

講師 宮城 顥

# 一乗究竟の極説

（一九九八年六月一六～一九日）

於 岡崎別院

教法は問いの深さに応じて新しい表現をもつ

14

六嘆の言葉

1

世紀末的な混迷とは普遍的な価値体系の崩壊、連帶原理の喪失、歴史の無方向、人間不信

1

一乗という問題はすべての存在がともに連帶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帶の原理

3

淨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とだけの限られた出合

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[1]

11

他のうえに自己を見る

11

「兼ねてよく度す」

12

一乗は兼ねてどういふに成り立つ

12

誓願として一乗

13

『大無量寿經』に『法華經』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

親鸞聖人が読み替えは我が身の事実において

16

「開・庵・会」が天台の教學の展開を表す

18

「顕淨土真実教行証文類」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つた

20

大乗の三部經

20

『華嚴經』は自利自滿成就の説法

21

『涅槃經』は法に依りしめる利他成就の經典

21

「仏性の克服

22

『無量寿經』は法陀の滅度をくぐつて法を説く經典

23

『觀經』は沈黙をくぐつて説く經典

23

沈黙は釈尊自身が本願に帰命せざるをえない姿

24

『阿弥陀經』は諸仏の証誠護念

25

一乗の課題は「仏性の克服」

25

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

『大經』と『法華經』の列名

28

聖道門と淨土門を親鸞は「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	「悉有なるものを仏性といつ」	44
葉なるものをまさしく正機とする	31	「人間なんのために生きといがへん」	45
『法華經』は釈迦牟尼仏一仏の主領の世界	32	「宿業本能」	45
『無量寿經』は諸仏の世界	33	淨土の大菩提心	46
善導が諸仏と弥陀という問題を明らかにしていへ	33	三受	46
親鸞の一乗は大小の聖人・重軽の悪人と皆・同・齊	36	人間は「自重存在」	48
「羅刹と宝輪」	37	仮性未來	49
「一乗を究竟する」	38	彼岸とは彼の土としていの土にはたらく	51
願心としてはたまき続けておる一乗	39	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ざれり	52
一乗究竟とは、機の深信が徹底されていく	39	ともに生きる根本には自己の不真実とともに生きる	53
根本的な言葉はすべて動詞	40	廢立と転成	53
一乗を一乗海	41	機の事実をたゞねるときには廢立とはいかない	54
『法華經』と『無量寿經』とのかかわり	43	大宝海とは、本願に遇たときにはそれまでの苦惱の一切が宝海になる	54
	43	親鸞においては、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

## ■ 教法は問い合わせに応じて新しい表現をもつ

今年もこうして大地の会開法会を開いていただきました。こうして拝見いたしまして、今まで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つておる。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つて出版されるものじやない。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ればいいんだと。そしてその新しい人間が出るということは新しい問い合わせに応じて新しい表現をもつものでございます。その意味では新しい方が参加してくださつておるということは会として頼もしいとか、そういうことじやなくて、やはりそこに新しい問い合わせを提出していただくといいますか、その問い合わせをおして、つまり教法は結局その問い合わせの深さに応じて新しい表現をもつものでございます。そこに新しい問い合わせが加えられますとき、その問い合わせとともに聖典がまたそこから一つの歴史を開いていく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つていかれたそう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」と言つっていました。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つたんですけども、家の中も車椅子でそれも大河内君と一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らうなということを思つておるんです。

## ■ 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いますか、いただき方があるわけでござりますけども、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『無量寿經』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「十方稱讚の誠言」「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しょう。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ります。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」の内容でござりますね。「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つていています。

### ■ 世紀末的な混迷とは普遍的な価値体系の崩壊、連帶原理の喪失、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り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つているのは、けつして近代が終わつた後の新しい時代、そこから始まつてゐる時代ということをいつてゐるのではないと。そうではなくて近代を終末に追い込んだ世紀末的な混迷と。そういう言い方をしておられます。そういう世紀末的な混迷を仮に現代と呼んでゐるにすぎない。

そしてそういう世紀末的な混迷を押さえて、とくに普遍的な価値体系の崩壊ということ、それから連帶原理の喪失、すべての人が連帶していける原理が見失われてゐる。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、世紀末的な混迷ということを押さえてくださつておりました。

### ■ 一乗という問題はすべての存在がともに連帶していける法を求めた

その混迷の中の、とくに連帶原理、すべての人間がそこで一つに連帶していける、連帶原理、そういう問題を見失つてゐる、喪失してゐる。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帶してい

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ます。

この「一」という言葉が大変めんどうでござりますね。一という言葉で「單一」という意味と「同一」という意味ですね。どちらにも一といふ言葉が置かれるわけですけども。單一といふ、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も一化ですね。それは一時期しきりに使われました言葉で申しますと、「独立と連帶」という問題でござりますね。そういう独立と連帶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帶の原理

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ないか。そういう独立と連帶という、ある意味でいえば、あい矛盾した要求でござりますけれども、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、連帶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、問い合わせ返しあうということがずっとあるわけでござります。そこに和田先生の言われる連帶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帶の原理ということにはならないんですね。

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

### ■ 淨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淨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ひ方をしてくださったことがあります。淨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生み出される存在の意味だということをおつしやつた。いかなる存在とも平等に生み出される世界であると。そしてその独立者とはすべての存在と平等に生み出される存在の意味だということをおつしやつた。いかなる存在とも平等に生み出される世界であると。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生み出される人だということでござりますね。

### ■ 「隠在」(integration)の謎題

同時に、この連帶といふことも一応周りの人と連帶する。この「」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、共生といふ言葉が使われますけれども、しかし周りの人と連帶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帶し自分自身と共生しておるというときでござりますね。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」(integ ration)といふことが大きなテーマとして問われていますね。心身に障害をもつ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ふ言葉に対して混在という言葉が使われるわけでござりますが、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ふ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うことがあつたわけですね。その分離するという考え方には一つの労りの意識のようなものがあるわけですけれども、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なこの「労り」ですね。水平社宣言の中で「人間を労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、その労りは「うばいとる」とか「うろす」という意味までもつた文字でござりますね。古い文字としての読みに「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とかうろすという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込むということが常にありますね。

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つておられる人ですけれども、フランナリ・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ツ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う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うことのためにユダヤ人を焼いて殺した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つしてグロテスクな誇張だとは思わない。そういう人々、そういう障害のある子どもをもつ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つ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、一般的の言い方でいえば共生ですね。もちろんこれは大変なことですね。九州での授業に一年間重度障害の方が聴講で通つてくださった。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つ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。そして大変な苦労ですけれども町へたえず出られる。出ることによつて何か混在という問題を考えてもらいたいんだということなんですけ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い、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ります。

### ■ 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しくださるのですけれども、そういう問題につながることになるかと思いますが、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くるそういう交わりに逃げ込むといいますか、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んのでしよう。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、外なる異義を見ているだけじやないですね。より深く自己の内なる異、とくに第九章の書き出しだすね、「念仏もうしそうらえども、踊躍歡喜のこころおろそかにそらううこと」、それは唯円自身にとってまことに異なる、異様なる自己なんでしょう。このほかに道なしと、あの念佛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佛してみたけれどもじやないです。それこそ念佛のほか道なしと思い定めているはずの自分の中になお踊躍歡喜のこ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なおその自分を裏切るといいますか問い合わせ、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うことなしにですね、周りの人と連帯してとか共生

してといいましても、その共生とか連帶はけつして第一義的なもの、つまり自分が自分として生きていこうまでの本質的な課題にはなつてこないのではないか。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、ですから連帶ということも、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帶ということはあり得ないわけでして、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ります。

これは阿含經典には、山口益先生の翻訳、『仏教聖典』の文章（p17）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ますから、他人の老い・病い・死を見て、あざけつたり厭つたりしている。

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、あざけつたり笑つたりする。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が、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、結局この独立と連帶というものは一見矛盾といいますか、別なることのようですが、それども、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つてくる、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」に念佛の大行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つたいことなのか、そういう問題を少しでも考えられればと思つてはいる」とでございます。

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ございますが、安田先生が独立者とおつしや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に、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」という言葉をおつしやいました。道義的な責任ということじやなくて、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つ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つておるあらゆる関わりを自らに受けとめていく勇気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。はつきりと認めその事実にはつきりと立つ。認可決定という、したがつ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こう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。忍という字を書いと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、はつ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つたわけですが、まったく偶然にぱらぱらと見ましたハイデッガーの書物の中に「ギリシャ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。ギリシャ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「eindlichkeit」の「Leiden」というのは「耐え忍ぶ」という意味だと。つまり情熱といつ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るうと、どんなに悲しいことであろうと、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、勇気だと。そういう意味でギリシャ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つ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、勇気としてあるのでしよう。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たいたものであつて、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してはいかんともしがたい、どうしてみようもない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ん。私の人生はそこからしか始まらんし、そこにしか具体性がない。その事実をまさしく我自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、言いかえれば主觀性、そういう主觀性をどこまで行つ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觀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に頭が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と。そういうどうにもならない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つ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こうおっしゃつております。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っておつ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います。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佛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、法門を讚嘆し、勸化をいたすとともにがらのなかにおいて、さらに眞実にわがこ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、ききとり法門の分裔をもつて、眞実に仏法にそのこ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ます。教義を立場にして一切を、人間を断ち切つ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してはどうしてみようもない宿業の自覚というもの、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をございましょう。

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りますね。答えに立つて与えられた答えをもつて現実を切り刻んでいくものでございましょうか。それに對して非俗、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つておる使命を自覚し、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つていた、そういうことが思い返されるわけでござります。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うと思ひますけれども、大乗というときもそういう傲慢不遜な精神を破る法でござりますね。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

そこに独立と連帶、同一と單一、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けれども。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「うなづき」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」でござりますね。「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つてその法を聞いたもの、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していくわけであります。

その衆は和合衆でございますね。僧伽です。『大無量寿經』ですと「一時、仏、王舍城耆闍崛山の中に住したまいまき。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、万二千人の大比丘が集まつてあるから大比丘衆というのは当たり前のことのようでございますね。それから菩薩のほうも「衆」—「俱」と。こちらも「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つていたという、ただそれだけのことのようでもあります。しかし、じつはバラバラなものがどれだけ集まつても衆にはならんわけであります。一人一人のところに衆ということがあるのでね。

つまり言つてしまつますと、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ようけれども、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やないということがあるのでしよう。つまり私は我が身をそこにすえて聞くんでありますて、行学という場合ですね。その我が身といふのはいろんな人間関係の中に苦惱し引き裂かれ、あるいは喜びを分かち合つておるそういう人間関係、自分のいのちがもつておるいろんな人間関係において聞いておるはずなんですね。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には、つねにそこに「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ということがあるはずでございますね。それでなければただたんなる理知分別による知的興味としての仏法の勉強ということに過ぎないんでしょう。

ですからこの「衆」という字は、多くの人が集まつ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おるわけです。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よう。

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、ともにといふ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つしやつております。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つたという、そういうことではない、たんにそういう取り囲んでいるといふことじやなくて、仏身が衆を兼ねると。つまりいうならばそこに集まつ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う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。

「承知のように道元の『正法眼藏』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。仏道をならうといふのは自分自身を明らかに学ぶ。「自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり」。まあ簡単にいってしまいますと、我執においてとらえていた自己をわするると。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。つまり自己といいましても具体的には他から見られておる自己といふ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つておりますのも、具体的には皆さんの中に映つてお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ふことでござりますけども、私の意識がどうあら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つ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たことがございました。

## ■ 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、どう言えばいいんでしょうね、他のうえに自己を見るとといいますか、他を他として見るんじやない、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

## ■ 他己

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けど、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。その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やない。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やない。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つておると思います。

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も触れさせてもらつたんですが、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上を渡すというけれども、ほんとうに生死の大海上を渡つたものがあるのかという問い合わせ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しょう。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して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つて龍樹はあらためて事実として生死の大海上を渡つ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上を渡つたものがあるならば、そのときその事実は兼ねて多くの人間をして生死の大海上を渡らしめると。そこに兼ねてという言葉ですね。

### ■ 「兼ねてよく度す」

これはまだはつきりしないんですけども、私には一乘という問題は具体的には、じつはそういう兼ねてといふところに成り立つのではないか。ほんとうに私が人間としてのいのちの事実をつくして、その仏道によつ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『觀經疏』のほうでは

### ■ 一乘は兼ねてといふところに成り立つ

「仏身兼衆」と。それとかかわつてくると思ひますが、善導は『承知の如くに菩提心を「唯願我身 身同虛空 心齊法界」と、たびたび引かしてもらつてゐ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よう。

### ■ 誓願として一乗

この一乗という問題が、『承知の如く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。『法華經』でございますが、しかしやはり『法華經』にあつては一乗というも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」とござりますその「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やなくて、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づかれてある、その「誓願一仏乘」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」という言ひ方には、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」という言ひ方の中に押さえられてあるのでないか。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体的なはたらきにおいてうなづかれておる問題があるのでないか、そういうことを思つておることでござります。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しょうけれども、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つておることでござります。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 一乘究竟の極説 2

## 第一講

## ■ 『大無量寿經』に『法華經』の歴史が包まれる

以前医者に行きました、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」といつて叱られました。私にはじつにぴたりした表現だと思つてゐるんですけども一。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、お許しいただきたいと思います。

この「教巻」の結びの六句でござりますね。

しか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、一乘究竟の極説、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ございますが、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ります。

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『法華經』、天台の教學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『法華經』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『法華經』、あるいは天台の教學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ります。

しかし、もし捨てられたのだということになりますと、選び取られた淨土の法門も、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『法華經』、そしてその『法華經』によって天台の教説が求めてきたそういう道が、宗祖にあつては『大無量壽經』において真に答えられてきた、その『大無量壽經』によるというところに、じつは『法華經』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しょう。

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つたテーマでござりますね。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います。ただそれが具体的な道にはついに展開し得な

かつたということでおざいますね。

ですから、ここ六つの言葉が、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、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ったわけですね。この『法華經』ということ、これにつきましては、「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懷と許す法華において」とおざいます。『觀無量壽經』が、淨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。そこに諸宗ござつて、いかなる宗といえども『法華經』が出世本懷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おざいますね。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」とおざいますね。

### ■ 「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して、こころみに織田得能師の辭典で引きますと、「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『法華經』のことなりと」、こう織田得能師の辭書にも押さえられておりまして、一乗究竟の教といえばそれは『法華經』のことであるというのが仏教一般の押さえ方といいますか受けとめでございますね。

そして「一乗の經」という項目のところにも『法華經』のこと、この經は主として一乗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仮性

ですから、この一乗ということを追求してきたのが天台の歩みであったといつていいわけでござりますね。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おざいますが、その一乗ということが成り立つ根拠としては「一切衆生悉有仮性」ということが押さえられるわけでございます。ですから仮性ということがこれから問題になるわけでござりますけれども、いまは後回しにさせていただきまして、そういう悉有仮性という立場、それに対しても法相宗が「五性各別」ということを説いて否定するわけでござりますね。五性というのは、

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つておると。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つておる者、縁覚に定まつておる者、菩薩に定まつておる者、それから、いまだいざれとも定まつていない不定性、そして無種性ですね。いわゆる仏性をもつていな。いざれにもなれないと定つておる者。その定まつておるというのは生まれつき、生得として定まつておると、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の、應和三年、九六三年にあつた論争ですね。

おもしろいですね。この論争のとき天台側が『法華經』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つたらしくて、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つと見ていて「無の一は仏にならず」とこう読んだんですね。つまり無種性のものはこれだけは仏になれない。無の一は仏にならず、と。まあいかげんなことでござりますね。どんな論争かと思つたら、こういうことを必死になつてやつてたんですね。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。『法華經』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うでございますね。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ります。

### ■ 親鸞聖人が読み替え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えをなさつておりますね。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、これは正氣の沙汰の書物でないと。そういうように言つたということを

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ございます。

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経典を読み替えておるわけでありまして、いうならば経典を読む目が経典に先立つて教条、教え、ドグマがあるわけでございます。それに対して親鸞聖人が読み替えられましたときは、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、そこの「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」とは義の中に好惡・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、指を看視して月を覗ざるが」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、汝何ぞ指を覗て月を覗ざるや」と。これまたかくの」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。

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か、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、穢惡汚染にして清淨の心なし。虚仮詔偽にして真実の心なし。ここをもつて如来、一切苦惱の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行くを行じたまいし時、三業の所修、一念・一剎那も清淨ならざることなし。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います。その心においてどこまでも仏意を、しかも「穢惡汚染にして清淨の心なし。虚仮詔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つて行かれたのが、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、けつして自分の立場から経典を読み替えるということではなかつたといつていいかと思います。「竊かに」というこの言葉は我がもの、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つ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りますね。

## ■ 「開・廃・会」が天台の教学の展開を表す

ともかくこの『法華經』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りますね。「顕淨土真実教行証文類」というこの「顕」というこれが天台の大事な言葉でござりますね。

開權顕実

廢權立実

会三帰一

「承知のよう」「開・廃・会」というのが天台の教学の展開を表す言葉でござりますね。まず「權」、三乗ですね。声聞、緣覺、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、顕でござりますね。そして次には三乗を廢して一乗を立て、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おるわけでござります。

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

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ね。

法華・涅槃時

華嚴時

阿含時

方等時

般若時

この華嚴時から般若時までの四十年、『法華經』の序經と呼ばれます『無量義經』に「四十余年未顕真実」という言葉が説かれておる。いまではすべて方便の經である。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『法華經』でござりますね。『法華經』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「顕淨土真実教行証文類」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。

### ■ 「顕淨土真実教行証文類」の題名

まあ、書物の題名としてはどうなんでしょうね。「顕淨土真実教行証文類」。私たちは小さいときから、それが「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れども、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。「顕淨土真実」、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、さらにその版木までも焼却してしまう。さらには法然の墓ま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「顕淨土真実」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『法華經』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つた、そういう現実に対して「顕淨土真実」と。淨土の法門をある意味で高らかに名のりあげておられる、そういうことがいえるかと思います。

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

だいたい、親鸞聖人がこういう大事なところできちつ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、念佛者の間に流布する『大無量寿經』という言い方を取り上げられたとは考えられない。けつ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『大阿彌陀經』『平等覺經』『莊嚴經』『如來會』『無量壽經』。安田先生が「展開する本願」という講題でお話しくださったそこでは、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つてくださった、二十四願經から三十六願經、そして四十八願經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いたんですが、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『無量壽經』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『無量壽經』だということを「指摘くださつていたように記憶しま

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

しかもそれは当時の聖道諸宗に對して「顕淨土真実教行証文類」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おるというようにいっていいかと思います。

そういう問題ですね。『法華經』を受けとめ『法華經』を越えた、ある意味で『法華經』を外から批判して外から切り捨てたんじやなくて、『法華經』を内から食い破つて名のりをあげてきた、そういう意義がこの『教行信証』にはあるといつていいかと思います。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つて真実教を明らかに讃嘆されていくことがあるといつていいかと思うわけでございます。ちょっ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つた

一乘ということ、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けれども、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つた。そのことはその聖道の諸宗の人びとそ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行ふと。自らの宗の本来の行にあわせて傍らに念仏を行ふ。天台でいえば朝題目の大念仏というあり方でございますね。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乘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はないかと思います。

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ふこれは、逆に淨土門にあつて念仏の傍らに聖道諸宗の行を行ふといふ、そういうことはないわけであります。もちろん歩みの中ではあります、宗としてそういうことが開かれるといふ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「顕淨土真実」という名のりといふことを思うわけであります。

### ■ 大乗の三部經

その大乗の歴史を、これは安田先生が親鸞聖人においては淨土の三部の經典と同時に大乗の三部經があると。親鸞聖人において大乗の三部經といふ言ひ方をされます。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『華嚴經』と『涅槃經』でございます

ね。そして『無量寿經』を大乗の三部經のうち安田先生はお呼びでした。この『華厳經』とくに『涅槃經』でござりますね。『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『華厳經』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ります。

### ■ 『華厳經』は自利円満成就の説法

その場合『華厳經』というのは初転法輪の經典でござりますね。仏成道後初めて説かれたのが『華厳經』である。五時教判におきましても華厳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すね。そしてそこでは菩提樹下で釈尊がその身に開かれた正覚、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晩にして説かれた經典といわれるわけであります。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『華厳經』と『涅槃經』という經典でござりますね。

その意味で『華厳經』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すが、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つ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書き記したものがあるはずだと。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』でござりますね。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、バラモン教徒であった須跋陀という人が仏法に帰依し仏法に生きるということをもつて『涅槃經』の説法は閉じられているわけであります。バラモン教徒がそこに自らの歩む道を見い出し、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でござりますね。

これは誰の言葉だつ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んば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

の言葉に逃げ込むことは免れない。

ですから先生が自らの死をもつ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つ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ろうと思うんですね。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つ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ろうと思う。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うんです。

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っていいかと思います。そこに『華嚴經』と『涅槃經』をもつてまさしく自利利他円満成就の世界がおさえられてある。そういうことがこの大乗の三部經というところに思われるわけです。

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 無量無辯世界是大乗論中説

（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辯世界を領すと言わば、是れ大乗論の中の説なり。）

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、そしてその仏によつ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辯世界を領する、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がいうならば自己満足といいますか、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、一乗ということを成就していく上で大きな課題であつたといつていいかと思います。

## ■ 一仏性の克服

そこでとくに浄土の三部經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、『無量寿經』というのは仏陀釈尊の死をとおして、その死をこえではたらく法を説いておる。『無量寿經』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。「特留此經」という言葉で八十六頁の一番最後からの文でございますが、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けれ」。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「當來の世に經道滅尽せんに」、經道、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う。「經道滅尽せんに、我慈悲哀愍をもつて特にこの經を留めて止住すること百歲せん」、その本願の法でございますね。そこに説かれた本願の法というものを「止住すること百歲せん」と。

まあ、百歲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ってもよさそうなのには思はぬわけですが、この百歲というのはご承知のように四五三頁の五行目に「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す。河白道の上の百年じやございません。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しょう。それはともかくですね、『無量寿經』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。

### ■ 『觀經』は沈黙をくぐって説く經典

それに対して『觀經』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ますね。ご承知のように、これは善導大師の『觀經』の読みによるところでございますが、この九十一頁の厭苦縁から欣淨縁。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

欣淨

散善顯行

定善示觀

この場合、禁父、禁母それから散善、定善は対句ですが、厭苦、欣淨これは対句じやないですね。前後が対になつてますので、つい厭苦欣

### ■ 『無量寿經』は仏陀の滅度をくぐって法を説く經典

淨も対にして読んでしまうんですが、苦に対する言葉は淨じやなくて樂ですね。淨に対する言葉は穢でござりますね。

ですから厭苦欣淨というのは対句の言葉じやない。対句ならば厭苦欣樂でなくちやならん。あるいは厭穢欣淨でなくちやならん。でこの苦樂というのはこれは私ども共の日常意識でござりますね。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樂の心でござりますが、それに対しても淨穢という問題、これは宗教心の問題でござりますね。ですから、ここには絶対的なある意味で断絶がござります。

で経文の上から申しますと、こここの厭苦縁の終わりから欣淨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りますね。別に間が切れているわけじやございません。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、後半を欣淨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、苦樂、韋提希の言葉のうえに即していえば愚痴の言葉でござりますね。こちらは「無憂惱処」を求めるという、樂い求めるという。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つても愚痴でござります。その愚痴の心が欣求の心に変わるという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」という言葉で、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う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う言い方でござりますね。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碎かれたといいますか、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」というような言葉ですね。それに答え得ないそこに教化者としての挫折ことがあるわけであります。

### ■ 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やなくて、まさに沈黙せざるをえない、つまり釈尊自身がいう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。九十二頁のここ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りますね。普通は世尊とか仏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うように思います。「世尊」という言葉のところには五十年の教化の歴史がござりますし、「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」となったその生涯ですね。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ります。

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す。「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」でありますして蓮華座じやない。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觀においてあらためて明らかに觀察されるわけですが、そこに「かくの」ときの妙華は、これ本、法藏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。

そこに法藏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います。ですから『無量寿經』『觀經』とともに釈尊の一仮性といいますか、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』は無問自説の經と。誰もその説法を求めもしないのに仏陀が説き出された經典だといわれます。『教行信証』の中では、

この『經』は、大乘修多羅の中の無問自説經なり。しかば、如來、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。

これは『一念多念文意』ですね、

この経は『無問自説經』ともうす。この経をときたまいしに、如來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、恒沙如來の護念は、諸仏咨嗟の御ちかいをあらわさんとなり。

（聖典五四五頁）

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。そこに一仮性というものを克服して諸仏遍頌の世界、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。

## ■ 一乗の課題は一仮性の克服

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いますか、課題として一仮性の克服と云うことがあげられるかと思うわけですが

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いますか立てていく。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つた。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つ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つていることでござります。

大乗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りますね。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ります。今日はそこまででお許しください。

## 98 | 乗究竟の極説 3

## 第三講

一乗ということ、一乗を開くということには、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、それが大乗の世界だという「大乗論の中の説なり」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『法華經』が明らかにした、そういう『法華經』でございますが、『法華經』はついにその一仏性を越えていないといいますか、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『法華經』という経典は非常にすばらしい経典として多くの人を生み出しましておりますし、またその経典の内容をとおしていろいろな思想が生まれております。そしてその『法華經』の経典としての表現、説法の姿には非常な苦心といいますか、ご承知のように譬喻が多くございますね。例え話ですね。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から、子どもたちは遊びに夢中になつて長者の「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つていた「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つ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つたという、そういうこの世を「火宅」に譬え、その火宅の中につつて、しかも回りが燃え、火が迫つ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つておる、そういう人々をいかにして眞実一乗の道に導くか。そのためにはまず羊・鹿・牛という、これが三乗でございますね。声聞・縁覚・菩薩。その三乗の教えをおして大白牛車というのは一乗を表すということでございます。

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、非常な釈尊といいますか經典の情熱でござりますね。説かれる前に「三止三請」ということがあります。しかし、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。また拒まる。「三止三請」ということがあります。そういうようなんとも含めて、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つておる限り、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りますね。

### ■『大經』と『法華經』の列名

この一仏性ということはいろんななかたちで現れてまいりますが、非常に象徴的なところだけを取り上げましても、まず經典が説かれますときには、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。『無量寿經』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りますね。そこには五十三仏の仏がたの列名が説かれてござりますが、これが『法華經』の場合もその列名といいますか背景が説かれるわけでございます。ただこの『無量寿經』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つてているわけでござりますね。

ところが『法華經』の場合は名前が全部一つでござりますね。序品に出てくるんですけども、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つ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」の世界でござりますね。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。

(聖典三四一頁)

云々、とありまして二行ほどおきまして、

安養淨刹にして入聖証果するを「淨土門」と名づく。  
とあります。

### ■ 聖道門と淨土門を親鸞は「得果」と「証果」で区別

そこに聖道門と淨土門を親鸞聖人は「得果」と「証果」という言葉で区別しておられます。一口でいってしまいますと、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これは、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いますか、許されていくということがござりますね。

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います。それに対して淨土門のほうは「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つてそれこそ生活、昨日、宗さんがいろいろお話しくださった、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『無量寿經』の場合名が異なつておるということは、それぞれが担つた宿業の異なりでございましようね。五十三仏すべてがその名を異にしているということには、それぞれがそれぞれの業において、その法をその身をもつて証ししていくかれている世界があるかと思います。ですからまず列名というところには、『無量寿經』の場合と『法華經』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ります。

### ■ 「比丘の退座」

それからそういう世界にあっ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い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ります。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づ。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つております。そこではそういう枝葉なるものがいうならば見捨てられるといいますか、「制止したまわづ」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つていくのにまかせるという問題がござります。そして「貞實なるもののみ」の世界がそこに保たれるといいますか。そういうことがござります。

### ■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「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いますか、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いますか、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、どういうことがきっかけで大地から菩薩が出てくるかといいますと、じつは「他方仏土の菩薩」方が集まつてこられまして、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写し供養せんことを聽したまわば、當に此の土に於て広く之れを説きたてまつるべし。

と、そういう申し出をするわけですね。それに対しても釈尊がその必要はないと断られる。その他方仏土からの、「他方の国土よりもも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もあなたがたの力は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『無量寿經』の場合、これは「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衆」と出てまいります。そしてずっと「國中の菩薩」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」。あらゆる世界の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「國中の菩薩」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」といいます。

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いいます。

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たと思います。どこかよそにある仏土のという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。異なつた世界の存在。そしてそのときにたしか藤元君も触れてくれていたと思うんですが、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つてこられる。いわゆる仏教学者だけない、日ころはまつたく仏教とは異なつた世界でそれぞれに生きておられるそう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なりますね。

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やない。広く人間にとつての教えだということを証ししてくるものが他方国土の菩薩衆でございましょう。

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ひ話が通じない。その限りそれは閉ざされた特別な世界になつ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つておりましてもそれはただ言葉として言つておるだけで、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ころに『無量寿經』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」といいます。その五逆誹謗正法に

については、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ります。ただのぞくという言葉だと。『法華經』の場合は言葉じやないわけですね。黙然として見送るという、いうならば態度でござりますね。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、普

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。」のふたつのつみのおもき」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。

とおつしやつてあります。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」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つております。

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ります。そして別に意地悪く捨いあげているわけではないんですけど、一番最後でござりますね。『法華經』の一一番最後、いわゆる「普賢菩薩勸發品」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つて『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変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。釈迦牟尼仏によつて頭をなでられたり、衣の中につつみこまれたりですね、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ります。

## ■ 『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「」とがどうしても感じられるわけでございます。

それに対して弥陀の世界、『無量寿經』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やなくて諸仏の証誠護念讚嘆、そういうものがその法の誠なることを証ししていく。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つてとくに明確にされていつたといわゆる「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。その二尊教のもつております意味、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らうと思います。

### ■ 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『往生礼讚』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、何がゆえぞ觀を作さしめずして、直ちに専ら名字を称せしむるは、何の意があるや。

（聖典一七三頁）

と。つまり念佛ということの本来は觀念佛でございますね。仏を觀念する。ところがその初めから觀念を説かずに最初から称名を勧めるのは、いつたいなぜかという問い合わせでございますね。それに、

答えて曰わく、いまし衆生障重くして、境は細なり、心は龐なり、識○り、神飛びて、觀成就しがたきに由つてなり。

（同　頁）

と、そこにど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いますか、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、相続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、現することすなわち生ずと。

この問い合わせの言葉はそのあと、

### ■ 『無量寿經』は諸仏の世界

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「現ずることすなわち多き」と、こういう問い合わせ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、一多難現するにあらずや。

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、

仏と仏とちがしく証して、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「教卷」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でますが、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、正覚を取らじ。

とござります。普等三昧というのは「無量不可思議の一切諸仏を見」る三昧でございますね。そしてその無量不可思議の一切諸仏を見ると、うところに仏の住すべきところというものが見られておる。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ひます。

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、けつして物、労働力とか知力といいますかね、能力、そういうもので見るので見るのはない。まさしくかけがえのない同じ人間として見い出していく。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じ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。方に隨いて一仏を礼念し課称せんに、また生まるる」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合わせでござりますね。

答えて曰わく、諸仏の所証は平等にしてこれ一なれども、もし願行をもつて來し取るに、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。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の諸というもうろもろ異なりは願行の異なりだと。

弥陀世尊、もと深重の誓願を發して、光明名号をもつて十方を攝化したまう。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、それはけつ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やない。私にあつては弥陀を信ずるほかないと、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ります。

ですからえらいゴタゴタ申しましたけども、『法華經』という經典に拾い上げましたところは、一つの形をとつて現れているところばかりでござりますので、形のうえでとらえたきらいがござりますけれども、しかしやはりそこに『法華經』の特徴といいますか、『法華經』の世界が象徴的に説き出されておるというように思います。その限りにおいてやはり『法華經』の世界は事実としては一仏主領というあり方をまぬかれていないのでないか。そのことが何か一乗という人間にとつて、もつとも根本の肝要なテーマを掲げながら、しかし『法華經』天台の教學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つた。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つてている。

それに対し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淨土門、淨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 자체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ござります。

ちょっ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・齊

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てまいりましたけれども、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つてくる。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ざ承知のように、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、大乗の聖人、重罪の悪人、軽罪の悪人「みな同じく齊しく」と、そういう「皆・同・齊」という言葉で具体的には一つなる世界ということが押さえられていますけれども、そういう皆が一つに出会えるような世界を求めておるということ、これは人間にとつて根源的な願いでござりますね。

いろんな人間関係をもつて生きているわけですから、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つていつも引き裂かれ愛憎の苦悩に悩まされている。そういう我々にとつて皆が同じく齊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から、しかしその世界を誰かが中心になつて、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んですけども、例の「八紘一宇」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ね。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くことで、日本がいろいろと画策したわけですが、しかし八紘一宇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ども、しかし現実はその願いが推し進められることによつて、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りますね。掲げておることは一つなる世界です。だれも文句のいえない、いうならば正義なんだけども、しかしその正義を我々の力でということになるとき、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つてくる。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っとあつちを歩かれたときの随筆がありますが、その中で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「殺一警百」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警百という、そういうことがそこに起つてくる。

### ■ 「羅刹と宝輪」

その意味で『淨土論註』におきまして主功德莊嚴成就ですが、「正覺阿彌陀法王善住持」というあの偈文のところでいざいますけれども、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、則ち率土相〇す。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が、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つ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けど、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つ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、国家ですね。

ですから、ここでは宝輪といつてあるんですね。決して慈しみ深い転輪聖王が君主になつておる世界ではない。「宝輪殿にとどまらば」、つまりそこでは法でござります。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覺に立つて、そういう帰依三宝ということをもつ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でござります。

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觀性ですね。主觀的なものの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ご指摘くださつてのことですが、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々が分裂していく。一度分裂が始まるとその分裂は止まるところがない。宗派乱立でござりますね。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」をもつてたがいに我が宗ひとり賢し、「歎異抄」でいえば第十一章でござりますか、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けども。

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つた。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つておつたようなわけでござりますね。

私は現代の思想というようなことはわかりませんけども、主觀主義という言葉を目にいたします。そしてもとの言葉は全然わかりませんが、「隨意」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「隨意」のところに「きまま」とかつてて言葉が入れてありますし、「恣意」というほうには「おもいのまま」という言葉がかつて入れてありました。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觀となつた」という言葉ですね。そういうことが近世の本質にとつて決定的な二つの出来事と押さえられてござりますた。

ともかくそういう、昨日宗さんがいろいろお話しさつた理知分別でござりますね。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限り一乗ということをもまた対象的にとらえ、主觀的にとらえていくということになるだらうと思います。

## ■ 「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「一乗を究竟するは」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がござります。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やなくて、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りますね。

そしてその一乗といふことを一乗海釈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。

### ■ 願心としてはたらき続けておる一乗

その誓願、それは一口でいえば「我が國に生まれんと欲え」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、十方の衆生に向かつて我が國に生まれんと欲えと願い呼びかけられるそういう願心です。そういう願心としてはたらき続けておる一乗でござりますね。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やないですね。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。十方ということは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ということよりも、もつとどこにでもいる、どこにおいてもということを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「願生彼國」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やない。理想の道として立てられ、その理想の道に向かつてお互に切磋琢磨していくというような世界じやない。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にたらいで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を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やなくて、我が身のうえにそれぞれがうなづかるべきそういう願心としてはたらいておる。

### ■ 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は、昨日宗さんがお話し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、それは必ず羅刹の國となる。そこに等しく我が身のうえにはたらいている誓願。ですからこれは一九七頁の『涅槃經』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」、まあ非常にめんどうな言葉ですが、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し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が、その「畢竟」にも「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畢竟と。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います。そのところで宗さんは、究竟、畢竟という言葉を「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「」を知られたのですが、一乗というようなことでも、私たちは対象的に、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ね。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。念佛ということについても念佛というものがあるんじやない。念佛するということがあるんだと。念佛としてとらえたときには念佛はわからなくなる。そこに念佛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。空という言葉を名詞としてとらえて、空というのはどういうあり方だとか何かかんかと言つてしまふんですけども、そうなればなるほど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やない、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。空といつているから空というわけにい込んで、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ち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ようかねえ。

それからその本で典拠があげてありませんので、どういう経典に出ているのかわからないのですが、「経典には」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気以上に人間をいためると。まあそうでしょうね。

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、そういう薬害の警戒が出ております。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」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」とこうおつしやるですね。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」とおつしやるんですね。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のちの事実、新しい人生を生きると。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いますかね。老後というと終わつた後でござりますね。老人手帳なんかもらうと老後ですね。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、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、何をもつ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もいのちの姿であり嘗みなんですね。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つていてるか。

## ■ 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」、転じ成する。やはり海という名詞じやございません。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ふことを形容するために、譬えとして用いたとことよりも、動詞としてとらえる。そういう姿勢が一乗海といふとら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ふことについて「純粹未来」という言葉でいわれる意味、そして海といふ言葉でおさえられる意義をもう少し考え方で考えていただこうと思つております。

今日はここまででお許しください。



## 98 | 乗究竟の極説 4

## 第一講

## ■ 『法華經』と『無量壽經』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ばなんでも今度は和田先生も疲れたとおつしやつてくださるだろうとひそかに期待をしておつたのですけども、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「お疲れでしよう」といつたら、「いえ、疲れません」と。まあ一ひとつと、私よりずっとお年を重ねておられる先生が「疲れません」とおつしや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ひしたい、そういう気持ちも同時にもつておる」といいます。

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して、「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を、法の歩みのうえでいえば「一仮性の克服」ということがひとつあるのではないか。そしてそのことを法華一乗という、一乗というふうことを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つた。その根っこにあるものは『法華經』がもつておる一仮性というところにあるのではないか、ということを『法華經』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『法華經』と『無量壽經』とのかかわり、いうならば『法華經』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『法華經』の中から『法華經』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『法華經』からの引文がないとも、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、主觀性をいかに克服していくか。機の上でいえば、主觀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」と欲生我國という、「我が國に生まれんと欲え」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「誓願一仮乗」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觀性であり、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ございますが、一九七〇年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を聞きますと、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、そしてそういう仏性をみんな持つているのだと。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、そういういす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います。

### ■ 「悉有なるものを仏性といふ」

それに対して「一切衆生こととく仏性あり」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ふ」と読まれました。なんか仏性というものがどつかにあつて、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お言葉だと思うんですね。

なにか仏性を向こうに追い求め探しておる。それに対してそうじやない、足元を見ろといふ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と。

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らんのか」というご発言があり、黒田さんも寝られなかつたそうですが、どうなんでしょうかねえ。ふと思いつきましたのは、安田先生が晩年入院なさつておられたときに、宗さんと二人でお見舞いにまいりました。そのときであつたと思いますが、いろいろ話をなさつていたその後で、しばらくの、けつこう長い沈黙であつたかなと思つていますが、沈黙の後でポツンと「なんで聞法せんならんのかね」と、こう安田先生がおつしやいました。「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「春になつ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つ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ようか、安田先生とですね、偶然といいますか「なんのために佛法するのか」「なんのために生きとるのか」という二つの言葉が重なつて、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「春になつたら木が芽吹くようなものかね」というお言葉ですね。

これはたしか藤元君から教えてもらった言葉であったと思うんですが、「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つていて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、なぜとずっと聞いていけば、最後の最後は「なぜなし」なんですね。理屈はつけられんのでしよう。とこどん生きている事実の一一番根源的な、それこそ宗さんが最初にご紹介くださったような曾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。それによつ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と、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つて、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つたかと思いますが、それこそ、そういう本能としていのちを身に受けておるわけあります。ですからなぜ聞法しなければならないか、仏教を学ばなきやならんのかという、そういう方向ではいくら問うていつても答えは出てこんだらうし、出てきてもそれは歩みの

妨げになるだけでないかなと。

そうじやなくてうながしておるもののが何なのか。なぜなしにうながしておるものを見き取つていくということ、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ともいいんでしょうね。

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の人間だと。でそういう修道の人間が生まれ出てくる大地を宿業というと。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が、たしか私はそういうように聞きました。

そうだと思うんですが、その場合もめんどうでござりますね。この修道ということで、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、その教えによっ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よう。浄土の大菩提心でござります。

### ■ 浄土の大菩提心

私たちの、生きておるということの根本のあり方を押さえる言葉が「受」という言葉、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いろいろ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つていくか、どう受け取つて生きておるか。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いる環境をどう受け取つて生きていくかといえば、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

三受

苦受（自情に逼迫）

一苦苦

樂受（自情に適悅）

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こころ、自情にとつて逼迫、息苦しく圧迫してくるものとして感じ取つてゐるのが苦受でありますし、自分のこころにとつてぴつたりしておると感じ取つておるのが樂受でござりますね。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やないんで、その環境をどう受け取るか、基本は自情でござりますね。

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、ぴつたりだと喜んでいる場合は苦はないかというと、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もうわけですが、しかしそれは同時に失うのでないかという不安、私は壞苦を不安と受け取つてゐます。そして捨受、不逼不悦、それは何とも思は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ょうけれども、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、日々は何とも思はずに生きておるけれども、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、捨受で言つてゐるのではないですね。こつちでいえば有頂天になつてゐる人もあるし、何とも思はない、ケロソとして生きておる人もあるわけですね。そのいぢれにしろ、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るものは、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りますね。恐怖は対象がはつ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つて消したり付けたりできるものじやない。なんかそういうことがそこにござります。

ですからその修道といふことも、ただ一つの道に出会い、そういう不安とか苦惱の中で善き人に遇い、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ふこと、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、つまり修道的人間と宗さんがおつしやつてくださったのは、私は不安をかかえ空しさをかかえてですね、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ります。そういう不安とか空しさはまさにすべてのものがもつておる「悉有なるもの」でござります。

■ 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。その中につけ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います。そういう悉有なるものを「仮性」といわれます。

これは性といふことですね。【論註】の三四四頁でございますが、性功徳成就、淨土の性といふことを問われるところで性といふ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、本質として本来もつてゐるもの。そのものである本来性です。

言うところはこれ淨土は、法性は隋準して、法本に乖かず、事、『華嚴經』の魔王如來の性起の義に同じ。

とござります。そしてその次に、「また、言うところは、積習して性を成す」、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しますと、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ひ方でいえば「習い性となる」というあの意味が積重の義でござりますね。

積重して性を成す。法藏菩薩を指す。もろもろの波羅蜜を集めて、積重して成せるところなり。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

性一積重

一聖種性 一十地

如來ニナル

因位

一必然 · 不改

つまり仮法の外から願を起こし、願を成就したんじやない。仮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、そしてちょっ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」、それは必ずそなうある。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ります。

これは安田先生の言葉だつたはずですが、～デアルと～ナル。如来ということでいえば、如来デアルと如来ニナル。つまりデアルのほうは果位、ニナルのほうは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ぬかと思いますけれども。

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

ですから悉有仮性という言葉と、三〇八頁ですが、一行目に悉有仮性ということと同時に「仮性未来」という言い方がそこに出されてござります。。悉有仮性は現有でございましょうね。おおよそ人間は悉く仮性を現にもつておると。現有。だけど一方では仮性は未来だと。未だもたず。未だはたらかず。そしてこの仮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らえ方ですけども。

純粹未来というのは永遠に未来だと。それが現実に具体的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ているものです。言いかえれば私の上に現にはたらい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、私のものになつたとは言わさない。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ります。どこで教えてくれたのか、どこのときだつたのか、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申しますと、樹木の根ということで純粹未来といふ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つてているという木もありますけども、そこにはあります松とか普通の木は、根は常に地中にあるんですね。面上現れてこない。ですから、こうしてみておる限りでは、根はないんですね。目で確認することはできないんですね。掘り起こさなきや。常に地中に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

## ■ 仮性未来

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。私のものとなつて初めてはたらくんじやない。そこにどこまでもいまだ成就せざと。いまだ成就せざとという、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。それならまつたくないのかといえばまだという意識としてあるんです。触れるとんです。触れてなかつたら、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うてはいるのかといえば、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、「觀仏本願力 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、未証淨心の菩薩、畢竟して平等法身を得証す。

未証淨心の菩薩というのは未だ淨心を証らざる菩薩、これは七地までの菩薩でござります。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。未証淨心の菩薩が淨心を獲得して平等法身になるんじやないんですね。未証淨心の菩薩がその未証のままに平等法身を得証する。淨心の菩薩と、これが八、九地ですが、上地のもろもろの菩薩、第十地の菩薩と「畢竟じて同じく寂滅平等を得るがゆえに」とございます。そしてその畢竟じ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。

ですから未来です。未だ等しくなつとらんのです。しかし、

畢竟じてこの等しきことを失せざるがゆえに、等しと言ふならくのみ、と。

つまり、なつてはいなけれど、その徳を受けておると。等しきことを失せず。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ります。ですから、これは果の位でいえば仏性未来でござります。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ります。そこらが非常にめんどうなことでございますが、ともかくまづ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て考えていただければと思

(聖典二八六頁)

い  
ま  
す。  
ち  
よ  
つ  
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**

『無量寿經』の下巻に「究竟一乗」（聖典五五頁）という言葉がおかれています。その究竟一乗、「一乗を究竟して彼岸に至る」といいます。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、なんか彼の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、淨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つ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。そこにははつ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。決して地続きじやない。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、そういう感覺を失ったとき、それこそ安田先生のいわれる傲慢不遜な精神に陥つていくんでしょうね。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覺を生活の中に失つた。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、生活の感覺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つたんでしょう。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ではないんでしょう。この土が仏道になるんであつて、この土の中の一つの道じやない。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。ゴールインがあつたら後はどうしてみようもないですね。老後どころの話じやない。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いますか、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えない。

ただししかし、それなら苦惱してうろうろしてとそういうことじやない。彼の土からはたらきを受ける。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歩一歩あゆむという力を呼び覚まされるのでしよう。「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ですね。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ろうかと思います。

## ■ 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つていくのであります。我れに真実ありますといったときには、それは真実じやない。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

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りますね。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うんですね。それがどれほど正義であるうと「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ひますが、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とは雲泥の違いがあるわけであります。

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、信楽、欲生の一つ一つにおいて「清淨の心なし」「真実の心なし」という言葉を繰り返しあげておられます。「至心」とはどういうことか、「信楽」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、穢惡汚染にして清淨の心なし。虚偽詔偽にして真実の心なし。

(聖典一二二五頁)

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が信楽釈でござりますが、二二一八頁の一行目「清淨の信楽なし。法爾として真実の信楽なし」と悲嘆しておられますね。それから欲生のところも二二二二頁でござりますが、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、清淨の回向心なし」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つて「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に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。

眞実というものをこれが眞実だというときには、そこに必ず我れを眞実の側に立てるということが起ころうとする。そこにどこまでも眞実に生きるということは、不眞実を知らされ続けていく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眞実とともに生きる

ですから不眞実なる相を知らされ続けていくところに、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眞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はなくて、障害をもつ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を可能にするのは、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ょっと申しましたが、ともに生きるということの根本には、そういう自己の不眞実とともに生きる、自己の不眞実、自己の虚偽なる事実とともに生きると。それを我が身の事実として受けとめて生きるということがなかつたら、必ず不眞実と見えるものを排除していく。虚偽なるものを排除していくことが起ころうとする。そういうことがひとつ思われるところでございます。

### ■ 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、法然上人についての基本の言葉は「廢立」ですね。それは法然上人は法を明らかにしていくてくださった。法を明らかにしていくときには廢立ということが、つまり真に捨るべき法を明確に立てていく。

「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（闇）

— 雜行（拋）

—  
—  
—淨土門—  
—助業（傍）

—正行—  
—

—正定業

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

### ■ 機の事実をたずねるときには廢立とはいかない

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うときにはこれは廢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うわけにいかん。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廢立ということは立てられんわけとして、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、善とかえなすをいうなり。

といひますが、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。24といひますが、一〇七一頁ですね。大谷大学蔵本では、そのところが「善とかえなすをいうなり」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」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惱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す。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がけれども、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が、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労の末にいろんな事業を興してなさつて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つて立派になつた。それをこうして見られて、「ああ本堂、立派になつたね。よっぽど勉強せな」といつてですね（笑）。そういう方たちで、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。知らなかつたんですがその道では有名な人だつたらしいんですね。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、不虚作住持功徳を念頭において「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ょっと見て、「本堂ぐらいの広いところならまだいいけど、三畳の間にのう」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つ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 功徳大宝海」。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。今までの生活のすべてが空しくない。迷つたことも悩んだことも行きづまつたことも、そのすべてが空しくなかつたと。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つたんではないんです。罪が罪でなくなつたんじやない。しかしその罪が苦悩が空しくなかつ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、空しく過ぎていかない。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ります。

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つたと思いますが、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に宗さんが、屍骸を宿さずというのは排除するんじゃない、受けとめるという言い方を確かしてくださつたと思うんですが、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はないか。そこに課題をかかえながら、ほんとうには答えきれなかつた法華の、これもいま思い出しましたが、藤元君は『法華經』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つた。つまり事実を開いてこなかつた。そういう意味で言つてはいるのだと思いますが、悲劇の經典だという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いますし、少なくとも親鸞聖人はそこに真実教というもの、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どう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づかれておるということを思つておることでござります。どうももたも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いただきたいと思います。どうも失礼いたしました。