

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」並びに第八十一回（通算第一三二回）から第八十四回（同第一三五回）までの問題提起を掲載する。なお、『真宗聖典』は、東本願寺出版発行の聖典を用い、『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延びていくものにとって、入手できる情報の範囲は、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）

虚無の身・無極の体を受ける

開神悦體

「神たましいを開ひらきみ体たいを悦よろこばしむ」（『聖典』三八頁）。「開神悦體」というこの言葉自身は、親鸞聖人は取り上げておられませんが、この四文字を曾我量深（一八七五～一九七二）先生が取り出してきて、揮毫きごう、字をたのまれて書くときに、「開神悦體」とよく書かれました。あちらこちらで見かけます。

開神の「神」は神さまではなくて、われわれの精神です。それを「たましい」とここで読んでいますけれども、精神を開くということは、精神が閉ざされているから、開くという言葉が出てくるわけです。われわれの心は、自己閉鎖性と言いますか、自我の思いで自分中心の考え方で閉ざされている、覆おほわれている。覆うものは、無明を中心にした煩惱です。ですから、開神ということは無明の闇が破れる

ことを暗示しているわけですから。そうすると満足する。ということとは身体が喜ぶ。精神が開かれると身体が喜ぶのだと。これは文字どおりの意味ももちろんありますけれども、大変象徴的な意味をもつのだらうと思うのです。精神が解放されていると確かに身が軽いし、身が重いのはやはり精神が悩むことと関係が深いわけです。ですから、開神悦體ということが、本願によって与えられる人間の解放を象徴すると曾我先生はいただかれたのだと思うのです。

そして、「心垢しんくを蕩除とうじょして」（同上）と。心の垢あかというのは煩惱です。垢ですから洗い流せばきれいになるかと思うのですけれども、われわれの身体からだの垢と同じように、洗っても洗っても、後から後からわいてくる。生きているということは、垢を出さずにはいられないのです。垢というのは皮膚らしいです。外からつく汚れよりも、皮膚自身がポロポロと垢になるのです。生きているということは、排泄物を出さないと生きたりということではできないわけです。しかし、それを本当に洗い流すというのが、一つの象徴的な表現です。如来の願が衆生を解放したい、衆生の闇を晴らしたいと。

われわれが、自分で心の垢を取り除くなどということはできない。自力聖道門では、その努力をする。腹を立てないようにしよう、欲を起さないようにしようと努力をするのですが、その努力は、ほとんど無駄になる。善導の言葉で「おのおの無上心を発せども、生死甚だ厭いがたく、仏法また欣いがたし」(『聖典』一四六頁)と言われますけれど、自分で自分のことをきれいにしようと思って努力する。これは、ある意味で立派な思いなのですけれど、それが成就するかと思ったら、しないのです。生きることが垢を出すように、精神が生きてはたらくということは、そこに自分の都合のよくないことにもぶつからざるをえない。そうすれば腹が立つわけです。都合の悪いことにもぶつかっても喜んでいるのはおかしいわけで、都合の悪いことにもぶつかつたら苦しむわけです。生きるということは環境に適応しなければならぬ。自分の思うようにならないのです。寒さもくれば、暑さもくる、都合の悪いことだらけなのだけども、都合のよいようにしようと思う思い込みを破れば、適当に対応すると言っては変だけれど、対応しながら満足していける道が開ける。そのように自分から成れるかとい

つたら成れないけれども、如来の智慧をいただければ満足の道が与えられるのだというのが他力の信心の道です。そのようなことを象徴しているわけでしょう。

「清明澄潔にして、淨きこと、形なきがごとし」(『聖典』三八頁)。「なきがごとし」と言っているのがおもしろいです。形がなくなってしまうのではない。清沢満之(一八六三〜一九〇三)先生は、他力の信心をもって喜びが与えられることを、「淨土に入らしむるが如し」(『他力の救済』)と書いておられます。この「如し」が大事なのだと安田理深(一九〇〇〜一九八二)先生がよく言っておられました。淨土にいますと言ってしまうと、妄念がわいてくる。まだ入れないではないかとか。如しということが、われわれの生活に柔軟性、明るみをもたらしてくる。如しというのは、つまり「如」なのです。「如」という言葉で、一如とか、真如とか言う。この如しが真理なのだ。仏法が語る真理は実体ではない。如しなのだ。この如しがわれわれにはわからないのです。どうしても何か実体的にわかろうとする。如しでは頼りない。しかし、事實は如しなのです。

声なき声

「自然の妙声、その所応に随いて聞えざる者なけん。あるいは仏の声を聞き、あるいは法の声を聞き、あるいは僧の声を聞く」（同上）。これは三宝、仏・法・僧の声で、声はみな象徴です。文字どおり耳に聞こえる音ではない。仏のはたらきがあたかも声の如くに聞こえる。僧というのは僧伽で共同体です。それを、共同体のなかに生きる個人にも使うようになってきたというのがこの漢字の変遷です。もともとは、僧ということは一入ではないのです。僧伽は集まりで、僧の声というのは僧が叫んでいるわけではなくて、僧伽という集まりがあたかも声の如くに聞こえると。そして、「寂靜の声」（同上）。寂靜というのは、涅槃寂靜というように言われていて、一如とか、法性とかという言葉と同じように無為法です。つまり、人のいのちは有為を生きている。生命は、変化していくもの、時をもっているもの、時と共に変わっていくものです。けれども、変わらない在り方、そのようなものを獲得することが仏法の

究極の語り方です。変わりゆくいのちのなかで変わらないものに触れる。それを涅槃とか、法性とか、一如という言葉で言うわけです。「無量寿経」は、その変わらないものを、あたかも変わらないものから立ち上がって、変わりゆくわれわれに呼びかけるためにはたらくもの如くに教える。それが願、本願です。本願は、もともと変わらざるもののはたらきです。変わらざるものがはたらくとは、おかしな話です。はたらくということは、変わったり変えられたりするからはたらくわけで、変わらないものであったならば、本当ははたらきがないものですけれども、苦悩のいのちを生きているのがわれわれですから、そのいのちを生きている場所にはたらいて苦悩を翻させるために、変わらざるものが、つまり一如がはたらくということを考えざるをえない。そこで、願ということが出てきて、教えということも出てくるわけです。寂靜というのは涅槃、ニルヴァーナ (Nirvana) ですから、はたらかないものを表すわけですから、それが声となる。ということは、はたらくわけです。

「空無我の声、大慈悲の声、波羅蜜の声」（同上）。有の

在り方に対して空と言ったら、これも変わらないものです。無我もそうです。しかし、それが声となる。波羅蜜は菩薩道の行ですけれど、その声。「あるいは十力・無畏・不共法の声、諸通慧の声、無所作の声、不起滅の声、無生忍の声、乃至、甘露灌頂、もろもろの妙法の声」(同上)。あらゆる事柄が衆生に声の如くに聞こえてくる。聞こえてくるといっても、声なき声です。寂滅が音を出すはずがないのですから、これはいわゆる音ではないわけです。しかし、音の如くに聞こえてくる。本願を聞くという場合も、本願は音ではないのです。しかし、聞くのです。それは声の如くにわれわれに響く。ですから、このような仏法の言葉は、皆譬喩的であつたり、象徴的であつたりするわけです。

「かくのごときらの声、その所聞に称いて」(同上)。「称」という字を「かなう」と読んでおります。「称名」の「称」という字には、かなうという意味があるということです。かなうという意味、あるいは称量、はかるという意味、あるいは声を出す、称えるという意味があり、いろいろな意味をもった文字です。ですから、名を呼びかける

ときには、名にかなう、あるいは名と応ずる、名と合う、名を理解する、名をはかる、そういういろいろな意味をもつたものとして、口偏の「唱」ではなく「称名」と書く。これは、われわれが称えるということのなかに、発音に力を置くのではなくて、名を通して願を聞いたり、願を心にはかたり、願と対応して願と一つになる、相応する、そのような作用を含めて名を称えるという作用を教えるわけです。ですから、発音することに意味があるわけではない。

不足ありと思わば、是れ汝の不信にあらざや

「阿難、かの仏国土にもろもろの往生する者は、かくのごときの清浄の色身、もろもろの妙音声、神通功德を具足す」(『聖典』三九頁)。今説いてきたようなすばらしい環境、はたらく環境であり、仏法僧の声となるような環境だと言われてきたけれども、この世界に触れる者、つまり往生する者は、その浄土の環境がそのまま身になると。「処」としての宮殿・衣服・飲食・もろもろの妙華香・莊

敵の具、猶し第六天の自然の物のごとし。もし食せんと欲う時は、七宝の鉢器、自然に前にあり」(同上)。第六天とは、三昧で上がっていく天の最高の位のところを言うのです。そして、ものを食べたいと思うならば、七宝の鉢器、宝物の入れ物、お皿とか、茶碗とか、そのようなものが自然に現れると。

これは、われわれは不平不満の心ですから、われわれの環境が悪いと思うのだけれど、無明で生きていけば、どのような環境であつても不平不満しかないし、苦惱しかないのです。ところが、浄土に精神が生きたとなると、自然に与えられる。清沢満之は、これを非常に実践的に語つておられます。有名な文章、「請う勿れ、求むる勿れ。汝何の不足かある。若し不足ありと思わば、是れ汝の不信にあらざるや」(「臘扇記」)と。不足あると思うのは人間の精神が覆われてあるからだ。本来必要なものは与えられてある。本来与えられてあることに目覚めれば何の不足もないのだと。われわれは、不足を感じる精神で生きていますから、不足がないなどということはありえないと思うわけです。そして苦しんでいる。ですから、不足ありと思つて苦惱す

るといふのは、汝が如来を信じていないからだ。汝の不信にあらざるや」というように言つております。

清沢満之が「汝」と誰に向かつて言うのか。われわれが讀むと、私たちに言っているのかと思ひますけれど、清沢満之は自分に言っているのです。日記に書いていますのですから。自分に語っているのです。不足を思ひ感ずるといふことは、自分が如来の大悲を信じてないことなのだ。大悲を信ずるなら何の不足があるか。「天道他力、何れの処にかある。自分の稟受に於て之を見る」(同上)。つまり、与えられてある条件が、無限の表現なのだ。このようにただだけ、何の不足もない。これしか満足の道はないのだ。

すごいですね。なかなかそうなれない。われわれは凡夫ですから、不平不満でしか生きられないのですけれど、如来の大悲からいたたく利益に触れるなら、本當にかたじけなないと思うしかないので。われわれの精神が翻されたときには、そのような満足が与えられる。われわれがそれをお忘れたときは、無明の闇に閉ざされて、また不平不満に戻るといふ事実も清沢満之は語っています。他力の救済を念

ずるときは、光明のなかにある。他力の救済を忘れるときは、もう無明の闇のなかだと。この転換、一度他力に触れるともうずっと光かという、そうではない。すぐ忘れる。すぐ忘れて、また無明の闇に沈むと。けれども、また思い起せば、「我、他力の救済を念ずるときは、我が世に処するの道開け、我、他力の救済を忘れるときは、我が世に処するの道閉す」（『他力の救済』）と。このようなものが凡夫であると言っておられます。

「百味の飲食、自然に盈満す。この食ありといえども、実に食する者なし」（『聖典』三九頁）。浄土の食事は、食事しようと思えば、自然に現れ満たされる。けれども、別に食べなくても満足する。「但、色を見、香を聞くに、意に食をなすと以えり。自然に飽足す。身心柔軟にして、味着するところなし」（同上）。ある意味で精神的な食事というような意味でしょう。「身心柔軟」ということは、第三十三願に出ておりますけれど、阿弥陀の光明の功德です。「身意柔軟」（『聖典』三〇頁）と第十二願成就のところにもありました。「事已れば化して去る。時至ればまた現す」（『聖典』三九頁）。食事が終わればひとりで消え、ま

た自然に現れる。このような生活が与えられると言っているわけです。

浄土は自然虚無の身、無極の体

そして、その次が大問題です。「かの仏国土は清浄安穩にして微妙快樂なり。無為泥洹の道に次し」（同上）。親鸞聖人は、ここを「証卷」に引いてこられます。真実証ということ、第十一願を本願として、第十一願成就で真実証の巻というものを考えておられる。第十一願は、『無量寿経』では「必至滅度」という言葉ですから、この願は「必至滅度の願」と呼ばれますけれど、異訳の經典である『無量寿如来会』だと「証大涅槃」と書いてありますから、親鸞聖人はこの願を「証大涅槃の願」ともおっしゃる。大涅槃を証せしむるはたらきが真実証で、その真実証は、第十八願の真実信心と因果の関係にあって、第十八願の果として第十一願の結果がくる。つまり、信心の因に対して真実証の果が本願の因果として誓われている。われわれは、本願力を名号からいただくなら、教・行・信・証すべてを

いただける。真実証は第十一願の果ですから、われわれが努力して得る果ではない。本願力が誓ってくださいている果である。これは、自然に与えられる。われわれは信心に立てばよい。これが親鸞聖人の立場なのですが、その真実証の内容として、この「仏国土は清浄安穩にして微妙快樂なり。無為泥洹の道に次し」という言葉を取っておられる。

「証卷」の『如来会』の引文で、「国の中の有情、もし決定して等正覚を成り、大涅槃を証せずは、菩提を取らじ、と」（『聖典』二八一頁）、「証大涅槃」ということが出ています。それで、第十一願成就の文を引用して、その後「また言わく、かの仏国土は、清浄安穩にして微妙快樂なり。無為泥洹の道に次し。それろもろの声聞・菩薩・天人、智慧高明にして神通洞達せり。ことごとく同じく一類にして、形異状なし」（同上）と。そして、「容色微妙にして天にあらず人にあらず。みな自然虚無の身、無極の体を受けたるなり、と」（同上）というところまで引用しておられる。これが、今読んでいる『無量寿経』の箇所（『聖典』三九頁）になります。

ここに、大変大事な言葉がいくつか出てくるのですが、

「無為泥洹」というのは、無為は無為法の無為で、泥洹は涅槃です。その道に「次し」と。無為泥洹という在り方にちかい、次いでいる。次いでいるということは、「如し」なのです。無為泥洹そのものというよりも、それを真実証として語る言葉にすることとは、涅槃にちかいのだと。「ことごとく同じく一類にして、形異状なし」。われわれがこの世を生きている身体、精神は、宿業因縁を受けて一人ひとり違う。「獨生獨死 獨去獨來」（『聖典』五九〇頁）ですから、他のものに取り替えることはできない。一人ひとり違う宿業因縁を生きるがゆえに、孤独地獄に苦しんだりするわけですけれども、浄土に触れると、みんな同じだと。本願こそが自分の主体だという生活をするならば、本願がもし身体というものをもつならば、みんな同じだと。その同じという意味は、如来の智慧をもつていのちとするようなものが、もしいのちだと言えるなら、それはみんな同じだと。私は、そのようなことを信頼するのが僧伽だと思えますから、本願をいのちとするなら、本願において深い連帯が成り立つ。

このような言葉を信頼することが浄土というものを生み

出すのではないかと思うのです。われわれが生きている現象世界はみんな違う。無理矢理同じにしても必ず無理がくる。同じものではおもしろくなくなるのです。やはり違うものがほしい。それで、ぶつかり合うわけです。しかし、どこかで根源的には同じものに触れなければたすからない。ですから、求めて得られないわけです。曾我量深先生は、求めて得られないのが方便化身だとおっしゃった。人間は、違いを強調するけれど、それでは孤独だから、やはり平等とか、共同とか、一緒にといいことを要求する。要求するけれども虚偽である。このような矛盾があります。その矛盾を破って、本当の平等は無限大悲にあると。無限大悲に触れるところに、平等の救いがある。本願の平等性において、それを信頼することにおいて、平等が信じられる。その場合には、かたちも違わないと。

「余方^{よほう}に因順するがゆえに、天・人の名あり」〔聖典〕三九頁。余方というのは、その前のいのち、違いを生きたいのちに、それに因順、その因のところに名前を建てるから、天とか人とかいう名前があるのだと。浄土に生まれたら天とか人もなくなる。みんな平等だと。こう言っ

て、「自然虚無の身、無極の体を受けたり」(同上)。ですから、身と言うけれども虚無だと。体と言うけれども極まれないと。つまり、浄土のイメージは、この世に生きているのと同じかたちが浄土に往つてもあるようなイメージをもつけれども、そのようなものはないのだと。かたちが無いのだと。かたちはあつてもみんな同じ、かたちといっても虚無だと。つまり、ないのだと。極まりもないのだと。ですから、イメージとしては、フワフワした煙みたいなものです。

実体化の問題

浄土という場所も、浄土に生まれるという生まれ方も、生まれた身というものも、みんな譬喩的表現ですから、本当はそのようなかたちで何かをわれわれに呼びかけている。われわれが執^とわれている在り方を破った在り方に帰ることを呼びかけている。全部象徴的表現だということが、浄土の教えの特徴ではないかと私は思うのです。実体化してしまふものだからわかりにくくなる。場所も実体化するし、

生まれてもまだ実体があるように考えているから。人間は執着が深いですから。身体がなくなっても靈魂は残るだろうとか、そのような執着がありますから、それを語っているのが浄土ではないかと人間の思いをそこに入れ込むわけです。それは、全部方便化土です。方便化土は求めて得られない。ない世界である。本当の真実の世界は、光の世界であり、精神が翻された明るみの世界である。それは如しの世界である。このようにいただけるのではないかと思うのです。

本願に触れて、そして無量光の世界に生まれる。この生まれるということも、実体的に何か違う世界に生まれるというイメージが強いわけですけども、死して生まれるという宗教のないのちに触れるということは、そうではない。執われの世界に死んで、新しい、宗教的な、解放された世界に生まれると表現される、その往生、「生まれ直し」という言葉で言われることが一体何であるかが、なかなかわからない。どうしても方便化身土のいのち、つまり、今、苦悩のいのちを生きているけれども、このいのちが終わってからもう一度生まれ直して違う世界に実体的に往くよう

な理解が強くなったと思うのです。そのようなかたちで布教もされたし、教も成り立っていて、これは本願の教えをきちんと読んでいない、いただいでいないと思うのです。善導大師の教えが指方しほうりつぎ立相だから、西方に確かに浄土があるのだと。浄土があつて、そこに死んだら往くのだと。そのように真宗学でも教えられて、私などは実に憤慨したのですけれど、善導大師のものをきちんと読むと、そのようには書いてないのです。

教えの言葉は、ある意味で言葉として衆生に呼びかけるために、あたかも実体的な世界の如くに呼びかける。しかし、本願は実体的な世界がもう一つあるなどと言っているわけではないのです。本願が衆生に呼びかけて、無明の闇を晴らすとするわけですから、無明のいのちで、またもう一度違う世界に生まれ直してということになったら、本願の願いに触れないことになるわけです。教えが、方便として、教えるためにかたちを取ったり、何かままならないこのいのちが終わったら本願のいのちがあるというかたちで、本当の世界に触れ直すことを教える。それを、文字どおりに死んでから往くのだと考えてしまうのは、人間が本

当の教えの願いが聞けない存在だということを思うのです。

信心は虚無の身・無極の体

われわれは身体に執われ、この自我が生きているこの生に執られていますから、その限りでは虚無の身・無極の体とは何のことやらよくわからないということです。しかし、本願に触れて、本願を聞いて、本願が本当に無限なるのちを呼びかけてきているのだと本願を主体にする。つまり、信心を主体にするということは、本願を信ずる信がわれわれの主体だと確認できるということです。もしそうなれば、その主体は信心で、信心が浄土に生まれる主体ですから、信心が生まれた場合は、信心のかたちは虚無の身・無極の体と言うしかない。信心が身体をもつといっても、無限大の身体、かたちなきかたち、そのようにしか言えないのだと思うのです。

結局、諸法平等というのが大乘仏教の語り方なのですから、曇鸞は「諸法平等なるをもつてのゆえに発心等し」〔聖典〕三一五頁〕と言う。これは、性功德釈ですけれど、

浄土とは何であるか、浄土の性、本質は何であるかというときに、本来平等の世界から語り出している。親鸞聖人は、その「諸法平等」のところに「願海平等」という言葉を入れて、「願海平等なるがゆえに発心等し」〔聖典〕二四二頁〕と言う。本願は平等であると。本願を信ずることににおいて、われわれは、凡夫のいのちとして違ういのち、違うものに執着しているけれども、本願を信ずることが成り立つなら、どれだけ違ういのちを生きていても、本願はこの愚かな衆生を平等に撰め取りたいという願ですから、その願においての平等、願海平等を信ずるのだと。それが大海、信心の海をいただくことだと。そのように親鸞は言うわけで、そのとき、われわれが執われているこの我執の身体ではない身体、信心がもつ身体のことを言うならば、これは虚無の身・無極の体と言うしかないのだと思うのです。われわれの執われの心からすると、何か頼りない、そのような世界に往きたくないというかなものですが、では我執のまま、骨がついて肉がついたままで往けるかといったら往けないから、生まれ直しだと教える。死んでからしか生まれられないと教える。しかし、その教えは、

現前しつつかある大涅槃

三界を超える

文字どおり死んでもう一度生まれるといことではなくて、何か立場が翻る。つまり、無明の在り方から本願の在り方に立ち直る。本願の仏地を大地として立ち上がる、「心を弘誓の仏地に樹て」（『聖典』四〇〇頁）と。弘誓の仏地に立つた身体というのは、虚無の身・無極の体なのでしよう。そのようにただげば、真仏土の主体は本願ですから、「光明無量の願」「寿命無量の願」を身体とするような身体とはどのようなものか。光明も無量であるし、寿命も無量である。それは阿弥陀ですから、阿弥陀が身体をもった場合、六十万億那由他由旬だというのは方便化身であつて、真の仏というのはかたぢがない。阿弥陀は無量大だと言つてもよいし、念ずる人のところにあると言つてもよいわけですから、それはかたぢがないのでしよう。それを、言い当てているのではないかと思うのです。

(二〇一五年五月八日)

前回は触れましたが、「かの仏国土は清浄安穩にして微妙快樂なり」（『聖典』三九頁）と、ここに「清浄」ということがあらためて出ております。親鸞聖人は『教行信証』の「証卷」で、ここを引用になされた後、「『浄土論』（論註）に曰わく」（『聖典』二八一頁）と言われて、天親菩薩の『浄土論』の言葉を引いております。『浄土論』では浄土を、二十九種莊嚴功德と言われるのですが、二十九の相で語ろうとする。その一番最初が「清浄功德」と名づけられていまして、浄土は清浄であるという特徴がまず出されるのです。その清浄はどのような清浄かということ、「勝過三界道」、三界の道に勝過せりと言っております。三界というのは、欲界・色界・無色界の三界で、要するに、人間の精神生活のすべて、これを三界と言ふ。欲界、

欲の世界、欲絡みの世界、これが普通の日常生活です。色界というと、いくらか透明になって、欲が消えて、ものそのものになれるというか、あり方が欲から離れられる、そのような状態を色界と言う。さらに無色界、かたちに執われない世界を、無色界と言うのです。それでも、普通の日常生活が少し透明になったような無色界は、迷いの世界の一部分に過ぎないのだというのが仏教の批判なわけです。

例えば、音楽を聴いてとてもよい気持ちになるというような精神の在り方は、欲界で欲絡みで動いていることからすると、ある意味きれいになっていくけれども、すぐまた欲の世界に引き戻される。そのような流転の状態、移り変わる在り方です。無色界はある意味で清浄性なのですけれど、それは迷いの一部分であると仏教は批判する。ですから、三界を超えるということは、そのような移りゆく状況の一部分の清浄性ではないような在り方として、浄土の清浄性が語られる。

こうした清浄性を「証卷」に親鸞聖人が引用したということは、涅槃の清浄性であるわけです。涅槃というのは、もともとは、いのちが終わって煩惱も消えた状態、火が消

えた状態をニルバーナと言ったのですけれど、お釈迦さまが亡くなったときに使われたこの言葉が仏教のなかで味わい直され、尋ね直されて、大乘仏教になってくると涅槃は大きな意味をもつようになった。それは大乘涅槃経と言われる經典の問題なのです。

生死の一部分としての三界の清浄性、つまり、迷いのなかの清浄性は本当の清浄ではない、涅槃こそ本当の清浄なのだ。このようなことを大乘仏教は言ってくるわけです。それで、涅槃の清浄性とは何であるかということ、執着を破る、執われないことが清浄性なのだ。執われの一番もとは自我に対する執着、自分自身に対する愛着ですけれども、これを破る。このようなことは、言うのは簡単ですけれども、実際それを試みると、まず失敗するしかない。どうしても執着が残る。これは大変なことを問題にしたわけですけれども、徹底的に執着を破る根拠として涅槃をいったん潜（ひそ）めるといっわけです。

凡夫でありながら大涅槃に触れる

それで鈴木大拙（一八七〇～一九六六）さんは、親鸞聖人がお使いになる真実証を独自の観点で翻訳された。普通は「証」というと、「覚」という字、正覚とか、覚るといふ意味で証という字を読みます。ですから、大涅槃は覚りの内容だと言つてもよいわけです。阿弥陀は正覚を取る、阿弥陀の覚りは正覚である。本願が衆生にはたらいて、本願自身が阿弥陀の覚りの利益を衆生に与えよう。これを回向と言います。阿弥陀の本願力が衆生の上にはたらいて、衆生がそれを信ずるならば阿弥陀の覚りをいただくことができる。そのような内容として、真実証を第十一願の利益としていただくことができる。回向のはたらきでいただくことができる」と親鸞聖人は言っているわけです。

それは、阿弥陀が正覚を取るといふ意味で覚るのか。これはなかなか難しい問題です。真実証を聞くというと、涅槃の覚りを得るといふことになりませんが、涅槃の覚りを得ると表現すると、仏に成るといふことと同義語になります。

成仏するというニュアンスは、凡夫でなくなるという意味を強くもちます。ですから、仏教語は大変難しい。親鸞は大変苦労したのですけれども、本願自身が我が誓いを信じしてくれるなら、「我が」側からはたらいて一切衆生に仏教の利益を与えよう。このために本願を誓っているわけですから、凡夫がどれだけ愚かであろうと、罪が深かろうと、本願力、阿弥陀の力を信ずるなら、阿弥陀の功德をいただける。このようなことをどこまで、どのように本当に表現できるのか。自覚的に獲得したと言えるのかについてずいぶん苦労された。

一般に浄土教では遠慮して、生きている内は愚かな凡夫だから、だめだから、死んでから浄土に往つて仏に成ればよいという了解が強かった。それを親鸞は第十九願、第二十願がもっている性質であると見た。それで第十八願は、念仏すれば浄土に往く願だと法然上人はおっしゃったけれど、そこに「至心信樂欲生我國」という言葉があることを手がかりにして、これは信心を誓っている願だと親鸞は見た。

凡夫が本願を信ずる。本願を信ずることも、凡夫の力で

できるはずがない。凡夫の愚かさで、有限の心で、無限なる大悲の心はわからない。だから信じられない。けれども、信ぜずにおれないということが起こる。それは如来の側のはたらきだと。如来の回向だと。如来の側のはたらきが、この愚かな心を翻して信ぜしめるようにする。このようなことが本願自身の力なのだと親鸞は言つて、凡夫であればこそ本願を信ずるのだと。本願を信じさせようとするのが本願力なのだから、それを信ずれば本願を信じられるようになるのだと。本願を信ずるといふことは、本願が誓つてゐる利益をいただけることなのだ。回向のはたらきで、教・行・信・証、教えも、行としてのほたらきも、功德も、そして信ずることも、その結果与えられる大涅槃の利益も、われわれはいただくことができる。回向のはたらきで教・行・信・証を得られるのだと親鸞は言うわけです。

ですから、凡夫が得る証は阿弥陀の正覚と等しい、と言つてしまうと、少し問題がある。阿弥陀は法蔵願心を因として、阿弥陀という名を果とする。法蔵菩薩という一切衆生を課題にするような願心を因として、一切衆生に明るみを与えるような力をもった仏の果、そうした因果、因と果

をもった名前が「南無阿弥陀仏」である。それと等しいようにわれわれが成れるかというと、われわれはどこまでも愚かな凡夫であることを失うことはない。われわれはどこまでも凡夫の立場をあらためないで本願を信ずる。本願を信ずるといふ位は凡夫である。だから「信巻」で、「極悪深重の衆生」と親鸞は押さえるわけです。極悪深重の衆生が大信心を得られるのだと。極悪深重の衆生であつたら、とてもそのような信心など得られないだろうというのが常識ですけれど、常識を破つて本願力が回向することとを信ずる。このようなことが成り立つならば、信心の利益として大涅槃の利益を必ず得られるのだと。「必ず」と言わざるをえないのは、凡夫であることをやめない。やめる必要もないし、やめられない。

凡夫でありながら大涅槃をいただくということがどういう構造か。これがなかなかやつかいなのです。極悪深重の衆生が仏に成つてしまうのではない。どこまでも極悪深重の衆生でしかない。にもかかわらず本願力は、大涅槃の功德を与えようと言つてくださる。凡夫でありながら大涅槃に触れるというのは、どうかたちかと言つと、「南無

阿弥陀仏」を信ずるところで、仏の側からは大涅槃を与えようと。われわれは大涅槃を直接得るということはできない。つまり、熱湯に指を突っ込むことができないように、違うものには入れない。凡夫は愚かなこの三界を生きている凡夫である。三界を超えた大涅槃の世界に直接入ったら消えてなくなってしまう。

普賢行

仏国土は清浄安穩であると。清浄安穩というのは、大涅槃を象徴した国なのです。大涅槃というものがあるわけではなくて、大涅槃は、大乘仏教においては、ある意味で仏陀の覚りの究極として言われる言葉ですけど、これを潜って終わるのではない。親鸞は、曇鸞大師の教えを受けて、十一願の真実証のなかに第二十二願を取り込んでいく。第十一願は「必至滅度の願」、第二十二願は「還相回向の願」と言われる。「還相回向の願」ということは、浄土に触れたものは、自分の本願でどここの国にでも行って、諸仏を供養し衆生を開化することができるようになると。でき

るようになるだけでなく、そうせずつおられなくなると。それが、『華嚴経』が語るところの、第二十二願の誓うところの菩薩です。第二十二願で、普賢の徳を修すると言われているのですが、普賢という名前の菩薩は『華嚴経』の一番結びに出てくるのです。普賢行とは何をするのかと思つたら、特別なことをするというよりも、涅槃を潜って覚りに止まるのでなくて、煩惱の衆生と共に歩んで一切衆生を仏道に入れしめると言われている。菩薩道というと、何か偉くなつた位で仕事をするようにイメージしてしまうのですけれども、『華嚴経』が語ろうとする菩薩道はそうではない。普通に日常生活をしているなりに、本当の自由と本当の尊さを喜んでいけるような生活を発見しようと。われわれは、この世を生きていながら、常に比較相對の煩惱と、かたちに執られる執着と、その根には自己自身に對する執着があつて、がんじがらめに縛られている。われわれの眼を自由にしようとしても、自分が常に主でありたいと、このようなわがままがあつて、それで自由でありたい。片方が主であろうとすれば、どうしても片方は迷惑を受けるわけです。それで、一緒におれなくなるといこ

とになる。人間が縛られている状態のなかで自由とか、主体性とか言えば、矛盾するわけです。それを逃げて、わしは主体性を確立するために山のなかで一人で自由になるのだというかたちで確立した自由は小乗仏教だと、大乘仏教は批判するわけです。逃げ出したに過ぎない。縛り合い、苦しめ合うような関係のただなかで本当に互いに自由であり、主体であるような関係を、いかにしたら確立しうるか。これが、人間にとつての最大の難関であり、最大の問題であり、これを求めて大乘仏教は延々と歩んできたわけです。その最後に出てくる人間像が普賢です。この普賢という名前について、親鸞聖人はあまり課題として語ることはなさいませんけれども、和讃で「普賢の徳を修するなり」（『聖典』四九二頁）という言葉を使っておられますから、何か大切な課題として見ておられるということはわかるのです。

本願力によって涅槃を潜る

仏国土の清浄は三界のなかの自由、三界のなかの清浄ではない。三界にあれば、どうしても、例えば慈悲の問題で

も、仏教では人間が起す慈悲はどれだけ哀れみが深からうとも小悲、小さい慈悲であると。なぜ小さいかというと、自分の立場を離れた心ではないから。それは、人間を強く動かし、強く縛るのですけれども、これが人間を苦しめる。三界状態のなかで起す慈悲ですから、どれだけ思っても満たされない。愛別離苦の状況のなかで慈悲をもっていれば、別れ難いものには別れにくいから大変苦しむ。われわれの心は、そのようなかたちでしか動かないし、そのような立場を超えられない。しかし、そういう心のままでは、この世の三界状態のなかに本当の自由、本当の自在を開くことができない。それではどうすればよいか。そのようなところに、仏教は涅槃を潜ると言うわけです。

涅槃というと、一度覚つて、それからどうにかするとう話のように聞こえますけれど、自力の立場であつたらそれしかないのです。自力で覚りを開いて、執われを完全に超えて、そしてそこで終わらないで、その心をもってこの世で本当の生き方を探す。そのような展開をする。それに近い生きざまを求めて、それを得たと思われる方が良寛という人なのではないかと思うのです。禅で覚りを開いたと。

けれども、その禪に止まらないで、止まらないでと言っても、完全に日常生活、職業生活をもったわけではなく、僧侶のままだったのですけれど、一応新潟の山のなかで結婚生活と言いますか、女性と一緒に生活を送られました。この世の迷いの世界に戻って、それで喜んで生きていこうと。このように覚りを通して自由を、つまり自我の執着を一度断ち切って、そこから執着の多い世界を捨てるのではなくて、もう一回そこを自分の場所として自由に生きていこうという課題です。

ですから、証は非常に大事なわけです。親鸞にとっても涅槃は仏教が潜らなければならぬ課題なわけです。けれども、凡夫であるから自分で超えるのではない、自分で潜るのではない。本願力がそれを与えたいと言ってくださるのだと。それで、与えていただいたら、与えていただいた途端にそこに止まらないで、普賢行ができるようになるのだと言われる。普賢行ということは、結局、迷いに巻き込まれて迷って行くのではなくて、執われを破って、迷いのただなかに光を感じつつ、共に光を仰いでいけるように生きていくという生きざまが開かれてくることではないかと

思うのです。

迷っているときのかたちは、われわれは一人ひとりみんな違う。宿業因縁と言いますが、生まれ落ちるときに因縁が、それぞれ、兄弟であっても、同じ親から生まれても、順番が違ったり、そのときそのときの状況が違ったりして、兄弟でも違う人生になるし、性格も違うし、体力も違うし、みんな違います。一人ひとりみんな違う。そのみんな違う世界に本当の平等がどうして成り立つか。これも大問題です。迷っている人間のままで平等を作るといって、恨みと妬^たみとそねみ、そして欲がついたままですから、隙^{すき}あらば俺が人の財産を取ってやりたいという心のままで平等が成り立つか。人間の深層にそのような深い煩惱の欲がついていきますから、幸せな平等はこない。悲しいけれども、そのような事態が繰り返される。そのような罪と、そのような罪業で生きている人間のただなかにあって、本当に自由になる道を求めよというのですから、大乘仏教は、視点を変えれば、まあ法螺^{ほら}に過ぎないと言われても仕方がないような課題なわけです。

しかし、できないから止めてよいかといったら、止めら

れないのだと。求めずにおれないのだと。それを歩む人間像が、普賢だと。凡夫にできるかといったら、できるはずがない。凡夫は欲絡みですから。「凡夫というは、無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおおく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおおく、ひまなくして臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえず」（『聖典』五四五頁）と、親鸞はそう書いています。そのような人間が、どうしてこの罪濁の世界に生きていけるか。そこに本願力をいただくしかない。本願力を拠点にして、本願力が一切衆生を平等に包んで平等に大涅槃を与えたいという願心を、自分が凡夫でありながらいただいて、それを信じて生きるしかない。

すぐ隣の人とは喧嘩けんかをしているというのがわれわれです。兄弟とは喧嘩する、親とも喧嘩する、まして夫婦関係でも喧嘩する。毎日のようにやるわけでしょう。それは、自我が消えないからでしょう。自我を消そうとしても消えないわけです。ですから、凡夫であることを忘れられないわけです。けれども、涅槃というものは、これは真理なのだ。涅槃は大乗仏教からすれば「生死即涅槃」、本来性なのだ。

と。単なる理想ではない。人間を支えている真理なのだ。人間は、そのうえで煩惱に眼がくらんで生きているのだ。しかし、煩惱の眼を消せるかといったら消せない。では、どうやって本来性に帰れるのだと。自分では帰れない。自分では帰れないけれども、本来の側からののはたらきを信じて、それを本願力として生きていこうではないかというのが『無量寿経』の教えなのだ。

途中しかない

このように親鸞は明らかにしてくださったのだと思うのです。それがよくわからないものだから、やはり生きているうちは、どうせ凡夫でだめだから、死んでからだというように、本願力の救いの解決を、現在に受けつけないで死後にもって行ってしまおうのは、逃避でしかないわけです。しかし、それが流は行はる、はびこっている。それが正しい顔をして歩いている。親鸞聖人はそれを何とか破ろうとした。悪戦苦闘して破ろうとしたけれども、なかなか本心に理解してもらえない。

それはなぜかという点、結局その普賢という人のすがたでも、愚かなままに生きながら、本当のいのちの回復を喜んでいけるということがわからないわけです。どうしても何か終点にいつて、始めて本当になれるというイメージが人間にはあるわけです。途中ではだめだと思っっているわけです。途中ではないのです、途中しかないのです。結果はない。本来は、本来に帰れという呼びかけなのだけれど、本来はそれに触れるしかない。触れて、現在の凡夫を生きるということしかない。凡夫が仏に成ってたすかるといように、結果にいつてたすかるといようなイメージで仏教を考えるから、大乘の『涅槃経』とか、大乘の『華嚴経』とかいうものは意味がわからなくなる。無限に努力して報われないという話になるわけです。

そういう点で、鈴木大拙は、「真実証」を英語で“True Realizing”と訳しているのです。real というのは現実性と云いますか、「ありのままの」といようなニュアンスの英語です。realize とするところは現実化する、真実化する。realizing とすることは、現前しつつあると言いますか、本願が人間の上に仏教の究極の大涅槃を現前しつつある。

このようなことが証なのだ。何か正覚という点究極的な覚りのような感じで、阿弥陀如来が成仏したと。しかし、本当は阿弥陀如来も、成仏して阿弥陀如来に成って法蔵菩薩の位ではなくなったのだから、もう法蔵菩薩の精神は捨てたのかといったら、捨てたのではないのです。阿弥陀如来は、法蔵菩薩の願心の名ゆりですから、阿弥陀如来に成って法蔵菩薩はいよいよはたらくわけです。法蔵菩薩を捨てて阿弥陀に成ったのではない。成仏した、成就したのは、終わったのではなくて、いよいよ阿弥陀の名のもとに法蔵菩薩の願心をはたかせるわけでしょう。このような物語の意味と、本願力をいただいてこの矛盾多き人生を喜んで生きていけるという信念を開いたことが重なるわけです。大変これは難しいところです。(二〇一五年六月九日)

存在の真理を聞く

浄土は単なる理想の世界ではない

「あるいは一宝・二宝、乃至、無量の衆宝しゅぼう、意ごころの所欲に随いて、念に応じてすなわち至る」(『聖典』四二頁)。あらゆる宝物、生活を取りまいてる価値のあるものは、意の所欲に随う、欲するにしたがつて与えられるという言葉が出されてきます。これは、私たちのこの世の相対的な条件においては、思ったようには与えられない。思ったように恵まれもしない。そのようなことがわれわれの生活を苦しくしたり、貧しくしたり、あるいは生き難くしたり、悩ましいことが多いわけです。そのようなことに対応して、本願に触れた世界というものが、随意自在、意に随う世界なのだと言られる。

ここですぐ思われますのは、四苦八苦のうちで「求不得ぐふとつ苦」、求めた如くに得ることができないという苦悩が言わ

れますし、「愛別離苦」と、愛した者と別れなければいけない苦悩がありますけれど、とにかく私たちがこの世を生きて苦悩と感ずることは、思うようにならない。意思や意欲のように状況が与えられないことが、われわれの苦悩の原因になる。

清沢満之が自分自身とは何であるかとなったときに、今ここにありということ、自分の思うままになってあるのではないと。もともと、無限なるはたらきのなかに与えられたのだと。そのように自己を了解することにおいて、苦悩のいのちのなかに、今ある自分を回復することができた喜びを語っておられます。それは信仰によって、不自由であり不自在である現実のいのちのなかに、本当に解放されたいのちを取り戻すための眼の大転換ということです。言わば主体的に、本当に他力の信心というものにおいて、有限で愚かで罪の深いこの小さな自分が、無限大のはたらきを感じ取るような身であるというように受け止め直すことができる。その受け止め直されるような内容を物語的に、あるいはある意味で神話的に語ろうとするのが、この浄土の世界だとも言えるのではないかと思うのです。

浄土の世界は単なる理想の世界ではなくて、われわれの人生の苦悩が翻された明るみです。そのような意味で私が

思い出すのは、安田理深先生のことなのですけれど、安田

先生が、如来の光の明るさは、衆生の苦悩の暗さに対応するのだ、というような言い方をなさったことがあります。

われわれの心の闇が深いということ、如来の大悲が明るいということが対応しているのだと。如来だけが明るくても意味がない。われわれが暗い、その暗さを明るくするというかたちで、明るさが無限に語り出される。ということは、われわれの心の暗さが無限に深いのだと。この深い闇をどこまでも明るくしようという願いが、光のかたちで語られる。光は単に理想界を言っているのではないのだと。このように教えてくださったことがあります。

ですから、「意の所欲に随う」などという世界は、われわれの心の延長上にある世界ではない。われわれは、むしろ意のままにならない世界を意の如くしようとして苦しんでいる。それが翻されるところに与えられる世界が、今ここに語られるような世界の意味なのではなからうかと思うのです。

浄土のすがたは莊嚴

「また衆宝の妙衣みょうえをもつて、遍あまねくその地に布しけり。一切の天人こんんこれを踐ふみて行く。無量の宝網ほうもう、仏土に彌み覆ふせり。みな金縷こんる・真珠しんじゆ・百千の雜宝ざっぽう、奇妙珍異なるをもつて莊嚴きやうじぎし交飾きやうじぎせり」(同上)。「莊嚴」という言葉がここに出てきます。「莊」も「嚴」も「かざる」という意味で、仏の世界が見えるが如くにかたちにする。かたちにして、そのかたちにおいてわれわれは見えざる如来のはたらきを仰ぐと。そのためのかたちを莊嚴と言うわけですが、浄土の教えも、見えざる深い願い、大きな願いを見えるかたちにして、われわれに呼びかける。

ですから、天親菩薩は「願心莊嚴」ということが浄土の意味である。これを誤解すると、浄土という空間がどこかにあつてという物語を、そのまま実体的に信ずる如くになつてしまふわけです。人間は、本当の宗教的な課題にぶつかることが難しい存在で、普段は有限なる条件のなかで苦悩を引きずりながらもがいている。その苦悩の根源を本

当に自覚するとか、見抜くとかができない。できないし、そのような方向でものを考えようとしない。この世でどうか少しづつ上手く生きていこうと、そう思つて苦労している。ですから、そのような存在に苦悩を除くというような課題が本当に恵まれる道呼びかけるために、見えざる大きなはたらきを、見えるかたちにして呼びかける。そのために浄土が莊嚴される。ですから、法蔵菩薩の願心は、深い苦悩の闇を背負っている人間を明るみに転ずるといふ課題を呼びかけるための願ひ。その願ひが言葉になる。どのような言葉をとつたら衆生が本当に目覚めていくか、そのために浄土という世界を語る。語られた世界ですから、実体的に対象的にある世界ではないのです。

何かやはり、本当のことは言えないのだという一面もあります。そこにこの浄土というのは、大悲の教えと言われるわけですが、無限なる慈悲が愚かなる衆生をどうにかして救わずんばやまないという願ひのためにかたちをとり、言葉となろうと。言葉などなしでもわからなければいけない、本当のことは言葉ではないと言われると、そうかも知れないけれども、何とかわからせてほしいと。その

ような衆生にとつては言葉なしではもう手だてがなくなるわけです。言葉となる限りにおいて、われわれの意識の外側に、何かかたちの如くに語る。語られた浄土が文字どおりあるわけではありませぬけれど、それを縁としてわれわれは何を大悲が呼びかけようとしているのかを聞き取っていく。このようなことが浄土の教えを生み出し、そしてその浄土の教えは多くの方々から求められて、伝えられてきているのだらうと思ふのです。

そのようなことがきちんとわかつていないと、生きていくうちは穢土なのだから、やはり浄土へは死んでから往くのなどとということに固執することになるわけです。死んでから往くために、仏の願ひが死んでからの実体的世界を造っているのだなどということは、教えとしては本当はありえないわけです。仏陀の願ひが、「生きているうちは救えないから、死んでからお前らをたすけてやる」などという願ひであつたら、信じたくないですね。生きているうちに何とかしてほしいわけです。生きているうちにはどうにもならないのが事実です。われわれは愚かな罪の深い四苦八苦を生きている人間です。しかし、四苦八苦を生きてい

るだけではすまなくて、やはり何とかしてほしいという深い願いがある。この願いは、どうにかなるだろうと思って要求するわけではないけれども、そのような願いをもたずにおれないのが人間なのです。

ですから、人間とは有限なのちを生きながら無限を願う存在だという言い方があるわけです。矛盾している。矛盾しているのだけれども、われわれは矛盾を生きている、深い意味で矛盾を生きて苦しんでいるわけです。そこに、矛盾を突破するために、突破させるために、教えが浄土とどうかたちを取ってきているのだと思うのです。ですから、浄土のことを無上方便と曇鸞大師は言う。つまり、これ以上の手だてがないような方便だと。われわれにとつて、つまり愚かな衆生だということに苦しむ者にとつて無上の方便であるというように言われるのです。

そのようなわけで、今ここに物語として語られてくる浄土のすがたは莊嚴であると。「莊嚴し交飾せり」。交わり飾ると。いろいろな言葉で、いろいろな飾りが語られる。すばらしい建物があるとか、すばらしい衣があるとか、すばらしい音がするとか、われわれの生活空間の如くに浄土が

語られる。悲喜交流、悲しみと喜びが交わり流れると言われますけれども、光と闇も交流する。光のなかに闇が取り込まれ、闇のなかに光が入ってくる。そのようなわけで、われわれの生活に少しずつ如来の大悲の明るみが差し始めると、この交流とか交飾ということが起こるのではないかと思うのです。

無為自然

無量の宝網が「四面に周帀して垂るるに宝鈴をもつてす。光色晃耀にして、尽極嚴麗にして自然の徳風、徐く起りて微動す」(同上)。ここに「自然」という言葉が出てきます。「無量寿経」は自然という言葉が多いと言われていまして、上巻の自然は浄土を表すときに使われる。下巻にいきますと、今度は衆生の生活のなかに、欲を起したり、罪を犯したりして生きている人間が行為を起す、業です。行為を起こすとその結果がまた苦悩を引いてくる。その連鎖が苦悩を増幅していく。そのようなことについて、自然という言葉を使うのです。「業道自然」と言われて

いますけれど、これもなかなか大きな問題です。

『無量寿経』の下巻にあります三毒五悪段と呼ばれている段などを読みますと、もう絶望するしかないような人間のありさまです。しかし、人間には一面でどうにかたすかりたいと、何かそういう深い願いがある。大悲の願いはわれわれがその願を自分で背負ってやれる願ではない。有限な人間が背負えるような願ではない。われわれが法蔵菩薩になるなどということは絶対にできない。けれども、このような願に触れなければたすからないのだということに気づかされる。三毒五悪というのは闇の世界ですから、その闇の世界の対応概念として阿弥陀の光の世界が語られている。阿弥陀の光の世界は自然の世界であると。これは、「無為自然」というように言われるのです。無為自然ということは、本来人間の人性が混じらない。諸行無常の變化がない。そのような世界を教えとして語ろうとする。ですから、阿弥陀が願っている平等の世界というのは、この世の歴史のうえに現実的に出てくるものではない。それは、ある意味でいつでも願われているし、無限にいつでもはたしているのだけれども、現実化しない。

これが、私はわかりませんでした。この世に現実化しないものを人間が願うなどということは無意味だと若いころは思っていましたから。しかし、人間は現実化しないけれども、深い願いをもち続ける存在だと少しづつわかってきました。阿弥陀の願いは、阿弥陀の国をこの現実の世界に造ろうという野心ではないのです。ですから物語的に語れば、十萬億土の彼方にあるという言い方をする。この世と無関係のところにあるというような語り方をする。もしも、この世の中に『無量寿経』が生み出す浄土があるなら、この世に出てきてしまったら、相對世界に出た相對的な意味ですから、それは領域を確定して、そうでないところと闘わざるをえなくなる。そのような問題ではないわけです。そのような問題ではない世界を深く願うとはどういうことなのだろうと。これが、なかなかわからないのです。

結局、これは人間がどれだけ罪が深いか、私たち一人ひとりが本当に、もう隅から隅まで罪悪深重であると。そういうことを生きているのがいのちというものだと。これはたすからないのちだと。しかし、そのどうにもならないいのちが、ずっと無限に連帯して成り立っていて、本当は

そのような無限と喧嘩して生きているのではない。それに支えられて生きているのだと。ここを拝んでいこうではないかという呼びかけですから、単にどこか一部分を理想郷にしてという話ではないのです。むしろ、存在の本来性、本当にそこに帰つたならば心が開かれ、執われが外されて、楽に生きられる世界。しかし、われわれは限りなく執着して、己が領分を確定して、他を排除してというかたちでしか自分を感じられない愚かな心の暗い罪な存在である。罪な存在のままではたすからない。そのように、矛盾しているわけです。矛盾している存在を破つて、ここに帰つてください、本来に帰つてくださいという呼びかけが、法蔵菩薩の本願だと思つのです。

そのような世界は自然である。「自然の徳風、徐く起りて微動す」。「自然の浄土」という言葉も親鸞聖人にあります。これは善導大師からきているのですけれど、無理矢理造る世界ではなくて、自おのからしからしめられる世界です。

聞は真理を聞く

「その風調じょうわ和にして、寒からず暑からず。温涼柔軟にして遅からず疾とからず。もろもろの羅網らもうおよびもろもろの宝樹を吹くに、無量微妙の法音を演えん発ぱつし、万種まんじゆ温雅おんげの徳香を流布るふす」(同上)。覆つている羅網や宝の樹を風がすうつと吹いてくる。そうすると、風が当たると音がしますから、音がみんな法音である。真理を、教えを語る声になると。

浄土の声は全部教えを語っているのだと。このように言われる。これも譬喩です。われわれも気づいてみれば、聞法、教えを聞く関心からすれば、われわれが会おう不思議な因縁が全部教えの声になる。われわれが生活するにとつては都合の悪いこと、われわれの精神にとつては苦しいこと、つらいこと、そういうことが全部教えのはたらきになる。そのような聞法関心が湧いてくると生活の意味が変わるわけです。そのようなことを象徴しているわけです。浄土という空間は全部教えの声、教えの音になるのだと。

「それ聞かぐことあれば」(同上)。これはおもしろいです

ね。「聞」という字を「かく」と読んでいます。「聞香」というのがあります。香道という、香りを嗅ぐ、そのような遊びです。香を焚いて、違いを嗅ぎ分けたり、当てたりする。「聞く」という日本語からすれば、もともと耳で聞くのです。それを鼻でも聞くというわけです。この『無量寿経』は、特に「聞」という字を大切にします。聞は耳のはたらきを言っているのではないのです。見えざる真理を見ると言ってもよいのだけれど、見えざる真理を聞くという言い方をする。それは、一旦言葉になって言葉を通して意味を感じ取らせるという方法ですから、聞と言うのです。聞は音を聞くのではなくて、法を聞く。聞法、法を聞くというのは、存在の真理を聞くわけです。真理を聞くということは、いわゆる耳根が音を聞くのではない。音を聞くのも手がかりになる場合もあるけれども、存在自身が聞であると感じて、そこに明るみがあるのを感じることを聞と言うのです。聞くというけれども、その意味は、願いを感じ取る、法蔵願、心を感じ取るというようなことを聞と言うのです。

ですから、聞は『無量寿経』をわれわれがいただくため

の手がかりです。なかなか聞こえない。一生懸命、言葉の意味を考えたり、どのような聞なのかを想像したりしても、少しもわからない。物質的にある世界で計算したり、分析したりして出てくるという話ではないわけです。自己自身の精神の闇を翻すことを語っているわけで、自己自身の闇の自覚もないところに翻すと言われてもわからない。自分の苦悩があつて、苦悩がなくなるという言い方をされると、苦悩を起こしている原因をなくせばよいではないかと考えてしまう。そうではない。原因が無数にある。あらゆる因縁が苦悩になる。都合の悪いことが起こるから苦悩を感じるのだけれども、われわれは都合のよいことだけを要求していますから、都合のよいことだけなのです。必ず都合の悪いことになる。裏表なのです。都合のよいことと悪いこととはくっついているわけです。

ですから、闇が見えないというのは、われわれは相対的に、ある意味、感覚が鈍っているということもあります。現代は闇がない。闇がないというのは、物理的に光があるからということだけではない、精神の闇を自覚する力がない。鬱的(うつ)なだけでも闇ではないのです。うすら闇とい

うか、朝夕のうす暗さというか、本当に真つ暗闇だと感ずるような闇の自覚がない。そうすると光の意味がわからな
いのです。

この光は物理的光ではない。闇の自覚に光を感じる。で
すから、曾我先生は闇は光だと言うのです。闇を感じるこ
とが光を感じる。光が外からくるように思うけれど、そう
ではない。本当の闇だと気づかされると、気づく力は光な
のですから、闇が闇として自覚されると大転換が起こるわ
けです。これが難しい。われわれは闇を脱出して光のほう
に向かつていこうとする。そうするとどこに行つても光が
ないということになるのです。

何とも疲れる現代社会

「塵^{じん}勞^{ろう}垢^{こう}習^{じゅう}、自然に起こらず」(同上)。塵やら勞、苦
勞の勞。われわれは「ごころうさま」と言っていたのです
けれども、このごろは、相手をねぎらう言葉として「おつ
かれさま」と言うのですね。今の現代社会は、確かに疲れ
る。もう物質文明は全部機械になっているのだけれど、最

終的に機械を動かすのは人間ですから疲れるのです。です
から、「おつかれさま」と。苦勞はたいしてしていないの
です。楽になっているのです。例えば、京都に行くのでも、
私などは、朝出て向こうについて、会議をして帰ってくる。
この前など、十一時から十二時の一時間の会議をするのに
出ていと言われて、朝早く電車で行って終わったら昼で
す。それで帰ったら三時半くらいには帰ってこられるわけ
です。まさに「おつかれさま」ですね。全然身体は使って
いない。何も苦勞していない。しかし、何とも疲れる。こ
のようなものが現代社会だと思います。

塵^{じん}というのはチリですけれど、チリのようにたくさんと
いうような形容詞でもあるのです。ですから、「塵勞」と
いうのは無数に苦勞すると。「垢習」というのは、習は
「ならい」、たくさんつらさが習いのようになってくる
と。たくさん苦勞が垢のように、垢というのは積もり積
もって汚れてくる。人間のこの世の生活だと、これが人間
を墮落させる。つまり、私たちはある意味で仕事に慣れて
くると板につく。それは、よい意味もあるけれど、新鮮な
思いで本当にその仕事に関わっていたものが、だんだん慣

れてくるにしたがつて、やることはやっているのだけれど意識は飛んでいるというか、そのような在り方になることは、人間社会、人間生活をしているとやむをえない。要するに、臭みがついてくるわけです。垢習、つまり垢だと言うわけです。

私は、本能的にそのようなことが感じられてとても嫌だったから、なるべく垢がつかないように生きたいなどと、若いころは思っていました。人から、「あなたの職業は何」と聞かれると大変嬉しかった。つまり、四〇代くらいまでは職業不詳に見えたらしいのです。だいたい、このように人前でしゃべっていると先生臭くなるわけです。お経をあげていると坊主臭くなる。それがとても自分で嫌だったのです。常に新鮮でありたいなどという野心をもっていたのです。ですから、そのように聞かれるととても嬉しかったのだけれども、いつの間にやらもうピタツと言いつたられます。しかたないですね。そのようなものだと思うのです。塵勞垢習ですから。しかし、浄土ではそのようなこととは起こらないのだと。

因果一如の仏陀の眼

浄土の「衆宝の蓮華」の「一一の華の中より三十六百千億の光を出だす。一一の光の中より三十六百千億の仏を出だす」(『聖典』四三頁)。これも譬喩的な表現ですけれど、浄土のたくさんさんの蓮華、その一つひとつの華が三十六百千億というたくさんさんの光を出す。その一一の光のなかからまた三十六百千億の仏を出すと。諸仏ということが大乘仏教では言われるのですけれども、結局、人間存在、あるいはあらゆる生きとし生けるものと言ってもよいのかも知れませんが、あらゆる存在は、生きることによって苦しんでいる。しかし、苦しむということは、苦悩を超えていくことを深い意味では存在が願っている。その深い意味で願っている、本来に帰りたいという願いが成就したならば、仏陀である。このように仰ぐならば、因位の生きてある苦悩の在り方は、仏の可能性をもってある存在、これを因位の仏と言いますか、必ず仏に成る存在と言いますか、そのように仰げたときに、因果一如、因が本来にあれば、果はそ

ここに自然に見えていると見ることができると存在が仏陀である。仏陀の眼から見れば、衆生はみんなもう仏の子である。仏の子は仏に成る。このように見る眼が開けたときに、一切衆生は仏性をもっている。「一切衆生悉有仏性」という眼は、仏陀の眼なのです。

衆生は、因果にこだわり、過程に止まっていますから、全部を見ることはできない。煩惱に眼がくらまされていてますから見えない。このように教えられている。ですから、大乘仏教では人間存在はすべて仏陀に成る存在であると仰ぐ。こういう大きな眼が開かれた世界から、あらゆる世界に諸仏がおられると。こういう眼があつて、阿弥陀が諸仏のなかの一人として生まれてくる。諸仏の歴史のなかから阿弥陀が生まれてくと『無量寿経』も語っている。

これは一体何であるか考えようとすると、よくわからないのですけれども、結局因果を分けて、果にならなければ仏陀でないという考え方が凡夫の側からはあるわけです。しかし、どこまでいけば果になるかという話ではなくて、因果一如だと。ですから、仏に成りたいという願いが起ったところに、もうそれは仏陀であると見る。それは仏陀

が見るのです。凡夫が見ることはできない。凡夫はどこまでいっても凡夫でしかない。そのような眼が、大乘仏教として教えられ、それが譬喩的に、浄土にある華が無限の光を出して、光の行く先には無限の仏が現れているという表現になっているわけです。非常に豊かなイメージです。

自分にとつての真理

法蔵菩薩の物語として語られるような普遍的な願いが衆生を包んで成就する世界はこのような世界でありたいということをわれわれが読むときに、過去にどのような意味があったかということも大事かも知れないけれど、やはり、今の時代に一人の愚かな人間として、今の時代の問題を抱えて生きているということとぶつけ合わせて、現代に生き、この時代に生きている人間にとつて、こうした言葉が教えとしてどのような意味だろうかといただこうと私は思っているのです。どうもそれが、勝手なことを言っているというように見られることがあります。勝手なことを言っているわけではなくて、何を言っているかわからないこの物語

の意味が、現代に生きている人間であつても精神が闇ですから、その精神の闇を解きほぐすという課題にとつて、どのような意味をもつて考えられるのか、そのようにいただきたいということを読んであるわけです。それが、誤解されるのです。

願いを聞こうとするわけですから、聞くという関心がな
い人間からすると、文字どおり意味をきちんと解釈するの
が学者ではないか、勝手なことを言っているのはもう学者
ではないなどと思つらしいのです。私は学者になるつもり
で読んであるわけではないからよいのですけれども。一人
の愚かな凡夫として、救済を願つた教えの言葉なら、どの
ような意味をわれわれに与えてくれるのか、こういう意味
を聞こうと思つていただいている。これは、私の一つのい
ただき方の試みであつて、これが学問的に正しいとか、そ
のようなことを主張する気はさらさらありません。ですが
ら、間違つてもらつては困るのですけれど、皆さま方もこ
れを参考にして、「わしはそうは思わない。こう思う」と
思つていただいて一向にかまわないのです。經典は生きた
教えの言葉として法を、真理を語つてくるわけだから、そ

の真理が自分にとつてどのような明るみをもたらすかを嗅
ぎ取つていただけたらありがたいと思うのです。そうでな
いと、このようなことをやっているのは無意味です。

私は縁あつて真宗大谷派の近代教学の流れに触れること
ができて、これで私は一人の親鸞教徒になることができた
し、この教えでなかつたら私は仏教徒にすらならなかつた
かも知れない。やはり、その一番の原点は清沢満之に始ま
るので近代教学と言われますけれど、清沢満之が「現に今
救済されつつあるを感じ」（『他力の救済』）とおっしゃつて、
「来世の幸福のことは私はマダ実験しないことであるから、
此処ここに陳のぶることは出来ぬ」（『我は此の如く如来を信ず』）、死
後のことは自分はまだ体験してないことだから、ここに述
べることはできません、と書かれた。あれは、明治のころ
としては非常に勇気のある発言で、あのころは死後往生が
常識で、浄土教と言えば死後往生だとなつていたわけです。
しかし、そのようなものを当てにして自分は今救われてい
るわけではないと宣言された。あの宣言を受けて、曾我量
深先生も金子大榮（一八八一―一九七六）先生も歩んでおら
れると思うのです。金子先生のほうが心が少し弱いものだ

生死即涅槃

近代の日本仏教の問題点

から、少しずつ妥協しながら語っているけれども、よく読んでみると金子先生だつて信心が救いだとおっしゃっているわけです。つまり、回向成就に触れるということ。向こうがくださるのだと。自分で往くのではないのだということです。自分で往こうとするから、生きているうちはまだだから、死んでからだ。邪魔するものを感じるから、生きているうちはだめだと言うわけでしょう。それはわれわれからすれば邪魔だらけです。しかし、向こうからすれば、それを突き抜けて回向したいのだと。これに値遇する。値遇するということは、先ほどの「聞」、聞くことです。聞くことがないのに、往生したのしないのというから話が変なことになるのだと思うのです。(二〇一五年七月七日)

『無量寿經』上巻の最後ですが、浄土にある華が無限の光を出して、光の行く先には無数の仏が現れている。「一の諸仏また百千の光明を放ちて、普く十方のために微妙の法を説きたまう。かくのごときの諸仏、各各無量の衆生を、仏の正道に安立せしめたまう」(『聖典』四三頁)という言葉で上巻が結ばれてきます。私がおもしろいと思うのは、あらゆるところに諸仏方がおられるということなのですけれど、これは一体何を表すのかということなのです。

近代に入りまして、特に日本の近代は、ヨーロッパが近代化して三百年以上経ってから黒船が来るということで、日本は嫌でも近代化せざるをえなくなつた。そして、西欧の新しい科学的な技術やら、合理的な方法やらというものがどんどん世界を征服していくなかで、日本は、ある意味

で島国なるがゆえの平和を保ってきたのですけれども、気がついてみるとヨーロッパの人たちが、インドを征服して、インドから古代文献、古代思想の研究材料をどんどんヨーロッパにもって行って研究していたわけです。日本の思想も明治維新に入るや否やヨーロッパの文明を研究するというところで、キリスト教の教えを研究したり、いろいろなことを一挙に勉強し始めるというようなありさまだったわけです。日本人は長い間、中国の文化圏にあって、中国をモデルにしてきたのが、今度はいきなりヨーロッパなり、アメリカなりの表現を取り入れていかなければならぬということわけです。仏教についても、中国経由の仏教ではなくて、ヨーロッパがもっていったインド語に始まる仏教のほうが本当の仏教だなどという考え方が近代になって急に入ってきたものですから、新しくできた日本の大学などの研究内容は、横文字を経由した仏教の研究で、人間が本当にそれでたすかるとか、本当に人間の精神が解放されるとかを求めて学ぶことは、ヨーロッパの人はそのような求め方をしなかったわけで、古代思想を知的興味で、学問の対象として研究する。文献研究は古いものを発掘して、そ

れをどう読み解くか、学問としてはそのほうがおもしろいし、それで十分学問として成り立つというわけです。

大乘仏教というのは、インド自身のなかで、それまで仏教が続いてきたなかで、教えを聞いた人たちがどう受け止めるか、本当の仏教とは何であるかを常に尋ねながらきたなかで、どうもそれでは本当の人間の解放にならないのではないかという根本的な問題が問われ直され、大乘仏教という思想が出てきたわけです。大乘仏教が出てきたときから、それまで伝えられた仏教とは、ある意味で異質である。それはつまり、それまでの仏教のいろいろな言葉に対する考えや厳密な論義問答をして決まってきたような定義というものが、かえって人間を縛る。古いほどよいということになったら原始人のところへ行つて聞けばいいわけです。インドの古いところがよいといっても、お釈迦さまが言った言葉は、録音テープが残っているわけではありませんから、聞いた人が記録した古いものしかないわけです。聞いたことが本当だという証拠はどこにもない。そのようなものをヨーロッパの人たちは、とにかく古いところ古いところ探して、それが一体何であるかを研究していったわけです

けれど、思想とか文明というものは古ければよいということでもないわけです。

ところが、近代の仏教というものは、古い文献を探求したほうが本当だという妙な錯覚がはびこってしまつて、深められたものの真実性を尋ねることに對する侮蔑ぶべつみたいなものがあるのです。ですから、中国の仏教はインドと違つてから少しだめだと、さらに日本にきた仏教、日本が開発した仏教など仏教でないという発想があるのです。古い時代の古い思想に戻りたいという人は、それは勝手に戻ればよいのだけれど、それが正しいというわけにはいかないと思います。本当に自分がそれを求めて、それでたすかるかどうかの本当に大事なことです。

大乘仏教が興つてくると、小乗仏教と言われた人たちの側から大乘仏教は仏教ではないという非難があるなかで、こちらのほうが本当だと受け継いだ人たちの流れが中国にきて、日本に影響を与えてきています。いかに執われを離れるかという課題の深みに、人間は容易なことでは解放できない執われを根にもつています。その問題を見な

うことだけ消していけばよいというものの考え方はだめだ、人間はたすからないということから、より深い煩惱の問題を掘り下げて明らかにしてきたのが大乘仏教です。大乘仏教は仏教ではない、古いところがよいということになったら、人間が気づいた新しい問題はどうかと思いません。

今、現に私たちがいただける真理性

「粟散片州ぞくさんぺんしゅうに誕生して」(『聖典』四九九頁)と、小さい粟粒のような島というように日本のことを親鸞が言つておられますけれど、たとえ粟散片州に誕生しても、出遇つた仏教が本当に自分を解放するかどうかを、自分の言わばいのちをかけて求めて、『無量寿経』こそが本当の仏教、真実教であると親鸞は信じた。あそこにも真実がある、ここにも真実があると比較してどちらかというようなことではないのです。自分にとってはこれしかない。愚かな自分にとっては、この教えであつたら自分を解放してくれる。そのようなことに出遇つたから、それまで学んできた比叡

山の学びを捨てた。比叡山の人たちは比叡山の学びが一番正しいと思っていたけれども、それは自分を救ってくれない。だから、それを捨てて『無量寿経』を選び取ったわけです。

今、われわれが聞こうとしているのは、そのような親鸞が尋ねて、これが真理だと言ってくださったその真理が、われわれのような愚か者にとつて今でも当てはまる。八百年経っても、それだけの時間を経てきても少しも古びない。やはり、親鸞が掘り下げた深さというものは、それ以後の人間が掘り下げても、とてもそこまでは掘り下げられないほど深いところまで人間の闇を掘り下げてくださった。ですから、こうして親鸞の言おうとしたことを尋ねることで、このような愚か者が、「ああ、そうか、このように考えればたすかるのだ」と。そのような意味の眞理性です。古いからとかいうような眞理性ではないのです。今、現に私たちがいただける眞理性。つまり、古いところへ帰るのが正しいなどということを言ったら、本当に生きて人間を救う考え方は滅んでしまうわけです。われわれはどちらに立つのか。学者は、研究して、博士論文を書いて、それで給料

をもらえればよいのだから、それはそれでよいのでしょうか。しかし、それではわれわれはたすからないわけです。ですから、本当に自分が出遇つてたすかるかどうか勝負でしょう。

虚偽でたすかるわけではないのです。「ああ、本当だな」と、そういう眞理性です。精神的な闇が開かれる眞理性。客観的な眞理性ではない。精神の明るみを求める心は客観的な眞理でたすからないのです。客観的な眞理がいくら科学的に分析して眞理だと言っても、そのようなもので人間の心の闇は晴れないのです。心の闇を晴らすということは、人間がどういう存在であるか、自分はどういう存在であるかが本当に照らし出されて、「ああ、そのとおりであります」と。何も無理することもなし、がんばることもなし、「このとおりの人間であります」と言つて開かれることによつてたすかるわけです。分析されて、細胞が何億ありますとか、遺伝子がどうなっていますとか、いくらそのようなことを聞いても何もたすかりません。そのようなことはどうでもよいと。今、自分の心の暗いのをどうしてくれるのだと。そのような問題は科学的眞理と違うわけ

す。そこが一番の問題です。

各々が安立しながら根底において平等

それで、今、ここに「かくのごとき諸仏」（『聖典』四三頁）と、この諸仏という言葉は大乗仏教にきて出てきた言葉なのです。いわゆる小乗仏教では、仏といったら一人しかない。お釈迦さまが突然覚りを開いた偉い人で、一人の偉い人が教えを説いた、それだけが真理だと。それはよいかも知れないけれども、その道を訪ねても誰もそれと同じような救いに出遇えない。みんな途中までは行っているけれども、それ以上は行けない。それは何が問題なのかというようなことから、大乗仏教は、本当に仏陀が教えようとした道は、本来一人が覚ってたすかる話ではない。誰でもがこの真理に出遇って、誰でもが本当に仏陀と同じような解放感をいただける道ではなかったのかと。そのように大乗仏教は人間の問題を根源から問い直して、それに触れていった長い歴史のなかにたくさんのお陀がおられるという信頼が諸仏という言葉になるわけです。

龍樹、ナーガールジュナという人が、今までの執われ全部を破って空になるというかたちで、誰でもが執われが本当になくなりさえすれば仏陀に成れるのだという道が大乗仏教として開き直そうとされたわけでしょう。その流れがまた、新しく新しく経典を生み出し、新しく新しく考え方を深めてきたわけです。後から出たのはだめだなどということと言ったら、この大乗仏教など誰もやらないでよいはずなのに、むしろ大乗仏教のほうが大きく人を説得して、たくさんの方々がこれを求め、これによって自分自身の人生の意味を確認していくことができたわけです。そのなかでも、親鸞はこの『無量寿経』を真実の教だといいただいた。『無量寿経』は何を説いてあるかと言ったなら、「南無阿弥陀仏」という名号と、そして一切衆生を必ず救いたい、そのために我が願いをかけて場を建立する。これが浄土という言葉になるわけです。場を生み出して、その場にあらゆる衆生を撰取して必ず仏にしていこうと。このような願い、本願を建てた。その本願の力で仏に成っていくことを信ずる。これが浄土真宗なわけです。

「普く十方のために微妙の法を説きたまう」（同上）。無

数の方々のおられるところに光を当てていこうと。微妙の法を、教えを道理として説く。「各各無量の衆生を、仏の正道に安立せしめたまう」(同上)。これを、私は初め、何と変なことを言うのだろうと思っていました。せっかく教えを説くのなら、みんな同じように安立したらよいのに、各各安立ではみんなバラバラではないかと思ったのです。

しかし、一人ひとりが違ういのちをいただき、違う状況をいただいで、違うように感じたり、違うように考えたりするわけです。似たように感じたり、考えりはするけれども、同じということは絶対がない。ですから、無数の光が無数の教え方をして、無数の人たちに影響を与えて、そして各々が安立する。本当に各々が安立しながら、しかも根底において平等だという世界を、一如平等ということで仏教は表そうとするし、浄土の一如平等を具体的なかたちで語るうとする。

一如平等というのは、全部白にするとか、みんな平等といても、おしなべて何かローラーで全部潰して同じにしたというような話ではないのです。『阿弥陀経』のなかにも、「青色青光、黄色黄光、赤色赤光、白色白光」(聖

典)一二六頁、色が違えば青い色には青い光、黄色い色には黄色い光、それぞれ違うのだと言っています。それはみんな違う。みんな違っていても根源において信頼できるものがあるという世界が仏の世界です。衆生は違っていると差別し、排除し、そして不幸になっていく。しかし、どこかで深く繋がりたい、深く信頼し合いたいという願いは、凡夫であってもどこかで動いてくる。どこかで動いてくるというのは、凡夫の意識というより、凡夫の意識よりずっと深くからはたらきかける仏の心と言ってもよい。それを『無量寿経』は本願という言葉で教えるのだと思うのです。違っていても全然問題にならないように、根源における本当の平等を信ずることにおいて、歴史が違ったり、社会が違ったり、生まれた状況が違ったりする、そのような人間の違いを超えた平等性が信頼できる。そのような世界を呼びかけようとする。諸仏が無量の衆生を仏の正道に安立するときには、各々が自分自身に安んじて立てる。何も同じにする必要もないし、違っているからといって苦しむ必要もない。

闇を生きることが自分の人生の意味になる

阿弥陀という無限大の光、あらゆる諸仏が光を出している、その諸仏の光を全部集めても阿弥陀に足りないくらい阿弥陀の光の量がある。それはつまり、衆生の闇の暗さをどこまでも明るくしたいために無限の光でありたいという願いである。われわれはどこまでも暗い、どこまでも闇である。その闇を、闇があっても闇に苦しまないで、闇を引き受けて歩んでくださる法蔵菩薩があるとすることが、本願のはたらきとしてわれわれに聞こえてくることにおいて、阿弥陀の光が差ししてくる。このような教え方なのです。ですから、親鸞聖人のような、自覚的に自分が罪業深重であることに苦しまれた方にとっては、この法蔵願心があるがたい。阿弥陀の光が名となつて呼びかけてくださることが、自分のような愚か者にとっては本当にこれが自分に唯一の救いである。ですから、法然上人が行くところなら、自分と一緒にいきますと。もし地獄に行くなら地獄に行つてもよいですと。地獄にも阿弥陀の光はくるのだと。ここまで

信頼するわけです。自分は楽なところに行きたいのではない。苦悩の場所であろうと何であろうと、光に遇える場所を生きていくのだと。このようなことが親鸞の決断だったわけです。

これが、われわれにとっては大変勇気を与えられる。どうしても宗教というと、苦しいから楽なところに行ける、つらいから楽しいところに行ける、暗いから明るいところに行けるとイメージして、よいところに行けるといふように考えてしまう。しかしそれは、教え方として闇の人間に明るみが来ると教えるのですけれど、その明るみは本当は、闇が明るくなるというよりも、闇に苦しんでいた心が明るくなる。闇が単なる闇でなくなつて、闇を生きることが自分の人生の意味になる。そのようなことにおいて闇は単なる闇でない、明るみの場所になるわけです。このような道が仏教の自覚だと思ふのです。

これは、なかなかわからないことです。どうしても相対的に暗いところから明るいところに行けるのだと考える。それで教えを聞いたり、一生懸命求めたりするけれど、いつまでたつても闇が晴れない。それで聞き方が悪いとか、

努力がたりないとか、あげ句の果てに教えが悪いなど言
って、たすからない。結局それは、間違っている意識が転
換されることがなかなか自分で受け入れられないのです。
受け入れられないから、生きているうちはだめだ、死んで
からだということを手平気で言い出す学者がいるわけです。

もともとは、往生とは死んでからの話ですから、『無量
寿経』は、その死んでからだという話を取り入れながら精
神の翻りの事実を教えようとしているのです。親鸞はその
ように受け止めた。ですから第十九願、つまり自力で努力
して修行して浄土に往きたいという心をもっている場合は、
死ななければたすからないと。「本願力の場所は衆生の努
力で往ける場所ではありません、あなた死になさいよ、死
んだら住けますよ」というのは第十九願なのです。第二十
願は念仏に触れた、念仏に触れたら浄土に往けると念仏し
続ける。しかし、念仏し続ける心は、修行してたすかるう
とする心のままで念仏を利用する心だから、それではやは
り死ななければ住けませんよと。ではどうしたらよいのか
全面的におまかせするしかありませんというのが第十八願
だと。これは信心だと。信心は難思議往生だと。このよう

に親鸞聖人はおっしゃるわけです。

難思議往生は真実証だと。真実証は大涅槃ですから、大
涅槃というのはどうやって得られるのか。人間の努力では
得られません。本願が与えたいと言っているのです。その
本願を「南無阿弥陀仏」を通して信じますと、信じた心
は、もう大涅槃は来ているのです、と。しかし、その大涅
槃を自分で獲得して体験するわけではない。「信巻」で
「無上妙果の成じがたきにあらざ、真実の信樂実まことに獲る
こと難かたし」(『聖典』二二頁)と。つまり、真実の信心を得
れば、大涅槃は放っておいてもくるのだと。無上妙果は大
涅槃で、無上妙果を成ずることなど簡単だ、難しくないの
だと。ただ、問題はその因である信心を得ることだと、親
鸞は言うのです。信心を得れば、大涅槃は如来がくださる
のだから、如来がくださる信心をもてばよい。自分から取
りにいこうと思うから、お前は死ななければあげないよと
いうことになる。ですから、発想が違うのです。

われわれはどうしても自我があつて自分で取りにいこう
とする。自分で明るところに行こうとする。自分で大涅
槃がほしい。そのような欲の対象として取りにいって手に

入るようなものを教えているのではない。われわれの眼を翻しさえすればよい。どうやったら翻るのですか。自分では翻れない。自分の深い根に我執の深みがあって、寝ても覚めても、「俺が、俺が」という意識がついている。ですから、これは自分で反省して削っても取れないのです。自分の存在についている自我愛は自分で削り取れない。だから死ななければならない。そうすると、たすからないということになる。しかし、たすかる道があります。いくら執着があろうとよい、そのようなことは放っておいて、ただこのこと一つを信じなさいと。そのような教え方が『無量寿経』なのです。

念ずるところに浄土はある

『無量寿経』上巻は、本願それ自身の因果が語られる。けれども、本願がたすけたい相手である衆生にどうはたらくか、これが下巻の問題になる。苦悩の衆生とその本願が生み出す場所とはどう関わるのか。このようなことを下巻は明らかにしようとする。このいただき方が、なかなか難

しい。

下巻は、本願のなかでは第十一番目にあつた願、「必至滅度の願」と言われていますが、その成就文から始まり「無量寿経」の異訳に『無量寿如来会』という經典があるのですが、「会」というのは如来の会座です。阿弥陀如来の会座、これは「広大会」と言われる。地獄の果ても照らしたいという阿弥陀の光が照らす場所は、全部阿弥陀の会座ですから広大である。それはどこまでが浄土ということではない。光が届く場所が全部浄土なわけです。譬喩的に言えば、浄土という空間が閉鎖的にあるのではなくて、それは無限大なのですから、どこにあるかといったら、衆生が本願に触れて「南無阿弥陀仏」と念ずるところにあるのです。阿弥陀如来はどこに立ち上がるかといったら、阿弥陀如来は諸仏にほめられたいという第十七願があつて、諸仏によってほめられなければ自分は阿弥陀に成らないと誓っている。ですから、諸仏がほめるところが阿弥陀がおられる場所なのです。ほめられる場所が諸仏の場所ですから、諸仏がまします場所に阿弥陀が立ち上がるのです。われわれからするとわかりにくいことですが、

「南無阿弥陀仏」と念ずるところに阿弥陀如来はおられるわけです。阿弥陀がおられるところが浄土です。ですから、阿弥陀を念ずる人が出てくるところに浄土が開かれて、浄土は拡大していくわけです。もともと広がりようがないほど広大なので、拡大するというのは変ですけれど、われわれのイメージからすると拡大していくわけです。

それで、この『無量寿如来会』によって第十一願は「証大涅槃の願」とも呼ばれる。第十一願は、「たとい我、仏を得んに、国の中の人天、定聚じやうしゆ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。これを、親鸞聖人は「証卷」にお引きになっているわけです。

仏教の教えようとする覚りの世界、大涅槃の世界、この世界は凡夫からすると何のことやらよくわからない。しかし大乘仏教は、実は生死即涅槃だと言いついたわけです。小乗仏教の場合は、お釈迦さまは涅槃に入ったと。しかし、他の人は涅槃に入れない。生きていて死ぬのだけれど、涅槃に入ったとは言わない。けれども、大乘仏教は迷いの生死を生きているのちがそのまま涅槃なのだという新しい涅槃の概念を掘り下げたわけです。お釈迦さまが入った世

界はあらゆる衆生が入れる。本来あるのだと。生死が翻れば涅槃なのだ。生死は生死のままでは無常の世界、苦悩の世界ですから、決して涅槃ではない。けれども、仏陀から見れば生死以外に涅槃はない。迷いの場所が覚りの場所なのだ。大乘仏教はそのような涅槃を明らかにしようとした。親鸞聖人も、何度も生死即涅槃ということをおっしゃいます。

和讃に「往相の回向とくことは 弥陀の方便ときいたり 悲願の信行えしむれば 生死すなわち涅槃なり」(『聖典』四九二頁)と。生死即涅槃は大乘仏教の根本命題ですから、大乘仏教の立場に立とうとするならば、もう絶対言わなければならぬ世界なのです。ところが、凡夫で言えるかという、凡夫はどこまでも生死であつて涅槃ではない。けれども、如来の往相の回向のはたらきがあるということの意味は、それを信ずるならば生死即涅槃なのだ。親鸞聖人はそのように本願を通して、本願力のはたらきをいただくならば、生死の迷いの世界がそのまま涅槃だという世界に触れるのだとおっしゃるわけです。

これは、すごいことなのです。それまでの浄土教、親鸞

以前の浄土教はやはり、この世は穢土、この世は生死の世界で、自分たちは凡夫であるから、浄土は死んでからしか往けないと浄土教を受け取っていた。親鸞以降もそうずす。いまだにそうです。けれども、親鸞聖人は、本願力の回向という概念にお気づきになって、本願力が回向成就して衆生のうえにはたらく。法蔵願心はどこにあるかといつたら、苦悩の衆生と共にあるのだと。そうすれば、われわれが「つらい、つらい」と言っている人生は法蔵菩薩が引き受ける場所なのだ。その場所以外に涅槃はないのだと。

本願力に出遇うのは一人ひとり

これは、凡夫からはわからない。ですから、「悲願の信行えしむれば」というのは、凡夫が単なる凡夫ではない。本願を信する、本願力回向に出遇うならば、「煩惱具足と信知して 本願力に乗ずれば すなはち穢えしん身すてはててほっしよ法性常樂証せしむ」(『聖典』四九六頁)。つまり、煩惱具足と信知する、悲願の信樂を得る。それは、往相回向に値遇するということ。本願力に乗じますというこの決断が信

心です。これがないのに、浄土とはどこにあるかとか、涅槃とは何であるかというのは単なる観念でしかない。言葉の解釈でしかない。親鸞にとつては、本願に出遇うところに与えられる利益、そこに本願が立ち上がってきた一如がある。涅槃がある。涅槃からこちらにはたらいてくるのだと。それを信ずると。これがなかなか信じられないで、議論ばかりしているのです。信じないで、ああ言った、こう言った、こう書いてある、ああ書いてあると。それでは仏教にならない。仏教学ではあつても仏教にならない。ですから、そこが難しいことだと思つのです。

学びを否定すれば神秘主義になるか、妄念になる。どこまでも筋を通して、言葉を厳密にいたさながら教えをいただくわけですけれども、それを単に对象的に、理性的に考えていたのでは自分の精神の解放にはならない。どうしたらよいか。それが難しい。向こうから来るのに出遇うしかない。こちらからいくら求めても、求めたからといって与えられるものではない。求めずして与えられるのだけれど、では求めずにいたら来るかといつたら来ない。そこが難しいのです。やはり、教えはどこかで出遇うまでは求

めるしかない。出遇うまでは求めて、求めても出遇えないのだけれども、求めているうちに向こうから来るのに出遇うことがある。

出遇わないとだめなのです。何年聞いていただいても、その人が出遇わないと。本願力に出遇うのは一人ひとりなのです。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」(『聖典』六四〇頁)。弥陀の本願は私のためでありますと受け止めないと、自分にとっては無意味なのです。いくら「何頁に書いてありますよ」と言っても何にもならないわけです。食堂の棚においしい食事がたくさん並んでいても、眺めているだけでは腹はふくれません。それを取って食べたら、「ああ、これはうまい」と栄養になるわけでしょう。ですから、本にいくら書いてあっても、それを読んだって、それは食堂の棚を見ているようなものです。書いてあったことが自分にとって力をもって、自分の魂にぶつかってきて、自分の魂を破ることが起こって、初めて「ああ、本願によってたすけられた」ということが起こるわけです。ですから、本当に難しいことです。本願によってたすかることは他力ですから、

本当は易しいのです。誰でも平等に潤されるはずなのです。はずではなくて、本当は潤されているのです。けれども、それに気づくのは一人ひとりなのです。一人ひとりが「ああ、自分のためでした」と気づかなければ何にもならない。

親鸞聖人は、本当に出遇って、出遇った内容を何とか伝えようと、もうあの手この手で苦勞してくださいるけれども、読む側は書いてあることを客観的に、ここにはこう書いてある、あそこにはこう書いてある、これとこれとは矛盾しないのかとか、そのようなことばかりやっているから、自分にとって関係ないわけです。何のために親鸞はこんなに苦勞しているのか。死んでからたすかるために、こんなに苦勞して書くことはないわけです。

本当に人間とは限りなく愚かで、限りなく執着が深く、言葉の迷いはどこまでも深いですから、これはなかなか面倒な話です。論議勝他のために説いてはいけない、そのようなものは聞不具足であると親鸞は言っているのです。つまり、聞き方が足りない。自分のために聞きなさい。他に勝つためにやったのではだめですと。人間は愚かですから、「俺は正しい、お前は違っている」とやりたいのです。そ

れは仏教ではないのです。煩惱なのです。それは、凡夫ですからしようがないのですけれども、教えに遇うときには、その愚かさをさらけ出して、本当の教えをいただきますとならないと触れられないのです。

信樂を得るなら生死即涅槃

難しいのは、第十一願には「定聚に住し必ず滅度に至らずんば、正覺を取らじ」と、浄土に生まれた衆生は定聚に住すると書いてあるでしょう。親鸞は、これでは納得しなかつたのです。どうしたかという、「信卷」の初めに「至心信樂の願」（『聖典』二二〇頁）と書いて、これは第十八願を親鸞は「至心信樂の願」といただいたのです。つまり、第十八願は「至心信樂欲生我国」に中心がある、衆生に信心を与えるための願だと、親鸞は見直したわけです。阿弥陀如来が我が名を称えてほしいと誓っている願、つまり第十七願は念仏の願、そして第十八願は信心の願だと。それはわれわれ心暗い衆生が念仏を称えても明るくならない。称えているのにちっとも利益がこないというような衆

生ばかりだから、そうではないのだと。本願を信じてほしから念仏を呼びかけているのだと。信心なしで発音しても、それは何にもならない。その信心はどのようなことを、「信卷」で明らかにしているわけです。そのときに、「至心信樂の願 正定聚の機」（同上）と書いてある。

つまり、第十八願によって正定聚は成り立つと親鸞はいただいた。第十一願によって正定聚は誓われているのだけれど、第十一願の正定聚は第十八願によって与えるのだと。第十一願は何を与えるかという、大涅槃を証せしむる願だと。正定聚を得るということは、必ず大涅槃を証するということの位です。ですから、「浄土に生まれたら正定聚ですよ、必ず仏に成りますよ、大涅槃を必ず開きますよ」という誓いが第十一願。本願によって与えられる大涅槃ということが、この「証卷」の内容になっている。しかし証は、大涅槃は、果ですから、生死即涅槃と大乘仏教で言うわけですけれど、本願の眼からすると、因の位は生死でも果の位は大涅槃だと。因から果へというように一応分けて、因から果へは本願力が誓うから、因果は一体である。ですから、本願力に乗ずれば生死即涅槃であるというのが親鸞聖

人の押さえ方です。本願力に乗じなければ、生死は絶対に涅槃に成らない。もし、衆生が自力で涅槃を求めるなら、それは死ななければ往けない。だからなかなかかわれわれはわからない。涅槃というのは、われわれ凡夫が体験する世界ではなくて、如来が誓ってくださる世界ですから。その世界は往相回向の果として、往相回向のはたらきをわれわれは信ずるなら、「南無阿弥陀仏」を通して信ずるなら、信樂を得るなら、生死即涅槃だと親鸞聖人は教えてくださるわけです。ですから、証の位は果の位ですけれど、この果の位は往相回向の果です。往相の回向の行信の果として、行信を得るなら大涅槃を必ずいただけるのだというように言っているわけです。

それで、「しかるに常没の凡愚・流転の群生」(『聖典』二二二頁)。常に没して出ることのできない凡愚、流転、流され転がされて状況に迷わされている群生、全然覚ることのできない愚かな凡夫が、「無上妙果の成じがたきにあらず」、無上妙果というのは大涅槃です。大涅槃を完成することはできないのではないと。「真実の信樂実」に獲ると難し」。信心が得られないのだと。信心を得れば、無上

妙果は如来がくださるのだから放つておけばよいのだというのです。

因果は一念同時

『無量寿経』下巻の一番初めに出来るのがその第十一願の成就文です。「仏、阿難に告げたまわく、「それ衆生ありてかの国に生ずれば、みなことごとく正定の聚に住す」(『聖典』四四頁)。この成就文も「彼の国に生ずれば」ですから、浄土に生まれたならば、みなことごとく正定の聚に住すと。明らかに正定聚は、経文の意味から言えば、浄土に生まれたらただける位です。「所以は何ん。かの仏国の中には、もろもろの邪聚および不定聚なければなり」(同上)。つまり、浄土のなかには邪定聚、不定聚はない。みんな正定聚だと誓っているわけです。これを、親鸞は「証卷」で願文に続いて引文しておられるわけです。

ところが、親鸞聖人は、この「仏告阿難 其有衆生生彼国者 皆悉住於正定之聚」、この「生彼国者」を『一念多念文意』では、「それ衆生あつて、かのくにうまれんと

するものは、みなごとく正定の聚に住す。ゆえはいか
んとなれば、かの仏国のうちには、もろもろの邪聚および
不定聚は、なければなり」とのたまえり」〔聖典〕五三六
頁」と。成就文の「生ずれば」、生まれたならばという漢
文を「生まれんとするものは」というように読んでいるの
です。これは、生まることを得るといふ得生の位を、生
まれんと願うという願生の位で取ったということです。普
通は願生と得生は因果ですから、生まれたいと願うのは、
迷いの位から覚りの位へ、穢土から浄土へ生まれんと願う
わけですから、因の位です。それで、彼の国に生まれたな
らばというのは、生まれた世界だから結果の果の位です。
位が違います。親鸞は、「願生彼国 即得往生」〔聖典〕四
四頁〕ということ、一体として理解する。一念同時のこ
ととして理解する。これは親鸞の独特の理解です。これは、
浄土教の限界がある意味で突き破った理解と言ってもよい。
新しいことを言うのは間違いだ、古いところへ帰れと言
うように、古い浄土教は死んだらたすかると言っているら
すれば、それでは人間はたすからないということになる。
親鸞は納得しなかった。本願は衆生をたすけたいと願って

いるのですから、衆生がたすからないことを誓っているは
ずがないと。では、どう読むべきか。ここにあって、非常
に努力した苦勞の結果でしようけれど、大乘仏教の教えと
して聞かぬならば、しかも、愚かな凡夫における大乘仏教、
努力して覚りを開く自力の修行者の大乘仏教ではなくて、
本当にたすからない愚かな心、いくら修行しようと拭^{ぬぐ}うこ
とのできないこの凡夫の煩惱の深さに苦しんでいる人間と
して、本願の教えによつてたすかる、そうした大乘仏教の
教えとしていただくために、あえて「生彼国者」を「生ま
れんとするものは」と読んでいるわけです。これは文字ど
おりに理解するのが正しいというならば、間違っているこ
とになります。親鸞は無茶苦茶を言っている、自分勝手に
解釈しているという話になるわけです。勝手に解釈したの
ではない。自分にとつて救いは何であるか、本願との出遇
いがどのような意味で私にとつて救いになるか。このこと
を、もう誰が何と言おうと、どれだけ馬鹿にされようと、
侮蔑されようと、こう読むしかないのだという読み方をし
てくださったわけです。

これは、本当にすごいことです。このようなことは、こ

の『無量寿経』を翻訳した三蔵もきつと気がつかなかつた
だろうし、聞いてきた学者方も気がつかなかつたろうし、
法然上人でもこうは読まなかつたわけですから。あえて親
鸞は、このように読んだ。このように読むことにおいて、
『無量寿経』が語ろうとする本願の救いというのは、現に
今、この愚かな身で救われるのだと。正定聚の機に成るこ
とができるのだというようにいたただかれたわけです。

そこに、浄土真宗という教えが凡夫にとって、どんな生
活をしていようと、念仏一つで仏の弟子としてたすかつた、
という感覚を与える教えになることができたわけです。そ
のような意味で、親鸞聖人の教えの流れにいるならば、こ
のようなことを本当に考えなければいけないのに、都合の
悪いところは読まないで、都合のよいところだけを引っ張
ってきて論証しようとする、誤解が生じるわけです。

親鸞聖人は、往生を生きた概念として、人間の精神が翻
されて、迷っていたいのちに光が来ると言おうとするわけ
です。死ななければたすからないという往生であつたら、
親鸞はこのような苦勞をする必要はないのです。

(二〇一五年八月三日)

浄土を求めさせたもの — 『大無量寿経』を読む — (三)

親鸞仏教センター所長 本 多 弘 之

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

また、二〇〇六年十一月から、「浄土を求めさせたもの — 『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」並びに第八十五回（通算第一三六回）から第八十九回（同第一四〇回）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^{あふ}いぶん広がってはいる。しかし、生まれてから死ぬまで、それぞれの人が与えられる自己の状況に、自分自身が納得し、ここから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^{いんげん}」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、「届かない彼方^{かなた}」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^{りち}分別^{ぶんべつ}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）

願生即得生

得生した者は願生する位の者

親鸞聖人は、十一願を「必至滅度の願」と名づけけると同時に、「証大涅槃の願」だと押さえておられる。その願が成就したという形で、『無量寿経』の下巻は始まるわけです。その成就文が、「それ衆生ありてかの国に生ずれば、みなことごとく正定の聚に住す」（『聖典』四四頁）と。そしてここに大きな謎が一つある。

『教行信証』の「証卷」、『聖典』の二八一頁の一行目ですが、「必至滅度の願文」ということで、十一願を書かれる。次に『無量寿如来会』の願文、「もし我成仏せんに、国の中の有情、もし決定して等正覚を成り、大涅槃を証せずは、菩提を取らじ」と。「国の中の有情」とあります。「必至滅度の願文」では「国の中の人天」です。どちらも「国の中」ですから、浄土に生まれた衆生について誓って

いるわけです。それで、その次の願成就の文を見ますと、「それ衆生ありて、かの国に生まるれば、みなことごとく正定の聚に住す」（『聖典』二八二頁）と。つまり「かの国に生まるれば」、かの国の衆生となったならば、「みなことごとく正定の聚に住す」。これが十一願成就文のもともとの意味です。

ところが、「証卷」ではそういうふう引文しながら、『一念多念文意』ではちがったふうに読まれているのです。『聖典』の五三五頁のうしろから七行目ですが、「しかれば、「必至滅度」の誓願を『大経』にときたまわく」と言って、十一願を引用なさり、次に『如来会』の文を引用なさって、そして「この願成就を釈迦如来ときたまわく」と言って、「其有衆生 生彼国者 皆悉住於 正定之聚 所以者何 彼仏国中 無諸邪聚 及不定聚」と書いて、「これらの文のころは」と、こう言って、「たといわれ仏をえたらんに、くにのうちの人天、定聚にも住して、かならず滅度にいたらずは、仏にならじ」とちかいたまえるころなり。また、のたまわく、「もしわれ仏にならんに、くにのうちの有情、もし決定して等正覚をなりて、大涅槃

を証せずは、仏にならじ」とちかいたまえるなり」とこう言つて、その次に「かくのごとく法蔵菩薩ちかいたまえるを、釈迦如来、五濁ごじよくのわれらがためにときたまえる文のころは、「それ衆生あつて、かのくににうまれんとするものは、みなことごとく正定しょうじやうの聚じゆに住す。ゆえはいかんとなれば、かの仏国のうちには、もろもろの邪聚じやじゆおよび不定聚ふじやうじゆは、なければなり」とのたまえり」（『聖典』五三六頁）と、「生彼国者」という言葉を、「かのくににうまれんとするもの」という意味だと。これは、浄土に生まれた者、つまり得生とくじやうした者という、もともとの経文の意味を、願生がんじやうする位の者という意味だと親鸞聖人は受けとめられたという事です。

つまり、我々は凡夫として罪悪深重の身を生きている。そういう身を脱却してからたすかるのではなくて、そういう身を生きている衆生のところに正定聚しょうじやうじゆの位をいただく。正定聚の機は、文字どおりは浄土の利益ですから、「証卷」に付いている利益なのですけれど、それを親鸞は、「信卷」の序文、別序と言われますが、この別序を結んだところに、「至心信樂ししんしんぎやうの願 正定聚の機」と書かれる。十

八願の本願文は衆生に信心を与える願で、この本願の成就、十八願成就文を受けとめるのが我々凡夫である。だから、親鸞が「信卷」を始めるにあたって、『聖典』の二二二頁の二行目ですけれど、「ここをもつて極悪深重ごくあくしんじゆうの衆生じゆうじやう、大慶喜心きやうきしんを得え、もろもろの聖尊しょうそんの重愛じゆうあいを獲うるなり」とまづ押さえる。本願を受けとめるのは、極悪深重の衆生である。煩惱具足の凡夫である。煩惱具足の凡夫は、たすからないから死んでからたすかる、そんな話ではなくて、煩惱具足の凡夫が本願を受けとめる。本願を受けとめたら、浄土の功德である正定聚を、この現に愚かな罪悪の身でいただくのだと。

正定聚という位は、授記じゆきと同じ資格だと言われるのです。つまり、正定聚、正しく定まるといふのは、何が定まるかと言ったら、必ず仏に成ると定まる。仏陀によつて「お前は必ず仏に成るぞ」と確約されるのが、お釈迦さまがおられたころの授記ですけれども、お釈迦さまなき時代に、我々はどういうふうにしたら本当に仏に成り得るのか。仏法をいただいて仏に成る、このことがなければ仏道とは言えないわけです。仏に成るために仏の教えを学ぶわけです

から。現代のいわゆる仏教学は、それとは無関係に、仏陀の言葉として残されている文献を研究して博士論文を書いたりするのが仏教学だということになっているけれども、それは仏教についての研究ですけれど、仏陀に成る学とは言えないわけです。仏陀に成らない学問などというものは、仏陀が説いた意味とはちがうわけです。仏法を聞いて仏陀に成る。そのためにどうしたらよいかと悪戦苦闘あくせんくとうしてきた歴史が仏教の伝統です。そして、そのなから、どうしても自分の力では仏に成れない、では、どうしたらよいか、というところに『無量寿経』がある。『無量寿経』は愚かな凡夫が仏に成る道を開いてくださっている。仏の本願によつて仏に成る、これが『無量寿経』の仏法です。

本願は一切の衆生を仏にしたい。大涅槃から立ち上がった本願力が衆生に大涅槃を恵もうと。仏に成ることを大涅槃と言っているので、大乘の涅槃を衆生のものにしようと、そういう願心が法蔵願心です。その法蔵願心を信ずるということは、必ず仏に成ると信ずるといふことです。その法蔵願心が願力としてはたらいてくることをいただくならば、もう正定聚である。

この『無量寿経』に帰する。つまり本願に帰する。自分のような愚かな罪惡深重の心で、煩惱具足の身で、たすからないかと思つていたけれども、この『無量寿経』の傳承、諸仏の傳承に出遇あうならば、どのような愚かな凡夫でもたすかるのだと。だから、極惡深重の衆生が大慶喜心を得ると。極惡深重の衆生であるがゆえに『無量寿経』に出遇える。本願の教えに出遇えるのだと。この喜びを「獲信見ぎやくしんけん敬得大慶」(『聖典』五三二頁)と「尊号真像銘文」の『正信偈』ではおっしゃる。その大慶喜は凡夫のままにいただける。

本願成就文の立場に立つ

「生彼国者」を、「かの国に生まるれば」と読むところを、「かのくににうまれんとするものは」と読むということは、得生の位と願生の位とを重ねて読む、こういうことをされた。なぜそのようなことを親鸞聖人ができたのかというと、「信卷」の中心に欲生心よくしようしんということがあります。『聖典』の二三三頁の三行目ですが、そこに「ここをもつて本

願の欲生心成就の文」という言葉が置かれている。

本願成就、これが実は本願をいたたく親鸞の姿勢の一番大事な了解のところなのです。浄土真宗は、浄土宗とどうちがうかなどということが議論されるときに、浄土宗は

「選せんじやく本願ほんがん」の宗派、本願を大切にする宗派だと言うのですけれど、浄土真宗はどこに立場があるかというところ、本願成就に立場があるかというように言うのです。本願成就はどこに成就するかというと、『無量寿経』下巻の本願成就文は「其有衆生」から始まる。「それ衆生ありて」

（『聖典四四頁』）と、衆生の上に成就する。本願のお目当ては苦悩の衆生、迷い多き衆生。どれだけ迷っていてもよいと。その迷いの直中ただなかに如来の本願の明るみを与えたいと。こういう願いが本願です。その本願はどういう形で具体的に衆生に関わるかというと、本願成就という形で関わりと。我々からすると、本願がいくらほたらいてくださっても、私のところと関係のないところではたらいっているように思う。そうではない。本願成就は我々衆生の上に成就する。そうでなければ本願の意味がない。だから、本願は苦悩の衆生のところに成就する。「一切苦悩の衆生を捨てずして、

心に常に作願す、回向えうきうを首しゆとして大悲心を成就する」と、『浄土論』（『聖典』一三九頁）から親鸞聖人が回向という言葉を特に取り出されて、回向成就ということを特におっしゃるのは、大涅槃から立ち上がった本願自身が苦悩の衆生のところに成就する、そこに回めぐらし向けるのだと。こういう教えが『無量寿経』なのだ。だから本願成就という立場に立つ。私も本願の成就をいたたく。これが本願の信心である。こういう立場をはつきりさせることが『教行信証』の大事なことなのです。本願文だけでない、本願成就文が大事である。なかでも、十一願成就文は正定聚をいたたくことがはつきりする。正定聚ということは、必ず大涅槃を証する、必ず滅度を証する、必ず仏に成ることをいたたく因の位である。因の位だけれども、本願が誓う内容だから果は必ずいただける。我々は正定聚という位をこの凡夫の身にいたたく。これが親鸞聖人の本願成就のいたなき方なのです。本願成就が死んでからであつたら、我々一体どうなるのだと、どこに本願が成就するのだということになるわけです。

死んでいく世界は方便化身土

そういうことで、「信卷」の初めに「至心信樂の願 正定聚の機」と押えられるということは、十一願と十八願とが因果だという見方をするわけです。十一願の課題、これは真実証で、証大涅槃ですから、大涅槃という内容は「証卷」の内容として独立させてお考えになって、しかしその因である信心は十八願成就によって我々にいただける。その十八願成就の核心が欲生心成就である。こういうふうに関鸞聖人は詰めていったのです。

如來の願いは、浄土に生まれるいと欲おもいなさいと我々に呼びかける。欲生心を呼びかけるけれど、私たちが「はい、わかりました。浄土に生まれると思います」というふうを受けとめると、これは十九願か二十願になる。つまり自分の意欲で行こうとする話になる。そうするとその意欲は本当に純粹なのか、という話になって、お前は未だ不純粹だとか、俺は純粹だとか、そんな話になる。そうすると人間心になってしまう。人間心が浄土に生まれるはずがない。

人間心が生み出すのは、親鸞聖人は、方便化身土だとおっしゃる。人間心が描く世界、人間がたすかったと思いたい世界、こういう世界は閉鎖的な空間で、人間心が閉鎖空間に閉じこもる。如來の大悲の光が照らす世界は廣大無辺な世界であつて、閉鎖空間ではない。人間がたすかりたい世界は、俺さまが頑張れる世界、そういう世界になってしまふ。そうするとそれは閉鎖空間、それは方便化身土だと。たすかったつもりになるだけで、人間として本当にたすかったことにならない。

つまり歩みが止まるということは、たすかったことではないのだと。本当にたすかるということは、悠々と歩ゆうゆうんでくたびれない世界、そういう世界に出遇あうことが本当にたすかることである。大涅槃に触れることは、無限にはたらくて疲れない、そういう仏さまのはたらく世界に触れることだと。これが浄土に触れることだと。そうなると大変です。我々凡夫はとでもできない。そのような世界にはあまり行きたくはない。それが凡夫の証拠なのだ。凡夫はそういうものなのだ。反省する必要もない。凡夫を救いたという大悲がたのもしいではないかと。自分で広げるわ

けでないし、自分で行くわけではない。向こうが包みたいとおっしゃっている。それを信ずるのだと。だから、徹底的に大悲を信ずる、それが親鸞聖人の姿勢です。

でも、まだ駄目だなと反省する。反省するのは、十九願だと。自力が残っているから反省するのだと。生きていうちは駄目などと反省するわけです。死ななければ駄目だと。死ななければ駄目だという考えは、十九願と二十願に付いている限定なのです。だから、方便化身土なのです。死んでいく世界は方便化身土です。

親鸞聖人のお心を、曾我量深先生は、求めずして与えられる世界が真実報土、求めて得られない世界が方便化身土だとおっしゃった。人間が求めるのでなくて本願が与えてくださるから、求めずして与えられる。自分が入ったと思いつく世界、それはかえって仏陀の心を失う。だから三寶を見失うと。三寶に帰すること、念仏・念法・念僧は、仏法者の基本の姿勢です。その三寶を無視するのであったら、もう仏・法・僧に出遇えない。仏の世界に触れられない。そういう世界が化身土なのだ。浄土に生まれたと思つたとたんに仏法を忘れてしまう、こういうのは本当は浄土で

はないのだと。真実報土ではないのだと。こういうのが、親鸞聖人の厳しい批判ですね。

自力心は限りなく我々にとりついていますから、「まだ駄目だな」などと、けなげに反省するわけです。けなげに反省する心が自力なのです。もう反省が届かない、そういう罪悪深重の身を撰取不捨してくださると信ずる。こういうことが、親鸞聖人の『教行信証』「信巻」を開く大切なお仕事になるのです。

煩惱と別に菩提はない

それは十八願の問題ですけれど、今、十一願の文をどう読むかというときに、願生の位と得生の位は実はちがう位ではないのだと。願生がんとしょうそとくしやう即得生。「願生がんとしょう彼国ひこく即得往そとくおう生」〔聖典〕四四頁〕なのだから、願生と得生とは一つの位です。けれど、一応、凡夫と仏の位を分ける如くに、分けて教える。分けて教えないと人間はわからない。つまり、煩惱と菩提は別である。煩惱は迷っている位、菩提は覚りさとの位で別である。一応分ける。分けるけれども、煩惱と別

に菩提があるのではない。煩惱を煩惱と自覚すること以外に菩提はないのだと。煩惱を転じて菩提とすると。だから、信心を得れば「不断煩惱得涅槃」(『聖典』二〇四頁)、「証知生死即涅槃」(『聖典』二〇六頁)、涅槃と生死は別ではない、煩惱即菩提だと。

煩惱即菩提というのは、大乘の智慧なのですけれど、我々凡夫が言えるかといったら言えない。凡夫は菩提とは言えない。けれども、菩提の側からはたらく信心において、本願力の信心をいだけば、それは生死即涅槃ということが如来の側から与えられるのだと。それでも、「私はまだ涅槃ではありません、死んでから涅槃です」と言うのが、教義学者の変な反省です。親鸞聖人は、それを破ろうと努力された。だから願生・得生は一つの位であって、もともととは得生の位で説いているけれども、お釈迦さまが説かれた意図は、生まれんとする者が正定聚に住するという意味があるのだと、こう読まれるわけです。これは親鸞聖人のすごい読み方だと思います。回向成就の信心において大乘仏教の至極をいだけけるのだと。しかも、凡夫のままにいただける。こういうすごいことを明らかにされた。それが、

この『無量寿経』の本質なのだ。『無量寿経』の体は名号だと。名号一つを本当にいただく以外に我々の生きる立つ瀬はないのだと。これを親鸞ははっきりさせたわけですから。なかなか我々は覚悟が決まらないで、うろろろしているわけです。眞実信心がなかなかわからない。まあ、こういうことだろうと思うのです。

下巻に入つて、いよいよ本願成就文ですから、難しいのですけれども、ここに親鸞聖人の座りがあるわけで、私がいだけいた限りにおいてお話しをさせていただけだと思ふものですから、ついついわけのわからんような話をしてしまいますけれども、まあ、辛抱して聞いていただけたらありがたいと思います。(二〇一五年十月九日)

如来の回向

親鸞思想は「回向」の思想

『無量寿経』の下巻に入つて、まず十一願成就が述べられます。阿弥陀の浄土に生まれるならば、みな正定聚に住すると。この十一願成就文は、『教行信証』『証卷』に引かれていますから、見ていただきますと、「願成就の文、『経』に言わく、それ衆生ありて、かの国に生まれるれば、みなことごとく正定の聚に住す。所以は何ん。かの仏国の中にほもろもろの邪聚および不定聚なければなり」（『聖典』二八一頁）と。それで、この間も少しお話ししましたが、親鸞はこの十一願成就の文について、『一念多念文意』では、「それ衆生あつて、かのくにうまれんとするものは、みなことごとく正定の聚に住す」（『聖典』五三六頁）と、こう注釈をしておられる。ここに親鸞聖人の十一願成就文の受けとめの独特の意味があるわけです。これは次の十八願成

就文と深く関係があるのですけれど、彼の国に生まれたならば正定聚だというのを、彼の国に生まれんとするものは正定聚だと。つまり得生の、浄土のいのちを得た衆生が獲得できる位を、願生するところに獲得できるとあえて読むわけです。このような読み方は親鸞以外の誰もしないわけです。こういう読み方をするのは、如来の本願が衆生に呼びかけているだけではなくて、如来の大悲は衆生となつて、衆生の苦悩の命の直中に立ち上がつて、衆生をたすけたい、こういうことが本願にはあると気づいていかれたからでしょう。どういふふうになんかそれに気づいていかれたのかは、よくわからないのですけれど、親鸞の思想信念の特徴は「回向」にあると言われます。

回向は、回らし向けるという言葉ですけれど、回らし向けるということは、如来が衆生に大涅槃を回らし向けようと、本願は本願自身が衆生の身になつて救う、そういう思想が本願の本質だと親鸞は読み抜いた。その手がかりとしては、天親菩薩の『浄土論』にある「回向門」、
「回向を首として大悲心を成就する」（『聖典』一三九頁）、衆生を救いたいという願いを成就すると。親鸞は、天親菩薩のこの回

向門は如来が衆生に回向するのだと。如来が因位の法蔵願心になって衆生をたすけたいと、こう誓った願いが衆生に本当にはたらく。そして回向を成就する。その回向の願いが成就するという形で衆生がたすかる。回向という言葉に、「如来の回向」という意味を見いだされた。これが親鸞という人が念仏の教えの中に見いだした独自の思想なのです。親鸞は何を一番の原点として信念の思想を『教行信証』にまとめあげたかという、回向なのだ。

その回向は、無限なる大悲が有限なる愚かな衆生をたすけたいと。そういうときに、無限は有限を包んでいる、しかし有限は無限に触れてみる手がかりがない。そのときに、無限が一つの手がかりを衆生に与えようと。それが「我が名を念ぜよ」という方法だと。法然上人はそれを選択本願の念仏とおっしゃった。つまり、念仏は法蔵菩薩の本願が選び取った宝物である。仏の御名は本願が選び取った名である。それをさらに親鸞は、無限なる大悲が衆生にはたらくために名とかたちをとって現れる、そこに回向があると。如来回向の名号。こういう独自の考え方をされた。回向ということにおいて、二つに分かれていたものが一つ

になる。如来と自己が分かれていた間はたすからないけれど、如来が私になってくださる。回向してくださる。これはだから如来が一部分を衆生に分けてくださるという意味ではなくて、如来の無限なる全体が有限になって、つまり名号となって、名となって衆生にはたらきかける。こういう如来の回向に我々は出遇う。如来の回向を信ずるという形で、如来の回向に値遇ちぐうする。

これがまた、なかなか難しいことですが、本願が向こうにあるのではなくて、こっちに来てくださる。具体的に私どもに向こうから来てくださっているのだと。それを信ずること一つが我々の仕事である。しかもその信ずることも、自分で信じようといくら努力しても信じられない我々に、如来の側が与えるのだと。回向の信、十八願の信心を回向成就の信心とおっしゃる。そういう回向に値遇するという内容を受けて、親鸞聖人は、この十一願の成就文で、願生の位に得生の利益を得るといふようなことを、あえておっしゃるわけです。

ですから、浄土に往生するという、彼方のちがう世界に行くが如くに教えられている、こっちから向こうに行くこと

教えられていることが、行こうと思えば、もう向こうの利益がこっちに来ているのだと。二つあるのではない、一つなのだ。本願に出遇うところに救いがある。理想の世界に行こう、行こうとしても行けないから、死んでから行く、そういう話ではなくて、この苦悩の命の中に眼をひるがえ翻す智慧を如来の側から与えようと。こちらから開こうとして開けない愚かさ、我々の煩惱の深さ、そういう命の直中に、如来の側からはたらいてくださるのだと信ずる。

一人ひとりが聞く

これがまた難しい。信じられないわけです。だから難信であると。真実信心を表すときに親鸞聖人は「むじょうみょうか無上妙果の成じがたきにあらず」(『聖典』二二二頁)とおっしゃる。「無上妙果」というのは大涅槃です。大涅槃は困難でない、すぐにもらえるのだと。「しんぎようまじ真実の信樂、じつ実に獲ること難し」(同上)と。信心を得ることが難しいのだと。人間の心は疑いが深くて、自分で疑うつもりはないのだけれども、二つに分けている間は、浄土がある、如来がいるといって

も、疑うしかないわけです。「本当に在るの」と。二つに分かれていたら、それはこっちから向こうをつかまえに行ってもつかまえられませんから、疑いが除かれない。けれど、向こうがこっちに来てくださるのだと。これはなかなか信じられない。信じられないけれども、回向成就が成り立つと親鸞聖人は教えてくださっているわけです。それが手がかりかという、「南無阿弥陀仏」である。「南無阿弥陀仏」の中に本願全部がかかっている。これを回向成就する。回向成就ということは、もうそれを信ぜずにはおれないということまで本願のお心を聞いてくださいと。

「もんごみょうこう聞其名号、しんじんかんぎ信心歡喜」(『聖典』四四頁)と、十八願成就の文に出てきますけれども、名号を聞きなさいと。名号を聞くと、本願のいわれを聞きなさいと。本願が何を誓って、どうして本願があるのかを、しっかりといただきなさいと。

『歎異抄』の中で、親鸞は、弟子方が関東からわざわざ京都まで訪ねてきたときに、念仏より他に教えがあると思うなら、比叡山なり奈良なりにいきなさいと。「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)。

自分としては念仏しかない。それを信じないならば地獄にいくしかない。「地獄は一定すみかぞかし」(同上)。たすからないというところに、たすけずんばやまと願が言ってくださるのを信じますと。あなた方が信ずるか信じないかはあなた方の自由だと。私があなたにその信を与えるわけにいかない。「面々の御はからいなり」(同上)と。一人ひとりが無限なる大悲は自分のためでありますと、そういうところまで聞いていかなければいけない。

これが、なかなか容易ではないのです。聞くということ、結局、自分の疑いの深さを知らされることであり、自分の罪悪深重が気づかされるといふことですから、聞いていくにつれて、本当に力がない存在である、有限な存在であることにだんだんと気づかされてくる。気づかされてくると、そういう身をたすけずんばやまというはたらきがあることを信じましょうと。それにおまかせするしかないのだと。こういう心が与えられてくる。人間はどれだけ論理を尽くしても、論理だけであったら、頭でわかっても身が頷かない。そういうことがありますけれど、やはり身

の底の底まで潜んでいる暗闇を光が貫く、如来の大悲が貫くというようなことが起こるので。

それを「自分はもう時間がないから早くに教えてくれ」と言っても、駄目なのです。自分が聞かなければいけないから、人からもらうわけにはいかない。本人が気づくまで、自力に執とらわれていることを自覚して、本願力を信じますというところまで、とにかく自分で歩むしかない。私が、こうしてお話をさせていたくのは、こういう筋道を私はこのように信じます、とは言えるけれども、それを取るか取らないかはお一人おひとりの信念の自由です。自由というのはよいようだけれども、疑い深き身を晴らすのは一人ひとりの責任ですから、これは容易ではないのです。でも必ず如来は十方衆生に呼びかけて、目覚めさせずんばやまと、必ず果はたし遂とげずんばやまと誓ってくださっておりますから、尋ねていけばきつと気づかされるのです。途中であきらめてしまうと駄目なのですけれど、途中であきらめられなくなるのがこの正定聚なのです。

大涅槃の必然性

だから、正定聚を浄土に行つてからもらつても意味がないのです。この迷い深き命のところでもらわなければ意味がない。本當なら覺りきざを開いてしまえば一番よいのかも知れないけれども、それは愚かな凡夫の分限を超えている。けれども、この本願の教えは本願力のはたらしきにおいて我々がたすけられる、こういう教えだから、我々の仕事としては信ずることが成り立てばよいと。信ずることにおいて、必ず覺りが開けると如来が誓つてくださつていゝるわけだから、あとはおまかせをすればよい。おまかせできないといふのは、まだ信じていない証拠ですから、「いつになったら覺りが開けるのでしょうか」などと言つるのは、まだ自分で覺りを開こうなどという野心があるからであつて、それはもうおまかせしますと。証大涅槃、眞実証の卷は、眞実信心を得れば必ず開かれる世界だから、「無上妙果の成じがたきにあらざ」と。無上妙果は本願が誓つていゝるのだから、必ずくださる。ただ、我々はそれを信ずるこ

とが大事だと。信ずることができたところに、正定聚の利益がある。凡夫のいたたく本願の救いは正定聚にあると。

ですから、如来が必然として定めたはたらしきを正定聚とか正定業とか言うわけです。どちらも正しく定まると言えるのは、如来のはたらしきだからです。仏の本願に隨うことにおいて正定である。必ず浄土に生まれると定まつている。定まつているといふことは、本當は、これから浄土に行くのではなくて、願生すれば、もうそこに得生の利益がある。大涅槃の功德は十一願成就で、十一願成就の証大涅槃といふことは、直接、大涅槃を体験するのではなくて、必ず大涅槃を得るといふ正定聚の位を得れば、それは因の位、因の位だけれど、果は自然にくる。もう如来の必然性において必ずいただけると思ふわけです。

この必然性は、私たちのこの世の有限の世界の必然性とは意味がちがうのです。必然性と言つても、この世の必然性は、条件がいろいろとゆれ動く中では、必然といふことが非常に難しい。結局、この世のことは条件と仮定と、それを繋げる法則で結果を出すのだけれど、条件がものすごくたくさんありますから、必ずそうなるといつても、そう

ならないことが起こるわけです。

ところが、本願の必然性は、大体、本願の教え自身が、人間がわかるように因果の形で説いているけれど、本来、因果ではないことを因果にする。例えば、「生死即涅槃」というのは、涅槃と生死は本当は因果ではないわけです。覺りを開けば、生死のままに涅槃である。生死のそのままが涅槃という内容になる。別に因果ではないのです。因から果へ、離れたものをくつつけるという話ではないのです。間違つて見ていたのが翻されて本当に見えるようになるということ、見直しが起こる。それを因果で教える。生死は因で、翻せば果の涅槃であると教える。因から果へと教える。そうすると因と果が分かれるでしょう。そこに時間を入れたり段階を入れたりして教える。でも本当は体は一つなのだ。我々は、一旦分けて考え始めるともう絶対一つにできなくなってしまうものですから、なかなかわからないのですけれど、親鸞聖人は、そこに回向のはたらきを受ける、如来の側からののはたらきをいただくことにおいて本当は体は一つなのだけれど、しかし、これが親鸞の表現の謙虚さと言いますか、我々の分限において、どこまでも

罪悪深重の衆生として凡夫であると。煩惱具足の凡愚であると。その凡愚の位において、仏法の利益を、如来の回向の利益をいただくことにおいて、正定聚までは言えず。しかし、大涅槃を得たとは言えないと。得たとほとんど同じ利益を得る。だから如来と等しとか諸仏と等しいところまでは言うけれども、如来に成つたとか諸仏に成つたとか、そうは言わないのだと。言わないし言えない。どこまでも凡夫である。凡夫であるけれども、凡夫で苦惱していた命が、凡夫でありがたいという命に変わると。こういう智慧を如来の回向において我々はいただけるのだと。

どこまで言えるかというときに、正定聚までは言えず。正定聚はこの世でいただけるのだと。本願力回向のはたらきを信受すれば、正定聚は、この現生でいただけるのだと。正定聚は浄土の功德だけれど、浄土に生まれたような意味が、本願の救いに値遇ちかひあひすることにおいて与えられる。ほとんど浄土の利益であるような不虛作住持ふこきさくぢゅうぢの功德、一如真実の功德、そういうものが、もう本願を信ずるところに、わが身に満ち満ち。こういうふうに通じてくださるわけです。浄土の利益を現生にいただけると非常に強く積極的に

おっしゃるのです。

願うところに

願われている内容がいただける

これはしかし難信である。本願力回向の信心を獲得しないと、その利益を自分が得ている確信がもてない。だからもっていない学者は、言葉上で考えるから、願生と書いてあるのだから、往生はまだ得ていないではないかと。「即得往生 住不退転」(『聖典』四四頁)なのだから、まだ得ていないのに、住不退転、今、願生の位に不退転があるなどと言うのは間違いだ。親鸞は間違いだと、こんなふうになるわけです。

親鸞という人は、ある意味で、文字どおりというより、文字で語ろうとした本願のお心を、本当にこの愚かで苦悩の深い自分のためだと確信して、その喜びと、どこまで自分がいたのだと言えるかを、それまでの浄土教の限界を超えてまで現生ということ言うわけです。十一願成就の文を、願生の位で正定聚を得ると、如来のお心はそういう

お心なのだ。文字どおりには、彼の国に生まれたならば正定聚だと書いてある。でも、そのお心をいただければ願生の位にいただけるのだと。本当に願うなら、願いが起こったところにもう願われている内容がいただけるのだと。

なかなか、我々は信じにくいのです。願っているのだから、まだ獲得してないではないかと。この世のことなら、願っていることと獲得したことはちがいますから、この世のことなら、そういうふうに分けて考える。けれど、如来の願心が呼びかけている内容は、こちらに如来の願を信ずるということが起れば、それは一つなのだ。そういうふう読んでくださった。

聖道門の覚り、努力して、この世で覚りを開いて苦悩の命がもう感じられなくなるなどということは、私はとても獲得できる体験ではないと思っておりますけれども、だからと言って、死んでからしかたすからないけれど、今うちに念仏しておけなどという、そのような教えであったら、私はとうの昔に棄^すてています。そのような教えは、欲しくもありません。本願が誓ってくださいって、今この愚かな身で信ずるかどうかが勝負だと。何を信ずるかといったら、

この苦悩の命のままに苦悩を超えたような喜びがもらえる、そういう信念が開けるのだと。こう言ってくださるから、ではそれをどうやったら獲得できるかと思つて、教えを聞こうという気が起こるわけですね。

親鸞聖人の教えの魅力というのは、矛盾を突破して、この煩惱具足の身において本願の功德をいただけると思つてくださっているところにあると思つたのです。けれど、分限がある。凡夫であることまで止めてしまつて仏に成つてしまふなどということはあり得ない。分限を心得ながら、どこまでこの苦悩の命を乗り越えた喜びをもらえるかをはつきりさせていくことが大事だと思つたのです。

名号は本願のはたらき

——誰がどこで称えようが諸仏称名

十一願成就の文に続いて、その次に「十方恒沙の諸仏如來、みな共に無量寿仏の威神功德の不可思議なることを讚歎したまふ」（『聖典』四四頁）と。突然、「十方恒沙の諸仏如來」ということが出てきます。これはどこから來たのか

という第十七願です。『聖典』の十八頁の最初ですが、「たとい我、仏を得んに、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟して、我が名を称せずんば、正覚を取らじ」。仏陀は、自分の名譽欲でこのようなことを誓っているわけではなくて、名を通して願成就を与えたい。名は願いの内容を具した名だ。だからこの名をほめてもらうことにおいて願を共有してほしい。十方衆生を平等に救いたいという願をもつた名、その名をほめてほしいと。名をほめるといふのは、その願をほめるといふ意味をもつのだと。諸仏が十分にこの願をほめるに値すると知つて、諸仏がほめてくれなければ自分は覺りを開かない。こういうふうに誓っている。この願が成就したのが、今のこの「十方恒沙の諸仏如來、みな共に無量寿仏の威神功德の不可思議なることを讚歎したまふ」という言葉になつてきているのです。これを十七願成就文と言つたわけですね。

親鸞は『教行信証』の「行巻」、眞実行を語るときに、この十七願をもつて「行巻」を立てられます。行は念仏の行、「南無阿彌陀仏」が行であると。『無量寿經』の体である名号、この名号は十七願に誓われた名で、その名前の意

味は、十方恒沙の諸仏如来がほめているというはたらきなのだと。

名号の意味は「諸仏称名の願」が行じている。そういう考え方は何かよくわからないのです。「南無阿弥陀仏」という六字の名ですけれど、この名がもっている意味、これは諸仏によってほめられて、名が行となっている。その場合、行は本願が行となっている。普通の行は、衆生が自分で行為することが行だと、こういう意味ですけれど、親鸞にとつて眞實行という意味は、諸仏が称名している、諸仏がほめていることが行である。これはわかりにくいです。

結局、親鸞にとつての名は、単なる名でなくて、選択本願が名をもって衆生に呼びかけようと。名をもって衆生に呼びかけようとしている、その名前は、名前自身が本願のはたらきなのだ。普通、名前は、何の誰兵衛と、固有名詞であつて、固有名詞は行ではない。人間にとつて行は、努力して何かをする、一つの行為をする、そういうことが行と言われる。ところが、諸仏如来がほめているということが行だとは一体どういふことだろうと。これは、名前がそこに称えられるということは、十七願がそこに起こつて

いるということだと。こういうふうにいただく。現実には誰かが名を信じて発音する、音になって出てくることかも知れないけれども、そのことは、阿弥陀の願いに諸仏が賛同してほめるということがここに起こっている、そういう事実なのだ。

これはある意味で、実体的なものを説明する話ではなくて、非常に象徴的な考え方ではないかと思うのです。一つの名前があるということが、十方恒沙の諸仏如来がほめるという事実の現れなのだ。名号は十方恒沙の諸仏如来の讃嘆している形なのだ。これは本願が行じているということなのだ、親鸞聖人はただかれたのだと思うのです。だから『教行信証』の「行巻」の初め、一五六頁ですけれど、「顕浄土眞實行文類二」と、こうあつて、「諸仏称名の願 浄土眞實行 選択本願の行」と。「諸仏称名の願」によつて「浄土眞實行」、そして「選択本願の行」が成り立つのだと。諸仏称名の願ですから、凡夫称名ではないのです。だれが称えようと、どこで称えられようと、阿弥陀の名が称えられるということは、諸仏称名の願がそこに成就してきているのだという意味をもつ。

念仏を伝えてくださる方々は諸仏

諸仏によってほめられたいと。諸仏とは何か。諸仏とは何かよくわかりませんが、これは、仏法を求め、仏法に出遇い、仏法を語り伝えた方々の歴史が現代にまできている。それを語り伝え、仏法を生きて伝えてきた方々はみな諸仏である。私どもにとつては、自分が仏法を信じている縁を残していただく方々は諸仏であると。

仏陀は一人だという考え方にしたのは、近代に入つてヨーロッパの人々が、インドや中央アジアから文献をもつて帰つて研究して、どうも仏陀という人間が一人生まれて教えを説いたらしいと。一人のブツダが説いたという話で、それが近代になって日本にも入つて来て、仏教とは一人のブツダが説いたことだと、そういうふうになつてきたのですけれど、大乘仏教というのは、ブツダが説いたことの意味を掘り下げて、本当のブツダの願いは何であるかを掘り下げて伝えてきたのですから、諸仏の教えなのです。釈尊一人の覚りの内容があのように広くあるはずがないのです

から、大乘仏教はブツダを求めた方々が、ブツダの精神界を掘り下げて、広げて説明してくださつた歴史です。迦^{さかのほ}つて釈尊まで行つたのが本当だという話ではないのです。

これは大間違ひなのです。日本に伝わっている仏教は仏教でないとか、仏教はインドにあつたのだなどという話はない。インドは発祥かも知れないけれども、それが人間の求めているものと呼ばれて、掘り下げられて伝えられて来たのですから、伝えてきた歴史が仏教なのです。諸仏如来の歴史なのです。これを信じないと、大乘仏教は仏教でないということになるのです。

そこには何か伝えていく核になるもの、人々を本当に目覚まし呼び起こし、そして意味づけて立ち上がらせてくれる力をもつたものがあるわけです。それを我々は仏教として受け継いでゆきたいと思うわけです。そういうふう to 考えないで、何か古文書学のような、地中の土器を掘り起こすような形で古いものを探せばよいみたいなことだと、それは死んだものですから、生きた思想にならないわけです。

それで、十七願とその成就の文というのは、阿弥陀如来自身が諸仏によってほめられたいと。諸仏によってほめら

れてこそ、阿弥陀が阿弥陀に成る。ここに阿弥陀をほめるところに、諸仏のはたらきが、仏法が起るわけです。自分が諸仏だとは言えない。凡夫ですから。自分が諸仏だとは言えないけれども、念仏を伝えてくださる方を諸仏だと仰ぐことはできるわけです。

それで、この十方恒沙の諸仏如来がみなほめているという手を手がかりにして、親鸞聖人は「行巻」をお作りになるわけですけれども、經典の言葉を置いた後は、龍樹から始まって、歴史上で念仏をほめてきた文章をずっと並べられるのです。つまり、諸仏如来の伝承です。信ずる人は凡夫なのだけれども、凡夫が信じてそのことを伝えてくると、それを聞いた人に念仏が伝われば、聞いた人間にとつては、伝えてくださっている方々は仏の仕事をしてくださっている。諸仏如来だと、こういうふうに仰ぐことができます。凡夫以外に本願を信ずる人は居ないわけですから。信ずるのは凡夫なのです。凡夫以外に仏がいるわけではない。凡夫が本願を信ずるのだけれども、信じたことを、このように信じたと伝えてくださって、それがまた人に伝わる力をもったときに、伝えられた側は伝えてくださった言葉や

ら人たちを諸仏と仰ぐわけです。

これが仏法の歴史なのです。諸仏の歴史なのです。実体的に考えるのではないのです。象徴的に考える。そうすると、この十七願の意味が少しくわかって来るのではないかと思うのです。

ほめる人のところに阿弥陀が現れる

阿弥陀如来という如来は神さまではないのです。諸仏如来がほめなければ、阿弥陀は阿弥陀に成らない如来なのです。阿弥陀の内実は無量寿・無量光、つまり、無限の光でありたい、無限の寿いのちでありたい、衆生の闇を晴らしたい、衆生の寿を充実させたい、そういう願いが阿弥陀の名前の意味です。だから、衆生を救いたいという願いに賛同して、阿弥陀の名において衆生を救いたいという願いをいただきます。そして「南無阿弥陀仏」と称える人々のはたらきが、阿弥陀を生み出すわけです。十七願がなかったら阿弥陀は立たないのです。名がほめられるということ、これは諸仏の仕事だと。阿弥陀がどこにいるかと言ったら、

ほめる人のところに阿弥陀が現れるわけです。諸仏がほめるところに阿弥陀が成就するわけです。不思議な話ですね。どこかにいるわけではないのです。人間が念じないので

どこかに阿弥陀がいるという話ではないのです。阿弥陀は願いですから、衆生を救いたい。私のための本願でありました、「南無阿弥陀仏」と言うところに、阿弥陀が現れるわけです。これが十七願成就ということでしょう。

その名は名詞でなくて、はたらく名です。衆生に呼びかけて、衆生に明るみを与えて、衆生によってほめられたいと。こういう名だから、名自身が動詞です。本願ははたらく名前である。親鸞の了解する名号というのは、動態的な動いている、ダイナミックな名号論だと私は思うのです。

親鸞聖人は、「南無阿弥陀仏」の「南無」は如来が衆生に呼びかけている勅命だと、阿弥陀仏は行だと、その行は本願だと、本願が行であると、このようなことをおっしゃっていて、何を言っているやらというようなものなのですけれど、言葉が我々の考える言葉を破って、そうして如来の願いが我々にはたらいで、我々の闇を破る。この苦悩の命を本当に喜んでいけるような眼に転ぜずんばやまんとい

う大悲が名として呼びかけている。こういうふうに表示してくださっているのではないかと思うのです。

(二〇一五年十一月九日)

名を行とするとということ

名は単に名にあらざ

『教行信証』「行巻」の初め、『聖典』の一五六頁を見ていただきますと、「顕浄土真実行文類」と、この巻は何をする巻かということをお初めにそういう言葉で親鸞聖人はお書きになる。そこに「諸仏称名の願 浄土真実の行 選択本願の行」と、こう書いておられる。行なのだけれど、それは「諸仏称名」であり、諸仏が名前をあらゆる国に聞かしていき、そういうはたらきを表そうとする。このどこにも個人の行為という意味がないのです。普通、行というと、仏教用語で使う場合は、修行して仏に近づいていくための行為です。ところが、善導大師という方は、浄土の教えを本心に自分がいただこうとすることに、人間が行為する、そういう質の行は、ことごとく「雑行」である。人間の行為は、どれだけ難しい行為であろうと、どれだけ長時間

間やろうと、どれだけ真面目にやろうと、すべて雑行、雑じり気の行であると。その「雑」である一番の根本は、人間存在が純粹ではないということがあります。人間が生きているということは、不純粹の中に生きていくわけですから、同じことを純粹に続けることはできない。

親鸞聖人は、ご承知のように、自分の回心、法然上人に出遇って自分で決断して法然上人の弟子になったときのことを、「建仁 辛の酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す」(『聖典』三九九頁)と書かれた。雑行を棄てるということは、人間が学問をしたり、修行したり、努力したりして仏に成っていくと、そういう人間が行為してたすかるとか考へ方の道をやるといふことです。散々努力してやってみなければ、それは全然自分を仏にしてくれなかった。この道では自分はたすからないと見極めをつけて、法然上人の教えを信じて、本願に帰す。如来の大悲の本願に帰すと。

他の方が十七願にほとんど目を向けないのに、なぜ親鸞聖人は、この願を行の根柢にされたのか。それは『無量寿経』の本願の中に名を称えることが誓われている願は他に

ないのです。名を聞くということは出てきますけれど、阿弥陀をほめるという意味で名を称えるということは十七願である。しかしその十七願は、どういうわけか個人が称えるのではなく諸仏が称える、諸仏がほめると誓われている。

「選択本願」が名号を選ぶということの意味、これは、ドイツ人でアメリカに亡命した宗教学者のティリツヒ (Paul Johannes Tillich、一八八六―一九六五) という人がいますが、そのティリツヒ先生が日本に来たときに、安田理深先生 (一九〇〇―一九八二) とお会いになって、そして話の中心が名号というところに入ったようです。その名号ということ、ティリツヒ先生は、キリスト教のプロテスタントの神学者ですから、翻訳を通して聞きながら、ものすごく感動されたそうです。そして、「名は単に名にあらず」と短冊に書いて安田先生にくださったと。安田先生は、その「名は単に名にあらず」というテーマで還暦記念講演をなさり、それから後の講義でも、親鸞の教えは「言の教

学」であるとか何回もお話になっていました。

つまり、言葉を通して、言葉を超えた領域を我々がいただいていくことができる道を開かれた。これが本願の教え

だと。本願の中心は仏陀の名前だけでも、一つの言葉である。言葉となった如来である。如来が如来としてあるのではなくて、言葉となる。言葉となるときに、不思議なことに、南無が付いた阿弥陀仏、「南無阿弥陀仏」、言葉の中に南無がある。対象としての仏陀の名前、固有名詞ではない。固有名詞ではなくて、名であるけれども、名の中に呼応、呼びかけて応えるというはたらきを包む。そういうふうに安田先生はおっしゃっていました。南無と呼んで、阿弥陀仏と応える。そういう呼応が成り立っている。

善導の二河譬

意識してわかつているレベルだけで人間は罪悪を犯しているのではなくて、意識するしないにかかわらず、煩惱の罪濁ざいじやくの海を生きているのだという悲しみ、こういうものがあって、そこを明るくして来るはたらきを、本願は、人間の側から探して行つて辿り着けるようなものではないから、人間を超えた側から、人間の煩惱の覆いを突き破って光を与えようと。こういうことを大悲と言う。大いなる慈

悲をもつて、明るみに触れていく一つの方法を見いだそうと。こういうことを法然上人が「選択本願」とおっしゃった、特別に名号を選び取って、無明の黒闇を生きる衆生、どうやってみても煩惱を脱出できない愚かな衆生に明るみを与えようと。願いが仏の御名を念ぜよという方法を選び取った。だから、一つの言、言葉を手がかりにして、その願いを聞く。「破闇満願はあんまんがん」と言われたりしますけれど、闇を破り、願を満たす、こういう願いが名となるのだと。明るみの側から闇に入って行こうという願いを一つの名前に込めて、闇の直中に明るみを放つような言葉として我が名を聞くと、こういう呼びかけをする。なぜ仏の御名を十方世界に聞かせたいのかというと、名を通して煩惱の闇を破って、苦しむ衆生の一番心の底に仏陀の願いを植え付ける。そういう願いが、名とともに、名となつてはたらく。

無限の側から有限にはたらしかけようと、そういう動きを親鸞聖人は「回向」という言葉で把握されたわけです。もともと無限であったものを有限の側に振り向ける。有限から無限へはいけない。しかし無限の側は有限を包んでいる。有限は無限とはちがう。だから、有限がどれだけ無限

を求めても、無限にはなれない。その矛盾を、無限の側が一旦有限の形の中に自己を没して、それに触れるものに無限を感じさせる。そういう方法として本願が名号を選んだと。

それで、善導大師に二河譬にがひという譬たとえがあつて、二河譬にがひというのは、貪欲とんよく・瞋恚しんにを水の河、火の河に譬えて、我々が真実の世界に行こうと思ふときに、我々を碍さまたげるものが水の河、火の河、貪欲・瞋恚の煩惱だと。その貪瞋二河、水の河、火の河の前に立った行者の後から群賊悪獣が攻めてくる。前は火の河、水の河だから、落ちれば死んでしまう。もう死ぬしかないという危機のときに、前に細い道があつたと。「白道四五寸びやくどうしごすん」(『聖典』二二〇頁)、四五寸というのは、十五cmぐらいですか。もうそれをいくしかないという決断のときに、後から「その道は確かだからいけ」と勧める声が聞こえた。これが仏陀の教えの言葉であつて、仏陀の教えの言葉が真理から出てきて、その真理を聞いているうちに、真理の方に行こうという人生の方向性が与えられてくる。「発遣はつけんの声」と言うのですけれど、行けという声が聞こえる。そのときに同時に浄土の阿弥陀の側から

「来い」と、「その道は確かだ」と。「汝一心に正念にして直ちに来れ、我よく汝を護らん」(同上)と。つまり真っ直ぐその道来い、私を守ってやる。必ず火の河、水の河を突き抜けて私のところに来られるぞと。

この二河譬は「南無阿弥陀仏」の信念内容を譬喩にしているのです。「南無阿弥陀仏」の「南無」は阿弥陀が「来い」という意味だと。「南無阿弥陀仏」とこちらが念ずるのは「行こう」という意味になる。親鸞聖人は、「南無」は如来が招喚したもう勅命だと。如来が来いと言っている「南無」だと。同時にそれは如来がすでに発願、願を起こして、衆生の行となるのだと。「衆生の行を回施したまうの心なり」(『聖典』一七七一七八頁)とおっしゃっている。名を通して行を与える。こういう意味で親鸞は「南無阿弥陀仏」の意味、名号の意味を、如来が選んで衆生に呼びかけるべく行となつている名前だと。

自力無功

普通は、名は行ではない。行ということは、先ほど言っ

たように、人間が行為するということが行の基本です。だから名前は行ではない。けれども、名を行とするということはどういうことかというところ、人間の努力意識が役に立たないのだと。これを「自力無功」と言います。自力は役立つなと見極める。これが親鸞の言う雑行を棄てるということなのです。雑行とは人間の努力の行為です。人間は、普通はこれをお互いに信頼して、それをどれだけしっかりとやるかで、人間を評価したり彼奴は駄目だと見たりするわけです。相対的な人間関係の中では、どれだけ役に立つ行為をするか、どれだけ意味のある行為をするかということ、人間を評価したり意味づけたりしている。それを仏教の言葉では、雑行を価値として生きているのだと。自力で行為することを価値として生きているわけです。

ところが、いざ人間が本当にこの人生の中で意味があることに出遇う、あるいは真理に出遇う、仏教の言葉で言えば、仏陀への方向性を確信する。そういう方向性、つまり無限の方向性を有限の側から獲得できるか、そういう問題になったときに、自力無功という限界にぶつかる。人間のもっている素質の価値とか、あるいはどれだけ業績を上げ

たかとか、そういう人間の相対的な標準にいき詰まる問題に出遭う。そのいき詰まる一番極端な場合は死ぬということでしょう。人間はどうやってみても死ぬ。悲しいことだけれども、これを乗り越えられる人は居ないわけです。必ず出遭う。その前には、相対的に生きていた価値というものには役に立たない。そういうものに出遭わないと、人間は人間の努力で何とかなると思い続けたいわけです。

雑行を棄てる覚悟が何によってできるか。親鸞は比叡の山で学んだ仏教の学問とか、努力の積み重ねとかを一切依り処としないという決断を取って、本願に帰する一点を見いだしたわけです。本当に依り処にできるものなしに、今まで積んだものを捨てられるか。本当に依り処を見いだしたことによって、ちがう形で、無駄なものがなかったという形によって生きることができたのが、『教行信証』の製作であったと思うのです。『教行信証』は、雑行の積み重ねを誇りにしている書物ではない。まったく自分は愚である。愚禿^{ぐとく}親鸞^{しんらん}。愚かであつて罪が深い。にもかかわらず本願の教えに出遇つた喜びを、罪悪深重の衆生が大慶喜心を得るのだと、この書物は語っているわけです。

自我に苦しむ人間

学問があるとかないとか、努力ができたかできないかを言うのではない。どのような人間でも人間としての業を与えられている。人間としての業を与えられるということは、それなりに自分に苦しみ、自分の人生の意味を問い、もがき苦しむ。それがつまり自我をもって生まれるということなのです。自分自身を感じるものだから、自分とは何であるか、自分はこれでよいのだろうか、やっぱり自分など生きていく意味がないのではなからうかとか、自分を問題に感じてしまうのが人間なのです。自分を感じない人間であつたら、人間ではないと言つてもよい。

私は、若い頃に、安田先生に、自我に苦しむことがない人間なら、仏法は要らないのだと聞いたことがあつて、若い頃には「そんなに自我に苦しまないがなあ」と思つていたので。でも、それは意識上に自我に苦しまなくても、実は自我の問題があるから、自我に愛着して、いろいろもがき苦しむわけです。自我がなければ能天気です。毎日毎

日、晴天みたいなものでしょう。自分を感じるものだから、なんで自分はこんな目に遭うのだとか、何で、何でと、そうなるわけです。自我に愛着して止まないというのが深層意識にあって、そして自分、自分、と思っているわけです。これが人間の苦悩の根源です。

こういう人間にとって本願の教えが本当に人間を救う道なのだ、親鸞聖人はご自身で出遇って確信され、そして、その道を未来世の一切衆生に伝えたくて、この『教行信証』のような書物を書いてくださったわけです。『教行信証』は確かに難しい。難しいけれども、難しいことを言うために難しい言葉を羅列しているのではなくて、親鸞聖人の業を通して、徹底的にこの愚かさの自覚を明らかにして、その愚かな自覚を捨てるのではなくて、煩惱の苦悩を捨てるのではなくて、この苦悩の命の真っ直中に本願のはたらきを信ずると。本願のはたらきを抜きに愚かさがあるまま智慧に転ずるとか、賢さがそのまま愚かさになれるとか、そういうことは成り立たない。そのようなことを作り付けてやっても、直ぐに化けの皮が剥かれる。本願を信ずること一つを通して、本来、「愚」である自分が「南無阿弥陀

仏」によって生きていけるといふ道を明らかにしてください。つたのだと思うのです。

だから、親鸞聖人の人が、意外と念仏が嫌いなのですよ。念仏というのは何だか呪文みたいだから、何であのような発音をしなければならぬのだと、こう思ってしまう。そうではない。十七願の意味、諸仏称名ということは、みんな「愚」にかえて、本願のはたらきを阿弥陀如来の言葉において我々がいただいていることを諸仏方が証明している。大きな声で称えるとか、たくさん称えるとか、そういうのは人間の行為なのです。人間の行為という意味ではない。人間が行為の意味づける必要がまったくない。

易行とは人間の力が要らないことである

龍樹菩薩の名前で伝えられる『十住毘婆沙論』では、念仏は「易行」だと。易しい行と言うとやはり人間の行為です。そうすると相対的に難しい行為をやる人から馬鹿にされるわけです。彼奴等は田のカエルと同じようだ、ただ発音しているだけだと。あのようなものは行でも何でもな

いと。でも、易行というのは、まったく人間の力は要らないのだということなのです。易行は船に譬えられるのです。陸路をいくのは大変だけれども、水路を行って風に乗ずれば、「不退ふたの風航ふうかう」(『聖典』一六八頁)と言いますけれど、

風に乗ずればすつといける。その譬喩を人間生活で考える
とイージーゴーイング (easygoing)、つまり怠惰という意
味になってしまいます。そうではない。人間の努力は無用
である。努力の立場ではたすからないと見極めること、そ
れが「南無阿弥陀仏」の意味である。「南無阿弥陀仏」に
は人間の努力は要らない。

人間が努力に執着する心が、本願の心を本当に聞くこと
を障さまたげるのです。人間は自分の力を信頼し、自分の努力
を信頼し、自分の行為を意味づけるわけです。それは全部
対関係の中で、自分が高みにいくための価値観です。そ
うではない。人間は死の前にはゼロである。そういうゼロ
であるようなところに生きていく意味があるのか、どうせ
死ぬのならば生きていた意味がないではないかと、そうい
うふうを考えてしまう。そうではないのだと。ゼロのとし
ろに無限の意味があるのだと。そういうふうには、愚かさか

本当に尊い意味をもつという意味転換が起こるのが本願他
力の教えのすごさだと思うのです。そういうことが本願の
信心によって与えられる大きな世界への開けだと思っ
す。

なかなかこの名号の問題は難しい。まあ、私自身もなぜ
名号なのだろうと、いくら話を聞いていても何だか納得で
きなかったところがあつたのですけれど、親鸞聖人の「行
巻」をいただいているうちに、このはたらきを信ずること
がないと人間の救いはないと、親鸞という人は徹底的に信
じたのだと。名を通して大悲の願心が私たちを撰取し、私
たちを支え、私たちはそこに立ち上がることができる。こ
ういう拠点を明らかにされた。だから、船に乗ることに譬
える。名号を自己の依り処にいただくということは、船に
乗ったようなものだ。これを易行に譬えるわけです。こ
れに乗るといことは、自分で歩いていく必要がなくなる。
もちろん譬喩ですよ。真実の救いの世界へ、明るみの世界
へ自分から行こうとするのではない。船に乗りさえすれば
よい。願力に乗るといことは、名号を信ずること一つ
です。名号を依り処にすることに於いて、「南無阿弥陀

仏」というところに、本願弘誓が我々を撰取せんとする教えが我々にはたらいて来ますから、我々はそれに任せて、この濁世を渡っていきける。「難思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する恵日なり」（『聖典』一四九頁）。それに乗って生きるところに闇であつた世界が明るくなるのだと。いき詰まりのように感じた場所、我に執われているといき詰まりですけれど、いき詰まりがいき詰まりでなくなる。いき詰まりがむしろ出発点になる。こういう人生観が開けてくるのが、本願を信ずることによつて与えられる大きな明るみだと思ふのです。

行は如来の願いがはたらくこと

現実には、一人ひとりが我がための本願を聞く、「聞」がないと名号のはたらきは私に受けとめられないのです。名号のはたらきを受けとめるときには、本願を聞く。「仏願の生起・本末」を聞くと親鸞は言っておりますが、本願の心聞きとめると、名号が念々に私の生活の大地にならる。「本願の仏地」と曾我先生はおっしゃいましたけれど、

仏の大地は本願となつて、名号となつて我々を支える。これが浄土真宗の行なのです。人間の行為ではない。如来の願いが我々にはたらくことを「行」という。だから「選択本願の行」、「浄土真実の行」、これは人間が行為するという意味ではない。これがわからないのです。「南無阿弥陀仏」がたとえ発音として出ても、これは人間の行為に意味があるのではない。仏の願いが、諸仏がほめるという形でここに聞こえてくるのだと。名が聞こえるようになることが、諸仏がほめていることなのだ。

我々の自我の意識で、自分で発音したではないかと、こう思うけれど、自分が発音した行為ならば、それは大行ではない。大行は、そこに諸仏がほめているはたらきがあるのだと。それを私たちは聞く。だから、発音する行為に執られるのではなくて、名がここに聞こえる場になる。「南無阿弥陀仏」と念ずるところに、名が本願のはたらきをもつて我々に呼びかける。だから、「称名」と「聞名」は一つなのです。称名は諸仏称名、聞名は我ら一人ひとりが本願を聞いて、信ずる。本願を信ずることと名号が称えられるということは一つである。行信一体である。こういうのが

基本なのです。行信を分けざるを得ないということは、十八願のところまで問題になってきますけれど、親鸞の大きな課題です。行信一体、「南無阿弥陀仏」一つで人間はたすかる。「南無阿弥陀仏」一つでたすかるのに、なぜ親鸞は十八願を信心の願とするのか。「念仏往生の願」でよいではないか、こう言う人がいますけれど、それで立っている教えもあるのですけれど、親鸞はそれではたすからなかつた。その問題が十八願の問題です。

名は誤解を生ずるし、この世にある名はみんな迷いを引き起すような言葉ですから、名号となつてあるところに、かえつて人間が迷わされたり、つまずいたりする。名号はつまずきの石だと言つた方があるくらいで、どうも名号は邪魔じゃまつ気けだと、名号がないほうが本願を信じられるのではないかという考え方もありえるわけです。けれど、それは『無量寿経』の本願ではない。『無量寿経』の本願は、名と共に願を衆生のものにして、こういう不思議な「難思の弘誓」である。考えがたいわけです。考えがたいけれども、これが唯一の方法なのだ。我々からするととてもわかりにくい。でも、それがだんだん聞いていて身について

くると、「なるほどな」と。この名を抜きにして、我々は自分の努力で愚かさに帰るとか、自分で意識して「愚」に帰るとか、そういうことはできない。そのようなことを試してみても、ちょっと思つてみても、すぐに化けの皮が剥がれるわけです。それは成就しない。徹底して愚かであるということを、「南無阿弥陀仏」と共に知らされていくことが、大切な道、方法になるわけです。

(二〇一五年十二月九日)

凡夫が行ずるのでない「大行」

『信仰についての対話』

「サロン」と銘打って、親鸞仏教センターに関わってくださった先生方に寄っていただいて会をするという試みが何回か続けられているのですけれど、昨日、対話についてのそういう会がございまして、対話とは何であるかと。それで、お呼びした先生が、「対話」という言葉はもともと翻訳語で、もとはディアローグ (dialogue) であると。ディア (dia) はヨーロッパ語では二つという意味、ローグ (logue) というのはロゴス (logos)、言葉です。二人で言葉を交わすというのがディアローグの意味で、それで、哲学とはディアローグすることだというようなお話でした。

対話ということで言うなら、親鸞聖人が取り上げられた、ここが真実教だという『無量寿経』の一段は、阿難あなんがお釈迦さまに質問をする。それに対してお釈迦さまが、その質

問をほめられて、すごい質問だと。自分で質問したのか、誰かにささやかれたのかというように問答が交わされる。

『無量寿経』の本願の教えが説き出される前に、そういう対話があるわけですね。

つまり、対話のもとには何かについての疑問があるわけです。仏教にとっての疑問は、一体何がわからないのか。何が人生にとって本当に大切なのか、そういう根本の問いです。いろんなことがわからないのではなくて、なぜ自分は今ここに生きているのか、何でこんな辛いくる人生を生きなければならぬのか、そういう問いは答えがないわけです。答えがほしいわけではなくて、自分自身が問題になってくる。生きてもおられず、死んでもゆけぬ、というような問いが出てくる。そういう問いがよおして、宗教的な要求が動き出すわけです。生きていること自身を動かしてくるような問いがあつて、そして、そこに初めて対話ということが生まれてくる。

宗教的な対話というと、安田理深先生に、『信仰についての対話』という本があるのですが、もともとは『信仰についての問と答』という本だったのですけれども、これは

長い間絶版になっていて、今度、大法輪閣という『大法輪』という雑誌を出している出版社が再版してくださいました。『信仰についての対話』というタイトルで本にしてくださいます。

これは、今から五十年くらい前、安田先生が六十歳前後であった頃、上賀茂の田んぼの真ん中の一軒家に住んでおられたのです。京都の町が北大路までが町で、そこから先はほとんど田んぼだった時代、田んぼの真ん中に一軒家があつて、それを借りて生活しておられたのですけれど、ここに四国の宇和島のお百姓さん、そのお住まいの近所のお寺さんのご門徒で、ずっと一代聞法してこられた方なのですけれども、八十歳を過ぎられて、どうしてもこのままで自分は死んでゆけないと。納得ができないのだと。念仏して浄土に往けるというけれど本当ですかと。何十年も聞法してきてですよ、そのおじいさんが、田んぼが暇になったとき、つまり農閑期に、わざわざ宇和島から京都まで一人で訪ねて来られた。今は自動車道もあるし、いろんな形で随分と便利になりましたけれど、その頃は四国から本州に渡る船も大変だったし、渡った後の鉄道でも今のよう

くない時代、新幹線のない時代ですから、大変だったと思うのです。けれど、八十過ぎのお年寄り、兵頭格言ひょうとうごうげん（一八七五―一九六九）という、名前もお坊さんみたいな方なのですけれども、そのお百姓さんが訪ねて来て、安田先生のお宅なのですけれど、そこに泊まり込みで仏法問答する。安田先生が答えられる。それに対して兵頭さんがまた問題を提起する。もう、一日中やっていたのだそうです。何日も何日も。奥様が速記をされる方だったから、それを聞きながら速記をして、兵頭さんは帰って、翌年また農閑期に出て来られて、また質問する。奥様が聞いていてメモを見ると去年と同じ質問をしている。答えるほうも同じことを言っている。これではしょうがないということで、速記したものをちゃんとした文章に戻して、これをお持ち帰りください、読んでくださいと言って渡したのだそうです。それで持つて帰った。その翌年にまた来る。そういう調子で何年間にもわたって対話された。

すごいなと思いますね。念仏してたすかるとはどういうことか。なぜ念仏して浄土に往けるのかと。そういうことを、ずっとやるのです。それで何年かたったあとで、安田

先生が、「ああいう人が学者になるべき人なのだ」、「でももう八十六だからなあ」とおっしゃっていましたけれど。そういう方が『信仰についての問と答』という本になった対話をされた方なのです。ああいう対話というのは、すごいと思いますね。とにかくわかったようでわからないところをもう一回聞き直すのです。それをまた安田先生が丁寧に説明される。それでもわからない。そういう繰り返しです。学生の頃にその本を読んだ編集者の方が、大法輪閣に社員として入ったということは、何かそういう仏教書の編集をやりたかったからでしょうけれども、その方が五十年前の本のことを思い出して、編集者としてこれをもう一回自分が本にしたいと。それで前の本の一番上の何センチメートルかをあけて、そこに対話の要点を載せていくような形で編集して、それで私のところにもって来てくださったのです。「こんなふうにして出したいのですけれど」と。それが今、出ております。

本当に、この兵頭さんという方は、別に学問がある方ではないのです。ただ問法してきたということで、大事なところに関を出される。それで、いくら言われても引つ込

まないのです。これがすごいことです。それで対話になるのです。まあ、あんなすごい対話はもう二度とできないでしょう。それに感動したという人もすごい人ですね。五十年たつて自分が編集して本に出そうというのですよ。いや、びっくりしました。こんなことが起こるのかと思って。これは譬喩的な表現ですけれども、兵頭格言さんもお浄土で手を叩いて喜んでいますよ。そういうことが起こるものだなと思えました。この世のことではないですね、あのようなことは。

如来が回向する行

親鸞聖人は、行を「大行」とおっしゃる。本願が衆生を平等に救いたいということから、行を選んでいく。この行は、決して駄目な行、易しい行、愚かな人間がみんなたすかるための出来の悪い行、そういう意味ではないと。人間が行為したから行だというのが普通の行で、だから何も残らないような行為というのは、行為としては軽いわけです。軽い行為では大きな結果を期待できない。努力した結果が

蓄積されてこそ大きな行為である。ところが、本願はそういう意味で言えば、人間の努力の要らない行為を選んだ。

安田理深先生は、「易行」と言うとき、相対的に比較して易しいという言葉だから、人間の努力がゼロではない。ゼロではないから、もっとすごい難行に対して易しいと言うとき、劣等生がやる行だというニュアンスが残る。しかし、本当は人間の力は要らないということが、如来の大悲の願いなのだ。だから、人間が行為したから意味があるのではないのだと。親鸞聖人は、それを徹底して、本願の行であると。人間が行為したから行になるのではない。発音したから行なのではない。名が行だと。「南無阿弥陀仏」が行だと。これは意味が何かよくわからない。行為をするから行だというように人間は言葉を使っていますから、名が行だというのは意味がわからない。十七願によって成り立つ行、これがどういう意味なのか、なかなかわからないのです。「行」は、人間が行為をしてその結果を求めようとする行ではないと親鸞聖人がおっしゃっている。例えば、『歎異抄』に「念仏は行者のために、非行^{ひぎょう}非善^{ひぜん}なり」(『聖典』六二九頁)という言葉がある。行者にとつては行でもない善

でもないのだという言葉まであるのです。一体何だろうと。やはり行為をして、その功德を積みみたい心が人間にありますから、念仏もたくさんやるほうがよいだろう、長い時間やるほうがよいだろう、意識を集中してやるほうがよいだろう、いや、無意識でやるほうがよいだろうと、そういうように、人間が行為をすることがいろいろ枝分かれをするのです。それに対して、この『無量寿経』が誓っている行は、それまでの行とは意味がちがうのだと、法然上人の言葉を縁にして親鸞は気がつかれた。

法然上人は「不回向の行」と言われた。回向の行というのは、行為をしてそれを何かに振り向ける。つまり浄土に振り向けるとか、仏に振り向けるとか、自分の功績に振り向けるとか、もともとは菩薩行として人間が行じて何かに振り向ける、そういう回向ということが菩薩の行にあるわけです。回向はもともとは衆生が回向する行なのです。善導大師は、雑行は自力の行で、浄土の行ではないと。浄土の行ではないけれども、自力で勤める行を浄土に往生する功德に振り向ける、回向する。その場合は、もともと雑行だったものを回向を通して浄土の行にするのだと。もとも

との浄土の行は正行だから回向が要らない。それを法然上人は、念仏こそが「不回向の行」だと。念仏は純粹に浄土に生まれる行だから回向は要らない、「不回向の行」だと。

ところが、十八願成就の文の真ん中には「至心回向」という言葉がある。これは一体何だろうと。それで、天親の『浄土論』には五念門が説かれていて、初めの四つの門、礼拝、讚嘆、作願、觀察、この四つは自利の行、自らが浄土に生まれる、自らが仏に成るための行です。五つ目が「回向」、回向門で、回向は利他の行だと。つまり積んだ功德を衆生に振り向ける。これは大乘仏教は衆生と共にたすかることを課題としますから、回向が大事だと。親鸞聖人は、五念門などということは本願に出していない、なぜ天親菩薩は五念門を書いたのか、謎としてずっと考えておられたのでしょうか。そうして法然上人が念仏は「不回向の行」だと言うなら、衆生が回向する必要はない。この五念門を行わずるのは法蔵菩薩だと。『無量寿経』の物語の主人公である法蔵菩薩が本願を起こして修行する。この修行の内容を天親菩薩は五念門として書いたのだと。そうすると五念門の回向というのは、阿弥陀如来の回向、因位であ

れば、法蔵菩薩の回向だと。だから如来の回向という考え方を生み出したわけです。そうすると、この行は、こちらが行じて浄土に振り向けるとか、自分が行じてその功德を自分に積み重ねるとか、そういう行とは意味がちがう。そういう行ではなくて、如来が回向する行だと。念仏は回向の行だというふうに考えられた。これはまったく新しい考え方です。親鸞以前にそのような考え方はなかったわけです。でも、『無量寿経』の教えの本当の意図、大悲の意図を考えていけば、そう考えるしかない。こういうところまで突き詰めて親鸞は願力の回向による救いに気づいて、『教行信証』を立ち上げたわけです。そうすると、教えも行も信も証もすべては如来の回向である。全部、大悲のほたらきが衆生に平等に与えられるのだと。

行は回向の行だと。これは考えにくいのです。念仏するのは、やっぱり凡夫でないか、凡夫が称えるのではないかと、こう思うのだけれど、凡夫が称えたということで考えた行は、たとえ念仏でも小さい行、出来の悪い行だと。そんな行をたくさん積んだからといって、浄土に往ける保証はどこにもない。何で念仏することが浄土の行になるのか。

如來の大悲が選んで、如來の大悲が行ずるのだと。大悲回向の行だと。こういうことを「行卷」を通して徹底的に語るうとしておられる。

報謝の念仏

ところが、意味がよくわからないものだから、行じた功德を自分が積み重ねるのが行だという、そういう常識的なものの考え方がどうしても抜けなままに念仏を考えると、念仏して功德を積んでゆくのだと。そう理解する浄土教もたくさんあるわけです。そうではないと親鸞が言っている。では、こちらから行ずることは要らないのに、なぜ念仏するのかかわからない。そこで蓮如上人は、たすかった御恩報謝に念仏するのだと。報謝の念仏という考え方で、念仏するということは、念仏してたすかろうとか、念仏して功德を積もうとか、そういう、人間が行じてどうにかするということではないと。大悲の中にあるのだから、もうたすかっている。それをありがたいと思つて念仏するのだと。感謝の念仏、報謝の念仏、こういうふうに教えられた。

それで本願寺は報謝の念仏でたくさん念仏者が育ってきたわけですけど、では親鸞聖人はそういうことを言っているのかというと、「行卷」の中に報謝の念仏などということは言っていないのです。確かに知恩報徳の利益というところが「信卷」にあるし、そして『教行信証』を貫く親鸞聖人の感情は仏恩報謝です。「慶ばしいかな、西蕃・月支の聖典、東夏・日域の師釈、遇いがたくして今遇うことを得たり。聞きがたくしてすでに聞くことを得たり。真宗の教行証を敬信して、特に如來の恩徳の深きことを知りぬ」(『聖典』一五〇頁)と、如來の恩徳に満ち足りている言葉ですから、御恩報謝の感情が親鸞聖人を貫いていることは事実です。でも、親鸞聖人は御恩報謝のための念仏などとはおっしゃらないのです。

和讃に「弥陀の名号となえつつ 信心まことにうるひとは 憶念の心つねにして 仏恩報ずるおもいあり」(『聖典』四七八頁)と。弥陀の名号を称えているうちにたすかっているという感情から信心まことに得る。そうすると「憶念の心つねにして、仏恩報ずるおもいあり」。仏恩を報じていこうと。仏恩を報ずるために念仏するなど書い

ていません。念仏しているから、仏恩報ずる思いが出てくるのだとおっしゃるわけです。だから、蓮如上人の考えと似ているようにすけれど、順序が逆になっています。

それでも、江戸時代だったら、このようなことを言うと、僧侶の資格を召し上げられていますよ。現代はありがたいことに、自由な時代で、学問の自由がある。特にこの大谷派は非常に民主主義的で自由です。西本願寺は、今でもがつちりとして、言っではいけないということがあるようにすけれども。だから、こんなことを言えるのは大谷派なのです。隠れ大谷派が、結構お西にもいるようにすけれども。

行じている主語は本願

——本願の行は無縁の慈悲

この名号の問題は、だから、なかなか難しい。私は宗門の安居で「行巻」を取り上げて、親鸞聖人がおっしゃりた行とは何であるかを随分、書いたのですけれど、まず反発されたのは、「やっぱり、凡夫が称えるのでしよう」と言うのです、住職方は。「称える動機は御恩報謝で、称え

るのは凡夫ではないですか」と。「親鸞聖人はそのようなことは言っていないよ」と。罪悪深重の凡夫が信ずるのですけれど、行は大行である。たとえ凡夫が称えても、それは凡夫が行ずるのではなくて、凡夫において称えられる。だから、存覚という人は「所行」とおっしゃったのです。

行ぜられるのであって、行ずるということはない。ないと言うとな変ですけれど、主語が凡夫で行じたら、これは出来の悪い行ということになる。大悲が行ずる。本願が行ずる。行ぜられる場所は凡夫のところに行ぜられるけれども、行じている主語は本願である。こういう考え方です。

考えにくいですよ、これは。本願というような、目に見えないものかどうして行ずるのだと。でも、凡夫は本当に罪悪深重であり、煩惱具足であって、純粋な心などない。不純粋な心しか起こせない罪の深い人間が、行為を起こしてもろくな結果にならない。

貧乏しているからお金をあげる。病気だから薬をあげる。何だからこうだと。そういう条件付きで慈悲を行ずる、これは「有縁うゑんの慈悲」と言われます。縁があつて行ずる慈悲、これは衆生が行ずるから、衆生縁の慈悲とも言う。それに

対して、如来の慈悲は大きな慈悲、大悲だ。この大悲は「無縁の慈悲」と言われるのです。条件なしだ。

条件なしということは、結局、何もしないのと変わらないようなものなのです。要求があって、その要求に応じてくださるというのは、衆生縁の慈悲。それぞれお願いして、そのようにしてくださるというのは、衆生縁の慈悲です。阿弥陀如来のところは、お願いに行つてやつてもらえるわけではないのです。受験にどうか合格させてくださいといつて、合格させてくださる仏さまではない。病気が治りたい、治してくださいと頼んで病気を治してください。仏さまでもない。何がよいのだと。そういう意味では何もしてくれないのです。何もしてくれないけれど、ありがたいとはどういうことだろうと。

大悲は条件がない。どんな罪悪深重の衆生も平等にたすけたい。これは凡夫には、なかなかわからない。凡夫がわかるのは有縁の慈悲です。これは直ぐにわかる。あの人は親切だ、いい人だと、自分にとって都合のよいときはそう思う。そう思っていたけれど、やつてくれなくなつてしまった、なんと不親切なと直ぐにひっくり返る。そういうの

が有縁の慈悲です。

無縁の慈悲など人間はできません。また無縁の慈悲とは何のことかわかりません。無縁の慈悲は、禅では無功德と云うのです。功德を求められなくても本当は功德などないのだと。仏法の功德は無功德だと。無功德と云うと否定形ですけれども、本当は十分に与えられてあるのだと。与えられてある状況を、十分に与えられてあると見る智慧が、我執の知恵が破られた智慧なのです。我執、我欲が付いていると、「まだ足りない、まだ足りない」、「もつとあなつたらよい、もつとこうなつたらよい」と要求する。凡夫が要求するのは衆生縁の慈悲です。自分にとって都合のよいことをやってほしいわけです。ところが大悲は平等で、凡夫にとっては何もしてくれないではないかというようなものです。でも、そのことが本当は一番ありがたい。これがわからない。大悲は「念仏せよ」と。如来の大悲は万徳を具した名号を与える。万徳というのは、結局、無功德と同じなのです。何もないと言つたのでは、人間は信じないから、全部ありますよと。全部とはどういうことかわからない。我々は、選びの中でこれがほしいと思うので、全部

など要らないと思っっているのに、全部あげますよと。全部くれるというのは、どういふことだろうと。それは、一如、本来そのままだと。本来そのままをもらっているのだと。これがなかなかわからない。それを与えようとするはたらしを名号として呼びかける。これを大悲の行、回向の行、本願成就の行と、こういうふうには親鸞聖人は徹底的に本願の側から衆生に呼びかけるはたらしとして行という意味を明らかにしようとされた。その根拠が十七願である。

名号は単なる名詞ではなく動名詞

十七願は「諸仏称名の願」といふことは、無数の諸仏方が阿弥陀に賛同して阿弥陀をほめているという事実がここに起こる。これもわからないので、私が一人こっそり称えても諸仏称名だと。どういふことだろうと。おそらく親鸞聖人のイメージとしては、無数の念仏者の伝承が今の自分を育ててくださった。今の自分が信ずることができるようになるについては、目に見えない本当にたくさんの方々がこの教えをいただいて、勧めてくださって、そして今、

ここに自分はようやくそれを信ずることができるようになった。だから念仏が聞こえるといふことは、無数の諸仏がそこに称えてくださったといふのだと。そういうイメージです。だから、「行巻」には念仏を勧めてくださったたくさんの方々をずっと引用されるわけです。これは、代表的な言葉、代表的な方をピックアップして集めていますけれども、単にその人だけといふのではない。無数の諸仏の代表者として、そういう方々の言葉を出しているであつて、本当はその根に恒沙無数の諸仏方の勧めがある。こういうイメージが親鸞聖人の念仏にはあるのではないかと思うのです。

本当に純粹なるものが、ここに、我々にはたらいてきてくださるのだと。これが行なのだ。だから、仏陀の名は、名を通して本願が衆生に呼びかけようとするはたらしなのだ。だから、単なる名詞ではなくて、動名詞のようなものである。動きを表す名詞です。つまり、名号は南無を付けることによつて単なる固有名詞ではなくて、阿弥陀仏が「南無せよ」と呼びかける。行じているといふことは、生き生きとはたらいているといふことです。そういう意味で

親鸞聖人は、名を称することを行だと言っただけでも、それは凡夫が行ずるとは書いてないのです。凡夫を主語に書いてないのです。主語を書くとしたら諸仏が称えている。凡夫が行ずるといふ考え方ではないのだということ。

人間が行為してどうにかしようという、人間の意図とか人間の目的が行為をするというのではなくて、如来の願いが衆生をたすけるべく名を通してはたらく。これを行と言つと。回向は菩薩行だったのを、如来の回向だと。如来とは、如が来るといふのですから、真理がはたらき出るといふことが如来です。ここに真理がはたらいて来る。それが「南無阿弥陀仏」だと。

そういうふうに親鸞聖人は十七願を根柢にして、「南無阿弥陀仏」は出来の悪い人間が易しい行為をする、そういう意味ではないと。大きな行、大悲の行なのだ。如来の回向の行なのだ。何とか衆生の領域の行為ではなくて、如来の領域がこちらに来る行だと言おうとしたわけです。人間の行ではない。本来の真理がはたらいて来ている。念仏せよと言つてくださるのだと。念仏において大悲に触れるのだと。こういう意味で十七願が大切な意味をもっているのだと。

と明らかにしてくださったのが親鸞聖人である。ですから親鸞聖人の「行巻」というのは、それまでの行の概念をまったく変えたわけです。

行から信へ——本願を聞く

その大行があつて、信ずる。存覚が、普通の次第は、教えがあつたら、その教えを信じて、そして実践すると。だから教・信・行だと。ところが親鸞聖人は、教・行・信とこういうふうに言われる。自力の信から行へというのではなくて、行から信へといふところに、他力の教えの大切な意味があるといふことをおっしゃっているのです。

念仏するといふことは、つまり本願を念ずる、本願を思い起すといふことです。本願を聞く、わがために本願が教えとなつて呼びかけてくださっているのだと領く。「衆生の貪瞋煩惱の中に、よく清浄願往生の心を生ぜしむる」(『聖典』一三〇頁)といふことは、煩惱の直中に念仏が起るということですから、腹が立っていたり、欲が起っていたり、いろんなことの中に、念仏が起こつて来るこ

とにおいて、我々は、気づかされたり、煩惱を教えられたりする。我々の生活はとにかくさまざまな縁によって、どういうふうに動かされていくかわからない。そういうなかに、我が名を念ぜよということが聞こえてくる。「聞」と言うは、衆生、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）とおっしゃるので、本願が起こって来るいわれは、自分で自分を都合のよいようにできない愚かなお前のためだと、自分に思いあたる。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」（『聖典』六四〇頁）、私のための本願だったというのは、本願の教えを自分が聞いたということです。聞くということは、一人ひとりが、そういうふうに分身の主体において、本願の物語を私のためであると聞く。そういうことが成り立てば、自然に念仏が出てくる。念仏してどうにかなろうとか、どういう心だったら念仏できるかということだと、窮屈きゆうくつになってしまおうと思うのです。念仏はどんな条件の中でも出てくる。だから聞くことがだんだん身に付いてくると、ひとりでに念仏、「南無阿弥陀仏」というものもよおして、「弥陀の名号となえつつ 信心まこと

にうるひとは 憶念の心つねにして 仏恩報ずるおもいあり」（『聖典四七八頁』）となってくるのでしよう。人間の行為として念仏するのでないですから。念仏が聞こえてくる。発音が聞こえないと念仏が聞こえないというのは、諸仏称名でないのだと思います。誰かが発音している音が聞こえないと念仏が聞こえないというのは、駄目なですよ。念仏は、音が聞こえるのではなくて、憶念の心において諸仏の称名が聞こえてくる。聞こえてくるということは、諸仏称名の伝承が、本願の歴史が、自分を育てている大きなはたらきになって感じられてくる。そうなれば、煩惱の生活はどうかになっていくわけで、そのなっていく中に念仏がただけてくるということではないかと思うのです。「聞」はとにかく聞いていくしかない。疑いが晴れるところまで聞いていくしかない。でも疑いが晴れても煩惱はなくなりませんから、これは過去形にならないのだと思います。煩惱がよおして、ますます聞かせることが起こってくる。教義学者の中には、信心獲得する前と後などに分けてものを考える癖のある人がいるのですけれど、親鸞聖人はそういう発想をされません。常に自分は愚かな身とし

本願信心の願成就

本願成就の信は難信

て本願の前に立つと。「もう私は信じている。正しい信心を得ました、十八願の信心です」などと、そのようなことはおっしゃらない。真の仏弟子の資格を与えようと言っておくだけださっているからかたじけないので、「悲しきかな、愚^ぐ禿^{とくらん}」〔聖典〕二五二頁〕とおっしゃるのですから。「悲しきかな、愚禿禿」というのは、まだ信じてないのでない。眞實信心をいただいた喜びがある。そこに、それにも関わらず仏法に背くような心を生きてしまう悲しみを自分は感ずるのだと。これが親鸞聖人の信心です。過去形にはならないのです、「聞」は。曾我量深先生は、聞法生活には入門はあるけれども卒業はないとおっしゃった。卒業がないような学校に入るのは大変なことです。

(二〇一六年一月十四日)

『聖典』の四十四頁、五行目ですが、「あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん。心を至し回向したまえり。かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得て不退転に住す。唯五逆と誹謗正法とを除く」。これが第十八願、「至信心樂の願」の成就の文で、本願成就文と言うこともあります。この願によって親鸞聖人は、『教行信証』の「信卷」をお考えになっています。「至信心樂の願」と願成就というところに、人間の迷いの生活を破つて、如来の大悲の願いが衆生の上に発起する。こういうことが信心なのだ。だから、その信心は、我々の個人の経験する内容であつたり、人によってちがう物の考え方であつたり、あるいは信ずる心についても、人によって何を信するか、どう信するか、どの程度信するかというレ

ベルのちがいがあのような信ではなくて、本願そのものが衆生の上に立ち上がって、そして成就する、こういう質の信であると。こういうことで、「信巻」が開かれてきます。この眞実信心が親鸞聖人にとっては『教行信証』の中心になるような意味をもっている。

行を受けて信が成り立つ。しかし、その行を受けた信は、凡夫に成り立つけれども、凡夫の心ではない。凡夫に成り立つけれども、本願成就の信である。本願力回向の信であると。とにかく人間は、出来が悪いところではない、もう罪悪深重であり、極悪深重であり、煩惱具足であり、流転の群生ぐんじょうであり、迷える愚かな存在であると徹底的に押さえながら、そういう存在に眞実が起こるのだと。こういうことを「信巻」で明らかにしようとする。ですから、我々が読んでいてもなかなかわからない。

我々はこの日常生活、この迷いの生活、流転の生活の中で、言葉を使って自分なりの体験内容でわかるわけですから、そういう意味で言うところとまったくわからない。流転の群生のままではわからない。流転の群生を突き破って本願が成就することによってわかる。本願成就は考えてもさっぱ

りわからないことですから、一向にわからないということになるわけです。けれども、必ずわからせようというはたらきが大悲なのだ。大悲は決してあきらめない。だから必ずわからせるために無限の時間が掛かるのは覚悟のうえだというのが、法蔵菩薩の兆載永劫ちようさいえいきうの修行です。物語上の法蔵菩薩は兆載永劫に修行すると『無量寿経』に書いてある。『聖典』の二十七頁を見ていただきますと、「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やくじくして、欲覚よつかく・頓覚とんかく・害覚がいかくを生ぜず」と。

十八願に至心・信樂・欲生という三つの言葉があつて、三心、三つの心と言われるのですが、三心にわたって法蔵菩薩が兆載永劫に修行して、愚かな衆生に至心・信樂・欲生を与える。至心・信樂・欲生共に如来の回向の心、如来大悲が衆生に振り向けようとする心である。振り向けるためには兆載永劫の時間がかかる。こういう物語的な時間をかけているということは、私たちが信ずるなどということ、ほとんどできないということなのです。我々の経験上で何かを信ずるといふような質の信とはちがう。そのようなことを言ったら、私たちからは絶対に得られないのだけ

れども、法蔵菩薩は兆載永劫の修行をかけて必ず与えんと誓うわけです。これが成就しないならば自分は仏に成らないと誓っている。

だから、我々に起こるけれども、難信なんしんであると。難中なんちゆうの難なんであると。行は一番易しい行、つまり困難な行に比べれば、仏の名を念ずる、「南無阿弥陀仏」と念ずるというようなことは一番易しい。何よりも易しい。易しいというよりも、人間の努力は要らないということです。人間の努力ではいけない世界を与えようとする。だから、我々からは信じがたい。我々は条件を与えて、これをやったらあげますよと言われたら、その条件が努力目標になって、それをやって、与えてもらおうとする。ところが、努力無用、努力は要らない。これほどわかりにくいことはない。これは人間から取りに行こうと思っても方法がないということなのです。

行の一念と信の一念

この成就文では、「諸有衆生」(『聖典』四四頁)の「諸

有」を「あらゆる」と読んでいます。諸有という言葉は、もろもろの有、あらゆる有という意味もありますけれど、大体「有」という概念が仏教で面倒なのです。「十二因縁」として言われる「有」は、苦悩の命、生老病死というもののは、有、有るということにおいて生老病死であると。

我々が有るということにおいて迷いの命として有るのだから、有は無明としての有、迷いとしての有だと。こういうふうに見ていきますから、有るということ自身にもう迷いの在り方が付いているわけです。純粹な有などということは仏教は言わないわけです。その無明の有が状況的に畜生としてあるか、地獄としてあるか、人間としてあるか、状況的にいろいろな在り方がある。それを「諸有」と言う。だから、「あらゆる衆生」との書きしていますけれど、諸有衆生というほうが仏教としては強い意味があるかと思えます。諸有衆生が、「聞其名号」(同上)、その名号を聞きます。その名号」というのは、この前の十七願成就の無量寿仏を讃嘆するという形の名号です。だから、行があつて、行について聞くことが起こる。「名号を聞いて信心歡喜せんこと」(同上)、名号を聞いていくうちに信心が起こ

る。信心が起こると歡喜が起こると。

そしてそこに「乃至一念」(同上)という言葉がある。

『無量寿経』では、『聖典』の八十六頁ですが、「それ、かの仏の名号を聞くことを得て、歡喜踊躍して乃至一念することあらん。当に知るべし、この人は大利を得とす。すなわちこれ無上の功德を具足するなり」とあつて、ここにも「乃至一念」がある。親鸞聖人以前の方は、この「乃至一念」は十八願成就文の「乃至一念」と同じだと考えてきた。ところが親鸞聖人は、この「大利を得」と言われる「乃至一念」は、「行巻」で「行の一念」であるとおっしゃるのです。「行の一念」ということは、「南無阿弥陀仏」と一回行爲が起こる。それが「行の一念」。その一念に大利を得る、無上の功德を具足する。つまり、一回の名号において、そこにもう絶対満足を与えようと。こういうのが行の願いである。だから「大行」である。如来が衆生に無上の功德を与えよう、最大の利益を与えよう、こういう願いが現実化したものが「南無阿弥陀仏」という一回の行だと。それで「行の一念」とおっしゃるわけです。

今、この十八願成就の文の「乃至一念」は、名号を本当

に聞くならば、信心歡喜する。そこに「乃至一念」が起こる。この「乃至一念」は、今度は「信巻」で「信の一念」だとおっしゃるわけです。それは、親鸞聖人は第十八願を信心の願だにご覧になった。第十八願は、『聖典』の十八頁の三行目ですが、「たとい我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん。もし生まれずは、正覺を取らじ。唯五逆と正法を誹謗せんをば除く」と。善導大師は、この十八願の「至心信樂欲生我国」のところを、「称我名号」と変えられて、我が名を称するならばと、「乃至十念」のところを「下至十声」、下十声に至るまで、十声、十回の声です。下十声に至るまでと変えられて、「称我名号下至十声、若不生者不取正覺」と善導大師は見られた。だから、この十念は、称名念仏、十声の念仏だと。それを受けて法然上人は、この十八願は「念仏往生の願」であると。善導大師によられて、その念仏は称名念仏である。称名念仏の「念仏往生の願」であると法然上人はご覧になった。ところが親鸞は、ここに「至心信樂欲生我国」という言葉があることを重要視して、これは信心の願だと押さえられた。

もちろん、法然上人が言っていることを無視するのではなくて、念仏を受けて信心が起ると。だから十七願を受けて十八願がある。だから十八願は特に信心の願だと。これは、名号のない信心と違うことを言うわけではない。親鸞は「信巻」で「真実の信心は必ず名号を具す。名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり」（『聖典』一三三六頁）と、名号があるからと言って信心があるとは限らない。しかし、信心には必ず名号を具すと。こういうふうに押さえられま

すから、十七願を受けた十八願である。

言葉としての仏の名、つまり仏名をいただくこと抜きに我々に真実信心が起るわけではない。我々に如来の信心が起るといふことは、名号を通して如来の本願を信ずる。名号抜きに本願を信ずることはできない。仏の願いは大涅槃の覚りの世界を衆生に与えたい、一如法性を与えたいわけですが、その如来の願いを聞くためには、名を通してその願いを聞く。如来の大悲は名に願いを込めて衆生に呼びかけている。

その『無量寿経』の方法をいただくのがなかなか難しい。難信である。難信だけれども、名号抜きにしたなら、『無量

寿経』ではなくなってしまう。『無量寿経』の体は名号である。これがなかなかわからない。特に現代知識人は、名号ということには、拒否感があります。坂東性純先生が、やはり言うておられました。キリスト教に「つまずきの石」ということがあって、名号は「つまずきの石」だと有名な歴史学者は言っているけれど、坂東先生も、自分にとってそうだったと。このようなことをおっしゃっていました。なぜ名号かはわからない。でも、それをくぐらないと真実信心にならないのです。

名号を聞くということ

でも、名号を称えていればよいというものでもない。名号があつたからといって信心があるわけではない。ここが大事な押さえです。難信ですから、そう簡単に信心が生ずるわけではない。発音していたからといって信心が起るわけではない。聞くということが大事だと。だから「聞其名号」、その名号を聞くと。この名号を聞くということについて、親鸞聖人は、「信巻」でわざわざ「聞」を定義して

おられます。『聖典』の二四〇頁ですけれども、「しかるに『経』に「聞」と言うは」、これが今の「聞其名号」の「聞」です。『経』に「聞」と言うは、衆生、「諸有衆生」です。「仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし。これを「聞」と曰うなり」。聞くということは、願いを聞くのです。如来の願い、法蔵菩薩の兆載永劫にかけてくださる願いを聞けど。発音を聞いてもわかりはしないのです。発音を聞いていればよいなら、テープレコーダーを回しておけば覚りが開けるのであつて、そんな馬鹿なことはないですね。

我々は疑心、疑い心がある。この疑い心のある間は、聞いても聞いたことにならない。でも、不思議なことに、聞いていくうちに、聞くことを通して、言葉の蓄積が私たちの疑いを破つて信ずるということを起こしてくるのだと。だから、この「聞」が仏の名を通して本願を信ずる手がかりなわけです。だけど、なかなか「聞」が成就しない。疑いが深いから。

親鸞ほど、その疑いの深さを実感しながら、徹底的に疑いと闘った人も少ないと思うのです。だから、親鸞の書く

ものは面倒なのです。大体、こつちからは手がかりがないのですから。向こうから来るのを聞けというわけですから。つまり真理から、真理が言葉を通して真実を衆生に呼びかけている。こちらは虚偽であり疑いだから、受け付けない。受け付けない心を破つて真理が入ってくるまで聞けと言うわけです。「聞」が本当成り立つまでは疑うしかない。我々は徹底的に疑いを通していくしかない。だから「信巻」の初めに、別序という序文が置いてあるのですけれど、「しばらく疑問を至してついに明証を出だす」（『聖典』二二〇頁）と書いてある。「しばらく」は「且」という字ですが、「しばらく」というと、時間がちよつとたったという程度に聞えますけれど、親鸞にとつての「しばらく」はずつと長い時間であつたのではないかと思うのです。なかなか疑いが晴れない。晴らそうと思つて聞いても聞いても疑いが覆ってくる。そういう疑い、こちらから晴らすことができないはずの疑いが、本願が立ち上がることによつて晴れるのだと。こういうふうにして親鸞は真信心の喜びを明らかにしようとされますから、そういう点でなかなか難しいのです。

親鸞の仕事は人間存在を根本的に言葉によって、あるいは思想を通して説明する。こういう仕事をなさっているのです。この本願成就の文を自分のこととして本当にいたたくために、あらゆる仏教の提出している難題を、本願の立場から説明するわけです。これは思想家の仕事です。単にありがた屋の仕事ではない。なかなか、その意味を我々がいたたくことは容易ではない。親鸞が明らかにしようとしたことに、本当にまともにもぶつかって説明しようとした人が、曾我量深であり、安田理深であると私はいただいております。それまでの学者は、言葉の説明はしていたかも知れないけれど、思想的な問題については突っ込みが足りないと思うのです。これからでも本当の思想家が親鸞と対決して、やらなければならぬ仕事がいっぱいあると思います。それぐらい、この人はすごい人なのです。どうしてこのような人が出てきたかというほどやっかいな人ですね。でも、本当に世界の思想家がこの思想に取り組んでくださったら、きっとこれから大悲の本願の思想というものが、一神教の思想に替わって、大きな意味をもたらしていくにちがいないと私は信じております。まあ、そこまで本当に

尋ねる努力が今までできていなかった。江戸時代の教義学など、言葉を掘っているだけで、思想的な問題が全然なされていらないと言ってもよい。それぐらい何か親鸞のやっていることは難しいのです。難しいということは、疑いが深いのです。その深い疑いを徹底的に説明しているわけです。

時を超えた時をいただく

「南無阿弥陀仏」という名となって衆生に呼びかけているということは、法蔵菩薩の願いという形で教えられた本願が衆生に呼びかけているということで、これは実は人間が真理に帰ることを呼びかけているわけです。本当の在り方に帰れと。我々は本当の在り方に背いた形で現在を生きているのだと。だから現在をそのまま肯定するのではない、現在にある意味で絶対否定して本来に帰れと。こういう呼びかけが如来から来るわけです。我々の側からは聞こうとしても聞こえない。向こうからは呼びかけているのだけれど、こちらからは聞こえない。そういう関係で、如来の本願が我々にいつでも呼びかけている。名号を通してそれが聞こ

えてくる。「ああ、そうか」と。聞こえてくるまで聞いてほしいというのが、この「聞其名号」である。そうすると「信心歓喜」、喜びが生じてくる。信ずるということができるときには歓喜が起ると。

そしてそこに「乃至一念」と。これは「信の一念」だということとは、「信樂開發の時剋の極促を顕し、広大難思の慶心を彰すなり」(『聖典』一三九頁)と親鸞はおっしゃるのですけれど、これもなかなか難しい話ですけれども、我々の流転の人生は、ズルズルと時間が延びているようなつもりで生きていくけれども、本当に生きている時間が与えられない。今の時間が不満足なのを、時間を延長して満足させようという構造で、我々は先を考えている。そういう形で先を考えている在り方を、曾我量深先生は「不純粹未来」と言うのです。その延長上にきつと救いがくるだろうと考えれば、死んでから後の救いになるから、死んでから後でたすかるといふ考え方は不純粹未来なのです。それに対して、一念の今のときに如来の願いとぶつかる。本願が回向して、本願の側から衆生にはたらいて、絶対満足を与えようと。こういう願いが来て、我々の時間の中に入っ

てくるときの我々の時間は、もう如来の本願が必ず我々に与えようとする絶対満足の世界。それを仏教では、法性とか、一如とか、あるいは大涅槃というような言葉で言うわけですが、そういう世界が必ず向こうから来るのだと我々に呼びかける。それを我々が信ずることができたときには、我々にとつての未来は純粹未来。時間がたつていく未来ではない。念々に今ここに、凡夫の命でありながら、本願成就のはたらきにおいて、無上功德をいただく。こういうときをもつことができることを、「時剋の極促」と言うのです。時が極まる。

似たようなことは、キリスト教の思想家、テイリツヒも言っています。キリスト教では「時満てり」ということがあって、神話的には最後の審判、神様が最後に、助ける人間と地獄に墮とす人間とを振り分ける。そのときに、助かる人間は神のもとにいける。そのときに、駄目だという人間は地獄にいく。その最後の審判のとき、最後にかが終る、そのとき、「時が満ちる」と神話的には言うのだそうです。そのときが終わるといふことを、現実には文字どおり取って、何年何月何日に「時が終わる」のなどと

うことを予言者の如くに言う新興宗教が一神教でときどき起こりますよね。そういう神話的な概念を、ティリツヒは、ドイツのプロテスタントの学者ですから、それこそ神の言葉を解釈、非神話化したのです。非神話化すると、現に今ここで時満ちることに出遇うのだと。つまり本当に神を信ずることができるところに、今ここに「時が満ちる」のだと。これはですから、ある意味で信仰を思想的に表現するわけでしょうけれど、時熟^{じじゅく}、時が熟すると。それを安田理深先生が取り入れて、親鸞にも時が熟れるということがあると。それが「信の一念」だと。こういうことを言われるのです。

ですから、すごいことを考えておられると思うのですよ、親鸞という人は。念仏して無上功德をいただくことは、我々は流転のときを生きるだけではない。流転のときを生きているこのときに、時を超えた、時が熟れるような時をいただくのだと。あともうちょっと足したら、何年生きたら、あるいは死んでから、そういう不純粹性の未来を要求しない。念々に、ここに絶対満足をいただける。我々の不満足、状況的な無明の命、その無明の命をどうにか直して

満足しようというのが不純粹性の未来です。でも、これはきりが無い。相対的な満足を付け加えて行って絶対満足にすることはできない。最後は、あきらめて、しようがないと、死んでいくしかない。満足するといっても相対的満足で妥協するしかない。けれども親鸞は、本願との値遇^{ぢぐう}もたらす喜びは、得べきことを得たりという意味をもつのだと。そこまでおっしゃるわけです。こういうことが、宗教的な意味の往生、つまりここに死んで新しい命の意味をここでいただけるような、宗教的な生まれかわりというような意味をもつのだと思うのです。こういうことが言えなければ「聞其名号」の意味がなくなってしまう。

この世の教えは不純粹未来の教え

我々は現世を不平不満で生きていますから、この不平不満がちょっとでも減ったら助かると考えている。不純粹性未来です。どこまで行っても不純粹性未来。そういう不純粹性の未来、足して行って満足に行こうなどという根性で念仏しても駄目なのです。それでは死んでからしか満足は

得られない。こういうのが十九の願とか、二十願とかの念仏です。自力根性ですから、自力根性というのは自分で努力して何か未来にもうちよつとよいことをと思ひながらの未来ですから、不純粹性未来の延長は死んでからという話です。だから、念仏の教えと言っているし、親鸞の教えと言っているけれども、大体この世に流布している教えは不純粹性未来の教えなのです。だから曾我先生は、浄土真宗でない、浄土仮宗だとまでおっしゃった。浄土真宗に帰らなければいけない。親鸞聖人が明らかにしようとする念仏成仏の教えに帰らなければいかん。念仏して死んでからという話ではないのだと。ただ、今、ここに凡夫のままに覺りを開いたとは絶対に言わない。純粹未来ということは、凡夫であるけれども本願力に摂取される、本願力の光明のはたらきの中にあるのだと。接点の如くに、無明の命が晴れる一点に立って生きていけるのだと。無明の命があるからこそ本願念仏に出遇う。出遇う刹那せつなが時剋の極促である。と。念々に時剋の極促である。

こういうところを明らかにしようとはしますから、非常に難しい。常識的にはやっぱり不純粹性未来で説得したほう

がわかりやすいわけです。純粹未来ということは、時間でありながら時間ではないのです。未来というのは、時間的表現のだけれども、迷いの今の時間を延長した未来ではない。そういうことが考えがたいのです。でも、ここに本當に本願力に値遇するところに、愚かなままに救われている、そういうことが成り立つのだと。流転の衆生のところに「聞其名号 信心歡喜 乃至一念」が成り立つ。迷っている事実のところに本願との出遇いがある。迷いがなくなつて覺りを開いたら、もう名号も要らないわけです。迷っているからこそ本願名号と出遇う。念々に出遇う。これが、「乃至一念」の意味だと親鸞聖人は明らかにされます。

この「乃至一念」までを、親鸞は「信巻」で「本願信心の願成就の文」(『聖典』一三八頁)とおっしゃっていて、その次の「至心回向」からあとの文を、「本願の欲生よくしょうじんじょう心成就の文」として引用なさいます。この問題は、ちよつと難しい問題ですけれど、次に回したいと思います。

(二〇一六年二月十五日)

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」並びに第九十回（通算第一四一回）から第九十四回（同第一四五回）までの問題提起を掲載する。

なお、『真宗聖典』は、東本願寺出版発行の聖典を用い、『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^{あふ}いぶん広がってはいる。しかし、生まれてから死ぬまで、それぞれの人が与えられる自己の状況に、自分自身が納得し、ここから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^た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^{しやくごう}因縁^{いんげん}」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^{かた}」とか「見えざる背景」とか、あるいは「自己に^{おぼ}負荷^{おぼ}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^{りち}分別^{ぶんべつ}の計数^{けいすう}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^{おぼ}圧迫^{あつぱく}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）

欲生心の成就

本願成就文の「至心」

『聖典』の四四頁の五行目、「あらゆる衆生」というところから「唯ただ五逆と誹ひ謗ぼう正法とを除く」、そこが第十八願の成就文です。第十八願を法然上人は「念仏往生の願」とおっしゃった。それを親鸞聖人は「本願三心の願」(『聖典』二二頁)と見られた。ですから、十八願の「至心信樂欲生我國」が成就するという意味を、この「あらゆる衆生」からの文章がもっている親鸞は見たわけです。それで、その「乃至一念せん」に続く言葉を「心を至し回向したまえり」と読んでいます。漢文では「諸有衆生 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」と続いているわけですから、諸々の衆生が、名号を聞いて、信心歡喜して、乃至一念まで至心に回向して、

彼の国に願生すれば、即ち往生を得て不退転に住せん、と読むのが普通の読み方です。

ところが親鸞は、そこで引っかけた。何に引っかけたかというところ、「至心」という言葉です。この至心という言葉について、『教行信証』の「信巻」を開けていただきますと、二二三頁のうしろから七行目、「至心」と言います。「至」はすなわちこれ真なり、実なり、誠じょうなり。「心」はすなわちこれ種なり、実なり」と。そして次の頁の三行目、「至心」はすなわちこれ眞實じんじつ誠種の心なるがゆえに、疑ぎ蓋がい雜ざわることなきなり」と押さえてくる。また同じように、至心についてももう一度議論をしていくのですけれども、二二六頁を見ていただきますと、最後の行、「この心すなわちこれ不可思議・不可称・不可説の一乘大智願海、回向利益他の眞實心なり。これを「至心」と名づく」。至心が、人間の心ではなくて、如来の心である。人間の心は、煩惱の心であり、不実の心であり、虚仮の心であり、雜毒の心であり、眞實はないと徹底的に押さえられるのです。そしてそういう不実の人間の中に、如来が眞實を恵みたいというのが本願なのだ。だから、その本願のはたらきで至心

と言うと。至心は真実であると。こういうことを「信巻」で徹底的に言うわけです。

ですから、この本願成就の文を読む時に、名号を聞いて喜んだからといって、凡夫が至心に回向することはできない。できないのになぜ本願成就文は至心回向と言うのかと。こういうふうに親鸞は引つかかったのです。このようなことに引つかからなくてもよいではないかというようなどころに引つかかって、どう読むべきかお考えになったのです。

天親の「本願力回向」

天親の『浄土論』、『無量寿経優婆提舍願生偈』には「世尊我一心」という言葉がありまして、親鸞は、この偈文は一心の偈であるのご覧になった。それは、大変なご苦労をして一心の偈ということを見抜いたわけですけれど、この『無量寿経優婆提舍願生偈』の注釈のほう、聖典で一三八頁のうしろから七行目を見ていただきますと、ここに、善男子・善女人が五念門を修する、その五念門の第五番目に「五つには回向門」という言葉がある。そしてそれに対応

して、この『浄土論』の結びのほう、一四四頁のうしろから二行目、「出第五門」というのは、大慈悲をもって一切苦惱の衆生を觀察して、応化身を示して、生死の園・煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯し教化地に至る。本願力の回向をもつてのゆえに。これを出第五門と名づく」と書いておられる。五念門の第五番目の回向門が因になって、出第五門という果が出てくる。因の五種の門に対して、同じ一四四頁に「五種の門ありて漸次に五種の功德を成就す。知るべし。何ものか五門」とこうありますね。因の五門、五念門、礼拝、讚嘆、作願、觀察、回向の因に対して果の五門、これを五功德門と言っておりますが、この功德の門の第五番目は第五回向門の果、これを出第五門と、こういうふう言っている。ここに「大慈悲をもつて一切苦惱の衆生を觀察して」という言葉がある。そしてそのあと、「本願力の回向をもつてのゆえに」という言葉がある。

親鸞聖人は、この天親菩薩の『浄土論』を徹底的に読み抜かれた。そして『無量寿経』についての了解をまとめられたのが『教行信証』です。天親菩薩のこの回向を手がかりにしてまとめ直す作業をなさったわけです。それが『教

行信証』という著作です。その『教行信証』の柱は本願です。『無量寿経』の本願によって仏道が成り立つ。仏道成就する力は本願と本願成就なのです。その本願と本願成就で衆生を救いたいという願いを、天親菩薩は回向門の因果で表してあると。つまり一切の苦悩の衆生を觀察して、本願力の回向をもつて救うと。天親菩薩が『無量寿経』を了解して、『無量寿経』の本願が衆生のうえに成就する、そのことを成り立たせるはたらきが本願力回向だと。こう天親菩薩がご覧になったのだと親鸞は見て、これは大慈悲である。大慈悲は如来の仕事である。一切苦悩の衆生を觀察するなどということは、苦悩を生きている衆生にはできはずがない。

我々は身近な人の苦悩ですらなかなかわからない。自分の苦悩は、一応自分では感じているつもりですけども、兄弟の苦悩であるとか、親の苦悩であるとか、そういうところまで本当にわかるかといったら、わかりませんよね。一緒に生活していてもなかなかわからない。まして家庭が分かれた場合には、もう全然わからない。そういうことですから、一切苦悩の衆生などということになったら、わか

るはずがない。それをみそなわすということは、そういう一切衆生の苦悩を除きたいという大きな心を如来の心と教えるわけです。大悲の心と教えるわけです。これは、衆生の分限ではできないと教えることでもあるわけです。そういう天親菩薩の教えを手がかりにして、回向は如来が衆生に呼びかけるはたらきであって、凡夫が自分で回向するということになれば、小さなものしか、小慈小悲と親鸞はおっしゃいますけれど、縁があるところで自分にできる範囲で何かをするという以上にはできないわけです。課題は一切衆生を平等にたすけたいという願いですから、それを大悲と呼びかける。大悲は人間の分限ではない。こういうことが、教えとして説かれてあることが大事なのです。できないものを言葉にしてもしょうがないではないかと考えるのではなくて、我々の分限を教えられているのだと。

我々は人間関係でたすかると妄想しがちですけど、人間が人間をたすけることは本当はできない。まあ、相対的に手がかりを与えることはないわけではないけれど、でも人間は本当は真理によってたすけられるわけです。人間同士の信義とか仁義とか、そういうことで助かるというのは、

相対的な状況でちょっと助かる場合もあるかも知れませんが、
けれども、本当にたすけるといふことはないわけです。い
ざ本当に大病で死んでいかなければならないというような
時には、どれだけ助けようと思っても助けられないわけ
すから。そういう時に何がたすけになるかといつたら、こ
の小さい命を大きな命に預けて、お任せしかないという心
になるとたすかるわけです。大悲がたすけると教えるのは、
人間の限界を超えたそういう状況を本当にたすけたいとい
うのが宗教的な救いですから、宗教的救済というのは、相
対的な救済では間に合わないことを問題にしています。そ
れを、なかなか分限が自覚できないのが人間の問題です。
その問題を教えんがために如来の大悲が教えられてあるわ
けです。大悲の前に我々は、自分の不実性、自分の有限性、
自分の根性の小ささを徹底して教えられるわけです。

「心を至し回向したまえり」

そういうことで、この至心という言葉は、真実というこ
とですから、如来に付くと親鸞聖人は厳密に押さえられた。

そうしてみると、今、この本願成就文の「至心回向」はど
う読むのかというときに、「心を至し回向したまえり」と、
回向に敬語表現を使う。衆生が名号を聞いて信心歓喜する
のに、「心を至し回向したまえり」と、ここで主語が如来
に変わるわけです。これは文法的にはおかしいわけです。
漢文の文章から、こういうふうになるはずがない。けれど
も、仏陀のお心が衆生を救いたいという意味が成就した、
こういう意味を本当に読み取るためには、この經典の言葉
をこう読まなければ人間に救いが来ないと親鸞は考えられ
たわけです。

こういう読み方は親鸞以外にはできない。文法の通りに
読んだら衆生はたすからないわけです。至心にはなれない
のだから。「至心に回向しなさい」といわれたら、できま
せんと言うしかない。第二十願にも「至心回向」という言
葉がある。でもこれは自力の回向だと。自力の回向は、
「難思たがひ往生」、たがひ「弥陀経往生」と親鸞は言って、『阿弥陀
経』は臨終に念仏し続けて、この命が終わる時に浄土に往
くと書かれてある。だから、この世ではたすからんと。そ
れに対して、この『無量寿経』の往生、親鸞が「大経往

生」とおっしゃるこの往生は、「難思議往生」である。これは、この十八願と十一願の関係で成り立つのだと明らかにしようとなさるわけです。

人間の側からたすかりにしようとする、そういう自力の発想をひらみえ翻して、大悲の側が衆生を救う教えとして『無量寿経』を読むためには、この「回向」の読み方を変えなければならぬ。人間が回向すると読んだのでは『無量寿経』の教えの意味が徹底しない。自力が残ってしまう。本当に如来が衆生を救いたいという願いが説かれている経典ならば、人間の努力を呼びかけるといっては方便ではないか。人間に努力は要らない。自力無功、自力を捨てて本願力に帰せと呼びかけるためには、この「至心回向」を読みかえなければならぬ。それで「如来の回向」という新しい仏教用語を親鸞は作ったわけです。「如来の回向なかりせば 浄土の菩提はいかがせん」(『聖典』五〇五頁)と和讃されています。我々が如来のはたらきに触れてたすかるといことがないならば、自分からたすかりにしようとするならば、迷いの命を出られない。こういう見極めをなさったわけです。勝手に読んだわけではなくて、本願の教えの

真实性を本当にいたくためには、ここに人間の不実が混じってはいけない。そのためにこれはどう読むかということに大変苦心されて、如来の回向ということに気づかれた。そして徹底的に如来の回向の考え方で『無量寿経』を読み直された。そうすると、行も信も如来の回向である。

行信の結果与えられる大涅槃も如来の回向である。すべて如来のはたらきなのだ。こういうふうには『無量寿経』の仏法を本願他力の救いとして鮮明にされたわけです。

すいお仕事です。文法通りに読んだなどというのは学者の仕事です。これは学者の仕事ではない。本当に愚かな凡夫として、この本願の教えによって救われるという構造を經典が我々に呼びかけているのならば、どう読むべきかと。あえて読みかえるということをなさったわけです。

「信卷」の二二二頁を見ていただきますと、その四行目「至心信樂の本願の文」といつて第十八願を引用され、うしろから七行目には、その成就文だから、「本願成就の文」と、こう言われている。そこに「諸有衆生、その名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向せしめたまえり」と。ここでは「至心に回向せしめたまえ

り」と読んでおります。現代語で「せしむ」というと、使役表現、させるという意味になりますけれど、この時代には、使役の意味もありますけれど、尊敬の意味があるので。ですから「回向せしめたまえり」と読んでいるからといって、誰かにさせるという意味ではない。回向してくださっているという意味です。「かの国に生まれんと願ずれば、すなわち往生を得、不退転に住せん」と。こういうふうに本願成就の文を読んでおられる。

この本願成就文について親鸞聖人が注釈をしている場所があります。『一念多念文意』の五三五頁ですが、「至心回向」というのは、「至心」は、真実ということばなり。真実は阿弥陀如来の御ころなり。「回向」は、本願の名号をもって十方の衆生にあたえたまう御みのりなり。こういうふうには仮名聖教で親鸞聖人は定義しておられます。つまり至心回向の至心は真実で、真実は阿弥陀如来のお心であって、回向は名号を衆生に恵む、こういう意味だと。だから、至心回向したまえりとは、阿弥陀が大悲をもって衆生に名号を回らし向けてくださるという意味だと。こういうふうには読んでいくわけです。

また、『唯信鈔文意』の五四九頁のうしろから二行目ですが、ここに今の至心回向のあとの「願生彼国 即得往生 住不退転」の言葉を取り出して注釈しておられる。「願生彼国」は、かのくに生まれんとねがえとなり。願生というのも如来のお言葉だと。「即得往生」は、信心をうればすなわち往生すということ。願生彼国ということは、如来が彼の国に生まれんと願えということだと。そして即得往生は、それを信ずれば、本願を信ずれば、即ち往生すということだと。「すなわち往生すというは、不退転に住するをいう」(『聖典』五五〇頁)と。「即得往生 住不退転」と成就文にありますから、住不退転ということは、すなわ即ち往生すということだ。「不退転に住すというは、すなわち正定聚のくらいにさだまるとのたまう御のりなり。これを「即得往生」とはもうすなり」、「即」は、すなわちという。すなわちというは、ときをへず、日をへだてぬをいうなり」と書いておられる。

至心は尊号を体とする

なかなか面倒なことだと思うのですけれども、至心・信楽・欲生という三つのお言葉を親鸞聖人は、それぞれ分けて注釈しておられる。至心は、先ほど阿弥陀如来のお心だと注釈してありましたが、そのことについて、「信卷」の二二五頁八行目ですが、そこに「如来の至心をもつて」という言葉があります。「如来の至心をもつて、諸有しようの」、諸有しようということは「一切煩惱・悪業・邪智の群ぐん生じよう海」、もう徹底的に我々諸有の衆生は煩惱、悪業、邪智だと、こういうふうに押さえて、「邪智の群生海えせに回施えせしたまえり」。つまり如来の真心を回施して下さっているのだと。「すなわちこれ利他の真心あらわを彰あす。かるがゆえに、疑蓋ぎがい雜まわることなし。この至心はすなわちこれ至徳の尊号をその体とせるなり」。至徳の尊号、「南無阿弥陀仏」を体とする。先ほどの『一念多念文意』の至心回向の注釈は、阿弥陀如来のお心が至心であつて、回向は名号を衆生に与えたもうお心だと、こうありましたけれども、『教行信

証』では至心それ自身の中に至徳の尊号を体とせるなりと注釈しておられる。至心は、ですから阿弥陀如来の尊号を体とする真実であるということになります。至心は、阿弥陀如来の尊号を体として、法蔵菩薩ちようざいの兆載ちようざい永劫ようごうの修行の結果成就していると、こういうふうに書いておられる。でも、本願成就の文の言葉はそこでは出してこないし、至心成就とはおっしゃらない。

その次の信楽は、「信卷」の二二八頁を見ていただきますと、うしろから二行目、「本願信心の願成就の文」という言葉があります。ここでは「信心の願成就」とおっしゃつていて、信楽の願成就です。そこには、「『経』（大経）に言のたまわく、諸有の衆生、その名号を聞きて信心歡喜せんこと、乃至一念せん、と。已上」。本願成就の文の「乃至一念せん」というところまでを、本願信心の願成就の文であると押さえておられる。

我が国に來たれ

そして第三番目の欲生については、二二三頁の三行目を

見ていただきますと、「ここをもつて本願の欲生心成就の文」、「欲生心成就」と親鸞聖人はおっしゃるわけです。欲生というのは、如来が衆生に我が国に生まれんと欲えと、勅命、命令してくださいとさっているのだと。欲生は、如来が我々を呼んでいる。それは前頁の八行目に「次に「欲生」と言うは、すなわちこれ如来、諸有の群生を招喚しょうかんしたまうの勅命なり」とあります。つまり、宗教的要求を教えるのに、私たちはどうなりたいたいのか、どっちの方向を向いてどういうふうになることが本当たすかのかわからないで生きている。そのわからないで生きている人間存在に、本当の世界があるよと、そこに来なさいと呼びかけるのが、浄土教の呼びかけです。その呼びかけの場所は、実は本願である。本願の場所に來たれと。救いたいという願いの場所に来れば、たすかるのだと。本願を自分の故郷にする。本当はそういう意味なのです。空間がどこかにあるわけではない。どこかにあるが如くに呼びかけるけれども、本当は願に触れることによつてたすかる。本願に値遇ちぐうすることによつてたすかるのだけれども、その値遇してたすかることを「我が國に來たれ」という形で呼びかける。

この願生せよ、という意味が私もなかなかわかりませんでしたけれども、願生せよというのは、その願いに触れればたすかるのです。願いに触れたけれどもどこに行つたらよいのかわからないというのは、触れていないということなのです。本願が我が故郷であるとわかればたすかるのです。だから、曾我量深先生は「信に死して願に生きよ」とおっしゃる。願生というのは願に生きることだと。阿弥陀の本願を自分の大地として生きる。本願を自分の命として生きることができれば、自我の命を自分が生きているのではない。大悲の本願を我が命の場所として生きることができるならば、我々はたすかるのです。

それを譬喩的に、我が國に來たれと呼びかける。この環境を自分が生きていると思つている場所から、本願を大地として生きるという場所に、そういう場所に生きようと命の生きる動機が転換する。そのことが新しい命を生きるという意味をもつから、「難思議往生」、つまり考えることができなけれども、命の意味が変わるといふ意味で、往生するといふ意味をもつのだと。親鸞聖人は、そういうふう往生といふ言葉の意味も立体的にお考へになつた。一義

的に、死んだら往生だけが往生ではないと。願を生きると
曾我先生はおっしゃるし、曇鸞大師は「仏願に乗ずるを我
が命とす」という言葉を書いておられますけれど、本願に
乗ずるといふ決断が私の命になる。

恋愛などの場合には、相手が命であるというようない
方をしますよね。惚れた相手が自分の命だと。何かそうい
うふうに表示できるような、自分の主体が完全に向こうに
吸い取られるような体験があります。それに託するならば、
本願に完全に魂を吸い取られる、それが命の場所が変わる
という意味をもつわけです。なかなかこれは自分でそれを、
「ああ、そうだな」とわかって、そうなるというのは容易
ではない。衆生は徹底的に罪悪深重であり、煩惱具足であ
り、罪濁であつて、たすからない。でも、如来がたすけた
いのだと。だから如来を自分の主体にするような転換が起
これば命の意味が変わるのだと。こういうことを呼びかけ
ているのです。

欲生心の成就

その欲生ですが、聖典の二三二頁の「勅命」のあとを讀
んで見ますと、「すなわち真実の信樂をもつて欲生の体
とするなり。誠にこれ、大小・凡聖・定散・自力の回向に
あらず。かるがゆえに「不回向」と名づくるなり」。人間
からは回向は要らない、不回向だと。「しかるに微塵界の
有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して真実の回向心
なし、清浄の回向心なし。このゆえに如来、一切苦惱の群
生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、
乃至一念一刹那も」この文章は法藏菩薩の修行の段の内
容です。「回向心を首として、大悲心を成就することを得
たまえるがゆえに。利他真実の欲生心をもつて諸有海に回
施したまえり」。こう言っている。「欲生はすなわちこれ回
向心なり」(『聖典』二三三頁)と、この欲生心が回向心であ
ると押さえられて、「これすなわち大悲心なるがゆえに、
疑蓋雜わることなし」(同上)とおっしゃる。つまり、生
まれんと欲えといふ勅命は、如来の回向心である。如来が

大悲の心をもつて衆生に回らし向けようとする心なのだ。勅命なのだけれども、大悲の勅命である。そしてその勅命は、如来自身が衆生に全部投げてきてくれる、回向する、如来の回向である。

これが私は読んでも読んでも、どういう意味かわかりませんでしたけれども、結局わかる理性の対象にならないのです。我々の煩惱の心では見えない。衆生の苦悩の闇をみそなわして大悲がはたらく場所は、私たちの、譬喩的に言うなら、存在の根の部分であつて、上で生きている、浮わつている心の部分からは絶対に見えない。そういうところにはたつき続けている。まあ、これを私はこの頃、深層意識という言葉で言つてみたかどうかと思つているのですけれど、深層意識に大悲心がはたらいている。これは我々からは見えない。見えないけれども、私たちに勅命として来ていますから、その勅命が何か突き動かして教えを聞かせたり、本を読ませたり、仏法はどういうことを言おうとしているかが気にかかつてくる。そういうのは、自分で気にかかるというより、如来の勅命が動かしてくるのだと。そして、それが回向心なのだ。だから欲生心、「我

が国に生まれんと欲え」という呼びかけは、如来の回向心なのだ。如来が私どもに恵んでくださっているお心なのだ。これは十方衆生に呼びかけている。ただ誰も気が付かない。けれども根に本當は、はたらいているのだと。だから教えを聞いてだんだんわかってくる。ああ、自分が生きていたのではない、如来のはたらきを聞くと、そのために私は生かされているのだ、というように眼が変わつてくる。そういうふうに変わるのは自分で変わったのではない。如来の大悲の回向心をはたらいているのだと、親鸞聖人は表現されるわけです。

それで、「ここをもつて本願の欲生心成就の文」(『聖典』二三三頁)と書いておられる。如来の回向心、欲生心が成就する。これがまたわからない。我が国に生まれんと欲えと呼びかけているのが、欲生心です。浄土に生まれたいと欲いなさいと言われるけれど、浄土はどこにあるのでしょうかと、我々はうろろろしている。それが成就するとはどういうことだろう。これが先ほどの「願生彼国 即得往生」、願生すれば即ち往生を得ることだが、欲生心が成就するということだ。ですから、そこに「至心回向

したまえり。かの国に生まれんと願ずれば、すなわち往生を得、不退転に住せんと。唯ただ五逆と誹謗正法とを除く、と」(同上)と書いております。つまり、本願成就の文の前半は信心の願成就の文、後半は欲生心成就の文であると。欲生心成就の文の始まりが、「至心回向したまえり」であつて、如来のはたらきが来てくださつてゐる。それに値遇するところに、「かの国に生まれんと願ずれば、すなわち往生を得」ということが成り立つのだと。これがまた、わかりません。願生せよと呼びかけているのだよと。それを信ずるなら、時をへず日をへだてずと先ほど注釈してありましたけれども、即ち往生を得るのだと。往生を得るということは、本願を信ずることが往生を得ることと同じなのだ。つまり新しい人生が成り立つということだと。本願を大地として生きるのだと。

『教行信証』に「心こゝろを弘誓くわうぜいの仏地ぶつちに樹たて、念ねんを難思なんしの法海ほふゐに流す」(『聖典』四〇〇頁)という言葉がありますけれども、私たちが、現代社会で言えば、お金を立場とし計算を足場として生きてゐると思つてゐる。それはすぐにゆらいでしまう。あてが外れる。何が起こるか、この世は本当は

わからない。我々は相対的なものを足場にして生きていて、うろろろしているから、それは本当は煩惱海に流転してゐるのだよと仏教は教えるわけです。なかなか信じられない。でも本当のところは信頼できないから不安があるわけです。不安があるということは、実は如来の欲生心が呼びかけてゐるのです。本当の立場に立ちなさいと。本当の立場に立つたからといつても、やはりくるものがくることからは逃げられないのです。でも逃げられなくても、それは当然だといふ眼があつて生きていけば、慌てることはないわけです。仕方ないと引き受ければよいわけです。それは人間、死ぬこともある、病気になることもある、事件にぶつかることもある。それは逃げられない場合もある。それを引き受けられるようになるには、立場の違つたところを拠点にするしかない。今立っている立場を拠点にしている間は不安でしかたがない。欲生心を場所とすれば大丈夫なのです。それが欲生心成就ということでしょう。

現在進行形的な信仰表現

それを「かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得」と。往生を得るということは、不退転に住することだ。不退転に住することは正定聚に住することだとも言い直していた。これは、必ず仏に成る位を獲得するという意味です。必ずということ、如来の本願力の必然性です。人間の相対的な必然性の場合、必然が必然にならない場合もある。けれども、如来の本願は、本願自身が果から立ち上がったと言われる。我々は普通、凡夫の側から如来、仏に成ろうとか、この濁世から浄土に往こうとか、因から果へと考える。この本願の教えは、衆生を救うために本来の覚りの世界、大涅槃の世界、あるいは一如の世界から立ち上がって、本願を通して呼びかけてくる。それを「従果向因」と言うのです。果から来ている因、それはもう果を蓄えている因ですから、因を得れば、もう果は自然である。果は必然である。こういうふうに教える。これがなかなか信じられないのですけれど、愚かな凡夫が大悲の本願力を信ずれば、

もうそこに必ず仏に成るという位を与えられる。これが正定聚であり、不退転である。正定聚の機のもっている意味は、如来と等しいとか、諸仏と同じであるとか、弥勒菩薩と等しいとか、そういうふうに関聖人は繰り返しているんな言葉で教えられる。これから人間がもうちょっと努力してどうにかなる必要はないのだと。凡夫であることを障げとせず、煩惱具足のままに、本願力の大悲の心光のなかにある。こういうことが信じられれば、この不安な命、闇の命と思っていた命の中に明るみがある。浄土の明るみがここに来るのだと。

清沢満之先生はそれを「現に救済されつつあるを感ず」〔他力の救済〕と表現された。救済されつつある。現在進行形です。現在進行形的な信仰表現が、近代を生きた清沢先生の非常に勝れた表現だと私は思います。どうしても信仰体験も過去完了的に表現することが多い。私は覚りを開きましたとか、私は信心を得ましたとか。時間は念々に移ろっていきますし、その移ろっていく時間と共に状況も変わっていきますから、過去完了的な体験では、もう間に合わないわけです。だから、現に状況が変わって苦悩の命

がおそつてくる。そういうことが起こっても、念々に思い起せば光の中にある。忘れれば闇であると。忘れれば闇であっても、思い起せば光の中だと。こういうふうにして念々に本願力を憶念し、念仏する生活において明るみを生きていける。こういうのが清沢先生の表現です。現在進行形的な救済表現は非常に大事で、これが大行という意味です。大行というのは、「南無阿弥陀仏」の名号が、もう一切の功德を成就して我々にはたらく。もうすでに成就した名がはたらくのだけれども、我々にはたらく時には、大悲の本願が現に今はたらく。はたらく名だと。名が過去完了的な名という意味だけでなくて、功德を成就した名が現に苦悩の衆生のうえに来るときには、はたらいて来る。はたらいて来るのが光である。明るみをもたらして来る。欲生心が成就するというから、終わりかというふうに考えたいのですけれど、本願に終わりはない。兆載永劫の修行に終わりはない。法蔵菩薩は、歩み続ける。法蔵菩薩が歩み続けるということは、欲生心が歩み続ける。これは私たちが寝ても覚めても私たちをどこかで支えて、励まして聞かしていきようなはたらきが、如来の欲生心であると

いう教えです。これを親鸞聖人は大切に、欲生心が成就するということは正定聚の機となるということだと。単に凡夫として悲しい人生を生きているのではない。この人生において必ず成仏する、あるいは大涅槃を得るといって、そういう形で仏教が教えた苦悩の命を苦悩を超えて生きるような智慧、生死即涅槃というような眼を開く智慧が、信心の智慧として我々に与えられるのだと。こういうことなのです。これは聞いても聞いてもよくわからないところがあるのですけれど、本願に触れるということは、信心をいただくことにおいて、生活が変わるといえることです。生活が変わるといってもやっていることが変わるわけではなく、ただ、やっていることを感じている主体が、自分が生きていく意味が変わる。そうすると、辛いつらなと思つて嫌々生きている命がありがたい。こういう形でいただいて生きているこの一瞬一瞬がありがたいというふうに仰げるようになる。闇だなと感じていた人生が明るみを感じながら生きられるようになる。そうすると人生が変わるわけですから、そういうのが宗教的な転換です。それを往生と言う。

普通は、やつぱり生きているうちはだめだ、死んでから

たすかるといふふうにもっていつてしまう。これは『観無量寿経』の往生だと。自力があるから、自分でどうにかしようという妄念があるからたすからない。自力の回向を捨てるのだと。そうすると如来の回向に値遇する。如来の回向に値遇するということは、不安な我々に大地が与えられる。大悲の光の中にあるという安心感が与えられる。清沢先生が言ったように、「自己とは何ぞや」といつたら、絶対無限の妙用みょうゆうの中にこぼれ落ちていよう命、ここに一個の実存としてポツンと置かれているような身だけれども、これが絶対無限のはたらきなのだ。こういう見直すことにおいて、安心して生きていける。こういう新しい智見が与えられることを正定聚と言うのだろうと思うのです。現在の相対的状况の中に新しい眼をもつ、現在進行形的に光に触れつつ生きていける。こういうことはなかなかわからないし、上手うまく表現できないのです。それを親鸞聖人は何とか苦勞して、どれだけ愚かな身であろうとも、どのような酷い境遇であろうとも、光に遇って生きていくことにおいて、その人生の意味が転換される、そういう宗教的生の喜びを明らかにしてくださったのだと思うのです。なかなか

か難しいことですが、私としてはそういう宗教的な生に触れるということが、この人生の意味であると申し上げたいと思うのです。

(二〇一六年三月十日)

信心の能動性

所行・能信

この前は、往生という問題は、親鸞聖人の理解では欲生心成就ということであると、お話しをしておりました。親鸞は『一念多念文意』で「至心回向」は如来が衆生に名号を回向するという意味だと書いておられる。名号は如来の行である。これを曾我量深先生は、純粹行という言い方をしておられます。我々の行は雑行、不純粹行。我々が行為をするということには、自我の関心がどうしても付きますから、自分が何かがほしくて行為をする。嫌な努力をどうしてするのかといったら、あとで良い結果がくるからだとして勉強するのも結果がほしいから勉強する。今耕すのは何のためか、よい実りがあるためにやるのだと。しかし、人生の知恵としては、実りを期待して努力するのではだめだ

と。今の一つひとつの努力に、もう十分な喜びと報いを感じて行為せよと、こういうふうに教える。結果は来るからいかはわからない。天候不順になるかも知れない、天災が来るかも知れない。だから、行為できることを喜んでやりなさい、実りを求めてはならんということが人生の達人の教えなのです。

でも、我々凡夫はそうはいかない。結果を求めないでやれと言われても、そのようなことはできない。凡夫の欲がありますから。だから、如来の大悲は、結果を求めるのではなくて、もうすでに成就した完全円満の行を与えるのだと。そうすると我々はどうすればよいのだと。ただ名を念じて、その名の大悲の意味、大悲が衆生に呼びかけているお心を聞き届けるのだと。それが我々の仕事である。それで、純粹行に対する真実信心という在り方を、曾我先生は所行・能信という関係だとおっしゃった。

これは存覚上人というお方、覚如上人の長男ですけれど、親鸞聖人の『教行信証』を初めて注釈なさって、『六要鈔』という書物をお書きになった。そこに、行と信の関係について、行は所行、所行の法、信は能信、能信の機とい

うように、機法という分け方をして押さえておられる。それを江戸時代の教学者は、能・所という言葉は対応概念ですから、所行があれば能行があるだろう、能信があれば所信があるだろうということで、存覚は所行と言ったけれど、では能行は何だと、信心は能信と言ったけれど、それでは所信は何だと。こういうようなことで、能所の議論を始めて、大変複雑な能所の理解があるわけです。そういうことがあるものですから、清沢満之は、最晩年に書かれた『我は此の如く如来を信ず（『我信念』）』という文章の始めのほうに、能所だの機法だのと言い出すと、わかることもわからなくなるから、こういう言葉は使いませんと宣言して文章を書いておられるのです。言葉というのは怖ろしいもので、それぐらい何が何やら訳がわからなくなるのです。そういうことがあって、能所という言葉はわかったようではない。

それで曾我先生は、行は所行の法だと強くおっしゃって、「能行」と言うと凡夫が行ずることになると。そうすると凡夫は一から十までいろんな段階がありますから、段階によって行の質やら内容やら功德やらが違ってくるという話

に直ぐなります。そうすると自力、行ずる力を自分もっている、そういう発想になりますから、行はどこまでも如来に属する。法に属する。仏法そのものの世界であって、衆生が入り込むべきではない。行は所行の法である。所行は如来の大悲のはたらきで行ぜられてある。だからもう所行として完成したものを我々はいただくのだと。だけど教学者は、所行があれば能行があるだろうと。能行とは何だ。それは凡夫が発音すること、称名することだと。能行の位、所行の位とか言い出す。曾我先生はしかし「能行」とはおっしゃらない。「所」は所行、行に付く。「能」は行には付かない、信に付くのだと、「能信」とおっしゃる。これが、所行もわかり難いですけど、この能信のほうが私にとっではずっと何となくモヤモヤしてきました。

親鸞聖人は、信心を金剛心とおっしゃる。金剛ということは、ダイヤモンド・マインドですから、壊れない。ダイヤモンドは美しい、純粋である、雑まじり気がない。この世の中で一番丈夫なもの。こういうふうに言われていて、そういう金剛の質を我々はいただくことができる。信心はそういう質の信心だから金剛心であるとおっしゃるのです。

金剛心というのは、人間の能動的な力が金剛という内容を獲得できるのだという意味になるわけで、それで「能信」と言うわけでしようけれど、しかし親鸞聖人は回向の信心とおっしゃる。どこまでも信心は如来回向の信である。だから、親鸞のこうした思考を「たまわりたる主体」というようにとらえる見方もあるのです。私は自分の中に謎を抱えていましたから、それを聞いたときに、うまいことを言うなど。いただいた主体、なるほどね。主体というのは、いただいたもののだと考えなさいと。

そう考えるということは、しかし、どういうことなのだろうか。主体はやはり自分から生きようとし、自分から思い立ち、自分から求める。そういうことが主体である。確かに身体は親からいただいた、空気も食べ物も全部いただいて生きていると。確かに受動的面はあるけれど、いただいたものをもって自分の主体として生きようとすることまで受動的だというのは何か変だなと。私の中でそういう矛盾が感じられるのですから、よくわからない。上手いことを言うな、でもたまわりたるものがどうして主体になるのだろうか。こういう何か自分の中で納得できないものが

ずっとあるのですね。

深い意味の靈的自己

それが、この間、四月の末に清水博先生から謎を掛けられた。先生は難しい問題をぶつけてくるのですよ。清水先生は私よりも五つ上だから、もうよい歳で、私もよい歳だけれども、本多さん、これはあなたにも私にも関係があるのだと。だからメールで送るからよく考えて答えをくれと言うのです。さあ、困った、難題をふっかけられるなんて思っただけでメールを見た。そうしたら、アルツハイマー型認知症について、自分はこういう本を読んだと、外国の研究内容を要約して書いてくださったって、それは三つの段階で自己ということを押さえるのだと。知的自己、情的自己、靈的自己と。ヨーロッパの人の研究ですから靈というのは spirit、spiritual でしょうか。そういう自己の分け方をして、それで、アルツハイマー型認知症というのは、段々、自己を喪失していく、自己喪失の段階があつて、一番初めに失われるのは自己認知、知的自己が失われていく。

けれど感情は残る。その感情も段々失われていく。感情も起こらなくなってくる。残るのは霊的自己だと。そういうことを言っている。これについて、「私も、本多さん、あなたも無関係ではられないよ」と脅し文句が付いているのですよ。それで何か言えというわけです。

それで私はふと、精神科学において、PTSD (post-traumatic stress disorder) ということが言われて、深い精神的な傷は、普通の知的生活、情的生活においては出てこないけれど、何かの拍子で突如出てくる。つまり、例えば、ものすごい恐怖、兵士が戦場で隣で爆弾が炸裂して、隣にいた自分の親友が死んだと。自分は大怪我をして生き残ったという場合には、社会生活をしている時には、普通に生活しているけれど、突然何か大きな音がしたらパニックになってしまう。そういうことが起こる。それは自分の深いところに受けた傷というものは、ぬぐい去ることができない。こういう話があるわけです。これは深層心理学で問題にするレベルなのですけれど。まあ、深い傷となるような経験は誰も受けたくないと思いますけれども、そういう問題と関係して、もう少し広く考えると、霊的自己というようなレベル

の問題、親鸞聖人が如来回向の欲生心とおっしゃる如来のはたらきは、我々の意識のレベルや情のレベルではない、もっと深い、存在の深みに、存在の本当の命を回復したいという願いが与えられているのだと。我々は普通の生活ではそれに気づけない。宗教生活というものは、日常生活では普通は見えない。特に知的レベルが大きくなる近代生活のような、何でも計算して、人間の理性で処理していく合理性が優遇される場合には、一番見え難くなるレベルである。宗教レベルはそこでは抑圧される。そういうことが現代の問題だと私は思っているわけですが、実はそこに如来の欲生心をはたらいているのだと。深い意味の霊的自己と言われるようなレベルにこそ、如来の欲生心をはたらいている。その如来の欲生心のはたらきを自覚的にして、つまり知的レベルに引き上げてくる、そういうことをさせるものが聞法である。教えを聞いているうちに、普通は気がつかないその深みのレベルの大切さに気づいてくることのできると思うのです。

与格的主体

それで、大阪に難波というところがあります。大阪の中心街、繁華街で、その繁華街の目抜き通りを御堂筋と言います。その御堂筋に、南御堂と北御堂とがある。南御堂というのは大谷派の別院、北御堂と言うのは西本願寺の別院ですが、その南御堂で出している「南御堂」と称する新聞があるのです。その新聞にはいろいろな人が執筆するのですけれど、ここ二か月は東京工業大学の教授である中島岳志先生が文章を書いておられて、あの方は大阪外語大学を出られて、ヒンディー語を学んだのだそうです。そのヒンディー語から出発して、おもしろい文章を書いておられた。それは与格的主体、与格というのは与えられた格で、主格とか属格とか、文法上の格について、日本の格はあまりたくさんないのですけれど、外国語ではいろいろ言うのです。特に古い言葉、ヒンディー語とか、サンスクリット語とか、あるいはラテン語とか、ギリシャ語には、文法上、そういう点で大変複雑なものがある。日本語ではそういう

ものがないから、なかなか感覚としてわかり難いのですけれど、与格的主体と中島さんが言うのは、ヒンディー語では、自分の想いを超えたような強い経験が自分に起こった時に、それは与えられて留まっているという言い方をする。例えば、「私はあなたを愛している」と言わずに、「私にあなたへの愛がやって来て留まっている」という言い方をする。あなたを愛する強い愛が私に来て、それが私に留まっている、こういう言い方をする。それをヒンディー語で学んだことから、親鸞の発想は与格的主体だと、こういう文章を書いておられたのです。

それで「ああ、そうだったのだ」と私は教えられた。それはつまり、先ほどの、たまりたる主体に関するのですが、自分で獲得しようとか、自分で求めようとかして得た体験、それはある意味浅いレベルの体験であって、自分で思いもよらないような強い経験は、自分で求めたわけではない、与えられるものです。与えられるけれども、自分の中に強く残って留まっている。これがはたらき出すと自分の理性など吹き飛んでしまう。だから宗教の話の聞いたり、宗教を求めて「はい、わかりました」、これが宗教か、な

どというレベルの話は宗教ではないのです。例えば、座禪でも何年座つても覚りが開けない。それでバーンと叩かれたり、何かそういうショックで眼が覚める、そういうことを期待してやるわけです。それは下手をするとイジメになってしまうわけでしょうけれども、いくら叩かれようと蹴飛ばされようと、眼が覚めない場合は覚めないのです。

大体、言葉というものが、本来自分個人のものではない。自分が生まれた時には、言葉があつて教えられて、言葉によつて育てられて、言葉を使っているけれど、使っている言葉は自分が死んでも残つてはたらいっている。だから、自分のものではない。自分がたまたまそれを使わせてもらう。そうして思想的な文章は、その人独自の表現となる。例えば、曾我先生は、「行」というのは、涅槃の象徴行である」などと言うのですよ。大涅槃の象徴行などと言われても、何を言っているのか、考えてもよくわからない。大般涅槃は、はたらかないものだけれど、大般涅槃がはたらいっているのが「南無阿弥陀仏」だと。そのようなことを言われて、わかる人などいませんね。「何を言っているのだろう」というようなものですけれど、でも何か感ずるところがある。

人間が行為するのではない、もつと大きく、もつと深く、一切衆生にはたらかんとする大悲がはたらいっているのだと、これが大涅槃のはたらかないのだと。こういう行が南無阿弥陀仏なのだ。南無阿弥陀仏の意味をそういうふう語るわけですから、わからないけれども、何かショックを受けるのです。教えを聞くということは、そういうことだと思ふのです。

欲生心を「能」の形で語る

金子大栄先生が大変丁寧な教えてくださつて、親鸞という人は全部受動型だと。これはある意味でよくわかる。教・行・信・証、すべて回向である。回向の発想で教えをいただき、救済もいただき、全部いただく。どこまでも衆生は受けてゆくのだと。どこまでも受動に立つのだと。なるほど、よくわかる。わかるけれども何か納得できない。つまり能動性が出てこない。ところが曾我先生は、すごい積極的なのです。それがどこから出てくるかといったら、能信だと。能行は要らない、所行だと。如来の大悲回向の

行だから所行、しかし信ずる責任は衆生にあるのだと。衆生が信じなければ、行は衆生にはたらかない。信じていないで発音しても、そのようなものはテープレコーダーと同じですから、全然宗教的なレベルで我々を動かすことはいわけです。発音ではない、意味がはたらく。象徴行のその意味がはたらく時、我々のどこではたらくか。理性ではたらくのであつたら浅いところの経験です。「はい、わかりました。はい、止めておきます」という話です。

そういう点は曾我先生は厳しいのですよ。「ありがたい、ありがたい」と言つて、人の話の邪魔して、「ナンマンダブ、ナンマンダブ」と言うのは、うるさい、止めておけと。しっかり聞けと。そういう念仏は空念仏、ここではありがたそうにしているけれど、表に出たら忘れるだろうと。表に出たら忘れるような念仏は本当の念仏ではないのだと。ずいぶん厳しいわけですよ。人間がありがたそうに発音するのが念仏なのではない。大行なのだ。如来の本願のはたらきなのだ。そのはたらきを聞か聞かないかが勝負なのだ。聞かなければはたらきがあつてもはたらかないのと一緒ですから。だから名前が行だと。名前の中にはた

らき動いている。それを聞き届ける。「ああ、名前は単なる名前でない、本願のはたらきなのだ」といただくのが信心である。信心がないのなら、名号は単なる名ですから、単なる名であつたら、それははたらきません。大行になるのは、衆生の信心を伴つて大行である。大行・大信は一体である。

それで曾我先生は能信ということ、どこでおっしゃるかと思ひましたら、この欲生心で言うのです。欲生成就の文の始まりは、至心回向で、これは如来の回向だと。何を回向するかといつたら名号を回向する。大行を回向するのだと。大行の回向をいただいたところから欲生心が始まる。欲生心は衆生の中に欲が起こつてくる。欲は願ですね。願いが立ち上がつて来るのだと。ここで曾我先生の語り方は、あたかも凡夫が欲を起こすように語るのです。つまり「能」の形で語る。衆生に能動性が出てくるのだと。これがいくら読んでいてもわからなかつたのです。回向であつたものが、なぜ我々の能動性になつてしまうのか。それで、なぜわからないかというところ、つまりは回心えしん、翻りが無いことにはわからないのです。翻りということは、

自分の主体でものを考えている発想では、永久にわからないところなのです。

私は、金子先生のことを悪く言うつもりはさらさらないので、そんなことをしたら、曾我先生から怒られてしまう、お前に言う資格などないと。それぐらい偉い先生なので、けれど、私は金子先生の書かれたものを読んでも何となく元気が出なかつたのです。金子先生自身は如来の本願の信心によって活き活きとしておられるのですよ。だけど、教えの表現は、どこまでも受、受動だとおっしゃるわけです。一応わかるのです。でも、いわば能がないから、どこまでも受動では元気ができませんよね。だから金子先生の本を読むと、何だかがっかりしてしまつて、元気がでない。これは悪口ではないのですよ。私はそうだったのです。曾我先生の本はさっぱりわからない。いちいちわからないことを言っているわけです。わからないけれども、何かすごい活気を与えられるわけです。よし、もう一度読んでやろうと。それは不思議なもので、こういうのを、いわば霊的自己に対する刺激と言つてもよいのではないかと思つたのです。つまり如来回向の欲生心が我々の存在の深みに打ち込まれ

てきて、それが刺激される。理性的自己でわかるわけでない。けれど、何かつき動かされるものがある。曾我先生自身もそれを感じながら講演されるものだから、講演しているうちに段々興奮してきて、手が拳がつてきて、それで声が甲高くなつて、それを聞いているほうも興奮してきて。そういう講演が何回かありました。何度もあるわけではない、たまにそういうことが起こるのです。そういう会座に出遇うと嬉しくなつてしまふ。何か本願が本当にはたらくてきて、受けとめられた人にはたらく出して動かす。

深層意識にはたらくかける

だからその動かすレベルが、現代の心理学、精神分析学的な言語で言えば、深層意識にはたらくというふうに表示したらどうかと私は考えた。中島岳志さんの言い方では、与格的主体として、つまり与えられた体験が自己となつて動き出す。「聞其名号」というのは、耳で聞くのならば、一遍聞いたら音は聞こえます。でも、意味を聞くのは、何回聞いてもわからない。聞いているだけだと受動的ですか

らわかるはずがない。受動的でわかるのは理性のレベルですから、それは存在の深みがうなずかないわけです。一応わかるけれど、何だかつまらんという話で、身が動かない。だけど、わからない話なのだけれど、感動させられて、わからないけれども一回聞こうというふうになるのは、深層意識にはたらきかける。つまり与格的にはたらきかける。そういう経験を親鸞という人は言い表そうとするのだなど。不純粹なる我々、虚仮雑毒なる我々の深みに真実が来るということは、親鸞聖人は如来のはたらきに降参したのです。参りましたと。私は、どこまでも不実であります。虚仮雑毒の身に、真実とはこういうものだとということがガンとはたらいて来た。これは理屈ではないわけです。存在の深みに響いたのです。『歎異抄』が伝えているように、法然上人のお言葉の前に、もうこれがたとえ嘘でも仕方がない、私は地獄にまでも付いて行きますと、ひっくり返されたわけです。理性レベル、計算しているレベルで聞いたわけではないでしょう。そういうことが起こる不思議さ、これを言い表そうとするからわからないわけです。

だから欲生心成就などというのはわかりませんよ。その欲生心成就において、浄土教が伝えてきた往生という言葉に、生まれ直しのような意味をもたせると親鸞は言うわけですが、そういう欲生心が成就する、生まれたいという願いが成就する、これはどこで成就するかといった理性レベルではないのです。聖典にこう書いてありますとか、インドでこう言っていますとか、そういう言葉を集めてきて、はいわかります、というレベルを作り上げるのは学問の世界。そのようなことを木っ端微塵に吹き飛ばしてしまうほどの深いレベルの体験を起こしてくるものが本願力のはたらきでしょう。こういうものによって出遇うと言おうとすると、わかる話ではなくなるのだと思うのです。だから親鸞の言葉をいくら読んでも、何を言っているのやらわからない。なぜ我々のような、このような壊れやすい心と壊れやすい身体に金剛などということが成り立つのか、矛盾している。起こり得ない。それが起こるのだというわけです。起こることが如来の回向なのだ、大悲回向なのだ。これはすごいなと思うのですけれども、こういうところを掘り下げて明らかにしようとして一生をかけたのが親鸞

という人です。

現代はそれとは正反対。知的レベル、計算のレベル、合理主義、経済合理性、このようなレベルに宗教心などというものは絶対に入り得ない。それは、俗世間は、*secularize*、*secularization*、世俗化ですから、全部知的レベルに計算する。そういうことしか信じない。宗教レベルが見えない。そのようなものは無いものだと思っている。無いものを信じているのは迷信だと思っている。迷信しかわからないのが現代生活なのですね。

そうではないのです。人間の深みには何か本当に人と繋がりたいとか、本当の幸せを得たいとか、本当に生きがいがあるのか、そういう要求があつて、それは計算レベルではないのです。理性の計算レベルでは、そのようなものは関係ない話です。1+1=2であるという世界でよいわけです。1+1がゼロであろうと、1+1がマイナスになろうと、そのようなところではないものがほしいというのが、人間の深みにあるということです。これがわからないのです。だから、こういうものに出遇うということは、不思議な因縁だと思うのです。

受動全部をもって能動に転ずる

親鸞の発想は、常に本願に照らされている自己を、本願から見る形で考える。受動的なのだけれど、そこに於いて本当の能動性をいただく。こういう発想です。だから受動が能動に転ずるのは、理性レベルではわからない。ひっくり返される。ひっくり返った立場が自分の本当の命だったと。こういう了解でものを考えていくのではないかと思うのです。それを回向という言葉で言おうとしたのではないか。そういうふうに発想してみると、如来から「お前は愚かである、お前は罪が深い、お前は罪悪深重である」と言われると、「そうですか」と素直に受けとめられる。自我の思いであつたら絶対に許せない。「何を言うのだ、そんなことを言う奴は許せん」としか考えられないけれど、真実の側から照らし出された自己を真実の側から見ると、するとここに愚かで罪深くて汚い心で不純粋な自己がある、その自己が常に真実に照らし出される。真実は未来からである。自分にとっては現在に凡夫である。でも真実のはた

らきに出遇う。出遇うのは自己である。出遇うという形で
真実と真実のはたらきをいただけるところに、愚かたす
からない絶望的自己が、十分に意欲をもってこの世を生
きていく明るみを前に見て、純粹未来に見ていける。こ
ういう主体に変えられる。至心回向に出発して、「願生彼
國即得往生」と言い得るような自己、願が動くところ
に成就していると言えるような自己、こういう自己を生
きていける。しかし、事實は凡夫である、不純粹である、
罪悪である。これを消すことはできない。

そういうことで語りうるのが金剛の信心です。我々の
発想、一重的自己からすると、不純粹の間は純粹にな
れない、凡夫であつたら金剛になれない、この世を生
きているのであるから淨土ではない、そういう矛盾を
分けるわけです。でも、矛盾が出合う場所が与えら
れるのだと。こういう発想をどうしてできるかとい
うと、たまわる形でいただける。こういうことが親鸞
の教えの形になつていふと思うのです。

これが、私がついこの五月に初めて気が付いたところ
です。すごい利益ですね。なかなか、こういうふう
に気づけ

なかつたのです。長い間、能動と受動が矛盾して
いると、受動である限り能動になれない、それでは
元気が出ない。曾我先生はどうして能動になれる
のだらうと。そういうわからなさがあつたのです
けれど、「ああ、なるほど」と。つまり宗教的回心
が起るレベルは深層レベルなのだ。それは如来
のはたらきだけれど、それが起つてくる事實に
気づくのは、表層レベルにまで、つまり地中
のマグマが下で動いているだけでなくて、上
にまで吹き出てくる。これが能動性になる。は
たらきは受動性で受けとめるけれど、出てきた
時には能動性になる。こういうことで能信、信心
に能と出でくる。回向の信心なのだけれど、能
と出でくる。これが言えるのが欲生心なのだ。欲
生心が回向心なのだ。親鸞聖人が押さえる意
味を、曾我先生は、受動全部をもって能動に
転ずるのだと、こういうふうにおっしゃるの
です。曾我先生はほとんど叫んでおられるの
ですよ。でもわからない。こちらの耳に聞こ
えて来ない。こういうまどろっこしい経験が
長い間あつたのですけれど、しかしあの叫びが、
もう曾我先生が亡くなられて四十五年ぐら
いになるのです。でも耳の

底にまだ留まっているのです。あの元気がどこから出て来たのだらう。本願から来ているのだと、不思議な因縁で、やっと少しわかった、頷かされて来るようになりました。

この大変な世の中、ある意味退屈千万な世の中、窮屈千万な世の中、でもそういう中だからこそ、教えを聞いていける、そういう能動性が与えられてくるのが親鸞聖人の教えではないかと思うのです。

まあ、今日はこの辺までしておきます。わからないかも知れませんがどじつくりと味わってみてください。たぶん噛んでいる内に味が出てきます。失礼しました。

(二〇一六年五月九日)

「唯五逆と誹謗正法とを除く」

往生とは本願による生活の変革

本願成就の文の中にある、至心回向以下の言葉、「至心回向 願生彼国 即得往生 住不退転」(『聖典』四四頁)について、特にこの言葉の意味するところを、親鸞聖人は、欲生心成就の文であると。欲生心が成就するということは、言い換えれば、生まれるかと思っていたことが満足したということですから、我が国に生まれるかと欲えと、その我が国、浄土、真実報土へ生まれることができたことが欲生心成就です。親鸞聖人がお考えになる『無量寿経』の目的、それは愚かな衆生に真実の信心を与えて、信心で生活することがもつ意味は、本願が浄土を建立して、そこで衆生が味わうことのできる功德を与えると。濁世の因縁所生で、どんな因縁に巻き込まれるかわからない苦悩の人生の直中

にありながら、本願の大悲のはたらきを環境として生きるような意味を感じ取って生きていける。本願をいただいて生きる事が、一瞬一瞬の現在に十分な存在の意味を充足させる。そういう積極的な現在の救い、そういう生活が成り立つのだと。一般浄土教において往生という事で教えてきた内容を転じて、本願による衆生の生活の変革、穢土に死んで浄土に生まれると表現されるような大きな生活転換を感じて生きていける、そういう内容が本願の救いなのだ」と表そうとされている。

この世は苦悩の命で、罪の多い苦しい生活の場所だから、この世を捨てて、この世を離れて、この世を逃げて、もつと美しく、楽しくて、きれいな場所に行きたい、そういう願いに応えて、それは生きているうちは穢土だから、浄土へは死んでから行けるのだという、いわゆる死後往生の浄土教、これは『観無量寿経』の浄土往生である。だから「観経往生」と親鸞聖人はおっしゃる。それは本願で言えれば十九願、「至心発願の願」に対応する往生、こう位置づけられて、一般に死んだら往生になっているけれど、それは、自力の心で往生を求めれば、人間の自力はどれだけ努

力しても有限な条件の中での努力であって、それを無限にまで引き延ばすことはできない。だから、命が終わることを条件にして、命が終わることで質の転換が成り立つというふうに教えると。生きているうちは凡夫で罪業の生活だから浄土には往けない、だから死んでから往くと教える。これが十九願の往生であると。至心発願の願の往生である。衆生が浄土に生まれたいと願う、衆生が願生する質に相應する往生は、自力の願生だから、『観無量寿経』の往生にか歩み入れない。そこが限界である。それは結局、死後往生である。これが流布して、ほとんど浄土教と言えば死後往生というふうになっている。

それに対して、『大無量寿経』が語りかけようとする本願による往生とは何であるか。それに応えるのが、この十八願成就の文だというので、「欲生心成就」という言葉を親鸞はお作りになったわけです。欲生心成就などということは、親鸞の思想以外には出てこないわけです。欲生心成就ということは、本願が成就するのは、衆生のうえに、「諸有衆生 聞其名号」として成り立つわけです。迷える衆生が名号を聞くならば、信心歡喜して乃至一念せん、そ

ういうところに欲生心成就が成り立つといのですから、信心に、往生として教えられるような精神転換、生活転換、本願を立場とする新しい人生が開けるのだと。そういう意味の往生が『大無量寿経』の往生であると。

往生は生前か死後かなどというような議論の仕方は間違っている、往生とは何であるか。それは本願が衆生に与えようとする、その本願の願いに衆生が出遇うことによつていただく大きなこの世の価値転換、濁世の生き様に死んで、浄土の本願のいのちに生き直すといふことの成り立ちを往生というわけです。この身が死んでから往くのが十九願だとすれば、濁世に執まわられている自力の思いに死んで、本願力をいのちとすることが成り立つなら、死して生きるという言葉の宗教的な意味が成り立つわけです。

親鸞が言う往生は非常に立体的であつて、一般的な死んで往く往生を言葉として否定しているわけではない。それはしかし十九願の意味の往生なのだと思つてはつきりさせて、もつと積極的には『無量寿経』が語りかけようとする宗教生活の新しい興起、新しく本願の教えを聞き届けることにおいて成り立つ人生、これは本願を依り処にしな

いならば絶対に成り立つはずのないようなことが与えられてくる。そういうことを『大無量寿経』の往生としてあらわすとうとする。これはだからまったく往生の意味が変わるわけです。親鸞以前の往生と言へば、死んだら往生、親鸞以後もほとんどそういう理解が圧倒している。未だにそういうことを言っている人が世の中にいて、それに賛同する人もたくさんいる。そういう中であつて、親鸞は、ある意味で孤立無援の如くに本願の救いこそ真実の往生だと言おうとしているわけです。だから、欲生心成就といふようなことをあえて言うわけです。

これは、とても大変なことです。ここは本当に一つ聞き違えると、独断して、もう今ここが浄土だ、この世が浄土だ、などといふことを平気で言ひ出すような無神経な話になるわけです。そういうことを言おうとしているのではない。往生の意味の変化には絶対の条件があつて、本願を依り処にする。本願が生み出す世界を自己の世界として生きるならばという、こういう絶対条件があるわけです。これ抜きにこの世が浄土だなどと言ふのは妄念に過ぎないわけです。ですから本願の教えに触れるといふことは、真実信

心を得ることだというのが親鸞聖人の『大無量寿経』を読む眼目なわけです。この眼目抜きに往生が生きているうちか死んでからかなどというのは、まったく見当違いのことを議論しているような話です。生活転換が成り立つかどうか勝負であって、どちらであろうが自分が何も変わらないうなら意味がないわけです。凡夫の生活の中に光が感じられるということが功德ですから、これなしに往生はどっちだ、こっちだと議論しても、そのようなことは、ただ単に論議勝他の煩惱沙汰ですから、煩惱の沙汰をやっていたら聞不具足でしかない。信心にはほど遠いということになるわけです。

唯除の文と仮と偽

それで、この間は、その至心回向以下の文章の「不退転に住す」というところまでをお話ししておりました。それを受けて、「唯五逆と誹謗正法とを除く」(『聖典』四四頁)という言葉が続いております。これを「唯除の文」と言ったりします。この文について、曇鸞が『浄土論註』で問題

にし、それを受けてまた善導大師もこの文を取り上げて問題にしている。親鸞聖人もこの文を素通りするわけにいかない。大体、唯除く、とありますから、一切の衆生を救うけれども、この人だけはだめだよという例外、除外するための言葉だと、こう読むのが普通です。ですから、親鸞聖人以前の人たちの注釈は、これは如来の本願そのものではないと。みんな誰でも救うと言ったら歯止めがなくなるから、お釈迦さまが一応倫理的にこの世で許されないような人間はだめだよと外しているのだと。この除外例は、お釈迦さまの配慮であって、阿弥陀如来の大悲ではない、というような注釈をするのです。その注釈を法然上人ももっともだと思われたのか、『選択本願念仏集』で本願成就の文を引用される時には、この唯除の文を外すのです。どのような罪人をもみな救いたいというのが大悲なのだから、大悲が成就した本願成就においては除外例は要らないとどうもおお考えになったと推測される。ところが、親鸞聖人は、これを原則としては外さない。ただ「信の一念」の時だけは、どういうわけか外しておられるのですが(『聖典』二三九頁)。

それで、「信卷」の二四五頁の三行目ですが、善導大師の三心の注釈の中に出てくる「真仏弟子」という言葉について、「真仏弟子」と言うは、「真」の言は偽に對し、仮に對するなり。「弟子」とは、釈迦・諸仏の弟子なり」とあります。そしてその仏弟子という問題をずっと引用していかれて、二五〇頁のうしろから三行目、「仮」と言うは、すなわちこれ聖道の諸機、淨土の定散の機なり。「定散」、定は三昧と同じで、精神集中によって覚りが得られるという方向の考え方、それを定と言う。精神集中ではなくて、善い行為をたくさん積んで淨土に往こうという考え方、行動派と言いますか、それを散と言う。淨土を求めるといっても、自力の心である場合を、定散二つの機類でまとめるのです。「定散の機」、これが死後往生になるわけです。それは仮ということですが、これは、この頁の最後の行に押さえておられますように、「かるがゆえに光明師の云わく」、光明師というのは、光明寺というお寺におられた善導大師のことです。「光明師の云わく、仏教多門にして八万四なり。正しく衆生の機、不同なるがためなり、と」。衆生はみんな、その機類は異なっている。考え方も感じ方も、何

が好きか嫌いかも、能力も体力も全部違う。だから教え方も八万四千ある。こういう違いで求めるから、それは得る世界も違ってくる。そういう問題をここで押さえている。そして「偽」と言うは、すなわち六十二見、九十五種の邪道これなり」。これは仏教を正道と考える立場ですから、仏道以外の立場は偽であると。こういうように、眞實信心に對する概念として、仮と偽という問題があるということとを、仏弟子という言葉を手がかりに、今、ここで押さえているわけです。

「悲しきかな、愚禿鸞」

そういうことを押さえたうえで出てきているのが、『聖典』の二五一頁の眞人中辺からあと、これも大変有名な言葉です。「誠に知りぬ。悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、眞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、と」。親鸞聖人のものをちよつと読む方は、ここに会って必ずびつくりする。仏教の論書をたく

さん読んでいるような学者も、仏教の論書のただ中に、正しい在り方は何であるかを自分について論じて、間違っているのは何であるかといったら論敵、相手の立場を批判するといったことはいくらでもあるけれど、正しい考え方は何であるか、本当に真実を得るとはどういうことかを今まで散々論じてきておいて、論じている本人自身が、実はその論じている真実の在り方に背いていると書き出す、そのようなことを書く仏教の学者先生はいないというわけです。それでびびくりする。そこで始めて親鸞という人の文章がもっている、相手を射倒すための論ではない、如来の前に、如来の光に照らされた自己を語ろうとする、そういう文章の独特の質に気づかされるわけです。

大体、「破邪顕正」というような言葉があつて、自分の正しさを論証する、これが人間の考え方です。親鸞の場合、顕浄土ということは、自分が撰取されて生まれていく如来の大悲の立場を明らかにする、これに一番背くのは自分である、そういう眼で如来の大悲に照らされた者が救われていくことを顕あらわそうとする。こういうところに、何か普通の考え方あらかわで親鸞を読もうとすると、なかなかわからない。

思想家と言われるような本質、深く自分を見ていく、そういう親鸞の資質が、こういう文章になるのではないかと思うのです。「悲しきかな」と言ってくる、その悲しいのは自分自身である。社会が悲しいとか、そういう話ではないわけです。

「恥ずべし、傷むべし」と言つて、そこから、「それ仏難治なんじの機を説きて」(『聖典』二五一頁)と、難治、治療することが困難だと、仏が治することが難しい。そういう問題をここから論ずる。その難治の機という問題について、

『涅槃經』から引文が始まっています。「一つには謗大乘、二つには五逆罪、三つには一闍提いっせんたなり」(同上)。大乘を謗するといふ問題を大乘の『涅槃經』は大きなテーマにしているのです。本願文では、正法を誹謗すると言われている、その正しい教えを誹謗するという問題が、『涅槃經』では、大乘を謗ると。それと五逆罪。これは何が五逆罪かは、いろいろ議論があるのですが、親鸞聖人はそれを『聖典』の二七七頁で押さえています。基本的には、「三乗の五逆罪」と言われていますけれども、父を殺したり、母を殺したりする、そういうことに始まって、これはやってはいけ

ないということが、五つ押さえられている。大乘にくるとそれがもつと大きな広がりをもってくる。ともかく倫理的な罪です。それと一闍提。一闍提という言葉が大乘の『涅槃経』に出てきて一闍提とは何であるかということが議論されております。

それでこの三つ、これを治し難い病として、そしてその次に、二五二頁の五行目から『涅槃経』の阿闍世あじよせの物語が始まる。それがずっと二七二頁のうしろから三行目のところまで続くわけです。『観無量寿経』では、韋提希いだいけという王舎城というお城のお后きさき様が、自分の夫を息子が殺そうとして幽閉したことを悲しんで、お釈迦さまに教えを請うところから説き出されている。だから、さしあたって韋提希を救う形で教えが説かれている。父親を殺した阿闍世の問題は出ていないわけです。この『涅槃経』では父親を殺した阿闍世を、父親殺しは五逆罪ですから、五逆罪を犯した罪人をお釈迦さまが救うという物語になっているのです。その問題を長々と親鸞は引用する。

つまり、本願が唯除くと言っている内容を『涅槃経』と対応させて、本当に自他共に「もう地獄行きだ」と言うし

かないような人間、それを見捨てることができないうたすけたいのが大悲であつて、大悲の救いが成就するということが本願の救いなのだと言われている。その救われない犯罪者であるような阿闍世は自分であると。「悲しきかな、愚禿鸞」という、この自分自身こそが本当に救われない身である。そういう内容として「唯除の文」を読もうとされた。つまり、自分は浄土に往くことができるけれど、例外もある、悪いことをした奴はだめだと、そういう文として読めば、これはお釈迦さまの方便で、大悲にはこの文章は要らないのだということになるけれど、そうではないと。大悲がこの救われない自分を本当に救うためには、「唯除の文」をどう読むかということと潜くつて、本当に大悲の心が自分の救いになるのだと。こういう大事な言葉として読もうとしておられるのです。

これは親鸞の注釈の言葉でいうと、『尊号真像銘文』の一番初め、「大無量寿経」に言わく「(聖典)五二二頁」と本願文が引用されています。この本願文の結び、「唯除五逆 誹謗正法」というのは、唯除というは、ただのぞくということばな

り。五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせんとなり」(同上)、ここまでが普通の読み方ですよ。そのあと、「このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべし、としらせんとなり」(同上)。罪の重きことを示して、十方衆生と呼びかけるのだと。「設我得仏 十方衆生」と呼びかける、その十方衆生を救いたいために、この言葉がおかれているのだと。こういう理解です。だから、排除するためにおいているのではなくて、撰取するためにおかれているのだと、こういう読み方をしているわけです。そして、それが欲生心成就の文に付いているということなのです。

自分の罪の深さをどこまで見るか

「悲しきかな、愚禿鸞」と親鸞聖人ご自身が表白してくださいましたような事実、正定聚を樂しまない、仏法に背き、仏法を忘れて生きていくような愚かな凡夫である。こういう事実、これを見捨てずに、しかも忘れずに、こういう事実を生きるところにこそ、大悲の本願をいただいでいけ

る宗教生活が成り立つ。何か不思議な構造です。天下晴れて、もう俺様は心清く、美しく正しく世の中を生きていくというのは虚偽です。自分の虚偽を隠して蓋をして、そういう虚偽の部分は下水に流して、上のほうだけきれいにしている、そういう表現が多いけれども、そうではない。根は泥の中である。どぶの中である。泥田の中に根を張って、今、ここに生きている。煩惱具足の凡夫として生きているという事実は悲しい事実である。しかし悲しい事実だからこそ、如来の大悲が常に感じられる。そういう信心を明らかにしようとしている。そのために『涅槃經』に出てくる阿闍世の文を長々と、なぜ、こんなに長く引用するのだろうかというほど引用してこられる。

これは、親鸞が阿闍世という人を他人事とは思わなかったということだと思ふのです。条件があれば自分もやっただに違いない。親がいるから邪魔だと。早く王様になりました。友である提婆達多がそのかして、早くやってしまえと。お前が王様になれば、俺がお釈迦さまの教団を乗っ取るから、二人でやっていこうと。そういう悪巧みに乗せられて、王様を殺してしまった。刺し殺したわけではなくて、

餓死させた。殺意は自分にあつたことは自分でよく知っていますから、周りはあんたが殺したのではない、手を下していないとか、あの人は独りで死んだのだとか言うのだけれど、苦しむわけです。自分は地獄に行くしかない身だと。

その阿闍世に、お前が地獄に行くなら自分も地獄に行く身だと言って、お釈迦さまが、お前の罪の心と私の罪の心は同じだとまで言って、阿闍世を救い取った。

この呼びかけとこの救いは『無量寿経』の本願なのだ。親鸞は読んだわけです。釈尊個人の慈悲というよりも、大乘仏教の課題、どのような罪悪深重の衆生もたすけずんばやまんと。そこに、善導大師が「謗法・闍提、回心すればみな往く」（『聖典』二七七頁）と言っているのですけれど、たとえば法を諍らうと、一闍提のように無関心な人間であろうと、縁があつて心を翻せば、本当に正しい命を取り戻したい、本当の明るみを生きたいという心になるならば、必ずたすかるぞと。その問題を自分のこととして、こんなふうに教える聞くことは普通はないのです。人間には殆どできないことだと思ふのですけれど、如来の大悲は、どのような罪人をも救う。どのような罪人もということ、自分

の罪の深さをどこまで見るかということと重なるわけです。現に与えられた条件の中で犯罪を犯すかどうかではない。

この世を生きているこの心の在り方が、結局、自我の思い、自己正当化の思い、少しでも自分がよい思いをしたいと、そういう心でしか人間はものを考えない。それを普通は罪だとさえ思わない。けれど、それが実は大悲の心を本当に受け入れない人間の壁なのだ。こういうことを親鸞聖人は徹底的に自分について見ていかれた。だから自分が一番如来の大悲に背く存在である。「悲しきかな、愚禿鸞」と。こういうふう書いてくださっているわけです。これは、親鸞個人の特殊な犯罪意識なのではなくて、こういう文章を読んで、「ああ、そうだな」と、自分について深く見るということがもつ普遍性です。特殊性ではない。単に親鸞の個人感情ではない。人間存在の本質まで掘り下げて表白しておられる言葉、これが人間存在の本質だという意味をもってくるから、我々が「ああ、そうだな」と思わされるのだと思ふのです。

こういう意味で、「唯除五逆 誹謗正法」という問題を、如来の大悲が、これを潜って本当に本願の信心が衆生を救

う生活になると表してきておられるのだと受けとめられた。だから「唯除の文」だけがその問題ではなくて、実は三心、至心も信樂も欲生も、それを言う時には、衆生はいかにたすからない存在か、衆生はいかに罪が深いかを親鸞は繰り返し、繰り返し言うてくるわけです。

法藏願心は心の闇の中に

欲生心ということは、如来が欲生する。如来の欲生というのは、これは曾我量深先生が言ったのですけれど、我々は闇の生活が嫌だから、明るみに行きたい、法藏願心はあえて大涅槃を捨てて苦悩の衆生のところにはたらくために立ち上がったのだと。だから法藏願心のはたらく場所は闇である。心の闇の中に闇の中にと、法藏願心ははたらくのだと。明るみにはたらく必要はない。闇にはたらく。我々、煩惱具足の本当に闇の深い衆生にとって、法藏願心が救いになるということは、そういうことなのだ。大悲が闇へ闇へととはたらい下さる、それに触れることにおいて、我々はどんなに暗い闇にあっても、闇を明るみに転じよう

としてはたらい下さる法藏願心を感じるなら、法藏願心を感じずということは大悲の願心に照らされるといことですから、闇の中にあればこそ大悲に照らされるわけですから、それが救いになるわけです。

だから苦悩を捨てて、苦悩をやめてもつとよいところに行つてたすかるとい浄土教だったものを、苦悩の闇のただ中に浄土の光を感じていける浄土教という方向に転換したのが親鸞の思想だと言つてもよいと思うのです。これもなかなかわからない。こういう考え方で本当に親鸞聖人の教えを読み抜こうとされたのは、おそらく曾我先生だけなのではないかと思うくらいのもので。それ以前の学者は、宗祖親鸞とか言いながら、みんな何かどこかちゃんと読んでないのです。どこか何か甘い観無量壽經的了解、浄土に往つてたすかりますよ、やっぱり生きていたのではだめだから死んでからですよ、というような、いい加減な浄土教に戻つてしまっているのです。

難しいと言えばこんな難しいことはないわけです。闇だから、辛いから、もつとよいところへ行きたいというのが人情ですから。本当に往きたいなら、生きているうちは駄

三輩段

ら光を照らされただけでは、内の闇が晴れない。これをどうしてくれるのだと。本当に心の暗い、罪の深い、愚かな身。だからこそ本願成就の事実がここに立ち上がるのだと。罪の深い身の事実を離れずして、しかも平等に誰でもが帰って行けるような平等の大悲の場所をいただける。こういうのが、「信巻」で明らかにしようとする親鸞聖人の信心の救いだらうと思うのです。

(二〇一六年六月九日)

三輩段と第十九願

今日は『聖典』の四四頁、うしろから四行目からいただいていきたいと思えます。ここは、『無量寿経』の三輩段、上輩・中輩・下輩と三つに人を分けることで、三輩と、こういうふうに言われております。人を分けるということは、人がそれぞれ因縁でこの世を生きておりますけれど、その人その人の因縁で、自分がこの行ならでき、この行は好きだというような、行に選びがある。その行を選ぶということと、人の資質、素質の違いを行によって見る、そういうことがこの經典の中で言われている部分です。これは、実は、『無量寿経』と関係が深い段になるわけですが、『観無量寿経』に九品というのが言われていて、上品・中品・下品、その三品について、それぞれまた上生・中生・

下生と三つに分ける。だから九品と云うのです。それは『無量寿経』のこの三輩段と通じるところがある。それで法然上人は、三輩と九品とは同じ意味なのだとおっしゃるわけです。それは行、行為が違ふ。難しい行為ができる人間、易しい行為しかできない人間、さらには、善い行為ができないで、悪い行為しかできない人間もいると。こういうふうに見ていくと、人間は行為によって機類が分けられる。こういう考え方です。

この三輩段は、本願のどの願の成就文かについて、親鸞は第十九番目の願の成就文と見られています。第十九願を讀んでみますと、「たとい我、仏を得んに、十方衆生、菩提心を発し、もろもろの功德を修して、心を至し願を發して我が国に生まれんと欲わん。寿終わる時に臨んで、たとい大衆と圍繞してその人の前に現ぜずんば、正覚を取らじ」(『聖典』十八頁)。この十九願を成就すると、三輩段だと了解されております。ですから十八願の次に十九願が成就してくるといふ展開になっているということです。

十九願は、自力の行為をうながして浄土を呼びかけると。これに応えて与えられる浄土を親鸞聖人は方便化身土と名

づけられます。ですから、『教行信証』の最後の巻、「方便化身土巻」を開くについて、この十九願を引用されます。十九願というのは、「菩提心を發し」ということから出發しているように、自分で努力して仏に近づこうということが前提で呼びかけられている。まず道を求める。我々が何かこの世のことにつまづいたり、この世の命だけでは満ち足りなかつたりして、仏の教えを聞こうと思つた時には、自分から求めなければ、聞き始めませんから、何かの形で求める。それは先ずは十九願から入ることになるわけです。それは我々が仏法を求める次第から言つと、先ずは自力の心で求めて、求めていくうちに方便化身土に出遇うけれども、そこに留まらずに歩を進められれば、十八願に入つていつて眞実報土の往生を得るといふ展開です。ですから、「三願転入」と言われますけれど、「化身土」巻では、十九願から二十願へ、二十願から十八願へと。十八願は願の展開としては一番初めにあるのですけれど、人間が道を求める時には、十八願は最後に入る願として教えられています。

ところが、経典の本願成就の展開は、まず、十八願が成

就する。そして十九願が成就すると。これはどうしてこういう展開になるのだろうか。これは、それぞれ皆様方、考えたら思い当たって、こうではないだろうか、ああではないだろうかということがあるかも知れませんが、この『無量寿経』の下巻は十一願から始まる。十一願が仏法の課題として初めて出てきた。人間が求める場合には、この十一願が一番最後になるわけですよ。ということからすると、

仏陀が衆生に呼びかけようというのと、衆生が求めるのは、ある意味で次第が逆転することになるのかなと、そんなふうにも考えられます。そうしてみると、十八願と十九願で、十八願が先に成就するということは、仏陀が願っているのは、これが一番根本なのだと。十八願成就が衆生に呼びかける眼目なのだと。十九願は、それを呼びかけるのだけれども、目覚めさせる相手のために十九願を成就させると。ともかく不思議な展開です。人間の次第で展開するならば、十九願から始まって二十願、十八願と展開していくるほうがわかり易いのですけれど、十八願が成就して、その次は十九願になっている。

上輩・中輩・下輩

それで、四四頁のうしろから四行目から少し読んでみますと、「仏、阿難に告げたまわく、「十方世界の諸天人民、それ心を至してかの国に生まれんと願ずることあらん。おおよそ三輩あり」。ここに「三輩」という言葉が出てきます。そして「その上輩というは、家を捨てて欲を棄てて沙門と作り、菩提心を発し、一向に専ら無量寿仏を念じ、もろもろの功德を修して、かの国に生まれんと願ぜん」。ここに「もろもろの功德を修して」とあります。「修諸功德」、これは十九願に、「菩提心を発し、もろもろの功德を修して」とあります。願生するのだけれども、願生するについて自分で菩提心を起こして、諸々の功德を修すると。こういうふうに言われてくる。続いて「これらの衆生、寿終わらん時に臨んで、無量寿仏ともろもろの大衆と、その人の前に現ぜん」(『聖典』四五頁)。「もろもろの大衆」と言うのは、観音・勢至、その他の、阿弥陀如来の側におられるさまざまな聖衆、きよい人々、そういう人たちがみんな

でお迎えに来る。この頃の方が「お迎えに来てほしい」と言う時、仏さまが来てほしいというイメージをもって言葉を使っている人は少ないのではないかと思います。そろそろお迎えがほしいと言っているけれど、何のお迎えか。死神か何かではないでしょうか。あるいは先に亡くなった連れ合いに来てほしい、その程度でしょう。阿弥陀如来に来てほしいと言えれば立派なものです。まあ、そうならないですね、今はたぶん。でも、そうした日常用語になっ
てしまっているほどに、この十九願が流布しているわけです。臨終にお迎えに来てもらう。これを臨終来迎と言います。浄土教と言えば、もう臨終来迎だというイメージが平安時代以来定着してしまっただけです。

これは十九願の影響といってもよいし、親鸞が見たように、この十九願に対応する経典が『観無量寿経』である。『観無量寿経』は、自分で努力して浄土の相を觀ていこうとする。人間の努力意識の対象として浄土の一つになろうとする。そういう精神集中の行によって浄土の功德を得ようとする経典ですから、その経典は十九願と対応すると親鸞はご覧になった。自分の努力で浄土と一つになろうと

いう努力意識は、人間は有限な能力で、無限なる仏陀の世界を自分で取ろうとするのですから、大体無理なわけですから生きていくうちはだめだから、最期は臨終に向こうからお迎えいただきたいと。こういう表現になっている。

これを親鸞聖人は、善導大師のお言葉を手がかりにして、「双樹林下往生」に当てたわけです。お釈迦さまは娑羅双樹の下で亡くなったという伝説を、そのまま平家物語でも使っていますよね。つまり人間が死ぬことをもって往生するというイメージがこの十九願にある。そういう往生は双樹林下の往生だと。双樹林下の往生は方便化身の往生だと。本願が呼びかけようとする眞実報土の往生ではない。

こういうふうに親鸞聖人は非常に厳密に定義したわけです。往生と言えば、死んだら往生と決めてしまっているけれど、そうではないのだよと。それは十九願の意味ではないのだよと。こういうことです。

「すなわちかの仏に随いてその国に往生せん。すなわち七宝華の中より自然に化生し、不退転に住せん。智慧勇猛にして神通自在ならん。このゆえに阿難、それ衆生ありて、今世において無量寿仏を見たてまつらんと欲わば、無上菩

提の心を発し^{わく}功徳を修行してかの国に生まれんと願^{ねが}はずべし」(同上)。これが上輩に呼びかけている内容です。

次に中輩にいけます。「十方世界の諸天人民、それ心に至^{いた}してかの国に生まれんと願^{ねが}ずることあらん」。ここは前と同じですね。「行じて沙門と作り^な大きに功徳を修するのと能わずといえども」、ここでちょっと違^{ちが}つてくるわけです。大きな功徳を修することはできないのだけでも、「^ま当に無上菩提の心を発し一向に専ら無量寿仏を念じ、多少に善を修し」、多少ですから、少し善の量が減^へってくるわけです。「^ぶ尸戒を奉持し、^た塔像を起立し、沙門に飯食せしめ、^{ぞう}繪を懸け燈を然し、^{とほ}華を散じ香を焼きて、これをもつて回向してかの国に生まれんと願^{ねが}ぜん。その人終わりに臨んで」、やっぱり命終わる時、「無量寿仏、その身を化現せん。光明相好つぶさに真仏のごとくならん」。無量寿仏が身を化現する、真仏でなく化仏なのです。「もろもろの大衆とその人の前に現せん。すなわち化仏に随いてその国に往生し不退転に住せん。功徳智慧、次いで上輩の者ごとくならん」。功徳智慧が上輩の次だ。

それで今度、下輩は、「十方世界の諸天人民、それ心を

至^{いた}してかの国に生まれんと欲^{ほつ}せんことあらん。たといもろもろの功徳を作ること能^たわざれども」、今度はもう功徳を作^{つく}ることはできない。下輩ですから。「^ま当に無上菩提の心を発して一向に意^{こころ}を専らにして、乃至十念、無量寿仏を念じてその国に生まれんと願^{ねが}はずべし。もし深法を聞きて歡喜信樂せん。疑惑を生ぜず。乃至一念、かの仏を念じて至^{いた}誠心をもつてその国に生まれんと願^{ねが}ぜん。この人終わりに臨んで」、やっぱりこれも臨終です。「夢のごとくにかの仏を見たてまつりて」、今度は化仏どころではない、夢の如くに見ると。「また往生を得。功徳智慧、次いで中輩の者のごとくならん」。

三輩に通じて菩提心を発す

こういうふう^うに上輩、中輩、下輩と、何か段々と位^ゐが下が^{くだ}っていくように書いてある。これを『観無量寿經』の九品に照らすと、九品では下品にくると、この今の下輩よりもっと程度が悪い人間のことが出てくるのです。下品下生までいくと、善いことは一つもできない。生まれてからこ

のかた悪業の縁にしか出会えない。悪業の因縁を生きる。そういう人間もいると。生まれてから死ぬまで悪いことばかりし続けて死んでいく。そういう人間もたすかるのだと。

『観無量寿経』ではそういうことになっているのです。ちよつと読むと『大無量寿経』ではそのような悪人は出てきていませんから、違うように見える。ところが法然上人は九品と三輩とは同じ課題が重なっているのだと、こういうふうに解釈しておられます。

つまり、機類の違いに応じて教えが違ってくる、そういうふうになっている。ところがよく読んで見ると、三輩に通じて菩提心を発すということがある。これによって曇鸞大師は、願生という問題について、浄土に生まれんと願うということは、菩提心を発すということなしには成り立たないのだとおっしゃるわけです。楽しいところと聞いて、ああ、この今生きている人生は辛い、苦しい、このように辛い人生は嫌だ、楽しいところがほしいと。死んで楽しいところで今頃はゆっくり寝ているでしょう、などという甲辞がこの頃多いですけど、人間が楽しいところと聞いて浄土に生まれることはできないのだと曇鸞大師は言うので

す。浄土は菩提心をもって行く場所である。つまり、仏に成りたい要求のある人間が生まれる場所である。仏に成りたい要求なしに、楽しい処がほしい、それはこの世の話です。それから、凡夫がこの世で楽しいことがほしい如くに、仏陀の世界を願う、それは筋違いだと。

菩提心を発すということは、菩提を志す。仏陀の得た精神界が尊い、この仏陀の得た精神界を自分も得たいという要求です。菩提というのは、覚りという意味をもっていますから、仏陀が得た覚りの世界がほしいという要求です。

そういう菩提心を願って願生する。『無量寿経』は、阿弥陀如来の世界を開いて、ここに来たらみんな菩提心が成就するよ、邪魔が入らないよと。だから、この世界に生まれてきたら、みんな仏にしてあげましょうと。こういう呼びかけですから、菩提心の場所なのです。菩提心の場所を呼びかける。だから三輩に通じて発菩提心と書いてある。曇鸞大師は、願生心は菩提心をもっているのだと言われるわけです。三輩に通じて菩提心を呼びかけているから、願生心は菩提心を必要とするのだと。親鸞聖人は、そのことをとても大事になさいます。

実はこの三輩に通じて、もう一つある言葉がある。それは「一向に専ら無量寿仏を念」ずると言う言葉です。法然上人は、ここに注目された。三輩に通じて「一向」という言葉が付いているのは、無量寿仏を念ずることだけだと。その他は、行が違っているし、発菩提心と呼びかけているけれども、一向とは言っていない。一向とは、二向三向ではないということだと。三輩に通じて、つまりどんな衆生にも呼びかけられてるのが、一向に南無阿弥陀仏を念ぜよ、ということだ。だから三輩段は、三輩に通じて念仏を呼びかけていると読むべきだと。行はいろいろ違うけれども、たとえ行が違っていても、無量寿仏を念ずるという点は同じだと。発菩提心という言葉は付いてはいるけれど、菩提心の内容は、学んでいる仏法の教え方、教義、あるいは宗派とかによってそれぞれ違う。そういうものは一向ではないのだから、諸行と同じ質のものだと。諸々の功德を修することと同じ質のものだと法然上人は見られて、そして三輩に通じて、一向専念無量寿仏なのだから、専修念仏だと。専ら念仏ひとつで浄土に願生するという道は成り立つのだとおっしゃったわけです。

しかし、もともとは仏法を聞くということは、仏陀の教えにしたがって、仏のように成ろうとするから仏法を聞くわけで、そのことを菩提心と言うわけです。それで、菩提心が要らないなら、それは外道だと、明恵上人という人は怒ったわけです。菩提心が要らないとは何事だと。それはある意味でもっともなのです。けれど、法然上人は、凡夫が罪業がどれだけ深かろうとも、凡夫が本当にたすかる道として、阿弥陀如来は我が名を念じてほしいという方法を呼びかけたのだと。そのこと一つをしつかり聞けばよいのであって、自分から菩提心を発す必要はないと。法然上人は、そこまで念仏ひとつでたすかるということを積極的におっしゃった。

横超の菩提心

けれども、親鸞聖人は、『大無量寿経』は仏法なのだから、仏法であるなら菩提心なしというわけにいかない。けれど、自力で発す菩提心は本願他力の信念とは相容れない。本願他力の信念に立つとするなら、自力で発す菩提心は

十九願の位置になるから本当の救いにならない。それは要らないと言るのが本当だと。でも、菩提心なしでは仏法にならない。人間が自力で発す菩提心は、堅超・堅出の菩提心である。堅形に超えるという超え方、自分で菩提心を発して、この世俗を超える。世俗など低いものだ。俺は仏法を求めて高みに行くのだというわけで、自分で高いところ^{のほ}に上っていくようなイメージ、それは堅形の菩提心であると。それに対して親鸞は、我ら凡夫は自分で高みに上るような救いを求めることはできないと。いくら求めてみても我らの生きている地平は泥田の中である。煩惱具足の凡夫である。泥田から足を抜くことはできない。泥田から足が抜けない人間にも救いを与えようというのが、阿弥陀如来の大悲だと。阿弥陀如来の大悲は衆生を仏にしたいから、十一願にあるように大涅槃を与えたいから、念仏を呼びかける。呼びかけられた念仏を信ずることに於いて、仏の願いを引き受ける。必ず仏陀は我々を仏にせずんばやまと誓ってくださっているのだから、それを信ずるということは、仏に成ることだと。念仏成仏である。念仏成仏なのだから仏法である。自分の努力や自分の菩提心で仏に成

るのではないけれども、仏に成るといことは、菩提心が成就することだと。それは、堅形の菩提心ではないけれども、横の菩提心だと。こういうふう^{おうふう}に横超の菩提心ということをおっしゃるわけです。横に超える。

これが我々は考え難いのです。横ざまに超えるとはどういうことだろう。超えるということは、今ある立場から出ることだろうと。やはり堅に出るしかないのではないか。そのようなことはないのだと。どつぷりと泥田の中に浸かっただままで出られるのだと。どういうことだろうと。不思議な話です。煩惱具足の凡夫のままに凡夫を止めないで出られる道がある。それが本願力をいただくということだと。本願力を信ずるといことは、自分から出るのではないけれども、本願力がもう出してくださるのだと。本願力がこの命を超越させてくださるのだと。それを信ずる。自分から一歩も出ない。泥田に足をおいて、煩惱具足のままで、不断煩惱得涅槃、煩惱のまんまで涅槃をいただく。これが本願が我々を救うということだ。こういうふう^{おうふう}に親鸞聖人は、仏に成るとは菩提心が成就することなのだから、信心は菩提心であると。信心が菩提心であるといことは、

豎形の菩提心ではない。しかし十分に菩提心の意味をもっているのだと。だから横超の菩提心と、こういうふうに新しい意味を入れて、菩提心という言葉を大切になさった。

そうしないと、仏法が何かがよくわからなくなる。だから浄土真宗は仏道である、大乘の仏道である、大乘仏教の至極であるとおっしゃるわけです。誰でもが平等にたすかる仏道である。しかし、自分で立ち上がって菩提心を発して高みに上がっていく仏法とは質が違う。愚かなままに、罪業深重のままに、大悲を信ずる。本願力を信ずる。信ずることににおいて、大悲は必ず凡夫を救わずんばやまんと誓ってくださいている、その願を信ずるのだから、その信が与えられるなら、それでもよいのだと。こういう仏法です。信心の仏法です。こういうことをおっしゃったわけです。

(二〇一六年七月二十二日)

「大信海を案ずれば」

この世のあらゆる価値や差異を乗り越える

先回は、『無量寿経』の三輩段のお話しをしております。親鸞聖人は、機類を三輩に分ける意味は、九品と対応するということもあるし、やはり自力の心があれば人間の機類が分かれていく。仏法と世俗とを問わず、人間がものを考えるところと、どうしても比較して差異を感じる。そうすると、そこに上下の差別を感じて人間にとって苦悩の源になってくるということから、仏法の利益は何であるかと言えば、一如とか大涅槃とか、いろいろな言葉で言うけれども、そのことは人間の比較心、つまり上だとか下だとか、善・悪だとか、そういうとにかく比較してどっちが善いかを考えてしまう人間にとって仏法の功德をいただくということとは、そういう比較して差異で苦しむこの世の形か

ら解き放たれることであると。こういうふうにもご覧になった。

これは「信巻」を読んでいますと、「大信海を案ず」と言つて、大きな信心の海、大信海という言葉を出してこられる。そこに、いろんな人間が感ずる違いを列挙なさりながら、それを超えていくことができるのが大信海であると。『聖典』で言いますと「信巻」の二二六頁の一行目、「真実の信心は必ず名号を具す。名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり。このゆえに論主建めに「我一心」と言えり」。天親菩薩が『浄土論』を始められる、その「我一心」は、真実の信心を言っているのだと。「帰命尽十方無碍光如来」という無量寿如来の名号を信ずることが、天親菩薩の一心の内容であると、こう押さえ直されるわけです。そして「おおよそ大信海を案ずれば」と言つて、そこに出てくるのは、全部否定形です。「貴賤・緇素を簡はず、男女・老少を誦わず、造罪の多少を問わず、修行の久近を論ぜず、行にあらざり・善にあらざり」云々と、全部否定形。否定形になる前の肯定した概念というのは、我々がこの世で、あるいは仏道の中で、さまざまな言葉で価値やら善悪やら

を決めているような言葉をここに並べられる。修行の久近、どれだけ真面目に修行したか、長くやるほうが価値がある。自力で考えれば、人間の努力を評価しますから、人間の努力の強さ、時間の長さに価値をおく。そういうことを、ここにずっと出してきて、それを全部否定形で並べられる。

ということとは、この世のあらゆる価値や差異を生み出すさまざまな考え方、そういうものをすべて乗り越えることができるのが本願力の信心なのだとすることを、ここで押さえておられるのではないかと思うのです。

そしてそれを結んで、二二六頁九行目ですが、「ただこれ不可思議・不可説・不可称の信樂なり」。我々にとつては、そういう心は自分で獲得するというようなことは、とてもできない。にもかかわらず、本願のお心が私どもの中に立ち上がる信念をいただくなら、つまり回向の信心、自分から作る信ではなくて、自分が出遇つて、自力の心が打ちのめされて、そこに「ああ、本当だったな」という回向心、心が翻される体験が起こるなら、そこに立ち上がる心は如来回向の信心である。如来回向の信心は、我々からは不可思議・不可説・不可称である。考えることも、説くことも、

ろ、同じだというのも、どっちにしても慢だと。

これを我々は克服できるかという、なかなか難しい。腹を立たなくするよりもっと難しいかもしれない。とにかく意識が動けば比較してしまうのです。大体買物する時どっちが良いだろうと比較しなければ買物できません。

我々が生きているということは、比較しながら生きているわけです。でも、それを煩惱だと仏教は言うわけです。それは、人間の意識に付いている無明を自覚させるために、いかに人間は自分自身を苦しめ、その心がまた人を苦しめる、そういう心と共に生きているかを自覚させるために、煩惱を教えるわけですから、煩惱は根の深い人間のいわば病なのです。

この根本煩惱の一つに慢が数えられている。普通、日常生活ではこの比較心が悪いなどと全然思いません。むしろ、比較心をたきつけて教育したり、しつけをしたりするのが日常生活ではないでしょうか。あの人がこれだけやっているのだから、あなたもやりなさいとか、比較するわけです。あつちの学校のほうが良いのだから、あなた達も頑張りなさいとか。大体この世の中は慢がはびこる。だからうつと

うしいわけです。この世の中は。仏教はそれを本当は乗り越えなさいと教えているわけです。つまり、無我になるということは、自我の慢を除く、自我の慢を「我慢」と言いますが、我慢というのが根本の煩惱なので、これを否定せよと。これほど難しいことはない。でも、いかにもできるように教えている。でも、本当にできるかという、親鸞が押さえたように、自力で修行している人たちは、やればやるほど自分のほうが偉くなったという根性が付くに違いないわけです。それが実は人間を縛ってきて苦しめるのだと。これが、なかなか自分でそれが問題だと気づきにくい。でも、それを根本問題として本当に乗り越えられる道が如来誓願の薬なのだ。

如来の誓願は、一切衆生を平等に摂取したいと。そこに平等の大きな慈悲心ということが教えられている。我々はそれを聞くのだけでも、それを聞く時に自分にどうい問題があるかということになかなか気づかない。俺のようなものでも救ってくれる、それはありがたいとは思うけれど、俺のようなものがと考えている時の俺が、実は比較心で苦しんでいるということに、なかなか気づけない。それ

が智慧の毒なのです。智と愚、智慧があるにしろ、智慧がないにしろ、智愚、どちらも毒なのだ。それが実は人間の苦惱、人間の悩み、人間の深い心の暗さをもたらしているのだというのが、如来の大悲の光明に照らし出される闇の実体ではないでしょうか。ですからなかなか本願力に出遇うということは容易なことではない。比較心を超えるような心は、如来回向の心に値遇すること。人間心から見ればみんな違いがあるわけです。けれども、如来の大悲から見れば人間の違いを超えて平等の救いを与えたいと。これは不可称・不可説・不可思議である。我々からは考えることすらできない。しかし、これに出遇うのだと。これが「よく智慧の毒を滅するなり」という言葉なのではないかと思うのです。

人間の起こす願生心の問題

三輩段には人間の機類の違いが先ず押さえられて、そしてそこに願生心が呼びかけられている。人間の起こす願生心は、人間がいる位に応じて浄土さえ違ってしまう。たと

え仏法に触れても、浄土に触れても、願生心の質が違ってきってしまうという、こういう問題。そういうところに、願生といっても人間心が絡んでいるような願生心は真実の浄土に生まれる心ではないというのが、親鸞聖人の押さえなのです。如来の本願が衆生に呼びかける欲生心は、如来の欲生心。けれど、如来の欲生心は、我々の意識よりも深いところに呼びかけていますから、我々はなかなか如来の呼びかけをまともには聞けない。まあ、言うならば、ガラス越し、色ガラスといいますが磨りガラスといいますが、そういう人間の眼を通してしか如来の呼びかけを聞けない。だから、十九願、二十願にやはり「欲生我国」という言葉がありますけれども、十九願、二十願の欲生我国を人間が受けとめた場合の願生は、願生というけれど人間によって違うような願生心。人間心が願うと、人によって願生が違って、願生される浄土の質が少しずつ違ってしまいます。そういう問題を親鸞聖人はお感じになっいて、それに対応して教えられているのが方便化身土なのだ。

方便化身土は、人間のいろいろな違いが映る。人間心が如来の世界を見た場合は、どうしても人間の眼の曇りが映っ

てしまう。そういう世界が方便化身土である。眞実報土そのものは人間心からは見えない。そういう押さえをする一つの手がかりが、この三輩に通じての願生です。人間は願わずにはおれない。本当の世界を願わずにはおれない。何かにつけて人間自身に煩惱があつて、人間自身が作り出した世界にさまざまな苦悩の根があつて、それに出遇いつつ生きるということは、人間としてはどうしても完全にそれに満足することはできませんから、本当の世界がほしいというような意欲はどこかで動くわけです。どこかで動くけれど、それでは本当の世界が見えるかといったら見えない。

そういうところに、この願生ということの難しさ、我々からすると本当の願生ができないという問題がある。親鸞聖人は、十八願の呼びかけは、同じように「欲生我国」なのだけれど、これは如来の勅命であるとおっしゃるわけです。勅命は疑い心があつてなかなか聞けない。聞くということは、如来の欲生心が成就することである。如来の呼びかけが「聞け」といって呼びかけてきたことに応えて、「そうですか」と聞けた時に、如来の欲生心が成就する。如来の欲生心が成就するということを十八願成就の文が教

えているのだというのが、親鸞の十八願成就文の理解なのです。それで、十九願の成就文として押さえられるこの三輩段の教えは、人間の自力心が絡んでいる願生心であるというのが親鸞聖人の見方だろうと思うのです。そういうところに、人間の位に應じて往生を得ると書いてあるけれども、その得た往生は方便化身の往生であると。

そういうところに願生心の歩みが往生の展開、双樹林下の往生から難思往生へ、難思往生から難思議往生へと。經典で言えば、『観無量寿経』の往生から『阿弥陀経』の往生へ、『阿弥陀経』の往生から『大無量寿経』の往生へと、往生という言葉も歩みをもって親鸞聖人は使っておられるわけです。往生といったら一義的に死んだら往生だと考えるのは凡夫が考えた往生です。親鸞聖人がいただいた往生は、本願が人間に呼びかけて、人間が歩み出して、そして仏のお言葉を聞いていく時に、心が教えによって動かされて展開していく。展開していく相すがたが往生なのだと思っておられて、そして究極的には眞実報土の往生を遂げる。こういう問題が考えられてくるのが、この三輩段を手がかりとしていただかれる往生という問題ではないかと思えます。

十方世界の無量無辺の諸仏

そして聖典の四六頁の真ん中で一旦この三輩段が終わって、その次ですが、「仏、阿難に告げたまわく。「無量寿仏の威神極まりなし。十方世界の無量無辺不可思議の諸仏如来、彼を称歎せざるることなし」。ここに「十方世界の無量無辺不可思議の諸仏如来」ということが出てきます。阿弥陀如来は、いわゆる一神教のように、他の神々を全部しりぞけて一つ神があるというのではないのです。阿弥陀如来は諸仏如来の中に立ち上がる。しかしその諸仏如来の中に立ち上がった時の願について、諸仏が阿弥陀の願いをほめると。阿弥陀の功德をほめるといことは、阿弥陀の願をほめると。そういう形で、阿弥陀自身は諸仏にほめられることをもって阿弥陀と成る。それが十七願です。

諸仏如来とは何であるかということが、ずっと私はいつも何か問題に感ずるのですけれども、諸仏如来がいるというのを認めて成り立っているのが大乘仏教なのです。そういうわけで「十方世界の無量無辺不可思議の諸仏如来、

彼を称歎せざるることなし」と。こういうふうには押さえ直してくる。

『聖典』の二一頁に戻っていただきますと、そこに第三十三願から始まる五願があるわけですが、そこで「十方無量不可思議の諸仏世界」という言葉が繰り返されます。

「十方無量不可思議の諸仏世界の衆生の類」と呼びかけるのが、その三十三願、三十四願で、この二つの願を親鸞聖人は「信巻」で真の仏弟子の釈のところに取り上げられる。そこに真の仏弟子は「釈迦・諸仏の弟子なり」（『聖典』二四五頁）と、こうおっしゃるのです。単に釈迦の弟子ではない、釈迦・諸仏の弟子。この釈迦・諸仏といふことは、仏の世界が一つでなくて、無数にあるという見方です。

この世の中は、ともかくいろんな因縁で生命としてこの世に生まれ落ちる。生まれ落ちる因縁がそれぞれ違って、場所とか、時間とか、そして人間であれば社会状況とか時代状況とか、それぞれ違う。そしてちょっと違うだけでもいろんな違いが与えられてきます。もう本当に隣町とも違うし、隣の家とも違う。例えば、京都人に対して大阪人の誇りと違いとか。お互いにやはり自負心があつて、同じ

ではないぞというものをみんなもっているわけです。ヨーロッパなどでも国々が隣り合って生きてきているのに、それぞれ民族の違い、宗教の違い、無数の違いがある。そしてちょっと時代が違えば同じ家に住んでも親父の世代と子どもたちの世代と、世代が違っていると全然違います。大学にいた時に思ったのですけれども、学生生活はたった四年間でしょう。その年数を、関西では何回生と言うのです。四年生と言わずに四回生。四回生の集まりで「今の一回生は」とこう言うのです。三年違っているだけです。「今の一回生は俺たちと違って」と、こう言う。そんなに違わないというふうなものですけれど、違っているというのが、この世界である。それで我々は先ほど言った比較心がそこに付いてくるわけです。その違っていることを比較心で我々はどうしてもどっちが良いとか、どっちが悪いとか、正しいとか間違っているとか、常にそういうことを繰り返す。

それに対して、仏教は、ただみんな平等だといって、みんな同じだなどと言わない。みんな違う。しかし、みんな尊いのだよと。十方無量不可思議の諸仏世界ということをし

認めて、その違いを超えて私の願いを聞いてほしいという呼びかけを本願として建てていくのが、阿弥陀如来の名前のもとに誓う本願なのです。その本願を讃めてほしい。その本願ならわしも賛成する、わしも賛成すると言って、十方無量不可思議の諸仏世界が、みんな阿弥陀の願は、それならよいと、こう言って下さる。そういう願を掘り下げようというのが、阿弥陀が本願を建てるといことなのです。不思議なことだと思ふのです。人間的な願を建てるといこと、初めから他よりも秀でた願を建てたいと思ふ。ところが、諸仏にほめられたいという願とは一体何なのだろう。

違っているままに平等である世界

その時に、阿弥陀如来という名前になる無量光・無量寿、これは自分の世界を明るくし、自分の世界だけ寿いのちが長いというのではなくて、この光があらゆる世界に届いてほしい、この寿があらゆる時代に届いてほしいという願いをもって自己とすると。このようなことは普通では考えられない。自分の世界、自分のところをどうにかするといより

も、十方無量の衆生の世界にはたらきたい。だから、十方無量不可思議の諸仏世界の、それぞれ諸仏の世界で、それぞれのいのちを営んでいる衆生に向かつて、我が光を与えたい、我が名を聞かせたい。まあ、普通に考えれば余計なお節介だというふうなものですよね。「わしはわしの世界でやつとるのだから、お前は出てこんでいい」というようなものでしょうけれど、でもこの願いによって初めて我々のところに「光明遍照^{へんじょう}十方世界 念仏衆生撰取不捨」〔聖典〕一〇五頁、我々の世界に阿弥陀の光が来ているのを感じることができるとのこと。我々は阿弥陀の世界の外にいる。こぼれ落ちた世界にいる。にもかかわらず阿弥陀の光に出遇える。それは向こうから来るのだと。こっちから取りに行つて取れるものではない。

この十方無量不可思議の諸仏世界という問題は、特にこの現代のような状況の場合には非常に困難なのですけれど、違いを同じにするのでなくて、どれだけ違つていても違つているままに平等である世界をいただいていける信念、これが大信海ということなのかと思うのです。大信海をいただくということは、社会主義が考えたように、全部体制

的に平等にする、経済的に平等にするという、そういう考え方では成り立たない。人間存在そのものの平等性を本当にいたたく道は、不可称・不可説・不可思議の信樂以外にないと。これはなかなかわかり難いし、世俗的な考え方が拭えないままでと、何の意味もないのではないかと見られてしまう。つまり違いがあるままであつたら意味がないのではないかというのが世俗社会の考え方で、だから全部同じにしようと言つてやり出せば、無理矢理、力づくで権力的にやることになりかねない。しかし、違いがありながら許し合つて仲良くなるといつても、人間が、凡夫で考えたら絶対にだめなのです。如来の大悲に照らされる。そのことにおいて、如来の大悲の前の平等性を信ずるということ尊重とする以外にないのです。大信海というのは、だから本当に大きな海なのですけれど、これほどわかりにくいものはない。世俗価値を価値とする眼からは見えない平等性ですから。そういう世界を本当に呼びかけているのが阿弥陀の願い、つまり十方無量不可思議の諸仏世界に呼びかけて、我が光と寿を伝えたいと、こういう願いです。

(二〇一六年八月二十五日)

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」並びに第九十五回（通算第一四六回）から第九十七回（同第一四八回）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^{あふ}いぶん広がってはいる。しかし、生まれてから死ぬまで、それぞれの人が与えられる自己の状況に、自分自身が納得し、ここから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」と教えるのであるが、この宿業因縁を自己に必然の事実であると引き受けることは容易ではない。

その落差の条件を譬喩的に表現するなら、「届かない彼方^{かなた}」とか「見えざる背景」とか、あるいは「自己に負荷^{おぼ}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^{りち}分別^{ぶんべつ}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）

諸仏の分限と限界

大乘仏教の人間像

一切の衆生が皆平等に仏に成るといふ、そういうことを信ずる立場から、仏陀の教えを尋ね直すということ、大乘思想というものが勃興してきたわけです。大乘思想の人間像は、どのような人間に生まれついても、何か人間存在というものは、与えられた命を本当に十分に生きたい、十分に満足して生きて死んでいきたいというようなものをどこかに抱えて生きているのだと。どんな存在であっても何か課題を背負っている。生まれて生きているところに、もがいたり、欲を起こしたり、腹を立てたり、いろんなことをするけれども、その生活を通して何か本当の自分に帰りたい、本当の自分を取り戻したい、そういう要求を生活の底に感じるものが人間である。これは仏法からすれば、仏

陀に成るといふ形で自己を取り戻したいと。つまり、本当の自分に帰るといふ意味が仏陀に成るといふことである。そういう課題を背負って生きているのが人間である。人間に生まれついたらば、生きていくだけに満足するということだけではなくて、どこかで、より善き自分になりたいとか、本当の自分に帰りたいとか、そういう意欲にぶつかって、そうなれない自分に苦しむ。これを仏陀の眼から見れば、誰でもが本来の自分を取り戻せるのだと。どのような人間であっても、そういう課題を背負っているという意味において、仏に成る可能性をもっているのだと見る。そういう眼が大乘仏教の人間像になるのだと思うのです。

ですから、大乘仏教の人間像の代表的な言葉として、「一切衆生悉有仏性」という『涅槃経』の言葉があるわけです。あらゆる衆生はみんな仏を証明するような命である。こういう見方が仏陀の眼、仏陀の智慧として教えられているわけです。

ただ、我々はそれが見えない。我々は、生まれ落ちた状況に執とらわれたり、それをさらに比較して良かっただの悪かっただのといつて苦しむ。つまり、コンプレックスの命し

か生きられないというのが人間の一面である。それを浄土教の言葉では罪悪深重の凡夫と言うわけです。本当の自分に帰れないで、この命を無駄使いしてしまう。存在の本来の在り方、仏に成るべき在り方を取り戻せずに生きてしまう。そういう意味で、存在に対する罪がある。行為の罪よりももっと深く、生きていくこと自身に深い罪を背負っている面が人間にはある。

それで大乘仏教の中に、どのような衆生も実は罪深い存在なのだという見方が出て来て、その罪深い存在が本当に解放される道はどこにあるかと、こういう要求が大乘仏教を深めてきたと言ってもよいと思うのです。人間が自己を取り戻した存在を仏というのですから、それは、あらゆる人間が教えに触れて、教えを求めて、教えを自分が成就すれば仏に成るのだということです。ですから諸仏ということとは、そういう大乘仏教が当然見出した人間像です。

こういうことで、諸仏如来の教えとして大乘仏教が次から次へと開かれてくる。もちろん、一応説くのはお釈迦さまの名前で説かれる。しかし、生まれてくる地盤は、大乘仏教ですから、諸仏如来の世界から生まれてくる。本願を

説く『無量寿経』も、光顔巍巍々として輝くお釈迦さまが説き出されたわけです。「如来、世に興出したまうゆえは、ただ弥陀本願海を説かんとなり（如来所以興出世 唯説弥陀本願海）（『聖典』二〇四頁）と、この世に如来が現れるのはなぜかという点、ただ阿弥陀の本願の海を説くために生まれて来たのだと、親鸞聖人は「正信偈」に書かれています。それを『尊号真像銘文』で、この「如来」は「諸仏如来」であると注釈しておられます。「如来所以興出世」というのは、諸仏の世にいでたまうゆえはともうすみのりなり。

「唯説弥陀本願海」ともうすは、諸仏の世にいでたまう本懐は、ひとえに弥陀の願海一乗のみりをとくことなり（『聖典』五三一頁）。普通は、釈迦如来がこの本願を説いたのでないかと理解するわけですが、親鸞聖人は諸仏如来がこの世に生まれて、弥陀の本願海を説いてくださったのだと見ておられる。不思議なものの見方だと思っのです。それと同じようなことが、『阿弥陀経』の和讃に「五濁悪時 悪世界 濁悪邪見の衆生には 弥陀の名号あたえてぞ 恒沙の諸仏すすめたる」（『聖典』四八六頁）とあるのです。これは『阿弥陀経』の六方段、六方の諸仏がたが、みなこの

阿弥陀経は本当のことを説いていると証明する。「諸仏証誠」と言うのですが、『阿弥陀経』は諸仏が阿弥陀仏の教えを本当だと証明する、証誠する経典であると、善導大師がそういうふうには押さえてくださった。それを親鸞聖人が和讃にしているわけです。

それと重なっているのですけれども、高僧和讃に「五濁悪世の有情の 選択本願信すれば 不可称不可説不可思議の 功德は行者の身にみたり」（『聖典』五〇〇頁）とあります。「五濁悪世」というのは我々が生きている世の中を、大乘仏教が五濁悪世だと言うのです。我々は正しく美しく生きていきたいと思っているけれど、現実世界は人間関係の中に欲が渦巻き、野望が渦巻き、悪業がぶつかり合う世界、こういう世界を濁りの世、濁世と言うのです。「五濁悪時悪世界」を生きているのは「濁悪邪見」の衆生である。つまり、環境と主体は性格が似ているのです。悪世を生きているのに俺は正しい、そのようなことは認識不足なので、悪世を生きていられるということは我々が悪人だからなのです。妥協したり、それに馴染んでしか生きられない。お互いに自我が可愛い、自我愛を克服できないのです。それ

を濁悪邪見と言うわけです。そういうふうには教えてくださるわけです。ただ個人をつかまえてお前が悪いと言っているわけではないのです。人間存在がそういう構造しか生きられないのだと。

でも、そういう存在が本来帰るべき使命を与えられているのだと。苦しむということは、本来の在り方をどこかで求めざるを得ない存在だから苦しむ。だから、本当の在り方に触れたいというものをもっている。仏陀の立場からは、どんな衆生も必ずそこに触れれば解放されて行く道があると、このように衆生を見てくださる。だから、濁悪邪見の衆生に弥陀の名号を与える。弥陀の名号が方法なのだということですが。これもなかなか我々は信じ難い。なまじり性があるものだから「何で」と疑うわけです。その何でという疑いに対して、教えが一如に帰る道はこう考えていく、こう信じていくのだと懇々と教えてくださっているのが仏法の歴史です。そうした仏法の歴史を開いてくれたのは、先にそういう道に触れ、そういう道を求め、そういう道を通らした方々です。その人たちの言葉が、諸仏の言葉になるわけです。だから、教えがあれば諸仏がいたという

ことなのです。もちろん個人であった方が仏さまに成って、それが集まって諸仏に成っているわけですから、一人ひとりが仏法に触れていったに違いない。

諸仏の特殊性と無限定な阿弥陀仏

そういう仏に対して、無量寿仏、阿弥陀仏という名前が出てくる。これがなぜ出てくるのかということも、ちよつとよくわからないのですけれど、梵語のアミタ (amita) というのは、限りがない。'mita' というのは、限定するという意味をもった言葉らしいのです。'a' はそれを否定する。だから限定しない。限定することができない。限定されることのない、そういう世界を開こうという願いが名前としてついたブツダです。無限大と言いますか、無限の時間と無限の空間とを開いていきたいという願いが名になっています。もともとそういう意味なのです。

なぜ、そういう名前が出てくるのか。それは諸仏それぞれ自分が自分の苦悩を克服する道を発見したとって、いろいろな因縁で仏に成る。いろいろな因縁で仏に成るけれど

も、もともと個人であった方が仏陀に成った場合には、仏陀に成って覚さとしりを開いて、執われからある意味で解放されたといつても、特殊性と言いますか、それぞれの仏陀がもつ特殊な力とか、特殊な意味がある。例えば、薬師如来という名前は、くすりの師匠という意味が示しますように、衆生の苦悩を除きたい、特に病気を治したいという願いが仏陀の名前になっている。そういう特殊の力が、ある意味でその名前を証明している。そういう意味で、それぞれ仏陀にはいろいろな名前があり、それぞれ特定の意味がある。

そういう名前全部を総合して無限大でありたいという名前は他にはないですよ。不思議な名前が出てきたものだと思うのですけれど、特定の功德、特定の力を名前にする仏陀でなくて、無限でありたい、限定されない光と寿命でありたい。光は智恵の象徴ですから、一切衆生の心の闇を明るみに転じたいという願いをもって自分自身としたい。あらゆる衆生の命を無限にしたいという願いをもって自分の名前とする。そういう名前として、阿弥陀如来という名前が出てきている。

因位の菩薩の時代の名前を法蔵菩薩、成就して仏に成つ

た名前を阿弥陀仏と、こういう物語なのですけれど、因の位であるときの法蔵菩薩が、十方衆生、無数の衆生すべてを平等に救える場所を開きたい。あらゆる衆生を平等に仏にするような方法を見出したい。こういう願であって、それは特定の人をたすけたい、貧乏な人を金持ちにしようとか、病気の人を健康にしようとか、何かそういう特別の苦悩を除いてたすけたい、そういう力がある名前ではなくて、苦悩の衆生を無限定にたすけていきたい、こういう願いであるわけです。不思議な願いです。こういう願いが出てきたときに、これを証明するのは、結局、あらゆる諸仏が、ああ、その願いはよいと、その願いなら自分も賛同して証明すると。

この世では、やはりそれぞれ評価する基準があり、何か特定の能力、力、功德とかがあって、その方面で力を発揮する。けれど、それ以外のことはたいしてできない、そういうのが普通ですよ。つまりこの世にある、存在するということは、ある意味で限定されてある。無限定のままな存在はあり得ない。存在するということは、机なら机として、コップならコップとして、人間なら人間として、何

かとしてあるわけですから、何でもなくてあるということはありません。何でもなくしてあることに対して、それならよいと認めるということは、この世のことであるなら、ありえない。何でもないので一番だめだということになるわけですが、言うなら、阿弥陀さんという名前がもっている特質は何だと言ったら、何にもないわけですよ。無と書いてもよいわけだ。無は一切を否定するという空の思想から来て、無と言うわけです。けれど、無がある意味で絶対肯定なのです。「真空妙有」という言葉があつて、真空、本当の空は妙なる有であると。本当に空になることは本当の有であると。本当の自分とは、本当に自分なくなることである。自我、自我愛があれば自分に帰れない。自我が空になれば、それが本当の自分。これが仏教の人間像です。我々は自我をもっている。個性をもつて、個人性をもつて、自分が自分という思いがあつて、それを大切にすることがよいと思っている。でもそれあるがゆえに人間は苦しむし、傷つけ合うし、濁悪邪見の世界しか作れないのだ。でも、そういう濁悪邪見の世界しか作れないのが人間だと見据えたうえで、本当にその世界の中に願いをかけていこ

うというのが、無限なる願いの如来である。

だから諸仏の各々の力でやれる課題、これはそれなりに、その世界に苦しむ人間にとっては、ものすごく大きな意味をもつけれども、違う世界の人間にとっては、それは意味がない。あるいは、あまりたすけにならない。そういう、諸仏の各々の分限と限界がある状況の中に、本当の大乗仏教の救いは、阿闍世あじさせのようなたすからない衆生、親殺しをして、国王になって地位を乗っ取った。そして生んでくれた母親さえ殺そうとして刀を振り上げて、止められたから殺さなかつたけれど、止められていなかったら殺してしまつた。自分の都合に反するものは、たとえ親でも殺してしまふ。そういうのが人間だと。まさかと思うけれど、状況によつて人間は本当に何をするかわからない。そういう罪業を犯して苦しむことと重なつて、実は阿闍世には自分が生まれる前の物語があつて、親が自分の都合で子どもがほしいということ、人を殺してその人が生まれ変わつて阿闍世になつたという物語がついてる。そして生まれてくる阿闍世を殺そうとした親の罪悪性もまた語られている。だから、阿闍世が生きている背景に、生まれるときにもう

罪悪の歴史を背負つて生まれてくる。つまり罪を犯すといつても、単にこの世で何かをした、親を殺したということだけのことよりも、自分の責任というよりも、もつと深く、親が子を殺そうとしたような中で生まれてきたという歴史、さらに子どもがほしいから他の人を殺すということまでして子どもを獲得したという物語が伝えるような歴史がある。これは単に物語というだけではない。人間存在がこの世に生まれて生きてくることの背景に、逃げるることのできない罪悪性が語られているのだと思うのです。そういうことは、我々は知らないし、言われても自分のこととは思えない。けれども、そういうことを大乗仏教は課題にして、そういう存在をもたすけたいのだと。

そういう阿闍世のような罪悪深重の衆生を本当にたすけろということになると、諸仏の能力を超えるわけです。精神の解放というところに焦点を絞ると、これは闇が深いし、病気の根が深い。だから対象的な治し方を功德にするような諸仏の領域を超える。なかんずく、もう救うことができないうような罪悪に苦しんでいる阿闍世を、自分の特定の能力でたすけることははやできない。

親鸞聖人のものの苦しみ方には、単に個人、自分のもつた何かの煩惱というよりも、人間存在としてもっている罪業性をいつももがいているようなところがどうもおありであったのではないかと思うのです。だから、坂東本『修行信証』の「信卷」の表紙裏に親殺しの国王たちの歴史をメモしておられるのです。何のためにメモしたのかよくわからないのですけれど、それは「信卷」に引用しておられる『涅槃經』の阿闍世の物語の中に出てくる、その部分から抜き出して「信卷」の表紙裏に書いているのです。ということは、信心の課題は、この課題の解決のためだという暗示だと私は思うのです。

諸仏にすてられたる我ら

それで蓮如という人は、『御文』の中で、「諸仏にすてられたる末代不善の凡夫」(『聖典』七八六頁)といった言い方をするので。諸仏にすてられたる我らを阿弥陀さんが救ってくれると、なんでそんな表現をするのだろうか、私は長い間わかりませんでした。

これが言うならば、お医者さんを譬喩ひゆにすると差し障りがあるかも知れませんが、お医者さんは、今、専門医ですね。小児科だとか、外科だとか、内科だとか、神経科だとか、みんなそれぞれ専門がある。もちろん医者免許を取るときは全部勉強して一応、全部知っておられたうえで自分はこれをやるということで専門がある。専門がものすごく分かれて分化が激しくなっていますけれども、そういう分化の中で患者を診ると総合判断ができないところがあるわけでしょう。自分の担当のところならばよくわかるけれど、普段扱っていないところの症状についてあまり得意ではない。一応、全部知ってはいるはずだけれども、専門以外の部分は、そちらの医者に行ってくれと言うしかない。

言うなら、そういうのを諸仏と言うのではないかと思うのです。もちろん譬喩ですよ。昔のお医者さんは阿弥陀さんみたくないので、村の患者さんが入って来ると、顔を見ただけで、「ちょっと調子悪いね。今日は腹が痛いのだろう」とか、すぐにわかったそうです。それは、毎日のように触れている人間関係と、ずっとそこに通っている信頼関

係と、そういう中で人間全体を総合的に見て、どこが悪いと。そういう力をもったお医者さんがいたそうです。今は、極端に言えば、患者さんの顔を見ないで、コンピュータと向き合っていますから、持ってきたデータをを見せてください、症状を言ってください、と言ってコンピュータに打ち込んで、それで薬を出すと。そういう時代になってしまったのですね。まあ、言うなら、諸仏のみの時代になった。阿弥陀さんがいないと。

阿弥陀如来は、特定の欲は諸仏にお任せする。それで阿弥陀さんは何ができるかというと、罪業深重の底の底まで照らして、苦悩の底から救い上げる。これは特殊性ではなくて、人間存在の一番底にあるドロドロしたもの、それを認めて、それを邪魔にしないで、そのまま救い摂る。こういうふうに教えられている。ですから蓮如上人は、諸仏如来に捨てられたる我らは阿弥陀一仏に帰するしかないのだと、そういう語り方をしておられたのだと、ようやく少しわかったのです。

それで、なぜ無量寿仏を諸仏如来はほめるのか。諸仏如来は自分の得意のところについては、阿弥陀如来以上の力

があると云つてもよい。けれども、全存在を救うという課題、大乘仏教の根本課題については阿弥陀さんにおまかせするしかない。そういう、あらゆる衆生を平等に摂め取りたいという深い願いについては、仏陀である存在は、それはその通りだと、みんな認めざるをえない。自分もどのような病気でも治したいと思つてはいるのだと、けれど一応これが専門なのだ。こういうことでしょう。仏陀としては、人間は救いたい。けれどその問題は自分の専門ではないから、やっぱりあちらの仏さまのほうに行つてほしいと。諸仏はそういう限界をもっている。そういう意味があるのではなからうかと思うのです。

つまり、個人が仏陀に成つていつていますから、個人が仏陀に成る限りにおいて、歴史上の人物が教えを主体化して、自分自身を発見して、苦悩を乗り越える場合に仏陀という意味をもつならば、それは諸仏の一人になる。そしてこの道がこういうふうにして明るみをもつことができますよと語っていくことができる。けれど、どうしても個人性は完全には克服できない。もちろん、私などは愚かな凡夫ですから、自分が仏陀などと言うつもりはさらさらないの

ですけれど、例えばですよ、私がこうして教えに触れて自分としては本当にありがたかったと思うのですけれど、私の師匠であった安田理深という方は、たくさん信頼する弟子ができたのですけれど、やはり、それもある意味で一部なのです。つまり、「安田さんの言うことはさっぱりわからん。難しすぎる」と寄りつかない人が圧倒的に多かった。そういう方にとっては安田先生であっても、何の意味もない人なのです。いるのだけれど、うるさいことを言うだけで、あれはだめだと。そういう人が多かった。

私も、皆さんが聞いてくださるのは大変ありがたいと思うけれど、そういう先生の弟子なものだから、だいたいは、「本多さんの話は何だか理屈っぽくって、わからない、難しいことばかり言っている」と、そういう評判で、大勢の人は、もっと易しくてありがたい話に行つたわけです。私は仕方がないと思つたのです。その人たちを自分が救つてあげるなどと思つても、寄つてこない人間に言つてみようがないのですから。だから因縁なのです。人間の有限性と有限性のぶつかり合いで、自分はこの人は好きだけれど、この人は嫌いだというのは、個人と個人でどうしてもある。

好き好みというのがあります。教えを聞くについても、自分にとってこの人の話は聞いて納得できる、でも、この人の話はわかりやすいかも知れないけれどちつとも筋が通つてないとか、何か人それぞれなのです。

これはしようがないものだと思います。例えば、私は安田理深だったけれど、その先生は曾我量深で、曾我量深の後輩に金子大榮という人がいた。金子先生でなければだめだという人がたくさんいたのです。大勢の方がそれで仏法に触れていかれた。偉い学者でも、曾我先生は難しい、言うことがさっぱりわからんと。今でもそういう人がいる。金子さんの言うことなら許すと。そういうことは仕方がないのです。それは向こうだけの問題でなく、こちらの問題と両方あるわけです。因縁だから。これは譬喩ですよ。

諸仏はみな阿弥陀をほめる

そういう意味で言えば、諸仏は各々が得意とする出遇い方があるし、諸仏の国土と言いますが、諸仏が一人おられればそこには必ず縁を結ぶ衆生がいる。一人仏法に触れた

人がいれば、一人ですまない。必ずその周りに人が集まってくる。そういうものなのです。やはり仏法に触れるということは、この世の価値だけではない、何かに触れている喜びやら、明るみやらがありますから、そういうものに人間はどこかで触れたいものを根源的にはもっていて、縁があれば触れてくるわけです。でも、どれだけ頑張ってもそんなに多くはならないのです、縁というものは。

阿弥陀さんの場合は、「弥陀初会しよえの聖衆しよじゆは算数さんすうのおよぶことぞなき」〔聖典〕四八〇頁〕と書かれているのです。

つまり、さあこれから説法するぞというときには、もう数えることができないう人々が集まっている。これは經典が語る言葉なのですけれど、そういうことは諸仏ではあり得ないわけです。それが、諸仏がほめるという意味なのではないかと思うのです。ある意味で言えば、諸仏が解決していく問題のレベルは人間の罪の深さからいうと浅瀬どまりである。岩があつたり、砂があつたり、石ころがあつたりする砂浜を、それぞれすくうにしても、その底のヘドロ口のようなところまですくうことはできない。そういう課題を考え抜いたのが、この『無量寿経』の物語ではないか。そ

ういう深みの世界をも救いたいという願い、これが法蔵菩薩の願心の本質である。そういうふうにいただいてみれば、諸仏がほめるという言葉がある程度了解できるのではないかと思うのです。

それは、経文で言いますと、『聖典』の四六頁、うしろから六行目ですが、「仏、阿難に告げたまわく、「無量寿仏の威神いじん極まりなし。十方世界の無量無辺不可思議の諸仏如来、彼を称歎しやうたんせざることなし」。無量寿仏の威神を無量無辺不可思議の諸仏如来が称歎する。これは少し前にあつた十七願の成就文、四四頁の三行目ですが、「十方恒沙の諸仏如来、みな共に無量寿仏の威神功德の不可思議なることを讚歎したまう」と意味は同じことです。第十七願は『聖典』の一八頁の一番初めですが、「たとい我、仏を得んに、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟しそして、我が名を称せずんば、正覚を取らじ」。つまり十方無量の諸仏がことごとくほめて、私の名を称えてくれることが起こる。そうでないならば自分は仏に成らない、覚りを開かないと誓っている。この願が成就したのが、十七願成就文であり、今いただいている四六頁の言葉です。この本願が成就する

ということとは、諸仏が讃嘆してくださいなさっている事実が起ること、諸仏が讃嘆しているという事実が起ることが仏法の歴史がここに起こるといふこと。だから、「五濁悪時悪世界 濁悪邪見の衆生には 弥陀の名号あたえてぞ 恒沙の諸仏すすめたる」と、恒沙の諸仏が五濁・悪時・悪世界のただ中に、すすめてくださると。この十七願の成就をもつて仏に成るといふことは、あらゆる仏がみな阿弥陀をほめるということ。ということは、阿弥陀に帰することにおいて、一番根源の闇をそのまま摂め取って明るみに転じてくださると信ずる。

浄土教の教えは願と信

浄土教の教えは願と信なのです。願いを信ずる。願いが願いの間はまだ事実にならないではないか、だから信じられないというのが我々です。この世のこと、見える世界のことについては、柿が青いうちは食べたら渋い、赤くなったら食べられる、そう言うわけで、因位の間はだめだ、果になつて始めて役に立つというのが、この世の約束ごみ

たいなものです。けれど、大乘仏教の仏法の場合は、仏陀に成らなければたすからないと言っていたら、誰もたすかない。どんな罪の深い衆生もたすけたいという仏陀の深い願いからすれば、罪の奥深くまで光を照らしたい。その光は何であるかという、仏の願なのです。別の言葉で言えば愛と言つてもよい。大乘の『涅槃経』では、「月愛三昧」(『聖典』二六〇頁)、愛なのです。『涅槃経』では、お釈迦さまの愛情、どうしても阿闍世をたすけたいという愛情が智慧となつて、光となつて、「月愛三昧」という言葉で言われている、その光の中に包まれて、阿闍世が救われていったという物語になっている。その物語の内容を親鸞聖人は、「信巻」に取つてこられて、眞実信心の功德は、そういう罪悪深重の衆生がたすかるのだと、こういう物語として了解していかれるのです。つまり深い愛が阿闍世の罪を救いたい。お前が罪人で苦しんでいる間は、私も一緒に罪人であると。釈尊はそう言うわけです。

なぜ、あのようなことを言うのかと思つたのですけれど、確かに、提婆達多とは従兄弟ですし、従兄弟がたぶらかしたわけだから、自分と無関係だとは言えないというのが、

お釈迦さまでしよう。あなたが罪で苦しむ間は、私も同じ罪で苦しむのだと。そういう深い連関関係、だからこれは愛情と言ってもよいわけです。罪人を本当に救いたい、あなたが見えぬまでは自分もたすけられないと。これは法蔵願心がそうなのです。十方衆生をたすけずば、自分は仏に成らんとやっているわけですから。

そういう願を信ずる。願を信ずる以外にないのです。我々は果として、この世が本当に生きやすくて、楽しくて、濁世でないきれいな国になって、きれいな人間関係になってほしいなどと思っても、思っているお前はどうか、きれいになったのか。なれない。自分のことはさておいて、周りを先にやってみようというのが我々です。自分は正しい、あんた達が悪いと。こういうのが人間の考えですから、絶対に成就しない。それは元凶が自分だとは思っていないから。因はどうやったたら成就するか。我々の能力や努力では絶対に結果として成就しないわけです。そこに、この本願の物語が呼びかけてくる大きな存在の力、人間は根源的に仏陀に成る能力が与えられていて、仏陀に成らねばならずやまんという願心がはたらいているのだと、そう

いう物語が語りかける力を信ずると。信じて結果はどうなのということは言わない。

これがなかなかわからないところですからけれども、一般の知恵としては、「人事を尽くして天命を待つ」ということが人間の知恵として言われるわけで、精一杯やって結果はお任せすると。そういう場合、種は撒くけれど収穫は期待しないという知恵にもなるわけです。けれど、人間はそうはいかない。そのようなことはできないですよ。そこに清沢満之が、他力の信念のもっている意味は、「天命に安んじて人事を尽くす」と。つまり、お任せしてどうにかなるのでなくて、本来大きな力がはたらいていることを信じて、自分のできるだけをやらせよう。やらせよう。とができるのが、天命の力である。自分が自分の分限においてやれることは不可思議なる因縁の恵みである。その総合的な名前として阿彌陀如来という名前が教えられている。私が信ずるのも阿彌陀如来の力である。私が阿彌陀如来を讃めるのも阿彌陀如来の力である。私がこうしてお話しをできるのも阿彌陀如来の力である。阿彌陀如来の力はどこかにあるわけではない。私がこうして生きていることも、

生きていることを感謝することも、阿弥陀如来のはたらきであると信ずる。それは願を信ずる。お前をたすけずんばやまんと願っていると信ずる。願を信ずれば、つまり天命を信ずれば、それが私を支えて、有限な私の分限が足りないとか多いとか、そういうことはもうお任せだ。こういう信念が開けてくる。

だから、先ほどの和讃の「五濁悪世の有情の 選択本願 信ずれば 不可称不可説不可思議の 功德は行者の身にみ たり」ということは、これは信心の智慧として、信ずることにおいていただく満足です。五濁悪世が直つてから私たちがたすかるのではない。命の歴史をいただいているこの不可思議の事実には絶対満足する道がある。絶対満足などあり得ないではないか、五濁悪世なのだから。そうだと、まったくあり得ない中に仏陀に成る道があるのだ。こういうのが、この本願の教えなのです。わからないのですよ、これがなかなか。そこに親鸞が苦勞して、罪悪深重の凡夫が、罪悪深重のままに、死んでからたすかるのではない。罪悪深重のままにといいことは、「ここで」ですよ。善導和讃に「煩惱具足と信知して 本願力に乗ずれば すなわ

ち穢身えしんすてはてて 法性常楽証せしむ」(『聖典』四九六頁)と。穢身えしんを生きているのだけれど、穢身えしんすてはてて、法性常楽を証せしむ。そういう命の意味が与えられてくるのだ。仏に成ることなどできない愚かな身が仏に成ることができる道を開いてくださっているのだ。凡夫でありながら仏陀であるような道が与えられる。でも自分で仏陀に成つたとは絶対に言わない。凡夫であります。それを本願が仏にしたいと誓つてくださっている。それを信ずると。こういう道ですから、この信ずることが難しい。難しいけれども、信ずるといふことは、法蔵願心の深さと、大きさと、暖かさと、そういうものがこのような愚かな身にもかかっているのだと信ずる。こういうことなのだと思ふのです。

この十七願の問題は、私も長い間疑いが晴れなくて、なかなか分からなかつたのですけれど、こういうことで、無量寿仏の威神を諸仏如来が称嘆せざるを得ない、こう本願が誓い、本願成就が語られてあるのではなからうかと思うのです。その諸仏がほめる形が名号、「南無阿弥陀仏」である。「南無阿弥陀仏」は十七願成就の名号である。こう

第九十六講

ということが親鸞聖人のご了解です。大変難しいところでしたけれど、少しく私の了解しているところをお話しさせていただきました。

(二〇一六年十月四日)

人に依らず、法に依れ

あらゆる衆生が諸仏という意味をいただく

無量寿仏をほめるのが、「十方世界の無量無辺不可思議の諸仏如来」(『聖典』四六頁)であると、こういう言葉になっていて、このことについて諸仏如来と無量寿仏とがどういう関係なのか、私なりの了解でここ二回ぐらいお話ししました。結局、その諸仏という言葉は、前の会にもお話ししましたが、大乘仏教の人間像から生まれて来た仏さまの見方である。一切衆生は仏に成るべき存在であるという人間観。そこから仏のはたらきによって仏法が伝えられて来た。こういう見方が大乘仏教を支えている。お釈迦さま一人が説いたのが仏法で、それをずっと伝えてきたのだという考え方が、どこかで仏教そのものを閉鎖的にした。お釈迦さまは、苦悩を超える道を発見しただけでなくて、そ

れを衆生のものにしたいたいということで教えを説き始めた。そのことよって、如来、如から来る、あるいは如へ帰る、如来にょらいじよ如去じよと言いますけれど、そういう言葉でその存在がほめたたえられる。如来ということは、真理から来て真理へ帰る、そういう意味をもっておりますから、単に人間として生きて死んだだけではなくて、人間として生きる中に、人間が本当に明るみに出遇う。苦悩を超えることを宗教的真理に出遇うと言うなら、その宗教的真理を説くために、この世に現れ、そして宗教的真理に帰っていく。それが如来という言葉でほめられる意味なのです。そういう如から来て如に帰ることをなされたということは、一切衆生を如に触れさせ、如に帰さしめる、そういうために教えを説かれたわけです。ですから、その教えに触れて如に帰る衆生が一人もいないというような仏教があるはずがないと。

小乗仏教は、ブッダは偉いけれど、あとから求めるものはブッダに成れないという、そういう、よく言えば遠慮深い、自分はまだまだだめだという謙虚な考えとも言えますけれど、それはブッダの願いに添ったとは言えない。ブッダの願いは、一切衆生に如に触れて如に帰ってほしい。そのた

めに教えを説かれた訳ですから、その教えに触れながら、その真理に帰れないようでは仏教を本当に生きたとは言えない。こういうところから、大乘仏教は、一切衆生が仏に成るべくこの命を与えられていて、教えに触れるならみんな仏に成っていきける、そういう仏教をあきらかにしたいと。ですから、大乘仏教の人間観からすれば、諸仏如来が仏教を伝え支えてきて、お釈迦さまが説こうとなされた真理を新しく表現し直し、受け取り直して仏教は伝わって来たのだと、こういう考え方です。いくら触れても仏に成れないというような教えに固執していたのでは、それは仏教とは言えないのではないか。それで大乘仏教はそれまでの仏教を小乗、小さい乗り物だから本当の仏教ではないと、こういうふうに批判したと。諸仏ということは、そういう意味で、あらゆる衆生が諸仏という意味をいただくことができるといふことです。衆生が真理に触れたという意味で、諸仏ということになる。

お釈迦さまは阿弥陀如来をほめる

「証巻」に、『聖典』の二八三頁ですけれども、『安楽集』に云わく」とありまして、道綽禪師がお書きになった『安楽集』という書物です。そこに「しかるに二仏の神力、また斉等なるべし。ただ釈迦如来己が能を申べずして、故にかの長ぜるを顕したまうことは、一切衆生をして齊しく帰せざることなからしめんと欲してなり。このゆえに釈迦、処処に嘆帰せしめたまえり。須らくこの意を知るべしとなり」という言葉があります。これを親鸞聖人は、真実証をあらわす巻に引いてこられるわけです。お釈迦さまがどうして阿弥陀如来をほめるのだと。經典によつては、お釈迦さまが自分をほめている經典があるわけです。自分は如来である、仏である、みんな自分に随つて来い、というようなことを言う經典もあるので、浄土の經典は、お釈迦さまは阿弥陀如来をほめる。阿弥陀如来のもとに行けとお勧めになる。そういう經典が浄土の教えです。なぜ釈迦如来は自分が一切衆生を救うというように、自分

の能力を鼓吹するようなことを言わないで、ことさらに阿弥陀如来の勝れたることをほめるのか、そのことを問いにして、それは「一切衆生をして齊しく帰せざることなからしめんと欲してなり」と、ここで言っているわけです。

これがこの間からお話している諸仏と阿弥陀との関係についての一つの指示、指標だろうと私はいただいたわけです。つまりお釈迦さまという人がどれだけ偉くとも、人間として覚りを開いた、人間として真理に触れた。インドという土地に、紀元前五、六百年頃に八十年という生涯を生きられた。人間として生きている間にもちろんたくさんの方が教えに触れたのですけれど、それでも限られた数である。そのそばに生きていても、その教えに触れられない人がたくさんいたし、お釈迦さまの教団に入りながらそれに背くような提婆達多という人もでてきた。仏教の教えを聞いて修行をしながら、仏教の心になれない。野心満々で、自分がお釈迦さまのように人を指導して教団を自分のものにしたというような、この世の見方しできない。宗教的真理に触れたいという人々が寄っていることがまったく理解できない。提婆達多を代表とするそういう人にと

つては、お釈迦さまも一人の政治団体の長みたいな見方しかできないわけです。その提婆達多をお釈迦さまでも本当に回心させることができなかつたと言われている。つまり人間として真理に触れていても、無限大の能力になるわけではない。お釈迦さまですらそうなので、この世に人間として生きるということは、有限の身体、有限の条件、あらゆる意味で有限存在としてこの命をいただく。そういう有限性を生きるということが、この命を生きることですから、その有限を生きる中で自分が伝えたい真理を伝えることができる縁は本当に限られている。限られているということ。例えば、我々は何十年生きていても本当に信頼のできる人、本当に信頼のできる友だちとか仲間とかに巡り会えるかどうかは大変難しい。巡り会ったとしても本当に数少ない。

私の師匠の安田理深先生のもとには、かなりたくさんのお弟子が寄ってきていましたけれど、それでも先生は、一生を生きても本当に触れることのできる人というのは少ないものなのだとおっしゃっていました。こんなにたくさんの人たちに影響を与えているのに、先生はそんなふうにお感

じになるのかと思いましたが。たとえ多くの人が寄ってきていても、本当にみんな触れるとは限らない。例えば法然上人でも多くの人が寄ってきていたというのですけれど、法然上人の本当のお心に触れて、その一番大事なお心を自分は一生生きようと思った人が何人いたか。だから、たとえ諸仏であっても、仏陀に成ったといつても、仏陀の仕事、真理に触れて真理を伝えるという仕事において、それを伝えられる人と出会う、それを伝えることができる縁は本当に限られているのだと思うのです。この世に生まれて仏陀に成ったとしても、有限であると言わざるを得ない面をもっているということです。だから、釈迦如来という人を、人格それ自身を神話化してしまえば別ですけど、生きた事実そのものを人間として見るならば、やはり生まれて生きて死んでいったわけですから、有限の存在である。

願いとしては、真理を一切衆生に伝えたいという願いがあつた。ところが聞いてくれる人が少なかったから、小乗仏教しか生まれなかつたわけです。けれども、大乘仏教が出てきて、大乘の教えを求める方々が、釈尊の願いを本当に深めて、一切衆生が仏に成る道を尋ねていこうというこ

とから、大乘の教えが掘り下げられ、深められて、そして一切衆生が救われる道として解明されてきたわけです。そこに説かれている浄土の教え、『無量寿経』という教えでは、釈迦如来が、自分は真理をもっている、自分を信ぜよと、そういう言い方ではなくて、みんな、無限なる阿弥陀如来を信ぜよと、こういうふうには勧めます。なぜそうなるか。「かの長ぜるを躰したまうことは、一切衆生をして齊しく帰せしめようと。一切衆生に触れてほしいというのが願いである。真理それ自身であるなら、一切衆生がそれに触れてたすかるべき真理です。そういう真理を本当に人々に伝えるために教えを開く。そこに阿弥陀如来という名が取り出されてきた。

阿弥陀如来という名前は、方便法身であると言われる。つまり歴史的人物でない、人間でない。人間でないのなぜこの大乘仏教は物語として語るのか。そのようなものは、単なる人間が創作した物語でないかと。こういう非難もあり得るわけです。そういう意味ではないのだと。一切衆生を救いたいという願いが教えの形を見出してきた。その教えの形の中で説かれる物語上の主体、これはだから方

便である。方便ということは、一切衆生を真理に触れしめる道筋を開くための名である。こういうふうには曇鸞大師が言われ、親鸞聖人もそういうふうにご了解になった。

阿弥陀仏という名前は、一神教の言うような絶対的な神がいる、そういうことを言うのではない。人間が、存在の本当の在り方がわからないで迷っている。真理に触れないで苦しんでいる。その迷っている衆生の目を晴らすためにどうしたらよいか。この迷いを晴らすための手立てとして、無限なる願いをもった仏陀の名前を信ぜよと。こういう教えが建てられてきたのだと。無限なる智慧となろう、無限なる慈悲となろう、そういう無限のはたらきをもって衆生の闇を晴らしたいという願いの名なのだ。こういう意味です。だから、名において願いを聞く。名を実体的に立てて、その実体的な力を仰ぐというのではなくて、名において一切衆生の眼を晴らしたい、そういう仏陀の深い願いが名となって我々に呼びかけている、その願いを聞く。名は願である。本願の名である。本願の名であるということを知っていく、いただきたい。こういう意味の名ですから、その名をお釈迦さまもほめたのだと。釈迦如来がほめただけ

ではなくて、あらゆる諸仏がほめるのだと。ということでは、諸仏も願いとしては、この真理を一切衆生の共通の真理にしたいという願いはある。けれども、諸仏はそれぞれ有限ですから、出会って伝えられる縁はなかなかない。

人に依ってはならない、法に依れ

これは具体例で申し訳ないのですけれど、私は京都で二十年、安田理深先生の教えを聞いて、自分としてはありがたいなど。それで先生が亡くなって依り処がなくなつたと思ひました。けれど、先生は、人に依ってはならないと人に寄りかかつてはならない、法に依れと。法、つまりダルマ、真理そのものです。こういう大乘仏教の教えの大事などころを繰り返しおっしゃってくださっていました。人に依るのではない。人は有限である。人は凡夫である。しかし、人が触れた真理、その真理それ自身に依るのだと。この真理に触れるなら、その真理を生きていけばよいのだと。

安田先生についていた頃、その安田先生の先生にあたる

曾我量深という先生、この方は清沢満之の門下であつたわけです。清沢満之の門下が明治・大正・昭和と生き抜かれて、終戦前後の頃にはまだたくさん生きておられた。私が教えに触れた昭和三十年代の頃にも、暁烏敏さんは少し早くに亡くなっておられましたけれど、金子大榮、曾我量深というような方をはじめとして、清沢先生に触れた方がまだぼつぼつ生きておられた。そういう方が次から次へと亡くなつていく。そして昭和四十六年、一九七一年に曾我量深先生が亡くなる。それから五年後には金子先生が亡くなる。安田先生が信頼していた信国^{のぶくにあつし}淳という方も亡くなるということが続いていったときに、生きて仏法に触れ、仏法を伝えようとしてくださった方々が次から次へ死んでいく、これはどうなるのだろうかという不安感、何だか寂しいなどという感じがしたものですから、安田先生にお目にかかったときに、仏法を生きてくださった方々がどんどん亡くなつていってしまったて寂しいですね、と言つたら、「馬鹿もん」と怒られましたね。お前は何を求めているのだと。まったく頼りない教えの聞き方だと言うわけです。

もちろん、人が法に触れて法を生きてくださる、そして

法を証明するわけですけれど、あとから行くものは、その人について人を自分の依り処にしてしまいがちなのです。それを「善知識だのみ」と批判するのです。善知識、人を自分の依り処にしてしまう。そうすると、その人が亡くなつたらもうお手上げです。その人が生きている真理を求めるときである。ですから、大乘仏教の立場は、「法に依りて人に依らざるべし」(『聖典』三五七頁)、そういうことが大事な押さえなのです。一人ひとりが法に依るのだと。つまり真理そのものを生きるべく求めるのであって、それに触れた人は法を所有しているわけではない。法に触れてそれを喜んで生きている人ですから、その触れた法に、あとから行くものはまた触れる。法を所有している人はいない。釈尊でも法を所有したわけではない。自分が見出した法を、こういう法によって自分は闇を乗り越えられた、この法を信じてほしいということで、教えに説かれた。

ですから、法は誰でも触れることができる。個人が所有するものではない。人間は何でも個人が所有するものの如くにももの考えるわけです。だから、その人が死んだらなくなってしまうように思う。だけど真理そのものは増えも

せず減りもしないのだと。誰でも目覚めれば、そこに法がある。目覚めなければ法はないに等しい。そういう意味で法を教えるべく、道理を教えるべく言葉も出るし、經典も編まれてくる。その法を教えるために説かれた經典が『無量寿経』です。

諸仏の有限性を越えた無限大悲は 一切衆生を救う願い

その『無量寿経』では、諸仏が阿弥陀をほめるという形で願いが説かれている。諸仏が各々自分の能力において、自分の功德において、たすけたいとか、どっちがよいとか、こつちがよいとかやることには限界がある。諸仏各々みんな自分の願いは深いけれども、それを実現できないところに、諸仏の有限性を乗り越えて、無限なる大悲こそ一切衆生を平等に救う願いなのだ。この願いの前に自分は有限である。自分には限界がある。願いは無限である。けれども、それぞれ有限の中に縛られて、限界を超えられないわけです。智は智なりに、愚は愚なりに、それぞれ違いが

あつて、そして出会いもそれぞれである。そういう限界がありますから、それを超えて、誰でもがこれを信じようではないかという無限なるものをほめる。みなが願っているものを阿弥陀という名前に立てて、限界のない光であり、限界のない寿いもちであるという意味を名前として我々は仰ぐ。こういう意味で、この『無量寿経』は阿弥陀を仰げと教えているのだらうと思うのです。

十方世界の諸仏如来がみんな無量寿仏をほめる。このほめるということをもって阿弥陀如来自身は自分は仏に成らうと、こういうのが十七願ですから、十七願成就が「南無阿弥陀仏」であるというのが親鸞聖人のいただき方です。

十二願、十三願成就は、阿弥陀仏という名の意味ですけれど、「南無阿弥陀仏」は諸仏みな阿弥陀をほめる。だから阿弥陀自身は「南無阿弥陀仏」となって諸仏に呼びかける。こういうことにおいて諸仏如来がみなその願いを受け入れる。そういう関係なのではないかと思うのです。

諸仏は各々、それぞれの特徴があり、それぞれの能力があり、それぞれの功德があるけれど、有限である。ということ、たすけられない人がいる。例えば提婆達多を釈尊

は救えなかった。いくら言葉をかけてもなかなか心を翻すことは現実には容易ではない。でもそれを、時間を超え条件を超えて必ずやり遂げようというのが阿弥陀如来の大事なのだ。だから大悲にお任せしようと。人間がやり遂げることができないのだ。本当に救うことができるのは、真理それ自身のはたらきなのだ。真理それ自身のはたらきを阿弥陀如来と名づけて、それにお任せする。われひと共にその大悲にお任せする。そういう考え方が、諸仏が阿弥陀をほめる意味なのではないかと、そんなふうに私は了解しているのです。

御同朋・御同行

親鸞聖人が「御同朋・御同行」とおっしゃったのは、無限なる大悲を信する者同士が生きていると、そういう本願を信する人同士は、人間と人間が信じ合うというよりも、お互いをどうしようというのでなくて、真理の前に照らし出された愚かさをもってお互いに生きるのです。凡夫でなくなつて立派になつて信じてほしいというのではなくて、

お互いに凡夫を生きているのだけれども、大悲を信ずることとて、お互いに照らし出されて生きていることが深い信頼関係になる。それを親鸞聖人は、御同朋・御同行と仰いだのです。人間が偉くなるから「御」をつけたわけではないのです。人間は愚かである。人間は罪が深い。お互いに凡夫である。凡夫というのは、煩惱のままに生きている。煩惱具足の凡夫である。凡夫であってはダメなのだということではなくて、凡夫が本願を信ずることに於いて、本当に信ずることが出来るものをもって、その前に自分が照らし出されて生きている。こういうことを信ずるなら、それは尊いと、こういうことで、御同朋・御同行と仰ってください。たのではないかと思うのです。同じ信仰をもっているから尊いと、そのようなことを言っているわけではないのです。同じ信仰というよりも、自分が本当に愚かであり罪が深いということと照らして来るような大悲を信ずる。こういうことにおいて、時間を超え、空間を超え、人間として与えられている宿業の違いとか能力の違いとかを超えて深く信頼できる。こういうことが本願力を信ずることにおいて成り立つから、『無量寿経』では、諸仏は、「去・来・現の

仏、仏と仏と相念じたまえり」（『聖典』七頁）と仰っているのです。相念じあえる、人と人とが交流するということは、なかなかこれは容易ではない。壁が破れたようではない、破れていませんから、通じたようではないのです。凡夫ですから。凡夫をお互いに生きていて、しかし信頼できる。どこで信頼できるか。やることなすこと凡夫ですから、やることなど尊敬などできません。でも、凡夫だということとを知らされて生きている、その真理の根柢が尊いと。こういうものをお互いにもとうではないかというのが、諸仏如来が無量寿仏をほめるという意味だと、こういうふうにいただければ少しはわかるのではないかと思うのです。

東方恒沙の仏国

『聖典』の四六頁のうしろから五行目ですが、「東方恒沙の仏国の無量無数のもろもろの菩薩衆、みなことごとく無量寿仏の所に往詣して、恭敬し供養してもろもろの菩薩声聞大衆に及ぼさん」と。ここから「東方恒沙の仏国」、東方の国という形で経典が展開します。これは、「十方世

界の無量無辺不可思議の諸仏如来」(『聖典』四六頁)とありましたから、本当は十方世界なのです。十方世界の無量の諸仏、これが諸仏の世界観なわけですが、その中からさしあたって東の方を取り出す。しかし東方恒沙の仏国、東の方だから仏が一人というわけではない。「恒沙」というのは恒河沙、ガンジス川の砂ということで、数え切れないうほどのたくさんという譬喩です。その無数の仏国のそれぞれの国の、また無量無数のものもの菩薩衆たちが、みなことごとく「無量寿仏の所に往詣」する。そして「恭敬し供養してよろもろの菩薩声聞大衆に及ぼさん」。うやうやしく相手を本当に敬って、その前に礼拝する。「供養」という言葉もなかなか難しいですけれども、お供えをし、相手の命が支えられるようなものを捧げる。もともとこの意味は、お釈迦さまとお弟子たちの生活は、専ら教えを聞いて修行する生活でしたから、その人たちに、在家の生活者は生活の糧、食事とか寝るところとか、あるいは衣料とか、そういうものを捧げる。生きるための必需品を捧げる。そういう意味がもともとこの供養という意味なのです。それが、日本で今生き残っている言葉は、亡くなった人を、何か地

獄にいつてはいけないからというので、お経をあげてもらって供養すると言う。これはまったく意味が変わってきてしまっているわけです。もともと供養は、生きていて仏教を求めている人に在家生活者が生活の糧を捧げるという意味だったわけです。

それで、それを「菩薩声聞大衆に及ぼさん」。道を求めて生きている人みんなにおよぼそうと。「声聞」は、大乘に入ることができない立場の仏教者を声聞・縁覚という言葉で言うのです。声聞という立場の人たちは、釈迦牟尼世尊だけが仏陀であって、その教えを専ら聞いて修行して、煩惱を断つていこうという考え方です。声聞は現実には大乘仏教にとつては論敵です。つまり声聞の人たちは、お釈迦さまの言葉があるのだから、これを大切にすること。言葉を大切にすること、言葉が説こうとしている願いを求めることの違いがわからない。だから言葉に執とわられているといってもよいわけです。大乘仏教の立場からは、小乗仏教の人ほど救い難いものはない。下手に仏教に触れてしまうと、これが仏教だと思ってしまうから、願いが見えなくなる。自分さえ煩惱を消せばよいのだと考えて修行する。

我々も自分さえよければよい、自分がたすかりたい、人のことなどさしあたってはよいと考え勝ちで、その心が徹底しているのが声聞ですから、ある意味でうらやましいようなものですが、他人のことなど気にしない。衆生がたすかるとはどういうことか、人間が本当に真理に触れて解放されるとはどういうことなのだと、本当に掘り下げないで、自分に起こる心理的な救済を求めて、自分を悩ましてくる問題を消せばいいと思って修行する。わかりやすいのですけれど、そういう考え方だと本当は仏陀に成れないのだというのが大乘仏教です。

でも、今、ここで諸仏の世界には、声聞がいなくなるのではなくて、声聞もいると。いても大乘仏教に本当に触れるなら、みんな回心していく。こういう願いがあるのです。声聞を回心させるのは難しいことですけれども、無量寿仏に触れるところには声聞根性も翻されるのだと。こういうふうに言うのです。

「経法を聴受し道化を宣布す」〔『聖典』四六頁〕。経法を聞いて、道を教化する。「南西北方・四維・上下、またまたかくのごとし」(同上)。短い言葉でこういうふうにと

めてあるのですが、それを受けて、「その時、世尊、頌を説きて曰わく」(同上)と、この内容を偈文に詠う。ここから「東方偈」と言われている偈文です。これは次回にしたいと思います。この偈文はなかなか難しいのですけれど、昔からこの偈文は二つの偈文が一つにくつつけられて説かれていると見られています。前半と後半でだいぶ意味が違う。前半は、無量寿仏のみもとに生まれて、そして供養し恭敬して、あらゆる方角の国々に阿弥陀の功德をおよぼしていくという意味をもってくるので、第二十二願の内容だとされているのです。後半は、『聖典』で四九頁のうしろから五行目、「もし人、善本なければ」というところからで、ここからは意味ががらりと変わって、第二十願に関わる内容だと言われているのです。この二つは別の場所にあったものが一つにここにまとめられて偈文になったと見られています。どうしてそうなったのかはわからないのですけれど、そういう問題をはらんだ偈文なのです。

(二〇一六年十一月八日)

東方偈と第二十二願

第二十二願

「東方諸仏国」（『聖典』四七頁）から始まる偈文は「東方偈」と言われておりますけれど、この内容が第二十二願に当たると見られております。第二十二願は、『聖典』の一八頁ですが、「他方の仏土のもろもろの菩薩衆」、他方仏土のということ、阿弥陀の浄土以外の仏土です。その仏土の菩薩衆が、「我が国に來生して、究竟して必ず一生補処に至らん」と。「補処」はお釈迦さまのお仕事を補う処ということ、「補処の弥勒」という言葉が有名です。弥勒菩薩というお名前で、大乘仏教が未来の衆生を撰取する。未来の衆生を全部包んで成仏させる。その弥勒菩薩は、菩薩の位を一生の間たち続ける。仏に成るのだけれど、仏に成ることをさしあたって止めて、菩薩として歩むと。こ

ういうことが大乘仏教の人間像として言われてくるのです。大乘仏教の人間像は『華嚴經』が示しておりますように、菩薩道を歩んでいく。菩薩道を歩んでいくについて、この世のさまざまな仕事、さまざまな職業を勤めながら、仏道とは何であるかというときに、それは諸仏を供養し衆生を開化するという形でこの世の人々と共に生きていく。こういうことが、大乘仏教の菩薩の課題として考えられ、教えられてくる。仏に成ろうと思いがら、衆生のために仏法を共に歩んでいこうと。そういう方向で菩薩という人間像が大乘仏教の人間像になる。その菩薩道を成就するために、阿弥陀如来の浄土は、我が国に來るのならば一生補処として菩薩道を成就させようと、そういう願いを起こすと。

ただし、「その本願の自在の所化、衆生のためのゆえに、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊んで、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正眞の道を立てしめんをば除かん」（『聖典』一八一―一九頁）。その菩薩の本願によって、衆生のために弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、諸仏の国に遊んで、菩薩の行を修する。菩薩行を修するとい

ことは、十方諸仏如来を供養したり、無量の衆生を開化したりして、「無上正眞の道」、これは阿耨多羅三藐三菩提

の翻訳語です。中国語に翻訳された無上菩提のことで、

覺りを開くのが菩提ですけれど、その菩提に無上という言葉がついてくるのが大乘仏教です。大乘仏教の課題は諸仏を供養し、衆生を開化する、そういう自利利他の願いです。そういうことから無上正眞の道を立てようと、こういう者については除くと。阿弥陀の浄土に生まれたならば、一生菩薩として菩薩道を成就して生きることができるとも、あえて他方仏土に帰って菩薩道を行ずる者は除く。こういうふうに誓われている。そしてそれは「常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん」(『聖典』一九頁)。普賢行ということが言われてくる。

ここでは、大乘仏道としての菩薩道は、阿弥陀の浄土に生まれたならばそこで十分に満たされるのだけれども、あえて他方仏土に行って、そこで仏を供養したり衆生を開化したりする者は除くと、こう言われている。このことが成就してきた場合、どういうはたらきになるのかについて、この「東方偈」で語られてくると見られているわけです。

阿弥陀如来の欣笑

『聖典』の四七頁ですが、「東方諸仏の国、その数恒沙のごとし。かの土の菩薩衆、往いて無量覺を觀たてまつる」。無量覺は阿弥陀如来の別名です。阿弥陀を觀て、阿弥陀如来を供養する。そうして「神通と慧とを究達して、深法門を遊入し、功德藏を具足し、妙智等倫なし」(『聖典』四七頁)。「功德藏を具足」ということは、阿弥陀如来の功德を具足するということです。阿弥陀の浄土に往くことができるならば、菩薩が無量の力を備えてくる。そうして、「かの嚴浄の土の、微妙にして思議し難きを見て、因りて無上心を發して、我が国もまた然らんと願す」(同上)。「かの嚴浄の土」、阿弥陀如来の浄土が微妙であつて思議したいことを見て、無上心、無上菩提の心を發して、阿弥陀の国の如くになろうと。「我が国も」ということは、その東方の国も、あるいは南西北方・四維・上下の国も、そういう国であろうと願する。「時に応じて無量尊、容を動かして欣笑を發し」(同上)、菩薩方が、そ

ういう意欲を發してくださったことに対して欣笑、喜びを感じて笑う。「口より無数の光を出だして、遍く十方国を照らす」(『聖典』四八頁)と。そうすると、観世音菩薩が服を整えて、稽首して問う。「仏に白さく、「何に縁てか笑みたまえる。唯然なり。願わくは意を説きたまえ」

(同上)と。どうして笑うのですかと、阿弥陀如来の笑いの原因を問うわけです。

そうすると、阿弥陀が答えるには、「当に菩薩に記を授くべし。今説かん」(同上)、菩薩方が阿弥陀如来の浄土を觀にくることに對し、その菩薩に授記しようと。授記は、必ずあなたは覺りを開くだろうと、覺りの予言と言いますか、覺りを開くに違いないと仏陀がみそなわして、それを弟子に伝える。そういうことが授記と言われるわけです。

「吾、ことごとくかの願いを知る。嚴淨の土を志求し、受決して當に作仏すべし」(同上)。阿弥陀如来が、菩薩方の願いを知ることができたと。菩薩方が、嚴淨の土、つまり阿弥陀如来の浄土に等しい浄土を志求、意欲して求めようと。その菩薩方に、仏に成ることを授けよう、こういうことが言われる。そうして、「専ら浄仏土を求めて、必ず

かくのごときの刹を成ぜん」(『聖典』四九頁)と。菩薩方が法藏菩薩の建立した浄土の本願に感応して、浄土の在り方を学んで、そしてそれと等しい浄土を建立したいと願って、それを必ず成就するだろうと。だから、ほほ笑むのだと。こういうふうに阿弥陀如来が答える。

「諸仏、菩薩に告げて、安養の仏を觀せしむ」(同上)。

諸仏が、諸仏の国の菩薩方に告げて、安養の仏、これは安樂浄土の仏、つまり阿弥陀如来を觀せると。阿弥陀如来の本願の世界を教えるのだと。「法を聞き樂しみて受行して、疾く清淨の処を得よ」(同上)。法を聞いて、楽しんでそれを受けて行ずる。はやく清淨の処を得よと。「かの嚴淨の國に至りなば、すなわち速やかに神通を得、必ず無量尊において、記を受けて等覺を成らん」(同上)。諸仏の国土の菩薩なのですけれども、その諸仏の国土の菩薩に、阿弥陀如来の世界を勧める。「記を受けて等覺を成らん」の「等覺」は等正覺です。これは一生補処と言われる弥勒菩薩の位に等しい、そういう等覺です。

他方仏土に帰って菩薩道を行ずる

そして、その次に「その仏の本願の力、名を聞きて往生せんと欲^{ねが}えば、みなことごとくかの国に到りて、自ずから不退転に致^{いた}る」(同上)と。この言葉を親鸞聖人は「行巻」に引用しておられます。つまり、二十二願に誓われている菩薩道の成就の誓いが、実は大行、無量寿仏の名の中に包まれている。それが、「名を聞きて往生せんと欲^{ねが}えば」「聞名欲往生」という言葉となっていて、「みなことごとくかの国に到りて、自ずから不退転に致る」のだと。こういうふう^うに、今まで説いてきたことがまとめられてくる。それを親鸞聖人は、「行巻」に、法蔵菩薩の本願力として、大行の内容として引用されるわけです。

この部分は「信巻」にも引用しておられて、「信巻」に引用される場合は、「其仏本願力 聞名欲往生」というところまでです。それは「信の一念」の問題のところ^{ところ}です。『聖典』の二三九頁の最後の行ですが、「その仏の本願の力、名^{みな}を聞きて往生せんと欲^{ねが}え、と^{のたま}言えり」と。こうい

うふうに行から信に呼びかけてくる、そういう内容として親鸞聖人はこの部分を引用される。つまり、二十二願の展開が、大行の内容となつて帰つてくると言いますか、「南無阿弥陀仏」の中に包まれてくる。つまり、名を聞くと、聞名ということが繰り返し言われるわけですけれど、その名の中に菩薩道の成就が展望されている。

阿弥陀如来の浄土の功德として菩薩道の成就が願われているわけですけれど、その菩薩道の成就は、二十二願の本願力において、一生補処を与えようと。しかし他方仏土の菩薩として帰つていって、阿弥陀の浄土に等しい国土にしたいと願うのならば、そういう菩薩は除くと。そしてそこではたらきをする場合は普賢の徳を修すると。大乘仏教の菩薩道として、人間として生まれたならば必ず仏道を成じようと、そういう願いが与えられていて、その願いは仏の世界に向かつていくと同時に衆生の方に向かつていく。これは凡夫にあつては矛盾するわけですけれど、菩薩道として供養諸仏と開化衆生とが本当に両立するような、そういう願心、これが阿弥陀如来の浄土の功德として恵まれる。そういう法蔵願心は、一体、何を言おうとしているのか

が謎のようなどころがあるわけですけれど、それは大乘仏教の深い願い、自利と利他とを両立したいという願いが、法蔵菩薩の願の場所として浄土を建立し、その浄土に触れるならば、阿弥陀如来の大悲の力が応援して、大悲の力によつて授記を受け、授記を受けたならば、その菩薩は我が国もかくの如き刹を成ぜんと、それぞれの他方仏土に帰つていつて阿弥陀如来の浄土と等しい世界を生み出していく。こういうふうになって、それは一生補処の力を失わずして普賢行を行ずる。何かそういう菩薩道の願いが物語となつて説かれている。その願いが成就する世界が阿弥陀如来の浄土なのだけれども、それをあえて他方仏土に帰つて成就しよう。こういうことが、普賢行として誓われてくる。

このことを親鸞聖人は、「南無阿弥陀仏の回向の
廣大不思議にて 往相回向の利益には 還相回向に回入えんにゅうせり」(『聖典』五〇四頁)というふうに和讃されます。往相の回向としての十七願、十八願、十一願が成就すると、大涅槃の功德を具して、大涅槃の功德を真実証として開くと同時に、それがもう二十二願の還相の回向の功德として、『華嚴経』の結びにある普賢行を行ずると。

このことは、「行巻」では、『聖典』の一九二頁のうしろから八行目ですが、「弥勒付属の一念」をうけて「すなわちこれ南無阿弥陀仏なり」と。そして「しかれば、大悲の願船に乗じて光明の広海に浮かびぬれば、至徳の風静かに衆禍しゅかの波転ず。すなわち無明の闇あんを破し、速やかに無量光明土に到りて大般涅槃を証す」。これは往相の回向としての大悲の願船に乗ずるなら、名号の功德が、「至徳の風静かに衆禍の波転ず」るのだと。和讃で「名号不思議の海水は 逆ぎやく謗の屍骸しかいもとどまらず 衆悪しゅあくの万川ばんせん帰しぬれば 功德のうしおに一味なり」(『聖典』四九三頁)と親鸞聖人は言われますけれど、行の功德というものが、もろもろの災いを転ずると。そうすると、「すなわち無明の闇を破し」、無明の闇が衆生の闇になっているわけですけれど、その衆生の闇が破られる。「速やかに無量光明土に到りて大般涅槃を証す」る。往相の回向の利益として、速やかに無量光明土に到つて大般涅槃を証する。信心を因として、大涅槃を証とする。十八願の願因によつて十一願の果を得ると親鸞聖人は『三経往生文類』で押さえておられます。これは、教行信証で言えば、「信」を因として「証」を得る。信心

の因において真実証をたまわる。本願力の回向に値遇する
なら、回向の恵みによって回向の信をいただくなら、回向
の信は必ず大涅槃に到ると、こういうことを信じますから、
そうするとその大涅槃が「普賢の徳にしたがうなり」（聖
典一九二頁）と。こう展開してくる。不思議なことを言
っているわけです。我々は愚かな凡夫なのですけれど、愚
かな凡夫が本願力に帰するなら、願力に乗じて、「南無阿
弥陀仏」の功德の内容が、大いなる願、本願力のはたらき
として、本願力自身の展開として、必ず大涅槃に到るとい
う功德をもたらして、普賢行を行ぜしむると。

これはつまり、親鸞聖人が了解した『無量寿経』の阿弥
陀の本願のはたらきは、名号となつて我々にもたらされる。
名号のはたらきとして我々にもたらされる功德だと。名号
に触れていくところに、我々の凡夫としての在り方はさて
おいて、とにかく菩薩道が成就する。本願力として成就す
ると。こういうことが、如来の本願力として、「南無阿弥
陀仏」ひとつで我々に与えられてくる。これが『無量寿
経』の体である。『無量寿経』の体は名号である。『無量寿
経』の体が「南無阿弥陀仏」ひとつであるということを説

き開いてきて、功德の宝海が本願として展開し、本願とし
て展開することに他方仏土の菩薩衆が出遇うなら、それは
他方仏土に帰って菩薩道を行ずる。これが普賢行である。

阿弥陀の名を聞くところ、名を聞いて往生せんとおもうな
ら、「みなことごとくかの国に到りて、自ずから不退転に
致る」。不退転ということは正定聚であり、一生補処であ
る。だから親鸞聖人は信心のひとは弥勒と等しいとおつし
やるわけです。諸仏と等しいとも言う。諸仏は菩薩方に、
阿弥陀の本願に触れよ、と勧めてください。阿弥陀の世界
に触れるならば、阿弥陀の世界は一生補処である。一生補
処ということは、補処の弥勒に等しい。菩薩道を成就する。
それをあえて他方仏土に帰っても、阿弥陀如来の願力をい
ただくことから離れない。そういうことにおいて、名を聞
いて往生せんと欲ほうなら不退転に到ると、こういうふう
に言われている。

願往生の心を發わすならば、もう不退転

不退転に到るといふことは浄土の功德で、浄土に生まれ

たならば不退転に到ると、こういうふうに言われているのを、親鸞聖人は現生の利益だとおっしゃるわけです。現生において本願力に値遇する。本願力をかたじけなくもいただくことができる。そうするならば、愚かな凡愚が、むなしく過ることがない。これは不虛作住持功德、浄土の功德の究極であるような、阿弥陀の本願力のもっている功德です。阿弥陀の本願力に遇うのは凡愚である。凡愚が遇うならば、それはもう空しく過ぐることはない。

浄土に生まれたら不退転だと言っているのだけでも、浄土に生まれるという願、願往生の心を発すならば、もう不退転である。願往生の心は我々から起こすのではなくて、如来が命令する。如来から、我が国に生まれよ、こういうふうになんて命じてくる。これは私たちの存在の本来の要求として、自他不二である。自分がどうありたいかといったら、自分が、自分だけが尊いのではない。自分も他人も、われひと共に歩んでいこうと、そういう世界が本願の誓う感覚、共通感覚である。本願の誓う共通感覚は我々の本来性である。我々の存在の本来の要求が、自我意識の壁を越えて、存在の本来の在り方は平等であると。この現世においては、

その存在の本来に対して反逆するような在り方が凡愚の在り方なのですけれど、しかしそれは反逆的であるけれども、存在の本来性を失っていない。存在の本来性を本当は願っている。本当は願っているにもかかわらず、反逆的で生きられない。そういう愚かな凡夫をみそなわして、如来の本願力が一切衆生の菩薩道を成ぜんとし、一切衆生の菩薩道は普賢行として、『華嚴経』の菩薩道の究極であるような菩薩行として、阿弥陀如来の本願において成就する。

ということ、我々は本当に愚かな凡夫であり、凡夫としてどこまでも聞法していくしかない。そういう在り方のだけれど、名号を聞いて阿弥陀の本願力において必ずその道は成就する。こういうことを信ずると。愚かな凡夫だけれども、如来の本願力によって、本願の世界が必ず成就してくる。必ず菩薩道を成就せざるばやまんと。菩薩道を必ず成就する、そういう授記を潜って、他方へ帰っていつでも菩薩道を行ずる。そういう本願力を本当にいただいくことができる。これが名号の功德の内容になる。

こういうことで、往還二回向に遇うことによって、我々は行・信、大行・大信を得る。そういう信心を得ることに

において、大悲を信ずる。大悲を信ずるならば必ず仏道を成就する。こういう道が開けると。ここに、凡夫として生きることに矛盾せずに本願力を行じていく、そういう道が与えられる。我々は愚かな凡夫として、本当に本願力に背く身、罪悪深重の身を生きている。そういう深い懺悔の心をもちつつ、大悲の本願力は一切衆生に呼びかけて、一切衆生に本願力を聞かせようと。本願力を聞かせるということは、名を聞けと。仏陀の名を聞けと。無量覚を聞けと。光と共に、はたらく名を聞けと。そういう呼びかけにおいて我々には、阿弥陀の浄土を願うなら、そこにもう不退転が与えられるのだと。現生に不退転が与えられる。

十八願成就の文は、「至心回向 願生彼国 即得往生 住不退転」(『聖典』四四頁)とあって、「至心回向」が初めて始めて「願生彼国 即得往生」が成り立つ。至心回向は、如来の大悲が回向する。大悲回向に値遇するところに不退転をいただく。不退転は、阿弥陀如来の欣笑、阿弥陀如来が同感して歎び笑う、そういうお心が我々に記を授けてくる。我々に、正定聚に入る、あるいは不退転に住する、あるいは、弥勒菩薩と等しいということを確保させてくる。

そういう菩薩道を成就するという願いが、阿弥陀如来からかけられてくる。こういう展望において我々は、本当に悲しいことに、「悲しきかな、愚禿鷲」(『聖典』二二五頁)とおっしゃる、この信心をいただいても、それに背くような心しか起こさない、そういう凡夫であるけれども、それを如来が大悲して、本願力を信ぜよと呼びかけてくる。我々の意欲は、そのときどきで起こってみたり、すたってみたりするわけですけど、阿弥陀如来の本願力は、必ず仏道を成ぜしめようと、そういう本願力が寝ても覚めても我々を包んでいる。

我々は凡夫のだけれど、凡夫に如来の本願力が菩提心を成就させようとする。これは横超の菩提心であって、我々から起こす菩提心ではない。我々は本願力を信ずるということにおいて、その信心が菩提心の質をもつ。阿弥陀如来の本願力に同感すれば、阿弥陀如来の本願力が授けてくださる、そういう菩提心、それは横超の菩提心。信心は菩提心である。信ずることが菩提心である。この菩提心は、阿弥陀如来の本願力が呼びかけて、一生補処にいたらしめる、必ず仏道を成ぜしめようと、そういう願いですから、

そういう阿弥陀如来の本願力が我々にかたじけなくも願われてあるという形で菩提心が成就する。その菩提心が二十願の内容となつて普賢行を行せしめる。

ですから、大涅槃というけれど、大乘の大涅槃は、生死即涅槃ですから、生死の他に涅槃があるのではない。だから「煩惱具足と信知して 本願力に乗ずれば すなわち穢身すてはてて 法性常樂証せしむ」(『聖典』四九六頁)と言われる「法性の常樂」とは涅槃のはたらきです。そういうふうにして親鸞聖人は、ご和讃を通して生死即涅槃という大乘の課題を、我々凡夫が、本願力に乗ずる形でいただくことができるのだと。こういうふうにまでおっしゃるわけです。そういう親鸞聖人の教えの意味がよくわからないものだから、愚かな凡夫ではまだだめだ、死んでからだ、という話になるわけです。そのようなことはないのです。我々にかけられてある大悲、本願力回向の欲生心をいただくなら、これを信心の内容として不退転を得ると。不退転ということは、菩薩道を成就する、そういう位です。正定聚、不退転は、菩薩道の位ですから、菩薩として我々凡夫は阿弥陀如来から認められるわけです。これが名号を信ず

るということなのです。

菩薩として大悲から信じられても、それに背くような心しか生じられない凡夫である。凡夫でありますと。けれどもかたじけなくも名号の功德において、名号の功德は先ほどの「功德蔵」です。功德蔵を具足する。名号の功德をたまわつて、本願力のはたらきの中に菩薩道を成就せしめられる。こういうことを信ずる。これが、親鸞聖人がいただき直した『無量寿経』の教えの中心だと思ふのです。

凡愚遇うて空しく過ぐる者なし

天親菩薩は、浄土の功德として語られている仏の本願力は、『聖典』の二三七頁ですが、「仏の本願力を観ずるに、遇うて空しく過ぐる者なし」と。「遇」という字がここにあって、どこで遇うかというのと、親鸞は凡愚として遇うのだと。『入出二門偈』で「かの如来の本願力を観ずるに、凡愚遇うて空しく過ぐる者なし」(『聖典』四六一頁)というふうにおっしゃるわけです。そのために天親菩薩の『浄土論』を潜つて、「本願力回向」という言葉が取り出されて

くる。これは、『浄土論』の中では、一四五頁の一行目ですが、「本願力の回向をもつてのゆえに。これを出第五門と名づく」と言われてきていて、五念門行の結果である五功德門ということがあるのですけれど、その第五功德門である出第五門という利他行としての回向門、これが本願力の回向ということで言われてきます。ここに親鸞聖人の回向の教学といわれる教えの鍵があるわけです。

それは、本願力が衆生に呼びかけてくるのだと。回向してくるのだと。それに我々は値遇する。値遇するということとは、我々はそれに背くような形でしか生きられない。考えも及ばないのだけれども、その凡夫である我々に如来の大悲が回向する。衆生を救わずんばやまんと、こういうふうに誓ってくださる大悲のはたらきが回向として向こうからはたらきかけてくることにおいて、我々は、我々の思いを超えて、人間としての本当の在り方を目覚めさせられる。こういうことが願われてあるわけです。

「其仏本願力 聞名欲往生」、名を聞いて往生せんと欲えと。そうすれば、彼の国に到るならば、自ずから不退転に致ると、こう言われているのですけれども、その彼の国

に到るということは、如来の本願力の回向に遇うことだと。それが十八願成就文の至心回向だと。至心回向を受けるならば、「願生彼国 即得往生 住不退転」だと。願生すれば即ち往生を得て不退転に住すると。浄土の功德であったものが、本願力回向を通して、名号の回向を通して、我々に与えられる。こういう形で親鸞聖人は、本願力のはたらきの中にある、撰取不捨の利益の中にある、大悲の光明撰取の中にある、そういう安心感と言いますか、存在のかたじけなさ、そういうふう到我々の命をいただくことができた。

私どもは、愚かな凡夫として、自我の思いと自他の境目を作り感じて生きていますから、それだけだとやはり孤独感とか孤立感とかということがあるわけですけれど、大悲の本願力のはたらきを受けるなら、その自我の壁が溶けさつて、光明のはたらきの中にあるのだと。自他共に光明のはたらきの中にある。こういう存在の安心感をたまわって、そこに我々自身が自分の存在の分限を尽くして大悲に因應していくことができる道が開ける。こういう展望があるのではないかと思うのです。他方仏国ということは、阿弥陀の

浄土が展望している仏道は十方衆生ですから、十方衆生ということ、他を排除することはない。人間から見ると、あれはいけない、これはいけないと言って排除するわけですが、大悲の願から見れば共に凡夫である。共に凡夫として、曇鸞大師が願われたように、「四海の内みな兄弟」〔聖典二八二頁〕、こういう言葉で言われるように、十方群生海が大悲の願の中にあるという形で信じられてくる。本願力の大悲の信頼において我々は菩薩道を尽くしていくこと。菩薩道ということは、諸仏を供養し、衆生を開化する、そういう道を尽くしていくこと。こういう願いが与えられてくる。これが不思議なはたらきをもたらすのではないかと思うのです。

それで「菩薩、至願を興して、己が国も異なることなからんと願ず」〔聖典四九頁〕。阿弥陀の願心に触れるものは、みんな阿弥陀の大悲の願の子どもとなって、また、諸仏の国に帰っていける。それは阿弥陀の願によって誕生した菩薩ですから、その菩薩は菩薩道を行っていくことができる。こういうところに普賢行ということが誓われてくる。

「普く一切を度せんと念いて、名、顕らかに十方に達せ

ん」〔同上〕。一切の衆生を度脱させることを念じて、名、顕らかに十方に達せん。名というのは、阿弥陀の名のことでしょう。阿弥陀の名を受けて十方に達すると。菩薩道に同感する衆生をつつんで、阿弥陀の名を聞くと、こういう形で伝わっていく。「億の如来に奉事し、飛化して諸刹に遍じ、恭敬し歡喜して去いて、還りて安養国に到らん」〔同上〕。たくさんさんの如来方に仕え、そしてたちまちに飛化してということ、たちまちにあらゆる国に遍満して、恭敬し歡喜して安養国に帰ってくる。安養国から出ていく、安養国に帰ってくる。こういう往還です。

ここまでが二十二願の成就文というふうに言われております。二十二願の成就は、大涅槃の成就なのですけれども、大涅槃の成就が実は普賢行を生み出す力をもっている。大乗の大涅槃は決して死滅した世界ではない。大涅槃という課題は、我々にとってはほど遠いようなものですが、阿弥陀如来の大悲のはたらきは、大涅槃から出て来ている。大涅槃から立ち上がって法蔵願心は阿弥陀となつていく。だから阿弥陀の名を聞くとところに法蔵菩薩の願心をいただくわけです。

この法蔵菩薩の願心は尽きることがない、倦きことがない。大悲無倦である。大悲無倦のはたらきを我々がいただく。我々は本当に申し訳ないような、そのときどきに念ったり念わなかったりするわけですけれど、しかしそれを包んで大悲ははたらいている。和讃にありますように、

「煩惱にまなこさえられて 撰取の光明みざれども 大悲ものうきことなくて つねにわが身をてらすなり」〔聖典〕四九七頁〕と。大悲はわが身を照らしている、わが身は大悲に照らされてあるのだという、そういうところに、かたじけないと。「如来大悲の恩徳は 身を粉にしても報ずべし」〔聖典〕五〇五頁〕と、こう返していこうと、こういう意欲が湧いてくるのです。 (二〇一六年十二月五日)

浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——(五)

親鸞仏教センター所長 本 多 弘 之

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

また、二〇〇六年十一月から、「浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——」をテーマに講座を開いている。本号では、「講座開設の趣旨」並びに第九十八回（通算第一四九回）から第一〇一回（同第一五二回）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^{あふ}いぶん広がってはいる。しかし、生まれてから死ぬまで、それぞれの人が与えられる自己の状況に、自分自身が納得し、ここから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^{かなた}」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）

往還の回向は他力に由る

「聞名欲往生」

先回は「東方偈」に入りまして、『聖典』で四九頁のほどですけれど、そこに「その仏の本願の力、名を聞きて往生せんと欲えば、みなことごとくかの国に到りて、自ずから不退転に致る（其仏本願力 聞名欲往生 皆悉到彼国 自致不退転）」という言葉がございます。この文章を親鸞は『教行信証』の「行巻」にも引かれ、「信巻」にも引かれております。「行巻」は一五八頁の五行目です。「信巻」では二二九頁ですけれど、そこでは本願成就の文も引かれると共に、最後の行ですが、「その仏の本願の力、名を聞きて往生せんと欲え、と言えり」と、偈文の最初の部分だけが引かれております。

仏の本願の力は「南無阿弥陀仏」という六字の仏名にな

っている。この仏の名を聞くことにおいて、彼の国に往生せんと欲うなら、つまり、衆生が自分の開放感を本当に味わえるような場所を願う、そういう願いに気づくなら、皆悉く彼の国に到ると。本願力によって御名を聞くことが起こるなら、その名を聞く中に欲生、彼の国に生まれたいという願いが成就して、そして「自ずから不退転に致る」。仏に成ることについて退転しないということは、仏の道を求めていこうと、仏の願心に従ってその道をもう外れない。だから衆生は光の中にあるという歓びの中にあつて、光の中にあることをもう忘れない。こういうことが持続する。

そういう形で本願が成就する。仏の本願が成就して、仏は仏に成るといふ形で、衆生は仏の国土の意味を味わう。仏国土に生まれたといふことを味わうのだと。こういう因果関係が、この四句の偈文の中に含まれているわけです。

ですから名号を説明する「行巻」に親鸞聖人はこの偈文を引用される。しかも、「信巻」では本願成就の文と並べて引用される。本願成就の文は、「諸有衆生 聞其名号 信心歡喜 乃至一念 至心回向 願生彼国 即得往生 不退転 唯除五逆誹謗正法」（『聖典』四四頁）、こういう言

葉で『無量寿経』では説かれているわけですが、それと匹敵するような意味をこの四句の偈文に見出された。その偈文の「其仏本願力 聞名欲往生」という前半の二句が

「信樂しんまうに一念あり」(『聖典』二二九頁) という「信の一念」のところに引用されている。信が成就して一念を得る。

この一念は、「正信偈」では、「能発一念喜愛心」(『聖典』二〇四頁)ともおっしゃっていて、「能よく一念喜愛の心を発すれば」、「不断煩惱得涅槃」だと。煩惱があるのが、煩惱を断たずして涅槃を得るのだと。こういう大乘仏教の課題が、凡夫の努力を待たずして、本願成就の救いとして一念の事実のところに成り立つ。そういうことを親鸞聖人は明らかにされた。

分水嶺ぶんすいりょうの本願

「東方偈」の前半は二十二願の成就文というふうに言われるのですけれども、二十二願というのは、大悲の往相回向に触れて我々が信心を得るなら、必ず大涅槃が向こうから我々に来る。如来の願が向こうから来る形で我々はそれに

触れる。触れるけれども我々が仏に成ったり、我々が向こう側に行ってしまうということはない。

これは、「分水嶺」の本願ということを曾我量深先生はおっしゃったのですけれど、分水嶺ということは、衆生の側からと如来の側からとがそこで分かれる。山で言えば雨が降って流れてゆく水が分かれる。太平洋に流れるのか、日本海に流れるのか分かれるところが分水嶺である。その分水嶺を一つの譬喩にして、曾我先生は、迷いの命と、大菩提あるいは大涅槃のはたらきとが触れる。そこに分水嶺ということがあると。その分水嶺の本願というのが十一願、「必至滅度の願」。その「必至滅度の願」をもって親鸞聖人は「証卷」、真実証というものを開いた。信心の巻は十八願によって開いた。それで十八願の因と十一願の果とは、分水嶺を通して直接しているわけです。如来の側からすればすでに撰取不捨なのだ。衆生の側からすれば我々の生きていく場所は濁世である。凡夫であると。凡夫のままに濁世を生きているというあり方をしていただけども、この分水嶺に立つという一点、これを「信の一念」と。親鸞聖人はこれを「時剋じこくの極促ごくそく」(『聖典』二二九頁)、時の極

まりだと。迷いの時が終わる時、それは涅槃のはたらきが始まる時と言ってもよいわけです。その一点に立って歩む歩むと言っても別にそこからどこかへ行くわけではない。

この世を生きていくということが歩むということです。

そういうことで、本願に値遇するということは、如来二種の回向に値遇するということなのですけれど、二種の回向ということは、往相の回向と還相の回向という二つのはたらきが如来の願いから来る。この往相の回向として親鸞聖人は、十七願、十八願、十一願を取り上げられた。十一願は、分水嶺を超えて向こう側なのですけれど、往相の回向である。分水嶺のところから向こう側は、二十二願では、^{かえ}還つて来る、還相回向と。

こういう形で大乘仏教の課題を本願の中に読み解かれたのは曇鸞大師なわけです。曇鸞大師は、十八願を中心にして十一願と二十二願を取り上げられた。十一願は、「必至滅度の願」、これを親鸞聖人は「証卷」を明らかにする願としてご覧になった。曇鸞大師は、二十二願を取り上げた。これを親鸞聖人は曇鸞大師が言おうとするのは還相の回向なのだ。こういうふうにご覧になった。十八願を中心に

して十一願と二十二願が真実証の中にあるはたらきになるわけです。

ところが、真実証の中にあるはたらきを、我々は濁世を生きていて、濁世を生きている限りは彼の土には往けないからといって、臨終以降に浄土に生まれるというふうに教えているわけです。そうしたら今度は還つて来るのだと。こんなことを言っているわけですけれど、親鸞聖人はそういうふうにご覧になっていない。親鸞聖人は、往相・還相は本願の、願いの側のはたらきの意味であって、衆生は信心を得さえすればよい。「正信偈」に「往・還の回向は他力に由る。正定の因はただ信心なり」(『聖典』二〇六頁)とおっしゃっています。往還の回向は他力に由る。それは本願力の側のはたらきである。我々が往還の回向に触れるのは、ただ信心一つだと。その後、「惑染わづせんの凡夫、信心発すれば」(同上)、「証知生死即涅槃」(同上)、生死は即涅槃なりと証知するのだと。こういう展開を親鸞聖人は、「正信偈」で語っておられます。だから我々が求めたいのは、本願との値遇、それはつまり信心なのです。真実信心を得るということ一つが衆生の課題である。往相回向するとか、

還相回向するというのは、如来の話である。大悲の話である。大悲回向が衆生に呼びかけ、衆生は信心に気づけば、信心一つでもう解放される。この信心が感ずる場、これを曾我先生は純粹未来とおっしゃるわけですけれど、純粹未来としての浄土ということが向こうから来るわけです。当来する。まだ来ない未来ではなくて、当まに来る。こういう形で純粹未来ということが我々の現在となる。現在を転ずれば純粹未来と触れる。

聞名すれば彼の国に到る

そういう構造で親鸞聖人は教行信証を明らかにしようとなさった。その代表的な言葉がここにあるのです。「其仏本願力 聞名欲往生 皆悉到彼国 自致不退転」、聞名の中に欲往生皆悉到彼国ということが成り立つ。これは本願文が至心・信樂・欲生と誓っていますけれど、本願成就の文は、「聞其名号 信心歡喜 乃至一念」ですから、信心歡喜で三心が成就しているわけです。そうすると、この「乃至一念」の次に「至心回向」という言葉がある。この

至心は如来のはたらきだと。如来のはたらきがどうして我々に来るか。

如来の大悲が我々を救うため起こしてくださっている菩薩行を五念門として天親菩薩は明らかにしたのだと。これは法蔵菩薩の行なのだ。その五念門の中心は回向門にある。回向門は如来の大悲回向だと。こちらから五念門を行ずるのでなくて、法蔵菩薩の行の中に回向がある。そうすると、その回向は真実の回向である。だから「至心回向」である。本願成就の文にある「至心回向」は、本願が、如来の願いが成就することを語っている。至心回向は真実の如来の回向が凡夫のうえに成り立ったことを表すのだと。

こういうふうに親鸞はいただかれた。そうすると、至心回向を受けて「願生彼国 即得往生」、願生すれば即ち往生を得ると書いてある。願生してもまだ往生できないというのでなくて、至心回向を潜ひそれば願生すれば往生すると書いてある。それは「聞名欲往生 皆悉到彼国」という言葉と同じです。聞名すれば、往生せんと欲えば、みな悉く彼の国に到ると。本願成就の文とこの言葉とは重なっているわけです。親鸞聖人はそう読まれたわけです。

願生という衆生の深い祈りは、如来の欲生心の成就として、如来の回向に値遇するという形で我々はいただけののだと。これが、親鸞聖人が明らかにした凡夫の救いです。

凡夫は凡夫のまま、名号のいわれに出遇うなら、その名号の意味に出遇うところに本願と値遇する。それは回向と値遇することだと。如来の大悲回向と値遇する。値遇することができたら濁世の限界、濁世の極みと無限なる大悲の世界との接点に我々が立つのだと。こういうことが成り立つのが「信の一念」なのだ。だから、「信の一念」を明らかにするために、親鸞聖人は善導大師の「前念命終後念即生」を引いてくるわけです。前の命に死ねばすぐ次の命、浄土の命が始まるのだと。これは『愚禿鈔』にあるのですけれど（『聖典』四三〇頁）、つまり、「願生彼国」は前念命終、前の命が終わることだと。願生彼国、前念命終は本願が成就する。それは「信の一念」である。そして「即得往生」は「後念即生」である。本願成就文と善導大師の『往生礼讃』にある言葉とを結びつけて、親鸞聖人は、本願と値遇することがもたらす衆生の救いは本願の中にあると。大悲はすでに包んでいるのだと、これを信

ずる。そういうところに、凡夫の生活がどれだけ苦悩の命があるかと、有限の命であろうと、大悲の中にある生活をいただいでいけるのだと。

それは不退転である。不退転は正定聚でもある。もう必ず仏に成るといって位をいただいで生きる。これは菩薩であるわけです。親鸞聖人は、眞実信心を潜れば我々は弥勒菩薩と同じだと、こうおっしゃるわけです。弥勒菩薩は、衆生をたすけるためにこれからずっと因位の菩薩であろうと、成仏を差し止めて菩薩として生きていこうと、そういう大乘仏教が生み出した人間像です。だから、大乘仏教の救いは仏に成ることが救いなのではなくて、弥勒菩薩になることが救いだと言ってもよいわけです。これは、親鸞聖人は『大無量寿経』の中に「弥勒のごとし」（『聖典』二四九頁）ということを見出されたわけです。「弥勒に同じ」（同上）という言葉も『教行信証』に引文される。そして、それは諸仏とも等しいのだと。我々から諸仏と同じだなどと言うのではない。如来が、信じてくれたかと喜んでくださる、もう諸仏と同じだとまで言ってください。

この課題が、「証卷」の内容となっていて、大涅槃を証

すると、中に二十二願がおかれている。二十二願はこの世に還つて来ることを誓っている。還相回向の願として誓っている。大涅槃自身がそういうはたらきをもつのだと。そういうはたらきに我々は触れる。還相回向にも出遇う。分水嶺の先にある大涅槃、それがこの世界に出て来るとはどういうことだろうというようなものなのですけれど、往相の回向だけではなくて、そういう還相の回向とも出遇うと親鸞は語るわけです。我々は信心一つでよい。信心一つにおいて二種の回向と出遇う。

こういうことで、この「東方偈」は、十方を代表して東の方^{ほう}の諸仏の国、その諸仏の国の諸々の衆生にこの願を聞いてほしいと呼びかけているわけです。この願を聞くということは、本願力を聞くということ。本願力を聞くということは、名を聞けばよい。「南無阿弥陀仏」、無限なる慈悲、無限なる光という意味をもった名を聞けばよい。その名に触れるところに、まあ、我々は小さな心しかもてないし、閉鎖的な心でしか生きられない、にもかかわらず一点、そういう名が聞こえるところに、我々の存在の故郷、本来そうあるべきなのだということが、向こうから開かれて来る。

こっちはそのまま頑固で愚かな凡夫ですけれど、凡夫であるというところに、実は大悲の願いがかかっている。こういう構造なのです。我々がどうにかなるのではなくて、我々はどうしたつてどうにも救い難い愚かな凡夫なのですけれども、愚かな凡夫に、あきらめずに大悲は呼びかけてくださる。そういうところに、大悲の方便が、「我が名を念ぜよ」と呼びかけてくださる。そこにおいて我々に、我々の存在の故郷からの声、声なき声、それが聞こえてくる。こういう構造だと思ふのです。

ですから、この二十二願の偈文と言われているものの中に、本願成就の文、つまり十八願成就の文と等しいような言葉があつて、これを親鸞聖人は「行巻」に、大行、つまり仏の名を明らかにする巻に引かれるとともに、名の意味を聞く信心というところにも当然関わってきますから、そこにも引く。こういう形で引用されるということは、本願成就ということは、聞名のところにも本願を聞き当てることができる。それは、たすからない衆生がずっと歩み続けていくことができる道が開かれるということです。そういうことが親鸞が明らかにしようとした、この『大無量寿経』

による信心の救いだと思ふのです。

二十願の問題

「もし人、善本ぜんほんなければ、この経を聞くことを得ず。清淨たもに戒たもを有たもてる者、いまし正法を聞くことを獲う」（『聖典』四九頁）。ここから後の段は、一概に全部の意味を言い当てるのは難しいのですけれど、一応、解釈としては、二十願成就の文とされているのです。それはどうということかと言いますと、「化身土巻」、『聖典』の三四八頁ですけれど、その最初のところに、いまこの言葉が引用されています。ここは「化身土巻」の二十願の問題が語られているところです。三四七頁の後から五行目を見ていただきますと、二十願が引文されています。「ここをもつて『大経』の願のたまに言たまわく、設たごい我仏を得たらんに、十方の衆生、我が名号を聞きて、念を我が国に係けて、もろもろの徳本を植えて、心を至し回向して、我が国に生まれんと欲おもわん。果遂かすいせずは正覚を取らじ」と。この願に注目した人は親鸞以前にはないのです。どうしてこういう願があるのかに問題を

投げかけた人はいないのですね。親鸞は、同じ名号が誓われているのだけれども、ここに「徳本を植えて、心を至し回向して」と、「至心回向」という言葉がある。先ほど本願成就文の至心回向は如来の回向だと申しましたけれど、この二十願は「至心回向の願」と言われていて、これは自力で回向しようとするのだと。自力の回向ということとは、我々は自分でどうにかしようと、どうにかしてあげようと、そういうようなことを思うわけです。「係念我国」、阿弥陀の国に、こちらからどうにかしてくださいと念に係ける。あるいは、真面目に一生懸命にやりますよと願いを向こうに振り向ける。回向する。そういうことをする。そのことが「果遂せずは正覚を取らじ」と書いてある。二十願はだから「果遂の誓い」とも言われる。果たし遂げると誓われているということとは、二十願は成就しないということだと。成就するという形があっても、それは方便化土なのだと。眞実報土ではないのだと。こういうふうに親鸞は押さえたわけです。そういうふうに押さえて「方便化身土巻」の願に取り上げている二十願のあとに、「もし人、善本なければ、この経を聞くことを得ず。清淨に戒を有てる者、いま

し正法を聞くことを獲」と、という文章を引用している。ということ、「東方偈」の後半部分は二十願成就文だという解釈があるのです。

ところが、この文をそこだけに引用しているのではなくて、親鸞聖人は、「行巻」の一五九頁から一六〇頁にかけてですが、「東方偈」と同じ内容の文が、異訳の經典、これは『無量清浄平等覚経』という名前で伝えられている『無量寿経』の異訳です。略して『平等覚経』と呼ばれるのですが、この經典でも「東方偈」が出てくるわけです。

「行巻」では、そこから引用されている。一六〇頁の真ん中あたり、「無量光明土に至りて、無数の仏を供養せん」とあって、「この功德あるにあらざる人は、この経の名を聞くことを得ず。ただ清浄に戒を有てる者、いまし還りてこの正法を聞く。悪と憍慢と蔽と懈怠のものは、もつてこの法を信ずること難し。宿世の時、仏を見たてまつれる者、^{こゝろ}楽しんで世尊の教を聴聞せん」と。これは、いまの『無量寿経』の「東方偈」の言葉に対応しているわけです。

この場合に、この「清浄に戒を有てる者、いまし還りてこの正法を聞く」という問題は、どういう意味をもっている

るかというところ、これが実は親鸞が見ている眼としては、法蔵菩薩の行なのです。法蔵菩薩の行を背景として衆生のうえに本願成就が成り立つてくると。ところが、同じ内容の文章を二十願意に引く時には、法蔵菩薩の行を自分の行にすると言いますか、己が功德にする、そういう眼で読んでしまう。こういう違いがある。

善本・徳本の根は法蔵菩薩

例えば、「宿世の時、仏を見たてまつれる者、楽しんで世尊の教を聴聞せん」と、「宿世の時」という言葉が出てくるわけです。個人のいわゆる宿業という問題は、現代の問題としては差別の問題として取り上げられるわけで、人間にある背景としての宿世が現実の我々の個人の違い、個人の状況の違いを生み出すのだと解釈すると、その宿業という問題が現実の差別を肯定するような論理にすり替えられる。そういう問題があるので、時間の背景ということは、仏法の立場からすると、仏法に出遇うべき背景、宿世、これは親鸞という人は、「三恒河沙の諸仏の 出世

のみもとにありしとき 大菩提心おこせども 自力かなわ
で流転せり」(『聖典』五〇二頁)と。つまり自分が今ここで
仏法を聞いている背景は、三恒河沙の諸仏の教えを聞いて
きた。ところが「自力かなわで流転せり」。今ここで出遇
えたということは、求めてきた背景がある。だけど自力だ
ったのだと。自力の菩提心を起こしたけれどもかなわな
った。今ここで如来大悲の恩徳に出遇うことを獲て、流転
輪廻の鎖が断られたのだと。如来二種回向がなかったら、
自分はもう流転輪廻はきわもなしだと。その時には、過去
の命は今の出遇いをもたらず命という形で背景としてとら
えられる。だから「たまたま行信を獲^えば、遠く宿縁を慶^{よろこ}
べ」(『聖典』一四九頁)と。たまたま行信を獲ばということ
は、如来の本願力に値遇する、本当にそれは偶然の如くに
出遇えた。その偶然の如くに出遇えたことは、如来の本願
からすれば必ずたすけずんばやまんと誓ってくださってい
たのだと。そういうことが見えなかった。こういう関係で
すから、この「南無阿弥陀仏」の行と、それを信ずる信心、
行信を獲るならば、遠く宿縁を慶べと。ずっとお育ていた
だいて来た背景があったからこそ、今ここで出遇えたのだ

と。こういういただき方ですね。

それは、現世の幸せというわけではないわけです。現世
は不幸かも知れないし、苦悩が続くかも知れない。しかし
仏法に遇えるということ、本願力のはたらきをいただける
ということは、何よりも流転を超えるという欲びを開く。

流転ということは、この世の関心、つまりあれも気になる、
これも気になる。あつちもほしい、こつちもほしいという
ような欲を生きて終わってしまうような人生。そういう関
心のただ中であつて、光に触れることができる。そこに引
きずられないで、自分の立つ立場はここにあるという、そ
ういう大地をいただける。これが親鸞が明らかにしようと
した、本願に立つ、本願を信じて本願を生きる人生だと思
うのです。これはなかなか、本当は難中の難ですね。

そういうことで、この「もし人、善本なければ、この経
を聞くことを得ず」、善本がないならこの経の意味を聞け
ないのだというのは、これはつまり背景が、自分の背景だ
と思うような背景では聞けないのだということです。自分
の背景に善本があつたから、今、聞けているというのは、
それは善本の理解が間違いないのです。善本といつても、こ

法を聞いてよく忘れず

己が善本に執着する人間

の善本・徳本の根は法蔵菩薩です。本願力のはたらきなのです。個人の宿世は、自分にとって、自分の命を与えてくれた背景ですから、それはそれなりに尊いのですけれど、それは一人ひとり違いますから、それを誇りにすると、これは化身土の問題になる。自分の背景が善かったから、今がこうあると、そういうことを言っではいけない。自分の今は、本当に愚かでもなくでもない自分である。けれども大悲の救いをもって呼びかけてくださる。これは法蔵菩薩のご苦労だと。兆載永劫のご苦労だと。こういうふうに聞いていこうではないか。「往還の回向は他力に由る」、往還の回向は他力なのだ、こういうことが親鸞聖人が呼びかけてくださっている教えだと思ふのです。ですから、この善本という言葉は個人の善本ではないのです。名号が善本・徳本だと言ふのです。善の本であり徳の本であると。善本・徳本だと聞いて、では、自分でそれを称えれば自分の善本になると考えるのが二十願なのです。そうではない。善本・徳本は法蔵菩薩の積んでくださった功德だと。そういうふうにいただいでいこうというのが、親鸞のいただき方だと思ふのです。

(二〇一七年一月十一日)

先回も少し申し上げましたけれども、「東方偈」(聖典「四九頁」)の後から五行目までは、二十二願の成就というふうに解釈されていて、その後からは二十願についての偈文だろうと言われているのです。ただしこの間もちょっと触れましたように、「若人無善本」以下の四句の内容を、異訳の經典によつて、親鸞聖人は「行巻」に引いておられるということがありますから、そしてこれから後を読んでいますと、また「行巻」に引かれる偈文が出てまいりますから、必ずしも二十願の内容というわけにはいかないのではないかと、そのようにも思います。

もつとも二十願は、「聞我名号」という言葉になっておりますけれど、我が名号を聞いてと、名号が願の中心にあ

るということがありますから、十七願を親鸞聖人は「諸仏称名の願」と名づけられて、それは行の願であると。大行、「南無阿弥陀仏」というのは十七願によって誓われている行だご覧になった。ですから、南無阿弥陀仏の内容が十七願であるということと、この今の「若人無善本」以下の四句の内容を異訳の經典から親鸞聖人が「行巻」に引いておられるということは無関係ではないと、そのようにもいただけかと思えます。

二十願だと考える場合は、「もし人、善本なければ」とあるこの善本を、己が善本、自分の積んできた善根功德ということに執着している人間が、だから名号にも出遇ったのだというふうに考える。そういう場合は、二十願になるわけですね。二十願というのは、結局、念仏を自力で行ずる。念仏を行ずるのだけでも、私が行じているという執着がある。そういう問題を親鸞聖人は、二十願に見出されたわけです。二十願という願については、それまで、親鸞聖人以前では、ほとんど注意されていなかったのですけれど、親鸞聖人は、二十願という問題について、名号を己が功德と思つて行ずる、自分の力で行ずるのだと考える場合

の称名ですね。名を称えているというところに、自分が称えているという意識がある。そういう場合は、己が功德として称えるということになりますから、称える主語が凡夫、あるいは自分というような形で理解されている。そこに人間の問題、人間の資格だとか、人間の質だとか、人間の状態だとか、そういうことが絡んで理解される。

結局、法然上人の教団の中でもほとんどの人は、念仏を自分で称えると思つて称えている。そういう人が圧倒的に多かつた。そうすると、念仏を称えていても、人によって念仏の意味が違ふというようなことになって、それは法蔵菩薩の願心が十方衆生に念仏を称えよと、こう誓つて呼びかけてくださることは方向が逆になる。己が功德として称えるという発想になりますと、それは自力ですから、自力の思いで念仏を称えるという問題が入っているということになります。そういう問題があるということを親鸞聖人は二十願に見出された。というか、念仏してもたすからなという思いが親鸞聖人ご自身にもあつて、これはどういう問題だろうと突き詰めて考えておられた。

そこに、これはやはり自力が残っているからだ。自力

が残っていて念仏するというのでは、念仏してもその功德が自分にこない。念仏に不足を思う。そういう問題が二十願に誓われているのだと。二十願という問題が、法蔵菩薩の願心が衆生に対して親切に呼びかけてくださって、自力の念仏ではないよと気づかせるために置かれている願であると、こういうふうにご覧になったわけですね。

そういうふうにして、二十願という問題がこの「若人無善本」から以降にあると解釈されるということは、善本がないならばこの経を聞くことができない、というからには、この経を聞いているということは自分には善本があるからだ。自分の善本というふうにと考えると、それは大行に誓われた善本・徳本とは意味が変わる。「南無阿弥陀仏」は善本・徳本だよと教えられているのだけれども、それは如来の側から衆生に与える善本・徳本であって、自分たちが自分の背景に己が善本として感ずるようなものとは質が違う。つまり人間の背景にあるような善本は、所有物、自分の所有と考えられるような善本ですから、それは一切衆生に関わりがあるような善本ではなくなってしまう。

そういうことがあって、親鸞聖人は「南無阿弥陀仏」が

善本・徳本であるという場合は、その善本・徳本の質は、如来が衆生に与えようとする善本・徳本であると。こういうことをハッキリさせるために、二十願という問題をしつこく「化身土巻」で掘り下げておられるのです。まあ、そういうことがあります。

それで、その次の行、「清浄に戒を有^{たも}てる者」(『聖典』四九頁)という問題も、自分の背景に戒を有^{たも}っていたから、今、念仏に出遇えるのだというふう^とに執^{とら}われると、それは個人の背景ですから、如来が十方衆生に呼びかける意味ではなくなってしまう。そういうことがあって、行の問題の中に、この戒をたもつという問題を親鸞聖人が取り上げてこられる場合も、戒をたもつとか、六波羅蜜を行ずるとか、あるいは三毒、貪瞋癡の煩惱を起さないとか、そういうことが法蔵菩薩の行の中に語られている。法蔵菩薩が、そういういわゆる自力の行をもう兆載永劫に修行してきたのだというふう^にに物語として語られている。これは、人間が自分で努力して、ということに執^{とら}われるから、そういうことに代って法蔵菩薩はもうすでに行じているのだと。こういう物語として語ってくださっているのだらうと思うのです。

人間が努力したり、戒を有^{たも}つたりして、本当に清浄な存在に成れるかという、人間はなかなかそういうふうになるかと努力しても成れるものではない。人間の努力というのは、小さい努力でしかない。本当にこの自分がいたでいる尊い命をどういうふうにいたたくかという時に、個人が自分の命を自己所有しているのだという発想でものを考えてしまう癖がありますから、そういう発想を自力と言います。自力の発想は凡夫には抜き難い、抜くことができないような質で付いていますから、だからいかに努力してもその根に付いているような自己執着の思いは拭^ぬうことができない。こういう問題に苦しめたのが、浄土の教えに触れた求道者たちだったのだと思います。親鸞聖人も比叡の山でいかに努力して修行して学問しても、自分という存在はどうにもならない凡夫だと嫌というほど感じておられた。

そういうところに、法然上人の「ただ、念仏せよ」という教えに出遇われた。そうすると、その念仏は自分を超えて、大悲が私たちに呼びかけてくださる大きなはたらきなのだ。大きなはたらきとしての「南無阿弥陀仏」だ

と目が覚めた。そういう眼から、この名号を称えていても、という問題を見直すと、二十願という問題が見えてくるということなのです。

「憍慢と弊と懈怠とは、もつてこの法を信じ難し」(『聖典』五〇頁)。この「法」というのは、本願力の法です。そして「宿世に諸仏を見たてまつれば、楽^{この}んでかくのごときの教を聴かん」(同上)と。「宿世」ということは、私たちの個人の背景と言うよりも、人間存在は、ずっととにかく煩惱を起こして迷ってきているという人間観があつて、その迷っているという意識は、求めれば迷うということです。求めれば迷うというのは、求めなければ迷わないのです。求めないということは、迷っているという意識が起こらないのです。求め出すと、求めているところ、求めなくても遇えない、求めてももらえない、求めても獲得できない、そういうような形で、迷いという言葉で言われる、求めても求めても明るみにいけないということが起ってくる。ちようど林の中で迷う時に、動き出さなければ別に迷っているとは言わない。でも、動き出すとどっちに向かつて行ったらよいのだらうと、道がないと迷ってしまうわけです。

そういうふう人間はずっと求めてきたのだという人間観があるわけです。今生だけが人間が求めて迷うあり方ではない。自分が今ここで迷っているというこの背景は、ずっと迷ってきたのだと。

「三恒河沙の諸仏の 出世のみもとにありしとき 大菩提心おこせども 自力かなわで流転せり」(『聖典』五〇二頁)という親鸞聖人の和讃、これは、自分は道を求めて大菩提心をおこして迷ってきた身だと。自力の努力ではどうしても満たされなかった。今生でもやはり自力で菩提心をおこしてみただけでも仏法によってたすかることがなかった。

それが、法然上人の教えを受けて、本願力に出遇えた。こういうふうに出遇えたのは、長い長い迷いの命が背景にあつて、今、ここで出遇うことができたという、迷いの背景をある意味で感謝するような、そういうような眼が開ける。阿弥陀如来に出遇うということは、なかなか難しい。でも、諸仏は阿弥陀をほめるということは、阿弥陀が一切衆生を救いとる力をもっている。それを諸仏は讃める。諸仏それぞれは、それぞれの功德をもっていて、いろんな縁で出遇いがあるけれど、一切衆生とはいかない。諸仏と出

遇おうと思つたら、それぞれの縁が必要ですよ。でも、阿弥陀は衆生の側の縁を選ばない。誰であろうと救わずんば止まんと誓つてくださる。そういうところに諸仏と阿弥陀とは、ちよつと格が違つて言うか、仕事の意味が違つた。だから諸仏は自力を要求するけれど、阿弥陀は、「もう、そのままですよ」と言う。「本願力を信じさえすればそれでよいよ」。そういう大きな懐があるわけです。

「このまま」と「そのまま」の違い

その次ですけれども、「声聞あるいは菩薩、能く聖心を探むるものなし」(『聖典』五十頁)。「聖心」という言葉で、菩提を開いた、ブツダに成つた、そういう在り方を言っているわけですけれど、因の立場である限りは、果の立場はわからないと、こういう言葉になっているわけです。声聞あるいは菩薩という言葉は、その後の言葉に関係しているわけです。それは、「如来の智慧海は、深広にして涯底なし。二乗の測るところにあらず。唯仏のみ独り明らかに了りたまえり」(同上)と。

「如来の智慧海」、如来はタターガタ (cathagata) という言葉です。煩惱を起こして見ている眼が破れた場合、菩提を開いた場合、それは一如、タター (tata) という言葉で言われる。これは「あるがままにある」ということです。

「あるがままにある」ということを素直に受けられるような智慧です。これは、我々が意識を起こした時には、すでに迷妄性、無明が覆つて意識が起こっていますから、そういう意識からは考えられない。無明が破れて智慧が開けた、そういうあり方を菩提というわけですけれど、菩提が開けて見える世界をタター、一如と言うのです。我々の意識のままにその言葉を言ってみてもほとんど意味がないのですけれど、つまり、「あるがまま」、「あるがままでよいよ」ということが許されるもの見方。

我々は、あるがままでは困るよ、何とかしようと思えるわけですけれど、何とかしようとしてもどうにもならないという問題をくぐつて、「あるがままでよいのだ」ということが見えてくる。なかなかやっかいですけれども、凡夫の欲が見ている「あるがまま」ではだめなのです。それは「このまま」と言う。「このまま」ではだめで「そのま

ま」だと言うのです。私どもが「このまま」でよいのですかと、「このまま」ではだめなのですよ、「このまま」では迷いが覆っているわけですから、「このまま」ではないよ、「そのまま」だよと。だから、「このまま」と「そのまま」とには大きな違いがあるのですけれど、それがよくわからない。我々、凡夫からするとわからない。でも、如来は、もう「そのまま」でよいよと言つてくださる。「このまま」と「そのまま」とどう違うのかと。我々からすると、「このまま」しかできないのだけれど、どうすればよいのか。どうしようもないと。でも、「そのまま」でよいよと。

そういう意味で、我々は迷っていますから、迷っているままではどうにもならないのだけれど、しかし本当は一如、タターだと。タターというのは、如来の側から見ている眼です、我々凡夫からすると、もう「このまま」ではとてもだめだと思うのだけれど、そういう存在の眼の転換と云いますか、そういうことが仏教では求められるわけです。凡夫からは、どうやってみても転換できない。転換できないところに如来の側から「南無阿弥陀仏」を称えよというふうに呼びかけられる。だから常に私たちは、凡夫の立場な

のだけれど、南無阿弥陀仏を通すことにおいて、向こうから来る眼は「そのまま」でよいよとおっしゃってくださいののだと。こっちは「このまま」でよいとは言えない。でも、南無阿弥陀仏という言葉をいただくと、如来の眼が「そのまま」でよいよと言ってくださるとどこかで我々に聞かせてくる。そういうことがあるのだろうと思うのです。

海の譬喩

ともかく「如来智慧海」、これは深く、広くして、涯底がない。こういうものは、「二乗の測るところにあらず」。この場合の二乗は、声聞と菩薩が二乗に入ると言われているのです。二乗というと、声聞・縁覚と普通は言うのですが、ここでは、道を求めている因の立場のもの、果になっていないものが果の世界を見ることはできない。つまり、「このまま」しかわからない人間に「そのまま」はわからないということ。だから、「二乗の測るところにあらず。唯仏のみ独り明らかに了りたまえり」。こういう言葉がここに出てきております。

この句を親鸞聖人は、「行巻」に引いてこられます。『聖典』で一九八頁です。海の譬喩を親鸞聖人は好んでよくお使いになるわけですが、我々の自然界との出会いにおいては、陸地において海を眺めると、海はものすごく果てしがない。そういう果てしない海に対して、そして今度は荒れ狂う海だとか、深い海だとか、あるいはいろんな魚を我々に恵んでくれる海だとか、いろんな意味がありますけれど、大乘經典で譬喩として多く使われているのです。

『華嚴經』でも『涅槃經』でも海の譬が随分と出てきます。親鸞聖人もそういう經典を読んでいたということもあるし、体験としては越後に流された時に海をご覧になったということがありますね。そういうことから海の譬を親鸞はよく使うのですけれど、その海というのは何であるかというときに、「海」と言うは、久遠よりこのかた、凡聖所修の雑修雑善の川水を転じ、逆誘闡提恒沙無明の海水を転じて、本願大悲智慧真実恒沙万徳の大宝海水と成る」（『聖典』一九八頁）。そういうすごい力はたつきがある。本願を海で譬えるということは、こういう意味だと明らかにしておられます。

それを受けて、「願海は二乗雑善そうちぜんの中下の屍骸しがいを宿さず、いかにいわんや、人天の虚仮邪偽こけの善業、雑毒雑心ぞうどくざうしんの屍骸を宿さんや」(同上)と、こういうふうにおっしゃって、願海、本願の海は、人間の求めて行為して作るような善、二乗雑善、人天の虚仮邪偽の善業、こういうものは屍骸すら残さない。そういう激しい言葉を使った後、「かがゆえに」と、言って、『大本』(大経)に言わく」と言つて、今の「如来の智慧海」の文を引かれています。

親鸞聖人には「選択の大宝海」(『聖典』一八九頁)という言葉もありすけれど、宝の海のはたらきというものが本願のはたらきとしてあって、それを湛たえているのが名号である。名号の功德は、「大宝海水」と譬えられている。だからはたらく名前なのです。我々にとって名号は単なる名前ではなくて、本願を内に蓄えている名前であつて、我々が「聞其名号」、名号を聞くということは、本願を聞くことである。本願のはたらきを我々は尋ねていく。いただいていく。そういうことが聞法である。

そういうことで、「如来の智慧海は、深広にして涯底なし」というこの偈文も「行巻」の中に取られます。「南無

阿弥陀仏」は「智慧の名号」と言われますけれど、本願が衆生に呼びかけるために選り取った名、それは智慧なのだ。その智慧は如来の智慧海ですから、「深広無涯底」である。難思議である。我々からは思ひはかれない。こういう深みを表している言葉として親鸞聖人は読んでおられる。そして、「たとい一切人、具足してみな道を得て、浄慧、本空を知らん。億劫に仏智を思いて、力を窮め、極めて講説して、寿いのちを尽くすともなおらじ」(『聖典』五〇頁)。

これも「みな道を得て」ということは、求めて行ずること、はすべてすましても、浄慧、清浄なる智慧において、本空、本当の空を知ることがあつても、億劫という、どれだけ長い時間、人間がものを思おうとも、力を窮めて、それを説いて、「寿を尽くすともなおらじ」。どれだけ一生懸命考えて、一生懸命教を説いて、寿尽きるまでやってみても、それは知り尽くすことはできないと。こういうふうに、如来の智慧海が深く広いということを、人間は有限ですから、有限な存在がどれだけ長い時間かけようとも、どれだけ努力しようとも、たとえ命尽きるまでやってみても、それは限界があるのだと言わなければ。「仏慧ぶつての辺際

なきことを」(同上)、仏の智慧というものは、そういう努力や長さや、そういうことでは、とても届かないのだと。「かくのごとくして清浄に致る。寿命は甚だ得難し。仏世また値もつい難し。人、信慧しんねあること難し」(同上)。ここで「難」という問題が出てきています。

真の仏弟子

「法を聞きて能く忘れず、見て敬うやまつい得て大きに慶よろこぶべば、すなわち我が善よき親友しんぬなり(聞法能不忘 見敬得大慶 則我善親友)〔聖典〕五〇頁)。この言葉を親鸞は「信卷」に取られるのです。二四五頁、後ろから四行目に引用されています。これは真仏弟子の問題のところです。同じ真の三行目に「真」の言ごんは偽ぎに對し、仮けに對するなり」とあつて、偽であるということと仮であるということを超えて、真とということが成り立った弟子ということとです。「弟子」とは釈迦・諸仏の弟子なり、金剛心の行人ぎやうじんなり」と、こう言われています。

信心をいただいて生きるということがもつ意味は、本当

に仏の弟子になることができる。本当の弟子になるということはどういうことかと言うと、そこで「法を聞きて能く忘れず、見て敬い得て大きに慶べば、すなわち我が善き親友なり」と、この『大經』の言葉を引文されるわけです。仏陀が自分の善い親友であると言つてくださる。仏陀から親友だと言われることは、我々からすれば仏の弟子であるということとです。『無量壽經』がそう言つてくださつていと。

「真仏弟子」という言葉は、善導大師が三心の積で言つている言葉なのですけれど、親鸞聖人はそれを取り上げて、真実信心によつて、真の仏弟子が我々の資格として与えられるのだと。真実信心があれば金剛心であると。金剛心の行人である。如来回向の信心をいたさなければ、我々の心の中に、我々を超えて如来の大悲のはたらきが来ていると信ずるわけですから、それはもう金剛心であると。金剛心ということが本当に成り立つということで、善導大師が金剛心とおっしゃつてくださっている。そういうことから、真実信心は金剛心であると親鸞聖人は強くおっしゃるわけです。それで金剛心が成就するということは、どういうことかと

いう時に、如来から讃められる仏弟子であると。あるいは、『観無量寿経』では「人中の分陀利華」(『聖典』一二三頁)であると。それを「妙好華」とか「妙好人」であると善導は言うわけです。

我々凡夫であつても、凡夫に本願の信心がいただけるなら、大悲の本願を信ずることができれば、大悲の側はもう変わらない心ですから、我々がどれだけ変わつても大悲は変わらない。それを信ずるのだから、変わらない心を我々はいただけるのだという、そういう論理です。我々は凡夫ですから、煩惱を起こしたりして変わつてしまふ。忘れたりしてしまふ。けれど、忘れない心が起こるのだと。

源信僧都の言葉

この「聞法能不忘」、法を聞いて能く忘れずというのは、これは我々からすると、親鸞聖人が「信巻」に眞実信心を明らかにされる時に引用される源信僧都の言葉のようになるのだと思います。つまり、「我またかの撰取の中にあれども、煩惱眼を障えて見たてまつるにあたわずといえ

ども、大悲憊きことなくして常に我が身を照らしたまう」(『聖典』二二三頁)。撰取の心光があるのだけれども、我々はそれを忘れて迷つてしまふ。貪瞋煩惱が起こつて、我々はそのことに背いてしまふ。背いてしまつても、如来はもう常に照らしてくださっているのだと。如来の側はいつでも照らしている、我々はそれを忘れてウロウロしてしまふけれど、一旦気づいてみると如来は我々を撰取して照らしている。大悲の本願が我々を包んでいる。こう信ずる。一旦信ずれば、たとえそれから目が逸れても、向こうは照らしてくださっているのだと、これを思い起こせばよい。こういう緩やかな、柔らかな心が開けるわけです。

こつちから努力しつと追隨して何とかしていこうな
どと思つていても、だめになつてしまふ。でも、よいんだ
よと。こつちは背いても、忘れても、向こうはいつも照ら
しているのだよという、そういう心が親鸞聖人の眞実信心
にあるわけです。そこまで信ずる。そういうふうに向こう
はいつでも照らしてくださっているのだと信ずる。凡夫が
凡夫の心を直す必要はない。そういうふうにして如来の側
からの憶念、如来が衆生を見ていてくださることを信ずる

のだと。そういうことができれば、それを親鸞聖人は真実と言うし、金剛という言葉でもおっしゃるわけです。我々の心が金剛になるのではない。我々の中に金剛の心、如来の大悲からくる心が、こつちが信ずれば、向こうはいつでも照らしている、そういう形で金剛心というものがいただけるのだと。こういう構造ですね。

私は、これがなかなかわからなかつたです。自分が金剛になるのだらうと思っているから。金剛などと言えるのだらうかと思いましたが、回向の信心が金剛だということは、向こうから与えられている心で、こつちが作っている心ではありません。だから、何かその構造が不思議な構造だなど思うのです。如来の側は回向して恵んでくださって、金剛を与えてくださるのだけれど、我々からはほとんどそれを自分で自覚することはできない。そういうことを親鸞聖人は、随分と積極的に、そういう凡夫であつてもそれを照らす大悲のはたらき、この法蔵菩薩の願心が我々に呼びかけてくるはたらきを信ずるといふ構造として、我々凡夫は凡夫のまま如来の大悲に出遇う。そういう、こつちが立派になっていく必要がない、そういう構造で真実信

心を語らうとされたのですね。

人間に真実がもたらえるなら人間が本当になるのだらうと、人間はいくらやっても本当になどならない。人間は虚偽でしかない。凡夫、「人天の虚仮邪偽」である。にもかかわらず、大悲の本願は真実であると。こつちから向こうに近づくのでなくて、向こうがこつちに来てくださる。そういう構造の論理、これがわからないのですよ。他力の論理なのです。人間はそれをひっくり返して自力で考えてしまふ。自分から行くのだらうと考えてしまふ。そうではない。こつちは自力無功でいい。向こうから来るのだという、こういう論理。これがわからないのです。

そういうわけで、今の「法を聞きて能く忘れず」というこの問題を「正信偈」に取り上げられるわけです。『聖典』の二〇五頁の三行目、「信を獲れば見て敬い大きに慶喜せん」と。だから「聞法能不忘」ということを親鸞聖人は、「獲信」とまとめておられるわけです。「獲信見敬大慶喜」と、こういう言葉にまとめておられる。その獲信見敬大慶喜に先立って取られているのが、信心がもっている問題、「撰取の心光、常に照護したまふ」という言葉が、二

○四頁の後ろから二行目にあります。撰取の心光、阿弥陀の大悲の側は常に照らして護る。「すでによく無明の闇を破すといえども、貪愛・瞋憎の雲霧、常に眞信心の天に覆えり、たとえば、日光の雲霧に覆われるれども、雲霧の下、明らかにして聞きことなきがごとし」と。こういうふうには源信僧都のお言葉の意味を親鸞聖人はただき直しておられる。向こうは照らしてくださるけれど、こっちは煩惱で心は暗くなると。しかし、信心があると暗くなっても闇ではないと。雲霧に覆われていても明るいと。

こういう構造が念仏の信心の生活なのです。念仏して天下晴れて明るくなるかという、明るくなどならないのですよ、凡夫ですから。凡夫の心は常に不安が起こったり、憂鬱感が起こったり、「もう、今日は嫌だな」などという日も出てくるわけです。でも、「ナンマンダブツ」と念ずると、暗い中に明るみが出てくる。こういう構造を親鸞聖人は眞信心とおっしゃるわけです。不思議な構造ではないですかね。

我々が求めているようなものとは違います。凡夫が求めているのは天下晴れて明るい心、それで信心を求めて、そ

うなれるかというとなれない。でも、なれなくともよいのだよと。大悲の本願に気づけばよいのだよというのが、親鸞聖人のお導きだと思えます。

難信という問題

この今の「東方偈」の偈文は、そういうわけで「行巻」にも引文されるし、「信巻」にも引文される。如来の功德の世界を讃めて、我々がそれを所有したり、そういう位に我々が上っていったりということはできないのだと。我々の分限は如来の分限と違うのだと。我々凡夫はどこまでも如来の大悲を仰ぐ立場だと教えてくださっているのではないかと思うのです。そういう見極めがあつて、如来の大悲を信ぜよと呼びかけてくださるわけです。

今日は、ここに難の問題も出てきましたけれども、難というのも、親鸞聖人は「信巻」で押さえてこられる。難信という問題です。信じ難いという。信じ難いというのはどうしてかという、煩惱が私を牛耳っているのです。煩惱がとにかく四六時中かき回してくるわけです。そこから脱

却することなどできないわけです。そういう煩惱具足の身だと。煩惱の身にとつて、煩惱から解脱するなどということとはできない。煩惱から解脱できると見たのが小乗仏教なのですけれど、煩惱から解脱しようとしてもだめなのだと。

煩惱と共に生きよと。これが大乘仏教なのです。大乘仏教は煩惱即菩提だというわけです。その時に、煩惱即菩提と言えるのは、如来の智慧なのです。如来の側から言えば、煩惱と菩提とは質は同じなのだよと。我々からすると、煩惱がある限り菩提にはならない。凡夫である限りは、菩提は開けない。にもかかわらず、大乘仏教は煩惱即菩提、生死即涅槃というテーマで我々に呼びかける。

それがどうして成り立つか。我々からは煩惱のままで覺りを開いたとは言えない。だけど、如来は煩惱の他に菩提はないよと。生死の命の他に涅槃はないよと。こう呼びかけてくださる。だから、向こうから呼びかけてくださるのとこつちから求めるものとは決定的な違いがあるわけです。

そういうところに「南無阿弥陀仏」は、向こう側からこちらに回向される。向こう側からこちらにはたらきかけてくる。そのはたらきかけを信ずるなら、その信ずる心にお

いて矛盾が、如来の側から、よいよと言われるように転ずるといふのです。この転ずるところがなかなかよくわからないところですよ。そういうわけで難信という問題があるのですけれど、難信というのは、結局、私どもが煩惱と共に生きているし、煩惱の中に自我の執心というのがあって、自我意識があると自力意識が消えないわけです。俺が俺がという、私が私という、そういう心があつて、自分の立場でしかものが見えませんか、そういう眼で果である菩提には近づけない。けれども、果の世界から見れば、お前から苦惱の衆生よと呼びかけてくる立場から見れば、そこに煩惱即菩提だと。苦惱しているあり方と覺りを開いた立場とは同じなのだよと、こう呼びかけてくださる。その呼びかけが「南無阿弥陀仏」と共に私どもに来るわけです。

これは、信ずるということですよ、自力が破れないとなかなかわからない。自力心、俺が俺がと思っている心のままだと、如来の側からの言葉はわからない。この心が破れるまで聞いていかないと、向こうから来るという論理がわからないということなのです。だから、「聞法能不忘」、法を聞いて能く忘れず、そこまで聞いて、もし「見て敬い

得て大きに慶べば、すなわち我が善き親友なり」と、向こ

うから讃めてくださるのだと言うわけです。

(二〇一七年二月六日)

第一〇〇講

不虛作住持功德

自利・利他円満の課題

たまたま回数が進んで、今回が百回目ということで、東方偈の最後の言葉、「たとい世界に満てらん火をも、必ず過ぎて要めて法を聞かば、会ず当に仏道を成ずべし、広く生死の流を度せん」(『聖典』五一頁)と、こういう言葉のところにおつかっております。これは自力の菩提心の強い志願をもつて、たとえ三千大千世界に火が満ちていても、それを貫いて法を聞くのだと、そう励ましているようにも見えますけれど、そういうことではなくて、本願力の教えを聞くことができる因縁、聞くことを深く願っている如来の呼びかけ、如来からの欲生心、勅命ですね。そういうものに気が付いてみると、たとえ世界中に火が満ちていようとも、それを貫いて聞くことができます。本願力のもつてい

るそういう大きな呼びかけが我々愚かな凡夫に届くのだと、そういう意味をもっているのかなと思います。それは、「会ず当に仏道を成ずべし」と、こういうふうに言われていて、愚かな凡夫だからだめだというのではなくて、どのような凡夫であろうとも、大悲無倦むけんですから、大悲ものうきことなく励ましていただける。生死の流れを超えていける道が、廣大無辺なる、大きな道として我々に感じられてくる。ご和讃では、「たとい大千世界に みてらん火をもすぎゆきて 仏の御名をきくひとは ながく不退にかなうなり」〔聖典〕四八一頁〕と。これはつまり、仏の御名とということに関わって、聞法ということが我々のうえに仏道を成就してくれる。そういう意味をもつてくださるとうたくださるとうたが、できようかと思えます。

これで一応「東方偈」といわれる偈文は結ばれているわけですが、そこから、「かの国の菩薩は、みな当に一生補処おほを究竟くきやうすべし。その本願、衆生のためのゆえに、弘誓あまねの功德をもつて自ら莊嚴し、普く一切衆生を度脱せんと欲おもわんをば除く」〔聖典〕五一頁〕と言われています。これは本願の第二十二願の意味がここで成就してくる、そう

理解されている文章です。「かの国の菩薩」と言われていて、阿弥陀の浄土は仏道が成就する場所なわけで、そこに生まれるということは菩薩道にもかなう。仏を求めて求道することが起こった存在が本当に成就する場所として、浄土に生まれるということが教えられてくる。

その浄土に生まれるということ、これを親鸞聖人は「難思議往生」と、そういう言葉を善導大師のお言葉の中から取りだして、『教行信証』の真実証を語ろうとする時の往生は難思議往生であると。その難思議往生を開くものが本願の第十一願である。第十一願は、正依の『無量寿経』では「必至滅度の願」、滅度というのは、ニルヴァーナ (Nirvana) の翻訳語で、涅槃と同義語です。異訳の經典『如来会』では、「証大涅槃」、大涅槃を証すると翻訳されている。だから十一願を「証大涅槃の願」と親鸞聖人は名づけられている。必ずニルヴァーナに至る、こういう願が十一願なのですけれど、その必ずということとは、正定聚とか、不退転と言われる菩薩道の課題に込める意味をもつ。阿弥陀の浄土に生まれたら、仏に成ってお終いではなくて、そこでこそ人間としての道が本当に成就する。そのことの

ために二十二願が誓われてくる。二十二願は大涅槃を開いた存在が課題として負う仕事で、涅槃に入ったらお終いだという話ではなくて、大涅槃がはたらく。涅槃に入ったところこそが本当に自由無碍にはたらく。そういうイメージが親鸞聖人の「証卷」にはあるわけです。

「証大涅槃の願」を受けると、ここにあるように、「その本願、衆生のためのゆえに、弘誓の功德をもつて自ら莊嚴し、普く一切衆生を度脱せんと欲わんをば除く」と。この「除く」は、例外者のように見えるけれど、これが実は大涅槃のもっている大きな課題を教えている言葉なのです。

つまり、除くということは、自分は除かれない立場でもよいよ、というのかというと、そうではない。二十二願の願いは、阿弥陀の浄土に触れると、涅槃の功德を衆生に本當に届けることが成り立つような力を与えられる。そうすると、それを果たさなければならぬということになる。それが難思議往生の課題なわけです。「煩惱の林に遊びて神通を現じ」（『聖典』二〇六頁）と、こういう仕事ができるようになるのが、第二十二願だと。第二十二願は難思議往生の内容です。それは、大涅槃の証を開いたら必ず課題とし

て出てくる利他教化です。我々は凡夫であって覚りも開けないし、その覚りのうえにさらに利他教化などとてもできないと、こういうふうに感じてしまいますけれども、人間の課題としては、自分が満足成就すると同時に人をも満足成就させたいという願い、これが存在の事実としてあって、これが本當に両立しない限りは人間として満足することはできない。そういう課題が仏道によって見出されているわけです。

いわゆる声聞、縁覚はなぜ大乘仏道から非難されるかというと、仏法を求める点については真面目そのものなのだけれども、その求める真面目さが閉鎖的である。つまり、自分が自我を感じている我執を破ろうとして、自分に努力の目標が集中する。結局、それは自利利他円満にならない。これはだから難しいことです。凡夫の自覚において、本當に人をたすけることと自分が本當にたすかることが両立しうるか。こういうことは、大変なことですよ。そういうことを十分にやり遂げることはほとんどできない。でも人間としてはその課題が大事だということは、すぐに気が付くことです。でも、なかなかそういう方向に踏み出すこと

も容易でないし、踏み出してみてもそこで満足するというようなことはとても難しい。

今、その課題を本当に成就させる力を与えてくださる場所が阿弥陀の浄土なのだ。阿弥陀の浄土という場所は、本願力がそこから発つてくる場所ですから、その本願力に出遇う。本願力に出遇うことによつて、本願力をバックボーンにすえてこの世を生きる。こういうことが本当に起こるなら、そこに限りなく課題を感じながら、愚かな凡夫であるという自覚をもちながら、何か大きな課題を担って歩んで行ける。親鸞聖人はどこか念仏の中に、「南無阿弥陀仏」という大悲が生み出した言葉の中に、そういう願いが動いていることを感じていくのです。「南無阿弥陀仏の回向の 恩徳広大不思議にて 往相回向の利益には 還相回向に回入せり」(『聖典』五〇四頁)という和讃があつて、「南無阿弥陀仏」という名号の言葉は単に仏陀の個人的な名前なのではない。この仏陀の名前に本願力の回向が込められているのだと。往相の回向と還相の回向というものが、「南無阿弥陀仏」の中にはたらいて来るのだと。そういう意味を親鸞聖人は読みとつておられる。

つまり『無量寿経』が語ろうとする本願は、実は名号を体として、「南無阿弥陀仏」を体として衆生にはたらく。衆生はその「南無阿弥陀仏」をしつかりと受けとめて生きていくということにおいて、課題が限りなく感じられてくる。本願力の中に、本願力の回向をいただいで、自分ひとりが回向で喜んでいくというわけにいかない。自分が喜ぶということとは、必ずその内容を一緒に喜んでいくではないかという形で、本願自身はたらいてくださるのだと。こういう凡夫に開ける仏道。どこまでも本願力の回向なのですけれど、本願のはたらきが、われひと共に救っていく、本当に解放された人生を与えていく。こういうことが言われているのではないかと思うのです。

空しく過ぎる者はない

浄土の功德というものは、天親菩薩の『浄土論』では二十九の形で語られていて、二十九種莊嚴功德と言われている。「莊嚴」というのは、願心莊嚴、つまり、本願のお心が形をとつて我々に呼びかけてくる。言葉となつて我々に

呼びかけてくる。それが莊嚴と言われる。願心莊嚴の「願心」、これは阿弥陀如来因位の本願、法蔵菩薩の願心。この願心が成就した時に願心の莊嚴となる。その願心莊嚴に二十九種あるわけですが、その中に仏功德というのがある。二十九種のうち、十七の形で浄土の環境的な面が言われる。それが終わると仏の功德が始まる。その仏の功德に八種、八つの功德が言われている。その八つの功德の第八番目にあるのが本願力を語る「不虛作住持功德」という功德なのです。その不虛作住持功德を親鸞聖人は「行卷」に引用されています。

『聖典』の一九八頁ですが、「行卷」で本願とは何であるかを改めて問い直すのですけれど、「願海」というのは「二乗雜善の中下の屍骸を宿さず」と。二乗というのは声聞・緣覚と言われる存在だけではなくて、『大無量壽經』における二乗は、「声聞あるいは菩薩」（『聖典』五十頁）と言われているのです。だから菩薩も二乗なのですね。因位の人間存在すべてが自力の心で生きていますから、自力の心で生きている場合に善を行じたら雜善、雜じり気の善しかできない。つまり人間である、凡夫であると、野心があ

ったり、欲得付きのところがありますから、善いと思つてやるのが何かやはり必ずしも純粹な善にはならないわけです。なかなか人智というものは、あまり遠いところまで見通せない。ですから、果である仏陀に成れない存在である二乗の善は雜善、雜毒である。その雜善の「中下の屍骸を宿さず」。海で動物が死んだ場合、骨が残るといふことがあるけれども、願海は骨も残らないと。屍骸も宿さず。「いかにいわんや、人天の虚假邪偽の善業、雜毒雜心の屍骸を宿さんや」（『聖典』一九八頁）。願を海に譬えるのは、この海は一切の人間の雜善の屍骸も宿さないと。こういふすごい言葉を出して、次に『大無量壽經』の「声聞あるいは菩薩、よく聖心を究むることなし」（同上）云々という言葉を書いてこられます。

そしてその次に、『浄土論』に曰わく「といつて引いておられるのが、「何者か莊嚴不虛作住持功德成就」（同上）、不虛作住持、空しく過ぎる者はないのだと言うのです。

人間として精一杯生きるといふことは有り得ても、その結果、虚しかったと、本當に人生が無駄だったといふことになるのは、とても耐えきれない悲しみですよね。フラン

その小説に『レ・ミゼラブル』というのがありますけれど、あのレ・ミゼラブルは、あの時代、貧しいことは悲しい人生だと、そういうニュアンスもあるのでしょうかけれど、私の師匠であった安田理深先生は、人間の悲劇といって、貧乏とか、病気とか、そういうのが辛いという以上に辛いものがある。それは、この人生を生きて無駄だったということだと。これほど辛いことはない。それこそミゼラブルであると。こういうふうにおっしゃっていました。

いろいろな功成り名遂げてという話があるけれど、そういうことをした結果、無駄だったというようなことは、まあ、感じたたくないですよ。でも、そういう名利とか、そういうものがたとえ満たされても、例えば病気になるとか、あるいは家族が離散するとか、何かとにかく満たされない形で人生が終わるといふことは起こりうるわけです。そういう時には、何の役にも立たなかったと。曇鸞大師は、そういうことを譬喩に使うのです。金銀財宝を貯めて、それでよかったと思っていたら、大飢饉がくる。食糧はたちまち底をついてしまう。それでお金を抱えて餓死したと。そういう話を曇鸞大師は解釈の中に出しておられます。

だから名利とか、そういうものを当てにして我々は生きることが多いわけですけど、当てにならんと。本当に空しく過ぎないということは、どういうものに出会えばよいのかと。こういう課題が、浄土に出遇うということなのだ。浄土に出遇うということは、空しく過ぎる者はない。空しく過ぎる者がないということ、本願力の回向として、願心が、如来の本願が大涅槃から立ち上がって我々に呼びかける。大涅槃に触れるということは、ある意味で絶対満足なのです。人間が成就するということは、大涅槃に遇うということなのでしょう。涅槃に遇うということのもっているのはたつきが、無限にはたつき得るような力になる。

親鸞聖人は、「本願力にあいぬれば むなくすぐるひとぞなき 功德の宝海ほうかいみちみちて 煩惱の濁水へだてなし」〔聖典〕四九〇頁〕とおっしゃる。煩惱がどれだけ濁っていたようと本願に値遇する、本願に遇うということによっていただける利益は、空しく過ぎないということなのだ。でも、ここまで本願との出遇いを吟味するということは容易なことではない。空しく過ぎないということまで確認していくということは、本願を対象化して生きることではな

い。本願の中に本願を感じて生きるということが与えて来るものが不虛作住持功德だと思ふのです。本願に遇うということは、本願を見るのではないのです。对象的に見るのではないのです。本願というものを考えるのでもない。本願を自分自身の依り処にするのでしょう。そういうことが成り立つと、もう空しく過ぎることはないという、そういう呼びかけが親鸞聖人から出されている。

本願と本願成就は同時交互

この不虛作住持功德は、浄土の功德です。浄土の功德なのだけでも、浄土にいつてから味わう功德ではなくて、浄土の功德が、向こうから来るわけです。本願力回向として、凡夫の世界を包むべく向こうからはたらいて来る。こういうものに出遇う。だから親鸞聖人は、行の「南無阿弥陀仏」の内容として、願海を我々に開いてくるのだと。願海、願海に触れるということは、大信海、信心が海になると、こういうことが起こると。

これは『聖典』の一九八頁の後から三行目のところから

ですが、曇鸞大師の『浄土論註』の言葉が引用されているのですけれど、「不虛作住持功德成就は、けだしこれ阿弥陀如来の本願力なり」と。それは、「言うところの不虛作住持は、本法蔵菩薩もの四十八願と、今日阿弥陀如来の自在神力じんりきとに依る」と。本願は阿弥陀の本願として誓われるけれども、成就は凡夫を包んで成就する。凡夫をたすけずんば、自分は仏に成らんと、阿弥陀如来は誓っているわけですから、だから阿弥陀如来の願が成就するということは、我々が願の成就の場所に包まれるということだと。そして願と願成就は、ここに「願もつて力を成つず、力もつて願に就つく。願、徒然とねんならず、力、虚設こせつならず」と。つまり本願とその果であるその成就とは、因が成就するのだけでも、本願とその成就とは、同時交互にはたらきあう。

この同時交互にはたらきあうということが、場所とその場所を感じて生きる存在との関係とよく似ているのです。この世の普通の生活でもそういうことがあり得るわけですから、仏法の場合は、阿弥陀の場所が衆生にとつて大事な場所になる。そして阿弥陀の場所は単に衆生に利益として与えられるだけでなく、我々がそこに関わることに

において、阿弥陀如来も喜ぶ。そういう関係が成り立って行く。だから、本願と本願成就が同時交互、本願が本願だけであるのでもないし、成就が成就だけであるのではない。

願と願成就が常に同時にはたらきあう。こういう原理を『無量寿経』が語っている。

私たちの人生は、生きているということは、生まれたらどうせ死ぬ。では、今生きている意味などないではないかと。そう考えてしまうと、もう生命存在のあり方が、まったく無視されるわけです。生きるということは、その時その時、やはり生命力が場所を感じながら、関係を感じながら、生命を尽くしていくという成り立ちですから、どうせ死ぬのだからなどと、そういうふうに考えてしまうと、それは間違いないのです。生きていることの瞬間瞬間を大切にしながら命を尽くすということが、大切な意味ですから。その大切な意味として、生きるということは場所と主体とが常に関わりあいながら命が成り立つ。それが大切なことだろうと思うのです。

何か一生懸命生きてみたけれども、その結果は無残だと、そういう結果だけ取ってしまうと、どうせ死ぬのだから生

きたこと全部は無駄だったと、そんな話になってしまいうのです。そうではない。やつぱり、一瞬一瞬に生命がここにかかっている、場所に本願力がかかっていることが感じられると、本願は一切衆生に平等に常に呼びかけていますから、そういうはたらきに触れると、これは、生命のどんな状態であろうと、たとえ最終的に死んでしまうような場合であっても、それは無駄なのではない。一瞬一瞬に不虚作住持、つまり空しく過ぎることはないと呼びかけてくる力と出遇える。そういうことが、「南無阿弥陀仏」の意味の中にある。

本願が行ずる南無阿弥陀仏と それを信ずる大信海

蓮如上人の『御文』おみふみを読んでいますと、「当流の安心あんじんの一義いちぎというは、ただ「南無阿弥陀仏」の六字のころなり」(『聖典』八三七頁)と、「南無阿弥陀仏」をいたたくことが当流で安心するという意味なのだ、という言葉で南無阿弥陀仏が大事だと繰り返しおっしゃっているのです。

それはつまり、「南無阿弥陀仏」の中に本願力が込められてきていて、本願力が名号となつて我々に呼びかけている。こういう意味を感じられると、言葉が単なる言葉ではなくて、我々を支えて励ます言葉になる。こういうことが、何か願海という言葉とともに我々に与えられるのではないかと思うのです。

「行巻」の一九九頁の三行目のところになると、「また曰わく、「海」とは、言うところは、仏の一切種智、深広にして涯なし、二乗雑善の中下の屍骸を宿さず、これを海のごとしと喩う」と、こう言つて「このゆえに「天人不動衆清淨智海生」と言えり。「不動」とは、言うところは、かの天人、大乘根を成就して傾動すべからざるなり。「かの天人」というのは、浄土の天人ですけれど、浄土の天人は、大乘という機根、はたらき、機能、これは大乘の菩提心であつて、そうした大乘心を成就する。本願が一切衆生を平等に摂取せんとする。人間の機類の違いを超えて、大悲の願心は一人ひとりに、お前こそ大事だと呼びかけてくださる。その十方衆生に平等に呼びかけてくださる願心によって、我々に与えられる課題は、大信海、つまり本当に

大きな信心をいただいで、海のような場が開ける。そうすると、「大信海を案ずれば、貴賤・縊素を簡はず、男女・老少を誦わず」（『聖典』一三三六頁）、もういろんな差別を全部取り払つて、人間の違いを超えた世界が与えられる。こういう海のような大信、これが親鸞聖人が我々に呼びかけてくださる非常に大切な人間としての課題であり、また「海」という言葉で、そういう世界が開けると教えてくださる。

本願と本願成就ということは、本願が因であつて、本願成就が果として来るといふのではなくて、願と願成就が常に「南無阿弥陀仏」といふ一点で我々に呼びかけて来る。これが行、大行である。大きな行といふことは人間が行ずるといふ意味でなくて、本願が行ずる。願がはたらくといふ意味の行なのです。本願が行ずる形が「南無阿弥陀仏」である。本願の行、だから大行である。誰にあつても、どこであつても、常に「南無阿弥陀仏」は大行である。「南無阿弥陀仏」は称える人の資格を問わない。状態も問わない。「南無阿弥陀仏」があれば、それは大行であると。こういう考え方、こういういただき方が親鸞聖人の「南無阿

弥陀仏」なのです。

その「南無阿弥陀仏」を信ずる。そういう「南無阿弥陀仏」であると思ふ。これが信心なわけです。それで信心においては、本願と本願力の成就とが我々に呼びかけ、我々を励まし、常にはたらきつつ、凡夫である私を仏道を成就せしめる存在に転じてくださるわけです。

でも、自分が仏に成るわけではない。我々はどこまでも愚かな凡夫である。「悲しきかな、愚禿鷲」(『聖典』二五一頁)とおっしゃるのは、そのことである。凡夫であるまま

に本願力をいただけるのだと。「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌」(『聖典』二八〇頁)が、大涅槃の功德をいただくことができる。それが本願を信ずることだと。こういうふうにして仏道を成就するということが凡夫に成り立つことを親鸞聖人は明らかにしようとなさったわけです。凡夫だからだめだということでもないし、凡夫を止めて仏に成るのだということでもないのです。凡夫であるままに仏道を成じていこうと。こういうことが成り立つのが本願力である。

本願力が私どもを呼び、私どもを励まし、私どもを歩ませてください。こういうことが本願の教えと出遇うという

ことなのだと思ふのです。出遇わないで、対象化して「本願とはどういうことか」というようなことを研究するか、そういう話ではないわけです。本当に面倒な話ですけれども、どうしても、そういう人間の理性の立場で言葉と出会うと、言葉を解釈してしまう。解釈というのは、頭の、頭脳の話です。人間存在それ自身が本当に本願の中でどっぷりと本願を感じ取れば、それは本当にこの不虛作住持、空しく過ぎる者はないと言えるような利益を感じるわけです。

二十二願というものを、本願成就の場として、難思議往生の果の内容として、親鸞聖人は説き出される。それは決して個人関心でできるという話ではないのです。そうではない。「南無阿弥陀仏」の回向の仕事として、そういう課題を私たちは感じながら生きていける。「難思議往生を遂げんと欲う」(『聖典』三五六頁)と、親鸞聖人もおっしゃるのだけれど、つまり意欲として我々は阿弥陀如来のお仕事に参画できる。阿弥陀如来のお仕事は十方衆生にかかっていますから、私どもは、それを信ずることにおいて、よくぞ信じてくれたと、こう言ってくださいる仏陀の願いが聞こ

えてくるわけです。何かそういう形で励まされるわけです。

「除く」の問題

この二十二願には「除く」と出てくるのですが、「除く」は十八願にも出てきます。十八願の「唯除」については、一般的な浄土教の理解では釈迦の抑止といたさず、阿弥陀如来の大悲は除くことはなく、一切衆生を平等に摂取しようとするけれども、悪い者は除くというふうに言うのは、この世で悪いことをしてよいわけでないから、この世を生きている仏陀であるお釈迦さまの菌止めのための言葉なのだという解釈が一般的なのです。それに対して、親鸞聖人は、あの除くは、私自身が除かれる立場なのだ。なぜかと言えは、自分は罪悪深重である。罪悪深重であることを教えんがために、五逆と誹謗正法は除くと、こう言っている。五逆罪と正法を誹謗する、つまり倫理的な罪と正法に対する罪、そういう両方があるけれども、そういう罪を我々は曠劫以来の背景の中に犯し続けてきたのだと。自分の意識にそういうことをしたという意識があるわけで

はないけれども、命が与えられてある背景には罪深い命を生きてきているのだと気づかせて、そしてみな漏れずに摂取すると。だから、例外としてだめだよと言うためではなくて、自分がその本願のお目当てだと気づかせるための除くなのだ。自分に引き当てて、大悲が、本願が、除くということを我々に呼びかけてくださっているのだ。そういうふうに関親鸞聖人は唯除の除の字をいただいておられます。

この二十二願の「除く」も、こういう願いがあるならば、除くよと例外の如くに語りかけている。でもそれは実は、浄土に触れたからには、浄土に生まれたからには、きつとこういう利益をいただくのだよと、この仕事ができるようになるのだよと、この裏返しだと親鸞聖人はいただいたのではないかと私は思います。

もう一つ「除く」があるのですよ、四十八願の中に。それは寿命の問題についての第十五願です。「たとい我、仏を得んに、国の中の人天、寿命能く限量なけん。その本願、修短自在ならんをば除く。もし爾らずんば、正覚を取らじ」(『聖典』十七頁)と。「修短」の「修」は長いという意

味です。長短自在、自分で命を長くしたり短くしたりしたいという人は、除くと。無限の命なのだけれども、無限の命など要りませんと、短くても結構ですという人はそれでもよいよと。まあ、そんな人はいないでしょうけれどもね。長ければ長いほうがよいというのが普通でしょうけれど、でも、まあ、除くと言っているのです。浄土の命それ自身は無限大のだけれど、あえて自分は有限な命になりたいという者、それは除くと。これも不思議な「除く」だなと思うのです。

「長生不死の神方」

命あるものは、命が要求する必然として長く生きたい。長生不死ということがある。けれど実際長く生きるということは、この頃では百歳を超える方が何万人もいるという話なのですけれど、長生きしたことによる寂しさというものが無いではないのでしょうか。自分の家族やら友だちやらがどんどん死んでいくことがあるわけですから。百歳まで生きてしまうと、息子は八十になっている、そうすると息

子のほうが先に死んでしまふとか、あるわけでしょうから。「長生不死の神方」(『聖典』二二二頁)と親鸞聖人はおっしゃるのは、長生きするという形で与えられる利益は信心にあると。それは信心を得れば長生きするというよりも、命が充実して生きられる、そういう意味が本願力に値遇するということですから、「信巻」の一番初めに述べられる信心のもつ十二の功德の最初が「長生不死の神方」。長生不死ということとは、長生きしたい欲求を誰でももつわけでしょうけれど、それに応えるものが信心なのだ。不思議なことです。どうしてそういうことが言えるのかと思うのですけれど。

曇鸞大師という方は、命が長生きすることについて仙せん經ぎょうを求めた。中国に伝わる仙人の方法です。仙經で長生きできると考えて、長生きしている仙人から方法を教えてもらった。その後で菩提流支三藏と出遇った。長生きをしたいために仙經を求めるとは何事かと菩提流支三藏は叱りつけるわけです。仏法は生死を超える、迷いを超えるための教えである。それなのに迷いの命を長らえる欲求をもつとは何事かと。仏法を求める人間の風上に置けんと叱りつ

けた。そういうことが伝記で伝えられているわけです。親鸞はそのことを和讃でも「正信偈」でも書き留めているのです。親鸞聖人が何を気にしてそういう曇鸞の凡夫らしきを書き留めたのかなと思うのですが、浄土の教えに触れた曇鸞のもっている心の弱さのようなものに同感したのだと思うのです。人間であれば、凡夫であれば長生きしたい。でも、それに応えるものは大信心の功德、長生不死の神方だと。長生きという問いは答えられるものである。この命を、空しく過ぎる者はないという形でいただいて、念々に十分に生きることができると。長生きしたいということもついている、命の大きな願いが満たされるのだと。

安田理深先生の奥様は、先生が亡くなられた後、二十年以上生きておられたのですけれど、それで街では最長老だったのです。週に三回ほど、デイサービスというのがあります。週に三回ほど、デイサービスに行っておられた。そうすると、九十とか八十を過ぎた方々が来られるわけです。奥様が九十六ぐらいになっている時の話ですけれども、そういう九十とか八十を過ぎた人が、秘密を教えてほしい、長生きの秘訣を聞きたいと。だから、奥様は言っていました。

あなた、長生きして何がしたいのですか。私は仏法を聞いていますと。仏法を聞くのは長生きする欲求で聞いているわけではありませんけれども、これでも十分に長生きしましたと。あなたも十分に長生きしているのではないですか。もっと長生きして何がしたいのですかと、そういうふうにならしていただくのです。何のために生きていくのですかと。生きたいためにだけ生きている、そういう命に命の本当の意味はあるのですか、こういう問いかけですよ。仏法を聞くということは、そういう内実をもった答えが来るといえることです。十分に命の意味がある、こういう答えが来るといえることです。

清沢先生は、四十で亡くなられた。あの傍^{はた}から見ると不幸な人生ですが、この本願の仏法に出遇ったことは私の人生の最大幸福だと。他のことでも多少の幸せは感じないことはないけれども、この幸せに勝るものはないと書いておられる。これは負け惜しみではないと思うのです。やはりそこまで真剣に求めて出遇っておられるのだと私は思うのです。親鸞聖人もそういう出遇い方をされた方だと思えます。

(二〇一七年三月六日)

二十二願の課題

一如から立ち上がった本願

前回少し触れかかったのですけれど、『聖典』の五一頁の五行目、「仏、阿難に告げたまわく、「かの国の菩薩は、みな当^まに一生補^ふ処^{じょ}を究竟すべし」と、そこに「一生補^ふ処^{じょ}」という言葉があります。これは、仏陀、釈尊に次いで仏陀に成るという意味で、一生の間、仏に成ることをあえて止めて菩薩に留まる。その位を一生補^ふ処^{じょ}、処^{じょ}を補^とうと。処^{じょ}というのは仏の場所で、釈尊の場所を継ぐべき位置にいなから仏に成らないことを補^とうと言います。次に仏陀に成る菩薩、補^とうの菩薩の代表は弥勒です。未来世、つまり末法濁世を越えて法滅に至るまで、弥勒菩薩はずっと待ち続けて、最後の人間を救いとして仏陀に成る。そういう菩薩道の究極のあり方として、弥勒菩薩という名前が大乗仏教

にくると、あちらこちらに出てくるわけですが、それがこの『無量寿経』にも「次いで弥勒のごときの者」(『聖典』八四頁)とあって、これを引いて親鸞聖人は、本願念仏を信ずることができればなら弥勒と同じなのだ。「信巻」でおっしゃっている。我々凡夫が弥勒と同じく無上菩提を成就できるのだと。

そういう一生補^ふ処^{じょ}という言葉が、ここに出されてきて、その後に「除く」と出てくる。これは二十二願でもそうです。つまりもう浄土にいるならば一生補^ふ処^{じょ}という位は必ず与えられる。しかし、衆生のために本当にはたらかしたいと思うものは除くと。浄土の功德を捨てて、苦悩の衆生の場所に還っていつて、苦悩の衆生をたすけるためにはたらくというなら、一生補^ふ処^{じょ}に留まらないと。一生補^ふ処^{じょ}を与えるよと、けれどもも出て行って衆生を教化したいなら、それは除くよと。だから浄土でじつと一生補^ふ処^{じょ}に留まっているという、そういうイメージを転じて、本願をもって立ち上がるという課題を呼びかけているのではないかと思うのです。それを親鸞聖人は、曇鸞大師の還相の回向という言葉に当てて、二十二願を「還相回向の願」と名づけられるわけ

す。

法蔵菩薩の本願を、親鸞聖人は、一如宝海から立ち上がったというふうに仮名聖教で何回も押さえておられますし、「証卷」の初めには、滅度とか涅槃とか、そういう同義語を並べて、最後は一如とか法性とかいう言葉で結んでくる。そういうところから阿弥陀如来は来生する、そんなふうな「証卷」を始めておられる。

つまり、一如とか、法性とか、涅槃とか、滅度とかという、そういう仏陀が覚った境地、あるいは、そこにおいて仏道が究竟するといわれるようなあり方、そういうあり方を目指していくように仏法は語りかけながら、その究極的なあり方が実は積極的な意味をもつて我々のこの苦悩の人生にはたらきかけてくるということ、『無量寿経』の本願は我々に呼びかけるのだと。つまり、一如は一如に留まっているわけにいかなくなる。滅度は滅度に留まっていられない。滅度ということこそ、本当に無我になり空になり自在になったあり方であって、そこから本当にはたらき出す。こういうことを一如から法蔵菩薩が立ち上がったという物語で我々に呼びかけているのではなからうかと思うの

です。悪道、悪逆のあり方を悲しんで、そういうところから脱出せよと呼びかけるべく本願が立ち上がる。

ですから、有限から無限へ、濁世から清浄の世界へとというように、方向として一つの方向へ語りかけるけれど、逆にまた濁世を捨てないで清浄性を回復する、そういう運動が起こってくると。その運動の拠点になるものは凡夫ではない。凡夫の濁れる心、不純なる心ではなくて、純粹清浄なる本願である。一如の無我から立ち上がる願ですから、法蔵願心は空・無相・無願ということをくぐると前にもお話ししたことがありますけれど、そういう三解脱門と言われるようなところをくぐる。そういう願自身が純粹清浄なものとして立ち上がる、動き出す。我々が動き出すということは、たいがい野心が絡むわけです。不純粹なものが絡む。でも、本当に動き出させるもの、それは一如から立ち上がる。一如から立ち上がるものの物語として法蔵菩薩の名告りなほが見据えられているわけです。

南無阿弥陀仏から二回向が開かれて来る

ですから、そこから「普く一切衆生を度脱せんと欲わん」(『聖典』五一頁)と、こういうふう言われてくるわけでしょう。一切衆生を相手にするなどということは、我々凡夫はいくら思っても口にできるようなものではない。一切衆生とは、三世十方の衆生ですから、過去の衆生も救わなければならん、未来の衆生も救わなければならん。これは我々にはできないはずが、課題としてはやはりそういうものが我々の心には背負わされている。

二十二願は人間存在の課題であって、それが法蔵願心の名前で我々に呼びかけてきている。これは、だから個人でやれるかやれないかという話ではなくて、『無量寿経』の物語が我々に呼びかけてくる廣大無辺なる弘誓の課題、この弘誓の課題を我々は聞いて、弘誓の課題を自分で背負うとか、自分でその課題を実践するとか、そのようなことはできるはずがない。できるはずがないのだけれど、その課題をどこかで感じながら現在を尽くしていく道として、本

願を聞いていくということが大事なのではないかと思うのです。

本願の大きさ、これは個人を超えておりますけれど、個人を超えた大きさをどこかで憶念する。如来の勅命と親鸞聖人がおっしゃる本願から呼びかけられる勅命、阿弥陀仏に帰命せよと、「南無阿弥陀仏」と、この言葉において憶念する内容は廣大無辺なる本願である。この本願を憶念して生きる。

この二十二願を思いますと、単に死んでから後、浄土に往つて還つて来るなどという、そんな無責任な話にしてはいけないと思うのです。親鸞聖人は、「南無阿弥陀仏」の内容の中に如来の本願がはたらいて来ていて、衆生に南無せよという勅命が来ているのだと。そう言うということは、その勅命は衆生の頭とか胸とかということではない、衆生の存在を突き破るようにして命令が響くのだと。名号を呼びかけて、南無阿弥陀仏を呼びかけて、我々はそれに降参する。そういうことを教えようとしているのだと思うのです。それは、「南無阿弥陀仏」で自分が立ち上がるなどという話ではない。南無阿弥陀仏が立ち上がった時には自分はな

いのですよ。南無阿弥陀仏に成るのだ、ある意味でね。

その南無阿弥陀仏というのは、その中に本願全部が包まれている。いうなら、南無阿弥陀仏から本願が開かれて来る。その内容を二回向と押さえる。だから親鸞聖人は、

「南無阿弥陀仏の回向の 恩徳おんとく広大不思議にて 往相回向の利益には 還相回向えじょうに回入せり」(『聖典』五〇四頁)と、

「南無阿弥陀仏」という言葉のはたらきの中にもう往相も還相も成就すると。そういうふうにに教えられるわけです。

我々においては、そうした南無阿弥陀仏の言葉をいただいて、この現実の煩惱の命をどう生きるか。それは、煩惱の命をこれによしとして生きるのではなくて、本願の前に申し訳ないと、悲しきかなと、そういう感情を与えられながら、人生を尽くしていく。そのときに、本願が一如に留まらなくて、一如から立ち上がって、苦悩の衆生を相手に呼びかけてくださる、その願心のお心を聞いていく。

願心の初めは「無三悪趣の願」があつて、さらに「不更きよう悪趣の願」があつて、つまり繰り返して三悪道はない、六道流転を超えるのだと。三悪道は苦悩の象徴で、地獄・餓鬼・畜生という言葉で言われる悪道の結果陥る苦悩の場、

そういうものはないのだと言う。そういうことがあることが、苦悩の衆生を痛めつけるわけだけれども、その痛めつけてあることはないのだ、ない方向に脱却せよ、という呼びかけが法蔵願心にはあるということです。この大悲のお心をどこかでいつも常に聞いていく。凡夫として生きるのだけれども、この世を生きる凡夫としてのあり方に、何かの方向性を、方向性と言つても、やはり願いの方向性は常に仏道を成就するという方向、それは無我になるという方向、あるいは空になるという方向、こういうものを失つてはだめだと思つのです。でも、そういう方向をこの現世の有限の中にどう表現するか。そういう時に、本願が一如を捨てて大悲をもつて苦悩の衆生に呼びかけてくださるということを、どこかで憶念していく。

普賢の徳にしたがう

二十二願では最後に「普賢の徳」ということが出てくるのですが、これは、『華嚴経』の最後に普賢菩薩が出てくるわけです。『法華経』も普賢という名前が出てくるのは

經典の最後の品です。菩薩道の実践としての大乗經典の教えの最後に出てくる菩薩の名前が普賢菩薩なのです。これはだから菩薩道の理想像と言ってもよいわけです。ところが、その普賢菩薩のところを読んでも、何を言っているのだろうか、よくわからんということしか書いていないのです。しかし大乘仏道では普賢菩薩という名前が常に何か求道者を励ましています。

親鸞聖人は「行巻」に、二十二願を背景にしてほしいけれど、「しかれば、大悲の願船に乗じて光明の広海に浮かびぬれば、至徳の風静かに衆禍しよかの波転ず」（『聖典』一九二頁）というあの一連の文章の最後に「普賢の徳とくに遵したがうなり」という言葉を出してくるのです。あれは結局、「南無阿弥陀仏」の功德の内容であるわけです。「南無阿弥陀仏の回向の 恩徳廣大不思議にて 往相回向の利益には還相回向に回入せり」、ですから還相回向という問題は「南無阿弥陀仏」の内容なのです。「行巻」では、あたかも「光明の広海に浮かぶ」という利益を得ている我々は普賢行を行ずる如くに書いてある。それを学者が解釈すると、これは「行巻」と「信巻」と「証巻」と全部を包んでいて、

「証巻」の話は死んでから後だと、何かそんなふうに解釈してしまふわけです。でも、本願が死んでから後のはたつきで衆生を救うなどと、そんなおかしなことはあるはずがないのです。

本願自身はいかなる衆生であろうとも成仏させようと、救済しようと願うわけですから、本願の願いは限りなく歩み続けるわけですけれど、物語としては願が成就して阿弥陀仏に成ったとか、願が成就して浄土ができたとかと言うけれど、はたらいっているのは本願それ自身で、本願自身はたらいしているすがたをある意味で仏として表したり、浄土として表したりしている。その本願が我々に感じられるときには、我々にとつては、それは光になるわけです。闇だったものが願に触れると光になる。だから光明の広海に浮かぶということは、「行巻」の大作に触れるということなのです。光明と名号は因縁を結んでいて信心になると、そういうことが「行巻」で言われてくる。本願がはたらくということとは、衆生の苦悩を救いたいというのではたらく出したわけですから、だから苦悩の衆生にどう救いを与えるか、この願いが本当にはたらく形が「南無阿弥陀仏」な

わけです。

「南無阿弥陀仏」は、でも固定的ではないので、無限に四十八願にも展開するように、無限に願心がはたらくわけです。そのはたらきが、我々に映って、我々に響いて、我々が本願に帰する、本願に乗ずる、本願に随順する、どう言ってもよいのですけれど、本願と私とが分かれていて、あつちに本願があつて、こつちに自分がいるというのではないのです。願いが本当に聞こえてくる時には、聞いている自分と聞かれている本願とは、二にして一である。「聞其名号 信心歓喜」(『聖典』四四頁)が成り立つということ

は、自分が残っていて歓喜するなどということはないわけです。本願を聞くことができ、本願の呼びかけに全身が引き込まれた喜びになるわけです。

けれど、自分は罪悪深重の凡夫であるということは忘れられない。この親鸞聖人の教えの大切さは、光の中に我を失うわけではないのです。光に照らされても自分は闇だと。闇であるけれど光に遇えると。そういう構造、これが「信巻」の、眞実信心が成り立つけれども唯除五逆誹謗正法的身であるという、こういう構造なのではないかなと思うの

です。

還相というのは普賢菩薩として現れる。だから仏陀に成ってしまうわけではなくて、あえて資格を菩薩の位に留める。弥勒としてはたらくということもあるけれど、さらには、普賢菩薩のお仕事も成り立つのだと。何かこの普賢菩薩という菩薩は、常に衆生に仏道を教え、衆生をして仏の方向へ向かせる。有限の関心しかない衆生に常に無限へ向かせる。こういう仕事成り立つのが普賢行という行なのです。これは、やはり「南無阿弥陀仏」によって成り立つはたらきなのです。南無阿弥陀仏の内容に本願があつて、本願の心を聞いていくと、衆生に二つの方向、仏への方向と仏からの方向というのが、南無阿弥陀仏一つの中でい

ただかれてくる。そして現世の有限のあり方の中に、有限の苦悩のあり方を脱出する方向へ向かせ、苦悩のあり方を脱出する願いをかけながら、しかしそれが、実は仏の方向に向くように教える仕事である。これが普賢行であると。

「信卷」と「証卷」は二つで一つ

曇鸞大師が還相回向ということでは、煩惱の林に遊んで神通を現じて衆生をして仏道に向かわせると、こういうふうには教えているわけでは、一緒になつて煩惱にまみれていたら何もならないわけでは、凡夫はそれしかできない。凡夫は煩惱と一緒になつたら、引き込まれるしかないのです。凡夫でありながら、自分はお前らを救つてやるなどと、そんなことを言うはずがない。やはり有限の身として関わつたら、その有限の苦悩の事情に、あるいは喜びの事情に、どっぷり浸か^つていくしかないわけでは、遊ぶなどできない。遊ぶというのは、菩提心の心をもつて苦悩の衆生を本当に救い上げたいというのが菩薩の菩提心の喜びだから、それがある意味で遊ぶと言ふのです。煩惱の林に遊ぶと言ふ。遊ぶなどということは凡夫にはできないわけでは、できないことをやるはずがないのです。でも、人間の課題としては、そういう方向性が教えられると、そう努めたいということが起こる。

これは、『華嚴経』でも、繰り返しそういう努力が呼びかけられて、そして、それができない原因は何であるかと内観していく。だから六波羅蜜と言いますけれど、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧と言ふような課題は、自分ひとりではやるのではない。衆生の中で実践していく。衆生の中で実践していくことほど難しいことはない。それをなんとか実践していこうとするのが菩薩道ですから、菩薩道に終わりはしないわけでは、

親鸞の教えにとつては、凡夫であつて初めからとにかく落第者である、そういう位置において、しかし、「聞其名号」、つまり本願を聞くということ、名号を聞くことである。名号の内容に本願の呼びかけ、本願が何を本当に願つて我々に呼びかけているのかを聞いていく。こういうことが我々にとつて常に確かめられてくる。この有限の世界に有限的に関わつてしまえば凡夫としての関わりに過ぎない。有限に関わりながら純粹なる法蔵願心の願いに帰っていく。そういう方向性が失われないう限り、一如宝海に帰つていく方向が取り戻せる。こういうことが成り立つのではなからうかと。

これはですから、親鸞にとつては、十一願の課題、「必至滅度の願」の課題というのは、衆生を浄土に生まれさせるならば、必ず正定聚に住せしめる、一生補処を与えたと、こういうふう呼びかけるわけですけど、それはこの世で本願を信じ念仏することができれば、そこにもう十一願が成就する。十一願が成就して、正定聚が与えられる。その正定聚は、実は十八願が、真実信心がすでに我々に与えようとしている位なのだ。

十一願は難思議往生だと。『観無量寿経』の往生は十九願の往生であり双樹林下往生であるということになる。そして二十願の往生、これは難思議往生だと。難思議往生を教えているのは『阿弥陀経』である。『無量寿経』の法蔵菩薩が呼びかける往生、本当に呼びかけたい往生は十八願の往生である。十八願によって成り立つ信心に与えられる往生が難思議往生だと。この信心、「信巻」と「証巻」との関係は二つで一つなのです。十八願と十一願は因果なので。す。「正信偈」でも「至信心樂の願を因とす」（『聖典』二〇四頁）、「大涅槃を証することは、必至滅度の願成就なり」（同上）と。必至滅度は果である。『三経往生文類』でも、

「念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり」（『聖典』四六八頁）と書いています。十八願の願因によって十一願の願果をうる。こういう因果ですから。この因果はどこで成り立つかと言ったら、実は「南無阿弥陀仏」の中で成り立っているのです。

「共発」の金剛志

こういうふうにして、本願が十方衆生に呼びかけて、十方衆生の命に与えられている深い課題を本願力が成就して、不虛作住持、空しく過ぐるものはないというよう形で、念々に我々に深い満足を与えてくる。我々は一人ひとり異なった命、異なった感情やら、異なった体験やら、異なった価値観やら、みんな違うわけです。けれども十方衆生と呼びかける法蔵願心は、平等に呼びかける。我々は一人ひとり違う命を生きているように見えるけれど、衆生として、人間存在として、法蔵菩薩のお心の中からすれば平等の衆生なわけです。平等の命の課題は、我々、個人の自我の思いが付いた感覚では見えないけれど、命の背景に、普通の

命、共通の命というか、そういうものから起こってくる心がある。

善導大師の『帰三宝偈』、『十四行偈』ともいわれる偈文の始めに、「各発無上心」(『聖典』一四六頁)と、それに對して「共發金剛志」(同上)という言葉があります。おのおのが無上心を發す、「各發」の菩提心、これを親鸞聖人は自力の菩提心とおっしゃる。自分が縁に触れて菩提心を發す、自分で發起するようなつもりで發す菩提心は、各發の菩提心。それに対して「共發」の金剛志、共通で發る金剛志と。これは何だろうと。皆さん一緒に發しましょうなどと呼びかけて發るものだろうか。みなさん一緒に立ち上がりましょうなどと言って、選挙をやつても敵味方に分かれてしまうでしょう。人間の利害が分かれますし、関心も割れる。立場が変われば価値観も変わる。そういうのが人間でしょう。

共發、みんな共通に發すのだとどうして言えるのか。これはだから、個人からは各發しか起こせない。共發と言えるのは、法藏願心に立つしかないと思うのです。法藏願心に立つ。それを親鸞聖人は如来回向の信心だとおっしゃる

のは、法藏願心が成就するということは、法藏願心が十方衆生に呼びかけてくださっているから、その十方衆生に呼びかけたお心が共發として發ってくる。發ってくる人は、それぞれ違つたり、時もそれぞれ違つたりするけれども、發る質は共發である。こういうことが親鸞聖人がおっしゃる信心だと思うのです。如来回向の信心。

こういうものを背景にして二十二願をいただくなら、これは個人でできる仕事ではない。ただ、人類にかかつている願いである。だから、自分が本当にたすかるなら人をもたすけていこうではないかという方向で人間が生きるということ、これは、自分で意欲するのではない。自分で意欲して、そういう方向にいくなどと凡夫は言えません。凡夫の立場からは言えない。でも、人間の課題としてはあるわけです。そういう方向は願わしいな、というものはあるわけです。だからそういう方向は人間を欺す面もありませんね。人間はそういうものに弱いから。弱いということは、人間の本質にそういう呼びかけが来ているから、そういうことが来ると弱いのですよ。でも、凡夫はやはり気をつけないといけないので、そういうことは本音では言えない。

そういう意味で、親鸞聖人はやはり注意をして、この二十
二願の利益は大涅槃の利益である。大涅槃の利益は「証
卷」の内容である。真実証の内容は、真実信心の因に對し
て果のはたらきである。どこまでも果のはたらきだとい
う分限を忘れずして、我々は往還二回向の利益をいただく。
何かそういう分限と自覚の表現が大事なのではないかなと
思うのです。

まあ、何ともこの辺は難しいところです。一切衆生を度
脱させようなどと、大変なことです。これは法蔵願心
のお仕事だと言うしかないわけです。

(二〇一七年五月九日)