

浄土を求めさせたもの —『大無量寿経』を読む—(六)

親鸞仏教センター所長 本 多 弘 之

親鸞仏教センターでは、「親鸞思想の解明」と題する連続講座を二〇〇一年十一月から、東京国際フォーラム（千代田区有楽町）において、月一回公開で開催している。この講座は、親鸞聖人の思想に依って生きるこの意味を、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」並びに第五十八回（通算第一〇九回）から第六十二回（同第一一三回）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）

第三十五願 女人成仏の願

智慧―法執を見だし法執を破る

「正信偈」の初めに、「帰命無量寿如来 南無不可思議光」〔聖典〕二〇四頁〕とありますように、「寿命」と「光明」、この二つが無限であることを阿弥陀という名前の意味とする。一方で、「光明」と「名号」という押さえ方があります。その場合には、寿命は直接言わないのです。親鸞聖人が取り上げられる善導大師のお言葉にも、「光明名号をもつて十方を摂化^{せつけ}したまう」〔聖典〕一九〇頁〕と押さえられる。寿命無量ということも大事な意味をもっているのだと思いますが、阿弥陀の大悲、慈悲を呼びかけるときには光のはたらきとして呼びかけることが多い。光という言葉が、一つのイメージとして、われわれの生きていく場を明るくする。あるいは、明るくした空間において、いろいろなものが見えてくる。生きることについていろいろ

なことがわかる。ですから、光は智慧のかたちであると言われるのです。智慧をもつて衆生にどこまでも呼びかけよう。それはつまり、人間が生きて苦しんでいるという在り方は、智慧がないからだというのが、仏陀が「無明」を自覚したときの見方です。われわれが苦しんでいるのは本当のことがわからないから。それを「無明」という言葉で言うわけです。智慧がない。その智慧は、普通にわれわれが日常生活を送るときの情報の知恵ではありません。

曇鸞大師は、智と慧とを分けて、智慧の「智」のほうは「進むを知りて退^{しりぞ}くを守る」〔聖典〕二九三頁〕、「知進守退」と言います。知進守退とはどういうことか。いろいろな註釈はあるのですが、智慧のなかには、自分を克服するということがある。自分に対する執着と、そこから起こってくる欲望、これを普通私たちは当たり前と思い、それが自分だと思っている。けれども、それは本当の自分ではないと教えて、それを乗り越える。乗り越えていく道に進んで、そこから退^ひかない。退くという場合は、仏教の考え方としては、声聞・縁覚^{しやうもん えんかく}という言葉で、二つの乗り物として二乗と言われるのですが、自分が先に覺^{さと}つてしまいたい。

自分が先に煩惱を超え、苦悩を超えてしまいたいという欲求を起こす。その欲求は自己執着を乗り越えようとするのですが、その乗り越え方が、結局、自己満足を要求している。それが実は仏陀の心、慈悲の心から一番遠ざかるのだと。そういう問題を求道心自身が見いだしてきて、二乗に落ちることを一番の罪とするのです。

そして智慧の「慧」のほうについては、「空無我を知るを慧という」(『聖典』二九三頁)のだと。空・無我、自分に執着することを乗り越える、自分が自分を供養することを乗り越える。それはつまり、逆に言えば、いかにわれわれが深い自己執着をもって生きているか。そして、自己執着をもっていることを当たり前にして、そのうえで人間の理性を使って生きることが知恵だと思っている。そういう知恵に対して、実は、それが深く人間を傷つけたり苦しめたりするのだと。そういう知恵ではない智慧において本当に執われを超えるのだと。

その執われの根本は自己執着ですが、自己執着だけではない。大乘仏教は、自我の執着の根に「法執」ということを言います。小乗仏教が我執を超えることに情熱をかけた

だけであつたのに対して、大乘仏教はむしろ法執というものを見いだして、その法執を破ると。この法執というものも一体何を押さえているのか、なかなか考え難い。考えやすいのは、われわれが外に立てた権威や概念などに執着することです。例えば、正義という概念に自分を寄せて考えてしまう。それを正しいことだと思っていますから、そこからは、それが間違っているという批判は絶対に出てこない。そこにある根の深い執着、そういうことを押さえて法執と言うのでしょうか、私の執われでなくて法の執われということが一体どういうことなのか、なかなか感覚としてわかりません。

すべてのことを実体化する人間の罪

私の師匠であつた安田理深(一九〇〇～一九八二)先生は、煩惱が敵だということは、ちょっと道を求めようとすればすぐわかるのだと。欲を起こして生きていることがよいことだとは誰も思わない。その欲に動かされない自分自身とは何であるか、その自分自身をはっきりさせようとして自

分以外のものを全部消していこうと努力するのが、言うならば小乗仏教です。ですから、見たところ清浄になっていくように見えます。きれいになっていくように見える。欲も起こさない、腹も立たない。そして残ったものが自分だというようにやっていく。では、本当の自己を回復できたのかと言うと、小乗仏教の究極の到達点は阿羅漢だと言われています。阿羅漢とは、人間の心をほとんど克服して、枯れ木のようになった存在を言います。そうになると、人が苦しんでいようが喜んでいようが、それに心が動かされるようでは、もう阿羅漢ではなくなってしまう。相手の悲しみと一緒に悲しんでいたら悲しみに振り回される。相手が喜んでいるときに、一緒に喜ぶならまだしも、相手が喜んでいるときに、ねたみの心が起こるようでは、これは煩惱ですから、状況に感応したら敗けなのです。感応しなくなることが自分なのだと。それで一生懸命に道を求めた結果、苦悩の衆生が見えなくなる。何も感覚しなくなることが覺^{さと}りだと思う。確かにそれで苦しみはなくなるかもしれない。なくなるかもしれないけれど、自分一人苦しみがなくなつて、周りのこととまったく無関係になる。道を求めたつも

りで、本当の人間を回復したのかというと、そうではない方向に行ってしまう。

それでは何が問題なのか。結局、執われの心のなかに何か概念を立てて、これは敵だ、これは敵だと考えていくその考え方の根に問題があると。つまり、人間の理性と言いますが、考えることについている執着、これを安田先生は、実体化とおっしゃっていました。すべてのことを実体化してしまうのが人間の罪なのだと。それを大乘仏教では法の執われ、法執と言って、これを本当に克服しなければ仏陀にはなれないと問題を提起しました。

けれども、その法執の正体を突き止めてそれを克服するのはまことに難しい。あらゆることに人間は執われをもつ。執われをもたないでは生きていけなくなってしまうと言ってもよいくらい、何かに執われをもつて、その執われをもつことにおいて、好き嫌いをしたり、善悪を判断したりするわけですから、そういう執われなしに生きることは、ほとんどできない。けれども大乘仏教は、その法執を克服するにはどうしたらよいかと。こういうところに、菩提心と言われますが、求道心、道を求める心が次から次へと問題

を見いだしては、それを克服していくのですが、それには終わりが無い。終わりが無いことをもって道とすると、言ってもよいほど、どこまででも歩む。そういう心をもつて道を歩んでいくことを菩薩道と名づけるのです。

名に光の意味を込め、

名となつて衆生に呼びかける

―浄土は念仏する衆生と共に拡大する

そのときに、本当の闇の根源を見抜いていくような智慧、それを阿弥陀の光というかたちで象徴するのです。ですから、救いようのないつらさや悲しみ、苦しみなどの状態を闇と言い、それを取り除くような作用を光と称する。その光を、闇の真ん中にある衆生に届けるためには、どうしても、そこに人間の知恵を介すということが必要になる。そこで「光明名号」と言われますが、光を届ける媒体として「名」というかたちを取る。名のなかに光の意味を込めて、名となつて衆生に呼びかける。名は言葉ですから、言葉というもので人間はまた執われもつし、その言葉で苦しむ

という点で言葉は怖いですが、言葉を使わなければ人間が光に触れる縁もなくなる。光というのも言葉で、物質的光ではなくて精神的な光です。この光は言葉を通して人間にはたらいてくる。仏陀の慈悲、衆生の闇を晴らしてあげたいという、その仏陀の慈悲が言葉となる。阿弥陀如来という名前は、光となつて衆生を明るくしたいという願いが名になっているのだと。その名が衆生を明るくする力をもっている。名が光のはたらきをもつて衆生にはたらくというわけなのです。

法蔵菩薩が「欲生我国」と、我が国に生まれんと欲えと呼びかける我が国、これはそこに生まれた衆生はもろろん仏法を聞いて仏陀に成っていくことができるような場所なのですが、おもしろいことに、あらゆる方向、あらゆる世界の人々、どういう場所にしようと、どういう状況にしようと、どういう人々にも我が光を届けたいと。我が国を建てるといいますが、その光のはたらきは限界がない。

「光明遍照十方世界（光明遍く十方世界を照らす）」（『聖典』一〇五頁）と『観無量寿経』では言っているのです。光に触れて仏を思い起こす。仏を念ずる衆生は摂取不捨の利益

に遇うのだと。浄土の衆生が明るみに遇うと、そのように誓っているけれど、その光自身はあらゆる世界の衆生を照らしたいのだと。だから言うならば光に触れるところに阿弥陀の国が生まれてくると言ってもよいのです。

安田理深先生は、浄土は拡大するという言い方をされたことがありました。つまり、念仏する衆生が生まれるところに浄土がある。だから、浄土は念仏する衆生と共に拡大するのだと。けれど、忘れていく人ばかりになれば縮小する場合があります。現代などは、浄土が縮小しつつあるのかもしれない。しかし拡大、縮小というのは空間的表現であって、阿弥陀の光は本来無限大なのです。無限大なのですが、衆生が気づかないだけです。この光は物質的光ではありませんから、阿弥陀の願に触れる衆生がいるところに光が光のはたらきをもつわけです。そこに浄土が生まれる。浄土という場所がどこかにあってというのは物語であって、現実には、その教えの言葉に触れて心の明るみが与えられるところに浄土がある。浄土が生まれてくるわけですよ。

第三十五願 女人成仏の願

―蓮如上人のとらえ方―

第三十五願は、「たとい我、仏を得んに、十方無量不可思議の諸仏世界に、それ女人あつて、我が名字を聞きて、歡喜信樂し、菩提心を發して、女身を厭惡せん。壽終りての後、また女像とならば、正覺を取らじ」（『聖典』二二―二三頁）。「我が名字を聞きて、歡喜信樂し」ということです。本當に名字の意味に出遇つて喜ぶ。そして「菩提心を發して、女身を厭惡せん。壽終りての後、また女像とならば、正覺を取らじ」という言葉になっています。ですから、この第三十五願は「女人往生の願」とか「女人成仏の願」とか言われているのですけれども、女性を対象に独自の呼びかけをしている願。この願を取り上げられて善導大師が語っているところがあるので、親鸞聖人がこの問題に触れるのは、善導和讃で「弥陀の名願によらざれば 百千万劫すれども いつつのさわりはなれねば女身をいかでか転ずべき」（『聖典』四九五頁）と、あとは大

經和讃で「弥陀の大悲ふかければ 仏智の不思議をあらわして 變成男子へんじやうなんしの願をたて 女人成仏ちかいたり」(『聖典』四八四頁)と、和讃のなかに二度出てきます。『教行信証』では一切触れませんし、他の仮名聖教でも一切触れていません。

ところが、蓮如上人になるとこの問題がしばしば出てくるのです。御文のなかで、「末代の悪人・女人たらん輩ともがら」(『聖典』八四三頁)と書くのです。どうも、蓮如の作戦では、まず女性が念仏に帰すれば、男性は後からついてくる。初めに夫を呼んでもだめなのです。普通は、夫は妻から信頼がありませんから、夫を口説いても妻はついてこない。妻がひっくり返ると、夫はやむをえずついてくる。そのうちに本気になってしまう。だから、女性を念仏に引き入れようとする手紙がたくさんあるわけです。そのときに、悪人・女人と呼びかける。これは、悪人・女人と呼びかけられて腹を立てるようでは、仏法は聞けないと。われら極重悪人、われら罪悪深重の凡夫、そしてわれら愚かな悪人・女人と、こう蓮如が書いたり言ったりすると女性がうなずくのです。ですから、蓮如は女性を引き入れようとして言

っているわけです。それは決して侮蔑してとか排除するという発想ではないわけです。

ところが、そういうなかに「五障・三従ごしょうさんじゆうの女人」(『聖典』八四一頁)という言葉があつて、昔の封建時代の言葉なのですが、中国で生まれた仏教經典に出てくる言葉らしいのです。「五障」、五つの障りとは、女性は国王になれないなど、インド伝来の社会の男女差別と言いますか、そういう発想をそのまま入れている言葉があり、これを蓮如も使うのです。ですから、蓮如も差別しているではないか、仏教も女性差別したではないかと課題になるのが、この第三十五願なのです。

確かに言葉は社会的事情のなかで生み出され記述されま
すから、その社会的事実を言えば、それが差別だと言われ
たら、申し訳ありませんと言うしかない。けれども、何の
ためにこの願があるかと言ったら、差別するためにあるの
ではなくて、性の違いによって非常にひどい状況が社会的
事実としてあるなかに、本当に女性を救いたいという願を
あらためて起こすところに、この願の意味がある。女性を
女性のままで救うと誓わずに、女性が一旦女性のかたちを

変える。だから「變成男子の願」とこの願を名づける場合もある。女性が男性に変わってたすかるのだと。これも差別です。女性は女性でたすかり、男性は男性でたすかなければならないでしょう。女性は男性に変わってしかたすからないという願であつたら間違いだと思うのです。

大悲は十方衆生平等

—一人ひとりが自覚していく

親鸞聖人は、これを「女人成仏の願」とおっしゃるわけです。性の違いによって仏教の器になれるかなれないかという違いがあるはずがないと。人間の違い、地域の違い、言葉の違い、機根の違い、無限の違いがありうる。けれども、一切の衆生を救いたいというのが法蔵菩薩の願いである。違っているままに、愚かは愚かなままに、みんなこの大悲を信じてほしいと。大悲は、十方衆生平等だと。人間は違いがあつて、愚かで罪が深くて、それを全部拭つてからたすけてやろうなどと言つたら誰もたすからない。そこが仏法は慈悲深いというか、逆に正義感という立場か

ら考えたら何とルーズだというほど、とにかく違いがあるうが、間違いをもつていようが、本当にそのことに気づいていくだけでたすかるのだという呼びかけ方なのです。

ですから、親鸞聖人は第三十五願にはほとんど触れなくともよかつたのだと思います。ただ、教えの伝承としてはありますから、和讃では語るけれど、『教行信証』では直接に女性を女性として問題視するようなことはありません。ただ『浄土論』にも女人という言葉があつて、あたかも女性差別のごとくに表現されている。だから、社会体制があり、そういう問題をどうやったら本当に乗り越えて救われるかという課題があるから、取り上げざるをえなかったのだと私は思いたい。

でも、ある研究者は、やはり仏教は女性を差別していると言ふのです。そう言われたら、そうですと言ふしかない。弁明できない。でも言葉のもつている慈悲、何のためにこういうことを言っているかという読み方が違つと、差別に利用される言葉になるかもしれない。でも、願いはそうではない。大悲が平等に救いたい。事実は差別されている。救われない事情にある。それも救い取りたいと。こういう

第五十九講

第三十六願 聞名梵行の願 第三十七願 人天致敬の願

菩薩に呼びかける

— 壽終いのちわるとい言葉で大きな課題が

ことからこの願がこの時代に生まれざるをえなかったのか
など思うのです。今の時代であつたら、第三十五願はいら
ないかもしれません。しかし、大悲において平等の尊さを
呼びかけ、そのことを一人ひとりが自覚していくことが仏
法を聞くことなのだ。こういうことを呼びかけているの
だろうと私は第三十五願を読むたびに思うのです。それを
どう読むかは、皆さんそれぞれ味わっていただけたらと思
うのです。

(二〇一三年一月十六日)

第三十六願にいききたいと思います。「たとい我、仏を得
んに、十方無量不可思議の諸仏世界のもろもろの菩薩衆、
我が名字を聞きて、壽終わりての後、常に梵行ぼんぎょうを修して、
仏道を成るに至らん。もし爾しからずんば、正覚を取らじ」
〔聖典〕(二二頁)と。第三十六願にくると、「十方無量不
可思議諸仏世界諸菩薩衆」と、菩薩に呼びかけるという願
になっています。第三十三、三十四願は単に「衆生」で、
途中いくつかの願では「國中菩薩」とあつたわけですが、
今度は、他方の諸仏世界の菩薩衆と。そこに「我が名字を
聞きて、壽終りての後」とい言葉が入ってくる。これも、
どうしてこういう言葉がここにあるのかわかりにくいです。

第十九願が十方衆生と呼びかけて、菩提心を發して、功德を修して歩めと。發菩提心を呼びかけるということは、ボディーサットバ (bodhisattva) に成ることなのです。菩提心をもった衆生のことを菩薩と言う。ボディーサットバというインド語を中国で菩提薩埵^{ぼだいさうた}と書いて、略して菩薩と。

菩薩と言うと偉い人だと思つてしまいますが、ボディーサットバのサットバというのは衆生ということですから、菩提心をもった衆生ということです。ところが、菩提心をもつて善い行為をたくさん積んでいって、もろもろの功德を修して生きていこうとすると、第十九願ではやはり「壽終^{しうしゆう}
^{わると}の時」と言うのです。

大悲の願心からすれば、有限な人間、愚かな人間がいくらまじめな心を起こし、真劍に生きてみても有限ですから、百点満点の生活などというのはできない。毎日毎日「ああ、今日もだめだったな」「間違つたな」「悪いことをしたな」「あんなこと言わなければよかったな」と、そんなことばかりして生きているのです。ですから善くなろうという心で努力するけれども、それを第十九願は自力の心だと親鸞聖人は押さえて、もろもろの功德を自分で修行していこう

と思つたら死ぬしかないのだと。死んで往生する、それは「双樹林^{そうじゆりんげ}下往生」だと。お釈迦さまが、娑羅^{さらか}双樹のもとで亡くなつていったように、双樹の林の下で死ぬことが救いだという意味の往生です。自力の心で生きている限りは、双樹林下往生なのだというのが親鸞聖人の押さえてです。

この第三十六願は、菩薩衆なのだけれど、名字を聞くとこれは親鸞聖人からすると、第二十願に、名号には触れるのだけれども、名号の功德を我が功德として行ずる。名号を方法として、自分がそれを善い行為として積んで認めてもらおう、そういう心で称える。名号を称えるという行為は他力の教えにしたがつているように見えるけれど、心は自力であると。こういう問題を見いだされたから、第二十願は『阿弥陀經』の心だと。『阿弥陀經』は、仏の名^{みな}を称え続けて、「若一日（中略）若七日、一心不乱、其人臨命終時」（『聖典』二二九頁）、やはり命終^{めいしゆう}する時に念仏して淨土に往けると。だから第二十願も臨終ということにかかわるわけです。どうもこの第三十六願というのも、そういうことにかかわる願だと思ふのです。だから生きている間はできないから、「我が名字を聞きて、壽終りての後、常に

梵行を修して、仏道を成る」、死んでからでも仏道を成就しよう。何か切実な願です。しかし、親鸞聖人は、この第三十六願にはまったく触れません。やはり第十九願、第二十願とのかかわりが感じ取られる願だとは思いますが、寿終わるといふ言葉で本願のなかに何か大きな課題が投げられています。

欲生心は如来の回向心

―親鸞聖人の見方の大転換

ただし、第十八願には寿終わるといふことはない。「欲生心」浄土に生まれたいと願うことは、第十九、二十、十八願と三願に通じてあります。文字どおりに浄土に生まれるということはこの世に死ぬことではないかと言ったら、そのとおりなのですが、その欲生ということ、人間が生まれたと思うと考えるのか、如来が生まれたいと欲え^{おも}といただくのかによって、見方ががらっと変わるのです。親鸞聖人は、欲生心は如来の回向心だとおっしゃる。これをどう受け止めるかということが親鸞教学の大きな課題です。

衆生はみんな如来から「如来の世界に生まれたいと欲え」と呼びかけられているのだと。それをわれわれは自覚できない。私が生きているこの世俗空間のみが自分の世界だと執着していますから、違う世界に生まれたいなどと思いたくない。だから、一旦、この命に死んでから新しく生まれるという教え方をすることがあるわけです。けれども、親鸞聖人の信心というところで言うなら、われわれからは信心など獲ることができないのに信心をいただくことができたという、そういう大きな意識転換、起こらないことが起こったというような、そういうことを宗教的体験と言うなら、そういう宗教的体験こそ、この世に死んで浄土に生まれるような意味をもつわけです。

自力の思いで煩惱の命を生きているのだから、生きているうちにはたすからない、死んでからでもたすけてやろうと浄土教の教えが呼びかける、その呼びかけることの深い意味はあるわけです。それをどうしたらわれわれは本当にいただくことができるかが課題になったときには、死ななければたすからないと言ってあるわけではないのです。ここに、この教えのいただき方の、親鸞聖人の見方の大転換

がある。自力である限りは本当の願いは聞けないのだと。自力が破れることが起こる。それは、如来の側からはたらしきなのだ。如来の回向のはたしきがくるから、自分のなかに信心が起こる。この信心が起こるということが、如来が呼びかけている浄土の寿を生きよという、そういう願いに応えたことになるのです。

凡夫であることは変わらない。われわれは悲しいかな愚かな凡夫をやめられない。凡夫でありながらたすかるとはどういうことだと。こういうことを突き詰めていかれたのが親鸞聖人です。凡夫である間はたすからないから、死んでからたすかろうとする。これは自力の心が捨てられないからだ。凡夫であるけれども、本願力にまかせます、本願力をいただきますということが起これば、凡夫であるままに向こうはたすけたいと言っているのだから、たすかるのだと。こういう大転換と言いますか、浄土教の枠組みを変革するような了解のしかたをされたのが親鸞聖人だと思うのです。

第三十七願 人天致敬の願

― 浄土以外の十方無量の世界に

我が名を伝えたい

第三十七願を見ていただきますと、「たとい我、仏を得んに、十方無量不可思議の諸仏世界の諸天人民、我が名字を聞きて、五体を地に投げて、稽首作礼し、歡喜信樂して、菩薩の行を修せん。諸天世人、敬いを致さずということとなくん。もし爾しからずんば、正覺を取らじ」(『聖典』二二頁)。今度は「諸天・人民」、天と人を包んで衆生と言ってもよいでしょうけれど、衆生と呼びかけるときは、やはり何か凡夫性と言いますか、生きることに苦しんでいるような命を意味しているようにも思えます。「名字を聞きて」と、名を聞いてほしいと。第三十四願からずっと聞名です。浄土以外の十方無量不可思議の諸仏世界に我が名を伝えたい。これを聞いて阿弥陀の願いがわかりました、阿弥陀の願いに応えましようとする諸仏が賛同したときは、第十七願、「諸仏称揚の願」になるわけです。けれど、その諸

仏世界の仏でなくて、その諸仏世界の無数の衆生に呼びかける。その衆生のなかでも菩薩衆に呼びかけ、女人に呼びかけ、今度は諸天・人民に呼びかける。

その諸天・人民が名字を聞いて、「五体を地に投げて、稽首作礼し」、「稽首」というのは頭を垂れて敬うというかたちです。帰命、南無の心があれば稽首する。ですから曇鸞は『浄土論註』のなかで、龍樹は「帰命礼」とも「稽首礼」とも言っていると述べています（『聖典』一六八頁）。

「五体を地に投げて」、五体というのは、手と足と頭、五つで五体、五体で全身を表す。五体投地の行というのは、頭だけ下げるのではなくて、立ち上がっては全身を地面に投げる。これはいかにも本当に拝んでいる姿のように見える。稽首という心があると五体投地すると。日本は合掌だけにいつからなったのかと思うのですが、台湾に行きましたら五体投地を今でも庶民がしています。

しかし、曇鸞は帰命は必ず礼拝なり、礼拝は必ずしも帰命にあらず、というようなことを言うのです。親鸞聖人はその言葉を引用しておられますが、こういうことをおっしゃるのは、われわれは普通、仏さまの前で拝んでいたら、

本当だと思って拝んでいます。けれど、もし仏さまが見てく다さって、「お前は拝んでいるけれど、どの程度真剣か」と聞かれたら、「申し訳ありません」と、ぞっとします。つまり、人間の心で拝んでいるということは、全身全霊をかけているとは言えない。自分の都合で、時にはあつてはならない怨み心で、あいつを殺してほしいと拝むとか、そんなことすら人間はやりかねないのです。ですから、礼拝は必ずしも帰命ならず。帰命というのは、親鸞聖人は、帰命は如来の勅命だとおっしゃるわけですから、如来の絶対命令をいただきますという、それが帰命だと。人間からできる心ではない。「南無」自身が如来のはたらきだと。そこまで親鸞聖人はおっしゃるわけです。こういうこともなかなか厳しいと思うのです。普通であつたら、名字を聞いて五体を地に投げて、稽首して、ああ、これでよいだろうと思うのですけれども。

そして、「歓喜信樂して、菩薩の行を修せん」。諸天人民が阿弥陀の名を聞いて、五体を地に投げ稽首作礼し、歓喜信樂して、菩薩の行を修する。「諸天・世人、敬いを致さず」ということなけん」、周りがみんな讃めてくれると。こ

んなよいことはないと思うのですが、この第三十七願は、ほとんどどなたも取り上げられません。でも、こういう願を十方無量不可思議の諸仏世界に向かって法蔵願心が誓っています。

四十八願は、法蔵願心がいろいろな願を出してくるのですが、何か実は人間の心の奥にある深い願いとか祈りとかを法蔵願心が誓って、そういう願を本当に満たしてあげましょうと。法然上人は第十八願以外のすべての願は、第十八願に帰せしめんがための欣慕こんぼの願、願わせるための願だと。ということは、いろいろな願いが衆生にはあるから、いろいろな願いをそれぞれ誓って、最終的には念仏一つ、そのように導くための願だと。そういうところがあると思うのです。ともかく繰り返し我が名を聞いてほしいと。しかも、阿弥陀の浄土の衆生に聞かせるのではない。阿弥陀の名は、むしろ浄土以外の十方無量不可思議の諸仏の世界で聞いてほしいと。こういう願になっています。

聞名できることが信心

― 浄土の功德すべてを名号に乗せて

衆生に回向

結局、『無量寿経』全体が法蔵菩薩の願心を語っていると言ってもよいわけですが、その法蔵菩薩の願心が衆生にはたらくときは、「南無阿弥陀仏」となつてはたらく。衆生の願いを成就する場所は浄土だけれど、その浄土の功德すべてを名号に乗せて衆生に回向する。だから、われわれは回向に値遇すれば、本願力をいただくならば、名号のところに法蔵菩薩の願いを聞く。聞名できることが信心ですから、その信心において本願との値遇が成り立っている。ここに、愚かな凡夫だけれども一如の功德に遇うのだと、こういうふうに親鸞聖人はおっしゃってくるわけです。

これは、なかなか難しいと思うのです。自力の心が残っている衆生に、死んだらという呼びかけを繰り返すのだけれども、本願を信ずるなら死んでからという必要はないのです。本願を信ずるところに本願の利益をいただけると。

こういうことを親鸞聖人は積極的にいただいていこうとされたのではないかと思うのです。親鸞聖人は本당にご苦労して書いてくださっているのですが、どうしてそこまで言えるのか、なかなかわからない。しかし、何か法蔵願心とぶつかり合いながら、法蔵願心のはたらきは一如から立ち上がって一如の功德を衆生に与えたいと、そういう願いが自分のところに響いてくるのだということを生きておられる。生きておられるけれども、では、自分が一如になつてしまったごとくに生きられるかと言うと、そうならないことにもう嫌というほど目が覚めていたのが親鸞なのです。

ある意味で、本願のはたらきのなかに埋没して生きられるようになってしまったのが一遍上人かもしれない。一生喜んで踊って歩いたのですから。もう本願そのものになつて生きてはたらいいたようなものです。けれど、親鸞という人のすごさは、値遇しながらも凡夫であるということを忘れない。愚かな凡夫、罪惡深重でありますということ、それがなくなつて、本願そのものの救いがもう自分を歡喜踊躍させるからといって踊って歩くということは、親鸞の人間像ではないわけです。

本願に値遇しても凡夫

― 凡夫が救われる道を徹底的にいただく

本願に値遇しても凡夫なのです。「悲しきかな、愚禿鸞」とおっしゃるでしょう。「愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して」（『聖典』二五頁）、正定聚だと言われても、「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ことを、恥ずべし、傷むべし」（同上）と。誰に向かつて恥じているのだ。自分に、そして書いている相手、多分亡くなられた法然上人、あるいは十方世界の諸仏方の前に、「恥ずべし傷むべし」と。でも、では直るかといったら直らない。恥ずべし傷むべしだけれども、たすかっているのだと。本願力の救いは、こういう愚かな衆生をたすけたい、それを信ずるのだから、恥ずべし傷むべしだけれどもたすかっているのだと。こういうのが親鸞です。恥ずべし傷むべしならもうやめます、恥ずかしいことはもうやりませんなどというのは、嘘八百ですから。愛欲の広海に沈没し、相変わらず、また妄念を起こして人

を愛していくわけです。凡夫ですから。凡夫でしかもたずかる道が本願だと。本願念仏の道は凡夫が救われる道だということ徹底的に自分がいただかれたわけです。これが親鸞聖人のありがたいところだと思うのです。

本願の生は「無生の生」

—人間の執われをひるがえ翻した智慧—

曇鸞大師はおもしろいことを言っていて、衆生とはもろもろの生ですから、衆多の生死、多くの人の生まれたり死んだりということが衆生の意味だという普通の定義もありますが、大乘仏教において生というのは無生だと言うわけです。言葉は定義があつたり、それに執われたりしますが、仏教はその言葉をどう見直すかというかたちで仏陀の教えに触れていく智慧を呼びかける。だから、常識的な言葉を常識的なままに使用して了解するだけではないというわけです。浄土の往生というのは、死んで生まれると思うけれども、本願によって生まれるのだと。本願の生というのは「無生の生」（『聖典』四九三頁）だと。生まれない生まれ

だと言うわけです。そのように曇鸞は大乘の論理を使います。

何か煙に巻かれたようですが、それは単に煙に巻こうというのではなくて、言葉に執われてはならないと。言葉を通してながら、人間の執われを翻した智慧を教えるわけです。

言葉をわれわれが理解するのは、迷っているこの世の分別の世界で言葉の定義に固執していますから、その言葉を使いながら、それを破った智慧に導こうとする。だから何を言っているかわからないようなことを言うわけです。禅語ほどではないですが、曇鸞も大乘の空観の論理、龍樹の論理ですから、そういうわけのわからない言い方をすることもあります。でも、非常によくわかるのです。本願が呼びかける往生という意味は、人間が迷った世界で死んで生まれるという考えとは違うことを言おうとしているのだと。無生の生としての往生などと言ったら何のことだかわかりません。でも、わからないことを呼びかけているわけです。人間に新しい命を獲得しなさいと。今の執われの命に死になさいというわけです。文字どおり首をくくって往生するという意味ではない。意味を転ずるわけです。意味を転ず

るといふことが智慧なのです。これがなかなかわからない。仏教のわからなさというのは、使われる言葉が、いわゆる普通に日常的に使われている言葉のレベルではない方向に導こうとするための言葉であるということです。ですから、本当は、言葉では言えないのだと。しかし、言葉で言わなければわからない。けれども言葉で言うと、迷っている世界に執われている衆生は何を言っているかわからないという事なのです。

ですから、智慧に触れるしかない。智慧といつても、いわゆる理性の知恵ではない。これは何かわかると言うよりも、聞いていくうちに、自分が考えていたこの世での執われの論理、執われの言葉の理解が違っていたのだという気づきが起こってくる。そうすると、すつとわかるようになってくるのです。経典の言葉とか親鸞聖人の言葉というのは、書いてあるとおりに頭で理解したらわかる、そんなことではだめなのです。読んでいるうちに自分の世界が変わるようなことが起こらないと。これは、なかなか、難中の難です。人生は短いですが、この困難は無限大の困難性ですから、とにかく大変です。しかし、気づいたら一念の事

実、ここにある真実ですから、そこからはたらいてくるものに触れるしかない。虚偽を積み重ねても絶対に真実にいけない。真実の側からくるものに、真実の側から吹いてくる風に吹かれて、真実の声が聞こえるようにならないといけない。こういう事ですから、容易なことではないのです。

(二〇一三年二月十四日)

第三十八願 衣服隨念の願

第三十九願 常受快樂の願

第四十願 見諸仏土の願

この世を生きたるために必要な深い願い

第三十八願は、「たとい我、仏を得んに、国の中の人天、衣服を得んと欲わば、念に随しいてすなわち至らん。仏の所讃しよさんの応法おうほうの妙服みょうふくのごとく、自然じねんに身にあらん。もし裁縫さいふ・擣染とうぜん・浣濯かんたくすることあらば、正覚を取らじ」(『聖典』三二頁)。「衣服を得んと欲わば、念に随いてすなわち至らん」とあります。生活するにあたり昔から人間はどうしても衣服が必要である。他の動物の皮を取ったり、あるいは植物の繊維を織ったりして、そういう知恵をもったことによつて、それを身につけて非常に寒いところにも出ていて生活できるようになってきたわけでしょう。けれども、そういう衣服を得るといふことは、昔はおそらく大変だつ

たのだと思うのです。親鸞聖人の時代でも、伝説的ですが、親鸞聖人は紙の衣を着ていたというようなことも言われていて、布はなかなか手に入らない。おそらく衣服というのは、そう簡単に手に入るものではないといふことはあつたのではないかと思います。そういう状況で、こういう願が意味をもつたわけです。今読むと何でこんなことを誓うのかといふようなものですが、衣食住が思うとおりと与えられるといふことは、仏法の願いといふわけではないけれど、この世を生きたるために必要な深い願いなわけでしょう。それがここでも出されてくる。

そして、「仏の所讃の応法の妙服のごとく、自然に身にあらん」。仏が讃めてくださっているような法に応じた妙服と。仏が讃めるといふことは、仏は無理をしないといふことを表しているのだらうと思ふのです。「自然に」といふことは、そのままひとりでにというか、この世では一つの服を得ようと思つたら悪戦苦闘して働いて、あるいは一生懸命に時間をかけて織つたり裁たつたりして服になる。法に応じたといふことは何の無理もない、その人にふさわしい、そしてその場合にふさわしい服。自然といふことは、

親鸞聖人が「自然法爾章^{ほうに}」で、「おのずから」「しからしむ」(『聖典』五二〇頁)と読んでおられますが、ひとりでそうなってくる。何もこちらで、ああしよう、こうしよう、と、じたばたする必要がない。そういうことを表しているわけです。

そして、さらに、ひとりでに身に与えられるということに加えて、「もし裁縫・擣染・浣濯することあらば」とあります。「裁縫」は縫うこと、「擣染」は色を染めることです。このごろだと藍染めなどをやっている人も本当に少なくまりましたが、藍染めというのも、きれいな藍が染まるようになるのにどれぐらいの歴史的時間がかかったのでしょうか。染めるということは、ある意味で大変な労力と、貨幣経済になれば当然お金が要る。そういうことが背景にあつて、ひとりでに染まってくるということが浄土の功德として呼びかけてある。そして「浣濯」、洗濯です。洗濯とは、どこの国でもそうですが、川か泉かで自然の水で汚れた衣類をたたいたり踏んだりして洗うわけです。きれいにすることとは大変だったと思うのです。本当にきれいになるような洗濯がひとりでにできる。これがすばらし

いことなのです。

今は、近代文明のお陰で、縫うのはミシンでやれる、染めは染料で機械でやれる、そして洗濯機はもう何十年前に日本国中に行き渡りましたから、このようなことは浄土に往かなくてもよいわけです。しかし、昔はこういうことが本当に要求されたわけでしょう。こういうことがあったらよいなという願いに対して、浄土はこういう場所なのだと応えているわけです。

こういうように生活物資、生活の条件がひとりでに与えられるということは、天親菩薩が浄土莊嚴を語るときに、やはりそういうことを語っています。雨功德というのですが、浄土に生活する人間が願うと、願ったごとくに物が降ってくるという功德があるのだと。この第三十八願のような願を受けて天親菩薩はそういう功德を書いているのかもしれない。

本願の側から意味転換の呼びかけ

— 如来が必要なものを必ず与えてくださる

これは、文字どおり物が与えられる、そのようにも読めますが、法蔵菩薩の本願の意味を考え直して見ますと、実は願は、人間個人の思いでは届かない、人間存在の深いところに呼びかけている。個人を超えて一切衆生の生きるこの一番根に呼びかけているような願いは、仏陀の願い、法蔵菩薩の願いというかたちで誓われているわけで、願に触れることが本当に生活になるなら、願に触れたところに生きる意味が変わる。ですから、生きるために悪戦苦闘している人生にとって、悪戦苦闘しなくてよい条件を与えようという呼びかけなのですが、仏陀の願いに触れて立ち上がって見ると、本当は、人間が生活するために欲で欲しいと思っていた物が与えられることが救いなのではなくて、願を生きたところに、願を生きただけのそれ相應の物資が見いだされてくる。生活物資に恵まれているということが見

いだされてくる。そういう意味転換が深い意味では考えられているのではないかと思うのです。

生活物資の問題は、本当に物が無い時代であれば、切実な願いです。けれども、この切実な願いが満たされたら宗教的に人間存在の意味が満たされるわけではない。人間の欲は満たされるけれど、欲が満たされることが人間の救いではない。そこに、意味転換ということが本当は深く願われているのだらうと思うのです。

なかなかそのように眼が転ずるのは難しいことですが、清沢満之（一八六三—一九〇三）が書いている文章に、生活するについて妻子眷属^{けんぞく}、子どもがあつたり、妻があつたり、親があつたりする。そういう家族をもつて生活するときに、まずは家族が「欲しい」と言う物があつて、自分がそれをもつていたら与えよと。与えよと言われたら、では、自分が困つたらどうするのだ、と考えてしましますが、如来が必要なものを必ず与えてくださるのだと。必要以上の物は要らないのだと。本当に必要な物が与えられなかったら、それに安んじて死ぬまでだと。普通は、そのようには考えられませんが、これはこの世を生きる一つの態度決定を語

っているわけです。つまり、文字どおりそうやれという意味ではなくて、一番大切なものを生きる、願に立つということがはつきりするなら、他の煩惱の欲に負けないでよいのだと。これはすごい智慧だと思うのです。これは聖道門ではないのです。聖道門の発想ではなくて、如来の本願力を信ずるということは、如来の本願の側から、そういう意味転換を呼びかけてくださるのです。

安田理深先生のこと

そういうことに思い当たるといことは、なかなか容易ではありません。このようなお話をしてよいのかどうかわかりませんが、私が長い間お世話になった安田理深先生の奥さまが、先生が亡くなられてからつぶやいていたお話なのですが、主人と一緒にあって、長い間主人が仏法一筋なものだから、生活のためにミシンを踏み、着物を縫って内職で稼いで、そして貯めたお金でお米を買ったり、生活するのが精一杯で大変だったと。それだから毎日毎日が不満不満と主人への怒り、煩惱で、主人からはお前は鬼だと言

われたと。そのくらい、とにかく恨み骨髄に生きていたと。その間は、風邪も引きやすい、腰は痛い、もうあっちこっちにかく悪いところだらけで、この世を怨みの対象のようにして生きていた。仏法を生きようと思ったけれど、こんなひどい目に遭うのかと。ところが、あるとき、安田先生のところに学生さんが来て、その学生に先生が仏法の話^{じゆんじゆん}を諄々としている。その隣でこちらは洗濯で、そのころは洗濯機のない時代ですから、井戸で水をつるべで汲んで、バケツに汲みかえて運んで生活しておられました。実際、生活は大変だったと思うのです。しかも、せっかく貯めたお金は、奥さんがうつかり目を離そうものなら先生がさつさと本屋に行つて好きな本を買つてきてしまう。そうすると、またチャンチャンバラバラです。そういうことで、もう恨み骨髄だった。ところが、その学生に対して先生が懇々と仏法の話をしていて、その姿が実に楽しそうだと。なぜ、あの人はあのように楽しいのかと。一緒に生活しているから、貧乏は一緒です。腹ぺこも同じです。けれど、奥さまは恨み骨髄、先生は楽しそうに仏法の話をしている。そのときに、奥さまは、これは自分の考え方が間違っている

たという声がドーンときたと言われるのです。自分が間違っていたと思つたと。

それが四十歳のときなのだそうですが、それから不思議なことに、それまで医者からもう二、三年も生きないだろうと言われていたような、細い体だし、体が弱いので風邪は引くわ、腰は痛いわとそんなお姿だったのが、それ以降は、もう風邪も引かなくなる、腰の痛いのも治る、生活に意欲が出てきて、今まで不足だ不足だと思っていたことが何にも不足でなくなつたと。そういうお話しをしてくださいました。

こういうことはめつたに起こらないと思います。恨み骨髓の人間が一生怨みのままに死んでいくことのほうが多いわけでしょう。そのような翻りなどというようなことは、めつたにない出来事だとは思いますが、そういうことは起こりうるのです。それは生きるための願いが人間の欲である場合、自分の思いどおりに豊かに思う存分生きていきたいと思つている間は逆にそうはいかないのでしょうか。ところが、いや、このままでよいのだと。このようにいただけたら、ずっと楽になつて、それから風邪も引かなくな

つたと言われるのです。本当にそうなのだと。これは私に起こつたわけではなく、奥さまに起こつたのです。

その話を聞いて、人生態度が翻るということはそれだけ大きな意味をもつのだと思いました。しかし、これは奥さまが何か特別の三昧に入つたとか、覺りを開いたというのではなくて、本願を聞くことに生活を変えようと。そのようになつて、それまでもお念仏の生活は一応しておられたそうですが、お念仏が身についてきたと言つておられました。

「汝、何の不足がある」

—与えられるものはすべて与えられてある

そういう意味でいただいたら、この第三十八願も、足りないものが満たされるということが一応の意味ですが、本当は一人ひとりのところに与えられるものはすべて与えられてあると気づくことが呼びかけられているのかなと思うのです。これはやせ我慢ではない。清沢先生は、「請う勿^{なか}れ、求むる勿れ。汝、何の不足がある」(『臘扇記』『清沢満

之全集』第八卷四一九頁、岩波書店」という文章を書いておられる。人間は、欲しい、請う、求める、不足でいっぱいである。あれも足りない、これも足りないと思つて生きてゐる。しかし、「請ふ勿れ、求むる勿れ」、何も求める必要はないのだと。「汝、何の不足かある」、「若し不足ありと思はば、是れ汝の不信にあらずや」。随分きついことを言われるなと思つていたのですが、本当は、もう人間それぞれどのような状況が与えられようと、やはり欲求不満があるのです。「あなた、それだけもらつてゐるのだから、もうよいじゃない」と他人から見ればそうなのです。しかし皆、満足ということはないのです。どんな状況が与えられても欲求不満。子どもがいたら子どもが欲求不満の原因、子どもがいなければ子どもが欲しいと欲求不満。それで子どもができたら、女しかいなければ男が欲しい、男しかいなければ女が欲しい。両方あったらもっと良い子が欲しいと言ふわけでしょう。そのように欲にはきりがありません。そういう欲求を自分で消そうとしても消えないのです。しかし、それがひとりで恵まれる、ひとりで満足させられる世界があるのだと。これが本當に聞法して仏弟子になつたと

きに出遇える利益なのです。

これが親鸞聖人のいうところの現世利益なのです。欲が満たされる現世利益ではないのです。「南無阿弥陀仏をとなうれば」(『聖典』四八七頁)と言つて、現世利益を語られるのは、そういう眼の転換、人生態度の転換というものが獲得できると、本當にこの人生がどれだけつくとも、どれだけ外から見たらひどい状況に見えても、本當に尊い、この人生あつたればこそと言へるような人生になつてくるわけです。この意味転換が、願に触れるということだろうと思います。そういうふうに読み換えて第三十八願の意味をいただければ、とても大事な願ではないかと思うのです。

第三十九願 常受快樂の願

―漏尽比丘の樂しみ

第三十九願は、「たとい我、仏を得んに、国の中の人天、受けんところの快樂、漏尽比丘のごとくならずんば、正覺を取らじ」(『聖典』一二三頁)。仏教で「快樂」とは、快い樂しみです。阿弥陀の浄土は極樂浄土と言われることがあり

ます。樂の極まりだと、そういう言葉が出てくるのは、こういう願があるからでしょう。「漏尽比丘」、「漏」とは煩惱を表し、漏が尽きる。煩惱を破つたような人ということです。比丘は、出家して修行する人をインドで比丘と。そういう出家して修行して煩惱を克服したような人の楽しみ。普通は煩惱が満足して楽しみがあるのですが、煩惱を克服した楽しみなどというのは、われわれではちよつと想像してみようがありません。欲がないときに満足するというのは、どういふことだろうと考えてもよくわかりません。貪欲・瞋恚・愚痴の煩惱が克服されて、そうすると何もなくなるかと言うと、仏教で「涅槃」ということを言うのですが、涅槃とは、小乗仏教ではお釈迦さまが死んだことを涅槃だと言ひ、寂滅涅槃と言つて、何もしなくなる、ほとんど動きがなくなるような世界を涅槃と言っているようですが、大乘仏教になると、「生死即涅槃」、涅槃と迷いの生死とは別ではないと。「証知生死即涅槃」(『聖典』二〇六頁)と「正信偈」にもありますが、涅槃は迷いの命と別ではないと。苦しいことと楽しいことは別ではないということですから、われわれからすると考えられない。まった

く違うことが同じだと、どうして言えるのかと。ところが、これが大乘仏教の根本概念で、大事なテーマなのです。

大乘仏教では、涅槃の四徳というのを言うのですが、それは「常・樂・我・淨」と。常なること、楽しいこと、自我が通ること、そして清らかであること。常であるということは、いつまでもずっと命があるということ。ところが、われわれの世界は無常ですから常でない。そして樂ばかりではなく苦である。そして自我の思うとおりにいかない。自我ということは、常一主宰と定義されているのですが、常であり、一、一人であり、そして主、主人公で、主宰する。そういうのが「我」だと。それでこの世に我はあるのかと言つたら、無我だとお釈迦さまがおっしゃる。そして日常生活には少しも清らかさはない。だから、常樂我淨はない。涅槃に入れば、その常樂我淨があるという誘いの言葉があるわけです。それは、いわゆるこの世の常樂我淨ではない。質を転じて、一旦否定されたものが帰ってくるようなかたちで、意味が付与されてくる。なかなか普通には考え難いのですが、こういうことが大乘仏教ではあるのです。

一瞬一瞬が無限に続く尊さをもつ

例えば、われわれはどのような命であっても生まれながら必ず死ぬ。けれども、この命のなかに本当に大切なものに触れる。そういう何よりも大切なものに触れるということ、は無量寿の意味をもつのだと。これも譬喩的表現だと思うのですが、文字どおり時間が長くなるという意味ではない。一瞬一瞬が、無限に続くような尊さをもつ。そういう意味転換です。ですから、仏教はこの世の中に相対的に満足を求めているあり方では本当の満足はないと。本願に触れることが、本当に意味を転換してくる力を与えてくるのです。

この第三十九願でも、漏尽比丘のごとくに楽しいと言いますが、漏尽比丘のごとくに楽しいということは、凡夫が文字どおりに快樂をもつという意味ではありません。煩惱の衆生が味わう快樂などが浄土にあつたら困ってしまう。凡夫の快樂だと浄土になりません。

浄土の樂ということは、第三禪の樂だと、そういう言葉

が善導大師にあります。第三禪とは、初禪、二禪、三禪、四禪と、三昧の深まりを四段階で教えることがあるのですが、第三禪ということになると、ほとんど意識生活が消えさる。かなり意識が統一された状態が初禪、二禪になるともう身体が感じられなくなる。ほとんど精神が純粹になって、精神生活のみになる。第三禪になると、その精神生活自身がもう透明になって、意識作用がほとんどなくなる。第四禪は、ほとんどもう死んだような状態、帰ってこられるかどうかかわからない状態、とそうのように言われています。それは修行者が三昧という精神統一を行じていって、ほとんど死ぬか生きるかの境までいって味わったことを四段階に分けて教えてくださっているのです。意識生活が人間の生活ですが、人間は意識生活で苦しむのです。その意識生活がほとんどなくなる状態が、人間にとってはとても楽しい状態だと教えるのが第三禪の樂です。それを今ここでは漏尽比丘の楽しみだと言っているのだと思います。これも、浄土という場所が純粹清浄で、常樂我淨が満ち足りていて、そういう呼びかけと絡むような願だろうと思うのです。

第四十願 見諸仏土の願

—あらゆる世界と共感できるように

仏の世界を見ることができると

第四十願は、「たとい我、仏を得んに、國中の菩薩、意に隨いて十方無量の嚴淨の仏土を見んと欲わん。時に應じて願のごとく、宝樹の中にして、みなことごとく照見せんこと、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』二二―二三頁)。第四十願は菩薩への呼びかけになっています。国のなかの菩薩が「意に隨いて」「見んと欲わん」、何を見んと欲わんかと言うと、「十方無量の嚴淨の仏土を見んと欲わん」。浄土を見ようと欲うならば、「時に應じて願のごとく」、そのときに、その願いのごとく照らし出されて現れてくる、「宝樹の中にして、みなことごとく照見せんこと、猶し明鏡にその面像を觀るがごとくならん」。それは、きれいな鏡に周りのものが全部映るように、観ようと思ったとおりに見えてくると。

これは「意に隨いて」というのが大事だと思うのです。意欲に随ったように見えてくる。人間は、思ったように、意欲のごとくに見たり聞いたりする内容が与えられるわけではありません。見たくないもの、聞きたくないもの、触れたくないもので取り巻かれている。ところが、浄土という場所は、菩薩が仏法を求めて何か願いを起こすと、起こしたごとくに現れてくるということです。

菩薩が仏の世界を見ることが、普通はできないのです。菩薩は、修行して仏の智慧を得ようと思つて、まだ因の位でもがいている人ですから、その菩薩が仏の世界をどこまで見られるかというと、本当は仏の世界は見られないのです。

『觀無量壽經』は、修行者に仏の世界とはこういう世界だと、次々に相を変えて呼びかけていく。それを見る側は、教えの言葉を聞いて、その世界を見ようとして努力する。修行者が仏の世界を見ようとして一生懸命苦勞して、そして、本当の仏土を見た、真の仏土を見たと思う。そのように書いてありますが、親鸞聖人は、そうやって出会った仏土は化身土だと。人間の努力で仏の世界を見たと思つたら

大間違いだ。本当は人間の分限で描いた仮の世界なのだと。本当は仏の世界は見られない。因の位から果の世界は見られないのです。

それが、ここにわざわざ誓われる意味なのではないかと思うのです。菩薩が仏の世界を見られない。ところが、この浄土に触れると、仏が十方仏土と仏仏相念、あらゆる世界と共感できるように、菩薩が仏の世界を見ることができると。これも、人間は環境の動物だという面があるわけですが、自分で見るということ、周りの環境に動かされて環境のなかに何かを見ることがあって、特に浄土という場所を通して呼びかけるということは、存在が場において育てられ、支えられ、そして本当に生きているということに気づかされる。浄土という場を与えられ、本願が場となってわれわれ愚かな凡夫を支える。そういう構造が成り立ったときに、われわれ凡夫は、親鸞聖人の譬喩で言えば、願船に乗ずる、大きな願の船に乗るように、願のうえに立つことにおいて、凡夫が単なる凡夫ではないような世界観を感じる。こういうことを呼びかけてくるのだらうと思うのです。

本願に立てば孤独ではない

― 一切衆生の根源に呼びかけてくる

われわれは、皆一人ひとりが自分は孤独だと感ずる存在なのでしようけれども、本願に支えられて見る力が与えられると、単なる孤独ではない世界が感じられるのです。本願に立てば、孤独ではないのだと、安田先生がおっしゃったことがあって、どうして本願に立つたら孤独でなくなるなどということがあるのだらうと、不思議でしょうがなかったのですが、それは確かにあるのです。孤独を感ずるのは自我があるから。自我の思うままにならない、自分のことをわかってくれないと思ひ込むから孤独なのです。実は周りの人も気にしていってくれたり、深く愛していてくれたりしていても、こちらはわからない。自分本位で、自分の思うとおりにならないものだから、欲求不満で孤独だと思っているわけです。本当は如来の大悲が支えて見ていてくださっているのだ。それは譬喩的に言えば、こちらは自覚しなくとも、地球上の一切の人類に太陽のエネルギーが注

第六十一講

第四十一願 諸根具足の願

第四十二願 聞名得定の願

諸仏出世の素懷——如宝海から立ち上がった

いでいる。たとえ建物のなかにいても、明るさやら温度やら、間接的に太陽の利益を受けているわけです。本願は十方衆生にかかつている。しかし、われわれは感じない。気がつく、ああ、十方衆生にかかつている願いが深くあるのだなど。閉鎖的になって自我でがんじがらめになっている、その意識の構造を破る存在の本来の呼びかけがあるのです。なかなか気づけないけれど、そういうものが場という譬喩的表現で語られているわけです。場に立てば、ひとりでに自分を超えた力でものが見られるのです。

こういう願はみんな個人を超えた願ですから考え難いのです。願というと、個人が願うことだと思っています。そうではないのだと。人間が願うなどということをとくに超えて、一切衆生の根源に願い続けて呼びかけてくるような深い願い。そういうものを呼び起こして、聞き当てる、そして記録してきた。そういうところに、法蔵菩薩という名のもとに語られる願い、如来の願い、如から来る願いが、人間の根源に深く呼びかけているのだと、不思議な力をもって感じられるのです。

(二〇一三年三月十五日)

今、われわれが読んでおります『無量寿經』を、親鸞聖人は、本願が説いてあることを、この經典の宗である、中心であるところと見なして、「本願を説きて、經の宗致とす」(『聖典』一五二頁)と押さえられた。その本願は単なる個人釈迦の覺りというよりも、これを親鸞聖人は「諸仏出世の素懷」(『聖典』五四〇頁)とおっしゃるわけです。つまり、この經典は、一人の大切な内容というよりも、諸仏、あらゆる求道者がこれに触れてたすかることができたような原理であり、この願いは釈尊の名前のもとに説かれているけれど、諸仏如来、仏教を生きて、仏教に明るみを見いだした方々がみんなこの願いなら賛同する。だから、諸仏出世の素懷なのだ、このようにおっしゃるのです。

それで本願とは一体何かというと、それ自身は「一如宝

海」〔聖典〕五四三頁〕から立ち上がったのだと。一如宝海

ということは、覺りの本質というものを何とか言い当てようとしているのです。執われを破った本当の自由な世界、

本来性と言いますか、本当のあり方、それを何とか言おうとする。どうしても言葉で言わないと人間は考えようがありませんから、言葉になる本^{もと}を言葉で言おうとするわけです。矛盾があるのですが、それで、それを中国語では「如」と言うのですが、タター (tata) という梵語を中国語では如という字で翻訳したのです。譬喩的に一如宝海と言うわけですが、あらゆるものを浮かべるような場。あらゆるものがそこから生み出されてくるような、何かそういうものを如と言って、如を衆生に呼びかけるために、その如から立ち上がったのが法蔵菩薩なのです。

その法蔵菩薩が願を發したわけですから、願そのものも如から發つてきているのです。如は言葉になる本の世界だから、これは人間にとってはわからない。考えようがない。そこからできるだけ執着されないような言葉で呼びかけようと。そういう苦勞から、本願、一番根源の願だというわ

けです。

本願を Prayer と翻訳

—人間を超えた大いなるはたらき、深い祈り

鈴木大拙（一八七〇—一九六六）先生が一生懸命『教行信証』を英訳されて、「本願」という言葉を何とか英語圏の人に語ろうとされた。でも、それを言い当てる言葉がない。願いと言ってしまえば、人間がわかるのは自分の起こす願いですから、でも、そうではない、如来の願いだと。如来、如から来る。如から、真理から来る願いなので、煩惱の命が要求する願いとは違う。さあ、そうなるとわからないわけです。わからないけれども、人間の起こす願いよりも深く、大きくて、海のような願い、願海。要するに、人間が起こせば煩惱の執着で起こす願いですから、他人に迷惑をかけようが、人々を苦しめようが、自分さえ利益があればよいのだとかたたちで起こしてしまうのが人間の欲望です。そういう願いとは質の違う願い。これを言い当てようとすると、なかなか難しいのです。

それで、普通は願を英語に翻訳する場合には Vow と訳すらしいのですが、鈴木大拙先生は、どうも Vow では、この大悲の願いという意味が英語圏の人には伝わりにくいと。それで、さんざん書いたり消したりなさったあげくに、日本語に訳すと意味が変わるわけですが、Prayer と。日本語では祈りと訳されますが、キリスト教徒にとって Prayer というのは、日常生活のなかに神との対面と言いますが、人間を超えた大いなるはたらき、いつも人間を牛耳っているような、あるいは人間の運命を握っているような大きい力をもった存在、それとの関係において Prayer という言葉が使われるわけです。それで願を Prayer と。つまり、単なる人間の欲望とは質の違う、人間を超えたものの、そういう存在とのかかわりにおいて、そういう存在の前に自分がかかわりうるような願い、祈り。それは単なる欲望であつたらすぐに見透かされますから、単なる欲望の祈りであるはずがないわけで、何かそういうところに Prayer という言葉にも深みがあるのでしょうか。そういう言葉を使って大拙訳『教行信証』は本願を訳しているのです。

なかなか面倒な話です。浄土真宗が伝えられるなかで、他力の教えを言うために自力の教えと対立するということが、この日本では強く歴史上にあるわけで、自力の仏教が衆生をたすけるために、衆生にかかわるときに、祈願、祈りという様相を強く入れるのです。衆生が生きて苦しんでいた、深く悩んでいたりするレベル、そのレベルで何とか手をさしのべようとする。つまり、相手の願いにそのまま応じるようなかたちで呼びかける。そういうことが、慈悲の一つの相になる。だから安産を祈ったり、天下太平を祈ったりいろいろなことをやるわけです。聖道門と言われる宗派はそういうことをいまだにやっているわけです。

それに対して親鸞聖人は、自分がたすかることも人をたすけることも、人間の分限でできないと。人間は、本当に愚かであるし、罪が深いし、自分勝手だし、本当にたすかるということができない。「地獄は一定すみかぞかし」(『聖典』六二七頁)という有名な言葉がありますが、地獄ならば自分はびつたりだ、しかし仏さまの世界にはほど遠いと。にもかかわらず、そういう罪の深い、愚かな人間を仏にせずんばやまないというのが本願なのだと。もつと言

えば、どのような人間も深い闇を生きて、地獄のような命を生きていても本当はたすかりたいのだと。でも、そのたすかるということがよくわからない。ですから、それは言葉にできないような深い願いなのです。深い祈りなのです。そういうものを呼びかけているのが本願なのだと。その本願に身を任せるしかない。これが間違いであったら地獄に行くしかないのだと。「たとい、法然聖人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずそうろう」(『聖典』六二七頁)という言葉が残っておりますが、法然上人が、自らが本願を信じて念仏していくしかないと言っておられる。それを自分は信ずるしかない。と。信ずることが深い祈りであるのです。

言葉にしようとする、そういう本願の内容がいろいろな面から確認されるのです。人間のもっている深い祈りのどの面を切り出すか、どの面から光を当てればどういう衆生が聞いてくれるか。それは聞く側の衆生は一人ひとり宿業が違い、場面が違い、困っている問題も違いますから。ですから、この前の願(第三十八願)にあったように、衣服を与えようと。衣服にも困っている人にとっては、衣服

をくださるのだったらというのが誘いになる。あるいは、衣服はあるけれども、あまり良い色ものがない、良い色のものがほしいなというような人には、良い色に染めてあげましよう、それが誘いになる。そのように願いをかたちにして衆生への呼びかけとして切り出していくと、具体的なかたちを通して呼びかけることになる。しかし、本当はかたちのない願い、かたちのない祈りです。衆生を本当にたすけたいというのは、それ自身はかたちになったものよりもっと深いものなのです。そこがなかなか難しいというか、わかりにくい。第三十九願などは快樂があるよと。日本語で快樂と書くと、何かるくでもない喜びに感じるところが、そのような意味ではないようです。生きていることがとてもハッピーであるというニュアンスのようです。そのような、生きていることの楽しさ、生きていることの明るさを人間は要求する。けれども欲望がらみの人間の幸せというものは、たちまち色あせていく。そういうなかで、生きていることの本当のうれしさ、本当の喜びを与えようとすると、やはり問題になるのが闇が晴れるということです。

称名は衆生の一切の無明を破り

一切の志願を満たす

親鸞聖人は「南無阿弥陀仏」の行を定義するときに、行は称名、名を称えるという人間の行為のうえに如来の願いがはたらくのですが、称名は破闇満願、闇を破り、願を満たすと。衆生の一切の無明を破り、そして衆生の一切の志願を満たすと。これが称名だと定義しているのです。

『無量寿経』は真実の教であり、その内容は本願を説くことを宗とすると言いましたが、その言葉に並んで、「仏の名号をもって、経の体とするなり」（『聖典』一五二頁）と『教行信証』にあります。こう真実の教の内容を押さえておられる。親鸞聖人が押さえた真実の教の内容は、本願を説いてあるということと名号が体であるということだと。その名号について、名を称えるということは真実の功德であり一如の宝海であるとおっしゃる。真実功德とはどういうことかと言うと、無明の闇を晴らし、一切の志願を満たすのだと。われわれは闇の生活、いつもうつつうしい、

何か満ち足りない、そういう暗闇というか夕闇というか、何となく薄暗い感じの人生のなかに、不平不満、満ち足りなさ、あれもこうなったらよい、これもこうなったらよいと、そういうことばかりを感じて、一つとして本当に満足することのない人生を生きて、終わっていきます。そういう人間に対して、名を称えることが、もう破闇満願の功德をもっているのだというのが行の定義です。それが真実行だと。これは大行である。如来の行である。如来回向の行であるとこうおっしゃるのです。

ですから、親鸞聖人が言う名号は、それを称えているうちに人間がよいところに行く、しかも死んでから行くなどという話ではないのです。全然違うのです。親鸞は願に出遇ったわけです。この『無量寿経』が説こうとする願に出遇った。願は、闇の衆生に光りを与えて完全に満足させたという深い祈りなのだと。人間は、それを求め続けて死んでいくのだと。これに出遇いたいのだと。出遇うための方法として我が名を念ぜよと呼びかけるのだと。これが『無量寿経』の体なのだと。こう言うのです。

なんだ、そんなことかというようなことですが、なかなか

かそう聞いても、では称えてみようとならない、称えてみたとしても一向に明るくならない。効能とおりにはいかないわけです。病気が深いから。病膏育やまいこうぶくですから。そういうわけで、願いがいろいろなかたちで、いろいろな面を切り出してきているのだとただいてゆきたいと思うのです。

第四十一願 諸根具足の願

―名を聞くことにおいて

生活する機能に不自由させない

第四十一願を読んで見ますと、「たとい我、仏を得んに、他方国土のもろもの菩薩衆、我が名字ななを聞きて、仏を得んに至るまで、諸根しよこん闕陋けつろうして具足ぐそくせずんば、正覚を取らじ」〔聖典〕二二三頁〕。第四十一願から第四十五願までは「他方国土のもろもの菩薩衆」という呼びかけ方です。他方国土の菩薩衆が阿弥陀の名を聞いて、仏になるまでの間は菩薩であるのですが、その菩薩として生きる間、諸根が欠けるならば正覚をとらないと。根こんというのは機能という意味なのだ。indriyaという言葉を中国語で「根」と

訳している。根というのは、樹木の根という意味ではなくて、機根といわれる意味の根です。機能と言いますか、機能をもったはたらきを根と言っているようです。仏教ではいろいろなことを根として数えて、いろいろな機能をもって生命が与えられる。いろいろな機能が与えられるけれども、優れた機能であつたり、ちょっと力がなかったり、あるいは機能として足らなかつたりということが起こりうる。それはこの世でなかなか生活したりするのに不自由であつたりするのですが、そういう問題が起こらないのだと。これはそういう機能が劣ることを差別するという意味ではなくて、名を聞くことにおいて仏道を生きるのが菩薩ですから、そういうことにおいて生活する機能に不自由させないという願いだと思うのです。

機根というものは、はっきりしているのは感覚器官の機能ですが、それ以外にもいろいろな根があるのです。根気があるとかないとか、忍耐力なども根です。ですから、目に見える根だけではない。それらは、やはり人間が生きていることにとって大事なはたらきですから、そういうものが具足する、与えられるのだというのも、一つの誘いだと思う

のです。文字どおり、何かそういうものが、自分には忍耐力がなかったのだけれど、念仏したら忍耐力がついたと、そんなわけにはいかなと思うのです。そういうわけにはいかなけれど、名字を聞いてくださいと。そうすると、法蔵菩薩は兆載永劫ちようさいようこうの修行をしているという教えの物語がありますから、われわれの苦勞など比較にならないのだと。法蔵菩薩のご苦勞は、たすからない人をたすけようとするのだから、どれだけ苦勞してもたすけようとしている人に背かれてしまうようなところがある。それでもあきらめないのだと。そういう苦勞をしてくださっているのだと。そういうところに励まされて、われわれのような愚かな者でも何か教えられるものがある。

仏願が立ち上がってくることを聞き当てる

だから、念仏するということは、ただ発音するのではない。名を聞くということは発音を聞くのだ、などと解釈する本があつて、私はがっかりしたのですけれど、『聞もん』と言うは、衆生、仏願の生起しょうぎ・本末を聞きて疑心あること

なし」(『聖典』二四〇頁)と親鸞は言っています。仏願が立ち上がってくることを聞き当てるのだと。だから聞くと言つても耳で聞くのではないのです。名が何であるかという意味を聞くのです。意味を聞くということは聞き当てるわけです。「ああ、そうか、こういう私のためにこの名前が呼びかけているのだな」とうなずいて、疑いが晴れるまで聞くということです。

聞という言葉は、やはり大乘仏教にとって非常に大事な意味をもっていて、「如是我聞」ですから、聞いた者に仏教が響く。仏教はどこにあるかと言ったら、聞いた人にあるのです。書いた紙にあるわけではない。書いた紙やら教えの言葉やらを通して伝えようとするその願に響いて、願を聞き当てた人に仏法がある。だから、名字を聞いた人のところに阿弥陀があるのです。称名をしているところに阿弥陀が立ち上がるのです。

第四十二願 聞名得定の願

―世間の賢さでは絶対にわからない

第四十二願は「たとい我、仏を得んに、他方国土のよろの菩薩衆、我が名字を聞きて、みなことごとく清淨解脱三昧を速得せん。この三昧に住して、一意を發さん頃に、無量不可思議の諸仏世尊を供養したてまつりて、しかも定意を失せじ。もし爾らずんば、正覺を取らじ」〔聖典〕(二三頁)と。三昧というのは、仏陀が精神統一の方法を呼びかける。それを「定」と言います。心を統一して精神が散らないようにする。こういう試みをしないと、なかなかわからない。

仏法のわからなさというのは、世間の賢さでは絶対にわからないのです。世間の賢さは、世渡りの方法とか、比較相対してどちらが正しいとか間違っているとか、どちらが良いとか悪いとか、そういうことを考える。そういう発想では絶対に触れられない。生きていることの根源に何か闇があつて、人間存在それ自身が満たされない。それで一体

自分は何のためにここに生きているのだ、というような問いが起こってくる。けれども、それには答えがない。そういう答えのない問いが起こってきたときに、その問い自身を考え直す、そういう方向で教えが説き出される。だから、教えを聞く方向がよくわからないのです。言葉を聞いていても、その言葉を、この世の中で起こっていることを対象的に説明しているのだろうと思つて聞いている限りでは、何のことやらさっぱりわからない。わかりやすく話してくれと言つても、いくらわかりやすく言つても方向を転じないことには、かみ合わないわけです。ですから、言葉がわかりやすいからわかるという話は、世俗の話になつてしまつていただけです。仏法というのは方向が違ふのだということに気づくことです。それがわからないのです。

智慧が目的、三昧は方法

―法蔵菩薩の願いがはたらいて信心を与える

それだから、仏陀は、まず自分の精神を統一しなさいと言うわけです。でも、精神統一してみても、それでちよつ

とくらしい気持ちになってみても、仏陀が教えようとすることはわからない。大体、「戒・定・慧」と言うのですが、戒は生活規律、こういう姿勢をもって自分は生きていきますということを決める。それから定、精神統一の生活をもって、そして智慧を得ると。この智慧というのが目的なので、精神統一することは方法なのです。方法のところでは止まってしまって、いくら坐禅をしていたってダメなのです。足が痛いだけ。坐禅しているなかで智慧が開けるかどうか勝負ですから。その智慧を開くための方法として三昧ということが言われるわけです。

天親菩薩の『浄土論』のなかの作願門、「願生安樂国」、浄土に生まれたいと願う。その言葉について、これは奢摩他、奢摩他というのは中国語で「止」と書くのです。止というのは、精神を一つのこと集中する。願生、浄土を願うというところに奢摩他という意味があるのだと、そう曇鸞大師が註釈するわけです。それを親鸞聖人は、われわれが願生したら奢摩他が成り立つのではないと。法蔵菩薩の願いがわれわれにはたらいで、奢摩他という意味を通して、われわれに本願の信心を与えるのだと。そういうふうに註

釈するのです。

私たちは心を集中させようとして念仏してもダメです。そういう念仏もあるのです。念仏三昧と言いまして、念仏しているうちに精神が集中して、念仏のなかで他のことは一切考えなくなる。そういう念仏を無念の念仏と言うのです。一遍上人は無念無想になって踊躍歡喜して歩くという、そういう教えを開いたのですが、そういう念仏もある。けれども、親鸞聖人は、そのようになることが本願の願いではないと。苦悩の衆生に呼びかけて、本願を聞いてほしい、「南無阿弥陀仏」を通して願いを聞いてほしいと呼びかける。その願いを聞くということは、自分が精神集中して無念無想になることではない。

「名号不思議の海水は 逆謗の屍骸もとどまらず 衆悪の万川帰しぬれば 功德のうしおに一味なり」（『聖典』四九三頁）というご和讃があります。名号というものは、「逆謗闡提」（『総序』『聖典』一四九頁）と言われる、「唯除五逆 誹謗正法」（本願文『聖典』一八頁）と言われて、除かれるような愚かな身、罪の身であっても、そういう身に大悲の願心、大悲の願いが聞こえると、衆悪の万川、あら

ゆる悪であろうと、全部それを飲み込んで功德の海にしまおう。あらゆる川が海に流れ込んで全部同じ味になるように、どのような生活をしているものも全部平等に救い取って真実功德の海にしまおうのだと。こういうことを信ずる。だから自分が無念無想になるのではなくて、罪悪深重の生活のなかに本願のはたらきを信ずることにおいて、海に包まれる。「じんじつぼうわげう尽十方無碍光の 大悲大願の海水に 煩惱しゆりゆうきの衆流帰しぬれば 智慧のうしおに一味なり」(同上)。どんな生活をしていようと、本願を信ずるところに功德の潮、智慧の潮、大きな海の水のような世界に入れてもらえるのだと。そのように親鸞聖人は信じていかれた。だから、特殊体験として自分がきれいな心になるとか、自分が無念無想になるとかという心は確かに人間として相対的にすばらしい体験なのかもしれませんが、如来の本願の救いではない。そこが非常に大事なところだと思うのです。人間は、そういうきれいなことを求めるから、それらにここがれるし、そういうものに弱いのです。だまされるのです。

名号を聞いて三昧が与えられる

― 苦悩の衆生を救い取る現場のはたらき

この第四十二願は、そういう意味で言うとき三昧の誘いです。「清浄解脱三昧を逮得せん」。名号を聞いていたら三昧が与えられると言っているのです。それで、念仏三昧をほめていえる言葉がたくさんあります。親鸞聖人も、そういう念仏の歴史のなかから念仏三昧をほめているところを「行巻」に引用されます。親鸞聖人が引用される場合は、三昧のほうを取るといっても、念仏の力のほうを取るのだと思うのです。大行の意味として三昧を取るはずがない。大行は「諸仏称名の願」が現じているはたらきですから、それは苦悩の衆生を救い取る現場のはたらきで、三昧のような清浄な世界をほめているのと違うのです。煩惱の衆流を包んで功德の潮にしまおうようなはたらきが本行ですから、そういう念々にはたらきつつある行、本願がはたらいっている相すがたが行である。

一念にあらゆる世界にはたらいいていける

—生きているもの同士の感応

第四十二願では「この三昧に住して」、解脱三昧に住して、「一意を發さん頃に」ひとたび回心えしんを發はつすと、「無量不可思議の諸仏世尊を供養したてまつりて、しかも定意を失せじ」。これは、天親菩薩の『浄土論』でも、浄土の菩薩、阿弥陀の力を受けた存在が、一念遍至、不動遍至と言われるのですが、一念にあらゆる世界にはたらいいていけると語っています。それは不動遍至、動かずしてあらゆる世界に行くのだと。そんな不思議なことを言っています。

われわれは、身体は一つしかないし、ここに居ればほかのところには行けません。このごろは、いろんな科学の技術があつて、一ヶ所に集まらずに会議したりというようなことが随分できるようにはなつてはいるけれども、やはり本人が行かなくてはだめみたいですよ。テレビ電話などというのもだめらしいのです。香りやオーラなどを感じませんから。オーラとは、何か生きているもの同士の感応でしょ

う。それとやはり生きているということは不純粹性をはらんでいるのだと思うのです。それを機械などを通して情報にするときには切つてしまふでしょう。例えば、音楽がよい例ですが、生で演奏している音楽を聴くのと、たとえきれいな音でもCDを聴くのとでは、好きな人は全然違ふと言います。CDでは全部整理して、はみ出した音、幅のある音が切られる。そうすると香りが抜けるというのも変ですが、何か抜けるのです。音楽の好きな人は、そう言います。

私は随分と曾我量深（一八七五—一九七二）先生のお話や安田先生のお話を聞かせていただきました。とにかく現場に行つて聞くのが大好きだったので。そして仕事でテープも随分聞きました。テープ起こしをするために止めては動かし、止めては動かしとやっているうちに、機械を壊してしまふほど随分とテープ起こしをしたのですが、テープ起こしをしながら、その罪を感じたのです。つまり、語つておられる現場で生きている人が考へてしゃべっていることは、絶対に活字にならない。活字にするためには、聞いた人間が理解して、それで理解する段階で手を入れるわけ

です。大体、間があったら間は詰めます。「うーん」と言っているのを「うーん」と書いたのでは話になりませんから、そこはなくなるわけです。そうすると現場で聞いた人間と本を読んだ人間は、厳密に言うと同じではない。面倒なものだと思いました。聞いてしまうと愛着があつて直せなくなるのです。「あー」から「うー」まで書きたくなるのです。でも読む人間からすると「あー」とか「うー」は邪魔でしょうがないでしょう。極端な話がそうなるのです。「一意を發さん頃に」、ひとたび意を發すだけで、「無量不可思議の諸仏世尊を供養」する。一つひとつ訪ねて行かなくても、一遍、「ナンマンダブ」と言っただけで、あらゆる諸仏の国を拝んで歩いたと同じ供養なのだと。不思議なことです。「無量不可思議の諸仏世尊を供養したてまつりて、しかも定意を失せじ」。解脱三昧のままで、ひとたび発つたらもうあらゆる世界を供養して少しも自己を失わないということが与えられるのです。

一仏に帰すということは

無数の諸仏に帰すと同じこと

―開かれた覚りは平等

このことと関係して、龍樹菩薩が『十住毘婆沙論』のなかで、仏の名を称えるということは、諸仏全部を称えるほうが功德があるのかと、そういう問題を出して、一仏を称えれば諸仏を称えたのと同じだと。なぜかと言ったら、覚りは平等だからだと。仏さまの名前は違っていても、仏さまの因位の修行は違っていても、開かれた覚りは平等である。つまり、一如の覚りは法界平等であると。このように押さえられて、全部称える必要はない、一仏でよいのだと。こう言つて阿弥陀をほめておられます。親鸞の和讃にも、「弥陀の浄土に帰しぬれば すなわち諸仏に帰するなり 一心をもちて一仏を ほむるは無碍人をほむるなり」（『聖典』四八二頁）とあつて、一仏に帰すということは無数の諸仏に帰すと同じことなのだとおっしゃるのです。そういうことに照らしてみると、これは何も不思議なことを言っ

ているのも何でもないので。

このように一度念ずることにおいて無数の諸仏のところ
で供養するのが成り立つという感覚、それはかたちのある
世界ではありえないことなのですが、かたちなき世界、か
たちはもうなくなっているけれども生きている残された人
間にとってはありありと感じられるかわり、そういうも
のにおいて、一つのこと、いろいろな仏さま方、いろい
ろな方々との関係に響いていくと感ずることがないわけ
ではない。このこと一つがあつたら、亡き両親やら、兄弟や
ら、あるいは祖父やら祖母やら、肉親たちすべてが喜んで
くれる。そういう感覚はありえると思うのです。「こんな
ことしたら、みんな悲しんでいるよ」とか。そういう世界
をもつことは、人間にとつて非常に大事なのではないかと
思うのです。目に見えるつながりだけではなくて、目に見
えないつながりを感じて生きているということは、喜びに
もなるし、励みにもなる。念仏は阿弥陀の大悲とのかかわ
りなのですが、それが諸仏世界とかかわりを感じさせる。
そういうことが願われていると思うのです。

(二〇一三年五月十七日)

第六十二講

第四十三願 生尊貴家の願

「寿終わりての後^{いのち}」という呼びかけ

— 日常的に処理していくことでは

間に合わない問題

第四十三願は、「たとい我、仏を得んに、他方国土のも
ろろの菩薩衆、我が名字を聞きて、寿終りての後、尊^{そん}
貴^きの家に生まれん。もし爾らずんば、正覺を取らじ」(『聖
典』二三頁)。「寿終りての後」という言葉が久しぶりで出
てきました。この寿が終わるということを願のなかで語る
のは第十九願です。そこに「もろもろの功德を修して」と
いう言葉があつて、いろいろな善根を積んで如来の浄土に
生まれて往きたいと。このように呼びかけられて、有限な
人間が自分のできる限りの善根を尽くしていこうと。そう
すると、如来の世界にかなうような、そういう善根の積み
上げ方ができるかというときに、最後は、寿終わって後と、

そういう呼びかけ方です。これは、われわれが有限な命を
いただいて生きていて、普通の日常的な問題を日常的に処
理していくことでは間に合わない、どうにもならない
ような問題にぶつかってくる。人間の有限な条件でそれ
に応えることが成り立たない。そういうことが、宗教的な
問題を深く求めさせる縁にもなる。

「浄土に生まれよ」という願生の意味

—人間独自の闇の苦しみの問題を

どう乗り越えるか

浄土教の呼びかけ方、つまり「浄土に生まれよ」という
呼びかけ方、願生という意味のなかに、この世の命におい
ては成就できない課題を、この世に死んでもう一度生まれ
直すと言いますか、新しく浄土に生まれると言いますか、
そういう表現がある。しかし、もしそれが文字どおり生ま
れ直しにおいて救済を要求することだとすると、その第十
九願位、ないしは名号を聞いても生まれ直してということ
になると第二十願位ということになってしまう。親鸞聖人

が第十八願の救いということをおっしゃる場合は、「南無
阿弥陀仏をとなうれば この世の利益きわもなし」（『聖
典』四八七頁）、この世の利益とおっしゃる。だから、宿業
因縁の限定を受けたこの命、その命はどう生きてみてもそ
こに深い不満足というか怨念というか、この命だけでは物
足りない、どうしても生まれ直してでもという深い祈りとい
うか、深い要求をもたずにおれないという問題がある。
それが南無阿弥陀仏の功德を本当にいただくならば、この
世の利益として、南無阿弥陀仏に本當に出遇うことによっ
て満たされる。そういうことが、親鸞聖人が現生の利益と
しておっしゃる宗教的な救いの深い意味ではないかと思っ
たのです。

『無量寿経』に「独生独死 独去独来」（『聖典』五九、
六〇頁）という言葉があつて、独り生まれ、独り死し、そ
して独り来たり、独り去ると。そういう独りという問題は、
人間がこの世に生きて、特にこの命をいただいて理性をも
つて生きることにおいて、常に何か環境と自己とが割れる。
そして他人と自分の間にひびが入る。そして自分自身のな
かにも自分自身が許せないというような、そういうことに

悩む。そういう問題をもつのが人間です。動物はおそらくそういう問題はもたないでしょう。肉体的に痛いとか、腹がへるとか、そういうことは動物として同じ苦悩をもつ面もあるけれど、意識のなかに割れをもつ、環境と割れたり他人と割れたり、また自分自身のなかに割れをもつという、そういうことは人間独自の闇ですから、この人間独自の闇の苦しみという問題をどう本当に乗り越えるかということ、は、仏教の根本問題でもあるわけです。そういう意味で、生きていく限り、ある意味で人間としての身がたすかるところがないのだという闇を見てしまうことがあるかと思えます。ですから、ある意味でこの浄土の救いは、死んでたすかるのだと呼びかけをすることが、深く人間の闇を救い取ろうという願いから起こっているという面がないわけではない。ただ、生きていくうちはどうせだめなのだ、死んでからしかたすからないと短絡的にそれを受け取ってしまうと、本願の救いの深い意味が見えなくなります。

ここが難しいところだと思います。人間の命が、生きていて、自分で自分を許せない。それは、自力であれば自分で自分を許すかどうかが自力の勝負になるのでしょうか

れど、おそらく自分で自分を許せない。そこに、本願他力、大悲を仰ぐしかないのだという、そういう要求が出てくるわけで、大悲を仰いでも死ななければならぬのだというのであったら、大悲の意味がないわけです。そこに、たすからない身のままにたすかるということに遭遇のだと親鸞聖人は強くおっしゃるのだらうと思うのです。

相対的によい状況は本当に満たされた命か

―人間が決める価値を破る

「信巻」の言葉では、「大信海を案ずれば、貴賤・縋素を簡えらばず、男女・老少を誦いわず」（『聖典』一三六頁）と、こうおっしゃるわけで、貴賤、貴は尊い、賤は卑いやしい。富貴という言い方もありますが、この世を生きたときの条件として良い生活か、つらい生活か。南無阿弥陀仏を信ずるということにおいて、そういう人間が決める価値を破る。尊いとか卑しいとか、そういうことを選ばない。縋素というのは、僧侶が在家かという違いですけど、それも選ばない。生活のかたちとか、生活のレベルとか、そういうこ

とを超えて、大信海、信心の海に入るのだと。こういうことが、南無阿弥陀仏を信ずることによって与えられる利益なのだ、親鸞聖人は積極的におっしゃるわけです。そういうところから見ると、この「寿終りての後、尊貴の家に生まれん」というのは差別ではないかと読むことも可能な文章です。でも、こういう良い生活への要求を人間はどういうわけかもつのだと。もつけれど、満たされないのだと。

そこに、この「他方国土のもろろの菩薩衆」が、阿弥陀の浄土以外の国土、諸仏国土と言ってもよいし、仏の居ない国土と言ってもよいのかもしれませんが、とにかく阿弥陀の国土ではない場所で、阿弥陀の名を聞いても生きている間にたすからないと。生きている間には満足できないと。それは、つまり破闇満願に遇えないということです。闇が晴れないから願が満たされない。「おまえの願いを言ってみろ」と言ったら、「尊貴の家に生まれない」と。そういう願が残っていると。それは、貧乏がつらい、だから金持ちの家に生まれないという要求。これはこの世でありがちな相対的な状況で良い状況がほしいと。いわゆる幸せ、幸福という言葉は、相対的に良い状況を言うわけです。

世になってほしいということは、なるべく苦悩の少ない楽な生活をしてほしいというような願いでしょう。でも、それが人間にとって本当に満たされた命かというと、これはわかりません。

空しく過ぎるという本当の悲惨さ

この世を生きて無駄だったという、空しく過ぎるという問題は、貧しいとか病気になったとか以上の悲惨なことなのだ。空しく過ぎる、いろいろやっただけで全部無駄だった、生きたことが無駄だったというような人生が一番悲惨なのだ。ヴィクトル・ユーゴー (Victor Marie Hugo、一八〇二—一八八五) は、どういう意味で『レ・ミゼラブル』(Les Misérables)と言ったのか、なかなかわからないのですが、あの『レ・ミゼラブル』の場合は、貧乏だったから、ちょっと盗み心が起こって教会の銀の燭器を盗んだことから一生の齒車が狂ってしまったわけです。そして、牢獄から脱出しようとして捕まるから、ますます刑期が長くなって、ほとんど人生を無駄にする。これは近代に入っ

てからの小説でいくらか社会主義的な思想も入っていますから、貧乏だからミゼラブル（悲惨）だという面もないわけではありません。

けれども、やはり、人生、時間が無駄に過ぎてしまうと言いますか、本当に尊い時間を罪から逃げようとして無駄に過ごしてしまうということに本当の悲惨さがあるのではないかと、私はこのごろ思うのです。私どもの人生というのは、一面で一生懸命生きているようだけれども、罪を作って何か闇を深めて、生きてみたけれど何を生きたのだろうというような面が残ってくる。そうするとそれは悲惨です。みんな、どこかで人生のレ・ミゼラブルを抱えているわけです。生きていてそのミゼラブルが無くなるのが本当はどうしたら成り立つかというときに、親鸞聖人は、『浄土論』の不虚作住持功德、空しく過ぎることはないという功德が浄土の功德だと。それは阿弥陀が命を住持してください、支えてくださっているのだから、それに触れればもう空しく過ぎないと。そういうことを浄土の功德として語っている。それを「本願力にあいぬれば むなくすぐるひとぞなき 功德の宝海みちみちて 煩惱の濁

水へだてなし」（『聖典』四九〇頁）と親鸞聖人は和讃される。

本願力に遇う

—この世に無駄なことは

一つもなかったのだという人生に

浄土の功德に死んでから遇うとは言っていません。本願力に遇うということは、この人生で本願の教えを聞いて、「ああ、そうか、本願力は自分のためにはたらいてきているものを言っているのだ」と気がつくということです。本願力に遇えば、もう空しく過ぎないのだということは、それでミゼラブルが解消するという意味があるわけです。ですから、空しく過ぎないのです。

安田理深先生は、本願力に遇うことが不虚作住持であるとは、この世に無駄なことは一つもなかったのだという人生になることだと、そういう言い方をしておられました。われわれは、あれをやっても失敗だった、これをやったのも失敗だった、あれをやらなければよかった、これをやらなければよかった、といういろいろあります。後悔がいっぱい

ついてくるわけです。それはみんな空しく過ぎたということです。「いや、よかったのだ」とどうして言えるのでしょうか。

そういう課題が深い悲しみと共に突きつけられたときに、「名字を聞きて」と言いながら本当は聞いてないということがあるわけです。これが、親鸞聖人が「信巻」の初めに曇鸞大師の言葉を出していることの意味です。名を称えよという本願の呼びかけを聞いて名を称えて、本願を憶念する、思い起こしてみるのだけれども、無明がある。闇が晴れない。「無明なお存^{ぞん}して所願を満てざるはいかんとならば」(『聖典』二二三頁)と。これは空しく過ぎていくということでしょう。この問題が信心の問題なのだと。だから真実信心を獲得ということにおいて、「大信海を案ずれば、貴賤・縊素を簡ばず、男女・老少を誦わす」という功德に遇うのだと。このように言われているわけです。ところが、今の浄土真宗は、念仏をしながら、生きているうちはだめだから死んで浄土に往ってたすかるのだという教えになっってしまったのです。ですから、曾我量深先生は「浄土真宗でない、浄土仮宗だ。仮の宗だ」と激しい憤りと共に、

そういうふうにおっしゃったのです。

一面、確かに人間はどうやってみても生きているうちはだめだと、死んでたすかる、せめてその救いだけでもよいと、そのように感ずる事実がある。だからそういう呼びかけ方をしているのです。どこでそう呼びかけているかと言えば、第十九願だということが大事なのです。つまり、自力の思いで自分を自分でどうにかしようと思えば思うほど、どうにもならない限界で悲しむしかない。これはミゼラブルを脱出できないということです。人間的な感情としてはよくわかるし、それはどうしようもありません。

深層意識に問題を抱えている

—自分を支えているのは無限のはたらき

われわれが生きてきた軌跡、生きてきた結果は自分に乗っているわけです。雪の上をスキーで滑ってシュプールがつくように、自分の人生を生きてきた背景が自分に乗っている。それは絶対に逃げられない。でも、この人生でないほうがよかったという怨念と言いますか、ルサンチマン

(resentment)、自分の人生に自分で怨みを抱いている。これは深層意識です。自分が意識しているときに、そう思っているのではない。自分の深層意識にそういう問題を抱えている。起きているときは、私はこれで満足ですなどと偉そうなことを言うけれど、夢では違う。もっと良い状態に生まれ直したいと夢を見たりしているわけです。こんな自分でないほうがよかったという、どこかにそういうものを人間は抱えている。そういうことは掘り下げていけば必ずあるわけでしょう。

「南無阿弥陀仏をとなうれば この世の利益さわるものし」と親鸞聖人がおっしゃるといことは、そういうことがなくなるとか、それが変わってしまうと言っているのではない。自分で自分を何とかしようと思っているけれど、自分を縛っている力のほうが自分の力より強い。だから、脱出できない。脱出するというのは虚偽でしょう。だから、脱出できないにもかかわらず、この世で志願が満たされるのだと。称名、念仏するのは破闇満願だということは、闇を晴らしたいという願いが込められた言葉なのだ。その言葉のはたらきを聞き当てる。聞き当てるということは、

自分の力を越えた、大きなものにまかせるといことです。つまり、不虛作住持ということを言うのは、自分を支えているのは自分では見えない無限の因縁、無限のはたらきであって、それによって今、この有限な自分が生きている。生きている事実は有限の身であり、有限の限定された人生なのですけれど、それを支えているはたらきたるや、計り知れないと。そういうのはたらきを人生を支える意味としていただければ、まかせていける。自分でもがいて脱出しようというのでなくて、それはそれとして、もうまかせるとい。そういう立ち直りです。

そういう意味で、これは禪だとか浄土教とかということをお問はず、宗教というものは、有限な人間の条件がよくなるといふ話ではなくて、人間の有限の条件は、よくよく見てみれば、本当は行き詰まりをもたざるをえないようなもの、あるいは空しく過ぎてしまうというような面を逃げる、ことができるものである。悲しいなど。悲しいけれども、どうしようもない。にもかかわらずそれが翻るチャンスなのだ。こういうところに、宗教の言葉を聞いていく勇氣があると思うのです。

有限な命に無限大悲をいただく

―翻りが成り立つことが破闇満願

清沢満之先生が、他力の信心に智慧と慈悲をいただくことによって、力をいただくと、そういうことを言っておられます。清沢先生も現実におつかって、この世をどう生きるか、処世という問題に随分苦しみました。それで、処世の立脚地ということをおっしゃるわけです。この世を生きたとき本当に立つことのできる立場はどこにあるか。立脚地がないと、この世を生きていても、浮雲の上で技芸を演ずるようなものだ。そのときに、無限他力の信念をいただくことにおいて、自分の力では右へも左へも身動きできない、どうやって生きていってよいかわからないことにぶつかったときに、虚心平氣に生きていくことができる。

「平常心是道」という禅の言葉があつて、鈴木大拙先生が好きで、書が掛軸として残っています。曾我量深先生が、最晩年、九十六歳でお亡くなりになる直前に、現生正定聚という教えは「平常心是道」（『曾我量深講義録下 真宗文

綱』三三九頁）ということではないかとおっしゃっておられました。平常心とは、禅では喫茶喫飯と言つて、「喫茶喫飯は仏道」、することなすことすべてが仏道なのだと。生きていることが仏法なのだと。こういうことを言うわけです。

ということです。有限な命のほかに無限があるのでない。有限な命のところに無限大悲をいただく。清沢満之で言えば、「無限他力、何れの処にか在る。自分の稟受^{ひんじゅ}に於いて之を見る」（『絶対他力の大道』『清沢満之全集』第六卷一二頁、岩波書店）と。「稟受」とは、「稟」も「受」も受けるということです。自分が受けている、つまり宿業因縁をいただいているところに無限他力があるのだと。こういううなずきは、先ほどのこと例えば、ミゼラブルな状態以外にないのだと引き受けるということです。そういう翻りが成り立つことが、破闇満願なのだと。

闇が破れて願が満たされるということは、今あることと違うように状況がなることだとすると、死んでからしかないぞということになるわけです。そういう死んでからしかないぞと呼びかけるのは自力だと押さえているということが大切なことなのです。他力に触れるということは、自力

ではもう死ぬしかないという限界にぶつかって翻れるかどうかということ。われわれは日常の生活をしていれば、有限な状況で、とにかくもう朝から晩までぶつかっては苦しみ、ぶつかっては苦しんでいるわけです。それ以外に人生はないぞと、それが仏法なのだといただけるような開けをもてるかどうかです。

「信の一念」に成り立つ

—自分の欲生心ではない、如来の欲生心

「願生彼国、即得往生」(『聖典』四四頁)、彼の国に生まれんと願すれば即ち往生を得ると。それを、即ち往生を得るというのはこの身が死ぬ、臨終の時に成り立つのだと見るのが自力の立場です。「願生彼国、即得往生」というのは、「信の一念」に成り立つというのが親鸞聖人の理解です。ですから欲生心というのは、自分の欲生心ではない、如来の欲生心だと。如来が「我が国に生まれたいと欲え」と呼びかけてくる。それが「南無阿弥陀仏」だと。勅命だと。そのように聞こえたときに、「南無阿弥陀仏」と念ず

るところに、死して生きような人生が開けるのだ。それは、この宿業因縁を引き受けられるということです。普通は、そんなことは嘘だろうと、ありえないだろうと、もっと良い状況にならなければたすからないと。もっと良い人生がくるはずだと思っているのが、闇が晴れない間の事実です。闇が晴れない人間のものの考え方であつたら、そのとおりなのです。それに呼びかけて願を聞けと。本願を聞けということとは、もう、この人生を逃げることはできないのだと。この人生をいただきますと言うしかないのだと。いただきます、ごちそうさまは食事だけではない。人生万事いただきます、ごちそうさまなのだ。こういうことが「南無阿弥陀仏」なのだ。

そこに力が与えられるわけです。「ああ、この人生、無駄でなかったのだ」と。この人生をいただき直すことができるということが、不虛作住持功德に遇うということ。「本願力にあいぬれば むなしくすぐるひとぞなき 功德の宝海みちみちて 煩惱の濁水へだてなし」。煩惱生活のままに満ち足りるのだと。すごいことを言っているわけです。

名を聞いてもたすからないという問題

—本願を聞いていく大きな意味

本願力に出遇わないと、そんなことはないだろうと考えるわけです。もつと良い人生があるはずだと。そうすると、今ここにあるように「寿終りての後、尊貴の家に生まれん」という願いになるのです。それで文字どおり、ああ、そうか、では、それを信じて念仏するのかと、そんなことはないのです。これはやはり誘いというか、こういう課題が人間にはあると呼びかけてくださっているのではないかなと思うのです。名字を聞きながら一向にたすからないような願が他方仏国の菩薩にはあるわけです。だから我が国に生まれよと。本願の国に生まれたならばこんな闇は飛んでしまうのだと。他方仏国に居ると名を聞いてもまだこうなのだと。まあ、そういう面もあるのかもしれませんが。

名字を聞くということから言えば、第二十願の、名を聞いてもたすからないという問題があつて、名を聞いても自分で自分の願いのごとくになろうとする。それを「罪福を

信じ」(『聖典』三四七頁)と。罪福、罪と幸福、つまり自分の人生が罰当たりな人生だなと感ずるのが嫌だから、幸福を求めて念仏する。この場合の幸福は、今と違うもつと良い状況という幸福です。そういう罪福を信じる心で念仏していると、往生しても難思往生だと。方便化土だと親鸞聖人は押さえられる。そういう問題があつて、第四十一願、第四十二願、第四十三願と、切実な願ではあるけれど、名字を聞くといいながら何か変なのです。でも、こういう願でないとなかなかわからないというのがわれわれの闇の深さなのかもしれません。

この世で人間が宿業因縁の違いを突破するような眼をもつことは非常に難しい。常にそれに縛られてしまう。しかし、「南無阿弥陀仏」を称えるところに本願を聞け、無限大悲の声を聞けと。この声を聞くときに、また闇を歩いているなど気づかされる。闇の立場が正しいわけではない、間違っているのだと。人生の根本的な眼の間違いを知らされるわけです。そういうところに、こういう願を縁にして本願を聞いていくことの大きな意味があるかもしれないと思います。

(二〇一三年六月十二日)

浄土を求めさせたもの —『大無量寿経』を読む—(七)

親鸞仏教センター所長 本 多 弘 之

親鸞仏教センターでは、「親鸞思想の解明」と題する連続講座を二〇〇一年十一月から、東京国際フォーラム（千代田区有楽町）において、月一回公開で開催している。この講座は、親鸞聖人の思想に依って生きることの意味を、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」並びに第六十三回（通算第一一四回）から第六十七回（同第一一八回）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^{あらか}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、ここからうなずけるかというなら、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か考えられない^{落差}が出てくるからである。その落差を、仏教的表現では「宿業^{しやくごう}因縁^{いんえん}」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^{かた}彼方^{はう}」とか「見えざる背景」とか、あるいは「自己に負荷^{おん}されている祖先の業報^{ごうほう}」とかというのであろう。これは、理知分別の計数には決して翻訳できない人間の条件なのである。しかもそれが、現実のわれらの生存を厳肅に規定している。この宿業因縁の圧迫から解放しようとする要求が、「浄土を求めさせる要求」の深みにあるのではなからうか。

（本多弘之）

第四十四願 聞名具徳の願

第四十五願 聞名見仏の願

第十八願と第二十願という問題

―根の深い善人根性

第四十四願は「たとい我、仏を得んに、他方国土のよろもろの菩薩衆、我が名字を聞きて、歡喜踊躍して、菩薩の行を修し、徳本を具足せん。もし爾らずんば、正覺を取らじ」（『聖典』二三―二四頁）。この願は前の願と違って、「名字を聞きて、歡喜踊躍」ということが入ってきます。「聞其名号、信心歡喜」というのは、第十八願成就の文にある言葉ですから、第十八願成就の文と関係するのかと思うと、次に「菩薩の行を修し、徳本を具足せん」とある。前にもお話ししたように、第十八願と第二十願という問題があります。第二十願には「植諸徳本」という言葉がある。親鸞聖人は、この第二十願を「至心回向の願」と名づ

けられたのです。「至心回向の願」とはどういうことかと言うと、積んだ功德を自分のものにしないで、仏の世界に捧げたり、十方衆生に捧げたり、自分の功德を自分で所有するのではなくて、それをほかのことに振り向けようという行、それが至心回向という意味です。そして「植諸徳本」とありますから、徳本を植えて、その植えた徳本の功德を回向すると。そのような意味が第二十願にある。第二十願の「徳本」とは、功德のもと、それは念仏だという理解がありますから、念仏して回向すると。

第十八願成就の文には「聞其名号、信心歡喜、乃至一念。至心回向。願生彼国、即得往生、住不退転」と、成就の文に「至心回向」があるわけです。親鸞聖人以前では、たとえ法然上人であっても、第十八願と第二十願にどのような問題の違いがあるのかということの指摘がないのです。そうすると、第十八願成就の文も第二十願成就の文も重なっている。名号を聞いて信心歡喜乃至一念する。その後の「至心回向」は何かと言うと、徳本を植えて、それを回向していくと。『観無量寿経』だと、回向発願心という言葉があるのですが、三心、至誠心・深信・回向発

願心というのがあって、回向発願する心があれば浄土に往けると『観無量寿経』は言っています。ですから、回向発願しなければいけないのかというと、法然上人は、本願を信じ、念仏していればひとりで回向発願心は具わってくるのだと、こうおっしゃる。そうすると、第十八願成就の文も、名号を聞いて信心歡喜して、そして乃至一念まで至心に回向して、一声でも回向して、願生すれば往生するとその回向するということは、法然上人にあっては努力は要らないと。念仏していれば、ひとりで回向が具わってくるのだという考え方です。不回向の念仏という言い方をなさって、わざわざ回向をしなくても、念仏していれば回向が具わってくるのだという言い方なのです。

それでわかると言えば、わかる人もいたのでしょうかけれど、親鸞聖人はどうもそこがよくわからないということから、回向がひとりで具わるということはどういうことなのかをお考えになって、人間の自力で具わるのではなくて、如来の大悲の側から具わるのだと。こういう意味で回向ということをいただくしかないというところに、如来の回向という考え方に気づいていかれたのです。

そうすると、第二十願にある「至心回向」、この回向は自力の心が残っているのだと。たとえ念仏していても念仏の功德を使って行をする。念仏の功德を使って菩薩道を成就すると。そういうところに、根の深い自己努力、自分で努力するのだという意識が残っている。自分で努力することとは常識みたいですが、これが善人根性だと親鸞聖人はおっしゃるのです。

自分で努力して壁が乗り越えられる場合もある。有限の条件を有限の努力で乗り越えられるという場合であれば、人間の努力が役に立つ。けれども仏道には、自分で乗り越えられない限界にぶつかるといふ問題が必ず起こってくる。われわれは、これが壁だということになかなか気づけないのですが、例えば、たすけようと思った人が死んでしまったという事件に遭って、「ああ、自分はたすけることができなかった」と苦しんだりすれば、人間の努力ではどうにもならないという限界を嫌でも知らされる。菩薩道の場合は、自分の心をいかにしてきれいにしていくか、自分で何とか自分を乗り越えていこうとするときに、最後に残るのは自己愛です。自分を愛しているという心がくつついてや

つっている限りはどうしても嫌らしさが残ります。

自力をいかに超えるか

—本願力に立って見る生死

昨日、ある雑誌社がインタビューを申し込んできて、何を聞くのかと思ったら、親鸞聖人という人はどうも恋愛も許すのではないかと。浮気してもよいのですかという質問でした。何ということかと思ったのですが、断つてもいけないので何とか話をしたので。きれいな愛とか理想の愛とかという言葉はありますが、自分のことはさておいて、相手が美しいから愛するとか相手がとてもよい人だから愛するとか、自分の問題には気がつかないのです。結局、その愛は貪愛、所有欲だと仏教は言うのです。愛したものは自分のところに欲しいのですから、浮気だって何だって、自分のところに欲しいわけでしょう。そうすると、こっそり隠れて二人でやっていて済むかという、自分で所有したいわけだから、ひがむ者が出てくるでしょう。背かれたほうはひがみます。「いかり、はらだち、そねみ、ねたむ

こころおおく、ひまなくして」(『聖典』五四五頁)の凡夫です。凡夫を置いてきぼりにして考えても、必ず三角関係の地獄になるわけです。ですから、親鸞聖人はやってはいけないとおっしゃらないと。ただ、それをやっても許されるのか、やってはいけないとかと、そういう話ではないのです。人間、お互いに凡夫であるけれど、凡夫であるからいくら戒律を守るとか何とか言っても、本当にそれを守ることで人間が解放されるか。解放されないということがあったから、親鸞聖人は、罪惡深重の凡夫の救いとして本願の許しによって生きていくという立場を選んだ。

菩薩の場合は、自己愛というようなものを自己克服していこうとして歩んで行くわけですが、本当にきれいになったように見えたところに、何にもおもしろくなくなってしまうというのです。つまり、自分に問題があると思っていれば、それをきれいにしなければならぬという関心も出るのですが、もう一切は平等だと、自我の殻も抜けたと思つたとたんに仕事がなくなると。それを曇鸞大師は、「上かみに諸仏の求むべきを見ず、下しもに衆生の度すべきを見ず」(『聖典』二八六頁)と。これは、菩薩道の七地というところ

ろにある難関だと教えられています。そういうところに、菩薩が菩薩道を本当に成就できないという問題があるので、す。

法然上人の場合は、だから菩提心すら要らないのだと。本願力を信じて念仏する、それだけでよい。他の条件は要らないと。このように究極的に道をはっきりさせたわけです。それは、ある意味ではっきりしたのですが、親鸞にとつては、法然上人にはそれでよいかもしれないけれども、どうも納得できないというところに、本願力ということをはっきりさせておくことにおいて、念仏するという行為も衆生が自分ですると思っているかぎりには本当の念仏にならない。衆生にはたらいで本願力が立ち上がるような念仏、こういう念仏を信ずると。自分でやるという心が抜けない、これが自力だから、この自力をいかに超えるかが課題としてあって、法然上人のように、念仏していたらひとりでに何でもできてしまうと、そう言われても、念仏するところに自力が残っている問題をどうやって乗り越えるか、これが謎ですから。たすける力は、本願力にあると。このことを徹底的に明らかにするということに、本願力を信ずる。

その信ずる力も本願力なのだ。他力を信ずると言うけれど、他力を信ずる、その信ずる力も他力なのだ。こう信ずるわけです。

そういうわけで、この第四十四願の問題は、歡喜踊躍というところまでは第十八願と同じようなのですが、そこに「菩薩の行を修し、徳本を具足せん」ということが残っているということとは、つまり第二十願の問題と何か関係がありそうです。菩薩の行ということは、自利利他の課題を実践していくということが菩薩行ですから、諸仏供養し、開化衆生すると、このようにも言われるわけです。かぎりなく仏を供養していくと共に、迷える衆生をたすけていくと。こういう行を修して、徳本を具足していく。これはやはり、念仏に触れながら、歡喜踊躍しながら、努力が残っているということ。努力がひとりでにできるというのが法然上人の考え方です。ひとりでにできるのでなくて、努力意識が出てしまうところに、人間の自力の執心があるというのが親鸞聖人の見方です。

本当は人間が生きること、生きていろいろなことができることも、すべて与えられた因縁で、因縁が尽きれば死

んでいくのです。自力で死ぬわけではありません。因縁が尽きればひとりで死ぬのです。生きていることであっても、自力で頑張つて生きているわけではない。因縁で生きているのだと思うのです。生死共に大きなはたらきからきているので、本願力によって成り立っているのだというのが、本願力に立つて見る生死のいただき方ではないかと思うのです。努力がひとりでできるといことも、本願力があるからでしょう。努力せずにおれないというのが、人間には与えられます。それを自分に取ってきて、自分がやっているのだと、自分の力でやっているのだと思うのが自力の執心なのです。

第四十五願 聞名見仏の願

―仏と仏とがあい念ずる

その次の第四十五願も拝読したいと思います。「たとい我、仏を得んに、他方国土のもろもろの菩薩衆、我が名字を聞きて、みなことごとく普等三昧を速得せん。この三昧に住して、成仏に至るまで、常に無量不可思議の一切の諸

仏を見たてまつらん。もし爾らずんば、正覚を取らじ」〔聖典〕二四頁。「普等三昧」という三昧はどういう三昧か、ちよつとよくわからないのですが、この言葉を親鸞聖人は「教巻」に出してこられます。『無量寿経』に、いわゆる出世本懐の文と親鸞聖人がご覧になった、阿難とお釈迦さまとの対話の段があります。阿難が、今日のお釈迦さまはどうしてそのように光り輝いておられるのかという質問をします。阿難が「今日、世尊、奇特の法に住したまえり。今日、世雄、仏の所住に住したまえり。今日、世眼、導師の行に住したまえり。今日、世英、最勝の道に住したまえり。今日、天尊、如来の徳を行じたまえり。去来現の仏、仏と仏とあい念じたまえり。今の仏も諸仏を念じたまうこと、なきことを得んや」〔聖典〕一五三頁と。つまり、諸仏と仏、仏と仏とがあい念ずると。そこに今日、今日と、五回繰り返されている。『大経』からそういう問答が引用されて、その引用に註釈を一つだけ入れてあります。それは『無量寿経述文賛』という、『大経』の言葉をはじめから終わりまで註釈している註釈書です。これは新羅の憬興という人の仕事で、その「憬興師の云わく」といって引用

しているところに、『今日世雄住仏所住』というは」とあって、その後「普等三昧に住して、よく衆魔・雄健天を制するがゆえに」（『聖典』一五四頁）と。これは憬興の註釈です。

そこに仏と仏をあい念じたまえりということが出てきますから、仏が仏の住すべきところに住するということは、仏と仏があい念ずるのだと。仏の法界は諸仏平等であるという言い方もするのですが、仏が触れている覚りの世界は、みんな同じである。因位の菩提心、因位の求道のかたち、因位の因縁はそれぞれ違う。違うけれど、開いた覚りになるとみんな平等であると。ただ平等だというだけではなくて、仏と仏があい念ずるのだと。そのことを表す三昧として「普等三昧」をここに出してきます。

皆ことごとく普等三昧を逮得して「この三昧に住して、成仏に至るまで、常に無量不可思議の一切の諸仏を見てまつらん」。一切の諸仏を見るといのは、諸仏現前三昧という名前の三昧があつて、これは念仏三昧とも言うのですが、諸仏が現れる。諸仏と遇う^あということは、たくさん仏さまと遇うようですが、一仏と遇う。阿弥陀と出遇う

ということと諸仏と遇うということは平等だと。一仏の功德をほめることは諸仏の功德をほめることになるという言い方もありますし、一仏を念ずるは諸仏を念ずることになるということもあります。因位はみんな違うのですが果の位からすればみんな平等だと。そういう世界を念じあう。そういうところに普等、あまねく等しいということがある。不思議な三昧です。憬興の註釈は仏の所住として普等三昧ということを使うのですが、今、ここでは、他方国土の菩薩衆が名字を聞くところに普等三昧を得ると、このように誓っています。

違うままに平等が与えられる

―同一の念仏において本願力の世界に

ほかに普等三昧というようなことを、親鸞聖人がことさらに取り上げることはないように思います。けれども、真実教をあらわすところ、仏の所住に住するということに、あえて憬興の註釈を引いてきておられるということと考えると、本願が名号を通して衆生に呼びかける課

題と言いますか、因位の宿業因縁の衆生はみんな一人ひとりと与えられる状況も違う、与えられる身体も違う。同じ人は一人も居ない。けれども、本願を信ずるということにおいて成り立つ平等、それを親鸞聖人は「御同朋御同行」と言われるわけです。因位の眼から見れば、みんな違う。

しかし、曇鸞に「同一に念仏して別の道なきがゆえに」〔聖典〕一九〇頁〕という言葉がありますが、等しく念仏して、いただく功德の世界は平等である。「大信海を案ずれば、貴賤・緇素を簡ばず、男女・老少を誦わす」〔聖典〕二三六頁〕と。『緇素』というのは、緇は黒いという意味、素は白いということ、白か黒かということで、在家か出家かという違いを言うようです。大信海、信心の海というものを考えてみるならば、一切のこの世の差別、善悪、修行の長短、状況の違い、無限に違う状況がこの世のいろいろな人間の苦悩を生み出す差別になっている、それを一気に大信海は超える。表れている現象はみんな違う。違っているものに平等を感じることができる。それが「御同朋御同行」という言葉だと思のです。御同朋だから何でも同じ、そのようなことはないので。生まれたときも違う

し、死んでいくときも違う。生きている状況がみんな違う。違うままに平等が与えられる。罪惡深重の衆生がお互いに生きているこの虚偽空間のなかに真実が一つあると。その真実は、一切衆生を平等に支えている大悲があるということだと。この世に成り立っているものは、みんな虚偽である。虚偽と真実が矛盾しない。こういう道を本願の救いとしてわれわれに呼びかけているのではないかと思うのです。普等三昧が名字を聞くところに与えられる。本願の名、念仏一つ、同一の念仏において、皆平等に本願力の世界にいのちをいただいでいく、そういう道が開かれてくる。こういう普等三昧という眼で、凡夫は見る事ができない。如来の大悲の側から見直すような智慧でしょう。凡夫から見るとどうしてもみんな違うのです。それでも違っているままに平等を仰いでくださるのが如来の眼でしょう。

比較相対の価値概念ではない眼

―念仏の信心に与えられる智慧

この特に近代文明、近代教育、近代科学的知識において

は、違う面で評価し、違うかたちで作っていく、そういうことばかりがはびこっているなかで人間が苦しんでいる。つまり、勝ち組か負け組かという見方しかできない。例えば、プロのサッカー選手や野球選手で成功しているトップの選手たちは、ものすごくたくさんいる選手のなかで極少数です。ほかはみんな負け組だということになったら、ほとんどが負け組ではないですか。そういうものの見方のはびこっているなかで、ますますそれが激しくなり、何か生きていく意味がないとか、生きている価値がないというつとぅしさが蔓延^{まゐ}しているのではないかと思うのです。

しかし、この与えられた状況は二度とない、それぞれが二つとない存在として与えられてあるのだという、比較相対の価値概念ではない眼が必要だということが、本当は教育の一番根源に据え^すられなければならないのではないかと思うのです。近代教育は、とにかく合理主義教育で勝ち組になっていくという発想ですから、教育を受けることによってますます人間が不幸になる。そういう道を歩んでしまっているのではないかと思うのです。結局、限りなく比較して最後は敗けるしかないのです。最後に勝ち残るのは一

人、けれどその一人もいずれ負けてしまうでしょう。永遠に勝ち続けるなどということは絶対にできません。

最後は死ぬのです。最後は医者に頭を下げて診てもらうか、坊さんに頭下げて葬式をもらうか、最後までがんばるというわけにいきません。「俺は人の世話にならん」などと言っても、死んだら誰かが世話をしなければどうしようもないわけです。「お願いします」と言って死んでいかなければいけないのです。人間、どこかでやはり敗けるのです。ですから、教育原理が勝ち組を作るのだという発想は間違っていると思わなければならないのだと思うのです。今の近代文明の国々の原理は、本当は根源的に間違っているのではないかとも思うのです。

広島大学名誉教授の松田正典先生が、近代文明を作っている考え方は、メリトクラシー (Meritocracy) だ。という発想に対して、アミタクラシー (Antitocracy) という原理を入れなければならないという言い方をなさったのですが、確かにそういう意味で言えば、近代文明を止めることができないのならば、近代文明のなかに、何かそれを解きほぐすような、存在の平等を見るような眼を取り戻す必

第六十四講

要がある。こういうことをどうやって取り戻せるかというときに、私は、この親鸞の考え方というのは非常に大きな手がかりになるのではないかと思うのです。

これは派閥の問題ではなく、宗派を大きくするなど、そういうことではなく、考え方としてです。本願は宗派ではないのです。本願は十方衆生が相手ですから。十方衆生の一人として、本当にこういう平等が見え、諸仏と念じあえる。因の位は念じあえないのです。因の位は閉鎖的なのです。果の位は開かれていくわけです。果の立場にわれわれは立てないのだけれど、果から来る力に支えられていることを信ずるだけで、因の違いを乗り越えた平等性を仰げる。凡夫から見ると間違うけれど、凡夫を破るような眼に照らされる。そういうことが、念仏の信心に与えられる智慧ではないかと思うのです。本当は仏の所住、仏の住するようなところにある三昧なのかもしれませんが、それを名字を聞く者に与えようと。この願もっている意味を、そのように考えます。

(二〇一三年七月三日)

第四十六願 随意聞法の願 第四十七願 聞名不退の願

自然に法を聞くことができる

― 覚りの内容が一如

今日拝読するところは第四十六願からで、「たとい我、仏を得んに、国の中の菩薩、その志願に随したがいて、聞かんと欲おもわんところの法、自然じねんに聞くことを得ん。もし爾しからずんば、正覚を取らじ」(『聖典』二四頁) という言葉です。

第四十一願から、ずっと他方国土の菩薩とあるわけですが、この第四十六願では、どういうわけか國中菩薩という言葉になっています。國中菩薩は第四十願のところにあります。何か思い出したように自分の国のなかの菩薩に呼びかける。他方国土の菩薩には、わが名字を聞いてほしいと呼びかけてきているのですが、ここでは、「その志願に随いて、聞かんと欲わんところの法、自然に聞くことを得

ん、こういう誓いになっています。「その志願」、菩薩の願いというのは、自分が仏に成りたいと同時に衆生をも仏にしたいという自利利他の願をもつのだとも言われます。

「自然得聞」、菩薩としてのそうした願いに従って、聞法したいと思うならば、その聞法したい法の内容が自然に聞こえるのだと。菩薩に自然を与えるという願はほかにはなかったと思うのです。自分で何かしたいというときに、阿弥陀の力が与えられますから、本当は何でも自然にできるのでしょうけれど、ここでは聞法、法を聞くことについて自然に聞けるのだと誓ってくる。この「法」は、実は名号の意味と言ってもよいのです。名のいわれと言いますか、名を通して本願は衆生に呼びかけたい。何を呼びかけたいかという、親鸞聖人は「一如宝海いちにょうかい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)と法蔵菩薩の物語を解釈しておられます。つまり、仏法が教えようとする存在の真理、道理という言い方をしますが、存在の道理は一如平等であると。

一如というのは、一はoneですし、如はそのままといいうことです。人間の意識は何でも分別して、分けてい

くことにおいて比較をしたり所有欲を起こしたりいろいろとするのですが、本来はありのままにあるということなのだ。人間がああしよう、こうしよう、ああしなければいけない、こうしなければいけないと、そういうあくせくした分別がなくなった状態は、与えられたままにありたいと。そのようになった状態を一如という言葉で言うのです。その一如ということがよくわからないわけですが、それをいろいろな言葉で仏教は言っているのだと親鸞聖人は了解されました。つまり、仏陀が覚りを開いたときの覚りの内容は、寂滅じやくめつであるとか涅槃ねはんであるとか、いろいろと言われるわけです。その開いた覚りの内容が一如、如なのだと。

如というのは、増えもせず、減りもしない、変化しない、どういう状態であっても如なのだと。生まれようと死のうと、増えようと減ろうと、そういうこととかかわりなく、如なのだと。これが仏教の真理であると言うのですが、われわれが考えてもさっぱりわからない。われわれの世界は、全部、差別があつて、あれかこれか、有るか無いか、多いか少ないか、何か比較して違っている世界ですから、同じだということはないのです。そして、どう変わって

いっても変わらない。これもわからない。変わっていけば変わっていくわけです。われわれは、何十年か前の自分と今の自分と、まるで違う。もうまったく悲しいことに、どんどん変わるわけです。変わらないなどと言っても、何が変わらないのだろうと。考えてもわからない。しかし、人間の感覚とか価値観とか、人間の分別の内容としてどのように変わっても、本来は変わらないのだと教えるのです。これがわからない。わからないということは、覺りを開いた仏陀はわかっていても、凡夫はわからない。わからない凡夫をたすけるにはどうしたらよいか。

阿弥陀の名において法を聞く

そこに、法蔵菩薩が凡小を哀れむ、愚かな衆生を哀れんで願を超^{うよほつ}発するのだと。願いを発すのだと。こういう物語が立ち上がってくるわけです。どうしても一如を知らせたい、大涅槃を知らせたい、平等を知らせたい。われわれはもう差別と偏見で、違いのない世界などありえない。けれども、それは本当ではないのだと。間違った認識なのだ。

と。間違っている認識の根源には自我に対する愛着があつて、自我という根性で一切を感覚し考える。これが根源的な間違いなのだ。われわれはそれが絶対的で正しいと思つてものを考え、その立場からいろいろなことを発想するけれど、それが間違っている。発した本願が衆生に呼びかけるために名号という方法を選んだのだと。仏の名を念じてほしいと。仏の名を念ずれば阿弥陀の大悲がどこかではたらいで、大悲に触れるというかたちで平等に帰って行ける、一如に帰って行けるのだと。こう信じなさいと。これが本願が呼びかける内容なのです。それを信ずるのです。

一如を衆生に与えようという願いが名になっている。こういう名前を通して、どのような仏の国にあつても、諸仏の国にあつていろいろな道の求め方をしたり、いろいろな考え方をしている、阿弥陀の名を聞くときに平等の世界に触れていける。こういう呼びかけ方です。それで他方国土の菩薩に呼びかけていたけれども、では、國中菩薩はどうかといったら、もう阿弥陀の国土のなかですから、当然、阿弥陀の名は聞こえているわけです。その阿弥陀の名において法を聞くと。聞法ということが名を聞くことの意味で

あると。

仏願の生起・本末を聞く―浄土は自然の世界

親鸞聖人は、「聞く」ということについて、「ぶつがん 仏願の生起・本末」(『聖典』二四〇頁)を聞くのだと。仏の願しょういが起こってきた、なぜ起こってきたのか、何と呼びかけるために本願が起ってきたのかをしっかりと聞きなさいと。聞くということは、言葉を聞くだけではなくて、その意味を考え、それを自分に引き当ててうなづくまで味わう。そういうことによって、法を聞き当てる。それが聞法ということとです。

親鸞聖人の教えは聞法の教えだと、聞法生活が利益を与えてくるのだとも言われますが、この聞法ということがなかなかこの世では難しい。この世では時間的制限、場所的制限、それから人間と人間の出会いは、同じ時代に生きていても、同じ場所においても出会えるとは限らない。なかなかすれ違いです。そういうわけで、聞きたいから聞けるというわけにはなかなかいかない。それを浄土という場所は、

自然に聞くことができるのだと。「自然」ということが、ここに使われてくる。親鸞聖人は、「自然の浄土」という言葉を和讃しておられます。浄土は自然の世界である。阿弥陀の浄土という国のなかにあるならば、もう、ひとりで聞ける。ひとりで聞けるということは、別の言葉で言うなら、さまた 碍またげるものが何もないということです。

浄土とはどんな場所であるかということが、なかなかわからないのですが、結局、浄土を開いて衆生に呼びかけようとするのは、浄土という場所に触れることにおいて存在の真理に触れて、人間がこのいのちをいただいて生きていくことに本当に満足できる、そういう真理性です。仏教の真理性というのは、それぞれの人間のもっている縛りとか宿業因縁とか、いろいろな人間を苦しめる条件があるのですが、そういう条件を突破して、存在それ自身が本当に十分に感謝できるような、そういういのちに帰る、いのちを発見できるという意味の真理、そういう存在の真理がひとりでに聞こえてくる、こういう場所が浄土なのだ。

浄土を求めるということは、仏陀に成りたいという願い、それを菩提心と言います。曇鸞大師は、菩薩のもつ欲は菩

提心、仏に成ろうという意欲があつて、浄土に生まれるのだと言うのです。楽しいから行きたいなどという場所ではないのだと。われわれが行きたい場所は自分の願いが満足する場所、おいしいものが食べたいからよいレストランに行きたいという感覚で浄土に往こうとする。それはとてもない話で、そういう人間は浄土へは往けないのだと。浄土は、そういう要求に応える場所ではない、菩提心に應える場所だと曇鸞大師は言われるのです。

それならば、そういう菩提心を起こして浄土に往くのかと言うと、法然上人は、菩提心など要らない、念仏さえすれば浄土に往けるのだと、こうおっしゃった。菩提心が無いのに往けるはずがないと曇鸞大師が言っているのに、法然上人は何を言っているのだということになりますが、法然上人は、菩提心をわざわざ起こせなどと言うと凡夫はほとんどあきらめてしまうと。菩提心など起こしている暇はない、この世は忙しい、そういうのが凡夫ですから、凡夫に浄土を呼びかけようとするなら、もう念仏さえすればよい、阿弥陀の名を念ずるだけでよいのだと。自分から菩提心を起こそうと思わなくともよいのだと法然上人はお話し

やつた。

人間存在の深みに法蔵願心が呼びかけている

けれども、親鸞聖人は、曇鸞大師のお言葉もあり、やはり浄土は法蔵菩薩が阿弥陀に成るときに一切の衆生を成仏させたいために国を開こうとしたわけだから、成仏の願いが無い人間が生まれてもたすかるはずがないと。要らない人間に呼びかけてみても、無意味なわけです。欲しいと思つていない人間に呼びかけても聞いてくれない。聞きたい人でもなかなか聞こえないのですが、聞きたくない人間には馬の耳に念仏です。ですから、浄土とは、本当に仏に成りたい人間が生まれることができるのですが、そういう条件を出してしまうと、自分は仏に成りたいなどとは思われない人は往けないことになる。そこで親鸞聖人は、法蔵菩薩の願をよくよく見てみると、自分から何かするということとはまったく要らないと誓っているのだと。それは、人間存在の深みに法蔵願心が呼びかけてきている。われわれは気づかないけれど。われわれは気づかないけれど、法蔵願

心は十方衆生と呼びかけているのだから、十方衆生がこの世に生まれて生きていけば、その根に必ず法蔵願心が響いているのだと。耳を澄ますことができないから聞こえない。静かなささやきのようなものですから、聞こうと思ってもなかなか聞けない。しかし、聞こうと思う必要がないほど、本当は存在の根源に呼びかけてはたらいっているのだと。それに気づくかどうか。この気づくという作用が信心なのだと。ですから、本願を聞いて、「仏願の生起・本末を聞きて」、聞くということが信ずるということにまでなると、本来に聞こえたということになる。聞こえたときには、法蔵願心のはたらきがここにきているから、自分は仏法を求める心になれたのだと。自分で起こしたのではない。自分のなかに法蔵願心がはたらいっているのだと。法蔵願心がはたらい、教えのように聞けるようになるのだと親鸞聖人はいただいたのです。

横超の菩提心―聞法生活が自然にできる

つまり、自力の菩提心は要らない。他力の菩提心、これ

は横超おうちょうの菩提心で、横さまに超えてくる。横さまに超えてくるということが、またわれわれにはわからないのです。われわれは自分で何かをするという発想で考えようとしませんから、自分で何もしないのにきちんとはたらいてくれる、そういうことはわからない。しかし、よくよく考えてみると私たちが生きていること、私たちがすることなすことというのは、本当は自分の思いよりも深い、いろいろな因縁のはたらきがあるから、私という人間が生きていることもできるし、いろいろなことが成り立っているのです。なかなかそう自分では思えないのですが、気づいてみるとそうなっている。全部、如来のお計らい、そういう言葉があるのですが、それは気づいてみただけです。気づくまではそうは思えない。自分で何かやっているのだと思うのです。そうではない、見えざる法蔵願心のはたらきがきちんとはたらいてきてくださったのだと。そういう意味の菩提心、横超の菩提心がはたらい、浄土の功德をいただける。浄土の功德も法蔵願心で作るのですが、いただく心である信心も法蔵願心がはたらい、私どもに起こってくる。全部、法蔵菩薩のはたらきだと。このように見ることができると

きに、自然、自分の計らいを超えて法蔵願心がはたらいにくださっているとなるのです。

自力で、自分で、と思っていると、そこで引つかかって、つまずいて、うまくいかない。「ああ、それは考えが間違っていたのだな」と気づかされてみると、法蔵願心のはたらきのとおりになっていく。それを「自然」と言うのです。阿弥陀の国は、そういう生活を与える場所なのだ。このように第四十六願で、浄土の功德のなかの生活は聞法生活が自然にできるということだと、あらためて押さえ直しているのです。

第四十七願 聞名不退の願

―必ず仏に成ることができる確信を得る―

そして、第四十七願は、また「わが名字を聞きて」と、他方国土の菩薩に呼びかけるということになっています。「たとい我、仏を得んに、他方国土のもろもろの菩薩衆、我が名字を聞きて、すなわち不退転に至ることを得ずんば、正覚を取らじ」(『聖典』二四頁)。もし名を聞くなれば、不

退転に至る。これは、第三十三願、第三十四願のところで、「十方無量不可思議の諸仏世界の衆生の類」(『聖典』二二頁)と、こう呼びかけて、その衆生の類が名字を聞いたときには身心柔軟と無生法忍という二つの利益を呼びかけていたわけですが、ここでは「他方国土の菩薩衆」と呼びかけて、菩薩が名字を聞くなれば不退転に至ると。

おそらくこの呼びかけを受けて、龍樹菩薩が『十住毘婆沙論』で『十地経』の初地を解釈しています。初地、初めの地を得るということは歓喜地だと名づけられていて、何を歓喜するのかと言ったら、必ず仏に成ることができる確信を得ると。それが菩薩の初地の意味だと。そういう不退の信念、不退転、阿惟越致、あるいは阿毘跋致とも言われますが、そういう退転しないという信念を得るのが菩薩の初地だと『十地経』が説いています。龍樹菩薩は、そうは言うけれど、菩提心を起こして仏道を求める衆生が、菩薩地、菩薩という位を得るということは並大抵ではないと。『華嚴経』では、求道心を説いて、十信・十住・十行・十回向・十地ということが言われていて、十地以前の段階を克服していく歩みを経て、その結果ようやくたどり着くの

が菩薩の初地だと。それで菩薩がみんな「ああ、これで良い」と腰掛けたとたんにもう墮落してしまう。龍樹菩薩も多分そういう危険を潜ったわけでしょう。ですから、初地で不退転が誓われているけれど、本当に初地の菩薩がみんな不退転に住することができるかと言うと、どうもそうではないと。それでわざわざ『十地経』には書いていない問題を展開して、菩提心も起きるには起きる因縁があると。因縁が強い場合、仏陀に出遇って菩提心を起こした場合は、まず間違いがない、必ず不退転を失わないけれど、菩薩程度に教えられて起こした菩提心だと退転してしまうこともある。こういう因縁ということを出して、一切の菩薩に初

地で不退を与えるにはどうしたらよいかという問いを起こして、弥陀の本願を出してくるのです。弥陀の本願は、一切の菩薩に、菩提心をもった衆生に、初地の不退を与える。ですから、『十住毘婆沙論』で「聞名不退」、名を聞けば不退転に住すると書いているのです。

第十一願のところに「たとい我、仏を得んに、国の中の人天、定聚に住し必ず滅度に至らずんば、正覚を取らじ」(『聖典』一七頁)とあって、国のなかの人天なのです

から、浄土の衆生です。定聚じやうじゆというのは、正定聚、正しく定まったもがら、何が定まったかと言うと、正しく仏に成ることが定まった。つまり、成仏が決定している衆生ということ、これは不退転の衆生と同じ意味です。親鸞聖人は、不退転も正定聚も同じ意味だと書いておられます。この第四十七願にみると、浄土に生まれなくとも、他の国土にいても、名字を聞くならば不退転に至ると書いてある。

名を聞くのは今

親鸞聖人は、この第四十七願をことさらに取り上げることはなさいませんが、『十住毘婆沙論』を依り処にされて、「聞名不退」と龍樹菩薩は書いていると。名を聞くのは今だと。「聞名」というのは、どこの国に居ても、どこの場所に居てもできる。縁があれば阿弥陀の名を聞くことができる。阿弥陀の名を聞くならば、名を聞くところに不退転が与えられるのだと。名を聞くとと言っても、名の発音を聞くのではない。仏願の生起・本末を聞く。名に仏の願いがかかっている、その意味をいただく。わが身のために名が

誓われているのだと聞いたときに、聞いた心に不退転が与えられる。信心に不退転が与えられるのだと、親鸞聖人は徹底しておっしゃるわけです。「現生不退^{げんしょうふたい}」と言います。

現に今、凡夫として生きていますから、凡夫として生きていることと浄土の利益とは矛盾するのではないかと、凡夫の立場からはそう思いますが、法蔵願心はそういう凡夫に名を通して不退転を与えたいのだと、正定聚を与えたいのだと。凡夫は凡夫心を生きていますから、そのまま仏というわけにいかないけれど、仏に成ることが必然であるような信念を得る。そうすると、一如の功德を直接体験するのではないけれど、仏陀に成って体験できる一如の功德を必ず得ることができるという因の位、不退転の位を得ることにおいて、間接的に、仏の名を通して一如の功德に触れる。これが親鸞聖人の本願をいただく利益の内容だろうと思うのです。浄土に生まれたら得ると言われている利益を、浄土に生まれる前に、他方国土にいる間に、名号を通して聞くことができる、いただくことができるという呼びかけ方です。これが第四十七願の意味だと思います。

苦悩の命のただなかに不退転の信念を得る

親鸞聖人は、現生正定聚ということをも、『教行信証』でも和讃でも、そして仮名聖教でも、繰り返し書かれます。あれだけ繰り返し書かれるということは、一般の浄土教は、今はただだけれど、念仏していて死んだら浄土に往って、そうしたら正定聚がもらえるという考え方ですから、そして、浄土で正定聚をもらって、浄土に往ったら第四十六願の利益で聞法ができるのだから、聞法して仏に成っていくという考え方です。浄土で初めて正定聚をもらえて、仏に成れるのだという浄土教理解が強いのです。

それに対して、親鸞聖人は、阿弥陀如来が起こってきた因縁は、衆生にどうしても一如の功德を与えたい、大涅槃の利益を知らせたい。そのために法蔵願心が立ち上がった。その立ち上がったことの意味をいただくならば、その願いを聞くのだと。こちらから要求するのではなく、向こうの願い、存在の根源に呼びかけている願いを聞いて、存在の呼びかけている在り方に帰される。そういうことにおいて、

法藏願心がわが身にはたらいてくる。「苦悩の衆生よ」と呼びかけて、凡小を救済せんとして法藏願心が名号を案じ出して呼びかけてくださっている。こういう願いを聞くならば、そのことの意味は、今ここに、苦悩の命のただなかに不退転の信念を得るのだと。不退転の信念を得るところに、阿弥陀の光のはたらきと、阿弥陀のはたらきを通して感じられる暖かき、平等性、そういうものが全部はたらいてくるのだと。それがいただけるのは現生だと。闇の心、平等がどうしても成り立たない、不平等の心しか起こせないような凡夫の命のただなかに法藏願心がはたらいてくるのだと。ですから、闇の心と光とは矛盾しないのだと。光は闇を邪魔としない。光の側は無碍光である。われわれの心は有碍の心である。碍り多き心に碍りなき光がはたらく。体験主義的にものを考えると、そういう光がきたならば、われわれはもう自分に碍りがなくなるのだらうと考えますが、自分は凡夫として碍りだらけで、碍りがなくならない。つまり、一如を直接体験できないのです。できないのだけれど、無碍光の光に出遇うことはできる。出遇っているけれど闇の命である。正定聚の利益を生きながらも煩惱具足

の凡夫である。正定聚という位は、仏法の眼からすれば必ず仏に成るという意味で最高の菩薩、つまり自力聖道の最高の位、金剛心の金剛位と言われる一番上の位、弥勒菩薩と同じなのだ。われわれは凡夫なのだけれど、位は弥勒菩薩と同じ。それは諸仏と等しいと言ってもよいのだと。

けれど凡夫である。凡夫なのにどうして弥勒と同じなのだ。それは自分で成るのではない。如来の本願力がはたらいてくるから凡夫のところに不退転が与えられる。それは必ず仏に成るという意味を孕んでいるから弥勒と同じなのだ。自分で偉くなるわけではない。自分は相変わらず愚か者である。愚か者であることを少しも離れずして、位は弥勒と同じという不思議なことをおっしゃるのです。

「愚かであつてよい、罪の深い身であつてよい」と如来がそう言うてくださる。ですからわれわれは、「本当に申し訳ございません」と言うしかないので。愚かであるし、罪惡深重であるし、本願に背くような心しか起こさない。そういう罪の深い身なのだけれど、光に遇うことができる。本願のはたらきを信ずることができる。その大悲に触れるところに、もう成仏の課題はおまかせして、自分はここに

正定聚をいただくと。こういう救いです。ですから、浄土に救い取るといふ願なのですが、他方国土でよいと。別に生まれてこなくても十分に利益を与えるという願にも読めるのです。

法蔵願心が法蔵願心を書く

親鸞聖人のいただき方は、法蔵願心を自分のために誓っている願だと、こう聞いていこうとします。そのときに、それを聞き当てていく心は、努力意識ではなくて法蔵願心なのだ。法蔵願心が法蔵願心を書くと言いますか、そうすると遠慮する必要はない。いただく心が必ず成仏するといふのは、法蔵菩薩は阿弥陀に成っている。阿弥陀に成っているけれど、阿弥陀の名のもとに法蔵菩薩の心を、願を聞いてほしいと。この願いを聞かざらば、どこに居ようと、みんな平等に利益をいただけるのだと。「摂取せつしゆの心光しんこう、常にしよく照護しやうごしたまう」(『聖典』二〇四頁)。摂取不捨は阿弥陀の意味なのだ。摂め取って捨てないというはたらきがあるのだと。そしておもしろいことに、浄土に生まれたら、

第二十二願を通せば、浄土に居る必要すらなくなる。浄土の利益をもつて自在にはたけると。国が国のかたちを呼びかけながら、国が国を超えたような世界を開いていくとも言えるのです。

不退転ということの意味がなかなかよくわからなかったのですが、つまり、涅槃という課題と凡夫であるという矛盾を包んで、凡夫でありながら大悲のはたらきに値遇するところに不退転を得ると親鸞聖人がおっしゃる意味は、大涅槃と触れる道が与えられるということです。必ず大涅槃に至る、大涅槃の因を得るといふような言い方で、仏陀の大悲に今ここで触れていけると。悲しきかな、愚かな身であり、罪の深さは直らない。本当に罪業性が一向に変わらないような愚かさなのですけれど、大悲を感じることができる。こういう喜び、それが親鸞聖人の教える凡夫の救いなのではないかと思うのです。

四十八願のうち、第四十七願までいただけてきました。願が終わったら、今度は願成就が始まるわけですから、これで終わるのではないのです。ゆつくりとやらせていただいて、ようやくここまでいただけてきました。課題が全体

にわたりながら展開していきますので、仏法の話は部分が全体に響いているのです。早く終わるまでやってほしいといっても、終わるまでいったから仏法になるとは限らないのです。一点で全体に触れる、そういう世界なのだろうと思うのです。できるだけ、一回一回に全部を尽くすようにと思いつながらお話をしております。

(二〇一三年八月七日)

第六十五講

第四十七願 聞名不退の願 第四十八願 得三法忍の願

自然現象と罪業性の感覚

猛暑の夏で、異常気象と言いましょか、地球の気温が上昇しているということが言われていますが、北極圏の水も随分と溶けているそうです。若いころにヨーロッパのアルプスに行きまして、氷河を登ったことがあるのですが、あちらのことを知っている人に聞きましたら、もうかなり溶けてしまつて、ズタズタにひびが入つて、その氷河は今もう登れないそうです。残念なことだと思つと同時に、本当にこれは大変なことだと思ひます。

豊かさや便利さを追求してエネルギーをふんだんに使うことで自然が急激に壊れ、変わりつつあります。これは、本当のところはわからないと言ひますか、大きな宇宙規模の事故、例えば、地球に大きな隕石が衝突するとか、大噴

火が起きて太陽光線が地上に届かなくなるとか、そういうことが起こると、人間の営みで変わったことなどは吹っ飛んでしまうということがあるのかもしれない。しかし、それは計算外のことでですから、そうしたことがまだ起こらない状態で、ここ数十年、明治になってからで言えば百年くらいの間に、随分大きく変わってきています。その変わり方に人間がかかわっている可能性は非常に高い。自分たちが生きていることにおいて地球を汚しているという自覚もなしに、罪惡の自覚もなしに生きているということを、本当にこのまま続けていてよいのかと考えさせられた夏でした。

どこまでこれが続くのかわかりませんが、何か生きていることの不安感に加えて、この罪業性に対する天罰みたいなものが近く感じられてならないのです。自然現象と人間の生活とは、一応、中世では非常に近い関係をもつて感じられていましたが、近代科学のものの見方からすると、個人の命の在り方と自然界や地球の在り方、宇宙の在り方とはまったく無関係というようにして問題を分けて考えることで、それは量的には非常に大きな量と小さい量とです

から、ほとんど無関係と言えば無関係でしょうが、そういう考え方で今のこの状況を作ってきているのですから、どうもそういうものの見方だけでよいのだろうかと思うのです。やはり、中世の人間が感じたような天が見ている、お天道さまが見ているというような言葉で言われる自然現象と、自分たちの営み、一人ひとりが生きていることとは、どこか深いところでつながっているのではないか。日常の語りのなかでは、例えば出かけようと思ったら雨が降ってくる、これは日ごろの自分の生活態度が悪いからだとか、行いが悪いからだとかいうようなことは言いますが、本気でそう感じているかと言うと、どうも現代の人間はそういう感覚を失っているように思います。すっかりそういうことを消してしまって、それが科学的なものの見方、賢い人間のものの見方ということにできてきたけれども、どういふものなのだろうと。まったく無関係とは言えないのではないかという思いがこのごろ強くします。

物的に、あるいは数学的に因果関係を数値的に出せるという話ではないかもしれませんが、しかし、人間が大勢、何十億も集まって、何十億倍という数を掛けると、小さい、

ほとんど関係がないと思つていたような数が影響を及ぼすということもあるわけですから、だからこのまま行くと、多分、何か大きな行き詰まりがくるような気がしてなりません。これは、この夏に感じた私の一つの罪業性に関する感覚です。

第四十七願 聞名不退の願

―他方国土とは私どものこの場所

それで、本願文ですが、第四十七願は「たとい我、仏を得んに、他方国土のもろもろの菩薩衆、我が名字を聞きて、すなわち不退転に至ることを得ずんば、正覚を取らじ」(『聖典』二四頁)という願いです。呼びかけているのは、他方国土の菩薩衆です。これは『無量寿経』の後半に、「弥勒菩薩、仏に白して言さく、『世尊、この世界にして幾所の不退の菩薩ありてか、かの仏国に生ぜん』と。仏、弥勒に告げたまわく、『この世界において六十七億の不退の菩薩ありて、かの国に往生せん。一一の菩薩、すでに曾て無数の諸仏を供養せるなり。次いで弥勒のごときの者な

り。……』(『聖典』八四頁)という言葉があります。このわれわれの世界において、六十七億の不退の菩薩、何で六十七億かということはわかりませんが、その菩薩が彼の国に往生していくと。こういう言葉があつて、結びに「次いで弥勒のごときの者なり」、「次如弥勒」という言葉があります。

親鸞聖人は、本願力回向のはたらきで私どもの心に眞実信心が恵まれるということが起こるならば、その信心において不退を得ると強く言われます。その根拠は、龍樹菩薩の「聞名不退」です。名を聞いて不退転を得るという言葉を依り処にする。「行巻」に、その龍樹の文を引用して、そういうことを確認しておられますから、それに間違いはないのですが、さらに、今見ました「次いで弥勒のごときの者なり」という言葉があることを取り上げられて、この世にあつて名を聞く者が弥勒と同じ位を与えられると經典が語っているのだと。だからわれわれ凡夫が、本願の名を聞く、阿弥陀の名を聞くことにおいていただく利益は、弥勒菩薩と同じ位だと經典は呼びかけているのだと。このようにいただいていかれるのです。

この第四十七願に見られる他方国土の菩薩衆に不退転を与えようというのは、どこか抽象的な話ではなくて、他方国土とは私どものこの場所だと。阿弥陀の浄土からして他方の、阿弥陀の浄土には往けないような場所にあつて、名を聞く。ここで「菩薩衆」とあるのは、不退転を得るという位は、基本的に菩薩道のなか、菩薩の信念として伝えられているということがあります。「華嚴經」では、十信・十住・十行・十回向・十地ということが言われるのですが、十地の菩薩の初地が歓喜地と名づけられる。その歓喜というのは、仏に成るということについて、もう揺らがないう信念をもつと。必ず仏に成るという確信がもてたという喜び、それが初地です。初地と言うと菩薩としては一番下の位、入門の位なのですが、その初地を得るということが必ず仏に成るという位だと。それを不退転と名づけています。

龍樹菩薩が、その初地の解釈のなかに「易行」という問題を入れるのは、たとえ初地の喜び、歓喜というものに触れても、本当にたじろがない信念になれるかという具体的な問題があるからです。つまり、菩提心の強さという問題を出して、発心の質は因縁とのかかりで変わると。仏に

出遇つて発心するという場合はもうたじろがない。しかし、間接的に、仏の弟子である菩薩に触れて発心するような場合だと、たじろいでしまう場合も起こると。そうすると初地を得たといっても必ずみんな不退転だとは言えなくなる。こういう問題をわざわざ出して、では初地を得た菩薩がみんな不退に住することはいかにして成り立つかと。そこに「易行」ということを言うのです。「難行」、困難な行ということになると、行為が難しいことと時間がかかるということ、そこに退転の因縁が多くなり、難行は退転の危機がある。だから、どうしたらよいかということで、易行という問題を出して、難行は譬喩的に陸路を行く場合で、到達点に行くのにいろいろな難関があつて、なかなか行けないという困難さがある。それに対して、易行は、比喩的には、海を船で行くという方法で、とにかく船に身を預ければ寝ていても着いてしまうと。そういう譬喩で、初地の歓喜地という菩薩が、平等にみんな不退の信念を得る、必ず仏に成るという信念を得る。そういうことを言っているわけですから、聞名不退ということが出てくる位は菩薩なのです。

本願に帰す

―有限の在り方のままに

必ず無限を成就できる

親鸞聖人は、「聞名不退」ということを根拠にして、「南無阿弥陀仏」の行によつてわれわれが不退転を得ると。たとえわれわれが凡夫であっても、本願の信心を得れば、現生に不退転を得るのだと。つまり、現生に菩薩と等しい位を得るのだということ強く主張されます。

もともとは、不退転は、第十一願によつて、浄土に生まれたものには、正定聚を与えようと。正定聚ということは、不退転と同じことです。浄土という場所は、本願力が保持する場所ですから、どんな衆生ももう迷わず必ず仏に成れる場所です。ですから、浄土に生まれたら正定聚だというのが文字どおりの意味なのですが、それを現生のわれわれの凡夫の生活と矛盾せずに正定聚である。つまり、必ず仏に成るという信念を生きていけると。

不退転というのは、何に不退転かと言ったら、阿耨多羅

三藐三菩提さんみやくさんばだい、無上菩提、大涅槃と言つてもよいのですが、それを獲得できるということについて、退転がない。もう必ず獲得するのだと。仏教の概念で大涅槃とか無上菩提と言うのですが、数学概念で言えば無限と言つてもよいのです。有限な人間が無限と一つになるという課題です。生死を生き、迷いを生きている人間が、迷いを超えるという言い方もあるし、罪のある人間が罪のない意味を与えられるとも言えますし、雑染の存在が清浄になると言つてもよいでしょうし、いろいろな言い方ができると思うのですが、そうした課題をもし有限の立場で求めるならば、無限の間をかけても成就しないような困難性がある。にもかかわらず、有限の在り方のままに、もう必ず無限を成就できるという信念を今生きていけると。いつになったら成就するだろうなどということは問う必要もない。必ず成就するという確保がすでにある。そういう信念を生きするという救いです。それは本願力回向による。本願力のはたらきのなかに自分という存在が生かされているという存在認識、自分の存在の自覚。そういうことが、親鸞が本願を信ずることにおいて自分を確保できた在り方だったのだらうと思いま

す。

ですから、第四十七願自体を取り上げるということは、ほとんどないと思うのですが、龍樹が『十住毘婆沙論』で「聞名不退」と言う根拠に、『無量寿経』の本願を出すのなら、一番近いのはこの願ではないかと思うのです。初地の菩薩が名を聞いて不退転に至るのであれば文字どおりの願です。

この願は第十八願とどう関係するのか。先ほど挙げました『無量寿経』の「次いで弥勒のごときの者なり」の文では、六十七億の不退の菩薩が浄土に生まれると、こう言っています。ですから、正定聚の解釈にも現在われわれが信心をいただいて正定聚を得るということは、必ず浄土に生まれるということが今決められるのだという理解があるのです。今はいまだ浄土に生まれた利益は得ていないけれども、必ず浄土に往けるのだという、間接的利益のような理解がある。それも無理がないのです。そのように經典が語っているのですから。そういう理解があっても、それをむげにだめだとは言えないという問題はあるのです。

ただ、親鸞聖人は、もう信心歓喜の歓喜は歓喜地と等し

いと。つまり菩薩の位を得るということは、必ず仏に成るということを確認するということです。ここが親鸞聖人のお言葉の難しいところですが、浄土はある意味で、本願がはたらくということを場所として象徴して、本願のはたらきが衆生を包むということを場所的に表現するのです。

空間的に場所があると言っているのではない。場所を譬喩として、本願のはたらきは、あたかも衆生の環境が衆生を支えているように、本願が衆生を支えようと。そういうことを報土、本願が成就した場所という言葉で呼びかけてくるのです。どうしても場所と聞くとわれわれは具体的に空間のある場所と考えてしましますが、そうすると、今の場所とは違う場所がどこかにあってという話になるのです。

十万億の彼方だと表現されて、はるか彼方に場所があるのだと考える。この空間でない遠い空間だという表現で本願の場所を呼びかけるのは、それはつまり超越性です。われわれの有限の条件のなかで手に入るものではないということとを表現する。しかし、本願は単に超越しているだけではなくて、衆生に積極的にはたらいてくるのだということこそ親鸞聖人は「回向」という言葉で押さえ直された。単に超

越しているのではなくて、超越しているものが、愚かであるなるわれわれに現に場所のようなはたらきとしてはたらかけてこようとするのだと。だから、本願力回向というのは、浄土に往ってから出遇うのではない、今、ここで出遇う。今ここでというのは、罪惡深重の凡夫、本當に有限な在り方のままに無限なるはたらきに出遇うのです。こういうことを「本願に帰す」と言うのです。

本願力に帰するということで、どこまで表現するかなかなか難しいところです。どうしても浄土教は『観無量寿經』の影響を受けて、下々品、つまり、一生造惡の身であっても、臨終に十声でも称えれば浄土に往けると。臨終ということは身が終わるということですから、身が終わって往ける、そういうイメージが浄土という場所とくっついていきます。この世で生きていては往けない、死んだら往けるという場所。これは『観無量寿經』の影響です。親鸞聖人は、『観無量寿經』は本願の第十九願の内容と対応するよくな浄土を教えているのだとおっしゃる。自力で往こうとすると往けない、有限な身のままに往こうすると往けないから、死んでから往くというかたちで教えていると。

回向する本願

―衆生の救いの構造を明らかに

それであつたら、本願力回向ということは意味がないのです。本願は何のために回向してくるのかと言つたら、救いを本願が現生に与えるのだということを衆生に自覺させるべく回向ということがある。親鸞聖人は天親菩薩の回向門を手がかりにして、本願は回向するはたらきをもっている、回向する本願なのだ、こういうかたちで衆生の救いの構造を明らかにしようとされた。この回向の救いを、本當に親鸞が言おうとした内容としてわれわれがいただくとは極めて難しい。どうしても常識的な浄土と言うか、『観無量寿經』絡みの、死んだら往ける浄土というイメージが濃厚ですから、なかなかこれを乗り越えることが難しい。そこに引き戻されてしまふと言いますか、いろいろ言つても、結局、死んだら往くのだらうというイメージに引き戻されてしまふ。そのことはつまり、自力が抜けないということと絡んでいるのです。人間の自力が深い。自力が

深いということは、自分が生きていることは自分の力だと思ひ、自分でやれるだけやって少しはましな人間になつて仏に近づいていくという、こういうわかりやすさと言うか、どうせできないのにやるしかないだろうと思つてゐる。そういう妄念は限りがないわけで、それを本当に突破するということとは容易ではありません。

罪業のままに必ず仏に成る

—眞実報土の喜び

親鸞聖人の書いてくださったものを読んでいると、本当に言おうとして言いにくいというか、言わなければ伝わらない、言い過ぎれば誤解される、遠慮をしたのでは本願の救いの積極性が消えてしまう。そういう境目のところで悪戦苦闘しておられるのです。自分のなかではそのようにわかつて、人を説得しようとするとなかなか難しい。どう言つても、やはり有限な身だから今はだめだ、死んでからだという発想、よく言えば遠慮なのですが、そういう本願の救いを本当に引き受けようとしなない姿勢になつてしまふ。

本願力回向に値遇した喜びを本当に生きようとしなない。そういうだらしなさが親鸞聖人を取り巻く弟子たちにもあつたので、言へば誤解される。例えば、「私は仏に成つた」などと、成つてもいないのにそのように勘違いしてしまう。凡夫であることは変わりないけれど、凡夫を救わんとする大悲があることがたのしいではないかと。

この浄土の教えとは、自力では覚りが開けない。有限な能力でどれだけもがいてみても、この罪業性は拭^{ぬぐ}えない。その悲しみのなかから、本願力の教えに触れて、愚かなまに、罪業のままに、しかも仏に成るといふ人間観において、必ず仏に成るといふ自負をもつて生きられる。自分の力ではない。本願力がそう誓つてくださっているのだと信ずることにおいて、何も遠慮することはない。そういう信念を生きていくという、このいのちを、どれだけ愚かであっても尊いいのちとして生きていけるといふ道を親鸞は開いてくださったのです。

ここが、本当に難しいところだと思います。言へば誤解される。でも言わなければ、今度は親鸞聖人が顕^{あらわ}した化身土に退転してしまふ。眞実報土の喜び、本願が誓つてい

る第十二願、第十三願の世界、光と寿の世界というのは死んでから往く世界のことを誓っているのではないのです。

光と寿が、そのまま名の意味となって回向してくる。それに値遇するところに第十二願、第十三願との出遇いが生ずるのです。そこに真実報土はあるのです。それがわからなもののだから、死んでからだということにしてしまう。無量寿、無量光なのですから、無量ということは測ることができない、限界がないものを誓っているのです。こちらは障碍が多い。多いから死んでからだと考えてしまうけれど、大悲は障碍がない。無碍光、碍りのない光をもつて一切衆生を照らしたいと誓っているのですから、死んでから照らしてやろうなどと誓っていないのです。そこが、こちらの根性が曲がっているから大悲に出遇えないわけです。大悲に出遇うのはいつだと言ったら、今なのです。現に今、念々に今出遇うしかないのです。死んでからきつと出遇えるだろう、そんな救いならば、浄土教を待ってなくてもよいのです。本願力を待ってなくてもよいのです。

われわれは愚かな心で常に退転していく、揺らいでいつてしまう。疑いの心が起こったり、思ったことを忘れてし

まったりして、ウロウロしている心だけれど、本願を憶念する、「憶念弥陀仏本願」(『聖典』二〇五頁)、本願が名において思い起こされるということが与えられると、名の功德の力が常に不退転を与えてくる。自分で作るのではない。自分で作ろうとすると、これは龍樹が言うように因縁によって強くなったり弱くなったりする。ですから、仏が強い縁になるのだと。阿弥陀如来が縁となりましよう、名となつてわれわれに呼びかける。強い縁が与えられれば、われわれが揺らごうとしても、縁が支えますから、もう揺らがないわけです。名を通して本願が、仏の力が縁になる。そうすると一切衆生が不退転を得るのだと。こういう信頼が、名号の教えを十方群生海に呼びかけてきた力だと思えます。そういうことで私は、終わりに近いところですが、この第四十七願は非常に大事な願ではないかと感じます。

第四十八願 得三法忍の願

―名を聞くところに無生無滅の法に触れる

そして、第四十八願、最後ですが、「たとい我、仏を得

んに、他方国土のもろもろの菩薩衆、我が名字を聞きて、すなわち第一・第二・第三法忍に至ることを得ず、諸仏の法において、すなわち不退転を得ること能わずんば、正覺を取らじ」(『聖典』二四頁)。ここでは二つの利益、第一・第二・第三法忍に至ることができて、不退転を得ることができるという内容になっています。第四十七願に、さらに第一・第二・第三法忍に至るといふ条件を加えて、これを成就して自分が仏に成ると誓っているのです。この第一・第二・第三法忍とは何のことかよくわからないのですが、音響忍・柔順忍・無生法忍と言われています。『無量寿經』の「下巻」にもこの問題は出てきますし、「上巻」には、「かの国の人天、この樹を見るもの、三法忍を得。一つには音響忍、二つには柔順忍、三つには無生法忍なり。これみな無量寿仏の威神力のゆえに、本願力のゆえに……」(『聖典』三五―三六頁)という言葉があります。

三つの忍として音響忍・柔順忍・無生法忍。何かやはり聞法に関係して音の響きがわかる、そういう忍。そこから進んで柔順忍、「触光柔軟の願」というのが第三十三願で、この願を親鸞聖人は取り上げておられます。柔順とか柔軟

ということとは、人間の我が自分を立てて自分を守ってというところに、どうしても本心に本願を受け入れることができない。けれども、名を聞くところに柔軟になっていく。そして、名を聞くところに無生法忍を得るのだと。無生無滅のはたらきが名となって、時を超え、場所を超え、時代や社会を超えて、名はいつでも本願のはたらきとして衆生にはたらくてくる。そこにおいて無生無滅の法に触れる。つまり、変わらないものに触れる。

われわれは現代を生きっていると、現代的にか、現代の問題とか、常に時代ということを一番大事なことのように考えますが、時代はたちまち過ぎていつて過去になります。百年前の人間も現代、現代と言っていたわけでしょう。これから百年後の人間も、また現代と。だから現代と違って、たちまち過去になっていきますから、変わらざるものに触れなければ、いつでも現在するとは言えない。この親鸞仏教センターを立ち上げて、現代の問題と真向かいになると格好よく標榜したのですが、現代の問題とは何か。現代はたちまち過去になってしまいますから。そうしたら追っかけ続けに追っかけて、くたびれ果てるだけでしょう。

それは難しいところです。安田理深（一九〇〇―一九八二）先生は、本当に新しいものは古典なのだとおっしゃって、天親菩薩の『浄土論』というようなのは、何千年経っても、今、はたらくと。はやるものはたちまち忘れられる。

十年前にはやった小説を今読む人はいない。古典になるようなものであれば読み直しをする人も出てくるでしょうが、おおよそのものはたちまち古くなります。それは諸行無常です。言葉も変わり感覚も変わる。日本語も今われわれが使っている日本語と百年前の明治の人の日本語と全然違うのです。これは何語であっても、ドイツ語であっても、古代ドイツ語、中世ドイツ語など、今のドイツ人は読めません。そのくらい変わるのです。

無生法とは名号となった本願

―国土の利益をあらゆる世界に与えていく

そのように変わっていくなかで、変わらないものは何でしょうか。それは、本願、苦悩する衆生をたすけたいという願いです。これはいつの時代であっても、人間が人間の

根源に感ずる深い要求だろうと思うのです。それは単なる個人の要求ではない。個人よりも深いところから、本当に衆生に呼びかけてくる願い。そういうものが本願として見いだされてきた。だから、この願はおそらく変わらない。

願の内容の表現は時代によって変わるかもしれないし、状況が変わりますから、状況的苦悩を救おうというような表現は変わるかもしれませんが、願そのものは変わりません。こういう意味で、無生法とは名号となった本願である。

名号になったということにおいて名が呼びかける願は変わらない。こういう意味をもって、名は本願を信ずるということにおいて十分に無生無滅の意味をわれわれに呼びかけている。そういうものに触れるには、浄土に生まれてから触れるという呼びかけ方をしますが、第三十四願でも諸仏世界の衆生と、今の第四十八願でも他方国土の菩薩と、このように呼びかけて、だから願は広がりをもって、名を通して、名を聞かせるということにおいて、国土の利益をあらゆる世界に与えていく。そういうかたちになっているのではないかと思います。逆に言えば、われわれは穢土に居るけれど、凡夫として生きているけれど、ここに浄土の利

益を感じる道が与えられる。それが名を聞くという方法である。名を本当に聞いていく。名を聞くということは、発音を聞くということではなくて、「仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし」（『聖典』二四〇頁）、本願の意味を聞く。聞き当てる。疑いが晴れるまで聞いていく。こういうことが聞くということである。こういうことを繰り返して誓ってくださっているのだと思います。

こういうことで、四十八として展開された願、四十八という数は、これは魏訳とされる『無量寿経』、この『無量寿経』が漢文としても非常に優れているし、思想内容としても優れているので、これがやはり正依、一番依り処になる經典だとして読まれてきたのですが、異訳があつて違う翻訳者によつて繰り返し翻訳されている。それらの經典は二十四願であつたり三十六願であつたりします。数はいろいろ変わりますが、仏が衆生を救うために誓願という意味をもった願で衆生に呼びかけようとする。そういう教えが『無量寿経』なのです。無量寿は仏の名前ですから、仏の名前が經の体だ。だから、經典全体で語ろうとする本願の救いの内容全部が名として代表されると。そういうのが

曇鸞大師の教えで、さらに親鸞聖人はそれを徹底して、具體的な『無量寿経』の体は名号だと押さえられたのです。四十八願として展開される願を総合する法蔵菩薩の願心が成就した名前が名号である。名号の内容を展開したものが本願であるという関係になるのです。

これは真仮八願ということが言われまして、中心の願は第十一願、第十二願、第十三願、第十七願、第十八願、それに「化身土巻」の第十九願、第二十願を入れて、第二十二願も含めた八願です。四十八願あるけれど中心は八願でよいと親鸞聖人はご覧になったとも言える。けれども、読んできましたように、親鸞聖人が特別取り上げないけれど、願がどういうことを衆生に呼びかけているか、願が何を解きほぐしているかということでは、ほかにもなかなか大切な願があります。ですから、親鸞聖人も真仮八願だけ取り上げているのではなくて、第三十三願（触光柔軟）、第三十四願（聞名得忍）、あるいは第二十八願（道場樹）も取り上げていますから、みんなそれぞれ目配りしながら見ておられるわけです。

こうした本願が説き出され、本願を聞かされるというこ

第六十六講

とにおいて、この『無量寿経』が衆生の宗教心を育て、衆生に聞かれ、衆生に喜ばれて、何回も翻訳され伝えられてきているのだろうと思います。

これで、四十八願を一応結んでおきたいと思います。

(二〇一三年十月一日)

「重誓偈」(「三誓偈」)

法然上人と親鸞聖人の本願観

『無量寿経』という経典を読む歴史のなかで、本願ということで伝えられているけれども、本願の中心と言うか、本願で一番大事なのはどこかということを読み抜いて触れてきた歴史があつて、そういうものが、やはり第十八願というところに集約されてきたのです。法然上人は、その第十八願が本願の中心であつて、根本の願は一つ、第十八願だと。「選択本願の念仏」ということで、第十八願が念仏を誓っている、念仏往生を誓っている願であると。この根本本願を本当にいただければそれでよいと。ほかの願は、言わば第十八願を盛り立てるための、第十八願を本当に衆生の願いにしていくための、予備の願、補助の願と言うか、「欣慕」の願といふ方をします。本願それ自身を本堂に衆生に一番大事な願として慕い願わせるための願。です

から、言うならば、高い山の山頂だけが威張っていてもダメなので、それを支える裾野すそがあつて初めて山頂が成り立つわけですから、その裾野にあたる願に対して、山頂自身が第十八願だと。

それに対して、親鸞聖人は、法然上人は欣慕とおっしゃったけれど、欣慕のなかにも非常に大事な願があるということ、そういう願を選び出して、第十二願、第十三願というものの、これは「光明無量」、「寿命無量」ということを誓っていて、これは第十八願を成り立たせる根にあるような大悲の本願だと。真の阿弥陀如来を成り立たせ、仏と仏の国という表現をしますが、仏と仏の国を生み出すようなはたらきが第十二願、第十三願なのだと。そして、第十二願、第十三願が衆生に本当にはたらくために生み出したものが第十七願なのだと。如来が本当にはたらい衆生に信じさせるはたらきの願なのだと。そして、第十八願が何を誓っているかは、法然上人は「念仏往生の願」とおっしゃったのですが、親鸞聖人は、念仏往生するのは信心なのだと。信心それ自身が大悲の願に応じて、大悲の願を引き受けて、大悲の願のはたらきで浄土という環境をいただける

ようになる。真実報土の因は真信心だと、こういうことをおっしゃって、それを生み出す願が第十八願だと。そうすると、念仏はどこにあるかと言うと、念仏は「諸仏称名の願」、第十七願のはたらきが衆生に念仏を呼びかけ、念仏を称えさせ、念仏の生活をさせる。そういう願が第十七願なのだとご覧になりました。そして、信心というのは何を信ずるのかと言うと、「南無阿弥陀仏」を信ずる。南無阿弥陀仏を信じてどうなるのだと言うと、南無阿弥陀仏を信ずれば、その信が真実報土の証を得る。ということは真実報土という場所は、一切衆生に大乘の課題である大涅槃を与える。その大涅槃を与えるとする願はどこにあるかと言うと、それは第十一願だと。こういうわけで、第十一、第十二、第十三、第十七、第十八の願が衆生に真実を与えようとする願だと五つ選出されたということで、真実五願という言い方があるのです。

そして、その五願だけではなくて、本願それ自身が衆生を育て衆生を歩ませる、そのように本願をいただくなら、方便化身土というものを親鸞聖人は考えて、その方便化身土の願として第十九願、第二十願というものを押さえられ

ました。そして、真実信心が大涅槃を衆生に与える、その大涅槃とは何であるかということを語ろうとするものが第二十二願であると。大涅槃に触れるならば、そこでおしまいなのではなくて、それに触れた衆生は、如来の願いを受けて、如来の仕事を始める。それこそが大涅槃のはたきである。こういうわけで親鸞聖人は、第十一願によって大涅槃が成り立つと同時に第二十二願によって大涅槃がはたき出すということを明らかにされます。そういうことで、四十八願のなかで真仮八願というものを代表的な願として取り出される。そのほかにも第三十三願、第三十四願を『教行信証』にはご引用になる。和讃では第三十五願（変成男子）も取り出される。このように、第十八願以外は単に欣慕の願、裾野で大したことがないというのではなくて、第十八願を頂点にして、実はそれらの願が全部連携して衆生にはたらくのだと。こういう構造を親鸞聖人は明らかになさったのです。

そうした『無量寿経』の本願にあつて、いのちをいただく場所がどのような場所であろうと、どのような境遇であろうと、どのように不幸な在り方であろうと、一切の衆生

を平等に完全満足のいのちにして、いのちの意味を与えようと、そういう大きな願いが展開している。そういうことで本願があるのだということがわからないと、この親鸞聖人の教えにしろ浄土の教えにしろ、何を言っているのかよくわからないという話になるのです。「本願って何ですか」と質問されると困ってしまうのです。本願という話をするために、私は何年もかかっているのですから、「本願って何ですか」と質問されて、そう簡単に答えられないのです。質問する側は、好奇心か何かで聞くのでしょうか、好奇心で聞かれて答えられるような内容ではないのです。

本願―人がそれによって歩まされ喜びを感じる

人間が生きて悩んで苦しんでいる。なぜ苦しんでいるのかというようなことから始まって、それを解きほぐすにはどのようにいのちを考えたらよいのか、どのように自分を考え直したらよいのか、そういう仏教の根本問題と絡みながら、本当にいのちを回復させようという大きな願いがこ

の仏道のなかで聞き当てられてきて、本願という言葉で伝えられてきたのです。ですから、本願というものがどこかにあるのではなくて、人がそれによって歩まされ、それを求めて出遇うことで喜びを感じるような何か大きなものを願という言葉で書き留めてきたのです。この本願の教えを聞くことによって、そういう言葉のなかに、新しいのちの意味をいただいた方々が本願を大切にし、本願に帰すると。自分は本願にいのちを捧げますというかたちで伝えてきたものです。ですから、辞書に書いてあるような言葉で、「はい、わかりました」というわけにはいかないのです。

本願を説明して、本願とは阿弥陀如来が建てたものなどと書いたって、何のことかさっぱりわからない。そういう言葉で言えないような何かを、とにかく無数の言葉で言おうとする。『無量寿経』という經典も、その本願を衆生に呼びかけるために生み出されてきた經典と言ってもよいわけで、その本願が何かわからなかったら『無量寿経』を読みなさいと言うしかないのです。それで、読んでわかるかと言ったら、わからないのです。

『無量寿経』の宗は本願である、体は名号であると言う

からなおさらわからない。『無量寿経』というのは名号で、名号を教えるためにいろいろな言葉になっている。その一番大事なところが本願なのだ。本願は名号を教えるための願いが語られているのだ。その本願がわからなければ、名号がわからないのです。

こういうわけで仏教は難しい。もう少しやさしく説いてほしいという方もいらつしやるのですが、そう easygoing にすぐわかるようなものは大体偽物です。これはそう簡単にはわからないのです。命が短いだから早く教えてくれとおつしやるのですが、最後は「しやうがない、念仏しなさい」と。念仏したら仏さまがたすけてくださる、それを信じなさいと言うのですが、そう簡単に信じられないから、こうやって、やっかいなことを言うのです。疑いのない人でしたら「念仏しなさい」、「はい、わかりました」とそれでよいのですが、人間はやっかいなことに、なまじちよつと理性があるものですから、疑うという煩惱をもっています。疑いというのは人間の根本煩惱です。人間は理性をもっているから神さまに似て賢いのだと、とんでもない話です。賢いようだけれど煩惱なのです。煩惱で生きている。

その疑いの煩惱を晴らすということは容易ではない。疑いといっても理性の疑いではないのです。理性ですら見えないような疑い。いのちを疑っている。本当のいのちとは何かということがわからないで生きている。そのことが実は真実の如來の教えに対する疑いになっているのです。

『無量壽經』の教え、「南無阿彌陀仏」の教えは、一切衆生がたずかるために南無阿彌陀仏一つでよいということを選んだと。だから単純明快に南無阿彌陀仏だけでよいのだと言っているのですが、南無阿彌陀仏だけでよいと本当にうなずくには、言葉の約束ごと、言葉で語っている内容がある程度聞いて「ああ、そういうことだったのだ」というようにうなずいていかないと、南無阿彌陀仏がありがたいという事にならないのです。念仏一つでよいのですが、その一つが一つとしてわかるためにはたくさんの方が必要になるから、これがまたやっかいなのです。聞いた結果一つでよいということになったら、ほかは要らないということになるのですが、ほかが要らないというのは、散々聞いた結果そうなるのです。ですから、はしごをかけて屋根に登って、屋根に登るのが目的であれば、はしごを外してもよ

いというようなことですが、はしごを外して屋根の上に居るのはよいけれど、はしごがなかったら下には下りられない。やはりはしごを使って下に下りないと、次にはしごに登る人に登り方を教えることもできません。

聞き当てられるまで聞いていく

―「仏法には入門はある、しかし卒業はない」

そういうわけで、教えの言葉というのは、そのように尋ねて、そのようにうなずいていった歴史があつて、それを辛抱強く聞いてうなずくまで、聞き当てられるまで聞いていかなければならないという仕事の後から往く者の仕事になるのです。それについていくのはなかなか容易ではない。しかも、長年聞いたらわかるというものでもない。どれだけ聞いたらわかるというものでもない。何かそれは、その人その人の機縁なのです。機縁が熟すれば言わんとすることの本質をスパッと見抜く方もある。いくら聞いても、やはり疑い深い人は受け入れない。それは機縁、出遇いも機縁なのです。誰に出遇うか、どういう言葉に出遇うか、そ

れはまったくわかりません。ですから、たくさん聞かなければならないというわけでもないのですが、納得できるまでは聞かなければならない。それを聞法と言うのです。

曾我量深（一八七五―一九七二）先生があるとき「仏法には入門はある、しかし卒業はないのだ」とおっしゃったのです。いい加減に卒業したいと思うのですが、卒業はない。それは人間が愚かであるということ、人間の構造は罪惡深重、煩惱熾盛と押さえられているような、どこまでいっても迷いが深い、どこまでいっても苦悩の尽きない身を生きている。そこに苦悩を突き破ったものに触れないという願いがはたらき続けるから、そのはたらき続けるものにならずと触れ続けるところに喜びがある。卒業する喜びはなくてもよいのです。いずれ死に、人生は終わりますから、卒業はなくとも終わることはある。しかし、聞法は終わらないでよいのです。ニコニコしながら「死ぬまで聞法、死ぬまで聞法」と言っ来てくださっている方がありました。が、そういう覚悟ができればよいわけです。早くに終わらせたいなどと思うから、「もう少しやさしく話してくれ」とか、そういうことを言うのです。そう簡単にはいきませ

んから、早く終わらなくてもよい。一回でも喜びがあれば、それでもよいと言えるけれど、苦悩の命に終わりはありませんから、また聞いて、また聞いていく。そういうことが、法蔵菩薩に触れるということなのだろうと思います。

そういうことで、本願の言葉は解説して済むということではないのですが、とにかく四十八という展開に添いながら、一応、いただいてみました。

阿弥陀に成って

法蔵菩薩の本願を衆生にはたらかせ続ける

その次に移りたいと思うのですが、「仏、阿難に告げたまわく、『その時に法蔵比丘、この願を説き已りて頌を説きて曰わく』（『聖典』二四―二五頁）、この法蔵比丘とは何であるか、法蔵比丘というかたちで語られていることは一人人間にとってどういう意味をもつのかということは、これだけで大問題ですから、曾我量深先生はそれに取り組んで一生かかったのです。生涯、法蔵菩薩とは何であるかという問いを抱き続けながら生きられた。他人事ではない。

一切衆生がたすからないならば自分は仏に成らないと、こういう弘誓を自分自身として、阿弥陀に成ったのだけれど、阿弥陀に成って終わりではない。阿弥陀如来と成って、また本願、弘誓をはたらかせ続ける。だから、阿弥陀という名前は終わりの名前ではなくて、阿弥陀に成って、いよいよ法蔵菩薩の本願を衆生の上にはたらかせようと、はたらかし続ける名前なのです。

一般には法蔵菩薩と言うのですが、ここではまだ法蔵比丘です。比丘と菩薩とは、仏教の人間像のなかでは違いがあつて、道を求めるために家を棄^すてた存在が比丘です。菩薩というのは菩提を求める衆生で、菩提というのは、覚りという意味のインド語です。単なる意識ではなくて、意識が翻^{ひるがえ}された智慧を菩提と言う。その菩提を求める心を起こす衆生を菩薩と言うのです。ですから、菩薩は特別偉い人のことだけを言うのではなくて、本来は、教えを聞こうと思ひ立つて、教えに自分の人生の意味をかけようという心が起これば菩薩なのです。しかし、だんだん歴史のなかで菩薩と言うと龍樹菩薩や天親菩薩などの偉い人を表す位の名前になってしまつて、そういうものと意味が消えてし

まっています。本当は菩提心をもった衆生、つまり、苦悩の命のなかから、この苦悩を超える智慧が欲しいという要求が大事だと気づいた衆生です。

仏教とは何だと。仏教とは仏教を求める衆生が出遇つた教えなのです。ですから、求めないで仏教とは何だと人に説明しても何の意味もないのです。求める衆生が聞き当ててきた内容ですから、本当に仏に成る学びが仏教なのです。安田理深先生が時々おっしゃっていましたが、近代の仏教学は、ヨーロッパから帰つてきた里帰りの仏教と言うか、ヨーロッパ人がアジアを蹂躪^{じゅうりゃく}し属国にして、インドとかベトナムとか、あの辺から仏教文献を持つて帰つて研究する、研究対象として学問が成り立つた。それは、その文献の言語を、つまり古代言語と言うか地方言語と言うか、そういうものを言語学として研究して、文章の内容を解明して、それを博士論文にするというような学問対象としての仏教。これは仏教思想の学問かもしれないけれど、仏に成る学問ではないから、本当の仏教の学ではない。仏教学とは菩提心の学なのだと。こういうことを安田理深先生は、時々おっしゃっていました。

忘れてはならない姿勢なのです。仏教とは、仏教を求める心が伝えてきた教えです。単に学問対象として、理性の対象として研究するというのは、仏教を材料として飯の種にして研究しているのですから、仏教の学びではない。それは本当は、文献学者ではあるけれども、仏教学ではないのです。仏教というのは、主体が問われるのです。ですから、菩薩、ボデーサットバ (bodhisattva) に成って、仏教を求める人間と成る。

法蔵菩薩は本願を建て終わっているのに、まだここでは比丘になっています。これが『無量寿経』の、「阿難、仏に白^もく、『法蔵菩薩、すでに成仏して滅度を取りたまえりとやせん。未^{いま}だ成仏したまわずとやせん。今、現にましますとやせん』と。仏、阿難^{あなん}に告^つげたまわく、『法蔵菩薩、今すでに成仏して、現に西方^{さいほう}にまします。此を去ること十^{じゅう}万億^{ばんいっ}の刹^{せつ}なり。その仏の世界を名づけて安樂^{あんらく}と曰^いう。』」(『聖典』二八頁) のところで変わります。法蔵比丘が法蔵菩薩と成るのは、阿弥陀仏に成ることと同時になのです。阿弥陀仏に成る前の物語では法蔵比丘なのです。『無量寿経』の展開においては、国王が出家して比丘となって歩ん

でいって、世自在王仏に出遇って教えを聞いて、教えのなかから自分自身の本願を選び出して、そして本願を成就して初めて阿弥陀に成ったときに、法蔵菩薩と成ると。何という不思議な考え方なのだろうと思います。

「重誓偈」——本願を重ねて偈^{うた}にする

そして、ここから偈が語られています。この偈を「重誓偈」、またの名を「三誓偈」とも言います。それは、四十八願を通じて、こういうことが成り立たないならば自分は正覚を取らないと誓ってきた、その四十八願を誓ってきたことを、ここでもう一回、「正覚を取らじ」と、こう言い直す。それが三回あるのです。それで「三誓偈」とも言うし、重ねて誓ってあるということで「重誓偈」と言う場合もあります。「重誓偈」と言った場合は、四十八願として願を一度語ったことをもう一度語り直すという意味もあります。誓いが三つあるということだけなら「三誓偈」でもよいのですが、重ねて誓うということに重点を置くなら、「重誓偈」と言うほうが名前として重いということがあり

ます。ですから、この偈文^{げもん}をどう考えるのかで呼び方も違ってくるのです。大体、偈^げが經典のなかで出てくるときには、散文で説いてきたことを偈でまとめるということが多いのです。説いたことを偈でまとめているだけですから、普通、別に思想的に展開するという意味はもちません。ですから、四十八願で説いたことを三つにまとめたから「三誓偈」だということもありえるのです。けれど、親鸞聖人のお書きになったもののなかに、この重ねるという字を随分と大事にされる解釈があるのです。そういうことから、本願を重ねて偈^{うた}にするということに大事な課題を読むということになれば、「重誓偈」と呼んだほうがよいのではないかとも思います。

第一誓、「我、超世の願を建つ」

— 仏教の課題は超越ということ —

それです、**「我、超世^{ちようせ}の願を建つ」**（『聖典』二五頁）と出てきます。超世、世を超える。これがなかなか大事な言葉です。仏教は、お釈迦さまが出家されたということで、

世間を出る、出世、世間生活から離れるということを言いますが、それだけなら超世とは言えません。ところが、ここでは「超世」とおっしゃる。親鸞聖人は、非常に大事な課題として、この「超」という漢字を取り上げられます。

「正信偈」に法蔵菩薩の段を語って、「超^{ちよう}発^{はつ}希^け有大^{うだい}弘誓^{ぐぜい}」（『聖典』二〇四頁）と言っています。有限のなかでわれわれはもがいている。それに対して仏教の課題は、超越ということ、無限に触れるという面をもっている。釈尊が、逃げられない苦悩を超える智慧を見いだしたと。世俗的には絶対出られない枠を突破できたのだという意味で、この「超」という言葉は、菩提心の方向性を示している言葉でもあるのです。

超えるということがどういうことなのか、これがよくわからないのです。それで普通は、人間が努力して、今あるよりもっとどうにかなって、そして超えられるのではないかと思う。努力すれば、少しは無限に近づけるのではないかと。そういう努力がいわゆる聖道門仏教を成り立たせているのです。普通の有限の人間では、ほとんどできないことに挑戦して、少しずつ少しずつ訓練して、そういうこ

とができるようになると、何か有限な人間が無限になったような錯覚をもつのです。しかし、それは覚りではありません。苦行してみても、それでどれだけ人間が無限に近づいたかと言ったら、ほとんどプラスマイナスゼロでしょう。

「超世の願を建つ」と、「建」という字がある。建てるということは、今までないところに何かを建てるのですから、有限のかたちを取ることなしに建ということとは成り立たない。建てるということは、言うならかたちのない空にかたちを作るといふような意味をもつ。だから、超世ということは世を超えているのですから、本当は、色もかたちもない、この世のかたちを超えている。そういうところにかたちをもとうという意味をもつのではないかと思うのです。衆生一切に呼びかけていくかたちを決める。有限にかかわって、有限のかたちを取らざるをえない。無限が無限のままでは衆生に触れてみようがない。有限の限界内でもがいている衆生に何らかのかたちで有限のかたちをもつて呼びかける。これが莊嚴という意味にもなるのです。何かそこに大きな問題がある。

愚かな凡夫が必ず仏に成る

「必ず無上道むじょうどうに至らん」(『聖典』二五頁)、「必」ということを親鸞聖人は非常に大事にされます。願いと必然性、本願ということにとって、必ずということは問題を等しくするので。つまり、一切衆生をたすけたいという願いに終わりはありません。しかし、必ず成し遂げたいと。これは悲願ですから、もう絶対に、これが成就するまでは自分は仏に成らないと。そういう必然性を自分に課する。ですから、願いというものが成就するまでは願いのままに歩むぞと。それは必ずということはずっともっているのです。

これが如来の「必」だけではなくて、衆生の「必」になる。そこに、愚かな凡夫が必ず仏に成ると。必然性として、如来の本願が衆生の上にはたらくという論理にも使われてくるのです。「必」ということに親鸞聖人は、「金剛心成就かおほせの貌かおほせなり」(『聖典』一七八頁)という意味をつけておられます。金剛とは無漏むろの喩たとえで、汚れないというような心が衆生に起こると、それはもう火に入っても焼かれず、水

に入っても壊れず、絶対に汚れない。そういう心が金剛心だと。濁世を罪惡深重の心でしか生きられない愚かな凡夫に金剛心が起こるというようなことは人間の側からは考えられない。にもかかわらず、本願はそれを与えずんば止まんとして、必ず果たし遂げずんば止まんとして、はたらいてくる。それに何かの折に反応が起こる。まさかという反応が起こるのです。そうすると、そこに人間の上に金剛心が成就する。そういうことを親鸞聖人は善導大師のお言葉からいただかれて、金剛心をいただけということが、この愚かな凡夫の救いであると。こういうことを出していかれるのです。

人間は、有限な存在なのに単純にすぐ終わりを求めます。ということは、無限の世界に触れるというように求め、考えているのです。それでいい加減なところで、それに触れたようなつもりになる。禅ではそれを野狐禪やこぜんと言うのですが、覚ったような顔をする。親鸞聖人は正直ですから、罪惡深重の凡夫、どこまでいっても煩惱具足であると。凡夫であるということは、臨終に至るまで煩惱は消えないのだと。こういうことを自から認めて、しかし、本願のはた

らきをいただいて、眞実信心をいただいて、喜んで生きていくのだということをおっしゃるのです。そういうことを成り立たせる大きな内面的必然性が、この「必」という字で表されるのではないかと思います。

人間に恵まれるのは眞実証

―なぜ矛盾概念で教えを説こうとするか

「必至無上道」、菩提は覺りの智慧で、中国語で道と翻訳する。ですから、無上菩提を無上道と訳すのです。これは無上正覺とも言われるのですが、「正覺を取らじ、正覺を取らじ」と、四十八回も誓ったその内容全部、一つひとつ、ほとんど不可能な内容です。ほとんど不可能な内容を誓って、それが成就できないなら自分は正覺を取らないと。「覺」という言葉もなかなかやっかいなのですが、ボデイ (bodhi) という言葉が菩提と音写されて中国に伝えられ、それが中国語になったときに、「悟」という字のさとりと、「覺」、この覺に正しいという字をつけて「正覺」という場合のさとりと「証」、昔は「證」と書いたのですが、親

覺聖人は、人間に大涅槃のはたらきを第十一願成就として恵むというときには、人間に恵まれるものは「証」、「真実証」だとおっしゃった。正覚が恵まれるとはさすがにおっしゃらない。阿弥陀如来は正覚を取る。凡夫は本願を信ずることに於いて、阿弥陀如来と等しい覺りを得るのだと教えるのですが、漢字の言葉としては「証」という字を使う。「悟」という字は、りっしんべん(心)に「吾」という字がついているから、わが心でしょう。「悟」は、やはり親鸞聖人はあまりお使いにならない。したがって、浄土真宗でもあまり使わない。禅宗はこの字が大好きです。吾が悟るのだと。覺の字は、あまり使いません。何か同じさとりでも漢字の文字に少しずつニュアンスが違ふことで、使いやすい文字と使いにくい文字とが出てくるのです。

「必ず無上道に至らん」、無上ということが大乘仏教の課題です。無上、これも超世と絡むのですが、無上道ということは、歩んでも歩んでも人間からすれば終わりはないと。そういうところに仏陀の到達された智慧をいただく。仏陀が立つておられる地点は、人間がここまでかと思うと、それより向こうに行っている。また、そこまでかなと思う

と、そこより向こうに行っている。仏陀は届かないと言いますか、仏陀の智慧を、そういう無上仏道、無上菩提と仰ぐ。そういうところに、中国の「道」という字が、終点のない道としてふさわしいのです。

「必ず無上道に至らん」、このことは不可能です。超世、世を超えていて無上なのですから終わらない。終わらないけれども、必ず満足させる。不可能を可能にしようということをもつて誓いとするという性質の願い。だから、本願ということとは、願自身が矛盾概念と言ってもよいのです。成就しない願い、しかし、成就させなければ満足しない願い。「この願満足せずは、誓う、正覚を成らじ」(『聖典』二五頁)。こう言っているのだから、我と名告^{なこ}っている法蔵菩薩は成就していないはずなのです。成就できないはずなのに、阿弥陀に成っているという矛盾概念。どうしてそういう矛盾概念で教えを説こうとするか。これが大問題なのです。

人間のものの考え方からすると、有限の状況のなかで苦悩があるなら、その苦悩の条件を取り外して、苦悩のない状況を作ったすかつたという結論を作りたい。そういう

発想で生きている人間に、超世の願や無上道は何のことやらわからない。それで大乘仏教は、大涅槃ということを言うのです。どういう涅槃かと言うと、「不断煩惱得涅槃」、煩惱を断ぜずして得涅槃なのだと。煩惱と矛盾せずに涅槃があるという言い方です。「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」だ。大乘仏教は苦悩の命が苦悩ではないと言うのです。

だから「色即是空空即是色」とか、矛盾概念が一つだと、何でも言うのです。二つあるようだけれど一つだと。人間は二つあったら、二つは違うのだから、こちらはあちらではないと、どちらかを取るわけです。ところが、大乘仏教は、二つあるように見えるけれど、矛盾しないと。裏表だと。有限な人間が死なないということは絶対言えないにもかかわらず、有限のままに死なないのだと言い出すのです。「生即不生」、生きているということは生きてないことだとか、生きてないままが生きているのだと。何を言っているのだろうと思うのです。これを苦で言えば、苦悩があるままに苦悩がないのだと。苦悩はないけれど苦悩は感ずるのだと。だから、煩惱と思うけれど涅槃なのだと。涅槃なのだけれど煩惱なのだと。それは一応論理としては、何と

なく考えていくとわかるような気がするのですが、現実には矛盾している。矛盾しているけれども、矛盾と感ずることが人間の妄念だから、妄念を翻せば矛盾のままに一つなのだというのが大乘仏教の論理なのです。

生きている今―本願の必然性を信ずる救い

しかし、親鸞聖人はたとえ論理はそうであっても、人間はそのようになれないのだと。なれないのだけれども、この大きな願、大願というものに帰するならば、大願のはたらきを信ずれば、そういうことは自分に恵まれると。必ず恵まれる、ひとりでそうなると信ずると。そのように大乘仏教の論理を組み込みながら、しかし凡夫であるということの限界をはっきりさせるという思想にしたのです。これがすごいと思うのです。大乘仏教の論理に空観というのがありますが、空のことをやっている人は、いかにも矛盾はないように言うのです。苦しいけれど、本当は苦などないのだと。それは覚りの智慧なのだというのですが、そんなことはありません。それは本心かと言うとそれ以上は

言えないようです。

親鸞聖人は、それは正直に、煩惱具足の凡夫は、どこまでも煩惱なのだから、そういうことは成り立たないと。矛盾は矛盾だ。しかし、本願は衆生に涅槃を与えたいのだ。ということとは、大乘仏教の如来からすれば、煩惱即菩提、生死即涅槃、迷っているままに涅槃なのだと見る如来の智慧からすれば、われわれがどれだけ苦しんでいても、本来涅槃を生きっていると。鈴木大拙（一八七〇～一九六六）先生の言う「即非の論理」でわかる人間は即非でよいのかもしませんが、凡夫にはわからないのです。矛盾しているものは矛盾ですから。そのまま救いだとは言えない。矛盾している事実には立ちながら、しかし大乘の救いをいただく。そのはたらきとして、この本願の教えというものが広く深く衆生を救ってきました。

それが誤解されてしまったのです。たすかない身だから死んでからたすかるという論理にすり替えたものだから、「ああ、そうか、どうせ凡夫だから、しかたがないか、死んでからたすけてもらおう」と死んでからの救いを祈るような仏教に墮落したのです。しかし、親鸞聖人は妥協しな

かった。どこまでも凡夫の位であるということを忘れずに、しかし本願の救いをいただけるのは、生きている今だと。死んでから本願に触れるのではない、今触れる、「信の一念」に触れる。ここにおいて、本願の必然性を信ずる救いということ論理化したのだと思うのです。

けれども、誤解が多い。ほとんどわからない。それはなかなか難しいです。菩提心をもつことも難しいし、本願に帰するということも難しい。「難の中の難、これに過ぎたるはなし」（『聖典』二〇五頁）なのです。真実信心を得ることはまた難しい。いくら論理で言われてもわからないのはわからないのです。しかし、わからないことを正直にわからないと認めながら、どこかで本願の救いに立つて生きている、そういう救いを求め続けていくのが聞法なのでしょう。聞法に終点はないのです。「はい、わかりましたおしまい」ということはないのです。それがありがたいところですよ。

（二〇一三年十一月五日）

「重誓偈」(「三誓偈」)

第二誓、貧しさに苦しむ者に救いを

「重誓偈」の第二番目の誓いは、「我、無量劫むりょうこくにおいて、大施主だいせしゅとなりて普くあまねもろもろの貧苦びんくを済すくわずは、誓う、正覺しょうかくを成らじ」(『聖典』二五頁)です。「施」は布施ですから、大いなる布施をする主となろうという意味です。布施をするということは相手に与える。仏伝にはお釈迦さま自身が自分の前世、前の命のときにはこういう命であつたといふかたちで教えを語ることがあつて、「本生譚ほんじょうたん」と言われております。いろいろな物語が語られています。自分の身を投げて相手をたすける、相手の役に立とうとして、自分の身を捨てる。『涅槃經』のなかに出てくる雪山童子せつせんどうじの物語が有名ですが、とにかく本当に相手をたすけようと思つたら、自分を捨てるしかないという場面が必ず出てくる。自分が捨てられない場合は相手を本当にたすける

ことはできない。布施ということは、一応は自分がつてゐる物とか心とか、何かできることとかを相手に捧げるといふことですが、本当にそれをしようと思つたら、こちらに自我があつてはできません。自我があつて物を与えると恩着せがましくなったり、相手が負担に感じたりということになつて、かえつてしないほうがよかつたということにもなりかねません。ですから、こちら側は自我の心ではなくて、本当に相手のためになりたいと、身を捨てるといふような心が布施なのだ。このように教えられているのです。布施をするときには布施をする人も布施を受ける側も、そして布施される物にも、そこに執われがあつてはならないと教えられます。

そして、「普くもろもろの貧苦を済とほわ」んと。貧しさといふものは、乏とほしさとも言われますが、この世を生きといふときに、なかなか生きる手だてが少なく難しい、そういう在り方。経済的に貧しいということもありますし、そのほかにも健康に恵まれないとか、あるいは寿命に恵まれないとか、いろいろな貧しさ乏しさがあります。そういう貧しさに苦しむ者に救いを与えたいといふ呼びかけです。

ですから、第一の誓いは無上道に至らんということです。から、自分自身が成仏しようという願いです。第二誓は、衆生を救おうということです。から、一般的に仏法のうえでは、自利利他、自からが覺りを開くと共に衆生をたすけたいと。こういう願いが両立するように成就していきたいということになるのです。普通ですと、自利利他という課題を展開するのが經典の説き方ですし、菩薩道も自利利他という課題を實踐して成就していこうとするのが教えのかたちです。

第三誓、阿弥陀の名声に聞いていく道

— 自利利他を成就するための誓い —

ところが、ここで第三誓が出てくる。「我、仏道を成るに至りて、名^{みよしうほう}声^{しやう}十方に超えん。究竟^{くきやう}して聞^{きこ}ゆるところなくは、誓う、正覺を成らじ」(同上)。これが言うならば『無量寿經』の仏法の特徴を表しているのです。他の經典ではこの第三誓は要らないかもしれません。けれども『無量寿經』では、この第三番目の願こそが、初めの二つの願

を受けて、本当にその二つの願い、自利利他を成就するための誓いと言ってもよい。この第三誓を親鸞聖人は、『教行信証』「行巻」に、第十七願、「諸仏称名の願」に続いて引用しておられます(『聖典』一五七頁)。「正信偈」では「重誓名声聞十方」と引いておられます(『聖典』二〇四頁)。ですから親鸞聖人は、これは第十七願を誓い直しているのだとご覧になりました。

第一誓、第二誓は、ある意味でよくわかる。自分自身を本当に完成したいということ、人を本当にたすけるためには身を捨てようと。この二つは矛盾しております。これは現実に有限の身で実践しようとしたら、身が割れてしまう。心も割れてしまう。一つにするのは難しい。どちらかに片寄るしかない。どちらかに片寄ると片方がどこかでおろそかになりますから、なかなかつらいことになる。この両方を成就するというのが、仏陀の願いでもあるし、仏陀の願いということは、本来人間はそういう可能性が与えられ、そういう方向性において生きる幸せを感じるようになってきているのだと思うのです。自分一人であつたら幸せはない。他人のためだけでも幸せはない。自分も満足すると同

時に人をも満足させる。これができたら人間は生き甲斐があるわけです。しかし、なかなかそうはいきません。

これを本当に成就させようとしてもがき続けたのが法然上人であり、親鸞聖人であつたのではないかと思うのです。それで結局、自分には成り立たない。成り立たないと苦しんで、それを成り立たせることを願いとする本願、この本願を信じようと。本願を信ずるしかない。自分でできない、だから願いをいただいて、その願いにわれひと共に帰していくしかないという選びを取つたのが法然上人であり、親鸞聖人だつたのだと思うのです。その二つの願いを成就する方法などないと思えるのですが、この『無量寿経』は、そこに阿弥陀の名声、阿弥陀の名という言葉を選び取つて、名においてこの二つの課題を聞いていく。こういう道を開いたのではないかと思うのです。

声となって名がはたらく

― 称名のところに聞名が成り立つ

なぜ名号なのかという問題は、いくら考えても深い問題

で、わかつたようなわからないようなところがあるのですが、結局、名は一つの言葉で、名詞とか動詞とか助動詞とか形容詞とか、そのように文法で分けられることで言えば、名詞に近いけれど、南無がついた阿弥陀仏、「南無阿弥陀仏」は単なる名詞ではない。言葉は人間にとって基本的には発音されて聞かれるもので、文字として書き記されるのはずっと歴史的にも後のことです。子どもが覚える場合でも文字は後のことであつて、初めは音を聞いて意味を理解します。ですから、声というのが言葉にとっては非常に大事です。今、名号については、名声、つまり声となって名がはたらくということが大きな意味をもっていて、それは聞かれる。聞くという作用は、一応音を聞くということが言葉の一番基本です。もちろん仏法を聞くという場合は、単に音を聞くのではない。何回もお話ししますように音を通して伝えようとする精神の内容を聞く。仏願が起こつてくる本^{もと}を聞くのだと。教えを聞くということは、何かが人間を変える。聞いた人間がそれによつて変えられるはたらきをもったときに、初めて聞いたと言える。聞いたけれどもわからないという場合は聞いてないのと同じです。たとえ

わからなくとも何か自分に引つかかって自分が考えさせられるとか、自分が聞いているうちに自分の考え方の盲点を知らされるとか、自分に間違いがあったと気づかされるとか、そのように聞けたときには、聞いたことになるのです。忠告を聞くというのもそうです。忠告する人の言葉よりも、忠告する人の思いを聞く、愛情を聞くと言いますか、そういうことができれば、言葉尻をとらえて逆に恨んだりというようなことになりかねない。ですから、聞くという作用はなかなか難しいのです。

「究竟して聞ゆるところなくは」、究竟ということとは、究極的に、最終的に、どこまででもということです。聞いてくださるところまで聞かせていこうと。前に読んできた本願では「聞名」ということが繰り返されました。名を聞く。聞く作用は信心にあると。聞即信、聞くことと信ずることが一つになる。そうでないと、聞も満ち足りないし、信も満ち足りない。名を称するというほうは、親鸞聖人は行だと押さえますから、行に対して信ということとは、これも行即信で、行信は一体なのですが、親鸞聖人はそこを分けます。教えとして問題をはっきりさせるためには分

けなければならぬ課題がある。一応分けて考えるけれども、事実の一つです。称名のところに聞名が成り立つ。だから「南無阿弥陀仏」を体として、称名と聞名という二面があるけれども、体は一つである。このようにいただいていくのです。

念仏は本来如来回向のはたらき ― 称える人間は信心の問題

第十七願を「称名の願」だと押さえられたのが親鸞聖人です。法然上人は第十八願が「念仏往生の願」、念仏して往生するということが第十八願である。だから、行と信は一体であり、行すれば往生できると、こう信ずるということとで、第十八願一つを大切にされたのですが、親鸞聖人は念仏すればたすかる、その行為を自分がする、人間がするということになると、人によって行の重さが違ったり行の質が違ったり、そういう問題が出てくる。「法然上人の念仏はありがたいけれども、親鸞、お前みたいな念仏はだめだ」とか、人と仏さまの願いとが混同してくる。そこをい

つ称えられようと、誰に称えられようと、どこで称えられようと、名号は如来の願いがはたらいっている現実であつて、称える人間の問題は信心の問題だと。信心が本心に「如来よりたまわりたる信心」(『聖典』六三九頁)、これは私個人の心ではない、如来が誓っていることを信じますという如来の願いが私に響いた、そういう心で念仏する。そうすると、その心は法然が信心も親鸞が信心もただ一つであると如来の心ですから。

人の違い、業の違い、業報で人はみんな違うのですが、人の違いを超えて本当に平等を成り立たせたいというのが如来の願いですから、その願いを現に行じているはたらくは名号である。名号においてみんな平等である。「同一念仏無別道故」、同一に念仏して別の道はないと。けれども人間が出てくると、そこに違いが出てしまう。その違いの問題は人間が抱えている邪見^{じけん}憍慢^{りょうまん}の心、この心が平等の心に転ぜられるか、如来の大悲の心になるかどうかが人の問題である。行は誰が称えようと、どこで称えられようと同じである。それを何でも同じだと言ってしまうと、何で違いが出てくるのかということの押さえができない。それ

で親鸞聖人は、行は「大行」として、大いなる行として如来のはたらきである。信が不純の場合には、これは人間の課題で純粹にする必要がある。念仏を純粹にする必要はない。念仏はもう本来、如来のはたらきだというように問題を分けたのです。そうしないと、人間が抱えている問題がどうしてもはつきりしない。それで、親鸞聖人は行と信を分けるのですが、願いの側から、つまり、法蔵願心の側からは第十八願一つでよいのだと聞いたのが善導大師であり法然上人であつたのです。親鸞聖人はもう一回、念仏が平等だということはどのように言えるかを尋ねようとして、本願に根拠があるからだ。その本願の根拠は「諸仏称名の願」、どこで称えようと誰が称えようと、起こっている念仏の事実は「諸仏称名の願」の成就の事実だと。

諸仏が称えている、これは考え難いのです。どのように考えたらよいのかと。第十七願のところでも散々お話ししましたが、人間が行為することになると、どうしても人の資格とか、態度とか、長時間やったかやらないかとか、そういうことが出てくる。念仏に人間の力、人間の素質などが絡んで価値判断が動いてしまう。そうではなくて、

本願のはたらきだと。如来回向のはたらきだと。大悲が衆生に呼びかけるかたちなのだと。だから、名号は人間の資格を問わない。いつでもあろうとどこであらうと、誰でもうとたすけずんば止まんという如来の願いのかたちが「南無阿弥陀仏」なのだと。信ずる側が純粹にならない。それは聞く側の問題だと。これはしっかりと本願の教えを聞いていくしかない。このように問題をはっきりとさせたのです。

法蔵願心のはたらきがあつて、

念仏をいただく心が生ずる

続いて法蔵菩薩の願心が語られていきますが、「離欲と深正念」(『聖典』二五頁)と言われます。離欲の欲は、いわゆる煩惱の貪欲でしょう。貪欲を離れて、そして深い正念、正念という言葉は、お釈迦さまの説いた八正道の一つにあります。これは善導大師が取り上げられて正念ということを使うのです。親鸞聖人もそれを受けられて、「南無阿弥陀仏」を念ずるということは正念であるとおっしゃい

ます。もちろん正念としての念仏ということは、「真実の信心は必ず名号を具す」(『聖典』二二六頁)。つまり、真実の信心によって成り立った称名であれば正念なのでしょう。

信心が成り立っていない場合は、発音があっても正念とは言えない。正念と言えないという意味は、信心がなくて発音しても一向に救いを感じませんから、念仏が救いたいというはたらきをもたない場合は正念とは言えない。発音は出ているかもしれませんが、それに相應する信心が生まれてきてこそたすかるわけです。

「浄慧と梵行を修して」(『聖典』二五頁)と、「浄慧、

これは清浄の智慧ということですが、「智慧の念仏うることは 法蔵願力のなせるなり」(『聖典』五〇三頁)という親鸞聖人のご和讃があります。念仏は法蔵願力の智慧から出てくる。法蔵願力の智慧が念仏という方法を選び取って衆生に与えるから、それを信ずるということは、智慧の念仏を得ることだと。しかし、得ること自身が法蔵願力である。法蔵願力の回向である。法蔵願心のはたらきがあつて人間に念仏をいただく心が生ずる。それは如来の智慧である。あるいは法蔵菩薩の智慧である。法蔵菩薩の智慧

が与えられると、信ずるということは智慧という意味をもつ。信心の智慧は涅槃を覚るという内容をもつと。「信心の智慧なかりせば　いかでか涅槃をさとらまし」(同上)、

「釈迦弥陀の慈悲よりぞ　願作仏心はえしめたる　信心の智慧にいりてこそ　仏恩報ずる身とはなれ」(同上)という和讃を親鸞聖人は書かれます。流転の生死が、如来の智慧に照らされれば涅槃である。凡夫の知恵では生死が涅槃になることはない。でも信心の智慧というものに照らされると生死は単なる生死ではない。煩惱は単なる煩惱ではない。煩惱が「菩提のみずとなる」(『聖典』四九三頁)と。煩惱を縁として如来の願心が入ってくると、如来の願心のはたらく場になった煩惱は、煩惱の意味が変わるのです。功德の水となるということが起こりますから、如来の側にあった智慧が衆生の闇を破ってくる。こういう意味で智慧という言葉は非常に大きな意味をもちます。これもやつかいなのですが、智慧という言葉は人間の理性のはたらしきも言います。それは分別です。けれども如来が人生を見直して苦悩の命を喜んで生きていけるような眼に変えるという場合、これはいわゆる物知りとは全然違います。

終わりが無い道に生きて死んでいく

― 肉身が死んでも法身は死なない

「梵行」の「梵」というのは清らかという意味らしくて、梵行というと清浄の生活という意味のようです。欲を起さないとか、腹を立てないとかということでしょう。それで「無上道を志求して」(『聖典』二五頁)と。仏道は無上道と言います。成仏道とも言われるので、なかなかわかり難いのですが、本当は仏道に終わりは無いのです。仏さまは一切衆生を救いたいという行に入られてはたらくのですから、一切衆生が全滅するときには仏道は終わるでしょうけれど、一切衆生が生まれ変わり死に変わりしている間は、終わらないのです。個人の上で終わったように思うのですが、本当は個人でも終わらないのです。終わりが無い道というのが、これが人間には耐えきれないのです。

大体、『華嚴經』などの菩薩行でも終わりが無いことを語っているのですが、読む側が早く終わりが欲しいものだから、何か適当に終わりを作ってしまうのです。本当は終

わりがない道に生きて死んでいくのではないかと思うのです。終わるといふことのないことが、本当の本願のはたらしきなのではないかと思うのです。それを仏陀は「法身」とおっしゃったのです。肉身が死んでも法身は死なないとおっしゃった。死なない法身とは何だろうと考えてもわけがわからない。それはダルマ (dharma) 、お釈迦さまがそれを生き、それを説き、それを人々にも与えようとした、それは法身だと。法身という言葉はあるけれど、実体はない。実体ではなくて、触れた人が感ずるものです。触れた人は法身のはたらきをいただいていると感ずるのです。しかし、それを出してみると言われても出せない。出せるようなものではない。けれど、ないのかと言ったらある。その有る無しは、物質的有る無しではないのです。何か執とらわれている精神が解放されるとか、闇に閉ざされていた精神が明るみになるとかという事実が起こつてきて、それを起こすはたらきが法身ですから、精神的事実はあるのです。物質としてはつかまえられません。

こういうものが言葉になっていきますから、仏法はなかなかわからない。私も長い間、仏教の言葉を聞いても聞いて

も何を言っているのかさっぱりわからなかったのは、結局全部、何かたちあるもの、物質的なものに換算してわかってしまったのです。法身とは何だろうといくら考えてみても、そのようなものがあるはずがないと思えない。それは出遇つてみないとわからない。出遇つてみないとわからないものは、この世的にはないものです。この世的にはないのですが、精神にとつてはあるものです。その精神にとつてあるものを開いてくるために言葉があるのです。言葉はあるものに名づけられるとは限らない。普通は、物質的に有る無しを言うのですが、精神にとつてはあるもの、それがあると云つてもいけない、ないと云つてもいけない。けれども、あるでもない、ないでもないけれども、あるのだと。そういうことを大乘仏教は言うのです。触れた人にはあるのです。本願はどこにあるか、どこにもない。けれども本願はある。本願がはたらいていると感ずると、感ずる人間には、別にどちらの方角にあるとか、どれだけの大きさだとか、そういうかたちであるのではない。しかし、本願のはたらきがあると感ずる。

「南無阿弥陀仏」を念ずるところに、闇が晴れていくと

いう事実が起こる。これは、何か南無阿弥陀仏と念ずると心が落ち着いてくるとか、執われていたことがほぐれてくるとかという事実が起こるのです。それは精神的な事実で、精神的な事実というのは大きいのです。心配していたことがなくなるとほっとします。実際に何も起こっていないなくても、思っている心が変わるのです。別に何もないのであれば心配しているということはあったのです。それで、「ああ、よかった、何でもなかった」と安心する。何も変わっていないのに精神が変わる。そういうことは精神にとって非常に大きいのです。ですから仏法の言葉は、そういう執われを破って、それに触れることによって人間が解放されるような在り方を呼びかけるための言葉ですから、こう言っているのだと言ってもよいのです。ないものを語っているのだから、そのようなもの要らないのかと、そんなものではない。人間にとっては絶対に必要なものなのです。必要なものというか、必要なたらきなのです。

無上道を求めるといえるのは、どういう欲求か、無上道といえるのはどんな道か、これは言ってみようがありません。

終わりのない道みたいなのはしようがないではないかと。いや、終わりがある道のほうがしようがないのだと。終わりのない道が見いだされたらもうそれは尽きることがないのだと。願という言葉もそうなのです。われわれの願は大きな願ではない。ちょっとしたことで、すぐなくなってしまう増えてみたりします。しかし、本当の願は消えることがありません。本当の願に触れたら、その願は終わることがない。そういう願、これはやはりわからない。法蔵菩薩の願が、自分にとって「ああ、尊いものだ」といっただけなら、その願が自分にとって無上の意味をもってくる。それが歩ませてくる。そういうものが無上道です。自分で作るものではない。自分が求めても求めても終わらないようなものです。

光の届く範囲は無量大

―『南無阿弥陀仏』と

念ずる人のところにいます」

そして、「もろもろの天人の師とならん」(同上)。「天人

師」というのは仏陀の別名です。天と人との師、如来をた
たえる言葉です。「神力、大光を演べて」（同上）、神力、
威神力とか神通力と言って、この「神」は精神を表す。で
すから、「神」というのは、「心」と通じる意味をもってい
るのです。『無量寿経』のなかに「開神悦體」（『聖典』三八
頁）という言葉がありますが、あの場合の開神の「神」も
心です。神力という言葉は、今の言葉で言えば精神力です。
精神の力、心の力、これが大いなる光を演べると。演とい
うのは、ひらきのべるという意味です。

親鸞聖人は、現生十種の益で、「心光常護の益」（『聖
典』二四一頁）ということをおっしゃっています。心の光
が常に護る。念仏の信心をもつと、心の光、これは阿弥陀
如来の心の光、あるいは法蔵菩薩の心の光と言ってもよい
のですが、如来の心の光がいつも護ってくださる。それは、
自分の闇の心、愚かな心が「南無阿弥陀仏」を思い起こす
と、阿弥陀如来の摂取不捨のはたらきがきていると感ずる。
そうすると、独り不安になっているけれども、いつも護つ
ていてくださるのだと、呼びかけが聞こえてくる。

「普く無際の土を照らし」（『聖典』二五頁）、阿弥陀が

開く世界とは、いわば阿弥陀の光の世界。光の届く範囲が
無限大である。なぜかと言えば、「光明無量の願」があり、
自分の光に限りがあつたら自分は仏に成らないとおっしゃ
っているのですから、阿弥陀如来が光を放つたら届かない
ところはない。この阿弥陀如来の光は光に喩えなければならない。
神の光ですから、何か光という波長があるわけではない。

阿弥陀の名で願いを呼びかけて、それは心に対して心を開
くはたらきをもちますから、それが闇を明るくする。心の
闇は物質的闇ではありませんから、自分で勝手に暗くなつ
ているわけで、暗くなっているその心が明るくされる。誰
であっても、どこであっても、闇をもって苦しんでいる衆
生に光を届けたいという願いが阿弥陀の願いですから、ま
だはたらいっていないように見えても、はたらきたいとい
う願いからすれば、あらゆる世界に阿弥陀の光は届いてい
るのです。感じない人間にとってはないのと一緒にです。ない
のと一緒にというよりもないのでしょうか。ないけれども、教
えに触れて開かれてみれば、本来照らされていたのだと、
気づかなかつただけなのだ。こういうことです。

精神の問題はあるとかないとか言うをやっかいなのです

が、曾我先生が「阿弥陀如来はどこにいるんですか」という問いに、「『南無阿弥陀仏』と念ずる人のところにいるます」とおっしゃった。「お浄土はどこにあるんですか」、

「阿弥陀如来のおられるところにあります」。「阿弥陀如来はどこにおられるのですか」、「お念仏するところにおられます」とおっしゃった。ですから、念仏するところが浄土なのです。阿弥陀如来のおられるところ以外に浄土はないのです。阿弥陀如来のおられるところが浄土で、それは果てがない。「無際の土」というのは、そういう意味です。

「ここまでが俺の領土だ」ということがないのです。自分の領土を増やしてやろうなどというように読んだら大間違いです。それではますます暗くするだけです。人間の考えが全部破られるのが仏法の、仏陀の願いなのに、人間はそれを聞いて常に自分の分限にしたいのです。自分のところを取ってきてしまいたいのです。それが破られていくから、仏法に出遇うというのは、ある意味でつらいというか、こんなはずではなかったというか、そういう面もあるのです。しかし、そういう面を潜くるととても楽で、これは不思議なことだと思うのですが、今まで知らなかった世界が開ける

のです。

怖れからの解放

「三垢さんくの冥みょうを消除して」(同上)、「三垢」というのは、三毒とも言うし、貪欲とんよく・瞋恚しんに・愚痴ぐちで代表して煩惱のことをこう言います。「垢」とは何か汚すものです。煩惱が起ることということは人間の心を汚してくる。三垢の冥みょうということは、三毒が起って人間を暗くする。冥みょうというのは、冥土の冥みょうですけれど、暗闇の人々、鬼神などを「冥衆みょうしゆ」と言う。冥衆みょうしゆというのはなぜ怖いかと言うと、よく見えないうし、何かよくわからないけれどもごめいているからです。親鸞聖人は信心の功德の第一として「冥衆護持の益」(『聖典』二四〇頁)と言われます。見えないそういう恐ろしい存在、人間が怖れているものが人間を大切にしてくださるのだという転換が起くるのが信心なのだ。それは確かに精神の転換が起ると、いのちの内容が変わってきますから、闇であつても、暗かったものが明るくなりますから、いろいろなものの意味が変わってくるのです。親鸞聖人は、

「この世の利益きわもなし」（『聖典』四八七頁）という言い方をされますが、本当にかたじけない、ありがたいとしていただけてくるのです。そういう変化が起こってくるのですが、それを期待して念仏してもだめです。期待どおりにはいかない、期待してないのに与えられてくるということがあるのです。

「広くもろもろの厄難^{やぐなん}を済^{すく}わん」（『聖典』二五頁）と続きます。厄除けということがありますが、「厄」というのは「禍」です。人間はこれが苦手です。魔除けとか厄除けとか厄年などという言葉があつて、人間には必ずついてくると感じられる。この厄は怖いですから、「冥」もそうですが、「冥」とか「厄」とかというのは人間が怖れるもの。それに対して、法蔵菩薩はそういう厄を除こうとおっしゃってくださっています。ですから親鸞聖人は、南無阿弥陀仏を信ずるとそういう怖れからの解放が与えられると言われるのです。南無阿弥陀仏が摂取の心光でいつでも護ってくださいのだと信ずることができれば、自分から厄除けを頼みに行かなくてよい。これは精神的利益です。人間の都合のよいように向こうがやってくれるわけではありません

から、結局こちらの精神の問題でしょう。「三垢の冥を消除して、広くもろもろの厄難を済わん」と法蔵菩薩が言ってくださっているのだと信ずれば、南無阿弥陀仏におまかせして安泰な心で生きていける。一々厄除けしないと何か怖いというようなことを心配しなくてよい。因縁ですから人間にとって厄ということが起こらなくなるわけではない。それは起こる場合もある。起こるか起こらないかは人間のほうから決めることができますし、起こったら因縁ですからしかたがない。しかし、起こらない場合に心配する必要はないというように生きていけるのは、南無阿弥陀仏の道だろうと思うのです。『浄土論』の浄土の利益にも「無諸難功德」（『聖典』一四〇頁）というのがあつて、浄土には難がない、苦しみも悩みもない、そういう場所だと説かれています。それは法蔵菩薩がそういうことのない世界を作ろうと誓っているからだ。それを信じて生きる人間には、そういう「冥」や「厄」はあつても、ないのと一緒になるのです。

人間は厄難というのが恐ろしいのです。いろいろな心配事があるし不安でしょうがない。なぜかと言えば生きてい

るからです。生きていくことは、病気にもなるし、時がくれば死ぬし、ですから因縁を生きているということは、人間にとって恐ろしいものがたくさんあるのです。その恐ろしいものをなくすことはできません。心安らかに生きるしかないのです。もう来たらしかたがない。できるだけそういうことに遭わないように生きようという態度は必要かもしれませんが、何でも怖れて、それを除くために拝むという必要がないというのが、南無阿弥陀仏のお心だろうと思います。

こうやって経文をいただいでいくと、いろいろと楽しいことがあります。教義学も大切ですが、経文はやはり人間生活の大切な問題呼びかけてくださっていると思うのです。このように、ゆつくりといただいでいきたいと思えます。

(二〇一三年十二月三日)。

浄土を求めさせたもの —『大無量寿経』を読む— (六)

親鸞仏教センター所長 本 多 弘 之

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

また、二〇〇六年十一月から、「浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——」をテーマに講座を開いている。本号では、「講座開設の趣旨」並びに第六十八回（通算第一一九回）から第七十一回（同第二二二回）までの問題提起を掲載する。

なお、『真宗聖典』は、東本願寺出版発行の聖典を用い、『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、ここからうなずけるかというなら、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）

「重誓偈」(「三誓偈」)

親鸞による仏教の見方の革命的な転換

仏教というものは、親鸞聖人によって、それまでの見方から大きく革命的な転換を遂げる、そういう意味があります。ですから見方によっては『無量寿経』は、いわゆる釈尊の名前で説かれた仏教と言ってよいのかどうかという疑難も出されます。むしろそれを逆手にとって、この経典は、釈尊が教えた仏教のなかでは八万四千の法門のなかには入らないような意味をもった経典、しかし、これこそが釈迦さまが本当に説こうとした、「出世本懐」の思想が説かれている經典であると、親鸞聖人はご覧になった。真実の教えと言えものがこの『無量寿経』であると。八万四千の法門は、むしろそこまで本当に精神が掘り下げられていない「方便」と見直す。それを曾我量深先生は「親鸞の仏教史観」とおっしゃって、親鸞の見た仏教は、本願こそが

仏教であると。

本願の教えという立場から見直すということは、つまり人間の自覚が変わると言ってもよいのです。人間が仏陀の教えを求めて仏に成れるという、そういう発想で教えが説かれていると信じて求めてきたけれど、実は仏道は人間を教えているのだと。人間とはどういう存在なのだ。そうすると、努力したり学んだりして立派な人間になれるというように教えていたけれども、人間存在はそんなに甘いものではない。本当に愚かであり、罪が深い。そういう人間がどうしてたすかりうるか。こういう人間の見直しがあつて、そしてそこに衆生をたすけずんば止まんという大悲の本願が仏道の根源に歩み続けてきたのだと。たすからない存在と自覚して人間が仏教に出遇つてみると、本願の教えこそ本当に人間を救いうる思想であると。こういうことで親鸞聖人は仏教を見直し、仏教を見直すということは人間を見直し、人間の自覚を深めて、『無量寿経』の教えこそが真実教であるといただいたのださったわけです。

そういうことで、『無量寿経』をいただくということは、自分自身をどう見るかということが深く関わるわけで、学

んだり努力したりしたら立派になれるという人間観に立っている限りは『無量寿経』に出遇うことはできない。闇の深い人間からすると、難中の難と言われているわけですけど、出遇うことが本当に難しい教えである。特に現代のような、人間は賢い、人間は立派である、神に近い存在だなどというおごり高ぶった心の在り方からすれば、とても『無量寿経』はわからない。そういうわけで『無量寿経』を改めていただき直すということは、本当に難しいということがあろうかと思えます。

三 悪道を閉塞する

今は本願を終わって「重誓偈」を拝読しています。「かの智慧の眼を開きて、この昏盲の闇を滅せん。もろもろの悪道を閉塞して、善趣の門を通達せん」（『聖典』二五頁）と。如来の智慧の眼を開いて、「昏」はたそがれというような意味で、明るさが足りない煩惱の心を譬えていて、その闇を滅すると。そして、「もろもろの悪道」と言われていますけれども、これは六道流転という生命観で、状況

存在としての命が繰り返し命をいただく。自分で選んで自分の状況を取するというのではない。生命としてこの世に存在できるといことは、その与えられる命の前の命の因縁、これは文字どおりには、神話的に前の命と言うわけですが、今の科学的生命観を取り入れて考えるなら、生命の歴史から生命は誕生するわけで、突然ここに命があるのではない。親の命、その前の命、ずっと辿って行けばどこまで辿れるかわからないほど、命の歴史の背景は深い。そういう因縁の巡りあいの連鎖が今の命になってきている。そういうことを、神話的には、繰り返して命を得てきたのだと教えるわけです。

そういう命のなかに、人間より少しよい状態として天という言葉があるわけで、その下が人間、そして人間より下が阿修羅・畜生・餓鬼・地獄と言われている。天と人間は、この六道のなかでは比較的恵まれている。それに対して、地獄とか餓鬼とか畜生というのは、自由が少なく縛られてある命です。特に地獄などは苦悩の連続と言われている。なぜ苦悩の連続かというと、それは前の命に悪業、悪い行為をした結果そういう状態に落ちたのだと。

源信僧都の名前で伝えられている法語、「横川法語」とも言われるのですが、『聖典』では「念仏法語」という名前が入っております。そこに「それ、一切衆生、三惡道をのがれて、人間に生まるる事、大なるよろこびなり。身はいやしくとも畜生におとらんや、家まずしくとも餓鬼にはまざるべし。心におもうことかなわずとも、地獄の苦しみにはくらぶべからず。世のすみうきはいいとうたよりなり」(『聖典』九六一頁)と。「一切衆生」、あらゆる生きとし生けるもののなかで、「三惡道」、地獄・餓鬼・畜生に生まれるのでなくて、人間に生まれることができたことを喜びなさいと。まず、こう呼びかけて、せっかく人間に生まれるということは、仏法に出遇うための大切なご縁なのだとこのときを逃してしまえば、また迷いの命を繰り返すことになる。このように教える。仏教からすると、人間存在も苦悩の命なのですけれども、しかし脱出できる状況である。それに対して地獄・餓鬼・畜生は自分から脱出できる手がかりはない。そういう状況は、仏教からすればあまりよい状況ではないというので、惡趣、あるいは惡道、三惡道とか三惡趣と言うのです。

この「惡道」の惡は、善惡の惡というより、住みにくい、あるいは生活することがつらい、しかも脱出することができない、そういう状況を惡と言う。これに対して「惡業」というときの惡は、人間としてしてはいけないという意味の惡です。惡因惡果と言いますけれど、惡因の惡は「悪い行為」、惡果というときの惡は、悪い行為という意味の惡ではなくて、「生き難い」、「生きることがとてもつらい」という意味で「都合が悪い」ということです。ですから、善因善果、惡因惡果と言うけれど、もう少し厳密に言えば、善因でよい状態が与えられる、そのよいという意味は苦樂の樂であるということで「善因樂果」、そして惡業の結果与えられる都合の悪い状態は苦で、「惡因苦果」と言われることがあるのです。

そして、「善趣の門を通達せん」。「善趣」というのは、今申しましたように、惡道に対して、善趣は比較的苦悩が少ない状態、あるいはたとえ苦悩があっても、そこから超え出る手だてが与えられるような状態です。善趣と言っても善人という意味の善ではない。都合がよい、命が生きることについて樂である。生きるのに都合がよいというの

は、仏法に出遇うという眼からして都合がよい。仏法に出遇わないのなら、人間として生きてもやはり苦悩の命に違いないのです。また次の命が苦悩の命で、こういう苦悩を引いてくるかわからない。悪道に墮していく、そういう生命の在り方を閉ざして、よい状態への門を通達する。あらゆる生命に呼びかけて、できるならば仏法が聞ける状態に生まれ直してほしいと、こういう呼びかけです。

そして「功祚^{こうそく}、成満足して」（『聖典』二五頁）、「功祚」というのは功德で、「くそ」とも発音します。仏道を修行して成就していく、そういう成就して仏陀に成る道筋を満足する。そして「威曜^{いよう}十方に朗^{はう}かならん」（同上）と。

「威」というのは、威神力とか威嚴とか言うときの「威」です。そして、「曜」はかがやき、光り輝く智慧の光、それが十方に朗らかならんと。あらゆる方向に光をとどけて明るくしようと。こういう願いを出して、「日月重暉^{にちがつじゅうき}を戢^{おさ}めて、天の光も隠れて現ぜじ」（同上）。日月という譬^ひ喩^ゆがよく出てきます。自然の明るさしかないときには、太陽と月の明るさは、抜群の明るさです。文明の光を消してみれば、日月が一番明るい。そういう日月の輝きをもしのご明

るみを与えたいと。つまり衆生の心の闇を明るくしたい。衆生の心は、人間は明るいと思っているけれども、心の闇は深いのです。人と会ったときは明るい顔をしているけれど、独りになったら寂しかったり、面白くなかったり、つらかったり、いろいろあります。つらいものだから人と会って楽しくやろうということなのでしょうけれど、心の闇というのは、人と会って明るくするような明るみでは晴らすことのできない闇です。それを煩惱の闇と言う。それも腹が立ったり欲が起ったりしたときだけが闇なのではない。人間の心の闇は、実は寝てもさめても闇のなかにあるのだと仏教は教えるわけです。気づかないだけです。自分の心のなかに巣くっている闇は、本当は深いのです。

「天の光も隠れて現ぜじ」、日月の光に対して天の光というのは何を言うのかと思うのですけれど、「天」というのは神々の世界ですね。神々の明るみ、そういうものも、もう隠れてしまうほどの明るみにしたいと。

菩提心の超越性——安田理深先生の人生

その次の言葉ですが、これは「重誓偈」ではじめに「我、我」と三度「我」が出て、そして誓いが出されていたわけですが、その第三に「我、仏道を成るに至りて、名声^{みょうしやう}十方に超えん」（同上）とありました。このことがもう一度ここで「衆のために法蔵^{ほうぞう}を開きて、広く功德の宝を施^せせん。常に大衆^{だうしゆ}の中にして、法を説きて師子吼^{ししこう}せん」（『聖典』二五〇二六頁）という言葉になっている、こうご覧になったのが親鸞聖人です。一切衆生のために「法蔵」を開くと。この「法蔵」、法の蔵^{くら}というのが、法蔵菩薩の名前と重なるわけです。法の蔵は本当は一切衆生に与えられているのですけれど、一切衆生は、それを開く手だてをもたない。むしろそれを閉ざしてしまっている。それを法蔵菩薩が開く。そして広く「功德の宝」を施そうと。

ここに「功德の宝」とあります。親鸞聖人は、『教行信証』の「教巻」で「この経の大意は、弥陀、誓いを超発^{ちやうはつ}して、広く法蔵を開きて、凡小を哀れみて、選^{えら}びて功德の

宝を施することをいたす」（『聖典』一五二頁）と書いておられます。「誓いを超発」する。法蔵菩薩の願は、重誓偈の一番はじめに「超世の願」（『聖典』二五頁）とありましたけれど、世の願い、世を生きている衆生のレベルの願いは、どれだけ純粹であっても人間的な関係においての願いであるのに対して、法蔵菩薩の願いは、この有限な命の世界の在り方を超えるような願いである。このように言われているわけです。それを親鸞聖人は「超発」と言われるわけです。超発、これは仏教の要求、仏陀に成ろうという欲求を広く菩提心と言うのですが、菩提心は人間のいわゆる闇のなかから起こす欲ではない。闇を破りたいという欲ですから、そういう意味で、その願いの質を言うときに「超世」と言うわけです。菩提心を発して初めて仏法を聞くことができます。だから、興味で聞くという方もおありかも知れませんけれども、なかなか興味では仏法は聞けない。普通のこの世の欲なら、難しいことであっても、欲がらみであれば一応何となく共感できるのです。けれども、仏法の話はこの世の関心ではわからないのです。何をやっているのやら、何を言おうとしているやら、まったくわからないくら

い質が違うのです。

比喩的なお話をさせていただくと、私の師匠であつた安田理深（一九〇〇—一九八二）という先生がおられたのですが、この先生の生き様というものは、そばから見て本当によくわからない。何のために頑張っているのかさっぱりわからない。大体、言うことが難しくて、お話をしても聞く人はほんのわずかの人間です。相応学舎という学舎を先生は發起して立ち上げられて、五〇年近く相続されたのですけれど、毎月その会座でお話をされるけれど、来る人といったら大谷大学の学生のなかで、親から言われたとか、人から聞いたとか、そういう人が三、四人いる程度。学生が卒業していくと、その後にもた不思議なことに誰かが入ってくるということで、何とかつづけずに続いたのですけれど、本当に数少ない。

そして学生に話したつてお金になりません。大体、学生は貧乏ですから。それで生活はどうしたかというと、奥さまがミシンで内職をして、細々と生活を支えられる。だから、奥さまは、いつもお米が買いたくてもお金が足りないから、旦那に働いてほしいと文句を言う。先生は、そんな

ことは知らんと。「わしゃ知らん」と言つて、とにかく若いころは毎日夫婦喧嘩していたと。だから周りから見ると、夫婦喧嘩ばかりしている、子どもができたのに子どもを食わせようとしめない、なんてひどい奴だと。あいつは好きで本を読んでいるけれど、何だか難しい本ばかり読んでいて誰もわからない。ほとんど理解者がいない。したがつて職業はない。無職です。そして、お金が入つてきたらさつさと本屋に行つて自分の好きな本を買つてくる。そして帰つてきては、また夫婦喧嘩。まったく意味不明です。親戚からは総スカンで出入り禁止。上賀茂の田んぼのなかに住んでおられて、世間とはまったく付き合わない。そんな人間がよく生きていたというようなものです。

それで、卒業した人たちがお寺へ帰つて、住職になると少しお金ができますから、先生をお呼びして講義してもらつて、いくらかお布施するとうようなことになつてきて、晩年、六〇歳を過ぎてからは、ちよつとは暮らし向きはよくなつた。と言つても、大したことはないでしょう。そういう生活をずっと貫いて、仏法一筋、仏法を語る情熱は少しも衰えない。それで奥さまのほうが後には降参して、

「自分が間違っていて申し訳なかった」と。「もう一回生まれ直して、主人と結婚するのではなくて、主人に弟子入りして仏法を聞きたい」と、そう言って百三歳まで生きて死んでいかれました。喧嘩し続けた奥さまを回心させるぐらゐの行動をされた先生なのです。

私も学生時代、言うことはちよつと魅力があるから聞くのですけれども、何でこんなことに元氣が出るのだろうと。菩提心と言うけれど、世間を無視してよくまあやっていられるなと思うようなものでした。ですから仏法に志す^{こころ}と言つても、こんなわからない話はありません。菩提心というのは、すごいものです。でも、ほとんど人には理解されない。ああいうものが超越性というものなのでしょう。本当にそういう人生を貫いた方です。真似などできません。本当にすごい人生でした。

これは清沢満之（一八六三―一九〇三）先生もそうです。清沢先生はほとんど世に理解されないで結核で亡くなつていったのですけれども、それが後に大きな影響を与えます。それはやはりこの世を超えているから。この世に媚びないだけに、この世では売れないわけです。安田先生の本は、

先生の本をどうしても出したいという本屋が五百部刷って、十年かかってやつと売り切れる、そんなありさまでした。それこそ変人しか読まない。そういう感じでした。でも、本当にそれに触れるともものすごい魅力で、真似はできないけれど、すごいなと。そういうものが超越性なのだと思うのです。その魅力は、なかなかわかりません。ですから安田先生は、世の中で流行っているものは偽物だと、平然と言っておられました。流行らないもののほうが本当だと、流行らないことを自分で生き甲斐にしておられるかのように。こんな人はいないと思ひました。

そういうわけで、「超発」というのは、比喩的に言えばそういうようなことなのです。この世と質が違ふ、そういう願心です。ですから、なかなかわかりません。お釈迦さまでも初めは誰もわからなかったと思うのです。国を捨て、王位を捨てるのですから。全部捨てる、そのようなことはわからない。それでも求めて、自分の心の闇を晴らすことができた。こういうことが、その後何千年経つても減びない、この世にはない何かを呼びかけているのです。

広く功德の宝を施す

—— 功德の宝とは名号である

それで、その「教巻」の「選びて功德の宝を施すること
をいたす」の「功德の宝」とは何であるかが、すぐその次
に出てくるわけです。「釈迦、世に興して、道教を光闡
して、群萌を拯い、恵むに真実の利をもつてせんと欲し
なり」(『聖典』一五二頁)と、こう言つて、「ここをもつて、
如来の本願を説きて、經の宗致とす」(同上)、如来の本
願が群萌を救う真実の利なのだ。そして「仏の名号をもつ
て、經の体とするなり」(同上)、名号が功德の宝なのだ。
こう親鸞聖人はご覧になつてゐるわけです。功德の宝が名
号だというのが、これがまたわからない。どうして名号が
衆生を救うことができるのか。でも、こういう方法を通し
て仏法を衆生に届けたい、こういう願いが『無量寿經』だ
ということなのです。『無量寿經』は本願を説くだけだ
ども、説く本願の体は名号なのだ。名号をもつて超発し
た願いを衆生に届けたいという教え方です。

こういうわけで、親鸞聖人はこの「重誓偈」の「法蔵を
開きて、広く功德の宝を施せん」を、『無量寿經』の本願
と名号を説くことであると、そういう非常に大事な内容と
して読みくだいておられるのです。法蔵を開くということ
は本願を説くということだ、功德の宝を施すとは名号を意
味するのだと。「行巻」を開けていただきますと、「名聲
十方に超えん」(『聖典』一五七頁)と、第三誓を取り上げら
れて、そして、「衆のために宝蔵を開きて広く功德の宝を
施せん。常に大衆の中にして説法師子吼せん」(同上)と
引用されています。つまり、これが親鸞聖人の読み方です。
「重誓偈」のなかで一番大事なのは、第三誓だと。第三誓
は、第一誓、第二誓の課題を受けて、つまり、無上道に至
ろうという超世の願と、そして、衆生を利益するために本
当の施主となろうと、こういう自利利他の願いを受けて、
第三誓が出てくる。その第三誓は名聲、名と声、名は言葉
ですから、言葉は声を通して衆生に呼びかける方法です。
それで「名聲」と言うのです。この内容を「衆のために法
蔵を開きて、広く功德の宝を施せん」という言葉は受けて
いるのだということです。

阿頼耶識と法蔵菩薩

この「法蔵」というのは、ダルマカール (Dharmakara) という梵語を法蔵と翻訳して、宝の蔵、宝蔵とも訳されます。法蔵菩薩という菩薩は、法の蔵を内容としている求道者、という物語になるわけです。それで、この法の蔵とは何であるか。

話が変わりますが、世親 (天親) 菩薩の唯識論、これは玄奘三蔵という人が唐の時代にインドまで行ってもち帰り翻訳しました。その世親の『三十頌唯識論』(『唯識三十頌』)を、玄奘三蔵は『成唯識論』という『三十頌唯識論』の解釈の歴史をまとめ上げた論と一緒に訳しているのです。これが後に大きな影響を与えた。それ以後、中国人や日本人が仏教を学ぶときの基礎学となった。近代仏教学がヨーロッパ経由で日本に入ってくるまでは、日本の仏教の学びは、俱舎・唯識、つまり基礎学として唯識論が大切な役割を果たしてきたのです。

それを受けて、曾我量深 (一八七五―一九七一) 先生は若

いころから唯識論を読んでおられて、唯識論の顯す根本主体、それは阿頼耶識と名づけられている。阿頼耶識というのは、見えざる主体です。われわれの意識でわかる自分は、第六意識です。この第六識という、起きているときの意識で考えた自分というものは本当の自分ではない。本当の自分ではないと言っては変ですけれど、自分で感じたり考えたりしている自分は、生きたくて、考えるという作用がつかまえている自分です。こういう自分は本当ではない。寝ても覚めても生きている自分がいるではないかと。生きている自分は、考えた自分よりもっと深いところにあるではないか。大体、生きている自分には身体がある。身体は考える以前にちゃんと生きているではないかと。これは一体何だと。こういうものを包んだ自分とは何か。こういう問いです。

そういう問いから、考える自分というのは第六意識であるということです。「六識」と言うのですけれど、六識とは、眼・耳・鼻・舌・身という感覚器官と、感覚器官を総合してくるような考える自分です。これが起きているときの自分の意識内容である。でも、起きているときの意識内容だ

けが自分ではない。寝ても、熟睡しても変わらない自分がある。これは何だというところから、阿頼耶識というものが見いだされてくる。アーラヤ(alaya)というのは、蔵という意味の梵語らしいのですが、『三十頌唯識論』では、

初能変、第一の意識が阿頼耶識だと。第二の意識は、その阿頼耶識を自我だと考えるような意識、それを「末那識^{まなしき}」と名づける。それで第六意識は第三能変、一番わかり易い意識なのだけれども、それは見えている意識。でも人間には、見えざる意識があるのだと。このように阿頼耶識論というものが深く掘り下げられた。すごいことです。近代の精神分析ができるよりも千年以上昔の話です。

そういう阿頼耶識という主体を考えていくと、それは煩惱も罪惡も引き受ける。人間の考えることも引き受けるけれど、人間の業、宿業をも引き受ける。今の自分を引き受けている。つまり、理性というものは、都合がよいものは引き受けるけれど、都合の悪いものは嫌う。計算し分別するわけです。好き嫌いが激しい。頭がよいと言うけれど、頭がよい人間が悪いことをします。ですから、理性は使いたいによつては酷いことをするわけです。理性と感情が

らんで、だましたり、こびへつらったり。けれども、そういう自分を嫌だと言わずに、それを黙って逃げ出さずに引き受ける場所がある。引き受けて生きているものがある。それが阿頼耶識だと。

曾我先生は、こうした唯識論を深く学んでおられて、本当の主体は阿頼耶識だと。そして、この法蔵菩薩の物語は単なる他人の話ではない。本当に衆生を救うということは、衆生になって衆生を引き受けるから衆生がたすかるのだと。このように考えて、『無量寿経』の物語と唯識論とをぶつけ合わせて、「法蔵菩薩は阿頼耶識だ」と言い出したわけです。これは東大の先生などからすると、まったく違う質問の系譜、まったく違う思想を勝手にくつつけて、そんなものは学問ではないと批判するわけです。でも曾我先生は、そういうかたちで批判されるのをもともしないのです。

曾我量深先生の「親鸞の仏教史観」

後から出たものは仏教ではないと考える仏教学者もいるわけです。お釈迦さまが説いたのが仏教だと。古いのが仏

教だと。そういう仏教の見方は、説いた言葉を手がかりにして一番古いところを探すわけですけれども、それは釈尊が亡くなった後に弟子方が集まって書き留めたわけです。

そこに編集が入る。もちろん、どれだけ編集されても消えない何かがあるには違いない。けれども、これはやつかいです。例えば、ソクラテスが語ったことを記録したのがプラトンだと。プラトンが記録しているソクラテスと、ソクラテスその人とは同じなのだろうか。クセノフオンという人も書いている。同じようなことを書いてもちよつと違うわけです。プラトンのソクラテスのほうがソクラテスらしいのだろうと言うのだけれど、プラトンが居なかったらクセノフオンが記録したソクラテスしか残らなかったかも知れないわけです。

弟子が書いた仏陀しかないので。仏陀が生きた真実を、言葉を通して自分たちも何とかそれを生きようとし、そのことを人に伝えようとしたから編集したわけでしょう。編集された言葉は、言うなら貝殻みたいなものです。言葉の中味、つまり貝の肉というのは、どこにあるのかと言ったら、受け止めた人にあるわけです。受け止めた人は言葉を

手がかりに内容を伝えるしかない。ですから仏陀の言葉は次から次から新しく「われはこう聞く」「われはこう聞く」と、聞いた人が出てくるたびに新しい經典が生まれてくるほどの力をもっていたわけです。

法蔵菩薩の本願は新しいから仏陀の言葉ではないと言う人もいるけれども、曾我先生の「親鸞の仏教史観」からすると、釈尊が言おうとしていまだ言葉にできなかった、一番仏陀の説こうとした魂のようなものを掘り起したのが、この『無量寿経』なのだと。『無量寿経』こそ真実教だと仰いだのが親鸞です。それは親鸞が勝手に決めたので、そのようなことをお釈迦さまは言っていない、そう批判する仏教史観は曾我先生からすると「唯物論的仏教史観」だと。つまり、目に見える世界とか、説かれた言葉のうえでわかる世界とかに執らわれる学者の見解。そうでなくて仏教は求める人にある。求めてそれに出遇った人にある。誰も求めなかったら、とうの昔に仏教は滅んでいく。どれだけ教えのかたちが変わろうと、超世の願を求めて歩んできた歴史が仏教なのだと。これを根源まで掘り下げたのが法蔵菩薩の本願である。だから、大勢の人がこの願を聞くべく、

この願をもつて自分を建てるべく求めて語ってきたのだ。これが「親鸞の仏教史観」です。

法蔵菩薩の物語を自分のなかにいただく

本当の『無量寿経』の精神とはわれわれにとつて何であるか。これは、近代人だからということもあるのでしょうけれども、やはり単なる物語では納得できない。物語で語っていることがわれわれに何か響くのは、われわれに無関係ではないから、関係が深いからなのだ。われわれにどういう関係があるのだと。これが、キリスト教でもあった、非神話化という課題です。神話を神話で領いて、ああ、ありがたいと言っている時代はそれでよいわけです。物語や神話も持っている真实性を人間が主体的に受け止めるとはどういうことかという問い方をせざるをえなくなったのが、この現代という時代だと思うのです。物語のままにありがたいと、昔の人は、昔々法蔵菩薩という人がいたんだと、物語を文字どおり信じていたわけです。でも、法蔵菩薩は兆載永劫の修行をすると言っているのだから、昔々いた人

だった兆載永劫に生きていなければいけないでしょう。そのような人はどこにもいないわけです。ですから物語はどこかで解釈し直されているに違いないのです。その解釈し直しを、どういう意味なのだと問い直さずにわかっていた時代は、それでよい。でも、現代人にとつて、それではわからないのです。一体何を言うためにこういう物語が、こういう語り方をするのだと。そういう解釈をせざるをえないのが現代の人間の愚かな証拠だと言ってもよいのかもしれない。直観的にわかっていたら、そのほうが賢いわけです。

安田先生が、君らは勉強する奴が賢いと思うかも知らんけど、仏教では無学というのは最高のほめ方なのだ。もう学ぶものがないというのが仏陀だと。一を聞いて十を知るといふのが賢い証拠なのだ。一を聞いて十を知るといふことは、学ばないでよいことだと。学んだり考えたり、ああでもない、こうでもないと言わなければならないのは愚かな証拠なのだ、そうおっしゃっておられました。なるほど、それはそうに違いなないと思いました。パツとわかるのであったら面倒なことを言わなくてもよいわけです。

面倒なことばかり言うなど、私も随分怒られました。もうちょっとわかりやすく話せと。わかりやすく話せるぐらい賢ければ、こんなに苦勞しないのです。けれど、わからないほうが賢いのか、わかるほうが賢いのか、それはわかりません。大体わからないから考えるのです。ですから、人間にとつてはわからないことが大事なのだと思うのです。

それで、法蔵菩薩の法蔵はダルマカーラですから、ダルマカーラとアーラとは全然語源も違うし、意味も違う。だから東大の平川彰先生などが言うように、それをぶつけ合わせて考えるなどどだい無茶なのだと言えばそれきりです。でも、たとえ言葉が違おうと何だろうと、ぶつけ合わせることによつて新しく考える課題が与えられる。そこに曾我先生は、「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」というテーマを出して、それを一生考え続けられた。法蔵菩薩の物語を自分のなかにいたたく、つまり「法蔵、我となる」という言い方をされるのです。法蔵菩薩が自分になるということがなければ、自分が法蔵菩薩を信ずることはできない。法蔵菩薩が外にあるのなら、考える自分はいくらでも疑いうるけれども法蔵菩薩が我となると、つまり苦悩の衆生を救

いたい、そのために回向しようと。それは衆生をみそなわして、衆生のために自分を捨てて衆生になるのだと。こういう精神が法蔵魂なのだ。法蔵菩薩、我となる、されど我は法蔵菩薩にあらずと。自分が法蔵菩薩になることはできない。自分はどこまでも愚かな凡夫だと。でも、その愚かな凡夫になつてお前をたすけたいとはたらいてくださっている、四六時中とにかく考え続けて、ここに歩んでくださっているものがある。これが法蔵菩薩だと考えていかれたのです。

思想的に言えば唯識論と『無量寿經』とはまったく違う系譜である。けれども、これは安田先生に言わせると、違う系譜がぶつかるところに新しいものが生まれるのだと。だから言うなれば、これは思想の結婚なのだ。結婚というのは、まったく違う男と女が結婚するから子ができるのだと。まったく違うものだけれども、お互いに引つ張り合う。そういうことによつて創造的な仕事ができる。このように安田先生は曾我先生の仕事を評価しておられました。法蔵菩薩とは誰かという問題を、改めて非常に現代的に、実存的に考え直そうとされた問題があるということです。

第六十九講

決してやさしくはない。よくわかりません。何を言いたくてこんな難しいことを言うのだろうと思うのですけれども、何かそういう課題があるのだと思います。

それで「常に大衆の中にして、法を説きて師子吼せん」。大衆、衆生のなかに身を投げよう、法蔵を開いて自分の功德の宝を全部与えようと、こういう呼びかけになっているのです。

(二〇一四年一月十六日)

「重誓偈」(「三誓偈」)

供養一切仏——自身を供養する心から離れる

「常に大衆の中にして、法を説きて師子吼せん」、このように法蔵願心が語られてきて、その次に「供養一切佛」(『聖典』二六頁)という言葉があります。この供養一切仏ということは、本願のなかで言うところ、第二十三願が「供養諸仏の願」と名づけられています。これはその前の願を受けて開かれています。その前の願、第二十二願、これはいわゆる「還相回向の願」と親鸞聖人はおっしゃるわけですが、その第二十二願は、菩薩行を修することを願って、出ていく者はどうぞ出ていってくださいと。この浄土に触れて、浄土にいたいのならもう一生補処、必ず仏に成る位である。でも他の国に行って自分は仕事がしたいというなら、どうぞ出ていってくださいと。その菩薩行の内容は、「十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して」

〔聖典〕一九頁〕となっています。諸仏供養と開化衆生という二つのことが、菩薩行の内容として第二十二願で語られている。これを受けて、第二十三願は諸仏供養を願の内容としているのです。浄土の菩薩は「仏の神力を承けて、諸仏を供養し」（同上）、もうあつという間に、「二食の頃に」（同上）、食事を一回する間に、「無数無量那由他の諸仏の国に至る」（同上）、「無数」で、もう十分数え切れないほどのですけど、さらに「無量」を加え、「那由他」を加えて、とにかくたくさんの諸仏の国に行くことができる。

なぜ一切仏を供養することを法蔵菩薩が大切な願として誓うのかという疑問を私はもったのです。「開化衆生」と「諸仏供養」はセットで、自利利他言うなら、開化衆生は利他、それに対して自利の課題に諸仏供養が対応するかたちになっているわけです。そう思っていたときにふと思い起したのが、天親菩薩が『浄土論』の解義分で、回向門の展開であらうとされている、「第五・善巧摂化」（聖典一四三頁）とあるところから主語が菩薩になるのです。それまでは「善男子・善女人」が五念門を修するという展

開になっていて、礼拝・讃嘆・作願・観察の行を勤めてくる。第五回向門にいくと、「かくのごとく菩薩、奢摩他・毘婆舍那を略に修行して柔軟心を成就す」（同上）と。

奢摩他・毘婆舍那というのは、作願門、観察門の行の内容で、止観です。それが成就する。そのあとに「巧方便回向を成就す」（同上）とあつて、どういふことかというところ、「礼拝等の五種の修行をして集むるところの一切の功德善根をして、自身の住持の樂を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲うがゆえに」（同上）と。自分の樂しみは求めない、一切衆生の苦惱を抜こうと欲うと。こういうのが大乘の菩薩の願いなのです。そのために「一切衆生を摂取して共に同じくかの安樂仏国に生まれんと作願せり」（同上）。一切衆生と共に往こう、独りで往くのではない。こういう願いが、巧方便回向なのだ、こう言つて、さらにそれが第六、第七と展開していくのです。

その「第六・離菩提障」というところに、「一つには智慧門に依つて自樂を求めず、我が心、自身に貪着することを遠離するがゆえに」（同上）、自分の樂しみは求めない、我が心が自分自身に貪着する、自分に愛着するのを離れる。

そしてその後には、「一切衆生を憐愍れんみんして、心、自身を供養し恭敬くぎやうする心を遠離せるがゆえに」(同上)と。これは痛いところだと思いました。自身を供養し恭敬する、つまり、「ああ、お前ご苦勞さんだったな」と、自分のことを自分で、ご苦勞だったから何か美味しいものでも食べるかと、自分にお供えをする。われわれはそういうところがあります。人からほめてもらえばそれでよい面もあるけれども、誰もほめてくれなかったりすると、これだけやったのに誰もほめてくれないのか、じゃあしょうがない、一人でご馳走でも食べておくかと。そういう根性が抜けないわけです。そういうように自身を供養し恭敬するのを、遠離するのが菩薩なのだと。

こういうように、何回も、衆生を救いたい、自身を供養するのではないのだと、このようなことをなぜ言うのだろうというほど、しつこく言うわけです。それで、ああ、そうかと。諸仏供養と自身を供養することとは、まったくの反対概念なのです。諸仏を供養することがなぜ自利なのか。自利とは自分が仏に成るということで、自利のために修行をするというのが普通の修行の考え方です。そのときに、

自身を供養し恭敬する心が残ったままだと、これだけ修行した、偉いものだという心が天狗の鼻のように高くなる。そういう修行をしたら無意味なわけです。ですから、あらゆる世界に行つて、自分に先だつて菩提心を成就した存在、仏に成った存在を供養する。それが法蔵菩薩の願いだと。我が国に生まれて、菩薩はあらゆる世界に行つて諸仏を供養することができるようになるのだと。

このようなことを願っているということは、いかに人間は自我愛が強く、自己関心が強くて、それで自身を供養したいのかということなのです。そういう心が抜けない。そのことを何とも思っていないけれども、それが人間の心の闇を作り、人間世界の闇もその心が作り出していく。そういうところに、この諸仏供養ということが菩薩行の代表的な行であり、衆生を開化する行と並んで、諸仏供養こそが菩薩行だと。それを成就させるために、法蔵願心がわざわざ諸仏供養の願を建てる。そういう意味なのだろうと思うのです。諸仏供養するということは、自分はまだ凡夫である。だから仏を供養することを忘れない。こういう因の位で果の位を仰ぐという課題を背負つて歩むのが菩薩の仕

事だと。こう考えると、諸仏供養の願が大事だという意味が少しく頷けるのではないかと思うのです。

この世で通用している供養は、先に亡くなった方の追善供養です。人間の命を終えて、何か違う位になっている方に対してお供えをする。そのことは、この諸仏供養と無関係ではないと感じます。つまり、果の位というのは、実体的に何かあるというよりも、自分にとって尊い存在、仰ぐべき存在。そういうものを見失わないことが大事な自利の課題である、みずからが仏に成っていく課題であると。

七地沈空の難

それを忘れる在り方が、七地沈空の難です。菩薩が段々高い位に上がっていった、大体、初地、二地、三地、四地、五地、六地を、菩薩行の展開として六波羅蜜に当てるのです。それで、七地になると課題が見失われるのが菩薩の最大の難関だとされているわけです。人間であれば有限ですから、どうしても限界にぶつかるのですけれども、それでもとにかく仏に成っていないと自覚される間は、仏に成る

うという意欲は存在しうるわけです。けれども、七地に行つたときの難関を、曇鸞は『浄土論註』で、「^{かみ}上に諸仏の求むべきを見ず、下に衆生の度すべきを見ず」(『聖典』二八六頁)と。もう自分は覚りを開いた、これでよいのだと。衆生が苦しんでいることなど俺に関係ないと。如来がいてもわしほど偉いものはないと。そのように求むべき仏もない、たすけるべき衆生もないとなったら、それは空に沈む、それを七地沈空と言うわけです。ですから、仏道は終わりがありません。求める心に立って、どこまでも歩ませてもらうのが仏道であって、結果に立ってしまうということをしたら、それで終わり、地獄以下に落ちてしまう。こういう厳しいところがあるわけです。

課題は難しいからとても背負えないのです。一切衆生と共に成仏するなどと、そのようなことは絶対にできないことです。一切衆生どころか、すぐそばの家族であつてもたすけられなくて困っているのですから。そういう人間がどうしたら大乘の精神に立てるか。個人で立つことはできない。そこに、限りなく諸仏を供養するという課題が引つ張って歩ませてくれる。そういうことが自利というはたらき

をもつと思うのです。七地沈空に陥る根は、結局、天親菩薩が押さえていることでは、自身住持の樂、自分が楽しい精神空間に触れてそれに埋没してしまう。「自身の住持の樂を求めず」というようなことは、言うのは簡単だけれど、人間はその魅力には勝てないのです。楽しいことが強ければ強いほど、そのなかに埋没してしまう。むしろ突き放されて苦悩があれば歩まされます。

ですから、私は、菩薩道の最大難関は七地だと言われる問題と、この諸仏供養の願が大切な願として誓われていることの意味が重なるのではないかと思うのです。「供養一切佛」、こういう言葉で超越性を、本願がこの世を超越するという意味をいただいていく。供養一切仏が法蔵願心として誓われてくる意味はそういうことかと思えます。

「南無阿弥陀仏」は動詞である

そして、「具足衆徳本」(『聖典』二六頁)、もろもろの徳本を具足すと。善本、徳本ということが言われるのですけれど、徳の本、功德の本、功德を生みだしてくる根本、そ

れを具足したいと。だから『教行信証』の「行巻」で、名号を語るときに、「もろもろの善法を摂し、もろもろの徳本を具せり」(『聖典』一五七頁)と、親鸞聖人は、そのように行を押さえられます。法蔵願心が徳本を具足せんと誓っていて、誓いがその名に込められていると。

生きた言葉というのは、単なる名詞ではないのです。

「南無阿弥陀仏」は名詞ではない。南無がついているということは、はたらく名前なのだと。衆生の心を汲み取って、衆生が仏に南無するに先だって、仏が衆生に南無してくださるのだとも言われるわけです。親鸞聖人は、南無というのは帰命、帰命というのは「如来すでに発願はつがんして、衆生の行を回施えせしたまうの心」(『聖典』一七七一七八頁)なのだ。如来が衆生に発願して呼びかけているのが南無なのだと。だから衆生が南無のなかに、帰命のなかに救いを感じるのだと、こう言うのです。つまり「南無阿弥陀仏」は単なる名詞ではなくて、本願のはたらき全部を包んでいるような名。だから、名を聞くということは、名前の意味を聞く。名前がなぜわれわれに呼びかけられているのか、その名前が衆生にはたらいっている意味を聞く。つまり動詞とし

て聞くと言いますか、動名詞と言ってもよいですけど、そのための言葉であって、単なる名詞ではないのだと。親鸞聖人は、名号を、名と号とに位を分けて、因のときの名を「名」と言う、果のときの名を「号」と言うのだとおっしゃいます。ですから仏の名号、「南無阿弥陀仏」には因と果がある。因と果を両方包んで衆生に我が名を聞けと呼びかける。「願い」と「願いの成就」、そういう因果を包んではたらく名前だと言われるわけです。

南無阿弥陀仏の功德は一如平等の功德

仏法の功德は、一如の功德と言われるわけで、一如とか平等の功德というものは、われわれにとつては直接にはよくわからないのです。われわれがわかるのは相対有限の功德、こつちよりこつちのほうが少しよい、そういう比較してわかるものは功德だと思ふけれども、平等というのは功德とはとても思えない。所有できるものが功德だという考えだと駄目なのです。所有欲を突破する大きな願心を感じると、功德が感じられてくる。

安田先生の言葉に、「人生には一つとして無駄がないというのが南無阿弥陀仏なのだ」というものがあります。われわれは、意味があったことはこれで、あとは意味のない無駄だったと、そういうかたちでこの世を見えています。人についても自分についても、そういう振り分けをするわけです。そういう意味で人間が評価する功德を法蔵菩薩はたくさんもっている。「具足衆徳本」とは一応そういう言葉ですけれど、本当はそうではないのだと思うのです。法蔵菩薩は、苦悩の衆生となって、苦悩の衆生と共に歩もう、苦悩の衆生と共に安樂国に往生しようという願心ですから、そういう願心の眼からすれば、欠点は長所である、長所はまた欠点である。比較相対の話は見方を変えればひっくり返るわけですから。法蔵願心に触れる立場からすれば、命があることも、あるいは病気をすることも、あるいは死んでいくことも、全部、功德だと言ってもよいわけです。生きることだけが功德で、死ぬのは功德がなくなることだという眼では、法蔵菩薩には触れられない。

そういう点で、「もろもろの徳本を具足する」という言葉も面白い言葉だと思うのです。人間を誘うには、よいこ

とがたくさんあるよという言い方になるのですけれど、よいことがたくさんあるというので行ってみたら何も無い。何もなかったけれども、何もないことが尊いのだと眼が翻される。このようなことがあるのではないかと思うのです。

仏教というのはわからないのです。大体、一如平等がなぜ救いなのかわかりません。結局、妄念が晴れないとわからないわけです。自我の愛着の妄念、所有欲、貪欲、そして腹立ち、そういう煩惱の眼でしかものが見られませんから、煩惱の眼のままによいことだけほしいという根性では、絶対に法蔵菩薩に触れられないわけです。われわれのそうした根性があるが故に苦しむ、悩むのだと。悩みの根源を突き破って、真理に触れよと。その真理は一如平等だと教えてくださるわけです。

仏教に触れる功德は凡夫にとってはわからないのです。わからないから「南無阿弥陀仏」となって、「南無阿弥陀仏」が功德の本だと。「南無阿弥陀仏」を通して眼の翻りに触れていつてほしいという願いがはたらいてくる。われわれは仏性どころか、凡夫性どっぷりですから。でも、凡夫性のところに本願念仏の回向がはたらいてくると、お前

の眼は間違っていると呼びかけられてくるわけです。聞いていく間に、われわれのものの考え方そのものが間違っていると、繰り返し繰り返し少しずつ教えられて、あるとき、ああ、そうだったと気づきがくる。それまでは、なかなかわからないのです。ですからこういう言葉一つ一つが、易しいようにけれども難しいのです。

「願慧」

——成就した阿弥陀が本願を実践する

その次に「願慧」(『聖典』二六頁)という言葉があります。願慧というのも面白い言葉です。智慧は、普通の、仏の智慧とか、菩提が智慧だとか、覚りの智慧だとか、何か迷いが翻された結果に現れる人間の意識のはたらきを智慧と名づけます。ところが「願慧」というのは、願が智慧だということです。

われわれの願いは、先ほどの『浄土論』の言葉で言えば、自身住持の樂、自分が楽しく過ごしたい、幸せに生きたいという願い。禍わざわいには遭いたくない、幸せには遇いたい。

だから、おみくじなどがやたらに流行るわけです。幸福でありたい。それは悲惨であればあるほど強い願いになる。幸福病と言いますか。けれども、そういう相対有限のなかでの願いは、ほとんど成就しない。もし成就するような願いであれば、成就した途端に消えてなくなります。

でも、本願は一切衆生をたすけずば止まんと、こう誓って、その救いは、相対有限のなかで少しよいようにするという救い方ではなくて、仏教の根本問題、つまり、この有限な命を与えられて、この有限な命が本当にかたじけない、ありがたい命なのだと思が転回する智慧を与える。

これもなかなか凡夫には開けにくい智慧ですけれども、法蔵菩薩は本願それ自身が智慧なのだと。そういう意味をこの「願慧」はもっているでしょう。

「如來智慧海 深廣無崖底 二乗非所測 唯佛獨明了了」(『聖典』五〇頁)という言葉が『無量寿経』にあるのですけれど、曾我量深先生が好きな言葉で、如來の智慧の海は、はなはだ深く広くしてはてがないと。人間の知恵はどれだけ賢い人でもたかが知れている。自我の思いを離れない知恵ですから。小乗の阿羅漢になろうとしてもがいて

いるような、そういう二乗は知ることができない。ただ仏のみ独り明了にしたまえりと。この「如來智慧海」を善導大師は「弥陀の智願海」(『聖典』一七四頁)と書いておられるのです。これは多分この「願慧」と関係するのだと思うのです。如來の智慧は願であり、それは広大なる海のようなものであるということです。

「願慧ことごとく成満して」(『聖典』二六頁)、これが不思議なのですけれど、ことごとく成満して、四十八願を建てた法蔵願心は阿弥陀になつて成就する。成就するけれども、苦悩の衆生はたくさんいて、いっこうにたすからないではないか。こう言うのですけれど、必ず願いは成就するのだとまず示して、しかし、成就した阿弥陀が本願を実践するのです。願を失うのではなくて、いよいよ願を衆生に伝えていこうというはたらきになる。こういう成満なのです。これも物語としては不思議な語り方です。

因と果は、普通人間では位が異なりますから、因から果へという方向しか考えられない。けれども、この法蔵菩薩の物語は因から果へと、果から因へという両方向を同時にもっているのです。ですから、阿弥陀になつて法蔵菩薩で

はなくなつたのではなくて、阿弥陀になつていよいよ法蔵菩薩の願心を実践する。法蔵願心は、いつまでたつても阿弥陀になれないのではなくて、阿弥陀にもなつてゐる。なつてゐるけれど法蔵菩薩である。こういう物語ですね。

これはわれわれにはよくわからない。よくわからないのですけれど、これは仏教のわからなさとなつていて、如来の側からの眼と凡夫の側からの眼を転回する。因から果へと、それがひっくり返つて果から因へと。帰命でも、われわれから如来へではなくて如来から衆生へ。こういうのはたらしきのなかに本当にわれわれが包まれるということなのです。

この世を超えてこの世に立つ

「三界の雄^おたることを得たまえり」(同上)。三界は欲界、色界、無色界で、この苦悩の衆生の生きてゐる空間を三界と言います。でも、この三界を捨ててゐるのではなくて、三界を超えながら、しかし三界のなかに雄であると。雄というのは、勝れた存在を表すわけでしょうけれど、この雄とい

う字を、親鸞聖人も『無量寿経』を引かれて、如来をほめる言葉として使つておられます。「教巻」に世尊をほめる言葉として「今日、世雄^{せお}、仏の所住に住したまえり」(『聖典』一五三頁)とあります。仏の住すべき所に住しておられると。本当に自らが在るところに、本当に自らでおられるということが、仏教の智慧だとされているのです。自由自在と言いますが、自在、自らに在る、自分自身にあると。そういうことができれば、自分以上になろうとしたりしない、自分が自分であるところに全力を尽くして生きられる。こういうことが仏教の智慧です。仏陀は、その仏の所住、住すべき所に住しておられる。こういうことが世雄である。この世を超えながらこの世にあつて雄である。

だから、超越、超截とか超発とか、超えるということ、本当にこの世に立つ、この有限なる場所にあるということとが、両面として成り立つ。この三界、無明の闇の所に本当に足をすえて立てる。超越と言ってもここから超えてどこかへ行つてしまふ超越ではなくて、本当に現実に立つ、

与えられた有限の命に立てるといのが、本当の超越です。それで、如来は如から来るのです。この迷いの世界を捨ててではなくて、迷いの世界に大悲をもつて帰りながら、そこで本当の仕事をする。

これが容易なことではありません。これは人間のできる話ではないのですけれど、しかし人間の課題でもあるわけです。本来人間は、そういうかたちで成り立つべきだけれども、そうなれない。なれないからよいかといったら、よいのではなくて、なるべき存在として仏さまから願われている。それをどのようにいたいただくか。

そこに親鸞聖人は、自力でなれるかといったらなれない。なれない愚かな身に本願力がはたらいて、必ずそういう身にさせずんば止まんとはたらいてくださるのだと信ずる。本願力のはたらきを信じて、本願力がはたらく場と成る。これは自分自身を供養・恭敬する、自分の所に取ってこよう、そういう野心だったらできないのです。本願が本当にはたらいてくださると信ずることができたときに、この課題が、仏がしてくださる仕事として成り立つのだとおっしゃるわけです。

(二〇一四年二月六日)

「重誓偈」(「三誓偈」)

分別の罪

「仏の無碍むげの智のごとく、通達つうたつして照らさざることなからん」(『聖典』二六頁)。ここでは、法蔵願心が自分の前におられる仏、世自在王仏の智慧の如くにと言って、その智慧が無限の智だとほめているわけです。仏智はいろいろな意味でわれわれの知恵ではないと教えられているわけですが、空・無我の智慧であるとも言われますし、大悲の智慧であるとも言われます。なかでも「無碍の智」と。これは、法蔵願心が成就して「阿弥陀仏」という名で呼ばれるわけですが、この名前は、天親の『浄土論』が翻訳されたときには、「尽十方無碍光如来」と訳されています。親鸞聖人は、「帰命尽十方無碍光如来」を本尊としてお書きになっていることもありますし、これを「南無阿弥陀仏」の別名として非常に大切にされます。

「無碍」、碍さわりがないということは、われわれにとって生きる事がいろいろと思うままにならないということ。「有碍」、碍りがあると押さえる。その碍りとは何であるかという、すぐにわかるのは煩惱ですけど、煩惱が碍りであるというのが小乗仏教の考え方だったのです。人間が苦しむのは、人間自身の意識が自分で煩惱を起こして苦しむのだと。状況が悪いから苦しむのだとわれわれは思うけれど、状況は別にわれわれを苦しめようと思っているわけではない。状況にぶつかって苦しむのは人間である。その人間は何で苦しむかというと、その状況を受け止めにくい、受け止められないというようにその状況にぶつかるから苦しむ。苦しむのは人間の心だと。何で苦しむのかということを押さえていくと、人間の心に煩惱という碍りがあるからだ。煩惱は、いろいろなかたちで押さえられますけれど、根本的には、自我愛、自分が自分を愛着しているということが煩惱の一番根にある。そのうえにいろいろな心理が起こってきて、また自分を苦しめます。ですから、我執と言われる我愛、自分への愛着をいかに克服するかが仏教の根本の問題として教えられてきたのです。

ところが、課題としてそれを乗り越えようとしてきたけれども、どうしてもその壁が乗り越えられないという問題に気づいた。弟子たちは、みんな大変努力し、修行し、学んで、聞法して、そして阿羅漢までは行くことはできた。

阿羅漢ということは、煩惱を克服した位です。煩惱を克服したら確かに苦悩はなくなる。それで仏陀の教えは終わりのかということ、仏陀はそこから苦悩の衆生のところに出ていって、何とかわかってもらうように教えを説くという仕事をなさった。ところが阿羅漢になってしまった人間は、自分の苦悩がなくなったら、何のために人のところに行くかがわからなくなる。自分は苦悩がなくなつて、もうよい気持ちになつていくわけです。その問題は一体どこから来るか。なぜそうなるのかという問題が大乗仏教の課題にたつたわけです。

そこに、我執の克服をさらに超えて、我執の根にあるような執着、つまり、法執がある。こういう眼です。それが大乗仏教の問題だとされるわけです。その問題をいかに本当に突破するかという問題が菩薩道になるわけです。そう

いう意味で、開化衆生と供養諸仏とが大きな課題になるということは、この二つをもつ限りは自分一人で覚りのなかに閉じこめることは絶対にできない。そういう大問題、これが菩薩の課題になるわけです。

一体何が碍りなのかというと、大乘仏教の論理では、何でも人間は分別すると。善いか悪いか、好きか嫌いか、大きい小さいか、何でも二つに分けて、どちらかを取ろうとする。この二に分けるという発想、つまり分別こそが人間の罪なのだと。このように大乘仏教は見ていったわけです。煩惱を煩惱として起こすものの根に法執がある。法執というのは分別だと。ということは、人間には考える能力がある。考えるということは分別です。では、考えを止めろと言うのかと。だから、止めるのが覚りかと思つて、意識を集中して考えなくなろうとするような行を随分やることがあるのですけれど、考えは止められないし、考えなくなつて何もしなくなるのが覚りではない。では、どうするか。それがなかなかやっかいなのです。

ですからある意味で、『浄土論』の浄土の功德でも、菩薩功德のなかに無分別ということが言われてきます。分別

が人間を苦しめ、人間を汚くする。だから分別がなくなることを求める。しかし、なくなつて何もしなくなるのかというとそうではなくて、無分別の分別だという言い方をするのです。無分別の分別とは、どういう分別か。これはわからないわけですけれど、とにかく分別するところに、人間の濁り、人間の汚れがある。その汚れをなくすというかたちで、修行や聞法などの方向性が教えられるのです。

唯識の阿頼耶識と末那識

それで、天親菩薩が属していた唯識の学派でも、生きているということを見ている、自分が生きているということを見ている、自分が生きているという、この作用が生きている証拠ですから、その知っているというところに意識の特質がある。でも、その意識自身が煩惱と共に汚れている。汚れている作用をいかにしてきれいにできるかという問題があるのです。純粹清浄な意識の本来性と言うなら、その意識の本来性にいかにして帰れるか。意識の本来性に帰ることができれば、それが仏陀の意識、仏陀の智慧である。単な

る意識ではない。「転識得智」、識が転じて智になったと言
って、煩惱が転じて智慧になれば、単なる菩提ではなくて
大菩提だと。大菩提の内容が大涅槃である。大涅槃を得れ
ば仏である。そういう論理展開を、天親の『三十頌唯識
論』は表しているのです。

われわれが起きていて感ずる意識は六識、眼・耳・鼻・
舌・身・意で代表される六つの意識の作用、この六識を支
えていて、一切の経験を蓄積し、また一切の経験を生み出
してくるような作用、これも意識だと考えたのが唯識学派
で、その意識、根本識たる意識は、寝ても覚めても生きて
いる。寝ても覚めてもはたらいっている。六識は意識として
消えることがあるけれども、きちんと生きている。それを、
阿頼耶識が生きているのだ。寝ていても阿頼耶識は念々に
現行げんぎょうしていると。こういうことで、深層意識として根本
識たる阿頼耶識を見いだした。その根本識がわれわれの存
在を成り立たせている。だから、それがわれわれの根本主
体であると言ってもよい。こういうことを唯識学派は言う
わけです。

その根本識が迷いの主体でもあるわけです。起きて気が

つくとき自我の意識があつて「俺が、俺が」と考えている。
そういう妄念の主体がどうしたら妄念から本当に離れうる
かということが大問題で、そこに聞薰もんくんとん習しゅうということと言
うわけです。純粹清浄の世界を体験した仏陀が、純粹清浄
なお心で衆生をたすけるために教えの言葉を出された。そ
の言葉自身は清浄である。清浄なる法界、清浄なる覺りの
世界から言葉が出ているから、われわれの迷いの経験で語
る言葉とは質が違うのだと信賴する。それが仏法を聞く態
度になる。聞くという経験が唯一、この煩惱の命のなかに
清浄なる種を生みだしてくると信ずる。そうすると、根本
主体は、転じたときには阿頼耶という名は消えて、大円鏡
智となる。大円鏡、あらゆるものを鏡の如くに映すような
智慧になる。こういうことで教えを聞いて覺りに至ること
を論理づけているわけです。

世親菩薩の兄であつた無着菩薩も唯識学派のなかで大變
力があつて、唯識の思想をまとめ上げて『撰大乘論』とい
う論を作った。その『撰大乘論』は、もう唯識の学説を全
部網羅してまとめ上げたと言ってもよいようなものです。
にもかかわらず、世親は『三十頌唯識論』を書いた。それ

は一体何のためか。『撰大乘論』における阿頼耶識の構造は、阿頼耶識自身のなかに染汚分ぜんまがあるという表現なのです。『三十頌唯識論』にくると、根本識である阿頼耶識に対して、末那識というものを立てるのです。阿頼耶識自身は、一切の経験を蓄積しますから、ある意味で無性格です。よいことだけを蓄積するのではなく、悪いことだけ蓄積するのでもない。一切の経験を黙って引き受けて、蓄積して種子として保って、新しく現行を起こすと。その無性格なる阿頼耶識をいつでも自我だと考える識がくつついてしまっているから、阿頼耶識が迷いの主体になるのだと。その自我だと考える意識が末那識であり、末那識には煩惱が相応する。その煩惱は、我痴・我見・我慢・我愛という四つの我がついた煩惱。これが根本識である阿頼耶識についている深層意識である末那識に相応している。末那識には、自我のついた煩惱が四六時中相応する。阿頼耶識自身には煩惱は相応しない。一切の経験を、薫習を受けて、種子として保つけれども、煩惱は相応しない。こういう考え方をするのです。

それは、『撰大乘論』が染汚分と言ったことには謎があ

って、阿頼耶識に煩惱が相応するのだろうかということですが。どうかたちで根本識は染汚分ということになるのだろうか。経験を受けたら煩惱で汚れるのだろうか。汚れてしまった主体は、もう次からの経験は全部煩惱しか起こさないということになる。それはおかしい。無性格であるべきだと。そうでなければ、聞薫習を受けられるはずがない。そういう論理的な要求なのでしょう。それで末那識というものを立てて、その末那識に煩惱が相応すると。

世親菩薩の絶対必然の要求

このように分析した世親菩薩は、論理的には修行を通して大円鏡智に成り得ると書いたけれど、本当にそれで仏に成ったのかと言ったら、世親菩薩とは言うけれど世親仏とは言わない。世親は唯識論で仏に成ったと自分で語っているわけではない。ということは、仏法としての根本問題、大乘仏教としての仏法の根本問題が達成されていないという問題が残っているはずですね。その世親菩薩が『無量寿経優婆提舍願生偈』(浄土論)を書いた。これはどうい

ことか。世親菩薩の絶対必然の要求があつたに違いないと思うのです。

曇鸞大師は、世親菩薩が『浄土論』を書いたのは、本願力に触れる以外に七地沈空を抜けることができないからだ。と。安田先生は、人間が努力して行つたら六地までしか行けないのだ。七地に入ったらそこから絶対に出られないのだとおっしゃっていました。これは道を求めてある程度歩んだ人間が感ずる課題なのだと思うのです。曇鸞大師もそこを出られなかったわけでしょう。それで龍樹菩薩も天親菩薩もその問題があつたから浄土を願生したのだと曇鸞は言うのです。浄土の功德には不^ふ虚^こ作^さ住^{じゅう}持^じ功德というものがあつて、本願力を観ずるに空しく過ぐるものはない、と天親は書いています。阿弥陀の無限なる大悲の本願力をいただいて、この本願力を常に自分の歩みの根底において歩ませてもらうことにおいて菩薩道が成り立ちうる。こういうことで、天親菩薩には『無量寿経優婆提舍願生偈』を菩薩としてどうしても書かざるをえない課題があつたに違いないのです。菩薩道の課題の成就のために浄土を要求し、本願を要求した。本願とは何かという問題と絡んで天親菩

薩がどうしても願心莊嚴の浄土を要求せずにはおられなかった、そういう求道の課題があるということです。

無分別の分別と無分別になれない人間

碍りということとは、もとはは煩惱、つまり我痴・我見・我慢・我愛で代表されるような私のついている深い煩惱が意識を起こしてくるということがあつて、それがどうしても人間の分別を止めさせない。

私は、たまたま学生のころ、鈴木大拙（一八七〇—一九六六）先生の講演や講義を聞かせていただく機会があつたのですけれど、鈴木先生は臨済禪の立場で、ある意味で無心、無分別の体験をもつたと自分も思い、人にもそのように説得し、生きておられました。確かに、ひょうひょうとして、本当に生きていることに正直に、そのときそのときに思いのままにと言いますか、そのように生きておられる姿が非常に印象的でした。

鈴木先生の秘書であつた岡村美穂子さんが、鈴木先生に「死ぬってどういうことですか」と尋ねたらしいのです。

そうしたら、鈴木先生は、いきなりソファの上にバーンとひっくり返って、舌を出して手足をバタバタさせたのだそうです。何の説明もしないで。見ていた人は、下手をすれば馬鹿にされたと思うようなものですよ。でも、岡村さんは何か感じられたのでしょうか、それ以上質問しなかったそうです。あるとき、アメリカの学生さんが来て、「仏教の一番わからないのは業だ。業というのは何ですか」と鈴木先生に質問をした。業というように言い出すとやっかいで、もういろんなことを言わなければならないのですが、鈴木先生は猫が大好きな方で、たまたま飼っていた猫が鈴木先生の膝の上で昼寝をしていたらしいのです。その猫の喉をなでながら、「わしや、前の世では猫だったかも知らん」と答えられた。そういう答えは答えになるのかなと思うのですが、質問した学生は「わかりました」と言っただけです。

そういうところが、無分別の分別と言いますか、どうやったら説得できるかなどと考えて言葉を出すのではなくて、もうとっさに何かやるわけです。そういうところが、禪者として非常に説得力のある生き方だったと思うのです。で

すから「無分別の分別」ということを盛んに言われて、いわゆる分別が人間を苦しめ、分別で間違ったりするから、分別のないような体験をくぐって生きる、こういう生き方があるのだというわけです。そういうのが禪の表現の仕方なのでしょう。

そういうものがまったく言うつもりはないのですけれど、親鸞聖人の場合は、さんざん修行したり、あるいは、もちろん常行三昧堂におられたと言われていますから、意識集中の行とか、あるいは体力の限界を試す行とか、そういうことをさんざんやられたのでしょうか。それに『教行信証』を書くような方ですから、何百年に一人というものすごい頭の構造の方であつたと思うのです。寝ても覚めても、夢のなかでもものを考えているような方で、多分、無分別などということにならない。曾我量深先生も晩年の講義で、自分は若いころに寝られなかった。床に入ると、次から次へ考えていた問題が思い起こされてきて、それが動き出してしまつて寝られない。それで自分は、きつと若死にすると思っていたが、不思議なことに、こんな年まで生きることができたと。その講義をしておられたのは九〇歳

近いころでしたけれども、そうおっしゃっていました。ですから、全部の人が無分別になれないと言うつもりはありませんが、では、無分別になれない人間にとって、仏陀の教えにどうしたら触れうるか。菩薩道を本当に無我の心で実践することはいかにして可能か。無我になれない人間はどうしたらよいのかという問題です。

大悲は無碍光だということを親鸞聖人は非常に大事にされる。碍り多き身、碍りというのは煩惱です。腹が立つとか欲が起るとかいうのも碍りですけれど、その根に、考えることについている汚れ、大乘仏教が一番問題にする分別こそ人間の罪だ。分別しないで考えるとはどういうことか。考えたときにはもう分別して考えているわけですから、そのようなことは成り立たない。考えるということは、大体言葉で考えるわけです。言葉で考えるということは、もう、ものをわかって名づけて、何かに言葉が当てられるわけですから、初めから分別が入っているわけです。それを乗り越えるとは、どういうことなのか。ですから仏教は不思議なことを言うと思うのです。大体、無我などになれないのに無我だと、絶対に分別など止めることなどできない

のに無分別だと、そういうことがいかにもありえるというわけです。

生死と涅槃の分別を念仏の信は乗り越えさせる

それで阿弥陀の本願は、迷っていることから何とか衆生を脱出させてあげたいという大悲、慈悲から、何としたらよいだろうかと。そこに大悲方便としての教えが出るわけです。そういうところに『無量寿経』の大きな性格がある。慈悲から出てきている教え、そこに無碍の智慧から言葉の世界に呼びかける。そのときに、どういうかたちをとって呼びかけるかが法蔵願心の選択になるわけです。つまり「選択本願」が名を選ぶ。そして浄土を建立する。そして阿弥陀仏と成る。そういう物語になっているわけです。その物語がもっている意味は、この無碍の智慧、無碍光を衆生の意識生活のなかに打ち込もうということです。われわれは煩惱具足の衆生である。われわれは碍り多き身である。碍りを自分で消すことはできない。消すことはできないという見極めと悲しみです。雪かきなら雪は外にありますか

ら、かいて取り除くことはできる。しかし、自分の意識についている汚れは自分でとることができない。自分の眼で自分の眼を見ることができないのと同じように。自分のなかにある濁りを自分の汚れた心でひっかいたら傷になるだけで、決してきれいにはならない。そういう人間が仰がざるをえないものとして、この『無量寿経』の物語をいただく。逆に言えば、『無量寿経』の物語を説き出すときの仏陀は、人間個人を超えて、一切衆生の根本の闇を晴らすべく教えを説き出す。個人の願いではなく、十方群生海を呼び覚ますような願いを掘り起こそうと、こういうかたちで本願の教えが説き出されてくる。こういうことだろうと思うのです。

大乘仏教では、煩惱と菩提、あるいは生死と涅槃という二つの根本概念を立てます。われわれの生活する意識の問題は煩惱である。仏陀が衆生に救いとして与えようとするものは菩提、根本の智慧、その智慧が見いだした涅槃、清浄なる世界です。その清浄なる世界と濁った世間とは二つの別のものであると凡夫は考える。ところが、如来からすると、「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」、迷いの世間と覚りの

世界は別ではないのだと。われわれにとっては、迷っているのに覚りの世界と同じだと言われても何もわからない。つまり分別の立場では無分別はわからない。分別と無分別は違う世界です。ところが違わないと如来は言うわけです。大乘仏教は生死即涅槃だと。碍りというのは、根本は分別ですから、生死と涅槃は別であると考えような分別、これを乗り越えた智慧が仏の無碍の智である。

親鸞聖人も「正信偈」で「証知生死即涅槃」(『聖典』二〇六頁)と書いておられます。生死即涅槃が証知されることが念仏の利益である。これを与えようというのが大悲の誓願なのだ。それがわからないのは、凡夫が本当に本願を信じないからだ。本願を信じれば「生死即涅槃」だと。

「信じたつもりなのだけれど、生死即涅槃ではないな」というのがわれわれです。それは信じてないからだ。必ず与えるぞと言ったださっているのだと。和讃では「煩惱菩提無二と すみやかにとくさとらしむ」(『聖典』四九二頁)と。本願はそういう力をもっているのだ、それを信じてほしい。こう言われてもわれわれは煩惱に苦しんでいますから、とても菩提とは言えない。われわれは分別の位で

すから、無分別になれない。そういうところに、大悲に触れるしか、大悲に触れて生きて行くしかないという凡夫の生き様が開かれるわけです。

ですから法蔵願心が、世自在王仏がいたでている無碍の智の如くに通達して照らさざることなからしめんと願っているわけです。あらゆる世界をこの智慧の光で照らすのだと。光は智慧の譬えですから、智慧を開いてもらえば、闇が光に変わる。碍りがなくなる。本当にそうした光を通達しようというのです。

「願わくは我が功慧くえの力、この最勝の尊に等しからん」

〔聖典〕二六頁。我が功德と智慧の力が、この最勝の尊、自分に先だつて仏陀に成られて見てくださっているその位に等しからんと。「この願、もし剋果こつかすべしは、大千感動すべし」(同上)。剋果というのは、果をきざむ、果に至ると言いますか、果を成就する。この願がもし成就するならば、大千と言うのは、大千世界ということがあって、あらゆる世界、あらゆるものが全部飲んで感動してくださるだろう。感じて動いてくださるだろうと。「虚空のもろもろの天人、当に珍妙まぎの華はなを雨ふらすべし」(同上)。虚空、これ

は十方世界と言ってもよいわけでしようけれど、十方のそれぞれの世界が壁を作っているのではなくて、全部が無碍になるわけですから、虚空の天人がみんな飲んで華を降らせてくれる。ちょうど、今、梅が散り始め、早咲きの桜が散り始めていますけれど、譬喩的に言えばそういうように、法蔵菩薩の周りの人たちがみんなきれいな華を降らせてくれるだろうと。

親鸞聖人が一番言いたかったことは

仏の名号を勧めること

こういうことで、大変長くなりましたけれど、「重誓偈」という偈文で、本願で誓った内容を今一度整理して法蔵願心が語られてきている。この短い偈文のなかで、自利利他と、そして利他のために名とならんと誓われてきているわけです。名が選ばれているということが浄土教の中心である。これを親鸞聖人は、『大無量寿経』の体は名号だと押さえられるわけです。法蔵菩薩の一番の中心は、名号となるところにある。名号となつて、願心の一切のはたら

きを衆生に呼びかけるかたちとする。名を通して願を思い起こさせる。願に触れるために名を通す。仏の名は、名を称えることが讃嘆になる。称揚になる。そして供養になる。どうか名を称えてほしいというのが阿弥陀の誓いですから、阿弥陀の名を称えることは、阿弥陀の願いに応えることである。阿弥陀の名と衆生の心とが応答する、そういう場が「南無阿弥陀仏」である。こういうことがはつきりしてくるわけです。

浄土の教え、親鸞聖人の教えというものは、かなり広く語られてはいますけれど、親鸞聖人の一体どこが中心で、一番大事なのかということが、なかなかよくわからないのです。親鸞聖人にもいろいろな面があります。人間的な魅力だとか、生き様の魅力だとか、なされた仕事のすごさだとか、いろいろとあつて、そういうものに引きずられて、一体、親鸞聖人は一生の間、何をわれわれに残そうとして悪戦苦闘されたのか、その一番の中心がよくわからない。これを法蔵菩薩のお心を世に伝えるためだといたみてみれば、法蔵菩薩のお心の中心は何であるかということになるわけです。法蔵菩薩のお心の中心は、これが一番わか

り難いところですけども、浄土を説いて衆生にその場を与えるけれども、その場を求める者に名を与える。名を称えるならば、その場に触れられる、その場に生まれられるのだ。このように語りかける。本願に触れるということ、本願を大地として生きることが、本当に人間の悔いをなくし、空しく過ぎることをなくす。

われわれは、いろいろなことのために一生懸命生きているつもりですけども、何か空しいというか、こんなことのために生きているのかなということになってしまう。それは、この世を生きたときの欲求が、人間の我心、邪心、自我の執心を延長して、その欲求のうえで生きていますから、それは人とぶつかったり社会とぶつかったり、結局、それで何のために生きたのかというようなことになっていく。そういう人間存在の一番に獲得すべき利益、一番のもっとなるべき生き様は何であるか。その問題に親鸞聖人は、本願に触れることが人間の最高の利益なのだというかたちで、その答えを出しておられる。その本願に触れるということは、仏の名号をいただくことだと。

ところが、これがわからないのです。わからないけれど

も、名号を通して本願を呼びかけることがもっている大きな意味、それは大悲なのです。大悲が選んでわれわれに呼びかけている、これを信ずるかどうか。これが抜けると、浄土を何か独立した場所と考えたり、死んでからの場所と考えたり、あるいは自分が行ったり来たりするのだろうかと考えたり、とにかく何か変な方向で、言葉になった部分を取り出して考えるわけです。全部分別です。言葉が分別を与えるわけですけれど、分別を破れと教えが出されている。分別を破って無碍の命を生きよと。その一番の根本に触れれば、親鸞聖人が悪戦苦闘なさって教えてくださる一番中心が見えてくる。「生死即涅槃」という大乘仏教の根本問題をわれわれはどこでいただけるか、無碍の智をどこでいただけるか、こういうことが見えてくるのだらうと思うのです。

私がこういうことを自分なりに納得できたのは、このたび『親鸞の名号論―根本言の動態的了解』（法藏館、二〇一四年）という本を書いて、親鸞聖人が一番言いたかったことは、仏の名号を勧めるところにあったのだと。そのことが親鸞聖人を動かして、大行の巻の結びに「正信念仏偈」

が置かれている。正信念仏の偈の内容は「南無阿弥陀仏」なのです。「南無阿弥陀仏」の内容を展開すれば『教行信証』全部になる。つづめれば「正信偈」になる。さらにつづめれば「南無阿弥陀仏」である。こういうことが親鸞聖人の本心であったのだと、私はやっとわかったのです。長い年月かかって、何と愚かしいと思うのですけれど、なかなかそれがわからないのです。わからないというのは分別ですから、分別して考えているからわからないのですけれども、そういう分別多き衆生にわかるように親鸞聖人は書いてくださったのだと、本当に、つくづく少し、頭が下がるようになったのです。

（二〇一四年三月六日）

「超出世間」という課題

はたらく涅槃——教えは言葉を超える

「重誓偈」の偈文が終わって、「仏、阿難に告げたまわく」(『聖典』二六頁)。もちろん仏説と言えば、釈迦如来というお名前のもとに教えが説かれてきます。それを「如是我聞」、かくの如く聞く。聞くのは弟子が聞くわけで、お釈迦さまが説いた内容を、このように自分は聞きとめたと。その經典の内容は歴史と共に深められ、尋ねられ、展開してくる。こういうことが仏教の經典の不思議さです。そういうことを包んで仏説は伝承されるのです。

お釈迦さまが亡くなっても、亡くなって消えたのではない。亡くなることを入涅槃、涅槃に入ると表現して、入涅槃を機縁にして、入滅されたお釈迦さまの本質を、法身とか法性身という言葉で言い表す。つまりお釈迦さまは単に人間として生きて死んだのではない。衆生を救うためにこ

の世に生まれて来られて、衆生を救うため言葉を通して教えを語って、人間としての肉身は滅んでいったけれども、その意味は如来、如から来たのであると。つまり真理がこの五濁の世に現れたのだと。その真理そのものは消えない。真理はお釈迦さまが作ったものではなくて、誰が生まれようと死のうと増えもせず減りもしない。そういうものをお釈迦さまはお説きくださったのだと。それをどういたしたか、それをどう表現するかを巡って、お釈迦さまが説かれたことを聞こう、聞きとめようという弟子方の求道の歩みと共に、お釈迦さまの涅槃の意味というものは、涅槃が死滅で終わるのではなくて、涅槃がいよいよ本当に法身となつてはたらく出すということです。

ですから、親鸞聖人は、涅槃の同義語として、法性とか法身ということをお考えになるのです。涅槃は消えてなくなることをいうのではなくて、法身そのものが現れ出ることなのだ。そして法蔵菩薩の物語を、親鸞聖人は「一如ほうかい宝海よりかたちをあらわして」(『聖典』五四三頁)といったかかれた。ということは、一如宝海、つまり涅槃から、涅槃を本当にはたらく涅槃として表現するために、法蔵菩薩と

いうお名前をとって教えの言葉になったのだと。涅槃が死滅する涅槃ではなくて、はたらく涅槃であって、本当に生ける仏陀が説くが如くに涅槃のはたらくに触れていく。こういうことが仏説として記録されるわけです。そして記録された教えが民族を超え、言葉を超えて伝えられる。

お釈迦さまが使っておられた言葉に執着するのではなくて、お釈迦さまの言葉を通して、その言葉はサンスクリット語だったのかパーリ語だったのか、そういうことを超えて、衆生を救おうとする願いが聞きとめられていく。そういう意味で、インドに起こった仏陀の教えが、民族を超え、三蔵法師と言われるような、翻訳に情熱をかけ、命をかける方々によって伝えられ、そして日本にまで伝わってきたわけです。

神の言葉、絶対なる神の言葉は、人間が変えてはいけないという思いがあるようで、なかなか他の外国語には翻訳しないという伝承が一神教の世界には随分長くあったそうです。それから比べると、仏教は言葉に執られることを破って、願いを本当に伝えていくということが起こったのです。教えの言葉が人間を通して出たわけで、教えの言

葉の成り立ちが、そもそも一神教とは違うわけです。どこからか聞こえた声を伝えるのではない。自分のなかに開けた精神界を、たまたま自分が使っている言葉で語る。けれども、これは何語だからその言葉に意味があるということではなくて、体験そのものを言葉にするという難しさを潜って言葉にしたわけで、他の言葉でそれを語ろうとするのを碍げるものは何もない。そういうことがあるのだらうと思います。もちろん言葉はどういう言葉であっても、それぞれその言葉独特のニュアンスとか、情念とか、他の言葉ではとらえられないような微妙な意味をはらみますから、そういうことに執着したらなかなか他の言葉にはならないわけです。でも、そういう垣根があっても、解放される精神の本質をどうしても伝えたい、そういう願いは言葉を超えて伝わりうるわけです。これは大変な努力がいるわけでしょうけれども。

法蔵比丘というのは、ですから、一如真実、法性とか、涅槃とか言われるそういう本質、仏陀の本質と言いますか、仏陀を成り立たせている解放された精神の本質を、愚かな衆生にも伝えて、どれだけ罪業が深かろうとも人間を本当

に明るみに転ずるような世界に導き入りたい、そういう願いを代表して、法蔵菩薩というお名前が『無量寿経』の物語の主人公として語られるわけです。

「自然」——業道自然と願力自然

それで「法蔵比丘、この頌を説き已るに」（『聖典』二六頁）、この「比丘」というのは、これはインドの言葉で、女性の場合は比丘尼と漢字で当てられておりますけれども、これはインドで、世間で生活するためにはさまざまな仕事をもつて生活するのが当たり前なのですから、その生活から離れて、人生の根本問題を考えようとか、何か真実の生活を取り戻そうとかする方、こういう人を比丘とか比丘尼と言うのです。お釈迦さま自身も家を出て、比丘になつて道を求めて覚りを開いた。その覚りを伝えようとしたときには如来、ブツダと呼ばれるようになられたけれども、それまでは比丘であつた。法蔵比丘は、この段階で、本願が見いだされて、本願を再度確認して、それでもいまだ「比丘」として語られています。「頌」というのは偈頌と

いうふうに熟語にしますけれども、偈を頌とも言ふ。「時に應じて普く、地、六種に震動す」（同上）。ちょうど説き終わつたときに、普通、地面が震動するのは地震ですからあまりよいことではないのですけれど、これも物語的に、人間が感動したということを大きく表現して、大地が感動して震動したと。「天より妙華を雨りて、もつてその上に散ず」（同上）。天と地と一緒に感動して、この法蔵比丘の心を、そして言葉になつたそのお仕事に対して喜んだと。

そして「自然の音楽、空の中にして讃めて言わく」（同上）と、ここに「自然」、「じねん」と発音しますけれども、そういう言葉が出てきます。『無量寿経』では下巻に行きますと「自然」という言葉がたくさん出てきますけれども、その場合の自然は、人間の業道、人間が行為を起こして、その行為の結果を身に引き受ける、その業の循環、業が業を生んで循環する。悪業が悪業を呼ぶ、怨みが怨みを呼ぶ、ねたみがねたみを呼ぶ、そういう煩惱の業が積もる。そういうときに、その因果についてやはり「自然」という言葉が使われてきます。人間の迷いの業の生活は、因縁が順繰りに報いて、自分でこんなはずではなかったということに

なつていつてしまふ。人間の思いを超えて因縁がひとりでにそうなつていくという場合、「業道自然」と言うのです。

今、ここでの自然は、きれいな音楽がひとりでに起こると。これはある意味で自然界のなかで河が上流から下流に流れる如くに、人為性ではなくて、おのずからひとりでにそうなつて行く、そういう言葉です。親鸞聖人は晩年に「自然じねんほうに法爾章」と言われる法語を残しておられまして、法蔵菩薩が阿弥陀と成る意味について、これは衆生に「自然のようをしらせんりょうなり」(『聖典』五一頁、六〇二頁)と、自然を知らせるということなのだ。この場合の「自然」は本願力のはたらきです。われわれが執らわれて、いくら考えても、いくら努力しても破ることのできないこの煩惱の身、煩惱の心、これが本願の教えを聞いて解きほぐされるはたらきが起こる。それを本願力と教えるわけです。本願の力によって、われわれの努力ではなくて、教えの言葉を聞き、意味を尋ねて、「南無阿弥陀仏」という言葉がもっている明るみ(光明)と強い命の力(寿命)と、そして衆生の闇を晴らしたいという強い願いとが聞こえてきて、言葉を通して、名を通して、執らわれが破られるよ

うな体験がわれわれに起こる。それはひとりでに起こる、本願力によって起こるといふときに、「願力自然」と言われます。ですから、自然という言葉は『無量寿経』にとつては大変意味の広い、あるいは深い、大事な言葉です。

この言葉を中国思想でよく使うのは道教と言われる考え方らしいのですけれど、その場合は、いわゆる人為性、人間が関わって何かを作ったり、何かをすることにおいて、本来の自然ではなくなります。ですから本来の自然に帰ろう、人為性を消そうというような考え方で、自然ということが大切にされるのだそうです。仏教の場合は、そういういわゆる人為性を消すというより、特に願力自然という場合は、人間が人為性を自分で消そうとしても本当は消えない。人為的に消してみても、それはどこまでも人為的に消したと思うだけであつて、本当の自然になるわけではない。むしろ、そうなれない身のなかに大きなはたらきを感じ取つて、それに感謝を捧げ、それによって生きていくというような自然、それを願力自然だと教えるわけです。

ここで「自然の音楽」というのは、これは誰かがやるということなく、ひとりでに起こる。曇鸞大師が『論註』で、

自然に起こる音楽というものを、「阿修羅の琴の鼓する者なしといえども、音曲自然なるがごとし」（『聖典』一九三頁、二九八頁）と、阿修羅がもっている琴は、阿修羅が弾かなくてもひとりでになるのだと。本願力を教えるためにそういう譬喩を使っています。真実の、本当のことが起こるということは、人間が何かの作用を起こしたから起こるのではなくて、人間の思いを超えて起こってくるのだと。

願のままに成就し、成就したままに願である

そして、「決定して必ず無上正覚を成るべし」（『聖典』二六頁）。法蔵菩薩の四十八願は、その一つ一つの願の最後に「不取正覚」とありました。このことが成就しないならば自分は仏に成らない、正覚を取らないと誓う。ここで、この誓願は必ず成就して無上正覚を取る、こういうように大自然が証明してくれている。三千大千世界が一緒になつて、お前の願はきつと成就するぞと讃めているのだと、そういう物語です。

結局、法蔵菩薩が願を起こして、そして成就したという

物語なのですけれど、本来、法蔵菩薩は大涅槃が立ち上がった表現ですから、大涅槃の象徴なわけです。大涅槃を衆生に教え、呼びかけるための物語で、物語にするからには、人間の時間における人間の生き様のようなかたちを取ります。ですから因果があるように語ります。けれどもこの因果は、もと大涅槃だったものが人間のかたちをとって、大涅槃に帰るという話ですから、因が果になるとも言えるけれども果が因になるのだとも言える。このようにも教えられております。ですから誓願と誓願の成就とは一つです。物語としては願から成就へだけれども、成就した願であるとも言える。願のままに成就している。成就して終わりではなくて、成就したままに願である。こういう意味をもって教えが説かれているわけです。それがわからないと、物語が矛盾だらけということになるのです。阿弥陀に成って終わっているはずなのに、なぜ法蔵菩薩がいるのだ。阿弥陀だけあれば、もう法蔵菩薩はいらないではないかと。けれども阿弥陀に成った法蔵菩薩であって、法蔵菩薩がそのまま阿弥陀である。だから願のままに仏陀であって、仏陀であるままに菩薩である。そういうことを物語として語つ

て、物語を通して仏法の道理を衆生に領かせる。衆生の体験のなかの因果の如くに物語として語って、実は「南無阿弥陀仏」という言葉のなかの物語である。物語に聞くけれども、大涅槃に直接触れることができないから、「南無阿弥陀仏」という言葉を衆生に与えて、「南無阿弥陀仏」という名を通して大涅槃の功德を衆生が感ずるように教えるのです。

そういう教え方に気づいたときに、この『無量寿経』の教主世尊は光り輝いたと伝えられているわけです。つまり苦悩の因果、業道の因果を生きている衆生に、業道に似たような物語を語りながら、業道を超えるような体験を与えようという物語です。その物語が語ろうとする真理性に領くまで、物語の意味が主体的に引き受けられるまで、なかなか物語の意味がわからないということがどうしてもあるのです。けれども、この物語の意味は、要するに名を通して解放された精神界を与えようと、そういう意図をもった物語であると言えると思うのです。

法蔵菩薩の願は虚しくない

「ここに法蔵比丘、かくのごときの大願を具足し修満し」(同上)、「具足」は十分に身につけて、身と願とが、つまり命と願いとが一つになるというようなニュアンスでしょう。「修満し」の「修」は、もともと一つではないものを一つにするように努力するというようなニュアンスがあります。「おさめる」と読みます。「満」は満足の満ですから、具足修満ということは、願いと自己とが本当に一つになるといようなニュアンスだろうと思います。「誠諦にして虚しからず」(同上)、誠であり、「諦」という字も真理というような意味をもっています。誠であり真実であって虚しくない。願が虚しくない。これは法蔵菩薩の願いというのは、単なる理想とか、できないけれどもきつと満足させたいと願い続けるだけの願いという意味ではなくて、願いは真理そのものがはたらく相ですから虚しくない。

人間が、この世に真実を作ろう、幸福を作ろうなどとしたときに、それが失敗する。あるいはいくらやっても結果

が出ないというような場合に、虚しい。この世で努力して、何かをなし遂げようとして、なせどもなせども壊れていく、そういうことはわれわれの悲しみです。これは『浄土論』で、浄土の阿弥陀如来のはたらき、仏功德というものの最後、これを「不虚作住持功德」と言うのです。これは親鸞聖人の和讃では「本願力にあいぬれば むなくすぐるひとぞなき」（『聖典』四九〇頁）と、こう言われています。もう虚しいということはないと。本願力に遇うということは、本願力を信ずることと一つです。つまり有限なる人生のさまざまな事件、そういうものに振り回されて生きることだけが人生ではない。人生を通して、本願力の大きな自然が呼びかけてくるものに出遇う。それが聞こえる、そのことがいただけるなら、それが住持する、それが支えて、虚しいということが消える。つまり、この世のさまざまなことは、すべて本願力に遇うための条件という意味をもつときに、失敗も成功も意味をもつ。だから、虚しいということがない。われわれは成功することがいいことで、失敗することは虚しいと感じますから、そうして成功を求めると、失敗に帰していくことばかりが起こる。

安田理深先生は、人間にとつて苦悩や苦しみとかいうことよりも、虚しいことのほうがつらいのだと言っておられました。だから不虚作住持ということが大きな意味をもつのだと。人間は意味があるなら、苦しいことは喜んでやることになる。楽がほしいと言うけれど、意味のない楽しみであつたら虚しいということになる。そういう虚しさが、逆説的に本願のもっている意味を教える。本願に出遇わないと、われわれの人生は虚しさを脱却できないということです。

今、ここでは、法蔵比丘の願は虚しくないと、こういう言葉で教えられているわけです。願いを起こしてそれが虚しくないということは人間の世界では滅多にないことです。状況のなかで大きな願いを起こして、それに関わって、そして人生をほとんど無駄に使う。そういうことがこの歴史のなかでは繰り返し起こる。親鸞聖人は、「南無阿弥陀仏をとなうれば この世の利益きわもなし 流転輪回りんねのつみきえて 定業じょうごう中天ちゅうてんのぞこりぬ」（『聖典』四八七頁）とおっしゃっていて、「中天」、途中で亡くなったという怨みが消えるのだとおっしゃっています。これは、生まれて生きて

死んでゆくこと全体を包んでいるような何か大きなものに帰っていくと見れば、本願力の世界に帰っていくと見れば、中夭ということはないわけです。

超出世間

そして「世間に超出して深く寂滅を^{ねが}樂う」（『聖典』二六頁）と。「超出」という言葉を親鸞聖人は非常に大切にされます。超越性です。超越するということ、相対有限の關係のなかに現れながら、相対有限を本当の意味で突破している。そういう意味を呼びかける。われわれは、この有限な命を生きていて、有限な条件、有限な状況、これを出ることはできない。つい有限の状況のなかでもがいて、比較したり、済んでしまったことにくよくよしたり、未来のことに不安を感じて、ともかく年がら年中縛られて苦しんでいる。そこに法蔵菩薩は、単に有限の命は有限なのではないのだ、超出するような意味をそれに与えようと。これが願い、本願です。

一般用語になった「世間」というのは、「渡る世間は鬼

ばかり」などと言うような世間、人間關係のなかで生きる人間にとつての世間、これは社会生活というイメージが強いです。けれども、もともとの中国の漢字としては、「世」というのは、三世という言葉がありますけれど、三世というのは過去・現在・未来のことで、「世」という字は時間を表す。「間」は空間を表す。時間と空間がもともとの世間の意味です。空間的、時間的な場所という意味です。

その世間を超え出る、つまり時間空間を超え出るとはどういうことか。われわれは時間空間を生きている。物質も空間的時間的な在り方をしている。時間的という意味は、永遠に同じかたちであることはない。時間と共に少しずつ変わるわけです。縁があれば壊れる。作られる場合も、作られる「時」があるわけでしょう。それを超え出る。超え出るということは、譬喩的な言葉だろうと思うのです。実際は、時間空間を出ることはありえない。どうやってみても時間空間なのです。

死んだら時間空間を超えるか。死体になってもたちまち腐っていく。時間的存在だから変わるわけです。変わらな

くなるわけではない。ただ、譬喩的に言うなら、一端そこで命が終わることにおいて、時間がそこで終わったということが言えなくはない。そこに、ある意味で時間的空間的存在ではなくなった、時間空間を超えるという表現が考えられるとすれば、ではどういう存在になったか。残された者にとつての精神的存在です。人間は生きて死んでゆく。死んでいったことが、残された者にとつては非常に大きな意味と教えを与えてくるという意味で、精神的存在になる。精神にとつて大きな力をもったはたらきが、亡くなっても消えない意味を残してくる。

物質文明は、そういう問い方をしません。物質文明は、物質としてあるものだけを価値として、物質としてないものは意味がないものとしてしまう。けれども、人間にとつては物質以上に意味があるものが存在するではないか。少しぐらい物がなくてもよいではないかとどこで言えるかといったら、生きて死んでいく存在にとつて、物があるということだけが存在ではないと、そういうものの感じ方があれば、随分と世界が変わるのではないかと思うのです。どうも物質文明でわれわれは物が豊富なことに慣れてしまっ

ていますから、物がなくなることとは恐怖だと思つてしまふけれども、物が少しぐらいなくなつても命には別状ないのです。それどころか何かもつと豊かな命が回復されるかもしれない。人間は賢いのだと思つて科学文明を作つてきた挙げ句の果てに行き詰まつてくる。もう開発すべきものがほとんどなくなつてきて、何をしたらよいかわからなくなりつつある。こういう時代になつて、今一度、根本問題を問い直すことが必要なところまでそろそろきているのではないかと思います。

そういう意味を呼びかける言葉が、「超出世間」という言葉ではないかと思うのです。われわれは世間の存在ですから、世間存在として世間のなかにある、それだけが価値だと思つて生きているのがわれわれ凡夫ですけど、本当は超出世間という課題があるのだ。こういう呼びかけです。仏教がわからないのは、こういう言葉が大切な言葉として呼びかけられていて、このことがどういう内容なのかなかなかわからないからです。

そういうところに、その超出性を教えるために、本願という教えが説かれ、「南無阿弥陀仏」が与えられ、そ

う言葉を通して、われわれが有限内在的にのみ生きている、それを出よと。出よというのは、文字どおりの意味で家を捨てて修行するという意味ではないのです。仏教の超出性は、家庭をもつと超出性がなくなるのではない。『無量寿経』の教えのなかに本来に超出に触れる教えがある。「南無阿弥陀仏」がある。これに触れば、どんな生活をして

いても超出が与えられる。そういう新しい眼を親鸞は開きましたから、家を出る必要はまったくない。家を相対的に出ても出たことにならないのです。家を捨てて出てみても、また違う世間に絡め取られる。僧侶集団に取り込まれると、僧侶集団は僧侶集団で派閥争いをしてみたり、権力争いをしてみたり、人間の世間はどこに行っても人間に内在的に成り立っているわけですから、そこから出ることはできない。人間はとにかく一人になることはできない。たった一人になって人間になれるかと言ったならなれないのです。苦悩の命のなかにありながら、苦悩を超えたものに触れる、そういう出方、それを『無量寿経』は本願を通して教える。「超出世間」、これが結局、仏教、仏法の課題でもあるし、本願が応えようとする課題でもある。

深く寂滅を楽しむ

そして「深く寂滅を楽しむ」。「寂滅」という言葉は、これは滅度という言葉と同義語で、涅槃とも同じ意味をもった言葉です。涅槃でも寂滅でも滅度でも、一応、言葉のものの意味は煩惱が死滅した状態というイメージをもっています。けれども、先ほど申しましたように、死滅したと思っただ如来の本質が語り出す。如来の本質が、それを聞こうとする者に後から後から新しい意味を呼びかけてくる。ですから、「深楽じんぎょう」というのは、そこに帰るべき本当の世界が深く呼びかけてくる、そこへと深く願うということです。寂滅というから、ではまったくゼロになる方向かというとな、法蔵願心は寂滅から立ち上がったと表現されます。つまり涅槃から立ち上がった。寂滅のままにはたらくと言いますか。人間の行為はどちらかというとな煩悩とか野心とか名聞利養とか、何かそういう言葉で言われるような人間的要求から出てくる。けれども、法蔵菩薩は、「空・無相・無願」(『聖典』二七頁)と、三解脱門と言われるのですけれ

かを、ここで押さえているのだろうと思います。

(二〇一四年五月二十三日)

ど、全部否定概念です。法蔵菩薩の願は、有があつて、状況があつて、そこから何か願があつて立ち上がってきたのではなくて、無から立ち上がってきたのだという表現です。人間がそういうことができるというのではなくて、本当の真実はそういうかたちで起こるところにあるのだ。われわれがなすこと、物事を起こすところには、既に動機に不純性がありますし、計算やら何やら、いろんなことが絡む。そういうことは、やはりわれわれの生きている空間をますます汚すし、信賴も失っていく方向になる。けれども、本当の在り方は、その逆ではないかという呼びかけです。ですから寂滅から出発して、寂滅に帰る。寂滅に帰らんと樂う。本願のために兆載永劫の修行をすると語られるけれども、寂滅に帰る課題なのだという事です。

このように、法蔵比丘の願がどういう性質をもつかということを、無上正覚を成るべしと。これは単に法蔵菩薩の誓いというよりも、全世界が応援しているような誓いなのだ。法蔵比丘は自己自身としてその誓願に満足して虚しくない。そして世間に超出することをもって深く寂滅を樂う。このように、本願がどういう根本の性質をもっている

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」並びに第七十二回（通算第一二三回）から第七十五回（同第二二六回）までの問題提起を掲載する。

なお、『真宗聖典』は、東本願寺出版発行の聖典を用い、『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、このころからうなずけるかというなら、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）

法蔵願心の物語による精神の転換

「一向」の問題

「時にかの比丘、その仏の所、諸天・魔・梵・龍神八部、大衆の中にして、この弘誓を發し」（『聖典』二六頁）。

「かの比丘」は法蔵比丘です。「その仏」は、世自在王仏です。「諸天」というのは、われわれが生きているこの地上より上の存在、神々の世界です。「魔」というのは、この地上に生きるものにさまざまな困難を与えてくるものを「魔」という言葉で言います。「梵」とは、インドからきている神さまなのでしょうけれど、梵天と言って、諸天、いろいろな神々を治めているような強い力の神さま、そういうものを梵天と言います。それが仏教と共に日本にも伝わってきています。「龍神」は、自然界を動かしているような力を「龍」という言葉に代表して感じていたのだろうと思うのです。「龍神八部」というのは、八部衆と言って、

インドから伝わってきた伝説的な動物たちです。そのような人間を取り巻いているようなさまざまな見えざる力をもった存在が、この法蔵菩薩の願を取り巻いているというイメージです。このような存在全体を包んで「大衆」と言います。人々とその人々を取り巻くあらゆるはたらきをもった存在のなかで、法蔵菩薩がこの弘誓を發すということです。

願を發し、「この願を建て已りて、一向に志を専らにして」（同上）、ここに「一向」と出てきます。一向という言葉は、この『無量寿經』では、本願が成就して、下巻に入って衆生に関わって語りかけるとき、「一向に専ら無量寿仏を念じ」（『聖典』四四頁）ということが出てきます。ですから、法蔵菩薩が一向という方向をもつと同時に、衆生にも一向ということが呼びかけられます。

法然上人は、ここに注目なされたのです。法然上人以前は一向というような言葉にあまり注目をしなかったのですが、いわゆる三輩段、上輩・中輩・下輩と展開する段の一番大事な言葉として「一向」という言葉を押さえたわけですから、そして一向の内容は無量寿仏を念ずることだと。

法蔵願心を選び取ったものを衆生に一つ与えよう、これは「無量寿仏を念ぜよ」ということだと、法然上人は「選択本願」の正体をつかんだのです。そういう点で一向という言葉はある意味で非常に大事な言葉です。

親鸞聖人にくると、そこにデリケートな問題を感じられて、どうしても一向というと、人間の努力と重なる。人間がひたむきにやろうとする意欲にとられてしまい、本願によつてたすかるという教えと自分が一向という方向でたすかろうとすることが混乱する。いわゆる自力の問題をお感じになって、不思議なことに親鸞聖人は、一向という言葉をとんとどお使いになりません。われわれとしては、一向と言われたら、一生懸命やればよいのだろうと考えてしまふから、そうすると、どこまで一生懸命にやるのかという程度の問題が絡むわけです。そのような問題を親鸞聖人は法然教団に残る自力の問題ということでお考えになられて、三輩段も第十九願の成就文、第十九願は自力の願と押さえられますから、大切な言葉なのですけれど、一つ間違えると人間の努力を表す言葉になります。

しかし人間は、自分で努力することを手がかりにしない

と、ものが考えられないのです。努力してみたら、その努力ではいけないとつまずくことが起こるわけですから、努力もしないで何とかなるだろうということでは、まったく問題が深まらないし、信仰問題にならない。やはり、一度とにかく真剣になる、人生のことに真面目になると言いますが、それを潜_{ひそ}めないでは他力というものが人間にとつて問題にならない。本当には成就しない自分の意欲、自分の努力、自分の力、このようなものに嫌というほどぶつかつて、初めて本当にたすけてくれるものは何かという問いになるわけです。そのような点で、一向という言葉は、とても大事な言葉だと思っています。

仏土の意味

そして「妙土を莊嚴_{しょうごん}す」(『聖典』二六頁)と。「土」は衆生を乗せる場を表すわけです。衆生がそこに立ち上がるような大地、それを莊嚴する。莊嚴という言葉は、そこに立ち上がれば仏に成れるというような大地、それを表そうと。表すということは、言葉にすることということで、言葉に

するということがもつ意味を莊嚴というのです。莊嚴ということは、見えざるものを見えるかたちにする、あるいは聞こえない声を聞こえる声で表す。願をもつて莊嚴する。願いをもつて一切衆生の根底になろうということです。

大乘仏教で仏が覺り^{さと}を開いたということは、単に個人が個人の精神世界をもったということに止まらず、衆生にはたらくような空間を生み出したのだという考え方から、仏には必ず仏土があるという考え方をするわけです。仏陀がそこにおられると、その周りの衆生も影響を受ける。そういうことが起こります。ですから、生きる存在にとって場が非常に大事なわけです。その場は単に個人の場ではなくて、必ず共に生きる衆生の場でもある。人間同士でもそういうことがあります。仏陀がおられると、その仏陀の影響は非常に強くはたらくという事実が起こったわけです。小乗仏教では、仏土ということを考えなかったのです。一人の立派な人が生まれて、その教えを聞いてまた一人ひとりが立派な人間に成っていけばよいと考えていた。大乘仏教になると、因と果とは呼応し合いながら、大きく場を生み出していくという考え方が出てきたのだらうと思うの

です。仏陀は、衆生を救い取ってみんな仏陀にしていこうという深い願いがあつて、その願いが人々を呼び寄せて、人々を育てていく。それが仏土という意味をもつ。仏の土に衆生を摂め取る。摂め取られた衆生が即、仏というわけではないけれども、仏土に生まれることで仏の影響を強く受けて仏に成っていくということです。

浄土とは、莊嚴された国。国と言っても衆生を立ち上げらせるような力をもった場。場と言っても譬喩^{ひよ}的表現です。ですから浄土という言葉で、われわれが立っている場とどこか違う所に行くというイメージするのは間違っているのです。われわれが本当に立てる場を浄土と教えるわけです。われわれがどこかへ行ってしまうような場所ではないのです。われわれが地球の大地に立ち上げられるように、この願によって立ち上げられる。親鸞聖人は「心を弘誓の仏地^{ぶつじ}に樹^たて」〔聖典〕四〇〇頁）とおっしゃった。樹木が立つように仏の大地に立つのだというイメージです。

それを安田理深（一九〇〇―一九八二）先生は「存在の故郷」と言われた。故郷をもつておられる方は、故郷という言葉で何か懐かしさと、帰りたいという願いが感じられる

と思います。そこに帰ることによって本当に安らかに立ち上がれるというイメージの場所。身体のご郷ではない、魂のご郷と言いますか、存在が本当にそこに帰って安住できるような、そういう方向性を呼びかけるような場所です。

浄土は精神にとつてはたらきとしてある

——精神の眼のひるがえり

「妙土を莊嚴す」ということは、これがまた相対的なわれわれの世界で言うと、一度作ったら、でき上がったという過去形になるわけですけれど、物語としての国土は、一切の衆生をそこに立てようというわけですから、課題が終わらない。終わらないから歩み続ける、願ひ続ける、はたらし続ける。はたらし続けながら、しかしある意味で莊嚴し終わった。このような矛盾した語り方をせざるをえない。

もともと涅槃というのは仏陀の智慧の内容ですから、仏陀の智慧の内容を衆生の精神界に呼びかけようという教えを物語を通して語るわけです。ですから、課題は終わります。しかし、与えるべき涅槃はすでにあるのです。すで

にあると言つては変ですけれど、仏陀の智慧から見れば涅槃は遍満しているわけです。衆生は煩惱に眼さえられて見ることができません。その衆生の眼を翻して仏陀の智慧を与えよう、それによつて涅槃を大地として衆生を立ち上がらせよう。そういう仏教の目的が法蔵願心の物語になっているのです。

ですから、物語を本来の意味に返しながらかえ直さないと、物語を物語として考えようとすると何を言っているのかさっぱりわからないということになるのです。阿弥陀如来の浄土はできているのに、まだちようきやくようごう兆載永劫に修行している。何をしているのかと。イメージ的に言うならば、例えば廊下を掃除した。掃除した途端に汚れ出すわけですから、また次の日、掃除をする。それできれいになったと思つたら、また汚れ出すわけですから、やらなければよいではないか。そういうわけにはいかない、毎日掃除しなければならぬ。安田理深先生の晩年の講義に、「拡大する浄土」というお言葉がありましたけれど、法蔵願心は、はたらし続けるわけです。しかし、浄土はもうできているわけです。このような物語なのです。

浄土というのは、浄土に触れる人にとって存在する。法蔵願心も、法蔵願心に触発される人にとって存在する。聞いていてもよくわからない人にはないわけです。ところが、それが法蔵願心とか本願とかいう言葉で呼びかけられているものに何か感ずるようになると、あるわけです。あると言っても、別に物質があるようにあるわけではない。精神的にあるわけです。

例えば、先ほどの魔がどこにあるかと言ったら、魔とは精神的にあるものです。昔から悪魔退治などということをするのは何か見えないものが感じられるからです。どこにいるのかと言っても、どこにいるかはわからない。だから恐ろしい。恐ろしいと感じる精神にとってはあるわけです。そうした魔の正体は何かと押さえていくと、それは人間の心にある煩惱だと。つまり、人間は物質面と精神面とを両方もって生きているわけです。単に物質面だけが問題なのでなくて、精神面の問題が人間にとってはいろいろあるわけです。けれど、それがどうもよくわからない。

言葉は何かこの世のものの言葉であつたり、この世でわれわれがわかる精神的なものであつたりするのですけれど、

仏法の言葉が表そうとしている内容は、われわれが迷って日常的に感じている感じ方ではない眼で人生を見たり、存在を見たりする、その眼の転換を潜って仏陀が教えようとする世界です。ですから、迷っている人間にとってはないわけです。見えないのだからいいのです。しかし仏陀は、それに触ればあるのだと、妄念で生きていて見えない世界を翻して見てほしいと。そのために教えが呼びかける。このような構造が仏教の構造で、なかなかそれがわからないのです。

迷っている世界にはないものを語ろうとしているのですから、わかるわけがない。しかし、何か興味があるのはなぜかと言ったら、それが本当の在り方だからです。本当の在り方からきているから、われわれの迷っている立場からはまったく見えないし、ない立場なのだけれども、響くものがある。不思議なことです。ないものに響くのです。響いてきて、「ああ、そうだ」と気づいてみると、それが本当にあったのだというように目覚めるわけです。眼の転換、あるいは心の翻り、教えの言葉の深みにやっと触れる、そういう体験が起らないことには、あるということがわから

ないわけです。ですから、なかなかこの法蔵願心の物語も何を言っているのかわかりません。

「修するところの仏国」(『聖典』二六頁)、仏の国土はある意味で生み出された。けれども、それを「修する」というのは、常に作り続けていく。作っていく仏国。もともと浄土というのは、「浄仏国土」という言葉があつて、仏土を浄める(きよ)めるということです。仏国土はもともと清浄だから清める必要はないではないかとも思うのですけれども、清めることが仏国なのだ。だから菩提心これ菩薩の浄土、つまり道を求める心は浄土なのだというわけです。浄土とは、土を清める作用があれば浄土なのです。ですから、法蔵願心にとつては常に修する仏国、修せられる場所としての仏国であつて、終わらない課題なのです。

この仏国は、「恢廓(かくく)廣大にして、超勝独妙なり」(『聖典』二六～二七頁)と。これは非常に広いということと、超え勝れていて、「独妙」、独りということとは、比較ができない、他に比べるものがないということです。「妙」という言葉は、不思議だ、わからないという意味と、「たえ」と読んだときには、すばらしく美しいという意味をもった字

です。「建立(こんりやうじようねん)常然」(『聖典』二七頁)、建立したのだけだと常然だと。この世でものを作った場合は、生み出したものは必ず滅し、壊れる。ところが建立したからには、もう消えないものとしてあるのだと。あると言っても、どこにあるかと言ったら、この世にあるのではないのですから。

法蔵願心の物語は、願をもつて生み出すのですけれども、本来はないものを生み出すのです。かたちなき涅槃を衆生に呼びかけるために相(かたち)にするのですから。相にして呼びかけるけれど、その相はかたちなきものの相だから、かたちにとらわれたらないのです。これがまたわからないのです。浄土と言ったらどこにあるのだろうとわれわれはイメージします。しかし、願心が衆生に呼びかけるべく相にしているけれど、この世の空間ではないのですから、どこにあるのではないのです。莊嚴されたらあるのだと思うけれど、ないものの相であつて、これがわれわれにはわからない。ないものでも一度作ったらあるだろうと考える。けれども、どこかへロケットで飛んで行って、あるかといったらありはしないのです。どこにあるかと言ったら、本願ですから、触れるところにあるのです。「南無阿弥陀

仏」にあるのです。しかし、「南無阿弥陀仏」にあると言っても何のことだかわかりませんから、物語を通してあるが如くに語る。このようなことなので、この物語を通して語られてあることに触れるのは、なかなか容易ではないのです。ないものがあるが如くに感じられるようにならないければ、わからないわけです。

ですから、「衰^{すい}なく変なし」(同上)と。有為の世界、作られたものの世界、この世の相対有限の、かたちあるものが生み出されては滅んでいく世界にあるのではない。当たり前の話ですけど、この世で家を建てるように、浄土が建てられたわけではない。法蔵願心は物語ですから、物語が作ったものがどこにあるか、そのようなものは場所的にはないわけです。しかし、願心にはあるわけです。願心に触れるところにあるのです。「衰なく変なし」というのは、つまり無為法だからです。真仏土は、法蔵願心が「光明無量の願」(第十二願)、「寿命無量の願」(第十三願)によって生みだした世界であって、これは本願と共にはたらいてくるのですから、念ずるところに存在するわけです。そして阿弥陀仏のおられるところが浄土で、第十二願、第十三願

が成就した場が真仏土ですから、真仏土がどこにあるかというところ、阿弥陀如来のおられるところにあるわけです。阿弥陀如来のはたらくところが浄土ですから。そのような在り方は、この世の在り方としてあるのではないから難しいのです。

この世が浄土ではないのです。この世は穢土なのです。われわれが煩惱で生きているから、煩惱で生きている世界には浄土はないのだけれども、仏陀の願いは、この世で苦悩する衆生に呼びかけたいという願いですから、感ずる人にあるわけです。願がはたらいたところに、願があるわけです。あると言ってもこの世的にあるのではない。はたらくとしてある。はたらくとしてあるということは、精神が翻されるところに、はたらくがある。こういうかたちで、あるとかないとかいうようになるわけです。

近代文明の精神の闇

近代文明は科学文明なのですけれど、科学はとにかく理性の対象になるものだけがあるものだととして、ものを考え

たり、作ったりする作用をどんどん推進してきました。それによって確かに物質的な世界、あるいは科学的な知恵として人間を取り巻く世界は一変して、ある意味で非常にわかりやすくなった。けれども、それによって人間の迷える精神が明るくなったかという、これはますます暗くなつたと言つてもよい。精神界の闇というものは、理性的な明るみでは明るくならない。いわゆる、啓蒙主義、エンライトメント(enlightenment)と英語で言う啓蒙は、神々とか悪魔とか、そういうものを人間の妄念が恐れていたけれど、そのようなものは恐れるに足りないのだ、人間の精神が作った闇なのだから、人間が賢くなれば消えてしまう、合理的に明るくできると思つてやつてきた。では、エンライトメントで人間の精神の闇が明るくなったかという、明るくならないのです。やはり煩惱をもち、不安をもち、欲をもち、腹を立てる。そういうことが相変わらずあるわけですから。

そういう意味で、宗教や仏教が語ろうとすることは、人間存在にとって本当は非常に大事な問題と呼ばかけているのです。ところが、この現代という時代は、そのようなこ

とに対する視座が欠落してしまつたと言つてもよい。キリスト教では、「神は死んだ」と言われ、セキュラライズ(secularize)、世俗化と訳されますけれど、神のはたらかが人間に呼びかけなくなつた。secularの世界、世俗の世界、世俗ということとは、人間理性で全部が処理できると考へる世界です。これが牛耳っている。ところが、実際は、人間は欲望の存在だし、自分の利害損得に走り回っている存在ですから、賢そうに言っているけれど、どれだけ賢くなくても、騙し合ひや誤魔化し合ひは消えないわけです。そういうことは、どれだけ科学が発達しても一向になくならない。人間の闇が減つたわけではない。妄念は、ますます盛んなわけです。

そのような世界に対してはたらし続けたい、はたらし続けずんば止まんというのが仏の願心ですから、「不可思議の兆載永劫において、菩薩の無量の徳行を積植して」(同上)と。「不可思議」、これは人間が思議できない、人間理性が思い量ることができないという意味ですけど、大体、仏法について仏法不可思議、仏土についても仏土不可思議と言ふのです。なぜ不可思議と加えるかというと、不可思

議というのは、考えを超えたすばらしいものだという大肯定的な意味があるのです。考えてもわからないというだけではなくて、われわれが出遇ってみると、考えた以上にすばらしいものだったという目覚めを呼びかける言葉でもあるのです。ですから、このようなときの不可思議。法蔵願心というのはたつきは、われわれが忘れていようが、まったく見ることができなからうが、ずっとはたつき続けている。こういうものに何か感じてみると、思いを超えて不可思議だという感動を表す言葉でもあるわけです。

そして、「兆載」も「永劫」も時間的に終わりのないことを表している言葉です。兆載と永劫を重ねて、終わらないと言っているのです。人間はみんな仏に成るべくこの世に生まれてくると信ずるという大乘仏教の課題があつて、一切の衆生を仏にしなければ自分は仏に成らんと誓う。そのような誓いを建てて歩むことが菩提心だとすると、菩提心は終わらない。終わらない心、終わらない願いをもつことが、菩提心をもつということです。その終わらない菩提心の代表者がこの法蔵菩薩であるわけです。菩提心に立つて生きる存在を菩薩と言い、その菩提心に立つて生きよう

とする内容が、一切衆生を平等に摂取しようという願を国土とする。そういう願に立つて、無量の徳行を積植するということです。

「欲覚・瞋覚・害覚を生ぜず」

——法蔵菩薩の物語は他人事ではない

そして、そこからおもしろいのですけれども、「欲覚・瞋覚・害覚を生ぜず。欲想・瞋想・害想を起さず」（同上）と。欲の感覚、瞋りの感覚、そして害というのは、人を傷つけたり、いじめたり、痛めつけたりするようなことを言います。そういう覚を生じない。そして欲想・瞋想・害想と、「想」というのは、心理作用のなかで基礎的な心理作用を「想」と言うのです。言葉に関係した心理で、感覚器官が何かを意識したときに、それを言葉で、「これは机だな」とか「これはコップだな」というように、入ってきた情報を一つの名前とかたちでとらえる。そのような作用を「想」と言うのです。ヨーロッパの心理学だと表象作用と言うらしいですけれども。

そして「色・声・香・味・触・法に著せず」（同上）。

「色」は眼根の対象、「声」、音は耳根の対象、「香」、香りは鼻、鼻根の対象、「味」は舌の対象、「触」は身体、肌的作用、つまり暑いとか寒いとか、痛いとかと感覚する皮膚感覚、身体が感覚すること。このようなわけで感覚器官が五根、眼・耳・鼻・舌・身と五つあって、さらに、それに意根を加えると六根と言われます。考える作用です。その意根の対象を「法」と言う。法というのは、森羅万象を言葉で表す、そのような作用の対象を法と言っているわけです。そうしたものに執着をしない。法蔵菩薩の行の内容を、このような言葉で押さえてきています。

曾我量深（一八七五―一九七二）先生は、こういう言葉が法蔵菩薩の修行の内容として語られているということは、裏を返せば、法蔵菩薩も昔は、つまり発心して法蔵比丘になる前は、欲想・瞋想・害想を起こしていたのだ。欲覚・瞋覚・害覚を生じていたのだ。起こしていたから今は起こさないということが行の内容になるのだというようなことをおっしゃっていました。それは何を言っているのかというと、つまり、法蔵菩薩の物語は、物語を通してわれわれ

の深い意味の本来性を教える。われわれは迷って煩惱の命を自我だと思って生きているけれど、そのままでは本当に心安んじて、これでよいと言って生きる自分にはならないのだと。本来の自己に帰りたいという深層の要求をもって生きているのだ。本来の自己を法蔵菩薩の名で呼びかけて、それでわれわれの間違いを教える。ということは、法蔵菩薩が今起こしている心はわれわれが帰るべき方向である。法蔵菩薩が昔、起こしていた心を、今、自分は、われわれは起こして苦しんでいるのだ。そのようにこの物語の意味を、主体と無関係にはなくて、主体に呼びかける物語として聞いていこうとなさったのです。そういうところに、この法蔵菩薩の物語は単なる神話ではない、本来の自己の物語だと言われる意味があるわけです。

われわれは、自分で、自分の心で考えることのできない心なのですから、こうした法蔵菩薩のお心こそが、本当は自分になって自分を支えるような心なのだ。しかし、自分はそれを知らずに、そのことにむしろ反逆して自我の思いでしか生きられない。自我の思いで生きていたら絶対に本当の自分には帰れない。ですから、虚しく生きてしま

う。虚しくない自分をいかにしたら取り戻せるかといったら、法蔵菩薩のような兆載永劫の願に生きる心に触れるとたすかるのです。

それはどういうことかという、たすかる、たすかうと思つていくら阿弥陀如来を拝んでみても、阿弥陀如来は一向にたすけてくださらない。あに図らんや、このたすからない自分を、お前のような苦悩の衆生を担つて歩みたいのだというのが法蔵菩薩なのだ。そのような法蔵菩薩がわれに成る、われにきたると感ずると、苦悩がなくなつてたすかるのではなくて、苦悩が法蔵菩薩に触れる場になる。

そのように、この法蔵菩薩の物語が、自分に無関係ではなくて、自分に親しくはたらくてくる物語になる。このように曾我量深先生はお考へになつていかれたのです。少しついていけないところもあるのですけれども、曾我先生のそうしたお仕事は、この『無量寿経』の物語、神話的な物語が他人事ではないのだとわれわれに教えてくださっているのだと思うのです。

欲望・瞋想・害想を起さずというのは、他人事ではなくて、本当はそのような心が本来の在り方なのだということ

です。われわれはそれに背いて、欲望・瞋想・害想ばかり起こしている。少しは反省するのだけれど、またすぐ欲を起こし、瞋りを起こし、相手を傷つけるような心を起こして生きてしまう。つまり、存在の本来に反逆的にしか生きられないのがわれわれ凡夫です。ですから、「悲しきかな、愚禿鸞」（『聖典』二五二頁）と親鸞聖人がおっしゃるのは、こういう本来が呼びかけてくる心に出遇うところに、悲しいのです。悲しいというのは背いているからです。自力で何とか上手くやっているなどと思っている人は、悲しいとは思いません。この悲しさは、自己を痛めつける悲しさでなくて、本来に背いている自己に気づいた悲しさですから、これが本来に帰っていく方向性、法蔵願心の方向性に生きていける心だと思ふのです。

「衆苦を計らず。少欲知足」

「忍力成就して衆苦を計らず」（『聖典』二七頁）。忍力成就（にんりき）ということは、お釈迦さまの教えでは、忍辱（にんじやく）ということが六波羅蜜の一つとして、大事な修行の内容として教えら

れています。けれども、われわれは、頑張る意識、無理する意識で忍辱をしますから、どこかで破裂してしまうのです。破裂しないとすれば、空気抜きをしているのです。ところが法蔵菩薩は、耐えられないけれども頑張る、苦しいけれど我慢するなどという話ではなくて、忍がそのまま満足している。そういうことが本当の忍なのだと。

この「忍力成就」という言葉が、われわれは忍力が足りない、忍力がまったくできない存在だということと裏腹なのです。凡夫の心で堪忍土を生きていたら、結局、愚痴が積もる一方です。「私がこんなに我慢して、こんなに辛抱しているのに、あんたはちっともわかってくれない」と、口を開けば相手に対して朝から晩まで愚痴を言うことになるわけです。聖道門では、そのような心を自分で努力して直して、忍をできるようにしようとする、できるようになった人がいるという信念なのかもしれませんが、どうでしょう。愚痴がなくなった人などいないと思うのです。

人間というのは愚かで煩惱具足であると親鸞聖人がおっしゃったのは、本質は治らないからです。修行して少しぐらいはできるようになるかもしれない。しかし、自分は少

しできるようになったという心が生じた途端に、威張るだけでしよう。「お前はだめだ、俺のほうが」と、その程度であって、おそらく凡夫はだめだと思うのです。ですから親鸞聖人は、自分ではできないと言っているのではなく、衆生はだめだと言っているのです。無始より已来、今日今まで、ずっとだめなのだと。だめだから絶望かというところ、だめだからこそ法蔵菩薩との出遇いがあるのだ。だめな人間がいるから忍力成就する法蔵菩薩がここにはたらいてくださって、「衆苦を計らず」と。

これがすごいと思うのです。はたらいて、はたらかないのです。「はたらいたぞ」という心があつたら計るわけですから。「これだけやったぞ」、「これだけ我慢したぞ」と。例えば、五十年間我慢したのだから離婚代はこれだけほしいと。計算するし、衆苦を計るわけです。それをまたきちんとこの世では計算してくれるわけです。五十年も我慢したのであれば、このくらいの価値はありますと。しかし、法蔵菩薩は苦を計らない。忍力を分別しない。煩惱具足の衆生を担って少しも苦としない。

そして、「少欲知足にして、樂・恚・痴なし」（同上）。

現代文明は、資本主義社会、とにかくグローバルに資本が動く時代になって、欲が多くして足ることを知りません。人間は腹が小さいから、どれだけ欲が深くても限度があるのに。例えば、このごろの有名スポーツ選手などは何十億円という給料をもらうということがあつて、どうするのかと思いますけれど。腹のなかに入らないでしょう。しかし、欲には限りがないので、腹に入らなくても欲は消えないのです。欲は自己制御が効かなくなるわけです。個人ですらそうなのですから、それが組織になると、組織は反省しませんが、システムになると無限拡大します。今、いわゆる資本主義社会は強欲資本主義になって、とにかく儲かるところにどこまでも突っ込んでいつて、利益を吸い上げて逃げてしまう。世界中を荒らし回っているわけでしょう。それで誰が幸せになるかと言ったら、やられたほうはひどい目に遭う、もっていった人はどれだけ幸せな顔をしているのかわかりませんけれど、魔を現代化するとすれば、見えざる魔というのはそのようなものでしょう。そのようなものがとにかく大きな単位で言うことをきかせようと動いてくるわけです。

ですから、私はこの「少欲知足」という問題と現代文明のもっている深い罪の問題とを、もう少しぶつけ合わせて、問題をはっきりさせたほうがよいのではないかと思うのです。人間の煩惱の愚かさは、どうも現代文明にきて、何か限りなく膨らみだしている。それは決して人間の共同体を本当の幸せの方向に向けないのではないか。そのような時代になっているのではないかと思うのです。

法蔵菩薩の物語は単なる物語ではありません。本当にわれわれがこれに反逆的に生きている、何かそういうことを自覚して立ち直っていく手がかりになる物語ではないかと思うのです。

(二〇一四年六月十八日)

「少欲知足」という課題

人間が翻されて帰るべき真理を語る法蔵菩薩

「少欲知足」（『聖典』二七頁）という言葉、これは仏教だけではなく、他の知恵者がすでに言っていることだろうとは思うのですけれど、人間の欲望が他人を苦しめるだけではない。結局、自分の首をも絞める。だから「足るを知る」、知足という言葉が人生態度として大切だとよく言われるところです。

少欲知足というのは、個人が自分に満足するように欲を小さくしていけばよい、一人ひとりがみんなそのような心をもてば、世の中和にもなるし、自分自身も満ち足りていける道ができるわけですから、それはそれでよいのですけれども、法蔵菩薩が呼びかけているのは、単に個人といふのではなく、十方衆生です。十方衆生を担って、このような心をもって自分は歩むのだと言っていることが、現代的

な意味をもって、考え直す手がかりになるのではないかと思うのです。

法蔵菩薩の願心は、単に個人の欲というのではなくて、本来こういう心に目覚めていくことが人間にとって大きな意味、宗教的真理をもつ。個人的感情というのではなくてこのような心をもつ、このように帰依することを通して、凡夫が単なる凡夫ではなくなる。凡夫が法蔵願心と響き合うところに、この苦悩のいのちに明るみをいただけるという呼びかけです。

ただ、法蔵菩薩にわれわれが成れるかといったら、絶対に成れない。人間は罪が深いし、煩惱の動きが強い。煩惱の激しさに敗けて、凡夫は間違った人生を生きている。人を苦しめ、自分も苦しめるようにしか生きられない。そのような人間に、本来帰るべき在り方、人間が根源的に真理として生きるならこうなのだ。それは単なるモデルではないのです。モデルであれば真似してそう成れるというイメージなのでしょけれど、これは真似はできない。真似はできないし、そう成ることもできない。それに背いて生きている人間が翻されて帰るべき存在の真理、そういうも

のを人間のモデルのようなかたちで法蔵菩薩は語りかけています。

法蔵菩薩は決して人間の理想ではないし、人間がこれを求めてそう成れるという意味の人間像ではない。けれども、成れる成れないではなくて、本当はそうあるべき、帰るべき人間像で、凡夫はそれに背いてしか生きられない愚かな人間です。ですから、対応関係なのです。凡夫がこの法蔵菩薩という人間像を信ずるというかたちで、矛盾の一致と言いますか、矛盾的に関わりながら、しかし、単なる凡夫では救われないのだということを嫌というほど知らされながら生きていく。このようなかたちで、この法蔵菩薩の物語を大切にして生きていくことがありますのではないかと。法蔵菩薩は立派な人間像だから、凡夫も自分で努力すればそう成れるのではないかと考えると、これは自力の骨頂で、そのようなことを言っているのではない。

大乘菩薩道は、ある意味で仏に成るべく理想を求めて歩む、堅に歩むようなイメージなのですけれども、その菩薩道の願いを引き受けながら、人間存在は大乘菩薩道を人間の理想として成就することなどできないのだということを

見抜いた眼から、『無量寿経』という經典は説き出されている。けれども、「人間よ、お前らはあきらめよ」と言っているのではない。「絶望せよ」と言っているのではない。そこに徹底的に愚かさを知らされ、罪惡深重を知らされ、本当にたすからない身だと知らされながら、それをたすけずんばやまんという大悲が法蔵菩薩なのだと。法蔵菩薩という方を救い主として仰ぐことにおいて、それに背く存在でしかないという悲しみをわれわれはもちながら、しかし明るく生きていけるという不思議な仏法です。

それまでの自力の仏法は、自分で努力すればそう成れるのではないかと考えた。これはある意味、人間を騙す虚偽だと言ってもよいわけです。決してそう成れないにもかかわらず、成れそうなイメージで呼びかけてきたのが大乘菩薩道だと思うのです。大乘菩薩道が『華嚴経』を呼びかけ、『涅槃経』を呼びかけるけれど、文字どおりそう成ろうとして努力するなら、三大阿僧祇劫あそうぎかかるなどという言葉があります。三大阿僧祇劫という時間は、人間が何回生まれ変わっても、おそらく地球が破滅しても行き着く時間ではないわけです。ですから、成就できる時間はこないわけ

す。それでは人間はたすからないではないか、どうすればよいか。仏陀がそこに帰ってたすかつたはずの一如や涅槃と言われる本来の在り方、そのたすかつた立場から立ち上がった物語として法蔵菩薩がわれら凡夫に呼びかける。このような物語の不思議さです。

何か少し聞くと、他力という教えは、どうしてもイージー・ゴーイング (easy-going) を呼びかけて、人間をルーズ (loose) にするのではないかというように聞いてしまう。人間が努力して難しいことをやれば立派になれるのではないかという妄念が人間にはいつまでもついてきますから。

しかし、どこまで立派になれるかやってみたら、いのちがなくなってしまうという話です。人間の有限性、人間の愚かさは、どれだけ削っても、譬喩的には煉瓦を削っていったら、きれいなダイヤモンドが出てくるかといったら、削っているうちになくなってしまうようなものです。しかし、削ればダイヤモンドが出てくるという呼びかけ方、これがある意味で騙されてもいいからやってみたいと思わせるほど人間には魅力があるわけです。それで、とにかく一生懸命にやりだす人が後を絶たないわけです。

親鸞聖人もその道をさんざん求めて行き詰まった。その道だけを正直に求めた場合は絶望するしかない。もう自分はたすからない身だと。そのようなところに法然上人もぶつかったし、親鸞聖人もぶつかった。そうしてみると、自分に先だって行き詰まりにぶつかった人々が見いだした經典が『無量寿経』であった。『無量寿経』を読んで、これに救いを預けた、これで救われたという伝統があつたという不思議さです。『無量寿経』を説いた釈尊も、諸仏の証しやう誠じやうする内容を説いたのだというようにいただくことができました。

ですから、「少欲知足」というような大切な言葉は、そう成れるからやるというのではなくて、成れないかも知れないけれども、われわれにとって本来そこに帰らなければならぬ大事な真理という意味で、われわれ一人ひとりがこの言葉を忘れずに生きれば、随分この世の中が変わるのではないかと思うのです。現代文明は少欲知足ではなくて、多欲不足、強欲不足です。不足不足で、もつともつと、そのような状況でますますやろうというのですけれど、マクロで見れば、取るべき資源も財源も、もうない。どうす

るかといったら騙すしかない。そのようなことをして長もちするわけがないのです。

意識を自覚して人間を変革する

ですから、法蔵願心の問題は、これは他力だから他人事だというように聞いてしまつては間違いだと思ふのです。他力というのは、人間は自力だと思ふけれど、自分の力というのは思い込みでしかないということです。自分だと思ふのは、ほとんど煩惱なのです。自分のいのちを成り立たせているのは、みんないたいたものが因縁を結んでここに生きていくわけですから、「自分が」というのは妄念なのです。熟睡しているときには、「俺が生きている」と誰も思わないでしょう。しかし、生きているではないですか。ですから、生きているという事実は、因縁が生きているわけです。それを「俺が」と思ふのが人間であつて、それが根本の間違いだというのが釈尊の教えです。

けれどもいくらそう言われても直らない。それが、唯識が見いだした末那識まなしきという作用です。生きている事実を総合

している意識、一切の経験を蓄積し、一切のそれまでの生命の歴史を蓄積しているようなはたらきが阿頼耶識あらいやしきで、それを、俺が生きているのだと思ふ意識が末那識です。これは深層意識ですから、退治することができない。つまり、われわれが起きていて自覚できるような表層意識よりも深いいのちを支えているところに動いているような意識、寝ても覚めても消えないような意識です。

仏教の大切な人間の見方は、人間は意識で生きていると共に、その意識を自覚することができると。このような眼で人間を変革するという教えです。人間の外に何かを立てて、それを依り処にしてたすかるといふ宗教ではない。他力の教へも、阿弥陀如来を外に立てて、それに寄りかかってたすけてもらふと一般には考えられてしまつていますけれど、自分が生きて、その外に何かを立てるといふ発想は二元論ですから、それは本当は仏教が取るところではないのです。けれども、そういう表現を取らざるをえない。人間の意識を見ていくと、人間は自分で自分を見抜けるほど浅い存在ではない。自分では見えないほど深いところに人間の闇をもっている。このような人間をどうやって変革す

る。しかも、罪業深重と言われるような、自分で自分の罪をぬぐい去ることができるような身ではないという深い人間の自覚がある。

しかし、そのようなたすからない人間でも、たすかりたいという欲求、深い意味で解放されたいという要求が起こつてきて、それを菩提心と言うのだと。しかし、これをもてば成就するののかというと、そう簡単には成就しない。三大阿僧祇劫かかるなどと言われて、諦めるしかないのかというほど難しい。この他力の教えは、易しいようでいて、実は大変面倒な構造だと思ふのです。阿弥陀如来さまが外にいてたすけてくださるというような単純な話ではないのです。

阿弥陀仏という名のはたらきは

信ずる心にある

親鸞聖人は、他力とは本願力であると。本願力というのは、法蔵菩薩の願いとして教えられ、法蔵菩薩は、本当に人間がそれに帰ったらたすかるような真理、人間の本来的

な在り方を象徴する名前です。そのような在り方が黙って待っているのではなくて、そのような在り方に帰ってこいと呼びかけ続ける。それが本願です。その本願を信ずる。阿弥陀如来という名で語られる本願を信ずる。

本願は、法蔵菩薩の因位の願心ですから、果となった名前は阿弥陀如来である。果となった名前は単なる固有名詞ではなくて、はたらく名前だということで、善導大師は阿弥陀仏は行だと言うのです。「言阿弥陀仏者即是其行」、「阿弥陀仏」と言うは、すなわちこれ、その行なり」（『聖典』一七六頁）と。普通は人間が行為することが行だと思つていますから、阿弥陀仏が行だということが、どういう意味か考えてもよくわからない。親鸞聖人は、「即是其行」というのは「選択本願」（『聖典』一七八頁）だと。つまり本願が行じている。本願の行が阿弥陀仏であるということです。阿弥陀仏という名は、本願が衆生にはたらく名前である。どこかにいる存在ではない。願のはたらきを表す名である。名だけども、実体ではない。このようなことはなかなか考え難いのです。名があると実体を考え、実体を外に立ててそれに依頼するのではないかと考える。そうではなく、は

たらきだと。はたらきはどこにあるかといったら、それを信ずる心にある。値遇、出遇いにあるということです。出遇いというと、二つあつてぶつかるのが出遇いだと思うのですけれど、二つあつて出遇うのではなくて、出遇うという事実があつて、それを二つに分けるのです。あるのは出遇っている事実であつて、事実がなければわれわれは生きていない、意識していない。意識するということは、出遇っている事実がある。その出遇っている事実を二つに分けて語る。

本願を信ずるという事実が起こる。本願を信ずる以外に人間が本来と触れる道はない。人間が本来に直接帰るわけにはいかないし、帰れない。けれども、本来に帰ることを忘れられるかといったら、それを忘れたら人間は単なる猛獣、邪欲であつて、自己を失つて限りなく迷つていくしかない。そのような愚かな存在が本当にたすかる道がここにある。それに親鸞は出遇つたのです。ですから、自分はこの本願を信ずると。「雑行を棄てて本願に帰す」(『聖典』三九九頁)と言ふのです。

雑行というのは、自分でやれる行だと思つてゐる行為は

全部雑[※]じり気の行だ。いろいろな意味で雑じり気がある。時間も雑じる、経験も雑じる、因縁も雑じる、出遇いも雑じる。ですから、純粹ということはありえない。有限な存在に純粹はありえない。情況が変わる、刻々と心も変わる、努力意識も変わる、体力も変わる。ですから、全部雑行ではない。それを棄てるということは、ある意味で人間を諦めるということなのですけれど、人間を諦めて絶望するかというと、そうではない。人間を本来に帰したいという願いが実ははたらいっているのだ。それを信ずる。信ずるしかないのだということです。

法蔵菩薩の願には終わりはない

そのはたらきは、迷いを生きている自分に現にここに体験として確認できるのかというと、そのように現実化することはできない。それが如来の願であつて、如来の願はどこまでも願である。願は永遠に歩む。ですから、兆載永劫の修行と言つて、兆載に歩んでくださるのだ。法蔵菩薩の願には終わりはないのです。ですから、それを信じたら

われわれにも終わりはない。終わって完成する、そんな簡単なものではない。どうしてもわれわれは有限のなかで完成を求めますから、何か完成する教義学とか完成のある論理を求めようとするわけです。しかし、安田先生はおもしろいことを言われて、論理的に完成した仏教というのは、図書館に入るだけだ。図書館に入るということは、単なる知識になるだけだということです。人間がそれでたすかるようなものではない。ともすると、言葉を使つてものを考えていると何か終点を作りたいのです。このように考えて、論理的にいけば、このように終わるではないか、これで完全円満になるのではないかと人間の妄念は考えるのです。

ところが、法蔵菩薩の物語は始まりがあつて終わりがない。一応、阿弥陀は五劫思惟して十劫の昔に正覚を取つたという物語にしてある。してあるのだけれど、法蔵菩薩は終わりがない。矛盾しています。人間存在も矛盾しています、人間存在の要求も矛盾している。つまり、反逆して生きているのに、本来に帰りたいのだから、矛盾しているわけです。では、反逆を止めると言われても止められない。

欲は深いし、煩惱具足ですから、煩惱を諦めないのです。煩惱をだめだとは思えない。死ぬまでだめ、死んでもだめかも知れない。それほど反逆的なわけです。

しかし、やはり本来に帰らなければならないという要求は、深く人間に呼びかけているし、人間もそれを忘れられない。それを棄てることはできない。単に迷いのいのちでよいのかと言われると、そういうわけにはいかないと感ずるのです。感ずるのだけれど、背くのを止めるかという、止めないのです。そのようなところに、他力の教えが深く人間に呼びかけて、これに気づいた人はこれに依らなければならぬと、それを選び取らせるのです。

そのような意味で、何でもないような言葉ですけれど、「少欲知足にして、染・患・痴なし」（『聖典』二七頁）という言葉は、非常に大事な言葉として、われわれはこの言葉を忘れてはいけないと思うのです。

諸仏がみんな真理だと言つ

その次に「三昧常寂にして、智慧無碍なり」（同上）

と。三昧常寂、これは釈尊以来、方法として精神を静める、定、三昧、サマデー（samadhi）を求める、精神を静めて、しっかりと存在の真理を見極めよという教え方をしてきた。

仏教は思索、思惟を大事な方法としています。聞・思・修という言い方もあるのですが、聞いて、思つて、実践する。聞くというのは、先に真理に気づいた方から出てくる言葉を聞く。ヨーロッパの哲学は自分で自分の考えをまとめていく傾向が非常に強い。仏教は、お釈迦さま自身は自分で悪戦苦闘して、無師独悟、師はなかったと言われているのです。しかし、自分が出遇つてみたら、自分の歩んだ道は自分が初めて歩んだものではなかった、「古仙の道」だったとおっしゃったと伝えられています。つまり、真理はあった、それに自分は目覚めた、この真理に目覚めた人は前からいたのだという求道に対する信頼感です。

大乘仏教は、お釈迦さまが説いたから真理だというのはなくて、諸仏がみんな真理だと言うから、お釈迦さまが説いたのだという考え方をするわけです。不思議な考え方だと思えます。『阿弥陀経』の六方段では、たくさんの仏

さまが出てきて、今、釈尊が説いているお経は本当だと証明をする。このようなことがわざわざ言われているのです。「諸仏の護念証誠^{しんねんしんじょう}は 悲願成就のゆえなれば」（『聖典』四八六頁）と親鸞聖人が和讃しておられます。諸仏の証誠は、五濁悪世のためだと。五濁悪世を生きている人間に、一人の仏陀が本当だと言ったのでは信じないかも知れないけれど、十方恒沙^{じゅうじやうしや}の諸仏がみんな本当だと言ったら、嫌でも信ずるようになるだろうと。このように諸仏が証明すると教えているのです。

「南無阿弥陀仏」を誓っている願はどこにあるのか

本願力は、出遇っている事実のところに本願力を感じるのですから、自分の外にあるものでもない、内にあるものでもない。本願力を信ずるところに本願力のはたらきがある。これが教えになっている。これは信じにくいのです。もともと外にあるものは、信ずるという概念には当てはまらない。対象としてあるものは、見るとか、分析するのであつ

て、信ずるわけではない。信ずるということは理性にとつては大変難しいわけです。理性は、分析し、合理的、理論的に説明したり証明したりできないことはないことだと。

外に仏がいるのであれば、あると思うのだから信ずるのではない。しかし、いないのであれば信じられない。では、仏はどこにいるか。親鸞は、阿弥陀仏はどこにいるかというときに、第十二願、第十三願、つまり「光明無量の願」、「寿命無量の願」を誓っている、その願が阿弥陀仏である。と。「光明無量の願」が成就して光となる、「寿命無量の願」が成就して寿^{いのち}となる。無量寿・無量光という名前をもった仏が阿弥陀仏である。阿弥陀仏は願が体である。願のはたらきが名である。これが名に止まらないで行となる。南無阿弥陀仏という、南無を抱き込んだ六字の名前になったときには、単なる阿弥陀仏ではない。南無がついた阿弥陀仏、これは一体經典のどこが誓っているのか。本願を読んでも、「南無阿弥陀仏」を誓っているのはどれだろうと、「南無阿弥陀仏」を誓っている願が見えないように思うのです。

法然上人は第十八願のなかに、念仏すれば往生すること

が誓ってあるのだと読んだわけです。それは「乃至十念」という言葉が第十八願にある。善導大師が乃至十念の十念は十^{じゅう}声^{しやう}だと。声というのは、「南無阿弥陀仏」だと。こう解釈したわけです。なぜ、そのような解釈をしたかというと、『観無量寿経』に「南無阿弥陀仏」を称せよということが書いてある。ですから、念とは声^{しやう}だと、こう解釈しましたから、「南無阿弥陀仏」は第十八願に書いてであると法然上人は読んだわけです。

親鸞聖人は疑い深かったです。書いてないではないかと。どこにあるのだと、そうすると、天親菩薩の『浄土論』では、「南無阿弥陀仏」を「帰命尽十方無碍光如来」と中国語に翻訳していて、その尽十方無碍光如来は、礼拜・讃嘆・作願・觀察・回向という五念門の讃嘆門に当たると、曇鸞大師が註釈した。つまり、「尽十方無碍光如来」という「阿弥陀仏」の翻訳、十方を尽くして無碍である如来、これはほめた言葉、讃嘆門だと。おそらく、これを手がかりにして、名を称えることは讃嘆で、讃嘆を誓っている願はどこにあるかと言ったら第十七願だと。第十七願は、諸仏が自分をほめないなら自分は仏に成らないと誓

っている。阿弥陀が自分の名前を阿弥陀だというのは、諸仏が阿弥陀とほめて、そう呼んでくれるから、私は阿弥陀だというように誓っている。それを親鸞聖人は、称名、「南無阿弥陀仏」の願だと見たわけです。第十七願成就の名号とおっしゃるわけです。これも難しい話です。

「南無」は如来の勅命

そこに、ただ「阿弥陀仏」ではなくて、「南無」がつく。その南無は、普通は、衆生が仏に南無すると考える。人間の意識で仏をたのむ心が動くことが南無だと、普通はそのような意味の言葉なのです。ところが、親鸞は、それでは「南無阿弥陀仏」が本当に衆生にはたらく行とはならないのではないかと考えられたのです。ですから六字の名号における南無は、如来が衆生に命令する勅命だというように言われるのです。

曇鸞大師は、阿弥陀如来に帰命するのは、阿弥陀の浄土に生まれたいからだ、帰命は願生の心だと註釈している。おそらくそれを受けて、善導大師は「南無阿弥陀仏」を註

釈して、「南無」は「帰命」で、「帰命」は「発願回向」だと註釈された。帰命のなかに願があり回向もあると。回向というのは、回向発願心という言葉が『観無量寿経』にあつて、至誠心、深心、回向発願心、この三心を具すれば彼の土に生まれると、回向発願心も生まれるための条件のよう^に書いてある。それで善導大師は、もう「南無」のなかに発願回向があると。つまり、自分から浄土に振り向けたり、衆生に振り向けたりして生まれていこうというのではなくて、南無すれば、南無のなかにもう発願回向があると善導大師は註釈したわけです。

ところが、それを親鸞聖人は、「発願回向」というのは、「如来すでに発願して、衆生の行を回施したまうの心なり」（『聖典』一七七―一七八頁）と。南無というのは帰命で、帰命は発願回向だと善導大師が解釈したその発願回向を、衆生が南無するのではなくて、如来がすでに発願してと。如来の発願だと。如来が衆生の行を回施したまうのが回向だと。善導大師が発願回向と書いた意味は、如来が発願回向しているのだと。それが南無だと。そして、南無というのは勅命だと。衆生に逃げることでできないような命令を

与える。こちらから南無するとわれわれは思うけれど、六字の「南無阿弥陀仏」の南無は、如来の側から衆生にはたらいってくる命令なのだと、「行巻」で註釈されます。

仮名聖教では、南無は衆生が如来の命に随順するのだと、わかりやすく註釈しています。如来の願いに随っていく心が南無なのだと。しかし、随っていくことは、命令があるから随っていくわけです。命令と随う心とが別にあるのではなくて、私どもが南無せずにおれない心を起こすのは、如来の命令があったからだというのが親鸞聖人の理解でしょう。

如来の悲願は、衆生の流転と共に無始以来はたらき続け、願い続け、そして今、私どもが如来に出遇うことができるのです。ですから、今、出遇うことの背景に、無始以来の法蔵菩薩のご苦勞があったというのが親鸞聖人の本願のはたらきに対する理解です。たまたま自分は出遇うことができた。たまたまとは思いますが、法蔵菩薩はすでに昔からはたらいてくださっていた。私の眼が覚めなかった。眼が覚めたら、たまたまである。たまたまだけれど、眼が覚めてみたら、法蔵菩薩のご苦勞は兆載永劫だったのだと。

譬喩的に言えば、われわれは気づかないけれど、気づいてみたら親がいつも心配して、面倒を見てくれたのだということ。そのことを忘れてしまうわけです。衆生は自分で生きていると思ってしまつて、自分がいのちを与えられ、育てられて生きているということ、そこに無限大のいろいろな因縁がはたらいていることはすっかり忘れて、私が生きていると思つてゐるわけです。真理を忘れて我執が牛耳つてゐるわけです。それに対して、本来のいのちに目覚めよという願いが勅命なのです。勅命というけれど、ドカーンと聞こえるように言つてくるのではない。黙つて、気がつくまで静かに待つていてくれる勅命なのです。気づいてみたら、「ああ、かたじけない、これがあつたのだ」という意味で勅命だと仰ぐわけです。

聞法する時間の必要性

けれども気づけない。仏陀はそういう人間が自覚して教えに触れていくためには、まず「三昧常寂」（『聖典』二七頁）、つまり、精神集中の時間と努力、そのような意識自

身が静まる条件が必要だと。戒・定・慧という言葉もあって、定ということは仏教を聞いていくための必要な精神的な在り方として教えられてきたわけです。それが誤解されて、三昧に入ったり、定に入ったりすることが覚りだと考えると間違ひなのです。精神集中の態度は教えを考えたり聞いたりするための必要な情況設定です。安田先生がよく言われていたのは、画家がアトリエに入るということがあるだろうと。画家でも食うためには絵を売らなければならぬ、その場合には玄関で売ってもよいと。しかし、絵を描くのに玄関で絵を描くわけにいかないのだと。やはり、絵を描く条件が必要なのだという喩えです。

聞法も、ある意味で大切な時間が必要なのだと。どのような情況でも聞法できるかという、そうはいかない。聞法する時間は、ある意味で贅沢な時間、つまり邪魔されないでそのことに集中できる時間が必要です。条件があつたらよいというわけではないけれど、少なくとも仏法を主体化するために必要な条件として、三昧とか、定とか、寂靜とか言われるわけです。

そして「智慧無碍」（同上）、これは法蔵菩薩の智慧です

から、阿弥陀如来の智慧と言つてもいいわけですが、無碍である。そして「虚偽・諂曲の心あることなし」（同上）。われわれはどうかと言つたら、虚偽・諂曲である。「諂」はへつらい、「曲」は曲学阿世の曲、平気で自分を曲げる。生きるための知恵と言えば、浅はかな知恵なのですけれど、そのようにしてわれわれは生きてしまつてゐる。真つ直ぐ真実ということは人間にはない。徹底的に虚偽諂曲だと。そのような愚かで罪深くてすから存在に、たすけずんばやまんというはたらきが立ち上がる。このような対応においてわれわれに本願を信ずることが成り立つのです。

法蔵菩薩は虚偽・諂曲の心あることなしですから、自分もそう成りたいと思うのだけれど、親鸞聖人はそうは言わない。われわれは虚偽・諂曲でありますと言うのです。初めは、なかなかついていけないのですけれど、そのうちに、本当にそのとおりです、と自覚させられるのです。もう嫌と言えなくなる。それが親鸞が出遇つた人間の真実ではないかと思ひます。

（二〇一四年七月十八日）

「サンガ」という課題

精神が虚偽であるという徹底した自覚

「和顔愛語にして」(『聖典』二七頁)、顔を和やかにして、「愛語」は優しく相手を慈しむような言葉です。和顔、にこやかな顔をすることが、物をあげるお布施と違うけれども、物を与える以上の布施になると言われることがあります。これは単に顔だけではないのでしょうか。本当に和やかな心を顔が表すということでしょう。愛語というのも、これも精神なしに言葉が走れば、それはうつろな言葉ですから、本当に相手を慈しむことにはならない。なかなか難しいことです。

言葉は広い意味で精神を表現するものですから、その表現する道として言葉をもったのが人間という生き物の特徴でもあるわけで、言葉なしには人間生活はできない。言葉があることにおいて、人間は文明という独自の生活体系を

作り上げることができた。ですから、言葉は人間にとって人間の一部分というよりも、人間存在を組み立てるような意味をもっている。言葉が無視したり侮蔑^{ぶべつ}したりして、人間を尊敬することはできない。ですから、言葉というものは非常に大事なのですけれど、この言葉が難しい。

お釈迦さまは八正道で、正しい言葉、「正語」とおっしゃるのです。正しい言葉を出せる人間になることが仏道だと。これは大変難しいです。むしろ沈黙したほうが勝ちだという考え方も出てくるぐらい、言葉が虚偽性をはらむわけです。人間の場合は、言葉と心が一枚になることも難しいし、その心が虚偽なのに、言葉だけ真実なような言葉を出そうということも起こるわけで、そのような点で内に虚偽があつて外だけ真実ではないけない、内の真実があつて、外の表現も真実にするようになりたい。このようなことがあるわけですけど、人間はそうなれない。

それで親鸞は、内は虚偽だと、凡夫は内なる存在、つまり精神が虚偽であるという徹底した自覚をもたれました。人間として虚偽な心をもっていたら、いくら言葉を磨こうとも、言葉を真にしようとも、どうしても虚偽が雑じる。

虚偽・詭曲の心と言われるわけですが、愛語のような言葉を吐いていても、それは相手に対するおべっかであったり、おもねりであったり、本当のことを言ったら傷つくから、本当のことを言わないで隠したかたちでしか表現しなかったり、思いやりのようであって実は嘘であるというようなことが、人間にはいくらでも起こる。それを乗りこえることはほとんどできない。言葉には、そのようなことがあります。ですから、親鸞が「南無阿弥陀仏」のみが本当だと言うのは、「南無阿弥陀仏」という言葉は、如来が衆生にこの言葉を念じなさいと呼びかけた言葉だから、この言葉だけは本当だと。これを離れた言葉は全部虚偽だと。親鸞という人は、そのように厳しく人間を見たわけです。普通、人間はそこまで見ずに、努力すれば和顔愛語できると思っているわけです。けれど実際は、悲しいかな、虚偽・詭曲の心で生きている。そのような人間を、本当に和顔愛語で包もうという精神がはたらいているのだと。このようなところに、凡夫の自覚と、凡夫を包んではたらく真実のはたらきを信ずる。そのような構造でこの『無量寿経』の物語が生まれてくるといことなのです。

それで、「意^いを先にして承問^{じやうもん}す」（同上）。わかりにくい言葉ですが、この「意」は衆生の意だと了解されています。まず衆生の意を承り問う。承るというのは聞くということ、そして問うと。ですから、衆生と無関係に法蔵菩薩が行っているのではなくて、衆生の意を先にして、衆生の意を問いながら、無限なる大悲を呼びかけて行く。これがまた、人間にはできないのです。

人間と人間の関わりの場合には、お互いに心を自我の壁で閉ざしていますから、相手と心が開かれて通じ合うことはほとんどできない。特に、近代社会は、生活するうえで、お互いにすれ違っても、別にお互い合うわけではなく、お互いにすれ違っても、別にお互い合うわけではなく、いですから、すんなりと都市生活が成り立っているわけです。けれども、その代わりに人と人とが接することのもつ豊かさ、接することにおいていただく心の暖かさ、そのようなものが段々なくなっている。科学文明と言いますけれども、便利になって、人間と人間の関係がむしろおざなりになっていのではないかということがあります。それは、お互いに自分の生活を自分だけにするには、そのほうが都合がよいわけです。お互いに相手の領域を侵さないで自分

のなかで閉じこもって生活するほうが都合がよい。そのような生活をする場所が都市生活ですから、都市生活者同士は、表向きのつき合いだけで済んで、内面的なつき合いはしたがらない。それで済んでいく。これが何も起こらないときには何とかなっていて、自分の心、内面の問題は、テレビを見るとか本を読むとかというかたちで誤魔化している。しかし、一人ひとり結局、孤独に陥っていくしかないというのが現代です。どんどんそれが進んで、どうなるのかという感じなのです。

ですから、お互いに苦悩のいのちを生きっていて、苦悩のいのち同士が触れることについては、相手の意を本当に理解しようという態度で触れ合うことを成り立たせるもとに、「先意承問」というような言葉で呼びかけている法蔵菩薩の願いがはたらいっているのだと。それに照らされるときには、われわれはなかなかわからないという限界にぶつかるわけです。

「志願倦むことなし」

そして「勇猛精進にして」(同上)、願を成就するために歩むについて、勇ましく猛々しいと。これは武士や侍などの闘いの精神の言葉ですけど、そのような言葉で願を生きる姿勢を示しているわけです。別に喧嘩をすると言っているのではなくて、願自身を生きる信念の強さを表す言葉です。凡夫は、時々少し元氣を出すけれども、すぐに自分は大めだと、萎えるのです。「精進」は、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧という六波羅蜜の一つに数えられている精神態度ですけども、そのこと一つに励み続ける心構えです。

「志願倦むことなし」(同上)。「倦」という字は、「倦怠」という言葉がありますけれど、凡夫の生活の大きな問題です。凡夫の生活だけではなくて、菩提心にとつても倦怠は実は非常に大事な問題として取り上げられているわけです。人間の意思は、この倦怠感というのが壁になるのです。だいたい人間は自分に挫折する。自分で自分の意欲

なり願いなりに飽きがくるわけです。結婚などでは倦怠期などという言葉がありますけれど、結婚だけではない、勉強についても仕事についても、人間はやはり倦怠感がある。なかなかこれを乗りこえて、そのこと一つをずっと続けることができないのです。人間は有限ですから、悲しいかな、歳を取るということは、心には倦むことがない質がたとえあっても、身体がついていかない。ほんの短い時間でたちまち老いていく。それが有限なのちということですから、修行でも、法蔵菩薩はいわゆる人格ではありませんから、修行も兆載永劫だけれども、志願も倦むことはない。志願倦むことなしとは、人間ではないということです。

コンピュータは倦まないし、飽きないのです。人間はどれだけ優れた方でも疲れるのです。身体も疲れますけれども、精神も疲れる。そうすると、飽きる、嫌になっってしまう。これは菩提心を起こして、自分で自分の願いを成就しようと修行する人にとっては、この飽きることを自分で乗り越えることはできないということが言われております。愚かでもあるし、有限な寿命であるし、精神も疲れたり飽きたりする。そのような存在に呼びかけて、法蔵菩薩は、

志願倦むことなしと。この志願は、四十八願の志願ですから、一切衆生を救い上げるまでは自分は休まないと。このような願を呼びかけてくださっているということです。

見えていなかった存在の意味に 目覚めるといふこと——仏教の利益

「専ら清白しょうびやくの法を求めて」(同上)。清く白い。白に対しては黒という色が対比されます。「白道」という言葉がありまして、それに対して黒道と。黒というのは煩惱の闇を表現すると言われていますけれども、それに対して白いというのは、煩惱を突破したという意味をもった色です。専ら闇を突破するような法を求めて、「もって群生ぐんじょうを恵利しき」(同上)。群生は有情とも言つて、衆生と同じ意味です。生きている存在、特に人間なのですけれども、人間だけという言い方をせずに、いのちあるものという呼びかけです。いのちあるものと呼びかけるけれども、呼びかけるのに言葉をもって呼びかけますから、言葉をもったいのちあるもの、これは人間存在です。

仏教では人間が偉いから仏教徒になるというのではなくて、人間は愚かなのだけれども、言葉を聞いて自分の間違いを自覚しうる存在だと。このような意味で、人間に生まれて生きることが、またとない機会なのだと。つまり目覚めることのできる存在だと。そのような信頼が仏陀が衆生に呼びかける教えにはあるわけです。教えを聞いて、いのちの意味を聞いて、「ああ、このいただきたいのちは本当に稀な機会だった、こういう機会がなければただ生きて死んで終わるかも知れなかった」と、この自分の愚かさを知らされ、そしてその愚かさがあればこそ、それを突破するような大きな智慧の暖かさを知ることができる。そのような翻りを知ることができる存在として、仏陀が人間を信頼するわけです。

近代文明を成り立たせている人間の見方は、人間は偉いものだ、神さまに近い存在、神さまの次の存在だから、他の動物より一番偉いのだと、何かいかにもおだて上げている。そのような人間の見方から出た科学文明は、どこか傲慢なわけです。それが現代では世界中を覆ってしまっています。そういうものの見方が行き詰まりをもたらしつつあ

るのではないかと思うのです。やはり人間の愚かさが露呈しつつありますから、もう少しお互い愚かであることに気づいて、この愚かな存在の尊さをもう一回見直す智慧をもって生き直すようになっていかないと、このまま、何か勝ち組だけが残っていくようにこの世が成り立っていくと、その勝ち組はどこにいるのという話になると思うのです。みんな結局、負け組だったのではないのかと。愚かであって、死んでいく存在であって、永遠に生きる存在などどこにもないわけですから。

群生、衆生を利益する。「りえき」でなく「りやく」と読んだ場合は、衆生に物をもたらすのでなくて、衆生に智慧を与える。衆生が本当のこのいのちの意味に目覚めるという智慧を与える。「現世利益」と言うと、何かこの世の利益と同じになってしまっていますけれども、本来、仏教の利益は、見えていなかった存在の意味に目覚めるということです。目覚めることにおいて、本当のいのちのありがたさを感じることができることです。物が増えたり、何か富や地位といった特別のことが与えられることではないのです。ですから「恵利」といって、何か利益を与えてく

れるわけではないのです。ある方が「仏教を聞いて何かよいことがあるのですか」と住職に聞いたと。「よいことがあるよ」と。「何がよいことですか」と。「最高の利益があるよ」と。利益があるのなら聞こうかと思って聞いたのだけど、なかなかその利益がわからないと、正直にそう言うておられました。「りえき」という言い方は本当は違うのですけれども、人間の欲に呼びかけて、そうして教えを聞かせようとするわけでしょう。聞いているうちに自分の聞き方が間違っていると気づけば、それが利益なのです。なかなかそれが気づけない。聞いたら利益をもらえるだろうと思っっているものですから。そのような手っ取り早い利益は与えられないのです。利益ではない利益なのです。

たまわるものとしての「サンガ」

「三宝を恭敬し、師長に奉事す」（同上）。三宝は仏・法・僧のことです。三帰依ということがあって、帰依仏、帰依法、帰依僧。仏に帰依し、法に帰依し、僧に帰依しますと。これを「帰三宝」と言うのです。三宝に帰依するこ

と、仏・法・僧が宝であることに気づくことが、まず仏法の入門である。普通、この世、特に近代社会を成り立たせている宝物はダイヤモンドのような宝、つまり物です。仏教の宝はそうではない。この世を生きていて本当に信頼のできる方としての仏陀、そして「本当だな」と頷けるこの世の在り方である教えの道理、それを法という言葉で言います。そして、それを信ずる人々の集まり、これを僧と。中国語に翻訳された「僧」という言葉は、一人の僧のこともありますけれど、インドの言葉のサンガ（僧伽）は、仏陀の教えを信じる人たちの共同体のことです。

このサンガという課題を安田理深先生は大事だということで、京都の相應学舎という先生の小さな私塾で出していた雑誌があつたのですけれど、その雑誌の題を『僧伽』と名づけられた。真宗大谷派はそのテーマに同感して、その言葉を使うようになってきて、サンガという言葉が随分と一般に使われるようになりました。今では、大谷派だけでなくあちこちで使うようになっておりますけれども、信じている人たちの共同体を意味するのです。

仏に帰依するのはわかるけれども、僧に帰依するとはど

ういうことかと、若いうちは自分一人で勉強すればよいではないかと思っていたのですけれども、そのようなものは直ぐ倦怠期がくるのです。自分の要求とか自分自身で考えるのは長続きしないのです。やはり、人間は人の間に生き、人と人との繋がり^{つな}のなかに生きていて、人とのぶつかり合いのなかに問題も与えられるし、課題も与えられるし、意欲も与えられる。このようなことが、段々わかってくるようになりまして、「ああ、サンガは尊いな」と、サンガという課題が非常に大きな課題なのだと私も気づくようになりました。安田先生がどうしてこのような問題を大事な求道の課題にしたのだろうと初めは思ったのですけれど。

サンガは作るものではないと先生はおっしゃった。先生の弟子たちは間違つて、新しいサンガを作ろうなどと言い出したのです。自分たちが努力してサンガを作ろうと。そうしたら先生が怒って、「君らは何を誤解しているのだ、サンガは作るものではない、サンガはたまわるものだ」と言われたことがあります。僧侶は自分が人を教えると思うのです。ですから、自分が新しい信者を作つてやるのだという思いで、サンガを作れると思つたのです。ですから、

先生は猛烈に怒られた。

安田先生自身も真宗大谷派の僧籍をお取りになつたのですけれど、そのとき弟子たちは、先生は一人で仏教を勉強をしておられるのだから、教団の僧侶になるのは嫌だと言うのではないかと思つていたらしいのです。けれども、先生は得度して僧籍に入られて、それで親友に手紙を書かれるなかで、自分のような者が由緒ある教団に入れていたのだ、本当に感謝に耐えないと書いておられます。やはりそこには伝承された教え、そしてそれを大切にしているものの依り処にしている人たちの連綿とした繋がり、つまり念仏者の繋がりがある。そのような信頼の場がサンガである。古い共同体そのものがサンガというわけではないのですけれども、この世にある限りは墮落した面や汚い面などいろいろあるけれども、そのなかに、教えを聞き、念仏を伝えていくという願心が歩んでいる。そのような大切な場所だと先生は信頼された。一人ひとりに対しては大変厳しかった。だらしないや言つてしかりつけられることはありましたけれど、サンガは大切にされた。

キリスト教には「見える教会、見えざる教会」という考

え方があるようです。見える教会は建物があつたり、誰と誰と、どういう人が集まっているかはつきりわかるけれど、神の使命のもとに呼ばれた人たちの集いという理念は見えないから見えない教会があると。仏教もこの濁世に団体を組むとなると、純粹などというものはありえない。だいたいの人間が不純粹なのですから、それが寄り集つたままです。不純粹になるだけです。しかし、共同体を作り、そのなかに貫く精神がある。これは清沢満之（一八六三—一九〇三）先生が「大谷派なる宗教的精神」という言葉でおっしゃったのですけれど、名前を名のっている宗教的精神がある。それを信頼すると。峨々たる建物^がが教団ではない。そこに集うお寺さん、数百万のご門徒が教団でもない。宗教的精神に教団がある。このような清沢先生の文章があつて、これもわかりにくいのですけれど、見えるものがどれだけ腐つていようと、見えざる精神があつて、それを感じる。それはつまり、本願に生きているのちが支えている共同体ですから、あの人がいる、この人がいるというような人ではなく、やはり大きな宗教的精神が人を集め、人にいのちを吹き込む。そして、それをまた伝えていく。そのよう

な場所ができてくる。そういう意味でサンガというのは大事なのでしょう。

サンガは法、ダルマがあつてサンガがある。ダルマは師があつて、つまり仏がいて法が説かれる。ですから仏を信頼する。仏も、この世にある誰かというのではないのですけれど、大乘仏教の仏は諸仏なので、精神に生きている人は、先に精神に生きた人が教えてくだされば、その方が仏である。そして説かれた教え、人を鼓舞し、人を引きつける道理、それが法である。そして、それを生きている人、その共同体、僧がある。この三つの宝を感じるのが仏教徒として非常に大事です。仏教徒である限りは三宝を敬うということがある。ですから、この精神は、いわゆる仏教の宗派になつた共同体ではないのです。そして「師長に奉事す」。師長は、三宝に帰依する、そのような集合体を率いる存在を師長と言うのでしょうか。

「莊嚴」とは願いの象徴である

「大莊嚴^{だいしようこん}をもつて衆行^{しゆぎやう}を具足し、もろもろの衆生をし

て功德を成就せしむ」(同上)。ここに「大莊嚴」という言葉が出てきますけれど、浄土という場所は願いを相かたちにする。願いが場所の如きはたらきをもち、場所のような意味をもつて語られる。その場所を語る言葉を莊嚴功德と言うのです。『阿弥陀經』では「功德莊嚴」と言われますけれど、願いが衆生にはたらいて仏法の利益を呼びかける。それを功德という言葉で言うのです。

浄土は莊嚴功德で成り立っているとは、何のことだろうとよくわからなかったのですが、曾我量深先生は、この莊嚴という言葉をも、外国の言葉の翻訳語なのでしょうけれども、「象徴」という言葉に当てたのです。莊嚴は象徴である。法蔵菩薩の願いを生みだしてくるもとは衆生をたすけたいという意欲で、その意欲がいろいろな相をとって、具体的内容をとって語られる。その具体的内容をとって語られた言葉が莊嚴だと。その言葉は願いの象徴であるというのが曾我先生の了解でした。

象徴という言葉もわかりにくいですが、かたちのないものがかたちをとるにおいて親しく何かを感じて、それを通して、かたちなきものを思い起こさせる。そのた

めの言葉が象徴だと。象徴という言葉はキリスト教からくるのでしょけれど、例えば、十字架というのは、キリストが罪を問われて十字架にかけられ殺された。殺されたという残酷な事実を言うのではなくて、神が人間になって、人間を救いたいという願いを、自分の死をかけて、自分が犠牲になることで表したのだと。ですから、十字架というかたちは愛の象徴だという考え方をするわけです。

つまり、象徴というのはかたちを通してかたちを超えた願いを表す意味をもつわけです。その言葉を曾我先生は「莊嚴」に当てたわけです。衆生を救いたいという願心が四十八箇条になり、四十八箇条の一つ一つの願は、大きな願いの一つのかたちである。そのかたちは大きな願いの象徴なのだ。浄土の莊嚴は、天親菩薩の『浄土論』で言う二十九のかたち、二十九種莊嚴と言われます。光の豊かな場所であるとか、風が涼しく吹いている場所とか、それは全部実体的なことではなくて、それを通して大悲を表し、大悲を呼びかけるかたちである。ですから、象徴なのだ。

浄土の教えは、そういう意味で、豊かな象徴世界である

わけです。象徴世界のことになかなかわからないので、実体的世界として考えてしまおう。そうすると迷信でしかない。迷信を呼びかけているのではなくて、人間の本当のいのちの在り方に目覚めさせるための象徴的表現であって、これを潜って人間が本来の豊かさに帰るといふ意味をもつてくるわけです。それをここで「大莊嚴」と言っているのです。

浄土の莊嚴功德は一如平等

その大莊嚴は「衆行を具足」とする。浄土の莊嚴は、法藏菩薩の兆載永劫の修行が実ったかたちだとも教えられます。ですから、表現されたかたちは背景に無限の努力と救わずんばやまんという広大なる願いがはたらき続けているという意味をもっているわけです。つまり、衆行具足しているということは、無尽蔵なる修行の功德という背景に成り立っているのだということです。浄土の莊嚴は全部そのような法藏菩薩の修行の功德を莊嚴しているという教え方がなされるわけです。

そして、「もろもろの衆生をして功德を成就せしむ」。そ

の莊嚴功德は、如来が如来自身を莊嚴しているというよりも、願自身が衆生を利益したいという願いで歩んでいるわけです。衆生に利益を与えられないならば莊嚴の意味がないわけです。衆生を救う願いが浄土を生みだすのだから、生みだされた浄土の相は、衆生を救うための相である。これを方便というように教えるわけです。そして、ここを親鸞聖人は「信巻」の至心についての御自釈、「至心はすなわちこれ至徳の尊号をその体とせるなり」（『聖典』二二五頁）のあとに引用されます。結局、浄土の莊嚴功德、無量の功德を総合し、具足しているのは名号であると。

浄土の莊嚴功德として展開されている法藏菩薩の願行は、何をわれわれに教えようとするのかというところ、真如一実の功德だと親鸞聖人は言うわけです。真如一実というのは、本来、存在が具しているという意味で、それは平等、真如平等である。この世の存在は、それぞれ色が違い、かたちが違い、いろいろで、それに人間は価値を見たり無価値と見たり、好き嫌いをつけたりするけれども、存在そのものとしては平等であると。人間が作っている価値判断、自我にとつて都合のよいものは要る、都合の悪いものは要らな

いという人間の自我を中心にした遠近感、それを破れば存在はみんな平等なのだと。

一如平等というのは、凡夫にとつてはわからないのです。ただ、本来はそうなのだといただかないと、価値判断だけで存在の意味をつける眼に執とわれてしまう。結局、最終的には自我の殻のなかで自分自身が自滅し、自分自身の存在の意味を消してしまうことになりかねない。法蔵菩薩の精神、一切衆生平等、存在の平等の尊さのうえに自分を置いてこそ、愚かな身であつても、罪の身であつても、許されて、豊かな感覚を取り戻して生きていける。共に愚かな身であり、短い人生ではあるけれども、そこに豊かさを感じられるということを成り立たせる眼が一如平等なのでしょう。衆生がそれをもてるかという問題ではないのです。衆生はそこに帰らないと本当はたすからない。そのような世界を教えんがために浄土を莊嚴し、莊嚴功德を具した名として名号を呼びかける。これがこの『無量寿經』の教え方なのです。

(二〇一四年八月二十一日)

回向成就の信心

「衆行」とは何か

『無量寿經』の願文が四十八の数で展開されているのですが、その願全体を中心がどこにあるかというときに、親鸞聖人は『無量寿經』の体は名号であると。ということは、名号を呼びかける願が中心であるということになるわけですが、四十八願を見えますと、名号、名ということが誓われている願はたくさんあるわけですけれども、第十八願には名という言葉はないのです。けれども、第十八願に中心があると読み取ってきた歴史があつて、特に法然上人は、第十八願こそ「王本願」、選択本願のなかの選択本願であると見抜かれた。これは、善導大師が第十八願のなかにある「乃至十念」という言葉を「下げ至し十じ声しょう」ととつて、その十声は阿弥陀如来の名前を称える、つまり称名を十回するのだと。それで本願の言葉を入れ替えて、「若我成仏十

方衆生 称我名号下至十声 若不生者不取正覚」「もし我成仏せんに、十方の衆生我が名号を称せん、下十声に至るまで、もし生まれずは正覚を取らじ」(『聖典』一七五頁、三九九頁)と書き直されたということがあって、法然上人は第十八願が王本願であるとおっしゃったのだらうと思うのです。ですから、他の願はその第十八願一つを明らかにするための飾りの願、欣慕こんぼの願であり、第十八願一つを慕わせるために他の願が建てられているのだという言い方をしています。

そうしたことが少しく覗うかがえるのが、「大莊嚴をもって衆行を具足して、もろもろの衆生をして功徳を成就せしむ」(『聖典』二七頁)という言葉だろうと思うのです。「大莊嚴をもって衆行を具足し」というのは、どういうことか、意味内容がわかりにくいのですが、「莊嚴」という言葉からすると、かたちなきものを相かたちにする。見えないものをあたかも見えるような相にする。譬喩で語るが如くに、このようなものだという相にする。そういう意味で天親菩薩は願心莊嚴とおっしゃった。本願が莊嚴する。本願が相を取る。何のために本願が相を取るのかと言えば、衆生に見

えない功徳を呼びかけるために、見えないものは衆生はわからないから見えるようなかたちにする。そのような意味で、莊嚴という言葉は曾我量深先生は象徴であると表現してくださった。

それで「衆行を具足する」、衆行とか諸行とか言いますがけれど、いろいろな行、いろいろな行いを具足する。この場合の「行」もよくわからないのですけれども、この前の段ですつと法蔵菩薩のいろいろな努力、ご苦労が語られてあった。そのようなご苦労は、何を象徴するかと言えば、衆生を救いたい願いが衆生にはたらこうとする、そのはたらきを象徴すると言ってもよい。つまり、願いを象徴するかたちをもって、衆行を具足する。衆行というと、人間のいろいろな努力の行為の意味にも見えるのですけれど、ここでは、そういう意味ではなくて、法蔵願心が衆生に呼びかけるために、願がいろいろな内容を展開する。つまり、四十八という数に分かれるほど願がいろいろと自己吟味をして内容を表現する。その表現されたことにおいて願いが莊嚴を取る。ですから、この場合の衆行は、願のはたらきという意味をもっていると思うのです。

法蔵願心の行は一如から発る不行の行

実は法蔵菩薩の行は、不行の行、あるいは無行の行、行ぜずして行ずるのです。純粹な菩薩の行は不行にして行ずるのだと曇鸞大師が言われます。人間は、自分が行為したことが何かの意味をもつて次のはたらきに力をもつ、そのような生活をわれわれは営んでいます。これを「業」と言うわけです。ですから、行という言葉でも、行ずることは一瞬にして終わっていくけれど、行じたことの功德が残る。行の蓄積が自分を変えてくる。このようなことを信じて修行が成り立つわけです。行為が善い結果をもたらす場合は善業であるし、悪い結果をもたらすのは悪業であると。これを二世にわたって定義するのです。二世とは、二つのとき、今と未来、あるいは過去と今、二つのときにわたって影響が及ぼされるのだと。そのような業という問題が、ある意味で人間を縛ってくるし、苦しめてくる。惑業苦と言われて、惑いがあるて業を発して苦悩を引くと。そのような人生の在り方に対していかにしてそれを本当に克服す

ることができるかというところに、法蔵菩薩の行は、そういう人間の業をある意味で突き破って、如来のはたらきを恵む。如来のはたらきとは清浄なる業であって、清浄なるものを与えようと。

これは人間の善悪業の質とは違っている。善導大師は、人間の善悪業はたとえ善といっても雑善ぞうぜんであると。つまり、雑じり気の善しか人間はできないと。純粹善ということは人間にはない。人間の意識が煩惱絡みで濁っておりますから、起こす経験は必ず煩惱絡みで濁ってくる。ですから、善い行為が善い結果をもたらすと、善因善果をやってみても、そのような善は、少善、小さい善だと。あるいは雑善、雑じり気の善だと、善導大師はおっしゃるわけです。人間がどれだけ頑張ってみても、雑善以上のことはできない。それでも純粹なる善に触れないとたすかない人間を、いかにして純粹な善に触れさせるか。このようなところに法蔵願心のはたらきをいたたく。その法蔵願心の行は、実は一如から発った、純粹清浄であり、一如平等であるという地平から発ってきた行為であると。これはある意味、教えとなった象徴的な語り方で、人間を翻すために人間の立場

とは違う根拠から立ち上がったものがはたらくのだという教え方です。

四十八願は四十八行

人間はどこまでも煩惱の分別が絡んで純粹になれない。

純粹になりえると信じて自己を磨こうとするのが自力の立場ですけれど、いくら努力しても、いくら経験を積み重ねても純粹になれないという悲しみを潜って、ではどうすればよいかというときに、『無量寿經』という經典が非常に大きな力をもって人間を説得してくる。

『觀無量寿經』のほうが中国でも日本でも流行っていて、『大無量寿經』は、特に日本にきてからはあまり流行っていない。けれども、親鸞聖人は、この經典こそ本当だと見抜かれた。法然上人との出遇いを潜って、念仏一つということが本願の中心なのだと本当に自分で領かれて、そして本願を本当に説いている經典は『無量寿經』しかない。

『觀無量寿經』にも『阿弥陀經』にも、浄土が説かれているけれど、本願が説かれていない。法然上人は、三經にわ

たって念仏が説かれているとご覧になった。確かに説かれているのです。念仏が説かれているのだから専修念仏の經典として三經が浄土宗の依り処だとおっしゃったわけですが、浄土の教えの本当の中心は何かというときに、親鸞聖人は、本願が説かれているということがなければ中心を逸^それるのではないかと。つまり、『觀無量寿經』は、念仏が説かれているけれど、本願が説かれていない。そうすると人間が自分で努力して修行する行為の一つに念仏もあるということになってしまう。ですから、諸々の功德を修めることによって浄土に來いと呼びかける願が第十九願、その第十九願と『觀無量寿經』が対応すると。このように親鸞聖人はご覧になった。そういうこともあって、本願が説かれている經典として『無量寿經』が真実教だと。念仏が説かれていると言えは三經平等であるという眼でしょう。それで今の、「大莊嚴をもつて衆行を具足し」ということは、実はたくさんの行を具足するという意味ではなくて、弥勒付嘱の文のところに「具足無上功德」（『聖典』八六頁）とあって、いろいろな願の内容となって開かれているような莊嚴、そのようなものがすべて無上功德を具足する。

その無上功德、比較できないほどの功德、これは名号だと親鸞聖人はおっしゃるわけです。曇鸞大師によって真実功德は名号だということが教えられていて、本当の功德と言えるものは実は一如の功德であって、一如の功德が名になっているのだから、名号が真実功德だと。これが無上功德だと。

無上功德とは、譬喩的に言えば比較・相対できるいろいろな功德すべてを具足している。法然上人は、「万徳の所帰」、あらゆる功德を全部集めてまとまっているのが「南無阿弥陀仏」だという教え方です。そのような意味ではこの衆行を具足するということは、あらゆる行を具足すると考えられなくてはならない。けれども、そう教えると人間の努力全部という話になりかねない。人間の努力は要らないというのが念仏の意味ですから、人間に代わって法蔵菩薩があらゆる行を行じた、法蔵菩薩が行じてくださっているのだから、われわれ人間の行は要らない。このようにいただくならば、「衆行具足」を諸行と考えてもいただけないわけではないけれど、私は大莊嚴という言葉があるのであれば、この行は願のことだと思ふのです。

曾我先生が、四十八願は四十八行だとおっしゃったことがあって、つまり願は意業です。身業、口業、意業と言って、意業というのも仏教においては業なのです。意業が口業を取り、身業を取るわけです。意がないのに寝ていて寝相が悪くて動いたなどということは、これは業ではないのです。意が動いて善業か悪業かということが出てくる。意に重きを置くのが大乘仏教の考え方です。そのようなことがあって、曾我先生は、願となったときにはもう行だと。法蔵菩薩が願を発したということは、行を発したと言ってよいのだというようにおっしゃるわけです。そのようなことからすれば、この「衆行を具足する」ということは、四十八願という願が浄土を建立する、四十八願をもって浄土を生み出すという意味にいただくことができようかと思ひます。

私は不実の身

そして、「もろもろの衆生をして功德を成就せしむ」。親鸞聖人は「信巻」の至心釈に「ここをもって『大経』に

のたま
言わく」そして、今のこの段を引用しておられます。「三宝を恭敬し師長に奉事しき。大莊嚴をもつて衆行を具足して、もろもろの衆生をして功德成就せしむ、とのたまえりと」(『聖典』二二五頁)と。

第十八願に「至心信樂欲生我國」という言葉があつて、この「至心」を、人間に「真面目にやれよ」という呼びかけだと普通は読むわけです。ところが、親鸞聖人は、人間にもし至心になれと言っているのなら、私は不実の身としてその言葉はいただけませんと。そのような立場から至心という言葉を読むのです。これは、善導大師が『観無量寿經』の三心の釈で、至誠心について、至誠心は真実心だとおっしゃりながら、衆生は日夜十二時、とにかく頭に火がついたように修行しても、「雑毒の善、虚仮の行」だとおっしゃるわけです。人間、凡夫というのは蛇蝎、蛇やサソリのようなものだ。ですから人間に至心、至誠心はないとおっしゃる。親鸞聖人もそれを受けて、至心釈で「一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして、清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし」(同上)とおっしゃるわけです。

初めは、親鸞という人は何と情けない人だろうと、人間が信じられないのかと思ったのです。少しはましな人間もいるはずだと思っていましたから、親鸞聖人のお言葉が初めはピッタリとこなかったのです。このようなひどい目で見るのは少し変なのではないかというように思っていました。それでも教えを聞きながら人生を送るにつれ、思い当たる節ができて、「ああ、本当にそうだな」「言われるとおりだ」と段々身に浸みてきて、親鸞聖人がどれだけ生きることに苦労され誠実に生きようとしてつまずき、あるいは誠実に生きようとして騙され、あるいは自分もまた騙し、そういう人生しか送れないことにどれだけ傷つかれたか。ですから、これは変な眼なのではなくて、人間存在の真理です。存在の真理を言い当てているのです。

煩惱の意欲に死んで、本願の意欲に生まれ直す ——親鸞聖人の第十八願成就の文の理解

『歎異抄』では、人間存在は縁がもよおせばいかなるふるまいもすべし、とおっしゃっています。結局、人間は因

縁で生きているというのが浄土教の人間理解だと思うのです。因縁を生きる以外に存在はない。存在の外に因縁があると普通は感じるのですけれど、因縁は外からくるので自分と関係ない、そのような見方をしないわけです。自分はいくら嫌な縁だと思っても、自分と別ではない。これを宿縁と言います。与えられる縁なのけれども、与えられる縁を生きる自分がそこにあるわけです。どれだけ嫌っても、与えられた時代情況、与えられた社会情況、与えられた環境、与えられた人間関係を生きるしかない。逃げたら逃げたで、逃げた場所が新しい縁になるわけです。つまり、縁を逃げるには、最終的には自分を逃げるしかない。そうしたら生きていられないことになる。生きることは因縁を生きることです。その因縁が嫌だ、自分が嫌だとなったら死ぬしかない。死んで自分がたすかるかという問題になると、死んだのではたすからない。生きていううちにたすかなければ、たすからないのです。死んでからたすかると考える立場は第十九願であって、自力の立場でたすかろうとすると、たすからないから死ぬしかない。

自分の思いよりも本当は自分の存在のほうが重いのです。

自分の思うように生まれたわけでもないし、自分の思うようにこの身をもらったわけではない。たまわったものですから、嫌だと言うわけにいかないわけです。いただいたものを生きるしかない。いくら嫌だと言っても逃げられない。有限な身、限定された身ということは、因縁が存在である、そういうことです。

ある意味では生まれ変わりの思想というのが浄土教の表現にはあって、この世に死んであの世に生まれるのだと。ですから英語で往生のことを、*rebirth*、もう一回生まれると翻訳しています。往生は、この場からあの場へ、つまり穢土から浄土へと場所を変えるごとくに生まれ直すことにおいてたすかるのだという呼びかけをするわけです。どのような言葉を使っても、必ず問題があるのですけれど、往生という言葉は生まれ直しの思想だと言われて、そういう面もあるのですけれど、その生まれ直しという言葉がもつ問題に、この身ではもうたすからないから、実際に違う自分に生まれ直って初めてたすかるのだという意味だとすると、これは親鸞が明らかにしようとした信心の救いとは方向が違うことになる。やっかいなことです。文字どおり

の生まれ直しの思想、自力で一生懸命やったけれどたすからないから、死んで、どうかお願いします、次のいのちではたすけてくださいという生まれ直しの思想は第十九願でしょう。

第十八願成就の文の「願生彼国、即得往生」（『聖典』四四頁）、これは「前念命終、後念即生」（『聖典』二四五頁）についての曾我先生の了解、つまり「信の一念」に前念命終、後念即生が成り立つのだと。本願を信ずる一念に煩惱のいのちに死んで、本願のいのちに生きよという人生の翻りが与えられるのが「南無阿弥陀仏」であると。「南無阿弥陀仏」の一念において「信の一念」をたまわるということは、煩惱の意欲に死んで、本願の意欲に生まれ直す意味があるのだと。これが「願生彼国、即得往生」である。この根拠が「至心回向」である。この「至心回向」は如来の大悲が名号を回向することだと。これが親鸞聖人の第十八願成就の文の理解だろうと思うのです。

それで先ほどの親鸞聖人の至心釈ですが、「真実の心なし」（『聖典』二二五頁）、真実ということは衆生の立場にはないと言って、しかし、「ここをもって如来、一切苦悩の

衆生海を悲憫^{ひびん}して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまひし時」（同上）と。これは、このあとで引文する『大経』の法蔵菩薩の修行のことです。それは衆生のうえに功德を成就する。真実の心のない、不実の衆生にふさわしい場所は苦悩の場所しかない、親鸞が『歎異抄』で言ったと伝えられるように、「地獄一定」である、そのような存在に本願が莊嚴した真実清浄なる世界を与えよう。このようなことがいかにして成り立つか。「お前らはもうだめだから死んでからしか与えない」と言うとするれば、それは第十九願です。自力に執着している存在は、自力でやりなさいと。しかし、それではたすからないでしょう。それなら死になさい、死んだらたすけにいきますよと。これは第十九願です。しかし、第十八願は、そうではない。たすけることができないう衆生をたすけたいという願いが事実になることが本願成就である。これをいitだく、これを信ずるのだというのが親鸞聖人の信心です。ですから、信心のなかに生まれ変わりの思想を包むのです。これはなかなかわかつたようなわからないような話になるかも知れませんが、自力の教えと違って他力の教えは、有限な

人間を無限がたすけたいというわけでしょう。有限な人間を無限にしたい。それは不可能です。しかし、不可能を実現したいという願いが本願であると。

回向成就の信心

われわれは、真実に信ずるなどということはできない。われわれは分別の衆生ですから、考えたり、計算したり、比較したりということで苦しんでいる。そのような存在にとしては、如来は不可思議、思議することはできない。思議することのできない人間にどうやって如来を教えるのか。そのときに、如来の側から衆生になつてあげようと。私が衆生になつて衆生のなかで立ち上がるのだと。このような願が、この至心・信樂・欲生の三心だと。三心ともに如来の心である。如来の心は兆載永劫の修行の心である。兆載永劫の修行の心が愚かな人間のなかに立ち上がるのだと。これを「如来回向の信心」と言う。このように親鸞聖人はお考えになつていったのです。

これはなかなかわかりません。わからないけれども、

不可能を可能にするためにどうしたらよいかというと、有限を無限にするには、無限が有限になるほかないのだ。有限はどれだけ有限を積み重ねても無限にはならない。しかし、無限は有限を包んでいる。ですから無限の側が有限になることはできる。有限になつた無限だと。これが「南無阿弥陀仏」なのだ。無限の大悲の願心が名になつた。名において有限の衆生に無限を教える。それには信じさえすれば無限の功德を与えると。これが無上功德である。無上功德はわれわれからはつかまえないとしたらつかまえない。けれども無限の側からわざわざわれわれのために身を投げてくださる。このようにいただきなさいというのが回向のはたらきです。こういうことで、この「令諸衆生功德成就」、「もろもろの衆生をして功德を成就せしむ」という言葉を、親鸞聖人は如来のご苦勞が衆生の心になるのだと了解されたわけです。不思議な表現だと思ふのですけれど。

つまり、自分でいくら考えても愚かさを出ることはできないし、罪の深い心を消すこともできない。そのような人間をたすけずんばやまと誓っている深い願いがわれわれ

に呼びかけて、本願成就するのだと教えている。では、これをわれわれはどういただくのか。われわれのほうから取りに行くことができないならば、本願が「令諸衆生 功徳成就」、衆生のうえに成就すると言っている。われわれのうえに如来の願心が成就するとはどういうことか。われわれからはわからない。つかまえることもできない、考えることもできない。無限大のものですから。われわれの有限な心ではわからない。わからないところに無限が成就するとはどういうことか。それを親鸞聖人は「回向成就の信心」だとおっしゃったわけです。

われわれが本当に信じているのかということになったら、信じていますなどと、とても言えないけれども、しかしわれわれが信じないならば如来は成就しない。如来は成就しているとおっしゃるのだから、それを信ずるしかないのだと。われわれができるできないではない。初めからわれわれはたすからないのだと。たすかない存在をたすけずんばやまんという願がここに成就している。「ああ、そうですか」といただくしかないのだと。これが親鸞聖人の回向成就の信心という意味でしょう。

逃げられない因縁をいただいていたからこそ、 本願がありがたい

そのためには、凡夫は有限である、罪が深い、愚かである、とにかく虚仮不実である、もう徹底的に悪く言うのです。これがなかなか耳障りで、初めは何と嫌なことを言うのだろうと。嫌なのは、善人意識で自分は少しはましだと思っていて、自分が悪口を言われたと思うからなのです。悪口ではない、事実です。存在の事実であって、如来からお前は本当に凡夫だと、罪悪深重だと言われているわけです。他人から言われたら腹が立つけれど、目に見えない如来がそう言う。それが教えの言葉になっているわけです。真実の鏡に照らしたらわれわれの心は不実でしかない。そのまま「そうだ」と言うしかないのです。「そうは言うけれど」と言うのは、きちんと見えていないからです。

法蔵菩薩の修行が何のためかと言ったら、たすけることのできない愚かな衆生をどうしてもたすけたいのだと。ですから悲願なのだと。悲願成就があるから諸仏が賛同して

くださるのだと。「諸仏の護念証誠は 悲願成就のゆえなれば 金剛心をえんひとは 弥陀の感恩報ずべし」(『聖典』四八六頁)という和讃があります。諸仏というのは、先に本願によって救われた方々のことを、あとから行く人間が諸仏と仰ぐわけです。諸仏が護ってくださる。あとからくる凡夫に、「南無阿弥陀仏」を信じてほしいと呼びかける。それは悲願成就のゆえである。本願が成就するために、この極悪深重の世の中に、極悪深重の衆生に念仏を呼びかける。そして、諸仏が護ってくださる。ですから、それに遭遇することが金剛心を得ることだと。

われわれの心は、愚かな心だし、弱い心で、本当にコロコロ変わります。クッキーというお菓子がありますが、美味しくすることは美味しいけれど、少し置いておくと直ぐ湿^し気^けるし、潰^{つぶ}れて粉になってしまつて、譬喩で言うなら、われわれの心などというものはクッキーのようなものです。少し条件が悪いと潰れます。少し雨模様だと湿気てしまう。天気がよくと元気になったりするのだけれど、天気次第です。人間の心はいくら強そうに見えても、人には言わなければ弱い頼りないものではないでしょうか。「俺の心は

変わらないぞ」と言える人はいないと思うのです。嘘では、私一生あなたを愛しますなどと言います。嘘八百だけれど、人間は、その嘘が知りたいのです。嘘でもよいから信じたいのです。狐と狸と言いますが、凡夫と凡夫は騙し合いです。しかし、凡夫は狐と狸で結構成り立っているわけですから、それをだめだとは言えないわけです。そこに真実があるなどと言うから嘘なのです。しかし、真実があると言わないととてもたすからないでしょう。それで誓いなどと言うわけです。そのような人間レベルの誓いであれば嘘の誓いということになる。リングを取り交わして三日後に離婚したり、人間の誓いなどというのは、いくらそのとき本心だと思つていてもたちまち雲散霧消する。これは人間が悪いからではなくて、人間とはそういうものなのです。情況存在であるから、情況が悪いからそう思ったと思うわけです。しかし、存在自身がそのような存在なのです。そういう情況を引いてくる存在なのです。

業を引くのです。業は自分で思つていないけれども、そうなつていつてしまうのです。そして、相手の責任にするわけです。自分は悪くない、相手が悪いと。しかし、その

ような悪い相手と出会う因縁は自分なのです。自分なしに勝手に出会うわけではない。ですから、やはり縁を生きる存在なのです。

なかなか仏教の教えは厳しいと思うのです。嫌な教えだと思うのです。人間は好きにしたいですから。凡夫が自分の好きにしたいのです。しかし、仏教はそうは許さない。お前は因縁の存在だ、業因縁を生きているのだ、宿縁深き存在なのだ。それを、「ああ、そうだった」と。逃げられない因縁をいただいていたからこそ、本願があるがたいのだと。そのように翻ったときに、初めて他力の本願が自分の身に起こってくるのです。翻りなのです。翻るまでは徹底的にできの悪い存在だと教えてくるのです。それがわれわれは嫌なのです。けれど、これは真実の教えだと、どれだけ嫌でも逃げられないと、段々言い当てられてきて、「ああ、本当にそうでした」となると、「南無阿弥陀仏」があるがたいのです。

法蔵菩薩の行は無から出た行為

それで、「空・無相・無願の法に住して、作^きなく起^{おこ}なし。法は化^けのごとしと観^{かん}ず」(『聖典』二七頁)と。法蔵菩薩はご苦労されるのだけれども、それ自身は、空・無相・無願の法に住する。この空・無相・無願を三解脱門と言ったりします。空は自我の愛着を破る。空になるということは、何ものがきても拒否しない、くる縁そのままに生きていく、自然^{じねんほうに}法爾に生きていく。そういうことを成り立たせる場が空です。無相は、相はかたちという意味ですから、かたちがない。この世にあるものはすべて何かのかたちがある。われわれが人間として考えることができるものはすべてかたちです。いわゆる絵に描くとか、彫刻を彫るとかいうかたちだけではなくて、理念的な言葉、概念もかたちです。そのようなすべてのかたちに執^とわれない立場をとろうと。これは我執だけが執着ではなく、法執ということを言うわけですが、法というのは一切の存在を成り立たせる概念と言いますか、そのような概念に執^とわれる。われわれは、我

執を破ろうとして我執を破る理念を作る。作った理念に執われる。そういう執着を起こしてくるものは何であるか。

これを安田理深先生は実体化と言われたのですけれど、何でも実体、何かかたちがあるようにものを考えてしまう癖が人間にはあつて、これを人間は破れない。人間は考える存在ですから、考えるということは言葉で考える。言葉があればかたちをすでもつてしまう。かたちなくして考えようとしても考えられないのです。言葉は一つのかたち、相です。それを破るというので、大乘仏教は無相ということ言うわけです。

そして無願。仏教で無願という場合、願は欲が動き出すことです。そういう欲を無にする。人間が執われて苦しむのは、空を知らない、あるいは無相を知らない、あるいは無願を知らないからだ。つまり有に執われ、かたちに執われ、そして自分の欲に執られる。自分の欲が自分のような顔をして自分たちを動かしてくる。これが煩惱の欲、貪欲です。これが動き出すと自分を止められない。そのような欲を生きているのが人間でしょう。それを空・無相・無願に住せよと、教えるのです。

これは教えとしては意味がわからないわけではないけれど、そうなれるかという凡夫はなれない。凡夫がなろうとすると、ほとんど死んだような状態になるか、まともな生命力があつたら、まずなれないでしょう。お釈迦さまはなぜこのようなことを教え、なぜ大乘仏教はこのようなことを大事にするのか。

意味がないわけではないのは、人間が分別で動けばろくなことがないからです。やはり、執われている人間が、ことを起こすと必ずやつかいなことを引いてくるわけです。それで無欲、空の立場、かたちのない立場、願いのない立場でやってみると。やれないけれどもそれに近い心でやれば物事が上手くいくことは想像はできる。周りの人が応援してくれるようになるわけです。我欲で「俺がやるのだ」と言っていたら、周りは逃げてしまう。「勝手にどうぞやってください」というようなものです。

ですから、法蔵菩薩の行が起こってくる立場、それを一如から起こると親鸞聖人がおっしゃるのは、人間の執着やかたちなど、人間の欲望から出た行為ではなく、無から出た行為だということです。ですから報酬は要らない。法蔵

菩薩は返してくれと言わないわけです。全面的に私の修行の功德を差し上げましょうと。もらってほしいと。無から出ているわけです。それで空・無相・無願と言うのです。

そして「作なく起なし」。さんざん修行しますと言ってきているのに、何もしません、何も起こしませんと。つまり「不行の行」です。行じて行じない、行ぜずして行ずるということです。

(二〇一四年十月九日)

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——『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」並びに第七十六回（通算第一二七回）から第八十回（同第一三一回）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、ここからうなずけるかというなら、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）

時間・空間を超えた深い願い

減度と成仏

「阿難、仏に白さく、「法蔵菩薩、すでに成仏して減度を取りたまえりとやせん。未だ成仏したまわずとやせん。今、現にましますとやせん」と」（『聖典』二八頁）。菩薩になろうとする法蔵菩薩の物語が一応終わって、そこから今度は少し変わった問答が出てきます。法蔵菩薩は成仏して減度を取っているのかと。

「減度」とここでは翻訳されています。異訳の經典では「大涅槃」と翻訳されていたりするのですが、インドのニルバーナ（Nirvāṇa）という言葉です。お釈迦さまの伝記では、お釈迦さまが亡くなってニルバーナ、涅槃に入られたということ、お釈迦さまが亡くなれるときの涅槃像が仏像として非常に大切にされ、涅槃像を掲げているようなお寺が世界にはたくさんあるのです。日本では、涅槃像を

本尊にしているというのはほとんどないと思いますけれど、外国に行くところなのです。お釈迦さまが涅槃したはずなのだけれど、その涅槃像が拝む人に何かを語りかけてくるというようなことから、涅槃は単に消えてなくなるのではない。お釈迦さまがこの世のいのちを終わることを通して、生老病死の苦悩を教え、それを超えていく道と呼びかける。そのように涅槃がはたらく。そのようなことから、仏陀とは何であるかと言うと、ニルバーナした方だと言う。それで減度を取ることは成仏と重なるわけです。

お釈迦さまの伝記で言えば、二十九歳で出家して六年苦行して、そして覺りを開いて轉法輪に出たわけですから、成仏はお釈迦さまにおいては三十五歳、減度は八十歳なのですけれども、いつの間にか成仏と減度が重なってくるのです。お釈迦さま以外、生きていて成仏するという人がいない。成仏はいつかという、死んだときだという理解になってしまつて、そうすると成仏と減度がくつつくわけですから。それは、覺りを開く、正覺と言われますけれど、それがだんだん神話化して、生きている人間がとんでもないような広大な内容になったものだから、生きているうちは

できない、死んだらできると。そのようなことはどうして保証できるか問題なのですけれど、そのようになってしまったのです。しかし、お釈迦さまでは、成仏という課題と滅度を取るという課題はもとは違う。

ところが、大涅槃に入るという課題が大乘仏教を潜ると、本当の成仏とは大涅槃を得ることであつて、大涅槃を得るといふのは死んだことではないのだと。涅槃から生まれて、涅槃を生きて、涅槃をあきらかにされたのが仏陀である。そのようになってくるのです。

それで、成仏して滅度を取ったのか、まだ成仏していないのか、そして今現に成仏し終わってどこかに消えてしまったのではなくて、現にまします、現在しているのかという問いが出されます。それに対して、「仏、阿難に告げたまわく、「法蔵菩薩、今すでに成仏して」（同上）、成仏するということは、もう済ましている」と。「現に西方にまします」（同上）、現在していると。西方という言葉がここに出てきます。「此を去ること十萬億の刹なり」（同上）。十萬億の国を超えていった先である。「その仏の世界を名づけて安樂と曰う」（同上）。このように語られてくる。

「阿難、また問いたてまつる。「その仏、成道したまいてより已來、幾の時を経たまえりとかせん」と。仏の言わく、「成仏より已來、おおよそ十劫を歴たまえり」（同上）。

言葉を使いなから言葉を破る

これほど、「なぜ」という問いを出しても答えがないようなところはないのです。何で十劫なのか、何で西方なのかという問いには答えがない。いろいろな方がいろいろな答え方をされています。結局、滅度とか涅槃とか言われる仏教の、仏土を通して出遇う真理性、「法性」などと言われる真理性、真理が人間を解放する、その真理性を表現するときに、どのように教へても、本当は言葉を超えたものを語ろうとする。仏教が語ろうとすることは、言葉を使いながら、言葉を破る方向をどこかでもつているということが一つあります。

言葉は、どうしてもこの世で人間の相対的關係や人間の考えなどを言い表す概念です。けれども、仏教は単にこの

世のことを語るのではない。この世において苦しみ抜いたあげくに、この世だけではないような眼、この世を超えた立場、そういう立場からこの世を見直す。ですから使われた言葉は単なるこの世の言葉ではない。そのようなところに、この浄土の教えの言葉のわからなさ、言葉を追いかけていく限りは本当のところよくわからないという問題が残る。例えば、すでに成仏している、それはもう十劫の昔だと。何で十劫なのかはわかりません。兆載永劫に修行する、一切衆生を救いたいというのだから終わらないはずなのに、何で成仏したのか。迷って苦しんでいる衆生をおいて勝手に成仏してしまった物語ではないかとも考えられる。

天親菩薩という人が、『浄土論』を書くときに、一番初めの功德を「清浄功德」とおっしゃるのです。清浄功德の内容は、かの世界、つまり生まれた世界、安樂世界をよく見てみると三界を超えていると。この世の経験を超えている。三界というのは、われわれの経験世界で、カント(Immanuel Kant、一七二四―一八〇四)が言ったように、われわれは時間・空間の直観のなかで生きている。時間と空

間のないのちはない。時間と空間を感じて、時間と空間のなかで生命現象が成り立っている。その在り方は、精神が変わると感じ方も変わり、環境や時間の意味も変わる。そのような在り方を仏教では整理して三界、三つの経験世界と言うわけです。三界を超えということは、時間・空間を超えということです。時間・空間を超えと言われるのもわれわれにとっては何のことかよくわからないのですけれど、つまりは仏陀が教えようとする真理性は、この時間・空間内にあるものではない。時間・空間を生きている感覚でとらえようとしても、つかまえられる対象ではない。そういうことを言い表そうとして、言葉で「一如」や「法性」などと言う。これは迷いの意識でつかまえられるような対象ではない。われわれの概念である限りは、迷いの世界の言葉なのですけれど、その言葉で迷いを破ったような立場、在り方を言い表そうとする。

ですから、法性とか涅槃とかいう言葉は、その言葉が出てくるともうわからないのです。わかるはずがない。迷っている意識にわかる内容ではないのです。しかし、そのように翻された意識の内容を語ろうとする言葉を起点にし

て、仏陀の言葉はこの迷いの世界に呼びかけられているのだと。つまり、覚りから言葉が出ているのだという考え方です。覚りから出ている言葉を迷いの立場からわかつくとしても、すれ違うだけで、意味が変わってしまう。迷いの意識で考えていると見え方、そのような迷いに呼びかけて、迷いを晴らすうとして、涅槃の側から、涅槃それ自身は言葉を超えていますから、涅槃を破つて、言葉の世界に語りかけようという願いが、実は法蔵菩薩の物語でもあると親鸞聖人は見たわけです。

対象的にどこかにある世界に逃げ込まない

親鸞は、法蔵菩薩は「一如宝海ほうかいよりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりのたまいて」(『聖典』五四三頁)と言われた。つまり、もともと物語の根源が一如にある。一如から生まれてくると言うけれど、一如は本当はものを生み出したりしない。それは時間を超えた世界で、生まれるというのは時間の世界です。教えるために、迷いの世界に有形のかたちをとって言葉となるというのは、ある意味で自己矛盾で

す。覚りそのものは言葉にもならないし、迷いの世界には本当はつながらない。迷いを突破しなければ行けない世界です。それをあえて言葉の世界、迷いの世界に自己を表現して、言葉となり物語となって現れようと。本来、時間を超え、空間を超えたものを、時間のなか、空間のなかに表現しよう。

時を超えた時間を時で表してある矛盾した語り方は、実は矛盾でも何でもない。本来無時間なものを時間で語っていると。五劫にしろ、十劫にしろ、兆載永劫にしろ、「劫」自身がもう無限的な時間ですから、無限を五倍しようと、十倍しようと、無限倍しようと、無限なのです。本来、無限大を言っているわけです。時間を超えているということです。

本当は無相、相かなちがないと言わざるをえないようなものを、仏教の真理性とする。仏陀が立った立場をそのような言葉で表現せざるをえない。ですから、言うに困るわけです。涅槃というのはこの世にあるのかないのか。この世にあるというのは、迷いの意識で考えてあるというのだろう。そのような意識にとつてはないのだと。では、涅槃はない

のか、いや、ないのではない、涅槃に気づけばあるのだとでは、あるのかと、いやないのだと。このようなわけで、話が行き違うのです。ですから、無にして有であるとか言ひ出す。無は迷いを否定する言葉で、覺りの立場に立てば有だと。

法蔵菩薩の物語をいただくときの基本的ないただき方として、本来、涅槃から立ち上がったのだということがあって、それを語ろうとするから、五劫だとか兆載だとか十劫だとか、わけのわからない話になっているのです。しかし、このような言葉で言っていることは、本当は時間を超えている深い願い、時間を超えてはたらこうとする不可能の願いです。不可能だけれどあきらめない。「志願無倦」^{しがんむけん}（『聖典』二七頁）と。このような願心を語りかけようとする物語なのです。しかも、特に浄土教は、有相、あえて相を取ろうと。不立文字^{ふりつもんじ}の禪宗などの考え方は、言葉となりながら、かたちの世界に語りかけながら、できるだけかたちをなくそうという方向を強く出す教えです。この浄土教は、あえてかたちを取って呼びかける。かたちを取って呼びかけることで、われわれがこの世で考えたり要求した

り満足したりするかたちに似せて教えが語られる。しかし、仏教ですから、語られた言葉の通りに実在として何かがあると主張しているわけではないのです。けれども聞き方を間違えると、あたかも本当にこの世とは別に時間・空間があるように受け取ってしまう教義学が立てられる。そのようなことが、いまだにあります。

しかし、私はそのような教えは信じません。本願の教えがわれわれに呼びかけようとすることを、親鸞聖人は必死になつて主体化しようと努力された。何か対象的にどこかにある世界に逃げ込もう、そのような信仰を親鸞は決して語ったわけではない。本来、かたちなきものをわれわれに与えようとするのだけれども、一旦、かたちを通すことを通して、かたちなき世界がより豊かに感じとられ、より精神生活を充実させるような方向で教えが語られているということ。このようなことをどこまで聞かかというのは、なかなか難しい問題になるわけです。

「自然」——人為の虚偽性を批判する

そして、「その仏国土には、自然の七宝、金・銀・瑠璃・珊瑚・琥珀・碑磔・碼碯、合成して地とせり。恢廓曠蕩として限極すべからず」（『聖典』二九頁）。浄土は宝物の世界で、「自然の七宝」が地であると。「自然」という言葉が『無量寿経』にはたくさん出てきます。本願にも出てきました。「自然」という言葉は、親鸞聖人が『自然法爾章』で、おのずからしからしむ、つまり他力を表す言葉として読まれます。そのようなことがありますけれど、翻訳語として經典が自然という言葉を使う場合は、どうも中国の思想、道教に自然を尊ぶ考え方があったようです。人間存在は人間社会を生きていながら人間社会を嫌う面をもっていて、お互いに人間なのだけれど、人間は嫌だ。では「お前、犬になるか」と言われたら、「いや、ちよつと」と言うのでしょうけれど、人間であることを嫌だと感じないで生きることは難しいと思うのです。

特に、人為性、人の意識が入って作るものは、何とも言

えず窮屈だったり無理があったり、不自然であったりして嫌だと。例えば、人間関係もそうです。本当に嬉しくて笑ってくれるのならよいけれども、不愉快だと思っているのに笑っているのは、つくり顔ですから、そのような人間意識は、意識が上等になった、複雑になったとも言えるけれども、虚偽、作りごとが多いです。その虚偽性が人為性に含まれますから、それを自然、あるいは自然という言葉で自己批判して使うといろいろとおもしろい。中国、日本などの自然という言葉を大切にする文化には、庭、庭園などを見ても、やはり自然に似せて生きたほうが美しいというような美観があります。自然をわれわれの存在の故郷として愛着し、憧れ、そのようになりたいという願いをずっと大切にしてきた文化なのでしょうけれど、それが思想にも入ってきていて、涅槃とは何かを了解するときに、自然という言葉を入れて解釈する。このようなことが『無量寿経』のなかにも入ってきているのだろうと思うのです。ですから単なる科学的自然界を言っているのではないのです。「自然の七宝」は、法蔵願心が生みだした世界を語るわけですから、その宝物はひとりに出てくるイメージだと思

うのです。

何で「七宝」と言うのかわかりませんが、滅多に手に入らない石など、これは王さまとか女王さまといった人しかほとんど手に入れることができないものを身につけていれば権力の象徴になったわけでしょう。そのようなものが、その国土に行くときと自然にありますと言うのは、完全に人間の欲に呼びかける誘い水です。文字どおり金銀があると言っているのではない。先ほどから言っていますように、この世を超えた世界に触れて与えられる人間への大きな利益、そのような世界に触れることができると、この世の有形の世界のいわゆる宝物をもつとは、全然異質な精神的な喜びが与えられる。

例えば、このいのちが終わるとなったときに、金銀財宝を積んで喜ぶ人がいますか。この世の時間が終わろうとも、この世の時間を超えた世界に触れる喜びはあり得るわけです。臨終にならなければ触れられないと言っているわけではありません。われわれはこの世で元気に生きている間は、金・銀などというものに限りなく執着するかも知れないけれども、これが積んであっても、もし飢餓になったときに

は役に立ちません。本当に大切な「いのち」とは何であるかという問題と関わるわけですが、欲を生きているいのちにとっては金銀財宝はものすごく大事です。しかし、欲は一つの心理作用で、仏教からすれば煩惱ですから、煩惱で大切だと思っているものが本当の「いのち」なのかという問いが起こったときには、本当は要らないものなのです。しかし、そのようなことを言っていたら人が寄ってきませんから、金銀財宝があると言ったほうが、この世的にはかたちとして有効なわけです。誘って、このような宝があるよというのは、本当の願いではない。願いがやむを得ず欲を生きている衆生も呼び込まなければならぬから、欲のように語りかける。しかし、文字どおりあると言っているわけではない。譬喩^{ひよ}的表现です。

どこまでそれを譬喩と読むのか、どこまでそれを具体的に内容があると読むのかというのは、なかなか難しいところもありますけれど、このような財宝などで法蔵菩薩の国土を飾る言葉は方便であって、迷える衆生に仮に呼びかけに興味をもってもらうために、浄土はすごくよいところだと呼びかけるということなのでしょう。すばらしく美しく、

すばらしく楽しく、そして金銀財宝が好きだけ手に入ると。

浄土の莊嚴は法蔵願心の内容

「恢廓曠蕩として限極すべからず」。広々としていると。

先ほど言った『浄土論』で、第一の功德は「清浄功德」ですが、その次は「量功德」と言いまして、親鸞聖人はこの二つを功德の代表としてお取りになることがあります。浄土の量は「究竟如虚空 広大無辺際」、「究竟して虚空のごとく」（『聖典』一三五頁）ということとは限界がないということです。浄土は国土というけれど、国境はないのです。

浄土は無量大だと。

法蔵願心は時間的にも空間的にも無限にはたらきたいのだと。ですから、第十二願の「光明無量」の願は、自分の光が届かないところはないという誓いです。第十三願では時間についても自分の時間が終わることはないと。それが阿弥陀という如来の名前の意味だというように親鸞はいただいたわけです。それが国土となっているわけだから、西

にあると言うけれど、では東はどうなのか。違う国があるというのだけれど、でも境目がないのにどうして東があるのか。これも矛盾しています。無限なのだけれど、有限から見れば西にあるというわけです。本当は、無限は無限にはたらきたい、「我が国ならざるはなし」というのが我が国だこの国でしょう。かたちある如くに語るけれども、本当はかたちでないものを語ろうとするという基本があるわけです。われわれはかたちに執られる。ですからかたちしかわからない。それで言葉で語ってくるけれども、本当はかたちを超えたものに触れてほしいというところに教えがどこかわからなさをはらんで、かたちあるが如くに語っているということです。

「ことごとく相雑廁して転た相入間せり」（『聖典』二九頁）。これもよくわからない言葉ですけれども、「相雑廁して」ということは、いろいろなものがあっても全部それがお互いに融通無碍に動いている状況をイメージさせるわけでしょう。「光赫焜耀にして、微妙奇麗なり」（同上）。光がとても明るく輝いていて、まれにあるような麗しさだと。「清浄に莊嚴して、十方一切の世界に超踰せり」（同上）。

「莊嚴」は、「莊」も「嚴」も飾るという字ですけれども、かたちのないものを言葉で表し、かたちのない願いをあたかも衆生を包んではたらきかけるこの世の空間の如くに語ることです。法蔵菩薩の願いがかくかくしかじかの環境を開いて衆生が本当にそこで安んじて満足できる空間にしようと。ですから莊嚴というのは法蔵願心の内容、願心の対象、法蔵願心が主体であれば、法蔵願心が見る世界です。あるいは唯識的に言うとは、願心の「相分」です。意識は意識する側とされる内容とで成り立っていて、唯識では、意識する側を見分、される側を相分と言います。莊嚴というのは、願い自身が衆生の環境を生み出そうとして、願いの内容を語りかける。ですから天親菩薩はこれを「願心莊嚴」と言われた。親鸞聖人は、「至心信樂欲生我國」と呼びかけるその欲生心、このような国土を生み出すからここに生まれてこい、「我が国に生まれんと欲え」という願いの内容が願心莊嚴であるというので、天親の願心莊嚴の内容を欲生心のところに引用しておられるのです。

ですから、莊嚴というのは、凡夫が見てわかるかたちの如くに語るけれども、本当は如来の願いの内容である。凡

夫の濁った、汚れた心の対象に浄土は入らない。浄土は純粹清浄の世界、純粹清浄の世界を見ることがするのは法蔵菩薩の願心である。われわれの心は、その言葉を聞くと欲望の対象としか見ない。このようなところに、教えを聞いていられるけれども教えが浸みてこないということがあるのです。いかにしてそれを突破させるかということが、法蔵菩薩は兆載永劫に修行するのだと親鸞はいただいた。

かたちをつくって、あらゆる世界、十方一切の世界、あるいは諸仏世界と言ってもよいのでしようけれど、他の世界とは違う意味をもっているのだと呼びかける。そして、「衆宝の中の精なり。その宝、猶し第六天の宝のごとし」(同上)と。これも譬喩です。「天」というのは、サマデー (samadhi)、精神統一の三昧のなかで感ずる状況を「天」と言って、第六天というのはかなり高い、かなり抽象的な世界です。そのようなところに現れる宝の如しと。宝ではありません。宝の如しというように譬喩している。

このようにして、物語そのものを読んでいくと、何を言っているのかという話ですが、それは譬喩的な意味であって、その譬喩は何を譬喩しているのかを聞いていけば、

第七十七講

阿弥陀如来の光

無量寿仏のいのちは本当のいのち

単に意味不明ではなくて、こちらからはなかなかわからない意味を願心が語りかけようとしているのだと聞いていくことができようかと思います。そのような聞き方しかできないと思うのです。ですから、法然上人や親鸞聖人でも、仏の側のことは本当はわからないのだけれども、と書いておられます。こちらの料簡で考えたらこのようなことではないかと。そのようないただき方をしなければならぬのが、われわれ凡夫が仏の言葉をいただく場合の態度になるのだらうと思います。

(二〇一四年十一月十七日)

「無量寿仏の威神^{いじん}光明、最尊第一にして、諸仏の光明及びこと能^{あた}わざるところなり」(『聖典』三〇頁)。「威神」というのは、現代語で言えば精神力と言ってもよいのですが、無量寿仏の大悲がはたらく力、それが光としてはたらくと。それは最も尊い、諸仏に勝れた光のはたらきをもつのだと。本願の第十二願、第十三願が「光明無量の願」、「寿命無量の願」と言われます。光明無量の願の成就の名前は、無量光如来、不可思議光如来と、「光」がつくのです。しかし、今ここでは、寿命無量の願成就の名前として無量寿仏と語って、その光明が最尊第一だと。つまり、無量寿仏と無量光仏とは一体なのです。二つの願は別の願ではなくて、無量寿仏と無量光仏とは大きなはたらきの二面を取り出した言葉だといってもよいわけです。

光となつてはたらくということは、精神の闇を明るくするということ。寿いのちとなつてはたらくということがどうということかは難しいことだけれど、本当のいのちを与えるというような意味で考えたらよいのだと思うのです。普通のわれわれの生命は、因縁で生まれ因縁で滅んでいく因縁所生しよしょうのいのちだけれど、その因縁所生のいのちを生きているなかに、いのちそれ自身とは何であるか、何のためにここに今のいのちが与えられてあるのかという問いをもったときに、それはこの世のいのちの成り立ちを問題にしているのではなくなるわけです。どのように生活したらよいかといった、生まれたうえで何かを問うているのではなくて、生まれて生きていることが一体何であるのか。生まれて死んでいってしまういのちが何であるのかという問いです。

生まれてあるうえでどうしたらよいかという問い、それがこの世の普通の問いです。どうやって稼ごうとか、今日は何を食べようとか、そのような生まれているうえでのいろいろなことではなくて、その生まれるということが一体何なのか。どうしてここにこうして生きているのか。

すでに与えられていることがなぜなのかという問いだから、これは答えがないといつてもよいわけです。答えがない問いをもつのが人間の闇であつて、人間の苦悩が、このような自分がなぜここに生きていなければならないのだろうかという問いになる。そのような問いに対して、本当に明るみが与えられて、生きていることが充実して、感謝しながら生きていけるような智慧が与えられる。それを、いのちが与えられると表現するなら、無量寿仏の寿は本当のいのちを与えるのだと言うことができようかと思ひます。本当のいのちといつても、今あるいのちと違う何か別のいのちがくるという意味ではない。そのような意味ではなく、今生きているいのちが暗い闇のようないのちだとするなら、それが明るくなった。「ああ、明るいな」と喜んで生きている智慧が与えられたときのいのちです。別のいのちになるわけではないけれども、新しいいのちが感じられる。それを宗教的ないのちと表現するなら、それが阿弥陀のいのちなのだ。このいのちは、いわゆる因縁で生まれ、因縁で滅ぶいのちとは違う質のものですから、本当はいのちではない。いのちでないから、光のほうがりやいのちです

けれど、しかし本当に生き活きとしたいのちを感じられるという意味で、無量寿仏の寿命という言い方をするのだからと思うのです。

その寿命と光明という二つの面から無量寿仏の誓いが立てられてあって、それが成就した名前も、光の面を取ったり、寿命の面を取ったりする。しかし、別の人を言っているわけではない。一人の人に、無量寿仏という名前もあり、不思議光という名前もあるということです。

阿弥陀如来は因縁を選ばない

「諸仏の光明及ぶこと能わざるところなり」〔聖典〕三〇頁〕と言って、その仏の光について「あるいは仏の光の百仏世界を照らすあり。あるいは千仏世界なり。要を取りてこれを言わば、すなわち東方恒沙の仏刹を照らす。南方・四維・上下も、またまたかくのごとし」(同上)。それぞれ諸仏の世界があつて、諸仏の分限というか、諸仏が照らす光の限りがある。ところが、阿弥陀の光は、そのような限界がないというように教えるわけです。前にも話し

ましたけれど、諸仏とは何だろうというのは考えてもよくわからないのです。だいたい、覚りを開いて仏陀の名前をもらえば、覚りは平等であると言われている。平等の世界を開いている在り方に名がつくということは、平等であれど皆同じ名前のはずではないか。なぜ名前が違うのかということについて、それは因位の修行、行業、果報、どのような行為経験を積み重ねて最終的に智慧が開かれたのかは諸仏一人ひとり違うと。それで諸仏は皆違った名前がつくのだというように説明されているのです。いろいろな仏がおられる。そのような仏がそれぞれの智慧、それぞれのもっている力で救い取るような世界が開かれる。それが仏土である。

それに対して、阿弥陀の仏土が言われるときは、あらゆる世界を照らすというように教えられている。『観無量寿経』では「光明遍照十方世界」〔聖典〕一〇五頁〕と言われて、あらゆる世界を照らすと。「念仏衆生攝取不捨」と続くのですけれど、阿弥陀如来を念ずるならば、阿弥陀如来の世界に摂取して捨てない、これが阿弥陀の特徴なのです。結局、諸仏は因位の行が違ふということは、この世の

因縁と似ているわけです。この世の因縁は、友だちができたり、夫婦になったり、いろいろな因縁があるけれど、それぞれ何か出会う因縁があつて出会う。ところが阿弥陀如来は因縁を選ばない。どのような苦悩の状況、どのような悪業因縁あくごうに苦しみ場合であつても、それを選ばない。

あらゆる衆生を救い遂げたい。そこに衆生の側の因縁をすべて救い尽くすような願いというものを立てて、それを本当に実現するにはどうしたらよいかと五劫ごこっに思惟しゆいし、そして無量寿・無量光の名を念ずる、阿弥陀仏という名を念じさえすれば、阿弥陀の世界のはたらきのなかに摂め取ろうという願にして呼びかける。

これはだんだんに触れてくると、とてもありがたいのですけれど、どのようなわけか初めのうちは因縁が薄く感じるのです。宿業因縁が近いとありがたいということがあつて、例えば、病氣をしていたときは薬師如来がありがたいとか、子どもさんを亡くした場合は地藏さんがありがたいとか、何か因縁が近いとありがたいわけです。ところが、阿弥陀如来は何がよいのか何だかわからない。別に病氣に効く薬をくれるわけでもないし、何でありがたいのか。そ

れは、どのような苦悩であつても明るくしなければ止まないと言っているということは、状況的苦悩を除く光ではないわけです。ですから、初め出遇うと、あまりありがたくないというか、あつてもなくても同じではないのかという感じを受けるのです。

それがじわつと効いてくる。譬喩的に言えば、空気のようなありがたさと言いますか、ないなどということは考えられない。あるからこそ生きていられる。そのような気づきが起こつてくると、どれだけ深い闇に苦しもうと、思い起こすと阿弥陀の光が差してくる。そのような意味で阿弥陀の光は限りがない。限りがあつたならば自分は覺りを開かない、つまり仏に成らないと誓っていますから、限りはないのだと。

「このゆえに無量寿仏を、無量光仏・無辺光仏・無碍光仏・無対光仏・焰王光仏・清浄光仏・歡喜光仏・智慧光仏・不断光仏・難思光仏・無称光仏・超日月光仏と号す」(『聖典』三〇頁)。『無量寿經』では、こうして十二の名前を展開しております。この十二の名前を親鸞聖人も「正信偈」に取り上げられます。しかし、『無量寿經』は

何回も翻訳されているわけで、その翻訳によって数は変わります。ですから、十二という限定に大きな意味があるわけではなからうと思います。

真仏と化身

この段を親鸞聖人はどのように扱うかというと、第十二願、第十三願という願に対して、その成就した世界が真仏真土である。それに対して仏に化身や応身という言葉があるのですが、化というのは、ばけるという意味ではなくて、教化や、衆生に応ずるなどという意味で、本当の仏陀のすがたそのものは衆生にはなかなかわからない。ですから衆生が触れやすいように、衆生の側から見たり聞いたり感じたりできるようなかたちになろうと。それを応化身と言う。つまり衆生にに応じて、衆生を教えるためにすがたを現す。それに対して、衆生はなかなかわからないだろうけれど、本当はこうなのだと、親鸞聖人は阿弥陀如来の本当の仏、真仏と言える在り方をあきらかにされるわけです。それは第十二願、第十三願成就の無量寿仏、あるいは、今の

この段の十二光という名前になった仏、これを真仏と言うのです。

これに対して、その阿弥陀仏は化身だというすがたは、代表的には『観無量寿経』が説いているような仏陀です。衆生が浄土を見たい、仏教用語で「見仏」と言われているのですが、阿弥陀如来のおすがたが見たいという場合に、そのすがたはこのようなすがたですということを説いて、それをしっかりと心を澄ませて観なさいと呼びかけるのが『観無量寿経』という經典です。無量寿仏を観ずる、観るというかたちで教えが説かれている。そこに見えてきた仏陀は方便化身だと親鸞聖人はおっしゃる。どれだけ努力して、どれだけ心を澄まして、どれだけ修行をして仏陀を観たといっても、人間が意識の内容として観ることができる仏陀は化身なのだと。『観無量寿経』の真身観、本当の仏身はこのような仏身だと語っているところがあるのですけれど、普通はそれが真実の仏陀だと解釈するのです。けれども、親鸞聖人は、それこそ化身だと。人間が努力して精神集中して阿弥陀如来に遇ったというような仏陀は、これは人間の表象、人間の意識の内容となった仏陀です。です

から、人間が、凡夫が修行して、少し心を清くしたつもりで観ている。それは全部、衆生のために現れた仏陀なのだと。このように押さえて、凡夫が観た世界は全部方便化身土だと。このように親鸞聖人は分限を明らかにして、それでは人間からはどうするのかといったら、人間はまったく愚かであり、罪が深いから、人間からどれだけ探しても仏陀の世界は手に入らない。それを哀れに思つて、大悲をもつて愚かな衆生を、一切衆生を平等に救うべく阿弥陀如来が本願を發して、本願に包んで本当の世界を与えると。それには阿弥陀の本願を信じなさいと。阿弥陀の本願を信ずれば、阿弥陀の本願の世界に攝取不捨、攝取してあげたいという願いがはたらくのだから、それを信じさえすればよいのだと。われわれから仏の世界をつかみたい、それはだめだということです。本当にだめだと気づかないと本願他力の教えが身に浸みて感じられない。ですから、人間が体験したり、わかつたりする世界は全部方便化身土なのだと教えるわけです。

「それ衆生ありて、この光に遇えば、三垢消滅し、身意柔軟にして、歡喜踊躍し善心を焉に生ず」（『聖典』三〇

頁）と。この「歡喜踊躍し善心を焉に生ず」という読み方は、親鸞聖人は『教行信証』では違ったように読まれています。「焉」という字は、強く結ぶときに、これで終わ리だという意味で使われることがあります。ですからこれを讀まないで、「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」（『聖典』三〇〇頁）というように読んでいます。親鸞聖人がこう読んでいるのだから、なぜこう讀まないのかとも思うのですが、テキストがあつたら、それを勝手にいじらないということでの『聖典』を作っていますので、親鸞聖人の読み方と違ふところがところどころあるのです。「善心生ず」と讀むほうが私はよいだろうと思いますが、編集方針によつていて、それはしかたないと言えしかたないのです。

法蔵菩薩は闇へ、闇へ

「もし三塗・勤苦の處にありてこの光明を見たてまつれば、みな休息することを得て、また苦悩なけん。寿終

わりて後、みな解脱を蒙る」(『聖典』三〇―三二頁)。阿弥陀如来が生み出す世界には三塗、三惡道はないのだと言うのですけれど、阿弥陀如来の光は、三塗勤苦のところにあつても、この光明を見ることができると。つまり、地獄・餓鬼・畜生のような苦悩の深い場所、惡業因縁でたすからない場所、そのような場所にあつてこの光明を見るならば、みんな心が安まる。

光といつても、心の光、精神的な光です。つまり、阿弥陀如来の大悲の心が光のはたらきをして、われわれに感じられる。われわれは太陽が出ている昼間であつても、うつとうしいとか、つらいとか、心が闇であるということがあるわけです。お日さまが出ていても明るいと感じない、心は闇だと。その場合の闇は、いわゆる物質的光の問題でなくて、精神がもつ苦悩が暗さをもつて精神を覆ってくる。その苦悩を除いてくださるという意味で、光に遇うということは苦悩がなくなることだと。これが阿弥陀の光のもつ深い意味だと思います。どのような苦悩があろうともそれを除くということは、阿弥陀如来の光は苦悩の闇を晴らさなければ自分が仏に成らないと誓っている。「志願無倦」

(『聖典』二七頁)、倦むことがなく願心がはたらき続けたこと。

何回かお話ししておりますけれど、われわれは直接、われわれの側から阿弥陀の光に遇おうとしても遇えない。光に遇うとはどういうことか。阿弥陀の側の果の光がわれわれの苦悩の闇を本当に明るくするかというと、なかなか体験的にはそのことがよくわからない。われわれにとつて闇が晴れるということは、法蔵菩薩と出遇うことだと曾我量深(一八七五―一九七二)先生は教えてくださった。つまり、法蔵菩薩は、一切衆生を救わずんばやまんと誓つて、どのような苦悩の闇をも厭われない。どのような苦悩の闇をも苦悩の衆生となつて引き受けて歩もう、「兆載永劫」(同上)に修行しようという願心ですから、そのような願心を近くに感ずると、自分が感じているつらさとか苦悩というのは、むしろこの私を背負つて歩もうとする法蔵菩薩の願心のエネルギーになるのだと。私が苦悩することがなければ、法蔵菩薩ははたらきようがない。法蔵菩薩のお心は、私のこの苦悩を晴らさんがためなのだ。自分一人で苦悩を背負っていると苦しんでいたけれど、法蔵菩薩が背負つてく

ださるのだと感ずると、苦悩は嫌なのではなくて、苦悩を背負って歩むほうが充実した人生になる。このように言うとし語弊があるかも知れませんが、何か単に自分で苦しんで、逃げたい逃げたいと思っていた苦悩の重さが、「よし、喜んで引き受けよう」というような方向転換をもたらしにくる。そうすると、とても逃げられなくてつらくてたまらなかつたもののちのちの見方が変えられるということが起こるのです。ですから曾我先生は、凡夫だから明るみを求めるけれど、法蔵菩薩はむしろ闇へ闇へ、闇こそわれがはたらく場所だといって入ってくださるのだと。そのような場所をわれわれは生きていると思つたらかたじけないではないかと。私個人では嫌で仕方がない。けれども法蔵菩薩がはたらくくださる場所なのだというように意味転換が起こるわけです。そうすると、嫌だと思つていたのはもつたない根性だと。このようにいのちがあつてこそ生きる意味があるのではないかと。苦悩がなければいのちの意味も感じないかも知れないと。

それで、譬喩的に言うのですけれど、それは「痛み」ということです。「痛み」について書いてある本を読んでお

りましたら、痛いから嫌だとわれわれは感ずるけれど、痛いと感じることがなかつたら、人間は生きていられないのだと。傷ついても痛いと思わなかつたらそのまま死んでしまう。アドレナリンが出ているときは、大けがをしても痛いと思わないことがあるそうです。そのような特殊な状況だと、気がついたら死んでいるわけです。怪我をしていることは痛いから知るのが普通ですから、痛みが感じられなくなつたらいのちはなくなるわけです。ですから、痛いということが大事なのだと。痛みがあつてこそ生きていることがわかるのだということがその本に書いてあつて、なるほどと思つたのです。

生きているということは、痛みを感じたり苦悩を感じたりしますから、これが大事なのだと。苦悩など感じなくなるのが覚りだという教え方もあるけれど、そのようなことは嘘だと。感じるこそ生きていることだと。苦悩するからこそ生きている意味がある、つらいからこそ生きている意味があるのだと。苦悩というものを、法蔵菩薩がはたらくくださる場所になつていいるのだというように見ると、そのように眼の転換をもたらすわけです。

それが宗教的な光明、つまり光という意味をもってくるのです。われわれが光を求めても光などもらえない。けれども、闇を生きてくださるものがあると教えられ、感ずると、「南無阿弥陀仏」と共に明るみがるのです。それは、やはり宗教的な光明ということだろうと思うのです。われわれは物質的光明を求める。苦悩はなくなつて明るくしてほしいと思う。しかし、なくなつてほしいと思えば思うほど闇が深い。そのようなことが、阿弥陀仏の光明という表現のなかにただけるのではないかなと思うのです。

それまでの無明のいのちに死ぬ

——信仰生活がもつ意味転換

「寿終わりて後、みな解脱を蒙る」（『聖典』三二頁）というような表現も、譬喩的表現だろうと私は思います。信仰生活がもつ意味転換を、親鸞聖人は「本願を信受するは、前念命終なり」（『聖典』四三〇頁）とおっしゃいますから、本願を信ずることがわれわれはできない。できないのに信ぜずにおれないという心が起こるならば、それまでの無明

のいのちに死ぬのだと。自力の心に死ぬのだと。そのような意味をもっているのだと。われわれはとても死ねないと思っているけれど、本願を信ずることができるということは、それまでのいのちに死ぬことだと。それほどの転換をもたらず。愚かな凡夫だからこそ本願力がいただける。本願力をいただいたなら、凡夫でありながら単なる妄念のいのちに死ぬという世界が与えられるのだと。このように言われてきますから、宗教的な意味転換としていただくなら、いのちが終わるということは大事な意味をもつのではないかと思うのです。

つまり、真仏土を開いていますから、この段は非常に大事な段です。真仏土というのは何を説いているのかというのは大変難しい問題ですが、本当の明るみの世界、本当に苦悩が晴れていく世界、そのようなものを象徴して仏土として表す。それはわれわれの経験の世界とは違う世界なのけれども、単なる夢の世界とか虚像の世界という意味ではなくて、われわれの世界に呼びかけてくる根源的な真理の世界であつて、それを『無量寿経』の本願は無量光明土、そして無量寿仏として呼びかけてくるのだと。抽象

的な涅槃ではなくて、涅槃がはたらかちとなつて、無量光明土となつて、場所となつて衆生を包み、また名となつてわれわれにはたらかける。このような意味をもつてくるのだらうと思います。

「無量寿仏の光明顕赫けんかくにして、十方諸仏の国土を照耀しょうようしたまうに、聞こえざることなし」〔聖典〕三一頁。無量寿仏の光明なり名の力なりは、阿弥陀の浄土に隅から隅まで響き渡るといふだけではなく、他方仏土、つまり諸仏世界にも響いていくのだと。諸仏世界でも聞くことができる、わざわざ誓われている、それが阿弥陀如来の願のおもしろいところです。自分の世界に閉じこめるのではなくて、本来に自分の世界が明るくなるなら、その明るみを他方仏土、他の仏陀の国土にまで届けたいと。無量光明ですから、光明が届かない場所はない。たとえ他方仏土、他の仏陀がどれだけ力を發揮していようと、そこに生きる衆生の問いが深まったときに、この光に触れないはずはないと。ということとは、どのような因縁で苦しんでいようと、どのような因縁でいろいろな仏さまに出遇つていようと、また阿弥陀如来に出遇うこともあると。阿弥陀如来に出遇うなら

ば、みんな平等に救われる世界、そのような世界に触れていけるのだと、わざわざ語りかける。このことがわれわれにどのようなことを呼びかけているのかは、ある意味で謎でもあるし、また大変大きな課題を投げかけるようなところがあるように思います。

(二〇一四年十二月十七日)

聞と称

「聞」ということ

相対的には「西方浄土」と言つて、西に阿弥陀如来が
られるというイメージがあるわけですが、東西南北四維上
下、十方におられるあらゆる仏陀の国土にこの光を届けた
い。国土のかたちをつくつて、そこに閉じこもるといふこ
とが願の目的ではない。ですから、無量寿仏の光明は「十
方諸仏の国土を照耀したまうに、聞こえざることなし」
〔聖典〕三二頁〕と言われています。

ここに、光が聞こえないことがない、と言われているの
ですけれど、香りを聞くという「聞香もんかう」という言葉があり
ます。「香道かうどう」といって、この香は何かを当てるような芸
道、遊びがありますけれど、あれを聞香と言います。
「聞」という字を書いて「かく」と読むようです。です
から「聞く」というと、「門構え」に「耳」と書くのですけ

れど、香りを聞くという場合は、これは耳だけが聞くとい
うのではなくて、鼻で聞くという「聞く」です。

ところが、ここでは光を聞くと。これは眼で聞くと。そ
れは聞くという字ですけれども、これは別に耳とか鼻とか
眼とか、感覚器官が何かを感じるといふよりも、実は心が
苦悩する心、憂鬱ゆううつ感に沈んで暗い心、その心に阿弥陀の願
いが聞こえる。願いを聞く。その場合の聞くは、音を聞く
のではない。香りを聞くでもない。いわゆるこの世の明
るみを聞くのでもない。仏陀の願いを聞く。つまり慈悲の
心に触れるということ。そのような意味で、「聞」と
いう字は浄土教で大変大事な文字であり、『無量寿経』を
通してわれわれが人生に新しい智見を得るための大切な方
法です。

ですから、「聞」というのは、ただ耳で聞くという意味
ではない。親鸞聖人は、「聞」と言うは、衆生、仏願の
生起しょうき・本末ほんまつを聞きて疑心ぎしんあることなし」〔聖典〕二四〇
頁〕と定義しておられます。「聞」というのは、願いがな
ぜ立ち上がるのかを、われわれ自身が思い当たるまで聞く。
このようなことが「聞く」という文字だと。ですから、

「聞法」^{もんぽう}という言葉があります。法というのは、言葉とな

っても呼びかけますけれど、言葉だけが法ではない。法というのは道理、存在の真理と言いますか、その真理そのものがわれれに呼びかけていることを聞くと。ですから、音を聞くのでもないし、感覚器官が何かを感じるのでもない。

聞の心が智慧を得るような聞き方、そのような意味で「聞」と言うのです。

ですから、光も、眼に見える光のことを言っているのではないのです。光が譬喩なのです。阿弥陀如来がわれわれ凡夫の心を明るくしたいという願いで呼びかけてくる。われわれはその願いを、教えを通して感ずるようになる。感じてみると阿弥陀は光だと。物質的光ではないのです。しかし、願いがわれわれを明るくするから、光という譬喩の意味になる。その譬喩の意味での光が聞こえる。音のない音と言いますか、声なき声と言いますか、願いが聞こえる。光を通してわれわれが仏の願いに触れるということです。それが「聞こえざることなし」と。

「称」ということ

「但我^{ただわ}が今、その光明を称するのみにあらず」（『聖典』三一頁）、「光明を称する」と「称」という字が出てきます。聞に対して称という字、これは「となえる」という意味をもちます。けれども、漢字としてこの称という字はいろいろな意味をはらんでおります。「量^{はか}る」という意味をもっている、それから、「ふさわしい」、「ふさわしくなる」、「かなう」、「適応する」という意味をもっています。

ですから、称名というのは、適応するとか、量るとか、そのような意味をもつて名を称える。つまり称える内容と称える行為とが一致するというように称える。ただ発音するのではないのです。名を称するということは、名と合う、名と一致する。ですから天親菩薩が『浄土論』で、讃嘆^{さんたん}門、つまり仏陀の名を称えるということは、「如実修行相応^{にょじつしゆぎやうさうおう}」と、仏陀の心と相応する、適応するという意味をもつとおっしゃるわけです。「相応」ということは、大変おもしろい、大事な字ですけれども、曇鸞大師は函^{はこ}と蓋^{ふた}とがピッタ

り合うのが相応だという譬喩を使っておられます。

もう少し言う、仏陀と凡夫は位が違ふ。凡夫は愚かであり、智慧が開けない。煩惱に引きずり回されて、一步も煩惱から離れることができないのが、われわれ凡夫です。腹を立てたり、欲を起こしたり、起こつてくる心は全部煩惱です。そのような心が凡夫の心ですから、その心では仏陀の智慧とはまったく違ふ。まったく違ふのに、凡夫をやめて煩惱を消して仏陀に近づこうと努力するのが、普通の仏教の考え方ですけれども、この努力は永遠にやっても絶対に結果にたどり着けないことを見抜いた方々、ある意味で人間の愚かさで自分自身の心の罪の深さに泣いた人たちが、この浄土の教えを選んだわけです。浄土の教えは仏陀に成るのではなくて、仏陀のお心と相応する。尊いお心だとただ尊敬するというよりも、まったく違ふ愚かな凡夫なのだけれども、仏陀のお心と一つになりたいということが事実になる道を求めた。そこに相応ということがある。仏陀と凡夫は違ふのだけれども、違ふままに相応する。この道が、讃嘆、つまり名を称えると。名にかなう、名と一致する、そのような意味をもった「称」であると。親鸞聖人

はご苦勞なさつて、称名、名を称えても一向に闇が晴れないと。称が相応するいうからやつてみるけれど、一向に一致しない。それではどうしたら一致できるかという問題を明らかにさせたのが、眞実信心という『教行信証』の「信巻」の問題です。信ずるといことが人間にいかにして成り立つかを明らかにされたわけです。ともかく、仏陀の側からはこの称、名を称えてほしいというかたちで聞か呼びかける。

人に聞かせるためでなく、自分のために聞く

「一切の諸仏・声聞・縁覺・もろもろの菩薩衆もことごとく共に歎譽したまふこと、またまたかくのごとし」(『聖典』三一頁)。ここに声聞・縁覺という言葉が出てきます。本願のなかにも、声聞が無数に浄土にいるのだという願(第十四願)がありましたけれども、声聞・縁覺を二乗と言います。これは大乘の心を理解できない存在として、大乘仏教にとっては、一番やつかない存在であつた。ところが、一切衆生が平等にたすかる道が大乘の仏道であるは

ずなのに、論敵だからといって、二乗はたすからないと排除する、それでは大乘にならないではないかと。大乘であるからには一乗になるべきだ、みんなたすかるべきだという考え方が出てきた。そのような流れを受けて浄土教も、法蔵願心はどこまでもあらゆる苦悩の衆生をたすけたいのだということから、声聞・縁覚を包もうとする。

回心えしん、つまり心を翻さないままにたすかるわけにいかない。ですから、善導大師は、「謗法・闡提ぼうぼう ぜんだて、回心すればみな往ゆく」(『聖典』二七七頁)、「謗法闡提回心皆往かいしゆ」とおっしゃる。大乘に心を翻すということが成り立たないとたすかれない。どうか心を翻してほしいと。これが法蔵菩薩の呼びかけなのだ。それに触れるなら五逆・謗法もたすかるのだと。五逆・謗法ということは、あらゆる反逆者、倫理的な反逆をし、教えに反逆をして、素直になれない存在。そのような存在は一番たすけ難いのだけれど、それをもたすけたいのだということが出てきます。

親鸞聖人という方は、そのような言葉を聞いて、自分はもう直ぐたすかる、悪い奴をもたすけるのだという見方をするのではなくて、そのような呼びかけをしているという

ことは、自分自身がそのような存在だと教えられるのだと。謗法・闡提は外にいてのではない、実は自分なのだというように、如来の願いが呼びかける相手は私でありますと。

法蔵菩薩の五劫思惟のご苦労は、私一人のためでありますというように教えを聞いていったのです。これはなかなかできません。「ああ、よい教えだな。これを彼らにも教えてあげよう」という聞き方をわれわれはしてしまうのです。私が聞くのだというように、なかなか聞かない。「ああ、よいこと聞いた。これを家に帰ったら女房に言っであげよう」とか。自分のために聞くのでなくて、人に聞かせるために聞く。それは名聞・勝他みょうもん しょうたと言いまして、人に勝つために自分が智慧を身につけるといふ発想です。これは煩惱ですから、煩惱で聞いたのでは元も子もないのです。しかし、凡夫ですから、そのような聞き方しか人間はできないところがある。親鸞聖人は、自分が本当に愚かな凡夫でありますと、凡夫だからこそ如来の願いは私に向かつて教えてくださるのだという態度を崩さずに、ずっと読まれた。

これが私は、すごいと思うのです。われわれはすぐ自分

のことではない、人のことになってしまふのです。「ああ、これをもってあいつのところへ行つて」というようにしか考えない。何のために自分が教えを聞かかというかと、自分がたすかるのでなくて、人をたすけに行けるような自分になろうとする。そのようなことを親鸞聖人は大変自戒なされたのです。自分のなかにそのような心が起こらないわけではない。ですから、そのような心が起こった場合は、自分が愚かなのに、「小慈小悲もなき身にて 有情利益はおもうまじ」(『聖典』五〇九頁)と。人をたすけようなどと思うのは思い上がりだと。煩惱具足の身だと。自分がたすけていただくのだと。たすける力をもっているのは、仏陀であり大悲である。阿弥陀如来の光にみんなたすけていただくのだと。自分がそれをいただいているということを人に伝えることはできるけれど、自分がまずいたかなければという方向が徹底しています。

「もし衆生ありて、その光明威神功德くどくを聞きて、日夜に称説して心を至いたして断たえざれば」(『聖典』三二頁)。「威神」、これもしばしば出てくる言葉ですけど、威神力りき、神力という言い方もしますが、それは仏陀の精神のもっている力

です。その仏陀がもっている精神力の大きさを聞く。これも心に、闇の心に聞く。光がすぐれてはたらくことを聞く。そして日夜にほめて、説く。ほめて説くということは、仏陀の名前が言葉になっておりますから、言葉を発音することが、ほめて説くという意味をもつ。仏陀の光を聞いて、光をはめる。光は名前ですから、名前を称える。そして、称え続ければ「意こころの所願しつがに随したがいて、その国に生まるることを得」(同上)るのだと。

「それ然しかうして後、仏道を得ん時に至りて、普あまねく十方の諸仏・菩薩のために、その光明を歎ほめられんこと、また今のごとくならん」(同上)。ここに「得仏道時」と漢文ではありますが、仏教が中国に入ってきてインドの概念を翻訳するときに、この「道どう」という言葉を随分多用します。

中国人の思想とか哲学では、道という言葉は常に非常に大事な言葉です。これは儒教であろうと道教であろうと、方向性をもって生きるという意味です。そして、道という言葉は、「菩提ぼだい」の翻訳用語として使うこともある。つまり、覚りという意味が道だと。菩提心を道心とも言う。ですから、道という言葉は、多義性、非常にいろいろなニュアン

スをもっています。日本語にも随分入ってきていて、柔道、華道、茶道など何でも道がきますから、道というのが人間の生き様にとって大事だということはわかるのですが、仏教用語として使われるときには、過程を表す場合と、菩提、覚りの智慧を表す場合と、いろいろなニュアンスがある。

菩薩の在り方、菩薩がだんだん菩提心自身を深めていく在り方全体を菩薩道と言います。では、仏道と言ったら仏に成る道筋かという、道筋もはらんでいるのですけれど、覚りを道と翻訳するのですから、仏そのものも表す。道の中国語の発音は「タオ」というのですけれど、タオは単なる過程ではなくて、ある意味、精神的に確立された立場を表す場合があるのでやっかいです。ここの「仏道を得ん時」とはどういうときか、仏に成るべき道を得るという意味なのか、仏に成るということなのか、難しいです。この場合の仏道は単なる過程ではないようなニュアンスですけれど、よくわかりません。

寿命無量の意味は大信心

その次には、「寿命無量の願」の成就が出てきます。「仏、阿難に語りたまわく、「無量寿仏は寿命長久にして称計すべからず。汝むしろ知らんや。たとい十方世界の無量の衆生、みな人身を得て、ことごとく声聞・縁覚を成就せしめて、すべて共に集会して、思いを禪かにし心を一つにして、その智力を竭して百千万劫において、ことごとく共に推算してその寿命の長遠の数を計えんに、窮め尽くしてその限極を知ること能わじ」（『聖典』三一―三三頁）。無量寿仏の寿命の長さは測ることはできない、「称計すべからず」と。この「称」は、先ほど申した量という意味が、ここに出ています。どれだけ阿弥陀如来の寿命があるかということ、とにかく無限大の衆生が無限大の時間を使つて数えていっても尽きることがないと。オーバーな表現です。願文で寿命に限りがないということを誓っているし、この成就文も、寿が長いのが阿弥陀の寿命だと表現しています。

親鸞聖人は、この寿命無量の意味を信心の意味に取ってきておられます。信心に大の字をつけて「大信心」と言われて、その大信心がもつ意味として、長遠、寿が終わらないような長さを生きる意味をもつ。それは、文字どおりの長さではなくて、一人ひとりの、寿命の短い人生のなかに、無限大の寿を発見する、長く生きたいという願いが満足するような意味が与えられるのだというように信心の意味を押さえておられます。

そのような宗教的な意味で、寿命長久をいただく。そうやって生命の満足を象徴的に表すのだと思うのです。文字どおり生命が長くなるということはありません。生まれて死なないということとはあり得ない。もし、死なないとすれば生まれなければならないこと。不生不滅という言葉がありますけれど、生まれなければ死ぬことはない。生まれたからには死ななければならない。死にたくなかったら生まれなければよいのです。しかし、そのようなわけにいきません、われわれはもうすでに生まれてしまっているのですから。そうすると、必ず死ぬわけですが、しかし、無量の寿命をもった阿弥

陀の光に遇うことができれば、阿弥陀の光の寿命が私どもの存在の意味に聞こえるなら、それは無量寿の意味をもつと、親鸞聖人は表すわけです。もちろん、それは宗教的な、譬喩的な意味です。ですから、「声聞・菩薩・天・人の衆の寿命の長短も、またまたかくのごとし。算数・譬喩の能く知るところにあらずとなり。また声聞・菩薩、その数量り難し。称説すべからず。神智洞達して、威力自在なり。能く掌たなごころの中において一切世界を持せり」(『聖典』三二頁と。光に触れた衆生の寿命も阿弥陀の寿命と同じようなのだと。

これも、本願の第十五願に、第十三願の阿弥陀の寿命無量を受けて、浄土の衆生も寿命が無量であると誓っていました。つまり、生死がないということなのです。浄土という場所は、単なる生命活動が行われる空間という意味ではなくて、涅槃ひやうらんの表徴ひょうしよくですから、生命活動の意味が転ぜられた、つまり時間空間が無限大の意味をもつような場所です。いわゆる場所は、空間的にも、時間的にも限定されるのですけれども、阿弥陀の本願が場所的表現をとって呼びかける浄土という場所は、本当は空間でもないし時間でも

無量寿と心多歡喜

無量寿とは法身、変わらざる真理

ない。無限大というのは、場所をどれだけ広げても無限大ではないから考え難いのです。それは涅槃の象徴で、眼が翻された存在の、迷妄性が取り払われて寿を感じた、その感じた内容を表現するわけです。空間的に表現すれば無限に広大、時間的に表現すれば無限の寿であると。これは、全部象徴的な表現です。われわれは、わからないです。数え切れない広さ、数え切れない長さ、それはわれわれにはイメージがつかない。

親鸞聖人は、『教行信証』の「真仏土巻」で、この無量寿の願の成就文を引用なさるのですけれど、何の解説もされない。そのまま『涅槃經』の引文に入るのです。涅槃という問題で寿命を考える。そうすると『涅槃經』では、法身常住、衆生が生まれたり死んだりしていても、法身は変わらないという考え方ですから、法身を象徴しているのが阿弥陀如来の寿命無量の意味かと思うのです。何かよくわかりません。とにかく阿弥陀のはたらきは、光も無限大だし、そして寿命も尽きることがない、このように言っているわけです。

(二〇一五年一月十三日)

寿命無量のところに入っているのですが、「阿弥陀」、これは梵語では「アミター」で、「アミターバー」と「アミターユス」という二つの言葉を、中国語でそれぞれ「無量光」と「無量寿」と訳した。親鸞聖人は、この両方の意味を真仏土を成り立たせるものとされて、真仏土は本願の第十二願、第十三願によって成り立つ仏身仏土というように表しています。その場合、光のほうは、人間の心の闇を照らすという意味でいただくことができる。特に十二光という光は、それぞれ違う名前で、違う作用を光の名前に当てているということから、それぞれどのような意味で人間の闇を晴らすのかといただくことができるわけです。もっとも、根源的には、不可思議光とも言われますように、われわれが思議することを超えていて、思議してわかったと思

つても、それは広大なる光明の世界のほんの一部である。けれども、それでもとにかく光のほうはある程度わかると言えはわかる。

ところが、寿命については、寿命が長いということは、確かに諸行無常を生きている私どもにとっては、短い人生を終わっていくことはとてもつらいことですし、身近な方が、若くして亡くなったりすると本当にそれはつらい。たとえ八十歳、九十歳まで生きておられた方でも、肉親にすると、本当に別れはつらい。そのようなわけですから、長生きということは、つらさを少し先延ばししてくれるという意味はあるのかも知れませんが、われわれがもっている精神の闇が晴らされるという精神的な救いという点からすると、寿命がどのような意味で精神的な救いなのかは少し見え難い。ですから、これをどのように親鸞聖人はお考えになるのかという謎が私にはあったのです。

実はこれは、無量寿、寿が無限に長いということは、本当は寿命ではない。寿命を超えた、諸行無常ではないものに触れさせようと。これは、大涅槃や一如という言葉で教えられている、仏陀が迷いを超えた場合に獲得する精神の

在り方、それを言葉で表そうとする。いわゆる諸行無常で変わっていくような寿の内容ではない何かに触れる。つまり、それはある意味で、増えたり減ったり生じたり滅したりしないもの、不生不滅とか不増不減とか、そのような変わらないものを無量寿と言いつたのではないかと思われるのです。それは、親鸞聖人が「真仏土巻」に『涅槃經』からいろいろな文章を引用されるのですけれど、大乘仏教が大乗の『涅槃經』を生み出してくるときに、仏陀が仏陀に成った、つまり覺りを開いたということは、いったい何を得たのかという議論になる。そのときに、ダルマ、法、真理、変わらざる真理に触れるのだと。変わらざる真理を精神の糧にすることができ、それを覺り、正覺という言葉で言うのだと。

われわれが、われわれの意識でとらえることができるものは、どんなものであっても変わりゆくものです。比較的変わらないものはあるけれども、まったく変わらないものというのは、われわれにとっては意識できない。われわれの意識は変わりゆくものに反応する作用ですから、変わらないものというのはわからないと言ってもよいと思うので

す。けれども、そのようなものを言葉で言い当てると、それを法身ほっしん、つまり法の身と言う。

生きている身体は変わりゆくものですから、変わらない身体とは、どのようなものかと。人間は、変わらない身体を求めるわけですけれど、生きるということは、変わりゆくことです。生まれたら、成長し、成長が止まり、衰えて死ぬということが生きるということですから、変わらないということとは、生きているということではないわけです。ですから、人間は矛盾した要求をもっているわけです。変わりゆくのがつらいから、変わらないでほしいと念ずる。それにあたかも応えるかのように、無限に生きられますという誓い。これは文字どおりで言うと、そのようなことはあるはずがないから嘘だということになります。生きるということは有限の変化をしながら成り立つわけで、変化しないということは生きていないということですから、これは矛盾概念です。ですから、無量寿ということは文字どおりにはありえない。譬喩的な意味だと考えざるをえない。何の譬喩かという、大乘仏教の変わらざるもの、つまり法それ自身である。それを法身という言葉で表現する。

法身とは何か

では、法の身とはどのような身かという、法それ自身だと。法それ自身なら「身」をつけることはなからうと思うのですけれど、人間は身で考える。お釈迦さまが覚りを開いた、その覚りの内容を得たことによって、お釈迦さまの身体は、単なる諸行無常の身体ではない意味をもつ。それは法身だと。このようなことが大乘仏教では言われてきて、そして、如来は法身であると。「如から来る」と書くけれども、本当は来たり来なかつたりするわけではない。本来、別に変わらざるもの。その変わらざるものを、人間は変わるものしかわかりませんから、変わるが如くに表現する。しかし、変わるのだけれども、無限に続くような変わり方、それが「無量寿」という言葉になっている。ですから、矛盾しているのですけれど、言葉はそれぞれそのような限界をもっていますから、何か人間の迷っているのちに、迷いに気づいて、その迷いから脱却できる手がかりとして、矛盾概念のような言葉が呼びかけられる。

そのようなわかり難い言葉が仏教にはたくさんあると思います。文字どおり考えたら考えられない。そのような概念がたくさんあります。ですから、言葉を通してわれわれの迷いに気づかせるための、ある意味の譬喩的表現であったり、ある意味の抽象概念であったり、そのようなもので呼びかける。文字どおり実体があるわけではない。法身というものがあるわけではない。法に身というようなものはありません。ダルマ、法を身の如くにして言葉で教えると、それはわれわれのイメージに近くなるわけです。

つまり、亡くなった親鸞聖人のお姿を思い起こす、そうすると親鸞聖人の法身がましますが如くに感ずる。そのような表現は、親鸞という人がどこかにいるわけではない、けれど法身は感ずると。法身とはどこにあるのだと。言葉を通して何かを感ずる。感じさせるための言葉ですから、実体があるわけではない。ですからわかりにくいとか、感覚しにくいということもありますけれど、その言葉の意味に馴染むと、それでわかるようになるのです。矛盾概念のままに何か領けるようになる。

そのような意味で、この無量寿ということも、無量であ

る寿命はありえないわけですが、願いがいつでもどこでも常にはたらき続けたいという願のはたらきを呼びかけるための名前ですから、あらゆる場面で光となって照らしたいという願いと共に、いつまでもはたらき続けたい、どのようないのちの場所でもはたらき続けたい願いを無量寿という言葉で呼びかけると言ってもよいでしょう。

親鸞聖人は、そのような意味で、『涅槃経』から仏性や法身という問題が扱われているところを引用しておられます。ですから、無量寿ということとそれ自身を論ずるのではないけれども、無量寿ということが何を真仏真土として呼びかけるのかということを、親鸞聖人がそういうかたちでお考えになったのではないかということは推測されるわけです。

菩薩の初地、歓喜地

「かの仏の初会しよえの声聞衆の数、称計すべからず。菩薩もまた然しかなり。今の大目犍連のごとく、百千万億無量無数むしゆにして、阿僧祇那由他劫あそうぎなゆたにおいて、乃至滅度までことごとく

共に計校^{けいこう}すとも、多少の数を究め^{きわめ}了^{りょう}すること能わじ。たとえば大海^{だいかい}の深広^{じんこう}にして無量なるがごとし」(『聖典』三二頁)。弥陀が初めて説法をしたときに集まった方々の数ということが出て、それを「大海」に喩^{たと}えています。この世で深く広いことをわれわれにイメージさせるものは海なわけです。地球上に生活しているこの有限で愚かな身として海を見た場合、それは測り知れない。ですから、測り知れないものの譬喩として海がよく使われる。親鸞聖人も海の譬喩をふんだんに使われます。ここでは、このあとに「一毛^{いちもう}を拵^{くだ}きて、もって百分^{ひゃくぶん}となして、一分^{いちぶん}の毛をもつて一滴^{てい}を沾^{しお}し取らん」(同上)とあって、そして「目連等のごとき、百千万億那由他劫において、かの初会の声聞・菩薩を計^{かぞ}えんに、知るところの数は猶^{なほ}し一滴のごとし。その知らざるところは大海の水のごとし」(同上)と。阿弥陀如来のその会座に集まった人々というのは、要するに人間の計算を超えている、このような話をするところに、海から、一本の毛で取るのではなくて、毛を砕いて百分の一にして、その百分の一の毛で水を取る。本当に少ししか取れないという譬喩です。本当に少ししか取れないのに対して、广大

無辺なる海の水の量、そこに集まる人の数というのはそのようなものだ。

これと同じような譬えを、おもしろいことに、龍樹菩薩の作とされる『十住毘婆沙論^{じゅうじゅうびさろん}』が使っているのです。その譬喩を親鸞聖人は『教行信証』の「行巻」に引用しておられます。これが大変おもしろい譬喩なのです。菩薩の初^{しよ}地^ぢが歡喜地と名づけられる、その歡喜の説明をしているところです。

『十住毘婆沙論』というのは、『華嚴經』の「十地品」、十地の階梯で菩薩が修行をして仏に近づいていくという内容が『華嚴經』に説かれている。その『華嚴經』の十地のところだけを取り出して『十地經』と言う。『十住毘婆沙論』は、その『十地經』の解釈書なのです。しかし、これは初地と二地の翻訳しか残っていない。三地以降はないのです。その初地の解釈に『無量寿經』の本願の思想が入っている。

「行巻」の『十住毘婆沙論』からの引用ですが、「何がゆえぞ名づけて「歡喜」とするや」(『聖典』一六二頁)とあのように、なぜ初地を歡喜地と名づけるのか、ずっと説

いてあるのですけれども、要するに、菩薩十地の階梯の初地ですから、菩薩の入門位と言ってもよいわけです。初めて仏法の真理に触れたというような意味の初心者なのです。仏道そのものに触れた初心者です。一生懸命学んだり、修行したりするのだけれども、仏法とは何であるのかは皆目わからなかった。それが、「ああ、仏法とはこういうものだ」という体験をする。それを菩薩の初地と意味づける。初地で触れた仏法の真理、それは真如や涅槃という言葉でも言えるわけですが、それと十地で触れる真理、仏に成って触れる真理とは、質は違うのかといったら、同じなのだと。同じなのだけれど、その全部に触れるわけにはいかない。ほんの一部に触れる。それでも今までわからなかったものに一点突破口が開けたという喜びは、ものすごい喜びだと。そのような意味で、菩薩初地の歓喜というものを龍樹菩薩は説いているわけです。そのときに、「菩薩この地を得れば、心常に歓喜多し」（同上）と、『十地経』は菩薩初地から始まるのですけれど、『華嚴経』の体系としては、初地に触れるまでの求道に大変な努力がある。それで初地に触れたときの喜びは、どのような意味をもつかというと、

「須陀洹道を得るがごとし」（同上）と。小乗仏教で初めて仏法に触れる、それを「須陀洹」と言うのです。中国語にこれを翻訳して「預流」、「預流果」で、流れにあずかる流れにあずかるということで、初めて仏陀の教えの意味に触れる、そのような喜びに喩えているわけです。大乘の初地の喜びを小乗仏教の預流果に喩えている。それはどのようなことかというところ、「善く三悪道の門を閉ず。法を見、法に入り、法を得て堅牢の法に住して傾動すべからず、究竟して涅槃に至る」（同上）。「究竟して涅槃に至る」ということは、今、涅槃に至ったわけではないけれども、必ず涅槃に至ることができると。つまり、道に喩えれば、この道を行けば必ず向こうに人家があると。今、ここは真暗闇で人がいないところを歩いているとすると、はたしてどこに行くのだらうと。けれども、森のなかで道があったとなれば、この道は必ず人家に出るという喜びです。

心多歡喜の利益

——必ず全部の苦を減することができる展望
が開ける

そのような喜びがこの菩薩初地の喜びだと言つて、そこに喩えが出ているわけです。「一毛をもつて百分となして、一分の毛をもつて大海の水を分かち取るがごときは」（同上）と、先ほどの譬喩と同じ譬喩が出てくる。ただし、その譬喩の使い方は、「二三滄ていの苦すでに減せんがごとし」（同上）と。この百分の一に砕いたその毛ですくい取った海の水というのは、その分の苦悩がなくなったようなものだ。「大海の水は余の未だ減いまだせざる者のごとし」（同上）、つまりこれからいまだ減しなければならぬこの世のいのちの苦悩というものは、大海のごとく。このような譬喩を立てて、そして「二三滄のごとき心、大きに歡喜せん」（同上）。つまり、菩薩初地の歡喜は、そのような喜びなのだ。大海の水に対してほんの少し苦悩がなくなった。そのくらいのことなのだ。「菩薩もかくのごとし」（同

上）と言つて、「初地を得おわ已るを「如来の家に生まる」と名づく」（同上）と。ほんの二三滄の苦を減したような状態でも如来の家に生まれたという表現があるのだと言つて、「心大きに歡喜す。この菩薩所有の余の苦は、二三の水滄のごとし」（同上）と。つまり、ひっくり返すのです。これから除かなければならない苦悩が、まだ大海の水のように、事実減したことが成り立っているような苦は、二三滄のようなものだけでも、実は菩薩所有の余の苦というのは、その二三の水滄の如きなのだ。

どういふことかというところ、「百千億劫に阿耨多羅三藐三菩提を得うといえども」（同上）、たとえこれから阿耨多羅三藐三菩提、無上菩提、大乘の覺り、大乘の本當の智慧を得るために百千億劫という時間がかかるとしても、「無始生死の苦においては、二三の水滄のごとし」（『聖典』一六三頁）。つまり大海のような苦があるというけれども、二三の水滄の苦を減したということがもつ意味は、必ず全部の苦を減することができるという展望が開けたということだと。今までさんざん迷ってきた、これからもまた迷い続けるいのちしかありえない、この愚かな六道流転と教えられ

る迷いの深いいのちしか生きられない存在にとつて、いつそれから抜けられるかわからない。それを、無始生死と言うのです。初めがない生死の苦、終わりもない生死の苦、つまり明るみになる当てがない闇の深さである。このようなところに、たとえわずかの光でも差せば、必ず全部を明るくできるという展望が開ける。その喜びが菩薩の歡喜なのだ。

この譬喩を、親鸞聖人は大変大事なものと受け取つて、信心を得たものの利益、現生の利益として「心多歡喜の利益」(『聖典』二四一頁)ということをおっしゃいます。

菩薩初地の歡喜と、凡夫が本願を信じていただく歡喜、

「聞其名号信心歡喜」(『聖典』四四頁)と『無量寿經』で言われる歡喜とは、言葉は同じだけれど、凡夫の喜びと菩薩の喜びですから、全然違うではないかと普通は考える。

けれども、親鸞聖人は、闇を晴らすという人生の根本問題について言うならば、初めて真理に触れた喜びというもの、凡夫が如来の大悲によって苦悩を超えることができることを信ずることができた喜びと質は同じなのだというので、菩薩初地の歡喜と「聞其名号信心歡喜」の歡喜とは同

質だと見ておられるわけです。

これは、たとえ凡夫であろうと、永遠に迷わなければならない凡夫であつたのに、その凡夫を救いとなれば自分分は覺りを開かないと誓う阿弥陀如来の大悲に身をまかせらなければ、必ず救わずんばやまんと誓い、身をまかせた喜び、明るみが見える。必ずと向こうが言つてくださるのだから、われわれはそれにまかせる。そこに与えられる喜び、これは、たとえこれからどれだけ時間がかかろうとも、大悲が果たし遂げずんばやまんと言つてくださるのだから、これは人間の有限の力で課題に取り組むのではない。ですから、必ず明るくしていただけるのだという喜びです。そのような意味で龍樹菩薩の菩薩初地の歡喜ということを引き用されています。

聞名するところに不退転がある

「聞其名号」ということも、龍樹菩薩はこの『十住毘婆沙論』の「易行品」のなかで言うわけです。「それ名を聞くことある者は、すなわち不退転を得と」(『聖典』一六五

頁。聞名して不退転に住すると言われますから、菩薩初地の不退転という位を、「南無阿弥陀仏」の名において不退転を得ることと同じに扱われるのです。このことを親鸞聖人は喜ばれた。そして名を聞くのは今ですから、聞名するところに不退転があるということは、現生不退ということを確認なさった根拠になるのです。

本願は一切の衆生を摂め取って浄土に生まれたならば不退転を与えましようと言っているわけです。ですから、本願成就の文も、「聞其名号 信心歓喜 乃至一念 至心回向 願生彼国 即得往生 住不退転」(『聖典』四四頁)、即ち往生を得て不退転に住すると。往生を得て初めて不退転に住するのだから、浄土に生まれなければ不退転は与えられないと普通は考えるわけです。ところが親鸞聖人は、この龍樹菩薩の聞名不退を大切な手がかりにして、本願成就の文を読みかえた。ある意味で革新的な読み方をなさった。「願生彼国 即得往生」と書いてあるから、願生のところに得生があると。願生のときと得生のときの間に時間があるなら「即」とは言えないと。即は「色即是空 空即是色」の即ですから、矛盾しているものが矛盾しないこと

を成り立たせる。そこに親鸞聖人は、願生の位と得生の位を一念の意味として、信の一念の内容としていただいていられるわけです。これは、なかなか面倒なところですけど、親鸞聖人はそこを徹底的に明らかになさって、本願成就の文を読みかえて、至心回向は如来の回向だと読んで、如来の回向と読めば、如来の回向に値遇するところにもう不退転が与えられるのだという読み方をなさったわけです。

苦悩のただなかにある不退転

一毛を百分して大海の水を取るといふこの譬喩は、もとの經典の譬喩は、ただ阿弥陀如来の会座に集まった人が多かったということを表すのですけれど、龍樹菩薩の使い方を通して、親鸞聖人が非常に大事な見方をしておられる。つまり、信心歓喜の歓喜は、信心を得たらもう苦悩などないのだというのではない。苦悩のただなかに苦悩を超える道、苦悩がたとえどれだけあろうとも、苦悩がきつとなくなる展望をもって苦悩を担っていきける、そのような立脚地が与えられる。それが、不退転だということです。

どうもわれわれは、宗教体験というと、何か神秘体験のような体験があつて、もうこの世の苦悩や悩みが消えてなくなることはないかという妄念があるわけです。覺りを開いたらもう苦悩など感じないのではないかと。そのようなものは虚偽だと親鸞聖人は見たわけです。凡夫が生きているということは、煩惱具足、罪惡深重の衆生として生きるのだから、苦悩がなくなるはずがない。けれども、苦悩でやられて、ただ「痛い痛い、つらいつらい」と愚痴を言っているだけではない。一点、この世を生きる大切な立場が与えられる。それが不退転だと。不退転を自分で作るのではない。自力の菩薩であれば自分で作らざるをえないけれども、如来の大悲が、必ずわれらに不退転を与えたいと誓ってくださっているのだと。われわれはそれを信ずれば不退転をいただけるのだ、というようにいただいたのです。それは、苦悩がなくなるのではない。苦悩を感じるのは煩惱ですから、煩惱具足の衆生は苦悩がなくなるはずがないわけです。貪瞋煩惱とんじんを起こせば、惑業苦わくごうくと言われるように、惑いがあれば業を起こして結果として苦がくるのです。ですから、煩惱を起こせば、そのしつぺ返しに苦悩がくる

わけです。煩惱を起こさないで生きることが、ありえない。朝から晩まで煩惱具足である。

闇に光が入るということは、明るくなることだと。見えなかった闇が見えるようになるということだと。では、完全に快晴のような明るさかというと、そのようなことはない。煩惱が起こるから、煩惱の雲霧が覆う。悪天候にもなる。しかし、見えなくなるほどの闇ではないのだという意味で、根本無明が晴れるということを経鸞聖人はおっしゃるわけです。

煩惱があつても煩惱をものともせずにはたらいでくださる大悲のはたらきがあるということを見いだせば、これにまかせて生きていける。そうすると、煩惱は転じて菩提の水となるとおっしゃるわけです。われわれの悪業があるのと、反逆性があるのと、「名号不思議の海水かいすいは 逆謗ぎやくぼうの屍しかばねもとどまらず 衆惡しゆあくの万川ばんせん歸しぬれば 功德くどくのうしおに一味いちみなり」(聖典 四九三頁)、もう功德の海になるのだと。煩惱がなくなるのではなくて、煩惱が功德の水に変わるのだと。このような生活が与えられてくるのだと。これも譬喩だと思ふのです。われわれの精神の生活のなかで、煩惱

が起こることを止めることはできないけれども、煩惱が起こるところに、本願の心が差し込むと、喜びが与えられる。歓喜が与えられる。煩惱が常にあるけれども、心多歡喜である。心が常に喜べると。このような生活が開ける。煩惱と矛盾しないで、仏法の喜びを生きていける。

このような道が、親鸞聖人が教えてくださった信心の不退転の道なのです。不退転だからもう煩惱など起こさないのか、とんでもない。そうではないのです。ですから、龍樹菩薩の譬喩を引用されて、大行のはたらきは歡喜を与えるのだと。では、もう苦悩がなくなるのかと言えば、そうではない。苦悩は無量大にあると。無量大にあってもよいのだと。苦悩を否定しない心が開けるのだと。これは、おもしろいところです。

われわれは、苦悩が怖い。苦悩がくるのは嫌だ、つらい、逃げようとする。しかし、逃げられない苦悩もくるわけです。生老病死などは逃げられない。逃げられない苦悩がきてもよいのだと。凡夫がよいとは言えないけれども、そのような大悲の信念が教えられると、本当に一分でも苦悩を減する智慧が与えられる。それでよいのだという心の座り

が不退転だと思ふのです。ですから、不退転というのは、究竟性への信賴、必ず大涅槃に至ると。いつ至るのかという心配は要らない。これは、無量億劫かかるかも知れない。しかし、そのようなことは心配ない。大悲が誓ってくれているのだから、まかせればよい。このようなことが、親鸞聖人が見てとられた初地不退と等しい信心歡喜なのだと思います。

(二〇一五年二月十日)

道場樹の問題

教化のために仮に開く場所

—— 懈慢界、疑城胎宮

これから拝読するところは、本願のなかでは第二十八願（道場樹の願）のところで出ていた問題で、その願が成就して、このようなかたちになっていると語っているところ です。「また無量寿仏のその道場樹は、高さ四百万里なり。その本、周圍五十由旬なり。枝葉四に布けること二十万里なり。一切の衆宝自然に合成せり」（『聖典』三五頁）。そのあとに「微風徐く動きてもろもろの枝葉を吹くに、無量の妙法の音声を演出す。その声流布して諸仏の国に遍ず。その音を聞けば深法忍を得、不退転に住せん」（同上）とあります。親鸞聖人は、これを「化身土巻」に扱っておられるのですが、「また『大経』に言わく、また無量寿仏のその道場樹は、高さ四百万里なり」（『聖典』三三七

頁）云々とあつて、乃至して「阿難、もしかの国の人天、この樹を見るものは三法忍を得ん。一つには音響忍、二つには柔順忍、三つには無生法忍なり。これみな無量寿仏の威神力のゆえに、本願力のゆえに、満足願のゆえに、明了願のゆえに、堅固願のゆえに、究竟願のゆえなり、と」（同上）というところと、また乃至して、「また講堂・精舎・宮殿・樓觀みな七宝をもつて莊嚴し、自然に化成せり」（『聖典』三三八頁）云々と、引用しておられます。親鸞聖人がこれを引用なさるについて、その直ぐ前に「『大経』の願に言わく」といつて引いておられるのは第十九願です。「菩提心を發し、もろもろの功德を修し、心を至し發願して、我が国に生まれんと欲わん。寿終の時に臨んで仮令大衆と圍繞して、その人の前に現ぜずは、正覺を取らじ、と」（『聖典』三三七頁）。自分自身が菩提心を發していくと、いのちが終わるときに大衆と圍繞してお迎えいただく。これを、臨終来迎と言っています。浄土教は臨終来迎のように信じられていた節がありますけれど、それを誓っているのは第十九願である。親鸞聖人は至心・信樂・欲生の第十八願、つまり信心によって往生を得るとい

う場合の浄土と、第十九願の、努力して臨終にお迎えをい
ただいて往生するという浄土と、同じように浄土に生まれ
るといふけれど、何が違うかを明らかにしなければならな
いといふので、生まれる浄土の質が違ふといふことを明ら
かになさつた。生まれた浄土の質が眞実であるか、仮であ
るか。仮といふことは、方便化身といふ言い方をしますけ
れど、衆生に呼びかけるために仮の場所を開くと。教化の
ために仮に開く場所、そのような場所に生まれる。生まれ
させると言いますか、そのようにこの第十九願の意味をお
考へになつて、そしてその生まれる浄土の質を懈怠界や疑
城胎宮じょうたいぐうと言ふ。疑城といふのは、疑いに閉じこもるとい
うイメージです。

菩提心をもつて仏道を歩もうといふ意欲は、有限の身に
無限の方向性が与えられて、無限への歩みが本當に自分の
歩みになつたなら、終わることはない。終わらせようとす
ることも必要がない。歩み続けることができる。これを、
不退転といふのです。途中でくたびれたとか、あきたとか、
懈怠けたい、もう嫌だとか、そのような心が起こつて退転する
といふことはない。ずっと眞実の道を歩み続けてくたびれな

いという立場が開けることが不退転である。それに対して
懈怠界とか疑城胎宮といふのは、いかにも自分に妥協して
もうこの辺でよいと腰を下ろしてしまつて、歩まなくなる。
そのような状態に閉じこもつてしまふ。われわれはともす
ると、宗教といふものを聞いてわかつたしながら、下手
をすると、もうこれでよいといふような、何か閉じこもつ
た場所に行けるようなイメージ、そしてそのような世界に
触れたら、もうそれでよい、たすかつたと思つてしまふよ
うなイメージがありますけれど、そのようなことを仏法は
一番強く非難するのです。

つまり、小乗仏教や原始仏教と言われる、お釈迦さまの
教えを聞いたつもりの人々が伝えた教えといふのは、阿羅
漢あかんになるのだと。阿羅漢といふことは、もう煩惱が起こら
ないような存在になると。それが救いだという思い込み。
それに対して大乘仏教は、そのようなところで終わつたら、
仏陀の願いを殺すようなものだ。仏陀の願ひは、仏陀の
教えを聞いたなら、それで自分がもし本當にたすかるのな
ら、そのことを自分だけではない、一切衆生に伝わるよう
に生きるのだといふところに止むことなく歩む。このよう

なことが大乘仏教の菩薩道として開かれてきたわけですから、『華嚴經』には終わりがありません。もう無限に歩むわけです。

終わりが無い世界というのは、われわれにとっては、この世で生きているととてもつらいのです。この世は定年があるから、それまではがんばろうというように、限度があるからそこまではやろうと。無限にやらなければならなくなったら、絶望です。もうやめてしまいたい。これが、われわれの愚かな心です。無限に歩むなどということは考えられない。けれども、大乘菩薩道というのは、無限に歩めるような、しかも無理してではなくて、ひとりで、自然に歩めるような場所が与えられることが不退転であると。

『観無量寿經』の表のすがた

ところが、菩提心を発してがんばると、自力の心だと成就しないから、せめて死んだら不退転の場所をあげますというような誓いが第十九願である。そのような救われ方は、実は疑城胎宮なのだと、親鸞聖人は押さえられて、そして、

そのことがまともに説かれている經典は『観無量寿經』だと。『観無量寿經』という經典が浄土教を流行^はらせたのですけれど、『観無量寿經』の表向きの本質は、努力を呼びかける。それぞれの分に応じて努力しなさいという呼びかけ方をする。そのような世界でたすかろうとすると、無限の努力はできませんから、死ぬしかない。有限の努力で死んで、死んだらたすけてあげます。われわれの有限性のなかでの努力というのは、無限にはとても続けられませんから、せめて死んだときにはたすけてもらおうと。このような自力心の根性を見透かされたようなものが、第十九願なわけです。そのようなことを説いているのが、『観無量寿經』の表のすがただと。

実は、自力の努力が意味がない、自力の努力では本当の世界を得られないことに気づいて、本願力に帰することを經典は願っている。善導大師は、そのことが『観無量寿經』の本心、仏陀が説こうとする本当の意味であるのだと。仏の意図は、本願念仏にあるのだと。けれども、人間に本願の念仏を語ろうとしても、人間はわからない。人間は努力で何とかするということなら、できないにしても一応は

わかるわけです。努力していくのだと、「ああ、そうか」となる。しかし、努力が要らなくなると、まったくわからない。そのようなものは信頼できないとなるわけです。ですから、『観無量寿経』は、まず努力を呼びかける。

しかし、努力では本当は行けないのです。努力というのは、先ほどの不退転のことで言えば、努力している限りは不退転に住することはできない。努力していれば、くたびれるわけです。くたびれたならば墮落するわけです。やめてしまいか、引き返してしまいか、とにかく横道に入ってしまう。まっすぐに行けない。

親鸞聖人は、そのような努力を呼びかける願も、『観無量寿経』が説かれているわけですから、嘘とは言わない。それは方便だと。衆生に呼びかけて、衆生の心を本当にみがき出すために、本当の教えがわかるようにするために説かれている。方便権^{ごんけ}仮^けというのは、嘘ではないのです。衆生に呼びかけて衆生を導くための教え、自覚させるための教えです。

それが、『観無量寿経』のすがたであり、ここの「化身土巻」ではその第十九願の成就の在り方が、「三輩^{さんはい}の文こ

れなり。『観経』の定散九品の文これなり」(同上)と言われている。三輩^{じようさんくほん}というのは、三つの段階、上中下と衆生を分けて、上輩・中輩・下輩の人々にそれぞれ違う行を呼びかける。上輩と言われる勝れた人には難しい行を、下輩と言われるだらしな人間には易しい行というように、相手によって教えのかたちが変わる。そのような教え方が『無量寿経』の三輩段と言われている段ですけど、これが『観無量寿経』では定散九品、人間の機類の違いを九つに分けて、それぞれ教えるということになっている。できのよいものも、悪いものもみんなたすけるといふかたちで呼びかける。これは、自力意識で生きている人間の眼がいつでも比較して上だとか、中だとか、下だとかいうことを基準にして生きている。そのような人間に呼びかけるための教えが『観無量寿経』であり、『無量寿経』の三輩段だということなのです。

道場樹の願にある「少功德」という言葉

親鸞聖人は、如来の大悲を基準にしてものを見ようとさ

れましたから、如来の大悲から見れば一切衆生は平等に愚かである。平等に罪が深い。上も下もない。みんな愚か者である。しかし、皆救わずんばやまん、平等に救わずんばやまん大悲の本願は衆生を見てくださる。

人間はそうはいかない。人間は事々に比較相對して、自分との距離、自分にとって役に立つか立たないか、そのような基準で上だとか下だとか言つて區別する。これが、われわれの世界の常識と言へば常識なのです。平等などとは考えられない。けれども、その眼でそのまま浄土に行けるわけではない。その眼が翻されなければならない。しかし、一応その眼のままで行けそうに教える。それが、方便化身の意味なのです。初めからだめだと言つてしまわずに、一応、衆生の努力意識を認める。けれども、生まれた世界は方便化身土であると。そのことを表す文として、道場樹の文を引用しておられる。不思議だと思うのです。

道場樹の文は、浄土にすごい樹が生えていて、その樹自身がものすごい樹で、それを見るだけで不退転が与えられるなどと言っているのですから、とてもすばらしいと思うのですけれど、それを、親鸞聖人はあえて『觀無量壽經』

の意味と合わせた場所に引いてこられる。

親鸞聖人の晩年の作として『三經往生文類』があるのですが、それを見ますと、「至心発願の願」、つまり第十九願は、「觀經往生」という段に引用しておられる。そして、道場樹の願、第二十八願を、「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、不取正覺（たとい我仏を得たらんに、國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なるを知見すること能わずは、正覺を取らじ）」（『聖典』四七二頁）と引用しておられる。そして、「道場樹の願成就の文」、今読んでいる『無量壽經』の文を續いて引用しておられる。それで気がつくのは、第二十八願に「國中菩薩乃至少功德者」という言葉がある。これはおそらく、第十九願、つまり衆生がどれだけ能力のある人であつても努力して浄土に往こうという場合に、できる行為の意味は「少功德」であると。「少ない」という字、これは小さいという意味があります。

親鸞聖人は、名号を大功徳とおっしゃるのです。つまり、名号は阿弥陀如来の名前、南無阿弥陀仏なのですけれど、これは大悲が、一切衆生を平等に救ひ摂りたいという大き

な願いが選り取った。どんな衆生でも、いつでも、どこでも、たとえ死にかかってもできるのが仏の名を念ずることだと。難しい行為は、元氣な人で条件が許された人でないとできない。身体が弱かったり、病氣になっていたり、ましてや臨終になっていたらとてもできない。けれども、仏を念ずることは最後の最後、もう口が動かなくなっても意識が思えば念仏することはできる。どのような状態であろうと、誰であろうと、これ一つで救い摂ろうというかたちとして名号が選り取られた。普通、努力意識で生きている元氣な人間は、このようなものに価値は見いだせない。わからないし、人間の努力がよいと思う。しかし、その努力の意味は少功德だと。人間の積める功德のもっている本質は、小さいのだと。

これは、仏さまの眼から見ればの話です。人間の相対的な状況では、すごくよいことをする人もあります。大金もちがものすごい額を寄付するとか。すごいというようなものですけれど、それは条件があつてできる人だけができるわけですから、できない人間はできないわけです。誰でもやれるというわけにいかない。もし、そのようなものをよ

しとする眼であつたら、仏さまの願いは成就しない。人間の価値観ですぐいと、それで浄土に生まれたいと思うと、そのようなことができる人だけが浄土に往けるようになる。これは第十九願になるわけです。できない人間は見ているしかない。それは如来の願いではない。如来の大悲からすれば、みんな平等に救い摂りたい。そうすると人間の行為は、小さい行為なのだ。条件付きの行為なのだと。大悲は無条件、人間の条件を問わない。このようなところに大悲がある。

ですから、大悲が生み出す世界ではなくて、少功德に應える世界というように、この第二十八願の意味を親鸞聖人は押さえられたのではないかと思うのです。ですから、どれだけすばらしい樹があつて、すばらしい音が鳴っていて、それに触れただけで不退転が与えられると語られているけれど、これはやはり自分の努力で行つて触れる世界である。そして、そのような世界に触れると、これは胎宮である。人間として上下の区別立てをして、上のほうですばらしい世界に生まれたということがもっている本質は、実は、如来の本願を疑つてしまっているのだと。そして、精

神生活が停滞してしまうのだというように親鸞聖人が押さえられたということです。なかなかこれは厳しいことだと思ふのです。

真仏土と難思議往生

そのような仮の世界に対して、真仏土と言われる。この真仏土というのは、どういふことかというところ、『教行信証』の「真仏土巻」では、「仏はすなわちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり」（『聖典』三〇〇頁）と。そして、そのあと、「真仏と言ふは、『大経』には

「無辺光仏・無碍光仏」と言^{のたま}えり」（『聖典』三三三頁）と十二の名前のなかから、無辺光仏・無碍光仏を取っておられる。無辺というのは、際限がない、ほとりがない。辺は、端ということ。あらゆる世界に光が届くというのが無量光です。光の側からすれば届かざる世界はない。それが、全部真仏土なのだ。無碍光というのは、碍^{さまた}りがない光。碍りというのは、生きるために邪魔になるといふことだけでなく、生きて在るこの存在自身に罪があつたり、

業、宿業があつたり、存在自身が自分で解放されないで苦しんでいる状態。何か一人ひとりがそれぞれコンプレックスをもっていて、他人から見れば、すばらしいというようなことであっても、本人自身からするといろいろ問題を感じて苦しんでいる。それは碍りである。縛られてしまう。欲に縛られたり、立場に縛られたり、いろいろな縛られ方をして、われわれは逃げるできない。そのような碍りに対して、阿弥陀の光にとっては碍りはない。つまり、阿弥陀の光に触れる生活は、碍りを碍りとしないうちに触れるということです。それが無碍光。この二つの光が真仏のはたらきであると。

そのあとには、『論』には「究竟して虚空のごとし、廣大にして辺際なし」（同上）。これは天親の『浄土論』に量功德というものがあつて、このように言われているのです。つまり、浄土の量というのは、どのくらいかということ、無限大で、虚空のごとくだと。何の碍りもなく、あらゆるものが、そのままそこに置かれてくることが出来る。そして、「往生と言ふは、『大経』には「皆受自然虚無之身無極^{かいじゆじねんこむしんむごく}之体^{した}」と言^{のたま}えり」（同上）と。皆、虚無の身、無極の体を

受けたりと。身体なのだけれど虚であり無である。そして極まりがない。「『論』」には、「如来浄華衆 正覚華化生」といへり。または「同一念仏して無別の道故」と云えり（同上）。阿弥陀如来の正覚の華に生まれるという譬喩的表現が『浄土論』にあるのです。「如来浄華の聖衆は正覚のはなより化生して」（『聖典』四九〇～四九一頁）という和讃がありますけれど、阿弥陀如来の覚りの華のなかに生まれるというように語る。阿弥陀の覚りが開けるのを、大きな蓮華に譬えるわけですけれど、蓮の華が泥田から出てきてきれいな花を開く。これを、煩惱の身を生きていたのに、清浄な心が開けることに譬えるわけです。それが仏陀の覚りの意味である。そこに立つ。ですから、仏さまの台座は蓮の華である。華の台の上に立ち上がるというのが仏像の姿です。その蓮の華に生まれるのだと。

生まれると言うけれども、具体的に身体や肉体があるものが、そのままの姿でどこかに生まれるのではない。化生するのだと。化生という言葉も、神話的な概念ですけれど、何か精神的な展開と言いますか、死して生きると言うことが言われるわけです。煩惱の生活、苦悩の生活、それが、

精神生活が展開して新しい立場で生きられるようになる。そのようなことが宗教的な回心と言われる事実です。心が翻る。それを譬えて、死して生きると言うのです。それまでの妄念の生活に死んで、新しい本当に眼が開けた生活を生きるようになる。文字どおり肉体が死ぬわけではない。

死して生きるといときに、文字どおり肉体が死ぬという執着をもつのが第十九願です。自力の立場を否定しないままに生きていますから、自力がすたるのは死ぬときだと。そのような生まれ方は化身土だというように親鸞思想は教えられて、「同一念仏無別道故」、つまり、念仏によって生まれる。念仏によって正覚の華に生まれる。なかなかこう言われてもわれわれはイメージがつかめないのですけれども、そのような存在の大きな意味転換、そのようなことが与えられるのが宗教的な回心である。ところが、なかなかそれがわからない。それを、「難思議往生」と云える、これなり」（『聖典』三三四頁）と言うのです。

千差の飯の浄土

そして、「飯いけの仏土とは、下にありて知るべし」(同上)と。つまり、無限なる世界、執とらわれない世界、限りなく明るい世界、そのような世界に対して、化身土はそうではないと。どういうことかという、「良まことに飯の仏土の業ごう因いん千差せんじなれば、土もまた千差なるべし」(同上)。先ほどの第十九願の「発菩提心 修諸功德」、自分が菩提心を発して修するとなると上中下の段階ができるということがありましたが、上中下どこではない。そのなかに無限の差異が出てくる。つまり、業が違う、宿業が違うように、われわれの身体も精神も、みんな違いますから、それ相應の行為を積み上げるとなると、全部違う。一人として同じことがない。同じことがないで生まれていくのだから、場所も千差の違いが出てくる。このように親鸞聖人は押さえておられる。つまり、結局、本当に解放された平等な世界ではなくて、一人ひとりが自分で作った飯の城に閉じこめる。ちょうど、われわれの現代生活のようなものです。一

人ひとりが違う生活のなかに閉じこもる。

本当に、このごろいろいろな問題があるのでしようけれど、一人で在りたいという若い人がいて、そのために食堂ですら、一人で座って食べるような空間を作っているというのです。そのように、他はわずらわしい、他の目が嫌だ、自分だけでいたいというような要求が、人間には一面としてあるわけです。努力して何か作ったと思うけれど、その世界が自分だけの世界、自分で努力したのだから、自分でのような世界をもつのだと。千差の業因が千差の土を作る。これは本当の自由、平等で、明るい世界とはまったく違ふと。下手をすると人間はそのような閉じこもりの方向に生きてしまうのだと。現代文明というのが、さんざん便利な世界を求めて、人間がこれがよかろうと思つていろいろなかたちで歴史のなかで生み出してきた、いわゆる文明国とか先進国とか威張つて作ってきた世界は、何のことはない、非常に自己閉鎖性の強い空間を生み出してしまつている。これは、言うならば化身土なわけです。この世の化身土です。

教えを聞くことができる人間に生まれて、本当に解放さ

れて、自由で、平等で、互いに尊敬しあえるような眼が与えられるということ、このようなことが生きる意味である。それが、仏道が本願の教えというものを開いている意味だと思ふのです。

それに対して、化身土の往生というのは、親鸞聖人は「双樹林下往生」という言葉をそれに当てておられます。

双樹林というのは、娑羅双樹という伝説的な話で、お釈迦さまが亡くなるときに、樹の下に身を横たえられた、そのときそこに娑羅の樹が二本あったと。ですから、双樹林下というのは、お釈迦さまにならずらえて、死んでいくことをイメージしている言葉でしょう。文字どおり肉体が死んで生まれていくというイメージ、それは化身土の往生である。

地獄に行ってもはたらきたい

そのようなわけで、少し見るとよくわかりませんけれど、おそらく「少功德」という言葉を手がかりにして、親鸞聖人は方便化身土の特質として道場樹ということを取り上げ

ておられるのではないかと思ふのです。そうすると、「一切の衆宝」(『聖典』三五頁)、たくさんすばらしい宝物で満たされている世界に生まれてたすかるといふようなたすかり方、これを方便化身土の莊嚴の特徴として親鸞聖人が押さえておられるということではないかと思ひます。これは、人間存在というものが、自分たちの救われるすがたを求めて歩むときに、そのイメージの先に、このような宝が満たされた空間に行つてみたいといふような、やはり欲絡みのイメージ空間があるのではないかと思ふのです。

仏陀の心に触れてこの寿を生き直すときは、それとは全然違つてゐる。「信巻」で親鸞聖人が『涅槃經』を引用されるのですが、そこで、罪業を犯して、父親を殺して苦しんでいた阿闍世王という人が仏陀の教えでたすかるといふときに、阿闍世が、もう逃げるのができない地獄の苦悩から解放していただけたと。このような喜びがあるのなら、自分は地獄に行つても、地獄の衆生にこのことを伝えますと言ふのです。地獄が怖い、嫌だ、恐ろしいと言つて悩んでいた阿闍世が、地獄に行つてもはたらきたいと言ふわけです。そのくらい眼が変わる。自分のために、自

分がたすかりたい、自分の苦悩をなくしたいと思っている間はたすからなかった。たすかるということは、解放されること。解放された喜びは、地獄に行つても伝えたいと恐ろしかった世界が、恐ろしさどころではなく、自分が活躍する場所にしたいというように眼が変わる。すごいことだと思ふのです。

このことは、教えに触れないで考えていたら、そのようなことはあるはずがないと思うわけです。自分で閉鎖して、よい空間をみんな取り込みたいのだから。解放されて地獄に行くと、そのようなことは、恐ろしい世界は嫌だと思つていますから。人間がたすかりたいという心を延長したらたすからないのです。人間がたすかるということは、思いもかけず、今縛られていることから解放されて、まったく違う眼で生きることができるようになる。このようなことが教えられているのではないかと思うのです。われわれ凡夫の心はそうしようとしてもならないけれども、如来の願いは、そのような世界に触れなければ衆生はたすからないのだと呼びかけてくださる。われわれは自分で行くことはできなくとも、呼びかけがはたらいてくださることを信じ

ていく生き方はできる。

人間のイメージ空間に対して、いかにもすばらしい、何よりもすばらしい宝があったり、音がしたりして、人間にとってはすばらしいという場所のように語りかける。人間は欲絡みですから、人間に呼びかける誘いの教えのかたちとしては、このようなかたちが有効なのです。欲の内容のごとくに教えると、「ああ、そこに行つてみたい」と思うわけです。努力目標がすばらしい世界として与えられるから、いよいよ努力するという因果関係です。それも、一種の宗教的要求のだけれども、深い存在の解放、本当に平等に解放されるいうところにまではまだ至っていない。このような意味で親鸞聖人は、方便化身土という位置づけをされるのではないかと思います。(二〇一五年三月九日)