

講師 宮城 顓

一乗究竟の極説

（一九九八年六月一六～一九日）

於 岡崎別院

目次

第一講

教法は問いの深さに応じて新しい表現をもつ	1
六嘆の言葉	1
世紀末的な混沌とは普遍的な価値体系の崩壊、連帯原理の喪失、歴史の無方向、人間不信	2
一乗という問題はすべての存在がともに連帯していける法を求めた	2
存在の個別化と同一化の両面の成立が人間の連帯の原理	3
浄土とはすべての存在を独立者として生み出す世界	3
「混在」(Integration)の課題	3
自分の思いにかなう人々だけの限られた出会い	5
異なるものと共に生きる	5
人間には実存的責任がある	6
「傲慢不遜な精神」破るものが宿業の事実	8
宿業の自覚は使命の自覚	8
宿業の自覚に非僧の精神が回復される	8
衆成就のところに法が説かれる	9
与、俱という言葉	10
他己	11
他のうえに自己を見る	11
「兼ねてよく度す」	12
一乗は兼ねていうところに成り立つ	12
誓願として一乗	13

98 一乗究竟の極説 2

第二講

『大無量寿経』に『法華経』の歴史が包まれる	14
「一乗究竟の極説」は天台の言葉	15
天台の一乗は一切衆生悉有仏性	15
親鸞聖人が読み替へは我が身の事実において	16
「開・廃・会」が天台の教学の展開を表す	18
「顕浄土真実教行証文類」の題名	19
聖道諸宗は時代社会の中に生きる力とならなかった	20
大乘の三部経	20
『華嚴経』は自力円満成就の説法	21
『涅槃経』は法に依らしめる利他成就の経典	21
一仏性の克服	22
『無量寿経』は仏陀の滅度をくぐって法を説く経典	23
『観経』は沈黙をくぐって説く経典	23
沈黙は釈尊自身が本願に帰命せざるをえない姿	24
『阿弥陀経』は諸仏の証誠護念	25
一乗の課題は一仏性の克服	25
98 一乗究竟の極説 3	27
第三講	27
法華一乗は永遠なる教えの主として釈迦牟尼世尊が法を説く	27
『大経』と『法華経』の列名	28
聖道門と浄土門を親鸞は「得果」と「証果」で区別	29
「比丘の退座」	29

涌出の菩薩と他方仏土の菩薩衆	30
葉なるものをまさしく正機とする	31
『法華經』は釈迦牟尼仏一仏の主領の世界	32
『無量壽經』は諸仏の世界	33
善導が諸仏と弥陀という問題を明らかにしている	33
親鸞の一乗は大小の聖人・重軽の悪人と皆・同・斉	36
「羅刹と宝輪」	37
「一乗を究竟する」	38
願心としてはたらく続けておる一乗	39
一乗究竟とは、機の深信が徹底されていく	39
根本的な言葉はすべて動詞	40
一乗を一乗海	41
98 一乗究竟の極説	43
第一講	43
『法華經』と『無量壽經』とのかわり	43

「悉有なるものを仏性という」	44
「人間なんのために生きとるげん」	45
「宿業本能」	45
浄土の大菩提心	46
三受	46
人間は「自重存在」	48
仏性未来	49
彼岸とは彼の土としてこの土にはたらく	51
真実なるものに触れるとは限りなく自己の不真実を知らされる	52
ともに生きる根本には自己の不真実とともに生きる	53
廃立と転成	53
機の事実をたずねるときには廃立とはいかない	54
大宝海とは、本願に遇たときにそれまでの苦悩の一切が宝海になる	54
親鸞にあつては、一乗とは人間の生活の事実のうえに開いていかれた	56

98 | 乗究竟の極説1

第一講

■ 教法は問いの深さに応じて新しい表現をもつ

今年もこうして大地の会聞法会を開いていただきました。こうして拝見いたしました、いまでもお顔を見たこともない方も何人かおいででございます。新しい人が参加してくださっておる。これはいつのときでしたか、安田先生が「聖典」というのは、いわゆる古典でございますね。古典であると。つねに時代の新しい装いをもって出版されるものじゃない。古典が新しくなる必要はないんだと。問題は新しい人間がそこに出来ばいいんだと。そしてその新しい人間が出るということは新しい問いが出るということだということを話してくださっていました。その意味では新しい方が参加してくださっているということは会として頼もしいとか、そういうことじゃなくて、やはりそこに新しい問いを提出していただくといえますか、その問いとおして、つまり教法は結局その問いの深さに応じて新しい表現をもつものでございましょう。そこに新しい問いが加えられますとき、その問いとともにも聖典がまたそこから一つの歴史を開いていくということであると思います。

ただ、そういう新しい方のご参加ということと同時に反面、毎年お顔が見えた方の方の姿が見えないというそういうことがございますね。今年も四人の先生方の法名が並べられてございますが、懐かしい方がまた一人ひとりと亡くなっていっていかれたという懐かしい顔が見えないということでは、まことにだらしがないことでございますけれども、独り取り残されるのはいやだなあと、そういう思いがまず何よりも強くいたします。何かやはり淋しさを感じることでございます。そういうことをとおしてこの大地の会もまた歴史を刻んでいくのだろうと思います。

これまで二回藤元君が来ていただけなくなりましてから話をさせていただきました。今朝藤元君に電話をしたんですが、「行きたいのう」と言っていました。けれども先日寺の蓮如上人御遠忌と本堂修復の法要がありましてまいったんですけれども、家の中も車椅子でそれも大河内君と二人で車椅子をかかえたりなんかしてというようなことでございます。ですからここに来てもらうということは不可能な状況でございます。ですから彼は龍野でやきもきしておるだろうなということを思っているんです。

■ 六嘆の言葉

それで一昨年、昨年と一応「教巻」の結びの六句の言葉の一番最後の「時機純熟の真教」という言葉をいただいてのお話しをさせていただきました。そしてその「時機純熟の真教」ということがこの二回で自分にはつきりしたということではないんでございますが、ある意味でそ

の「真教」ということを開いた言葉がこの三句目の「一乗究竟の極説」というのと「速疾円融の金言」というこの二句でございます。この二句が「真教」と受けとめられている。この六句はいろんな受けとめ方といえますか、いただき方があるわけでございますけれども、ごく一般的な受けとめは初めの二句「如来興世の正説」と「奇特最勝の妙典」の二句が『無量寿経』の序分による言葉であると。そして次の二句「一乗究竟の極説」というのと「速疾円融の金言」というのが正宗分の内容による言葉であると。そして後の二句「十方稱讃の誠言」「時機純熟の真教」この二句が流通分の文による言葉であると、こういう見方が一番一般的な受けとめ方として伝えられています。

そのことから申しますと、この「一乗究竟の極説」「速疾円融の金言」というその法をまさしくこの時代社会に生きるこの身つまり時機ですね。時代社会に生きておるこの身の事実において聞き取れと。流通ですね、私にかけられてある願いでございます。説いてきた法がその時機をとおして、その存在をとおして常に新たに生きられ歩まれて行く、そういうことへの深い願い、それが流通分でございます。その流通の言葉をとおして「一乗究竟の極説」というこの言葉で親鸞聖人が押さえてくださっている「真教」の内容でございますね。「真教」というものを少しでも聞いていきたいとそういうことを願っているでございます。

■ 世紀末的な混沌とは普遍的な価値体系の崩壊、連帯原理の喪失、歴史の無方向、人間不信

これは一昨年のときに引用させていただきました和田稠先生がそのころ大阪の『南御堂』という別院から出ております新聞ですね。あの新聞にお書きでございました文章、「真宗門徒の現代と危機」という題で二回にわたって連載された文章でございました。和田先生がここで現代といっているのは、けっして近代が終わった後の新しい時代、そこから始まっている時代ということをいっているのではないと。そうではなくて近代を終末に追い込んだ世紀末的な混沌と。そういう言い方をしておられますが、そういう世紀末的な混沌を仮に現代と呼んでいるにすぎない。

そしてそういう世紀末的な混沌を押さえて、とくに普遍的な価値体系の崩壊ということ、それから連帯原理の喪失、すべての人が連帯していける原理が見失われている。そして歴史の無方向、歩んで行くべき方向が見いだせずにいる。そして人間不信。この四つの言葉でその文章の中で和田先生は、世紀末的な混沌ということを押さえてくださっております。

■ 一乗という問題はすべての存在がともに連帯していける法を求めた

その混沌の中、とくに連帯原理、すべての人間がそこで一つに連帯していける、連帯原理、そういう問題を見失っている、喪失している。そういう問題意識のところで問うていきますときに、一乗という問題は、やはり仏教がその歴史の中ですべての存在がともに連帯してい

ける法を求めたずねた、その歴史の中から開かれてきているものが一乗という言葉であるのだろうと思うわけでありす。

この「一」という言葉が大変めんどうでございますね。一という言葉で「単一」という意味と「同一」という意味ですね。どちらにも一という言葉が置かれるわけですけども。単一という、つまり十把ひとからげにはできない。それこそ他と取り替え不可能な、いうならば独立した存在だと。一人一人の独立性でございますね。同時に同一という問題ですね。個別化ですね。存在の個別化という問題と個別化に対して同一化ですね。それは一時期しきりに使われました言葉で申しますと、「独立と連帯」という問題でございますね。そういう独立と連帯という問題をしばしば耳にした時期がありました。

■ 存在の個別化と同一化の両面の成立が人間の連帯の原理

しかしそれは一時的な問題ではなくて、おおよそ人間にとつて、いのちが求めている根源的な要求にはそういう両面が含まれているのではないか。そういう独立と連帯という、ある意味でいえば、あい矛盾した要求でございますけれども、しかしそういう存在の個別化と存在の同一化という両面が、いろんな緊張関係を自分自身の中でもちながら、私をつき動かしているということがあるかと思うわけでございます。独立した存在でありたい、しかし孤立はごめんだと。孤立には耐えられないということがありますし、連帯はしたいけれどもその中に埋没したり縛られたりするのはごめんだという要求もあります。その二つの面が常に引き裂きあい、問い返しあうということがずっとあるわけでございます。そこに和田先生の言われる連帯の原理ということがありうるとすれば、それは両方が同時にといいますかね、両方が成り立たなければ人間としての連帯の原理ということにはならないんでございましょう。

そしてまたいま一度考えますと矛盾したというこういう言い方をしましたけれども、独立と連帯というのは矛盾しておるのかどうかですね。

■ 浄土とはすべての存在を独立者として生み出す世界

たとえば安田先生が浄土とはすべての人を独立者として生み出す世界だという言い方をしてくださったことがあります。浄土というのはすべての存在を独立者として生み出す世界であると。そしてその独立者とはすべての存在と平等に出会える存在の意味だということをとおっしゃった。いかなる存在とも平等に出会っていきけるあり方において初めて独立し得ると。まあそうですね。人によって私たちは常に愛憎、好き嫌い、いろいろな意識をもつわけでありまして、その限り人によって左右され、人によって苦しむわけでありまして、なかなか独立というわけにいかない。ですから、ほんとうに独立した存在というのは平等に出会える人だということでございますね。

■ 「混在」(integration)の課題

同時にこの連帯ということも一応周りの人と連帯する。このごろの言葉でいえば共に生きる、周りのあらゆる存在と共に生きる、共生という言葉が使われますけれども、しかし周りの人と連帯し共生するということがほんとうに成り立つ時は、じつは自分自身と連帯し自分自身と共生しておるといふときでございませうね。これは福祉という問題の中で今日の大きな課題としてあげられておりますのが「混在」(integration)ということが大きなテーマとして問われていますね。心身に障害をもった人々を一般の生活の場から分離し隔離する、そういう分離とか隔離という言葉に対して混在という言葉が使われるわけでございますが、従来の福祉のあり方というのが、だいたいみんなそういう施設というものを人里離れたところに立てて普通の生活の場からは遠く隔たれておるといふことがあったわけですね。その分離するといふ考え方は一つの労りの意識のようなものがあるわけですけども、しかしまさにこの労りは西光さんが水平社宣言の中で使っていますようなこの「勸り」ですね。水平社宣言の中で「人間を勸る事が何んであるかをよく知っている吾々」はと、こういわれておりますが、その勸りは「うばいとる」とか「ころす」という意味までもった文字でございませうね。古い文字としての読み「いたわり」とありますけれども、現在の普通の辞書ですとそういう意味よりもうばいとるかころすといふ意味が出てまいります。事実そういう私どもが労りの意識ですることがしばしば労わられる人の存在をいわば殺すと。ある一つの場所に押し込め一つの意識の中に追いつめ込むということが常にあるわけでございませうね。

ですから、これは大江健三郎さんの文章で読ませていただいたんですけども、アメリカのその方自身も体に障害をもっておられる人ですけども、フラナリ・オコーナという方ですね。その方の言葉として大江さんが紹介されております「障害のある子どもをセンチメンタルに特別視する態度は、不幸な彼らを人目につかぬところに隔離しようという考え方につながる。その行く先にはアウシュビッツのユダヤ人を殺して焼く煙が見えている」ということを書いておられる。つまりそういう状態の人を隔離するといふ発想は突き詰めていけば自分たちの血の純潔をまもるといふことのためにユダヤ人を焼いて殺したということにもつながっていくと。大江さんはそういう言葉をけっしてグロテスクな誇張とは思わない。そういう人々、そういう障害のある子どもをもった親たちが自らの体験の中でこのオコーナさんの言葉をけっしてグロテスクな誇張のある言葉だとは思わない人が多くいるはずだと、そういうことをおっしゃっております。

そういう意味で混在、すべての人と同じように同じ場で共に生活すると、一般の言い方であれば共生ですね。もちろんこれは大変なことです。九州での授業に一年間重度障害の方が聴講で通ってくださいました。小さいときに脳性麻痺になられて重度の障害をかかえておられる人ですが、その方はずっと施設に入っておられたのだけど、施設での生活は人間としての生活じゃないということで、学校がある筑後市に家を借

りて、それこそ混在ということを実践された。しかしその生活は大変な不自由でございますね。その不自由さはあるけれども、しかしそこでの生活というものを非常に大事に生きておられる。そして大変な苦勞ですけれども町へたえず出られる。出ることによって何か混在という問題を考えてもらいたんだということなんですけれどもそういう問題ですね。そこでは混在できるのは、ほんとに混在するというときには、じつは自分自身の中にいろんな面、それこそ人に自慢したい面もあれば人に触れられたくない面もある。そういう自分自身から目を背けていた、そういう自分をかかえておる。私のいのちの事実の中に美と醜とか、強さとか弱さとか、そういういろんな面をかかえておるわけでございます。

■ 自分の思いにかなう人々とだけの限られた出会い

なかなか自分の現実、それこそ今日明日と宗さんが宿業ということでお話くださるのですけれども、そういう問題につながるのかなと思います。自分自身が受けとめられないという問題がございますね。自分自身をありのままに受けとめられないがゆえに、自分の思いにかなう人々とだけ一つの限られた出会いの中で生きていたい。気が合う仲間、嫌なことから目をそらしていけるそういう交わりに逃げ込むといえますか、そういうことが私どもにあるわけでありまして、そういう自分自身の中の自分が受け入れられない、自分の思いが理知分別のうえからいえば受け入れたくない、そういう自分から目をそらしている限り混在ということ、あるいは共生ということはほんとうには成り立たないのでしょう。常に自分の中に異なるもの、自分自身にとって自分の事実が異なるもの、『歎異抄』の異というのもけつしてただ外なるものの、外なる異義を見ているだけじゃないですね。より深く自己の内なる異、とくに第九章の書き出しですね、「念仏もうしそうらえども、踊躍歎喜のころおろそかにそうろうこと」、それは唯円自身にとつてまことに異なる、異様なる自己なんでしょう。このほかに道なしと、あの念仏もうしそうらえども、という一句には第一章から第八章までの全部がかかっていると思うんですが、ただちよつと試みに念仏してみたけれどもじゃないですね。それこそ念仏のほか道なしと思ひ定めているはずの自分の中にお踊躍歎喜のころが起こつてこないのはなぜかという、そこにはこのほかに道なしとその道に立つた、その一道に立つたはずの自分が、その自分自身の中におその自分を裏切るといいますか問い返す、そういうものがあるということですね。

■ 異なるものと共に生きる

ですからそういう異なるもの、それはいろんななかたちでいろんな面においてはたらいっているものだと思うんですけども、そういう異なるものと、ほんとうにそれを自己として受けとめ、共に生きると、その事実と共に生きるといふことなしにですね、周りの人と連帯してとか共生

していいいまして、その共生とか連帯はけっして第一義的なもの、つまり自分が自分として生きていくうえでの本質的な課題にはなっていないのではないか。自分自身の中にそういう異なるものを見いだし続け、その異なるものを自分自身の事実として受けとめて生きようとする、そういうときに初めて回りの異なる存在を受けとめるということが開かれてくるのではないか。

その意味から申しますと、ですから連帯ということも、じつは自分が自分になると、自分のすべてをまさしく自己の事実として生きるということと離れて連帯ということはあり得ないわけですし、そこに私どものもがきでございますね。いつもそういう中でもがき続けているということを思うわけでございます。

これは阿含經典には、山口益先生の翻訳、『仏教聖典』の文章（p.2）をお借りしますと、こういうことを説いておりますね。

世間の愚かな人々は、おのれ自身、老いるもの・病むもの・死ぬものであり、老いること・病むこと・死ぬことを避けられぬ身でありながら、他人の老い・病い・死を見て、あざけったり厭ったりしている。

と。自分自身が老いてゆき、病み死ぬ身でありながら現に老いてしまっている人を見て、あざけったり笑ったりする。それは正しいことではないと。そういう言葉が出てまいります、まさにそういう問題が一番根っこにある。そういうことから申しますと、結局この独立と連帯というのは一見矛盾といえますが、別なることのようにですけれども、一人の人間の事実としてそのことを尋ねていきますとき、それはそういう一つの願いの二つの面として迫ってくる、そういうことをあらためて強く思います。

そういうもがきの中から尋ねられてきた道が「一乗」という問題であったのではないのか。この一乗という言葉につきましては、ご承知のように「行巻」に念仏の大道ということが明らかにされた後、重ねて要の意味、要義を取り上げられている「重釈要義」という言葉で呼ばれておりますが、そこで親鸞聖人は「他力」という問題と「一乗」という問題を重ねて取り上げられる。とくにその「一乗海」と呼ばれているところですね。「一乗海」と言うは、「一乗」は大乗なり」（聖典一九六頁）とございますが、大乗という言葉でなしにとくに一乗と。親鸞聖人においては「大乗」という言葉より「一乗」という言葉をつねにお使いでございますね。

もちろん大乗という言葉を使っておられる箇所もありますが、だいたい見ますと御自釈のところには多く一乗という言葉があげられてあります。そこにやはり大乗という言葉でなしに一乗という言葉で言い表されてきたもの、あるいは一乗という言葉において求められ願われてきたものがいったいどういうことなのか、そういう問題を少しでも考えられればと思っております。

■人間には実存的責任がある

今朝、宗さんが「宿業」ということでいろいろお話しいただきました。そのことに重なるかと思うんですが、安田先生が独立者とおっしゃいますその独立者としてのあり方というのは、つまるところ自分のいのちの事実、そのいのちの事実のすべてに責任をもつ。別な安田先生のお言葉で、やはりいつも私の中にある言葉ですが「実存的」という言葉をおっしゃいました。道義的な責任ということじゃなくて、というか、より深い問題として人間には実存的責任ということがあると。自分のいのちの事実としてそのことに関わっているという、そのことと関わりをもっておるということに対する責任でございますね。言いかえれば自分のいのちがもっているあらゆる関わりを自らに受けとめていく勇氣でございましょうね。

まあ私の勝手な思い込みですけども、私は仏教で智慧をあらわす「忍」という言葉をそのように受けとめているわけでございます。つまり忍というのは、ご承知のように辞書で見ますと「勝解の義」と。よく理解する、勝れて理解する。勝解の義とされております。ですから「認可決定とあらわす」とございます。はっきりと認めその事実にはっきりと立つ。認可決定という、したがってこの忍という字を用いているけれども、意味は認めるという意味だとかいう説明があるんですね。ですけども、どうもこれが納得いきませんで、それなら何で始めから無生法忍という場合、何で認めるという字を書かないのかですね。忍という字を書いて意味は認めるという意味だと。そんな人を混乱さすような言い方をせずに、はっきりと認めるという字を始めから使えば同じ無生法忍ですからいいじゃないかと。

そのところが納得がいかなかったわけですが、まったく偶然にばらと見ましたハイデッガーの書物の中に「ギリシヤ人は知恵を情熱という言葉で表している」という一句がございました。ギリシヤ人においては知恵を情熱という言葉で表しておると。そしてドイツ語の「eidenchaftのLeiden」というのは「耐え忍ぶ」という意味だと。つまり情熱といっても猪突猛進する情熱でなくて、それがどんなに辛いことであらうと、どんなに悲しいことであらうと、それが事実であるならば事実として耐え忍ぶ、受けとめていく、そういう情熱、勇氣だと。そういう意味でギリシヤ人は知恵を情熱という言葉で表しておるという文章がありまして、それとこの忍という字が重なったわけでございます。仏教において忍という言葉であらわされる智慧はどこまでも事実を事実として受けとめていく情熱、勇氣としてあるのでしょうか。それに対して愚痴というのは事実を事実として受けとめられない弱さということを意味するかと思います。

そういう智慧に立つもの、そういう智慧に立つところに独立者としてのあり方ということが押さえられるかと思いますが、それは私たちのいのちの事実は根源的にはまったく選び取ったものでない、与えられていたものですね。我々の思いからいえば私の思いを越えて与えられていたものであって、その意味では受動的、人生の出発点は受動という受け身でございますね。ですから、いのちの事実の一番根源はそういう

受動性ということとしてある。それはもう理知分別をもつてはいかんともしがたい、どうしてみようもないこととして与えられている事実でございますね。しかもそこからしか始まらない。私の人生はそこからしか始まらないし、そこにしか具体性がない。その事実をまさしく我が身の事実として受けとめていく、そういう勇気をもつところにはじめて独立者としての姿、そういうあり方がそこに開かれるのでしょうか。

だけどそれこそ私たちはどこまでも理知分別に立つて生きようとする。その理知分別、言いかえれば主観性、そういう主観性をどこまで行っても越えられないところに、私たちの分裂とか対立とか差別というようなことが引き起こされてくる。つまり、ほんとうに共に生きるということが成り立たないということが、そこに現れてきているということをひとつ思います。

■「傲慢不遜な精神」破るものが宿業の事実

そういうものを安田先生は「傲慢不遜な精神」という言葉で表してくださっています。そしてその傲慢不遜な精神を破るもの、それが宿業の事実だと。私たちは傲慢不遜な精神というのはすべてのものに対して自分のものさしをもつて価値評価をしたり、そしてすべてのものを自分の思いで変革できるように思う。そういうすべてのものを自分の主観性において切り刻み評価しレッテルをはつていく、そういう精神のありようでございますね。そういうありようを傲慢不遜な精神と押さえてくださっているように思うんですが、そういう傲慢不遜な精神のありようはこれはどれほど理知分別をつくしても越えられるものでない。そういう精神の傲慢不遜さを破るもの、それはそういう理知分別において、どうにもならない事実、頭に下がるということのほかにそういう精神が破られるということはない。そういうどうにもならないのちの事実を受けとめていく、それこそ忍としての智慧でございますね。

■宿業の自覚は使命の自覚

それで今日お話しくださったように、宿業というところに使命があると。宿業の自覚というのは私のいのちが担っている使命の自覚だということがあるわけですが、この宿業と使命ということで宿業以外に使命を考えたらそれは野心だとかうおっしやっております。つまり自分の理知で組み立てた使命なら、それはどれほど人々のためにといつておってもその事実は野心にすぎない。個人的な野心を越えられんと。そこで安田先生は親鸞聖人の「非僧非俗」の自覚ですね、その自覚を宿業のほうに非僧という問題があり、使命というところに非俗という意味があるということを押さえてくださっております。そのときの僧というのは結局、教理あるいはドグマとしての教条、そういうものにあぐらをかいておるものですね。

■宿業の自覚に非僧の精神が回復される

これはいつも思い出すのですけれども、蓮如上人のお文の三帖目十二通でございますが、そこにおいて言われております仏法者、ここで非僧といわれている僧ということは、蓮如上人のお文の上でいえば仏法者でございましょう。親鸞聖人もご消息の中で念仏者を破り妨げるものは仏法者だと。「獅子身中の虫」という厳しい言い方をしておられます。その仏法者ということについてお文の十二通ですね。

そもそも、いにしえ近年このごろのあいだに、諸国在々所々において、随分仏法者と号して、法門を讃嘆し、勸化をいたすともがらのなかにいて、さらに真実にわがころ当流の正義にもとづかずとおぼゆるなり。そのゆえをいかんというに、まずかの心中におもうようは、われは仏法の根源をよくしりがおの体にて、しかもたれに相伝したる分もなくして、あるいは縁のはし、障子のそとにて、ただ自然と、ききとり法門の分齊をもつて、真実に仏法にそのころざしはあさくして、われよりほかは仏法の次第を存知したるものなきようにおもいはんべり。

と、非常に厳しい言葉をこれでもかこれでもかというほど重ねられておりますが、そういう言葉で押さえられております仏法者としてのあり方。教義を立場にして一切を、人間を断ち切っていくあり方ですね。そういう仏法者というあり方を破るもの、それが自分自身、自分の理知分別をもつてはどうしてみようもない宿業の自覚というものの、その宿業の自覚というところにはじめて非僧という精神が回復されるんだということでございます。

その意味ではこの仏法者というのは答えに立つものでございますね。答えに立つて与えられた答えをもって現実を切り刻んでいくものでございましょうか。それに対して非俗、いのちがかかえておるいのちそのものの使命、このいのちにたまわっている使命を自覚し、そういう使命にうながされて歩んでいくところに非俗という、この非僧非俗というこの親鸞聖人の名のりに、そういう宿業と使命ということを安田先生が押さえてくださった、そういうことが思い返されるわけでございます。そういうところにはじめて傲慢不遜な精神が突破されていくとそして明日お話しさせてもらおうと思えますけれども、大乘というときもそういう傲慢不遜な精神を破る法でございますね。そういう意味がそこに押さえられてくるかと思うんです。

■ 衆成就のところに法が説かれる

そこに独立と連帯、同一と単一、まあそういう一乗の一ということをうろうろと思っているわけですが、そこに改めて振り返りますと、この經典におきまして六成就ということが証信序にはあるわけですが、その中の「衆成就」でございしますね。「如是我聞」「信成就」に続いて、いつ「時」、そしてだれが「主」、どこで「処」、だれに「衆」ということがきちんと押さえられて經典が始められるわけでござい

ます。とくにこの衆成就というのは、そこにまさしく法が説かれたということを証しするものが衆成就でございますね。その法が説かれる場に集まってその法を聞いたものの、その聞いた人々がその身の事実においてまさしく法が説かれたということを証していくわけであります。衆成就というところにまさしく法が説かれたということが押さえられるわけでございます。

その衆は和合衆でございますね。僧伽です。『大無量寿経』ですと「一時、仏、王舎城耆闍崛山の中に住したまいき。大比丘衆、万二千人と俱なりき」と、こういう言葉でまずあげられてございます。そこに「与——俱」という言葉ですね。大比丘衆、万二千人も大比丘が集まっているから大比丘衆というのは当たり前のことのようにございますね。それから菩薩のほうも「衆——俱」と。こちら「又与大乗衆菩薩俱」、やはり与——俱とありますが、どちらにも「衆」という言葉が置かれてございます。それはたくさんの菩薩方、たくさんの比丘衆が集まっていたという、ただそれだけのことのようにありますが、しかし、じつはバラバラなものがどれだけ集まっても衆にはならんわけがあります。一人一人のところに衆ということがあるのですね。

つまり言ってしまうと、仏法を聞くということにおいては一人聞くということはないんでしょう。ただそれこそ理知分別のところで教義を、つまり仏教についての、善導大師の言葉でいえば解学でございますね。知的対象として仏法を学ぶのならば一人ということはあるんでしょうけれども、行学、つまり自らの生きることとして仏法を学ぶ行学という場合には一人聞くということはない。たとえ一人聞いておつても一人じゃないということがあるでしょう。つまり私は我が身をそこにすえて聞くんでありまして、行学という場合ですね。その我が身というのはいろんな人間関係の中に苦悩し引き裂かれ、あるいは喜びを分かち合っておるそういう人間関係、自分のいのちがもっておるいろんな人間関係において聞いているはずなんです。自分の生き方を学ぶ。生き方を聞く。自分の存在を聞きたずねていく。そういうときにはそういう自分のいのちの事実としてかかえている人間関係を離れて聞くということはありえない。ほんとうに仏法を聞くということがあるはずでございますね。そこに「共に」でございます。一人でおろうと自分の関わりのあるすべての人間関係と共に聞いておることがあるはずでございます。

ですからこの「衆」という字は、多くの人が集まっている、多くの比丘が集まり多くの菩薩が集まっておるというだけでない、一人一人がそういう多くの人間の事実をかかえて聞いているわけです。また、だからこそそこに仏法による和合衆という、和合僧というそういうあり方も開かれてくるのでございましょう。

そこにいま申しますように与、俱という言葉ですね。「大比丘衆、万二千人と俱なりき」と。これはだいたいどの經典の場合でもそうであるはずですね。『觀經』におきましても「与大比丘衆 千二百五十人俱」と、与、俱とあります。その「与」という、この与、ともにというこの字について善導大師が「序分義」の中で注意されまして「仏身兼衆 故名為与」とそういうようにおっしゃっております。つまりこの法会の場合、たまたま法を説かれる仏陀のもとに多くの比丘菩薩が集まったという、そういうことでない、たんにそういう取り囲んでいるというこじやなくて、仏身が衆を兼ねると。つまりいうならばそこに集まった人々をもつて自らと。つまり仏が自らの中に人々を見いだしその人々を自らとして法を説かれる、そのときに「与」という言葉の意味があるんだと。ただ場所を共にしておるといふことじやないのちの事実、いのちの関わりとしてその人々を自らのいのちの内容としてかかえて立つと。そういういのちの内容として法をたずね、法を語るといふことですね。

■ 他己

ご承知のように道元の『正法眼蔵』に「他己」という言葉が使われておりますね。有名な「仏道をならふといふは、自己をならふなり」というあの文章のところですね。仏道をならうというのは自分自身を明らかに学ぶ。「自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするといふは、万法に証せらるるなり」。まあ簡単にいってしましますと、我執においてとらえていた自己をわすると。そこに万法に証せられている者としての自己に目覚めていく。そしてそこに「万法に証せらるるといふは、自己の身心、および他己の身心をして脱落せしむるなり」と。

この他己という言葉について、たしか藤元君が以前に「他から見られている自己」という言い方をしてくれたことがございました。つまり自己といひましても具体的には他から見られておる自己というところに私の具体的なあり方がある。私がいまここでどんな思いをもっておりましようとも、具体的には皆さんの目に映っている私のほうに具体性があるんでしょうね。私の意識の中でいえば、脂汗やら冷や汗やらということとございますけども、私の意識がどうあろうと具体的な事実としては、そういう関わりの中に一つの表現を取っておる自己に私の具体性がある。ですから、この他己という言葉はそういう他から見られておる自己だという言い方をしてくれました。

■ 他のうえに自己を見る

同時に私は、そういう面と同時に、もう一面からいえば同じことなんでしょうけども、どう言えいいんでしょうね、他のうえに自己を見るときといいますか、他を他として見るんじゃない、まさしく他なる存在のうえに自己を知らされるといいますか、いのちの事実を学ぶ自己が明

らかにされてくる。他をとおして初めて自己が明らかにされてくる。

この『現成公案』の言葉ですかね、道元の言葉の意味、とくに「身心脱落」などという言葉は私にはようわからないので申し訳ないんですが、ただこの「他己」という言葉が非常に気にかかるわけでございます。自己と他己というのはまさしく関わりにおいて生きられておるいのちの事実でございますね。そしてそういう関わりへの責任感、関わりへの責任の自覚において宿業という言葉があるのでございましょう。宿業という言葉は個人的な事柄じゃない。宿業という言葉、あるいは実存的責任という安田先生の言葉は個人的な事柄としての責任問題じゃない。私のいのちの事実でございます。しかもそれは私が生存しておるその生存において与えられておるあらゆる関わりへの責任という意味をそこにはもっておると思います。

■「兼ねてよく度す」

で、「兼ねて」という言葉ですね。この兼ねてという言葉これは龍樹の『十住毘婆沙論』の序品、一番最初に、これは大地の会で何度か触れさせてもらったんですが、龍樹は一番最初に汗とか涙とか尿とか膿とか、要するに汚い分泌物の名前をずらつと書いておる。『十住毘婆沙論』の一番書き出しでございますね。そして仏法は生死の大海を渡すというけれども、ほんとうに生死の大海を渡ったものがあるのかという問いをあげておりますね。まあ私には書詩学的な知識はありませんからわかりませんが、だいたい『十住毘婆沙論』は龍樹における晩年の著作でございますね。そこでは八宗の祖といわれるほどの、いうならば仏教の教理を明らかにした龍樹でございますが、その龍樹がそういう嘔吐とか汗とか涙とか尿とか、つまりそういう分泌物ですね。分泌物というのは煩惱を「漏」と表現しますように、まさしく理知をもつてではどうしようもないものの自覚でございますね。いうならば、それこそ実存認識でございますが、その身の事実、実存の身の事実に立って龍樹はあらためて事実として生死の大海を渡ったものがあるのかとたずねる。そしてそういう身の事実を挙げて、しかももし一人でもその大海を渡るものがあるならば「兼ねてよく度す」と。ここに「兼ねて」という言葉があります。一人でも生死の大海を渡ったものがあるならば、そのときその事実兼ねて多くの人間をして生死の大海を渡らしめると。そこに兼ねてという言葉ですね。

■「乗は兼ねてよく度すに成つた」

これはまだはつきりしないんですけども、私には一乗という問題は具体的には、じつはそういう兼ねてというところに成り立つのではないかな。ほんとうに私が人間としてのいのちの事実をつくして、その仏道によって生きていくということがあるならば、その事実は兼ねてよくかかわりあるすべての人に道あることを知らせ、あるいは出会わせていく、そういう兼ねてよく度すという言葉ですね。この『観経疏』のほうでは

「仏身兼衆」と。それとかかわってくると思いますが、善導はご承知のように菩提心を「唯願我身 身同虚空 心齊法界」と、たびたび引かしてもらっているわけですが菩提心は仏法において我が身において人間性をつくすと。人間の事実をつくしていくと。我が身において人間の事実をつくさしめるものが法なんだと。そしてほんとうに我が身において人間の事実がつくさしめられるということがあるならば、それは兼ねてよく道を開いていくということを成就していくんでしょう。

■ 誓願として一乗

この一乗という問題が、ご承知のように一乗ということを高らかに説いておりますのは法華一乗でございますね。『法華経』でございますが、しかしやはり『法華経』にあつては一乗というのはその理というものの、いうならば究極を表す言葉として一乗という言葉が立てられておるわけですが、この「一乗究竟の極説」とございますその「一乗究竟」という言葉には、何か法を求めて一乗を見いだすという方向じゃなくて、我が身の上にそれこそ「兼ねて」といえるような世界が開かれてきた、つまり私の上にまで及んでおる一乗海釈の結びでございますね。「一乗はすなわち第一義乗なり。ただこれ、誓願一仏乗なり」と、そこに誓願として一乗という言葉がうなずかれてある、その「誓願一仏乗」と呼ばれておりますその一乗と、天台法華がずっと説いてきた「法華一乗」ですね。そして「一乗究竟の極説」という言い方には、そこに初めて真に一乗ということが人間の上に事実として開かれたという、そういう感動が「一乗究竟の極説」という言い方の中に押さえられてあるのではないか。何かそこに同じ一乗という言葉でございますが、方向がまったく転じられておる。そしてそこに初めて一乗ということが具體的なはたらきにおいてうなずかれておる問題があるのでないか、そういうことを思っておることでございます。そういうことがどこまでお話しできますかおぼつかないのですけども、今回「一乗究竟の極説」という言葉の中であらためてたずねてみたいと思っております。もたもたした話で申し訳ありませんでした。今日はこれでお許しいただきたいと思います。

98—乗究竟の極説 2

第二講

■『大無量寿経』に『法華経』の歴史が包まれる

以前医者に行きまして、頭の気分が悪かったものですから、「頭にぬれ雑巾を詰められている感じがする」といいましたら、「あんたの言うことはわからん」といって叱られました。私にはじつにぴったりの表現だと思っっているんですけども。今日もなんかそんな調子で十分お話しできませんで申しわけないことですが、お許しいただきたいと思っています。

この「教巻」の結びの六句でございますね。

しかればすなわちこれ顕真実教の明証なり。まことにこれ 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、十方賞讃の誠言、時機純熟の真教なり。知るべし、と。

とあります。

この六句をもつて真実教ということが結び讃嘆されているわけですが、ここにあげられております言葉は、本来は天台の教学において語られてきた言葉でございます。

ご承知のように宗祖が二十年間比叡山で学ばれ、そこでは当然『法華経』、天台の教学を学ばれておるはずなんですが、『教行信証』の中にひとつも『法華経』からの引文がないということが指摘されております。それにつきまして親鸞聖人は『法華経』、あるいは天台の教学を捨てられたのだと、そういう言い方もされてきておるわけでございます。

しかし、もし捨てられたのだということになりますと、選び取られた浄土の法門も、また一つの道と。いろいろある中の一つの道という意味を出ないことになるだろうと思います。そうではなくてこの『法華経』、そしてその『法華経』によって天台の教えが求めてきたそういう道が、宗祖にあつては『大無量寿経』において真に答えられてきた、その『大無量寿経』によるというところに、じつは『法華経』の歴史のすべてが包み込まれておるということがあるわけでございます。

ですから引文としてはございませんけども、その取り上げられておりますこういう言葉、そういうものに天台の求めてきた言葉が受けとめられておる。いうならば天台において仏教が願い求めずにはおれなかったテーマでございますね。課題、そういうものは天台においてある意味で言い当てられてきた。テーマとしてはすべてあげられてあるといつてもいいかと思えます。ただそれが具体的な道にはついに展開し得な

かったというでございますね。

ですから、この六つの言葉が、あえて言えば、人類が仏道に求めてきたその課題というものがここに言い当てられている、言い切られている、しかもそれがほとんど天台の教学で取り上げられてきた言葉であつたわけですね。

この『法華経』ということ、これにつきましてはご承知のように、たとえば『口伝鈔』の六六八頁でございますが、八行目でございますね。そこに、「いかにいわんや諸宗出世の本懐と許す法華において」とございます。『観無量寿経』が、浄土の教えというものが「同味の教」であるという言葉ですね。そこに諸宗こそつて、いかなる宗といえども『法華経』が出世本懐の經典だということ、これはだれも否定しないということでございますね。この世に仏陀として生まれ出た、名のり出られた釈尊が、そこに求め続けられたその課題が言い尽くされておるということでございますね。

■ 「一乗究竟の極説」は天台の言葉

今回の講題としてあげさせていただきました「一乗究竟の極説」というこの言葉も天台の言葉でございます。こころみに織田得能師の辞典で引きますと、「一乗究竟の教」という項目のところに、「一乗究竟の法は一代教の中で究竟至極の教えなれば一乗究竟の教という」のだと。「すなわち『法華経』のことなりと」、こう織田得能師の辞書にも押さえられておりまして、一乗究竟の教といえは『法華経』のことであるというのが仏教一般の押さえ方といえますか受けとめてございますね。

そして「一乗の経」という項目のところにも『法華経』のこと、この経は主として一乘法を明かせしものと、こういう言い方がされております。さらにはそういう一乗最高の教えであるから「一乗極唱」という言葉もあげられてございます。

■ 天台の一乗は一切衆生悉有仏性

ですから、この一乗ということを追求めてきたのが天台の歩みであつたといつていいわけでございますね。その一乗というのは、いかなる存在も等しく仏になりうる道ということでございますが、その一乗ということが成り立つ根拠としては「一切衆生悉有仏性」ということが押さえられるわけでございます。ですから仏性ということがこれから問題になるわけでございますけれども、いまは後回しにさせていただきます、そういう悉有仏性という立場、それに対して法相宗が「五性各別」ということを説いて否定するわけでございますね。五性というのは、

声聞定性

縁覚定性

菩薩定性

不定性

無種性

と、この全体が生まれつき定まっておると。中に不定性ということがありますけれども、ようするに生まれつき声聞ということに定っておる者、縁覚に定まっておる者、菩薩に定まっておる者、それから、いまだいずれとも定まっていない不定性、そして無種性ですね。いわゆる仏性をもっていない。いずれにもなれないと定まっておる者。その定まっておるといのは生まれつき、生得として定まっておると、こういう言い方で「五性各別」ということを法相宗の方は主張して天台とずっと議論が重ねられてきた。

日本では天台の伝教大師最澄と法相宗の徳一という人との有名な論争がありますが、そのあともずっと論争が重ねられていまして應和年間、應和三年、九六三年にあった論争ですね。

おもしろいですね。この論争のとき天台側が『法華経』の「方便品」に「若有聞法者無一不成仏」（若し法を聞く者あらば一人として成仏せざる者なし。）という言葉がございまして、これを論拠に出すわけですね。經典に説かれてある言葉として、天台の方はこの悉皆成仏の根拠として提出する。そのときその論争に加わっていた法相宗の僧が答えられなくて、この言葉を知らなかったらしくて、あわてまして使いを走らせて何とかいう有名な人を連れてくるわけですね。そしたらその人がこれをじっと見ていて「無の一は仏にならず」とこう読んだんです。つまり無種性のものはこれだけは仏になれないと。無の一は仏にならず、と。まあいいかげんなことでございすね。どんな論争かと思つたら、こういうことを必死になってやってたんですね。まあその前後大変な議論があつたんでしょうけど、こういうことが伝えられていますね。『法華経』のほうでは「一として成仏せざるはなし」と読むわけです。それを「無の一は仏にならず」と。こういう点は漢文というのははなはだめんどろでございすね。どうとでも読めるという、どうとでもというのは言い過ぎですが、いろいろに読めるということですね。混乱するわけでございます。

■ 親鸞聖人が読み替へは我が身の事実において

読み替えということになりますと、これは親鸞聖人がたえず読み替へをなさっておりますね。それこそどなたでしたかね、各宗の宗祖の書物をずっと集めて本を書いた人が親鸞聖人の『教行信証』を読んで、これは正気の沙汰の書物でない。そういうように言ったということを

聞いておりますけれども、ほんとうに縦横に読み替えがされています。

ただこの「無一不成仏」というこの読み替え、それはある意味でいうならば、自分の宗の立場に合わせて經典を読み替えておるわけでありまして、いうならば經典を読む目が經典に先立つて教条、教え、ドグマがあるわけでございますね。それに対して親鸞聖人が読み替えられますときは、どこまでも我が身の事実においてその説法を聞き取るということですね。

これは親鸞聖人が「化身土巻」に引かれております例の「四依の文」ですね。三五七頁の後ろ四行目からですが、その「法に依りて人に依らざるべし」という言葉に続けて「義に依りて語に依らざるべし」という言葉をあげられ、そして最後の行ですね。

「義による」とは義の中に好悪・罪福・虚実を諍うことなし。かるがゆえに語はすでに義を得たり、義は語にあらざるなり。人、指をもつて月を指う、もつて我を示教す、指を看視して月を視ざるがごとし。人、語りて言わん、「我指をもつて月を指う、汝をしてこれを知らしむ、汝何ぞ指を視て月を視ざるや」と。これまたかくのごとし。語は義の指とす、語は義にあらざるなり。これをもつてのゆえに、語によるべからず。

(聖典三五七頁)

と、こういう有名な譬えがあげられていますが、その指をとおして月を仰ぎ見る。ですから親鸞聖人を貫く姿勢といいますが、それは私は二二五頁でございますね。その一行目からの、

仏意測り難し、しかりといえども竊かにこの心を推するに、一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし。ここをもつて如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、一念・一刹那も清浄ならざることなし。真心ならざることなし。

(聖典二二五頁)

以下ずっと続いておりますが、その「竊かに：推する」という、この「竊かに」という言葉が『教行信証』の初めと終わり、つまり総序の文と後序の文の最初におかれています。いうならば『教行信証』をつらぬくところ、その姿勢が「竊かに」という言葉に込められてあるわけで、その「竊かに」というところをさらに具体的に開いて示された言葉が、この三心釈の中の「仏意測り難し」というこの文でないかと思えます。その心においてどこまでも仏意を、しかも「穢惡汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の真なし」という我が身の事実に立つて仏意を竊かに推すると。そこにおのずとその身にうなずき取って行かれたのが、宗祖の場合の読み替えでございますね。

何かそこには、それこそ仏意に照らされるところ、常にそれまでの自分が捨てられていく。そういう姿勢が流れているわけでありまして、けっして自分の立場から經典を読み替えるということではなかったかと思えます。「竊かに」というこの言葉は我がものの、自分

の分限を越えたものをあえて推し量るという意味をもっておるわけでありまして、そういう「竊かに」という言葉で示される姿勢でございませぬ。

■ 「開・廃・会」が天台の教学の展開を表す

ともかくこの『法華経』を宗祖はただ捨てられたんじゃない。これはこの六句に話を戻しますと、この六句の言葉が天台の言葉であると同時にこの題号でございませぬ。「顕浄土真実教行証文類」というこの「顕」というこれが天台の大事な言葉でございませぬ。

開権顕実

廃権立実

会三帰一

ご承知のように「開・廃・会」というのが天台の教学の展開を表す言葉でございませぬ。まず「権」、三乗です。声聞、縁覚、菩薩の三乗を開き、その三乗をとおして一乗というものを顕わしてくる、顕でございませぬ。そして次には三乗を廃して一乗を立て、三乗を一つに会して一乗に帰一する。こういう開・廃・会ということがいわれているわけでございませぬ。

そこに顕という言葉、「顕実」と。顕というのは露に顕す。覆われているもの、いまだ現れていなかった覆われているものを露わに顕すという顕です。

そこには、前回でしたか前前回でしたか触れさせてもらいましたが、天台の五時教判です。

華嚴時

阿含時

方等時

般若時

法華・涅槃時

この華嚴時から般若時までの四十年、『法華経』の序経と呼ばれます『無量義経』に「四十余年未顕真実」という言葉が説かれてある。いままではすべて方便の経である。根機ととのえていまようやく真実を説き顕すと。「顕真実」ということで説き出されるのが『法華経』でございませぬ。『法華経』以前の四十余年間の説法、それは未だ真実を顕さずと。「未顕真実」と説かれてあるわけです。ですから顕という言葉

は非常に大事な言葉でございます。

ですから親鸞聖人が「顕浄土真実教行証文類」と名のられますときには、そういう天台の歩みを当然踏まえておられたと思うんですね。

■ 「顕浄土真実教行証文類」の題名

まあ、書物の題名としてはどうなんでしょうね。「顕浄土真実教行証文類」。私たちは小さいときから、それがご本典だと、尊い聖典としていただいてきましたので別に異様にも思いませんけども、しかし普通に考えますと題名としてどうなんでしょうね。非常に変わった題名でございますね。「顕浄土真実」、そこには何かそういう歴史を踏まえて歴史にこたえる。つまりその背景には天台をはじめとする聖道の諸宗が、法然上人の亡きのち『選択集』を焼き払い、さらにその版本までも焼却してしまう。さらには法然の墓まであばくというような、そういう現実をやはり踏まえてといいますか、受けとめて、そういう人々に向かって「顕浄土真実」と。

こういう言い方は親鸞聖人にそぐわないかも知れませんが、敵の武器をもつて自らを顕すというような、顕真実という言葉をあえて名のられてくるそこには、やはり『法華経』あるいは天台宗がそういう名目を掲げながら、しかし現実にはそれが真にその時代社会に生きる人々の上に一乗ということが具体化しなかった、そういう現実に対して「顕浄土真実」と。浄土の法門をある意味で高らかに名のりあげておられる、そういうことかといえるかと思います。

ですから親鸞聖人が「教巻」で「それ、真実の教を顕さば、すなわち『大無量寿経』これなり」とおっしゃっておられるわけですが、やはり『大無量寿経』というのは一口でいえば『無量寿経』の展開でございますね。私たちは今日『無量寿経』を『大経』と言っていますけども、略称していますけども、この『大無量寿経』という言葉はけっして『無量寿経』そのものだけを言いかえられたものではないのです。

だいたい、親鸞聖人がこういう大事なところできちっとした経題をあげずに流布していたとして、こういう世間流布の、念仏者の間に流布する『大無量寿経』という言い方を取り上げられたとは考えられない。けっして通途の言葉という意味ではなくて、横に広げていえば異訳の經典、つまり『大阿弥陀経』『平等覚経』『莊嚴経』『如来会』『無量寿経』。安田先生が「展開する本願」という講題でお話くださったところでは、展開するという本願の展開を異訳の經典の歴史のうえに読み取ってくださった、二十四願経から三十六願経、そして四十八願経へと展開してくるその本願の歴史、歩み、そういうものを押さえてくださったんですが、そういう横には異訳の經典として展開してきた本願、そして縦には三国七高僧の『論』『釈』を生み出してきた『無量寿経』でございますね。

たしか安田先生が『教行信証』というのは親鸞聖人にまで展開してきた『無量寿経』だということを指摘くださったように記憶しま

すが、そういう展開しておる『無量寿経』。その展開しておる『無量寿経』にそれこそ呼応した宗祖の言葉といえますか、書物が『顕浄土真実教行証文類』である。

しかもそれは当時の聖道諸宗に対して「顕浄土真実教行証文類」としてこたえた。なにかそういうつづめていえば「顕」というところに重い歴史が受けとめられているというようにいいかと思えます。

そういう問題ですね。『法華経』を受けとめ『法華経』を越えた、ある意味で『法華経』を外から批判して外から切り捨てたんじゃないで、『法華経』を内から食い破って名のりをあげてきた、そういう意義がこの『教行信証』にはあるといっているかと思えます。そこにあえて真実教の結びの言葉として、天台の言葉によりつつ六つの言葉をもって真実教を明らかに讃嘆されていくということがあるといっているかと思うわけでございます。ちよつと休ませてください。

■ 聖道諸宗は時代社会の中に生きる力とならなかった

一乗ということ、これは聖道諸宗の、とくに天台において強く求めていかれたわけですが、しかし掲げた旗印はそこに明らかに打ち立てられたんですけども、それが具体的に、時代社会の中に生きている人びとの上に文字通り生きる力となつてはたらくということがなかった。そのことはその聖道の諸宗の人びとそれぞれに意識されていたことでしょう。自らの宗の立てている行によつては、それが仏道として開かれてこない、そこに各宗がそれぞれに念仏を傍らに行ずると。自らの宗の本来の行にあわせて傍らに念仏を行ずる。天台でいえば朝題目の夕念仏という方でございますね。そういう一つの行き詰まり、挫折の体験があるわけでありまして、しかしそれだけに一乗ということを求める心は非常に痛切なものがあつたんでないかと思えます。

こういう聖道の諸宗にあつて傍らに念仏が行じられるというこれは、逆に浄土門にあつて念仏の傍らに聖道諸宗の行を行ずるといふ、そういうことではないわけでありまして、もちろん歩みの中ではありません、宗としてそういうことが開かれるということはないわけです。そういう聖道の歴史が掲げながら果たせないでいるその問題を受けとめ、その具体的な歩みを開いてこられたそこに「顕浄土真実」という名のりといふことを思うわけでありまして。

その大乘の歴史を、これは安田先生が親鸞聖人にあつては浄土の三部の經典と同時に大乘の三部経があると。親鸞聖人において大乘の三部経という言い方をされます。つまり『教行信証』の中において大きな位置をもつてあげられております『華嚴経』と『涅槃経』でございます

■ 大乘の三部経

ね。そして『無量寿經』を大乘の三部經とこう安田先生はお呼びでした。この『華嚴經』とくに『涅槃經』でございませぬ。『涅槃經』につきましては、じつにながながと引文が重ねられています。また『華嚴經』と『涅槃經』が連引されていることもしばしばあるわけでございませぬ。

■ 『華嚴經』は自利円満成就の説法

その場合『華嚴經』というのは初転法輪の經典でございませぬ。仏成道後初めて説かれたのが『華嚴經』である。五時教判におきましても華嚴時というのは成道後三七日にして説かれた經典とされておりませぬ。そしてそこでは菩提樹下で釈尊がその身に開かれた正覺、悟りそのものを直接そのままに説かれてあるといわれております。それに対して『涅槃經』は文字通り仏入滅直前の一日一夜にして説かれた經典といわれるわけでありまして、五時教判では五十年の説法の歴史ということを見るわけです。その五十年の教化の歴史の初めの説法と最後の説法がこの『華嚴經』と『涅槃經』という經典でございませぬ。

その意味で『華嚴經』はまさしく仏陀が仏になられた自利円満成就の説法ですが、それに対して『涅槃經』というのはその身を隠される直前の説法でございませぬが、しかしその『涅槃經』というのは釈尊の入滅の事柄を説いた經典じやない。入滅の模様とか入滅されてからどういうことがあったかとかということは何も触れていないわけでありまして、中国では唐の時代ですかね、そういうことから『涅槃經』は不完成の經典だと。そこには当然仏入滅のときの模様を説き記したものがあはずだと。だから二巻ほど追加したとか、そういう歴史がありますね。

■ 『涅槃經』は法に依らしめる利他成就の經典

だけど『涅槃經』は本来そういうことを説いた經典じやない。「法あり」ということを説いたのが『涅槃經』でございませぬ。まさに法によつて人によるなということの具体的な教えでありまして、『涅槃經』の一番最後に説かれてありますのは梵志須跋陀、梵志というのはバラモンということですが、バラモン教徒であつた須跋陀という人が仏法に帰依し仏法に生きるといふことをもつて『涅槃經』の説法は閉じられているわけでありませぬ。バラモン教徒がそこに自らの歩む道を見出し、その法によつて歩み出すその姿をもつて閉じられるということ、つまりそこに人が生み出される法が説かれたということとございませぬ。

これは誰の言葉だったのか忘れましたが、「師の最後の仕事はその身を隠すことだ」ということですね。つまり先生の最後の仕事は死ぬことだと。先生がいらっしゃる限りなほ法によれといわれましても、やはり先生を頼りにいたしますし、先生にもたれかかるということは免れんですね。「古今の諸師は獅子身中の虫である」と、こういうすごい曾我先生の言葉がありますが、結局、先生のところに逃げ込む。先生

の言葉に逃げ込むということは免れない。

ですから先生が自らの死をもって人びとをして法に立たしめる。まあ親鸞聖人が関東から京都に帰られたのも、関東教団が大きくなって名利の世界に陥ることを恐れたんだということをいわれる先生もあるんですけども、親鸞聖人はそんなちやちな人ではなからうと思うんですね。自分がどれだけ名利の徒に墮しているとののしられようと批判されようと、そこにおいて説くべきであるならば、どこまでもその関東にとどまって法を説かれたであろうと思うんですね。自分が名利の徒と墮することを恐れた、そんなことじやなからうと思う。そうじやなくて、やはり関東の人びとをして法に立たしめる。その依るべき法に依れと。依るべき法が明らかにされてある。その法に依れということであつたと思ふんです。

ともかく『涅槃經』というのはその意味でまさに人をして法に依らしめる利他成就の經典だといつていいかと思ひます。そこに『華嚴經』と『涅槃經』をもつてまさしく自利利他圓滿成就の世界がおさえられてある。そういうことがこの大乘の三部經というところに思われるわけでございます。

■ 一仏性の克服

そこに私はあえていえば一仏性の克服ということですね。

若言一仏主領三千大千世界是声聞論中説若言諸仏遍領十方 無量無辺世界是大乗論中説

(若し一仏三千大千世界を主領すと言わば、是れ声聞論の中の説なり。若し諸仏遍く十方無量無辺世界を領すと言わば、是れ大乘論の中の説なり。)

これはご承知のように、曇鸞大師の『論註』に出てくる言葉でございますが、そこにどれほど広大な世界といえども一仏が絶対的な存在として立てられ、そしてその仏によって人びとが歩んでいる世界であるならば、それはやはり小乗、声聞論の中の説だと。それに対して諸仏遍く無量無辺世界を領する、そういう諸仏遍領の世界こそが大乗の論の中の説だと。そこに一仏主領性ということですね。一仏が絶対的な存在として立てられていく世界では、そのあり方がどれほど広大なことを掲げ、広大な世界を説いておろうと、その具体的なあり方は閉じられたあり方であり、その中に生きるものはそれぞれいうならば自己満足といひますか、自足して生きる世界だと。ですから一仏主領性をいかに克服して諸仏遍領の世界を開くかということが、じつは一乗という問題の、一乗ということ成就していく上での大きな課題であつたといつていいかと思ひます。

■ 『無量寿経』は仏陀の滅度をくぐって法を説く經典

そこでとくに浄土の三部経ということで申しますと、非常に雑な言い方になりますけれども、『無量寿経』というのは仏陀釈尊の死をとおして、その死をこえてはたらく法を説いておる。『無量寿経』の中に仏陀の死、さらにいえば仏陀が語った言葉が消えていく。しかもなおそこに依るべき法が伝えられていく。「特留此経」という言葉で八十六頁の一番最後からの文でございしますが、そこに「我が滅度の後をもつてまた疑惑を生ずることを得ることなかれ」。そこに「我が滅度」ということがまず押さえられています。そして「当来の世に経道滅尽せんに」、経道、つまり仏陀が説き伝えたその法がすべてことごとく滅してしまふ。「経道滅尽せんに、我慈悲哀愍をもつて特にこの経を留めて止住すること百歳せん」、その本願の法でございしますね。そこに説かれた本願の法というものを「止住すること百歳せん」と。

まあ、百歳というのはえらいケチな話だなと。留めるならばもつと永遠にとか何千年とか何万年とかあつてもよさそうなのだと思うわけですが、この百歳というのはご承知のように四五三頁の五行目に二河白道の巾百歩という、その百歩を親鸞聖人が「人寿百歳に譬うるなり」とこう押さえてございます。百歳というのは人寿の年月でありまして、つまり暦の上の百年じゃございません。人がこの世に生きてあるかぎり、そこに人寿あるかぎりでございます。それはともかくですね、『無量寿経』という經典はそういう仏陀の滅度をくぐって法が説き開かれ伝えられていく。

■ 『観経』は沈黙をくぐって説く經典

それに対して『観経』のほうは、これもあえていえば沈黙をくぐって説かれた經典でございしますね。ご承知のように、これは善導大師の『観経』の読みによることでございますが、この九十二頁の厭苦縁から欣浄縁。これは善導は六縁、六つの名をもつてあげられるのですが、

禁父

禁母

厭苦

欣浄

散善顕行

定善示観

この場合、禁父、禁母それから散善、定善は対句ですが、厭苦、欣浄これは対句じゃないですね。前後が対になっていますので、つい厭苦欣

浄も対にして読んでしまうんですが、苦に對する言葉は浄じゃなくて楽ですね。浄に對する言葉は穢でございますね。

ですから厭苦欣浄というのは対句の言葉じゃない。対句ならば厭苦欣楽でなくちやならん。あるいは厭穢欣浄でなくちやならん。でこの苦楽というのはこれは私ど共の日常意識でございますね。日常生活の中で私たちのあり方をいつも縛っているのが苦楽の心でございますが、それに対して浄穢という問題、これは宗教心の問題でございますね。ですから、ここには絶対的なある意味で断絶がございます。

で経文の上から申しますと、この厭苦縁の終わりから欣浄縁の始めはぜんぶ韋提希の言葉がずっと続いているだけの経文でございますね。別に間が切れているわけじゃございません。経文からいえば一続きの韋提希の言葉が説かれてある。ところがその韋提希の言葉を真ん中で、善導大師はちよん切つて二つに割つて前半を厭苦縁、後半を欣浄縁とこう押さえられている。

そこには経文として、言葉としてずっと一続きだけど、苦楽、韋提希の言葉のうえに即していえば愚痴の言葉でございますね。こちらは「無憂悩処」を求めるといふ、楽い求めるといふ。愚痴の心がいつの間にか欣求の心に変わるということはない。愚痴の心はどこまでいっても愚痴でございます。その愚痴の心が欣求の心になるといふことは大きな展開がある。しかし経文のうえにはそれは何ら説かれていないわけでありまして、そこに古来「沈黙の説法」といふ言葉で、仏陀の沈黙の説法によつて韋提希は回心をしたのだといふ言い方がされてきております。

一つの教化の方法として沈黙という姿を取つたといふ言い方でございますね。だけどそうではなくて、そこでは乱暴な言い方になるかも知れませんが、まさに教化者としての仏陀が打ち砕かれたといひますか、まさに「世尊また何等の因縁ましましてか、提婆達多と共に眷属たる」といふような言葉ですね。それに答へ得ないそこに教化者としての挫折といふことがあるわけがあります。

■ 沈黙は釈尊自身が本願に帰命せざるをえない姿

ですからその沈黙というのは教化の方法として沈黙という姿を取つたということじゃなくて、まさに沈黙せざるをえない、つまり釈尊自身がいふならば自らを生み出した本願の方に帰命せざるをえない姿ですね。九十二頁のこのところではまず「世尊釈迦牟尼仏」と、あまり他では出てこない名をもつて説かれてございますね。普通は世尊とか仏陀とか仏といふかたちで出てくるんですが、ここは「世尊釈迦牟尼仏」と。これはある意味で八十年の釈尊、つまり仏陀の全存在、生涯をあらわす名だといふように思ひます。「世尊」といふ言葉のところには五十年の教化の歴史がございますし、「釈迦」族の王子として生まれて出家し、「牟尼」、つまり寂滅の法を求めて歩んだ。そして「仏」となつたその生涯ですね。その釈尊の全生涯をあらわす名をもつてここには呼ばれてございます。

そして「身は紫金色にして、百宝の蓮華に坐したまえり」とございますが、これも普通の仏教の説から申しますとおかしいのでありまして、「紫金色」というのは応化身の姿を表す色でございますね。しかしそれこそ天台の教えからいいますと、応化身の仏陀は「草の座」でありまして蓮華座じゃない。蓮華座は報身仏の仏座であります。ですから応化身である釈尊が報身の仏座に坐して現れる。報身つまり本願成就、そこに蓮華座でございますね。そしてこの経文の中で蓮華座は華座観においてあらためて明らかに観察されるわけですが、そこに「かくのごときの妙華は、これ本、法蔵比丘の願力の所成なり」（聖典一〇二頁）と蓮華座が押さえられています。

そこに法蔵比丘の願力所成である蓮華座に坐して現れておる。つまり本願に身を据えて現れておるという姿において説かれているわけであります。そこに仏陀が仏陀としての、あえていえば教化者としてのその存在が打ち砕かれ、本願に立ち返る、本願に帰して韋提希の前に立つたということがいえるかと思えます。ですから『無量寿経』『観経』ともに釈尊の一仏性といいますが、個人性が、あるいは人格が越えられていく、越えられて法が説き開かれておる。

■ 『阿弥陀経』は諸仏の証誠護念

そして『阿弥陀経』につきましては、ご承知のように『阿弥陀経』は無問自説の経と。誰もその説法を求めもしないのに仏陀が説き出された経典だといわれます。『教行信証』の中では、

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、世に興出したまうゆえは「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）

これは『一念多念文意』ですね、

この経は『無問自説経』ともうす。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、無問自説ともうすなり。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）

と押さえられてございます。つまり『阿弥陀経』におきましては諸仏の世界を説き開く、諸仏の証誠護念です。そこに一仏性というものを克服して諸仏遍領の世界、諸仏証誠護念の世界を開いてくるところに釈尊出世の本懐が押さえられておる。

■ 一乗の課題は一仏性の克服

ですから、そこに私は一乗という問題のまず一つの課題といえますか、課題として一仏性の克服ということがあげられるかと思うわけでこ

ざいます。

そしてそのことが『法華經』においてはついに果たされていかない。逆に『法華經』は大きくは本門と迹門と分けますが、迹門はこの世に具体的に姿を現した釈尊ですが、本門は久遠実成の釈尊ですね。そこに釈尊をこえて釈尊をして釈尊たらしめている諸仏の世界、そういう法の世界を開くのでなしに、逆に仏陀の久遠実成性を主張していくといえますか立てていく。そして『法華經』の説法の説かれてある中においても一仏性ということがいろいろなかたちで説かれてあるわけでありまして、『法華經』においては一乗を掲げながら、ついにその一仏性を克服できなかった。その一点においても、ついに法華一乗が真に一乗としての世界を開き得なかった一つの問題があるのでないか、そういうことをまず一つ思っていることとございます。

大乘があえて一乗という言葉で掲げられてくるそこに担われている問題でございますね。そういうことを「悉有仏性」という、この「仏性」という問題と重ねて問われているかと思うわけでございます。今日はそこまでお許しください。

98 | 乗究竟の極説 3

第三講

■ 法華一乗は永遠なる教えの主として釈迦牟尼世尊が法を説く

一乗ということ、一乗を開くというそこには、まず一つの課題として一仏性というものを越えるという問題があると。昨日は『浄土論註』の一仏が三千大千世界を主領するという世界であるならば、それは小乗の世界であることを越えられない。それに対して諸仏が遍領する、諸仏が遍くそこにはたらく世界、それが大乘の世界だという「大乘論の中の説なり」という言葉をあげさせてもらいながら申し上げたことでございます。

その意味では法華一乗、一乗といえば『法華経』が明らかにした、そういう『法華経』でございますが、『法華経』はついにその一仏性を越えていないといえますか、離れていないという問題がある。どこまでも永遠なる教主、永遠なる教えの主として釈迦牟尼世尊が法を説くわけでございます。そこに一乗の法を説くんですけども、しかもそれが真に一乗の世界を開いてこない。

ですから『法華経』という經典は非常にすばらしい經典として多くの人を生み出ししておりますし、またその經典の内容をとおしているような思想が生まれております。そしてその『法華経』の經典としての表現、説法の姿には非常な苦心といえますか、ご承知のように譬喩が多くございますね。例えば話ですね。一番有名なものは「火宅の譬え」ですね。そこでは長者の家が火事になるわけですけども、子どもたちは遊びに夢中になって長者の「すぐ逃げ出せ」という言葉を少しも聞かない。

そこで長者が日ごろ子どもたちがほしがっていた「羊・鹿・牛」ですね。羊の車、鹿の車、牛の車を用意してあるからすぐに表に出てそれを受け取りなさいと。そしたら日ごろからほしがっていたものですから、子どもたちは喜び勇んで出た。そして出てみたらそこに牛車だけが、大白牛車、経文には「大白牛車」というのはありませんけども、非常に立派な美しい牛車があったという、そういうこの世を「火宅」に譬え、その火宅の中にあつて、しかも回りが燃え、火が迫っていることにも気づかずに、それぞれ自分の遊びに夢中になっておる、そういう人々をいかにして真実一乗の道に導くか。そのためにまず羊・鹿・牛という、これが三乗でございますね。声聞・縁覚・菩薩。その三乗の教えをとおして大白牛車というのは一乗を表すということです。

これもしかし牛車と大白牛車とは同じなのか違うのかという三車家、四車家という論争が長く続けられているということがあるわけです。そのようにいろんな譬えが、非常に文学性に富んだ譬えが非常に多く説かれてございます。しかしそこに逆に滲み出ておりますものは、説け

ないものをなんとかして説きつくしたいという、非常な釈尊といえますか。經典の情熱でございすね。説かれる前に「三止三請」ということがあります、その法を説いてくれと求められたときに、仏が説いてもむだだと。逆に人々を迷わすことになるだけだと。「止みなん止みなん」と説くことを止めておこうと拒む。それを押してまた求める。また拒まれる。「三止三請」ということがあります、そういうようなことも含めて、そこにはほんとうには伝え得ないものを、しかしなんとか伝えたいというそういう經典としての情熱が『法華經』にはあるわけでございます。

しかしそこにやはりそういう一仏性というものをもっておる限り、その一乗ということが高く掲げられた理念としては説かれ得ても、一乗の世界を開くという、具体的に人々の上に事実として開くという歩みがなかなか生まれて来ないという問題でございすね。

■『大經』と『法華經』の列名

この一仏性ということはいろんなかたちで現れてまいります、非常に象徴的なところだけを取り上げましたが、まず經典が説かれますときに、その説かれます説法の背景、仏法の歴史がふまえられます。『無量壽經』ですと、九頁から始められておりますいわゆる列名でございすね。そこには五十三仏の仏がたの列名が説かれてございす、これが『法華經』の場合もその列名といえますか背景が説かれるわけでございます。ただこの『無量壽經』の列名はそこに見ていただきますとおわかりのように、お一人お一人名前が異なっているわけでございますね。

ところが『法華經』の場合は名前が全部一つでございすね。序品に出てくるんですけど、序のところですね。そこにまず日月灯明如来・應供・正遍知・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏・世尊と仏の十号をもって日月灯明如来の名があげられます。そしてそのあと、

次に復仏あり、亦日月灯明と名づく。次に復仏あり、日月灯明と名づく是の如くして二万の仏は皆同じく一字して日月灯明と号く。……弥勒當に知るべし、初めの仏と後の仏とは皆同じく一字にして日月灯明と名づけ、十号を具足したまえりと、こういうように説かれています。

そういう名前が同じだという「皆同一字」の世界でございすね。これは「化身土卷」に、

この界の中にして入聖得果するを「聖道門」と名づく、「難行道」と云えり。

云々、とありまして二行ほどおきまして、

(聖典三四一頁)

安養淨利にして入聖証果するを「浄土門」と名づく。
とあります。

■ 聖道門と浄土門を親鸞は「得果」と「証果」で区別

そこに聖道門と浄土門を親鸞聖人は「得果」と「証果」という言葉で区別しておられますが、一口でいってしまえますと、得果というのはそこに獲得した境地、到達したところが同じだという意味をもちますですね。つまり「皆同一字」という、みんな同じ名前だというのは、私たちの生活のうえでいえば、私はいつも襲名の世界、歌舞伎だとか芝居の世界とか陶器の世界とか、そこでは第何代柿右衛門だとか第何代歌右衛門とか、同じ名が伝えられている。その場合はある意味で回りのものも等しく同じ境地にまで到達しておると認めるときに、その名を襲名することが認められるといえますか、許されていくということがございますね。

ですからその「皆同一字」の世界というのは皆同じ境地をそこに獲得した「得果」の世界だという意味がそこに押さえられるかと思えます。それに対して浄土門のほうは「証果」、果を証するという言い方でございますね。ある意味では同じことなんでしょうけども、しかしこの場合その果をどこで、仏果をどこで証明するのか。どこで証するのかといえば、それぞれの宿業の生活の事実の中においてですね。それぞれの宿業のその身をもってそれこそ生活、昨日、宗さんがいろいろお話くださった、そういう生活していく生活の事実の中で、その法をそれぞれの身において証していく。この『無量寿経』の場合名が異なっておるということは、それぞれが担った宿業の異なりでございましょうね。五十三仏すべてがその名を異にしているところには、それぞれがそれぞれの業において、その法をその身をもって証していかれている世界があるかと思えます。ですからまず列名というところ、『無量寿経』の場合と『法華経』の場合を並べましても、そういう五十三仏それぞれの名という名の歴史と、一方は皆同一字の世界ということがまず注意されるわけでございます。

■ 「比丘の退座」

それからそういう世界にあつてはその境地にまで達せない、あるいはそういう世界を認めないといえますか受け付けない、そういう存在が切り捨てられていくということがございます。これはこの「三止三請」の後ですね、重ねて求められて、それならば法を説こうと。そして説き始めようとされるときに五千の比丘が聞く必要がないということで席を立つということがございます。いわゆる「比丘の退座」ですね。その座から退出してしまうということが「方便品」に説かれておりますが、

此の語を説きたもう時、會の中に比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の五千人等あり。即ち座より起ちて仏を礼して退けり。所以は何ん、此

の輩は罪根深重に及び増上慢にして未だ得ざるを得たりと謂い、未だ證せざるを證せりと謂えり。此の如きの失あり、是を以て住せざるなり。世尊默然として制止したまわず。爾の時に仏、舍利弗に告げたまわく、我が今此の衆は復枝葉なく、純ら貞實なるもののみあり。

（『法華經』方便品第二）

だからそれならば法を説こうといつて説きはじめるという展開を語っております。そこではそういう枝葉なるものがないならば見捨てられるといひますか、「制止したまわず」と。退出していくのを止めもせずその思いのままに退出させる。そしてそのうえでその人々を枝葉なるものと呼んでおられる。

まあ枝葉なるものというのは柱にもなりませんし梁にもならない。ある意味で何ものをも担えない、何ものをも担わない存在といつてもいいかも知れませんが、ともかくそういう枝葉なるものは立ち去っていくのにまかせるといふ問題がございます。そして「貞實なるもののみ」の世界がそこに保たれるといひますか。そういうことがございます。

■ 涌出の菩薩と他方仏土の菩薩衆

それからもう一つは、これは迹門と本門と『法華經』は大きく二つに分かれる。そして本門のほうが一久遠実成の釈迦の世界でございますが、その本門の一番始め、これは曾我先生が非常にお好きといひますか、つまり大地が裂けてその大地の中から菩薩が湧き出てくるというまあ非常にドラマチックといひますか、表現としては、ほんとうにすばらしい経文ですね。曾我先生がその「涌出の菩薩」ですね、大地から湧き出てくるという菩薩が『法華經』に説いてあると。『無量寿經』でなくて『法華經』に説いてあるということを非常に悔しがられたと、そういう話を聞いたことがあります、そういうことがございましょうね。

ただそこに、どういふことがきっかけで大地から菩薩が出てくるかといひますと、じつは「他方仏土の菩薩」方が集まってこられまして、釈迦牟尼仏にこの法を、尊い、だから私たちにも、

若し我等に仏の滅後に於て此の娑婆世界に在りて、勤めて精進を加えて是の經を護持し読誦し書寫し供養せんことを聴したまわば、當に此の土に於て広く之れを説きたてまつるべし。

（『法華經』從地涌出品第十五）

と、そういう申し出をするわけですね。それに対して釈尊がその必要はないと断られる。その他方仏土からの、「他方の国土よりもろのろの来れる菩薩摩訶薩、八恒河沙の数に過ぎたるは」と出ていますが、そういう人々に対してあなたがたの力が必要としませんということですね。そう言つてその言葉の後に大地が開いて、その大地の底から菩薩方が湧き出てこられる。

つまり我が国土の菩薩です。我が国土にはこれだけの菩薩がおると。あなたがたの力を必要としないという表現になりますね。そういう他方国土の菩薩を拒む、拒むというのか少なくとも力を、あるいはその願いを共にしないというそういうことが出てまいります。

それに対して『無量寿経』の場合、これはご承知のように四十八願のところに限りましても、まず二十二願に「他方の仏土のもろもろの菩薩」と出てまいります。そしてずっと「国中の菩薩」ということが続きますが、三十三、三十四、三十五願。それから三十六、三十七と。

そこは「十方無量の不可思議の諸仏世界」。あらゆる世界という言葉が出てまいります。そして四十一願から四十二、四十三、四十四、四十五。四十六が「国中の菩薩」ですが、あと四十七、四十八とこれは「他方国土のもろもろの菩薩」とございます。

このことについては藤元君が最後のときに詳しく触れてくださったように思いますが、ともかくそこに「他方仏土の菩薩衆」ということが非常に大事に受けとめられているということがございます。

藤元君はたしかこの他方の仏土ということをひっくりかえして他方の仏土というのは「仏土の他方なる存在」だという言い方をしてくれていると思います。どこかよそにある仏土のことよりも仏土の他方なる存在、その意味では別なる世界の存在でございますね。異なった世界の存在。そしてそのときにたしか藤元君も触れてくれたと思うんですが、たとえば曾我先生が『歎異抄』を安居で講じられるということになると、いろんな分野の先生方がその話を聞きに集まってこられる。いわゆる仏教学者だけでない、日ごろはまったく仏教とは異なった世界でそれぞれに生きておられるという人たちがともに集まり、ともに耳を傾けられたと。ああいう世界だということをたしか触れてくれたように思うんですが。

そこに説かれてあることが決して特別な世界での教えじゃない。広く人間にとつての教えだということを証してくるものが他方国土の菩薩でございますよ。

言いかえれば他方国土の菩薩衆と、これは我々もなかなか会えない、出会えない。それこそ話が食い違い話を通じない。その限りそれは閉ざされた特別な世界になっておるわけでありまして、そこでいかに一乗ということを言っておりましてもそれはただ言葉として言っておるだけで、そこには少しも一乗の世界というものは開かれていないということになりますね。

■ 葉なるものをまさしく正機とする

そしてまた「枝葉なるもの」ということから申しますと、あえて言えばその枝葉なるものをまさしく正機とするとところに『無量寿経』の世界があるのでございますね。その枝葉なるものをさらに積極的に推し進めていえば「五逆誹謗正法の徒」でございます。その五逆誹謗正法に

ついでには、ご承知のように「除く」と言つてあるではないかと。「唯除」という言葉がございますが、しかし、それについては『尊号真像銘文』の一番最初でございますが、第十八願文を宗祖が取り上げられておりまして、「唯除五逆誹謗正法というは、唯除というは、ただのぞくということばなり」（聖典五一三頁）とこういう押さえがしてございます。ただのぞくという言葉だと。『法華經』の場合は言葉じゃないわけですね。黙然として見送るという、いうならば態度でございますね。そういう除く態度を示される。言葉ということについてさらに親鸞聖人は、

五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせんとなり。このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべし、としらせんとなり。

とおっしゃっております。つまりしらせんとする言葉だと。除くという言葉をとおして除くことのできない心、あるいはその世界を「しらせんとなり」と、こういう受けとめを親鸞聖人がなさっております。

そういう言葉と黙然として見送る。そして、さあこれで枝葉なるものは去つたというそういう言葉、そういう世界と、そこには大きな異なりが思われるわけでございます。そして別に意地悪く拾いあげているわけではないんですが、一番最後でございますね。『法華經』の一番最後、いわゆる「普賢菩薩勸発品」でございますが、そこに『法華經』を受持するものをほめたたえ、それを護り勧めるという言葉をもって『法華經』の説法が閉じられるわけでございますが、

普賢、若し是の法華經を受持し、読誦し、正しく憶念し、修習し、書写することあらんものは、

この受持、読誦、憶念、修習、書写、これが護持の法華の行者としての大事な内容になるわけでございますが、

當に知るべし、是の人は則ち釈迦牟尼仏に見えて、仏の口より此の經典を聞くが如し。當に知るべし、是の人は釈迦牟尼仏を供養したてまつるなり。當に知るべし、是の人は仏に善い哉と讃めらるるなり。當に知るべし、是の人は釈迦牟尼仏の手にて、其の頭を摩でらるるを為ん。當に知るべし、是の人は釈迦牟尼仏の衣をもつて覆わるることを為ん。

と、こういう言葉が出てくるんですね。釈迦牟尼仏によって頭をなでられたり、衣の中につつまこまれたりですね、こういう言葉をもつて『法華經』の説法が結ばれていくわけでございます。

■ 『法華經』は釈迦牟尼仏一仏の主領の世界

なにかそこにはやはり久遠実成の釈迦牟尼仏、そしてその釈迦牟尼仏から愛でられる、褒められ、頭をなでられるとかですね。まさに子ども

もを愛撫するような表現でございますね。なにかそういうところには釈迦牟尼仏一仏の主領の世界ということがどうしても感じられるわけでございます。

■ 『無量寿経』は諸仏の世界

それに対して弥陀の世界、『無量寿経』の世界はまさに十方無量の諸仏証誠護念と、そこに諸仏の世界でございますね。その法が大行であり真実であることを証しするのは、その無量寿仏の存在じゃなくて諸仏の証誠護念讃嘆、そういうものがその法の誠なることを証していく。そういう諸仏遍領の世界であり、そしてさらにこれは善導大師によってとくに明確にされていったいわゆる「二尊教」という世界でございますね。そこに釈迦弥陀二尊による法の世界だと。その二尊教のもっております意味、そこにはいろんな意味が二尊教というところに押さえられてくるわけでございますけども、少なくともその一点は、いうならば一仏を絶対化するということが二尊教として越えられていく。そういう問題があるだろうと思います。

■ 善導が諸仏と弥陀という問題を明らかにしている

これは「行巻」で諸仏ということの概念としていつも思うことなんですが、一七三頁の後ろ七行目からの『往生礼讃』の文ですね。そこに三番の問答をあげて善導大師が諸仏と弥陀という問題を明らかにしていかれております。その第一の問答は、

問うていわく、何がゆえぞ観を作さしめずして、直ちに専ら名字を称せしむるは、何の意かあるや。
(聖典一七三頁)

と。つまり念仏ということの本来は観念仏でございますね。仏を観念する。ところがその初めから観念を説かず最初から称名を勧めるのはいったいなぜかという問いでございますね。それに、

答えて曰わく、いまし衆生障重くして、境は細なり、心は僞なり、識〇り、神飛びて、観成就しがたきに由つてなり。
(同 頁)

と、そこにとこまでも人間の具体的な事実によるということでございますね。法を立場に展開するのではなくてどこまでも人間の具体的な事実によりそうといえますか、応えて展開される。

ここをもつて、大聖悲憐して、直ちに勧めて専ら名字を称せしむ。正しく称名、易きに由るがゆえに、相續してすなわち生ずと。こういう答えですね。それから第二問答がそれに続けて、

問うて曰わく、すでに専ら一仏を称せしむるに、何がゆえぞ境、現ずることすなわち多き。

この問いの言葉はそのあと、

専ら名字を称すれば、すなわち念の中において、かの阿弥陀仏および一切仏等を見たてまつるを得。

(聖典一七五頁)

という、そこに阿弥陀仏および一切仏を見ると、こう説かれてあることを押さえて「現することすなわち多き」と、こういう問いをそこにあげられているわけでございますね。

あに邪正あい交わり、一多雜現するにあらずや。

まあいうならば混乱するのではないかということがあげられ、それに答えて、

仏と仏と齊しく証して、形、二の別なし。たとい一を念じて多を見ること、何の大道理にか乖かんや。

まずそういう答えがそこにあげられてございます。

これは「教巻」におきましては五徳現瑞というところで「住仏所住」という、仏の住すべきところに住しておられるという住仏所住ということが出てきますが、その仏の所住というのを普等三昧とおさえてございますね。

これは憬興の『述文贊』ですね。

「今日世雄住仏所住」というのは、普等三昧に住して、よく衆魔・雄健天を制するがゆえに。

(聖典一五四頁)

というその普等三昧という言葉で仏の所住ということが押さえられてございます。そしてその普等三昧という言葉は第四十五願に、

たとい我、仏を得んに、他方国土のもろもろの菩薩衆、我が名字を聞きて、みなことごとく普等三昧を逮得せん。この三昧に住して、成仏に至るまで、常に無量不可思議の一切の諸仏を見たてまつらん。もし爾らずんば、正覺を取らじ。

とございます。普等三昧というのは「無量不可思議の一切諸仏を見る」というところに仏の住すべきところというのが見られておる。つづめて言えば、仏とは一切の存在を仏として見いだすものだということが、そこにはおさえられてくるかと思えます。

身近に移していえば、おおよそ人間になるということは、すべての存在、回りの人々をまさしく人間として見いだす、けっして物、労働力とか知力といえますかね、能力、そういうもので見るのではない。まさしくかけがえのない同じ人間として見いだしていく。何かそういう一切の存在を仏として見いだす、そういう普等三昧に住したまえり、それがこの仏の所住としておさえられてございます。『無量寿經』を説かれたときの仏がまさしくその姿を現しておられるということですね。

そして一七四頁にかえりまして第三の問答として、。

問うて曰わく、一切諸仏、三身同じく証し、悲智果円にして、また無二なるべし。方に随いて一仏を礼念し課称せんに、また生まるることを得べし。

(聖典一七四頁)

つまり諸仏はみんな等しいなら、それぞれ縁のある方を向いて礼拝し念仏すればいいじゃないかと。

何がゆえぞ、ひとえに西方を嘆じて専ら礼念等を勧むる。何の義があるや。

なぜそういうことをするのかという問いでございますね。

答えて曰わく、諸仏の所証は平等にしてこれ一なれども、もし願行をもって来し取るに、因縁なきにあらず。

と。そこに諸仏という概念が「所証平等」、皆ともに「三身同じく証し」大悲大智の果円にそなえ、そこに何の優劣もないと。ただ願行はそれぞれ各別、つまりその所証の世界をいかに生きていくか、それはそれぞれの縁による。そこに所証平等、しかし諸という諸仏というものも異なるは願行の異なりだと。

弥陀世尊、もと深重の誓願を発して、光明名号をもって十方を摂化したまう。ただ信心をして求念せしむれば、上一形を尽くし、下十声

・一声等に至るまで、仏願力をもつて往生を得易し。

そこに弥陀の願行ということがおさえられており、その願行の因縁においてただ弥陀西方を礼念するのであって、それはけっして諸仏の世界を否定して弥陀一仏を絶対的なものとして立てるということじゃない。私にあつては弥陀を信ずるほかないという、どこまでもそういう諸仏の世界ということがおさえられているわけでございます。

ですからえらいゴタゴタ申しましたけども、『法華経』という經典に拾い上げましたところは、一つの形をとって現れているところばかりでございますので、形のうえでとらえたきらいがございすけれども、しかしやはりそこに『法華経』の特徴といえますか、『法華経』の世界が象徴的に説き出されておるといように思います。その限りにおいてやはり『法華経』の世界は事実としては一仏主領という方をまぬかれないのでないか。そのことが何か一乗という人間にとつて、もっとも根本の肝要なテーマを掲げながら、しかし『法華経』天台の教学においてはついにその一乗ということが具体化してこなかった。いうならば一乗の世界を我が世界として立てていったという結果になっている。

それに対してまさしくその一乗という問題、一乗という願いを十方の衆生のうえに広く明らかに開いていかれたところに浄土門、浄土三部の經典をとおして展開している本願の世界があるのでないか。一乗究竟ということには、その言葉自体は天台の言葉ですけれども、その天台

の言葉をもつて、しかもここに初めて一乗が究竟していくということがおさえられたのではないか、そういうように感じておることです。

ちよつと休ませてください。

■ 親鸞の一乗は大小の聖人・重軽の悪人と皆・同・斉

ネクタイをはずさせていただきました。ながながと一仏性をこえるということを申しましたけれども、一仏が立てられ一仏において一つなる世界、一乗という一つなる世界を打ち立てていこうとしていきますときには、必ずそこに一つになるために異質なるものを排除し、一つなる世界を何らかの意味で力によって打ち立てていくことが起こってくる。皆が一つに出会える、そういう世界、親鸞聖人の言葉ではご承知のように、具体的には一八九頁でございますが、後ろから二行目の、「大小の聖人・重軽の悪人」と、大乘の聖人、小乗の聖人、重罪の悪人、軽罪の悪人「みな同じく斉しく」と、そういう「皆・同・斉」という言葉で具体的には一つなる世界とすることが押さえられてまいりますけれども、そういう皆が一つに出会えるような世界を求めているということ、これは人間にとって根源的な願いでございますね。

いろんな人間関係をもつて生きているわけですが、その人間関係を離れて自己はない。しかしその人間関係によっていつも引き裂かれ愛憎の苦悩に悩まされている。そういう我々にとって皆が同じく斉しく一つに出会えるという、そういう世界は求めずにおれない世界であるわけですが、しかしその世界を誰かが中心になって、誰かがその力において打ち立てて行こうと…。

まあいきなり話を移すようですが、例の「八紘一字」という言葉がございましたね。若い方は御存じないのでしょうか。戦争前からいうならば世界は一つと。そういう理想の世界を実現していこうということ、日本がいろいろと画策したわけですが、しかし八紘一字という願いは一つなんでしょう。願いは一つなる世界なんだけれども、しかし現実はその願いが推し進められることによって、いかに多くのアジアの諸国が傷つき侵されてきたかですね。そういう歴史の事実としても身近にあるわけでございますね。掲げておることは一つなる世界です。だけれども文句のいえない、いうならば正義なんだけれども、しかしその正義を我々の力でということになると、必ずそれは決して一つなる世界を開くのではなく、逆に切り捨て排除していく世界を作り続けていくことが起こってくる。司馬遼太郎さんの小説はあまり好きでなくて読まないのですが「人間として」でしたかね、随筆の中でベトナム戦争の後ずつとあつちを歩かれたときの随筆がありますが、その中の言葉が忘れられないのですが、「人間が自分の額に正義という名をつけるとき、人間はどんな残酷なことでもできる」という言葉がありますが、そういうことをベトナムを歩いて実感してきたと。全部正義の名において残酷な行為がなされてきておるといわれました。

またそういう力によって一つの世界を保とうとすると、例の「殺一撃百」という思想ですね。一人を殺すことによって百人をいましめるという。つまり全体を守るために一部の存在を抹殺していくというそういう殺一撃百という、そういうことがそこに起こってくる。

■ 「羅刹と宝輪」

その意味で『浄土論註』におきまして主功德莊嚴成就ですが、「正覚阿弥陀法王善住持」というあの偈文のところでございますけれども、その主功德についても曇鸞の『論註』ですね、上巻のほうですけども、そこでは、

羅刹を君と為せば、則ち率土相○す。宝輪殿に駐れば則ち四域虞無し

という、こういう言葉で註がつけられています。その註について講録では悪鬼羅刹、そういう人が君主になった国では争いが絶えない。殺しあいが絶えないけれども、「宝輪」、これは転輪聖王の宝輪だと普通にいわれておりますが、転輪聖王のような慈しみ深い王が支配している国では四域なんの虞れ心配もない。平和な世界が開かれると。まあ普通そういうように読まれています。

講録を見ますとだいたいそういうようにいわれているんですが、私にはそれなら何で「宝輪」という言葉でなしに「聖王」とこうせんのかですね、そのたまたま王になった人の人格によって国のあり方が左右される、まあそういうことがあるわけですが、しかし同時に、誰かが絶対的な存在として立つなら、その人がどれほどの慈愛深い人であろうと、必ず羅刹になる。羅刹にならざるをえんのが国というものの、国家ですね。

ですから、ここでは宝輪といってあるんですね。決して慈しみ深い転輪聖王が君主になっておる世界ではじゃない。「宝輪殿にとどまらば」、つまりそこでは法でございます。法にすべてのものが、その君主をはじめとしてそのすべての人がその法に帰依する。まあその宝輪殿にとどまるという世界を何とか実現しようとした人が聖徳太子なんでしょう。帰依三宝ということですね。そこにすべては凡夫であるという自覚に立って、そういう帰依三宝ということをもって国を開いていこうとした。そういう『論註』の「羅刹と宝輪」という押さえ方が注意されるわけがございます。

そういう意味におきまして一乗ということが、ほんとうに説き開かれていく、それが人々の上に生きられていく、そういう世界を訪ねるとき、一仏性がいかに越えられるかということが大きな問題になるのではないか。

そしてもう一つは、やはりすべての人々における主観性ですね。主観的なものにとらえ方がいかにして破られていくかという。仏教の歴史の上から申しますと、それこそこれは安田先生も指摘くださっていることですが、上座部から大衆部が分裂し、分派ですね。さらに大衆部

の中からたくさんの方が分裂していく。一度分裂が始まるとその分裂は止まるところがない。宗派乱立でございますね。しかもその場合に、それこそ『歎異抄』の序文の言葉をお借りすれば、結局は「自見の覚悟」をもつたがいに我が宗ひとり賢し、『歎異抄』でいえば第十二章でございますか、そこにお互いに我が宗ひとり賢しと主張しあうという世界が結果してくる。そういうことを背景としてそれこそ一乗の世界が仏教の歴史の中においてずっと願い求められ続けてきたわけですが、

しかし、現実にはそれがまさしく一乗としてはたらかなかった。ある意味で一つなることということが逆に人を縛り、人を隔てさせるというようなことが起こっていったようなわけでございますね。

私には現代の思想というようなことはわかりませんが、主観主義という言葉を目にいたします。そしてその言葉は全然わかりませんが、「随意」と「恣意」、これはハイデッガーの『世界像の時代』ですか。翻訳のところではこの「随意」のところに「きまま」とかっこして言葉が入っておりますし、「恣意」というほうには「おもいのまま」という言葉がかっこして入っていました。要するに「きまま」と「おもいのまま」にまかされた自我、Ichという言い方ですね。そしてそれはすべてのものを対象化し、対象的にとらえていく。そこに「世界は像となり人間は主観となった」という言葉ですね。そういうことが近世の本質にとって決定的な二つの出来事と押さえられてございました。

ともかくそういう、昨日宗さんがいろいろお話くださった理知分別でございますね。理知分別に立つてすべてのものを対象的にとらえていく。そういう私たちのそのありようがいかにして克服され得るのか。どれほど一乗という世界を説き示そうとも、私どものそういうあり方が破られていかないうちの一乗ということをもまた対象的にとらえ、主観的にとらえていくことになるだろうと思います。

■ 「一乗を究竟する」

その意味でこの六句のところでは「一乗究竟の極説」とこうあるのですけれども、一乗海釈のところでは親鸞聖人は繰り返し「一乗を究竟する」という言い方をされております。一九六頁ですね。後ろから四行目「すなわち一乗を究竟するなり」。そして後ろから二行目同じく「一乗を究竟する」と。「究竟一乗」という言い方がされております。

この場合「究竟」というのは一応いえば「きわめきわまる」という、極め尽くすという意味でございます。ですからそこでは一乗を究竟していく。極めていく。一乗としての究極的な法ということじゃなくて、そこに見つめられていることは我が身に一乗を究竟していくという問題でございますね。

そしてその一乗ということを一乗海積の最後で親鸞聖人は「誓願一仏乗」、一九七頁の二行目ですね。「誓願一仏乗なり」と押さえられているわけです。

■ 願心としてはたらく続けておる一乗

その誓願、それは一口でいえば「我が国に生まれんと欲え」という呼びかけでございますね。誓願はつづまるところそういう一切の衆生、十方の衆生に向かって我が国に生まれんと欲えと願ひ呼びかけられるという願心です。そういう願心としてはたらく続けておる一乗でございますね。十方の衆生に等しく、一切の存在に、つまり十方ということはどこにでもいるという、あらゆる方角を尽くしてということじゃないですね。あらゆる方角を表すのは六方です。六方ということで方角は全部つくされるわけです。十方という必要はないんでしょう。十方というときはあらゆる方角のことよりも、もつとどこにでもいる、どこにおいてもということの意味しておるかと思いますが。

そういうすべての人々への「欲生我国」という願心の呼びかけ、それは成就のすがたではすべての人々の上に「願生彼国」という願心成就として開かれる。

そこでは誓願一仏乗というとき、それはこちらから求めていくべき理想の道じゃない。理想の道として立てられ、その理想の道に向かってお互いに切磋琢磨していくというような世界じゃない。逆に十方の衆生に等しく欲生我国と呼びかけ続けられている、そういう願心として私のうえにすではたらいしておる法の世界でございますね。願心の世界です。ですから願心、一乗を究竟するということは、いうならば我が身に響いている、あるいは我が身に呼びかけられているその欲生我国という言葉徹底して聞くということ。つまりそこでは一乗ということが求めていくべき法として立てられていくんじゃない、我が身のうえにそれぞれがうなずかるべきそういう願心としてはたらいしておる。

■ 一乗究竟とは、機の深信が徹底されていく

その意味では一乗究竟ということとは、昨日宗さんがお話くださったことで教えられたことですけども、機の深信が徹底されていく。我々が我々のうえに我々の力で一つなる世界を建立しようとするときには、それは必ず羅刹の国となる。そこに等しく我が身のうえにはたらいしている誓願。ですからこれは一九七頁の『涅槃経』の文ですが、その真ん中のところですが、「畢竟」という言葉ですね。「莊嚴畢竟」「究竟畢竟」、まあ非常にめんどろな言葉ですが、この言葉については何年前でしたか、大地の会で安田先生のご講義と同時にやはり宗さんが究竟畢竟ということでお話くださったことがあります。別冊の十八号にございますので、また読みなおしていただければと思います。その「畢竟」にも「究竟」にも、じつはかえるという意味があるんですね。それからおわる、直接的にはおわるという意味が一番表にあるんですけど

も、そのところで安田先生はそのとき終わるということをやめと。しかしそれは根源的なものにおわる。しかし、じつはものが終わるということとは、その最も根源的なものにかえる。そのかえるところにおわるのですということですね。そういうことをお話しくださっております。そのところで宗さんは、究竟、畢竟という言葉で「人間の歴史を貫いている悲願の歩み」と、こう押さえてくださっていますけれども、ですからやはりそこに歴史を貫いて流れているものにかえる。その悲願というものを開けば、欲生我国という叫び、そういうことがそこにあらためて思われます。

■ 根本的な言葉はすべて動詞

これは改めてこのごろ知らされたのですが、一乗というように、私たちが対象的に、いうならば名詞としてとらえるのですが、根本的な言葉というのはすべてある意味で動詞なんです。改めて思いますと安田先生は「国土する」という動詞だということをおっしゃっていますね。念仏ということについても念仏というものがあるんじゃない。念仏するということがあるんだと。念仏としてとらえたときには念仏はわからなくなる。そこに念仏するという言葉ですね。

仏教全体のところでいえば仏教の大切な概念である空ということも、これは山口先生の言葉によりますと、空というのは「とらえられたかたちを離れることだ」と。空という言葉の名詞としてとらえて、空というのはどういふ方だとか何かかんかと言ってしまふんですけども、そうしなければ空から離れていくわけでありまして。

それに対してそうじゃない、空というのはとらえられたかたちから離れることだと。だから空をひとつかたちとしてとらえたなら、その空も空ずるという。空といっているから空というわけにいかんので、これはおもしろい言葉があるようですね。山口先生の『動仏と静仏』という、これもそういうことから来ているのですかね。名詞としての仏と動詞としての仏ですかね。『動仏と静仏』という書物がございますが、その中で、「空にとらえられるくらいならば須弥山量の煩惱にとらえられる方がはるかによい」と。空にとらえられたらもう救いようがないと。これは小乗に墮するよりは地獄に墮するほうがはるかによいというのと同じですね。小乗に墮してしまつたらもう救いようがない。菩薩の死だと龍樹は恐れる。ああいう問題にも通ずるのでしょうかね。

それからその本で典拠があげてありませんので、どういう經典に出ているのかわからないのですが、「經典には」という言葉で出ているのですが、そのころからそういうことがあったんですかね。薬害ですね。薬害の例えが出されています。いかにそれが薬だからといって病気が治つた後にも薬が残つておつたら病氣以上に人間をいためると。まあそうですね。

ですから病気を治す、体を治すための薬が逆に体を痛めつけていくと、そういう薬害の譬えが出ております。空にとらえられるということですね。

最近の本で立川昭二さんでしたかね、『生老病死』という本が出ていますが、あの中で教えられたのですが、「老後」という言葉は明治以後だそうですね。江戸時代は老後なんていう言葉はない、老後はつねに「老い入る」、「老入る」と、こういう言葉だったと。これはおもしろいですね。この字を見たら和田先生を思い出しまして。「おもしろいね」とこうおっしゃるですね。耳が遠くなったり足が曲がらなくなったり「おもしろいね、初めての体験だ」とおっしゃるんですね。それはそうですね、初めての体験なんです。つまりそこに新しいいのちの事実、新しい人生を生けると。老いという新しい人生に入っていく。非常に積極的なといえますかね。老後というと終わった後でございますね。老人手帳なんかもうと老後ですね。そういう実感がわきますが、老後という言葉は明治以後で江戸時代は老い入るといったという、なるほどなど。そういうことからいえば死ということもやはり名詞でとらえてしまう。そうするとどこで判定するんだとか、何をもって死と判定するとか、何とかかんとかが出てくるんですが、やはり死んでいくいのちなんですね。いのちの一つの姿であり、生まれ出るというのと同じに死んでいくのいのちの姿であり営みなんですね。何かそういうことを思いますと、いかに私たちがすべてを名詞としてとらえ、対象化してとらえ、実体化してとらえてしまっているか。

■ 一乗を一乗海

そういうものに立つ限り、そこにどういう普遍的な世界が立てられようと願いとして立てられようと、それを対象的分別をもつてとらえるならば、そのことによって逆に人間、いのちというものは縛られていく。その意味で私には一乗ということが「悉有仏性」という言葉でいわれ、その仏性を「仏性未来」と説かれておること、それから一乗という言葉を親鸞聖人は「一乗海」と昨日取り上げていただきました。そこではとくに「不宿」ということをご注意いただきましたけども、もう一つそこに同時にご承知のように「転成」、転じ成ずる。やはり海という名詞じゃございません。転成するはたらき。不宿というはたらきとしてとらえられておる。一乗を一乗海と。それはたんに広大無辺な世界だということを形容するために、譬えとして用いたということよりも、動詞としてとらえる。そういう姿勢が一乗海というとりえ方には示されてくるのではないか。そういう仏性未来。そしてその未来ということについて「純粹未来」という言葉でいわれる意味、そして海という言葉でおさえられる意義をもう少し考えさせていただこうと思っております。

今日はそこまででお許しください。

981 乗究竟の極説 4

第一講

■ 『法華経』と『無量寿経』とのかかわり

和田先生が無事お帰りくださいまして、じつは今回宗さんとなんぼなんでも今度は和田先生も疲れたとおっしゃってくださるだろうとひそかに期待をしておったのですけども、ちょうど私も今日は車で来まして降りましたら、後ろの車から和田先生が降りてこられました。歩きながら「お疲れでしょう」といったら、「いえ、疲れません」と。まあ一ちよつと、私よりずつとお年を重ねておられる先生が「疲れません」とおっしゃられると身の置き所がないんですが、しかしほんとにこれからもいよいよお願いしたい、そういう気持ちも同時にもっておることでございます。

今回は「一乗究竟の極説」という言葉を一応あげさせていただきます、「時機純熟の真教」といわれております内容を、「一乗究竟の極説」というところでたずねていきたいと思つたことでございます。なかなか十分に申し上げられないのですけども、ただ昨日までにその一乗ということ、法の歩みのうえでいえば「一仏性の克服」ということがひとつあるのでないか。そしてそのことを法華一乗という、一乗ということ高く掲げた法華天台宗におきまして、結局、事実としては一乗ということが具体的な世界を開いてこれなかった。その根っこにあるものは『法華経』がもっておる一仏性というところにあるのでないか、ということ、『法華経』の経文の中から、ある意味で象徴的なところだけを拾い上げさせてもらいまして申してまいりました。

その『法華経』と『無量寿経』とのかかわり、いうならば『法華経』の課題を受けとめて、しかもそれをまさに真実の宗として明らかに開いてきた、いわば『法華経』の中から『法華経』を食い破つて本願の大道が、あるいは本願の大道として一乗ということが開かれてきた。ですから親鸞聖人におきましては『法華経』からの引文がないということも、じつはそういう歴史的な受けとめ、うなずきというものにおいて答えられていることでないのか、そういうことを申し上げました。

それから歩むもののうえにおきましては、主観性をいかに克服していくか。機の上でいえば、主観性の克服という課題が一乗というその願いにおいて問われてくるのでないかということを申しました。ですから、そこでは「十方衆生よ」と欲生我国という、「我が国に生まれんと欲え」という、そういう呼びかけというもの、そういうものにいかにして心が開かれ、耳が開かれていくか、そういう「誓願一仏乗」という親鸞聖人のそういう言葉で一乗が押さえられておる意味を思つたことでございます。

なにか一乗という理想の世界を求めていくということじゃなくて、逆に、いうならば本来一乗なる世界にある我々が、しかもその一乗を見失い、それこそ空しく流転を重ねておる。その根っこにあるものが主観性であり、すべての事柄を対象的にとらえていく。昨日は名詞と動詞という問題で触れさせてもらいました。そこに一乗ということが「仏性」という、仏性の問題として押さえられてくるわけですが、一九七頁の後ろから六行目でございますね。先ほど申しました一乗にありながらということとは、『涅槃經』の「獅子吼品」でございますが、そこに、

一乗は名づけて仏性とす。この義をもつてのゆえに、我「一切衆生悉有仏性」と説くなり。一切衆生ことごとく一乗あり。無明覆えるをもつてのゆえに、見ることを得ることあたわず、と。

そこに「一切衆生ことごとく一乗あり」と。ただ「無明覆えるをもつてのゆえに見ることを得ることあたわず」と押さえられてございます。そういう問題が我々の事実のうえに押さえられてくる。そこに「一切衆生悉有仏性」というご承知の言葉でございますが、これもやはり仏性という言葉聞きますと、またこれも名詞として仏性というものをどこかで思い描いてしまっていて、そしてそういう仏性をみんな持っているのだと。逆に法相宗のほうからいえば、そういう仏性というものは持っていないんだと、そういういずれにしても仏性を頭に浮かべてしまうということがあるかと思えます。

■ 「悉有なるものを仏性という」

それに対して「一切衆生ことごとく仏性あり」と説かれているこの言葉を、ご承知のように曾我先生が「悉有なるものを仏性という」と読まれました。なんか仏性というものがどっかにあって、それをみんな持つとるんだぞということではなくて、おおよそ人間であるかぎり、すべての存在が持つておるもの、それを仏性というんだと、これは大きな転換をうながす言葉だと思うんですね。

なにか仏性を向こうに追求め探しておる。それに対してそうじゃない、足元を見ろということでございますね。悉有なるもの、おおよそすべての人間において悉有なるものをこそ仏性という。

そうですね。昨日、黒田さんがお話しになりました、昨日の茶話会で「なんで仏教を聞かんなんのか」というご発言があり、黒田さんも寝られなかったそうですが、どうなんでしょうかねえ。ふと思ひ出しましたのは、安田先生が晩年入院なさっておられたときに、宗さんと二人でお見舞いにまいりました。そのときであったと思いますが、いろいろ話をなさっていたその後で、しばらくの、けっこう長い沈黙であったかなと思っておりますが、沈黙の後でポツンと「なんで聞法せんなんのかね」と、こう安田先生がおっしゃいました。「なんで聞法せん

らんのか」と。そしてしばらくまた沈黙がありまして、またポツンと「春になったら木が芽吹くようなものかね」とおっしゃいました。

■ 「人間なんのために生きとるげん」

ちょうどそのころ金沢の近くの松任というところで、組の同朋大会に呼ばれたんですけども、その大会でのテーマとしてあげられておりましたのが、小学校一年生が書いたという「人間なんのために生きとるげん」という言葉ですね。小学校で先生が何でもいいから書きなさいと初めて文章が書けるようになったころなんでしょう。子どもたちに好きな文章を書かせたと。そしたら一人の女の子が、先生、人間なんのために生きとるげん、と。生きているのかと書いたという、そのことが先生にとって大きな驚きであり、それがいろいろな人々に伝わり、それを組の大会でテーマとして聞き取られたということなんですけども。

小学校一年生の小さな女の子と、そしてあのころ七十おいくつでしたでしょうか、安田先生とですね、偶然といいますが「なんのために聞法するのか」「なんのために生きとるのか」という二つの言葉が重なって、非常に印象深く聞いたことなんですけども、その後の安田先生の「春になったら木が芽吹くようなものかね」という言葉ですね。

これはたしか藤元君から教えてもらった言葉であつたと思うんですが、「バラはなぜなしに赤い」という言葉ですね。赤いバラがなんで赤い色をしているのか。このバラはなぜ赤い色をしているのか。まあこのごろは遺伝子やら何かで人間が勝手に花の色まで変えてしまうということがございますが、ともかく遺伝子がそうなっているから赤いんだというような説明が植物学的にはできるんでしょうかね。

しかしそれならそのバラになぜその遺伝子がはたらくのか。そのなぜ、なぜ、なぜとずっと問いつめていけば、最後の最後は「なぜなし」なんです。理屈はつけられんのでしょう。とことん生きている事実の一番根源的な、それこそ宗さんが最初にご紹介くださったような曽我先生の本能という、本有の能力、それはもうそこから生まれてきておるんです。それによって人間として生きている。そこから生まれてきておるものであつて。ですから逆には理由がわからんけりやケロンとしておれるかという、そういうわけにいかんのですね。つまりケロンとしておれんものがはたらいておると。

■ 「宿業本能」

宗さんはたしか「宿業本能」という言葉をあげてくださったって、生まれながらにして与えられている本能、能力でしたかね。そういう言い方をしてくださったかと思いますが、それこそ、そういう本能としてのちを身に受けておるわけであります。ですからなぜ聞法しなければならぬか、仏教を学ばなきゃならぬのかという、そういう方向ではいくら問うていっても答えは出てこんだろうし、出てきてもそれは歩みの

妨げになるだけでないかなと。

そうじゃなくてうながしておるものが何なのか。なぜなしにうながしておるものを聞き取っていくということ、そういうところにはじめて、私の思いで始めたり止めたりできるものでない。そういう自分の意識で止めようと思つて止められるものならば聞かなくてもいいんでしょね。

そこにたしか宗さんは、人間は単なる人間ではない、歴史社会をかかえて道を修めていく修道的人間だと。でそういう修道的人間が生まれ出てくる大地を宿業という。これは私の聞き取りで違つたら宗さんに誤らなければなりません、たしか私はそういうように聞きました。

■ 浄土の大菩提心

そうだと思うんですが、その場合もめんどろでございますね。この修道ということ、また私たちは何か特別な行為を考える。もちろんそういうことがあるわけですね。一つの教えに出会い、その教えによつて自分をうながしているものが一つの確かな道として見いだされてくるときには、そこに自ずからその道を歩むものとしての歩みが始まるわけです。しかしその根っこには、いうならば道を求めずにはおれない苦悩があり、不安があり、悩みがあるんですね。

その苦悩とか迷いとか不安、じつはそれも菩提心、宗教心だと。それを切り離して菩提心というものを特別な道として立ててきたのが聖道門、山の仏教でございましょうね。それに対してその山を捨てて降りられた、親鸞が降りられたのは苦悩の中に道を見いだした。不安や悩みの中に菩提心を見いだしたということがあるわけでしょう。浄土の大菩提心でございます。

■ 三受

私たちの、生きておるといふことの根本のあり方を押さえる言葉が「受」といふ言葉、これも宗さんが触れてくださったように思いますが、三受と押さえますね。つまり私たち一人の人間が、時代社会さらには個人的な状況を抱えて生きておる。いわゆる環境をもつて生きておる。その一人の主体が環境をどう受け取っていくか、どう受け取って生きているか。その環境は百人百色ですが、人がそれぞれ自分の置かれてある環境をどう受け取って生きていくかといへば、それは三つに収まるというのが三受という教えですね。

三受

苦受（自情に逼迫）

一 苦苦

樂受（自情に適悦）

一 壞苦（不安）

捨受（自情に不逼不悦） 一行苦（空しさ）

それは「苦受」「樂受」「捨受」の三つを出ないと。自分のおかれている環境を自分のところ、自情にとって逼迫、息苦しく圧迫してくるものとして感じ取っているのが苦受でありますし、自分のところにとつてびったりしておると感じ取っておるのが樂受でございますね。それからどちらでもない。不逼不悦。つまり環境に色分けがあるわけじゃないんで、その環境をどう受け取るか、基本は自情でございますね。

そして苦受の場合はもちろんそういう状況におかれてあることを苦しむ。苦苦ですね。逆に樂受、びったりだと喜んでいる場合は苦はないかというところ、樂受に壞苦ありと。つまり樂受というときには、当然それに失いたくないという執着がとうとうわけですが、しかしそれは同時に失うのではないかという不安、私は壞苦を不安と受け取っています。そして捨受、不逼不悦、それは何とも思わんというのですから苦がないかというと、もちろん捨受を生きておるその当体、その場では苦はないんでしようけれども、しかしその状況もまたじつは行苦、この場合の行は「遷流の義」といわれますが、移り行き流れ去る。その意味で私は「空しさ」の意識、普段、日々は何とも思わずに生きているけれども、ふと感じたときにそこに空しさを感じる。

そういう苦苦、壞苦、行苦、ここにおいて「一切皆苦」という宣言があるわけでありまして、仏教で一切皆苦というのは苦受、樂受、捨受で言っているのではないですね。こっちでいえば有頂天になっている人もあるし、何とも思わない、ケロッとして生きている人もあるわけです。そのいずれにしろ、それは人間としての苦を免れないというその不安や空しさという意識、苦しみです。壞苦とか行苦という言葉で呼ばれものは、まさに「なぜなし」なんです。なんで不安を感じるのか。まったくなぜということのないのが不安の特徴でございますね。恐怖は対象がはっきりしていますけれども、あのことが怖いと。だけど不安というのはなぜなしということが本質ですね。そういう不安とか空しさを感じる。なんで空しさを感じるのかと、それも我が思いをもって消したり付けたりできるものじゃない。なんかそういうことがそこにございます。

ですからその修道ということも、ただ一つの道に会い、そういう不安とか苦悩の中で善き人に会い、一つの道に目覚めていくという、そこから始まる歩みということ、それが狭い意味での修道でしようけれども、しかしその修道という言葉は、つまり修道の人間と宗さんがおっしゃってくださったのは、私は不安をかえ空しさをかえてですね、そこにそれこそなぜということなしに、確かな自分、確かな人生を求めずにおれない、そういういのちの事実、広くそういういのちの事実において修道的という言葉も思われるわけでございます。そういう不安とか空しさはまさにすべてのものがもっており「悉有なるもの」でございます。

人間は「自重存在」

まあ、安田先生はよく、人間は「自重存在」という言い方をしてくださったですね。いのちそのものは、一切の生き物、いのちあるものと等しい。その中であって人間という存在のあり方は自重存在といわれます。つまり自分のいのちであるならば、不安や空しさをとおして、そこに自らを、確かな自己を問わずにおれない。そういう自重存在という言い方もやはり悉有なるものにおいて押さえてくださった言葉でないかと思えます。そういう悉有なるものを「仏性」といわれます。

これは性ということですね。『論註』の三・四頁でございますが、「性功德成就」、浄土の性ということ問われるところで性という言葉が押さえられております。七行目でございますが、「性はこれ本の義なり」。この場合は本来性、本質として本来もっているもの。そのものがそのものである本来性です。

言うところはこれ浄土は、法性は隋準して、法本に乖かず、事、『華嚴経』の宝王如来の性起の義に同じ。

とございます。そしてその次に、「また、言うところは、積習して性を成ず」、これは積み重ね、そして習うということは文字の上からいいますと、鳥が飛び立つために羽を一生懸命に繰り返し繰り返し打つ、そういうところから来て習うという。つまりこれは世間の言い方でいえば「習い性となる」というあの意味が積重の義でございますね。

積重して性を成ず。法蔵菩薩を指す。もろもろの波羅蜜を集めて、積重して成ぜるところなり。また、性と言うは、これ聖種性なり。これは聖種性というのはいわゆる菩薩の歩みの段階におきます十地、不退転の境地に達した十地の位を表す言葉が聖種性でございますが、

一本 本来性 如来デアル 果位

性 積重

一 聖種性 十地 如来ニナル 因位

一 必然・不改

つまり仏法の外から願を起こし、願を成就したんじゃない。仏法の中に立つて願を起こしたんだと、そういう意味があるかと思いますが、そしてちよつと飛ばしまして後ろから五行目のところに、「必然の義、不改の義」、それは必ずそうある。そしてそのことは変わらないと。そういうものを性というんだとございます。

これは安田先生の言葉だったはずですが、くデアルとくニナル。如来ということであれば、如来デアルと如来ニナル。つまりデアルのほうは果位、ニナルのほう是因位に立つてそこからそれを実現していく。もちろん別にあるわけではないですね。如来デアルという事実を実現していくわけですから。そのところはまた細かに見ていかなければならないかと思えますけれども。

ともかくいまこういうことを言いましたのは、仏性という場合も、悉有仏性と言われるときの仏性はあえていえば、この積重の義における性、仏になる性でございます。

■ 仏性未来

ですから悉有仏性という言葉と、三〇八頁ですが、一行目に悉有仏性ということと同時に「仏性未来」という言い方がそこに出されてございます。悉有仏性は現有でございましょうね。おおよそ人間は悉く仏性を現にもっておると。現有。だけど一方では仏性は未来だと。未だもたず。未だはたらかず。そしてこの仏性未来の未来という意味は「純粹未来」だと教えられております。純粹未来というのは何かというと、私たちの未来というのはある意味で夢を描く未来でありまして、それはいつかは実現する。未来はいつかは現在になる、そういうものとして未来という、いうならば来年とか五年先とか、そういう未来というところえ方ですけども。

純粹未来というのは永遠に未来だと。それが現実具体的に現実になるということはない。永遠に未来なるものとして現に私の上にはたらいっているものです。言いかえれば私の上に現にはたらいっているのだけれども、それは絶対に私のものとは言わさんと。私のものにできたとか、私のものになったとは言わさない。それはどこまでも未来です。

この純粹未来ということについては、藤元君が非常に巧みな譬えをもつて教えてくれたことがございます。どこで教えてくれたのか、どこのときだったのか、メモがあるだけで場所や時を忘れておりますが、自分のメモのところでも申しますと、樹木の根ということで純粹未来ということを表現してくれております。まあ木にもいろいろありますから、根が土の上に現れて大地を這っているという木もありますけども、そこらにありますか松とか普通の木は、根は常に地中にあるんですね。面に現れてこない。ですから、こうしてみておる限りでは、根はないんです。目で確認することはできないんですね。掘り起こさなきゃ。常に地中であつてしかも枝葉を養い、枝葉を現に支えておる。そのものがい

ま具体的にかたちをもつて現れているということはないけれども、しかもそのはたらかきは今現在の私のあり方を支え、私のあり方を導く。私のもものとなって初めてはたらくんじゃない。そこにどこまでもいまだ成就せずと。いまだ成就せずという、そういう自覚となつてはたらくものです。

どういえばいいんでしょうかね。未来ということからいえば、まだないんです。それならまったくないのかといえませんが、意識としてあるんです。触れとるんです。触れてなかったら、まだという意識はないですね。触れておればこそ私においてはまだない。

ですから、これは歩みのうえでは曇鸞は「未証」という言葉で、「未だ証らず」と。それならただ訳もなしに迷っているのかといえ、そうではない。未だ証らずということを知つとる。知らされておる。未だ証らずということを知らされているということは、立ち止まることを許さないというか、立ち止まらさない。未だという思い、未だ証らずという思いが腰を下ろすことをゆるさん。

これは二八五頁でございますが、「観仏本願力 遇無空過者」という不虛作住持功德ですね。五行目ですが、そこに、すなわちかの仏を見れば、未証浄心の菩薩、畢竟して平等法身を得証す。

未証浄心の菩薩というのは未だ浄心を証らざる菩薩、これは七地までの菩薩でございます。しかも畢竟して平等法身を得証すると。平等法身はそれ以上の八、九地、それから十地の菩薩と同じ法身を得証すると。未証浄心の菩薩が浄心を獲得して平等法身になるんじゃないんですね。未証浄心の菩薩がその未証のままに平等法身を得証する。浄心の菩薩と、これが八、九地ですが、上地のもろの菩薩、第十地の菩薩と「畢竟して同じく寂滅平等を得るがゆえに」とございます。そしてその畢竟してというこの究竟畢竟という言葉が出てきますが、ここでは曇鸞大師はこの畢竟という言葉を二八六頁の四行目でございますが、

答えて曰わく、畢竟とは、未だすなわち等しというにはあらずとなり、と。

(聖典二八六頁)

ですから未来です。未だ等しくなつたらんのです。しかし、

畢竟じてこの等しきを失せざるがゆえに、等しと言うならくのみ、と。

つまり、なつてはいないけど、その徳を受けておると。等しきを失せず。そこに純粹未来という言い方ですね。仏性未来というときの未来は純粹未来だと教えられる意味でございます。ですから、これは果の位でいえば仏性未来でございます。しかし因の位でいえば悉有仏性です。そこにこの仏性ということにつきましても、そういう異なりがございます。そこらが非常にめんどろなことでございますが、ともかくまずそういうことがひとつ、一乗は仏性、悉有仏性ということと仏性未来ということと、その二つの言葉を受けとめて考えていただければと思

います。ちょっと休ませてください。

■ 彼岸とは彼の土としてこの土にはたらく

『無量寿経』の下巻に「究竟一乗」（聖典五五頁）という言葉がおかれてございます。その究竟一乗、「一乗を究竟して彼岸に至る」とございます。この彼岸という言葉も未来という言葉と時間的に表せば未来、空間的といいますか、場所的に表せば彼岸です。だから彼岸に至るといいますと、なんか彼岸に渡りきるというように思うんですけども、彼岸とか彼の土、浄土を彼の土というのですが、それもやはり純粹彼の土なんです。純粹未来と同じように、どこまでも彼の土としてこの土にはたらくんです。彼の土がこの土にすり替わったら魔境でしょうね。この土をどれだけ延長しても彼の土にはならん。そこにははっきりとした断絶があるんでしょう。「横超断四流」といいますが、そういう断ち切る。決して地続きじゃない。しかも彼の土としてこの土に向かい、この土に答える。彼の土、あるいは未来、そういう感覚を失ったとき、それこそ安田先生のいわれる傲慢不遜な精神に陥っていくんでしょね。つまり現代において私たちはそういう純粹未来とか彼の土という感覚を生活の中に失った。かつては私たちの先祖はごく素朴に彼の土を生活の中に、生活の感覚として生きておられた。そこでは決して自己中心的な姿勢は生まれ得なかったんでしょう。どこまでも彼の土から問われ、彼の土から願われているものとしてこの土を生きる。

ですから、この純粹未来とか彼の土という言い方は、要するに仏道というのはこの土においてのゴールインというのはいないんですよ。この土が仏道になるんであって、この土の中の一つの道じゃない。ですから人生そのものが仏道として見いだされてくるときには、ゴールインはないですね。ゴールインがあったら後はどうしてみようもないですね。老後どころの話じゃない。つまり私たちはこの土を生きておる限り問題をもち続けるといえますか、問題に問いつめられていくんでありまして、この土において限りないかわりの中に生きながら、すべて解決などということはありません。

ただし、それなら苦悩してうろろしてとそういうことじゃない。彼の土からののはたらきを受ける。必至、至るのは未来ですね。しかし必ずという確信は現在です。そういう必至の智慧をたまわるときには、私たちは安んじて一步一步あゆむという力を呼び覚まされるのです。よう。「すでにこの道あり」です。しかし決して到達したとは言わさん。解決したとは言わさん。

ですから仏性を成就したとは言わさんのです。しかし、すでに仏徳を身に受ける。今回の宗さんの話をお借りすれば大悲の光明を身に受け続けていく。そこらに仏性未来とか未証、未だ証らずと。これが昨日、大河内君が話してくれました大事なことは、否定的にしか言えないという指摘であらうかと思えます。

■ 真実なるものに触れるとは限りなく自己の不真実を知らされる

ですから真実なるものに触れるということは、限りなく自己の不真実を知らされるということになっていくのでありまして、我れに真実ありといったときには、それは真実じゃない。自己固執、自己主張になる。これはよく取り上げられる言葉としては、蓮如上人の聞き書きの中なのですが、

たとい正義たりとも、しげからんことをば、停止すべき由候

(聖典八七九頁)

と、こういわれております。この場合に正義というのは異義に対する正義でございますね。正しい信心の智慧でございますが、しかしこれは普通に正義と読んでも同じだと思ふんですね。それがどれほど正義であろうと「しげからんことをば停止すべき由」と。「しげし」ということは、その正義であることを固執し主張し言い募るということであらうかと思いますが、そのことが正義であるということと、正義として主張するということは雲泥の違いがあるわけでありまして。

ですから、そこに真実に生きるということ、ほんとうに真実に生かされていくということは、常に不真実を知らされ続けていく。ですから親鸞聖人は三心釈のところでは一つ一つに至心、信樂、欲生の一つ一つにおいて「清浄の心なし」「真実の心なし」という言葉を繰り返してあげておられますね。「至心」とはどういうことか、「信樂」とはどういう心か、「欲生」とはと、一つ一つを押さえられますところに、これは二二五頁ですが、先日申したところですが、「竊かに」というところですが、

仏意測り難し、しかりといえども竊かにこの心を推するに、一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし。

(聖典二二五頁)

と、こういう言葉をどこまでも押さえていかれる。二二七頁の後ろ四行目から信樂釈でございますが、二二八頁の一行目「清浄の信樂なし。法爾として真実の信樂なし」と悲嘆しておられますね。それから欲生のところも二二三頁でございますが、後ろから五行目に「微塵界の有情煩惱界に流転し、生死界に漂没して、真実の回向心なし、清浄の回向心なし」と、そこに一つ一つにそういう言葉をあげておられる。

あるいは曇鸞大師は二二三頁からいわゆる「如実修行相応」ということをずっとあげていかれますけれども、そのときに二一四頁に入って「不如実修行と名義不相応」ということを押さえて、その不如実修行のすがたと名義不相応のすがたを細かに押さえられる。いわゆる「純・一・相続」ということを一つ一つ「不純・不一・不相続」。そして五行目ですが、「これと相違せるを如実修行相応と名づく」と。つまり如実修行相応とはどういうことだといわずに、如実修行相応を明らかにするの不如実修行相応を明らかにして、そして「これと相違せるを如

実修行相応と名づく」とあります。

真実というものをこれが真実だというときには、そこに必ず我れを真実の側に立てるということが起こってくる。そこにどこまでも真実に生きるということは、不真実を知らされ続けていくということとして押さえられておる。

■ ともに生きる根本には自己の不真実とともに生きる

ですから不真実なる相を知らされ続けていくというところに、初めて昨日大河内君もそういう否定をとおして一つに出会うという言い方をしてくれましたけれども、まさにそういう限りなく自己の不真実を知らされ続ける。そこに、一番最初に福祉の上で「混在」ということ、心身に障害がある人といわゆる健常者というのですか、そういう人と区別するのでなくて、障害をもっている人を特別な場所に押し込めるのではなくて、同じ社会に生きる者として混じって生きる、在る。混在ということが大きなテーマとしてあるということですね。その混在ということの可能性するのは、自己の中に混在を自覚するということがなければ開かれてこないのではないかということをちよつと申しましたが、ともに生きるということの根本には、そういう自己の不真実とともに生きる、自己の不真実、自己の虚仮なる事実とともに生きる。それを我が身の事実として受けとめて生きることがなかったら、必ず不真実と見えるものを排除していく。虚仮なるものを排除していくことが起こるんでしょう。そういうことがひとつ思われることでございます。

■ 廃立と転成

そして一乗海、海ということについて、これも宗さんが触れてくださったように、「不宿」という「屍骸を宿さず」ということと、もう一つ「転成」ということですね。とくにこの転成という言葉が親鸞聖人におきます基本的な言葉でございますね。一九八頁のところですが、あえていえば、法然上人にあつての基本の言葉は「廃立」ですね。それは法然上人は法を明らかにしていってくださった。法を明らかにしていくときには廃立ということが、つまり真に抛るべき法を明確に立てていく。

ご承知のように「行巻」には「三選の文」（聖典一八九頁）ということが置かれておりますが、そこでは、

— 聖道門（閣） —

— 雑行（抛） —

— —
 — 浄土門 —
 — 助業（傍） —

— 正行 —

— 正定業 —

まず聖道門、浄土門。それを「闍きて」と。そして浄土門の中では正行、雑行。その雑行を「抛ちて」。そして正行の中では正定業と助業です。助業を「傍にして」と、そういう明確な廃立、選びということが掲げられるわけですが、それに対して申しますと、法に照らされた機の事実を深く徹底していかれたのが親鸞聖人だといつていいかと思いますが。

■ 機の事実をたずねるときには廃立とはいかない

ですから一乗の法というより一乗の機という問題ですね。その機の事実をたずねるといふときにはこれは廃立というわけにいかんのです。つまり人間の事実のうち、これはつまらん、これはおもしろくないといつて切り捨てるといふわけにいかん。それが人間の事実である限り受けとめていかなければならん。その事実を受けとめて生きていく道をたずねなければならん。ですから機の問題においては廃立ということは立てられなくて、そこに「転成」ですね。そしてその転成という言葉については、『唯信鈔文意』のその頁の後ろ二行目ですが、しからしむというは、行者の、はじめて、ともかくもはからわざるに、過去・今生・未来の一切のつみを転ず。転ずというは、善とかえなすというなり。

（聖典五四八頁）

とございますが、これは善という字のうえに注ナンバーがつけられております。とございますが、一〇七一頁ですね。大谷大学蔵本では、そのところが「善とかえなすというなり」のところが、「つみを、けしうしなわずして、善になすなり。よろずのみず大海にいりぬれば、すなわちうしおとなるがごとし」と。そこに罪を消してしまつて善にかえるのではない。転ずというのは「けしうしなわずして、」と。いうならば罪の事実を深く受けとめる。

■ 大宝海とは、本願に遇たときにそれまでの苦悩の一切が宝海になる

あの、私の寺の玄関の横の上がり口のほんの狭い三畳の間のところに、ほんとに場違いなほど大きな額があげてありまして、そこに「大宝海」と書いてある。「功德大宝海」。不虛作住持功德の言葉ですね。これはもう亡くなりましたけれども、書いていただいた当時七十いくつ

のおばあさんなんです。満州から引き上げてこられて北九州でそれこそ大変な苦勞の末にいろんな事業を興してなさった非常に熱心な方でしたが、厳しい方でした。北九州での若い人たちの学習会にいつも来ておられまして、会場が転々とするんですが、あるお寺が本堂を新しくなさって立派になった。それをこうして見られて、「ああ本堂、立派になったね。よっぽど勉強せな」といつてですね（笑）。そういうかたちで、一言一言いわれるんですね。非常に厳しい方でしたが、豪快な方でその方が非常に書をなさる。知らなかったんですがその道では有名な人だったらしいんですね。それで「一筆書いてください」と頼みました。「何て書けばいい」といわれたから、不虛住持功德を念頭において「大宝海」と。それでこれが七十のおばあさんの字かと思うようなすごい字でございますが、それが掛けてあるんですね。

それで藤元が家に来ましてひよつと見て、「本堂ぐらいの広いところならまだいいけど、三疊の間にのう」といつておりました。ただまあ、額の大きさからいいますと、なんとも不釣り合いなんですけども、内容からいうとちようどぴたりでないかと思うんですね。その入り口、上がり口でございますが、いろんな生活の問題を抱えて人が集まり上がられる。大宝海、つまり本願に遇うて、「観仏本願力 遇無空過者 能令速満足 功德大宝海」。大宝海というとなんか大きな宝が沈んでいる海みたいなものをイメージしてしまうのですがそうではない。これは藤元君が教えてくれたことですが、本願力に遇うとき遇うた本願が大宝海だというのではないのだと。本願に遇たときにそれまでの苦悩の一切が宝海になるんだと。つまり「遇無空過者」、空しくない。いままでの生活のすべてが空しくない。迷ったことも悩んだことも行きづまったことも、そのすべてが空しくなかったと。そのすべてがそれこそ宝海として輝いてくる。転成というのはそういうことなんだと思うんですね。

苦悩が苦悩でなくなっただけではないんです。罪が罪でなくなっただけじゃない。しかしその罪が苦悩が空しくなかったといえる世界を開いているのが本願力。本願力に遇うというそのとき、そこに開かれてくる世界はそういう「遇無空過者」、一切のものが空過しない、空しく過ぎない。そこに転成という言葉も押さえられるかと思うわけでございます。

そして、じつは凡夫道、金子先生がよく凡夫道とおっしゃいましたかね。そういう凡夫としての事実の一切が受けとめられてくる。声聞とか縁覚は、これも藤元君の言葉だったと思いますが、声聞とか縁覚は仏道を学ぶということを生活にしておる。菩薩とか凡夫は生活を仏道にするんだという言い方を確かしてくれました。そういう生活が仏道になる。しかもそのときには限りなく自己の不真実が知らされ続け、不相応が知らされ続けていく。しかもそのことにおいて限りなく仏道に常に照らされ帰らされていく。そういう生活が仏道となる。そのとき初めて一乗と。ほかに道なしです。人間の生活のすべてが道として歩まれていくというとき、初めてその人間の生活の事実、人間であるという事

実、そのところですべての問題がまさしく、この「不宿」ということを受けとめると確か宗さんが、屍骸を宿さずというのは排除するんじゃない、受けとめるといいうい方を確かしてくださったと思うんですが、そういうところにはじめて一乗と。

■ 親鸞にあつては、一乗とは人間の生活の事実のうえに開いていかれた

法華が「一乗究竟」と、あるいは「一乗究竟の極唱」という言葉で掲げてきたその願い求めるべき道を、そういう本願力の世界、誓願一仏乗として親鸞はじめてその生活の事実の中でうなずいていかれたのでないか。そこに課題をかかえながら、ほんとうには答えきれなかった法華の、これもいま思い出しましたが、藤元君は『法華経』は悲劇の經典だと、こういう言い方をしていましたね。つまり説けないものを説こうとして、情熱の限りを尽くした經典ですね。教主としての情熱の限りを尽くした經典だけでも、しかもついに説ききれなかった。つまり事実を開いてこなかった。そういう意味で言っているのだと思うのですが、悲劇の經典だといふ言い方をしてくれたことがあります。

そういう歴史を受けとめ、そこに誓願一仏乗として、一乗ということをまさしく人間の事実、生活の事実のうえに開いていかれたのが親鸞であつたといつていいかと思ひますし、少なくとも親鸞聖人はそこに真実教というものの、また、まさしく「時機純熟の真教」として誓願一仏乗を聞信していかれたというようにいつていいかと思うわけでございます。

どうもいつものことであろうろするばかりですけども、そういう歴史をとおして誓願一仏乗という言葉がうなずかれておるといふことを思つておることでございます。どうもまたした話で申しわけありませんでした。今年はこれでお許しただきたいと思ひます。どうも失礼いたしました。