

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との意味を、所長・本多弘之が「問題提起」として発題し、親鸞仏教を基盤に現代社会の苦悩と共に歩む場を開いていこうとするものである。

また、二〇〇六年十一月から、「浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——」をテーマに講座を開いている。本号では、「講座開設の趣旨」並びに第一〇二回（通算第一五三回）から第一〇六回（同第一五七回）までの問題提起を掲載する。

なお、『真宗聖典』は、東本願寺出版発行の聖典を用い、『聖典』と略記した。

【講座開設の趣旨】

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

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

（本多弘之）

命終して転化する

観音菩薩と勢至菩薩

『聖典』の五十一頁ですが、観音と勢至の二人の菩薩について、「この二の菩薩はこの国土にして菩薩の行を修す。命終して転化して、かの仏国に生ぜり」とあります。観音、観世音は慈悲を表す。観世音ということは、世の音を聞くということですが。「観」は、観るといっても目で観るのではなくて、心で観ると言いますか、大悲の心をもって観る。衆生の苦悩を聞き取りたい、そういう慈悲の心から衆生に寄り添って衆生の悲しみや苦しみを相手の立場になつて聞く。そういう大乘仏教の一つの方向性を表現するわけです。もう一方は勢至菩薩、これは智慧を代表する菩薩と言われるのです。智慧と言っても、世間的な知恵ではなくて、苦悩の衆生をどういう方法をもつて救いとること

ができるかを考えていく智慧です。慈悲と智慧という仏陀の二つの大きな課題を二人の人格で表現する。その二人の菩薩が「この国土にして」ということは、この穢土において修行する。けれども「命終して転化して」、これは浄土に生まれる場合に「化生」と言われるわけです。我々が考えるこの世での生まれ方とは違うわけです。

なかなか難しいことですけれども、浄土は仏陀が衆生に教えるために開いた場所で、仏陀が開く場所と凡夫、衆生が自分で感じている場所とはある意味で質が違います。ものの見方が違う。つまり衆生の理想的な場所という意味ではなくて、如来、仏陀が智慧と慈悲とをもつて衆生に関わろうとする時に、自分が感じている場所がある意味で浄土として開いて、そこに衆生を包む。そういう方向性で仏陀の仕事が浄土として教えられる。そういう意味で、場所ではあるけれど、我々が感じている場所がもう一つあるという話ではないのです。

衆生には限界があつて、相手にはなれなかったり、相手を除外してしまつたり、そういうことが人間としてこの世を生きている時にはどうしても罪惡を引いてくるし、問題

を引き起こしてくる。それに対して仏陀は、そういう問題を起こすのは、人間のもっている根本問題の解決がないからだ。人間が本当に根本問題に気がついて解決する方向を取れば仏陀に成る^な。凡夫の知恵から仏陀に転ずる、そういう大きな変化、転換を人間に呼びかけてくるというのが仏教の根本の考え方だろうと思うのです。何か絶対的なものを立てて、そちらに向かって人間が考えるという発想ではなくて、人間自身の考えの一番根源に迷妄性がある。人間を暗くし、閉鎖している闇がある。それを無明と。無明の闇。その闇が晴れた在り方が本当に開けてくれば、開けた場所は、人と人とお互いに同感し合い、お互いに許し合い、お互いに愛し合えるような、そういう場所だと。そういう場所を開きたいというのが仏陀の心なわけです。その仏陀の心が生み出している場所が浄土なわけです。決して人間からどうしようとか、ああしようとかしてできる世界ではない。

観音・勢至という二人の名前で語られている大乘のボーディサットバ、つまり菩提薩埵^{ぼだいざうた}を略して菩薩と言うのですけれど、菩提心をもった衆生ということです。菩提心とは

仏陀に成ろうとする心です。闇を晴らして、壁がある人間関係ではないような人間関係をもとうと、そういう方向性で生きようとする心を求める。そういう心を菩提心として仏教は呼びかけている。菩提心というのは、立派な人間に成ろうというよりも、壁がなくなった人間と人間との関係を取り戻そうと、そういう方向性です。

これはしかし、言うは易い^{やす}けれど、現実はとても難しいわけです。理念としてはそういうものがよいのだといくら言ってみても、兄弟関係でも、親子関係でも、夫婦関係でも、人間関係が一つ出てきたとたんに、もう彼奴^{きやつ}とはだめだという話になるわけです。これは人間が我を張って生きている証拠なわけで、現実には不可能なわけです。けれども、不可能だと言って諦める^{あきら}のではなくて、そういう方向を生きていこうと、方向性として求めようという意欲をもつことを菩提心と言うのです。こういう意欲は、本来仏陀から見れば衆生にはみんな備わっているのだと。求めようと意欲を起こすよりも、もつと底のほうに、そういうものを求めずにはおれないというのが衆生に与えられていると言つてよいわけで、そういうものを「一切衆生悉有^{いっさいしゅうじょうしつう}」

仏性^{ぶつしょう}」という言葉で言うのでしよう。

命終、転化、化生——二つの世界が見えてくる

それが、観音菩薩と勢至菩薩。仏陀の慈悲と智慧の二面を開いたと言ってもよい、そういう菩薩が、この世で修行をして、しかし、「命終」すると。これは一体何を表そうとするのか。結局、この世でそれぞれの菩薩が、菩薩の名前にかかっているような大きな仕事をしようと修行して、ある意味でそれが限界にぶつかると。そういうことを語ろうとしているのではなからうかと思うのです。そして、そこから仏国に生まれる。つまり、阿弥陀が、法蔵願心が開こうとしている浄土という場所、そこに生まれていく。「転化」する。これがどういう生まれ方なのか、なかなかよくわからないのですけれども。

『浄土論』では「正覚^{しょうかく}の花より化生^{けしょう}す」(『聖典』一三六頁)というふうに教えられているのです。正覚の花、花はもちろん譬喩です。開かれた正覚、そこから生まれる。これは一体どういう生まれ方なのか、凡夫^{かひもく}には皆目わからな

い。胎^{たい}・卵^{らん}・湿^{しつ}・化^けと、四生^{ししょう}と言われるのですけれど、「胎生」、腹から生まれたり、「卵生」、卵から生まれたり、「湿生^{しつじょう}」、ウジ虫のような、ジメジメしたところに生まれる。これは今の科学で言えば全部卵があるわけですから、そういう凡夫でもわかる生まれ方で生まれると言っているのではないのだと。正覚の花から生まれるということとは、覚りの智慧に触^ふれるということです。覚りの智慧に触れるという生まれ方、これが考え難^{がた}いのです。つまり、場所が変わる、場所の質が変わるということは、ある意味で命が変わるということ。それを、死して生まれると表現するわけです。文字どおりにこの肉体が死んでどこかへ行くという話ではないわけです。そうではなくて、仏陀が教えようとしている世界は如来の世界だから、凡夫の世界とは異質なわけです。凡夫の世界のままで生まれるのではないのです。それを正覚の華から生まれると表現する。表現するけれど、我々はわからない。我々の知恵ではわからない。だからそれは信ずる外ない。

信ずるということ、信が成り立つということは、如来の心が響く。如来の心、大悲の心が聞法を通して心に染み通

つてきて、しみじみと領うけとかれると「ああ、こちらは愚かなのだな」と。こちらはどうしてみても壁がつき破れないのだなと、大悲の心を聞くことにおいていよいよはつきりしてくる。そういう時に大悲を信ずることが成り立ってくる。こちらから大いなる慈悲になれるわけではない。我々はせいぜい小さな慈悲、小慈しょうじ小悲しょうひ。もつとも親鸞聖人は「小慈小悲もなき身にて」（『聖典』五〇九頁）とおっしゃいますけれども、そういう小さい慈悲すらまともには起こせないのだという悲しみが我々にはある。

でも、それで諦めがつくわけではない。だから、申し訳ないというか、慚愧ざんきの心、恥ずかしいなというそういう心が、大悲において与えられてくる。感じられてくる。大きな慈悲を信ずるということは、こちらが大きな慈悲を知るわけではない。向こうから呼びかけて来るお心にこちらは呼び覚まされる。そういう構造です。

それは決して絶対者を立てるわけではない。何かこの壁を感じて生きているということがもう悲しいから、それを突き抜けたいと思うけれども、抜けることができないという命を我々は生きていかざるを得ない。無始以来の罪業性

と言いますか、無明の闇は人間の歴史が始まると一緒に起こっていると言ってもよい。自分で起こしたつもりはないのだけれど、つもりで起こすものではないのです。もうそこに生まれてきているわけです、無明の中に。そういう構造で、しかしそれが本当に晴れる方向を求めて、晴れる方向は凡夫からは行けない。晴れる方向を本当に求めよという心が、むしろ晴れた側から呼びかけて来ている。そういう形で、仏陀の心が教えられている。仏陀という絶対者がいるのではなくて、人間が智慧を開いて仏陀に成る、成仏する、仏に成るということがあるわけですから、仏に成るという方向性において我々に仏を信ずることが起こるわけです。

そうすると、そこに大悲というものが立てられてくる。我々はなかなか大悲になるというわけにはいかないけれども、大悲の前に、大悲をいただいて、大悲に照らされて生きていくと。こういうことが大切なのではないかと思うのです。だから転化するということは、そういう大悲に照らされることにおいて、世界が変わる。二つの世界が見えてくる。愚かな凡夫の世界と仏陀の世界と、二つの世界が見

えてくる。そして凡夫の世界から仏の世界へ化生する。正覺の華から化生する。その生まれていくことを成り立たせていく力を親鸞聖人は本願力と教えて下さっているわけです。

「本願力の回向」(『聖典』一四五頁)という『浄土論』の天親菩薩の言葉を取り上げて、向こうから回^めらし向けてくる力なのだと。これに我々は摂め取られる。こちらは向こうから来るものに出^で遇^あう。こういう構造で、何か生まれ直しと言われるような課題がある。つまり愚かな凡夫は、この命で課題が成就できない限界があつて、だから死ななければだめだという話になるわけですけれど、文字どおりに肉体が死んでからいくという話なら意味がないわけです。

ここがやかいですけど、浄土教の考え方が人間の限界を徹底的に呼びかけますから、そうすると浄土教は死んでからだという話になってしまうのです。それは親鸞聖人の見方では『観無量寿経』の見方なのだと。つまり自力に立っている限りは限界がある。自力ということは、有限の身で自分で往けると思つている間は往けないのだと。往けないから死んだら往くのだという話になるわけです。それに対して仏陀の側からののはたらしをいただくなら、本願力

回向に触れるなら、そこに正覺の華から化生する。正覺の側からの化生が与えられてくる。

空しく過ぐる者はない——人生の問い

『浄土論』で「仏の本願力を観^みずるに、遇^もうて空しく過ぐる者なし、能^よく速^{すみ}やかに功德の大宝海を満足せしむ」(『聖典』一三七頁)と。空しく過ぐる、これは人生の悲哀^{ひあい}です。皆さま方の聞法を始めた動機はさまざまかも知れませんが、人生を生きてきて何の人生だったのかと。あるいは何のために生きているのだろう。何かそういう命に対する深い問い、これは理性的な科学的な問いではないのです。宗教的な問い、仏道の問い、それは命そのものを問う。命そのものを問うということは、問いの形を確かめてみれば、何のために生きてきたのだと。何のために生まれてきたのだと。何かそういう情けないような問い。理性的な問いは頭を使って解決していくことができるかも知れないけれども、人生の問いにはどんな賢い人にも答えがない。何のために生まれてきたのかという問いは答えがない

のです。そういう問いに対して答えようとしてもだめなのです。このために生まれてきたのだという形を取れば、それは有限の世界の、何か会社のためとか、家庭のためとか、お前のためとかという、そういうためにという話になるから、一応はそれも人生の喜びになるかも知れないけれど、生まれてきて、生きていることそれ自身のためにはなりませんよね。外の形では答えられない。そういう問題が宗教問題だと思うのです。答えのない問いにもがく。下手をすればそれで自殺してしまうような、生まれている意味がなかった、もう死んでしまおうとなってしまう。そういう時が人間にはあるのです。自覚しただけで。自覚してみたら、答えがないから憂鬱ゆううつになってしまう。

そういう問いに対してブツダは出家修行して、最終的に答えがないという中で、そういう問いを出していたのは自我の思いがあるからだ、そういう説明ができたわけです。何で生まれてきたのだという問いはすでに自我が立っているわけです。自我心がなければ何でという問いは出ないわけです。自分が、自分がと思っているのに、自分がということに思ったような答えがない。こんなに努力したのに全

然あてが外れたとか、そういう絶望感とか空虚感とか、そういうものが仏教を求めさせるのだろうと思うのです。仏教を求める心は頭脳からくるのではない、存在からくるわけです。答えがないわけです。

それに対して、仏に遇うということは、空しく過ぐる者はない。どのような存在も平等に意味がある。これが仏に出遇うということなのです。本願力にはそういう力がある。我々が自我心から自力で求めても与えられない。無駄だった、空虚だった、こんなにやったのにという、自力の破れ、自力のほつれ、そういうところから本願力に出遇う。本願力は空しく過ぎるものはないと教えられてくる。こういうふうに本願力を信ずる心において、本当の信、つまり「金剛の信心」と言えるような信が凡夫に開ける。回向ちきうに値遇ちきうするところに如来の大悲のはたらきとの出遇いが起こる。そういうことにおいて単に自力で行こうとしている立場が翻ひるがえされる。そういう形で世界が変わる。

そういうふうに教えが開かれていて、どこまでも本願力が莊嚴する浄土は、如来の智慧が観察する。『観無量寿経』の観察は、凡夫の側から仏陀の世界を観ようとする観

察。それだと、死ななければ往けない。そうではなくて、

『無量寿経』の浄土は、本願の側から衆生を包む。本当に衆生の苦悩を解決するには、どういう語り方をしていけばよいのかということで、本願が浄土を莊嚴する。その観察は如来の智慧の観察、法蔵菩薩の智慧の観察と言ったほうが正確かも知れませんが。法蔵菩薩の菩提心が衆生を包まんがために願を起こす。願が呼びかけて生みだしてくる世界。どこまでも如来が衆生に呼びかけようとする世界。これは凡夫からすると、凡夫の知恵で観ていこうとしている限りは如来の心は見えない。そこに転化と言われる言葉がどうしても必要になるわけです。ですからここで、観音・勢至という大きな菩薩が、この世で修行していても、命終して転化すると、こういうふうに呼びかけている。これは単に神話的なことを言っているというよりも、何か大事な課題を我々に呼びかけているのだと思うのです。彼の仏国に生まれるのに、観音・勢至ですら命終して転化すると、こういうふうに教えられている。

「阿難、それ衆生ありてかの国に生まるれば、みなことごとく三十二相を具足す」（『聖典』五一頁）。「三十二相」と

いうのは、伝説的になった仏陀の姿です。とにかく慈悲やら、智慧やらが象徴的に広げられて、いろんな姿が仏陀の姿として教えられるようになった。衆生を救うために手には膜があるとか。手はものすごく長いとか。それは長い手で衆生を救い取ろうとするのを象徴している。そのようなことが、この三十二相の中には入ってきますから、何か人間とは思えないような姿をしているということになるわけです。でも、それは慈悲やら智慧やら、そして衆生に対する関わり方を象徴しているわけであって、現実にそういう姿があるはずがない。浄土に生まれることで衆生がみんなこの仏陀と同じ姿をいただける。つまり、浄土という場所に化生するということがもっている意味は、凡夫が凡夫のままではいけない。凡夫が仏陀に成る。つまり、壁がなくなるような命に変わるといことです。そういうことを語ろうとしているわけでしょう。

無生法忍——不生不滅という智慧

「智慧成満して深く諸法に入る。要妙を究暢す。神通無

碍^げにして諸根明利^{みょうり}なり」(同上)。「諸根」というのは、目とか耳とか、鼻とか口とか舌とか、人間に備わっている感覺器官を根^{こん}というのですけれども、その他にも感性とか、いろんな根が人間には与えられているのです。根というのは、機能です。「明利」というのは、明るくて、利というのは、さとい、勝れていると。「その鈍根の者は二忍を成就^{じゆ}す。その利根の者は不可計^{ふかけ}の無生法忍^{むしょうぼうにん}を得^う」(『聖典』五一―五二頁)。これは浄土に生まれても根にもいろいろあると言うわけでしようけれど、本当はこれはおかしいのです。浄土に生まれたらみんな平等だと言われているのですから。これはこの世にいた時の話なのかも知れません。この世にいた時に鈍根だった者が二忍を成就すと。本願の中にも三忍(三法忍)ということが言われていますし、すでに読んだところに「音響忍^{おんこうにん}」・「柔順忍^{じゅうじゆんにん}」・「無生法忍^{むしょうぼうにん}」(『聖典』三五―三六頁)という言葉があつて、この「忍」は、認知という智慧の形を意味します。だから無生法忍というのは無生の法を認知する。無生法というのは不生不滅の法です。我々は時間存在で、時間存在であるということは、生まれて生きて死んでいく。生滅^{しょうめつ}する。自分も生滅するし世

界も生滅する。我々にとつては生滅する命しかないのですけれども、生滅する命ではないような智慧、生滅を破るような智慧を仏陀は教えて下さる。仏教は、その生滅する中に、不生不滅という智慧を呼びかける。例えば、涅槃であるとか、一如であるとか、法性であるとか、仏教用語ではそういう言葉で、生滅しない法、在り方があるのだと。不生不滅ということは、我々凡夫は考え難い。すべて時間存在で、全部変わるところで、我々からすると生滅しないものというのは、どういふふうに触れたらいいのかわからない。そこに大悲をもつて無生無滅の法から生滅の法へとはたらきが出て来るのだというのが、大乘仏教の考え方なのです。生滅の世界と無生無滅の世界は違うのだから関係するはずがないと分別の頭では思うわけですけれど、しかし大悲をもつて無生無滅が生滅に関わると教える。これを本願力と教えるわけです。本願が立ち上がるということは、実は仏陀の側から衆生に関わろう、無生無滅の側から生滅に関わろうと、こういう意味をもつてくる。

我々凡夫からすると、本願とは何だろうと考えた場合、わかり難いのですよ。我々からしたら、我々の願いの延長

かと思う。我々の理想的な願いかと。そうではない。生滅する我々、無明の闇を生きる我々の側に、無生無滅の側から、無明を破った明るみの側から闇に入ろうと。こういう方向性で仏陀の願いが教えられる。それを本願と言うのです。本願の方向性は、だから我々とは逆になるわけです。

我々から行けるのではない。向こうから来るのだと。そういうことで、向こうから来たはたらきに触れる、つまり、本願に触れるということは、無生法忍、無生無滅の法に触れるという意味をもつわけです。本願力それ自身は変わらないもの、一如です。一如がはたらいて来て、我々に呼びかけて下さるという教えです。本願に触れる。あるいは名号に触れる。名号は無生無滅の法が生滅の法に現れ出た名前である。曇鸞は、弥陀の浄土を「無上の方便」(『聖典』二九三頁)だと言って下さっています。衆生のほうに近づくために大悲の側から手立てをもつて下さる。それが本願の教えであり、浄土莊嚴の教えである。そういうことがあるわけです。

無生法忍、しかしそれに先立って、音響忍、音の響きに触れる。そして柔順忍、心が柔らかになる、柔順になる。

この世的に柔順になると、自我を立てていく世界にあつては、奴隸になるようなものですけれど、そういうことを言っているのではなくて、生死と涅槃とが矛盾しない。苦悩の命と苦悩なき世界とが矛盾しない智慧を開くことが、柔順忍だと。大乘仏教はそういうふうに教えるのです。音響忍・柔順忍と教えられていて、それよりも勝れている忍が無生法忍だと。大乘仏教に至って、無生無滅の法を本当に覚えることができる、正覚を開くのだと教えられて、そういうものを獲得しようと凡夫の側から努力するということが起こるわけですけれど、それに対して我々から行けないことを見越して、大悲の側から、向こうから来て下さるというのが本願の教えになるわけです。だから、「鈍根の者は二忍を成就す。その利根の者は不可計の無生法忍を得」と言われているのです。

五濁惡世に生まれ直す

「またかの菩薩、乃至成仏まで惡趣に更らず。神通自在にして常に宿命を識らん。他方の五濁惡世に生じて、示

現して彼に同じ、我が国のごとくせんをば除く」(『聖典』五二頁)。五濁悪世に生まれ直して、我が国のごとくせん、つまり浄土と同じような世界を伝えていこう、生みだしていこうとするものは除くと。これは結局、第二十二願の内容になっているわけです。第二十二願は「一生補処の願」と言われていて、仏に必ず成ることが出来る位を与えるよと言って、但し除くと。その除く内容は、五濁悪世に帰って、本願が誓っているような浄土の功德を実現していくような仕事をする、そういう人は除くよと。これをどう了解するのか、神話的に考えるだけならともかく、宗教的な実存にとってどういう意味をもつのか、なかなかわかり難い。

親鸞聖人は、真実信心と真実証との関係は本願の因果として、「正信偈」に語られていますように、「至心信樂の願を因とす。等覺を成り、大涅槃を証することは、必至滅度の願成就なり」(『聖典』二〇四頁)。つまり、信心の因において本願の果が開けると。「等覺を成り大涅槃を証する」は果ですから、信心の因において必ず本願の果が与えられる。こういう因果を、教・行・信・証すべてが回向に

よって与えられるという文脈で明らかにしようとされたのです。これはどういうことを我々が獲得できるのかよくわからないものだから、「信巻」まではよいけれど「証巻」から先はいじってはいけなとか、「証巻」から先は凡夫は死んでから行くのだとか、そんなふうに解釈してしまつて、実存的な課題と離してしまつたわけです。親鸞はそのため「証巻」を開いているはずがないのです。死んでからあとのことなど論ずる必要などないわけですから。何で論じているのだという問題があるわけですよ。仏陀の世界が衆生に呼びかける、その呼びかけの世界に、出遇わない妄念の衆生が出遇うことにおいていたたく分限といただいた内容があると思うのです。出遇っても凡夫であるという事実が残る。事実において、しかし出遇っている。こういうことが、なかなか親鸞聖人の教えをいただくについては、凡夫の側から仏陀に成つていこうという発想ではついていけない何かがある。向こうから語りかけているものに出遇うことによって成り立つ信心の智慧、信心において感じられる仏陀の世界、そういう、凡夫の立場から考えるのとは全然違う立場が開かれるということがわかり難いので

す。

言葉にすると誤解ばかりになるのです。本願力に出遇つてたすかるのなら、それならもう仏に成つてしまふのかとか、もう覚りが開けるのかとか、そんなことを言われても、やはり凡夫ではないかと。凡夫ならどうにもならないだけでないか、死ななければだめなのだろうと。そうすると本願力に触れることがどういう功德を与えてくるか、宗教的要求にとつてどういう意味なのかがもうわからなくなつてしまふわけです。そういうことが、なかなかやつかしいです。

それで、この「除く」は、つまり五濁惡世に生まれて仏陀の仕事をしなさいということは、これはある意味で人間に与えられている使命なわけです。では凡夫がやれますかといつたら、凡夫が自分からやるのではないのです。凡夫は自分からはできない。有限ですから。自我の硬い殻があつて、これが破れませんから。でも、こつちから破らなくとも、向こうからは如来の光が射して来ているという構造で凡夫がたすかることをどういたるか。これが親鸞のすごいところなのです。凡夫の側から行くという話ではないのです。そういうことで「除」という字がここについて

くるといふことがあるのです。

そして「かの国の菩薩は、仏の威神いじんを承うけて、一食いちじきの頃あいだに十方無量の世界に往詣おうぎして、諸仏世尊を恭敬くきやうし供養せん」(『聖典』五二頁)。「かの国の菩薩は、仏の威神を承けて」、つまり菩薩は阿弥陀の力を受けて、だから親仏本願力、本願力をいただくことにおいて、「一食の頃に」ということは、インドや中国の譬喩になるわけですが、一回食事をする間に、あらゆる世界に行くことができる。このようなことは、有限な身ではできないわけです。あつちにも救わなければならぬ人がいる、こつちにも救わなければならぬ人がいる。あつちにも行きたい、こつちにも行きたい、どこにも行けないというわけです。でも、願いはある。これは菩薩の願心と言うしかない。大悲心と言うしかない。だから法蔵菩薩の願心で我々に呼びかけてくる。では我々にできるかと言つたら、できないわけです。そういうところに、悲しさがあるわけです。悲しい、でも世界が開ける。大きな慈悲が呼びかけている世界があるのだと。仏の世界、壁のない大きな世界。凡夫の側には、有限の自己を生きていれば、できることとできないことがどうし

でもある。でも「かの国の菩薩は、仏の威神を承けて」、つまり本願力をいただいて、本願力に託すことにおいて、あらゆる世界にはたらくことができる。これを親鸞聖人は、還相回向という形で教えて下さっているのだと思うのです。決して我々が個人でできるはずがない。でも、課題としては願われている。願わずにおれないようなものがある。でも、手を出してやれるかと言ったらやれやしない。そういう問題です。それで仏の世界、仏の威神力、本願力を受ける。本願力のはたらきの中に凡夫が生かされることにおいて、本願力を観じ、本願力を語っていくことはできる。でも自分が本願力を行ずるなどということはできない。だから、菩薩ですら仏の威神力を受けてこそできると、こう言われてくるわけです。

自然に化生する——全部満ち足りた世界

そして、「心の所念に随いて、華香・伎楽・繪蓋・幢幡、無数無量の供養の具、自然に化生して念に応じてすなわち至らん」(『聖典』五二頁)。そこに華やら香りやら、音楽や

ら、繪蓋・幢幡というのは、飾りですね。天蓋から降りてくる飾り。仏に捧げるような供養の品々、そういうものが、「自然に化生して念に応じてすなわち至らん」。「化生」というのは、ひとりで生まれてくる。だから有限の力でできるというのではなくて、本願力のはたらきにおいてひとりでに化生してくる。これは不思議な話ですね。

だから、人間の願いのような世界が浄土なのではないのです。如来は苦悩している衆生に呼びかけんがために、一如の世界を、例えばこういうこともあるよと教えとして呼びかける。我々からすると、この世の欲、この世の成功とか名譽欲とか、そういう欲に立つのではなくて、宗教的意欲に立つとはどういうことか、その確認が宗教的存在を生きる時にとっても大事なのではないかと思うのです。だから、人間にとつて生きる意味が何であるかというのは、この世のものを生きているのでは無駄だった、空過であるということが見えた時に、それではどうするのだと。そのどうするのだという時に、この世で解決はないわけですよ。この世でこうするのがよいと、そのように解決したら意味がないのです。そこに難しい問題があるわけです。この世と無

関係になればいいわけでもない。この世の苦悩のまっただ中に生きながら、本当に満ち足りた命を十分に生きられるとはどういうことか。こういう問題だと思うのです。そのために本願力が教えられているのです。だからといって、本願力を利用してこの世を上手く生きようなどと、そんなことを言っているわけではないのです。

結局、「自然に化生」する、自然に与えられるということとは、何を象徴しているのか。我々は、所詮、生まれて死んでいくわけですから。では、生きる意味がどこにあるのだ。どうせ死ぬなら意味がないのか。意味がないわけではない。出遇うべきものがある。その出遇うべきものとは何か。無生無滅の法です。生滅する命を生きて、無生無滅の法に触れるというのが仏教の教えなのです。無生無滅、大涅槃、それは立派だけれど、それに触れられないのが凡夫ですから。では、どうするか。そういうところに教えが方便して、この『無量寿経』という教えを開いてくださったわけです。それが、我々が願うことは自然に本願の中に与えられるよ、と莊嚴する。つまり仏陀の願いが衆生に、あなたが要求している本当の要求は、もうすでに与えられて

いるよと教える。それは我々が要求した如くに答えが与えられるわけではない。我々の要求よりもっと深くに、本当の要求に目覚めよという教えが本願力として教えられている。それが欲生、つまり浄土に生まれよと。「浄土に生まれよ」と言われても、我々は何のことかわからない。浄土は、こっちから行けるのか。行ける世界ではないのです。求めて得られる世界でもない。

東西南北に違う苦悩の人たちがいる。どっちにも行きたいと言っているけれど、どこにも行けない、そういうことを生きている命に対して、ではどうすればいいのか。どうしようもないのです。大きな慈悲がみんなそれぞれに満ち足りた世界を与えているのだから、お前はまず、お前自身に本当に満ち足りたものを見つけよと。満ち足りたものを本当に見出したならば、それでどこへでも行ける。だから一食の頃に十方無量の世界に行けるといえるのは、そのような全部が満ち足りている世界に気づくなら、気づいたことにおいて、もはや全部が満ち足りている、こういうことが見えてくる。でも現実にはどこも満ち足りていないではないか。生老病死ですから、生まれてくる時も大変だし、生き

ていることも大変だし、さらに亡くなつていく人をたすけるとなったら、それも大変だし、有限な力ではもうどうにもならない。できるところでやるしかない。できるところでやって空しく過ぎると感じたらどうするのだと。そういう問題です。それに対して大悲の本願が、あなたが要求しているものはすでに満ち足りているよと。

「請ふ勿^なれ、求むる勿^なれ。汝、何の不足がある。若^もし不足ありと思わば、是れ汝の不信にあらずや」（『臘扇記』）。清沢満之がこのような文章を書かれたことがとても感動を与える。如来の心を自分に呼びかけている語り方だと思うのです。つまり、不足があるから何かをしようけれど、不足があるということは如来に対する疑いなのだ。こういうふうに清沢満之は自分に突きつけた問いを返したわけです。求めたり、どうかして下さいと言ったり、そういうふうに求めて如来から来るものではない。お前に何の不足があるか。こう確認しておられる。何かズキンとくるわけですよ。何でズキンとくるのかとずっと思っていたのですけれど。こんなことを言われても無理だよな、やっぱり不満しかないのだからと、我々は思いながらも、「汝、何

の不足がある」というあの迫力に、すごいと思うのです。あれは結局、本願が我々に呼びかけている呼びかけ方だと思ふのです。

それがこの段で、菩薩の仕事として、あらゆる世界に行つて、もうあつという間に全部できますよと。諸仏の世界すべてに行つて、諸仏を供養して、全部できますよと。そして「諸仏・菩薩・声聞大衆に奉散せん」（『聖典』五二頁）。あらゆるどころ、あらゆる人々に、浄土の功德をまき散らしてやる事ができると。

そして「光色昱^{こうしき}燦^いして香氣普^{こうけ}く熏^くす。その華、周円、四百里なるものなり。かくのごとく転^うた倍してすなわち三千大千世界に覆^おえり」（同上）。「昱燦」の「昱」は、これは輝くという意味をもった難しい漢字ですね。「燦」も光り輝くという意味をもった字、「三千大千世界」は、この世のあらゆる世界を、そういうイメージで包んでいるのだらうと思ふのです。もちろん一人ひとりが違う世界を生きていますから、一人ひとりをすべて包むことを象徴的に表しているわけです。それで、あらゆる存在がみんな喜ぶと。こういうふうに、本願の大きな世界と我々凡夫の小さな世

第一〇三講

界、これは別々なようだけれども、実は、個としてそれぞれあること全部を包んで無限であると同時に、一人ひとりに無限が来ている。そういう関係で、自分が三千大千世界の中にあつて、その光に遇うというのです。

(二〇一七年六月五日)

本願を聞く

僧伽が大乗経典を生む

この『無量寿経』は、大乗仏教の僧伽きんが、インド語のサンガ(sangha)というのは、もともとは世俗の利益共同体のようなことに名づけてあつた言葉、ヨーロッパのギルドと似たような技術集団とか利益共同体のようなものに名づけられていた言葉らしいのです。それを仏教の教団が取り入れて、出家教団にサンガという名を使つたらしい。だから、言葉というものは状況で変わるし、特に仏教が世俗の言葉を取り入れて語ろうとするわけですから、仏教用語がもともとあつたわけではなくて、仏教の言葉も、もとは決して特殊な専門の内容を言うための言葉ではなかったはずなのです。それが長い年月、専門用語として使ってくると、それなりにあとからその言葉で学びをする者は、何か言葉に

特殊な意味があるというふうな執着をもってしまふわけです。一部の学者など、何かそういう言葉で遊ぶような、言葉で分別を増すようなことばかりやっているのではないかと思うのですが、本来は、人間が執着をしてそれに苦しめられていることから解放しようと、そういう人間独自の迷いをブッダが見抜いて、そして人間存在は言葉に苦しめられる。言葉に執着をもつて言葉が人間を苦しめてくる。そういう本質をどこかで見抜いて、言葉で作っている人間の迷いを晴らそうと。こういうことが深いところには動いている。ですから、言葉で自分が覚った内容を衆生に分かち与えようと思った時には、その言葉はもともと世俗にあつて、世俗が迷つたり苦しんだりさせられている言葉です。が、その言葉を使つてまでして、違う方向で苦悩のいのちを乗り超えられるような道を開こう、そういう慈悲心がブッダの心を動かして、そして言葉を使い始めたわけです。ですから、もともと言葉に執着することにブッダの教えの意味があるわけでも何でもない。言葉は妄念を生み出しますから、言葉を使いながらどこかで言葉のもつ問題を超え、超える方向性を仏教はもっているのではないかと、そんな

ふうに思うのです。

サンガというの、もともと世間にあつた言葉を仏教が取り入れたわけで、初めの内は、それが出家の教団を表す言葉であつた。けれど、それが中国に翻訳されてきた時には中国語にそういう言葉がなかったから、音写して「僧伽」と書いた。それが上の字、「僧」だけを取つて出家僧をあらわすような言葉にもなつてきた。もともと僧伽というのは単数ではなくて、集合体をあらわす言葉であつたのに、インドから中国に来ることにおいて、教団に属する一人をあらわすような意味も出てきた。そのように言葉というものは、どんどん変わり得るわけです。

釈尊が亡くなつて五〇〇年から七〇〇年もたつて何代も何代も釈尊の言葉が伝えられる中に、言葉が言葉を生んで、解釈が解釈を生んで膨大な展開をする。結局、ブッダが亡くなつてから仏教を伝えるということが起こつたのは僧伽が起こつたからだ。僧伽はブッダ亡きあとのブッダの教えを守るような共同体、そこで初めて經典結集^{けつじゅう}という仕事が起こつた。ブッダの教えとは何であつたのか、どのやうにしてそれを受けとめ、さらにそれを伝えていくことが

できるのか。そういう発想からブツダの言葉を編集する作業が起こってきた。つまり僧伽の責任において経典が編集される。それがさらに、時代が古いところだけで経典があるというわけでなくて、どんどん経典が拡充されて、そしてもう七〇〇年もたつ頃には膨大な量になる。

それを龍樹菩薩という人が、南インドに生まれて、今の仏教は理屈ばかりこねていて人間を解放する方向に向いていないと。言葉ばかり蓄積されて、みんな言葉の重圧に負けてしまっていると。だから、これを全部解体して、また新しくブツダの願い自身を掘り下げ直そうということから、大乘仏教という運動が起こってきた。そうすると小乗仏教と呼ばれたその重圧に負けたような仏教の立場の人たちは、これが仏教だと思っていたわけですから、あんな龍樹の言うようなものは仏教ではないと、願いよりも言葉の重圧のほうを大事にする、そういう方向に行ってしまったわけですよ。天親菩薩は初め小乗仏教に入門した。けれどもそういう方向だけではとても人間の解放は成り立たないと気がついて、大乘仏教に転向した。大乘仏教のほうには兄貴であった無着菩薩（無著、Asaṅga）がいて、そこに入門し

直した。その時には、ですから大乘仏教には大乘仏教の僧伽と言つてよいような共同体ができていた。そこで三宝、仏・法・僧に帰依するというと、結局、仏はもう亡くなつてしまっているわけで、法はある。法はダルマ（Dharma）として、教法としてある。そこから生まれた僧伽がある。

ブツダはどこに居るかと言つたら、僧伽を生み出したものの人格ですから、僧伽があるところには見えないブツダがいると。そういう信仰が仏教教団を生み出し、仏教教団を支えたのだろうと私は拝察するのです。今の真宗教団が、やはり親鸞聖人を仰いでいて、親鸞聖人はおられる、そういう情念が我々を支えているわけです。親鸞聖人が護つてくださっている。そういうところに教団というものが成り立つわけです。

だから教団に仏・法・僧があつて、三宝に帰依するということとは、仏陀がおられて、そしてその仏陀を生み出し、仏陀が説いた教え、法というダルマがあつて、ダルマを信する方々が僧伽を生み出す。その生み出された僧伽が責任をもつてその法の内容を編集すると。僧伽が経典を生み出す資格がある。そういうことから、大乘仏教の教団に大乘

經典を生む責任が生じてきて、そして大乘經典を編集するということになったのだろうと思うのです。

大乘の經典などというものは誰が生み出したのだろう、どこから生まれたのだろうという謎があるわけですけど、やはり、教団が責任をもって編集するということが、もともとの仏教、お経の成り立ちから起こっている。つまりお釈迦さまが作ったものではないのです。僧伽が作ったものですから、そういう伝承、伝統が仏教なのだと。そういうところに大乘仏教の經典も生まれてくる必然性があるし、この浄土教の經典も、浄土教を本當に自分たちの救済の依り処にしようという人たちが集まる教団があつて、その浄土教団が生み出したものだろうと思うのです。その教団がこれを大切にして、毎日のように拝読し、そしてそれを伝えていく。だからある意味で經典自身が歩むわけです。だから変わっていく。經典がインドの僧伽から中国に渡ってくるわけですけど、どこの教団に属したかによって、翻訳する本願の数すら変わるわけです。二十四願經であつたり、三十六願經であつたり、四十八願經であつたり、それはもう僧伽が違うから数さえ違ってくる。でも本願という

ことで、衆生を救わずんば止まんという願いが聞き届けられて、それにたすかった方々が本願を仰いで、本願の經典を生み出してきた。こういうことだろうと思うのです。

願いを尋ねて、願いを聞く

その生み出された浄土の經典の語の内容は、法蔵菩薩の物語です。法蔵菩薩という人は特別偉い人が昔々いたという話ではなくて、十方衆生を救いたいという願いを、ある意味でひとりの人間が建てた如くに編集して表現している。そういう人がいたという話をしているのではなくて、願いを呼びかけるために物語にする。その時に、願心自身を聞き届けようという人たちが、本願とはこういうものでなかろうかと、僧伽が仰いで、そして、それを言葉にしていこう。そういう中から本願が展開してくる。そういう不思議なことが起こったのだろうと思うのです。願いが衆生に聞き届けられるという形で、願いが成就する。本願の因と果があつて、それによって人間は解放される方向を聞いていく。この願いを尋ねて、そして願いを聞くことにおいて我々の

迷い、執着が破られていく。そういう世界をいかに語るか、いかに明らかにするかが、この經典の目的になるわけです。

だから、そういう形で聞いていきたいと思うのです。書いてある言葉を解釈するだけではあまり意味がないわけです。書いてあることは、何を言おうとするのか。どういう利益を呼びかけようとするのか。そういう願い、本願が根にあつて、それが言葉を生み出し、我々に呼びかけてくるわけですから。実体としてこの言葉の通りの世界があるということと言うための經典などありはしないのです。そのようなことを言うためではないのです。言葉は人間の妄念、無明の闇を晴らすためにあつて、人間の執念、間違いの意識を翻すために、仏陀が呼びかけるために、やむを得ず言葉にしたわけですから。

仏陀が体験している喜びの世界をどうしたら伝えられるか。この『無量寿經』の教主世尊といわれる方と阿難との対面は、阿難が『無量寿經』の教主を、今日はどうしてどのように輝いているのですかと、問いを発おこしたといふところから起こってくるわけです。よくぞ聞いてくれたとよくぞわしの顔が光こう顔げん魏々ぎぎと輝いていると気づいてくれた

とその問いをほめて、そこからこの本願の教説が始まっているわけです。凡夫の苦悩を除く方法を、いろんな形で、八万四千の法門で説いてきたけれど、やはり限界があると。だから衆生の妄念、闇を本当に晴らしたいという願いを呼びかける。願いを呼びかけてこれを聞いて欲ほしいと。自分の体験を伝えようというのではなくて、自分が解放されたのは闇を晴らすという要求が自分の根源に呼びかけたからだ。この呼びかける願い、この願心を説けば十方衆生にきつと響くだろうと。こういうふうに説こうと思ったことが光輝く釈尊を生み出した。ここに出世本懐があると、この經典こそ「真実の教」だと、こういうふうに関脇聖人はこの經典の意味を見抜いたわけです。その証拠は阿難が光顔魏々とした釈尊を仰いだということなのだ。そういうふうに親鸞は『教行信証』の「教巻」で、この經典が真実教であることを明らかにしようとしたわけです。そういうことで、何か本当に晴れ晴れとした世界を浄土として語りかけていこうということが、この經典の言葉になってきていると思うのです。

大乘仏教にくると生死即涅槃、生死するものは生死しな

いもの、不生不滅などと言って、何がどうなのやらよくわかりませんけれど。迷っているいのちと別に覚りがあるのではなくて、迷っていることを翻して迷いそのものを生きたり死んだりすること、生死と別に涅槃があるのではなく、涅槃と生死は体は同じだと、事実は同じだと。ただそれを苦しむという形で、妄念でつかまえるか、覚った立場でありのままにいただくか。そういうことにおいて事実は同じだと、生死即涅槃だと大乘仏教は言ってくるわけです。生滅するいのちと別に不生不滅があるわけではない。生滅するいのちと不生不滅とは不一不異だと。妄念の立場では生滅だけれど、覚りの立場からは不生不滅だと。

結局、それは単に論理の問題ではなくて、苦悩してとらえているいのちを超えて見る立場を教えようとする。だから、仏法というのは嘘があつて本当があるというのではないのです。嘘があるところを翻して本当があると、そういう不思議な考え方なわけです。タマネギを剥いていったら何か中味が出てくるという話ではないわけです。だから、人間の妄念を翻す。妄念で覆っているけれど、妄念を晴らしてみたら、それがそのまま一如であると。一如という

は、だから生死しているいのちと別のところにあるわけではないというのが大乘仏教が教えようとする覚りの内容なのです。でもそういうことは、凡夫として迷いいのちを生きている人間には、理念としては何となくわかっても、自分の体験の中には取り入れられない。そうならない。大乘経典、例えば『般若経』は「色即空^{しきそくくう}」と言っています。色はすなわち空だ、色があるままに色がないのだと。そのようなことを言われても凡夫には何のことかわからない。色即空というのは、真理かも知れないけれど我々には事実にならないわけです。だから空観^{くうくわん}というのは単なる抽象理念というか、そういうふうにはわからない。

そういうところに、大乘経典の中にも本願という教えが生まれてきて、罪悪深重のいのちを生きている凡夫に、その迷いのいのちを翻す方法をどういうふう^{いふふう}に教えたらいかと。こういうところに、大慈悲から浄土が生まれてきたと言われるのです。大慈悲というものは人間の慈悲心ではないのです。人間は有限のいのちですから、条件付きの対象に感情がうつるわけです。条件が違つて反発してしまふ無限の大悲の側からは、どのような存在であろうと救い上

げずんば止まんという慈悲心の対象として呼んでくださる。これは人間心では考えられない。人間は、その時その時点で、事情次第で変わりますから当てになりませんけれども、如来は変わらないのです。相手が誰であろうと、いつであろうと、どこであろうと、地獄の果てまでも救ってあげようと、そういう慈悲心、これを大慈悲と言うのです。人間は、地獄はだめ、畜生もだめ、あれもだめ、これもだめ、そういうのでしょうか。そういう選びがあつたり分別心があつたりするのが衆生、凡夫ですから。凡夫の立場では、一切衆生を救うなどということは思いもよらない。

如来を立てるということは、如来の願いの前に本当に落ちこぼれてたすからない身である存在が解放される。そういう教えを聞こうと。本願の大悲を依り処にして、一切衆生を平等に包めるような場所を生み出そうということから、報土という、願心の場所としての浄土が語られるようになっていくわけです。これはだから、生きているうちはだめだよ、死んでからだけだよ、ということを行っているわけでは決まていないのです。願いを呼びかけているわけですから。浄土に往くのは死んでからだ、そう書いてあると、そ

のようなことにこだわるのは根本の態度が間違っているのです。それは言葉の解釈ですから。經典にこう書いてある、こう書いてあると、そういうことばかり見つけてきて、だからこれは正しいのだと。そういうことのために仏陀が教えを説いたわけではないはずなのです。願いをまず本当に聞くことが大事なわけです。だから本願を聞く。本願の因果を聞いていく。親鸞聖人は、「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。仏の願いが起こってくる本と末。これを曾我量深先生は、仏願の本を聞くといいことを言っているのだと。本末というのは、本が大事なのだと。仏の願いが起こる本を聞く。「聞其名号」の「聞」です。『無量寿経』は聞の仏教であつて、修行の仏教ではない。だから「聞」ということが成り立つことが信心だと。信心は願いを聞いていく。言葉で分別するのではないのです。願いを聞いていく。自分自身に仏陀が何と呼びかけて来ているのかを聞いていく。こういうことが抜けると、何をやっているかわからなくなるわけです。親鸞聖人はだから一番大事なところをきちつと押さえて下さっているわけです。

自分自身をいただく

だから菩薩と言うけれど、菩提薩埵の略ですから、菩提つまり仏陀の見開いた法、仏法を求めよう、仏法を聞いていこうという心が起こった衆生を菩薩というのです。これは大乘仏教が生み出した言葉、大乘の人間像だとも言われている。それで菩薩というのは、一切衆生が本当にたすかる方向性をいただいていく。一切衆生と言っても、多勢という意味ではなくて、そういう発想で自分自身をいただいていく。自分自身は人間の中に生かされている、衆生である自分ということですから、願いを聞いていくことをそこに集約していく。親鸞聖人が仰せられているように、「弥陀の五劫思惟ごうしゆいの願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人いんにんがためなりけり」(『聖典』六四〇頁)。自分一人のために教えを説いて下さっていると聞くと。自分をさておいて、何かそういう発想で我々衆生は社会を生きていますから、どうしても自分という問題は、自分で一番深く感じていながらも、問題にすることがほとんどないわけです。我々の意

識は、耳でも目でも外を向いていますから、外のことに興味をもつわけです。自分はほとんど問題にしないわけです。自分が問題になるというのは、何かやはり自分自身を苦しみだして、自分が問題として引っかかってきて、自分とは何であるかが初めて問題になるわけです。

だから清沢満之は「自己とは何ぞや、これ人世の根本的問題なり」(『臘扇記』)とおっしゃる。これはソクラテスが出会った言葉、「汝自身を知れ」ということです。でも、自己とは何ぞやと口では言うけれど、それを自分にとって本当に大事な問題だと気づくことは、この世の中にはほとんどないのです。みんな外のことばかりを気にしているわけです。政治がどうなるだとか経済がどうなるだとか。それでお前はどうかなのだということは問題にならない。でも、仏教というものは、もともと亡くなった人はどうなったかとか、そんな話ではないのです。自分はどうかなのだということが、ブッダの一番の問いであつたわけです。そのことが根本にあつて、はじめて社会というものも少しく平和になるのではないかと思うのです。自分という問題を抜きにしたら平和などないのです。自分ということに立ち帰って

自分が平穩であるということを確保することができるなら、初めて世の中も平穩な眼で見ることができると。

ブッダは自分で覺りを開いただけではなくて、その智慧とか慈悲とかいうようなものが人々に伝わっていく。そういう形で僧伽も生まれてきたし、自分一人というのでなく、自分のまわりにひとりでに開かれていく場が生まれてくるわけです。人間は關係存在ですから、一人が鯢張^{しやちこば}っていたら、まわりも硬くなってしまうわけです。一人が柔らかいと、まわりも柔らかなるわけです。でもひとりでに伝わっていくだけでは雰囲気は伝わるだけだから、内容を伝えようとして言葉にしたわけです。言葉を通して人々を生みだしていくこう、法に触れる方を生みだしていくこうということが、ブッダが転法輪に立ち上がった動機でもある。さらに仏弟子たちがそれを引き受けて、教えの道理を言葉にしていこうと、こういう努力を積み重ねてきたわけでしょう。

「自在」ということ

『聖典』五十三頁のうしろから五行目ですが、「かの仏国に生ずるもろもろの菩薩等は、講説^{こうぜつ}すべきところには常に正法^{しょうぼう}を宣べ、智慧に随順^{ずいじゆん}して違^{ちが}なく失^{しつ}なし。その国土の所有^{しやう}の万物において、我所^{がしよ}の心なし。染着^{ぜんじやく}の心なし。去^こ来進止^{らいしんし}、情に係^かくるところなし」。ずいぶんと厳しい言葉が続いてきます。その国に生まれるということは、正しい法、常にそれを述べるのだと。その次、「意^いに随^ずいて自在なり」(『聖典』五三頁)。「自在」という言葉は、鈴木大拙先生が、仏教のもっている独自の存在の自由さ、これは自在なのだ。英語に freedom、自由ということがあるけれども、それは free from である。それに対して、自在というのは、自分が自分としてあること、そういうことを仏教は大事にするとお話しをしておられたことがありました。

エーリヒ・フロム (Erich Seligmann Fromm) 一九〇〇—一九八〇) の『自由からの逃走』という本がありますけれど、

ナチスなどの問題は、人間のもっている深い妄念が何か自由から逃げてしまつて、縛られることを要求する、そういうことが、あのような問題を生んだのだと。そういう分析をしているのですね。それは、「くからの自由」ということはまた、自由からも逃げようということが起こってくる。大拙さんは、仏教の自在は、自分が自分に在るということであつて、「くから自分が自由である」と、そういう逃げのような自由とは違うのだと言つておられるのです。

親鸞の教えというのも、我々は凡夫であることをいやがつて、凡夫を憎むということが凡夫にはありがちなのですけれど、そうではないのだと。凡夫であるということは、煩惱具足である。煩惱具足であるということを敵にするのではなくて、煩惱具足の凡夫よ、と呼びかけて下さる大悲の本願を聞けば、我々は凡夫であり、煩惱をもっていることにおいて本願をいただくことができる。凡夫であるからこそ聞くことができる。貪欲・瞋恚を起こさない人間になつたら本願は要らない。凡夫であることを逃げて、凡夫である間はだめだ、死んでから来いと、そんなことは言わないのだと。凡夫であるままに如来の本願の中にある、摂取

不捨の利益の中にあるということをしていただいていける。もちろんある意味で、こんな自分であります、ということは恥ずかしいことだし、悲しいことだけれども、悲しいからといって逃げたり、恥ずかしいからといって隠したりしなくてよい。そのままいただいていきましよう。こういうふうにならぬことに立ち直れるわけです。これは、禅宗が言う自在とちよつと違うけれども、自在であると言えらると思うのです。

自在だからといって、自由であるという意味ではない。我々は煩惱絡みで纏縛てんばくされている、繫縛けいばくされている。「南無阿弥陀仏」をいただけるということは、我々は縛られているから。縛られているところから逃げようとすれば、縛っているものに苦しめられることになる。でも我々は逃げる必要がない。逃げないで、ここですただける、本願をいただける。不思議な智慧だと思つのです。親鸞聖人は、「煩惱にまなこさえられて 摂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』四九七〜四九八頁)とおっしゃる。煩惱に眼がさえられて見えないということは悲しい事実だけれど、だからこそ

大悲がいただけるのだと。これは別に、人間はこれだよいのだと聞き直っているわけでも何でもないのです。悲しい事実なのです。悲しい事実だけれども、だからこそそこに本願をいただける。かたじけないと。こういうふうにいただいていける。だからある意味の自在です。

柔軟心——矛盾を超える心

『聖典』の五十四頁の最初ですが、「柔軟・調伏にして、忿恨の心なし」と。「調伏」ということは忍辱ということでもあるわけでしょう。自分を調和させ、自分の煩惱を克服する。「柔軟」というのは、これは分別を破ると言いますか、曇鸞大師が注釈する柔軟というのは、結局、生死即涅槃という、即ということが成り立つのが柔軟なのだと。こういうふうに注釈しておられます。相対的に彼我の心があって、その彼我の心がなくなる方向が柔軟だと、普通はそういうふうに考えますけれど、柔軟心は矛盾がなくなると言いますか、矛盾を感じてそれに突き当たるのが柔軟でないということなのでしょう。柔軟心ということは矛盾を

も超える、そういうことを課題にする心でしょう。

それで法藏願心は、第三十三願ですが、「觸光柔軟の願」、阿弥陀の大慈悲の光をもつて衆生に柔軟心を開いていこうと。仏陀は、何とか衆生に本当の幸せ、本当の在り方を呼びかけようとする時には、柔軟心と呼びかける。やはりそういうものが大事だということです。凡夫にはなかなか難しい。我々は凡夫としてもうとにかく内外も矛盾していますし、自他も矛盾していますし、矛盾だらけを生きています。でも、それでよいというわけではない。そこに大きな慈悲に照らされながら大慈悲の中にあることを喜んで生きていくことが、やはり凡夫として大事な方向性なのではないかと思います。

「離蓋清浄にして厭怠の心なし。等心、勝心、深心、定心、愛法・樂法・喜法の心のみなり」（『聖典』五四頁）。「等心」というのは、大悲の願心聞いて本願名号を信ずるということは、親鸞聖人は大信心とおっしゃる。信心は我々に起こるけれど大信である。大信心ということは、如来回向の信心だから大信心なのです。我々個人で作る心ではない。如来の大悲によっていただかれる心、大悲が我々に入

つて来る心。これは大信海。「信卷」で「大信海を案ずれば、貴賤・縊素を簡ばず、男女・老少を誦わす」（『聖典』二二六頁）、大信海に入るといことは、平等であつて、そういう差異を言わないのだと。我々は、あの人はどうだ、この人はどうだ、俺はどうだ、俺のほうが偉い、いや俺のほうがだめだという優等心か劣等心ですね。そういうのが凡夫ですから、凡夫であるといことは悲しいことだと、そう知らされて、「南無阿弥陀仏」の心において本当に平等に還っていく。大信海という世界をいただくのだと。凡夫でありながら大信海をいただくといことは、普通に考えると大矛盾ですけど、でも、大悲に呼びかけられて生きるといことは、常にそこに「悲しきかな、愚禿（ぐとく）」（『聖典』二五二頁）という表白が出てくるように、我々の歯止めになるわけです。我々凡夫は、それに背くような存在ですから、どこかで常に「ああ、悲しいな」と、「恥ずかしいな」と、そういう心が常に与えられる。でも、それは凡夫である限りは治らない。治らないけれども、治らないままにいただけるのが本願名号の信心である。

我々は、効き目のない薬でも好きなのです。効かなくと

も薬が好きなのです。でも「南無阿弥陀仏」は効かない薬のようだけれど、ジワーツと効いてくるのです。不思議なことに。高史明さんが言っておられたけれども、念仏者の顔は明るいと言うのです。辛い人生を生きているに違いないのだけれど、明るい顔をしている。凡夫であるには違いないのだけれど、でも明るい。それは念仏が効いてきているのです。そういうことがあるのだなと思いましたが。決して仏陀になっているわけではない。凡夫なのです。でも顔が明るい。顔が明るいということは心が明るいのです。そういうことが与えられるということが、本願力の不思議です。これが本願力を信じていることにおいて与えられる利益、現生の利益だと思います。「現生十種の益」（『聖典』二四〇頁）と親鸞聖人はおっしゃるけれど、確かに現生に利益が来るわけです。凡夫であつて何でそのようなものが来るのと言うのだけれど、凡夫であるから来るのです。本願力のはたらきの中にあると信ずると、触光柔軟の利益が来るのですね。

今、ここに語られているのは、浄土の利益、如来の世界の利益、決して凡夫の話ではないのですけれど、まあ、教

えられるところが多いですね。「もろもろの煩惱を滅し、悪趣を離るる心のみなり」(『聖典』五四頁)。だから煩惱を滅して悪趣を離れる方向、こういうことは、浄土の心なのだ。浄土に生まれる、如来の世界に触れるということは、実は、こういう心が与えられるということなのです。そんな世界へ行きたくないと思ってしまうは本願の心に遇えない。でも、凡夫であることは辛い、悲しいということがあると、如来の世界を欲しいと、こういう心が起る。欲しいということが起れば、そこに本願海の光に遇うということは起るわけです。遇えたからといって、凡夫であることは変わらないのだけれど、凡夫であるままではないのです。光に遇う凡夫、本願海に照らされた凡夫というのがあるわけです。これがやっぱり親鸞聖人が語りかけようとする方向性ではないでしょうか。決して聖人君子(せいじんくんし)になるわけではない。凡夫なのだけれど、凡夫でいいよと。しかし単なる愚かな凡夫ではない。凡夫に信心が与えられる。信心は信心の智慧ということがありますから、その信心の智慧が効いてくるわけです。不思議な話だなと思います。

親鸞は「証卷」のはじめに、「煩惱成就の凡夫、生死罪

濁の群萌(ぐんもち)、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚(じょうじやうじゆ)の数に入るなり」(『聖典』二八〇頁)と。必ず正定聚に住する。正定聚に住するということは大涅槃の因を得るということなのです。「証大涅槃の真因」(『聖典』二二一頁)と言われる、大涅槃の因を得るところに我々は満足することが出来る。こういう道が開かれてくるということだと思います。

(二〇一七年七月三日)

大慈悲と五眼

大悲が行ずる——大悲を信ずる

「もろもろの衆生において大慈悲・饒益にぎやくの心を得たり」
 (『聖典』五三～五四頁)とあります。天親菩薩の『浄土論』に浄土の性功德しょうとくというのがあって、浄土の性しょうということことを、「正道しょうどうの大慈悲は、出世しゅつせの善根ぜんこんより生ず」(『聖典』一三五頁)、浄土は大慈悲から生ずる、生み出されているのだと。その言葉を曇鸞大師が注釈して、大悲は小悲や中悲ではないと。大悲は如来の慈悲であって、衆生の分限で起こす慈悲は条件付きの慈悲だけれども、大悲、これは無条件的な慈悲です。無条件の慈悲というのは、我々はわからない。有限の命を生きていけば、条件つきでしかものが考えられない。無条件でということは、我々は受け入れられないわけです。無条件でなければたすかない存在

はどうするのか、これが大乘仏教の根本問題になったわけです。つまり、逆悪の罪を犯してしまった人間はたすかないということになってしまふ。大悲はそういう人間をこそ救いたい、そういう人間を救わずして大悲は成り立たんと。それは人間の分限を超えているわけです。しかし、大悲ということことを聞くと我々の心は痛むわけです。凡夫ではあるけれども本当は大悲でなければいけないはずだと。そのはずなのだけれど我々はそれを受け入れられないという矛盾があるわけです。そういうところに、本願の大悲が徹底的に凡夫の有限性を批判して、大悲の場所を開こうと、こう呼びかけて来る。これはなかなか凡夫にとっては信じ難いし、受け入れ難い。

宗教的要求というのは、大悲が呼びかける世界が欲しいということことです。けれども現実是我々は欲界、欲望の世界を生きている。そこに矛盾がある。矛盾があたかも無くなるが如くに教えるのが、聖道門仏教なのです。でも親鸞聖人は、この矛盾は凡夫である限りどうにも抜けられないのだと。「悲しきかな、愚禿鸞」と言わざるを得ないのだと。これは事実を言っているわけです。凡夫の事実を言っている

る。凡夫の事実^{じじつ}に立つて、しかし、だからこそ大悲を仰^{おほ}がずにおられないと。大悲を受け入れるしか我々がたすかる道はないのだと。大悲を受け入れつつ大悲に立つて生きていくと。そういうところに、凡夫ではたすからないのだけれども、凡夫がたすかる道があると。こういうところに、親鸞聖人が深く凡夫を悲しみながら、凡夫の救い^{すけい}を呼びかけて下さる。

大慈悲ということは如来が大慈悲であつて、凡夫から大慈悲を起^{おこ}すことはできないのです。凡夫が大慈悲を起^{おこ}せと言われても、凡夫はだめなのです、有限の身を生きているのですから。限定された身を生きているわけですから。これがそのまま無限には絶対にならない。でも、無限からは、有限はすべて無限の中にある。有限を外して無限があるのではない。有限であることを許して無限が成り立つ。大悲に立てばどんなものにも碍^{さまた}げがない。けれど、我々は碍^{さまた}げだらけの存在である。どうにもならない存在である。こういう矛盾があるわけです。それで、大慈悲ということが課題^{かだい}になつていても、我々は自力で大慈悲に立てるわけではない。だから、「大悲を行^{おこな}ずる」(『聖典』二四七頁)と

いうことが「信卷」にあるのですけれど、大悲を行^{おこな}ずるということは、凡夫が行^{おこな}ずるわけではない。大悲が凡夫を通して大悲を行^{おこな}じようとする。本願が行として「南無阿弥陀仏」を行^{おこな}ずる。「南無阿弥陀仏」を行^{おこな}ずる、行の主体は本願なのです。凡夫が行^{おこな}ずると考えると、これは小さな行になつてしまう。大行ではなくなる。我々が行^{おこな}ずるという思いだと、念仏では物足りないとか、念仏なんかたいしたことないとか、そういう発想になつて、それで難行苦行してあたかも自分が無限にまで行けるかというふうに発想するけれども、行けないわけです。矛盾がある。有限でしかない人間が無限には行けない。

そういう問題を突き詰めて、大悲を行^{おこな}ずるということは、大悲の本願が呼びかけて下さる行を我々がいただいて生きるというのを、大悲が行じて来ると。そういうふうに発想して、現生の利益として「常行大悲」(『聖典』二四一頁)、つねに大悲を行^{おこな}ずる利益と親鸞聖人はおっしゃるのです。大慈悲を信^{しん}ずることが自分^{おのれ}に大悲が行じて来るのだと。自分^{おのれ}がその大悲を行^{おこな}じて生きるということがあると、それが自ら大悲に触^ふれたいと思う人々に伝わっていく。大悲が

あまねく伝わっていく。有限なる凡夫が意志をもって大悲を伝えるとか、そのようなことはできないわけです。矛盾している者ができない。できないものをできるように思うのは間違いなのです。そういうところに、凡夫であるという身において大悲をいただく。大悲の中にあると信ずる。

そうすると、そのことが有限に苦しんでいる人々に「ああ、大悲が自分の上にはたらいで下さっているのだ」という考え方を学ぼうと、そういう動きが起こるわけです。起こってくることに於いて大悲が行ずる。こういうふうに言うことが出来るのだらうと思うのです。

発心の問題

大悲というものがあつてという発想ではないのです。大悲ははたらきとなつて我々に来るわけです。大悲がどこかにあるのではない。我々の存在構造に、有限であることを包んでいる大悲があると。大悲悲というものが、あたかも浄土の場所の如くにして我々にはたらいでくる。こういうことが衆生において大慈悲心を得るという意味になるのだ

らうと思うのです。我々自身の心の本質が大慈悲心になるわけではない。我々はどうしても有限性をもっている。小さな心しかない。分別する心とか、計算する心とか、汚い心しかないわけです。だけど、そこに実ははたらきかけている大きな心がある。一如平等とか諸法平等とかという言葉で言う平等性、親鸞聖人は「願海平等」と、そういう言葉で押さえておられる。つまり、如来の本願が立ち上がつて我々を救わずにおかんといいふうにして呼びかけて下さるこの願は、あらゆる衆生に平等にはたらくのだと。決してお前はだめだとは言わないのだと。そういう平等性、願海の平等性がある。

「信巻」では「願海平等なるがゆえに発心等し」（『聖典』二四二頁）と言われている。「発心」ということは、發菩提心です。つまり宗教的要求ということで言うなら、宗教的要求が発^おこる状況は一人ひとり、自分がつらいからとか、苦しいからとか、嫌だからといったことが縁となつて、もつとよいところへという形で宗教的要求が芽生^めえてくるわけですけど、芽生えた宗教的要求それ自身の本質は、都合がいい世界に行きたいかのように思うけれど、そうでは

ない世界を本当は要求しているのだと。

『観無量寿經』の物語を構築してくる主人公は韋提希いだいけという夫人です。韋提希夫人は、王様のお后きさきであつたわけですが、息子の阿闍世あじやせが父親であつた頻婆娑羅王びんばしやらぢうを殺して王位を乗つ取つた。殺したといっても、座敷牢のようにして閉じ込めて食べ物をもつていつてはいけないと。自分で手を下して殺したわけではないのですけれど、息子は本当に鬼のようになってしまつて、それを悲しんだ母親が釈迦さまに泣きついて、どうか自分をこの地獄のような世界から救つて欲しいと。地獄でないような世界に連れて行って欲しいと泣きついた。これが『観無量寿經』という經典の序分、出だしになつてゐるのです。つまり浄土の要求というのは、そういう形で起こるというのは親鸞聖人もそれは認めているわけで、それは本願で言うところ第十九願だと自分で要求するという形で浄土に生まれたいと思う。その宗教的要求の根には、実は真実それ自身からのものもおし、本当のいのちに帰りたいという要求があるのだと。それが見えない。見えないで、自分でよいところへ行きたいと思ふかと思ふない凡夫の意識構造に芽生えてきた宗教的要求。こ

れはなかなか面倒な話なのです。凡夫が気づくのは自力の願生ではないかと思つてしまふのですけれど、親鸞聖人はそうご覧にならないで、そういうふうに芽生えてきた韋提希夫人を導いて真実の如来の本願の世界に導き入れようといふところに、如来の教えの意図があると。導き入れようとするのでできるのは、実は韋提希自身の要求の根には如来の本願が響いているのだと。こういう信頼もあるのだといふことですよね。

それがこの『無量寿經』では「機の三願」にわたつて、第十九願、第二十願、第十八願と欲生心おもが語られている。「欲生我国」、「我が国に生まれんと欲え」といふ呼びかけが語られている。我が国に生まれんと欲え、浄土に生まれたいと思ひなさいと。それが衆生を宗教的に歩ませるのだと。こういうふうに読まれたわけです。

五眼

『聖典』の五十四頁の六行目ですが、「心に仏法を修す。肉眼にくげん清徹しやうてつにして分ぶん了りようせざることをなし」。ここから、仏法

を生きたことから与えられてくる眼を、肉眼・天眼・法眼・慧眼・仏眼とこう言ってくるわけです。これを「五眼」、五つの眼と言います。五眼というのは、まず「肉眼」は、人間の身体に与えられている眼力です。眼力というのは眼を通してながら眼が見るのではない何かを見る、そういう発想なのです。「分了」しないことはない。分かちおえる、つまり、それ以上分けたり解説していつたりというようなことがないほどのものが見える。

その次は「天眼」。天眼というのは天眼通、この眼は未来を見る力をもった眼ということです。我々は目玉を通して見ることだけが眼だと思っただけです。ここに言われる五眼は、存在の在り方全体を感知する、見抜く。そういう力を眼という言葉で語っているわけです。だからいわゆる肉眼でものを見るところを言っているわけではない。「天眼通達して無量無限なり」(『聖典』五四頁)。未来にまで渡ってしっかりと見抜くと。

そして「法眼」。法というのは、ダルマですから、存在の理法、存在の道理というものがある、その道理に対する眼です。「法眼観察して諸道に究竟せり」(同上)。科学

でいう観察は眼で見たり、さらに眼の延長としての顕微鏡で見たりと、そういう見るという作用ですが、この場合の「観察」は、心で存在を洞察する。仏陀の言葉を通して智慧をもって法の道理をしっかりと考察する。そういうことを観察ということです。対象的なことを見るという意味ではなくて、自分が成り立っている存在の在り方それ自身をしっかりといただき直す。だから、『摩訶止観』などと言う時の「止」は止めるということ、「観」は観察ということ、この観察は眼で外を見ていくという話ではなくて、教えを通して自己を観ると同時に、自己が与えられている存在の本当の在り方を観ていく。内観とも言うのです。如来が教えようとしている存在の本質を、我々が自分の都合で考えるのではなくて、自己を無にしてしっかりと考える。

「諸道に究竟せり」。この「道」は、仏道だけが道ではないのでしょけれど、これは中国人の場合は、タオという言葉で、儒教でも道教でも、人間として本当に人間の尊厳を生きたということがどういふことかをばっちりすることが道だと。そういう道という言葉に対する了解があるので。ただ仏教の場合は「道」と翻訳する言葉のとは「菩

提」で、インド語のボーディ (Bodhi) は、中国語に翻訳すると覚り、覚という字にもなる。覚というと何か精神状態みたいに思いますから、中国の道、タオという言葉とボーディという言葉でインド語が言おうとしていることとは、どこかでむしろ近いのだそうです。ボーディというのは、単なる精神的な開けという意味だけではなくて、何か人生に到達すると言いますか、自我の思いでなくて、自我が解放されて人生がいただき直せる。そういうことが成り立つことをボーディという言葉で言おうとしているのでしょう。それで「道」で翻訳するということが出てくるわけです。あのくたらさんみやくさんばだい阿耨多羅三藐三菩提、それを無上菩提とも訳すけれど、無上道とも訳す。

彼岸を仰ぐ

その次には「慧眼」、「慧眼真を見て能く彼岸に度す」(『聖典』五四頁)。彼岸ということとは、此岸、この岸に對して彼の岸。つまり、この世に對してあの世という発想です。「二つの世界」という講演が曾我量深先生にあったの

ですけれど、世界を二つに分ける。これはどういう意味があるか、実は浄土教という教えの成り立ってくる根本の問題でもあるわけです。彼岸という形で教えられる本質は、法蔵菩薩にとつては我が国、つまり浄土です。浄土は報土という形で、本願に報いる世界として、親鸞聖人は「真仏土」という言葉でおおせられる。こういう問題だけでも、しっかりと考えていこうとすると大問題なのです。

まあ、基本的に言うと、どんな民族であっても、この世の命がこの世だけではないという感覚を人間はもっている。亡くなっていく世界がどこにあるか。亡くなっていく時にどういうふうにしてそこに行くのか。いろんな問いが生きている側に与えられる。だから、亡くなる時には宗教儀礼があつて、どんな民族であつてもお別れの儀式があるわけです。そして別かれていった先には何か美しき国があるのだと、そういうふう信ぜざるを得ない人間の何かがあるのですね。

それがどんな宗教にもあるわけですよ。仏教は本来、お釈迦さま自身が自分に執着するのではないと、シッタールタという人間に執着してはならんと。自分が教えようとし

た如、真理性、それに依れと。法に依れと、ダルマに依れと。こういうことを遺言として教えられたわけです。お釈迦さまは亡くなる時には、火葬にせよと遺言されて、火葬にして灰になって、灰になってはたらこうと。そういう思いで灰になる。そこから、ブツダの遺跡がストゥーパ (stupa) という形、墓標といえますか、それが今度は、はたらき出すと。だから五重塔とか、塔の下には必ず仏舍利、ブツダの骨があると言われていて、仏塔を尊敬するということは、ブツダのお骨の場所を仰ぐ。ブツダが亡くなって墓に入っている、その墓が亡き釈尊のお姿を仰ぐ場所となる。そういう信仰、ストゥーパに対する信仰が古くから起こって広がったわけです。

それがお墓を建てて亡き人がそこに居るのだと、民俗信仰みたいになってきているわけですけれど、でも、それはそれで拝む場所があると言いますか、亡き人を象徴的にそこで拝む、そういう象徴的な意味としては、ある意味で大切な場所だと私は思っているのです。残された者にとって、生きている人間が居るが如くに、そこに居ることを感ずる場所が大事なわけです。だから一概に否定すべきもの

ではない。

ともかく彼岸という場合は、彼岸を仰ぐ。彼岸は本願の莊嚴する場所だと。だから、この世に対してあの世というのを立てるけれど、立てられた場所はいくまで立てられたのであって、実在しているわけではない。実在というのは物質的にここに机があるとか、コップがあるとか、メガネがあるとかという話ですから、そのように浄土があるわけではない。浄土というのは、本願が莊嚴している、本願が、願いが生み出した場所ですから。願いが生み出すということとは、大悲が生み出しているのです。天親菩薩の性功德は、浄土は大慈悲から生ずると。大慈悲というものがあつたわけではない。大慈悲のはたらきが浄土なのだということでは。浄土をある意味で二つの世界のように立てるということが大慈悲なのです。慈悲として立てているわけです。つまりそれは、我々はどこかに象徴的な場所をもたないと精神がそこに集中しない、散乱してしまうわけです。我々は日常生活をしていれば、何が中心なのやらわからない。ただ、あつちに気を取られたり、こつちが課題になったりしてやかましくやっているだけで、では、お前は何を生きてきた

のだと。何のことやらわからんという話になる。仏法の法を大切にして生きようとしたからには、何か象徴的な、そこにおいて仏法を感じるものが必要なわけです。

そういうために浄土を建てたのです。浄土は建てられたのだけれども、そこに大きな意味がある。ない場所ではないのですよ。場所を建立した。建立する場所は、ある意味で西にあると教えるのは、日の沈むほうですから。日の沈むほうというのは、生活感覚としては大切な方向なわけです。命の終わる場所でもあるし、命の彼方に通ずる場所でもあるわけです。そういうことを一つの縁として我々に仏法に帰れと呼びかけるわけです。大悲が彼岸を生み出したのです。大悲として凡夫の世界と違う世界があるのだよということを教えとして建てることは大事だと思ふのです。一旦建てるけれども、それは実は我々の帰るべき場所である。我々は本当はそこに立ってこの世を生きるべきである。こういうことだろうと思ふのです。そこにはいろんな問題がありますからなかなか難しいのですけれど。

無碍の智

「仏眼具足して法性^{ほっしょう}を覚了^{かくりょう}す」（『聖典』五四頁）。「仏眼」、これは仏陀の眼です。法の法たる本質、それを法性と言う。これは菩提ですね。正覚の智慧をもって法性を知る。これが仏の眼である。

こういう五眼を具足する。五眼具足というのは、これは法蔵菩薩のお心でもあるし、阿弥陀の力でもあるわけです。凡夫ではとうてい五眼をいただくなどということではできない。けれど何か五眼の呼びかけてくるものに感ずることはある。

「無碍の智をもつて人のために演説す」（同上）。これは阿弥陀如来の光の一つに無碍光というのがありますが、無碍の智というのは、碍^{さまたけ}げをもたない智慧。碍^{さまたけ}げをもたないということは、あれはいけないこれはいけない、これではだめだあれではだめだというのが碍^{さまたけ}げですから、そういうことがない。人間にはどうしても価値観があつて、あれではいけないということを立てたくなるのです。どうしても

そういうものがついてまわる。それを縁として、どんな衆生でも必ず大悲の中にあるのだというふうに展開する。こういうことが大事なのではないかなと思うのです。だから、人というのは有碍ですから、有碍を生きている人間に無碍の智をもつて言葉を通してはたらきかける。人間は言葉をもつ動物ですから、言葉を聞いて考えたり反省したり気づいたりする。そのためには無碍の智から出てくる言葉が縁になる。言葉である限りはどうしても我々有碍の世界の言葉なのですけれど、出てくる根拠は如から、本願から来ますから、本願から呼びかけて来る言葉は無碍のはたらきをもつわけです。ですから、我々にすれば根本言である「南

無阿弥陀仏」を念ずるところに無碍の智のはたらきに帰される。我々は有碍に囚^{とら}われるけれど、有碍を破られて無碍に帰される。こういうのはたらきが起^{おこ}るのが根本言のはたらきだと思^{おも}うのです。

「名号不思議の海水は 逆^{ぎやく}謗^{ぼう}の屍骸^{しかい}もとどまらず 衆^{しゆ}惡^{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)、親鸞は和讃でこういうふうにおっしゃって下さっておりますから、「南無阿弥陀仏」のはたらき、名号不

思議の海水のはたらき、こういうものが、常に私どもにはたらい下さる。我々はどこまでも碍が多き身である。でも、碍げなき世界へ歸される。こういう生活が本願の生活なのだと思います。

(二〇一七年八月八日)

「一乗を究竟して彼岸に至る」

如と方便

前回に引き続いて浄土の存在、菩薩について語られているところですが、『聖典』五十四頁のうしろから五行目、「如より来生らいしやうして法の如にょにょを解さり、善く習しやうめつ滅めつの音声おんじやうの方便を知りて、世語よごを欣よろこばず」。ここに「如より来生して」とありますが、この言葉を親鸞聖人は「証卷」に使っておられます。「弥陀如来は如より来生して」（『聖典』二八〇頁）と。如というのは、空を如とも言うわけです。如といふことは、そのままということ、タター（tatta）を如と訳しているようですが、インド語のタターは、そのままにあるというような意味らしいのです。だから如というのは、ごとしという字ですね。如から来生すると言うと、何かモヤモヤした霧のようなものがあるように我々はイ

メージしてしまうけれど、そうではない。そういう如の智慧、空の智慧、そういうことをよく知った上で、迷いの世界に出て来て、我々との関係ができる。我々は煩惱の衆生ですから、どこまでも執着して止まない。そこに一如、「そのまま」を覚った仏陀のほうから迷いの世界に出て来るということを、如より来生すると。これを如来といふのです。

ももとはタターガタ（tattāgata）という言葉で、如来にょにょ如去とも訳される。如より来たって如に帰る、如に去ると。けれども、如のままである。如というのは、如来の智慧が見開いた実体がない世界ですから、我々は実体的にしかものが見えないけれど、仏陀の智慧は実体を破つてものが見える。その智慧を得た世界から実体観に執とわれている我々の世界に来るといふことは、我々の執とわれていることの間違いを教えて、そこから救い出すために如の世界から如ならざる世界に来る。これは譬喩的な表現であつて、別に行つたり来たりするわけではないのです。

「法の如を解り」、「如如」と如を二度繰り返していますね。如というと、如という何か実体があるように我々は感

じてしまう。そういう状態や実体があるわけではない。

我々はこの世界を執われの心で三界として見てしまうけれど、仏陀の心から、執われのない在り方で見れば、それが如である。如であることを、その如であるままに受け取ろうとすることを如如と、如を重ねて言うわけですね。

だから、如如を解るといふようなことは、これは我々凡夫はできるはずはないのです。よく『般若心経』というのが流行^{はや}って、真宗以外の宗派はみんな使うのですけれど、「色即是空 空即是色」で有名なわけで、色というのは我々が執われている実体があるが如くに感じてしまう対象世界、それは空である。つまり空ということは実体がない。実体があるが如くに見えているのは実体がない世界だよと。実体がない世界は実は実体がある如に見える世界だよと。「色即是空 空即是色」とひっくり返して言うわけで、だからそれは迷いの世界で見ているけれど、実はその迷いの世界以外に覚りの世界はないよと。覚ってみたら、覚りの世界と言うけれど、衆生が迷っている世界だよと。他の世界ではなくて、そこにあるのだよと。『般若心経』でそう言っているから、ではそのように見えるかというところ、

いう言葉はあっても、我々にはそうは見えない。凡夫であるというところは、実体観でしかものが見えないということですから。

「善く習滅の音声の方便を知りて」、「習滅」、習って滅する。これは、執われている煩惱の衆生の在り方を超えていくために、それを滅する方向を教えたい。その時に、「音声の方便」とあります。釈迦牟尼仏陀は言葉を通して、音声を通して呼びかけた。方便というのは、手段とか手立てという意味ですけど、声を通して教えを説くということが方便という意味をもつわけです。仏陀は覚りが開けてしまっていますから、わかっているのだけれど、わからない衆生に呼びかけようとする時には、それなりにわからない側に立つて感ずるということがないと伝わらない。そこに橋渡しと言いますか、方便ということが出てくるわけです。これは上から目線でものを言うのでなくて、仏陀が衆生の心になって衆生の心を解きほぐすような形にしないとわかってもらえないわけです。仏陀は慈悲をもつて説く。苦しんでいるたくさんの方々の方々の苦悩を取り除いていかなければならない、そういう課題を感じられて説き始められたわけ

ですから、転法輪に立ち上がった時には、その苦悩の衆生と同感するということがあつて言葉を選んだわけです。そういうところに方便という言葉の大きな意味があるわけでしょう。

方便にもいろんな意味がありますけれど、『法華経』の「譬喩品」では、火が燃えている家の中に子どもが遊んでいる。そこから出なければいけないという時に、おもてに羊と鹿と牛が引いているおもしろい車が来たよと呼びかける。それで子どもがワッツと外に出て行ってみたら、大^だ白^{びやく}牛^{ごしや}車、素晴らしい白い牛が引いている車があったと。それは譬喩的に衆生を子どもに譬^{たと}えるわけです。迷っている衆生はものがわからないから、まずは方便で嘘を言つて、それでおもてに出てもらったら本当のものがあるよと。「嘘も方便」という言葉はここからきているらしいのです。『法華経』の「譬喩品」というのは、そのようにして、実は教えを説くことがもっている大悲、慈悲の表現なのですけれど、その慈悲の表現が誤解されて、嘘も方便になつてしまっているのですね。

『無量寿経』などは、煩惱の衆生、苦悩の衆生の側にでき

るだけ寄り添いながら導こうと。そういう意味で「大悲方便」と言われたりして、大悲をもつて方便をつくる。嘘も方便ではないのです。その方便は、方便しか真実に触れる道はないと、こういう意味の方便ですから。大体、言葉が方便だということは、言葉を通して迷っている意識が翻される体験を起こすための言葉ですから、言葉は大悲の方便なのです。言葉に実体観がついてしまうのが我々凡人なので、言葉は決して実体観をもつて考えてはいけないのであつて、言葉を通して何が言いたいかということ、意味、義です。だから「義に依りて語に依らざるべし」(『聖典』三五七頁)という言葉も出てくるわけです。語、単なる言葉に依るのではないと。言葉で表そうとする意味によるのだと。そういう意味で言葉を使うことが方便という意味をもつわけです。

「世語を欣ばず」

「世語を欣ばず」の「世語」というのは、世間関心の言葉です。今はどうしてもほとんどの人が政治絡みとか、経済

絡みのことに関心が強いから、宗教者もそういうことに引き込まれて、言葉が宗教的な言葉なのか疑わしくなるほど、何か世間関心の言葉になってきてしまう面が強いです。やはりこれが難しいのですけれど、世語ということは、いわゆる俗世間で、俗世間を生きている人たちの関心は、世間関心ですから、世間関心に寄り添って、しかし単なる世語ではない。これが宗教用語の難しいところです。

現代は特に宗教が死滅している、宗教が消えて無くなっている時代ですから、宗教を宗教的な言葉で語ったのでは通じない。だから世間語で語らないとわかってもらえない。

世間語というのは、要するに欲絡み、煩惱絡みですから、そういうところにできるだけ近づいて、しかしそれを導いて智慧の世界に入れる。これは難しい話ですね。現代生活をしている方々に、いかにこの親鸞の思想を語りかけるかということは、言うほど簡単ではないわけです。一つ間違えば完全に世間に転落してしまう。では、こちらの言葉で語るといったら、お浄土だとか、仏とか覚りだとか、そんなことだけ言っているのでは、これはまったく今の時代と関係がなくなるでしょう。そこが難しいところです。

世間関心のみで語られている場所に行ったら、現代はなかなか宗教的な関心で話ができない。私より先輩の方でしたけれど、もう亡くなられた方で、この会座にも来て下さっていた方なのですけれど、その方が学校の同窓会に行つて、いざ自分がいただいた仏法の話をしようとしても、誰も聞いてくれないと。この世を超えるなどということは誰も思っていない。それくらい、もう世間の関心のみになつてしまった。そういう状況のところにどういうふうに宗教関心を呼びかけるか。しかし、これほど難しいことはないわけです。必要としないわけですから、余計なお世話だと言うわけです。まあ、そういう時代になつてしまつているのです。これが大変難しい。それは僧侶の責任だとか、宗教者の責任だと言うけれど、責任と言われても関心が無い人間相手にどうやって責任を取るか、難しいです。

だから、この「世語を欣ばず」という言葉は、我々にとつて大変耳の痛い言葉ですけれど、私なども、朝起きるとすぐテレビをつけたり、新聞見たり、もう世語のまったく中にどっぷり浸かっているわけです。全部世間のことしか言っていないのですから。では、どうやって宗教生活を取り

戻すか。これはなかなか大変なことです。

「^{ねが}樂いて正論しょうろんにあり」(『聖典』五四頁)。「正論」というのは、この「世語」でない世界を正論と言っているのです。ブッダの一番古い教説だろうと言われている教えに八つの正しい道、正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定と八つの正しさということが教えられているわけです。それはここでは正論と言われているわけです。仏陀の願いを言葉に表して教えられるように論理づける。こういうことは、世語ではなくて正論と、こういうふうにはここでは言われるのだろうと思うのです。だから仏陀が覺りを開いて迷いの世界に出て来て説いて下さるということは、決して自分の独善的な世界に閉じこめるのではないし、かといって完全に迷いの世界にどっぷりつかりこんでしまうのでもない。これはなかなか容易ではないわけです。大乘仏教になると、菩薩の生き様というのは、常に衆生と共にありながら、決して迷いの世界にどっぷりとは引きずりこまれない。そういうことをいかに成り立たせ得るかということに、菩提心の大切さを訴えているのです。菩提心に立つということは、仏法を本当に主体化して生きていく拠

点なわけです。

寂滅と煩惱

「もろもろの善本を修し、^{いひのぎ}志、仏道を崇あおがん。一切の法はみなごとごとく寂滅なりと知りて生身しょうじん煩惱の二つの余、俱つぐさに尽くせり」(同上)。「寂滅」は涅槃の同義語です。ニルバーナ(nirvana)という言葉を翻訳して寂滅とも訳す。寂滅の世界は、先ほどの如とも言うわけです。寂滅も涅槃も一如も、みんな同義語です。一切の諸法はみな寂滅である。諸法はすなわち涅槃であると。諸法を實體観でつかまえようとするから、我々の迷いが起こる。煩惱の命が止むことがない。でも、その諸法以外に寂滅の場所もない。寂滅というのは、動転する世界に対する寂滅という言葉ですけれど、仏教用語としての寂滅は相対的な静かさではないわけです。動いている在り方を仏陀が見れば静かだと。我々は動いているとしか見えないけれど、それがすなわち寂滅だと。

仏教は、覺りを開くことによって世界が変わることが救

いをもたらすと、そういう考え方ですから、これは単に人間の意識に内在的にある世界ではない。内在的というのは、凡夫の煩惱の実体観で見ている世界です。しかし、その世界以外にどこかに善い世界があるということを言っているのではなくて、例えば一切皆苦と言われる、生老病死の苦が無くなる世界が救いの世界ではなくて、この迷いの世界を、迷いを晴らすことにおいて、苦悩を感じる命以外には覺りの世界はないよと。苦悩の命を苦悩と感じない感じ方があるのだよと。どういうふうにやったら感じられなくなるのか、そこが難しいわけです。それは智慧を開くしかない。

だから仏教という教えは、いわゆる世界宗教とは質が違うのです。世界宗教は絶対的なもの、神様とかそういうものをたてて、それに対してこちらが祈りをかけたり、向こうからの救いを待ったりする。それに対して、我々が苦悩している在り方が間違っているのだよと呼びかけてくるのが仏教です。だから自分が翻される以外にたすかる道がないわけです。どうやったら翻されるのかというのが、この方便ですね。仏陀の教えにいろいろな道があつて、自分

はどの道で行くか選び取らなければならないから、やつかいなのですから、自分に納得できる道が開かれれば、それが眼を転ずる大事な方法になるわけです。

それで、「生身煩惱の二つの余、俱さに尽くせり」という言葉を見てみましょう。生身の煩惱というのは、身が生きていることによつて煩惱に二つある。唯識ですと、煩惱障というのが先ずあるわけです。煩惱が障りになる。煩惱を止めれば救いがあるというのがいわゆる小乗仏教の考え方ですけれど、煩惱をなくせば救われるかというところ、そこにもう一つ、分別しているという問題が残っている。これを所知障と言う。知られる障り。つまり、煩惱が起こつてそれがそのまま障りになるのは煩惱障です。我々にすぐわかる。けれども教えを通して気づかされないと障りとも思えないような障り、そういう障りを所知障と言うのです。知らるべき障り。例えばの話ですけれど、病気になる時、事実身体が病気になるっている苦悩と、病氣はいやだという感情と、両方あるわけです。人間は分別があるものだから、病氣になって、病氣に苦しむわけです。身体が病んでいるだけでない、氣も病む。心配するわけです。これは悪い病

気ではないだろうかとか何とか心配して、悪い病気になつてしまふということがいくらでも起こるわけです。煩惱に二つあるというのは、そういう二重性、表向きの煩惱と、それを裏から補助するような煩惱と二重にあるのですね。

その二重と、「二つの余」の「余」というのは、余習といいますが、余塵といいますが、火事現場というのは火のなごりがあるとまた火がつくことがあるでしょう。煩惱を消したように見えても、表向きの煩惱は消えても、人間が生きている限りは人間に起こった煩惱の経験には、その熏^{くん}習^{じゅう}、香りが残る。いつぱん経験があると、経験をしばらくしなくとも、経験したことの名残が残っているわけです。それを習^{じゅう}氣^けと言う。二つの余というのは、煩惱に二つの煩惱があつて、その余、これは二つの習氣ということなのです。はたらいっている煩惱とその煩惱の結果である習氣、それを「俱さに尽くせり」、両方ともになくすと。

大悲を修行する

「甚^{じん}深^{じん}の法を聞き心に疑懼^{ぎく}せず。常に能くその大悲を修行

せる者なり」(同上)。大悲というのは人間が起こすことはできないのです。人間が起こせるのは小悲、小さい慈悲、有縁の慈悲とも言われる。縁があつたら起こす。如来は大悲で、無縁の衆生を救うと言われている。我々凡夫からすると無縁の衆生、つまり縁のない人間を救うなどということとは関心が起こらないし、手助けしたいと思わない。如来は限界を設けない。如来が限界を設けないのは、この世的な形での慈悲ではないから。つまり、苦悩している衆生の意識改革をしようというのが慈悲の形ですから。我々、有縁の慈悲は、もちろん精神的なものに対する同情も起こるけれども、物質的な困難に対する同情が強いですね。それを何とかしようとすると、どうしても限界があるわけです。それは有限な関係で、限りがあるわけです。大悲というのは、如来の大悲であつて、我々衆生は大悲は起こせない。ただここでは如来の大悲を修行するのだと。

以前にも触れましたけれども、親鸞聖人は「常行大悲」の利益(『聖典』二四一頁)ということを中心について言うのです。常に大悲を行ずる利益が与えられると。この大悲は、親鸞の場合は明らかに本願の慈悲、つまり法蔵菩薩の

慈悲、あるいは阿弥陀如来の慈悲です。これを行ずるということは、自分が大悲を信ずるということにおいて、大悲が行ずる。大悲が私をたすけて下さると同時に、私がたすかっていることが、他の方も大悲を信じてたすかつていくという証明になる。だから自分が大悲を行ずるわけでなくて、自分を大悲が照らして下さると感じて生きていると、必ずそれは、そのことをまた聞いて下さる方があり、伝えて下さる方が出てくる。そういうことが大悲が伝わって行くということでしょう。人間が大悲を伝えるということはできません。

大悲を修行するというのは、一般的には有限な人間だけれども、大悲を自分で行ずることができるのだと思って修行すると、そういうように読んでもしょう。でもこの一段は、浄土に生まれて、浄土に生まれることによっていただいた利益を、衆生の側に戻って来て伝える、そういう物語のような面が第二十二願の内容として言われている段ですから、浄土の功德を言っているのです。浄土の菩薩である法蔵菩薩のお心、因位の法蔵菩薩が阿弥陀如来の果の力をいただいて、もう一回こちらで仕事をして下さる

という形の文面で、そういう意味での菩薩の仕事ですから、大悲を修行すると言われうるのだろうと思うのです。

「深遠微妙じしんのみみょうにして覆載ふくさいせざることなし」(『聖典』五四頁、五五頁)。「微妙」ということは、鈴木大拙先生は、wonderfulと訳したそうです。wonderfulということとは、素晴らしいと。素晴らしいということは、我々からすると不可思議だというような意味ももっているわけです。英語で言っても wonder は疑うことですから。考えることが難しいという意味をもっているわけです。「覆載せざることなし」。覆つたり載せたりしないことではない。覆うという場合は、包むような形だし、載せるというと大地が衆生を載せるようなイメージだし、結局、この対象は衆生なのでしょう。

彼岸に至る——欲生心における二つの世界

「一乗を究竟して彼岸に至る」(『聖典』五五頁)。一乗というのは、法華一乗が有名ですけど、大乘にきて一乗ということが言われるようになる。一切の衆生を載せるような

乗り物がある。それは一つの乗り物だと。こういうことで一乗ということが言われるのです。一乗というのは、一つに絞られるわけだから、それで『法華經』などが法華一乗と言う場合は、『法華經』のみが真実教だと言うわけですが、一乗という意味は、一といっても、数の一というよりも、全体が一だと。普遍的だという意味の一、あまねく救うという意味の二なのです。全体を載せるような乗り物、これを一乗と言うわけです。

「一乗を究竟」する。究竟一乗、これを親鸞聖人は「行卷」で、一乗を究竟するという課題を突き詰めていって、最終的には「誓願一仏乗」(『聖典』一九七頁)と、誓願、阿弥陀の本願、大悲の本願こそが一乗だと。こういうふうにおっしゃるのです。大悲の誓願ということは、我々はどこまでも愚かな、そして心の暗い、煩惱具足の凡夫であると。煩惱具足の凡夫を残すところなく包んで下さるものが誓願です。誓願ということは、十方衆生がたすからないなら自分は仏に成らないと誓う、そういう誓いを成就して自分は最後に仏に成ろうと、こういう誓いが誓願ですから、その誓願に一乗が成り立つ。こういうのが、親鸞聖人のお

考えです。

ですから、その誓願を信ずるという立場に立つならば、これは弘誓一乗海という、海のような世界が開けると。その海のような世界を信ずるというのは、大信海、大きな信心の海、これは一切平等であるという眼が開けると。これもまた凡夫には難しい。凡夫はどう違うかということばかり論じて、本当に一如平等ということは凡夫には不可能なのです。でも、凡夫には不可能だけれども、大悲の本願は、そういう平等性を呼びかけてくるのだよと。我々はそれの前に、自分はいたらない、自分は愚かだなと、相変わらず自分には比較心しかないなどということを見せられる。見せられてよいということではないけれど、見せられたところに、懺悔の心といいますか、慚愧の心といいますか、そういう愚かさを知らされるのが大悲の光だと。大悲の光に包まれて愚かなままに生きていける。こういうことが成り立つのが本願の信心なのでしよう。

本願の信心に触れると、それでよいというわけにいかないけれど、我々は心が楽になるのですよ。凡夫は凡夫でいいのだと。凡夫が仏に成るわけにいかない。凡夫は仏の大

悲をいただくことにおいて、この世を苦悩のままに生きていけると。凡夫は苦悩する存在なのだと。苦悩が無くなることを願ってもしようがない。苦悩があるままにたずかるのだと。こういう道を親鸞聖人は明らかにして下さったのだと思うのです。

「一乗を究竟して彼岸に至る」。彼岸は前回も出てきましたけれども、彼岸に至るといふことは、彼岸に生まれる、浄土に生まれることでもあるわけです。浄土に往生する。こういうふうにして彼の岸に渡ることができると。これも譬喩的な表現なのですけれど、此の岸に対して彼の岸。相對的に我々の苦悩の場所に対して如来の大悲の場所を彼の岸と呼びかける。浄土教は結局、彼の岸に至ることをもって教えを建てる。

在家仏教協會が講演会をしているのですけれど、その講演会の最近のテーマが「あの世とこの世」というのです。つまりこの世に対してあの世を建てているのはどういう意味かと。考え方としては、この世は我々が生きている世界、あの世という亡くなった懐かしい人たちがいる場所、そういうイメージの場所ですけれど、「あの世とこの世」と

いう形でいろんな人に話をしてもらうという試みをしているのです。私はこの十月（二〇一七年）の会に呼ばれているのです。

彼の岸を願わずにおられないというのは、この世を生きて苦悩している我々凡夫なのですけれど、その時に、あの世はどこにあるか、死んだら往ける保証はどこにあるか、そういう話になってしまうと、仏教の話でなくなるのです。仏陀の教えとして、なぜ二つの世界が説かれたのか。此の岸に対して彼の岸と教えられる世界はなぜ建てられて、そこに往くこと、願生浄土、その世界に往きたいと願うことが、なぜ凡夫にとつての宗教的要求の満足になるのか。そういうことが抜けて、死んだら往ける世界があることをどうして証明するかというような話、あの世はあるのかないのかなどという話になると、まったくこれは仏教の話ではなくなるわけです。そうではなくて、仏教の話として仏陀が教えようとした内容としてどういう意味かと言ったら、彼岸を建てるといふことは大慈悲からきていると。大慈悲は衆生に一如の世界を教えよう、迷いを破って苦悩のある場所で苦悩を感じないような生き様をどうしたらできるか、

そういうために教えを建てて導こうとする。

その時に、この世で凡夫として苦悩している衆生と、如来が覺りを開いて呼びかけている衆生と、そこに質の違いがあつて、それであちらの世界に行きたいと願わせる。願生という形で呼びかける。その時に『無量寿經』では第十九願、第二十願、第十八願と、機の三願といわれている願の展開、これは我が国に生まれよと、「欲生我国」と呼びかけるわけですけど、欲生我国が三度呼びかける。このことを親鸞聖人は大変大事な課題として、人間はどういう状態であつても必ず如来の欲生我国の呼びかけがあるのだと。我々は自覚しないけれど、我々が生きているということとは、もう宗教的要求を与えられて生きているのだと。我々の生きていることの根には、実は宿業因縁としての欲生心があるのだと。「欲生我国」が与えられていて、それが歩む。歩むということにおいて、第十九願の意で浄土を求めると、求めた浄土の内容は方便化土、眞実報土ではないと。第二十願の意は、行は諸行から念仏になるけれども、念仏する心が自力だから、自分で念仏して功德にしようとか、念仏したらたすかるだろうかという疑いはらんでい

るとか、そういうようなことで、往けるのは、やはりこれも化身土だと。

それに対して第十八願の眞実信心に実った欲生心は、これは如来の欲生心が成就したと。如来が呼びかけた欲生心、如来が「我が国に来たれ」と呼びかけている、そういう心が本当に実った心が眞実信心なのだ。眞実信心は凡夫に与えられた如来の心です。如来の心において、ここに始めて難思議往生、眞実報土の往生を遂げんと欲うと、そういう心が満足するのだと。

こういうように親鸞聖人は二つの世界を欲生心において理解した。つまり往生はどういう意味かということ、三度の往生と言いますか、三願が歩んだ往生と言いますか、そういう形で親鸞聖人は理解している。親鸞聖人にとって、浄土は二重の浄土、方便化身土と眞実報土という二つの世界が重なっている。そこを我々の側から願わせる。浄土に往きたいと欲えと。

でも、我々は、浄土に往きたいと思わない。特に現代生活をしている我々は、この世にいつまでも生きていられるというふうに信じたい。今の人間は「百年暮らし」とい

第一〇六講

「智慧、大海のごとし」

疑網を決断する——横超断四流

うことが言われたりして、百年は大丈夫だろうと思っ
ていらしい。どうですか皆さん。自分も百年ぐら
いは大丈夫だろうと思っ
ているのではないですか。でもそれはいつ死
ぬかわからない。この世は有限ですから、本
当に自分が生かされているということを大切
にしなければいけないし、いつ死ぬかわか
らないと覚悟しなければいけない。そうす
ると仏法を聞いてみようという心が少しは
励まされると思うのですよ。そうでないと、
いつまでも生きていられないな
どと思うと、宗教など要らないと感
じるのではないでし
ょうか。まあ、今の時代は無宗教の時代
になっているから、特に日本はひどいこ
とだと思います。(二〇一七年十月三日)

『聖典』の五十五頁の最初のところですが、「疑網を決断して、慧、心に由りて出ず」。疑いの網をきっぱりと断ずると。断というようなことは、これは自力の立場であつたら、自分で煩惱を断つ、疑いを断つというようなことをできると考えるのでしようけれども、本願力の教え、他力の教えでは自分で断つというわけにはいかない。しかし、明らかに断ということが我々の信仰生活においては起こり得るということを親鸞聖人は「信卷」ではつきりと宣言しておられる。それは「横超断四流」(『聖典』二四三頁)とおっしゃる。これは「横截五悪趣」(『聖典』五七頁)という『無量寿経』の言葉があるわけですが、横ざまに五悪趣を截ると。悪趣とは、六道流転のことを悪趣とも言わ

けです。惡道ともいう。無明によって煩惱を起こして流転する、そういう我々が迷って生きている在り方を惡趣と言うわけです。五惡趣はだから流転の生活を言うわけです。その流転の生活を截ると。横ざまに截ると『無量壽經』の場合には言われているわけです。

親鸞聖人は本願力を信ずることによって我々に成り立つ一つの功德として、「横超断四流」という善導大師のお言葉を「信巻」に取り上げられて、信心の中に横超断四流という功德が与えられるのだと非常に積極的におっしゃいます。だいたい浄土教というと、今、生きているうちはだめなのだと、死んではじめてお浄土に往けると言う人もいます。向こうに行ったら煩惱のない生活になるのだから、そこで横超断四流だという解釈にしてしまいたいところなのですけれど、親鸞聖人は、眞実信心を得るといっても、如来の回向の信心だと。如来のはたらきをいただくことにおいて自分に信心が成り立つ。こういうことを徹底的に明らかにさせて、いただいた信心がもつ功德として善導大師がおっしゃる横超断四流があるのだと。横ざまに截る、この横ざまは本願力をあらわす。我々からは、自分で截るの

だと思ふから、それを豎^{しゆ}、豎の菩提心と言う。豎の菩提心というのは自力の菩提心です。自分で覺りを開こうとがく。それに対して本願力をたのむ、願力不思議をいただく、そういう菩提心があるのです。

「願力不思議の信心は 大菩提心なりければ」(『聖典』四八八頁) という和讃がありますけれど、菩提心を自分で起こすのではなくて、我々に本願力の功德が与えられることは大菩提心という意味をもつ。大菩提心ということは、必ず仏に成る。必ず仏に成る時は大きなはたらきをもてるのだと。こういう展望を含めて親鸞聖人は、我々は愚かな凡夫であるけれども、この凡夫のところには大悲が、本願力はたらいて来るのだと。本願力のはたらきを信ずるということは、もう本願力の摂取のはたらきの中に身をあずけるのだと。あずけることが成り立てば、それはもう本願自身が大功徳をもつて菩提心を成就する、こういう道理を信ずるということだから、我々は純粹にその本願力を信ずるということ一つでこの世を渡っていけるのだと。

生活自身は煩惱にまみれて、泥田にもぐくカエルのように、我々はこの煩惱の泥田を生きている。煩惱の泥田と別

に本願力があるのではない。泥田を生きているところに本願力のはたらきを感じ取るのだと。本願力のはたらきを感じ取れば、この泥田の中にあるということと願力が与えようとすると光明の世界とは矛盾しないのだと。こういうことを積極的におっしゃるのが現生十種の利益を言われる親鸞聖人の教えなのです。

我々は、他力を信ずるというと、イージーゴーイングで、何もしなくてもひとりでいけるのだと、何か教えを墮落的に考えてしまうけれど、そういうことではない。我々は煩惱の生活をしていて、煩惱の生活には矛盾もあり、苦悩も起こり、その生活に悪戦苦闘ただなかするということはあるけれど、その悪戦苦闘の只中に光に出遇う。その信仰の事実、信心のはたらきの事実をいただいて喜んでいくことができる。だけど、その喜んでいくためのエネルギーになるのは、苦悩の命なのだ。苦悩の命を縁として光をいただく。こういう生活を生きたということが、親鸞聖人のおっしゃる信心の行者なのです。

「疑網を決断」する。疑いの網を決定けつじようして断つということも、実は横超、如来の本願力のはたらきによって疑いが

晴らされる。『教行信証』の総序では親鸞聖人は行信ということをおっしゃって、行には不思議なほたらき、行自身が衆生にはたらいで智慧を恵む、そういうほたらきをする。それをいただくのが信心であって、それは「疑いを除き証を獲しむる真理なり」と（『聖典』一四九頁）。いただいた信心自身がまた、我々の疑いを晴らしていく。信心がそういうほたらきをするのだとおっしゃるわけで、信心を得るということと、疑いが晴れるということとは別のことではない。「疑網を決断して、慧、心に由りて出ず」。この「心」は信心といってもよいでしょう。智慧が信心から出てくるのだと。

信心の智慧——覚るとは迷いの事実を知ること

「智慧、大海のごとし」（『聖典』五五頁）と、ここからたくさんのお言葉が出てきます。親鸞聖人も「行巻」の終わりのあたりに、悲願はたとえと言って、たくさんのお言葉を出してくるのです。つまり、本願の名がどういうほたらきをするか、いろんな譬喩を出してくる。譬喩を並べる形

で功德を讃めるのは、いろんな經典にあります。『無量寿經』だけではない、『華嚴經』にもあります。ここではそういう譬喩のいちばん最初が「智慧、大海のごとし」。

親鸞聖人は、仏の名号が智慧という意味をもつという使い方もされますけれども、我々に起こる信心が智慧という意味をもつと、信心の智慧という言い方もなさるのです。

いずれにしても、仏教の智慧はこの世の知恵とは質が違う。この世の知恵は、処世の知恵とか、人生の知恵とかいう言い方もありますけれど、この世を乗りこえていく方法論に関わる知恵なのでしょう。そうではない、先ほど申したように、この世の迷いを翻すたらしきをもった智慧。だから、英語で言うと、knowledge というのがありますけれど、knowledge の如き知恵ではない。wisdom という言葉がありますけれど、叡知えいちというふうに翻訳される、この世を見回していくような知恵というよりも、この世を突破するような意味での智慧です。

仏教語で智慧と言うのは、菩提、覚りです。菩提とは目覚めですから、迷っている命から目覚めるということは、迷いに気づくということです。迷いに気づいて迷っている

事実をしつかりと見ることが成り立つのが智慧であると。迷っている事実を知ることと菩提とが別だという考え方もあるのですけれど、曾我量深先生は、迷いの事実を知ることが覚ることなのだと。覚るということは迷いの事実を知ること以外にないのだと。こういうふうにおっしゃいました。迷いの事実を知る、本当に知るといことは凡夫にはできない。迷いの事実と言葉では言うけれど、他人のことなら気がつくけれど、自分が迷っているとは思わない。だから、凡夫は気がつかない。そこに仏陀の側から教えがきて、教えを通してどこまでも我々は迷い続ける人間であると知らされていく。それが菩提を味わう道になるのです。

こういう話をする、と、仏教というのは過程なのか、つまりプロセスでしかないのか、究極がないのかと。そういうふうに議論が返されてしまうことがあるのですけれど、これがやっかいなのですね。我々は、迷っているのだから、覚りが開ければもうそれで終わりだろうと、そういうふうに単純に考えたい。けれども、そういうふうに考えて覚りを求めて、何か体験で一瞬でもそういうことを感じ取って、

それで死んでしまうなら別だけれど、それでもまだ生きている場合はどうなのだと。覺りのままに生きていく、苦しんでいる側からすると何か苦しまない在り方がありそうだという思いはないわけではないけれど、だいたいはい、これが覺りだと氣がついた人の自覺内容は、「ずっと迷っているのだな」と氣がつくということなのでしょう。だから無理をしなくなるといふか。何回でも、もう一回やり直すことを繰り返さざるをえないというのは、迷っている証拠なのです。

「悟後の修行」という言葉が禪のほうにあるのですけれど、覺ったから終わりということはない。覺ったところにまだ修行がある。修行ということは、生きている事実には乗りこえなければならぬ課題が常に与えられてくるということです。ですから迷いの自覺は、単なる過程ではなくて、氣がつかされて歩んでいく。だから不思議です。中国語では、覺り、菩提ということとは「道」と翻訳するわけです。道というのは言うならば過程です。それが同時に覺りという意味をもつ。だから覺って終わりというのではなくて、覺りから始まる。他力の信心の場合も、信心から始まる。

信心で終わるのではない。

そういうことが、つまり、曾我先生が言われたところの「仏教には入門はあるけれど、卒業はないのだ」ということなのでしょう。卒業はないというのは、どういうことだと。迷っている側からすると意味がわかりませんけれど、信心に触れてみると、本願力のはたらきをいただくことと、我々が煩惱の生活をしていくことは矛盾しながら重なっている。歩んで行くという過程みたいですが、念々に出遇いつつ生きていくということなのです。出遇った、それでお終いではない。出遇ったところから出發して出遇いつつ生きていく。何か、そういう在り方を智慧という言葉で教えて下さるのだらうと思うのです。「信心の智慧」と。「智慧、大海のごとし」と言われるのです。

大海、山王、超日光

ですから、如来の智慧は我々が尋ねようとしても、我々の分限からは尋ねることができないほど大きな智慧である。大悲が智慧という意味をもつ。つまり、光というのは智慧

のかたちだと言われていますけれど、阿弥陀の光は尽十方無碍光、あらゆる世界を無碍に照らすと。「广大無辺際」

〔聖典〕一三五頁）とも言われますけれど、そういう世界を如来の智慧はもっている。如来の智慧が開く世界は大海の如しと。親鸞聖人は、海の譬えが大変多いのです。それは流罪に遭^あつて越後に行つた時に海を見たからだという解釈をする方もあるのです。確かに海がもっている大きさとか功德とかを如実に感ずるということは、そういうことであったのかも知れませんが、譬喩に出遇うのは、この『無量寿経』にもう海が出てくるわけです。「大海のごとし」と、こう言われているのです。

大海はいろんな譬喩に使われています。煩惱の身である我々の人生の在り方について、苦海という言い方がありますし、煩惱海という言い方もありますし、この闇の人生を海に譬える無明海、そういう迷っている在り方も海に譬えられますけれど、光明の広海とか、本願海とか、大きなはたらきである如来のはたらきを海に譬えることもある。大変説得力をもつのです。例えば、海にはいろんな川が流れ入ります。どのような川が入ってきてても全部一味にすると

海の塩の味はどこで味わっても同じ味だというのが古典的な感じ方なのです。厳密には少しずつ違うのかも知れませんが、そういうことがあって、海の功德は一味の功德ということがよく言われます。大きさもよく言われます。大海、広大なのだと。だいたい、海は我々有限な人間からすると向こうの果ては見えませんが、この感覚を教えにしているわけですね。

次は「三昧、山王のごとし」〔聖典〕五五頁）。三昧というのは、精神統一した在り方。「山王」というのは、須弥^{しゅみ}山^{さん}という山の王様、「須弥山王」という言葉がありますけれど、山を王様に譬える。大きな山というのは、不動、動かないものの譬えとして、動かざること山の如しと譬える。三昧というのは、寂靜の精神界を表わすわけなのですけれど、寂靜の精神界はある意味で何が来ようと動かない。そういう在り方をここでは言っているわけです。

次は、智慧の光、「慧光、明淨にして日月に超踰^{ちやうゆ}せり」〔同上〕。如来の智慧の光、本願の智慧の光は明淨であつて「日月に超踰^{ちやうゆ}せり」。十二光の成就文のところ、その最後は「超日月光」という言葉でした。日月の光に超えてい

ると。この世で明るいものを代表して日月という。現代では、電気の明るみがあるから、日月だけが明るいわけではありませんけれど、この經典が編纂へんさんされる時代であれば、自然の明るみしかない時代ですから、人間が作る明るみというのは、本当に小さな火しかない。そうすると日光の明るみが非常に大きな意味をもったわけですね。夜は月の光晴れていれば月の光はこうこうと照らして大変明るい。夜道でも歩ける。闇を照らすはたらきとして太陽の光とか、月の光とかというものは、この世で一番明るかった。それを超えていると。我々の宗教生活の在り方は、たとえ日月が照らしていても、心が暗い場合は暗く感ずるのです。太陽の光が明るいとは感じられなくて、胸の中につかえがあつて苦しんでいる場合には、闇に感じられる。それに対して教えに出遇つた明るみを感じると、たとえ闇夜であつても心明るく生きていられる。そういうことが超日月光という、日月を超えるという譬喩の意味になるわけでしょう。

衆生の福田を耕す

ずっと譬えが続いて、そのあと、『聖典』の五十六頁の真ん中あたりですが、「六和敬わきようを修し常に法施ほうせを行す」と。「六和敬」というのは、身・口・意の三業と戒・施・見の六つを同じくすることのようです。「法施」というのは、布施なのですけれども、「財施」に対する法施という言い方があつて、ものを捧げる、お金を捧げる、そういう場合は財施と言います。それに対して教えの言葉は布施する、そういう場合は、法施と言います。だから布施にも単にものを差し出すだけではない、いろんな布施がある。例えば、疲れた旅人を笑顔で迎える、笑顔が布施になる。何か相手に好意の感情をもつことが布施になると教えられています。言葉も布施になるし、態度も布施になる。法の布施は言葉で教えを与える場合もあるし、何か仏法の功德を施すということが法施という意味をもつわけでしょう。

「志勇精進しゆうしやうじんにして、心、退弱たいじやくせず」(『聖典』五六頁)。

「精進」、これも六波羅蜜の一つです。布施・持戒・忍

辱・精進・禪定・智慧といわれるなかの精進です。菩薩の行の一つとしての精進ですから、常に積極的に前向きに生きるというような意味をもった態度のことと言うわけですから、「世の燈明と為りて最勝の福田なり」（『聖典』五

五頁）と。「福田」というのは、これはお釈迦さまの譬喩というか、物語として教えられていることがあるのですけれども、お釈迦さまが頭陀ずだをしておられて、忙しく田畑を耕している人の側を通って行かれた。その時に、お釈迦さまのことをよく知らない人が、お前は偉そうに歩いているけれど、おれたちは働いているのだと。お前は何もしないのかと難癖をつけてきた。それに対して、「我は衆生の福田を耕す」と答えた。心の田んぼを耕すと。田んぼや畑で作物を作るだけが働きではない。衆生に精神的な喜びを与えるべく私は働いているのだと。そうおっしゃったと伝えられている。福田というのは、そういう言葉です。

何かすごい自信というか、私などは、そういう難癖をつけられたらクシヤンときてしまうようなものですが、それでも「俺は働いている、お前は働かないのか」と言われたら、「すみません」と言うしかないことですが、今

の時代は特に「あなた方の心の田んぼを耕すのだ」などと言えませんね。ブツダは、こういうことに対して、自分の人生はこの道で行くのだと決めて歩んでおられますから、コンプレックスもないし、かといって威張いばっているわけでもない。淡々とこの道を行くのだということを生きておられる。そういう伝説的に伝えられている言葉です。

「常に導師どうしと為りて等しく憎愛ぞうあいなし」（同上）。「導師」という言葉は、儀式で声明しょうみょうを導く人という意味で導師という言葉がありますけれど、本来は世の人々を仏法に導く仕事をする人を導師と言う。それが儀式に転用されたわけです。現在では、導師という言葉はお経の導師という場合しかなく、もしかたありません。この頃の言葉としては、「先生」ですか。まあ、そう言っておけば安心だというわけで、先生と言うのですよね。

常に教え導いていく人として「等しく憎愛なし」。憎しみとか愛着とかいうことではない。貪りむさぼやら欲やらが煩惱として起こって憎愛が生ずる。そういうことがない。こういう言葉はよい言葉ですね。ただそうならない。我々は、そういう人生態度を生きていることは、とてもできない。

凡夫ではないかと、つくづく思います。結局、本当に無我と言いますか、執着とか愛着とかを超えられれば、こういうふうになれるのだよと教えている言葉なのだろうと思うのです。こういうふうにあるべきだと言ってきているわけでしょう。でも、我々はなれない。なれないけれども、そういう方向を、我々の努力目標というのではないけれども、我々がそういう在り方が本当だと感じる限りにおいて、それに背いてしか生きられない自分を照らし出されて、反省して止めてそうなっていくことはできないけれども、照らし出されて自分の生き様が本当の在り方に背いているなど知らされつつ、しかし大悲の光を恵まれてかたじけないと感じて生きていける。そういう在り方を教えて来るのだらうと思うのです。

(二〇一七年十一月七日)

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との意味を、所長・本多弘之が「問題提起」として発題し、親鸞仏教を基盤に現代社会の苦悩と共に歩む場を開いていこうとするものである。

また、二〇〇六年十一月から、「浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——」をテーマに講座を開いている。本号では、「講座開設の趣旨」並びに第一〇七回（通算第一五八回）から第一二一回（同第一六二回）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活しているものにとって、入手できる情報の範囲は随分広がってはいる。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」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）

正道を楽しむ

人間的関心を突破する

『聖典』五十六頁の後ろから七行目ですが、「唯正道を樂ねがいて余の欣戚こんしやくなし」。仏道ないし菩薩道、それを正しい道として、その道のみをねがうと。「樂」という字を「ねがう」と読んでおりますね。本願の第十八願文に「信樂」という言葉がありましたけれど、あれも信じて樂ねがう。「樂」という字は「らく」と読んだ場合は、安樂とか、楽しいというような意味が中心になりますけれど、「ぎょう」と読んだ場合は、ねがうという意味になります。

我々人間社会を成り立たせているのは言葉ですけれど、言葉は、もちろん民族によっても変わるし、時代によっても変わるし、変化するものです。特に世間で使われている言葉はそうですが、仏教が言葉を使って表現する場合でも、

その表現内容が大きく変わってることがある。インド語の場合でもいくらか変わるのだろうと思いますが、それが中国語に翻訳されて歴史の中で動いてきた場合には、随分と意味がつけ加えられたり、変わったりすることが目について多いようです。ですから、いわゆる文献学者が文字を遡さかのぼって、元の意味はこうだったと言うことが多いのですけれど、それは文献学としてはそういうことが仕事になるのかも知れませんが、生きている人間にとっては、結局、過去のものになった言葉というのは、伝わりにくくなって置いてきぼりにされたような言葉ですから、そのようなになった言葉は、いわゆる死語と言われる、死んだ言葉ですね。そのようになってしまっていることが多い。生きて我々に伝わるといことになる、やはりその意味が現代語として読み取れるような形で流通しているものが意味ある言葉になる。仏教用語などは、死語に近い、瀕死ひんしの状態とか、そういう状態になっていることが多いのですが、現代の我々でも生きた言葉として感じ取ることができる場合がありますから、生きた言葉として仏教語を我々が呼吸するようにいただくということが大事だろうと

思うのです。

特に親鸞という人は、伝統的な教義学をそのまま受け取ることは、あまり主眼には置いてはおられない。やはり本当に仏陀の願いが自分に響くような受け取り方をしなければならぬのではないかとということで、經典の言葉を、自分がいただいた限りにおいて意味を深めて読む。そういう営みを強力になさった方だと私は思っております。法然上人（一一三三—一二二二）もある意味で、伝承された言葉の中にある秘密のような言葉を汲み取ってこられて、そしてご自分の思想信念にまで鍛え上げられた。親鸞聖人は、それを更に徹底して、武士がこの世の中を牛耳^{ぎやうじ}っていく大きな変換期に、人間が生きて仏教を受けとめようと、そのためにもう渾身の努力をして、仏教そのものとぶつかりと努力をなさった。自力で努力をしたわけではないのですけれど、自力の努力に敗れて、そして向こうから聞こえてくるような形で、教えの言葉の中から読み解く努力をなさった。それは、それまでの解釈を受けとめようというのではなくて、解釈はもちろん大事なのでしょうけれども、それが自分にとって受けとめにくい場合には、漢字の意味

を日本語で読み替えるような、そういう努力もなさって、浄土真宗という教えを確立して下さったのだと私は思います。

そういうことで、「楽」という字は、楽しむという意味もありますけれど、願うというような意味をもっている。

「楽」は、ある意味で人間にとつての幸せを与えてくれるような楽しみ、そういう意味ももっているのでしょうか。ど、その楽しみに対して願わずにおれないというような意味から、意味が多義的に変わったということに見ることができようかとも思います。

「余の欣戚なし」の「欣」の字、これも願うという意味をもっていて、「きん」と読んだ場合はよろこぶという意味もあるのです。「戚」はいたむという字です。いたんだり、かなしんだりする。そういう他の欣戚がなくて、もっぱら正道を樂う。つまりは菩提を求める、菩提心に立つ。菩提というのは、仏陀の精神界ですけれども、我々のこの世を生きている関心、さまざまなこの世的^よ関心を乗り越えて、仏陀が開いておられる平安で、明るく、希望に満ちた、そして人々と共に本当に生きている喜びを感じ取っていこう

と。そういうことを自分の精神の目標にする。この世的な利益を得たいとか、上手くやっていこうとか、そういう自己保身の関心ではなくて、やはりどこかで、この命がこの世に与えられたことに対して何か深い課題を感じて、この世を本当に突破していくような方向を尋ね当てたいという要求、それが菩提心という言葉で教えられる大切な方向だと私は思っております。ですから「正道」、正しい道といっても倫理的に正しいということを行っているのではなくて、何か本当に人生を明るく、そして淡々と、しかし人々と共に平等の心を開いて生きていく。そういう正しさ。いわゆる正義ではない。覚^{さと}りを開くことによって見えてくる新しい精神界。この世的関心からは決して見ることができない、それとは何か異質の喜びを感じさせるような精神的在り方。こういうことが、仏陀が教えて下さり、仏陀がそれを生きて下さった内容だろうと思います。

それは言葉を通して尋ねようと思っても、何を言おうとしているのやら、なかなかわからない。わからないのは、こちら側にいて、俗世にいて、世俗的関心、それをもうちょっと別の言葉で言えば、人間的関心、ヒューマニステイ

ック(humanistic)な関心、動物に比べれば人間のほうが立派だと、そういう見方があるから。そうではなくて、人間は人間として生きているところに、濁世を生みだしているかざるを得ないような深い罪業性をもっている。罪業性をもつてしか生きられない人間、しかも苦しんでいかなければいけない。そういう人間に対して、そのように感じるだけが人生であつてはならん、と教えて下さるのが仏陀だと思ふのです。その内容は、ちよつとやそつとで我々が尋ね当てることはできないのですけれど、しかしその方向に行こうと、それを正道を樂うという言葉でここでは押さえているのだろふと思います。

独り居ても寂しくない、

大勢いても騒がしくない

「もろもろの欲刺^{よくし}を抜き、もつて群生^{ぐんじやう}を安^{やす}くす」(『聖典』五六頁)、欲の刺^{とげ}ですね。欲望という言葉がありますけれど、現世の人間的関心は、ほとんど欲望を中心にして動いていると言つてもよいですね。欲界という言葉がありま

すけれど、その上が色界で、その上が無色界、この三界、三つの世界が人間の精神界だと仏教は見ているのですけれど、その一番下の欲界が我々が感じているこの世。だからこの世のことが大事だと、欲界のみが大事だと思い込まされていきますから、そういう発想で生きてしまうのは仏陀の心からすれば本当に悲しいことなのです。衆生はもう自分が欲界を勝ち残って生きていこうという関心でのみ生きている。これが「欲刺」、欲が刺になる。だから欲というのは我々に起こるのですけれど、我々はそれを押さえるのが難しい。欲がいつぱん動き出すと人間は寝ても覚めてもその欲に動かされて、上手くいかないとい心配で夜も寝られないなどということが起こってくる。それがまた病気を引き起こしてきたり、欲がとにかく暴れまくるわけです。それを、今、ここでずっと語ってきている菩薩としての在り方は欲刺を抜いて、「群生を安くす」と。「群生」は衆生、少し前には「群萌^{ぐんもう}」というような言葉もありました。我々人間は一人で生きているのではない。人の中に生まれ、人の中で人として生きていかなければならない。自分ひとりが生きているということはできないわけです。それでも身は

一回限りの一人の身ですから、この一人の身であるということと群生として生きることが両立することが、これが大変難しい。我々は、独りでいれば寂しいし、大勢いると鬱陶^{うち}しいしというようにわがままな心を生きておりますから。そういうところに、独りで生きるということのもっている大切さと、しかしそれは平等に多数の人たちが一緒に味わうべき課題であるということも同時に成り立つような精神界を仏陀は開かれたと言ってもよいわけです。

これは私が聞いた言葉で忘れることができない言葉なのですけれど、私の師匠であった安田理深先生（一九〇〇—一九八二）がつぶやくようにおっしゃったことがあって、仏教の教えは独り居ても寂しくない、大勢いても騒がしくない。こういう精神界が与えられるのだと。不思議なことをおっしゃるなと思ったのです。独りになると普通は寂しいし、頼りないし、何か仲間を求める心が起こってくるわけです。独りであることに少しもたじろがない。と同時に、大勢いたらうるさいというのが普通だけれど、大勢いても心にぎやかであると。そういうことが与えられるのだと。それが実は僧伽^{さんか}という言葉を生んでくるのだと。僧伽は独

り居て寂しくない人間が集まるのだと。だから、お互いどうしようというのでなくて、一人ずつ独立しているのだけれども、共同生活ができる。共同生活していたからといって、争ったり、排除したり、そういうことがないと。

こういうことは、この世の中ではないのです。大勢いれば党派性が作られ、そこから排除されたりというようなことが起こってきてしまう。結局、この世は何かどこかで難しい問題をお互いにもつていて、独りいたら孤独感にさいなまれ、大勢いたら今度はうるさくて邪魔でしかたがないというようなことになる。そういう人間同士がつき合うのですから、こんな面倒な話はないのです。そういうことに對して、群生として生きながら安心して生きられると。

自在——自分が自分であること

「三垢さんくの障さわりを滅し、もろもろの神通に遊ぶ」(同上)。三つの垢くというのは、貪欲とんよく・瞋恚しんに・愚痴いという三毒を、「三垢」とも言うわけです。「神通」は、本願に六神通が出てきますけれど、神通力、精神的な力なのだけれども、仏陀

が開かれた覚りがもっている力。それは超人的な力として表現されていて、天眼てんげんとか天耳てんにとか、他心智とか、それが大乘仏教になると菩薩の力としても教えられるわけです。

ここに「遊ぶ」という言葉が出てきます。遊戯ゆげとも言いますけれども、菩薩の遊びというのは、教化するのが遊びになるのです。凡夫のこの世の遊びとは違って、菩提心が遊ぶという場合は、菩提心によって衆生と共に生きて、衆生に仏法の功德を与えていく。遊戯自在という言葉がありまだけれど、自在ということは、自分が在ることです。普通、この世で我々が自由、フリーダム(Freedom)を感じる時は、縛りがないということを感じず。エーリッヒ・フロム(Erich Seligmann Fromm、一九〇〇—一九八〇)が言ったように、自由には「何々からの自由」、逃避する形、縛りつけてあるものから逃げる形で自由ということが考えられている。そういう自由に対して、仏教は自在だと、鈴木大拙先生(一八七〇—一九六六)は自在ということとを強調しておられました。自分が自分であるということ、それが自在なのだと。なかなか、この自在はよくわからないです。自分というのは、もともとあるではないかと思っ

ていますから。でも、我々はこの世にしながら、自分が自分であることを失っているのです。自分が何かに引きずられ、何かに身売りして、何か自分が自分を生きることができないわけです。それで縛られてあると感ずるわけです。自分で自分を縛っているということがわからない。だからそこから自由であろうとする。縛っている縄から解かれて自由になりたい。こういうのが、我々がかろうじて求める自己回復の道なのでしょう。でも、それは世俗の中ですから相対的にしかできない。やはり世俗を超えるような、世俗を突き抜けるような智慧が与えられないと、菩薩のような自在は達成できない。

自在でありながら行為を起こすことが遊戯と言われる。「作心」^{さしん}がない菩薩ということが言われるのです。作心がないということが理想的な菩薩道。自分を動かす心があつて動くのではない。つまり、意図してあいつをああしてやろうとか、こうしてやろうとか、そういう意図がない。意図がないままに、自分が自分にありながら、相手も自分であるように。つまり自分の奴隷にするとか、そういう発想をするのではなくて、相手は相手のままになっていればそれ

でよいと。お互いに自在である。こういうことを成り立たせるようなはたらきをすることが遊戯である。こういうことは凡夫の世界では考えられない。でも、無我と言われますれば、我を離れ、欲を離れた、そういう存在に成ることができると仏陀は教えて下さるわけです。我々からすると、人間にそのようなことが成り立つはずがないというように思ってしまうけれど、理想的在り方としては、自我中心の考え方とか、自我に縛られたようなものの発想とか、そういうことから解き放たれた自在が必ずあるのだと、このように教えて下さるわけです。

でも、それは我々凡夫にとつては達成できないという悲しみがある。そのようになれたらどれほどかよいだろうとは感ずるのですけれど、決してそうはならない自分を感じずる。そういうところに親鸞聖人は、それまでのいわゆる仏教の教えを、向こうからこちらに来る形で、凡夫は凡夫で生きていく形で、大悲としていただくと。そういういただき方を徹底したわけです。自分がそれに成っていくことはできない。どこまでも凡夫である。しかし、凡夫であるけれども、そういう大悲のはたらきで仏陀の精神界に触れつ

つ生きていく。自分が凡夫でなくなることは絶対にできない。けれども凡夫である悲しみをもちながら大悲に触れていく。そういう生き方がある意味で新しい仏法として切り開いたと言ってもよいのです。そういう点は、同じ言葉を使いながら、親鸞が使う言葉は必ずしも伝承された仏教用語の意味そのままではない場合が多い。伝承された言葉は法蔵菩薩に体现されている。それを凡夫は回向されるのだと。向こうから、真実の存在から回向される。我々凡夫は、それに出遇^{であ}つてのみ生きていくのだと。こういう受けとめ方。これが親鸞という人のある意味で新しい仏法のいただしき方だと言ってもよいのです。

平常心としての善

「因力・縁力・意力・願力・方便の力、常力・善力・定力・慧力・多聞の力、施・戒・忍辱^{にんじく}・精進・禪定・智慧の力」(同上)。これは、「力」という言葉でいろんな要素を取り上げてこられます。この中の「善力」というのは、先ほどと同じく、この善も倫理的な善ではない。仏教の善は、

煩惱に対して善という言葉がある。煩惱の否定形、つまり貪欲・瞋恚・愚痴に対して、不貪、不瞋、痴の場合は無痴、無貪、無瞋、無痴、こういうものが善だと。これは唯識論ですけれど、煩惱ではないような心理を善とするのです。それから、騒がしく動いているような心理ではなくて、安らかである、安心である。緊張したり、あるいは高ぶったりということではなくて、平常心、平らかであるということが仏教の心理として善という意味をもつのです。沈んでしまつて暗い心理とか高ぶつておさまりがつかない心理は煩惱なのです。それに対して平常心、これは善なのです。何かそういういつでも安定した、平安である、そういう世界を生きているようにさせる力、これを善力と言うわけです。

このごろ精神的な修養と言いますか、まあ、禪の修行もそうでしょうけれど、精神的な安定を目的として、落ち着けるように、そういう修行をするということが言われますけれど、これはつまり我々は何か事に当たる時に、緊張したり、やたらに無理な心になる。そういうことをできるだけ抑える。何かそういうことがやはり善い方向だということ

とは、世俗的にもあるわけです。「平常心是道」^{びようしんぜどう}、禪宗な

どはそういうことを大變大事にするわけですけれど、それは一般に仏教はそういう精神的な安定感が功德として与えられると言われるわけで、それは大事なところでしょね。

真宗の教えでは、親鸞聖人は、現生十種の利益^{げんじょうしゅう}ということをおっしゃっていて、我々は自分でこの世を生きているように思うけれど、我々が生きていることを成り立たせるのはたくさん縁がある。その縁がみんな護^{まも}ってくれるのだと。「諸仏護念」^{しよぶつごねん}とか、「冥衆護持」^{みやうしゆごぢ}とか、この命を支えてくれるのだと。そういう眼が与えられる。阿弥陀如来の大悲の光に照らされるなら全部が自分を支えてくれるものだといえるようになる。そういうことが利益として言われているわけです。そのようにいただけると、自分で鍛錬して平常心になろうなどとしなくても、いつの間にかちゃんと平常心にしてくれるのです。それは不思議な力だと思います。阿弥陀如来の大きな眼の前に立って、大きな智慧を仰いで生きていくことができますと、自^{おのず}から平常心が与えられる。不思議な功德だと思います。そういうことが善力という言葉で言われるような力でしよう。

多聞の力

「多聞の力」というのは、仏法の言葉をたくさん聞くことによって、それが力になる。教えを聞くということも、この世的なレベルだと、教育されたことによって、ある意味の知恵となつて、この世では大学を卒業するぐらいの知恵にはなるけれど、だいたいはそのような知恵は世の中に出るに役に立ちませんね。仏法の言葉を聞くという智慧は、そういう世間の知恵とは違う。仏法は言葉を越えた言葉であつて、言葉を越えた世界からくる言葉が言葉となつて聞こえてくると、それが人間に深い智慧を開いてくる。だから「多聞」、長い間聞いていると人間を変えてくるのです。だいたい門徒の方でも、ずっと聞法を続けた方というのは、続けようというところに宗教的要求が動いて教えを聞こうとしますから、その歴史が積み重なると、人間を変革するのです。不思議なことだと思ふのですけれども。まずは顔が変わってくるのです。顔が変わってきて考え方も変わってくる。柔軟心^{にやうなんしん}と言われますけれど、柔軟になるといふ

ことは、世間と妥協するようになるという意味ではないのです。この世を生きていることに対して受けとめる力が出てくる。何かそういう不思議な力をもっているのです。それは仏法の言葉が、単なる世俗の言葉でなくて、どこかで世俗を超えるような世界から呼びかけてくる言葉ですから。

これは、なかなか聞き取ることは難しいのですけれど、長い間聞いていることによつて、どこかで言葉になっているものと精神界からの力が、その言葉を通して、その言葉になつて伝わってくるということが起こるのです。

それを「多聞の力」という言葉で言っているのだらうと思うのです。言葉をたくさん覚えて知識が溜^たまつたという話ではないのです。不思議なことです。単に小説を読んで言葉を覚えたとか、辞書を覚えたとかいうだけなら、それは精神的な力にはあまりならない。そうではなくて、仏陀の言葉を聞くということがあると、聞いているうちに聞く力が出てくる。聞く力ということは言葉の背景にある真理を嗅^かぎとる力です。それは、はじめのうちはやはり聞いても何を言っているかわからないことが多いのです。でも、仏法では、聞く耳が育てられると言うのです。変な言い方

ですけれども、つまり、聞く力が出てくるのです。聞きとる力が出てくる。これはどんな世界でも訓練することによつて、それぞれの世界の内容を嗅ぎ取る力がついてくるのですけれど、仏法の場合もそうです。それが多聞の力なわけです。

「施・戒・忍辱・精進・禪定・智慧」というのは六波羅蜜^{ろっぱらみつ}です。菩薩がこの世において行ずる内容、これが六波羅蜜と教えられています。この世を超えるというための行で、この世を超えるという方向がこの世の中で行われる。この『無量寿経』では、法蔵菩薩の修行の段に、法蔵菩薩がこの六波羅蜜を行じて、欲を起こしたり、腹を立てたりもしないのだと。そのために兆載永劫^{ちようさいえいきう}に修行するのだと。これはつまり、そういう物語の功德が「南無阿弥陀仏」となつて我々に来るのだと、こういうことなのです。親鸞聖人が「南無阿弥陀仏」を大行、大きな行と言う場合、これは如来の大悲が詰まつた言葉が行として与えられる。我々が「南無阿弥陀仏」と念ずると、その「南無阿弥陀仏」の中にその大悲のはたらきが詰まつていて、それが我々に響いてきます。ですから、行の功德を自分が少しず

つ蓄積するのではなくて、大悲の行がはたらくところ、

「南無阿弥陀仏」において、こちらはもうたすかるのだと。

「行の一念」においても無上功德が具足するのだと、こ

のように強くおっしゃるのです。（二〇一七年十二月四日）

第一〇八講

正念と正観

正念

『聖典』五十六頁の後ろから二行目ですが、「正念・正観・もろもろの通・明みょうの力」とあります。「正念」というのは、これはお釈迦さまが覺りを開かれて、始めに説きだした教えが「八正道」だったと言われておりまして、その八正道の一つが正念です。この「正」は、いわゆるこの世の人間が考えたり、人間が相対的に意味づけたりする正しさではない。仏陀は覺りを開いたと言われるわけで、仏陀が求めて到達した人間としての本当の在り方、真実の在り方、そういう在り方のことです。「念」は、唯識では定義されていて、憶念の念だと。過去に習ったことを思い起こす心理作用、それを念と言うのだと定義されており、す。厳密にいつもそういう意味で使うわけではないのでし

ようけれど、そういう意味をもってこの漢字が使われるということは、常識としては知っておかれたらよろしいかと思えます。

我々は過去のことを思い起こすところくなことはないですね。失敗したこととか、やらなければよかったとか、あるいは逆に過去の成功を思い起こして何かふんぞり返るとか。そのように自我の思いを起こしますから、そういう傾向がどうしても凡夫にはあるわけです。ところが、仏陀が思い起こす場合はそういう内容をもたない。ですから何を思い起こすのかというのはちよつと思ひ当たらないようなものですけれど、結局、覺りを開いたという時には、無我の體驗と言いますか、執着している心から離れた體驗、そういうことが仏陀の基本的な出発点です。我々が凡夫としてこの世を生きていると、自我があつて意味づけをしたり、無意味に感じたりと、そういう生活の繰り返しであるわけですから、そういう生活ではないような、そうした生すら忘れられるような、何か晴れ晴れとした、悠々とした生命觀、そういうことが喜びとなつて、「ああ、生きていたかゝがあつた」と。そこから、自分ひとりでそれを味わうの

ではなくて、立ち上がつてこのことを人々に伝えたいという思いが湧き上がつてきた。それを伝説的には梵天の勸請^{じよう}、インドの偉い神様が、あなたの體驗した覺りはある一人の宝ではない、人類の宝として広めて下さいと、そう請われたと伝えられている。それで、この宝物を抱えてもう死んでもよいというような思いに浸つていたのですけれど、その願ひを受けなければならぬと心が変わられて、そこから轉法輪、佛法を説こうと立ち上がられた。

ですから思い起こすという時には、いろんなことがこの世を生きていけば次から次へと起つてくるわけですが、それに煩わされることなく、もとの體驗を思い起こす。初一念という言葉がありますけれど、初めの一念、一番根本の思いを起こす。そういうことがこの正念という言葉になつてきているのだらうと思うのです。凡夫にはそういう根本的な體驗がありませんから、凡夫が正しく念ずるなどということはできない。凡夫はこの世を、欲絡み、恨み絡み、ねたみ絡みで生きておりますから、そういう凡夫が思い起こすといつたら、思い起こしては喧嘩をしたり、そのようにろくなことにしかならないのが凡夫です。それに対して、

覺りを開いた喜びを思い起こす。そういうことが正念という言葉になっているのだろうと思うのです。

『無量寿経』に説かれる場合の「正念」、これは菩薩の念で、菩薩が阿弥陀の浄土に触れてそこからいただく功德の一つとしての正念ですから、それはどこかで仏の願いを思い起こす、仏のそういう大慈悲を思い起こす、そういう意味ももってくるのだろうと思います。

正観

「正観」の「観」は、迷いの命を生きている衆生に仏が「ちよっと待て」と。迷いの命を生きている知恵を振り回して、周りを苦しめたり、自分を苦しめたりする。そういう人生ではない、何かしかりとした生命の大本おもとに帰るようなことを思い起こせと。こういうことが観とか観察かんさつとかいう言葉で教えられてくる。現代の科学文明を支えている方法は、対象を観察かんさつする、そういう観察、観察力が大事にされるわけですけど、仏教の観察は、その観察ではなくて、仏陀の言葉を手がかりにして、その言葉が教えようと

する内容をしっかりと思惟していく、考えていく。私の師匠であつた安田理深先生は、仏陀が人類にもたらした最大の功績は「内観の道」であると、たびたびそういうことを言っておられました。我々は常に外の課題、政治がどうしたとか、経済がどうしたとか、何かそういう自分を取り巻く周りの状況についての関心が圧倒的である。そういう人生に対して、この世に生まれてきたお前自身の本当の生きがいを考えてみよと。こういう方向で呼びかけるために観という方法と呼ばけたのだと思われます。

内観ということは、自分の心の中を見るといふ、そのような狭い意味ではないのです。自分の心の中はどろどろとした泥田のようなものですから、そのようなものは見たくないというようなものですけど、そうではなくて、仏陀が衆生に呼びかけて、このように生きることが大事だと教えて下さるその一番の大本を観ていく。仏陀の言葉は、常にそういう本の覚りもとから出てきて、我々の迷いの命を翻して人生の意味を見直せという、そういう指針が呼びかけられている言葉ですから、その言葉の意味に注意していく。そういう訓練が観という方法になるわけです。

仏教では観に「止」をつけて、「止観」とも言われる。

この「止」は、梵語では「奢摩他」(samatha) という言葉ですけれど、奢摩他というのは、ちよつと待てと。とにかく外にばかり動かされている心を一旦じつとしてみよと。とにかく我々は一時としてじつとしていない。次から次から移ろっていく。ひっきりなしに対象に動かされて、根本問題を忘れてしまう。そういう意識の在り方に対して、まずは止めてみよと。こういう方法と呼ばけるのです。

ですから、仏陀の言葉を我々がどういう態度で取り入れるかという時に、単に頭で考えて解釈するというのは、やってはいけないことなのです。だいたい世俗の言葉ではない、世俗を超える言葉ですから、しっかりと心を止めて、そこに仏陀の意図を観る、そういう態度で教えの言葉を聞かなければいけない。それを現代の科学文明に毒されて、科学的に説明しようなどという学者が、言葉の語源をたどって言語学的に説明するとか、仏陀が教えようとした意図とはまったく違う形で言葉を扱って、そのようにするのが学問だ、みたいなのが流行るのですけれども、そういう学問が流行ることでは仏教は滅びるわけです。観という字には、

そういうものではない、大切な方向性を教える行という意味があるわけです。仏教の行は、ですから仏陀の教えの方向に向かつてこの人生を生きようとする意志があつて行為が生み出される。それが行なのです。それが仏教を支えてきた止観の行なわけです。

天親菩薩(生没未詳)、世親菩薩とも訳されますけれども、ヴァスバンドゥです。天親は『無量寿経』の思想と対応させて『無量寿経優婆提舍願生偈』を著した。これは『浄土論』と言われるものです。止観は仏道一般の行なのですけれども、この『浄土論』においても、五念門と言われる念の中に、作願、観察があつて、作願門が「奢摩他」と曇鸞大師(四七六―五四二)は解釈するわけです。だから止観の行が天親菩薩の『浄土論』には説いてあるわけです。菩薩道を行っていく方法として、『無量寿経』の本願の内容を止観していく。こういう内容になっているのです。

曇鸞大師は、なぜそのように問題を展開しなければならぬかと言うと、『無量寿経』の物語の主人公である法蔵菩薩、その法蔵菩薩は単なる物語の主人公ではない。一切衆生の宗教的要求の象徴である。本当に救いがほしいのな

ら法蔵菩薩に触れるしかない。このようにいただかれたのが天親菩薩なのだ。そして天親菩薩は個人的に自分が五

念門を行ずる如くに書いてあるけれども、これは自分と違って自分を歩ませて下さっている深い願い、願力であると。

これが物語となっているのが法蔵菩薩なのだ。法蔵菩薩の物語は単なる物語ではない。一切衆生を歩ませようとする本願力なのだ。こういったことによつて天親菩薩の意図がはつきりしてくる。こういうことが曇鸞大師のお仕事から親鸞聖人がいただかれた大切な眼なのです。そのように読むことは大変難しいわけです。つまり『無量寿経優婆提舍願生偈』という題が正式の題ですから、『浄土論』は『無量寿経』の論なのです。そのもとである『無量寿経』と照らし合わせて読んでいく。そういう読み方をされたのが曇鸞であり、それにヒントを得て、徹底的に『浄土論』の秘密を解釈したのが親鸞である。こういうことが言えるわけです。

法蔵菩薩は阿頼耶識

安田先生も、安田先生の師匠であつた曾我量深先生（一八七五—一九七一）も、唯識の思想が大好きで、曾我先生は、若い頃はもう、世親の『唯識三十頌』^{じし}の注釈書である『成唯識論』を暗記するほど読んでいたというほど突っ込んだらしいのですけれど、それが私がお聞きしたような年配になられたら、曾我先生は、ほとんど直接唯識のことをお話になることはなくなつて、もっぱら親鸞聖人のほうに突っ込んでおられました。ところが時々、『無量寿経』の法蔵菩薩と我々とが無関係ではないのだという話から、唯識で阿頼耶識^{あらいやしき}という形で教えられている根本主体と、『無量寿経』が明らかにしようとした宗教的要求の主体としての法蔵菩薩とは、どこかで深く宗教的な願心として繋がつていく。こういう直感をお持ちになつて、「法蔵菩薩、我^{われ}となる」ということを宣言されたのですね。法蔵菩薩、我となるということは、我となる主体は愚かなる凡夫の主体である阿頼耶識だと。阿頼耶識が転じて大円鏡智^{だいえんきょうち}になると

というのが、唯識論の成仏の考え方で、唯識で迷いの主体である阿頼耶という問題は、阿頼耶識が転ずれば、転ずるということは、迷いが晴れば、大円鏡智になるのだと、こう言われているわけです。それを法蔵菩薩と阿頼耶識とが重なって、その阿頼耶識が実は『無量寿経』の語ろうとする因位法蔵菩薩であると。因位法蔵菩薩は決して上のほうから、衆生、お前たちをたすけてやるぞと言っているのではなくて、因位法蔵菩薩になるということは、衆生自身の迷いの中に立ち上がるということなのだ。法蔵菩薩は阿頼耶識になって下さっている。だから自分の中に立ち上がった念仏の信念の主体は、実は法蔵菩薩なのだ。それは親鸞教学で言えば、如来回向の信心、如来が回らし向けて下さった信心だという理解なのですけれど、回らし向けて下さった信心と言うけれど、自分の中に立ち上がったに違いない。自分と無関係に信心がどこにあるのではない。天親の『浄土論』の「世尊我一心」の一心は、天親菩薩が一心と名のつておられる、我が信念だと。清沢先生は「我が信念」とおっしゃる。我が信心と言えるような「我」というのは、凡夫の我ではない。凡夫の我でないというのは、

単なる愚かな迷いの意識の我ではない。そういう我は実は宗教的要求の主体が信心にまで歩んで下さったのだと。こういう意味で、『無量寿経』の主体が我となると、このように解釈されたのです。

我々はどこまでも愚かな凡夫として、凡夫のままに本願力に帰するというわけですけど、本願力に帰することと、本願が衆生に与えたい利益とは、決して無関係ではない。現在の私は愚かな私であり迷える自分であるけれども、その我に起こる「南無阿弥陀仏」の信心は、それ自身は決して迷いではない。迷いのただ中に立ち上がるけれど、阿弥陀如来の大悲に応えようとする心なのだ。こういう呼応が大悲から来していますから、そこに信心というものをもてば、摂取の光明というように、光明が我々凡夫に感じられる。それは単なる迷いの闇を生きている自分ではない。こういう意味で、法蔵菩薩が阿弥陀に成るという物語と、我が信心をいただくという事実とは、繋がってくるのだと思います。単に解釈して繋げようというのではないのです。何か深い意味で、『無量寿経』の物語と自身身、つまり「世尊我一心」の我というものが、どこかで

常に対話する。そういうことが起こるということが、教える聞くことによって成り立ってくるのではないかと思うのです。

だから解釈をして言葉として、法蔵菩薩が法蔵で阿頼耶も蔵識だからと、そのようなつまらない話をしているわけでは決していないのです。東京大学の印度哲学のある先生が、曾我先生に食いついて、法蔵菩薩の物語は如来蔵思想だと唯識の阿頼耶識は迷える主体であって決して如来が隠れているなどという思想ではないはずだと。そんなように何か

思想的な関心でとらえて、曾我先生の解釈を間違っていると批判されたことがあったのです。それは思想史ということならば、思想の流れが違うのの一つにするなどということはおかしいというのは当たり前なんですけれど、曾我先生は、宗教的要求の主体として、教えの違いがあるとしても、交互に照らして自分はこう考えるということを打ち出されたわけです。それはすごく大事なことでないかと思うのです。親鸞聖人もそうだと思うのです。天親菩薩はそういうことを言っていない、親鸞は勝手なことを言っていると学者はそう言うかも知れないけれども、親鸞聖人から

すれば、自分が愚かな凡夫としてどこまで本当に明らかにできるかということでもぶつかっていていますから、学問の対象として読んでいるのとは全然態度が違うわけです。

要するに、仏教を学ぶということは、菩提心の学ですから、宗教的要求の学びですから、宗教的要求が本当に満足する道、それは真理に出遇うしかないのですけれど、真理に出遇う道を、それこそ思想を通して、言葉を通して吟味しながら、しかし自分としてはこう考えたいということをしただいていくしかないと思うのです。

なかなか親鸞聖人の思想というのは、『教行信証』という膨大な著書となっていて、『教行信証』は未完の書だとも言われるぐらい、まだ可能性が尽きていないというほど、課題が広いわけです。解釈をしてもよくわからない。そういう問題があるわけです。仏道を本当に聞いていくということの難しさ、それは単にこの世を考えるように自分が考えたらよいというようなものではないわけです。だから教えの言葉を手がかりにしながら、教えようとしている内容がどういう意味で我々愚かな人間の救いになるかを言おうとしているのかを尋ねていく。それが思想となって結

実してくるわけです。だから難しいと言えは難しいわけですが。「もうちょっとわかりやすく」というのがよく投げかけられる言葉なのですけれども、私は自分で何とかわかるうとしてやってきているつもりですから、わからないはずがないと思うのですけれど、でも難しいと言われる。人によつては、「お前の言うのは当たり前のことでもよくわかる」と言われるのです。それはそうだろうと、悪い頭を振り絞っていたかどうかとしていただけですから、わからないはずがない。曾我先生も我々からするとすごい人なのだけれど、自分のような頭の悪い人間がわかるうとして語ることとは皆さま方わかりますよと。そのように言われるのです。でも、読んでも読んでもわからない。おそらく親鸞聖人もそうなのです。凡愚だと、自分は愚かだとおっしゃって下さるのだけれど、解釈している思想の問題は、なかなかどうしてよくわからないわけです。

それはつまり、本当に大悲をもつて一切衆生がたすかる道を解明しようとする。そのためには、一人がわかったとか、十人がわかったという話ではないのです。一切衆生が本当にたすかる道を解明していかなければなりませんから、こ

れは次から次から語られてくるわけです。それはそういうものだと思います。私はもう大概くたびれてしまっているのですけれど、安田先生はくたびれなかったですね。残念ながらこれでおさらばだと言つて八十一歳で亡くなったのですけれど、あの先生の思想はまだ終わっていない。集めてまだ読んでいない本がいっぱいあったわけです。そういうものを読んで解明してやろうと思つていたに違いないわけです。でも、それは課題として残されているわけです。

調伏する力

「法のごとくもろもろの衆生を調伏する力」（『聖典』五六頁、「調伏」というのは、衆生を本当に整えて伏せしめる。これも安田先生の言葉で忘れられないのですけれど、人間が分別で生み出した思想で、思想によつて勝ち負けが決まるといふ場合は、負けた側は思想を鍛え直してもう一回やってやろうと、そのようになるのだと。つまり、本当には降参しない。それを「捲土重来^{けんどじゅうらい}」という言葉で言つておられました。捲土重来するものなのだ。人間の勝ち負け

は、負けた側は必ず恨みを残して、自分हतとえ負けても子孫がもう一回やり直すとか、敵討ちだとか。人間は降伏することがないのです。それを「調伏」する。つまり完全に降伏するということは、人間が人間の立場ではなくて、人間が人間を超えた立場、人間を超えた真実の在り方、そういうものに、「ああ、その通りだなあ」と真理の前に本当に頭を下げるができるということ。それが仏陀が出遇った法なわけです。仏陀もその教えのその迫力の前に頭が下がった。この頭が下がった内容を説き表して下さっていますから、これには調伏する力があるわけです。我々は負けても我執が残っていますから、我執が怨念となつて必ずやつてやるぞということになるわけです。真実の前に立てば、我々は真実の前には恥ずかしいと、慚愧ざんきせずにはおられないと。このように心が変わえられるわけです。そういうことが如来の力だと教えられているわけです。衆生を調伏する力、これはもともとは真理の力、法の力なのです。ダルマ (dharma) の力が次から次へ大乘經典を生み出したわけですが、その中で一切衆生を救わずんば止まんという願力、本願の力として法が立ち上がってきたという

のが『無量寿経』です。

「かくのごときらの力、一切具足せり」(同上)と。こういう不思議な力を一切具足できるのだと。個人で具足できるはずがないのですけれど、人間の深い課題を如来が真理を通して必ず成就せずんばやまんと。これが本願力となつて教えられて、本願力が我々の上に乘つてくるのだと。我々の個人の力などというものは小さいものですけれど、そのような小さいものを当てにするのではない。小さな力を超えて本願力を依り処とする。こういう道が教えられてくるわけです。

『無量寿経』、親鸞聖人が真実教とおおせられた教えが説こうとする本願力は、一切衆生をして立ち上がらせる力なのだ。たすかるといっても死んでからどこかへ行つてたすかるといふような話をしているわけではないのです。この身において、我々一人ひとりがどれだけ愚かであろうと、必ずたすけずんば止まんという願力がはたらいているのだと。この願力を仰ぎさえすれば、我々が自分でたすかるとか、人をたすけようと、そのようなことは思わなくてよいと。願力が本當にたすけて下さるのだと。こういう道が愚

かな凡夫に納得するように教えられている。それが親鸞聖人が教えて下さる本願念仏の道だろうと思います。

(二〇一八年一月九日)

第一〇九講

人間の終わり

天親の不虛作住持功德

前回は聖典の五十六頁の終り、「かくのごときらの力、一切具足せり」まで見ております。第二十二願の成就文ということから、阿弥陀如来の願いによって浄土に生まれるということがもつ大きな功德、菩薩がもつ功德がずっと語られてきています。これは天親菩薩の『浄土論』で言いますと、二十九の莊嚴功德しょうごんが語られているのですけれど、器世間と言われる環境世界の如くに語る十七種の莊嚴功德が終わると、次に八種の仏功德が説かれて、その仏功德を受けて菩薩功德が開かれる。その菩薩功德の内容が、『無量寿經』で言うならばこの段の辺りの菩薩の内容と相応するのかなと思わされることでもあります。

『浄土論』では、仏功德、阿弥陀如来自身の功德が八種に

開かれているわけですけど、その第八番目の功德が、いわゆる「不^ふ虚^こ作^さ住^{じゅう}持^ぢ功^{こう}徳^{とく}」と言われている功德で、不^ふ虚^こ作^さ、空しくなすことがないと。不^ふ虚^こ作^さという状態を住持する。その内容は「観^{くわん}仏^{ぶつ}本^{ほん}願^{がん}力^{りき} 遇^ぐ無^む空^{くう}過^か者^{しや}」、「仏の本願力を観^{くわん}するに、遇^{もつ}うて空^{くう}しく過^{ひな}ぐる者^{もの}なし」(『聖典』一三七頁)と言うのです。空しく過ぎるということは、努力してあるいは願いをかけて行為を蓄積してみても、結局その結果が無駄になる。せっかくやったのに無駄になったということほど辛い^{つら}ことはない。努力するということは大変だけれども、人間にとって努力目標があれば、それに向かって努力するということは、それが人間の意味を充実させてくれるなら、喜んでやるということがあるわけです。けれども、そういう人間にとって、やっぱりどれだけやっても達成できなかったとか、何かそういう問題があつて、時間が空しく過ぎたということほど辛いことはない。特に、この菩薩道で仏に成ることを目指して努力した場合に、条件に恵まれずにたまたま途中で死んでしまふとか、自力の努力の場合であつたら極限まで努力しますから、極限までやつて健康ですむとは限らない。人間が仏に向かって努力した

り、菩薩が仏を供養したり、衆生を教化したりしようとする^{こと}が、無駄になる。そういうことが菩薩道にとっては大変大きな問題で、空しく時間が過ぎてしまったというようなことが菩薩道、仏道と言われるものには起^{おこ}り^{おこ}りがちなのです。結局、無駄になる、そういうことは本^{ほん}当^{たう}に悲^{かな}しい、辛い。そういうことに對して阿^あ弥^い陀^た如^{にょ}來^{らい}の大^{だい}悲^ひは、空しく過^{ひな}ぐるものはないということ^を功^{こう}徳^{とく}にした場所を開くのだと。空しく過ぎるものはないという功^{こう}徳^{とく}を開くのが淨土の意味でもあるし、阿^あ弥^い陀^た如^{にょ}來^{らい}自身の深い願^{がん}いでもあるのだと。こういうことを仏の功^{こう}徳^{とく}として最終的に語^{かた}りかけている。天親菩薩が『無量寿經』を論にした時、阿^あ弥^い陀^た如^{にょ}來^{らい}の第八番目の功^{こう}徳^{とく}として押^おさえておられる。そういうことの大切さを曇鸞大師が氣づいて、天親菩薩は不^ふ虚^こ作^さ住^{じゅう}持^ぢ功^{こう}徳^{とく}に特別な意味を与えているのだと。

『淨土論』は前半は偈文で、後半はその偈が解釈されている。その不^ふ虚^こ作^さ住^{じゅう}持^ぢ功^{こう}徳^{とく}の短い解釈、それは菩薩道というもの^はは段階で、初^{しょ}地^ち、二^に地^ち、三^{さん}地^ちと上^あが^あつていくわけだけれども、全部が仏に成るように、あたかも階段が十段あるが如くに『華嚴經』では説^とか^かれている。けれど、人間が

努力していった場合、六地を越えたところで、ほとんどみんな沈没すると。それを持ち越えた菩薩が上地の菩薩で、そこに行けないで降参してしまう場合は未証淨心の菩薩であると。未証淨心というのは、淨い心を未だ証することができない。菩薩道を行じていながら、やはり分別心があったり、ついつい煩惱が起こってしまったりということが起こる場合は心が淨くない。そういう菩薩と上地の菩薩、八地以上の菩薩とは大きな違いがあるのだと。八地以上は淨心の菩薩。だから七地に難関がある。でも、淨心の菩薩も未証淨心の菩薩も畢竟ひっきやうじて平等である場所を開きたいというのが不虛作住持の目的だと。不虛作住持功德という場所を阿弥陀如来が願っているのは、どうしても乗り越えることのできない大きな壁があるにも関わらず、一旦、仏法に触れたというだけで、必ず淨心の菩薩と畢竟じて等しい、こういう功德を与えるのだと。それが空しく過ぎるものはないという、この淨土が与える功德なのだ。こういう解釈が天親菩薩にあるわけです。

それを曇鸞大師が非常に評価した。天親（世親）は唯識の学匠でもあったのですが、つまり天親菩薩は片手間に

『浄土論』を書いたのではないと。『浄土論』を書くということには、菩薩道の成就という問題が重く乗っかっていただのだと。天親菩薩にとつてどうしても乗り越えることのできない壁があった。唯識の実践を通して覺りを開くことができるというのが、唯識の教学の理論なのです。理論的にはそうなっている。けれども、実践をするとそこには長い時間がかかるということがあって、三大阿僧祇あそうぎという神話的時間が教えられている。そのぐらい時間がかかるのだと。それをものともせずによれと、このように励ます。

さあ、そのように励まされてやるといふのは、ある意味で菩提心に立ってどこまでも歩むのだと。これは運動選手に譬たとえたら適切ではないかも知れませんが、運動選手が世界一になるのだといつて無限に努力することが可能かと言うと、体力やら、状況やらで、やはりなかなかそうはいかない。私は走るのは苦手ですけれど、見るのは好きなのですが、マラソンの選手の話、特に箱根駅伝などの若い選手の努力をみますと、本当にそれは極限まで努力していくのですね。体力の限界まで。そういうことをしていくうちに、故障が起こってしまう。そうすると期待され

ている選手なのに、大学に入ったとたんに故障が起こつて
駅伝に出られなくなる選手が出てくるわけです。でも、大
学生生活が終わって、それで選手生活を諦めてしまう人もい
るし、それでも諦めきれずに大学時代が終わってからいよ
いよ本格的にマラソンの選手になる人もいる。そのように
して本当に数少ない人が、たまたま選手としてオリンピック
クなどには出てくるわけです。けれど、それはもう極限ま
でやって落ちこぼれてしまう人は本当にたくさんいるわけ
ですよ。オリンピック選手になるなどということは、よほ
どの人で、落ちこぼれていく人たちはどうなったのかとい
うことがむしろ気になるくらいのもです。運動一つとつ
ても人間は限界があつて、そういう極限までやって、それ
にへこたれずにやれるような人というのは、よっぽど体力
も気力も、そして指導者に恵まれていないと、出遇いがな
いとなかなか上手いかない。そういう中で、極限までい
けない、この人生が無駄になってしまったというような哀
しみに追い込まれる人がたくさんいるわけでしょう。

そういう場合でも、この浄土という場所は、どんな人間
でも一旦触れたら必ず仏に成ることが出来る道が開けるの

だよと。それだけ応援してくれるのだよと。仏力住持、仏
の力がいつでもそこに触れる人に大きな力を与え、ずっと
歩ませてくれるのだと。そのように阿弥陀如来の場所が莊
嚴されている。こういうことが、天親菩薩が見出した『無
量寿經』が語る仏土の功德です。不虛作住持というような
功德は、お兄さんであつた無著菩薩の浄土にはないのです。
無著菩薩は、十八種の功德を浄土の莊嚴として語っている
のですけれど、そこには天親菩薩の言うような功德はない
のです。天親菩薩は、何のために不虛作住持というような
功德を語るのか。そうすると、今申したような壁にぶつか
つた人たちを本当に救ってくれる場所があるのだと。

そのように落ちこぼれるのが人間なのだと。人間存在は
有限であるから、どれだけ無限に努力したり無限の時間を
使いたいと思つても、そうはいかないということになつて
しまうのだと。それを支えて歩ませてくれる場所が浄土な
のだと。こういうのが、不虛作住持功德の意味なのです。

曇鸞の展開

それを曇鸞大師は、曇鸞大師の仕事として、第十八願と第十一願と第二十二願という三願に注目した。浄土に生まれさせようという第十八願が一つあればよいというのではなくて、浄土に生まれたら第十一願が成就する。第十一願というのは、「住正定聚」、正定聚に住すると言う。必ず仏に成るということが確保されるということが正定聚という意味ですから、正定聚に住することは、必ず涅槃を得る。大般涅槃の覚りを開くことができる。そういうことが第十一願に語られてくるわけです。正依の經典である『無量寿經』では「必至滅度」、必ず滅度に至ると、こう語られているのですけれど、異訳の經典では等正覚、正覚に等しい位に住して大涅槃を証すると、こう言葉が変わっている。親鸞聖人はだから、第十一願は「証大涅槃の願」だにご覧になった。その第十一願によって「証卷」を開いておられる。本願が語るその第十一願に気づいたのは曇鸞大師です。

天親菩薩の『浄土論』に「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」^{そくとくじょうじゆあのくたらさんみやくせんぼ}、速やかに阿耨多羅三藐三菩提、無上菩提を成就するとある。曇鸞大師は、どうして速やかにということが言えるのかと。『無量寿經』の語ろうとする本願力、これは本願力に出遇うことがもっている大きな力をなんとか衆生に与えようとする。それが本願という言葉で語られる内容なのだ。人間の側が努力したらいけるのではなくて、どんな人間であろうと仏力に触れたら仏法が成就する、そういうための本願力なのだ。そのことがまずは浄土に往生させようとする力、これは第十八願。必ず浄土に往生することができるとする存在というのが第十八願の内容であると。その浄土の功德を衆生の上に成就するということが、第十一願として大涅槃を与えるのだと。そして第二十二願は、大涅槃というのはどういう内容かと言えは、仏に成るということだと。仏に成るといことはどういうことかと言えは、仏は、仏に成って死んでしまうのではない。仏に成ってから大きなはたらきをするのだと。仏は衆生を救うという仕事をしてこそ仏なのだ。無限に仕事を始めるのだと。大乘仏教の大涅槃の内容は、一切の衆生を救わずんば

止まんと、そういう願いが^{おこ}発つてくるのだと。阿弥陀如来が仏であるということは、一切衆生を救い続けるのだと。そういう課題が本願なのだ。これが第二十二願を通して、一切衆生が阿弥陀如来の本願力を引き受けて仏に成って、そして一切衆生を救わずに止まんとする願心を実践していくのだと。こういうのが第二十二願の内容なのだ。浄土に生まれたらもうそれでよいというのではない。浄土に生まれるということは大涅槃を証することである。大涅槃を証することは大菩薩となって本当に仏法の仕事をするようになるのだと。こういうことが本願のはたらきだと。全部、阿弥陀如来自身のはたらきなのだ。

このように『無量寿経』は語っている。その『無量寿経』が語っている内容を天親菩薩はずばと押さえた。それを曇鸞大師が解釈をして展開したわけです。これに親鸞聖人は出遇ったわけです。本願に触れるということは、阿弥陀如来の本願力をいただくことだと。それは不虛作住持功德をいただくことだと。だから、和讃にありますように、「本願力にあいぬれば　むなしくすぐるひとぞなき　功德の宝海みちみちて　煩惱の濁水へだてなし」（『聖典』四九

〇頁）と。浄土の功德は宝海だと。功德の宝の海であるということは、本願力自身のはたらく力が、そこに満ち満ちている。だから、煩惱の身であることは何の邪魔にならないのだと。煩惱の身であっても、本願力に触れて下さるならば、本願力がはたらき出すのだから煩惱の濁水を^{へだ}隔てとしない。煩惱で濁った水を生きている、当たり前なのだ。それを隔てない。どのような濁りがあるかと全部きれいな水に変えてしまうのだと。こういう功德に遇うのだというわけです。

信の一念において人間に死ぬ

我々からすると、覚りが開けないどころではない。開けないのももちろんだけれども、仏法の仕事などできない。凡夫としての屈折心で仏法に触れると、難しすぎると。そのような課題はとても嫌だというように逃げてしまう。でも、待てよと。摂取不捨の大悲というものが、そのような人間を逃げさせないぞと。親鸞聖人が御和讃で、「摂取」の「摂」に「ものの逃^にぐるを追わえ取るなり」と註してお

られるのです。つまり、自分は逃げようとしたけれど、大悲によって逃げられなくなつたと。大悲に見込まれてしまつたのだと。もう、どれだけ自分は愚かで罪が深かろうと、本願の功德を伝えていこうと。このように立ち上がつて、親鸞聖人はその後の一生を尽くして下さつた。言うなれば、親鸞は阿弥陀如来に見込まれたわけです。逃げられなくなつた。逃ぐるを追わえ取ると、何という嫌なことを言うのだらうと私は思つたのですけれども。逃げたい者は逃がしたらいではないかと。救われるということは容易なことではない。救われたとたんに菩薩となつてはたらし出さなければならぬのだから、とても嫌だと凡夫は思いがちである。でもそうはいかんと。そう思つていても逃がさんぞというのが阿弥陀如来の大悲なのだ。阿弥陀如来の大きなお心は、一切衆生にとりついて、一切衆生を自分の国土の衆生にせよんばやまんと。他方国土の衆生であつても我が光のあたるところには我が力を与えようと、こういう誓いが四十八願の中に繰返し出てくるわけです。そういう形で、浄土に生まれただけの功德と思つていたら、何のことはない、穢土に居ても浄土の功德が来るのだと。

浄土の功德に触れる、阿弥陀の大悲の光に触れるのだと。我々がどれだけ暗い心でいようと心が晴れるのだと。無駄なものはないのだと。自分は力は足りない、体力も足りない、だからだめだというように考えて落ち込んでいる人間に、「そうではないのだよ」と。どれだけお前に力が足りなくてもわしが助けてやるのだと。こういう大悲が来るのだと。「南無阿弥陀仏」といたるところに大きなはたしを感じられて、「ああ、そうか、頑張る必要など全然ないのだ」と、このままで人生を尽くしていけるのだと。そういう眼が開けるのだと。こういうのが、天親菩薩が出遇つた不虛作住持功德という意味です。

私は本當にびっくりするような言葉に出遇つたのですけれど、安田理深先生が亡くなる前に、福井の方で、門徒で熱心な農家の方の家とかで安田先生は講義をしておられたのです。浄土の功德に遇うということはどういうことかと。それは死んでから遇うのではないのだと。凡夫であるところには浄土の功德に遇える。だから親鸞聖人は凡愚がこの不虛作住持功德に遇うのだと。『入出二門偈』では「凡愚遇もうおうて空しく過ぐる者なし」（『聖典』四六一頁）と書いておら

れる。その本願力に遇うことができるということが、人間の最後なのだ。そういう意味を与えられるのだと。浄土に生まれるということは、人間が死ぬことである。浄土に生まれることによって新しい命が与えられることである。それはどこで起こるかと言うと信の一念である。信の一念において人間に死ぬ。そして阿弥陀の力によみがえ甦るのだと。

こう安田先生はおっしゃっているのです。それが『無量寿経』が語ろうとする往生なのだ。往生するということは死ぬことだと、一旦はそう言いながら、死ぬことというのは人間に死ぬことだと。そして本願力に甦る。本願力に遇うということは、人間の終わりなのだ。これが本当にただけるということが、信心を得るということなのだ。

なるほどなあと。人間に死ぬことなのだ。人間に諦めがつかないで、我々はうろろしている。諦めがつかないものだから、本願力に帰することができない。人間の努力で何とかするのはないかと、いつまでも思い続ける。そうすると死んでからでしかいけないということになるわけです。死んでからでしかいけないと考えてしまうのは、本願力を信じてない証拠なのだ。自力で往生することも

ある。自力で往生できるのは、方便化身土である。自力が残っているのは死んだことにならない。だから身が死んだ時、始めて方便化身土にいける。そういう往生が本願の目的ではないのだと。本願が目的とするのは、凡夫である。凡夫にこの功德を与えたい。そういうのが『無量寿経』が語ろうとする「南無阿弥陀仏」なのだ。それに遭遇ったのが親鸞聖人であると。このように語って下さっているのです。すごい講義だと思います。そこまで読み込むことは容易なことではない。この「かくのごときらの力、一切具足せり」ということは、そういう力が衆生に与えられる。衆生が自力で起こすのではないのです。本願力自身がそういう力をもっている。

浄土を莊嚴する

『聖典』五十七頁の最初ですが、「身色・相好・功德・弁才、具足し莊嚴す」。ここに「莊嚴」という言葉が出てきます。莊嚴という言葉が非常に多いのは『華嚴経』です。

『華嚴経』は菩提心を語ろうとする經典なのですけれど、

菩提心という心はどんなものかということの説明しようとする、これは容易ではない。もう百万言を費やしても上手く説明できないくらい難しい、よくわからない心なのです。人間にとつてはよくわからない。でも、人間であるからこそ触れることができる心でもある。菩提心という言葉が何か訴えるわけです。そういう菩提心は、菩提心自身として語ろうとすると大変難しい。それで『華嚴経』では、この莊嚴という言葉が多くなる。菩提心を菩提心で語るのではない。菩提心とは、例えばこういうものと、譬喩的に語ろうとする。譬喩的に語ろうとして、最後は、人間のこの世の形に似せて語る。人間は結局三界を生きていますから、三界というのは欲です。欲(ego)で生きているだから、凡夫にわかるようにするには、あたかもこの世にあるものがほしいかの如くに語る。例えば金銀財宝が山とある。「あんたほしいでしょう」と、こう誘いかける。「ああ、それはほしい」と凡夫は思う。

あたかも金銀財宝があるが如き場所が浄土ですと。浄土を莊嚴するというのは、そういう形でこの世に似せて語るわけです。この世のようにあるわけではない。莊嚴功德

は言葉ですから、莊嚴された形ですから、形としてかたどるけれど、この世のような形に似せて語る。でも、その限界を凡夫はよくわからない。そのままあるのだと思って欲望につかれて往けるかと思うと、欲望では浄土へは往けない。本当の純粹な清浄な意欲に触れて始めていくことができる。凡夫のままでは浄土には触れられない。だから安田先生が言うように、人間の最後だと。人間の最後に触れて、人間に死んで、始めて生まれることができるのが浄土だと。浄土の意味は人間に死ぬということだと、凡夫に死ぬということなのだと。凡夫の終わりが信の一念だと。だから本願力に触れたとたんに人間の意味が変えられる。そういうことに出遇うのが「南無阿弥陀仏」なのだと。南無阿弥陀仏に出遇うということは、南無阿弥陀仏で人間の終わりに出遇うのだと。このようにいたくわけです。だからどれだけ煩惱があろうと、その煩惱を障(さまた)げとしない。その煩惱に死ぬのだと。そういうことが起こるのが南無阿弥陀仏なのだと。

こういうわけですから、凡夫からすると何を言っているのかよくわからない。わからないけれども魅力がある。わ

からないけれども魅力があるということほど困ったものはないですね。わかるように説いてくれと。わかるように説けば莊嚴功德になるわけです。金銀財宝が山のようにありますよと。ああ、そうか、そういう場所かと、単純にそう思って浄土に往きたいと思っても、浄土に往きたい心が欲ですから、単なる欲では往けないと言われてしまうわけです。そういう場所。

この世を生きながらこの世ではないものがほしいのです、人間は。でも、この世にないものといって、どのようなものかといってもわからないのです。仏陀はそれを教えようとするわけです。それですれ違うわけです。人間は欲で出会っていくのに、いつこうに來ないわけで、それで出遇えるのは莊嚴でしょう。莊嚴は、形ある姿になったこの世のもの。莊嚴は方便莊嚴とも言われます。衆生のための方便です。禪宗で覺りを開いた人などには、覺りそのものがぱっとわかった人には、莊嚴はもう要らないわけです。「空だ、わかった」というような人には要らないわけです。でも凡夫はわからない。わからない凡夫にとっては莊嚴が必要である。だから、『無量寿經』は、繰り返し莊嚴功德

を説くわけです。

天親菩薩は、二十九種にそれを纏め上げた。二十九種の莊嚴功德の場所が浄土なのだと。それであれば人間がわかるわけです。わかる場所として往こうと思う。往こうと思う心がきっかけになるのだけれども、人間が発^{おこ}す欲は純粹ではないから、歩んでいくと挫折する。そこで阿弥陀如来の大悲が、おまえは逃がさないよと。必ず触れてもらうようにするよと誘いかけてくるわけです。こういうのが大悲の莊嚴なのです。そういうわけで、第二十二願の功德をいただいた菩薩は、もう莊嚴を具足している、完全に満足していると。

阿弥陀の不生不滅

「空・無相・無願三昧、不生不滅もろろの三昧門を修す」(『聖典』五七頁)。「不生不滅」、生滅しないと。生滅するというのが、我々の生きているということなのです。生じて滅していく。生じて滅していくというのは、生まれたものは必ず滅するという生命の必然性でもあるけれど、

念々に生じて滅していくというのが生の事実でもある。ところが、大乘仏教が見開いた覚りの世界は生滅する命に惑わされない。単に生滅する命ではないものに触れる。そういう意味を見出すのが不生不滅だと言われるのです。それが空でもあると。有に執とわれるということは、生滅する在り方に執とわれるということですから、有るものがなくなるということに我々は怖れを抱くし、有ることに執着しますから、それが消えることがとても怖いわけです。だから消滅することは、嫌だ、超えたいとも思うけれど、でも消滅する命を愛着するわけです。滅して止まない命を、消えてしまうと知りながら愛着する。そういう命に執とわれなくてよいのだと。この命は単なる生滅する命ではないのだ、不生不滅という意味があるのだと本当に気づくことができる。これが大乘仏教が教える大菩提、大涅槃なのです。大涅槃に触れるということは、矛盾しているようだけれど、生死する命の中で不生不滅の命に触れる。こういうことが大乘仏教だと。

さあ、大変ですね。こう言われてわかるかと言われたらわからない。迷っている人間には、もともとわかるはずが

ないのです。わからないことに出遇うのが覚りですから。でも、我々は生滅する命に執着して止まないのだけれど、いずれ生きている命は死ぬのだよと。死なない命に出遇わなければ意味がないのだよと。ああ、それは魅力があるなあとは思いますが、そのようなことが起こるのかという疑問があるわけです。でも、その疑問を破って生滅する命でないものに触れる道があるのだと。これに出遇ったのが、諸仏の伝統である。諸仏の伝統が我々に教えて下さるものは、確かに諸仏は先に生まれて先に死んでいつているのだけれど、生滅しない命に触れたことだけは事実だったのだと。その事実は永遠に残る。それが我々を説得する。普遍的なるもの、ダルマ、これは消滅しない。誰にあっても、どこにあっても、常にはたらくもの。ダルマを生きる身になるのを法身と言うのです。我々凡夫は法身を生きているはずなのだけれど、法身に気づけない。法身は我々にとつてはないものである。ダルマの身というのは、我々にとつては見えない。我々はダルマを生きているとはとても言えない。生まれては死んでいく命しかないのではないかと思つて生きている。でも、それだけでは残念だ。この世に生

きている意味がない。この世に生きていて価値があるとすれば不生不滅に触れるしかないというのが仏教の魅力です。仏教が教えようとするのは不生不滅なのです。それは阿弥陀の不生不滅です。

阿弥陀というのは方便法身なのですけれど、阿弥陀如来は滅することはあるのかという問いを善導大師（六一三―六八二）が出していて、そういうこともあるよ、というのを、親鸞聖人は「真仏土巻」で引用しておられるのです。

阿弥陀如来が滅したら困ってしまう。無量寿の命と阿弥陀という名前は名告っているのだから、阿弥陀如来は消滅しないのだろうと思ったら、阿弥陀如来は消滅する。そういう場合もあるよと。つまり名前となつて、言葉となつてあるものに執着すれば、そういう形で生死しないものとして阿弥陀如来をつかまえようとしても、つかまらないのだと。無限に生きるものが阿弥陀なのではないのだよと。我々と同じように消滅する命なのだよ。「ええ？」というようなものですね。

でも、そういう中に入りながら、無量寿ということは、不思議なことに阿弥陀如来自身の無限なる大悲なのだ。

それは生死する命である我々に寄り添いながら、摂取して捨てない。我々を包んで必ずお前を仏にしてやるぞと言つてはたらいで下さっているはたらきは、これは消滅しないのだと。我々個人は消滅する。しかし、我々にはたらく阿弥陀の法身は消滅しないのだと。消滅しないということに執われると、阿弥陀如来という如来を实体化するわけです。何かそういうものが外にあるのだ、それだけは消滅しないのだととらえようとする。そのようなものはないのだと親鸞聖人は言っているわけです。どこかに居るのではないのだ。我々の妄念からすると、阿弥陀如来は無量寿なのだからどこかに居てずっと生きているのだろうなどと妄想するのです。言葉通りだと思つて。それは本願が誓っているという話であつて、本願の誓いを形にすれば、莊嚴すれば、そのようなものだ。でも功德となつてはたらく。信ずる心になつて、信ずる心の中に立ち上がつて、信ずる心を救い上げる。そういうはたらきが阿弥陀如来のはたらきなのだ。本願力が阿弥陀如来なのだ。本願力はどこにはたらくかといったら、我々の心にはたらく。煩惱の心にはたらいで来る。生死する命にはたらいで来る。そして、生死

しない命を教えるのだと。こういうのが、阿弥陀如来のはたらきだと言っているのです。

(二〇一八年二月九日)

第二一〇講

「自らこれを求むべし」

第二十二願の意味

「阿難、かのもろもろの菩薩、かくのごときの無量の功徳を成就せり。我ただ汝がために略してこれを説くならくのみ」(『聖典』五七頁)。阿弥陀の浄土に生まれて、あるいは訪ねて行って、また諸仏の世界にかえっていく菩薩、こういう無数の菩薩が、ここまで語ってきたような功徳を成就する。しかも、いろいろ言ってきたけれど、大乘仏道の課題を自由自在に成就していける力の内容は、語ろうと思えば限りがないと。これは第二十二願の中に、普賢菩薩ふげんの徳を修するのだと出てきます。親鸞聖人は普賢の徳を修するという課題を、曇鸞大師が言うところの還相回向のはたらしきとして押さえられるのです。第二十二願を見ていただきますと、『聖典』十九頁の四行目ですが、「常倫に超出し、

諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん」。第十一願成就によつて大涅槃が衆生に与えられると誓っているわけですが、その与えられた涅槃とは、実は第二十二願という願心を起こしてくる。大涅槃と別に第二十二願があるのではない。大涅槃自身が第二十二願という内容になるのだと。

こういうのが、親鸞聖人がいだかれた第二十二願の意味です。大涅槃に触れるということは、触れてお終いなのではない。大涅槃に触れるということは、大きなはたらきの始まりなわけです。そういうことが「普賢」という名前で出されてくるわけです。

まあ、我々凡夫は、自分の力でそのような普賢行を行ずるなどということは、とてもできるはずがない。だからひとりでできる話を言っているわけではなくて、ここは結局阿弥陀の本願力が一切衆生に「我が国に生まれよ」と呼びかけて、我が国に生まれることを得るならば、こういう功德を与えるぞと誓っている。その功德の内容は、一つには大涅槃を開く、大涅槃に触れるということなのだけれど、触れるということは、同時にもう自由自在にあらゆる世界に行つて思う存分はたらけるようになることなのだ。

空・無相・無願を潜つて自由自在にはたらける。これは凡夫が自身の欲ではたらく世界を言っているのではなくて、法蔵願心が本当にはたらい下さるということが、どういう意味かということ語っているわけです。我々の凡夫の小さな力で、あるいは欲絡みの意欲でやるような話ではないのです。本願力が我々に呼びかけて、こういう功德を与えるぞと呼びかけて下さる。ですから、我々が浄土を願生するということ、浄土という場所に触れるということは、大涅槃が目的だと我々に図式的に教えるわけです。「大涅槃に向かつて歩め」などと言われても、我々は皆目わからない。結局誤解すれば、涅槃と言うのだから死んでから行くのだらう、死滅の世界だらうと、そのように考えてしまいがちなのです。なかなかそこが難しい。

我々は、人間関係も自分の心でも、雁字搦めに自分を縛つていくわけです。それで苦しんでいる。その苦悩する人間が、本当にその苦悩の縄を断ち切つて自由になりたいと思ひ続けているわけけれども、我々は、実は煩惱で縛られ、煩惱で縛られたことによつていろんな課題に縛られ、また人間関係に縛られる。自由自在に生きられる、そうい

う世界がほしい。凡夫でできるはずがないのだけれど、人間として生まれたからには、仏法に触れて、そういう方向に向かって歩もうではないか。そう呼びかけて下さるはたらきが感じられて、それに背く人間として、我々は、背きつつも、願心のはたらきをどこかで感じて、こちらは闇なのだけれど、光に遇うという形で、自分の身をどこかで深く照らし出されながら生きていく。そういう智慧を呼びかけようとしているわけです。

信心の智慧というのは、大悲の無限の光明、無限の寿命という意味をもった願心、実はそこを大地として我々は各々生きているのだと。こういうことをどこまでも知らせて下さるはたらきが「南無阿弥陀仏」なのです。我々はつい忘れて、自分勝手に小さな覚りに閉じこもってしまう方向になるわけで、これはなかなか難しいことなのです。私は仏教を聞き始めた時に、これは大変なところに首を突っ込んだ、とてもできないことをやらなければならないことになりはしないかと。まあ、そのように恐れおののいたのです。でも、だんだん聞いているうちに、自分からやるのではないのだと。自分がやるやらないではなくて、大悲の

願心、大きな大悲のはたらきの中におかれていることを自覚せよと。我々は常に自我の思いで、それに背いてしか自分が自覚できない。そういう形で苦しんでいるのは本来の命ではないのだぞと、どこかで知らされる。そういうことが見えてくるというか聞こえてくると、闇であつたのが光に変わる。光のはたらきに触れる。しかし、「撰取の心光、常に照護したまう。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」（『聖典』二〇四頁、常に照らされているのだけれども、貪愛・瞋憎の雲霧がむらむらと起こってきてしまうというのが我々凡夫だと。このことを忘れてはいかんのだと。妄念で頭だけ刺^そつてきれいな顔をしていてもだめなのです。凡夫であるということは、もうどうしようもないのですから。有限な身体で、有限な能力で、有限な寿命ですから、無限の課題を引き受けなければならんなどということは、引き受けられるはずがないのです。そこに本願力の大きな功德を語らざるを得ない。そういうものが『無量寿経』になつてきているのだと思うのです。

なかなか、本願と言われても我々からは理解するのは難

しい。大体、理解できるはずがないので、我々から願を考
えれば、自分の欲願しかないから、法蔵菩薩の願心などと、
そのようなものは、とてもということになってしまう。で
も、そうではない。どのような人間でも願いに苦しみ、状
況に苦しみ、生まれたことを決して十分に喜んでなど生き
られない。やはり正直なところ不平不満があつて、こんな
人生でないほうがよかつたというような、恨み心がふつと
出てくるわけです。そういう人生しか感じられない人間に
「そうではないぞ」と。一人ひとりがこの廣大無辺の願心
のもとに、それぞれの人生を歩ませてもらえるのだと。こ
ういうことが、この本願によつて呼びかけられているわけ
です。これが『無量寿経』のもっている大きな課題だろう
と思います。

大悲の願船に乗る決断

だから第二十二願というのは謎なのです。親鸞聖人に
つては、真実信心は我々が獲得することができる。つまり
名号を回向される、そこに本願力のはたらきを本当に感ず

るなら、金剛の信心を得たということが成り立つのだと。
しかし、真実証は、真実信心にとつて必ず果が与えられる
ぞという形で誓われている。本願力が誓っている内容だけ
れども、直接、我々が真実証を得たとは言えないのだと。
もちろん教・行・信・証すべては如来の回向として『教行
信証』は出発していますから、証も如来の回向として我々
に与えられるのですけれど、我々はそれを与えられたから
獲得したと言えるかと言うと、獲得できるのは信心まで、
真実証は、その信心の未来に必ず与えますよという形で与
えられている。不思議な構造です、これも。

生きているということは、過去があり、未来があり、現
在があるわけですけれど、現在の中に、過去を転じ未来を
取り込んで現在を生きているということが本當に成り立つのは、
信の一念だと。信心というものには、常に現在に立つとい
うことがあるのだと。その現在に立つた未来というのは、
未来から来る。こちらから未来に行くのではなくて、未来
から来る。到来する。到来するという形で、まだ来ていな
いものが現に来るのだと。それが現在の内容になるのだと。
このような形で、親鸞聖人は、本願力回向の功德を語ろう

とされるわけです。

これはだからやっかいなわけです。我々は迷っているこの凡夫の人生の中で生きていくだけだと思っと思っていますから、そういう立場で生きたまま往生するとか、生きたままで大涅槃だなどと、そのような単純な構造ではないのです。親鸞聖人の明らかにしようとするのは、人間であることを一遍超えるというような大きな課題ですから、そこから来る本願に本当に触れるなら、ということであって、それはなかなか面倒な話だと思うのです。結局、本願が呼びかけていることに、こちらが本当にどこまで反応できるかという問題と関係するわけです。「大悲の願船に乗じて光明の広海に浮かびぬれば」(『聖典』一九二頁)と、大悲の願船に乗ずることがまず大事なのですけれども、大悲の願船に乗ずることを云々しないで、我々は凡夫としてこの世に居ながら、結果だけ今往生したとか、しないと議論し出すわけです。大悲の願船に乗ずる。つまり、大悲のはたらきに本当に乗る、大悲に帰命する、そういうことがこちらに起こって始めて親鸞聖人が言おうとする功德の内容が響いてくるわけです。

でも、大悲の願船に乗ずることがどうということなのか、なかなか我々はわからない。だから、あの手この手で大悲の功德を『大無量寿経』も語っているし、親鸞聖人も教えて下さっている。そういうのはありがたいなと思うだけの話で、これに乗ろうとしないわけです。大悲の願船に乗ずる決断が、我々に本当に起こることが獲信、信心を得るということなのですけれども、それがなかなかできない。それでどうなのだろうとはたから考えている。はたで見ているというのは、野球で言えば観衆ですよ。観衆の立場でよいだろう悪いだろうと言っているわけです。プレイヤーにならなくては。まあ、譬喩になりますけれど、それが大悲の願船に乗ずるということなのです。

努めて善をなす

そういうわけで、阿難を対象にした『大無量寿経』の段は、一旦ここで結ばれます。ここでもう一度仏が対告衆(たいこうしゆ)を呼び出す。対告衆というのは、ブツダが呼びかける相手です。「仏、弥勒菩薩・もろもろの天人等に告げたまわく」

〔聖典〕五七頁〕と、ここからが対告衆が阿難から弥勒になつていて、「弥勒段」と言われるのです。弥勒というのは、これが大乘仏教に至つて、常呼び出される名前です。梵語では、慈しみに由来するマイトレーヤ (maitya) と言う名です。だからこの『無量寿経』の中では「慈氏菩薩」とも言われている。何かこの弥勒という名前前で、未来の衆生、未来の衆生ということは、仏滅後、千五百年を越えて末法の時代に入ると、末法は一万年だなどと言われるのですけれど、一万年が終わるともう法滅の時代、もう仏法はなくなる。このようなことが予言されているわけです。そういう時代に向かつて弥勒という名前のもとで人間の本当の解放を呼びかけていこうというのが大乘仏教の經典の趣旨になるわけです。この『無量寿経』の後半でもこの弥勒に対して非常に大事な内容が語られてくる。

「無量寿国の声聞・菩薩、功德・智慧称説すべからず。またその国土は微妙・安樂にして清浄なることかくのごとし」(同上)と、そのようにまず説いて、そこから不思議な言葉が出てくる。「何ぞ力めて善をなして、道の自然なることを念いて、上下なく洞達して辺際なきことを著さ

ざらん。宜しくおのおの勤めて精進して、努力自らこれを求むべし」(同上)。この不思議な言葉に着目したのが清沢満之(一八六三—一九〇三)です。清沢満之が『無量寿経』下巻を読んでいて、ものすごく感動された。この言葉をノートにも書かれたし、自分を取り巻く弟子たちに対するお手紙にも書いておられます。なぜこういう言葉を取り上げたかというところに、ひとつの大きな謎があるのですけれど、これは清沢満之の大きな課題でもあったのです。清沢満之は若くして亡くなりましたから、この課題が実は大きな課題なのではないかと思うのです。つまり、他力の信心というので、自分は何もしないでよい、向こうからお与えだということだけだと、与えられたものにもうとにかく絶対満足しなければだめなのだというだけで、何もしないということになってしまう。それに対してこの言葉は、「力めて善をなして」と。

この善は必ずしも社会的善ではない、倫理的善ではない。仏法の善という意味をもつでしょう。清沢満之は、宗教的意味の善と倫理的善の意味は質が違ふということを行っているのです。宗教的意味の善、つまり、本願から呼びか

ける善は、大涅槃に向かう方向を与えてくるのが善だと。この世の欲界の方向に向かわせるような善はむしろ悪だ。こういう定義を清沢満之はしていて、言葉が同じであつても内容まで同じとは言えない。「力めて善をなし」というこの善は、もちろん転悪成善ということがありますから、悪をするということが、本願念仏の大悲の中に身を置けば、縁となつて、悪を転じて善となす、質が変わると、こういうことまで親鸞は言いますから、そういう眼でこの言葉はいただいておりますのです。

力めて善をなすということ、そこに清沢満之はともすると、彼は自力なのではないかという疑いがかけられるのです。他力であつたら、自力の努力など要らないのではない。他力に安住すればよいのではないか。そういう方向で、いわゆる封建教学と言われるような立場の方々からの非難が清沢満之に集中していたわけです。清沢満之は、しかし、この近代という時代を本当に生き抜くためには、単に安住するだけでは間に合わないと感じて、第二十二願の結果を受けて弥勒が呼び出されるという構造もあるわけですが、何かここに大きな課題を読もうとなさつたのです。

だから時代の状況の中で本当に生きていくためには、その時代に生きる人が新しく新しくその時代相應のいただき方をしていかなければならない。だから、封建時代は封建時代なりのいただき方をせざるを得なかったかも知れない。でも、こういう現代という時代に來たつて、まだ封建時代と同じ構造で信仰を固定しようとするのはナンセンスであると私は思うのです。

「何ぞ力めて善をなして、道の自然なることを念いて」、ここから「自然」という言葉が繰り返して出てくることになります。教義学の中では自然に三つの意味を見ていて、その一つが願力自然と言われる。本願力自身が、自らしからしむるというはたらきをする。これは親鸞聖人の晩年の聞き書きに自然法爾章ほうにというのがあります。そこに自然というのは「しからしむることはなり」（『聖典』五一頁）とあつて、自ずからしからしむ、これを願力自然というように言うわけです。ここではそうした願力自然を思うということなのでしょう。そうすれば、「上下なく洞達して辺際なきことを著」すと。そういう道を思うならば、上下も辺際もないというようなことが顕われてくる。「宜しくお

のおの勤めて精進して、努力自らこれを求むべし」。これはですから、あたかも自力で精進することを勧めているように見えるわけです。

「天命に安んじて人事を尽くす」

清沢満之の有名な言葉に、「天命に安んじて人事を尽くす」というのがあるのですけれど、天命というのは、親鸞の言葉で言えば、本願力に安んずることです。大悲の願心に帰する。清沢満之自身の教養の中に、随分と強く儒教の教えが生きていた。清沢満之は出身が下級武士でしたから、武士の学問として漢文の四書五経が与えられて、もう子ども心にある程度読めた。まあ、伝説ですけれども、ともかく幼い頃から勉強が好きだった。武士は名字帯刀を返上して一国民になったわけですから、禄を失って貧しい身分の武士は本当に困ったと思うのです。清沢満之もそういう家に生まれ落ちたわけですから、たまたま名古屋だったから、名古屋は門徒どころで、友だちがお寺の息子だったというので、大谷派のお寺の縁で大谷派の奨学

金、その当時奨学金を優秀な子に出すというシステムが宗派ではできていて、それが清沢満之にあたったわけです。清沢満之は、それで勉強をすることができた。そういうことがあるのですけれど、ともかく清沢満之は儒教の倫理が生まれ落ちた時からの教養として拭^{ぬぐ}うことができないほど強く染みついていたのだと思われます。こういう立場を捨てずして本願他力の教えをいただきたいといきたいと、そういうところに、「天命に安んじて人事を尽くす」と。

それまでの儒学倫理だと「人事を尽くして天命を待つ」と、そうなっている。人の尽くすべき自分に与えられた事を尽くして天命を待つ。結果は見えていて下さる。それに對して、それをひっくり返して、天命に安んじて、しかし人事を尽くすと。人事を尽くすという面が、清沢満之の姿勢の大切なところです。天命に安んじたらもう安住して何もしないでよいのだという発想がありがちなのです、他力安心には。清沢満之は、それに馴染^{なじ}まなかった。やっぱり武士の精神がありますから、人事を尽くすということがないことにはたすからない。こういう課題を背負って、本願力に帰しても自分の分限を尽くして生きるのだと。

横に五惡趣を載る

横超

こういう姿勢が清沢満之の姿勢です。決してそれは自分の力で覚りへ向かつて歩むというのではなくて、本願力をいただいて全力を尽くして生きるのだと。全力を尽くすといっても、倫理の立場に関わった場合には、自分は罪であるということを見せざるを得ない。そういう場合、倫理だけであったならば、地獄行きである。自分のような罪人は罪惡深重だと反省したら、地獄に行くしかない。苦悩するしかない。そういう時に、本願力に帰していれば、本願力にたすけられて、「大悲の願船に乗じて光明の広海に浮かびぬれば、至徳の風静かに衆禍の波転ず」（『聖典』一九二頁）と言われるように、明るみが与えられるのだと。こういう救いを清沢満之は喜んで、亡くなっていかれたわけです。清沢先生がここに気がつかれたということは、非常に大事な問題を我々に投げ下さっているのではないかとと思うのです。この問題は現代に向かって教義学を構築する場合の一つ大事な鍵なのではないかと思えます。私も何もわかっているわけではないし、謎として受けとめるしかないのですけれども、課題として受けとめたい事柄なのです。

（二〇一八年三月九日）

「必ず超絶して去ることを得て、安養國に往生せよ。横に五惡趣を載りて、惡趣自然に閉じん」（『聖典』五七頁）と。この「横截五惡趣」の「五惡趣」ということは、六道流転というのが普通の考え方ですけれど、この場合は、地獄・餓鬼・畜生・人間・天上と、「修羅」が抜けるのです。五趣全体が悪、流転輪廻して、たとえば天であっても人であっても惡趣、つまり流転してしまうということを惡と考えるという立場です。流転を超えて仏に成るのが仏法ですから、その仏法の方向を善とするなら、流転することをおとす。惡というのは、状況存在が状況に巻き込まれて自分を取り戻せない、自己を確保できない在り方で生きて、亡くなったなら、またその身が新しい命を取りまた生き

る、そういう考え方がインドの六道の考え方です。そういう中に、本願が我が国に來たれと呼びかける。本願が浄土を建立したいという時には、本願のはたらく場所、そこに生まれ直せば、もうその場所で安心して仏法を求め、仏法を聞いて修行して仏に成っていくことができるという場所。そういう場所を建立しようというのが、もともと建立志願の方向性です。浄土は不退転を与えられる場所であり、必ず仏に成るということが確保される場所。そういうことが繰り返して『無量寿經』では言われているわけです。ところが、親鸞聖人は「真仏土卷」にこの文を引用されない。どこに引用されるかと言うと、「信卷」、眞実信心の巻のところに引用されるのです。

『聖典』の二四三頁、ここは信心は菩提心だとその前に論じてきて、横超おうちゆうという問題を出してこられるわけですが、れど、その横超の菩提心の根拠は、善導大師に「横超断四流」という言葉があるわけで、それがこの二四三頁の一行目に出される。この『聖典』は善導大師の偈文を入れておられますが、一四六頁の三行目、そこに「共発金剛志 横超断四流」、「共に金剛の志を発して 横に四流を断絶し」と、

ここから親鸞聖人は「横超」という言葉をお取りになった。それで二四三頁のところでは、善導大師が横超と言っている事柄を、本願に返して、『無量寿經』に返していただき直しておられる。それが「無上殊勝の願を超発す」という言葉です。これは『無量寿經』で法蔵菩薩の物語が始まって本願を発す、そこに使われている言葉なのです。それに続いて「我、超世の願を建つ、必ず無上道に至らん」と、名声みせう十方に超えて、究竟くきやうして聞こゆる所なくは、誓う、正覺を成らじ、と」(『聖典』二四三頁)。これは「三誓偈」、「重誓偈」とも言われますけれど、『無量寿經』の偈文から取っている。ここにやはり「超」という言葉があつて、「超世の願」だ。この世の中でどうこうするという願いではなくて、この世を超える。

この世を超えるというのが、仏陀の心、つまり菩提心を表現する場合の一つの在り方なのです。単に世俗に埋没しているのではなくて、そこから出なければならぬというので、形としては出家するという形を取るのが仏教だと。世俗を超えるということを有限な身体で実現しようとして、そのように受けとめてきた。ですから、釈尊自身も王城の王子

として生まれたけれども、そこから出て、一人の比丘、一人の求道者として覚りが開けたという物語になっている。

この世の仕事とか、この世の人間関係とかに埋没するのはなくて、そこから出なければいかんと。そういう方向性が仏教の方向性だとされてきたわけです。

しかし、形だけはそうして出家してみても、世俗関心が無くなるわけではない。どうしてもこの世に身が生きている限りにおいて、世俗関心が動くわけです。それはどうしようもないわけです。だから形だけ出た形を取ってみても、本当の意味ではそれが出たことになってない。こういうことがやはりあるのでしょうか。それに対して親鸞聖人は、凡夫が出られるはずがない。凡夫が凡夫を超えるということとは、凡夫の力でできるはずがない。どうやって超え出るのだ。こういう問題におそらく苦しめられて、そしてこの本願他力の教えによって、この愚かな凡夫が愚かな凡夫のままで超え出ることができるといふ信念をいただいた。それがこの「横超」という考え方なのです。

どうして超えたと言えるのだろうか。凡夫であるままに超えるとはどういうことだろうと。考えたらさっぱりわから

ない。けれども、親鸞聖人は、物語的に作られた浄土に、この世の命が終わってから出ていくという形での出方は、これは本当の横超ではないということを見極められたのです。やはり何か自力で出ていこうとする場合は、堅に出ていくという発想なのです。横に出るといふのは、本願力を依り処にして出ていくという発想なのです。だけれど、やっぱり臨終に向こうに行つてという発想が残っているのは、それはまだ本当に横超の本願に出遇ってないと、このように親鸞聖人ははっきりさせたわけです。

大慶喜と横超截

これも教義学の歴史がまたそれをねじ曲げて、何だかわけがわからないようにしてきているのです。しかし、親鸞聖人ご自身はこの「横截」の文を決して彼の国に行つてからこの利益があるというようにお取りにならずに、他力の信心に帰するならば、本願他力のはたらきに身を本当に任せる決断ができるなら、この利益をいただけるのだと。これを正信偈には、「獲ぎやく信見敬しんけんきやう大慶喜だいけいき 即横超截そくおうちやうぜつ五惡ごあく

趣」〔聖典二〇五頁〕とおっしゃるのです。信を獲るということが成り立つなら、本当に喜ぶことができる。大慶喜が与えられる。大慶喜が与えられるということは、実は、横ざまに五惡趣を截る。

我々は自分で本願力をたとえちよつと信じてみても、やっぱり死んでから浄土に往って課題を克服するのだと、そういう妄念が動くのです。この世を生きている間はだめだと。やはり凡夫なのだと。仏道を成就するのは、浄土に往つたら必ずと言って下さっているのだから、浄土に往つたら成仏すると。この世はどうだと。この世は、そのことをお願いしながら、死んでからだ。こういう発想になるのです。そのほうがわかりやすいと言えはわかりやすい。死んだら必ず往けると、そっちにもっていったら、この世でやる必要はないと言って、無責任で逃げていけばよいのだから、何ともずるい考え方です。

本当に本願力に帰するということは、どこで成り立つか。「大慶喜」と親鸞聖人はおっしゃっていることは、どこで確信できるのだ。死ななければ慶喜できないという話ではないはず。「獲信見敬大慶喜」ですから。信を獲れば、

見て敬い、見敬、そして大慶、大いなる喜びが恵まれるのだと。「化身土巻」では親鸞聖人は、念仏しているのだけれど自力だという問題を第二十願で読み込まれるわけです。第二十願意である現象はどういうことかと言ったら大慶喜がないと、このように押さえているのです。本願を信じたというけれど、一向に鬱陶しい顔をしている。もやもやして一向にたすかつていない。死んでからたすかるのだという話をしているから、生きている間はもやもやしてよいのだと逃げています。そこに親鸞聖人は、徹底してやはり真実信心に立つということをとおっしゃるわけです。真実信心に立つということは、我々はなかなか容易なことではない。しかし親鸞聖人は少なくとも真実信心に立つて、そして本願念仏を堂々と仏教の極意だとおっしゃって生き抜かれたわけです。だから親鸞聖人の教えに触れようとするなら、そういう親鸞聖人が為した大切な課題にどこかで我々自身も触れていきたいということがないといけないと思うのです。自分自身の課題として、そういうことがどこにかわかってないということがいわゆる仏教学の学者とか、そういう人々の中にあるのではないかと思うのです。

親鸞聖人は横超の菩提心の問題の展開として、安養国に往生して横ざまに五悪趣を截するということが成り立つのは、信心という事実において成り立つのだとおっしゃるわけです。濁世を生きているということと、浄土に生まれるということを、どういうように考えるのだと。そこに親鸞聖人は、徹底的に愚かな凡夫の分限と大悲の本願のはたらきとの境界線に立つということをおっしゃるわけです。

「信に死し願に生きよ」

この問題に非常に積極的に触れて下さったのは曾我量深先生です。曾我量深先生は、この問題を一生考えられた。親鸞聖人の七百回御遠忌、一九六一年、曾我先生が八十六歳の頃です。京都の大ホールで、この浄土真宗の仏法に触れた三人の巨頭、鈴木大拙、曾我量深、金子大榮（一八八一—一九七六）、この三人が大講演会をしたのです。その時に曾我先生は、一生のテーマであった問題をこの御遠忌の講演会にぶつけた。それが有名な「信に死し願に生きよ」というテーマなのです。信に死ぬ、つまり信心においてそ

れまでの人生に死ぬと。そして願に生きる、本願を依り処にして立ち上がるのだと。それまでの妄念の主体であった自己に死んで、本願を主体とするような命を生きる。曾我先生は若い頃から、自分の中に信心が立ち上がるということとは、法蔵菩薩が立ち上がったのだと。法蔵願心が受けとめられるということは、法蔵願心自身が立ち上がったことなのだというようにおっしゃって、単に外側の他力ではない、主体となつて下さる他力なのだと。依り処を求めようろうしている自我を主体と思っているのが、そうではない主体がここに立ち上がるのが信心なのだと。信心を生きるということは、妄念の主体に死んで、信心の主体に生きる、そういう決断が成り立つのが信心なのだと。本願力回向ということは、本願力がはたらいて、本当にここに本願力が立ち上がるのだと。こういうことが、信ずるということが成り立つことなのだと。それまでの自己に死ぬ、つまり妄念の自己を離れる、捨てる。自力を捨てる。自力がすたると言うか、自分の力で自力は捨てられない。自力が自力を捨てることはできないのです。でも、本願力が自力を捨てさせてくれる。捨てさせてくれた本願力を依り処

にするなら、あとはそれが生きて下さる。このように教えるをいただくのだと。

これはいくら言われても、そのようなことがこの妄念の自己に成り立つのだろうかと思うしかないのですけれど。妄念の自己で苦しめられていることはわかつているけれども、そのままですべてはほしいと思っっているから、死ななければたすからないという話になるのです。そうではなくて、本願力を信ずる。我が願いを信ぜよと言つて下さっている願いを信じますというようになるのが信心ですから、そう信じたけれども自我の立場がまだ捨てられないで自力の立場がまだ残っているというのは、それは第二十願なわけです。そこが親鸞聖人の教えの難しいところです。本当に我々がその立場に立つて生きることが求められていますけれど、なかなかそこまで決定心^{けつじょうしん}が熟することは容易ではない。何か中途半端なのです。他力と言うと何か他所^{よそ}から自分をたすけてくれるものだと。自我がまだ残っているから、自我を外から助けてくれるのだというように考えるわけです。そうではない。その自我が自我に死んで、本願他力に立ち上がる。このように曾我先生はお考えになつ

た。つまり親鸞の教えというものは、そのようにいただくべきものだと明らかにして下さった。親鸞聖人が本当に一生かかって考え抜いて明らかにして下さったけれど、そのことを本当に引き受けた人は歴史の中にほとんどいないのです。久しぶりに曾我先生が引き受けた、そのようなものだと思うのです。本当に現生において、現に生きているまににおいて往生の事実を本当にいただくことができる、その大きな感激をいただくということは容易ではない。

本願成就文では「願生彼国 即得往生 住不退転」(『聖典』四四頁)とされているのですから、願生すれば即^{すなわ}ち往生して不退転に住する。その不退転に住するということを親鸞聖人は現生正定聚^{げんしょうじょうじゆ}とおっしゃる。現生に不退転に住するとおっしゃるわけです。現生に不退転に住するということは、往生することと同じことだと仮名聖教でおっしゃっているわけです。即得往生とは不退転に住するということなのだと。不退転に住するということは即得往生なのだと。ちゃんと親鸞聖人ご自身がおっしゃっているわけです。それが本願力回向による往生だと。我々は、それがわからない。本願力回向の事実にもとにも出遇っていない

から。考えているだけだから。そういうことがあるのです。ですから、親鸞聖人は、獲信があつたら大慶喜が発つて、「横截五惡趣」という事実に出遇えるのだと。六道流轉の命に死ぬのだと。

平生業成

別の言い方では、親鸞聖人が引用文で出しておられるけれど、曇鸞大師は「業事成弁」と言われ、道綽禪師（五六二―六四五）は「業道成弁」と言われる。たぶんこれを根拠になさって蓮如上人は「平生業成」とおっしゃるのだと思うのです。曇鸞大師の「業事成弁」は「信巻」に、「『経』に「十念」と言うは、業事成弁を明かすならくのみ」（『聖典』二七五頁）と引文されています。この「十念」は本願文の十念、成就文では「乃至一念」とありますけれど、それは業事成弁、つまり業ということは、流轉輪廻してきた主体がある、そういうことが完全に満足して、成弁、満足成就すると。道綽禪師のほうは「行巻」で、「よく念を積み思いを凝らして他事を縁ぜざれば、業道成弁せしめ

てすなわち罷みぬ」（『聖典』一九二頁）。この「念」は、本願の名号を憶念する、本願の名号を本願のはたらきとして信ずることを成り立たせる今、そういう意味があるのですけれども、他のことを思わない、もっぱら本願の救い一つを念ずる時に、「業道成弁せしめてすなわち罷みぬ」。これは「南無阿弥陀仏」の功德を『安樂集』でおっしゃっているわけです。業道成弁、つまり流轉輪廻の業の道が完全にここで切られる。これは、横截五惡趣と同じことを言っているわけです。結局、我々の流轉の命を業という言葉で表現しているわけですから、業道が成弁するということは、六道流轉の命が終わるということですよ。そういうことが、どこで成り立つかと言うと、蓮如上人は「平生業成」とおっしゃっているわけです。平生の信心のところに、実は業成が成り立つのだと。業事成弁が成り立つのだと。これは親鸞聖人の横截五惡趣の了解と重なっているのだと思うのです。

我々はこの世を迷いの命でしか生きていないと思っていられるけれども、迷いの命のただ中に本願力回向のはたらきを信ずるということも成り立つのだと。それを信ずるとい

ことと、やはり迷いの生活を生きているということとは矛盾しない。迷いを止めて覚りを開こう、迷いを止めて信心を得ようと、そのように分別で考えると、我々は信心をちゃんと得ることができないから、死んでからという話になつてしまふけれど、この罪惡深重の身であることを何の障げとせず、大悲の光が射してきている。もう、地獄の果てまでも照らさずんばやまんというのが如来の大悲ですから、地獄の果てであっても光に遇うことができるのだと。

地獄を生きている身であっても大悲の本願はいただけるのだと。そんなはずがなからうと。やっぱり地獄から脱出してきれいな身にならなければだめではないかと考えるのが人間の分別です。信に立つということは分別が止むということなのです。この妄念の命を生きている事実と本願力を信ずる命とは、そこで接点をもつ。それを生きている。こういうことが、信心を生きている、本願を生きているということなのです。

本願を生きるのだから、何か立派な人になつて、もう煩惱を起こさないのかと。そんなことはない。相変わらずの凡夫です。煩惱具足の凡夫、生死罪濁の群萌、これが往相

回向の心行を獲る。往相回向の心行を獲ても凡夫であることは変わらない。にもかかわらず流転輪廻の命を截るのだと。本願力が截るので自分で截るのではない。それが横截です。横ざまに截る。本願力が截つて下さるのだと。私が自分で截る必要がない。不思議な考えです。我々は、自分で出ていたり、自分で超えたり、自分で截つたりしなければいけないと思つている。それを、親鸞聖人は豎、豎形の発想だと言うわけです。自力の発想だと。本願他力を信ずるということは、横に截られることをいただくのだと。横に截られるということは、凡夫であることを止める必要はない。凡夫の生活のままに大悲の本願の光の中にあることを信ずる。矛盾しないわけです、凡夫の命と。

前念命終後念即生は一念

凡夫の命でありながら五惡趣を截るとはどういうことだろうと考えたらずっぱりわからない。だからそういう構造をどういうように表現したらよいかという時に、大変難しい問題が絡む。そこを親鸞は「前念命終ぜんねんみょうじゅう 後念即生ごねんそくじゅう」

という善導大師のお言葉を手がかりにして「本願を信受するは、前念命終なり。即得往生は、後念即生なり」（『聖典』四三〇頁）とおっしゃる。これを曾我先生は、前念と後念、前と後の念というけれど、前念から後念へという時の念自身は、一念なのだと。二念ではない、一念なのだと。一念の前後だと。何を言っているのか、訳がわからないと、私は学生の頃、講演を聴いた時には思いました。でもそれは、凡夫であることと、光に遇って五悪趣を横ざまに截っていたかどうかということが、どういう関係か言おうとすると、前念に死んで後念に生きる、妄念の自己に死んで本願の主体に生きるということは、一念なのだと。二念ではないのだと。不思議な構造だなと。どういうことを言っているのだろう。考えてわかるわけではないのです。考えてわからないから長い間私はそれをテーマとして、ずっと考えてきたのですけれども。

これはやはり願力に帰することの難しさ。願力に帰するということとは、向こうは凡夫であることを障さまたげとしない。我々の立場は凡夫である。凡夫であるままにお任せしますという向こうからはたつきが来ていることを信ずる。こ

のように人生が見えると、実に楽になるのです。自力でやらなければいけない、自力で克服しなければいけない、自力で煩惱を起こさないようにしなければいけないなどと思つたら、もう地獄の沙汰ですよ。悪戦苦闘してどうにもならない。親鸞聖人はそういう苦勞を経験された後で、こういう問題に本当に出遇っていかれた。だから、なかなかこの問題は、容易なことではない。前念命終後念即生が一念の事実の内容だと。「南無阿弥陀仏」の中に凡夫がそのまま往生するという事実を与えていただけ、一念の前後なのだと。これはなかなかわかりません。

我々は宗教体験を過去形で考えようとする。体験したのだと考えたい。体験したら凡夫ではなくなるはずでしょうと。いや凡夫なのだ。それでは体験したことにならないではないかということになる。でも、それは違う。凡夫であるけれども、凡夫の自我を依り処とする発想から、本願力を依り処とすると転換する。転換したら終わりではなくて、転換するという一念が、常に一念なのです。

生命が生きているということは、もうどんどんとかく栄養を取り込みながら新しい自己になりつつ生きているわ

けでしょう。一時として止まらない。どんどん変わっているわけだから。どんどん変わりながら生きているということ、それはどうしてそうになっているかと言ってみても、そうになっているのだから、そういうものなのです。生命というものは、変わりつつ変わらない。こんな不思議なことは生命でしか成り立たない。生命体の血液のはたらき一つを取っても、自我がやっているわけではない。因縁所生で不思議なことに、このように成り立っているわけでしょう。前の命に死んで、新しい命に甦よみがえるということをものすごい勢いでやってくれているわけです。

その譬喩を信心に使えば、自我の命に死んで本願力の命に甦よみがえるということ、念々に起こることは、何の矛盾もないわけです。念々に生命が生きているが如くに、念々に妄念に死んで新しい命に甦よみがえる、そういう事実がずっと続くわけです。妄念に死んで新しい自己に甦よみがえる。そこに自分というものは無いわけです。自分があつてやっているわけではない。往生という事実は、本願力によって成り立つ生の転換を、新しい生に生まれると表現したわけですから、それは念々に生まれているわけです。そういうのが、親鸞聖人が

いただいた、信の一念の内容としての「願生彼国 即得往生 住不退転」という本願成就の文のいただき方なのではないかと思うのです。新しい自己になりつつ生きていくわけです。なりつつと言うと、何かもつとだんだんというように、そのように考えてしまふけれど、つまり過程的プロセスではないかと考えてしまふけれど、そうではない。一念に、宗教的な事実をいただいて生きていくということですから。

本願の命は死なない

「道に昇ること窮ぐ極ごくなし。往やうき易やくくして人なし」(『聖典』五七頁)。仏道を昇るのは極まりがない。「易い往やう而に無む人にん」、往きやすいけれども人がない。親鸞聖人は「信巻」の最初に、二二頁の三行目ですが、真実信心というのは「易往無人」なのだ。本当に易しい道なのだけれども一人も信じてくれる人がいない。そういう質のものなのだ。人間の常識では考えられないことが起こる。人間は人間の常識で生きていますから、常識的にわかるなどと言っている人

は一人もいないということになる。

「その国逆違^{ぎゃくい}せず。自然の牽^ひくところなり」（同上）。逆違するということは、川の流れに逆らうように、何か我々は流れに即しながら生きていくということが難しい。常に何か問題を感じて、逆らってしか生きられない存在です。

それに対して、命が生きている方向と本願が願っている方向とは同じ方向、本願力の国に往けば逆違しないと。ひとりでにそうなっていくのだと。なかなかこのようにいたいくことは容易なことではないのです。自我があるとだめなのです。凡夫は自我が死ぬことはないのです。自我が死ぬなどというのは妄念であって、事実は全然、自我が死なないのです。自我が死なないからこの国を願生するしかない。願生してみたら、願生得生、願生そのものが得生だと。即ち、一念同時なのだから。だから立場を転換すれば、そこにもう利益は来ている。我々の世界は矛盾だらけだと。けれども本願力に帰する決断ができれば、もうそのまま生きていける。念々に変わりつつ変わらないという生命の事実を生きるが如く、常に本願名号をいただき直して生きるしかない。こういうのが凡夫の事実だと思うのです。だから、

過去形にしないわけです。「獲得しました」にはならないのです。信心を生きるということは、常に現在形と言うか、現在進行形です。

「何ぞ世事を棄^すてて勤行^{ごんぎょう}して道徳を求めざらん」（同上）。この場合の「道徳」は、本願力の方向を向いた善と言うわけでしょう。本願力に随う善、そういう眼で念仏をいだけば、念仏が最高善なのです。この世の倫理的善ではありません。この世の倫理には最高はない。何をやっても人間のやることですから、相対的にしか成り立たない。でも、仏法の方向を向いて善を考えれば、凡夫の我々にとっては本願名号を信受するという道が最高善である。このように言うことができるわけです。

そうすると、ここでは、「極長^{ごくじやう}生^{しょう}を獲べし」（同上）と。「信巻」の初めで、信心の命を感じれば、信心自身は死なないと言っているのです。二二一頁の二行目、「大信心はすなわちこれ、長生^{ちやうせい}不死^{ふし}の神方^{しんぽう}」。無明の命は死ぬけれども、本願の命は死なない。長生不死。いわゆるこの世の命が長生きするということを言っているわけではなくて、信心がもつ本質、時を超えるような本質、時の中にあって時

を超えるということは、死なないものに触れるということなのです。親鸞聖人でも亡くなったではないか、何で長生不死などと言えるのだ。でも、親鸞聖人の信心そのものは、本願力回向の信心ですから、本願力回向の信心ということでは死なないのです。信心の現象は死ぬかも知れないけれども、本願力回向という事実は、これは誰でもそれに出遇つていける命でしょう。だから長生不死なのです。妄念の自己に死んで、本願の命に甦るということは、本願の命は死なないのです。妄念の命は死ぬけれど。それは不思議な構造だと思います。我々が死ななくなるのではないのです。

我々はやっぱり諸行無常の命を死んでいくのです。けれども、信じた信心そのものは本願力回向ですから、法蔵願心が立ち上がった、その法蔵願心は死なないのです。そういう信念が与えられる。不思議なことです。

今日は親鸞聖人のお取り上げになった「ひつとくちやうぜつ必得超絶去」のところで、皆さま方にちよつとわかり難かったかも知れませんが、この問題は私がずつと、とにかく求め始めてから今まで考え続けてきた問題ですから、皆さんにも考えていただきたいと思います。

(二〇一八年五月十四日)

浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——(弐)

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」並びに第一一二回（通算第一六三回）から第一一六回（同第一六七回）までの問題提起を掲載する。

なお、『真宗聖典』は、東本願寺出版発行の聖典を用い、『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随分広がってはいる。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言うなら、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、現実の我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いだろうか。

（本多弘之）

憂いと孤独

「自然」ということ

『聖典』の五十七頁の後ろから四行目ですが、「横に五悪趣を截りて、悪趣自然に閉じん」とあります。このあたりでは、繰り返して「自然」ということが出てきております。この後には「その国逆違せず。自然の牽くところなり」（『聖典』五七頁）、少し前には「何ぞ力めて善をなして、道の自然なることを念いて」（同上）と。

自然ということは、最晩年になって親鸞聖人が語った言葉がございまして、この聖典では六〇二頁、『末燈鈔』のところで取りあげられております。『末燈鈔』は書簡集なのですが、この聖典では、この書簡集にしかない部分はこれに依るけれど、その他は他の御消息集に戻すという形で編集したわけです。ただし、自然ということが語られてお

りますこの第五通につきましては、これは聞き書きなのです。他の御消息集には入っていないくて、『末燈鈔』では手紙扱いにしているけれど、もともとこれは願智上人の聞き書きで、手紙ではない。高田に願智上人が書いた現物があるのです。そういうものなのですけれど、明らかに親鸞聖人が語られた自然についてのお言葉なので、大事なものであるということは思われるのです。

自然ということについては、教学のうえでは三自然ということが言われているわけです。このあたりの「横に五悪趣を截る」というような問題は、その教学的な意味づけで言うと、願力自然と言われる自然だろうと思うのです。

『聖典』のその六〇二頁では、親鸞聖人は、自然を、「自」はおのずから、「然」はしからしむという言葉だと註釈をしておられて、自然というは行者のはからいをまじえないで、如来の誓いとして衆生のうえに成り立つ仏道を自然という言葉で教えるのだとおっしゃっています。『無量寿経』の願力のはたらきが、「南無阿弥陀仏」と誓って衆生に呼びかける。その時の願力のはたらきが自然という意味をもつということで、おのずからしめたもうと。

自然という言葉自身は、普通であれば、おのずから然^{しか}ると読むわけで、ひとりでにそうなっていると。例えば、人間の在り方が、ちょうど河の流れが上流から下流に向かつて流れるように、ひとりでにそうなっている。そういう心得を自然というふうに一般的には言い表している。その自然を親鸞聖人は、本願のはたらきとして取りあげられた。

そしてそのなかに、無上仏ということ言われる。「弥陀仏の御ちかいの、もとより行者のはからいにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまいて、むかえんとはからわせたまいたるによりて、行者のよからんともあしからんともおもわぬを、自然とはもうすぞとききて候う。ちかいのようは無上仏にならしめんとちかいたまえるなり」(『聖典』六〇二頁)。無上仏というのは、無上涅槃を覚ることにおいて成り立つ仏、それを無上仏と言うわけですが、「無上仏ともうすはかたちもなくまします。かたちのましまさぬゆえに、自然とはもうすなり」(同上)。かたちがましまさぬ無上仏の在り方を自然と言うのだと。この自然は、行者のはからいではなく、おのずからしからしむという意味の自然とは、ちよつと意味が違うように感じられる。つまり無

上仏を自然と言う。「かたちましますとしめすときには、無上涅槃ともうさず」(同上)。つまり無上涅槃ということをも無上仏とも言うし、それを自然とも言う。こういう場合、教学用語では無為自然という言い方があります。無為というのは、無為法という言葉がありまして、作ることがない。つまり、時間的に生滅するということが作為ということになるわけで、人間が作るとか、時間が作る、そういう転変する、変化する、そういうことがないことを無為と言うのです。

無為ということは、この世には存在としてはないわけです。一切の存在は諸行無常だと言われていて、時間と共にながしかの変化をし続けてゆく。これは生命体だけが変化をするのではなくて、物質界でもどんどん変わっていきまから、変わらざるものは一つもない。こういうのが自然界のありさまです。だから無為ということは、この世にはないけれど、この世にあるものすべてをあらしめている。あらしめられた事実は全部変わりゆくもの。そういうふうを考えれば、無為というのは、ある意味で形而上学的な、メタフィジカル (metaphysical) な概念と言ってもよいのか

も知れません。

そういう変わらないということが無為という言葉で言われていて、無上涅槃とか無上仏というのは、これは誰にあって、どこにあっても変わらないという特質をもっているのだと。それは無為法、無為だと。無上涅槃という事柄とかものとかがどこかにあるわけではない。だから、ないことなのだけれども、仏陀の覚りという言葉で言われるような内容は、変わりゆくものにウロウロするのではなくて、変わりゆくものを成り立たせている存在それ自身に触れる。そうすると、変わらないということが依り処になる。そういう意味で、覚りを開くということは、無上涅槃を覚ることでもあるし、無上仏と成ることでもある。そういう文脈なのです。それを自然と言うという場合の自然は、これは無為自然と教学的に言われるような内容になるわけです。それは変わったりはたらないもの、それ自身としてあるということですから、願力自然とは違うわけです。形のないものは我々凡夫にとっては触れて見ようがない。まあ、概念として考えればわからないわけではないけれど、それを我々が依り処にするなどということはできない。だ

から、我々はどうしてよいかわからないわけです。我々は諸行無常に苦しめられているだけであって、諸行無常ではないようなものといっても、いくら求めてもそれは得られない。そういうのが、凡夫としての問題です。けれど、そこに「かたちもましまさぬようをしらせんとて、はじめて弥陀仏とぞききならいて候う」(同上)。つまり「南無阿弥陀仏」という名号は、方便法身と言われますけれど、それは本願がわざわざ大涅槃から立ちあがって法蔵菩薩となつて、そして本願を^お発して、本願は衆生をたすけるために十方衆生に呼びかけて、十方衆生に無上涅槃を覚らしめるためにはたらきかけるのだという、そういう物語。そういう物語を通して「南無阿弥陀仏」という言葉が教えられて来るのだと。だからそれは「自然のようをしらせんりよう(料)なり」(同上)。この自然は無上涅槃を自然と言う場合の自然なのでしょう。「りよう」というのは、さすがと言うか、方便、道筋とか、何かそういうような意味をもった言葉でしょう。自然の在り方をしらせんために、弥陀仏という仏さまの名前になるのだと。だから「この道理をこころえつるのちには、この自然のことはつねにさたすべき

にはあらざるなり。つねに自然をさたせば、義なきを義とすということは、なお義のあるになるべし」(同上)。自然

というようなことはあまり取りあげないほうがよいと。こ

れは聞いている顕智上人に対して、親鸞聖人が「あんまりこのことは、自分でいろいろ言わんほうがよいよ」という

丁寧な説明だと思ふのです。我々が「南無阿弥陀仏」を信ずるということにおいて、願力自然がはたらいて来るとい

うことは、本願のはたらきがひとりでに我々のような愚かな凡夫を仏にするという不思議はたらきが起る。そのこ

とを信ずる。無上涅槃に至ることを信ずる。そこに理屈を言うと、義のないところが義になってしまふと。だから、

ここは本願力を信ずるのであつて、自分からこれはどうだこうだというようなことを理屈で言うことはしないほうが

よいよというのが親鸞聖人のご注意でしょう。

ともかく自然ということについては親鸞聖人が大変注意しておられる。そういうことで、この段にある自然とい

う言葉については注意を要するわけです。「往き易くして人なし。その国逆違せず。自然の牽くところなり」(『聖

典』五七頁)。この自然は、ですから、おのずからしからし

められるという形で、浄土に生まれしめられると、こういうことを言っているわけです。

怨みと憂い

『聖典』の五十八頁の四行目、「少長男女共になんによ錢財せんざいを憂うれう。有無どうねん同然なり」。これは昔から今に至るまで、人間の

病気みたいなものです。犬や猫は錢財を憂うことはない。人間だけが眼の色を変えてほしがる。だから、錢財を憂う

という問題は人間の問題です。「有無同然なり」。あるとかないとかいうこと、どちらにしても同じようなありさまで

あると。「安き時あることなし。田あれば田を憂う。宅あれば宅を憂う」(『聖典』五八頁)。いつも錢財を憂うという

方向に引きずり回されて、はせ使われるわけです。田んぼをもつたら田んぼをもつたでそのことが心配でたまらない。

田んぼがなければ田んぼがないでほしくてしょうがない。家をもちたいと思うのだけれど、家をもつたらもつたでい

ろんなことがかかってくる。

私はもつてないのですけれど、皆さま方のなかには思い

当たる方がおられるかも知れませんが、一時別荘をもつということが流行りまして、別荘を購入するなどということをする、今度は別荘のことが心配でかなわんと。それで行ったり来たりしだして、何か落ち着かないということになりかねない。それでもある程度若いうちは、それを楽しみにしたりして、行ったり来たりするけれども、そのうちにもうどうにもならなくなるというようなことになったりする。そういうことが、「宅あれば宅を憂う」。

そして「横に非常の水火・盗賊・怨家・債主のために焚漂劫奪せられ消散し磨滅す」(同上)。「怨家」、怨んでいる家というのも、農村地帯などで代々その土地に生活している場合は、怨みが代々つものことがあるのですね。言い伝えられる。あの家ではこういうことがこうあってこうだと。そういうふうに、生まれてから経験したことでないことを、三代前とか五代前とかの人がこうだったという話をずっと怨みにする。

滋賀県の長浜にあります石田町というところに行きましたら、石田町というのは石田三成の生まれ故郷なのです。あのあたりは本願寺の門徒が多いのですけれど、御遠忌の

法要で、岡崎のほうに親鸞聖人が来ておられた跡があるものだから、私の知人で御遠忌で京都の東本願寺に参った人がそこへ寄れるように計画したら、ある長浜の人が、徳川さんのところなど絶対に行かないと、そう言ったということです。何代も前のことなのに、怨みはずっと伝えられることはあるのですね。人間には言葉があるものだから、言葉と一緒に伝えるのです。だから、シェークスピアの『ロミオとジュリエット』ではないけれども、家同士の角逐というものがずっと続くことがあるわけです。

「憂毒(うれど)忪(そう)として解くる時あることなし。憤りを心中に結びて憂悩(うれのう)を離れず。心堅く意固く、適に縦捨(まさ)することなし」(同上)。憤懣が心のなかに動いてきて「憂悩を離れず」。この三毒段に入ってから、憂うという字がずっと一貫してあるのです。憂いというのは、この世俗生活をしていく人間の根底にずっと動いているような心情を表すのではないかと思うのです。うつめになるとか、あるいは自己嫌悪に陥るとか、何かそういうふうになが動いてしまう、その根にあるのはこの「憂毒」と言われるような、うつとうしき、憂鬱感、そういう基本的な気分、何とも言えない

息苦しさなのではないかと思うのです。素朴に生きているように見えても、人間が生活するところには、いつもものを所有したい、所有したいけれど、あるにつけなきにつけ、心配でかなわんと。こういうような心情があつて、それで突き動かされるようにして求めてゆくけれども、その根にあるものは、憂いという字で示されるような気分、こういうものが言い当てられているのではないかなと思うのです。

「心堅く意固く」、つまり、憂いというものがあることにおいて意識が閉鎖的になるというイメージです。人間と人間が心が通じあうということは、柔らかい感じですから、心を通じあわなくなると硬い感じですよ。縦捨することなし」。「縦捨」、縦」というのは、ほしきままに、というような意味ももった字で、硬い心をもつてしまっているから、それを自分から解き放つことができない。捨てることができる。

そういうふうにして「摧碎さいさいに坐つみして、身亡び寿終われば、これを棄捐きえんして去りぬ」(同上)。そういうふうにして命が終わったならば、「棄捐」、棄も捐も捨てるという意味です。棄て去つて、いなくなつてしまふと。「誰も随う者なし」

(同上)。生きているうちこそ権力があつたり財力があつたりしているけれども、亡くなつてしまつたらもう誰もついていかないと。「尊貴豪富もまたこの思おもえあり」(同上)。尊貴であろうと、豪富であろうとこの問題はあるのだと。つまり命が終わつた途端に誰もついてこない、こういうことが起こる。

人間生活の孤独

「憂念相隨しんがいて勤苦ごんくかくのごとし。またもろもろの寒熱を結びて痛みと共に居ゐす。ある時はこれに坐つみして、身を終え命を夭はろぼす」(『聖典』五九頁)。「これに坐して」のこの「坐」という字は、「よつて」とも読みます。例えば盗んだことによつて牢獄に入るとした場合、その場合の盗んだことによつてのよつては、この「坐」という字を使うわけです。それを「つみして」と読むのです。だから、「これに坐して」、これによつてというのは、これまでずっと語ってきたような憂念、憂毒、そういうようなものによつて、生活が潰されるような命である。それによつて「身を

終え命を天^{あま}ばす」と。

「肯^{あへ}て善をなし道を行じ徳に進まず。寿終え身死して当に独り遠く去る。趣向するところあれども、善惡の道能く知る者なし」(同上)。独り去るのだと。人間は共同体として生きているのだけれど、生まれるのも独り、死ぬのも独りと言われます。本当は独りではない。生まれる時も独りで生まれてくるわけではないし、亡くなる時も独りで死んでゆくわけではない。親から生まれてくるし、亡くなる時も共同体に弔われて亡くなっていくことがあるわけですけれど、人間が独りという時には、やはり孤独感と共に、孤独にさせる原因があるわけです。それが、今ここのずつと語ってきたような憂いが背景にあつて、そこから所有欲とかいうものが起きてくると、とにかく自分の所有とすることが中心になって生活を動かしますから、そうなくてきて結局、人が見えなくなる。そして孤独になっていく。だから、現代の生活は孤独ということが随分言われますけれど、これは人間生活が始まった時から、死んだら誰もついていけないというような生きざまにしてしまうということが、老少男女を問わずにどんな人間にもある。そういう

問題が人間を突き動かしてしまう。そういう問題がここであげられているわけです。みなどこかで自我の思い、自分中心主義があつて、他人のことなどかまっていられるかというのが正直な思いですから、そういう思いが動けば、孤独にならざるを得ない。人間が共同体を感じながら、共同体に感謝して、共同体と共にある在り方を回復しなければいけないはずなのに、どんどん孤独になっている。こういう方向があることをこの經典が言い当てているわけです。

ここまでで一段なのです。こういうことが何回も繰り返されているのですけれど、それを何とか意味づけようとして、三毒段というように言うのです。ここまでは貪欲の問題だと。次は瞋恚の問題、そしてその次は愚痴の問題だと。しかし、よく読んで見ると、みんな重なっているわけです。単に貪欲だけでこうなるわけではない。憂いがあつて、そしてそこに怨みが生じて、怒りとか憤りということが出ているわけだから、これは貪欲だけの問題ではないわけです。だから、三毒で、これは貪欲だと押さえるのは解釈であつて、少し図式的にすぎないかというふうにも思うのです。

(二〇一八年六月十八日)

「独生・独死・独去・独来」

今が今に連続している

『聖典』の五十九頁の後ろから四行目ですが、「今世の恨みの意、微し相憎嫉すれば、後世には転た劇しく大怨と成るに至る」。「今世」に対して「後世」というのは、神話的には、この今生きている我々の時間に対して、死後、一旦臨終を潜つて亡くなるということが起こる。その後の時間を後世と言うわけです。過去・現在・未来と、そういう「三世」というものがあるのだと考える場合は、今世に対して前の命があつて、後の命もあると。

けれども、現在に立つて考える場合には、過去がどういう形であるかと言えば、現在のなかにその過去の結果がある意味で熏習された形である。現在に過去の痕跡がある。過去という時間はないわけです。過去とはどこにあるかと

言ったら、現在にあるわけです。現在のなかに過去にどういう行為があつたのか、過去にどういう出来事があつたかという結果がある。過去というものはないでしょう。過去を探しにいつてもありはしない。あるのは現在でしょう。

未来はどうだと言ったら、現在に予測的に考えられた未来でしょう。常にあるのは今です。そういうふうに、今につきつめて考える考え方をする時には、「今世」と言つても、今の時で、それも単に一瞬という意味でない。今が今に連続しているわけです。常に今である。常に今であつて、昨日の今というのはいないわけです。昨日という言葉で言う昨日は、実は今の記憶、今に痕跡を残している昨日であつて、昨日という時間はもうないでしょう。明日はないでしょう。明日はまだ来ていないのだから。明日というのは、今、明日と予測される。あるのは今。こういうふうに見えるのが、大乘仏教の正確な考え方だと私は思うのです。

そういうふうに見える時には、過去世と言ったら、過去が、過去どういう行為があつたかということが、現在に影響を与えてきている。未来はまだ来ていない時ですから、未来には現在が必ず影響を与えていくと。あるのは現在と

いう時ですから、そういうふうには、現在は現在に連続しつつ持続する、そういう不思議な時間を我々は生きているわけです。

ですから、今世、今の時に怨むということが起こると、「後世には転た劇しく大怨と成るに至る」。次の時間には、次の時間と言っても、今なのです。今が今に止まるのではなくて、今から今に、今は常に新しい今になりつつあるわけです。新しい今になっていくその後の今、変な言い方ですけど。後世というのは、だから文字どおりには死後の世、神話的にはそうだけでも、我々の心理状態としては、現在に恨みがあると、その現在がどんどん増幅して、時が移ることによって消えていくのでなくて、ますます激しくなってくる。そういうことを言い当てる言葉だろうと思うのです。もちろん神話的な意味として了解することでも十分に可能ですけれど、神話的な時間というのは神話であって、そういう時間が文字どおりあるわけではない。人間が考えた物語上の事柄であって、あるのは現在です。

業道自然

「憤^{いきどお}りを精神^{しょうじん}に結びて、自然に剋識して相離ることを得ず」（『聖典』五九頁）。「精神」は、これは現代語では「せいしん」と読んでいますが、仏教語では「しょうじん」と読んで、何か人間の意識の一番もとにある作用のよなものを押さえているのだらうと思うのです。意識作用は形がありませんから、意識作用の中心を何かの言葉で押さえようとする。その時に押さえられる言葉として精神という言葉があるのです。何か我々が身体のかなにかにまえられるようなものがあるわけではない。だから「魂^{たましい}」という言葉がありますけれど、魂という言葉も何か魂というものがあるわけではない。そういう実体的にあることではなくて、人間として生きている在り方の中心にあって、いつもそれが自我だと感じさせるような中心的なるもの。それを唯識では阿頼耶識と名づける。主体的なるはたらきをするものを意識として押さえようすると、何かそういう言葉で言うしかない。なかなかやつcaiですね。自分が自

分として生きている。この中心に自分と感じている、これは何なのだろうと。皆さま方でも、自分と思っておられると思いますけれど、その自分とは何なのだと押さえようとすると、よくわかりませんでしょう。身体があつて、これが俺の身体だと思っている自分、その私とは、ではどこに
いるのだと。わからないでしょう。そういうものを何か言い当てようとして、精神という言葉で言ってきたっているわけです。精神というものがあつてではない。そういう言葉で言うしかない。その精神に憤り、怒りやら憤りというのがついてしまうのだと。これもなかなかやつかしいです。しつつく、とにかく怒りがついてしまった自分。自分と言つても、そういう怒りが起こつて、その怒りがついてるような自分しか自分としては感じられない。そういう在り方を言おうとするわけです。だから、憤りが起こると自分でも捨てることができないで、それが自分を縛ってくる。そういう作用をする。そのことを言っているわけです。

「自然に剋識して相離るることを得ず」、この「自然」は、この前にあつた自然とはちよつと意味が違つていて、後の教学で業道自然と呼ばれるものです。前の自然は、本

願力が衆生にはたらいで衆生を解脱させる、衆生を浄土に生まれさせる。何かそういう大きな本願力のはたらきが起こることを、これは自然だと押さえた。その場合の自然は後の教学で言えば願力自然です。本願力が衆生にはたらいで衆生をたすける、そのはたらきは自然だと。本願自身はたらく必然性、それを自然と。この前の段からは、自分に起こつた煩惱が自分を縛つてきて、縛つた煩惱によつて自分が縛られる。憤りを起こしたり、欲を起こしたりすると、それが自分にくつついてきて、それが自分となつて自分を動かすということを言っているのです。そういうふう
に自分というものが純粹にあるわけではなくて、自分が起こし行つてきたさまざまな行為経験の蓄積の総合的なものが、今の自分になつていて、その自分は、実はその前の行為、腹を立てたとか、欲を起こしたとかいうような煩惱の意識行為の結果が、今の自分になつていて。それが自分を縛つてきている。そういう構造です。だから、そう簡単に自分自身をきれいにして、自分自身というものを取り出すというわけにいかないわけです。もうきつちりと縛りつけられている。そういう在り方。それは、「自然に剋識し

て、剋識というのは、剋は刻むという字で、「時刻」の刻の字と同じ意味をもった字です。識に剋む。識というのは、前の言葉で言えば精神。主體的な意識にひとりでに剋み込まれる。業の経験、結果が熏習する。悪意を起せば、自分が起こした悪意が自分自身に剋み込まれて、その悪意はまた自分を動かしてくる。欲を起せば、起こした欲の結果がまた自分に傷をつけて、その傷がまた自分を動かしてくる。そういう因果です。

他に代えられない尊さ

「みな当に対生して、かわるがわる相報復すべし」（『聖典』六〇頁）、「対生」というのはお互いに生きあうと言いますか、この世界を人間が生きる時には、命が命に対応する。そういうことを表しているわけです。そしてお互いに「相報復」、報復というのは、新しい行為が前の行為に応える、あるいはやり返すというような形で報復ということが言われます。

「人、世間の愛欲の中にありて、独り生じ独り死し独り

去り独り来りて、行に当り苦樂の地に至り趣く」（同上）。

ここに大変有名な言葉になっている、「独生・独死・独去・独来」という言葉があります。これもある意味で矛盾していると言いますか、人が誕生するという時、独りとして誕生するのですけれど、もちろん、誕生する空間は、両親はあつたり、親戚関係があつたり、夫婦、兄弟、室家、そういう中に生まれてくるわけですから、本当は独りで生まれてくるわけではない。けれども、ここでは、愛欲というものを感ずる中では、「独り生じ独り死し独り去り独り来り」と言う。命、身体としては個として生まれて、個として生きて、個として死んでいく。その個としてという面だけを取れば、独生・独死・独去・独来という言葉は、事実を押さえているという面があるわけです。それは一面であつて、同時にこれは世間のなかに生まれてくるということとがありますから、生まれる時も独りではない、生きる時も独りではない、そして亡くなつていくのも独りではない。こういう矛盾があるわけですけれど、しかし、独生・独死・独去・独来という言葉で、ある意味で、命というものの事実は所詮独りなのだよと。独りなのだけれども、その

独りが本当にどういう独りであるかということが大問題なわけです。

私は、今度出ました「親鸞仏教センター通信」(第六十五号)に、この言葉を使いながら書いたのです。仏陀が誕生した時には、独りで七歩歩^{てんげ}んで、天上天下を指さして、「天上天下唯我独尊」と言ったと。伝説的な物語としてそういう言い伝えがあるのですね。天上天下、つまりこの世のなかに生まれてきているけれども、これは私独りが尊いのだと。そういう宣言をしたと。これは別に一人の個人、その人だけが尊いなどということを言っているわけでも何でもない。やはり独りの命としてここに生まれてあることのもっている意味は、他に代えられない尊さがあるのだと。他に代替できない、比較できない。それぞれがそれぞれの尊さをもってこの命が与えられてあるのだということを、独尊、独り尊しと、こうおっしゃったのだと思うのです。そのことは、事実としては、独生・独死・独去・独来としてある。現代ではこの命自身が生命分析と言いますか、生命科学によって、遺伝子レベルまで生命の内容が掘り下げられ、探求されていますけれど、現実の命一つ一つは他に

代えられない命を生きているし、その命を科学的に解釈して、遺伝子として、こうだとか、あだとかということでは説明され尽くされない自分自身というものがあるわけです。自分自身を生きているという事実、これは他と比較してどうこうではない。生きているという事実が尊いのだと。こういうことが宗教的な真理として大変大事なわけです。だからそういう意味で、清沢満之が、「独尊子」ということをおっしゃっていて、つまり、天上天下唯我独尊というのは、釈迦牟尼仏陀一人のことを言っているのではない。あらゆる存在がそうなっている。そうあるべきである。そういう自覚をもってほしい。そういうことが仏教がこの世に教えるとして説かれる大きな意味である。そういう意味で、独尊子というものは独立者であると。独立者として一人ひとりが独立するということが本当に成り立つならば、それは同時に人間の社会、人間関係のなかに独りあることの尊さを自覚するということ、お互いに尊いことを認めあう関係になることだから、そういう関係において連立が成り立つと。相手を利用したり、相手と比較してどうだこうだとか、あいつは使いやすいからどうだとか、あいつは使

えないからだめだとか、そういう発想で価値観を決めるのではなくて、お互いに尊いということを認めあった上で連帯が成り立つ。そういう関係が、親鸞聖人がおっしゃった、本願の大悲を根拠として本願の念仏者に成るということは、お互いに御同朋・御同行であると。同じ念仏をいただいて、同じ行をもって、同じともがらとして生きていくと。だから根拠を共通にすることにおいて、お互いに尊敬しあえる。やはり我々が本当に関係存在として、単に恨みあったり、嫉みあったりする関係を超えて、本当に連立できる関係を作ろうとしたら、まず自分が本当に尊いということを自分で自覚するということが何よりも大事です。そして自分が尊いならば、相手も同時に尊いと。自分だけ尊いので、お前はだめ、そのようなことを言ったのでは関係は成り立たたない。だから、自分が尊いと言える原理と、相手が尊いと言える原理を何に立てるか。自我に立てたら、それはもう孤独しかない。孤独に陥っていくしかない。そうではない。平等の原理というものに立って、お互いに独立者になると。こういうことが成り立つなら、それは本願の共同体、お互いに本願を根拠とする共同体、これはある意味で莊嚴功德

のある浄土と言ってもよいような空間になるわけです。そういうことが、仏陀が教えようとしている大事な方向性なのだろうと思うのです。

身が引き受ける

そして「行に当り苦楽の地に至り趣く」。この「行」は、時間のなかに行為を起こすということが、その結果を引いてくる、業という言葉で言うようなことを表そうとしているのでしよう。「苦楽」ということは、結果として苦楽になるもとは、善因楽果・悪因苦果と言いますけれど、善を行ずると次の時間によい結果がくる。よい結果ということとは、楽しい、そういう時間がくる。悪と言われる行為は苦がくる。悪をしたということが苦になる。そういう因果、これはこの世での因果です。そういう善因楽果・悪因苦果と言われている中であって、我々は、本当にわかっちゃいるけど止められない。つまり楽がほしいと思いつつながら、煩惱の炎で悪を起こしてしまう。そして苦の命を引いてしまう。そういうのが我々の存在ですから、そういうところに

三毒五惡段と言われているこの段で押さえられているような人間の愚かな在り方、罪の在り方というものが教えとして語られざるを得ない。こういうことがあるのだらうと思うのです。

「身、自らこれを当くるに、有も代わる者なし」（同上）。

「身」というのは、単なる body ではないのです。我々の身というのは、五根という感覚器官の総合体系であると同時に、過去の行為の結果がどこに残るかと言ったら、この身に残る。身と言っても、単に物質的な面の身体という意味ではない。これがなかなかわかりにくいところです。身という言葉は、存在それ自身というものを、単に意識とか、理性とか、そういう抽象的な在り方でない、この現実を生きている在り方を、身という言葉で表現するのです。例えば、この經典を読むという時に、理性で読むという立場に對して、身で読む、「身読」という言葉がありますけれど、身で読むという時には、身体となって苦悩の命を引き受けてくれているこの身体というところに教えを聞く、教えを読む。

身というのが、結局生まれて生きてきて、そして死んで

ゆくわけですが、自我意識は都合のよいことしか考えないし、都合のよいことしか引き受けようとしない。身は都合がよからうが悪からうが命を黙って引き受けてくれて、ここに生きていてくれるわけです。身というものは正直なものですから、前の日にあまり激しく何かをやるとこたえますよね。「身にこたえる」という言い方がありますけれど、それは身体というだけではない。何か身体的意識的存在として、全体を統合するような表現として身という言葉があるのだらうと思うのです。身という言葉は難しいのです。だから、body と翻訳したら何の意味もないのです。body のことを言っているのではない。身というのは生きた全体的自己を表そうとしている言葉です。

苦樂の地に趣くような命を生きてきた。それを引き受けるのは、身が引き受ける。「自身」という言葉がありますけれど、身が、自分がそれを引き受けてみると、誰もそれに代わることはできない。つまり一人の命は一人ひとり引き受けるのであって、他人が引き受けることはできません。先ほど申しましたように、なにゆえ一人が尊いかと言ったら、他に代わることができないからです。他の存在に

代えられるようなものだったら、代わってほしいと思うこともあるわけですけど、代わってもらう人はいないわけです。独り自分が引き受けて生きるしかない。自分が生きてきた歴史は、自分が引き受けるしかない。自分は自分の過去の業が今の自分に成ったのだと。自分が今ここになぜあるかと言ったら、自分を作ってきた業の結果が今の自分なのだという、身が引き受けた責任感です。意識は引き受けていないのです。意識は全然引き受けていない。なんでこんな自分なのだと。つまり愚痴しか言わないのです。そうではない。身が黙って引き受けている。引き受ける身を唯識では阿頼耶識と言うわけです。阿頼耶識が一切の経験の熏習として引き受ける。好き嫌いを言わない。どんな行為の結果も黙って引き受ける。それに相当するものが身という言葉です。身は正直ということがありますが、身は過去の行為経験の熏習を全部引き受けている。単にbodyではなくて、身という言葉で生きている事実を押さえているわけです。

そして「善惡自然にして行を追うて生ずるところなり」(同上)。こういうことで、善惡自然、善惡の行為の結果

が禍福と言われるような結果を引いてきて、その結果が、孤独、本当に独りだけになっていってしまうと。この場合の「自然」は、業道自然と言われる、業の成り立ち、業の因果、つまり因が果を引くという形の自然です。願力自然の場合は、強い本願の大きなはたらきということが自然という言葉に託され、業道自然の場合は、善惡の因が苦樂の果を引く。自然に業の因果として乗ってくる。恨みは恨みをお互いに呼んで、ますます膨らんでいくという、そういう自然。そういう業道の自然、こういうことがここで言われてきたわけです。もう一つ自然に、無為自然ということがあって、無為自然というのは、本当の覚りの内容、仏陀の覚りの内容となるような、法性とか真如とか菩提とかを開いて見出される真理性というものが、それ自身として一切の衆生のところにすでにあるのだけれども、誰も見えない。そういう在り方を自然という言葉で言う場合もある。その場合は無為自然と。こういうことで、三自然ということが言われるのです。そういう中で、この今の自然は、業道の自然であって「善惡自然にして行を追うて生ずるところなり」と言っているのです。(二〇一八年七月二十三日)

「窃窃冥冥として別離久しく長し」

本当に生きた人に会いたい

「窃窃冥冥しやくしやくめいめいとして別離久しく長し」〔聖典〕六〇頁。

「窃窃冥冥」というあまり聞いたことのない文字が出てきておりますけれど。「窃」というのは、これはかすかと言うのでしょうか。ひそかという意味もあるようで、そういう字を重ねて窃窃と、こういうふう言ってきたております。

そして「冥冥」と、冥は暗いという意味です。光が入らないと言いますか、そういうような状態で、ほとんど眼のはたらきが役に立たない、そういうことを冥という言葉で表しているようです。この字を重ねることによって、我々が過去のこと、未来のことを見通そうとする時に、ほとんどよくわからない。生まれる前がどうであったのか、そして今ここにあることが一体どうなっていくのか、もし命が終わ

ってゆくなら、その先はどうなるのか。そういうことについて我々はほとんど見ることができない。そういうことが、我々の命の感覚に強くあるわけですけれど、そういう在り方のなかで、「別離久しく長し」と。人と人との間柄は、現在親しくしていたり、あるいは過去からずっと一緒に生きてきたというような感覚がある、そういう中で亡くなっていた場合には、どこへいったのかわからない。例えば愛する人を亡くした場合などに、残されている者の感ずる時間というものは、何か別れてからの時間がとても長いと言いますか、そういう感覚があるのだろうと思うのです。

あるいは親しいと思っている人たちでも、お互いにその場ではつき合っているように見えているけれど、背景についてはお互いに見えていない。身近な親しい人でも案外そういうことが多いですよ。『ああ、そういうことがあったのか』というようなことで、改めてびっくりさせられるということも結構あるわけです。それは友達関係、あるいは親子関係、夫婦関係にあっても案外そういうことがあるわけです。見えたつもりでいて全然見えていない。そういうことが、「窃窃冥冥として」として別離久しく長し」という

ような言葉で言われると、いかにもそういう暗い中を生き
ているのだなということを改めて教えられます。

そして、「道路同じからずして会い見ること期なし。甚
だ難し、甚だ難し。また相値うことを得んや」(同上)。

「道路」で、人間が歩く道を言うわけですけれども、同じ
道を歩いているように見える、一緒に生きているように見
えるけれども、隣を歩いているように見えても違う道を歩
いていると。だから「会い見ること期なし」。いつになっ
たら会えるかと。「期」というのは、一期一会と言われる
ような時ですね。時なのですけれども、本当に事件が起こ
る時ということを、この期という字で表しています。だか
ら英語で言えば、timeではなくchanceと言ったほうがい
いかも知れません。人が生きているということは、前の段
にありましたように、一人ひとりがそれぞれ生まれてきて、
独生・独死・独去・独来、ある意味で独りの道を独りが行
くだけであって、会うということができない。そういう人
生で、なかなか深い出会いというようなことがないとい
ことを表しているわけです。「また相値うことを得んや」
と。だからたとえば会ったとしても、もう一度会うというよ

うなことはほとんどできない。そういう関係を表している。

私もはこうして生きていて、生きていることの意味を
求めたり、何か生きている中に喜びを求めたりするのです
けれども、一体そういうふうに生きることの本当の喜び、
本当に自分で自分に納得できるようなものに出遇うとはど
ういうことなのかと。こういう時に、やはり我々が求める
のは、人として生きるのだけれども、人として生きるとこ
ろに、無意識的と言っては変だけれども、意識的になる以
前に、本当に生きた人がいたらその人に遇いたいと言いま
すか、そういう要求をどこかに与えられて生きているの
はないかと思うのです。例えば英雄伝とか、偉人伝とか、
そういう形の、何か人間のモデルを語る物語というよう
なものがあって、それが我々を引き込んで「ああ、こうい
うふう生きてみたいな」と思わせる。つまり生きるというこ
とに、何か人間は、本当に生きるということを教えてくれ
る生きざまをする人を求めているのだと思うのです。

私も不思議な思いをもったのですけれど、いつも、常に
そういうものを求めてみたけれども、青年期に何か本当に
そういう人がいるのだろうかと思って求めたけれども、何

かそれが見えない。本当に生きるということを生きている人が見えない。そういう思いがあつて、結局、仏陀というような理想像がもしあつて、それを本当に求めて生きている人があるならというような思いで京都へ行ったということとを、今頃になって「ああ、そういう要求があつて行つたのかな」と思うのです。そして出遇うことができた。出遇うことができた人は、実は、それに先立っていわゆる仏者、本当に仏道を求めて生きた人を求めた人であつた。その人がまた先に求めた人をモデルとして生きようとしていて、それがまた次々に人を呼び寄せて人を生みだしてくる。

結局、日本の仏教は、祖師仏教だと言うのですけれど、祖師というのは、釈迦如来の生きざまを求め、あるいは釈迦如来の生きざまを求めた先輩方、インドであつたり、中国であつたり、日本だつたり、その先輩方の生きざまをモデルにして生きようという意欲が求めさせて、そして求めてゆく時に、それは結局、人を求めるように見えるけれども、人ではなくて、人を生かしめている真理性、仏教ではダルマ (dharma) と言われる法というものがあつて、その法を求めて法を生きようとする。それは、つまり本当の命を与

えてくれるものを求める。そういうことが、人間として生きるということには常に与えられているのかと思うのです。人間を超えたものがあつて、それを信ずるという言葉だけでも、実際は、例えばキリスト教だったらイエスという人が現れて、そのイエス像をモデルにして教学ができて、教学ができるけれども、そのイエス像というものを求める。そういうことが生きたキリスト教を常に新しく生かしめている。仏教であればシツダールタ太子が苦悩して求めた、その姿を求める。そして実は仏陀自身が人に依るなど。我を求めて我があるのではないのだと。私が生きようとした法がある。その法を生きよと。こういうふうに説いたと言われている。ダルマを求めると言うけれど、ダルマそのものは、そのようなものがどこにあるのではなくて、やはりダルマと称される真理性を信じてそれを生きた人、その生きた人を通して、人それぞれが違う命を与えられるのだけれども、違う命のなかに、本当の命を感じるものを求めて歩む。そういうことが新しく私たちの命に、本当にこの窈窈冥冥として何も見えない命を生きているにもかかわらず、何かそういう命を共に生きている中に、真理を求めて歩ん

だ人が灯火のように現れて、後から行くものはそれとの出遇いを深く求めて歩むのでないか。こういうことが説得力をもつて教えとなり經典ともなり、そして新しく人を生みだしてくるのでないかと思うのです。

『無量寿經』のこの段に入ってきてからの文章は、この世のこと、この世の在り方を、本当に人間が迷い苦しみ、そして苦悩の命を増幅してゆくことを描いているけれども、そのなかに、何か求めざるを得ないのだと教えようとしている。こういうことががわれます。

「何ぞ衆事を棄てざらん」

ですから「何ぞ衆事を棄てざらん」(同上)と。我々は、差し当たって生きているということには必ずいろんな事件というものが取り巻いていて、そして私たちは毎日毎日の日暮らしを、与えられた条件のなかで生きるためのさまざまの仕事を与えられるわけです。生きているということは、与えられる諸状況があつて、それとの関わりで生きているわけですから、関わりのなかに、それぞれその日の日暮ら

しを務めなければならない。それに関わり果ててしまう。

「衆事」、もろもろの事、もろもろの出来事と言つてもいいし、もろもろの仕事と言つてもいいわけですが、そういうことが、本当は見えていない状況であるにもかかわらず、今差し当たって取り巻いている状況に興味があつて、そこに我々は引き込まれてしまう。本当に強い興味を引くものがあつて、それに巻き込まれる。

この頃の若い人などは、四六時中スマホに情報を求めて、そこに興味が引かれて、そのためにもう四六時中生きてしまう。それがないと寂しくて仕方がない。アルコール中毒というのがあるけれども、この頃は、スマホ中毒らしいのですね。そういうふうに興味を引くものに引き込まれるわけです。だからバチンコでもそうだし、カジノがそうですね。人のことは言えませんが、今日でも高校野球の準決勝がありましたから、そうするともうテレビにくぎづけで、やつぱりおもしろいですよね、引き込まれてしまう。人間がこの世を生きている時には、何を生きているかわからないけれど、とにかくその場で興味を引かれるものに夢中になってしまふ。そういうことが「衆事」という言葉で

言われてくるのでしょうか、その衆事が常に移ろって
いつてしまうわけです。ずっとあるわけでない。だから今
起こっている事柄が興味を引くわけです。前の情報を与え
られてもあまり興味が無いのです。命が生きているという
ことは、状況と共に生きていますから、その状況に巻き込
まれて命が生きる。ということは、状況に埋没して、状況
によって動かされて生きてしまう。そういう在り方が「竊
冥冥」という在り方になっているわけです。結局、何を
生きてきたのかわからない。これから先もどうなっていく
のかわからない。そういう在り方に対して、「何ぞ衆事を
棄てざらん」。なんでそういう在り方を脱出しようと思わ
ないのかと、こういう呼びかけです。

こういうふう呼びかけられて、何となくちよつとはそう
いうことは気にはかかるけれども、取り巻いている衆事の
ほうが強いわけで、興味の引き込み方が強い。だからそれ
を離すことができないわけです。離すことができるように
思つて、例えば家を出る。出家というような精神は、そう
いう世間関心を棄てるために家を出ると、こういうのです
けれど、家を出たからといって、生きることを取り巻いて

いるものもろの事柄をすべて棄てるなどということはでき
ない。ですから、差し当たって相対的に、それまで引きず
られていたような在り方から脱出するということとで止ま
るしかない。まあ、せめてせいぜいそのぐらいであつて、
生きるということは必ず状況との関わり合いを生きるわけ
ですから、そういう関わり方自身を切ることはできないの
です。そういうやっかいな問題がある。けれどもともかく
人間を迷わせるようなさまざまなこと、そういうことを本
当に脱出してみないかという呼びかけがここに言われてい
るわけです。

そして「おのおの強健つうけんの時に曼まゆんで努力修善ゆめゆめを勤めて精
進して度世を願え」（同上）と。この「曼」という字は、
「漫」という字に通じる字で、ですからこの「曼」は長引
くという意味をもっているようです。健康でしっかりして
いることが続いているときに、力を努めて善を修して、
「度世を願え」。「度世」というのは、世をわたるという意
味ですけれど、世間を超える。世間をわたっていくという
のだけれど、単に世間のなかに埋没するのではなく、「度」
という字は、わたる方向が、いわゆる世渡りという渡り方

ではなくて、そういう渡り方をどこかで破ることを度という字で表すわけです。仏教が呼びかけるときには、やはり生きるということのなかに、本当に生きるという方向を呼びかける。俗事に巻き込まれる、世間生活に埋没してしまふという在り方から、ある意味で本当の命を求めようという方向に生きる。こういう方向を示すために、「度」という字を使うのだらうと思うのです。だから度彼岸と言いますけれど、彼岸に度るという、わたるというのがこの世を単に渡っていくのではなくて、この世をどこかで突破して、本当の生き方にわたっていく。なかなかこれが、日常語を使いながら日常語では言えない方向性を示そうとするわけです。わたると言ったら普通に川を渡るとか、渡し船とか、そういう渡り方、もともとはそういう言葉なのですけれど、そうではなくてこの世の生き方に埋没している在り方から脱出させる。新しい人生と言っては変ですけれど、ともかく人生が本当に満たされるような方向に度ると。ですから度世、世を度ると言うけれど、世を超えて世を度る、そういう意味なのだろうと思うのです。

「長生を得べし」

そして、「極めて長^{じようしやう}生を得べし」(同上)と。ここでもた長生きという言葉が出ています。長生きというのは、何か世俗に引き込まれた場合には、短命を越えたら長生きできるといふ、そういうイメージが入ってきますけれど、そういうことを誘いとして、本当の在り方の命を生きたということを誘っているわけです。命が長生きすると、そういう文字を使いながら、本当の命を獲得するというところこそ本当の長命なのだと、そういう意味転換する表現だということです。本来この世の在り方を表している言葉なのだけれど、この世の在り方を転換して、新しい命、あるいは本当の命、あるいは仏教が与える真実の生命、宗教的生命、そういう命を生きたことができるということを、長生きができるというふうに誘うわけです。だから、文字どおり長生きできるのではない。文字どおりと言っては変だけれど、この世の迷いの命が長引いて何のためかと。曇鸞大師が間違つて長生不死の方法だということで仙經に迷ったというこ

とがありますけれど、そういう意味でこの世の命を長くしたい、迷いの命を長引かせたいと、そういうのであったら、世渡りを長く続けたいという話だから、そういう意味ではない。

親鸞聖人は「長生不死の神方」という言葉を「信巻」

の初めに出してきます。信心をもつということは、本当の命をもつことなのだ。本当の命、真実の生命を与えられたということは、長生不死の方法が与えられることなのだ。こういうふうに使って直しておられる。だから、文字どおりに、迷いの命が迷いのなかで願って命が長くなると、そういう意味ではないのです。言葉を宗教的な意味で展開しながら了解することとはなかなか容易ではない。言葉を使っている場合、何か抜きがたい引き戻しと言いますか、迷いの命のほうへ解釈が引き戻される、そういう問題が常に出てくるのです。なかなかやっかいです。だからあえて禅宗などは、言葉を使いながら、わからない言葉を使う。わからない表現にしてしまう。あれは単なる煙幕ではないのです。言葉が迷わすから、言葉を使いながらそうではない方向に開かせようというふうに言葉を使おうとする。

それで禅問答とか言って、なかなか了解しにくいわけですから「極めて長生を得べし」と、文字どおり長生きできる方法を求めよなどと言っているわけではなくて、長い命ということは、本当の命と言ってもいいわけです。本当の出会いをもつことと言ってもいいわけです。本当の出会いということは、なかなか難しいことですけれども、それに出遇うということが、長生、ああ、本当の命だったのだと、そういう喜びを与えてくる。

「如何ぞ道を求めざらん」(同上)。だからそういう在り方を本当に求めなければならないのだと。どうして道を求めないということがあり得ようかと。「安所ぞ待つべき。何の楽しみをか欲わんや」(同上)と。「道楽」とはよく言ったもので、道を楽しむと言うけれど、問題は果たしてそれが道と言えるようなものなのかどうかということです。我々を引き込むものは、それぞれの宿業因縁で与えられた条件のなかで、何かある意味での楽しみがあるけれども、それが本当に人生を満たす、本当にそれで満足成就するほどの喜びなのかと言うと、なかなか中途半端になってしまふということが多いのではないかと思うのです。結局、こ

の与えられた在り方、身体と精神とが本当に充実した在り方を求めるわけですけど、それではそれがどういう形であったら本当に楽しいと言えるのか。それは相対的にはあり得るけれど、なかなかよくわからない。それは結局、長い時間その楽しみのなかに浸ることが許されないということが一つあるのではないかと思うのです。

よく言われるように、定年までは仕事が忙しいからと言って一部分を楽しみにさいている。では、定年退職したらその楽しみに没頭できるかと言うと、もうそうなると体力が落ちて、そういうことができなくなってしまうとか。だから、逆に片手間にやっていた時のほうが楽しかったとか。四六時中やれるとなったら、さっぱりおもしろくなるとか。そういうので、人間は贅沢ですから、本当の楽しみと言えるようなものは、なかなか与えられない。まあ、ほどほどしかないのだろうと思うのですけれども、そういう在り方でこの世を生きて終わってしまいます。それは初めに出ていましたように、人それぞれに道が違って、それぞれに違う道でしかない。だから出会いがないということなのです。そういう在り方しかないのかなと思うのです。

れども、本当の楽しみというのは何なのか。

結局、哲学でも、生きることは楽しみを求める、どんなことが本当の楽しみかを考えることが哲学だと言われることがあって、だから真・善・美などということが言われます。本当に楽しいことが本当の真実だと。それが本当に人間を満足させる美しさでもあると。そういうことが重なることがあり得るか。そのようなことが課題になるわけですね。そういうふうには本当に一人ひとりがよかれと思い、自分として満足できる人生、自分としては自分の人生をこういう形で生きてみたいと思いつながら、本当の命にはなかなか出遇えない。何かそういう悲しみというもののが、ずっと人生を覆っているところがあると思うのです。結局そうすると、人間が自分独りでその道を探して、その道を獲得できるということはなかなか容易ではないから、自分に先立つてそれを求めた人がいて、これこそが本当に出遇った喜びなのだと言ってくれる。ここに人間の歴史、出遇いの歴史が生まれて、それを我々は求めて、それに出遇えるかどうか、そのようなことになるのだろうと思うのです。

(二〇一八年八月二十日)

「道德を達^さらず」

道を得ず

今日読むところに出てくるかと思いますが、天と地と人、天地人ということがあります。人の大きな営みが、現代文明という生活のなかで、生きている人間中心に、何でも利害損得、何か得になればよいというようなことを中心に行われている。何か人間がこの世のなかで営みをする、こと自身も行きづまっているという感じもありますし、その人間の営みが『無量寿経』に表されているような、どっちに向かって何をしたいのかというようなことがよくわからないままに突き動かされているというようないささま。『聖典』の六十一頁の後ろから七行目に「愛欲に痴惑せられて道德^{さと}を達^さらず。瞋怒^{しんぬ}に迷没^{めいもつ}して財色^{とんろう}を貪^{とん}狼^{ろう}す」と、そういうふうに押さえられてあって、ここに「道德」、道と

いうのは、広くは人間の道ということなのでしようけれど、この『無量寿経』にあつては、道は仏が説いてくださった、ある仏道、教え。徳というのとは、ある意味で道を歩むことによって開かれてくる人間の精神的な開けというようなことを徳という言葉で表すのではないかなと思ふのです。この三毒五悪段と言われる段の文章のなかに、しばしば道德という言葉が出てきますけれど、これは現代語のモラルという意味ではなくて、もうちょっと人間の在り方を本当に深く教えて、明るみを感じながら、喜びを感じながら、毎日毎日の生きてあることを喜んでいける。そういう道と徳というものを仏陀は教えてくださった。そういうことが「道德を達^さらず」という言葉で言われてくる内容なのではなからうかと思ひます。

そして「これに坐^まして道を得ず」（『聖典』六一頁）。明るみの方向性、あるいは教えられた道の方向性ではなくて、間違つた方向性に行つてしまふ。「坐して」というのは、「瞋怒に迷没して財色を貪^{とん}狼^{ろう}す」る、そういうことによつて、道を得ないのだと。道というのは、インドからきた仏

教を中国語に翻訳するときに、仏陀の覚りを中国語の道という字に当てているのです。仏道という場合の道ということは「菩提」という言葉で翻訳されている。菩提は音訳で、菩提では、中国にはない言葉ですから、意味がわからない。それを道という言葉で翻訳しているのです。中国人にとってタオ（道）という言葉は非常に広い意味をもっていて、儒教にもあるし、道教にもある。広く人間の生きざまというもの、人間が何か人から認められたり、尊敬されたり、そして人からというだけではない、自分自身に深い生きる喜びと生きることのありがたさを感じて生きている。そういう在り方自身を、菩提、仏陀の智慧、仏陀の覚りと言われるものが与えてくる。そういうことが中国語の道という言葉で言おうとしている時の方向性だろうと思うのです。

道は人間が歩く道、この文字のもととはそういうことからくるわけですが、歩く道は誰でも歩く道であり、広く大勢の人がそこを認めて歩く。そういうことが、精神的な問題にも取り入れられて、ですから、単に物質的な、地球上に道があるという意味の道だけではなく、人間の心のなかに自分が正しく生きているということを確認させるよ

うな方向性を、この道という字で表してくる。それが日本にきた場合も広くこの字が使われる。茶道とか華道とか、何でもこの字を使つて、柔術ではなくて柔道だと。相撲道だと。それは単に技術ではなくて、そこに精神があるのだと。だから道という字を使うわけです。単に勝てばよいとか、強ければよいとか、そういう話ではない。何か人間として当然あるべき在り方というものを求める。「仏道」と言えばもちろんそういう意味をもってくるわけです。

だけどその道を得ない。道から外れる。道に背く。そういうことが、この人間生活の在り方、人間生活がほしいままに、好き勝手に、人間関係を自分の得になるように、自分で愛するものはほしいし、憎むものは嫌うし、そういう情念、感情のままにやり始めれば、人と人の関係がうまくいかなくなる。そういうことが、この一段ですつと言われているわけです。

流転の状況存在

そして、「当に悪趣の苦に更^{かえ}るべし。生死窮まり已^やむこ

となし」(同上)。「悪趣」、これは三悪道とも言われるし、三悪趣とも言われますけれど、地獄・餓鬼・畜生を悪趣と言うわけです。先ほどの「道」は人間の在り方を正しく、という方向性なのですけれども、悪道と言った場合は違う方向性です。それに反逆する方向性。それは六道流転と言ってもいいわけで、この三つに天と人と阿修羅という三つの状況を加えて六道。六つの状況を経巡って、迷いの命、苦悩の命が繰り返し起こされる。天とか人間は、なかではよい状況。人間として与えられたよい状況が、実はこのようなありさまなのだ。このようなありさまを生きていたら次の命は悪趣になってしまうのだよ。こういうふうに教えているわけです。これは、ある意味で神話的な概念で、昔のインド人にとっては、生き生きと本当に過去の命が馬であったのが今は人間になってよかったと、けれども、この命をこういう生活をしていたら次の命はまた餓鬼道だ、畜生道だ、そういうふうに戻ってしまう。そういう形で今の命の在り方を反省させる。そういうことが教えになったわけですね。

これは、実存的な意味で解釈すると、過去の命がどうい

う過去であったか、それが今に報いてきて、それが未来の命に引き継がれる。こういうふうになんか中心に考えれば、与えられた状況に流されてしか生きていないということが、状況存在である我々の命の在り方です。だからみんな一人ひとりが過去を受けてそして未来を引くという命を生きている。状況存在を生きているということが一人ひとりの現在の、今の命なわけです。そう考えれば、これは単に神話的な物語の話ではなくて、今の状況が自分というものを確保できないで、状況に流されて次の命にいつてしまうと。現代は主体性というようなことが言われますけれど、主体性とはどこにあるのか。状況のなかに流されているような在り方としての主体では、仏教からすれば、主体の「主」という字は妄念の自我でしかないわけです。自我は自分勝手に思っているけれども、思っていること全体は、与えられた状況、例えば嵐のなかに立てば風に吹き飛ばされてしまうし、波しぶきの立つ岸壁に立てば波にさらわれてしまう。譬喩的に言えばそういう状況を我々は一時ひととき生きている。そういうふうには感じないで自分で生きていると思っ

っているだけで、実際は状況に巻き込まれて状況のなかに

埋没させられて生きているわけです。

だから、それがその人その人を作ってきたりして、その人その人自身がひとりでにそうさせられて、そうやって生きている。だからよく言えば状況に適應して、状況に反應して生きやすいような命になっているという面もある。だから職業にしろ、生活が人になる。主体性というものがあるのではなくて、命として与えられた姿が状況に巻き込まれて、状況を乗りこえていきやすいような生活主体になっているわけです。それぞれ、教員なり、警官なり、あるいは商人なり、我々なら坊さんなりに、みんなそれぞれそれに適應してそれらしくなっていくしかないわけです。状況に關係ないとなったら生きられないわけです。だから適應せざるを得ない。それを流転という言葉で教えてきているのだらうと思うのです。流転は単に神話の物語ではない。現実の我々の在り方を、ある意味で流され転がされて生きているのだよと教えるのだらうと思うのです。そういうのが生命ですから。そういう命が窮まりない。「哀れなるかな甚だ傷むべし」（同上）。そういう状況をちゃんと自覚できないということが、哀れであること。

「天地に違逆して人の心に従わず」

そして「恩愛思慕して憂念結縛す」（同上）。恩愛はともすれば縛る。恩という形で縛ってくる。愛もそうですね。愛着があると愛に縛られるという面がある。その恩愛思慕があると、憂念、つまり憂いの念がある。この一段はどうも憂いという感情が人間關係を貫いてずっと教えられている。ここにも出てきています。この憂うという心情、憂いの念が結び縛る。恩愛思慕という強い情念が起るのだけれど、実は憂念、憂いの念だと。こういうものが縛ってくるのだと。

「心意痛着して迭たがいに相顧恋す。日を窮め歳を卒おえて解け已むことあることなし」（同上）。お互いに關係があつて愛着があり、痛みがあり、憂いがある。それで歳を終える。寿命が尽きる。毎日毎日、そして毎年毎年、そういうことが繰り返されていくと。「道徳を教語するに心開明かいみょうならず」（同上）。「道徳」は初めに申しましたように、単なるモラルとか倫理ではない。仏道の教えを語ろうとするに、

心が開かれたり明るくなったりしない。内面に蓄えられているような意識を「心」という言葉で表してくるわけですが、その心が閉ざされた状態である。それは貪欲とか、愛欲とか、瞋^{いか}りとか、そういうもので閉ざされている。時には恨みで閉ざされたり、妬みで閉ざされたり、つまり煩惱で閉ざされている。それは明るくならない。だから教えようとするけれど心が開かない。

こういうことは現代だけの話ではない。もう仏陀が教えたようにした時から人間が生きている在り方がこういう人間関係の愛着と、人間には動物と違って所有欲というのがあって、動物は、その日その日を食えばそれでいい。人間の場合は、自我に対する執着だけではなく、自我の周りのものに対する執着がある。そういうので閉ざされてしまっているのだと。つまり、自分と関係あるもの全部自分どうにかしようと思うから、自分というものが、心が閉ざされてしまう。人間存在のもっている根の深い闇、煩惱と言いますが、煩惱には激しい煩惱だけではない。所有欲というのは、何かねちっこい煩惱です。そういうものがしつこくくつついているわけです。だからそういうものに閉ざさ

れているとなかなか明るくならないのです。表向きは笑ったりするけれど、内面は暗いわけです。そういうのが言葉を開こうとしない、教える言葉に心が開かないということをもたらしってくる。

「恩好を思想して情欲を離れず」（『聖典』六二頁）。「恩好」の「好」という字は、好みという字でもあるけれども、よいという意味もあります。例えば、好天、よい天気と。好という字は、だから人間にとって何か状況がよくなる、都合がよい、そういう方向性を表す文字だろうと思うのです。だから、恩好を思想するということは、恩というように、悪く言えば縛りつけられることになるけれど、人間関係として何かよい意味で恩というものを考えていこうと、こう考えることは考えるのだけれども、「情欲を離れず」と。情欲、これが人間関係について回る問題だと思うのです。恩好というのは、人間のある意味の理性的な営み、きれいな事のような営みと言いますか、けれども、それは実は情欲を離れず。例えば人間愛とかそんなことを考える。考えることはできる。でも考えているのと現実にかえった時とは全然違う。貪りやら、欲望やらというもので動かされ

てしまう。そういうのが人間であると。

それで、その少し先ですが、「天地に違逆して人の心に従わず」（同上）。これは最初に申しました天・地・人という概念です。中国で人間が生きている空間は人間だけではない。天あり、地あり、人がいると。天地人という関係を生きているのだと。だから人間だけが見ているのではないと。地も見ているし、天も見ている。天に羞じ地に羞じと言われます。恥ずかしいということは、人間が見ているから恥ずかしいのではない。天に羞じ地に羞じると、存在として恥ずかしいということを表現する場合に、そういうような言葉があります。天とか地が自然界なのですから、自然界に反逆するような形で人間が生きている。しかも、人の心に従わない。人心と言いますけれど、人の心というものにも、自然の道理、おのずからという道がある。それに背く。こういうことが起こってしまうと。

こういう段は、何のためにこのような人間の難しさを出してくるのかというと、実はこの後で、仏の道を聞くとはどういうことを言うために、それを聞いていない場合の人間のありさまがこういう酷いことになるのだよと、本当

に丁寧に語っているのです。大概思い当たりますよね。思い当たるけれども、どうしてよいかわからない。そういうことが教えられてきている文章です。

（二〇一八年十月一日）

願いに立つ

業道の繰り返し

『無量寿経』の下巻の三悪五惡段と言われるこの段は、この經典の異訳ではないということもあつたりしまして、なぜこれが『無量寿経』にあるのかというようなことについて、問題を感じる人もおられるようです。しかし、親鸞聖人はこの段の意味を何か大切な問題としてお考えになつてゐるようで、本願の教えが衆生に呼びかける時の、その呼びかけられるべき衆生の在り方というものが、親鸞聖人が繰り返して押さえられるのは、罪惡深重・煩惱熾盛と言われるような、生きることになつて他人のことなどはお構ひなしと、そこに自我の思いが強く出て、自分中心主義で傍若無人に振舞つて生きていつてしまふ。そういう在り方はお互いさまで、一人だけということではない。

人の間柄がお互いにそういうことを生きている。そういうことがどういふ結果をもたらしてくるか。そういう事実の在り方を、この三毒五惡段と言われる、そういう段で徹底的に呼びかけて明らかにしながら、そこに本願の教えが起こつてござるを得ないのだと。そういうような意味で、大切な段であるご覧になつてゐるようです。直接にこの段自体を取り扱うというわけではないのですけれど、この段に表れてあるような人間の在り方が、歴史のうえで、仏道を求めてやまない人々が集まつてゐる法然上人の教団を弾圧してくる。そういうことが起こつてしまふことは、やはりこの現実の人間のありさまと無關係ではないということや、なことがあつて、この段の後で出てきます言葉を、ご自身のうゑに起こつたそうした弾圧事件を表現される時にお使ひになる。そういうことから、大變大事に読んでおられるということが思われるわけです。

今日は、『聖典』六十二頁の後ろから九行目ですか、「自然の非惡、先ず随いてこれを与う」と。「自然の非惡」、この自然もいわゆる業道自然と言われる、ひとりで起こつてしまふという意味でしょうけれど、そのひとりでと言

うのは、今、申しましたように、人間の自我の思いが人間関係のなかに行為を起こす時に、その起こり方は非常に相手を害するような起こり方をしてしまう。どうにも避けることができずに、そういう行為をしてしまうということを自然という言葉で示しているわけです。自然にもいろいろ使い方があって、すけれども、業道の自然ということは、人間の業が流転の結果苦を引いてくるような行為を起こしてしまう必然性を自然という言葉で言っているわけです。

「ほし恚いまに所為を聴きこしてその罪の極まるを待つ」〔聖典〕六二頁。ほしいままといふことは、自我の思いで、自分中心に行為をするということが、そのまま起こってしまう。

「聴して」というのは、そういう行為をしていることを、自分で反省したり批判するのではなくて、ますますその行為を助長してしまう。それで罪が極端なところになでいってしまう。「待つ」というのは、そうなってしまうということを表しているわけでしょう。

「その寿未だ尽きざるに、すなわち頼にこれを奪う。悪道に下り入って、累世に勤苦す。そのなかに展転して数千億劫なり」(同上)。悪道に落ちるといふことは、その必然

性をもった行為を前の命でしてきたから悪道に落ちる、そういう展開で教えが説かれております。この場合も、我々が現世で生きている時に、何か人間のもっている自我中心主義の思いというものが行為となって現れて、その現れ方がどうしてもひとりで迷惑をかけるような悪を為してしまう。そういうふうに動いてしまう。惑業苦というふうに言うのですが、無明があつて、業が、行為が起ると、苦悩を引いてくる。こういう次第で、苦ということが、現世のこの状態の苦にとどまらないで、次の命にも影響を与えてくる。

流転といふことは、命が生まれかわり死にかわりしながら、繰り返して迷いの命を引いていくわけです。これは、ある意味で神話的な表現と言われるわけですけれど、現世の私どもの時間のなかにも、今という時に過去と未来というものが感じられてあつて、その今に未来がくると、そういうようなニュアンスで考えることもできるわけです。そうすると現世の在り方で行為が悪であれば、次の在り方の時には悪道に落ちていく。そういうふうにも考えられるわけです。ここでは、文字どおり神話的な意味の三世、過去

世があり現世があり来世があるという三世の考え方ですから、そういう未来世に悪道に落ちていくと。そういうことが、いつまでも続いていくと。

「出ずる期あることなし」（同上）。脱出できる時はないと。こういうことが、善導大師のいわゆる「機の深信」、つまり、「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來、常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」（『聖典』二一五頁）と言われる。そういう苦惱の命の繰り返し、積み重ねから出ることができない。

「痛み言うべからず。甚だ哀愍すべし」（『聖典』六二頁）。そういう命の現象から出ることができないような惡業の積み重ねというものが、心身ともに痛まれてくる。この痛みは、ですから大悲の、仏陀の眼から見てそういう在り方を哀愍する、気の毒だと。そういう意味で「痛」という字が使われているのだらうと思うのです。本人が痛んでいる場合もあるでしょうけれど、本人はもうそういう命を繰り返してしまわねば、そういう在り方が本当に気の毒である。本当に痛むべきである。この痛は身体的な痛みではなくて、おそらく悲しみを表している痛みです。哀れみ悲し

むべきだと。それは大悲の仏陀の心から見て、事実の在り方をそういうふうには押さえてくださっているわけです。我々が生きているのですけれど、我々がそういう業道の繰り返しに生きていて、そしておもしろくない思いをもち、不平不満をもち、あつちにはぶつかりこつちにはぶつかりながら、どうにもならないという、そういう在り方を、仏陀の眼から、そういう在り方が本当に気の毒である、哀れむべきであると呼びかけていくべきだっているわけです。

仏教の超越

それで『聖典』六十三頁の最初のところですが、「仏の在世に曼い当に勤めて精進すべし。それ心を至して安樂国に生まれんと願することある者は智慧明達し功德殊勝なることを得べし」（同上）という言葉が出てきます。これは、「当に勤めて精進すべし」と呼びかけて、本当に真心をもつて願生する者は、と展開しているわけです。もちろんこの「心を至して」、「至心」は、願生者の願生心の眞実であることを呼びかけているわけです。

ところが、親鸞聖人は、『教行信証』「信卷」で、至心と
いうことについて、善導大師の「三心」の至誠心積のなか
で、至誠心というのは真実心、真実であれば、こういう呼
びかけでありながら、これは法蔵菩薩の真心だと、そうい
うお心で註釈をしておられるのです。至心というのは真実
心だと。凡夫は不実の心しかない。凡夫は罪業深重の身で、
真実ということは起こりえない。そういうところに至心回
向、つまり如来の大悲がはたらいてくるということに至心
と言うのだと。こういうふうに意味を転換させるのです。
これは、本願他力を徹底していただくためには、自力の願
心を認めない。自力の願心は罪業深重の身にとっては矛盾
する心であると。先ほどの業道自然の心からすれば、真実
心は起こし得ないのだと。起こし得ないのに起こせという
のは無理である。ではどういう意味なのかと。

ここに真宗の、親鸞聖人のものの考え方、經典の拝読の
仕方というものが、本当に罪業深重の身の自覚に立ってい
ただくにはどう読むかという大転換が起こるのですね。一
般的には真面目であれ、至心であれということを知ったら、
我々はどうも不純粹であつたり、不実であつたりするけれ

ども、心根を改めて真面目になろうではないかと、そうい
うふうに考えてしまう。凡夫でも一分は真面目さが残って
いるから、そこを大きくしようと。そういう努力をしてい
こうというように經典を読んでしまう。だけど、親鸞聖人
は、本当に罪業深重の身ということを徹底して自覚すると
いうことは、「機の深信」、善導大師の教えの意味なのだか
ら、まだ真実が残っているとか、自分是不実のようだけれ
ども真実に変えていくことができるとか、そういういい加
減な読み方をすることは許されんと。こういうところに、
真宗の教え、親鸞聖人の教えの難しさと厳しさがあるので
す。

自分を許さない。本当に、徹底的に罪惡でしかないと。
こういうふうにいただくということ、にもかかわらず他
力の大悲の本願力のかたじけなさをいただく、こういうこ
とが矛盾しない。だから「機の深信」と「法の深信」、
つまり出離の縁がないという身と、そうであるにもかかわ
らず罪業深重を重しとせず摂取不捨の利益を与えようと、
こういう大悲とが重なる。一致する。それが真実信心であ
ると。こういうふうに関親鸞聖人は明らかにしてくださった。

そういう真実信心の巻に、今のこの『無量寿経』の文章の後のほうを取りあげられる。それはどういうことで取りあげられるかと言うと、大変な問題を論じてこられるのですけれど、『聖典』の二四三頁、「横超断四流^{しる}」という言葉から始まります。これは善導大師のお言葉です。この聖典では「帰三宝偈」と言っておりまだけれど、そのなかの言葉です。親鸞聖人は、善導大師の「帰三宝偈」の言葉を非常に深く読み込まれた。そして、この言葉の意味はどういうことかと、徹底してお考えになった。

流転の因果は我々自身からは截^きれない。流転を脱出することはできないということ、そうであるにもかかわらず脱出せよと教える仏陀の教えとは、絶対の断絶があるわけです。我々からすれば、煩惱の命、煩惱の心がしゅつちゅう起こってしまう。本当に我々は、ちよつと真面目な顔をしてはみるものの、心のなかは、不平不満やら、瞋りやら、妬みやら、そねみやら、いろんな煩惱でいっぱいです。それが噴出してくるのを押さえることはできない。そういう身でありながら、清浄の仏道を求めるということには、絶対の矛盾があるわけです。成り立ち得ないはずなのだから。

でも、そこを成り立たせようと努力する。そうすると断絶があるにも関わらず、それを飛び越えなければならない。

そういうところに超越、超越と言っても、仏教の超越はキリスト教の超越とはちよつと違う。キリスト教などの超越は、人間はどこまでも有限であるけれども、神は無限であつて絶対である。絶対に対して有限、そこに絶対の断絶があるわけですよ。そういう関係で、超越性という問題は、そういう一神教の考え方では、非常に厳しい超越性ということがあるようです。人間は有限であつて内在的である。だけど神の世界は超越的である。内在的なものが超越することはできないという厳しさがある。仏教の場合は、たとえ有限であつても、無限と関係し得る。つまり人間が仏陀に成り得る。キリスト教では、一神教では、人間は神には成れない。そこに絶対の断絶がある。そういう場合は、断絶があつて絶対を超えられないという限界があるということを考えていく。思索していくことになるわけです。

今村仁司という社会哲学者が、仏教には超越がないと、そういうふうに通つておられた。「そうかな、仏教には仏

教的超越があるはずだがな」と、私は思っていたのですけれど。つまり、今村先生はヨーロッパ思想を徹底的に勉強した方ですから、それは厳しいものがある。ところが、仏教は人間が仏に成れるという考え方だから、これは一神教の超越性とは違う。仏教に超越性がないというのは、そういう意味なのですよね。

人間が神に成るということは絶対にできないというのがキリスト教の超越性、断絶性なわけですけれど、人間が仏に成ると言うのだから、大転換が起こると言うのだから、仏教の場合はそこに転換を認めています。しかし単に連続しているのではない。この愚かな凡夫の身が大覚、本当に覺りを開けば仏陀であると、そういう大転換を人間の身のうえに認めますから、一切の衆生はみんな仏に成り得ると。「一切衆生悉有仏性」と大乘仏教は言いますから。だけど、そこに断絶を認めないようになると墮落仏教になってしまう。断絶はあるけれども、それを転換するというのが仏教です。人間がそのまま仏陀に繋がっている、人間そのまま仏陀などと言ひ出したらそれはもう断絶性がなくなるわけです。そのようなはずはないわけで、迷っている人間が

そのまま仏だなどということはあり得ない。迷っている、苦しんでいる、もがいている人間に、そのまま救われているよ、などと言えないわけです。そこに本当に翻りがあって初めて、つまり救われて初めて意味をもつわけです。救われないままに意味があるなどということは絶対にあり得ない。その絶対にあり得ないことを断絶と言うわけです。でも、それを超越し得ると言うのは、転換を言うわけです。

横超断四流

それで親鸞聖人は、この「横超断四流」ということを、その四流ということをし、ここで註釈しておられますように、生老病死とか、あるいは欲暴、有暴、見暴、無明暴という、『涅槃經』によってそういう四つの意味を出してきて、その四つの流れというのは、先ほどからずっとあったような生存の必然性が繰り返し迷いの命を積んでいつてしまうという、そういう在り方。これを流転という言葉で言うわけですけれど、その流転の命を翻す、それが四流を断つということ。それは断絶を超えるということです。

それを善導大師は「横超」という言葉で言っている。ここに親鸞聖人は注目されたわけです。横超とは何だろうと。これは善導大師は、横に超えるに対して堅に超えるという意味をもたれたに相違ないと。それに対して横に超えるとか、こういうふうにおっしゃったのだろうと。これを根拠にして親鸞聖人は横超という概念を出されて、真実信心、我々凡夫がいただく信は、凡夫に起こる信だけれども横超の信心、「横超断四流」をもった信心、横超の大菩提心であるとおっしゃるわけです。

自力で発す菩提心ではないけれども、信心がそのまま仏に成ることができるから、大菩提心であると。菩提を成就する心、これが菩提心である。菩提心を成就したいという心が成就することができるという道が、本当の菩提が開けるということであると。我々、愚かな凡夫であっても、信心ということ一つで菩提心を成就し得る。それが横ざまに超える。これは親鸞聖人の概念では、横ざまに超えるということとは本願力を表すのだと。本願力というのは、他力です。他力の本願力を依り処にするならば、どれだけ愚かな凡夫であってもそのままこの断絶を超えられると。こうい

う課題を信心の巻のなかに親鸞聖人は押さえられた。これはすごいことです。

つまり我々凡夫は生きている間中煩惱に苦しめられる。だからいくら年をとつても死に対する不安は抜けないし、食べる欲は衰えないわけです。欲はいつまでたつても消えないわけです。煩惱の身ですから。そういう身であるから、死ななければだめだ。つまり断絶を超えるのは死ぬ時だと。そういう発想が残るから、第十九願の往生になる。第十九願の往生は、親鸞聖人は、自力で浄土に往きたいという心で浄土教を求めた場合には、臨終までいつてしまうよと。

この世の間は煩惱があるから浄土には生まれられない。死んだら浄土ですよと。そういうのが第十九願、双樹林下の往生だと。

それに対して真実信心とはどういう意味かと。これは人間に如来の大悲が大転換を与えてくださるのだと。人間のうえに断四流、つまり流転を超える道を開いてくださるのだと。これはすごいですよ。『流転輪廻もきわもなし』(『聖典』五〇四頁) と言いながら、そのきわもないような、果てまでもいつてしまうような煩惱の身、その煩惱の身

を障礙^{しやうがい}としないではたらいにくださるのが本願力である
と。「本願力にあいぬれば むなくすぐるひとぞなき」
〔聖典〕四九〇頁。だから本当に遇うことができるなら、
もうそこで四流を超えるのだと。ここまで言うてくださる
わけです。

それは無上殊勝の願だと。『聖典』二四三頁の後から
七行目、これは大経からの引文で、『無量寿経』の願は
「無上殊勝の願を超^{ちやうはつ}発^{はつ}す」なのだ。「超発」ということ
は、無限なるものが、有限に超えて来て発る。有限なる人
間を哀れみ悲しんで、この人たちを救わずんばやまんとい
う形で超発したものが無上殊勝の願なのだ。こういう読
み方ですね。

それによって、「我、超世の願を建つ」〔聖典〕二四三
頁。これは『無量寿経』の「重誓偈」の言葉です。超世
の願というのは、向こうから世を超えさせる。世俗を超え
させる。我々から超世などできない。我々はどこまでも世
俗のなかに埋没してしか生きられない。それを超えさせる
ほどのものが超世の願だと。そこに「名声十方に超えて」
（同上）、名号となって呼びかける。ということとは、ここ

とん無限なるものを有限化して、有限のなかに埋没して、
あなたを必ずたすけ遂げましよう。こういうことが、大
悲なのだ。大悲がここに来るのが名号なのだ。

そうすると、その次、これも『無量寿経』で前に読んだ
ところですが、「必ず超絶^すして去^すつることを得て、安養国
に往生して、横^おに五悪趣を截り、惡趣自然に閉^おじん」（同
上）。ここに横^おさまに截ると、「横截^{おうぜつ}」ということが出てき
ます。これはもともとは、安養国に往生したならば、横^お
さまに截る、こういう文脈です。でも、親鸞聖人は読み方を
変えるわけです。それは安養国に往生するということは、
そのことを本当に信ずるなら、信ずるところに横^おさまに截
るということが成り立つのだと。それが「横超断四流」の
釈を「信巻」に置くという意味です。「真仏土巻」に置く
のではないのです。「信巻」に扱うわけです。

断絶を超えるという時、断絶というのは煩惱の身と菩提
の、あるいは生死の身と涅槃と、まったくの断絶がある。
だけど「証知生死即涅槃」〔聖典〕二〇六頁）、つまり生死
の身がそのまま涅槃。これは断絶がなくなるのではない。
断絶がありながらそれを超えさせるものを本願力が与えて

くださる。それが信心だと。信ずるということは、断絶を超える道であると。こういう意味がここに出てくるわけです。

真仏弟子

それで『聖典』の二四五頁にきますと、「真仏弟子」と言うは」という一段が出てきます。「真仏弟子」も善導大師の深心の釈のなかに出てくる言葉ですけど、そこで本当の仏弟子という問題が出されてきて、そこで親鸞聖人は、「弟子」とは釈迦・諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。この信・行に由^よつて必ず大涅槃を超証すべきがゆえに」(『聖典』二四五頁)とおっしゃって、つまり本願が呼びかけてある信心、第十八願成就の信心、あるいは本願の念仏を信ずる信心、こういうことによって「必ず大涅槃を超証すべき」。だから必ず大涅槃を超証するということは、これは豎形^{たてがた}に行くのではない、横形^{よこがた}に来るのです。横超ですから。横超的に大涅槃を超証する。真仏弟子ということは、真実信心の行人ですから、本願を信ぜよという教えに對し

て、「わかりました、信じましょう」といただくことができるなら、できた人間は教えをいただいたのだから仏弟子であると。そういうことが、本当の真仏弟子である。こういう確認を親鸞聖人はなさって、そして、いくつかの經文をここに出される。

初めは、「大本」に言^{のたま}わく、「大本というのは、『無量壽經』のことです。『大本』に言^{たま}わく、設^{たと}い我仏を得たらんに、十方無量・不可思議の諸仏世界の衆生の類、我が光明を蒙^{こうむ}りてその身に触るる者、身心柔軟^{じんゆなん}にして人天に超過せん」(同上)。「十方無量・不可思議の諸仏世界の衆生」、つまり阿弥陀の淨土の人ではなくて、他方仏土の人々、衆生に對して、我が光明をこうむらせようと。自分の無限なる光、どこであろうと照らさないところはないと誓う光は他方仏土であつても光がいくと。それに触れてくださるならばという誓い。これは第三十三願です。その次に、「設^{たと}い我仏を得たらんに、十方無量・不可思議の諸仏世界の衆生の類、我が名字を聞きて、菩薩の無生法忍・もろもろの深総持を得ずは、正覺を取らじ」(同上)。「我が名字を聞きて」、つまり「十方無量・不可思議の諸仏世界」に光と

共に名がいくと。我が名を聞かせようと。我が名が伝わっていくならばと。これは第三十四願です。真仏弟子の段に、親鸞聖人は第三十三願、第三十四願を取り上げられる。つまり「十方無量の不可思議の諸仏世界」とは、どこのことなのかと言うと、自分が今ここにいるこの穢土、娑婆、この娑婆は昔、釈迦如来が生きた場所。今ここに、教えに出遇うことができる。その場所は第三十三願、第三十四願が呼びかけている場所に違いない。こう親鸞聖人はいただかれた。

それを受けて、今の頁の後ろから四行目、「法を聞きてよく忘れず、見て敬い得て大きに慶よろこばば、すなわち我が善き親友なり」(同上)と。これも『無量寿経』からの引文です。つまり聞法して本当に喜ぶことができるなら、これは私のよき親友であると。そこまでお釈迦さまは言うてくださると。お釈迦さまは我々と同じ場所に生まれてくださった仏陀である。それに対してその教えの内容である本願成就の仏土の阿弥陀仏はある意味でこの世ではない、かの世です。彼の土、彼土。まったくの断絶を潜っている。そういう世界なのだけれども、そのことをよく聞いて信じ

てくれる人がいるなら、その人は自分の親友であるとまでお釈迦さまはおっしゃっている。

本願を信ずれば涅槃はそこにある

そして次の行、「また言わく、それ至心ありて安樂国に生まれんと願ねがふれば、智慧明らかに達し、功德殊勝を得べし、と」(同上)。これが今の『無量寿経』の経文です。この経文は、だから濁世のなかに埋没して生きている人に向かつて教えが説かれる。その教えに本當に出遇うなら、それはつまり、本當に本願の世界に生まれたいと願う、願生する。願生ということは、私どもの意欲の如くに呼びかけるけれども、実は如来が呼びかけてくださる。如来が我が国に來たれと呼びかけてくださる欲生心の成就だというのが親鸞聖人のいたなきなのです。私たちから願生するのはない。如来の欲生心が私どもに響いて、如来の欲生心が成就するということは、眞実信心がいただけるということなのだ。

欲生心が成就したから浄土に生まれるかと言うと、親鸞

聖人は、直接的には、欲生心成就の文は「信巻」で取り扱われるわけです。『聖典』の二三二頁に、欲生について註釈されているのですけれど、「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たまうの勅命なり」と、こうおっしゃるわけです。我が国に生まれんと欲えと呼びかけているということは、本願（第十八願）が衆生に対して「設我得仏 十方衆生」と、十方の衆生よと呼びかけて、「至心信樂 欲生我國」、我が国に生まれんと欲えと呼びかけていると。これは勅命だと。勅命というのは、ある意味で人間を超えたところから来る絶対命令ですね。

そういう意味で親鸞聖人は阿弥陀如来の本願のお言葉は衆生の命にとっては絶対命令なのだ。こういうふうにおっしゃって、そしてそれは信樂をもつて体とすると。至心信樂の信樂は、如来の大悲がはたらいて、我々の心のなかに発る信心なのだけれども、これを回向の信樂とおっしゃるわけです。如来の無限なる心が有限に回らし向けてきて、私どもの心のなかに立ちあがる。その心は如来の心だと。如来の心だから自力の回向にあらずとおっしゃるわけです。

そしてその欲生心ということを終んで、二三三頁の三行

目に「ここをもつて本願の欲生心成就の文」とおっしゃる。如来の勅命が成就すると。これは『無量寿経』の本願成就文の後半部分です。「至心回向したまえり。かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得、不退転に住せんと。

唯五逆と誹謗正法とを除く、と。已上」と。本願成就文の後半部分だけを切り離されて、親鸞聖人は、欲生心成就の文とおっしゃるわけです。欲生心は成就する。どこで成就するかと言うと、こういう形で成就する。その成就する内実は我々の信心である。我々の信心が成就すること、これは、欲生心が成就することである。そしてそれは「至心回向したまえり」。この「至心回向したまえり」というのは、仮名聖教（『念多念文意』）のなかで、至心というのは如来の真実心であって、至心回向というのは「南無阿弥陀仏」を我々に与えてくださることであると。至心回向というのは如来の真心が名号となって我々に来ることである。こういうふうにおっしゃっている。

それを受けて「かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得、不退転に住せんと」（『聖典』二三三頁）。「願生彼国 即得往生」というのは、何か私たちのうえに願生心

が起これば、あつという間に浄土に生まれるよというような表現のだけれど、そういう形で教えられている内容は、如来の本願が欲生心として成就する、こういう意味なのだと。そうすると私たちのうえには不退転に住するということが成り立つのだと。だから親鸞聖人は、現生不退とおっしゃるわけです。彼の国に生まれてから不退転に住するのではない。我々が信心を得れば、この現生で不退転に住するのだと。それが金剛心を得ることだと。徹底的に本願力を信じたならば、本願他力を信ずるということは、我々の有限なる心がどうあろうと、煩惱があろうと、罪業があろうと、大悲は見捨てないのだと。これを信ずればよい。それを信じて、一途にそれを信じて後、この世のことは、この世で因縁のままにこの世に起こった因縁を尽くしていくしかない。そしてその一生が不退転である。こういうのが親鸞聖人の信心です。

そういう眼から「願生安樂国者 可得智慧明達 功德殊勝」という言葉をいただいておりますわけです。だから願生すれば、願生したとたんに浄土の衆生となるのだと、往生を得るのだと。これが難思議往生である。難思議往生と

いうことは、常に今。常に今ということは、今が今に連続するわけですから、今が終わらないわけです。今が今に連続しつつ、常に念仏と共に往生するという事実が起こりつつある。不思議なことを言われるわけです。

生まれんと願ずる、欲生心、欲生心がそのまま成就して来る。でも我々は、願生に立つ。願生ということは、自分で願うのではない。本願を信ずる。本願を信ずれば涅槃はそこにある。こちらから取りに行く必要がない。断絶されていた涅槃が本願を信ずるということにおいて翻される。生死の命が涅槃に直結する。断絶を超えて直結する。こういう論理として、本願力がはたらくことを信ずるということとは、我々にもう四流を超えさせるのだと。流転を超えさせるのだと。我々からは、超えることなどできない。兆載永劫に迷い続けるしかないような身が、ここで超えさせてもらえる。こういう道が本願力を信ずることなのだ。そういうふう徹底して親鸞聖人は、この今、仏法に出遇う、今、本願力に出遇うのだと。死んだ時に出遇うのではないのだと。今、ここで本当に信ずるなら、信ずることが勝負であって、そこでもう本願が呼びかけていて、我々の断絶

を乗り越えたいという欲求は、完全にそこで満たされるのだと。

「本願力にあいぬれば　むなくすぐるひとぞなき　功德の宝海みちみちて　煩惱の濁水へだてなし」(『聖典』四九〇頁)、煩惱が隔てるからなどという遠慮はいらないのだと。向こうがもう煩惱を邪魔としないはたらきをしてくださるのだと。それが横超である。横ざまに超えるのだと。こういうふうに徹底して言うてくださるわけです。だから信ずるということは容易ではないわけです。それだけすごいものならちよつと我々もつたいたく信じられないというようなものだけれど、そんな遠慮をするなど。向こうはとにかく無限大の力で私たちに呼びかけているのだと。こういうことなのです。

だからこの金剛心を呼びかけるということは、我々のようなへなちよこの心、なんだかしよつちゅう変わりゆく心、移ろいゆく心、本当に頼りない心を生きている、そういう心と矛盾せずに、大悲の心が、大悲のはたらきが来ているのだと。これを信じさえすれば断絶など乗り越えられるのだと。だから「証知生死即涅槃」、もう生死は即ち涅槃で

あると証知するのだと。それが横超の道である。「横超断四流」の道である。こういうことを「信巻」で扱われているのです。

だから、この六十三頁では、濁世の直中に教えに出遇うなら、教えを聞くなら、もう「智慧明達し功德殊勝なることを得べし」と。本当に信心の智慧が明らかに達することができ。我々は愚かである。我々は愚かであるけれども、如来の本願力の明るみが来る。その明るみのなかに生きていけるということが、本当に人生がある意味で、不平不満があつたり、欲求不満があつたり、ともかく問題だらけの人間として生きているのだけれども、それと矛盾せずに、それがなくなつてではない、それと矛盾せずに、光が、光明摂取の利益があるのだと。そこを信ずると。徹底的にそういうことを言われるのです。

だから善人心を出して、少しでもよいことをして、そうしたらたすかるだろうというような心は、自力ですから、疑いになるわけです。本願力を信ずる心が欠けてくる。本願力を信ずるということは、我々はどうやって見ても罪悪深重でしかないのだと。もちろん人間関係のなかで、ちよ

つとはよいことをしてみたいという心が起こらないわけではない。でも、それは本当に成就することが難しい。そういう有限の因果を迷いながらしか生きられない身であるということと、無限大悲がはたらくということは矛盾しないのだと。そのこと一つを信ずると。もちろん人間のなかに我々は出会って、やりたいことをやらせてもらうしかないやらせてもらうことがらは、ほとんど同じことです。この前の段にあるような、流転の命を載れないような命と、ほとんど変わらない。そういう生活の直中に、摂取不捨の光を信ずる。単なる闇ではないのだと。そういう道が開かれるということが親鸞聖人の出遇った明るみだと思うのです。

もちろん人生は明るみだけではない。薄暗がりと言うか、曇りの日もある。雨の日もある。むしろ、そのほうが多いかもしれない。だけどそこを尽くして本願力を信じていうではないかというのが、親鸞聖人の教えです。

今日は、ここまでにいたしましょう。今見ましたこの文章を、親鸞聖人は注目された。つまりその前までは、あたかも本願の教えと関係ないように教えが説かれてきたけれども、ここで「安樂国に生まれんと願することある者は」

と言っていますから、安樂浄土は、『無量寿経』の本願、つまり法蔵菩薩の本願が我が国に來たれと呼びかけて、この国を造りあげるためにご苦労くださっている。そこには、どんな凡夫も、どんな罪業があろうとさまたげるものがない。そういう大悲の場所です。大悲の場所に命を得るならば、それはこの罪濁の命、流転の命と、命自身は変わらない。命の営みが変わるのではなくて、それを汚しているような心が転換される。

これは不思議な展開なわけです。「仏の在世に曇い当に勤めて精進すべし。それ心を至して安樂国に生まれんと願することある者は」、ある意味でものすごい展開がここに起こっているわけです。一生懸命勤めたならば、そして一生懸命真面目に願生した者は、というように、ずっと変わっているように見えるけれど、ここにやはり呼びかけられている衆生と、本当に翻えされた場合の衆生との間に、教えがあるということが、一つの謎になるわけです。親鸞聖人はここに本願が発る必然性があるのだと、こういうふう

に読まれたわけでしょう。

それは本当にこの『無量寿経』を読むについて、『無量

寿経』がなぜこれだけ読まれるのか、『無量寿経』の翻訳がなぜ何回も行われたのか、そしてこの教えがなぜ深く人々の心を打つのか、そういうことの大事な秘密がここにあるのだと思うのです。

(二〇一八年十一月六日)

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」並びに第一一七回（通算第一六八回）から第二二〇回（同第二七一回）までの問題提起を掲載する。

なお、『真宗聖典』は、東本願寺出版発行の聖典を用い、『聖典』と略記した。

【講座開設の趣旨】

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

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

（本多弘之）

仏法の主人公たれ

今我々も出遇う

『聖典』の六三頁の最初にある「それ心を至して」から「功德殊勝なることを得べし」という言葉を、親鸞聖人は真実信心を扱っておられる「信巻」に引用されています。

『聖典』の二四五頁のうしろから三行目です。その前に、「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、金剛心の行人なり。この信・行に由つて、必ず大涅槃を超証すべきがゆえに、「真仏弟子」と曰う」と御自釈をお書きになったあと、その根拠として、因願としては『大本』に「言わく」（『聖典』二四五頁）という形で二つの願を引用しておられます。これは『無量寿經』の第三十三、三十四の願ですが、この二つとも、「十方無量・不可思議の諸仏世界

の衆生の類」（同上）と、阿弥陀仏の世界ではなくて、諸仏世界、つまり、他方仏土と言つてもよいわけですが、その世界の衆生の類に呼びかける。「我が光明を蒙りてその身に触るる者、身心柔軟にして人天に超過せん」（同上）という光明の呼びかけと「我が名字を聞きて、菩薩の無生法忍・もろもろの深総持を得ずは、正覺を取らじ」（同上）、聞名、名を聞くことを呼びかけていると。

真仏弟子という言葉を受けて、そこにそういう二つの願を置き、そして同じような『如来会』の願文を置いたあとに、「法を聞きてよく忘れず、見て敬い得て大きに慶ばば、すなわち我が善き親友なり」（同上）と、『大無量寿經』のこれは「東方偈」にありました言葉です。そして「また言わく、それ至心ありて安樂國に生まれんと願すれば、智慧明らかに達し、功德殊勝を得べし、と」（同上）。『無量寿經』下巻のいわゆる三毒五惡段と言われるところの真ん中に出てくるこの言葉を真仏弟子の釈として引用してこられる。

これはどういう文脈かと言うと、この「信巻」に「本願信心の願成就の文」（『聖典』二二八頁）というように、信衆

の成就のことが出されて、その成就は「諸有の衆生、その名号を聞きて信心歓喜せんこと、乃至一念せん」(同上)と、こういうふうな引用がされてくる。これはこの『無量寿經』の下巻の冒頭に出される本願成就の文です。この「乃至一念せん」という問題は『聖典』の二三九頁ですが、うしろから五行目、「諸有衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと、乃至一念せん。至心回向したまえり。かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得、不退転に住せん、と」と。その二行前に、「それ眞実信樂を案ずるに、信樂に一念あり」。その「信の一念」の内容は、「一念」は、これ信樂開發の時剋の極促を顕し、廣大難思の慶心を彰すなり」(『聖典』一三三九頁)。信樂が開發される時の時剋、これは極促だと。つまり念々の今だと。今が今に連続するような今、これは次の時を待たない。過去と未来を包んだ今。この今、我々が出合っているこの今の会座であり、この今の時に利益を得ると。「廣大難思の慶心」、出遇った喜び、無上功德の喜びを今味わうと。こういうことが押さえられてある。

その一念の内容が展開されてきて、そこに「横超断四

流」というような問題が言われてくる。過去が現在に來たり、現在が未來に行くというふうに感じられる現在、流転の現在。それを断つと。自分で断つのではない、横ざまに断たれると。本願力によって断たれると。「一念須臾の傾に速やかに疾く無上正眞道を超証す」(『聖典』二四三頁)と。「一念須臾」、今ですね。「かるがゆえに「横超」と曰うなり」(同上)と。横ざまに來たるものに如遇。だから本願力を信受するということは、なまじのことではないのだと。この世に起きているさまざまな出來事、さまざまな苦惱の現實。こういうものを我々がただ単にそれを繰り返して、今日も苦しかった明日もまた苦しいのだろうという人生を送ってきているけれども、今ここにそれを突破するような光に遇うのだと。光に遇うということを親鸞聖人は、強く「一念須臾」、一念というところに押さえようとなさる。一念というのは、今なのです。

今ということとは、『無量寿經』の釈尊が阿難によって讃められる段、出世本懷の段、「教卷」に引用される段で、仏陀が光り輝いている。光顔巍巍々々となつているおすがたを阿難は、「どうしてですか」と言う。そのときに、「今日、

世雄^{せお}、私の所住に住したまえり」(『聖典』七頁)。「今」、「今」、「今」と五度ほど繰り返される。そういう「今」。その「今」に、今我々も出遇う。そういう事件が起こる。いわゆる自分から出遇うのではない。本願力が、本願のはたらきを信ずるということが、それを我々にもたらす。

我々が求めて出合うのではない。我々が求めてもいなかった程の大きな出来事が本願力によって与えられるということに、親鸞聖人ご自身が出遇って、それがどういう内容を繰り返して教えて下さる。そこに横超、超証、超えるという言葉が繰り返して言われるわけです。我々が自分で自分を超えた世界、有限の世界から無限の世界へ超越するというふうに考えると我々は超越などできないということになる。けれども、その超越性を如来の本願力が与えたいのだと。それが横超の本願力であると。その横超のはたらきを信ずるなら、そこに願成就の一念が成り立つと。こういうのが、親鸞聖人のご理解です。

そして、そのことが「横に五悪趣を截^きり」(『聖典』二四三頁)、六道流転を超える。そういうことが成り立つ瞬間。我々はいつまでも流転のなかにいるのではないか。だから生

きているうちはだめだ、死んでからしか行けないのではないかなどと考える浄土教もあるわけです。そういう浄土教は、親鸞の浄土教ではない。親鸞が言おうとする浄土教は、ある意味で本願によって『無量寿経』を読み直すような、そういう眼でいただいた浄土教。これは、それまでの浄土教とも質が違うし、それからあとでまた解釈が生んできたような浄土教とも質が違う。こういうすごい世界を親鸞という人は開いて下さった。

二四四頁の二行目「断」と言うのは、「横超断四流の断です。横ざまに四流を断ずるという、そういう断。」「断」と言うのは、往相の一心を発起するがゆえに、生^{しょう}として当に受くべき生なし。趣^{しゅ}としてまた到^{いた}るべき趣なし。すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。かるがゆえにすなわち頓^{とん}に三有^{しょうじ}の生死を断絶す。かるがゆえに「断」と曰うなり」。

断ということが言えるのは、それまでの苦悩の人生、流転の人生、闇の人生が完全に断たれるという事件が起こるのが、本願力との出会いなのだ。そこに断が成り立つのだと。それが往相の一心であると。一心に一念という、今という本当の今が与えられるということがあるなら、その今

は、そこに断が成り立つのだと。成り立つということは、本願力に遇うということにおいて成り立つ。だから我々の流転の生活の、自分の感覚で流転を超えるのではない。向こうから来るはたらき、本願力のはたらきに触れるところに本願力に摂取される。本願力のはたらきを信ずるということにおいて完全に生死が超えられるのであると。こういうすごいことをおっしゃるわけです。

「頼に三有の生死を断絶す」と。普通は、これはこの世のことではない。死んでから、あの世に行ってから起こる事実なのだと、そういう解釈をしてしまうのですけれど、それであつたら「信巻」に書く意味がない。真実信心を顕わそうとする巻になぜ親鸞は書くのか。だから、このことは信心自身もっている特質、つまり行にたまわつた信心は無上功德だ。無上功德の内実は、迷いの人生が今こゝで超えられるのだと。名号にあつて破闇満願、闇が破られて願が満たされると。こういう人生が始まるのだと。こういう無上功德、真実の利益が与えられるのだと。こう信ずる。

真仏弟子

そういうことにおいて成り立つものが真仏弟子である。

だから、弟子というのは、釈迦・諸仏の弟子、お釈迦さまの弟子であると同時に、諸仏の弟子でもある。釈迦の教えに本願の教えが語られ、それを諸仏が証明してきていますから、その釈迦・諸仏の弟子である。その弟子に入門するのだと。こういうことをおっしゃって「この信・行に由つて、必ず大涅槃を超証すべきがゆえに」（『聖典』二四五頁）、本当に大涅槃を超証する。この超証は横超です。横超の超越というものをいただくことが、真仏弟子なのだ。

こう言つて、そこに、他方仏土の衆生、諸仏の世界の衆生の類に本願が呼びかけていることを根拠になさる。他方仏土から阿弥陀の浄土へ一旦生の意味が変わる。生の根拠が変わる。あるいは、ある意味で本願力によつて超越させられる。そういうことにおいて成り立つ場面を他方仏土に呼びかけて、光明を通し名号に出遇うなら、そのまま浄土の功德に遇える。そういうふうに親鸞聖人は真仏弟子の内

容をお考えになった。

本願は何を言おうとしているのか。本願が言おうとしていることは、「光明名号をもって十方を摂化したまう」〔聖典〕一九〇頁〕と善導大師はおっしゃる。その光明名号に出遇うということは、もう今この場所にいながら、現に今という時に会いながら、迷いの人生の直中にありながら、横ざまに超えるという開けができるのだと。これは不思議なことですよ。そんなことが起こるはずがないと我々は思っています。しかし、親鸞聖人は、そんなことが起こるはずがないという我々に大悲が呼びかけて来て、必ず摂め取って捨てないという利益を与えずんば止まんと、こう誓って下さっているのだと。これを信ずるか否か。これを信するなら無明の命におびえたり、あるいは昨日のことを後悔したり、そういうことは、人間のなかにはいつでも起こりうるけれど、しかし、光明に出遇う、つまり本願力を信ずるということは光に出遇うことですから、人生を超える道に出遇う。こういうことにおいて、真仏弟子と言われる資格が与えられる。それは、死んでから与えられるのではない。今ここに与えられるのだと。「聞其名号」の

ところに与えられるのだ。こういう確信です。

そのことにおいて、「それ至心ありて安楽国に生まれんと願すれば、智慧明らかに達し、功德殊勝を得べし」〔聖典〕二四五頁〕。智慧も明るくなるし功德も殊勝なることが起こるのだと。願生すればそういう功德が起こるのだと。

この願生は、先ほどの本願成就文の「願生彼国 即得往生 住不退転」の願生です。願生は、すなわち得生。「願生彼国 即得往生」という事実に出遇う。出遇わしめる原理が至心回向。これも親鸞聖人独自の読み方ですね。それまでの浄土教も、それからあの理解も至心回向というのは、

「聞其名号 信心歓喜 乃至一念 至心回向」なのだから、諸有衆生、あらゆる衆生が、迷える衆生が名号を聞くならば、信心歓喜して乃至一念まで、至心に回向して願生すればと、こういう文脈で読んでしまう。それが漢文の意味でもある。

ところが、それだと本願が成就したとは言えないではないかと。本願が成就するということはどういうことか。本願が我々凡夫のうえに成就する、そのことが本願成就なのだと。我々、迷える衆生のうえに本願が成就するということ

とを信ずるとは、どういうことかと。これが、親鸞聖人が明らかにしたかった信心の内容なわけです。

そうすると、至心回向ということとは、どういうことかと
言うと、至心、これは、「信巻」を通して至心というのは
真実心だと。真実心ということとは、如来のお心なのだと。
善導大師の三心さんじんの釈によつて、親鸞聖人は至心釈にそうい
うことをおっしゃる。如来にのみ真実がある。凡夫には真
実はない。親鸞聖人の悲しみは、凡夫として煩惱を生きる
しかない。これは実に悲しい事実なのだけれども、凡夫の
事実である。だから凡夫の事実をそのまま素直に認めるな
ら、人間は、不実でしかない。そういう見極めが親鸞聖人
のある意味の厳しさですね。

善導大師が言われるように、一切の衆生は「自身は現に
これ罪惡生死の凡夫」〔聖典 二二五頁〕、流転の凡夫、苦
悩を感じ、闇を感じる凡夫。現代で言えば、不安を感じ、
欲に憑かれて動き回ってみるけれども、先が見えないよう
な闇を感じる。そういう人間に、闇は怖れるに足りないの
だと、光が来ているのだと呼びかけて来るのが大悲の本願
です。大悲の願いは一切衆生に光を与えずんば止まんと。

「光明無量の願」(第十二願)ですから。必ず光に遇わせよ
うと。だからわざわざ第三十三願で、他方仏土の衆生の類
いでも光に遇うならばと、こう呼びかけて下さっている。
浄土はもちろん光に満ちた場所かも知れないけれども、浄
土に往かなければ光に遇えないわけではない。どこにいよ
うと光に遇えるのだと。今の場所はどう考えても苦悩の場
所でしかない、闇の場所ではない。先が見えない人生を
恐れおののいて生きていくしかない。そういう場所に阿弥
陀の光が差すのだと。そういうふうにしてそれに出遇うな
ら真仏弟子になるのだと。

願生すれば得生する

こういうことを経文のうえに確証されて、その根拠は、
如来の真心、至心、如来の至心が「南無阿弥陀仏」として
呼びかけて下さっているのだと。我が名を称えよと。我が
名を念ぜよと。だから、「南無阿弥陀仏」は単なる記号で
もないし対象的なものの名前でもない。本願が我々に呼び
かける言葉である。その言葉に出遇うことは、本願のお心

に出遇うことである。大悲のお心に出遇うことである。それは、どれだけ闇のなかにいようと、我々がいくら愚かであろうと、心が暗かろうと、それを邪魔とせずに、それを障げとせずに、必ず救い遂げずんば止まんと誓ってください、はたらいてくださる願心が大悲。そう信ずる。そう信ずることに於いて闇があつても明るい。闇のなかに光が差せば、つまり夜の闇に対して朝の光が来れば明るみが来る。光が来れば闇は去る。

そういう形で我々の経験に則して如来のはたらきが教えられるわけです。そういうふうにして我々を包んで止まない大悲の願心に触れるという事実、それが「信の一念」に立つということだと。そうすれば、そこにもう、今、ここに、真仏弟子の資格を与えられると。それは一念の前後、つまり、常に「前念命終後念即生」と言われる。前の念に死んで後の念に生まれかわる。常に今、念々に「南無阿弥陀仏」と共に流転の命が本願の命によみがえる。そういう事実を、我々は生きていく。そういうことが「信の一念」を生きたということなのだ。「信の一念」というのは、あるときどこかで体験したという話ではないのです。常に

今なのです。常に今であることを一念、時剋の極促と表すわけです。

その内容が、願生という言葉で教えられ、願生すれば得生だと。本願成就の文は願生即得生と。至心回向を受けるなら、願生得生住不退転。住不退転という利益が願生者に与えられるのだと。願生の位と得生の位は時が別ではありませんから。願生すれば得生する、それが一念の内容です。から。「信の一念」に過去と未来を包む。そういう体験が、本願と値遇することだと。

『教行信証』の「総序」の文にもありますように、値遇することのかたじけなさというものが自ずから与えられる。信心歡喜が慶喜の喜び。必ず利益が与えられるぞという呼びかけに対して、いただきましたという結果がついてくる。そういう時が今起こる。こういう次第です。それが親鸞聖人が表そうとなさった「願生彼国即得往生」、そのことの内容を住不退転という意味で表そうとする。

そういうことが、今、ここに、真仏弟子の段に引用してきて明らかになさろうとする「願生安樂国者、可得智慧明達 功德殊勝」に関係するわけです。

それは、「法を聞きてよく忘れず、見て敬い得て大きに慶べば、すなわち我が善き親友なり」（『聖典』五〇頁）。信じて下さるなら、それは私の親友であると、如来がこういうふうに讃めてくださると。自分は愚かな凡夫だから、たすかるはずがないと思っているのですけれど、それが本願力をいただくなら、よくぞ信じてくださったと。それは自分の親友であると言ったさっているのだと。この段も親鸞聖人は繰り返して仮名聖教で押さえられます。和讃でも押さえられる。「他力の信心得るひとを うやまい おおきによるこべば すなわち我が親友ぞと」親友でありますと、「親友ぞと 教主世尊はほめたまう」（『聖典』五〇五頁）。そういう内容が「至心願生安楽国者、可得智慧明達 功德殊勝」という文の意味なのだ。それはどこに成り立つかと言うと、『無量寿経』に帰せば、実は、三悪道、三毒の煩惱にまといつかれて苦しんでいる、苦悩の命を生きたりしないような人生の直中、今。

「仏の在世に^{もうあ}ま^まに勤めて精進すべし」（『聖典』六三頁）という言葉から始まって、「それ心を至して安楽国に生まれんと願することある者は智慧明達し功德殊勝なるこ

とを得べし」（同上）と、突然こういう言葉が出てきたように見えるけれども、これは苦悩の人生の直中に本願力に遇うという事実が起こることを表わしている。ここに、真仏弟子が成り立つのだと。真仏弟子というものが、どこかにいるのではない。この苦悩の人生の直中に本願力をいただく。

本願のはたらきに値遇すること、それは光に値うという体験で表わされるわけです。闇が完全に晴れるわけではない。煩惱は相変わらず起こってくる。しかし煩惱がどれだけ起こってきてもそれが邪魔にならないで、また光に遇っている。それが「正信偈」にありますように、「雲霧の下、明らかにして聞き^くことなきがごとし」（『聖典』二〇五頁）、こういうふう^にに譬喩的に語られる内容になってくるわけです。

そういうわけで、ここにこういう段が突然出てきたように見えますけれども、これは深い配慮がある。苦悩の人生の直中にこそ功德に出遇う道があるのだと。それが願生、浄土を願えばそのまま浄土にあるのだと言ってもよいような、願生すればもう功德に遇うと。ここの言葉だけだ

と願生しているくらいだけのように見えますけれど、本願成就文に照らせば、願生得生。願生得生という功德の内容が「信の一念」によって開かれるのだと。「信の一念」をいただくということは、我々が境目に立つわけではないけれども、横超的な本願力によって分水嶺に立つということが成り立つ。自分で立つわけではない。本願力の利益に出遇うことにおいて横超断四流、つまり迷いの命が断たれるような、ここに生死と涅槃との分水嶺に立つということができるのだと。こういうことが言われてくるわけです。

「人の後にあることを得ることなかれ」

「心の所欲に随いて経戒を虧負^{きふ}して人の後^{しりえ}にあることを得ることなかれ」(『聖典』六三頁)。「経戒」、仏陀が教えるようとなさる経文とか戒、「虧負」、虧という字は、難しい字ですけれども、欠席の欠という字と似ている字なのだそうです。負は、負けるという意味ですから、仏陀の教えを失って負けてしまう。煩惱の生活をしてしまうと、經典が呼びかけていることを忘れてしまうという問題が起こるわ

けです。「人の後にあることを得ることなかれ」。つまり先に行く人のうしろにいる、そういう在り方に立つ、そういうことがあつてはならないと。

これは何を言おうとしているかと言うと、仏法に遇うということは、一人ひとりがこの世の一番先端に立つ。一人ひとりが本願力に出遇うときの先端に立つ。人にそのことは任せて自分がうしろに立つということは、仏法の利益を失ってしまう。教えの内実を変えてしまう。そういうことを教えてきているのではなからうかと思うのです。

まあ、私も長い間、安田理深(一九〇〇—一九八二)という先生について、京都で学生生活のようなことを送ったのですけれど、何年聞いても、何十年経っても、二十二年ほど聞いたのですけれども、先生のお話がよくわからないし、自分で引き受けて聞こうという姿勢にどうしてもならない。何か、うしろから覗いて聞くような感じで、まあ、一応先生の言葉は胸に響きますから、魅力はあるのだけれど、何をおっしゃりたいのかがよくわからないから、まともに出ていく気がしない。何となくうしろから見ているような姿勢で聞いている。そういう姿勢で聞いている人間に、安田

先生は、「君たち一人ひとりとは仏法の主人公たれ」と。自分が先頭に立つて聞くのだと。こういうことが大事なのだという言い方をしてくださった。初めそれを聞いたときに僕は痛いところを突かれたなと、そういうふうに感じたから忘れられないのです。でも、何となくその態度が直らないままに、ちゃんと引き受けて聞くことができないという辛さと哀しみをもって先生を見送りました。

先生は、もう今から三十五年ほど前に亡くなれましたけれども、亡くなったときの悲しみは、私は忘れられませんでした。何で自分を置いていったのだという思いがありました。でも、その後、先生のお仕事をいろいろとさせていただくなかで、「ああそうか」と。先生は個人体験のことをおっしゃっているわけではない。普通の人間の真実、そして人間が出遇うべき本願の真実を、生涯を尽くして語ってくださったのだと。こういうふうにいただけるようになりました。

だから、一人ひとりが本当に先頭に立つという覚悟が生まれるのが、「信の一念」に立つということなのです。「自分はまだどうも」というような遠慮が障げる。それは仏法

を聞く姿勢を障げる。だから、「後にあることを得ることなかれ」という言葉は大変な言葉です。うしろからついて行こうなどというのは、だめだよと言うわけです。

「もし疑いの意^{ごい}ありて経^{きやう}を解^とらざる者は、具^ぐさに仏に問いたてまつるべし。当にためにこれを説くべし」(同上)。疑いの心があつてお経の意味、つまり経文の意図がよくわからないならば、つぶさに仏に問いなさいと。そうすれば、まさに「これを説くべし」と。こういうふうにお互いの心を大きな縁として仏法を聞きなさいと。こういうお勧めだと思います。

仏語の「教誡」

そして、次の段、ここに大変大事な文字が出てきます。これは弥勒の言葉ですが、「仏語の教誡^{きやうかい}、甚だ深く甚だ善し」(同上)と。ここに「教誡」という字が出てきます。親鸞聖人は、この文字に着目されまして、『教行信証』の「化身土巻」で、この文字を使って「化身土」という土が開かれる意味を顕せうとなさる。『聖典』三五八頁の御自

釈のうしろから三行目を見ていただきますと、「聖道・淨土の眞仮を顕開して、邪偽・異執げきよくの外教げきよくを教誡す。如来涅槃の時代を勸決して、正・像・末法の旨際を開示す」。聖道・淨土の眞仮、どちらが眞実かということ、どちらが仮であるのかということを開いて、そして邪偽・異執の外教を教誡すと。つまり人間の思想というのは、我見、自我の見があつて當む思想というもの、どれだけ論理的に立派そうに見えても、自我の迷いが覚める道ではない。だから、何か「ああ、そういう考え方はよいな」と思つて行つても、救われない。そういう道が外教である。仏道以外の道である。異執、異なつた執われ、自我の見と、そこから生み出された執着、それを教誡すると。教も誡も教えという意味です。教というのは、ある意味で前向きに教えを聞いていこうという方向に導く意味だし、戒律の戒の字に言偏がついた誡を、教えと読む場合は、いましめという意味も含んだ教えです。外教を教えさとして導き入れるために教えが開かれるのだと。こういうことが、実は「化身土卷」の課題なのです。

今、化身土の本巻で教誡という字が使われるのですけれ

ども、末巻にいつてもう一度使われます。本巻のほうは一応仏教の顔をしながら外教に墮していくような問題をはらんでいる。末巻のほうは、文字どおり仏教ではない立場。仏教の立場を知らないか、批判するかしてくる立場。そういう立場が「外教邪偽の異執」（聖典 三六八頁）とこういうふう言われてくるのです。『無量寿經』で二度のみ使われる言葉に注目なさつたということは、本当にすごいことだと思ふのです。このような文字に注意して、大事な課題を論ずるについて經典の文字を使われる。これは親鸞聖人が、この『無量寿經』をよほど読み込んでおられて、そしてこの文字に着目しておられるということなのです。

だから、今、拝読しておりますいわゆる三毒五惡段と言われる段、これを清沢先生は、三毒五惡という押さえではちよつと物足りない。やはり、この全体は善惡段であると。善と惡とを教える、教誡する、そういう段なのだと。三毒五惡段だと、文字どおり煩惱の在り方だけを説いていることになる。そのなかに、なぜ「願生安樂國」などということが出てくるのだと。ここに經典のもっている大事な意味があると読まれたから、善惡段と読みたいと問題提起をし

てくださっているのです。

大事な善の方向、つまり、仏教自身が悪のど真ん中に顔を出す。それが『無量寿経』の意味なのだ。『無量寿経』が本願を説くのは何のためかと言えば、五濁の世の苦悩の衆生を救わんがためであると。こういう発想があるから、善悪段と読むわけです。

「智慧明らかに八方・上下・去来こらいこん今の事を見わして、究め暢きよべたまわざることなし」(『聖典』六三頁)。去は過去、来は未来、そして今。つまり三世という言い方があるのですけれども、世というのは、時間を表わす。実際は、過去は現在の記憶ではない。あるいは記録されたものでしかない。未来はまだない。まだないから予測、予想ではない。そういう両方を成り立たせるのは今である。現にあるのは、今のみですね。しかし、その今は、刹那主義的今ではない。刹那主義的今は過去を否定して、未来も否定して今だけだと。それは絶壁に立って、もう今しかないと云っているようなものですから。そうではない。やはり分水嶺、つまり山の両側を見渡しながら境目に立っている。今というのは、過去の終わりであるし、未来の始まりである。そ

こに今生きている。生きているという事実は、常に今である。今を救うということは、親鸞聖人がおっしゃる「信の一念」です。

そんなことを言ったって、やっぱりたすからないのだから、やっぱり臨終まで待とうではないか、臨終でたすかるのだと。そういうふうにつけていくのは、やっぱり今がわかってないということなのです。大切なのは、今なのだ。今日今時なのだ。今日今時を除いたら、それは単なる妄念ではない。死ぬときにはきっと迎えが来るだろうなんて、妄念ではない。必ず死ぬときには往生するだろうと。予測ではない。確信がないわけです。そういうことを前もって今確信するのだなどと論理で言うのだけれども、そのような確信が今を成り立たせるとは言えないわけです。そういうことが、親鸞聖人の厳しい現在の自覚だと思ふのです。

だから、仏陀の智慧は八方、十方とも言いますけれども、あらゆる方角、去来今、三世十方の在り方全部をみそなわして、「究め暢べたまわざることなし」と。

還相の回向

——十分な凡夫として安心して生きていける

往相の回向、還相の回向という言葉で、阿弥陀の浄土に往って、そこからあたかも還って来ると言いますか、そういうふうに曇鸞は天親菩薩の菩薩道を了解された。「正信偈」で言う「天親菩薩造論説」（『聖典』二〇六頁）以下、「帰命無碍光如来」（同上）、阿弥陀如来に帰命することにおいて、五念門の功德が『正信偈』で言われてきます。その最後のほうに「遊煩惱林現神通」（同上）ということが出てくる。それを親鸞聖人は、「証卷」、真実証の巻において押さえられる。

大乘の大涅槃を獲るということは、大涅槃で終点ではなく、大涅槃に至ればもう努力せずして穢土に還って来れると。だから、大涅槃に至るということが、そのまま、もう涅槃はたらく。自由自在に教化することができるようになると。教化の理想というのは、菩薩道の究極なのですから、それは人間が因から果に向かっていっている発想では

できない。果から因に出てくる発想で初めてできると。そういうふうに曇鸞大師は了解された。あたかも大涅槃に至ったら同時にもう還相できると。

それを親鸞聖人がどう考えておられたのかということについては、私もまだよくわからないところがあるのですけれども、「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）という和讃がありますから、往還の二回向ともに、「南無阿弥陀仏」の利益だと。「南無阿弥陀仏」のはたらしのなかに、往相の回向、大涅槃に至ることも、大涅槃から出てくることもある。だから無上功德というのは、そういう利益なのだと。我々を救うことでもあるし、人を教化することもできるというのは、本願力のはたらきだ。こういう信じられた。

それを何か、人間がやる、自分がやると発想すると、自分が浄土に往って、浄土に往ったと言うけれど、浄土に往けるのは生きている内ではないから死んでからだ。死んだ人間が浄土に往ったら還って来るのだと。だから死んだ人は還相しておられるなどというふうに解釈するわけでは

す。それはどこかで自我の我執が、自分がやるのだという思いがあるものだから、そういう理解になってしまいがちなのですけれども、全部如来の本願力だと。こう読むことにおいて、大涅槃の果がひとりではたらいて来る如くになれるのだと。こういう世界を親鸞聖人は信じられたのではないかと思うのです。

だから自分で何かをするという話ではない、全部如来の本願力。本願のはたらきをあなた方が信ずるかどうかなのだと。信ずるなら、本願がはたらくのださるのだから、自分の弟子ではないよと、『歎異抄』ではおっしゃるわけです。一人ひとりが皆、釈迦・諸仏の弟子だと。こういうご理解で、それで一人ひとりが立ち上がって生きていくということにおいて、また新しくついて行く人も生まれてくる。

我々は「南無阿弥陀仏」を信ずるという位、因の位に立ってただその果を仏力に仰いでいく。こういうふうに通が開かれて来ることだと思ふのです。だから、何か、自分で教化しなければならぬとか、そういう妙な責任感がお坊さんにはありがちなのですけれども、そのようなもので教

化される人などいないのです。やはり、本願力に教化されるのです。そこが大事なところではないかと思うのです。

五念門は、天親菩薩では菩薩道の内容なのですから、親鸞聖人はそれを『無量寿経』が語る法蔵菩薩のお仕事なのだと。法蔵菩薩が行じてくださっている五念門。だから「遊煩惱林現神通」と、天親菩薩の名号の意味が五念門に展開されていて、その五念門の功德は全部法蔵菩薩の功德ですから、法蔵菩薩の五念門の功德を包んでいるのが「南無阿弥陀仏」ですから、そこに、もう往きも還りも法蔵菩薩だと。そういう道が開かれる。こういう了解なのではないかと思ひます。

往相の回向については「教・行・信・証」が説かれるけれども、還相の回向というのは、「証卷」の内容として、天親菩薩の解釈である曇鸞大師の『論註』の文だけで親鸞聖人は語ろうとしておられる。だから還相回向の内容には親鸞聖人は一語も加えておられない。全部曇鸞大師の内容です。これはどういうことなのだろうと思ふのですけれども。

還相の回向というものは、踏み出してはならないことな

のだと。語られたことを、ああ、そういうこともあるかな
といただいていくしかない。こういう世界、分限。「証
卷」の内容を親鸞聖人は、第十一願と第二十二願で押さえ
て、第十一願「必至滅度の願」が成就すると大涅槃、大涅
槃の内容として第二十二願が展開する。だから法蔵菩薩の
はたらきなのです。

成就するのは、凡夫において成就するのですけれど、凡
夫は本願力のはたらきをいただくという形で成就する。自
分からするのではない。往きも還りも法蔵菩薩のお仕事で
あると。我々が立つのはこの一点、今ここに煩惱具足の身
が本願を信受するという立場に立つのだと。こういうのが
親鸞聖人のご理解だと思ふのです。

「遊煩惱林現神通」を自分でするなどと、とんでもない
話です。凡夫ができるはずがない。八地の菩薩ができる位
になっているのだから。それを本願力を信受したらそれが
できるようになるのだなどと、妄想です、それは。あたか
もできるが如くに説いているのですけれども、親鸞聖人は
決してそのようなことをするために念仏を信ずるわけでは
ない。それははっきりしていると思います。

親鸞聖人が九十歳でお亡くなりになったときに、ついて
おられたのは恵信尼の娘さん、覚信尼公という人なのです
が、その娘さんに母親の恵信尼公が出した手紙に、あなた
のお父さんという人はどういう人だったかということを語
る、娘からの疑問に答えるような手紙があるのです。これ
は、この『聖典』にも入っておりますけれども。どうもそ
れは、お父さんが亡くなったけれども奇瑞きずいが起らなかった
た、奇瑞が起らないということは、本当に偉い人だった
のだろうかというような疑問が母親に向けられたものではな
いかと私は感ずるのです。奇瑞が何も起らなかったとい
うことは、それだったら本当に信じたのではないのではな
いだろうかという疑いがあったのだらうと思ふのです。

伝説では法然上人には、紫雲がたなびいて、異香、珍し
い香りが香つてきて、音楽が聞こえてきて、というふうに
伝説が生まれているものだから、親鸞聖人もそうなるかと
いったらならなかったと。そういうところが、徹底して凡
夫を生き抜かれた方であったということをやはり教えてい
るのだと思ふのです。

しかし、その凡夫を生きてくださったということのなか

本当の命の物語

度脱を得る

に、この五濁の世を凡夫として生きてくださったということとのなかに、本願力を信受するとはどういうことかを、徹底して語ってください。これがあるがたいことだと思ふのです。決して偉くなったわけではない。どこまでも、愚禿の親鸞である。しかし、それがありがたい。我々も愚かな凡夫として、十分な凡夫として、安心して生きていける。そういう道が与えられた。こういうことではないかと思ふのです。

(二〇一八年十二月四日)

「今我^{われ}衆等^{しゅうどう}、度脱^{どたつ}を得ることを蒙^{こう}る所以^{ゆゑ}は、みな仏の前世に道を求めしの時、謙苦^{けんく}せしが致^{いた}すところなり」
 『聖典』六三頁。「度脱」を得る。苦悩の人生に埋没して、どうしようかこうしようかということに毎日明け暮れるわけですけれども、そういう人生だけでよいのかというときに、仏陀の教えをしつかりといただいていく。そこにいただけの明るみ、それが仏教の神髄になるわけです。その仏教の神髄は大乗仏教になると、空だとか、大解脱だとか、大涅槃だとか、いろんな言葉で押さえられます。そういう在り方になることを「度脱」という言葉で教える。

これはですから前にも申しましたけれども、「度」は渡るという意味をもっていますから、人生をある意味で超え

る。人生のなかに引き込まれて埋没してしまつてそれに苦しむだけではなくて、ある意味で人生の意味を本当に自覚する。目覚める。そういう意味が、度という文字に秘められておりますし、「脱」は解脱。解脱ということは、この有限の条件に引きずり回されてあるのが我々の人生の事実なのですけれども、そこからある意味で脱出する。その脱出は単に人生を逃げ出すという意味ではない。そこが難しいところなのです。苦悩の在り方を生きているのだけけれども、単に苦悩の命に眼がくらまされているだけではない。明るみに触れて、敢えてこの人生を喜んで生きていこうというふうに転じられる。そういうことが、仏教の功德なのです。けれども、なかなかそのことがわからない。やはり、苦悩があつたら、苦悩から逃げ出して楽なところがあるだろうという発想で求めてしまう。本当はそういう在り方ではないのです。この苦悩の命を尊い命として、ある意味でいただき直す必要があるわけです。それが見えないで引きずり込まれてしまう。そうすると、この段が三毒五惡段と名付けられるような、真つ暗闇のなかにもがいているという人生になってしまう。

そうではなくて、その人生の直中に如来が明るみを与えてくださるのだと。だからそれを聞いていく。そして、それを本当に知っていくことで新しい人生が開ける。こういうことが、昔から覚りという言葉で教えられたり、正覚とか、いろいろな言葉で教えられているわけです。英語で言へば、awakening。つまり、目覚めという言葉でも言われるわけですけれども、目覚めないと人生に単に引きずり回されて苦しんでしまうわけです。

苦しみを知らないで通り抜けてしまう場合であっても、それは仏陀の眼から見れば人生を無駄に過ごしてしまつたというだけのことになってしまう。何かそこが我々は、やはり何となく楽に、苦悩がないような人生を、つまり人生の苦悩の場をすり抜けていつてしまえるという夢を描くわけです。実際は、どうやって見ても、端から見れば楽そうに見える人生も、本人にとってはとても大変であり、とても愚痴が深いわけです。その愚痴が出てくるということは、人生を本当に生きてないということです。与えられた縛りがあつて縛られてあるということを逃げ出したいと思つてもがいているわけですけれども、その縛りをむしろ自

分の尊い人生の大切な機縁なのだと、こういうふうにいただき直して引き受けていくという姿勢が与えられるのが、仏陀の教えを聞くということの意味なのだろうと思うのです。

だから、度脱を得るということが目的なのですけれども、このことがなかなかわからない。言葉だけだと何か逃げ出すような感じですが、そうではないのです。そこが、仏教の難しいところです。仏教の教えはわからないと。わからないとがくのは、求め方が間違っているわけです。間違っているから聞いてもよくわからない。逃げ出すような言葉で呼びかけるものだから、そうするとなかなかわからない。わかったというときには、何か死んでからたずかるとわかったという話になってしまうわけです。そのようなことを言っているわけではないのです。本当に苦悩を引き受ける智慧を教えてくださっているわけです。苦悩が与えられているのが命ですから、苦悩が与えられていない命などあり得ないわけです。だから苦悩が与えられていることを本当に大切な機縁として、人生を本当に前向きに喜んで生きていくという方向を与えてくるものが、仏陀の教えで

す。

そういう意味で、親鸞聖人がおっしゃる「現生」ということは、大切な聞法の場合なのです。現生こそ勝負なのです。来世のことに逃げてしまうということは、仏陀の教えの方向性と違うわけです。だから願生、ここで安楽国に生まれんと欲^{おも}えと呼びかける。仏陀の教えに遇って、仏陀の願いに触れて、その命を生きようと、そういうことが教えられてくるわけで、違う世界のことを言っているのではないのです。それを誤解してしまうのですね。ある意味で違う世界に行くようなものだよと、そう呼びかけるわけですが、それでも、そうすると文字どおり違う世界に行くのだと考えてしまう。それでは逃げ出すことでしかないわけです。人生を逃げて救われる世界に行くのだという夢ではないわけです。そういう方向性で聞いてしまったのが間違いだと気づいたのが親鸞聖人で、親鸞聖人は、本当に大切なのは現生なのだと。この現生の苦悩の命の直中に願生の命に遇うのだと。

これは覚りを開いてということとは違うわけです。親鸞聖人が教えようとするのは、本願力に遇うということは信

心一つなのだと。信心ということとは、我々が如来の願いに出遇う、如来の願いを知ること。そのことが信ずるということの神髄でもある。だからその信ずることとは、ないことを信ずるのではなくて、如来の教えを信ずる。我々は、そこがすれ違うのです。なかなか出遇えない。

大乘の今生譚

「度脱を得ることを蒙る所以は」(『聖典』六三頁)、本当に解放されるということができるのは、「みな仏の前世に道を求めしの時、謙苦せしが致すところなり」(同上)。これは「今生譚」とか「前生譚」と言われる物語の形で仏陀の願いが教えられる。仏陀が何とか自分のいたでいて智慧を苦悩の衆生に与えたいと思って、いろんな形で教えを説かれるけれども、自分が出遇えたのは自分の前世のことがあったからだ、という物語的な語り方をする場合があるわけです。前の命のときには自分は兎であつたとか、何か物語として語る。単に人生に迷っていて修行して苦労したから今覚りが開けたというようなものではない。何か

違うものが、ここに本当に自分に開けてきたのだと。童話的な物語のなかに、あるいは神話的な物語のなかに、訴えかける。

『涅槃經』にある雪山童子の話もそうです。修行している童子、童子と言っても修行僧なわけですが、その修行僧に何か呼びかけてくる。それは前半「諸行無常是生滅法」だけを聞かせる。後半が聞きたいと。こういうときに、羅刹、日本語で言えば鬼が出てきて、聞かせてやるぞと。けれども、おれはお腹がすいているからお前の肉が欲しいと。お前の命をくれたら聞かせてやると。こういう取引を申し出る。それに対して雪山童子は、わかりましたと言って、その後半「生滅滅已 寂滅為樂」を聞かせてもらって、羅刹の口に身を投げる。そういう物語。

つまり、命をかけて法を聞くのだということが教えられているわけです。命をかけてというのは、単に身体が一番大事だとか、生命が一番大事だとか、生命を生きることだけということになると、この世の話になるわけです。この世の話は、命あつての物種で、生きていることが一番大事だと。今の世の中はほとんどそういう価値観ですね。でも、

単に生命現象をいただいて、生命現象が大事だということにだけ執着している人生でよいのかと呼びかける。これは難しいことなわけです。

我々は、どうしてもこの人生で与えられた場に、何とか自分の欲も希望も全部この人生、今あるところにかけてもがいていますから、そういう人生をずっとやって、それで終わってしまう。命が終わってしまう。生命があるということは、死が必然ですから、必ず終わる。そのときに、ではお前は何のために生きたのだということが見えない。

こういうことで、三毒五悪と言われるような悪業の歴史、悪業の事実を教えて、結局それに加担して、それに引きずり込まれているだけなのだというのを散々教えてくださっているわけです。しかし、我々は、いや、そういうことはない。自我が尊いと。自分が生きていることが尊い。そういうのが我々の価値観ですから、そこから脱出するということが物語的な形でしか教えられないわけです。そこに命がけで求めよということが、そういう譬喩で教えられているわけです。比喩的な物語、それは本生、本当の命を求める物語。

大乘仏教がなぜ起こってきたかと言うと、その本当の救い、本当の命というものをどういうふうに開くかということに、どうしてもいわゆる小乗仏教というのは、個人主義的に、個人の命を本当に脱出すればそれでよいというような形で教えが聞かれてしまう。そういうことに対して、やはり単に個人ではないはずだと。人間がこの命を与えられて生きている場は一緒に生きているわけですから、一緒に生きている場で本当に命を生きるということはどういうことかが大乘仏教の課題になるわけです。

そのときに、いくら求めても、いくらそういうことが尊いと言って見ても、なかなかそうならないという問題が起こって、そこに本願の物語というものが非常に大きな意味を持つてくるわけです。つまり、法蔵菩薩の物語として一切衆生に呼びかけて、一切衆生を平等に救いたいのだと。こういう果てしないような広大なる願心です。こういう願心を知るときに我々の個性、個人的な救い、個人的なたすかり方、そういうことでは許されない。そういうものが、法蔵菩薩の願いなのだと。法蔵菩薩の願いということが、この教えの中心にあるわけで、そこに平等に救う場

として安樂国というものが教えられているわけです。

「仏の前世に道を求めしの時」と、今ここでは弥勒が語る仏というのは、教主世尊、釈迦牟尼仏ですけれども、その釈迦牟尼仏が前世に道を求めた。こういう物語、これはつまり法蔵菩薩はある意味で釈迦如来の前生と言いますか、本生と言いますか、釈尊が主体というよりも、釈尊がこういう形で、『無量寿経』という形で仏説を開いていく、その内実は、実は大乘の本生譚なのだと。大乘仏教が呼びかけようとする本当の命の物語という意味をもっているのだということが、今のこの言葉に暗示されているわけです。

単にこの世で苦勞したから出遇ったのではない

「仏の前世に道を求めしの時、謙苦せしが致すところなり」とあります。単にこの世で六年勤苦した、それだけで本当に人生からの解放が成り立ったというような智慧が開けたのかというところではない。親鸞聖人も二〇年間苦勞したと。その結果、今、本願の教えに出遇えた。そんなわけではないのだと。「遠く宿縁を慶よろこべ」（『聖典』一四九

頁）、遠く、ずっと道を求めてきた歴史があつて初めて今、成り立ったのだと。それは単にこの人生のなかで苦勞したから出遇ったという、そういう個人性のものではないということなのです。もっと広大無辺なる功德に出遇った。個人で出遇えるものではないものに出遇った。こういう意味が、今ここに出されてきているのです。

本願に出遇ったということがもっている大きさというのは、単にこの世で苦勞したから出遇ったのではない。それは、なかなか出遇つてみなければわからない。苦勞したから出遇ったと思いたいわけです。苦勞して出遇ったものは、法蔵菩薩の本願と言われるようなものにはならないわけです。

大悲の本願と値遇した、その値遇というのは、こつちから求めたから出遇ったのではない。求めずして出遇ったのだと。求めずしてということは、求めたように出遇ったわけではない。求めてみたけれども出遇えない。そういうときにやはり深い背景から何かもおよしてきて出遇いが生ずる。こういうことが、本願力との値遇を親鸞聖人が感謝されるとき大切な条件なのです。有限な条件ではないわけ

です。

これは清沢先生が押さえるように、無限が、ある意味で有限な条件のように見えるなかにはたらいっていると。だから、名号もそういう意味をもっているわけです。単に個人的な名前ではないのです。阿弥陀仏という個人的名前ではないのです。大いなる背景から名が出ている。その意味を知るといことは、書いてあるからこういうことか、という具合に知るとい話ではないわけです。「南無阿弥陀仏」、「ああ、それは尊いなあ」と、そういうふうに感ずるといことは、「南無阿弥陀仏」なんて、あんなものは単なる名前ではないのか」と考えている人間にとつては価値がない。けれども「南無阿弥陀仏」という名は、本願が衆生に呼びかける大事な名なのです。本願が呼びかけるといことは、我々が求めて得られないほどの大きな功德を与えるためののだと。こういう物語の背景をどこまで信ずるか。それは我々が聞こうと思ったり、求めようと思ったから聞けるものではない。これはなかなか面倒なことです。

では、聞かないでよいのか、いつまでも放っておけばそれで来るのかと。そういうふうに他力が来るはずがない。

やはり、もがいて聞いていくしかない。聞いていくのだけれども、聞いた努力で聞けてくるのでない。これが難しいことです。無限が開けてくる。無限が開けてくるということとは、有限の努力が無限と値遇するわけではない。これが、求めても求めてもわからない。何を言っているのだろう、というようなものですけれども、大きなはたらきがあったのだと。これが一人ひとりのなかにもよおして、歩まされて、そして出遇うことができるようにしてくださったのだと。こういうふうに目覚めるということなのです。

それが難しいことです。「そのようなことを待つておれん」と。「早く教えてくれ」と。そういうわけにいかないのです。教えたからわかるわけではないのです。教えて聞かせて、それでわかるのは理性の話で、ストーリーは理性でわかります。しかし、出遇うべき広大無辺の世界は、頭でわかる話ではないのです。

仏陀の物語のなかに前世の謙苦がある、前世のご苦労があつて今、教えが出ているのだと。個人でこの人生で苦労して、苦労したということだけを誇りにしたり、それだからもつと何か自分の利益がほしいだとか、報酬がほしいだ

とか、名誉がほしいだとか、そういう発想ではない何かに出遇うわけです。こういう表現で呼びかけている問題がなかなかわからないところです。

ここで、だから、「前世に道を求めしの時、謙苦せしが致すところなり」という形でボツンと『無量寿経』の背景を語っているわけです。大乘仏教はお釈迦さまが説いたというふうになつていきますけれども、お釈迦さま個人がこのようにたくさんの方の経典を説くはずがないわけで、仏陀が説いたことはどういう意味なのだと、仏弟子の僧伽が議論したりしながら経典を生み出してくるわけです。仏陀が説いたことはこういうことだと、仏陀の名前で編集していくわけです。大乘仏教は仏説でないなどと、簡単に学者は言うのですけれど、仏説なのです。本当に仏陀が説こうとしたことを掘り下げてきたのです。それが大乘仏教になつていくわけです。大乘仏道というのは、個人釈迦が説いたのではない。釈迦が説こうとした広大なる深みを言葉にして表してくる。そういうことが大乘仏教という仏教の教説になつていくのです。そういうことの背景は個人釈迦ではないわけです。

個人釈迦が説いたということだけを取り扱おうとすれば、それは現代的な、この人生が生きているだけが人生だというふうな、そういうものの考え方で、そういう価値観で仏教を見ようとするから個人釈迦の教説だというふうに見てしまう。そうではないのです。釈迦が為した仕事は、個人の仕事ではないのです。人類の仕事、人類救済の仕事を為したわけですから。人類が本当にたすかる道とはどういうことであるのかを、苦悩の人生を通してながら本当に開発していかなければならないというのが歴史になつていくわけです。だから、求道者たちの歴史が、仏陀が開こうとしたことを、仏陀が説こうとしたことを、より広く、より深く開発してきたと言つてもよいわけです。そういうわけで、それは前世の苦勞を開いているのだと言つてよいわけです。個人釈迦の苦勞を語ったとしても、それは小さいものです。背景が深いのだと。こういうことです。

無量寿仏の声を聞く

「泥洹ないわんに開入かいにゅうし典攬きんらんに教授きょうじゆし威制いせい消化しやけす」〔聖典〕六

三頁)。「泥洹」というのはニルバーナ(nirvana)です。涅槃と訳される言葉は泥洹とも言うのです。涅槃に開き入ると。大乘の涅槃ですから単に死滅の世界ではない。空に達するということがもっている静けさ、騒がしさが消えるような在り方、それを泥洹という言葉で教えているのです。単にうるさい世界を避けた静けさというのではなくて、有限な人生のなかに何か静かになれる拠点をいただく。それがある意味で智慧なのですけれども、その智慧、意識が転ぜられた智慧ということが、涅槃というものと対応する。涅槃はある意味で精神界の内容なのですけれども、その獲得した精神のほうは菩提と言うのです。菩提と涅槃というのは、仏の功德の二面なのです。菩提は、ある意味で主体的な意識が解放された在り方だし、涅槃は解放された在り方そのものを表現しようとする。だから、涅槃と菩提は一体なわけです。同義語ではないのですけれども、一応仏教の言葉の約束としては、迷いの意識が転ぜられた在り方が菩提であるし、転ぜられた在り方で見られた生死、生死は苦悩の人生を生死と言うのですが、生死が実は涅槃として見えてくる。

こういう「生死即涅槃」「煩惱即菩提」、大乘の覚りです。生死が転じて涅槃となると。生死が転じた涅槃ということ、迷いの意識が転じた菩提ということ、こういう在り方が仏教の教えの、覚りを開くというときの二面なわけです。そういう泥洹に入っていく。

その少しあとですが、「今仏に値うことを得て、また無量寿仏の声を聞きて歡喜せざるものなし」(『聖典』六四頁)。仏に値う。仏に値遇する。見仏とも言うのですけれども、ここでは値仏と言います。仏にまみえる。「声」を「みな」とここでルビを振っています。無量寿仏の声を聞くと。聞、これは第十八願成就の文の「聞其名号」を示しているわけです。無量寿仏というのは、「南無阿弥陀仏」ですから。「南無阿弥陀仏」という御名には声がある。声なき声、声なき声が御名である。

仏に値うというのは、釈迦如来の教えにあうということ。釈迦如来の教えが無量寿仏の声を聞かせるための教え。親鸞聖人がこの『大無量寿経』は真実教だと、こう押さえられて、真実教の体は名号だと。そして名号は本願を説くという形で、法蔵菩薩の本願を開いていくという形で、名号

がどういう意味をもつて衆生に願をかけているのかが教えられてくる。そういうことが、この經典がもっている大事な二本柱、宗体と言うのですけれど、宗と体。体は名号である。宗は本願を説くことだと。こういうふうに教えられているわけです。そこで、ここでは、仏に値うということとは仏の教えにあうわけですが、仏の教えにあうということは、無量寿仏の声を聞くのだと。

そして「歓喜せざるものなし」。信心歓喜ですね。聞くことができるならば、「聞其名号」が成り立つならば、信心歓喜であると。「聞其名号 信心歓喜」(『聖典』四四頁)。本願成就の文では本願が成就するということは、どこに成就するかと言ったら「諸有衆生」(同上)、この衆生は凡夫です。その凡夫が「聞其名号」、名号を聞くことができるならば信心歓喜すると。こういうふうに本願成就の文が語っている。

本願が成就したということは何のことだろうというようなもので、なかなか意味がわからないのです。『無量寿經』の教えを聞いてきた歴史、聞き当ててきた歴史があつて、そしてその歴史に出遇ったのが親鸞という人で、親鸞

聖人が「聞其名号」ということ、ここに本願成就の意味があると。それは信心が成就するということだと。「本願信心の願成就」(『聖典』二三八頁)と、こういうふうにおつしやる。願が成就したということは、我々に信心が与えられたということだと。我々に信心が起ころのは本願が成就したのだ。如来の大悲の本願が成就してくださったのだと。自分で信ずるわけではない。自分に信ぜずにおられないという心が立ち上がって来るのは、如来の本願が成就するのだと。こういうのが、親鸞聖人の了解の仕方です。

「心開明こころひみょうすることを得えつ」(『聖典』六四頁)と。心、これは、今ここでは弥勒菩薩が自分の心を、衆生を代表して、我が心が開かれて明るくなることができたのだと。こういうふうに言っているわけです。悪業の歴史の因縁で苦悩の人生しかないのだという絶望状況のように見えるなかに、明るみが見えたということが教えられてくる、こういう段です。

松原祐善(一九〇六—一九九二)という大谷大学の学長もなさった真宗学の教授が、今のこの言葉、「今得値こんとく仏復ふ聞無量寿仏声」と書いておられたことがあります。松原

仏陀の名を信ずる

言を使って衆生を目覚ます

祐善先生、何でもこの言葉を書かれるのかと、この文字を読んだときには私は何かちょっと不思議な思いがしました。実は、ここで述べましたように、この「今得値仏」の仏は教主世尊、そして、「また無量寿仏の声を聞く」と、これは本願成就を表わしている。そういうことを知ってみると、松原先生の書かれた文字の意味が「ああ、そうだったのか」といただけるような、松原先生と改めて出遇ったような感じで、大変私は嬉しい思いがしたことでした。

(二〇一九年一月九日)

現実の生活は、圧倒的に資本主義の只中であって、そこからは一歩も出られない。それだけ世俗化が進んでいると言ってもよいですし、実はそれがそういう形で、もうごまかしが効かない時代になっている。けれどもそういうなかにあって、では、人間は何を求めて、何を価値として、何を本当に依り処として生きていくのかということは、もう問いとすることも難しい。ほとんどもう経済生活の優位性を求めて、豪邸に住んだり、たくさんのお金をもって生活する、そういうことが理想の如くになってしまっていて、それだけでよいのかと言われるような世俗世界になってしまっている。そういうことは、人間存在がもうどっぴりと苦悩の命の直中を生きざるを得ないという、この『無量寿

『經』が言っていることが現実になっているということなのです。

ですからのような空間でも、お寺であろうと神社であろうと教会であろうと、相対的の形ではちよつとはまじという面があるかも知れないけれども、世俗世界であるわけです。事件も起こるし、そこに住んでいる人間も決して清浄だなどということはあり得ない。だから夢が見られないわけです。そういう時代に入ってしまったているなかで、今仏に値うと。

これがいかにして成り立つかというときに、「無量寿仏の声を聞きて」（『聖典』六四頁）と。無量寿仏の声、ここに声という字が出ております。『無量寿經』上巻の本願が終わったところに、重ねて誓う、「重誓偈」と言われる偈文があります。そのなかに「名声超十方」（『聖典』二五頁）と、「名声」という言葉が出ていまして、『無量寿經』における仏の御名というものが、誓いのなかに声という言葉で、本願自身のなかにはないのですけれども、重ねて誓うという言葉のなかに出てくるということがあります。

名は言葉ですから、言葉はお互いに伝え合う。発音して

聞いて、聞いた方が反応するという形で言葉が成り立っている。言葉ということが、はたらきをもって人に意味を伝え、こちらから意思を伝える、そういう機能をもったものが言葉ですから、言葉という形をとって衆生の苦悩を翻すような方法とする。言葉で伝えるということは、人間存在の特質でもあるし、人間存在を成り立たせる非常に大事な意味をもったはたらきをしてくれる。言というものは、物質でもないし精神でもない、独立空間と言ってもよいような言葉の空間があるわけです。そういう空間の言を使って、衆生を目覚めます、衆生に気づかせる。そういうはたらきをするのが言葉である。

仏教のなかにも、言葉ではだめだと、言葉を侮蔑する考え方もないわけではないのですけれども、あるいは言葉を離れてこそ体験があるのだという、そういう考え方もあり得るのですけれども、『無量寿經』は、やはり言葉を大切にし、言葉を依り処にして闇の衆生を翻す。光というのは、智慧だと言うわけです。仏陀の智慧を光という言葉で表現する。その光の作用が実は言葉を通して伝わる。光と名と言いますが、光は名のはたらきが光となるわけです。

そう言ってもよい。

そこに、名が智慧という意味をもちますから、名号が無上の智慧でもあるし、名号自身が光という意味も持つてくるわけです。尽十方無碍光とか、無辺光とか、無称光とか、そういう光で名を表そうとする。

これは、もともと仏陀が衆生に呼びかけて、衆生の闇を翻えそうとするはたらきを言葉に乗せる。特に阿弥陀如来という名は、「尽十方無碍光如来」とも翻訳されますけれども、その尽十方無碍光如来という名は願の名、本願の名です。本願は衆生を翻さずんば止まんという願いですから、その願いが言葉となって衆生に呼びかけるという形が『無量寿経』の方法なのです。

我々は、なかなか仏陀の名を信ずるということは何のこともよくわからないということがあるわけですが、本願は願いをやはり名を通して衆生に伝えようとする。そういうことから、「無量寿仏の声を聞」くというのは、声は「みな」だと、ここにルビが振ってあるのは非常に重要なことなのです。

それを聞くということにおいて、これは前回のときにも

申しましたけれども、本願が成就して、衆生に呼びかけて、衆生のうえに仏との出遇いが生じたときに、本願と出遇う。本願の意味を我々はなかなかわからない。わからないけれども、聞法していくうちに「ああ、そういう意味であったか」と、私の闇を晴らすための言葉だったのだと気づくことに。聞名、つまり「聞其名号」、名を聞くということにおいて、信心歓喜が与えられる。この喜びは、自分のなかに本当に信ずるべきものに遇えたということが、その後の人生をずっと明るくしてくれるような意味をもつ。そこに歓喜、喜びがあると。こういうわけです。

「心開明することを得つ」（『聖典』六四頁）。闇であった心が開かれ明るくなる。開かれて明るくなるということは、閉ざされて暗くなっているという表現に対応するわけで、そういうことが開かれて明るくなる。

こういう作用が声において起こされる。声を聞くということは、そういう宗教的事件が起こることを言っているわけです。だから闇の生活、苦悩の生活、煩惱の生活、罪悪の生活、そういうものを止めて明るみになるのではない。

そこが、この『無量寿経』のすごいところです。

根本煩惱としての疑い

「今我^{われ}この世^よにおいて仏と作りて、経法^{きやうぽう}を演説し道教を宣布す。もろもろの疑網^{ぎもう}を断ち、愛欲の本^{もと}を抜き、衆惡^{しゆあく}の源^{みなもと}を杜^{ふさ}ぐ」(同上)。「疑網」、疑いの網。疑いというのは、人間の煩惱ですけれども、仏陀は、人間の心に起こって人間自身を汚したり苦しめたりする作用を煩惱と教えた。煩惱と言われているものはたくさんあるのです。しかし、そのなかから代表的な煩惱として、貪・瞋・痴という三つの煩惱、三毒と言われる、貪欲・瞋恚・愚痴、これが代表的な一番大きな煩惱です。さらにそこに疑、疑いと、慢と、そして見、人間がものを見るときに、考えたり見たりするときにについている、その人その人の固執、これを悪見と言う。

人はそれぞれに、ある意味で我々が避けることのできない、いわゆる先入観というものがある。先入観を抜きにものを見ると言っても、人間は、それまでに経験してきたことが人間の考え方の基礎にありますから、その基礎を離れ

てものを考えることはできない。どうしてもその人その人の背景が映ったものの見方しかできないわけです。それを「見」と言うのです。

仏陀は、だから正見、正しくものを見るところをしなさいと教えているわけです。しかし、正見というものは凡夫には成り立たない。凡夫は、それまで生きてきた罪惡深重の生活の結果を引き受けてものを考えていますから。あのときあんなことをしなければよかったとか、ああやってどうしたとか、そういうことがついたままでものを考える。考えるだけでない。何か感覺器官に感じたことを判断するのは理性です。理性、第六意識と言われるのですけれども、第六意識で考えて、これは何だと言うわけですけれども、何の香りだとか、何の味だとか、そういうことを言うわけです。そういうことを言うときに、もうすでに価値観がついているわけです。これは単に個人の歴史だけではい。ある意味で民族の歴史、社会の歴史、そういうものがやはり映ってしまふ。これもなかなか恐ろしい話です。根本煩惱というふうに唯識学では言うのですけれども、貪・瞋・痴・疑・慢・悪見。そういうふうに言われる一つ

が疑なのです。煩惱としての疑いはある意味で第六意識、第六意識ということは起きて目が覚めているときの理性です。理性についてくる「何だろうな」、「ちよつと待てよ」と。大体、疑いというのは、仏教学の定義では「猶豫」と言うのです。ちよつと待てよというのが疑いなのだと。

積極的に、あのようなものは信じられんというのは、不信と言う。疑いではない。疑いというのは灰色、白か黒かがはっきりしない。「何だろうな」と思う。こういう作用を仏教は疑いと言うのです。私は、疑いというのは、疑問を起こしてくる大事な作用で、何でそれが煩惱なのだろうと思ったのですけれども。

疑いというのも実は人間の理性のはたらきと言ってもよいわけですが、これが人間独自の、人間の心理作用の賢さが引いてくる煩惱と言ってもよいのかもしれませんが。それが結局、今のいわゆる文明とか科学とかいうものを進展させてきた、ある意味で大切な作用もしてきたのですけれども、仏教では精神的な根本問題の一つとして、疑いは煩惱だと。特に疑いは、仏陀が教えようとする教えの方向性、あるいは教えようとする言葉の内容について、人間がそれ

をはっきりと明白に正しいことと了解しない。どうなんだろう、という形でしか仏陀の教えに對して対応しない。そういう問題を疑いという言葉で言うのです。

「疑網を断」つ、疑いを断つ。「愛欲の本を抜き」、愛やら欲やらというものの本を抜いて「衆惡の源を杜ぐ」と。

無量寿仏を聞く

「仏と相値うて經法を聴受し、またまた無量寿仏を聞くことを得たり」（『聖典』六四頁）。これも前の段にあったのと同じようなことを言ってくるわけです。絶えない生死、生死の真つ只中で、仏と相値うて經法を聴くと。「聴」というのは、聴こうとして聴くというニュアンスの入った文字だそうです。「聞」のほうは、聞こえてくると。英語で言えば、聴くというほうは、listen、聞こえて来るというのは、hearと言います。聴の字と聞の字は、そういうふうになつと意味が違ふのです。

「またまた無量寿仏を聞くことを得たり」。「またまた」というのは、漢字を見ていただきますと「又復」と、違ふ

漢字が重なっているのを仮名で「またまた」と書いています。この上のはうの「又」は、もう一度という意味ですし、「復」という字は重ねてと言いますか、一遍聴いたことを復習する。「復」というのは、重なってくると言いますか、この二つはやはりちよつと違います。

無量寿仏を聞くというのは、無量寿仏の名を聞くのですけれども、無量寿仏という仏陀がどこかにいるのではなくて、仏陀は名としてあるわけです。名としてある仏陀、それは本願の名である。本願が衆生を目覚ますための名である。その名を聞くと、こういうことで、「無量寿仏を聞く」と。

だから、無量寿仏を聞くということは、無量寿仏を見るときとも言われる。見るのも眼で見るとではない。見るという字は「あう」という意味ももっていますから、願いにあうということが無量寿仏を見るときという言葉で言われるのです。

そういう形で現に起こる、あるいは開かれて明るくなるという事実は、私が凡夫であり、迷いの命であり、苦悩の命であるということと矛盾せずに、大悲の本願がはたらいているのだと気づくという形で値う。凡夫であることから

足を洗うことができるわけではない。どつぷりと泥田のなかにいる。そのこととこの本願の教えに値うということとは、何も矛盾しない。これは不思議なことなのです。

我々は何か一つ整理してこっち側に行つてという発想で、いつもそういう発想でしかものを考えられない。だから、宗教も俗世を止めて宗教というふうに考えてしまう。そういう形の宗教は親鸞聖人は要らないと。私はその道は取らないと。この末法濁世を凡夫として生きる、そのために今、本願をいただくのだと。だから、非僧非俗という宣言をなさった。僧侶になるのではない、単に世俗に埋没するのではない。けれども、仏弟子であるという道を行くのだと。これは本願の仏法に遇ったということです。凡夫として、本願によつて仏弟子であると。

こういう道を発見したということが親鸞聖人の喜びであつたわけです。

(二〇一九年二月一日)

「信」と「相応」

「言行忠信あつて表裏相応」

「心垢しんくを洗除せんじょし、言行忠信ごんぎょうしゅうじんあつて表裏相応ひょうりそうおうし、人能よく自ら度みづかして転ひたた相拯濟あひじようさいして、精明しやうみやう求願きうがんして善本ぜんぽんを積しやく累るすべし」(『聖典』六五頁)。「心垢を洗除し」、心の垢を洗い除く。そういう努力をすると。そして「言行忠信あつて表裏相応」、言行一致ということがありますけれども、言うことと行うこと、言行、「忠信」、忠は、忠義の忠ですから、昔の、例えば殿様と家来とか、そういう関係の場合には家来が心を込めて殿様に尽くす、そういうことが忠という漢字のもとの意味なのでしょう。しかし、ここでは忠信とありますから、「忠」という漢字は「中」という字に「心」ですから、真ん中の心、周りの心ではない、そういう漢字で表そうとする、一貫して信頼できるような態度、

裏表のない態度、そういうことを忠という言葉で言うわけでしょう。しかし、現代は、この忠ということほど価値として難しいことはない。何に對して忠なのかということが、もう一つはつきりしませんから。そういう意味でこの忠という字は現代的にはちよつと使いにくい字でしょう。

例えば、人間が作った組織である集合体のような場合には、その集合体自身が作られたものですから、滅んでしまうこともあるし、変わることもありますから、それに向かつて忠ということは成り立ちにくい。人間関係であつても、そういうことはお互いになかなか難しい。ですから、こういう忠などという言葉は、ある意味で固定した社会とか、固定した人間関係があるところでは意味をもつ言葉なのかなど思うのです。しかし、もともとは変わらないころざしという意味なのでしょう。

「信」という字は、これは人間社会を作っている一番の本にあるような心理作用と言ってもよいのかも知れませんが、信のうえに関係が成り立っている。信がないと、人間社会というものは作り上げられない。

それをさらに自覚的に信ずるという作用にする場合には、

信じられないという問題を契機にして、にも関わらず信じようということが立てられてくる。それがあある意味で教えであるわけです。教えというのは、社会とか村落共同体とか家庭とかを成り立たせているような信頼関係ではなくて、生きている人間存在そのものを厭わせるということを通して、それでは本当の命とは何であるかということをお教える。そこに初めて信ずるということが課題になる。

仏陀の場合、教えを説くわけですから、その教えを信ずるということがなければ、大体仏教を聞いていこうという心は起こらない。仏陀を信ずると。だから信というものは非常に大事な作用だと思うのです。唯識という学問の場合、善という心理作用と煩惱という心理作用を教えるわけですけれども、善の心理作用の一番初めにあるのが、この信です。つまり信ということをお善とするということは、仏陀の教えに随っていこうという方向性を善とするのが、仏教の目的です。何をよいとするのかと言え、ば、仏教の教えに随っていこうとする方向性が善であると。いわゆる社会を成り立たせている、いわゆる相対的な善ではなくて、仏教が教える善ということがああるわけです。

仏教の場合は、信に出發して信に終わる。信において出發するのだけれども、信において学んだり、行じたり、そして覺りを開いたりということをしていけるのだと。こういう方向、これが従来の仏教です。ところが親鸞聖人は、この信の大切さを徹底的に押さえたわけです。本当に信ずることができるといことが人間に成り立つなら、もうそれでたすかるのだと。本当に信ずるべきものを獲得できるなら、もうそれでよいのだというのが、親鸞聖人です。だから信心の仏教と言ってもよいわけです。それは、だんだんにそういうことが言われてくるわけですけれども。

ともかく一応、「言行忠信」ということを教えて、「表裏相応」と。ここに「相応」という言葉が出てきます。表と裏は、表門、裏門とか、あるいは表生地、裏生地とか、それぞれ違いがある。違うのだけれど、違うままに相応すると。相応するという言葉は、大切な言葉です。

中国語で相応というのは、曇鸞大師が註釈しておられるのですけれども、これは、函と函の蓋のような関係なのだと。函と函の蓋がピタッとしていれば、空氣が出入りしない、濕氣がこない。そのピタッとすることが、相応なのだ

と。こういう喩えで表すわけです。

この仏教の教え、仏陀の教えと我々とはどういう関係になるか。仏陀の教えのようになるというけれども、ようになるというのは、仏陀になるわけではない。仏陀になるわけではないのに、凡夫であるままに仏陀とどういう関係になるのだと。こういうときに、『無量寿経』の教えによって、天親菩薩は「与仏教相應」（『聖典』一三五頁）とおっしゃるわけです。仏教と相應する。仏教と相應するというのは、仏陀の教えと自分とがぴったり合うと。自分が、仏陀の教えになつてしまふのではない。けれども、仏陀の教えと相應すると。相應するということは、不一不異なのです。同じになるわけではない。けれども別でもない。では、どういう関係か。ぴったり合うのだと。こういうわけです。

「後には無量寿仏の国に生じ」

このように言つて、「人能く自ら度して転た相拯済して、精明求願して善本を積累すべし」。「転た相拯済」というのは、転じて相手を救う。これはつまり利他です。「善

本を積累すべし」。善の本、善本と徳本という言葉で親鸞聖人もお使いになりますし、『無量寿経』にも出てきます。善本と徳本という関係は因果だと言われています。善本というのは、善の本、つまり、それは因。因というのは、英語で言えば、cause、果は、resultです。だから善本は因です。徳本は果です。名号は善本でもあるし徳本でもあると教えられていますが、そういう違いが善本と徳本にあるわけです。「善本を積累すべし」。つまり、善の本、因を作りなさいと。こういうわけです。

そう言つて、「一世の勤苦は須臾の間なりといえども、後には無量寿仏の国に生じ、快樂極まりなし」（『聖典』六五頁）。一世の勤苦とはこの世に生きている人生、その間に勤める勤苦。勤苦というのは、勤めることは苦になる。仏陀の教えを本當にしっかりとやりなさいと教えてきて、「須臾」というのは本當に短い時間、一瞬の時間を表すわけです。短い時間なのだけれども、「後には無量寿仏の国に生じ、快樂極まりなし」。だから、この命で散々苦勞しておけば、「後には」という言葉で、後生、つまり、この命が終わつた後の命と、そういうことを想定しているわけ

です。後の生がある、その生において、仏陀が教えてくださっている楽しい世界、清い世界あるが如くに教えて、今生でどれだけつらい人生、苦悩の人生があっても短いのだと。

蓮如上人も御文のなかでそういう言い方をしています。

今生は短い、しかし後生は長い、永遠だと。永劫ようこくだと。そこに楽しい楽果がくるのだと。こういうふうに教える。これは一つの教え方だと私はいただいているのですけれども、その根がここにあるわけです。それは、人間がこの世でつらい人生、何でこんなにつらいのだというふうに思うから、つらい人生は短い時間なのだと。どれだけ短い時間がつくとも、本当の時間は長い時間、楽しいのだと。こういうふうに教えることで、何か希望がもたらされる。そういう教え方。

これは実は、親鸞聖人の眼からすれば第十九願です。つまり今ここで教えてきている問題は、善本を積みというよなことも、諸功德、いろいろなよいこと、それをやりなさいというふうに勧める願が第十九願ですから。これからあとに出てくるのですけれども、第十九願の浄土というの

は、親鸞聖人は方便化身土として押さえておられます。だから、苦悩の人生を生きる一つの智慧として、ここで努力してつらい目に遭っているけれども短い時間なのだと。この結果が極楽になるのだと、後生があるのだと、こういうふうに教える。

これは結局、人間の自力心と言いますか、努力意識に呼びかけて、努力せよと教えて、努力しているけれども、努力している間はつらいわけだから、努力しているままに楽しいということはないと。結果が楽しくなるのだと。こういう、自力の努力の果報を教えるために、命の二重性と言いますか、この世に対してあの世、次の命という教え方をすると。こういうことなのだろうと思うのです。その段階で、「そういうのがあるのならそれでもよいや」と思うのなら、方便化身土です。

「快樂極まりなし」と。だから、この快樂は煩惱の心のままに楽しいと思っているわけですから、煩惱の心が除かれるような努力をするのだけれども、除かれないから死後だと。こういうわけです。煩惱の身であるということが努力と重なっていますけれども、そうすると快樂極まりない

世界を願わずにおられないと。

極楽、極まりない楽しみということで、それは有限な楽しみ
の延長の如くに教える。如くに教えるのであって、そこは
仏陀が生きている人生の苦悩を突き抜けたような明る
み、一切皆空というような自由さということからすると、
煩悩の身のままに楽しい世界があるのだというふうに描か
せるということは、誘い水と言っては変ですが、そういう
教え方だと思のです。それはそれで、ある意味で効き目
がある。そういうことなのだろうと思のです。

「長く道徳と合明ごうめいにして、永く生死しやうじの根本を抜き、ま
た貪とん・悲い・愚痴ぐち・苦悩くなうの患うれえなし」(同上)。「長く道徳と
合明にして」、道徳と合うと。道徳という言葉は、いろい
ろな意味で使われるのです。仏陀が開いておられる覚りの
世界を教えるとして説いた内容になった場合にも、道徳とい
う言葉がありますし、それから、迷いを生きている人間同
士の間に、ある意味で道筋、信頼関係を作るような道筋が
教えられるような在り方、いわゆる倫理のような在り方を
道徳という場合もある。だからなかなか含蓄の深い言葉な
のです。ここでは何を意味しているのかはちよつとよくわ

かりませんが、生死の根本を抜くということと対応
するような道徳と合明するということですから、何かやはり
仏陀の教えがなかに入っているのだと思のです。生死と
いうことは、無明の命。その根本を抜くというわけです。

無為自然

そして、「無為自然むゐじねんにして泥洹ないおんの道ちかに次し」(同上)。「無
為自然」というのは、文字どおりには、無為という言葉は
人間の作為が入らないというような意味なのでしょう。仏
教用語としての無為は無為法という言葉がありまして、有う
為ゐに対する。有為というのは、有限な命、有限な時間的な
概念が混じった存在。そういう在り方が有為なのです。生
老病死が有為である。つまり、この世は全部諸行無常です
から、有為なのです。有為法がこの世の在り方である。で
すが、そういう命のなかであって、我々は、自分の自我を
感じますから、この自我が自我のままにいつまでもいて
欲しいと思つて止まない。これは妄念なのですけれども、
そういうふうに思つて止まないわけです。そういう妄念の

思いが破られた在り方、これが仏陀が教えようとする無為なのです。

だから、凡夫が考えると、有為法しかないけれども、無為があると、そうすると無為というのは変わらないですつとあることだと。永遠に変わらないである、そういう在り方が無為だと。こういうふうに妄念で思ってしまう。変わることにしかないなかには変わらないこともあると考えるわけです。しかし、仏陀が教えようとするのは、そういう意味ではない。何か無為法というのは、凡夫からするとわからないのです。何が言いたいのだろうか。それは、無為ということは自然を表わすのだと。

自然というのは、中国語の自然は、おのず自から然るといふ。自から然るといふ在り方は、そこに他からの作用とか、そういうことでなくて、ひとりでにそうなっていると。これを仏陀は何とかそういう精神界を教えようとして、何とか呼びかけようとして、それであなたが生きているのは、無明に覆われて、無常の命、変わりゆく命をそのままですつと生きていられるように思っているのだと。そういう命ではないはずなのだということを言おうとするわけです。

仏陀であつても八十年で亡くなつていったわけですから、諸行無常の命そのものを生きたわけです。だけれども、その命のなかに仏陀であるということは、どういう意味があつたかと言つと、死なない命があつたのだと。こういう教え方。つまりダルマに触れたのだと。覺りを得た、その覺りの内容そのものは、誰に在つても、どこに在つても、いつに在つても変わらないものだ。こういうふうに見える。なかなか無為法というのも、そういう概念が作られると、何かそういう在り方があるのだろうかと思つてしまうのですけれども、無為法として教える在り方というのは、教えようとする仏陀の心の内容ですから、我々からはわからないと言つてもよいわけです。変わりゆく命でしかないのに何で無為法などを教えるのかというふうなものです。

つまり、無為法という言葉は、例えば涅槃とか、一如とか、法性とか、そういうものは皆無為法だと言ふのです。そういうものをとにかく究極概念として教えようとして、仏陀は言葉になさつたわけです。それを何か特定の、特殊な概念として捉えようとするからわからなくなつてしまう。特に浄土教の場合は、変わらないものから立ち上がつて

衆生に教えを説いて大悲をもつて呼びかけるのが、本願だと。本願は、変わりゆく衆生に呼びかけて、願として呼びかけるのだけれども、本願自身は変わらないものだ。願という言葉自身は時間概念が入っているわけだけれども、時間のなかにはたらいで、しかし、質が変わらない。ある意味で無為法なわけです。無為法なのだけれども、有為法に出てきている。こういう概念を生み出したのが大乘仏教、特に浄土教なのだと思います。

それで、無為自然というのは、この三毒五惡段に何回も自然が出てくるのですけれども、大体は業道自然です、業の結果苦を牽く。迷いがあつて行為を起こせば、苦を牽いてくる。惑・業・苦の業道自然、業が牽いてくる因果関係。そういう業道自然に対して、ここでは、無為自然と。

無為自然ということは、仏陀が見出した涅槃、涅槃ということは、もともとお釈迦さまが入滅なさった。だから、ある意味で生命の火が消えた、煩惱の火も消えた。そういう状態でニルヴァーナという用語が出てきているわけですね。ニルヴァーナに入ったと言われる。でも、そこから仏弟子たちが、そのニルヴァーナとは何であるか、一体どういう

意味をもつてあとの者にとつてただけるのかを繰り返して議論して、そして結局、大乘仏教にいくと涅槃はすなわち生死である。生死即涅槃という。つまり、迷いの命と別に涅槃があるのではないのだと。涅槃と生死は不一不異だと。こういう不思議な論理が出てくるわけです。つまり、無為法と有為法は別ではないのだと。有為法と不一不異の無為法、だという。こういうようなことです。

そういう意味で、無為自然というのは、法性のもっている性質。あるいは涅槃がもっている性質。そういうことが自然という中国語で教えられている。つまり自然界の在り方が、水が川となつて流れ落ちるときに、ひとりでに流れるのであつてそこに何の水自身の作為があるわけではない。ひとりでに川となつて流れる。こういうことを自然という言葉で表わすわけですから、そこに人間の作為が入らない。それを無為自然と。こういう概念にしているわけです。

「無為自然にして泥洹の道に次し」と。ここに次しと。次という字を「ちかし」と読んでいます。だから、涅槃そのものではないけれども涅槃にちかいのだと。不思議な言い方です。これは快樂極まりないという、その快樂極まり

がないという在り方が無為自然であつて涅槃にちかいと。

辺地七宝の宮殿

「汝等、宜しくおのおの精進して心の所願を求むべし。疑惑し中悔して自ら過咎を為して、かの辺地七宝の宮殿に生じて、五百歳の中にもろもろの厄を受くるを得ることなかれ」（同上）と。ここで、次の段、智慧段に出てくる課題が、少し出てきています。疑いが起こって途中で後悔する。「中悔して」というのは、何をしていたのだらうと思つて止めてしまう、そういうようなことなのでしょう。「自ら過咎を為して」、過も咎も「とが」です。そういうようなことを為して、「かの辺地七宝の宮殿に生じて」、これはあとでこの段が終わると説かれてきますが、極樂のなかには七宝、宝物があると教える。金・銀・瑠璃・玻璃・碑磲・赤珠・碼瑙というものとあると。それはすごいと、凡夫はそういう欲がらみで楽しいところに行きたいのだから、そういうふうに表示するわけです。

そういう七宝の宮殿に入つて、あたかも楽しい世界にき

たのだというわけで、そこに閉じ込められてしまつて、三宝を見失うと。仏・法・僧が見えなくなる。楽しければよいというわけで。そういうふうにしてしまうと、金の鎖で繋がれたようなものだ。金の鎖に繋がれて、五百年間牢獄にいろのと大して変わらない。そういう在り方になつてしまつていろのだと。そういうことが、教えられてくるのです。そういう楽しいところと聞いて生まれてみたら、楽しいには違いなければ、もう、そこで正しい方向性が見えなくなる。そういう在り方に埋没する。これは、死後の極樂ということを一応説くだけでも、それが実は辺地七宝の宮殿に堕ちるという教え。何かそういう意味を持つてくるのではないかと思うのです。凡夫の願いといひますか、凡夫としてたとえ切實に願つたにしてもそういう世界に生まれて、そこで安堵というか、そういう形で、もう自分が精神的に成長することがなくなるような状態で楽しいと思つていろなら、それは仏陀が教える本当の命の方向性ではないのだと。

我々は、妄念としてやつぱりそういう世界に行きたいところがあるわけです。もう、こんなつらい世界は嫌だと。

本当に煩いのない楽しみだけの世界が欲しいと。「それがあるよ」と。それならそこへ行こうと。だけど、そういう世界にもし入ったら、それは実は牢獄に入ったのと似たようなものなのだと教えられる。すごい教え方です。

私は、親鸞という人が苦労したというのは、つまりそういう妄念がらみの浄土が教えられて死後の浄土になっているなかであって、この苦悩の命の真つ只中に本願のはたらくと出遇うということが起こるのだと。苦悩のない世界を願うというような方向性では本願には出遇えない。ここに、この苦悩の命に立てるということが本願に遇うということなのだ。本願に遇うということは、信心一つによって遇えるのだと。凡夫が生きているということと、本願の信が成り立つということは一つである。凡夫を止めて楽しい世界に行つて凡夫でなくなつてなどという妄念の世界、死後の世界、そういう世界に逃げるのではないのだと。こういう教え方を親鸞聖人がしてくださつたということが、非常にありがたいのです。

しかし、凡夫はついてこない。だから、もう少し楽しい世界に行こうよと、もう少しよい世界に行こうよ、という

方が流行る。同じ念仏なのだけれども、「念仏したら楽しい世界に行けますよ」という教え方をしたほうが流行つてしまうわけです。「現世ではだめだよ、死んでからだよ」と、そういうふうな教え方をする。それは、実は方便化土でしかないのだということです。なかなか厳しいと思うのですけれども。

「五百歳の中にもろもろの厄を受くるを得ることなかれ」。厄、これは災厄の厄です。だから、辺地七宝の宮殿のなかにあるということは、実は災いを受けるようなものなのだ。五百年間無駄に過ぎてしまうよと。

浦島太郎の話というのは、つまり金銀財宝と、飲み放題、食い放題の、そして浦島さんは男性ですから、女性の取り巻きがもう四六時中もてなしてくれたと。そうして帰つてきたら、知っている人が誰もいないと。玉手箱を開いたら一挙に年寄りになつたと。そういう物語というのは、言うなら、この七宝の宮殿なのです。七宝の宮殿のなかにいるということとは、時間がないようになってしまふ。

苦悩の命があつて、時間があれば、時間のなかに生老病死の苦悩が襲ってくるわけですから、こういうものを突き

抜けてというふうに考えたときに、その突き抜けるのは、生老病死のない世界を考える。生老病死を生老病死として苦悩だと感じてしまう感じ方を翻す。ということは、単に苦悩しているのではないのだと。ここに教えに遇うということが、大事な方向性なのです。三宝を見失うということは、実はもう時間を忘れてしまう。五百年も埋没しているということは時間の無駄使いですから。そういうことを教えてくださっているわけです。

(二〇一九年三月一日)

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との意味を、所長・本多弘之が「問題提起」として発題し、親鸞仏教を基盤に現代社会の苦悩と共に歩む場を開いていこうとするものである。

また、二〇〇六年十一月から、「浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——」をテーマに講座を開いている。本号では、「講座開設の趣旨」並びに第二一回（通算第一七二回）から第二四回（同第二七五回）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随分広がっている。しかし、生まれてから死ぬまで、それぞれの人が与えられる自己の状況に、自分自身が納得し、ここからうなずけるかというなら、決してそうではない。一般的な条件と、ことさらに自分に起こってくる事件や事実との間には、どう考えても不条理だとか考えられない落差が出てくるからである。その落差を、仏教的表現では「宿業因縁」と教えるのであるが、この宿業因縁を自己に必然の事実であると引き受けることは容易ではない。

その落差の条件を譬喩的に表現するなら、「届かない彼方」とか「見えざる背景」とか、あるいは「自己に負荷されている祖先の業報」とかというのであろう。これは、理知分別の計数には決して翻訳できない人間の条件なのである。しかもそれが、現実の我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いだろうか。

（本多 弘之）

五悪段

「業」の実存的了解

本願成就文が終わると、続いて、どういうわけか会座が変わって、弥勒菩薩を呼び出して教えを説くという形に転じております。これは未来世の一切衆生ということが課題になっているということがあって、弥勒という名前も大乘仏教が見いだしてきた、ある意味の神話的人物と言ってもよいような名告りなのですから、その弥勒の名告りのもとに本願の成就であるような教えを付嘱する。そういうような内容が展開されてくるわけです。

その弥勒段に入って、結局、現世の衆生にいかにかこの本願の教えを実感をもっていただけのように呼びかけるか、そういうことから、まずは煩惱の衆生の現実というものを徹底的に語りかける。三悪段と言われておりますけれど、

それを終わって、『聖典』六六頁のところから、もう一度弥勒を呼んで、五悪段、五悪・五痛・五焼、焼けるという言葉で、命が燃え尽きてしまうような痛みと言いますか、苦しみと言いますか、そういうことが五度繰り返される。そういう文脈になります。

その入り口のところ、六六頁の一行目ですけれども、「仏、弥勒に告げたまわく、「汝等能くこの世にして、心を端しくし意を正しくして、衆悪を作らずは、甚だ至徳なりとす。十方世界に最も倫匹なけん」と。「端心正意」という言葉で言われていますけれども、心を端正、正しくする。そして意志も正しくすると。そういうことにおいて、「衆悪」、諸々の悪というのは、いろいろな悪を包むわけですが、単に倫理的な悪というよりも、仏陀の教えようにとする悪は、煩惱がらみで人生を生きているということがもつ、過去と現在と未来にわたつての苦悩のものであるような意味、それが悪という言葉で言われます。

惑業苦という言葉がありますが、惑というのとは煩惱、業というのは行為です。行為だけでも、その行為が単に行為として済んでなくなってしまうのではなくて、行為す

ることがもたらす、その人に残ってくる傷跡と言いますか、そういう面と、その行為が他人との関わりにおいてもたらしめてくる苦悩のもと、そういう意味で行為が単なる行為ではなくて「業」という言葉で言い当てられるような内容をもっている。業というのは、過去と現在と未来の時間の中に、行為がもたらす影響が、常に、過去が現在に影響し、現在が未来に影響するというような意味をもった行為、そういう行為を業と言う。カルマン (Karmān) という言葉を業と翻訳するわけです。

この業という言葉も、ヨーロッパの思想の中にはそういう考え方はなかったようで、人間の行為というのは、理性の行為として、人間がだんだん進歩していくとか、立派になっていくとかという、そういう方向で人間の歴史を考える。そういう面が強いわけでしょう。生まれた時から人間は罪を負っているけれども、それを神に預ければ、ある意味で罪が除かれてきれいな人間になって、理性を使って進歩していく、そういうような思想が強く影響しているわけです。そのなかにあつて、やはりその「業」という言葉の意味がよくわからないということがあつたようで、ティリ

ツヒ (Paul Tillich 一八八六—一九六五) という神学者、あるいは哲学者、あるいは宗教学者と言つてもよいような方、ドイツ人だった方が、アメリカに亡命されて英語で本を書かれたわけですが、その方が日本に來られた時に、今から五十年以上も前、一九六〇 (昭和三十五) 年に來られたようですけれども、その時に、何人かの仏教学者に「業とは何であるか」「カルマンとは何であるか」と尋ねたけれど、納得のいく答えがない。何かいろいろと説明はするけれど、何だかよくわからない。そういうなかで、安田理深 (一九〇〇—一九八二) という私の師匠と対談した。安田先生は、業ということのもっている意味は、自由に行爲するという面とその行為が必ず後を引くと言いますか、次の命にとって運命的な面を作ってくると。だから自由と運命、あるいは自由と責任の複合概念なのだと。そういう説明をなさつた。ティリツヒはその説明を聞いて、時間の中に行為が起こること、その人間にとって避けることのできない責任としてのつてくる、そういう実存的事実というものを言い当てる言葉なのだと。こういうことであつて、いつか聞かれたということを聞いております。

行為をする時は、一応、人間は何をするかについては自由である。しかし、行為を自由にした途端に、その行為をしたことによって縛られると言いますか、行為の責任がのってくる。だから、行為の責任がのってくる面を無視して、行為だけ自由だと、自由の連続だみたいなイメージだとカルマンはわからない。そういうふうの説明をなさった自由でありながら責任がのってくる。責任がのってくるのは、ある意味で、運命的なものと。自由と運命の複合概念なのだと。運命論的なあきらめではなくて、責任主体として行為をする、それは自由だと。しかし自由の行為をする途端に自分に責任がのってくる。

これは倫理的責任というよりも、存在論的責任だと言いたい方しておられました。例えば、安田先生は、晩年に火災にあわれたのですけれども、火災にあったことを縁として、火災にあうということも、あったという事実は自分の存在論的責任なのだと。こういうふうに言われた。大切にしていただければならないような目にあつたわけですね。捨てなければならぬような目にあつたわけですね。そういう目にあつただけけれど、こういう目にあつたとい

うことが、あったという事実が自分に起こったということが、自分の存在論的責任であると。火事を起こした責任は、隣家からの類焼だったわけで、だから、倫理的責任はない。しかし、火事にあつたということは自分の業報なのだと。それを業報と言わずに存在論的責任だと、こういうふうにおっしゃったんですね。

それは、この業という言葉の実存的な了解だと思えます。業には神話的な面が強いのです、それを文字どおりにとるのではない。それを仏教の智慧の内容として教える場合には文字どおりの言葉を転じて、業ということの教えの内容を聞いていくことが大事になるわけです。

五悪・五痛・五燒

「衆惡を作」という、ここで言われている問題は、行為をするということが常に煩惱にからめば悪になると。そういう点から、衆惡という言葉で代表しているわけですね。だから、倫理的な善人になれるということだけではない。やはりそこに「端心正意」という言葉で押さえられるような、

煩惱から脱却して本当の正しい行為をせよという、そういう仏陀の深い願いが語られてあるわけです。

そうすれば「甚だ至徳なりとす」と。「至徳」という言葉は、「無上の功德」(『聖典』八六頁)という言葉も『無量寿経』の中にはあるわけですけれども、その至れる徳、これは、親鸞聖人は、人間にとつてはほとんど獲得できない。至れるということにおいて仏陀の徳、阿弥陀如来の徳と言ってもよい。そういう意味をもっているのだということから、名号は「至徳の尊号」(『聖典』二三五頁)であるとおっしゃる。最上の功德、無上の功德だ。ですから、ここに語られてきている言葉は甚だ象徴的なわけです。人間にとつて、得たいけれども、ほとんど得られない。でも、その道があるよと呼びかけようとする。「衆悪を作らずは、甚だ至徳なりとす」と。

その少し後、「今我この世間において仏に作りて、五悪・五痛・五焼の中に処すること最も劇苦なりとす」(『聖典』六六頁)と。釈迦牟尼世尊の名前で説かれているわけですから、釈迦が生きた人間社会というのは、紀元前何世紀、人間が素朴だったなどという考えが我々には起こ

りうるわけですけれども、なかなかどうして人間が生きていれば必ず煩惱がらみだし、時代や社会の問題は変わっても、人間関係は常に汚れていく。人間自身が汚れていますから、当然人間関係も汚れていくと。そういうなかにあつて、世間において仏になるということは、どういうことかと。釈尊が生まれて仏になるという場所は、この世なのですよね。三毒のところで散々言われてあつたような問題を、ここでは、「五悪・五痛・五焼の中に処すること最も劇苦なりとす」と。激しい苦悩の所だと。こういうふうに説いてきております。

三毒段であれだけ苦悩の現実を徹底的に語っているのに、なぜ、もう一度こうやって五悪段というようなことが開かれるのか。

ここで五悪・五痛・五焼という三つのタームで押さえていて、それに対して、その段の最後、そこから五行ほど後で、「五善を持たしめて、その福德、度世・長寿・泥洹の道を獲しむる」(『聖典』六六頁)とあります。その後では「福德、度世・上天・泥洹」(『聖典』六八頁)とあつて、長寿が「上天」と言われています。つまり、五悪・五痛・

五焼に対して、度世・長寿（上天）・泥洹という言葉で表わされてくるような内実をこれから説こうと、こういうことなのですね。

「五悪」というのは、悪、行為としての悪です。その結果、起こってくるものを「五痛」という言葉で表わしております。五痛というのは痛みという字ですけれど、悲しみという字を加えて悲痛という言葉があります。この痛みは存在自身の痛みと言ってもよいような、悲しみと共に襲ってくるような痛み。そういうものを五痛と言って、そしてその結果、「五焼」。五焼は、焦熱地獄などという言葉もありますけれども、地獄の火というものが存在を焼いてくる。火傷で感じられるような痛みと命の危機感、そういうものを表わそうとする言葉として、焼という言葉で言い当てようとしている問題。

こういう五悪・五痛・五焼に対して、五悪に対して「度世」という言葉が対応し、五痛に対して「長寿」（上天）という形の言葉が対応し、五焼に対して「泥洹」と。泥洹はニルバーナ（nirvāṇa）、涅槃です。涅槃という言葉は泥洹とも訳すのです。音訳です。そういう対応になっている

のだと思います。

前の段、三毒段との違いはどこにあるかと言うと、前の段は、煩惱によって行為が起こされて、それが現実を与えてくる人間関係の問題を、「田あれば田を憂う」、「田なければまた憂えて田あらんと欲う」（『聖典』五八頁）というような形で代表されていたような、憂いという文字に代表されるような心情、何かこの我々の地上に対して空が曇っている、雨雲で黒く覆われているような存在の在り方、煩惱の暗闇が命を覆う、そういう在り方を憂いというような文字で代表しているわけでしょう。現生のこの生きている事実を覆っているような暗さ、そういうものを徹底的に教えて、それに対して如来の明るみ、如来の本願が呼びかける明るみを教えようとしている。

それに対して今、これから開いてくる五悪段というのは、改めて何を加えようとするのだろうか、内容を読んで見ますと、五悪・五痛・五焼ということは、煩惱によって業を起こし、業によって苦悩を引く。その因果が三世にわたって我々に取りついている。そういうことを、いろんな形で教えようとする。三毒段だけでは、過去世のことも、未

来世のことともわからない。現在は、煩惱に突き動かされて、いよいよ地獄に堕ちていくような人生を感じる、そのなかに浄土に願生せよと呼びかけられる。そういうのが三毒段にあったわけですが、今度はもう一回、人間の業が、行為の結果が、現在になり、現在の行為の結果が未来を引く、そういう関係の中にある存在。こういう形で、この五悪・五痛・五焼という言葉で教えようとする問題があるのではないかと思うのです。

だから、悪を為すということが痛み、痛みというのは、結局、結果的に生きて在ること自身がつらい。そしてさらに、その業が焼かれるような苦悩の中に堕ちていく。そういう因果関係です。これが、現実の我々に感じられる最悪の在り方。それに対して度世・長寿・泥洹という形で、仏教が語ろうとする平安、そして、生きていくことが喜びであり、そのなかに静けさと言いますか、命の本来性が感得されるような在り方が勧められると。こういう対応です。これは三世の中にある現在ということを変更して教えているのではないかと思うのです。

ですから、「五悪・五痛・五焼の中に処すること最も劇

苦なりとす」。現実の時間存在、過去を背景として与えられ、そして現在の因縁がまた未来を引いていくという中を生きるということが劇苦である。「劇」という字は「はげしい」という字です。劇苦の中に自分は仏になったのだと。つまり、四苦八苦と言われるような苦悩をここでは劇苦ということを押さえているわけです。

度世・長寿・泥洹

「群生ぐんじょうを教化きょうけして、五悪を捨てしめ五痛ごつうを去けしめ五焼ごしょうを離れしめ、その意いを降化こうけして、五善ごぜんを持たしめて、その福德どく、度世どせ・長寿ちやうじう・泥洹ないわんの道を獲しめん」(『聖典』六六頁)。五悪・五痛・五焼を、捨てて、去って、離れて、というふうには、それぞれの在り方を「降化」、降という字は、降伏の降でくだすという、化は、教化の化です。ですから教えて降参させる。そうして五悪に対して「五善」を持たしめて、「福德、度世・長寿・泥洹」、福德である「度世・長寿・泥洹」を与えるのだと。

「福德」という言葉で、獲得する至徳の内容を押さえてくるのでしよう。この世の幸福、この世で与えられる功德という言葉ですけれども、実は仏陀が教えようとする福德の内容は「度世・長寿・泥洹」という意味をもつと。度世というのは、世を度わたるという意味ですけれども、世を超えるという意味でもあるわけで、世間の中に福德があるというよりも、世間を超えるような意味、そこに長寿という、命が本当に永らえるというような意味をもつと。

六八頁の三行目にいきますと「身独り度脱どたつして、その福德、度世・上天・泥洹」と、長寿を「上天」と変えていますね。そういうふうには、長生き、長寿ということは、上天、天に生まれるという形で、天人の生が長生きであるという神話的なイメージを使って、長寿ということを上天というふうに言い換えるのだろうと思います。それはある意味で譬喩的に、この世で長生きするということが言われているが如くに見えるけれども、実は天人であつても物語的な天の世界というのは、実は寿命があるのだと言うのです。天人にも衰えがあると源信僧都（九四二—一〇一七）は『往生要集』の中で「天人の五衰」（「五衰の相」（『真宗聖教全書

二」七五〇頁）」ということを行っています。五つの衰えという形で、天人は大体きれいな存在で、美しい存在で、皆がうらやましがるような存在だけれど、それだけに衰えてきた時の醜さというのが、悲しみと共に襲ってくると。そしていずれは寿命を終えるのだと。何千年というような寿命であつても終えるのだと。

そういうわけで、譬喩的な教えなのです。長寿ということとは、何を表わすかと言えば、ある意味で歳をとらないと言つてもよい。それはある意味で生命を超えるということとを比喩的に表わそうとするわけです。生命でありながら生命を超える。命でありながら命を超える。そういう意味が長い命を与えられるというところにあるのではないかと思うのです。文字どおりであつたら意味はほとんどないわけです。

だから、覚りを開くと仏陀が教えた場合は、その覚りの内実が、実は命が充満した中に、もう一瞬が永遠の意味をもつ。一瞬が長生きの意味をもつのだと。こういうふうにいただければ、ここで長寿、長く生きるということの意味がうなずかれるのではないかと思うのです。

それを泥洹、つまり涅槃という言葉で教える。ニルバーナという言葉で言われた、原始仏教が教えたような意味がさらに深まって、大乘仏教になると、『大般涅槃經』が語るように、涅槃ということが、人生の一番根底にあつて、人生においてそれを発見し、これに出遇つてそれを生きるということが、仏陀の教えようとする最高の幸せなのです。幸せと言っても、現世的な幸せが必ずしも本来の意味の幸せにはならない。時間が経てば衰えてきたり、飽きてきたり、そしてどれだけ幸せそうに見えても必ず苦悩が襲ってくる。愛別離苦、怨憎会苦、そういうことがどうしても起こってくる。だから泥洹に触れるということ、涅槃に触れるということが一番大事なのだ。こういうことが教えられるわけです。

業と自我

そういうふうに全体をまずは押さえるような形で前文があつて、そこから「仏の言のたまわく」と言つて五悪段が始まる。「その一つの悪あくというは、諸天人民蠕動にんみんねんどうの類たぐひ、衆惡を

為つくらんと欲おもえり。みな然しからざるはなし」(『聖典』六六頁)。「蠕動」ということは、蛇とかウナギとか、あるいはミミズとか、ぐねぐねしながら進む在り方を蠕動と言っているわけです。そういうものも含んでサットバ (satva)、「衆生」という言葉があるということです。人間だけが問題なのではない。なぜそういうことが言われるかと言うと、過去世と現世と未来世という三世、そこに業によつて流転するという考え方があつて、命は一回限りで終わるのではなくて前の命があつたし、現在の命が終われば次の命があると。それを貫くようなものが何であるか。そういうところに自我が考えられるわけです。アートマン (ātman)、「つまり業を引き受けるような、日本語でそれに近い言葉は、靈魂とか魂というようなものがあつて、それが身体の形をとつて、滅んでいっても、またその靈魂が次の命の形をとるのだ。こういうような信仰があつた。

ところが、業というものが、本当に脱却されるなら、そこに無我、つまりアートマンはないのだ。アートマンというものは、命の在り方にそういう自我があるという妄念がある。まあ、人間がもつ深い自我に対する執念、我執と

いう言葉で押さえられる、どんな人間でも自分があってその自分は前の命もあつたし次の命もあると信じたいという、そういう不思議な感覚がある。

現代の人間にとっては、命があること自身は不思議な事実なのでしょけれども、過去世はないし、未来世もないのだと。生きているのは現在だけだという、そういう現在の中心の価値観というものが非常に強くなっておりますが、しかし、時間的には、今ある自分の過去、昨日があり、一昨日があり、去年がありという、そういう過去というものが今となってあるし、今がまた次の命、明日もあるだろう、明後日もあるだろうという、そういう未来を感じさせますから、だから現在の中に過去と未来を感じながら現在が常に移っていく。そういう時間の事実があるわけです。それを延長して、生まれる前の命とか、死んだ後の命とかいうところまで考えてきたわけです。

だから、現在と言っても、現在の命を利那主義的に今だけだと、一瞬の命だけなのだというふうに考える利那主義ではなくて、我々は常識的には昨日の命があり、一昨日の命があつて、また明日の命、明後日の命があると感じしてい

るわけです。だから三世は否定しなくてよいわけです。ただ、それを神話的に前の命とか、後の命というところまで広げますから、そこは考え方がいろいろあり得るわけです。

結局、現在にあつても我々が業を感じるということは、主体、自我を感じるということです。自我の主体を感じる。この自我の主体というものは、本当は仏陀の智慧からすれば無我なのだ。こう教えられるけれども、現実の煩惱の生活の我々は、常に主体を感じる。自我があると感ずる。自我があると感ずるところに過去も感じ、未来も感ずるところはないか。現在の自分も雲散霧消してしまうのではないかと、下手をするとそういうふうにも感ずるわけです。

そこに、そういう事実、事実我々が感じていることと矛盾せずに、しかも仏陀の教えの無我ということを実に実証できるような内実をもった主体とは何であるかという問いが起こりうる。それを解明したのが唯識の阿頼耶識です。阿頼耶識という言葉は、愛阿頼耶と、つまり阿頼耶を愛するという言葉がもとにあつて、そこからそれを識にも転じて阿頼耶識というふうに名づけたと言われているわけです。

けれども。

そういう愛すべきもの、愛すべきというのは、執着と共に我々が感ずる自己です。この愛すべき自分があるのだという愛着の根柢が阿頼耶識であって、阿頼耶識自身は自我ではない。因縁と共に念々に変わってゆくから。自我があったら自我というものは変わらない。靈魂は変わりませんから。変わらないものがあるのではなくて、念々に変わっていく。つつかも生まれて死んでゆくという事実を阿頼耶識という名で語ろうとする。

ともかく、今、ここに「諸天人民蠕動の類」、そういう存在が、前の段にあったように、とにかく行為をするとなると悪になってしまう。衆悪をつくるようになってしまふと。それは皆そうなのだと。

「強き者は弱きを伏す」

「強き者は弱きを伏す。転た相剋賊し残害殺戮して迭いに相吞噬す。善を修することを知らず」〔聖典〕六六頁。

「弱肉強食」と言われますけれども、強いものが勝ちだとは。

それでやはりこの地球上で一番強いのは人間だと言わけですが、さあ、体力が強いわけではなくて知恵があるというわけですけれども。結局弱きものは滅んで強いものが勝ち残っていく、そういう生命の現実がある。その生命の現実を人間は、現実どおりに生きているのではなくて、解釈を通してさらに人間の悪というものが重なる。

「残害殺戮して迭いに相吞噬す」、「吞噬」はどちらも飲むという字です。噬は噛むという字、かみつくという意味をもっているようにですが、だから飲んだりかみついたりする。動物同士が食い合ったりする様子を、人間の上にも当てて、お互いに殺しあい切り刻みあい、そして飲んだり食いついたりすると。これは本当に生命の歴史として、こういう歴史を生き延びてきたのが人間なのだとつくづく思うのです。そういう状態だから「善を修することを知らず」。本当に涅槃に至る善、涅槃の功德を味わうような善という方向が、これは仏陀が初めてそういう静けさと涅槃というものを智慧として開いたわけですが、やはり強きものが弱きものを伏するという生命の論理というもの、この世を動かしてきたわけです。なかなか厳しい

見方だと思ふのです。だから善を修することを知らずと。

「惡逆無道にして後に殃罰を受く。自然に趣向して神明記識す。犯せる者を赦さず」（『聖典』六六頁）。「惡」は、先ほどから出てきたように、惡が業として起こつて、そして苦惱を引く。そういう因果をもたらず行為を惡というわけです。「逆」は、逆さまという字ですから、順当ではないような在り方、生きざまを逆と。背くという意味をもっていますから、殺すとか、奪うとか、盗むとかそういうようなことを逆という言葉で押さえるわけです。「惡逆無道」、道らしい道はないと。「殃罰」、この殃という字は「わざわざ」という意味なのです。禍と罰を受けると。だから、こういう考え方、行為が業として起こつて、それが後の命に影響を及ぼすということを、ここでは惡逆無道、つまり惡業を起こして、その結果が殃罰になるのだと。過去の行為が現在に感じられ、現在の行為が未来に感じられる。その因果の中に、惡逆を起こせばつらい人生、つらい命を感じざるを得ない、苦惱を感じざるを得ない。苦惱を感じて、そこからそのことを罰だと感ずると。こういう因果です。

そのことは、「自然に趣向して」、この「自然」は、こう

いう因果がひとりでにそうなる、業道自然という言葉で言われるような、業の因果がひとりでに苦惱を引いてくる。罰を引いてくる。そういうふうにとりでに自然に赴いて「神明記識す」。天や地やらにある諸々の神々が神明という言葉で言われていて、それが記録して知っているのだと。これはまあ、神話的な表現だと思ひますけれども、結局、我々はどこかで過去の行為経験というものが現在の自分を作つてきておりますから、現在の自分というものの中に前の行為やら経験やらの結果があつて、その結果が今にこういう命の苦惱を引いてくるのだと感ずる。原因結果の關係は必ずしも単一的につながっているわけではないのだけれど、何か総合的に、現在が過去の結果だと感ずる。感じざるを得ない。そして現在為す行為がまた引いてゆくに違ひないと感じざるを得ない。そういうことを、神明、神々と感じられるもの、現在の行為をそこから見られているのだと感ずると。

まあ、一時代前の方はよく「人は見ていなくても、お天道さまが見ているよ」なんて言い方で教えられていたのですけれど、何かそういう、他人が見てなくても何かが見て

いるのだというそういう生命感覚。それは自分自身が一番よく知っているということなのです。自分の為したことは自分が一番よく知っている。自分がよく知っているから、その結果何かの形で苦悩が襲ってくると、「ああ、これがあの時の行為の罰なのではないか」と感ずるわけです。別に因果があるわけではないかもしれないけれども、そういうふうに感ずるのです。そういうことを神々が知っている」と表現するわけです。

自分自身が自分の背景を自分の

責任において感ずる

その後が、これは譬喩的なのですけれども、「かるがゆえに貧窮・下賤・乞丐・孤独・聾盲瘡癰・愚痴・弊惡のものあり」(『聖典』六六頁)。現代の価値観、人権意識の中では、こういう言葉は不適切として出してはいけない言葉になってくるわけです。出してはいけないけれども、こういう命がもし自分に与えられていたら、その命は多分つらい人生だろうと。つらい人生だと思う内容を、ここでは出

すのですけれども、こういうことで苦しんでいる方を他人が非難する、それはお前の過去が悪いからだというふうに決めつける言葉に使われると、これは差別になってしまふ。これは本当は、自分自身が自分の背景を自分の責任において感ずるということを教えている言葉だと思うのです。それを他人の苦悩を説明する言葉に転じてしまうと差別になりますね。平等の命を感じ取った仏陀、特に大悲の阿弥陀にとつては、一切衆生はみな平等だと、大悲のお心からは皆、命は一回限りの命を、それぞれが、それぞれ別々の命として与えられてあるのであつて、それは皆平等であると。こういう眼がありますから。

經典は、大乘經典は仏弟子たちが作つた經典ですから、仏の意向を教える言葉にまとめていく作業には、編纂された当時の価値観が入ってくるわけです。だから、こういう文章を經典として扱ってはいけないと言ふこともできるのでしょうけれども、教えられている言葉としては、そういう状態を差別するのではなくて、苦悩の命の在り方を教えるための言葉なのだ。だから自分の身にそういう事実が起こつていたらという眼になるということが、仏さまの大

「宿世」と「後世」

超越性と有限な理性との間の距離

悲を引き受けるということではないかと思うのです。目が見えたり、耳が聞こえたりしていても、何が本当に見えているのか、何が本当に聞こえているのかということになると、凡夫なら見えていない、聞こえていないと言つてもよいわけです。そういう点で、そういうことがつらい人生を引いてくる、五痛ですね。痛みを引いてくるということの教えとして、ここに喩えの如くして出されてある。喩えとしてそれを出してあるというのは問題ではあるけれど、我々がいたく場合は、決して他人を差別するための言葉ではなくて、自分に教えとして聞くための言葉として聞いていかなければいけないと思うのです。

こういう言葉を何かこのまま解説してよしとすると、特に仏陀の価値観、平等の価値観からすると、おかしいことを解説してしまうことにもなりかねない。そういう注意をしなければいけないところだと思います。

(二〇一九年五月七日)

先回、「五焼」に対応する「泥洹」ということを申しましたが、「泥洹」というのは、ニルバーナというインド語で、「涅槃」とも言う。これは当時の中国の発音でニルバーナに近い漢字だったのでしよう。音写したものであつて、中国語に翻訳すると、寂滅とか寂靜とかいうように言われる内容です。それは元々の意味では命の火が消えるという意味をもっているわけで、インド人にとっては、親しく意味を感じて、仏陀が開かれた精神内容を言い表していることがわかってくる言葉なわけでしょうけれども、中国にはそういう概念がないから、だから音写した。しかし「涅槃」では全然意味がわからないから、無理やり、寂滅とか寂靜とか言う。けれども、どうということだろうと、よ

くわからない。命の火が消えるというような、もとの語源のもっているニュアンスは、「寂滅」ではありませんから、だから意味が変えられてしまっているわけです。そういう問題がどうしても出てくる。

インドにあっても、お釈迦さまが亡くなったということを表わす言葉だと。仏陀が涅槃に入った、入涅槃ということとは、仏陀のみが入る境地だと。こういうふうに言われてきたのを、大乘仏教になると、仏陀が人々に教えようとした内容が涅槃なのだと。だから、涅槃は釈迦個人のものではない。涅槃に入るということは、仏陀になることだと。

仏陀になるということが、涅槃に入ることなのだと。では、涅槃とは何であるか、仏陀とは何であるかということで、大乘の『涅槃経』などで、ああでもない、こうでもないという議論が起こってきて、それで涅槃という言葉の意味が大変広がったと言ってもよい。そういう大変広大になった涅槃が、生死即涅槃というような概念になってくるのです。生死、つまり苦悩の命がそのまま涅槃なのだと。苦悩の命と別に涅槃があるのではない。苦悩の命が、苦悩を感じるのは凡夫の眼で見ているから苦悩なので、仏陀から見れば

涅槃なのだと。煩惱即菩提、つまり煩惱でしか感じられないのが凡夫なのだけれども、意識作用としては凡夫の意識作用で見ているのが煩惱の世の中なのだけれども、仏陀の意識作用から見れば、つまり智慧で見れば、覚った内容からすれば菩提なのだと。

こういうふう to 了解して見ると、生死即涅槃というのは、仏陀の智慧の内容であって、凡夫はどこまでも生死に執われてしか生きられない。ではどうやったら涅槃に入れるのかと。涅槃の智慧をどうやったら得られるのかということから、大乘仏教が様々な議論を繰り返すということになっていったわけです。

だから辞書にはそのような内容がいっぱい書いてありますから、辞書を読んでも何のことやらさっぱりわからない。そういうのが仏教なのです。仏教は展開して来たものですから、内容がああでもないこうでもない議論されて、内容が大変複雑に構成されております。しかし、無関係ではない。全部が交互に関係しあうという形で、言葉が連鎖しております。だから、私も学生の頃に図書館に行って仏教の本などを読み出すと、意味がわからない言葉が連続する

わけですよ。連続するから意味のわからない言葉は辞書を引いて調べようとすると、またその辞書の中にわからない言葉が連続する。そうすると全然わからない。度世、つまり超越性ということをおうとしてあるものだから、超越性を言い当てようとする言葉を、有限の理性でわからうとすると距離感があつて、どうやってみても到達できない。

そういうあがきのような時間が長くありました。

ですから、經典というものも、何回読んでもわかるものではないのです。要するに、言葉になっている限りは、有限的にわかるようにということ言葉になっているけれど、超越性を何とか言い表そうとするわけですから。そこには、ある意味で無限の距離がある。つまり、迷いの心でわからうとすると、覚りの内容を言葉にしようとするのとは、まったく行き違いが生ずるわけです。でも、そういうことをかいくぐって、何とかわかる方向を開こうではないかというところに、学びということが意味をもつし、そしてそこに何が大切かということを見いだす道ができてきた。

そこに、特に親鸞聖人のような方は、苦勞なさって、大

事なのは「聞」なのだ、聞くということだと。聞くということ抜きにわからうとしてもわからない。聞くということとは、どういうことかという、向こうから言おうとしている大悲のはたらきに耳を澄ますことなのだ。そういう形で、こっちが自分を中心に考えてわからうとしてわかるものではないということを態度として、何とか言い当てようとして、自力ではだめだ、他力なのだというようなことが出てくるわけです。そこは、なかなか面倒な話ですが。

そういうことで、ここの五悪段などは、大体、煩惱で生きている衆生の苦悩の実態と、それを翻して何とか仏陀がいただいた利益を衆生のものにしてあげようとするところに、何か言葉が使われて語られてあるということなのです。そういうことがあつて、どうしてもそこに、人間的な苦悩の在り方を自覚させようとするあまりに、使われる言葉が、その苦悩に苦しんでいる人が何かそういうことに苦しまざるを得なくなるのは悪いことをしたからだというように読まれかねないようになってしまっている。こういう大きな問題が、ここ第一悪のところに出ておりました。

ここを我々からすると、他人のことではなくて自分自身

のこととして、自分自身の苦悩の内容を言い当てている言葉として聞かなければいけない。自分の苦悩ではない他人の苦悩だとして読んでしまったのでは、教えの言葉が自分のためのものではなくなってしまう。そういうことがあります。そういうことはよく注意しなければいけないと思います。

仏教の教えというのは、基本的には、自覚せよということ、自分自身の命の在り方を知らしめるための教えで、そしてそのことで、解放された命に帰れる時に、それが本当に単に個人の救いではなくなって、誰もがこういう世界を開くことが本当に喜びになるよ、ということをもつて、十方衆生と繋がってゆくということが起こりうるわけです。だから閉鎖的な自我関心で、自分、自分と、そういう自分のための教えではないのです。一応は自分のため、自分が聞かなければいけないのですけれども、自分が本当に開かれるなら、それは誰でもがそういう形で開かれるべき道理をもっている。そういうことが、仏教の本質なのです。

比較相対ということ

それで六七頁の二行目ですが、「また尊貴・豪富・高才・明達みょうだうなるあり。みな宿世に慈孝じきやうありて善を修し徳を積みつて致いたすところなるに由よりてなり」。「尊貴・豪富・高才・明達」、こういうことがこの世で生きる時の一応価値として言われる内容。それに対応して、その前の苦悩の事実を生きている在り方について挙げてあるわけですから、どうしても比較相対の概念でしかない。比較相対ということが、これは根本煩惱の一つだと唯識は押さえているのです。ここにあるような概念は、ある意味で中国人が大切にするような方向性を言葉としてとりながら、何とか仏教の方向性を向かせようとする。仏教の方向性は世を超える、ある意味で存在の平等性に気づくということが大事なのだと教えるのですけれども、どうしても比較する言葉というのは、単にこの世の中の善悪で言えば善人になる方向性でしかないわけで、この世の中で善人になることは仏教の、仏陀の覚りの方向性とある意味で方向は違うのです。平等

に気づくということがなければならぬので、善人になる方向性がよいのだという発想だけだと、それは宗教的な自覚の方向性にならない。そういうことが、やっかいなのです。そういうことがあるのですが、ともかく、この段は人間の苦悩を言い当てる言葉と、人間が楽しいと感じて生きる場合に当てはまるような言葉とが相対されているだけに、とてもやっかいだと思ふのですよ。

「みな宿世に慈孝ありて善を修し徳を積みて致すところなるに由りてなり」というふうに押さえてきますから、この場合も業、カルマンですね。業に関係するような概念として教えようとしている。「宿世」、つまり物語的に、神話的に、この命に対する前の命、それを宿世と言う。

これは神話的にはそういう概念なのですけれども、現実の我々にとっては、身近に前の命を感じさせるものは過去のことなのです。それで、過去世というふうにも言うのです。生まれる前の命ということで言うのですけれども、我々にとっては、前の命は本当はわからない。生まれてから人間にとってわかるようになるのに何年もかかって、まわりからあなたは三歳の時にこんなふうだったと言われ

ても、三歳のことなど記憶していませんから。なかには三歳の時のことを覚えている人もいるかもしれないけれども、二歳とか一歳、生まれた時のことを知っている人はいないと思うのですよ。だから、今世のことであっても、わからないことが過去にはあるわけです。だから、そのわからなさを前世という形でさらに言うわけだから、この神話的な物語の過去世を、文字通りに過去世のことを言うのではなくて、我々にとっては、ある意味で過去の命、過去の生活内容が現在に響いてきていると、そういうことを言い当てる言葉だろうと思うのです。

「世に常の道、王法の牢獄あり。肯て畏れ慎まず。悪を為して罪に入りてその殃罰を受く。解脱を求望すれども免出を得ること難し」(『聖典』六七頁)。世の中の常の道、普通のこの人生の在り方には、王法の牢獄、当時のことですから王様の名前で流布しているような法律、そういう国の法律をあえて畏れ慎まない。そういう倫理的に決められているような、あるいは国法と言われるような法律を畏れ慎まないで、「悪を為して罪に入りてその殃罰を受く」。だから、この場合の悪は、世間的にしてはならないことをす

るという意味の悪です。だから、結局、悪を為す、悪業を作るということが苦悩を引くと。このことが現実に法律を犯した場合には法に背いた罰を受けると。こういう因果関係ですね。これを五悪をなせば五痛が来るのだという形で教えているわけです。ここでの「解脱」は、牢獄の縛りに対する解脱ですから、仏教の覚りという意味ではなくて、苦悩で縛られてある在り方、罰が当たって苦しんでいる在り方、そこから解放されようと、こういう意味を強くもった言葉だろうと思います。さらにその中に仏教の教えに触れたいというものも含んでいるのかも知れません。

見仏ということ

「世間にこの目の前の見の事あり」（同上）。世の中においても、目の前に見てわかるような事実がある。「見の事」というのは、見ることできる、そこに現れている事実。見るという字、これは玉偏を付けると「現」で、現とは現れるという意味ですけれども、この見るという字も現れるという意味もある。露見と言う場合、露も現れる、見

も現れる。見ることができるようになるという意味ではなくて、現れるという意味なのです。見という漢字自身にそういう意味がある。

仏教の概念の中に、仏を見る、見仏ということが願われる。仏さまを見たいと。その場合の見たいは、仏像を見たいのではないのですよ。見仏とはどういう体験かという、目で仏を見たいということを言っているのではないのです。仏陀の心に触れる。目を閉じていても、仏陀の心に触れる。『観無量寿経』でも言われていますけれども、仏を見るということは仏の大慈悲に遇うのだと。天親の『浄土論』には、八種の莊嚴仏功德成就の八番目の功德として不虛作住持功德というのがあるのですけれども、「仏の本願力を観するに、遇うて空しく過ぐる者なし」（『聖典』一三七頁）という言葉で、仏の本願力を観するというふうに天親菩薩が言っている。親鸞聖人は、仏の本願力を観ることが阿弥陀仏に遇うことなのだと、こういうふうに言われているわけです。そういうふうに、本願力に遇うという以外に阿弥陀仏に遇うなどということはないのです。ところが、巨大な阿弥陀仏を観る、そういうのが經典の中に出てくる。

そういうのを親鸞聖人は、これは化身土だと。化身土の仏であると。こういうふうには押さえられるわけです。本当の仏陀はどこにいるか。それは大悲の中にある。つまり、本願力に遇う。本願力に遇うということは、どういふことか。それは教えを聞いて、「聞其名号」（『聖典』四四頁）、つまり名号の中にこそ本願の大悲が込められてあるのだと聞く。それがなかなか聞きたい。我々からすると、仏の名前の中に功德があるなどとわからないということになるのですけれども、特に、現代の人間からすると何のことかさっぱりわからない。それは、聞くという努力がないと聞けないわけです。

そこに、難しい問題があつて、仏教の教えを本当に尋ねようとする心がないと聞けない。ちよつとついでに聞かせてほしいなどという、そのような心ではだめなのです。だから、本当に生活をかけ、人生をかけてでも聞きたいというようなくらいの、真剣勝負と言つてもよいようなことで、初めて聞こえて来るものがあるのです。なかなかそれは聞き当てられるものではない。だから、なかなか聞けないのですが。

そういうことで、見仏ということは、非常に大きな概念なのですけれども、どうしても見仏という言葉が出ると、何か体験として仏を見たのだと。「わしは仏を見た」、どこで見たのか、夢の中で見たとか、あるいは三昧の中で、精神状態が定に入つた状態で、静かな状態に入つてそこで仏を見たというわけです。そういう神秘体験のようなことで、仏を見たというようなことを言い出す場合もある。しかし、そういうことを親鸞聖人は信頼しない。どこまでも、凡夫の生活の中に本当に大悲に遇うのだと。こういうふうにとだいてゆく。それが名号を聞くということなのだ。こういうふうに教えておられるのです。

冥衆の護持

「寿終わりて後世ごせに尤も深く尤も劇はげしくして、その幽冥ゆうめいに入りて生しょうを転じて身を受く」（『聖典』六七頁）。ここで宿世に対して後世ということが出てきます。文字通りには命が終わつて次の命に苦悩が非常に激しくなると。苦悩が増幅されて、そして「幽冥」に入る。幽冥というのは、

幽も冥も暗いという意味をもった字です。

親鸞聖人は、真実信心には「冥衆護持の益」(『聖典』二

四〇頁)があるとおっしゃいます。冥衆、それは見えない存在。我々は感覚器官で感じ取れる内容を、存在だと。特に、現代はそういうふうになっておりますけれども、見えたりしない存在としてあるのだと。そういうものが、言葉としては神、神と言つても、いわゆるヨーロッパの神ではなくて、日本にあるような神々です。八百万の神々。そういうものはこちらからは見えないけれども、向こうからは見えている存在として何か感じられる。そういう見えざる存在を、冥衆という言葉で言おうとするわけです。その代表的なものが、身近には、亡くなっていった身近な人たち。自分にとって親であったり祖父母であったり、あるいは人によっては子どもであったり兄弟であったり、そして友だちであったり、いろんな関係が人間にはあり得る。その亡くなっていった見えざる存在がどこかで感じられる。現代では、生きている時だけが勝負だという感覚の中では、冥衆はあまり力をもたなくなつてはいるけれど、そういうものでしょうね。

冥衆を感じるということも、命の本質にはあるように思うのです。ある意味で、怖いのですよ。だから、そういうものが何か崇めるのではないかとか、罰をくだしてくるのではないかとか感ずるから、神様を祀ったりしてきたわけですよ、日本人の宗教観というのは。神を祀るという場合は、冥衆の崇りを畏れて祀つてみたということがあったわけです。そういうことは、今ではだいたい薄らいでいるけれども、何かあると、おみくじを引いてみたり、占いをしてみたりと。見えざるものがあるのではないかと感ずるわけです。

そういうものにおびえているのではなくて、むしろそういうものに護つてもらう。どうぞ許してほしいと言えるような存在として、我々が立ち直ることが、親鸞聖人が教えたようにした冥衆護持の利益なのです。だから、否定してしまふのではなくて、あつてもよい。あつてもそれが自分にとっては護ってくれる存在として感じられるのだというふうに転じてゆくことが大事な智慧なのではないかと思うのです。

そういう冥衆を否定したら、多分人間の生きる在り方が

薄っぺらになってしまおうと思うのです。ある先生が言っておられたのですけれども、古い村に住んでいると、村の会議に出てみたら、その村の長老方は、古くからそこにいるから、ある意味、自分がいるだけではなくて、祖先伝来の人たちがそこにいて、前の道はじいさんが作った道であったり、裏山に生えている杉の木は曾じいさんが植えた杉であったりというようなことで、とにかくそういう先祖伝来に護られて生きています。そういう感覚が非常に強い。そうすると会議をする時に、単に個人が今自分はこう考えるというのではなくて、「やあ、そういうことはやっぱりじいさんが許さないぞ」とか、そういうふうにものが発想されてくる。

そういう智慧といえますか、それが何か次の世代を配慮して、ちゃんと今の時に何をやっておくかというような配慮にもなると。そうすると単に今、自分が、俺が、生きていけばよいのだと、そういう現代社会を個人が生きているという感覚で発想するのはまったく違う厚みがあると。こういうことをおっしゃっている先生がいます、おもしろいなと思ったことがあるのです。

現代の都市文明には、まったくそういう命の歴史の感覚が抜けてしまって、そういうのをむしろ排除する面が強い社会になっていきますけれども。何かそういうものが非常に大事なのではないかと思うのです。見えざる存在が現在を支えている。我々も見えざる存在になった時に、未来の人々に何が残せるかというような発想をすべきではないか。こういうことが、やはり大事な人生になってくるのではないかと思うのです。現在だけが勝負なのではない。過去もあり、未来もあるという中に今があるのだから、今は、過去と未来世とがからんでいる現在ですから、現在は必ず過去にも響き、未来にも響くと。こういう関係が、業という言葉のもっている大事な意味だと思ふのです。

業という言葉は、何か運命みたいにして、重たいものに感じさせられるものとして語られてしまっている面があまりに強すぎたので、それは縛りの面が強い。人間がこういうふうに住んでいるのは過去世の問題だと、そちらだけ強く言う問題が起るけれども、現代がどういう成り立ちかということについて、やはり過去世と深い関係があるということが、存在の事実として教えようとしている内容な

のです。運命的責任と言いますか、そういうことがあるのではないかと思います。宿世とか後世とかとあるけれども、これは文字どおりそういう時間があるのだということを言っているのではないのです。何かそういう形で、現在というものの行為の大切さを呼びかけているのだらうと思うのです。

状況的存在

「たとえば王法の痛苦、極刑なるがごとし。かるがゆえに自然の三塗無量の苦悩あり。転たその身を質え形を改め道を易えて、受くるところの寿命、あるいは長くあるいは短し」(『聖典』六七頁)。こういうふうに、今言っていることは、ある意味で譬喩的なことであって、それが「たとえば王法の痛苦、極刑なるがごとし」と。例えばそういうことがあるように、「自然の三塗無量の苦悩あり」。「三塗」というのは地獄・餓鬼・畜生という言葉の略です。

「転」という字を、「うたた」と読んでおりますね。コロコロと転がるようにその身をかえると。命は必ず身と共に

にあります。我々に寿命が与えられて生きているということは、身体が与えられるということと一つである。身体と共に命が与えられる。「道を易え」の「道」は六道という言葉があるように、状況存在を言い当てようとする言葉です。安田理深先生は、ドイツ語を使つて、ジイツアティオン・ザイン (Situation Sein) と言つておりましたけれどもね。英語で言えばシチュエーショナル・ビーイング (situational being)、状況的存在。つまり、状況によって変わつてゆくのが我々だと。我々は自我があるわけではない。とにかく身体があつて、そこに状況があつて、状況と共に、状況が寒ければ寒いように、暑ければ暑いように、それぞれ変わつてゆくわけです。状況に適応しなければ死んでしまいますから、状況に適応して生き延びようとする。だから状況的存在なのです。それを、神話的に六道と言うわけです。六道輪廻と、流転と言うのだけれど、変わる存在、コロコロ、コロコロ変わる存在。しかし、その変わり方が神話的には身を変え形を変え、どれだけ変わつても変わらないものとして魂のようなものが想定されている。その魂のようなものをインドでは自我、アートマンだと押さえます。

大善と第二惡

一心——「心を一つにして」

したから、自我はないものだと言はれ教えを説かれたわけです。そう言われたのですけれども、普通には命が変わっても自分が残るのだというふうに思いたい。そういう執着が自我という思想を生み出しているのです。ここでは、そういう自我の思いがある人々に対して教えが説かれていまずから、身を変え、形を変えても変わらない自分がずっと続くのだと。こういうふうに言つて、「受くるところの壽命、あるいは長くあるいは短し」と、こういうふうに言つてきております。

(二〇一九年六月三日)

第一惡というところで、いかに人間存在が残酷と言いますか、惡逆無道であつて、本當に、お互いに惡事を犯し、そしてその結果、痛いような命、つまり苦惱、つらい人生を引き受けて、おまけに、その未來については地獄に墮ちるような怖れをもつ。そういうような在り方で、惡というものがいかに激しいか。そういうようなことが言われておりました。

そうして『聖典』の六八頁の最初ですが、「人、能く中にして心を一つにして意を制し身を端しくし行を正しくして、独りもろもろの善を作りて衆惡を為らざれば、身独り度脱して、その福德、度世・上天・泥洹の道を獲得。これを一つの大善とするなり」。そういう命を生きる中にあ

って、我々自身が心を一つにする、「一心」ということが出てきますね。

この場合の一心は、呼びかけとして自分の心を自分で集中するような一心というニュアンスが入っていますけれども、『無量寿経』を真実の教となさった親鸞聖人からすると、一心は、人間の努力で一つにするということではない一心。これは、なかなか面倒なのですが、一心不乱の一心は、人間が集中して一つのことに集中して成り立ってくると、一心ですが、そういう一心ではなくて、親鸞聖人は、天親菩薩の「世尊我一心 歸命尽十方 無碍光如来」〔聖典〕一三五頁の一心を『無量寿経』が呼びかける一心というふうに読まれましたから、その場合は、如来の呼びかけに応えるような心です。我々が自分で自分の意識を一つにできると思っている間は、一心は自力の一心ではない。自力の一心は時によって一心になるように見えるけれども、時によって二心になってしまったり、三心になってしまったり、散乱、散動というような言葉が言われま

すけれども、意識が常に動いてしまう。

だから、そういう一心は真実の心ではないと、親鸞聖人

はお考えになった。そうしたら、我々がどうやったら一心にかなうのかという時に、如来の大悲が我々に呼びかけて、我々自身の中に如来を信ぜずにおられないという心を与えようと。如来の大悲を信じよう、如来の本願力を信じようと、こういう心が我々に与えられて、我々がそれを信ずることができた時の、そういう一心。我々が、自分で作る一心ではない。つまり、如来回向の一心。回向の一心ということは、如来のはたらきが我々の心を翻して如来を信じさせる、如来の大悲を信ぜずにおられないという心にさせる。そういう心が起こった時は、我々の努力意識ではない。それを真実信心であると言うわけです。真実信心が一心であると。

天親菩薩が言う一心は、そういう意味があるのだといった。これは、なかなか難しいのです。我々は、自分で一心に成ろうとする。一心に成ろうとしても成れない。ときに、一心に近いようなことは体験の中に起こっても、たちまちそれは他のことで、他の因縁が起これば、また心が散らされてしまう。

ですから、「心を一つにして意を制し身を端しくし行を

正しくして」というこういう呼びかけは、差し当たっては努力意識のように見えますね。「独りもろもろの善を作りて衆悪を為らざれば」、つまり自分が独り本当にそういう悪業が渦巻く中であって、独り自分自身を制御して、独りで諸の善を作ると。これもですから、禪宗の方の一休禪師（一三九四—一四八一）がお書きになった「諸惡莫作 衆善奉行」という字が有名ですけれども、悪をなさずして諸の善を行うと。これは古い仏教、仏陀の教えからきているわけです。「諸惡莫作 衆善奉行 自淨其意 是諸仏教」こういうふうに教えられているのです。自^{みづか}ら自分の心を浄める、これが仏の教えだと。古い教えではそういうふうに教えられていて、いかにもそれができそうにも思えるわけですが、これは言うは易くして現実にはとても難しい。一休禪師の場合はそういう人間の虚偽性をどこかで知りながらあえてあの字を書いているのですけれども。ここでもそういうふう^{みづか}に勧められているわけです。

「身独り度脱して」

「身独り度脱して」、「独」という字が重ねられています。独りなのだと。独りで生きるのだと。これは結局、人間として、衆生と共に生きてあると共に、我々は一人ひとりが身を与えられ、身に独りの命がかかって、一人ひとりがこの人生を生きて終わっていくわけですから、代わることはできないわけです。どれだけ愛する人であつても代わることはできない。我々の人生でどれだけ悲しいことが起こつても、それは自分で引き受けなければならない。そういうのが、厳粛な事実なのです。その独りという問題です。

ここでも態度として、他人も悪いが俺も悪いという話ではなくて、独りの問題なのだと。「先ず隗^がより始めよ」ということが言われるけれども、独りという自覚と、独りで本当に解放される道を聞く以外に本当にたすかる術がない。一緒にたすかろうというわけにいかないのです。宗教的な自覚というものは、一人ひとり、つまり『歎異抄』にありますように、「弥陀の五劫思惟の願」、これは十方衆生

を平等に救いたいと一応呼びかけるのだけれども、これは誰のためかと言ったら、「親鸞一人がためなりけり」(『聖典』六四〇頁)というふうに受けとめられた。つまり、自分一人が本当に大悲を信ずるかどうかというのは、大悲の救いが成り立つかどうかの勝負ですから。自分はさておいて誰でもたすかる道、そのようなことを言っても何もならない。

それは政治とか社会学とかいうのは一般の問題ですけれども、本当に自分というものを自覚してくると、自分がたすかる以外に世界がたすかることはあり得ない。そういうことが、教えを聞く時の核心として大切なのです。今の三毒五惡段で、一般的な悪事のように言われているけれども、それを引き受けるのは独りなのだと。これは大事なところだと思ふのです。

「独り度脱して、その福德、度世・上天・泥洹の道を獲ん」と。だから独りということは、仏陀の教えというものが、本当に苦悩を超えるということを求めようとすると、一緒に、例えば家族と一緒にということは差し当たってはできなくなるわけです。だから出家されたわけです。それ

はある意味で宗教的な苦悩というものを本当に感じた場合は、独りになるということが大事な契機になるわけです。

ただ、親鸞聖人の教えを潜ると、必ずしも出家したたすかるというわけではない。ただ一人ひとりが独りということとを大切にすることとは、態度としては非常に大事なわけです。独り以外にたすかる道はないのです。独りがたすかることが、同時に他がたすかる道であってほしいという願いはあり得る。それは如来の願いが大悲ですから。大悲に触れて私がたすかったからには大悲に触れてほしいということとは当然起こるわけです。それはたすかったうえで話です。そこに順序がでてくるわけです。まず誰でもたすかる道をと、そういうわけにはいかない。

まず自分がたすかると。そういうことがあって、しかし、独りだけたすかつて、独りでもういいのだというふうになりがちなのだけれど、そうはならないのです。本当に解放されるということは、自分の愛着から解放されるわけですから。無明から解放されるということは、苦悩の命が見えてくるわけです。そういうことが起こりますから、やはり独りという自覚と、独りのところに一切衆生ということが

言えてくるということがあるのだろうと思うのです。

度世・上天・泥洹

そういうことで、独り度脱することの福德は、「度世・上天・泥洹」と。五悪段に通じてこの言葉が出てくるのですけれども、三つともわかったようではない言葉ですね。「度世」も、世を度るというけれども、これも大乘仏教に照らせば菩薩道を歩むということでしょう。そして「上天」ということは、前に長寿と言われて、それはつまり命が命としてあるということは有限ですから、それはいずれ終わる。だけれども、終わらない命に触れるという課題が宗教的な課題なのです。終わってゆく命をひたすら長引かせようと、そのような健康法を求めたら宗教は要らないことになる。そうではなくて、譬喩的に言えば、「もう命は長くないぞ」と告知された場合にも、その短い時間の中に本当に生きてよかったと言えるような命をほしいと。こういうような要求が、いわば宗教的要求なのです。そういう意味を象徴しているのが上天という言葉なのではない

かと思うのです。天の命をいただきたいというのは、長い命をいただきたい、文字どおりに言えばそういうことなのですけれども、もつと言えばそれは不死の命。不死ということ、死なない命ということは、命ではないということなのです。命でありながら死なないということはあり得ない。命は、必ず生まれて死ぬ。そういう命のただ中に、死なない命に触れる。このような不思議なことはないわけです。しかし、無量寿という如来の名前、『無量寿経』という經典の名前もそうですけれども、何か寿が命を超えたような命という意味を呼びかけているのではないかと思うのです。これは、なかなか我々は考えがたいのです。つまり我執が、自我愛がありますから。自分が長生きしたいのです。自分が長生きしたいと思って、上天、天に生まれれば長生きできると思うわけです。そういうように呼びかけている。呼びかけているけれども、本当は、これは宗教的な使命に触れるということを表わそうとしている。

それで泥洹も、文字どおりには、ニルバーナ、涅槃という言葉の異訳ですけれども、原始仏教と言われるような場合の理解と、大乘仏教にきての理解とは全然違ってくるの

です。『無量寿経』の本願は、一切衆生に涅槃を与えたいと。第十一願で誓われているのは、「証大涅槃」（『聖典』二八〇頁）のだと親鸞聖人はいただかれましたから、大涅槃を証するということを一切衆生に与えようと。こういう誓いが本願の中にある。そういう願いをはらんで、名号が我々に与えられてあるのです。名号は仏陀の固有名詞であるという面もないわけではないけれども、大悲の本願が誓っている救いを表わそうとする言葉ですから、そういうことが聞かれてくる。「ああ、そういうことなのだ」と気がつくように教えが聞かれている。だから、名号ということとは、親鸞聖人は「南無阿弥陀仏」を信ずるといふ、それが本願を信ずることでもあるし、それが涅槃をいただくという道にも繋がるのだと。こう信じていかれましたから、そのことを我々に勧めてくださる。そういうことが、大事な方向性だと思うのです。

そういうことが展望としてはあるのですけれども、今ここでは、差し当たって、とにかく独り努力してみなさいという呼びかけです。独りで努力して報われるはずがないのですけれども、でも報われるが如くに書いています。そうい

うのが、第一悪に対する第一善です。「一つの大善とするなり」と。こういうふうに言われております。

第二悪——義理がない

それで、次の段になります。「仏の言のたまわく、「その二つの悪というは、世間の人民にんみん、父子ふし・兄弟けい・室家しつかけ・夫婦、すべて義理ぎりなくして法度ほうどに順じゆんぜず」（『聖典』六八頁）。中国人にとつて義というのは、論語で教えられますように、仁・義・礼・智・信と言つて、義ということが大切にされます。今、ここでは、儒教の論理というものを立てるような形で、第二の悪という問題が教えられてきます。ですから、義とか理という、こうあるべきだ、こういうふうに生きるべきだという、そういう主義ですね。義とか理という形で、人間が踏まえて生きるべき基本的な態度ということなのでしょう。義理がないということは、むちゃくちゃと言ふか、そういうことが出てくる。「法度に順ぜず」。決まりがあつて、法律とか限度とか、「法度」というのは、何かそういう人間にとつて破つてはならないような限界が教

えられる。それにしたがわないということが、この第二悪の根本問題として出される。

「奢姪しやゑ嬌縦きやうじゆうしておのおの意いを快くせんと欲おもえり。心こころに任まかせて自ら恣みづかにかわるがわる相欺惑あひごわくす。心口おのおの異ことに、言念ごんねん実なし。佞諂ねいてん不忠ふちゆうにして巧言諛媚ぎやうごんゆみなり。賢けんを嫉み善せうを誇りて冤枉おんわうに陷おとし入るい」(同上)。「奢」は贅沢を表わす字です。「姪」は、人間が欲に任せて性的欲求を満たそうとする。「嬌」は、これは立心偏ですけれど、現代漢字では馬偏の字になっているのです。「驕」という字、おごり高ぶるという意味です。「縦」は、これはほしいままという意味をもった字です。奢姪嬌縦は全部煩惱なのです。「心口おのおの異に」、心で思っていることと口に表わしてくる言葉とが、それぞれ違ってくる。「言念」、言葉と思い。言は表現された言葉です。念は思っている意識の内容です。それに実がないと。実というのは、「まこと」という意味もあるし、核心という意味もあるし、いろんな意味があるのです。「佞諂不忠」、「佞」という字は、辞書を引くと、人当たりがよくて口先がうまいと。今の文化と言いますか、今の資本主義だと、むしろよいことにされそう

です。でも、これが今ここでは、佞という字があまり良い意味では使われていない。口先だけだということなのでしょう。「諂」は、へつらいという字です。「不忠」、「忠」というのは、忠義という言葉があつて、忠は、中の心、つまり中心がある心ということでしょう。中心があつて、そこに意識が集中していく。そういうような在り方で、忠という字はある意味で誠実性、例えば上の者が間違いを犯した場合には、そのことを言う、態度をもつて示すと。こういうことが、やはり忠という意味をもつわけです。そうではなくてへつらっていると、それは不忠になってしまう。そして「巧言諛媚」、「諛」も「媚」もこびる、へつらうという意味です。「冤枉に陷し入る」。「怨」という字は、人間にずっと付いている恨み心、「枉」という字は曲げる、曲がるという意味をもつていまして、真実でない方向に曲げていく。

ここまでが、分析された人間の在り方の不実性、虚偽性、いかに上手に生きるか、巧みに生きようとするか、そういうことのもつ「佞諂不忠」という言葉で言われるいやらしさですね。こういうものを人間は、皆もっているのです。

自己愛着があれば必ずそういうふうな煩悩と自覚させないで、つまり世間の世渡りを上手にする知恵として、方法論のような形で身につけて、こういうものが出てくるわけです。これは、他人がそうだというよりも、我々自身にこういう深い煩惱が根づいていて、それがこういう第二悪というものを語らせてくるのです。言念に実がない。実があるような内容で話をしようとしても、容易なことでは話できません。要するに、どうでもいい話をしているわけでしょう、お互いに。しようもない話を互いにしあつて、時間つぶしをしている。実のあるような話、これはなかなかできません。大体、思っていないのだから。真実の在り方を求めて生きているならば、真実の言葉が出てくるかもしれないけれども、虚偽に埋没して虚偽を生きていますから、そこに出てくる言葉というのは、ほとんど実はないわけです。そういうのが、現実ではないでしょうか。

そして、その次、「主上、明らかにらずして臣下を任用す。臣下、自在にして機偽端多し。度を踐みて能く行いてその形勢を知る。位にありて正しからざれば、それがために欺かる。妄りに忠良を損じて天の心に当たらず。

臣はその君を欺き、子はその父を欺く。兄弟・夫婦・中外知識、かわるがわる相欺誑す」〔聖典〕六八頁。上の者が不明である、つまり知恵がない、明るみがない。何か邪心というか、欲があつて生きているような人間が上に立つた場合は、自分が本当に賢い知恵をもつて臣下を任用するのでなくて、へつらつてくれる者を任用してしまう。こういうわけで、臣下は上の人間を逆手にとつて自在にして偽りだけであると。「位にありて正しからざれば」、与えられてある地位というものが正しくない場合には、「それがために欺かる」と。

私は、このことについて自分で言えるような立場ではないのですけれども、大体、名刺に肩書を書きますよね。肩書にだまされるという面があるでしょう。だから、肩書に偉そうなことをたくさん載せたいわけです、人間というのは。一流企業の何々部長とか、何か役職をもっている場合には、それを書いてありますね。それが定年になって退職すると、もうそれを使えない。元部長なんて使えないでしょう。だから、そういうものは役に立たないわけです。そうすると、自分は一体何なのだと。まともに裸にさせら

れるようなものでね。でも、それが本当の人間、個人なのです。でも、肩書がものを言うのです。だから、肩書を書きたくなるわけです。人間の社会というものは、どうしてもそういうものが強いのですけれども。

「天の心に当たらず」。中国にあつては、天・地・人と、天がいて、人がいて、大地が支えている。天と地の間に人間が生きている。そういう自覚、そういう世界観があつて、天が命ずるとか、天が見ているとか。だから、例えば「天子」というのは、天の子どもだから、国王になることができる。国が減びて新しい国王が立った場合、これを「天命」が改まると言うのです。つまり、天が新しい国王を命じたのだと。だから「革命」、命が革^{あらた}まるというふうに言われるのです。天が命令した仕事だから、天命と信じてやらせてもらうと。天というのは、実体的なものではないのですけれども、中国人にとっては人間が人間として生きていく時に、天が与えている。地は、もちろん大地ですから、地の上に人間は生きている。そういうので、天と地ということが言われる。そういう意味で、天の心というのが、何か中国人にはよくわかるのでしょうか。一時代前の日本の文

化にも、「お天道さまが見ているよ」というような形で、何か人間を見ている在り方として天という字が大事な意味をもつていたのでしょう。

「おのおの貪欲・瞋恚・愚痴を懷^{いだ}きて自ら己^{おのれ}を厚^{あつ}くせんと欲^{おも}えり。多くあることを欲^{よくとん}食^{とん}す。尊卑^{そんぴ}上下、心俱^{とも}に同じく然^{しか}なり。家を破り身を亡^{もつ}じて前後を顧^{かへり}みず。親属^{ないげ}内外^{ないげ}これに坐^{つみ}して滅^{ほろ}ぶ」(『聖典』六八―六九頁)。煩惱を生きていながら、自分をとにかく厚くしていきたい。所有欲で自分のまわりを満たしていきたい。「尊卑上下、心俱に同じく然なり」、尊いのも卑しいのも、つまり身分としてこういう言葉が出されるわけですが、そういう差異があるけれども、どちらがどうだと言うのではなくて、上だろうと下だろうと、こういう心理状態は、状況に関わりがないということ。状況が少しましであつても、こういう煩惱の在り方を出ることはできない。「これに坐して滅ぶ」、この「坐」という字は「つみして」と読みますけれども、「よつて」とも読むのです。「つみする」と読んだ場合は、罪によって、悪事によってと言いますか、そういう意味をもつわけです。貪欲や瞋恚や愚痴、つまり煩惱によって前

後を顧みず悪事を犯してしまつてつぶれてしまふ。そういうことによつて滅ぶのだと。

ともかく、これでもかと言ふほど、人間存在の罪の深さ、我々自身の中にある精神的な深みに巣くつてゐる罪な心と言いますか、人間としてこの世に生まれて生きてゐるといふことがもつてゐる、ある意味で仕方がないと言へば仕方がないのですけれども、仕方がないでは済ますことができないような罪惡の心をえぐり出していく。そういうことが第二惡の中で言われてきてゐます。

(二〇一九年七月一日)

第二二四講

「独り来り独り去りて、一も随う者なけん」

自分がよければよいという考え方の問題

先回は、第二惡のところに入りまして、初めに、『聖典』六八頁五行目ですが、「世間の人民、父子・兄弟・室家・夫婦、すべて義理なくして法度に順ぜず」という言葉が出されてあります。第一惡のところでは、弱肉強食、人の間に生かされて生きてゐるにもかかわらず、自分が勝ち上がつていけばよいのだという発想が人間には非常に強く、それがどういふふうに罪惡となつて影響していくのかというようなことが教えられてあつたかと思うのです。それが第二惡のところでは、「世間人民」と押さえられていきますから、世間の中に生きてゐるということがあるけれども、そこにすべて義理がない。つまり義理という言葉でまづ考えるべきテーマの方向性が示されてありました。

その義理という言葉で言おうとすることが一体何であるかということが、それは人間として踏むべき道理、人々との関係をつないでゆく大事な考え方、そういうことを無視して、「心に任せて自ら恣に」（『聖典』六八頁）というこ

とが出ていますけれども、前の第一悪にもありました、自分中心、自分がよければよい、そういうことが、どういう問題を起すかということが、延々と深められていつていう感じがするのです。「おのおの貪欲・瞋恚・愚痴を懷きて自ら己を厚くせんと欲えり」という言葉で出されてありますけれども、自分を厚くしたい、「自分を自分を」という、そういうことになってしまうのは、人の間にある義理についてわかっていないという問題があるということだろうと思うのです。それがいろんな問題を、人との関係で、上を欺いたり下を欺いたり、家庭であつたら父を欺いたり子を欺いたり、兄弟・夫婦、欺きあうというようなことが起こってきてしまう。

まさに、これは現代の都市文明がもたらしている自己中心の考え方、自分中心の生きざまというのが、ここに言われているように感じられます。ゆっくりとして静かに、

しかし冷たい形で、我々のまわりにあちらにもこちらにも起こってきている、それがここに言われる問題に関わっていると深く思われるのです。

なぜ、こうなってしまうのかという問題は、結局、人間関係に本当はあるべき義とか、理というものがあるのだということを知らず、そのことをどこかで配慮しないで、自分中心にこうやればよいという形で生きてしまう。社会は非常に制約が多いということが、ずっと歴史の上にあつて、特に封建社会であれば制約がらみの中に人間がじつと我慢して生きなければならぬという不自由さがあつたわけですが、それでも、それが資本主義社会の中で資本によつて人間がある意味で縛られている面と同時に、お金さえ持てば自由になれると、そういう妄念が人間に与えられていますから、そういう形で都会に憧れて都会に出てくる。都会という場所は一面で怖いというか、人間関係は壊れている場所ではあるのだけれども、お金さえあれば生活を自分で自由にできる面が与えられるから、そちら側が重視される。結局、義理がない。つまり今の社会の在り方が、自分が生きていけばよいのだ、他人に迷惑をかけないで生きていけば

よいのだという思想で動いている節がある。

だから、この問題は単に昔の問題なのではなくて、現代に考えなければならぬ問題を非常に強く提起しているということがあると思うのです。

「忿り怨結と成り」

それで、『聖典』の六九頁二行目ですが、「**忿り怨結と成り**、あるに富みて慳惜す。肯て施与せず」。「**忿り怨結と成り**」、「**忿成怨結**」という言葉です。これは親鸞聖人はこの言葉をおとりになって『教行信証』の後序のところで出てきます。法然上人（一一三三—一二二二）の教団が弾圧されるわけですが、『聖典』三九八頁の後序が始まってから四行目のところ、「興福寺の学徒」が、天皇に「**仲春上旬**の候に奏達す」と。「**仲春**」、春の半ばということですから、昔の暦では、一、二、三月が春ですから、仲春というのは二月、「上旬」ですから十日までの間に、奏達があったと。下の者から上の者へ話をもっていかれて、「**主上臣下**、法に背き義に違し、**忿を成し怨を結ぶ**」

（同上）と。この「主上臣下」という言葉は、『無量寿経』のこの二つめの悪のところ、『聖典』の六八頁に「主上、明らかならずして臣下を任用す」と、「主上」、「臣下」という言葉がここにあります。そして後序では「法に背き義に違し」と、法に背き、そして「義理」という言葉で言われてきた、その「義に違し」と言っています。道理というものはあるのはつきりと知らない。そして「**忿を成し怨を結ぶ**」、「**成忿結怨**」という形で、第二悪のところから言葉をとっておられる。

これは、法然上人の教団に法難が起こった。貞慶（一一五五—一二二三）という興福寺の高僧が、法然上人の教えの本質、教えの道理を知らずに、だから義に違し、法に背いて、そして忿の心を主上に向けて、天皇に向かって奏達する。そういう形をとって、どうか弾圧をしてくださいと言わんばかりの物言い、そういうことをしてしまっているということを、親鸞聖人は、『無量寿経』に照らして、この事件が起こってくるいわれはどこにあるかというときに、それを『無量寿経』の教えのこの第二悪の問題が、現に今、歴史上、ここに起こってきているのだと。そう押さえてお

られるのだと思うのです。

だから「忿」と、そして「怨」という言葉、こういう問題は、なかなか根が深いわけですが、そういう関係を起こしてくる場合に、義理がない、本当の道理を知らないのだということから起きているのだということをご存知ならさるわけです。

「愛宝貪重とんじゅうにして、心勞しんろうし身苦みしくす」(『聖典』六九頁)。宝を愛し貪りが重くなる。そして心も身も、それにこき使われるわけです。持った物によって、物に対する愛着が生きている身心を苦しめてくるわけです。そういうことが起こるのです。不思議なことだと思うのですけれども。

私の友人で、同じように教えを聞いて、富山の方の住職になった。それが、お父さんの影響もあって、民芸に凝って民芸品を集め出した。民芸品を集めるだけでなく、民芸品を売ることも始めて、お寺なのだけれどもその一画に売店を設けて、そこで自然の草などの繊維を織って織物にするという技術を民芸としてやって、ネクタイとか輪袈裟とか帯とか、そういうものを作って売った。それが結構売

れて、ますますそれで民芸を買い集める。民芸の中でも、立派な良い物を集める。集め出すときがない。それで美術館を作った。そうしたら、泥棒に入られて大切にしていたものがごっそりやられた。それで彼は、さすがに仏教徒だなどと思って感心したのですけれども、これはどういうふうに考えたらよいかというと、自分のところに民芸品はたまたま縁があつてきてくれていたのだと。だから、縁がなくなつたのだと。こう思うしかないと言って、あきらめていました。そうは言うものの、つらからうなど。やはり愛宝貪重ですから。それが何年か経って盗つ人がばれて、盗つ人も盗んでいったけれど売りに売れないわけです。有名な物で、足が着いてしまうから。それで、自分ためこんで自分で愛着したのですね。結局、最後は彼のところに戻りました。そんなことがあつたのです。

依り処が変わる

「かくのごとくして竟おわりに至りて恃怙じこするところなし」(『聖典』六九頁)。この場合の「恃怙」は、恃も怙もたの

むという字です。この場合のたのむというのは、本当に依り処とするたのみ方とは違うたのみ方を表わそうとする文字のようです。時間的にずっとたのむようなことではないようなものを、一応、依り処にする、たのみとする。その場合、本当にたのむということになってないのだけれども、そういうことすらできない。

依り処というと、曇鸞大師（四七六―五七二）が『浄土論註』の中で出しているのですけれども、我々の価値観では、いろんな罪を犯したりしているものを、たった一度の念仏ぐらいで消せるはずがないと。罪の深さが感じられれば感じられるほど、念仏一回称えたら消えるなどと、そのようにはずがないと思ってしまう。人間の妄念の中で、犯す罪の重さと念仏の重さを比べて、念仏を妄念の中で称えているのであったら、重さがなければ、とても犯罪の重さになわれない。そういう譬喩を出して、それは人間が、仏陀の覚りの智慧からすれば妄念ではないような知恵を根拠に生きてしまっている。今のここで言う義理がない形で生きてしまっている。独善的に自分が正しいと思つて生きてしまっている。そういう秤で計っているのが我々人間の人

生の目盛りである。

それに対して念仏はどこから来るかと言ったら、如来の大悲が本当に苦悩の衆生を救い取らんがために案じ出した名号という方法、この名号の方法を受けとめてそれを行ずるという場合には、依り処が変わるのだと。妄念の立場から如来の大悲の智慧の立場を依り処にすることによって重みがまったく変わるのだと。こういう譬喩で曇鸞大師は教えておられます。

つまり依り処が変わることが価値の転換という意味をもたらすことになるのです。我々は妄念で、愛着の心で、重いか軽いか、正しいとか間違っているとかがという判断を続けてきているけれど、その延長上で念仏を考えるのは間違ひなのだ。念仏の立場は如来の大悲の立場だと。これを本当に受けとめるか受けとめないか、依り処にとるかとかという問題は、今度は人間の信の問題、信ずるという問題なのです。それなしに行じたのでは妄念でしかない。妄念の延長上で秤を計っているのではないのだ。依り処が変わるということを言っているのだと曇鸞大師は教えてくださっています。そういう意味で、本当の依

り処という問題を、人間はどこかでしっかりと考えなければならぬ。

蓮如上人のお書きになった御文に「白骨の御文」(『聖典』八四二頁参照)というのがありますけれども、人間の人生ははかない、百年ともたないのだと言われた後で、亡くなってしまうば白骨になるのだぞと。だから後生の一大事とたのめと、こう言うのです。そこで論理転換が激しいので、我々が拝読していても、どうしてそういうふうになるのかよくわからないという説得の仕方なのですけれども、情念として、はかないのだぞと教えておいて、だから依り処をしつかり立てなさいと言っているのです。それを後生の一大事と言うから、何か後生というのがあるのかどうか現代の生活からすると何のためにそういうことを教えるのかがよくわからない。でも、あれは、本当の依り処をしつかり、はつきりとさせなさいと言っているのです。そういうことを思うのです。

「独り来り独り去りて、一も随う者なけん」(『聖典』六九頁)、ここにはつきりと、自分中心主義で、人間関係にあるべき道理を知らないで生きているということは、結

局、「独来独去」なのだとされています。孤独は間違っているとか、孤独は寂しいからいけないのだとかということについて、孤独のもっている大切な意味もあるのだと言われますけれども、ここで言う「独」は、自分さえよければよいという形で、自分中心主義で生きていることがもたらしてくる独ですから、本当に信頼すべきものがないという孤独感です。

自分自身が自分として独立する、これは仏陀自身が、独りで生きるのだよ、ということを一面で教えているわけです。ただ、その場合には、自分さえよければよいという意味ではなくて、独り立ちして自分の足で生きていく。しかし、そこには、必ず人々と共にということが付いてくるわけです。人々と共に生きながら、自分自身が自分で生きていくということを、しっかりと歩むという形で教えている。これは、ある意味で矛盾すると言えば矛盾するのですけれども、矛盾するのではなくて、間柄がありながら独立者であるという、こういう問題が人間という問題なのです。人間であるということは、自分さえよければよいということが人間なのではなくて、たまわった命が間柄に置かれて

あるということをしつかりと認識して、自分が自分として生きるということ、人も人として生きているのだということとを、しっかりと両立させて生きることが大切だということなのです。これが本当に教えられてあるのが、仏教だと私は思っております。それが成り立たないのが独善主義です。独善主義的な独立独歩は、結局、孤独に陥るわけです。そういう独の面が近代には強いのですけれども、それは間違っているのだと思うのです。だから、したがる者はないと言われる。

人間は悪いことが好き

「善を見ては憎^{ぞう}謗^{ぼう}し、慕^{した}い及ぶことを思^{おも}わず。但^{ただ}し惡を為^なさんと欲^{おも}うて妄^{みだ}りに非法^{ひほう}を作^なす。常に盜心^{とうしん}を懷^{いだ}きて他の利^けを恊望^{けもく}す。消散^{みじん}し麤^ろ尽^{じん}してまた求索^{ぐさく}す。邪心^{じゃしん}にして正しからず」(同上)。善を見ると憎んで謗る。そういう心が人間には一面にあるのです。引きずり下ろすと言うか、足を引つ張ると言うか。善いことがあるなら、その善を学んでいこうとせずに、それを敵の如くに憎んでしまう。惡を為

そうと思つて、みだりに非法、道理ではないようなことをしてしまふと。この言葉を読むと、私は親友で早くに亡くなった男がつぶやいていた言葉を思い出すのです。彼は「どういふわけか人間というのは悪いことが好きなんだよな」と言っていました。とにかく、彼は博打が好きで、麻雀でも競馬でもそういうことが大好きでした。そういうことばかりやっているのだけれども、それが悪いということを知っているのです。知っているのだけれども、どうしてもしてしまふ。だから、人間というものは、悪いと知つていて悪いことをしたくなるのだと、こういうことをばやくように言つていた言葉が思い出されるのです。

「常に盜心を懷きて他の利を恊望す」。他の人間が利を得ていることを恊望する、うらやましいと思うわけです。「盜心を懷」くというのは、自分が盗みたいと思つてゐるわけではないけれども、何か、できればあやかりたいと、そういうふう^うに心が動くということを言つてゐるのでしよう。そういうことをしても、結局、「消散し麤尽」すると、私の友人の場合も、たまたま馬券が当たつたのだといつて、これで止めたいのだけれども止められないのだと。結局、

何のことはない、全部はたいてなけなしになったのですけれども。消散するのです。「また求索す」、またほしくなるのだと。まさに、本当にそういうことになると思います。

それは「邪心にして正しからず」。正しくないことがわかっていて、正しくない方に心が動いていつてしまう。そういうのが人間なのです。正しいというのは、やはり義理という、そういう方向に向かないことを「邪心」という言葉で言うのでしょうか。「邪」というのは、「よこしま」と日本語で読むわけですけども、つまり縦にいかないで横にいつてしまう。そういう心だから、まっすぐにならない。正しくないと。

その少し後ですが、「天神剋識してその名藉を別つ。いのち たましい ゆ寿終わり 神逝きて惡道に下り入る。かるがゆえに自然さんずの三塗無量の苦惱あり」(『聖典』六九頁)。「神」は魂、心、精神と、いろんな意味があるのですけれども、日本語で言う神様という意味も、もちろんある。「天神」は天にある、そういう見えざる力をもった何かです。中国の文化には、天地人という言葉があつて、天は人間の上にあつて人間を見ているもの、地は人間を支えているもの、そこに人間は

命が与えられている。天という言葉で、天の意志と言いますか、何かそのようなことを人間は感ずるものだから、それが言葉となつて天神となつていくわけです。天神は「剋識」する、この「剋」は、きざむという字です。人間が知られまいとして悪をやつてしまつたりしている場合、天がちゃんと見ていて、きざむというのは、木にきざんだり、石にきざんだりして、「忘れないぞ」と。

「寿終わり神逝きて」、命が終つて魂もこの世から他の世界にいつてしまう。この「逝」くというのは、逝去の逝ですから、亡くなることを表わすのですけれども、人間が亡くなることはどういうことかということは、古今東西、ずっと人間は考えずにおられないから考えてきていて、そしていまだに考えているわけです。どこにいくかは、本当はわからない。しかし、どこかにいつているのだろつと思うわけです。思いたいわけです。それで、邪心にして正しからぬ場合には、結局「惡道に下り入る」。「惡道」というのは、地獄・餓鬼・畜生と言われている三惡道、善い状態にはいかないのだと。こういうふうに教えるわけです。

「その中に展転して世世累劫に出ずる期あることなし。解脱を得難し。痛み言うべからず。これを二つの大悪、二つの痛、二つの焼とす」〔聖典〕六九―七〇頁。結局、命が終わった後はどうなるかと言ってみても、命が終わった後も、入れ替わり立ち替わり、悪の結果の禍というものが、次から次から起こってきて、脱出する時がこない。その苦悩から出ることもできないし、そこから本当に解放されることはない。独善的に自分中心の考えで生きればそれだけでよいと思っているけれども、そのことが引いてくる自分の孤独感が終わる時はないと。「これを二つの大悪、二つの痛、二つの焼とす」、悪が「痛」を呼び「焼」となる、こういう因果関係です。そういう形で、時の中に過去、現在、未来があると同時に、現在は未来の中に終わらない時を感じずる。こういうことが教えとなって言われてくるわけです。

(二〇一九年八月六日)