

講師 宮城 顛

# 眞実の教

(一九九九年六月一六〜一九日)

於 岡崎別院



「帰去来」、他郷とは自分の存在を奪い取られていくような世界	26	『観経』の韋提希	32
99 眞実の教 4	28	沈黙の説法の意味	32
歴史を共に享けていく	28	「時あつて時に」	32
最も遠い存在と向かい合う	28	仏々相念	33
唯除の文	28	「如明浄鏡 影暢表裏」と「明鏡浄影 如暢表裏」	33
浄土の三部と大乘の三部	28	通請から別選へ	34
諍法	30	出世本懐は私をうながし続けているものに目覚める	34
愁悩を生ずることなき者	30	「眞実の利」	35
一番遠い存在から問い返される	31	阿難の問いを讃嘆する	35
唯除の文は本願とはつねに未完成	31	衆生とは一つのいのちを共に生きる者	36
阿難の存在	31	続けること	36

## 第一講

## ■ 大地の名の名のと「載養」

今年も皆様のお陰でこの「大地の会」という名において集うことができました。ほんとうにバタバタばかりしておりまして、座り直して聞法するということがどんどんなくなっておりました、久しぶりにこうして座わり聞かせていただいて、まあ言うならば、だいぶ粘っていた血が新しく流れ出していくような思いがいたしました。会の名前というものはやはりその会を、どうしてもそういう場をもちたいという願いを名のついているといえますか、表しているわけでございます。

そこに「大地」という名のりですね。善導大師は「載養」という言葉で大地のはたらきを表していただきました。「地のよく載養し」（聖典二一八頁）という言葉です。そしてあらゆるものをその上に載せる、まあ支えているその「載」ということにつきましては、『論註』には「軽重を論ぜず」（聖典二七四頁）という言葉ですね。『無量寿経』では「淨穢・好悪、異心なきがゆえに」（聖典五五頁）という言葉で「載」、載せるということについて平等心のはたらきがおさえられておりますし、同時にご承知のように、ずっと一貫してこの講義録（別冊）の表に印刷されておりますが、あの曾我先生がお書きくださいました、「行巻」の親鸞聖人のお言葉ですね。「三世十方一切如来出生するがゆえに」（聖典二〇二頁）、「出生する」という、いのちを生み出し、そして同時にいま一つ「よく一切の往生を持つがゆえに」（同 頁）という言葉であげられております。往生の歩みを持つ（たも）つ。そういう、生み出し、そしてその歩みを持つていく。「載養」という言葉をさらに開いて申しますと、そういうことが教えられるわけでございます。そこにやはり私たちにとりまして「大地の会」というのは、そこにあらゆるものがその異なりのままに、しかも共に生まれ出ていく歩みを保たれていくという場でございますね。そういう場として今日まで、ほんとうにまあ振り返ってみますと、育てられてきたということを実感するわけでございます。

場のはたらきですね。場がはたらく。個人的な能力によって育つものではないのでしょうか。共にそこに遭遇したその場のはたらきでございますが、場のはたらきということは、もうひとつ具体的には雰囲気ということであろうと思うのです。先ほど宗さんが、この会のはじめの頃は前のほうにお年寄りの方がずっと座っておられたということをおっしゃっておられました。思い出したのですが、つい先日、北海道の人たちがなかなか京都までというわけにいかないのです、旭川に集まられて、毎年やはり「大地の会」の名で聞法会を開いておられます。これももう三十年以上続いておりまして、その北海道の大地の会の発起人でもあり、世話をずつとしてこられた人は、今年その大地の会に行きました

ときに、こういうことをおっしゃっておられました。自分が大学を出て一番最初にこの京都の大地の会に行つたと。で、ともかく安田先生の話はチンプンカンプンで全然わからなかったけれども、そのチンプンカンプンわからない話を前のほうにおられるお年寄りの方が身を乗り出すようにして聞いておられた。その姿が焼きついて離れんのだと。その姿が今日までもかく僕を歩ませてくださったように思うということをおっしゃりました。

これは、以前には福永光司先生とか、お亡くなりになりましたけれど、神戸大学の陸井四郎先生とか、そういう先生方に来ていただきましたとお話しを聞かせていただきました。その先生方がほとんど異口同音におっしゃいましたのが、最初にここへ来て話をしようと思つてひよいと前を見たら、おじいさんおばあさんが座つておられると、どうしようと思つたと。大学の先生はそういう方々に向かつてお話しをしたことがほとんどない。どうしても大学での話のようなことになっていく。どうすりやいいだろうと、どぎまぎしたと。だけどそのうちに、自分が話をするけつこう面倒な話をそのお年寄りの方が目を輝かせて聞いてくださっていることに非常に感動をしたということをおっしゃっておられました。

#### ■ 雰囲気

やっぱりそういう雰囲気でございますね。もちろんこれはお年寄りでなければだめだということでは決まてないわけでありまして、若い人が集う集いの中に生まれてくる雰囲気ですね。雰囲気というものはある意味ではおもしろいものでございますね。一人一人の姿勢が場の雰囲気を醸し出していくのですが、しかもその全体の雰囲気がまた一人一人を育み支えてくださる。そういう場としてはたらきということですね。これはとくに大地の会というこの場にずっとかわらせていただいで、ことに強くそのことを感ずることでございます。

そこでは大地のはたらきとして、三世十方の如来がそこから生まれ出るということがおさえられておるわけでございますが、その「如来」という言葉を、この会の発足のところで思い返しますと、安田先生は「真人」という言葉でお話しくございました。まあ真人という言葉も、いまの方々はあまりお聞きになることもないかと思いますが、宗さんと私と二人で真人社という先輩方の歩みのなかから出版されてきました『真人』という雑誌の編集を担当させてもらつておつて、まあ一つの行き詰まりを感じたところからこの「大地の会」という、あらためて聞き直そうということが始まつたのです。そして、その一九六二年、昭和三十七年にこの「大地の会」という名で始まります前の年に、それこそ全国の三十代の有志に呼びかけて集まっていたとき、大変な話し合いの場でございます。たしか三泊四日くらいだったでしょうかね。そのとき安田先生がお話しくございました講義のなかで「真人」ということをあらためてお話しくださいました。その真人というのは一人一人

でありつつ同時に共同体であるという、そういうありようとしてお話しくださいました。つまり、私たちが自分といっておられますけれど、その自分、自己というものは、一人一人がバラバラで孤立した自己と、同時に一人一人でありつつ、しかもそこに共同体が生きられておるといふ、一人一人でありつつ共同体であるという、それを安田先生はそのとき孤立した自己という言い方をしてくださっております。

そして、そういう孤立した自己と孤立した自己という、そのことに相関して共同体ということにも実存的共同体と実存的でない共同体と、そういう言い方をしておられます。実存的という言葉はたいへん面倒な言葉なんでございますが、先ほど宗さんがお話しくださいましたなかでのお言葉に重ねていえば、それこそ宿業本能、曾我先生の言葉でいえば宿業本能ということですが、そういう宿業の身を回復してくるような自己ですね。そういうふうに通じてもいいかと思えます。

ともかくそこにそういう孤立した自己、そして孤立した一人一人の存在において生きられていく共同体、そういうことをお話しくださいました。そのことから申しますと、安田先生はそういう真人たれという願いをあのと私どもに呼びかけてくださっていたんだなど、あらためてそういうことを思い返しておりました。

#### ■ 実際の共同体の破壊は想像の共同体に狂信的になる

で、先ほど宗さんが科学技術の発達、あるいは都市化、そういうことをとおしているいろんな側面であらわれてきている現代の問題をご指摘いただいたのですけれども、そういう共同体というものを、これはちょうど一昨日でしたか、『朝日新聞』にアメリカの作家であり評論家であるラッシャーの「だそうですが、私はその方のことはその新聞ではじめてお名前を知ったのですが、スーザン・ソンドクという名前の方が、その方へのインタビューが載っております。そのなかでそのスーザン・ソンドクという方が、「実際の共同体が破壊されたとき、人々は想像の共同体に狂信的になる」と。実際の共同体という言葉でどういうことが具体的におさえられているのか、私にはよくは受けとめられませんけれども、しかしそれこそ地縁でもない血縁でもない、ましてや利益でもない、身を受けているのちそのものももっている共同体、いのちそのものがいのちの事実としてもっている共同体ですね。そういうものが見失われると、想像の共同体、それぞれに思い描く共同体ですね。それはどういふかたちで思い描くか、それもいろいろでしょうね。それが宗教的に思い描かれた共同体、ある意味でオウム真理教などは、まさにそういう想像された共同体を狂信的に生きられている姿だとも言えるかと思えます。

あるいはいま、いよいよ混乱を重ねておりますあのユーゴスラビアの現実、そこでの民族という共同体ですね。ユーゴスラビアの民族の分裂・対立についてはよくご存知かと思うのですが、「スラーダの日記」というのがあります。当時サラエボに住んでいた十一歳の少女が一九

九二年、そのユーゴスラビアでの内戦のなかでずっと書き続けた日記が出版されております。そのなかで、要するに「馬鹿げた政治がこの戦争を引き起こしてしまっている」。で、「戦争は日を消し去って、それを恐怖で置き換え、いまでは新しい日の代わりに恐怖が巡ってくるようになりまし」と。毎日毎日、目が覚めるともう恐怖が身を包む。「この政治とはセルビア人とクロアチア人とモスルム人のことのようにです。でも彼らは皆同じ人間なのです。違いなんてありません。手があつて、足があつて、頭があつて、歩いたりしゃべったりします。それなのにこの三つの人たちを違うものにしてしまう何かがあるのです」と、まあそういうことを十一歳の少女が訴えているわけですね。その「違いなんてない」「皆、手があつて、足があつて、頭があつて、歩いたり、しゃべったりしている同じ人間」だと、そういう同じ人間の上になんか三つの違った存在としてバラバラになってしまう何かがあるということを訴えているわけです。

まさにそういう皆同じというのちの事実のところでの連帯が破られるときに、民族の名において、宗教の名において、あるいはその他もろもろのいろんな名目において、しかもその名目は多くの場合、名目自体はすばらしい言葉であることが多いのですけれど、その名目において人々の関係を破壊し、人間性を奪い取っていく、そういうことがいつまでも終わらない。狂信的であれ、そういう共同体を求めるといふことは、要するに人間は一人荒野を行くというようには生きていけない。たとえ一人荒野を行くというように、我一人行くんだという強い人が現れたとしても、そこには人間としてのいのちがじつはほんとうには尽くされないままに終わってしまうような、そこにやはり人間として共に共同体を求めている。求めておりながら開かれてこない。ある意味では共同体を求めるといふことにおいて対立し、分裂し、争うということが繰り返されている。何かそこに、いったいどこにその共同体が成り立ち得るのか、そういう共同体を失うとき人間は人間であることを失う。

#### ■ 「真実の教」は共同体を開くはたらき

そうしますと、この「真実の教」といふことは、そういう共同体を開くはたらきとしてはじめて「真実の教」と。すべての人々を真人として見だし、真人として互いにその共同体をそれぞれに生きていくという歩みを呼び覚ます、そういうことを抜きにして「真実の教」といふことはないのではないか。そこに親鸞聖人が「真実の教」と、そしてそこに經典の教えとして『大無量寿経』の発起序の一段、つまり阿難と釈尊の出会いの一段だけが「真実の教」を明らかにするものとしてあげられている、そういうことを私なりに少し問うていきたいというように思っているわけでございます。

#### ■ 真実性とは、時代社会に宿業の身をもって生きる

「真実の教」、「教」というものは決して、少なくとも親鸞聖人にあつては「教」は教義ではないですね。たんに真如というものを法として明らかにするということには見られていない。つまり、教えの真実性がそこに説かれてある法の真理性、真理であるということにおいて決して見られていない。そうではなくて、どこまでもこの時代社会にそれこそ宿業の身をもって生きているその私たちの上にその教えが開いてくる世界というところに真実性ですね。

そういうことがまず一つあるわけですが、言いかえますと、私たちの苦悩を抜きにして教えということはない。時代社会に宿業の身をもって生きるというところには、必ず人間として苦悩するということが免れないわけでありまして、その生活の事実を離れて教というものはないのでしよう。そういう事実を離れたたんなる教理として高く掲げられておりますならば、それはもはや生きた教えではないわけですね。仏法が減じるということは、その教えがたんなる教理になってしまっているということなんでしょう。

#### ■ ブーバーの「行き違い」

その人間としての苦悩は、もちろんいろんな問題が迫ってくるわけでありまして、基本的に言いましても四苦八苦というような言葉で説かれてきておりますけれども、しかし、いまの場合に一つ申しますと、それは出遇いが成り立たないという、共同体が成り立たないという事実として、これはご承知のようにブーバーという方が「行き違い」という言葉を使っておられますね。ブーバーという方のご両親はブーバーが三つごときに離婚されたんですね。それでブーバーは父方の祖父母に預けられて育てられてきたのですけれど、しかしブーバー少年はそれでもいつかはお母さんが帰ってきてくれるという期待をもっている。ところが、隣の家の年上の友達である娘さんがある時、もうあなたのお母さんは絶対に帰って来ないよというわけです。それがまあブーバー少年にとって非常に深いショックになるわけです。歳とともにそのショックが深まっていく。そういうなかで、このことはただ私の個人的な問題ではない、どうも人類そのものに関係していると、そういうことをブーバーは感じはじめたと書いておられます。そういう人間と人間との間の真の出会いの欠如をあらわす言葉として自分は「行き違い」という言葉を作り出したと、ブーバー氏はそういうふうに書いておられますね。「行き違い」というのは、たんに出会えないということではないですね。現に出会っておりながら、そしてまたその出会いを深く願っておりながら出会えない。出会いを求めているのに出会えないという。さらにいえば、出会うとすることにおいて、いよいよ行き違っていく。そういう私たちの悲しみをブーバーは「行き違い」という言葉で言い表された。

#### ■ 「真実の教」はその「行き違い」を破って真の出遇いをたずねる



そしてそのことは、当然、じつは自己自身との行き違いということの意味してくるのでしょう。ただ周りの人たちと出会えないということだけでない。その周りの人たちと出遇えないということは、自分が自分として成り立たないということですね。そこに何か常に今現にある自分のあり方に違和感をもっている。何かこうではないという思いを抱えながら生きている。そういう自己自身との行き違いです。人間と人間との真の出遇いの欠如は自己との出遇いの欠如と一つだと、そういうことがあるわけであります。そこにやはり私は私になつていくという、私は私のそれこそ宿業の身においてたまわっているのちを尽くしていくということ、そういう共同体を求めるということは決して別のことではないのでしょうか。「真実の教」ということはそういう「行き違い」を破つて、この私の上に真の出遇いをおして自己をたまわる。そういうところに「真実の教」ということが親鸞聖人においてうなずかれていないかと思えます。

ただそこにはこの時代社会に生きるものとして、その時代社会を生きる私に伝える教えということを求めているわけですけども、しかしそこには常にそれがたんに恣意の世界、私的な思いを満たす、まあ主観的と言いますか、そういうことであるならば、それは教えという意味をもたないわけですね。これは親鸞聖人においてはそういう身の事実に応えてくださるものを求めるということと、しかしそれは恣意の世界ではないか、仏法を私的な思いのなかに取り込んでいくことになっていかないか、そういうことの問い返しは非常に厳しく親鸞聖人においては続けられている。

だいたい比叡山時代の後の十年ですね、十九歳から二十九歳の間の十年間というのはまさにそういうことの問い続けであったろうと思うのですね。はたしてそれが仏道といえるのかと、法然上人のお名前も聞き、自分の周りの人々が夜な夜な山を下りて、その教えを聞きにいつている、そういうなかで親鸞聖人は吉水に足を向けようとはされていない。そこには何かそういう非常に執拗な問い返しが続けられているように思えます。そしてそういう執拗な問い返しをくぐつて、ついに「雑行を棄てて本願に帰す」という回心が体験されていくわけです。

ともかくそこに、「真実の教」と。いままで「教巻」の結嘆の六つの言葉のなかから「時機純熟の真教」という言葉と、「一乗究竟の極説」という言葉をとくに取り上げさせてもらって、これで三回ですか、お話しさせていただいたのですが、そこであらためていったい「真実の教え」とは何だと、「教え」とは何だろうということ、とくにそこに「真実の教」といわれてある意味がどうということなのか、そういうことを少しでも自分なりにはつきりできたらしということを願つて、こういうテーマを出させていだいたようなこととございます。

たまたま宗さんが午前中にお話しをしてくださりました。あのお話しも聞いておりました、もう少し聞きたいのですね。あれはどうにも二時間では足りませんよ。ぜひ事務局の方、来年はもう少し宗先生の時間をとと思います。ともかくあらためていろいろとお教えいただきました

ことを受け取らせていただきながらお話しさせていただこうと思っております。

■ 「真実の教を顕さば、すなわち『大無量寿経』これなり」

親鸞聖人が真実の教として「『大無量寿経』これなり」と「教巻」の巻頭にかかげられているわけでございます。そして非常に強い響きをもつて、とありますが、この「夫れ」という言葉は発端の言葉といわれますが、そこには深く注意をうながすというところが込められているかと思いますが、その、

それ、真実の教を顕さば、すなわち『大無量寿経』これなり。  
(聖典一五二頁)

と、この「則ち」という、この「則」という字が、ご覧いただきますように「レバ則」でございますね。「……であるならば、そのときにはおのずと」と、そういう意味をもつた「すなわち」でございます。これは、お仮名聖教のなかで何カ所かに触れられておりますけれども、たとえば『一念多念文意』のところで見ていただきますと、

『則』というは、すなわちという、のりともうすことばなり。如来の本願を信じて一念するに、かならず、もとめざるに無上の功德をえしめ、しらざるに広大の利益をうるなり。自然に、さまざまのさとりを、すなわちひらく法則なり。法則というは、はじめて行者のはからいにあらず。もとより不可思議の利益にあずかること、自然のありさまともうすことをしらしむるを、法則とはいうなり。一念信心をうるひとのありさまの自然なることをあらわすを、法則とはもうすなり。  
(聖典五三九頁)

と、こういう言葉がございます。ここにあげられております『大経』の言葉に即して「則」という字がとくにおさえられているわけですけども、ともかくそこに示されておりますように、おのずとそういうことになっていくという法則性という意味がおさえられております。

つまり、いまのところ申しますと、真実の教は、「すなわち『大無量寿経』これなり」ということを親鸞聖人が自分の主観で選ばれたわけではないんですね。いろいろな経典を読み比べてみて、やっぱりこれだというように親鸞聖人が自分の考えにもとづいて選んだということではない。そうではなくて言うならば、歴史の現実となって私の上までに明らかになってきたその事実において、「『大無量寿経』これなり」というなすかれていますということでございます。その場合に「真実の教を顕せば、すなわち『大無量寿経』これなり」と、『大無量寿経』に説かれてある教ではないんですね。『大無量寿経』に説かれてある経説を真実の教とおっしゃっているのではないんですね。言うならば、『大無量寿経』という經典の存在そのものが、おさえられている。やはりこれがひとつ問われることでございます。『大無量寿経』に説かれてある経説は真実だと、これですと、ある意味では私たちの常識的な頭にもそれなりに納得といえますか、その言葉の意味はうなずかれるの

ですが、いまはそうではなくて、経が「眞実の教」、經典そのものをおさえられているということですね。

これはいったいどういうことなのか。そしてそこにおいてあらためて『大無量寿経』という経の題目、題名のあげられ方でございますね。なぜ「仏説無量寿経」といわれないのか。それこそ非常に高々と強い調子で「それ、眞実の教を顕さば」と真つ向からおっしゃっているのですから、そこには經典の名をあげるときにも、その經典のフルネーム、正しい名をあげられて当然だと思えるのですけれども、親鸞聖人はそうではなくて、「大無量寿経」という、ある意味で通名といいますか、通じての名ですね。歴史的には道綽禪師が「無量寿大経」という言い方をされまして、そこから『安樂集』のなかに「大経」という言い方、そしてそれに並べて「観経」「小経」という言い方が『安樂集』にされているわけです。

### ■ 『大無量寿経』の大

ただその場合に、道綽のときはともかくとして、この「大」という言い方は「勝」「多」というのが伝統のおさえ方ですね。大というのは、内容的に勝れているということと、内容的に多いということとです。内容的に多いというのはただ分量が多いということではなくて、双巻経と言われますように、二つの内容からなっている。その二つの内容というのはご承知のように懺興師の言葉に聖典の「行巻」には、

如来の広説に二あり。始めには広く如来浄土の因果、すなわち所行・所成を説きたまえるなり。後には広く衆生往生の因果、すなわち所撰・所益を顕したまなり。  
(聖典一八二頁)

とありまして、上巻は「如来浄土の因果」をあらわし、下巻は「衆生往生の因果」をあらわす。その内容が二つある。そこにとくに「大」といわれるゆえんがあるというように教えられています。

けれども、どうも私にはこの『大無量寿経』というお経の名のあげ方ですね、親鸞聖人が『大無量寿経』と言われるとき、それはただ『無量寿経』を「大経」という名で言われているだけなので、親鸞聖人が『大無量寿経』を「大経」とおっしゃったと、どうもそういうふうには思えないんですね。そこにやはり「大無量寿経」という名は道綽によるのですが、そのときには『観経』『小経』と三部の經典となって展開している經典でございますね。『大無量寿経』はじつは直接には『無量寿経』に違いないのですが、その『無量寿経』のなかに『観経』『小経』の説かれている心が含まれている。

これはまあご承知のように、大経和讃を見ていただきますと、その十二首目に、「観経一部にあらわして 定散諸機をすすめけり」(聖典四八四頁)と、大経和讃のなかに観経の名前、それから十五首目には「弥陀経にあらわして 一乗の機をすすめける」(同 頁)と、この大

経和讃のなかに『観経』『小経』が説かれた心がうたわれているということが一つございます。

同時にこれもご承知のように、『大無量寿経』には五存七欠といって、五つ存在して七つ亡くなっている異訳の『無量寿経』がございます。何度も翻訳が繰り返されてきた。その原本は同じで翻訳した人が違うというだけでない、原本そのものが展開しているということがあるわけですが、これも一番古い翻訳から一番新しい翻訳にいたるまで、ざっとごく大まかなところで言いついて約一千年かかっておりますね。ざっと一千年の歴史がそこにございます。そしてさらに申しますと、三国七祖の歴史でございますね。三国七祖の歴史もざっと一千年の歴史です。龍樹菩薩がお生まれになったのがだいたい西暦一五〇年頃と言われておりますね。そして法然上人がお亡くなりになったのが一二二一年でございますから、そこにざっと一千年の歴史が流れておるわけでございます。

それぞれの時代社会をその身に生きられた七祖が、それぞれの時代社会の問題をとおして本願に聞き本願に伝えていかれた。その意味ではえらいまあ言葉を合わせるようですが、この大地の会で安田先生が「展開する本願」という講題ですとお話いただきました。そしてその後、藤元君が「呼応する本願」という講題で話をしてくれました。あえて、もちろんあえてですが、あえていえばそういう三部経、そして異訳の経典の歴史となつて展開してきた『無量寿経』でございます。そしてさらに三国七高僧がそれぞれにその本願の言葉に呼応してきた、そういう浄土の三部経、そして異訳経典として展開し、七祖の論釈となつて呼応してきたその全歴史を包む名が『大無量寿経』という意味でございます。『大無量寿経』と、こう言われるときにはそういう展開し、呼応してきた本願の経典でございます。

『教行信証』のなかでも『大無量寿経』という言葉は、いまの「教巻」の始めのところと、もう一カ所は「化身土巻」です。また『大無量寿経』の説のごとし（聖典三二六頁）と。見落としているのかもしれませんが、この二カ所だと思えます。あと引文されますときには「大経」「大本」、あるいは端的に「経」と、だいたいそういう言葉で『無量寿経』の言葉が引かれてございます。そこに「大本」とか「大経」という言葉でもつばら『無量寿経』の言葉が引かれていのですから、やっぱり『大無量寿経』というのは『無量寿経』のことだろうと、こうも言えるのですが、そうではなくて、『教行信証』のなかで繰り返して、それに並べて異訳経典の文があげられていますね。「教巻」におきましても一五一頁に「『大無量寿経』に言わく」として『無量寿経』の「發起序」の言葉があげられ、そして一五三頁の後ろから四行目には『無量寿如来会』の経文、それから一五四頁の三行目には『平等覚経』の経文があげられますから、やっぱり「大無量寿経」という経題は『無量寿経』だけを指しているのではないかと、まあそうも言えるようでございますね。だけど、どうもそうではなくて、私はやっぱりこの異訳の経典があげてありますそこには、やはり異訳の経典にしかあげられていない言葉がございます。その言葉をとくにそこに取り

上げるために異訳の經典が引かれておりますけれども、しかし『大無量寿經』という名において、じつはそこに全体が包まれていると。やっぱり私はそういうふうに思うわけでございます。

そしてその『大無量寿經』を「真実の教これなり」と、こうおさえられているということですね。そこに、だいたい經典というのは書物でございませぬね。あらためて思いますと、三帰依の文をご一緒に唱和させてもらいますが、あのときの「自ら法に帰依したてまつる」の「法」ということについて、「まさに願わくは衆生とともに、深く経蔵に入りて、智慧海のごとくならん」と、法ということが「経蔵」という言葉でおさえられておりますね。教義ではないのですね。「深く経蔵に入る」。やはり經典なんです。その經典というものは、いま三部經、異訳經典、七祖と、そういう歴史を申しましたが、それこそそこに「三蔵法師の道」という展示会のポスターが出ておりますね。やはり三蔵法師、そしてその前に法頭という人ですね。

### ■ 三蔵法師の道

法頭という人は西暦三百年代にインドへ渡って經典を持ち帰られた方ですね。そのときに、『法頭伝』という法頭がインドに行かれたときの道中記がございしますが、そのなかに前に申しました

上無飛鳥下無走獸 四顧茫茫莫測所之 唯視日以准東西 人骨以標行路耳

と、「空に飛ぶ鳥なく、地に走る獸もない。周囲を見回してもただ茫茫」。四顧茫茫、どこにも目印になるものもない。わずかにその日の昇るのを見て東西を測り、そしてはるかに人骨をのぞみて、行路を標す」。こういうような言葉がございしますが、そこからまあ「骨道」というような言葉を私のかつて申し上げたことがございますが、何か經典というものはそういう人々の願いにおいて伝えられてきている。その人々もまた自分に先立って歩んだ人の、倒れていったその人骨に導かれてインドにまで渡り、そして經典を持ち帰られている。

あるいは經典ということで私に非常に鮮明な印象を与えてくださったのが井上靖さんの『天平の甕』ですね。もう主人公の名前は忘れましたが、その留学僧はひたすら中国で經典を書写して、そして書写した經典を携えて日本に帰ってくる。ところがその途中、嵐に遭うて船が難破して、心血を注いで書写した経巻が海の底深く沈んでいく、巻物がほじめてキラキラと波間にとられながら沈んでいくという、そういうところのすごい描写が『天平の甕』のなかにございました。經典は私たちはただ印刷されたもの、お金さえ出せば買えるものということになってしまっていますけれども、じつは經典をいただくというところにはそういう人々の願いによる歴史、經典自身もっている歩みと同時に、その經典が護持されてきた、經典が私にまで伝えられてきたそこには、そういう限らない人々の、名もない多くの人々の生涯がかけられてあ

る。そういう生涯をとおして私にまで伝来されてきた。経典という存在にはそういう深く限らない人々の願いといえますか、祈りといえますか、そういうものにおいて始めて私にまで伝わってきているのであります。ですから「『大無量寿経』これなり」とおっしゃるとき、それは決して、いま私たちが聖典のなかの一部として目にする印刷されてある『無量寿経』ということではない。文字通り経巻なのです。一人一人がその生涯をかけて伝来してくださった、その経巻の歴史です。

ですから『大無量寿経』が、ここにあるということ、そのここにあるということには、私どもの思いを超えた願いにもとづく人々の営みがある。そういうものところで始めて「これなり」といえるのではないのか。もちろん、『大無量寿経』にどういうことが説かれてあるというのを抜きにして、その経典が伝来されてくるということではないのでしょうか、けれどもその経典が今現に存在して入るといふ事実、そして私に限りなくその人々の願いが呼びかけてくる事実です。経典をいただくということはそういうことではないのか。そういう願いに共鳴する。共に鳴る。その願いに相和するということに、宗さんが触れてくださいました五正行のなかの読誦です。経典を読誦する。経典を読誦するということは、経文となって伝来されている本願の歴史に相和することになるでしょう。

■ 受持読誦されてきた事実において『大無量寿経』

ですから、ご承知のように『観無量寿経』におきまして読誦経典は、上品上生のところにあげられてございます。「二つには大乘方等経典を読誦す」（聖典一一二頁）と、上品上生の機ですね。そして、そのあとに、上品中生、そこでは、

必ずしも方等経典を受持読誦せざれども、善く義趣を解り、第一義において心驚動せず。

（聖典一一三頁）

とあります。つまり何が書かれてあるか、書かれてある内容はわかる。私たちは逆に思うのですね。読誦はいやになるほどしているけれども、何が書かれてあるかは、さっぱりわからんと、そういうふうには思っているのですが、『観経』をいただきますと、まったく逆でございませぬ。読誦はできないけれども、意味はわかると。これはやはり経典というものでございませうね。そこに「受持読誦」とすると。経典とは受持読誦されるものであつて、まさしく三国七祖、数千年の歴史をくぐって人々のなかに受持読誦されてきたその事実において『大無量寿経』です。そういう事実のほかに「真実の教」というものが教理としてあるわけではない。そういう事実を切り離れた教理は生きた教えとは言えないでしょう。

読誦というのは言葉の響きに相和するということですね。言葉がもっている響きでございませぬ。これは宗さんが午前中に曾我先生について安田先生が「ものが違う」とおっしゃったということをお話しくださいましたが、もう一つ安田先生はものが違うということをおっしゃって

おられるのは経文でございます。經典の言葉がもっている力、その響きは「ものが違う」ということをおっしゃっておられます。いろいろぐだぐだ申してしまうのですけれど、經典の言葉の響きのもっている厳しさとか、力強さはとても言い表せないということがございますね。ですから何かこの「『大無量寿経』これなり」という言葉に、ある意味で私は非常に強い確信を感じるのです。教理ではなくて事実を見ようという、事実を教えという意味がそこにはおさえられてあるように思います。

### ■ 經典の体は名号

しかもその經典の体を名号とおさえられているのですね。「教巻」の最初に

この経の大意は、弥陀、誓いを超発して、広く法蔵を開きて、凡小を哀れみて、選びて功德の宝を施することをいたす。釈迦、世に出興して、道教を光闡して、群萌を拯い、恵むに眞実の利をもつてせんと欲してなり。

(聖典一五二頁)

と、いわゆる二尊の教えということが「大意」としておさえられています、

ここをもつて、如来の本願を説きて、経の宗致とす。すなわち、仏の名号をもつて、経の体とするなり。

とあげられてございます。この言葉はご承知のように、言葉の歴史をたどりますと、曇鸞大師の『浄土論註』の最初ですが、

無量寿はこれ安樂浄土の如来の別号なり。釈迦牟尼仏、王舎城および舍衛国にましまして、

(聖典一六八頁)

と。王舎城で説かれましたのが『大経』と『観経』でございますね。そして舍衛国で説かれましたのが『阿弥陀経』でございますね。そこに

浄土の三部の經典は、

大衆の中にして、無量寿仏の莊嚴功德を説きたまう。すなわち、仏の名号をもつて経の体とす。

(同 頁)

と、この言葉がそのまま「教巻」の「仏の名号をもつて、経の体とするなり」とあります。

「体」という言葉もいろいろの意味のある言葉でございます。ふつうには「一部之指帰」、いろんな言葉が説かれてあるけれど、要するに帰するところ指帰、そして「衆義之都会」と、いろんな意味がすべてその一点に集まる。こういう言葉で「体」ということを定義されてきております。それを逆に蓬茨祖運先生は、体というのはヤカンの取っ手だとおっしゃいました。まあ蓬茨先生というのはときどき人を驚かすような表現をなさいますが、この体をヤカンの取っ手と。巧いことを言われるなど思ったのですが、要するにヤカンを持ち上げようと思つたら、ヤカンの全部を持ち上げる必要はないと。その取っ手だけを持ち上げれば、ヤカンはついてくるわけですね。つまり、その一点をおさえたら全部そこに収まる。その一点を取り上げたらその全体が尽くされる。そういうものを体というんだとおっしゃっておられました。

それに対して安田先生は、体というのは今日の言葉でいえば体験とおっしゃっているのですね。「今日の言葉でいえば体験でしょう」と。そこに、「信心を問うと言いましても、体験ということがなかったら、問う場がない。反省する場所がない」ということもおっしゃっております。 「信心の体験を名号という」という言葉をもって体ということをおっしゃってりました。

それから同時に、「体とは全体」、それから「全体的体験だ」と。体験といっても日常のあれやこれやの体験があるわけです。そして、それこそ三界をぐるぐる体験しているわけです。そして、そこにいろいろな部分的な体験をもっているわけです。それに対して全体的な体験、つまり一人の人間としての事実を体験していく。人間の人生の事実を体験していく。言いかえれば人間を根本的に問い、人間としての人生を根本的に問うような体験、まあ全体的体験というのは、そういうことであろうかと私は思わせてもらっているのですが、そういう全体的体験です。それからもう一つは具体的体験です。そこに体というのを「全体的体験」「具体的体験」という言葉で安田先生が明らかにしてくださっております。

言うならば『大無量寿経』をこの身において全体的に体験する。あるいは『大無量寿経』となって私にまで伝えられてきた仏教、本願の教えを全体的に体験する。あるいは具体的に体験する。その道が名号だと。そういう経の体、それを名号と。そして同時にこの全体的体験とか具体的体験という、つまり全体的体験それは主観的な体験、主観的なあり方に対して全体的体験という。それから具体的体験、そこにはいわゆる思弁的、観念的な体験がそれに対しておさえられてくるわけでありませう。

#### ■ 「真実の教」をとおして別序を読む

その意味で私は「真実の教」ということを尋ねていきますときに、『教行信証』のなかで「信巻」に「別序」がおかれてあるということ、そしてその「別序」において、その「別序」というのはそこに特別にそれをおかずにはおれない具体的な問題があつておかれているのでございませう。その「別序」のなかに、

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

という、こういう言葉をとくに親鸞聖人がおいておられます。ある意味で信心の具体的な問題として、「自性唯心に沈む」という問題、「定散の自心に迷う」という問題、そういうものがじつはこの「信巻」以下「化身土巻」に至るまで、その現実が厳しく批判されていくといひますか、明らかにおさえられていくわけです。ですからその言葉がいふならば「教」「行」二巻と「信巻」以下の四巻と、その転回軸といひますか、そういう転回をさせていく軸になっている言葉が、この「自性唯心に沈み」「定散の自心に迷う」という問題、そしてそれは、いまの



主観的あり方、観念的あり方をおさえてくる。ですから、「真実の教」の、応えていかれる問題をじつは「別序」をとおして私は今回少し考えさせてもらおうかと思っております。ですので、「別序」を一つの軸として「真実の教」ということでどういうこと、あるいはどういふ世界がそこに尋ねられているのか、そういうことをまったくウロウロでございますけれども、課題として今回は少し考えさせていただこうと思っております。

(一九九九年六月十六日)

## 96 真実の教 2

## 第二講

## ■ 信心の体を「行」としてあらわす

昨日、「真実の教」、教えとして、「『大無量寿経』これなり」とごさいますことにつきまして少し触れさせてもらいました。「大無量寿経」に説かれてある内容といえますか、「『大無量寿経』の説これなり」ではなくて、『大無量寿経』そのものでございますね。「『大無量寿経』これなり」と、こうありますこと、そしてその「経の体」が「名号」という言葉でおさえられてございました。

この「体」という言葉は、「信巻」にも宗祖は、

至心はすなわちこれ至徳の尊号をその体とせるなり。

(聖典二二五頁)

と、こういうように信心を明らかにするところにおいても、ここでは尊号、まあ名号と同じでございませぬ、このことにつきましては安田先生がご注意くださいっております。つまり、信心の体を「信」といわずに名号、つまり「行」、信心の体を「行」としてあらわされているということをご注意くださっております。で、信心の体を信といいますならば、これはたんなる主観的な、これは安田先生は「心理内容」、心理的な内容、心理内容に止まると、こうおっしゃいまして、そういう心理学的な内容、つまり気持ちということですね、「そういう気持ちになつてしまう」。言いかえれば主観になつてしまうということをご指摘でございます。

やはりそこに、いかに主観性を破るかという課題がございますね。その主観を破つて、で、どうなるのだということについて、そのとき安田先生は、「一層深い主観」という言い方をされるんですね。その「一層深い主観」とは何かというと、「願心」だと、こうおさえておられます。

ともかくそこに、そういう体が「名号」あるいは「尊号」と、こうおさえられる。その体につきまして昨日ご紹介いたしましたように、体という言葉の仏教一般のおさえ方をあげさせていただきましたが、さらに安田先生は体というのを「全体的体験」と「具体概念」という、そういう言葉であげられているわけです。そこに昨日の繰り返しになりますが、全体ということには、個人的な体験、個人性を超えるということと、いま一つは生きるということにおける全体性がおさえられてくるかと思えます。日常的な生活体験のなかの一つではない。その私どもの日常生活の全体を受けとめていく、保つていく。昨日の宗さんの話では「生き方」、そういう生き方を決定していく。そういう意味が「全体的体験」という言葉にはおさえられてあるかと思えます。

そして同時に「具体概念」というところから申しますと、やはり先ほどのお言葉から言いますと「心理学的な主観的な経験」、そういうものに對して「具体」という言葉が出されてくるかと思ひます。

### ■ 名号

だいたいその「名号」ということでございますが、これも確か昨年触れさせてもらったかと思ひますが、これも昨日、宗さんのご指摘にありましたように、一切を対象化していくという、客観的なものごととして対象化していくという、科学が発達した現代における一つの抜き難い傾向性でございますね。名号ということもまた対象化といひますか、何か名号ということを対象的にとらえ、理解してしまうという問題があるかと思ひます。

しかし、名号ということについて、ご承知のように親鸞聖人は因果の展開を見ておられる。因果の成就ですね。ご和讃の結びのいわゆる自然法爾の言葉でございますが、

(聖典五一〇頁)

因位のときのなを名という。号の字は、果位のときのなを号という。と、名号を因位・果位というようにおさえられております。そしてその因位・果位ということをお宗祖はまたご消息のなかで六〇二頁に同じ自然法爾の言葉があげられておりますが、他に「いまだ仏になりたまわぬときの名」と「仏になりたもうたのちの名」という、因位・果位という言葉がまたそういう言い方で言いかえられてもおります。曾我先生は「表現されざる仏」と「表現された仏」と、表現という言い方を用いております。

つまり名というのは名のりでございますから、そこに一切の衆生を救うということをもつて我としようという願の名のりでございますね。その名のりは、その一切の衆生に聞き取られたときに初めて成就するわけですね。いかに名のりをつけておりましたが、その名のりがとどかなければ、そのところが受けとめられなければ、名のりは成就しないわけです。ですから号というのは衆生の上に受けとめられた仏のところでございますね。まああえていへば、名は仏の上にありますし、号は衆生の上に成就する。衆生のもとなつてはたらく仏心であります。

### ■ 三經一論

ですから名号というのはそういう一つのそれこそ呼応のかかわりの上に成就するものでございますね。衆生に呼びかけ、衆生がその呼びかけに應えて名を呼ぶ。名がいかにして号になるか。經の体を名号とおっしゃる言葉が昨日見ていただきましたように曇鸞大師の『浄土論註』にもともとあげられているお言葉でございますが、その場合の經というのは「王舎城および舎衛国に」(聖典一六八頁)とございましたね。

浄土三部の經典をおさえて、

大衆の中にして、無量寿仏の莊嚴功德を説きたまう。すなわち、仏の名号をもって經の体とす。

(聖典一六八頁)

とございます。『浄土論』というものを三經と受けとめる……、三經一論という言葉は法然上人が始めてお使いになったわけですが、その『浄土論』の背景に三部經があるということは、この曇鸞大師の『論註』がはじめて明らかにされていることであります。その場合に、『浄土論』の一番最初、「願生偈」の帰敬序になります。いわゆる「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来」と、あれが三部經の願心を受けとった、まさに天親菩薩の上に名号となって生きた三部經の体でございますね。「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来」ということをもって三部經に込められている。ともかくそこにそういう一つの展開とあります。そういうものがおさえられておりました、名号ということが体だと。何か名号というものを一つ立てて、それをおさえて体だといっておるのではないのですね。

#### ■ 生老病死は名詞でなく動詞

これは繰り返しますが、例の立川昭二さんですかね、『生老病死』という本を出しておられますが、そこに私たちが生とか老とか病とか死をやはり名詞として対象化して認識しとらえている。そういう状況があるのに対して、たとえば老ということについて、だいたい老後という言葉が使われたのは明治以後だと。それまでは「老に入る」、「老いる」という動詞で表していたという指摘を教えてくださいました。おもしろいといいますが、老後という言葉は名詞的にとらえているということもありますし、それからやはり若くて元気でというあり方を基準にして老後という言葉は使われるわけです。まあ老後というときにはやはり何か人生の窓際という、とうとうそこに押し込められているというイメージがどうしてもつきまとうのですね。しかし「老に入る」ということになると、これは人間としての老いというあり方これから入っていく。老いをこれから生きるのだという前向きな、積極的な意味を老いに入るとい言葉には感じます。これからはじめて老いというものを生きていくんだと。

同じように生といいますが、死といいますが、やはり何か名詞的に前においてとらえる。そうすると死はどこで判定するのかと、何をもって死と判定するのかというような問題がすぐ起こってくる。しかし死とはいのちの営みである。死もまたいのちの営みだということがあるのです。たんなるいのちの否定ではない。やはり死んでいくのです。死んでいくいのちの営みがあるのです。

これはよくご承知の方もおられると思うのですが、わたしはこの谷川俊太郎さんの詩なのですが、一九九四年に脳死臓器移植を考えるシン

ポジウムのところ、発表朗読された谷川さんの詩です。「だれにもせかさされずに」という題がつけられております。この詩が私には非常に印象が深いわけですが、こういうふうにならうたっておられます。

誰にもせかさされずに私は死にたい

そよかぜが窓から草木の香りを運んでくる

大気がなんでもない日々の物音を包んでいる できたらそんな場所で

もう鼻はその香りをかけないとしても

もう耳はもつとも身近な者の嘆きしか聞けないとしても

誰にもせかさされずに私は死にたい

愛し続けた音楽のように心臓をリタルダンドさせてやりたい

と、リタルダンドというのは、聞いたら、次第に弱めて静かに終わるといふ音楽用語だそうです。次第に音が弱まって、そしてずっと終わっていく、そういう曲の終わりだそうです、その言葉を使って、「心臓をリタルダンドさせてやりたい」と。

宴のあとのまどろみのようにゆっくりと夜へ入ってゆきたい

もう脳が考えることをやめたあとも

考える以上のことがまだ私のどこかにとどまっているかもしれないから

それは私が自分を惜しむからではない

死のひんやりとした指に手首をつかまれた人々の

あのはらわたのよじれるような不安とあがきを感じないからではない

私はただここからからだをひとつに運命に従いたいだけ

野生の生きものたちの教えにならって ひとりで

誰にもせかされずに死にたいから

誰にもせかされずに私は死にたい

丸ごとのただひとつのいのちのままでは死にたい

限りあるいのちを信じるから 限りあるいのちを慈しむから

今も そして死のときも

誰にもせかされずに私は死にたい

扉の外で待つ者が私をどこへ連れ去るとしても

それはもうこの地上ではないだろう

生きている人々のうちにひそやかに私は残りたい

目に見えぬものとして 手で触れることの出来ぬものとして

と、こういう詩でございます。

そこに、死んでいくいのちを生きておられる姿、あるいは死んでいくいのちをそれこそ丸ごと包んでいる、そういう世界を感じるのです。しかしその死ということの名詞としてとらえた途端に生の営みから切り離され、言うならば認識対象として前におかれて、あれこれ分析されていく。そういうことがあらゆる面で、これはもう私たちのある意味で避けがたい病として、そういう対象化してとらえるということが根深くあるわけです。対象化するという意識もなのままにつねに対象化してとらえている。そして一度対象化していくとき、そのものを細かく分析してとらえていけばいくほど、いよいよ全体から離れていく。全体性を失っていく。

#### ■ 「名号」の言葉に因位と果位

何か「名号」という言葉が因位と果位において受けとめられている。これは親鸞聖人がはじめてではないかと思うのですが、そういう名号ということをも因位と果位で受けとめられてあるということは、そこに宗祖の仏法に生きていく姿勢があると思います。主観的・対象的に事上げるのではなくて、どこまでもその事実において生きるという姿をそこに思うわけです。いまそういう名号を体とする、そしてその浄土の経典『大無量寿経』ですね。まあ言葉が出てくるのは『無量寿経』でございしますが、いわゆるこの、

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。

(聖典八七頁)

と。その「経道滅尽」ということですね。つまり『大無量寿経』という経典は経道滅尽という事実を受けて説き出されている。経道というのは諸々の経典において説かれてある教えでございますが、それはある意味で仏教が長い歴史のなかで人間の事実、人生の現実に応えてきた跡でございますね。仏教が現実に応えた教えでございます。その経道が滅尽するということは、いままで答えて立てられてきたものが、答えという意味を失った。現実に答え切れぬ。時代社会の人々の身の事実において、八万四千の法門といわれる限りの法門が果たして満ち足り得るのかという、文字どおり経典が道として人々のなかに開かれているのかという問題でございますね。つまり、それまでの仏教が応え切れぬ現実、人間の事実を担って説き出されているのが『無量寿経』なんでしよう。

当来の世に経道滅尽せんに、我慈悲哀愍をもつてとくにこの経を留めて止住すること百歳せん。

(聖典八七頁)

と、そこに「慈悲哀愍をもつて」という言葉がおかれておりますが、そういうところに『大無量寿経』の意義でございますね。

#### ■ 凡小と群萌

そして、ある意味で経道滅尽させたもの、教えが教えとしての輝きを失わしめたもの、「教巻」におきましても、あるいは「総序」の文におきましても出てまいります、「教巻」では、

この経の大意は、弥陀、誓いを超発して、広く法蔵開きて、凡小を哀れみて、選びて功德の宝を施することをいたす。(聖典一五二頁)  
と、そこに「凡小」という。その後には「釈迦、世に興して、道教を光闡して、群萌を拯い」と、「凡小」「群萌」という言葉をもっておさえられている人間の現実でございますね。

この凡小というあり方について、安田先生が「いじけた存在」という言い方をされているのですね、おもしろい言い方だと思います。凡小とはいじけた存在だと。

いじけているというのは、これは私も自分の小さいときの覚えがありますのでよくわかるわけです。いじける、つまりどういのですかね、愛情を求めているのに愛情が受け入れられない。まあ、いまでもよく覚えておりますが、寺でございますから、めったにいまの子どものように日曜とかにどこかへ連れていってもらうということはずありませんでしたから、一年に何回か親がどこかへ連れて行ってやるということ、まあ文字どおり点にも昇る心地ですね。ほんとにうれいのですが、ところがいじけるんですね。うれいのにちよつとすねてみたいのですね。で、すねてしまいますと自分でも收拾がつかなくなつて、どんどんどんどんすねがひどくなつて、結局、親は勝手にしなさいと言って他

の子どもを連れて行ってしまおう。後で一人泣いているという、そういう経験があるわけですが、いじけた存在というのは、ああいう存在ですね。つまり、それはそれほど愛情に飢えているということがあるわけですね。たまたま示される愛情にすぐ飛びつけないほどに愛情に飢えている。だからこそやはり、まあいうならばちよつとツバをつけてみたような、そういう意識がはたらく。

つまり、全身をもって向かい合ってくれないと信じられない。いじけた存在というのは、つまり片手間では扱えないのでしよう。ほんとうに全身をもって示される愛情のときにはじめて飛び込めるのですが、そうでないとなかなか素直にそのなかに飛び込めないでいる。全存在をかけて応えなければうなずけない存在が凡小でございますね。つまり仏としての全存在を要求するのです。何かそういう全存在を引き出してくるという意味をもっているのが凡小です。

#### ■ 名は存在の全体を相手に手渡す唯一の通路

ですから八万四千の法門というのはある意味で、いろいろな問題にいろいろな側面から応えられているわけですね。そういうものでは答えにならない、通じない、そういう存在に対してそこに全身をかけて名のられているものが名号、名のりでございますね。名は存在の全体を相手に手渡す唯一の通路でございますね。名を託する。私の全存在は、結局は私の名に収まるわけでありまして、その名をもって自分の存在を相手に託するということですね。そういうところに「経の体」を名号という。しかもその体というところに、繰り返しご紹介いたしておりますように、全体性、具体性ということがおさえられてくる。

#### ■ 「伝統相承の巻」と「己証の巻」

それに対して私どもの抜き難く陥る問題、それがこの「別序」の二つの言葉だと思えます。ご承知のようにたとえば曾我先生は「教」「行」二巻は「伝統相承の巻」と、そして「信巻」以降の四巻を「己証の巻」というように言い当ててくださっております。ですから「教」「行」二巻で親鸞聖人が出遇われた法の世界は尽くされている。そのことが「行巻」の最後に「正信偈」がおかれているゆえんであると、こう指摘されておりますが、そこに法が明らかになるとき、はじめて私ども人間のありさまが照らし出されてくるということがあります。法に遇い、法に生きていくそのなかなおあらわれてくる人間の問題でございますね。

#### ■ 聖道門が抱える問題を「沈」、浄土門が抱える問題を「迷」

偏りであり病でございますが、そういうものがここに「自性唯心に沈み」、「定散の自心に迷う」（聖典二一〇頁）とございますが、そういう「自性唯心に沈み」「定散の自心に迷う」という、いわゆる「沈迷の機」という言い方がされますね。沈み迷うという。ですから、どち



からも自己、主観性、個人性という問題がそこにあらわれているわけです。これを古来、「自性唯心」という問題は聖道門、そして「定散の自心」、これは浄土門、そういうように割り振られて、聖道門が抱える問題を「沈」、浄土門が抱える問題を「迷」と、こういう見分けがされたりしておりますが、そういうことではないんでしょう。ここに宗祖は「末代の道俗・近世の宗師」と、こういう言葉ではじめておられますね。

末代の道俗・近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真 証を貶す、定散の自心に迷いて、（聖典二一〇頁）

と、そこに「末代の道俗・近世の宗師」とございますけれど、それはかつての人々の問題ということでは決していないわけですね。いかなる時代であろうとおよそ人間の生きている時代でございます。そこに免れ難くあらわれてくる問題が「自性唯心に沈む」という問題であり、「定散の自心に迷う」という問題だと。そしてそのことから申しますと、そういう「自性唯心に沈み」「定散の自心に迷う」というあり方を破るといいますか、こえしめるものが「真実の教」、その教えが真実の教であるということは沈迷、沈み迷うというあり方を突破せしめるところにおさえられてくるのでしょうか。

#### ■ 「伝統相承」と「己証」が別序

何かこの「伝統相承」と「己証」との言うなれば転回軸にこの別序がおかれているわけですが、その「別序」が言うなれば『教行信証』を書かずにおれない問題意識がそこにおさえられていると言っているのでしょうか。その意味でこの二つの言葉から、まあ藤元君の言葉を借りれば「逆視」ということ、そこから逆視する。「自性唯心に沈み」「定散の自心に迷う」というその問題から逆視するとき「真実の教」ということがその具体的な内容を、はたらしきを、そういうものがあらわれてくるのではないかということをおっしゃいます。

#### ■ 「自性唯心」

この「自性唯心」という言葉は、べつに否定されるべき言葉というわけではございませんね。およそ一切の存在が救われるという大乘仏教ということが説かれますもおかれてくる言葉ですね。ある意味で「悉有仏性」という言葉とも重なる意味ももっているわけでございます。いわゆる自性、文字どおり自己の本性、自己の本来性と言ってもいいのでしょうか。その自己の本来性、それは阿弥陀であり、阿弥陀とか浄土といっても、自性のほかに仏なく、唯心のほかに浄土はない。そこに自性の弥陀、唯心の浄土ということ掲げている言葉でございますね。ですから、そこには自己の本来を明らかにしていけば自ずと仏になると、そういう認識といいますか、そこに立てられている言葉ですね。ただそれは具体的にはやはり理想主義的な姿勢といえますか、生き方になってくるのでありまして、自己の本来を成就していけばという、そう

いう理想主義的なあり方を必然してくるわけでございます。

そしてその理想主義というときには、必ずその根っこに、曇鸞大師の言葉でいえば「長寝大夢」という、「長く大夢に寝る」という、これは「長寝大夜」という言い方もありますが、『論註』のなかで二カ所にこういう「長寝大夢」「長寝大夜」という言葉が出てまいります。そしてそれは「無有出期」、「出るとき有ることなし」という言葉に結びついて使われてございますが、その大きな夢というのは何かというと、結局、自己に対する夢でございますよね。自分自身に夢みる。理想主義に生きるというときには、必ず最も具体的には自己に夢みるということがなければ理想に生きるなんてことできないのですね。自己に絶望しているものが理想に生きるなんてことはあり得ない。やはり理想に生きていく、理想に燃えている、そこには深く自己の歩みに夢みているということがあるのでしょうか。

ですから理想主義というのはどこまでいっても、それこそ「出るとき有ることなし」です。自己を突破するということはないのでしょうか。自己の実現でありまして、そこではやはり仏道を人間の夢において、まあ人間の夢という言い方はきついかもかもしれませんが、しかしその実質はそういう自己の夢の実現という姿をとってくる。

「沈む」ということは、講録などでは「固執偏見」という言葉でおさえられております。自らの偏見を固執する。偏りたらわれるということとして、この「沈む」という言葉は古来受けとられております。それはもう一つ申しますと、曾我先生が「自性唯心に沈む」という、この「沈」のほうを「独断的な信仰」、独りよがりといわれます。沈むというときには、独りよがり陥って、あらためて真実に聞くといいですか、事実に聞くという耳を塞いでしまっていると。ですからそこでは、つねに新たな現実との出遇いを開いていく歩みならず、逆に自らの理想をもって現実を切り刻んでゆくといいですか、理想の妨げになるもの、理想を認めないものを排除していくという姿勢が生まれてくる。その意味で「独断的信仰」という言葉で曾我先生は「自性唯心に沈む」というあり方をおさえてくださっております。

### ■ 「定散の自心に迷う」

それに対して「定散の自心に迷う」というほうは「定散の心」という、

定散の心は、すなわち自利各別の心なり。

(聖典三三九頁)

と、そこに「自利各別」という言葉で「定散の心」ということがおさえられています。これは、次の頁に入りますと、『阿弥陀経』の「一心」ということにつきまして「また一心について深あり浅あり」（聖典三四〇頁）と、深い一心と浅い一心という言い方で分けられています。深とは利他真実の心これなり、浅とは定散自利の心これなり」と、こういう言葉がそこにあげられております。そこに「定散

心」というものは、自利各別と。自利各別ということは別々な心でございますから、どこまでも主観的な体験に立った宗教心ですね。「迷う」というのは「惑う」、まあ同じことですが、言うならばそれに振り回される。自らの主観にとらわれ、自らの主観的な体験に惑わされていく。

まあ「自性唯心に沈む」ほうは、その意味では理想主義的ということでは、観念に生きるという姿勢が生まれてまいりますが、それに対して「定散の自心に迷う」というほうは主観的な体験にとらわれ、惑わされていく姿がおさえられていると言っているかと思えます。ただその主観的な体験に立つ限り、やはり疑うという、言いかえれば素直にうなずけない、素直に出遇えない。疑うというのは「猶予」でございます。半信半疑でございます。信ずるということも、否定するというところも、態度が決定しない。事実を立てないで、主観に立っているがゆえに事実に従えない。自分の主観に合うときにはうなずけるし、自分の主観に合わないところは拒んでいく。要するに自分のものさしで教えを測るといふやり方を結果してくる。

そこに個人性・主観性、あるいは観念性を結果してくるものが、この「沈む」「迷う」という問題でございますね。しかもそれは私どもにおいて免れたい問題としてあるわけでしょう。少なくとも親鸞聖人は仏法に遇う、仏道に生きるというなかで、しかもなお免れがたくもっている病をこの二つの言葉でおさえておられるわけでございます。

#### ■ 個人性の突破、「四の善事あり」

そしてとくにその個人性ですね、その個人性が突破できないとき、そこにどれほど……、そのことについては、「化身土巻」ですが、三五二頁後ろから二行目でございますね。『涅槃経』の言葉ですが、そこに「四の善事あり」と出ておりますように、なされていることは善事なんです。しかしそれは「悪果を獲得せん」と。行じられていることは善事なだけ、その善事を行ずることにおいて悪果を結果する。つまり人間性をそなっていく、こういう問題がおさえられてございます。その善事というのは「一つには勝他のためゆえに經典を誦す」と、誦誦經典です。これは五正行の中にもあります。これは当然、善事ですね。それから「二つには利養のためゆえに禁戒を受持せん」と。戒をたもつという、これも大事な仏道の実践でございます。それから「三つには他属のためゆえにして布施を行ぜん」と。そして「四つには非想非非想処のためゆえに繫念思惟せん」と。これら全部四つとも大事な仏道の実践の行としてあげられていることとさせていただきますね。しかもそれが悪果を結果する。それがここに「勝他のため」、人に優れ、人に褒めたたえられるためにということでしょうね。それから「利養」、名利を求めてと。人々の評価、評判を求めて戒を行じていく。まあ、そういう個人性ということが具体的に、「勝他のため

め」「利養のため」という個人的な欲でございますね。そういうことのために為すときには、読誦經典、受持禁戒ということも悪果を結果し  
てくる。

まあこの三番目の「他属のためのゆえに布施を行ぜん」というのがわからんです。この「他属」という言葉は講録のなかには「布施」という言葉と重ねて、「人のものをもって布施をする」ということを「他属のためのゆえに」と、他に属しているものをもって布施を行ずるということだと、こういう言い方もされております。だけど、それですと他属の「ため」という言葉ですね、「他属をもって」というのならわかりませんが、他属のために布施を行ずるといいう、この「ために」という言葉がどうなるのかですね。どうもその意味で人のものをもってという受けとめはどうも私には納得いかないわけです。金子先生はもちろんいろいろとお調べになり、お考えになったうえでしようが、結局わからんと、こう投げ出しておられます。他属という言葉の意味はわからないと。まあいろいろな説があるのですが、結局はわからないのです。はつきりいたしません。まあ世間のことでいえば、たとえば賄賂を贈るといいうのはどういいう構造になるのでしょうか。人に金品を差し出すことよって、その人からの利益を求める。見返りを期待してする。何かそういうことが近いのかなあという気もするのですが、どうもわかりません。またお考えください。講録ではそういうふうには人のものをもってだとか、いろいろ書いてありますけれど、もう一つすっきりしないのです。

最後の「繫念思惟」については、「非想非非想処」と、これまたややこしい言葉があげられてございます。この「非想非非想処」という言葉についても、いろいろ説明がございいますが、要するにこれも私たちの想いを絶していることになるのでしよう。いずれにしても、それはこの三界の最上界でございますね。「非想非非想処」といいうのは三界のなかの一番最上界を表す名でございます。欲界の最上界が他化自在天ですね。それから色界の最上界は四禪天、そして無色界の最上界が、いまの非想非非想処です。こういう名で呼ばれております。そうしますとこれは、先ほどの自性唯心ということと重なってくるのでありまして、まあ三界の最上界でありますから最も最高の理想郷でございますね。そういう最高の理想郷を求めて「繫念思惟」といいうことがそこにおかれているかと思えます。要するにそこに自己の理想を実現するための歩みということになっていくのでございましょう。ですから結局その行っていることは善事であつても、それはどこまでも個人的関心、主観的観念において行ぜられていくとき、それは魔事を行ずる。

そういう「悪果」といいうのは、人間としての具体性、全体性を失っていく。「悪」といいうのは、人間として嫌悪すべき結果をもたらす。人間として嫌悪すべきあり方といいうのは、そういう全体性といいうかかわりを失っていく。それこそ自利各別のばらばらな世界に陥れていく。そ

ここに主観性、個性が非常に深い問題として仏道のなかにおいて問われ続けてきている。いかにして個性、主観性を超え得るのか、そういう道、結局仏道の全体が問われている。

### ■ 出離最後の怨み

たびたびご紹介させていただきませんが、源信僧都はその生涯の歩みの果てにおいて、

則知、出離最後之怨、莫大名利。

(聖全一・八八八頁)

と。「則ち知る」、いまにしてようやくわかったと、「出離最後の怨み」、それは「名利より大なるものなし」と、『往生要集』のなかにおいてございます。そこには、それこそずっとあらゆる行を積んできて、仏道を求め仏道に生きてきて、しかも、いまにして思い知ったと。結局、個性、主観性が破られなければ名利は超えられない。一切の歩みがすべて名利に取り込まれていく。それはある意味で、名利とも気づかないのですね。はじめから意識して名利のために行うと、これはそれだけの問題なら話はまだはつきりするのでしょうか。

それで源信僧都はご承知のように、巨象が苦心惨憺して檻から抜け出るといふ譬えをあげておりますね。大きな図体の象が檻から抜け出るといふのは大変な難事でございます。つまりいろいろな行を行ってきた、それはちやうど巨象が檻から抜け出ようとすることがごとき困難な行をずっと耐えて仏道を行ってきた。ところが体は外へ出たのだけれども、尻尾が檻の柵に引っかかって絡んでいまして、「遂に一尾の為に」出ることを得ずと。そういう譬えが『往生要集』のなかに出ております。

こんなものはちよつと考えますと、そんなのは尻尾をちよつとピンと伸ばしたら、それで終わりでないかと。象の大きな図体に対してあるかないかわからないような小さな可愛い尻尾でございますね。尻尾が絡んでいるということならば、そんなものはすぐ離れられるのではないかと思うのですが、問題はあるとも気がつかないということなのでしょう。文字どおりあの巨体に対して象の尻尾なんてものはまことに微かなものでございますね。自分のなかに名利心というものがあるということは思いもしない。ただひたすら仏道を行ってきているつもりなんです。それが個性を超えていないときには必ず名利の道に変質していく。結局、そういう名利の世界を超えることがない。つまりそこではほんとうの出遇いが成り立たない。

### ■ 仏法は自己の経験でなく、自己を経験する

そういう問題がこの「別序」においておさえられている。そのことから振り返りまして、「真実の教」ということ、そしてそこに真実の教が出遇いとして開かれているということですね。人間の上に真に開かれた世界を成就する。あるいは人間を開いていく。

そこには、信心の世界はどこまでも一人一人の世界でございますね。一人一人のしのぎの道でございます。みんなと一緒に多数決ではないかな世界でございますね。信心の世界というのは一人一人がその全存在をかけて歩まなければならぬ道でございますが、しかしそれは決して個人の道ではない。個人的な歩みではない。どう言いますかね、個人を体験していくのでしよう。仏法においてははじめて個人を体験する。自己の経験ではなくて、自己を経験する。そういう道でなくてはならないのでしよう。しかし私たちはつねに、自己の経験にしよう。自己の経験になってしまふ、そこに止まってしまう、そういう問題ですね。自己において人間の事実を経験していく歩みを開くものが「真実の教」といえるのではないか。私たちの上にそれぞれがそれぞれの宿業の身において人間の事実を尽くしていける。

これはまあ、毎回言っているようですが、善導の菩提心の問題ですね。あそこに、菩提心の問題はどこまでも我が身において歩まれるものです。我が身の事実において歩まれるものでございます。「唯願我身 身同虚空 心齊法界 尽衆生性」。我が身において「衆生性を尽くす」。我が身において人間の事実を尽くさしめられていく。そういう世界を開くものが「真実の教」ではないか。そしてまた、そういうところにはじめて、一人一人の人間の事実をその身において生きるところにおいてはじめて共同体といいますか、出遇いということが開かれてくるのではないか。そこに出遇いということがどういふことなのか、共同体という問題を宗さんが昨日ご指摘くださいましたけれども、そういう問題をそこでもう少し考えさせてもらいたいと思っております。

『教行信証』全六巻のある意味で転回軸となります。「別序」のなかに、宗祖がとくに見つめておられる人間の現実、「自性唯心に沈み、定散の自心に迷う」ということをとおして振り返って、この「真実の教」、出遇いということをもう少しさせずねさせてもらおうと思っております。

(一九九九年六月十七日)

一九九九年六月十七日

## ■ 眞実の教のはたらき

いきなり妙なことを申し上げるようですが、今朝、京都新聞を見ておりましたら、「眞のやすらぎくれますか、一家に一匹。ペットロボ時代」という見出しが大きく出ておりました。ペットロボの犬はソニーが造ったんですかね。三千台を売りに出したら、二十分で完売だそうですね。そしてインターネットに、買えなかったから悲しいとか、誰か譲って、というメッセージが続々と集まっていると。それで他の家電会社も、熊だとか、猫のペットロボを造っているんだそうです。

タッチセンサー付きの自立型ロボットだそうです、自分の判断で動いて、感情もプログラムされているので、喜び、悲しみなど仕草で表現する。おまけに頭を叩いたりして、舐めることができるそうですね。ですから、おこりっぽい性格とか、優しい性格に変化して、本当に科学が何でも造り出してしまふ。感心すると同時に、恐ろしさを感じますけれども。

また福祉関係のほうでも、ロボットを使うというようなことで、それはそれで、いろいろ話しかけたり、喜びを人々に与えていくということはあるんでしょうね。ただ、いよいよ対人関係が煩わしくなっていく。そういうことから孤立化を深めていくことが考えられるわけです。ともかくそういうペットロボを欲しがる世代というのは、アンケートでは、九割が男性で、年齢は三十代が四十五パーセントという、若い世代を、ロボット世代と言うんだそうですね。小さい時からロボットを作って育ってきた世代が多いらしいんですが。ともかく、ペットロボに飛びつくには、人間関係の問題ですね。和田先生の言葉をお借りして申しますと、本当に人間は面倒やなあ、という。一人でいるのは寂しいし、一緒にいるのは煩わしいという、そういう感情にとって、ペットロボというのは、都合がいいんでございましょうね。

そしてそのことは共同体という問題においても、地縁・血縁の共同体に属する時に、その共同体の一員としての生活が保障されるわけですが、けれども、同時にその共同体に縛られていくと言いますか、自由であることができない。その悲しさと言いますか、やり切れなさを同時に感ずるということがございます。

これは確か小田実さんではなかったかと思うんですが、一時期、「泥棒集団」という言葉がございましたね。私は時代劇が好きで、時間があると見ておりますが、鬼兵捕物帳を見ますと、まさに泥棒集団ということが具体的に描かれておりますですね。あの人たちの言う、お仕事ですね。今度はこういう仕事をする。今度は押し入ってこういうことをやる。そうすると、そのためには、こういう技術をもったものが必要

だと。あるいは、こういうことに才能があるものが必要だと。そういう必要な才能のところを人を集めるわけですよ。そして共同してその仕事をして、仕事が終わると、バラバラに別々のところに帰っていくという。そういう能力集団、何か一つの仕事を成し遂げていくために、集まってきて、仕事が終われば、自由に帰るといふあり方を泥棒集団というそうです。それが縛られることなく、力を共にしてという人間関係ですね。そういう人間関係を求めるということがございました。

ただその場合は能力ということが要求されるわけでありまして、能力がないものにとつて、そういう連帯はもちようなないということがございます。本当に個々バラバラな人間が、生まれと共に地縁・血縁の共同体ということは別として、人間としての共同体を求めていくということになりますと、これは本当に面倒なことになるわけでございます。大きくいえば、どういう思想に依るにしろ、個々の存在をまとめて、一つの共同体を創りあげていくということになりますと、何らかの力で、外から縛るといふ方法に必然的になっていくことが免れないと思います。

### ■ 権力と財力

その場合の力は一つは権力でございますね。それから財力ということですが、こういう力によってできることは、力によって屈服させて一つにまとめていくことですね。今日では、マスコミで、マインドコントロールという言葉が一時期はやりましたけれども、何らかのかたちで、人々の精神をコントロールしていく。

北朝鮮では、テレビもラジオもチャンネルは一つだそうですが、そういう力によるコントロールということが、いろんなかたちで非常に巧妙になされていくわけでございます。

### ■ 服従と悦服

それに対して、もう一つは権威ということですね。これは力によって屈服させられる。しかし、人間屈服させられます時には、それはやはりある限度において爆発する時があるわけですね。屈服させられているものの思いが、そういう力をはねのけようとするのが、当然起こってくるわけです。そういうものをコントロールする、そういう意味で悦服という言葉がありますが、屈服を悦服に変えていく装置が権威でございますね。ダントレックというイタリアの政治学者は、強制を自由に変える装置という言い方をしておられますね。権威というものは実際は強制させられていくんだけど、しかも本人の意識においては、自分から喜んで、あるいは自分から進んで、そういう方向に力を出していく。そういう強制を自由に変える。強制されているという意識を自由による協力という意識に変えさせる装置が権威だといわれます。



最近はこのように権威が、いろんなかたちで立てられつつございますね。国家とか、国旗の問題ですね。そして君が代の君は象徴天皇だというような見解まで出される。何かある意味で、個々の一つ一つは、まあまあそのぐらいのことならいいかと見過ごせそうなことですが、しかしそれが、ハッと気がついてみると、全体として大きな力といえますか、装置になってしまっている。

### ■ 「恍惚の間」

その意味で最近改めて気づかされることは、善導大師が『観経疏』の中で、阿闍世が提婆の唆しにいつの間にかのってしまって、ああいう王舎城の悲劇を引き起こす、そのところで「まさしく闍王、恍惚の間に悪人の誤るところを信受することを」、それからもう一カ所、今度はその阿闍世によって韋提希がままさにいのちを奪われようとするところに繰り返して、「哀れなるかな、恍惚の間にこの苦難に逢えることを」（聖典頁）と置いておられます、この言葉が忘れられないのでございます。「恍惚の間」ということは、いろいろ意味があるんですけど、一つには、やはりうかうかとしている間に、その時、その時にやり過ぎたり、対処したり、そうしているうちに、気がついたら、避けようのない事態に陥っている。そういう、「恍惚の間」の言葉を最近また繰り返し思い出させられているわけでありまして。

共同体を外から創ろうとする時、一つの力でまとめていくということがございます。それからもう一つはお互いに理解し合って、共にいたわり合ってというような、一つの情愛と言いますか、そういうところでうなずき合っていけるような連帯意識でございますね。お互いに理解し合ってということとは、しかし、これは当然理解し合えないものを排除していくということが起きうる。何も積極的にそういう態度を選ぶということではなくても、その有り様そのものが、そういう事態を結果してくる。やはり人間同士理解し合えないということは免れないわけがあります。結局、そういう人たちを排除していく。そしてその時には目はお互いに内にしか向かない。外に向かって目を開くということよりも、つねに理解し合える仲間しか、目が向かないという仲間意識でございますね。そういう仲間意識が、それなりの集まりを開くわけでございますが、しかしそういうものは必ずその有り様、内にしか目を向けない集まりは、必ずそのあり方が固定化してきますし、その精神は淀んでくる、濁ってくるということが免れない。

### ■ 肯定と否定が織り成すところに歴史が生まれる

安田先生のお言葉の中に、「肯定し合うだけでは歴史は生まれない」。肯定し合う、あるいは否定し合うという、そのどちらであつても、そこから歴史は生まれないと。肯定と否定が織り成すところに歴史が生まれるとあります。

### ■ 「信順を因とし疑謗を縁として」

これはご承知のように、後序の最後に「信順を因とし疑謗を縁として」という言葉がございます。そして、これもよくご存知ですが、曾我量深先生が「浄土真宗というのはひたすらなる信順と懸命の疑謗との常恒不断の戦いの歴史だ」ということをおっしゃっております。「浄土真宗というのはひたすらなる信順と懸命の疑謗との常恒不断の戦いの歴史だ」と。決して本願を信順してきたものだけが創り出してきた歴史というものではない。そういう信順者だけの集まりになりますならば、それは必ず閉じられたあり方になり、精神が淀むということが免れない。一時期、教団を批判するものは、教団の外に出るという言葉をよく聞かされましたけれども。これはとんでもないことでございますね。そういう自らの有り様を問い直す。問い返す、そういう眼を失う時その共同体は非常に独善的な、あるいは自己満足の中に沈むあり方を免れない。そこに信順と疑謗、そして曾我先生は「ひたすらなる信順者のある所、賢明の疑謗者あり」ということをおっしゃっております。「ひたすらなる信順者のある所、賢明なる疑謗者がある」と。そのひたすらなる信順者があれば、疑謗する気も起らんですわね。疑謗といいますが、問い返しと言ってもいいでしょうね。無視する、無関係というだけでございませうね。そこにひたすらなる信順者、つまり信じ順うということに、存在をかけて歩んでいる人がいる。そういう人がいるところ、それに対して始めて賢明なる問い返し、果たしてそうかと、問い返す人が呼び出されてくるんでしょうね。そういうところに始めて、生きた人間の歩みが開かれていくことですね。信順と疑謗の常恒不断の闘いの歴史であり、そしてひたすらなる信順者のあるところ、賢明の疑謗者ありという。そしてその賢明の疑謗者によって、いよいよその信順というものが深められていく。そういうことが曾我先生の叫びとして遺されてございます。何か、それに対して、信順者だけの集まりということになれば、必ずそこに教法は教条化していきます。ドグマとなっていきますし、そしてその集まりは固定化していくことを免れない。

### ■ 薄皮を剥ぐ歩み

その意味でおもしろいことだなあと思いましたのは、つい先日亡くなりました東大寺の管長さんの清水公照（しみずこうしょう）という方ですね。東大寺ですから華嚴の学者でいらつしやいますね。その方の「華嚴経講話」を読ませて頂いたんですけれども。若い時分、行脚に歩かれる、行脚・行乞に歩いていかれる。寒い日に雨や雪が降ると、それこそ本当につらいことになるわけですね。そこをずっと回っていく中に一軒、湯葉屋さんがあるんだそうです。その湯葉屋さんに寄れるということが、唯一の楽しみ、喜びだったと。湯葉屋さんですから、湯気がもうもうと建物の中に立ち込めているわけで、そこへ一歩足を入れると、湯気が身体を包んでくれる。冷えきった身体を包んでくれる。本当に生き返るということですね。そのことから清水さんが、湯葉というのは豆乳を温めると表面に皮が張ってくるわけですね。その皮をすつ

と掬って乾かして、湯葉にするわけですね。その皮が張ってくるのを掬い取らずに、そのまましておく、豆乳は固まつ、硬くなって、もう湯葉をつくれないうだそうですね。そこに絶えず出来上がった薄皮を剥がし続ける。

そういうことから清水さんは 歩みということについて、私たちは歩みにおいて、つねに薄皮を張ってしまう。必ずそこに自分でも気づかない皮、つまり自分の歩みに対する、一つの肯定と言いますかね。自らの体験に対する執着、歩みに対する自負、そういうものが必ず薄皮となつて張ってしまう。ですから、その歩みにおいて到達したところを突き崩し、到達したところから一步を踏み出す。そういうことがなければ、その歩みは滞り固まるわけでございますね。清水さんは、そういう到達したところから、到達した自分を突き崩して、新しい一步を踏み出すという人間像を象徴的に物語っているのが、『華嚴経』入法界品の善財童子の物語だと指摘されております。

#### ■ 善財童子の遍歴

善財童子はご承知のように、五十三人の善知識、場所としては五十五箇所にわたるんですけれども、同じ善知識を重ねて尋ねるということがございますから、五十三善知識・五十五会処の遍歴をするわけです。その遍歴ということを、「すべての沈滞と凝固を破つて、生命の躍動を掴むことを遍歴と言うんだ」と、そういうようにおっしゃっております。そういう歩みにおける沈滞と凝固を破つて、新たな一步をそこから歩み出すという。つねに生命の躍動をつかむことだと。その意味で到達したところから新たに出發するといわれます。童子というのは八歳から未完のものという定義がございますね。未完のものということは未だ独立していません。具体的には出家者に仕えて日々の世話をする、そういう方をしているものを童子と。比叡山においても童子ということは生きておったわけですが、それからさらに大乘仏教のほうでは、菩薩のことを童子と。つまり仏の王子だと。仏の子という意味で菩薩を童子と呼ぶことがあるわけですけれども。

#### ■ 童子は精神の柔軟であり、厳しであり、純粋であり生きる姿

『華嚴経』の註釈書である『華嚴探玄記』においては、こういう言い方がされております。童子は「離然の締結は、道の器となる」、そういうものを童子というがございます。その離然の然というのは、いまの沈滞と凝固でございます。歩みにおける垢が滲みるんでしよう。ですから、離然ということはつねに沈滞と凝固を離れる。そういう沈滞と凝固を離れて締結、言うならば自らに対する問いの厳しさでしょうね。妥協を自らに許さない。いかなる意味においても妥協を許さない、そういう精神の純潔さにおいて、道が持たれてもゆき、かたどられてもいく。そこに道の器となる。それを童子と呼ぶ。『探玄記』にはそういう定義がされていますから、童子というのは決して年齢のことではない、精神の柔軟さであり、厳しさであり、純粋さに生きる姿です。そこに童子という言葉が置かれているかと思えます。そういう離然の歩

み、それが薄皮を剥がすという譬えとして、清水さんはおっしゃっているのではないかと思うんです。

そういうところに私どもが歩みにおいて、私どもの意識するより深くに、つねに皮を張り続けている、ある意味では親鸞聖人におきます三願転入というのは、そういう皮を剥いでいった。皮が剥がされていった歩みでないかとも思えます。

■ われらにはたらく真実の教

先ほど申しました言い方では、清水さんの湯葉での体験、それがある意味で非常に響くわけでございまして、少し油断をして皮を剥がすことを忘れていた時には、必ず皮が張つていきます。またせつかく出来上がった皮を剥がすという、これほど痛みをとまなう辛いこともないわけでありまして、できれば、できるだけ厚い皮に包まれて、冷たい風に当たらないようにという思いをもってしまいうわけでございます。ある意味で、そういう皮を自ら剥がし続けて歩み続けていこうとする。そういう行者を聖道門の方々は、聖道門の道を歩み続ける人というのは、そういう歩みを自らに続けていかれておるといふことなのでしょう。ただまことにやっかいなことに、自分の意志で、自分の精神力で絶えず自分の薄皮を剥がしていくという時、気がついてみますと、その自分の意志、精神をより深くとらえていると言いますが、握りしめているということが起こってくるわけでございますね。限りなく自分を破って歩み続けているその全体が大きな自己肯定に陥ってしまっているということが免れ難くあるように思います。

■ 沈み、迷うという姿はより深い我執の中に陥っている姿

この別序におきまして、昨日触れました、「自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す、定散の自心に迷いて金剛の真信に昏し」（聖典二一〇頁）という、この沈み、迷うというその姿はまさに、そういう自らの薄皮を、ある意味で破り続けているというかたちでいよいよとらえられているという、より深い我執の中に陥っているという姿がそこに押さえられているかと思えます。

そして親鸞聖人は、自らに深く、そういう事実を見続けておられる。この別序では、その沈迷の機を挙げて、「ここに愚禿積の親鸞」と、こう受けとめておられます。この「爰に」という言葉に、非常にいろんな響きをそこに感ずるわけでございます。一つには深く自ら沈み迷っている現実気づかされた。その深い悲歎でございますね。悲しみ歎く。その悲歎において、「ここに」という。

愚禿積の親鸞、諸仏如来の真説に信順して、論家・釈家の宗義を披閲す。広く三経の光沢を蒙りて、特に一心の華文を開く。

（聖典二一〇頁）

という、こういう言葉の置かれている所以と言いましょいか、その心でございませう。その沈み迷っている、沈迷以外の何者でもないという、

そういう自らをそこに照らし出された、その深く、それ以外の何ものでもない自分を照らし出されたその一点において「ここに」ですね。

### ■ 我が身の不果遂の事実

先ほど三願転入の文を少し申しましたが、三五六頁に三願転入という言い方で古来言われています、この一段。そして歴史学者の方々は、その三願転入ということを十九願の時代から二十願の時代に回入し、そして二十願のあり方から十八願のあり方に転入されたという、そういう図式で親鸞聖人のご生涯を見分けるといふようなことも、多くの学者の方がなさっているわけですね。親鸞聖人が十八願の世界に入られたのはいつだといふような、そういう説が議論されているわけですが、これは決して、そういうようなことをおっしゃっているわけではない。言うならば最後の結びが、

しかるにいま特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由あるかな。  
(聖典三五六頁)

と、こういう言葉で結ばれております。

### ■ 悲歎におろし果遂の誓いに出遇つてこそ

この眞実の法に出遇つていくということは、法について理解が深まっていくということではない。いよいよ我が身の事実が掘り下げられてきたという、いよいよ我が身の事実が深く明らかにされてきたとご言います。その照らされ尽くしたところに思い知らされているものが、我が身の不果遂の事実でございますね。「果遂の誓い、良に由あるかな」という言葉の背後には、どこまでいっても果遂しない、歩みが果たし遂げられない、その悲歎において果遂の誓いというものに出遇っている。自分で果たし遂げられると思つていふものに、果遂の誓いなどは意味がないんですね。そこに果遂の誓いに深く感動し、「ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり」と続けてこられる、そこには我が身の不果遂の事実の深さを徹底して知らされた。ですから、三願転入の文に先だつて悲歎の言葉が置かれている。

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助・正間雑し、定散心雑するがゆえに、出離その期なし。自ら流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし。良に傷嗟すべし、深く悲歎すべし。  
(聖典三五六頁)

と、これはまさにその沈み迷つてきた自分というもの、そういう自性唯信に沈み、定散の自心に迷つてきた自分をはじめてそこに思い知らされた深い感動でございます。決して、情けないということではないんですね。そうではなくて、そこまで私を知らせてくださった法への深い感動でしょう。だから宗祖にあつて、悲歎は必ず法への讃嘆をともなっているわけですね。その法への讃嘆がないなら悲歎は絶望感でし

かない。

■ 「ここに久しく願海に入りて」

「ここに久しく願海に入りて」という、この「久しく」という言葉もいろいろ教えられておりますが、そこにはもとより願海の中にあつたという驚きですね。「しかるに常没の凡愚」（聖典三四〇頁）という言葉が始まる一段ですね。その最後に「かるがゆえに、如来懸（はるか）に末代罪濁の凡夫を知ろしめす」（聖典三四一頁）という、ここに「懸（はるか）に」という言葉ですね。見通されていると。はじめからすでに見通されているという。そういう「如来懸（はるか）に末代罪濁の凡夫を知ろしめす」というその感動が、この三願転入の文では、「久しく」という言葉で受けとめられているというように思います。そしてその「久しく」ということには、願海に入る時に始めて、いままでの自らの沈迷の歴史ですね。沈み迷うてきた、その流転の歴史のすべてが受けとめられる。そこに始めて自らの歴史がうなずかれてきた。そういう思いが「久しく」という言葉に込められてあるかと思えます。

そして「久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり」という、そこに始めて沈み迷うてきた常没の凡愚ですね。常に没してきた、常没の凡愚の存在が受けとめられる。始めてその存在が受けとめられたという、これは親鸞聖人は繰り返し「われら」という言葉をおっしゃるわけですね。

カナ聖教のほうで繰り返し機の事実が押さえられます。『尊号真像銘文』では、

「十方衆生」というは、十方のよろずの衆生なり。すなわちわれらなり。

（聖典五二一頁）

と、そこに「われら」という言葉が出てまいります。そして『一念多念文意』では、「凡夫というは、無明煩惱われらがみにみちみちて」とありまして、「かかるあさましきわれら」（聖典五四五頁）、それから『唯信鈔文意』では、「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり」（聖典五五三頁）という言葉がございます。

■ われらとは「ら」を我となす

そのわれらという言葉について金子先生が、我と我々に対して、「われら」と。我というのは自己主張だと、我々というときには責任回避です。その数の中に紛れ込む。みんなそうだという、我々でございませう。

それに対して、このわれらというのは、「ら」を我となすという意味だということを経金子先生が指摘くださったことがございました。

「ら」を我と成すというのは、いきなり結びつけるようではございませうけれども、一番最初に申し上げました信心ということですね。一人一人

でありつつ、共同体であるという。共同体ということがたくさんの方が集まって、改めて共同体をつくっていくという、そういうことではない。「ら」を我となすと、担って立たしめられるということがあるんですけども、「ら」に我を見ると言うんでしょうかね。「ら」にうながされる、立たしめられるという解釈が私には親しんですけれども。そういうあり方、私も一人一人が人間の事実をわれらとして立たしめられていく。そこに一人一人でありつつ、共同体を開いていくという信心と呼ぶ言葉で呼ばれた方が押さえられるのではないか。この「われら」という言葉づかいに、そういうものを感じるわけでございます。一足飛びに言ってしまうと、本願が開く共同体、即ち浄土は決してどこか向こうにある世界ではない。決して理想の世界ではありません。

これは学習塾や何かの方で触れさせてもらったんですけども、短期大学で二回生の卒業の時に卒業論文を書いてもらうんですが、七月に毎年、中間発表として、テーマとどういう本を読んで、どういうように展開していくのかという骨組みを発表してもらって、いろいろアドバイスをして話し合う機会を持つんですが。昨年一人の、おおよそ身を据えて学ぶということから遠い方をしている学生が、卒業のテーマに、「僕は往生極楽について書きます」と言いましたので、おつ、と思いついて、そうか、君は往生極楽ということを、いまだどういうように思っているのかと尋ねましたら、往きて生まれて楽を極める、と言いました（笑）。なるほどなあと思いました。いいですね、何の先入観念もありませんので、ごく素朴に呼んでくれています、往きて生まれて楽を極める。その楽とは何だと聴いたら、やっぱり下宿でごろごろしていることかなど。そうか、しかし、下宿でごろごろしていたら、よう生きたと思えるか、生き生きしてくるか、いや、だるい。だるいんじや、おかしいではないかと。そういう話をしてもらったんです。

#### ■ 往生とは状況に左右されている我々の分別を超えていくこと

往生という言葉がありますけれども、往くという字ですね。浄土に往きて生まれると。その往くという言葉については、安田先生がこういう言葉でおっしゃってくださいています。それはつねにその状況に左右されている我々の分別を超えていくことなんだと。我々の分別を超えて、分別の彼方に行くのであって、その分別の彼方は、じつはいのちの本来だと。いのちの本質でございますね。

#### ■ 「帰去来」、他郷とは自分の存在を奪い取られていくような世界

そこに三箇所に渡って、善導大師の「帰去来」という言葉が引かれてきます。

（法事讃）また云わく、帰去来、他郷には停まるべからず。仏に従いて、本家に帰せよ。本国に還りぬれば、一切の行願自然に成ず。

（聖典三五五頁）

ここでは、他郷には停まるべからず。この他郷というのは自分の存在を奪い取られていくような世界でございましょうね。所在のない世界です。そして「一切の行願自然に成ず」という、一切の行願でございませうから、自己そのものが成就すると。あれや、これやの夢が満足するんではない。そういう言葉がそこに置かれております。そして同じ『観経疏』ですが、

(定善義) また云わく、西方寂靜無為の樂には、畢竟逍遙して、有無を離れたり。大悲、心に薰じて法界に遊ぶ。分身して物を利すること、等しくして殊なることなし。あるいは神通を現じて法を説き、あるいは相好を現じて無余に入る。変現の莊嚴意に随いて出ず。群生見る者、罪みな除こる、と。また賛じて云わく、帰去来、魔郷には停まるべからず。

(聖典二八三頁)

とありますが、そこに「分身して物を利すること、等しくして殊なることなし」と。これは先ほどの善財童子の遍歴においては、五十三人の善知識はそれぞれが我一分を能くするのみという言葉がございませう。この分身してという言葉は生かされている本願のいちは一つなんですけれども、そのいのちをそれぞれの宿業の身において生きています。その宿業の身を通して、遇い得た本願を生きていく。そのあり方が自ずと物を利すると。物は衆生でございませう。人々を利益していくという。そこに、それぞれの歩みですけれども、「等しくして殊なることなし」と。こういういのちの本源に帰る、つまり宿業の身を尽くして、いのちの本源に帰るとき、そこにうなずかれてくる本源のいのちが宿業の身を通してはたらく。そういう世界が、「青色青光 黄色黄光」といわれる世界を、この言葉は表しているかと思ひます。「あるいは神通を現じて法を説き、あるいは相好を現じて無余に入る」という、言葉をもって法を表現し説く人もあれば、あるいは「相好を現じて無余に入る」と、これは存在そのものがはたしているわけでしょう。存在そのものが本願の世界を現している。

帰去来、魔郷には停まるべからず。曠劫よりこのかた六道に流転して、尽くみな徑たり。いたるところに余の樂なし、ただ愁歎の声を聞く。この生平を畢えて後、かの涅槃の城に入らん、と。

(聖典二八四頁)

と、こういう言葉で「帰去来」というこの言葉は、「真仏土卷」にも挙げられております。

(定善義) また云わく、西方寂靜無為の樂は、畢竟逍遙して有無を離れたり。大悲、心に薰じて法界に遊ぶ。分身して物を利すること等しくして殊なることなし。

帰去来、魔郷には停まるべからず。曠劫よりこのかた六道に流転して、ことごとくみな徑たり。到る処に余の樂なし、ただ愁歎の声を聞く。この生平を畢えて後、かの涅槃の城に入らん、と。

(聖典三二二頁)

とあり、ここでは「分身して物を利すること等しくして殊なることなし」、その後の言葉が省略されておりました、そのまま「帰去来、魔郷



には停まるべからず」という言葉に繋がっております。なぜこの間の言葉が抜かれたのが、私にはもう一つよくわかりません。何かやはり意図が込められてあるかと思うんですけども。

■ 「証巻」「真仏土巻」に帰去来がおかれる意味

ともかく、「証巻」、「真仏土巻」に、こういう言葉が挙げられているわけでございます。そこに何か、そういう私ども共同体が力によるしろ、あるいは理解し合うとか、いたわり合うとか、いろんなかたちは異なりましても、人と人とをただ横に結んでいくという。まとめていくという方向には、ついに本当の共同体は開かれてこないのではないかと。そうではなくて、一人一人が自らのいのちの本来に帰命せしめられる。本願に帰命せしめられるところに、始めて出遇うということがある。出遇いとして開かれてくる共同体というものがある。眞の共同体が開かれてくるのではないかと。

私たちが私たちのままで、共同体などということはありません。そこに私たちが本当に出遇うということは、出遇うもの、いずれも共に帰依する世界を開くと。そういう共に帰依し得る世界に呼び覚まされるということにおいてしか、共に生きていける共同体というものは開かれてこないのではないかと。そういうことを思うわけでございます。そしてそういうあり方、そういう姿を私どもに呼び覚ましてくるところに眞実の教のはたらきを思っているわけでございます。

(一九九九年六月十九日)

一九九九年六月十九日

■ 歴史を共に享けていく

いまあちらで大河内君が、安田先生は五日間から一週間、午前、午後と、ずっとこの大地の会でお話しいただいたわけで大変だっただろうなあということをおっしゃられました。こちらは四日間だけで根をあげておりますので、本当にご苦労をおかけしたなあということを改めて感じました。おまけに藤元君がいつも教えを受けた者には、教えを受けた者の責任があるということをおっしゃられました。退路を断たれているという感じがするわけですが、ただ教えを語った覚えはないですけれども、ともかく話を聞いてくださった皆さんにもまた次に責任があるということで、藤元流に申しますと、この次はお前だぞ、ざまあみろという、彼はいつもそういう言い方をしておりましたが、まあそういうことでしよう。そういうかたちで歴史を共に享けていくことがあるのかと思います。

■ 最も遠い存在と向かい合う

昨日、清水公照（しみずこうしょう）さんの書物を読ませてもらったときの湯葉屋さんの話をしましたが、つねに薄皮を剥がすということですね。その薄皮を剥がすということをおぼろげに、そこに沈滞し凝固すると、その歩み、そしてその集いは沈滞し凝固するという、固まってしまふということをおぼろげに指摘くださってありがとうございました。その意味では結局、私たちがどういふ問いと向かいあつていくかということなんだろうと思います。言いかえれば、最も遠い存在と向かい合うと言いますか、いつも自分にとって最も遠い存在が自分の世界に突き刺さってくる。

■ 唯除の文

本願のお言葉の上でいえば唯除の文でございます。本願の文には「唯五逆と正法を誹謗せんをば除く」という、それは本願成就の文においても置かれておりますね。

本願成就ということは、決して唯除すべき問題が消えて無くなったということではないんですね。ご承知のように、唯除ということにつきましては、親鸞聖人は言葉という受けとめといいますが、言葉ということでは唯除の文を受けとめておられます。『尊号真像銘文』におきまして、

「唯除五逆 誹謗正法」というのは、唯除というは、ただのぞくということばなり。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。（聖典五一三頁）

と、こういう押さえですね。こういう言葉で唯除ということの心が明らかにされております。私に、この言葉に最初に注意をさせてくださったのは、大河内君のお父さん、大河内了悟先生でしたが、この「ことば」ということですね。ころじやないと。除くところで除くと云っているんじゃない。ある意味で、除くことができないそのところで除くと、ことばとして除くと。それはどこまでもしらせんとなりという、そういうことをご注意くださいったことがございました。そういう五逆誹謗正法という存在と向かい合っている。

### ■ 浄土の三部と大乘の三部

親鸞聖人ご自身のところで申しますと、さらに一闡提でございますね。安田先生は、「教行信証には浄土の三部経と同時に大乘の三部経とすることがある」と。それは『無量寿経』と『華嚴経』と『涅槃経』だということを、いつもご注意くださいました。『華嚴経』『涅槃経』が、しばしば繰り返し引文されてございますが、その『涅槃経』を通して一闡提ということですね。

これはご承知のように、難治の三機と、治し難い、癒し難い存在として、

それ仏、難治の機を説きて、『涅槃経』（現病品）に言わく、迦葉、世に三人あり、その病治しがたし。一つには 謗大乘、二つには五逆罪、三つには一闡提なり。

と、こういうお言葉が、そこからずっと長々と引用されてまいります。そして総序の中でも、

これすなわち権化の仁、斉しく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闡提を恵まんと欲す。

（聖典一四九頁）

と、「逆謗闡提」という闡提という名を取り上げておられます。また別序の前にある『涅槃経』の文ですが、六師外道という名で呼ばれますが、その中の一人についての文のところで、「また一臣有りて悉知義と名づく」という悉知義の文ですね。そこからの言葉がポコンと挙げられてございます。これは坂東本にだけありまして、いわゆる流布本にはこの文は挙げられてございませんね。

ですから『教行信証』についての、いろいろな講義録でも取り上げられていないものが多くありますし、取り上げられておりまして、ただ親鸞聖人がメモされたものが綴じるときに紛れ込んだらうと、そういうことで済ませておられる先生もございます。

けれども、メモが紛れ込んだとしても、やはりこの文をわざわざメモされたという気持ちがあるわけでありまして、そこに挙げてありますのは、父王を殺して王の位についたものは、あなた（阿闍世）だけじゃないと。いままでにするようにして王の位に就いた者はたくさんいると。そこにずっと王様の名前があがっておりますね。この人たちは皆そうして王になったんだと。そして最後の行で、

如是等王皆 害其父悉無一王生愁惱者 文

かくのごときらの王皆その父を害す。悉く一王として愁悩を生ずる者無し。

(聖典二〇九頁)

と、間を抜きまして「無生愁悩者」という、これが一闍提の姿でございますね。一闍提というのは、愁悩を生ずること無き者ですね。いつもケロンとしておるわけでございます。自らの欲望のみが頭にあって、自らの生き方に悩むとか、自分のしたことに悩むというようなことがない。愁悩を生ずること無き者です。

と、五逆謗法という五逆のほうは、曇鸞大師の説明に五逆の者は地獄に墮ちるけれども、一劫にして出ることができると。これは八番問答の第三番目の問答ですが、

「五逆の罪人、阿鼻大地獄の中に墮して、具に一劫の重罪を受く。誹謗正法の人は、阿鼻大地獄の中に墮して、この劫もし尽くれば、また転じて他方の阿鼻大地獄の中に至る。かくのごとく展転して、百千の阿鼻大地獄を経」仏出ずることを得る時節を記したまわず、誹謗正法の罪極重なるをもつてのゆえなり。(聖典二七三頁)

と、五逆と誹謗正法との罪の異なりが問われているわけですが、五逆のほうは言うならば有期刑なんでしょう。「仏出ずることを得る時節を記したまわず」ですから誹謗正法の法は無期刑です。有期刑ということは、更生への糸口を持つておることでしょうね。つまり自らの罪の意識に目覚めて、改めて人間としての生き方を尋ねていくという縁をもつておる。その縁というのは何かというと、五逆については三乗の五逆、大乘の五逆とございますが、「一つには三乗の五逆なり」(聖典二七七頁)。そこで見ますと、五逆のほうは、

いわく、一つにはことさらに思いて父を殺す、二つにはことさらに思いて母を殺す、三つにはことさらに思いて羅漢を殺す、四つには倒見して和合僧を破す、五つには悪心をもつて仏身より血を出だす。(聖典二七七頁)

そこに全部「ことさらに」「倒見して」「悪心をもつて」という意識があるということですね。「ことさらに」ということは、ある意味でいえば、そのことを本能的にためらうものがあるんでしょう。それをあえて為すことにためらうものがある。そのためらうものがある意味で自分で押し切つて、「ことさらに」でございますね。そこにやはり心の痛みがあるんでしょう。逆というのは、自己の本来に背いてという、自分の自然に背いてあえて為すという、「逆」という言葉でございますね、

恩田に背き福田に違するをもつてのゆえに、これを名づけて「逆」とす。

(聖典二七七頁)

と、人間としての本来性に背いておるところで、逆という言葉が押さえられております。けれども、もう一つそれをいえば、自分の自然と言いますか、自分の人間としての心ですね、そういうものにあえて逆らつて犯すということでもありますね。ですから五逆のほうは、罪の

意識への目覚めに近くあるんでしよう。自ら犯していることを、罪として自覚していく縁をなおもっている。それが出ずるときを得るようになるんでしよう。

## ■ 謗法

しかし、誹謗正法、これは謗法は邪見と『論註』の中にございます。ですから、謗法はどこまでも自らを正しいとしている。自らの考え、自らのあり方を正しいと自負している。そこに謗法の者には、謗法の心のままであるときには、それを罪として自覚する縁を持たないという意味があると思います。無期徒刑でありますね。出ずるときを記したまわずと。ただ邪見によつて法を謗るんですけども、謗るということは、背中合わせということですね。無関係というところに立ったら、謗るということもないわけですから。謗るということは、やはり存在を認めているといえますか、その存在に関わっていく。関わり方は後ろ向きですけども。しかし少なくとも無関係にはいないという、そこになおやはり一つの縁をもっているんでしようね。

## ■ 愁悩を生ずることなき者

ただ愁悩を生ずることなき者はケロンとしているということですね。自らを問うとか、人間を問うとか、あるいは生活の事実に苦悩するとか、何かそういう心が無い。ただいま自らの欲望にのみ生きており、そういう世界に満足している。

これは和田先生の言葉だったと思うんですが、「白い闇」という。本人はケロンとしているんですから、明るいですよ。決して暗くないんです。まことに刹那刹那に満足しているわけですから、明るい。しかし、そのあり方そのものは、まことに深い闇の中に閉じこもっている。闇を闇と気づくとか、闇を闇として苦悩するということには、そこになお言葉に出遇う、教えに出遇うという縁を持つんでしようけれども、自ら闇に在って、しかも明るいというのは、これほど深い闇はないわけですね。そういうあり方が「愁悩を生ずることなし」と。親鸞聖人にとっては、その一闡提の問題が非常に大きな問いであったのではないかと思います。五逆も謗法もまだ仏法と無関係ではないんですね。ただ一闡提は、まったく無関係なんですよ。まったく無関係に生きています。しかも自分自身に満ち足りて生きているという存在によつて信心がつねに問い返されていく。自らが信心において、そこにこそ、人間としての道というところに立っている者にとって、闡提という存在はまことに重い存在でございますね。そこに最も遠い存在を受けとめる、あるいは最も遠い存在と真向かいになる。そこにはじめて自己のあり方が具体化されてくる。少なくとも一人よがりが破られるということですね。

どなたの言葉であったか忘れまじけれども、私たちは信順者、昨日の言葉でいえば、「ひたすらなる信順者のあるところ、懸命の疑謗者

あり」という、私を理解し、私に従ってくれる。そういう信順者によっては決して自己が具体化されてくるということはないでしょう。自己を具体化させてくるものは、じつは最も深く疑謗する者であり、最も自分にとって度し難き存在でございます。

昨日、門井君が、一番下の子どもがまだ小さくて幼稚園の年長組だそうですね。ものすごく可愛いようで、風呂も一緒に入って、とても可愛いという話でした。それはよくわかりますね。私も孫が可愛くて、息子のほうは可愛いどころの騒ぎじゃないですけども、孫のほうは可愛いですね。

けれども、譬えば親なら親として私を具体化させるということは、否でも応でも親とは何だろうと考えさせられる。それはある意味で、親不孝な子によるんですね。親孝行な子ばかりもった親は、不幸なんですね。考えずに進んでいきますからね。その意味では、私は学生に非常に恵まれておりまして、否でも応でも、教師とは何だろうと。教える教育とは何だろうということは考えさせられますね。

#### ■ 一番遠い存在から問い返される

ですから、共同体なら共同体でも、具体化するということは、仲間内でいろいろ固めていくことで具体化するんじゃない。逆に一番遠い存在から問い返されている。その問い返しを受けとめていくところには、はじめて、否でも応でも、自分たちのあり方、自分たちの歩みが問いとなってくる。少なくとも自己満足というところに安住させない、そういうことがあると思います。

#### ■ 唯除の文は本願とはつねに未完成

ですから唯除の文を本願の言葉がもっているということは、本願というのはつねに未完成だということでしょうね。本願は成就しているけれども、完成はしていません。本願が本願として成就しているということと、本願の歩みが完成したということとは別なんでしょう。

成就するということは、『論註』で、

願もつて力を成ず、力もつて願に就く。願、徒然ならず、力、虚設ならず。力・願相 符うて畢竟じて差わず。かるがゆえに成就と曰う。

(聖典一九九頁)

成就というのは、願が力と成り、歩み、はたらき、そのはたらきにおいていよいよ願が明らかにされていく。そういうところに成就ということがある。ある意味で本願が、法蔵の本願であることを超えて、本願が歩み出す。十方の衆生に向かって歩み出す。そこに成就ということがあるんでしょう。しかし、その歩みは完成はしていない、そして、その歩みが完成したというときに沈滞と凝固が始まるんでしょう。そういう沈滞と凝固、それは何か、その歩みが完成したと自負するところですね。ですから本願はつねに新たな呼びかけとなって、その時代社会に

はたらし続ける。つねに時代社会の問いを受けて、その時代社会にはたらし続ける。それは終わることのない、ゴールインすることのない歩みでしょう。そういう問いを抱えている。問いを抱えているところに、その世界がつねに新たにされていく。薄皮を剥がされ続けていくということがあるのだと思うんですね。

### ■ 阿難の存在

その意味では、ある意味で、阿難という人は一闍提だったんでしょう。愁悩を生ずること無き人であったんです。阿難という人は非常に人間としても純粹であったようであり、そしてともかく真面目であり、人間としての愛情を深くもっており、何よりも積尊を心から尊敬しておる。そしていかなる会座にあつても、つねに一番前に座つて一言も聞き漏らさない。まさに聞法第一と称讃されるほどの人ですね。ですから、それはもう一闍提どころではなかるうと思うんですけども、そうじゃないんでしょう。つまり阿難にあつては、尊敬せずにはおれないその釈迦牟尼仏の側にあつて、その側にある自分という者、自分に問いを持つということがついになかつたんでしょう。ひたすらなる尊敬をもって聞法しているんだけど、しかし自分のあり方そのものに疑問をもつということがなかつた。だからこそ阿難は最後まで阿羅漢に成れなかつたという、さとりを開けなかつたと言われておりますね。この阿羅漢に成れなかつたということには、もつと深い意味が見られるわけですけども。ともかく事柄としていえば、阿難は最後まで阿羅漢のさとりを開くことができなかったと言われておりますね。

ですから、積尊にとつては、阿難というほうは本当に耐え難い存在だったろうと思えますね。自分を本当に尊敬してくれているし、ひたすら真面目に聞いてくれているし、しかも目覚めることがないということは、これほどやり切れないことはない。人間的にいえば、そっぽを向いていて、さとりれないなら、ざまあ見ろ、ということがあるかも知れませんが、そういうわけにはいきませんですね。ひたすらなるものがあるわけですから。にも関わらずさとりれないということは、やはりそこに法が成就していないという問いを、積尊は抱え続けていかれたんでしょう。

その阿難がはじめて自分の前にいらつしやる、尊敬せずにおれない、絶対的な存在としての積尊から、正しく仏陀としての積尊です。私のあり方を照らし出し、私のあり方を根本から問いかけてくださる、そういう仏陀としての積尊に出遇つた。それが『無量寿経』の発起序でございませぬ。阿難は未だかつてこのようなお姿を見たことがないという驚きの声を発しているわけですね。

これが『観経』におきましても、韋提希という存在は同じですね。大外護者と言いますか、教団を支えている力、財力・権力において、積尊の教団を、自分は外から護つてきているという自負、そういうものは、やっぱり積尊を尊敬しているようで、そこによし本当に自らの教え

を聞くということとはなかったんだと思うんですけども。その韋提希がはじめて、仏陀の前に五体投地する。

### ■ 『観経』の韋提希

『観経』の場合は、なぜ韋提希が五体投地するようになったかですね。そこにはそういう王舎城の事件、悲劇によって、その日常性が引き裂かれたということがございます。けれども同時にご承知のように、私たちは善導大師の科文に従って『観経』をいただいているわけですが、聖典九二頁の後ろから三行目からが欣浄縁で、それまでが厭苦縁です。経文を見ますと、ずっと一続きの韋提希の言葉が続いているんですけども、それを真ん中で断ち切って、善導大師は前は厭苦縁、そして「唯、願わくは世尊、我がために広く憂悩なき処を説きたまえ」（聖典九二頁）からが欣浄縁と読み直しておられますね。見分けておられますが、そこに韋提希の大きな回心があるということを読み取っておられるでしょう。

### ■ 沈黙の説法の意味

その回心せしめたものは何かと言いますと、釈尊の沈黙ということが指摘される。つまり沈黙の説法があったんだと。言葉としては、韋提希の言葉がずっと続いているだけだけれども、じつは沈黙のままに、身をもって示された説法があるんだという言い方で、多くの先生方が指摘しておられますけれども、私はここに釈尊の五体投地があったんだと思うんですね。韋提希の五体投地に先だって、釈尊の五体投地がある。それは、それこそ韋提希の愚痴の言葉の中の、

「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」。

（聖典九二頁）

という言い方はやさしうございますけれども、言っていることは、仏陀ともあるあなたがどうして提婆一人を、深い肉親的な関係、深い師弟の関係、二重の関係をもっている提婆一人を、なぜ教化できないんだという愚痴ですね。その韋提希の言葉の前に、私は釈尊は五体投地されたとおもうんですね。そして自分の前に五体投地される姿が韋提希をして五体投地せしめる。どこまでも分別に立っている、そういう悲劇のどん底に落ちてものを分別に立っておる韋提希をして、五体投地せしめたのは、仏陀の五体投地だと、私はそう思うんです。韋提希の場合はそういう釈尊の五体投地ということが、歩みの中に感ずるわけがあります。

『無量寿経』の場合は阿難の回心でございますね。はじめて仏陀に遇うたと。そこについては、いったい何があったのかと。そこに少なくとも経文を通して押さえられますことは、結局、時が熟したということではないんでしょう。そういう言葉でしか言えない。こうこうだから、こうだ、ということじゃない。何かまさに時機純熟ということでありませう。



## ■ 「時あつて時に」

出遇いということについて、「靈瑞華の時あつて時にいまし出するがごとし」（聖典一五三頁）という、そこに「時あつて時に」、これを時を得たと。時が熟したという、そういうことですね。つまり阿難の思いからすれば、何時に変わって、仏陀が自分の中に受けとめられてきたということは個人的に言えば偶然なんでしょう。なぜ、こうして、こうだから、こうなった、ということはないんですね。ただそれは安田先生の言葉によれば、「個人としていえば偶然、しかしそこに歴史的な必然が成就している」。そういう私たちが先生に遇うとか、仏法に遇うということはまさに偶然なんですね。しかし、それはいのちの歴史からいえば必然だと。時をたまわつたという。時が私の上に熟したという出来事でございます。

大変広げすぎた話になるかも知れませんが、八万四千の法門。最初に申しましたように、釈尊において経道滅尽させたものは阿難なんでしょう。いろいろと説いてみたけれども、ついに阿難をして自覚を開かせることができなかつた。逆にいろいろなずいたことによつて、阿難はいよいよ見えなくなつてきている。そういう問題を抱えて、仏陀が自らにおいて問い続けられたところから説き出されているものが本願です。

何かこの阿難と仏陀との出遇いという、そこにそういうような大きな歴史の、あるいは仏法の展開というものを感じているわけでございます。

## ■ 仏々相念

ともかくそこに阿難がはじめて仏陀釈尊に遇つたという。そこに出遇つた世界を阿難は、「去来現の仏、仏と仏とあい念じたまえり」（聖典一五三頁）と、そこに仏々相念の世界を見た。いままでは釈尊個人が絶対的だったんでしよう。その釈尊個人を見ていた阿難が、はじめて仏陀釈尊を通して、仏と仏と相念念じたもう相念の世界にはじめて触れたと言いますか。それはもう一ついえば、自分自身、その相念の世界の中に自らを見出しめられた。そういう驚きでございますね。

## ■ 「如明浄鏡 影暢表裏」と「明鏡浄影 如暢表裏」

いままで外にばかり見ていた仏徳というものが、仏々相念の事実として、自らの上に開かれている。そのことの驚きでございます。これはご承知のように発起序の文でございますが、「教巻」におきまして『無量寿経』の発起序の文が引文されておりますが、

今日世尊、諸根悦予し姿色清浄にして、光顔魏魏とましますこと、明らかなる鏡、浄き影表裏に暢るがごとし。（聖典一五二頁）

と、この言葉ですね。これが『無量寿経』の發起序の文では、

今日、世尊、諸根悦予し姿色清浄にして、光顔魏魏とまします。明らかなる浄鏡の表 裏に影暢するがごとし。 (聖典七頁)

と「教巻」では、「明らかなる鏡、浄き影表裏に暢るがごとし」と引いてございますが、發起序では、「明らかなる浄鏡の表裏に影暢するがごとし」とございまして、宗祖の読み替えといわれているところがございますね。「如明浄鏡 影暢表裏」という言葉が、浄と鏡の文字がひっくりかえって、「明鏡の浄き影」、「明鏡浄影 如暢表裏」と。これは『無量寿経』の版ですね、宋の時代の『無量寿経』、明の時代の『無量寿経』の版では「明鏡浄影」になっておりまして、親鸞聖人だけが、あえてこういう読みを取られたという、そういうことでもないようですが。それは親鸞聖人がそういう經典を読まれて読み替えられたのか、親鸞聖人がご自身でこういう読みをされたのか、はっきりとはわかりません。

ともかく發起序の読み方でいえば「明鏡」が主語でございませぬ。そして「表裏に影暢すると」ということになりませんが、親鸞聖人の読み替えでは、「影」が主語でございませぬ。影において存在を見るところということであります。

私たち日本人の場合は、たとえば月影というような言い方をしますね。影だけでも、影のことだけを言っているのではないですね、月を表す。月のはたらきを表す。同じようにこの場合も、「明鏡の浄影」、つまり阿難が阿難の中に、阿難の上に成就しているその明鏡を見たという事です。いままで、外にと言いますか、上にも見ていた仏陀が、自らの中に自らをうながしてはたらいっている。自らの内に仏徳を見い出してきたということですね。表裏に暢るといふ、これは鏡が本当に明鏡、明るく澄んだ鏡である場合は表面も裏もない、そういうあり方として、透き通るといふようなニュアンスで言われることもございますが。これについては、藤元君が鏡における表とは仏陀だと。裏とは凡夫だということを指摘してくれております。

そこに仏陀と凡夫とが一つの世界を見出してきたと言いますか、この阿難と仏陀との出遇いですね。これは異訳經典をそこに宗祖は挙げておられますが、

『平等覚経』に言わく、仏、阿難に告げたまわく、「世間に優曇鉢樹あり、ただ実ありて華あることなし、天下に仏まします、しまし華の出ずるがごとしならくのみ。世間に仏ましますせども、はなはだ値うことを得ること難し。今、我仏に作りて天下に出でたり。もし大徳ありて、聡明善心にして仏意を知るによって、もしわすれずは、仏辺にありて仏に侍えたまつるなり。もし今聞えるところ、普く聴き、諦らかに聴け」と。

(聖典一五四頁)

と、「もし大徳ありて」の「もし」というのは、「若」という字ですけれども、これは「ナンジ」という意味でございます。「ナンジ」となっている版がございます。「若（なんじ）大徳ありて」と。仏が阿難に対して、

若（なんじ）大徳ありて、聡明善心にして仏意を知るによつて、若（なんじ）わすれずは、仏辺にありて仏に侍えたまつるなり。

と、こういう言葉が異訳のほうにございます。阿難は「大徳ありて、聡明善心にして仏意を知るによつて」と書いてあるんですね。仏陀の徳を仏陀の徳として本来知っておったと。だからこそ、仏の側につねにおつたんだと。文としてはそういう意味でございます。

#### ■ 通請から別選へ

これも阿難が仏陀の仏陀としての徳を知り通しておつたと。はっきりと知っておつたと、そういうことじゃないんでしょう。この会座における阿難について、藤元君が何かあるという感覚だと。何かあると、しかしはっきりはしてこない。そういうものはじめて抱えた。これは韋提希の場合は、欣浄縁の最初のところを、善導は通請と言っております。通請ということは、問いは起こしているんだけど、その問いが漠然としていると。通請から別選へという。別選ということは、別選ということは問いを明確に自覚することです。この道であつたと。その前に通請ということはおもしろい言葉ですね。漠然とした求めた問いなんです。つまりこの『観経』の場合ですと、韋提希の中にはじめて、韋提希を破るような問いが兆してきたということですね。私を破って私を歩ましめるような、私をうながし続けるような、そういう問いにはじめて目覚めた。そこに通請という意味がありますが。藤元君が「汝大徳ありて」というこの一段は、そういう何かわからんけれども、何かあるという感覚ですね。何かうながし続けるものがある。何かうながし続けるものに触れているんだけど、そういう何かはわからん。そういううながし続けるものが、これであつたと。そう受けとめしめるものが出遇いなんでしょう。じつは出遇いにおいて、私たちは自分うながし続けているものに出遇うのであつて、相手の人に出遇うんじゃないですね。

#### ■ 出世本懐は私をうながし続けているものに目覚める

つまり眞実の教というのは、出世本懐ということがあるわけですが、それは私をうながし続けているものに目覚めると言いますか、そういうこととしての出世本懐です。私の問いはこれであつたという。つまり問いがはっきりした。私たちは、この人生において救われるということ、その問いがはっきりする。

人生に答えなんかないんでしょう。もし何か、こうこうこうだから人生に意味があると。こうこうこうだから、聞法、求道に意味があるということならば、聞法よりも、その目的を立てているもののほうに生きる。そうじゃない、この人生そのものがかけがえのないものになる。

人生に答えが出て、はじめて人生が意味あるものになるんじゃないでしょう。それならば、人生は一つの手段になります。

■ 「真実の利」

「真実の利」という言葉ですね。これは御自釈のところにも、そのまま挙げてございますが、弥陀・釈迦二尊の徳が掲げられておりますが。釈迦、世に興して、道教を光闡して、群萌を拯い、恵むに真実の利をもってせんと欲してなり。  
(聖典一五二頁)

真実の利を恵むという。そこに仏陀が世に興したもう本意があり、真実の教たる所以があると。

如來、無蓋の大悲をもって三界を矜哀したまう。世に興する所以は、道教を光闡して、群萌を拯い、恵むに真実の利をもってせんと欲してなり。  
(聖典一五三頁)

と、これは『無量寿経』の言葉をそのまま宗祖が御自釈としてあげておられるわけですが、その真実の利ということ、『一念多念文意』で、「真実之利」ともうすは、弥陀の誓願をもうすなり。  
(聖典五四二頁)

とおっしゃってございます。これも、「真実の教を顕さば、すなわち『大無量寿経』これなり」(聖典一五二頁)という言い方と同じでございますね。『大無量寿経』に説かれてあることが真実の教だとはおっしゃっていない。真実の教とは『大無量寿経』そのものだ。同じように「真実の利」とは誓願にすくわれることじゃないんです。誓願そのものが真実の利だと。「真実之利ともうすは、弥陀の誓願をもうすなり」。

つまり願に目覚めるといふことの他に利益ということはないでしょう。この人生の全体をそのあるがままに受けとらせる願です。生きることの一步一步が願に出遇う場として開かれてくる。その願を生きる。言いかえれば、その問いを生きる。その問いを生きることが人間としてこの人生を生きることだと。そういえる問いが見つかる、そういう問いが明らかになる。問いが解決して人生に意味が出てくるんじゃないんでしよう。その問いを問うこと、その問いに生きること、そのことがこの人生を正しく人間の人生として生きることになる。それこそ個人性から解放されることでしよう。人生が私個人の人生に留まるなら、愚痴や悲歎や、優越感、劣等感を超えられなくてはけれども、その問いにおいて私の人生が人間の人生になる。

■ 阿難の問いを讃嘆する

ですから、「教巻」におきまして、仏陀は阿難の問いを讃嘆されるわけですね。ここに問いを起こした阿難に対して、お前は諸天に教えられて、その問いを起こしているのかと、あえて問い返されますですね。それに対して、

阿難、仏に白さく、「諸天の来りて我を教うる者、あることなけん。自ら所見をもつて、この義を問いたてまつるならくのみ」と。

(聖典一五三頁)

と、「自以所見」といっております。阿難は阿難の事実において問いを發しておる。「自ら所見をもつて、この義を問いたてまつるならくのみ」と、それだけだと、こういっておられるわけですが、それに対して、

仏の言わく、「善いかな阿難、問えるところ甚だ快し。深き智慧、眞妙の弁才を發して、衆生を愍念せんとして、この慧義を問えり。

(聖典一五三頁)

「愍念衆生」といっておりますね。阿難にそんな思いはないでしょう。しかし、その問いが人間としての人生の事実即した問いであればこそ、その問いはそのまま、この人生を共に生きる者の大きな導きになる。阿難が衆生を愍念して問いを起こしたんじゃないんですね。阿難は自らの事実において問いを起こした。しかし、その起こされた問いは愍念衆生という大きな意義をもつておる。言いかえれば、阿難はその問いにおいてははじめて衆生と出遇う。

#### ■ 衆生とは一つのいのちを共に生きる者

衆生ということ、以前、私の父の三回忌のときでしたかね、宗さんに来ていただいてお話をしていたんですが、そのときに衆生という言葉を取り上げてくださったって、衆生という言葉の一つのいのちを共に生きる者という言葉で話をしてくださったことが深く印象に残っております。一つのいのちを共に生きておる。バラバラのいのちを生きておる者が集まっても衆生じゃないでしょう。何かそこにどれだけ違つても、一つの世界を共に生きておるとうなずき合える世界が開かれるということですね。そこにおいては私の問いを尽くしていくということが、その一歩一歩において人と出遇つていく歩みになる、そういう問いでございますね。

#### ■ 続けるいつ

眞実の教とは、そういう人間としての眞実の問いを起こさしめるものであります。そしてさらにいえば、その問いを問い続けることを持(たも)つと言いますか、支えていくものでございましょう。つねにその教えに帰るところに、改めてその問いを担い続けて生かしめられるというようなことですな。

その意味でこの大地の会というようなのは、まさにそういう問いとお互いに出遇い直していく場でございましょうね。何か一年に一度でございませけれども、その一年の間、それぞれの人生、それぞれの生活を生きてきたわけですが、そこにおいて出遇つてきたいろんな事柄が、

人間の問いとして明らかにされる、そこに問法の場という意味もあるのでないか。

藤元君のいう、教えを聞いた者には聞いた者の責任があるという、その言葉もじつは、そういう問いのところで、それぞれが自らの歩みの中でたまわった問いを。たまわったと言いますか、顕らかにされた問いをまた改めて問い直しさせられ続けていくということでないかなあと。その意味で湯葉にこだわりますけれども、まさに私にとつても、この大地の会が、正に薄皮を剥がされる場であるように自分自身感じておることでございます。

何か大きな題を挙げながら、どうも充分お話できませんで、本当に申し訳ありませんでした。これでお許しください。

(一九九九年六月十九日)