。この「諸仏」とは、結局、諸仏を信ずる信念にあるのです。大乘經典は諸仏を語ります。『無量壽經』も諸仏を語ります。大乘經典が諸仏を語るということは、大乘という立場が諸仏を見いだしたということです。

小乗仏教は、仏陀といったら釈尊一人しか拝まない。でも大乘仏教は十方無量の諸仏を見いだす。諸仏はどこにいるかといったら、拝む心に現れる。礼拝する心に諸仏が現れる。阿弥陀を礼拝すれば阿弥陀が現れる。そして、阿弥陀を礼拝すれば、諸仏を全部拝んだ功德が阿弥陀一仏に込められてくるのだと。阿弥陀一仏と諸仏とは平等である。一々諸仏を拝んでいく必要がない。阿弥陀を拝めば十方諸仏を礼拝できる。

眞の仏弟子の内容として

第三十三願、第三十四願を引文

無数の不可思議の諸仏世界があつて、その衆生に法蔵願心が呼びかけている。こういう願が、第三十三願、第三十四願です。それで、この願を親鸞聖人は『教行信証』の「信巻」に引用されます（『聖典』二四五頁）。ここの課題は、善導大師が「眞仏弟子」と呼んでおりますが、「眞」の言は偽いつはりに對し、仮かりに對するなり」（同上）と、眞は偽りに對し、仮に對する。だから、偽りの弟子でもない、仮の弟子でもない。眞の仏弟子とは、他人のことではない。本願の教えに遇つた私自身のことなのだ。私たちが本当の仏弟子になれる。「弟子」とは釈迦・諸仏の弟子なり」（同上）と。ここに釈迦の弟子と言わずに、「釈迦・諸仏の弟子なり」とおっしゃる。釈尊だけが仏陀ではない。釈尊の教えによつて開かれた人間觀からすれば、十方諸仏、十方無量不可思議の諸仏世界がある。私はその弟子であると。

具体的には、親鸞聖人にとつては、法然上人があり、あ

るいはそれに先立つ源信僧都があり、中国の善導大師があり、あるいは道綽・道宣・曇鸞大師がありと、こう廻っていく、そういう祖師方、そういう祖師方を取り巻く皆さんの方々。親鸞聖人は『教行信証』で、七祖だけではなく、たくさんの方々の文を引用されます。それは宗派としては法相宗であつたり、華嚴宗であつたり、天台宗であつたり、いろいろな宗があるけれど、その人たちが念仏に触れている。本願の教えに触れていて、大切な言葉を残している。それを引用されます。そういう方々は、教えを聞いて本願に触れて見直してみれば、みんな諸仏の仕事をしてくださっているわけです。諸仏称名の仕事をしてくださっている。自分はそういう方々にお育てをいただいたから、釈迦・諸仏の弟子なりと。単に法然上人の弟子だと書かないのです。人間的師友関係の表現をしない。釈迦・諸仏の弟子と、こう言っておられる。

「この信・行に由つて、必ず大涅槃を超証すべきがゆえに、『真仏弟子』と曰う」(同上)。「南無阿彌陀仏」の信心によって必ず大涅槃を超証する。超絶とか法蔵願心が超発するとかと言われている「超」の字を付けて、「超証」

とおっしゃっているわけです。つまり、自力で覚るのではない。如來の本願力のはたらきによって大涅槃をいただけるのだと。その真の仏弟子の内容として、『大本』に言うく……、「『大本』というのは『無量壽經』のことです。そうして引いているのが、第三十三願、第三十四願です。真の仏弟子をどのように尋ねるのか」ときに、「十方無量・不可思議の諸仏世界の衆生の類」と、こういう呼びかけをしている願をとりあげておられるわけです。

つまり、法蔵願心からすれば、われわれ濁世に生きているものは、過去仏である釈迦如來の土に生まれて生きている衆生である。これは他方仏土の一つである。濁世は無仏の世界とも言われて、仏陀がないという見方もあるのですが、やはり諸仏が無数に仰がれる世界である。ですから、諸仏世界の衆生の類として、われわれに呼びかけている。その呼びかけの内容として、第三十三願、第三十四願が真の仏弟子の生活内容なのだという押さえです。こういう意味で、この第三十三願、第三十四願は、本願のなかで大切な願になるのだと思うのです。

第三十三願 觸光柔軟の願

第三十三願は、「たとい我、仏を得んに、十方無量不可思議の諸仏世界の衆生の類、我が光明を蒙りてその身に触れん者、身心柔軟にして、人天に超過せん。もし爾らずんば、正覚を取らじ」(『聖典』二二頁)です。真の仏弟子というのは「信卷」の内容で、真実信心を得ているものが真の仏弟子ですから、つまり、第十八願と重なって念仏生活を誓う願として第三十三願を見ておられるということです。

これについて、他の仏土の国の衆生というと、親鸞聖人が「真仏土卷」に引用されている第十二願成就の文のところを見ていただきますと、「それ衆生ありて、この光に遇う者は、三垢消滅し、身意柔軟なり。歡喜踊躍し、善心生ず。もし三塗勤苦の処にありて、この光明を見れば、みな休息を得て、また苦悩なけん」(『聖典』三〇〇―三〇一頁)と。第十二願成就の文は、無量光・無辺光・無碍光といった光の名前が成就したならば、この成就した光に遇うもの

は、三垢、貪欲・瞋恚・愚痴の三毒が消えて、身意柔軟になると。そして「三塗勤苦」、三塗というのは、三途の川の三塗ですけれど、地獄・餓鬼・畜生で、三惡道とも言う。その三塗勤苦のところにある衆生にも光明を届けようと。そこで光明を見たら、みんな休息を得て苦悩がないと。続いて異訳の經典を引用されて「かの光明、清淨廣大にして、普く衆生をして身心悦樂せしむ。また一切余の仏刹の中の天・龍・夜叉・阿修羅等、みな歡悦を得しむ、と」(『聖典』三〇一頁)。阿弥陀の国土の衆生だけが利益を得るのではなくて、「一切余の仏刹の中の天・龍・夜叉・阿修羅」、龍というのは、インドでは龍神とは洪水を起す。大雨とか雷、稲妻などに何か感じられた架空の動物です。中国にくると、その龍が天から下りてきて天命を伝え、国王の象徴としてすごく大切にされるようになる。龍というのは、龍宮城の龍でもあるのですが、昇龍というような場合は、龍の功德をいただく立身出世できるというような、この世の功德が言われるようになるわけです。仏法の守護神としてインドからきた場合は、お寺の護り神にもなる。だから私の住むお寺の柱にも龍がとりついているのです。どれ

だけ守ってくれているのかわかりませんが、火災にあったり、地震にあったり、しょっちゅうひどい目に遭っているかもしれません。龍がいてくれるのです。「夜叉」というのは、夜叉面というのがありますが、日本では鬼と訳して、怖いものになっています。「阿修羅」がよくわからないのですが、神話的な六趣、六道の一つですが、阿修羅とか乾闥婆とか、インドには神話的動物がたくさんいるらしくて、大乘仏教になると、説法を聞く会座に人間だけでなく、そういう神話的動物も聞いてくれる。そういうところにもで光を届けようということになってきているわけです。さらには、「諸有の人民、蜎飛蠕動の類、阿弥陀仏の光明を見ざることなきなり」（『聖典』三〇二頁）と、蜎飛蠕動というのは、蜎はボウフラ、飛で飛ぶものですから、鳥、コウモリ、蠕動は身体をうねらせていくものから、蛇などです。そういうものまで皆、阿弥陀仏の光を蒙るのだと語る。阿弥陀の大悲が人間に呼びかけるのですけれども、人間であっても、サソリのような人間、あるいは蛇のような人間、「蛇のような」というのは、しつこさとか意地汚さだとか意地悪だとか、何かそういうものを人

間にもっておりまから、そういう心の象徴でしょう。そういうものをもっている存在にはたらしめるのだと。

第三十三願が、第十二願成就の

仏土の功德と重なる

この第三十三願でも、光のはたらきに触れるもの、「その身に触れん者、身心柔軟にして、人天に超過せん」と。第十二願成就の文にも「柔軟」という言葉がありました。ですから、不思議な関係だと思うのですが、真の仏弟子を語ろうとする第三十三願が、第十二願成就の仏土の功德と重なるわけです。

『歎異抄』にも少し出てきますが、われわれはいくら念仏していても、身心柔軟になどなれない。だんだん頑固になっていく。心が広くなって、他を許して本当に豊かな心になっていきたいと思っているのに、ちょっと阿弥陀仏を違って理解している人の話を聞くと腹が立ってみたりする。そういうのは、やはり一種の人間の執着です。人間がもととする正義感ほど人間を増上慢にするものはないのです。

自分の方が正しいと思う。少しでも高いところに上りたいという煩惱、そういうのが動くのです。ですから、真の仏弟子というのは光明を蒙って身心柔軟だと。身心柔軟の願は空しく誓ってないのだと。こういうふう聞いていかなければいけないのだと。不思議な願だと思ふのです。

無限なる大悲による有限性の否定

— 念々に大悲に触れてひるがえる

罪業深重の凡夫が聞くことができるのですが、その凡夫に、われわれを超えて阿弥陀の大悲の功德がくる。そのことを生きていくことが、身心柔軟の願のはたらきを蒙る身なのだという事です。本当にそういう功德を衆生に与えたいという法蔵願心があるのだと、そう教えるということ、お前はそれに背いて生きているではないかと、そういう自覚が足りないぞと言うわけです。

ですから、大悲の無限性が知られるのは、われわれの有限性の否定、われわれが有限にもっているものが全部碎かれるときです。如来の大悲の前に、愚かな身だなど。罪悪

深重の身だなど。自分の小さな反省で考える有限の否定ではない。無限なる大悲による否定。まったく立つ瀬がありませんということにおいて、にもかかわらず摂取不捨の利益だと。こう気づかせる。私にもまだちよつとは功德がありますよという想いがあると、大悲の利益はありがたくな。私にはまったく何もありませんと。そういう否定形で無限がはたらいてくることが感じられる。

これは、清沢満之（一八六三—一九〇三）先生の表現がそうですねですが、親鸞聖人も「信巻」の三一問答はそういう表現を取られます。衆生は罪悪深重であり、虚仮不実であり、もうぼろくそです。如来の大悲が大きいことを言うために、人間は本来にたすかない存在であると自覚せよと。このどんでん返し。自分を支えるもつと大きなものがある。そういうものはないと思っているから、信じられない。自分分はまったくたすかる瀬はない、にもかかわらずたすけずんば止まんという大悲がはたらいていたのだ。こういう回向の大悲に触れると、こちらの有限性をどうこうする必要はない。もうそのまま全面的に他力の本願力をいただく。このように翻る。翻るのは、念々に大悲に触れて翻る。反

省するのではないのです。反省など役に立たない。大悲の本願のはたらきに気づき直していく。こういうことが第三十三願で教えられると思うのです。

身心柔軟といっても、人間的有限性の柔軟といったら、だらしないうことです。優柔不断な人だと。しっかりと自己の意見もないし、自分の立場もたない。そんな柔軟では意味がない。かといって、俺様は一番偉いのだと頑張っているような頑固者では本願の功德に遇えません。本願に遇う柔軟性は、常に人間の有限の発想が翻されて、回向のはたらきの側からの功德を感じる。受身形で大悲を感じる。ことが成り立つところに、柔軟ということが言えると思うのです。自分が柔軟になれるのではない。如来の本願が誓っているのです。

第三十四願 聞名得忍の願

―変わらないものを命の本来性に呼びかける

次の第三十四願も大体同じような課題です。「たとい我、仏を得んに、十方無量不可思議の諸仏世界の衆生の類、我

が名字を聞きて……」(『聖典』二二頁)、「聞我名字」、名号も名字も同じことでしょうけれども、大悲が光としてはたらくという場合は、光は智慧の相だと言われますが、名号も「智慧の名号」という言い方があるのです。如来の大悲が、大悲の智慧として、五劫思惟した智慧をもって、名を衆生に与える。阿弥陀の名、「南無阿弥陀仏」です。その名字を聞きて、「……菩薩の無生法忍、もろもろの深総持を得ずんば、正覚を取らじ」(同上)と続きます。

「無生法」というのは無生無滅の法で、無為法とも言つて、法性とか法身とか一如とか涅槃とか、いろいろ言葉で親鸞聖人は並べられます。この世の時間的な流れのなかで変化しない。場所によつても変化しない。増えもせず減りもせず、不増不減、そういうものを法として語ろうとする。変わるだけだったら人間はたすからない。一切は変わりゆくだけでも、そこに変わらないものに気づいて、変わらないものを命の本来性のところに呼びかける。だから、われわれにとって大変わかりにくい。仏教のわかりにくさは、この無為法を語ることにあるのだろうと私は思っております。

有為法^{うゐほふ}、つまり、変わりゆくもののかたちで語ってくれるならば、人間が何とか考えたり、体験したりしてわかるところが、無為法^{むゐほふ}というのは、言葉はあるけれど、われわれが直接体験できる内容ではない。けれども、全然われわれと無関係かと言ったら、そうではない。

概念的にはいくらでも言えるのです。例えば、バラの花という概念がある。咲いているバラは、一年に一回ようやくつぼみが開いて咲いたならば、たちまち散ってしまう。けれども、バラの花という概念、イメージは、例えば深紅のバラというイメージは死なない。いつでも深紅のバラの花としてある。言葉として抽象した一つの意味は変わらない。もともと、イメージは人によつて違うかもしれませんが、人によつて違うものは本当は無為法ではありませんから、だからこれは比喩ですけれども。

法身は一切衆生に遍満している

—本願は法身のはたらき

無為法として法身という言葉を使うならば、仏陀は覚ろ

うが覚るまいが、法身である。苦しんでいたときになかったものが生じたわけではない。本来あったけれども気づかなかった。法身は一切衆生に遍満している。けれども誰も気づかない。気づいたら増えるわけでもない、気づかなければ減るわけでもない。そういうことを仏教は語ろうとするのです。

親鸞聖人は、法身が衆生に本当にはたらこうとしたのが本願だと。だから、本願は法身のはたらきだといってもよいと思うのです。一如から立ち上がったのが法蔵菩薩だと親鸞聖人は了解された。法蔵菩薩が本願を^{おこ}発した。それは一如が本願になったわけです。つまり、無為法があたかも有為法のごとき本願になった。しかし本願は、鎌倉時代であるが江戸時代であるが二十一世紀の今であるが、また未来であるが、変わらない。本願は、十方衆生に呼びかけて、必ずたすけずんば止まんとはたらき続ける。これを本願と言うのですから、本願は変わらない。

そのように概念といえば概念です。ベグリッフ (Begriff) です。でも抽象的ベグリッフではなくて、はたらくベグリッフ、人間の感覚にも感情にも、あるいは理性にも呼びか

けて、何とか衆生に闇の心を翻そうとして呼びかける言葉となった無為法です。こういうところに、言葉になるということの大切さもある。言葉は使い方次第で、邪語という言葉い方もあるように、人を迷わすことも多いのですが、言葉がなければ人間生活は成り立たない。その人間生活を成り立たせる言葉を通してかたちなきものを呼びかけようとするところに仏法の言葉もあるし、なかでも本願が衆生に呼びかけようとして言葉となったのが、名、名字である。われわれは、言葉の海のなかに生きていながら、言葉のなかに単なる言葉ではない言葉があるということが、なかなかうなずけない。阿弥陀の言葉といっても普通の言葉とどう違うのだというようにしか思えないから、阿弥陀の名が特別な願をもつて建てられた名だといくら言われても、なかなかわからない。法然上人は、名をもつて衆生を救わんとする、それは選択本願だと、特別の願だと。法蔵菩薩が五劫に思惟して見いだしたのだと。こう言うのですけれど、そう言われてみても少しもありがたくないというのが、言葉に対するわれわれの不信感です。

名号は大悲の本願を通して 衆生に呼びかける言葉

言葉は人間が勝手に使うものだから、大したことがないだろうと思っているわけです。けれども、お釈迦さまも、衆生を目覚ますためには言葉に依るしかない。言葉はどこから出てきたかと尋ねたら、伝えたい覚りから、大涅槃から、あるいは一如宝海から出てくる。その言葉は、一如宝海に帰ってほしい。大涅槃に帰ってほしい。出てきた根源の慈悲の世界に帰ってほしい。そのために出てきた言葉なのだと。これを信じて、これによって帰ってきてほしい。こういう呼びかけ。それが仏教の教えなのだと思うのです。

そのなかでも名号は大悲の本願を通して衆生に呼びかける言葉。そういう意味の言葉なのだと聞かされて、それを信ぜよと。それを聞きなさいと。だから「聞其名号」もんきみごう、名号を聞くということは、ただ耳で聞くのではない。聞くといいことが五臓六腑に染み渡るように聞く。「聴聞」とい

言葉もありまして、聴というのは、こちらから聴いていくという場合に「聴」という字を使つて、聞こえてくるときに「聞」という字を使うなどということも言われるのです。ですから、聴聞というのは聴いて尋ねていく。尋ねていく場合には、人間の思い、考えで一生懸命推論して考えていく。考えていく間はわからない。けれども、それを通して、如来の大悲のはたらきが、こちらから尋ねていったのではなかなか出遇えないけれども、向こうからくる。それに触れる。そこまで聞いていく。そうすると、聞こえてくる。聴くというより聞こえるということが、聞なのだと思います。名字を聞くと言うけれど、発音を聞くのではない。親鸞聖人は、「聞」と言うは、衆生、仏願の生起・本末ほんまつを聞きて疑心あることなし」（『聖典』二四〇頁）と如来の願いが、どのように立ち上がっているのかを聞きなさいと。それは衆生をたすけたい、「お前のような愚か者をたすけたい」ということが願いなのだ。それを聞きなさいということですから、なかなか聞こえません。こちらは、耳を閉ざしていますから。

名号のなかに無生法忍、

深総持という功德を与える

そういうことで名字を聞くときに、「菩薩の無生法忍」、この「忍」は、認可の認、認識の認と通じています。無生法の認識、無生法の認可、そういうものに触れると。それは菩薩の位で触れると。

菩薩がどの位になったら無生法に触れるかというと、菩薩道では大変な議論があるところなのでしようけれど、『観無量寿經』では、韋提希夫人いだいけは、凡夫なのだけれども、無生法忍を得たと書いてある。善導大師はその無生法忍は、高い位の菩薩の無生法忍ではない、低い位の無生法忍だなどと解釈しているのです。無生無滅の法の認識だから、菩薩でも高い位だろうという考えがあるわけです。しかし、韋提希夫人が無生法忍を得ると書いてありますから、それは浄土の利益とぶつかったときに無生法忍を得られるのだと。親鸞聖人は、韋提希が得たと同じ喜・悟・信の三忍を、われわれ凡夫も獲るのだと。「与韋提等獲三忍」（『聖典』二

〇七頁と「正信偈」でおっしゃっています。

そして「もろもろの深総持を得ずんば、正覚を取らじ」、総持というのは「ふさねてたもつ」、仏法の教えの内容をぎゅっと濃縮して保つことができる、そういう作用を総持と言います。陀羅尼^{だらに}という言葉があつて、総持と訳されます。天親菩薩の『浄土論』でも、「願偈^{がんげ}を説いて総持して、仏教と相応す」（『聖典』一三五頁）と、「願生偈」の偈文を説いて仏教を全部総持すると。偈文というのは称えやすいですから、称えていると覚えられます。内容を考えるときは、その部分を開いていただければよいわけです。

名号のなかに、無生法忍、深総持という功德を与えて、衆生が名号を聞けば、そういう利益を得るのだと。これを真の仏弟子の利益にしてくださいというわけです。

（二〇一二年十二月十七日）