

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」並びに第二二五回（通算第一七六回）及び第二二六回（同第二七七回）の問題提起を掲載する。

なお、『真宗聖典』は、東本願寺出版発行の聖典を用い、『聖典』と略記した。

【講座開設の趣旨】

現代文明の溢れる人間社会を生き延びていくものにとって、入手できる情報の範囲は随分広がっている。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からうか。

（本多 弘之）

第三惡

「常に邪惡を懷けり」

『聖典』の七〇頁ですが、「仏の言わく、「その三つの惡というは、世間の人民、相因り寄り生じて共に天地の間に居す。延年壽命能く幾何なることなし」。いわゆる倫理ということが言われるときには、人として生きるということは、人の間に生きるところに、お互いにふむべき道がある。お互いを守るべき道徳とか倫理とかいうものがある。そういうふうに教えられるわけですが、ここでも人間が「共に天地の間に居す」と。そして、そこには壽命があつて、いつまでもいるわけではない。こういうふうにはまず押さえて、「上に賢明・長者・尊貴・豪富あり。下に貧窮・廝賤・佞劣・愚夫あり」（『聖典』七〇頁）。「長者」というのは中国的な言葉ですけど、そこに生まれ落ちる場所が、

たまたま資産があつたりして、豊かであるというようなことを表す言葉のようです。「廝賤」の「廝」という字は小さいものというような意味を持つてゐる字のようです。昔の言葉で、召し使ひというようにも辭書には出ておりましてけれど、身分としては長者のような大きな身分ではなくて小さい身分、仕事は主人に仕えるような、そういう在り方を表す字のようです。「佞劣」の「佞」という字、これは難しい字ですが、弱さを表す。そういうふうにと下と上との間がまざる、こう言つておいて、「中に不善の人ありて、常に邪惡を懷けり」（同上）。この「中」、これは上・中・下の中に当たるわけですけど、上と下を先に出して、そして中にと言つて、上と下の間に不善の人があると。これはどうしてこういうふうに言うのか理解に苦しむわけですけど。その不善という意味が「常に邪惡を懷けり」のだと。

「但し姪姪を念いて煩い胸の中に満てり。愛欲交乱して坐起安からず」（同上）。この「姪姪」という言葉は何を言つてゐるのかよくわからない字です。「姪」は、ちゃんとした男女関係ではない在り方を表す文字のようです。男

女関係に限らず、乱れた生活も「姪」と言う。「嫉」というのは、文字自身からすると、きょうだいの子どもという字のようです。ですから姪妹というのは、人間関係として尊敬される間柄ではない。文字通りだと、きょうだいにおいてみだらなことが起こるというような意味も、もともとはあるのかも知れませんが、よくわかりません。それで、わずらわしい心で胸中が満ちている。「煩」というのは煩惱の煩でもあるわけで、目が覚めて起きていて思うことといえは煩惱の心、そういうものが胸の中に満ちていると。

「坐起」は座るのも立つのもということ。坐起という言葉で生活全体を表しているわけです。座るのも立ち上がるのも不安であると。邪悪が心に起こることということ自身が痛めつけてきますから、生活の中に安らぎがない。

「貪意守惜して但し唐らに得んことを欲う。細色を眇眇して邪態外に逸に、自らが妻を厭い憎みて、私かに妄りに入出す」(同上)。「唐」という字を、「いたずらに」と読んでいます。無為徒食の「徒」を「いたずら」と読みますけれど、そういう意味だと思います。「細色」という言葉は、顔を飾ったり、何か作りごとで相手を引き込んだ

りする。「眇眇」というのは流し目をするという意味のようです。流し目ということは、まともに見るのではなくて、ちよつと斜めに見て誘うと言いますか、呼ばれるほうは、初めから心の中にそういう欲を持っていますから、そういうふう流し目されると弱いわけです。「自らが妻を厭い憎む。逆の場合も当然あるわけでしょう。そういうふう憎んで、「私かに妄りに入出す」。これは自分の家庭は放っておいて、よその人のところに妄りに入る。

「師を興して相伐つ」

「家財を費損して、事非法を為す。交結聚會して師を興して相伐つ。攻劫殺戮して強く奪いて不道なり」(同上)。「非法」、この法は、法律という意味ではないのでしょうけれど、何かあるべき姿を法という言葉で押さえて、あつてはならない在り方をなすと。「師」という字を、「いくさ」と読んでおります。これは、例えば「元帥」の帥の字はいくさという字ですね。いくさの元締めという意味で元帥。「交結聚會して」、集まってみんなで一緒になって、ろ

くなことは起こさない。お互いに相手を非難して戦争を起
こして殺し合うと。「攻劫」の「劫」という字は、時間、
カルパ (kalpa) を表す場合にこの字を使いますけど、脅す
という意味も持っているようです。攻めて脅す。「強く奪
いて不道なり」。強奪する。強奪してくるから、不道、道
に背く。あつてはならないことを平然としてしまうと。

「悪心外き^{うと}にありて自ら業を修せず。盜竊^{とうせつ}して趣^{むす}かに
得て、事を繫成^{けいじよう}せんと欲^{おも}う」(『聖典』七〇頁)。「業を修せ
ず」の業は、この世にあつての行為という意味を持つので
しょうけれど、「修」という字は修めるという意味も持つ
ているわけで、何か修めるべき事柄を修めない。「繫成」
というのは、そういう事柄をずっと繋いでおこうと。悪い
ことをしながら、自分の身をずっと繋いでおこうとする。
「恐熱迫^{くねつはきよう}脅して妻子に帰給す。心を恣^{はしい}に意を快くす。
身を極めて楽^きしみを作す」(『聖典』七〇―七一頁)。「恐熱迫
脅」、これも何を表すのかよくわからないのですけれど、
「迫脅」は今の言葉で言えば脅迫です。「恐熱」は恐ろし
い熱。これは顔とか身体が鬼のような状態を表すのかなと
思うのですけれど、怒り心頭に発すると言いますが、怒っ

た形で、それが熱を帯びる。そうして妻子に帰給する。他
人を脅かして奪ってきておいて、それを妻子に帰ってきて
与えると。

「あるいは親属にして尊卑^{そんぴ}を避^さらず。家室^{けしつ}・中外^{ちゆうげ}、患^{うれ}
えてこれを苦しむ。また王法の禁令^{きんりよう}をも畏^{おそ}れず」(『聖
典』七二頁)。「親属にして尊卑を避らず」、これもよくわか
らないですね。前に出てきた上下の上は尊、下は卑、上と
下との間に生きていて、親族の中にあつて尊卑を避らず、
尊卑を避けないとはどういうことか。本願の信心からする
と尊卑を簡^{かん}ばずということが言えるのですけれど、悪業の
限りを尽くしていて尊卑を避けずというのは、どういう在
り方を言うのか。よくわかりません。「かくのごときの悪、
人鬼^{にんき}に著^{しる}さる。日月^{にちがつ}も照見^{しょうけん}し神明^{じんみん}記識^{きし}す」(同上)。「人
鬼」というのは、人と鬼ということで、こういう悪業をし
ていれば、人も当然そのことを知っている、記憶するし、
「鬼」は、この世の人間からは見えない、何か恐ろしいも
の。閻魔大王も鬼に入るのでしょう。そういうものがちゃ
んと見ていて、閻魔大王なら閻魔帳に記している。「人鬼
に著さる」と。「日月」、お日さまもお月さまもちゃんと見

ている。「神明」、人間では見えない、何か大きな知恵を持ったものがちゃんと記しているのだと。昔の日本人だと、お天道さまが見ているといったような内容だと思えます。

「かるがゆえに自然の三塗無量の苦悩あり。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。これを三つの大惡、三つの痛、三つの焼とす」(同上)。この「自然」は、業道自然の自然です。

惡業の限りを尽くしてはしいままに好き放題に楽しんだりすれば、そのことはちゃんと見るものは見ている、記すものは記している。そういうことにおいて、結果は三塗、三

惡道に堕ちて、無量の苦悩を受ける。必ずそういうふうになるのだと。どこまで時間が経っても出づる期はない。そこから本当に解脱する、抜け出することはほとんどできないと。「痛み言うべからず」。これは、今の五惡段は、「痛」から始まるわけで、この痛みは心身の痛みと言ってもよいのでしようけれど、心の痛み、身の痛みだけではない、何か存在の痛みと言ってもよいような痛みでしょう。

よく五惡については、仁・義・礼・智・信に当てる言い方がなされる場合があるのです。ですから、例えばこの第

三惡を、礼という字に当てるとすると、礼というのは人間の間の倫理、倫理的な人間関係を礼という言葉で中国語では言うわけで、確かにそう言われてみると、第三惡は、倫理無視というか、自分勝手に惡業をなす、そういう在り方で、その結果起こってくる地獄絵と言いますか、そういうことがここで言われてきている、そういうふうに了解することも可能だろうと思います。

「独」ということ

「人、能く中にして心を一つにし意を制し、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。これを三つの大善とするなり」(同上)。五惡段はすべてそうですけども、そこから、どこかへ出ていうのではなくて、惡業に満ち満ちている中であって、しかし、そこにあつて善をなせと。自分も惡業を為してしまおうというふうに動くのではない。理想郷があつて、そこでというのでもない。お互いに濁世を生きているということは、

こういうことだよと。こういう中であつて、しかし絶望するのではなくて、その中であつて生きていこうよと。こういう呼びかけです。

五悪段に常に「一心制意」ということが出てくるのですけれど、この場合の一心はなかなか意味が深いと思うのです。人間として求めるべき心が一心だと言われてくるわけでしょうけれど、一心とはどういう意味かというのは、難しいわけです。邪念や邪心に動かされてしまうことから離れた一心、親鸞聖人（一一七三—一二六二）はそういう心は凡夫は持てないとまで見ておられる。その場合どうするかと。そういう問い方をしてくださっているわけです。ここではまだあたかもできるがごとくに教えているわけですが身を正しくし、行いを正しくすると、こういうふうには呼びかける。あたかも努力すればできるかのごとくに呼びかける。それが五悪段の教え方なのです。

そして独り諸善をなす、もろもろの悪をなさないということがができるならば、「身独り度脱して」、ここに「独」という字が出てきます。ですから、この世の人間の間にあつて生きる、生まれ落ちて生きるということが持っている濁

り、もろもろの悪が誘ってくる、そういうことが起こる中であつて、そういう関係からある意味で独立する。こういう方向性を教えようとしているわけです。

これは、仏教の教え方というのが、お釈迦様が出家をされたということがもとにあつて、出家する精神を、独り立つと。「天上天下唯我独尊」という形で、お釈迦様の精神を神話的に語りかけるということがあるわけですが、とにかく生まれて人と人との間柄を生きるのだけれど、そこからある意味で出て、つまり家を出るということは人間関係を断つという意味もあるわけで、そういう形で出家するということが持っている意味は、自分独りになることだというのがお釈迦様の伝記にはあるわけです。それを本質のごとくに仏教はずつと伝えてきている面がある。そういう場合には、この世の濁りからある意味で逃げ出して、清浄な場所やら関係やらができるがごとくに伝えられてきたところがある。それに対して親鸞聖人は、そういう仏教の在り方に対して、徹底的に凡夫の自覚ということをおっしゃるわけです。つまり出ることはできないのだと。濁悪世を生きている五濁の命が自分であると。自分自身が本当に凡夫

として生きる。こういう立場から仏教を見直す。見直した場合には、本当によりどころとできる教えは、この『無量寿經』の本願の教えだと。本願の教えというのは、いわば

自力で自分から独立して清浄の身を生きていくという発想ではなくて、如来の大悲、智慧が、如来ということは真実の側から、虚偽の人間に呼びかける。我々凡夫は虚偽の命しか生きられない。虚偽の命しか生きられない身において闇しか感じられないという人生が、この如来の智慧から照らしてくる明るみ、これを大悲の本願の明るみとして親鸞はいただいた。自分自身は明るみに照らされる身として極悪深重の身を生きるのだと。極悪深重の身を生きるところに実は大悲を信ずると。十方衆生を、群生海を必ず助けずんばやまんと、明るみに包まざるばやまんと誓ってくれる大悲の大きなはたらきがあると。人間として生きる苦悩の命の底に、実は大きな大悲のはたらきがあるのだと。それを信ずると。これを信じないならば人間を信ずることはできない。自分を信ずることもできないし、人を信ずることもできない。だから本当に信ずることができる大きなものがある、自分は愚かであり罪悪であるけれども、自分を

信ずることもできる。そして人も信ずることができるようになる。こういう道が与えられたのが親鸞聖人の念仏の道なのです。

それとこの五悪段は矛盾するように見えるけれど、なかなかよく読んでみると、悪業を逃げるのでなくて、悪業の中にあって、まずは求めてみよと。こういう教え方です。

これがなかなか奥が深い。求めてみることなしに、初めから大悲を当てにして生きるというような生きざまは、どこか甘いところがあつて、自分を許してしまう。自分は罪悪深重であるということを見ないで助けてほしいと、そういう甘え心で如来を信ずる、そういうふうになりがちである。そこにまずは本当に独りで生きてみよと。これは厳しいことだと思ふのです。あたかも独立できるがごとくに、悪をなさない、そして善を作つて生きていることができるなら、独り度脱できると。

でも独り立ちはできない。孤独の楽しみなどということが言われますけれど、独りになるという試みは、相対的にはあり得るわけです。例えばそういうふうにして見たときに、自分は独りでなかったということが嫌というほど感じ

られる。孤独感とか孤立感とかいうことを逆媒介として、独りでなかったということが教えられる。もともと人間だから、お互いの関係や存在の中にある。そこから出たつもりになるだけであって、出てみたところで根が繋がって生まれてきた命だから、独りで、自分で出るといっても、出る場所などありはしないのです。そういうのが人間の実相なわけです。でも、あたかも出られるがごとくに呼びかける。これがおもしろいところだと思うのです。

相対的な愚かさでない愚かさ

こうして読んでいると、こういう悪業の場所などというものは、自分と関係ないと思いがちですけれど、やはり我々が生きている場を如実に知らしめんがための教えなのだろうと思うのです。こういうことはないほうがよいなど、読んでいても他人事のように思わざるを得ないのですけれど、でもよくよく読んでみると、これはみんな自分のことだと。一つ間違えばこういうことになっているのだということが知らされる。

私が学生だった頃に起こった学生運動の派閥闘争などもそうでしたけれど、とにかくお互いに敵はあっち側だと言つて立てておいて、同志が集まったら、またその仲間同士で殺し合うと、そういうふうになっていく。理想を求めて寄り集うように見えるけれど、自己批判と言っても、その自己批判が、結局、本当の意味の大きな真実の前に自分が照らされるということではなくて、立てた標語とか、あるいは自分の立っている立場とかの前に自分を置いて反省するという自己批判ですから、相対的な批判でしかない。反省したといっても、相手が悪いとか、自分の戦法が間違っていたというような反省ししかない。そういうところに命懸けになって情熱を燃やしたわけです。そうした愚かさを見ると、「交結聚会して師を興して相伐つ」などという言葉は他人事でない。

我々からすると、間違ったこともあるけど真実もあると、そういう相対的な真実があると思っっているというのが我々の立場です。親鸞聖人のおっしゃる真実はそうではない。この五濁の世というものは、どこまでも人間として生きていることがこういうぬかるみを生きているのだと。そこか

ら本当に抜け出る方法はこちらからはない。その場合にどうするか。こういう意味で我々の全体が照らされるような真実。こういう真実というものがこの世の中にあるはずがない。この世の中にないとするとうるさくするのだと。こういう問題です。私も長い間、何をおっしゃろうとしているんだらうと。言葉は同じようだけれど、まったくレベルの違いを言おうとしておられるからわからない。レベルの違いのことを、この世的な言葉で教えてあるから、余計にわからない。そういうわからなさがあったので、なかなかわかってもらえないと思うのです。しかし、我々の五濁を照らしている大きな明るみというのは、ちょうど、我々の地球にあつて夜が暗れていく明るみが太陽によって与えられるように、何か本当に、闇が苦しい闇だと気がつくときには、それを照らす明るみとして大きな大悲があるということを感じさせられる。信じずにおれないということがきつと起こるのではないか。それは親鸞聖人が信じた本願であり、名号であり大悲であるということが、ようやく少しくうなずけてきたようなことなのです。

なかなか大悲といつても、相対的な慈悲しか我々はわか

りませんから、そんな慈悲を仰いだってちつとも飯なんか食えないではないかなどと言われたら、その通りだなとも思うわけです。でも飯を食う、相対的な慈悲が、本当の慈悲とは言えない面がある。そういう問題はなかなか人間は脱皮できない。相対的な在り方から脱皮できない。そういうことがどこかで本当に自覚させられるのが、この五悪段だと思ふのです。五悪段、こんなものは他人事だと思つてしまふと、教えが自分にとって教えにならない。そういうことがなかなか難しいと思うのです。

徹底的に教えの言葉を自分の素質というか、自分の精神が持っている闇と照らしながら聞いていつて、特に浄土教の言葉は、人間というのは愚かであり罪惡深重の身である、徹底的に人間は本当に心の暗い存在であると言ふ、そのことを、特に中国の曇鸞大師（四七六―五四二）の教えを通して、親鸞聖人は同感なさつたのです。善導大師（六一三―六八二）もそうです。心の暗い人間にとって本当に照らししてくれる大きなはたらきがある。それを讃嘆しているのが曇鸞大師の『讃阿弥陀仏偈』。それは徹底的に光を讃嘆しているわけです。どこまでこちらが暗い心があろう

と、悪業があらうと、照らさずんばやまんという大悲があると曇鸞大師が讃嘆している。そういう曇鸞大師の自覚された内容とその教え方に深く共感をなさっている。人間にも一部分よい心があるというようなことを、曇鸞大師は認めないわけです。人間はどこまで歩んでみても愚かでしかないし、罪の深い身なのだと。その気づきの深さが法然上人（一一三三—一二二二）と出会っていいよ深く教えられて、法然上人のような方が徹底的に自分は愚かな人間であるとおっしゃっているということに感動されたのだと思うのです。当時の知識階級では最高の知恵者だった法然上人が自分は愚かであるとおっしゃるわけですから、そういう愚かさは、相対的な愚かさではないはずです。生きていることの持っている愚かさ、そういうものに気づいていかれたのだと思うのです。この世で仏法を求めてみても、なかなかそこまで気づくことは難しい。だから親鸞聖人は難中の難、本当に難しいのだと言われる。

我々は相対的に愚かであるということはよくわかる。相対的ということとは誰かと比べてという話だから。例えば、自分はどうちょっと賢かったのに、今の自分は愚かだと。

比較があるわけです。比較相対した愚かさというものならば、大概の人は愚かさを知っているわけです。だけど絶対的に愚か、生きていること全体が有限であり、命も有限、知恵も有限、能力も有限、体力も有限、全部有限でしかないというふうに自分を知るということは、これはなかなか容易でない。しかし、実際に言われてみると全部有限なのです。有限であることが本当に自覚されると、親鸞聖人の痛みがよくわかる。悲しみです、親鸞聖人の。人間として生きていることが本当に哀れでしかないというふうに気づいていった。そのときに大悲が照らし出してくださいといけると。諦めることはない。本当に大悲を信じて生きていくのだと。そして明るくなられた。

そうすると、人間としての真実を求めて知ってくださいということ、人々を御同朋、御同行として信ずることができる。こういうことで、とにかく選びをしない。選びをしないということは如来の大悲が選ばないということです。から、そこに貧窮、富貴、男女老少、一切を超えて信ずることができるとおっしゃるわけです。そういう立場を本当に貫くということが、我々には容易でない。言葉で言うの

第二二六講

第四惡

は簡単だけれど、なかなか容易でないと思うのです。でもやはりそういうことを、親鸞聖人がどこまで気づかれたかということをしつかりといたしていくしかないと思うのです。

(二〇一九年十月十五日)

「両舌・悪口・妄語・綺語」

今日は第四惡のところに入ります。『聖典』の七一頁の後から五行目のところです。「仏の言のたまわく、「その四つの惡というは、世間の人民にんみん、善を修せんと念おもわず。転うたた相あひ教きょう令りやうして共に衆惡を為なす」。この「善」は、一般的には人間の間柄の中で起こす善という意味もありましようけれど、仏教においては仏教独自の善という概念があつて、それは、貪・瞋・痴という煩惱を起こさない。不貪・不瞋・不痴というような否定形で善ということがまず言われているのです。仏教の言説ですから、一応、仏教の概念ということでも読めるわけです。今の五惡段は、惡業を起こすことに対する善ですから、差し当たっては惡業に対する善業というような意味なのだろうと思われます。

「両舌・悪口・妄言・綺語・讒賊・鬬乱す。善人を憎嫉し賢明を敗壞す。傍にして快喜して二親に孝せず。師長を輕慢し朋友に信なくして誠実を得難し。尊貴自大にして己道ありと謂えり」(『聖典』七一頁)。口業の中に「両舌・悪口・妄語・綺語」と。「両舌」というのは、二枚舌です。違うことを平気で言う。「悪口」というのは、文字通り悪口です。悪口というのは、とにかく自分のことではなくて、人のことを悪く言うわけです。悪口を言うと、伝え聞いた人は、また逆にその人を悪く言ったりする。お互いに悪口になる。互いに「教令」し合うというのはそういう結果になることを言うのでしょう。「妄言」というのは、「妄語」と一般的な仏教用語では言います。僧伽、仏教教団にあつての妄言の定義は、覺りを開いてもいないのに「俺は覺つた」と言い張る。そういう場合を妄語あるいは妄言と、そういう定義があるのですけれど、妄言というのは、広くは、人間が言葉に迷う存在ですから、言葉において何か作りごとと言いますか、単に詐欺とかそういうことよりも、もう少し正しいと思わせるような内容となつて、しかも、ほとんどそれにだまされてしまうような語り方を

妄言と言うのではないかと思うのです。これは人間がなまじ知恵を持つて、言葉を持っている存在だから、それを使つて本人自身もこれが正しいと思つてしまうのかも知れませんが、とにかく広く、「妄」ということは人々をたぶらかすというような意味を持つてくるのだらうと思います。そして、最後は「綺語」。「綺」というのは飾ということです。文字のようです。要するに、ごまをするとか、おべんちゃらとかと言われるような飾り言葉で相手を持ち上げてよい気にさせる。これも人間の業として悪意ではないのでしょうけれど、褒めるということが相手を増長させるわけですから、そういうのはたらしきをする言葉を綺語と言うのだらうと思います。

十悪と言われる十の悪のうち、身で起こす、あるいは心で起こすということに対して、口の悪ということが四つ押さえられている。十悪というのは、殺生、偷盜、邪淫、妄語、綺語、悪口、両舌、貪欲、瞋恚、邪見と、身で起こす悪業が殺生、偷盜、邪淫と三つ数えられるのに対して、口の悪が、妄語、綺語、悪口、両舌と四つ数えられる。ということとは人間は言葉を持つて社会を作り言葉を持つて生き

ていますから、言葉が悪業を作ることに対して仏教が大変注意しているということだろうと思うのです。世の中の悪、特に法律関係の罪悪は、どちらかと言うと身体で起こしてしまう罪業に重い罪があつて、口のほうは、まあ、詐欺などをやれば罪が重いということがあるかも知れませんが、両舌とか、悪口とか、綺語とかいうことには、あまり罪ということとは言わないですね。妄言のほうは重い罪があるかも知れませんが。それに対して仏教は、大変、言葉の罪を重く見ていると言ってもよいのかもしれませんが。

だから、お釈迦様は、八正道で正語、正しい言葉を使いなさいということを教えておられるわけです。けれども、正しい言葉というのは心が正しくないと正しい言葉になりませんから、本当は意業、心が問題なのです。口に出てしまふ言葉があるということは意業からくるわけですけれども、ここでは口業が特に取り出されてきているわけです。

「傍にして快喜して」

そして「讒賊・鬬乱す」と。「讒賊」という言葉は難しい漢字で、何を言っているのかと思つたのですけれど、讒賊という用語があるようです。他人の悪をまた他人に告げる。そういう告げ口をする人間のことを讒賊と言うらしいのです。それは悪口の類いなのかも知れませんが、面と向かつて悪口を言うというよりも、悪い、悪人であるということをして、他人にまた悪口を言つて告げると。「善人を憎嫉し賢明を敗壞す」。善人であつたり、賢明であつたりすることを憎んだりねたんだり、そして「敗壞」、そういう存在をなくそうとする動きになつてしまふということなのでしょう。世の中でよく言う、足を引っ張るということです。何か善い行為をして、人から褒められるようなことがあるのを、憎んで足を引っ張る。こういうような心理が出てしまふと。これも人間としてそういうことは本当はあるべきではないのですけれど、我々凡夫は何かそういうふう動いてしまふ心理を持ち合わせているわけです。

「傍にして快喜して二親に孝せず」。これは、「傍にして快喜」とするという言葉がたいへん大事な言葉ではないかと思うのですけれど。善やら、賢やら、賢善という方向を持っているものを憎んだり壊したり、そういうものを傍から見ていると。この頃、子どもが仲間をいじめるということが随分問題になっていきますけれども、いじめられる側に立って味方をする、そこにまたいじめが起こる。だから、みんな怖がってそっちに立たない。そうするとかたわらで見ているという対応になるのだそうです。そのうち一緒になっていくはず。

私は、子どもの頃、鶏を飼ったことがあるのですが、雌鶏同士が餌を食べているときに、どういうわけか、たまたま一羽の雌鶏がとなりの雌鶏の頭をコツンとやる。そうするとそれで済まなくて、他の雌鶏もコツンとやるわけです。みんなにコツンコツンとやられるから、雌鶏は小さな鶏冠がありますけれど、その頭の毛がなくなってしまうのです。ああやって集団で一羽をいじめるのだと、何ということだろうと思って。人間にもああいう心が起こるのかなと。子どももいじめられる側になりたくないから、いじめる側

にいつの間になっちゃってしまうんですね。自己防衛本能がそういうふうにさせるのかも知れませんが。なんとも嫌な光景だなと思って見ていましたけれど。

ここでそういうことを言っているのではないかと思います。「傍にして快喜」する。快喜というのは、つまり心の中で、やられているのを見ながら喜んでいて、そういう節があるのではないかと思います。嫌な心理ですけれど、みんなそういうものを持ち合わせているのだろと思うのです。

そしてその後、「二親に孝せず」。ここからは、今度は儒教の倫理に近いようなことが出てきます。「師長を輕慢し」、慢という字は、これは煩惱としては比較する作用というところらしいのですけれど、ここでは自分が傲慢になって先生のことを軽んずると、そういうニュアンスなのかも知れません。我々も「先生、先生」と言っていて付いているけれども、心の中には「何だあいつは」と軽んずる節が起っちゃまっているのです。尊敬すべきものを軽んずるという心が、特に現代社会のような、みんなが賢くなっているつもりで生きていると、本当に賢いわけではなくて賢くなった

つもりですから、つもりで生きていると、相手も大体同じようなものだと考える。あるいは俺より下だと見る。これは比較心だから慢です。

そして「朋友に信なくして」、仲間信頼がない。仲間の中で本当に信じられるというような人間にならない。こういうのは、第四悪が言おうとする生きざまです。「誠実を得難し」。誠実というのはこれは本人が誠実というよりも友達から誠実な対応が得られないということを言おうとしているのだと思うのです。例えば大きな会社で起こった事件などを見ると、何かお互いに利用し合いながら、会社組織の中で本当に深い信頼というものがない。社会一般もだんだんそうなってきたのでしょうか。現代社会というのは、本当に何か計算のみが先走って、信頼関係などはほとんどない。だから、私はこうして幸いにも教えを大切にしようと思って生きている人間なものですから、お互いに教えに立って、教えを求めている人間同士の信頼関係というものが日常的に味わえるものですから、友達に信がないなどということは、あまり思ってもみなかったのですけれど、それが高校の同級生の会に行った時に、高校の同

級生十人くらいが「ワーワー」騒ぎながら一杯飲んでいて、後で「ああ、楽しかった」と、「こんな楽しい会は久しぶりだ」と言うのですよ。本当に気の置けない仲間、昔のことを知っている同士ですから、隠してみようがないから、昔のままで付き合えるでしょう。そういう関係は、会社の中とか、お客さんの接待とかにはないと言わけてです。お互いに虎視眈々と相手の隙を狙っているというか、そういう関係。ああ、そうなのかと思いました。資本主義社会で活躍しているように見えて、毎晩のように接待したりされたりしながら酒を飲んでいただけけれど、心が許せないと言いか、そういう生きざまが毎日のように続いている。人間関係がそういうふうになっちゃいます。これは現代社会だけではないのかも知れません。そういうことが人間にはありがちであると。

「自ら知ること能わず」

そして次の言葉などは本当に痛い言葉です。「尊貴自大にして己道ありと謂えり」。こういうことをしながら自

分は尊い存在であると思っっている。「自大」、自分は大神だものだと。自分、自分と。こういう言葉は、だから鏡のような存在です。「経教は鏡の如し」(善導『観経疏』序分義、『真宗聖教全書』(一)四九三頁)という言葉がありますけれど、教えられている言葉は自分を照らす鏡なのだと。我々は鏡を見ることによって「ああ、年取ったな」とか、「やせてきたな」とか、自分で自分を見ることができないのを、鏡を見てわかる。そういう意味で教えに照らされて自分が「ああ、自分が言い当てられているな」と気づくのが教えなのだと。鏡の如しということは、自分が照らされて自分のありさまが如実に知らされる。鏡の如しといういただき方をしないと教えが教えにならないのです。教えも、言葉になっている限りは言葉の概念として、こういうことを言っているのだという概念の羅列みたいにいたでしてしまうと、教えが教えとして聞けていないということになるわけです。単に言葉が、ここにはこう書いてある、ここにはこう書いてある、だからこうだろうというふうに頭で考えているだけならば、それは何も自分にとって鏡になっていないということですよ。そういういただき方をしてしまうと、

教えが教えとしては生きてないということになるのです。ここの言葉など嫌な言葉だけれど、鏡に照らされているような感じがします。自分は道があると思っっていますから、尊貴自大だと。人間にはそういう面が強いのだと。厳しい言葉です。

そして「横に威勢を行じて人を侵易す。自ら知らぬと能わす。悪を為りて恥ずることなし。自ら強健なるをもつて人の敬難を欲えり」(『聖典』七一―七二頁)。「横」というのは、『無量寿経』の中では横という字が例外的に非常に大事な概念として使われるのですけれど、本願が人間に入ってくる場合、これは不可思議の法で、人間には考えられない。考えられないようなはたらきが本願によって人間にはたらいてくることを表す時に、横ということです。「横截五惡趣」(『聖典』五七頁)と。しかし、普通は、この横という字はあまりよい字ではない。普通には縦に行くのが正しいと我々は思っていますから。この場合もそうです。威張って周りからはまっとうだとは思えないような形で、「横に威勢を行」ずると。そして「人を侵易す」。周りの人をおかす。そうしておいて、「自ら知らぬこと能わす」。

自分がやっていることがわかってない。知ることができないということが、人間の盲点にあるということです。自分の顔は自分では見えない、鏡で見えるけれど鏡がなければ自分では見えないわけです。反省するということは、たまにはないわけではないのでしょくけれど、よほど痛い目に遭った時は反省しますが、痛い目に遭わないときには、やはり尊貴自大ですね。自分の思うままにやってこれてよいのだと思っている。こういうのは何か悪人のことを語っているようですけれども、今、ここは世間の人民のことを言っているわけですから、お互いにこういう面があつて、こういうことをしていることに気がつかないだけだと。こういう教えなのだろうと思うのです。例えば家族だと、「それはそうだ、あんたはわかつてない」と、こういうふうにお互いに思っているわけです。お互いにそういうことを言い合うけれども、自分が自分のことを知らない。

そして「悪を為りて恥ずることなし」。親鸞聖人の場合は、本当に自分は恥知らずだというふうに分のこと言つておられます。「無慚無愧むざんむきのこの身にて まことのころはなけれども」(『聖典』五〇九頁)とおっしゃる。つまり

自分は仏法を求めて本願に出遇つて、法然上人の教えを有り難いと思つて生き抜いてきたと誇りにするのではなくて、その教えに照らされた自分が、「ああ、どこまで行つても煩惱具足だ」と、無慚無愧だまでおっしゃるわけです。

そういう身なのだから「小慈小悲しょうじしょうひもなき身にて 有情うじよう利益りやくはおもうまじ」(『聖典』五〇九頁)と、自分でご自分におっしゃっているわけです。人を助けようなどと思わない。「おもうまじ」と言っているのだから。そう言いながら、教えを聞こうとする人はいくらでも居るわけです。だけど、それは自分が教えるのではない。自分は大悲の教えがこのようにありがたいのだ、このようにいただいているのだと自分が生きていくのみであつて、そのことを聞いてくる人には伝えるけれども、それは大悲がはたらくのだと。徹底的に利他教化は自分をするのではないとおっしゃるわけです。「如来にょらいの願船がんせんいまさずは 苦海をいかでかわたるべき」(同上)と。だから如来の大悲がなかったらどうやって生きてゆくことができるだろうかと。「愚禿悲歎ぐとくひたん述懐」(『聖典』五〇八頁)ですから、自分は愚禿であると。「愚禿ぐとくがかなしみなげきにして述懐じゆっかいとしたり」(『聖典』五一〇

頁」とおっしゃっていますけれど、悲しみ歎く存在であるということとは、こういうような「悪を為りて恥ずることなし」というのは、他人事ではないのだと。私自身のことだというふうにいただいているということです。

これがまねができない。本当に親鸞聖人の教えを何とか聞いていこうとするけれども、とても親鸞聖人という人には付いていけるようなものではないと思わざるを得ないです。それはこの三毒五惡段を我がこととして読んでおられるということだと思ふのです。

「天・地・神明・日・月」

「自ら強健なるをもつて人の敬難を欲えり」。この「敬難」という言葉はちよつとわかりにくい。人の敬難というのは、敬つてもらいたいということ、そのようなことは難しいということが繋がっている。人から尊敬されたい。しかしそれは本当は難しいのだと、敬われることなど難しいのに敬われないと思う、という意味なのではないかと思うのですが、ちよつとわかりにくいです。

「天・地・神明・日・月に畏れず。肯て善を作らず。降化すべきこと難し。自らもつて僣慢して常に爾るべし」と謂えり。憂懼するところなし。常に僣慢を懷けり」（『聖典』七二頁）。「天・地・神明・日・月」、こういう見えない存在、大きな存在を畏れないと。現代の人間はほとんどこういうものを感じていないのではないですかね。だから、畏れてないのですよ。人工のエネルギーで十分間に合うなぞと思っているわけだから。現代社会の在り方をこういう形で教えてくださっているのではないですかね。「肯て善を作らず。降化すべきこと難し」。「降化」というのは、降して教化する。相手に頭を下げさせて相手を変える。そういう文字です。「降化すべき」と「べき」に可という字を書いております。この場合は可能性です。古語の「べき」は命令する場合もあるし可能性の場合もあるし、当然という場合もあるし、いろんなニュアンスがあります。降化する可能性がない、難しいと。人間というのは、自我があつて、自我で生きていますから、その自我が頭を下げることを知らない。頭は下げてはいるけれども、心の頭は下がっていないと言いますか、そういうことが多い。

「自らもって偃僣して」。偃僣というのは、おごり高ぶるさまを表す文字のようです。高慢とか、傲慢と言います。

「かくのごときの衆惡、天神記識す」(同上)。こういうふうに生きてしまっていることは、見えない天地神明、こういうものがちゃんと知っているのだと。「その前世に頗る福德を作ししに頼りて、小善扶接し營護してこれを助く」(同上)。なぜこのようなことを言うのかと思うのですけれど、たまたま人生の中で福德があるように生きられるのは、前の世の時に、「頗る」だから、たくさん福德を為すということによって、「小善」、少しの善が、「扶接」して、助けて接し、「營護」して、護ってこの人を助けるのだと。たまたま人間に生まれたということは、それは前世にそれなりのことをしたから人間に生まれたのだよと教えるわけです。これはインド古来の六道流転の考え方で、必ずしも仏教の考え方ではない。でも、それを取り入れているわけです。「今世に惡を為りて福德尽滅しぬれば、もろもろの善鬼神のおの共にこれを離る」(同上)。だから、今この世で生きていて、こういう惡業の限りを尽くしてしまふような生活をしてしまうと、前の命で作った善の効果

が消える。「福德尽滅」する。善鬼神が離れてしまう。「善鬼神」というのは、やはり見えない存在が人を必ず守っていることを表しているわけです。惡鬼神は悪いことをする。善鬼神は支えたり守ったりしてくれている。それが離れてしまうと。

「身独り空しく立ちて」

「身独り空しく立ちてまた依るところなし」(同上)。仏教では「空」は覺りの内容だということもありますけれど、そういう使い方ではなくて、天親菩薩のお造りくださった『淨土論』では「空過」(『聖典』一三七頁)という言葉がある。空しく過ぎる。空過ということとは、この人生がどうやって見ても空しく過ぎるという面を持つ。だから空しく立つというのは、「ああ、この人生は一体なんだったのだらう」と時には思われる。何かこれが人生だったのだというふうに、うなずけるようなものが感じられないということが多いですよ。こうやって惡戰苦闘してやってきたつもりだけれど、その結果がどうなんだと。結局、死んで墓

に入るだけかと考えると、空しく過ぎたという感覚が強く感じられる。

ところが、阿弥陀如来の大悲に遇うということの意味を、親鸞聖人は、空しく過ぐるものはないと。つまり遇ったということが、出遇ったということがもう十分の意味を与えてくださっていると。こういうことが感じられると。だから「不^ふ虚^こ作^さ住^{じゅう}持^ぢ功德」（『聖典』一四一頁）と名づけられている浄土の功德、それは阿弥陀如来の功德だと言われるわけですけど、阿弥陀如来に遇うということは、仏の本願力に遇うということ。仏の本願力に遇うということは、空しく過ぐるということではなくなるのだと。こういう出遇い方ができる。「空しく過ぎている」という感覚で自分の人生を感じたときに、「南無阿弥陀仏」という一言で、「ああ、空しくなかった」と思えるか。そういうふうになんか聞いているかという、人前ではこのような偉そうなことを言っているけれど、自分自身は「ああ、空しく過ぎたな」と感じてしまう面もあるのです。そうすると、「本願力にいいぬれば むなしくすぎるひとぞなき」（『聖典』四九〇頁）という和讃を親鸞聖人は語っているわけだから、「ああ、

そうか、やはりそういう出遇いをしなければいけないのだな」と、そういう出遇いをするということは、現生で十種の利益（『聖典』二四〇―二四一頁参照）を感じることでもあるし、仮名聖教にも出てくる「願生彼国 即得往生」、願生すれば即得往生、往生したと言える人生なのだと、こういういただき方をするということなのです。

だから、必ず往生するぞと信ずるのではなくて、『無量寿経』で語っている往生するということは、浄土に生まれたら正定聚だと語っているわけだから、正定聚を現生で得るということは、浄土に生まれた功德を得るということです。そういう出遇いをしなければ親鸞聖人が言うお言葉にふさわしいとは言えないわけです。それはなかなか大変なことです。

でも、親鸞聖人は、やはり煩惱の身であると。煩惱の身で、無慚無愧の身であると。そう言うのです。それと何ら矛盾しないはずなのです。そのくらい阿弥陀の光が明るいことを実感しておられるわけです。これがなかなか、若いうちはほとんどわからなかったですね。この歳になってわかるかという、相変わず何だかちょっとわからないの

ですけれども、まあ、それでも親鸞聖人がおっしゃる本当の信念の内実というものに近づいてみたいという思いがあるものだから、この人生で満足成就したと言える、そういう思いが本当に与えられるのならば出遇ってみたいと思うのです。金子大榮先生（一八八一—一九七六）はそれを言うておられました。この自分の人生は完全燃焼の人生でしたと。私も若かったものですから、もちろん言葉にはしませんでした。「金子先生、よく言うな」と思っていました。少なくとも親鸞聖人は、心は愚かである、光は十分に与えられてある。自分の煩惱からは見えないけれど、向こうは見てくださっていると信ずるのだと。こういうただきをして、本願力に遇いぬれば、もう空しく過ぐるものはないと。こういうふうにいただいていたということですね。不思議な言い方だと思うのです。

「寿命終わり尽きて諸惡の歸するところなり。自然に迫促して共にこれに趣き頓るべし」（『聖典』七二頁）。この「自然」も業道自然です。「またその名籍を記して神明にあり。殃苦牽引して當に往り趣向すべし。罪報自然にして捨離する從なし。但し前の行に得りて火鑊に入る。

身心摧碎して精神痛苦す」（同上）。罪の報いというものが必ずくる。それが業道自然の道理なのだと。離れることはできないと。「身心摧碎して精神痛苦す」と。身ももちろん碎かれるけれども、心も碎かれる。「精神」とここて言われていますけれども、身や心というものを依り処にしていたはずの精神、これはどういうことか、ちよつとわかりにくいのです。日本語で「たましい」という言葉がありますけれども、たましいという言葉は、何か自分というものを成り立たせている何かが、たましいという言葉で教えられている。たましいというものが身心を依り処として生きている、はたらいっている。それが自我、自分だという思いを作ってくるから、自分だという思いの根柢になっているのがたましいだと。だからたましいは死なないという信仰もあるわけです。心もなくなるし、身も消えうせるけれどもたましいは消えないと。たましいはまた次の命のたましいになるのだと。六道流転の考え方はそういう考え方です。だから常に復活してくる。そのたましいというものも、ここでは、「精神痛苦す」と。だから散々身体と心が分解されてしまうほどの痛みと悲しみを潜るわけだから、そうす

るとたましい自身も痛みを覚えるのだと、こういう表現でしよう。

(二〇一九年十一月五日)

浄土を求めさせたもの —『大無量寿経』を読む— (三)

親鸞仏教センター所長 本 多 弘 之

親鸞仏教センターでは、「親鸞思想の解明」と題する連続講座を二〇〇一年十一月から、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ていることの意味を、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」並びに第二二七回（通算第一七八回）から第二二九回（同第一八〇回）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「見えない背景」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からうか。

（本多 弘之）

第五惡

「天道自然」

今回は、第四惡の続き、『聖典』の七二頁の後ろから五行目ですが、「この時に当たりて悔ゆともまた何ぞ及ばん。天道自然にして蹉跌を得ず。かるがゆえに自然の三塗無量の苦惱あり。その中に展転して世世累劫に出ずる期あることなし」と。人間はどうしても人生をある程度過ごしてきて後悔というものがついて回る。特にこういう五惡段のような惡業を犯してしまつて命が終わるようなことになつてきた時に、深く後悔の念が起こる。しかし、そうなつてから後悔してみてもそれは間に合わない。そういう惡業の結果、苦惱の報を受けるといふことは、天の道、これは中国の思想的な背景にのつとつて言葉を使つていふと考へられますが、儒教の方で天命などと言います。人間が居る場

所を地の上とすれば、その上に天があつて、その天は、人間をはるか上から、それぞれの人生態度、あるいは爲した行為、そういうものを見ていて、それが天の意に背いてゐる場合には、そこに罰が当たる。天罰觀面という言葉で言われるような結果がくると。

清沢先生の言葉には、やはり儒教の教養が強かつた先生ですから、天命という言葉が出てきます。天の命ずるところという言葉です。天というのは、単に空という意味よりも、そういう上から人の人生すべてを見通している。別にそれはいわゆる神と名づけられるような人格的な存在とは限らないのでしようけれど、何か人間を司つて人間に運命を与えるような、そういう力を天という言葉で中国人は感じてゐるようです。天という言葉が持つてゐる力、そういうものは他の言葉では置き換え難い。だから、清沢先生は、近代に入つて、例えば如来という言葉が、何か釈迦如来をはじめとして人格的なニュアンスが強くなつてゐる時に、天命とか、そういう青年期までになじんできた儒教の言葉などによつて、自分の思想的な営みを表現しておられる。そういうことが思われます。

この場合も、「天道」というのは、単に天にある道というよりも、人間との関わりにおいて、天がどこかで人間の在り方に対して方向性と力とを与えてくる。そういうことを天道という言葉で言っているのではなからうかと思うのです。仏法の立場からすれば仏の大道と言いますか、仏が教えてくださる人間が生きる自然の在り方、当然そうあるべき在り方、なかなかピタツと言いつてることが難しいのですけれど、親鸞聖人の言葉で言えば自然法爾じねんほうにという言葉で言おうとしておられる。法爾自然に、ひとりでにそうなっていく。人間に苦悩がきたり、あるいは不自然な感じを与えたりというのではなくて、ひとりでにそう感じられている。そういう道として仏道が教えられている。だから仏道を行ずるということ、念仏の信念というものは、自然法爾にかなう、自然法爾の道が与えられることだと。こういうように教えられていて、川がひとりでに上から下に流れるように、人間がその真理に従うことにおいて、人間の自我が突つ走るのではなくて、ひとりでに自然の在り方になつて生きていける。こういうことがいろんな形で求められるのですけれども、なかなか人間はどうしてても、人

間の我というものが自然法爾の在り方に背くようなことを起こしてきますから、そういうことに対して仏法の道理というものが常に我々には教えとして、開法していくという形で、それに従っていくような道筋が教えられる。そういうことで、天道という言葉が、仏道の教えるところと重なるような形で、「天道自然」と言われてくるのではなからうかと思ひます。

業道自然という言葉と願力自然という言葉とが、自然という言葉の中にまったく相反するような形で言われるのですけれど、この「天道自然」は、広く人間の当然そうあるべき在り方と、それに背くような業が起つてきた場合の在り方というものを包んで、天道ということが表現されているように思ひます。

「出ずる期あることなし」。出ずる期ということとは、時です。「期」というのは時を表わすわけです。出る時がない。もう出られないということですが。苦悩の命であり、そういう命が次から次へと続いていくので出ることがない。善導大師の三心、深心の釈に、二種深信と言われる自覚内容があるので、その時に、「機の深信」と言われ

る、仏道に触れていこうとする人間の、自分自身の自覚内容として、「決定して深く、「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來、常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」と信ず」〔聖典〕二一五頁〕と言われる。

「無有出離之縁」、つまり離れたり出たりするような縁には出会えない。こういう自覚が罪業を生きている自分の自覚について回る。そういうことが言われるわけですけど、この「無有出期」というのは、そういう出ることでできない苦悩の身ということを教えているわけです。

そして「解脱を得難し。痛み言うべからず。これを四つの大惡、四つの痛、四つの焼とす。勤苦かくのごとし」

〔聖典〕七二頁。『痛』というのは、苦悩の痛み、苦悩が人間存在を痛めつける。痛むと言っても、この痛みは傷が痛むとか、内臓が痛むとかそういう特別どこかが痛いという意味の痛みではないのです。もともと痛みという意味は神経の末端が傷など痛むという意味なのですけれど、それが精神的な痛みというようなことに転ぜられて、この痛みは存在の痛みと言いますか、さらには、言うなら生命の痛みと言ってもよいような痛みです。今、この五惡段で言

つてくるような痛みというのは、そういう離れることのできない業の惡、惡業というようなことで言われてくる罪の結果が、存在自身が痛ましい。そういう痛み。生きていること自身の存在にかけられてくるような痛みということと言おうとするのだろうと思うのです。

「これを四つの大惡」となすと。どのような惡業をやってもいつにそれが悪いことだと気がつかない形で、しかしその結果は天が見ておられると。人間が、自分自身が自分で反省したりするということ痛みが出てくるのではなくて、天の力で、天のはたらきで、天道に背いているということがひとりでにそういう存在を生きてきた人間に痛みを与える。天罰というものを与えると。こういう形で四番目の惡がここで押さえられている。ぴたりと当てはまるわけではないのですけれど、仁・義・礼・智・信という五常に背くような在り方が五惡だと解釈されることがあるのです。ですから、それで言うところ、この第四惡は、智に対して。知ること、知恵があるということに対して、まったく人生の知恵がないと言いますか、人間には知術もないけれども、天が知っていると。そういうような形で

第四悪というものが教えられてきているのだらうと思います。

【懈惰】

第五番目の悪に入っていきます。「仏ぶつの言ことわく、「その五つの悪というは、世間の人民じんみん、徒倚しゐ懈惰けだにして背あへて善を作らず。身を治め業ごうを修して、家室けしつ・眷属けんぞく、飢寒けかん困苦くふ」〔聖典〕七三頁)。「徒倚」というのは、ほしほしにやるというようなことから、さまようという意味、そして行ったり来たりするという意味でもあると辞書には出ています。人間が一つの道をまっすぐ行くということができずに、さまよう、うろろろ道を外れてしまう。「懈惰」は、怠慢で何事に対してもおろそかにして逃げ腰であると、そういうような生き様です。世間を生きる人々というものは、何かぶらぶらと生きてしまつて、善を為そうとはしないと。「いや、そんなことはない。俺はまじめにまっすぐにやっている」と言う方があるかもしれませんけれど。

私は、そういうことがあるのかとびつくりしたことがあ

るのですけれど、たとえばサラリーマンとして、会社人間として、会社のために精一杯働いて、一生懸命働いて、給料で家族を養つて、人生をまじめにまっすぐに生きていると世間では評価されるような生き様があつても、安田理深(一九〇〇—一九八二)先生という方は、「そういうことは仏道からすると怠惰なのだ」と言われたことがあつたのです。私は、人生にまっすぐまじめに取り組んでいるのに、怠惰とは、どういうことだろうと思つたのですけれど。それは人生、世間をまじめに生きているつもりになっているけれども、いのちそのものに本当に真向かいになっているというような意味ではないと。つまり、いのちとは何であるか、自分自身に与えられた生命の本当の方向性がこれだよいかという問いが、どこかで見えずに生きていると。ですから、人前にまじめさを装つて、自分もある意味でそれがまじめだと思つてやっているけれども、突然、何か抑圧していた生命の本質が爆発するようなことが起こると、悪い方向になったりすることもあるのでしょう。まさかあの人がというようなことが起こる、とんでもない事件を起こすということになりかねないということではないかなと

思うのです。生命の天道に随っていないで、どこかで無理している、私の強さをためている。この後に「抵突^{たいとつ}」というが出てきますけれど、牛の角で「どーん」とぶつかっていくような人生、それは悪業になってしまいうわけだけれども、それを、そのようなことはしてはいけないといって理性で止めて、世間ではまじめだと言われるような方向性を持つことが、生命の本当の天道に随った在り方ではないものだから、どこかに無理があつて、それが積もり積もつて爆発すると。

これは他人事ではない。何か生きている中に、ひとりでにそうなっていくのではない形で無理をしているところがある。まじめさという形で評価されたりすると特にそれが強くなる。それがいのちに圧力がかかっているものだから、理性がほどこけた時には抑圧していた分、爆発してしまう。それは誰にも起こり得るわけで、だからそれは面倒な話ですけれど。

だからここに教えられているのは、「身を治め業を修して、家室・眷属、飢寒困苦す」。身を治めるということは、儒教では修身、齊家^{せいけ}、治国、平天下という順番で、修身、

先ず自分自身の身をしっかりと修めると。そうすると家が治まっていくと。家を整えることができると、そうすれば国を治めることもできると、そうすると天下は静まっていくなのだと。そのように儒教では教えるわけです。ところがここでは、身を治め業を修しても、「修業」というのは、生活の中に与えられてくる仕事です。昔は田んぼを耕す農家だったり、家を作る大工であつたり、それぞれの仕事がある人その人に与えられる。そうすると、その道をそれなりに工夫したり考えたりして修めていくことを、修業と言います。「家室・眷属」、家室というのは家族です。眷属は親戚関係も含めた概念です。こういうものが「飢寒困苦す」。飢えや寒さに困苦する。結果としてそういうことが起こってしまうと。

「父母教誨^{ふぼきょうけ}して、目を瞋^{いか}らし膺^{ごんりょうやう}を怒^{いか}らして言令^{ごんりやうやう}和かならずして、違戾^{いれい}叛逆^{はんぎ}す。たとえば怨家^{おんげ}のごとき、子なきには如^しかず」（『聖典』七三頁）。「教誨」は、教も誨も教えるという意味です。教えても「目を瞋らし膺を怒らしめて」、つまり教えられるとやはり腹が立つ。自分ははじめにやっているのだと。何を言うかというわけで、腹立ちが

目に現れる。目をいからし、「膺」という字を延書きでは「ことば」と読んでいます。「言令」は、言葉で命令するというような意味です。言葉で「こうしろああしろ」と言うのだけれど、やわらかでない。「違戾反逆す」。「違戾」ということで心が入れ違うと言いますか、そして反逆すると。そうすると「たとえば怨家のごとき、子なきには如かず」と。怨というものが家の雰囲気の中に充滿しているような在り方、それを怨家という言葉で言っているようです。家自身が怨み、あだ、そういうもので満ちている。

恩と義

「取与節なくしてすべて共に患え厭う。恩を負き義に違して、報償の心あることなし。貧窮困乏にしてまた得ること能わず。辜較縦奪して放恣遊散す」（同上）。「取与節なくして」、取ったり与えたりということ、現代の人間関係の中で言えば、与えたり受け取ったりということは経済活動になりますから、買ったり売ったりという話と似てくるのですけれど、ここでは取与と言っています。そこに節

がない。節というのは、「ふし」という意味でもあるわけですが、節度とか、節制などのように使われる。人間関係のしきたりとか、あるいは決まりとか、あるいは礼儀などという言葉で言われるようなことを節という言葉でここでは言っているのだと思います。与えたり取ったりすることについてあまりにも締まりがない。

そして「負恩違義」、恩にそむき義に違すと。この恩とか義というのは、恩義という言葉もありますけれど、特に儒教では大事にします。儒教の恩は、人間関係の恩ということ強く出すのです。仏法で恩と言う時には、もちろん師の恩などということはあるけれども、教えの恩とか、法の恩とか、つまり道理によって育てられることに對する深い感謝、そういうことを中心に言う。人間関係の上下関係で上から与えられるものを恩だというのは儒教などでは強いのです。仏教はそういう方向は取らない。同じ恩という字を使うけれど儒教の恩とは違うことがあるのです。

ここでは、一応父母の恩、あるいは家族の恩を恩という言葉で言って、それに背く。恩にそむき義に違す。義は仁・義・礼・智・信の義で、正義の義です。義理の義、義

務の義ですけれど、義ということは、どこかで人間を外から縛ってくるような力を持っている言葉です。人間を、この方向が正しいのだと、そういう形で人間に縛りを与える。儒教ではそういう面が非常に強い。ところが仏教で義という時は、天道とか、法の道理とか、そういうことについて

使う言葉で、義を建前にしてしまうということはないと思います。特に、この義という言葉は封建社会を作り出すような力を持った言葉だと思うのです。大義というようなことで締め付けた場合は、やはり人間関係の中で上の者から命令されたようなことが大きな義だと感じさせられて、大義に生きるということは、戦前であれば国のためにとか天皇のためにとか、何か自分のためではないようなものによつて自分が意味を見出すというような意味が非常に強かった。ある意味でそういうことが封建社会を生きる人間に意味を強く与えたりすることがあるものだから、義という言葉が非常に強いはたらきを持ったのです。現代、民主主義という、こういう時代になると、義というのは、窮屈というか、あまり気持ちよい言葉ではなくなっていますね。

そういう点はちよつと問題なのですから、「恩」も一

つ間違ふと、上からくる恩着せがましいというような恩が強いから、やはり人間にとつて嫌だと思わせるものが強いのでしょけれど。仏法の恩徳という場合は、そういう上から締め付けるような恩ではないのです。自然の道理が人間に喜びを与えるような、そういうことに対する恩。だから、もうちよつとある意味で仏教の恩徳という場合は、ふくよかな、暖かな意味を持った恩だと思うのです。儒教の恩とは、ちよつと違う。だけど言葉は同じですから、一つ間違ふと儒教の言葉と取り違えられてしまう。そういう点で、恩にしても義にしても気をつけなければいけない言葉です。この場合は一応中国人の生きる概念の中に浸み込んでいる恩とか義という言葉を使って、そういう当然守るべき人間の在り方に背いていってしまう、違反してしまふと。そして「報償の心あることなし。貧窮困乏にしてまた得ること能わず」「貧窮困乏」というのは、文字通りには、経済的に生活物資が乏しいという意味の言葉なのですけれど、あるべき在り方に反逆して生きてしまっている、あたとか、うらみとかという形で生きてしまふ。そういう心を持ってしまつて生きることがもたらしてくる感情、たとえ

食べたり飲んだりすること、あるいは住まいとか、そういうことについてはある意味で十分であっても、それを足りないとしか感じられない。そういう在り方を教えようというのが、この「貧窮困乏」という言葉で言おうとする教えなのではないかと思うのです。つまり、幸せであつたり豊かさであつたり、これは物質的な幸せや豊かさではないので、精神的なことなのですけれども、そういうものがどこかで感じられないし、見る事ができない。

そして「辜較縦奪」。「辜較」という熟語は、取引をして全部自分の利益にしてしまう、「縦奪」の「縦」はほしいうままにするという意味。だからほしいうままに奪う。そうして「放恣遊散」、「放恣」、自分のものだから勝手に使つて自分で自由にする。「遊散」、得たものが全部どこかに出ていってしまう。

「飲食度なし」

「串数^{かんすく}して唐^{いたず}らに得て、もつて自ら賑^{みずか}給^{しんきゆう}す。酒^{さけ}に耽^{たふ}り美^{うま}きに嗜^{たしな}みて、飲^{おん}食^{じき}度^{たひ}なし。心^{こころ}を肆^{はし}に蕩^{とう}逸^{いつ}して魯^ろ扈^こ

抵突^{たいとつ}たり」(『聖典』七三頁)。「串数^{かんすく}して」の「串^{かん}」は、「くし」という意味、つらぬくという意味を持つてゐるわけですから、ほしいうままに門から出入りするというようなニュアンスで串という字がもとと使われていて、そして「数^{かず}」というのは、数^{かず}という意味もあるし、数^{かず}が多くなることによつて、しばしば、という意味を持つてくる。「串数^{かんすく}」で、自由に出入りする、しばしば出入りするということのような意味のようです。「もつて自ら賑^{みずか}給^{しんきゆう}す」。そうやつて自分勝手に得て、人のものを横取りしてきて、それで自分が贅^{ぜい}沢^{たく}三昧^{さんまい}すると。「酒^{さけ}に耽^{たふ}り美^{うま}きに嗜^{たしな}みて、飲^{おん}食^{じき}度^{たひ}なし」。酒^{さけ}に溺^{おぼ}れるという言葉がありますけれど、酒^{さけ}に耽^{たふ}る。これはそういうことに苦しむ方も多いのですけれども、アルコール依存症のようなことを言っているのでしょうか。「うまきにたしなむ」と読んでいますけれども、このごろの贅^{ぜい}沢^{たく}な我々の生活というものは、テレビが象徴していますけれど、テレビをつけると昼間はほとんど食べ物番組ですね。どこに行ったら何が食べられる、こういうものを食べるにはどこに行けばよい、そういうことばかりをやっています。つまり、贅^{ぜい}沢^{たく}三昧^{さんまい}なのですね。三食^{さんじき}たべられたらよ

いという貧しい時代に比べて、現在は、できるだけ世の中で美味しいものを食べて生きたいと。これはまさに「うまきにたしなむ」ということです。酒には浸るし、食べるものにも浸ると。そういう在り方だから「飲食無度」、飲むのも食べるのも「たびなし」と読んでいます。節度がない、どこまでいったらよいという限度がない。これは現代生活を言い当てているようなものです。

そして「心を肆に蕩逸して魯扈抵突たり」。「蕩逸」ということは、何か締めりがなくなつて、何か限度がなくなつて、だらしなくなると。「魯扈」の「魯」は愚かという字です。「扈」はしたがうという字のようです。魯扈というのは、愚かに従う。愚かに従うというのはどういう意味かと思うのですけれど、何か自分の利益を中心に生活をしていると、そこに、本当はそうように従つてはいけない方向に、愚かに従つてしまうと。「抵突」、この「抵（抵）」というのは、角をもつて突いていく、牛とかイノシシは牙をもつて突つ込んでいく、そういうようなニュアンスの文字のようです。人間としては無駄に突つ込んでいくと言いますか、突つ込むだけ突つ込むのだけれど、一向に成果がな

い、そういう在り方をこういう言葉で教えようとしているのではないかと思うのです。だからたとえ、ドーンとぶつかったとしても、ぶつかったことによる反応は、ぶつかる方の人間に何の利益も与えない。そのようなぶつかり方。

これを抵突というように言っているのです。愚かに従つたり抵突したりしてしまうと。こういうのは、存在の道理に従うのと違って、自分勝手に、自分の思いで自分の立場を利用したり、自分の立場を利益のためだけに使つたりしていくような形で行為してしまうことを、こういう姿で教えているわけでしょう。そして「人の情を識らず。強いて抑制せんと欲う。人の善あるを見て憎嫉してこれを惡む」^{おくせい}（『聖典』七三頁）。これは前の段にも「善人を憎嫉し賢明を敗壞す」^{はいえ}（『聖典』七一頁）という言葉がありました。人が善い方向を持つていることを憎むという傾向が、惡を当然にしている立場の人間からすると、強くなるのではないのでしょうか。

こういうことは人間としてこの世を生きているところには、いつでもついている。常についている。だから常に争いごとやら、戦争やら、そういうことを四六時中、起こし

第二二八講

無慚無愧

他力の二通りの了解

ているのがこの世間を生きている人間なのだと。そういう人間の在り方に対して、何かそれに引きずられてしまうのではない、そうではない立場を打ち出していこうというのが、この五悪段に一貫している善を教えようとする立場です。だから、仏法はともすると世間を超えて、世間を離れてという表現で教えようとする。またそれがそういう在り方で伝えられてきてしまった面があるけれど、そうではないのだと。本願の仏法は、この矛盾を生きているような人間存在、罪惡深重の人間存在のただ中であって、それをひっくり返すような道を与えようとするのだと。こういう教え方。これが五悪段に通じての人間の深い課題なのではないかと思います。だから、世間を離ればよいのではない。世間のただ中から、本当に人間の生きるべき道というものが与えられてくるのだと。こういうことを、五悪段を通じて教えようとしているのだと思います。

(二〇一九年十二月六日)

『聖典』七三頁後ろから三行目のところに「無義無礼^{むぎむれい}」とあります。義なく礼なしと。この義礼という、人間が人と人との間柄の中を守るべきもの、あるいは相手を大切に思つて尽くすべきこと、そういうことが当然あるわけだけれど、特に中国では仁・義・礼・智・信というようなことで、儒教という教えが立てられて、それを守ることがある意味で理想、人間があるべき在り方として求められるわけです。ところがそれがないと。そういうことがここで教えとして立てられている。

親鸞聖人のお言葉などには、人間というものは、本来不実であり真実はないと。こういうように自覚する。それでは一体何を依り処にするのかということが、当然求めざる

を得なくなるわけです。やはり仏教の教えの根本にある本来の在り方、如とか、法性とか、そういう言葉で教えられる、何か人為性というものでは届かないような在り方が本当の在り方としてはあつて、それが凡夫からは見えないうし理解できない。そこに教えが立てられて、その立てられた教えを依り処にして道を求めることが起こるわけです。その場合に、道を求める心はあるけれど、求め方が本気なのかという問題もあるし、求めようとしても自分がその教えにそぐわないような心を起こしてしまうと。こういうことについて、自己矛盾と言いますか、そういう問題を親鸞という人は非常に真摯に、真向かいに自分に引き当てていただいていこうとなさった。自分という存在は、本当に不実であり、罪惡深重であり、煩惱具足の身ではないのだとでは、どうしたら本来の在り方に行く道があり得るのかと。こういうように問題にする時に、浄土教の教えが見えてきて、そうするとそこに如来の願力をいただく、如来の願力によつてたすけていただくという、いわゆる他力という教えが出てくるわけです。その他力になった時に、では、自分はお任せだから、もう何をしてよいのか。そこ

に理解が二通りに大きく分かれる。やはり努力が必要だ、だから努力していくのだと考えるか、努力など要らない、どうせだめなのだからお任せした後は何をやってもよいのだと考えるか、こういう二通りの了解が当然出てくるわけです。ところが、親鸞という人は、その間にあつて多分苦しまれて、たすかる道は他力しかないといいただいたのだけれど、それでは、他力しかない道を信じて生きるという時の生き様は、どういうように生きたらよいのかということが見えてこないということがおありだったのではないかと思うのです。

そこに、一人ひとりの与えられた因縁、人間関係の中に与えられた因縁を尽くしていく、生き抜いていく。生き抜いていく中に如来のお心を依り処にする。こういう道がないものかということから、しかし、それをどういただいて、どう表現していくのかというところに、いたたく側は人間であり、凡夫の理解となると、先ほど申したように両極端になつてしまう。中道と言われる、そうでない在り方はどうしてあり得るのか。こういうことで随分とご苦労なさつたのではないかと思うのです。

ですから、浄土を求める時に、浄土がどこで理想的な場所となると、この五濁悪世はだめな場所だから、だめな場所から理想の場所に往くとなる。だめな場所を捨てて理想の場所を求めようと、こういうように教えが立てられてしまう。また、事実、立てられている。そうすると、この世の命が終わってから、如来の大悲によってあの世に往かせてもらうのだというような了解になってしまう。そういうことが浄土教の本質の如くに理解されて、「捨此往彼」、つまりこの世を捨てて、そして、かしこに往くと、こういうのが浄土教だという図式化がなされてしまう。

ところが、今、この五悪段、三毒五悪というところを読んでくると、三毒五悪を捨ててから往くという話は本当なのだろうか。そういう問題が起こってくる。捨此、ここを捨てるということは、三毒五悪を捨てる。三毒五悪を捨ててというけれど、凡夫としての命の中に本当の道を求めようとする。そうすると、その本当の在り方に背くような自己が見えてきて、そういう自分がどうして本当の道に帰れるのかという時に、お前はどうぞだめなのだから止めてしまえと。そして違う理想の国に往って、そうしたら摂め

取ってやろうと。こういうような教え方というものが、果たして仏陀の教えなのだろうか。仏陀の願いは、本当に苦悩している一切衆生をたすけたいところから教えが説かれた始めたわけですから、その教え方がどういうように了解されるかというところに、教えの伝統がいろんな形での了解を生んできたし、仏陀が本当に言いたかったことは何だったのか、もう一つよくわからない。そういうところに、限りなく教えが複雑になっていくし、仏陀は理想化されていくし、そこに格差が出てきて、それで結局、五濁悪世しかないから、五濁悪世を捨ててかしこに往くしかないのだというような教えになってきてしまった。

親鸞聖人は、そういう現実の中で多分、藻掻き^{もが}に藻掻かれたのだと思うのです。そして、願力をいただく、本願の力をたよるということは、こっちに凡夫がいて、あちらに他力があって、それをこっちが利用するという他力ではなくて、如来の大悲願力が衆生を救いたいと願っていて、その願いが、本当に受け止められるならば、その願いが衆生の中に立ち上がるのだと。つまり、「欲生我国」〔聖典〕一八頁〕という言葉がありますけれど、我が国に生れんと欲^{おも}

えという願いが、衆生には呼びかけられている。教えに触れていこうとする存在を中国語では「機」と言う。機という言葉は、人間を表わすわけですが、その人間が単なる人間ではなくて、仏教の教えに触れていくような存在として機と言われる。その時に、機は、先ほど言ったように、自己の中に理想を求めるけれども、本当に真実にはなり得ないような、理想にそぐわないようなものを抱えている。そういうやっかいな存在なわけです。いわゆる聖道門と言われる道は、理想を求めて理想のようになれるのだと信じて、そういう素質が人間には与えられているのだから、それを実現し得るのだと信じて、それを求め続ける。そしてあたかも理想になったかの如くなる。そういうことが教えられる。果たして本当にそのようなことがあり得るのかという問題は容易ではないわけです。現実の五濁の中にひとりだけ自分は仏陀になったのだ。腹も立たない、欲も起こさない、そして人のために尽くしていけるのだと。そういう存在があり得るのか。それは、考えの中ではあり得るかもしれないけれど、現実の自己がそうなれるのかという問題になれば、とてもなれないということになるのです。

ですから大乘仏教と称する教えの中に、煩惱は当然だから煩惱でもよいのだという論理というか理論というか、そういう形で、あたかも煩惱のままに生きていてもよいのだということが覚りだとするような了解の仕方も起こるわけです。

ところが、親鸞はそういうごまかしはしない、できない。自身はどこまでも凡夫でしかない。どこまでも愚かな身でしかない。煩惱具足ということは凡夫であるということ。凡夫であるということは、とにかく朝から晩まで無明煩惱に覆われていて、無明の中に、本当のことが見えないうちに、腹が立ったり欲が起ったり、ひがんだり、妬んだり、憎んだり、とにかくいろいろな質の煩惱が苦悩を起こしてくる。こういうことが、凡夫の事実だと。そういう事実を引き受けながら、しかもどういう形で生き得るか。こういうことが、親鸞の信心をいただいたということの中に、信心を獲得するというこの中に、いただいたということは、理想の人間になったことではなくて、やはり煩惱の身でしかない身であるということに立って、しかも本願力をいただいているという道を見出したという意味になるわけです。

それをどう表現するかというところに大変苦勞されたのだと思うのです。

慙と愧

それが、晩年の作とされる悲歎述懐和讃というところに出てきている。善導の三心釈を背景にしながら、やはり独自の了解の仕方をしていかれる。それは「浄土真宗に帰すれども 眞実の心はありがたし 虚仮不実のわが身にて清浄の心もさらになし」(『聖典』五〇八頁) という和讃から始まるわけです。それは善導の「機の深信」をそのまま書いているわけです。善導は、機の深信、つまり人間の愚かさとか暗さとか、煩惱の身だということとか、そういうことを本来に自覚するということと、本願他力を本当に信じて、信ずればそこに救いが来ると、こう信ずることとは、一つの信の中の二つの面だと。深信という、深い心の中に二種の心がある。こういうように善導は教えられた。そのことを親鸞聖人は悲歎述懐和讃を通して明らかにしようとなさったのではないかと思うのです。

それを見ますと、ここの今の無義無礼という言葉が、親鸞の言葉では「無慚無愧」(『聖典』五〇九頁) という言葉になっている。慚愧の心がない。慚愧というのは、慚も愧も恥じるといふ心理を言う言葉で、「慚愧に堪えない」などと言われますけれど、現代日本語ではあまり慚愧という言葉は生きていないから、わかりにくいかもしれません。

「恥」は、恥ずかしいとか、恥じらいとかいふ言葉で生きていますから、恥と言えばよくわかる。しかし、その恥は、人に見られて恥ずかしいというようなことであつて、存在が眞実に照らして恥ずかしいという使い方はしないわけです。やはり、恥ずかしいという心は何かに見られているという意識のもとに起こるわけですから、見えない状態であれば恥ずかしいということはあまりないですよ。人が見えていないからよいだろうと心が動いてしまう。しかし、存在の本当の在り方を求めていこうとする方向性を持った場合には、存在の本当の在り方に対して、自分が起こす心とか行為とかがはずかしいと感じられる。そういう意味で慚愧と言われる。だから「慙」は人に羞ず、^は「愧」は天に羞ず(『聖典』二五七頁) などと説明されるわけです。天に羞

じるということは、中国の言葉では天・地・人の人は、天と地の間に生きているわけですけど、間に生きている存在が天から見られ、地に支えられている。そういう在り方を忘れて自分が勝手にやっていると誤ってしまう。それに對して天地が見ているという中で自分が自覺されると、單に自分が勝手にやっているのではないのだという存在認識が出てくるのだろと思うのです。ですから慙というのには、人に羞じるわけだから、倫理にもとむというところが恥ずかしい。愧の方は同じ恥だけれども道理に羞じる、あるいは教えに羞じる。同じ恥という心理だけれど、恥の質に二種類の恥があるというのが、慙と愧という言葉に分かれてくるものなのです。それを親鸞聖人は、無慚無愧とおっしゃるわけです。

それは人との関係であれば人の前で慚愧の心がないということは人間としてはちょっと考えにくい。恥ずかしいから着物も着る、化粧もする、ひげも剃る。とにかく恥ずかしいという心があるから、我々は生活の規律ができるわけです。慚愧がないということは、單に倫理的なものはどうでもよいという話ではなくて、存在の道理の方に向かつて

恥じるということが、本当にはないのではないか、というのが親鸞聖人のお言葉の本意だろうと思うのです。心理的な状況で本当に恥も外聞もないというようなことを開き直って言っているわけではないのです。「無慚無愧のこの身」(『聖典』五〇九頁)だと言うのは、「信卷」に「悲しきかな、愚禿鸞」(『聖典』二五二頁)という言葉があるのと同じようなニュアンスで、眞實信心を得ているにもかかわらず、相変わらず自分は、自分の本心は、他力を本当に仰ごうとか、他力によつて正定聚を得たのだからといくら論理で言ってみても、そういう心が自分にとつて本当に立場になつていくかというところ、なつていないではないか、そのことが恥ずかしいと。

如来回向の欲生心

だから親鸞の言葉は、一般用語を使いながら、眞理の方に向かつて生きようという意欲があるということが第一にあるわけです。親鸞自身はそれを自力の心ではないのだと。自力の菩提心ではない。自力で要求して、要求した如くに

成就しようとして、という意味の自力の菩提心ではない。どこかで真理の側から見られていて、真理の側から呼びかけられていて、真理がもよおしてくるような心なのです。だから、それを如来回向の信心と言われるわけです。如来の回向、如来が衆生の中にはたらいてきて、衆生の中で如来の真実が動き出す。そういうように起こった場合は、それは、如来が衆生の中に立ち上る、つまり発起する。親鸞聖人は「信巻」で、「超発」（『聖典』二四三頁）ということを押さえられます。つまり信心が発るといことは、超発すること。本当ならば発らないことが発るといことを超発と言うわけです。だから、如来が衆生の中に立ち上がるような発り方。それはどこかに発くる話ではない。この五濁悪世を生きている煩惱具足の凡夫の心の中に立ち上がっていく。

善導大師の二河譬の中に、白道という言葉がありまして、それは西に向かって行かんと欲するという譬喩なのですけれど、西は浄土です。浄土に向かって行こうとする時に、目の前に二つの河がある。二つの河というのは、貪欲と瞋恚に代表される煩惱、欲望と瞋りで、瞋りは火で表わされ

欲望は水で表わされる。水と火の河があるという喩えがあつて、そのただ中に道が見出される。そこを白道と善導は言うのです。その白道を註釈するについて、善導大師自身が白道は何の譬喩かというところ「能生清浄願往生心」、「よく清浄願往生の心を生」（『聖典』二二〇頁）ずることに喩えるのだと。白道があると言うけれども、行かんとする心を衆生の中に自覚する、そう善導大師は表現している。それを親鸞聖人は言い直されて、「能生清浄願往生心」（『聖典』二三五頁）とおっしゃるのです。これは「往生」が落ちているではないか、往生を忘れたのだからと。そのような単純な話ではないのです。それは深い想いがあつてもし「能生清浄願往生心」と書いてあるのを文字どおりの意味で取ると、我々自身がお浄土に往きたいと思いつ心が白道だという理解になる。それは自力の願生心ということになります。自分で起こした願生心が白道だと。そのようなことが言えるだろうか。凡夫が起こした願生心が、凡夫の都合でこの世は嫌だからもうあっちへ往きたいという、そのような情けない心が起こした心が果たして白道なのだろうか。そのようなはずはない。

では、何だ。このことは「欲生我国」の理解と同じなのですけれど、欲生我国という言葉が、機の三願と言われている第十八願、第十九願、第二十願を通して、三度、我が国に生まれんと欲えと呼びかけるわけです。その欲生心というのは、如来回向の欲生心である。欲生心は衆生に呼びかけているけれども、衆生は自覚しない。浄土に往きたいなどと思えない。この世は辛いし、濁悪世だとはわかるけれども、自分はきれいなものだと思っていますから、周りには悪いのばかりだと思っているけれども、自分はまあよいと思っている。そういう思いで、自分だけは悪いところを止めて善いところにいけると考えて願生できると思っている。そのような心で往けるのだろうかと言え、往けるはずがない。

如来が三度も我が国に來たれと呼びかけているということは、実は大悲の現れである。一切衆生を救いたいという願いが呼びかけてくださる。その呼びかけが衆生の上にとどいう形で起こるかという、その呼びかけを信ずるといいうことが生ずる。その信ずる中に欲生心というものがある。如来の欲生心に依るのだと。如来の欲生心だと親鸞はおつ

しやるわけです。如来の欲生心が衆生の中から立ち上がると言ってもよい。それが信心なのです。ですから「能生清淨願心」と言うは、金剛の真心を獲得するなり」（『聖典』二三五頁）とおっしゃるのです。白道ということは、煩惱の生活のただ中に往ける道が開ける。それが金剛の真心だと。こういう意味なのです。如来回向の質を持っているから金剛なのだと。凡夫の質がどれだけ心が暗かったり煩惱が起ったり、そういうことが起ころうとも、金剛の質は変わらない。そういうことがどうして言えるのだろうか。そういうところに、謎と言いますか、親鸞が言おうとすることがよくわからないものだから、さまざまな理解が生じてしまうのです。

「金剛の真心」ということは、善導大師が『觀無量壽經』を解釈するに先立っておかれた偈文の中に「正受金剛心」（『聖典』一四七頁）、金剛心を受けると書いてある。金剛心を受けるといことは、眞實信心なのだと。こういうところに凡夫であることと矛盾せずに本願力を信ずるといいうことが成り立つ。親鸞はずっとそのこと一つに生き続けた。そしてそれを表現しようとなさった。

無慚無愧という事実

そうすると、そこにこういう和讃が出てくるのです。

「無慚無愧むざんむきのこの身にて まことのこころはなければども
弥陀みだの回向えこうの御名みななれば 功德は十方じっぽうにみちたまう」(『聖
典』五〇九頁)。つまり如来の名号というのが、大悲の表
現として与えられていることを信ずる。『歎異抄』にあり
ますように、「ただ念仏のみぞまことにておわします」

『聖典』六四一頁)というこの意味は、念仏を真実の依
り処として大悲の本願を信じていくことが成り立つ。
どれだけ人間が凡夫であろうと愚かであろうと、罪惡深重
であろうと、それと矛盾せずに大悲を信ずることが成り立
つ。大悲なのですから、無条件的慈悲ですから、どのよう
な衆生であろうと必ず救い遂げるのだと。如来の大悲はど
こまでも待ち続ける。大悲を信ずるまで大悲は待っている
のだと。大悲無倦むけんである、倦むことがない、あきることが
ない。もう諦めたとは言わない。そういうことは人間には
できない。人間はついついこれだけ言ってもだめなのかと

か、このように努力しているのにそれを無視してとか、そ
うなってしまう。ところが大悲は無条件的な慈悲。という
ことは、そういうことをご承知の上で、そのようなことは
凡夫ならば当たり前なのだ。だから、大悲を信じて欲し
い、大悲を本当に仰いで欲しいということが、大悲の深い
願いなのです。人間の努力心などは要らない。こういう意
味で、無慚無愧のこの身にて真の心はない。真の心になろ
うとすること自身が自己矛盾であり無理なのです。かえっ
てストレスを与えてしまう。自分はまだだめなのではない
か、自分はどうもそうなのではないかというような
苦悩を与えてしまう。そういう反省は必要ない。無慚無愧
であるこの身、無慚無愧ということは、それでよいのだと
いうわけではない。無慚無愧という事実ではないのです。
よいも悪いもない、無慚無愧なのです。これはだから他人
事ではない。けれども大悲をいただいていく。

この五悪段を通して、これでもかというような悪の教え
があっても、何か人間は自己肯定をしたいし、自己弁護を
したいわけです。けれどそうではないような、如来のお心
の前に、公明正大な如来のお心の前に、お前の心は本当に

そうなのかというように確かめが与えられてくる。そうすると恥ずかしいという心が起こる。親鸞という人は不思議な人で、そういう人間の本质を、如来のお心の前に自分の存在を常に照らし出されて見ている。そういう自覚ができた方ですから、その自覚の言葉はなかなかわからない。罪惡深重であるということは事実なのです。事実が自覚できないのは平常なのです。平常の生活の凡夫では、人間の事実、その事実は底にある事実だから隠れていて見えない。そういうことが、この五惡段を通して何か人間に深く呼びかけているのではないかと思うのです。

父母の恩

「義なく礼なくして顧難^{こなん}するところなし。自らもつて職当^{しきとう}して諫曉^{かんきょう}すべからず。六親眷属^{けつぐん}の所資^{しよし}、有無、憂念^{うねん}すること能わ^{あた}ず」(『聖典』七三頁)。この「顧難」の「顧」はかえりみるという字ですけれど、「難」は難しいという意味ではなくて、わずらいという意味もあるのです。苦難という言葉がありますでしょう。その難はわずらいという

意味なのです。そういう意味で、顧難するところがないということとは、無義無礼であつて、それが人にどういうわづらい、どういふ悲しみ、どういふ痛みを与えるかについての思いやりがない。こういう意味だろうと思うのです。

「職当」の「職」は職業とか、職責とか、職というのは仕事というようになことにもなるわけですが、そういう責任をもつて当たるべき仕事、それを自分勝手に用いる。そして「諫曉すべからず」。「諫」はいさめるといふ字です。いさめて、そうしてはいけないよとあきらかにする。そういうことができないのだと。そうすると、「六親眷属の所資、有無、憂念すること能わ^{あた}ず」。つまり親戚関係のみんなが、「所資」、この「資」は資本という時の資です。資はですから生活を助けてくれるような、現代で言えばお金ですけれど、お金とか物とか、六親眷属が生活の糧になるようなものを持つか持たないか、そういうことを憂う念などを持つことができない。こういうことが心配だとか、そういうことでは申し訳ないなどとは思わない。

「父母^{ふも}の恩^{おん}を惟^{おも}わ^ず。師友^{しゆう}の義^ぎを存^{ぞん}ぜず。心に常に惡を念^{おも}ひ、口に常に惡を言^いひ、身に常に惡を行^かひて、曾^{かつ}て一善

なし。先聖・諸仏の経法を信ぜず」(『聖典』七三―七四頁)。父母の恩を思わないということは、本当に我々はなかなか気づかないものです。昨日、私の親戚のお寺の前住職の五十回忌があつたのですけれど、今の住職が「正信偈」のお勤めが終わつた後、お話をしてくださつた。その話は、なかなか切実なものがありました。それは自分の青春期、大学生活の時は、父親というものを本当に知らなかつたと。父親の生活を馬鹿にして、あんな生活をしていて、お念仏だとか信心だとか、あんなことを言えるかというように思つて、自分は父親の心を知らなかつた。ずっと知らなかつた。父親が亡くなつても知らなかつた。五十六歳で亡くなつたのですけれど、それは彼が二十代の時。比較的早くに亡くなつたので五十回忌ができた。若かつたというせいもあるけれど、父親が理解できなかった。親鸞の信心をいいただきながら自分を許してしまうから、お酒が好きだつた。で、お酒を飲むと理性がどこかへいつてしまつて、とにかくだらしなくなるわけです。そういう在り方を息子として許せない。そういう場合は、さもありなんと思ふけれど、そうでない場合でも、息子というのは父親が煙たい

し、父親と確執があつて、なかなか難しいものですよね。だから生きている間は、どうしても抵抗もするし、おもしろくないと思うのです。罰当たりなことも思うわけですよ。ところが、亡くなって三十年以上経つて、自分が五十六歳になつた時に、親父の歳になつたのだなという感覚と同時に、許せなかつた父親がやつと許せたという感話をされていました。

それは、父親の亡くなる歳になつて初めて父親の悲しみとか、そういう行動を取つてしまつたことの意味が自分にも領けたということだろうと思うのです。やつと許せたと。そういう話をされていて、私は感動しました。そのような話を親族の前でしたことがなかつたから、五十回忌で初めて話をしたわけです。恩というものは、悲しきかな、なかなかわからないものですね。

「道を行じて度世を得べきことを信ぜず」(『聖典』七四頁)。「行道」と言いますが、道というのは、教えられた言葉が人間に生きる筋道を教えるから道という言葉があるわけです。人間が生活する空間にある道というのは、現実の道ですけれど、それを意味として人間の生き様に譬喩

う意味を持った言葉です。

（二〇二〇年一月九日）

的に当てるわけです。そうすると道が単に空間的な道ではない、人間にとつての歩むべき在り方ということを道という言葉で教える。これが日本の文化にも入ってきて茶道とか、柔道とか、あるいは華道とか、いろんなことが言われる。人間がこういう方向で、こういう在り方を理想とするということ、道という言葉で言おうとしているわけでしょう。仏道もそうです。仏になるべく菩提心^{おこ}を發して教える信じて、教える生きていくことが道になるわけです。そういう意味で、道を行ずるといふのは仏道を生きるということです。仏道を生活する。

そして「度世」。世間の在り方を突破する、世を超えることを度世ということです。突破するというのは譬喩的表現で、空間的な譬喩で言うわけですけど。我々の身に与えられてくる相対的な因縁に縛られて、その価値観に苦しめられるのではなく、またその世間の価値観に縛られる在り方を逃げるのではなく、その立場を引き受けながら、どこかで単にそれに縛られないで、フリーの立場で生きる。そういう立場を開くことを度世という。度世という言葉を一語で説明するのは難しい。世を超えて世を生きる、そうい

「死して趣向するところを知らず」

自分がどこから来たのか、

どこに行くのかわからない

世の中では、猛威を振るっている新型コロナウイルスで観光客も激減していることですが、もうマスクだとか、消毒用のアルコールだとかが売り切れてしまっている状態のようで、大変な騒ぎですね。この会座に今日もこうして寄つてくださっているということは、本当にありがたいことだと思います。

今回は、『聖典』の七四頁の四行目ですが、「真人を殺し衆僧を鬭乱せんと欲い、父母・兄弟・眷属を害せんと欲う。六親憎み惡みて、それをして死せしめんと願う」。「真人」という言葉は『無量寿經』ではこゝ一個所なのですけれど、つまり真理を求める。何か人間としての理想を求める。仏

教で言えば菩薩、菩提を求めて生きようとする。そういうようなものをここでは真人と言っているわけです。そういう理想を求めるような人間の在り方に対して、それを認めない。そういうことをここで、「真人を殺し衆僧を鬭乱せんと欲い」と、つまり人として真実でありたいと思っている人間を認めないで殺してしまう。「衆僧」というのは、僧伽に入っている出家の僧侶のことをここでは衆僧と言うのでしょうか。それを「鬭乱せん」、争わせようと。そういうように欲うと。

そのように生きてしまう在り方に対して、「かくのごときの世人、心・意俱に然なり。愚痴瞋昧にして自ら智慧ありと以うて、生じて従来するところ、死して趣向するところを知らず」(『聖典』七四頁)。「愚痴瞋昧」、瞋は暗いというような意味の字で、昧もそうです。はっきりとしたものが理解できてわかつているという在り方に対して、何かよくわからないという在り方。愚痴の状態が人間を覆っている場合に瞋昧というようになるわけです。にもかかわらず「自ら智慧ありと以う」と。自分では賢いつもりである。これはやっかいですね。「そんなこと言わなくてもわ

かつている」というように自分で自分を賢いと思っていると。自ら智慧ありとおもって、そして「生じて従来するところ、死して趣向するところを知らず」。大変大事なことが言われてきているわけです。

清沢満之の言葉、日記（『臘扇記』）にそういうことが記されている。自分とは何であるかということを考えてきて、自分というけれど、自分が今ここに生きているというけれど、その自分がどこからきた存在なのかということがよくわからない。自分の生まれてきたところがわからない。そして今、生きているけれども、次の瞬間には亡くなっていくかもしれない。そういう、いわゆる仏教が言う諸行無常の命を今ここに生きて感じて考えている。その生まれてきたものがわからないし、行く先がわからないという表現があるのです。ここの言葉が背景にあるのではないかと思われるような表現です。

「生死一如」と仏教では言うのですけれど、生まれてきたら必ず死ぬと。だから清沢満之の言葉に、「生のみが吾人にあらず。死も亦、吾人なり」と。生きているというだけが自分ではない、死ぬことも自分である。こういう言

葉もその日記に記されているのです。そこに「自己とは何ぞや」ということが出てくる。自分とは何であるかということが、自分自身でわからない。自分が今ここにあるということは事実で、それは意識しているわけですから、意識している事実の根拠、どこから出てきた存在なのか、そしてどこに行く存在なのかということが、自分にとってわからない。こういうことを表白しておられます。

ですからこれは他人事ではない。みんなそういう存在として今ここに与えられてある。だから愚痴蒙昧の人だけが特別に生じて従来するところを知らないとか、死して趣向するところを知らないというわけではない。世間のこと、人間関係のことについてはどれだけ賢い人であっても、自分がどこからきたのか、どこに行くのか、そういうことはわからない。こういうことがあるわけです。「死して趣向するところを知らず」と。

「仁ならず順ならず」

「仁ならず順ならず」（『聖典』七四頁）。仁は儒教の概

念です。人偏に二と書いて、つまり人ということも、人は一人で成り立っているのではない。人は二つの棒で成り立っていると同時に横にまた二つ繋げるといふ形で、仁という文字は、人間関係を表わすような文字である。本当に豊かであり、明るくて幸せであるような人間関係を求めた時の、それを成り立たせるような人間の在り方を仁という言葉で表わしているわけです。

だから、今ここに表現されてきたような、自分中心に何でもやってしまうという在り方は、人間関係がわかっていないし、人間関係を壊してしまう。仁には「仁愛」という、愛と重なるような熟語があるのですけれども、愛といつても、愛には所有欲が絡むような愛というのが必ずありますから、これは仁とは違うのです。だから愛と言ってしまふとちよつと違うのかも知れません。仁という言葉は人間の理想的な在り方ではあるのだけれども、人間にできるかという、これがなかなか難しい。儒教では仁を実践して仁が出来るようになる、言うのですけれど。

「順」というのは、順応などという言葉があつて、順応というのは、適応という言葉と似ているのですけれど、よ

く言えば、ちょうど水が高きから低きに流れる如くに、いのちが自然の在り方に従っていく。そういうことなのでしようけれども、これが人間関係の中にあつたりするとなかなか難しい。やはり人間として生きるといふことには、常に矛盾があるのですね。例えば、八方美人などという言葉があつて、どこにでも従つていこう、どこにでもよい顔をしていこうと、そうなると、あの人は自分がないとか、何があの人自身なのかわからないとか、そういう評判になつてしまふ。しかし、かと言って俺が俺がとやっていたら、それはやはり周りからよくは言われない。そういうので、人間として生きるといふことがどうあるべきかということ、は、日々常に迷わされる、試される、そういうことが起こる。人間として生きていくことは、人間の間柄を生きるわけですから、そのなかで何とか波風が立たないように、あるいは、人を愛し人からも愛されるように、そういうことを求め続けているのが人間なのでしょう。どうすれば本当にそういう人間になれるのかという価値観の一つとして、ここでは順という字が出されてある。

「長いものには巻かれる」というわけではないけれど、

そういう大きな力の前に抵抗などしない方がよい、そういう順だと、仏陀の教えとしての順とは合わないと思うのです。人間としてこの世に生活をしているということは、人間である限りにおいて、やはり従えないものもあるし、抵抗せざるを得ないものも起こるわけです。それまで全部捨ててしまえということを行っているわけではないと思うのです。本願に従うとか、神の命に従う、本当に信じている大いなるものに従うということであれば、それはこの世の人間関係でどうこうという話とはちよつと違ってくるわけです。だからそこが難しいですね。何に對してでも従うというわけではないのです。

善導大師が、本願に随順するという言い方をするのですけれど、我々凡夫は本願が信じられないし、「本願なんてものは」という形で、それに対抗しようとする。本願を否定しようとする。それに対して、本願のはたらきに随順すると。そういう自己を超えて自己にはたらいてくる大きな作用というものを信ずるなら、それに任せる。随順するというのは、そういう境地を表わすのだらうと思うのです。

「天地に惡逆あくぎやくしてその中にして希望けぼう僥倖ようじやうす」(『聖典』)

七四頁)。天地ということは、中国の概念としては単に自然が与えてくれる環境というだけではなくて、人間生活を成り立たせているあらゆる環境、あらゆる状況を表わそうとするのだらうと思うのです。そういう天地に惡逆する。つまり、与えられてくるすべての条件に、「こんなのは嫌だ」と反逆する。そういう態度でいながら、「希望僥倖す」と。僥倖というのは、幸せ、苦樂で言えば、樂ということを感じさせる在り方を僥倖と言うのでしょうか。自分が反逆していることを忘れて、何とかして欲しいと、自分の都合のよいことだけを願う。

長生不死

そして「長生しやうじやうを求めんと欲ほづうに、會かず當あたに死に歸すべし」(『聖典』七四頁)。長い生、長生ちやうせい不死ふしというのは中国人が求める幸せの価値概念の一つなのですけれど、これが現代では必要以上に大きな価値の如くになっていますね。長く生きるといふことの内実がほとんど忘れられて、長く生きさえすればよいような、命を長くするという方向性だ

けが動かしている感じがします。

親鸞仏教センターのホームページにある「今との出会い」という枠に、毎月エッセイを研究員の皆さんが書いているのですが、たまたまそれが二〇〇号ということで、二〇〇回目の記念に私にエッセイを書いて欲しいと事務方からたのまれたものですから、そのエッセイに何を書いたらよいだろうという時に、この長生を書こうと思ったのです。長生きということだけが価値になっているけれども、そうなのだろうかというような文章をちよつと書きました。人間として本当に幸せを生きていることが求められるのなら、一体どうあるべきか。どういうことが人間として生まれて生きていることの本当の意味なのか。そういうことがどういう形で実現できるかが大きな問題としてあるのではないかと思つたものですから、長さだけではないということをちよつと書いてみたのです。

ここでは「長き生を求めんと欲うに、会ず当に死に帰すべし」と。親鸞聖人は本願の信という時に、『教行信証』の「信巻」では、信心の利益として「長生不死の神方」ちようせいふし しんぽう（『聖典』二二二頁）と。神方、それは不可思議な最高の方

法という意味を持っているわけですけど、真実信心というものが、長生不死という願いにとつての何よりの方法なのだと書いておられる。これは文字どおりに長生きできるということ言っているのではなくて、やはり人間は必ず死ぬ。生死一如ですから、生きるということは、死ぬことである。当たり前である。そこで長生きをしたいという願いが本当に満たされるとは、どういうことか。ただ長生きをしたいということが満たされて長生きをしようということであつたら、内容はほとんどないのです。そうではなくて、長生きをしたいと思つてゐるけれど、その長生きの事実は、今、一時一時を生きている、その一時がかけがいのない時間と感じられることが起こる。そのことが、要するに長生きをしたいという願いの最高の満足の方法なのだと。こういうように親鸞聖人は教えてくださっているわけです。その一瞬一瞬が、その時その時が、本当に充実して感じられるような時を回復する。そういうことが、仏陀が仏法の覚りを得たり、その後の諸仏がたが、これが本当の喜びだと言つてくださったたり、親鸞聖人が本願の信心こそが長生不死の神方だとおっしゃつたりする意味なのでは

ないかと、そういうように思うのです。

今ここで出ている存在は愚痴瞋味ですから、愚痴瞋味の人間が長く生を求めようとしても必ず死ぬのだよと。必ず死ぬという生をただ長く引き延ばしているということは、いかに愚かであるか。「慈心教誨^{じしんきょうけ}してそれをして善を念ぜしむ」(『聖典』七四頁)と。「教誨」の「教」も「誨」も「おしえる」という字ですけれども、教の方は、これを知ることにおいて価値がでる、そういうことを教える。誨の方は、これをしてはいけない、これは間違っているということ^{おし}を誨^{おし}える。そういう違いがあるようです。愚痴瞋味の人間が感じていたり起こしてしまったりする、そういう悪業を転じて善をなさしめようと、こう教えようとするけれども、「生死・善惡の趣^{おもむ}き自然^{じねん}にこれあることを開示すれども、肯てこれを信ぜず」(同上)。善を為せば樂がきて、惡を為せば苦がくるという因果關係、こういうことが趣きという言葉で言われているわけです。それは自然である。『無量壽經』には自然^{じねん}という言葉が非常に多いのですけれども、その自然には三つの意味があると前にもお話ししました。善因果果、惡因果果という因果關係が自然である

と、そういう場合は業道自然と言う。本願を信ずれば、その結果、必ず仏が願った人間になる。仏がお前は必ず成仏する、お前は必ず大涅槃を得ると。そのために我が名を念ぜよと呼びかけてくださる。それを信ずる時に、本願自身がある意味で人間を變革してくる。自分で変わろうとするのではない。願力、大いなる力を信ずると、その信ずる力が人間を變化させる。そういうことが起こる。これを願力自然と言う。

それと、無為自然という言葉があるのです。自然というのは、本來をあらわす。本來というのは、人間の作意、こうしたらこうなるだろうと、そういうことがなくなる。大自然でいろんなことが起こるように、営みが人間を超えた営みであるという面もあるし、それから仏陀が教える覺りの内容が、大涅槃とか法性であるとか言われる。それは人間の思いを超えて、それぞれがそれぞれにあることを成り立たせる。そういうことが、自然である。

言ってみようがないのですけれど、例えば水があると、水は人間に飲まれるためにあるわけではない。水は水としてあるということが自然である。人間は生命を成り立たせ

るために、その水を飲んだり、物を食べたりする。そういうことが起こるのだけれども、それも、それぞれのものの本質がはたらいて人間の命を成り立たせているということ自身は自然である。そのように考えれば、自然ならざるはなしと。こういうような意味が無為自然という言葉です。

人間からは考え難い。人間からは業道自然ということはわかりやすい。願力自然はよくわからない。無為自然はましてよくわからない。この『無量寿経』では願力自然がずっと説かれていますけれども、ここの段は業道自然です。

「悔懼交わり至る」

「苦心とちに語れども、その人に益やくなし」(『聖典』七四頁)。苦心さんたん慘憺たんという言葉がありますけれど、一生懸命その人のためによかれと思って教えを説こうとする、努力することを苦心と言っているわけです。言葉で語りかけるけれども、その人に益なしと。どうして利益りやくがないのかというと、「心中閉塞へいそくして意開解いひかいげせず」(同上)。心の中に鍵が掛かったようになっていて、閉ざされていて、開解しない。

心も意も開放的でないと言いますか、閉鎖的である、こういう在り方。これはなかなか難しい状況です。こういうことは、このごろの人間関係の中では随分と多いのではないかと思います。

「大命だいみょうまさ將に終わらんとするに、悔懼けくまじ交わり至る」(同上)。「大命」、これは命いのちです。それぞれに与えられた命が、これが大命と言われている。その命自身が終わろうとする。『観無量寿経』の下々品にありますように、どれだけ悪業を尽くしてきた人であっても、自分が命を終わるという時に、これまでの命の本当の在り方を感じる。最終的に地獄が感じられると言いますか、平気なつもりでいろいろやってきて、いざ自分がそれで終わるという時に、先がわからない。悪業の結果がおそろしい。そういうことが襲おそってくる。だから「悔懼」、後悔と懼おそれです。この懼れというのは、恐怖というような恐れとはちょっと違うのでしょうか。キルケゴールという哲学者が、『不安の概念』という本を書いていますが、恐怖というのは対象があつて、それが襲おそってきたりすることを恐怖と言う、けれども、不安というのは、何かが襲おそってくるというようなことがないの

だと。しかし、命は不安である。そういう心の在り方を不安という言葉で考えている。ここの懼れはそれに近い感じでしょうか。そういう不安感に近いような、自分の存在が自分の思ったようにならなくなるということを感じる。だから、命が終わろうとするわけですから、後悔しても間に合わないのですけれども、「ああ、一生悪いことばかりしてきたな」ということが、どっと感じられてくる。そこに付いてくるおそれが「悔懼」という言葉で言われてくるわけです。

「予め善を修せず。窮まるに臨みて方に悔ゆ。これに後に悔ゆるに將に何ぞ及ばんや」(『聖典』七四頁)。それに到るまでに善を修することをしなかったから、もういよいよ行き詰まり、もうこれ以上はならないとなった時に、後悔しても役に立たないのだけれども、後悔が襲ってくる。後悔してももう間に合わないのだと。そのように教えられているわけです。

「天地の間に五道分明なり」(同上)。ここの「天地」も先ほどの天地と似ている概念ですけれども、人間の生存が成り立つ状況、それが天地と言われる。その天地の在り

方が、五道、五道というのは、六道とも言いますけれども、流転する在り方。六道流転というのは地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上というように言われますけれど、そういう状況的な存在があるというよりも、状況が存在をしてそういう存在たらしめる。地獄的存在、餓鬼的存在、比較的良好い状況で人間的存在、そして幸せいっぱいの人天的存在。これは状況と自己とが常に深く関係しているわけです。状況が改善されると人間がある意味で幸せになるというように信じられて、それを求め続ける。けれども求めたようにはいかないということが、いろんな形で起こるわけです。それは、それぞれ行爲をした結果が次の自己を作ってきたから、その作られた自己と環境とは常に一体である。自己が変わっていけば環境も変わっていく。自分が変わっていくということが先にあって、関係が変わっているのだと、なかなかそう発想できないのです。周りが悪いのだ、自分とは変わらなくてよいのだと考えていますから。自分が変わるといことが、人間関係も含めて環境が変わっていくということが起こる。こういうことが言われてくるわけですが、なかなかそれは、宗教的には言えるけれども、

いわゆる政治とか社会学とかと言われる方向からは、そのようなことは言えないというように発想してしまつて、そうすると人間はどちらを向いて生きたらよいのかということが、人間の問題として抜けてしまうのです。

そして「恢廓窈窕かいかくようちようとして浩浩茫茫こうこうもうもうたり」(『聖典』七四頁)。

「恢」は大きいという意味、「廓」は「拡」と同じ意味で、やはり大きいということです。「恢廓」は、広々として大きいこと。「窈窕」は、窈も窕も深いという意味を表わす字のようです。だから大きくて深い。そして「浩浩茫茫」、浩という字はやはり広いという字です。茫は広くて遙かな空間が感じられるのだけれど何かよくわからないと言いますか、ちょうど霧や霏もやが掛かっているような感じで、広さはあるけれど何かよく見えなと言いますか、そういうことを表わす文字のようです。そういうことで、「恢廓窈窕 浩浩茫茫」というのは、結局、私たちが生きている、私が自分というものを感じて生きているこの空間も時間も果てがない。果てがないし、しかしよく見えない。過去も未来もとても深く大きいだけでも、でもそれが自分にとって何なのか、どういうことなのか、どうい

うにあるべきなのかということが、まるで見えない。そういうことを表わそうとするのでしょうか。

「冥より冥に入る」

「善惡報応ほうおうし禍福相承かふくあいうけて、身自みみずからこれを当あく」(同上)。善惡というものの「報応」、応報とも言いますけれども、報いが、善をすれば楽がくる、悪をすれば苦がくるということが因果関係として応じていて、禍わざわいと幸せが対応する。そういう行為をした人間自身の身がその行為の結果を受ける。そういうことが自然である。ひとりでに自分でこれを受けるのだと。「誰も代たれわる者なし」(『聖典』七四—七五頁)。

「数ことわりの自然じねんなるなり」(『聖典』七五頁)。「数かず」という字を「ことわり」と読んでおります。数理という言葉がありますね。数学という学問がありますし、数理科学とか、数理ということを言うのは、単に数の計算をしているのが数学ではない。数学というのは私もわからないところがありますけれど、世の中の成り立ちを数、数学的な理論で説

明し解明する。これが結局、物理とかと結びついて、そして統計などと結びついて、今はもうAIということで、コンピュータが使われてきている。これは、論理もそうですけれども、数理というものも、人間の理性というものが生み出した、ある意味ですごく道理なのだろうと思うのです。数理的な必然性と言いますか。

「その所行に^{したが}応いて殃咎^{おうれいのち}命^{めい}を追いて縦捨^{じゅうしや}を得ることなし」(『聖典』七五頁)。「所行」というのは、行われるところ、行ぜられてある在り方。それは善であつたり悪であつたりという形で言われるけれども、その在り方に応じて、「殃咎」、殃は禍を表わす、咎はとがめという意味の文字のようです。禍ととがめ、そういう形で、自分で好きなように行為をすることの結果が自分にはね返ってくる。それは「縦捨」、この「縦」という字は、放つとか許すという意味のようです。「縦捨を得ることなし」と。

「善人は善を行じて、樂^{らく}より樂に入り明^{みょう}より明に入る。悪人は悪を行じて、苦より苦に入り冥^{みょう}より冥に入る」(同上)。こういうようにして徹底的に悪の在り方が批判される形で教えられてくるわけです。善を行ずる者は、樂

より樂に入る。幸せから幸せになっていく。そういう在り方を人間は求めて止まないところがある。けれども求めて止まない心と、自我の思いを貫こうというわがままな心とが常につかり合う。そういうことが起こるのです。悪人は悪を行じて、結果は苦である。「苦より苦に入り」、そして「冥に入る」。

「冥」というのは暗さを表わす。夕方とか朝方とか、明るいだけ何となく暗い、そういう暗さを表わす字のようです。だから真つ暗ではない。真つ暗ではないのだけれど、よく見えない。冥土^{めいど}の土産^{みやげ}とか言いますけれど、冥土というのは見えてないのですよね。どうなっているかわからない。だから暗い。必ずしも真つ暗ではない。真つ暗闇なら闇と言えよいのでしようけれど、冥土と。何か空間があるように感じられている。

親鸞聖人の真実信心の利益として「現生十種の益^{やく}」とすることが言われるのですけれど、その最初に「冥衆護持^{みょうしゅご}の益^{やく}」(『聖典』二四〇頁)というのがあるのです。冥衆、見えないところから何か私どもを常に見ているものがある。そして、それが我々にとつては、先ほどの悪ばかりやって

きたことへの懼れ、見えないものがおそろしい形で襲ってくるというおそろしさがある。だから、そういうものを鬼とか餓鬼とか、あるいは悪魔とか、いろんな言葉で表現しているのですけれど、そういうものがあるが如くに人間の精神は感ずるわけです。特にそういう悪いことをするのは暗闇から出てくるというイメージが強い。明るくしてしまえば悪魔は退散する。明るい場所は大丈夫なのです。停電などして暗くなると、何かおそろしいと。そういうように感じる。

昔の人は、本当に夜の闇が怖かったのでしょう。何が襲ってくるかわからない。特に猛獣などがあるところは、夜行性の動物たちは、夜になると動き出す。人間は昼間しか動けない。百鬼夜行の世界です。そういう意味で、冥衆というのは暗い世界から見ている、隙あらば襲ってくるという、そういうおそろしさがある。

ところが、その冥衆が護持する。冥衆が守ってくださるのだと。阿弥陀の光明、本当の明るさが感じられると、それが照らしている世界には暗闇が手を出せない。闇の世界は手が出せない。そして闇の世界が実は守ってくださるの

だと。このように転ずる。そういうことが、真実信心の利益としてまず言われるのです。これは、その当時の精神生活、親鸞聖人の時代の精神生活を送っている人々にとっては、大変な励ましになったのではないかと私は思うのです。冥衆、見えない世界、暗い世界から守られているのだと。こう感ずることができるよう大きな光のはたらきが感じられる。こうしたものが本願を信ずることによって与えられる利益だと言われているわけです。

(二〇二〇年二月四日)

連続講座「親鸞思想の解明」

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、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ていることの意味を、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」並びに第一三〇回（通算第一八一回）から第一三二回（同第一八三回）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からうか。

（本多 弘之）

この世を超える

これまでを振り返る

久しぶりにこうしてお話をさせていただく機会を与えられました。時代というか、感染症拡大の影響と言いますか、親鸞仏教センターの建物の中からオンラインで皆さま方にお話をさせていただくという形になっております。やっとうしてお話をさせていただくことができるということがあると同時に、有楽町で開催していた時から中止になって、もう二年になるのだなと思わずにはおれません。

続きとして拝読するのは、『聖典』の七五頁の四行目「誰か能く知れる者」ですけれど、私自身も、そして皆さまも、この二年の間に『聖典』のこの部分を読み直しながら、少しずつ教えの内容を深めるというようなことはほとんどできない状態でした。ですので、少しこの段を読むに

ついて、その前を振り返りながらお話をし、その上で先に進めさせていただきたいと思っております。

まず、この『大無量寿経』は、阿難が対告衆、阿難を相手にして、お釈迦さまが教えをお説きになるという形を取って展開してきた。そこから、いわゆる三毒五悪段と書かれている段が開かれるについて、対告衆が「仏、阿難に告げたまわく」ということから「仏、弥勒菩薩に告げたまわく」として、弥勒段と言われるような内容として、大きく展開することがあるわけです。『聖典』の五七頁の八行目、そこに「仏、弥勒菩薩・もろもろの天人等に告げたまわく」という形で、弥勒菩薩に対告衆が変わっております。ですから『無量寿経』全体の構成としては、阿難を対告衆にした本願の教えに対して、この段は弥勒が対告衆になる。

弥勒菩薩という名前は、大乘仏教が見出した未来の仏、弥勒仏とも言われますけど、弥勒菩薩は五六億七千万年という年月を経て、もう人類が終わっていくと言われるような年に、一切衆生、最後の人も摂め取って仏に成ろうと。こういう形で大乘仏教が名付けている菩薩の名前なのです。

弥勒菩薩という名前の下に教えが説かれるということは、何かそういう未来の衆生に対する教えという意味ももっておりま。未来の衆生をも対象にする弥勒菩薩、その弥勒菩薩を対象にしてお釈迦さまが説くという内容になっている。

このようにどういう形で始まるかというところに、大変大きな問題があるわけですけど、『聖典』五七頁後ろから七行目、「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」。善をつとめれば、その結果として幸せになるということが、一般の道、一般の人間の営みとして、そういうことが信じられているわけですけど、「道の自然なることを念いて」、つまりひとりでにそうなっていくことを思つて、上もなく下もなく、そして辺際もない。平等である。それを受けて、「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」（『聖典』五七頁）。努力して求めよ。そしてそこから、「必ず超絶して去ることを得て、安養国に往生せよ」（同上）と、「安養国」という言葉が出てきます。安養国はご承知のように、安樂国とも言ひし、一般には阿弥陀の

浄土と言われたり、極楽と言われたりする。ここでは安養国という言葉になっております。

そして、その後に「横に五惡趣を截りて、惡趣自然に閉じん」（同上）。この横さまに切るということは、これは大変な問題ですけど、親鸞聖人が『教行信証』の信巻で、この横さまという問題を大切な問題として扱っている。豎か横かということですが、人間の自力の心で努力するという方向が豎で、それに対して横というのは本願力を表すというように理解しておられます。普通には、横というのは、人間が思つてもいない形で、横やりを突かれるとか、横さまに倒されるとか、そのようなイメージです。それが本願力の譬えとして横から来るのだと。思いもかけない方向からはたらいできてくるのだと。そういうイメージで横ということが言われてきます。だから、横さまに切られると。そうすると、五惡趣を「自然に閉じん」と。本願の教えというものは、我々にとっては思いもかけない。我々は自分の命を自分で努力してとか、自分が責任を取ってとか、そのように常に考えてしまっているのですけれど、その全体に対して本願力がはたらく。それは横から来るような力で、

我々自身が思ってもいない形で、この世のいろいろな因縁からある意味で断ち切られるのだと。こういうようなことが言われている。

そう言われているのにもかかわらず、次の五八頁の二行目から「然るに世人」という形で三毒段に入っていくわけです。それは、この世の事柄、この世のことは、どれだけ人間が努力しようと悪業が尽きません。そういうこの世のことという形で、我々が考えていることの限界性、そういうものが三毒段、五悪段という形で徹底的に教えられる。それは、人間の心がどれだけ憂鬱感に覆われたり、不安感に覆われたりしていても、我々の生活がどうしても自力で、堅に構築しようというものですから、それでは本当は我々は満足できないという問題があるかと思うのです。

そういう形で、「然るに世人、薄俗にして共に不急の事を諍う」（『聖典』五八頁）と。つまり、横さまに来る力のことをまったく考えないで、感じないで、とにかく堅に堅にという自力の形で解決しようとし、自分なりに努力しようとし、そしてうまくいかない場合には運命を呪ったり、不幸を悲しんだりする。そういう中で「不急の事を諍う」。

急がないでもいいことを争っている。仏法の教えによって、いただいた命の意味を本当に尋ねていくならば、生死、迷って苦しんで流転していると感じられるような命自身が転じていく。自力でどうにかしようということはとてもできないし、またそういうことをしないで、仏陀、悟りを開いた方から見れば、何とかなっているのだと。こういうように見てくださっている眼がある。そういう意味で言うと、「不急の事」、つまり、本当は急がないでいいようなことを、我々は急いでやろうとしてしまう。こういう言葉を聞くと、私自身の人生に対する在り方が、本当にやらないでもいい事を色々とやり過ぎているなという感じが深いのです。「不急の事を諍う」、こういう言葉で、本当に深い教えとして言われております。

そういう形で三毒段が始まって、どのようにやってみても、因縁の中で、本当に不幸でしかないような在り方が、次から次へと言われてくるわけです。そういうものを見てきて、この段を結ぶところにどういう言葉があるかという、『聖典』六〇頁の七行目、「窈窈冥冥として別離久しく長し。道路同じからずして会い見ることを期なし」。結局、

人生が終わっていくときには、本当に別離が久しい。長く別れていつてしまうのだと。そういうことが言われてきます。そういう形に対して、「努力修善を勤めて精進して度世を願え」（『聖典』六〇頁）と教えられてくるわけです。

「度世」というのは、この世を超える。この世に埋没する形で、「不急の事」、やらないでもいい事に一生懸命になつてしまう。自分の与えられた人生も忘れてしまうし、与えられている本当の意味もよくわからなくなってしまう。そういうことにはたと気づいて、本当に世を超えていく方向を願えと。そういう形で、「修善」と言われてくるわけですが、この修善がいったいどういう意味なのか。悪に対する善という形で対応して教えられてきていて、何を善とするのか、何を本当にすればよいのかということとは、よくわからなままに話が展開していきます。

それで『聖典』六二頁の終わりからですが、「愛欲榮華常に保つべからず。みな当に別離すべし。楽しむべき者なし。仏の在世にもうあまい当に勤めて精進すべし」。「仏の在世」という言葉がここで出てきます。仏がおられた世のこの時代に、仏に会って、仏の教えに会って、精進というこ

とは、前向きに努力して生きよと。そういうことが言われてきて、そして『聖典』六三頁はじめ、「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徳殊勝なることを得べし」と、安楽国の問題がここでもう一度確認される。つまり、三毒段が終わった段階で、もう一度その教えの元、なぜこういう問題が説かれるかということがここで言われてくる。この文章は、大変大事な問題で、『教行信証』に取り上げられている（『聖典』二四五頁）。三毒五悪段の真ん中に、こういう願生の教えがある。説き出される前にも願生の教えが言われ、そして真ん中にも願生の教えが言われる。

この世のことは苦悩ばかりが多く悲しいことばかりが続く。そういう中であって、それに巻き込まれてしまう。「不急の事を諍う」と言われていますように、我々としては、世間の関心を離れてものが考えられない。常に我々の心を覆ってくるものは、この世でということが起こっているか、この世にはどんなひどいことがあるかという形で感覚するし、ものも考える。今この時代であれば、コロナウィルスで大勢の方が病んだり、亡くなったりしていく時

代にあって、自分もひよつとしたら懼^{かしこ}るんじゃないかという不安感が覆ってくる。そういう形で、この世の事がもう気がかりでしょうがないわけです。でも、そうではないと。安楽国というのは何を象徴しているか、これがまた難しい問題ですけれど、『無量寿経』の教えのとは、法蔵菩薩という菩薩が一切衆生を救わんがために本願を起こすという物語です。その本願を起こして成就する、自分が成就するという物語と、衆生を巻き込んで衆生の上に成就するという物語が重なって説かれていくのです。そういう不思議な物語形式になって、『無量寿経』の教えというものがあるわけです。

仏教が求めている静けさ、心の安定と言いますか。不安感が除かれて、生きていることが本当に生き生きと感じられるようになりたい、人間が誰しも思うそういう精神的な安定感が求められてやまないわけですけれど、実は仏教は、そのことをどういう形で成就したらよいかということを、色々な形で教えている。釈迦牟尼仏陀がこの世に生まれたときの教え方だけではない。その教えを受けた仏弟子たちが、いったい何をどのようにしたら我々は本当に心が安ら

ぐことができるのか、仏説自身を掘り下げて、こういうことが実はお釈迦さまが言いたかったのだという形で、仏陀が説いた如くにして經典が次から次へと生まれてくる。大乘の教え、一切衆生が平等に助かるためには、どういうことが問題なのか、それを本当に求めて成就するということはどういう形ならば可能なのか、そういうことが次から次へと考えられて經典になっていく。その中に、『無量寿経』という經典が生まれてきて、そして、我々に法蔵菩薩の物語が説かれる。物語としてはこういう内容だけれども、それをお前は信ずるのかという問いかけが出てくるわけです。

ですから、「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」、知恵も明るいし、功德も優れた者になるのだよと。そういう形で、本当に法蔵菩薩がご苦労くださって作り上げたような安楽国というもの、実は、仏陀が求めて明らかにしようとする本来の静けさの世界である。これを涅槃と言う。ニルヴァーナという言葉を中国語で翻訳したのが涅槃ですけど、ニルヴァーナというのは、非大乘系の仏教で言えば、お釈迦さま

が亡くなってニルヴァーナに入った、涅槃に入ったと言われているわけです。それが大乘仏教になると、涅槃とは何であるかという問いが起こつて、本当の涅槃とは一切衆生が平等に、その静けさに生きることができると、そういう在り方を涅槃と言うのだと。大乘『涅槃經』では、「一切衆生悉有仏性」という言葉でこれを言ってくるわけです。

そういう問題をくぐつて、涅槃は、単に涅槃という形であるというよりも、そこから願心が生み出される。だから親鸞聖人は、法蔵菩薩は一如宝海ほうかいから立ち上がったと言われているわけです。これは涅槃から立ち上がったと言ってもよいわけです。涅槃とか一如とかいう、本来の静けさの世界から願心が立ち上がった。もともとは死んでしまわなければ出会えないような涅槃が、本当は願心を生み出すような意味をもっていて、そして、それが教えとなつて我々と呼びかけている。我々はその教えを聞くときに、そこに帰ろうと。こういう要求で願心、つまり浄土に生まれたいと願ふという教えを受け止めるときに、それは、涅槃に帰れということなのだ。涅槃に帰れということは、静けさに帰るといふことではないのだけれど、それは実

は、本当に生きることが出来る場所に立つということなのだ。このように親鸞聖人は明らかにしてくださったわけです。本願に立つということは、大変難しいことですけれども、そういう意味をもっている。だから、「願生安楽国」、安楽国に生まれようとまず願う。それが、大事な契機になるわけですが、そうすると、「功德殊勝」だと。こういうように教えられてくる。

それで、『聖典』六三頁の後ろから六行目、「仏語の教きょう誡かい、甚はなはだ深く甚だ善し」。「誡」は教えという意味をもっているわけですが、「教誡」、この言葉を親鸞聖人は『教行信証』化身土卷の末卷の始めに出しておられる。この世の在り方というものは、三毒五惡、そういう在り方である。その世間の在り方の中に、本当に教えが与えられるのだ。だから、その教えをどういただくかということが大事な問題です。それで『聖典』六四頁にみると、三行目、「今仏に値あはうことを得て、また無量寿仏みんずの声を聞きて歓喜せざるものなし」。こういう教えというものが、「今」という問題をもっているわけです。過去に説かれたというイメージなのですから、それが弥勒に語ることを通して、この

世の本当の在り方、我々がこの世を生きているということ
が教えられて、この教えられた中で、この世の苦悩に虐^{しいた}
げられているだけではなくて、この世の苦悩の在り方を横
さまに切る願力に従って、本当にこの世の命を生き直す。
単にこの世の命に生きるのではなくて、この世の命を超え
るようなはたらきに触れるのだと。

私たちは、ともすれば自分本位に生きてしまうというこ
ともあるし、そうではないような形の関心が動いたとして
も、やはり有限の身で、自分の置かれた状況というものが
あって、それぞれの人々がそれぞれ違う状況に違う形で苦
しめられているわけです。そういう中に、その苦悩するこ
とのもっている本質、本当はどういうことが問題で苦しま
ざるを得ないのかという本質が見えない。だから、常に
我々は、苦しくしてくる敵がいるからだと、自分は正しい
けれども、自分の周りを取り巻いている様々な条件が悪い
のだと、その悪い条件を作っているのはあいつが悪いのだ
というような形で問題を考えて、それと対応して解決しよ
うと努力する。そういう発想が、この世でものを言うわけ
ですけれども、そういう形だけだと、仏陀の教えというの

はなかなか聞きにくい。

「今仏に値うことを得」ということは、無量寿仏とい
う名前前で、物語の結果として仏に成ることが教えら
れていて、仏に成るということは、阿弥陀仏になるという
こと。阿弥陀仏は本願を立てて、本願が成就しないなら自
分は仏に成らないと誓っているわけですから、一切衆生を
救^{たす}けて阿弥陀は阿弥陀として成り立つと、こう言ってもよ
いわけです。そういう物語を聞くときに、やはりこの世の
ことではない、何かこの世を超えたような真実を語ってい
る。そのことが見えないと、私たちは、この世のことに
かずらって、この世のことが解決しないから自分は苦しむ
のだと考えて命が尽きてしまう。まさに三毒五悪段をその
まま生きているような人間でしかないという問題があるわ
けです。

そういう人間の問題として、三毒段、五悪段ということ
が言われてくる。それは、悪人の代表みたいな形が、因縁
の中に悪業を生きて、そして自分が孤独に陥って、最後は
ついてくる人もいなくなるというような形で教えられてく
る。結局、仏陀のもっている慈悲のはたらきというのは、

衆生がこの世のことに苦しんでいるから、この世とはどう
いう状態なのかということを説かざるを得ない。散々説い
て、その内容だけで解決するのではなくて、それを超えた
形に気づけと、こういう教え方をする。こうして三毒段、
五悪段という箇所が展開してきたわけです。

業の二面

これから本日拝読します『聖典』七五頁のところに入っ
ていきます。その二行目、「善人は善を行じて、樂より樂
に入り明より明に入る。惡人は惡を行じて、苦より苦に
入り冥より冥に入る。」これは、何か善惡という形で、こ
の世の善、この世の惡としてのみ書いてあるが如くに見え
るのですけれど、五濁惡世と言われるような惡業の蓄積の
中に善が認められるということはこういうことなのかとい
う問題が謎のようにして残っている。「誰か能く知れる者
ひとり仏のみ知らしめせりまくのみに」(『聖典』七五頁)。これ
まで説いてきた五惡段というものを本当にわかっているの
は仏さまのみだと。衆生に散々説いているのだけれども誰

もわかってくれない。「教語開示すれども信用する者は少
なし」(同上)。仏教の教えというものは、先ほど申したよ
うに、釈尊の一代だけではなくて、釈尊の一代になぞらえ
て、大乘仏教も釈尊の人生から出たと、そういう形でいた
だきます。そういう形で色々な求道者が、仏弟子として、
仏陀の教えを自分がどういただくかということで、散々や
つてみるけれども、どうにも信用する者が少ない。人々は
本当の平安を求めているけれど、教えが間に合わないとい
うか、教えがよくわからないというか、何かこの世のこと
に埋没してしまつて、救い上げられるということがない。

信用する者が少なく、「生死休まず。惡道絶えず」(同
上)。「生死」という言葉は流転と同じような言葉で、生死
流転と言われる。結局、生まれて死ぬということ自身が、
自分の思いのようではない。自分で生まれようと思つて生
まれてきたわけではないし、死にたくて死んでいくわけ
ではない。にもかかわらず、生まれさせられ、死なされてい
く。そういう意味でしかないという形でこの命を見るのが
生死という言葉の基です。つまり、現代的に言えば主体性
がないわけです。全部与えられたものでしかない。与えら

れた人生でしかない。そういう問題を迷いとした場合に、生死という言葉が言われる。気づかないでいる生活が、実は悪道に埋没していくのだと。そういう意味をもっているわけです。

「かくのごときの世人、具^つさに尽くすべきこと難し」

（同上）。「世人」という言葉は、一般的に言えば、世俗の人々、キリスト教で言えば、セキユラー（secular）という言葉がありますけど、世俗的に生きています。そういう言葉なのですけれど、三毒五悪段を通してくと、与えられた人生をあくせくしてしか生きられない人という意味をもつてきます。「かるがゆえに自然の三塗^{さんず}無量の苦悩あり」（同上）。ここにまた「自然」という言葉が出てきます。これも前にもお話させていただいたのですけれども、「自然」という言葉が、この三毒五悪段にきて、たくさん出てきます。自然は、願力にも自然という言葉が言われていて、本願力がはたらくということは、自然に帰る。我々自身が本当の在り方に帰らしめられる。そういうのはたつきが本願力によって成り立つ。そういう願力自然というのに対して、今、この自然は業道自然と言います。業は、行為の行^{ぎょう}に

対して、生活する場合に業と言う。この字は大変難しい意味をもっていて、難しいというのは、我々が理解することが難しいことです。業が、インド以来、流転を成り立たせるはたつきとも教えられているわけです。自分が思うように生きられないで、生活した結果が次の生活を引いてくるという形で、生まれ変わり、死に変わりしながら次々と違う生命体になって流転してくるということを業道と言う。その業は自分の生活を苦しめてくる重さとしてしか感じられないから、一面的な意味になってしまっていて、大変、重い言葉になる。そういうことがあって、業という言葉の理解が難しい。

私の師匠であつた安田理深（一九〇〇—一九八二）先生は、業ということを定義して、運命的なる面と責任をもつて主体的になる、行為をするときの二面が業という言葉にはあるのだと。運命と責任という二つの面が業という言葉にはある。こういうように大変見事に業という言葉の意味を説明しておられました。そのことが、本当にわかるということが、ある意味、仏教を聞いていくときの大事なはたつきになるわけです。ですから、業という言葉は、苦悩を与え

てくる重さでもあるけれど、そこから本当に我々が立ち直って、結果として、自分の与えられた人生をこういうように尽くしていこうとして^{よみがえ}甦って、命を燃やしていける。

そのように業という言葉を使っていたいていけるということがあるわけです。難しい言葉なのですけれども、そういう二面があるということです。

だから、業は重さだけではない、責任感と同時に自由な行為、自由な行為は行という言葉で言われるのですけれども、行が行で終わらないで、必ずそれがまた身に乘つてくる。だから、我々は経験的によく知っているわけですけれども、過去の行為が常に自分を成り立たせている。例えば、自転車に乗るといふようなことは、子どものころ散々ひっくり返ったりぶつかったりして、やっと乗れるようになった。乗れるようになってみたら、もう全然、何も苦勞しないですぐ乗れる。ということは、前の行為の経験、結果が現在にも乗っているということです。だから、現在、我々は、言葉というものでも、言葉の歴史をいただいて、言葉を勉強して、言葉を覚えて、言葉の中に我々が人生を与えられてあるわけで、さらにこの経験の結果が新しい自由を

我々に与えてきているわけです。そういう意味で、業ということは、大変大きなたらきをもっているわけです。

善因楽果、悪因苦果という、善惡の行為が苦樂を引いてくるということが、この業の教えとしてあるわけですが、

ここでは「惡道絶えず」と言われていますから、業の結果、惡をなして苦惱の人生がくる。我々はそれをどうやったら断ち切れるか。これが先ほど言いました横ざまに切られるという問題で、完全に横ざまに切られるということが、本願力に帰命することだと。本願力を本当に信じて、仏陀の教えのとおりに生きようと、こうなれることが願力を信じて生きる立場になるといふことです。横ざまに來た力において、我々は立ち直れる。横ざまに來るのが本願力の自然、願力自然です。願力自然は、だから我々がどうしようとか、我々が自分で探しに行つて見つけてくるとか、そういうことをしても意味がない。横ですから、豎の努力とは全然違ふ。

そういうことで、「自然の三塗無量の苦惱あり」。「三途」というのは、地獄・餓鬼・畜生と言われている。三惡道とも言われていますけれども、流轉の中の特に苦惱の深

い場所。結局、そういう世界に落ちてしまうということが、やはり悪業の結果なのだと教えられる。「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。これを五つの大悪、五つの痛、五つの焼とす。勤苦かくのごとし。たとえば大火の、人の身を焚焼するがごとし」(同上)。この五悪段では、一つ一つその段が終わると、痛、焼と言われる。悪があつて、痛みがあつて、焼かれると言う。

「人、能く中にして心を一にし意を制し、身を端しくし念を正しくし、言行相副い、作すところ誠を至す。語るところ語のごとく、心口転ぜずして、独りもろもろの善を作りて衆悪を為らざれば、身独り度脱して、その福德、度世・上天・泥洹の道を獲。これを五つの大善とするなり」(同上)。悪業が重なっているような世の中に投げ出されたように生きている我々ですけれど、この中にあつても、身を正しく保つ、そして、念、思いですね。思いも正しくする。言行、言葉と行為です。言葉と行為はなかなか一致し難い。考えが言葉になって出るとのことと、身が動いて行為するということに落差が出るわけです。特に言葉と

いうものは、人間の社会を成り立たせる大事な作用ももっているのですけれども、それによって詐欺があり得るし、自分がそれによってだまされることもある。そういうことが、言葉の難しさです。だけど、身を正しくするだけでなく、言葉も正しくする。そうすると、「語るところ語のごとく」、これは漢文では「所語如語」とあります。何かこう身に迫るような言葉です。「心口転ぜず」、思いが言葉になるのだけれど、その間に、「転ぜず」ということは、変化しないということです。それで、自分自身がもろもろの善を成すと。そして衆悪、もろもろの悪を作らないならば、「度世・上天・泥洹の道」、何回もこの「度世・上天・泥洹の道」ということが言われていました。「度世」というのは、渡世という言葉がありますけれども、度世は、仏教では単に世渡りということではなくて、この世を超えて本當の命の在り方に帰る。「上天」というのは、一般の宗教は大体、上天思想なのでしょう。天というところが我々を見ていて、その天の神さまの国に帰ると言いますか。天に帰る。

三毒五悪段は、どこかに当時の中国思想をもとに語りか

けているという限界があつて、上天といった問題が出てくるのですよね。上天ということになると、例えば、仏教の中にも、仏教の形を取つてはいるけれども、救いの場所を天とするようなことがあり得る。しかし、それは阿弥陀の浄土とは異質の、やはり天だから有限である。そういう問題があつても、天に行きたい、上天、昇天したいと。この上天という言葉には問題がある。問題があるのですけれども、ここでは一貫して「度世・上天」と何回も出てきています。「泥洹」、これは涅槃です。涅槃の道に本当に帰することができる。こういう形で第五番目の話が一応、結ばれる。

己を厚くするという問題

そうして「仏、弥勒に告げたまわく、「吾、汝等なんぢに語る。この世の五惡、勤苦かくのごとし。五痛、五燒、展転して相生しめあひず。但し衆惡しゆあくを作して善本ぜんぽんを修せず」(『聖典』七五、七六頁)。ここで「善本」という言葉が出てきます。善本というのは、何か善のもとということを意味している言葉

のようです。親鸞聖人が「南無阿弥陀仏」の名号は、善本でもあるし、徳本でもあると仰るのですが、善のもとになるような、善を起こさしめるものになるような、そういうはたらきがあるのだと。善を因として徳は果、善の因に徳の果ということが付くのですけれども、名号は善本であるし、徳本でもあると。そういう意味を名号がもっているということとは、我々が名号を信じて、名号を称える生活の中に、行為として善が起ることとか、徳になるなどということではないのですけれども、結果として、もどが与えられるものとが与えられることによって、我々に「南無阿弥陀仏」という言葉を思い起こすときに与えられる精神的な糧のようなものが起こっている。そういうことから、善本と言われるのです。「みなことごとく自然にもろもろの惡趣に入る」(『聖典』七六頁)。「趣」という言葉で状況を表しているのです。六道を六趣とも言う。五趣とも言います。流転の命の状況的存在の在り方を、趣という言葉で表す。惡趣、悪い状況、悪い状態、そういう状態に入っていくと。

「あるいはその今世こんぜに先ず殃病おうびょうを被りて、死を求むるに得ず。生を求むるに得ず」(同上)。「殃病」ということ

ですけれども、我々が命を生きながらしていると、必ず生命体自身が衰えてくるし、衰えた生命体をいろんな形で病が襲ってくる。我々の生活が有限な命を与えられているにもかかわらず、みんな自我の思い、自我の執心があつて、どうしたって死は怖い。死は嫌だという思いが出てしまう。そういうときに、病というのが、苦悩のもとになってくるといふことですね。そして、「死を求むるに得ず。生を求むるに得ず」。死にたいと思つて死ぬるものでないし、もつと長生きしたいと思つて長生きできるものでもない。だけれども、そういう命の有限性を自覚できないで、我々は、あくせくと努力をせざるを得ない。そういうことが起こつてくるわけです。

「罪惡の招くところ、衆に示してこれを見せしむ。身死して行に随いて三惡道に入りて、苦毒無量なり。自ら相焦然す」(同上)と。我々の身というのは、これは誰とも代えることができない。そういう身というところに、その人が与えられている、他には代えられない独自の生命の存在としての意味があるわけです。我々はそこに執着してやまない。身に執着して、身を生かしくめるものを求め

てやまない。そういうものが人間にはあるわけです。けれども、「身死して行に随いて」、「行」というのは、身を生きているときの行為です。そういうものに従つて、「三惡道に入りて、苦毒無量なり」と。苦悩の命、苦悩の毒というものが、次から次へと襲ってくる。「自ら相焦然す」、「焦然」というのは、苦悩が起こってくるもつとで、自分自身で焦がれてしまう、そういうイメージです。

「その久しくして後、共に怨結を作すに至りて、小微より起こりて遂に大惡と成る」(同上)。ここに「怨結」という言葉があります。親鸞聖人が、この三毒五惡段をしつかりとお読みになつていた証拠は、『教行信証』の終わり、後序と言われているところに、珍しく親鸞聖人がご自身の伝記のようなことを書いておられる段があるわけですけど、法然上人と一緒に、一緒といつても方向は違ふのですけど、同じ時点で流罪になるという事件が起こるわけです。そのときに、起こしてくるもつとにあったものを「主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ」(『聖典』三九八頁)と言つておられて、「結怨」、怨を結ぶという言葉を使つておられます。この五惡段というのは、どういう人の人

生であつてもこういう面があるということを押さえているわけです。このことを親鸞聖人は歴史的事実として、自分や法然上人の上に起こった事件について、そのもとは怨結なのだとおっしゃる。

「みな財色に貪着して施恵すること能わざるに由りてなり」(『聖典』七六頁)。「財色」の財は、今で言えば、金銭のことでしょうけれども、昔は、紙やらあるいは着物の材料になる絹やら木綿やらというものは、財と言われているわけです。財色、この色というのは、仏教用語で言うところの色法という言葉がありますけど、色法というのは、物質的な面。財色と言った場合は、今でいう色気というような意味ではなくて、現代語で言えば財産に当たるわけでしょう。財産と言っても、現代の財産は数字だけであつたりして、面倒な構造ですけど、形として見える財が物質的な色という意味ももつわけです。財色というものに貪着して、施すことができない。これも施しという問題は、なかなか面倒な問題ですけども、やはりそういう財に執着しているということが一番根にあつて、施すということが難しい。長い間、お寺の住職をさせていただいていると、住職も

代々ですけども、ご門徒の方も代々ですから、代々の付き合いをしていますと、何か前の代のときに財を成したりしてしまつと、次の代は苦勞する、大変な目に遭うということも起こるのです。また、財があるところに生まれ育つた者というのは、財を失うまいとして、何かこう必要以上に執着が深くなるといふ面もあるようです。だから、それも悲劇と言いますか、そういう面もあつて、「財色に貪着する」ということは、本当に面倒な問題を引き起こすのだなということをおぼろげに思わすにはおれないのです。当人になれば、やはりそれは自分が一度いただいたものは何があつても出せない、そう執着してしまふ。そういう面も、このような教えによつて正されるわけです。

「痴欲に迫められて心に随いて思想す。煩惱結縛して解け已ることあることなし」(同上)。「痴欲」の「痴」は、愚痴の痴です。愚かさであるけれども、欲だけは動いてしまふ。痴欲がせめてきて、そしてそのせめられた心に従つて考えると、どうしても煩惱に縛られてしまふ。こういうのが凡夫の在り方ですね。「己を厚くし利を諍いて省録するところなし」(同上)。これは現代に至つても相

「心を端しくし行を正しくすべし」

天の決まり

変わらず、特に資本主義が、強欲資本主義になっているのではないかという批判があつたりしますが、それは己を厚くすることが根本にある。資本が主義だといふのですけれども、やはり動かしているのは人間ですから、人間の欲が動かしている。だから、今の会社といふものは、社会にあつて、社会と一緒に会社も動いていくというのが理想なのでしょうけれど、会社だけどんな大きなつて、そしていわゆる株を持つてゐる株主だけは利を取つて、そこに働いてゐる社員は相変わらずの低給料、そういうことが起こつてくる。それは己を厚くするといふ問題がどうしても人間にはあつて、どんな体制になろうとも、どうやつてみても、そういう面が出てくるのでしよう。

(二〇二三年二月四日)

本日は『聖典』七六頁の後ろから六行目ですが、「身勞苦に坐して、久しくして後、大きに劇し。天道施張して自然に糾拳す」。天といふのは、人間より上にあつて、常に人間を見ている存在、そういうものを言う。親鸞仏教センターを立ち上げたときの拠り処とした清沢満之(一八六三—一九〇三)といふ明治の方の文章には、天という字が非常に多い。清沢満之は、いわゆる四書五經というような漢文の文化、そういうものによつて育てられた方で、漢文の素養が非常に豊かでした。後に真宗に帰してくださったわけですが、真宗に帰しても、書かれる文章には天といふことを使われております。中国文化の影響を受けた日

本の思想というものには、天という言葉が多いのです。天の在り方、天道、天の道筋というものが、「施張」、施という字は、ほどこすという意味もありますけれど、もう一つ違う意味がある。それは、張る、この下の字がそうですね。それと、伸ばすというような意味です。ですから「施張」というのは、天道が自分をずっと膨らますようにして伸びてきてと、そういうような意味だろうと思います。「糺拳」というのは、糺は、正す、間違ったことを正すと。天の力で正していく、そういうニュアンスでしょう。

そして、「網紀羅網^{あも}上下相応す」(『聖典』七六頁)。「網紀」というのは、決まり、「網紀肅正」という言葉もありますね。「羅網」というのは、網のような状態です。網紀というのは、天の決まりがいろんな形であって、色々な縛りがある。天の決まりというものが、地の人間が勝手に悪いことをしたりしてしまうのをどこかで正す。天道が地面に降りてきてはたらくような、そういう意味合いだろうと思います。

そして、「^{けいけいそうごう}榮榮松松として当にその中に入るべし」(同上)。「榮」という字を辞書で引きますと、一人で、あまり

頼りにするものがないという意味をもっている字のようです。孤独と言いますか、それを重ねて榮榮と。本当に頼ることができないで、一人不安におののいていく。そして、「松松」というのは、慌ただしくしていて、落ち着きのないさまを表すようです。現代の我々、私どもの周りにコロナが襲ってきて、病院などでも大変な騒ぎになっておりまして、病院に病気で入ってしまうと、たとえコロナでなくても親族と面会ができない。面会ができない状態というのは、恐らくこの「榮榮松松」と言われるような状態になるのではないかと推測したりもします。頼るものがなくて、一人で、しかも、どうしていいかわからないでそわそわする、落ち着かない。「網紀羅網」という状態に対して、「榮榮松松」として、その中に入る。だから、天地は決まりがあるようにはたらいっているにもかかわらず、人間は一人で、身にいろんな苦労が乗ってきて、そして、一人で生きて死んでいかなければいけない。寂しい、そういうような状態を言い当てようとしている言葉だろうと思います。そして「古今にもこれあり」(同上)。いにしえも今も、こういう状態があると。それに対して、「痛ましきかな、傷むべ

し」(同上)。痛と傷と重ねてきています。自分では忘れてしまうような事柄が、身に来て、そして痛ましい状態に陥っていく。人間がこの世に生まれ、それぞれが色々な状況をくぐって、色々な苦勞をする中で、自分の好きなようにやっていくと。それを天が見ていて、いつの間にか天の決まりによって縛られて、そして、一人ひとり、孤独に寂しく、落ち着かない中で苦しんでいく。

「仏、弥勒に語りたまわく、「世間かくのごとし。仏みなこれを哀みたまいて、威神力をもつて、衆惡を摧滅ぶくめつしてことごとく善に就けしめたまう」(同上)。「神力」というのは、精神力で、仏の精神力を「威」という字をつけて表す。威という文字は、偉大と言いますか、強さを表す場合もありますけども、神力の大きさ、そういうものを表すわけでしょう。威神力という言葉は、神様とか仏様の力について形容詞的に使われる。威神力という言葉で、人間の力とは違う大きな力を表現するわけです。威神力というものがはたらいて、「衆惡を摧滅」する。碎き滅するということですけれど、どんな惡であつても、仏の哀れみによって除かれる。そして、「ことごとく善に就けしめ」、惡をことごとくつぶして、そして、それを善にする。

次の「所思しゆしを棄捐きけんし經戒きやうけいを奉持ぶぢし」(同上)、この主語は、結局、仏が哀れんではたらく相手、衆生になるのでしょうか。「所思」というのは、思いとして心に起こってきてしまうこと。ということとは、煩惱具足という言葉がありますけれども、人間の心に起こってくることは、大体ろくでもないことが多い。それを「棄捐」、棄も捐も捨てるという意味です。思いが起こったら、それを捨てさせる。「經戒を奉持」というのは、お経、あるいは戒律を守らせる。

「奉持」という言葉で、自分の心に大切に保つという意味をもちます。「道法を受行して違失するところなし」(同上)。天の綱紀、決まり、そういうはたらきがあつて、それが「道法」と、ここでは言われてくるわけです。經戒が教えている道法、道筋、それを「受行」する、それを受けて、受けたとおりに行ずる。そして、失うようなことがない。

天の決まりに沿って、修行し教を守って、そうすると、「終に度世・泥洹の道を得」(『聖典』七七頁)。「終に」というのは、とにかく長い時間がかかってというようなこと

です。五悪段について、度世、上天、泥洹という言葉は、何回も出ていましたけれど、ここでは上天が外されて、

「度世、泥洹」と。「度世」というのは、この世は色々な問題があつて、この世に巻き込まれてしまう場合には、人間の身がそれで苦労するということになるわけです。それが、天のはたらき、天の示すように行為を守っていけば、そうした苦労を超えていくことができます。この世の、濁世の間違いに陥るのではなくて、仏陀が哀れんで、そういうことから救ってくださるという方向性を信じて生きれば、この世のことを超えていける。そういう意味があるのだらうと思います。そして、「泥洹の道」、涅槃です。涅槃寂靜の道を得ることができる。こういうように教えられている。世の中の道を正しくしていくと涅槃の道に出遇っていける、あるいは世間の生活で善い行為をすることが、あたかも涅槃という方向にも連続して向かっているように表現されている。そこは、少し問題はありますが、そういう表現になっています。

仁慈博愛

「仏の言のたまわく、「汝、いま諸天人民にんみんおよび後世の人、仏の經語を得て当に熟うづらこれを書いて、能くその中にして心を端ただしくし行を正しくすべし」(同上)。仏陀の願いと仏陀の言葉というものを聞いていく。「諸天人民」というのは、諸天と人民かもしれませんが、諸天の人民かもしれませんが。天というのは、天と人、天人というように使った場合、必ずしも人間よりも高い所で天と言っているわけではなく、人間の少し上の存在、六道流転の場合も、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天と言いますから、天は六道の中の一つでもある。六道を超えた存在というよりも、六道の中の状況的存在としての天。だから、人間も喜びの中に自己を忘れるようなことがあると、それは天のような存在なのだ。そういう世界観、人間観があつて、こういう天という言葉が出てきているのだらうと思うのです。ですから、この「諸天人民」の天というのも、人間の一つの状態というような意味もあるかと思うのです。「後世」というの

は、それこそ、弥勒の相手になるような、未来の人間というようなことになるわけです。「端心正行」と書いてありますけども、端というのは、心のはしっこという意味でなくて、心を正すという意味をもってくるわけです。だから「端正」と、そういう熟語ができてくるわけですけども、正の字と端の字とは同じような意味をもっている。

そのような教えから、「主上、善を為してその下を率化し、転た相勅令して、おのおの自ら端しく尊聖を守りて善を敬い、仁慈博愛して、仏語の教誨、敢て虧負することなし」（同上）。国王など、上にあるという意味で、主上。主上、国王に対して臣下と下という字がついてきます。そのように上下という形で、ここでは言われるわけです。五悪という形で言われてくる人間関係ではなくって、上にある者が下にある者を、よく率いる。よく率いるということとは、独裁者が下に命令するのではなくて、下の幸せやら、下の思いをくみ上げて、下をよく治め、下にある者は上にある者を支える。そういう人間関係を表しているわけです。「相勅令」とするというのは、よくわからないこととですけども、上が下に命令するだけではなくて、上下が、

どこかで相手の意向をお互いに尊重し合って、民の幸せがそれを治める者にはちゃんと見えている。そのことがよくはたらいいた場合は、よい君主というものがでてくる。そういう関係が成り立つことを、ここで言っているわけです。

「おのおの自ら端しく尊聖を守りて」、「尊聖」は仏陀のことばかりでないのかもしれませんが、尊い存在。しかも、聖という字で、清いという意味をもっていますから、清く尊い存在。そういう者を尊ぶ、敬う。「仁慈博愛して」、これは、中国の文字で、大変よい文字が重なっているわけですけど、「仁」という字は、儒教などは、最高の価値を仁という言葉で表現しておりますので、古代から中世にかけての中国文化の中では、仁という言葉が、人間の理想的な徳を表す言葉とされているわけです。人間にとって本当に大事にすべきものを愛する。そういうような意味が仁にはある。そして、「慈」は慈しむという意味ですけども、慈悲の慈です。「博愛」は現代でも通じていますけれども、広く愛するということで、仁慈と博愛とは同じようなニュアンスをもっております。「教誨」は「教」も「誨」も教えます。教というのは、人間の精神の苦悩を除いて、精神

的な明るみと豊かさを求める方向を教える。誨のほうは、人間の心が暗い方向、罪な方向に向かないように教えるという意味合いの強い言葉です。「虧負」というのは壊すというような意味をもっています。負かす、打ち壊すというようなことがない。

「当に度世を求めて生死衆悪の本を抜断すべし」(同上)。

「度世」、これが、この五悪段の一つのテーマです。この世の苦悩をいかに超えていくか。苦悩を超えて、しかも、精神的にも肉体的にも満ち足りた方向性が与えられる。そういう方向性を度世という言葉で表現する。世にこびる、世間にもてはやされる、そういう意味ではなくて、世を渡るということは、世を超えるという意味をもっていますから、そういう意味の言葉です。「生死」という言葉は仏教用語で、迷いの命を表す場合に生死という言葉で言います。生死無常とか、生死の迷いと言われる。人間がこの世に生きている限り、生死という迷いの命を生きているということが教えられる。そして、「衆悪」、生死と衆悪がくっついて、迷っていることにおけるもろもろの悪ということですが、こういうものを「抜断すべし」。抜いて断つべきだ。

こういうように教えられてきます。

そして、「当に三塗無量憂畏苦痛の道を離るべし」(同上)。「三塗」は、これも何回も出てきておりますけども、地獄、餓鬼、畜生のことで、三惡道とも三惡趣とも言います。苦悩の象徴としての三塗です。「無量の憂畏苦痛の道」、無量というのは、量ることのできない憂いと畏れ、苦しみと痛み。憂・畏・苦・痛、すべてつらさを表す字です。憂いであっても、畏れであっても、苦しみであっても、痛みであっても、そういうものを離れなさいと。

善本と徳本

「汝等、ここに広く徳本を植え恩を布き恵を施して、道禁を犯すことなかれ」(同上)。「徳本」という字が出てきます。前の頁の一行目に「善本」という言葉が出てきていて、善本と徳本というのは同じような言葉ですけれども、厳密に言うとき善本と徳本とは対応する概念です。善本は善の本、徳本は徳の本と言ってもよいのですが、善をした結果、善を蓄積することで人間に備わるのが徳と言われる。

行為というのは、一遍、行為をしたら消えてしまうのではなくて、行為を行うと、時間の中にその結果が行為をした人間に必ず何かの形で残ってくる。残ってくるものを業という言葉で言うわけですが、薫習くんじゅうされて、つまり香りがつくように行為の結果が人間に乗って、乗った結果、善の結果は徳になる。悪の結果は罪になる。そういうことが言われる。南無阿弥陀仏の念仏は、善本でもあるし徳本でもある、このように言われております。善の本でもあり、徳の本でもある。

「恩を布き」、「恩」という言葉が出てきていて、なかなかやっかいな言葉ですけども、徳本を植えていくと、人々の中に、そのことが感謝として残ってくる。残ってきた感謝を恩と表現しているのだろうと思うのです。恩は、仏教でも仏恩、仏の恩ということを言うわけです。何か行為が乗ったことに対して、こちらの思いが、こちらが返したいと思う。そういう思いになるものを恩という言葉で言うわけでしょう。「恵を施す」、本当に相手を尊んで、相手が喜ぶことを施す。そうして、「道禁を犯すことなかれ」、やっつてはならないようなこと、それが道禁です。

「忍辱精進にんにくしんじんにして心を一つにし智慧をもつて転た相教きょう化けして、徳を為し善を立てて、心を正しくし意を正しくして、齋戒清浄さいがいしやうじやうなること一日一夜すれば、無量寿国にありて善を為すこと百歳せんに勝すぐれたり」(同上)。「齋戒」は、戒齋とも言いますが、在家の守る戒は八戒齋と言われます。齋も戒も同じような意味をもっていて、重ねた文字になりますけど、世俗の生活をしていて、その中で、今日は清浄にしておこうと、そういうことがあった場合には、齋になるわけです。戒は戒律の戒ですから、もう少し厳しいわけでしょう。両方とも単なる行為をするというよりも、守るべきことが決まっていて、それを守る。「一日一夜すれば」、この世で生活をする中に清浄であろうとすることほど難しいことはない。だから、それを一日一夜だけする、一日だけでもやるということができれば、「無量寿国にありて善を為すこと百歳せんに勝れたり」。阿弥陀如来の国にあって善をなして、百年間よい行為をするよりも、この世で、悪逆非道の激しい五惡の世の中で、一日一夜守ることの方がすぐれている。

「所以ゆゑは何んいか。かの仏国土は無為自然にして、みなもろ

もろの善を積みて毛髮の悪なければなり」(同上)。「かの仏国土」、無量寿国、阿弥陀如来の国、浄土、これはすべての存在が善であつて、一つも、髪の手ほどの悪もない。

これは、物語として、法蔵菩薩が本願を起こして立ち上がつていくときに、諸仏の国を手本にして、諸仏の国の中から善を取つて悪を捨て、いわゆる選択せんじやくです。善を集めていくという物語として出されていて、国土のすべてが善であると、このように教えられている。「ここにして善を修すること十日十夜せんは、他方の諸仏の国土にして善を為すこと千歳せんには勝らん」(同上)。この五濁悪世にあつて善を修するということが、もし十日十夜できたならば、「他方の諸仏の国土」、これは仏がおられれば、そこは単なる五濁悪世でないということで、そういう場所は、善が積んである国というイメージがあるわけです。その国で千年も善いことをするより、この世で善をなすこと十日の方がずっと大変なことであると。「所以は何ん、他方の仏国は善を為す者は多く、悪を為る者は少なし」(同上)。仏のおられる国であるからには、そこには悪をつくる者は少ない。無量寿国の場合は、悪はない。だけど、諸仏の国には、

少しは悪もあるけれども、この世に比べれば、ほんの僅かである。「福德自然にして造悪の地なければなり」(同上)。「福德」、つまり、善を行ずると福が来る。善の結果は幸せが来る。悪の結果は苦しみが来る。こう教えられている。つまり、善を積んで、それがひとりでに福德になつていく。それは造悪の地ではない、造悪の場所ではないと。「ただこの間に悪多くして、自然なることあることなし」(『聖典』七七―七八頁)。「この間」は、我々が生きている五濁悪世、この世間。この世間には悪が多くして、業道自然ということはあるけれども、無為自然ということはない。ですから、なすことすべてが善になつていくというわけにいかない。なすことがすべて悪になつていく。そういうことが、この世の五濁悪世である。

「教えて善を修せしむ」

「勤苦して求欲す。転た相欺給して、心勞し形困しくして、苦を飲み毒を食う」(『聖典』七八頁)。「欺給」は欺くということです。互いに欺き合う。それで、心がつらい思

いをして動いていると、見る目にも暗くて、つらいような感じになってくる。そして、「苦を飲み毒を食う」。苦とか毒という字を飲食に例えているわけです。「かくのごとく恩務^{そうむ}して未だ嘗^{むかし}にもむしろ息まず^{やす}」（同上）。「恩務」、この「恩」は、前にありました「忪忪」の忪の字と似た意味をもっていますけれど、慌ただしくして、しかも、落ち着かないさま。忙しく働いて、務めて、そういう忙しい時間ばかりがきていて、やむことがない。「吾、汝等、天人の類を哀みて苦心に誨諭^{けゆ}して教えて善を修せしむ」（同上）。人間と天上とを併せて、「天人の類」と。この天は六道流転の天でしょう。有頂天の天で、いい状態で生きている人間を天、その下にいるのが人、こういう世界観です。衆生と言ってもよいわけでしょう。衆生の類を苦心して、つまり、そういうことを見て、何とかしてよいようにしたいと思つて、教え諭して、「善を修せしむ」。

「器^{うつわ}」に随いて開導して經法を授与するに、承用^{じようよう}せざることなし」（同上）。器という字は、環境という意味で使う場合もあるのですけれども、この場合は器類を表すわけです。この「器」は「機」とも通ずる字です。仏教では、

仏教を受け入れることができる存在としての人間に、機という字を使う場合がある。「対機說法」と言う場合の機、ここはそういう意味です。「器に随いて」、相手に従つて、「開導して」、相手を見て教えるから、教えた通りに、必ずや受け入れてくれる。「意の所願にありてみな道を得しむ」（同上）。「意の所願」ということは、衆生の心のようだけれども、実は仏の心がはたらいて、仏の心を受け入れた心が衆生の心になっていますから、この場合は、意の所願といつても、単に煩惱の心ではなくて、仏の教えを受け入れた心です。

そして、次から大変大事な言葉ですが、「仏の遊履^{ゆうり}したまうところの国邑丘聚^{こくおくきじゆ}、化を蒙^{こうふ}らざるはなし。天下和順し日月清明^{にちがつしょうみやう}にして、風雨時をもつてし災厲^{さいれい}起こらず。国豊かに民安^{やす}し。兵戈用^{ひやうが}いることなし」（同上）。「遊履」というのは、教えを説いて歩くことを遊履と。衆生の遊びでなくて、仏陀、菩薩が「遊戲^{ゆげ}」するという場合は、教えを説いて、人々を導くようなはたらきであり、それが菩薩の遊び、仏の遊びになる。そういう場合は、思ったように教化できるはたらきを遊びの如くに表現するわけです。「風

雨時をもつてし」、風とか雨が時ならぬときに来る、豪雨としてめちやくちに降ってきたり、台風のような風が来たりというようなことはない。国は豊かになり、そこに住んでいる人々は、心が安心して生活できる。そして、「兵戈用いることなし」。兵というのは兵隊、戈は、矛という意味です。これは、この世の中では大変難しい。日本の憲法は本当に素晴らしい憲法なのですけれども、周りの国々が武装したり、ミサイルを打ってきたりということがもしあればどうするかとか、そういうことを心配したら切りがない。ロシアのように、今、ウクライナに兵隊を送り込んで、めちゃくちゃなことをやっていますね。そういうことが起こった場合、どうするか。そういう大国が襲ってきた場合に、もし武器を持つて戦うとなったら、どうするか。今、それをウクライナの人は一生涯懸命やっていますけれども、周りが見ているだけであつたら、つぶされてしまうかもしれない。

だから、「国豊かに民安し。兵戈用いることなし」というのは、希望として、理想として大事な方向性だろうと思うのですけれど、それでこの五濁の世で説得して切り抜け

ることができるとか、これは難しい問題です。それは人間がどこまで人間を信頼できるかという問題と絡むわけですから。独裁者が出てくれば、自分の地位を守るためなら何でもしかねない。そういう傾向性をもった人間の在り方が、この世の中にはありますから。そういう人たちの中に、五濁悪世の中に、本当にこういうことを願ってやまない存在がある。それが仏陀である。こういうことが教えられてきているわけです。今、本当に、ウクライナの人たちの苦難ということを考えれば、そして、難民として逃れざるを得ないような、国を捨てなければならぬようなことがあちこちで、しょっちゅう起こるわけですから、この世は五濁悪世だなど、つくづく思います。我々もその素質をもっておりますから、本当にこれは危ないことだと思ふわけです。

(二〇二二年三月四日)

光の洪水

「国豊かに民安し。兵戈用いることなし」

今回は、『聖典』の七八頁の真ん中辺にあります、「風雨時をもつてし災厲起こらず。国豊かに民安し。兵戈用いることなし」というところまでお話ししました。この段で、人間が繰り返し悪業というものをせざるを得ないと言いますか、お互いにそういう素質をもっているという自覚をもつて、そこから仏国土を求める。その仏国土は無為自然とも言われていて、この世の諸行無常、移りゆくこの世の生命に対して、無為自然、つまり、動かざる、変わらざる、不変の無為涅槃、そういうものが場所として表現される。願心、願いを通して、願いの形が浄土という場所の如くに表現され、そういう場所に対してこの世は有為である。有為ということ、諸行無常として、変わりゆく命である。

人が次から次へと亡くなって、また新しく生まれてくる。この変わりゆく命の中に、願生浄土、変わらざる世界を求めていく。そういう教えが説かれてあるわけです。そのときに、この変わらざる世界の象徴的な意味として、「兵戈無用」ということが言われているようにも思うのです。その前に、「苦を飲み毒を食う。かくのごとく恩務して未だ^{むかし}嘗にもむしろ息まず」(『聖典』七八頁)とあって、「苦を飲み毒を食う」人間関係、その形が困っていくような形になつてしまっている。そういうことが言われた後、こういう事態に対して、仏の願いは何であるかということを表すために、平和で豊かであつて、そして、そこに場所をもつた場合には、心が本当に安らかになり、もちろん相手を攻めることだけでない、守りの力というのは要らなくなると、こういう表現なのですね。

確かに人間の理想ということで言うならば、平和ということは、カントだけでなく、洋の東西を問わず、ものを考える人間が必ず求めて考えようとするわけですけれども、永久平和というようなことがこの世で成り立つのかという問題は、大変大事な問題であると同時に、大変困難な問題

でもある。ですから、これは単なる抽象的な理想というのであつてはならないはずなのですが、実践的に実現しようとすれば困難な問題が出てくる。現在、ロシアがウクライナに侵攻している。ロシアにすればロシアの論理があつて、ロシア側、指導者と言いますか、そういう側からすると、論理的に必然性があつたというようなことを言うのですけれど、それがどういう必然性なのかは、我々にはよくわからない。しかし、おそらく恐怖感と言いますか、そういうものが引き金になっているのかもしれない。戦争というのは、とても正当化できるものではありませんし、あつてはならないことですけど、この歴史を人類はとにかく繰り返してきつてきているわけです。これを本当に改めなければいけないという慈悲心、大慈悲心というべきものが仏陀の深い願いにはある。仏陀の浄土という場所は、変わらざる世界なのですけど、変わらざる世界ということこそ、永遠平和の成り立つ世界だと、こう言われてもよいような場所として荘厳されている。教えられていて。ところが、その理想、そういう場所をこの世に移して、この世にも理想が成り立つかという、これは難しい。人間は、教えを聞

いてある程度、気づいたということがあつても、生きて亡くなつていく。仏法を聞いてくださった方が次々と亡くなつていかれて、また新しく仏法を聞いてくださる方が生まれてくる。そういう歴史になるわけで、その場合、自覚するということの繰り返しが必要になるわけです。だからそういう場に永遠に変わらないものを直接、建設することとはとても難しい。しかし、それに向かつて人間は歩む、努力する。そういう方向性を生きるということが大切だということとは思わずにはいられない。

具体的に人と人との顔を突き合わせていけば、そこに色々な問題が出てきてしまう。平和にいきましようと言っても喧嘩してしまう。そういうことは、この世で生活している限りにおいては必ず出てきてしまう。そういう問題があるのを、本願を聞くという形で、心を落ち着けて、静かにお互いに聞いていくのではないかとこのころにも、聞法の大切な方向性があるのだらうと思うのです。この世で平和を実現するのだという論理というのは強烈ですから、そういう方向の論理で言われると、私などは、そうかなと思つて引き下がるしかありませんか。学園紛争のとき

ですが、七十年安保のときには、私は大谷大学で教員の立場で、そのときの学生の勢いたるや、ものすごい勢いで、もう教授なんか要らない、大学から出ていけというようなことで、大学を乗っ取るような勢いがあつたわけです。でも結局、そういう形で運動は一時的に盛り上がったけれども、そこに理想郷ができたかという、そうではない。そのようなことが思われるのです。繰り返して人間の命の中に、何か盛り上がったのはまた消えていくというようなことがずっと行き来しているのですけれど、如来の本願は、変わらざる立場から変わりゆく衆生に、ゆつくりと、しっかりと呼び掛けて、そして常に慈悲、哀愍をもって呼び掛けてくださる。こういうことに耳を傾けることが、我々の人生にとっては大切なのではないかと思います。

「国が豊かで民は安し」と、これは理想ですよ。国が豊かということは、物資が豊かであるということもあるし、国民の心が豊かであるということもあるでしょうけれど、そしてそこに生きる民、衆生というものが安心して生きられる。安らぐ心をもって生きられる。そういう場所として象徴されている。五濁の世であるということの中に、そう

いう方向性が呼び掛けられるということは、どういうことか。我々は、我々自身が五濁悪世の衆生である。五濁悪世を生きていて、五濁の命をますます五濁にしていくような命を生きているという身の自覚を通して、願生浄土、浄土を要求せずにおれない願心が教えられることの意味が、少しずつうなずけるのではないか。五濁の世の中に、「国豊かに民安し。兵戈用いることなし」という、何か理想のような言葉が出されていて、それはあたかも、仏の教えを聞けば、もうそれが実現するかの如くに語られる。

しかし、浄土真宗という立場は、機の深信という言葉で言われますように、それぞれの衆生には、深い背景があつて、「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫こうこくより已来このかた、常に没もつし常に流転して、出離の縁あることなし」(『聖典』二一五頁)と言われる自覚がある。お互いに五濁悪世を生きている、その背景に、深い罪業の命を与えられて罪業の命を生きざるを得ないという問題を抱えて生きているのだという自覚。そこに大悲の願心を仰ぐ。そういうものを仰がざるを得ない身なのだということを、深信という形で教えている。それが浄土教の信心のもっている大切な面ですか

ら、そういうことを抜きに、この世に平和ができるというのではない。浄土の教え、特に浄土真宗は、機の深信に代表される、深い内省の心があります。内省の心に立った上で、本願が語り掛けてくる人間の本当の在り方が浄土として教えられる。そういう方向性を求めて生きるのだけれども、この世がそのまま浄土になるわけではない。その見極めと言いますか、諦める悲しみというものは、どうしても付いて回ることがあるのではなからうかと思うのです。そういうことなしに、とにかく安心して生きられればいいのだという方向性だけだと、仏法の聞き方が浅くなる。

そういうことも思われるのです。だからといって、この世の苦勞は仕方ないという形で諦めさせる、そういうようになつてはならない。理想とされる世界と現実の苦悩の世界との関係において、苦悩の命は仕方ないのだというようには思つてはならない。何かそこに方向性として、必ず幸せになるべく生きなければならないという使命感、そういうものをもちながら、苦悩の命に対応するということを忘れてはならない。なかなか難しい関係です。それがあつてこそ、苦悩の命の自覚も深まる、こういうことなのではない

かと思うのです。これは難しいことです。人間にとって、自己肯定してしまいたいということは強くある。自我の執心というものがあれば、自己保全ということが付いて回りますから。

この世の命を、理想をもつて生きなければいけないという面と、つらい人生も耐えなければならないという面がどうしてもある。それが大變矛盾するし、なかなかそこは容易には乗り越えることができないということが、どうしても起こる。仏陀の歩み、衆生を哀愍するという心を信賴する、その心を深く信じるということを忘れてはならない。その方向性において、生かしていただくと言いますか、そういうことが求められているのではなからうかと思うことです。ですから、「国豊かに民安し。兵戈用いることなし」ということを、何か標語のように出して、それをこの世を生きる自分の主張の内容にしようということとは、これはちよつと容易ではない。矛盾する事実が起こつてきた場合には、現実はどうするのだという対処の問題が絡んだ場合には、難しいことです。この世に理想をつくるということは、強い説得力をもちますけれども、虚偽性が強くな

る。そうなるに浄土教の深い自覚からすると、私がいただいた教えの方向性からすると、どうなのかなということが思われる。そうしたことで、この言葉は矛盾がありながら求めざるを得ないということを表す言葉としてあつて、願生する内容にこういう世界があつてこそ人間は安らかになれるのだと、そういう面が強いのではないかなと思うのです。

変わりゆく生命の中に変わらざるものを求める

そして、それを受けて、「徳を崇め仁を興し、まつりごと礼讓を修す」(同上)。これも前の言葉とよく似て、人民が徳のある方をあがめ、仁をおこし、そしてまつりごと、政治ですね。「務」をまつりごとと読んでおります。まつりごとがお互いを尊び、そして譲り合う。そうであつて欲しいということだろうと思うのです。仏の遊履するところですから、仏が本当にはたらいてくださる。これは釈尊がこの世に生まれて、悟りを開いて教えを説いて歩かれたところかという、決してそうではない。インドにあつて、そ

の当時の人たち、本当にたくさんの人を説得したには違いないけれど、説得できなかったような方もあるし、そこから落ちこぼれたような人もいたし、無限大に広がるということはなかった。だから、この仏の遊履したところというのは、仏という存在がもしこの世に現れて教えを説いてくださるなら、それに従っていくなら、こういう精神が本当に開けて安穩な社会が与えられると。このように教えとして言われている。この段、つまり三毒五悪が人間のあり様として、事実として押さえられてくる中で、こういう言葉が出されるということは、どこかに願生せずにおれない心を教えているのだらうと思うのです。

そして、「仏の言わく、「我、汝等諸天人民を哀愍する」と父母の子を念うよりも甚だし」(同上)。これは、大乘仏教でよく出てくる言葉だと思うのですが、家庭にあつて子と思うということを譬えにする。それよりも仏が衆生を見ている心は強く深いと言われ、そういう形で、慈悲の心、哀愍する心が教えられる。「今我この世間において作仏して、五悪を降化し五痛を消除し五焼を絶滅す。善をもつて悪を改め、生死の苦を抜きて五徳を獲、無為の安に昇らし

めん」(同上)。「有為」という言葉で言われるような、命が生きているということに対して、「無為」ということは、永遠に変わらざる世界ということです。無為という変わらざる安心、変わりゆく生命の中に変わらざるものを求める。こういうことを仏教が本当に教えようとするこの意味は、単に変わりゆく命を変わらざるようにするという話ではなくて、変わらざる命をそのまま認めていながら、そこからさらにどこか変わらざる信念を与えようと、こういう関係なのです。どこまでも生死無常の命を生きるしかない衆生なのだけれど、その生きる命の根源、立場に無為の安心というものを開いていこうと、こういう大変難しい問題です。

普通だと、有為の苦悩の命をやめて、苦悩しない命になろうと、こう思うわけですけれど、そうではない。苦悩の命、生死の命、変わりゆく命、それを直すのではなくて、そこに変わらざる信念を与えようと。本願の教えがそういう意味をもっている。ただこうとする側は、信念をいただければ変わらないようになるのだろうと思うけれども、変わる命は、どうしたって変わるのです。私たちは、因縁生起で、因縁に生きていますから、自分に都合の悪いことが

起こってくれば腹も立つし、欲も起こってしまう。変わらない命になるのだから、ずっと変わらないようになるのかと思ってしまうけれど、そうではない。これが難しいところです。親鸞のすごいところは、我々が凡夫でなくなるのではない。凡夫の命であるということ、これは臨終に至るまで凡夫の命だと。しかし、本願をいただくということはどういうことか。本願を本当に信ずるということが成り立つたらどうなるのか。こういうことが、ずっと親鸞の尋ねた、そして教えてくださった、大切な課題だと思うのです。

これはなかなか難しい。もう本願念仏に触れたら平和で正しく生きていられるのだと思いたい。そういうことを思った途端に腹が立つし欲も起こるわけです。凡夫であることを忘れて、何か仏になったが如くに思うのが間違いなのです。間違っているのか、そういうことを教えようとされているわけではない。何かそこを誤解して、この世で理想が自分の上に成り立つと思いたい。成り立たないのです。苦悩の命はどこまでも苦悩の命でしかない。しかし、そういう苦悩の命を生きる糧として、生きる根源に、本願の変わらざる如来の大悲を信ずる。それが、畢竟依^{ひきょうえ}、つまり、変

わらざる依りどころというものが与えられるということ。
これが非常に大事なことだと思うのです。

現実のこの世界は方便化身土

「吾世を去りて後、経道漸く滅し人民諂偽ならん」(同上)。この世に生まれて仏になるという形で生きたけれども、無常の命ですから、命が終わっていく。自分がこの世を去る、この世の命が終わった後、教えも、その教えを修する道も滅して、「人民諂偽ならん」。「また衆悪を為らん。五焼・五痛、還りて前の法のごとくならん。久しくして後、転た劇しからん。ことごとく説くべからず。我但し汝がために略してこれを言うまくのみ」(同上)。五悪、五痛、五焼というようなものが、批判され、絶滅するとまで言われているのだけれども、またこれが復活してしまう。

「仏、弥勒に語りたまわく、「汝等おのおの善くこれをして転た相教誡す。仏の経法のごとくして犯すこと得ることなかれ」と」(『聖典』七八―七九頁)。ここにもまた「教誡」ということが出てきます。親鸞聖人は、『教行信

証』化身土の本巻の途中で「教誡」という言葉を出して、末巻に入るとまた教誡という言葉で始められる。それは、教誡、戒めの教えが必要になるのは、衆生が本当に教えられるべく、教えを聞くべく、歩まざるを得ないという事実があるところです。そういう世界は化身土なのだろうと思うのです。真実の巻にはこの言葉は出てこない。教・行・信・証の巻や、真仏土の巻にも、出てこない。方便化身土でこの教誡という言葉を出して、注意されるわけです。

本願に報いた場所が真実報土ですから、それに対して、教えを聞いて求めざるを得ない、そして努力せざるを得ないということが起こるのは、方便化身土である。そういう意味では、この世は、もし仏法を聞くことがこうして可能であり、その道を聞いていく努力が成り立つとすれば、この世は方便化身土であると言ってもよいのです。曾我量深(一八七五―一九七二)先生が、現実のこの世界は方便化身土なのだとおっしゃったことが耳の底に残っているのですけれど、何かそういう意味で、教誡という言葉と重ねて、我々が生きている場所は方便化身土としてあり得ると。だから十九願や二十願がはたらく場所でもある。十八願がは

たらくとすれば、この世にもはたき得る。この世で教えるを聞いて立ち上がる、本願を聞いて本当に信ずることができる衆生にとっては、十八願が真実の願として、この世で信心の願として成り立つ。それが成り立つのは真実報土である。真実報土というのは、そのように考えてみると、どこかにある世界というよりも、この世に生きている我々が、本願を聞いた場合には、化身土で聞くわけでしょうけれど、化身土で聞いた場合に、真実を聞き当てることができた場合、その真実を聞いている聞法の衆生の聞の中に、本願の真実というものが与えられてくる。そういう意味で、単に理想として浄土があるとか、死後の浄土だとか、そういう形ではない。本願の報土というものは、どういう形で我々はいただけるかというときに、大変大事なことになると思うのです。方便化身土を生きているのだと。その中に、真実信心をいただくことがあるとすれば、本当に真実の報土が向こうから来る。曾我先生もそういう言い方をされました。報土にこちらから我々が自分で行くのではない。報土は向こうから来るのだと。如来の回向としていただけるのだと。こういう関係で、本願の教えが非常に身近に感じら

れる。こういうことが起こってくるのだろうと思うのです。未来の衆生の代表者として弥勒が選ばれて、これからもう一回、五痛・五焼というようなことが復活してしまう、散々なその生死の苦悩の命のただ中にこそ、聞いてほしいと。「ここに弥勒菩薩、掌を合わせて白して言さく、^{たなごころ}「仏の所説甚だ苦なり。世人実に爾なり。如来、普く慈みて哀愍して、ことごとく度脱せしむ。仏の重誨を受けて敢て違失せざれ」と」(『聖典』七九頁)。すべての衆生にこの教えに触れて、目覚めてほしいと。そして、苦悩の命を超えていつて欲しいと。こういうことで、この三毒・五惡の五惡段が一応、結ばれているわけです。

光の世界に出遇う

『聖典』上段の漢文の部分が、「不敢違失」とあって、それで間が空いていることからおわかりのように、ここで大きく段が変わります。ここから「仏告阿難」と、もう一度、阿難に対告衆が戻される。「仏、阿難に告げたまわく、^{えぶく}「汝、起ちて更に衣服を整え合掌恭敬して、無量寿仏を

礼したてまつるべし」(同上)。善導大師が^{はつけん}発遣の教主といふことを言うのですけれど、釈尊の仕事は、この世から本願莊嚴の淨土に向かつて衆生を勧める。行けというように勧める。善導大師は二尊教とおっしゃっていて、無限大の能力をもった仏陀として、法藏願心が阿弥陀になった。無量寿、無量光ですから、無限大の命の在り方というものを象徴している名前、それがアミターユス、アミターバと言われる阿弥陀如来です。有限なる命、この世の命に生きてくださった釈尊は、阿弥陀如来に向かつて、無限なる仏陀に対して、あなたがたはあちらに行けと、あちらに向かつて礼拝せよと、こういうように勧めてくださる仏陀だと。釈尊の位置について、釈尊を絶対化するというよりも、釈尊は、自分もこの世の苦悩の命をいただいて、悟りを開いて教えを説いたけれど、自分の能力で教化できる人はそんなに多くはない。だから行けと。無限大になるぐらいの如来の元に行けと發遣する。こういう役割が言われてくるのです。そして、阿弥陀如来は招喚する。阿弥陀如来は招く。こういう位置づけをして、善導大師は、阿弥陀如来の教えが本願の教えとして開かれてくるゆえんに、この世にあつ

て教えを説いている釈尊というものの限界をどこかで見ていて、それが勧めてくださる世界は、無限大なる力をもった阿弥陀如来であると。阿弥陀如来の慈悲は、もう一切衆生に及んでいて、本当にそれを信ずることができるなら、救い取ってもらえると。こういう教え方です。ですから、ここで阿難に対して無量寿仏を礼拝せよと、こう勧めてくださる仏というのは、言うならば、そういう善導大師がお気づきになった發遣の教主としての釈尊ということではないかと思います。

そして「十方国土の諸仏如来、常に共にかの仏の無着^{むじやく}無碍^{むげ}にましますを称揚し讚歎したまう」(同上)。これはいわば十七願の基になるような言葉と言ってもよいわけですが「ここに阿難起ちて衣服を整え、身を正しくし^{おもて}面を西にして恭敬し合掌して五体を地に投げて、無量寿仏を礼したてまつりて白^{ちやう}して言^{ちやう}さく、「世尊、願わくは、かの仏・安樂国土およびもろの菩薩・声聞大衆を見たてまつらん」と」(同上)。阿難が合掌恭敬して、本心に礼拝する形をとって、五体を地に投げて、そして無量寿仏に向かつて礼拝した後、世尊、釈尊に対して、阿弥陀如来の国土と、

その国土におられる衆生、それは菩薩やら声聞やらを見たまつらんと。「この語を説き已りて、すなわちの時に無量寿仏、大光明を放ちて普く一切諸仏の世界を照らしたまう」(同上)。阿弥陀如来が光で一切の世界を照らして、その一切の世界は、「金剛圍山・須弥山王・大小の諸山、一切所有みな同じく一色なり。たとえば劫水の世界に弥漫せる、その中の万物、沈没して現ぜず。混濊汗汗として、唯大水を見るがごとし。かの仏の光明またまたかくのごとし」(『聖典』七九〜八〇頁)。無量寿仏の世界を拝もうとしたときに、無量寿仏自身が大光明を放って、そしてあらゆる大きい山やら、小さい山やら、あらゆるものすべてが、光の中に同じく一色である。あたかも洪水が世界に押し寄せてきて一切の存在が押し流されるが如くになって、何も見えなくなるといふ状況を表しているわけです。阿弥陀如来を拝みたいと宣言した途端に、阿弥陀如来が実際の世界を光の世界にする。こういう関係が語られているわけです。阿弥陀如来の世界を拝みたい、拜んでその世界を見ようと、こう思い立った途端に、願いが光の洪水となって阿難の前に現れた。こういうことを語っているわけでしょう。すこ

い光景ですよね。何と言いますか、信仰体験と言いますか、帰命する心が本當に起こったときに、その心に対応して現れる、阿弥陀如来という名前で語られる世界が、大光明の洪水の如くに光り輝く世界として感じられる。そういう対応関係です。

「声聞・菩薩、一切の光明みなことごとく隠蔽して、唯仏の光の明曜顕赫なるを見たまつる」(『聖典』八〇頁)。とにかく、さまざま小さな出来事、色々な事柄、そういうものが見えるのでなくて、光の洪水となって押し寄せる。そういう姿がこここういう形で取り出されてきているわけです。光の洪水のような体験。阿弥陀如来の教えの言葉、本願の教えの言葉に触れて、阿弥陀如来のはたらきに帰命するときの、帰命した側の体験内容、そういうことが阿難の体験としてここで語られているということです。

親鸞聖人が、『教行信証』の教巻に真実教として引かれる『無量寿経』のはじめの方の段、仏陀の出世本懐の段と言われる、親鸞聖人の目から見て中心になるようなあの段は、お釈迦様自身が光顔巍巍として見えたということから始まっています。光が達した如くに感じられる光景という

ものが、阿難にはじめて起こったというような形です。それはこの段と対応するのだらうと思うのです。教の巻に引用されている段では、釈尊がこれから『無量寿經』を説きだすぞという雰囲気のとときに、阿難が、あなたはどのようにそのように光り輝いているのですかと問いを出した。

その阿難が見た光り輝く世界の背景は、実は阿弥陀如来の光り輝く世界ということが暗示されている。

阿難という人は、アーナンダという名前で伝えられているわけですが、教主世尊のいここに当たって、身近にいて、お釈迦様の世話をして、いつもお釈迦様と一緒にいる。だから、細かいところまで気がつく人だったらしく、お釈迦様が何かあしたい、こうしたいと思えば、阿難はそれをすぐする、そういうことであつたようです。説法のとときにも、どこでも阿難がいて、いつも聞いていて、またあの話だというような形で聞いているわけですから、釈尊の教えに本当に触れているとは言えないような触れ方をしているわけでしょう。しかし、記憶は抜群によい。阿難の記憶力は、どんな教えであらうとすぐ耳に入つてそのまま記憶に止まる。それでも伝えられるところでは、必ず

お前は悟りを開くだらうと、そういうように阿難は仏陀に言われてはいない。つまり、十大弟子の他の弟子たちはみな授記を受けた。だけど阿難だけは授記から外されているという伝説があるのです。授記というのは、記を授ける。

記というのは、あなたはきつと悟りを開くだらうという予言です。全部聞いて記憶に止めてはいるけれども、悟りを開くことができない。そういう阿難が、あらためて衣服を整えて、阿弥陀如来の光の世界に出遇う。阿難は、ある意味では、凡夫の代表者として、この『無量寿經』を聞いてくださったのだと。たくさんのお教を記憶して聞いているけれど、釈尊を光と仰ぐなどということはなかった。偉い人に従つて付いているだけで、悟りを開いたということのすこさを阿難は知らなかった。だけれども、無量寿仏に出遇つたときには、光が全面に覆つてきた。そのことと、教主世尊が『無量寿經』を語り出すときの光顔巍巍ということとは、どこかでつながっていると親鸞聖人はご覧になった。『無量寿經』は真実教であり、釈尊の出世本懐の經典なのだと、このようにご覧になったということは、大変大事な問題をはらんでいるのではないかと思うのです。

私なども、実に申し訳ないのですけれど、教えにあまり親しんでしまうと、有り難くなくなると言いますか、人間にはどうしても飽きるということが起こるし、退屈が起こるし、そういう問題もあつて、有り難さが抜けてしまう。そういうことがあるのでしようけれども、この段の阿難というのは、あらためて光の洪水に遇う。阿難だけは授記から外されているという伝説に対して、『無量寿経』こそ釈尊出世本懐の教だということを表すために、光の洪水、そういうことが言われるのではないか。それは出遇えないものに出遇うことができる。この世界を今まで本当に生きてきたとは言えないような命を生きている中で、ここに本当に生きた意味があつたというような出遇いがある。それがこういう形で語られるのではないかと思います。

(二〇二二年五月十三日)

浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——(三)

親鸞仏教センター所長 本 多 弘 之

親鸞仏教センターでは、「親鸞思想の解明」と題する連続講座を二〇〇一年十一月から、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ていることの意味を、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」並びに第一三三回（通算第一八四回）から第一三五回（同第一八六回）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いうなら、決してそうではない。一般的な条件と、ことさらに自分に起こってくる事件や事実との間には、どう考えても不条理だとしか考えられない落差が出てくるからである。その落差を、仏教的表現では「宿業因縁」と教えるのであるが、この宿業因縁を自己に必然の事実であると引き受けることは容易ではない。

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

（本多 弘之）

胎生という問題

阿弥陀の世界がこちらを見ている

今回は、『聖典』八〇頁二行目の終わりからですが、そこには「その時に阿難、すなわち無量寿仏の威徳巍巍ゑいぎとして、須弥山王しゅみせんのおうの高く一切のもろもろの世界の上に出でたるがごとくなるを見てまつる」とあります。阿難があらためて無量寿仏と、その国の衆生等を見てまつらんと申し上げた。そういう意欲を起こして、釈尊に申し上げると同時に、そこに一切の存在を光の海の中に包み込むような、そういう光景が現れた。そこにある無量寿仏の姿が「威徳巍巍」である。これはこの『無量寿経』のはじめに、お釈迦様の姿が「光顔巍巍」(『聖典』六頁)であるという言葉があります。大変大きく、すぐれていて、しかも光が輝いているというような在り様を「巍巍」という言葉で言っ

ているわけです。そういう無量寿仏の威徳が一切の世界の上に出でたるがごとくであると。すべての世界に超え出ているような、そういうイメージで阿難は見たと。

そして、「相好光明、照曜しょうようせざるることなし。この会の四衆、一時にことごとく見たてまつる」(『聖典』八〇頁)。

「この会の四衆」とは、すなわちこちら側のことですね。

「四衆」というのは、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷という四つのあり方です。その人たちがみな阿弥陀の世界を見る。そうすると、「彼かれにしてこの土を見ること、またまたかくのごとし」(同上)。対応関係と言いますか、こちらから阿弥陀の世界が見えてくるということは、阿弥陀の世界がこちらをまた見ているのだと。鈴木大拙(二八七〇—一九六六)氏がこの段を大変喜ばれて、宗教体験のあり方というのは、こういう構造であるのだと。こちらが見ると、向こうが見ているということが同時に起こる。そういうことを大変、喜んでおられたということが、忘れられない記憶として私に残っているのです。この段になぜそんなに喜ぶんだろうと思うほどに、大拙氏は『無量寿経』でこういう表現があることを喜ばれた。自分の中に開けができた時

に、その開かれたあり方から、向こうから見られていると。そういう体験が宗教体験にはあるということを、大拙氏ご自身も体験しておられたのか、とてもこの表現を喜ばれたのです。無量寿仏の世界を見るということは、無量寿仏からこちらが見られている。無量寿仏の世界の衆生が、こちらからは平等に、平等法身として見えると、同時にまた向こうがこちらを平等に見てくださっている。そういう関係が成り立つ。

本願の世界が呼びかけている無量寿仏の世界がどういう構造なのかという時に、この前段の弥勒段は、この世を我々が自分で生きていると思っている場合には、罪業深重の関係でこの世を生き、そして亡くなっていく時には、ついてくるものもないという在り方で、報われない空虚感と言いますか、無意味感と言いますか、そういうこの世のあり方が語られてあったわけです。けれども、それをもう一度、阿難を呼び出して、「阿難よ、立ち上がって拝め」ということで始まっている段になると、何か宗教体験の大きな世界、そういうものが直接言われてくる。不思議な構造だと思います。

「その時に仏、阿難および慈氏菩薩に告げたまわく」と、ここで今度は阿難と慈氏菩薩、弥勒菩薩のことですが、二人を呼び出して、「汝、かの国を見るに、地より已上、淨居天に至るまで、その中の所有、微妙嚴淨なる自然の物、ことごとく見るとやせん、いなや」と。阿難、対えて曰さく、「唯然なり。すでに見たまえつ」と（同上、インドでは「天」というものは、いろいろな天があつて、その中の「淨居天」という名前の天のことです。「唯」という字は「やや」と日本語で読んでいますけれども、感嘆詞です。「ああ」とか「おお」とか、そういう言葉で言われるような感嘆の音を「唯」という字で表しているわけです。ああ、そうですと。

「汝むしろまた無量寿仏の大音、一切世界に宣布して衆生を化したまうを聞くや、いなや」（同上）、「無量寿仏の大音」、無量寿仏の声というものは、声なき声なのですけれども、一切衆生に呼びかけ続けている声と言われる。それを「大音」という形でここでは表現しております。文字通り、大きな声が響いている、選挙カーみたいにワーワーと言っているわけではなくて、聞く者の耳には無量寿仏の

声が常に聞こえている。そういう意味で「大音」という表現で言われている。

「かの国の人民、百千由旬の七宝の宮殿に乗じて障碍することあることなく」（同上）、「由旬」というのはインドの距離の単位らしいのですけれども、これがいろいろな説があつて何が本当の「由旬」なのかがよくわからない。

「百千由旬」、大変な距離ということでしょう。「七宝」というのは、この世の金銀、瑠璃、サンゴというような宝物を七つ並べて「七宝」と言うのですけれども、そのように表現されるのは「ごとし」、すなわち譬喩であつて、文字通りにそういう世界があるわけではない。無量寿仏の世界をすぐく豊かな世界、あるいは美しい世界として言おうとする時に、七宝莊嚴ということが言われる。この世で人間が持つことができないような、そういう宝物を与えるぞと、与えるがごときの譬喩です。

『無量寿経』の文には、このような譬喩が多いのですけれども、無量寿仏の光明によって沈没する一切の世界が照らし出された時には、すべてが洪水のようなものであると、そういう譬喩もあるわけです。譬喩的表現というものは親

鸞聖人のお考えからすると、実体的にあると考えれば化身土になつてしまふ。だからそれは実体的にあるのでなくて、どういふ内容であつたのであれば人間に響くか、響いてその世界を欲するのか、そういう人間の要求にあたかもそのまま答えるがごとくに語りかける。もちろん、そのような実体的な世界があるわけではない。このような譬喩についての了解は教えとして大事なところです。

「遍く十方に至りて諸仏を供養するを、汝また見るや、いなや」と。対えて曰さく、「すでに見たまえつ」と（同上）。どういふ世界を見ているのだと、どういふ世界を聞いているのだと、いちいち確認しているわけです。

「この諸智において疑惑して信ぜず」

「かの国の人民、胎生の者あり。汝また見るや、いなや」と。対えて曰さく、「すでに見たまえつ」と（『聖典』八二頁）、「胎生の者」といふのがこゝで出されてきています。この文のあとからしばらく、『教行信証』の化身土巻に引用されてあります。『聖典』では三三八頁です。

化身土の在り方として胎生ということが押さえられる時に、ここの文章が引かれてきます。つまり弥勒段から阿難を呼び出し、宗教体験の光の世界をまず語って、そして弥勒も共に呼んで語りかける時に、こちらから見るその世界がどういうものかをいちいち確認する。その上で、見ている世界の中に「胎生」というものがある、こういう「胎生」という言葉で何かその世界の中に救われたごとくにしてある存在のもっている在り方に対して、問題が指摘されてくるわけです。「かの国の人民」ですから、阿弥陀の浄土の存在というものの中に胎生の者がいる。すべてが平等で、すべてが光の世界のごとくに見える中に胎生の者がいるということを指摘するわけです。そして「その胎生の者の処するところの宮殿、あるいは百由旬、あるいは五百由旬なりのおのおのその中にしてものろの快樂（けらく）を受くること、忉利（たうり）天上のごとし。またみな自然なり」（同上）。「浄居天」という天があったのですけれど、今度は「忉利天」という天が言われてきている。胎生の者がいる場所というのは、百由旬や五百由旬、そういう大きな世界なのですから、その中で「快樂」、ある意味で喜び、楽しみと言いますか、

そういう中に浸り込んでいる。天人の世界にも様々なレベルがあるわけですが、「忉利天」の喜び、そういう中に浸り込んでいるような在り方というものに「胎生」という言葉が出されてくる。

「その時に慈氏菩薩、仏に白して言さく、「世尊、何の因、何の縁なれば、かの国の人民、胎生・化生なる」と」（同上）、弥勒菩薩が教えに対して問いを出して、どういう因縁で浄土の衆生が胎生・化生ということになっているのかと。それに対して、「もし衆生ありて、疑惑の心をもつてもものろの功德を修して、かの国に生ぜんと願ぜん」（同上）、疑惑の心、如来の願力を本当に信ずるというよりも、それをどこかで疑惑している。それは「仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智（さうと）を了らずして、この諸智において疑惑して信ぜず」（同上）。真の仏智というものに触れないで、そういう力があることに對して疑惑がある。信じない。「しかるに猶（なほ）し罪福（ざいふく）を信じ善本を修習してその国に生ぜんと願ぜん」（同上）。「罪福を信ずる心」（『聖典』三四六頁）という言葉もあるのですが、罪を恐れる心、あるいは幸福を求める心。信罪福心というこの

世での善悪に関わる心。罪福を信ずる心で善本を修習して、そして阿弥陀の国に生まれようと願うと。

「このもろもろの衆生、かの宮殿に生まれて、^{いのち}寿五百歳、常に仏を見たてまつらず、経法を聞かず、菩薩・声聞・聖衆を見ず。このゆえにかの国土において、これを胎生と謂^いう」（『聖典』八二頁）。機の願と言われますけれど、十八、十九、二十という三願、その中の十九願というものが、「もろもろの功德を修して」（『聖典』一八頁）と。「修諸功德の願」とも言われますけれど、そういうもろもろの功德を修するという形で、阿弥陀の力に本當に信順するのでなくて、自分の力で功德を修して阿弥陀の国土に生まれようとする。そういう願心、それが十九の願です。この十九の願心とこの段とが対応していると、このように親鸞聖人はご覧になって、『教行信証』化身土巻の引文をしておられるわけです。

その引文の中心にあります、「この諸智において疑惑して信ぜず」から「このもろもろの衆生、かの宮殿に生まれて」という所までを、今度は二十願の問題としても引用されます（『聖典』三四七頁）。こういうデリケートなところを

親鸞聖人は注意しておられて、十九願位で念仏する場合と、二十願位で念仏する場合とに違いを見ておられる。つまり十九の願は修諸功德、諸行ということで、もろもろの功德がある。そのいろいろな行の中に念仏も説かれている。そのようにいろいろな行を平等に見ているところで念仏している場合には、十九願の心であると親鸞聖人はご覧になる。なかなかデリケートなところです。同じ念仏しているけれども、二十願位の場合はもっぱら念仏一つ。専修念仏という言葉で言われている、もっぱら念仏するという形。一つに完全に帰しているはずなのに、ここに問題がある。親鸞聖人は、これを二十願という形での問題である、やはり化身土の問題であるとして見ておられる。念仏に帰しても自力が離れない。自分で称えるという心が残っているような念仏の場合には、本當に阿弥陀の力に帰してしまっているのとは違う。こうしたところを二十願位で考える。

「この諸智において疑惑して信ぜず」、自分で行為することに対して、自分が善を修しているということに執着している。それで浄土に生まれようと。そういう形で在る世界というのは化身土、方便化身土の中に在るのだと見てお

られるわけです。それが「胎生」という言葉がもつ意味であって、十九願も二十願も「胎生」という言葉で押さえられている。

「もし衆生ありて、明らかに仏智、乃至、勝智を信じて、もろもろの功德を作して信心回向せん。このもろもろの衆生、七宝華の中において自然に化生せん。跏趺して坐せん須臾の頃に身相・光明・智慧・功德、もろもろの菩薩のごとく具足し成就せん」（『聖典』八一―八二頁）。浄土についてここに言われているところを、親鸞聖人は何かあまり評価しておられないのか、引用から外しておられるのです。

「自然」、「化生」という言葉がここに入ってきていて、この経文だけだと意味が曖昧になってしまいますので、ここは外しておられるのでしょう。「また次に慈氏、他方仏国のもろもろの大菩薩、発心して無量寿仏を見たてまつり、およびもろもろの菩薩・声聞の衆を恭敬し供養せんと欲わん。かの菩薩等、命終して無量寿国の七宝華の中に生まるることを得て自然に化生せん」（『聖典』八二頁）。これほどいうイメージから出た言葉なのか、ちよつと曖昧なところがありますから、親鸞聖人は外しておられる。不思議

な扱いをされます。同じ経文なのですが、不透明な言葉が重なっているものは、ご自分の中でどうもいただきにくいとか、はつきりしないということでこういう箇所は外している。

そして、その次、「弥勒、当に知るべし」（同上）、そこからまた引用しておられます。「弥勒、当に知るべし。かの化生の者は智慧勝れたるがゆえに、その胎生の者はみな智慧なし」（同上）。化生の者は智慧があるけれど、胎生の者は智慧がないのだと。こういう押さえがある箇所で、これは『教行信証』化身土巻で引用される。この前は「乃至」として引用から外しておられます。

そこからまたしばらく親鸞聖人は引用から外されるのですが、続けて『無量寿経』の文を読むと、「五百歳の中にして常に仏を見たてまつらず。経法を聞かず。菩薩・もろもろの声聞衆を見ず。仏を供養せんに由なし。菩薩の法式を知らず。功德を修習することを得ず。当に知るべし、この人、宿世の時に智慧あることなくして疑惑せしが致すところなるなり」（同上）。これは、五百年間、胎生の状態で浄土に生まれて、大きな功德の中に埋没しているけれど

も、そこに実は因位の時の疑惑心が残っていて、本当に無量寿仏の世界に触れていない。不思議な存在のあり方です。だから胎生という形にいるということは、五百年間、仏を見るということがない。経法も聞かない。つまり聞法しようという気もないと。「宿世の時」ということは、浄土に生まれる前の世です。智慧をもたないで疑惑していたということがそのまま仏を見ることがないという形で、浄土の光の中に埋没しているという在り方です。不思議な在り方です。

親鸞聖人は、本願成就の仏土の中に、光の世界ばかりがあるがごとくに見えるけれど、その中に胎生という土があるって、それは仏土なのだけれども、「方便化身土」という名前をお付けになった。いわゆる真実報土の中のように見えるけれども、完全な中ではなくて、ある意味で世界が分かれている。そういう在り方を方便化身土として考えられている。浄土と言うけれど、浄土に真実報土と方便化身土という名前の違う浄土がある。本当に真実の報土に生まれることができるということは、仏力、仏智に対する信心というものが衆生に与えられて、衆生において本願力を信ず

るということがあつてこそ、真実の報土というものが信心に報いる世界として与えられる。けれども、どこかにちょっとでも疑問が残って、疑惑が残っている場合には胎生なのだよと。一応、救いの世界が与えられないわけではないけれど、それは仏を本当に見ることにはならないと。こういう厳しい指摘が出されてくるわけです。

方便化身土の教えが言われるということと、阿難があらためて呼ばれるということとは関係しているところがあると思うのです。だから、あらためて衣服を整えて仏の教えを聞こうとおもっているということが暗示しているのは、何かいい加減に聞いて、それでも助かろうというような心で生きているということは、方便化身土である。弥勒段で言われているような罪業深重の世界をそれなりに生きていて、その中でちょっとは仏の世界に往きたいなとおもうことがあつても、それがどう報われるかと言えば、真実報土にはならない。そういう対応関係が出てくるのでないかと思えます。

方便化身土の説き方

親鸞聖人が『教行信証』方便化身土巻にこの胎生・化生の段を出されてくるのは、どういう展開で出されてくるかというと、方便化身土の始まり、『聖典』三三六頁ですが、「謹つづんで化身土を顕さば、仏は『無量寿仏觀經』の説のごとし」とあって、つまり『觀無量寿經』（以下『觀經』）の説いている仏土というものは化身土を表しているのだと。善導大師は『觀經疏』というものを書きになって、『大無量寿經』で説かれている本願の成就文というものを背景にして解釈を展開される。そういう構造で『觀經』を読もうとしておられるわけですが、親鸞聖人は『大無量寿經』で表そうとする本願の仏土にも、報化二土、報土と化土があると。その化土を説いているのが『觀經』の表の姿である。こういう理解があるわけです。『觀經』の真身觀の仏というのが化身土なのだと、このように表して、「土は『觀經』の淨土これなり」（『聖典』三三六頁）と。このように『觀經』の説き方を押さえた後、「『菩薩處胎經』等の説

のごとし」（同上）ということを出してくるわけです。中国の懷感という人が書いた『群疑論』という本があるわけですが、その『群疑論』の中に、この『菩薩處胎經』の説いている淨土という問題が出されて、それを源信僧都が引用しておられる。そこに「懈慢けまん界」という言葉があつて「懈慢よに由つて執心牢固ならず」（『聖典』三三〇頁）と。それは專修ではなくて雜修という問題があるからだ。雜修でないならば、すなわち專修念仏と言われるような行を行ずるならば、これは執心牢固であるから極樂国に生まれるけれども、極樂国に生まれる手前にある懈慢国ということろにとどまつてしまうということが問題なのだ。それを親鸞聖人は『觀經』の淨土であると押さえて、それが結局、懈慢界なのだ。『大無量寿經』で言えば、これは「疑城胎宮」（『聖典』三三六頁）だと。胎生の者の場所なのだ、このように押さえ直しておられるわけです。

なかなか方便化身土をどう読むかという問題は難しいところがあるので、親鸞聖人の基本的な考え方は、教・行・信・証のすべてが本願によって生み出されてくる仏法、本願の仏法と言いますか、衆生を救済する教えなの

だと。教・行・信・証を、本願によってつくられていると語られてくるような仏法を語っている。衆生が無量寿仏を求めて、無量寿仏に出遇いたいということを求めて、本當に浄土に生まれるということが可能となるためにはどういうことが問題か。これを表そうとする時に、『観經』と『阿弥陀經』というものがもっている意味は、浄土三部經のすべてが浄土に生まれると教えるのだけれど、『観經』の表の姿は方便化身土であり、『観經』的な行は雜修、つまり諸行を修めるということだから、諸行を修めて浄土に生まれたいという要求は十九の願に対応すると。だから十九願の心が『観經』の心だと押さえ直しておられるわけです。

だから、真実と方便とに分けた場合には、表の姿は方便の説き方だと。しかし、どこかでやはり念仏を説くという形で真実を教えようとはしている。そういう形で、善導大師が説こうとされたことも一応、ちゃんと認めようとしておられる。『観經』が説く真実のあり方は、つまり仏の密意からすれば、真実に導こうとするのだけれども、表の姿は、衆生が自力で、自分を信じて、自分の行を信じて浄土

に往こうと思っている。その限りは本願他力の救いにならないということがあって、方便化身土というところにとどまる。

『教行信証』化身土卷の『聖典』三二七頁に、十九願の成就の文というのは何かというと、『大無量寿經』の三輩往生の文だと。上輩、中輩、下輩という形で人間の機類が分けられてくる、そういう三輩ということがあって、これは『観經』で言えば九品の教えです。しかし、真実の世界、真実に救われる世界というものは平等である。平等の世界に生まれるという時に、三輩とか九品とかいう形で機類の違いが浄土の違いにまで入ってくるということに対して、それは方便化身土という問題をもつのだという押さえが、この親鸞聖人の見方にあるわけです。真実報土という限りはどこまでも平等の救い、平等の存在。阿弥陀の光に遇う時に、一切の存在はみんな平等になる。この世での命の違いがそのまま救いの世界になるのではなくて、平等に転じられる。平等法身の世界が真実報土だということを表すわけです。

その三輩の文の成就ということですが、『聖典』三二七

頁の後ろから三行目から、『大経』に言わく、また無量寿仏のその道場樹は、高さ四百万里なり」と。これはどこにある文かというのと、『大無量寿経』の上巻、『聖典』の三五頁にあります。道場樹の願というのものもある。それは二十八願で、「たとい我、仏を得んに、国の中の菩薩、乃至少功德の者、その道場樹の」(『聖典』二〇頁)云々という願がある。「道場樹」というのはインドでお釈迦様が説法されるときは、おもてで説法をなさったわけで、その場所は木陰が涼しい。木の陰で説法される。その木は道場という意味をもたせるような木ということで、「道場樹」という名前が出てきているわけです。浄土の道場樹は、「高さ四百万里」(『聖典』三五頁)、「その本、周圍五十由旬」(同上)と、ものすごく大きな木です。そういう実体的な大きさとこのものを基に、『観経』の真身観も、ものすごく大きな仏様として描かれている。大きさとか距離とか、そういうことで語ろうとする世界は、実は方便化身土なのだと。そういう世界は、親鸞聖人からすれば真実報土ではない、方便化身土であると。こういう押さえになるわけです。それは何かイメージとして実体的であつたり、大きさがやた

らに大きかったり、そしてその中に、真珠とか、衆宝もつて表されてくるとかいうようなことが、この道場樹でも取り上げられるわけですけれども、そういう宝物があるがごとくに莊嚴されているということは、人間からすると宝物の世界が欲しいという欲望の対象のような世界と感じられてしまう。ですから、このような実体的な感覚に呼びかけている教えは真実の世界ではないのだと。そういうことが大事な押さえとして、ここから読み取れてくるのではないかと思うのです。

『阿弥陀経』という經典は、もう頭からそういう浄土の莊嚴が説かれていて、七宝莊嚴というような形で浄土だと言われてきますけれども、これもやはり方便化身土である。だから二十願に対応するのは『阿弥陀経』の心だと親鸞聖人はご覧になる。あたかも素晴らしい世界のごとくに説いているけれども、それも二十願に対応する方便化身土であると。

そして何よりも、その場合に問題になるのは、疑い、自力の心が残っているという問題です。自力の心ということ、は、我々がこの世を生きている限り感ずる、自分という身

体についている自力心ですから、そうするとそれは臨終にこの世を去る時にはじめてたすかるという表現になる。つまり臨終でたすかる。十九願位なら臨終来迎だし、二十願位にも、『阿弥陀経』には、「その人、命終の時に臨みて」

〔聖典〕二二九頁、命が終わらんとするときに往生すると

そういう表現があります。命が終わるということは自力が尽きるということですから、自力がある限りは臨終ということが問題になる。そういうことがあって親鸞聖人は、真実報土の場合には臨終ということを入れない。これは非常に大事なことではないかと思えます。

浄土教というと、この世は穢土だから浄土は死後だと、そのように臨終をくぐっていく世界として感じられているのが一般の浄土教理解ですけれども、親鸞聖人はそれを認めておられない。十八願と十八願成就の文には臨終はないのです。本願力を本当に信ずること一つで真実報土というものがあった。それを何か違う形で言おうとすると臨終ということがあって、自力があるということが問題になり、十九願、二十願においては臨終をくぐった浄土という形で荘厳される。そういう対応があるのですね。この問題

が今のこの文にも関係して、親鸞聖人がご了解になっている真実報土というものがどういうものかということもいただけでくるのではないかなと思います。

本願を利用して自分がたすかる

「仏、弥勒に告げたまわく、「たとえば転輪聖王に別に七宝の宮室ありて、種種に莊嚴し床帳を張設して、もろもろの繪幡を懸けたらんがごとし」〔聖典〕八二頁、非常に実体的に浄土が表現されています。これもやはり親鸞聖人は化身土の引文としてお取りになっています。だから「ごとし」ということなのです。「もしもろもろの小王子ありて罪を王に得れば、すなわちかの宮中に内れて繋ぐに金鎖をもつてせん」〔聖典〕八二～八三頁、ここまでを親鸞聖人は化身土巻でお取りになっています。「飲食・衣服・床褥・華香・妓樂を供給せんこと、転輪王のごとくして乏少するところなけん。意において云何ぞ。このもろもろの王子、むしろかの処を楽いてんや、いなや」と。対えて曰さく、「いななり。但種種の方便をしてもろもろ

の大力を求めて自ら免出せんと欲う」と(『聖典』八三頁)、自分の力を頼っているのだと。自分の力を増してもらおうとおもっている。すなわち他力と言うけれども、他の力をもつて自分の力をたすける力にする、そういう発想の他力を象徴しているわけでしょう。大力を求めて、自分から苦悩の命を脱出しようと、こうおもう。

「仏、弥勒に告げたまわく、「このもろもろの衆生もまたかくのごとし。仏智を疑惑するをもつてのゆえに、かの宮殿に生まれて」(同上)、親鸞聖人はここもまた『教行信証』方便化身土巻で引用しておられる。次の「刑罰、乃至、一念の悪事あることなし」(同上)からは引用をあえて避けておられる。

「但し五百歳の中うちにおいて三宝を見たてまつらず。もろもろの善本を供養し修ずることを得ず。これをもつて苦とす。余の楽しみありといえども、猶しかの処を楽わす」(同上、五百歳の間、三宝を見ることがないと。こういう言葉を化身土の問題として引用してもよさそうなのですけれども、親鸞聖人はこの箇所を引用しておられない。經典では、こういう胎生の者が処するという問題を、三宝を

見ないということと、それ故に善本を供養したり、修したりすることができないことであるのだと。だから苦なのだとされる。この世の苦しみは、人間関係に苦しんだり、あるいは今の戦争状態、ウクライナの方々のような状態において苦しんだり、いろいろな苦しみがあるけれど、そういう苦しみではなくて、三宝を見られない、善本を修することができないという苦だと。

次からまた親鸞聖人が引用される箇所です。「もしこの衆生、その本の罪ととを識りて深く自ら悔責けしやくしてかの処を離れんと求めば」(同上)、ここまで引用される。疑いをもっているということを知って、深く「悔責」する、悔いと自責です。「すなわち意のごとくなることを得て、無量寿仏の所に往詣ちかひして恭敬供養せん」(同上)と、こういう文章になっているわけですが、この「すなわち」という所からは引用から外している。「また遍く無量無數の諸余の仏の所に至ることを得て、もろもろの功德を修せん」(同上、ここも親鸞聖人は省かれて、次の「弥勒、当に知るべし」(同上)から引用される。「それ菩薩ありて疑惑を生ずる者は大利を失すとす」(同上)、大利というのは、南無阿弥

陀仏のもっている利益りやくというものが大利だと教えられていますけれど、その大きな利益を失うのだと。こういう問題が方便化身土の問題として出されてある。対告衆たいこうしゆとして阿難を呼んで、疑いなく無量寿仏を礼拝するかというような確かめの言葉が表現され、そして疑惑の心が残っている、疑惑の心で往生を要求するという問題が方便化身土という形で教えられてくる。そういう展開になっているのだろうと思います。

「このゆえに应当まさに明らかに諸仏無上の智慧を信ずべし」(『聖典』八三―八四頁)、先にありましたように、善悪段を終えて阿難が呼び出されて、もう一度阿難に語りかける時に、阿難が本当に聞こうとしているかどうかということを確認なさる。そして、無量寿仏の仏国土、光明が満ち満ちているような、光の世界のごとくに見える中に、胎生という問題が残っているよと、こういう指摘があつて展開してきている。その本質は、本願力に対する疑いがあつて、自分に対する、自力に対する執着が抜けない。我々は凡夫ですから、凡夫として自分が残るのですけれど、凡夫である限りにおいて本当に本願力に依る、つまり信の一念に立

つということができないで、何かどこかで本願を利用して自分がたすかるのだと思つている場合のたすかり方というものがある。それが方便化身土として教えられてくる。こういうことではないかと思います。

(二〇三二年六月一四日)

無限なる利益と人間の自力

無量寿経の二重構造

この『大無量寿経』は阿難を相手としてお釈迦様がお説きになろうとされる、そういう内容が展開しているわけですが、その中にあらためてもう一度、阿難を呼び出すということがあるわけです。

この『大無量寿経』は、お釈迦様がお説きになる内容の中に、法蔵菩薩の物語というものが説き出されている。その法蔵菩薩はどういう形で出家し、どういう仏様のもとで本願の内容を吟味していったのか、そして立てたところの本願をどう成就しようとしていったのかというようなことがずっと展開される。經典の中に二重構造のようにして、お釈迦様が説く内容の中に、法蔵菩薩、阿弥陀如来という

因果の内容がある。善導大師は二尊ということをおっしゃるわけです。阿弥陀如来と釈尊です。その二尊の構造で、阿弥陀如来の因位が法蔵菩薩で、法蔵菩薩の願心が衆生の上に成就するという物語として展開している。その展開は本願成就という形で衆生の上に成就する。衆生が本願に目覚めていくということが教えとして説かれていた。それは結局、菩薩道の究極は自利利他円満、自分が仏になろうとするだけではなくて、一切衆生を仏にしようとする。そういう自利と利他とが円満していくという道を菩薩道として大乘仏教は展開しようとするわけです。菩薩道の究極の在り方が、無量寿仏の阿弥陀の浄土において、阿弥陀の浄土の功德は一切衆生をもつて仏道を成就する。それが菩薩道をも成就するという形で、浄土の功德が一切衆生に行き渡る。こういう展開が出されて、それがほぼ終わったところに、あらためてお釈迦様が阿難を呼び出す。すなわち、『大無量寿経』は無量寿仏の因果というものが中心になって説かれている經典なのだけれども、もともとはお釈迦様が阿難に説こうとした内容であり、そのことをあたかももう一度気づかせるように阿難を呼び出す。

そして、その前段に、弥勒菩薩の段があります。弥勒菩薩という方をどうして呼び出したのか。そして呼び出して説き出した内容は、三毒五惡段と言われる、清沢満之（一八六三—一九〇三）が善惡段とおっしゃった、善と惡とを説く段です。そういう中に、この世の善惡の因果がどういう内容であるか、そしてその中であって、しかし仏道を求めるということにどういう意味があるかということがあらためて弥勒菩薩に向かって説かれる。

ですから、阿難に説いた法蔵菩薩の因果の物語は、浄土を建立するという意味が經典となつて説かれているということですが、それをあらためて弥勒を呼び出すという形で、実はこの世を生きている我々が、この世の因果、この世の業感、業縁の因果と言いますか、善惡の業というものによつて、それぞれの人生がそれぞれに展開すると。そういうことが苦悩の人生を引いてくるのだと。そうなるしまつてゐる場所でこそ、本当に仏道を求めなければならぬ。弥勒を呼び出した説法というのは、あらためて自身で仏道を求めよというような形で、しかも善惡の中にあつて、善を努めよという形で教えが展開されている。し

かも善を行じて果が得られるがごとくに展開している。それがいったん結ばれて、もう一度阿難が呼び出される。こういう展開なわけです。

凡夫であるにもかかわらず、諸仏と言われる

弥勒段というものがどういう意味か、なぜ弥勒を呼び出すのかという問いがあつたわけですが、それについてわかつたわけではないのですけれど、少しく考えてみたことがございます。それは、『無量寿經』の阿弥陀如来の因果というものがこの世に説き出されて、そして衆生は本願他力に触れ、他力の救いというものにあずかるならば、それでも十分である。にもかかわらず、この世はどこまでも惡業因縁が尽きない。そういう場所である。この世の惡業因縁の中に生まれ落ちて、そこを生きざるを得ない苦悩の衆生にとつて、そこで説き出された『無量寿經』の大悲、無限なる大悲というものがすでにあるにもかかわらず、そこに出遇えないという衆生の問題がある。

これに関して、『一念多念文意』（『聖典』五四一—五四二

頁)に、親鸞聖人がなぜこういう解釈の仕方をされるのかという問題がある。これは「上尽一形 下至十念 三念 五念 仏来迎 直為弥陀弘誓重 致使凡夫念即生」(『聖典』九三八頁)という善導大師の『法事讃』の言葉に対して、「上尽一形」というは「という形で親鸞聖人は解釈を始めておられる。このように注釈する中で、「直為弥陀弘誓重」の「直」は如来の直説だと、そうおっしゃって、その如来の直説というのは、『大経』には」と言って「如来所以興出於世 欲拯群萌惠以真実之利」(『聖典』五四二頁)と。この「如来」を親鸞聖人はそこで諸仏如来だと注釈しておられるのです。『大無量寿経』では釈迦如来なのですけれど、諸仏如来だと。そういう大乘仏教の大きな課題で親鸞聖人は注釈されるわけです。

その『大無量寿経』にある「真実の利」に対して、これを「真実之利」ともいうすは、弥陀の誓願をもうすなり(同上)と。この世に生まれてきて生きているけれど、本願というものに出遇わないならば、どこかで迷わされて終わっていつてしまう。だから、弥陀の本願に出遇うということが、本当の利益、真実の利なのだ。親鸞聖人はご自

身も本願に出遇うという形でいただいた利益を、こういう形でお弟子がたにも勧められる。真実の利は誓願である、こうおっしゃって、「諸仏出世の直説」(同上) だと。

我々は凡夫としてこの世を生きているのですけれど、本願に出遇って、その本願によって我々の人生が本分に満たされるならば、そしてまた他の人にも何か縁になって、本願をすすめるはたらきをもたすということにおいて、凡夫ではあるけれども、諸仏のはたらきが与えられる。だから、そういう見方によって、凡夫から見れば凡夫ではないけれども、仏陀から見れば諸仏なのだ。『大乘涅槃経』にある「一切衆生悉有仏性」、一切衆生に仏性があるという言葉は、如来が見ることができ。しかし、凡夫は煩惱に覆われていて見ることができないのだ。こういうのはつきりした眼が教えられるわけですけれど、ちょうどそれと同じように、凡夫であるけれども、その凡夫が本願に出遇って、本願をいただくことができたならば、それは諸仏如来なのだ。如来から見ればそのように見える。凡夫から見れば凡夫ではない。凡夫で諸仏という位を自分でいただくとは言えない。凡夫はどこまでも凡夫ではない。煩

悩具足の命を生きて、亡くなつていくしかないにもかかわらず、本願に出遇うことにおいて、如来が諸仏と見てくださる。

仏陀自身は、いかにして衆生を仏にするかということが課題ですから、仏にすることとは、凡夫であるままに仏と見ることができるといことがいかにして成り立つか。そういうことにおいて、凡夫を展開して仏にしてしまうというのではなくて、凡夫であるということ、それがもう諸仏であるということで、それが体を変えずして如来の眼から見れば諸仏であるということになる。しかし、凡夫はどこまでも凡夫でしかない。そういう二重性と言いますか、これが『無量寿経』の見る衆生の在り方ということになるのではないかと思います。

阿弥陀の第十七願は諸仏称名の願と言いますけれど、諸仏称名というのは、諸仏がいて阿弥陀をほめなければ、自分は仏にならないと、そう阿弥陀仏は誓っているわけです。けれど、そういうときの諸仏も、阿弥陀から見ればその諸仏は凡夫です。凡夫であるにもかかわらず、諸仏と言われる。だから、親鸞聖人は念仏を信ずるということにおいて、

凡夫であるけれども、諸仏と等しいとまでおっしゃるわけです。それは我々が凡夫のままに諸仏と等しいなどとは言えないわけですけれど、しかし如来から見れば諸仏である。こういう意味があるのだらうと思うのです。そういうことにおいて、我々は有限でしかないのだけれども、無限なるものが我々の功德になる。だから、この世に諸仏が生まれるということとは、そこに阿弥陀の本願を説く。「諸仏出世の直説」であると。それが、釈迦如来が『無量寿経』でなそうとした仕事であつて、諸仏が実はこの世で本願の真実を証明していくのである。

自力というもので方便の門をくぐる

このように「諸仏出世の直説」ということを親鸞聖人は『一念多念文意』でおっしゃって、そのあとに「おおよそ八万四千の法門は、みなこれ浄土の方便の善なり」（『聖典』五四二頁）。その方便の善という意味は要門で、これを仮門と名づけた。このように展開していくのです。真実というものを説きながら、要門ということをおっしゃって、

それは『無量寿仏觀經』一部にときたまえる「定善・散善」、これなり」（同上）。このように説くのは一体どうしてなのか。そして、「この要門・仮門より、もろもろの衆生をすすめこしらえて、本願一乗円融無碍真実功德大宝海」（『聖典』五四三頁）と大変長い漢字の言葉があつて、そこに「おしえすすめいたまうがゆえに、よろずの自力の善業をば方便の門ともうすなり」（同上）。なぜ弥陀の願力を説くのが諸仏の直説だと、いったんはそのようにおっしゃりながら、「方便の門」ということをここにおっしゃるのか。

人間がこの世に生まれて苦惱を感じて、本当に苦惱を越えたいと思つて仏道を求めようとするなら、それぞれ自分の因縁において自分の努力、自分の力で仏になろうと功德を積み始めるといふのが普通の在り方です。そういうものが一般の仏道、いわゆる聖道自力の道です。そういう道筋は何のためにあるか。それは方便、仮門なのだけれども、いきなり真実の利を説いたとなると、それには出遇えない。それは疑う内容でしかない。だから、自力というもので方便の門というものをくぐらないと、本願の教えには近づけ

ない。そういうことがこの世を生きる衆生には問題としてある。そこに弥勒段をわざわざ設けて、この世の苦惱の中にあつて、しかし我々は単に苦惱の命を苦惱で終わつていくのではなくて、そこに自分から善を尽くして浄土に往かうではないかという教えを展開せざるを得ない問題がある。そうした教えが済んであらためて阿難を呼び出した時には、光の洪水ですね。阿弥陀如来の光の洪水というものがこの世を満たしている。こういうことが対応してくる。

そういうことで、弥勒をわざわざ呼び出すということは、未来の衆生ということが課題なのでしようけれど、我々はある意味で、未来の衆生としてこの世を生きている。今、ここで仏の教えに遇わなければいけないのだけれども、遇えないような形で、仏なき世を生きている。そういう未来世の衆生の救いを呼びかけるのに、生きている場は濁世である。濁世の場において、いきなり本願に出遇うわけにいかない。ここに自分から求めよということが教えられる。教えられるけれども、求めるべきものは阿弥陀如来の浄土であるという形で、弥勒段が語られてある。

『無量寿經』の構成というのは、我々としては理性的に

よくわかるわけではなくて、宗教関心が本当に育てられるためには、こういう展開を開かざるを得なかった。諸仏如来の仏道を説いて、仏陀の意図を真実に表していこうという大乘の僧伽が経典を編纂しようとする時の深い祈りのような願いが、こういう展開を要求してくる。そういうことがあるのだらうと思うのです。

阿難に光の体験を見せておいて、実は阿難という人自身が生きている事実は濁世にある。濁世にあるけれども、今は仏陀に会いつつ歩んでいる。ここは阿難の課題ですが、胎生、化生の問題に入るところ、『聖典』の八〇頁では、「その時に仏、阿難および慈氏菩薩に告げたまわく」という形で、慈氏菩薩を呼ぶという課題がある。ここでは、ある意味で、濁世の衆生のただ中に一人ですば道を求めよ、しかし課題は安楽国であると、こういう展開がなされる。ここに重なった二つの課題があるのではないか。無限なる世界を与えるということと、現実はある有限なる者同士の人間の中で、苦悩の人生を助け合っていかなければならない。そういうところに阿難と慈氏菩薩、両方の方を課題として呼びかけて、今ここに開く内容は、無量寿仏の世界の中に

胎生という形で生まれる宮殿であり、そういう形で教えが展開されてくる。それこそ真実報土の中に開かれている方便化身土という課題だと、親鸞聖人はご覧になっていったのではなからうかと思うのです。

そういう『無量寿経』の成り立ちと、『一念多念文意』の注釈中に、「真実の利」というものを言いながら方便の課題を説き出す、自力の善業を離れられないという問題を説きだすこととは、問題が重なっているのです。

「不退の菩薩」と「小行の菩薩」

本日は『聖典』八四頁のはじめからですけれども、ここで弥勒菩薩は、不思議な問いを出してきます。「弥勒菩薩、仏に白して言さく「世尊、この世界にして幾所の不退の菩薩ありてか、かの仏国に生ぜん」と。前に少し戻って、三毒五惡段の前段ですけど、『聖典』五一頁の終わりの方に、「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」とあります。このように本願が成就した世界に生まれるということがずっと語られてい

たわけです。そして、「またかの菩薩、乃至成仏まで悪趣に更らず。神通自在にして常に宿命しゅくみんを識らん。他方の五濁悪世に生じて、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)。浄土にあつては、菩薩として成就するのだけれど、その成就是、実は五濁悪世に生まれる力を与えられる。五濁悪世に生まれていくという形で、二十二願をある意味で語っているわけです。そういう展開があった。二十二願は、必ず仏になるという資格をいただいているにもかかわらず、あえて菩薩道を行ずるために濁世に生まれる。その時の菩薩は不退転の菩薩である。浄土に生まれれば不退転である。正定聚と不退転とは同義語だと言われるわけですが、正定聚、これは必ず仏になる位。弥勒菩薩の位であるとも言われる。弥勒菩薩は必ず仏になれるのだけれども、あえて仏になることをとどめて、五六億七千万の後、この世の終わりの時まで待って、一切衆生と共に成仏しようと。こういう大悲の菩薩の名前が弥勒菩薩。弥勒菩薩に代表されるような、金剛心の菩薩と親鸞聖人はおっしゃるわけですが、我々凡夫が本願念仏に出遇っていた位と、そういう位とは等しい。このことの意味

味は、つまり本願念仏において不退転であるということです。

「願生彼国、即得往生、住不退転」(『聖典』四四頁)、即ち往生を得て不退転に住するわけですが、親鸞聖人は信心を得れば、不退転の利益を得るとおっしゃる。信心を得れば、「願生彼国、即得往生」という内容をもって不退転を得ると。浄土に生まれて不退転を得るといふ、そういう浄土の本願力が成就した世界というものの功德を、本願に出遇うという形で衆生に与えようとする。衆生はその利益をいただければよい。その利益は不退転の利益である。それはあたかも浄土の利益である、浄土に生まれて得ることができるといふ利益を得るのである。だから、いまさら浄土に生まれなくてもよい。もうそのままこの濁世にあつて本願力に出遇えば不退転を得る。こういうすごいことをおっしゃっているわけです。

本願力に出遇うことにおいて不退転の菩薩になるといふことですから、そういうことについて弥勒があらためて問いを起こして、「この世界にして幾所の不退の菩薩ありてか、かの仏国に生ぜん」、この世界で不退転を得るといふこと

があるのなら、かの仏国に生まれるというのはどのぐらいの数ですかと、このように問題にした。そして、「仏、弥勒に告げたまわく、「この世界において六十七億の不退の菩薩ありて、かの国に往生せん。一一の菩薩、すでに曾て無数の諸仏を供養せるなり。次いで弥勒のごときの者なり」(『聖典』八四頁)。ここに「次如弥勒」、次いで弥勒のごとしということがあって、親鸞聖人はこの「次如弥勒」ということを、本願念仏の利益として取り上げておられるわけです。本願念仏を信ずることのできる、真実信心の行者は、次いで弥勒のごときものだと。

この「六十七億の不退の菩薩」という文章は、『教行信証』信巻に引用されます。その箇所では(『聖典』二四九頁、阿弥陀の利益を得ることが、衆生においてどういう内容なのかということがずっと展開されるのです。だから、善導大師の「現生護念増上縁」、『観経疏』の三忍という問題、そして、念仏申す人は分陀利華と等しい、そういう文も引用される。そして、「龍序浄土文」を引用される。これは龍序居士と名のつた人、王日休^{おうじつきゅう}という人のものです。そこに「弥勒菩薩の所得の報地」(『聖典』二四九頁)として、

不退転は弥勒菩薩の得ている地なのだと。しかし、これは「この仏名を聞きて、信心歓喜」して「乃至一念」するということにおいて得ることができる利益だ。続いて、『大経』に言わく、仏、弥勒に告げたまわく、「この世界より、六十七億の不退の菩薩ありて、かの国に往生せん。一一の菩薩は、すでに曾^{むかし}無数の諸仏を供養せりき。次いで弥勒のごとし」と(同上)。このように今の文を引用しておられます。次いで弥勒のごときものなりということろは、信巻に引かれるわけです。真実信心の行人の功德として引用される。

『大無量寿経』の続きですが、「もろもろの小行の菩薩、および少功德を修習せん者、称計^{しょうけい}すべからざる、みな当に往生すべし」(『聖典』八四頁)。『大無量寿経』にあつては引き続いての文ですけれども、この文を親鸞聖人は、今度は『教行信証』化身土巻に引用される(『聖典』三二九頁)。ずっと展開している一連の文章の中から、言葉を非常に大切にしながら、言葉のもっている意味というものを切り分けて、一つは信巻、一つは化身土巻という形で取り出される。すごいなと思うのです。

なぜ化身土巻に引くのかというと、まず「小行の菩薩」、念仏は大行だとおっしゃるわけですから、大行を信ずるということに対して、小行の菩薩ということは、自力の行の菩薩です。「および少功德」、これは南無阿弥陀仏は大功德で、無上利益があり、大功德をもっているのに対して少功德、これは人間の努力がどれだけ大きくても少功德であると。無限なるはたらきに対して言えは少功德です。

『一念多念文意』において、「真実の利」ということを言ったすぐ後に、方便の行としての自力の行というものがなぜ出てくるのかという問題も、こういう展開です。一方で本願力において弥勒のごときのものという位まで与えられる。けれども、自力に生きるという立場が捨てられない者にとっては、小行を積み上げて、何とかなっていこうとそして、その行はたとえ小さくとも、少功德であっても、長い年月に修習すれば、いずれそういう大功德に展開できるだろうと思う。しかし、どこまでも少功德に執着する。そういう問題が人間には残るのです。だからそういうことをわざわざ見つめる。化身土巻というものを開いて、親鸞聖人は大變丁寧に經典の文字、文章を読まれる。真実と方

便がつながってしまっている問題は、善導大師にもよくある。無限なる利益を教えているということと、人間の自力を教えているということが、つい我々は重なってしまうところがある。それを切り分ける。こういう作業が、親鸞聖人の場合は厳密だと思います。

「もろもろの小行の菩薩、および少功德を修習」する者が、「皆まさに往生すべし」と言っていますけれど、この往生は化身土の往生です。往生にも真実報土の往生ということと、方便化身土の往生ということ、往生という言葉にも二義あるわけです。真実報土の往生というのは、我々が自分で分別したりすることができない、不可思議のはたらき。先ほどからある胎生というのは方便化身土の往生の問題です。胎生はイメージとして、母親の胎内に宿って、赤ちゃんとして生まれてくる。胎生は、胎の中で育てられて、生まれてくる。けれど、それは実は方便化身土の問題。人間が考えて生まれようとして生まれるという場合は不可思議ではないわけですから。自力の努力の結果、生まれてくる。その因果は本願の大悲の真実報土とは異質なのだと言われているのだと思うのです。ここはなかなか難しいと

ことです。

『大無量寿經』に戻って続いて、「仏、弥勒に告げたまわく、「但し我が刹せつのよろもろの菩薩等の、かの国に往生するのみにあらず。他方の仏土もまたまたかくのごとし」(『聖典』八四頁)。釈迦如来は五濁の世に誕生して説法しておられますから、「わが刹」というのが五濁の刹で、刹は国という意味です。この土から真実報土に、本願の報土に往生していくものは六十七億の菩薩という形で大変多い。しかし、わが国からかの国に往生するのみではないと。

「他方の仏土」、諸仏は個人として諸仏になるというよりも、仏土を持つ、仏土に生まれると言いますか、諸仏という智慧を得るということは同時に、仏土の環境の智慧を得るということと重なっているのです。諸仏と諸仏の国、これは一体である。仏がおられれば、その周りは仏土の空間である。人間関係も仏と仏との関係である。だから、諸仏はなかなか凡夫からは考えにくい。仏の世界というのは、ここまですが仏土だという限界がない。無限大です。お互いに限界がない。他方の仏土ということは、今、この現実の我々が与えられているこの場所のみが世界ではなくて、無

数の諸仏世界がある。無数の諸仏世界からみなとかく淨土に往生してくるのだと。以下、なぜこんなに展開するのかというほど、いろいろな仏の名前が立てられて、それぞれ無数の、何十億という数の人々、菩薩がみな淨土に往生してくるのだと説かれる。

どこまでも聞名

「仏、弥勒に語りたまわく、「それ、かの仏の名号を聞くことを得て、歡喜踊躍ゆやくして乃至一念することあらん。当に知るべし、この人は大利を得とす。すなわちこれ無上の功德を具足するなり」(『聖典』八六頁)、弥勒菩薩に語るということは、未來世の苦惱の群生ぐんじやう海をすくいとるために弥勒に語る。これは弥勒付属の文と言われて、親鸞聖人が『教行信証』行卷に、「行の一念」ということをおっしゃるところに取り上げる文です。行なのですけれども、「かの仏の名号を聞くことを得て」ですから、どこまでも仏の名号を聞く。聞名ということにおいて教えが立てられていて、仏の名号を聞くと。

「諸有衆生、聞其名号、信心歡喜」(『聖典』四四頁)という本願成就文の「聞」は、信巻においては、「仏願の生しょう起・本末ほんまつを聞きて疑心あることなし」(『聖典』二四〇頁)と注釈をしておられて、聞ということは、実は仏願、本願を聞く。本願を聞くということは、本願に出遇う。我々から求めて出遇うのでない。横から来る、横超と言われている。我々が求める方向に本願があるのでない。我々が求めようとする方向は、有限な意味で、有限の眼で、有限のあり方で求めますから、それに対して横から来る。つまり、無限なるはたらきは我々を包んで、常にはたらいっている。常にはたらいっていることを横から来ると表現する。それは、我々が目覚めてみれば、我々を包んで、我々を育てるべく、我々を励まして、我々を歩ませて、そして、出遇わせる。そういうことがどこまでも本願の力、本願力の内容になるわけです。その本願力は我々を摂して、我々の中に常に光としてはたらいっている。我々を照らし続けている。我々からは煩惱に眼障まなざしえられて見ることができない。見ることができないけれども照らししている。こういう構造です。

そのときに名号を聞くということは、本願力を聞くといい

うこと。本願力に出遇うということ。ですから、『大無量寿經』が語ろうとする名号を聞くという聞名は、どこまでも聞名である。『観無量寿經』をくぐると称名になるのですけど、この場合も凡夫が称名するというように、凡夫の位で称えることができるから、それを親鸞聖人は自力の行だと。自力の功德として名号を称える。そうではない。どこまでも名号は大行である。諸仏称名の願の成就である。我々からは聞くのだと。どこまでも聞くのだと。凡夫の位から聞くのだと。しかし如来から見れば、聞いた人間は諸仏であると見てくださっていると。

ここには「歡喜踊躍」とあって、本願、十八願成就文には「歡喜」とある。この弥勒付属文では、「仏の名号を聞くことを得て」、「其有得聞」、「得」という字が使われている。十八願成就文では、「聞其名号」、名号を聞くとあって、得の字はない。こういうデリケートな違いを親鸞聖人は注意される。歡喜踊躍の「踊躍」ということは、踊り跳ねるような喜びということですが、これは本願に出遇ったという現在完了形と言いますか、本願に出遇っている、もうすでにに出遇った。すでに今ここに出遇っているという事

行の一念

胎生の問題

実のところ立つ。そこに与えられる喜び。これを踊躍という言葉で表して、「乃至一念」とくる。この場合は行の功德です。この人は大利を得る。大利は本願です。真実によって、弘誓によって大利を得る。つまり、名号を聞いたということにおいて歓喜踊躍した人、この人は大利を得る。そして無上功德を具足する。無上功德というのは無上涅槃である。無上涅槃を成就する。このように親鸞聖人は大変思い切った注釈をなさいます。

(二〇二二年九月二三日)

弥勒付属の文のところまで読み進めてまいりましたが、本日はその前のところから、この『無量寿経』が課題とするところを確認してみたいと思います。この「行の一念」と言われる弥勒付属の文の出てくる前に、光に満ち満ちた世界に出遇うという問題があつて、信心によって獲得できる、体験できる、そういう信仰内容が光で象徴されていた。そこをくぐって、もう一度、阿難を呼んで、そして阿難と共に慈氏菩薩、弥勒を呼んで、そこにあなたの見ているものがどういふことをもう一回確認する問いが出される。それに対して阿難が、すでに見ることができたと。そして、「汝むしろまた無量寿仏の大名、一切世界に宣布して衆生を化したまうを聞くや、いなや」(『聖典』八〇頁)と。無

量寿仏の声、声なき声と言ってもよいのでしようが、それは雷のような大きな音にも譬えられている。そういう大音を聞くことができるかと、光だけではなくて音ということもここで言われてきている。阿難がそれに答えて、そうですと、お聞きしていると。光の洪水、音の洪水、そういう信仰体験がもっている、この世のこととは思えないほどの明るみと音の洪水、そういうものの中に、阿難が呼び覚まされ、そこからやり取りが続いて、その国の人民が「遍く十方に至りて諸仏を供養するを、汝また見るや、いなや」(同上)、「すでに見たまえつ」(同上)とある。

こう言うてから、「かの国の人民、胎生の者あり。汝また見るや、いなや」(『聖典』八一頁)。卵から生まれる、卵生というのがありますが、胎生というのは、母親の腹から生まれてくる、そういう生まれ方です。浄土に生まれるという形にも胎生と言えるようなものがある。これがイメージとしてなかなかわかりにくい譬えなのですけれど、とにかく胎という形、有限の形から生まれる。この世で衆生が生きていて、生まれてきたなと感じるような生まれ方で、無限なる浄土に生まれるということに対しても、腹から生

まれるという、つまり有限の形のままに無限の世界に生まれるがごとくに感じている。その胎生を見るかどうかと、このように阿難に聞いた。

その次から親鸞聖人は『教行信証』化身土巻に引用されるということは前に申しましたが、その胎生の者のいる宮殿はとても大きいだけでも、有限の量である。「おのおのその中にしてもろもの快樂を受くること、忉利天上のごとし」(同上)。胎生の結果、楽しい世界に生まれるというイメージです。そういう因縁に対して、「その時に慈氏菩薩、仏に白して言さく」(同上)、ここで弥勒菩薩が、お釈迦さまに問いを出すわけです。「世尊、何の因、何の縁なれば、かの国の人民、胎生化生なる」(同上)。どういう因縁で、胎生であったり化生であったりするのでしょうかと、大変大事な問いが出されています。ここで胎生と化生という言葉が続いて出されてあって、「仏、慈氏に告げたまわく、「もし衆生ありて、疑惑の心をもつてもろもの功德を修して、かの国に生ぜんと願ぜん」(同上)、ここに「疑惑の心」とあって、次に「仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智を了らずして」(同上)、

ここに五つの智慧という形で如来の智慧が語られてある。この諸々の智慧、諸智に対して疑惑して信じないと。つまりこの如来の智慧というものの、大悲の智慧というものを本来の意味で信賴せずに、「しかるに猶し罪福を信じ善本を修習してその国に生ぜん」と願ぜん」（同上）。ここに非常に厳しい言葉が出てきています。罪福を信ずるとありますが、罪福というのは、この世で行為をすると、その行為が悪の結果を生むという場合が罪という言葉で言われているし、善の行為が結果してくるものは福德であると。罪福という形でこの世の善悪業というものにとらわれているということが象徴されているわけです。

だから、善悪業にとらわれていて、善本を修習する。できる限り善い行為をしよう、仏の教えに自分の力で従っていこうと、こう考えて善本を修習する。真面目そのものと言いますか、教えられた行為の中で善い行為を真面目に自分で努めて、自分で行為を修して、かの国に生まれようと。こうおもう衆生というのは、実は如来の智慧を疑っているのだと。つまり大悲の無限なる力を信じないで、自分の善本、有限なる自分の因縁においてできる限りの善い行為

を自分で努めようと。普通に考えればそれは当たり前であり、真面目であり、善人であると思われるような行為が、実は、大悲の如来に対する疑いなのだ。こういうことが胎生であると。有限の形をもって、有限の行為をもって生まれようとする。無限の大悲を信じないで、有限の己の功德を認めてもらおうと、そういう心根で修行する。

そうするとそこに、有限の行為の結果、生まれた場所、胎生した場所というのは、「寿五百歳、常に仏を見たとまつらず」（同上）。仏を見ることができないで五百年という時を過ごしてしまう。そしてその間は、「経法を聞かず。

菩薩・声聞聖衆を見ず」（同上）。つまり仏の教えを聞こうとしないし、菩薩・声聞、これは僧宝、僧伽さんかを宝とするような、そういう思いが湧いてこない。「このゆえにかの国土においてこれを胎生と謂う」（同上）。胎生という言葉は有限の形を象徴しているわけで、有限の形にとらわれて、自分の善本、自分の善い行為にとらわれて、如来の大悲の世界において仏を見ない。仏法僧に会えない、三宝を見ない。たとえ光の中に生まれ、そして快樂に満ち満ちていて、楽しい限りなのだけでも、その楽しさの中に、三宝を失

う。つまり、この世で我々が生きるときに、有限なもの、有限な価値、有限な功德に自分でとらわれて、そして自分の周りにおける有限の形の中に自分の欲望を満たしているという関心で生きておりますから、そういう関心で生きていくという形を完全に否定せずに、自分の有限の力をもつて無限なる大悲の世界に生まれていくこと。そういう形で、たとえ光の中にあるように思えても、光の洪水ということが象徴的に宗教体験を物語っているわけですけれども、光の洪水の中にあるということがあっても、その中で自分の心が本当の意味で批判されていない。そういうことが教えとして、胎生の問題として押さえられてきている。

こういう胎生という問題は、浄土教の中で、祖師方にとって、あまり注目されていなかった。ところが、親鸞聖人は、この問題を実は信心、純粹なる信心という問題に対して、どうしても残る我々の自力の執心、自力の妄念に付随してあるものと見られた。そういう自力の執心を自分では乗り越えたつもりで、体験の中に埋没するような状態に陥った場合に、本当の意味で無限大悲を信ずる、無限他力をいただく心がどこかでおろそかになる。むしろ体験の中

に埋没してしまう、そういう問題が言われているのではないかと。そこに仏智疑惑、五智というもので代表される如来の智慧を深い意味で疑惑する。疑惑ということも、積極的に如来の智慧を疑惑するというよりも、自分を立ててしまふ。自分というものを立てた上で、如来のお力を借りる。如来の力を外から来るもののごとくに思って、自分の力を中心に、浄土に生まれるという関心を成就しようとする。そういう問題に親鸞聖人は気づかれて、十九願がこの問題を扱っているのだと。自力の問題が残っていて、そのまま生まれようとする。その場合にはやはり臨終という形を取って、あたかもこの身がなくなつてはじめて浄土に生まれるがごとくに、十九の願は教えられている。臨終に來迎を仰ぐ。大方の浄土教はそういう考え方にとらわれている。そういう問題があるわけです。親鸞聖人は、その問題を深く批判するのがこの胎生の問題だと、このようにお考えになられた。

化生という問題

胎生という問題が明らかにされると同時に、その中から「化生」という問題が出てきます。「もし衆生ありて、明らかに仏智、乃至、勝智を信じて、もろもろの功德を作なして信心回向せん。このもろもろの衆生、七宝華の中に置いて自然に化生せん」(『聖典』八一―八二頁)、こういうように「自然化生」という言葉が出されてある。そしてその次の段にも、「次に慈氏、他方仏国のもろもろの大菩薩、発心して無量寿仏を見たてまつり、およびもろもろの菩薩・声聞の衆を恭敬し供養せんと欲わん。かの菩薩等、命終して無量寿国の七宝華の中に生まるることを得て自然に化生せん」(『聖典』八二頁)。「自然に」ということは、自分の力ではなくて、因縁の中に、生まれるということを賜る、そういう言葉です。

「弥勒、当に知るべし。かの化生の者は智慧勝れたるがゆえに、その胎生の者はみな智慧なし」(同上)、胎生の者は智慧がない。それに対して化生の者は智慧が勝れている

と。胎生に対する化生という言葉で、何か比較を絶した大きなはたらきに恵まれるというようなニュアンスが象徴されている。そういう化生ということが、蓮華、覚りを蓮華の花に譬えるわけですけど、蓮華から生まれるというものであると。阿弥陀如来の覚りの華から生まれるという言葉で言われている場合もあるわけです。そういう化生ということは、人間から、有限の知恵からは考えにくい、考えられない。

化生というのは、この世に現れる場合には、例えば、天人が生まれてくるとか、お化けが生まれてくるとかいう場合は化生です。つまり因になる物質的な卵とか、そういうようなものがない。突然湧いてくる。因が人間に分らないのに生まれてきたという場合に、化生という言葉がある。鬼とか天人が生まれてくる、そういう物語的な内容で生まれてくるというときに化生ということが言われるのですけれども、浄土の化生というのは、言葉が違うらしいのです。インドの言葉では違う言葉が当てられているらしい。それは人間が普通に考えて原因がわからないというのではなくて、人間の思いを超えて新しい命が与えられるような、そ

究極的関心

ういう宗教体験のあり方に対して、『無量寿経』は化生という言葉で教えている。それは阿弥陀如来の力、阿弥陀如来の大悲の本願力によつて生まれるという言葉で言われるような宗教体験の中に開かれる世界、そういう世界を我々がもつことができる、そういう世界に出遇うことができる。その場合に化生という言葉で教えられる。だから、それは不可思議としか言えない。人間からは考えられない。にもかかわらず与えられる。人間の思いのごとくになるのではなくて、人間の思いを超えて、光の世界が与えられる。あるいは大音の世界に出遇う。そういうことが、不可思議なる化生だと。こう『無量寿経』では教えられている。そういう問題に親鸞聖人は気づかれて、自分というものを抜きにして宗教体験が与えられるわけではないのだけれど、その体験が与えられた中に、どこまでも自力の執念、自分が自分という、まだ「自分が」という思いが残っているような在り方を、如来の諸智を疑惑するという言葉で『無量寿経』は教えているのだと、こういうようにいただかれたのでしょうか。

「仏、弥勒に告げたまわく、「このもろもろの衆生もまたまたかくのごとし。仏智を疑惑するをもつてのゆえに、かの宮殿に生まれて」（『聖典』八三頁）、ここも親鸞聖人がご引用になる段ですけれど、そのあとの「刑罰、乃至、一念の悪事あることなし」（同上）からしばらく親鸞聖人は外しておられて、少しあとの「もしこの衆生、その本の罪を識りて深く自ら悔責してかの処を離れんと求めば」（同上）という言葉を取っておられます。光の世界の中において快樂に埋没すると言いますか、そういう在り方をしてしまった場合には、胎生の結果、仏法を聞くという生活からすると、五百年という年月を無駄に過ごしてしまう。楽しみを、快樂を人生の目的とするならば、それは五百年も楽しい世界にいられるということは価値があるとも言えるわけですが、それは結局、有限の世界にとらわれて、有限の楽しみに埋没する。そういうことがあつて、究極的目的が分らない。

テイリツヒ (Paul Tillich 一八八六—一九六五) がアルティメット・コンサーン (ultimate concern) ということを言うのですが、「究極的関心」ということです。「究極的」ということは、人間が感じたり、考えたり、求めたりする、相対的意味とか価値とか楽しみとかではない。究極的なものの、そういうものに気づく、目覚めるということは難しい。なかなか目覚める因縁に恵まれるのは難しいのです。けれども聞法関心に出会うということは、結局、この究極的関心に触れるということなのです。相対的価値に満足するというのは、この世の意味を、人間として有限の命の意味を、有限に意味づける、そういうことではないわけです。やはりこの世で人間が感じたり考えたりするのは相対的在り方で、人と比較したり、自分の意味というものをこの世の有限の形の中に意味づけようとしたりする。そういう営みなのですけれど、それは何か自我にとらわれて、自分の相対的な意味づけに走ってしまふ。だから、そういうことは人間にとってある意味で虚しいと言いますか、無駄と言いますか、相対的に何かこの世で、自分にはこういう体験があったとか、こういう価値を生み出したのだとかというこ

とで、自分を意味づけようとすることの虚しさ。そういう思いが湧いてくる。

だから、そういう思いを越えて、本当に満足できるものは何だと、こう問い直した時に、何か「本の罪を識りて深く自ら悔責して」、この自分に執着する、自分の有限なる因縁に執着する、そういう形だけでは存在の真の意味、究極的な意味は満たされない。なかなか難しい問題ですけれども、そういうものに目覚めるのが、この本願の教えだ。本願の教えに出遇うということは、無限なる大悲に出遇うということ。有限なる因縁をお願いするのではない。無限なる大悲というものを頼まずにおれないという心が起こってくるということは、そこに無限の意味、つまりこの世を超えた意味がある。蓮如上人は、そういうこの世を超えた意味というのを、わかりやすい言葉で、「後生の一大事」という言葉で教えてくださっているのだろーと思うのです。けれども、文字通りの後生、死んでから後の命という意味ではなくて、本当にこの世の有限性を超えたようなものを願わずにおれないという、そういうものが要求される。如来の智慧を疑惑する、大悲の智慧は、有限の知恵に対して、

何か頼らないとか、我々からするとよくわからない。そういうことがあるけれども、不可称不可説不可思議と、こう言われているように我々からはまったく説くこともできない、考えられない。そういう考えることができないような大きなはたらきを信ずる。

そういう体験と、光の洪水、音の洪水という体験とは似たところがあるので、この似たような体験の中に、実は胎生があるということで、このことのもっている問題は、大変意味が深い。浄土に生まれたというけれども、浄土に生まれて胎生が残る。胎生というものがある。有限の形にとらわれた生まれ方というのが、浄土の中にもあるのだよ。そういうことが『大無量寿経』の最後のところで教えられてきている。

「選択易行の至極を顕開す」

そういう問題を受けて、今この弥勒付属の文で、弥勒に語る。これはその前に弥勒菩薩の問いがあって、『聖典』の八四頁ですが、弥勒菩薩が、この世界からどれほどの菩

薩方が阿弥陀の国に生まれるのかと問う。この世界、釈尊が生まれて生きている世界は、娑婆世界と言われ、五濁悪世とも言われる。悪業の因縁が満ちている世界。そこに生まれて釈迦如来は仏法をお説きくださった。その世界から、六十七億という不退転を獲得した菩薩が阿弥陀の国に往生するのだと。そしてこの世界から生まれるだけではなくて、とにかく無数の諸仏の国から、無数と言ってよいような菩薩が、みな浄土に生まれてくるのだと。未来の一切衆生をすくいとうとうという大乘の願心のある意味での象徴的な名前として弥勒という名前が出されてきますから、その弥勒菩薩に呼びかけて、あらゆる世界からみな平等にこの世界に触れてほしいのだと。こういうようなことが呼びかけられてきて、それを受けて、ここに「仏、弥勒に語りたまわく」という形で、『聖典』八六頁六行目からの大変大事な言葉が出されてくるわけです。それが親鸞聖人によって「行の一念」と押さえられている。それは行、南無阿弥陀仏という名号を念ずるということとは、南無阿弥陀仏の名号において、たとえ一声称えても、無限の功德がその名号の中にはあって、それがそのまま、それに気づいて称える者

に与えられるのだと。一念、たった一声であつても、それだけの功德がある。けれども、無上功德なのだけれども、その無上功德の中に生きるといふことは、一念にとどまらない。命が生きる限りにおいて、念々、無限なる大悲との値遇というものが名号によって与えられてくるのだと。

「仏、弥勒に語りたまわく、「それ、かの仏の名号を聞くことを得て、歡喜踊躍して乃至一念することあらん」(『聖典』八六頁)、「かの仏の名号」、阿弥陀如来の名号を聞くことを得て、「歡喜踊躍して乃至一念」なのだ。これは漢文ですと、「仏語弥勒。其有得聞 彼仏名号、歡喜踊躍、乃至一念」(同上)となります。「あらん」、「有」という言葉は、乃至一念というところまでかけて読んでいます。わけです。「乃至一念」だから、名号を聞いて、一声称える。これを親鸞聖人は、『教行信証』行巻の行の一念のところ、こう言っておられます。「おおよそ往相回向の行信について、行にすなわち一念あり、また信に一念あり。行の一念と言うは、いわく称名の遍数^{へんじゆ}について、選択易行の至極を顕開す」(『聖典』一九一頁)。名を称えるという行為の回数、「遍数」、何遍称えるとかという遍数について、

南無阿弥陀仏と称えることは、難行ではなくて、「易行の至極」だと。つまりそれは人間の努力を必要としないけれども、如来の大悲によって、一つ、一念において、無量の功德、大乘の無上の功德、大利無上の功德、そういうものが名号の功德として与えられるのだと。一念というところに、たくさん称える行為の一回限りのところに、至極がある。「至極を顕開」すると、こういう言葉になっているわけです。

その一念において、「当に知るべし。この人は大利を得とす」(『聖典』八六頁)。大利ということは本願に値遇する。大利というものは、大きな利益というものは、この世の利益ではない。この世において出遇える無限なる利益、こういうものが大利、大いなる利益としてこの一念において与えられる。そして、「すなわちこれ無上の功德を具足するなり」(同上)、大乘仏教の無上の功德、これは『一念多念文意』においては、無上功德というのは大涅槃の功德だ。大涅槃の功德というのは、修行して至るような涅槃に対して、何かもっと大きな無上功德というものの、無上涅槃というものが与えられる。

横からの空間

本願は十一願を通して、十方衆生に、あらゆる衆生に必ず大涅槃を与えたいと。だから、これは「証大涅槃の願」とも言われますけれど、大涅槃を証することができるといふことを大悲は誓っている。それを信ずる。本願を信ずるということとは、大涅槃を得るといふ努力ではなくて、大涅槃を得るということは、我々がいたでいる因縁を見直す。この世で有限の命で有限の功德を求めている在り方、有限の発想で感ずる時間、空間というものを堅とするなら、如来の大悲は横、横さまに来るものである。横から来るはたらき、横の時間、空間と言いますか、我々からすると堅しか見えない。堅しか見えない時間、空間を我々は唯一の時間、空間であると、こう思い込んでいるけれども、如来の大悲は、横から来て、横に来たことにおいて開かれる時間、空間。これを信仰空間と言ってもよいわけですが、信心の空間、信心において開かれる空間。これが前に譬喩的に表されていた、光の洪水、あるいは音の洪水。大音に満

ちた、あるいは光の洪水に満ちた世界に出遇うということ、我々が堅型に求めて出遇うのではない。堅型に迷いの命として感じる時間、空間においては、我々はどうしたって迷いでしかない。煩惱でしかない。にもかかわらず、本願力に遇うということが、我々にとっては不思議なのです。不思議な事実が起こる。これが、南無阿弥陀仏において起こる一念だと。一念というところに我々からは発想できない不可思議なる時間、空間が与えられる。それが、親鸞聖人が表そうとされた、大悲の本願による信仰空間です。

信心において、浄土の功德が与えられる、大涅槃の功德を与えられるという表現は、堅型の我々の煩惱の身で感じたり、考えたりしてみることができる未来ではない。そうではない。そこが何とも難しい。他力の本願力を信じて救われる空間というのは、今、ここなのです。けれど、「今、ここ」と言ったら、有限の空間でしかないではないかと。それは堅型の意識であって、自力の心で、有限の心で見れば、この有限の空間、有限の身、全部有限です。しかし、その有限のあり方に対して、横から来る光、無限大悲の摂取不捨のはたらきの中にあるという、その教え方は、

豎型でしかない我々に、横からの空間に目覚めよ、横からはたらくに目覚めよと。自力でしかなくと思っているけれど、実は我々は他力の中に生きているのだ。本願力の中に命が与えられているのだよと。このことに目覚めるということ、何か本当にそういう世界に出遇うということは、この世の有限の意味とか、有限の価値観とか、そういうものを超えて、一切衆生が平等に本当にいただくことができる光の空間というものに出遇うことができる。そういう教えなのではないかと思うのです。

一念にして出遇うということは、我々からすると考えられない。豎型の行為で、目的に向かって努力していく場合に、一声で往けるとはどういうことだと。唯識の無著菩薩の書いた『撰大乘論』の思想、中国にはやったその思想によって、浄土教に非難が集まった。それを撰論家の非難と言うのです。その非難というのは、念仏して利益がある、それはそうだろうけれども、念仏の利益というものは有限でしかない、易しい行為なんでもの小さい行為でしかない。それをたくさん足せば、いずれは浄土に往けるだろうと。だから撰論家の非難というのは、『撰大乘論』をそう

いう形で受け止めて、浄土教を非難する。そういう常識的な発想です。これは豎型の発想でしか念仏を見ていない。それに対して善導大師は、一声のところに、南無というのは帰命、「発願回向」の義だと、そういうことで阿弥陀仏は「即是其行」だそくぜこぎょうと。こういう言葉で撰論家の非難を乗り越えて、一声のところに絶対満足の世界が与えられる、こう表された。その根拠がこの弥勒付属の文です。一念のところに大利がある。無上功德もある。これは不思議な言葉なわけですね。豎型でしかものが考えられない場合には、どうしたって自力の思いから、行をたくさん積むとか、もっと難しい行為を加えるなどと考えてしまう。それが実は深い意味の疑い、如来の大悲に対する疑いなのだと。こういうように胎生化生の段で教えられている。

これを親鸞聖人は、「仏智疑惑」という言葉で取り出してこられて、特に仏智疑惑の罪という形で、和讃でも言っていてこられるわけです。何か名号を疑うというよりも、仏智を疑う。法然上人が『選択本願念仏集』で、深心釈の展開の中で、「生死の家には疑いをもって所止とし、涅槃の城には信をもって能入とす」（『昭和新修法然上人全集』三三四

頁。原漢文と、つまり疑惑をもつてこの世にとどまると言われている。それは、たとえ浄土に生まれると思つても、この世でしかないのだと。疑惑という問題は、深く自力の心とつながっていて、本願他力、選択本願をいただく、選択の心をいただくということは、自力の心に本当に気づくということです。そういう意味で、法然上人は、「疑い」、疑惑という問題がこの世にとどまるといふことになり、そして信心をもつて能入とすると。能入といふことは浄土への能入という意味もあるけれども、やはり涅槃という形で言われている。大涅槃の功德の世界に信心をもつて入ることができる。そういう点を親鸞聖人は非常に大切になさつたと考えることができます。

法然上人では、疑いがこの世に止まるということの鍵だと言つておられる。『無量寿経』にあつては、浄土に生まれるように思つても、思いの中に自力が残っている場合は胎生なのだと、こういう教え方です。ですから、胎生という生まれ方は、実はこの世でしかないのだと。この世の、私の言葉で言えば、豎型の発想です。すなわち、妄念の世界でしかないのだと。自力の心、自力の執心という

問題が迷いの心として起こっている。『選択本願念仏集』に出される「速やかに生死を離れんと欲わば」（『昭和新修法然上人全集』三四七頁）という問いに対して、浄土の教えを取れと勧めても、正定業という決断にいかない。それがやはり疑いという問題と重なっているのではないかと思います。

（二〇二二年一〇月一日）

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、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ていることの意味を、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」並びに第一三六回（通算第一八七

回）と第一三七回（同第一八八回）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からうか。

（本多 弘之）

経道減尽

『選択集』の特留章

弥勒^{みろく}付属の文というのが『無量寿経』の結びに近いところに置かれてあります。弥勒菩薩に対して、名号は一念において大利を与える、すなわち、無上功德を具足すると。念仏を信じて行じた者には無上功德を具足させる。こういうふうに通典で言われていることについて、法然上人は『選択本願念仏集』（以下『選択集』）において、「利益^{りやく}章」と呼ばれております章を設けて、念仏の利益ということを通らかにしておられます。法然上人のお考えでは、『無量寿経』の中に、『観無量寿経』も『阿弥陀経』も、本願によつて包んでいるというような考え方なのでしょう。ですから『選択集』は、経典について何か言うというよりも、二行章とか本願章とか呼びますが、それぞれの章が取り上

げる内容について、善導大師を参考にしながら、法然上人のお考えになる浄土の念仏による救いの相^{すがた}というものを明らかにしてくださっているわけです。

『無量寿経』のほぼ結びに当たるところに、念仏に利益があると。これに続く文章を拝読しますと、「このゆえに弥勒、たとい大火^{だいか}ありて三千大千世界に充滿せんに、要^{かなら}ず当^{まさ}にこれを過ぎてこの経法^{きやうぽう}を聞きて、歡喜信樂^{かんぎしんぎやく}し、受持^{じゆし}読誦^{どくじゆ}し、説のごとく修行すべし」（『聖典』八六頁）。こうあって、三千大千世界ですから、あらゆる世界が大きな火によつて包まれてしまう。そういう状態であつても、どのような困難があろうとも、この経法を聞くということがこで言われてきているわけです。これについて、親鸞聖人は『教行信証』で直接問題にされるということとはなさらないようなのですけれど、和讃などでは、この問題を取り上げておられます。「たとい大千世界にみてらん火をもすぎゆきて 仏^{ぶつ}の御名^{みな}をきくひとは ながく不退にかなうなり」（『聖典』四八二頁）と、そういうご和讃で、このあたりのことを取り入れておられるわけです。

そして、「所以^{ゆゑ}は何^{いか}ん。多く菩薩^{ぼさつ}ありてこの経^{きやう}を聞かん

と欲^{おも}えども得ること能^{あた}わず」(『聖典』八六頁)。菩薩がたが、どれだけ道を求めようとしても、この経を聞きたい、この経の内容をしつかりと聞きたいと思つても、聞くことができない。「得ること能わず」、こういうふうに言われている。

「もし衆生ありてこの経を聞けば、無上道において終^{つい}に退^{たい}転^{てん}せず」(同上)。人間が仏道に立つという場合に、凡夫ないし衆生から、菩薩、仏と歩むわけですが、そういう意味で言えば、「衆生」と言われると、広く一切衆生を包む、凡夫から仏までを包むとも言えるわけですけれども、この「衆生」は、このあとのほうから見ると、凡夫を中心にして考えるべきだというふうにも思うわけです。「無上道」、無上仏道、阿耨多羅三藐三菩提^{あのおくたらさんみやくさんぼだい}とも言われますけれども、無上の菩提です。「無上道において終に退転せず」ということは、無上涅槃というものにおいて不退転である。不退転ということと無上道ということが、あたかも展開する過程のごとくに表現されております。「このゆえに応^まさに専心^{せんしん}に信受^{じしゆ}し説行^{せつぎやう}すべし」(同上)。退転しない、だから、まさに専心に、専ら経を信受し、経を信じて受け止めて、持誦し説行すべしと。「仏^{ぶつ}の言^{のたま}わく、「吾^{われ}今もろ

もろの衆生のためにこの経法^{きやうぽう}を説きて、無量寿^{むりやうじゆ}仏およびその国土^{こくど}の一切所有^{しきやう}を見せしむ」(同上)。この場合の「衆生」は、「この経を聞けば」ということと対応するわけですが、諸々の衆生のためにこの経法を説いて、「無量寿仏およびその国土」つまり阿弥陀如来とその浄土ですね。それを全部見せるということは、説いて心に納得させるという意味をもっているわけです。目で見るがごとくに心で見ることができるようになを説く。

「当^{まさ}に為^なすべきところの者はみなこれを求むべし。我^わが滅度^{めつど}の後をもつてまた疑惑^{ぎやく}を生ずることを得ることなかれ」(『聖典』八六―七頁)。弥勒菩薩に向かつて、自分が滅度する、ニルヴァーナに入る、涅槃に入つた後に、きつと起こつてくるであろう疑惑というものを、ここで厳しく抑えておられるわけです。「当^{とう}来の世^よに経道^{きやうだう}滅^{めつ}尽^{じん}せんに、我^{われ}慈悲^{じひ}哀愍^{あいみん}をもつて特^{とく}にこの経を留めて止住^{しじゆ}すること百歳せん」(『聖典』八七頁)。「特」を「ことに」と訓^よんでおります。親鸞聖人も「特」の字をそういうふうにお訓みになつておられます。像法、末法、そして法滅の時代というふうには、未来があたかも仏の力も及ばないような世の中になる

という予言のようなものがあって、「経道滅尽」ということが言われてくる。経道滅尽、つまり法滅、教えが説かれてあるお経、求められる道、そういうものが全く消えてしまふ。そういう経道滅尽ということがある場合のために、この経、つまり無量寿仏を説いてある、浄土を説いてあるこの経を、「我慈悲哀愍をもつて特にこの経を留めて止住すること百歳せん」。そうして「それ衆生ありてこの経に値う者は、意の所願に随いてみな得度すべし」（同上）。

このことについて、親鸞聖人が『教行信証』で直接的に取り上げようとなさっているようにには思えない。この問題を親鸞聖人なら『教行信証』の中でどこに置かれるのかなというところ、置くとするならば多分、化身土巻ということになるのかもしれませんが、そこでも、真つ向から取り上げるということはほとんどしておられない。けれども、師匠であった法然上人は、『無量寿経』の経文に添いながら、先ほど申しました利益章に続いて、「特留章」と、こういうふうに出の者は申しておりますけれど、そういう章を立てて『選択集』で大変丁寧に論じておられます。『真宗聖教全書』（大八木興文堂）というものがあって、その第一巻

に『選択集』が収録されています。その九五三頁ですが、そこに「『無量寿経』の下巻に云く」と言つて「当来の世に、経道滅尽せんに、我慈悲を以て哀愍し、特に此の経を留めて、止住すること百歳せん。其れ衆生有りて、斯の経に値ふ者は、意の所願に随ひて、皆得度すべし」と、みな成仏することができる、こういうふうな『無量寿経』は語っている。それを受けて、「私に問て曰く」という形で、「特に此の経を留めて止住すること百歳せん」という、その文が一体どういう意味かを大変丁寧に考えて入っております。『無量寿経』の結びに近いところでこの文が入っているということについて、法然上人は、無視はしておられない。

そこで、善導大師の『往生礼讃』から、「万年に三宝滅せんに、此の経住すること百年せん、その時聞きて一念せん、皆当に彼に生ずることを得べし」（『真宗聖教全書』九五四頁）という文を引いてこられる。この『往生礼讃』の文では、善導大師は、弥勒付属の文に「乃至一念」とあった、その一念の功德というものを、経を聞くということにおける利益として取り上げておられるわけです。ですが

ら『選択集』で言えば、前の利益章の問題とこの特留章の問題とに關係があるものとして解釈をしておられます。この『往生礼讃』の文を法然上人は特留章に取り上げられて、そこから、この經を留めるというのはどういうことかという、聖道、淨土という分け方があるけれど、聖道門がたとえ滅んでも淨土門が残る、こういうことではないかと。それで、法然上人は、まず「聖道・淨土二教」の「住滅」(同上)ということをおっしゃる。二つには「十方・西方」(同上)と。淨土の中でも十方淨土という考え方に對して、西方淨土ということが言われる。十方淨土の教えというものが滅亡しても西方淨土の教えだけは残る。さらには、「兜率^{とそつ}・西方」(同上)ということを行っています。兜率天の教えが滅んでも西方淨土の教えは残るのだと。兜率天、これは『安樂集』でも取り上げられているわけですが、彌勒菩薩がおられる天を兜率天と言うわけです。この世で我々は苦惱の人生を生きているけれど、兜率天という場所に行けば、素晴らしく楽しい美しいし、そして、寿命も何千年という長い時間が与えられる。というようなことで、隋より少し前の時代から、彌勒經と呼ばれる經典

がはやって、兜率天というものが信仰対象となっていた。阿彌陀の淨土というものを信仰する者にとっては、これが論敵になるわけです。兜率天というのは、天なのだから、天には寿命があると。何千年という寿命があつて、楽しく長く続くとはいうものの、終わるのだと。阿彌陀の淨土という場所は、永遠の世界と言いますか、無量寿の世界ですから、そこに生まれた衆生も無量寿である。こういう形で兜率天と極樂淨土を相對して、永遠の命を求めよ、極樂淨土、阿彌陀の淨土を求めよと、『安樂集』で道綽禪師が教えておられるわけです。

さらに法然上人は「四つには念仏・諸行二行住滅の後」(同上)と、こう言われていて、念仏と諸行を相對する。諸行ということは、いろいろと自分に縁のあつた行を行ずる。念仏一つを専ら行ずるのではなくて、念仏に加えて諸行を行ずる。この世で努力するということになる、何か一つのことだけに集中するというよりも、あれもやりこれもやる。人間には限界がありますから、そう何でも手を出してやってよいというわけではないのでしょけれど、しかし、人間には欲がありますから、一つだけだと寂

しいから、これも加えよう、あれも加えようと、そういうふうに諸行を行ずる。南無阿弥陀仏の名号だけではなくて、いろいろと努力をする。そういう行を浄土の教えの中でも諸行として教えている。そういうことが教えの中にあるものですから、そういうものを振り捨てるということは、人間心からはできない。だから、諸行往生を認めるという立場も浄土の教えの中にはある。けれども法然上人は、ここで、念仏と諸行というものを対比させた場合に、たとえ諸行の道が全部すたれても、念仏だけは残る。こういう前後、二行住滅の前後ということを言っているのです。

こういうふうに、教を二つずつ対比させながら、たとえば、その他の道が全部滅亡しても、この『無量寿経』の教える道は残る。だから、この経を特に留める、そう言っているけれども、その中の念仏を特に留めるのだと。特留章というのを、法然上人は「末法万年の後、余行悉く滅して特に念仏を留めたまふ」（『真宗聖教全書一』九五三頁）というふうに立てておられるのです。『無量寿経』の中の言葉としては、この経を留める、とだけ言っているのですけれど、「念仏を留める」ということをここで取り出しておられる。

『無量寿経』を留めると經典は言っているのに、なぜ「念仏」と言うのか。これについて、法然上人は、特留章のはじめに、念仏の行はこの経の「所詮」（同上）であると言っています。所詮ということは詮ずるところ、この経は詮ずるところ何が言いたいのかというと、「全く念仏に在り」（同上）と。こういうふうに法然上人は、『無量寿経』の經典が説こうとする内容は念仏だと押さえておられる。未来の時に法が滅してしまふ、仏法が滅んでしまふということがたとえ起こっても、念仏だけは残り、百年続くのだと。

「今を勧む」

そして、念仏は正・像・末の機に通ずると法然上人は言われるのです。念仏というこの問題は、正法の時代であろうと像法の時代であろうと末法の時代であろうと、ずっとあるのだと。そして、「後を挙げて今を勧む」（『真宗聖教全書一』九五五頁）と言われている。未来の世に経道滅尽の時代が来る。あたかも未来にあるがごとくに、予言のごとくに言って、「後を挙げて今を勧む」。今が大事だ。今とい

う時に未来の問題をフィードバックすると言いますか、未来の問題を今の問題として受け止めて、そして、念仏の功德というものをしっかりといただいいていこうと。こういう意図が法然上人におありなのだと思います。

そういう問題があるのですけれども、親鸞聖人はなぜこの問題を重要となさらないのかというふうに、親鸞聖人の側から考えてみますと、今ありました正像末の三時に通ずるという問題、これは、罪惡深重の凡夫にとって本願成就の利益というものを無条件にいただける。そのためにこちらが努力するとか何かするとかいうことではなくて、とにかく信じさえすれば、本願を本当に信ずる、真実に信ずるといふことさえあれば、もうそのまま、凡夫よ、よくぞ信じてくれたと、如来の願っている願心、誓願の内容が、そういうふうに呼びかけていて、功德が、全部与えられるのだと。こういうふうに親鸞聖人は信じられましたから、そういう立場でこの段を見えますと、末法万年の後の世の、仏法が滅尽した時代になっても、と言うけれども、そうではない。今、我々が生きている事実というものは、罪惡深重の衆生として、五濁惡世の中に本当に罪業の深い生

活をしているところにある。そういう中に未来の予言のように言われていたことは、実は、今の末法の自覺と重なってくる。

親鸞聖人は化身土巻に末法の問題を取り上げられるわけですが、ということが末法かというときに、現代の我々の生活などを見ると、末法そのものなのですよね。八百五十年も前にご誕生になった親鸞聖人の生きた時代、そういう時代は平安期から鎌倉期にかけてですから、人と人が殺し合うことがいくらかでも起こる。そういう時代に生きておられて、そして、親鸞聖人という方は、經典に拠りながら、正法の時代は五百年、像法の時代は千年、あとは末法、こういうふうに言われている。自分が生きている時代はお釈迦さまが亡くなってから、もう二千八百八十三年も過ぎた、「末法に入りて六百八十三歳なり」〔聖典〕三六〇頁、そういうことをちゃんと計算されて、自分が生きているのは末法だと宣言しておられるわけです。「元仁元年」(同上)という年まで出して、末法のただ中だということをはっきりとおっしゃる。末法の時代に本当にいただくことができるのが本願の教えだと。こういうふうにお勧めになられま

す。正像末を通じて、という問題は、親鸞聖人も化身土巻で、ちゃんとそうに押さえておられる。特留章の最後にある、法滅の時代にも言うけれど、そうではないのだよ、という法然上人の押さえ、それを親鸞聖人も、その最後のところだけ取り上げておられる。

でも、ここの「特留」という経文そのものについては、『教行信証』のテーマに取り上げることとはしておられない。そういうふうにあります。だから、「特留此経」というような形で問題を考えるということは、親鸞聖人はあえて『教行信証』ではなさらないことでしょうか。

それは、大涅槃から立ち上がった法蔵願心というものが、『無量寿経』の内容となつて、教えられている。その真実の意味は、如来回向にあるというふうに親鸞聖人はご覧になりましたから、如来の回向として一切の衆生に平等に大涅槃を与える。大涅槃という大乘の功德を無上功德として、無上仏道を成就するような功德として、それが実は念仏の利益にある。こういうふうに押さえられますから、そういう押さえからすれば、とにかく、今の問題です。法然上人も「後を挙げて今を勧む」とおっしゃっている。「今を勧

む」ということは、今が問題なのだよと。経道滅尽というようなことを、今、感じて、念仏を生きてほしい、念仏の教えを信じてほしい。こういう意図が、法然上人にはありなのではないかと思うのです。親鸞聖人も、本願の一番の眼目は、本願を信じさえすれば、信心において大涅槃という利益にあずかれる。この世に生きている間に退転しない、不退転ということがあって、念仏において不退転をいただくのだから、不退転として大涅槃というものをいただく。だから、あえて、こちらから求める必要はない。本願に任せるといふことで、大涅槃の利益をいただくことができる、信ずる、こういう形で、現在に本願を信ずるという形で、無上仏道をいただいくことができる。こういうふうに明らかになさったわけですね。

ですから、この段では、「無上道において、終に退転せず」と、不退転という問題が言われている。そして、「特留此経 止住百歳」と。「此経」と言う場合、この経の中心、それを法然上人は「所詮」とおっしゃったのですけれども、親鸞聖人は、本願を説くことが『無量寿経』の「宗」である。そして、本願を説くことの「体」、この経

典の体は念仏である、名号である。こういうふうには押さえられませんでした。法然上人がおっしゃる所詮というものは、本願と名号にあるわけですね。『無量寿経』全体を総持するような意味をもった名号、その名号を留めると教えは言っているという法然上人の教えをいただきながら、南無阿弥陀仏一つをいただいていくということにおいて、この経文の意味をいただいているのではないか。こういうふうには親鸞聖人は考えられたのではないかと思います。

「多念仏」の意味

そして、この前の、一念に大利を得という、その一念という問題は、これは親鸞聖人によって如来回向の教えとしていただくならば、第十八願成就の文の「乃至一念」は信の一念、それに対して、弥勒付属の一念、「乃至一念」は、行の一念だと。南無阿弥陀仏ということの、その功德を語るのが弥勒付属の一念である。こういうふうには了解なさった。行の一念ということになれば、「乃至」というのは、親鸞聖人は「一多包容の言」(『聖典』一九二頁)と言われ

ていて、一ないし、十ないし、無限大まで包んだ一念ということになるわけです。そういう、たった一声ひとこゑというだけではなくて、乃至が付いていますから、親鸞聖人のお考えでは、一声という意味、もちろん、そういう意味をもとにしながら、念仏の功德を明らかにすることによって「乃至一念」という言葉の意義がある。「大利」、「無上功德」をもっているような名号の意味が弥勒付属の一念にあつて、一声でもというのは、事実として一回だけでもよいという話ではなくて、念仏の功德というものを押さえているのだと。

だから、『唯信鈔文意』などでは、「多念仏」と。多い念仏と書いて「多念仏」という言葉があるのですけれども、多く念仏するというから、数多く念仏するのかもしれない、親鸞聖人は、数の問題ではなくて、そこに南無阿弥陀仏の意味があるのだと。だから、多というのはすぐれているという意味があるとまでおっしゃる。これは辞書を引いても、「多」にすぐれているなんて、そんな解釈はあり得ないわけですよ。多ということは、数が多いか量が多いかであつて、少ないか多いかという、そういう言葉ですから。親鸞

聖人は、念仏の前に付いている多いは、念仏がすぐれていることを表しているのだと、そういうふうに、意味を明らかにすべく注釈しておられるのです。何を根拠にこんな解釈をされるのだらうと。そういう根拠とか、辞書的な発想だと、そんな意味はないという話になるのですけれども。

親鸞聖人のお考えからすると、回数の問題ではなくて、名号がもっている大きな意味、つまり、「一切の功德にすぐれたる」(『聖典』四八七頁) 名号とおっしゃるのですけれど、一切の功德を行じて、その功德の全てを名号に込める、そういう形で『無量寿経』の法蔵菩薩の行が言われているわけで、そういう意味で、名号というものがもっているすぐれた功德を、「多念仏」という形で表すのだと。だから、多にしても一にしても、一念にしても、数の問題ではなくて、そこに名号のもっている大きな功德というものを教える。

「四修」というのが善導大師にあつて、法然上人は取り上げておられるのですが、その四修の中に「長時修」ということがあつて、長い時間修することを善導大師は往生の条件にしておられるわけです。でも親鸞聖人にとっては、

一念、多念というような形で人間が行ずる数、時間的に長い時間努めるとか、往生のために数多く称えるとか、そういうことは念仏の本質ではないのだと。念仏というのは、念仏においていただくことができる功德を教える。そして、その功德を信ずるならば、そのまま一切の功德が行者に与えられる。「金剛心のひとは、しらず、もとめざるに、功德の大宝、そのみにみちみつ」(『聖典』五四四頁)。そんなことを分かったり、求めたりしているわけではないのだけれども、念仏を信じさえすれば、功德の全てが身に満ち満ちる。親鸞聖人はそういうふうに、凡夫として、とにかく念仏をいただくというだけで、無上功德が身に満ち満ちるとまで注釈してくださっている。本当なのかな、そういうふうに思わざるを得ないほど、すごい注釈をしてくださっているのです。そこまで念仏の功德を信ずる。こういうことが金剛心なのだ。金剛心ということは、一切の人間の努力心とか、人間の分別心とかを超えて、本願の教えをそのまま受け止めて、法蔵菩薩の行の全てを我々は本当に本願を信ずる心の中にいただけるのだ。本当に信じなさいということを教えてくださっているわけです。

無限の側の時間がはたらいてきている

私は、京都の大谷大学を辞めて東京に帰ってきて、東京という場所ですんなることに出あうだろうけれども、仏法漬けになっているような京都の生活、学生生活の延長のような形で生活させてもらっていたのに、そこから離れて生活すると、仏法に漬かっていたありがたさ、かたじけなさというか、そういうものがいつの間にか抜けて、染まったものが白く戻ってしまうのではないか、そういう不安感もあったのです。そういう不安感があったのですけれど、そういう中で、確かに教団というものがあって、東京教区という場所もあって、そういうところからのお呼びがかかってみたり、いろいろなことは縁としてはあったのですけれど、そればかりではなくて、私が最近しよっちゅう言っておりますように、私たちは時間を生きていると思っっているけれど、時間を生きているところに、横から常にはたらいてきているものがある。そういうものとしての摂取不捨のはたらきで、私たちはいつでもそこに、そのはたらきの中

にあるというふうに、本願という教えの意味が教えられている。そういうのはたらきを受けてしまっているのだと。こういうことが、私の身においてつくづくと感じられたということがあって、それは、迷いの命を生きる時に、自分から前に向かって相續していこうという方向ではない。

時間には、自分で感ずる煩惱の時間と、如来から与えられてくる信仰的時間と言いますが、これらの二つの時間を立体関係のような形で図式化できるのではないかとも思うのですが、本当は図式化できないのですけれども。今というのは、一人一人みんな違う今を生きているわけですが、過去の時間から未来の時間へという形で来るような流れがそのまま続いていくような命、それは生死の命と言いますが、煩惱の命と言いますが、そういうふうにも言われているような方向性です。それに対して、信仰の時間、それは信の一念という形で親鸞聖人が教えてくださっている。一念が持統する。一念が一念のままに持統する。その持統は、人間が努力するとか、人間が生きているとか、そういうことではなくて、本願それ自身が、無限の側の時間がはたらいてきている。無限が有限になる。我々は一つの時間軸の

ようなものがあるだけだと思っっているけれども、そうではないような時間があるのではないか。

善導大師がおっしゃる長時修というのは、文字通り、長時に、ある意味、努力せよという意味をもっているわけですよ。長い時間、努めなければいけないと。そういう時間ではなくて、煩惱の時間でない無限がはたらいてくるような時間というものに支えられて、我々が自分で努力するという話ではなくて、摂取不捨の中にあつて、おのずから相続が成り立つ。そういう在り方というのが、回向の時間と言いますか、回向されて感ずる命ということにあるような時間なのではないかと思うのです。

だから、相続ということも、相続させようとして努力するという意味ではなくて、いつべん称えれば、それがおのずから相続する。本願力自身がはたらいてきている。相続ということは、私たちの意識上に、迷いの命の意識上にあると、切れてしまうことがあるわけです。「ねてもさめてもへだてなく 南無阿弥陀仏をとなうべし」(『聖典』五〇五頁)という、あの和讃はどういたadak。もし、まともに文字通りにやろうとして、煩惱の命のままにやろうとし

たら、寝られないですよ。寝ているときなんか、熟睡していて念仏していることはあり得ないわけです。そこに煩惱の時間とは異なる時間があるのではないか。例えば、くたびれたからといって、ごろんと寝て熟睡してしまったりすれば、電車だったら乗り過すけれども、念仏は相続しているわけですよ。それはある意味で意識下と言いますか、意識するという方向ではないところでちゃんとほらいている。そういう時間があるのではないか。異なる時間に目覚めると言いますか。それは時間と言うわけにいろいろな時間。時間という形で言うと、迷いの命のままに時計の時間が時間だというふうに思ってしまうけれども、そうではなくて、時間を超えてはたらいてきている時間。そういうことが相続性というものを成り立たせるのではないか。だから、淳心、一心、相続心と言うでしょう。その場合の相続は、一心があれば、一心のままに相続するわけです。それは意識上に相続するのではなくて、寝ても覚めてもはたらいているものと共にある。そういうことがどこかにあるのではないかと思うのです。そういうことがないと、相続ということは努力になりますね。

たすかりつつ生きていく

今日拝読いたしましたところに「経道滅尽」ということが言われてきているのですけれど、現実の我々人間というのは本当に傲慢であり、我々自身が戦争に次ぐ戦争をしてきた歴史をもっているし、そういうところが人間にあるわけです。そういう人間として生きて、五濁悪世を濁悪の身として生きている。そういう事実を本当に今、大事な問題として引き受けていかなければならない。とにかく人間同士が顔を突き合わせれば、好き嫌いだとか、そういうふうな形で、自我中心の考え方がどうしても動くわけですから、そういう人間がこの世を生きているということの罪深さというものを深く知らされるわけです。だから、念仏をいただくということは、念仏したら幸せになるとか、念仏したら何かがなるとか、そんな話ではなくて、深く罪の命を生きているという自覚と、そして、いかに自我を中心にしか発想できない身であるかを知らされながら、この世を生きしていくしかない。そこに常に念仏の功德を教えられてい

る。これが矛盾しないわけですよ。本願のはたらきと凡夫の自我の思いというものが矛盾せずに、一念の中に、念々に我々に起こってくる。だから、それは不思議な構造を教えられているなと思うのです。

たすかってしまったなんていうわけにはいかないわけですよ。たすかりつつ生きていくのですから。たすかりつつ生きていくけれど、生きていく場合はどこまでも五濁悪世である。「五濁悪世の衆生の選択本願信ずれば」(『聖典』五〇〇頁)、つまり、信ずるところに初めて、今、ここに、解放されるような心が与えられる。与えられたからといって濁世は変わらない。濁世の事実を生きていくしかない。そういうことが、本願の教えというものを、生きていく身に常に与えられていくということだろうと思うのです。決して終わることがない。これで終わりなどというわけにいかない。そういう身を本願に拠りながら、しかし、逃れがたき濁世を生きていくしかない。そういうことが大事なのではないかと思えます。

「^{まさ}応^{しんじゆん}当に信順して法のごとく修行すべし」(『聖典』一七七頁)とこのあとにありますから、本願を信じて、「法のご

とく、「如法」に、教えられたように、因縁所生のままに、一人一人の与えられた因縁、一人一人条件が違ったり事情が違ったり、時代が違ったり社会が違ったり、いろんな形で違いがあるわけですが、その一人一人の人生において、一人一人が本願の教えによって苦悩の人生を生きる。

光の中に常に摂取されてある、光の中にあるからといって苦悩がなくなるわけでもない。矛盾やら人生の有限性というものを離れることはない、有限の状況を避けることはできない。有限性の中にあつて、しかし、光の中にある。こういう、あたかも矛盾概念が起こっているがとくに我々の人生はあるわけですが、そこに本願の教えを聞いていくということの大切さもある。こういうことを思うことでございます。

(二〇二二年十一月十日)

難中の難

「諸仏」としての如来

『無量寿経』を拝読させていただきながら、「浄土を求めさせたもの」というテーマに掲げましたような、浄土を求めさせることが、実は如来の大悲の呼びかけでもあり、それが我々人間の身に、じわっと効いてきて、いつの間にか大悲の呼びかけを聞かざるを得ない身になる。そういう流れの中で、親鸞聖人がこの『無量寿経』という經典を真実教と仰がれた、そういう意図、それを少しずついただいてみようかと思つて進めてきたわけでございます。

なかなか親鸞聖人のお心を深くいただくということは難しい。いわゆる弥勒付属の一念と言われている問題。それを受けて、もう一度弥勒に語る形で「如来の興世、値い難

く見たてまつり難し」(『聖典』八七頁)と、こう言われている。この「如来」という問題は、阿弥陀如来を特別な存在として高みに置き、諸仏を下に見るような一般の理解があるし、經典の中にもそれらしい言葉があつたりするのですけれども、親鸞聖人は、仮名聖教などで、如来といった場合には、「諸仏」と言われます。諸仏となつた阿弥陀の心と言いますか、阿弥陀如来のお心を引き受けて、仏になるということとは、「諸仏」と、こう言われてくるような意味をもつ。そういうような意味で、釈迦如来が如来となつて、あるいは仏陀となつて、この世に現れた唯一の存在であるというような、近代の仏陀理解、釈迦如来理解というものに対して、そうではなくて、仏教史を貫いて、本願の大悲を求めて、それを受け止めて実践して、それに相応していこうとした歴史がある。『無量寿経』の本願が誓っている大きな願いを引き受けてこそ、我々の上に、現代に至るまで、仏教が生きてはたらくという、そういうことが、本當の意味でいただかれてくる。そういうことがあるのではなからうかと思うのです。

ですから、如来ということが「諸仏」という形で言われ、

釈迦如来も諸仏のひとりとして、諸仏の役割を果たすひとりであつて、たまたま釈尊在世の時代に生まれて生きた方が仏に会うといえ、釈迦如来に会うということだけれども、それ以後、今度は、仏に会うと言うとすれば、どういう意味で仏に会うのかというと、本願の教えを引き受けて、それに相応しようとして歩んだ歴史があつて、諸仏証誠といふこともあるように、本願の教えを諸仏が示し証明している。それがやはり仏陀の仕事の大きな意味である。こういう意味で、本願を本當に信じて立ち上がつてくださったような方を、釈迦如来はわが友である、わが善き親友しんぬである、こういうふうにおつしやつて、励ましてくださつていののだと。こういうことを親鸞聖人はご和讃などでも大切になさつておられる。

我々は愚かな凡夫として、ある意味で自信なくこの世を過すごしていて、今、この大谷派の宗門が問いにしている、人として生まれた意味というものは何であるか、どういう意味があるかというようなことは、何か答えが出ないような、曖昧な態度が特に現代は多いわけです。そういう中であつて、本願という形で、諸仏の本願を代表して法蔵菩薩

の本願として教えが立てられている。これは諸仏平等の願心でもあるし、諸仏に普遍的な願心でもある。そういうものを掘り下げて、そして教えてくださっているということから、「如来」という言葉の中に、単にある時代の、ある特定の個人の特殊な能力が悟りを開いたというような見方でなくて、誰でもが本心に願わざるを得ない大きな意味が語られ、そして、その願いに立つなら無上の意味が与えられてくるといった、そうした願いが語られてきているのではなからうかと、そんなふうに考察してみたことでございます。

行・信の次第

それで八六頁六行目のところから始まる、弥勒付属の文に出てくる「歡喜踊躍して乃至一念」という問題ですが、いっぺん称えたら、そこに大利がある、無上功德を具足するとまで言われている。そういうことと、回心、自力の心を翻して、本願力を信受する、こう決断するということが、どういう関わりになるのか。これについては、親鸞聖

人ご自身が『教行信証』において、解答のような形できちつと押えておられるというふうに学ぶことは難しいのですけれども、しかし、どこまでも我々はこの生涯を凡夫として生き抜く。臨終に至るまで、凡夫でしかない。愚かな凡夫に、煩惱の心所しんじょが湧いてきて、煩惱の心所に振り回されて生きるという点では、どれだけ求めて努力しようと、煩惱を解脱することはできない。どれだけ懂れて、仏陀のようになりたいと思おうとも、存在自身が罪業性をもって煩惱と共に生きざるを得ない。そういう存在を凡夫と言う。浄土教にも仏陀のようになれるという仏道、つまり凡夫であることを避けるような仏道を語ってある面はあるのですけれども、それは本願のいわゆる「要門」です。そういうような面はあるけれども、それが本心に満たされるわけではない。いったんそういう要門をくぐりながら、大悲の本願力に触れることを勧めてくる。

我々が生まれてから死ぬまで、この命をいただいて、命を生き抜いて死んでいくという場合、その存在について、自分で生まれて、自分で生きて、自分で死んでいくというような理解の支えになっているものが、常識的な自力意識

です。自力意識に立つということは、自分で生まれてきたのだと。生まれてきたのは親のおかげで、それから自分が自分になったとすると、因と果が合わない。だから、もともと自分で生まれてきたのだ。そして自分で生きている。

そして自分で死んでいく。そういうような自分、自我意識と言いますか、そういうことを釈迦如来は否定された。そうした否定された存在の自覚というものを引き受けて、それを無我として、自我で無いという道を明らかにしようとしてきた。けれども、それはなかなか難しい。なかなか達成できない。抜き難い自我の意識を、完全に抜けるなどということは凡夫である限りはできない。

そういうことが明らかになつてきて、課題としての無我の在り方を、もし有限、無限という言葉で言うなら、無限のはたらきにおいて無我になるのだと。無我になるということは、無限になるという意味だ。それに対して有限であるということは、煩惱具足の凡夫である。そういう限定された、縛られてあるような命、それが本当に自由になるという境涯は、無限の境地。有限と無限と対応させた場合には、清沢先生がそういうふうに言っておられますけれど、

無限のはたらきというものを如来と仰いで、如来のはたらきとして、有限の身にいただく。そういう発想が、他力の教えの一番の根本構造として考えられる。だから、自力に立つということは、有限の身が自分で無限になると考えるような在り方です。しかし、有限の身が自分で無限になるなどということは考えることはできない。それは論理的にも、数学的にも、有限が無限になるということはあり得ない。だから無限が有限にはたらきかける以外に、有限は無限に帰れない。

こういうことが構造的に自覚されたものが、行の一念と信の一念とを分けていく、親鸞聖人が明らかにしようとなさった本願の行信である。本願成就の信心というものは、本願成就のところに、第十七願成就という形で、行が具体的に有限の形をとって衆生に与えられる。その行は無限の意味をもった有限である。ということは、如来の無限性が、つまり無限のはたらきが、有限の形、ある意味で執着を起こしてやまないような言葉、その言葉の中に自己を没^もして、自分自身を投げ入れて、そこに言葉という形を取るというのが、名号のもっている意味である。だから名号は無限が

有限になった形です。これは矛盾概念なのです。無限は有限を包んでいるだけで、特定の有限になるということは、無限のはたらきを失うことになる。無限を否定して有限にならざるを得ない。そういう論理で言えば、名号はある意味で、無限自身が自分を否定して有限にまでなつた形なのだ。こういう論理になるわけです。

ですから、こういう形、構造をもつた名号を、親鸞聖人は、本願成就の、第十七願成就の名号として、どこまでも無限の形として表そうとなさつた。衆生がそのことを信ずるなら、その名号を信ずるという形で、信心において名号の意味に相応する。つまり有限の心しかもてない人間が、有限の側に与えられた名号すなわち有限の形になった名号と、信心として相応するというにおいて、無限のはたらきという意味をもつた名号が、具体的に、凡夫である有限の身の上に、無限の意味をもつて間違いくもう実現する。こういうことが信の一念のところに出来てくる大慶喜心という形で言われてきます。有限の身には有限な心しか起こらないはずなのに、有限の心に無限のはたらきが与えられる。無限のはたらきといっても、如来の無限のはた

らきが名号となつて、その名号が衆生の上に信じられ、信じられる限り、心にも身にも無限の意味が満ち満ちるとまで親鸞聖人は注釈されている。有限でしかないような、愚かな凡夫の命を生きている身において、無限なる無我の、あるいは涅槃の、一如宝海の、そういう功德が満ち満ちる。「一如」という言葉は無我の意味を表すし、無限と対応するような意味をもっている。一如宝海、一如の功德を具しているのが名号だ、こう親鸞聖人はおっしゃいますから、そういう形で、その名号のいわれを聞き、受け止めた衆生において、本願成就、第十八願成就の信心が起ると。

これを仮名聖教の『唯信鈔文意』で、「但使回心多念仏^{ぶつ}」（『聖典』五五二頁）というふうに言われている。この「回心」について、親鸞聖人は、「自力^{じりき}の心をひるがえし、すつるをいうなり」（同上）と。自力の心が、ある意味でひっくり返されるのだと、こう言っておられる。そうすると、本願成就の信心がひとたび凡夫に発起したならば、身も心も無限の大悲に満たされるということは、ある意味で、もう有限の身でなくなるのかと、こういう疑問が生じる。ところが、『一念多念文意』では、親鸞聖人は、「凡夫とい

うは、無明煩惱むみょうぼんのうわれらがみにみちみちて、欲もおおく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおおく、ひまなくして臨終りんしゅうの一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえず」（『聖典』五四五頁）と、凡夫というのは無明煩惱に覆われて、臨終に至るまで煩惱が起こつてくるのだと。因縁に取り巻かれて生きているのが我々ですから、因縁が変われば、変わった因縁の状態が、自分にとって不都合だったら腹が立つ、自分にとって都合がよければ喜びに満ちる。都合のよいことだけが起こつてほしいというのが凡夫の浅はかな要求なわけですが、そういうわけにいかない。因縁が変わっていく。因縁は変わっていくだけであつて、それが衆生にとって都合が善いか悪いかは、因縁の側から配慮するわけではない。その因縁の、ある意味で無限のはたらき、それに巻き込まれて、我々は都合が悪いことに苦しめられて、それを何とか脱出しようと苦悩し続けるという羽目になるわけです。

それは、因縁はある程度は変え得るのですけれど、ある程度までであつて、命は有限ですから、有限の命というものを引き延ばして無限にするわけにはもちろんいかない。

与えられてくる環境、いろんな意味で変わっていく環境、生きているということは、そういう環境なしには生きられないわけですから、環境のはたらきに引き込まれて、こちらの心が動いてしまう。

でも、そういう動きがどうあろうと、そうではないものとして無限の境涯を感じられる。それはどういう構造なのか。無限の境涯を感じてしまったなら、もう凡夫として行く道が全部無碍になるのか、障りがなくなるのかというと、そうではないはずです。凡夫として怒り、腹立ち、そねみ、ねたみの心が起こる。都合の悪いことが起こつてきてしまうわけですから、その命をこちらが勝手にねじ曲げて解釈するということとはできない。そうすると、どういうことになるのか。無限の大悲が満ち満ちる心が、この変わりゆく情勢、状況の中に、どう生きるのか。

こういうことに対して、やはり一念、多念で言えば、多念という問題がある。『唯信鈔文意』の「但使回心多念仏」の「多念仏」、念仏を多くするというようなニュアンスの言葉を、親鸞聖人は、その多というのは、大きいという「大」であり、すぐれているという「勝」であり、そう

いう意味をもった念仏は、大行である。大きな本願自身が有限なる形になっている。そのことがもっている意味を、何よりもすぐれているというふうに親鸞聖人は押さえておられる。そのように無限の側が有限に現れるということと、有限の側が無限に相応するという問題と、その次第は、常に行・信である。このことについて、『教行信証』の総序の文が「行信」（『聖典』一四九頁）ということを繰り返して語っていて、曾我量深先生が、総序の文は行・信という展開を明らかにしているのだとおっしゃっている。本願が衆生の上に成就することには、行信の次第がある。これについては正信偈の偈前の御自釈の文でも親鸞聖人は「行信」「行信」と言っておられる（『聖典』二〇三頁）。

御恩報謝の念仏という問題

信・行という次第がどうして起こるかというところ、大悲の本願に帰していくときには、その帰した心が信行という次第をもち得るということを語ろうとするのですが、その場合に、いったん回心した人間が、回心以後念仏をす

るという意味について、どういう理解がよいのか。そういう問題を蓮如上人が、その当時、御文おふみの中で繰り返して、それは自分で念仏して浄土に往くという意味ではないと教えている。これは念仏して自分が無限になるという意味ではないというふうにも翻訳できるわけですが、そういう意味ではないのだと。ただ報謝の念仏、御恩報謝の念仏である。これは親鸞聖人が信巻で、現生十種の利益、本願を信受することによって現生にたまわる利益、我々が信心を得たと言いつれば、この十の内容が全て具足するのだと（『聖典』二四〇頁）。これはなかなか面倒な問題で、すけれど、そういうことをおっしゃっていて、「心多歡喜しんたかんぎ」の利益だとか、「冥衆護持みやうしゆごじ」の利益だとか、そういうことが言われてくる中に、「知恩報徳」という心が起こるのも利益なのだ。こういうふうにおっしゃっている。だから報謝の思いというのは、無限なるものが有限になつてくださるということに相応した人間に起こる自然しぜんの心のはたらきです。信心の利益というのはそういう意味であって、他の有限の因縁をもって利益が感じられることとは、ある意味で異質なものを示しておられるわけです。

親鸞聖人は、行・信の次第を常におっしゃっていて、行は上行ですから、本願が名号となって、我々に与えられている。そういう無限の大悲が形を取って我々にはたらきかけてくださってあった、ということに対する謝念が起る。

「如来大悲の恩徳は」(『聖典』五〇五頁)と言われた場合は、その如来は諸仏如来でもあり、阿弥陀如来であり、釈迦如来でもある。そういう如来大悲の恩です。次の「師主知識の恩徳」(同上)は、そういう形で教えられている仏教の歴史を引き受けてきた方々、そういう方々の恩徳というものもあるわけです。そういうものを包んで、無限の大悲に相応するということが成り立つと。そういうことで言うと、どこまでも行・信であって、信じた人間が、人間個人の有限性の心を、何かの形で無限に振り向けるというような形での称名、有限の行為のようにして凡夫が行ずるような、凡夫が能行として行ずるようなものではない。「能行」と書いた場合は、行ずることができるという意味ですね。能行といえるような意味の行為は、有限に起こる行為であれば、不可能である。有限でしかない、無限にはならない。だから、無限なるものが有限になつてくださっているとい

う論理をくぐらなければ、有限は無限に相応することはできない。

多分、困ったのだらうと思うのですよ、蓮如上人も。親鸞聖人没後二百年というような月日がたつて、そして門徒衆が、念仏は如来が教えてくださった大悲の行だからありがたいと。いったんそういう形で分かった、回心した。回心した人間にとつて、念仏することに意味があるのか。こういう問いに対して、多分、困ったのだらうと思うのです。そこに蓮如上人は、有限が無限になるわけではない。有限は有限のだけれども、そこに念仏がもう一回、どうして必要かというところ、そこに報恩謝徳、つまり報恩行、報恩のために行ずるのだということを、御文で繰り返言われていくのですね。江戸時代の教義学は、何とか蓮如上人と矛盾しないように親鸞聖人の教えも理解しなければいけないというので、その問題を『歎異抄』などに返して、凡夫が念仏するということは、報恩謝徳の念仏だと、こういうことも親鸞聖人はおっしゃっていたのだらうと。そういう推測から、あたかもそれが正しいような理解になつてしまつている面があるのですが、どうなのでしょう。

親鸞聖人が、行巻一卷を通して、本願の行という場合は、一度も衆生が行ずるということをおっしゃっていない。如来の本願が行ずるのであって、如来の本願が行ずるということは、無限が有限にはたらくということで、有限が無限になるなどという発想は書いておられないわけです。だからそこは、蓮如上人が苦労されて、有限の身では有限な行為しかできないはずで、報恩謝徳の思いは無限からいただくものだから、そのまま無限に返すと。こういう意味はあるけれど、有限が無限になる、言葉を換えれば、濁世を生きている凡夫が浄土に生まれるための行として、つまり無限大悲の方向に向いた有限者の行として念仏が教えられているわけではないと。こういう点ははっきりしておられる。ただその有限の身の動機として、報恩謝徳のために念仏するということに、「ために」ということが付いてくるとなると、有限の側に報恩謝徳の思いがあるのが当然のごとくに言われて、だから報恩の思いを表現するのが念仏、称名なのだというふうに、大悲の行、本願の行を、衆生が行ずるがごとくに了解してしまっている。だから江戸時代には、行ずるということについて、「能行」などということ

を言い出す教学者があり得たわけです。行ずることもできるのだと。それを曾我先生は、能行というのはおかしい、間違いだ、どこまでも行は所行、行ぜられるべき法だと。「所行」という言葉は、凡夫において行ぜられる法だという言い方なのです。「所」という字は受け身を表す字形ですから。どこまでも行としては行ぜられる法なのだけれども、行ずるのは誰かという問題になった場合に、行ずるのはやはり本願を信じた衆生だろうと、そういう理解が出てきてしまう。だから能行、所行また能行ということで、いったん信じたものは、また行ずることができるといってしまう。了解が出ると、なんだかズルズルすべっていつてしまう。清沢先生は、だから能所だとか機法だとか言い出すと分かることが分からなくなるから、そういうことは言わないと、そういうふうにはっきり問題を押さえておられます。

称名という問題は難しい。称名するということに能行という意識が付いてしまう。つまり我々に、凡夫として、自力の心が残っている限りにおいて、自力の心で行為をすれば能行ということになる。その自力の心で行ずることは、その心の内容が報恩感謝の思いだからと言ってみても、さ

あ、どうなのだろう。そういうやつかいな問題になるのです。そこをどう考えたらよいのか。

実はつい先日、質問を受けまして、質問者は聞法してきている人なのですけれども、その人が、称名は報恩行だと教えられてきたと。そのことと、親鸞聖人の、念仏を大行としていただくということとは、どういう関係になるのかというような質問を受けまして、それはなかなか面倒な問題だなと。そういう問題というものを受けて、実は次に「難」という問題が出てくるのです。

念々に煩惱とともに生きているところに

念々に称名がはたらいてくる

『聖典』の八七頁の中はどですが、「もしこの経を聞きしんぞうて信樂受持すること、難きが中に難し、これに過ぎて難きことなし（難中之難、無過此難）。この難には、人間として教えに遇い難いという因縁があらわされていて、その困難性は、ほとんど我々は、因縁として自力の心の中に生きていることによる。そういう因縁が与えられていると、

なかなか本願力の教えに触れにくい、たとえ触れても信じにくい。信じにくいだけではなくて、本願力、他力の教えは本当だなどという思いが起こつても、この自分の心が本当に自力を捨てられるか。自力の心を翻し、捨てるなんて、簡単に言っておられるように見えるけれども、凡夫には、そういうことはとても難しい。そういう困難さが重なって、『難中の難』というような問題が言われてくるわけです。

安易に、信ずる以前の未信の行者の称名と、信後の称名、信じたあとの生活の中で称えられてくる称名と、いったん回心したからには称名の意味を分けるという教義学が、現在でも幅を利かしている面があるようですが、そういういただき方がはたして親鸞聖人の教えにとつてどうなのか。

「難中の難」ということを本当にくぐると、こういう問題は、こういう問題も考えなければならぬということを思うのです。

『歎異抄』では、「回心えしんということ、ただひとたびあるべし」（『聖典』六三七頁）と唯円は言っていて、縁があつていろいろ困難をくぐり抜けるたびに回心するというような理解があるけれども、いっぺんとかく翻つたら、回心が

そういうふうに何回も起こるというようなことはおかしいと言っているわけですよ、『歎異抄』は。だけれども、この場合の回心というのは、どういう意味で起こっているのか。安易に本願の教えにうなずいて、ああそうだといううなことで、何かのみ込んだ、いっぺん済んだのだから二度回心するようなことはおかしいというような論理を作ってしまうと、どうなのだろうと。そこが『歎異抄』などの難しいところですね。

親鸞聖人は、その問題については、信の一念という問題と行の一念という問題で付き合わせておられて、行の一念ということとは、念仏を称えるということがこの身に起こるという事実と、そういう形で起こる一回性ということが言われるのですけれども、それを引き受けた信の一念ということになると、名号には無限の功德、真如一実の功德宝海がある、だからいっぺん称えたら、その功德に相應できるという教えですけれども、それを受け止めた信心においてどうなのか。無限のはたらきに相應する、念仏者として、念仏をいただいた者として、本当にそう感じられるかという問題があつて、いったん、少しはそう思つても、そうな

りにくいと言いますか、なかなか難しい。

与えられてくる因縁はどういうふうに来るか分からない。有限の身を生きるということを取り巻いてくる因縁が、いろいろ変わってくる。無限に変わりゆく状況に、我々もそれに対応して変わりゆく命を生きている。心も変わりゆく。そういう状況の中で生きているというところに、ひとたびの回心と言われているような、無限が有限になることで、有限が無限に相應できるという教えの内容がある。無限にあり得る因縁が、有限の形を取つて、我々には与えられる。我々はそれをなかなかちゃんと受け止められずに、苦しみ抜いてしまう。そういうことが起こるわけですが、そこに、本願念仏の催しというものに触れずしては、有限がまた迷わされてしまう。

先回申したように、念仏に触れたということは、ある意味で、光明摂取の利益に遇ったということです。「心光常護の益」（『聖典』二四二頁）と現生十種の利益の中で言われているように、阿弥陀の心の光が常に護っている。常に護っているということを、常に我々はいちだいでいるのだと言いながら、我々はそれを忘れてしまう。「我またかの摂

取の中にあれども、煩惱眼を障えて見たてまつるにあたわずといえども、大悲慍もろきことなくして常に我が身を照らしたまう」〔聖典〕二二二―二三三頁〕という源信僧都の教えの言葉を、親鸞聖人は、信巻の（三二問答前の）信心の引文の最後のところにそのまま置いておられるのです。

信心を得ていても、我々は忘れる。忘れて生きてしまっている。これが現実の、有限性を生きる凡夫の実相です。無限の大悲はどういうふうにはたらいっているのかといったら、ある意味で見えない。我々からすると自力の思いがまた復活してしまつて、自力で切り抜けていこうとするものだから、その自力の思いには大悲の光は見えない。自力は「たて」だとする。だから横からはたらく。こう言わざるを得ないようなはたらき方。見えない形でもはたらいっているということに気づかされる。これに気づく縁が南無阿弥陀仏。大悲が有限になってはたらいっているという名号のはたらきは、無限がはたらくという意味をもっているから、無限が有限を転じて無限の心に直していく。けれどもまた我々は忘れて有限の心を生きてしまう。だから名号を一回称えたらそれで済んだとは言えない問題が常に起こっている。

それなら多念にこだわると、今度は多念というのは積み上げ型がたですから、積み上げてどうにかなるというなら、自力になってしまふ。そうではない。一回一回が、無限が有限になってくださるという、大悲の不行のはたらきである。それが我々においては、ある意味で、念仏相続ということが、人生が尽きるまでどうしても必要な理由になるわけです。念仏相続なしに、他力の信念が独自に生きているということはあり得ない。だから、信巻に、「信心は必ず名号を具す」〔聖典〕二二六頁〕と。信心という事実が、名号を抜きに、自分が他力を信じていますというように、起こってくるわけではなくて、名号とともにある。名号抜きに信心だけがあるわけではない。こういうことを信巻で押さえられている。だから「信行」と言う場合も、行信という次第を踏まえて、本願が衆生にはたらくときの次第は行信です。それから、行信という次第を踏まえて、信が起こったときに必ず行が付いているということがあるから、行信とも言える。

そういうことで、一念、多念の問題というものが、親鸞聖人においては、念仏を信ずるといっても、一回称えたら

よいとか、多く称えなければならぬとかというのではなくて、念々に煩惱とともに生きているというところに、念々に称名がはたらくというところが生まれてくる。こういう論理なのではないかと思うのです。

だから、難という問題も、難があるけれども自分は乗り越えた、簡単にそういうふうになれない。「難中之難、無過此難」。どこまでも凡夫であるという困難性。如来の大悲からすれば、困難でも何でもないけれども、我々凡夫にすると、凡夫性を抜けることはできない。そこに、本願他力を信ずることが、なかなか我々にとっては過去形で、過去完了形でと言いますか、既に信じたんだというふうに過去形では言えない。本願他力の催しが念々にここに起こってきて、それに触れて目覚めていく。

回心ということについては、自力の思いが翻されるといふ構造なのだけれども、自力が残るのは、自力の思いを残すのではなくて、自力というものを生きているのが我々だから。その思いを翻すというはたらきがあるのだけれども、それに、ああそうかと気づくことはあっても、また忘れるということもある。だから、完全に帰するということは、

我々が生きているということと矛盾する。そういう意味で、信前と信後というふうにきちつと分けてしまうことをしてきた教義学の虚偽と言いますか、信じたらもう凡夫でなくなるのかという問題をそれではなかなか克服できない。凡夫でしかないという自覚はどこまでも残っている。自力の心を翻し捨つるということは、本願力を本当にいただくしかない。でも信受したら、もうそれで信心自身がはたらくのかといえ、すぐ忘れて、信じたことすら忘れて、また迷い出すのが現実の我が身の事実です。だから本願念仏が「念仏衆生、撰取不捨」(『聖典』一〇五頁)、どのような状況だろうと念仏のはたらきに触れるしかない。そういう因縁が教えられているのだろうと思うのです。そういうふうに、この「難中之難、無過此難」ということの意味を、ただいてみたいと私は思っていることです。

ここの「難」の問題は、親鸞聖人は、正信偈の結びにも取り上げておられますし、総序の文の結びにも、『教行信証』の結びにもあります。ですから、親鸞聖人にとっては、凡夫にとって、他力の本願力を信ずるということとは容易ではない。何かそういうことがずっとあって、い

つたん信じたらもうよい、そういう発想にならない。なり難いと言いますか。「難中之難、無過此難」という『無量寿經』の言葉を、本当に我がこととして受け止めておられる。そういうことが思われます。

「臨終一念の夕」

親鸞聖人が、信巻で「臨終一念の夕、大般涅槃を^{ゆうべ}超^{だいぱんねはん}証^{ちゆう}す」(『聖典』二五〇頁)と言っておられる、これを文字通りの臨終一念に戻してしまおうと、親鸞聖人が信の一念の問題というものをしっかり考えておられることを、どこかで抜きにしてしまう。だから、これは譬喩^{ひよ}的な言葉であつて、決して身体が減んだあとで浄土に往くという話ではない。自力の思いが尽きたときに往く。自力の思いが尽きて往くということは、この世の命を生きていると思つて、そういう生き方に対して、ある意味で、臨終、死ぬということが決定的にもつて、一回限りの命が終わるということがもつて、大きな意味を譬喩として、この世の自力が尽きて他力に帰するということもつて、大きな翻

りを、譬喩的に表現する意味で、「臨終一念」と言う。だから信の一念と臨終一念とは、深く関係しているわけです。信巻に引かれる善導大師の二河譬^{にがひ}で、「我今^か回^{かえ}らばまた死せん、住^{とど}まらばまた死せん、去^ゆかばまた死せん」(『聖典』二一九—二二〇頁)という、いわゆる三定死^{さんじやうし}をくぐつて、そこに白道^{びやくどう}に立つということには、ある意味で、生まれ直しのような意味がある。信巻では、その後、善導大師の『往生礼讃』の「前念命終後念即生」の文(『聖典』二四四—二四五頁)とかがあつて、その後に「臨終一念の夕^{ゆうべ}」ということが出てくるわけです。「臨終」は、親鸞聖人は他の場所では使っておられないけれども、あそこだけ使っているわけです。

それは自力の第十九願の臨終を言っているのではなくて、第十八願の往生の意味を言っているのです。人間が死ぬということとは、一回の命がここで終わつて、ある意味で命が生^{なま}の課題として終わつて、終わったあとどうなるかというのが問題なのではなくて、終わるということを譬喩として採つて、「前念命終後念即生」、前念に命が終わつて後念に生まれるということと言うような一念が、「臨終一念」と

いうことで言われているのではないかと思います。

だから、この「臨終」は、我々が生きているときに、本
当に本願力に帰するということがもつ意味を「臨終一念の
夕^{ゆうべ}」という言葉で表して、本願力に帰するという決断を、
他の何のものにもまさる大きな決断として、そういう意味が
あると押さえる言葉だと私は思うのです。これを親鸞聖人
が文字通り死んでから往くというふうに考えたのだと、そ
う考えるのはちょっとどうかと思うのです。本願力に帰す
るということは、決定的な意味をもっているのだよと。そ
れは、何回も回心するとか、そういう話ではなくて、念々
の今において死して生きることが成り立つ。その原
点が、本願力によって名号の信心を生きるということによ
って成り立つということですから、そういう意味の譬喩と
して、「臨終」と言う。臨終をくぐつてそこに生まれると
いうことは、曾我先生がおっしゃるように、新しく生きる
という意味をもつわけです。新しく生きていることは、
この世の譬喩で言えば、生まれるという意味だから、今ま
での命に死んで、新しい命に生まれるという意味が信心に
おいて成り立つ。こういうふうに言ってもよいのではない

かと思います。

「仏の所説を聞きたまえて歓喜せざるはなし」

聖典の八七頁の続きですが、「このゆえに我が法、かく
のごとく作^なし、かくのごとく説き、かくのごとく教う」。

『無量寿経』の言葉は、無限なる法を、いちいち有限なる
形に作してくる、そして、説いてくれる、そして教えてく
れる。そういうことがあるのだけれども、「応^{まさ}当に信順^{しんじゆん}
して法のごとく修行すべし」(『聖典』八七頁)。本当にそれを
受け止めて、信じて、「法のごとく」、この法のごとくとい
うのが、なかなかやっかいです。言葉は無限に展開します
から、言葉の中で、親鸞聖人にあつても、眞^{しん}仮^けを分かつと
いうことがある。本当の言葉と、その言葉のもっている外
郭、周りみたいな形が現れる。言葉はどうしても多義性を
もっていますから、多義性をもった周りの概念と言います
か、そういうものが問題になって解釈されてくる。そうす
ると、真実の核そのものが見えなくなる。教義学が起こつ
てくると、教義の解釈が解釈を生んで、何が何やら分から

なくなる。そういうことが起こってくるのは必然なのですけれど、そうすると、前に解釈した伝統の文字通りにそれを引き受けて何とかしようとする立場も、いわゆる文献学的な正当性などというような、そういう立場もあり得る。

またその中に、宗教的眞実を求めるという意味で、言葉は全部虚偽だと、言葉を否定するような考え方も、「言語道断」という言葉で言われているように、言葉で言う限りにおいて、その考え方、言い方が囚われを生ずるから、言語の道を断つというような教え方もあり得ることになる。

そういうことが揺れ動いて流れてきている中に、親鸞聖人が丁寧に本願の教えというものをいただき直されて、教・行・信・証という次第に構成し直された。これは本当に壮大なお仕事なんですね。誰が教えてくれたとか、誰をモデルにしたとかいうようなことは言われますが、本当にすごい聞き方であり、導き方であり、考え方でもある。そういう道筋をいただいていく中で、またそれを曲げていつてしまうということが起こり得る。それは、この世の中にあつて、言葉はどうしても一義的ではないですから、言葉が吐かれると、その吐かれた言葉自身に囚われる。それが

新しい時代の環境とか、新しい時代の問題に合わない。そういう問題も起こってくる。だから教えの本質を失わないように、しかし時代の課題も受け止めるという問題が、社会を生きるということがある限り、我々には常にそういう問題が、人間として課せられる。抜き難い、あるいは離れ難いそういう問題にじつと耐えて、じつとその問題に身を潜めて、はたらくてくださるものと信ずる。こういうことが大事なのではないかと思ひます。

そういうことで、「その時に世尊、この経法を説きたまうに、無量の衆生、みな無上正覺の心を發しき」（同上）。「無上正覺」ということは、一切衆生を平等にすくい取るという課題をもった覺りと言ひますか、みなが法藏願心と相應できるような心を起こしたと。「万二千那由他の人、清淨法眼を得き。二十二億の諸天人民、阿那含果を得き。八十萬の比丘、漏尽意解り、四十億の菩薩、不退転を得、弘誓の功德をもつて自ら莊嚴す。将来世において当に正覺を成るべし。その時に三千大千世界、六種に震動す」（『聖典』八七―八八頁）。我々が自分で、自力でこの道に立つて歩んでいくのではなくて、教えを受け止めるというこ

と、本願の教えに相応できていくということのもっている大きな意味が、こういう課題がある意味で成就してくださる。そういうことが言われている。これは、既にもうこの前の段、聖典の八四頁に、たくさんのお菩薩がたがみな往生すると、こういうことが言われている。それを親鸞聖人は信巻にご引用になっています。あるいは無量の仏国から、たくさんのかたがたが往生してくる。その「十方諸仏の名号」（『聖典』八六頁）、名前というのは、たくさんありすぎて、「昼夜一劫すとも尚未だ竟うることを能わじ」（同上）。教えを聞き伝えて、本当に生きてくださる方々が、現在、

将来にわたって常に起こってくるのだと。そういうことが教えられていた。それがこの最後のところにも言われている。そして、「大光普く十方国土を照らす。百千の音楽、自然にして作し、無量の妙華、紛紛として降る」（『聖典』八八頁）。これは浄土莊嚴にもあるような、音楽が鳴るし、花もいろんな花の花びらが散ってくるようなニュアンスですね。「仏、經を説きたまふこと已りたまひしに、弥勒菩薩および十方來のよろもろの菩薩衆、長老阿難、諸大聲聞、一切大衆、仏の所説を聞きたまえて歡喜せざるは

なし」（同上）。「聞きたまえて」という「たまう」は、現代人がたまうという言葉を使うと尊敬語ですけど、ここでは謙讓語として「たまう」と言っているのです。聞きたまつりてというような意味です。「歡喜せざるはなし」。

こういうわけで、『無量寿經』を私のつたない了解で拝読させていただきました。親鸞聖人の教えを明らかにするべく、本願の文をできるだけ丁寧に読みほいでみようかと思つて始めたことでありました。長い時間がかかりましたけれど、『無量寿經』の随文解釈と言いますか、文章の理解という形では終わらせていただきたいと思います。

（二〇二二年十二月十三日）