

講師 宮城 顛

時機純熟の真教

(一九九六年六月一七～二〇日)

於 岡崎別院

目次

96時機純熟の真教	1	挙身投地のの挙げるというところには意識がある	20
帰依処を自分自身に問い直す	1	「三愛」	20
現行する真実	3	厭苦縁と欣浄縁	21
受用ということ	3	深重なる者の自覚	21
無量寿経の歴史が『教行信証』にまで具体化	4	「回心すればみな往く」	22
日本は近代をくぐっていない	5	償いきれないものとして自覚したものが罪	22
方便とは真を实にもたらず歩み	7	罪悪深重とか、末代の凡夫とかは宗祖の悲歎の言葉	33
96時機純熟の真教	2	時機相応	33
宗祖が大無量寿経というときは無量寿経を全歴史を包む	9	妙宝と底泥	34
『広文類』と『略文類』	10	人類の歴史の中で底泥を得たのが法蔵という名	34
衆生を離れて如来はない	12	先生のほうが深く悩んでくださる	35
仏陀の上に人間の救いを見た	13	真の善知識とは	35
常没の凡愚にとっての一乗	15	審問と故問	36
蓮如は無常観、親鸞は宿業観	15	彼国とは断ち切った彼方	36
96時機純熟の真教	3	念仏者は二つの世界を生きる	37
十方は背景には十方諸仏がある	18	「浄土真宗は船の宗教だ」	37
十方はもう方向を問わない	18	十方称讃とは、自分の根源に頭が下がったときに十方の人が見えて	22
長跪とは頭が上がらないということ	18	くろ	23
五体投地	19	時機純熟とは、時においてその具体的な姿を自覚された機	23
世間の人々の生き方	19	3	3
自ずからなるいのちのかたちが五体投地	19	その時は末法の自覚	23

正像末史観とは仏法の死の自覚	24	96時機純熟の真教	4	29
末法の必然性に立つ	24	三学について	29	29
歴史の全体が、改めて末法の事実から問い返されている	24	「悲泣せよ」	29	29
正法五百年の時代	25	「a」は否定の言葉	29	29
像法の時代	25	「壁のない閉塞感」	30	30
末法は教のみあって行証なし	25	問題は「無戒」にある	30	30
末法とはプラカードのごとくに生きる者もなし	25	下輩の自覚としてのみ至誠心がある	30	30
全部がとりあえず	26	「己が分、己が能を思量せよ」	31	31
プラカードは掲げているけれども、とりあえずだと。それが教のみ	26	向下の道	31	31
ありて行証なし	26	教えとは教化の場がはたらく	32	32
持戒・破戒は戒がある	26	「世尊釈迦牟尼仏、身は紫金色して八方の蓮華に」	32	32
無戒の時代とは	27	願心において出会う姿	33	33
欲生積	27	時機純熟	33	33
無戒とは物差しの全面的な否定	27			

96時機純熟の真教 1

竊かに以みれば、難思の弘誓は難度海を度する大船、無礙の光明は無明の闇を破する恵日なり。しかればすなわち、浄邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興せしむ。浄業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり。これすなわち、権化の仁、斉しく苦悩の群萌を救済し世雄の悲、正しく逆謗闡提を恵まんと欲す。かるがゆえに知りぬ。円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳を成す正智、難信金剛の信樂は、疑いを除き証を獲しむる真理なりと。しかれば、凡小修し易き真教、愚鈍往き易き捷徑なり。大聖一代の教、この徳海にしくなし。穢を捨て浄を欣い、行に迷い信に惑い、心昏く識寡なく、悪重く障多きもの、特に如来の発遣を仰ぎ、必ず最勝の直道に帰して、専らこの行に奉え、ただこの信を崇めよ。ああ、弘誓の強縁、多生にも値いがたく、真実の浄信、億劫にも獲がたし。たまたま行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ。もしまたこのたび疑網に覆蔽せられれば、かえってまた曠劫を径歴せん。誠なるかなや、撰取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遅慮することなかれ。ここに愚禿積の親鸞、慶ばしいかな、西蕃・月支の聖典、東夏・日域の師釈、遇いがたくして今遇ことを得たり。聞きがたくしてすでに聞くことを得たり。真宗の教行証を敬信して、特に如来の恩徳の深きことを知りぬ。ここをもって、聞くところを慶び、獲るところを嘆ずるなりと。

■ 帰依処を自分自身に問い直す

二年ぶりにこの聞法会で皆さんにお会いすることができました。昨年は一年休会になったのですが、これはもう責任は私にあるのでございまして、そこにはいろんな思いが交錯しておったわけでございますが、結果としてはその責任をやはり痛感させられております。今度『教行信証』をご一緒に読ませていただくという大変なことになりました、これはまあその責任をとれということであろうかなと、そういうようにも思っております。

ただまあ、これは安田先生が亡くなられたときに、あの時にも続けるか閉じるかいろいろ議論がございました。最終的に藤元君に頼んで引き受けてもらったとか押しつけてしまったという、そういうことがあった後でございまして、自分の時にそういうことをいうのは気が引けるのですが、安田先生が亡くなり、藤元君が病気で倒れ、それなら代わりに誰かと、ただそういうかたちで続けるということにやはりひとつ疑問を感じておりました。

今朝、宗さんが「無窓」という言葉を通して話していただきましたその内容が、そのまま大地の会の願いとしているところを言い表してくださっていたと思います。やはりそのためには、一人ひとりがもう一度、それこそ帰依すべきところを明らかにするという時がいるのではない

いか、続けるかたちで逆に帰依するところを尋ねるといふその心に蓋をしてしまうこともあるわけでありまして、なにかお互いに、もう一度帰依処というものを自分自身に問いなおす時があるというように私は思いました。そういう時を通して今回、若い人という怒られるのかしませんが、三帰さんや門井さんや黒田さんたちそれぞれが立ち上がってくださったそのことによつて、あらためてこの場が開かれたということでありまして、そこに私も参加させていただくということでございます。

藤元君が「教えを聞いた者には聞いた者の責任というものがある」ということを常々申していました。安田先生の教えを聞いた者には、安田先生の教えを聞いた者としての責任がある。藤元君はその責任を「呼応」という言葉に込めて担っていかれたと思います。「展開する本願」といふその安田先生の教え、その教えに呼応する。ただまあそれは、直接的にはそういう「展開する本願」に呼応するという意味が一つあるでしょうけれども、もう一ついえば、これは藤元君があるところで話をしていくことでございました。この大地の会が最初に東寺で開かれたわけでございますが、藤元君は安田先生の講義を、そのとき初めて聞いたということでもございました。藤元君は、今まではいわゆる『真宗体系』とかああいう書物として残されておりますが講師方の講義録、そういうものを通してのみ真宗ということを学んでおったと。それに対して安田先生の話に出会ったときに非常に驚いたということですね。それは仏教の大きな流れの中に一貫しているもの、そういう流れの中に一貫している真宗ということを語り続けておられた。さらにいえばもつと大きな世界史を一貫するような真宗の魂というものを安田先生の講義の中に感じて、そのことにまったく瞠目する、目を見張らされる思いであったということを語っております。

ですから、藤元君が「呼応する」といふところには、何かそういう世界史を一貫するような、そういう真宗の魂に、それこそ今現在ここに生きていく者として呼応する、ということが願われていたのではないかと私なりに聞いておりました。そしてその意味では、この大地の会開法会というのは、まさしくその呼応する場だと。そういう本願の歴史、世界史を一貫するような、さきほど宗さんは人間を一貫するとおっしゃったですかね、何かそういう一貫するもの、そういう魂に呼応する場だということを教えてくれたんだと思っております。

それはちょうど二十二願、還相回向の願というところから藤元君の講義が始まっているわけでありまして、その呼応の歩みというものが、ずっと二十二願以後の願文の展開という中に訪ねていかれたと、そういうように私はずっと講義を聴かせてもらいました。ですから本願といふときには、人間の現実を離れてはなしでございませぬ。法蔵菩薩の出発点がやはり世自在、善き人の名が世自在という名をもつて記されているのですが、まさにその、どこまでも世にあつて自在ならんということですね。「我世において速やかに正覚を成らしめて」（聖典十三頁）という法蔵自身の言葉になっておりますが、である限り本願というものは、本来現実を離れて本願ということはないわけです。何か本願

と現実とどう結びつくのだというようなことではないでしょう。本願を聞くということは、そこに必ず、そして自ずと自己の本来に帰らされるということが開かれてくるわけでございます。呼応するという言い方から申しますと、そこに本願から汝と呼び出されている者として身を据えるということでございますね。そういう時が私の上に開かれてくるといいますか呼び戻されてくる、そういう希有な場だということを一っ思います。

昭和三十八年に安田先生の『無量寿経』の第一回目の講義が開かれたのですが、その時の講義ノートは「展開する本願」ではなくて「根底に流れるもの」という題になっておりますね。これは宗さんがつけられたのかな。多分そうだろうなと思っておりますが、直接的には『無量寿経』の根底に流れておるものがございますね。その「根底に流れるもの」——大無量寿経正宗分ノート——とそういう題のもとに第一回の講義が収録されてございます。それが第二回目から「展開する本願」ということに改められてずっと続けられてきたのですけれども、その第一回目の講義の時に安田先生が莊嚴仏国の「莊嚴」ということを「創造」という言葉で明らかにしてくださいまして。つまり純粹な意味の「創造」を莊嚴というのでしようとおっしゃっております。創造といいますが物を作る、新たに物を作り出すということになるわけですね。でも、そのものを作るという場合、自我を主張するところでは物は作れないということですね。どこまでも自己を無にして、「芸術意志」という言葉を使っておられますが、その芸術意志の命ずるところに従うと、そういうところに創造ということがあると。つまり自我に立って物を作るといときには、それは必ず小細工になる。そういう自分の力で何か作り出してやろうとするような、何か作ろうとする小細工が捨てられる、そういう自分の力で作ろうとするような小細工、それを「主観作用」ともおっしゃっておりますが、そういう主観作用というものを否定していく。本来純粹な意志というものは、世界を変え、客観を変えていくようなものではないと。客観を変えていくものは、それは意志ではなくて恣意だと。個人的なエゴに立った気ままな心だと。客観を変えていくのではなくて、かえって主観を否定して客観に従っていく純粹な意志という言い方をなさってくださいます。そういう言い方になりますと、すぐにそれはただ現実に埋没し流されていくということなのかと、ただただ受けとめていくことなのかと、そういう疑問がでてくるわけですけども、しかしそこで問われるのは現実とということでございますね。現実をそのまま肯定するのかとこののですが、その時の現実と言っているのは、現にある事柄、現象でございますね。

この現実という言葉についてはやはり藤元君が「現行する真実」だと。そういういろいろなかたちを取って現行している真実、それを現実

■ 現行する真実

というんだと、こう教えてくれたことがございます。現実現実といっておりますけれども、我々はその意味では現実がわからんわけでありませぬ。ただ事柄に振り回されておる。そういう事柄となって現れておる真実です。そういうものが受けとめられない。しかしそういうものを受けとめるところに、一つの新たな表現という、創造という仕事なされるのだと。

以前から好きで読んでおりました、ご承知の、武満徹たけみつとむらさんの随筆で最近でました『時間の園丁と』という書物に、「私たちの耳は聞こえてくるか」という題の短い文章でございますが、その中で作曲ということについて武満さんが書いています。「私は、作曲という仕事を、無から有を形づくるといよりは」、「つまり今までなかったものを新しく形作るということですが、「無から有を形づくるといよりは、むしろ、既に世界に遍在する歌や、声にならない呻うめきを聴き出す行為ではないか、と考えている」、全く無から有を作り出すように自分の音を作り出すことではなくて、すでに世界に遍在している歌や声にならない呻うめきというものを聞き出す行為と、そう考えていると。音楽は、「紙の上の知的操作」、紙の上におタマジヤクシを書いて行うそういう知的な操作などから生まれるはずのものではない。そんなところから人の心を打つような音楽が生まれるはずがない。「音符をいかに巧妙にマニピュレート」、音楽は音符を巧妙に操作する、操る、そういうことをしたところで「そこに現れてくるものは擬似的なもの」、真の音楽ではない。それは「擬似的なものでしかないように思える。それよりは、この世界が語りかけてくる声に耳を傾けることのほうが、ずっと、発見と喜びに満ちた、確かな、経験だろう」。そういうことを武満さんが「私たちの耳は聞こえているか」という問いかけのもとに書いていらつしやいまして、ちようど安田先生がおつしやいます「純粹意志」という問題ですね。主観を否定して客観に従っていく、そういう純粹意志という言葉でおつしやっている言葉と私は重なるのでないかと思っております。本當の創造というのは決して主観を押し通すところにあるのではない。逆に主観が否定されてそこに世界が現れてくる、主観が否定されるところに、その身に世界が現れてくる。そういう営みの中で初めて、この創造ということも生まれてくる。創造的な営みですね。

ですから、本當の創造ということには自己否定ということがあるんだと。それこそ流れに帰ると。そこに純粹な創造を「莊嚴」というのだと。浄土を外から莊嚴するのではないのです。浄土の心に自己が否定されるところに浄土が現れてくる。ですから莊嚴というのはただ飾るというのではなくて、その意味で創造すると言った方が莊嚴という意味をよりの確に言い当てているのではないかという意味のことを安田先生が第一回目の講義の時にお話くださっておりました。

そのことから申しますとやはり大地の会というものは私たちがそういう浄土莊嚴の事業に参加するということ、安田先生が指摘してくださっている意味での創造という事業に一人ひとりが参加していくということがその願いとしてあるかと思えます。ある意味からいいますと、聞法と

いうことが最も創造的な行為なんでございましょう。聞いているだけではだめだという言い方をいたします。そういうときには聞いてはいない、ということとでございましょう。本当に教法が聞かれたということがあるならば、必ずそこに一つの世界がその人の上に荘嚴されてくる、創造されてくるということがあるのでしよう。

■ 受用とついで

そこに受けとめるということがあります。これは天親菩薩の『浄土論』の上でいえばご承知のように「受用功德」という言葉がございまして生活する、生きるということの根底に「受」という問題がありますね。あるいはたびたび申しますように、仏教で、悟り、智慧というものを「忍」という言葉で表します。そこには事実を事実として堪え忍ぶ勇氣、事実によって主観が破られていく。そのことを通して私の上に事実が一つの表現をもつ。その受用という感覚をある意味で私たち現代人は軽蔑してきたといえますか、軽んじてきまして、受けとめるというのではなく、もつと積極的に自分が切り開いていくというような、そういう姿勢を求めるといえることがあるわけです。しかしその生活の営みのいちばん根底に、受用という姿勢がないときには一切は自己を中心にした利用関係しか生まれてこない。今日我々は一切を利用する対象としてしか見なくなっている。

ご承知のようにエーリツヒ・フロムという人は、人間は科学技術によって、科学の力で何でもわかる、技術の力で何でもできる、そういう全知全能の神になってしまった。ひたすら第二の世界、つまり人工の世界を作ることによって一生懸命になっておる。そこでは自然というものもすべて、第二の世界を作るための建築材料にしてしまっておる、という指摘をしておりますけれども、まさにそういう利用という関係ですね。受用という姿勢を失うとき、そこには必ず利用という関係しか開かれてこないのではないかと。

受用という精神ということで、今私が行っている大学で、一年に一度、全校生徒に話をせんらんとときがあるのですが、ある時その中で、ちよつとこのことに触れました。受用ということを行いましたら、学生はほとんど聞いていないのですが、しかし中に、受用ということを利用して聞いたと、驚いてくれた学生もおりましてですね、そんなことは教えられたことがない、という言い方をしておりました。いかに効率よく利用するかということですね。そういうことしか感覚の中にないと。そこでは人間が一生懸命何かを作っているようだけでも、しかしそれは、真に創造という言葉に値するような営みではない。すべてはもう五十年も経てば、どうにもならないものになってしまうような、その時その時の目新しいものということではなくなっておる。何かそういう意味でこの荘嚴という言葉、創造という言葉で第一回目の時に安田

先生がご指摘くださっていることに改めて教えられました。

そこにこの聞法会というものが、「根底に流れるもの」に対する「呼応」と。そして一人ひとりの真の創造的な営み、そういう場として保たれていくことが問われているのだと、改めてそういうように思います。その意味でこの『教行信証』講義などということは、どうすればいいのか思いあまっているのですけれども、ただ自分なりの呼応ということでお聞きいただければ思っております。そして『教行信証』を始めからということになりますと「総序」からということになりますが、私はこの「総序の文」というものは、なによりも音読するものだと思うわけでございます。音読するということは言葉につかまれるという営みだと思います。私もほとんどすれば言葉をつかみ取ることばかりに一生懸命になってしまいうわけですが、しかし、つかみ取った言葉は、それこそやはり主観的なものにとどまるのでしょうか。そこに何よりも、その根底に、その言葉の響きに身を浸すということがなければならぬのではないかと思います。その意味で「総序の文」は、毎回、最初に音読してもらおうにしたいと思います。

今回、ここに出させていただきました「時機純熟の真教」という言葉ですが、親鸞聖人は「真実教巻」の最後に六句の言葉をもって真実教ということ明らかにしてくださっております。

しかればすなわち、これ顕真実教の明証なり。誠にこれ、如来興世の正説、奇特最勝の妙典、一乗究竟の極説、速疾円融の金言、十方称讚の誠言、時機純熟の真教なり。知るべし、と。
(聖典一五四頁)

こうあげてございます。そのいちばん最後にでておりますのが、この「時機純熟の真教」という言葉でございまして、その言葉を一つの軸として真実教ということが少しでも考えられたらと思っております。

■ 無量寿経の歴史が『教行信証』にまで具体化

『教行信証』ということでございますけれども、これは親鸞聖人が、いわゆる偈前の文、「正信偈」の直前におかれております『論註』の言葉を通して、

しかれば大聖の真言に帰し、大祖の解釈に閲して、仏恩の深遠なるを信知して、正信念仏偈を作りて曰く、
(聖典二〇三頁)

とこうございまして、そこに「大聖の真言」と「大祖の解釈」という言葉があげられてございます。このことをふまえて、やはり安田先生が最初のご講義の時に、「解釈があるところ」に古典が生きている」ということがあると。そこから何の解釈も生まれてこないときには、それはたんなる古典にすぎないと。つまり「真言」というのは、そこに限りなく解釈を生み出してくる言葉ですね。だから「大聖の真言、大

祖の解釈」と重ねられてあるのは、これは決して横に並んだ言葉ではないのでしよう。二つあるわけではない。「大祖の解釈」とまでなつて私のところまで流れてきているのが「大聖の真言」でございますね。

ですから、安田先生はそういうことを踏まえて、『教行信証』にまでなつた『無量寿経』という言い方をなさつておられますね。『教行信証』というのは「大聖の真言」のほかにないわけでありましょう。『無量寿経』の歴史が『教行信証』にまで、いうならば具体化されてきたと。この「大祖の解釈」という歴史を受けて、『教行信証』というものです。つまり『教行信証』というところに『無量寿経』が現れているということをご指摘くださっています。そのことが『教行信証』をいただいでいくときの大事な視点だと思えます。『無量寿経』の展開というものを離れて『教行信証』ということはない。そのことをこれから絶えず問い直しながら読んでいければと思っております。

その上で、一年に一度の、四日間の会というところでございますので、文に従つてということになしに、一つの言葉を軸に、その言葉を通して繰り返し学んでいければと思つていられるのでございます。そして今年はこの「時機純熟の真教」という言葉をあげさせてもらったわけでございます。それはごく雑に言つてしまいますと、現代に生きる私にとつて、真実教とはどういうことなのか、まさしくその時機の事実立って、真実教ということを少しでも明らかに、少なくとも問いとしてだけでも明らかにしていければと思つております。

その時に、この「時機純熟」という言葉をご講師方の講録などを読ませてもらいますと、ほとんどがこの「純熟」という言葉を「相応」という意味で釈してございます。これが一つ引つかかるわけでございます。相応という言葉は、ご承知のように曇鸞大師におきまして、『浄土論』の「与仏教相応」（聖典一三五頁）、偈を造つて仏教と相応せん、という天親菩薩の言葉のところで「相応」という言葉を注意しております。ですから「相応」という言葉は大事な言葉ではございますけれども、何かご講師方の言葉使いからみますと、この時代にびつたりするとか、ふさわしいとかいうような、俗に使う使い方と変わらないような意味で「時機相応」と、どうもそういうようにしか読めないものが多々ございます。しかし親鸞聖人は相応とはおっしゃらずに「純熟」とおっしゃつておる。まあ、純熟という言葉がどういう意味なのかですね。これも一つわからないことでございます。一つには「純化成熟」というような、そういうことも思われるわけですが、そうしますと、言葉としては時機純熟ですから時機が純化し成熟すると、こういうことになるのかですね。あるいは教えというものが時機において純化し成熟することなのかですね。そこらもはなはだ混乱してくるわけです。そこに「時機純熟」とはどういうことなのか、そういうことを問いとしてもつております。

そこにまず、「時機」という言葉があげられておるわけですが、一つの問題意識として現代という時代でございますね。これは前におられます和田先生が、大阪の『南御堂』という新聞に二回にわたって文章を寄せてくださっています。そこにやはり、いうならば時機という問題が取り上げられてございました。いわゆる現代といつているのは、ヨーロッパといいますが近代をくぐって展開している現代という意味ではないと。日本の場合は、近代というものを本当にはくぐっていない、というご指摘と、そしてそこに現代の問題を厳しい言葉でご指摘くださっております。現代といってもですね、いわゆる世紀末的な混迷を表す仮称だと、仮の名前だと、そういうご指摘もございました。

そこに、いわゆる「普遍的な価値体系の崩壊」、それこそすべての人が、それをよりどころとして生活をしていける、そういう普遍的な価値体系が崩れてしまったと。これは無根拠の時代という言い方もあるそうですが、すべての価値意識の根拠とか、あらゆる生活の営みの上において、根拠がない、見いだされない、そういう状況として無根拠の時代という言い方もあるそうです。

それから和田先生は「連帯原理の喪失」。人間が本当に連帯していける、そういう原理が見失われて、みんなバラバラになるほかない。連帯原理の喪失。それから「歴史の無方向」、歴史はいつたいどこへ向かっていくのか、そういう方向性を見いだせずにいる。そして「人間相互の不信」、人間不信。そういう等々の言葉で世紀末的な混迷というものを押さえてくださっております。

私は大学で若い人たちといっしょにしていることがありますが、学生諸君はそういう危機感をさらさらもっていないわけでありまして、中には真剣に考えている若い人も当然いるわけですが、多くは全く我れ関せずという雰囲気でございます。その意味では、世俗化という言葉がこの頃ではあまり用いられなくなっていますが、いわゆる世俗化という問題をいよいよ強く感じております。

この世俗化という問題について、折に触れて触れさせてもらっているのですが、武内義範先生ですね。あの方がもう二十何年前に『親鸞と現代』という、中公新書ですね、書物をお出しになっております。その中でやはりこの世俗化という問題を取り上げておられるのですが、どういう人か全く知らないで申し訳ないのですけれども、ジョン・ロビンソンという人が教会に職を奉じておられる。牧師さんでしょうか、ともかく教会に勤めておられる人なんだそうですが、そのジョン・ロビンソンという人が、文化の全体的な世俗化、そういう中で「自身は教会に職を持っているものでありながら、しかも祈ることはできない」という告白をしていると。教会に職を奉じているものが神に祈れないという。それは念仏者からいえば、身を寺においておっても念仏申せないという問題でないか、ということを武内先生は指摘されております。

その中で武内先生はおもしろい譬えを出しておられます。お婆さんが茶室でお茶をいただくときに、「なんまんだぶつ」とおっしゃる、それは決して異様じゃない。自然なこととして聞ける。だけど、もし喫茶店でコーヒーをウエイトレスが持ってきたときに、「なんまんだぶ

つ」と言ったらこれはちよつと異様だろう、と。

喫茶店では異様に感ずるといふ、そこには何かあるのではないかという指摘を武内先生がなさっておられます。武内先生はそういう指摘をしてくださっただけで終わっておるのですけれども。私は茶道の方はあまり知りませんし好きでもありません。まあ、飲むことだけは好きですが、だから茶室に入ることはしないのですけれども、何が違うんだらうと、喫茶店と茶室とですね。茶室では自然に聞こえるものが喫茶店では異様に聞こえるとしたら何が違うんだらうということですね。

そこで一つ私に思い浮かぶことは、茶室に入るといふときには、ヒラ 踊り口から入るといふことがある。あの狭いところから体を二つに折って、いわば膝を屈して入るわけです。その膝を屈して入るといふことは、ある意味で、今までの自分の気分や自分の世界を捨てて、茶室の主人といるのですか招いてくださったその世界に入る。招いた人も、その踊り口に至るまでの路地からずつと、打ち水をし、部屋には軸や花を吟味して、もてなす心をもってむかえる。それこそ荘厳された部屋でございますね。ですから踊り口から入るといふときには、その世界を肌身に受けるということが一つあるだらうと思います。そしてその中では、主人と主客、その次が次客ですか、ともかく位置がちゃんとあるわけですね。そしてそれぞれの役割があるわけです。ですから、そこでそれぞれの役割を担いながら、しかも全体として、一期一会いちごいちえの心をもって出会う。そこには一つの願いをもって、志をもって造られた世界に身を置き、しかもそこで周りの人との出会いを共に生きるという、そういう世界のあり方が、茶室というにはあるのではないか。

それに対していいますと、喫茶店というのは、もちろん踊り口から入るわけではないですね。片手でドアを押して入るわけでした、自分の気分をそのまま持ち込んで、そして同じ喫茶店の部屋におりましても、それぞれが自分の世界に沈んでおる。グループで行ったとしても、自分たちだけのグループの世界に沈んでおる。そして外が風が強かったり雨が強かったりしても、時々ちらつとガラス越しに目を走らすぐらいで、後はまた自分の世界に閉じこもっておる。何かそういうことが喫茶店にはあるのではないか。そのように、この社会全体が喫茶店化している。特に若い人は、もう電車の中であろうと町中であろうと、喫茶店にいるのと同じ感覚ですね。私なんかの年輩のものはオロオロしてしまふような自分たちだけの世界に全く沈み込んでおると。

その意味では、そういう自分たちだけの気分、自分たちだけの世界に閉じこもっているそういう人たちにとって、さて教えというものがどういうかたちで伝わりうるのか、響きうるのか。武内さんがいわれるように、喫茶店では念仏は似つかわしくないとのことだとしますと、社会全体を喫茶店化して生きている人たちにとって、念仏は全く無縁なものなのか、ということになっておるわけですね。そうした中で、い

つたい「時機純熟の真教」という言葉がどうはたらきをもちうるのか。いま差し迫って、それこそ世紀末的な危機、混迷ということがいろいろなかたちで現れておるわけです。それはある意味で自分の足下が崩れていくことですから、そのことを少しでも意識するときに、それはやはり何かを求めるといふ心と無縁なものではないと思います。僕など若い人と接しておりますと、その喫茶店化がいよいよ広まっているといひますか、深かまっているといひますか、感じてしまうのです。

■ 方便とは真を實にもたらす歩み

そういう現実と、一方で「時機純熟の真教」というこの言葉と、そこには逆に「時機純熟」という言葉で押さえられてありますだけに、こういう現実というところに立って振り返りますと、さて「時機純熟」とはどういうことなんだろう、そういうかたちではたらいてくる「真教」ということはどういうことなのかということですね。

この「真教」という言葉は、くわしくは「顕真実教」とおっしゃるわけですから「真実教」でございますね。そして、ただ真理であるといふだけなら、真実教ではない。この六句の中で「一乗究竟の極説」と三番目にありますが、一乗究竟ということは大乗仏教、聖道門仏教が等しく追求してきた道であり、掲げてきた旗印でございますね。親鸞聖人はそこに「極説」という言葉で押さえられておるんですが、その「一乗究竟」という願いが、究極的に明らかにされてくるという意味だとしますと、究極的にといいは、この私の事実として、ということですね。私の上に真が実になるということですね。真宗の場合は、その真を實にまでもたらす歩みが方便でございますね。真実のほかには方便があるのじゃない。真を實にまで具体化する歩みが方便でございますね。だからこそ、方便のご誓願といわれる。「方便法身の尊形」といわれるのでしよう。

これはいつのときだったか藤元君が、「法爾ほうに」という言葉に注意してくれたことがございました。三五八頁の後ろから三行目にありますが、聖道の教えが難行道だということをおぼせられますところに、「法爾なるがゆえに難行道と名づく」とこうございます。その「法爾」とは法が法としてあるということだと、こう藤元君は教えてくれたことがありました。法がその真理性にとどまっておる、法が法としてのみある、法がその真理性において掲げられている。

しかし、それはこの私にとって、その法爾の世界に至るといふことはまさに難行という問題ですね。ですからそこに親鸞聖人は、『安樂集』の引文（三五八頁）の順序ををひっくり返して、科文ナンバーで言いますと106ですが、これは『安樂集』の中の第五章、第五大門ですね。第五章に出てくる言葉でございます。後ろから二行目から第一章第一大門の書き出しの言葉でございますね。ですから『安樂集』を宗

祖がここで引かれるときに、次第をひっくり返しておられる。第五章の文を先に出して第一章の文を後に続けておられる。その第一章のところで問われているのが「教興きょうこうの所由を明かして時に約し機に被らしめて」と「約時被機」という言葉でございませぬ。そこに「法爾」というあり方に対して「約時被機」と。「時に約し機に被らしめて」ということがあげられる。三五九頁の一行目の「もし時を得ざれば方便なし、これを名づけて失とす」こういう言葉がそこにあげられてございませぬ。

そういう展開において問われている問題でございませぬ。この「時機純熟の真教」という言い方にそういう問題を感じております。そして念仏の教えというのは「時処諸縁もさわりなし」と時と処と諸々の縁を選ばないと。そして正法像法末法を通じてはたらく教えだと。いうならば普遍性でございませぬ。そういう普遍性というものが掲げられておる。今の現代の状況において「時処諸縁もさわりなし」ということ、あるいは「時機純熟」ということがどういふこととして言いうるのかです。そういうことをもたもと問題としてもっているわけです。そのことを少しでも問題としてはつきりできればということ、この言葉を軸に明日から少し「教卷」の文にも触れながらお話しさせていただきます。というふうに思っております。

今日は一応こういう講題であげました気持ちをお聞きいただいております。

96時機純熟の真教 2

■ 宗祖が大無量寿経というときは無量寿経を全歴史を包む

親鸞聖人は「真実教巻」の最後に、真実教の結嘆、結び讃嘆するということで六つの言葉をもってこの真実教ということの明証をあげておいてなるわけでございます。

如来興世の正説、奇特最勝の妙典、一乗究竟の極説、速疾円融の金言、十方称讃の誠言、時機純熟の真教なり。知るべし、と。

(聖典一五四―一五五頁)

とこうあげられております。

この六句につきましても、その受け止め方がいろいろに言われてきております。いちばん一般的なのは、『無量寿経』の三分に配当して、一番目と二番目が序分による。それから三番目と四番目が正宗分によつておられる。それから五番目と六番目が流通分によると。弥勒付属の文をふくめて流通分ということ、これは『六要』もそうですし、南條先生の『廣文類論叢』もそうですね。それから香月院師をはじめとすご講師方の多くがこの説をあげておいでになります。まあそれぞれにその典拠となる経文を示して、言われてございます。

それからもう一つは、一から四までは『無量寿経』で五番目が『小経』、六番目が『観経』という言い方でございますね。前四つが『無量寿経』であり、五番目が『阿弥陀経』六番目が『観経』と。これはいちばん最初に親鸞聖人が「それ、真実の教を顕さば、すなわち『大無量寿経』これなり」（聖典一五二頁）とこうおっしゃっておられる。その『大無量寿経』という言い方ですが、今日私たちは『無量寿経』を『大経』と言っています。だいたい道綽禪師からそういう呼び方がされておるかと思いますが、『大経』を『無量寿経』のこととして使っておりますけれども、しかし親鸞聖人がこういう大事な箇所、經典そのものの『仏説無量寿経』というその正式の名称をあげられずに、いわゆる略称をもつてされるということは私にはちよつと考えにくいわけでありませう。

たとえば「行巻」、一五八頁のうしろから四行目に異訳經典でございますが、古い『無量寿経』でございますね。これが『仏説諸仏阿弥陀三耶三仏薩婆檀過度人道経』という、これだけの名前を、そのままきちつとあげておられるわけですね。この經典は略称すれば、『大阿弥陀経』という名で略称しておりますけれども、親鸞聖人は、これだけ長つたらしい面倒な名前をきちつとあげておられる。だのにこの真実教と掲げられるところに略称を用いられるとは考えられないわけです。そこに宗祖が『大無量寿経』といわれるとき、それはたんなる『無量寿経』じゃない。それこそ『無量寿経』は今日残されているだけで五つの翻訳ですね。五つの訳が残されているわけですから、いちばん古い二

十四願經、『平等覺經』『大阿彌陀經』、三十六願經としての『莊嚴經』、そして四十八願經としての『如來會』と『無量壽經』、その残さ
れているだけでも五つの名をもって、それこそ展開してきた經典。經典自身が一つの展開の歴史をもっており。だから「教卷」においても、
古い經典、異訳の經典を合わせてあげておられるわけでございます。

その意味では、『大無量壽經』というときには、『無量壽經』の展開してきた歴史の全体が包まれておる。それを縦の歴史というならば、
それに対して横には『觀無量壽經』『阿彌陀經』、いわゆる『觀經』『小經』という三部の經典として開かれてくる本願の經典、その全体を
包んで『大無量壽經』という名があげられておると思われるわけでございます。そしてそのことからいえば、この結嘆の文が三部經に配当さ
れるということも頷かれるわけでございます。「十方稱讚」ということが『阿彌陀經』、「時機純熟」ということが『觀經』と、それぞれに
その内容も押さえられるかと思えます。

こういう見方に対して曾我先生は、端的に、第一の「如來興世の正説」が「総」である。そして二から六までが「別」だと。いわゆる「総
別」という言い方を曾我先生はなさっております。その場合には、別というのは具体相でございますね。ひとことをもってあげれば「如來
興世の正説」、それに尽くされると。その「如來興世の正説」ということを開けば、具体的には「奇特最勝の妙典」以下の五つの名をもって
あげられると。総別という言い方でございますね。これはその前の結嘆の前に懺興師の『述文贊』があげてございますが、その懺興師は、二
から六までの五つをそれぞれの五徳でございますね、五つの徳をもって讚嘆されるその五徳というものに配当されます。これは『相伝』の
「深解別傳」もその言い方がされておりましたですね。

ですからこの場合は「奇特最勝の妙典」が「今日世尊住奇特法」、「一乘究竟の極説」が「今日世雄住仏所住」、「速疾円融の金言」が
「今日世眼住導師行」、「十方稱讚の誠言」が「今日世英住最勝道」、「時機純熟の真教」が「今日天尊行如來徳」だと。いわゆる阿難が釈
尊の姿を見て、五徳をもって仏陀の姿を讚嘆する。あの五徳の言葉と重ねてこの結嘆の文を押さえられております。

■ 『広文類』と『略文類』

まあそういう六つの言葉であげられます結嘆というものが、押さえられてきておるわけでございますけれども、私には一つ、『略文類』で
ございますが、四〇二頁でございますね。その後ろから四行目からが真実教を明かされるそこを見ていただきますと、四〇三頁の一行目から
「誠にこれ、如來興世の真説、奇特最勝の妙典、一乘究竟の極説、十方稱讚の正教なり」と、四つの言葉だけで『文類聚鈔』のほうは結嘆さ
れてございます。いちばん最初の「如來興世の真説」は『教行信証』では「如來興世の正説」ですから言葉使いの移りがありますけれども、

同じ内容です。大きな違いは四番目の「速疾円融の金言」と六番目の「時機純熟の真教」、この二つが『文類聚鈔』いわゆる『略論』では削られているといえますか、あげられていないということが私には引つかかるわけでございます。これも宗学の方では『教行信証』の方を『広文類』あるいは「ご本典」、それに対して『文類聚鈔』の方を『略文類』、あるいは「略論」とこう呼びますが、これにつきまして「本前略後」というとらえかたと「略前本後」というとらえかたと二つございまして、そういうことはいろいろと考えられてきたのでしようね。つまり親鸞聖人はどっちを先にお書きになったんだということでございますね。

略という言い方からいいますと、ちゃんと書いたものから改めて省略して、要のところだけをあげると。そういうことで書かれたとしますと「本前略後」でございますね。「ご本典」が先で略述したのが「略文類」、すなわち『文類聚鈔』だという見方ですね。それからもう一つ、私は緻密に考えられないのでそういうことはしないというかできないのですけれども、書物を書いたり、講義の準備をしたりするというときに、まずメモをする。メモを先にしてそれからそれを肉付けといいますか広げるといいますかして完成させていく。そういう言い方からいえば「略本」のほうが先で「廣本」が後だと。先に要だけをあげられてメモしておかれて、メモじゃないですけど簡単にいいますと、そして後で厳密に展開していかれたと。こういう見方をすれば「略前本後」ということになる。そういうことがいろいろやかましく議論をされております。覚如上人のものといわれております『教行信証大意』という書物では、はっきりと本前略後の説をとっております。『教行信証』は非常に広範な厳密な書物であって、一般のものにはなかなか理解ができないから、理解しやすいように、改めてこの『略論』が書かれたのであると、そういう言い方が『教行信証大意』にはされてございます。

そういう、どっちが先かどっちが後かというように学問としてはきちっと見ておくべきでしょうが、私には何でこの二つの言葉が『略論』ではあげてないのかということですね。そこにひとつ導きとなりましたのは、蓬茨先生が『広文類』のほうは聖道外道、当時の全思想界に対して本願念仏の一道を明らかにしていく教相、教えとしての筋道といましようか、そういう教相を明確にしたもの。全思想界、もう一ついえば、人類にも申すというような、大きな志をもって書かれておるのが『教行信証』だと。そこに教相が明らかにされていると。これは古来、廣文類は教相を明らかにする、略論は安心を明らかにすると、こういう言い方で言われていることですね。

そして蓬茨先生は、『略文類』は念仏の直道じきちうに帰した人々のための書だと。現に念仏もうしておる人に、その念仏の中にこの『広文類』で明らかにされた教相がすべて尽くされているんだと。いうならば念仏の行者が、その念仏の中に、じつは仏教のすべての問題が尽くされておるんだということを明らかにすること、この『文類聚鈔』の書かれた意味があると。

する。つまり聖道の諸教は向上を求める。一步一步向上して、諸々の行をすべてつとめ行じて、そして頂きにまで到達する。

それに対して、いま龍樹がこの身においてというところを押さえている。そしてこの「身」というのは何度も触れさせてもらいましたように、龍樹は『十住毘婆沙論』のいちばん最初に、膿とか涙とか尿とかそういう分泌物を通して身というものを押さえている。それは向上していこうとする精神の営みを裏切る身の事実でございますね。そこに「速疾」という言葉は「諸」「久」「墮」という問題をかかえているあり方に対して、念仏の直道という意味を明確にする言葉でございます。速疾にしかも円融でございます。智慧がすべて欠け目なく成就する。「時機純熟」という言葉はやはり聖道批判をはらむわけでございます。

これはご承知の「化身土巻」にございますが、三五七頁です。

信に知りぬ、聖道の諸教は、在世正法のためにして、まったく像末・法滅の時機にあらず。すでに時を失し機に乖けるなり。浄土真宗は、在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまうをや。

こういう言葉があげられてございます。そこに「時を失し機に乖けるなり」という批判でございますね。聖道の諸教はすでに時を失し機に乖いておると。機の事実というものに乖いておるということでございます。

それに対して『無量寿経』に説かれた本願念仏の道は、「速疾円融」「時機純熟」とこうあげられてきておるわけでありまして、この二つの言葉が『文類聚鈔』にはあげられていないということに、逆にこの二つの言葉が当時の全宗教界、全思想界に対して、念仏の一道というものの意義を鮮明にされた言葉だと、そういうように言えるのではないかと一つ思っております。

しかも「速疾円融」とか「時機純熟」ということが、ただ言葉の上あるいは教義の上で言われておるのではなくて、親鸞自身の遇いがたくして今遇うことを得たりという、その遇いえておるといふ身の事実において、「速疾円融」「時機純熟」ということを領いておられるわけで、理論の上で言われているわけではないのでしよう。そういう移りゆきというものをそこに思います。

■ 衆生を離れて如来はない

しかもこのいちばん最初に「如来興世」という言葉ですね。ここでは「出世」と言わずに「興世」と言われておる。この「興」の字はと・の二つの部分からできた字だと教えられているのですが、は多くの人が両手を差し上げておる。しかも心一つにして、衆手同心、同じ心をもって手を差し上げている、そういう姿から造られた字だと。ですから「興世」というときには、世の中の外から世の中の人に生まれ出たということではないのです。いうならば人々の願いを身に受けとめて、その人々の願いの中から生まれてきたと。本来

如来とはそういう名でございませぬ。衆生を離れて如来はないわけです。一切の衆生をもって自らとする、というところに如来としての歩みがあるわけでしょう。

だから本願というのは如来の本願だけじゃないですね。その本願はじつはそのまま衆生の本願ですね。本願を聞いて如来を理解するのではない、自己を理解する。そこに「如来興世」という言い方があるのでございませぬ。そして先ほど申しましたが、『深解別傳』のほうでは後の五句、五つの言葉が五徳の言葉と結びつけて押さえられておる。いちばん最初にあげられております「奇特最勝の妙典」というその「奇特」という、五徳のうえていえば「住奇特法」。安田先生は、この「奇特」というのは平常を破った非常の姿が「奇特」と。長く隠れていたものが、いままさに真実を顕すというような、そういう姿だところおっしゃいまして、その上で具体的には、この五徳の瑞相の前にはあげられております六頁の最後、「諸根悦豫、姿色清浄」という、それが「奇特」の姿だところおっしゃっているのですね。

この場合に安田先生が、平常を破って非常とおっしゃっていることはどういうことなんでしょうかということですね。仏陀としての平常とは何だといえば、「転法輪」でしょう。法を説く。いうならば教化者として法を説く。それが仏陀の平常の姿でしょうね。その平常を破って非常という時には、言葉が発せられないということですね。つまりそこに沈黙ということがあると思うのですね。

つまり、この「諸根悦豫」とか「姿色清浄」というのは、その身が表現をもっておる。身の輝きであるわけですけども、それはある意味で、自分に語ることを迫ってくる事実には耳傾ける。説法する前に、法を説く前に、根底に語ることを迫ってくる事実というものに対して、耳傾けるということですね。昨日申しました安田先生が「莊嚴は創造だ」ところおっしゃったあの創造ですね。そこには、自己の主観をもって客観を変えていくのが創造ではない。逆に客観によって主観が破られていく、そしてそこに客観といいますか事実が現れてくる。その、いうならば主観が破られた姿が「諸根悦豫、姿色清浄」でしょう。とくに清浄という言葉ですね。

その意味で沈黙というのは、口から出ようとする言葉をあえて押さえるといいますか、自らにもう一度聞きなおす。言葉の背後といいますか根底に沈黙がないときには、それはただ思いを吐き出しただけなんですよ。決してその言葉はその言葉において世界を開くということがない。それこそ主観にとどまるのでしょうか。光というものは、どれだけ遠くまで伸びても、決してその光体を離れたりはしないのですね。光が闇を破って照らし出していく、しかしそれはちょうど弓を離れた矢のように、スーツと向こうに行っただけというのなら、光としてはたらしきを為さないのでしょう。光はどれだけ走っても光体を離れない。源を離れない。つまり私たちいろいろ言うのですが、結局今日も一時間過ぎましたが、「ああ一時間すんだ」と言ったときには、言葉はどこかに行っちゃっているのですね。語ったことがもう一度帰ってくる、

常に語った自分に返ってくる、何かそういう光がどこまで走っても光体を離れないというように、どれだけ語ろうとその語った言葉が常に聞き直されていく。聞いてくださった人を通して聞き直される、そういうことがこの身の輝きという、「奇特の相」ですね。

安田先生は「非常」とこうおっしゃってくださったのですが、それを私なりに受けとめさせてもらうと、そういう仏としての法を説き語るということに対していうならば沈黙でございますね。その沈黙の深さが身を通して表現されてくるのでしょうか。何かこう、うまく言えませんが、あれども「奇特の相」というところには私はそういう問題を一つ思います。ですから昨日紹介しました武満徹さんが、「作曲家は音に傲慢であってはならない」ということをおっしゃっているんですね。作曲家というものは音に対して傲慢であってはならない、その世界が語りかけてくる声に耳を傾ける感受性というものが大事だと言っておられます。音に傲慢であってはならないと。

我々においても同じことでございますけれども、言葉に傲慢であってはならない。それはどこまでも聞き直すという、聞き取るという感受性、それをいかに身に保つか。「諸根悦豫」というのは全身が感受しておる姿ですわね。全身が感じ取っておる、そういうところにこの「奇特の相」という言葉があるのでしょうか。そしてこの三番目四番目が法としての内容、とくに六句の結嘆の言葉の第三番目と第四番目が六つの中でも内容としては中心をなす言葉でございますね。

■ 仏陀の上に人間の救いを見た

この「教巻」におきましては、阿難の言葉から引文がされてございますが、経典にかえて見ていただきますと、六頁の最後、

その時、世尊、諸根悦予し姿色清淨にして光顔巍巍とまします。尊者阿難、仏の聖旨を承けてすなわち座より起ち、偏えに右の肩を袒ぎ、長跪合掌して仏に曰して言さく、

そして阿難の言葉ですね、ここからが「教巻」に引文されて「今日、世尊、諸根悦予し姿色清淨にして」とこう続けられているわけでございます。これはちよつと読みますと、最初の文章はなくても文章としてはいいわけでありまして、七頁の一行目の「尊者阿難、仏の聖旨を承けて」からでよさそうなものがございますが、それがわざわざ前に「諸根悦予、姿色清淨、光顔巍巍」という言葉をおいて、そしてさらに阿難の言葉の中に、またこの言葉がそのままくり返されておることがやはり一つ注意されることであります。

これは宗さんにそうじゃないと叱られるかもしれないませんが、昨日お話くださった「生ける鏡」というあの問題でございますね。モナド「無窓」という、窓がないということと同時に「生ける鏡」という表現ですね。そういうものに通ずるものを私はこの文章の中に感ずるわけでございます。昨日の話では、モナドはそれぞれが他を映し出し他の中に映すと、交互に映し合うということをおっしゃっていただいていたと思っ

おるのですが、これは何年かまえに大地の会で「映現えいげん」という言葉で申させてもらったことがあります。『観無量寿経』の「宝樹観」のところはこの「映現」という言葉がございませう。これがそういう互いに映し出すということです。これは華嚴などがいろいろ説かれておるところでございませうけれども、この「映現」という言葉に私は心を引かれるわけです。九十九頁の四行目に「この宝蓋の中に、三千大千世界の一切の仏事を映現す。十方の仏国、また中において現ず」と、こういう言葉で出てございませうが、そこに仏陀の姿とその姿を目の当たりに見た阿難との間の交互に映し合うと。何かそういうことをこの『無量寿経』に「諸根悦豫」ということが繰り返してあげられておると思っています。

それは何を表しているかといえ、阿難が、初めて仏陀の上に人間としての救いを見たということでないのかと思います。それまでは阿難は、釈尊の救いを見ていたのでしょう。釈尊の悟りを見ておった。だから阿難はただ釈尊の悟った姿を遠く仰ぎ見ておったということなのでしょう。しかしそれが決して釈尊個人の救いではない。悟りではない。そこに成就されていたものが人間としての救いだということですね。

『無量寿経』では「明らかなる浄鏡の表裏に影暢ようちやうするがごとし」（聖典七頁）と説かれてあるのが、「教巻」では「明らかなる鏡、浄き影表裏に暢とほるがごとし」（聖典一五二頁）とこう読み替えてある。その場合それは、阿難自身の中にその徳のはたらきを見いだした姿を表しているというようにも言われてきております。ともかくそこに、阿難が初めて仏陀の上に人間としての救いを見た。それがこの「一乗究竟の極説」という三句目でございませう。六句の結嘆の言葉の「奇特最勝の妙典」につづいて「一乗究竟の極説」とこう出てまいります。この「一乗」ということでもございませう。これも昨日宗さんが「和合衆」ということでやはりご指摘がございました。一つのものにおいて和合するとその一つなるものを求めていく。一つなるものにおいてと。その「一」でございませう。「一乗究竟」と、これは大乘仏教全てを通じて求めた世界でございませう。一乗という世界。大体この「一乗究竟」という言葉、これは『法華経』によっておられる。『法華経』に元がある。一乗という問題は華嚴も涅槃も大乘経典ひとしく求めたところでもございませうが、「一乗海」と言うは、「一乗」は大乘なり。大乘は仏乘なり」という言葉から始まっておりますが、その最後の行に「大乘は、二乗・三乗あることなし。二乗・三乗は、一乗に入らしめんとなり。一乗はすなわち第一義乘なり。ただこれ、誓願一仏乘なり」と、こうございませう。そこに「大乘は、二乗・三乗あることなし」という言葉で一乗ということが押さえられておりますが、「十方仏土中 唯一乘法 無二亦無三」これは『法華経』の「方便品」に出てくる言葉ですね。当然そのことが、この一九六頁の場合に踏まえられてあると思うのであります。ただこの「無二無三」というこの解釈の仕方が、「二」

は二乗（声聞、縁覚乗）、「三」は三乗（声聞、縁覚、菩薩乗）と、二乗なくまた三乗もないとこういう意味で普通積されておりませけれども、「方便品」の梵文からの訳では「第二第三」という文になっておるそうですね。ですから第二も第三もないという言い方になっておりまして、「二、三」というのは二乗三乗ということではなくて第二の道も第三の道もないと。梵文のほうではそういう文章になっているのですが、ともかくそこに一乗性ということがございますね、それが大乘仏教の求めた世界でございます。

その意味では「化身土巻」にあげられております三四〇頁の、後ろから七行目からの自力の発心において歩まれる聖道の諸教、これは善導の言葉によつていますが、「『門八万四千に余れり、漸・頓すなわちおのおの所宜に称いて、縁に随う者、すなわちみな解脱を蒙れり』（玄義分）と云えり」と。そこに随縁、「縁に随う者、すなわちみな解脱を蒙れり」と、こう押さえてございます。

それに対して「しかるに常没の凡愚、定心修しがたし、息慮凝心のゆえに。散心行じがたし、麁悪修善のゆえに」、つまり随縁のほうは縁があれば縁に従つて解脱を得る道ですけれども、常没の凡愚という自覚は縁なきものの自覚でございますね。そういう八万四千の法門というものにはついに縁なきもの、そういう縁なき身の事実でございますね。そしてそれに対して「かるがゆえに『如来懸に末代罪濁の凡愚を知ろしめす』」と。その「懸に」ということは予言という意味もありますが、いうならば衆生自身が気づく前に見通すというようなニュアンスをもつかと思います。私の自覚に先立ってすでに私はそこに見いだされておる。明らかに見られておる。そこに「如来懸に知ろしめす」というその言葉を通して三四一頁の四行目に宗祖の独特の門余積ですね、「『門』はすなわち八万四千の仮門なり、『余』はすなわち本願一乗海なり。」と。

■ 常没の凡愚にとつての一乗

ですから一乗ということがただ法として問われているのではなくて、どこまでも「しかるに常没の凡愚」という、そこに身を据えて一乗ということが問われておる。法として一乗性を大乘の諸經典は展開してきておるわけですけども、そこに説かれた道は常没の凡愚には縁なき道、しかもその深い悲嘆において如来の心に目覚める。「かるがゆえに如来懸に末代罪濁の凡愚を知ろしめす」と。その「末代罪濁の凡愚」、常没の凡愚に承えて開かれておるのが本願一乗海だと。そして八万四千の法門はすべて本願一乗海に帰せしめるための仮門であるという、いうならば親鸞の仏教史観でございます。本願史観というものがそこに示されて参ります。ある意味ではこれが「時機純熟」ということにも通じてくる、押さえられてくる一つの眼でございます。ですから図式的には言えませんが、あえていえば「然常没凡愚」のところは末法史観ですね。そしてそれをくぐって宗祖の本願史観。図式的にはいえないものですが、一応手がかり的にいえば、その軸になっているのが「常没の凡

愚」という悲嘆でございますね。そういうところに大きな展開があるように思います。

そこにごともでも「常没の凡愚」という身の現実でございますね。これは源信僧都には「地体」という言葉がございます。安田先生がよくおっしゃいました「凡夫の地体」（聖典九六一頁）という言葉があります。そして聖覚法印には「現身」という言葉がありますが、『唯信鈔』の聖道門浄土門の展開を述べていかれるところですけれども九一六頁の三行目を見ていただきますと、

真言をおこなうともがらは、即身に大覚のくらいにのぼらんとおもい、法華をつとむるたぐいは、今生に六根の証をえんとねがうなり。まことに教の本意、しるべけれども、末法にいたり濁世におよびぬれば、現身にさとりをうるること、億億の人の中に一人もありがたし。

こういう「現身」という言葉は、まさしくこの時代社会に生きているこの身ということでございます。もう一つ「現」という言葉でいえば、常に現場に立つ者ですね。現場に立つということは、逃げようのないものとしてそこに立つことですね。その事実から責任を免れないものとしてその場に立つ。「現身」というのはこの人生に責任を免れないものとしてその場に立つと。責任を免れない者としてこの人生に身を据えておる、そういう意味なんでしょう。そしてそれが親鸞聖人を貫く姿勢だと思っておりますね。

■ 蓮如は無常観、親鸞は宿業観

まあ、私はあまり蓮如上人の教えを勉強しておりませんので言い切ることはできませんが、親鸞聖人のご文章にはあまり無常観は出てこないのですね。蓮如上人の『御文』には無常観が色濃く取り上げられておりますね。「電光朝露」とか「白骨の御文」とかですね。「無常観」というのは言い換えれば、頼りにならないものはきっぱりと頼りにしないという智慧です。あるいはその勇氣です。「観」というのは智慧でございます。依るべからざるものには依らないという、そういうきっぱりとした智慧、そしてその智慧において真に依るべきものに依れと勧めます。つまり「後生の一大事」という言葉で呼びかけられておる歩みでございますね。そういうことが観察のほうの「観」の「無常観」だと思っております。

しかし蓮如上人の場合どうしてああいう無常ということが色濃く表に出されておるかですね。そこには安田先生のお言葉をお借りすれば、蓮如上人は始めから痩せたりといえども本願寺の法主として歩まれた。そこにはやはりいろんな不純なものも内に受け止めて歩まれた。そこに蓮如さんの苦悩があると。親鸞聖人はごともでも一人の行者として、いうならば人々に申し上げるというような姿勢で語っていかれた。だからどちらがよりご苦労であったかということとは比べることはできない、ということをお安田先生はおっしゃっておいりましたことを記憶しております。ともかく、やはり何かそういう人々を内に受け止めてという姿勢と重なることなのかなあということも思うのですけれども、無常とい

うことを通して仏道が語られておる。それに対して宗祖にあつては一貫して「宿業観」でございませぬ。その宿業観というのは、自らの人生に責任を持つという智慧でございませぬ。そういう自らの人生に責任を持つ、まさしく現身としてこの人生に身をおくと。そしてその一点に立つて宗祖は、一乗という問題も問うていかれた。「一乗究竟の極説」という言い方にはそういう歩みが押さえられたおるかと思ひます。

一乗というものが法としては『法華経』においてもすでに究極的に説かれておる。しかしそれはどこまでも法としてであつて、この現身において一乗ということがいかにして成り立つのか、成り立たなければそこに人間としての救いはない。個人の救いがあるだけであつて、私人間として救われるということですね。私が私の問題だけを解決してもらつて救いというのではないでしょう。私の問題がどれだけ解決してもそれは必ずしも私が人間として救われたということにはならん。つまりこの現身の救いです。現身において問われる救い、それが今ここに明らかにされておると。そういうところに「一乗究竟の極説」という言葉もあるかと思ひます。

ですから、この現身に立つということからいいますと、宗祖は自らの体験というものを一步も離れられないですね。ただその体験というのは個人体験ではないのですね。たんなる個人としての体験ならいわゆる体験主義、体験に閉じこもるものになります。どこまでもこの私において真実を体験する。真実なるものの体験でございませぬ。そこに宗祖の文章には情的といひますか、理知よりも深い命の叫びが流れています。決して冷たい理論的な文章ではございませぬ。こういう総序の文などを一緒に音読させてもらいますと、そこに響いてくるもの、ああいう宗祖の文章に、独特という言い方は合わないかもしれませんが、非常に特徴的な言葉の響きがございませぬ。それはどこまでも現身において問い、現身において領かれた文章だということに、言葉に響きがあるということにございませぬ。

私たちは言葉の響きを今日忘れてしまつておる。言葉を文字でとらえる。だんだん文章というものが機械的なものになつていけばいくほど、よけいそういう傾向が強くなってくるわけです。前にも申し上げました、よく見させてもらいます『勝鬘経義疏』の、文字を読むというところは実は声を聞くことだと。これは勝鬘夫人がご両親からの手紙で仏陀の説法に接して「我今仏の御声を聞くに」と『勝鬘経』でいつておる。

そのことに注意して、勝鬘夫人はただ手紙で読んだけなのにどうして「御声を聞くに」というのかと、そういう問いをあげて『義疏』に「書は以て声を伝え、声は以て意を伝ふ」と。本当にその文を読むということはそこに書いた人の声が聞こえてくるということだと。そして声が聞こえるということは、つまり響きですね、そこには書いた人の心が自ずと表されておるのだと。文字は飾れますけれども響きは飾れないですね。飾ったら飾った響きになってしまう。響きはごまかしようがないんですね。ですから言葉に出会うということは、究極的にはその響きに接するということ、響きを聞くということですね。

今正確な文章をもつてきていないのですが、齊部いんのべひろなり広成ひろなりでしたか、『古語拾遺』という書物がございますが、その中に「上古の世に、未だ文字有らざるときに、貴賤老少、口口に相伝へ、前言往行、存して忘れず。書契より以来、古を談ることを好まず。浮華競い興りて、還旧老を嗤ふ」ということがある。古は人々は口で語り耳で聞く、ここでは「前言往行」、その言葉を聞いた人はその言葉に生きる、そういう言葉が命を伝えていく「前言往行」ということがあった。ところが文字が伝わってからは、互いに「浮華を競いあう。お互いの知識でしようかね。「浮華」という言い方をしていますが、お互いの才を競い合う、浮ついた華やかさでございませうかね。「浮華競い起り還りて旧老を嗤う」という文章がありまして、おもしろいなと思うのです。文字が伝わってからは、みんなお互いの知識才能で接してですね、「浮華競い興り還りて旧老を嗤う」、年寄りを馬鹿にする。それはそうですね、若いほど新しい知識を身につけてゆくわけですから。

先日もうこの大学に看護士養成の専攻科というのがあります、そのコースにも授業を持たされているのですけれども、その中である学生が、何でこの頃の年寄りというのはあんなにしよぼくれとるのですかね、といつて、昔は年寄りをもっと堂々としておったと思うのだけれども、とそういう話がありました。それはそうだと言ったのです。昔は年寄りの体験がものをいいましたけどもね、今は体験など何の価値もないのですね。四十代になつたらそれこそ現場では通らないでしょう。どんどん機械が新しくなりますし、昔はその積んだ体験というものが何よりも貴重な財産であり、若い人はそういう体験を積んだ人にいろいろと意見を聞く。ですから年寄りはいぶし銀かなんか知りませんが光っていたのですね。だけど今はもう時代遅れ以外のなものでもない。だからしよぼくれるのでしょうか。そういうことは言葉が文字を以てもつぱら交わされるようになってきたところからすでに「還りて旧老を嗤う」という表現があるのでなほどなと思うのです。

言葉は響きに深い命がある。その意味で私たちは常にどこかで言葉の響きに耳傾けるといふことが大事でないか。言葉を文字すらだけでとらえてしまう危うさを改めて思います。ともかくそこに、一乗の法を求めてきた仏教が、しかも常没の凡愚の自覚において本願に帰すると。そこに人間が人間としての本来を回復していき、人間としての救いを開いていく道が「真実教」として宗祖において押さえられておる。「一乗究竟の極説」というところにそういう意味を一つ思います。

96時機純熟の真教 3

「真実教」というものを、六句の言葉で親鸞聖人が明らかにしてくださっている。その六句の言葉を学びながら、「真実教」ということが尋ねられればと思っているわけでございます。

昨日、その展開、流れていますところを、「如来興世の正説」（聖典一五四頁）という最初の言葉から少し学んだわけでございます。この第五句目に「十方称讚の誠言」という言葉が置かれています。この十方は背景に十方諸仏ということがございましょう。これは藤元君が注意してくれていることですけれども、『阿弥陀経』では六方段と呼んでいます。六方の諸仏と。それに対して、いまは十方の諸仏、あるいは十方という言い方でございます。これは一口でいえば、あらゆる方向ということでございます。東西南北上下という六つの方向ですべての方向が尽くされる。

■ 十方はもう方向を問わない

それに対して十方となりますと、これはもう方向を問わない。方向というものではなくなるわけでございます。あらゆる所と。あらゆる所ということになりますと、決して方向性ということではなくなってくる。つまり十方という言葉には一切の選びが破られていく意味が含まれてくるかと思えます。そういう十方の存在と出会い、しかも十方の存在が共に、一つのことにおいて喜び出会うという世界でございます。

最初に宗さんがおっしゃってくださった「和合衆」ということでございます。これにつきまして、阿難が発起序におきまして、いつになく異なる仏陀の姿を見て、「尊者阿難、仏の聖旨を承けてすなわち座より起ち、偏えに右の肩を祖ぎ、長跪合掌して仏に白して言さく」（聖典七頁）とございます。

■ 長跪とは頭が上がらないこと

この「長跪」という言葉についても藤元君がおもしろいことを言っております。この長跪という言葉に非常に深い感動を覚えるということとを言っております。それは何かといえば、頭が上がらないということなのだろう。長く跪くという言葉です。これは当然、五体投地という言葉がそこにあるわけです。チベットの方でしたか、山の高原の稜線のところを、一人の男がボタンボタンと体を投げ出して大地をそれこそ五体投地してお寺にまでお参りに行くシーンを、私は何かで見た記憶があるのです。藤元君もちょうどその頃、それを見ていたのではないかと思っています。

その五体投地というのは、ドタンドタンと尺取虫のように歩いていくのではないのだと。そういうのではなくて、この長跪というのは頭が上がらないという言い方です。つまり頭を下げるのでもない、あるいは頭が下がったというのでもない。頭が上がらなかったということです。頭が上がらないという言い方は何かというと、頭がほんとうに下がってしまったら、上がらないという必要もないのです。上げようと思っても、どうしても上がらないという。何かそういう、もう頭が下がってしまったというだけではない、なおそこに頭をもたげようとするのだけれども、どうにも頭が上がらないということですね。上がらないという言い方には、その内心の心のせめぎ合いといいますか、そういうものも長跪という言葉に感ずるわけです。

藤元君の言葉は、そういう頭が上がらないという感動の深さを、長跪という言葉があらわしているということを書いてくれているのです。長く跪くという、その長くという言葉も、頭をもたげようとする心が、しかもそのたびに上がらないと思いきらされ続けていくと。そういうときを示しているように思います。ただ、たまたまそのときは、そういうシーンを頭に置いて、ドタンドタンというような、いかにも藤元君らしい表現で、五体投地ということを書ってくれているのですけれども。

■ 五体投地

五体投地ということ自体は、これは別のところでやはり藤元君が、身を大地に叩きつけるような感動という言い方で押さえてくれています。つまり五体投地ということは、法蔵菩薩をもって明らかにされてくるような願心にふれた。もう心も言葉も及ばないような感動が五体投地として現れてくる。

『無量寿経』の中では、昔から「開頭智慧段」と呼んでいるところです。

仏、阿難に告げたまわく、「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。十方国土の諸仏如来、常に共にかの仏の無着無碍にましますを称揚し讚歎したまう。」
(聖典七九頁)

と、こういう言葉がありまして、その言葉を受けて、

ここに阿難起ちて衣服を整え、身を正しくし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して言さく、
(同 頁)

と、ここに五体投地という言葉が出てまいります。

これはさらに願文の中ではご承知のように、第三十七願でございませう。これは「人天致敬の願」と呼ばれています願文です。そこに、

たとい我、仏を得んに、十方無量不可思議の諸仏世界の諸天人民、我が名字を聞きて、五体を地に投げて、稽首作礼し、歡喜信樂して、菩薩の行を修せん。諸天世人、敬いを致さずということなけん。もし爾らずんば、正覺を取らじ。
 (聖典二二頁)

と、こういう言葉がございます。この願文は非常に注意を引くわけでありまして、そこに「諸天人民」と。人民というような言葉はここしか出てまいりません。それから終わりのほうには「諸天世人」とあります。十方というのは具体的には人民・世人ということで押さえられるのです。時代の人であり、世間の人です。まさしく世間に生きている人々、それこそ五体投地ということから、最も遠く生きている人々です。

■ 世間の人々の生き方

現代において、その世間の人々というのを一番最初に、武内義範先生の譬えをお借りして、「喫茶店」ということで申しました。ちょうど喫茶店に憩うように、現代はどこにいても自分の世界だけに沈んでいる。もうこの社会全体を喫茶店として生きている。そういう自分の世界、自分の気分に沈みこんで生きている姿を思うわけです。

ともかく世人というのは、そういう「致敬」というようなことから最も遠い人々でしょう。私は十方称讃というのは、「諸天世人、敬いを致さずということなけん」という世界だと思っております。

■ 自ずからなるいのちのかたちが五体投地

ここは藤元君が指摘してくれたことの繰り返しになります。つまり自分のいのちに感動を得しめられた。五体投地ということは、自分のいのちに感動すると、それはいのちの尊さに目覚めたということになるわけです。そのいのちの尊厳性というものが、ただ単に一人一人、かけがえのないいのちを生きているのだという、そういう個人個人のところで言われることではなくて、人間としてのいのちの、その一番根底に自分の個人性を突き破って私を動かしてくるような根源的なものに触れた言葉だと。その存在の根源性にふれるところに開かれてくる自ずからなるいのちのかたち、それが五体投地だと、藤元君はそういう言い方をしてくれています。

そのときには、すべての存在に、そのいのちの根源性において出会うということが開かれてくるのでしょうか。自分のいのちの尊厳性に目覚めることなしに、十方諸仏に会うとか、十方称讃の世界というものは開かれるはずがないのです。十方称讃の世界に会うということは、じつはそれほど深く広く、自分のいのちに出会った感動でしょう。そういうものの、自ずからなるかたちと。

ですからこれは、やはりお聞きいただいていることなのですけれども、『観無量寿経』では、韋提希のうえに五体投地ということが二度出てくるわけでありませう。厭苦縁と呼ばれています。九二ページのそこでは五体と言わずに「挙身投地、号泣向仏」とございます。そしてそれ

が九三ページに入りますと、再び五体投地です。「いま世尊に向かいて、五体を地に投げて、求哀し懺悔す」（聖典九三頁）。同じ五体投地ですが、「身を挙げ」ですから、かたちは同じでございます。身、すなわち五体です。ですからどちらも五体投地なのでしょう。

■ 拳身投地のの挙げるというところには意識がある

だけど改めて藤元君の長跪ということを考えてみますと、この拳身投地というのは非常にもしろい表現でございます。ある意味で投地したくないのです。投地したくない身を挙げて投げ出す。そこには投げ出したくない我が身を投げ出すという、やはり下げたくない頭が、どうしても上がらないというのと同じような、一つの葛藤が、拳身という言葉に感じられます。

ここでは「号泣」という、泣くということに結びついている。この拳身投地ということを、私はその意味で、少し不遜な言い方になるかもしれませんが、いつも自殺というふうに思うのです。ある意味で自殺というのは拳身投地なのです。

■ 「三愛」

仏教では「三愛」ということを申します。一番最初は「欲愛」です。いろんな物や事に対する愛着心です。その根っこには「有愛」、自己の存在そのものに対する愛着心。その自己に対する愛着心というものは、時には自己の非存在です。「非有愛」。その非有というかたちで現れてくることがある。それが多くの場合の自殺です。つまりそこには、世の中に絶望した、あるいは自分を取り巻くいろんな条件に絶望した。しかし自分には絶望していません。逆にこんな世の中に生きていられるかという。その自殺というかたちで世に抗議する、あるいは自己を固執し、主張する。決して自殺ということは自己放棄ではないと思うのです。自分を放棄してしまったのではなく、それこそ捨てられないのです。ですからそこに非有というかたちで自分を守る。自分を固執するということがあるでしょう。仏教においては、我々の愛着心を、そういう欲愛・有愛・非有愛というかたちでの自己主張・自己固執をあげています。

ですから「号泣」というのは、自己に対する号泣なのです。ある意味でそういう状況に追い込まれた者の号泣なのです。自分に涙する心であります。

それは椎名麟三という作家に教えられたことなのですが、椎名さんは思想的な行きづまり、生活の行きづまり、いろんな問題を抱えて何度も自殺を図られる。だけど、ついに自殺ができない、最後の一線を越えられない。それでこの世にはその最後の一線を越えた人はいくらでもいる。そしてその中には、越えたけれども、それこそ縁なくして生き返られた人がある。そういう人に、椎名さんがその最後の一線を越えたときの気持ちを聞いて歩かれています。そしてそのときに、その最後の一線を越えた人たちは、異口同音に「その瞬間、泣けて泣けて仕方な

かった」ということを言っておられたと。自分は考えてみると、そのとき少しも涙が出てこなかったということを一つの問題として見つめておられるわけです。

人がいのちをかけてのことに、いい加減な推測というようなことは許されませんが、しかし椎名さんのそういう文章が、事実を伝えているとすれば、なるほどここに、韋提希の場合も「号泣向仏」とあります。言うならば、母親を見たときの子どものように泣くのでしょうか。ですから、そこに出てくるものは、愚痴の言葉でございます。何で私はこんな子を自分の子どもとして持たなくてはならなかったのかと。何であの子を誘惑して、こんな目にまで事件を引き起こさせた提婆一人を、あなたは教化できないのかと。血縁関係もあり、師弟関係もある。そういう二重の深い関係のあるその一人の男すら、どうして教化できないのか。それでなぜ仏陀なのだ。愚痴ですね。それがこのところは、沈黙の説法というように、仏陀は経文のうえには出ていません。ここは一貫して韋提希の言葉なのですけれども、善導大師はその韋提希の言葉を二つに区切ってご覧になった。前は厭苦縁、後は欣浄縁と。そこはまったく、言うならば次元が違います。

■ 厭苦縁と欣浄縁

厭苦縁というのは詳しくは厭苦欣楽縁でございます。苦を厭い楽を欣う、これは世間心でございます。世間の意識は苦を厭い、楽を欣うという心でございます。

欣浄縁というのは、欣浄厭穢でありまして、浄を欣い穢を厭うという、これは宗教心をあらわすわけでしょう。厭苦縁と欣浄縁は対になっているのではなくて、じつはまったく次元が違います。厭苦欣楽の心と欣浄厭穢の歩みでございます。ですから苦に対して浄という言葉は、決して相対の言葉ではない。苦に対する言葉は楽でございます。浄に対する言葉は穢でございます。

そういう展開をさせたのは何かというと、それは簡単にいえば、自分を見つめてくださる仏の眼をとおして自分を見たということなのでしよう。つまり、それこそ念じたまう仏の眼をとおして念じられている自分を見た。そこに藤元君の言う、いのちの尊厳性というものにおいて、自分を念じてくださっているその仏の眼をとおして自らが見えてきたときに、そこに厭苦・欣浄という、欣浄厭穢ということがあるのです。

欣浄縁は五体投地であり、そこに懺悔ということが「求哀懺悔」といわれています。つまりそれはもうまったく、自己自身への絶望です。自分を取り巻く状況ではなくて、自分自身というものに対する絶望です、それこそ自分の現実に頭が上がらない。それはもう、自分自身に絶望したときには、自殺ということはありません。

もうひとついえば、自分の意識で自分に絶望するということはあり得ないのです。自分に絶望するということは、自分以上のものに触れな

ければ自分に絶望しない。自分以上のものに触れていなくて自分に絶望するというのであれば、絶望している自分が残る。それならば挙身で、身を挙げてという。そうではなくて、文字どおり我が身の事実には頭が下がったと、頭が上がらない。

■ 深重なる者の自覚

つまり深重なる者の自覚です、深重なる者として目覚める。罪悪深重ということは、人と比べて自分のほうが罪が重いと、そんなことではないのです。私たちの場合は、罪があるとかないとか言いましたが、やはり人と比較して言っているのです。私は罪が深い者でと言いますが、それは人と比べて素直に自分のほうが罪が深いということなのですけれども、人と比べて深いと思っている心は、人と比べて浅いという側に立つ。いつでもコロツと変わるわけです。そうではなくて深重なるものに目覚めると、深重なる事実として出会う。つまり償いよりのない者として出会うということですね。

山田晶さんでしたか、東山のほうの教会の牧師さんもおられる、どこかの大学の先生ですが。梅原猛さんの友達だそうで、梅原さんから『地獄の思想』という書物を送られて読んだと。非常におもしろかったけれども、しかしあれは地獄ではないとおっしゃるのです。つまりあれは煉獄だと。

ご承知のように、キリスト教のほうでは三層になっているそうです。地獄と天国の間に、煉獄というものがある。それは何かというと、キリスト教では、教会で神に自分の罪を告白する。そうしたらそのとき、直ちに罪は許される。いかなる罪も許される。ただ罪が許されたというのと、犯した罪を償うというとは別だ。だからやはり、罪は償わなければならない。ただこの世で生きている間に、その罪が償いきれるかどうかはわからない。それで罪が償いきれなかった者が落ちる世界が煉獄だと、こういうのです。だから状態は地獄と同じだけれども、煉獄は罪を償うという喜びがある。苦しみを受けることは地獄と同じなのだけれども、しかしそこには罪を償っているという喜びがある。同時に、償いきれば、天国に生まれられるという希望がある。それが地獄へ落ちてしまうと、地獄というのはもう二度と出られないところだ。永劫にその罪に苦しまなければならない世界だといわれます。

■ 「回心すればみな往く」

ですから仏教は、地獄の姿を事細かに、いろいろと書いているけれども、しかしその根本に、善導大師の言葉に、「回心すればみな往く」（聖典二七七頁）という言葉がございます。言葉自体は、

広く四十八願を弘めしめたまいしに由ってなり。仏願力をもつて、五逆と十悪と、罪滅し生を得しむ。謗法・闡提、回心すればみな往く。

(聖典二七七頁)

と、そういう言葉があります。回心すればみな浄土に往かれるというのであれば、それは地獄ではないと、そういう言い方を山田さんはしておられる。キリスト教のほうではどういうことになるのか、キリスト教の勉強をしませんから、よくわかりませんが、何かそういう煉獄にすぎないという言い方です。だけど果たしてそうなのかです。

回心すればみな往くというのは、地獄は一定とうなずくということの他にないのです。自らの罪悪深重に頭が下がるということのほか、回心するということはないのですから、これからは心を入れ換えましてと、そんなことではないのです。

■ 償いきれないものとして自覚したものが罪

非常に妙な言い方になります。仏教には罪を償うという意識はないのでしょうか。そういう言い方があまり妥当でなければ、償いきれないものとして自覚したものが罪なのです。この身が抱えている罪なのです。償えるようなもの、自分のした行為に対しては、世間的に償うとか、心を改めるとか、そういうことはあるのでしょうか。だけど私の存在そのものが抱えている罪業性、それは償いきれないものとして、償いきれないものとして目覚めたことである。そこに深重という言葉の意味があるわけでしょう。

■ 罪悪深重とか、末代の凡夫とかは宗祖の悲歎の言葉

その意味で私たちがこの『教行信証』を読んでも、そこに繰り返し出てくる罪悪深重とか、末代の凡夫とか、そういうものを、皆さんは違うかもしれませんが、振り返ってみますと私なんかは、ちょうど刺身のツマのようにして読んでいます。

勉強しなくてはならないのは、本願とか浄土を明らかにしていく中で、宗祖が悲歎しておられるという言葉をほんとうにはいささかも実感していません。ただ一つの文章の形容のようにして読んでしまう。そのときには本願といっても信心といっても、スルツとすり抜けていくのでしょうか。罪悪深重ということを怖くて読めないということもありますが。

曾我先生が、「自己など恐ろしく見れますか」とおっしゃいました。安田先生は、「自己というのは、未だかつて一步も足を踏み入れたことのない原生林だ」とおっしゃいました。そうなのでしょう。私たちは結構、足を踏み入れているつもりでいるのです。見つめているつもりです。ですからこういう言葉に出会って愕然とするわけです。自分を見つめていくのが仏道だと、それを自分が教えを聞いている先生が、恐くて見れますかと言われたら、いいえとも思いますね。足を踏み入れたことのない原生林だと言われると、俺はどこに入っていたのだろうか。そこに自分が自分に対して甘く生きているかを痛烈に思い知らされる。

ただ同時に、この先生方のこの言葉は、じつは見た人の言葉なのです。足を踏み入れた人の言葉なのです。見ていなくて、恐くてなんて言えませんが、ですからその足を踏み入れた人の、言うならば、伝えてくださっている言葉なのです。自己とはそんなに浅いものではないというところを、そういう言葉で見たつもりでいる私を叩き破るような言葉です。つまりそういう先生方の聞法の歩みから送られた言葉とおして、はじめて自分の聞法、歩みが問い返されてくる。

■ 十方称讃とは、自分の根源に頭が下がったときに、はじめて十方の人が見えてくる

最初に申しました、「現身」という言葉も、そういう言葉なのだと思うのです。聖覚法印の言葉ですね。

そういう言葉をおしてはじめて自分の根源に頭が下がったときに、はじめて十方の人が見えてくる、開かれてくる。そういう意味が十方称讃という言葉の中には、ただみんなが褒めている、だから間違いないだろうと、そういうことではないのでしょうか。そういう十方称讃という言葉の中身ですね。私はこう感じておるでございます。

■ 時機純熟とは、時においてその具体的な姿を自覚された機

この時機純熟という、時と機ということでございますが、もちろんこれは離れてあるものではございません。時、つまり広げれば時代、そういう時代社会の現実を離れての存在はないわけでありまして、同時に自己という存在を離れて時代といっても、それは絵空事といいますが、観念でしかない。そこにやはり、機として自覚された時であり、時においてその具体的な姿を自覚された機でございます。

■ その時は末法の自覚

そういうことが根本にございますが、そのうえで、その時というものを、ご承知のように宗祖はいわゆる正像末史観、末法の自覚というところが、とくに「化身土巻」においてあげられています。

しかれば穢悪・濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、己が分を思量せよ。
(聖典三五九頁)

と。これは最初、宗さんが押さえてくださった「分」ということですね。それを受けて、

三時教を案ずれば、如来般涅槃の時代を勘うるに、周の第五の主、穆王五十一年壬申に当れり。その壬申より我が元仁元年甲申に至るまで、二千一百八十三歳なり。また『賢劫経』・『仁王経』・『涅槃』等の説に依るに、己にもって末法に入りて六百八十三歳なり。

(同 頁)

と、こういうようにあげられています。そこに「我が元仁元年」と、わざわざ「我が」という言葉を置いておられます。今現在、自分がこの

身をもって生きている、この時でございませぬ。そういう自覚において、「已にもって末法に入りて」とうなずかれてはいるわけでございます。末法ということでは、一般に末法の現実ということを五濁悪世というような言葉であらわされる。いわゆる時代社会の悲劇的な状況でございます。そういう悲惨な状況という、あるいは混乱、退廃という言葉で指摘されますような状況を、まず思い浮かべられるわけです。

しかし末法という言葉は、やはりどこまでも正法ということを根底にもつわけでありまして、いわゆる正法の衰滅でございます。正法が衰え、滅していく。その正法の衰滅に対する悲歎でございます。ただ時代状況を歎いているのではない。時代状況のそういう悲惨、混乱という悲劇的な状況というものは、これは人類の歴史を貫いての現実でございます。ある意味においては悲惨でなかった時代というものはございませんね。

蓮如上人が生きられた時代、親鸞聖人が生きられた時代、それこそ四万とか八万とかの死体が街中を埋めていたということです。そしてそれを葬る人もない、祀る人もない。悪臭が街に満ちていると、そういう状況でございます。そしてそれは人類が絶えず繰り返してきた悲惨でございます。

それこそカントは、戦争が常時であつて、戦争のない時というのは非常時だという言い方をされています。人類は年中どこかで戦争をしている。私たちは戦争中、非常時だから我慢しろと、欲しがりません勝つまではということ、子どもの時分から叩き込まれてきまして、いまは非常時だ。非常時というという戦争の時だと思つていたのですが、カントはそうではない。それは逆に日常のことなのだといわれます。

つまり、人間が人間の自然なあり方と言いますか、思いにおいて生きる時には、戦争は不可避なのでしょう。そこに戦争が常時だと言わなければならぬような、そういう人類の歴史です。その意味では、いつの時代であつても悲惨であつた。

ですから末法ということ、ただそういう時代の悲惨さや混乱ということをいっているだけではない。もちろんそういう事実には深く涙する心があるわけですが、しかしそのことをいっているのではない。もしそういうことなら、ただ昔はよかつたと、あるいはあの時はよかつたというだけです。

ロシアの選挙についての報道を見ていまして、ロシアの人たちにインタビューしていましたが、その中に、昔はよかつた。エリツインだつて、これだけ悪くなつた、と。そういう言い方がよく画面に出ていました。そういう昔はよかつたけど、あの時のよかつたということになるのでございませぬ。

しかし末法の自覚という、この末法とは決して、そういう昔はよかつた式の言い方で、いまを歎いている言葉ではない。

これも藤元君がよく使う言葉ですが、逆史という言葉があります。つまり正像末史観というのは、仏法の歴史が死滅する。その意味では、仏法の死の自覚です。しかもその死を自覚した時に生が問われてくる。はじめて自分の人生の全体が問われてくるということがありますね。そういうことを藤元君は、逆史という言い方で言ってくれているのだと思うのですが。行きつくところから振り返って、いまを問う。過去に立つて今を見た時には、それこそ昔はよかったという言い方でいえば、今という時はなくなるのですね。そうではなくて、それこそ死から振り返る。死から振り返る時には意味を問わずにいられない。

■ 正像末史観とは仏法の死の自覚

ですから少なくとも親鸞聖人において、正像末ということは、何も時代区分ではない。一応はこの後にずっと、『末法燈明記』等が引かれていますように、いろんな正像末の刻み方というものの文章が出てまいります。しかし決して、何年から何年までが正法で、何年から何年までが像法でと、そういう言い方ではない。宗祖においては、どこまでも末法の事実立つ。どちらかといえば、末法の必然性に立つのです。たまたま状況が悪くて末法になったのではないのです。

■ 末法の必然性に立つ

■ 歴史の全体が、改めて末法の事実から問い返されている

宗祖は、「聖道の諸教は行証久しく廃れ」（聖典三九八頁）と。「久しく」ということは、ある意味でいえば、出発点から廃れているということ。その出発の時から体質的には、それは廃れるべきものとしてある。廃れてみれば、末法の事実が出現する。その時、その教えの本質というのは顕わになる。末法の事実において問い返された教えです。その教えの事実です。それを久しく廃れている。ですから宗祖にあっては、正像末史観というのは、私たちの仏法に生きるその歴史の全体が、改めて末法の事実から問い返されていると、そういうことがあると思うわけです。

ですから何か、正像末と言いましても、どこかに私たちが、正法の時を基準にして、今を歎くというニュアンスを感じてしまうわけですが、宗祖にあつては決して、そういう意味をもっていない。しかもそれを、ただ今は教法ということのうえに言いました。その聖道の諸教、そこに説かれたその教法というものをして廃れしめる。その廃れしめるものは何かといえ、身の事実です。それは単に親鸞聖人は聖道の諸教団に対して、何だお前はと、そういうことではないのです。それを廃れしめているものは、身の事実です。我が身だ。それはある意味で、正法の教えによつては救われない自分というものの苦悩です。

■ 正法五百年の時代

ご存知のように、正法、これは在世正法です。仏在世の時代と、それと亡くなってからでも、仏陀の存在がなお生き生きと生きてはたらいっている時代、それが正法五百年の時代でございます。さすがに仏陀でございますから、五百年間、生き生きと存在がはたらいっている。私たちが死ねば、どれだけ存在がはたらくかですね。一周忌までも、どうも怪しいものでしょう。

とにかくそこに正法五百年というのは、なお仏ましますのごとくに、仏徳がはたらいっている。教えが生きていて、その教えのごとくに生き、そしてその教えによって悟りを得る者が現にいます、そういう教行証完備の時といわれます。

■ 像法の時代

それに対して像法は存在が薄れてくると。つまり像法の像はイメージですね。仏陀というものが、ただイメージとして人々の中にとらえられるといいますか、生きていく。像は似の意なり、こういうのですから、確かに似ているけれども本物ではない。イメージというのは、イメージと言葉の根はいつしよだそうです。ですからその意味では、イメージの時代です。つまり像ということでは、心に思い描く。描かれているものは仏だけれども、描いている心は私の心です。一人ひとりの心です。だからみんな描いているものは仏だが、内実はまったくその心に依ると。

そこに像法の時代からは、分裂ということが起こってくる。それぞれのイメージの違いということでしょう。ですからここでは、それぞれがそれぞれの掲げたイメージに沿ってひたすら生きる。それこそ真剣に生きていますのでしよう。だけどそれは普遍性を開かないわけですね。それぞれの世界を創っていく。そこに証がないということでしょう。教行はあるけれども、証がない。

■ 末法は教のみあって行証なし

それが末法になると、教のみあって行証なし。これはおもしろいという用語弊がありますが、私はこの場合、そういうイメージされた教を、プラカードということでも申すのですけれども。像法の時代はそれぞれがプラカードを立てる。これこそが真実の仏教の姿だと、それだけにプラカードを掲げているわけです。そしてそのプラカードの下に、志を同じくする者が一つに集まっている。そしてそれなりに真剣に、そのプラカードのごとくに生きられている。

■ 末法とはプラカードのごとくに生きる者もなし

ところが末法になると、プラカードはあるのです。プラカードはあるけれども、プラカードのごとくに生きる者も、ましてやその下におい

てさとりを得る者もないと、こういうのです。けれどプラカードはどこか空中に立っているわけではないのですから、誰かが掲げているのでしょうか。その掲げている者はどうしているのか。末法は教のみありて行証なしというのです。教のみがあるというのは、いったいどういうことなのだろう。プラカードということでは、どこかで誰かがプラカードを掲げている、しかし掲げている者自身が、プラカードのごとくには生きないのです。言うなれば、プラカードを信じていないのです。掲げている者自身が信じていないということです。

たまたま先日、食事しながら見ていたテレビのドラマで、一人の青年が高校を出たけれども大学に入れない。そして受験勉強をしなければならぬわけですが、少しもしないわけです。母子家庭で母親が一生懸命に何とかしてもらおうと思つて、いろいろと言うわけですが、グダグダして少しもしない。何かたまたま見ていた所では、その姉に当たる人が弟の気持ちをいろいろと聞いて、そのときに弟が、「とりあえずは嫌なのだ」という言い方をしています。

■ 全部がとりあえず

なるほどと思いました。その、とりあえず就職しなければならぬ。就職するためには、とりあえず大学くらいは出ておかないといけない。それでわかりました。学校で、学生は合格点をもらえる日数を、実にきちんと計算しているのです。とりあえず出てくるのでしよう。とりあえず出てきて出席日数を稼いで、もう俺はこれで大丈夫というのは出てこないのです。ですから、なるほど、あれはとりあえずかと思いましたが。

ただ私の場合はよく、いろいろな研修会などで、ポコッと休講にしまして、後はあまり補講も時間的に余裕がなくて取れないので、しない。それがきちんと言い伝えられているのです。先輩が、あいつの授業は突如休講になるから計算が狂うと、だから一、二回は余分に出ておけよと、こう言う。そういうことがあるのです。とにかく、ああいう、とりあえずだなあと。

そういう全部がとりあえずだと。それで俺はもう、とりあえずは飽き飽きしたと、その男の子が言うのです。それでは何をするのかと母親が聞くわけです。わからないと言うのです。わからないと、だからとにかく、やはりそこからとりあえずになるのです。とりあえず、いろんな仕事をしてみる。その中で何か、ああこれだったというものが見つかるだろう。見つかるまではいろんなことをやってみたいと、そういう言い方です。

■ プラカードは掲げているけれども、とりあえずだと。それが教のみありて行証なし

考えてみますと、真宗門徒というのも、とりあえず真宗というプラカードを持っているわけです。だけど、ほんとうに生活に念仏を必要と

しているのかと自分に問うと、どうも言い切れないのです。プラカードは掲げているけれども、とりあえずだと。それが教のみありて行証なしという。それはある意味で、非常に悲惨な悲しい状態でございます。すべてが、とりあえずになつてしまつていく。

これはいつか聞法会でも、「時を奪われし者」という言い方で話をさせてもらった記憶がありますが。いまの若い人たちは、ほんとうに時を奪われている。今という時を奪われている。いつも次のステップのために、今を生きているということとです。まさしく今日という時を失っている。失っているというよりも、ある意味でそういうところに立つことが許されずに生きている。そういうものがほんとうに身につけていますから、それで出席もとりあえずになるのでしょうか。それは非常に悲しい、悲惨な姿でございます。

正法というものは、だんだん衰微していった状態だと思ふのですが、じつはここには、きつぱりとした異なりがあります。つまり一応、在世正法の時代は、持戒の時代だと。戒が持たれていると、あるいは戒において生きられている。それが像法の時代になると戒が破られる、破戒という。そして末法になりますと、無戒です。

「化身土巻」には、

しかるゆえは、像季末法には正法を行ぜざれば、法として毀るべきなし、何をか「毀法」と名づけん。戒として破すべきなし、誰をか「破戒」と名づけん。
(聖典三六四頁)

と、そういう戒として破すべきものなしと、だからもう破戒ということではないのだ。破戒というのは戒があつて、その戒を破るということですから。その破戒の時代です。

■ 持戒・破戒は戒がある

三六二頁の八行目に、ずっと三時が述べられて、

しかればすなわち末法の中においては、ただ言教のみありて行証なけん。もし戒法あらば破戒あるべし。すでに戒法なし、何の戒を破せんによつてか破戒あらんや。破戒なおなし、いかにいわんや持戒をや。

(聖典三六二頁)

と、こういう言葉がございます。戒がなければ、戒を持つということはいまでもなく、戒を破るということすらないと。ですから持戒と破戒は持つのと破るのと、その異なりはありますが、しかしそこにあるのは、やはり戒があるということでございます。

■ 無戒の時代とは

つまり正法・像法の時代ならば、そこにはまだ戒がある。戒があるということは、つまり戒定慧という三学というかたちをもって説かれる教えが生きている時代なのです。それを持つ、破る、いろいろ姿はありますが、しかしそこにはなお、戒定慧という三学をもって具体的に歩まれる仏道が立てられている。

しかし、無戒ということになれば、そういう戒定慧というかたちで歩まれるべき教えというのは、もはや成り立たない。ですから末法の時代、無戒の時代になれば、そこにまったくこの時代の教えとは質を異にした教えが開かれてこなければ、人間は救われない。

時機純熟の真教といつているのですが、この真教というのは決して聖道の諸教に対して、批判ということをとおして説かれてはきまずけれども、しかしそこに本質的に違うということがあるのです。八万四千の法門の中で、これこそがほんとうだと、そういうことではない。八万四千の法門は成り立たない。そこにやはり八万四千の法門というものと、まったく質を異にした教えに会えなければ、ついに人間は人間としてのあり方を成就することはあり得ない。末法の自覚ということは、じつはそういう展開を呼び起こしてくる。

■ 欲生釈

私にはここのところはとくに親鸞聖人の欲生心釈が重ねて思われます。

次に「欲生」と言うは、すなわちこれ如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命なり。すなわち真実の信樂をもつて欲生の体とするなり。誠にこれ、大小・凡聖・定散・自力の回向にあらず。かるがゆえに「不回向」と名づくるなり。しかるに微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して、真実の回向心なし、清浄の回向心なし。このゆえに如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念一刹那も、回向心を首として、大悲心を成就することを得たまえるがゆえに。利他真実の欲生心をもつて諸有海に回施したまえり。欲生はすなわちこれ回向心なり。これすなわち大悲心なるがゆえに、疑蓋雜わることなし。「ここをもつて本願の欲生心成就の文」

(聖典二二二頁)

と、こう続いてまいります。

つまり、ここまではこの言葉によれば、自力の回向として展開される教えでございましょう。戒定慧の三学というかたちで組織づけられる教法は、やはり自力の回向として立てられている。自力の回向心の世界でございます。

それに対してここに、「しかるに」という言葉が置かれて、「微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して、真実の回向心なし、清浄の回向心なし」と。そのことが顕わになってきたのが末法の現実だと。そこでは言うなれば、願力回向の世界、つまり仏の方から招喚した

まう世界です。その願力回向の世界、そこには本質的な転換がある。無戒というこの言葉、破戒ではないのだと。

やはり私たちは、最初に申しました、若い人たちは街頭にしようが電車に乗ってしようが、喫茶店に二人で向き合っている同じ雰囲気であると、そういう社会全体を喫茶店化してしまっていると、そのことを歎くわけですけれども、そのときに、それこそ茶室的なものを頭にイメージして、そこから批判もし、そこへ帰らそうとする。だけどまったく、時機純熟の真教という時には、もういままでの物差しを捨てろと。やはりいままでの物差しで計って、歎いているわけです。

■ 無戒とは物差しの全面的否定

その物差しはどうなのだという。そこに何か、無戒というのは物差しの全面的な否定でしょう。それまで後生大事に持っていた物差しを根本から捨てさせられる。

何かそういうことでなければ、若い人たちと言わせていただきますが、若い人たちとどこで出会えるのかです。何やら茶室と喫茶店で睨み合っているようなですね。睨み合いもしないですね、こちらだけが睨んでいるので、あちらさんはケロッとしているのです。それが無戒ということです、もう破戒ではない、無戒だと。無戒の事実立つ。無戒の事実立つということは、いままでのあり方が全部問い直される。そういうことではないのか。

時機純熟の真教というようなことは、最初に申しましたように、決して時代に相応した教えという、そんなものではない。そういうことを思っています。

96時機純熟の真教 4

(一九九六年六月二〇日)

■ 三学について

昨日申しましたように、在世正法と像法の時代、それが繰り返しになります。正法が持戒の時、像法の時は破戒の時、そして末法の世は無戒の時と、やはり申しましたことでは、持戒・破戒は持(たも)つと破るの違いがありますけれども、そこになお戒ということが根底に生きられておると。そこでは仏道は、戒・定・慧という三学として語られる教、道としてなお立てられていくわけですが、その戒・定・慧というかたちでの仏道が成り立たない時代ということが無戒ということにはある。ある意味で、三学というかたちで立てられていく道を否定してくるような現実があらわになつてくる。そういう時代として末法ということでもあります。

■ 「悲泣せよ」

ですから、これはご承知のように、親鸞聖人が「正像末和讃」の第一首目に、

釈迦如来かくれましまして

二千余年になりたまう

正像の二時はおわりにき

如来遺弟悲泣せよ

(聖典五〇〇頁)

と、そこに「おわりにき」という言葉ですね。そういう方といえますか、道はすでにはたらしを終えた、その時はもうすでに過ぎたという「おわりにき」という言葉のもつております響きです。そこに「遺弟悲泣せよ」と。そこにその正像二時の終わりということの自覚、それはまさに仏弟子として悲泣すべき現実だと。決してなにか時間の流れの中で、世も移っていくというようなことではない。そういう、「悲泣せよ」という言葉ですね。悲泣ですから、そこに無戒の世といいますが、無戒の世に生きる自身は、けるつとして生きているんでしょうが、まさにその現実というものは悲泣すべき現実だということでもあります。

そこに悲泣するということがなければ無戒という意味がないのですね。あえて無戒という必要もない。もう時代がそうなった、これが現実だというだけで、「これが正しく無戒の時」という、そういう戒が成り立たないという時であり、戒に立つということが逆に、この時代、現実から離れ、あるいは人間を逆に悩ませる時代だと、そういう「悲泣せよ」という言葉ですね。

■ 「a」は否定の言葉

昨日、大河内君がアスクスン (atheism ラテン語)、無神論という言葉を出してくれました。「a」という言葉は否定の言葉だと。サンクリットにもあるということを知りました。頭に浮かんだのは阿修羅、修羅ですね。これはやはり、「a」、否定ですね。ある意味で無神です、無神論ではなくて、阿修羅は神と戦う、積極的に神を否定し、神とつねに戦う人という意味を持っております。ですから、阿修羅というのは青年像です。なにに出ているか忘れましたが、「阿修羅は若くして死ぬ」という言葉が印象に残っております。

阿修羅は若くして死ぬ、そうですね。年をとってきまずと妥協のほうが先に立ってきまずから、神と広くいえば、その時代社会において権威として立てられているもの、価値として立てられているものです。それこそプラカードです。そういうものに、全身をもって反抗し戦う、ですから興福寺の阿修羅像ですが、実に美しい青年像です。他に類を見ないほどです。ああいう姿は当然なんだと思います。ところがおもしろいことに六道ですね。地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天の阿修羅を抜いて、畜生におさめて五道として説くことがあります。略されるのはいつも阿修羅です。これは教学的な問題ではなくて、抜くときはいつも阿修羅が抜けるのかなと思うわけです。

そして、はなはだ強引な話かもしれませんが、末法の時代には阿修羅はおれないだろうなど。像法の時代は阿修羅がいろんなプラカードと必死になって戦うんでしょう。でも末法になったらプラカードがないんですから。あつても立てている人自身が信用していないプラカードですから、抵抗してみようがないでしょう。

■ 「壁のない閉塞感」

つまり、いまの若い人たちの上に、そういう阿修羅を見るのです。戦うべきプラカードがどこにも見つからない。前に立ちふさがる壁があれば、情熱というものが一つのかたちをとってくるのでしょね。壁が情熱に、ほとぼしるべきかたちをあたえてくるのであつて、末法の世というのはそういう壁がないのです。

いちばん最初に武内先生が譬えに出された「喫茶店と茶室」という話をしましたが、社会全体が喫茶店化している。お互い自分の世界にだけ、気分の中にだけ沈んでいる。現実をそういうかたちにしてしまったその責任はわれわれその前の世代にあるわけですね。この頃カウゼラーの話でいわれる「子どもが暴力を振るう」とか、いろんな問題を起こすと、だいたいみんな親のほうがそれまでずっと「おまえは好きなようにすればいいんだ」と絶えず壁をなし崩しにするかたちで進んできた。どなたかの言葉に「壁のない閉塞感」という言葉がございました。

■ 問題は「無戒」にある

壁がないので閉じられているということではないんですけれども、その壁がないというかたちでしかも息苦しい。「壁のない閉塞感」というのはどなたの言葉か知りませんが、なるほどなというのを思うのです。そこでは若い人たちは傍若無人に闊歩しているんですけども、しかもその底には、彼自身どうしようもない苛立ちを持っている。その苛立ちをどこにも向けようがない。なにかさういう、問題が「無戒」ということにはあるのではないか、破戒と無戒との大きな違いですね。

戦うべき戒があるほうが、どれだけ楽であるか、なんかそこには破戒までの時代と無戒の時代と、人がそれによって生きていける教えというものは、ある意味でまったく異なったものでなければ、教えとして開かれてこないということ 생각합니다。

■ 下輩の自覚としてのみ至誠心がある

『観無量寿経』の三心、至誠心・深心・回向発願心ですが、宗教心、人間としての歩みの根本が至誠という言葉で押さえられますが、無量寿経の中で至誠心という言葉が出てくるのはたしか一カ所ですね。三輩段の下輩ですが、

乃至一念、かの仏を念じて至誠心をもつてその国に生まれんと願ぜん。

(聖典四六頁)

と、ここに至誠心という言葉が出てくるわけでございます。下輩に出てくるということですね。ひと言で言ってしまうえば、下輩の自覚としてのみ至誠心ということがある、生きられている。その下輩のものという自覚、まさに悲泣すべきわが身の事実、そのわが身の事実悲泣する、その下輩のところに至誠心とあります。

これは安田先生が、至誠心ということ、善導大師のところでは、私たち衣を着ているものうえにいえば、「衣に恥じないようなお坊さんになれ」と、こういう言い方になるであろうと。善導大師のところでは、「着ている衣に恥じないようなお坊さんになれ」と、それが至誠心に生きる姿であります。

だけれど、それが親鸞聖人のところに来たら、「自分が着ている衣を恥じよ。この身が衣を着ている事実を恥じよ」ということになる。まあ、いうなら、ぬけぬけと衣を着ている。これはご承知のとおり至誠心の読みかえがございますね。「信巻」では、読みかえられたかたちで至誠心が出ています。二一五頁に文が続いていきますけれども、善導大師においては

外に賢善精進の相を現じて、中に虚仮を懐くことを得ざれ、

(聖典二一五頁)

と、こういう文が続けて読まれています。このところだけでいいですと、善導大師の読みはこういう読みは、「外に賢善精進の相を見せておりながら、うちに虚仮を懐くことはならない」。先ほどの例でいえば、外に衣を着ていながら、衣に背くようなあり方をしてはならない。

衣に恥じない立派な坊さんになりなさい、ということになる。

それが親鸞聖人は、

外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、中に虚仮を懐けばなり。

(同 頁)

と。こう読みかえられているわけですね。この「信巻」のところでは、ずっと、「貪瞋邪偽、奸詐百端にして」(同 頁)と出ておりますが、『唯信鈔文意』のほうにここだけ文があげてありますね。

「不得外現 賢善精進之相」(散善義)というのは、あらわに、かしこきすがた、善人のかたちを、あらわすことなかれ、精進なるすがたをしめすことなかれとなり。そのゆえは、内懐虚仮なればなり。

(聖典五五七頁)

と、こういう言い方で読まれております。そこには、「内懐虚仮」だと、これが現身だと。これから心を入れ替えて、行いを正しくしますなと、そんなことで変えようのないこの現実の身の事実だと。そうすると至誠心というのは親鸞聖人においてはその事実をごまかさないといいこと。内懐虚仮の事実につきばりと立てということでもありますね。

■ 「己が分、己が能を思量せよ」

それが、宗さんも取り上げてくださった、「己が分、己が能を思量せよ」という言葉ですね。宗祖が「化身土巻」で繰り返し呼び促しておられる言葉でございます。

しかれば穢悪・濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、己が分を思量せよ。(聖典三五九頁)

という言葉ですね。それから、その前に最初のほうですが、

しかればそれ楞嚴の和尚(源信)の解義を案ずるに、念仏証拠門の中に、第十八の願は「別願の中の別願」なりと顕開したまえり。『観経』の定散諸機は「極重悪人唯称弥陀」と勸励したまえるなり。濁世の道俗、善く自ら己が能を思量せよとなり。知るべし。

(聖典三三〇頁)

と、そこに「己が能を思量せよ」、「己が分を思量せよ」という言葉で呼びかけられております。それはあくまでもそういう現身にたてというございませぬ。そしてその現身に立つということは、そのまま無戒の世の現実に立てということでもあります。その無戒の世の現実に立つとき、そこにはじめて、言うならば存在の底から吹き上がる叫びがあるだろうと、そういうことでしよう。

ある意味で、傍若無人に闊歩している若い人たちの中に、そういう叫びが吹き上がっているんですね。彼ら自身は一向に気づいていません

けれども、そのいらだっている姿というのは、存在が叫んでいる。

■ 向下の道

そういう中で教えとはなんだということでございますね。それは少なくとも、ここまで向上してこいと、ここまで清く美しく立派になれという道ではないですね。安田先生は、「現代において大地の会というのは大事な会だ。それは、世の中にあるんな会があるけれども、そのほとんどすべてが向上を目指した会だ。いかに人間として向上していくか。いかに教養を身につけ学問を深め、人間として立派になっていくか。そういう向上を願いとす道ばかりだと、その中であって大地の会は向下の道だ。存在の事実を下りていく」とおっしゃった。

ここまで、上ってきなさいという道は、これは必ず差別をつくる、落ちこぼれをつくる。ですからその道は、昨日申しましたように、「とりあえず」という生き方ですね。「とりあえず就職しなければならない、とりあえずそのためには大学に入らなければならない、そのためにはとりあえず単位を揃えなければならぬ」。それは全部落ちこぼれに対する恐れですね。何とかして落ちこぼれまいとする時、生き方がとりあえずになってしまう。そういうあり方を生みだしておりながら、生みだしたものの自身、あいつらはと言っておる。そういう事実があるんでしょう。

■ 教えとは教化の場がはたらく

しかし教えというものはこれも藤元君がよく注意してくれたことです。教えとは教化地だと。これは『論註』に出てきますが、「教化地」というのは人間が人間を教えるのではない。人間が人間を教えようとするところには教えというものはない。教えというのは場のはたらきだと、地がはたらくのだと。つまり、説くものと聞くものが本当に平等に出会う場です。二二三頁でございしますが、欲生釈のあとに回向門の文があげられております。欲生釈とは不回向の自覚をとおして願力回向に目覚める、そこに方向転換という軽い話になりますが、ともかく方向が逆になるわけですね、その欲生釈の後に釈文引証として、

「云何が回向したまえる。一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願すらく、回向を首として大悲心を成就することを得たまえるがゆえに」とのたまえり。回向に二種の相あり。一つには往相、二つには還相なり。往相は、己が功德をもつて一切衆生に回施したまいて、これも宗祖が「回施したまいて」と願力のはたらきとして読まれています。

「作願して共にかの阿弥陀如来の安楽浄土に往生せしめたまうなり。還相は、かの土に生じ已りて、奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向かえしめたまうなり。もしは往・もしは還、みな衆生を抜きて

生死海を渡せんがために、とのたまえり。このゆえに「回向為首得成就大悲心故」と言えり。

聖典二二三頁

と、どうぞいませ。

そして、あらためていうまでもございせんが、「教巻」のいちばん最初に「謹んで浄土真宗を案ずるに二種の回向あり」（聖典一五二頁）ということから始められておる。その二種の回向のところに繰り返し往相も還相も「共に」（でございませぬ、共に、共にと置かれておる。そういう共なる歩みが始まるにはじめて教化地ということがあらわされるのです。

これは、昨晩中もまとめられなくてもたまたましていましたが、正法・像法の時代の教えと、末法の世の教えと異なってくるということです。異なってくるというよりも、まったく教えの相が転じられてくる。それはちょうど仏陀の相が転じられてくる、仏陀の相も異なるのでしよう。つまり『大無量寿経』において阿難が仰ぎ見た仏陀、それはいままで見えた仏陀と違う、それは阿難が初めて仏陀を見る眼を持ったということでもあります。けれども、そこに仏陀自身が未だかつて現さなかつた相を現わしているのです。それはなにかというと、はじめて仏陀と阿難が一つだと、共にあえる。阿難と仏陀が共に会おうような世界であつたのです。いままでは、仏陀は阿難のはるか遠くに尊い人として立つておられた。その仏陀が実は自分の中にその相を現している。その意味では『無量寿経』というのははじめて教化地が開けたと、一切苦惱の衆生と仏陀とが共に歩む場が開かれた。なんかそういうことが、阿難の今日の如き仏陀は「未だ曾て瞻覩せず」（聖典七頁）と。未だかつて会つたことがない。見たことがない。そういう仏陀ですね。

■ 「世尊釈迦牟尼仏、身は紫金色して八方の蓮華に」

これは『観無量寿経』において、王宮に降臨したもう釈尊は「世尊釈迦牟尼仏」（聖典九二頁）として現じている。しかも「身は紫金色して百宝の蓮華に座したまえり」と。つまり釈尊の全存在を、全生涯をあらわす名のりだと思ひます。釈迦は釈迦族に生まれた。釈尊のその業をあらわす言葉ですね。その釈尊が出家して道を求めて、寂滅の法を成就した、さとりを開いた。そしてその開いたさとりを五十年にわたつて人々に説き続けた。仏というのは覚他のはたらきですね。

善導大師は、仏というのは「自覚覚他覚行窮満」と押さえておりますから、ただ目覚めた人というのではない、その目覚めた法をもつて人々を目覚ましめる。しかもその道を成就した人というのが仏ということでございます。ですから、仏としての名は覚他の歩みをあらわしている。そしてそこにやはり、世にあつて尊き人と仰ぐ人々が生まれておると、世尊釈迦牟尼仏ですね。

■ 願心においでて出会う姿

その世尊は応化身ですから、人間としてこの世に、人間として法を明らかにし伝えたのが応化身としての仏ですね。紫金色というのは応化身をかたどる色です。しかも立っているところは蓮華座です。蓮華座というのは応化身でなく、報身、本願成就の身の坐すべき座です。蓮華座です。願力成就の華です。応化身といえ、座るべきところは仏陀は草の座ですね。これはご承知のように、法身は虚空座、報身は蓮華座、応化身は草の座です。ところが、ここに釈尊は「百宝の蓮華に坐したまへり」と、つまり釈尊は本願に身をすえて現れているのです。つまり、弥陀の願心をもって自ら、韋提希の前に姿を現じておる。五十年の歩みをすべて投げだして、願心というものに帰しておる。そこにはじめて韋提希と釈尊が、言うならばその願心において出会う姿でございますね。

■ 時機純熟

そういう教化地としてはじめて開かれた。ですから、そこにこの時機純熟という、略すれば時熟ということがございます。その時が熟するというのは、それを阿難は「今日」と、この「教巻」で引かれている発起序の文、(聖典一五二頁) 仏陀の五徳の姿を見る、そこに「今日」、「今日」、「今日」と、一つずつ今日という言葉が置かれている、その今日とは正しく遇いがたくして遇い得た今です。何かそういう大きな展開が末法の事実を悲泣するところに開かれてきておる。そして、そこに真実教というものが明らかにされてきております。

■ 時機相応

この時機純熟という言葉を講録などでも、時機相応という言葉にうつして押さえられていることが多くございます。もちろん相応という言葉も、純熟という言葉に重なる意味がございます。一七〇頁の後ろ四行目に「函蓋相称」とあります。曇鸞大師の譬えですね。

「仏教と相応する」という『浄土論』の言葉を、こういう言葉で曇鸞が定義しています。つまり、函の蓋と身がぴたっと合う、その時にはじめて一つの箱というはたらきが成り立つ、身と蓋がバラバラであります、箱としてはたらきを失うわけであります。そこに相応するということは、ちょうどそのように一つになってはたらきを成就するということを意味するわけです。ですけれども、一般には相応という言葉も墮落してしまったというか、泥がついてしまっておりすね。

どこの大学でも、学生を前にしてのうちに回っているんですけども、昨日も大河内君が盛んに憤慨しておりました。「今の学生の能力にあわせて、もっと楽に卒業できるように、いままで外国語を二科目取るのが必須だったのをひとつにする」とか、そういうかたちで授業編成をするようにして学生が楽に卒業できるようにと、学生の能力に合わせることはばかり考えていると、しきりに憤慨しておりました。これはしかし、大谷大学だけでない、どこの大学もいろいろのかたちで学校の維持ということで模索していることのひとつです。そういうときにいま

の学生に相応した体制でということ、相応という言葉が、相手にあわせてという言葉づかいになる。その時には、言っている人は外に立っているわけです。教授は学生の現実の外に立っているわけです。ある意味で上から見下ろして、「こうしてやればこうだろう」という、小細工です。学生の現実と教師である自分とがどこで出会えるのか、本当に共に会おうという場を求めなければならぬでしょう。どこかありましたね、姫路のほうで短期大学で大学にゴルフ場やら学生の好きないろんなクラブを作ったそうですね、そうしたらいっぺんにわーっと来て、なんかあの経営の仕方もあるのでしょうか、話題になったこともあるのですが。そうしてしまえばいいでしょうかね。

しかし、教育・教化ということになれば、そこに真実の理をともし得る道が開かれなかったならば、それはもう学校ではなくなるし、教化でもなくなる。時代相応の教学ということも教団の歴史の中にもありました。そういうのも、ある意味で自分はどうにでも合わせられるような意識に立って、いかに合わせるかということになってしまふ。そうではないんでしょう。

その意味では、世自在王仏が法蔵菩薩の願心を讃える言葉ですね。

その時に世自在王仏、その高明の志願の深広なるを知ろしめして、すなわち法蔵比丘のために、しかも経を説きて言わく、「たとえげ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)

とございます。「得其妙宝」。ところがこれが、古い經典ですと、『大阿弥陀経』、『平等覚経』という、いわゆる二十四願経のほうでは、「妙宝を得たのではない、底泥を得たのだ」と書いてあります。これはすごいことです。その生死の大海の水を汲み尽くして大海の底に沈んでいた妙宝を得たのではない、底泥を得たのだと。つまり底の底まで泥だったということがわかった。泥のほかに現実はないということですね。

私たちはやっぱり、それは泥をかかえているという意識はありますけれども、底の底まで泥だとはなかなか立たないですね。そういうところにはなかなか立ちきれない。それこそ、俺でもまだ捨てたものじゃない、という、曇鸞大師の言葉では「長寝大夢」(聖全一・二八七頁)のちある間夢を見ている、自分に夢を見ている。長くということは目覚めることがない、大きな夢とはなんだといったら、俺もまんざら捨てたものではないという夢でしょう。自分に夢を見る。ですから、せいぜいで、俺の泥の深さとあいつの泥の深さと、どっちが浅い深いという、そういうところで一喜一憂しているということですね。

ところが法蔵菩薩は底の底まで泥だということを知った。本当に底泥を得るということ、これはやはり、たまらないということになります。

■ 妙宝と底泥

そうかといって、にこにこはしていられない。泥のほかになしと覚悟せしめられたら、やはり、たすけを願わずにおられないでしょう。その底泥の事実が願心を問うのです。つまり、底泥だということは、すべてが空しく終わる、何を言ってみても空しく終わると知ったときに、それならばやめるのかと。やめられるのならそれだけの願いです。しかし、ついに空しく終わると知っても叫ばずにおられないということがある。人間の事実がそうであればあるほど、だからこそ叫ばずにはおられない。できるからする、できないからやめるというのなら、それは夢にしかすぎない。これは藤元君の言い方ですね。

■ 人類の歴史の中で底泥を得たのが法蔵という名

願というのは、たとえそれが実現できないと知っても、その願いを燃やさずにおられない。その願いに生きるということが人間になつていく道なんだと。願いが成就して完成するのではない。本当にすべてが空しく終わると知っても、なお叫ばずにおれない、歩まずにおれない、そういうものに出会うか出会わないかでしょう。しかも、私も底泥なんか得たことがない。ある意味で人類の歴史の中で底泥を得たというのが法蔵という名でしょう。

ですから、昨日も曾我先生が「自己なんて怖くてみれますか」とおっしゃったという言葉、あるいは安田先生が「自己とはいまだかつて一歩も足を踏み入れたことのない原生林だ」とおっしゃっているということをご紹介しましたが、先生のほうが悩んでおられるのです。我々はまんざら捨てたものじゃないと思っっているのです。そういう底泥というものに触れ、だからこそ人間のいのちの底から吹き上げるような叫びを聞きとっていかれたのがよき人というものなのでしょう。

ですから仏陀は苦悩する人なんです。さとりますましているような人は仏陀でないでしょう。さとりますましているような仏陀は正法、像法の時代の仏陀です。ですから、『大経』のなかでは、仏陀が弥勒に語られる、

今我この世間において仏に作りて、五悪・五痛・五焼の中に処すること最も劇苦なりとす。
(聖典六六頁)

と、そういう、この世を劇苦として歩んだ人なのでしょう。

藤元君が感心させられるのは、実によく先生方がおっしゃった言葉を覚えておりますね。それだけ、集中して出会っていたのでしようね。私はだいたい安田先生や曾我先生なんかと藤元君が会う時には横にくっついていたと思うんですけど、ちっとも記憶にない。だいたい、専修学院がまだ高倉にあったときに、はじめて教研から講義してこいと非常勤で行くことになりました。その時の主任が曾我先生だったんですね。なにか職員が話し合うときだったか、私がちっとも学生の名前を覚えていないことを叱られました。「学生の名前を覚えなさい、それだけで教

師の資格はない」と叱られたんですね。そういうことが全部すっぽ抜けている。いまでも、少人数の教室なんだけれども、こちらを向いて名前を呼ぶとあちらから返事が聞こえてくる。それをいかに取り繕うかとやっています。

とにかく藤元君はそういうことを能く憶えているのです。ただ、これだけは私も憶えているのですが、あるとき大河内君のお父さんと九州の佐々木蓮磨さんと、いつも私のお寺を中心にして、一年に一度は戦争中でも集まられました。大河内先生は米から炭から醤油から全部背負って訪ねてこられました。そういうときに一緒に出て、お茶の接待なんかしながら話を聞いている、その時に藤元君が質問したんですね。藤元君一流の質問ですね、先生方が一度も考えたこともなかった質問だったんですね。先生方が「うーん」とうなって考え込まれたんですね。しばらくして僕たちは夜も遅かったですから、明日またということで、その日は出て、川端にあります赤提灯に飲みに行っただけです。帰ってきて翌日座敷に出たら、大河内先生と佐々木先生のお二人の先生がものすごく不機嫌な顔をしている。「君らはむしろに質問をしておきながら、質問した人間が酒を飲んで、質問されたわしらは夜寝られんだ」と怒られたということをお覚えています。

■ 先生のほうが深く悩んでくださる

そういうものなのでしょうね。先生のほうが深く悩んでくださる。質問するほうは、質問をして、自分の物差しに合う答えをくださると、「そうかそうか」とまことに安易なことになるのでしょう。

ですから、底泥を得るまで、底の底まで泥だと極めるまで、身の事実には苦悩した。それが法蔵なのでしょう。その底の底まで泥だということとを、本当にその事実には立つたとき、そこに出てくる叫びですね。ですから、それは先生は答えをくださるということではないんですね。私よりも深く苦悩してくださっておる。その問題について私よりもっと深く、私に先んじて苦悩してくださったさっている。その事実にはふれるときに、私もその苦悩、問いを担えるのです。

オウム真理教に入られた若い人たちが、ほとんど異口同音に言われたことは、「ともかく麻原さんは、どんな問題を質問しても、即座に答えをあたえてくださった」ということを言っておられますね。それが魅力だったんですね。心惹かれた。それはある意味で壁のない世界に投げ出されていたものをはじめ頼れる、依ることのできる存在を見出したという思いがあったんですね。だけど、答えをくださるからというのには真に危険なのでしょう。

■ 真の善知識とは

これも藤元君に教えてもらったことなんです、『愚禿鈔』に親鸞聖人が善知識ということをごまことに厳密に吟味していかれる。真の善知

識ということに対して、

真の言は、仮に對し偽に對す。

善知識は、悪知識に對するなり。

とありまして、

真善知識、正善知識、実善知識、是善知識、善善知識、善性の人なり。

悪知識は、

偽善知識、偽善知識、邪善知識、虚善知識、非善知識、悪知識、悪性の人なり。

(同 頁)

と、こういう言葉があげてある。この中の「仮の善知識」というのはどういう存在かといったら答えをくださる先生だと教えてくれました。別に誤った答えをくださるということではない、やはり善知識ですから、教法を語ってください。だけど、答えを得たときには尋ねる心が失われる、問いに蓋をするのです。答えをあたえてもらって納得して、それで、よかったということになる。しかしそれが果たして人間としての救いを意味するのか、人間としての本来を回復する力になるのか。

■ 審問と故問

そこにやはり仏陀が答えをあたえない、仏陀が答えをあたえずにつねに問いを吟味する。この『大経』の發起序のところにおいても、仏陀は「教巻」に引かれているところでは、

ここに世尊、阿難に告げて曰わく、「諸天の汝を教えて来して仏に問わしむるか、自ら慧見をもって威顔を問えるか」(聖典一五三頁)

と、お前は誰かに教えられてそういうことを問うておるのか、それとも自分がふれた事実によって問いをおこしているのか。まあ、今日でいえば、諸天といえは新聞でありテレビであり雑誌、そういうものによって、いろんな問いをあたえてもらっている。それほどでも借りた問いでございませう。この一段を審問と科文しますね、つまり問いを明らかにする。問うている心を吟味する。あるいは、故問、ことさらに問う。そういう問いを明確にする。決して答えをすぐにあたえるということではない。そこに私たちにとって、問いに答えをあたえられなくていいというわけでないですが、本来答えはないのでしよう。いのちある限り問いを持つ、この世に生きているかぎり悩みはあるのです。

問題はこの人生が歩みになるといふことです。人生そのものが道になるといふときに、はじめて人間として生きるということが成り立つてくる。私の問いをおして、自分自身の問いをおしてはるかに深く、はるかに厳しく問い続けてくださった歴史、世界というものに出会う。

そういう歴史や世界に出会うときに、はじめて自分の問そのものが力になる。私を人間として歩ましめるということがあるのでしよう。

なにかそこに、先ほどの欲生釈のところに、欲生心成就の文として、本願成就の文を二つに分けて、前の半分を二二八頁の後ろ二行目のところ「本願信心の願、成就の文」そこには「乃至一念せん」のところまであげてある。そして後半分をこの二三三頁の三行目に欲生心成就の文としてあげてございます。そこでは「至心回向したまえり」からあげてくる「かの国に生まれんと願ずれば、すなわち往生を得、不退転に住せんと。唯五逆と誹謗正法とを除く」という成就文ですね。ここに、「彼国に生まれんと願ず」と「願生彼国」とあります。

■ 彼国とは断ち切った彼方

彼国というのですが、この「彼」という言葉が意味が深いわけでしょう。彼国はどこまでいっても彼国なのです。彼国としてこの国にはたっていないのです。この国が彼国になることはないのです。彼というときにはこれに「非ず」という、一つのきっぱりとした断絶がある。この国を立派にしていいたら彼国になるかということそんなことはない。どこまでもその営みを断ち切った彼方です。

まったく無関係かといったらそうではない。逆に底泥を知らせてくるものが彼国なのです。この世を穢土として自覚せしめるものが彼国の力なのです。これは空間的には彼ということですが、時間的には、未来ということですね。当来ということ、この未来ということをおつうは、いつか現在になる未来ということ、地続きというものとして考えますが、純粹未来という言葉があるわけです。曾我先生の御講題に「純粹未来」とありますが、純粹未来ということは永遠に未来なのです。決して現在になることがない。未来なるものとして現在に方向をあたえ、現在を支えるのです。

■ 念仏者は二つの世界を生きる

ですから安田先生は念仏者は二つの世界を生きるとおっしゃいました。そしてその二つの世界を生きるというところに厳しきがある。聖道門とは一つの世界です。つまり、だんだん向上していくのです。そして向上の行き着くところにさとりを見るわけです。ずっと一続きです。その道中、いかにも修行は厳しそうに見えても、そこには本当の人間としての厳しきはない。つまりやれる自分だと、仏になれる自分だと、根本に自己信頼がある。聖道自力の道は自分の力に疑いを持ったら成り立たないでしょう。ですから、聖道門は厳しそうだけれども、実は本当の厳しきがない。本当の厳しきとは二つの世界の狭間に身を置くことです。両方から問われる。未来から照らされ、過去から突き上げられます。そこに自己というものが根底から問い直される。しかもそういう問い直しが、問い直し、問い直しして歩んだ人々の歴史・世界が私の前に、私よりもっと深い歩みとして開かれている。

■ 「浄土真宗は船の宗教だ」

まあ、その意味で私は曾我先生が「浄土真宗は船の宗教だ」とおっしゃったことが思い出されます。宗教というのは光の宗教、それは他の仏教でも真宗でも同じだと、でも真宗の独自性を出すとそれは船の宗教だと。総序の文に「難度海を度する大船」とあります。

船というのは何かといえ、私よりも深く水に沈んでいるのです。私よりも深く水に沈んで下から私を支えているんです。上から照らしてここへ来いというのではない。ここまで上ってこいとはいわない。自分が苦悩にぶち当たったら、気づいたらいつでも下から支えてくださる世界があった、帰れるところがある。その苦悩において帰れるところがある。帰れるということは、そこで楽になるということではなくて、あらためて歩み出せるところがある、なにかそういうことが、このはじめて時機の現実を空過せしめない。時機の現実を光あるものにさせるんです。私どもは、時機の現実全部空過して生きている。困った世の中だということで終わっている。そういうかたちで訴えているもの、叫んでいるものがある。それが聞きとられ、それに呼びかけている世界があるのだと。そういうことが、本当にうなずかれたとき、私もまた、自分も時機の事実をはじめて本当に生きていけないか。そういうところに私は時機純熟の真教という道がここにあった、という宣言として思われます。

昨日も「大地の会」の再出発ということで、大事なときに四時間もたまりましたが、申し訳ございません。どうかまたこういう場が開かれ持たれることを念じております。

(一九九六年六月二〇日)