

講師 宮城 顛

時 機 純 熟

―時の呼応性―

(二〇〇〇年六月一九～二二日)

於 岡崎別院

00時の呼応性 第1講

第1講

叱ってくれる友 1

皆悉已過、もって汝如何となす 1

「如来 如去」、咲いて清浄 散って清浄 2

論主の回向門 2

回向としての安田先生 3

金剛那羅延身 4

人々の歴史の中で熟成してきたような願心の世界 5

世自在は「世にあつて自在ならん」という願の名のり 5

時と処と人という具体的な事実において仏とならん 6

魔郷、他郷 6

世自在という願心において人間が法蔵として見いだされる 8

出遇いのところに呼応する時 8

世間は不常住と虚妄性 8

いのちがいのち自身のうなずきから遠く離れる 9

今日は「すべての価値観が根源的に喪失された時」 10

法滅の時 11

自己意識の深さは他者意識の深さ 12

煩惱は自己の内なる他者 12

世自在とは願心と世の現実との呼応する心 13

「如来の本願と衆生の宿願」 13

具三十二相とは精神化された肉体 13

00時の呼応性 第2講

第2講

「光光乃爾」「時乃出」 15

孟子の時々は集大成 16

「時」とは合奏 17

縁起するとは集大成しておる 17

時において熟する 18

時機純熟とは呼応の事実として自覚される 19

「超絶したまえること無量」なる存在 20

深広無涯底なる光明海と煩惱海 20

「得其妙宝」と「得其底泥」 21

莊嚴畢竟と究竟畢竟 22

人間としての悲しみを究竟した精神 22

三種の善調御 23

親鸞聖人においては法然上人との呼応 24

「善信」の名のりは信として具体的に担い歩むこと 26

呼応とは身をもって集大成の事実を受けとめた言葉 27

00時の呼応性 第3講 28

サマヤの「時」 28

「時あつて時にいまし」 29

靈瑞華と「教学の害」 30

「有実無華」 31

一切衆生悉有仏性を「悉有なるものを仏性という」 31

三千年とはいかに長く空過してきたか、「時」の長さ 32

光明無量といううなずき	32
「古今の諸師は獅子心中の虫である」とは「無頼の精神」	33
「超絶したまえること無量」、自己の闇の自覚が、限らない光明を知らしめる	34
隔絶無量と超絶無量の呼応	34
「空過の時」への悲歎	34
積尊と阿難との「対話」	35
法然上人と親鸞聖人は一人だと考える	35
真言の連続無窮	36
『教行信証』六巻の構造	37
「伝統の巻」「己証の巻」	37
「称名」の成就是聞名	38
00時の呼応性 第4講	41
問いを同じくするということにおいて共に歩むということが開かれる	41
発の字	41
「人間の根拠は、人間を超えたところにある」	42
「如来よりたまわりたる信心」	42
信用金庫の信は欲の上に立っている信	43

「即獲忍」	43
証とは、「如来よりたまわりたる信心」が開いている世界	43
信心は救いを得るための手段ではない。信心の身となったことが救い	43
仏教はどこまでも自覚道	44
証と言いましても「獲忍」	44
ギリシヤ人は知恵は「情熱」	45
「忍」という意味での智慧	45
「信心とは歩みをもっている魂」	45
「なぜ疲れるのか、その倦むということを機縁として問い直す」	46
せっかくな挫折しているのだから、挫折を無駄にするな	47
信心から歩みが始まる	47
往生とは無限に歩んでいく	47
無上仏道は最上仏道ではない	47
時刻とは時間をもっている「約束性」	48
『口伝鈔』の「時」ということのとらえ方	49
「時あつて時にいまし出する」	50
うながされている「時」を、今たまわっている	51
「次」という「ハラ」(para)という言葉	52

00時の呼性 第1講
第1講

何かいまだに深いところで惚けておりまして、お約束していた場には次から次へと立たせていただいているのですけれども、何か宙に浮いたような感じがずっとしております。今回、題を出させていただきましたこの「時の呼応性」という言葉ですね、これは藤元君の還暦記念の講話の「失われた時を求めて」という講題でなされたものですが、そのなかでこの「時のもっている呼応性」ということをおさえてくれます。その言葉をじつは今回何か受けとめさせてもらいたいと思っっているわけでございます。まあいつも講題では藤元君に叱れたり笑われたりしております、講題をつけるのは一番私はだめでございます。まあ今回は藤元君の言葉を取ったのですから、これほどずるい話はないのであります(笑)。まあ藤元、また苦笑していることであろうと思っております。

これは、安田先生が亡くなられた翌年の大地の会のときに、『無量寿経』のなかで五十三仏のお名前がずっとあげられまして、その結びに「皆悉已過」という言葉がおかれてございます。聖典九頁から五十三仏の名前がずっとあげられているわけですが、

かくのごときの諸仏、みなことごとくすでに過ぎたまいき。

(聖典十頁)

という言葉がございまして、安田先生もお亡くなりになりました、この言葉が私にあらためて強く意識されたわけでございます。それで「皆悉已過」という講題で話を少しさせてもらいました。これはまた藤元君に叱られまして、宮城のやつが「不在、不在」と、ましますさず、ましますさずと、先生方は皆すでに過ぎ去りたもうてましますさずと云っておると、けしからんと。腹が立ったと、こういうように叱られました。これはまあ、いろんな思いがありますけれども、やっぱり叱ってくれる友達がいなくなったというところが一番こたえますね。叱ってくれる友ということをあらためて強く意識しております。まあ個人的な私の藤元との思い出というようなことは申し上げる場でもないと思いたすので略させていただきますけれども、それにしてもやはり少なくとも藤元と出遇えたというその出遇いの時をたまわったということの希有さ有り難さですね、そういうものをいよいよ感じております。

■ 皆悉已過、もって汝如何となす

この「皆悉已過」ということも、これは決してただ過ぎ去っていかれたという話ではないわけでありまして、五十三仏の列名の最初に、九頁の一行目から

仏、阿難に告げたまわく、乃往過去、久遠無量不可思議無央数劫に、錠光如来、世に興出して、無量の衆生を教化し度脱して、みな道を
得せしめて乃し滅度を取りたまいき
(聖典九頁)

と、こうございます。その「みな道を得せしめて」という、そのことを抜きにしたら「皆悉已過」ということの意味はまったく失われるのだ
と思います。ただ、あの人も死んだか、この人も死んだかというだけのことでありましょう。しかし、その人において私たちがはからずも道
を得せしめられた。少なくともこういう場をたまわった。そのことの希有さということを思うところに、「皆悉已過」という事実がそのまま、
何というんでしょうかね、「もって汝如何となす」ということでしょう。言うならば、道をたまわった者としてお前はこれからどうするんだ
ということでございますね。

藤元君の亡くなった日、その一夜ずっと側におらしてもらったわけでありますけれども、その死に顔というものに、それこそその業を尽く
して生き切った者の静けさを一つ感ずると同時に、何か非常に厳しい拒絶感といえますか、拒絶されているという意識が強くなりました。
それこそ懐かしむとか偲ぶなどという感情を厳しく拒否する。そういう感情に溺れることを厳しく拒否して、「汝は汝の道に立て」という促
しでございますね。何かそういう気迫を私はその表情に感じておりました。そういう「汝は汝の道に立て」ということが、この「皆悉已過」
ということの受けとめでないか。そこに道ということを外れば、ただすべては過ぎ去っていくことならにすぎない。そうではなくて、そこ
にひとたびそういうお陰でいまこうして出遇わせてもらっている道というところに立つときに初めて何か、過ぎ去っていかれたということが
そのまま私への促しとして迫ってくるものを感じざるわけでございます。

■ 「如 如去」、うへ 散って

いまさつきふと思い出したのですが、藤元君のお内仏の間に掛かっておりました額でございます。前後の言葉もございましたけれど、とく
に「咲いて清浄 散って清浄」という言葉ですね。いわゆる「如来 如去」でございます。如にして来り、如にして去るといふ、言いか
えれば、「来ることにおいて如を明らかにし、去ることにおいて如を開いていく」。そこに、咲くことにおいても、散ることにおいても、そ
こにその世界を清浄ならしめる。清浄なる世界を私どもに開いてくれる。そういうことがそこに置かれているように思うわけです。

■ 論主の回向門

『浄土論註』の上巻で、いわゆる「願生偈」の最後の偈文を回向文として曇鸞大師が受けとめられる。そして、そのところに曇鸞大師は
「これ論主の回向門なり」という言葉を書いておられる。この言葉は講録やいろんな解説書を読みましても、だいたいそう注意は払われてお

りません。ただ天親論主が明らかにされた回向門であると、それだけの意味で読み過ぎされています。それをじつは藤元君がこの言葉に非常に注意を払ってくれました。わざわざそこに「論主の回向門」と、こう曇鸞は書いています。これは天親菩薩の『浄土論』をずっと注釈しているわけですから、何も「論主の」という言葉は入れる必要はないわけですね。「これは回向門なり」で済む。それまでのいわゆる五念門のすべては、全部ただその名があげてあるだけで、「論主の」という言葉は置かれておりません。「論主の礼拝門」であるとか、「論主の讚嘆門」であるとか、「論主の作願門」であるとか、「論主の觀察門」であるとか、そういうことは全く書かれていない。この最後の回向門のところだけ曇鸞はわざわざ「論主の回向門」と、こう書いておられる。まあしかしそれが、いま申しますように、これまではほとんど特に注意を払われなままに読み過ぎされてきておったわけですけども、なぜここに回向門だけに「論主の」という言葉を曇鸞は置いているのかということ我问うてくまして、そしてその意味として藤元君はこれまでは曇鸞にとって天親論主の存在そのものが回向門なのだ。その天親論主であるところの天親菩薩、その天親菩薩その人が曇鸞にとつては願力回向、本願力回向の事実なんだということをおさえられております。回向門ということにつきましても、何か思想を展開するという、そういうことでない。そうではなくて、天親菩薩自身をただかれたのだと。曇鸞は天親菩薩から回向についての思想を学んだのではないんだ。そうではなくて、天親論主の存在そのものに本願力回向のはたらきを受け取ったのであり、そこに天親論主自身をいただいていかれたのだということに注意してくれております。

なぜ回向門にだけ「論主の」といわれておるのかという、そういうことを私たちはずっと読んでしまいます。読んで意味の取れない文章ですと、それなりに辞書を繰ったり何かかんかもがくわけですが、ずっと読んで意味のわかる文章はずっと読んでいくんですね。そこに立ち止まるといいますか、なぜそういうわかれておるのか、なぜここで「論主の」ということをわざわざ言われておるのかということは、どうしても迂闊に読み過ぎしたまま終わってしまうということをあらためて指摘されたように思いました。

■ 回向としての安田先生

で、そこに曇鸞にとつて回向というのは、文字どおり天親菩薩自身の歩みなんだと。天親菩薩の歩みそのものに願力回向の事実を受け取っていかれたのだと。天親菩薩ご自身は決して回向しようということではないわけでございますね。そのところで藤元君が思い起こしてありますけれど、安田先生が繰り返しこの大地の会の講義のときに、私はあなた方のことを考えて話しているのではない、そんな余裕はない、ということをおっしゃった。あなた方のことを考えて、わかりやすとか、いろいろ配慮してとか、そういう余裕はまったくないのだと。自分自身ではつきりさせるといって精一杯なんだということをおっしゃった。そのことを藤元君がそこで取り上げております。

そして、それはある意味で非常に冷淡な言葉に聞こえる。聞いてくださる人々のことを配慮している暇はない、あんたのことを思っただけでいいわけではない。ある意味でこれは大変冷淡な言葉に聞こえるわけですね。それはちょうど親鸞聖人にあつては、『歎異抄』の第二章にございますような「親鸞におきてはかくのごとし。このうえは、面々の御はからい」と言い切つていかれる。その『歎異抄』の言葉に対して、親鸞というのは何と冷たい人だと言った人がおられたそうですが、これはまあ普通そう思うでしょうね。それも「十余か国のさかいをこえて、身命をかえりみず」にたずねてきた人々に向かって、それこそあなた方のことを考えて話をしているわけにはいかないということですね。ただはつきりしているのは「親鸞におきてはかくのごとし」と。「面々の御はからい」というところに返していかれる。そういうことがあるわけでございますが、その全体ですね。天親菩薩は天親菩薩自身の生涯をかけて願心莊嚴の浄土を明らかにしていかれた。まさに他の人のことを考える余裕のないところで自分の生涯をかけて、そういう国土を明らかにしていかれた。その全体がまさしく願力回向と曇鸞は受け取られた。そういう意味がそこにはあるかと思えます。そして藤元君にとっては、やはり安田先生ですね。そういう回向という事実を聞いてくださっているのは曇鸞大師にとっては天親菩薩であり、わたしにとっては安田先生だということを藤元君は話してくれております。

安田先生が亡くなられてから、けさ宗さんがずっとおさえてくださいましたが、「展開する本願」という言葉を受けて「呼応する本願」という言葉をもつてずっと講義を続けてくれたわけですが、まさにその個々の講義の言葉なり内容、そこに回向があるのではない。還相ということですね。まあ二十二願から「呼応する本願」ということをもつて藤元君は講義をしてくれたのでありますが、そこに還相回向ということとその後の願文の展開をおして語り続けてくれたわけですが、その言葉の「呼応する本願」という名にまで凝縮されていった歩みでございますね。藤元君自身の歩みというものがまさに回向、あるいは還相という問題を開いていくように思います。

■ 金剛那羅延身

そういうことが思い合わされるわけでございますが、そこにまた藤元君の言葉ばかり出しますけれども、いまちようど大地の学習塾のほうで「金剛那羅延身の願」というところの話を見せてもらっておりますが、その金剛那羅延身というところで藤元君が「金剛那羅延身」というのは死なない身ということだ」と、こう言っております。そしてそのことを言い換えて、先生方ですね、曾我先生にしても金子先生にしても安田先生にしても、そして直接そのときに藤元君が思い出として語っておりますのは、じつは一昨日十三回忌の法要が勤まったのですが、蓬茨

祖運先生が亡くなる前に、自分は忘れていたのですが、藤元君の話だと私が蓬茨先生のご病状が悪いということをお願いしたようにございまして、藤元君がわざわざ見舞いに行ったわけですね。で、宮城から先生の病状が悪いということをお願いしたと、だけどしばらく待たされて病床に通されてみたら、ちゃんと座っておられて一向に病人らしい顔じゃない。すずしい顔をしておられる。そのときの印象を藤元君がとりあげて、「ああいう先生方は要するに病気にはなるけれども、病人にはならない」と、こういう言い方をしておりました。肉体を持っているのだから病気にはなる。どんな偉い先生であろうと病気にはなるし、歳もとっていく。だけど病気にはならん。そういうこととございませぬ。そういうことを藤元君が金剛那羅延身というんだと。病気になれば病気を生きたら。健康なときの自分を物差しにして、いま病気になっている自分を嘆いたり愚痴ったりということがそこにはない。病気をまさしく人間の命の事実として普通に受けとめていかれている、そういうところに金剛那羅延身ですね。

そしてそれは、もう一つ言えば、あの人たちは生きているんじゃないんだ、生かされているんだという言い方を藤元君がしておりました。あの先生方は自分の執念で生きるとか、自分の思いで生きている人ではない。そうではなくて、あの先生方をして生かしているもの、その生かしているもののために生涯を生き切ってください。

■ 人の史の中で熟成してきたような願心の世界

その生かしているもの、それは言うならば本願力でございませぬけれど、そしてその本願力は宗さんがお話しくださったような、まさしく人々の歴史の中で熟成してきたような、そういう願心の世界に生かされている。そこにああいう先生方の姿があるということをおさえてくれました。

あらためて、そういう意味で、過ぎ去っていかれたということは、じつはその方々をして生かしていたもの、先ほどの経文に即して言えば道でございます。その道においてはじめて過ぎ去ってくださったことの意味が受けとめられていくのではないか。道ということをはずせば、事はただ個人的に記憶のなかで思い出として偲ばれるだけになるのではないか、そういうことをあらためて思いました。

■ 世自在は「世にあつて自在ならん」と「願の名のり

そしてその経文の上で申しますと、諸仏が「みなことごとくすでに過ぎたまいき」。そしてそこから法蔵菩薩の歩みが説き出されるわけでございますが、その法蔵菩薩をしてこの道に歩ませしめたその名が「世自在」でございますね。世自在を、「世にあつて自在ならん」という願の名のりですね。これが本願の世界です。『無量寿経』を貫く願心の表白といえますか、表現でもあるわけでありまして、これは繰り返して、

世自在王という名前だけでなしに、願心の表現として、たとえば、十三頁に法蔵菩薩自身が自らの願を表白するところですね。後ろから五行目の下からでございますが、

我世において速やかに正覺を成らしめて、もろもろの生死・勤苦の本を抜かしめん」と、そこに「世において、ということが名のられております。

またこういうことをすると、宮城は頁ばかり繰ってと言われるのですけれども（笑）、六十四頁に今度は仏の、仏陀釈尊の言葉として七行目ですが、

今我この世において仏と作りて、經法を演説し道教を宣布す。

と、そこにも「我この世において」ということがわざわざ言われております。それから、もうついでですから見ますと、六十六頁に入りますて五行目に、やはり仏の言葉として、

我この世間において仏になりて、五悪・五痛・五燒のなかに処すること最も劇苦なりとす。

と、世ということがここではより具体的に「世間」という言葉においておさえられております。これはもう一カ所ございまして、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燒を絶滅す。

と、やはりそこに「この世間において」ということが繰り返し名のられているわけでございます。

■ 時と人という具体的な事実においてとならん

つまり「世」というのはここでは「世間」でございますね。そしてその世間というのは、これも先ほど宗さんがずっとおさえてくださった「時と処と人」という、その世間というものはまさにその時と処と人において具体的な場でございます。そういう時と処と人という具体的な事実において仏とならんという誓いでございますね。その元の「世自在」ということに戻しますと、仏ということが「自在者」と、こうおさえられているわけでございます。自らにおいて在る者です。

■ 魔、他

まあ、ある意味で人をして自在ならしめない場でございますね。自己を失わせていくような世界でございます。善導大師はそれを「魔郷」とか「他郷」という言葉でおさえてくださっております。「魔郷」というのは文字どおりごく身近な言い方言えば、誘惑に満ちた世界でございます。私どものそれこそそこを、自己自身を真実なるものに向けるということをさせない。自己を失わせていくようなものへと誘

惑し続ける世界、そういう誘惑に満ちた世界でございませぬ。それから「他郷」というのは逆に自己が疎外されていくような世界でございませぬ。よそよそしい世界でございませぬ。つまり所在を見いだせない世界でございませぬ。ですから魔郷はある意味で自己喪失、自分を失っていく。限りなく自分を奪い取られていく世界でありますし、他郷は限りなく世界から引き出される。文字どおり疎外されていくような世界であります。

そういう世間というものは、自在ということの成り立ち難いといえますか、成り立たない世界なんでしょう。自己の本来に在る、自己自身に在るといふ、そういう方ですね。そういう自在と対局にあるのが世間でありませぬ。しかもその世間から一步も離れずに、どこまでも「我世間において」でございませぬ。その世間において仏にならん。自在者たらんという願心でございませぬ。そこに世間の現実と、その現実においていよいよ吟味されてくる願いでございませぬ。

これはどう言いましょかね、時と処、もちろん人ということも含まれるわけですけども、そういう時と処を離れて主体性はないのでしよう。時と処は私の主体性を奪い取るというあり方において具体的なんですけれども、しかしそれを離れて主体性などというものはただ単なる自己満足でしかない。決して主体という言葉には値しないでしょう。今日、ともすると主体的に生きるということが自分の思いのままに生きるということになっておりまして、その意味では自分を煩わすような関係は断ち切っていく。できるだけ煩わしい関わりを断ち切って、自分の思いのままに生きる、そういう生き方を貫くところに主体性を思ったりする。そこでは主体性ということがそのまま人間関係を断ち切るという方向に求められていく。

このことでもいつも思い出すのは高史明さんがご息子が中学生になられたとき、入学式から帰って来られた息子さんに中学生になったお祝いの言葉をおっしゃった。そのとき言った言葉が、「これからはもう君も大人だ。だから人に迷惑をかけないように自分で自分に責任をもって生きる」と。「もしそうして、人に迷惑をかけず責任をもって生きるなら、これからは私もあなたを一人前の人間として出遇っていこう」と、そういう意味のことをおっしゃったそうです。ご承知のようにその息子さんが自ら死を選んでしまわれたその悲しみと言いますか、絶望のなかで高さんがほんとうに苦しい歩みを続けられているわけですけども、そのことを思い出してあらためて高さんが「人に迷惑をかけないように」という言葉が至極当然のこのように、至極真面目に自分は息子に言ったのだけれども、じつはその言葉は彼がもっていた人間関係を全部断ち切らせる言葉に過ぎなかった。「人に迷惑をかけないように」ということを何かこう強く意識するとき、それは人間関係のなかに一つの壁をもち込むことになる。結局、結果としてそれは人間関係を断ち切らせてしまい、息子を孤独のなかに陥れてしまった。そうではなく

て、あのとき言うべきことは、「いままでにどれだけの人のお陰を受けて生きてきたか、そのことを忘れずに生きてほしい」と、そういうことを言うべきであったのだと、高さんが書いておられます。そういう人間関係を断ち切る方向で主体ということが思われます。しかしそこには決して主体というものはない、孤立した我があるだけでございます。

■ 世自在という願心において人間が法として見いだされる

そういうことに対してここに、どこまでも「世において自在ならん」という願心でございます。徹底してどこまでも世の事実に立つ。そしてその世の事実のなかにおいて自在ならんという願心、そういうものがじつは法蔵の歩みでございます。そこに世自在という願心において人間が法蔵として見いだされてくる。世自在という道において人間は法蔵という意味をもって見いだされてくる。そういう展開がそこにはおさえられてあるように思うわけです。そういう願心とともに出発するわけですが、そこに法蔵と世自在との出遇い。

■ 出遇いの瞬間に呼ぶ時

そして、「真実教巻」のうえで言えば、阿難と仏陀釈尊との出遇い。そして、私たちにあっても、不可思議なる事実としてよき人々との出遇いをいただいた。その出遇いということ、その出遇いのところに呼応する時という、時の呼応性ということ藤元君は指摘してくれております。そういう時の呼応性という、時というものがもっている呼応性、そういうことがどういふことなのか、まことに散漫なことしか言えないと思いますが、今回は自分自身の問題として少しお話しさせていただこうと思っております。

■ 世間是不常住と妄性

この世自在ということを少し申させていただきましたけれども、だいたい世間という言葉はもちろん仏法の智慧において見極められている世界をあらわす言葉でございます。もともとはローカ (loka) という言葉ですね。ローカというのはうつろい壊れていくものというのが一番もとの意味でございますね。うつろっていく、壊れていくという意味でございます。そこに世間をおさえる言葉として一つには不常住ということですね。ふつう一般的にはうつろっていく、転変していく世界という意味で常住でないということがいわれるわけでございます。しかし、そういう大きくはただうつろっていく世界という意味がもちろんあるでしょうが、不常住という言葉をつめておきますと、まさしく私たちの日常生活のあり方そのものでございますね。私どもの日常生活というものはほんとうにいろんな事柄によって時間が寸断され、心が文字どおりちぎ動くということを免れない。そこに一つのことを深く問い続けるといふことのできない世界といえますか、そういうことが一つございます。そういう不常住ということと、第二には虚妄性でございますね虚妄世界です。虚妄ということも要するに私どもがそれぞれ自分の伝

統的な言葉でいえば、分別でございますが、私もが理性でとらえている現実でございますね。

これはひと月前でしたか、筑紫哲也さんのテレビ番組のなかで、立花隆さんとの対談がございましたが、そのなかで立花さんが、われわれがいままで現実、現実と言ってきたものがバーチャルでないかと。自分で描いた世界でしかないのではないか。これこそが現実だと理性がとらえる。科学的にとらえたものこそ疑いような確かな現実、事実としてきたのだけれども、しかし、じつはそれこそが描かれた世界のすがたでしかなのでないか、なんか現代の文明のあり方というものを根本から問いたださずにおれないところに来てきているということが話の中にございました。先ほどの宗さんがそういう問題を指摘してくださいました。国というもの、家というものが消えていくということですね。

■ いのちがいのち自身のうなずきから遠く離れる

そしてもう一つ大きな流れとしては、いのちという問題ですね。いわゆる科学技術によって死を操る。これは西谷修という人の言葉ですが、「死を操るまでに至った。そして生そのものが製造できるところにまで踏み込もうとしている」と。もう踏み込んでおりますね。そこに死というものも科学技術の力で操り、生も科学技術の力で作り出すことにおいて逆に、生というものが、あるいは死というものもはや自明のものでなくなりました。つまり誰でもがもう頭を下げるというかたちでうなずくという、そういう事実として生に、あるいは死にふれるということができなくなると、いままではすべて法律で決めていかななくてはならない時代になっている。

ですから先日ヒトゲノムですか、人間の遺伝子の解読が可能になったと。そのヒトゲノム解読ということについて一つの憲法、憲法という表現が使ってありましたが、憲法を決めるといふ、具体的には誰かから血液を提供してもらってそのヒトゲノムを解読していくわけですが、その解読した情報をその人に知らせるか、知らせないかという要求があったときには知らせる、要求がないときには知らせない、そういういろいろな意見が出て、それをどうするかという討議がされ、法律が制定されるところまでできているということが出ておりました。

なにかあらゆる部分でそういう法律によって死と判定し、生と判定し、なんかすべてが自明のことではなくなってきたということですね。自明のものでなくなってきたという問題、それは言うならば、いのちがいのち自身のうなずきから遠く離れたものとなっておることでもあるわけでございます。そこに解明していけばいくほど、じつは生きた事実から遠ざかっていくという、あるいは全体的な事実ですね。全体的ななかかわりのなかでの、そのいのちの事実というものから遠ざかっていく、そういう虚妄性ですね。虚妄顛倒でございます。逆さまになっている。言うならば部分的理性をもつていのちの全体を計ろうとする顛倒性ですね。そういうことを含めて、あらゆるこの世の、われわれが理性をもつて生きていこうとしているこの世のありようの虚妄性とおさえられる。

そしてもう一つ世間ということ、ですから、この二つのことをふまえてでございますが、世間とは対治すべきものとして立てられる言葉だと。世間という言葉はどこまでもそれを、つまり出する、出世間です。世間というものを対治すべきものとしてとらえるという意味があると。生死を出、世間を出ると。その出るべきもの、そこに埋没していることは人間であることを失い、自己を失うあり方、そこにそれを出るといふかたちではじめて人間になる歩みをもちうる。そういう対治性、対治すべきもの、そういうローカという言葉にはそういう三つの言葉をもって従来その意味が教えられてきております。

■ 今日「すべての値が根源的に喪失された時」

そういう世間としての世界でございます。具体的には時と処という、そして、その時と処においてともに生きる人間の現実、ありようですね。そういうところに私どもの生きている世界が自覚されてくる。主体といいますが、その主体はどこまでも世界とともにある主体、世界のなかに生きている主体だと。これはご承知のように「世界内存在」という言葉がございますが、その場合の世界というのは、これも決してなにか一つの人生ドラマが演じられている舞台、そういう自分の前において眺めていけるような世界ということではなくて、どこまでも私自身がそのなかに生まれ、そのなかを生き、そのなかで死んでいく場として受けとめられている世界でございますね。世界内存在という場合のこのハイデッガーのものと意味はわかりませんが、少なくとも世間ということにおいて、仏教が私たちの現実をおさえてきた、そこでの人間のありようをおさえる言葉として世間という言葉でおさえられるという世界でございますね。どこまでもそこにおいて生死していく場でございます。そういうどこまでもそこにおいて生死していく場、そういう場においていかに人間としてのあり方を見いだし成就していくのか。そういう意味での世界内存在という言葉を借りていうわけですが、ただその場合に、これは藤元君が確かいま運ばれてきました『優婆提舍する大地』のなかであったと思いますが、今日のわれわれは、じつはそういう歴史的・時代的においてあるものではないということを指摘してくれております。

今日のわれわれは決して歴史的・時代的においてあるものではありません。つまり今日はもはやいかなる時代性をもっておりません。存在すること自体が歴史的でないのではありません。つまり過去をもたない存在なのであります。

と、そういう「いかなる時代性をもっておりません。存在すること自体が歴史的でないのではありません」と。「つまり過去をもたない存在なのであります」と。これがまさしく朝、宗さんが指摘してくださった法滅という問題に重なる指摘かと思えます。そこにもう過去をもたない存在になっている。

言いかえればそれは人間にとってすべての価値観が根源的に喪失された時であります。

と。あらゆる価値観というもの、それまで人間がそれを依り処に生き、それによって受けとめてきたすべての価値観というものが根源的にもう失われてしまった時代だということですね。そしてそういう時代の現実としてそこにそういう時代の特有のあり方、人間のあり方、それはいかなるものにも情熱を見いだせぬということでありましょう。それを『無量寿経』では「経道滅尽」とあらわしていますと、経道滅尽という言葉をそこにあげております。

■ 法滅の時

まさしく法滅の時でございます。それは言うならば、透明なしらけ、すべてのものにしらけてしまっている。根源的な、すべてのものの価値観が根源的に失われてしまっている、そこでは人間はいかなるものにも情熱をもてない。透明なしらけと。ある意味で情熱をもてないということ、すべての価値観を根源的に失っているということ、そのこと自体が何の問題にもならない。そこである意味でケロツとして生きている、そういう透明なしらけというのはそういうことであるかと思いますが、そういうケロツとした顔で生きているというあり方ですね。

それはさらによれば、倫理も宗教もないということにほかならないと。そういう時代状況というのは要するに倫理、倫理というのは善悪の問題ですね。それから宗教、浄土の問題とおさえられておりますが、そういう倫理も宗教もないということにほかならないという、文字どおりそういう無性格な時代であり、無性格な思想のまかり通る時代だと、こういう問題を指摘してくれております。

まさにわれわれがいま生きています具体的な時、処というものは、ほんとうにそういう透明なしらけに満ちてしまっている世界でございますね。これは若い人と向い合う大学などにおりますとほんとうに、そのことを、こちらは恐ろしいこととして感ずるわけですけれども、そして彼ら自身も当然、虚しさとか退屈をもてあましていくことはあるのですが、だけでも、それはだから確かなものを求めるといふ方向には決してかたちをとってこない。言うならばしらけのなかで漂っているという言い方でございますね。そのことがそれこそどういふ世界をいよいよこれから開いていくのか、ほんとうにそら恐ろしいような思いをもつわけでございます。

で、そういうなかでは主體的な自己とも、ただもう自分の気分のままに生きるということではなくなっている。自分の思いのままに生き、それが自分にある意味で忠実にといたしますか、主體的な生き方であるかのごとくに生きられている。まあ彼らにとっていちばん魅力的なのは車でございますね。そのマイカーの魅力は何かという、結局、自分の思いのままになる。その空間もその扱い、操作も自分の思いのままに動くし、思いのままに空間を飾るといいますか、満たすといいますが、そのなかで椅子に深く座っていますと、まさに自分の世界という実感

がするのでございましょう。そこにいるときだけがほんとうに自分に帰る気がするということをこないだも言っております。

■ 自己意識の深さは他者意識の深さ

なにかそういう主体的ということが決して自らにおいて時と処と人を担うというような、そういう世界に生きるものとして自らを問うていくということはそこにさらさら生まれてこない。ただ互いに自分の気分のなかで満ち足りており、気分を壊されることを何よりも嫌がるということが現実としてあるわけでございます。

ですから、そこではその主体性というものにおいては決して他者というものが存在しないわけでございます。すべて自分の思いを乱すような存在はこの自分の世界から排除していく、そういう自分の思いどおりにならないものとして、しかもともに生きていくべきものとして出会うということがない。気分そのままにならない者はもう他者ですらないわけですね。つまり自己意識というものは他者意識、他者をどこまで深く意識するか、それに比例するということがある人が、これは『他者なき思想』という題の本が出ておりますが、そのなかでおっしゃっております。まさにそうであるうと思うのですね。自己意識の深さというのは他者意識の深さでございますね。

■ 煩は自己のなる他者

その場合の他者意識というのは、ただたんに自分の外なる存在をともし生きるものとして認めていくという、そういう意味だけではなしに、じつは他者意識というものはより深くは自分自身のなかに他者を見いだすということであろうと思えます。自分自身のなかに他者を深く自覚するものだけが外なる存在のなかに自己をみるということが成り立ってくるのです。いわゆる四弘誓願の、「煩惱無尽誓願断」という、その煩惱というのはまさに自己の内なる他者でございますね。自分の思いを乱し、思いのままにならない意識が煩惱でございますから、煩惱具足の凡夫という自覚は自己自身のなかに自己の思いをこえた事実を、あるいは自意識のとどかない深みを自覚しているもの、したがって、それは他者の上の事実を決して人ごととして切り捨てられない意識でございます。自分自身のなかにそういう他なるものを自覚する、その深さだけが決して他の人の事実を人ごとにしらない。まさに人間の事実として、自己自身の問題として受けとめていくことが始まる。

しかし今日においてはそういう他者意識ですね。自己というものはただ自分の思いでしか見られておりませんし、生きられておりません。そこでは当然、他者ということも育ちようがない。そこにいよいよ自己の思いを主張して自己を失っていくという、なんか自我意識のみだけであって自己意識のまったく見いだされない、そういうあり方、そういう時代の状況がここにはあるように思えます。

そういう意味におきまして、じつは世自在ということとは、そういう衆生の虚妄性、あるいは衆生の苦悩のなかに自己の願心を見いだしてい

く心でございませぬ。衆生の苦悩を離れて願心があるわけではない。衆生の苦悩が自己の内に自覚されてくるところに、まさしくその事実に応えずにおれない願心として、その願が具体化されてくるわけでございませぬ。

■ 世自在とは願心と世の現との呼する心

ですから、そこに世自在というのは願心と世の現実というものの呼応する心でございませぬ。呼応するそういう歩みを生きぬかんとする名のりなのでございませぬ。決して世を離れない。しかし世に埋没しないし、世に流されない。世においていよいよ本来の願心というもの、人間としての本有の願心を明確にしてくる。その願心においていよいよ世の現実にかかわっていく、そういう名のり、そういう歩みを生きんとする名のりが世自在という名のりであると思ひますし、その世自在王如来のもとで自らの願心を選択したその法蔵の歩みというものでございませぬ。

■ 「如の本願と衆生の宿願」

なにかそういうところに、これはやはり藤元君が、「如来の本願と衆生の宿願」という言い方をしてくれております。つまり呼応するということとは如来の本願と衆生の宿願との呼応だと。その呼応ということについて、今朝、宗さんが呼応という問題についていろいろ指摘くださいました。その呼応するということですね。藤元君自身、「呼応する本願」ということで「展開する本願」ということを語り続けてくださった安田先生に呼応するという、そういう意味が一つあるわけでございませぬ。まさに安田先生という場合は、それは何も個人ではなくて、先ほど申しました願力回向というのをまさに開いてくださっている身でございませぬ。この展開する本願ということとを二十一願まで安田先生はお話くださったわけでございますね。で、二十二願にふれられて終わったわけですが、それを受けて藤元君が「呼応する本願」という名において二十二願からの本願の展開をずっと語り続けてくれました。

■ 具三十二相とは精神化された肉

その場合の「呼応する本願」というこのことについて、すでに宗さんがふれてくださったわけですが、そこには一つには二十一願というものです。いわゆる「具三十二相の願」という、いわゆる十八願、十九願、二十願という、そこに信心の現実が深く展開されていくわけでございますが、それはさらに三十二相という問題のところまで展開してくる、その三十二相というのは、言うまでもなく肉体ですね。あえていえば精神化された肉体でございませぬ。その精神をもって莊嚴された肉体のすがたが三十二相という言葉であらわされるわけでございませぬ。その肉体という問題でございませぬ。私たちは肉体をもっているということですね。それは曾我先生が、「私が凡夫であるということとは端的には、私が肉体をもっているということですね」ということを確かおっしゃっております。私が凡夫であるということのその端的な事実

は私が肉体をもっているということだと。そしてその肉体をもっているということは、そこにいわゆる世間的な生活というものがあるわけでございます。肉体をもつところに衣食住の問題が起ってくる。世間的な生活の事実の大半を占める衣食住という問題は、私どもが肉体をもっているという事実の上に必然してくるものでございますが、そういう肉体というものはその意味ではもつとも精神から遠い、物質的な関心に満たされているすがたでございますね。まあ肉体と精神という問題もずっと人間の歴史のなかで、いろいろな論じられてきている問題で、決して一朝一夕に言えませんが、少なくとも、いまある意味で「展開する本願」というものが、言うならば、もつともそういう凡夫性の上にも展開してきた、まさにそういう無三悪趣というところから出発して、そういう三悪趣的なあり方として、ある意味で突破した人間としての純粹な精神の世界でございますね。そういうものが展開されてきた、それが再び肉体の事実の上にも展開してくる、その展開してきた、そういう本願、それに応えるのはやはりどこまでも文字どおり時と処と、そしてこの身をもつたそのいのちの事実において呼応するということが始まるのだと思います。

そういうところにずっと藤元君が説いてくれた還相回向の問題がやはり展開してくる。まさにそういうことが呼応ということに一つあるかと思えます。

そしてそういう藤元君の言葉でいいますと、ある意味で「展開する本願」という教えを聞いたものとしての責任を私たちがどうこれから尽くしていくのか、そういうおそらくは自分自身への問題意識として「呼応する本願」という言葉を講題としてあげてくれたのではないかと思います。そこに呼応するという問題、そして、それをとくに今回取り上げさせてもらった時というところでおさえられているということですね。時というものがもっている呼応性ということを少しでも学んでいきたいとあらためて思っていることでございます。

(二〇〇〇年六月十九日)

00時の呼応性 第2講

■ 「光乃爾」 「時乃出」

昨日、ふれさせていただきましたように、今回「時の呼応性」という講題をあげさせていただきましたが、その言葉は藤元君が還暦記念の会のときに「失われた時を求めて」という講題で話をしてくださいました。そのときに、『大無量寿経』の「真実教卷」に引文されている、阿難が五徳の瑞相をもって仏陀を讃嘆するその五徳の文の結びのところですね。「教卷」のほうで見ていただきますと、

去来現の仏、仏と仏とあい念じたまえり。今の仏も諸仏を念じたまうこと、なきことを得んや。何がゆえぞ威神の光、光いまし爾る、と。

(聖典五三頁)

と、こういう言葉があげられております。その、「光、光いまし爾る、と」という言葉でございますね。それからその後のほうでございますが、八行目から、

如来、無蓋の大悲をもつて三界を矜哀したまう。世に出興する所以は、道教を光闡して、群萌を拯い恵むに真実の利をもつてせんと欲してなり。無量億劫に値いがたく、見たてまつりがたきこと、靈瑞華の時あつて時にいまし出ずるがごとし。

と、こういう言葉があげられております。

藤元君はご承知のように、ほんとうにまああらゆる面において、才能に恵まれていたという言い方はあまりよくないかもしれませんが、ともかくまあ昨日の『優婆提舍する大地』にも色紙、俳句、俳画がございます。まあ俳句をする、字を書く、絵を描く、陶器についても玄人はだしですし、花も活けるし、まあよく化け物みたいな男だと言うておったのですが、さらにまあ彼は小さいころは布教師の方に付いてあちこち回っていて、ですから節談説教までするそうですね。聞いておきたかったと思うのですが、とうとう聞かんままに終わりました。それで、この言葉を若いときに、これがわからなくて、これはどういふことだと。「光乃爾」「時乃出」。どういふことだとその布教師の方に聞いたそうであります。そしたら、その方がまじめな顔をして、「こうこないか」、「こうこ」といふのは大根の漬物ですね。「じじ出ていけ」と、こう言うて教えてくれたと(笑)。ほんとうにまじめな顔をして教えてくれたと、そういうことを話してくれました。そういうことを振り返りながら、そのとき藤元君が、その「光」と「光」、「時」と「時」、それが出遇った時です。その「時」と「時」といふのは、釈尊の出世の時と阿難の出世の時、その時と時が一つになった時ということの意味する。つまり、出会いというものの内容、それから時の意味というものを示したものであります。そういう文脈の中で「時」といふものもっている呼応性といつていいんですかね」といふ言い方で藤元

君が語ってくれました。その時のもっている呼応性という言葉を課題をして「時の呼応性」とあげさせていただいたわけでございます。

この積尊と阿難の出遇いというのですが、積尊は仏であり、阿難は凡夫でございます。まあ大比丘でございますけれども、しかしそれはついにいまだ悟りを開くことができなかった方でございます。そしてその積尊は法を開いておられるわけでありまして、阿難はまさしくその法に対する機という意義を担っているわけでございます。そこにそういう法と機、仏と凡夫との呼応ということがおさえられる。そのことが、ですから親鸞聖人が「教巻」に、

何をもつてか、出世の大事なりと知ることを得るとならば、

(聖典一五二頁)

とある、そこに積尊の出世とも、阿難の出世とも書いてない。誰の出世ということも書かずに、ただ「出世の大事なり」と、こうおさえられてある。つまりそこには、言葉としては両者の出世の大事、凡夫を離れて仏の出世の意味はありませんし、仏を離れて凡夫としての目覚めはないわけですから、そこにいずれの出世ともいわない。言うならば、機法一つとなった出世の大事という意味をおさえているということが指摘されるわけでございます。

■ 孟子の時々は集大成

「時」ということにつきましては、三年前のこの聞法会の際に少しふれさせていただきましたが、いわゆる孟子でございますね、孟子の『万章章句』という章にこの時ということがでてくるわけでございます。それは、孟子のお弟子さん方が孟子に、先生は孔子という方をどのようにご覧になっているのかと尋ねる。それに答えた孟子の言葉として、「孔子は聖の時なるものなり」と。そして、その「時」ということをさらに、「孔子はこれ集めて大成す」と、こういう言葉がそれに続けられております。時という問題、時間論はまた難しいといえますか、面倒な問題でありますし、それこそ欧米といえますか、西欧における時の概念のとらえ方の歴史は私は不勉強で分かりませんが、この孟子の言葉によりますかぎり、そこでは時は「集めて大成する」というはたらきをおさえて時といわれているわけでございます。

これはまあそのとき申しましたように、孟子はこの言葉を言う前にその時代の中国におけるそれまでの聖人といわれる人たちの名前をあげて、その一人ひとりを別々の表現で言い表している。たとえば伯夷という人は聖の中でも清なるもの。それから鄭玄という人は聖の任なるもの。それから柳下惠という人は聖の和なるものであると。こういう言葉を言われた後に、孔子は聖の時なるものという言い方をされているわけでございます。いわゆる聖人としての徳が「清」とか「任」とか「和」でございますね。そういう言葉でとらえられているわけでございますね。それから任というのは、どこまでもその事実を受けとめ担う、平凡に言えば責任を担うというような意味をもっているわけ

です。それから和は文字どおり調和のとれた心豊かな人というようなことを意味すると。だけどそれらはすべて聖人としての徳の一面であって、それぞれが聖人としての徳の一面をそなえておる。それに対して孔子は聖人としての徳をすべて集め大成している。そういう意味で、集大成という言葉が置かれているようでもあります。そういう聖人としてのあらゆる徳を集め、大成している。そういうところで「時」という言葉がおさえられているわけでございます。

■ 「時」とは合奏

そしてさらにまあ、書物によりますと、本来「時」といいますのは、いわゆる合奏ですね。音楽を奏でるその合奏のときに使うのだそうでありまして、いわゆる鐘をもって曲を始め、そしてそこでは八トン（音？）、八つの音色をもって曲を奏でていく。いわゆるハーモニーですね。そしてまた鐘で曲を終わる。まあ中国の音楽、合奏ということについての一つの形式としてあつたようでありまして、そういうあらゆる楽器の音色を集めて一つの曲として集大成していく。そういうはたらきを「時」という言葉であらわす、こういうようにおさえられておるわけですね。

■ 縁起するとは集大成しておる

で、考えてみますと私もあらゆる存在、あらゆることからは全部縁起したものと教えられておるわけですね。一切のものは縁起においてある。その縁起しておるといふことは、やはり集大成しておるといふことですね。一つのことが成り立つには、そのことが成り立つまでのあらゆる縁が集大成されてそこに成り立つてくる。例えば今ここにこうして私どもが一つの場に共に集まっているという、そういうことが今ここににある。その今ここにこの事実の背景には、お一人お一人の今日までの生活のそれこそ集大成ですね。事柄としての集大成ということもありませんし、いままでの生活をどう願うか、そういう今日までの歩みの集大成としてここにおられる。しかも個々の人の上に一つの問題意識が集大成されてきたとしても、こういう場があるんな人の力で開かれ保たれていたということがなければ、ここに集うということは成り立たないわけです。そこに、この場に座っておるといふ事実の一つの中に個人としての、そしてまた僧伽としてのあらゆる縁が成就してここにいます。やはり「時」ですね、集大成。「いまし」です。そういう感動がそこにはおさえられてくるかと思えます。

まあこういう場、あるいは歴史が保たれてきたということには、昨晩の「藤元先生を偲ぶ会」で、黒田さんからご報告がありましたときに藤元君の息子さんの正彦君が挨拶されました。非常にそれこそ我が身と重なって非常によくうなずける話でございました。それは小さいときから親父とほんとうに話を交わしたということがない。いつも目を三角にしているだけだと。そしてぼくの嫌いな人たちが次から次へと来

る。そうするとその親父はニコニコして話をしておると（笑）。その万分の一でもこっちへ振り向けてくれんかと思つたという話がありました。まあ私のところも、まさにそういう同じようなことでございました。私の親父は前にも言いましたように、大河内君のお父さんからヒラメとあだ名された男でありまして、自分の体を土の中に隠して目だけ出してにらんでおると（笑）。目が三角どころじゃないわけですね。そういう目でいつもじっと見つめておりました。ほとんど会話ということがなかったですね。そしてやつぱり、どういうものですか、えらい雑談になりましたが、父はほんとうに外へは出なかつた人でしたけれども、いろんな人が寺に集まって来られました。禅宗の和尚さんから、全国を流浪して歩いている詩人とか、その中になんて言つたらおこられちゃいますけれど、安田先生とかですね（笑）、子供の時分の私からすれば全部同じでありますから。またあの人来たというようなものですね。その度に、とくにひどいのはその詩人が来られるときには、寺に連絡ある前に京都のフアンの人たちに全部手紙がいつとるんですね。何日から何日まで本福寺におると。ですから次から次へとその人の名前を言つて人が来るわけですね。で、食事時になつても帰られませんか、結局、食事を用意するわけです。その点、おふくろは名人芸でした。そのたびに私たち子供の前のおかずが減つていくわけですね（笑）。それを恨めしそうな目で睨んでおつたわけです。これはまあ、安田先生のお宅においてもまた同じでありまして、ずっと以前なんですが先輩の方が安田先生のところにお伺いしたと、迂闊にもたまたま食事時になつたと、おソバを出してください。で、何げなしに頂戴してごちそうになつた。ところが後で分かつたことだけれど、それは息子さんのためにとつたソバだった。だから、息子さんのおソバがなくなつちやつたわけです（笑）。やつぱりそういうことの集大成でしょう。何か僧伽の歴史といひましても、そこにはそういういろんな思いをもつて、別に僧伽のためになんて露も思つたことないのですけれど、しかし結果としてはそういうかたちで歴史に関わつておつたということがあるのでございましょう。

■ 時において熟する

それで、大学時代になりますと今度は藤元君がたえず遊びに来てくれました。そして藤元君から大河内君から全部がおふくろのアゴのもとに使われまして、お膳を持つて走り回つておりました。そういうことが絶えずありました。そしてその藤元君は学生時代からほんとうによく勉強しておりました。自分の勉強をですね。学校の勉強はつゆしませんでしたけれど、わたしは学校の勉強をせんことだけを習つて、本を読むことは当時ちつともしませんでした。藤元君はほんとうによく読んでおりました。それだけにわたしの家へ来ましてもわたしの父親と二人で議論するわけですね。だけどわたしにはチンプンカンプンでありまして、わたしは横でひっくりかえつておつたのですが。そうするといつも帰りに藤元があればお前に聞かすためにしゃべつてたんだぞと（笑）。これはそこには藤元君は藤元君で小さいときに、六歳のときでし

たか、お父さんを失っているんですね。ですからやっぱり父の愛といひましようかね、父という存在を求めていたと。そういうことが敏感にそう感じさせたのだらうと思います。まあそういうことがあればもうちょっと正彦君に話をすりゃあよさそうなもんですが、なかなかそこはそうはいかないということがございます。

ともかくそういう何かほんとうに一つのことが成り立っており、一つのことが続けられてきておるといふその背後には実にいろんなことがある。決して積極的に参加したのではない、時にはそれに反対するというかたち、あるいはまあ嫌々それに従わさせられておったというかたち、いろいろかたちはございましょうけれども、そういうことのすべてが集大成して、そして一つの会が続く、そして一人の人間がその会に呼び出されて、その会の場に座る。そういうことが成り立ってきておる。そこにやはり時という問題が少なくともこの集大成という意味をもつということですね。そういうのはたつきにおいて時という言葉がおさえられておることに深い意味を私は感ずるわけでございます。

そういう時において熟する。いわゆる時熟という、時機純熟という、そういう熟してくる。昨日宗さんも言うてくさいましたような、時において熟するということですね。そこに一つの生活の事実、歴史的な生活の事実、そういうことの成り立ちです。ですからそれは集大成ということとは横から言った言い方でございますが、その場に座っている自分というものに目覚めさせられるとき、それは時はまさに呼応の時という意味を開いてくるのでないか。横から言えば集大成ということでしょうけれど、主体的に言えば、まさにあらゆる縁において呼びかけられ呼び出されて来ておる。そしてその事実にながされてここに在る。ここに在るといふこと、それはやはり呼びかけてきたものに応えていゝる。身が応えている。意識はともかくとして身がそのことに応えて今ここにおるのだと、そういう意味がこの「呼応する時」といふ言葉の中に感ずるわけでございます。

■ 時機純熟とは呼応の事実として自覚される

そこに時機純熟ということが、そういう呼応の事実として自覚されてくることなんでしょう。その呼応というところに、はじめて私たちは自己を見いだしてくるわけでございます。この呼応というものは何か二つの存在が互いに呼びかけ合うというふうなことではないのでございましょう。そうではなくて、その呼応という事実においてはじめて二人のものがそれぞれの意味をもつて見いだされてくる。呼応ということが私の上にならずなされてくるまでは結局、流転していた事実があるだけでございましょう。流転しているということは自分を見失つておるといふあり方でございますね。それなりに何十年をせつなく厳しい状況を生きてはきたわけでありませうけれども、しかしそこでは自己の本来を見失つて生きてきていた。そしてさらにその流転しているということももちろん意識することもなかった。言うならば、自分

なりに一生懸命に生きてきたと自負さえしていたことがあるかと思えます。そういう私がまさにその呼応という時、そういういままでの自分が打ち砕かれることがそこにはあるのでございましょう。いままでの自分のままに呼応するということはあり得ない。いままでの自分のままにならば、それはそれこそお互いに懐かしみ合うということではいけないのでございましょう。呼応ということが成り立っておるということは、そこに新たな人が生まれてきておるといふこと、新たな歩みがそこに始められておるといふことを意味していると思えます。

■ 「超絶したまえること無量」なる存在

これは「教巻」におきまして、その最後の行でございしますが、「浄き影表裏に暢るがごとし」とある後ですね、
威容顕曜にして、超絶したまえること無量なり。
(聖典一五二頁)

と、ございします。ある意味でこのときはじめて阿難は「超絶したまえること無量」なる存在として仏陀を見たのでしよう。それまでの阿難は自分の延長でございしますね。自分の延長線上に仏陀を見ておる。そこではある意味では自分の理想像として仏陀を敬慕しておる。敬つてはおるのですが、どこまでもその敬いは自己の延長線上においてとらえている姿にすぎない。そこに阿難という人は仏陀にあつて細やかな心くばりをもって仏陀の世話をし、説法の時いたるや、つねにその会座の一番前に座つて、全身を耳にしてその説法を聞いた。聞法第一の仏弟子でございしますね。その聞法第一の仏陀を敬慕して止まない阿難が最後まで悟りを開くことができなかつたと説かれております。それはやはりどこまでも仏陀の、まあ今日の言葉で言えばファンなんでしょう。そこでは敬慕しておりますけれども、それはあくまで人間仏陀でありまして、仏陀において法に目覚めるといふことがなかつた。仏陀を仏陀たらしめている法について遇うことがなかつた。それが今ここにおいて、「超絶したまえること無量」と。そこにまかつたくそれこそ彼方でございしますね。自己の彼方。つまり、仏陀を超絶したまえること無量なる法を見いだしたといふことは、阿難がはじめて自らを無量の黒闇といひますか、自らを闇として見いだした。つまり、その超絶したまえること無量なる仏陀に帰依せざるこなきものとして自らを見いだしたといふことがそこにはじめて開かれてきた。それが『無量寿経』の会座における阿難であつたといふことがひとつおさえられるかと思ひます。

■ 深広無涯底なる光明海と煩惱海

ですから、呼応といふことは、それこそ「深広無涯底」(聖典五〇頁)といふ言葉がございしますが、まさしく辺(ほとり)際もない、底もない、深広無涯底なる光明海と煩惱海です。深広無涯底なる光明海にして、はじめて深広無涯底なる煩惱海が知らされてくるわけでありまして、深広無涯底なる煩惱海の自覚として深広無涯底なる光明海といふものがうなずかれてくるといふことがあるわけがございします。その意味

では、法蔵菩薩の願心を世自在王仏が讃嘆するところでございますね。そこに法蔵菩薩の発した願心の深広さでございませぬ、深く広いことを、

その時に世自在王仏、その高明の志願の深広なるを知らしめして、すなわち法蔵比丘のために、しかも経を説きて言わく、「たとえば大海を一人升量せんに、劫数を経歴して、尚底を窮めてその妙宝を得べきがごとし」。

(聖典十四頁)

と、こういう譬えて世自在王仏は法蔵比丘の願心の深広さを誉め称えられている。

■ 「得其妙宝」と「得其底泥」

ところがこの経文が古い經典ですと、昨日宗さんがふれてくださったように、今日五つの異訳の『無量寿経』が残されておりますが、その中の最も古い經典として古経と言いつわっております『平等覚経』と、一五八頁の後ろ四行目にフルネームが出ておりますが、『仏説諸仏阿彌陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道経』とこういう大変長い面倒な経題ですね。ただ具体的にこの「過度人道経」、『無量寿経』という經典の具体的な内容が古い經典ではこのような「平等覚」というような言葉と「過度人道」という言葉で具体的に示されておるわけですね。『無量寿経』の説法の中でということが説き開かれてきたのか、それを平等覚の世界、過度人道の歩み、そういうものが説かれたと、具体的な名が出されているわけです。これは二十四願経ですね。本願文も二十四しかあげられておりません。その意味で二十四願経と呼んでおりますが、その二十四願経においては、いま見ましたところの「その妙宝を得べきがごとし」という、そのところが「得其底泥」と、こう説かれてございます。この煩惱の大海を一人で升量する。これはまあ気が遠くなっても追いつかんくらいの大変な仕事でございませぬ。しかもその結果、「得其妙宝」というと何か報われた気がいたします。「得其底泥」とございませぬ。これはまあすごいことだと思ふんですね。つまり煩惱を尽くしたということですね。底の底まで煩惱であったと。その底の底まで煩惱であったという事実に応えるのです。つまり「出離の縁あることなき」身にいかに応えるか。そういう大海の水を升量してついに底の泥を得たと。底の底まで泥であるという事実にかかにかかっているのか。そこに法蔵の発した願心の深さがある。そういう説き方で古い經典では説かれております。ですからそこではまさに煩惱海と光明海との呼応でございませぬ。仏の無量の光明海と衆生の無量の煩惱海とがまさにそこに呼応しておる。その呼応において万人の歩み得る道、万人に応える世界が具体的に願われ建立されてきた。そういうことがそこにおさえられているかと思ふのでございませぬ。呼応ということに、二人の存在が手を握り合うということではなくて、そこにまったく新しい世界が成就する。まったく新しい世界が成就するようないういう出遇い、そういうものとして呼応という言葉は身をもつかと思ふのでございませぬ。

■ 莊嚴畢竟と究竟畢竟

先ほど見ていただきましたように、この正依の『無量寿経』で「得其妙宝」となっておりますところが古経では「得其底泥」となっているという、その「得其底泥」という言葉が「得其妙宝」という言葉に変わってきたその移り行きということも考えなければならんことかとも思いますが、いまはともかくそういう底の底まで極めたということでございますね。これは仏教の言葉では「究竟畢竟」という言葉がございますね。「信卷」のところに『涅槃経』の「獅子吼品」の言葉があげられてございます。そこに、

善男子、畢竟に二種あり。一つには莊嚴畢竟、二つには究竟畢竟なり。（聖典一九七頁）

という、こういう面倒な言葉が出されてございます。まあ、究竟というとき、これは究（きわ）めるという意味ですね。極限に達するまで究めるという意味をもっております。それから畢竟という言葉も、畢も竟も「おわる」という、また「きわまる」という意味をもっている言葉でございます。そこに畢竟する、究竟するということですね。

畢竟、おわるということなんですが、おわるというと私たちの場合、事が終わって、事が消えるといえますか、終わって消えるというイメージが出てくるわけですが、この場合は決して消えてしまうということではございませんで、最も根源的なものにまで帰るという意味をもっている言葉でございますね。その畢竟する、究竟する、これはなかなか面倒な言葉で私はよう申しませんが、「莊嚴畢竟」のほうは世間に新しい表現をもってはたらく面でございますし、「究竟畢竟」のほうはそういう真に根源的なものにまで帰る、その意味で出世間ですね。世間を超えて根源的なものに帰るという意味をもっている言葉でございます。

■ 人間としての悲しみを究竟した精神

その究めるということですね。人間の煩惱を究めるということです。先月の大地の会の学習会のときにそういう言葉で口走ったのですけれども、藤元君をユーモアの人の人という言い方をしまして、昨晚、藤井君が紹介してくれましたが、そのユーモアというのはどうなのでしょうかね、人間としての悲しみを究竟した精神ですね。ほんとうに人間としての悲しみを究めるといいますか、先ほどまあ化け物のようなと言いましたけれど、藤元君は一面ほんとうに人間の悲しみというものを深く知った男だったと思うのですね。彼がもっておるあの優しさ、そして彼が発するああいうユーモアとしか言いようのない表現ですね。そういうユーモア、優しさ、その底にあるものは人間としての悲しみ、人間として生きるという事実を抱えておる悲しみでございますね。曾我先生が娑婆というのは最も厳しい世界だとおっしゃいました。娑婆は流転の世界という言葉で片づけますけれども、曾我先生はその娑婆を最も厳しい世界、つまり一人一人が我が身の命の事実をそれぞれに担って生

きておる、それはだれも代わりようのない事実でありますし、その一点一画逃れようのない命の事実を尽くして生き、命の事実を尽くし切つて死んでいく。そういう何とも厳しい世界ということを教えてください。そういう厳しさをほんとうに知り尽くしておるといいますか、理屈でなしに生活の実感として身に染みて感じ取っておる。そういうところから出てくる人間の愚かさとか、人間の弱さというようなものに対する優しさでございませう。何かそういうことを思ひます。

■ 三種の善調御

まあこの畢竟という言葉では、同時にその学習会のときにふれさせてもらったのですが、三五四頁の一行目に、前の頁の最後の行、「徳王品」の文ですが、そこに、

善男子、第一真実の善知識は、いわゆる菩薩、諸仏なり。世尊、何をもつてのゆえに。常に三種の善調御をもつてのゆえなり。何等をか三とする。一つには畢竟軟語、二つには畢竟呵責、三つには軟語呵責なり。

(聖典三五四頁)

と、こういう言葉があげてございませう。この善き人、あえて言えば善き指導者、それはそういう三種の善調御をもつた人だとおさえられておるわけでございます。

「畢竟軟語」というのは徹底した優しさでございませうね。徹底した優しさということは人間の愚かさとか、そういう人間の迷いの深さに徹底して寄り添う言葉ですね。『歎異抄』の第九章の唯円の問いに対して親鸞聖人が自らの問いとして答えていられる、あの第九章の言葉はまさに畢竟軟語の言葉だろうと思ひます。それに対して「畢竟呵責」というのは徹底した叱責でございませうね。叱り飛ばすという。これはあえて言えば第二章でございませうね。十余カ国の境を越えてはるばるたずねてきた人々に、少なくとも『歎異抄』の上で申しますと、「よう来た」というような、いたわりの言葉も一切ない。いきなり問題はこのこと一つではないのかと、なにをうろろしておるといふような、そういう響きをもって叱責されておる。何かそういう畢竟軟語、畢竟呵責、あえて言えば理的な惑いに対しては徹底して呵責し、情的な迷いに対しては徹底して寄り添いながらその迷いを開いていかれる、そういうことがあると思ひます。

その三番目の「軟語呵責」という、これを講録などでは、軟語と呵責を適宜使い分けて導かれると、こういうこととして説明されていませう。まあ言うならばアメとムチで導いていくことになるかと思ひますが、はたしてそういうことなのか。私はこの軟語呵責というこれがユーモアの精神だと思ひます。徹底して人間の愚かさを包みながら、しかしそのことに流されるということでない。そこにピシッと一つの歩むべき方向が、あるいは目覚めるべきことが指し示されていく。ユーモアというのはそういう人間の精神の深く広いはたらきだと私は

思っております。藤元君がもっておったああいふ温かさですね。とてつもなく厳しいのだけれど、そこに感じる温かさというもの。そしてそれが一つの言動にたえずユーモアをもって心を開かせる、そういうことを感じておったわけです。

ともかく、いまはこの「畢竟」という、畢竟するところにはじめて呼応ということも成り立つわけでありまして、呼応ということは先ほども申しましたように、決して二つの存在がうなずき合うということではない。そうではなくて逆に二つの存在がまさにその存在の歴史の集大成をもってぶつかり合うとき、それまでの姿はそこに打ち砕かれていく。打ち砕かれることを通してはじめてそこに呼び覚まされてくるそういうあり方が開かれていく。呼応ということはそういう営みだと言っているわけではないかと思っております。その呼応ということが『無量寿経』においてはまず積尊と阿難の呼応です。そして、世自在王仏と法蔵菩薩との呼応という、いうならば二重の呼応ということがそこにおさえられてきております。

■ 親鸞聖人においては法然上人との呼応

で、そういう呼応の歴史がさらに親鸞聖人においては法然上人との呼応ということでございますね。そこに常に歴史というものは決してだれか特別な優れた人の力で始まるのではない、そういう呼応の歴史だと。呼応ということを通して初めて法の歴史が開かれてきておるということが言えるのではないかと思っております。法然上人と親鸞聖人との呼応ということにおいて申しますと、私にはとくに「後序」ですね、そこに、

然るに愚禿積の鸞、建仁辛の酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す。

(聖典三九九頁)

というこの言葉から始まっております。「後序」の一段でございますが、ここでは『選択集』を書写させてもらったということ、そしてその書写した『選択集』に法然上人が真筆をもって「選択本願念仏集」の内題の字と「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」と「積の綽空」の字、それを真筆をもって書かしたまうた。その後、法然上人の真影を图画し奉ると、そしてさらにそこに真筆をもって善導師の本願加減の文がそこに書かれた。

そしてその後、

また夢の告に依つて、綽空の字を改めて、同じき日、御筆をもって名の字を書かしたまい畢りぬ。

(同 頁)

と、こういう言葉が置かれてございます。この「夢の告に依つて」と、こうございます。夢の告ということは、まあだいたい『六要鈔』のところからずっと聖徳太子の夢告であるというように教えられてきております。そしてその夢告というのも、いわゆる十九歳のときの磯長の夢

告でございますね。とくにその夢告の中に例の「善信善信真菩薩」という、あの言葉がおさえられまして、ここでは名前が書かれておりませんけれども、その夢告によつて「綽空」の字を改めて「善信」という名前を名のられた。同じき日、法然上人が自ら筆をもつてその名を書かしたまうたと。こういうこととしておさえられております。まあそれが多くの説でございますね。また別にいわゆる『女犯偈』でございますね。この夢告というのは『女犯偈』の文だと。『御伝鈔』にございますように、「善信に告命してのたまわく」（聖典七二五頁）として、『女犯偈』の偈文が書かれてございます。そのことをおさえて、この『女犯偈』の文だという説もあるわけでございますが、そのいずれにいたしましても、その詮索は私にはあまり興味がないと言いますか、ただ問題は「綽空」という名前がこの前の文からいいますと非常に大事な文でございますね。『選択集』の書写を許され、その『選択集』に内題の字を書かれ、そして法然上人が自ら筆をもつて「綽空」の名を書いてくださった。その意味から申しますと「綽空」という名前は非常に大事であるはずなのに、その「綽空」の名前を夢告ということであつさりと言つては語弊があるでしょうけれども、まあやめられて、そこで「善信」という名を名のられ、そしてそれをまた法然上人が自ら筆をもつて書き与えられたと、こういうことのもつておる問題でございますね。

そしてそのことと、もう一つはいまの「後序」のところでございますが、

空の真筆をもつて、これを書かしたまいき。同じき日、空の真影申し預かりて、図画し奉る。

（聖典三九九頁）

と、こうございます。そこに「空の」「空の」と、書いてございますね。これは当然、源空の「空」でございますけれど、なんで親鸞聖人は「源空」と書かれないのか。我が師の名をある意味で略して「空の」「空の」と、まあちよつと普通の感覚では納得いきませんですね。「空の」といわれても、何か遠い昔の名前ですから、それとなく何となく納得して読んでおりますけれども、これをごく身近なところに移して申しますと妙なことになりますね。まあ怒られてしまいますが、安田先生を「安の」「安の」と言ったら、これはどういうことになりませぬ(笑)。ちよつと考えられない。で、源空のということも、源の一字くらいちゃんと書けばいいじゃないかと。源の一字を書かず何で「空の」「空の」とおっしゃるのか。そしてそこに「釈の綽空」という名をたまわつたということと、そこらのところが非常に気にかかるわけでございます。もちろん「空の」という言い方には、やはり特別な思い、まあ人間的なところで言えば、特別な親しみをもつて「空の」とおっしゃっているんだと、こういうことも言われます。ですけど、それもどうも何か落ち着きません。果たしてそういうことなのか。

まあよくわからんままにおるのですが、何かしかしそこに「綽空」「源空」、これはまあ師弟ですから、先生がその名の一字を弟子に与えることはよくあることでございますから、別にあえて問題にすることではないのかも知れません。しかし何かこの一段の「綽空」「空」とい

う表現ですね。そこには綽空という名において受けとめられた源空の生涯ですね。綽空という名を私にくださった。そこには当然、『選択集』の書写を許すということは、仏法の領解を等しくする者としてまさしく認めるといえますか、うなずかれたということがあるはずでございませう。そういう親鸞聖人に対して「綽空」という名を与えられる、その法然上人からたまわった「綽空」の名、その「綽空」の名に込められている願い、その願いにおいて法然上人をいただかれておる。そこでは源空という自分の外にいらっしやる人ではない。自分のいのちの中に「綽空」という名のりにまでなつてくださっている法然上人でございますね。そういう思いが「空」という言葉で受けとめられているのではないのか。「綽空」という名のりをたまわったこの私の命となっている源空という方、それは自分の外なる存在ではない、内なる存在だと。自分の内に自分を呼び覚まし、自分を立ち上げさせるそういう名として「空」です。そこでその立ち上がるということ、その立ち上がるということは、先生の仕事をまた繰り返すということではない。それこそ先生との出会いをおしてそこに呼び覚まされた一つの課題でございませう。使命というものです。その出会い、呼応をおしてたまわった使命を担う名、それを「夢の告に依つて」と書かれているのではないのか。

■ 「善信」の名のりは信として具体的に担い歩むこと

その名が「善信」と、私もやはりここでの名のりは「善信」という名のりだと思ふわけですが、それは親鸞聖人が法然上人のその事業を、法然上人が尽くしてくださったその生涯の歩みに呼び覚まされた者として、そこにたまわった課題、それは親鸞聖人においては「善信」ということを明らかにする。つまり信心ですね。信の一点を明らかにする。法然上人が尽くしてくださった「ただ念仏」という選択本願の歩みを受けられた親鸞聖人の担われた課題はまさしく信心の一点、信として具体的に担い歩むことではなかつたのか。

これはまあ、呼応ということは「如是」という言葉でおさえられるわけですが、その「如是」という言葉を「信巻」の『論註』の言葉なんです、

また言わく、経の始めに如是と称することは、信を彰して能入とす。(聖典三三二頁)

という言葉が置かれております。そしてその言葉を受けられてのことと思ひますが、親鸞聖人は「化身土巻」の「三経の大綱」ということを明らかにされますところに、

三経の大綱、顕彰隱密の義ありといえども、信心を彰して能入とす。(聖典三四五頁)

と、これは先ほど見ていただきました『論註』の言葉を受けておられる。「彰信心為能入」。これはご承知のように法然上人にあっては、

「涅槃には信をもつて能入となす」という、以てという言葉でおさえられております。「以信為能入」。それを親鸞聖人は「彰」という言葉でおさえられております。ある意味であえて『論註』の言葉に帰って「信心を彰して」と。そこにやはりこの「彰」という言葉は、「顕彰」とか「表彰」という意味をもつわけです。つまり、埋もれている徳を広くあきらかにするという意味が「彰」という一字にはあるわけでございます。

「以て」というときには信心はある意味でニュアンスとして手段、信心ということを手段として「能入」とすると。それに対して信心を「彰して」能入となすというときには、言うならば信心それが道であり、信心それが救いそのものだ。信心で救われるのではない。たまわった信が救いなのだ。その信心ということの意味を親鸞聖人は、法然上人においては担われた歴史的な課題ということにおいて未だ徹底して明らかにされていないかった信心という問題を法然上人との呼応において呼び覚まされたものとして自らにその課題を担って歩み始められた。その名のりとして「善信」という名のりですね。何かそういうようなこともひとつ思うわけでございます。

■ 呼応とは身をもって集大成の事実を受けとめた言葉

そこに呼応という問題。時という問題が集大成という意味をもち、その集大成ということの、言うならば実存的と言いますか、身をもって集大成の事実を受けとめた言葉が呼応という言葉でないのか。そしてそういう呼応の歴史をもつて本願が伝え開かれてきたのでないか。そういうことをいま少しく思っておるでございます。

(二〇〇〇年六月二十日)

00時の呼応性 第3講

■ サマヤの「時」

今回は特に、「時の呼応性」という言葉をあげさせていただきまして、お聞きいただいているわけでございます。「時」という問題はなかなかはっきりしないわけでございますが、「時」が熟するという「時熟」という言葉がございます。その「時」ということを表すサンスクリットといいますか、インドの言葉には、これは以前に申しましたように、カーラという言葉とサマヤという二つの言葉があるわけでございます。いわゆるカーラというほうが、私どもの生活感覚から申しますと、具体的な「時」でございますね。いわゆる何年何月とか何時何分というように、計ることのできる「時」です。大地の会も今年は六月十九日から二十二日までとか、十時から四時までと、こう記録できるそういう「時」でございます。

これはたまたま昨晩あるところに食事に入りまして、何かカウンターの店でございました。若い女の方が三人ほどグループで飲んだり食べたり、なかなか威勢がよかったです。その三人が、特にその内の一人が一番声高におっしゃっているのが嫌でも聞こえるわけですが、それが要するに契約違反だということを息巻いておられるわけです。どこか診療所の看護士さんだそうで、一番ベテランらしいのですが、私が入るときには何時から何時までという契約だったと、それがこの頃は二時間も延びていると、しかも給料は最初のときのほうがよかったということですね。給料がカットされていくということは、みんな勤労意欲を失うと。だから人数を減らしてでも、そして仕事が少しくつくなっても報酬を上げるべきだと。自分は切られるほうに入っていないわけですから、そうやって盛んに息巻いておられました。そういう時の何時から何時までの就労時間ですね。そういう「時」、それはある意味で物質的な時でございますね。労働力というものも、これは金に換算されるもの、物質的なものとして扱われるわけでございますから。その「時」は、結局はそういう物質的な「時」ということになるわけでございます。

それに対してサマヤという言葉で押さえられております「時」でございますね。これはご承知のように、そういう「はかれる時」、「記録できる時」という、要するに何年何月何時何分という、そういう「時」に対して、「仮時」という言い方で辞書などには出ておりますけれども、それは「因縁和合の時」という。つまり一つのこと在那里に起こった、一つの事柄がそこに成り立った「時」でございます。それは何年何月ということで、もちろん体験するわけですから、その体験は全て何年何月という刻まれていく「時」の中での体験には違いありません。けれども自己に目覚めるといような、そういう「目覚めの時」といようなことは、決してそういう「時」の流れの一点、一つの時と、そういう

意味ではない。そうではなくて、それまでの私の人生の歩みの全てがそこに、それこそ「純熟」という言葉が純粹ですね。そういう「時」でございませぬ。

回心ということについても、ご承知のように「回心ということ、ただひとたびあるべし。」（聖典六三七頁）と、こう言われます。それはあるグループの人たちは、人をとらまえては「お前の回心の時はいつだ」と聞かれますね。「回心の時もはっきりせんような、そんな曖昧な信仰でどうするのだ」と、こう詰られるわけでございますが、しかしその何年何月何日ということ記録されるだけの「時」ならば、それは思い出になつていく「時」でございませぬ。過去の事実として、私にそういう時があったと思ひ出して生き続けるということはありまして、それはそういう流れ去つていく「時」の中の一つの体験ということに終わるわけでございませぬ。そうではなくて「回心はひとたび」とは、その「ひとたび」において、それまでの歩みの全てが意味をもつてきた。私のそれまでの生活の全てが、その回心において一つに成就し、全てはその歩みの意味をそこにもつ。そしてそれはそれからの私の生涯を、ずっと貫き、支えていく「時」でございませぬ。

■ 「聞持和会」

源信僧都は『阿弥陀経略記』という書物の中では、『阿弥陀経』の「如是我聞 一時仏」というあの「一時」でございませぬ。その「一時」を押さえて、源信僧都は「聞持和会」という言い方をしておられます。そこに生涯を決するような「時」、そういう言葉を聞いた。その聞いた言葉がそれからの私の生涯を保つていく、支えていく、歩ませ続けていく。そういう聞持ということ。生涯忘れることのできない言葉に出会い、そのたまたま出遇った言葉がそれからの私の歩みをたもつていく。そういう「時」という言葉が、このサマヤという言葉で押さえられる「時」でございませぬ。

ですから「聞きがたくして聞き得た時」でございませぬ。「遇いがたくして今遇うことを得たり」（聖典一五〇頁）という、「今」でございませぬ。その「今」は決して過去になることのない「今」でございませぬ。つねに現に、私の上にはたらし続ける「今」でありまして、そういう「今」という意味をサマヤといいます。

■ 「時あつて時どつまつ」

「教卷」には昨日ちよつと触れさせてもらいましたように、特に藤元君が「じじ出ていけ」と、こう聞いたというあの言葉ですね。「靈瑞華の時あつて時にいまし出するがごとし。」（聖典一五三頁）という、この「いまし」というのがやはり同じ意味をもちます。「靈瑞華の時あつて時にいまし出するがごとし」、それはまことに「希有なる時」でございませぬ。文字どおり「遇いがたき時」でございませぬ。「時あつて

時に」ということから申しますと、時機到来という言葉がございませぬ。まさしくその時機到来した、まさに来たった「時」です。その時機到来ということから申しますと、それは自然な、自ずからなる、自ずからしからしめられた、あるいは自然とか必然の事柄でございませぬ。」「時あつて時にいまし」という時のその言葉は、まさに出るべくして出たと、成就すべくして成就したという必然性ということをそこに自ずからもつておりますが、と同時にそれは、「時あつて時」というその言葉の前に、「無量億劫に値いがたく、見たてまつりがたきこと、靈瑞華の時あつて時にいまし出ずるがごとし。」「(聖典一五三頁)とあるわけですが、その「値いがたく、見たてまつりがたき」ということと「時あつて時にいまし出ずるがごとし」というのとは、ある意味で矛盾するといひますか、そう簡単に一つにならない言葉でございませぬ。どこまでも「見がたく、値いがたき」という体験、しかもそれは「時」あつて出るべくして出た、あるいはたまわるべくしてたまわつた「時」だと。そういうたまわるべくしてたまわつた「時」ということと、値いがたく聞きがたし「時」と。つまりそこにその「時」は、私どもがつかもうとする、あるいは私どもが自分の思いを尽くし、力を尽くして成就しようとする時、それはどこまでも値いがたく聞きがたしという「かたき時」でございませぬ。私どものほうからつかもうとする時、その「時」は限りなく遠ざかる「時」でございませぬ。しかしその私どもがそういう思いと言ひますか、打ち破られます時、それは自ずからしからしめるところの体験だと。思いからいへば限りなく遠い、限りなく困難な体験でございませぬ。しかし思いを棄てしめられた時、はからずも出遇う「時」でございませぬ。何かそういうことが自ずと経文の上に示されてあるかと思ひます。

ですからこの聞持和会は因縁和合という、これが昨日改めてご紹介させておきましたのも、孟子の上でいへば集大成ということですよ。」「時」とは集大成の意味である。一切の因縁がそこに集大成されて、「目覚めの時」、そういうものが私の上に成就する。一切の「因縁が和合する時」、「集大成の時」でございませぬ。その「時」は一切の因縁、一切の事柄をまさしくそのための因縁として成就させていくといひますか、意味あらしめていくということが、そこに開かれてくる。そういうこともそこに押さえられるかと思ひます。

■ 靈瑞華と「教学の害」

この経文の上では「靈瑞華の時あつて時にいまし」と、「靈瑞華」という譬えが出されてきませぬ。どんな華なのか知りませぬけれども、芽が出るのに千年、蕾が出るのに千年、そして華が開くのに千年、要するに三千年に一度咲く華だと、こういうのですね。このところは藤元君がいわゆる「教学の害」ということで力を込めて話をしておりませぬ。こういう経文のところでも、事細かに述べている。次の『如来会』のほうではいわゆる「優曇華」(聖典一五三頁)という名で出ておりますが、さらに『平等覚経』のほうでは「優曇鉢樹あり」(聖典一五四

頁)という言葉で、それは「ただ実ありて華あることなし」という華だそうでございます。「有実無華」ということです。これは講録などではイチジクのことであると。イチジクは華なくして実だけがあると講録にそう書いてあると。しかしそんなことはいまの子どもに言ったら笑われると。イチジクというのはあれが華なのであって、有実無華といったら笑われると。結局いわゆる従来の教学が、そういうことに眼を向けさせてしまって、肝心要の「時あつて時にいまし出ずるがごとし」という言葉で、言うならば叫ばれていることを覆い隠してしまってきていると。その教学がいかに經典、あるいは仏の心を覆い隠してきているかということを非常に力を込めて指摘してくれました。

一昨夜の「藤元君を偲ぶ会」ということで場がもたれたわけですが、いろいろの言葉をもつて藤元君についての思いが語られました。一番最後に和田先生が「藤元君を貫いているものは、無頼の精神だ」と言つて、そして「みんな無頼の精神に生きろ」と、それこそ偲んでいる時ではないということ、えらい厳しい言葉を最後にお聞かせいただきました。そういう無頼の精神というようなことは、いろんな意味でいろんなかたちで押さえられることだと思ひますけれども。その中の一つに、何か教学とかたちで伝えられてきた、そういうものを根本から問い直すという姿勢でございます。何を言っているのだという、そんな余裕があるのかという姿勢を意味するかと思ひます。

■「有実無華」

ともかくそこに従来は「靈瑞華」とか「優曇華」とかということ、いろいろと言われてきましたけれども、肝心要の「時あつて時にいまし出ずるがごとし」とか「実ありて華あることなし」ということが、ただイチジクということで説明がされてしまう、そういうことでは決してないわけでございます。つまり「有実無華」というような言葉ですね、その実は何かといえ、やはり仏性でございます。私も人間は、それこそ一昨日の宗さんの言葉を借りれば、「生きていく上での不安だけではない、生きていくことの不安」という、そういうものを感じる心をたまわっている。不安を感じる、そういう不安を感じるということは、自分の有りさまを根本から問い直す心でございますが、そういう心をたまわっているけれども、それが成就すること、それが一つの世界を開くということになってこない。まさに「実ありて華なし」という、そういうたまわっている実が華を開くことがないままに終わるということが「有実無華」というところにも押さえられる。

■「一切衆生悉有仏性を「悉有なるものを仏性という」

仏性ということ、いけば、ご承知のように「一切衆生悉有仏性」といわれますが、「一切の衆生に悉く仏性あり」と普通はそう読むわけでございます。ただそう読みますと、何か仏性というものをまた考え出して、特別なものを考え出して、それが有るとか無いとかということになつてしまう。そうではなくて、これは曾我先生が「悉有なるものを仏性」と、こう読んでくださった。人間に悉有なるもの、それを

仏性というのだと。どういう人間であれ、人間であるかぎり悉くもっているものです。それは能力とかセンスとかという、あらゆることを超えて、人間としてのいのちをたまわっている限り悉く有る。その悉有なるもの、それを仏性という。その悉有なるものとは何かというと、やはり具体的には宗さんがおっしゃったような、そういう「不安」でございます。それは言うなれば、存在をあげて問う心でございます。不安を感ずるところに、存在をあげて問うということが、あるいは問わしめられるということがあるわけですけれども。

■ 三千年とはいかに長く空過してきたか、「時」の長さ

そういう心を、そのいのちの事実としてたまわっていないながら、それこそ空しく過ぎていく、「空過」されるという。つまり三千年というは何かと言いますと、いかに長く空過してきたか。私も空過してきた「時」の長さでございます。そういう「空過の時」が、いまここに、「時あつて時にいまし出するがごとし」と、その空過してきたその自分のたまわった人生が、いまここに初めて一つの確かな歩み、確かな問いとなって開かれてくる。決して確かな答えを握ったということではないのです。確かな問いを持ち得た。その問いは生涯かけて問い続け得る、問い続けずにおれない問いだと。そこにこう目覚めた問いが、私の生涯を方向づける時です。そういう「時」が「時あつて時にいまし」という、そういう意味で押さえられるとっていかと思います。

ですから、それは遇おうとして遇える「時」ではないけれども、逆に遇うまいとしても遇う「時」なのです。時至らば遇う。思いをもつて遇おうとすれば「難値難見」（聖典八七頁）でございます。けれども「時あつて時にいまし」というところには、遇うまいと思つても自ずと遇わしめられる、そういう事実としてあるのだと。そういうことがここに押さえられ、そういう意味が聞持和会とか因縁和合という言葉も、サマヤという「時」でございます。ですから、それは一切を「集大成する時」でございます。私の歩みの一切、生活の一切を、まさしく一つの方向に、一つの道に集大成していく。そういう「時」としての体験だと。そこに何か「時熟」と、時が熟するというようなことも押さえられるわけでございます。

■ 光明無量といううなずき

少し後戻りするようですけれども、前回申しましたように、『無量寿経』の会座において初めて阿難は仏陀を「超絶したまえること無量なり。」（聖典一五二頁）と、こう自覚したわけでございます。「超絶したまえること無量」なるものとして仏を見たということは、隔絶、限りなく隔たっているものとしての自己を見いだしたということでございます。仏を「超絶したまえること無量」と見るその眼は同時に、いかに遠く仏、仏法から隔たっていたか、背いていたか、その自らをまさに隔絶したものと見て見いだしたということが、そこには含まれているわ

けでございましょう。超絶・無量という、それは昨日申しましたように、光明無量といううなずきでございしますが、そのことは自らの中の無明の闇の深さを知る心でございします。

大河内さんが「友なり師なり仏なり」という題での話がございしますが、その友とか師とか仏というのは、私を破る存在なのでしょう。私を包んでくれる存在ということもございしますけれども、その本質は根本のところ、この私を破るという、そういう姿において私にどこまでも関わってくださる存在でございします。友とか師とか仏によって自分を固めるのではなく、友とか師とか仏によってぐらついている自分を支えていくということでもないのです。そういう時には友も師も仏も群賊悪獣になるのです。

■ 「古今の諸師は獅子心中の虫である」 vs 「無頼の精神」

これはいつも思い出しています、曾我先生は「古今の諸師は獅子心中の虫である」と、まさに「無頼の精神」でございしますね。つまり私たちは古今の諸師で自分を支え、自分を守る。そのときには古今の諸師こそもつとも歩みというものを根底から崩すと言いますか、あるいは歩みを覆い隠してしまうものになってしまうでしょう。古今の諸師の責任ではないのですけれども、こちらのほうが古今の諸師を自らの支えとし、それによって自らを確かなものにしようとしていく。しかしその友というのは本来、そういう私をどこまでも指摘してくれる存在でございします。それは叱ってくれる友という意味です。出会いの中で友情を感じるという、これはいくらでもございします。そういう出会いはいくらでも、というのには傲慢かもしれませんですね、多くの友をたまわったと言えるのですけれども、しかし本当に叱ってくれる友ですね。あるいは本当に叱ってくれる師というもの。それはそう出会えるものではございしません。そういう友とか師、そして仏、そこに初めて私たちは自分に帰らされるわけでありまして、そういう意味で阿難が初めて仏によって自己を、それこそ打ち破られたのでしょうか。

いままでごく身近な、一つの血縁関係もございしますし、いつも傍にいて仏の世話をし、いつも一番前にいて説法をひたすら聞いている。阿難という人は心優しい人だったようですから、そういう意識を持たなかったかもしれないけれども、我こそはというような意識はやはりあったかもしれません。自分こそ一番仏陀を大事にし、仏陀の言葉を大事にし、つねに傍にあって仏陀を世話している者としての自負です。阿難が最後までさとりを開けなかったということは、そういうことがそこにあつたのだと言えるかと思うのです。

この『無量寿経』の場合は、ただ阿難というのは一番最後に出てくるわけです。一頁でございしますが、尊者の名前を、ある意味で仏陀の説法の歴史を代表するような名が、象徴するような名が全部並んでおりますが、その一番最後に「尊者阿難と曰いき」と出されてございます。これはさらに異訳經典では、阿難だけは未ださとらざる者として、別にあげであるということがございします。そこに阿難という人の

大きな意味がございませう。

■ 「超絶したまえること無量」、自己の闇の自覚が、限りない光明を知らしめる

ですから仏陀釈尊にとって阿難という人は、何ともしんどい人だったのでしよう。自分を一番尊敬してくれるし、一生懸命に聞いてくれる人、そっぽ向いて聞いてくれないのならいいのですけれども、ひたすら聞いてくれて、しかもわかっているという。最後まで迷っている、方向違いのところにいるということですね。何とも本当に切ない存在だったろうと思うのですが、その阿難が初めて『無量寿経』の会座におきまして、「超絶したまえること無量」という存在として仏を見た。その「超絶したまえること無量」と知らしめたものは、自己の隔絶すること無量という自覚であったのです。自己の闇の自覚が、限りない光明を知らしめるわけでありませうし、そして光明無量なる仏・仏法というものに、帰依するほかなきものとして自らを見いだしたということが、そこには押さえられてくるかと思ひます。

■ 隔絶無量と超絶無量の呼応

そういうところに隔絶無量と超絶無量の呼応でございませう。ただ阿難と釈尊という二人の人間が呼応しているということではなく、阿難の中に自覚された隔絶無量、闇の深さというものと、仏の上に初めて仰ぎ見ることのできた光明無量、その無量なるものの呼応であります。そのことは光明に照らされて知った闇の自覚と、その闇の深さに応えんとする願心の無量というものと、そういう無量なるものの呼応でございませう。そういう意味が、一つそこには押さえられてくるかと思ひます。

■ 「空過の時」への悲歎

やはり出遇いには、つねにと言ひませうか、必ずと言ひませうか、それこそなせもつと早く目覚めなかつたのかというような悲歎の心が必ずともなうものでございませう。しかしその空しく過ごしてきた長い「時」への悲歎という、その「時」への悲歎が、出遇いの希有さを深く感じる。あるいは出遇いの事実を深く感動するということと呼び起こしてくるわけでありませう。その意味では、本当に出遇うべく時に出遇つておるということも言えるのでございませう。人生の最初から出遇いに恵まれたということがあるとすれば、それはある意味で非常に幸せなことではございませうが、しかし一面、「空過の時」への悲歎というものを持たないままにということであるならば、やはりその出遇いは希有さという感動をとまなわなひませう。そういう感動を持つことなしに終わるといふ意味もあるのではないかと思ひます。

そして呼応ということとは、こういう言葉があつたような気がするのでございませうが、「因果呼応」といふ言葉が浮かぶのです。つまり阿難によつて仏は仏となり、仏によつて阿難は阿難となる。そこに共に因となり、共に果を成就する。そういう関わりが呼応ということの内容とい

いますか、何かまったく別の存在が互いに呼び合うというだけではない。その存在を離れて自分はない。お互いにそういう必然性といえますか、関わりの深さにおいて出遇うところに、呼応ということが言えるかと思うわけでございます。

ですから、そこに仏陀は阿難の無明の闇の深さ、その闇を通して光明に目覚めていく。そこに阿難を仏として見るということが説かれてございます。特に『如来会』の文でございますが、

仏、阿難に告げたまわく、「善いかな、善いかな。汝、今快く問えり。よく微妙の弁才を觀察して、よく如来に如是の義を問いたてまつれり。汝、一切如来・応・正等覚および大悲に安住して、群生を利益せんがために、優曇華の希有なるがごとくして、大士世間に出現したまえり。
(聖典一五三頁)

と。そこに「一切如来・応・正等覚および大悲に安住して」と讃えておられます。そしてその阿難を「大士」と呼ばれております。まさしく仏道を開いていく、菩薩の「大丈夫」なるものです。その交互の出遇いということが、仏をして仏たらしめ、阿難をして阿難たらしめる。そういう関わりの上に、呼応の関係という意味が見られるかと思えます。

■ 釈尊と阿難との「対話」

そしてそういう関わりを、安田先生は『大無量寿経』における釈尊と阿難との「対話」ということをおっしゃっております。存在と存在の対話でございます。そういう「対話」という言葉を使っておられますが、釈迦と阿難の対話、さらに世自在王仏と法蔵菩薩の対話、そういうものを象徴しているのだと。仏陀釈尊と阿難との対話は、世自在王仏と法蔵菩薩の対話を象徴していると。そして世自在王仏と法蔵菩薩、釈尊と阿難、そして法然上人と親鸞聖人が同じように象徴していると。そしてそれよりも以前に無数の対話があると、それを仏教の歴史の背景として五十三回繰り返し返されているとおっしゃっております。その五十三回というのは五十三仏の歴史でございます。九頁から、五十三仏の名が一々あげられております。一人の仏がそこに名を成就してくるには、そういう無数の対話がある。五十三の仏が、決して一人で仏になったわけではないのです。一人で仏になったのなら独覚でしかない。そこに苦悩の存在との対話、そういう対話を通して仏にまで成就された、そういう対話の歴史です。そういうものを背景として「今」があるのだということです。身近には法然と親鸞との対話、出遇いがあるのだと。

■ 法然上人と親鸞聖人は一人だと考える

鈴木大拙先生は、「法然と親鸞は二人ではなくて、一人だと考えたらどうだ」とおっしゃっております。いかにも鈴木先生らしいです。あの意味では自在な発想でございます。二人と言ってもいいが、事業は一つであるということを押さえて、二人によって成された事業は一つ、

そのことを押さえて法然上人と親鸞聖人は二人というよりも、一人だと考えたらどうかということをおっしゃっておられます。確かにそういう「対話の歴史」「呼応の歴史」は、それぞれの存在がそれぞれの人生を歩むわけですけれども、しかもその歩みにおいて一つの事業が果たされていくということです。

これは『歎異抄』の上でいえば、第二章に親鸞聖人が「弥陀の本願まことにおわしまさば」（聖典六二七頁）という言葉で以下、釈尊、善導そして法然という二祖伝統、善導・法然という二祖の伝統という言葉で、七高僧の伝統に対して二祖の伝統という言い方をいたしますが、そこに一貫して「まこと」という言葉が貫かれております。「弥陀の本願まことにおわしまさば」、「仏説まことにおわしまさば」、「善導の御釈まことならば」、「法然のおおせまことならば」、そういう一々に「まこと」という言葉が置かれてございます。

■ 真言の連続無窮

これは伝統と言いますか、『教行信証』の一番最後に、『安楽集』の言葉が掲げられてございます。そこに有名な、
前に生まれん者は後を導き、後に生まれん者は前を訪え、連続無窮にして、願わくは休止せざらしめんと欲す。
(聖典四〇一頁)

という、「連続無窮」という言葉が置かれております。この場合もただ人と人がずっと続いていくということではなくて、「真言を採り集めて」とございます。「真言」に生きたものの「連続無窮」でございます。まことに生き、真言に生きる、その真言の連続無窮でありまして、人は時代社会の中に生き、死んでいく。また七祖と言いましても、時を異にし国を異にして、しかも連続無窮です。それはそこに生きられた、真言の連続無窮でございます。もつと引き寄せていえば、そこに一貫して明らかにされ生きていかれた本願の歴史の連続無窮でありまして、決して人と人との繋がりでないことはあらためて言うまでもないことでございます。そういう法というものが呼応とか対話ということで、安田先生はそこに押さえてくださっているわけでございます。

そして法の連続無窮ということは、一つの器から一つの器へと移すという、単なるそういうかたちでの連続無窮ではない。その連続無窮なるものに目覚めた者が、そこに新たな使命、自らの生きている時代社会の現実において見いだしてくる、あるいは感じ取られてくる、そういう使命に生きるということがある。ただずっと一続きに続いていくことではない。そこにつねに一つの新たな歩みが始まり、新たな世界が新たな表現を持つということがあるわけでございます。

『伝統と己証』という曾我先生の著作がございしますが、まさにその己証なき伝統なら、それは伝統ではない、因習に過ぎないのでしよう。次に新たな己証を生み出すところに、生きた伝統の展開があるわけでありまして、同時にそういう伝統によって呼び覚まされるということ

のない己証ならば、それはわが思いに過ぎないのでしよう。その目覚めは決して歴史性を持たない。そういうことがそこにあるかと思えます。

■ 『教行信証』六巻の構造

そこに親鸞聖人は自らの己証ということを、『選択集』を承けて『教行信証』を書かれた。その内容、かたちですが、『選択集』と『教行信証』と、ある意味で大きく異なっております。『教行信証』は法然上人の『選択集』において明らかにしてください、そのことに自らの身をもって応えるという使命です。そういう意義が込められている。ですから『教行信証』全六巻を、曾我先生は「教・行」の二巻が伝統、そして「信・証・真仏土・化身土」の四巻を己証として、『教行信証』を大きく二つの意義において押さえてくださっております。それこそ『六要鈔』を始めとして、高倉の教学から申しますと、前五巻を真実の巻、化身土を方便の巻と、その意味では外から括っていると、外から六巻を読み分けているというかたちでございませぬ。金子先生も二部作としてご覧になるわけですが、こういう押さえ方をなさっております。前四巻において真宗を明らかにされる。そしてそれをさらに補説という言葉を使っておられるのですけれども、否定する為にあげるといふのは大変失礼なことですけども、どうもちよつと納得いきません。同じ二部作としてとらえるのですけれども、何か納得のいかないものを感じます。非常に独特といえますか、独特な見方をしてください。安田先生でございます。「三宝」をもって六巻を押さえてくださっております。「教巻」は仏宝、「行巻」は法宝、そして「信巻」からは僧伽、僧宝であるという押さえ方をしてください。このように独特といえますか、新たな光を与えてくださったと思うのですけれども。

■ 「伝統の巻」「己証の巻」

そういうような『教行信証』の押さえ方がございますが、いまは曾我先生が「伝統の巻」「己証の巻」と押さえてくださっていることでございます。そこに「教巻」「行巻」の二巻の中に、法然上人に至るまでの伝統が包まれるわけでございますが、その伝統に出遇った者として、その伝統に生きる新たな使命というものを展開しておられるのが、「信巻」以下四巻だという意義でございます。その「信巻」以下四巻も、それは約まるところ「信巻」でございます。「信巻」の「別序」、この「別序」は「信巻」だけにかかる序ではもちろんないわけで、それは遠く「化身土巻」までを包む「別序」でございます。そしてご承知のように「信巻」と「化身土巻」は文字どおり対話・問答でございます。問答ということがずっと置かれ、問答において展開されております。その信ということ、念仏の大行というものの歴史、教えを受けて、それを信において明らかにされる。そこに前回少しふれましたように、「化身土巻」の「三経の大綱」という言葉に注意させられるわけでございます。「三経の大綱、顕彰隠密の義ありといえども、信心を彰して能入とす。」（聖典三四五頁）という言葉に注意させられるわけでございます。法然上人におい

ては「信心をもって能入とす」（聖典二〇七頁）と、「もって」という言葉であげられている。それを親鸞聖人は「信心を彰して能入とす」という言葉であげられております。

これも昨日少しふれましたように、『浄土論註』の一番最後でございますが、

また言わく、経の始めに「如是」と称することは、信を彰して能入とす。

（聖典二二二頁）

という言葉が『論註』の最後の言葉でございます。『論註』全体を結ぶところに置かれている言葉でございますが、やはり「信心を彰して能入とす」と親鸞聖人がおっしゃる時には、当然この言葉は念頭に置かれていただろうと思えます。三四六頁に返っていただきまして、

信心を彰して能入とす。かるがゆえに『経』の始めに「如是」と称す。「如是」の義はすなわち善く信ずる相なり。

と、そこに「如是」ということを「信ずる相」と親鸞聖人は押さえておられます。つまり「如是」というのはいろいろと押さえられておりますが、

もし仏意に称えば、すなわち印可して「如是如是」と言う。もし仏意に可わざれば、すなわち「汝等が所説この義不如是」と言う。

（聖典二一六頁）

という言葉がございまして、「如是」というのは言うなれば、衆生の心と仏の心がそこに「相称う」という、そういう意味をそこに押さえられて、「如是」という言葉がございまして。その場合、相称う、「もし仏意に称えば」とございまして。これは曇鸞大師が「与仏教相応」は、たとえば函蓋相称するがごとしとなり。（聖典一七〇頁）と、相称うと、こう押さえられておられます。「函蓋」は、函の中身と蓋とございまして。函の中身と蓋がピタッと一つになるという姿だと、こう押さえられております。「称」というのは、そういう二つのものが一つにピタッと合うことを「称」と、こう言われるわけです。これは「称名」の「称」でございます。

「称」は、御なをとなうるとなり。また、称は、はかりというところは、もののほどをさだむることなり。

（聖典五四五頁）

とございます。「もののほどをさだむる」、つまり「はかり」という場合は、品物と分銅の重さとがピタッと一つになる。二つの重さがピタッと一つになることにおいて物の重さを量るわけでございます。天秤にしても、竿秤にしても、いまの秤は全部デジタルですから意味は成り立ちませんが、昔の秤はそういう二つのものがピタッと一つになる。そのことによって、その「もののほどをさだむる」。

■ 「称名」の成就是聞名

ですから称名ということとは、実は名告りのころに一つになることなのだ、名を口に唱えるということではない、名告りのころ、その仏意に一つになること。いまの文章の後ですが、「名号を称すること、とこえ、ひとこえ、きくひと、うたがうころ、一念もなければ」とございます。そこに「称名」の「称」を押さえて「きくひと」とおっしゃっております。「称名」ということの成就は聞名でございませう。名告りのころを聞くと、そういう意味がそこに押さえられているかと思えます。そういう二つのものが、一つにピタツとなる。しかもそのとき初めて、「はこ」という一つのものが完成するわけでございます。

つまり「対話」と安田先生がおっしゃってくださった釈尊と阿難の対話、世自在王仏と法蔵菩薩の対話、そしてまた法然上人と親鸞聖人の対話。その対話において初めて、一つのものでそこに成就する。その一つのもの、それが本願の歴史であり、本願の世界でございませう。そういうことが「相称」という言葉に押さえられるわけでございます。そして仏意に称う、そういう心を信心と、「如是」の義はすなわち善く信ずる相なり」（聖典三四六頁）とおっしゃっている意味でございます。ですから、信心とは仏意と一つになった心であって、仏意を信ずる心ではないのです。言うなれば、仏意によって満たされた心であり、仏意が私の上に成就した心であって、私の心で仏意を信ずるということではない。そこに「如是」の義はすなわち善く信ずる相なり」とおっしゃっている意義でございます。

そこに法然上人の場合、どこまでも念仏の一行を明らかにすること、使命といえますか、歴史的な課題を尽くしていかれた。それだけにいま一つ信という問題が明確にされなかった。法然上人ご自身の上にあつてはともかくとして、具体的に言葉をもって明確にはされなかった。どこまでも一向に念仏申すという、ただ一向に念仏申せということ一つを生涯かけて明らかにしてください。一番身近には『一枚起請文』でございます。その『一枚起請文』の本文の結びは「只一こう（向）に念仏すべし。」（聖典九六二頁）という言葉で結ばれております。そこに信心ということは法然上人においては言葉としては明確にされていない。それに対して一心一向という、一向という言葉に、一心という言葉が置かれた。つまり一向なる心の有りさまでございます。一向に念仏する心、その心をどこまでも厳しく吟味してください、そこに「信心を彰して」という親鸞聖人のお言葉の意味を思うわけでございます。

ですからどこまでも念仏ということをお願いしますと、それこそ念仏のほかなしと定まること、念仏の法を信ずるというのではないのです。念仏のほかなしと身が定まること、信であります。つまり「唯信」ということを親鸞聖人は「ふたつならぶことをきらうことばなり」（聖典五四七頁）と、『唯信鈔文意』のところに、「きらうことば」だとおっしゃっておられます。それが法然上人にあつては、諸行と念仏の二つでございます。諸行と念仏の二つが並ぶことを徹底して否定していかれた。それに対して親鸞聖人は、念仏の法と念仏と我が二つに分かれる

ことを徹底して吟味、批判していかれた。念仏を信ずる私と、信じられる念仏が別に立てられておりますとき、それは念仏を一つの善根として握りしめる心に変質していく。いわゆる自力の念仏、わが功德としての念仏ということでございます。これも繰り返しになります、曾我先生がこのように教えてくださいました。「汝、阿弥陀仏よ、我は汝に南無したてまつる」と、これが自力の念仏の姿でございます。阿弥陀仏をどこまでも「汝」として立てて、その「汝、阿弥陀仏を、我はどこまでも南無したてまつっている」と、「南無」のところに「我」をたてる。

それに対して、その全体がそれこそ呼びかけです。「南無」とは「汝一心に正念にして直ちに來れ」（聖典二二〇頁）という呼びかけなのだ。そして阿弥陀仏は「我よく汝を護らん」という誓い。その全体が「仰せ」であり、その「仰せ」をもって我が満たされる。そこに念仏の信という意義を明らかにしてくださいました。これは「仰せ」ということでは、**「仰せ」は聞くのではなくて、「仰せ」として聞くという問題でございます。**私への「仰せ」として聞くのと、「仰せ」を聞くというのでは違うのです。「仰せ」を前にして、その「仰せ」を聞くという、それはなお二つならば心でございます。そうではなくて、私への「仰せ」として聞く。聞いた時は「仰せ」のほかに「我」はなくなる。「仰せ」をもって満たされるということが、そこに成就してくる。それを「信」と押さえられているのだと言っているかと思えます。そういうところに信ということ、つまり「呼応」ということ、それは「相応」ということを使いまして、そこに「信心獲得の時」という意味を、この「時」ということは持つという意味をそこにさらに教えられるわけでございます。

(二〇〇〇年六月二日)

00・6・22「時機純熟④」

00時の呼応性 第4講

■ 問いを同じくするところからいつかお互いに共に歩むというものが開かれる

昨日、大河内君が「友なり師なり仏なり」という講題でお話しくださいました。その友とか師ですね、師弟関係といいますが、あるいは友人関係、それは問いを同じくすることにおいて共に歩むということが開かれてくるわけでありまして、決して答えを同じくする者の関わりではないわけです。答えのところでも一つになるうとするならば、それは一つの閉じられた関わりにならなかっていかなければなりません。どこまでも問いを同じくする。

しかもそのとき、これは藤元君が繰り返して言っておりましたが、「師に会うということは、師をして師たらしめているものに会うことなのだ」と。その先生をしてその先生たらしめているものに遇う。ある意味ではさかのぼることでもございましょうか、その先生をして先生たらしめている根源にまでさかのぼる。あるいはそこに自らも立つ。そのときはじめて師を通してその弟子もまた一つの新しい一步を踏み出していくということがうながされてくるのだと思います。

親鸞聖人においては、そういう一步を「信心を彰して」（聖典三四六頁）という言葉で示してくださいました。念仏の法というものは明らかに、なった、その法に生きる心を尋ねられていった。そういうことが一つ言えるかと思えます。最初に申しました「信心を彰して」というのは、法然上人においては「信心をもって」（聖典二〇七頁）とありますのを「彰して」と、言葉としては曇鸞大師の『論註』（聖典二三二頁）の言葉に返っていかれたかたちになるわけです。その「彰」ということを言いかえますと、「開発」という言葉でございいます。

たとえば聖典二三九頁に「信一念釈」があります。坂東本では分けられておりませんが、普及版ではここから「信卷」の下巻とされておりました。そこに、

それ真實信樂を案ずるに、信樂に一念あり。「一念」は、これ信樂開発の時剋の極促を顕し、廣大難思の慶心を彰すなり。

（聖典二三九頁）

とございます。そこに「開発」という言葉が使われてあります。『文類聚鈔』の偈文であります「文類偈」には、「信心開発すればすなわち忍を獲」、「信心開発即獲忍」（聖典四一二頁）という言葉があげられております。やはりそこに「開発」と置かれてございます。

■ 発の字

その「発」という字ですが、善導和讃の十三首目に、

釈迦弥陀は慈悲の父母 種種に善巧方便し

われらが無上の信心を 発起せしめたまいけり

(聖典四九六頁)

とございます。その「発起」という言葉の横に、草稿本では左訓がつけられてございまして、そこに「ひらきおこすたちおこす」「昔よりありしことをおこすを発といふ。いま始めておこすを起といふ」(註解国宝三帖和讃七〇頁)とございます。特に「発」という字について、「昔よりありしことをおこす」と、親鸞聖人が押さえていることに注意するわけでございます。「昔よりありしこと」と、もう一ついえば本来あったものです。本来あったものを「いま始めておこす」、掘り起こす、あらわにするということが「発起」と、こう押さえられている。「いま始めて」というところには、それまで本来あるものを覆い隠していた、そういう自我を破って「いま始めて」ということでございます。そこに「開発」とか「発起」という時には、いままで私が持っていなかったものを手に入れたということではなくて、そこにいままで全く知ることのなかった自分、あるいは自己の本来なるもの、そういうものを「いま始めて」知るといふかたちで私の上に起こってきている。ですから「発起」してきたものに驚くということが、そこにはともっているでございます。

■ 「人間の根拠は、人間を超えたところにある」

昨日、大河内君が安田先生の言葉として、「人間の根拠は、人間を超えたところにある」という言葉を取り上げてくれました。そういう人間を超えたということ、それは決して超越的なたちということではなくて、この場合は人間としての私どもの日常の思いでございます。日常の生活を覆っている思いを超えたところに、私のいのちの根拠、存在の根拠があると。これは安田先生が、人間の本质とすることを、「超越的の本質」という言葉も使っておいででございます。そして「信心でも本願でも、それを発起という」と。人間の上に人間を超えた力が起こってくるのだから、つまり私のうえに私を超えた力が発ってくるのだから、その起こった力は人間よりも先にあつたはずだ。つまり私の思いをもって生き始めたあり方、そういうものよりも先にあつた。「昔よりありしことを」という、そういうものが人間の本质だということをおっしゃっておられます。だから「人間というものは、人間だけの力をもっているのではない」という言い方もしてくださっております。

■ 「如来よりたまりたる信心」

その信心ということについて、一般には、疑いを破って信を成就すると疑う心というものを破って、そこに信心が信心として成就するとうことを思うわけです。ご承知のように親鸞聖人は信心が疑いをはらずと、「除疑獲証」と、総序の文でございます。「難信金剛の信樂は、

疑いを除き証を獲しむる真理なりと」（聖典一四九頁）。そこに信心は「真理」であり、信心が「除疑獲証」すると。疑いを除いて信を獲るのではなくて、たまわった信心が疑いを晴らし続けていく。そこに「たまわりたる信心」ということでございます。言うなれば、仏を信ずるのではなくて、仏の智慧を信ずるのではなくて、仏の智慧をたまわるといことが信心なのだあります。

■ 信用金庫の信は欲の上に立っている信

信は、信ずるということを安田先生はおもしろい言い方をなさっております。「信ずると言っても、いろいろな神や仏を信ずる、それは信用金庫の信だ」と。「信用金庫の信」ということは欲の上に立っている信でございます。安田先生はどういう意味でおっしゃったのかはわかりませんが、「信用金庫の信」という言葉を聞きますと、そういう言葉が浮かぶわけです。それぞれ自分の欲の上に信を起している。その信は、信によって自分を守り固めようとする心でございます。信心によって自我を固めていく、自我をふくらませていく信にすぎない。そういうものはすべて自力の信であると、「信用金庫の信は自力の信である」とおっしゃっております。

そこに「発起」「開発」という言葉で押さえられるような信というのは、私の思いを破って私の上に成就してきた心でございます。ですから本願によって開発された心、本願によって呼び覚まされた心を信心と。この「如来よりたまわりたる信心」（聖典六二九頁）という言葉も、そういう意味をもつかと思います。そういう本願を信ずるのではない、本願によって呼び覚まされた心でございます。

■ 「即獲忍」

だからこそ信心はすなわち「文類偈」では「即獲忍」とございます。一足飛びに言いますと、信心すなわち証でございます。信心によって証を獲得するのではなくて、「即獲忍」とうたわれておりますが、信と証とは別なものではない。安田先生がよく使われました「位」です。位が違う、体は一つ。ものからは一つだけれども、それを因と果という位といってもいいのでしょうか、因の位で押さえれば信、果の位で押さえれば証です。位の異なりをあらわすのであって、ものからの異なりを意味するのではない。そういう「即獲忍」という言葉が「文類偈」でうたわれていますことが注意されるわけでございます。

■ 証とは、「如来よりたまわりたる信心」が開いている世界

ですから証というのは、「如来よりたまわりたる信心」が開いている世界と言ってもいいのかと思います。その「如来よりたまわりたる信心」が私の上に開いてくる、そういう世界です。そこに「信心開発即獲忍」という「文類偈」の言葉に、非常に注意を引くわけでございます。

■ 信心は救いを得るための手段ではない。信心の身となったことが救い

ですから信心はどこまでも救いを得るための手段ではない。信心の身となったことが救いだ、こわいわれる所以でございます。信心によって救いをつかみとるのではない、信心の身となった。つまり私たちが求めているものは、全生涯をあげて帰命できる、帰命する心を求めている。帰命できる対象を求めているのではないのです。帰命できる対象を見つけて、その対象にもたれかかる、あるいはすがる。そういうことにおいては、私たちは決して自在というあり方を得ることはできない。そうではなくて、帰命するような心を求めている。

一般に宗教という場合は、いつも思い出すのですけれども、元検事総長で癌で亡くなった伊藤英樹さんが、『人は死ぬばゴミになる 私のガンとの闘い』という本を書かれたのですけれども、伊藤さんが「私の家も、名古屋の真宗門徒の家だけれども、しかし私は人間の力を超えた神や仏にすがって、心の安らぎを得ようとは思わない。だから自分は別に真宗門徒でも何でもない。言うなれば無神論だ」ということの延長に、「人間死ぬばゴミになる」という言い方でおっしゃっているわけです。あの言葉というのはごく一般的な宗教心と言いますか、宗教というものを領解、宗教のあり方、あるいは宗教心のあり方を言い現わしている言葉であるように思われます。何か人間の力を超えた、超越的な神や仏という存在にすがって心の安らぎを得ようとする営みです。そういうことがごく日常的な意識としては根深く、広く生きられている心ではないかと思えます。

■ 仏教はどこまでも自覚道

しかしそういう外なる神や仏に助けられるということならば、これは仏教が異学・異見として否定する、外道として否定する他因説でございます。他によって救われるとする、それは外道の構造であって、決して仏教の構造ではない。仏教はどこまでも自覚道でありまして、自己の他なるものによって救われるということを求める道ではないということが、そこに言えるかと思うのです。どこまでも信ずる心に生かされていくのでありまして、信ずるということは決して方法ではない。そういうことがあらためて思われます。

■ 証と言ふまじつ也「獲忍」

ですから証と言いましても「獲忍」という。仏教では「忍」という言葉で智慧をあらわす。そういう「得忍」です、忍を得たということが証をあらわすわけでございます。したがって、よくすぐれて理解する、それは言葉をかえれば「印可決定」ということで、はっきりと認めるという。「忍」という字を使っているけれども、意味は「認」ということだと説明がされてございます。そういうことなのでしょうけれども、どうもこれも落ち着きません。それならば、はじめから「認」という字を使えばいいのではないか、「忍」という字を書いておいて、これは「認」の意味だと、何でそんな面倒なことを言わなくてはならないのか。逆にいえば「認」ではなくて「忍」という字を使わなくてはならな

い意味があるはずでございませす。あるいは「忍」という字であらわそうとする意味でございませす。

■ギリシヤ人は知恵は「情熱」

それがずっとわかりませんでしたが、たまたまハイデガーの本を見ておりませたら、「ギリシヤ人の知恵」ということを取り上げてありませした。ギリシヤ人は知恵を「情熱」という言葉であらわしてあるということだ。「情熱」というのはドイツ語で言うところの「ライデンシヤフト」(Leidenschaft)という言葉。その語根の「ライデン」(Leiden)というのは「耐え忍ぶ」という意味だ。だから情熱といつても、がむしやらに突っ走るといふ情熱ではない、それは猪突猛進の情熱、そういう情熱ではなくて、事実をどこまでも事実として耐え忍ぶという、受けとつていく情熱、言いかえれば勇氣です。それがどんなに辛いことであろうと、それが我が身の事実であるならば、その我が身の事実に立つ。我が身の事実として生きるという。そこにこの「忍」という言葉であらわされる智慧という意味があるのございませす。そのように、たまたま読みませしたハイデガーの言葉が一つの導きになりませして、それ以来ずっと思つてあるわけだ。ですから愚痴といふのは弱さでありませすし、智慧といふのは勇氣だと言つていいのだと思ふのです。

■「忍」の意味の智慧

そういう「忍」といふ意味の智慧、あるいは証ということだ。これは藤元君が、「私たちはいつの間にか逆に考えるようになってある、逆転してある。流転してある者が、流転しない自分に出遇うのだと思ひ込んである。信心によつて、流転していた者が、流転しない自分になるのだと、そう思ひ込むようになってある。それは「逆だ、逆転してありませね」といふ言い方をしております。「逆転」といふ言葉を使つております。そうではなかつて流転してある者が、流転してありませね」といふ言ひ方をしております。つまり流転してあることは自分を見失つてあるということだ。流転してあるなんて思ひはないわけだ。流転してある者が流転してある自分をはつきりと知ると、そういう智慧を得るのだということだ。何か「忍」といふ言葉であらわされるような智慧でございませす。

■「信心とは歩みをもつてゐる魂」

その意味で信心を、「信受」といふ言葉がございませす、受けとめていく。自らの事実を事実として受けとめる。受けとめたとき、その事実が私を限りなくながしてくるといふことがある。その意味でこれも藤元君の言葉なのですが、「信心とは歩みをもつてゐる魂」と、こゝろ押さえてくれております。そのところ藤元君のユーモアがあるわけでありませして、その信心といふのは「歩みをもつてゐる魂」だ。

仏教は疲れない、「大悲無倦」とあります。「仏教は疲れないけれども、信心のほうはやっぱり疲れる」と言っております。疲れるということが大事なんでしょうと。疲れるということは、生きているから疲れるのだと、死んでいたら疲れない。信心に生きているということが、信心に疲れるということもあるのだと。そして疲れまいとして自分を固めるのではなくて、なんで疲れるのか、その疲れるということとを機縁として、何で疲れるのかを問い直していくことが大事なのだと言っております。「仏法は疲れない」という安田先生の言葉に、「仏法を語って疲れるということがありますか」とおっしゃいました。

この四日間、黒田さんが迎えに来られるのです。地獄の使者と呼んでいるのです（笑）。実に優しそうな顔をして、宣告しに来るのです。それで話をさせていたのですが、だいたいは話し終わりますと、内臓から何か全部もっていかけた気がします。疲れないなんてことは、なかなかあってまいりません。

さっきそこで大河内君と雑談が出ていたのですが、「大地の会」が仏光寺でしておりました頃にですが、忘れられないのです。あの頃、曾我先生がお幾つであったか、当然八十は当に越しておられたと思うのです。立ったままでお話をしてございまして、一時間過ぎてもお休みにならない、二時間過ぎてもお休みにならない。お昼の合図の音が鳴りましたが、それでもお止めにならない。それでも二時間半近くなりまして、みんなが、その頃お世話をさせてもらっていた私たちのほうを、早く何とかしろというような顔をして、チラチラと見るわけです。仕方がないので私が、先生の話がちよっと途切れたときに「時間ですので」と言おうと思つて横に行くと、また話が始まるのです。それで仕方がないので戻りまして、チャンスを探ってまた出て行きますと、待っていたかのように手が振り上がるのです。これでは駄目だということで、今度は「時間ですので、どうぞお休みください」と紙に書きまして、机の上に置いたのですが、それが全然目に入らないのです。もの凄い集中力と言いますか。そして二時間半たつて、ようやく「ちよっと疲れましてので」とおっしゃったので、やれやれと思いましたが、「座らせていただきます」と。お座りになったら、目の前の紙が目に入ったわけです。それで紙を取り上げられてご覧になって、「そうですね、そうですね」と言つて、やつとお下がりになりました。それこそ下がって行かれるときの姿勢は、トボトボしておられるのですけれども、あれはまさに人間の情熱ではないのです。まさに仏法が歓喜踊躍している、そういう姿です。それはもう疲れるということはないのでしょうか。まさに「大悲無倦」でございます。

■ 「なぜ疲れるのか、その倦むということを機縁として問い直す」

けれどもその教を聞信する私どもの歩みは、悲しいかな、やはりそこに疲れるということがある。聞くということに「倦む」ということ

があります。そのとき大事なことは、藤元君が言ってくれているように、「なぜ疲れるのか、その倦むということを機縁として問い直す」ということなのです。

■ せっかく挫折しているのだから、挫折を無駄にするな

話が横へいくようですけれども、たまたまテレビをつけましたら、マラソン選手の有森裕子さんが出ておりました。有名な人が小学校へ行って、学生に課外授業をする番組がごさいます。そのときは有森さんが学校に行って、体育なりそういうものの授業をされていた。その話の中に、「自分もマラソン選手として挫折して、どれだけ練習しても記録が出なくて、少しも入賞もできなかった。全く挫折していたときに、私を立ち直らせてくれたのは、コーチの一言だった。そのコーチは何と言ったのかというと、「せっかくという言葉をつけろ」と言われた。せっかく挫折しているのだから、挫折を無駄にするな。そういうかたちで自分がぶつかってどうにもならないという思いのときに、いつも「せっかくという言葉をつけろ」とコーチが言われた。その言葉が私を立ち直らせてくれた」と、こういう話を小学生に向かって話しておられました。確かに「せっかく」です。

■ 信心から歩みが始まる

まさにその「倦む」ということを機縁として問い直す。そういうことがあるかと思えます。そこに信心が信心自身を吟味していく、問答していくということが押さえられるわけでごさいます。信心を吟味されたのは、『教行信証』の上でいえば「信巻」と「化身土巻」ですが、その両巻を通じてあるものは問答でごさいます。問答をもって展開されているということがごさいます。信心したら終わりということではない、信心から歩みが始まるのです。それこそ信心に眼を開かれると言いますか、信心をたまわるまでは流転でごさいます。その流転の身が信心獲得というところから歩みが始まる。だからそこに「歩みをもって魂」、それを往生の信心ということです。

■ 往生とは無限に歩んでいく

安田先生は、「往生というのは、往くということ、生まれて往くということだ。どこに往くのかと言ったら、無限に往くのだ。無限に歩んでいくのだ。生死の大海を渡るといって、こっちの岸から向こうの岸へ橋が渡されて、その橋を渡って向こう岸へ往くと、そういうように思ってしまうけれども、そうではない。その全体が橋になるのだ。人生の全体が橋になる、人間が橋として生きるのだ」という言い方をされております。つまり早く向こう岸について安心してと、そういうわけではない。そんな歩みではない。

■ 無上仏道は最上仏道ではない

そこに「無上仏道」（聖典二四七頁）という。無上仏道は最上仏道ではございません。無上ということは文字どおり、上限がないと、ここまでということがないという。常に到達したところから、新しく出発していく。これは言葉としては「昇道無窮極」（聖典五七頁）とございます。

つまり人生が、安田先生の言葉でいえば「橋」。人生そのものが道になる。人生の中において一つの道を歩んでいくのではない。人生そのものが道として与えられる。それは言いかえますと、永遠に途中なるものとして歩むのだと。それは個人の心では耐えられる道ではないのです。途中で終わる道は個人としては耐えられない。やはり自分の目の黒い内に、決着を得たいわけです。

信心をたまわるといふとき、そこに与えられてくる道は、まさに人生そのものを道としてたまわると、そういう歩みが始まるのだという意味がこのところに展開される。そういう意味が「信心開發」という、「開發」という言葉の中におさまっているのではないか。そしてそういう信心を彰すと。最初のこの「彰」という字ですが、信心のそういう意義を彰すということを尽くしてくださったと思うわけでありませぬ。

■ 時刻とは時間をもっている「約束性」

先ほどの「信一念釈」のところですが、二三九頁でございました。そこに「信樂開發の時刻の極促を顕し」と、「開發」という言葉に少し触れさせていただきました。それに続けて「時刻」という。いわゆる「時刻」ではございません。汽車の時刻表の時刻、時の移り行きを刻むという意味の「時刻」ではなくて、「時刻」という字が使われてございます。この「刻」という字、これは一番もとの意味としては、「ころす」という物騒な意味があります。「うちかつ」という意味もあります。それから「きざむ」という意味もありますから、この「刻」に通ずる意味をもっております。そして「きめる」「さだめる」という意味をもった字でございます。

この「きめる、さだめる」ということを押さえてだと思えますけれども、藤元君は「時刻」というのを、時間をもっている「約束性」という言い方をしております。よく聞く言葉づかいをもち出しますと、遇うべくして遇うたと。たまたま遇うただけでも、遇うてみれば、それはまさに遇うべくして遇うたという感覚でございます。そのことを「時」の「約束性」という言い方で表現しているのではないかと思っております。そのことから私たちは「如来と出遇う時」をもって、この世に生まれたということがある。「仏法に出遇う時」をもってこの世に生まれてきているのだ」と、そういう言い方もしてくれております。いのちの自然と言いますか、いのちの本来に帰る時、自ずと遇うべくして遇うという「時」をたまわる。

出遇うということはおもしろいですね。後で怒られるかもしれませんが、大河内君が「友なり師なり仏なり」ということで、その思いを語

ってくれました。大河内君と藤元君ほど相性の悪い、犬猿の仲はなかったのです。学生時分、私は両方と個別に関係をもっていましたが、私のところに別々に遊びに来ていました。しかし、ときどき私の寺で鉢合わせをします。そしたら必ず、口論したことはあまり記憶がないのですが、とにかく片一方が帰ると、片一方が「何だあいつは」という言い方で、お互いにボロクソに言っておりまして。それがこういう出遇いになっていくのですから、出遇いというのは本当におもしろいものだと思うのです。

物理的に出遇うということは、いろいろな縁をもって出遇うのですけれども、その出遇いの中にその出遇いが熟していく、「時機純熟」という言葉です。純熟していくということです。私たちが体験していく「時」のはたらきでございます。「時」がもっているはたらき、それは必ず本来なるところに呼び返していくようなはたらきです。そういうことを「剋」という字が示している。

「遇うた時」「目覚めた時」が、その「時のはたらき」として私の上に一つの事実を成就してくる。それは決して、自分の努力でそうなるとか、逆に全く偶然そうなったとか、そういうことではない。努力してなったというわけでもないし、さればといってえ偶然そうなったというわけでもない。もつと深い必然性がそこに感じられる。そうならずにおれなかった必然性をたまわっていたと、そういうことがそこにあるのではないか。

■ 『口伝鈔』の「時」のありか

その「時」ということのとらえ方について思い出されますのは、覚如上人が繰り返し書いておられるのですから、やはり実際にあったのだと思います。『口伝鈔』の六五二頁です。その前の『執持鈔』にも同じ問題が取り上げられておりますが、『口伝鈔』の文のほうがより具体的な表現になっております。

本願寺の上人親鸞あるとき門弟にしめしてのたまわく、つねに人のしるところ、夜あけて日輪はいずや、日輪やいでて夜あくるや、両篇、
 なんだち、いかんがしると云々
 (聖典六五二頁)

ということをお尋ねになったということです。つまり時間が来たからお日さまが出てくださったというのか、お日さまが出てくださったから夜が明けたのか。「夜あけて日輪はいずや、日輪やいでて夜あくるや」、その二つの内、どっちだと思ふのかと、こう聞かれたのです。それで「うちまかせて、人みなおもえらく」、お互いに顔を見合わせて、いろいろぼそぼそ相談したのでしょうか。「夜あけてのち日いず、とこたえ申す」と。それはやっぱり、夜が明け時間が来たからお日さまが出てきたのだと答えた。それで「上人のたまわく、しからざるなりと。日いでてまさに夜あくるものなり」ということが、覚如上人の文章として記されております。「夜あけて日輪はいず」というほうは、お

日さまが出るべき時がきて出てきたという、当然の姿でございます。それに対して「日輪やいでて夜あく」という受けとめです。そこにはある意味で思いを超えて、言うなれば「ようこそ」というようなことです。

いつも譬えに申させていただくのですが、子どもの時分、体が弱くていつも京大病院に入院しておりました。当時から京大病院というところは、子どもであって付き添いの人が泊まることを許しませんから、時間がくると母親も帰ってしまう。一人病室で真つ暗な闇に耐える。病気の苦しさや夜の暗さで、子どもとしては殊に切ない時でございます。それだけに、いつまで続くのか、永遠にこのままかと思うような気がいたします。そういう時に、カーテンの隙間などから、すつと一筋の光が射してくる、その時の喜びです。決して時間が来たから、お日さまが顔を出したというようなものではない。まさに「よくぞ出てくださった」という思いがございました。

■ 「時あって時にいまし出ずる」

そこに「時あって時にいまし出ずる」（聖典一五三頁）という言葉は大きな感動をあらわしている。まさに「時至って」という喜びを示されているように思うわけでございます。こういう「時」です、何とも面倒なことでございます。

最初に「咲いて清浄、散つて清浄」という藤元君の言葉が書いておりました色紙の言葉をあげさせてもらいました。いわゆる「如来如去」と、来ることにおいて如を開き、去ることにおいて如を開くということです。藤元君はそれこそ去ることにおいて、今、「時」を与えてくれたという気が私にはあるわけでございます。その「時」とは何かと言いますと、この私をして、いま、ここに、こうして生きているということとを、あらためて真正面から問い直させ、受けとらせる「時」です。そういう「時」を送ってくれたという思いがでございます。

曾我先生が、「信心は全我の救済の要求である」（『曾我量深選集第二巻』「信仰の後景と前景」という言い方をされております。その「全我」とは何だと、どういうことなのだと。それについて信心の「前景と後景」ということをおっしゃいます。その「後景」とは一口でいえば、私の過去でございます。「前」とは私の未来でございます。そしてその私の無始以来の過去の経験と。私のいのちがもっている、「無始以来の過去の経験を撰束して」という言葉でした、束ねるですね。それから「前景」というのは「尽未来際の理想を包容して」と、これを「前景」とする。そこに現前の一念、信の一念というのは、そういう過去と未来の永劫をおさめて一念の救済ということが言われるのだと。そこにそういう「全我の救済」と、その「全我」とは無始以来の過去の経験のすべてをおさめる。「尽未来際」の私の理想というものを全部包んで、「前景」とし「後景」とする。そういう自己です。ですから、但し今ある私の状態から救われるということではない。まさに宗さんがおっしゃいました、「存在の救い」でございます。「全我の救い」というのは、私の置かれている状況からの救いではなくて、私の存在そ

のものの救い、それを要求する。そういうものとして信ということはあるのだという言葉があげられております。そういう意味の「全我」です。

そういう意味の「全我」が問われるとき、「前景」と「後景」のすべてを包んで、現に生きている「全我」のありようです。直接はやはり藤元君の死ということを通して、あらためて私自身のそういう「全我」に真向かいにさせられた。「お前は どうするのだ」という、それこそ独特の表情をもって尋ねられているような気がしております。

しかし、そういう「全我」の自己に真向かいになどなれませんわね。それなりに自己反省などはしてきておりますけれども、しかしそれは決して自己の全体をあげて問い直すというようなことにまで問いつめられていない。問いつめられないままに問いつめられているのですけれども、それを流して生きてきた自分が、いまここに改めて、それこそ藤元君の生涯の歩みと、それこそ「全我」をあげての私との、安田先生の言葉でいえば「対話」でございます。「対話」がこれからどれだけ深められるのかですね。

そういう「呼応」です。「呼応」の営みということがどこまで貫かれうるのかです。これは決して個人的な関わりの上でのことではなくて、そういう「時」をあらためてもったという気が致します。それはよく考えてみますと、この大地の会という場合は、まさに全我が問い直される場だと。ある意味で一年間、それぞれがそれぞれの場で歩みを重ねてきたわけですが、ここにあらためて全我をあげて問われる。

■ **うながされている「時」を、今たまわっている**

大地の会には、それこそ前に法名軸が五枚、荘厳されておりすけれども、ある意味で去ることにおいて問い返されている精神と云いますか、そういう問いがあるわけでございます。そこにあらためて、そういう「時」をたまわったという思いでございます。そういう「対話」「呼応」というものをうながされている「時」を、今たまわっているという思いがあるわけでございます。

ですから先生方が大地の会に願いを託してください、その願いをもってずっとお話をたまわってきたということがあるわけです。その先生方が、それこそ藤元君が言っておりますような、「その先生をして先生たらしめているもの」が何か、そのことをあらためて自らへの問いとして、その問いに全我をもって応えていこうと。答えは出ないかもしれませんが、安易に答えなど言えるものではないと思いませんか、少なくとも応えようとする心と呼び覚まされるということがあるのだと思います。

そういう「先生をして先生たらしめたもの」、それはまさに一人の師、先生に遇ってみれば、その先生に師があった。それは無限の歴史を

もって、一人の先生が私の前に現れてくださっている。

これはご承知のように、「五十三仏の列名」(聖典九頁)です。安田先生は「釈尊と阿難の対話。その背景に世自在王仏と法蔵菩薩の対話。そしてさらにその背景に五十三仏の対話の歴史がある」とおっしゃってくださいっております。その五十三仏の名ですが、「次をば」と、「次」という言葉でその歴史が、名前があげられてございます。

■ 「次」(para)という言葉

これはご承知のように、「次」という「ハラ」(para)という言葉ですけれども、これが面倒なことに、「事前」「事後」という両方の意味を含んでいる言葉でございます。ですから「次に、次に」というのは、ふつうに読みますと、「錠光如来」が一番古くて、その次に「光遠如来」が現れてくださった。さらに次に「月光如来」が現れてくださったと。古きから新しきへ流れてくるように読むわけでございます。しかしじつは「次に」という言葉には「さらにその前に」という意味がある。「錠光如来」に遇ってみれば、さらにその前に「光遠如来」がましました。「光遠如来」のさらにその前に「月光如来」がましました。そういう「さらにその前に」という読みです。

『無量寿経』の異訳経典にはいろいろな訳がございます。ふつうは「次に」という言葉ですが、『平等覚経』も『大阿弥陀経』も古い經典は、「復次有仏」(聖全一・七五頁)、「次復有仏」(聖全一・一三四頁)というかたちでございます。しかし『莊嚴経』の場合は、はっきりと「前に」と訳しております。「彼仏前有仏」(聖全一・二一六頁)と、さかのぼる意味で訳されております。それから『如来会』も同じく「彼仏前」(聖全一・一八七頁)とあります。『如来会』のほうもやっぱり「前に」とあります。「次に」というような、どちらともつかない言い方が、どちらかにはっきり訳している場合はだいたい「前に」という訳でございます。

「後に」ということをわざわざあげているのは南条文雄先生の訳だけです。梵語からの直接の訳です。南条文雄先生は、「なお遠くその後には仏まします」と、はっきり「後に」とおっしゃっております。南条文雄先生だけでございますね。ほかに中村元先生や荻原雲来先生の梵語からの訳、これは全部、「前のさらに前に」という訳になっております。ですから「前に」という訳のほうが多いわけでありまして。

そうしますと、ずっとさかのぼって根源に帰るといって、根源を開くものが世自在王仏と法蔵菩薩の「対話」だという意味をもつわけでございます。そこに伝統ということは、常にその背後に帰ると。その先生の立つておられる根源に帰ることにおいて、自らの身を通しての新しい表現をたまわる。それが伝統として開かれていくということではないかと思えます。

そういう場として、それぞれの問題を抱えながら、共に全我をもって、あらためて教法の前に身をすえる。そういう願いが「大地」という

名をたまわった。直接的には曾我先生よりたまわった、その名に託されている願いではないかと思えます。そういう願いを、いまあらためて、また一人この場から去っていった藤元君によって逆に根本から照らし返されているのではないかという思いがあります。

直接的には藤元君の言葉をお借りしたわけですが、そのもっている呼応性」という言葉を勝手に縮めて、甚だ意味としては曖昧になつてしまいましたが、「時の呼応性」という講題に込めた気持ちというのは、じつはそういうことでした。

そういう場として「時」として、お一人お一人の中に、もつとも根源なるものとの「呼応」、そしてよき人びとが、それぞれの生涯を通して呼びかけてくださっているものへの「呼応」、そういう場として大地の会というものが、「会」としてというよりも場でございます。こういう場がいよいよ大事な場として共有できますことを、あらためて願われていることでございます。

今年もこういう場を開いていただきました。大変もたもたとしたことしか言えませんが、一応これをもってお許しいただきたいと思えます。

(二〇〇〇年六月二一日)