

藤元正樹講述

# 愚禿鈔講義

## 第一〇卷

(上卷3)

(『觀經』選択二種(難易二))

目次

第二一講(上巻 二五講)

親經 選択二種

- 親鸞は釈迦・弥陀二尊と諸仏をたてる 3
- 大経一弘願門、親經一要門、小経一真門 3
- 隱彰顕密 4
- 親鸞教学の本質は信心為本 4
- 親鸞教学の独自性は三経を三願に配当 5
- 方便の真門 6
- 諸仏と仏弟子 7
- 受け取り直しは弟子 9
- 教人信自信が伝統 10
- 有の教学 11
- 真空妙用 12
- 選択証誠 13
- 光如来 13
- 十二願は普遍性、十三願は永遠性 14
- 穢土の如来 14
- 諸仏のもつ意味を勸信にみる 15
- 就人立信 15
- 信心とは仏弟子たることの確信 15
- 従如来生 16
- 題号未了之過 16
- 信は行に撰し、真化は証に撰す 16
- 恒沙の信 18
- 勸信とは如来が現前する 18
- 諸仏の弟子 18
- 大衆統理 20

小経 勸信二 証成二 護念二 讚嘆二 難易二 —23

『称讃浄土経』 23

- 証誠 証成 24
- 六書(りくご)の原理 24
- 『小経』は『親經』の一部 26
- 善鸞の読み方、定善十三観、散善三観 27
- 自問自徴 27
- 三輩生は菩提心と念仏が一貫 28
- 三心弁定 29
- 三心は宗教心、菩提心の内容 29
- 機の深信は徹底した誠実さ 30
- 自然法爾 31
- 如実言 35

□

小経 勸信二 証成二 護念二 讚嘆二 難易二 —41

- 諸仏の称名は実証 37
- 諸仏の証成を開く 38
- 『大経』と『大本』の異 39
- 『小経』の五事 42
- 聖道門に方便なし 43
- 源信の事業 45
- 二河譬の「前向去」 45
- 待対の法 48
- 聖浄の逆転軸 50
- 四相・四劫 51
- 回値回獲 54
- 諸仏の正意 54
- 『小経』の一心 55
- 十方諸仏の観念 57

小経 勸信二 発願三 已・今・前 —58

護念 59

- 十方諸仏を立てる意味 60
- 元照 60
- 第十二願は諸仏発見の願、第十七願は諸仏称名の願 62
- 首楞嚴三昧は諸仏現前三昧 63
- 魚母の譬えは仏の護念 65
- 室穴中の闇 66
- 釈迦と諸仏の互讃 67

- 証成は証明誠実の義、護念は覆護記念の義 68
- 法性同一相は同体の大悲 69
- 功德証成は『親經』の三心 71
- 三心弁定の意味 71
- 往生証成は往生を証明 73
- 功德証成は発願護念、往生証成は執持護念 73

小経 勸信二 発願三 已・今・前 —75

- 功德証成と往生証成 76
- 補特伽羅(ぶとがら)の思想 78
- 宿業的存在 78
- 龍樹の苦闘はアートの否定 79
- 大乘仏教は一仏でなく諸仏 79
- 百七仏章 80
- 龍樹が求めたのは不退転の位 81
- 諸仏の発見 82
- 諸仏発見の意味は真俗二諦論 83
- 四依の言 84
- 大乘仏教は經典を創造して(くんと) 87
- 真実の教行信証われになし 88
- 選択集は八選択 89

執持護念は当益、発願護念は現益 91

『異部宗輪論』 95

真諦よりも俗諦が問題 96

世俗諦は凡夫の立場において説いた 96

世俗諦は方便の意味をもつ 97

阿弥陀経は諸仏を發見せしめる經典 97

四種三昧 97

**護念二者〜二諸仏讚嘆II** 100

護念 100

『選択集』の第十三章から第十六章までが『小経』の選択 100

影護護念 101

法然は下品上生、善導は下品下生 102

念仏の友を得る 102

『阿弥陀経』は証誠護念 103

誓願一仏乗は念仏の救済の世界性 104

執持と発願で護念を押さえる 105

執持名号において護念を得 105

発願護念 106

諸仏現前三昧としてのボランディア 107

称名と称念の異 107

称讚と称説 109

彼此互讚 109

健康な常識 110

讚嘆の嘆は歌、讚は誉める 111

『大経』と『小経』の互讚の異 112

咨嗟は因位、讚嘆は果位 113

称念は称名憶念 114

善導は座觀・礼念 115

**護念二者〜二諸仏讚嘆II** 118

法相五事 118

諸仏という観念 119

痛焼 120

流罪の体験は諸仏の体験 121

執持護念は往生不退 123

現生不退 124

冒険心とは死なない魂 125

宗祖は諸仏証誠でなく諸仏称名 125

守は外からまもる。護は外からまもる 127

已・今・当の執持護念 128

菩提心の本質を願に見いだした 131

釈迦讚嘆と諸仏讚嘆 131

咨嗟は痛惜、衆生を痛焼する 132

称名は大行、聞名は信に配当 133

**小経 勸信二〜三難思往生 弥陀經宗** 134

小経の法相五事 136

清書は思想の総決算 136

本願寺教学は『御文』の教学 138

『歎異抄』の背景は『觀經疏』 139

小経の意義は恒沙の諸仏の証成 139

執持一心釈 142

執持一心 143

臨命終時 143

真門釈 144

因位にたてば一心、果位にたてば一念 146

機の深信は自利の信心、法の深信は利他の信海 14

靈性とは魂 148

難易に二、行の難易ではなく信の難易 150

龍樹は初地不退 152

発願護念 153

**小経 勸信二〜三難思往生 弥陀經宗** 154

執持と発願 155

二十願の性格 156

浄土真宗の課題は二十願にある 156

信心に護られている 156

諸仏の護念を同体の大悲 157

難易に二あり 157

疑情・疑難の異 157

四重の破人 157

疑難は外からくる疑い、疑情は内から沸き上がってくる。 158

唯願無行 158

念仏は六月の蛙 158

宗祖の六字釈 159

難は疑情 159

疑難ではなく疑情 159

同体の大悲 160

釈迦・諸仏の讚嘆が一つになる 160

救とは 161

極難信 161

疑城は因、胎宮は果。疑城というのは信の閉鎖性。 162

定業中天のいのちを耐える。 162

国の内容が疑城 163

王仏冥合論 163

讚嘆に二 164

宗祖は自利利他 164

執持不退 165

十九願の意味 165

諸善万行 165  
 執持護念 166  
 『愚禿鈔』清書の意味 167  
 信心の成就 欲生心の成就 168  
 信心において浄土願生の心に生きたる 169  
 得道の人 答えてなく道を得た人 170  
**小経 勸信二〜三難思往生 弥陀経系** —— 172  
 五法相 173  
 三経別申 三経通申 174  
 往生は三 回心は一 174  
 『小経』は信心を護る 174  
 執持護念 175  
 諸仏護念経とは 175  
 已今当の往生 175  
 執持とは 176  
 不覚転入 176  
 憶念とは 176  
 執持 住持 176  
 真門に出入がある 177  
 已今当の往生 『安心決定鈔』 機法一体 178  
 難易 179  
 極難信は人間が信じられん 179  
 疑情とは人間の疑い 179  
 信は疑いの自覚 179  
 罪福信 179  
 西山は三世の往生 真宗は三世を一生に尽くす 18  
 発願護念 180  
 願生する信心 180  
 一念発起 180

大悲無縁 180  
 自然法爾 181  
 別異の弘願 181  
 本願証成 181  
 世饒王仏の選択 法蔵の撰取 182  
 世饒王仏と世自在王仏の異 182  
 心願に応じる 183  
 心中所欲の願を選択する 183  
 真宗は二祖相承 相承は授受 183  
 還相廻向は後ろ姿 184  
 門とは境界 185  
 家意識 186  
 国を棄て王を捐づる 186  
 『法事讃』 187  
 蓮如の声明は聞法 187  
 往生 187  
 往生とはなすべきことが明らかになった 188  
 已今当の往生 188  
 時間とは 188  
 法性性起の時間 188  
 当来する仏 189  
 転入の往生 189  
**唯除阿弥陀如来選択本願一已外一実真如之道也。 応**  
 『小経』は十方という方角を持たないことを選択  
 195  
 勸信 195  
 証成 196  
 成は成就の意 196  
 証成は真理の証明の伝承 196

五十三仏の意 197  
 三種の往生 198  
 願は未来の原理 199  
 空中の讃言 201  
 世自在は形而上的な表現 世饒王は人格表現 201  
 仏土について二種あり 202  
 四身について 203  
 化土について二種あり 203  
 浄土に生まれるとは 204  
 未証浄心の菩薩 204  
 われわれにとっては辺地懈慢か疑城胎宮しかない  
 204  
 二教対の本質は浄土の中での対 205  
 要真二門と本願の門との対 205  
**大経言証成本願三身〜金剛真心無碍信海。 応知** —— 20  
 諸宗が開く三身つらねの報身 209  
 真宗所立の報身 209  
 法身の証成 210  
 報身の光明 210  
 『大経』における応身の証成 210  
 世自在は哲学的意味 世饒王は政治的意味 211  
 報身とは 211  
 本性住種姓 習所成種姓 213  
 習慣論 213  
 仏は仏土を証成する 214  
 娑婆の仏 214  
 懈慢辺地と疑城胎宮とは違う 215  
 絶対不二の教 217  
 真宗の真理観 217

第一希有の行とは第一原因 217

聖道が仮門 218  
浄土門こそ釈尊の教え 218

真宗の法身は本願 報身が弥陀如来 220

第二一講（上巻 二五講）

『觀經』、選択二種<sup>ニ</sup><sub>アリ</sub>

一 釈迦如来

選択功德

選択撰取

選択讚嘆

選択護念

選択阿難付属

二 韋提夫人

選択浄土

選択浄土機

『小経』、勸信<sup>ニ</sup><sub>ニ</sub>、証成<sup>ニ</sup><sub>ニ</sub>、護念<sup>ニ</sup><sub>ニ</sub>、讚嘆<sup>ニ</sup><sub>ニ</sub>、難易<sup>ニ</sup><sub>ニ</sub><sup>アリ</sup>

『觀經』に、選択に二種あり。

一 釈迦如来

選択功德

選択撰取

選択讚嘆

選択護念

選択阿難付属

二 韋提夫人

選択浄土

選択浄土の機

『小経』に、勸信に二、証成に二、護念に二、讚嘆に二、難易に二。

（聖典四二六頁）

（聖全二・四五六〜四五七頁）

年をとるのはいいことですね。やつぱり早く老人になりたかったですが、ようやく老人になれたという感じです。そんな目で『教行信証』なんかを読んでみますと、親鸞聖人が七十歳のころに完成したのですが、書き始めたときはおそらく六十歳すぎだと思えますが、それにしても若いですね。文章の勢いから、まず第一に真蹟本なんかをみますと筆のもつていき方、筆跡、親鸞聖人の筆法というのは今も中国にはないですが、中国の古い筆法なのです。中国人でもうこの筆法は伝えられていないそうです。けど、親鸞の字と良寛の字を較べてみますと、良寛のほうがはるかにやさしいです、字が。親鸞の字なんかはあまり感心しませんね。僕は好きではないのです。文章でもこの頃だんだん鼻につきだしましてね。生臭い。「愛欲の広海に沈没し」なんて自ら言うているけれども、やつぱり生臭いですわ。年をとることを忘れとる。

—

では始めましょうか、前回どこまでお話したのか、多分、『観経』の選択についてお話して、『観経』の韋提希夫人の選択浄土の機というところまで話をもつてきたと思うのですが、ここまでは『大経』と『観経』という經典の性格を、宗祖は法然の『選択本願念仏集』というものを基本においてみてこられたように思います。つまり『大無量寿経』と『観無量寿経』によって善導大師の釈迦・弥陀二尊の教えというものを選択浄土という言葉に集約せられたものだと思います。ところが『阿弥陀経』になりますと、ここには選択の言葉は一言もございません。つまりごく大雑把に言えば、善導・法然の教学というものが釈迦・弥陀二尊の教えということにあつたのであります。そこでは『阿弥陀経』という經典は独立した意味をもたずに『観経』の付属的な經典としてとらえられているようであります。たとえば『選択集』をみましても、『観経』十六章のうち第十三章から十六章にいたるまでは、ほとんど『阿弥陀経』によられているものであります。これも善導の『観経疏』によって理解されたものでございます。つまり、浄土の教えというのは釈迦・弥陀二尊という、二尊一教というのが教学の基礎構造でございます。つまり釈迦の発遣というものと弥陀の招喚というものに随順する

ということが浄土の教えの眼目であります。『大無量寿経』は弥陀の願を説いたものであります。ですから、弥陀と釈迦二尊の教えというのが基本的な構造でございますね。

■ 親鸞は釈迦・弥陀二尊と諸仏をたてる

ところが親鸞聖人は釈迦・弥陀二尊というのではなくて、もうひとつ諸仏をたてます。これはご承知のように『阿弥陀経』というのが展開する六方便に示される諸仏でございますね。宗祖は、「化身土巻」に三経の一異を示されまして、

しかるに今『大本』（大無量寿経）に拠るに、真実・方便の願を超発す。また『観経』には方便・真実の教を顕彰す。『小本』（阿弥陀経）には、ただ真門を開きて方便の善なし。

（聖典三三八〜三三九頁）

とあります。

■ 大経一弘願門、観経一要門、小経一真門

『大本』というのは『大無量寿経』ですが、『大無量寿経』の場合は、真実・方便の願です。そして『観経』は方便・真実の教であります。教えです。「『小本』（阿弥陀経）には、ただ真門を開きて方便の善なし」とあります。ご承知のように『大経』は教学的にいうのでありますが、弘願門といわれます。『観経』は要門であります。『阿弥陀経』は真門といえます。これは教学用語でありますから、あまりこの言葉にこだわる必要はないのでありますが、少なくともここでいわれている門という言葉であります。門というのは、門を開くというのは、その中身をあらわすという意味でありますから、出てくるという意味です。出入二門からくる意味です。あらわされるものを言っているわけですから、『大無量寿経』は弘願があらわされた經典であり、『観経』は衆生の救済の要をあらわす經典であると。『大無量寿経』というのはその意味では教えではないのです。教えではなくて、私たちの願心をつまみ本来菩提心として、われわれの宗教心の本質を願とあらわしたのですから、私たちが仏法を聞こうとしているその心の中身は何かということをして示したというものでして、何も別に教えたものではない。何かを教えるというものではない。本来、私たちがもっているものを指示指摘した話です。これがあるじゃないかというわけです。救われん救われんといっているけれども、もっているやないかということ。それを指摘したのですから、別に何かをつけ加えたわけではない。むしろわれわれに何かを教えて、何かいらぬことをつけ加えたのではない。本来もっているものを明らかにしたただけであります。まあ『観経』になりますと、定散二善三福九品の教えとい

われるように、これは明らかに私たちの往生の道を善行として、定散二善として、善の行として説かれたのです。ところが『阿弥陀経』になりますと、「ただ真門を開きて方便の善なし」とあります。方便の善なしと。この場合の真というのは何かと言えば如来です。これは相伝、蓮如の教学でいうことですから、『教行信証』のなかで真実という言葉が使われている場合は、すべて阿弥陀如来をいつているというのが相伝の指示です。ですから真門といいますと阿弥陀如来さまがあらわれる、如来現前ということですから。真理があらわれるということです。真理のあらわれ方を示したものと、こういうわけです。

### ■ 隠彰顕密

まあこれはご承知のように、『観経疏』ではとくに真理というもののあらわれ方について顕彰隠密という、いわゆる、あらわれ方ですから顕彰隠密です。つまり表現ということですから。あらわれ方、あらわし方ですね。真理をあらわすのにあらわし方があるわけです。顕というのと彰というのと隠というのと密という、この四つの、まあこれは今日の言葉で言えば、言語学の問題ですね。あらわし方の問題です。あらわし方というのはいろいろあるわけです。それを親鸞聖人の場合も顕彰隠密の義というものを踏襲されておりますが、基本的には善導の場合の顕彰隠密は、法についての表現のしかたであります。だけど親鸞の場合は、むしろ信についてのあらわし方です。法というよりも信です。

## 二

### ■ 親鸞教学の本質は信心為本

これはたぶん皆さんご承知でしょうけれども、法然上人の場合は念仏為本というでしょう。「往生の業は念仏を本と為す」（真聖全一・九二九頁）という『往生要集』の言葉（真聖全一・八四七頁）によられているわけですが、これは念仏ですから行です。ところが蓮如上人は親鸞聖人の教学の本質を念仏為本というよりも信心為本とおさえます。皆さんのご承知の言葉ならば『御文』のなかに、

聖人一流の御勸化のおもむきは、信心をもつて本とせられ候う。（聖典八三七頁）

と、こうおっしゃってあります。で、蓮如の教学というものに対して、近代の教学というのは基本的には高倉の教学でありますから、『六要』を伝承してますから、どうも蓮如の信心為本という言葉が気にいらぬものですから、みんな『歎異抄』によりましてね。

『歎異抄』の場合は、「信心を要とすとしるべし」（聖典六二六頁）と、第一章にでてきます。あれは信心為本ではなしに信心為要です。信心為要という言葉で会通していたのです。そこらが教学者の弱いところがございますね。信心が要であると。こんな言い方をしておいたのです。蓮如上人ははつきり信心為本とおっしゃった。親鸞聖人の立場は、「信心をもって本とせられ候う」とおっしゃっている。だけでも法然上人の場合は念仏をもって本となすと、こう言っておられますから、そこらが蓮如上人の『御文』の言葉に反対するわけにもいかんし、さればと言って信心為本というのが『教行信証』のなかにないどころか『選択集』を書写せられるときに、

初夏中旬第四日に、「選択本願念仏集」の内題の字、ならびに「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」と、「釈の綽空」の字と、空（源空）の真筆をもって、これを書かしたまいき。  
（聖典三九九頁）

と書いてあるものですから、それをどうも信心為本というわけにはいかんという配慮がありまして、それで信心為要というようなことを言って、『歎異抄』の言葉でごまかしたのです。そうではないですよ。

### ■ 親鸞教学の独自性は三経を三願に配当

やっぱり親鸞聖人の教学の独自性というのは、三経を三願に配当されたということにあります。つまり『大経』が十八願、『観経』は十九願、『阿弥陀経』が二十願です。しかもその二十願を独立させられた。先ほど言ったように、法然上人なんかの立場は、『阿弥陀経』というのは『観経』に付属せられたものであって、付属品みたいな位置づけしかもっていませんけれども、親鸞聖人にとって二十願として独立した経典であるという意味をはつきりさせられたということです。

これはちよつとなかなか正直言いまして、『大経』とか『観経』というのは、経典としてはある意味では『観経』は非常に複雑ですけれども、『大経』は単純明快です。『観経』は複雑ですけれども人間の経験に添うておりますから、つまり方便・真実の教ですから、私たちの体験のなかで判断することができる。しかし『阿弥陀経』になりますと、これは判断してみようがない。つまり人間の経験ということとは関係ないのです。真理というものは人間にこたえるというものではない。人間は関係ない。人間の考えがどうあろうと関係ない。真理は真理なのです。人間がどう思おうと、人間の思いによつて真理が真理であったり、真理でなくなったりするようなことはない。だから無問自説の経といわれますが、それを象徴的にあらわしたのが、「舍利弗、於汝意云何」（聖典二二八頁・二三二頁）という言葉があるでしょう。「舍利弗、汝が意こころにおいて云何いかん」（同 頁）と。お前がどう思おうと関係ないという言い方でしょう、あれは。お前

どう思うかというのではないのです。言葉の意味はそうかもわからないが、その言葉の心、内容は何かと言ったら、お前がどう思うかと関係ないぞと。真理は真理だぞという言い方でしよう。人間の経験を超えているということがあります。だから真門です。真理が真理のままに衆生の上に展開しているのです。これはその意味では大変な經典です。一般的に仏教の、釈尊の結経であるといわれます。

結経というのは最後の經典である。人間最後になりますと、相手がどう思おうと関係ないんだ。なんかまた明日がある、明後日があると思っていたら、相手のことを考えんならん。つまり相手のことを考えるところは右顧左眊うごさへんするということです。なんとかわからせようとかね、なんとかわかってもらおうとかね。そういう配慮が動くものです。そういう配慮があるかぎり、われわれでも駄目ですわ、そういう配慮があるかぎり。僕が先ほど年をとるのはええことやと言ったのはそういうことなのですがね。もう相手のことなんか考えへんのか。あんた方のことなんか考えとられへんのか、ほんまは。どない思われようともかまへんという。こない言ったらどう思うやろか、こない言ったらなんか具合悪いなという、そんな配慮がなくなりますわ。どないなと言ってくれと。だから逆に言ったら、「舍利弗、汝が意において云何」ということは、衆生のことを配慮しないということよりも、むしろどないなと思えと。如来が如来のまま衆生のまえに裸になってみせたということです。だから、「方便の善なし」と言っております。ところが方便の善なしだけでも、衆生のほうから言ったら、それが方便になります。

それが親鸞聖人の三願転入のご文をみますと、  
しかるにいま特に方便の真門を出でて、  
とあります。

（聖典三五六頁）

### ■ 方便の真門

ここでは真門が「方便の善なし」ではなしに、「方便の真門」といわれております。これはたんなる方便ではない、「異の方便」（聖典九五頁）と呼ばれます。親鸞聖人もお使いになつていますが、『観経』にこの言葉がでてまいります。『教行信証』のなかにも親鸞聖人はこの言葉を引かれております。「異の方便」（聖典三三三頁）と言っております。たんなる方便ではない。この異の方便といわれている内容は「十方諸仏の神力加勸」と、曇鸞大師は還相回向の願を示すときに、「十方諸仏の神力加勸」とよばれております。それです。

菩薩七地の中にして大寂滅を得れば、上に諸仏の求むべきを見ず、下に衆生の度すべきを見ず。仏道を捨てて實際を証せんとす。その時にもし十方諸仏の神力加勸を得ずは、すなわち滅度して二乗と異なけん。

（聖典二八六頁）

とあります。ここに「十方諸仏の神力加勸」とあります。勸信の勸です。これが「諸仏如来は異の方便ましまして」（聖典九五頁）という言い方ですね。如来の大きいなる方便です。つまりそれは真門そのものが方便の善なしといわれませんが、方便の善なしといわれていることが機のうえにおいては、つまり信心の行者においては、それは異の方便として三願転入のご文に、「方便の真門」という言葉で示されているわけです。

ですから『阿弥陀経』の位置というのは、親鸞聖人にとっては非常に大きな意味をあらわしております。つまり先ほど言いました「証卷」に引かれる曇鸞大師の言葉のうえからいいますと、「その時にもし十方諸仏の神力加勸を得ずは、すなわち滅度して二乗と異なけん」とあります。つまり退転の問題ですね。「二乗と異なけん」ということは小乗ということでしょう。仏法は学ぶけれども小乗にとどまるということです。大乘といふのはある意味では、その諸仏の加勸によると。大乘精神というものは『阿弥陀経』において、のるかそるかというところをあらわしているわけでありす。言いかえれば十方諸仏の発見です。われわれが十方諸仏を発見し、われわれが十方諸仏を見ることができるかどうか。そこに大乘精神というものが開かれるかどうかということがあるわけです。

### 三

#### ■ 諸仏と仏弟子

その問題が要するに親鸞聖人にとっては諸仏とは何であつたか。諸仏とは何であつたかといふことは同時に、親鸞聖人にとっては仏弟子とは何であつたかといふことです。仏弟子とはといよりも眞の仏弟子とはという。諸仏といつてもなんか頭のなかで考えているようなものではない。親鸞聖人にとっては諸仏というのは明らかに七祖を指しております。つまりそれは阿弥陀さまは阿弥陀さまとしてわれわれに現前するわけにはいかないものです。眞理は眞理としてわれわれには到達しない。眞理がもし眞理であるといふことを自らにおいて主張するとすれば、それはもはや眞理ではない。それが眞理の宿命です。眞理は衆生に伝達されることによつて、衆生に伝えられることによつて眞理となる。衆生に授受されることによつて眞理となる。これはキェルケゴールの概念ですが、授受というのは

大谷長さんの翻訳です。原文ではビーダーホールンク (Wiederholung) ですから、受け取り直すという意味です。衆生に受け取り直されることによって、つまり真理がわれわれのものとなることによって真理となる。僕は長谷さんに直接聞きました。大谷先生の英語を。ただあの先生はドイツ語の先生なのですが、ドイツ語は教えないで英語を教えているのやから妙やね、大谷大学というところは。その頃先生は『キエルケゴールに於ける授受の弁証法』という本を出しています。これは文部省がお金をだしていますわ。私はその本があるのを全然知らなかったのです。うちの家内は妙な女性でね。本屋で哲学書を見ると、買ってきよったのです。まだ結婚する前でしたがね。だいたい恋人にああいうものを贈るのは変な話ですが、その本を買ってきてね。こんな本があったと、これおとうちゃんにあげようと思うのやけれども、どないやろと言って、そのときはじめて僕はその本を見たのです。そうしたら大谷長と書いてある。

『キエルケゴールに於ける授受の弁証法』と表題はあるのやけれども、表題なんてその時分にはあまり関心なかったのです。ところがそれを書いているのが大谷長と書いてあるから、それで親父にやるくらいなら、わしにくれといってもらったのですがね。僕の愛読書の一つです。

そのときに大谷先生に、「こんな本をだされたのですが、ビーダーホールンクという言葉は授受と翻訳しているのですが、これは間違いと違いますか」と言った覚えがあるのです。そうしたら、では君ならどう訳するのやと言われました。大谷長という先生はやはり貴族ですわ。非常に上品な背の高い人でしてね。僕なら「正信偶」に、「五劫思惟之授受」とあるので授受と、こう訳しますと言った。そうしたら先生は、そんな言葉は今生きているかね。そんな言葉が今の人に通じるかねと言われたのが、いまだによく覚えてる。だから授受のほうがいいのだとおっしゃった。けれども授受というよりもビーダーホールンクという言葉は、大谷先生自身がその本のなかで言っておられますが、ビーダー (Wieder) というのは再びでしょう。ホーレン (hoLen) というのは保持する。つまりこういう執持という言葉です。ここには、「勸信・証成・護念・讚嘆・難易」のあとに執持とありますね。

『小経』に、勸信に二、証成に二、護念に二、讚嘆に二、難易に二。

(聖典四二六頁)

とありますが、ところが実際の内容を見ると、「執持に三」と最後についているでしょう。この執持の三は「総標五事」(『真宗相伝義書』第六卷、愚禿鈔科文十三頁) のなかにはでてこない。なんででてこないかという、執持というのは難易の問題なのです。執持というのは執持名号といえます。執持というのは今日の言葉で言ったら理念という言葉です。アイデアです。まあビーダーホールンクという言葉

の内容でしようや。ホールンというのは保つという意味ですから、ホールンというのは抱きかかえるという意味です。再びホールンクするという意味ですから、これは大谷先生は受け取り直す。受け取り直すというときに当然そこに諸仏の伝統があります。伝統というものはつねに受け取り直されてきたものです。つまりビーダーホールンクです。だから、そう言ったら授受という言葉が間違いではない、授は授けるでし、受は受けとめるですから、まあビーダーホールンクという二つの言葉を授受と翻訳されるのもいいけれども、先生、授受という言葉じたいが字引にありますかと逆襲したのです。先生はなくてもいいのですと言われた。それくらいなら撰受のほうがいい。それは坊さんのいうことや」と言っただけ。教室から大学の門を出るまで言い合いをしたのを、いまだに記憶があります。いい言葉でしょう。ビーダーホールンク、受け取り直す。あなた方でも真理を真理のままに受けるわけにはいかない。受け取り直すしかな。逆に言ったら己れのものとするということです。それが『阿弥陀経』の問題です。

#### ■ 受け取り直しは弟子

だから当然そこには受け取り直した弟子があります。先生の授けたものを受け取り直すのは弟子です。弟子は先生に聞いたものを聞いたものとして己れのものになるわけではない。親鸞が聞いたものとして言っているかぎりには、それは受け取り直されたものではない。己れの言葉にせにやならないということでしょう。南無阿弥陀仏は己れの言葉になった『大無量寿経』です。その秘密を明らかにしたのが『阿弥陀経』でしょう。だから『阿弥陀経』という經典というのは大変な經典です。三経一論なんて平気な顔をして言っていますが、大変なものをもってきたなあと思っ、僕は『阿弥陀経』まできたら自分の力では手におえんなあという気がしているのです。ちよつと休みましょう。

#### 四

大谷先生はあまり長い間おられなかったのですが、一年もおられなかったですね。たまたまそのときに二カ月くらいたってかなあ。藤元君ちよつと来たまえと言っ、先生はいつも大学の教員室には入られないのです。いつも教室へ直行して、終われば教室からすつと出ていかれるのです。そのときにかぎって喫茶店に入っただけ。曾我先生のお話を聞いたかねと言われたのです。聞きませんと言っ

ら、曾我先生の話は聞かねばいかんやないかと言われた。キェルケゴールの研究者が曾我量深の話を聞くなんでなんということをおっしゃるのかいなと思つて顔を見直した。そのときになんか大谷先生は、曾我先生が「自信教人信」という言葉を「教人信自信」だとおっしゃっているのです。君はこの間、僕がビーダーホールクを授受と訳したことについて撰受という言葉でないかということをおっしゃった。だけでも曾我先生が『往生礼讃』の自信教人信を教人信自信だとおっしゃった。あれは授受と言っているのだと、こう言われたのです。自信教人信であつたら授受がひっくり返るのだ。受けて授けるのであつたら、それは自信教人信だけでも、曾我先生はそれを教人信自信だといわれた。その意味がわかるかねと言つて、僕をやつつけたつもりやね。

#### ■ 教人信自信が伝統

あれは、曾我先生がおっしゃっているのは教人信自信という言葉であらわそうとされているのは伝統ということだよと言われたのです。ああやっぱりさすがやね。そのときは僕はあまりその言葉の本身はわかりませんでした。つまり授受の弁証法というのは歴史の弁証法的発展を言いあらわそうとしておられたということです。つまり伝統というところに仏弟子があるのです。そういうことではないですかね。やっぱり僕の人生のなかで大谷先生というのは、ある意味では宿縁を感じさせていただけの人であつたということですね。それこそごく僅かな出あいであつたけれども、その出あいというのは大きな意味をもつたことを思います。こんなことはおもしろいですね。いまさらながらに『阿弥陀経』が一代の結経であるという、結びの經典であつたということを非常に思わせられることがありますね。この頃あまりこんなことは言いませんが、昔は『阿弥陀経』という經典を読めるかどうかということをよく言われたものです。『大経』とか『観経』というのは読めないことはないけれども、『阿弥陀経』というのは、お前読めるかとよくいわれたものです。そんなことを言ひよつた坊さんがそこらじゅうにおつたということは、やっぱり昔のお坊さんというのはよく勉強しよつたのですね。

## 五

こんな話は教学的でなくて、あまりおもしろくないやけれどもね、ご存知だろうと思つても、蓮如上人は『教行信証』というものを「従如来生」という言葉で読みぬくのです。この間、何をまかり間違えたのかわからないけれども、相応学舎の新田さんが安田

先生の選集の最後の月報に何か書いてくれといつて、わざわざ返信用の葉書まで入れて言つてこられましてね。さあ書けるかなあと思つて、ひよこつと思ひ出したのが、この言葉だったのです。それは安田先生が私のところへ最初に最後、亡くなられる前の年に来ていただいたときに、一晚、僕の部屋に泊つていただいてご講義をいただいたのですが、そのときに、先生何か記念に字を書いてくださいと言つた。君、これから毎年来るのだからと言つて、僕のほうにしたら、だいたい教学研究所にいたとき、僕と宗さんと宮城君だけで安田先生を独占して『成唯識論』の講義を聞いていたのです。その延長として、僕が教研をやめてからはじめての年にここでお願いしたので。はじめはえらい難色を示されていたのが、えらい氣にいつて、これから毎年来るのだからと。だから記念に字を書けなんて不思議に思われたみたいですが、それでもなんとでも書いちゃったのが、この「従如来生」という言葉だったので。この言葉と同時に「妙」という字と「有」という字です。どっちも一字です。あとみなだれかがもつていつちやつたんだ。僕は「有」という言葉が好きでしたので、これだけは額に入れて書齋に置いていますがね。「有」という一字と「従如来生」という言葉と、「創られたるものが創るものを救う、これ即ち表現なり」、これも横書きにして軸にしていますが、ひよこつとこの言葉を思ひ出して、一気に『安田理深選集』の月報の原稿を書いて送つたのです。

#### ■ 有の教学

そのとき「従如来生」という言葉をいきなり書かした。書いていただいたときにはさっぱりわからなかつた。ところがしばらくたつて「有」の一字を額にして自分の書齋にあげるつもりで書齋にもつていつたときに、ふつと氣がついたので。それは何やと言つと、先生の教学というのは有の教学なのです。仏教の教学というのは基本的には無の教学です、龍樹以来。

前に大河内先生が、僕が頼んだ覚えがないのに、先生が自分でわざわざ書きをいれて、藤元君の為にいつて額に書いてある。その「真空妙用」という額がかかつているその部屋に安田先生を泊めたのです。だから先生はその大河内先生の「真空妙用」。「真空妙有」というのは空の教学の伝統的な表現です。真空にして有であるという。ところが大河内先生は「真空妙用」と書いています。大河内先生その額を安田先生は見ておつたに違いないね、寝てもつてね。それで明くる朝、字を書いてくれと言つたら、いきなりこれを書かした。それが「有」という字、「妙」という字、全部一字一字ずつ書いてくださった。だから大河内先生の額をただ漫然と見ておられたのではないんだ。明くる朝書いてくださったこの字を見ているとね。

## ■ 真空妙用

だから「真空妙用」という言葉に先生はむしろ「有」という字を逆に示した。つまりそれは仏教における無の見という、有の見も無の見も見解であるかぎり邪見でしょう。龍樹は空ということを用いるときに、「空また空」と言うでしょう。空また空というのは、空という概念に執着すれば空は空ではない。空という有になつてしまふ。だからその空また空というのが真空という意味です。その真空こそ安田先生は妙有だと。これはたんなる「有」ではない。龍樹は無の見を摧破したと「正信偈」にあるでしょう。「悉能摧破有無見」と。あれは有無を否定したのではないのです。見を否定した。で、見を否定したときにでくる有がある。それが妙有だと。これは、ハイデッガーは妙有という言い方はしないのですが、ハイデッガーは存在の哲学者ですから、ザイン (Sein) ということはいまですが、この妙有ということを用いるときにはゼイン (Sein) というのです。そしてザインと書いて×としている。(ハイデッガー選集6『思惟の経験より』理想社、辻村公一訳)

四六頁)×としているということは「玄有」という意味です。有の根源という意味です。有の有という意味です。たんなる有ではない。見を否定した有です。あるものがあるがままにある。そこにいかなる見解もさしはさまない。有が有としてあるということをおうとしているときにいうのがゼインです。安田先生はそれを言っているのです。

だから安田先生の教学というのは狙っているところが大きいのだ。僕は自分ではじめて安田先生が晩年にキリスト教をやり始めたというこの意味がよくわかってきかけたような気がする。キリスト教をやられるというのはね、やっぱりヨーロッパの根底にあるのは有なのです。東洋の思想を象徴しているのは無の哲学です。これをそのまま同じレベルで考えるわけにはいかない。ヨーロッパの思想とほんとうに対決できないかぎり真宗の思想というのは世界的なものにはならない。たんなる真宗という教団の思想でしかない。それを破るためにはヨーロッパの思想と話し合える場所が必要です。その場所を開こうとせられた。えらい問題をぶつけたまま先生は死んでいったのです。だから形のうえから言ったら、安田理深の思想なんていうのは曾我量深の焼き直しのようなものですが、その内容たるやそんなケチなものではない。

やっぱり日本の近代を突き破るような世界的な思想としての真宗を構築するための土台をくださった。それが有の教学です。無の教学ではない。だからここに大きな転換があるのです。とてもやないが、わしらの手には負えんわい。あなた方があとをやってくれにや。

だからなんか清沢満之以来會我量深に至るまで近代の教学といっているけれども、安田先生は近代の教学者ではない。むしろ未来の教学者です。それが「創られたるものが創るものを救う、これ即ち表現なり」という創造の教学の基本でしょう。話は横つちよへいってしまっただけもね。で、「従如来生」をひよこんと思ひ出した。

## 六

### ■ 選択証誠

で、問題は法然上人なんかは『阿弥陀経』というのはやっぱ「選択証誠」（真聖全一・九八九頁）と言っています。だから『阿弥陀経』も『選択集』の概念のなかでとらえるのです。十方諸仏というのは選択証誠と。十方諸仏が釈尊の教えを選択して念仏の一行を証誠したもうたという意味で選択証誠と言っている。ところが親鸞は選択という言葉は使わない。これが大事なことです。その使わないゆえんは何かと言ったら、尽十方無碍光如来にある。親鸞聖人は六字の名号はあまりおもちいにならなかつたようですね。これは聞いた話ですから、検討しているわけではないけれども、日頃、十字の名号をお掛けになっておられたというふうに聞いております。十字の名号というのは言うまでもなく天親菩薩の『浄土論』、「帰命尽十方無碍光如来」という、あそこに十方、無碍光如来とあります。そのときにこれは重複しておりませぬ。十方を尽くすということと無碍光ということとは同じことでしょう。だから十方諸仏ことごとく、十方諸仏を諸仏として照らし出す光という意味です。つまり第十二願です。光明無量ということであらわす。光明無量の願です。光明無量の願というのは「十方諸仏の国を照らす」とあるでしょう。

たとい我、仏を得んに、光明能く限量ありて、下、百千億那由他の諸仏の国を照らさざるに至らば、正覚を取らじ。

（聖典十七頁）

とあるでしょう。諸仏の国を照らす光です。諸仏の国を照らすという意味は、諸仏を明らかにするという意味です。

### ■ 光如来

私たちは阿弥陀さまというものは直接みるわけにはいかないのです。阿弥陀さまはまさしく親鸞聖人は光如来と呼んでおられますか

ら、光でしょう。いろもかたちもないものは光でしょう。いろもかたちもないけれども、あるといえるのは光でしかない。だから光如来です。そんなものは直接みるわけにはいかんわね。みたら目が潰れる。だから真理は真理としてそのまま主張されるものではない。真理が真理だということを主張した途端にそれは真理ではなくなる。つまりそれは押しつけることになる。これがほんとうやと言つてわめているしかない。いかなる意味においても真理というものは押しつけられるものではない。受けとられるものである。押しつけられるものではない。押しつけたら人間を解放するところではない、人間を縛りつけることになる。それは帝国主義的信仰です。そうではないでしょう。人間を解放することでしょう。だから光如来という言葉が使つてあるのですが、それは尽十方という意味です。十方を尽くすということです。

### ■ 十二願は普遍性、十三願は永遠性

十方を尽くすということは真理の普遍性をあらわすのです。真理の普遍性をあらわすのが第十二願です。無量光の願です。もうひとつの原則である、普遍性に対して永遠性をあらわすのが第十三願です。無量寿です。「下、百千億那由他の劫に至らば、正覚を取らじ」（聖典十七頁）という、永遠性をあらわす言葉でしょう。ここでは尽十方無碍光如来とこう言つてある。それは十方諸仏の国を照らすという意味ですから、いかなるところにも仏おわすという、つまり一切衆生に諸仏あることを知らしめる仏があるのだと。いかなる世界にも仏おわすという。地獄には地獄の仏があり、餓鬼には餓鬼の仏があり、畜生には畜生の仏がある。仏がないのではない、あるのだと。その諸仏を発見せしめる願、それが十二願です。光明無量の願です。

だから選択なんてあるはずがない。それは言いかえれば『大経』も『観経』も選択を説いてきた。その選択の根底には選択なき世界、選び抜いてみたら選ぶ必要のない世界が明らかになるということです。だから曇鸞大師は、「五濁の世、無仏の時」（聖典一六七頁）と『論註』の冒頭に言っています。仏なき世界だと、こう言っていますからね。

### ■ 穢土の如来

ところが菩薩四種莊嚴功德のなかには「穢土の如来」という言い方があるでしょう。これは引文にはないです。『論註』の菩薩四種莊嚴功德のなかの無余供讚の文ですね。「雨天樂花衣 妙香等供養 讚諸仏功德 無有分別心」（聖典一三七頁）の偈文の註に、穢土の如来の大慈謙忍を嘆ずといえども、仏土に雑穢の相あることを見じ

（真聖全一・三〇六頁）

と言っております。そして、「何等世界無 仏法功德宝」（聖典一三八頁）という、  
「何等の世界にか、仏法功德の宝ましまさぬ」という言葉が次にでてきますね。だから尽十方無碍光如来という名をたてるかぎり選択という  
ことはないはずで、それなら法然上人の「選択証誠」というのは間違いかというところではない。十方諸仏のごとく弥陀の本願を証誠したまうと。つまり法然上人は『阿彌陀經』の十方諸仏の仕事を証誠にみたのです。本願の証誠にみられた。

ところが親鸞はこれを見てわかりやすく、証誠よりも先に勸信をもつてくるでしょう。信を勧めると。諸仏のもつ意味を勸信にみた。証誠にみたのが法然上人です。ところが親鸞は勸信と言っている。

■ 諸仏のもつ意味を勸信にみる

くれぐれも言っておきますが、諸仏と言っても善導大師のところでは就人立信といっています。就人立信と就行立信という二つの信、これを明らかにするのに善導大師は深心釈ですね。人に就いて信を立てるか、行に就いて信を立てるかという。「信巻」には、

■ 就人立信

また決定して深く、「釈迦仏、この『観經』に三福・九品・定散二善を説きて、かの仏の依正二報を証讚して、人をして欣慕せしむ」と信ず。また決定して、「『弥陀經』の中に、十方恒沙の諸仏、一切凡夫を証勸して決定して生まるることを得」と深信するなり。また深信する者、仰ぎ願わくは、一切行者等、一心にただ仏語を信じて身命を顧みず、決定して行に依つて、仏の捨てしめたまうをばすなわち捨て、仏の行ぜしめたまうをばすなわち行ず。仏の去てしめたまう処をばすなわち去つ。これを「仏教に随順し、仏意に随順す」と名づく。これを「仏願に随順す」と名づく。これを「真の仏弟子」と名づく。  
(聖典二二六頁)

■ 信心とは仏弟子たることの確信

信心といつてもなんか人間が一つの確信をもつことが信心ではないのです。そんなものは主観的固執にしかすぎない。そうではない、信心というのは真の仏弟子たることの確信です。信心の確信ではない。信心を確信したら信念になります。だから清沢先生の「わが信念」というのは非常に危ない言葉です。信念ではないのです。仏弟子を確信することです。それは救われることだけが信心ではない。救われようと救われまいとお任せしますということです。つまり、それが仏弟子です。仏法に任せたと。如来に任せたとということです。

## 七

## ■ 従如来生

そこで如来という言葉が今またできしました。先ほど言った「従如来生」です。これは蓮如上人の教学から言いましたら、「従如来生」というのは教・行・信・証・真仏土・化身土とあるでしょう。六巻の聖教です。まあ化身土が二巻ありますから、「化身土巻」は本末ですから、現実には七巻あるのですけれども、内容から言ったら六巻の聖教です。これは存覚はそう読んでおりますね。そのときに『教行信証』を、皆さん方は「教行信証」「教行信証」と平気で言っておりますが、「教行信証」という呼び名は蓮如がはじめたのです。それまでは「教行信証」という呼び名はありません。「教行証」です。正式の呼び名が「顕浄土真実教行証文類」です。信の一字がありません。

## ■ 題号未尽之過

『六要鈔』ではそれを「題号未尽之過」と呼んでおります。過ちだと。これは何も存覚が言ったわけではない、『教行信証』を批判する人が言ったのですね。題号が十分ではないではないか。「教行証文類」であって信の一字がないではないかと。中身をみたら信があるし真仏土・化身土があるではないか。それなのになんで「教行証文類」と言っているのかという批判です。それに対して「題号未尽之過あり」と。題号が十分尽くされていない過ちがあると。

## ■ 信は行に撰し、真化は証に撰す

それを存覚は会通しまして信は行に撰する。これを「行中撰信」というのです。そして真化は証に撰する。だから教行証と言ってあるけれども、その内容を開けば行に信を撰し、証に真化二土を撰するのです。こういうのが教学というものです。つまり算用です。

ところが蓮如はそれを「従如来生」と読みます（『真宗相伝義書』第一巻 深解科文）。教行信証、これだけを「従如」、如の展開だと。それから「証巻」の還相回向は「来生」だと。往相回向は「如」の展開です。還相回向は「来生」の展開だと、こう読むのです。そうしたらいったい信と真化というのは「題号未尽之過」を解消できるかというところ、そうはいかん。そのときに蓮如が読むのは『教行信証』は因願について、その成就是『文類』にある。つまり成就というのは信においてあることです。「従如来生」というのは仏さまのこと、

如來のことです。如來さまが『教行信証』として表現されているのだと。その表現されている如來さまを受けとめた信の内容が『文類』だと。だから『文類』は本願の因願は書いていない、全部成就文です。信心として成就した部分はみな『文類』だと。『文類』がこの信です。すると『文類』のなかに真化二土がないのはなぜかと、こう言ったら、信そのものが真化の二土だと。そんなものをわざわざ開く必要はない。だから『文類』には仏土は展開されていない。仏土というのは信境です。仏土というものが実体的にあるわけではない。信心の内景としてあるものです。だからわざわざ仏土を開く必要はない。親鸞が真化二土を展開されたのは、それは教学的に意味があることだけれども、信心として私たちが、展開された如來さま、「從如來生」された仏さまをいただいたら、いただいた世界が浄土ではないかと、こういうわけです。だから、蓮如にとつては親鸞の教学の基本は信にある。信心為本だと言っていることの意味はじつは『文類』を指しているのです。『文類』こそわれわれの信心の体だと。

そのときに諸仏というものを証誠、われわれの信心を証明し、これは証は驗なりという、『広韻』という古い字引ですが、『広韻』では「証は驗なり」。つまり驗証です。誠は真でしょう。真というより真の心です。その心というのは私たちの心情とか心理という心と言っているのではなしに、仏教の場合は、ここまで言ったら、ふつと気がつくでしょう。親鸞の三心積の信樂釈ですね。

「信樂」はすなわちこれ真実誠満の心なり、極成用重の心なり、審驗宣忠の心なり。

(聖典二二四頁)

とあるでしょう。「審驗宣忠」、これは人間の心情という意味での心を意味する場合と、もうひとつ忠という字を使っているように中心という意味です。核です。如來というけれども如來の核です。核というと性本ともいいます。本体、性本、そういうものをあらわすときに心という字を使います。だから四十八願のなかの核とは何かと言ったら信樂です。『大經』の本体は何かと言ったら阿彌陀如來、その阿彌陀如來の核は何かと言ったら信樂です。こういう意味なのです。

だから諸仏というけれども、諸仏の核は何かと言ったら証誠にあるというのが法然上人の理解です。それで選択ということをいうのです。だけど親鸞はむしろ勸信という、信を勧めることにあると、こうみたのです。これがまた大変な問題です。はじめてそこで信が独立してくるわけです。これはご承知のように、真門中の方便をあらわす一文が「化身土巻」に示されており、

「彰」と言うは、真実難信の法を彰す。これすなわち不可思議の願海を光闡して、無碍の大信心海に帰せしめんと欲す。良に勸めずで恒沙の勸めなれば、信もまた恒沙の信なり、

(聖典三四五頁)

とあるでしょう。

ここに「恒沙の信」という言葉がでてきます。たんなる個人的な信仰ではない。恒沙の信だと。つまり大乘の信だと。信そのものが歴史的なものであり、人類的なものだと。簡単に言ったら、人類的な理念だということ。そういう信を親鸞はみていたのです。『観経』では韋提希の信でしょう。かならずしも大乘の信とは言い切れない。

### ■ 恒沙の信

## 八

### ■ 勸信とは如来が現前する

それで問題はこの勸信にあるのです。信を勧めるという。で、信を勧めるのは、信を勧めるというかたちで如来が現前するということです。われわれにとって具体的に如来が現前するということは諸仏が見えたということ。諸仏に遇うということです。法然上人にとって諸仏というのは善導一師でしょう。親鸞は七祖をたてたのです。その七祖はたんに七人という意味ではない。三朝浄土の大師です。「印度・西天の論家、中夏・日域の高僧」（聖典二〇五頁）と言ってあります。その七人の高僧の背景にあるもの、それは名もなき念仏の行者です。そこに親鸞は大乘の信をみたのです。やっぱりそこに仏弟子というもの、とくに仏弟子積は、

（聖典二四五頁）

とあるでしょう。

### ■ 諸仏の弟子

たんなる釈迦の弟子ではないのです。釈迦の弟子は千日回峰行をしているような人です。聖道の行者です。しかし諸仏の弟子と。諸仏の弟子というのは名もなき仏たちです。六方便には仏さまの名前がたくさん書いてあるし、「易行品」にも百七仏という仏さまの名前がたくさん書いてある。するとなんか仏さまの名前といたら百七仏といたら百七の諸仏で、諸仏というと百七人という意味のようになっていますが、そうではないのです。そんなものいちいち名前を覚えていても屁の突っ張りにもなりません。名前ではないのです。曾我量深といっても金子大栄といっても安田理深といっても名前ではないのです。あなた方どう思っているかしりませんが、門徒の家

へ参つたら無量寿という額がようけ掛かっているでしょう。「帰命無量寿如来」という、無量寿と言つたら、いのちが無量寿だという名前だけで売れている。そんなもの拝めるかい。

こないだ私の寺の同朋会で、私の小学校時分の先生が、もう自分が老人のくせに、敬老の日に寝たきり老人を訪問するのやと行って、それでうちわをもってきて、これに字を書いてくれ。そして判を押してくれ。これをもって寝たきり老人を見舞いにいくのやと行って、家内がそれをはいはいと言つて引き受けたのやて。十五日まで慌てて書いて判を押した。何を書いたらいいのか、いろいろ書いたのやけど、ええもうええわというて書いたのが無量寿や(笑)。そうしたら昨日、葉書がきて、みんな拝んでいただいきましたと書いてあつた。無量寿を拝んでいるわけではない、うちわを拝んでいる。みんな無量寿を額にしているのや。そうではないでしょう。無量寿の魂をいただくということとえらい違いや。仏さまの名前といつても、それはその仏さまを仏さまたらしめている諸仏、金子先生がよくお話をしなざるときに、諸仏はあなたの方のことですとおっしゃっていた。それで僕はその言葉を聞いてほんとうはいややつた。何でかというとき金子先生が諸仏とおっしゃっているのは、自分の言っていることを証明してくれるものという意味で言っているのです。仏法が語る言葉ならば、うんと言わずにはおれん。だから金子先生は聞いている人のなかに諸仏を見ていたに違いない。しかし、それは諸仏の証誠です。そうではないのでしよう、勸信とみたのです、親鸞は。信を勧めているのやと。だいぶ意味が違ってきました。そこに宗祖がとくに勸信ということを最初にもつてこられた意味があります。恒沙の信だと。まあ、うまいこと言えんのや、この『阿弥陀経』の場合は。で、ここに「勸信に二あり」と。釈迦の勸信と諸仏の勸信はまた問題になります。今日はこれくらいにしてください。

## 九

鳩摩羅什が『阿弥陀経』を翻訳したのですけれども、あまり『阿弥陀経』という言葉は注目されてこなかったけれども、『阿弥陀経』をここまで大事に読んだのは親鸞だけではないかという気がするのですがね。有名な高僧方はみな『大無量寿経』だとか『観経』とか『妙法蓮華経』なんていうのは読まれたのでしょうか、『阿弥陀経』という經典は、あれはやっぱり鳩摩羅什という人がはじめて着眼しえた經典だと思えますね。鳩摩羅什というのは亀茲国きじこくですから、今のクツチャですが、シルクロードのそれこそ粟散片州国とい

われる。粟散片州国というものがもっている、片州ですからね、片州という言葉は端つぼという言葉ですが、たんなる端つぼではなしに疎外された国という意味なのですわ。粟散という言葉を非常に好まれたのは聖徳太子ですけれども、やっぱり日本なんて粟粒みたいな、大陸からいったら、およそ疎外された人々という意味ですわね。その疎外された人々だけが着眼できるような広さをもった經典、これが僕は『阿弥陀經』だと思いますね。なんか聖徳太子が『勝鬘經』や『妙法蓮華經』というものを読まれたというのはどうもよくわからない。粟散という言葉が一番びつたりしているのは『阿弥陀經』だと思いますがね。經典自体が、原典はバラバラですから、なにがなにやらわからないようなものですが、それをここまできちつと整理できたのは、やっぱり鳩摩羅什という人がいかにすぐれていたか。まあ經家とよばれますが、たんなる經家ではない、やっぱりすばらしい人だったと思いますね。こんな小さな經典がここまで続いてきた。まあ『大無量壽經』は『妙法蓮華經』と同じほどの重要さをもったものだということは、だれでも気がつくけれども、『阿弥陀經』という經典ですわね。ほとんど見忘れられそうな經典をここまで大事に読んだのは、僕はやっぱり親鸞だと思います。

ここまで大事に読めるということは、たんなる經典を読んだというものではない。はじめて二十願という願の独自性を把握しえたのは、やっぱり善導にしても法然にしても、釈迦・弥陀という十九願と十八願しかみていないですね。二十願というのは、ほとんど素通りではないですかね。むしろ十九願とか十八願というものはある意味で、二十願というものの独自性が明確にならないと、十九願も十八願もバラバラになるのではないかね。はじめて『阿弥陀經』という經典が『觀經』と『大經』というものを構造化しえた經典であるというふうに思いますね。それはやっぱり親鸞の求道的精神だと思う。たんに經典というものを教学の対象、あるいは研究の書として読んでいのではない。自分の求道の書として読んでいふことだと思いますね。つまり二十願というのは一方で十八願を映しながら、一方で十九願を映している。両面性をもっているということです。それがこの『愚禿鈔』のなかでは、勸信に二あり。証成に二ありと、諸仏と釈迦というものをいつも対立させているでしょう。法然にとつては釈迦というのは弥陀に映されるだけです。弥陀と釈迦ばかりですけどね。はじめて諸仏と釈迦というふうな。

## ■ 大衆統理

もつと簡単に言ったら、今日はお話できなかったけれども、十方という言葉が一番強調したのはやっぱり『浄土論』ですがね。その『浄土論』のなかに、地功德莊嚴という言葉がでてきますが、この大地の会の地です。地功德莊嚴というのは、「宮殿諸樓閣 觀十方

無碍 雑樹異光色 宝蘭遍圍繞」(聖典一三六頁) という言葉がありますが、これはいつもお話の最初にあげます「帰敬文」の、「大衆を統理して、一切無碍ならん」という大衆統理ということを書いているのですけれども、「雑樹異光色」ですから、バラバラということですから人間は別報をもって体となす。みんな一人ひとりバラバラです。しかし、そのバラバラなのをいかにして統理するか。それが「観十方無碍」です。「雑樹異光色」、異光色ですから、みな色も違うし、光も違う。それぞれだ。それを「宝蘭遍圍繞」と言っているでしょう。宝蘭というのは欄干のことです。つまり絶対的なもの、自己限定という意味です。ちよつと難しいかなあ。大衆を統理するというのは、ひとつ間違えば押しつけになるでしょう。そういう押しつけでない統理のしかたをあらわそうとしているのが地功德莊嚴です。だから、それを展開したのが『阿弥陀経』ですから、大変なものだわ。いまだわれわれの現代社会において展開しえたことのない世界、そういうものが『阿弥陀経』です。つまり『阿弥陀経』に展開される具体的な意味での本願撰取という。浄土和讃の弥陀経意には、「念仏の衆生をみそなわし 撰取してすてざれば」(聖典四八六頁)の「撰取」の左訓に、「おさめとりたまうとなり」(『定本親鸞聖人全集』2 五十二頁)という宗祖の言葉があります。あのオサメルというのは撰取の撰という字ですが、撰めるといふのは統一するという意味があります。統理するということです。

これからはますます統理という概念が問題になってきますね。たとえばフランス革命以来、自由・平等・友愛という言い方をしますが、自由と平等というのは、かならずしも同じ概念ではないのです。だから人類は二十世紀にいたってようやく自由というものを手に入れたかにみえるけれども、平等という理念に対しては一步も進んでいないというのが今の現状でしょう。その自由と平等を一つにする理念が友愛なのです。僕は友愛とおぼえずに博愛とおぼえたのですがね。しかし、その友愛というものがはたして統理の原理となりうるかということでしょう。今日で言えば、なんか今度四国の人たちが、「真宗は人権についてどう考えるか」ということを問題にしているようですが、ああいうことが問題になるのは四国という土地柄ですよ。今に橋がどんどん架かってきたら問題にならないようになる。四国という、まさに辺土ですがね。僕らの時分は四国というのは鬼ヶ島です。だから本山の職員でも四国に行くといったら島流しになると言いよつたのや。そういう感覚を僕は知っていますから、なるほど四国で人権という問題を取り上げたのは、なるほどなあと、納得という感じやね。

その地功德莊嚴は「宮殿諸楼閣 観十方無碍」、宮殿の楼閣の「この影仏事をなす」(真聖全一・三三三頁)と言っているのや。楼閣そのも

のが仏事をなすのではないのだ、楼閣の影が仏事をなすという言い方です。おもしろい言い方でないかね。影という言い方がいいやないかね。私たちは月影とか星影とかというでしょう。お星さまをお星さまとしてみるのではない。星影にみるのです。影の力や。影のもっている力、こういうものが浄土の思想の本質ではないかな。まあ、影を追うのを野暮というけれどもなあ。真宗の行者というのは野暮なものばかりやで。もうおきましようか。

（一九九四年九月二十一日）

第一二講（上巻 二六講）

『小経<sup>ニ</sup>』、勸信<sup>ニツ</sup>、証成<sup>ニツ</sup>、護念<sup>ニ</sup>、讚嘆<sup>ニ</sup>、難易<sup>ニアリ</sup>

（聖全二・四五七頁）

『小経』に、勸信に二、証成に二、護念に二、讚嘆に二、難易に二。

（聖典四二六頁）

一

『小経』の説相五事といわれる「勸信」について前回はお話申し上げました。今回は「証成」について検討してまいりたいと思います。これは言うまでもなく証成・護念・讚嘆については『選択集』のそれぞれの章にあげられたものでありますから、ある意味では先祖の『愚禿鈔』のこの検討はたんに『小経』の検討にとどまらず、『選択集』そのもの、さらにいえば法然上人の浄土宗そのものの検討でもあるわけです。この証成については第十四章ですか、『選択集』に証誠章というのがございます。まあ、みていただいてもわかりますように、『愚禿鈔』において「証誠」は、「誠」ではなくて「成」になっております。証誠は証誠実言でありますから、『阿弥陀経』によりますと「説誠実言」（六方便）と言っておりますから、誠という字のほうが使われるのは当然でありますね。

■ 『称讚浄土経』

それはご承知のように『阿弥陀経』には、玄奘の翻訳といわれる『称讚浄土経』がもう一本あります。いわゆる異訳として位置付けられるものですが、今われわれが取り上げてありますのは鳩摩羅什の翻訳でございますね。鳩摩羅什の翻訳によつてはじめて『阿弥陀経』がこれだけの整備された經典になったといえます。しかし、内容から申しますと玄奘の『称讚浄土経』のほうがある意味では非常に厳密でありますし、厳密というよりもっと細かな配慮がなされた翻訳であるといえましょう。ただこの鳩摩羅什の『阿弥陀経』というのは、やっぱり読誦經典という面から申しますと非常に美しい翻訳であると申せます。

## ■ 証誠 証成

それほど『阿弥陀経』というのは宗派を問わず読誦せられてきた經典、愛読せられてきた經典であるといえるかと思いますが、その『称讚浄土経』の場合も「説誠諦言」（真聖全二・二四七頁）、誠という字が使っております。つまり「誠諦の言」ということから言えば、この誠であります。それを親鸞聖人は『愚禿鈔』で、ここだけです。この成という字に書き換えております。

## ■ 六書の原理

この書き換えについては、ほとんどこれまであまり注目されておりませんし、ただ相伝の教学のなかでは、この成を仮借かじやであるというふうに読んでおります。「成」字、諸本通用同音仮借なり」（『真宗相伝義書』第六巻、『愚禿鈔聞記』六六頁）という、音が同じだから、どっちでもいいのだという言い方ですね。仮借という言葉自体は、こんなことはわざわざ説明する必要はないでしょうが、およそ中国でもっとも古い辞典であるといわれる、漢字の辞典の原則をつくりあげたといわれる許慎の『説文解字』ですね。もつとも『説文解字』ができたのは紀元百年のころ、許慎の四十五歳の頃の作品だといわれるのですが、これは中国文字学の基本書ですね。まあその頃に辞典というのは、『爾雅』というもつと古い辞典があるのですが、これがいちばん古い辞書といえるものでしょうが、辞書といえるほど整理されたものではないのです。この『説文解字』というのがはじめて今の漢字の辞典の原則がございまして、原則というのは六書の原理といわれます。その六書の原理のなかの一つがこの仮借という、今の辞典でも字格で辞典が形成されておりますが、あんな原則を決めたのがこの六書の原理というものでございます。つまり漢字そのものの成り立ちですね。いちばん古くは甲骨文字ですから、もともと骨を焼いて骨のヒビ割れによって占ったわけですから、その占いに亀の甲を焼いて、焼いたらヒビが入ります。それをそのままうつしたのが甲骨文字といわれるものです。割れますから、割れたものかたちを文字にしたのが甲骨文字ですが、その甲骨文字がだんだん文字としてのかたちをとってくるわけですから、それが漢字として中国で統一されたのが秦の始皇帝の中国統一以来ですね。あれくらい大きな国になりますと政治的に文字をどうしても統一しないと、だから国家の形成というのにはある意味では文字の統一によるわけです。文字なり言語なりの統一というのがやっぱり政治的にはゆるがせにできないことですね。ですから秦の始皇帝のときに、はじめて篆書てんしよというのができます。だけでもただそういう文字を集めるというだけのことではなくて、文字の成り立ちそのものを明らかにすることによって『説文解字』という辞典がはじめてできるわけがあります。

先ほど申しました甲骨なんか、つまり原初的な文字ですね。たとえば川ならカワという、骨を焼いたら三本のヒビがはいったら川という字になります。こういう原初的な甲骨文字と、それからだんだん後になってできてきた後期的な文字と、まず最初に二つに分類しまして、そしてその分類の上になつて、その字の性格を六つに分けたわけでありまして。だいたい指事文字、今『字源』という辞書がありますかね。その字引にふれておられたらよくわかると思いますが、まず一つは指事文字ですね。たとえば上という字や下という字がでてきたのは、甲羅のうえにあらわれた文字のかたちから上とか下という漢字ができてきます。これはいわゆる指事文字といわれるものです。それから象形文字ができてきます。象形文字というのは、お日さまとかお月さまというのは、そのかたちをそのまま文字に当てはめたものです。それから形声文字ができてきます。これはたとえば江という字はさんずい偏に工ですが、工はコウとよむ字ですが、このコウという字の音をミズにひつつけて、水をあらわすさんずい偏にひつつけて一つの文字にした。あるいは河という文字でも、可という音を利用してさんずい偏にひつつけて形づくったのが形声文字です。それから会意文字というのがあります。言葉の意味と意味、たとえば止るといふ字と槍や鉞をあらわす戈という字をひつつけて武という字を作つてみたり。とにかく二つの意味をもつた文字を組み合わせることによつて作られてきた文字を会意文字といひます。

それから転注文字というのがあります。転注文字というのは今日使つてゐる、委員長とかという長という字ですね。長いという字ですが、別にその委員が長いわけではないのですが、あるいは長老という場合に、別に年寄りが長いわけではないわけではありませんが、その長いという意味をもつた字をもつて別の意味を表す。そういう別の意味を表す文字として使われてきたものを転注文字といひております。

それからもうひとつが今言つております仮借といひます。仮借といひるのは、そのことを表す適当な文字がない場合に当て字を作る代わりに、仮りに当て字をもつてくるわけですね。たとえばこの誠という字が成という字に当てられた。当て字といふふうに言つていいわけですね。これを仮借文字と呼んでおります。〔編者注・「証成」は、『広韻』に「証」は験なり。「誠」は、『増韻』に無偽なり（「成」字、諸本通用同

音仮借なり）『真宗相伝義書』第六卷、『愚禿鈔聞記』六六頁〕

しかし親鸞聖人が当て字を使ったなんてちよつと考えられませんか。だけど従来の教学者はほとんど『愚禿鈔』の証成の成の一字を仮借だというふうに理解しているようです。当て字だというふうにみておられます。だけでも、この成という字については親鸞聖人が、あれほど厳密な文字にたいする理解をしておられる宗祖が、仮借ということによって一字を置き換えられたとは考えられない。私はおそらく誠の字も成の字も字訓釈ですね。いわゆる三心の字訓釈が背景にありまして、その三心の字訓釈というのは、「信巻」にでてきます。そこには至心信樂欲生の三心を一字一字検討されておりますなかに、

「至心」と言うは、「至」はすなわちこれ真なり、実なり、誠なり。「心」はすなわちこれ種なり、実なり。「信樂」と言うは、

「信」はすなわちこれ真なり、実なり、誠なり、満なり、極なり、成なり、用なり、重なり、審なり、驗なり、宣なり、忠なり。

「樂」はすなわちこれ欲なり、願なり、愛なり、悦なり、歓なり、喜なり、賀なり、慶なり。「欲生」と言うは、「欲」はすなわちこれ願なり、樂なり、覚なり、知なり。「生」はすなわちこれ成なり、作なり、為なり、興なり。

（聖典二三〇三四頁）

とありますが、ここに誠の字も成の字も、ともに三心字訓のなかに示されている文字でありますから、宗祖がここで仮借というようなつまり当て字として、この誠を成に換えられたということはまず考えられない。これだけの三心釈というものが背景にあつて、はじめで証誠という文字をこの字（証成）に置き換えられた。

で、成の字は極成用重という、もうひとつは成作為興の心という、欲生の生の字の意味と信樂の信の意味をあらわす文字の一つとして示されておりから、これはたんに言い換えというような、当て字というような生易しいものではないと思います。つまり本願の三心というものを背景にして、この『阿弥陀経』の諸仏の証誠というものを読み取られたということでもあります。

### ■ 『小経』は『観経』の一部

このことは先ほど申しました、『選択集』にしても善導大師にしても、『阿弥陀経』という經典の位置ですね。『阿弥陀経』という經典の位置づけでございます。ふつう一般に三部経と呼んでおりますが、法然上人にしても善導大師にしても、『観経』と『大無量寿経』、いわゆる諸行を選ぶか念仏を選ぶかという選択ですね。廃立ということを基本にした宗教であります。あれを取るか、これを取るかという。選択廃立という立場にたつて、『観経』と『大経』との対話、善導大師の『観経疏』というのは『観経』をたんに『観経』で読んだのではなくて、『大無量寿経』をもって『観経』を読まれた記録であります。そこに善導大師の『観経疏』という独自の

『観経』解釈が成立しえたわけです。ただそこでは法然上人も三経一論というのが浄土宗の正依であるといわれておりますが、三経という經典の位置が明確ではない。もつと言えばそれは『阿弥陀経』という經典の位置づけが全部『観経』に含まれているわけです。いわば『観経』の一部として『阿弥陀経』がおさえられている。

■ 善覺の読み方、定善十三観 散善三観

これは僕の手に余るのですが、善導大師の『観経疏』の『観経』の独特の読み方というのは、定散二善を説いたのですが、十六の観想が説かれるのですが、定善十三観と散善三観とに分けて読まれたということですね。ところが諸師はほとんど十六の観想をことごとく定善として読んでいるわけです。散善として区別して読んではいないわけです。ご承知のように定散二善に分けたというのが善導大師の『観経疏』の独特の、いわゆる「善導独明仏正意」といわれるゆえんでございましょうや。これはちよつと定善十三観というのは韋提希の要請に応じて答えられた観想であります。その意味では随他意説です。韋提希の要請に答えられた。散善三観は随自意説です。つまり無問自説といわれます。なんか相手によって説かれているのではない。釈尊が釈尊自身に問い、釈尊自身に照らして、釈尊自身の心に照らして明らかにせられた經典です。ですから無問自説といわれます。問いなくして自ずから説かれたものだと。

で、そのことはとくにいわゆる『観経』の三心ですね。「信巻」に『観経』三心釈があげられるところに、

「何等為三」より下「必生彼国」に至るまで已来は、正しく三心を弁定してもって正因とすることを明かす。すなわちそれ二つあり。一つには、世尊機に随いて益を顕すこと、意密にして知り難し、仏自ら問いて自ら徴したまうにあらずは、解を得るに由なきを明かす。二つに、如来還りて自ら前の三心の数を答えたまうことを明かす。

(聖典二四〇二―二五頁)

とあります。

■ 自問自徴

「何等為三」より下「必生彼国」に至るまで、「つまり三心が説かれるところですが、そこに「仏自ら問いて自ら徴したまうにあらずは」とあります。自問自徴と述べられてありますが、「自ら問いて自ら徴し」と。徴は答えます。ですから自問自答と言っているのです。「仏自ら問いて自ら徴したまうにあらずは、解を得るに由なきを明かす」と、自問自徴の經典であるという意味です。『阿弥陀経』も無問自説の経です。

だいたい定善十三観というのは観仏三昧を説いたものです。散善三観にいたって念仏三昧が説かれる。ですから、『観経』は一経二宗と呼ばれますね。一つの經典に二つの眼があると。眼目が二つある。一つは観仏三昧であり、一つは念仏三昧です。観仏というのは定善をあらわします。観仏といっても『観経』の場合の観は、観想の観ですから、なにも仏さまをみるというだけではありません。佛法を学ぶということも観仏です。皆さん方が聖典を読んで何を求めているかと言ったら、仏さまを、その聖典のなかに仏の姿を見いだそうとしているわけですから、観仏三昧です。ここでこうやって聖典を勉強していることが観仏三昧というのではなしに、むしろ皆さん方が今日、朝起きてこんなところまで汽車に乗ってこられる汽車のなとか、今度帰られる汽車のなとか、そんなときが観仏三昧ですわ。まあ観仏三昧ができればいいですが、小説三昧の人もあるでしょうし、いろいろでしょう。まあ観仏三昧といたらそんなものです。いまから勉強せんならんといって予習される。あるいはここで私の話を聞いて帰り際には、ああも言ったか、こうも言ったかと思いつくのを三昧というのでしょうか。

### ■ 三輩生は菩提心と念仏が一貫

それに対して念仏三昧というのが散善三観に展開せられるわけです。散善九品の念仏三昧です。この散善九品は言うまでもなく『大経』の下巻の三輩生に集約されるものでありますが、この三輩生を讀んでいたならわかりましようけれども、三輩ごとごとく、三輩というのは上輩・中輩・下輩ですけども、その上輩も中輩も下輩も一貫して説かれているのは、一つは菩提心、一つは専念無量寿仏と。つまり念仏です。『大経』の下巻に三輩生が説かれています、上輩は、

而作沙門、發菩提心、一向專念 無量寿仏、

（聖典四四頁）

とあります。これは菩提心の行と、それから一向專念無量寿仏という、念仏とが示されるわけです。中輩になりますと、

当發無上菩提之心、一向專念 無量寿仏、

（聖典四五頁）

とありますし、下輩になりますと、

当發無上菩提之心、一向專意、乃至十念、念無量寿仏、

（聖典四六頁）

と、どちらも菩提心と念仏が説かれているのが一貫しております。これは散善三観に示される行と信ですね。この無上菩提心に注目し、三輩ごとごとく無上菩提心を基本とすると説いたのが曇鸞大師です。それから「念無量寿仏」、称名念仏ということを一貫して説いた

んだというふうには読んだのが道綽禪師ですね。まあ、その取り上げ方は違いますが、そういう基本的な、諸師とは違った善導大師の読み方から言いますと、三輩散善三観というものに説かれる念仏三昧と同じく無問自説経たる『阿弥陀経』において念仏を讚嘆したもうたのが『阿弥陀経』という読み方でありますから、『阿弥陀経』というのは『観経』の「散善義」の範囲におさめられるわけです。

### ■ 三心弁定

そうしますと、基本は散善三観を展開される冒頭にあるいわゆる三心弁定です。基本というよりも『観経』の独自の読み方を決定したのがやつぱり三心弁定にあります。

もし衆生ありて、かの国に生まれんと願すれば、三種の心を発してすなわち往生す。何等をか三つとする。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向発願心なり。

(聖典一二二頁)

とあります。「一者至誠心、二者深心、三者回向発願心」。

### ■ 三心は宗教心、菩提心の内容

しかし、この三心というのは教学的に「三心弁定」とか『観経』に「発三種心」と言われていますから、私たちはすぐに三心なら三心という教学的な概念でしかとらえませんが、今日の言葉で言いましたら、三心と言いますが宗教心のことです。仏教で言えば菩提心ですけれどもね。その菩提心というものの内容をあらわすのが至誠心であり深心であり回向発願心です。だから宗教心を仏教的に菩提心といっているのであって、一般的には宗教心のことです。

だからその宗教心を至誠心とか深心とか回向発願心というふうに分けられておるわけですが、そのときに經典には一者、二者、三者というふうに示されます。しかし本願の三心をあらわす『大無量寿経』には一も二も三もありません。「至心信樂欲生」です。それは如来の願心だからです。如来の願心には一者も二者も三者もない。けれども人間の宗教心には一、二、三と。一、二、三というのは順番でしょう。たんに言い換えたわけではない。至誠心であり深心であり回向発願心であると団子にしているわけではないし、並べたてているわけではない。一、二、三というのは順番をあらわす。

すると一者至誠心というのは、至誠というのは至は徹底するということです。誠は誠実でしょう。簡単に言えば誠実さです。己れ自身にたいする誠実さです。仏さまとか先生とか親とか兄弟とか、そんなものにたいする誠実さではない。何かにたいする誠実さではな

い。己れ自身にたいする誠実性、それを至誠と言っているのです。己れ自身にたいする誠実さが原点です。宗教というものはそこから始まる。人がいいとか悪いとかというのではないのです。己れ自身にたいする誠実さです。もつと言えば自己の人生にたいする誠実さです。己れのいのちにたいする誠実さです。それが宗教の原点です。清沢満之は「自己とは何ぞや」と言った。あれが至誠心です。自己とは何ぞやという、己れ自身にたいする誠実さというものが、次に深心という言葉で言い当てられてくる、深い心です。深い心というものは底がないことです。底がないということです。もつと言えば底がみえないのです。深い深いといつてもどれだけ深いのかといったら、何メートルであらわせんわね。その深さをあらわした言葉が機の深信です。「曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」という深さです。無底の深淵と言ったらいい。ですから、その無底の深淵というものはないのかといったら、そうではない。無底の深淵の自覚が機の深信です。底がないという自覚です。別の言い方をしたら親鸞は、「さるべき業縁のもよおせば、いかなるふるまいもすべし」（聖典六三四頁）と言っているでしょう。何をするかわからない奴だと。宿業の自覚です。

#### ■ 機の深信は徹底した誠実さ

だから機の深信は二種に分かれます。二種深信、機の深信のほかに信心なんてありやしません。それが本来の意味での至誠心です。機の深信なのです。徹底した誠実さです。

ところがその自覚の一点において回向発願心という場がある。そういう自覚というのは人間がもちうる自覚でないということの発見です。むしろ回向されたいのちの発見です。生きている人間の自覚ではない。生かされている、そういう自覚によって、生かされている自己の発見です。だから発願といわれます。発願の願は二種深信の法の深信の「乗彼願力」の願です。「かの願力に乗じて、定んで往生を得」（聖典二五〇二六頁）という。発願という願と発心と混乱するでしょう。発心という場合と発願という場合は違います。発心は思いたつことです。「念仏もうさんとおもいたつこころ」（聖典六二六頁）です。しかし発願の発という字は超発の発です。超発というのは三世をこえるという意味です。厭離穢土の心です。ですから発願という場合はあらたなる生命の創造をあらわす言葉です。新しいのちの発見です。それで回向と言っている。まあキリスト教の概念を使えば復活です。ニーチェは「さらばよし今一度」と言っているでしょう。そういう創造的生命的表現が発願という言葉です。

ですから、この三心積というものを基本にしてはじめて誠という字の意味があらためて『阿弥陀経』において証誠という、まあ言い

かえれば諸仏、諸仏というけれども法照禪師の『浄土五会法事讃』には『阿弥陀経』によって、「ただ本師金口の説のみにあらず。十方諸仏共に伝え証したまう。」（聖典一八〇頁）と言っています。つまり、「ただ本師金口の説のみにあらず」と。本師金口の説のみにあらずということは、『阿弥陀経』はただお釈迦さまが説かれた教えだけではないのだと。十方諸仏の共伝証と。十方諸仏の共に伝えられてきた証しだと。それが『阿弥陀経』だというふうに法照禪師は『阿弥陀経』を示しております。諸仏共伝の証しだと。それはまさしく誠実の言と。諸仏が共に伝えられてきた誠の言葉の証しだという意味でございます。

われわれは諸仏、諸仏と簡単に言っていますが、どっか空中に、この六方段に説かれているように、そこらへんの空中に飛んでいる仏さまがいるわけではない。諸仏というのは私たちの近くは親鸞聖人です。親鸞聖人だし、私にとっては安田先生だし曾我先生だし大河内先生だし、諸仏の本体は善知識でしょう。善知識を諸仏とみるか、たんなる人とみるか、人師とみるか仏とみるかの違いでしょう。それは本願の真実なることを身をもって証しせられた人々です。たんにえらい人ではないのです。『歎異抄』には、「されば、かたじけなく、わが御身にひきかけて」（聖典六四〇頁）という表現をとっておりますね。身をもって証しせられたよき人々です。ちよつと休みます。

### 三

#### ■ 自然法爾

問い 親鸞には『教行信証』をみてもどこにも莊子の言葉がでていませんが、莊子を読んだ形跡はないのですか。無為自然というような言葉の概念ですが、「自然法爾章」にある自然ですが。

藤元 同じ自然といいますがちよつと違います。

問い 莊子は無為自然ですから。

藤元 親鸞は「自然法爾章」のなかに、「弥陀仏は、自然のようをしらせんりようなり」（聖典五一頁）と言い切るでしょう。莊子や老子の自然というのはいわゆる自然主義的な意味での自然です。親鸞が言っている自然というのは内面的な自然性です。つまり言いかえ

れば法性です。しかし直接ではないにしても、「化身土巻」に『弁正論』が引かれていますわね。おそらくああいう『弁正論』の引用をされるかぎり、ぜんぜん莊子を読まなかったとは考えられない。これは直接は親鸞の言葉でない、法然の言葉ですが、「無義を義とする」という、無義の義という言い方ですね。たんに無義ではなしに無義の義という言い方、あれは「自然法爾章」で、法然の言葉がみごとに言い当てられたと思っっているのですが。

問い 「弥陀仏は、自然のようをしらせんりょうなり」の「りょう」というのはシリョウだといわれたのですが、この場合の字はどういう字を書くのですか。

藤元 資料といってもいいのかな。資料だろう。親鸞のところまできたら仏さまを実体化しないという、われわれはいつのまにやら無量寿仏を、無量寿仏という実体的な無量寿仏にしてしまっているのや。親鸞は徹底的に実体化を否定しきったのでしよう。僕はなんか七祖の伝承のなかで親鸞が最後に龍樹をもってきたのは、まあ龍樹は文化史的な意味から言えばいちばん古い人ですが、自覚的にはやつぱり天親・曇鸞を超えて龍樹というところに帰っていった、いちばん最後に見いだした人だろうと思うのです。だから龍樹をもういっぺん勉強したいけれども、もうあかん。あんたらやつてくれ。

安田先生は天親とか曇鸞の『浄土論』までは明らかにされたけれども、最後の龍樹はまだやで。これはあんた方がやらないかん仕事や。ほとんどヨーロッパの仏教というのは、ヨーロッパの人々に理解されている仏教というのは、むしろやはり龍樹だわ。曾我先生がいわゆる同和問題で差別発言をなさったというのが、あのときの雑誌の名前が『中道』や。中道という言葉自体が龍樹の空観の具体性をあらわしている言葉ですしね。ああいう中道という言葉に曾我先生が関心を示されたのが、曾我先生の最晩年の課題ではなかったかね。やつぱり僕は龍樹だったと思うのです。今われわれが問題にしなければならぬのも中道です。これはたんに仏教の問題だけではなくに、真宗だけの問題だけではなしに、今日の世界が要求しているような思想の原点が中道にあると思う。中道の中という意味は二辺を叩くという意味ですからね。右でも左でもない真ん中というのは。右も叩けば左も叩くということでしょう。あの中という言葉は龍樹にとつては大乗という意味をあらわしているのです。今やつぱりいちばん求められている理念は大乗の魂でしょうや。

その大乗の魂を説いた經典のなかで、いちばん大乗の魂を的確に示したのが『涅槃經』です。『涅槃經』という經典は『大無量寿經』という經典とむしろ兄弟の関係にあると思う。『大無量寿經』が説いたのは願です。本願です。『涅槃經』が説いたのはまさしく

「各各安立」の世界です。つまり本願の開く浄土の精神です。ニルバーナですから。蓮如は安心あんじんといたしましたね。安心あんじんというのと安心あんじんとはえらい違いやね。安心あんじんという場合の心は信心の心です。信心の心は種です。真実誠種といわれる。至心の至の意味です。種です。つまり因位です。如来の因位です。如来の因位をあらわしたのを法蔵というのです。その法蔵のもっている意味が普遍性です。現実的な救済の因位をあらわします。もつと言えば、「仮令身止 諸苦毒中 我行精進 忍終不悔」（聖典十三頁）と、「嘆仏偈」の最後に示される四句一行です。この言葉は親鸞は『涅槃経』の「梵行品」の阿闍世の獲信の言葉である「我常に阿鼻地獄に在りて、無量劫の中にもろもろの衆生のために苦悩を受けしむとも、もつて苦とせず」（聖典二六五頁）と、法蔵の「嘆仏偈」の、「たとい、身をもろもろの苦毒の中に止るとも、我が行、精進にして 忍びて終に悔いじ」という、後悔せんというあの言葉と、『歎異抄』の「地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさうろう」（聖典六二七頁）という、あの言葉の伝統です。なんかさういう意味では念仏の信というのは忍終の魂です。辛抱ができるということでしょう。地獄をも耐えうる魂です。それが深心の実態でしょうや。深く信ずる心だと言いつつたときの。

問い その場合の個から普遍へというふうな受けとめのところで機の深信というのは、やっぱりたんなる主体という言葉ではあらわせないのではないか。

藤元 そりやさうです。主体という言葉ではあらわせんけれども、主体という言葉は主観という言葉ではないですから、むしろ主観を破っているということがなければ主体とはいえないでしょうや。その主体的な精神というものは普遍的なのではないですか、本来。主観的なものは、やっぱり主観性というのはどれほど強固なものであっても、やはり固定化したものですから。普遍的なものというのは固定化せんということでしょう。その固定化せんような主体性のようなもの、ヨーロッパの言葉でいうインディヴィドゥム (Individual) という言葉ではちょっと言い当てられないけれども、やっぱり歴史の主体性みたいなものがあるのではないの。そういうものを見いだすことを求めたのが龍樹の『十住毘婆沙論』です。初歡喜地というのは、『大無量寿経』では等覺心と呼ばれています。『十住毘婆沙論』のとくに初歡喜地の引文を「行巻」に宗祖が引かれるけれども、あそこで何で歡喜するのかと。なんで喜ぶんじやと。いって自ら問うて、その問いに自ら答えて、

必定の菩薩、もし諸仏および諸仏の大功德・威儀・尊貴を念ずれば「我この相あり、必ず当に作仏すべし。」すなわち大きに歡喜

せん。

（聖典一六四頁）

とあるでしょう。なんか七祖にしても親鸞にしても、私とぜんぜん違っておれば、親鸞とあっても喜びはせんけれども、やっぱり似たところがあるので、親鸞に。私自身が親鸞と同じものを親鸞の言葉に見いだしたときに、はじめて歓喜という言葉が使われている、我にこの相ありと。必定の菩薩と龍樹と呼んでおりますがね。同じものを見いだしたと。偉い偉いと言ってぜんぜん違っていたら、そんなものは関係ないわね。同じものがあるわね。「わが御身にひきかけて、われらが、身の罪悪のふかきほどをもしらず、如来の御恩のたかきことをもしらずして」（聖典六四〇頁）と言ってありますね。我が身にひきかけて如来の御恩のたかきことをお示しくくださったという。われらと親鸞と同じところというのは、やっぱり流罪ですわ。流罪ということがあらわす意味は孤独です。

先ほどから言っている至誠心というのは孤独感でしょう、簡単に言ってしまうえば。独りぼっちということですよ。

#### 四

話が横つちよへいってしまっただですが、で、この証誠ということに、先ほどは証誠の誠という一字を親鸞が成に書き改められたと申し上げましたが、証という字は証しです。本願の真実を証されたという意味です。ところがこの証という字は、もうひとつの『広韻』という辞書によれば、今度は漢字のもっている韻、平韻と仄韻です。先ほど言った『字源』なんかはかならず漢字の下に仄韻のしるしが入っていました。上去入仄ですね。漢字の響きです。漢字というのは目で見るのと、耳で聞くのと。ただ形だけみるものでもないし、同時に耳で聞く漢字というのは韻です。これは世界の文字のなかで漢字のもっているすばらしさというのは、僕はやっぱり毛筆というのが中国で非常に大事な文字を書く道具として使われてきた意味がよくわかるのです。筆で書いてみると文字が響く、ただ目でみるだけではない、音を発してくる。そういうことがよくわかります。文字が語るといのは響きです。昔は、香月院が龍野に講義にきたときに、このへんの坊さんはみんな行つて勉強したのですね。で、その講義録を全部毛筆で書いているのです。大変なものだわ。私の祖父が筆で書いているのと、私の祖父の里の兄さんというのは擬講さんですが、その人もやっぱり書いている。見比べますとえらい違うのです。字の上手下手ではないのです。擬講さんの書いているのは半分聞いていないなあというのがわかる。ただ書いているだけの話

や。うちの祖父の書いているのはいかにも聞いているという感じや。ああいう字の響きというものがやっぱり筆で書くときと一目瞭然とわかる。あんたどうかね(笑)。

だから言葉の響きで漢字を分類したのが『広韻』という辞典です。『広韻』なんかによりますと、証という字は験と。「審験宣忠」(聖典二三四頁)の験です。先ほど見ていただきました信楽積の信字積の、「審なり、験なり、宣なり、忠なり」(聖典二三三頁)の験です。験はしらべる、実験という意味ですね。だから証拠というような身分証明書のことではなく、実験ということなんです。先ほどから言っている、「わが御身にひきかけて」と、身をもって実験せられたと。いつとき清沢先生の頃か、実験の宗教というような言い方が流行ったことがあるんです。真宗は実験の宗教であると。別の言葉で言えば諸仏の宗教だという意味です。つまり伝統をあらわす言葉です。

## ■ 如実言

そのときにその伝統の具体が誠実の言です。「説誠実言」(『阿弥陀経』)ですね。釈迦も七祖も全部、如来如実の言を述べたもうたんです。「正信偈」には、「応信如来如実言」とあります。あれは「如実言」です。たんなる釈迦の言葉ではないのです。板東本をみていただきますと、この「応信如来如実言」の如来をいっぺん「釈迦」と書いて消してあります。それで「如来」と言い換えられております。「応信釈迦如実言」といつてあるのを「応信如来如実言」と。釈迦如実の言葉というのは釈迦教をあらわすのでしようが、釈迦の言葉ではないのです。真宗というのは釈迦の言葉ではない、諸仏の言葉です。諸仏の言葉に一貫して流れている本願の言葉を言おうとしているのです。如実、つまり実験されてきた言葉です。

## 五

この実言というのは、実という言葉非常に数多く使うのが『涅槃経』です。宗祖は『涅槃経』を一乗海積に引いておられます。「行巻」にしても「信巻」にしても。「行巻」においては、大行ということであらわそうとしているのが一乗海ですし、大信ということであらわそうとしているのが真の仏弟子積です。やっぱり大行を説くゆえんは一乗海をあらわさんとするためであり、大信を説くの

は真の仏弟子釈を説かんとするのが目的です。これは聖典を読まれるときに心得ておいていただきたいと思えます。大行といっても、ただ行を説いたというだけではない、行を説くことによって何をあらわさんとするか。それは本願一乗海をあらわさんとするのです。その一乗海をあらわすのに、

「一乗海」と言うは、「一乗」は大乗なり。大乗は仏乘なり。

（聖典一九六頁）

と。それは畢竟、涅槃界を示さんとするのであり、その涅槃界というものをあらわすのに『涅槃経』を引文されまして、

『涅槃経』（聖行品）に言わく、善男子、実諦は名づけて大乘と曰う。

（聖典一九七頁）

とあります。この「聖行品」という品名があるのですが、聖行というとか何か聖なる行のように思われますが。

これはいつかお話ししました古い仏教の五行説の一つですね。宗教というものを、まあ今日で言ったら宗教と言ったらいいのでしょうか。五行というのは聖行・梵行・天行・嬰兒行・病行ですね。病行というのは今で言ったら医学のことですね。嬰兒行というのは教育のことですし、天行といったら政治のことですし、宗教といったら聖行でしょう。そんなのはみな一つです。まあ今日は政教分離といっています、政教分離なんていうこと自体が政治の限界をあらわしているのでしょうかね。中国でも昔は巫も医も史も三位一体といわれたものです。巫というのはミコのことです。それから医というのはお医者さんのことです。史というのは学者のことです。巫は宗教、医は医学、史は学者ですから、全部一つです。それがだんだんバラバラになって宗教と政治は別だということになってきたんですね。古い仏教の五行説からいっても聖行といっても嬰兒行といっても天行といっても病行といっても同じことです。別のことではない。だから宗教だから、宗教専門家とか、この頃、宗教学者とか宗教評論家というのがありますね。なんやらわけがわからないね。

『涅槃経』の「聖行品」というのは、宗教とは何かというような意味をもった「聖行品」という品名です。そこに、

『涅槃経』（聖行品）に言わく、善男子、実諦は名づけて大乘と曰う。大乘にあらざるは実諦と名づけず。善男子、実諦はこれ仏

の所説なり、魔の所説にあらず。もしこれ魔説は仏説にあらざれば、実諦と名づけず。善男子、実諦は一道清浄にして、二あるこ

となきなり。已上

（聖典一九七頁）

とか、あるいは、

（徳王品）また言わく、いかんが菩薩、一実に信順する。

（同頁）

という、あそこに「実」という言葉がずらつと並んでいるでしょう。とくに実ということを重要視したのが『涅槃経』です。このジツは「實」という字を書きます。母の字は母ではないのです。周の字です。周の字と貝という字と。貝はご承知のように宝物をあらわす言葉です。周という字はアマネシという意味です。普遍性をあらわします。普遍性とか、三心の字訓釈では満という字がでてきます。「真実誠満」（聖典二三四頁）の満です。満たすという意味です。宝が家のなかに満ちているのを實というのです。だから実というのは、親鸞のところでは実というのは満の意味です。真実誠満の満の意味です。満ち満ちているという意味です。真理に満たされているという。なんか真理に包まれているという意味ではない。ヨーロッパでは包越という言葉がありますが、包むという。包まれているというのではない、満たされているという意味です。信心というのは真理に満たされている心です。満たされている心と包まれている心とはちよつと違いますね。やつぱり包むというのは外的な表現です。内面的には満たされているという意味です。

#### ■ 諸仏の称名は実証

実験というのはそういう意味でしょう。実証でしょう。実証的精神です。これは近代ではやつぱり清沢満之ですね。僕は清沢先生の思想というのはそういう意味ではまさしく実験の宗教です。自分で実証されようとしたのです。実証的精神というものが清沢教学、教学とはいえんと思いますが、われわれが教学と思えんというのはそういう意味で言っているのですよ。たんなる教学というものではない。教学というのはある意味では骨ですから、満たされるといものではない。その実証的精神ですね。実験であり実証である。実証として示されているのが諸仏の証成です、諸仏の証成讚嘆ですね。

これは『小経』の五事のなかに讚嘆がでてきますから、讚嘆のところでも申し上げにやならないことですが、讚嘆に釈迦讚嘆と諸仏讚嘆とあると、こういうふうに言われております。それはそのところでもうすこし検討を加えてみないと十分ではありませんが、ここでは証成が主です。証成というのは私たちに示されたものです。如来の本願のしるしです。如来の本願のしるしといえば法蔵菩薩です。七祖というけれども、あれはみな法蔵菩薩ではないですか。因位の本願をあらわした人々です。問題は成仏の因をつかむことにあります。成仏する必要はない。成仏の因位を明らかにすることにあります。そういう意味でそれは歴史的に証明されてきたのが七祖、諸仏であると言っているわけでしょう。

## 六

少なくとも『阿弥陀経』という經典を善導大師も法然上人も『観経』の一部としてしか読んでおられない。しかし親鸞は『阿弥陀経』を三経として、三経配属ということがありますが、三願に配当されて位置づけられた。これは『大無量寿経』をとおして『阿弥陀経』の位置を明らかにせられたということになります。そうすると『観経』からみた『阿弥陀経』と、『大無量寿経』から読まれた『阿弥陀経』との違いがあるということです。この違いのうえにたつてはじめて諸仏の証成ということが二十願の意味ですね。つまりわれわれが念仏によって、南無阿弥陀仏によって南無阿弥陀仏を聞くことによって、決して称えることによってではない。南無阿弥陀仏を称えたのは諸仏です。それは行をあらわします。本願自証の行です。しかしわれわれにとっては念仏は聞くものです。聞名にあります。称名ではない、聞名にあります。その念

## ■ 諸仏の証成を聞く

そうすると二十願の位置が諸仏の証成たる行としての意味、如実修行相応という、われわれにとっては今度はその諸仏の称讃を聞く、と、証成を聞くという、念仏を聞くことにおいてわれわれは仏に出遇えるわけです。聞其名号の意味です。念仏が人間を救うのではない、念仏を信ずる心が救うのです。念仏はたんに南無阿弥陀仏ではないです。念仏に生きた人の念仏です。念仏を聞くときには念仏をする人は諸仏です。諸仏は念仏に生きた人です。念仏に生きた人というのは個人ではないです。十方諸仏です。そういう諸仏の証成の意味を明らかにした經典が『小経』であるという読み方ですね、親鸞の。これが証誠の誠の一字を成に書き換えられたゆえんであると思うのであります。今日はそのこと一つをお話いたしました。

## 質疑

問い 『小本』という言い方、『大本』に対して『小本』という言い方をしているのですが、あくまでも『大経』からみた『小本』という意味ですか、ほかに意味があるのですか。

藤元 僕はないと思います。

問い その場合に、『大経』の場合は『大本』という場合と『大経』という場合と両方ありますが、あれはどういうふうにな……。

■ 『大経』と『大本』の異

藤元 「『大経』に言わく」といわれるときは、上巻だけ。で、『大本』といわれる場合は双巻経、両方ともですね。つまり如来浄土の因果を説いたのが『大経』。『小本』という場合は、これは『阿弥陀経』という経名になっておりますが、ほんとうは『大経』と同じ名前ですね、もとは。スカーヴァティヴユーハ (Sukhavatīvyūha) という名前をもった経典だという意味で言っているので、一本にまとめられたという意味だろうと思いますね。そこまで言わんでいいかどうかともわからないけれども、僕は蓮如の勉強をしたものから、『大本』と『小本』という言い方は広略という意味だと思っています。

問い 大が広ですか。

藤元 そうです。

問い そうすると本願成就という意味で、『小本』という言い方に。

藤元 そうですね。今日はそこまで言えなかつたけれども、証成の成の字は「極成用重」(聖典二四頁)でしょう。成ずるという意味をもっていますからね。まあもつとも親鸞には広略という言い方はないですがね。ちょうど『教行信証』と『文類聚鈔』のような意味だろうと思っております。

問い それは独特ですね。蓮如はそういうことを言うわけですか。

藤元 別に『大本』とか『小本』という言葉についての説明はありませんが。だからやっぱり『阿弥陀経』というものを宗祖は『大経』から読んでおられるので、『観経』から読んだ『阿弥陀経』ではないということだけはいえると思います。まだまだこれからですよ、真宗教学は。たとえば今日は疲れちゃって言い切れなかったですが、ほんとうは深心という言葉は心に底のないことだということだけで終わつたですが、底のない心というのはみえないということでしょう、底が。底がみえないという心は実体的にとらえれば感動です。それを感動という言い方は新しい言葉ですが、龍樹は歓喜と呼ぶでしょう。



第二三講（上卷 二七講）

『小經』、勸信ニ、証成ニ、護念ニ、讚嘆ニ、難易ニ  
勸信ニトハ

一 釈迦勸信

釈迦ニ

本約功德証成下

五乘其義相

連今儀宜也

二 諸仏勸信

諸仏ニ

本約往生証成下

五乘其義相

連此定宜也

証成ニ者

一 功德証成

二 往生証成

護念ニ者

一 執持護念

釈迦護念

二 發願護念

諸仏護念

讚嘆ニ者

一 釈迦讚嘆ニ

二 諸仏讚嘆ニ

難易ニ者

一 難疑情

二 易信心

執持ニ 已今当

發願ニ 已今当

『小経』に、勸信に二、証成に二、護念に二、讚嘆に二、難易に二。

勸信に二とは、一 釈迦の勸信

二 諸仏の勸信

証成に二とは、一 功德証成

二 往生証成

護念に二とは、一 執持護念

二 発願護念

讚嘆に二とは、一 釈迦讚嘆に二

二 諸仏讚嘆に二

難易に二とは、一 に難は疑情、

二 に易は信心。

執持に三、已・今・当。 発願に三、已・今・当。

（聖典四二六〜四二七頁）

一

■ 『小経』の五事

『小経』の五事のところで、勸信・証成・護念・讚嘆・難易という『小経』の内容をあらわす五つの事柄であります。前回は「証成」という二字を、「誠」を「成」に書き換えられている意味を尋ねてみました。だいたい『小経』は諸仏を説く経であります。『大経』は弥陀の法を説き、『観経』は釈迦の教えを説き、『小経』は諸仏の意を説いた、仏意を明らかにしたものといわれます。仏意という場合の仏は釈尊の仏意であります。釈尊の教えのここを明らかにしたのが『小経』というものの位置であります。

これは教学的には三経を三門に配当しまして、いわゆる『大経』が弘願門、『観経』が要門、『小経』は真門といわれます。弘願門

は願を説いたもの、本願を説いたものですし、要門は定散二善の教えを説かれたものです。真門は諸仏の意を説かれた、仏意を説いた仏意の法門であります。宗祖は『大経』は真実方便の願をあらわし、『観経』は方便真実の教をあらわし、真門は方便の善なしと言っております。

しかるに今『大本』（大無量寿経）に拠るに、真実・方便の願を超発す。また『観経』には方便・真実の教を顕彰す。『小本』（阿弥陀経）には、ただ真門を開きて方便の善なし。

と言っております。真門というのは言うまでもなく釈尊の真心をあらわす、真心を説いた教えであるといわれますから、釈尊が釈尊のさとりをそのまま開かれたものであるということになります。

そして宗祖はさらに、「『観経』にじゆんち准知するに、この経にまた顕彰隱密の義あるべし」（聖典三四頁）と言っております。つまり『小経』を説く一段、『小経』の位置、『小経』というものの性格を明らかにせられた一段であります。そこには、

また問う。『大本』と『観経』の三心と、『小本』の一心と、一異いかなぞや。答う。いま方便真門の誓願について、行あり信あり、また真実あり方便あり。

とあります。

### ■ 聖道門に方便なし

ここには「方便真門の誓願」と言っております。さらに真門に方便を明らかにせられるわけです。つまり「方便の善なし」といわれるのは一般に聖道門の教えですね。聖道門の教えには一切方便は説かれておりません。善巧方便というものは、「是れ丈夫志幹之言に非ざるなり」（真聖全二・二五三頁）というわけでありますから、自らの力をもつて仏とならんとする以外に道はないのです。これは言うまでもなく三願転入のご文にも、またそのおこころが示されまして、いわゆる三願転入のご文というのが、これがいわゆる親鸞の修道のプロセスをあらわしたものであります。そこに、

久しく万行・諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る、善本・徳本の真門に回入して、ひとえに難思往生の心を発しき。しかるにいま特に方便の真門を出でて、

とあります。善本徳本という言葉は名号をあらわす言葉ですけれども、これは定善散善の根本、聖道門の根拠という意味であります。

（聖典三五六頁）

聖道仏教の根本というものをあらわすのが念仏です。名号です。それで善本徳本という言葉が使われております。その「真門に回入して、ひとえに難思往生の心を発しき」と。そして「しかるにいま特まことに」とあります。この「特」という一字であります。左訓には「ヒトリ」とあります。このヒトリはいうまでもなく親鸞一人という意味です。『歎異抄』に、

「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり。されば、そくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」  
（聖典六四〇頁）

とありますが、その「一人」です。この聖典では「まことに」ですが、坂東本をみますと、「ヒトリ」になっております。僕はまことにという言い方も宗祖のお心をおさえられていることを否定できませんけれども、やっぱりヒトリといわれたほうがはるかに強烈ですね。親鸞一人という言い方があります。今日はそういうことは皆さん方で考えていただいて、これ以上申しませんが。「方便の真門を出でて」とありますから、ほとんど宗祖と共に歩まれた吉水教団の人々が専修念仏という、やっぱり二十願の念仏から出る人はなかったのではないですかね。それがまさしく方便化土というもののもっている、もっと広く言えば宗教的信仰というもののもっている危険性です。親鸞はそれを化土と呼んでいるわけです。この「化身土巻」の冒頭に述べられております『往生要集』の源信僧都の文ですね。『菩薩処胎経』の第二に説かく、「西方この閻浮提を去ること十二億那由他に懈慢界あり。乃至意こころを發せる衆生、阿弥陀仏国に生まれんと欲する者、みな深く懈慢国土に着して、前進すすんで阿弥陀仏国に生まれることあたわず。億千万の衆、時に一人ありて、よく阿弥陀仏国に生ず」と云云。  
（聖典三三〇頁）

とありますが、そこに「一人」という言葉が置かれてあります。「億千万の衆、時に一人ありて」と。やっぱり懈慢界にとどまることの危険性を突破せしめるものが『阿弥陀経』です。つまり十方諸仏を説かれるゆえんです。そこに「前進んで」と、前進という言葉が書いてありますね。「前進んで阿弥陀仏国に生まれることあたわず」と。善導大師の言葉では、含華未出といわれます。「華に含まれて未だ出でず」（聖典三三〇頁）という、信仰の華はもったけれども、蕾のままという意味です。

余談ですがけれども浄土宗の人たちは法名にかならず誉という一字をつけます。浄土宗のお葬式にいかれて法名をみられたら、たいがいわかります。浄土宗のご門徒の人にはかならずこの一字があります。この誉というのは「五種の嘉誉かよかよ」（真聖全一・九七五頁）といいまして、法然上人が『選択集』のなかでおっしゃっているお言葉ですが、五種の嘉誉というのは念仏の人を華にたとえる。善導大師自身

がそれをあらわしておられますから、なにも法然上人だけのことではないのですが、五種の嘉誉というのは、好人・妙好人・上上人・希有人・最勝人です。つまり念仏者は華開いた人だと。これは龍樹菩薩の偈に、

もし人善根を種<sup>う</sup>えて、疑えばすなわち華開けず。

信心清浄なる者は、華開けてすなわち仏を見たてまつる。

十方現在の仏、種種の因縁をもつて、

かの仏の功德を嘆じたまう。我いま帰命し礼したてまつると。

(聖典一六六頁)

と偈文がございますが、そこに「信心清浄なる者は、華開けてすなわち仏を見たてまつる」というお言葉があります。やっぱり華という言葉で信心というのをあらわしているのです。ですから念仏の人は華開けき人という意味で、こういう名前を使います。それを法然上人は五種の嘉誉と呼んでおります。つまり誉れの人であると。そういう意味で法名に誉の一字をつけるのです。

## ■ 源信の事業

ですから二十願の念仏というところにとどまってしまう。そこから前進するということがない。それはやっぱり善導大師の『観經疏』を読む視座の違いというものが親鸞聖人にあるのではないかという気がいたします。ご承知のように法然上人は源信僧都を、『往生要集』を幾度も幾度も読み返しながら結局それを捨てて、善導一師に依るといわれました。ところが親鸞はやっぱり七高僧のなかに源信僧都を位置づけられます。「正信偈」を読んでいたならば、「源信広開一代教」という源信章がきちっと置かれてあります。なぜ源信を復活させられたかというと報化二土の弁立ということだと思えます。法然上人には報化二土の弁立ということは意味がなかったのでしょうか。しかし親鸞にとっては報化二土を弁立されたということが、ここに「億千万の衆、時に一人あり」(聖典三三〇頁)という、その一人を「特に」という一字にこめて左訓に「ヒトリ」と書かれたのであろうと想像いたします。

## ■

## ■ 二河譬の「前向去」

これはやっぱりまさしく前進です。この前進という言葉を取り上げたのは暁烏敏氏ですね。ただし暁烏敏氏の場合は「前進者」とい

う講演があるのです。暁烏敏氏の一種の法蔵論ですね。法蔵論の講演の小さな冊子です。暁烏敏氏にたいする評価がいろいろですから、もうああいう本はなくなつたのですかね。僕は大学時分に宮城君の親父の書庫に入って、えらい感激して読んだものですわ。「前進する者」という講演の記録がございます。で、僕はそのときに前進する者というのはてっきりこの『往生要集』の、「前進」というところからきているのだらうと思つておりましたら、中を読んでいたら法蔵論です。おかしいなあと思つたままですけれどもね。こゝでいわれているのは、前進という言葉はいまでもなく善導大師の二河譬に、三定死が説かれるでしょう。

「我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん。一種として死を勉めざれば、我寧くこの道尋ねて前に向かうて去かん。」  
（聖典二九〇二〇頁）

とあります。あそこには「前向去」になっております。だいたい二河譬は西に向かうという言葉からはじまるのです。全部、西という方が強調されております。ところが、あの三定死のところだけは「前に向かうて去かん」です。「前向去」になっております。つまり死の淵から立ち上がったということですよ。西だろが東だろがそんなものは関係ないのです。宗教的決断というものがもっている性格というのは、善とか悪とかというのではないのです。前にいくか、退くかという、前進か後退かということでしょう。そういう要求が三定死に示されているでしょう。

ですから、そのもつとも宗教的な危機というか、宗教的な精神の發揮できるところ、それが真門です。それは、

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）

とありますように、「果遂の誓い」とありますね。二十願の異名です。とくに宗祖は果遂の誓いというものを至心回向の願と呼んでおられますように、極端に言えば他力というものを象徴するような位置でありますね。果遂せしむ。果たし遂げるという意味です。

そういう意味をもつた『阿弥陀経』を「化身土本巻」においては『小経』の内容、つまり「真門の中の方便」（聖典三四五頁）というものを説かれていたるなかに、

この『経』は、大乘修多羅の中の無問自説経なり。

と。なぜか宗祖は無問自説経ということをえらく強調されます。

そして、「この『経』は、大乘修多羅」という言葉が使っていますが、『教行信証』の最後、「化身土末卷」の冒頭にありますのは、「もろもろの修多羅」という言葉を使っています。「正信偈」には天親の『浄土論』を引いて、「依修多羅顕真実」と。つまりこの修多羅という言葉は『浄土論』の修多羅です。『浄土論』、つまり優婆提舍を成就する一偈ですね。

我修多羅、真実功德の相に依って

願偈を説いて総持して、仏教と相応す。

(聖典一三五頁)

という、これは『無量寿経優婆提舍願生偈』の第二偈です。ここに修多羅という言葉が使われています。これは『論註』では、「仏経」と呼んでありまして、「仏教と相応する」という場合の仏教は仏経です。修多羅は仏経と曇鸞はおさえておられます。仏経という経の意味は、この場合は「貫穿<sup>かんせん</sup>」です。貫穿・撰持・恒常の義です。まあこういうなのは教学的な表現で、ちよつとわかりにくいかわかりませんが、貫も穿も人類の魂の根底を貫いているものという意味です。これがスートラ<sup>sūtra</sup>です。修多羅と呼ばれるのです。それを仏経と翻訳して、この仏経に依りて仏教に相応するというのが優婆提舍の意味だというわけです。

私たちはなんか仏さまの教えによって仏教に相応するように思っているけれども逆なのです。あえて言えば仏教というのは釈迦の教えです。この仏経の仏は弥陀です。本願というのは、本願によって仏の教えに相応すると、こういうのです。お釈迦さまの教えによって本願に相応するのではない、本願によってお釈迦さまの教えに相応する。むしろこの仏経は内なるものです。釈迦の教えは外なるものです。仏というものを自分の外にみるのではないのです。仏は人々の心にあり。人々の生活体験のなかに仏はあるはず。その内なるものをみよと。その内なるものに相応するのが釈尊の教えだと。なんか釈尊の教えを聞いて、釈尊の教えが理解されることによつて本願がわかるのではないのです。逆ですわね。それを言っているのです。だから修多羅によって仏教と相応すると。「我依修多羅真実功德相」です。

ところが親鸞はそれを「正信偈」に「依修多羅顕真実」と言ったのです。『浄土論』の場合は、「修多羅真実功德相」でしょう。修多羅が真実功德相だと。真実功德のかたちだと。『大無量寿経』のことです。ところが親鸞はそうではなくて、「修多羅に依って真実を顕」すと。

それはここでは直接の問題ではありませんから、これくらいにしておきますが、とくにここで、「大乘修多羅の中の無問自説経」（聖典三四五頁）だと。無問自説という言い方ですね。お釈迦さまが問われて、対告衆があつて、舍利弗に問われて答えられたものではない。大乘経典というものは、大乘経典の基本的性格を「待対の法」（聖典二二八頁）と言ったのは善導大師ですが、阿毘達磨という意味です。ですから、問われることのない説法というものはないので。問いのない法はありません。問われて答えたのです、釈尊は。だから全部それは随他意説ですね。相手があつて相手の心に答えて、相手の心にしたがつて、衆生にしたがつて答えられたというのが教という意味ですね。釈尊の教えの意味です。ところが問われる人なくして自ら問い、自ら答えられたのが無問自説という意味です。これは随自意説です。だから非常に『大経』や『観経』とは違った性格をもった教えです。随自意という場合は、相手の要求があつて答えられたものではないですから、いわば説かずにおれなかつたというものです。説かずにおれなかつたというのは自証説といえますね。自証という意味は、釈尊が自分の説いた教え、自分が説かれた教え、具体的には『観経』の三福九品定散二善の教えというものを自ら検討されたということではないですかね。それはさらによれば、この自説は、「化身土巻」に五種の差別という一段があります。

浄土真宗は、在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまうをや。ここをもつて経家に拠りて師釈を披きたるに、「説人の差別を弁ぜば、おおよそ諸経の起説、五種に過ぎず。一つには仏説、二つには聖弟子説、三つには天仙説、四つには鬼神説、五つには変化説なり。」しかれば四種の所説は信用に足らず。この三経はすなわち大聖の自説なり。（聖典三五七頁）

とあります。この自説は無問自説の自説です。『大経』や『観経』はかたちの上では阿難や韋提希が対告としておかれてありますが、たとえば『大経』にしても下巻の弥勒に説かれる一段は阿難では間にあわんでしよう。『観経』にしても第十四観以降は、つまり九品の説を説かれる一段は釈尊の無問自説です。だから本来、浄土の三経は全部無問自説といつていいのです。それを象徴的にあらわしているのが『小経』の諸仏という観念です。

そもそも諸仏という観念ですね。いわゆる宗教学的には仏教が汎神論といわれる意味です。キリスト教の唯一神説に対して、唯一なるものに対してすべて諸仏だといわれる意味は、諸仏というのは真理の普遍性と永遠性です。諸仏は十方諸仏と三世諸仏です。十方諸

仏と言ったときは普遍性をあらわしますし、三世諸仏と言ったときには永遠性をあらわします。本来、普遍性というのは光明無量なるものを意味します。真理の普遍性をもって光明無量を示すわけです。真理の永遠性というのは無量寿といえます。寿命無量ですね。光明無量、寿命無量というのは、無量寿仏の法身そのものの願です。真理そのものが求めているものです。真理の性格でしょう。真理が真理であることの条件は光明無量と寿命無量ということですが、それを具体的にあらわしたのが諸仏という観念です。つまりそれは阿弥陀、つまり真理というものが、普遍性と永遠性を証明しているものです。まあここでは証誠という言葉で、親鸞は証成という言葉で言っているということをお前に申し上げました。経には証誠ですが、親鸞は証成の字を使っている。この成は本願の成就と信心の成就と、諸仏によって本願の成就をあらわし信心の成就をあらわす。本願の成就は法についてあらわし、信心の成就は機についてあらわしているということですが、諸仏のもつ二面性です。諸仏といってもなんか空中に浮いているものではない。体は善知識のことでしょう。諸仏といってもそれは仏になった人です。仏になって仏を証明した人です。

親鸞が「念仏成仏これ真宗」（聖典四八五頁）と言っている念仏成仏ということは、成仏するということは仏を証明するということでもあるわけです。阿弥陀仏を成就するという意味があります。われわれが成就するだけではない、本願と信心というのは相互的なのです。本願によって信心を成就し、信心によって本願を成就するという、相互性です。相互因果を言っているのです。救われるだけが能ではない。救われたことによって、救うたものを証明していくのです。それを相応というのです。如実修行相応です。だから、ただ救われるのではない、本願に応えるという意味がある。

ですから、その諸仏の事業を示すのが勸信証誠ですね。それを親鸞は、

しかれば、如来、世に興出したまうゆえは「恒沙の諸仏の証護の正意」ただこれにあるなり。

（聖典三四五頁）

と、恒沙の諸仏もここでは「証護の正意」と言っています。「正信偈」に「如来所以興出世」とあるでしょう。正意はいまでもなく善導の「善導独明仏正意」という、あの正意ですがね。如来、世に興したまうゆえんはと。それから「大聖興世の正意」と。「正信偈」のなかに同じような言葉がおかれて、如来、世に出でたまう正意はと、出世の意味ですね。ここでも出世の正意という言い方で興世ということを示されております。釈迦が世に出た意味はなんだと。仏が出ようと出まいと真理は真理です。その意味を強調したのが弘法大師です。釈迦が世に出ようと出まいと真理は真理だと。

ですから如来の興世というのは、ご承知のように八相成道のなかでは梵天勧請ということがありまして、菩提樹下でさっとた釈尊が梵天の要請に応じて法を説かれた。あの梵天の勧請がなかったら、お釈迦さまは世に出られないでしょう。一行者として野に隠れて終わられたに違いない。親鸞もそうですわね。あそこになんで梵天勧請というものを説いたかといいますと、初転法輪といわれますね。鹿野苑に、阿含時、『阿含経』ですけれど、あどときに阿若憍陳如 (Ajñata kaundinya) がはじめて釈尊の教えを聞いて、阿若憍陳如という名前がその意味です。釈尊のさとられた法などというものは、おそらく説いてもわからないと。つまり真理というのは言亡慮絶なるものなのでしょう、言葉にならないものです。それを説いたからといってわかるはずがないと思つたら、「解せり解せり」と、わかつたと言つたのです。それで阿若憍陳如という名前はつけられた。『本行集経』にそう書いてあります。『大経』では「尊者了本際」とあります。了本際というのは阿若憍陳如のことですね。根本を了解したという意味でしょうや。そこではじめて仏法僧というものがそつたのです。はじめて僧伽が成立したと言って、えらいお釈迦さまがお喜びになっております。あの僧伽の形成を出世と言つてあるわけです。世に出られた意味です。法が説かれる意味です。

#### ■ 聖浄の逆転軸

そうするとまさしく浄土の教えというものが説かれるということが釈尊が世に出られた意味です。聖道の教えが本願の教えにふれた途端に、聖道の教えが欣慕の積になる。仮の教えになります。化土の教えになります。聖道の教えが真実ではない、本意、正意ではないということでしょう。真実というものがわからなかつたら、わからないで済みはしないのでしよう。真実でないものを真実にしてしまう。真実に出あつたら真実であつたと思つていたものが仮になるのでしよう。すると聖道と浄土の教えが逆転する。その逆転軸が「興出世」です。

ですから、その逆転軸を示しているのが「諸仏の証護の正意」です。お釈迦さまがたんに説かれたという、釈尊個人の教えではない。釈迦の仏教はたんに釈迦個人の教えが説かれたという意味ではない。むしろそれを捨てしめるもの、親鸞をして比叡山を出でしめたものです。それを「諸仏の証護の正意」と言つてゐるのです。それが「果遂の誓い」といわれるゆえんです。ちよつと休ましましょうか。

#### 四

## ■ 四相・四劫

人類の歴史を仏教では生・住・異・滅とおさえるだろう。それが八十億劫かかる。ところが人類の終わりだけではない、宇宙の終わりを考えているわな。成・住・壞・空と。成住壞空という宇宙の終わりみたいなのを背景にして人類の生住異滅があるわけでしょう。生住異滅というのは人類全体をおさえながら、しかもこれは一人の人間のいのちの背景としてとらえているから生滅するという言い方をする。仏法者というのは死ぬというかたちはないのです。生滅する。生まれて滅する。その背景に宇宙の成り立ちと安定する時期と壞れていく時期と空しい時代と。いまちようど壞劫とおさえますわね。今は壞劫でしょう。『日藏経』にちようどいまは二万歳という言い方をしていでしょう。二万歳というのは、地球が壞れる時期だという意味です。簡単に言えば環境破壊です。だから大地も壞れるということがあるのです。

われわれの一人ひとりのいのちだけがなくなつて、あとまだ残つているというのは考えられない。「臨命終時」というのは、己れが死んだら地球も宇宙もみんな死んでしまうということやろ。するとなんか自分が死んでも息子や孫が生きているということを考えていると、財産を残してやらんらんと。そんなものを残していても屁の突っ張りにもならないぞということを言っているのです。それが一人ひとりの人間が生きている意味だと。

たとい大千世界に みてらん火をもすぎゆきて

仏の御名をきくひとは ながく不退にかなうなり

(聖典四八一頁)

と、「設満世界火」(聖典五一頁)と『大無量寿経』に書いてある。「設満世界火」というのは地球上が火の海になるという。やっぱり壞劫をおさえているのです、これは。修道上の劫のとり方は、いわゆる三大阿僧祇劫といわれる。弥勒の修道、聖道のさとりというものを三大阿僧祇劫というのです。龍樹のいう「諸の難行を行ずること久しくしてすなわち得べし」(真聖全一・二五三頁)という久しいという言い方をするときには、今の時代は賢劫であるという、賢劫は現在です。過去は莊嚴劫でしょう。未来は星宿劫です。つまり過去現在未来、で、賢劫というのが今です。これだけの劫の全体をおさえて八十億劫というわけです。八十億劫の罪というときには三大阿僧祇劫の罪をいっているわけです。

だから未来の罪というものがあるのです。われわれは現在までの罪しか考えないけれども、「さるべき業縁のもよおせば、いかなる

ふるまいもすべし」（聖典六三四頁）という、あれは星宿劫でしょう。星宿というのはお星さんのことです。『未来星宿劫千仏名経』かいな、占いか易経というのはそこからでてくるのです。だいたい人間はお星さんをみることを忘れてから宗教的精神が消えていったのです。過去五十三仏のなかに、須弥天冠という名前がでてくるのです。須弥というのは山です。天冠というのはお空や。都会の人は空をみるのではない、みるのではないというよりもみえない。上をみても赤い色や青い色のネオンしかみえんでなあ。大阪へ行ってみな、赤い灯や青い灯ばかりや（笑）。そんなところで宗教的な永遠感情なんて生まれようがない。永遠というのは未来の匿名ですから、未来を考えるとというのは永遠を考えることです。キエルケゴールの言葉です。「永遠とは未来の匿名である」と。明日のことは考えられん。星宿劫というのは、それを言っているのです。

いずれにせよ、今は賢劫である。賢劫は何かと言ったら人間が賢くなるという。人間が賢くなるというと、どうなるかという人間が小さくなる。「豪富尊貴」（聖典一六四頁）というものがない。豪傑がおらない。みんな人の顔をみて生きている。己れの顔を見ることがない。それを「有情ようやく身小なり」（聖典五〇二頁）と言ってある。だから修道上の時間も人類の時間です。宇宙の時間も全部一つにもっているのが人間のいのちです。まあどつちにせよ、大地も壊れる。この頃あつちこつち地震が起きる。ぼつぼつ近い。大地が滅ぶときは、己れのいのちが滅んだときが大地が滅んだときです。

## 五

この次に護念という言葉がでてきますが、ここには「証護」と書いてありますわね。証誠護念を一句におさえたのが証護です。「恒沙の諸仏の証護の正意」（聖典三四五頁）と言ってある。証誠護念、つまり『小経』の五事といわれる、今お話している勸信・証成・護念・讚嘆・難易、そのうちの護念と証成を一つにされた。で、護念とか讚嘆というのは証成というものの具体的内容を示したのです。そのまえに証成というものに、宗祖は功德の証成と往生の証成と区別して示されております。これは『選択集』の場合は証誠章というのが第十四章にあります。証誠章の場合はこんな区別は非常に大雑把な区別です。で、宗祖はいかに厳密に読まれたかということが、これだけでもわかるわけです。

一 功德証成

二 往生証成

(聖典四二六頁)

さらに護念には、

一 執持護念

二 発願護念

(同頁)

とあります。この二つが護念の内容です。

私たちにとつては安田先生とか曾我先生とか大地の会とかは諸仏の証成です。それを具体的に示しているのが『愚禿鈔』上巻の結積です。「引証結勸」(『真宗相伝義書』第六卷、愚禿鈔科文二八頁)といわれる。四三二頁の「光明寺和尚の云わく」、それから、四三三頁の「『浄土論』に曰わく」。先ほどの成上起下ですね。それから『無量寿経』、『如来会』、『清浄平等覚経』、それから元照律師の『阿弥陀経義疏』です。『阿弥陀経義疏』のなかの、とくに「勢至章」ですね。「観音章」ではなしに「勢至章」が説かれております。これらは全部、証成護念を示したものです。

今日はほんとうは功德証成、往生証成の二つの証成を示されていることについてお話したかったです。まあ後戻りしていいけれども。まさに一分二分や。そんなにぼーんといけへんのや、一分二分や。「一分二分す」と言うは、年歳時節に喩うるなり(聖典四五頁)と親鸞も言っているのやから、それでいいのやけど。一分二分しておったら、わしのいのちがない。わしのことを考えているようではあかんといわれたら、それまでやけど、まあいいわ。

## 六

ですから、ここに、「如来、世に興出したまうゆえ」と、「如来所以興出世」というのはここからきているのです。「如来、世に興出したまうゆえは、ただ弥陀本願海を説かんとなり」(聖典二〇四頁)と親鸞聖人は一氣に言っておりますが、その言葉自体は無問自説経というものの性格を言い当てた言葉なのです。それは、「恒沙の諸仏の証護の正意」であると。諸仏の正意だと。釈尊も諸仏の一人で

す。これは非常に大きなことです。唯一の仏ではない。唯一の仏といわれるのは、象徴的に阿弥陀仏をもって語られますが、たとえば蓮如あたりは、「弥陀一仏の悲願にすがりて」（聖典七六二頁）と『御文』にあります。しかしあれは釈迦一仏ではないのです。弥陀一仏です。弥陀というのは無量の光明、無量の寿命、法性法身です。法性法身です。『浄土論』では「真実の智慧無為法身」（聖典一四二頁）という言葉であらわしております。法性法身のことです。「いろもかたぢもましまさぬ」と言って親鸞聖人は表現しておられますが。具体的に教えを説かれたのは全部諸仏です。本体、体は善知識にあります。

### ■ 回値回獲

要するにやっぱり人を見いだすということでしょう。人に遇うということでしょう。われわれがこの世に生まれてきたということの意味は人に遇うということです。いかなる人に遇うかということが人生の意味ではないですか。それは遇おうとして遇える人ではないのです。遇わしめられたのです。遇うてみれば遇わしめられた。それはまさに難中の難です。「ああ、弘誓の強縁、多生にも値いがたく、真実の浄信、億劫にも獲がたし」（聖典一四九頁）と言っております。あれはいうまでもなく難値難遇ということですから、親鸞はそこで難遇という言い方をせずに回値回獲と言つて、この回という字を使つてあります。値いがたし。このがたしは難ではないのです。この難はやつてやれないことはない。しかし回は、不可能という意味です。可という字をひっくり返した意味です。できるという字をひっくり返して回という字をつくつたのです。不可能という意味です。不可能なりと。

日夜十二時、急に走め急に作して頭燃を灸うがごとくするもの、すべて「雑毒の善」と名づく。この雑毒の行を回して、かの仏の浄土に求生せんと欲するは、これ必ず不可なり。

（聖典二二五頁）

という、あの「不可」は回値回獲です。しかも「値い回し」というのは、遇うてみてはじめて「値い回し」といえるのです。遇わんものには値いがたしも値いやすしもない。もし遇いえたとなれば、それはまさに自然なるもの、自から然らしめられたということでしょう。その自然をあらわすのが阿弥陀という観念です。「自然のようをしらせんりようなり」（聖典五二二頁）と言つてありますね。ですから具体的には諸仏に遇うことです。諸仏に遇うということは諸仏に護られるということです。護念をあらわす言葉です。

### ■ 諸仏の正意

ここに護念という言葉を使っておりますが、「恒沙の諸仏の証護の正意」と。だから釈尊は『観経』において諸善をことごとく、つ

まり定散二善というかたちで万行諸善を説かれた。しかしそれは正意ではないのです。諸仏の正意を明らかにするもの、それが『阿弥陀経』の恒沙の諸仏です。むろん『阿弥陀経』も釈尊が説かれたものだからね、しかしただ釈尊が説かれたのではない。恒沙の諸仏の正意を釈尊があらわされたことを示すのが『阿弥陀経』だということです。

ですから、「如来所以興出世」といい、「顕大聖興世正意」といい、正意という言い方、「善導独明仏正意」とありますが、「善導章」の全体は『観経疏』によつてありますから、「光明名号顕因縁 開入本願大智海 行者正受金剛心」というのは全部『観経疏』の言葉ですから、仏正意と言われているこの仏は釈尊の正意という意味です。大聖興世の正意です。しかしこの言葉は『阿弥陀経』をおさえているのです。諸仏の証護の正意をあらわされているという意味です。『観経』ではないのです。かたちは『観経』ですけれども本意は興世の正意、つまり諸仏の証護の正意です。だから『阿弥陀経』です。

ここらが、いままで『阿弥陀経』というのには付け足しみたいにみていたに違いありません。つまり二十願というものがあまり注目されなかったでしょう。僕が知るかぎり、二十願と十七願、諸仏称名の願といわれる大行をあらわす十七願と二十願、この二つの願文の関係をとり上げた人は蓬茨祖運師だけです。大地の会の講演のなかにいっぺんだけあるはずです。十七願と二十願、諸仏の称名と回向の問題です。それをとり上げたのは蓬茨先生お一人だけは記憶に残っております。非常に大事な問題ですけれども、あまり徹底的でなかったように思います。僕の聞き方も悪かったのかもわかりませんが。

## 七

### ■ 『小経』の一心

ですからここでは宗祖は『大本』の三心、つまり本願の三心と『観経』の三心です。それから『小経』の一心、この三つの関係を『小経』釈、真門釈の基本的な課題として提出されている。

また問う。『大本』と『観経』の三心と、『小本』の一心と、一異いかんぞや。

(聖典三四四頁)

と問うている。そういう問いのなかで『小経』というものの意味を明らかにしてきておられるわけですけれどもね。本願の三心と『観経』の三心の一異を問題にされたのが「化身土巻」です。いわゆる宗祖の『観経』解釈です。本願の三心と『論』の一心、この関係に

において真実心を明らかにされようとしたのが「信巻」です。で、「化身土本巻」は一つは本願の三心と『観経』の三心との関係、もうひとつは本願の三心と『観経』の三心と『小経』の一心と、『小経』の一心と『論』の一心と『小経』の一心と性格は違います。だからふつう一般に一心というのは無二心だと、これは親鸞はそこまで言い切ってしまうのですがね。ただね、ここでは違うのです。『小経』の一心というのは『論』の一心ではないのです。『小経』の一心は一心不乱の一心です。だけど、その一心をここでは、

『経』に「執持」と言えり、また「一心」と言えり。「執」の言は心堅牢にして移転せざることを彰すなり、「持」の言は不散不失に名づくるなり。「一」の言は無二に名づくるの言なり、  
（聖典三四五頁）

と、無二心だと。つまりふたごころなしという言い方です。ふたごころなしという心は淳心です。純粹ということですから。だけど親鸞は淳を朴に名づけている。（聖典一〇三五頁、註4）『論註』の三不信の一心です。本願の一心ではないです。そういう内容的にはいろいろ問題がありますが、基本的には『小経』というものを、『大経』と『観経』というものをむしろ『阿弥陀経』によって具体的にしているのです。少なくとも諸仏という観念がもっている真理の普遍性、『大無量寿経』の本願の普遍性とか、あるいは威厳性というもの、『阿弥陀経』において具体化し、諸仏の観念において現実化しているものが『阿弥陀経』のもっている非常に大事な意味です。その具体性の内容というのが信仰における護念と讃嘆です。信仰といっても具体的にまもられるという心、まもられてあるという確信なので。言葉になるといことです。信仰が言葉となってあらわれるのが讃嘆です。信仰が言葉となってあらわされるということは表現されるということですから。表現されるということは創造されるということです。これは三心の字訓釈には「成作為興の心」というときに、「成なり、作なり、為なり、興なり」（聖典三四頁）ですが、欲生心の生の字の釈ですね。具体的には新たないのちの創造です。信仰というものは、信心というものはいのちの誕生をあらわす言葉です。新たないのちの誕生です。

ですから、『小経』自体が二面性をもっております。それが「勸信に二、証成に二、護念に二、讃嘆に二、難易に二」（聖典四二六頁）と、全体が二面の構造をもって示されるわけです。それが隠彰ということですね。

で、その証成には功德を証成するという意味と往生を証成するという、念仏の功德と、往生の二つの証明がこの経にあるというわけです。中身は一步も入れませんでした。時間が来てしまいました。大地に時間はこないけれども、やむをえません。人間には時間がありません。

つまりこういう証成ということを用いるのは、末法ということがずっと背景にあるのです。「化身土巻」のなかに『観経』『阿弥陀経』が化身土として説かれて、そしてその本巻の最後のところで三時教批判がでてきます。そういうのはいつも二つの経典というのは、末法という時代のなかにおける信心というような、つまり末法というのは行証なき時代ですから、行証なき時代に証成するものはいったい何かということが、いつもそういう問題意識が背景にあるのですよ。そのことを忘れんでください。ちよつとやっぱり二時間にもならない講義を聞かれるのですから、話すほうもかなわんけれども、聞くほうもかなわんね。

「真実証」という「証巻」に示されている、その証の所在が「証巻」でははっきりしないのです。「教行証文類」と、こう言ってますが、むしろ証をはっきりさせるのは真仏土ではない化身土です。「証巻」と「化身土巻」。「信巻」と「化身土巻」の関係は明確にされたのは安田先生ですが、だけでももうひとつは「信巻」と末法との関係です。末法における真実の信心を証明するのはどこですかと言ったら『阿弥陀経』なのです。

### ■ 十方諸仏の観念

それが十方諸仏です。十方諸仏の観念です。だから大変なのです、この『小経』には。安田先生は『大経』にくらべて『観経』は複雑だと、こう言われたけれども、『阿弥陀経』になつてくるともつと複雑です。この諸仏という観念を明確にするということがなかったら、果遂の誓いということはいえないですから。果遂といたら、先ほど言ったように前進させるといふことです。前に進ませるといふことです。それは『浄土論』では還相回向の願です。十方諸仏の加勸と言っております。

上に諸仏の求むべきを見ず、下に衆生の度すべきを見ず。仏道を捨てて實際を証せんとす。その時にも十方諸仏の神力加勸を得ずは、すなわち滅度して二乗と異なけん。

と、二乗と同じだと言いつつ切っていますね。諸仏のもつ意味です。今日はこれくらいにしておきましょうや。

(一九九四年一月二六日)

(聖典二八六頁)

第二四講（上卷 二八講）

『小經』、勸信<sup>ニ</sup>、証成<sup>ニ</sup>、護念<sup>ニ</sup>、讚嘆<sup>ニ</sup>、難易<sup>ニ</sup>、  
勸信<sup>ニ</sup>者<sup>トハ</sup>

一 釈迦勸信

釈迦<sup>ニ</sup>

本約功德証成下

五乘其義相

連今儀宜也

二 諸仏勸信

諸仏<sup>ニ</sup>

本約往生証成下

五乘其義相

連此定宜也

証成<sup>ニ</sup>者

一 功德証成

二 往生証成

護念<sup>ニ</sup>者

一 執持護念

釈迦護念

二 發願護念

諸仏護念

讚嘆<sup>ニ</sup>者

一 釈迦讚嘆<sup>ニ</sup>

二 諸仏讚嘆<sup>ニ</sup>

難易<sup>ニ</sup>者

一 難疑情<sup>ナリ</sup>

二 易信心<sup>ナリ</sup>

執持<sup>ニ</sup>三 已今当<sup>アリ</sup>

發願<sup>ニ</sup>三 已今当<sup>アリ</sup>

（聖全二・四五七頁）

『小経』に、勸信に二、証成に二、護念に二、讚嘆に二、難易に二。

勸信に二とは、

一 釈迦の勸信

二 諸仏の勸信

証成に二とは、

一 功德証成

二 往生証成

護念に二とは、

一 執持護念

二 発願護念

讚嘆に二とは、

一 釈迦讚嘆に二

二 諸仏讚嘆に二

難易に二とは、

一 に難は疑情、

二 に易は信心。

執持に三、已・今・当。 発願に三、已・今・当。

(聖典四二六～四二七頁)

一

しばらく『愚禿鈔』から遠ざかっておりましたので、なんかこの『愚禿鈔』のもっているリズムみたいなものを把握するのになかなかうまくいかないので、はたしてうまく講義ができるかどうか自分でも危ういなあと感じております。そういうわけでいったいどこまでお話したのか、どこからお話するのか、話の糸口もうまくつかめないような状態でございます。

■ 護念

この『小経』の、勸信・証成の概念についてお話してきたように思います。順番からいったら護念に入りますが、ここにあげる勸信も証成も護念も讚嘆も難易も、これは別々にあるものでなくて、それぞれが深いつながりをもって取り上げられているものでござ

ざいますから、これまでの『大経』とか『観経』の場合にあげられる選択という概念ではとらえきれないものであります。と同時に、ご承知のように『無量寿経』と『観経』というものを重ねてとらえられた善導大師のいわゆる二尊教に対して、親鸞聖人がとくに『小経』というものをもって諸仏の観念と往生浄土という問題の意味を……。これは申すまでもなく善導大師にとりましては、善導大師自身には『小経』というものは『観経』の一部として理解されております。

### ■ 十方諸仏を立てる意味

けれども、これまた妙なものでそういうことから申しますと、『大経』が阿弥陀の本願をあらわしたものに對して、『観経』は釈尊の一代教を定散二善に示されたものでありますが、そこへ十方恒沙の諸仏という、それは阿弥陀の本願の信でもなく『観経』の一代教に對する信でもない、まさしく十方恒沙の諸仏の信というものをたてられた意味ですね。いわば『大無量寿経』と『観経』による往生浄土の教法というものは二尊教のもつ意味でございましょうけれども、あえていえばその『小経』をたてられたということは二尊教ではない。もうひとつ十方諸仏の意味、これは善導にも法然にもないわけでありまして、それが勸信とか証成という言葉そのものがもっている意味です。証成という言葉は『阿弥陀経』にはないわけです。

これはまあ厄介でございますね。『阿弥陀経』というけれども『阿弥陀経』というものをほんとうに読むのは厄介です。私はずいぶん前に大学を卒業した時分でしたか、『阿弥陀経』の講義をちょっとしかけたことがあるのです。で、途中で『阿弥陀経』がわからなくなつて止めちやいました。『阿弥陀経』はご承知のように鳩摩羅什が翻訳されたものですが、とくに善導大師は『阿弥陀経』というものを『観経』の範疇のなかでしかとらえていません。善導大師のお弟子さんなんかは『観経』よりもむしろ『阿弥陀経』のほうを重視しております。元照とか、元照の弟子の用欽とか戒度ですか、こういう人たちは妙に律宗ですね。いわゆる南山律宗です。

### ■ 元照

だいたい元照という人は天台宗の四明の開元寺というところで亡くなった人ですけれども、通常、元照律師というけれども大智律師ともいいますね。大智律師の名前がよく通っております。これはあまり律宗なんてことは私たちには無関係のように思われるかもわかりませんが、律宗には有名な『四分律行事鈔』、これは律ですから仏教徒の生活、今日では仏教倫理といつてもいいかなあ。日常的な生活習慣を細かく取り上げて説明したものです。たとえば皆さんご承知の差別用語なんかは無数に取り上げてあります。その一例が皆

さんご承知の「屠沽の下類」という言葉がでてくるのですけれども、あるいは蓮如の教学のなかで問題になりました差別用語なんかもこの『四分律行事鈔』にでてきます。

ご存知だろうと思いますが、聖典二三八頁に元照律師の言葉が引かれまして、さらに用欽の言葉、それから元照の『阿弥陀経義疏』を解釈した戒度の『聞持記』ですね。『聞持記』というのは元照の『阿弥陀経義疏』をさらに説明を加えたものでありますが、そこに「屠沽の下類」という言葉があるのはご承知のとおりです。これらはみな『四分律行事鈔』という、行事鈔ですから日常生活のなかでの仏教徒の生活姿勢を示したものです。たとえば親友という言葉がお経のなかにありますが、こういう言葉の説明を、親友の七義といまして、友達という言葉のなかには七つの意味があるというふうなことを細かく説明を加えている書物です。これを『四分律行事鈔』といいます。むしろこういう仏教徒の生活習慣みたいなものを細かく規定したのが律宗ですね。『四分律行事鈔』について允湛は『会正記』という、これは基本的な『四分律行事鈔』を解釈したものであります。それに対して元照は『四分律行事鈔資持記』を書くのです。これは天台の教学によって『四分律』を解釈したもので、それ以来、南山律宗は二つに分かれてしまっています。それほど大きな力をもったものですが、それを書いたのが元照です。この元照自体は天台宗の人ですが、晩年になってから浄土の思想に帰依するのです。そして最後には浄土の人として亡くなるのです。

いずれにせよ、そういう『資持記』なんかを書いた基本的な関心がでてくるのは『阿弥陀経』なのです。で、『観経義疏』も元照は書いているのですが、有名なのは『阿弥陀経義疏』です。『観経義疏』は善導大師の『観経疏』にお株をとられてしまいましたから、むしろ『阿弥陀経義疏』のほうが有名になったのだろうと思えますが、宗祖がご引用になっているのも『阿弥陀経義疏』です。行巻（聖典二三八頁）に『阿弥陀経義疏』が引かれております。で、その次に引かれる用欽もそれから戒度もみんなこれは善導大師のお弟子さんに連なる人です。ですからご和讃なんかに、「世世に善導いでたまひ」（聖典四九五頁）と。善導大師は一人なのに、そんなに次々でてくるわけではないですけども、善導の系譜に繋がる人たちです。

これらの人々はむしろ阿弥陀さまとか釈尊とか、『観経』とか『大経』で象徴される阿弥陀仏とかあるいは釈尊でなくて、むしろ諸仏ですね。この諸仏の概念というのはなかなか厄介なのですが、ふつう諸仏といっても曾我先生なんかは、諸仏諸仏といってもどっか空中に浮いている仏さまがあるわけではないと。真宗にとって諸仏というのは七祖のことやと。はっきり具体的ににされていますが、そ

れだけでは言い切れんようなところがございまして、つまり諸仏というものがなければ阿弥陀仏を見ることができない。

### ■ 第十二願は諸仏発見の願、第十七願は諸仏称名の願

つまり四十八願のなかにも無量寿仏というのは光明無量、寿命無量の二願によってあらわされる仏であります。その光明無量の仏をあらわすのには実は第十二願でございしますが、十二願には諸仏の国を照らす光明であるという、そこにはじめて諸仏の名がでてきます。つまり無量寿仏の光明無量なる仏をみる媒介として、まず諸仏が見いだされます。これは第十二願を大河内了悟先生は諸仏発見の願と呼んでおられます。諸仏を発見する願だと。その諸仏の称名というのが第十七願、つまり真実の行をあらわすのですが、その諸仏の称名という、その諸仏を見いだすのはどうやって見いだすかといえは、無量寿仏の光明が諸仏を照らすと、こう言っているのでしょうか。その諸仏を見いだしえなかつたら、われわれは無量寿仏を讃嘆したもう仏の名を聞くわけにはいかない。仏の名を聞くのは諸仏に聞くのです。諸仏の称名を聞くのであつて、無量寿仏が直接に「わしや仏やぞ」とでてくるわけではない。「わしや仏やぞ」と直接でくると麻原彰晃になってしまう。諸仏を媒介とするということは大行の意味ですから。だから無量寿仏を見るといつても無量寿仏を直接に見るわけではないのでしょうか。もつと言えは、善導大師は阿弥陀さんと釈迦とをもつて、釈迦は私たちにとっては一代教です。釈迦一代の教であります。しかし阿弥陀さまは本願をあらわします。しかし本願というものは抜き身であるわけではない。お釈迦さまの教えのなかに、これは発遣でしょう。釈迦は発遣したまうと。弥陀は招喚したまうという、言いかえれば阿弥陀さまの招喚の声は発遣の教法のなかに聞けるわけです。教法なしに招喚の声を聞くわけにはいかない。釈迦一代の教のなかに弥陀の招喚を聞くわけですから、それは釈迦によって象徴せられる十方諸仏の教法に聞くわけです。具体的に言えば龍樹の「易行品」、天親の『浄土論』、道綽の『安楽集』、善導の『観経疏』、みんなそれぞれの阿弥陀の招喚を説いた七祖の聖典のなかに招喚の声を見いだすのでしょうか。

そのときに、まあ善導は釈迦のなかに『観経』も『阿弥陀経』も入れてしまったけれども、これは善導の仏教観でございましょうや。善導自身が言っているわけです。なんで十方諸仏を『阿弥陀経』に説くのかといったら、「衆生の釈迦一仏の所説を信ぜざらんをおそ畏れて」（聖典二二七頁）、お釈迦さま一仏が阿弥陀さまの教えを真実だと言つても凡夫はなかなか信じられんだろうと。それで十方諸仏が讃嘆せられたのだと。そこに善導大師は釈尊の教えのなかに『阿弥陀経』を位置づけた意味もあります。逆に言うとなら釈迦一仏の教えを七祖が諸仏として、釈迦一仏に加えて弥陀の招喚の声を明らかにせられたという意味が思われますね。

ですから親鸞聖人は『阿弥陀経』のほかにも、『阿弥陀経』ではなしに『阿弥陀経』の異本、『阿弥陀経』の異訳といえるのは『称讃浄土経』ですけれども、これは玄奘三蔵の翻訳したものです。また『浄土論』も玄奘が翻訳しておりますから、『称讃浄土経』を読むときには、むしろ『浄土論』の思想が色濃くでてきます。ところが翻訳そのものとしては今私たちが用いております鳩摩羅什の翻訳のほうがはるかに經典としてはすぐれています。その鳩摩羅什が翻訳した異本といえるもの、これが『首楞嚴経』です。これはあまり私たちに馴染みのある經典とはいえませんが、これは『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴経』と、こんな長つたらしい名前です。これは『阿弥陀経』の異本です。ふつう『首楞嚴経』と、親鸞も和讃のなかに「首楞嚴経によりて大勢至菩薩和讃したてまつる」（聖典四八八頁）というのがあります。大勢至菩薩というのは、ご承知のように親鸞聖人は法然上人の本地であると最後に書いてありますね。「源空聖人御本地也」（聖典四八九頁）と。法然上人の本地は大勢至菩薩だと。大勢至菩薩は、これを大勢至如来とあらわすときには、阿弥陀仏の尽十方無碍光如来を意味します。如来の徳号をあらわす名前になるわけです。だから大勢至菩薩というときは善知識の名ですけども、大勢至如来といったら、これは阿弥陀さまの名前です。尽十方無碍光如来という、十字の名号をあらわす名前になるわけです。大勢至というのは大勢力、煩惱を破る力です。

#### ■ 首楞嚴三昧は諸仏現前三昧

ですから、ここに「首楞嚴経によりて」とありますが、これは首楞嚴三昧といひまして、首楞嚴三昧というのは別の言葉で言いましたら、諸仏現前三昧です。善導大師はこの經典は使いませんが、善導大師が使った經典は、『阿弥陀経』の別の意味をもった經典というのは『般舟三昧経』です。諸仏現前三昧、善導大師は『般舟三昧経』を使います。同じような經典です。諸仏の現前三昧。比叡山の常行三昧堂。親鸞聖人は常行三昧堂におられたという常行三昧も、この諸仏現前三昧の一つです。もっと簡単に言ったら、よき人を見いだす三昧です。第十九願のことを来迎引接の願といひます。あるいは現前導生の願とも呼びます。現前導生というほうがよくわかるでしょう。諸仏が目前にあらわれて私たちが引導してください。

私たちにとつてはやっぱり清沢先生だとか曾我先生だとか金子先生だとか安田先生だとか、みな諸仏ですわ。そういう先生に遇わなかったら、それこそ今、『阿弥陀経』のところで宗祖が引いておられる勸信・証成・護念・讚嘆、そういうものに私たちが会うことはおそらくなかったに違いない。清沢先生だとか曾我先生だとか金子先生だとか安田先生だとかというのは、私たちの信心を護り、私た

ちに信心を勧め、私たちを護ってくださいました人たちですわ。私たちの信心を護ってくださいました人です。それでなかったら、私たちはどこへ転がっていつているやらわからへんわね。だからいかに『阿弥陀経』のもつ意味が大きいかということです。それがとくに『四分律行事鈔』を中心とする律の問題として、今日の問題で言ったら生活習慣だ。生活習慣を考えた元照だとか用欽だとか戒度というような律宗の人々に大きな影響をあたえたということはよくわかりますね。ちよつと休みます。

## 二

『観経』だとか『大無量寿経』であつたらみんな一生懸命に読むけれども『阿弥陀経』というのはあまり大事にせんけど、やっぱり大事な經典だね。今はやっぱりこういう『行事鈔』という、具体的な仏教徒としての生活習慣みたいなものがなくなつちやつていないかね。僕らが小さい時にはまだあつたわい、念仏者の生活というのは。今よく念仏者の生活ということをやっているけれども、それはみんなが考えた生活でね。考えられた生活ばかりや。訓覇さんが同朋会運動をやつて十年目くらいであつたかなあ。これからの同朋会運動はどうするのやと尋ねられて、訓覇さんが同朋会運動というのは具体的には同朋会館へ、親鸞聖人のお膝元にお参りすることやと。それを習慣化することがこれからの課題やということをやつとるね。僕はあの言葉はいまだに忘れられんや。習慣化という言葉を使っている。習慣化というのは非常に危ない言葉だ。大事な言葉だけれども同時に非常に危ないことや。習慣化すると、形だけになつて精神が失われる。しかし、その危ない言葉だから生きているのですわ。蓮如の『御文』というのはやっぱり危ないね。危ない言葉ですけれども、あれが真宗教団を作つてきたのではないかね。

この勸信・証成ということについてはすでにお話したのでありますが、たしか証成という言葉はどこからでてきたのかと、よくわからないと申し上げた記憶だけがあります。しかし、この証成という言葉は決して出所がわからないわけではないので、これは善導大師の「散善義」の言葉でございます。先ほどから申し上げております『首楞嚴三昧経』のなかに、護念という、とくに諸仏の護念ということを中心として展開されたのが『首楞嚴三昧経』でありますから、元照律師の『阿弥陀経義疏』そのものが諸仏の護念を中心として大勢至菩薩をもつてあらわされたものでありますから、宗祖はご和讃のなかに、

子の母をおもוגごとくにて 衆生仏を憶すれば

現前当来とおからず 如来を拝見うたがわず

(聖典四八九頁)

というご和讃がございます。「大勢至菩薩和讃」の第五首目であります。これはその前の第四首に、

超日月光この身には 念仏三昧おしえしむ

十方の如来は衆生を 一子のごとくに憐念す

(聖典四八九頁)

というご和讃があります。これはいわゆる魚母の譬えと申しまして、元照律師の『阿弥陀経義疏』がわずかですけれども、『愚禿鈔』の上巻の最後に經典を引用されますいちばん最後のところに、『阿弥陀経義疏』のご文が置かれてあります。

元照律師『阿弥陀経義疏』に云わく、大智律師也

「『勢至章』に云わく、「十方の如来、衆生を憐念したまうこと、母の子を憶うがごとし」と。『大論』に云わく、「たとえば魚母のもし子を念おもわざれば、子すなわち壊爛えわんする等のごとし」と。

(聖典四三四頁)

と、こういう言葉で魚母の譬えが引かれております。

### ■ 魚母の譬えは仏の護念

魚母の譬えは有名な譬えで、『論註』に魚母の譬えを引いてございます。いわゆる莊嚴主功德の註に置かれるものであります。が、「正覚の阿弥陀法王、善く住持したまえり」(聖典一三六頁)というあの二句ですね。つまり私たちにとって仏さまの功德というのはいつたい何だといったら、そこに、

願わくは我が国土には常に法王ましま有して、法王の善力の住持する所ならん、と。住持とは、黄鵠こうくの子安しあんを持てば、千齡かえ更りて起こり、

魚母の子を念持すれば 逕がくを逕やぶて壊れざるが如し。

(『解説浄土論註』卷上 東本願寺編 六六頁)

という、これも魚母の譬えがもとです。『大智度論』にもでてくるのですから、おそらくインドの譬えであるうと思っておりますが、やっぱり中国でもこういう譬えが生きておったのでしょね。で、曇鸞がこういう譬えを引いております。「を逕やぶて」というのは、日照りに川の水がなくなつて水のたまつてるところがぼつんぼつんとあると。ふつうならば日照りのなかで水たまりに生まれた魚の子どもはみんな死んでしまう。だけでも魚の母がその子どもが生きていることを祈つておれば子どもがいのちを保つことができると。いのちを

よく住持することができるということを譬えて示しているのです。その魚母の譬えを『阿弥陀經義疏』にも引用していることが、この『愚悉鈔』の最後の『阿弥陀經義疏』の引文に示されているわけであり、これは『大智度論』の譬えとして引いてありますが、これを宗祖はご和讃には、

超日月光この身には 念仏三昧おしえしむ

十方の如来は衆生を 一子のごとくに憐念す

（聖典四八九頁）

という一子地、いわゆる『華嚴經』の一子地の思想に引っかけお示しになっているのですが、ご承知のように超日月光というのは最後の仏さまであります。最後の仏さまというのは最後身の仏という意味で、私たちは人間のいのちというけれども、これは最後のいのちなのです。それで最後身といえます。その最後身にとっての仏さまを最後の仏、超日月光というわけです。日月の光を超えた光明をあらわし、超日月光というのはいわゆる室穴中の闇を照らす光明ではないと。「信巻」の、これも『論註』の言葉でございしますが、

この光明、十方世界を照らすに障碍あることなし。よく十方衆生の無明の黒闇を除く。日月珠光のただ室穴中の闇を破するがごときにはあらざるなり。

（聖典二二三頁）

とあります。

### ■ 室穴中の闇

つまり室穴中ですから、部屋の中を照らすだけの光ではないと。室穴中の闇を破るということではない。部屋の中が明るいとすることは、かならずしも人間にとって無明の闇を破るということにはならない。部屋の中が暗くても外が明るかったら心配はないのです。部屋の中が明るくても、外が暗かったら、それはやっぱり不安なのです。外が明るいということが夜が明けるといふことですから、夜が明けても部屋の中は暗いです。部屋の中が暗くて外が明るいということは、これは夜が明けるといふことですから不安ではない。部屋の中が暗くても外が明るければいいのです。外が暗くて部屋の中が明るいということは決して不安がなくなつたというわけにはいけません。外が明るいということが大事です。己れ一人が満足できても、それはほんとうの救いにならない。むしろ己れが救われなくても人が救われているというところに喜びを感じるのを菩薩というのです。それを超日月光であらわしているわけです。その最後身というのは地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人間・天人、そのうちは声聞・縁覚、最後身というのは菩薩です。その最後身の菩薩の精神にとっては超

日月光ということが大事なのです。その最後身にとつての仏を大勢至菩薩、大勢至如来を超日月光といっているわけです。

ところがその

超日月光の身には 念仏三昧おしえしむ

十方の如来は衆生を 一子のごとくに憐念す

(聖典四八九頁)

と、こういう言葉がでてくるのに引き続き、今度は一子のごとくに、仏が護念せられるという仏の光明をあらわすのに対して、今度は逆に、

子の母をおもうがごとくにて 衆生仏を憶すれば

現前当来とおからず 如来を拝見うたがわず

(同 頁)

と、今度は逆です。仏が衆生を思うのではない、衆生が仏を思えばと、こう言っております。これは先ほどから言っております、大智律師の『阿弥陀経義疏』にも、あるいは『大智度論』にしても、あるいは『論註』にしても魚母の譬えをもって仏の護念をあらわすのですが、今度は親鸞は逆に子どもが母を思うと。母が子を思うというのではない、子が母を思えばという、ここにはじめて「如来を拝見うたがわず」と。これは母が子を思うということに対して、子が母を思うという、そこに互讃がでてくるのです。それがあつてはじめて「如来の拝見うたがわず」と言いうるということです。

### ■ 釈迦と諸仏の互讃

これが『阿弥陀経』の流通分の直前に、釈迦と諸仏の互讃がでてまいります。釈迦が諸仏を讃嘆し、諸仏が釈迦を讃嘆すると。

舍利弗、我がいま諸仏の不可思議の功德を称讃することく、かの諸仏等も、また、我が不可思議の功德を称説して、この言を作さく、「釈迦牟尼仏、能く甚難希有の事を為して、能く娑婆国土の五濁悪世、劫濁・見濁・煩惱濁・衆生濁・命濁の中にして、阿耨多羅三藐三菩提を得て、もろもろの衆生のために、この一切世間に信じ難き法を説きたまう」と。

(聖典一三三頁)

とあります。つまり極難信の法です。極難信の法というのが阿弥陀仏をあらわすのです。「甚難希有の事」と言っております。諸仏が釈迦を称讃することく、釈迦も諸仏を称讃する。これを彼此互讃といひます。彼と此と互いに讃嘆しあう。

## 三

あまり先々にいきますとわかりにくいだろうと思いますから、一応そこまでにしておいて、もういっぺん元に戻って、証成ということに、これもこの前にお話したと思うのですが、証成・護念です。証成といっても護念証成とも証成護念とも親鸞は言っております。護念といっても証成というかたちをとった護念です。これはそれこそ先ほどから言っております魚母の譬えは護念をあらわすのですが、親鸞聖人は証成という、誠という字ではなしに成という一字を使っております。ご和讃にはこの誠を使っているのですが、『愚禿鈔』はこの成です。誠の字を使わない。この成の字を使っているのは、『愚禿鈔』だけです。

で、これは前回に言いましたように、ふつう教学的には別に意味はないのだと。面倒臭いからこの字を書いたのだと言われますが、ただ親鸞聖人は面倒臭いから漢字を省略するような人ではないのです。漢字というのは思想の上で厳密な意味をもっているわけですから音字という言い方がございまして、音字という場合はアルファベットとか、あるいは日本語で言ったら平仮名です。言葉に厳密な意味をもたない。アルファベットとかアイウエオというのは音だけです。意味があるわけではない。ですから、そういうのを音字と言っております。漢字を使うとか、真宗でも『御文』はみな片仮名です。『真宗聖典』は平仮名です。なんでこんなことをしたのかといういろいろ考えてみたのだけれども、結局今は片仮名が読めないのですわ。平仮名なら読めるけれども片仮名は教えないのかなあ。漢字からきているのが片仮名ですから、だから平仮名しか習わないと片仮名が読めんです。読めんから平仮名にしたので、理由が逆ですね。『御文』にしても大きな版の『御文』もみな片仮名ですし、いわゆる仮名聖教とか言っている『唯信鈔』なんかでも、昔はみな赤本でした。赤本の中はみんな片仮名ですわ。この『真宗聖典』はみんな平仮名や。だから僕らがこんなのを読むとなんか変なのだ。いっぺんいっぺん片仮名に直してみんと読めません。なんという面倒臭いこととするのかなあと思っているけれども、みんな音辞になってしまった。言葉として厳密な意味はなくなったということでしょうね。だから音辞という言葉がでてくるのは『論註』の中に、陀羅尼です。陀羅尼なんかをあらわすときに音辞という言葉がでてきます。まあ、それはいらぬことまで言いよつたら困りますから止めておきます。

■ 証成は証明誠実の義、護念は覆護記念の義

で、ここに証成といっても、証成に功德証成と往生証成と。念仏の功德を証成するということと往生を証成するという。証成という言葉の意味はどういう意味かといいましたら、元照の『阿弥陀経義疏』では証成というのは証明誠実の義とあります。それから護念の場合は覆護記念の義と、そういう説明をしております。覆護記念というのは覆護の覆は覆いを被せるという意味です。覆いを被せて護るという意味ですね。だからたとえば苗木を植えたら、ある程度大きくなるまでは覆いを被せて雨風を防ぐのです。今は大きなハウスなんてものができまして、ハウスの中でミカンまで作るような時代になりましたけど、昔は小さなこんな覆いを西瓜にかけていたのです。で、ある程度大きくなると、今度は逆に覆いをとってしまつて雨風に当てていたのです。今はハウスみたいなものやから、人間でもハウスみたいになつてしまつてな、覆いを取り外すことはあらへん。すると大きくなつても大学生でも母親が大学に付いていかんならないことになつてしまつてな、覆いをかけて死ぬまで覆いが必要や。どうも教育というのはいつたいい何の教育をしよるのかようわからない。真宗でも往相回向と還相回向というのだ。還相回向というのは一人立ちするということや。独立するということやろ。いつまでも護るということではない。護られる必要がなくなるということが護ることの意味や。それを覆護ということです。それから証成のほうは証明誠実の義と。証明するということです。信心を証明するということは何だと言つたら証歎喜地です。それを「正信偈」では龍樹菩薩章に「証歎喜地」としてある。「証歎喜地生安樂」と。これは初歎喜地のことですが、初歎喜地というのは菩薩の初地です。見道から修道へ、はじめて真理を見たということところが初歎喜地です。初地です。つまり菩薩となつたということです。これはこの初は、はじめていのちに出会つたと。つまりこれは、はじめていのちに出会つたということは諸仏を念ずることができたと。これは「行巻」に宗祖は『十住毘婆沙論』をずっと長く引用しております。そしてそこに、いつたい歎喜の相というのは何を意味しているのかということや、

たとえば、転輪聖子の、転輪王の家に生まれて、転輪王の相を成就して、過去の転輪王の功德尊貴を念じて、この念を作さん、「我今またこの相あり、また当にこの豪富尊貴を得べし。」心大きに歎喜せん、もし転輪王の相なければ、かくのごときの喜びなからんがごとし。

(聖典一六四頁)

と。転輪聖子の聖子ですから、転輪王と同じというわけではない。だけどその相をもっている。

### ■ 法性同一相は同体の大悲

つまり我に仏の相ありということ。これを法性同一相といいます。これは簡単に言ったら、四十八願のなかに私たちが願うものもあると。第一願とか第二願とか第三願とか第四願、ここまでは誰でももっている願です。国に地獄・餓鬼・畜生なからんと。誰でももっているわね。法蔵と同じものをもっているということやろ。それを法性同一といいます。さらに言えば善導大師はこのことを「同体の大悲」と呼んでおります。

釈迦、一切の凡夫を指勸して、この一身を尽くして専念専修して、捨命已後定んでの国に生まるれば、すなわち十方諸仏、ことごとくみな同じく讃め同じく勧め同じく証したまう。何をもつてのゆえに、同体の大悲なるがゆえに。一仏の所化はすなわちこれ一切仏の化なり、一切仏の化はすなわちこれ一仏の所化なり。すなわち『弥陀経』の中に説かく、「釈迦、極楽の種種の莊嚴を讃嘆したまう。」また「一切の凡夫を勧め、一日・七日、一心に弥陀の名号を専念せしめて、定んで往生を得しめたまう」と。次の文に云わく、「十方におのおの恒河沙等の諸仏ましまして、同じく、釈迦よく五濁悪時・悪世界・悪衆生・悪見・悪煩惱・悪邪無信の盛なる時において、弥陀の名号を指讃して、衆生を勧励せしめて、称念すれば必ず往生を得、と讃じたまう」、すなわちその証なり。

（聖典二二七頁）

とあります。つまり証歎喜地です。親鸞聖人は「正信偈」に「証歎喜地」と言っております。この初証ですね。歎喜地を証明すると。同証ということ、同じことということでしょう。仏さまが仏さまの言葉に同じものを見いだすということです。それは逆に言ったら、それは私たちが仏の心と同じものを私自身に見いだすということです。だから歎喜地を証すということです。そしてその後、「証誠」という言葉がでてくるでしょう。

一仏の所説をば、すなわち一切仏同じくその事を証誠したまうなり。

（同頁）

とあります。証誠護念というけれども、証誠という言葉はここにてでてるのははじめてです。だからその証誠を説明したのが『阿弥陀経義疏』の言葉です。証明実誠の義であると。なんか『大無量寿経』にはそれを法蔵という名で証明しているのでしょうか。それと証明しているとはつきりと言いつたのは曾我先生ではないかね。法蔵は阿頼耶であると。あの阿頼耶というのが十方恒沙の信だろう。十方恒沙の所説や。これは曾我先生があれを言ったときに、東西本願寺の学者がみんな反発したのでしょうや。そんな傲慢なことを言つてと。しかし、あれを言わんかぎりは、「仏我となりて、我を救いたもう」ということは言えんわね。「仏我となりて、我を救いたも

う」ということは、私は救われるものとしてその救いを成就したもうたということやろ。救うものとして救ったのではない。救われるものとなってはじめて救いを成就しえた。それが曾我先生がいわゆる二種深信が真宗の信心だと言いつつ切ったものです。これはそれならそれで事が済んだかと言え、ほんまはそうは言えんのやで。そこから、われわれは課題を引き受けんならん。大変ですね。まあ、いいでしょうや。

#### 四

#### ■ 功德証成は『観経』の三心

その功德証成です。浄土のもつ功德です。それから往生の証成。じつは功德証成ということのものは何を言っているかというのと『観経』の三心でしょう。お釈迦さまが『阿弥陀経』においていかなる功德を証成したかと言ったら、『観経』の三心でしょう。

もし衆生ありて、かの国に生まれんと願すれば、三種の心を発してすなわち往生す。何等をか三つとする。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向発願心なり、三つには回向発願心なり。

(聖典一一二頁)

とあります。『観経』のポイントはこの三心にあります。「何等をか三つとする。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向発願心なり」とこう言っているでしょう。ところが『観経』そのものは第十九願を展開されたものでしょう。第十九願の三心は至心・発願・欲生です。ところがここにはいわゆる『観経』の三心として至誠心・深心・回向発願心とあります。第十九願の展開ではない。至心・発願・欲生ではない、至誠心・深心・回向発願心です。おかしいやないか、なんで違うんや。『観経』自体には、『観経』の三心として至誠心・深心・回向発願心を展開したのが『観経』です。ところが願文のところにもつてくれば、第十九願の三心を展開したのが『観経』、いわゆる三三の法門という親鸞の教学の上から言ったら、十九願の三心を展開されたのが『観経』ですから、そこに同じ三心と言っても本願の三心と違うでないかということになります。それが宗祖が「信巻」において十八願の三心と『観経』の三心を重ねて、字訓釈と仏意釈とをもって三心の問答を展開せられたゆえんがあるわけでございます。

#### ■ 三心弁定の意味

つまり「信巻」の「散善義」のご文ですね。

また云わく、「何等為三」より下「必生彼国」に至るまで已来は、正しく三心を弁定してもって正因とすることを明かす。

（聖典二四〇二五頁）

と、これは『観経』の正因ですよ。『観経』の三心を弁定せられた。ところが、

すなわちそれ二つあり。一つには、世尊機に随いて益を顕すこと、意密にして知り難し、仏自ら問いて自ら徴したまうにあらずは、解を得るに由なきを明かす。二つに、如来還りて自ら前の三心の数を答えたまうことを明かす。

（聖典二二五頁）

とあります。二つの意味があると。一つは本願を展開したことだと。一つは凡夫の心を展開したのだと。凡夫の真実をあらわすのが至誠心・深心・回向発願心です。至誠心というのは凡夫の心でしょう。至心・発願・欲生は如来の本願の心です。だからむしろ凡夫にとって大事なものは『観経』です。『観経』は教えなのです。『大無量寿経』はいのりなんや。だから当然そこはずれる。至誠心なんてものは至誠心を徹底する、つまり如来の心にまで徹底せしめる。それが至誠心を真実と翻訳されたゆえんだ。だけど至誠心を徹底したら、至誠心というのではないということがわかるということや。まあ至誠心という言葉をかえれば良心です。良心というのは良心がないことを知ることを良心という。わしに良心がありますというのはおかしい。良心なんてありません。だから、「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ。内に虚仮を懐けばなり」というのが至誠心の積でしょう。それが『観経』の三心弁定の意味です。しかし、なんか至誠というと、賢善精進の心をみんな至誠だと思っているけれども、至誠というのは徹底することでしょう。善であろうが悪であろうがそんなものはどうでもいいわ。とにかく徹底することや、それを至誠と言っている。なんか『観経』が指示するところは至誠をもつて深心とか回向発願心ということをいおうとしているのです。深心と言っても深い心だと。浅心に対して深い心です。それはやっぱり自分の心を徹底するということです。回向発願心と言ったら簡単に言ったら、ひっくり返すということでしょう。自己否定の心です。すると至誠心・深心・回向発願心ということは自己否定を徹底するということです。

それが「信巻」で宗祖が明らかにしようとせられた功德証成です。この功德証成というのは『阿弥陀経』でございすから、『阿弥陀経』の、「舍利弗、もし善男子・善女人ありて」（聖典二二九頁）から「舍利弗、我この利を見るがゆえに、この言を説く。」（同頁）という言葉までが、念仏の功德です。

## ■ 往生証成は往生を証明

それに対して往生証成というのは、往生を証明するということです。往生を証明するということは住不退転です。「即得往生 住不退転」ですから。不退転ということは結果ではないのです。往生は往生の歩みです。歩みを証明するのです。結果を証明することではない。そこらへんが真宗の信というものの性格でしょうや。結果は問わないのです。歩みを問うのです。歩みを証明するのです。歩みを証明することが往生証成という意味でしょうや。だから「信巻」の冒頭には、

無上妙果の成じがたきにあらざ、真実の信樂実に獲ること難し。

(聖典二二頁)

と云ってあります。仏になることは難しいことではないと。仏を信ずることのほうが甚難であると。はなはだ難しと。極難信というのはその意味です。だからこそ諸仏の証成といわれているのです。諸仏の証成はご承知のように、退転するということがあります。信心に退転があるということです。これは龍樹の課題でしょう。龍樹の課題は現生不退という問題です。これは親鸞聖人にとっては還相回向の課題なのです。

菩薩七地の中にして大寂滅を得れば、上に諸仏の求むべきを見ず、下に衆生の度すべきを見ず。仏道を捨てて實際を証せんとす。

(聖典二八六頁)

その時にもし十方諸仏の神力加勸を得ずは、すなわち滅度して二乗と異なけん。

と、そこに「十方諸仏の神力加勸」という言葉であらわされております。これが護念です。信心を護りたまうと。これは善導大師のところでは三定死と云ってありますね。「我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん」(聖典二九〇二〇頁)。簡単に言ったら退屈するということです。退転と云っておりますが、簡単に言えば退屈ですわ。仏法に退屈する。退屈というのはどないしてみようがないのですわ。寝てみても起きてみても、なんともならない。そういう経験ですわ。去くことも回ることも住まるとも、どうしても自分を失わざるをえないもの、自己喪失です。そういう経験があるはずです。ブラックホールやね。人間の経験のなかにはそういう三定死を救う経験はないのです。ほんとうは空過流転というのはそういうことを言っているでしょうけれどもね。そういう経験のなかで諸仏というものが意味をもってきます。そういう経験のなかで諸仏の加勸ということが大きな意味をもってくるのでしよう。

## ■ 功德証成は發願護念、往生証成は執持護念

ですけれども、こういう功德の証成も往生の証成も護念と言っております。護念というのも証成というかたちをとった護念ですし、証成というのも護念というかたちで示される証成でありますね。だから執持護念というのは往生証成をあらわすのでしようし、功德証成は発願護念によって示されます。執持というのは簡単に言ったら私をとらえてはなさないということです。つまり七地の難関を突破する、それが浄土の意味です。阿弥陀仏の意味です。他力の意味です。発願護念というのは、『阿弥陀経』のなには「已発願 今発願 当発願」とあります。発願というのは新しいのちを見いだすということです。新しいのりをもったのが新しいのちです。

これはうまく言えないのですが、「已発願 今発願 当発願」と言っておりますね。つまり已今当、過去も現在も未来もすべて発願です。過去のいのちも未来のいのちも現在のいのちも、発願するのちです。つまり、いつでもはじめてのいのち、いのちそのものは古いのちはない。これは昔から真宗では万劫の初事と言ってきました。念仏もうすところに古きいのちはないと。いつでも新しいのちに回向せしめられる。発願回向と。そういうことを言おうとしているのです。阿弥陀仏のみもとに生まれようと願うものは、いつでも新しいのちをあたえられるということです。私のいのちに新しいのちを見いだしてくるのが発願回向の義でしょうや。今日はこれくらいにしてください。新しいのちというのが退屈がないのちです。不退転というのはそういう意味なのです。生きることに退屈せんということや。それは六十過ぎんとわからないです。

また今日も一つも前に進めなかったですね。今日は難易というところまでいきたかったのですが、難易はいうまでもなく極難信ということなのですけれどね。極難信ということを非常に大事に見いだしたのが先ほどから言っている『阿弥陀経義疏』です。これは善導ではないのですね。善導が言っている難というのは難行です。難易は難行・易行の問題です。だけどここで言っている『阿弥陀経』の難易は信の問題です。まったく概念が違う。そういうことに着眼しえたのが『阿弥陀経義疏』です。まあこういうことは親鸞にきてはじめて信の難易というものが非常に大きな意味をもってくる。つまり他力という概念が生まれてくるのは『阿弥陀経』なのですわ。

（一九九五年五月一九日）

第二一五講（上卷 二九講）

『小経』、勸信ニ、証成ニ、護念ニ、讚嘆ニ、難易ニ

勸信ニトハ

一 釈迦勸信

釈迦ニ

本約功德証成下

五乘其義相

連今儀宜也

二 諸仏勸信

諸仏ニ

本約往生証成下

五乘其義相

連此定宜也

証成ニ

一 功德証成

二 往生証成

護念ニ

一 執持護念

釈迦護念

二 發願護念

諸仏護念

讚嘆ニ

一 釈迦讚嘆ニ

二 諸仏讚嘆ニ

難易ニ

一 難疑情

二 易信心

執持三 已今当

發願三 已今当

『小経』に、勸信に二、証成に二、護念に二、讚嘆に二、難易に二。

勸信に二とは、

一 釈迦の勸信

二 諸仏の勸信

証成に二とは、

一 功德証成

二 往生証成

護念に二とは、

一 執持護念

二 発願護念

讚嘆に二とは、

一 釈迦讚嘆に二

二 諸仏讚嘆に二

難易に二とは、

一 に難は疑情、

二 に易は信心。

執持に三、已・今・当。

発願に三、

已・今・当。

（聖典四一六〜四二七頁）

一

■ 功德証成と往生証成

『小経』の五事についてお話してきているのですが、「証成に二」として功德証成と往生証成とが示されてあります。つまり念仏のもっている功德を証成するということと、私たちの往生を証成するということの二つが『阿弥陀経』に示されているわけでありまして。これは言いかえれば私たちが往生とか念仏を申すことの功德を自分でなにかそこに証明されることを求めるのでありますが、自分で往生の証明をするというものはありえないことでありまして、諸仏が証明するのであって私たちが自分で証明するのではない。自分で証明するほど怪しげなものはないのでありまして、自分で証明すると麻原彰晃みたくになるわけでございます。

まあこれは非常に大事なことでありまして、とくにすでに申し上げましたように、『小経』の場合には選択ということは言われてい

ないわけですが、言うまでもなく『大経』の選択、『観経』の選択、そして『小経』と置かれておりますのは、法然上人の『選択集』が前提にあることは言うまでもないことであります。『愚禿鈔』という名前はとくに愚禿の心を顕すということでありますから、そのときに「賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す」という表現をとられているということは、法然上人の『選択本願念仏集』というものによる浄土宗に対して親鸞聖人がとくに、その浄土宗の真実を浄土真宗として明らかにせられてくるわけでありますが、それが『選択集』をそのまま踏襲したというのではなしに、やっぱり『選択集』を破って『選択集』の真意を明らかにすることがあります。たとえば『歎異抄』なんぞに示されますように、「よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり」（聖典六二七頁）という直接の表現の意味から申しますれば、『選択集』に説かれた念仏を申す以外に親鸞の念仏はないということであります。しかしその『選択集』に述べられた言葉をほんとうに理解するということは、『選択集』の言葉をそのまま鵜のみにすることではないのであります。むしろかえって『選択集』の言葉を破って『選択集』の真意に到達するという、それは言いかえれば『論註』なんかには「覈求其本」という言い方で示されております。『論註』の最後のところに置かれている有名な言葉ですから、皆さんご存知の言葉だろうと思えます。

まじ 覈にその本を求むれば、阿弥陀如来を増上縁とするなり。

（聖典一九四頁）

というあの有名なお言葉です。その本というのは自利利他ということですが、つまり菩薩道というものがいかんにして成就せしめられるか。その菩薩道を成就せしめる本は阿弥陀如来をもつて増上縁となすという言葉でございますね。その本というのは人間が人間としてある、人間がいかんにして人間においてありうるかということを求めるわけでありますから、これはちよつと余談になるかもしれませんが、自利利他というのは菩薩道をあらわす言葉です。通常、菩薩道を象徴する菩薩を普賢菩薩といいますが、普賢菩薩の具体的な現実を還相回向に示します。普賢の徳にしたが 遵うというのが還相回向でございますね。

還相の回向とくことは 利他教化の果をえしめ

すなわち諸有に回入して 普賢の徳を修するなり

（聖典四九二頁）

という還相回向をあらわす言葉でありますね。それは普賢という、普賢の行願は何かと言えば自利利他円満ということですが、端的に言えばヒューマニズムの徹底です。ヒューマニズムというのは基本的には人間性による人間の確立であります。ですから宗教というかぎ

り人間性にたつというのでなしに仏性にたつということが菩提心ですから、宗教というのはヒューマニズムの底を破るというような意味をもっております。しかし、それはヒューマニズムを否定したことではない。むしろ深いヒューマニズムをあらわそうとしている。

ヒューマニズムの底を破ってヒューマニズムの根源を明らかにしようというのが菩提心であります。仏性にたつという意味でありますから、そのところは僕に言い切れるかどうかかわからないけれども、それが端的に申しますれば『阿弥陀経』の課題であります。なんで浄土三部経の一つとして『阿弥陀経』が置いてあるのかということです。本来ならば二尊教という意味から言えば『大経』と『観経』でいいわけですけども、とくに『阿弥陀経』を置かれているという意味は、『観経』と『大経』、つまり釈迦と弥陀という二尊の構造だけでは宗教という概念は成り立っても、人間、つまり倫理という、宗教倫理の世界というものが確立しえない。宗教というものが成り立って宗教倫理、まあ具体的に言えば仏教の倫理観というものが成り立ちませんと、それは非常に危険なものになる。つまりその危険性というのは具体的に言うと、大乘仏教という意味です。大乘仏教というのは仏教にたつ仏教ではない、人間にたつ仏教だという意味です。ただしそのときに人間という言葉の内容は今日われわれが言っている人間という意味ではない。

#### ■ 補特伽羅の思想

仏教ではとくにこれをブドガラ (Puggala) という言い方をします。補特伽羅の思想ですね。補特伽羅という言葉自体は人間を意味する言葉ですけども。どない言うていいんだろうな。これは補特伽羅の思想をめぐっては、とくに龍樹の思想というもの、つまり空の思想ですけども、空の思想にたちながら補特伽羅の思想をたてていかざるをえなかった龍樹の非常に大きな矛盾ですわ。これは一方で当然のごとくアートマンという、つまり自我の思想ですね。自我の思想を否定した仏教の思想のなかにアートマンという思想を受け入れざるをえなかった。そういう思想を受け入れざるをえなかったところに補特伽羅の思想にたつた龍樹の悲劇とっていいか、龍樹の苦しみとっていいか、そういうものを思わざるをえんのです。

#### ■ 宿業的存在

つまり簡単に言えば補特伽羅というのは宿業的存在としての人間ですわ。宿業というのは二世にわたるということです。無我の思想にたつかぎり、無我の思想ということは、たんに無我の思想があったわけではなくて、無我の思想というのはバラモンの思想の否定です。つまり無我ということは我、我というのは常一主宰といわれます。常一主宰せるもの、我です。常一の常という意味は前世の自分

と今の自分との自己同一性をあらわすのが常一ということ。前の世の自分と今の世の自分とまた次の世の自分と、前世も今世も次の世もみんな一つやと。自分やと。そういうのがアートマンといわれる我です。そういう我の思想にたつたときにはじめて宿業的存在というものがいえるわけです。宿業という言葉は前世の行為も自分の行為であり、今の自分はその前世の行為に報われてある存在だということですから、業報ということからいえばどうしても常一なる、つまり自己同一的な自分というものをたてざるをえない。自己同一的な自分をたてるということは自分の行為に責任をもつということ。そうすると責任ということを考えるかぎり宿業ということとは否定できない。

だから一方で我、アートマンとしての自分というものを否定しきろうとしたのが無我論であり、龍樹はさらにそれを徹底して我空をたてるわけでしょう。有でもない無でもないという有無の見を摧破するというのはそういう意味です。有無の見を摧破するということは言い換えれば責任の主体性がなくなるということです。そういう責任の主体性をなくすることは倫理的な存在でなくなるということ。倫理的な人間をたてようとするれば、責任の主体ということをたてざるをえない。その責任の主体をたてようとしたら私の思想を認めざるをえない。アートマンを認めざるをえない。

#### ■ 龍樹の苦悶はアートマンの否定

そのアートマンを徹底的に否定しきろうとしたところに龍樹の思想の主体性があるわけです、逆に言えば。その間にたつた龍樹の苦悶があるわけでしょう。

驚くべきことに、いわゆる『異部宗輪論』（世友著 玄奘訳）といわれる、異部ですから説一切有部のことですが、まあ仏教の本流から言えば外道です。外道の説を集めた論ですけれども、その中の一つだとされているのが補特伽羅説です。こういう補特伽羅説というのは仏教の本流から言えば、「仏法には無我」と、仰せられ候う。（聖典八七〇頁）と。ですから無我ですけれども、その無我のなかに有我をたてているのです。それで説一切有部といわれるのです。その異端の思想を龍樹は許容しているのです、そこで。それが大乘なのです、言いかえれば。龍樹は大乘仏教の祖師といわれますが、小乗から大乘の転換点にたつた人です。

#### ■ 大乘仏教は一仏でなく諸仏

それは言いかえれば大乘は何だと言ったら、これは龍樹をもっと申し上げておかねばなりませんけれども、大乘といったら何やと言

つたら諸仏です。一仏でないということです。諸仏です。仏教はキリスト教なんかに対してパンテイズム (pantheism) だということがよく言われます。汎神論です。なんか悪口のように言われるのですけれども。しかしその、パンテイズムの曖昧さというものは当然ついで回るのでしょうが、キリスト教などにみられる唯一神教的な性格ですね。そういうものではないのですから、どっちかと言うと、どこへいっても仏さまがいなさるといのがパンテイズムのもっている、ある意味ではだらしな宗教感情ともいえませぬね。唯一神教の厳しさがありませんから。だけど、そういうかたちではじめて浄土の思想を展開したのが龍樹の「易行品」でしょう。龍樹の「易行品」の中にご承知のように仏さまがたくさんでてきます。「十方十仏章」とか、最後には百七仏、今は『真宗聖典』はこんな小さな活版ですから、そんなものをみてもさほど驚くべきことではないけれども、昔の大きな大きな木版刷りの「易行品」なんか見ましたら、ダアーツと仏さまの名前が書いてあるのです。めくってもまた書いてある。めくってもめくっても仏さまがでてくる。それはたんに百七仏の名前がでてくるだけではない。それは言いかえれば、私たちがどんなところへ行っても、どんな経験をしようとも、そこに仏がおわすということを、あれはめぐりながら、見せつけるのですね。

### ■ 百七仏章

だからこんな本だったら一頁にも満たんですけれども、親鸞聖人は『教行信証』のなかに、その「百七仏章」というものを聖典では一六五頁ですが、そこに『宝月童子所問経』の「阿惟越致品」という、『宝月童子所問経』というのは翻訳されていないのです。翻訳されていませんから、現実にはありませんけれども、童子の所問と言ってありますから、子どもの問いです。子どもの問いということが大事でありますね。大人の問いには損得感情がまじっているけれども、子どもの問いにはべつに答えが必要ではないのです。問いだけが必要なのですね。純粹なのですわ。子どもの問いに答えて展開されたのが「易行品」です。そこに、

問うて曰わく、ただこの十仏の名号を聞きて執持して心に在おけば、すなわち阿耨多羅三藐三菩提を退せざることを得。また余仏・余菩薩の名みなましまして阿惟越致に至ることを得とやせん。答えて曰わく、阿弥陀等の仏および諸大菩薩、名を称し一心に念ずれば、また不退転を得ることかくのごとし。阿弥陀等の諸仏、また恭敬礼拝し、その名号を称すべし。

いま当につぶさに無量寿仏を説くべし。世自在王仏乃至その余の仏まします、

（聖典一六五頁）

と、小さい字で「その余の仏まします」と書いてありますが、これは原典をみましたら、そこに百七仏の仏さまの名前が述べられてお

ります。これが「百七仏章」といわれるものです。十方に仏まします。十方三世の仏を説いて百七仏の仏を説くわけです。これは『芹葉集』という、ちよつと名前を忘れましたが、明治の時代の教学者ですけれども、教学者というのはなかなか呑気な人でないと教学なんてやれんとみえまして、『芹葉集』にこの百七仏というのはいつどこからでてきた仏さまの名前やと。えらいことを考えたものですね。すると『大無量寿経』に五十三仏というのがあります。上巻に五十三仏、下巻に十四仏国、十四の仏さまの国の名前がでております。それらのことを考えて百七仏を考えたのやというけれども、それではちよつと足らないのです。で、困つとる。教が合わんで困つたのでしようね。五十三仏でもようけあるのに、まだあると。そんなことをやっている書物があります。

#### ■ 龍樹が求めたのは不退転の位

で、まあいずれにせよ、龍樹が言おうとしたのは、『宝月童子所問経』には不退転を証するものは何だと。われわれが不退転の位に至る。退転せんということが、龍樹の求めたのは何かと言ったら不退転の位です。阿耨多羅三藐三菩提、これを不退の位といたす。不退転の位というのは退転せんということです。退転せんということは止まらないということです。これは善導大師のところにいきますと、退転という言葉でなくて、住まると。「我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん」（聖典二九〇頁）という言葉が二河をたてて、菩薩とは前進する人だと。前進ということは進め進めということです。「前進するもの」というテーマで講演されたのがございます。ところがそれに対して「知進守退」という言葉がある。『涅槃経』の言葉です。これは『論註』にもでてきますが、有名な言葉ですけれども、思惟をあらわす言葉です。智慧をあらわす言葉が「知進守退」というのです。進むを知りて退くを守るものです。進むことだけを知っているのなら、それは猪突猛進といえます。ほんとうの智慧というのは退くことを、一步退いて考えること。退くということは表現としては的確かどうかかわからないけれども、僕は不安だと思っている。己れの思考に不安をもたないようなのは智慧とはいえないのです。智慧というものはかならず不安をとまなうものです。これでいいのかなあという思いをもつものです。だから、これでいいのかなあという不安に耐える力、それを忍辱というのです。だから進むを知りて退くを守るとい言葉で、その人が前進するものというテーマで講演されたときに、曾我先生であったか、守退ということをいきなり言われた。これは僕は聞いたのですが、これは余談ですけれども。

だいたい不退の位という、不退転ということが龍樹が求めた仏道であります。安心することというものではないわね。逆に言うと、退転せんということは安心できませんからでしょう。あなた方も仏法を聞いていて安心していたら、こんなところまで出てきやへんやろね。いつまでたっても安心できません。そんなありがたいことがあるかね。生涯、仏法とともに歩んだということは逆に言えば生涯、安心できなんだということやろ。しかしそれは逆に言うと、またさらに逆にいうと生涯、仏法とともに歩ましめられた。それが不退でしょう。こんなもの好きで仏法にいつまでも食らいついている人はあらへんで。大概であつたらこんなこと止めとけという。それでも仏法とともに歩んできたわね。こんな不思議なことはないわね、と僕は思う。それを龍樹は言っているのでしょう。

## 二

### ■ 諸仏の発見

だから、その不退の位を護つたのは誰だと。ここに証成・護念とあります。護ってきたものは何かと言えば諸仏だと。だから諸仏の発見ということが大乘仏教の基盤でしょう。うまく言えんのですけれども。そういうところに諸仏の発見という。で、その諸仏を発見せしめたものは何か。それが光明無量という言葉です。浄土は諸仏の国です。諸仏の国というのは矛盾概念です。諸仏は諸仏の国をもっているのです。一人ひとりの国をもっているから諸仏です。これは昔からよくいわれる問題です。諸仏というときに一切諸仏という言い方をするのです。『阿弥陀経』なんかでは「一切諸仏 所護念経」と言っているでしょう。一切という概念と諸仏という概念とはちよつと違うのです。諸仏はいろいろという意味です。諸々の仏という意味です。一切ということは、もろもろのなかに一貫しているものを一切というのです。だから一切という言葉でもろもろのものをあらわしているという場合は、諸仏において一貫しているものです。諸仏において一なるもの、何もかも一緒くたという意味ではないのです。それぞれにおいて統一しているものをあらわす場合に一切という言葉を使います。

これはたしか終戦直後の、日本で世界の思想家が、思想家というよりも哲学者ですね。西谷啓治先生が中心になって西洋の哲学者も参加して、「一即一切の哲学」というテーマでシンポジウムみたいなことをやることがあります。これはたしか本になってておりますがね。とにかく第二次世界大戦が終わったときの、第二次世界大戦が終わったというと、えらい世界が混乱したようにみえますが、

いまほど混乱している状態ではなかったです。混乱しているということは善と悪とがはっきりしていないということです。善悪がはっきりしているときは混乱してません。終戦直後というのは思想的には僕は混乱してなかったと思う。早い話があのとき『懺悔道としての哲学』という田辺元先生の哲学書が岩波から出たのですよ。僕等は大変な本がでたといってなんとかして手に入れようと思って、毎日、本屋へ行ったものですけれどもね。手に入りませんでした。結局、古本を手に入れたくらいですけれども。誰が買ったかという労働者が買ったのです。飯が食えんような時代にそんな哲学書を追い求めたんだ。妙な話やね。この頃、本が余っておつても買わへんわ。およそ考えられんことだけでも、僕はいまだに忘れられませんけれども。この「一即一切」のときもそうでした。たしか西谷先生が出題されたテーマですけれども。やっぱりそこに諸仏の発見ということがもっている大乘精神、大乘の魂というものは何かと言つたら諸仏を発見することでしょう。それは釈迦一仏に対して諸仏という概念が阿弥陀如来をあらわすのです。阿弥陀仏というのは一人の固有名詞ではない。諸仏をして諸仏たらしめる法をあらわしているのです。諸仏の法性をあらわしているのです、阿弥陀という名前は。まあ、簡単に言えばお母ちゃんという名前はそこらじゅうにあるということや。みんながもっている。一人のお母ちゃんではない。お母ちゃんというものをもたん人間は存在せんというような意味でのお母さんという名前です。それを諸仏遍領といいます。諸仏の遍領であつて一仏の主領する世界ではない。一仏の主領は天皇陛下です。自分にとっては一人しかいなくても、全人類がそれぞれにもっているふるさとを名づける名前を阿弥陀というのです。法性をいうのです。そういうところに仏教のもっているパターンティズムといわれるものがあります。ちよつと休みます。

### 三

#### ■ 諸仏発見の意味は真俗二諦論

言いたいことは、その龍樹の諸仏の発見というものに意味せられる真俗二諦論、真俗二諦という、つまり真諦と俗諦ですね。俗諦を世俗諦、真諦は第一義諦といわれますが、真俗二諦というときに、真諦と俗諦を対立的に考えるようになってきたのです。龍樹のところでは真俗二諦というのはそういう意味ではないのです。なんか真俗二諦というと国法と仏法とか、あるいは世間と出世間とか、浄土と穢土とか、そういうふうにししか考えられなくなってしまうけど、龍樹のところでは国法と仏法という意味で真俗二諦ということ

言っているのではないということです。だいたい浄土とか穢土とかという区別をつけてきたのは道綽禪師の『安樂集』からです。つまり仏教の歴史観、正法・像法・末法というような三時教の歴史観が確立してきた頃から浄土と穢土という。浄土というのは穢土に対して浄土になるし、浄土に対して穢土という位置づけをもってきた。だけど浄土というのは、穢土に対して浄土でもないし、穢土というのは浄土に対して穢土でもない。それは宗派の問題です。穢土を宗とするとか、浄土を宗とするとかというところまででてきた分別です。浄土に対して穢土、穢土に対して浄土というような、それは考えです。分別です。なにもかも分別にしてみました。分別したら事実が見えんようになる。現実が見えなくなる。分別だけ見えて、それをもういつへんもとに戻さんならん。

だいたい真諦とか俗諦とかというときに諦という字を使います。これは真理という意味です。さとりという意味です。世俗諦といたら、われわれが言っている場合は真理でなくなってしまうています。諦というかぎり、人間に諦というのはありやせん。人間にあるのは無明です。世俗諦というのが仏教の本義です。第一義諦よりも世俗諦が大事なのでしよう。だから小乗仏教が死んでしまった。正法の時機が終わったというのは、真諦を失ったのではない、俗諦を失ったのです。俗諦が諦でなくなつた。

これはやっぱりいままで僕は気がつかなかつたけれども、親鸞聖人という人はなんと思つたのは、やっぱり親鸞聖人はそれをちゃんと読んで。なんか恐ろしい人やなあと思います。だから龍樹のところには三時教なんてありやせんのです。正法とか像法とか末法というのはいやせんのです。龍樹の仏教の基本は何かと言つたら、四依の言です。「『大論』（大智度論）に四依を積して云わく」（聖典三五七頁）という、そしてその四依の言について、

しかれば末代の道俗、善く四依を知りて法を修すべきなりと。  
とあります。

末代の道俗の知るべきことは龍樹の四依の言だと、こう言っているのです。ただたんに浄土の教えというのは正法が失われて像法の時代になつたからというような、歴史的な理由というのではない。歴史に責任をおわせるわけにはいかん。末法の本質は何かと言つたら、その四依の言を積されている『大智度論』の言葉の最後には、

無仏世の衆生を、仏、これを重罪としたまえり、見仏の善根を種えざる人なり、と。

聖典三五八頁

## ■ 四依の言

と。無仏世の衆生、末法というのは無仏世という意味です。それは時代の責任ではない。罪が深いんだと。「これを重罪としたまえり、見仏の善根を種えざる人なり」と。そうしたら時代の問題ではない、人間の問題だと。末法というのは人間の問題だと、こう言っているわけでしょう。歴史に責任をおわせるわけにはいかへん。己れの責任だと。それで、「善く四依を知りて法を修すべきなり」と、こう言っているわね。そうしたら正法とか像法とか末法なんてことは言っていないわね。それを言っているのは『安樂集』です。『安樂集』から言い出す。要するに人間観の問題だと、こういうわけでしょう、龍樹が言おうとしているのは。龍樹が大乗仏教の祖師だと言われるのは要するにそれは諸仏の発見に始まる。

その諸仏の発見というのは何かと言ったら真仏土の光明無量という、あの光明無量の願。第十二願はご承知のとおり、  
たとい我、仏を得んに、光明能く限量ありて、下、百千億那由他の諸仏の国を照らさざるに至らば、正覚を取らじ。

(聖典十七頁)

とあります。諸仏の国を照らす仏の光明です。つまり諸仏の国を照らすというのは諸仏を発見せしめる光です。諸仏が見えんのです。どこにも諸仏が見えん。それを無仏の国と言っている。無仏の世と言っている。仏おわさざる時だと。それはご承知のように『論註』の冒頭にでていますわね。「五濁の世、無仏の時」(聖典一六七頁)、これは龍樹の伝統を受けたのです。曇鸞は三論の人ですから、龍樹の思想を受けた人ですから、無仏の世というもここからきているのです。仏さまがないのではないのです。仏さまを見る目がありません。それをはっきり言い切っているのが『大無量寿経』でしょう。それは『大無量寿経』には言葉としては直接には示されていない。言葉として示されているのは『平等覚経』でありますが、

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、いまし華の出ずるがごとし  
ならくのみ。世間に仏ましますも、はなはだ値うことを得ること難し。  
(聖典一五四頁)

とあります。靈瑞華に譬えられておりますのは、『選択集』には「五種の嘉誉」(真聖全一・九七五頁)と示されております。もともとは善導大師の五華譬喩、五華というのは好華、希有華、上上華、妙好華、蔡華と五つあります(真聖全一・五五八頁)。『大無量寿経』では華の名前は靈瑞華ですけれども、「時あつて時にいまし出ずるがごとし」(聖典一五三頁)と。本来、華は開くものです。開かなかつたら華はありやしませんけれども、生きていくかぎり華は開く。で、皆さん方が世間に仏ましますけれども、値うことはなはだ難しというのは、

これを善導大師は「含華未出」と言っている。華に含まれて未だ出でずと。あなた方、『真宗聖典』をもっているのだから、『真宗聖典』を読んで、読んでいるのだやけれど、『真宗聖典』を読んでいるつもりで、『真宗聖典』に包まれとる。『真宗聖典』を突き破らなかつたら、向こうは見えへんの。それで華に含まれて未だ出でずと。華を塞いでいて開かへん。開かんままでプチューンとしぼんで落ちてしまうということもあるねん。それを中天というのです。ああ、気の毒（笑）。それを天親菩薩は空過の人と言います。空しく過ぎる人。

#### 四

ですから真俗二諦というのはえらい大事なのです。真俗二諦論というのは、大乘仏教が興ってくるときの課題でしょうや。つまり簡単に言えば仏とは何かと。いったい真のさとりは何だということでしょう。真のさとり、つまり仏です。するとでてくるのが、「仏、仏ならば仏にあらず」ということやろ。仏が仏であつたら、仏でないという問題がでてくるのが『解深密経』ですわ。だから『浄土論』でも、

我修多羅、真実功德の相に依つて

願偈を説いて総持して、仏教と相応す。

（聖典一三五頁）

と、こう言っている。そのときに真実功德相というのは何かと問うているのが曇鸞の『論註』でしょう。その曇鸞はどう言ったかという、「如来すなわち真実功德の相なるをもつてのゆえに」（聖典一七〇頁）と。そして「この中に「依修多羅」と言うは、これ三蔵の外の大乗修多羅なり、阿含等の経にはあらざるなり。」（同 頁）と。

經典とは、三蔵外の經典です。つまり三蔵というのが修多羅でしょう。スートラ（sutra）。素そ 纜たんらんとも翻訳されていますが、スートラ、契経です。これは音写したバラモンの言葉ですけれども、スートラといいます。それを中国の言葉で意識すれば契経です。契経という場合は、これは契約の契ですから、契約の書だ。そういう經典はみな三蔵によって翻訳された。三蔵によって翻訳されるというよりも、この場合の三蔵というのは経と論と律をいうのです。それ以外の經典だというのだから、曇鸞あたりでも言えば大乘非仏説で

す。仏説でない。親鸞聖人は三蔵という言い方をせずに経家というでしょう。論家に対して経家です。論家、釈家に対して経家です。論家・釈家・経家という言い方をしますわ。つまり、たんなる経典を翻訳したというのでない、経典を作っていくということでしょう。

### ■ 大乘仏教は経典を創造していくこと

大乘仏教というのは経典を創造していくことすわ。経典を作っていくもの、経典というものはわれわれが生涯をかけて書き上げていくものですわ。それを「我依修多羅 真実功德相 説願偈総持 与仏教相應」という言い方であらわしているのでしょう。

だから大乘仏教というのは、大乘仏教の時代とか大乘仏教という概念があるのではないのですわ。仏教を大乘していくことすわ。仏教を大乘していくことです。大乘運動です。それは経典を作っていくということです。創造していく経典です。これは僕は、七祖といいますが、七祖というのはみんな七祖一人ひとり、七祖聖教といまして、親鸞聖人は七祖という人をあげているわけではない。七祖一人ひとりの聖典をあげているでしょう。龍樹のところには『十住毘婆沙論』、天親のところには『浄土論』、曇鸞のところには『論註』、道綽のところには『安楽集』、善導のところには言うまでもなく『観経疏』です。これは釈家のところからは経典の名前としてはあげていません。名前をしてあげられているのは論家だけです。あとは釈家ですから、そういうところは親鸞は厳密です。釈書をあげているわけではない。けれどもその釈書の意をあげていますわ。それが釈書の意味でしょう。釈の名前をあげているわけではない。だけど自ずから釈書の意味はあげられています。それが「正信偈」であり『入出二門偈』です。だからたんに名前だけではないということです、その七祖みんなことごとく論にしても釈にしても、それは経典の製作という意味をもっているのです。たんなる論や釈ではない。あれがその人の経典です。親鸞聖人にしたら『教行信証』というのが親鸞聖人の三部経です。浄土三部経です。道綽にとつての『安楽集』というのは『観経』でしょう。善導にとつての『観経疏』も『観経』だし、五部九巻というのはみな善導の三部経ですわ。浄土三部経です。一人ひとりがみんな三部経を説いたのではないかね。別のものを書いたわけではない。

この頃はみんなそれこそ経典を作っているのではなしに、みんな評論家になっちゃっているね。経典の講義、講義自体が経典の場合僕はおかしいと思うけれども、まだ講義ならいいけれども、講義やない評論です、あれは。僕は『愚禿鈔』を読んでいると、親鸞聖人が『教行信証』の冒頭に、「謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり」（聖典一五三頁）と、回向ということを冒頭に出してきた。これはようわからなんだ。で、回向というようなことは、まあ回向論というのが昔からありますがね、回向論というのは外道のいうこ

とです。回向論でない。

### ■ 真実の教行信証われになし

回向と言ったら、言葉をかえたら自分にないということをしている。回向されたものは自分にないと。自分にはありやせんということが大事です。真実の教行信証われになしということやろ。だから回向ということが生きてくる。それは自分にないのやからもらうしかない。しかしもうたということがあるのだ。これは驚くべきことではないかね。だけど、もらえるというても、ただでもらえるものではないんだ、これ。もらうということは外からもらうということ、これがなかなかうまくいけません。善導大師は蓮華は外より開けず内から開けるといふ言い方をする。内から開けたものが、内なるものが外へ出ていった。開けていくという、これは大事なことです。これは解放という意味です。外から開いたものは解放にならない。解放というのは内から開けるといふことです。つまり内から開けるのは表現です。外から開いたものは象徴です、言葉としては。だいたい真理というのは言葉にならないものです。いろいろかたちもないもの、言葉にならないものに言葉をあたえたなら、それはその言葉は象徴化しただけの話です。真理というのは外から開こうとしたら、それは象徴化するしかない。象徴的言葉か神話的に語るか、譬喩的に語るか、それは外から真理を言いあらわそうとした場合でしょう。『大無量寿経』でも法蔵という、法蔵という真理をあれは譬喩的にあらわしているだけでしょ。ダルマーカーラ (Dharmakara) という言葉は直接に言えば鉉脈です。地下の鉉脈みたいなものです。人間の魂のなかに流れている鉉脈、地下水と言ってもいいわね。そんなものです。象徴的に、あるいは譬喩的にあらわすしかない、外から言おうとしたら。中から言うことがあるわね。それ自身から言うときには、これは名のりです。それを表現というのでしょ。あるいは仏教では現行という言い方をする。あらわれる。あらわすのではない、あらわれたもの。あらわすと言ったら外から名づける。それは名づけたものです。名づけるのではない、名のるということ、名のるといふのは内から名のつてきた。それを開華というのです。華が開くと。

## 五

何を言いよったか忘れてしもたな、言わんならんことばっかりが増えるね。年をとったら、だんだんもう言うことがなくなると思う

ていた。そやないんや。年をとつたら言うことが、だんだん増えてくる。あるお客僧が晩年にもうわし言うことがなくなったという人がある。で、僕もそうかいなあと思っておったが、あれは間違いやね。言わんならないことばかりが増えてきて、いっぺんに言えんで困るね、これ。できることならいっぺんで言いたいけれども、そうはいかん。だけど、こういうようなのは僕は言葉の訓練だと思う。いろんなことを一つの言葉で言い当てるというのが思考ですわね。だからほんとうは言葉を考える。哲学というのは言葉を愛するというわね。フィロソフィア (Philosophia) というのは、言葉を愛する。「和顔愛語」です。仏教で和顔というのは、顔を和らげるということやけれども、顔を和らげるということは第一の布施なのです。顔施と言って顔を施す。そういうことを考えると、やくざがちよつと顔を貸せというやろ。あれなかなかい言葉やね(笑)。顔だけ貸せというのは、顔を貸したげるわといつて、にこにこするのがいちばんええわね。ちよつとできませんけど。和顔という言葉のもっているのは、布施の意味ですから、これは和顔ということは同時に經典では愛語です。哲学です。哲学というのは難しい顔をするのが哲学やと思つてゐる。曾我先生なんかまさにそう思つていたね。

曾我先生が、私は哲学は嫌いですが、と言われたときには、難しい顔をして言われていた。そうやない。哲学というのは、にこやかな顔でするものではないかね。ギリシャの哲人というけれども、ギリシャの哲人はみんな明るいわね。インドの哲人は暗いわね。あれは哲学を誤解していたのでしょうか。僕はあんまりようけ仏像を見ていないけれども、仏像のなかに一つだけ、学生時分に仏像が好きでよく見にいったけれども、笑つている菩薩像がある。小さなものやけれどもね。笑つている顔はないではないかね、お釈迦さまでも。經典にあるんだからね。『観経』で「即便微笑」(聖典九三頁)と言つてあるわね。にこつとしたと。『大無量寿経』だつてそうやろ。阿難の問いをうけて、にこつと笑つたという、にこつと笑つてゐる仏さまがないね。困つたものやね。誰か造つてもらえんかね。

### ■ 選択集は八選択

今、僕は三部経のなかでの『阿弥陀経』の位置づけみたいなことをしゃべつてゐるのだけれども、これは『選択集』を受けてゐるんだわね。『選択集』では、選択は八選択と言つて、これは選択を代表する八つの選択、「おんじん慇懃付属章」にでているのです。第十六章でしようか。十三、十四、十五、十六章、これで終わるのですけれども、十三、十四、十五が『阿弥陀経』やね。だいたい『選択集』十六章の最初の「二門章」と「二行章」というのが、道綽の『安樂集』が「二門章」でしょう。いちばん最初です。二番目が「二行章」、これは善導大師です。『選択集』自体は道綽の『安樂集』と善導の『観経疏』を原典にしているわけです。

真宗の教学というのは二祖相承というのが原則ですから、二祖。一人だけが言っているから間違いないというのは真宗の教学の基本的な論拠にならない。二祖相承ということが歴史的な思考には絶対必要なのです。一人だけであつたらどっちへいくやわからへん。蓮如上人が、存覚の『六要鈔』を批判するところはそこにあるのです。存覚は、一人だけ、自分と親鸞とだけで真実を主張するのです。蓮如はそれを嫌うのです。かならず二祖の相承が必要だと。この人もこう言った。あの人もこう言った。そこではじめて真実が成り立つ。この人と自分とだけを直接結んで真実というわけにはいかん。それではどこへいくやらわからないでいかと、こういうわけです。二祖相承というのが原則です。つまり七祖の伝統のなかで、二祖を原点として真実を成り立たしめるのです。それが真宗教学の基本的な立場です。たとえ善導大師がこう言うところから、それが真実だといつても、そんなものは通用せんです。それはあんたが考えている善導でしかないではないかと。それで二祖相承ということをやかましくいいます。

だからそれにのっとって『選択集』も、道綽の『安樂集』と善導の『観経疏』の二つをまず最初にたてるのです。それから第三章・第四章・第五章・第六章にいたるまでは『大無量寿経』です。それから第七から第十二までは『観経』です。やっぱり『観経』がいちばん多いです。細かいことは『選択集』をみればわかる。で、最後は『阿弥陀経』がでてくるのです。その『阿弥陀経』がでてくるのは第十三章からです。そして「慇懃付属章」において八選択、八つの選択、浄土の三部経をとおして『選択本願念仏集』といわれる標題の選択をあらわして八つ名前がでてきます。今、『愚禿鈔』の中にでてくる選択浄土というような言葉は全部そこからきています。選択讚嘆・選択護念というのは八選択の検討からきています。

この『小経』の場合は八選択のなかのたった一つ、選択証誠という言葉ででてきます。もうひとつでてくるのは三部経のほかに、『般舟三昧経』に依るといふ、選択我名という選択がでてきます。我が名を選択する。選択我名という名前がでてきて八つです。その中で『阿弥陀経』の選択というのは一つだけ、選択証誠だけです。ですからいかに選択証誠という、ここであげられている証誠という言葉が大事な意味をもっているかがわかります。われわれの往生を証明する。われわれの往生を証明するのはわれわれではないのです。諸仏が証明するのです。だから、これはわれわれは阿弥陀さまというけれども、阿弥陀さまというのと諸仏というのは、端的に言えば別ものではないんだ。たとえば三十五願のご和讃がありますね。僕は前から不思議だ不思議だと思っていたのですが、

弥陀の大悲ふかければ 仏智の不思議をあらわして

変成男子の願をたて 女人成仏ちかいたり

(聖典四八四頁)

とあります。これは専修寺本の草稿和讃は、「弥陀の大悲」ではなくて「諸仏の大悲」になっている。

諸仏の大悲ふかければ 仏智の不思議をあらわして

変成男子の願をたて 女人成仏ちかいたり

(定本『親鸞聖人全集』2 和讃篇三八頁)

となっております。聖典では欄外に「諸仏」とあるだろう。(聖典一〇五六頁、注13) 弥陀を諸仏と。『仏説諸仏阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』が「諸仏阿弥陀」だろう。『仏説諸仏阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』とあるでしょう。『大阿弥陀経』のことです。ここでは「仏説諸仏阿弥陀」でしょう。それを言っているのです、草稿和讃の「諸仏の大悲」の左訓には「弥陀を諸仏ともうす 過度人道の心なり」とあります。「過度人道」というのは人間を超えせしめる。人間を超えろという意味です。人間を超えろという意味で言っている。そこに諸仏というのと阿弥陀というのと、阿弥陀が諸仏の意味をもたんようになって、阿弥陀が一仏になってしまったのです。それで阿弥陀が固定化してしまった。主観的な仏の名前になってしまった。アートマンです。それは神さまと仏さまが一つになってしまったのと同じです。阿弥陀が阿弥陀になつとりやせん。阿弥陀が神さまと同じように扱われてしまった。それが末法です。大事なのは諸仏だという意味です。諸仏を発見するために阿弥陀をぶち壊さんならん。それが大乘精神です。大乘というのは、やっぱり龍樹があらわそうとした大乘精神というものが親鸞にとつてもいちばん大事なことであったに違いない。それがここで『阿弥陀経』でいわれる功德証成・往生証成、諸仏にとつて諸仏の功德というのは阿弥陀仏でしょう。今日の言葉で言いかえれば諸仏というのは独立者ということでしょう。仏法にぶら下がっているということとは違うのです。

## 六

### ■ 執持護念は当益、発願護念は現益

そのことが護念、そこに執持護念と発願護念とありますが、それを言葉をかえて申しますと、執持護念というのは当益をあらわします。発願護念は現益をあらわします。現当二益をあらわすという意味です。これは間違つてならないのは、私たちは現当二益というすぐ蓮如を思い出します。しかし親鸞は一益で、言うまでもなく現生十種の益と「信巻」のところに、信心をあらわす十種の利益、現

生十種の益といわれておりますから、現生の益を説かれて当生の益は説かれていないと。現当二益というのは蓮如上人のおっしゃったことだというふうには、現益・当益というのですから現世の利益と当来利益です。この二つが真宗の利益だというふうには蓮如の場合も現当二益を積極的に主張するわけです。だから現当二益といたら蓮如さんで、親鸞聖人は現当二益なんておっしゃっていない、一益だと言うのです。そういうことをごちゃごちゃというのが教学になっていくのですが、蓮如上人自身は現当二益といているのですが、現当は一益だという、現当二益というけれども現当は一益だと、こういう言い方をしているのです。それを忘れんようにしてもらわない。

だいたい浄土の思想というのは本来、彼岸の浄土というふうにはいいませんが、彼岸をたてるということのもっている現生の意味、龍樹の浄土というのは現生不退ということでしょう。これは浄土の思想の原則です。現生不退、現生というのはある意味では仏法から退転するという場所です。つまり本来、浄土という意味は成仏の道路です。曇鸞大師が言っているように、浄土は畢竟成仏の道路です。プロセスです。浄土に生まれて成仏するのです。浄土に生まれれば成仏できるのです。まあ簡単に言えば転地療養です。病気がなつたらやっぱり転地療養ということがありまして、転地療養というのは生活を基本的に変えるということです。同じ生活をしておつてはあかんのですね。生活を変えることが大事です。生活を変えて病気を治すのです。その転地療養をあらわすのが浄土です。浄土に生まれることによって成仏できる。

こないだうちの家内が五十肩になりました、それで病院に行きよるのです。病院に行つて治りよるのかいなと思つてみるけれども、根っから治りよるよりに思えんけれどもね。それは熱心に病気を治しに行きよらんで、サロンパスをもらいに行きよるのです（笑）。そしたら門徒の人は寺に來んと病院に行く人が多いからね。寺で会えんに病院で会えるらしい。門徒の人がこの病院に入りましたら、どえらいご馳走が出るのですって、みんな元気に出よつてやという。そんな話を聞いてきて、わしに言うのですわ。転地療養やね、あれ。元氣になつて出てくるのですから。結構な話や。わしは病院に行つたらよけい悪くなりそうやけども。

だけど、それも生活を基本的に変えるということです。生活を変えなんなら治らないということでしょう。生活を変えなんなら仏になれんわね。生活を同じようにして一生懸命仏法の注射しても、生活が変わらないから仏になるはずはないわね。煩惱をなくさないやいけんといつて、いつも話は聞いているけれども結構、治らへん。

だけど畢竟成仏の道路ということは、そのことがもっている現生不退という意味は、これはどう言っているのかね。現生不退の現という意味は言うまでもなく善導大師の二種深信の現です。「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」というあの凡夫を補特伽羅ぶとがらというのです。同じ人間といっても違うでしょう。われわれは現生といたら、実際この現実のいのちのように思っているけれども、そうではない。ほんとうは浄土の『大無量寿経』に遇うて、『大無量寿経』の序分に阿難が釈尊を評して、「明らかなる浄鏡の表裏に影暢するがごとし」（聖典七頁）と言っているわね。あの人間、あれが現生なのです。われわれがみている現実の生死というのは実の生死と、実際の生死と曇鸞は言っているけれども、その実の生死というのは煩惱によってみられた現実であって、仏の目によってみられた、現にあるこの身の実相というものではないわね。つまり実相身と言っているけれども、実相身というのは補特伽羅、それをいうのです。同じ人間といっても目と鼻と口がある人間と、ただ飯を食って終わっている人間でない人間、この世に生まれてこの世に死んでいく人間、死を直視している人間と、ただ飯を食って終わっている人間とは違うでしょう。だから宗教というのは人間が二重の人格をもつということでしょう。自覚的存在という意味ですから。だから現当二益といっても、死んでからというのは時間をあらわすのではない、時間的意味ではないのでしょうか。存在の深さをあらわす言葉でしょう。

## 七

この執持護念に、「釈迦の護念」と「諸仏の護念」とがありますね。執持護念というのは往生を執持するという意味です。仏教では往生というときに、往生自体に段階があります。往生に段階をたてるのが執持護念です。往生に段階をたてない、つまり即得往生という場合の即はこれでしょう。この即は現実の自己と浄土の自己が即している意味です。現実の自己は凡夫である。浄土の自己は仏である。凡夫に即して仏があり、仏に即して自己があるという意味です。この即が速の意味をもつ、速いという。速いというのは段階をもたないということでしょう。速は発願、発願というのは因位です。速は仏果です。因果において時間をもたない、因と果において同時、因果同時、因がそのまま結果であるという、結果がそのまま因であるというのが大乘仏教の因果論です。柿というのは柿の種が柿の種になるのです。柿の種が柿の実になることでも柿の木になることでもない。柿の種が柿の種になる。つまり因果も同時でしょう。そ

れが柿のすべてでしょう。つまりこれを了義といいます。了義というのはおわり、全部を言い当てているということです。途中であれば、それを不了義というのです。柿の種が柿の花になった。だけど種は生まれなかったというのであれば、完全ではない。人間が生きるということは人間を生み出すことでしょう。人間が人間を生み出すということです。人間が人間を生んだか。わかんないね、これは。ちよつと首をひねらんならない。不了義かもわからん（笑）。しかし大河内先生はえらい名前をつけたものやね。大河内先生は了悟という名前です。悟り終わった。完了しているのや、完了してしまつたらもう意味がないわ。『大無量寿経』のことを了義経というのです。菩薩は了義の人ではない。仏を了悟といふ了義という、二人とも仏の名前をもっているのです。それは因果同時という意味です。それを即であらわす。即は空間的な即だし、速は時間的な速です。

だからここでいわれている執持護念は空間的な因果同時をあらわし、発願護念は時間的な因果同時をあらわそうとしているのです。つまり往生というのとはならず一つの難関をもっているのです。歩むかぎり人はつまづくのです。二河譬なんかでは三定死という場所が大事でしょう。克服できるときがあるのです。自己に行き詰るときがあるのです。その自己に行き詰るときがあるというのが往生の意味です。それは聖道門で言えば七地沈空の難といわれます。なんともできん時です。それを二河譬であらわすのですがね。そういう時を支えているもの、つまりもつと言えば、一生懸命に仏法を聞いているけれども、もうやめたという時があるのです。その時にそれを支えるものは何かと言ったら諸仏だと。もつと簡単に言えば、諸仏と言つても、私たちにとつて諸仏というのは具体的には清沢先生であり曾我先生であり、僕にとつては安田先生であり金子先生であり、あなた方は私にとつては未来の仏です。そやけど、あなた方がわしも未来の仏やといつたらあかんで（笑）。こうは見えるけれども、これでも仏だと言つたらもう終わりや（笑）。だから、仏にとつては仏ならざるはなしと。そういう意味をあらわして、執持とか発願という意味をもっているのです。

だからこの発願とか執持はいちばん最後にでてくるでしょう。已今当という註釈が入っているでしょう。

執持に三、已・今・当。 発願に三、已・今・当。

（聖典四二七頁）

とあるでしょう。已今当の発願、已今当の執持をあらわすのです。已はすでに仏になった人、すでに発願した人、今、発願する人、今、仏になる人、すでに仏になった人をあらわすのが海徳如来です。お釈迦さまもそうですけれども、龍樹菩薩は海徳如来の名前を使って

おります。今の仏さまというのが阿弥陀如来です。未来の仏さまというのが弥勒仏、これが已今当の仏です。これは具体的に申せば、「行巻」にちゃんとでてきます。

「諸仏を念ず」というのは、然燈等の過去の諸仏・阿弥陀等の現在の諸仏・弥勒等の将来の諸仏を念ずるなり。（聖典一六三頁）とあるでしょう。「然燈等」というのは燃燈仏です。『大無量寿経』には錠光如来とでています。然燈というのは輪灯のことです。それから、「阿弥陀等の現在の諸仏・弥勒等の将来の諸仏」とあるでしょう。弥勒等はあなた方です。だけど私にとっては阿弥陀等の現在の諸仏というのは曾我先生・金子先生、そしてもっと言えば私の友達ですわ。みんな善知識です。未来の諸仏はあなた方です。だから、これはあまり感心しないけれども、金子先生はお話するときにならず、お話を聞きにきている人を拝んではった。私には諸仏ですとおっしゃっていた。まあ、そりゃそう言えるわなあ。曾我先生は私にとっては、聖典をあげて、真実はこれですと言ってがんばってはったけれども、それは、人の受けとめ方の違いでしょう。諸仏というのはそういうものです。

#### ■ 『異部宗輪論』

しかしそこに諸仏のもっている大乘の意味、大乘の魂、大乘仏教の意味というものが見いだされると思います。それは先ほどから言っておりますように、龍樹にとって龍樹の空無我の思想というものが『異部宗輪論』にでてくる。仏教が無我ならば、お釈迦さまの説いた縁起の説も四聖諦の説も誰が聞くのやと。無我というのであれば、我なしというのであれば誰が聞くのやという問いを自らたてまして、それに対して無我というけれども補特伽羅という思想を、本来、宿業という觀念が生まれてくるのはアートマンからでてくるのです。アートマンという常一主宰するもの、過去の自分と今の自分に同一経験をとる、同一の自分だと我をたてるということがなかったら宿業なんてたちようがありません。しかし宿業をたてなかったら、同一の自己をたてなかったら存在の責任とか、業報的存在ということはいえなくなります。行為の主体性を否定することになります。そしたら、それこそ無我をたてれば宿業はたたない、宿業をたてなかったら存在の責任ということのはたたない。存在の責任をたてなければ倫理的な意味は成り立たん。そこに龍樹の悪戦苦闘したところがあるわけです。

## ■ 真諦よりも俗諦が問題

このことについては先ほどから言っているように、真俗二諦論ということのもつ意味、ほんとうは真諦よりも俗諦が問題なのです。これはご承知のように、曇鸞は『論註』のなかに、優婆提舍という言葉解釈するのに、「法性に依って清淨の相に入れり」（聖典二七〇頁）とか「法性に依り二諦に順ずるがゆえに」（同頁）という言い方をします。法性に依り二諦に順ずる。真諦と俗諦とに順ずるといふ言い方です。『中論』の偈文、『中論』の「観四諦品」というところにてくる。第八、第九の偈文ですけれども、第八偈には、

諸仏は二諦に依つて、衆生のために法を説く、一には世俗諦を以てし、二には第一義諦なり。（国訳一切経、中観部一・二二四頁）

そして第九偈には、

若し人、能く二諦を分別することを知らざれば、則ち深仏法に於て、真実義を知らず。（国訳一切経、中観部一・二二五頁）

とあります。これは先ほど言いました曇鸞の『論註』の、「法性に依り二諦に順ずるがゆえに」という言葉のもとです。龍樹の『中論』です。「諸仏は二諦に依つて、衆生のために法を説く、一には世俗諦を以てし、二には第一義諦なり」とあり、そして第九偈は「若し人、能く二諦を分別することを知らざれば、則ち深仏法に於て、真実義を知らず」と、真実の意味をわからんという言い方をしております。これが「観四諦品」の、四諦は四聖諦のことです。こういう言葉が『中論』にてしております。

これは先ほど言いました「法性に依り二諦に順ずる」と、真俗二諦に順ずるのです。俗諦によって真諦に順ずると言っているのではないのです。真諦によって俗諦に順ずると言っているわけでもない。だいたい世俗諦と言っても世俗のことをあらわしているのではないのです。世俗諦というのは、ここに第九偈に書いてありますように、「若し人、能く二諦を分別することを知らざれば、則ち深仏法に於て、真実義を知らず」と言つてあるのですから、二諦を分別するという言い方は、二諦を分別することの意義を知らざればと言っているのですから、世俗諦という諦自体はさとりです。

## ■ 世俗諦は凡夫の立場において説いた

もっと言葉をかえて言えば、仏さまが凡夫に対して仏のさとりを凡夫の立場において説かれた場合が世俗諦です。仏さまが仏さまの立場で真理を語られるのが第一義諦です。真諦といわれます。仏さまが仏さまのさとりを、仏さまの立場にたつて語られる場合は相手

は仏さまです。仏さまでなければ仏さまの言葉を理解することはできません。だから凡夫の立場にたつて仏さまのさとりを語られるというのが世俗諦です。

### ■ 世俗諦は方便の意味をもつ

別の言葉で言えば、親鸞のところに来ますと、方便という意味をもちます。仏さまの言葉で語られる場合は、仏さまの立場で仏さまの言葉を語られたら、われわれにはわかりませんわ。だけどそんな仏さまはいらないというのが大乘仏教でしょう。それなら仏さまというのはどんな仏さまかと言うと、仏の座を捨てたのが仏だと。仏は仏でないという意味において仏だと。仏が仏であるならば、仏とは言えんと。それが諸仏の精神でしょう。わしは親じや、子どもは親の言うことを聞けというのであったら、子は親の言うことを聞くものじやというのなら、そんな親ならいらんわいというのが龍樹やろ。親なら親の座を捨ててかかれと。親が子に向かうときには親は親の座を捨てているということがある。それが親だと。親が親の座を確保しておるのなら、親とは言えんと。他人と一緒にやないかという事です。そこにこの偈の意味があります。

### ■ 阿弥陀経は諸仏を発見せしめる經典

ですから、大乘の精神というのが龍樹の仏教なのです。ここに諸仏の発見という、具体的には私たちにとって浄土というのは何やと言ったら、諸仏おわすところ、私たちの人生に諸仏を見いだすということです。それが今ここに『阿弥陀経』という諸仏を語る、文字どおり諸仏を発見せしめている經典の意味があります。

## 九

### ■ 四種三昧

これはご承知のように、比叡山の四種三昧院、天台大師のいわゆる『摩訶止観』に説かれている四種三昧です。比叡山の三塔十六谷というのは、基本的には四種三昧院が最澄によって発想されているのです。ただできてきているのは常行三昧堂と、常坐三昧です。

常行三昧堂というのは一行三昧ともいいますね。「『文殊般若』に云うがごとし」（聖典一七三頁）と「行巻」に善導大師は引いています。その経によって行ぜられるところの三昧です。これは阿弥陀さまの名前を称えながら九十日の間、つねに阿弥陀仏の周りをぐるぐる行

堂しながら修する念仏です。それから常坐三昧というのは、これは座ですから座りっぱなしです。同じように九十日、念仏を称えるのです。そして法華三昧、『法華経』による三昧です。『法華経』によって念仏するというのは、われわれのところでは変な話やなあ。

法華と浄土宗というのは喧嘩ばかりしているやないかというけれども、それは宗派が喧嘩するので、お経は喧嘩しておらないのや。それから半行半坐三昧、それから非行非坐三昧ですね。非行非坐三昧というのは親鸞はご和讃のなかに『首楞嚴経』が引いてあります（聖典四八八頁）。その『首楞嚴三昧経』によるわけです。半行半坐三昧というのは『般舟三昧経』です。まあそれはいろいろありますが、結局、比叡山ができたのは常行三昧堂と、これは親鸞聖人もおられたところですよ。常行三昧堂というのは伝教大師が作っているのです。それから法華三昧によるというのが、円仁でしょうか。中興の祖といわれる人がもって帰ってきた三昧です。これができたですね。あと二つはまだできていないのです。ですから比叡山もまだ半分しかできていないといったらいいのです。えらい息の長い話やね。

どっちにしろ、そういういろいろな三昧をたてますが、要するに念仏三昧における三昧というのはやっぱり弥陀三昧、弥陀三昧のあらわす大乘的な意味が諸仏の発見ということにある。諸仏を発見するということは別の言葉で言えば、今日では弥陀一仏という観念をいかに突破するかということだろうと思います。これがなかなか容易ならぬことですけれども、少なくとも僕は『愚禿鈔』で親鸞をどくに『選択集』をベースにして『大経』『観経』の選択としてあらわしたけれども、『阿弥陀経』だけは選択という言葉を抜いていないということは、選択という単純なことではできない問題ではなくて、選択できるということは法を選択することはできません。法は単純明快です。単純でないのは人間ですわ。機です。つまり機と法というけれども、法といえは念仏、機といえは人間というふうに考えるけれども、やっぱり今日言っている人間の観念と、補陀伽羅という言葉であらわされた人の意味とは自覚的人間の意味というものの違いです。そこらのはつきりできんかぎりは今言ったように、諸仏阿弥陀という、ほんとうの意味での「過度人道」という、「過度人道」というのは言葉としては今日では改革という意味でしょうや。革命という意味です。人間を革命することのほかに仏法の革命もありません。だから端的に言えば、今日の人間観、いったいわれわれは人間をどう考えるのか。それがはつきりできんかぎりは、これを『愚禿鈔』がどこまでつかんでいるかですね。これからが大変です。

大事なことはどこで迷うたかということです。そういう迷うた、苦悶したことの宗教における意味、さとした意味ではない。迷った意味を、どこで迷ったかをはつきりさせんなんということでないかね、これからは。

(一九九五年六月八日)

第二一六講（上巻 三〇講）

護念<sup>ニ</sup>二者

一 執持護念 釈迦護念

二 発願護念 諸仏護念

讚嘆<sup>ニ</sup>二者

一 釈迦讚嘆<sup>アリ</sup>ニ 二 諸仏讚嘆<sup>アリ</sup>ニ

（聖全一・四五七頁）

護念に二とは、一 執持護念

二 発願護念

讚嘆に二とは、一 釈迦讚嘆に二

二 諸仏讚嘆に二

（聖典四二六～四二七頁）

■ 護念

『小経』の五事について勸信と証成、そして護念のところまでお話してまいりました。この『愚禿鈔』の『大経』の選択、『観経』の選択、『小経』の場合は選択という言葉はもちいてありませんけれども、こういう浄土三部経の取り上げ方は、つまり三部経そのものを選択というところで明らかにしようとするのは、言うまでもなく法然上人の『選択本願念仏集』という立教開宗の書によられてゐることは明らかであります。つまり『選択集』十六章は、『無量寿経』・『観経』、そして『小経』の選択を述べたものであります。

■ 『選択集』の第十三章から第十六章までが『小経』の選択  
 だいたい『選択集』にあたってみますと、第十三章から第十六章までが『小経』の選択をあらわされたものであります。第十三章は

通常、「多善根章」と呼ばれております。十四章は「証誠章」ですが、十五章が「護念章」になっております。この章目の立て方は人によっていろいろですけれども、で、十六章が「慇懃付属章」ですね。それで「結勸」に入ります。だから十三章と十四章と十五章と十六章が『小経』の選択を述べられたものであります。「多善根章」というのは多善根福德の因縁という念仏の因縁を『小経』で、多善根の因縁としてあらわします。これは經典の言葉としてございますから、ご承知のとおりでございますね。正宗分、『小経』の出世本懐を述べたすぐそのあとの言葉でございますが、

舍利弗、衆生聞かん者、まぶ应当に願をおこ発しかの国に生まれんと願おこずべし。

(聖典二一九頁)

という、これが『小経』の出世本懐のご文といわれます。それでそのあとに、「舍利弗、少善根福德の因縁をもって、かの国に生まるることを得べからず。」(同頁)というご文がございまして、その言葉は、人間の善根というものは日夜急走急作して頭燃はらの火を灸うがごとくしたところで、それは不可であると、「散善義」の三心積のご文にでてまいります。あの不可はこの『小経』の不可からくるわけです。人間がどれほど一生懸命やったところで浄土に生まれるだけの善根を積むわけにはいかんと。それに対して念仏はたとえ一声であつても、その念仏は多善根の功德をもっているのだということをおぼわすわけです。それが「多善根章」です。その次に証誠護念という言葉が、これは『選択集』の場合は「証誠章」と「護念章」とは別に区別をたてております。一般的に、ふつう証誠護念と一言でいいます。その一言でいうのは護念という言葉に込められている、つまり護るという意味です。眞実信心の人を護るといふ、宗教というものもついている非常に大事な意味はその人の心を護るといふことです。

## ■ 影護護念

護念ということですが、一般的に護念はこの証誠護念か、あるいは影護護念といひまして、影護というものは影のかたちに添うがごとく護るといふ意味で影護といひます。『観経』ではとくに勝友という言葉で影護が語られます。勝友というのは観音・勢至、観音菩薩と勢至菩薩が友となると。友達となると。

念仏者というのは、そういう意味で勝友、これはとくに勝友というものをもって護念を語ったのは『観経』でございます。『観経』の第十観、観音観、十一観が大勢至観ですね。観音・勢至という観音観・勢至観というものが置かれているのが、念仏の人にはかならず観音・勢至が影のかたちに添うがごとく影護したもうという意味でございます。だからその人の念仏がほんとうであるかどうかとい

うことは、まあ端的に言えば友達があるかどうかということ。ほんとうの意味で人生を語り合うことのできる友達をもっているかどうかということですね。どれほどりっぱな学者であっても、やっぱり法を語り合う友があるかどうか。法を語り得る友がないということは本物でないということでしょうや。そういう護念を影護護念といいます。

#### ■ 法然は下品上生、善導は下品下生

これは前回に申し上げましたように、とくに浄土宗では分陀利華という華の名をもって念仏者をあらわすのですが、そのなかにやっぱり念仏を称するという点において、これは直接、このまえにちょっとお話ししたと思うのですが、法然上人という人はとくに九品往生のなかでは、法然上人のとらえる人間というのは下品上生の人なのです。善導大師は下品下生をもって称名念仏を明らかにした人ですが、法然上人はむしろ下品上生の衆生をもって念仏を明らかにしようとした人ですね。ですから違いはあるのですが、ともかく下品三生においてはじめて念仏ということが説かれます。上品三生、中品三生は言いかえれば、大乘の衆生、それから小乗の衆生、下品下生においてはじめて悪人という、無慚無愧の衆生というふうの規定されるのですが、そのなかでもとくに下品上生と下品下生にのみ念仏が説かれます。下品中生にはあえて念仏という言葉はでまいません。念仏という言葉がでてくるのは下品上生と下品下生にのみ説かれておるものであります。

で、法然上人の場合は下品上生の衆生であります。これは前回に申し上げたように、無慚無愧ということですが、下品上生の場合はただひとつ、謗法罪をもたないということですね。「方等經典を誹謗せず」（聖典一一八頁）という、これは五逆謗法と一言でいいますが、下品上生は五逆はあるけれども、謗法の罪はない。下品中生の場合は大乘の五逆。そして下品下生にいたりますと、いわゆる不善の名ありといわれる。「不善業たる五逆・十悪を作る」（聖典一二〇頁）と。だから同じ罪があるといっても、下品上生は五十億劫の罪ですけども、下品下生は八十億劫の罪というふうに区別されているようであります。で、五十億劫の罪というのはその罪を滅する念仏が説かれるのでありますが、下品下生においては八十億劫の罪を滅するという、「八十億劫の生死の罪を除く」（聖典一二二頁）と。言っているのです。

#### ■ 念仏の友を得る

いずれにせよ、下品三生において象徴的なのは勝友の影護ということ、観音・勢至の影護ということが念仏の大事な特徴として示さ

れます。つまり念仏するということにおいて友を得るといふことでしょうか。念仏において念仏の友を得るといふ、そういうことでしょうか。

### ■ 『阿弥陀経』は証誠護念

ところが『阿弥陀経』になりますと、むしろその護念は影護護念ではなくて証誠護念という、つまり念仏を証誠するというかたちで護念が示されるのです。言いかえれば念仏者というのは、念仏に護られて念仏に自らの往生を保証せられるわけでありす。念仏によって、その念仏の真理たるわれらの往生を保証されると。同時にそこに念仏の信を得ることにおいて念仏を証明するわけです。念仏によつて往生を護られると同時に、なにかわれわれが救われるということは、たんに私たちが救われるということだけではなしに、私たちが救われることによつて念仏の眞実なることを証明していく。そういう大きな信というものの意義がこの証誠という言葉に示されているようでありすね。たんに私たちが救われるということだけではない、むしろ私たちが救われることにおいて念仏の眞実を証明していく。そこに諸仏といいますが、これはたとえば『一念多念文意』に現生護念の利益を述べられた一段がございます。「若念仏者、当知此人 是人中分陀利華」（聖典二二三頁）という『観経』の流通分の言葉であります。それを解釈されて、

また現生護念の利益をおしえたまうには、「但有專念阿弥陀仏衆生 彼仏心光常照是人撰護不捨 総不論照撰余雜業行者 此亦是現生護念増上縁」（観念法門）とのたまえり。この文のころは、「但有專念阿弥陀仏衆生」といふは、ひとすじに弥陀仏を信じたてまつるともいうす御ことなり。

（聖典五三七頁）

と、ずつとありまして、

「是人」といふは、「是」は非に對することばなり。眞実信樂のひとをば是人ともうす。虚仮疑惑のものをば非人という。非人というは、ひとにあらざるときらい、わるきものというなり。是人は、よきひとともうす。「撰護不捨」ともいうすは、「撰」は、おさめとるといふ、「護」は、ところをへだてず、ときをわかず、ひとをきらわず、信心ある人をば、ひまなくまもりたまうとなり。まもるといふは、異学異見のともがらにやぶられず、別解別行のものにさえられず、天魔波旬におかされず、悪鬼悪神なやますことなしとなり。

（聖典五三八頁）

と、こういうふうには撰護という言葉が説明されておりました、さらに「善性本」の『御消息集』に、

また、願成就の文に、「十方恒沙の諸仏」とおせられて候うは、信心の人とこころえて候う。

（聖典五八八頁）

と、はっきりここには親鸞聖人の言葉ではなく弟子の「浄信」の言葉でございませうが、願成就の文に、「十方恒沙の諸仏」というのは「信心の人」だと。諸仏、諸仏というけれども諸仏というのは、まあ曾我先生あたりは諸仏というのは七高僧のことですと、はっきりそういうふうにおっしゃいましたが、『御消息集』には「信心の人」だと。そうすると信心の人は、信心をもって浄土の往生を証明した人ですね。われわれに、つまり念仏の信において浄土往生を証誠した人であります。そういう意味からしますと、浄土真宗というもののもつ意味は、たんなる個人的な救済というのではなしに、親鸞聖人がとくに観音菩薩を聖徳太子と崇められ、大勢至菩薩を法然とみられた。

### ■ 誓願一仏乗は念仏の救済の世界性

どうも長い間よくわからなかったけれども、聖徳太子という摂政の名をもって、聖徳太子を観音とみられたというその心のなかには、浄土真宗における信というものの意味はたんなる個人の救済というのではない。やっぱり浄土真宗のもっている世界性、国土というもの。なにか私たちは念仏の信心といえれば個人が救われることでしか考えられない、そういうものではないんだと。まさに誓願一仏乗を説いた聖徳太子の、その誓願一仏乗というのは念仏の救済というもののもっている世界性です。そういうものを指示しているように思えるのであります。

したがって、とくに『小経』に恒沙の諸仏をもってあらわされるのは、曾我先生は七高僧と言ったけれども、たんなる七人のえらい坊さんがおったって、恒沙の諸仏というわけにはいかん。恒沙の諸仏というのは七人や八人の問題ではない。つまり三朝浄土の念仏者たち、そういう三朝浄土の念仏者たちを諸仏としていただけるような浄土真宗の信心というものがとくに日本仏教の課題ではないのか。そういうことから言えば、はじめて気がついたけれども、蓮如上人という人には日本という視座はあつたかも知れないけれども、親鸞のような「三朝浄土の大師等」（聖典五〇五頁）というような三朝浄土の念仏者にたいする視座はなかったのではないか。蓮如には聖徳太子というのとはなかったのではないかなあ。それはやっぱり親鸞のもっている、親鸞の宗教のもっている大きさみたいなものを思わざるをえませぬ。

## 二

## ■ 執持と発願で護念を押さえる

どうもなんかおたおたしているけれども、ここに『小経』の選択を通仏教的には護念といっても、それは証誠護念と影護護念というふうに見えるのですけれども、親鸞はそういう護念の形式というよりも、むしろここでは執持護念と発願護念という、いわゆる通仏教的な救済をあらわす護念の意味ではなしに、執持とか発願というところで護念ということをおさえたのは親鸞の独自のとらえ方があります。つまり『観経』における護念の意味と『小経』における親鸞がとらえた護念というものの違いですね。執持護念とか発願護念というのは、護念の形式でなくて内容をあらわす言葉です。この言葉は經典にはないです。執持護念とか発願護念という言葉自体は、それにあたる言葉は經典には見当たりません。見当たりませんが、こういう言葉で護念をおさえていることに、やっぱり私たちは気をつけなければならぬと思います。執持という言葉が使われるのは執持名号です。まあ、ここには釈迦の護念と諸仏の護念が執持護念に示されておりますが、『阿弥陀経』でいいますれば、往生を証誠する、

舍利弗、もし善男子・善女人ありて、阿弥陀仏を説くを聞きて、名号を執持すること、もしは一日、もしは二日、もしは三日、もしは四日、もしは五日、もしは六日、もしは七日、一心にして乱れざれば、その人、命終の時に臨みて、阿弥陀仏、もろもろの聖衆と、現じてその前にましますん。

(聖典二二九頁)

という、この言葉がでてくる、この執持名号ですね。だから執持護念という言葉はできませんけれども、この執持名号の利益を説いたのが、「示現当利益」(聖典九八五頁)という六方段のすんだところに、

舍利弗、汝が意において云何。何のゆえぞ、名づけて、一切諸仏に護念せらるる経とする。舍利弗、もし善男子・善女人ありて、この諸仏の所説の名および経の名を聞かん者、このもろもろの善男子・善女人、みな一切諸仏のために共に護念せられて、みな阿耨多羅三藐三菩提を退転せざることを得。

(聖典一三三頁)

とこう書いてあります。

## ■ 執持名号において護念を得

名号を執持することにおいて諸仏のために護念せられて阿耨多羅三藐三菩提を退転しないという護念をあらわしますから、この執持名号の因において現当の二益をあらわされるのですが、その当益を示す言葉が執持名号において護念を得るというのですから、これを執持護念だというふうに理解して誤りはないと思います。

### ■ 発願護念

それから発願護念と申しますのは、執持名号の一段、つまり往生証成の最後の部分に、

この説を聞かん者は、応当に願を発しかの国土に生ずべし。

（聖典一三〇頁）

という「応当発願 生彼国土」という言葉がでてまいりまして、その「応当発願」をうけたのが、一三三頁の発願の利益、

舍利弗、もし人ありて、已に願を発し・今願を発し・当に願を發して、阿弥陀仏国に生まれんと欲わん者は、このもろもろの人等、みな阿耨多羅三藐三菩提を退転せざることを得て、

（聖典一三三〜一三三頁）

とあります。あの発願護念であります。要するに阿耨多羅三藐三菩提を得ること、言いかえれば、成仏に至るまでその念仏において諸仏がわれわれを護念したまうということをこの執持護念と発願護念においてあらわされるのであります。

ただど大事なことはそのことよりも諸仏によつて私たちの往生成仏が護られるという、私たちの往生が証明せられるということ、保証せられるということ。どう言ったらいいのでしょうか。『選択集』の「証誠章」と「護念章」と分けて示される証誠護念と影護護念の違いと、親鸞聖人がとらえた執持護念と発願護念の違いですね。なんかこういう言葉にはどうも同じ浄土の救済を説く浄土の諸師たちのそれぞれの理解がありまして、それがかならずしも親鸞聖人がおっしゃっていることが、たしかに七高僧の伝統のなかであらわされてくるものには違いないのですが、どうも天親や曇鸞、あるいは善導・源信・源空のとらえ方の違いみたいなもの。同じ念仏の救済を説かれておつても、それぞれ今言いましたように、親鸞聖人が執持護念・発願護念という言葉で念仏の救済をあらわそうとされるのは、かならずしも七祖の伝統に添うたものだとはいへない。そういうものがずっと頭のなかで渦巻いておりまして、なんかがたがたしたことがばかきを言っているようでありますが、少なくとも前回と今回をとおして、護念という言葉であらわされるもの、まあ簡単に言えば宗教的救済をあらわす言葉ですけれども、護念というのは、なんか心をもって心を守るという意味でございませう。

非常にずっと私の心にひっかかっておりました、あの震災（阪神淡路大震災）に対してのさまざまなボランティア活動が報道された

のでありますが、いつも気になっていたのは浄土真宗に身をおくものとしてのボランティアは何かということでした。たとえば仮設住宅の問題が喧しく取り上げられていたのでありますが、仮設住宅をあたえられて避難所から仮設住宅に移って、それがほんとうの幸せなのか。老人にとってはむしろ避難所で多くの人々と同じ屋根の下で生活をしていただけものが、一人ひとりの住まいに分散させられて人と人との繋がりを断たれてしまうような住宅をあたえられる、そのことが逆にその老人たちにとっては耐えがたい孤独感をあたえたに違いない。そうするとむしろ避難所で、同じ場所で、同じ学校の講堂で身を接しながら支え合うという、そういう生活がかえって取り上げられてしまうことよって起こる悲劇みたいなものも報道されました。そのなかでもし浄土真宗を名のるものとしてのボランティア活動というものが、どういうかたちをとるべきなのかをずっと思いあわせられていたものですから、とくにここでもうまく表現できませんでしたが、十方恒沙の諸仏、少なくとも善導大師は諸仏の発見というところに成仏をみておりました。

### ■ 諸仏現前三昧としてのボランティア

これは前にお話したのですが、光明無量の願というのは、むしろ具体的には諸仏を見ることです。諸仏現前三昧です。私たちの生活のなかで諸仏を見いだすことができるということです。諸仏現前三昧としてのボランティアというものはあるはずだ。それがずっと頭の底にひっかかっていたものですから、かえって皆さん方にご理解いただきにくかったかもしれません。

で、この『阿弥陀経』の最後は護念に対して讃嘆をもってきてあります。その讃嘆は讃嘆でも互讃です。彼此互讃と申しまして、ここにとくに諸仏と釈尊との互いに讃嘆し合う世界、それが最後に示されてまいります。私自身の個人的なこだわりからかえってややこしいと思われたかもしれませんが、一応、護念ということはこれくらいにしておいて、次に讃嘆に入っていきたいと思えます。

## 三

### ■ 称名と称念の異

あえて讃嘆ということを取り上げるのは、ご承知でしょうけれども、『六要鈔』には讃嘆という言葉の、つまり第十七願の諸仏咨嗟という、この咨嗟という言葉を解釈するなかで、称名というものと称念というものの区別をはっきりたてます。じつは称名と称念は違うんだという言い方がありますね。これが曾我先生なんかの口にかかりますと、称念なんてありませんと頭からぼーんといわれるので

すが、何のことやらわからないんだ。これは存覚の言葉なのですが、「称名と言うはこれ称念に非ず」（聖全一・二三一頁）という言い方です。こういうことをやっぱり原則として、私たちはこれまでほとんど曖昧なままで、お念仏といえは称念だというふうに考えてきました。称名と称念は違うんだということが、曾我先生はそういう言い方をされただけで何の説明もされないものですから、かえってわからないままに終わってきたような気がします。

聖典の読み方というものがいままでのいわゆる宗門教学という一つの伝統みたいなもの、そういう読み方でしか読めなかった。今あらゆる場面で政治も経済も宗教もみんな価格破壊を起こしちゃって、これがほんとうのものだというものが何もなくなっている時代です。この、いわゆる価格破壊をあらわしているのが世自在王仏ですわね。法蔵菩薩の師仏ですが、これを世間自在王という翻訳をしたのはやっぱり中国人の面目みたいなものがありますが、もともとは世自在というのはすべてをぶつつぶして、つぶしたところに新しいものが創造されてくる。創造の原理みたいなものを意味しているのでしょう。なんか今とくにそういうことを思うのですよ。少なくとも経典の読み方ですね。これまでの経典の読み方というのはどうも間違いでないのかと。

なにか親鸞聖人の『教行信証』をみていますと、非常に漢字にたいする感覚というのは私たちが考えるようなものではない。もっともっと深いし、もっともっと厳密な読み方ができる人ですけれども、なにかしかし、それにしても、字訓釈なんかがあらわしておりますように、字訓釈にでてくるのはかならずしも字引にあるものではないのです。だけど字引にないものだけでも、やっぱり字引を基底において解釈された字訓です。ところが曇鸞の『論註』以前のものになりますと、字引はないですからね。むしろそういうものによって字引を作っているのですから、『康熙字典』にしても、『抱朴子』やら『説文解字』なんかでも『論註』なんかをみると、そんなものがない字がたくさん出てきますからね。もっとそういう字引きにないような字が読めるようになるまでなりたいですね。先日新聞をみていたら、中国でいままでにない漢字が六つでてきたと。おもしろいですね、漢字がでてきたのです。遺骨がでてきたのでない、漢字がでてきたというところがええでないか。大したものや。そういうことから言ったら一つの字があらわしている世界みたいなものが、僕らではとてもでないが小さな字引を引いて頭のなかで、こうやと思っ込んでいるだけでね、やっぱり大きな読み間違いをしているのだと思いますわ。ただ一つたしかなのは、私が今ここで生きて、今ここでこんな経験をして、今ここで自分のいのちに対してこんな思いをもって生きているという、それと、その経典とがどうかかわり合うかということだけしかない。私にとっては私の生きている事実

は一つしかないのですから。一つしかないというけれども、一つだと言いつつにやしようがないけれどもね。

だから、この頃、僕は仏教に関する本を読まないのです。僕の知らない遺伝子治療の学問書やらを一生懸命読んでいたのですけれども、仏教に関する書物はなるべく読まないようにしている。ごちやごちや言うために本を書いたのではないと思うのですよね、親鸞にしても、ごちやごちや言うなど。龍樹は戲論寂滅ですから、龍樹のさとりは戲論寂滅ですから、あまりごちやごちや言うなど。言わんようになったのが救いです。言え言え言うほど人間は迷っているのやから。そうかというて、黙っていると、黙っている奴ほど恐ろしい奴はおらないように思うしね(笑)。困ったこっちゃなあ。

#### 四

#### ■ 称讚と称説

それでももう少しありますが、今度は最後のところで讃嘆という言葉がでてまいります。讃嘆という言葉がでてくるのは『阿弥陀経』の、

舍利弗、我がいま諸仏の不可思議の功德を称讚することく、かの諸仏等も、また、我が不可思議の功德を称説して、この言を作さく、

(聖典一三三頁)

と。ここにでてまいりますように、諸仏の功德を讃嘆する釈迦に対して、その諸仏が今度は釈迦の不可思議功德を称説すると。

#### ■ 彼此互讃

称讚と称説という言葉は違いますが、これは一般的に彼此互讃と呼んでおります。諸仏が釈迦を讃嘆すると、釈迦が諸仏を讃嘆する。この彼此互讃ということをあらわしているのが、同証・同讚・同勸という意味です。善導大師は諸仏の同じく証し、同じく讃嘆し、同じく勧めと、同証・同讚・同勸ということをあらわしています。一人で言っているのではないのです。一人で言っているのは、これはどんな言葉であろうと人に押しつけたり、あるいは人から孤立するというようなことがもしあったとすれば、それはいかに正しいことであっても傲慢なる思想ではありません。

僕はずいぶん長い間わからなくて、なんであんなことを言わはるのかいなあと困っていたことがあります。それは「宗教的信仰と常

識」というテーマでございます。だいたい宗教人というのは常識がないのが多うございます。今の宗門をみても、だいたい常識のない人が多うございます。常識のない人が信心の人みたいでございませぬ。これはずっと前に何のことであつたか忘れましたが、蓬茨先生とどこで会つたか、もう記憶はないのですが、そういう話をしたことがございまして、そしたら蓬茨先生が、「親鸞聖人のご信心は健康な常識です」と言われたことがございます。それは私はよくわかりませんでした。

#### ■ 健康な常識

つまり信仰というものはつねに反時代的なものであるし、反社会的な意識であるというのが私の一種の信念でございまして、そういうふううに蓬茨先生に言つたら、蓬茨先生が「そうではございませぬ。親鸞聖人のご信心は健康な常識です」と言われたことを今あらためて思い出します。つまり健康な常識という言ひ方は、孤立せんということでありませぬ。なんか孤立しているというのは本物ではないのですわ。孤立しているというのは傲慢であるか、あるいは精神の貧困さに過ぎんものでございませぬ。非常識だ。お釈迦さまというのは仏陀と呼ばれますが、僕は仏陀は一人だけとは思っておりませぬ。仏陀と呼ばれるような人はたくさんおつたのでしよう。だからキリストは一人かもわからないけれども、仏陀は一人ではないと思っております。ここでいわれる彼此互讃ということも互いに讃嘆し合う、こういう世界というのが仏教の独自の世界観だろうと思ひます。

だいたい天親菩薩が浄土というものをあらわすときに、天親菩薩の『浄土論』は五念門に組織づけられておりまして、浄土というのは仏国土と仏と、それから浄土の人々ですから菩薩ですわね。三種莊嚴の世界が浄土であります。これは二十九種です。仏国土十七種、仏八種、菩薩四種と。これは菩薩の名によつてあらわされるのは浄土の実践をあらわすのであり、仏というのはむしろ浄土の主、中心もつと言へば浄土に生きるものの主体性、つまり簡単に言えば、この仏というのは私たちのことです。それは何をいふかと言へば、仏功徳莊嚴の最後にある、つまり不虚作住持功徳です。この不虚作住持功徳というのは私たちの生きる意味、私たちの人生が虚しくないということであらわす。私たちの人生が虚しくないということが、虚しからざる人生を獲得することが浄土の意味です。で、この二十九種の浄土を観察するというのが天親菩薩の宗教の意味でございませぬ。

ところが曇鸞大師は浄土の観察というよりも浄土の世界への讃嘆、讃嘆にむしろ信仰の意味を見いだしたのが曇鸞大師です。だから天親菩薩は浄土の観察を大事にしたけれども、曇鸞は観察ではなしに讃嘆を大事にした。讃嘆というのは「讃は讃揚」（真聖全一・三二四

頁)です。これは『論註』に曇鸞自身がそういう表現をしております。「嘆は歌嘆」(同頁)であると。これがおもしろい。歌嘆という場合の歌はウタです。歌うということですから。この言葉はどっかで見ただことがあると思っておいたら、『大無量寿経』の「東方偈」にてくるのです。「歌歎最勝尊」(聖典四七頁)と。これは東西南北・四維・上下の菩薩が頌をもつて浄土を讚嘆する偈文であります。もともとこの偈文はふたつの偈文ですけれども、半分は流通分に置かれていますが、それが一つにまとめられているのがこの『無量寿経』の特徴です。その真ん中ほどに、

咸然<sup>けんねん</sup>として天の樂を奏し、和雅の音を暢発し、

最勝の尊を歌歎し、無量覺を供養したてまつる。

という、「歌歎最勝尊」という言葉がでておまして、びつくりしたのですが、歌うという字です。

(聖典四七頁)

### ■ 讚嘆の嘆は歌、讚は誉める

讚嘆の嘆は歌うということです。これは讚は讚揚なり、さらに讚は誉めるですけれども、讚揚ということは誉めあげることだと。さらにそれを歌うことだと。それを嘆だと、こういうのです。誉めるだけではない、歌うことだと。こんな字を使うというのは珍しいのです。もともとは哥の字です。欠は本来はないのです、哥だけです。つまり今の私たちの日常生活というと歌歎の歌というのはカラオケのことです。カラオケというのは、よく考えてみると、カラオケというのはなんであんな言葉になったのですかね。空の桶を叩けば太鼓の音がするのでカラオケといふのかなあ。それとも英語か何かかなあ。よくわからないけれども、おもしろい表現ですね、カラオケというのは。誰が言ったのかしらない、あれは大したものですね。ああいう言葉がヒョコヒョコでてくるのは、学者ではああいう言葉はよく使わんですね。いい言葉ですね。カラオケ、つまり空だから何も意味はないんだ。叩けばポコポコ音がする。だけど何も理屈もなくでもないということでしょう。理屈もなくもないけれども、なんか歌っているところ、私たちでもお経をあげるときに帰命無量寿如来という無量寿如来に南無したてまつりなんて思っているとさっぱりあかんですわ。子どもたちがお経を覚えるのを聞いていたら、すつと覚えちゃう。あれはなんでやと言ったら、理屈ではないんだ。リズムだけなのです。あれなのでしょや、歌歎といふのは。だからお念仏というと、お念仏にいろいろと理屈をつける、年寄り。それでわからないのや。子どもは手を合わせて南無阿弥陀仏と言って、うちの孫なんかは、ゴーンと鑿を叩いて、ウニョウニョと言っている。何もあらへんのや。あれが歌なのです。そ

れを「歌歎最勝尊」というと、なんかえらい人だからとか、なんとかいいうことでもなんでもない。僕はこの頃カラオケというのは考え直しよるんや。やっぱり歌を歌っている人たちのもっている寂しさみたいなものがあるのでしょう。何をもってしても慰めることができない人生にたいする悲しみみたいなものがあいうところにちよこちよこでできているのですわ。

### ■ 『大経』と『小経』の互讚の異

まあ話は横つちよへいきましたけれども、それを曇鸞大師は讚嘆のほうに『浄土論』の中心を移していくのです。『浄土論』の中心というよりも五念門の中心です。礼拝・讚嘆・作願・觀察・回向という五念門、その觀察に中心をおいた天親に対して、曇鸞は讚嘆に中心をおく。つまり菩薩の修行というのは何だと。「よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり」（聖典六二七頁）という、あそこにもってくるのです。だから曇鸞は讚嘆に中心をおくのですが、『阿弥陀経』の彼此互讚といわれる讚嘆は、諸仏と釈迦との相互の讚嘆ですけれども、『大無量寿経』にきますと、これは『阿弥陀経』の、つまり二十願の讚嘆というのが、『大無量寿経』にきますと冒頭に仏仏相念という言葉がでてきます。『大無量寿経』が真実の教えだということがなんでわかるかというと、阿難尊者と釈尊との仏仏相念です。阿難尊者が釈尊の威光を瞻仰し、

如来の光瑞希有にして 阿難はなはだこころよく

如是之義ととえりしに 出世の本意あらわせり

（聖典四八三頁）

とありますが、要するに『大無量寿経』が真実だというのは、この「教巻」には『大無量寿経』の序分と『如来会』の序分と『平等覚経』の序分とが置かれまして真実であることを証明しているわけです。一五三頁には『大無量寿経』の五徳現瑞をあらわす一段が置かれまして、そこで阿難が自分の見たままを釈尊に問うた。「諸天の来りて我を教うる者、あることなけん。自ら所見をもって、この義を問いたてまつるならくのみ」と。釈尊の問いに対して私の見たままですと応えたとあります。つまり仏をみるものは仏だということです。仏のすがたに仏をみるものは仏だと。凡夫にはみえんです。凡夫がみたら鬼にみえるのです。だから阿難が仏を仏として発見したということは、阿難自身が仏の目をもったということでしょう。仏の目があたえられた。それをあらわすのが『如来会』の言葉です。ここでは阿難が、

群生を利益せんがために、優曇華の希有なるがごとくして、大士世間に出現したまえり。

（聖典一五三〜一五四頁）

とあります。ここでは阿難が仏として述べられております。そして次には『平等覚経』が引かれます。ここにも、

（聖典一五四頁）

もし大徳ありて、聡明善心にして仏意を知るによつて、もしわすれずは、仏辺にありて仏に侍<sup>つか</sup>えたてまつるなり。と、こうありますように、阿難がお釈迦さまのほんとうの心を知っていたから、阿難は声聞にならなかつた。声聞から除外されていたというの、あえて釈尊のほんとうの意味は、釈尊が説かれようとする意味は二乗の教えではないんだと。菩薩の教えを説かんがためにお釈迦さまは二乗の教えを説かれていたということを知っていたというふうには、この『平等覚経』では説かれています。つまりやっぱりここにあるのは仏仏相念です。仏と仏とあい念じたまえり。阿難自身がその言葉を使っておりますね。一五三頁の五徳現瑞が終わつて、「今日、天尊、如来の徳を行じたまえり。去来現の仏、仏と仏とあい念じたまえり。今の仏も諸仏を念じたまうこと、なきことを得んや。」という言葉であらわしております。仏仏相念の原則となるのが『阿弥陀経』の彼此互讃です。諸仏が釈迦を讃え、釈迦が諸仏を讃えるという、この原則の上にたつて『大無量寿経』の仏仏相念が展開するわけです。

つまりそれは第十七願の諸仏称名の願といわれる。願文には諸仏咨嗟です。願名は諸仏称名の願ですね。

浄土真実の行

諸仏称名の願

選択本願の行

（聖典一五六頁）

とあります。

### ■ 咨嗟は因位、讃嘆は果位

つまり「行巻」の原理が諸仏称名の願、諸仏讃嘆だということをいおうとしているわけです。讃嘆というのは因位に対して果位の言葉です。因位は咨嗟です。咨嗟というのは一人ひとりが誉める言葉です。ところが讃嘆になるとこれは一人ではないのです。一人ひとりの言葉が成就しますと万人の言葉になる。万人の言葉というのは、いわばうねりみたいなのですわ。民謡というのがありますね。民謡というのは、みんな一人で歌っているけれども、ほんとうは民謡はみんなが一緒になつて手を叩いているときがほんとうの民謡ですわ。能登のほうに行つたときに、漁師さんが歌う歌があるのですよ。それを聞いているとほんとうに海のうねりみたいなのです。だから誰かが歌っているというものではないのです。声のうねりみたいなのですね。一人ひとりが言っているのは咨嗟です。これが成就しますと讃嘆という言葉になります。讃嘆というのは一人の念仏ではないのです。一人ひとりの念仏には違いなければいけません。

ろ一人の念仏を包んでくるような念仏があるのです、逆に。

その咨嗟を説明するときに存覚は「称名は称念に非ず」という言い方をします。じつは「称名は称念に非ず」という言い方が皆さんご存知のように念仏を説いた龍樹菩薩の「易行品」には、

いまだにつぶさに無量寿仏を説くべし。世自在王仏乃至その余の仏まします、この諸仏世尊、現在十方の清浄世界に、みな名を称し阿弥陀仏の本願を憶念することかくのごとし。もし人、我を念じ名を称して自ずから帰すれば、すなわち必定に入りて阿耨多羅三藐三菩提を得、このゆえに常に憶念すべしと。偈をもつて称讚せん。

（聖典一六五〜一六六頁）

という言葉がございます。

### ■ 称念は称名憶念

ここでは明らかに称名と憶念です。称念というのは称名憶念のことです。これをうけたのが『論註』の、「信巻」の引文ですが、讚嘆門の言葉です。

『論の註』に曰わく、「かの如来の名を称し、かの如来の光明智相のごとく、かの名義のごとく、実のごとく修行し相応せんと欲うがゆえに」といえりと。

（聖典二二三頁）

と。つまり如実修行相応ということが讚嘆の意味です。つまり仏の行に相応しようと思うということが讚嘆の意味です。仏の行とは選択本願の行です。選択本願の行は因位についていわれたことで、浄土真実の行は果位についていわれたことです。因果ともに衆生を救わんがための行ですから大行といえます。そのいちばん最後の行に、

しかるに称名憶念あれども、無明なお存して所願を満てざるはいかんとならば、

（同頁）

とあります。これは龍樹の称名憶念をそのまま曇鸞が実験してみたということです。「易行品」では仏の名を称え、本願を憶念せよと言っているから、名を称えて憶念してみた。だけでもどうにもならないではないかと。そうすると、ここでも称名憶念です。称念とというのはみな称名憶念です。

## 五

## ■ 善導は座観・礼念

ところが善導大師にきますと、「座観・礼念」（聖典一七四頁）という言葉が一行三昧をあらわす言葉ででてきます。『文殊般若経』によつて一行三昧を善導大師は取り上げます。一行三昧というのは比叡山の四種三昧のうちの一つであります。常坐三昧といわれます。伝教大師は比叡山に大乘摩訶止観の四種三昧を比叡山三塔十六谷に常行三昧堂と常坐三昧堂と非行非坐三昧堂と半行半坐三昧堂の四つのお堂を建てようとしたのです。はじめはその予定だったのです。ところが伝教大師がもつて帰ったのは常行三昧です。親鸞聖人が堂僧をしていたというのはその常行三昧堂です。それから比叡山の中興の祖といわれた円仁がもつて帰ったのは常坐三昧です。常坐三昧堂というのは法華三昧堂ともいわれます。この二つしかないのです。比叡山というのは中途半端なのです。まだこれからあと二つ造らんならん。誰が造るか知らないがね。

その常坐三昧をあらわすのが座観です。常行三昧というのは九十日の間、常に仏を口に唱え、常に仏を礼拝し、横になることも座することも無い。それを常行三昧といいます。常坐三昧というのは座っているのです。横にならない。それで身に仏を礼拝し、心に仏を想い、口に仏を唱えるというのが常坐三昧とか常行三昧といわれるのであります。これはみんな『文殊般若経』に説かれたものであります。『文殊師利所説摩訶般若波羅蜜経』といいます。善導大師はこれを『往生礼讚』（真聖全一・六五二頁）に引文されておりまして、それをさらに親鸞聖人が引用になっております。これはたしか「行巻」に置かれていたものであります。

（往生礼讚）光明寺の和尚の云わく、また『文殊般若』に云うがごとし。「一行三昧を明かさんと欲う。ただ勧めて、独り空閑くうげんに処してもろもろの乱意を捨て、心を一仏かに係かけて、相貌そうみょうを観くわんぜず、専ら名字を称すれば、すなわち念の中において、かの阿弥陀あみだ仏および一切仏等を見たてまつるを得」といえり。

（聖典一七三頁）

というこの言葉によって示されておるわけです。ここに述べられておりますように、「相貌を観ぜず、専ら仏名を称す」と。なんでやと言ったら、

いまし衆生障むじやう重おもくして、境は細こなり、心は僂そなり、識わか颯さつり、神飛じんびて、観成就しがたきに由つてなり。ここをもつて、大聖悲憐ひれんして、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、

（同頁）

と。つまり仏さまの相貌を観ずるといふ、浄土の相貌を観ずるといふあの『観経』の定散二善、定善十三観にしても依正二報莊嚴が説かれるわけでありますが、浄土のすがたや仏さまのすがたや、あるいは観音さんや勢至のすがたは、まあ人間で言えば三十二相八十随形好、八十随形好というのは非常に細かいすがたをいうのです。その細かいすがた、八十随形好を観ずるといふのは仏さまのすがたは細かいけれども、それを見る人間のほうは荒っぽすぎると、そんな細かく見える目はもっておりやせん。だから成就しやせんというのです。そういうものにはまず称名しかないのではないか。

だからこの場合は憶念ではなしに観念です。座観の観です。ふつう念仏という、いわゆる余宗でいう念仏、念仏というのはすべての仏教がいいです。何も浄土宗だけが念仏を言っているわけではない。法華であろうが真言であろうが、みな念仏をいいます。だけどその念仏はみな観念仏です。座観の観です。だけでも称名念仏を説くのは浄土門だけだというのが善導大師の主張です。だから一行三昧が引かれているわけです。だから存覚はそれを言っているのです。称念の念というのは観念の念です。念仏は観念でないのだということ。「称念に非ず」といふ言い方で存覚はあらわしているわけです。

だから少なくとも称名念仏ということ、これは私たちは親鸞聖人の教学を学びますと、親鸞聖人の場合の称名の称は口で唱えるのではないんだ。これはカナウという意味です。まあカナウという意味だということをはっきり言ったのは蓮如ですよ、驚くべきことに。だけど善導にしても、その善導の心をうけた法然にしても、その念仏は唱名です。少なくとも口で唱える。口唱の念仏です。観念の念仏ではない。それを存覚ははっきり言ったのです。これは曾我先生がああいう言い方をしておられるけど、まだわれわれには決着がついてへんのです。蓮如は決着をつけている。その決着をつけた蓮如が門徒の人たちにどう言ったかという、南無阿弥陀仏と申せ、申せと言ったのです。だけど教学の上から言ったら、宗祖のいわれる念仏は口唱にあらざり観念にあらざり。称かななりとこういふのでしよう。これは私たちはどう受けとめていいかわからへん。少なくとも善導や法然の伝統にたつたら、やっぱり口に唱えるということを基本におかなければならない。称名やすきによりてなりと。

それが下品下生の念仏を取り上げた善導大師のいわんとされていることです。下品下生というのは『観経』の、

かくのごときの愚人、命終の時に臨みて、善知識の、種種に安慰して、ために妙法を説き、教えて念仏せしむるに遇わん。この人、苦せに逼せめられて念仏するに違いあらず。

（聖典二〇頁）

とあります。「念仏するに違あらず」。念仏できんと。

善友告げて言わく、「汝もし念ずるに能わ<sup>あた</sup>ずは、無量寿仏と称すべし」と。

(同頁)

「善友告げて言わく」と、この場合の善友は善知識のことです。「汝もし念ずるに能わずは、無量寿仏と称すべし」と。念仏できんなら称えろと言っているわけでしょう。口業念仏と。不違念仏と。

四月十二日に私が発作を起こしたとき実際に念仏するに違あらずだったので。念仏なんかどないでもええと思ったわ。つまりこの場合の念仏は観念です。座觀礼念の念仏です。だから下品下生にたつかぎり、その念仏は口称の念仏だということです。善導大師の主張した念仏は口称の念仏でしょう。すると親鸞の言っている称名の称は如実修行相應の念仏ですから、この場合は明らかにカナウという意味です。それを私たちはどう理解するか。これは皆さん方に宿題としておいておきましょう。

(一九九五年七月二十六日)

第二一七講（上巻 三二講）

護念<sup>二</sup>者

一 執持護念 釈迦護念

二 発願護念 諸仏護念

讚嘆<sup>二</sup>者

一 釈迦讚嘆<sup>アリ</sup> 二 諸仏讚嘆<sup>アリ</sup>

（聖全一・四五七頁）

護念に二とは、一 執持護念

二 発願護念

讚嘆に二とは、一 釈迦讚嘆に二

二 諸仏讚嘆に二

（聖典四二六～四二七頁）

一

■ 法相五事

『小経』の法相五事のうち、たしか護念のところまでいったと思います。法相五事をあげて、とくに『小経』の場合は選択という言葉が避けてあります事は、申し上げましたように諸仏の問題であるからであります。このことは教学的に法相五事といわれますから、勸信・証成・護念・讚嘆・難易ということでありまして、内容的にはさらに「執持に三」、「発願に三」というふうに、五つでなしに六つになっておりますが、これは当然、護念におさめられることでもあります。ですけれども、問題はこういう法相五事というような、法相としての諸仏の称讚、あるいは讚嘆、本願の証誠という問題のみならず、実は仏教のなかで、仏教と言えば釈迦、仏陀の教えであります。なぜ釈迦牟尼如来の教えを説くのみならず諸仏の教えを説いたのか。これは言うまでもなく弥陀・釈迦二尊という二尊教を説

いたのは善導大師であります。その善導の『大経』『観経』に、さらに親鸞は『阿弥陀経』を独立させたということでもありますね。

浄土の三部経としての『阿弥陀経』はすでに法然上人に浄土の三部経という正依の經典の立て方が、いわゆる『無量寿経』の別申論としてたてられております。浄土の三部経の通申論というのは、ずっと七祖のなかで、曇鸞あたりでも道綽あたりでも浄土の三部経というのは別個に独立した意味をもってはおりませんが、善導大師になりますと、『観経』と『大無量寿経』というのは明らかに別個の独立した經典としてとらえられてまいります。つまり十九願の諸行往生と十八願の念仏往生というものが待対の法として。待対というのは阿毘達磨という意味ですが、つまり『大無量寿経』によって『観経』を読まれ、『観経』によって『大無量寿経』を読むという、そういう待対の法としての浄土の經典の読み方みたいなものがはじめて善導大師において成り立ってきます。

ところがさらに親鸞聖人は二十願を独立させるわけです。善導大師の、先ほど申しました釈迦・弥陀二尊の教法の場合は、『阿弥陀経』というのは明確に『観経』から独立したものでなく、むしろ『観経』の範囲において理解されているようであります。むしろそこでは教学というよりも、『法事讃』、善導大師の五部九巻のうちの一つであります。その『法事讃』そのものが前行分と転経行道分と、最後は後行分のところではじめて『阿弥陀経』の註釈というかたちをとった形式をふんでおります。ですから『阿弥陀経』というのは教学的な対象として読まれるのでなく、むしろ転経行道という『法事讃』的な意味でしかみられていなかったようであります。それを親鸞聖人ははっきり教学の対象として『阿弥陀経』をとらえられた。

### ■ 諸仏という観念

それが言ってしまうと、釈迦・弥陀二尊の教えというだけでなく、さらにもうひとつ諸仏という観念、釈迦とか弥陀ということだけではなくて、諸仏という観念というものを見いだしてきた。これは非常に大きな意味をもったものではないかと思えます。

つまり諸仏というのは『阿弥陀経』には六方位に述べられておりますように、六方であります。六方というは方向性がないと諸仏というのは方向をもたないということ。六方というのはそれなりの方向をもった世界性です。十方というのは方向性がないということですから、無方向ということ。どっちでもええということ。六方というのはどっちでもいいというわけではない。それは一人ひとり人間は、時と同時に空間的には方向をもった存在であるということ。その方向をもった存在ということが宗教的実存の基本的な性格をあらわします。どこへいつているかわからないというのなら、それは流転しているだけの話です。そうでなしに、

ある一つの方向をもった人生ということが、宗教においてはじめて人間の実存的性格をあらわしてまいりますから、たんに『阿弥陀経』の場合は六方だから十方でないというのではないのです。面倒くさいからちよつと四つ減らしてさばをよんどけというのではないのです。やっぱり十方でないというところに方向性をもった宗教的存在というものが機としてとらえられているというのであります。

しかし教学的に言えば諸仏という場合は十方諸仏です。十方諸仏ということはいかなるところにも仏ありと、いかなるところにも仏ありということを明らかにしたのが、無量寿仏の無量光の意味です。六方段の場合は無量光ではなしに無辺光です。内容についていち説明している時間はありませんけれども、とにかく弥陀・釈迦に対して諸仏という観念を独立した宗教範疇として宗祖が取り上げられたということは、はじめてそこで諸仏の観念が……。つまり釈迦とか弥陀とかという、ある意味では浄土の教法にとつて釈迦も弥陀も、たとえば蓮如によりますれば、弥陀というのは人間存在の因位をあらわすものですし、釈迦になりますと、その果位を象徴する名であります。ところがそういう弥陀も釈迦も一人の個人的な宗教的課題にとつて、たとえば親鸞は、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」（聖典六四〇頁）と、一人ということを言っていますし、蓮如もまた「往生は、一人一人のしのぎなり」（聖典八八五頁）と。つまり信仰のもつ個人性ということを非常に強調するわけです。

## ■ 痛焼

これが『大無量寿経』における人間、『大無量寿経』は上下二巻ありますが、上巻は如来の問題であり、下巻は衆生の問題であります。そのときに衆生というものの、具体的には善悪の秩序のなかで生きているものが衆生でございますが、その衆生が救われないことのゆえんを五悪五痛五焼という言葉であらわします。つまり世間的な、いわゆる世間という人間と、人間の間において生きるもの痛みと悲しみを痛焼という言葉で表現するのですが、その痛焼はどこからくるかと言えば、要するに一人というところにあると。一人というものは、あそこに五悪段というのは五つの悪、五大悪といっておりますが、五つの悪に対して五つの善を説いたのが、五大善であります。その五大善というのは何かと言うと、全部そこに、「身を端しく」とか「独りもろもろの善を作」という言葉がでてまいります。独り己れをつつしむことの痛み、独り己れをつつしむことの苦しみ悲しみということが述べられておりますが、少なくともそこで人間的な世間、つまり社会性のなかに宗教というものが意味をもってくるのは、そういうむしろ独りで生きることの孤独性、独り生きることの悲しみということであります。つまり人間が一人ひとりの存在であるということにあるという意味が宗教性であります。一

人ひとりの存在であるという、その動かしがたい事実のなかで人間はたんに社会的な存在ではなくて、宗教的な存在であるということをも五段階のなかに示そうとするとときに一人ということ強調されるわけですが、そういうところでは弥陀とか釈迦というのは一人のものにとつての弥陀とか釈迦、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」という、そういう一人性ですね。

だけど、もうひとつ具体的には諸仏という観念のなかに、人間というもの、それこそ人間というもののもっているもうひとつの社会性、個人性と同時に社会性ですね。宗教というものがたんに個人的な信仰意識に終わるのでなくて、社会的な信仰、あるいは社会的な宗教のもつ意味ですね。もうひとつの一面性ですね。

#### ■ 流罪の体験は諸仏の体験

僕はやっぱり親鸞聖人は流罪という体験、これはたんに流罪ということだけではなくて、宗教的には諸仏の体験であつたに違いない。京都にいたら諸仏というのは積尊であり法然であつたかも知らないけれども、それであつたら十方諸仏は嘘になりますわ。そういう諸仏の体験がああいう当時の北陸の、おおよそ人も住めないところで生きているまことの人、それは「よしあしの文字をもしらぬひとはみな まことのこころなりけるを」(聖典五一頁)というご和讃を生み出されてきた背景にあると思います。

だからこの『阿弥陀経』というのは、ひとつはそういう『大無量寿経』にも『観経』にもない信仰の社会性みたいなもの、なんかわれわれは宗教と現実社会との接点というけれども、それははじめから宗教と社会というのは別個のものにしていたということがあると思うのです。そうでなしに信仰そのものがそういう社会性と別個のものではない。そういうことの発見が「化身土巻」の本巻の最後に出てくる真俗二諦論、それで末巻の後序に置かれる非僧非俗論、ああいうものになってきていてというふうに思えてならないのであります。

## 二

したがって法相五事というものの検討は、ただ教学的に『大無量寿経』やら『観経』を解釈する視点ではだめなので、『阿弥陀経』

独自の世界を開く読み方が要求されるように思うのであります。ここでは『阿弥陀経』の場合は釈迦・弥陀ではなしに、釈迦・諸仏ですね。ずっと五事をおして釈迦の勸信、諸仏の勸信、釈迦の証成、諸仏の証成、それから釈迦の護念、諸仏の護念、釈迦の讃嘆、諸仏の讃嘆というふうに全部、釈迦と諸仏の、つまり釈迦は仏教を代表する、諸仏はいわば世俗です。世俗諦ですね。そうなる釈迦のほうは仏教というだけでなしに、真諦でしょう。真諦と俗諦というものの対応のなかで『阿弥陀経』というものが読まなければならないのでないか。少なくとも親鸞にとつて『阿弥陀経』がもった意味はそういうものでないかということであらためて思わせられるわけであります。

ですから、ここで法相の五事が取り上げられますが、とくにやっぱり護念ということであります。諸仏の護念と、『阿弥陀経』の場合には諸仏の護念という言い方をされます。護念というのは菩提心を護るということでありますから、われわれの、もっと具体的に言えば生涯仏法を聞くように、つまり仏法への方向を失わぬようにせしめられたということでありましょう。で、この護念に執持護念と発願護念ですね。執持護念というのは経典のなかには言葉はありません。原文は見当たらない。発願護念は言うまでもなく『阿弥陀経』で申しますと、

このゆえに舍利弗、もろもろの善男子・善女人、もし信あらん者は、应当に願を發してかの国土に生ずべし。

（聖典一三三頁）

という言葉になってきております。これが発願護念ですね。それから執持護念は、往生の証成をあらわす名号執持というところであります。ここには名号の執持は書いてあるのですが、執持護念という言葉はでてきておりません。

ただし『称讚浄土経』のほうですね。これは『阿弥陀経』の異訳といわれるものですが、『称讚浄土経』のほうには執持護念をあらわす言葉、『阿弥陀経』ではいま申しましたところがありますが、「もしは一日、もしは二日、もしは三日、もしは四日、もしは五日、もしは六日、もしは七日」（聖典二二九頁）という一段であります。そのあとに、

念を繋けて乱れざれば、是の善男子或は善女人、命終の時に臨みて、無量寿仏、その無量の声聞の弟子菩薩衆と俱に、前後に圍繞し、その前に來住して、慈悲加祐し、心をして乱れざらしむ。既に命を捨て已りて、仏の衆会に隨いて無量寿の極樂世界清浄の仏土に生ず。

（眞聖全一・二四六頁）

という言葉が『称讚浄土経』のほうに翻訳されております。

## ■ 執持護念は往生不退

要するにここでの執持護念は往生不退ということですが、往生不退ということの問題は、ご承知のように龍樹以来の浄土教思想の面目をあらわす言葉です。龍樹菩薩の教学というものの、つまり空の思想があらわす面目は現生不退ということですが、浄土に生まれるというところは現生不退の位に至ることを得るということでありまして、それを龍樹は速疾往生と呼びました。速疾に阿耨多羅三藐三菩提を得ることだと。

これは蓮如の教学の『深解会通』という書物があるのですが、ご承知のように『教行信証』各卷には総標という一段があります。まず最初に「教卷」なら「教卷」の大意、全体をあらわす言葉ですが、『深解会通』というのはその大意積です。『深解会通』というのですが、蓮如の教学の性格は深解と深信の二つの伝統があるわけですが、『深解会通』というのはその巻の大意積ですね。その大意を取り上げたものです。『深解会通』というのは蓮如の『相伝義書』を出版するときにはいちばん最初に出した本です。『深解会通』の全体を読んでいただいたら、えらい私たちが『御文』を読んで誤解している部分があつくりするのですが、蓮如が問題にするのは『教行信証』というのは教行証文類ですが、そのあとに真仏土・化身土というのができます。真仏土というのは真仏ですね。ほんとうの仏さま、ほんとうの仏の国、つまりそれは釈尊のさとした国です。ふつうだったら「証卷」にでてくるのです。だから「証卷」の内容を、真実の証を明らかにしたら真仏土なんか書く必要がない。それなのになんで書いたかというのは『深解会通』のいちばんの問題なのです。

そのときに一般的に真仏土と言ったり、真仏と言ったら、あの世だと思つていよう。まあ私たちは『御文』を読んでいますから、彼岸です。あの世というふうにしかならない。死んでからの話と。いずれ『愚禿鈔』でもでてくると思うのですが、仏の三身ということができますが、法身仏・報身仏・化身仏ですが、みんなこれは通仏教で言っている仏の三身と理解しておりますが、蓮如はそんな理解はしません。真宗の、だから親鸞はわざわざことわつて、本願証成の三身（聖典四二七頁）と言つていよう。その真の仏といふのは何かと言つて報身如来と言つていよう。本願酬報の仏であると。それが真の仏だと。煩惱の身が修行して仏になつたものとは違ふのです。なんか私たちはその仏と報身如来と混乱してしまつて、それで真の仏土と言つたらあの世だと。真の仏と言つたら、あの世にいる仏さまだと、こう思つていよう。そうではないのですわ。大乘仏教でいよう因果は同時ですから、同時因果です。異時因果で

はないのです。龍樹のいう現生不退ということ。現生不退の位に住するということが浄土を願う機にとってやっぱり問題になるのです。聖道門でないということでしょうね。聖道の機ではない。凡夫が念仏して、そんなものさとりがひらけるはずはありやせんわね。だからやっぱり現生不退ということがいちばん大きな問題になる。煩惱の心にまかせたら、いまお念仏をしているかと思ったら、ずるずるつと後戻りしてしまうのです。流転の機です。だから蓮如が言っている往生浄土というのは、なんかあの世でござるということではないのですね。

これはとくに仏身論にいちばん端的にみられるのが、たとえば『観経』で言えば華座観です。『観経』の場合は仏さまというのはどこにあるかというところ、華座観と像観と真身観でしょう。それから観音と勢至ですね。観音観・勢至観です。仏さまというけれども、仏さまは具体的にはいちばん最初には空中にみられる仏さまです。空中にみられるというのは、みえないものがみえたということです。ほんとうはかたちがないのです、法身というのは。「法身は、いろもなし、かたちもましまさず。」（聖典五五四頁）と言ってありますから、かたちのないのがみえるはずがない。みえるというのは何がみえるかという蓮台しかみえんわね。それが華座観でしょう。その法身がみえんということであらわすのが住立空中という言葉です。華座がみえるということが大事です。華座だけは凡夫であろうが聖者であろうが、かたちとしてとらえることができる。いわば人間として最高の座です。それを座功德ということです。座が人間を作るんだ。そんなもの教えてもできっこない。いつの間にやらできる。坊さんでもそうや。前からみていたら、いつまでたっても坊さんにみえんわ。だけど後ろ姿だけはやっぱり坊さんだわ。これは妙です。だからあまり説教せんことです。後だけみせておく。僕はそう思う。それはやはり華座観ですね。だから『浄土論』でも仏の八種の功德をあらわす最初は座功德でしょう。その座功德の次には仏の身業功德、口業功德、意業功德、大衆功德、上首功德とか、特別なものはひとつもない。特別なものは何かと言うと座功德です。いちばん最初にでてくるのは座です。だけど、その座しかみえんということが大事です。座しかみえんということがいちばん大事ではないですかね。座の上に乗っかる者はだめです。

### ■ 現生不退

いろいろ申しましたが、ですから蓮如がさとりということをは、あの世ということはいわれないのです。『御文』で後生と言っているけれども、後生の觀念がぜんぜん違う。死んでからの話を言っているのではないわね。ほんとうの仏さまというのはどうな

のでしよう、少なくとも現生不退ということ。不退位を護る。それが護念です。それを龍樹は現生不退と言った。それを、善導大師は、その現生不退の内容を明らかにしようとした。二河譬のなかで、「我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん」（聖典二九〇三〇頁）と。あそこで死ということを言っているでしょう。龍樹が問題にしたのもこの死なのです。難行というのは諸・久・随、いろいろせんならんし、長い間せんならんし、そしてそのうちに墮落すると。それを菩薩の死だと言っている。二乗に墮ると。菩薩の死だと。

### ■ 冒険心とは死なない魂

僕はここでほんとうは、死なない魂というのはいったい何だと言え、冒険心だと思っっているのです。あなた方みんなそうやって一生懸命に勉強して納得しようとしている、これはみな菩薩の死です。納得できなかつたら飛べんのや、信じられんのや。信ずることとは納得することとは違う。

## 三

### ■ 宗祖は諸仏証誠でなく諸仏称名

ここで言ってしまったていいかどうか分からないけれども、諸仏称名ということを行いますわね。親鸞聖人は諸仏証成という言い方ではなく、称名というでしょう。称名というのは第十七願です。『阿弥陀経』は第二十願です。位が違います。だから『阿弥陀経』の場合は証成です。『大無量寿経』の場合は称名です。諸仏称名です。そのときに、「称名は称念に非ず」ということを『六要鈔』で存覚がえらい強調している。称名ということと称念ということとは違うと。称名にして称念に非ずと。これは曾我先生がちよつと言わったことがあるわ。「称念なんてありません」と言われた。称念の念は観念です。称名ということとは違うのです。念は考えるということです。思念です。仏さまの思念に相応しようとするのを称念ということです。称名は称揚です。名をととえろという。あなた方はやっぱり称念だ。一生懸命考えている。納得できれば、ああそうかと。納得できれば、ああそうかというけれども、納得するまでには橋はもたん。石橋を叩いているうちに石橋が落ちてしまふ。渡らないうちに叩いて落ちてしまふ。僕はそこは冒険心というものが一つ問題になると思うんだ。宗教心のもっている、信仰心のもっている冒険する魂です。これは話が横つちよへいって

しまったけれども。

要するに龍樹菩薩は諸・久・随ということをもって菩薩の死ということ言った。善導大師は二河譬のところ、

我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん。一種として死を勉めざれば、我寧くこの道を尋ねて前に向かうて去かん。

（聖典二九〇二〇頁）

と言っているでしょう。あのとき「前に向こうて去かん」と言っている。それまでは二河譬はみんな西に向かいてゆかんとする。西です。方向がある。この三定死のところだけ方向がないのです。「前に向こうて去かん」と。おもしろいね、ここら。それを僕は冒険心という言い方をするのですけれど。やみくもに言っているわけではないのです。

そこで善導大師がこの三定死のところ、「前に向こうて去かん」というのは、不退ということでしょう。退転せんということでしょう。不退心ということでしょう。これを護念ということです。考えてみればえらそうなことを言っているけれども、四十年近く真宗の聖典を読んできたのだけれども、いろんなかたちで迷っているわ。ニーチェやハイデッガーにきりきり舞いをさせられてきた。いま皆さん方はオウム真理教なんていうけれども、あれは別に珍しいものではないのです。曇鸞大師が仙術に迷ったのやろ。仙術なんていうのは、あの頃で言えばペテン師だ。北周の武帝とか秦の始皇帝なんか、みんな仙術に迷わされた。これは仙人のことです。ペテン師のことや。仙という字はだいたい新しい字です。もとは仙をあらわす字は僊という字です。舞い上がる。人間が人間でないものになっているという意味で仙人といったのです。ですから曇鸞大師が仙術に迷ったというけれども、別に不思議でもなんでもない。あとから考えたら、あほかいなあとというふうなものやけれどもね。曇鸞ほどの人でも迷ってきた。迷ってきたということが大事ではないかね。自分の人生の方向が成り立たないから迷うのだろう。方向が成り立たなくてもケローンとしている人間が多いのではないかね。すると迷うほうが真面目や。人生に迷うということは人生に真面目だから迷うのです。迷っているのは馬鹿ではないわね。迷わんほうがおかしい。ただ一つの方向を見いだした上で迷うというのを死というのです。「回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん」。そりや、西に向かつて行きよったんやで。行きよった方向があったのです。その方向があつて迷うのだろう。それを菩薩の死というのです。それは困ったことやというのではないのや。はじめて悩むということがあるのです。方向があつて、その方向を歩む心が悩むのです。困る人間は多いけれども、悩む人間はそういるものではない。やっぱりそこで善導大師が言っているのは、

今更に行者のために、一つの譬喩を説きて信心を守護して、

と言っています。

### ■ 守は外からまもる。護は外からまもる

まもると。あそこでは守と護と。守は外からまもる。護は外からまもるのではない、内からまもるのは護です。信心を守護せんと言っております。外からまもるといふことと内からまもるといふことがあるわね。やっぱりこれが護念の内容です。

ところがその護念を『阿弥陀経』では最後に、「執持に三」、「発願に三」とありましょう。已・今・当です。已今当が成り立つのを往生というのです。已は已生、今は今生、当は当生、これを三生といいます。あるいは三世ともいいます。西山なんかでは三生という、三生果遂といひまして、浄土に往生するというようなことはなんぼ早い早いと言っても、そうは簡単にはいかんと。まず三生果遂と。已生、今生、当生、来るべき世。過去現在未来です。三世をとおしてようやく浄土に往生することを果たし遂げることができるといふのが三生果遂です。これは二十願の果遂の誓いというときに、三生果遂というのはかならずでてくるテーマです。『阿弥陀経』の場合は、三生果遂だというのが、浄土宗の西山派の解釈だったと思っております。そう簡単に人間は浄土に往生するなんてことはできないものではない。ところが三生を一生につくすというのが一生果遂です。これが真宗です。その三生果遂の内容は何かと言うと『法事讃』の三往生です。ご承知の難思議往生・双樹林下往生・難思往生です。いわゆる三願転入です。そういう構造でここを読んでいくしかない。ちよつと休みます。

## 四

親鸞という人はなんともいへん頭の構造をもっていた人やね。『愚禿鈔』というのは読むものではない、見るものです。『大無量寿経』に法蔵菩薩の五劫の思惟ということが書いてあるわね。「五劫思惟之撰受」と。その前には、「国土人天の善悪を親見」するといふ言い方をしている。親見というのは一目でみるという意味です。差し引き勘定が一目でわかる。『愚禿鈔』というのはそういうのですわ。だから一頁一頁読んでいたらわからないのです。全部が頭のなかに入らなかつたら読めんです。だから一つの言葉をいろいろ

一生懸命に解釈をしても、次の言葉とどういう関係になっているかがわからなかったら、何もならへん。ところが『愚禿鈔』というのはそういう意味で言えば、全体のなかの一つの言葉なのです。延長するわけではないんだ。全体のなかの一つの言葉として位置づけられている。これはやっぱり親鸞の独特の解釈論です。一字一字ばらばらにする。字訓釈です。ばらんばらんにして、それをもういっぺんもとの言葉におおしてみる。

真実功德という、真とは何か、実とは何かと。真実という言葉でもこれはその時代、その時代、ずいぶん違うわね。まことという意味をもってくるのはだいたい新しいのです。もともと真実という言葉を非常に好んで使ったのは老子です。老子や荘子にとっては真実というのは、架空にたいする意味をもったのが真実です。真実というのは充実という意味です。老子か荘子のなかにてきますね。真実というのは徳利に一杯酒を入れて上から蓋してひっくり返しても一杯。だから真という字は顛という字なのです。顛はさかさまになるという字ですから、人間をひっくり返したかたちが真という字です。ずいぶん同じ言葉でも、その時代その時代によって違います。まことなんていう意味がでてくるのはずいぶん新しいですね。

親鸞聖人の場合はその言葉をどこに位置づけるかです。基本的には善導大師の『観経疏』のいちばん最後にでてくる「一句一字も加減すべからず」（真聖全一・五六〇頁）です。加減するというのは、とったりついたり加減です。付け足したり省いたりするなというのが加減すべからずです。ところが親鸞は加減すべからずですから、とったりついたりはしない。しかし場所を替えるのです。同じ一字でも場所を替えることによって、ぜんぜん意味が違ってくる。とることもせんし、加えることもせん。だけど位置を替える。位置を替えたなら読み方がごろつと変わるの漢文ですわ。漢文というか、親鸞の漢文は漢文でもないわね。中国語とはいえない漢文です。だけど位置をどんどん替える。ええーっ、こんな読み方ができるかというようなものです。加點本というのがある。加點本というのは訓や点を親鸞が自分でつけた。昔は全部白文ですから、加點の取り方でぜんぜん意味が違います。あれがやっぱり親鸞聖人の学問的方法だろうと思います。それをもっとも象徴的にあらわしているのが『愚禿鈔』です。だから全体をとらえないと、この短い言葉がもっているほんとうの意味がみえてこない。パズルみたいなものです。うまいことびたつと入らなかつたら何を言うてるのやらわからへん。

■ 已・今・当の執持護念

だけど、なるほどこれなんかでもそうでしょう。なんで執持が最後にでてくる、同じだすならこの護念のところだしておけばいい。

護念のところに置かないで、最後に、「執持に三」と。するとここまできますと、已・今・当の往生の執持ということになる。すると三世を尽くして執持するということです。過去・未來・現在を執持するから、その執持するものがあって、はじめて已・今・当が成り立つわけです。ふつうで言えば次にでてくる三往生に、難思議往生・双樹林下往生・難思往生とあるでしょう。ところが已・今・当の執持護念という意味から、これをとらえなおしてみると、双樹林下往生・難思往生・難思議往生になります。『法事讃』の三往生は難思議往生・双樹林下往生・難思往生の順番ですわ。これは『法事讃』の前行分に置かれている言葉でして、『法事讃』は法事ですわ。法事の場合は唱導師が高座にあがられます。その高座にあがった人に対して説法を要求するのが大衆です。その言葉として、

衆等齊シクシテ心請コトヲ高座ヲ往生樂ニ 慇懃智影說キタマヘ尊經ヲ往生樂

(真聖全一・五六五頁)

とでております。衆等、心を齊しくして高座を請ず。そして「往生樂」、往生の楽しみです。往生というのは浄土往生です。浄土に往生することの楽しみです。なんか仏法を聞くことはうつとおしいことではない。蓮如あたりが『御文』に、そういうふうにはありませんわ。心にうつとおしいことだと思いきや、あにはからんや、仏法を聞くことの楽しさよということを言っているではないか。ほんとうは仏法を聞くことの楽しみをもつことができるのを往生人ということです。仏法を聞くのがしんどいというのは往生してないということです。ほんとうは往生人というのは聞きたい話が聞けるということです。ですから往生樂、往生樂ということです。「慇懃に智影尊經を説きたまえ」と『法事讃』の前行分にでてくる。『法事讃』というのは、『阿弥陀經』を誦する行を示したもので『転経行道願往生浄土法事讃』と言っておりますから、お経を読みながら歩くのです。お経というのは座っておって読むのがふつうですが、そうではないのです。歩きながら読むんだ。それを行道というのでしよう。ああいうのはおもしろいと思うのです。よく歩いたのは弘法大師ですけれども、弘法大師は八十八カ所を歩きながらお経を読んだのです。いまでも歩いている人はみんな八十八カ所といっています、休むところについてお経をあげている。あれはあべこべやがな。歩きながらお経を読むのです。それでお寺にいたら休むんだ。ところがいまはそうではない、歩いてるときはぶつぶつ文句を言いながら歩いて、休むところにいったらお経を読む、それでうどんを食うてる(笑)。そうではないのです。歩きながらお経をあげるんだわ。あれは陀羅尼の形式でしよう。「転経行道法事讃」というのはそれですわ。『阿弥陀經』を転経行道する。

そのときに「慇懃に智影尊經を説きたまえ」と言っています。「慇懃に智影」、智影するというのは聞いている人たちの心を知れと。

聞いている人たちが何を求めているかをよくわかるのを智と言っているのです。そして「尊経を説きたまえ」と、この場合の尊経というのは『阿弥陀経』のことです。これが前行分です。それから転経、そして最後が後行分です。行という字であらわしているのは、ふつうお経は教学的には宋の道安が三分釈という序分と正宗分と流通分というふうに分けましたけれども、善導大師の『法事讃』の場合には行です。前行、後行です。それは余計なことですが、そのときに「尊経を説け 往生楽」と。やっぱり往生楽がでてきます。

そしてその往生楽の内容が何であるかと言うと、ここに置かれている難思議往生、双樹林下往生、難思往生です。これが繰り返し繰り返し、こういう偈文においては往生楽といい、そして難思議往生楽、双樹林下往生楽、難思往生楽と、この三往生の言葉が次々置かれております。これは前行分の形式ですけれども、こういう往生楽をあげるときには、ここに示されているように、難思議往生と双樹林下往生と難思往生です。しかし親鸞聖人の三経配当から言ったら、十九願は双樹林下往生でしょう、二十願が難思往生でしょう。そして十八願が難思議往生です。ですから、ぜんぜん順番が違っております。これはご承知のように、

ここをもつて、愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依つて、久しく万行・諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る、  
（聖典三五六頁）

と、離れたのですから、已生です。すでに生じて離れた。そしてそのつぎに、

善本・徳本の真門に回入して、ひとえに難思往生の心を発しき。  
（同頁）

と、今生です。そして、

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。

（同頁）

と、これは当生でしょう。難思議往生を遂げたのではないのです。遂げんと欲うです。欲生です。これは大事なことです。往生したのではないですよ。已生が双樹林下往生、今生が難思往生、当生は難思議往生ですが、「遂げんと欲う」と。

皆さん方は浄土というのは往生するところやと思つておられるけれども、善導大師の『法事讃』には、「開顕無生浄土門」（真聖全一・五八八頁）と言つておられます。おそらく曇鸞からきたのでしようが、無生の浄土だと。これが真宗の浄土です。往生の浄土ではない。無生の浄土だと。生まれることのない浄土という意味がある。生まれることがないから、誰でも生まれることができる。生まれにやならん浄土

なら、生まれる人もあれば生まれない人もあるわね。善導大師は生まれることのない浄土を明らかにしたのです。これは大事なことやね。「開顕無生浄土門」、顕らかに開くという。つまり無生の生というのはそういう意味ですわ。生まれないのです。

### ■ 菩提心の本質を願に見いだした

ですから、その次にでてくる発願護念も、「若已生、若今生、若当生」というのは執持往生という護念ですけれども。発願という場合は「已発願、今発願、当発願」でしょう。全部発願でしょう。発願というところに浄土が開かれる。永遠に発願していくのです。発願というのは願うところありということです。願うところありという、これは具体的には欲生でしょうが、欲生が成就したのが発願です。菩提心というものの本質を願に見いだした。僕はやっぱり大変なことだと思っね。皆困っているのは求めるところがないのでしよう。願うべきところがあつたということの喜びです。「帰すべきところぞさらになき」（曇鸞和讃「聖典四九一頁」と。ところが帰すべきところを見いだしたと。願うところがあつたと。それ以上のことを求めるのは欲というものやわ。永遠に願うべきところのものがあつたということが喜びではないか。みんな願うべきところがないんだわ。どこに行つてもいっしょです。ほんとうに願うべきところを見いだした魂というものの喜びを発願という言葉で示しているのだ。これをこの執持という言葉で示そうとしています。執持護念、発願護念です。そういうかたちでわれわれを護っているのです。

## 五

### ■ 釈迦讃嘆と諸仏讃嘆

それでその次に、「讃嘆に二」とある。「讃嘆に二」ということは釈迦の讃嘆と諸仏の讃嘆です。釈迦が阿弥陀さまの本願を讃嘆する。阿弥陀さまの本願だけではないわ。これは従来の教学の解釈では、お釈迦さまが阿弥陀さまの本願を讃嘆するということと、それと諸仏が阿弥陀さまを讃嘆することをお釈迦さまが讃嘆せられると。諸仏の讃嘆は、諸仏が阿弥陀さまを讃嘆するのと、お釈迦さまの讃嘆を讃嘆すると。ですから諸仏と釈迦がお互いに讃嘆する場合は彼此互讃といひます。お経の言葉で言いますと、彼此互讃といひのは、「舍利弗、如我今者 称讚諸仏 不可思議功德、彼諸仏等」（聖典一三三頁）です。正宗分の最後の文ですわ。

舍利弗、我がいま諸仏の不可思議の功德を称讚するごとく、かの諸仏等も、また、我が不可思議の功德を称説して、この言を作さ

く、

（聖典一三三頁）

と、ここに彼此互讚が説かれます。それとそれぞれが阿弥陀さまの本願を讃嘆するという、それで「諸仏に二、釈迦に二」と讃嘆ということが説かれますけれどもね。僕はそうとは思わんの。一つはお釈迦さまが阿弥陀さまの本願を讃嘆せられる。もうひとつの讃嘆は何かと言うと、それを聞いて往生する衆生を讃嘆したもうと。だから本願を讃嘆すること、往生を讃嘆すること、この二つだと僕は思う。まあ、それはどつちをとられてもよろしい。大事なことは讃嘆ということです。誉め讃えると。だけど第十七願を讀んでも、讃嘆という言葉はでてこない。

たとい我、仏を得んに、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟して、我が名を称せずんば、正覚を取らじ。

（聖典一三八頁）

と、どこにも讃嘆はない。ところが親鸞聖人はこれは諸仏称名の願と呼んでおられる。そこに「咨嗟」とある。咨嗟という字を『六要鈔』では、これを讃嘆と翻訳しているのです。だけでも咨嗟には讃嘆という意味はありません。咨というのはため息をつくという字です。それから嗟というのは嘆くという字です。ため息をついて嘆くという字です。どこにも讃嘆ということとはでてこない。

### ■ 咨嗟は痛惜、衆生を痛焼する

だから『六要鈔』をみますと、讃嘆と翻訳しているにもかかわらず、咨嗟は痛惜であると。字引にできます。嘆くという字の意味です。これが『大無量寿経』の先ほど言っていた五悪五痛五焼という、痛焼、痛焼というのは親鸞も使っております。衆生を痛焼したもうと。こういう言葉になっててくるのです。ところが、ここに讃嘆という言葉がでてくるのは、「ことごとく咨嗟して、我が名を称せずんば」、「称我名者」と、我が名を称えるもの、これではじめて讃嘆となる。名を称える。名ということのもっていることの意味です。ほかのものなら讃嘆にはならない。ここに名という言葉がでてきたから讃嘆になる。

名というところに、讃嘆というのは天親菩薩は、『論註』にも「口業に讃嘆す」とあります。身業でもなければ、意業でもないという事です。身の業は礼拝にあります。心の業は願生にあります。しかし称名は口業です。ですから口業というのは最初に申しましたように、それは称念ではなくて称名だと。名というのは言葉なのです。言葉、口業というものをおしつめていたら言葉になる。言葉というのはギリシヤではロゴスですわ。これは一つ間違えると声になる。称名でなしに称声になる。たとえば善導大師あたりは一声一念という言い方をするでしょう。それで法然上人までくると、念声は一論なんててくる。

■ 称名は大行、聞名は信に配当

親鸞聖人は念声は一なんていわない。なんでいわないかということもあるわね。なんでいわないかというのと、親鸞は称名をいったのではない。聞名をいったのです。聞いたんだ。称えたのではない。称えたのは諸仏です。聞いたのは凡夫です。称えるのは行です。聞くのは信だ。行と信に配当したのです。称名は大行に配当した。聞名は信に配当した。そういう先ほど言った言葉のパズルです。言葉を置いた位置です。だから念声は一なんていわない。行信は一なんていわないでしょう。行と信は分けるに分けられんということはいわね。一ならず異ならず。一つではないけれども一つだと、だけど一つでない。こういう親鸞の言い方が念声は一論を避けたのです。念声は一論をいうと神秘主義になる。密教になります。そういうことは皆さん方で一つ一つ考えてみてください。

で、ここで讃嘆ということなのですが、ほんとうは大事なことは名を称えるということが曇鸞にとつては如実修行相応と、仏さまに相応すること、仏さまに相応するような生活をあらわすのが身でもなければ心でもない、口だという、名だという、称名だ。これは浄土門の独特の思想でしょう。世界中にないでしょう、名というようなことをいうのは。名こそ真理の行だというようなことはどこにもないじゃないの。浄土門の面目をあらわすような課題でございますわ。今日はこれくらいにしておきます。

(一九九五年九月十八日)

第二一八講（上卷 三三講）

『小經』、勸信<sup>ニ</sup>、証成<sup>ニ</sup>、護念<sup>ニ</sup>、讚嘆<sup>ニ</sup>、難易<sup>ニ</sup>

勸信<sup>ニ</sup>者<sup>トハ</sup>

一 釈迦勸信

釈迦<sup>ニ</sup>

本約功德証成下

五乘其義相

連今儀宜也

二 諸仏勸信

諸仏<sup>ニ</sup>

本約往生証成下

五乘其義相

連此定宜也

証成<sup>ニ</sup>者

一 功德証成

二 往生証成

護念<sup>ニ</sup>者

一 執持護念

釈迦護念

二 發願護念

諸仏護念

讚嘆<sup>ニ</sup>者

一 釈迦讚嘆<sup>ニ</sup>

二 諸仏讚嘆<sup>ニ</sup>

難易<sup>ニ</sup>者

一 難疑情<sup>ナリ</sup>

二 易信心<sup>ナリ</sup>

執持<sup>ニ</sup>三 已今当

發願<sup>ニ</sup>三 已今当

『法事讚』有<sup>リ</sup>三往生<sup>ニ</sup>

- 一 難思議往生ハ 『大経』ナリ 宗ナリ
- 二 双樹林下往生ハ 『観経』ナリ 宗ナリ
- 三 難思往生ハ 『弥陀経』ナリ 宗ナリ

(聖全一・四五七頁)

『小経』に、勸信に二、証成に二、護念に二、讚嘆に二、難易に二。

勸信に二とは、一 釈迦の勸信

二 諸仏の勸信

証成に二とは、

一 功德証成

二 往生証成

護念に二とは、

一 執持護念

二 発願護念

讚嘆に二とは、

一 釈迦讚嘆に二

二 諸仏讚嘆に二

難易に二とは、

一 に難は疑情、

二 に易は信心。

執持に三、 已・今・当。 発願に三、 已・今・当。

『法事讚』に三往生あり。

一 に難思議往生 は『大経』の宗なり。

二 に双樹林下往生 は『観経』の宗なり。

三 に難思往生 は『弥陀経』の宗なり。

(聖典四二六〜四二七頁)

—

## ■ 小経の法相五事

『小経』の法相五事、これは「総標五事」というふうに科文するのは蓮如の教学であります。とくに『小経』の場合は選択という言葉を用いずして、法相の五事をもってあらわされるわけですが、どうも『阿弥陀経』というようなものを、まあ『阿弥陀経』は一代仏教の結経であるといわれるのであります。結経、つまり最後の経典であるといわれるのですが、その最後の経典たることを意味するのは、この法相五事でありませぬ。勸信と証成と護念と讚嘆と難易という、これだけの事柄であります。

これは私自身ずっと『愚禿鈔』というものを考えるときに、現在『愚禿鈔』としてあるのは宗祖から書写を許されたといわれる顕智本と、それからその顕智本を写したものであろうといわれる存覚書写本の二本であります。そういう意味から言えば存覚本としての『愚禿鈔』よりも顕智本をむしろ用いているわけです。これは八十三歳の頃、清書された奥書があるのですけれども、村上専精師の『愚禿鈔の愚禿草』という、これは定評のある『愚禿鈔』論であります。もしお目にとどまるようでしたら、ぜひ読んでおいてくださいたいものであります。村上専精師なんかは『愚禿鈔』は宗祖が吉水におられたときのメモであらうと、つまり法然上人の講義を聞かれたそのメモであらうというふうにいわれるのであります。そうであるにしても、それが八十三歳という、いわばもう人生の最後でございますね。そんなときに清書された。建長七年ですか、そのときに清書された記録されていますが、まったく若い頃にメモされたものをそのまま清書されたわけではなからう。やっぱりその間に宗祖が歩まれたさまざまな課題を反映しながら清書していかれたであらうと。

## ■ 清書は思想の総決算

ただ、私たちはたいがい清書といったら、乱雑に書きますと、「清書してこい」といわれたものですが、清書というのはまあ今はあんまりいわないようですけれども、清書というのは学校での勉強の一つの大事な学びの内容をもっております。だけど、そんなときの清書というのは、字がゆがんでいたり変な字を書いたりしたものを、それを書き改めてきれいにするという意味で清書といっていたわけです。だけど、どうも親鸞の晩年におけるさまざま、『唯信鈔文意』とか『一念多念文意』とかというものも、そういうときに清書されるのですが、そのときにいわれる清書というのはそんな汚いものをきれいにするというだけではない、やっぱりそこに展

開されている思想の総決算という意味をもったものが、この清書だろうと思います。

したがって、ただたんに法然上人の講義のメモを清書したというものでもない気がします。法然上人の講義ということからいえば、今の場合、『大経』と『観経』と『阿弥陀経』との選択を述べられておりますが、これは法然上人の『大無量寿経釈』、『観無量寿経釈』、『阿弥陀経釈』でありますね。まあ偏依善導一師といわれておりますから、とくに『観経釈』の場合は善導大師のものによられるのですが、法然上人には法然上人独自の『観経』解釈もありますし、『大無量寿経釈』もあるし、『阿弥陀経釈』もあるわけです。それなら善導大師のいわれたとおりの観経釈を用いておられるかというところではない。やっぱり法然には法然独自の釈書があります。ですから、吉水で聞かれた三部経釈のメモというだけではいい。今度は親鸞聖人には親鸞聖人の独自の読み方がこの『愚禿鈔』のなかで述べられているわけでありますから、やっぱりただたんに乱雑に書かれたものを清書されたという意味だけではない。この清書という言葉のなかには宗祖の五十年にわたる求道の苦闘のなかから清書し直されたというものがあると思わざるをえんわけです。

僕は本山が出している『真宗』にも、もう十年にもなりますが、「選択集聞誌」というテーマで『選択集』を取り上げたのは、なにか『歎異抄』というものが明治以降、これはとくに清沢満之という人が大きな意味をもつのですが、それまでは『歎異抄』というものを蓮如が奥書に、「於無宿善機、無左右不可許之者也」（聖典六四二頁）という掟書きが置かれておりますから、『歎異抄』というものを一般にみせなかつたわけです。

つまり、それはいわば河和田の唯円と鳥喰の唯円と、鳥喰の唯円という人は破門された人ですから、破門された人のものをみせなかつたということもあるのでしょうが、いちばん大きな理由は、『歎異抄』というものがいわゆる真宗の宗風といわれる真俗二諦相依の宗風、つまり覚如なり蓮如なりがたてる宗風にそぐわないということがあつたのだらうと思います。ですから、本派本願寺の教学には近代の教学として性格づけるようなものはありませんけれども、大谷派は『歎異抄耳喰』以来、妙音院了祥という人の、これは私は鳥喰の唯円の耳喰だと思っておりますが、『歎異抄耳喰』という有名な『歎異抄』解釈の本があります。妙音院了祥は擬講で終わった人ですけれども、幕末の人ですから、やっぱりこういう蓮如の奥書があるにもかかわらず、『歎異抄』を読んだ人でしょう。そういう学者を育てるような教団の性格のようなものがあつたのでしよう。お西にはそれはないですわね。お東には明治になってから、つまり宗門の近代というものを性格づけるような『歎異抄』を取り上げた清沢満之という人があつたわけですが、お西にはそういう人

は見当たりませんね。明治のお西というのはやっぱり政治的なのでしょう。島地黙雷というような、まあインテリですわね。ご承知の大教院の問題に活躍して大教院という制度を取り止めさせた政治的な力のある人です。そういう人はあるけれども教学的に近代というものの基本にすえられるような教学は見当たりません。だけど大谷派の場合はやっぱり清沢満之の『歎異抄』というのが、ずっと大谷派の近代化路線の中に、今日の同朋会運動の背景にまで影響を与えていることは事実です。

### ■ 本願寺教学は『御文』の教学

ところが、本願寺教団をささえてきた一つは覚如の『改邪鈔』でありますね。歎異というのは異なるを歎いたのでありますが、本願寺を建てた覚如の『改邪鈔』は異なるを破邪する、歎異ではなしに破邪ですわね。破邪として排斥する教団主義ですわ。だから邪を改めるといふ改邪、あるいは破邪です。むしろ本願寺の教団としては『改邪鈔』が基本になっております。にもかかわらず、その『改邪鈔』と『歎異抄』というのは非常に内容をみてもらっても近い課題をかかえているわけです。ただその基本的な姿勢はまったく違います。本願寺の教団に対する異端、その異端を歎くのか、邪として排していくのか、排除していくのかという、同じ問題でも問題の取り上げ方が違うわけでしょう。

ですから、そういう本願寺の教学というものが、やっぱり覚如・蓮如という伝統のなかで形成されてくるということとは、結果的にいえば今日真宗といわれているものは何やと言うと『御文』ですわ。まあ人々の心得たる親鸞のお念仏というのは『御文』によって培われてきた精神であるといつて過言ではないと思います。

で、問題は『歎異抄』のなかに展開せられる念仏と『御文』のなかで展開せられる念仏と、もうひとつ大事なことは親鸞のいう念仏、ややこしいですけれども、そういう親鸞のいう念仏ということになりますと、やっぱり『愚禿鈔』という名前によってあらわされた本願の念仏でありますね。つまり今、『歎異抄』のなかでは、「聖道・浄土のかわりめ」（聖典六二八頁）という言葉で取り上げられる聖浄二門のけじめ、節目ですわ。それが今日ではそれだけでは決して浄土の念仏というものは明らかにならない。それを私は少なくともああいいう「選択集聞誌」というものを書きながら、今日的な意味での浄土の教えの学びというものはどこにあるのかということをはっきりさせたいと思つたわけであります。

## 二

## ■ 『歎異抄』の背景は『観経疏』

それはもつと短絡的にいいますと、『御文』というものの背景にあるものと『歎異抄』の背景にあるものと、これはよくいわれますが、『歎異抄』の背景にあるのは『観経疏』であるといわれます。つまり『観経疏』というのは善導大師の『観経』解釈です。善導大師の『観経』解釈によって文字どおり古今を楷定したと。つまり仏教の歴史そのものを改革したといわれるのが『観経疏』でありますから、その『観経疏』によって古今楷定を実現したのが、法然上人の『選択集』の立教開宗ということになるかと思えます。

ですから覚如にしても蓮如にしても、その思想の背景にあるのはやっぱり『観経』ですね。つまり『観経』というのは願文でいえば十九願であります。十九願の念仏というものは基本的には、やっぱり聖道仏教のなかに浄土の仏教を選んだという選択廃立を基本にします。聖道門を廃して浄土門をたてるという廃立の思想が基底にあります。廃立ということになりますれば、やっぱり歎異ということよりも改邪ですね。いろいろそこで取り上げたい問題があるのですが、『阿弥陀経』というのはご承知のように十九願でなしに二十願であります。二十願を展開しているものでありますから、ここにはなんか一つの立場というものはありません。むしろ十八願と十九願という二つの立場をつなぐものが二十願であります。つまり果遂の誓いといわれる。果遂ですから止まらないということです。果たし遂げるということは退転せんということですから、結論的に申しますれば、この二十願というのは住不退転ということです。止まるところなしということですから、止まるところがないなら、一つの立場に止まらない、立場を固執せんということです。そういうところに二十願の非常に大事な『阿弥陀経』の意義があります。

## ■ 小經の意義は恒沙の諸仏の証成

つまり『阿弥陀経』の意義ということは恒沙の諸仏の証成ということの意味です。恒沙の諸仏の証成ということは孤立せんということとです、簡単に言うと。人間が孤立するということは、たとえそれが念仏であっても孤立するような念仏は邪見傲慢を本質とする念仏です。それはみんなあるのです。今頃あまり見んようになりましたが、昔は誰がなんといっても私のこの胸の中にちゃんとお入りくださっている阿弥陀さまはというようなお婆さんはたくさんおりました。私の聞いたお念仏は、といって誰がなんと言つてもと言つてがんなる念仏者が多かったですね。それはむしろ有名な人でない。私は学生時分には大学の先生の講義を聞くよりも、そんなご門徒の聞

法者を尋ねて歩いたものです。そういう人があちこちにおられたのです。妙好人とまでは言われなくても、聞法者と呼ばれていた人がおりましたけど。私はいまだによう忘れませんが、大学の予科の一年生頃にあちこちお説教に歩いていました。富山の別院の報恩講に行ったのが予科の一年の頃ですから、今から思ったら恥かしいこととございましてね。あれはお念仏者やから私みたいなものがしゃべっていることを有難いといつて聞いてくださったんだろうと思いますけど。今から思ったら顔から火が出そうなくらい恥かしいですわ。それで富山でもずっと海岸線を歩いて二十日間ほど説教をして歩いたことがあります。今ならとてもようしません。だけど、少なくともそういうところで念仏というものがほんとうに生きてはたらいっている姿をみせていただいておりました。これだけ私は嬉しいなあと思います。今頃、皆さん方がほんとうにお念仏に生きていらっしゃる姿をどこかで見たいと思っても見られませんわ、気の毒に。昔はやっぱりそういうところが現にありましたから、そういう人たちに遇ってきました。そういうところで念仏が生きているなあと思われような念仏というのはみんな懈慢界です。だからある意味で言えば、十九願の立場で念仏をするというのは懈慢界でしょう。二十願の立場でお念仏をするというのは疑城胎宮です。それを問題にしたのが化身土ですわ。だから「化身土巻」の総括には、

仏は『無量寿仏觀經』の説のごとし、真身觀の仏これなり。土は『觀經』の淨土これなり。また『菩薩処胎經』等の説のごとし、すなわち懈慢界これなり。また『大無量寿經』の説のごとし、すなわち疑城胎宮これなり。  
（聖典三二六頁）

とありますが、仏は『觀經』の真身觀の仏です。土は『菩薩処胎經』の懈慢界これなりと。あるいは『大無量寿經』の疑城胎宮これなりと、二つの名前で化土をあらわしております。つまり懈慢界というすがたをもつ淨土と、それと疑城胎宮という、化土といいますが、その化土は二つ面をもっているということと。これが化身土ということの大事な意味だろうと思いますが、そこまではお話できるかどうかわかりませんが、

### 三

ですから今ここで取り上げている『阿弥陀經』の証成護念、つまり法相の五事といわれるものの、何度読んでもここから動きがとれ

んようになっていくのですが、その証成というものをあらわすのに護念と讚嘆と難易と、それから執持と言っていますが、その執持というのは護念に所属しますから、護念と讚嘆と難易であります。護念と讚嘆と難易というものをあらわす証成です。

で、まず前回にも繰り返してお話したのですが、護念に、執持護念と発願護念と、同じ護念といっても執持の護念と発願の護念と。護念というのは心を護るといふ意味ですから、私たちの退転する心を退転から護るといふ意味です。たまたま仏法を聞いて念仏申そうと思いついても、すぐ退転するのです。誰でも仏法を聞こうという気はあるのです。仏法を聞きたいという心はみんなもっているのです。だけでもいつぱい聞いたところで止めてしまうのです。なんやこんなつまらないことであつたかと。これが大事なことです。こんなつまらないことやつたかというところで退転します。こういう退転をあらわすのは皆さん方ご承知の二河譬のなかに、

我今<sup>かえ</sup>回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん。一種として死を勉<sup>まぬか</sup>れざれば、我寧<sup>やす</sup>くこの道を尋<sup>さき</sup>ねて前に向こうて去かん。

(聖典二九〇頁)

という言葉があります。「回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん」というのは、あそこであらわされている死というのは菩薩の死です。菩薩の死というのは龍樹の概念です。龍樹が「難行易行のみちおしえ」(聖典四九〇頁)といわれる難行道をあらわすときに、菩薩の死として難行を意味せしめるのです。つまり菩薩の死というのは願心を失うということです。人間のいのちがなくなるのでない、人間をして人間たらしめている魂を失わせる。人間をして人間たらしめている人間の魂みたいなものを失ったら、それを菩薩の死ということです。再びよみがえることがないということです。

皆さん方、ご存知かどうかわかりませんが、大谷派では曾我量深師の頃には真人社というのがありました。真人という言葉を使っています。あれは真宗人の会という、そういう名前であつたので、曾我先生にこの会どうですかと会名をお尋ねにいたら、その宗の字をとられたそうですね。それで真人となつたといつて私は聞いたのですが、真人社といつたら真人、つまり真実の人、仏さまのことだといふふうに思っておられたかも知れませんが、中国人にとっては真人というのは羅漢さんのことです。無生を証せるものです。無生の生といふけれども、無生を証したものを真人ということです。つまり羅漢のことです。二乗のさとりをひらいた人です。けつして菩薩のさとりではありません。それだけは間違つたら困るのです。願心を失つたものを菩薩の死というのでしょうか。ちよつとしないことですから、要するに勘違いされるようですから、一つだけ申しておきます。

## 四

そこに人間をして人間たらしめるような法性を二河譬では三定死という言葉で、そういう魂を失うことを三定死としてあらわしてありますが、その死から護るということ、つまり願生の心を退転せしめざることを住不退転というわけです。それを護念と呼んでいるわけです。

## ■ 執持一心釈

ですから執持護念というのは『阿弥陀経』ではいわゆる執持一心釈。執持一心釈というのは、

舍利弗、もし善男子・善女人ありて、阿弥陀仏を説くを聞きて、名号を執持すること、もしは一日、もしは二日、もしは三日、もしは四日、もしは五日、もしは六日、もしは七日、一心にして乱れざれば、その人、命終の時に臨みて、阿弥陀仏、もろもろの聖衆と、現じてその前にまします。

（聖典二二九頁）

と、「執持名号、若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日、一心不乱」という一心不乱という言葉がでてきます。つまり諸仏現前です。諸仏現前到来に至るまで名号を七日間執持すれば命終わらんとするときに来迎したまうという、まあいわば七日間一生懸命お念仏しておたら死ぬときに仏さまがお迎えにきてくださるぞという生命保険みたいなものです。そういうお念仏をあらわしている。名号を執持すること、「七日、一心にして乱れざれば」と、こう言うのですから、そんなことは心配せんでいいのです。絶対できっこない。七日間どころでない、一日というより一時間というより、まあ十分間、お念仏しろといってもできっこありません。一心不乱なるどころでない。常行三昧というのがだいたいそういうことですが、まあ南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と言っているけれども、言っている間に台所のほうが気になっているのですね。今夜は何だろうなというふうなもので、一心にならない。これが大事なことです。つまり執持一心釈です。一心に念仏もうせば、命終わらんとときに現前来迎したまうと。

ですから願文からいったら、第十九願は来迎引接の願です。その来迎引接を保証するのが諸善万行です。つまり『観経』の三福九品定散二善を修することにおいて来迎引接の誓いを確保できる。それができんものやから二十願の念仏を回向して、つまり「善本・徳本

の真門に回入」(聖典三五六頁)すると。善本・徳本の念仏を称えて、善本・徳本といつてありますが、善本は善の本であり、徳本は功德の本という意味です。これは善本は善根ですね。徳本は功德の本といえます。これは功德です。そういう意味で念仏というものを考える、そういう念仏です。もっと言えば万徳の帰するところという意味で徳本です。いかなる功德もその念仏の功德にすぎたるはなし。念仏の功德に帰するという意味で万徳所帰の念仏ですね。それが二十願です。

#### ■ 執持一心

それが二十願ですということは、そういう念仏を『阿弥陀経』の執持一心釈に述べられるのです。だから十九願の諸仏来迎、臨終現前の願と二十願の執持一心、七日間の念仏と同じ意味をもっているわけです。どちらも利益としては来迎引接ということにあります。死ぬときに諸仏現前するという。ただしこのときの臨終現前という言葉は、非常に大事な言葉ですから気をつけておいてほしいのです。臨終現前ということは言いかえれば、明日はないということです。明日はないということにたった念仏です。

#### ■ 臨命終時

まあ今日はできんから明日にしておけということは、そういうのは臨終とはいえませんが。臨終というのは臨命終時です。命終わらんとする時に臨むというのではないのです。命終に臨む時です。つまり今ということです。明日はないということです。だから親鸞は臨終待つことなし。いつも臨終でないか。来迎たのむことなしと言った。少なくともここに述べられている執持一心釈、これがある意味での『阿弥陀経』の護念です。

## 五

執持護念といわれるのは、臨命終時において来迎引接したまう仏さまに迎えられているということであらわすのが護念、執持護念です。執持護念だけでも話はできません。因みにこれは『教行信証』ではいわゆる親鸞聖人の真門釈というのがございます。「化身土巻」に『阿弥陀経』の顕彰隱密を説いて、

「顕」と言うは、経家は一切諸行の少善を嫌貶けんべんして、善本・徳本の真門を開示し、自利の一心を励まして、難思の往生を勧む。

と、こう言われておりますね。「自利の一心を励まして、難思の往生を勧む」と、この「勧む」は聖典三四五頁では、彰の意味に対して顕の意味です。自利の一心を励ます。彰の意味から申しますと、

「彰」と言うは、真実難信の法を彰す。これすなわち不可思議の願海を光闡して、無碍の大信心海に帰せしめんと欲す。良に勧めすで恒沙の勧めなれば、信もまた恒沙の信なり、  
（聖典三四五頁）

とあります。諸仏の勸信証成ですね。勸信にも二、証成にも一貫して、二あり、二ありと。二という言葉の内容は顕と彰という意味です。顕彰隱密というのが善導大師の教学です。仏教というのは法を教えとしたものですが、法というものはいろもかたちもないものですから、言葉にならない。その言葉にならないものを言葉にしたのが教えです。真理は言葉にならない。その言葉にならないものを言葉にするということですから、あらわし方、顕も彰も隠も密も、みんな表現の概念です。どんなあらわし方かということがあるのです。あなた方でも人を愛するということは、ものを言わんということも愛し方の一つです。言葉を出すということも愛し方の一つです。腹を立てたと、腹を立てて、うわあーとわめくのも怒った心の表現です。だけでも、ものを言わんということも怒った怒りの心の表現です。天照大神だつて天の岩戸にお隠れあそばしたのです。もう顔を見ないということのも一つの表現法でしょう。

顕というのは見た目に見えるということ。彰というのは目にあきらかには見えなくても、ちょうど枯草のなかに青草が見える、ちよつと見えるというときに、そこに春が見えたと。まさに見えんとするのが彰です。隠は隠すということ。隠すことによつてあらわす。密は隱密です。その顕彰隱密の表現の概念をとくにここで全部取り上げて申し上げるわけではないですけれども、とくに善導大師の『観経疏』というのは、この顕彰の論理をもつて表現されたものですから、それを親鸞聖人は受け取ったのです。これは法然上人とはちよつと違ふところです。親鸞聖人の読み方の、やっぱり親鸞の深さというものがこういうところにあらわれてくるわけです。

### ■ 真門釈

で、いまここでは真門釈ですね。真門釈というのは浄土の法門というものを、十八願の法門は弘願門、それから十九願は要門、それから二十願を真門といいます。いまここで問題にしているのは真門釈です。『阿弥陀経』のあらわす法門を真門といいます。なんで真門というかというと、この門だけが出入りができるのです。要門という場合は要門から出る門です。出口が明らかになる。私たちが陥

っている現実の世界からいかにして出るか。仏法のことを出離の要道といいます。その場合は要門のことです。出離。私たちの人生、このさまざまな苦悩の娑婆の世界、そこから出る、そこから出るのが要門という、出離の要道という意味です。ですから、これは出口です。弘願門は入口しかないのです、出口はありません。出口も入口ももっているのを真門といいます。だから仏法が入出二門といわれるのは、親鸞聖人に『入出二門偈』という偈文を述べられたものがあります。それはこの真門をいつているのです。

だから私たちにとって教学というのはどこにあるかということ、ここなのです。二十願です。教学というのは二十願の問題です。弘願門は入るのです。弘願門は出るも入るも遊戯三昧ですから。入るも出るも同じことです。たとえば天親菩薩の場合は園林遊戯地門というでしょう。出の第五門といわれます。弘願門のことですね。園林遊戯地門ですから、いわば中国の家というのは門から入って、次々に門を通過して、最後はどこに出るかということ、いちばん最後の奥の部屋から外に出るのです。外へ出たら関係ないかということ、そうやない。やっぱり奥座敷の庭というのがあるのです。奥の庭に出たら、出たのですから、家から離れるのやけど、簡単に言えば仏の庭です。仏の家の庭となる。娑婆を通過して娑婆に出るのです。娑婆を通過して死んでから先のお浄土を言っているのではないのです。それは蓮如の教学の『深解会通』証卷大意のなかにあるのですよ。浄土は死して後のことではないんだと。死んでからの先のこととは違うぞということをやっているのでしょうか。現当二益といえますね。現当二益は一益なりということをやっています。で、問題は真門にあります。入出二門をもっているものは真門です。つまり真門においてはじめて仏法の全部が成就するわけです。ちよっと休みます。

## 六

『阿弥陀経』の願の義にたてば真門の入口です。彰の義にたてば真門の出口をあらわす。いや出口としての真門です。入口としての真門をあらわすのに、「願」と言うは、経家は一切諸行の少善を嫌貶して、善本・徳本の真門を開示し、自利の一心を励まして、難思の往生を勧む。」（聖典三四四頁）と。難思の往生を勧めるという意味と、難思の往生を捨てしめるという意味が入出の二門です。そのときに「善本・徳本の真門を開示し、自利の一心を励まして、難思の往生を勧む」という自利の一心です。これは自利の一心という言

葉です。

ふつう私たちは一心と言っているのは因位にたてば一心です。果位にたてば一念です。それでふつう一心というのは言うまでもなく、論主の一心ととけるをば 曇鸞大師のみことには

煩惱成就のわれらが 他力の信とのべたまう

（聖典四九二〜四九三頁）

というご和讃がありますね。つまり信心という場合に私たちはふつう機法二種深信という言い方をしまして、善導大師の深心積を機の深信とか法の深信という言い方をします。これはご承知のように機の深信は、

「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已來、常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」と信ず。 （聖典二二五頁）  
と。それから法の深信は、

「かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑いなく慮りなくかの願力に乗じて、定んで往生を得」と信ず。

（聖典二二五〜二二六頁）

というふうには、善導大師の『観経』の「深心」をこのように二種深信という言葉であらわします。

#### ■ 機の深信は自利の信心、法の深信は利他の信海

そのときに親鸞聖人は機の深信とか法の深信とかという言い方はしないのです。むしろ機の深信は「自利の信心」です。法の深信は「利他の信海」とあらわしております。これは『愚禿鈔』をみていただいたら、『愚禿鈔』の下巻のほうに七深信が説かれまして、その七深信の、

第一の深信は「決定して自身を深信する、」すなわちこれ自利の信心なり。 （聖典四四〇頁）

と宗祖は読んでおられる。それから、

第二の深信は「決定してかの願力に乗じて深信する、」すなわちこれ利他の信海なり。

（同 頁）

という、自利利他という言葉で二種深信をあらわされます。機法という言葉は使われません。これに注目したのが清沢満之です。清沢先生は機法という言葉を使えば混乱をおこすといわれた。どういう混乱かというと、第一深信は自身を深信すると書いてあります。する

と仏さまを深信するというのならわかるけど、己れを深信するというのはどうということやと、こうなる。だけでも自身を深信するということが親鸞の信心の面目です。自覚の信というのはこの故です。この頃よく自覚の信ということ丸山照雄氏は喧しく言うのです。日蓮さんにああいうものが出てくるかね。どこから出してきたのやと思ったら、やっぱり安田先生の講義を読んでおられるんだわ。自覚の信というのは親鸞しかないのでしょう。親鸞が自覚の信といった場合は『観経』という華座観です。座という意味ですわ。なんで『観経』に華座観というのが置かれているかということですね。

これは今日お話す余裕がないのですが、善導大師の『観経疏』に『観経』の七門（玄義分）といって、とくに善導大師が『観経』のなかで注目すべき問題として選んだところが七つあるのです。『観経』の七門ですね。

『観経』というのはご承知のように浄土の依報莊嚴ですね、それから正報莊嚴。つまり浄土の風景と浄土の人々と、それが定善でしょう。定善というのは頭の中で考えろということです。浄土の風景を想い浮かべると。昔はみんな仏法を聞くといったら、浄土の風景をみんな想い浮かべよつたのや。おお、そんな世界があるかいなあというふうなものです。だからそういう世界を説いた仏さまもすぐ想い浮かべられよつた。で、浄土にいる仏さまと一緒にいる人はどんな人かなあ。それが正報莊嚴でしょう。つまり『観経』でいえば第八像観、第九真身観です。像観も真身観も仏さまです。それから観音観、観世音菩薩です。大勢至観、普観、雑観。浄土の依報正報の二報莊嚴です。つまり第十三観までです。第十四観、第十五観、第十六観、この三観は散善です。散善というのは頭で考えるのと違うのです。人間は頭で考えるか考えないか。頭で考えないときは身体が動いているときです。だから頭で考えて念仏することと、頭で考えないで念仏して考えるというのとある。考えて念仏するのと、念仏して考えるのと二通りあるでしょう。定善散善の二観です。それを説いたのが観仏です。だから『観経』は『仏説観無量寿経』というけれども、善導大師は『仏説無量寿観経』（玄義分）と言われ、親鸞聖人は「化身土巻」で『無量寿仏観経』と言っている。『観無量寿経』とは言っていない。その『無量寿仏観経』の観は、これは観想です。想い浮かべるといふことです。

この頃は、想い浮かべようと思っても、想い浮かべようがないのです。この頃、神秘主義ということをやっぱり僕は考えざるをえないのですわ。仏教を、とくに親鸞には。鈴木大拙氏が戦争の直後に『霊性的日本の建設』という本を書いた。僕が大学に入った年くらいです。霊性的日本という言葉を使った。つまりこの言葉は、こういう言葉だけれども、簡単に言えば宗教的日本という意味でしょう。

靈性というのは魂でしょう。

ここに林田という所があるのです。その林田町は各宗派の寺が一つずつあるのです。禅宗もあるし、臨濟、曹洞、日蓮、真宗東西本願寺、天台と全部あるのです。昔のことですが、東本願寺だけがなかった。殿様が東本願寺の寺を山一つ越えたところからもってきたもってきたけれどもよそからもってきたから相焼香あいにじやうがなかった。それで殿様の命令で私の寺と相焼香になったのです。それでそれ以来、仲が悪い（笑）。その殿様は林田というところを仏教の国にしたかったのです。それで各宗派一つ一つもってこさせた。そのお陰で全く宗教的精神が失われた（笑）。皮肉な話やね、あれは。政教分離というのを目の前で見してきた。政治的に利用しようと思ったのでしょね。なんでもあるぞというようなものです。はなはだ変な話ですが、僕が住職になって間がない頃に姫路の市長が林田という所にパゴダを建てようとしたことがあります。姫路駅から名古屋というところにパゴダがあるのがみえると思うのですが、あれは西播磨一帯の市町村から寄付を集めてパゴダを建てたのです。それでインドから仏舍利をもってきて入れて入れているのです。ほんまかどうか知らへんで。パゴダの上の檜のようなものはその当時のインドの政府からもらってきたんだ。だから、あれを造るときに林田というところをあらゆる仏教の拠点としてあのパゴダを建てるといった。アホかとわしは言うたのや。それでとうとうこっちにこなかった。きてたら迷惑千萬です。余談ですが。

#### ■ 靈性とは魂

で、要するに『靈性的日本の建設』です。変な話ですが、靈性という言葉にやはりこの頃魅かれる。靈性という言葉は魂といてしまえばそうでもないけれども、靈性の場合には魂でしょう。魂魄の魄のほうですわ。魂は、言葉のもっている神秘主義的な意味をあらわすときに魂です。だから靈性といった場合は真言宗のいう密教的、神秘主義、ミステイシズムです。なんか神秘主義的な要素です。親鸞にはこの神秘主義的な要素が全くないんだ。だけど、そういう神秘主義的な要素をもたない宗教というのはないわ。ちよつとやっぱり何かありそうだと思うせるほうがいいのやけれども、ご覧のとおりというのやろ。そのご覧のとおり、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」というのが第一深信です。簡単に言えば、ご覧のとおりや。裏も表もござらん。こんなのかなわんで。もうちよつと本堂の奥から何かでてくるのかいなというようなものがあつたらええけど、何もなし。

これはヨーロッパでも日本でも一緒ですね。同じ神秘主義といっても感性的なもの論理的なものがあるのですよ。たとえば仏教

でも密教に属する神秘主義、つまり真言宗の秘密主義と、もうひとつ禅宗があるわね。これは決して感性的なものではない、知性的なんだ。あれは知性的な神秘主義です。知性的な神秘主義というのは訳がわかったようでわからない。真言宗の神秘主義というのは、はじめからわからんものとしてわからない。だから何が何やらわからない。「掲帝掲帝 波羅掲帝」(ギヤーテーギヤーテー ハラギヤーテー)や。それなら禅宗の場合はなんやと言ったら、そもそも仏法とは何ぞやと。喫茶去。それも訳がわからんやろ。三千大千世界いずこにあるやと言つていったら、目の前にあつた茶碗を取り上げて、このうちにあると言つて。何のことやわからへん。

だけどやっぱりそういう知性的な神秘主義と感性的な神秘主義とがある。感性的な神秘主義というのはなんか怪しいものやね。しかし知性的な神秘主義というのは、やっぱりそういうものがないと成り立たんのかなあというのが僕の今の正直な気持ちなのです。そのことはいずれまたはっきりさせます。

## 七

ここに、自利の一心という言葉であらわされるのは機の深信の場合の一心です。だから自利の一心という場合は、「自利の一心を励ま」(聖典三四四頁)すと言つてあります。励ますということは努力することです。自利の一心です。蓮如上人のいわゆる、改悔批判文に、

もろもろの雑行・雑修、自力のこころをふりすてて、一心に「阿弥陀如来、我等が今度の一大事の後生御たすけそうらえ」とたのみもうしてさうろう。  
(聖典八五三頁)

という最初にてでくる言葉があります。その自力の心をふり捨てるのも自力でないかね。ふり捨てられんというところまでふり捨てんならない。それを自利の一心と言っているのでしょうか。だから、「難思の往生を勧む」(聖典三四四頁)と言つてあります。そしてその勧められるその信は何かと言つと、「勧めすでに恒沙の勧めなれば、信もまた恒沙の信なり」(聖典三四五頁)と。おもしろい言い方ですが、「かるがゆえに「甚難」と言えるなり」(同 頁)と。

「甚難」というのは、この『阿弥陀経』の正宗分の最後に難信の法を説いたと。『阿弥陀経』の六方の諸仏の証成というのは何を意

味するかと言えば、

もろもろの衆生のために、この一切世間に信じ難き法を説きたまう

（聖典一三三頁）

とあります。難信という意味です。極難信、信じ難い。つまり釈尊の言葉だけでは信じられんと。釈尊一仏の言葉だけでは信じられない。だから十方諸仏が称讃したまう。その信じ難いということが難信、これは今は護念のことを言っているのです。

### ■ 難易に二、行の難易ではなく信の難易

難易の問題がでてくるのは、この次の讃嘆、難易、はじめてここで難易がでてきます。

難易に二とは、 一に難は疑情、

二に易は信心。

（聖典四二七頁）

と言っております。行についての難易ではないのです。信についての難易です。つまり信についての難易ということは、「信巻」冒頭の二文が、

しかるに常没の凡愚・流転の群生、無上妙果の成じがたきにあらず、真実の信樂実を獲得こと難し。

（聖典二二一頁）

と、真宗の信心をあらわす言葉です。つまり仏になることよりも難しいんだと。仏になることが難しいどころでない。ご和讃には、

一代諸教の信よりも 弘願の信樂なおかたし

難中之難とときたまい 無過此難とのべたまう

（聖典四八五頁）

と、「一代諸教の信よりも」難しいんだと。つまり聖道難行の信心よりも弘願の信心のほうがはるかに難しいのだと。難しいというのではない、不可能というのです。行じ難いんだけど信じ易いというのではないのです。それは言いかえれば聖道の信と浄土の信とは質が違ふということですよ。信じようとして信じられる信心ではない。だから難易の問題ではない、信については、できるできんの問題ではない、はじめから不可能だと。だから今のところは、

何をもつてのゆえに。いまし如来の加威力に由るがゆえなり。博く大悲広慧の力に因るがゆえなり。

（聖典二二一頁）

と。つまり信心は仏の力によって信じうるとか信じえんということがあるのであって、人間の力で信じる信心があるのではないと。もし仏を信ずることができるのならば如来の加威力によることだと。人間の力で信じられるわけではないと言っておられるのです。

そういう問題がこの執持護念の護念という意味、執持一心積、執持護念をあらわす一心ですね。執持というかぎり、このあとにできまますが、執持に已・今・当があります。「若已生、若今生、若当生」（聖典一三三頁）と、已・今・当の三生、三世があるということを言っているのです。つまりそれが双樹林下往生・難思往生・難思議往生と、三世の往生を言っているわけです。つまり執持一心という一心不乱に執持する、支えているもの、人間の心に。簡単に言ったら、皆さん方は仏法を聞いてわからないというけれども、わかるとかわからないというのはどないでもええのですわ。聞いたという事実だけは残っていくのです。いつかでてくるのです、それは。聞いたことは忘れていくのです。けれども聞いた事実は残っていくのです。つまり執持されているのです。そういうことを言っているのです。

だから仏法を聞いて、一言でも、今度、執持・発願ができてきますが、一言でも念仏を申したと、念仏申さんと思いつたということだけは、これは消えないのです。いっぺん聞いたと、もうアホらしいといって止めたと、その止めた者にとっては止めたのです。しかし念仏申さんと思いつたものは残っていくんだ。だから忘れておろうが捨てようが、捨てようが忘れようが関係ない。聞いた事実は残っていく。それはあくまで人間が、たとえば今朝、夫婦喧嘩したと、あんたはケロンと忘れていると。今夜帰ったら、嫁さんにもこやかにお帰りという、しかし喧嘩したという事実だけは百年たっても消えへん。今度嫁さんが機嫌が悪いときにでてる。これがおもしろい。それを報というのです。報酬というのです。

今日は僕の六十六歳の誕生日です。いつも大地の会でつぶれる。生まれたのは六十六年前です。しかし生まれた事実は残っていくんだ。六十六年という、生まれ始めた時から、生まれ始めというのが大事だわ。

つまり執持、ずっと生まれた事実が生き残っていくという、念仏申さんと思いつ心が執持されていくということ、念仏申さんと思いつ心そのもの、つまり発願、三往生というときに、双樹林下往生・難思往生・難思議往生というけれども、発願というのはいちばん最初においてあるのです。十九願に、至心発願欲生でしょう。十八願は至心信樂欲生です。二十願は至心回向欲生だわ。すると発願・信樂・回向でしょう。発願というのがいちばん最初です。思いつたということがあります。思いつ心のおこるとき、思いつたけれども、思いつたことはとっくの昔にどっかにいってしまっているのです。だけどその思いつた事実が十八願において明らかに信樂といっているのです。だからこれはどういふことかといったら、発願といったら、はじめといふことです。はじめと

いうのは初歡喜地ということですが、これは皆さん方、仏法を聞いたら、だんだん喜びが深くなるかというところではないでしょう。仏法を聞いているうちに、だんだん喜びがどっかに飛んでいってしまうのです。はじめ喜んでいたのがどっかにいってしまった。なんでもそうです。暁と女房は新しいほうがあええというけれども、暁と女房だけではない、信心でもそうや。はじめは嬉しいんや。だんだんだん嬉しくなくなってくる。喜びを失ってくるのです。

ところがその喜びをもういっぺん見いだすときがある。それを初というのです。初というのと始というのはちよつと違うのです。簡単に言ったら恒沙の信というのがあらわすのは頭と彰です。つまり入口と出口があつて、恒沙の諸仏が勧めることによつて信というのがはつきりするという場合と、恒沙の諸仏が勧めるような信心だから甚難であると、容易でないという二つの意味があることを示すのが二十願ですね。曾我先生のいう分水嶺というのはこういう意味でしょうや。つまり娑婆と浄土の境界です、分水嶺です。そのときに、始めというものが成り立つ。始めがないものに始めが成り立つ、それを発願護念と言っているのです。

## 八

### ■ 龍樹は初地不退

皆さん方ご承知のように、これは真宗教学で問題になるのが初地不退と八地不退ですが、『十地経論』なんかで浄土の魂が説かれてくるのは、八地において説かれるのです。八地以上の菩薩を大菩薩というのです。八地以前の菩薩は小菩薩です。ですから八地が大菩薩と小菩薩の、大乘の菩薩と小乗の菩薩のけじめなのです。だから皆さん方、「証卷」をみていただきますと、「八地以上の法性生身の菩薩」（聖典二八五頁）と言つてあります。「安樂無量の菩薩」（聖典四八〇頁）とご和讃にあります。あれは八地以上の菩薩です。ふつう不退の位に入るのは八地からです。ところが龍樹はその不退の位を初地において説いた、それが『十住毘婆沙論』です。それで初地不退か八地不退かというので真宗教学の上で聖道門との違いがでてきます。区別をたてるのです。初地不退ということが成り立つのが十八願成就です。信心歡喜と言つております。これは初地は歡喜地ですから、真理が喜べるといふことです。ふつう人間は真理を嫌がるのです。その真理を喜べる魂を菩薩というのです。それは初地の菩薩です。それを見道といいます。はじめて真理を見たという喜びを初歡喜地というのです。そのときに初地をたんに歡喜地といわずに初歡喜地と初の字を使います。はじめてという心がこの

勝を意味するのです。人間の、勝というのは勝解、「仏言广大勝解者」とあります。勝解です。はじめということが大事なのです。二へん目になるとはじめの心を失うのです。初心を忘れるのです。はじめという言葉が大事なのです。そのはじめという言葉は、その初地の菩薩と八地の菩薩と等しいというのです、はじめにおいて。はじめで見た。はじめで聞いた。そのはじめという喜び、はじめての喜び、はじめてというのが大事ですわね。初心というのは。

で、皆さん方、仏法を聞けば聞くほど初心から遠ざかる。だから仏法を聞くことが喜べない。だけど初心に帰るといふことがある。初心に帰れば八地に進むよりも、初心に帰ることの喜びというものをあらわそうとするのが信心歓喜の意味です。勝解の意味です。それが発願です。因願では十八願は「乃至十念」と言っております。ところが成就文では「乃至一念」です。一念に帰るのです。初一念のことです。だから皆さん方、仏法を聞いたら、だんだん偉うなるのでない、元に帰るのです。はじめに帰るだけです。仏法を聞いて世の中がいつべんに明るくなったような感動をもったその心に帰るといふことです。なんかえらいりっぱな人間になることではありません。

#### ■ 発願護念

もう時間がありませんので、結局、発願護念、念仏申さんと思いつ心がずっと最後まで続く。これを永遠の今という。永遠に初めに帰る。永遠というのは初めという意味です。だから永遠の本質は初めにある。昔はよくこれを永劫の初事と呼んでおりました。永劫の初事であると。つまり古くならない心、いつでも新しいのちを見いだす智慧、それが信心です。もつと簡単に言うたら、皆さん方今日帰って、奥さんの顔を見て、嫁さんにもろうたときの奥さんを見たらええのです。もう五十年にもなったなあと見るのではないのです。それは人間の眼で見るからや。それを仏の眼で見れば、いつも新しい。そういうことをいおうとしているのです。これくらいにしておきましょう。

(一九九五年十月十八日)

第二一九講（上卷 三三講）

『小經』、勸信<sup>ニ</sup>、証成<sup>ニ</sup>、護念<sup>ニ</sup>、讚嘆<sup>ニ</sup>、難易<sup>ニ</sup>  
勸信<sup>ニ</sup>者<sup>トハ</sup>

一 釈迦勸信 釈迦<sup>ニ</sup> 本約功德証成下

五乘其義相

連今儀宜也

二 諸仏勸信 諸仏<sup>ニ</sup> 本約往生証成下

五乘其義相

連此定宜也

証成<sup>ニ</sup>者

一 功德証成 二 往生証成

護念<sup>ニ</sup>者

一 執持護念 釈迦護念

二 發願護念 諸仏護念

讚嘆<sup>ニ</sup>者

一 釈迦讚嘆<sup>ニ</sup> 二 諸仏讚嘆<sup>ニ</sup>

難易<sup>ニ</sup>者

一 難疑情<sup>ナリ</sup> 二 易信心<sup>ナリ</sup>

執持<sup>ニ</sup> 已今當 發願<sup>ニ</sup> 已今當

『法事讚』有<sup>リ</sup> 三 往生<sup>ニ</sup>

一 難思議往生<sup>ハ</sup> 『大經』宗<sup>ナリ</sup>

二 双樹林下往生<sup>ハ</sup> 『觀經』宗<sup>ナリ</sup>

三 難思往生<sup>ハ</sup> 『弥陀經』宗<sup>ナリ</sup>

『小経』に、勸信に二、証成に二、護念に二、讚嘆に二、難易に二。

勸信に二とは、一 釈迦の勸信

二 諸仏の勸信

証成に二とは、

一 功德証成

二 往生証成

護念に二とは、

一 執持護念

二 発願護念

讚嘆に二とは、

一 釈迦讚嘆に二

二 諸仏讚嘆に二

難易に二とは、

一 に難は疑情、

二 に易は信心。

執持に三、已・今・当。

発願に三、已・今・当。

『法事讚』に三往生あり。

一 に難思議往生 は『大経』の宗なり。

二 に双樹林下往生 は『観経』の宗なり。

三 に難思往生 は『弥陀経』の宗なり。

『小経』の五事について、いっこうに前に進めないままできておりますが、これはなんぼ話しておっても話しきれぬ自信がありません。たとえば護念ということを一つ取り上げても、執持護念と発願護念と、護念という言葉に執持と発願という二つの意味をみきわめておられるのは、やっぱり宗祖の非常に厳密な分析があるわけです。ただ『小経』の五事を述べられたというだけでなくて、たとえばその展開にしても、護念・讚嘆・難易というような展開はわかるのですが、これはお経によつて示される次第によつてはいるわけですが、いきなり今

■ 執持と発願

（聖典四六〇四七頁）

度はそれが終わったところで、「執持に三、已・今・当」「発願に三、已・今・当」というような、また後戻りをしてしまうわけです。私の講義が後戻りばかり繰り返しているばかりでなしに、親鸞自身もこんなところで後戻りさせてあります。僕はやっぱり思想というのは前進するだけではなしに、後戻りするということが大事なんだろうと思いますね。猪突猛進というようなものは思想的には不十分なのでしょう。前進するということが大事だけれども、後退するということが思想のもっている大事な意味だろうと思いますね。

### ■ 二十願の性格

それはとくに『小経』という經典の性格ですね。二十願の性格です。二十願というのは入口もあるけれども出口もある。十八願というのは入口しかない、十九願は出口しかないでしょう。入口も出口も両方を完備しているのは二十願です。つまり簡単に言うとな宗教というものの問題は二十願にある。二十願というものをもったときに、はじめて如来が如来として成就する。如来が如来として成就することとは同時に衆生が衆生として成就することです。

### ■ 浄土真宗の課題は二十願にある

ですから、これは曾我先生がつぶやくようにおっしゃった言葉なんです、僕は非常にその言葉がいまだに忘れられないのですが、曾我先生が聞かれたらおこられるかもわからないけれども、わしゃ、そんなこと言わんといわれたら困るけれども、それは大きな声ではおっしゃらなかった。つぶやくがごとくにおっしゃった。「浄土真宗の課題は二十願です」ということを言われたのです。それもそこにいるものみんなに聞こえるような言い方ではないのですわ。なんでしたかね、十八願の問題を話されているときにおっしゃったように思うのです。浄土真宗の課題は二十願にありますということをおっしゃった記憶が、私はいまだに頭の底に残っているのです。つまり、それはこの『小経』の問題ですわ。

### ■ 信心に護られている

で、それは余談でございしますが、この護念という、まあ簡単に言ったら、われわれが護られているという、宗教というものもっている心理的な大事な意味でありますね。護られているという、善導大師は「信心守護」と言っておられますね。經典では護念です。信心に護られている。こういう言い方が大事です。仏さまに護られるわけではないのです。信心に護られているということです。仏を信じた人が仏を信ずる心に護られているのです。信心に護られているのです。だから善導大師は二河譬を、

今更に行者のために、一つの譬喩を説きて信心を守護して、

（聖典二一九頁）

と言っている。信心を護る。信心を護るのも信心ですよ。その護念ですね。諸仏の護念を説いたのは『小経』でありますね。信心守護と

いうことと諸仏護念ということと、これは言葉が違うから中身も違うように思うけれども、そうではないのです。

#### ■ 諸仏の護念を同体の大悲

これが大事なことで、善導大師はここで諸仏の護念というときに、いわゆる「同体の大悲」（聖典二七頁）ということを行います。これはずっと善導大師も法然上人も、どっちもどくに護念という言葉に非常に大事な意味をみておられます。私たちはあんまり護念といつてもぴんとこないけれども、善導とか法然という人は、信心に護られるということは大変な意味をもったんです。

#### ■ 難易に二あり

これがその後、「難易に二あり」と。

難易に二とは、一に難は疑情、

二に易は信心。

（聖典四二七頁）

とあります。

#### ■ 疑情・疑難の異

ここに「疑情」という言葉が使っております。難は疑情である。「正信偈」には、「疑情をもって所止とす」（聖典二〇七頁）という有名な『選択集』の言葉を引いて疑情という言葉が使っておりますがね。疑情という言葉に対する言葉は疑難なのです。信心の疑難です。ね。157  
むしろ善導大師は疑情という言葉は使わない。むしろ疑難という言葉のほうが直接的なのです。これはどこにあるかというところと深心積です。ね。「信巻」の深心積に、これは妙なことに親鸞聖人は、この言葉を引用せんのですわ。「信巻」に七深信の引文がずっとあります。

（聖典二二五頁）

として、ずっと引文されるのです。そして、

疑碍を為し、惑を抱いて自ら迷いて、往生の大益を廃失すべからざれとなり。

（聖典二二七頁）

と、こういうふう書いてありますね。大事なところがようけあるのですがね。「往生の大益を廃失すべからざれとなり」と。「疑碍を為し」と書いてあるのですわ。

#### ■ 四重の破人

その最後のところに、「乃至」という言葉が置かれています。この「乃至」というのは省略されているのですけれども、じつはこの省略されているところに置かれているのが四重の破人です。四重の破人という言葉でもって信心をあらわしたのが『愚禿鈔』の下巻に七深信を引かれました、四四三頁のそこに四信ということが述べられています。四つの信心です。「一に往生の信心」、「二に清浄の信

心」、「三に上上の信心」、「四に「畢竟して一念疑退の心を起こさざるなり」と。それぞれの信心にそれぞれの疑難が示されており、往生の信心には「凡夫の疑難なり」と。清浄の信心には「地前の菩薩・羅漢・辟支仏等の疑難なり」。三に上上の信心には「初地已上十地已来の疑難なり」。四に「畢竟して一念疑退の心を起こさざるなり」という信を、ここでは信とも言っていないですが、「報仏化仏の疑難なり」と。そのときに疑難という言葉が使っています。疑は疑いだけでも、難は批難です。これは今言いました四信の部分を説いたのが四重の破人ですが、「信巻」では全部省略されています。しかし法然上人の『選択集』には、三心章のほとんどの部分を善導大師の三心釈とこの四重の破人で埋めつくされているのです。だから疑難という言葉が使っています。凡夫の疑難、地前の菩薩・羅漢・辟支仏等の疑難、それから菩薩の疑難、仏の疑難です。

■ 疑難は外からくる疑い、疑情は内から沸き上がってくる。

疑難というのは外からくる疑いです。疑情というのは内から沸き上がってくるものです。内面的なものと外面的なものとの違いがあります。

■ 唯願無行

宗祖はここで難を疑情なりと言っているのは、これは善導や法然のとらえ方とちよつと違うのです。それはなんでかという、善導はご承知のように撰論からの批難を受けた人です。まさしく疑難です。別時意釈という、ご承知のように念仏は唯願無行であるという、ただ願のみありて行がないという批難です。そんな念仏をいつまでやっても効果はありやせんわと。その効果はまあ別時意、つまり今、念仏を称えて救われるわけにはいかんと。即得往生というわけにはいかない。速疾に阿耨多羅三藐三菩提のさとりを開くわけにはいかない、念仏だけをしているのであったら。それこそ道元禅師からの批難といっしょでないですか。

■ 念仏は六月の蛙

道元禅師は念仏しているのを六月の蛙に譬えた。ギャーギャーうるさい。それと同じことやと。唯願無行であると。願はあっても、浄土へ参ろうとする願いはわかるけれども行がない。行がないものに報酬される救いはありやせんというのが撰論派からの批難でしょう。これを別時意と。今、答えはでないけれども別の時に答えがでるだろうと。それが撰論派からの批難です。それにたいして善導大師は願行具足の念仏ということをやったのです。それが善導大師の六字釈です。善導大師は、

「南無」と言うは、すなわちこれ帰命なり、またこれ発願回向の義なり。「阿弥陀仏」と言うは、すなわちこれ、その行なり。

（聖典一七六頁）

と、ここをもって願行具足ということの説明したのですけれども、ところが善導大師がそうやってみると、よう考えてみたら願行具足と

いうことに対する答えだけではなかったのでしょうか。

### ■ 宗祖の六字釈

親鸞がその善導大師の六字釈をもういっぺん取り上げ直しているのです。願行具足という問題だけではないというのが親鸞の六字釈です。これはいまの問題ではないからおいておきます。

少なくとも善導大師の場合は撰論派からの疑難、つまり批難です。批難をうけられた。法然上人にとってはご承知の興福寺の批難をうけたでしょう。それはたんなる疑いというものではない。外から加えられた批難です。批難が大事なのです。で、私たちが今いちばん問題なのは真宗に対する批難がどこからもでてこない。だから批判をうけるほどの値うちもないのかもわからないなあ。すると人が批難を加えなかつたら自ら批難するしかないんだ。自ら念仏にたいする批難を、批難という言い方が悪かつたら問題です、簡単に言えば。そういう問題を明らかにするしか手がない。これは僕は非常におもしろいと思うのですがね。

## 二

われわれは、今なんかそういう疑情はあっても難はないわね。批難されることがないことのひ弱さです。とにかく宗教というのは護られればだめです。むしろ批難されると。批難されることにはじめてそういうものを跳ね返していく強靱な思索みたいなものが展開されていく。誉められようということを考えていたらだめや。今の真宗の教学者たちは、誉められるからだめになるんだ。

### ■ 難は疑情

だけど善導・法然にとつては疑情というよりも疑難、つまりここで善導大師が三心釈のところを展開した四重の破人ということが非常に大きな意味をもっているでしょう。ところが親鸞はそれをぼーんと省略してしまっている。全部抜いてしまっているんだ。そして、「難は疑情」であると、こう言っているのです。

### ■ 疑難ではなく疑情

疑難ではない疑情です。これは一概に言えませんが、親鸞が疑情と言ったところには親鸞の善導や法然にない信心の性格がある。やっぱり批難されれば批難にたいして応えていこうとすれば、なんかやっぱりそこに汚れがあるわな。批難されたものに応えようとすると。親鸞はそんなのは全部捨ててしまったのでしょ。批難というのではない、疑難ではない、疑情だと。だからたとえば撰論派からの批難をうけるにしても、その批難を自分のものにしたときにはじめてたんなる疑難でなしに疑情になる。人から批難されるのではない、人が批

難することを己れ自身の問題として、己れの疑情としてとらえる。疑難を疑情としてとらえるときにはじめて、その疑難が意味をもつてくるわけです。ただ反発するだけではない。人が批難することが自分の問題になってくるのです、はじめて。批難されるだけなら批難する人を逆に批難しかえすだけの話だ。そうではないわ。そういう人の批難を自らの疑情にしたときに、はじめてそこに「同体の大悲」という言葉がでてくるのです。

### ■ 同体の大悲

この「同体の大悲」という言葉は、今読んでいただいたところに、すぐそのあとに、

釈迦、一切の凡夫を指勧して、この一身を尽くして専念専修して、捨命已後定んでかの国に生まるれば、すなわち十方諸仏、ことごとくみな同じく讃め同じく勧め同じく証したまう。何をもつてのゆえに、同体の大悲なるがゆえに。

(聖典二七頁)

と、そこにはじめて善導大師が「同体の大悲」という言葉を使っております。体が同じだと。同体の大悲というのは、ひとつには大悲の性格を同体においてあらわす場合です。仏の大悲というのは、仏の体と衆生の体が一つになったときに大悲というものの性格が明らかになる。それを同体の大悲と。悲しむ人に悲しむ心において体を一つにする。体一如なるときに、それを大悲という。それは言いかえれば、体が別ならば同情はできるけれども、その人の悲しみを己れの悲しみとするわけにはいかない。人の悲しみをわが悲しみとしたときに、はじめて同体の大悲といえるわけです。体を一つにすること。体が別ならば同情はできるけれども悲しむわけにはいかないわね。その人の悲しみをわが悲しみとすることができない。だから同体という言葉は非常に大事なことですね。

### ■ 釈迦・諸仏の讃嘆が一つになる

それともうひとつは、この『阿弥陀経』の諸仏がお釈迦さまと体を同じくするという意味、あるいはお釈迦さまが諸仏と体を同じくする。六方の諸仏とお釈迦さまが同体の大悲をあらわしているのが『阿弥陀経』の六方段の讃嘆です。そういう意味で同体という言葉が使われます。大事なことはさつき言ったように体を同じくすることです。その同体の大悲において、釈迦讃嘆と諸仏讃嘆が一つになる。

なんかこの大悲をあらわすのにお釈迦さまが、「一切の凡夫を指勧して、この一身を尽くして専念専修して、捨命已後定んでかの国に生まるれば、すなわち十方諸仏、ことごとくみな同じく讃め同じく勧め同じく証したまう」という、この言葉はおそらく善導大師にとって非常に感動的な言葉だったのでしょうや。いかに撰論派の批難というものが善導の教学の上に大きな影響をあたえたかわかりますわね。先ほど言った別時意釈というのは『観経疏』「玄義分」のなかに取り上げられるいちばん大事なテーマです。そんなことは私たちはよく心得ておかないんです。そういうことがあつてはじめて善導大師の六字釈というものが完成するわけです。その善導大師の六字釈をと

して、親鸞聖人の六字釈、親鸞聖人の六字釈というのは一言で言えば南無帰命釈です。阿弥陀仏という言葉は一切でてこない。つまり言ってしまうと、南無ということが成り立つ以外にないのです。

### ■ 救いとは

だから南無というのは願です。帰命です。たすけてくれですわ。たすけたまえや。たすけたまえが成り立つ以外に阿弥陀仏はない。ほんとうにたすけたまえが成り立ったということが救いです。たすけられることが救いではない。たすけたまえということが成り立つことが救いです。たすけたまえが即得往生です。それを親鸞は善導の六字釈をとおして明らかにした。

ですから大事なのは、親鸞の六字釈というものがあらわしているその背景、『愚禿鈔』では、ただぼつんぼつんと言葉が取り上げられているようですが、取りあげておられるその背景にあることをきちっとおさえておかならんと思えますね。ちよつと休みます。

## 三

『阿弥陀経』の正宗分の最後のところに、「難信の法を説く」（聖典一三三頁）という言葉で難信ということがあげられるわけです。ところがこの難信という言葉については皆さんご承知のように、隠彰の義という『阿弥陀経』の二十願の解釈ですね。隠彰の義をもって説かれるのですが、「化身土巻」に、

「彰」と言うは、真実難信の法を彰す。これすなわち不可思議の願海を光闡して、無碍の大信心海に帰せしめんと欲す。良に勧めすでに恒沙の勧めなれば、信もまた恒沙の信なり、かるがゆえに「甚難」と言えるなり。『釈』（法事讃）に、「直ちに弥陀の弘誓重なるるに為つて、凡夫念ずればすなわち生まれしむることを致す」と云えり。これはこれ隠彰の義を開くなり。

（聖典三四五頁）

という言葉が置かれてあります。

### ■ 極難信

これは甚難という言葉によって、じつは信心というものの他力性を明らかに示すわけです。甚難ということは信じようとして信じられるものではないということをおうとしているわけですから、信じようとして信じるのでない、信じせしめられるのです。それが甚難の意味です。それを「隠彰の義を開く」という言葉で示されているわけです。これはずっと後のほうに、

しかれば、如来、世に興出したまうゆえは「恒沙の諸仏の証護の正意」ただこれにあるなり。

（聖典三四五頁）

と説かれております。

■ 疑城は因、胎宮は果。疑城というのは信の閉鎖性。

ところがとくに二十願というものをあらわす浄土に、二十願の浄土ですね。二十願の救済をあらわす浄土、つまり難信の法というものを成り立たしめる浄土というのは疑城胎宮と呼ばれます。疑城は因についてあらわされたものであるし、胎宮は果位についてあらわされたものであります。決して逆ではないんだ。たいがい疑城と胎宮があべこべに受けとられやすいのですが、そうではなしに疑城が因です。胎宮というのが結果です。疑城というのは信の閉鎖性をあらわすのです。精神の閉鎖性です。宗教というのはある意味ではいちばん閉鎖的なものでないかね。そういう信仰が胎宮という結果、これを善導大師は「含華未出」（聖典三三〇頁）と。華に含まれてまだ出でずとあらわされています。あるいは親鸞聖人はこれを中天という言葉であらわします。中天というのは娑婆の言葉でいったら中折れです。つまり華が開かんままで終わってしまう。

南無阿弥陀仏をとなうれば この世の利益きわもなし

流転輪回のつみきえて 定業中天のぞこりぬ

（聖典四八七頁）

と、「この世の利益きわもなし」と、あの世の利益ではないわ。「定業中天のぞこりぬ」と言っているね。定業中天と言っているね。中天が定業なのだ。

■ 定業中天のいのちを耐える。

私たちはこの人生に片づいたものは何もあらへんわね。完璧なものというのは一つもあらへん。つまりそれが定業中天です。みんな中途半端です。僕は本山において、本山を辞めるときに宗務総長に言われ、みんなにも言われた。あんた同和問題を放り出しておいて、なにひとつ解決せんまま帰ってしまうつもりかと言って、みんながそない言った。で、僕はみんなに言うておいたのです。わしが一生かかってでもすむ問題ではない。だけどいたいみんなは何か一つはできるように思っているやろ。そんなものできるものか。定業としては何一つできるものではない。何一つ完成するものではない。片づいたものというのは何一つもないわね。みんな中途半端です。それが定業中天です。おもしろいことやね。その「定業中天のぞこりぬ」というのです。その「定業中天のぞこりぬ」というのですから、定業中天でないということですよ。中途半端なことが中途半端なことではないんだと。これが大事なことです。みんな片がつくんだ。お念仏申せば定業中天のぞこりぬです。

中途半端なことを中途半端なこととほんとうに自覚したら、なにもあわてて結論をだすことはない。この世ででない結論はあの世でだせばいいんだ。この世で救われなかったら、あの世で救われたらええ。あわてて結論をだそうとするから定業中天になる。つまり定業中

天のいのちを耐えることです。

## ■ 国の内容が疑城

ところがその二十願は疑城胎宮といわれるように胎宮なのです。疑城という言葉がでてくるのは、やっぱり疑城胎宮という国でしょう。仏国であらわしている、疑城胎宮を。いや、国という言葉の内容が疑城であり胎宮なんだ。

私たちにはあまり関係がありませんが、中国唐の時代に般若が訳した『守護国界主陀羅尼経』という經典があります。これは十巻からなっているのですが、そのなかに「陀羅尼功德規儀品」というのがありまして、この「規儀品」がこのお経の基本的な立場を明らかにしていると、智旭という人が言っているのです。智旭という人は天台宗に帰依して八不道人と号した天台宗では有名な坊さんですが、もともとは老子や荘子の学者なのです。その智旭がこの「規儀品」を取り上げて、これがこのお経の教理を明らかにしているというふうに説明しています。

つまりその説明によると、赤ちゃんが病気になったと。赤ちゃんが病気になったときに、その赤ちゃんの病気をどうやって治すか。嬰兒みどりが病気になったときに、その嬰兒の病気を治すためにどうすればいいのかという問題を、対告である金剛子という名前になっておりますが、金剛子が仏に尋ねたら、仏さまが、赤ちゃんの病気を治すには赤ちゃんを治してもだめだと。赤ちゃんは治しようがない。だから、ほんとうはその赤ちゃんを治すのはお母さんを治すことだと。お母さんを治したら自然に赤ちゃんは治ると。それがこのお経の教理だと。いうことをこの智旭という人が説明しているのです。それが伝教大師の『守護国界章』という書物の基本にあるわけです。皆さん方がお読みになるものでしたら、たとえば親鸞聖人が『教行信証』の「化身土巻」に引いております『末法燈明記』ですね。あれなんかは明らかにこの『守護国界章』を書いた伝教大師なればこそ、ああいう発想がでてくるのです。なんかやっぱり政治コンサルタントとしての伝教大師の性格を物語るものですがね。

## ■ 王仏冥合論

この經典が『守護国界主陀羅尼経』と名前がつけられているように、国界主です。主というのは王様のことです。国界、国の国民を嬰兒とみているわけです。嬰兒としての国民を救うためには、国界の主である国主を守る、つまり国王です。その国王を守るためのお経です。教えです。日蓮なんかも『守護国家論』という書物を書いております。『守護国家論』というのは明らかに『守護国界主陀羅尼経』からでてきたものです。しかし、今の民主主義の国家というのはそんな赤ん坊の国家ではないわな。むしろ大人としての国家でしょう。戦前のいわゆる天皇制国家というのは、天皇さえちゃんとしていたら国民はみんなちゃんとすると。こんなのはナンセンスやね。そういう国家のことしか日蓮は考えておらないわね。だから日蓮の『守護国家論』というのは王仏冥合論やろ。そんな感覚で国家を考えているのだ

から、ある意味では単純だわ。そんな国家が近代の国家の基本的な構造ではないはずで。民主主義国家というのはある意味では非常に成長した国家です。だから国民の一人ひとりが国の政治の責任を負っているような国家を民主主義国家というのですから。それが選挙の意味ですからね。

だからこういう民主主義国家の基本にあるのは疑城胎宮なのです。疑城胎宮というのはいつでも方便の真門を出でてという、そういう体制をもっている。こんな辛いところはないのでないかね。

余談ですが来月から本堂の屋根替えが始まりますから、『愚禿鈔』も続けることができなくなりましたね。文字どおり中途半端になってしまったが、あとは皆さんご自身で読んでいただくしかないのです。まあそれがいいのですよ、こういうようなのは。『愚禿鈔』というのは人の話ですむ問題ではないし、話ができるものでもないし、ほんとうは自分でぶつかっていただくしか手はないですね。だからせめて『阿弥陀経』だけでも私としては終わらせておきたいのです。

#### 四

それで先ほど申しましたように、「讚嘆に二」、これは釈迦の讚嘆と諸仏の讚嘆です。お釈迦さまの讚嘆はお釈迦さまが十方諸仏を讚嘆されるということ、お釈迦さまが阿弥陀さまの徳を讚嘆されるという、この二つがあります。それから「諸仏讚嘆に二」は、諸仏がお釈迦さまを讚嘆するということ、阿弥陀さまを讚嘆するということと二つあります。諸仏といっても、なんか特別なものがあるわけではありません。諸仏という言い方にはこれは過去未来現在の諸仏があります。『大無量寿経』という経典は皆さん方もご承知のとおり過去未来現在、三世諸仏の相念、仏仏相念したまえりと。『大無量寿経』の五徳現瑞をあらわしたすぐそのあとで、

去・来・現の仏、仏と仏と相念したまえり。今の仏も諸仏を念じたまうことなきことを得んや。

（聖典七頁）

と言っておりますから、過去の仏さまは五十三仏です。未来の仏さまは十四仏国として説かれます。それを『十住毘婆沙論』には龍樹菩薩は、過去の仏さまは海徳仏と言っておりますし、未来の仏は弥勒仏です。現在の仏は阿弥陀仏です。その未来の仏である弥勒が代表するのは『大無量寿経』でしょう。

#### ■ 宗祖は自利利他

『大無量寿経』では阿難と弥勒が代表です。お釈迦さまの対告です。そのときに阿難に語られるのは『大無量寿経』の上巻、つまり浄

土の因果を説かれたということで終わるのですが、ところが弥勒に語りながら積尊は再び阿難にたいして、「汝、起ちて更に衣服を整え合掌恭敬して、無量寿仏を礼したてまつるべし」（聖典七九頁）と呼びかけられます。ですから阿難が決して上巻で済んでしまうわけではない。これが大事なことでしてな、弥勒と阿難という、菩薩と声聞ということ。菩薩と声聞というのは自利と利他ということです。つまり自利と利他ということが親鸞聖人の信心の基本です。親鸞聖人は二種深信を機法という言葉ではとらえない、自利利他でとらえられる。それをあらわすのが弥勒と阿難です。自利と利他というのは口で言うのは簡単だけれども、やってみたらぜんぜんできないことです。自利すれば利他を犠牲にせんならん。利他すれば自利を犠牲にせんならん。身動きできないですわ。口で言うのは簡単だけれども実践することはできない。ところが、いかなる実践もそれが一つの実践であるかぎり、自利と利他のはざまにたっているということです。それと、自利と利他を行ずるということは利行満足ということですが、ほんとうの人間の満足は自利で満足するのでもない、利他で満足するのでない。自利利他を超えて自己に満足できるのです。真に満足できるといったらええ。そういうことなのですが、それをあらわしたのが南無阿弥陀仏の讃嘆です。

## 五

そしてさらに、「執持に三」、「発願に三」として已・今・当が説かれます。先ほど言った過去・現在・未来です。已と今と当です。已、已今当の執持と已今当の発願です。執持ということは執持不退です。不退ということは不退転です。已今当の不退です。過去も今も未来もかわらないものです。過去も今も未来もかわらないもの、不退の信です。過去にないものが今になってでてくるというのではないのです。過去にあったものがみえてくるというだけです。

### ■ 執持不退

それから発願でしょう。発願心です。発願心というのは第十九願の発願、「至心発願欲生」（聖典十八頁）でしょう。

諸善万行ことごとく 至心発願せるゆえに

往生浄土の方便の 善とならぬはなかりけり

と言っておりますね。十九願の意味です。第十九願は定散二善をあらわします。

### ■ 十九願の意味

（聖典四八四頁）

### ■ 諸善万行

「諸善万行ことごとく」、その諸善万行が至心発願すると。つまり十九願の三心です。至心発願欲生の三心です。これは諸善万行が発願するのです。浄土願生の心を発こさせるのです。諸善万行というのはしたことないというのは当たり前です。そんなことは諸善万行というのとはできないから諸善万行です。できないということがわかるのが諸善万行です。できないというのがわかったときに至心発願するのです。だから「諸善万行ことごとく 至心発願せるゆえに 往生浄土の方便」になる。つまり諸善万行を修して、修行して仏となろうとする自力が、自力聖道門の教えが方便の教えになる。むしろ浄土の教えが仏道の本道です。聖道門が方便です。それが已今当の発願の意味です。『阿弥陀経』ですから諸仏とあるけれども、親鸞聖人にとっては諸仏というのは龍樹・天親・曇鸞・道綽・善導・源信・源空という七高僧です。七高僧全部そうでしょう。みんな聖道門を発願したのです。聖道門を方便の願とした人ばかりです。だから「往生浄土の方便の 善とならぬはなかりけり」です。誉めているか貶しているかわからないような和讃です。皮肉なものだ。

### ■ 執持護念

そして執持護念という、やっぱり執持するということが守るといふことの本来の意味でしょう。まあ、執持名号という『阿弥陀経』の言葉になってでてくるのですが、蓮如上人は執持護念を執持一心と、これが已今当という、これは三世でしょう。「若已生、若今生、若当生」（聖典一三三頁）、これを三生といいます。三生を一世に尽くすというのが真宗の教学です。鎮西の教学では三世三生です。およそ人間にとって過去と現在と未来とをもたない人間はないでしょう。どんな人であっても、それが人であるかぎり、過去と現在と未来という時をみなもっている。わしには過去はありまへんというのは記憶喪失です。過去は記憶にあり、未来は期待するところにあり、現在は直感するところにある。つまり過去と未来をもっているもの、これを道元は「有時」と言っている。時有るもの。時をもっているものです。そういう時を一世に尽くすということです。一世に尽くすのが真宗です。

たとえば還相回向の願というのは親鸞聖人が名前をつけたのだけれども、それまでは一生補処というでしょう。一生補処の願、法然上人は一生補処とは言っていない、必至補処と言っている。これは法然上人が名前をつけられたのです。まあこういうところから、鎮西の良忠の三世三生というような説明がでてくるのでしょね。

で、少なくともこういう已今当という、已今当の執持、已今当の発願というときに已今当の往生という問題がでてくるのです。それが『法事讃』の三往生です。難思議往生・双樹林下往生・難思往生という、十八願・十九願・二十願の順番です。これは『法事讃』にだされた三往生の名前そのままをここに置かれているわけです。これは願文の次第です。だけど親鸞聖人は三願を問題にされるときは三往生転入として語られます。それは已今当にあわせられた。「若已生・若今生・若当生」という已今当の往生にあわされて、双樹林下往生・難思往生・難思議往生（聖典三五六頁）と、已今当です。これはやっぱりこういう検討をとおして配当せられたものでありましょう。

## 六

それで、

『法事讃』に三往生あり。

一に難思議往生 は『大経』の宗なり。

二に双樹林下往生 は『観経』の宗なり。

三に難思往生 は『弥陀経』の宗なり。

(聖典四二七頁)

と。で、今言いましたように三往生というのはこの『法事讃』にでてくるのですが、なんでこんなときに『法事讃』がでてくるのかと。『法事讃』というのは、『阿弥陀経』をもって転経行道せられたお経です。お経ではない、まあ儀式ですね。正式の名前は『転経行道願往生浄土法事讃』。転経というのは千部とか万部とかというお勤めのしかたがあるのですわ。『大般若波羅蜜多経』というような経典を全部読むのではないのです。『摩訶般若波羅蜜多経』と言ったら一部が終わりなのです。それを転経というのです。『法事讃』もまた『阿弥陀経』をもってそういう法要の儀式にあわせられたものですね。登高座したり上がったり下りたりしてお勤めするのですわ。そこに難思議往生とか難思往生とかがでて、『阿弥陀経』による往生というものを讃嘆したのが三往生の名前ですが、親鸞聖人はそれを『大経』と『観経』と『阿弥陀経』に配当してあらわされます。それはたんなる配当ではなしに、たんなる配当でないということはそれ以降に説かれてくる本願証成の三身、あるいは仏土についての説明、「仏土について二種あり」とか、最後に、「本願一乗は、頓極・頓速・円融・円満の教なれば、絶対不二の教、一実真如の道なりと、知るべし」(聖典四二八頁)という、こういう『大経』なら『大経』、『観経』なら『観経』、『小経』なら『小経』という、こういう展開は言うまでもなく、『選択集』自体が『大経』『観経』『小経』という次第によって浄土の教えというものを概念的に明らかにされたものですから、それにしたがって『愚禿鈔』の場合も『選択集』をベースにした構造をもっているのとみるのが蓮如の『愚禿鈔聞記』(『真宗相伝義書』第六巻)でございませう。

■ 『愚禿鈔』清書の意味

これはかならずしも『愚禿鈔』を読むのに依りどころにされる必要はないにしても、一応は読んでおく必要はあろうかと思えます。とくに『愚禿鈔』に関しては蓮如の独特の読み方があります。ただ今も申しましたように『愚禿鈔』自体が法然の『選択集』をベースにした展開であるというふうに見る場合は、『愚禿鈔』そのものが宗祖が吉水において法然上人の『選択集』の講義を聞いてメモされたものだ

という、そういう理解にたったものでありますが、僕自身は『愚禿鈔』というのはそんなに単純なものであるとは思いません。むしろ建長七年にこれが清書されたという記録がありますから、その清書というのはやっぱり『教行信証』というものをお書きになったあとでの清書ですから。先ほど言いました吉水におけるメモというだけのことならば『教行信証』のメモという意味はありまじようが、私はむしろその『教行信証』というものを書かれたあとで清書されているということは、はじめて愚禿という自らの名のりをもってあらわされた書物、そういう愚禿の名によってあらわされる親鸞の信仰というものが『教行信証』ではなしに、『愚禿鈔』においてはじめてこの清書の意味が、全貌が明らかになるように思うわけがあります。

ですから、今回はとくに『法事讃』の三往生を引かれているということがもつ意味、これは『法事讃』というのは善導大師がおつくりになったものですが、善導大師の『阿弥陀経』解釈というものが、その『法事讃』に端的に示されているわけでありますから、それは『法事讃』に三往生があるということですが、別の言い方をすれば、『阿弥陀経』に「已発願、今発願、当発願」（聖典二三三頁）が説かれるのですから、『阿弥陀経』にある三往生というふうにみていると思います。ですから皆さん方も「化身土巻」にあらわされる親鸞聖人の三願転入のご文によれば、双樹林下往生の往生を出て、そして難思往生にたっているわけでありますから、

ここをもって、愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依って、久しく万行・諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る、善本・徳本の真門に回入して、ひとえに難思往生の心を発しき。  
（聖典三五六頁）

と。つまり、これが私たちの現実だと。私たちの現実の精神的状況はなんであるかという、善本・徳本の真門に回入したんだと。そして、ひとえに難思往生の心を発したと。

（同頁）

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、  
 と言つてあります。これが方便の真門を出たということは「難思議往生を遂げんと欲う」という心をもったということですから、そこにいたるべきわれらのいのちが難思議往生として語られるわけですから、「難思議往生を遂げんと欲う」と。欲生心です。問題は欲生心です。本願の三心とか信楽というけれども、至心信楽欲生というけれども、本願の三心が説かんとしているのは何かという、と欲生心です。

### ■ 信心の成就 欲生心の成就

だから親鸞聖人は本願の信心の成就と、あらためて本願の欲生心の成就をたてるのです。三心積のなかで非常に大事な意味をもっているのは、至心信楽欲生というけれども、その三心の成就文は本願の信心の成就と欲生心の成就と二つに分けて示されます。これは今ここでお話しするわけにはいきませんが、「信巻」には、一三三三頁には欲生心の成就が説かれます。

ここをもって本願の欲生心成就の文、

『経』（大經）に言わく、至心回向したまえり。かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得、不退転に住せんと。唯五逆と誹謗正法とを除く、

（聖典二二三頁）

とあります。つまり十八願成就は、成就文が二つに分けて述べられます。本願信心の願成就の文は、「諸有の衆生、その名号を聞きて信心歓喜せんこと、乃至一念せん、と。」（聖典二三八頁）です。十八願成就文の半分が信心の願成就です。あとの半分は欲生心の成就です。つまり「至心回向したまえり。かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得、不退転に住せんと。唯五逆と誹謗正法とを除く、と。」（聖典二二三頁）というのは、欲生心成就の文というふうに関脇聖人は分けて展開しておられます。信心歓喜というのは、もつと簡単に言ったら何のために信心するのだと。信心が大事や信心が大事やということだけで、信心に意味あるのかと。信心が意味をもつのは欲生心においてあることです。

#### ■ 信心において浄土願生の心に生きる

つまり信心において何を求めるかということでしょう。ほかのことではありません。信心において浄土願生の心に生きるということです。もつと簡単に言ったら、いかなる国に生まれるのかということですが。

だから『守護国家論』というときに、日蓮の国家論か、法蔵の国か上行菩薩の国か、私たちの求める国というものをやっばりはつきりさせるということが念仏者の仕事でないかね。まあ安田先生が「願生偈」という『浄土論』を取り上げられたのも、安田先生のところで『浄土論』の背景にある『撰大乘論』の仏国土、いわゆる十八円浄といわれる、やっばりそういう人類のいのりです。人類のいのりがかたちづくられてきたもの、それが『大無量寿経』において本願として明らかにされた。この構造はたいしたものではないかね。その本願において救いを明らかにするということは、如来の願いも衆生の願いも別のものではないわね。ここにおいてはじめて人間の願いと如来の願いがある意味で、人間こそ如来だといいうる地平を切り開くことができた。これはやっばり浄土の思想というものがもっている大きな意味だろうと思います。とくに今回は『阿弥陀経』の展開をおしながら二十願の成就した疑城胎宮というような国家、これはやっばり本願論をやるうと思えば、『撰大乘論』なんかのいわば未完成なる国家観もきちつとおさえておいたほうがいいかと思いますが、今回は私のところの都合で、もうこれっきりになります。あとは皆さん方で続けて読んでいただきたいと思います。『愚禿鈔』の上巻の今からがほんとうは上巻の面目躍如たるところでありますから、わかってもわからないでもいい。むしろ『愚禿鈔』に答えを求めないのでない、『愚禿鈔』に親鸞聖人の問題意識がどこにあったかということを考えていただければと思います。

## 質 疑

問い 今の欲生心の成就ということですが、それは還相回向との関係でいうと、そのまま還相回向の内容とおさえてもいいのですか。

藤元 そうです。そのとおりです。だから信心成就の文と欲生心成就の文によって往還の二回向を明らかにしたというふうには読まれるのが、私はそれが正しいと思っております。ただ、それを論理づけるためには親鸞聖人の『教行信証』をもうひとつひんめくらにやいかんですが。つまり「信巻」において信心成就の文を二つに分けられた、それが二つに分けられてくるのは「証巻」のなかに、往相回向の展開と還相回向の展開、一者、二者の区別がでてくるわけですから、その還相回向のところから本願成就の文を読んだ場合と、還相回向の願文によって十八願を読むという読み方があるわけです。これは十八願と十七願の関係をもって願文を読まれたのは蓬茨先生です。で、十二願と十八願を照らし合わせて読もうとしたのはある意味でいえば私です。だけど読めません。大変なのです。『愚禿鈔』を読むのはじつはそのことなのですけどね。もう六十年ほど生きるいのちをあたえられたら、なんとか片がつくだろうと思うのですがね。そこまでのちに自信がないですから、どうぞ藤枝さんやってください。

#### ■ 得道の人 答えでなく道を得た人

僕はこう思うのですよ。お釈迦さまというけれども、親鸞聖人にとってはお釈迦さまが大事なのではないのです、七高僧が大事なのです。つまり七高僧というのは得道の人です。そうでしょう。十二部の經典のうち、六部を信じて六部を信ぜざれば信不具足と名づく。 「すべて得道の人あることを信ぜず、これを名づけて「信不具足」とす」（聖典三五二頁）。得道の人というのは道を得た人です。答えを得た人とは言っていない。道を得たということは、歩み続けるということやろ。だけど道を得た人が道を求める者にとつてはいちばん大事なのです。いちばん大事だということは道を求める人を見つけたら安心できるということです。その人は道を得たのであって答えを得たのではないということは、救われなかったかも知からない。七高僧だと言っても、みな救われているように思っているが、僕はそうは思わん。ただ言えることは、道歩んだ人だと。歩み続けた人だと。僕は曾我先生や安田先生をみておつて救われた人だとは思わん。だけどあの先生方は救われんでも歩み続けた人だと。あの人たちは歩み続けて、どたんんと地獄にいつているかも知からない。わしもまたそこに行くだろうと、それでいいんだ。そのほかにも救われた人はたくさんあるの、僕にとつては。この人もこの人も救われた人やという人がある。だけどその人たちと同じ道を歩こうとは思わない。困った、厄介な男だなあと我ながら思うけれども、そういうのが僕の七高僧に対する感覚です。ですからほんとうは双樹林下往生・難思往生・難思議往生をお話申し上げたいのでありますが、それは皆さん方がどうぞお勉強してください。

（一九九五年十一月十七日）



第二〇講 (上卷 三四講)

『小經』、勸信<sup>ニ</sup>、証成<sup>ニ</sup>、護念<sup>ニ</sup>、讚嘆<sup>ニ</sup>、難易<sup>ニ</sup>  
勸信<sup>ニ</sup>者<sup>トハ</sup>

一 釈迦勸信 釈迦<sup>ニ</sup> 本約功德証成下  
五乘其義相

連今儀宜也

二 諸仏勸信 諸仏<sup>ニ</sup> 本約往生証成下  
五乘其義相

連此定宜也

証成<sup>ニ</sup>者

一 功德証成 二 往生証成

護念<sup>ニ</sup>者

一 執持護念 釈迦護念

二 發願護念 諸仏護念

讚嘆<sup>ニ</sup>者

一 釈迦讚嘆<sup>ニ</sup> 二 諸仏讚嘆<sup>ニ</sup>

難易<sup>ニ</sup>者

一 難疑情 二 易信心

執持<sup>ニ</sup> 已今當 發願<sup>ニ</sup> 已今當

『法事讚』有<sup>ニ</sup>往生<sup>ニ</sup>

一 難思議往生 『大經』宗

二 双樹林下往生 『觀經』宗

三 難思往生 『弥陀經』宗

『小経』に、勸信に二、証成に二、護念に二、讚嘆に二、難易に二。

勸信に二とは、一 釈迦の勸信

二 諸仏の勸信

証成に二とは、一 功德証成

二 往生証成

護念に二とは、一 執持護念

二 発願護念

讚嘆に二とは、一 釈迦讚嘆に二

二 諸仏讚嘆に二

難易に二とは、一 に難は疑情、

二 に易は信心。

執持に三、已・今・当。 発願に三、 已・今・当。

『法事讚』に三往生あり。

一に難思議往生 は『大経』の宗なり。

二に双樹林下往生 は『観経』の宗なり。

三に難思議往生 は『弥陀経』の宗なり。

(聖典四二六〜四二七頁)

一

■ 五法相

三経の選択をあらわすなかに最後の『小経』の五事を話しております。五つの法相を示すわけです。これはあえて選択という言葉は使われておりませんが、『選択集』のなかには、「選択証誠」（真聖全一・九八九頁）という言葉で『小経』の五事を、五事というのは五法相のことです。五つの法相はここにありますように、勸信と証成と護念と讚嘆と難易ですね。この五つをあげられていますが、まあ『選択集』の場合はとくに選択という言葉を大事にしますから、「選択証誠」という、この「証誠」であとの四つを代表してしまいます。

ところが宗祖の場合は、証誠ということ自体は六方段に諸仏の証誠として示されるところでありますから、諸仏ということになると、ほんとうは十方諸仏です。三世十方の諸仏ということになると、選択というものはないわけです。選びがあれば十方ということはいえませんが、十方ということは選びのないことです。そういうことでとくに選択という言葉を省かれますので、だからこういう五法相をあげて選択の意味をあらわされるわけです。

### ■ 三経別申 三経通申

言うまでもなく『選択集』そのものも、ご承知のように『大経』『観経』『小経』という、まあ十六章、『選択集』は十六章あります。その十六章はそれぞれ『大経』『観経』『小経』というものに分けることができます。内容はやっぱり三部経でありますね。ただし、ご承知のように三経別申と三経通申とありますから、伝統的に法然上人は七祖の通申論にたつておられるようでありますね。親鸞聖人の場合は通申論をたてられるのは化身土巻ですけれども、基本的には『大無量寿経』は真実の教えです。これはやっぱり心得ておいていただきたいことなのですが、三経の真実は選択本願にあります。しかし、その選択本願そのものを説いたのは『大無量寿経』です。

### ■ 往生は三 回心は一

これはここにもすぐでてまいります。三往生というのは『法事讃』に示されておりますが、具体的に申しますと、往生、往生といふけれども、往生は三往生です。三つの往生があるということですね、一つではない。一つなのは回心です。回心はひとたびあるべし。しかし往生は三たびあるべしと。これは真宗の、親鸞聖人の往生論の独自の性格であります。同じ往生論といいますが、天親菩薩の『浄土論』、あれも往生論であります。しかし親鸞聖人のおっしゃる往生という場合は三たびあるべしと。これはご和讃を繙ひもといていただければ、とくに法然上人のご和讃には、「往生みたびになりぬるに」（聖典四九九頁）とおかれています。その三往生というのは法然上人自身にはないにしても、親鸞聖人はそれを三たびの往生と言わざるをえなかつたのであります。つまりその往生は『大無量寿経』の往生と『観経』の往生と『小経』の往生であります。これは法然上人は明確には語らない。やっぱり三経通申にたつているかぎり明確にはおっしゃらないけれども、親鸞聖人の場合は『浄土三経往生文類』という独自の一書がございます。三経往生ということをおっしゃいますから、『大経』の往生、『観経』の往生、『小経』の往生と。これが『法事讃』における往生を三往生として位置づけられた基本にあります。

### ■ 『小経』は信心を護る

で、話をいろいろもってきますが、この法然上人によって「選択証誠」と名づけられた証誠の内容は、一つは護念、もうひとつは勸信にあります。つまり『阿弥陀経』のもつ性格ですね。『阿弥陀経』のもつ性格というのは信心を護るといふことにあるわけです。信心を勸

めるということもあるけれども、むしろ信心を護ると。ここで気をつけなければいけないことは、宗祖は「護念に二とは」として、「執持護念」と「発願護念」が示されます。執持護念と発願護念という、護念といっても人間の煩惱を護るという意味ではありません。むしろ信心を護るということにあります。逆に言うとなんか人間の煩惱を護るのが宗教やと思っている。そうやない、信心を護る宗教というのが、別の言葉で言ったら真理を護る宗教です。なんかそういう誤解が基本的にあるようです。

### ■ 執持護念

ですから、ここに執持護念といわれるのは信心を護る。讚嘆・難易をとおして、

執持に三、已・今・当。 発願に三、已・今・当。

(聖典四二七頁)

とあります。あらためて、已今当の執持、已今当の発願ということが示されております。言うまでもなく、これは『阿弥陀経』という経典の名ですね。この経をなんと名づけるかという時、『阿弥陀経』と呼んでおりますが、経文を見ますと、

舍利弗、汝が意において云何。何のゆえぞ、名づけて、一切諸仏に護念せらるる経とする。舍利弗、もし善男子・善女人ありて、

この諸仏の所説の名および経の名を聞かん者、このもろもろの善男子・善女人、みな一切諸仏のために共に護念せられて、みな阿耨多羅三藐三菩提を退転せざることを得。このゆえに舍利弗、汝等、みな当に我が語および諸仏の所説を信受すべし。(聖典一三三頁)

と。経名、お経の名ですね。「諸仏所護念経」という、正式の名前は『阿弥陀経』というのでない、「諸仏所護念経」と。諸仏に護念せられる経と。諸仏に護念せられる経というのが『阿弥陀経』の、『阿弥陀経』というのは、アミターバという名のゆえんは諸仏の護念をあらわす名であると。諸仏に護られるお経やということですね。

### ■ 諸仏護念経とは

人間が護る経ではない。諸仏に護られる経だと。諸仏といっても、どこか空中にいるのが諸仏ではありません。諸仏というかぎり具体的に七高僧ですね。私たちにとっては諸仏というのは親鸞さまも諸仏です。近代の教学というけれども、近代の宗門を支えてきた清沢満之とか曾我量深とか安田理深とか金子大栄とか横超慧日とか、ああいう先生方はみんな諸仏ですわ。そういう人たちがこの経を護ってきたのです。その人たちが護ってきたということは、この経と対話してきたということでしょう。そういう歴史がこの経の背景にあるということですね。

### ■ 已今当の往生

だから「已今当」というけれども、已今当というのは、「若已生、若今生、若当生」、今読みましたその次に、

舍利弗、もし人ありて、已に願を發し・今願を發し・當に願を發して、阿弥陀仏國に生まれんと欲わん者は、このもろもろの人等、みな阿耨多羅三藐三菩提を退轉せざることを得て、かの国土において、もしは已に生じ・もしは今生じ・もしは當に生ぜん。このゆえに舍利弗、もろもろの善男子・善女人、もし信あらん者は、ま當に願を發してかの国土に生ずべし。  
（聖典一三二〜一三三頁）

とあります。これが已今當の往生と、ご和讃では言われておりますね。已に生ずる人、今生ずる人、當に生ぜんとする人、これは「現當利益」（阿弥陀経科文 聖典九八五頁）をあらわす一段であると科文せられるところです。

### ■ 執持とは

執持というのは言うまでもなく信心を支えてきた人々、私の信心を支えてきた人々です。私の信心を支えてきたというのは、信心というのは善導大師なんかは金剛心ということをいいますわな。だけどあんなことを言わんならんとすることは、ほんとうは信心というのはあやふやなものです。危ないものです。そんなのを正直に言ったのは親鸞だけやなあ。毎日毎日信心のことを考えていたら、頭が変になるよ。そやない、忘れるということも大事なことです。人間の頭で覚えているというのは、そんなものは何の役にもたちません。

### ■ 不覚転入

覚えるのではない、「覚えざるに、真如の門に転入す」（聖典二七七頁）と善導は言っていますわが、忘れても忘れんようなものなのですわ。身体が覚えているというのは、頭で忘れてしまっている。だけでも身体が覚えている。これはあるお同行に聞いたことなのですが、「憶念弥陀仏本願」という「正信偈」のなかの言葉ですね。

### ■ 憶念とは

龍樹の言葉ですが、憶念するということ。弥陀仏の本願を憶念するということ、どこで聞いたのかなあ。お同行の言葉だったと思うのですが、覚えるのではないし忘れるのではないと言ったのかなあ。それを憶念だというふうに表示された人がいます。覚えるのではないし忘れるのではない。そしたら聞いていた人が、覚えるのではないし忘れるのではないという、それは関係ないことですか、と言ったら、関係ないことでもないし関係あることでもないと言われて、お手上げになつていたことを覚えていますわ。おもしろい言い方です。

### ■ 執持 住持

そんなのを執持というのでしょうか。執というのは、「証卷」の『浄土論』の莊嚴主功德成就を説かれる「正覚阿弥陀 法王善住持」という言葉ですね。あそこに、

「住」は不異不滅に名づく、「持」は不散不失に名づく。不朽菓をもって種子に塗りて、水に在くにお蘭れず、火に在くにお焦がれず、因縁を得てすなわち生ずるがごとし。

（聖典二八二頁）

と、この場合は執というよりも住という字が使っていますが、「不散不失」というのは散乱せんということでしょうや。煩惱の火のなかにおいても焼けることもないけれども、煩惱の水のなかにおいても腐ることもない。因縁を得て再び燃え上がってくるような、言いかえれば情熱と言ったらいいのではないかね。真理にたいする情熱だ。こんなものはいつも燃えているというものではないわ。いつのまにか消えている。だけど、いつのまにか縁を得て芽を吹き出してくる。僕らくらいの年になると、よくぞもったと思うのですわ。なんか知らん生涯を仏道に歩むことを支えていただいたなあという気になれるわ。まあ、嫌で嫌で、こんな聖典なんて読まんらんかいなあというつも思っている。いつも思うておりながら、この歳まで聖典に支えられてきた。なんかそんな気がするのです。それを執持と言っております。執持の執は一心。

## 二

これはまた話が横つちよにいくようですが、大事なのは『大無量寿経』と『観経』と『阿弥陀経』というけれども、いちばん大事ななのは『阿弥陀経』なのですわ。『阿弥陀経』というのは三部経のなかで、

ただ真門を開きて方便の善なし。

(聖典三三九頁)

と言われますように、この三往生をあらわす場合に『観経』は要門です。『大経』は弘願門です。で、弘願門と要門と、つまり十九願と十八願とをもって浄土の教えを展開したのが善導大師です。それをうけたのが法然上人でしょうや。ところが親鸞聖人はそこに二十願を置いたわけです、つまり真門です。実は教学の言葉として三願転入といわれますが、親鸞聖人は三往生と言っているだけで、三願転入と言っています、しかし願文の展開から言えば、十八・十九・二十ですね。十八願・十九願・二十願というのは本願の思惟、本願の展開、本願が展開する次第です。だけれども、その本願を聞く次第は十九・二十・十八と。十八願というのは要門や真門と並ぶものではない、弘願門はこれは法門というものの前提にあるものです。十九願も二十願も十八願によってあるものです。それで十八願をあらわすための法門が十九願・二十願です。ですから三願転入から言えば要門は出るのです。要門は出る門です。真門は入る場合と出る場合があります。入るときは方便の善ではないのです、真門です。出るときは真門の方便です。方便の真門を出るのです。

### ■ 真門に入出がある

ですから十八願は、「難思議往生を遂げんと欲う」(聖典三五六頁)であって、これは入の門しかない。十九願は出の門しかない。『入

出二門偈』というのが親鸞聖人の書物にあります。入出をもっているのは真門だけです。入出というのは学校という意味です。入出の門というのは入学式と卒業式があるということです。それが二十願の意味です。入口があれば出口がある。十九願は出口はあっても入口がない。それがおもしろい。私たちの人生がそうでしょう。出口がないのでしよう。サルトルの本に『出口なし』という書物があるでしょう。出口がない。ところが十八願は、お浄土には入る門はあるけれども、出る門はない。これもおもしろいわな。つまりそれは入ったところと出たところが同じところだということです。入口と出口が別のところでないということです。入口と出口がそれぞれあるのは真門しかない。つまり学校です。だから教団というのは、いつでも化身土ですわ。化身土が入出二門でしょう。『入出二門偈』の本質です。入は『浄土論』によれば、入の四門です。五功徳門は近門と大会衆門と宅門と屋門と園林遊戯地門です。その近門と大会衆門と宅門と屋門ですか、この四門が入門。園林遊戯地門は出門です。ところが第十八願の場合は園林遊戯地門でしょう。法門は法門でも弘願門というのは園林遊戯地門です。つまり近門・大会衆門・宅門・屋門という入の四門は入の四門を出る門が園林遊戯地門ですから、これが一つだということは園林遊戯地門というのは、あぢもいんが本門の蘇もが。なんか仏法を聞いたから、とてつもない人間になったり、えらい人間が変わっているというのは、これはオウム真理教と同じで、ほんとうはちつとも変わらないということです。もともとあったということです。

### 三

#### ■ 已今当の往生 『安心決定鈔』 機法一体

だからここで已今当の往生という、「若已生、若今生、若当生」、已に生まれた人、今生まれる人、やがて生まれる人。已今当の往生ということの基本において信心を説いたのが『安心決定鈔』です。『安心決定鈔』というのは基本的には西山の書とと思うのは機法一体ということ、まあ言葉としても取り上げるのです。この機法一体ということは機の自覚と法の覚体、念仏のさとりが本来一つだということです。人間を徹底すれば法の功徳が明らかになる。法を徹底すれば人間の自覚となる。それを機法一体ということです。したがって、

また『大経』の三宝滅尽の衆生の三宝の名字をだにも、はかばかしくかぬほどの機が、一念となえて往生するも、となうるときはじめて往生の成ずるにあらず、仏体より成ぜし願行の薰修が、一声称仏のところにあられて、往生の一大事を成ずるなり。かくころうれば、われらは今日今時往生すとも、わがこころのかしこくて、念仏をももうし、他力をも信ずるころの功にあらず。勇猛専精にはげみたまひし仏の功徳、十劫正覚の刹那に、われらにおいて成じたまいたりけるが、あらわれもてゆくなり。覚体の功徳は、同時に十方衆生のうえに成ぜしかども、昨日あらわすひともあり、今日あらわすひともあり。已今当の三世の往生は不同なれども、弘願正

因のあらわれもてゆくゆえに、仏の願行のほかに別機に信心ひとつも行ひとつも、くわつることはなきなり。（『安心決定鈔』 聖典九五頁）とあります。つまり、もともと念仏が成就するということは十劫正覚といわれますから、信心が成就しているとかいないとかいうが、すでに信心はわれわれの上に成就しているのであって、ただそれに気づくか気づかないかである。

### ■ 難易

人間の意識に已今当があるのであって、そのことをあらわすのが「難易」という言葉で、ここにはでていますが、「一に難は疑情、二に易は信心。」と示されております。『阿弥陀経』は極難信を説いたものだといわれますが、その難易を取り上げたのです。

### ■ 極難信は人間が信じられん

難というのは極難信ですから、信じ難いと。信じ難いというのは法が信じ難いのではないのです。人間が信じられんです。

### ■ 疑情とは人間の疑い

人間が信じられんということは人間の疑情、疑いです。広瀬さんのお祖父さんになる広瀬神興という人の『教行信証』がありますが、あのなかに、「本願に疑いなし」と。疑いという言葉を使っていることを、ふいっと思い出した。本願に疑いはない。疑いは人間にあるというのが、この疑情という言葉の意味なのです。本願はわれわれを疑ってはおられない、人間のほうが疑っているだけです。そういう表現のしかたですわ。

### ■ 信は疑いの自覚

ですから、大事なことは仏智を疑う罪というけれども、信はその疑いの自覚でしょう。疑いというものがなければ信は自覚にならない。なんぼ念仏をしても、ちつともなんともならないというのは疑わんからです。疑いを破つてこそ信というのが成り立つのであって、疑うこともないのに信ずる、信ずるといっても、そんなものは信ともいえないわね。疑いの自覚ということ、そういう自覚がはじめて信を成り立たしめるのではないかね。「仏智うたがうつみふかし」（聖典五〇七頁）ということが成り立つ世界です。罪福信と言つてあるわね。

### ■ 罪福信

罪福信というのはいけないのではないのです。罪福信というの疑いの信心でしょう。疑いつつ信じているということ。疑いつつ信じているのが事実なのだ。疑いもないのに信ずるといふことはありはしない。つまり二十願です。

だからこそ「執持に三」、「発願に三」と言つてある。信心を執持すると言つても、信心を執持するのは諸仏の護念ですが、そこに已今当があると。已に信を得た人もあれば、今得る人もあり、これから得る人もある。おもしろい言い方やね、已今当の往生というのは、こんなことを説く宗教というのは他にないのではないかね。信心するのは、いつでも今だと言つているやろ。ここでは今だと言つ

ていない。已今当だと。

西山はこれを実体化してしまうからね。已今当というと、前世と今生と来世と。つまり三世の往生というのはそれなのですわ。真宗はそうではない、三世を一生に尽くすというのです。

で、そのときにもう一度もとに戻ってもらうと、「執持護念」の下に、「釈迦護念」と「諸仏護念」とある。ところが、「発願護念」と、もうひとつあって、その下には、釈迦の護念も諸仏の護念もないでしょう。それなら誰の護念か。これは大事なことですけれども、信というけれども信を發願であらわしているのです。發願というのは、信心というけれども、ただ浄土を信ずるといっただけではない、浄土に生まれんという願い。

### ■ 願生する信心

信心というけれども、信心は願生心です。浄土の法門における信というのは、信仰ではないのです、願生心です。「信は願より生ずれば」（聖典四九六頁）と言っております。だから願なのです、端的に言えば。願いなのです。ただ信じているということではないのです。信仰しているというようなものではない。願生する信心です。

だから、その信心を護るのは執持護念です。それは釈迦と諸仏の護念とある。まあ護念といっても具体的に言えば、教化、教えられること、教えることです。信心護念といっても、信心を風呂敷に包むわけにはいかへんのや。やっぱり教えること、教化です。

### ■ 一念發起

ところが發願護念は別の言葉で言ったたら、今言った信心護念と言ってもいい。發願であらわす。發というの發起です。一念發起の發起です。縁起するものではないということ。この場合は性起ということ。縁起は何かの縁によって起るものです。しかし性起という場合は無縁です。それ自体が起ってくる。自律的なものではない。だから發願護念のところには釈迦でもない諸仏でもない、われわれの信心を護ってくれたのは人です。だけど發願というのは、あなた方でもそうです、説教をして人の信心を發させるということはありません。だから、あの人は説教上手や、御院主さんの話を聞いている人がみな信心しているというが、そんな信心は三日たつたらみな消えてしまうわ。ほんとうの信心というのは己れ自身を突き上げてくるものです。だからこれは仏さまです。發願護念するものは阿弥陀仏です。

### ■ 大悲無縁

大悲無縁というでしょう。いかなる縁にもよらないものです、信というものは。だから釈迦の護念でもないし、諸仏の護念でもない。何も書いていない。これが大事なことでしよう。

本所で教化体制というけれども、なんぼ一生懸命やっても、人に信心を發させるわけにはいかないわね。發願した人に信を教えることはできても、發願せん人に信を教えるわけにはいかへん。教化するわけにはいかない。教化によって信を發させるわけにはいかない。これは分限ということを得ておいてもらわんといかないのです。そういうことがここに發願護念の下に、釈迦も諸仏も記述してないというこの意味でしょうや。僕はやっぱり大事なことだと思ふ。「親鸞は弟子一人ももたずさうろう」（聖典六二八頁）と言っているわ。

■ 自然法爾

自然法爾というけれども、自然法爾というのがこの無縁ということの内容でしょう。そして、「『法事讚』に三往生あり」と示されます。ちよつと休みます。

四

問い 韋提希の別選所求の前に、諸仏の国があげられてくるときに、直前に「皆於中現」（聖典九三頁）というのはどういうことをあらわしているのですか。

藤元 つまり法蔵の選択でしょう。韋提希の別選所求という言葉で善導は言っているけれども、それはとくに韋提希の別選という、「安心決定鈔」なんかでは本願のことを「別異の弘願」（『玄義分』聖典九四七頁）という言い方をするわね。

■ 別異の弘願

その別異の別ということを強調するために、『觀經』の場合は別選所求という言葉を使ったのです、善導が。だけでも、それは『大無量寿經』の場合であつたら、それは別選といわなくても選択だから別選は別選やわ。あのときに、二百一十億の国土の選択ということをする。ここでそこまできなかつたのですが、この次に、三往生のあとに、

（聖典四二七頁）

『大經』に言わく、「本願を証成したまうに、三身まします。」  
 と言つてあるでしょう。「『大經』に言わく、本願を証成したまうに」という言い方をしております。

■ 本願証成

本願の真実を証成すると。この『阿弥陀経』の場合は、「弥陀経意和讃」第四首には「諸仏の護念証誠は」（聖典四八六頁）となつてい

る。証誠護念の証誠です。これはなんでこんなところに本願がわざわざでてきたのか。今しゃべっている『阿弥陀経』が、『法事讃』の三往生がでてきたあとに、それからぼーっと本願証成の三身がでてくる。ばらんばらんやないかと、なんとなくここを読んだらそう思うわ。なんで本願証成ということがここに出てくるのかと言ったら、いままでしゃべってきた『大経』の選択、『観経』の選択、『阿弥陀経』の五事を検討したうえで、それを最後には『法事讃』でおさえるわけです、『阿弥陀経』を、『法事讃』でおさえるというのは、これは『大経』の選択も『観経』の選択も『阿弥陀経』の証成も、結局は往生の問題だということへ落ち着けるわけでしょう。それでもういっぺんもとの本願選択へかえるわけです。本願選択のところに『大経』の場合、『大経』の本願選択は法蔵菩薩の選択本願と世饒王仏の選択本願と、選択本願と言つてもこの二つは法蔵と世饒王仏にあるでしょう。私たちは親鸞聖人の教えを聞いているから、法蔵菩薩が選択を発したと思つているわね、選択したと思つているわね。これは違う。世饒王仏ができています。世饒王仏は法蔵の師仏でしょう。だからもういっぺん『大経』の勝因段を読んでみにゃいかんです。

### ■ 世饒王仏の選択 法蔵の撰取

すると法蔵が選択していません。法蔵は撰取しているのです。本願を選択撰取するという、あの選択と撰取という二つの言葉の違いに着眼したのは法然上人だけです。「選択と撰取と、その言異なりといえどもその意これ同じ」(真聖全一・九四二頁)と。この言葉は異なりとはいえども心は一つやというのです。おもしろいね。こんな言い方は『選択集』を読んでいるときにはぜんぜん気がつかなかった。それは選択するといつても、『大無量寿経』には選択という言葉はない。だけでも法蔵の心願に応じて、「応其心願」(聖典十四頁)と言つてある。

(聖典十四頁)

その心願に応じてことごとく現じてこれを与えたまう。と書いてあるでしょう。つまり世自在王仏に、ここまでかと言いたくなるほど法蔵比丘が世自在王仏に諸仏の国土人天の善悪を説いてくれと言つてたのむでしょう。そのときもそれが、法蔵比丘が世自在王仏にたのんだのではなくて、世饒王仏にたのんでいるのです。

### ■ 世饒王仏と世自在王仏の異

「仏、阿難に語りたまわく、時に世饒王仏、法蔵比丘に告げたまわく」(聖典十三頁)と、これは「汝自当知」です。それになりたいして「非我境界」と答えたのが法蔵です。「この義弘深にして我が境界にあらず」と。それで、「諸仏・如来の浄土の行を敷演したまえ」と言つてたのむのです。たのんだら世饒王仏がそのときに世自在王仏になっているのですわ。いつのまにやら世饒王仏が世自在王仏になっている。そのことをちゃんと心得ておいて、この『愚禿鈔』を読んだら世自在王仏の選択と言つていないだろう。世饒王仏の選択と、「選択本願」、「選択浄土」とありましよう。その法蔵の「我が境界にあらず」に答えて、諸仏如来の浄土の行を説かれるのは世自在王仏ですが、

そこに、

ここに世自在王仏、すなわちために広く二百一十億の諸仏刹土の天人の善悪、国土の僂妙を説きて、その心願に応じてことごとく現じてこれを与えたまう。  
(聖典十四頁)

とあるでしょう。

### ■ 心願に応じる

その「心願に応じて」と。問うているほうはわからへんのです。それが師仏というものの値うちです。何を願うているかと。法蔵が世自在に、世饒王仏に説法をたのんだその心願というものを世自在王仏は知っているわけです。問うているほうはわからないのです。だからあなた方だって仏法を聞いているけれども、何を願って聞いているのか、ほんまはわからへんわね。わかっているのは師仏です。つまり師仏というものの値うちはそれでしょう。先生というのは弟子が何を願っているかを言い当てるということです。その言い当てられたときにはじめて、ああこんなことを聞きたかったのかということが、心願がはっきりする。

### ■ 心中所欲の願を選択する

だから心願がはっきりするというのが選択別願という意味です。『大無量寿経』では「心願に應じてことごとく現じてこれを与えたまう」と。ああこれかと、目に見えるように言い当てられたということです。旧訳ではじめて「選択」という言葉が使っている。183  
「心中所欲の願」（『平等覚経』真聖全二・七七頁）とか「選択心中所欲の願」（『大阿弥陀経』真聖全二・一三六頁）と。心の中に願っている所欲の願、願い、それを選択せしめたと言っている。だから選択したのは法蔵ではなしに師仏です。世饒王です。それがはじめて僕が気がついたのは、やっぱり蓮如の『相伝義書』です。法蔵がかつてに選択したのではないんだ。相承です。それが口伝です。相承というのは歴史ということでしょう。伝統ということでしょう。

### ■ 真宗は二相相承 相承は授受

真宗の場合、真宗の教学の原則は二相相承ということをいうのですよ。相承というのは受け伝えるということです。授受ということでは授手法印ということをいいます。親鸞はそんなことをいわないけれども、鎮西とかね。西山でもいっているのではないかね。知恩院なんかです。授けたものと受けたもの、その二つがなかったら、つまり真理というものは受け伝えられることによつて真理であることの証明を得ることができる。真理を証明するのは受け伝えられることにおいてあるということです。なんぼこれが真理やといつてわめてもあかん。授受といつてわかりにくければ、伝達です。シヨウペンハウエルは伝達という言葉を使っている。親鸞聖人は遠相といつてわめてもあかん。

## ■ 還相廻向は後ろ姿

僕は還相というのは、正親含英先生が還相廻向というのは後ろ姿やと言わはった。ようわからないで。後ろ姿というのは何だろかなあと思ひよつたら、後ろ姿というのがやっぱり真理を伝える姿なのですな。『朝日新聞』に、「親父の背中」というのがでてくるわ。真理を伝えるのは背中だわ。だからいまでも真宗がもっているのは、説教する人が真宗を伝えていていると思つたらおおきな間違いです。お経をあげている人が伝えている、後ろ姿を門徒にみせるから。前を向いたらみじめなものです。

問い 還相というのは余宗にもあるのですか。

藤元 あります。三論宗にあるのかな。キリスト教なんかのミッションという言葉があるが、ミッションという言葉は、もともと本来どういう意味ですかね。

## 五

それで、だから韋提希夫人が別選所求という、どうもその十方浄土の中から阿弥陀仏の国を願うという、なんで阿弥陀仏の国を選んだのかわからない。そりやそうなのです。つまり心願です。心願というものは此岸にあるものではない、彼岸にあるものでしょう。

問い 私が聞きたかったのは、別選所求といわれるその前に、国土が説かれてくる、そういうことが今日においてどういうことになるのかということですか。

藤元 韋提希の場合は『観経』ですから、明らかに国家です。如来の家です。『大経』の場合は家というものではない、家を超えている、文字どおり国土です。だけど『観経』の場合はやはり家だなあ。『十住毘婆沙論』には「如来の家に生まる」（聖典一六二頁）という言葉がある。如来の内眷属ということかなあ。日本の場合は国と家が一つですからね、国家になる。国家、国家と言っているけれども、日本は国境がない国ですから、日本海と太平洋に区切られている島ですから、国と家が一つになってしまつて、万世一系の天皇の国になってしまったのです。天皇の家になってしまった。だから日本というところで大乘仏教というものの精神が完成するということとは考えられんわ。

問い でも制度的には家が一応否定されてくるわけでしょう。観念としてはまだ生きているといえても、敬神崇高というような精神の復活を新進党なんかの小沢一郎なんかは考えているのではないか。新国家主義という。

藤元 新国家主義、知らないなあ。

問い 新しいナショナリズムだと。いろいろ政治家が失言するでしょう。日本は何も悪いことばかりではなしにええこともしたという。あれはやつぱりそういう過去の歴史でもって支持するのではなくて誇りをもてというような意味合いが強いといっていました。だから国家というところで家意識の復活ということが、そういうものの責め合いというものが今問題になっているような感じですね。

藤元 だけど家そのものが国のなかに取り込まれてきた歴史でしょう、日本の場合。だから家意識の復活ということは当然、国家意識の復活ではないか。

問い それが歴史学者なんかはとくにこの頃は江戸時代までの家意識と、今われわれが観念している家意識というのは、例の赤沢史朗先生がいわれるように明治以降につくられた伝統だといわれている。

藤元 だいたい明治からつくられた意識かしらないけれども、それは過去帖を知らないのだろう。家意識というものはやつぱり仏教のいちばん、簡単に言えば浄土の思想のなかからでてきたのではないか、日本人にとつて家意識というのは。たとえば部落差別の差別意識だつて明治以前の差別と明治以後の差別とは違ふと。むしろ今の差別が陰湿であつて、昔の階級的な差別というのはもつと大らかであつたとかね。そういう言い方をするやろ。そうかいな。僕はそう思わん。歴史学者はみんなそう言う。そりや、だいたい寺の歴史を知らないのだろ。歴史学者は寺の歴史をばかにしているから。そやないで、やつぱり日本の歴史を固定化してきたのは、寺のもつた意味のほうははるかに大きいと思うがなあ。坊さんは黙っているから、考えんでも済むと思つているのやで。今でも「お上かみ」という言葉があるんやで。それは天皇陛下をお上かみというのとちやうで。御門首のことをお上かみというのやで。

まあ、これは本格的に勉強してみないと、そういう如来の内眷属とか如来の家とかという、そういう言葉は。だけどすでに『論註』に浄土を五種功德のところ、五念門の成就したのを五種功德であらわすのですが、五種功德のところ、近門・大会衆門・宅門・屋門・園林遊戯地門というふうにあらわす場合は明らかにこれは門といつてあるけれども、家です。

## ■ 門とは境界

家という、つまり門という言葉で境界をあらわすわけでしょう。やつぱり浄土といつても家という意味をもつのでないかね。家なき子というような、つまり家がないうのは。こないだからニュースで新宿のホームレスが問題になっているけれども、ホームレスというのはある意味では非常に自由な人という意味をもつのかも知れんけれども、ある意味では住するところなしということでしょう。だから今日テレビをみていたら、受け入れ施設を二百人分用意したけれども、来たのは六十人くらいで、あとどこへ行ったのだろうと思つたら、また戻ってくるやろうと言つていた。

だけでも、おもしろいことに『大無量寿経』なんかは、

国を棄て王を捐てて、財色を絶ち去け、自ら六波羅蜜を行じ、人を教えて行ぜしむ。無央数劫に功を積み徳を累ねて、その生処に随いて意の所欲にあり。無量の宝蔵、自然に発應す。無数の衆生を教化し安立して、無上正眞の道に住せしむ。(聖典二七頁)

と、本願を建立した法蔵の心境をあらわしたのですが、「その生処に随いて意の所欲にあり」と言っているところに、わが国、わが家をもつということ、自分の家を見いだしているということです。どこへでも行けば行くところに、わが国、わが家をもつということ、

「生処に随いて意の所欲にあり」という意味でしょう。禅宗の、「応無所住而生其心」という言葉と同じ意味でしょう。その住するところに、わが心を起すということです。それは日本人というのはやっぱり外国に行ってもだめなのです。

### ■ 家意識

さつき僕がミッションということを言いかけたのはそれなのだけれども、日本人が外国に行つて一生懸命開教なんかに行っているけれども、かならず戻ってくるだろう。外国に行つて外国で成功したといつて日本に帰つてきて自慢する。つまりそこで骨を埋めるといふ意識をもたない、これが家意識でないか。

だからいまでもそうでしょう。各地方の自治体がふるさと創生と言っているでしょう。あれは家意識をつくっているのです。外国へ行って外国で骨を埋めるといふような気になれん。これはなんだということです。だからみんな出稼ぎだ。僕はそれで推進本部にいたときに、これはあかんと思つた。推進要員というかたちをとつて勉強してもらつた。各教区に駐在がいる。部落問題をやる人は駐在ではだめやと言つて、とにかくその教区に行つて部落で骨を埋める人がほしいんやと言つて、そのつもりで推進要員をつくつたのです。ところがさっぱりあかん。やはりわが家に帰る、出稼ぎだ。やっぱりこれからは行雲流水という禅宗の坊さんみたいなものです。法蔵は国を棄て王を捐てたんだ。それではじめて本願を建てて、その生処に随いて意の所欲にありと。本願を建てたときに、本願が国になったのです。だから、その本願を本国とすると。弥陀の本国四十八願というのはその意味です。本願が国になった。生まれたところが国ではないんだ。本願のあるところ、わが国ありと。これが『大経』です。

### ■ 国を棄て王を捐てる

それが『阿弥陀経』の場合は善本徳本をもって国とする。善本徳本のあるところは弥陀の本願ではないのです。罪福信です。これが如来の内眷属です。善本徳本をもつて如来の家となすと。善本徳本に代わつて如来の本願をもつて、わが家となすというところに、はじめて国を棄て王を捐てたということが「棄国捐王」と言っていますが、棄はわかるのです。棄てる。しかし、わからないのは捐です。どっちもすてるです。国は棄てられるけれども、王を捐てるということは容易ならぬことです。国も王もすてたということでしょう。

「国を棄て王を捐てて、財色を絶ち去け、自ら六波羅蜜を行じ、人を教えて行ぜしむ」と。こんなのを読んでいたら、「六波羅蜜を行じ」と書いてありますから、なんや他力、他力といっていて真宗は行をすてたというけれども、すててないではないかというなるけれど、ほんまにそうです。すてることが行です。善本徳本をすてる。すてても、その六波羅蜜を行ずると。それは文字どおり「財色を絶ち去け」と言っている。「絶去財色」と書いてありますから、六波羅蜜を行ずるとい言葉の意味でしょうが。そのときに国とか家というものをすてるということが、やっぱり本願を建てるということにおいてできるということです。出稼ぎであつたら戻るのは当たり前です。

## 六

一つ言っておきますが、これで『阿弥陀経』は一応、終えたいのです。そこに、『法事讃』に三往生あり。

(聖典四二七頁)

とあります。『阿弥陀経』を結ぶのに『法事讃』をもってこられた。

### 『法事讃』

『法事讃』はご存知のように善導の五部九巻の一つです。それは『転経行道願往生浄土法事讃』といいます。『転経行道願往生浄土法事讃』というのは、今の真宗の声明作法はこの『法事讃』が原則となっていていわれます。それはある意味で転経行道しながら、つまり転経行道というのはお経を、『法事讃』の場合は『阿弥陀経』です。これは高座と下座との対話です。高座と下座との対話、つまり『阿弥陀経』を十七段に区分されており、十七段の一段一段について高座と下座とが対話をしながら『阿弥陀経』十七段を讃嘆しているのです。そういう形式をとっているのです。

### ■ 蓮如の声明は聞法

蓮如の、今の大谷派の声明作法というのは蓮如の時代に形成されたものですが、その蓮如の声明の原理というのは聞法であるというのが基本です。それは『法事讃』からきているわけです。決してただお経をあげているというだけではない。高座と下座との対話のなかで『阿弥陀経』が住持されていくことを、そういう形式をとっているわけです。そのなかに三往生というのがまず最初にでてくる言葉ですが、往生を讃嘆したものです。

### ■ 往生

そのときに、難思議往生楽、双樹林下往生楽、難思往生楽と一行に展開されております。それを親鸞聖人は三往生として位置づけたの

です。たしかに難思議往生楽、双樹林下往生楽、難思往生楽と、こうありますから、ただそれだけなら難思議、双樹林下、難思と三往生の名前を取り上げただけのことです。ところが親鸞聖人がこれを三往生と。一般的に言えば往生というのは、こないだ永六輔が『大往生』を書いていたでしょう。あんなのは大往生とはいわない。大往生というのは三往生のことでしょう。往生安楽国というのが浄土の念仏者のさとりです。往生というのは生きて往くということですから、生きて往くことの全体が往生です。私たちの人生の全体が往生でしょう。

### ■ 往生とはなすべきことが明らかになった

だから往生楽と言え、それは文字どおり人生の喜びです。生きることの楽しみをあらわすのです。生きることが楽しめるということは、生きることに目的がはっきりしたということでしょう。なすべきことが明らかになったということです。もつと言え、それが三つの往生をあらわす。一つだけではないということです。ふつう宗教というのは人生が二重になることです。この世のいのちとあの世のいのちと二重のいのちをもつということです。別の言葉で言えば自覚のないのちを生きるということです。

### ■ 已今当の往生

ところが親鸞はさらに三つの往生を示したのです。それが已今当の往生です。これはおもしろいことに、往生の利益をいうときには現在の利益です。つまり已今当から言えば今当です。『安心決定鈔』で言えば已に生まれた人、今生まるる人、やがて生まるる人。当生といるのは未来ということ。まだ生まれていない。ところが利益から言えば現在の利益です。当来の利益、現在の利益、現当二益といえます。過去の利益は言わない。過去になるということは、もはや利益でないということです。利益をいうかぎりそれは現世の利益か当来の世の利益かですから、これは龍樹菩薩の『十二門論』、三論宗は龍樹の『中論』と『十二門論』と提婆の『百論』と、これで三論宗というのですが、そのなかの『十二門論』のなかに「観三時門第十一」という、これは仏教の論積は多いですが、ほんとうに時間ということに真つ向から取り組んだものはこれしかないと思います。

### ■ 時間とは

つまり龍樹は空観ということが思想の中心ですから、時間の空ということもあらわすのであります。つまり「観三時門」というのは時間をさらに解釈したものです。そこに前時・一時・後時という言葉がでてきます。私たちにとっては未来というのは自由の本質をあらわします。つまり当生です。

### ■ 法性性起の時間

仏教の時間の基本的な考え方というのは、業感流転の時間と、つまり過去、現在、未来と流れる時間と、未来から現在、過去へと流れ

てくる時間。未来からおこるとというのが法性生起の時間といえます。つまり法性生起の時間というのは未来から現在に現前してくる。法性、つまり真理です。

### ■ 当来する仏

仏というのはみんな未来から当来してくるのです。たとえば私たちは親鸞といいますが、積尊といいますが、諸仏といいますが。全部過去からきた仏ではないのです。未来からきた仏です。未来から来るべき仏です。われわれがこれから出あうのです。すでに出あつたものなら過去です。だから已生は説かないでしょう。これは「観三時門」に示される基本的な仏教における時間の考え方です。

### ■ 転入の往生

ですから難思議往生、双樹林下往生、難思往生という展開のしかたが、親鸞になりますと、双樹林下往生、難思往生、難思議往生になります。これが転入の往生です。ここでは『法事讃』の三往生は、難思議往生、双樹林下往生、難思往生です。ここにわざわざこういう表現をとつたのは、

一に難思議往生 は『大経』の宗なり。

二に双樹林下往生 は『観経』の宗なり。

三に難思往生 は『弥陀経』の宗なり。

(聖典四二七頁)

とあります。これは別の言葉で言えば、選択本願は三経の宗であると。三経ともに選択本願をもつて宗となすということが言いたかったわけです。だから本願の信を展開する三部経、経は三部だけでも宗は一つだと、選択本願念仏にありということをあらわすのに、いままでかかったのだというわけでありませう。

ところがその選択本願は先ほども言いましたように、『大無量寿経』の法蔵比丘と世饒王の選択として示されております。このことが次の「本願を証成したまうに、三身まします」と。それから仏身・仏土の問題が展開しているのであります。今回はこれくらいでおきます。

(一九九六年一月二十六日)

第二二講（上卷 三五講）

唯除<sup>テ</sup>阿弥陀如来<sup>ニ</sup>、選<sup>ル</sup>本願<sup>一</sup>已外、大小・權實・顯密諸教、皆是難行道、聖道門<sup>ナリ</sup>。又易行道、淨土門之教、是<sup>レ</sup>曰<sup>フ</sup>淨土回向發願自

『大經』選<sup>ル</sup>三<sup>ニ</sup>種<sup>一</sup>

心<sup>シ</sup>知<sup>ル</sup>

法藏菩薩

選<sup>ル</sup>本願

選<sup>ル</sup>淨土

選<sup>ル</sup>撰生

選<sup>ル</sup>証果

世饒王<sup>ニ</sup> 仏

選<sup>ル</sup>本願

選<sup>ル</sup>淨土

選<sup>ル</sup>讚嘆

選<sup>ル</sup>証成

三 积迦如来

選<sup>ル</sup>弥勒付属

『觀經』、選<sup>ル</sup>二<sup>ニ</sup>種<sup>一</sup>

一 积迦如来

選<sup>ル</sup>功德

選<sup>ル</sup>撰取

選<sup>ル</sup>讚嘆

選<sup>ル</sup>護念

二 選<sup>ル</sup>阿難付属

二 韋提夫人

選<sup>ル</sup>淨土

選<sup>ル</sup>淨土機

『小經』、勸<sup>ル</sup>信<sup>ニ</sup>、証<sup>ス</sup>成<sup>ニ</sup>、護<sup>ス</sup>念<sup>ニ</sup>、讚<sup>ス</sup>嘆<sup>ニ</sup>、難<sup>シ</sup>易<sup>ニ</sup>

勸<sup>ル</sup>信<sup>ニ</sup>者<sup>ハ</sup>

一 积迦勸信

积迦<sup>ニ</sup> 本約功德証成下

五乘其義相

二諸仏勸信

諸仏二 本約往生証成下

連今儀宜也

五乘其義相

連此定宜也

証成二者

一功德証成

二往生証成

護念二者

一執持護念

釈迦護念

二發願護念

諸仏護念

讚嘆二者

一釈迦讚嘆二

二諸仏讚嘆二

難易二者

一難疑情

二易信心

執持三 已今当

發願三 已今当

『法事讚』有二三往生

一難思議往生

『大經』宗

二双樹林下往生

『觀經』宗

三難思往生

『弥陀經』宗

『大經』言 証成

本願 三身

法身証成

報身証成

十方如来

化身証成

世饒王仏

就 二仏土 有 二二種

一者仏

二者土

就<sup>テ</sup>レ<sup>ハ</sup>仏<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>二<sup>ハ</sup>四<sup>種</sup>一

一 法身

二 報身

三 心身

四 化身

就<sup>テ</sup>レ<sup>ハ</sup>法<sup>ニ</sup>身<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>二<sup>ハ</sup>二<sup>種</sup>一

一 法性法身

二 方便法身

就<sup>テ</sup>レ<sup>ハ</sup>報<sup>ニ</sup>身<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>二<sup>ハ</sup>三<sup>種</sup>一

一 弥陀

二 积迦

三 十方

就<sup>テ</sup>レ<sup>ハ</sup>応<sup>ニ</sup>化<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>二<sup>ハ</sup>三<sup>種</sup>一

一 弥陀

二 积迦

三 十方

就<sup>テ</sup>レ<sup>ハ</sup>土<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>二<sup>ハ</sup>四<sup>種</sup>一

一 法身土

二 報身土

三 心身土

四 化身土

就<sup>テ</sup>レ<sup>ハ</sup>報<sup>ニ</sup>土<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>二<sup>ハ</sup>三<sup>種</sup>一

一 弥陀

二 积迦

三 十方

就<sup>テ</sup>レ<sup>ハ</sup>彌<sup>ニ</sup>陀<sup>ニ</sup>化<sup>ニ</sup>土<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>二<sup>ハ</sup>二<sup>種</sup>一

一 疑城胎宮

二 懈慢辺地

本願一乘、頓極・頓速・円融・円満之教者、絶対不二之教、一実真如之道也。

(真聖全一・四五六〜四五八頁)

ただ阿弥陀如来選択本願を除きて已外、大小・権実・顕密の諸教、みなこれ、難行道・聖道門なり。また易行道・浄土門の教、これを浄土回向発願自力方便の仮門と曰うなり。知るべしと。

『大経』に、選択に三種あり。

一 法蔵菩薩 選択本願 選択浄土

選択摂生 選択証果

二 世饒王仏 選択本願 選択浄土

選択讃嘆 選択証成

三 釈迦如来 選択弥勒付属

『観経』に、選択に二種あり。

一 釈迦如来 選択功德 選択摂取

選択讃嘆 選択護念

選択阿難付属

二 韋提夫人 選択浄土 選択浄土の機

『小経』に、勸信に二、証成に二、護念に二、讃嘆に二、難易に二。

勸信に二とは、一 釈迦の勸信

二 諸仏の勸信

証成に二とは、一 功德証成

二 往生証成

護念に二とは、一 執持護念

二 発願護念

讃嘆に二とは、一 釈迦讃嘆に二

二 諸仏讃嘆に二

難易に二とは、一 難は疑情、

二 易は信心。

執持に三、已・今・当。 発願に三、已・今・当。

『法事讃』に三往生あり。

一に難思議往生 は『大経』の宗なり。

二に双樹林下往生 は『観経』の宗なり。

三に難思往生 は『弥陀経』の宗なり。

『大経』に言わく、「本願を証成したまうに、三身まします。」

法身の証成、『経』に言わく、「空中にして讃じて言わく、決定して必ず無上正覚を成じ

報身の証成、十方如来なり。

化身の証成、世饒王仏なり。

仏土について二種あり。一には仏、二には土なり。

仏土について四種あり。一には法身、二には報身、

三には応身、四には化身なり。

法身について二種あり。一には法性法身、

二には方便法身なり。

報身について三種あり。一には弥陀、二には釈迦、

三には十方。

応化について三種あり。一には弥陀、二には釈迦、

三には十方。

土について四種あり。一に法身の土、二に報身の土、

三に応身の土、四に化身の土なり。

報土について三種あり。一に弥陀、二に釈迦、

三に十方なり。

弥陀の化土について二種あり。一には疑城胎宮、

二には懈慢辺地。

本願一乗は、頓極・頓速・円融・円満の教なれば、絶対不二の教、一実真如の道なりと、知るべし。

たまうべし」と。文

今さつき聞いたのですが、なんか去年の一月に会をもったのが最後になりました。一年間休んでおりました。ですから、どこまで話しておったのか記憶にはつきりしないのですが、まあ、だいたい『小経』の五事についてお話してきたように思います。これは『愚禿鈔』の上巻というのは、まず最初に二双四重の教判がだされまして、

ただ阿弥陀如来選択本願を除きて已外、大小・権実・顕密の諸教、みなこれ、難行道・聖道門なり。また易行道・浄土門の教、これを浄土回向発願自力方便の仮門と曰うなり。知るべしと。  
(聖典四二五頁)

と、こういうご文が置かれまして、このご文の内容を明らかにするために、まず「『大経』に、選択に三種あり」、それから「『観経』に、選択に二種あり」、そして「『小経』に、勸信に二、証成に二、護念に二、讚嘆に二、難易に二」として指摘されております。つまり「ただ阿弥陀如来選択本願を除きて已外」とありますから、要するに阿弥陀如来選択を説いた三部経、選択本願をもって真実となすといわれる三経ともに真実をあらわす場合には、選択本願の徳をもって真実となすといわれるので、三経それぞれが全部、選択本願を基本にして作られているということを示すために、こういうふうな文章になっているわけでありませう。

そうしますと選択本願ということになりますと、『大経』『観経』にはそれぞれ選択が書かれていますので、『小経』の場合には選択という字は一つも見当たらないわけです。すると選択がないのかと。『小経』には選択は説いてないのかということになります。けれども、これは『選択集』には『阿弥陀経』の場合には、「選択証誠」といって選択証誠一つだけが説かれておりますので、この『小経』のなかに選択を説かないというのは、理屈からいいますと、どうも話があわんように思うのだけでも、そうでなしに五事、勸信・証成・護念・讚嘆・難易というこの五事が全部、選択にあたりませう。

### ■ 『小経』は十方という方角を持たないことを選択

だけど、あえてそれを選択というふうにしなかつたのは、お経そのものが十方諸仏の国の選択を説いておりますので、十方仏国ごとく遍照十方と、十方ごとく選択を説いているということは、とくに十方の国の一方の国を明らかにするわけではない。十方の国全部を、だいたい十方というのは方角をもたんことである。方角をもたんこととは選択もないということです。方角をもたんことを選択しているのです、別の言い方をすれば。

### ■ 勸信

そしてその最初に勸信とあります。信を勧めるのです。その勸信というのは聖道自力門にたいして勸信です。行を勧めたのでない、信を勧めた。行を勧めるということは、宗教の体験としては具体的なものです。しかし信を勧めるということは何かができるでんといふことが問題ではなくて、言葉を換えて言えば因につき場合と果につき場合がありますが、信は因です。果位につき場合は行です。因につき場合はできるでんの問題ではない。信じるか信じないかといふことはできるでんの問題ではない。これは聞信といふのです。つまり聞くことが信の本質ですから、因につくかぎりできるでんの問題ではない。聞くことは誰にでもできます。

### ■ 証成

それからその次に証成とあります。これは親鸞は成の字を使います。成の字ではない。成の字を使ったところにはやはり意味があると思います。やっぱり成の字にしなければならぬ理由があるからだろうと思います。証成というのは、「当信是称讚 不可思議功德 一切諸仏 所護念経」(『阿弥陀経』六方便)とあるのを証成といふふうに翻訳されているのですが、証成といったら文字どおり解釈したら、誠を証するということなのです。ただし、諸仏の証成といった場合は諸仏の至誠心をもって証する。如来の至誠、誠を証するということになります。

### ■ 成は成就の意

だけでも成の字を使った場合は誠を成就すると。成就という意味ですね。誠を成就するということは、誠を誠ならしめるということなのです。誠をして誠ならしめる。これはいわば真理を証明することです。

### ■ 証成は真理の証明の伝承

真理を証明するということは具体的に言えば、それが真理であることを証明するのですから、真理であることを証明するものは言い換えれば伝承です。真理を伝えるということにおいて真理は証明される。伝わるということにおいて真理であるということが証明される。ですから証成ということは言葉をかえれば伝承と言ったらいのです。伝承というべきでしょう、今日の言葉で表現すれば。

## 二

で、あとの護念とか讚嘆とか難易というのは全部、証成という言葉の内容です。だいたい真理ということの意味ですね。私たちはなんでも仏教の真理とかといいます、真理ということと真実ということの意味内容の違いですね。何を真理といっているかということですが、たとえば真実の教えといいますが、真実の教えというふうなものはどういうふうにして証明されるか。ところが親鸞は非常に端的にあら

わしています。「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）と言って、真実の教をあらわしているところは、「何をもってか、出世の大事なりと知ることを得るとならば」（同頁）ということ前置きにして『大無量寿経』を読んでいきます。つまり、「何をもってか、出世の大事なりと知る」、つまり出世本懐です。もっと簡単に言ったら、宿願です。宿願と言ったらいいのではないかなあ。悲願と言ってもいいし、本願と言ってもいいし、この世にいのちをもったことの意味です。もっと端的に言ったら生まれてきたことの意義ですわ。この世に生まれてきたことの意義です。

### ■ 五十三仏の意

この世に生まれてきたことの意義ということが問題になるのは、やっぱり五十三仏という歴史が問題になるときでしょう。私たちにあって、私にとって私自身が問題になるということは、五十三仏の歴史が問題になるということです。

宗教というものがつねに歴史意識を背景に成り立つという、五十三仏の歴史を一貫して流れているものは法蔵魂です。つまり真宗にとって菩提心です。菩提心の本質というものは、宗教というものの本質を本願成就、そういう本願が積尊出世の意味でしょう。本願と言ったら、どない言ったらええのかなあ、やっぱり悲願というべきでしょう。宿世の願、宿願、一代きりの願ではない。普遍的なものでしょう。そこにその歴史が証成される。今の世に過去の諸仏の歴史がよみがえる。それを信と呼んでいるのです。

で、証成につづいて護念・讃嘆ということが次にできます。「護念に二」、「讃嘆に二」、「難易に二」と全部、二ということで一貫している。勸信・証成・護念・讃嘆は釈迦と諸仏、釈迦と諸仏の二において見られているのですが、難易の二は難信と易信ということです。これは難行ではない。難信において易信ということが問題になる。「一に難は疑情、二に易は信心」、難は疑情、易は信心において問題になる。

最後にもうひとつ、ここに執持と入っております。執持というものは別出してありますが、じつはこの執持は護念にあります。護念に執持護念と発願護念とありますが、その執持に已今当の執持。執持護念です。発願護念も已今当の発願です。これは往生の護念です。私が往生していくための護念と同時に発願護念とあります。これは『小経』には、「已発願、今発願、当発願」（聖典一三三頁）とあります。

「欲生阿弥陀仏国者」（同頁）ですから、阿弥陀仏国に生まれんと欲う。已にそれを願った人、今願う人、これから願う人、已今当の往生です。已今当の往生であり已今当の発願です。これはなかなか説明しがたい。全部、利益です。

### ■ 三種の往生

そして三種の往生、これは『法事讃』にでてくる言葉ですけれども、『法事讃』のはじめの方にでてまいります。難思議往生・双樹林下往生・難思議往生ですね。ざっと並べてあります。別にこの間には何も入っていないのです。ただ往生楽、往生楽と。難思議往生楽、双樹林下往生楽、難思議往生楽と、ただそれだけを書いておられる。八行にわたって難思議往生楽、双樹林下往生楽、難思議往生楽とただそれだけを書いておられる。この場合に善導大師はただ『法事讃』に書いておられるのですから、簡単に言えば『阿弥陀経』の往生を難思議往生と呼び、双樹林下往生と呼び、難思議往生と呼んでいる。ところがそれを難思議往生、双樹林下往生、難思議往生というふうに位置づけてみると、善導大師自身は難思議往生をいちばんにおいて、そして双樹林下往生、難思議往生というふうに順序をつけて呼んでおられると。そうすると、ただ往生楽というのをいたずらに往生に名前をつけたのではない。やっぱり難思議往生楽、双樹林下往生楽、難思議往生楽というのは願文にしたがっているわけです。つまり難思議往生は『大経』の宗であり、双樹林下往生は『観経』の宗であり、難思議往生は『阿弥陀経』の宗であることを意図したわけではないけれども、やっぱりそういうことを考えた。ここにはじめて宗祖はこれを、『法事讃』の三往生を『大経』の宗、『観経』の宗、『阿弥陀経』の宗として、それぞれに『大経』の往生は難思議往生、『観経』の往生は双樹林下往生、『阿弥陀経』の往生は難思議往生というふうに読んでいったに違いない。ただし善導はそこまではっきり言い切っていない。たしかにその内容から言えば、難思議往生は『大経』の往生であり、双樹林下往生は『観経』の往生であり、難思議往生は『阿弥陀経』の往生であるということは、おそらく善導自身に意図しておられたに違いないけれども、はっきりそれを言い切ったのは親鸞を待たなければ言えなかった。つまりここに善導が一願建立の思想であり、親鸞の真仮八願の思想をたてる根拠があるのです。だいたい『愚禿鈔』というものをほとんどの講師が法然上人の吉水での講義のレジメだというふうにはかみしていない。けれどもこういうところになりますと、やっぱり『愚禿鈔』というのは親鸞にとっては自らの気持ちや自らの思想において明らかにしたものと。そういう意味では『教行信証』というものは基本的に違う。浄土宗をあきらかに浄土真宗と呼んだのは親鸞ですが、それをそう呼ぶことをえしめたのは『教行信証』にあります。けれども『愚禿鈔』というものはどうもそういうものではない。やっぱり親鸞の非常に個人的な、親鸞の思想を書いたものだ。『愚禿鈔』というものはそういう意味では浄土の七祖はたてていますが、七祖をたてながらはじめて三願をあげている。つまりもつと言えば方便法身の仏というものを問題にする。

ですから、なんか浄土宗という、法然が浄土宗をたてたのですが、法然のたてた浄土宗によりながら、しかもあえてそのなかで真宗という呼び方をしたのは『愚禿鈔』というものが根拠になっていると思わざるをえません。

## 四

『法事讃』について三往生をたてておられるのだけれども、その三往生を親鸞がそれぞれの経にあてはめてたてているので、善導の場合には別に『大経』の往生が難思議往生であり、『観経』が双樹林下往生であり、『阿弥陀経』が難思往生であるという理由は一つもない。つまりそういうふうには往生の名前をあてはめる必然性がそれぞれの願文なり、あるいは経文にあるかと言ったら、僕はそういうものはとくにこういう分け方はできるとは思わん。なんで難思議往生と呼んだのか、なんで双樹林下往生、難思往生と呼んだのか。どうもそれはよくわからない。ただ親鸞にとつてはそういう往生の内容はあるわけです。それがいわゆる三願転入の文といわれるものの内容ですが、「久しく万行・諸善の仮門を出で」（聖典三五六頁）ということとは双樹林下往生の意味です。そして「善本・徳本の真門に回入して、ひとえに」（同頁）と、こう言っておりまますから、善本・徳本の真門に入ることが「難思往生の心」です。で、「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」（同頁）というのが果遂の誓いの内容ですね。これはそうともいえんことではないのですよ。たしかにそう言っているのですから、難思議往生の意味は方便の真門を出て選択願海に転入したということに難思議往生がある。双樹林下往生は、「万行・諸善の仮門を出で」ということです。たしかにそうはいえんことではないのだけど、はたしてそう言えるのかなあ。「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」。難思議往生というのは、したがって、それはあくまでどこまでいってもわれわれのものとはならない。永遠に未来のものだ。永遠に遂げんと欲う。われわれのものとならないということとは「臨終一念の夕ツキ」（聖典二五〇頁）ということですよ。これははなはだ大事なことで、永遠にわれわれのものとならないということにおいて、それは永遠なるものです。未来のものであって、われらのものとならないということが、じつは永遠にわれらのものとならない。永遠にわれらのものとならないということにおいて永遠にきたたっているもの。永遠というのは時間の概念ではないですから、ただそれを時間の上に移したら、永遠は未来の匿名であるといわれる。

## ■ 願は未来の原理

ですから永遠にわれらのものとならないということにおいて、永遠にわれらのものになっている往生がそこにあるわけです。なんか親鸞の思想の真髓みたいなものは願往生という、願は未来の原理ですから、未来は現在にならないということにおいて未来なのです。しかもその未来の原理というものは、たんに未来だから未だわれらのものとならないということかといったら、そういうものではない。未来といったら未だ来たらざうということにおいて来たっている。未だ来たらざうというのは、われらのものとならないということにおいて、わ

これらのものになっている。そういうものが願としてわれらの未来の本質をなしている。

したがって未来というのは、願がなければ未来もないということ、われらに未来があたえられるということは、いわゆる已今当の往生、当の往生という未来往生が与えられるということは本願においていえるのです。願がないままで未来往生といって見たところで、そんなものは未来でもなんでもない。ただたんなる理想にしかすぎん。ほんとうに未来といえるのはやっぱり設我得仏です。「たとい我、仏を得んに」ということにおいて願がはじめて立体化する。それでないと、「たとい我、仏を得んに」というのはたんなる理想にしかすぎない。

「若不生者、不取正覚」（聖典十八頁）というようなことはいえないでしょう。たんなる理想にすぎない。理想としての願いならば「若不生者、不取正覚」というようなことはいえん。

## 五

そこに、「『大経』に言わく、「本願を証成したまうに、三身まします。」」（聖典四二七頁）という言葉がでてきます。この場合ほとく、「本願を証成したまうに」とあります。本願を証成したまうに、仏の三身がたてられるわけです。仏の三身を説いたところは、『大経』の「三誓偈」が終わったすぐそのあとに、「現瑞証誠」（大経科文・聖典九七八頁）の一段が置かれています。そこに、

「法蔵比丘、この頌を説き已るに、時に応じて普く、地、六種に震動す。天より妙華を雨りて、もってその上に散ず。自然の音楽、空の中にして讚めて言わく、「決定して必ず無上正覚を成るべし」と。ここに法蔵比丘、かくのごときの大願を具足し修満し、誠諦にして虚しからず。世間に超出して深く寂滅を樂う。」（聖典二六頁）

とあります。これは法身の証成です。それから報身の証成をあらわすのは、

あるいは仏の光の百仏世界を照らすあり。あるいは千仏世界なり。要を取りてこれを言わば、すなわち東方恒沙の仏刹を照らす。南西北方・四維・上下も、またまたかくのごとし。」（聖典三十頁）

というのは報身の証成です。それから、

あるいは仏の光の七尺を照らすあり。あるいは一由旬・二・三・四・五由旬を照らす。かくのごとく転た倍して、乃至、一仏刹土を照らす。」（同頁）

というのが応化身の証成です。で、『愚禿鈔』で、

法身の証成、『経』に言わく、「空中にして讚じて言わく、決定して必ず無上正覚を成じたまうべし」と。文（聖典四二七頁）

このご文が法身の証成です。「報身の証成」は「十方如来」です。「化身の証成」は「世饒王仏」です。この世饒王仏を化身の証成としたのは親鸞がしたわけではない、法然がはじめて言ったのです。ですから、この場合は法然の伝統を親鸞はそのまま承けておられる。報身の証成は十方如来です。法身の証成はいろもかたちもましまさんもの、つまり「空中の讃言」としてのみあるものです。だから「決定して必ず無上正覚を成じたまうべし」というのも、そういうものを具体的に体験するものは言葉としてあるわけではない。

#### ■ 空中の讃言

それを言葉としてあらわしたら、「空中讃言」（聖典四二七頁）としてある。だれが呼んだか知らないけども「空中の讃言」として聞こえてくるものです。だから言葉でもない。それがやっぱりわれわれにとつては言葉として聞こえる。言葉としかいいようのないものとして聞こえるんだ。いろもかたちもないものですから、それは十方無碍光ですわ。

#### ■ 世自在は形而上的な表現 世饒王は人格表現

報身の証成は十方如来、如来をことごとく報身仏として受けとられた。五十三仏も報身仏です。化身の証成を世饒王と呼んだのはこれは大事なことです。世自在ではないんです。あくまで世饒王です。世自在と言えば自在なもの、つまりこれは人間の形而上的な表現ですね、世自在というのは。世饒王というのは人格としての表現です。世饒王という言葉がとくに言葉として大事に選ばれているのは勝因段の法蔵にたいする教法を開説するときに世饒王の名をもってしておられます。これは、「時に世饒王仏、法蔵比丘に告げたまわく」（聖典十三頁）と、このところだけですね。世自在王が世饒王になっているのは、『大無量寿経』だけです。異訳の場合は世自在王が世饒王になったり、世饒王仏が世自在王仏になったり、いろいろさまざまですが、『大無量寿経』の場合だけは非常に翻訳自体が厳密ですから、法蔵と対話されるときに世饒王という名がつけられている。これはやっぱり人柄をあらわすのです。世自在は人柄ではないんです。すべて菩提心をあらわすときには、師匠は世自在でなければならぬ。世自在という名にたつてはじめて菩提心が発る。自らが自らにおいてあるというところに菩提心が発ります。自己が真に自己である。ですから勝因段でもここだけです、世饒王というのは。あとはもとの世自在に変わっております。ずっと世自在が続いてきて、そして、「我無上正覚の心を発せり」（聖典十三頁）と、とくに法蔵の願心をあらわして、その法蔵の願心をあらわしたときに願心の選択を説く場合にのみ世饒王という。だから私たちが少なくとも宗教心を発すというのは、宗教心が発起するときというのは世自在でなければならぬのです。自己が自己にかえる。そのときでないと菩提心は発りません。ええとか悪いとかで発るものではない。だけでも、ええとか悪いことというものが問題になるときに、はじめて世饒王といわれる。「国土人天の善悪を親見して、無上殊勝の願を建立し、希有の大弘誓を超発せり。」（正信偈）と。浄土を選択する心が発ったときに、それは世饒王となります。

## 六

そしてそれから、

仏土について二種あり。一には仏、二には土なり。

仏について四種あり。一には法身、二には報身、

三には応身、四には化身なり。

（聖典四二七〜四二八頁）

と、「仏土について二種あり」として、「一には仏、二には土なり」と。そして、「仏について四種あり」と、これは親鸞にとつては四土、通仏教においては三土です。三身三土ですけれども、親鸞にとつては四身四土です。法身、報身、応身、化身と四つあります。法身と  
いう場合は法界の身ですね。

そして、その法身について、

法身について二種あり。一には法性法身、

二には方便法身なり。

（聖典四二八頁）

とあります。こういうところは厳密ですね。法性法身と方便法身と区別される。方便の法身というのは方便の教えを説かれた場合です。つまり要門・真門です。浄土要門あるいは浄土真門の教えです。

したがって、私たちの求道というものが問われてくるのは仏さまを法性法身として見いだすか、方便法身として見いだすか、仏さまの見た方の違いでみえてきます。自分の信心が。やっぱり方便法身として見る。方便法身として仏さまを見るということが大事ではないですかね。なかなか法性法身として見えんですわ。ここにも仏さまが置いてあるけれども、こんなのはみな木で彫つてある。これを法性法身のすがたとして見るか、方便法身のすがたとして見るかでしょう。端的には、これは方便法身です。だけどこんな仏さまを仏さまとして抱きかかえておいても私たちにとつて仏さまと呼べるかどうか。やっぱり木で作られている仏さまやでな。仏さまといっても、それは偶像ではない。だけど、これが方便法身の仏であるという場合はたんなる木で作った仏ではないわね。目にも見えず、わが身にも思つてこもできないような仏さまを表現したものです。そういうものを方便と。ただこういう仏さまだとしているものと、こういうふうな仏さまとして現れているものとして仏さまを見いだす場合、つまり簡単に言えば仏さまの本願を象徴したものだ。仏さまの願心をあらわした仏さまであるとみた場合、同じ方便法身

### ■ 仏土について二種あり

だけれども方便法身の意味が違うわね。

土について四種あり。一に法身の土、二に報身の土、

三に応身の土、四に化身の土なり。

(聖典四二八頁)

と、これは応化身を応身と化身に分けたのです。応身という場合は、衆生の要請に応ずるとか応じないとかという意味だけではない、これは変化身です。その変化身というものと応身とに分けたのですね。だから「化身土巻」に、

ここをもって釈迦牟尼仏、福德蔵を顕説して群生海を誘引し、阿弥陀如来、本誓願を發してあまねく諸有海を化したまう。

(聖典三二六頁)

という、この「諸有海を化」すという場合、あるいは「証巻」の冒頭の最後に、

(聖典二八〇頁)

しかれば弥陀如来は如より來生して、報・応・化種種の身を示し現わしたまうなり。と、この場合は、「報・応・化種種の身」。

#### ■ 四身について

これは本によって違いますが、一本によれば、「報・応化、種種の身」と。応化身に対して種種身が分けられているのですね。「報・応化・種種の身」と。種種身という一つの土なんです。種種身という土と、そういう一つの土が立てられます。ただ「報・応化」と言ったら、法身の土、報身の土、応身の土、つまり人間の土、人間の土だけでも、それに対して種種身と言ったら、人間だけではない。犬には犬の、猫には猫の土がある。そういうことを言っているのです。

## 七

#### ■ 化土について二種あり

それで、

弥陀の化土について二種あり。一には疑城胎宮、

二には懈慢辺地。

(聖典四二八頁)

と、「化土について二種あり」というのは疑城胎宮と辺地懈慢土です。疑城胎宮というのは三宝を見ることあたわざる世界です。それを

疑城胎宮といっています。三宝を見聞することができない世界です。僧宝をもたず、法宝、仏宝をもたざるもの、それを疑城胎宮に入った人だといえます。仏宝を見ず、法宝を見ず、僧宝を見ず。まあ辺地懈怠も同じような意味ですが、これは辺地ということに意味があります。辺地というのは端っこです。

### ■ 浄土に生まれるとは

浄土に生まれるということは、いつでも中央に出ていくということです。人間がなんか人間の端っこに生きていてはいない、いつでも人間の中央に出ていく。そういうことをいつているのです。辺地懈怠土というのは人間にとつては、いつも辺地懈怠土です。「親鸞も偏頗あるもの」（聖典五七五頁）というような言葉がありますね。つまり、これはそういう意味ですね。

だいたい八地已上の菩薩のさとりを等正覚といっています。平等覚です。それは人間を平等なるものとしてみるものです。なんか私に人に対して平等にみるというのでない、私を平等にみる。そういうことが成り立つかね。なかなかできないことやね。その八地已上の菩薩を大菩薩といっています。八地というのは不動地のことです。その不動地に至ってはじめて浄土ということがいわれるのです。浄土の願と。はじめ浄土ということの問題にした世界です。八地の菩薩が自らにおいて平等覚をさるとというのは、八地已上の菩薩になつてはじめて平等であるかどうかということが自分に問われてくるときなのです。

### ■ 未証浄心の菩薩

七地の菩薩というのは未証浄心の菩薩です。未だ浄心を証せざるものです。つまり浄心を証しているのが八地已上の菩薩ですが、だから平等覚が問題になる。はじめて平等法身といわれる。七地までの菩薩は未証浄心の菩薩です。未だ浄心を証せざるものです。この菩薩は自らの作心において、自分の心を作るといふんだ。作心において平等である。つまり自分で自分のほうが人に対して平等であるとかということの問題にする。そこに未証浄心の菩薩といわれる意味があります。自分で平等になろうとしたら、無等等ということとは成り立たない。無等にして等しいということとは成り立たない。まあ簡単に言えば差別しちやいかんというところには平等ということとは成り立たないということです。差別してはいけないというのは差別している証拠です。ほんとうの平等というのは自分で差別しちやならないという思いすらない。思いすらない平等です。平等という思いすらないような平等を真に平等というんです。

### ■ われわれにとっては辺地懈怠か疑城胎宮しかない

ところが、未証浄心の菩薩ですから、作心している菩薩です。差別しちやならないという思いに立っている菩薩です。このほうがほんとうは苦しいんです。ほんとうは苦しいけれども、その苦しいことをあえてやっている。そこに未証浄心の菩薩の意味があります。われわれにとつては辺地懈怠か疑城胎宮しかないのか。私たちの現実にとつては。だから疑城胎宮も辺地懈怠土もないというような世

界は、あくまで願にしかない。われわれにとつては疑城胎宮とか辺地懈慢というのが現実ではないの。それはあくまでほんとうの浄土を  
目指しているものである。ほんとうの浄土へと目指されている世界、そういう世界しかない。ほんとうはそこまでいったら、

本願一乗は、頓極・頓速・円融・円満の教なれば、絶対不二の教、一実真如の道なりと、知るべし。  
と。そして  
(聖典四二八頁)

本願一乗海は、頓極・頓速・円融・円満の教なり。知るべし。

浄土の要門は、定散二善・方便仮門・三福九品の教なり。知るべしと。

(聖典四二九頁)

と、ここから二教対になるんです。

### ■ 二教対の本質は浄土の中での対

この対比をずっと四十二対ですか、四十二対についてあげられております。ですから、これは横堅対とか頓漸対とか超涉対とか真仮対  
とかとありますが、聖浄二門の対立ではない。あくまで二教対でありますから、この場合の二教対の本質は浄土の中での対立です。要真二  
門と本願の門との対立です。その四十二対に対して、その次は十八対の機の対立があげられております。いずれも同じことです。これはそ  
のあとになりますと、「道俗時衆等」と、「帰三宝偈」の解釈ですね。それから『浄土論』『無量寿経』があげられてきます。経文として  
証明されてきますが、これは全部、聖浄二門の対立ではない。

### ■ 要真二門と本願の門との対

浄土の要真二門と本願の門との対立です。それはまたこの次にしますわ。今日はこれまでにしてください。

(一九九七年一月二十四日)

第二三講 (上卷 三五講)

『大經』言 証成 本願 三身

法身証成

報身証成 十方如来

化身証成 世饒王仏

就 仏土 有 二種

一者 仏

二者 土

就 仏 有 四種

一 法身

二 報身

三 心身

四 化身

就 法身 有 二種

一 法性法身

二 方便法身

就 報身 有 三種

一 弥陀

二 釈迦

三 十方

就 応化 有 三種

一 弥陀

二 釈迦

三 十方

就 土 有 四種

一 法身土

二 報身土

三 心身土

四 化身土

就 報土 有 三種

一 弥陀

二 釈迦

三十方<sup>ニナリ</sup>

就<sup>テ</sup>弥陀化土<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>二種<sup>一</sup>

一 疑城胎宮

二 懈慢辺地

本願一乗・頓極・頓速・円融・円満之教者、絶対不二之教、一実真如之道也<sup>ナリト</sup>。

応<sup>シ</sup>知<sup>ル</sup>、専<sup>ガ</sup>ノ中<sup>ノ</sup>之<sup>ナリ</sup>専<sup>ナリ</sup>、頓<sup>ガ</sup>ノ中<sup>ノ</sup>之<sup>ナリ</sup>頓<sup>ナリ</sup>、真<sup>ノ</sup>中<sup>ノ</sup>之<sup>ナリ</sup>真<sup>ナリ</sup>、円<sup>ノ</sup>中<sup>ノ</sup>之<sup>ナリ</sup>円<sup>ナリ</sup>。一乗一実大誓願海<sup>ナリト</sup>。

金剛真心<sup>ハ</sup>、無碍信海<sup>ナリト</sup>。応<sup>シ</sup>知<sup>ル</sup>

『大経』に言わく、「本願を証成したまうに、三身まします。」

法身の証成、『経』に言わく、「空中にして讀じて言わく、決定して必ず無上正覚を成じたまうべし」と。文

報身の証成、十方如来なり。

化身の証成、世饒王仏なり。

仏土について二種あり。一には仏、二には土なり。

仏について四種あり。一には法身、二には報身、

三には応身、四には化身なり。

法身について二種あり。一には法性法身、

二には方便法身なり。

報身について三種あり。一には弥陀、二には釈迦、

三には十方。

応化について三種あり。一には弥陀、二には釈迦、

三には十方。

土について四種あり。一に法身の土、二に報身の土、

三に応身の土、四に化身の土なり。

報土について三種あり。一に弥陀、二に釈迦、

三に十方なり。

（真聖全一・四五七〜四五八頁）

弥陀の化土について二種あり。一には疑城胎宮、

二には懈慢辺地。

本願一乗は、頓極・頓速・円融・円満の教なれば、絶対不二の教、一実真如の道なりと、知るべし。

専が中の専なり、頓が中の頓なり、真の中の真なり、円の中の円なり、一乗一実は大誓願海なり。第一希有の行なり。

金剛の真心は、無碍の信海なりと、知るべし。

(聖典四二七〜四二九頁)

## 一

前回に、「本願を証成したまうに、三身まします。」という一段についてはお話をしたような気がするのですが、法身の証成、報身の証成、化身の証成と細かく分けられております。この点につきましては言うまでもなく『口伝鈔』に、

一 真宗所立の報身如来、諸宗通途の三身を開出する事。

(事旧りに)

弥陀如来を報身如来とさだむること、自他宗をいわず、古来の義勢、ことふりんたり。されば 荆溪は、「諸教所讚多在弥陀」

(止観輔行) とものべ、那院の覚運和尚は、また「久遠実成弥陀仏 永異諸経之所説」(念仏宝号)と釈せらる。しかのみならず、わ

が朝の先哲は、しばらくさしおく、宗師異朝の善導大師の御釈にのたまわく、「上従海徳初際如来、乃至今時釈迦諸仏、皆乘弘誓、悲

智双行」(法事讃)と等、釈せらる。しかれば、海徳仏より本師釈尊にいたるまで、番番出世の諸仏、弥陀の弘誓に乗じて、自利他

したまえるむね、顕然なり。覚運和尚の釈義、釈尊も久遠正覚の弥陀ぞとあらわさるるうえは、いまの和尚の御釈にえあわすれば、

最初海徳以来の仏も、みな久遠正覚の弥陀の化身たる条、道理文証必然なり。「一字一言加減すべからず。ひとつ経法のごとくす

べし」(散善善意)と、のべまします光明寺のいまの御釈は、もっぱら仏経に准ずるうえは、自宗の正依経たるべし。傍依の経にまたあ

またの証説あり。『楞伽経』にのたまわく、「十方諸刹土 衆生菩薩中 所有法報身 化身及変化 皆従無量寿 極樂界中出」文と

とけり。また『般舟経』にのたまわく、「三世諸仏念弥陀三昧成等正覚」ともとけり。諸仏自利他の願行、弥陀をもつてあるじと

して、分身遣化の利生方便をめぐらすこと、掲焉し。これによりて、久遠実成の弥陀をもつて、報身如来の本体とさだめて、これよ

り応迹をたるる諸仏通総の法・報・応等の三身は、みな弥陀の化用たり、ということをしるべきものなり。しかれば報身という名言は、

久遠実成の弥陀に属して、常住法身の体たるべし。通総の三身は、かれよりひらきいだすところの浅近の機におもむく所の作用なり。

(聖典六六六〜六六七頁)

とありますが、『口伝鈔』の場合はどうしても口伝に述べられたところを記録されたものですから、文章がなかなか単純に理解することができませんが、その「報身という名言は、久遠実成の弥陀に属して、常住法身の体たるべし」ということを述べているわけがあります。これは『大経』の場合は、法身の証成は、「空中讃言。決定必成 無上正覚」（聖典二六頁）という言葉によってあらわされており、報身の証成は「十方如来」（聖典四二七頁）、化身の証成は「世饒王仏」（同 頁）という、こういう記述のしかたは別に『大経』のなかには、そういうふうな表現はありませんが、とくにこれは化身の証成は世饒王仏だということは法然上人のお言葉でございしますので、そういう伝統を引いて書いておられるのだと思います。（「饒王証成、上の文中にもその義見えたり。饒王化身の義は黒谷の御成立なり」『真宗相伝義書』第六卷「愚禿鈔聞記」七九頁）

### ■ 諸宗が開く三身つらねの報身

いずれにせよ、報身如来ということをもって真宗所立の報身如来が諸宗通途の三身を開出する事。諸宗の三身というのはかならずしも本願を証成しているわけではない。それぞれの宗派の宗旨にのっとって立てられた仏さまを報身として立てているわけですが、その諸宗通途の三身といわれるもの、簡単に言ったら三身つらねの報身如来というのを、本願によって立てられた真宗の報身というものから諸宗通途の三身が開かれているということをしるわけですね。ですから諸宗通途の三身という場合はちよつと違います。諸宗が開くところの三身はみなこれ法身も報身も化身も三身つらねである。言葉をうまくとれませんが、三身つらねという場合は、一つを取り上げると全部取り上げることになります。芋の根を引っぱり出すようなもので、一つを引きずり出すと全部それについてくるわけです。ですから報身と言えば化身もでてくるし化身もでてくるし、法身もでてくる。法身と言えば報身も化身もでてくるわけですね。そういう三身つらねの報身と、真宗の報身というのはちよつと、同じ言葉だけれども違います。

### ■ 真宗所立の報身

違うというのはそれぞれ一つひとつが独立しているということですね。報身は報身であり、化身は化身であるという。ですから、とくに『口伝鈔』に書いてあるということは、これはやはり口伝だったのでしょうね。とくに蓮如の『相伝義書』には口伝ということが非常に重要な建前になっておりますので、そういうことからいって、報身の証成というのは三身つらねの報身ではない。そこに「真宗所立の報身」というのは独自の意義をもってあります。

いま『口伝鈔』にある報身ということだけをとり上げて説明したのでありますが、これはむしろ『大経』のなかにある三身でございますので、『大経』のなかで三身ということを説いたところは、「現瑞証誠」(大経科文 聖典九七八頁)の一段ですね。そこにまず法身の証成からあげてあります。

「法蔵比丘、この頌を説き已るに、時に応じて普く、地、六種に震動す。天より妙華を雨りて、もつてその上に散ず。自然の音楽、空の中にして讃めて言わく、「決定して必ず無上正覚を成るべし」と。

(聖典二六頁)

という、そこに引いてある言葉は、「空中讃言。決定必成 無上正覚」という言葉を引いてあります。これが法身の証成であります。法身というかぎり法身でありますから真理そのものです。真理そのものはいろもなければかたちもない。いろもかたちもないものとしてあたえられているもの、「決定必成 無上正覚」という言葉であたえられている法身であります。

### ■ 報身の光明

それから報身は「明二仏報身体」(大経科文 聖典九七九頁)という一段です。光明無量の願であります。

仏、阿難に告げたまわく、「無量寿仏の威神光明、最尊第一にして、諸仏の光明及ぶこと能わざるところなり。あるいは仏の光の百一仏世界を照らすあり。あるいは千仏世界なり。要を取りてこれを言わば、すなわち東方恒沙の仏刹を照らす。南西北方・四維・上下も、またまたかくのごとし。」(聖典三〇頁)

とあります。「仏、阿難に告げたまわく、無量寿仏の威神光明、最尊第一にして、諸仏の光明及ぶこと能わざるところなり」。「或有仏光照百一世界」、ここからが報身の光明です。「あるいは仏の光の百一世界を照らすあり。あるいは千仏世界なり。要を取りてこれを言わば、すなわち東方恒沙の仏刹を照らす。南西北方・四維・上下も、またまたかくのごとし」という、これが報身の光明をあらわします。

### ■ 『大経』における応身の証成

それから、その次が応身の証成です。

あるいは仏の光の七尺を照らすあり。あるいは一由旬・二・三・四・五由旬を照らす。かくのごとく転た倍して、乃至、一仏刹土を照らす。このゆえに無量寿仏を、無量光仏・無辺光仏・無碍光仏・無对光仏・焰王光仏・清浄光仏・歡喜光仏・智慧光仏・不断光仏・難思光仏・無称光仏・超日月光仏と号す。それ衆生ありて、この光に遇えば、三垢消滅し、身意柔軟にして、歡喜踊躍し善心を焉こゝにに生ず。もし三塗・勤苦の処にありてこの光明を見たとすれば、みな休息することを得て、また苦悩こゝになけん。

(聖典三〇〇～三二頁)

と、これだけの言葉で応身の光明を説明しております。応身の証成は衆生に応ずるということで七尺の光、そし

て、「一由旬・二・三・四・五由旬」と、いろいろな光明でもってあらわされております。

ところが『愚禿鈔』ではそれを報身の証成を十方如来とし、化身の証成を世饒王仏にしておられます。ほんとうはなににも世饒王仏にせんでいいでないかと。世自在王仏という仏の名があるではないかということになりますが、『愚禿鈔』の場合は世饒王仏になっております。

### ■ 世自在は哲学的意味 世饒王は政治的意味

これは世自在というのが、世自在と世饒王の二つの名前をもった仏さまですね。『大経』の場合は世自在という名前と世饒王という名前がでておりますが、世自在王仏という名前と世饒王仏という名前が使い分けてあります。勝因段では世自在ではなくて世饒王になっております。世饒王という言葉は一カ所だけでてきますが、それはとくに世自在に名づけて世饒王という名前をもちてあります。世自在と言ったら、これは形而上学的意味です。師仏、もつと言えば善知識という、師匠。善知識の形而上学的な意味です。もつと簡単に言えば哲学的な意味です。それから世饒王と言えば善知識の政治的な意味です。やっぱり政治的意味と哲学的意味と二つの意味をもった人、そういう人が少なくとも師仏、師匠という意味をあらわしているのでしょうか。

ですから、この『愚禿鈔』の場合は選択といつても世饒王になっております。『大経』の選択、一つは法蔵菩薩、一つは世饒王仏、そういう意味で化身の証成というのを世饒王と。世饒王仏の証成であるというふうにいわれております。これはむしろ政治的な意味です。善知識の、かならずしも哲学的な意味ではない。

### ■ 報身とは

それから報身の証成は十方如来ということになっております。これは如来として仰がれる人すべてが報身として仰がれるという意味です。つまり報身というのは成った仏である。はじめから仏さまというのは、そんなのは仏とはいわれない。仏は因位の人が法蔵という人があって、法蔵が無量寿仏になったと、そういう意味で報身といわれます。これは仏になったといううけけれども、成った仏です。

『大無量寿経』のなかではとくに、『大無量寿経』が真実の教えであるということを証明するのは五十三仏です。「世間に仏ましませども、はなはだ値うことを得ること難し」（聖典一五四頁）と。仏さまはおわすのだけれども、仏にあうのは容易でない。それはむしろそのとおりで、われわれは毎日仏さまを拜んでいます。が、仏さまにおうていない。まあ法蔵菩薩が世饒王のところ<sup>もつ</sup>に詣でたと、世饒王のところ<sup>もつ</sup>に詣でたと書いてありますが、詣でるということはわかったよう<sup>もつ</sup>でわからないですね。「詣世自在王如来所」（聖典一〇頁）、世自在王仏のところ<sup>もつ</sup>にまいったというのですが、詣という字ですけれども、われわれは仏さまにおまいりしているのですが、仏さまに毎日向こうにいるのだけれども、別にまいったという意識はないですね。やっぱりまいるとい<sup>もつ</sup>うことはたんにわれわれがまいるだけではないに、われ

われがまいると同時にまいらせるものがある。まいると同時に阿弥陀仏がまいらせるという、そういうものがあつてはじめてまいるということが成り立つのでしょうか。ですからなんか木仏、金仏、石仏にまいったことはいえんのではないですか。仏ということはいろんな、私たちの生活のなかに仏という言葉はどこにでも転がっている。どこでもあうことができるけれども、しかしあえない。「世間に仏ましませども、はなはだ値うことを得ること難し」(聖典一五四頁)ですわ、あつてはいるのだけれどもあうことはかたい。だから「ただ実ありて華あることなし」(同頁)という言い方ですね。

そのときに「今、我仏に作りて天下に出でたり」(同頁)と、そういう言い方が『平等覚経』に書きとめられていますが、『平等覚経』ではやっぱり「今、我仏に作りて天下に出でたり」というものがあつたから仏にあえたのでしょうかね。その仏にあうというものを具体化したのが仏の歴史です。過去五十三仏の歴史ですね。五十三仏の歴史に出あつた。それは別に仏ではないけれども五十三仏があると。五十三の名前が記録されている。それは別に仏として書いてあるわけではない。ただ「月光と名づく」、「須弥天冠と名づく」というような五十三の名前があるのです。それを全部仏名というのでしょうか。五十三仏の名前だと。つまり歴史としてまず現れる。そしてその歴史の原理になっているのが法蔵です。五十三人の仏さまの名前の原理になっているのが法蔵比丘という名前です。法蔵という言葉はそういう歴史をして仏の歴史たらしめたもの、まあ安田先生なんかは法蔵の物語というのは、仏の本生譚であると言われますが、だけど五十三人の仏たちが五十三人それぞれ五十三の名前を伝統していく。五十三仏の伝統として現れてくるという、これはやっぱり歴史のもっている二重性ですね。

### 三

『成唯識論』には、

爾の時に唯識に住す、二取の相を離るるが故に。

(選註『成唯識論』太田久紀編註、二〇九頁)

と。「爾の時に唯識に住す、二取の相を離るるが故に」と。どうもようわからないのです。「爾の時に唯識に住す」と書いて、それから「二取の相を離るるが故に」と。二取を離れる、その時に唯識に住すということによって二取を離るるということが非常に意味を強めてあるんです。二取というのは遍計所執性のことです。遍計所執性を離るるが故に、その時に唯識に住す。これは二取を離れなかつたら唯識に住すとはいえない。たとえば真理も意識されると、つまり二取を離れない意識だったら、真理ということ在意識すれば、それが真理になるかという、そうはいわれん。真理を意識することによってかえってそれは非真理となる。つまり真理だと迷う。

## ■ 本性住種姓 習所成種姓

だいたい、どんなものでも仏教の場合は意識する。唯識ですから意識される。種子を意識する。種子を意識する場合に本性住種姓であるという意識と、本性は習所成種姓であるという意識と、つまりどこまでも真理は人間にとつては経験されるものであるという考え方、習所成種姓という考え方ですね。どこまでも真理は経験されるべきものであるという、そういう意識と、それとどこまでも真理は意識されないものであるという本性住種姓と。そういう二つの考え方があるわけでしょう。

## ■ 習慣論

これは仏教だけではないですね。哲学の世界でも習慣論などはやっぱこういうことを問題にしたのでしよう。これは馬鹿にできませんね。習慣によつてものが成り立っているという、習慣によつて意識される、そういうなのは習所成種姓です。習慣によつて種姓が成り立つ。習慣によつて、その本質が成り立っている。

それから、そうではない、本性は種姓、はじめから成り立っているのだと。もつとわかりやすく言えば仏教の場合は菩提心というのですが、菩提心というものは、あるいは菩提心のなかにすでに仏性とか空性とかいろいろいわれますわね。曾我先生は本能ということをやっているわね。本能というのはみなここから出てきたのです。こういう考え方は『摂大乘論』ですね。種子は意識の根底にあるものだと。ところがそうではない。種子は経験されることによつて明らかになるものだと、そういう二つの考え方です。こういう二つの考え方はまったく矛盾した考え方です。けれども、そういう矛盾した考え方を一つにしたもの、一つにして考えたのが護法です。護法という人は、習所成種姓ということ強調した人ですけれども、ほんとうは本性住種姓というのと習所成種姓という二つの矛盾した考え方を一つにした、相応した人です。なかなかこういう考えというのは、できそうでできないものです。だいたい二取の相を離れるが故にその時に唯識に住すという意識というのは主観と客観、ノエマ・ノエシスです。意識というものがあがぎり、主観と客観ということ意識がもっているわけです。それを離れるんです。二取を離れるから文字どおり唯識になる。主観と客観という意識の構造をはじめから離れることができないものだと、このことを主張しているかぎり唯識にならない。

ですから二取を離れるということが、逆に言ったら当然われわれがものごとを意識するかぎり意識はあるわけですが、だから意識は意識することによつて意識を危険な方向にしている。主観とか客観とかという考え方によつて、ものを意識しているかぎり当然その意識は誤つたものを誤りないものとして理解しているのですから、これはもう少ししましたら「絶対不二の教」（聖典四二八頁）という言葉でできます。

で、三身の証成ということについて、

（聖典四二七頁）

仏土について二種あり。一には仏、二には土なり。と。仏と仏土があるということが大事なのです。

■ 仏は仏土を証成する

なぜならば仏は仏として証成するわけにはいかないものです。仏土を証成する。土というのは一人では成り立ちません。土というのは社会であり、同時にそれは仏の境界です。仏の境界において仏はあるんです。で、

仏について四種あり。一には法身、二には報身、

（聖典四二八頁）

三には応身、四には化身なり。と、とくに真宗においては四身四土ということを立てます。四身というのは四つの身です。それと四つの土です。で、

土について四種あり。一に法身の土、二に報身の土、

（同頁）

三に応身の土、四に化身の土なり。というふうにも四つおいてあります。そして、

法身について二種あり。一には法性法身、

（同頁）

二には方便法身なり。とあります。法性と方便ということを使ったのは『浄土論註』ですね。「法性法身に由って方便法身を生ず。方便法身に由って法性法身を出だす」（聖典二九〇頁）という立て方をしております。それで、

報身について三種あり。一には弥陀、二には釈迦、

三には十方。

応化について三種あり。一には弥陀、二には釈迦、

三には十方。

（聖典四二八頁）

と、これは全部、如来として立てられているのです。

■ 娑婆の仏

世饒王仏と言っても娑婆の人ではない、娑婆の仏です。穢土中に成仏した人です。如来と言ったら、かならずしも浄土中に成仏した人だけではない、穢土中に成仏した人もある。弥陀とか釈迦とか十方と、十方は諸仏です。釈迦・諸仏という場合は穢土中成仏、そういうことでしょうかね。「応化について三種あり。一には弥陀」、「弥陀」という場合は浄土中の成仏を弥陀仏であらわして、「二には釈迦」

という場合には穢土中の成仏です。十方も穢土中と言ったらいいのでしよう。とくに報身について弥陀・釈迦・十方とあり、応化について弥陀・釈迦・十方とあり、ともに同じく弥陀・釈迦・十方というふうに記されていますが、これは位置が違います。

#### 四

要するに法身とか報身とか応身とかという、三身についてこういう詳しい検討をしておられるのは、この「二取」ですね、「二取の相を離るるが故に」と言っておりませんが、二取の相という、つまり空・中観説ということがありまして、たとえば菩提心というものが本来、仏性というものがあって菩提心が成り立っているのか、あるいは仏性はその菩提心そのものによって仏性が成り立つのか、そういうことの検討ですわ。仏性によるという場合は習所成種姓です。つまり、どこまでも経験によってわれわれは菩提心、仏性というものを知るといふ立場です。それから、本性住種姓ということになりますと、菩提心のなかには仏性というものがあるんだという考え方です。簡単に言いますと、菩提心をもっているのだという考え方と、菩提心に出あうまで、仏性に出あうまでわれわれは真理を経験しなければならぬという考え方です。その二つの考え方のあり方ですね。別の言葉で言ったら、われわれは真理を求めるかぎり真理があるという、そういう立場と、真理を求めるかぎり真理はわれわれにないという、二つの考え方はどちらも考え方としては成り立つはずです。そういう二つの考え方が成り立つかぎり、それを統合して、本来の仏性というものに出あうんだと。仏性というものをもつてはいないにしても仏性に出あう。われわれの経験の本来の姿に出あうという、そういう考え方にたつことを求めたのがこの検討のなかにあります。

で、最後に、

弥陀の化土について二種あり。一には疑城胎宮、

二には懈慢辺地。

(聖典四二八頁)

と、懈慢辺地と言ったら『菩薩処胎経』です。疑城胎宮は『大無量寿経』です。それで「弥陀の化土について二種あり」。

#### ■ 懈慢辺地と疑城胎宮とは違う

これは懈慢辺地と疑城胎宮とは宗祖の「化身土巻」なんかには同じものだというふうにしてありますが、どうも詳しく読んでみますと、いきなりその二つは同じものだというふうにはならない。疑城胎宮というのは、「疑惑心をもって」（『大経』聖典三二八頁）とか、「疑悔したがに随したがいて」（『如来会』聖典三二九頁）といわれていますから、信じないままに念仏をするものゆくとくところであるというふうにされています。懈慢辺地という場合は、「みな懈慢に由って執心牢固ならず」（聖典三三〇頁）と言われて、その上で、「また報の浄土に生ずる者は極

めて少なし、化の浄土の中に生ずる者は少なからず」（同頁）と言われていますから、やっぱり人間の孤独性をあらわしているのではないですかね。ですから、いきなり二つの土が同じであるということを考えるのはちよつと無理でないかという気がするのです。「化身土巻」には同時に置かれています、やっぱり細かく考えてみますと、疑城胎宮と憍慢辺地というのは、ちよつと違うようです。どうもどこが違うのかといわれたら困りますが、憍慢辺地というのと疑城胎宮というものとの違いはなにかといったら、そうとしか表現できませんが、それにしても違う。

そういう違いをあらわして、ここでは「弥陀の化土について二種あり」とされています。これは私もほんとうはよくわからないです。「弥陀の化土について二種あり」とされたままになって、応身の土か化身の土か、「弥陀の化土について二種あり」となっておりませんが、「一には疑城胎宮」としてあるのは応身の土、「二には憍慢辺地」とあるのは化身の土であろうと思います。これも私にはそこまで言い切ることではないのです。

こういう細かい検討をとおして、われわれが真理にあうということは習所成種姓。宿善ということをいいますが、宿業と宿善ということもいえますが、たんなる宿業というのでない、宿善と言ったほうが習所成種姓、経験によつて本来あるものにふれるという場合は、その本来あるものというのは宿善でしょう。それを蓮如は「宿善開發」とおさえています。

で、そして、

本願一乗は、頓極・頓速・円融・円満の教なれば、絶対不二の教、一実真如の道なりと、知るべし。

専が中の専なり、頓が中の頓なり、真の中の真なり、円の中の円なり、一乗一実は大誓願海なり。第一希有の行なり。

金剛の真心は、無碍の信海なりと、知るべし。

（聖典四二八〜四二九頁）

とあります。「本願一乗は、頓極・頓速・円融・円満の教」である。この本願一乗については「行巻」にでております。「一乗海」と言うは、「一乗」は大乗なり。大乗は仏乘なり」（聖典一九六頁）という有名な言葉がでてきます。

「一乗海」と言うは、「一乗」は大乗なり。大乗は仏乘なり。一乗を得るは、阿耨多羅三藐三菩提を得るなり。阿耨菩提はすなわちこれ涅槃界なり。涅槃界はすなわちこれ究竟法身なり。究竟法身を得るは、すなわち一乗を究竟するなり。如来に異なることましまさず、法身に異なることましまさず。如来はすなわち法身なり。一乗を究竟するは、すなわちこれ無辺不断なり。大乗は、二乗・三乗あることなし。二乗・三乗は、一乗に入らしめんとす。一乗はすなわち第一義乘なり。ただこれ、誓願一仏乘なり。

（聖典一九六〜一九七頁）

とあり、そのあとに、

（徳王品）また言わく、いかんが菩薩、一実信順する。菩薩は、一切衆生をしてみな一道に帰せしむと了知するなり。一道はいわく大乘なり。諸仏・菩薩、衆生のためのゆえにこれを分かちて三とす。このゆえに菩薩、不逆に信順す、と。已上（聖典一九七頁）  
 という言葉がでてまいります。

### ■ 絶対不二の教

聖典四二八頁には、「本願一乗は、頓極・頓速・円融・円満の教なれば、絶対不二の教、一実真如の道なりと、知るべし」と、「絶対不二の教」という言葉であらわされておりますが、絶対不二ということは、本願一乗というのは救うものと救われるものが一つだということです。頓極・頓速というのも、そういうことがないと頓極・頓速とはいえませんが、「頓極・頓速・円融・円満の教なれば、絶対不二の教」、つまり救われる道と救う道が二つあるのではない、本来一つだと。それで「一実真如の道」と言っているのです。

### ■ 真宗の真理観

こういう書き方をされると、わかったようでわからないなあ。頓極・頓速・円融・円満の教えであるという、頓極・頓速、頓の極み、無極の道ということでしょう。円融・円満というのは、本来、本願一乗ですから、二乗、三乗はないというのがほんとうなんですけれども、ほんとうなんであるけれども、二乗三乗があるんです。それはわれわれをして一乗に入らしめんがために分かって三となすと。二乗三乗というものを分かって二乗三乗がないと。頓極とか頓速という言い方はそういうことを言っているのです。因の中に果の全体が映されているのです。目標が明らかであれば、すべて目標のなかに吸収されていくのです。そのことをおさえて円融・円満と言っています。これはむろん法身です。法身は頓極・頓速・円融・円満の教えを説くのです。真宗のいわゆる真理というものがあり方を言っているのです。真理は真理でないということにおいて真理である。絶対不二の教、一実真如の道である。そういうことが成り立つから、「専が中の専なり、頓が中の頓なり、真の中の真なり、円の中の円なり、一乗一実は大誓願海なり。第一希有の行なり」（聖典四二九頁）。

### ■ 第一希有の行とは第一原因

第一希有の行というのは、簡単に言えば第一原因というようなものです。第一原因が明らかになれば、「金剛の真心は、無碍の信海なりと、知るべし」（同頁）と。これはむろん言うまでもなく初歡喜地を言っております。

初歡喜地は第一希有の行である。「行巻」に出ております。「一希有の行を念ず」というのは（聖典一六三頁）という言葉がありますが、「常に諸仏および諸仏の大法を念ずれば、必定して希有の行なり。このゆえに歡喜多し」（同頁）とあります。「一乗一実は大誓願海なり」（聖典四二九頁）と、こういう言葉で示されます。「本願一乗は、頓極・頓速・円融・円満の教なれば、絶対不二の教、一実真如の道なりと、知るべし」（聖典四二八頁）と、こういう言葉がいままでずっと展開してきました『法事讃』の三往生や『大経』の本願証成の三

身などを結んで、こういう言葉になっているということなんですが、どうも直接「こういう言葉になっている」ということがみえないんですわ。なんでこういう言葉で結ばれているのかなあとというような、なかなかピンときません。いったいなんでここに、「本願一乗は、頓極・頓速・円融・円満の教」というようなことがでてきたのか。「絶対不二の教」、これは説明ですから、本願一乗海ということの説明したのですから「絶対不二の教」というのはわからないでもいいのですが、それにしても「本願一乗は、頓極・頓速・円融・円満の教」ということをなんでこういう言葉で、これまで述べてこられたことがこういう言葉になっててくるのか。それは全部もととは説明されているのは仏さまのことばかりです。仏を説明しながら「本願一乗は、頓極・頓速・円融・円満の教なれば」と、仏の説明が、本願一乗は、頓極・頓速・円融・円満の教、えなれば、になっているのです。これは聖道門であつたらどうなるか。本願一乗ということは、むしろ本願の教えを求めるものにとつてどういう意味をもっているか、仏を求めるということが本願の教えを聞くということと、仏になるということと意味が二つに分かれます。

## 五

### ■ 聖道が仮門

聖道門というのは仏に成る道です。浄土門は仏に成るということは考えられない。だけでも本願を明らかにしていけば当然そこに仏に成るということが具体化されてくる。仏法は仏に成る道であつて、仏に成るということがわれわれの人生の最後の最後であり、同時に最初の目標ですわ。仏に成るということを求めるときに、「本願一乗は、頓極・頓速・円融・円満」という教えが具体化されてきます。「本願一乗は、頓極・頓速・円融・円満の教なれば」ということは、むしろ仏に成ることを求めるものになるわけです。自力聖道門は本願ということはいわないでしょ。だから頓極・頓速はないわけです。仏に成るものにとつては本願が頓極・頓速であると。とすれば本願の教えというものに目が開けたときには、難行聖道門はむしろ難行聖道門の教えが方便になる。難行聖道門の全体が方便の仮門になるわけです。そういうふうに理解しますと、「円の中の円なり、一乗一実は大誓願海なり。第一希有の行なり」ということもわかりますし、「金剛の真心は、無碍の信海なり」と、知るべし」ということもいえるわけです。「無碍の信海なり」と言つてあるのは、積尊の教えです。金剛の真心ですから。そこに浄土の教えに帰した積尊があります。なにも積尊といたら、難行聖道の教えを説いた人と。説いたのには違いはない。しかし、その積尊の最後の最後、明らかにされたのは『無量寿経』です。

### ■ 浄土門こそ積尊の教え

したがって、浄土門というと釈尊の教えでないように思っていますが、そんなものではない、浄土門こそ釈尊の教えです。「専が中の専なり、頓が中の頓なり、真の中の真」と言っておりますが。

で、ここに法身ということを書いてこられたことがわかるんですが、法身と言えは変わらない、法身といえは元来は仏の生身にたいして法身をたてたのです。だから釈尊が亡くなっても仏の身は変わらないということを書いたかったわけです。ですから法身においては変わらないけれども、法身というのはいったい何だということになります。われわれにとつて阿弥陀の法身というのは本願のことです。本願は仏ではないんです。仏ではないけれども、仏たるべき第一希有の行であるという意味をもってあります。如来の本願であると同時にその本願はわれわれの本願でもある。今日はこれくらいにしておいてください。

『愚禿鈔』というと、まるで暗号のようにぼこぼこ概念ばかりが出てきて、それを繋ぐ言葉がひとつもない。それで困りますわ。だから簡単に言ったら本願を証成する三身という、一つには法身、法身といったら本願、それから報身といえは阿弥陀仏、応身といえは世饒王仏ですね。そういうふう具体的に具体化しておられる。

## 質 疑

問い 一つだけいいですか、この『法事讃』の三往生をもつて結んだところに、それまでの『大経』『観経』『小経』の選択ということが全部まとめられてきたと、そのあとにこういう三身の問題がでてくる展開というものはどういうことなのですかね。

藤元 三往生という場合は已今当の三往生ですわね。三身の問題は、本願を証成するに三身ありということで、三身という場合は已今当ではないんです。はじめて仏身の問題にふれてきたんです。これは一つ、行というものを明らかにしたというふうに見られたらいいんじゃないの。あらためて仏身の問題にふれた。

問い 行ですか。

藤元 当然そこには『大経』と『観経』と『阿弥陀経』というものが背景にありますわね。それは、已今当の往生を述べたものですが、同時にそれは三身の問題でもある。已今当の三身ですわ。けれども契機としてはそういうものかもわからないですが、それを明らかにしてきた問題の契機としてはそういう根底的な繋がりはありますが、問題を明らかにしてきたところに問題を越えた意味があるでしょう。

もはやその三身というのがたんに已今当の仏を言っているのではなしに、現実にはやっぱり文字どおり本願を証成するための検討ではないですか。

■ 真宗の法身は本願 報身が弥陀如来

それがなければ、いわゆる仏さまはどんな仏さまかということを明らかにしたのではなしに、法身を本願であるというふうにおさえてしまおうということはまさに真宗だけのものではすね。報身は阿弥陀如来だと。ところが三身つらねの、いわゆる諸宗通途の三身ということから言えば、阿弥陀如来といったって、それはまさしく如来であり、報身の如来ではない。三身つらねの報身ですから、その場合は法身の阿弥陀如来。ところが真宗の場合は法身の阿弥陀如来とはいわないですわね。法身は法蔵菩薩です。そういうことが本願証成ということをもって仏を明らかにするということの背景にあるわけですよ、この場合は。でなきや、本願が仏ということは言えませぬわね。言えないことを言おうとしているのだから、まあ、そうには違いないわね。

問い 本願そのものを仏身によって明らかにするということ、そういう意味ですか。

藤元 そうそう。だからまさにそれは本願といわれているのであって、本願といったら、われわれの願心を根底づけているもの、われわれの願心の究極にあるものですわね。それは仏の願という意味で本願と言っているのでしょうか。仏の願というものによって、願というものを涅槃という言葉に置き換えて、仏のさとりであるというふう置き換えられるということはちょっと考えられませぬわね。しかし本願は如来のさとりでしょう。われわれは本願文を読みますが、決して仏のさとりと思うて読んだりはせえへんわね。

問い ただここまでで、先生は初めに二双四重の教判としてあげられてきたものを、この往生まで一応くくられる。そしてそのあとにでてくるという考え方ですか、三身の問題が。上巻全体が二双四重の教判だと従来いわれてきているのですが、先生の場合ははじめに二双四重ということよりも、むしろ『大経』による教相判釈だという視点から上巻を読まれてきたと思うのですが、ここにきてはじめて本願そのものを法身としてでてきたという……。

藤元 そうやるね、そうでしょう。かならずしも二双四重の教判をあげたものだというふうにはわたしは思えんです。

問い 仏身の三身の検討は法然にはないんですか、親鸞にきてはじめてですか。

藤元 法然にはないですね。仏身論というものはやっぱり相当、宗教としてその教えが定着しないとでてこないのではないですか。

問い ただ今日は『唯識論』の言葉によって仏身の検討をしてこられたので、少し面食らったのですが、やっぱり大乘仏教というものは仏身の検討をしてきた歴史というものがあつたのですか。

藤元 大乘仏教でないといふんじゃないか。まあ、勉強をしてください。

（一九九七年二月二日）