

講師 宮城 顛

時機純熟の真教

(一九九七年六月一七〜二〇日)

於 岡崎別院

目次

<p>97時機純熟の真教 1</p> <p>はじめに 2</p> <p>聞法の場合に呼び出されている 2</p> <p>連続無窮ならしめておるもの 3</p> <p>身で尽くし切られた 3</p> <p>皆悉已過 4</p> <p>ヒラメと軽石 4</p> <p>死なれてみて、はじめて願いを受け継ぐ 4</p> <p>日本は敗戦というところに出発がある 5</p> <p>我が元仁元年 12</p> <p>日蓮上人の批判 13</p> <p>嘉禄の法難 13</p> <p>『法華経』の五時八教 14</p> <p>「いまの浄土教は、同味の教なり」 15</p> <p>仏滅後の人間の現実において仏法を問い返す 16</p> <p>仏教の歴史を受けとめる眼の転換 16</p> <p>孟子の時の問題 17</p> <p>『無量寿経』の「時」 18</p> <p>97時機純熟の真教 3 20</p>	<p>列名 5</p> <p>後序、『華嚴経』の文 5</p> <p>信順を因とし疑謗を縁として 6</p> <p>火椽の譬え 8</p> <p>願成就文とは 8</p> <p>時機純熟の真教に二つの読み 9</p> <p>時について 10</p> <p>おごるとき 20</p> <p>「無義をもって義とす」 20</p> <p>「師をもち、友をもつ」 21</p> <p>宿善 22</p> <p>「仏法というのは食べるものだ」 23</p> <p>「清浄味」 24</p> <p>時機において教えが問われる 24</p> <p>『阿弥陀経』無問自説経 25</p> <p>給孤独長者 25</p> <p>二双四重の教判 26</p>
--	---

親鸞の仏教史観	28	菩薩五十二位	31
「真理は平凡、方便こそテリケートなもの」	29	「信巻」と「化身土巻」において信心の吟味	32
97時機純熟の真教	4	法然は廃立	34
『教行信証』の全体をどう見るか	30	分を思量する	35
「翻邪の三帰」と「重受の三帰」	30	聖道門は真仮の門戸を知らず	36

97時機純熟の真教 1

第一講

(97年6月17日)

■ はじめに

どうもご苦労さまでございます。今年もお話しすることを命じられたのですが、一応講題としましては昨年度の講題をそのままもう少しお話しさせていたどうかと思っております。

「時機純熟の真教」というこの言葉でございますが、時機純熟の真教という言葉で押さえられてきておりますのは、いわゆる教理としての眞理性とかそういうことでなく、ある意味で時機という問題は、徹底して、観念性とかあるいは主観性を破る、現実を押さえる言葉でございます。

そこに、そういう時機ということにおいて明らかにされてくる真教という場合、これはやはり教理的な面でなしに、宗教心、具体的に現実を生きていく人間の眞実性ということがそこには問われているのでないか。また、だからこそ「教巻」に教理的なことが一切あげられていない、そういう意味もそこに思われることでございます。まあどこまでお話しできるか全く見当がつきませんが、一応そういうことにおいて今年も少し考えさせてもらおうと思っております。

■ 聞法の場に呼び出されつつ

まあ、今年がちょうど三十四年目だそうでございます。大地の会が発足してですね。で、会に参加させてもらうたびに、改めてその歴史ということを思わせられるのでございます。まあ自分個人に限って申しますと、三十四年間けつして、意欲的に参加していたとは思えないのでございます。ええ、時には大変重荷になり、投げ出したくなったこともしばしばございました。けれども、もともと聞法ということは自分の意志で始められることではございませんですね。まあ人間にとつて聞法ということほど不思議なことではないわけでありまして、よく思い出すのですが、仲野先生がかつて北海道の教研の人たちとお酒を飲みながらであったのでしよう、「俺には仏法はむかん」と。「俺みたいなものに仏法はむかん」ということをおっしゃったそうですね。で、「俺は五十年間泣く泣く聞法してきた」と、こうおっしゃったそうですね。そのことを仲野先生のお葬式のとときに、北海道からこられた方の弔辞で聞かせていただきました。そういうことなんだと思うんですね。好きで聞法しとるんなら、これは趣味ですね。ただ、何かこう聞法の場に呼び出されてきておる、促されてきておるといことがございます。それだけに逆にいいますと、自分の意志でやめるわけに行かないものがはたらいてくるわけです。何かそういう力がかくにもこの大地の会と

いう場に足を運ばせてくれた、そういうことをしみじみ思うわけです。

で、これは安田先生が、「思索するとか内観するということは、いっぺん始めたらもう止められないものだ」と。「自分の力で止めようと思っても、その思想自身が歩んでしまうんだ」と。「肉体のほうは疲れてふうふう言ってるんだけれども、思想のほうはちっとも疲れんから、肉体のほうふうふう言いながら引きずられ、引つ張られていく。ついていかねばならない」と。そういうことをお話になっておりますね。同時に「考え方、思索の仕方ということも、これまた自分の意志でどうなるものでもない」ということもおっしゃっています。「その人の人の事実として、その考え方しかできないという、そういうものが必ずあるんだ」と。「だから問題は誠実さだ」ということをおっしゃっています。自分の考え方にどこまで誠実に生きるか。人それぞれの考え方ですね。本当にこの大地の会で、いろいろお話聞かせてもらっても、全然まねができないです。ああいうようにと思いましたが、とてもそうやっていかないということがございます。何かそういうものが私たちを動かしておると、強く思われるわけでございます。

でそこには「自分の考え方で歩いていく使命があるんだ」と。「自分の考えは自分の考えで貫かねばならない使命が与えられている」ということを安田先生がおっしゃっておられます、そういうことなんだなと。もうこの年になると、一からやり直しということではできませんのでしてね、これはもうどう言われようと、ともかく自分の考え方で使命を尽くしていくということしかないんだな、ということであらためて強く感じているようなわけでございます。

で、この『教行信証』の最後、後序のあとに『安楽集』の文があげられてございます。安田先生がよくこの文をお書きになっておられました。

『安楽集』に云わく、真言を採り集めて、往益を助修せしむ。何となれば、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。無辺の生死海を尽くさんがためのゆえなり、と。已上 (聖典四〇一頁) と、こうございます。

■ 連続無窮ならしめつゝはるまじの

やはり歴史ということを思いますときに、本当に連続無窮ということを思います。しかしその連続無窮ということとは、ただ切れ目なしに続いていくということではけつしてないわけでございますね。ただ切れ目なしに続いていくということならば、形骸化とか、あるいは習慣化、なんかそういうかたちで続くということですね。そういう問題がともなうわけでございます。ただ単に連続無窮、一路平坦に事もなしに続い

ていくというときには、必ずそこでの歩みは、あるいはその信心は固定化していき、主観化していく。そしてそこでは必ず、それこそ師を、先生を偶像化していくということが必ずともなうかと思えます。しかも先生を偶像化するということは、同時にその先生によって自己を正当化するということともなうわけです。そこにおいてあらためて自分を振り返ることがなくなっていく。

ですからこの『安楽集』の場合、ただ「前に生まれん者は後を導き、後に生まれん者は、前を訪え」と言っているんじゃないのですね。そこにまず「真言を探り集めて」ということが前に置かれてございます。つまり真言の歴史なんです。真言に出会い真言に生きた、そして真言の歴史の中に死んで行かれた人々の歩みが連続無窮でありまして、連続無窮ならしめておるものは真言でございますね。けっして人間的なつながりということでは押さえられてございません。一人一人はそれこそ一人一人、それぞれの時代、それぞれの自己の現実を担って真言に聞き、真言を生きるということがあつたわけでしょう。まさに一人一人単独者でございますね。ただそこにその真言に呼応していくということですね。

■ 身で尽くし切られた

まあ「呼応」という言葉も藤元君が「呼応する本願」ということで話をずっと続けてくださったのですけども、その一番最初のときに、安田先生の二十年間の「展開する本願」ということを振り返って、藤元君がこういうことを言っております。「二十年間の安田先生の講義というの、その法蔵菩薩の思惟というものを、安田先生がその身で尽くし切られたご講義だったと思う」と。で、先生の御講義が第一願から、願文でいえば第二十二願までで終わったわけでございますが、その法蔵の歩みというような、第一願から第二十二願までの歩みが、見事にこの大地の会の講義で展開し尽くされた、と。で、「先生が亡くなられたのは、けっして仕事をし残して亡くなられたんじゃない」と。「亡くなられたのは、その仕事をし残して亡くなったんじゃないやなくて、するだけのことを先生はし尽くして亡くなられたんだ」ということを、藤元君が最初に話しております。そして、先生がし尽くして行かれたその事実が私たちに呼びかけ、また私たちに応えることを促しておられる。ある意味で藤元君はそういうところから「呼応する本願」と。これは繰り返し藤元君が言っております。「教えを受けた者、教化にあずかった者には教化にあずかった者の責任がある」という言い方をします。まさにそういう、し尽くされて亡くなったんだと。けっして途中じゃない、そのことを改めて思うのでございます。

■ 皆悉已過

さつき大河内君が「先生は亡くなっていない」ということを言われました。これは私が先生が亡くなった後の会のときに、「皆悉已過」と

いう『無量寿経』の五十三仏の名前がずっと列挙されています最後に、わざわざ「皆悉已過」（聖典十頁）という言葉が置かれております。その「皆悉已過」という「みなことごとくすでに過ぎたまいき」という、この言葉を講題にして話をさせてもらいました。そのときもだいぶ藤元君から批判を受けました。「過ぎておらん」と。「過ぎ去った、過ぎ去ったちゆうて宮城が言う」と。「腹が立った」と（笑）。藤元君が話しておりました。でも一方で藤元君もこういう言い方ですね。「仕事を残されて亡くなったんじゃない。仕事をし尽くされて亡くなったんだ」と。そのし尽くして亡くなったんだということですね。

この「皆悉已過」という言葉は、私どもの『無量寿経』では五十三の仏の名前がずっと並んだ結びに「皆悉已過」と置かれておりますが、古い二十四願経の『大阿弥陀経』のほうでは、これは三十三人の仏の名前が列挙されるのですが、その場合は一人一人のあとに「已過去」です。すでに過ぎ去りたまいにき」という言葉を、一人一人の名前のあとに三十三回ですね、一々こう置いてあります。何か「すでに過ぎ去りたまいにき」というところに、それこそ「教化の縁をし尽くして亡くなった」と。その縁を尽くして亡くなったということですね。そしてその亡くなっていかれたことにおいて、あらためて新しい歩みを促されておる。「汝は汝の立つべきところに立て」という勧め、励ますはたらきを感じるのです。ですから連続無窮ということは、ある意味で、一つ一つの輪が、しかもそれぞれにつながっておる。なんか一直線にずうつとつながっているんじゃない。一人一人の死をくぐって、歴史が開かれておる、ということをおいます。

■ ヒラメと軽石

これはさつき休憩のときに大河内君から聞いたのですが、こういうことを言って怒られるかもしれないけども、学生時分大河内君のところへよく、あの頃は食糧難時代でございましたから、半分は食べさしてもらいに大河内君のところに行っておったとあります。学生時分の大河内君は親父さんと喧嘩ばかりしておって、本当に朝から晩まで喧嘩しておりました（笑）。夏休みに行くわけですから、夏の暑い、また三河の土地というのは緑が少のうございまして、本当に暑いのですが、部屋におれんで外に出て一人草を抜いとったことがあります。たが……。まあそれほど親父さんとやり合っておりました。その時に、ある時お父さんがこう言われた、と。これは前にも聞いたことがあるのですが、さつきあらためて聞きました。「わしが人間のかたちをしておるから、そのわしの中に流れておる願いがお前には受けとれんのだらう」と。そういう言い方をされたということですね。これはある意味でよくわかるのです。私はあれだけ正直によく喧嘩しませんし、私の親父もものを言わない。大河内のお父さんからうちの親父は「ヒラメ」とあだ名されておりました。いつも海の底から目だけ出してですね

（笑）、じつと見つめておると。まあそういう意味で「ヒラメ」と呼ばれておりました。ご自分のことは「軽石」とおっしゃっておりました。

人の神経をゴシゴシこするつちゆうてですね（笑）。まあ、本当に言い得て妙だなと、「ヒラメ」っていう感じでしたね。ですからほとんど話をしませんでした。喧嘩どころか話もしなかったようですね。

で、藤元君がよく遊びに来て親父と一生懸命議論するのですね。私はその頃はちっとも勉強しませんでしたから、何も議論しとるんだかわかりませんでしたし、横でポケツと座っておったのです。そして藤元が帰るときに送っていきますと、藤元が「あれはお前にしやべつとんだぞ」といつも言っていました。「親父さんはお前に聞いてほしいんやぞ」というて。そんなことは私はちっとも感じておりませんでした。

■ 死なれてみて、はじめて願いを受け継ぐ

ともかく私の場合はそういうやり合った憶えは全然ないのですが、しかしそれだけにある意味で背を向けておったのかもわかりませんが、死なれてみて、はじめて遇えたということがあるのですね、やっぱり。親父が死んではじめて、おりあるごとに親父の気持ちなり願いが、あの時こういうことを願ってくれておったのかな、ということを感じることがしばしばございました。その意味で大河内君のお父さんが「人間のかたちを取っているから、俺の願いが素直に受けとめられないんだろう」と言われたという、そういう意味がわかります。

死なれてみて、はじめて願いを受け継ぐということがあるのですね。これはまあ本当に面倒なものだと思っておりますけれども。人間どうも生きとる間はなかなか会えない。しかし、死なれてみて、はじめて会えると。で、そのことはそれこそ師と遇う人との出会いにおいてもやっぱりあるのではないかなと思いますね。死なれてみて、はじめて先生の前に座り直し、言葉が響いてくるということをしれば感ずるわけですね。

■ 日本は敗戦というところに出發がある

これはやはり安田先生がこういうことをおっしゃっておりますね。「日本は終戦後出發したと。新しく出發したと。こういうけれども、それは出發になっていない」と。「終戦といったら出發にならないのだ。敗戦といふところに出發がある」と。終戦といふことはただ戦争が終わったというだけのことです。敗戦というのは自己が否定され、それまでの自分が全部ひっくり返る。「終戦といふときには死んでいないから出發にならない」ということをおっしゃっています。終戦といふときには、そこにはただ戦争が終わったというだけで、死んでいないと。そうじゃない、「敗戦」です。何かそういうことがやっぱりある。歴史ということには連続無窮といつても、次から次ぎへただバトンタッチというそういうことでない。そこにやはり、ひとたびは一人一人が荒野に立たされると。荒野に立たされて立ちすくむということですね。その立ちすくむということをおして、はじめて自分の根柢、自分の足元が尋ねられるのでありまして、その自分の足元を尋ねるといふことな

しに先生の願いに、あるいはそこに伝統されている願いに生きるということは開かれてこない。何かそういうことをあらためて思うのでございます。

その意味で『大阿弥陀経』で三十三仏の一人お一人に「已過去」（すでに過ぎ去りたまいにき）という、「次に」という、かたちで名が連ねられておるということを非常に強く思うのです。

■ 列名

これは前にも申したと思いますが、列名ということでは、『法華経』も仏方の歴史を語りますがけれども、あの場合は「仏まします。その名をば日月灯明如来と名づく。次にまた仏まします。亦日月灯明如来と名づく」といって、「是の如く二万の仏、皆同一字にして日月灯如来と号く」と。皆おなじ同一の字にして、等しく日月灯明如来、と。で、これはやはり私はそこには、それこそ歴史というものは成り立たないのではないか。ある意味でこれは、それこそおなじ境地にまで登りつめた者の世界でありまして、そこには文字どおり「時機」という問題はないのです。まったく時機ということを開わずに、ただ教理の境地にまで到達した者のうなずき合いであって、そこにはそれぞれの時期において、新たな表現をもつ生きた伝統ということが開かれてこないのではないか。

■ 後序、『華嚴経』の文

その意味では『教行信証』にいま申しました『安楽集』の言葉があげられまして、そしてそれを受けて「しかれば末代の道俗、仰いで信敬すべきなり。知るべし」（聖典四〇一頁）と御自釈が置かれております。で、ある意味で申しますと、ここで終わっているほうが書物の体裁といえますか、かたちとしてはここで終わっているほうが整っておるのです。ところがまたその後には『華嚴経』「入法界品」の偈文があげられておる。

『華嚴経』（入法界品）の偈に云うがごとし。もし菩薩、種種の行を修行するを見て、善・不善の心を起こすことありといえども、菩薩

みな撰取せん、と。已上

（聖典四〇一頁）

という、こういう言葉がその後につけ加えられておるわけですね。

で、この文章は親鸞聖人の御真筆本を見ますと、明らかに後から加えられた文章でございます。この『安楽集』の文、それから御自釈の文、それからそのあとの題号ですね。それは同じ字の勢い、字のかたちが一貫しておるのですけれども、その間に、御自釈と題号の非常に狭いところに二行、それは後から無理に割り込ませて書いたという感じがします。で、全体の行の具合も歪んでいます。これは明らかに後か

ら加えられたものだが、たとえば名畑先生の講義録などを見ましても指摘がございませぬ。

それと同時にじつはここに「如華嚴経偈云」（『華嚴経』の偈に云うがごとし）とこう書かれておるのですね。これは親鸞聖人の『教行信証』での引文のされ方からしますと、少し違うわけでございます。たとえば三二七頁、「化身土巻」の最初のところに、四行目、「ここをもつて、『大経』の願に言わく」と。それから七行目に、「『悲華経』の「大施品」に言わく」と。親鸞聖人は經典を引かれるときには必ず「言わく」、「言」という字をもってされます。そして「経に云うがごとし」というような言い方はまずございませぬ。

これはじつは源信僧都が『往生要集』にこの文を引いておられる。

問う。引く所の正文は、誠に信を生ずべし。但しばしば私詞を加へたるは、盍んぞ人の論誦を招かざらんや。答う。正文に非ずと雖も、而も理を失はず。若し猶謬ること有らば、苟くも之を執せず。見ん者取捨して正理に順ぜしめよ。若し偏に謗りを生ぜば、亦敢えて辞せず。『華嚴経』の偈に云うがごとし。「若し菩薩の種種の行を修行するを見て、善・不善の心を起すこと有りとも、菩薩は皆撰取す」と。当に知るべし、謗りを生ぜんも亦是結縁なり。我若し道を得ば、願はくは彼を引撰せん。彼若し道を得ば、願はくは我を引撰せよ。乃至菩提まで互いに師弟とならん。

（往生要集巻下末 真聖全一・九二四頁）

その引かれ方がこの、「『華嚴経』の偈に云うがごとし」という、この「云」の字であり、「如」という字をつけてあげられております。ですからこの言葉は『往生要集』をとおして、親鸞聖人は引かれておるんだという指摘がございませぬ。私もそうだろうと思うのですが。その『往生要集』はどういうところでこういう言葉があげられているかといひますと、問答が立てられているわけですが、その問いのところで、なるほどその引文されておる経文、それは「正文」と。正しい文。で、「引文されておる正文は信ずべし」と。ただしばしば自分の言葉、「私詞」、私の言葉です。え。「しばしば私詞を加えたるは、なんぞ人の謗りをまねかざらんや」と。引かれている経文は信ずべき言葉だけれども、そこに自分の言葉を加えている、それはやはり問題だと。そういう問いをまずあげて、それに答えるかたちで、まず最初に、「正文に非ずと雖も理を失わず。若し猶謬り有らば、苟くも之を執せず。見ん者取捨して正理に順ぜしめよ」と。で、「若し偏に謗りを生ぜば亦敢て辞せず。」ということをまず言つてですね。つまりもしもその謗りしかないならば、そのときには頭を下げる、と言っている。

そしてその後で、「『華嚴経』の偈に云ふがごとし。若し菩薩の種種の行を修行するを見て、善不善の心を起すこと有とも、菩薩は皆撰取す」と。というそのままの言葉がここに引かれております。そして「謗りを生ずるも亦是結縁なり。」と、縁を結ぶと。そして「我若し道を得ば、願はくは彼を引撰せん」と。引き撰するですね。「我若し道を得ば、願はくは彼を引撰せん。彼若し道を得ば、願はくは我を引撰せん。」と、縁を結ぶと。そして「我若し道を得ば、願はくは彼を引撰せん。」と。引き撰するですね。「我若し道を得ば、願はくは彼を引撰せん。彼若し道を得ば、願はくは我を引撰せん。」と、縁を結ぶと。そして「我若し道を得ば、願はくは彼を引撰せん。」と。引き撰するですね。「我若し道を得ば、願はくは彼を引撰せん。彼若し道を得ば、願はくは我を引撰せん。」と、縁を結ぶと。そして「我若し道を得ば、願はくは彼を引撰せん。」と。引き撰するですね。

撰せよ。乃至菩提まで互いに師弟と為らん。」と。まあこういう言葉を『往生要集』に源信は記しておる。そのときにこの『華嚴経』の文を源信が引いているわけでございます。

で、この後序の最後に、

信順を因とし疑謗を縁として、信樂を願力に彰し、妙果を安養に顕さんと。

(聖典四〇〇頁)

というお言葉がございしますが、「信順を因とし疑謗を縁とする」ということですね。とくにこの「疑謗を縁とする」という、縁という言葉だけを表現しますと、「具体化への条件」と言っているかと思うのですが、可能性が具体化していく条件が縁でございますね。縁をおおして歴史が具体化していく。それこそ縁、条件としてあげられておる。信順者だけの世界には伝統というのではないのでしょうか。歴史はない。そこにこの疑謗者によってはじめて観念性が破られ、主観性が破られ、つねに問い直されてくる。そういう疑謗者をおおしてはじめて自ら立つておるところが明らかにされてくるわけでありませう。

その意味ではこの『華嚴経』を引かれた意味は、ある意味で「信順を因とし疑謗を縁とする」というその言葉と重なるわけですけれども。しかしもう一つ私には、『教行信証』の一番最後にこの言葉が置かれておる。一度閉じられた、一度筆を置かれたあとにこの言葉が書き加えられておるということに、親鸞聖人はそれこそ、信順者と疑謗者をもって展開していく、その本願の歴史にこの書を捧げると。文字どおり人類の歴史にこの書を捧げるといふような思いが、この『華嚴経』をおおして表わされておるのでないか。つまりずっとそれまで自らを掘り下げてきた、そして自らにおいて明らかにしてきた、その信心の世界を歴史に返すと。人間の歩みの歴史、それは信順と疑謗をもってかたどられていくという人間の歴史に、ある意味で返していくようなことですね。

ですから『教行信証』を結ぶというよりもむしろ最後は開かれておる。歴史に向かつてその書の全体を開いて終わっておると、なんかそういうことを感ずるのです。ですからこれは御承知と思えますけれども、「浄土真宗というのは、信順と疑謗の常恒不断の戦いの歴史だ」と。これは曾我量深先生のお言葉ですね。浄土真宗というのはそういう歴史だ。そしてさらに曾我先生は「ひたすらなる信順者のあるところ、必ず懸命の疑謗者あり」ということをおっしゃっておりますね。それはやっぱり信順ということが、時機を生きるところにあるからでしょう。信順ということが心の内面の問題に過ぎないなら、「信順者のあるところ、必ず懸命の疑謗者あり」ということにはならぬのでしようね。その信順ということが常にその時機において歩まれていく。そこに必ず時機の現実をおおして、懸命の疑謗がある、迫ってくる。な

■ 信順を因とし疑謗を縁として

んかそういうところにはじめて歴史がある。少なくともそういうところにあるのが本願の歴史だと。一人一人がその時機の中で、その時機において歩み、時機の疑謗と真向かいになつていく。そういうことをとおして一人一人が根元的なものに帰らされていく。時機というのは、具体的には一人一人の、それこそ業として担うところにあるわけですね。外にあるわけじゃない。そういうところにはじめて連続無窮といううなことにもですね……。

ですから、けつして連続無窮ということは一路平坦というようなことじゃない。そこにやはり我々にあつても一人一人が藤元君の言うように、先生が尽くしていかれたその事実にながされ呼び覚まされる。そして自分の立つべきところに帰らされる。そういうところにはじめて連続無窮ということも開かれてくるのでないか。なんかそういうことをあらためて思ったようなことでございます。

考えてみますと、呼応するということは、同じもの間では呼応ということはないのでしょうか。ある意味でいう必要がないと言いましたうかね。それこそただ一つに同化しておるといふようなことでしよう。呼応するところには、一つにはそれぞれが独立しておるといふましようか、それぞれがそれぞれにおいて立つておる。しかもそこに相通ずるもの、響き合うものをそれぞれにおいて生きておるといふことがあつて、はじめて呼応というようなことも開かれてくるのでないかと思ひます。そこにやはりそれぞれがそれぞれの業において、業を受けとめて立つということがないときに、呼応の歴史とか世界は開かれてこない。なんかそういうことが私には「皆悉已過」、あるいは「すでに過ぎ去りたまいにき」という、お一人お一人の名前のところに、あの言葉を置かれてある意味があるように思ひますし、そして先生方がそれぞれそのお仕事を尽くして、そして「過ぎ去りたまいにき」と、そういうことをとおして我々に促されてあることを、思わずにおれないわけでございます。で、安田先生は、「師というものは、先生というものは私を否定するところにある」と。私を認めてくれる存在でなくて、私を否定される。私を否定するということをおして、人間の問題に呼び返してください。そういうところに師という意味がある、ということをおっしゃっております。徹底してそこに、個人性を、主観性を突破といいますか、突き抜けなければ歴史は開かれないのでありましようし、我々が歴史を感じずということも、そういう歩みなしには開かれてこないように思ひます。

■ 火橋の警え

で、一人一人が生ききつてください。これもよく取りあげさせてもらうのですけれども、これは「証卷」に引かれております『論註』の文ですね。これは本来は巧方便ということを譬えられる言葉としてあげられておりますが。「おおよそ回向の名義を釈せば、」と回向の名義としてあげられております。

謂わく己が所集の一切の功德をもつて、一切衆生に施与して、共に仏道に向かえしめたまうなりと。巧方便とは、謂わく菩薩願ずらく、「己が智慧の火をもつて、一切衆生の煩惱の草木を焼かんと。もし一衆生として成仏せざるにあらば、我仏に作らじ」と。しかるに衆生未だことごとく成仏せざるに、菩薩すでに自ら成仏せんは、火橋 聴念の反して、一切の草木を■聴歴の反んで、焼きて尽くさしめんと欲するに、草木未だ尽きざるに、火橋すでに尽きんがごとし。その身を後にして、身を先にするをもつてのゆえに、方便と名づく。と、こういう言葉がございませぬ。

(聖典二九三頁)

これも、ふれるたびに申し上げておりますが、いま読みました文章の最後の「その身を後にして、身を先にするをもつてのゆえに」というこの読みはちよつと意味が取れませんが、これは元は老子に出てくる言葉でございませぬ。

後_二其身_一而身先_二 外_二其身_一而身存

で、その老子におきましては「聖人」は「ソノ身ヲ後ニシテ、身先ンズ」と。「身ヲ先ニスル」じゃなくて「身先ンズ」ですね。身を先にするならば、「先身」になるでしょうね。しかし老子の言葉では「身先ンズ」と。それから「ソノ身ヲ外ニシテ、身存ス」と。いう言葉ですね。つまり「火橋」というのは、木の火です。木の火箸で一切の草木を焼こうと。人類の煩惱、その草木を焼く、そのことの願いに生きる。その身を後にするとは、自分のことを考えずに、我が身のことは後回しにして、草木を焼くということに没頭する。そのときには逆にその身が先に燃え尽きると。まあ木の火箸ですから次第に燃えてくる。草木よりも先に燃え尽きる。我が身のことを計算、思いの外におく。我が身を外にして、一切我が身のことを省みず、ひたすらその願に生きるがゆえにその身は生き続けると。その存在は、いわばその人が亡くなった後も生き続ける。

つまりこれは、藤元君の言葉でいえば、安田先生が「するだけのことは先生はし尽くして亡くなったんだ」と。だけど、し尽くして亡くなったというけれども、ここの曇鸞の言葉でいえば、「しかるに衆生未だことごとく成仏せざるに」という事実があると。もつと端的にいえば「まだこの私が残つとる」と。この私はまだはつきりせん、救われておらん、と。「この私がまだ残つとるのに、先生が仕事をし尽くして亡くなったというのはどういふことだ。私が残っているのなら、先生は仕事を残しとる」というわけですね。で、それはいつたいどういふことだという問いでございませぬ。

■ 願成就文とは

それに対して曇鸞はこの老子の言葉をあげている。つまり、し尽くされたということは、その願いに本当にその身を焼き尽くされた。その身を願いで焼き尽くされたがゆえに、その事実をおして願いが伝わっていくのですね。我が身のことを計算しておるような人の願いなんて、そんなものは伝わらぬでしょう。その人自身がその願いに燃え尽きたと。その業を尽くされたという事実が後の人をして、その火に出会わしめるのであって、そこに「願成就」ということは、願が成就したということは、願が成就して消えるんじゃないかと、願が力になることだ」と。そしてその力が一步一步願を新たに明らかにしていく。「願もって力を成じ、力もって願に就く」という言葉ですね。その願が力となり、力が願を明らかにしていく。その力とは私を促し、私を焼く火となる。ですから、先生が仕事をし尽くしてくださいと、それはそこに全身その生涯をあげ、その業を尽くしてその存在を燃やし尽くされるだけの、願というもの明らかにしてください。その存在をおして願を伝えてくださったということでございます。そこにはじめてその先生の生涯をおして新たな願に生きる新たな人が生まれる。その新たな人が生まれるということ、生まれ出るといふことですね。そこに「成就」ということがあるのでしよう。

連続無窮ということは、そういう成就の歴史でございます。ただこう、一路平坦につながっていく世界、そういうものじゃない。この連続無窮という言葉をおして改めてそういうことも感ずるわけでございます。

■ 時機純熟の真教に二つの読み

いまこの「時機純熟の真教」といわれておるわけでございますが、これはまあ今回の『会報』に、藤元君がその不自由な体の中で文章を書いてくれております。その中で藤元君が「時機」というのは、その教にあるのでしよう。「教ですね。で、「教自体が純熟する時代性、人間性を内容としているものでなければなりません」ということを『会報』の中に書いておられます。だいたいこの言葉が中国の言葉、仏法の言葉というのは漢文ですから、何かいろいろ法則があるようでございますが、僕もよく知りません。つまりいくつもの言葉が集まっているわけですから、その言葉と言葉の関係がどういふ関係において書かれておるのか問題になるわけです。

で、この場合もいろいろに読めるわけでございます。一つにはいまの教え自体が純熟する時代性、人間性を内容としているという藤元君のその押さえを受けとめますと、その場合はこの「時機ニ於イテ純熟スル真教」という読みになるかなと思います。その時機をおし、時機において真教というものが熟していく。純熟していく。これは、本願が四十八願という歩みをもつてくる。それは本願が時機をおして純熟してきたわけですね。つまり人間の現実をおして本願が四十八願という歩みを持ち、その四十八願という歩みにおいて願を純熟していくということがあるわけでございます。そういう意味では「時機ニ於イテ純熟スル真教」と、そういう読み方が一つ立てられるかと思えます。

ただ同時に藤元君はもう一つ、「時機純熟というのは、時が漸く熟したということでありますから、言葉をかえていうと「爾時」ということでしょうか。」と。「その時」という言い方をしてくれています。で、そのことから申しますと、まああえていえば、「時機ヲ純熟スル」と。まあその言い方からいえば、その場合は「純熟時機」と、こうなるかなと思います。「時機ヲ純熟スル」と。ですから重ねて言ってしまうすと、「時機を純熟することにおいて、純熟した真教」ですね。その「時機を純熟する」という面と、その真教、教えを教自身として純熟していく、とそういう両面をもつかと思います。

繰り返しますように、時機という問題を離れば、教えというものは主観性・観念性の中に取り込まれていく。しかし同時に、真教というものを離れば、時機はただいたずらに流れ去る現象ではない。そこに真教においてはじめて時機が時機という意味を成就してくる。やはりそういう両面ですね。この時機においてその教えが具体性・真実性を成就していくという面と、同時に真教においてはじめて時機が一つの普遍性を開いてくる。時機はやはり一つの具体的な限定された時であり存在でございます。私は私の時を生きるものでありまして、しかもその私が私の時を生きるということにおいて、そこにいうならば人類の歴史に開かれていくという、そういうことが私の上に成り立つ。あるいは私の上に成り立たしめるところに真教と。つまり真教とは具体的には私の上に本当に出会いを成り立たしめる。人との出会いもそうですが、時機との出会いですね。

つまり「教巻」に引かれておるのは、阿難と釈尊の出会いしかないわけですね。本来その「出会い」ということが主観性を破る体験ですね。主観性が破られた体験です。出会う前と出会った後が同じなら、出会ってないのでしょう。何かに出会ったというときには、出会った事実が私を変革していくわけですから。それは主観性を破るということを必ず伴っておる。私たちが出会いといいますが、常に自分の中に取り込む。先生に出会ったといいながら、先生を自分の世界に取り込んで、ある意味で先生を小さなものにしていく。先生を誉め讃えるというかたちでちっぽけな存在にしていこうとすることがあります。出会いという事実そのものが観念性・主観性を根本から破る。そこに、真教との出会い、まあそういうことが一つ押さえられるかと思っています。

■ 時ユウシム

で、その「時」ということが、「時間」というのは私はよくわからないのですが、非常にむずかしゅうございますね。ご承知のように住井すゑさんは孟子をずっと学んでおられますが、その孟子をとおして時間という問題を取上げられておりますね。その時間ということに絶対平等ということを住井すゑさんはご覧になる。そういう時間性という問題ですね。時間は絶対平等です。あらゆる存在において平等

ということをおっしゃる。そういう問題がございませぬ。

この孟子の中では、つまり時間という問題を「集大成」と。まあ、集大成という言葉はよく使いますが、集大成という言葉は、そこから出ていると聞いております。孟子の中に、時を集大成という意味をもって押さえられておりますね。

ご承知のように、「時」を表すのに Kala と samaya という二つの言葉がございませぬ。いわゆる何年何月何日という時間を「実時」、これはまあ年月日ですね。それに対して samaya というのは「仮時」と表されますが、これが「因縁和合の時」ですね。まあその因縁和合の時という意味から申しますと、集大成というような意味は、そこに自ずと重なってくるかと思いますが、源信は因縁と言わずに「聞時」という言い方しております。これはどこまでも、自分が仏法に会い、仏法にうなずき、仏法に歩ましめられる、そういうところに時を、そういう因縁和合の時と。まあ、源信の場合は「会う」という字を使いますが、「聞時和会」というのですかね。

これは『教行信証』の場合、総序の文にあつては、もっぱら仮時でございませぬ。「劫」という言葉で、「多生曠劫」「億劫」でございませぬ。そういう「劫」という言葉で総序の文は一貫しています。総序には何年・何月・何日という時の記述は一切ございませぬ。それが後序のほうにきますと、これは非常に細かく何年・何月・何日と、一つ一つ具体的な年月日が押さえられてございませぬ。これはやはり非常に大事なことだと思ふのですね。

つまり『教行信証』において、そういう「劫」という時間感覚と年月日という時間の確認が貫かれておる。何年何月何日と。そういうことを抜きにして「劫」ということはどこにもないのですね。劫という限りない時の流れ、いわゆる歴史的な感覚でございませぬ。そういう歴史的な時間の流れは、それぞれの年月日の中の具体的な体験の中ではじめて自覚されてくるわけございませぬ。自分の生きておる年月日に責任を持たないところに、劫というような感覚は決して生ぎられないでしょう。どこまでもその劫というほうは、samaya というほうは私を超えた歴史の歩みでございませぬ。それからその私を超えた歴史の歩みを、どこまでも私の生活の中で生ぎるわけございませぬ。そこにこの Kala のほうは無感覚であるときには、必ずその存在は無責任な存在になるでしょう。自分がいま生きているこの時でございませぬ。しかしその時において、そういう samaya という感覚を持たないときには体験主義に陥る。個人的体験を超えられない。やはり Kala をとおして samaya に出会うのでしょうか。そしてその samaya の時を自らの Kala、年月日のところで生ぎると。法をとおしてそういう時を感覚する時に「機」というあり方ですね。「機」というとらえ方の中にそういう感覚する、感応すると。

『教行信証』のそういう総序の文と後序の文が、ある意味で対応しておるといふよりも、そういう二つの時間感覚が貫かれておると。そし

てその二つの時間感覚が、とくに親鸞聖人の場合は交錯するといえますか、それが、

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。
(聖典三六〇頁)

という、この「我が元仁元年」というこの言葉でございませぬ。この「我が元仁元年」という言い方の中にはただたんに日本の歴史の中の一点、元仁元年という時、いまはたまたまそういう時だということではない。はやり我という言葉がおかれているところには、そこにおいて人類の歴史、仏法の歴史をいま受けとめて、あるいはそういう歴史から問われているいまという響きが込められてあるように思います。その「我が元仁元年」というところに宗祖の仏教の歴史、本願の歴史を受けとめ、生きていかれるひとつの大きな時としておさえられているように思うわけがあります。そういう問題をもう少し考えてみたいと思っております。

97時機純熟の真教 2

第二講

(97年 6月18日)

■ 我が元仁元年

このところちょっと、雑談で申し訳ないのですが、咳が出なくなって大分楽なんですけども、どうもなかなか心臓のほうはそういうわけにいきません。で、さつきも「咳が出なくて元氣そうですね」というご挨拶を受けたのですが、あれが少々腹が立つのですね(笑)。このごろ親父がよく怒っていたのが思い出されて、わかるようになりました。親父は弱っていつもふうふう言っていたのですが。お参りに行って、ご門徒の方が「今日はお元氣そうですね」とこう言われるのですね。喜ばしいのに、帰ってきて文句を言っているのですね。「元氣そうだった言った。しんどさがちつともわからん」といつて怒っていました。そのくせ「悪そうですね」と言われるとしゅんとしちゃうのですけれど(笑)。まあ、面倒なものでございますね。で、面倒ということでは、さつきも宗さんが「年月日のほうは宮城君が」と言われました。これは昨日もちよつと申しましたように、私にはなかなか宗さんのように本質をぐつとつかんで掘り下げていくという、それがなかなかできませんで、どうも末の末のところが氣になつて仕方がないのですね。それでいちいち確かめていかんとどうも、なんか進めんようなのが癖でございますね。まあそういう癖で、本当に記憶力が悪くて、私が聖典をよく開いてページ数を言ったりするものから、これもよく藤元君から怒られていました。「お前がいらんことするもので、面倒くさくしてしょうがない」って(笑)。よく怒られました。これもじつは皆さんのために、聞いてくださる人のために開いて言うておるんじゃないかと、自分で、そのはしばしに自信がないのですね。ですから自分で確かめるために開いておるのですが、格好がつかんものですから、皆さんにページ数をいうて、皆さんのために開いているような顔をして言っておりますが、まあこういう癖は、まわりの方、お聞きいただく方に本当にご迷惑かけるわけですが――。正直いまして自分の癖に一番自分が困っています、うろろろしているようなことでございます。

まあ、そういうこととお聞きいただくわけですが、昨日少し最後にふれさせていただきましたように、親鸞聖人が「化身土巻」に、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、已にもつて末法に入りて六百八十三歳なり。

(聖典三六〇頁)

と、このように明記されて、この後『末法燈明記』がずっと引かれてございます。で、その「我が元仁元年」というこの言葉でございま

すね。ちょっとふつうには使わない言い方ではないかと思えます。まあ、いま我々が生きている、たとえば「平成九年」という言い方はありまして、「我が平成九年」とこういう言い方はちょっとふつうには出てこない言い方でないかと思えます。で、その「我が」という言い方、言葉でどういう思いがそこに込められているのかですね。もし「我が平成九年」という言葉づかいをするとすれば、やはりそこには平成九年なら平成九年という年を自分の全身で受けとめ、その年を自らの正しく生きる年として担うという、思いが込められるのではないかと思えます。

で、そのことから申しますと、この元仁元年という年を宗祖がわざわざ「我が元仁元年」と。「その壬申よりこの元仁元年」といつてもいいのですけれども、「この元仁元年」といわずに「我が元仁元年」と、こう言われているところにこの「元仁元年」という年を、親鸞聖人は非常に特別な思いをもって受けとめ書きとめておられるのではないか。まずそういうことを一つ思うわけでございます。

だいたい、元仁元年といいますが、この元仁という年号は、これはわずか五ヶ月間くらいしかございませぬ。年表を見ますと、貞應三年の十一月二十日に元仁に改元されておりまして、その翌年はもう嘉祿元年に、これが四月の二十日でございませぬ。四月の二十日に改元されておりまして、一応年号でいえば元仁元年、元仁二年という年までであるのでしょうかけれども、正味わずかに五ヶ月間でしかございませぬ。ほんの短かな間だけ用いられた年号でございませぬ。

■ 日蓮上人の批判

ただこの元仁元年という短かな年号ですけれども、その言葉がじつは、日蓮上人の『立正安国論』にも出てくるわけでありませぬ。まあ『立正安国論』という書物が書かれたのはずっと後でございませぬ。一二六〇年、文応元年という年に日蓮が三十九歳、親鸞聖人が八十八歳ですか。親鸞聖人が八十八歳の年に三十九歳の日蓮上人が書かれたのがこの『立正安国論』でございませぬ。で、この『立正安国論』という書物は「勘状」ですね。なんか思想的なことにおいて権力者に出す建白書といえますかね。ふつうの言葉でいえば建白書という意味をもった書物でございませぬ。

その全体は問答のかたちで書かれておりますが、旅人があるところにやって来る。そしてその旅人と主人との問答というかたちで全体が構成されています。で、旅人でございませぬから、全国を歩いて来てそこでの人々の陥っておる悲惨な状況を肌で感じ目で見えてきておる。そしてその模様を主人に語る。それに対して主人が、一口で言いますと、「こういう状況にいまこの日本がなっておるのはひとえに積尊をないがしろにして弥陀一仏のみを尊ぶことからきている法難だ」と。で、「その元凶はいうまでもなく法然である」と。

そこに法然上人が、仏教のあらゆる尊さ、とくに『法華経』が真実の経であり、究極の經典であるということを知らずに、『法華経』以前の方便の経によって真実の経を「捨てよ、閉じよ、開けよ、抛てよ」と、あの『選択集』の三選の文をとおして、そういうことをいい、多くの人々を迷わせた。そのことがこの現状の元だと。だから大事なことはまず法然の教えを抹殺することですね。そのことを具体的には鎌倉幕府の当時の実力者・北条時頼に建白したのが『立正安国論』という書物でございます。

そこに日蓮が、「去る元仁年中」と元仁の年号ですね。元仁年中に延暦寺と興福寺からたびたび念仏停止の奏状が呈上され、国に差し出された。そのためにこの嘉禄三年、朝廷から勅撰があつて、その法然の『選択集』の版木が延暦寺の大講堂で取り上げられ、三世の仏恩に報いるという名目で焼き捨てられた、と。そして法然の墓も暴かれ、弟子の隆寛・聖光・成覚らが遠国へ流罪になったという嘉禄の法難でございますね。その嘉禄の法難のその始まりといえますか、それを「元仁年中の」と、こう日蓮が書いております。

親鸞聖人が「我が元仁元年」とこう言われる、これはまあ『立正安国論』のほうが後ですから、『安国論』によつてということはもちろんないわけです。歴史的な事実として元仁元年というその年が、この嘉禄の法難の始まつた年として深く親鸞聖人に受けとめられているのですか。何か「我が元仁元年」という書かれ方に、まずそういうことが一つ思われるわけでございます。

■ 嘉禄の法難

元仁元年から始まつたそういう動き、そしてそれが嘉禄の法難として『選択集』の版木を焼き、法然上人の墓を暴き、弟子が流罪に遭う。これはまあいろいろ説があるわけですけども、そこに親鸞聖人が『教行信証』を書かれた、少なくとも「我が元仁元年」というこの言葉は、親鸞聖人が『教行信証』を書くことを思い立たれた年という意味をもつと思うのですね。少なくとも親鸞聖人は流罪になられてから、それこそ文字をも知らぬ田舎の人々とともに、念仏の教えを生きていかれた。その親鸞聖人がこういう『教行信証』を書く、書かずにおれなくなられたその大きな機縁でございますね。で、そういう親鸞聖人をして『教行信証』述作ということを発起せしめた機縁を訪ねますときに、この「我が元仁元年」という言葉が非常に大きな意味をもっていることが思われるわけでございます。

まあこの法難ということですね。ある意味で承元の法難は、直接的には吉水門下の一部の人の言動ということが誤解されたといえますか、怒りをまねいて、弾圧というかたちで現れてきたわけですが、その意味ではその時の法難の姿というものは、まだ明確にその歴史的な必然性ということがもうひとつ自覚されていない、という妙な言い方になるのですが、どうなんでしょうかね。ある意味ではもちろん後序にありますますような厳しい批判はもつておられますが、しかしそこにはそういう現実にしたがつて越後に下つていかれるということがあるわけです。

しかしこの元仁元年から始まった嘉祿の法難は『選択集』の版木を焼き、法然上人の墓を暴くという、そこには単に法然門下の人の言動ということじゃなくて、もつと本質的などころで法然という存在、『選択集』という書物そのものが抹殺されると。あるいは抹殺せずにはおれない、そういうものを当時の聖道の教団の人々が感じておると。

■ 『法華経』の五時八教

つまり『選択集』という書物、それは明確にそれまでの聖道門の人々が立っておる歴史観、仏教史観ですね。その仏教の歴史についての受けとめを根本からひっくり返していくものであったわけですね。日蓮がこの『立正安国論』の中で、先ほど申しましたように事の起こり、何でこんな災害が起こり人々が飢えに苦しみ病に倒れる、そういうことが何で起こってくるのかということに対して事の起こりを詳しく話そうとって、その主人が話し出す。その最初に出てくるのが釈尊が一代で説かれた説法には一代五時の教判とって、天台の法華に立った「五時教判」でございますね。これは仏一代において説かれた年次によって、その一代の教えを位置づけていく教判でございますね。

【天台】・【涅槃】

- 一・華嚴時 …… 三七日 「擬宜」・「乳」
- 二・鹿苑(阿含)時 …… 十二年 「誘引」・「酪」
- 三・方等時 …… 八年 「彈訶」・「生蘇」
- 四・般若時 …… 二十二年 「淘汰」・「熟蘇」
- 五・法華・涅槃 …… 八年 「開會」・「醍醐」

華嚴時は三七日。鹿苑時は説法の内容からいえば阿含の經典ですね。それから方等時ですね。まあ方等時というのは一般大乘經典です、法華・涅槃を除いた大乘の經典のすべてがそこに収められ、もちろん浄土の經典も方等時に位置づけられるわけですね。そして般若、そして最後に法華・涅槃と。華嚴は三七日間後に説かれたと。鹿苑時は十二年ですか。それから方等時は八年間。般若時が二十二年間。そして『法華経』が八年間『涅槃経』は一日一夜ですね。釈尊が亡くなる前の一日一夜と。非常に整ったかたちでございますね。

その華嚴時は一代の説法の中では「擬宜」という意味をもつと。「擬宜」というのはいつも言い方でいえば、既製服を体に当てて大きいか小さいか、どこを直せばいいか、それをまず調べたのがこの華嚴の説法だと。つまり悟られたところを直接的に説いて、人々のそこそ根機を計る。そしてそこに明らかになった根機にしたがって人々を仏法の中に引き入れていく説法が阿含の説法です。阿含時はつまり個人

的な救いを求める人々の思いをとおしての説法です。そして仏法に引き入れてから、そういう小乗的な根性を叱り飛ばす。そこに方等時、大乘の精神を慕わしめると。小乗を恥じて大乘を慕うという「恥小慕大」という、そういう言葉で言われます。そしてさらにその大乘の精神を純粹なものに純化していく、淘汰していく。ある意味でこれはカリキュラムでございますね。で、般若時までは方便の、つまり人々の根性を整えていくための説法であって、この説法の歴史をとおして、はじめて真実が開かれる。「開会」ですね。説き開かれるという、そういうように仏教の歴史を見るのが五時の教判でございますね。で、それぞれ宗派を立てるときには教判が立てられるわけですが、その中でもこの五時教判というのは非常に整ったかたちでございますね。

これは『涅槃経』のほうも同じとらえ方をするわけで、ただこれを味で表すわけですね。ですから華嚴時はストレートな「乳」そのもの、牛乳そのものですね。それが時をとおしてバターになり、「酪」ですね。さらにそのバターが生チーズ（生蘇）になり、「熟蘇」はいわゆる堅いチーズですね。そして最後の涅槃時というのは「醍醐味」ですね。もともとおいしい味の究極でございますね。そういう味の移り行きをもつて一代の歩みを表しておる。ご承知のように、『観経』が説かれた時、つまり、『観経』は仏が耆闍崛山にましましたときに王舎城に事件が起こって、耆闍崛山の会座を捨てて王舎城に行かれるわけですから。

■「いまの浄土教は、同味の教なり」

ではその耆闍崛山で何を説法しておられたんかという、そういうことが古来問題になるわけですが。その一つに『法華経』の説法の会座だったと。これが覚如上人の『口伝鈔』でございます。

いかにいわんや、諸宗出世の本懐とゆるす『法華』において、いまの浄土教は、同味の教なり。

(聖典六六八頁)

と。この「同味の教」というのは、涅槃の教相判釈を押さえているわけですね。ただ単に説かれた時が同じだということじゃなくて、この教相判釈をそのまま受けとめて、しかもここから出発して行くんだと。ですから、これは横へ行ってしまえますけれども、ふつうはどこまでも方便は真実を明らかにする手段であって、真実が明らかになつたらもう方便は無用でございませぬ。しかしじつはその真実が人間の現実の上にはたらく、その歩みを「方便」と。少なくとも真宗というのは、「方便の宗教」という意味をもつわけですね。御本尊も「方便法身の尊形」とございます。それから、先ほど十七願ということをお話しましたが、あの「諸仏称揚の願」を「方便の御誓願」と、こう親鸞聖人はおっしゃっておりますね。十七願はどこまでも方便の御誓願と。で、その場合の「方便」は「願力回向」という意味をもつわけでございます。

これは、『御消息』の第八通でございしますが、そこに、「諸仏称名の願ともうし、諸仏咨嗟の願ともうしそうろうなるは」とこう書き出されておりますが、その三行目、後ろから五行目のところに「詮ずるところは、方便の御誓願と信じまいらせそうろう」とございします。諸仏称名の願を「方便の御誓願」と。つまり諸仏称名の願は正しく宗さんが押さえてくださったように、この私に名を聞かしむる方便の、その願心の歩みだということでございますね。そこに『口伝鈔』では「浄土の教えは同味の教」。そこから出発しておるんだ。そして「『法華』の説時、八箇年中に王宮に五逆発現のあいだ」（六六八頁）と、こういう言い方をされております。

また、同じことを蓮如上人は『御文』の四帖目の三通に、「かたじけなくも靈山法華の会座を没して、王宮に降臨して」（八一七頁）と、こうございまして五行目のところに「このゆえに法華と念仏と同時の教といえることは、このいわれなり」と。この「同時の教」という言葉は五時教判を押さえておるわけでございしますね。たまたま説かれた時が一緒だということじゃなしに、そういう仏教の歴史をとらえらる方とらえ方を踏まえて、そこから展開しておる。

ともかく、そこにこういう五時教判というかたちでまとめられてきておるこの歴史の見方でございしますね。で、「法華の前経」と言われます『無量義経』。これに「四十余年未顕真実」という言葉が置かれておるわけですが、そこに法華時に至るまでの四十二年間は未だ真実を説かず、と。四十二年間の歴史を踏まえて、はじめて真実が説かれたのが『法華経』だと。だからその『法華経』の教えに依らずに方便の、方等時の浄土の経典を法然は、いうならば振り回して人々を惑わしていると、まあこういう言い方でございしますね。

で、そこにありますものは、この五時教判は、八十年間の積尊の説法の次第をどう見るかという問題でございしますね。つまり仏在世の時の歴史的な展開ですね。それをそのまま、絶対的なものとして仏教の歴史を見ていくのが聖道の歴史観でございしますね。ですから聖道仏教の歴史観はどこまでも法の真実性・法の真理性を問題にし、正しくその法の真理が余すところなく説かれたのが『法華経』であり、その意味で『法華経』こそ仏教究極の経典だという受けとめでございしますね。

■ 仏滅後の人間の現実において仏法を問い返す

先ほど宗さんが午前中に取り上げてくださった『安楽集』の文でございしますね。その『安楽集』の文の第五章、第五大門の最後に出てくる文章ですが、そこに「つぶさに入道行位を弁ずるに、法爾なるがゆえに「難行道」と名づく、と。」（三五八頁）こうございします。で、いつでしたか忘れましたが、この「法爾」ということを藤元君が、その「法が法として説かれておる。」あるいは「法が法としてのみ説かれておる」と。つまり人間の時機、時代や人間の現実はそこにまったく問われていない。どこまでも法の真理性のみが問われ、追求されですね、そ

の法の真理性がその真理性において立てられておる。そこに難行という意味がある、ということを描き開かれました。

まさにその聖道門の仏教史観というのは、そういう「法爾」というところに立っている歴史観であり、方便を尽くして真実が説き開かれてきたと、こう見る歴史観でございます。しかしそれはどこまでも在世正法の時にのみ輝きをもつ歴史観でございますね。そこには仏滅後の人間の歴史は少しも問われていないし、その仏滅後の人間の現実において仏法を問ひ返す、仏法とは何ぞや、というそういう問いは遂に聖道門の歴史観には生まれて来なんだ。それを時機の自覚に立って、人間の自覚に立って仏法とは何ぞや、と。そしてそれこそ、これも先ほどの宗さんの言葉を借りれば、それぞれの人がそれぞれのところで歩む。そういう願力の道を明らかにしてこられたというところに法然上人に始まる浄土の仏教史観、つまり『選択集』が、仏教の歴史観というものをまったく根底から覆したといえますか、そこに『選択集』を認めるということは、そういう仏教の歴史を認めるということであり、それは聖道の人々にとつて自らの真理性を失うことであつたわけですね。

ですから、そういうことが顕わに出てきたのがこの元仁元年から始まり嘉祿の法難に至るその法難の現実でございます。そこに法難というものが単なる誤解とか単なる力の争いとかそういうことになしに、深く仏教そのものをどう見るのか、という問題をはらんでおると。そういう問題にある意味で応えてきたのが『教行信証』の述作でないのか、ですね。『教行信証』はどこまでも、人間としての自覚に立って仏道というものをその身において問うていった。そういう歩みを、仏道を明確にし、人類に開くというそういう意味をもつておる。そのことがこの「我が元仁元年」という言葉ですね。ですから元仁元年はあくまでも昨日申しました *Kara* 「実時」でございますね。歴史上の一点としての年月日でございます。しかしその元仁元年という年月日の中に、曠劫の本願の歴史、展開を読みとつた。受けとめたということがそこに示されているのではないか。まあそういうことをこの「我が元仁元年」という、こういう意味で非常に特異な文章において感ずるわけでございます。これはすでに、蓬茨祖運先生がそういう指摘を示してくださっております。そういう蓬茨先生の視点をとおしてそういうことを改めて知らされているわけでありませう。

■ 仏教の歴史を受けとめる眼の転換

先ほど申しましたように、仏教の歴史を見る、受けとめる眼が大きく転換されるわけですが、そのことから申しますと、この「時機純熟の真教」ということもその教法が、つまり真実の教が時機において純熟していくという意味をもつかと思います。具体的な時機において何が純熟していくのかといえば、やはり教法がそこに純熟していく。で、教法が純熟するということは、まさしく教理にとどまることを超えて、まさしく力、はたらきとして具体的な一人ひとりの上に熟していくということの意味しているかと思ひます。

だいたいこの「時」という問題がわからないわけでございます。これはZeitigen「時」というのはハイデッガーという人がとくに問題にしておりますけれども、その場合に動詞ですね。Zeitig(ツァイト)という「時」、名詞じゃなくて、動詞を使っておるということを、これは安田先生が「信心における道理と時」という文章においてご注意ください。で、そういう動詞、はたらき、「時」というものが具体的なはたらきにおいてとらえられるのであって、いわゆる時があつて時の中で何かはたらきをもつということじゃない。まあこれは親鸞聖人の場合よくおっしゃったのかどうかよくわかりませんが、覚如上人の『口伝鈔』に、

本願寺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や、両篇、なんだち、いかんがしると云々。うちまかせて、人みなおもえらく、夜あけてのち日いず、とこたえ申す。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。
(聖典六五二頁)

と、こういう譬えを、これは『執持鈔』のほうにも覚如上人は書いておられるので、まあ覚如上人がよほど心に残しておられたのか、六四六頁の中ほどにも「日輪のいずるによりて夜はあくるものなり」と、問答が記されてございます。この譬えでいろんなことがそこに示されているかと思ひますけれども、いまのところでいえば「夜が明けたからお日さまが顔を出す」という考え方は時間の流れがまずあつて、その時間の流れの中で事が起こるといふ考え方でございますね。それに対して、そうではなくてその事柄として時間があるのであつて、これは「時依法有 無別自体」(時は法に依つてあり、別の自体なし)と。この場合の法は道理の法ではなくて、現時的、具体的な事柄を示すほうの法でございますね。いわゆる「諸法無我」というときの法はあらゆる存在でございますね。ですからその「時」は存在によつてあるんだと。その存在を離れて時というものの、別の自体なし、と。これは華嚴のほうに出てくる言葉でございます。まあこういう言葉です。そしてそれはやがて道元の「有時」といふ言葉に連なつていくかと思ひますが。

ですからその熟するといふ、「時機純熟」といふ、それはまあ熟語として「時熟」といふ言葉がありますが、その時熟といふ言葉も何かを熟さしめるといふますかね、何かを熟さしめるといふところに時のはたらきを見るところと、それから時そのものが熟するといふ、そういうものと両面を「時熟」といふ言葉がもつておるといふことが注意されます。その何かを熟するといふことは、そのものもつておる本質、あるいはその本来を成熟させる。まあ成熟させるといふことは生きてはたらくものとする、というそういう意味を一つもつかと思ひます。

■ 孟子の時の問題

この時ということを取り上げたのが孟子でございますね。ああ、住井すすさんが亡くなりましたですね。昨年(一九九七年六月十七日)亡

くなりました。で、あの住井すゑさんが昨日もちよつとふれましたように、孟子によって時という問題をいつも取り上げておられました。この孟子の中で第十卷ですが、『萬章章句』という書物の下巻でございますが、その中に、孟子という人は孔子を最も広く世に伝えたといひますか、その徳を顕わした人でございますけれども。その弟子の問いに答えるかたちで、当時「聖人」ですね、聖人といわれた人。これが、

伯夷聖之清者也 伊尹聖之任者也

柳下惠聖之和者也 孔子聖之時者也 孔子之謂集大成

「伯夷は聖の清なる者なり」。それから「伊尹は聖の任なる者なり」。こういう聖人と孔子とを比べて孔子はどういう徳があるんだという問いに答えるかたちで述べているわけです。

で、前の三人についてはこういう言葉で孟子は徳を表していますが、それに対して、「孔子は聖の時なる者なり。」こういう言い方をしているわけですね。そして「孔子これ集めて大成すと謂う」と。そこにこの「集大成」という言葉があげられているのですね。で、この人たちは皆すべて「聖」と、「聖人」と呼ぶに値する人たちだと。ただその中でも伯夷という人はその身を処すること非常に清らかで、清廉潔白な人ですね、絶対に欲によつて動くことがなかったと、その「聖の清なる者」。それから伊尹という人は「聖の任なる者」と。その「任」とは責任をとるといふ。つまりどこまでも現実に責任を感じ、現実を受けとめ、現実を担う。いうならばそういう行動の人だと。で、柳下恵という人はそれに対して「聖の和」。つねに調和のとれた心豊かな人と、こういう言い方がされております。しかしこういう「清」とか「任」とか「和」というのは、「聖」とか「聖人」と呼ぶ徳の一部ではある。一部ではあるけれども、その「聖の清なる者」。「清」というだけならば、それはやはり聖人としてなお不足があると。「清」という一点では伯夷は優れており、「任」という一点においてはこの伊尹は「聖」と呼べるに値する徳をもつておると。だけどそれだけではこの「聖」としての完結性ですね。その聖として成就していないと。そこにこの「時なる者」と。それに対して孔子はその徳のすべてをその身に集め、その徳のすべてを生かしていく、そういう徳をもつておると。この場合の「時」という言葉ですね。この「時」を集めて大成すると。孔子という人はまさしく「之」というのは強調しておるわけですが。集めて大成する者と。集めて大成するということに「時」と。

そしてさらに具体的にその「時」という言葉を押さえてこの孟子の中では、もともと「時」という言葉は「合奏」において使う言葉であつて、音楽を奏するときにはまず鐘を鳴らして始める。その鐘の音を合図に始め、笛や太鼓の八音ですね、笛や太鼓の八つの音が互いにハーモニーをもつて演奏される。そして最後に玉磬。鐘を打つて音楽が締めくくられる。この鐘に始まって鐘に終わる、その合奏の全体ですね。その

一糸乱れぬ合奏の知恵のはたらきを「時」と表すんだと、こういうことがあげられてございます。ですからもともと時という言葉が、そういう全体を一つにまとめ、しかもそれぞれのはたらきを生かしていく。まあハーモニーというのはそれぞれのパート、その演奏なら演奏を引き出しながらも全体として一つの曲を奏し、ハーモニーを生み出すと。なんかそういうのはたらきのところで「時」と。孔子はそういう徳を備えておるという意味で、「孔子は聖の時なる者なり」という。こういう言い方がもともと使われてございます。その意味ではやはり「時」というのはすべてのものを熟していくというところに押さえられる。

■ 『無量寿経』の「時」

これは私どもの『無量寿経』の中で「時」という言葉が、非常に強く言われておりますのは十五頁でございますね。そこに世自在王仏のもとで聞仏説法し、本願を起し、そして十方諸仏の国土を覩見せしめられた法蔵が、そこに自らの願心を選び取る。そのところに、

仏、比丘に告げたまわく、「汝、今説くべし。宜しく知るべし。これ時なり。一切の大衆を發起し悦可せしめよ。(聖典十五頁)

と。そこに「宜しく知るべし。これ時なり」という、まあ非常に強い調子といえますか、高い調子をもってこの「時」という言葉が、そこに用いられております。それは「法蔵」という名において本願の歴史が受けとめられ、それこそ集大成ですね。諸仏の国土を成就しておるという願心の歴史をくぐって、そこに集大成していく。なんかそういう自覚された時。歴史に目覚めた時。そこに「宜しく知るべし」というような、その目覚めを促す言葉において「これ時なり」という言葉があげられてございます。

ですから「時」を感じるところに「機」という、機という押さえ方はそこに「感ずる」ということが押さえられているわけでございまして、それこそ「感応する」、教法に感応する。「感応道交」という言葉がありますが。あるいは藤元君の表現でいえば「呼応する」ということにおいて存在が押さえられているところに「機」と。で、「機」という言葉について天台のほうでは、

微

機 II 宜

関

という、こういう三つの熟字として「機」という言葉の意味を教えられてきております。その中でとくにこの「機宜」という、この「機宜」ということはまさに「これ時なることを宜しく知る」と。「宜しく知るべし。これ時なり」というその言葉ですね。そこにまさしく「これ時なり」と知るところに、機としての呼応ということがあるわけでございます。そして親鸞聖人におきましては時の自覚というものは、総

序の文でございませぬ。

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。

(聖典一四九頁)

という言葉で続いておりますが、その「たまたま行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ」という言葉、これはまさしく宜しく知る、その時に出会い時に目覚め、時を受けとめたその感動が表されているわけです。しかもそれは「もしまたこのたび疑網に覆蔽せられれば」と。で、下の段に書いてある漢文のほうには、「若也此回覆蔽疑網、更復径歴曠劫」「更復」（かえってまた）とこう言われておるのですね。「復」というのは繰り返すという意味ですね。「再重之義」。ですからこの言葉はじつはそのまま、正像末和讃の十六首目でございませぬ、そこに、

三恒河沙の諸仏の

出世のみもとにありしとき

大菩提心おこせども

自力かなわで流転せり

(聖典五〇二頁)

という御和讃が置かれております。そこに仏に会いながら、教法の歴史に会いながらしかも自力かなわで流転せり、と。流転を繰り返してきたと。仏に会いながら仏に遇えずに、本当に出遇うということなしに流転してきた、その自覚ですね。そのことが踏まえられて「復」と。つまりこの「復」という言葉の背後には「三恒河沙」という、そういう言葉でうなずかれるような流転の歴史、そういう流転の歴史が押さえられておる。つまり会いながら遇えずに流転してきたという、いうならばそういう自覚として「時」を我々ははじめて受けとめるのではないか。けつして我々において「宜しく知るべし。これ時なり」と。なんか時をつかむというようなことじゃない。逆に流転してきた歴史。その流転してきた歴史を深く悲しむということにおいて時にふれていく。そういうことがこういう「復」という中に込められてあるように思います。そして何かそういうところに、この三五六頁の真門結釈のところ、三行目から「悲しきかな」と悲歎の言葉が置かれて、そして三願転入の文があげられてくる。そしてその三願転入の文を受けて、「深く仏恩を知る」ということ。そしてそこに聖浄二道の決判と古来いわれております、

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。

(聖典三五七頁)

という、こういう言葉がそこに押さえられてくる。そこに何か親鸞聖人における、そういう「時」の自覚といえますか、「時熟」という、「時機純熟」という言葉で押さえられている具体的な内容を、こういう文の展開ですね、そういう中に改めて思うわけでございます。そういうことをまた、ふれさせていただきたいと思えます。

97時機純熟の真教 3

第三講

(97年6月19日)

■ かいぎ

「苦労までございます。」「時」ということがなかなかわからないのですけれども、昨日、「時」ということにつきまして、孟子のことなどを引っぱりながらお話しさせていただきました。そして『無量寿経』の中では、とくに「宜しく知るべし。これ時なり」という、あの世自在王仏が法蔵菩薩にうながされるところにあげられております。「時」という言葉ですね。その言葉が強く思われるわけでございます。そしていま一つ、いつもふれていきます言葉の上でいえば、やはり『歎異抄』の第一章でございます。『歎異抄』の第一章の始めに出てくるあの「時」ですね。

弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて念仏もうさんとおもいたつこころのおこるとき

(聖典六二六頁)

と、あの「時」でございます。

で、あの場合に、いまさら申すまでもないのですけれども、「おこるとき」と、書かれてございます。「おこすとき」ではないわけですね。自分の思い、自分の意志で起こすことではない。起し得るものでもない。そこに、信心というもの、それから念仏申さんとおもうこころ、それはそれこそ発起してくるということ、私の上にはからずも起こってくる、そういう事柄として押さえられてございますね。いうならば、そういう念仏申さんというような心はからずも我が身に起こったときですね。

まあこれは、蓮如上人は「宿善」という言葉で、あげられている事柄でございますね。一帖目の第三通でございますね。ちょうど「答えていく」ところある、その、

「一念発起 平生業成」と談じて、平生に、彌陀如来の本願の、われらをたすけたまうことわりをききひらくことは、宿善の開發によるがゆえなりとこころえてのちは、わがちからにてはなかりけり、仏智他力の御さずけによりて、本願の由来を存知するものなりとこころうるが、すなわち平生業成の義なり。

(聖典七六三頁)

云々とございます。

そこに「宿善」という言葉で「われらがちからにてはなかりけり、仏智他力の御さずけによりて」と、そういうことがそこにあげられてい

ございます。

■ 「無義をもって義とす」

これは親鸞聖人におきましては「無義」という言葉ですね。「無義をもって義とす」という『歎異抄』の第十章ですね。その親鸞聖人の言葉を全体で受けとめる結びの言葉として第十章にこの「無義をもって義とす」という言葉があげられてございます。

まあ「義」という言葉は非常に意味が広う、深くございます。これはよくご紹介するのですけれども、白川静先生の辞書によりますと、この「義」というのは「羊」と「我」ですけれども、これは「はさみ」の象形だそうですね。で、羊というのは「神に捧げる生贄」を意味しているのだそうです。その「神に捧げる生贄をさばくはさみ」とその「さばいた羊の肉」ですね。それが結びついてできているのがこの「義」という字だそうです。で、その場合にその羊の肉を傷めずにきれいにさばいて捧げる。それは「神意にかなう」ということがそこから出てくるんだそうです。そういう意味で「義」ということですね。そしてそこから「正しい」・「道理」・「理」とかいう意味が「義」という言葉で表される。まあ「義」という文字そのものについてはそういうことを白川先生の辞書で教えていただきました。

親鸞聖人は「無義をもって義とす」という言葉で繰り返しおっしゃっておりますが、御消息類、とくにお仮名聖教から御消息類に非常に多く書かれてございます。たとえば『御消息』の第十八通目でございますが、やはり「諸仏称名の願」という、昨日も見ていただいた文ですね。また、弥陀の本願を信じそうらいぬるうえには、義なきを義とすとこそ、大師聖人のおおせにてそうらえ。かように義のそうららんかぎり、他力にあらず、自力なりときこえてそうらう。他力ともうすは、仏智不思議にてそうらうるときに、煩惱具足の凡夫の無上覺のさとりをえそうらうなることをば、仏と仏とのみ御はからいなり。さらに行者のはからいにあらずそうらう。しかれば、義なきを義とすとそうらうなり。義ともうすことは、自力のひとはからいをもうすなり。他力には、しかれば、義なきを義とすとそうらうなり。

(聖典五八一頁)

と、こういうようにおっしゃっています。

まあこれは他の御消息類が書かれておりますところにも、だいたい同じ言葉で「無義をもって義とす」ということが押さえられてございます。ですからこの「宿善」という言葉と「無義」という言葉は、まあ裏と表のような、我々の自力のはからいを否定するほうから表された言葉と、逆にそういう仏の他力によって発起してきた、我が身の上で発起してくるその不可思議を表す言葉と、いうならば表と裏の押さえられていく方向が違いますけれども、この押さえられている事柄自体は同じ事柄といっぺんかと思えます。

で、蓮如上人の場合は「宿善」という言葉ですね。そしてそういうことをとおして「わが弟子ひとの弟子」という姿勢が徹底して否定されていくわけですが。まあだいたい、この自分はもちろんでございますが、たとえ師といえども、先生といえども、その先生自身の力で、信心、あるいは念仏申す心を起こさせるということはありません。人間が人間に信心を与えるということ、そういうことはあり得ない。これは確かキェルケゴールの言葉にあったと思いますね。人間は人のためにいろんなことをしてあげることができる。しかし、信心を与える、これだけはできません、という言葉が確かございました。

■ 「師をもち、友をもつ」

午前中宗さんがそういう点を詳しく押さえていただいたのですけれども、「師をもち、友をもつ」ということですね。これは現代の問題、もう本当にあらゆる分野で、その存在の根拠が崩れていっておるというような思いもいたします。私自身にとって非常に具体的ななかたちで感じておりますことは、私はこのごろそういう言葉で申しておるのですけれども、もちろんいろんな人がおられるので一律じゃないですけれども。現代において顕わになってきた一つの人間像として、「傍若無人」という言葉は古くからありますが、とくに文字どおり「そばに人無きがごとし」という態度といえますか、そういう生き方が、まあ非常に広く、とくに若い人の間で現れてきており、その「そばに人無きがごとし」というその姿は、あらゆる分野の人間関係を崩壊していくものになるように私は感じております。

一つの例は、これは去年もたしかこの大会の時も申し上げたと思うのですが、「茶室と喫茶店」ということで申しました。これはつい先日、いつ頃でしたか記憶はなくなりましたが、福岡でバスに乗りましたら、福岡というのは西鉄バスが占有しております、また非常によく走っておりますのでいつもガラガラなんですけども、私が乗ったときも十人ほどのガラガラのバスでした。で、乗ったときに一番前に娘さんが座って携帯電話をかけておるのですね。そして私が降りるまでの、また降りるときにもまだ延々とかけておりました。あれで二十分近く乗っておったのですけれどもね。そのかけ方も本当に自分の部屋でかけているのと同じなんです。そして十人ぐらいですからもう筒抜けでございますね、他の物音は何にもしらないのですから。誰もしゃべっておらん。みんなパラパラと座っているだけですから。ほかの話し声は何にもない。ですからみんなに聞こえることはわかるはずなんですけども、本当にもう聞いとるこっち側がどこに身をおいていいのやら(笑)。そういうことを延々と、そしてそのかけ方がまるで自分の部屋でドテンとしてかけているのと同じ感じでかけておる。文字どおり「そばに人無きがごとし」ですね。人間としての教養というようにとすれば、そういうそばの人をおして自分を振り返る、そういう心の柔らかさっていいですか、なんかそういうものかなとも思うのですけれども、そういうものがまったく欠落して、そばに人無きがごとし。このごろ

出会う若い人の中に本当にそういう姿勢を感じるわけです。

で、そういう子もやはり友をもっているんですね。だけどその友との出会い方を見てみると、そして友との付き合い方を見ておると、全部自分の中に取り込んだところであっておるので、ある意味でその自分を破つてといいますかね、先生に対してでも、本当に友達付き合い合いでございますね。何ともいえないふれあい方をしますが。

私にとっては非常に感覚的なところでいえば、友というのは酔わしてくれないもの、酔わせないもの、師とは眠らさないもの。まあそういう感じをいつもするので、いつもそう言っておるのですけれども。なんか師をもつということは、そこにやはり座り直され問い直され、絶えず自分が引っぱり出される。そういうことがあるわけですけれども、いまの人は自分の中に取り込める先生は人気がありますけれども、引っぱり出そうとする先生はもうまったく人氣がでないですね。そして友というても、それはお互いが眠り合うための友でありまして、自分の世界の中、自分の部屋の中だけの一種の酔いですね、あれは。そういう中に閉じこもっておる、そういうものを倍増してくれるものが友であつて、そういうものを覚ます存在としては一人も友をもっていない、と見えるのです。わからないですけれどもね。

横から見るとどうしてもそう見える。で、こういう子供たちとどう関わればいいのかなとも思うのですね。まあ私の関わっています仏教学科で申しますと、だいたい学校におります二年間というのはそういう感じでございますね。だけどその子たちが自分の故郷へ帰って、その後出会つてみると、その土地に腰を据えてけっこう仕事してくれている若い人が何人もいます。ああ、と思うのですね。だいたいまあそうなつてから「授業のときのノートをいま見えます」、とか何とか言ってくれと、無駄ではなかったんだなあと（笑）秘かに思いますけれどもね。

■ 宿善

しかしそれと同時にこの「宿善」という言葉を、なんかそういうところで感ずるのですね。こっちから一生懸命か割って何とか受けとめさせようとやっているときは、どうにも空しいのですけれども。しかし、それこそ宗さんが「修道的人間」と、こういう言葉でおっしゃってくださったですけれども、何かそういうものを人間としてもっておる。それがいろんなことを縁として発起してくる。「宿善」という言葉は決して宿善というものがあつてそして人間の上にはたらくということじゃないですね。そうではなくて、自分が聞法の座に座っていること、不思議、その聞法の座に座っていること、事実の不思議をうなずいた言葉が「宿善」だと思ふのです。ですからなんか「宿善」というものがどこかにあつて私の上にはたらいてきて、と。で、宿善があるとかないとかと、外からいう言葉じゃない。これはまあご承知のように蓮如上

人も、『聞書』でございませうが、

「時節到来と云うこと。用心をもし、そのうえに事の出で来候うを、時節到来とは云うべし。無用心にて事の出で来候うを、時節到来とはいわぬ事なり。聴聞を心がけてのうえの、宿善・無宿善とも云う事なり。ただ、信心は、きくにきわまれることなる」由、仰せの由に候う。

(聖典八七四頁)

とございませう。

そこに「時節到来」、そして「宿善・無宿善」。「宿善・無宿善」ということについては「聴聞を心がけてのうえの宿善・無宿善」と。そういうことを離れて、あの人には宿善があるとかないとか、そういう話ではない。そこにやはり自らのそういう「念仏もうさんとおもいたつころ」が起こつておる、そういう時が私の上に成就してきておる。そのことの不思議ということ。そのことの驚きであり、喜びを表して「宿善」と、まあこういうことが言われてあるかと思いません。

その意味では、安田先生が「聞法というのは結局自分がひっくり返ることだ」と、こうおっしゃっています。これは經典の上で申しますと、「一時」という「時成就」ですね。証信序におきまして「如是我聞一時仏」というこの「一時」が「時成就」ですね。で、この「一時」ということを嘉祥は「聞くに前後なきこと」と、こうおっしゃっております。「一時」というのは「聞くに前後なきこと」と。これを香月院師は、この言葉は要するに「伝聞」じゃないということを意味していると。つまり親しく聞いたので、誰か人から伝え聞いた、そういうことでない「親聞」、そういうことを意味しているということを香月院師は書いておられますが、どうなんでしょうかね。どうもそれでは納得がいかないわけでありまして、文字どおり「前後なきこと」と。いうならば「前後なき体験」なんでしょう。法を聞くということは「前後なき時の体験」といいますかね。その自分の存在がそこに一挙に決まってくるような、その意味では自分の一生涯がそこに凝縮してくるような時でございますね。ひっくり返るといふこともそういうことかなと思ふわけですけれども。

で、私たちの場合やはりどこかで昨日の続きで聞いておる。これは最初に大河内君が話してくれておりましたが、晩年、最後の安田先生のご講義のときに休憩時間、あるいは講義が終わったときにただちに世間話になるという。それはやっぱり昨日の続きで聞いておればそうなるですね。そうじゃなくて、昨日までの生活が一挙にひっくり返るような、そういう時が私の上に発起する。昨日から明日へ流れていく、そういう時の中の体験じゃなくて、嘉祥の真意はどうかわからんですけれども、少なくともこの「聞くに前後なきこと」という言葉は、それこそその前後の文章を私は見ていませんので申し訳ないのですが、ようわからんですけれども、しかしこの言葉だけ見て取り出していえば、

非常に心を打たれる。そういう「前後裁断」という言葉がありましたかね。前後が断ち切られる。断ち切られるというよりも、まさにひっくり返るのでございましょうね。そこにまったく新しい自分が生まれてきておる。そういうものは自分の力で努力して作り上げるといふことのあるはずのないことですね。ひっくり返っておる自分を驚くのでありまして、そういうその驚き、喜びを「宿善」という言葉で押さえられているのではないかと。少なくともそこに「おこるとき」というその事実には「時成就」ですね。一切、自分の人生のあらゆるものが集大成してくる。熟してくる。そういう体験として押さえられる。そこに「とき」という言葉ですね、「おこるとき」という。ですから、ああいう「おこるとき」という表現において徹底して自力のはからいというものが断ち切られるわけです。

■ 「仏法というものは食べるものだ」

だいたい、このこの「ひっくり返る」という言葉と同時に、安田先生は「仏法というのは食べるものだ」と。「真如は考えるものじゃなくて、食べてみるものだ」とこういうことをおっしゃっていますね。「真如」は考えるものじゃない、食べてみるものだ。そこに「食べてみる」という表現をなさっておりますね。おもしろい表現だと思っておりますけれども、しかし考えてみると、たしかに仏教ではこの「味」という言葉を使いますね。『論註』の言葉ですが、二九七頁ですね。まあその必要などころだけで言いますと、

種種の法味の樂を受用せしむ。これを入第四門と名づく(論)とのたまえり。種種の法味の樂とは、毘婆舍那の中に、觀仏国土清淨味・撰受衆生大乘味・畢竟住持不虛作味・類事起行願取仏土味あり。(聖典二九七頁)

と。これはそのまま、一番最初の「觀仏国土清淨味」というのは『浄土論』の器世間莊嚴十七種の一番最初の清淨功德ですね。それからその次の「撰受衆生大乘味」というのは大義門功德ですね。まあそういうものを押さえておるのですが。そして「畢竟住持不虛作味」というのは文字どおり仏力ですね、仏莊嚴。不虛作住持功德。そして「類事起行願取仏土味」。これは菩薩四種莊嚴功德に当たるわけですが、にもかかわらずそこに味という言葉で押さえられ、味を愛樂するという言い方がされてございますね。

■ 「清淨味」

これはまあちよつと雑談になって申し訳ないのですが、ひよつと思ひ出しました。この「清淨味」ということで、私のお袋のたしか七回忌のときだったかと思うのですが、藤元君に法話を頼みまして、藤元君が来てくれたのですけれども、「困った」というのですね。「お前のおっかさんのことをずっと考えてきたんだけど」と。まあ私のお預かりしていた本福寺ですね。「本福寺には安田先生も来られ、大河内先生も来られ、いろんな先生方がたくさん来られたけれども、あのおっかさんが聞法しとんのを見たことがない」と(笑)。「どう言えばい

いか困った」と。ただこの「清浄味」という言葉が、ふっと頭に浮かんだつちゅうんですね。その「清浄味」ということを話してくれました。で、清浄味というのはなんだといったら、自分自身の味をもっていない味だと。つまりおいしい水というようなもの、おいしい水というのは水自身が味を主張しておいたら、料理にむかないですね。料理に最も適した最もいい水というのは味の無い水ですわねえ。自らの味を主張せずにももの味を引き出していくところにおいしい水ということがあるわけで、「清浄味」とはそういうことだ、と。まわりの味を引き出す、そういうすべてのものを活かす、そういう意味があるんだと。まあそういうことで話をしてくれました。

考えてみるとお袋というのはおもしろい人でありました。江戸っ子でしたから、そういうこともあったんかしれませんが。安田先生であれ、大河内先生であれですね、その他にも禅宗のお坊さんから何から、本当にあの時分いろんな人がみえていました。で、その人たちすべてをまったく友だち扱いなんですね。恐れ入るということがないのですね（笑）。まったく友だち扱いで、まあ安田先生なんかも留守番を申しつけてですね（笑）。「ちよつと買い物に行くから留守番お願いします」なんて言って、それで行っちゃうんですね。安田先生のほうも安田先生のほうで、本読んでいられるのですが、親父が帰ってくると「やあ、お疲れでしょう。お茶でも一服」というて（笑）、安田先生が抹茶を点てまして、でうちの親父が「ありがとう」といって、どっちが主人でどっちがお客だかわかんような、そういう雰囲気でした。でまあ、大河内君やら藤元君なんかは年中あごで使われて、接待にかり出されておったのですが。やつぱり自分の味がなかったのでしょうね。だからいろんな味が集まってきたんだろうと（笑）、いまにしてそんな感じがするのですね。たしかにそういう「清浄味」かなと。なんかまあ、これはまったくよそ事なんですけれども、「清浄味」というのを読んでふっと思い出しました。

ともかくそこにこの「味」というのは、これは食べてみないとわからないのですね。味わわなければわからない。まあこのごろ一番嫌いなのがテレビのグルメの番組ですね。しかも道場だとか何とかですね。どっちがチャンピオンだとか何とかですね。まあおおよそ味わう世界じゃありませんですね。「味」というのは、「味」という言葉で表される文字どおり食べてみるもの、食べてみなきゃわからんものが味でございませぬ。ああいうグルメの人が始めに決めておるのでしょうね。食べてみて、試食してみても、この味はなんとかかんとか言ってますね。あれはとっさにあんな言葉が出てくるわけないので、始めから予定しておるのでしょうね。だけどなんぼ言われてもわかりませぬですね。やつぱり食べてみなきゃわからん。

■ 時機において教えが問われる

ですから「真理」は考えてみるものじゃなくて、食べてみるものだと。その「食べる」ということは身を運び、身に起こって来るのであり

まして、そこに、徹底して観念性を否定していくわけでありましょう。で、時機ということが問われてくるのは、やはり食べるということに関係するのでしょうか。時機ということがその信心の歩みの中で問われてくるのは、それこそ頭で考えるのなら時機は問われることはないのです。しかしどこまでも時機においてこの教えが受けとめられてくる、問われてくる。それはどこまでもその身をおして食べてみなきやわかんもの、そういうことがそこにある。そして食べるということには、それこそ安田先生はよく、「味のわからんやつは教養がない」でしたかね。「文化がない」とおっしゃいましたかね。「味がわからんやつは…」ということをよくおっしゃいました。その食べるということには文化があるわけですね。国の歴史があり、その存在の歴史が関わってくる。子どもの時分から一度も食べたことがないものは、やはり大きくなっても手が出ない、とかですね。小さいときにいろんなものを食べさせられたものは、大きくなってもいろいろその中から体に合わせて食べられるとかですね。なんかいろいろ申しますが、食べるということにはその存在の歴史、存在の生きておる社会の文化、やっぱりそういうことがぜんぶ関わってくる、時機が関わってくる。その意味で安田先生が「食べる」という言い方で「真如は考えるものじゃない。食べてみるものだ」とこうおっしゃってあることが非常におもしろい、おもしろいといえますか、なるほどなどという感じもいたします。

で、食べるということにおいても自分の思いを超えるということがありますね。どれだけ思っても手が出ないということがありますし、なんかそこに仏法が単なる教理じゃないと。教理の真实性だけがどれほど極められていくとしても、それは「教え」ということはやはり人を生かす力でありますから、そういう人を生かす力としての教えにはならない。そこに徹底して、この私を生かしていく力としてはたらく。そういう教えがずっと一貫して問われていく。そういうことが時機が問われるということの中には押さえられるかと思えます。

■ 『阿弥陀経』 無問自説経

えらい散漫な話になってしまいましたが、昨日、いわゆる聖道門における教相判釈、その一つの代表としての五時教判ということを申しました。で、その五時教判というのはどこまでも仏の在世説法の五十年の歴史についての教相判釈であると。そこでは当然、説かれた教えの教理の内容、そこに立っての、いうならば一つの論争、そういうものがずっと背景にありまして、この教判が立てられてきているわけでございます。もちろんその釈尊の説法自体は決して教理の上での追求というわけであつたわけじゃない。そこにはやはり深く人間の現実に向かい合っておられる。まあとくにこの浄土の經典ですね。中でも『阿弥陀経』、これは『阿弥陀経』につきまして「化身土巻」に、

この『経』は、大乘修多羅の中の無問自説経なり。しかれば、如来、世に出興したまうゆえは「恒沙の諸仏の証護の正意」ただこれにあ
るなり。
(聖典三四五頁)

と、こういう言葉で『阿弥陀経』を親鸞聖人は押さえておられる。そこにこの「無問自説経」という言葉。そしてそこに「如来、世に出興したまうゆえ」が明らかにされた経典というように押さえられております。これはさらに『一念多念文意』でしたかね、そこでははっきり「釈尊出世の本懐」と言われてございますね。

この経は「無問自説経」ともいう。この経をときたまいしに、如来にといたてまつる人もなし。これすなわち、釈尊出世の本懐をあらわさんとおぼしめすゆえに、無問自説ともいうなり。弥陀選択の本願、十方諸仏の証誠、諸仏出世の素懐、恒沙如来の護念は、諸仏咨嗟の御ちかいをあらわさんとなり。

(聖典五四〇頁)

と、こう宗さんがずつと取り上げてくださいました十七願の問題が押さえてございます。で、『阿弥陀経』は「無問自説経」と。つまり直接説法を求めた人がないのに、仏のほうから説き出された経典だと。仏のほうから舍利弗を呼び出して、説きだされておると、こういうわけでございますけども。その「無問自説」ということが、ただ誰も求めてもないのに釈尊が、一人自分が喋りたいことがたまってきたから喋りだしたということになったと、そういうことじゃないはずなんです。で、これは御承知のようにこの『阿弥陀経』は『大経』『観経』と異なりまして、「祇樹給孤独園」ですね。「一時、仏、舎衛国の祇樹給孤独園にましまして」とございます。

■ 給孤独長者

これは前にも申したことがございますが、この「給孤独」というのは長者の名前でございますね。給孤独長者。本来の名前はスタッタでございますましたかね。長者ですね。ただその長者はいうならばその当時のホームレスの人たちですね、今日でいえばそういう人たち。これはやはり孟子でしたかね、「鰥寡孤独」という言葉があります。「鰥」は、年老いて独り身である男性。「寡」は年老いてやはり一人である女性ですね。そして「孤」は親のない孤児。そして「独」は年老いて子どものない老人を意味するそうですね。世の悲しみ世の寂しさ苦しみを、とくにその身に受けて生きている人々ということで「鰥寡孤独」という言葉があるそうですね。その人たちにつねに衣食を与え、力になっておられた長者です。そのために「給孤独」と。孤独なるものに衣食を世話をし支えておられた人という意味で、尊敬を込めて「給孤独長者」と呼ばれたそうです。

しかしその給孤独長者というのはよっぽど優れた人であったようで、その衣食をもっては癒しきれない、衣食が整えば、衣食の心配がなくなればなくなるほど深くなる孤独感、不安、そういうものを深く感じる心をもっておられたそうですね。で、自分には衣食を世話することしかできない。しかしそれは本当に人間として生きる力にはならない。そこに常に長者自身は苦しんでおられて、たまたまよその土地で釈尊に

出会い、その教えを聞いて、どうしてもこの釈尊の教えをあの人たちに聞いてもらいたい。まあそういう願いで帰ってきて釈尊を迎える。そのためには二千人からの比丘たちと一緒に迎えて、その人たちが瞑想に耽ったり乞食したりする土地がある。で、それでまあ御承知のように祇陀太子ですね。その国の太子のもっていた土地が一番良いと。で、譲り受けようとして頼んだけれども、譲ってもらえない。繰り返し頼んでいると、太子が、まあそう言えば諦めるだろうということ、黄金を大地に敷きつめろ、と。その黄金を敷きつめた土地だけやろうと、譲ってやろうと言われた。そしたら長者は喜んで家にある黄金を全部もってきて敷き始めた。それで驚いて「何のためにこの土地があるんだ？」と聞いたら、「こうこうだ」と。まあそれでその精神というか、その願いに感動して太子もまたその土地を提供したわけですね。ですから「祇樹」というのはそういうことから来ておる。祇陀太子の土地、そして給孤独長者。ですからその祇樹給孤独園というのは、じつはそこにこういう人たちが周囲を埋めておるといいますか、そういう人たちの中に開かれているわけですね。

ですから「無問自説」といいますけれども、それは直接問いをかけた人はないかもしれないが、釈尊はその存在を受けとめておられるのでしよう。いうならば僧伽を取り巻く現実です。その僧伽を取り巻いている現実に生きる人々のその存在自体が問いになっており、それこそ「仏って何だ」と。「釈尊でどういうことなんだ、どういう存在なのか」と。その存在自身が問うており、ある意味ではそれに応える。そこに仏釈尊出世の本懐。つまり釈尊自身はそういう現実から問いつめられて、自己自身がある意味で語った。どういうところで「仏陀」ということが、そういう名がいただけるのかですね。まあそこに、この『一念多念文意』では、「弥陀選択の本願、十方諸仏の証誠、諸仏出世の素懐、恒沙如来の護念」と。そういうものを伝えるというところに自らの存在・意味を語っておられる。そういう意味での出世の本懐ということではないのか。まあその意味では、釈尊の説法自体は、常に、現実の人々の姿が問いとして受けとめられ、それに呼応する、応えていくというところで説かれておる。

■ 二双四重の教判

しかしそれを、教相判釈を立てる聖道の人々はどこまでも、教理の深まりという一点に置いて、釈尊の五十年の説法の歩みを受けとめていくわけで、五時教判はどこまでも真実の教理が説き開かれるまでの歩みという意味で見分けられていると聞いていいかと思えます。それに対して親鸞聖人は御承知のように「二双四重の教判」ということを明らかにされる。

II 堅出

II 堅超

Ⅱ 横出

Ⅱ 横超

「豎」と「横」、「出」と「超」という二重ねですね。豎と横との対比と超と出ですね。その二双合わせて四重ですね。二双四重の教判と、こう呼ばれるわけでございます。で、この二双四重の教判はどこまでもそういう単なる教理の優劣を判ずるものではなくて、その教法が具体的に人々の上にどのように具体化し、成就してきたのか。その教えというものが二双四重の教判でございますね。

『教行信証』の中では二双四重の教判が出てくるのは三ヶ所でございますが、そのうち二ヶ所は「信巻」でございますね。

しかるに菩提心について二種あり。一つには豎、二つには横なり。また豎について、また二種あり。一つには豎超、二つには豎出なり。

(聖典二三六頁)

そして、後ろから二行目一番下から、

また横について、また二種あり。一つには横超、二つには横出なり。

と。そしてまたずっと展開されておりますが、つまり教理の問題じゃなくて、菩提心の展開ですね。菩提心を明らかにしていく。つまり宗教心をそこに吟味していく中でこの教判が展開されておる。その宗教心そのものを問うておられるわけです。多くの場合その教えの真理性のみが取り上げられるけれども、具体的にはその宗教心が濁っておれば、ある意味ではその教えは恐ろしい力を持つ。そこにその宗教心そのものを吟味する歩みでございますね。

そしてもう一つは二四三頁の一行目から出ておりますこれは「横超断四流釈」ですね。そういう横超断四流釈という、文字どおりその歩みそのものにおいて押さえられておる。

そして、教理的なものについて判釈されておるのが、もう一ヶ所でございますが、それを宗祖は「化身土巻」にあげておられるわけでございます。

おおよそ一代の教について、この界の中にして入聖得果するを「聖道門」と名づく、

その聖道門を

「難行道」と云えり。この門の中について、大小、漸頓、一乘・二乘・三乘、権実、顕密、豎出・豎超あり。すなわちこれ自力、利他教

化地、方便権門の道路なり。

そしてもう一つが

安養浄刹にして入聖証果するを「浄土門」と名づく、「易行道」と云えり。この門の中について、横出・横超、仮・真、漸・頓、助・正・雑行、雑修・専修あるなり。「正」とは五種の正行なり。「助」とは名号を除きて已外の五種これなり。

「雑行」とは正助を除きて已外をことごとく雑行と名づく。これすなわち横出・漸教、定散・三福、三輩・九品、自力仮門なり。「横超」とは、本願を憶念して自力の心を離るる、これを「横超他力」と名づくるなり。これすなわち専の中の専、頓の中の頓、真の中の真、乗の中の一乗なり、これすなわち真宗なり。

(聖典三四一頁)

と、あげてございます。しかしそれが「化身土巻」にあげられてあるということが、やはりこう一つ思われるわけでございます。そういう法門の吟味ということが化身土、方便化身土の展開の中で尋ねられておる。

まあ、これは、

宗師(善導)の意に依るに、「心に依つて勝行を起こせり、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。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。ここをもつて立相住心なお成じがたきがゆえに、「たとひ千年の寿を尽くすとも法眼未だかつて開けず」(定善義)と言えり。いかに況や無相離念誠に獲がたし。

(聖典三四〇頁)

と、こう聖道門が立てております境地を機の現実において問い返していかれるわけです。そしてそこに、仏の方便の願心というものを受けとめていかれる。

■ 親鸞の仏教史観

で、これは皆さん先刻御承知のことですが、いまの読み始めの最初にありました善導の「心に依つて勝行を起こせり、門八万四千に余れり」というこの言葉を、ここでは法門に八万四千以上あるというだけのことでございますが、それを宗祖は三四一頁の四行目に「門余」と言うは、と「門余釈」といわれる押さえ方ですね。

「門」はすなわち八万四千の仮門

そしてこの「余」という一字に深い意味をもたせられまして、

「余」はすなわち本願一乗海なり。

と、こういう、これはまったく大変強引な読み替えでございませけれども。そこに八万四千の法門の全体を「仮門」として、その仮門とは本願一乗海、一切の存在を本願一乗海に、「勸励」という言葉が使われていますが、勧め励ますための八万四千の法門という押さえでございませぬ。

で、ここにこういう門余積ということを押さえられて、そのことを背景としてといいますか、そういうことをとおして今の「おおよそ一代の教について、この界の中にして」ところ展開されているわけでございます。

で、これは仮名聖教（『一念多念文意』）のほうで、

おおよそ八万四千の法門は、みなこれ浄土の方便の善なり。これを要門となづけたり。この要門・仮門といふは、すなわち『無量寿仏観経』一部にときたまえる「定善・散善」、これなり。「定善」は、十三観なり。「散善」は、三福九品の諸善なり。

これみな浄土方便の要門なり。これを仮門ともいふ。この要門・仮門より、もろもろの衆生をすすめこしらえて、本願一乗円融無碍眞実功德大宝海におしえすすめいれたまうがゆえに、よろずの自力の善業をば方便の門ともうすなり。

（聖典五四二頁）

と、こういうこれは一つの親鸞の仏教史観でございますね。そういうものとしてここにこう押さえられてございます。で、そこにこの八万四千の法門というのは、ようするに「要門・仮門」という言葉で押さえられ、そしてそれを「『無量寿仏観経』一部にときたまえる「定善・散善」、これなり。」と押さえられます。八万四千の法門というのは具体的には「定善・散善」の二善の行として収まるわけでございますね。そしてその定善・散善が説かれるのは、「化身土巻」の最初でございますが、源信の『往生要集』に依って、

『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。

（聖典三三〇頁）

と、こういう言葉で定善・散善。「定散の諸機は「極重悪人唯称弥陀」と。

その要門とか仮門とかの意義ですね。「要門」という言葉は非常にもしろい言葉ですね。要門というのはやはり「必要の門」なんです。やはりそれをくぐらなければ出会えない。まあ必要という言い方も妙な言い方も知れませんが、それをどうしてもくぐらなければならぬ意味はどこにあるかと言いますと、「極重悪人」という自覚でございますね。八万四千の法門はただ偏に極重悪人の自覚を与え、そこに「ただ念仏申す」と、「唯称弥陀」というほか道なし、と。まさしく定めるための歴史だと。決して教理的により高い教理、より深い眞実が、眞理が説かれているということじゃなくて、逆に極重悪人の自覚を開き唯称弥陀という一行に勸励すると。そこに文字どおり「方便」の意義で

ございますね。

■ 「真理は平凡、方便こそデリケートなもの」

これも安田先生が、こういうことをおっしゃっていますが、「真理は平凡なものだ」と。「方便こそデリケートなものだ」という言い方をなさっていますね。これはおもしろいという言い方は何ですが、なるほどなと思うのですね。たしかに真理という立派な尊いものだと思うのですが、平凡なものだ。まあそうでございますね。特別なものなら真理じゃないのでしょうか。誰にあってもどこにあってもそうであると。そういうことです。から平凡そのものではないですね。それに対して「方便の教えこそデリケート」。つまり人間の機微にどこまでも、どこまでも細やかに応えていく。

まあ「方便」という言葉はどこまでもその存在に近づく。「coming near」ですね。そこに行き当たるまで近づいていく。そしてどこまでも人間の、どういう問題があれ、人間の問題である限り関わっていく。「approach」する。そして人間の上に到達する。人間の現実の上に成就していく。「arrival」すると。そういう言葉で押さえられることが「方便」でございますね。これは曇鸞大師においては「方便」ということが非常に細かく押さえられているわけですが、二九四頁の二行目に「方便」という言葉を「正直を方、外己を便」。こう曇鸞は「方便」という言葉を押さえられていますね。正直というのはどこまでも事実に従う。自分の観念で歪めない、切り捨てない。どこまでも人間の事実。正直。正直直なんですよ。そしてそこでは徹底して外己です。自己の主観性を破って出るので。己を外にすると。そこには「正直に依るがゆえに、一切衆生を憐愍する心を生ず」と。これは今朝、宗さんが「大悲」ということでお話くださったことに重なるわけですが。そして「外己に依るがゆえに自身を供養し恭敬する心を遠離せり」と。そういう自身を供養し、恭敬する、そういう心をどこまでも遠く離れると。そこに方便です。そういう言葉で曇鸞は「方便」という言葉を押さえおられますね。Epāraというインドの言葉のもっている意味についてはcoming near・approach・arrivalとオックスフォードの梵英ではそういう訳が付けられています。

ですから真理を明らかに、明らかといいますか、真理を説く前の準備段階としての方便ではなくて、その真実、本来、真実というのですから、真理を事実にする。真理を事実にする歩みが方便です。真実と方便といえますと、なんか真実のそとに方便があるというのではない。真実が真実になる歩みが方便です。いかに真理を事実にするか。その大きな転回点になったのが『観経』王舎城の事件です。ですから先に申しましたが、五時教判をもって天台がかける、この全体を善導大師は化前序だと。化前序として『観経』が説かれてくる。善導大師が『観経』を読むときに化前序ということを見られた。その化前序はじつは五時教判をもって展開し、そしてここに真理ありといった聖道の諸教の歩みの

全体を化前とした。そして要門・仮門として唯称弥陀の大道を明らかにしていける。そこにどこまでも時機において法が問われ、法が時機に應えるということをとおして具体化され掘り下げられ、そこに唯称弥陀という展開がある意味でおさえられているのが二雙四重の教判であります。その二雙四重の教判はどこまでも時機をとおして法が純熟してきた歴史をおさえられた教判だと。そういう意味が「化身土巻」において説かれてあるゆえんでありますね。そういうことがひとつ思われることでございます。

97時機純熟の真教 4

第四講

(97年6月20日)

■ 『教行信証』の全体をどう見るか

おはようございます。どうもうまくまとまらない話をいたしまして申し訳ありません。改めて思いますと、この『教行信証』全六巻でございしますが、この『教行信証』の全体をどう見るかということで、古来いろいろの先生方がそれぞれに受け取られたところを述べてくださっておりませぬ。高倉の伝統的なとらえ方は前五巻を「真実の巻」。したがってそれを「顕正」、そして第六巻目を「方便の巻」、これを「破邪」と。「破邪の巻」とこういつているわけですが。

それに対して曾我先生が「仏法において単なる破邪ということはない」ということをご指摘になりました。そして先生は教行の二巻が「伝統の巻」。そして信巻以下が「己「証巻」」と。まあ前二巻と後四巻とに分けて明らかにしてくださいませぬ。

それに対して、曾我先生のそういう言葉をとおしてだと思えますけれども、安田先生はこの『教行信証』を三宝でご覧になりますね。「教巻」を「仏宝」、「行巻」を「法宝」、そして後四巻を、曾我先生が「己「証巻」」と明らかにしておられますところを「僧宝の巻」と、こういうように、仏法僧三宝をもって『教行信証』の全体を受けとめてくださっております。これは非常に、それこそ独自の眼かと思うのです。で、この三宝、いわゆる帰依三宝ということが出ておりますのは「化身土巻」でございますね。化身土巻の末巻でございますが、その一番最初に、

それ、もろもろの修多羅に拠って真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば、

(聖典三六八頁)

という言葉のもとに、まずそこに帰依三宝の言葉が『涅槃経』・『般若三昧経』によってあげられてございます。この末巻はそこから外道批判がずっと続きまして、その終わり三九七頁の一行目からこんどは天台の『法界次第』の文によってやはり帰依三宝の言葉があげられてございます。そこに外道批判とこういつておるわけですが、しかもそこにおいて帰依三宝に始まって帰依三宝をもって閉じられるというかたちがとられて、そういうかたちで展開されてございます。

■ 「翻邪の三帰」と「重改の三帰」

御承知のようにこれは「翻邪の三帰」。明確な三宝への回心です。はじめて自らが立つべきところを見出してきて、そういう「翻邪の三帰」という言葉で呼ばれておりますね。

また、毎朝こうしてご一緒に唱えさせていただくこれは「重受の三帰」と呼ばれておりますね。それは常に新たに座り直すということでございますでしょうか。で、三帰依ということに、そういう「翻邪」と「重受」ということが古来いわれております。そこに明確な回心をもって三帰依、三宝に帰依し、三宝に生きると。しかもその歩みの中で常に繰り返しそのことが自らに確認されていくといえますか、そういう歩みを「重受の三帰」ということが意味しているように思います。

ともかく、そこに文が出ておりますのは「化身土巻」の末巻でございますけれども、その姿勢といえますか、精神というのは『教行信証』全体を貫いておるということを押さえられまして、この三宝をもつて『教行信証』の全六巻を受けとめられるということであろうかと思えます。三宝におきましてやはり非常に大事なものは「僧宝」でございますね。この仏宝・法宝、仏と法はその二つでもう完結しているわけでございます。法に目覚めた人が仏でございますし、仏によって説き明かされたものが法でございますし、そこに仏と法というのはそういう二つにおいて互いにそれぞれがはたらきを成就しておる。その意味で仏・法の二法で自己完結といえますか、そこに一つの完結した世界をもつわけでございます。しかしその完結した仏・法の世界を突き破るものが「僧宝」でございますね。

これはたしか宗さんのお話の中で「外のものを包む」という言葉があったかと思いますが、どこまでも外なるものに出会っていくということに「僧宝」と。仏法の世界が仏法の世界を破って、それこそ時機ですね、時代社会に生きる人間の現実に関わり応えていく。そこに僧宝という歩みでございますね。ですから「僧宝」というのはこれはどこまでいっても完結しない。限りなく常に問いをかかえていく歩みでございますね。

で、仏法というものが、仏と法の二法が、宗さんがお話くださったような僧伽的人間。その僧伽的人間を生み出すというのはたらきをもつわけですが、その僧伽的人間ということをつかさどる宗さんが「いつでも自分の存在を問う」、そして「存在への勇氣」ということですね。そしてそれと同時に「人間の生きていくこと自身がかかえている病」と、その病を包むという言葉でしたかね、その病に応えていく、そういうことをおっしゃっていたかと思えます。

その「自分の存在を問う」と、どこまでも自分の存在を問うという、これがある意味で「信巻」のテーマであろうかと思えます。自分というのは仏法、仏と法においてそこにたまわった信心、その信心が信心自身を問うということが「信巻」の内容といえますか、展開であろうかと思えます。そしてそこに生きていくことがかかえている病。生きておること自体がもうかかえておる病という、その問題を徹底して受けとめ、それに答えていかれるところに「化身土巻」の展開があるということでございますね。

で、六巻の中で「信巻」と「化身土巻」は相呼応しておるといいですか、いうならば共通した課題を担っているわけでございます。これはこの「信巻」と「化身土巻」には共通して問答が置かれてございます。他の巻にはない問答ということが「信巻」と「化身土巻」に置かれておる。で、「信巻」のほうは「三一問答」といわれる問答でございますね。

問う。如来の本願、すでに至心・信樂・欲生の誓を發したまえり。何をもつてのゆえに論主「一心」と言うや。 (聖典二二三頁)

と。そこに本願の三心と論主の「世尊我一心」とおっしゃった、その一心とを取り上げての問答がずっと展開されております。

で、それに対して「化身土巻」のほうは、三三一頁の三行目からでございますが、そこに『大本』（大經）の三心と、そして『觀經』の三心という、その關係「一異いかんぞや」ということが問答され、そしてさらに三四四頁の四行目からもう一つの問答ですね。

また問う。『大本』と『觀經』の三心と、『小本』の一心と、一異いかんぞや。

と、こういうことがそこにあげられてございます。そこで、「信巻」におきます「至心」といわれますのは、その三一問答をとおして、如来の心、信心といっておりますけれども、それは私が法を信ずる心じゃなくて、如来の心が私の上にそれこそ發起ですね。昨日の「おもいたつところのおこるとき」という、まさしく私の中に如来の心が發起してくる。つまり如来回向の信といわれ、『歎異抄』では「如来よりたまわりたる信心」と、こうおっしゃっておられますね。それは文字どおり仏法が時機の上に成就した信とっていいかと思えます。

■ 菩薩五十二位

で、そういう信心、如来よりたまわりたる信心はじつは仏教の伝統的な「信」という言葉ではもはや本来は包みきれないものがございますね。仏教の伝統におきましては、これも宗さんが取り上げてくださいましたように菩薩五十二位の一番最初が十信位でございますね。

教

十信位 〓〓凡夫位 〓〓尊信 〓〓信(行)

十住位 〓〓智解 〓

十行位 〓〓体解 〓〓三賢位(伏惑) 行(信)

十回向 〓〓〓〓

十地位 〓〓〓〓〓〓〓〓十聖位(断惑)

等覺

証

妙 覺

とくに華嚴などで体系づけられましたこの菩薩の修道の展開・歩みが五十二の位相、位をもって説かれておる。その場合の十信位はお話がありましたように凡夫の位でございます。ただ十信位は凡夫でも、その仏法の内に入った、はじめて仏法にふれた位でございますから、その意味では十信位といえますのは簡単にいえば、あくまでそれを教えとして尊信するという位でございますね。で、これは金子先生がそういう表現をしてくださいます、明らかにしてくださっておるのですけれども、十住位というのは理解でございますね。教え、その尊信した教えを本当によく理解していく。そして理解したところを実践していく。金子先生は「智解」と「体解」という言い方をなさっておりますが、そしてそれを現実に開いていく。他の人々との共通なうなずきとして具体化していく。そこに十回向位ですね。他に振り向けることをとおして具体化していく。この三つ（十住位・十行位・十回向位）が御承知のように三賢位。賢者の位。賢者というのはその修行の力で迷いを屈服している位。「伏惑」とこう申しますが。

まあいうならば力で押さえつけておる。ですから力で押さえつけておるのですから、力が緩めば元へ帰ってしまう。つまり退転することですね。まだ退転してしまう可能性を、危うさをいつも抱えておる。それが十地の位、十聖位、「聖」とこう表されますが、これはもうまったく「断惑」と。断ち切ったということ。したがってそこではもう「不退転」と。まあこういうような展開をいわれる。ですから「教」・「信」（十信位）・「行」（十住位・十行位・十回向位）・「証」（十地位・等覺・妙覺）と。で「信」はあくまでその仏道の入り口に立った、あるいは仏道の上にはじめて立ったというようなあり方が押さえられるわけでありまして、大事なことはその信じた教えをどこまで実践したか。常に実践行が問われるわけですね。

それをいま宗祖親鸞聖人は「教」・「行」・「信」・「証」と。行と信が入れ替わっておる。そこに信というのは教法の展開、教法の歩みでございますね。その教が普く展開していく。個人の実践行じゃなくて、教法の展開として「大行」という言い方がされるわけでありまして。したがってその大行を身に受けとめた、身において出会った位。位といいますか、その姿がじつは「信」でございますね。ですから私の上に発起した信心ですけど、それは私個人の心じゃない。歴史をもつておる。大行の歴史が私の上に発起した信でございますね。

ですから宗祖が、「恒沙の信」と、

良に勧めすで恒沙の勧めなれば、信もまた恒沙の信なり。

と、こう言われてございます。で「良に勧めすで恒沙の勧めなれば」というこれが繰り返し宗さんがふれてくださった第十七願・諸仏称名

（聖典三四五頁）

の展開でございませぬ。その諸仏称名の歴史において、私の上に発起してくる「恒沙の信」という言い方で、こういう信心の意義、意味を改めて吟味されるといいますか、改めて問い直される。

■ 「信巻」と「化身土巻」において信心の吟味

これは「信巻」の最初の「別序」と呼ばれておりますが、

しかるに末代の道俗・近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す、定散の自心に迷いて金剛の真信に昏し。 (聖典二一〇頁)

と。そこに沈み迷うという、いわゆる「沈迷の機」といわれますけれども、それはつまり「病」という言葉をお借りすれば「信心がもたらした病」でございませぬ。その信心において沈み迷うと。で、これは「化身土巻」にまいりますと、三二六頁のちょうど真ん中からでございませぬ。標挙の後に、

しかるに濁世の群萌、穢悪の含識、いまし九十五種の邪道を出でて、半満・権実の法門に入るといへども、

「半満」というのは御承知のように「半字教」・「満字教」ということでございませぬ。半字教というのは文字どおりその字面からいえば、半分しか説いていない教えでございませぬ。だから半分しか説いていないのは別に意地悪をして半分しか説かないということではないのですね。そこにいわゆる根機に應ずると。つまりともかく真実であるからその真実なるものをすべて説き示すと、真実を示せばよいと、そういうわけにはいかない。そこにはやはり受け取る力というものがあつたわけで、その人が仏法の心を少しでも過ちなく受けとめ得るように問題を一点に絞つて説くというのが半字教でございませぬ。ですからある意味で半字教というのは対機説法というニュアンスがあるわけでございませぬ。その人その人の現実、その人の状況に應じて、この問題を一点に絞つて説いておるのでありまして、教えの内容すべてを悉く網羅して説くというわけではないと。それがまあ半字教でございませぬ。

それに対して「満字教」というのは真実の法がすべて説き尽くされたのが満字教でございませぬ。ですから「半満」と「権実」とは別なこととじゃございませぬ。半字教がまあ権教。満字教が実教です。で、権教の「権」というのは秤の分銅でございませぬ。秤の分銅というのは物の重さに応じて動く。つまりその物々に応じて位置を動かしていくのが分銅でございまして、そこに対機、機に向かいあい、機に応じていくという意味を権という言葉がもつわけでございませぬ。そういう「半満・権実の法門」というのは八万四千の法門すべてをじつは意味しておるわけですけれども。

で、その八万四千の法門、すなわち仏法の門に入るといへども。そうですね、仏法の信を得ただけでも、

真なる者は、はなはだもって難く、実なる者は、はなはだもって希なり。偽なる者は、はなはだもって多く、虚なる者は、はなはだもって滋し。
 (聖典三二六頁)

と、こういうことを最初に宗祖があげておられます。

つまりそれは信心に生きるという、その信心において目覚めを得るところか、逆に深い固執・偏りの中に沈み迷う。それは、私どもの真実を求め、そのものの中にそういう虚偽なるものが動いておるといふことでもございますし、逆にいえば人間のそういう病、本当にそういう病を受けとめることなしにただ信が説かれるというときに、その信が逆に病を重くするというようなことがある。何かそういう仏法に縁をもちながら流転してきておる。信心においていよいよ迷いを深くしておる。そういう問題が押さえられて、そこに「信巻」と「化身土巻」において、この信心というものが深く吟味、問い直されていくと、ここでございますね。

ですからそこに「信順を因とし、疑謗を縁となす」と、こう宗祖が押さえられておるわけですが、疑謗というのは何だといえ、非常に乱暴な言い方になります、いつてしましますと、「生活」なんでしょう。頭で疑謗、疑つておる、これはまあもちろん問題ないわけじゃないですけれども、そういうことじゃない。その信順は「信心」ですね。そこにその信心と生活の問題です。生活の事実によって信心が問い返される。信心を吟味するものはもとより理性じゃない、分別じゃない、生活の事実だと。人間の事実です。

その意味でこれもよくふれさせてもらうのですけれども、私にはこの「信巻」の一番最初、別序の前に二〇九頁の「悉知義の文」が置かれている、その悉知義の文。その最後の行の「無一王生愁惱者」(一王として愁惱を生ずる者なし)という、その愁惱を生ずることのない存在というならば一闡提そのものであり、我欲によって立てております生活そのものになりきつておるといいますか、生きておる存在でございますね。ですから「信巻」の一番最初にそういう悉知義の文がポンと置かれておる。そしてそこから「信巻」の問答をとおして信心が吟味されていく。

ですからこの「疑謗を縁とする」というと、疑謗というのは分別による問題のように思いますけれども、具体的には我が身の生活の事実でございます。曾我先生が「私が凡夫であるといふことの事実の端的は、私が肉体をもつておるといふことだ」とおっしゃいましたですね。そしてその肉体をもつておるところに、それこそ蓮如の言葉を借りれば「衣食支身命」という、衣食という問題が関わってくる。その衣食の問題は一点の観念性も認められないといえますか、そういうものを弾き飛ばす重さをもつておるわけでございますね。

そういうところに信心というものをしぶとく問い返す。そういう疑謗という問題があるのでしょうか。ですからそういう生活、まあ現実とい

つてもいいのですけれども、生活の事実をもって信心を問い返す。そういう展開が「信巻」と「化身土巻」に、ずっと一貫して貫かれているように思うわけでございます。

「信巻」と「化身土巻」にこの問答ということが置かれているわけですが、そういう問答をもって展開されます信心の吟味、あるいは信心の批判。そこに貫かれております一つ精神は、御承知のように親鸞聖人の「悲歎」でございますね。悲歎の言葉が置かれているのは、また「信巻」と「化身土巻」でございますね。「信巻」におきましては真仏弟子釈の展開を受けて、そこに、

誠に知りぬ。悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑し

(聖典二五一頁)

と。これは文字どおり生活そのものが押さえられているわけでございますが、

定聚の数に入ること喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥ずべし、傷むべし、と。

と、こう置かれてございます。それから「化身土巻」ではいわゆる「三願転入の文」といわれております文に先立って、三五六頁の三行目からでございますが、

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助・正間雑し、定散心雑するがゆえに、出離その期なし。自ら流転輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし。良に傷嗟すべし。深く悲歎すべし。

という言葉が置かれてございます。そしてそういう心に立つての批判ですね。外道批判といい、聖道批判といいますが、その批判ということとは、ですから本来どう言えばいいのでしょうか。たしか小林秀雄氏でしたかね、「批判の根本」といいますが、その「根底にある精神、それは愛情だ」という言い方をしておられたですね。つまり見捨てないということがあるわけでしょう。目をそむけないと。それに対する愛情といいますか、その事実をどこまでも受けとめていく、その存在をどこまでも受けとめていくという心がないときには批判などする必要がないわけでありまして、無視すればいいわけですね。そういうものがある意味で削り落とし、排除して自らの純粹さを誇るといえることができるわけでしょう。しかしそうでなしに、どこまでもその存在を受けとめ、その存在に真向かいになるところに自ずからなる批判ということがあるわけですね。

■ 法然は廃立

ですからその批判は単なる「破邪」じゃない。単なるその邪であることをあげつらって切り捨てることじゃないわけですね。まあ、私は法然上人のことを本当には十分勉強してませんので、よう言い切れないのですけれども、少なくともその法然上人にも確か「自分は三学の器に

あらず」という言葉がありましたね。要するに仏道修道のその器にあらずと。戒・定・慧の三学、そういう言葉もあるわけですが、その法然上人が担われたそういう歴史的な使命と申しますか、担われた課題はどこまでも「廃立」ということにあるわけですね。

で、最初の日でございましたか、『立正安国論』をちよつと引用させていただきましたけれども、日蓮もこういう言葉を使っているのですが、法然上人は一八九頁の「三選の文」でございますね。

また云わく、それ速やかに生死を離れんと欲わば、二種の勝法の中に、しばらく聖道門を闊きて、選びて浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲わば、正雑二行の中に、しばらくもろもろの雑行を抛ちて、選びて正行に帰すべし。正行を修せんと欲わば、正助二業の中に、なお助業を傍にして、

まあこういう言葉を日蓮も取り上げて、それこそ三世の仏恩を破るものだと、こういうわけですね。そういう明確に廃し立てるといふことですね。つまり浄土の一門を立てるといふことに、その歴史的な使命を担っていかれたわけでございます。

で、その宗教心そのものの、これも宗さんがおっしゃってくださいました「病をかかえた身における宗教心」、そういうものを深く問題にしたのがやはり源信僧都でございますね。源信僧都のいろんな伝記の中に、ある夜、月の光が非常に美しい夜ですね、一晩中寝もやらずに、庭を散策しながらひたすら念仏にふけていたと。しかしその明け方、卒然として「これまた魔縁なり」といふ、魔の縁だと。「これまた魔縁なり」といふことを言ったということが、譬えですがそういうような姿が伝えられております。そこに念仏の一道に生きながら、しかしその中に魔縁を感じる、というような精神ですね。

で、この法然上人はそういう廃立という立場に立てば、源信というのは曖昧な、教学的にまだ明確な選択をもっていない。その意味で源信をとおして善導に会い、善導に会ったときには源信をある意味でもう捨てるわけです。その源信を宗祖が再び七祖として仰がれてきた。そこにはやはりそういう宗教心そのものの吟味という問題があると思うのですね。教理の上の別ではなくて、宗教心そのものの吟味というときに、やはり源信という方に対して大きな意味を宗祖はもっておられるというようにも思います。

で、そこでは批判という事実をどこまでも事実として受けとめていく中で、批判していく。その批判はしたがってどこまでも「切り捨てる」ためのものじゃなくて、「転ずる」ためでございますね。これは、批判ということが宗祖においては、ずっと展開されてきまして、その最後に、三六〇頁の一行目に、「今の時の道俗、己が分を思量せよ。」という言葉が置かれております。つまり批判というのは「分を思量せしめる」といふ願いがあるわけでございますね。そしてその分を思量せしめる、分限を思量せしめることは、この歴史・世界というものに

眼を開かしめるといふ意味をもつわけです。そこに世界とか歴史というものを離れて「分」ということではない。

■ 分を思量する

これもいつもふれさせてもらっていることの繰り返しになりますが、「分を思量する」ということではいつも私はこの二七五頁の後ろ三行目からの曇鸞の『論註』の八番問答の最後の問答ですね。第八番目の問答ですが、その「・ 蝸春秋を識らず」といふこの言葉をいつも思い出します。

・ 蝸春秋を識らず、伊虫あに朱陽の節を知らんや、と言うがごとし。知る者これを言うならくのみと。

「・ 蝸」、夏生まれ夏死ぬツクツクボウシでございませぬ。ツクツクボウシは夏に生まれ夏に死ぬから、春や秋を知らない。春秋を知らない。ただ夏の虫だから夏はよく知っておるかというのと、「伊虫」つまりこの虫ですね、つまりツクツクボウシがどうして「朱陽の節」、夏ですぬ。夏を知らんや、と。夏を知っているはずがないと。「と言うがごとし」。「知る者」、春秋を知っておる者だけが、「これを」、いまは夏という季節だということを「言うならくのみと。」つまり四季に眼が開かれなきや、いま生きておる時がどういう時かわからないわけですね。夏しか知らない者、夏しか生きていない者には夏ということもわからんと。夏というその季節の意味を与えてくるものは四季。ですからいうならば、そこに「分限の自覚」。つまり機の深信は、言いかえれば「全体への開眼」。そしてその全体への眼を開かしめることにおいて、いよいよ分を知らしめると。分を思量する。そういう分限の自覚ということは全体への開眼ということを意味する。

まあその意味でいつも思い出しますのは曾我先生が「機の深信は綽々たる余裕というものだ」ところおっしゃいました。こういう「綽々たる余裕」といふ言い方をなさっています。機の深信というのは、頭を抱えて暗い顔をしていることじゃない。その自らの分限を知るといふこと。それはそのまま全体に出会う。そういう全体に出会うということですね。ですからこれは無限の展開、無限に深まっていく。両方が同時に無限に深まっていくということだと思ふのです。

■ 聖道門は真仮の門戸を知らず

で、この教えというものの、聖道門批判におきまして後序に、

しかるに諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず。

(聖典三九八頁)

と。いうならば「諸寺の釈門」といふのは、仏教の教理の専門家でございませぬが、その教理の専門家である諸寺の釈門をとらえて「教に昏い」と、こう批判される。その一点は何かかというかと真仮の門戸を知らん、という一点にある。そして宗祖はさらにこの「真仏土巻」におきま

して、

真仮を知らざるに由つて、如来広大の恩徳を迷失す。

(聖典三二四頁)

と、こう批判される。そこに仏法に会いながら、仏法に会えないのは「真仮の門戸を知らず」という一点にあると。その一点において教に昏い。

真仮の門戸を知らないということは、つまり教法は時機との無限の呼応だということを知らないと。教えは限りなく展開していくものであり、限りなく現実と応答していくものです。その応答をもたないというときに必ず教えを対象化していく。教えを自分の前に置いて仰ぎ見る。で、仏法を対象化したときには必ず師を偶像化すること、師を絶対的な人として奉るということが起こりますし、同時にその教えの教化が始まる。観念化ですね。そしてそこに諸々の仏法において仏法を見失い、その信心が人間を開いていくんじゃなくて、閉ざしていくものとなってしまふ。

ですからこの「時機純熟の真教」ということは、そういう仏法の限らない展開において仏に会い、法に会うことであります。この「教巻」に取り上げられております『大無量寿経』の発起序、いわゆる阿難が仏陀に「今日世尊、諸根悦予し姿色清浄にして」という驚きをもって問いを発する、その阿難と釈尊、仏陀との出会いだけが、この「教巻」に取り上げられておるのです。それはその出会いというものが、真に出会うということがあるときには、そこに必ず存在が開かれていくとことがある。あらゆる観念化を破り、偶像化を破って現実の中に、時機において出会っていくという歩みがある。

で、それまでの阿難は最後まで悟りを開けなかった人です。聞法第一であるのに悟りを開けなかった人ですね。あらゆる会座において常に一番前に座つて、ひたすら聞いた。一言一句聞き漏らさずに聞いた人ですね。その阿難が最後まで悟りを開けない。まあ重い存在だったのでしょうね、釈尊にとつて。いつも本当にまじめに一番前で聞いてくれておる。一言一句いつもうなずいて聞いておる。ところが一向に開かれてこないという。しかも四六時中そばに仕えて世話をしておるといふ、もうその意味では出会い詰めに会合しておるのですね。出会い詰めに会合っておりながら、本当には会わなかった。その本当に会わさなかったのは何かというと、この偶像化でございましょうね、やはり。実体化し偶像化していく。ただひたすら恐れ入つて聞いておられたのでしょね。その阿難をして釈尊に出会わせた。その一つの大きな開眼といえますか、眼を開かせたものが何かといいますと、この中で五徳の姿がずっと述べられた結びに、

去来現の仏、仏と仏をあい念じたまえり。今の仏も諸仏を念じたまふこと、なきことを得んや、

(聖典一五三頁)

と。つまり仏の歴史です。仏仏相念の歴史に会ったと、目覚めた。その仏仏相念の歴史において仏に会ったのです。釈尊に会ったのです。その偶像化を破らせたものはその人が生きた歴史に出会ったと、目覚めた。その人が生きておる歴史とか世界をとおしてその人に会うとき、その出会いはそのまま自分もまたその歴史、世界に生きる者として生み出されてくる。そういう意味が押さえられ、時機純熟の真教ということもつづまるころそういうところに、その姿を私は思うわけでございます。

どうも、本当にうろろした話しかできませんで、いつも申し上げておりますようなことの繰り返しでございましたが、まあ時機純熟の真教というところにつきまして、何かいまのところそういうことを思っております。本当にこういう状況の中でご参加いただきまして、こんな話で申し訳ないのですが、一応これでお許し頂きたいと思うのでございます。

なにか、改めて安田先生がいつの時でしたか、この大地の会のご講義の最初に「自分一人では聞法できないので、皆さんにお集まりいただきまして」ということをおっしゃいましたことが、ずっと深く頭に残っております。本当にそういうことを強く感じさせてもらいました。ありがとうございました。これでお許しください。

【茶話会】

(97年6月19日)

質問 大地の会の名前の由来は？

宗 正元 その、さっき大地の会の、「大地」という名前はどのようにしてついたのかというご質問がありました。まあ私は大地の会が生まれて以来、幸いにしていいましようか、こうして毎年参加できておるのですが、『教行信証』の「行巻」に、「悲願は猶し大地のごとし。三世十方一切如来出生したもうがゆえに」という言葉があります。あの大地です。

和田 綱 ええ、思いがいつぱいあっても時間がきたって言われとるし、困ったなあと思っておりますけれども。大地の会の先生方の非常に厚い御配慮があつて、そしてこの会にまあ、入れていただいた。考えてみますと、もう二十年ほどになりますかね。ええ、二十年ほどにたしかなると思うのですけど。

ええ昨年、来年はひよつとしたら来れんようになるかもしれないことを言つとつたのですが、今年は去年よりもお元氣そうで（笑）、またやつて来て、それでみなさん方のお顔を見ることができて、本当にうれしいと思つてるのです。

まったく突飛なことを言うようですが、あのこの頃ずつと、この頃じゃなしに昔から、その教団論ということがさかんに言われました。

とくにお東は教団の問題で嵐のような時代を引きずってきたのですけれども、私がこうしてみなさん方に会えるというのはともかく教団のおかげであつたなあ、ということをおは思ふのです。もちろん現にある教団を美化するつもりもありませんし、それからしっかり受けとめていかなければいけない問題がたくさんあると思ひますけれども。もし、教団がなかったならば、私はたとえ親鸞聖人のお言葉に惹かれたとしても、たぶん一個の自由思想家として親鸞を見るところで終わつたであらうと思ふのです。それが教団のおかげで、まあその真宗門徒の一人にしていただいたということ、こうしてみなさん方と一緒に聴聞することができたということ、なによりもうれしく思ひますが。

ええ、安田先生、安田先生とみなさんおっしゃるけれども、僕はあのこの中では安田先生という人に一番早くお会いしておるのは私なんです。学生時代ですから、安田亀治と言われた頃から、曾我先生の御講義なんかと一緒に聞いていたということがありました。けども直接お会いしたなんてことがほとんどないのです。それがご晩年になつて大地の先生のほうから引き出されて、そして御晩年の安田先生というのを一緒に聞法するという機会が与えられました。うっかりしとると私も安田先生みたいな年にだんだん近づいてくるので、それから考えますと誠にお恥ずかしいですね。それなりに年をとつておりますけども、危なっかしい道を毎日生きております。けども今回来てみますと、古くから来ておられる人だけじゃなしに新しい人が毎年こうして出て来られるのですね。これは本当にありがたいなあと思ふのですね。決して、なかなか、なかなか、みなさん方がこれ存続するかしないかということでお話し合いやつたのですけれども、これこういうことですとなかなかやめられませんねえ（笑）。本当に大きなお仕事していただいて、本当にありがたいと思ひます。まあまあ、私も命のある限り、仏法聞いていく道が、すでに道がある、ということでもう十分でございます。

明日なんか話しせいでいいのですけれども、何にも考えておらんのです、まだ。僕は考えてレジユメみたいなもんつくつてもまったく間に合わんで、それでまあ、出たとこ勝負でお話をするということになると思ひます。誠に無責任なようですけども、お許しをいただいて、これくらいで終わろうと思ひます。時間ちょうどまいりました（笑）。どうもありがとうございました。