

藤元正樹講述

愚禿鈔講義

第一一卷

(上卷4)

(『大經』言証成本願三身(豈虛妄乎))

目次

第一二三講(上巻 三六講) 本願一乗の就教法応知1

三身つらねの報身 4
報身は果成の土 5
世自在と世饒王 5
四身と四土 6
菩薩道 6
初生の相 7
小行の菩薩 大行の菩薩 8
歡喜地を証する 9
歡喜地に集約する 9
回心の時 10
一心の時 10
一実真如の道 10
願海とは 10
第一希有の行 11
菩提を得るの俱留障・分別障を克服した人 12
分別起の我執と俱起の我執 12
涅槃と菩提の異 13

第二四講(上巻 三七講) 大經言証成三身三福九品之教也。応知。16

成仏でなく仏土に生まれる 18
応身の土 方便化身土 18
極促 19
時間の本質は時と時の出あ 19
時が時において満たされる時 19
爾時は永遠なる今 19
金剛の真心 20
第一希有の行 20
二教対は本願一乗海と浄土の要門の対比 22
菩薩蔵 22
菩薩地に入る 22
菩薩地の自覚が菩薩 23
菩薩地としての凡夫 23
難易対 24
横漸対 24
頓漸対 24
超逆対 24
順逆対 25
極雑逆対 25
純雑逆対 25
邪正対 25
勝劣対 26
親疎対 26

第二五講(上巻 三八講) 二經対の就教法応知。29

多小対 26
大通別対 26
徑遷対 27
捷遷対 27
報化土対 27
見仏三昧対 28
廣狭対 27
近遠対 27
多小対 26
大通別対 26
徑遷対 27
捷遷対 27
報化土対 27
見仏三昧対 28
廣狭対 27
近遠対 27
難易対 30
真偽対 30
真土の対 31
順逆対 31
純雜対 31
邪正対 32
二權一実 32
勝劣対 32
親疎対 33
大小対 33
多少対 33
重軽対 34
通別対 34
徑迂対 34
捷狭対 35
遠近対 35
了不対 35
大上利了対 36
無回向上対 36
不願無誓対 37
自願無誓対 38
有願無誓対 38
選選対 39
讚讚対 39
護護対 40
因明非理対 40
無明非理対 41
相不有対 41
退不退対 42
断不退対 42
法行不果対 42
自滅不摂対 43
入定不聚対 43
入定不聚対 43

第二六講(上巻 三九講) 二經対の次如弥勒。48

思化不思議 43
報の十八土 44
機定の菩薩 45
必定の菩薩 46
待対の法 48
前三後一 49
乃至一向 50
不回回対 51
回向得生 51
自說無願 52
有願無誓 53
讚不讚対 54
因明非理対 54
理間非理対 55
無間非理対 55
相不有対 55
退不退対 56
断不退対 56
因行不果対 57
因行不果対 57
自滅他力対 57
摂取不摂対 57
入定不聚対 57
思不議対 58
絕對二の教 58
即得往生の信念即生 58
臨終一念の信 59

第二七講(上巻 四〇講) 因明直弁対の二難出。61

因明直弁対 61
因明直弁対 63
因明直弁対 63
理間非理対 63
無明非理対 64
相不有対 64
退不退対 65
断不退対 65
法行不果対 65
自滅不摂対 66
入定不聚対 66
入定不聚対 66
思化不思議 67

両重の因縁 67
信心歡喜は前念命終 68
次如弥勒 68

本願一乗と就二機応知72

本願一乗 74
誓願一乗 75
四種の平等 76
なぜ平等なのか 76
存在と平等は等しい概念 76
性功德 78
大慈悲平等 80

信心が内因、撰取不捨が外縁 69
光明名号は外縁 70
信心の業識は内因 70

本願一乗と豈虚妄乎90

迷いこそさどりの現実 81
絶対不二とは問いが答え 82
批判する信仰 82
本願は平等な存在 84
二機の対比 87
本願一乗 94
一乗一実 94
教用と教体 94

二機対 71

第二八講(上巻 四一講)72

浄土門の対立 98
一念を前後に分ける 99
往生 99
善悪の機と性 100
四重禁 101
『愚禿鈔』では観入、『十四行偈』では願入 102
願偈総持 103
如是作 如是説 如是教で『大経』の全体を表す 103

第一二三講(上卷 三六講)

『大經』
言証
成本願
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 三種

一者 仏
二者 土

就 二 仏有 二 四種

一 法身
二 報身
三 四化身

四 心身

就 二 法身 有 二 三種

一 法性法身
二 方便法身

就 二 報身 有 二 三種

一 弥陀
二 积迦

三 十方

就 二 応化 有 二 三種

一 弥陀
二 积迦

三 十方

就 二 土 有 二 四種

一 法身土
二 報身土
三 四化身土

三 心身土

就 二 報土 有 二 三種

一 弥陀
二 积迦

三 十方

就^テ彌陀化土^ニ有^リ二種^一

一 疑城胎宮 二 懈慢辺地

本願一乘、頓極・頓速・円融・円満之^{ナレバ} 教者、絶対不二之教、一実真如之道^{ナリト}也。

應^シ知^ル、專^ニ中之專、頓^ニ中之頓、真^ニ中之真、円^ニ中之円。一乘一実大誓願海。

金剛真心、無碍信海。心^{ナト}知^ル。

『疏』(玄義分)云。『我^レ依^ル菩薩頓教一乘海^ト。』

『讚』(般舟讚)云。『瓔珞經中説漸教^ヲ、万劫修^{シテ}功証^ス不退^ヲ、觀經・弥陀經等説、即是頓教菩提藏^{トナリ}。』文

円頓者

二教対

本願一乘海、頓極・頓速・円融・円満之教也。應^シ知^ル

浄土要門、定散二善、方便仮門、三福九品之教也。應^レ知^ル

『大經』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、『經』に言わく、「空中にして讚じて言わく、決定して必ず無上正覺を成じたまうべし」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、

(真聖全二・四五七〜四五九頁)

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。

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。

『疏』(玄義分)に云わく「我菩薩藏・頓教と一乗海とに依る」といへり。

『讚』(般舟讚)に云わく「『瓔珞経』の中には漸教を説く、万劫功を修して不退を証す、『観経』『弥陀経』等の説は、すなわちこ

れ頓教と菩薩藏となり。」文

円頓は、円は円融円満に名づく。

頓は頓極頓速に名づく。

二教対 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。

(聖典四二七〜四二九頁)

—

『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)

これは『大経』のなかに本願をたてたすぐそのあとに、法蔵菩薩が述べられた「法身の証成」のご文です。それから、それに続いて「報身の証成」が示されてあります。この文には「十方如来なり」とありますが、『大経』のなかには別して十方如来という言葉はでてきません。ですけれども、その意味としては十方如来と読むべきであろうかと思えます。諸仏としてでておりますから、十方諸仏というふうに読まれたのでありましょう。十方如来とあります。それから、「化身の証成、世饒王仏なり」。これは応化身として報身の体を述べたそのあ

とで応化身がでてきますが、別して世饒王仏という言葉はでてきません。世饒王仏という言葉がでてくるのは、法然上人が応化身のことを世饒王仏とつけられたのであります。

■ 三身つらねの報身

それでそういわれているのですが、そうしますと、法身とか報身とか化身という言葉が、まあ三身とありますから、三身つらねの報身といわれまして、いわゆる聖道仏教においては三身つらねの報身であります。つまり法身というものと報身というものと化身というものの区別がつかない。三身つらねであります。

ところが、それに対して真宗の場合は報身と言え、これは『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。

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 荊溪は、「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 永異諸經之所説」(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、「上從海徳初際如来、乃至今時釈迦諸仏、皆乘弘誓、悲智双行」(法事譚) 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、最初海徳よりこのかた以来の仏仏も、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、もっぱら仏經に准ずるうえは、自宗の正依經たるべし。傍依の經にまたあまたの証説あり。『楞伽經』にのたまわく、「十方諸刹土 衆生菩薩中 所有法報身 化身及變化 皆從無量壽 極樂界中出」文ととけり。また

『般舟經』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 応迹をたるる諸おとしやく仏通総の法・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)

と細かく述べてありますように、報身といいましたら、阿弥陀如来を報身と言っております。

これはとくに「真仏土巻」の最後の御自釈のところでは報ということが述べられてありますね、

それ報を案ずれば、如来の願海に由つて果成の土を酬報せり。かるがゆえに報と曰うなり。

とありまして、これは報身を解釈する場合に、「如来の願海に由つて果成の土を酬報せり」と。これはとくに「真仏土巻」の場合は、仏の報身如来としての位を問題にしているのではなしに、如来というよりも如来の土を問題にしている。だいたい如来というのは、如来が如来

(聖典三三三頁)

としてあるということは国土をもっている。ですから、なにかここに、

仏土について二種あり。一には仏、二には土なり。

(聖典四二七頁)

とありますが、これは仏土ですから、仏と土に分けていっても言えますが、たんにそういう意味だけではなしに、仏というのはむしろ土なんです。土として開かれている。仏の土と言えば境地ですね。仏というのは仏の境地としてあるんです。ですから、これは中国の書物のなかに、われらは仏にはなれんけれども、仏の土には生まれることができるというような説明があつたように思われます。仏になって生まれようとするけれども、それはできっこない。だけでも仏の土ならば、仏の国ならば生まれることができる。そういう意味で仏土と言っているのです。

■ 仏の土は果成の土

で、この「真仏土巻」に、「それ報を案ずれば、如来の願海に由つて果成の土を酬報せり」と。果成の土を酬報したものだ。果成の土です。因として言っているのではない。仏というのはいつも果成の土を指して言っているのだから、因位として言っているのではないのだ。因位は法蔵菩薩です。因位の法蔵菩薩をいうのではない、果成の仏をあらわしているのだということ。仏というものを考えるときに、仏と言えはいつの場合でも果成の仏であると。ですから私たちが仏という場合には、果成を言っているんです。結果としてあらわされる仏を言っているのだから、因位の法蔵を言っているのではないということ。結果としてあらわされる仏

■ 報身は果成の身

ですから法身といえは真理そのものです。法性法身です。だから果成の土といえは、これは法性ですから、どこまでも法そのものという法をして法たらしめる法身であります。それから報身というのとは果成の身です。因位に対して果成の身をあらわして報身如来と言っておりますね。それから応化身、この場合に、世自在王仏と言わずに世饒王仏と言っております。『大経』ではご承知のように、世自在という訳と同時に世饒王という訳もあります。

■ 世自在と世饒王

では、なぜ世自在という言葉を使わなかったかということが問題になります。世自在という場合はやっぱりこれは師仏として、師匠の仏としての原理、世自在というのは、だいたい法蔵菩薩というのは世自在王仏を師仏にしたんです。そういう場合にあらわれてくるのは一種のイデオロギーでしょう。世自在というのは。世饒王と言えは、これは政治的な意味で世饒王とよばれております。世自在という場合と世饒王という場合は、世饒王と言ったら、これはやっぱり政治的な意味でしょうね。世自在と言えは、もつと観念的なイデオロギーとしてあらわされている師仏を言っております。ですから勝因段で法蔵が世饒王に広説を依頼するわけです。それを師仏と言つても世饒王と言つた場合は善知識、世俗の身としての世饒王です。これは法然の場合はこういふところを気をつけているのでしょね。それをそのまま引いてこられて、「化身の証成、世饒王仏なり」と示されております。

二

■ 四身・四土

そして、

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。

(聖典四二七〜四二八頁)

と、仏について四種になりますと、四身です。四身になりますと、法身と報身と、応化身を二つに分けております、応身の仏と化身の仏、それで四身になります。なぜそういうことが起きるのかというと、真宗の場合は法性法身に対して応化身のことを方便法身と、法身に二種ありということを言います。方便法身と法性法身という、

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、法性法身と応化身とが区別されます。応化身のほうが方便法身になっているわけですから、法性法身と方便法身とに分けられます。それで四身、法性法身と方便法身、応身と化身ということになって四身、それで同時に四土になります。ですから、その意味からいいますと親鸞聖人の場合は四身四土というのですから、たんなる三身ではないんです。たんなる三身でないから、応化身をこれほど細かく分類しておられる。これは、

法性法身によって方便法身を生ず。方便法身に由つて法性法身を出だす。

(聖典二九〇頁)

という二つですね。法性法身と方便法身という二つの法身について示した『浄土論註』に由来するのですが、こんなのは三身三土をたてる聖道仏教に対して四身四土をたてる真宗の場合はいかに応化身を厳密に考えたかということなんです。たんに師仏というのでない、善知識としてあらわれる仏と、それから師仏というかたちをとる仏と。道を求めるものでなければ、そういう区別はできないのでしょうか。ただ教学の上での方便法身とか法性法身と言っているかぎりではこういう考え方はでけません。

■ 菩薩道

こういう考え方でてくるもとは、たんに方便法身と法性法身を区別したのでなしに、法性と、真理そのものと方便ということを分けたところにはやはり菩薩道ということがあるんです。菩薩道ということをとくには龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』ですね。これは華嚴の『十地品』のなかの初歡喜地を解釈したものです。初歡喜地論といってもいいくらいです。で、同じく華嚴の『十地品』を、世親には『十地經論』というはつきりしたものがあつたのです。世親の『十地經論』です。『十地經論』というけれども、内容は初歡喜地です。初歡喜地

論、どちらも『十地品』によっておられるのですが、その『十地品』のなかでとくに初歡喜地ということを大事に説いた。それは十八願成就文に、「聞其名号 信心歡喜」とあります。信心成就のご文に「聞其名号 信心歡喜」と。信心というものを歡喜であらわします。歡喜地であらわした。そのことによられているのですが、信心を歡喜であらわすというときに『教行信証』の場合は世親の『十地経論』が引いてなくて龍樹の『十住毘婆沙論』を引いてあります。まあ『教行信証』のなかでは龍樹の『十住毘婆沙論』を引いているのは「行巻」に一カ所だけです。そのなかでとくに真宗で大事なことは、はじめて菩薩道にたつということが見道と修道ですね。見道から修道へのプロセス、見道から修道へ開かれていく、そういう場所に身を置くことをあらわしております。とくに菩薩として、ですから十八願成就というのはたんに衆生が衆生であるのでなしに、衆生をはじめて菩薩として見いだす。菩薩として自らを自覚する。それは真理を見たもの、見道です。真理を見て、そしてそれを繰り返していく。繰り返していくことによって仏道になっていくわけですね。

だから『十地経論』なんかではとくに、まあ十地のなかでも初歡喜地、第二離垢地、第三發光地、第四焰慧地、第五難勝地、第六現前地、第七遠行地、第八不動地、第九善慧地、第十法雲地。第十は妙覺ですね。仏のさとりを開く。第九地を等覺地、つまり補処の弥勒といわれます。「弥勒菩薩の所得の報地」(聖典二四九頁)といわれますから、等覺地における菩薩地の究極の地として金剛喻定が等覺地において説かれます。ここまできたら仏の妙覺に手をかけているところです。ふつうは初歡喜地からこういう十地というような地を開いたのは決して、これはみな修行していく、修行していく位をあらわすのですから、同じものが一つ残っていくわけです。同じ問題が残っていくのです。問題が残っていくということは、初歡喜地に見道と修道とがあると言いましたが、修道があるということは悩みがあるということです。解けない問題が残るということです。解けない問題が残るということは、その解けない問題が繰り返し繰り返し道を開いていく。ですから、いわばこの初歡喜地の初というのは、十地の内容を全部もっているということです。

■ 初生の相

「真仏土巻」には「けだしもつて了心は初生の相なり」とあります。「初生の相なり」と言っております。

いかにいわんや無念の位は妙覺にあり。けだしもつて了心は初生の相なり。しかも初相を知ると言うは、いわゆる無念は菩薩十地の知るところにあらず。しかるに今の人、なお未だ十信に階かわらず、すなわち馬鳴大士に依らざらんや。説より無説に入り、念より無念に入る、とのたまえり。

(聖典三三三頁)

と、「初生の相」と言っているのはそういう意味です。これらの全部は歡喜地のなかにある。ですから歡喜地というのは見道、見道は見惑、見惑はなくなつたのですが、修惑は残る。これは第九地に至つてようやくなくなるのです、無念の位に至つて。つまり見惑をなくするということは無漏をあらわします。有漏から無漏へ至る、有漏の世界から無漏の世界に至るところが見惑から修惑へと。そういう内容をもつた初歡喜地がとくに浄土の菩薩、浄土の人として説かれているんです。

ですから、この初歡喜地の内容は初果の聖者といわれます。初果の聖者というのは声聞の初果です。声聞の初果といわれていることが大

事ですね。声聞は預流と一來と不還と阿羅漢です。阿羅漢というのは積尊です。その阿羅漢の位に至ってようやく無漏のさとりを開くんです。預流向と預流果とありますが、預流向でない預流果というのは、声聞の初果です。流れに預ったというさとりです。仏の法流に出あつたと。その仏の法流に預つたという喜びをあらわしているのが声聞の初果です。それがちょうど他力で言えば、私たちが仏道を見いだしたということと同じ位置をあらわします。それで龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』がとくに大事に扱われているわけですね。

■ 小行の菩薩 大行の菩薩

で、はじめてここに至って浄土の内容が初歡喜地として示されてくるわけです。ですから初歡喜地を開いていくわけです、これは。十地といいますが全部この内容は初歡喜地にあるわけです。ですから初歡喜地から第七遠行地に至るまでが、小行の菩薩です。第八不動地から善慧地、法雲地に至るこの三地を大行の菩薩、あるいは浄心の菩薩といえます。小行の菩薩は未証浄心です。未だ浄心を証せざる菩薩、あとの三地は浄心を証した菩薩です。浄心の菩薩というのは法蔵菩薩なんかはみな浄心の菩薩、大菩薩といわれます。「安樂無量の大菩薩 一生補処にいたるなり」(聖典四八〇頁)という讃があります、真宗では金剛心の行人というような表現をとっておりますが、金剛心の行人というのはむろん等覺、金剛喩定の菩薩です。あれは小行の菩薩ではないのですから、全部大行の菩薩です。こういうふうな意味をもった人という、それが歡喜地として示されているのです。その後、

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。

(聖典四二八頁)

とあります。この懈慢辺地というのは『菩薩処胎経』によって名づけられたものです。とくに仏道における懈慢というのは、いわば致命傷をあらわす。もうその懈慢の土から一步も動けん。疑城胎宮は疑いの城といわれるように、なかなかその城を破ることができないという意味で疑城胎宮といい、懈慢辺地というようなことが化土としてあらわされております。大事なことです、これは「帰去来、他郷には停まるべからず」(聖典三五五頁)といわれる、ほんとうの自分がいるような場所でないという、つまり他郷ですわ。他郷と知らないで他郷を自郷

にしているのが迷うている証拠です。ほんとうはそういうことを言っているわけです。えらい細かい説明になりましたが、『愚禿鈔』のなかに、とくに四身四土の説明があったものですから、あえてこういうことを言わざるをえんで、いささかわかりにくかったかもわかりませんが、ちょっと休ませていただきます。

三

仏について応身とか化身とかということ細かく検討されているのは、仏身ということがやはりわからないようになって、こういう検討によってわかりだすんですね。真宗というのはやはり初歡喜地ということがいかに大事かということでしょう。

■ 歡喜地を証する

本師龍樹菩薩は 大乘無上の法をとき

歡喜地を証してぞ ひとえに念仏すすめける

(聖典四九〇頁)

と言っているのは、歡喜地に入るといことが正定聚に入るといことですわ。歡喜地といことがずっと最後まで続いている。歡喜地を前提におかなんたら、やっぱりわからないね。

■ 歡喜地に集約する

あらゆる教えが歡喜地を証するといところ集約されるんですわ、浄土宗の場合は。歡喜地といのがなかったら大乘も小乗も混乱するでしょう。歡喜地といことが仏道の全体を示してくる。だから初歡喜地といのはどう言ったらいいやろうね。で、ここに、

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、

(聖典四二八頁)

と言っておりますが、こういなのはやはり初歡喜地を言っているのです。「本願一乗は、頓極・頓速」とあります。頓速といことはよく言われるのですが、頓極といことは言われませんわね。この速はふうう頓速といふうに、速いとい速さを言っているのです。頓中の頓といのはこれは華嚴宗なんかで問題になったところですよ。

■ 時剋の極促

親鸞聖人が頓極・頓速と言った場合は「極促」ですね。これは同じ意味です。極促といのは、真実の信樂は「時剋の極促」(聖典二三九頁)であるとい、その時剋の極促を二つに分けたのです。頓極・頓速と。頓極も頓速も時剋の極促をあらわしているのです。それで、だから速いといのは、この早さではないんです。速と早とは意味がちよっと違います。頓速と言った場合は速ですから、この速さはただものごとがはやく済むとい意味ではなしに出あいの時を言っているのです。仏に出あうとき、「念仏もうさんとおもいたつころのおこる

とき、すなわち」（聖典六二六頁）です。即時を言っているのです。出あいの時というものは、たとえば『大経』なんかで言われているように靈瑞華ですね。「無量億劫に値いがたく、見たてまつりがたきこと、靈瑞華の時あつて時にいまし出するがごとし」（聖典一五三頁）と。ものが出あうときにその出あう時が起こるときのはやさ、出あう時があらわすような時間の本質をいう場合に、この速の字を使います。頓速というのはそういう二つの時間の、たとえば「時時乃出」、「時あつて時に乃し出するがごとし」（聖典八頁）というような時と時が出あつた時です。その時はたんなる時ではなしに、出あいの時ですから、転回する時です。

■ 回心の時

時の本質は転回にあります。簡単に言えば回心です。回心の時です。たんなる時というより時自身、時の本質をあらわす時です。時の本質というようなのはたんなる時でなくて、その時をもって私自身が転回する時です。私自身が転回するのですから、そういうふうに出あうことによつて、私自身が私でないものを、私が私でないものに出あう時です。こういう時は回心の時ですね。まさしく回心の時です。

四

■ 一実真如の道

そして、「円融・円満」である。円融・円満というのは始めと終わりが等しい時です。それは原因と結果という、因果であらわせば因位に果位が映し出されている時です。たとえば妙覚という仏の法雲地が初歡喜地の方向を決定するような時、そういう時は、「円融・円満の教なれば、絶対不二の教」であると。それを一実真如とあらわすわけです。一実真如の道であると。道というようなのは円融とか円満ということをあらわしております。一実真如の道、初歡喜地が第十法雲地をあらわしているような時です。まあ真宗で言えば行信が一如である。行信一如といわれます。行と信が一如であるような時を言い当てているわけです。「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。そこに、「知るべし」と書いてあるのが、それがようわからぬのです。なんで「知るべし」なのか。これは私はようわからぬから、おわかりの方は「知るべし」の内容を教えてください。なんでわざわざ「知るべし」という言葉がおいであるのかよくわかりません。「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」。この「一実真如の道なり」まではなんとか理解できるのですが、最後に念を押されているのがわかりません。なぜ念を押したのか。

■ 願海とは

さらにつづいて、「專が中の專なり、頓が中の頓なり、真の中の真なり、円の中の円なり、」（聖典四二九頁）という。真中の真、円中の円という、これも私にはわからぬ。ただここではこの行は一実真如の道を本願は一乗であると言ってきた。その一乗と言ったことを一実と言い換えたのです。本願は一実の道だといふふう言い換えて、「一乗一実は大誓願海なり」と。一乗であればまた一実真如である。だから、

一乗は大誓願海なりと。はじめて願という言葉がでてくるのです。「一乗一実は大誓願海なり」と。願海をあらわす言葉が一実という言葉の内容に変わってきております。つまり私たちが一実真如ということをするときに、一実真如の本体は何かと言えば大誓願海である。つまり願海であるというのですね。

■ 第一希有の行

そして、その下に小さな字で書いているのですが、脚注のようにして「第一希有の行なり」と。第一希有の行だという場合は、第一希有ですから、これは一つの限界境界をあらわします。つまり第一歩です。まだ世間にとどまっておりますが、一步の足は願海に入っているような、世間と世間の境界をあらわす言葉です。第一希有の行、稀にある行と言っているんですね。それは一つの心境をあらわしているような、出世間をあらわしているような行ではないんです。先ほど私は転回ということを申しましたが、一步踏みこんでいるけれども、まだ片一方の足は世間に残っている、そういうときに願海ということが言えるのです。願いの海ということがいえるのです。全部が願ではない、それで細かい字を使っているのでしょうか。この第一希有の行という言葉は『十住毘婆沙論』の初歡喜地の説明のなかでできます。これが「行巻」のなかには、「般舟三昧および大悲を諸仏の家と名づく」(聖典一六一頁)とありまして、「地相品」のはじめのほうに、「必定して希有の行なり」(聖典一六三頁)とあります。必定の菩薩の行として示されております。その必定にして希有の行であるがゆえに、「金剛の真心は、無碍の信海なりと、知るべし」(聖典四二九頁)と。金剛の真心というのは積尊の心です。積尊の真心は無碍の信海である。積尊の真心は金剛の真心です。金剛の真心ですから、「信巻」の、「横超」は、すなわち願成就一実円満の真教、真宗これなり」(聖典二四三頁)と、これは横超積ですね。

かるがゆえに知りぬ。一心、これを「如実修行相應」と名づく。すなわちこれ正教なり、これ正義なり、これ正行なり、これ正解なり、これ正業なり、これ正智なり。三心すなわち一心なり、一心すなわち金剛真心の義、答え竟りぬ。知るべしと。(聖典二四二頁)

と言われて、その上で、横超積をおかれ、そして

「真仏弟子」と言うは、「真」の言は偽に對し、仮に對するなり。
と。で、真の仏弟子を積するときに、真仏弟子というのは、

弥勒大士、等覺金剛心を窮むるがゆえに、龍華三会の暁、当に無上覺位を極むべし。念仏衆生は、横超の金剛心を窮むるがゆえに、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す。かるがゆえに「便同」と曰うなり。しかのみならず、金剛心を獲る者は、すなわち韋提と等しく、すなわち喜・悟・信の忍を獲得すべし。これすなわち往相回向の真心徹到するがゆえに、不可思議の本誓に藉るがゆえなり。

(聖典二五〇頁)

とありますように、「念仏衆生は、横超の金剛心を窮むるがゆえに、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す」と言われております。そういう金剛の真心は弥勒菩薩の所得の報地である不退転地です。「即得往生 住不退転」といわれます。「即得往生 住不退転」の弥勒の金剛心と

いわれるし、弥勒の金剛喻定の心が無碍の信海なりと示されております。そのことこそが第一希有行であると。それはどこにでもある行ではない、まさに希有の行だと。そのことを証明するのに、『疏』と『讚』の文が引かれております。『疏』の文は、「我菩薩蔵・頓教と一乗海とに依る」と。「我菩薩蔵・頓教と一乗海」という言葉が、これは「帰三宝偈」の文です。『觀經疏』の「玄義分」のなかに偈文としてでてきます。「我依菩薩蔵 頓教一乗海 説偈帰三宝 与仏心相応」（聖典一四七頁）と。で、『讚』のほうでは、「『瓔珞経』の中には漸教を説く、万劫功を修して不退を証す」。これは『般舟讚』のなかに偈文として、まあ皆さん方はお坊さんですから、ご存知でしょうが、伽陀のなかに引かれております。「『瓔珞経』中説漸教」（真聖全二・六八七頁）という伽陀があります。あのご文です。「『瓔珞経』の中には漸教を説く」と、「漸教を説く」というのは、『瓔珞経』中ですから、一切仏教のなかには、仏教には漸教が説かれている。聖道門は漸教です。万劫功を修して不退を証す。不退転というのは阿惟越致です。

不退のくらすみやかに えんとおもわんひとはみな
恭敬の心に執持し 弥陀の名号称すべし

（聖典四九〇頁）

という「龍樹和讃」にありますように、漸教を修して不退を証す。不退転を証すと、こういうわけです。
ところが真宗の場合は漸教でない。

聞其名号、信心歡喜、乃至一念。至心回向。願生彼国、即得往生、住不退転。

（聖典四四頁）

と。「心を至し回向したまえり。かの国に生まれんと願ざれば、すなわち往生を得て不退転に住す」（同頁）と。即得に往生する。即得に不退転に住すると。不退転を証明するという、これはよくご存知でしょう。ですから、

「『瓔珞経』の中には漸教を説く、万劫功を修して不退を証す、『觀經』『弥陀経』等の説は、すなわちこれ頓教と菩薩蔵となり。」
文
（聖典四二九頁）

と。ここでは「菩薩蔵」となっておりますが、『般舟讚』では「菩提蔵」（真聖全一・六八七頁）とあるのですが、菩提の提の字を菩薩蔵と、菩薩に言い換えてあるのです。「すなわちこれ頓教と菩薩蔵となり」とありますが、ほんとうは菩提蔵です。菩提蔵なりと。仏教の場合は涅槃でなしに菩提を得るといいます。菩提を得るといふことと涅槃を得るといふこととはほんとうは違うのです。涅槃を得るといふことと菩提を得るといふこととはイコールにはなりません。

菩提を得る場合は二障をととも克服した人です。二障というのは分別障と煩惱障と二通りあります。菩薩の問題は分別障にあります。煩惱障はわりあい簡単に克服できる。簡単にいふとえらい語弊があるようやけれども。だけでも煩惱障は克服できても分別障はなかなか克服できない。これは分別起です。分別起の我執と俱生起の我執と二通りあるのです。

■ **菩提を得るのは煩惱障・分別障を克服した人**

■ **分別起の我執と俱生起の我執**

で、私たちは生まれながらもっている俱生起の我執と、生まれてから私たちがもたざるをえずもってきた分別起の我執とあるといわれます。そして分別起の我執は凡夫の我執ではなしに、菩薩の我執であると。ですから菩薩の我執というのは七地沈空の難といわれるように、まだ七地に至っても克服できない我執です。そういう我執は分別起の我執です。俱生起の我執は生まれながらもっている我執です。ですから俱生起の我執というのは、私たちにっては痛くも痒くもないような我執のことです。煩惱障は生まれながらもっている我執です。分別障はそうはいかない。

■ 涅槃と菩提の異

だからいわば煩惱障を克服する、煩惱が邪魔をしているのは凡夫の迷いを言っているのです。凡夫の迷いは克服できたけれども菩薩の迷いはまだ残っている。で、凡夫の障り、いわゆる煩惱障は克服できる、それを涅槃と呼んでいる。

ところが菩提というのはそうはいかん。菩提というのはまさしく分別起の我執です。分別障といわれるような我執、そういう我執を克服してはじめて、「頓教と菩薩蔵となり」といわれているのですから、これは菩提蔵と言ったほうが言葉としては、はっきりするように思うのです。菩薩蔵というのは四乗、声聞蔵とか縁覚蔵とか菩薩蔵とか仏蔵とかいわれるような四乗のときには菩薩蔵といえます。ですから、ちよつとどうかなあと思うのですが、間違いではなさそうです。頓教と菩薩蔵と書いてあります。しかしほんとうは菩提蔵というのがほんとうでしょう。すなわちこれ頓教と菩提蔵となりというのがほんとうですが、それが「菩薩蔵」になっておりますね。こういう説明がどう言ったらいいのでしょうかね。菩提蔵というのがほんとうと思うのですけれども、あえて菩薩蔵と示されております。よくわかりません。親鸞聖人の間違いかもわからない。「『観経』『弥陀経』等の説は、すなわちこれ頓教と菩薩蔵となり」となっておりますが、菩提蔵でしょうね。

で、まあ一応、今日の説明はこれくらいで終わります。

質疑

問い いまの菩薩蔵のところですが、註には、顯智本には「提」の字をみせけちにしている」（聖典一〇四七頁）と書いてありますが。

藤元 「みせけち」というのはなんのことや（笑）。わからんなあ。註の註があるなあ。どういう意味やろなあ。ですから、「万劫功を修して不退を証す」というのは法相宗のことです。法相宗はだいたい「万劫功を修して不退を証す」といわれます。まあまあ、法相宗という宗旨は中国にあったのでしようから、そういうことを直感的に感じられたのでしようね。「万劫功を修して不退を証す」と。ですから、これはなんぼやっても結論がでんです。

問い 先ほどの「応知」ということですが、『愚禿鈔』ではたくさん出てきますね。

藤元 ほかのところはだいたいわかるでしょう。「知るべし」と。知るべしというのは、「応知」と「可知」とありますが、「可知」はだいたいわかりますよね。同じ「知るべし」でも。「応知」というのは推して知るでしょう。だからほんとうは言いたいことは別にある。別にあるけれども、いままでいつてきたことを推して知るべしと。だからそのことを推して知るの別のことや。「可知」はそのこと自体を知つたらええのや。

問い 以前に宮城先生から「可知」は法から、「応知」は機からと。

藤元 そういうことがいえるかねえ。

問い 同じ「応知」でも「証卷」の、二八四頁の御自釈でも、「応知」とありますが。

藤元 なるほど、これは別に知るべしでもいいのや。

問い それとあと「化身土本卷」の三三一頁のこれも「応知」ですが。

藤元 「濁世の道俗、善く自ら己が能を思量せよとなり。知るべし」やね。これは機を知るべしか。それはどうということ……。だから「可知」となれば、「知るべきなり」やね。べきや。応知は「知るべし」や。

問い ふつうの漢文の常識で言えば、「可知」は知ることができるという意味、可能性を言っているわけですね。応はまさにと読んで、で、かえって、べしと。

藤元 法とか機という言い方ができるかね。ようわからん。「応知」といった場合は、引かれた文章を推して知るべしと言っているのやろ。「可知」のほうは引かれた文章を知るべきであると。文章を知ることが知るべきと言っているのやろ。「応知」は文章を推して知れと、この文章以外のことを推して知れとっているわけやと、わしは受け取っているのやけどな。

問い たとえば曇鸞が『浄土論』の天親の「応知」という意味を事細かに『論註』に解釈されるのは、先生の言われる意味ですね。

問い やつぱり機と法とに分けるとおかしなことになりますね。

藤元 まあしかし、『愚禿鈔』の場合の「応知」という言葉がよくわからないと、とくに『愚禿鈔』の場合は「応知」が多いでしょう。なんでも知るべしや。曾我先生が『愚禿鈔』は私の手におえませんといわれたそうやけども、ほんまやわ。どういう意味で言われたのかわからないけれどもね。「賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す」と言っている。「賢者の信は、内は賢にして外は愚なり」という、この言葉の解釈に善導と法然と親鸞をもってこられて、三つの読み方があると。善導は「賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す。賢者の信は、内は賢にして外は愚なり」と言われた。それを法然上人は、「外は是れ賢、内は即ち愚なり」（真聖全一・九六七頁）と言いましたね。親鸞になれば外も愚であり、内も愚と言っておられると言っているんですけど、どこで言われたのか覚えがない。どこで親鸞は言っているのか覚えがない。曾我先生がどこかでそういう感じを受けられたのでしょうかね。そういうふうに通じておられるのやけれども。内も外も愚であると読まれた

ということを言っておられるのです。それで私にはとても手におえんと。手におえんさかいにやってみるというのも大事やね。いよいよ手におえんところまでいくかどうかや。そもそも初めから手におえんのやから、行き詰って当たり前や。とにかく『愚禿鈔』というの、文字どおり親鸞が自分の名を冠しているように、愚禿を自分の本の名にしているように、親鸞自身が自ら愚禿であるということ、文られたということがあるのでしょうか。それでなかったら、『愚禿鈔』なんて言わないわね。曾我先生がわしの手におえんといわれる前に、親鸞が私の手におえんといわれたようなものです。だから藤元も手におえん。手におえんからやってみる意味もありますし、それにおつき合いてなさる皆さん方のほうがよっぽど、奇特な話や。

(一九九七年三月二十五日)

第二四講（上卷 三七講）

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。○ナリトシ
之円。一乘一実大誓願海。○ナリトシ
金剛真心、無碍信海。○ナリトシ
『疏』（玄義分）云。「我依菩薩頓教一乘海一。功証不退觀經・弥陀經等説、即是頓教菩提藏。」文

『讚』（般舟讚）云。「瓔珞經中説漸教一萬劫修功証不退觀經・弥陀經等説、即是頓教菩提藏。」文

円頓者
二教対

本願一乘海、頓極・頓速・円融・円満之教也。○ナリトシ
浄土要門、定散二善、方便仮門、三福九品之教也。○ナリトシ
難易対 横豎対
頓漸対 超涉対
眞仮対 順逆対 純雜対

邪正対 勝劣対
親疎対 大小対
多少対 重軽対
通別対 径迂対
捷遅対 広狭対
近遠対 了不了対

大利小利対 無上有上対
不回回向対 自説不説対
有願無願対 有誓無誓対
選不選対 讚不讚対

証不証対 護不護対

因明直弁対 理尽非理尽対

無間有間対 相続不続対

退不退対 断不断対

因行果徳対 法滅不滅対

自力他力対 撰取不撰対

入定聚不入対 思不思議対

報化二土対

已上 四十二対 就「教法」知

(真聖全二・四五八〜四五九頁)

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。

『疏』(玄義分)に云わく「我菩薩蔵・頓教と一乗海とに依る」といへり。

『讚』(般舟讚)に云わく「『瓔珞經』の中には漸教を説く、万劫功を修して不退を証す、『觀經』『弥陀經』等の説は、すなわちこ

れ頓教と菩薩蔵となり。」文

円頓は、円は円融円満に名づく。

頓は頓極頓速に名づく。

二教対 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。

難易対 横堅対 頓漸対 超涉対 真仮対 順逆対 純雜対 邪正対 勝劣対

親疎対 大小対 多少対 重軽対 通別対 径迂対 捷遅対 広狭対 近遠対

了了教対 大利小利対 無上有上対 不回回向対 自説不説対 有願無願対

有誓無誓対 選不選対 讚不讚対 証不証対 護不護対 因明直弁対 理尽非

理尽対 無間有間対 相続不続対 退不退対 断不断対 因行果徳対 法滅不

滅対 自力他力対 撰取不撰対 入定聚不入対 思不思議対 報化二土対

已上四十二対

教法につく、知るべし。

(聖典四二八〜四三〇頁)

三身についてであります。『愚禿鈔』の場合は四身四土になっていまして、ここには法身の証成と報身の証成と化身の証成というふうにならばされていまして。それに対して宗祖は仏土について、「仏土について二種あり」として、また「仏について四種あり」と。「仏土について二種あり」というのは、「一には仏、二には土」です。で、わざわざこういう検討をなぜなされたのかといいますが、仏は必ずしも土をもっているとはかぎらないのでございます。仏が土をもつということの意味をみておられるわけです。つまり法身というものは、いりもかたかたもないものですから、いりもかたかたもないということは端的に言いますと、依り処がないということです。依止する場所がない。わざわざ依止する場所をもつて仏をあらわしたということは、仏をあえて再検討されたゆえんであります。

つまり仏は国土をもつことにおいて衆生を救うということをあらわしているわけでありまして、仏として救うのではなしに、仏土として、仏の土として衆生を救う。

■ 国土を持つことにおいて衆生を救う

衆生の側からいいますれば、仏にはなれんが仏の土に生まれることはできると、そういう意味をもっているわけなんです。したがって、「仏について四種あり」ということになります。そこには法身土・報身土・化身土・化身土という四つの土があるものなんです。化身と化身とに分かれます。化身というものは「正信僞」には、「応信如来如実言」と、それから「唯可信斯高僧説」と二つの言説について、高僧の場合は、「唯可信」、信ずべしになります。これは言うまでもなく、対象的に信ずることができるとあらわしているわけです。「応信如来如実言」の場合は信ずべしです。同じように読めますが、この場合の「べし」はいりもかたかたもない言葉です。まあ簡単に言えば「如実言を信ずべし」という場合は内なる言葉、内なる言です。内なる言葉が主體的な言葉です。客観的に本になったり言葉になつたりして疑われるとか信ずるといことがいわれているわけではない。内なる言葉は言葉にならない言葉です。

■ 化身の土 方便化身土

ですから、化身という場合は化身の土、化身の土という場合は、私たちの要求に應ずるとい意味で化身の土といことがいわれます。それから化身という場合は、これは明らかに仏が仏といかたかたをとらない。化身です。ですからこの場合は方便化身土といわれます。方便化身の浄土です。こういう分析は法身について法性法身と方便法身と分かちます。そういう法身について二つに分けるといことがそも

そも、応身と化身を分ける基本になっております。法身と報身と応化身とに分けて、いわゆる如来の三身といわれます。如来の三身ということを考えてきたのは、じつは『安樂集』に出てまいります。『安樂集』の第一大門ですね。第一大門のたしか終わりのほうだったと思うのですが、そこに細かく分析して書いてあります。

二

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。
(聖典四二八頁)

と、こういう言葉が出てまいります。「本願一乗は、頓極・頓速・円融・円満」であると。この頓極・頓速というのは時間の概念において言われております。はやいということです。時間にはやいか、遅いかは、このはやさ、早さではない、このはやさ、速さです。

■ 極促

あるいは促です。つまり極促です。真実の信樂は時剋の極促という大前提がございます。極促を二つに割ったのです。で、頓極と頓速というふうにあらわしているのですが、そういう時間の速さというのは、時間というものの本質は簡単に言ったら出あいの時です。いわゆる「時時乃出」といわれる。「時あつて時に乃し出ずるがごとし」(聖典八頁)と『大経』に出ていますが、時と時が出あう時、その速さです。

■ 時間の本質は時と時の出あい

その出あいの時の速さをあらわしているのが頓極とか頓速という言葉です。ですから時間というのは、たんに一方的にあらわされるような時間ではない。時間の本質というものは時間と時間の出あう時である。したがって、そういう時というのは円満する時です。

■ 時が時において満たされる時

■ 爾時は永遠なる今

極促円満といわれますが、時が時において満たされる時です。お経のなかでは、「爾時」という言葉がありますね。「その時」です。つまりその時というのは永遠なる時をあらわします。永遠なる今、今といわれる時ですね。もはや時の概念を克服したような時です。過去の今、今の今、未来の今、今はすなわち永遠なりといわれる、そういう今です。ですから、そういう時というのは現在であります。現在する時であります。時が時として現れる時、そういう時こそが本願一乗の時です。

それでその一乗は「絶対不二の教」です。絶対不二の教というのは一実真如、これはとくに一実ということをあらわそうとしたのでしよう。一乗一実である。一乗というのは一実真如であることをあらわすための説明ですわ、絶対不二の教です。元来、一実というのは実諦をあらわします。『涅槃経』の言葉です。さとりというものの意味、さとりという場合には、この実というのは仏教の場合は権に対していわ

れます。権実真仮です。

三

で、さらに、

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。

(聖典四二九頁)

と、この本願一乗といわれているものを真如であるということであらわして、本願は「一乗一実は大誓願海なり」と。この本願といわずに誓願と置き換えていますね。誓いである。願いというものは本来、誓いなんでしょう。何かに誓われてあるというのが本願の意味です。その誓いを一実という言葉であらわしている。ですから、われわれが何かを願うという場合には願われていない場所が必要になります。願いは願いだけで成り立っているわけではありません。願いは願われる場所があつてはじめて願いというものが成り立つわけです。つまり誓われる場所ですね。誓われるような願いである。

■ 金剛の真心

で、その誓願海は金剛の真心である。金剛の真心ですから、願われる場所が金剛ですから、願い自体は動かない。金剛の真心という言葉は弥勒の報地の言葉です。弥勒が菩薩になる。第九金剛喩定といわれます。つまり等覚の位です。もうこの金剛喩定に手を掛けているというところは妙覚、仏のさとりに一步踏み込んでいるという立場ですから、そういう立場にあつて「無碍の信海」であると。はじめて真心という言葉が使われている。この金剛の真心こそ、われわれの信ずるところであると。

■ 第一希有の行

ここに「一乗一実は大誓願海なり」の下に小さな字で、「第一希有の行なり」と、細註が入っています。第一希有の行というのは菩薩の行です。第一希有というのは一つの限界境位をあらわします。人間の世界から人間を超えたものの世界、その人間を超えたものの世界との境界にあらわれる行です。人間の世界と出世間、出世間の世界の行、世間と出世間の境界にあらわれる行ですから第一希有といわれるのです。

そういう第一希有の行というのは右足が出世間の世界へ一步踏み込んでいるような、右足を踏み込んで左足がまだこの世に残っているような、そういう限界境位をあらわす行、それが第一希有の行として細註、小さな字で註が入っているわけですね。第一希有の行であると。

ですから、この際、言ってしまうと、こういう言葉で、「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」とあらわし、「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」というような、こういう言葉は具体的に言えば要するに初歡喜地です。第一希有の行という言葉であらわされているように、必定

の菩薩をあらわそうとする言葉ですね。内容として言えば初歡喜地を示しております。そうしますと第一希有の行などというのは、第一希有ですから簡単に言えば称名の行と言ったらいのでしよう。

そして『疏』と『讚』が引かれます。『疏』の場合は同じ言葉のようにみえますけども、よく読んでみるとちよつと違います。『疏』の場合は、「(玄義分)に云わく「我菩薩藏・頓教と一乗海とに依る」と。そして『讚』の場合は、「(般舟讚)に云わく「『瓔珞經』の中に漸教を説く、万劫功を修して不退を証す、『觀經』『弥陀經』等の説は、すなわちこれ頓教と菩薩藏となり。」と、こういうふうに出ているのですが、どうももうひとつ私の理解がそこまでいかないのかどうかわかりませんが、菩薩藏、頓教、一乗海に依ると言ったのは『疏』の文です。『讚』の文は「頓教と菩薩藏となり」となっていて一乗は抜けています。その違いが、

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、こういう言葉になって出ておりますので、はなはだわかたつたような、わからないような言葉です。「菩薩藏・頓教と一乗海とに依る」と言った場合は、本願一乗を言っているのです。それから『讚』の場合は「頓教と菩薩藏となり」と言っているのですから、これは一乗という言葉はありません。したがって頓教・菩薩藏と言った場合には『觀經』『弥陀經』の説です。『觀經』『弥陀經』は頓教と菩薩藏に依る。しかし一乗というのには必ずしも『觀經』『弥陀經』には出てこない。これはあくまで教頓機漸である。教は頓にして機は漸なりといわれるような立場ですね。だから本願一乗海といった場合は、これは『大經』によります。『觀經』『小經』という場合は必ずしも本願一乗を指すわけではない。教頓機漸といわれます。円融・円満の教えではない。本願一乗海は円頓ですね。浄土の要門は定散二善・方便仮門・三福九品の教え、つまり『觀經』の教えを指している。それから、この二教対がはじまります。

ですから願文で言えば、十八願と十九願の対比です。十九願というよりも二十願との対比ですね。いわゆる行行対といわれるように、これは元来は化土の問題ですが、それを親鸞聖人は「行巻」に引いておられます。行の違いとしてあらわしておられる。どういうわけか私にもわからないですが、この「行巻」に引かれている場合は四十七対です。ですから細かく検討しますと、四十二対をあげた『愚禿鈔』とは五つの差があります。しかも、こういうかたちでは出てこないですね。「行巻」の場合はむしろ、

この義かくのごとし。しかるに本願一乗海を案ずるに、円融、満足、極速、無碍、絶対不二の教なり。

(聖典二〇〇頁)

というかたちで出てきます。本願一乗海という言葉は四十二対を出したあとで出てくる。はじめに出てこない。『愚禿鈔』の場合は、「本願一乗海は、頓極・頓速・円融・円満の教なり。」(聖典四二九頁)というかたちで出ていますし、そういうかたちで四十二対が展開している。「行巻」の場合は四十七対が終わつてようやく「本願一乗海を案ずるに、円融、満足、極速、無碍、絶対不二の教なり。」(聖典二〇〇頁)というかたちで出てまいります。それは本願一乗海というものを明らかにするために、こういう二教対ということ。二教対などというものは簡単に言えば、いわゆる「觀見諸仏浄土因」といわれますあの「觀見」ですね。つまり図式的に浄土真宗というのはいったい何だと言つ

たら、こういうものだといいことを端的にあらわすために、こういう言葉が並べられているわけでありませぬ。ですから、この言葉によって教えというものを明らかにしたのですが、この言葉によって教えが明らかになるのか、教えを明らかにすることによってこういう対比が出るのか、それはどうなんでしょう。

宗祖の場合は『愚禿鈔』と言えば、これは村上専精氏の『愚禿鈔の愚禿草』以来の、『愚禿鈔』というものは宗祖の吉水の研究論文であるという説もあるわけですが、こういう検討によつてはじめて『教行信証』というものが書かれた下書きというふうにみられるか、あるいは宗祖が『愚禿鈔』上巻の最後に、「建長七歳」に清書されたように、独自に宗祖の信仰をあらわされたものか、評価の分かれるところです。

■ 二教対は本願一乗海と浄土の要門の対比

ですけども、こういう二教対が「行巻」においてあらわされるように、四十七対として示され、『愚禿鈔』には四十二対としてあらわされているのは、どうも四十二対よりも四十七対のほうが、まあ簡単に言えばその対比自体がふくらんでいる。逆に言えば『愚禿鈔』のほうが厳密になっているともいえるわけです。だけでも、その内容をして四十七対の場合には、深淺対、強弱対、名号定散対、付嘱不嘱対、機堪不堪対、こういうのがだいたい『愚禿鈔』よりも増えているのです。増えている対比から言うと、どうも本願一乗海と浄土の要門の対比ですが、この対比のなかで深淺対、強弱対、名号定散対、付嘱不嘱対、機堪不堪対などというものはどうでもなければならん対比です。これだけのものを省略するということはまず考えても納得いかない。当然、二教対ということをおろそかにして、こういう対比は中に示されなければならぬと思います。まあこういうことを前もって申し上げておいて、一つ一つについて説明していきます。面倒臭いですが、そういうことを前もって厳密に押さえておいてから考えてみる必要があります。

四

■ 菩薩蔵

ここには頓教と菩薩蔵と、これは菩薩蔵ですが、『般舟讚』の場合は、「『観経』『弥陀経』等の説は、すなわちこれ頓教なり菩提蔵なり」(真聖全一・六八七頁)と、「菩提蔵」になつております。それを宗祖はこの『愚禿鈔』で改めて「菩薩蔵」(聖典四二九頁)と書いております。僕はこの改め方は意図的な改め方だと思います。つまり菩薩蔵といいますれば、いわゆる四蔵のなかの一蔵です。声聞蔵・縁覚蔵・菩薩蔵・仏蔵といわれるのですが、そのなかであえて菩薩蔵と言われているのは、真宗のなかでは龍樹も天親も初歡喜地を註釈しております。

■ 菩薩地に入る

龍樹の場合はいかにも龍樹らしく決して初歡喜地の文をそのまま註釈されたものではありません。『十住毘婆沙論』として初歡喜地の文

を解釈しているわけです。ところが天親菩薩の場合は『十地経論』と一般に呼んでおります。『十地経』そのものの解釈として初歡喜地を説明しておりますので、まあこっちのほうがある意味では一字一字について細かく註釈されております。だけでもいざれもそこに『十地経』という、『十地経』の解釈をされたものがあるということだけでも、いかに菩薩ということを大事にされたか、菩薩地に入るといことが真宗の場合にどうしても避けて通るわけにいかないもの、これが龍樹とか天親とかを選ばれたゆえんであるうと思えます。むしろ天親菩薩には『浄土論』という書物がありますが、それにしても七祖のうち、はじめの二祖が龍樹も天親も初歡喜地を註釈されているということは、いま言いましたように、龍樹の場合はいかに龍樹の面目躍如たる註釈書であります。決して一字一句についての説明ではない。初歡喜地といつても、初歡喜地をそのまま註釈されているわけではありません。

天親の場合は、いかに地に入るかということがはじめに問題になっておりました、そしてどんな人が地に住するか。そして初歡喜地はどんな地であるか、いかなる地か、細かく一つ一つ註釈しているわけです。それを龍樹菩薩の場合は簡単に言えば「入初地品」、「地相品」、「浄地品」、それから「易行品」というふうに地相そのものを説明しているのではない、いかに龍樹らしく全体の構造の中から取り上げて、必要である部分を取り上げて説明している。だけでもそれらを一貫してあるものは菩薩地ということです。

■ 凡夫の自覚が菩薩

どうも真宗では凡夫ということそのままの凡夫といってしまうって、いったいどうなるのやと、真宗の門徒とはいったい何やといったら、なんとも説明がつかんようなのを凡夫と言っております。そうでない、凡夫地というのは凡夫であるということとを自覚したら、それを菩薩と呼んでいるのです。ですから今日で言えば、菩薩というのは声聞とか縁覚とか菩薩といいましたら、菩薩と言えば仏弟子といわれますが、古くはどうもそういう意味ではない。むしろ凡夫地と呼ばれていたのが広い意味の仏弟子の意味でありますから、『阿弥陀経』に出てくるような十大弟子というようなものではない。十大弟子という舍利弗や目連といわれるような人は非常にすぐれた人であったに違いない。だけでも大乘菩薩道を担って立ったような人たちはほんとうは菩薩と呼んでいたのではないか。そういう菩薩地に入ることにおいて真宗の門徒というものが、はじめて門徒として成り立つということがないかぎり、どうも真宗というと、どないでもいいものというようにいわれております。

■ 菩薩地としての凡夫

「風露の誠」という言葉があります。これは松瀬青々(一八六九〜一九三七)という俳人の言葉です。俳句というのは風露の誠がなければ俳句とは呼べないというふうに言い切っているのですが、そういう風露の誠というのは芸術的に表現したのであります。ところが、たんなる誠というものではない、それは風露の誠である。簡単に言えば自然法爾といわれるような意味での誠を言っているのでしょうか、そういう誠というものが菩薩地としての凡夫ということにならないのかということとを近頃、深く考えさせられているのですが、そういう意味では菩提蔵でなく菩薩蔵という言葉で言われていることが非常に大事です。

五

そして四十二対のはじめは、

難易対 横堅対 頓漸対 超涉対 真仮対 順逆対 純雑対 邪正対 勝劣対 親疎対 大小対 多少対 重軽対 通別対

(聖典四一九頁)

と出てまいります。

■ 難易対

これは「難易対」というのは、難易ということが、これは龍樹の場合には「易行品」のなかに出てくる言葉です。行体の三難をあげて、易は「方便の易行」(真聖全一・二五四頁)ということをもって難易対をたてているのですが、そうしますと、当然この対比は易のほうは本願一乗海、難のほうは浄土の要門となるわけですが、本願一乗海というのは易というふうに端的に言われるか、あるいは難ということが浄土の要門において端的にたてることができるのかということをもう一返われわれは考えて見直してみなければなりません。難易対というのは誰も言うことやけれども、本願一乗海を易行と言えるのか。つまりこれは方便の仮門です。方便の仮門として易をたてているのを、直ちに本願一乗海を方便の易行であるといえるのかと。ちよつと難といつても行体の難ですから、縁としての難ではない。縁としての難は五つあげています。曇鸞大師が五つの難をあげておりますのは、縁の五難です。縁の五難に対して易行というのはあくまで方便の易行ですから、そういう難易対をそのまま私たちは本願一乗海と浄土要門の対比におけるのか、そう簡単にもつてくるわけにはいかないでしょう。

■ 横堅対

それから「横堅対」は言うまでもなく横超と堅超に対しての対比です。横出とか堅出とかという上での対比でなく、横超と堅超との対比である。言ってしまうえば、それは本願一乗海は横超であるけれども、浄土の要門は堅超であるかと言えませんが。堅出です。ですから、この横堅対も本願一乗海と浄土の要門の対比というわけにはいかない。片一方は横超であり片一方は堅出である。

■ 頓漸対

それから「頓漸対」、これは頓教一乗、漸教は二乗というふうにあらわされますが、これも納得できない話です。頓漸対イコール浄土の要門と本願一乗海とをあてたというふうには考えられない。列祖あるいは七高僧の「行巻」の四十七対には従来の解釈として出ております。難易対も横堅対も頓漸対も全部イコールとして解釈されていますが、こんなものはそう簡単なものではないと思います。

■ 超涉対

ですが、「超涉対」は、涉という字は水際を駆ける場合ですから、馬に乗って渚駆けというのがあります。渚駆けの場合はこの涉にあた

るわけです。渚を馬で走らすということは容易なことではないのです。足を水にとられますから、へたをするとひっくり返ります。渚を走るときには渚を走るように馬術にちゃんと渚駆けの術があるのだそうです。そういう渚駆けが難としてあらわされ、超として本願の易行をあてているわけです。これはこのままあてはまるでしょう。

■ 真仮対

それから「真仮対」とあります。これも本願一乗海の場合は真であり、浄土の要門の場合は仮門ですから真仮対、これは「真仏土」の最後に願海の真仮として示されており。

■ 順逆対

それから「順逆対」、順逆対は「順彼仏願故」という、「彼の仏願に順ずるが故に」という言葉であらわされているのは『選択集』の「二行章」でしょうが、彼の仏願に順ずるという意味と彼の仏願に順じないという意味で浄土の要門を入れてあるわけですが、浄土の要門と言えば本来、菩提心をたてるのが浄土の要門ということの内容です。ですから、そういう意味から言うと、菩提心をもって十九願をたてるのですから、十九願を展開したのが『観経』であるとすれば、それが彼の仏願に順じないということの意味するものと直ちには言えないのでないかと思うのですが、いかがなものでございませうね。

■ 純雑対

それから「純雑対」、これは『選択集』の「雑行を捨てて正行に帰する文」(真聖全一・九三四頁)に、「純とは正助二行を修するは、純らこれ極樂の行なり」(真聖全一・九三八頁)と、純極樂の行としてあげております。

■ 極樂

『選択集』の場合の極樂という表現は、『阿弥陀経』に極樂という言葉があるのですが、これはどうも極樂というけれども、いわゆる浄土という意味ではないように思うのです。極樂という場合は第三禪天の極樂、これは明らかに極樂ですから、第三禪天の中の極樂のように思われてならないのですが、これは天の樂ですから、たしかに極樂といえるのでしょうか、そういう樂はやっぱり天ですから五識の樂です。天人の樂です。どうもそういう意味で言えば極樂において純粹であると、こーいわれても必ずしも納得いかないように思えます。これは「純雑対」ですね。雑という場合に雑行を雑としてあらわしているのですが、雑行という場合は純粹に極樂の行にあらざるがゆえに、人天に通じ、三乗に通ずる。ですから人天の樂、あるいは三乗の樂に通ずるといいます。通ずるがゆえに極樂の行でないという、どうも納得いきませぬなあ。

■ 邪正対

それから「邪正対」です。邪正対は実教の正に対して權教を邪と呼ぶ。これは天台などではまさしくこーいう意味で実教とか權教とかという意味を正邪という概念でとらえておりますので、そこからきているのだらうと思うのです。しかし、これはどうもそれだけでは納得い

きませんね。親鸞が正邪ということを用いる場合は必ずしも実教を正といい、権教を邪というふうには言っているわけではない。これはもともと大きくみるべきだと思えます。内容はそういう単純な意味での正邪と言っているのではない。どうも正邪の概念をはつきりさせられないのがいまだに私の問題なんです。なんぼ考えてもわからない。なんぼ考えてもわからないが、どうも正邪という概念だけで宗祖がとらえているということ自体がわからないことです。もう少し考えさせてください。

■ 勝劣対

それから「勝劣対」。これは『選択集』のなかの「本願章」です。 「本願章」のなかに、
然りと雖も今試みに二義を以て之を解せば、一には勝劣の義、二には難易の義なり。初めに勝劣とは、念仏は是れ勝、余行は是れ劣なり。
り。
(真聖全一・九四三頁)

という、そういう言葉がありますので、念仏は勝、余行はこれ劣である。それで勝劣という対比をたてられたものでしょう。簡単に言えば、念仏が是れ勝である、というのは名号、名号は万徳所帰である。万の徳の帰するところという意味で勝であります。で、「余行は然らず、各一隅を守る」(真聖全一・九四四頁)という説明がついております。

■ 親疎対

それから「親疎対」です。これは五正行の中の第一にあげられているのですが、
親とは、正助二行を修するは、阿弥陀仏に於て以て親昵と為せり。故に『疏』の上の文(定善義)に云わく。「衆生起行して口に常に仏を称すれば、仏即ち之を聞きたまう。身に常に仏を礼敬すれば、仏即ち之を見たまう。心に常に仏を念ずれば、仏即ち之を知りたまう。衆生仏を憶念すれば、仏亦衆生を憶念したまう。彼此の三業相捨離せず、故に親縁と名くるなりと。」
という、あの言葉です。それで「親疎対」ということが置かれます。
(真聖全一・九三六〜九三七頁)

■ 大小対

それから「大小対」。「大小対」は「多善根章」ですかね。これはどうとるべきでしょうかね。「多善根章」になれば「多少対」になりますね。「大小対」というのは大利と小利に対する言葉でしょう。菩提心の大小ですが、菩提心というのは『選択集』では菩提心の行といふのは否定します。菩提心は自力の行だということで、菩提心の行ということ否定するのですが、菩提心等をもってしかも小利となす。菩提心の行は我らの修すべき行にあらずということでもって小利とし、そして一念をもって大利とする。一念をもって大利とするというのは、これは『選択集』の立場をそのままあらわしているのです。

■ 多少対

それから「多少対」、これは「利益章」に、
二には念仏の多少を以て、而も之を分別す。浅深とは上に引く所のごとし。「若し説のごとく行ぜば理上に当れりという」是なり。

次に多少とは、下輩の文の中に、既に十念乃至一念の数有り。上・中兩輩此に準じて随いて増すべし。『観念法門』に云わく。「日別に念仏一万遍せよ、亦須く時に依りて浄土の莊嚴の事を礼讚すべく、大いに須く精進すべし。或いは三万・六万・十万を得る者は、皆是れ上品上生の人なりと。」当に知るべし、三万已上は、是れ上品上生の業、三万已去は、是れ上品已下の業なり。既に念数の多少に随いて、品位を分別することは明らかし。

(真聖全一・九五二頁)

とある言葉によります。多少の念仏、「利益章」に出てくる言葉に、一日に念仏を三万遍とか六万遍とか十万遍する人はこれは上品上生の人となる。そして日別に念仏することですが、十念乃至一念の念仏する人はこれは下品の人である。こういう説明があります。こういう説明があるからどうも納得できないのですわ。

それから「重軽対」、「重軽対」というのは本願は重ねて誓うと。軽というのは自力の信についていわれる言葉です。ですから本願を信じないものは軽、軽しである。本願は重い。そういう意味で重いのは本願一乗、軽いのは『観経』の要門の念仏である。

■ 通別対

それから「通別対」は、本願一乗は通。通というのは、全仏教に通ずる。別というのは一つ一つである。一切衆生平等に往生ならしめるという、それが通であります。

■ 径迂対

それから「径迂対」。径は近道、迂は回り道。諸行は方便化土に至る回り道ですから、遅く、しかも念仏は真土に至るに真つ直ぐに行ける道であると、こういうわけです。

■ 捷遅対 広狭対 近遠対

それから「捷遅対」「広狭対」「近遠対」は、これは「径迂対」の別の表現です。「捷遅対」は速いと遅い。「広狭対」は広いと狭い。正像末の三時に言われる念仏は広いのですわ。だけでも諸行は正像の二時にだけいわれる。だから狭いというわけです。総官の張掄ちやうりんの文に、「八万四千の法門、この捷徑せつけいにしくなし」(聖典二八三頁)とある文章をとったのです。まあなんでこういうことを一つ一つ取り上げて説明したのかわからない。これは宗祖の説明やけれども、どうもそういう解釈では私自身は納得できないのですわ。どうもまだ満足できないという思いが確かにあるんですが、基本的には『選択集』の対比をもつていまここに引かれているものがほとんどです。

近遠対 了不了教対 大利小利対 無上有上対 不回回向対 自説不説対 有願無願対 有誓無誓対 選不選対 讚不讚対 証不証対
護不護対 因明直弁対 理尽非理尽対 無間有間対 相續不統対 退不退対 断不断対 因行果徳対 法滅不滅対 自力他力対 撰取不撰対 入定聚不入対 思不思議対 報化二土対
と、いろいろ対比がありますが、最後に「報化二土対」とあります。報土と化土の対比です。

(聖典四二九〜四三〇頁)

■ 報化二土対

これをもつてきておられるのは非常に大事だと思うのです。あとはそない説明せんならんほどのものではないように思うのですが、報土と化土の対比というのは、これは先の報身の証成と化身の証成とに關係してきます。まあ、細かいことをいちいち申し上げるわけではございませんが、そういう説明はあらためていたしますとして、報土と化土との対比、それは言うまでもなく報化二土を弁立したと。報化二土の違いを明らかにしたということですよ。つまり報化二土ということは私たちに区別がつかんということや。その区別がつかんのが、その区別が明らかになる。だからそれはどこで明らかにしたかということですよ。それがやっぱりいちばん大きな問題でしょう。浄土の要門は化土であり、本願一乗海は報土である。報化二土に生まれるということですよ。報化二土に生まれるということは具体的にはどんなことかと。これは簡単に言えば見仏とあります。観仏ではない。つまり見仏にあるということですよ。

■ 見仏三昧

仏を見たてまつるといふことです。目に見えざるものを見るということとは仏の智慧です。そんなことがあるのかということけれども、それはあるんですよ。見仏の場合は仏を見たてまつるといふことです。この仏を見たてまつることが報化二土の弁立になる。報土と化土の違いをなすもの、報土と化土の限界点や。それが見仏三昧です。これはこの一対があればこそ、この四十七対は全部生きてくるんですよ。いちいちについてはまたお話しすることにします。

(一九九七年四月二十五日)

第二五講(上卷 三八講)

二教対

本願一乘海、頓極・頓速・円融・円満之教也。応レ知ル
 浄土要門、定散二善、方便假門、三福九品之教也。応レ知ル

難易対 横豎対

頓漸対 超涉対

真仮対 順逆対 純雜対

邪正対 勝劣対

親疎対 大小対

多少対 重軽対

通別対 径迂対

捷遲対 広狭対

近遠対 了不了教対

大利小利対 無上有上対

不回回向対 自説不説対

有願無願対 有誓無誓対

選不選対 讚不讚対

証不証対 護不護対

因明直弁対 理尽非理尽対

無間有間対 相統不統対

退不退対 断不断対

因行果徳対 法滅不滅対

自力他力対 撰取不撰対

入定聚不入対 思不思議対

報化二土対

已上四十二対 就「教法」応知

(真聖全一・四五九頁)

二教対 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。

難易対 横堅対 頓漸対 超涉対 真仮対 順逆対 純雜対 邪正対 勝劣対
 親疎対 大小対 多少対 重軽対 通別対 径迂対 捷遅対 広狭対 近遠対
 了不了教対 大利小利対 無上有上対 不回回向対 自説不説対 有願無願対
 有誓無誓対 選不選対 讚不讚対 証不証対 護不護対 因明直弁対 理尽非
 理尽対 無間有間対 相続不続対 退不退対 断不断対 因行果徳対 法滅不
 滅対 自力他力対 摂取不摂対 入定聚不入対 思不思議対 報化二土対
 已上四十二対

教法につく、知るべし。

(聖典四二九〜四三〇頁)

前回は、本願円頓一乗と浄土の要門、定散二善・方便仮門・三福九品の教えとを対比せられる途中であったのですが、こういうふうには難易とか頓漸対というふうにはあらわされる場合は、そのいずれもが教えの範疇をあらわしているわけです。

■ 難易対

難易というのは、法然上人が浄土宗をたてる場合に龍樹菩薩の「易行品」において難易の二行というものをたてられまして、そして難易ということをもつて浄土門というものをまず明らかにしております。難行道と易行道の対比でございます。ですから易行道ということは、難行道における易行道であります。なんか難易二道を明らかにすると言っても、一つの道を難易ということであらわすわけです。難行道というのは難行聖道門、易行道は易行浄土門です。こういう難易の範疇をもって浄土の一門をたてる場合に、難行道と易行道というのはまったく違うというふうにはあらわすのは、そういうあらわし方は本来、成仏道を明らかにする道ではございません。難行道のほかに易行道もありませんし、易行道ということのほかに難行道という具体的な意味もございません。

で、横堅対とか頓漸対とか、超渉対も真仮対も順逆対もみんな同じです。難行道と易行道とは本来同じ道なんです。難行のほかに易行もないし、易行のほかに難行ありません。案外そのことがわかったようでわからないというのが普通のようなです。易行道に対して難行道というのは別に道があるように思っております。しかし、その一つの道がそれぞれ難行であり、またその一つの道が易行道です。易行道というときには難行というものの、易行道であるか難行道であるかは、難行というものの、いかにその道を難行としているか、自らの道にたいする、道というものの雑居性や。本来その道自身のもっている純粹さというものが失われているのです。いらぬものがまじって道というかたちをとっている、そういうふうにみられます。

■ 真仮対

で、今回は「真仮対」というのは、真の仏土と仮の仏土と。真の仏土というのは、真とか仮とかという問題は仏についていわれるのです。が、むしろわれわれにとつてはいちばん理解しやすいのは真と仮としての土です。ですから真仮という場合の仮は、化になりますね。

■ 真土化土の対

真の土とか化の土というものがあつてこそ真仮対が成り立つ。私たちにとつては土を含んだ真とか仮というのがいちばんわかりよいわけでしょう。ですから真土は一実真如の土ですが、一乗真如の土が真の土です。化土というのは懈慢界を化土と呼びます。辺地懈慢の土というのと一実真如の土というものの対比をあらわしている。「一実真如の道」(聖典四二八頁)というのはそれ自体は円融円満なる道です。それ自体満足している。土が道として土自身を自覚しうる。われわれがそれを円満とか真実とかと自覚するのではない。

■ 順逆対

だからその次に出てくるのは、「順逆対」ですね。順逆対というのは「順彼仏願故」、彼の仏願に順ずる道、仏の本願に順ずる。仏自身が仏の願に順ずる。仏願に順ずるといふけれども、仏願というのは私たち自身の宿願です。人間のもっている宿願に順ずる。「逆」のほうは、まったくその逆ですから、自己の宿願ということは、自己の宿願に背いた道である。何が真実かということは、いつでも仏道において問題になることですが、私たちの宿願において満足する。

■ 純雑対

そしてさらに、そういう道は「純雑対」としてあらわされます。これは『選択集』の「正雑二行を立てて、雑行を捨て正行に帰するの文」(真聖全一・九三四頁)という、その文のなかに、五種正行を立てて、五種正行のうち、読誦・觀察・礼拝・称名・讚嘆供養と、それぞれ身口意の三業をあげまして、第四の称名正行を、仏願のうちの称名、名を称えるということに正行をおさめるわけですが、これを純行と呼んでおります。また雑行は人天に通じ、三乗に通じ、また十方浄土に通ずるがゆえに雑行と呼ばれております。純行は純はこれ、純ら極樂の行にあり、誓願一仏乗の道に順ずる。純粹さを守りうるということは純行であります。雑は純ら極樂の行に非ず。人天に通じ、三乗に通じ、また十方浄土に通ずるがゆえに極樂の行に非ざる行です。これは純粹でないということと純雑対をたてます。

それから、「邪正対」でありますが、宗教に権実二教をたてるうちに権教を邪と称する。権教は邪であり、実教は正とすることは天台宗では常途の道です。

■ 邪正対

■ 三権一実

天台宗では三権一実ということで正邪をいいます。三権一実というのは藏・通・別・円という四教、四つの教えであります。この藏・通・別・円のうち、藏・通・別の三つを全部権教と呼んでおります。これを三権といえます。藏教・通教・別教の三つの教えを全部、三権の教えと呼んでおります。で、真実の教えは一実と呼ばれております。この円教のみが一実である。そして蓮華の三譬、蓮華の三つの譬えをあらわしまして、まず最初に為実施権、一つの円教において一実をたてはじめて権を示すという、為実施権といえます。円教において藏・通・別の三種の権教をたてるわけです。それから開権顕実、権を開きて実を顕わす。これは藏・通・別の三権を説いて、はじめて実教が明らかになる。それから廢権立実、権教が自ずから廢たつて実が明らかになる。藏・通・別の三つの権教が廢つて、そして円教の一つが明らかになる。これを廢権立実と呼んでいます。いわゆる廢立という、廢立は法然上人の基本的な宗教を明らかにするために用いられた論理です。で、この蓮華三譬一実ということをもって一実を明らかにする。どうして一実が明らかになるか。それを示すのが為実施権です。開権顕実であり、開権顕実がそのまま廢権立実という、三権一実の教えの示すところというわけであります。

これが天台宗なんかでは基本的にそういう蓮華の三権一実ということを明らかにして、藏・通・別の三種の教えというもののもとの真実と権仮の明らかになるところをあらわしたものです。それを邪正対と呼んでおります。

二

その邪正対に続いて「勝劣対」です。これは『選択集』の「本願章」に、

■ 勝劣対

然りと雖も今試みに二義を以て之を解せば、一には勝劣の義、二には難易の義なり。初めに勝劣とは、念仏は是れ勝、余行は是れ劣なり。

(真聖全一・九四三頁)

とあります。そこに勝劣と難易ということでもって念仏は勝であり、余行は劣であるという。本願章ではつづけて、「ゆえんはいかん。名号は是れ万徳の帰する所なり」(真聖全一・九四三頁)といい、「余行は然らず、圓一隅を守る」(真聖全一・九四四頁)とあります。名号をもつて勝とし、余行を要門としてたてている。ですから、これは勝劣という、こういう廢立の義をたてるということは、勝の義は本願一乗に、劣は余行にあるということですが、こういうことがどうももうひとつよくわからないですね。勝劣といったところで勝のほかに劣があるわ

けではない。浄土の要門というのは書いてあることは余行なんです。だから本来、本願一乗の道であります。本願一乗の道にたつて、それを余行として見開いている。問題は本願の道ということが明らかになるかどうかですが、いまわれわれが求めているのは、よかれあしかれやっぱり本願の道です。その本願の道において、その道が必ずしも他力として私たちにいただけているわけではない。

■ 親疎対

そしてその次には、「親疎対」です。これは『選択集』の五番の相対のうち、第一番目にあげられるところで、念仏は仏においてもっとも親昵とすると。

阿弥陀仏に於て以て親昵たり。故に『疏』の上の文(定善義)に云わく。「衆生起行して、口に常に仏を称すれば、仏即ち之を聞きたまう。身に常に仏を礼敬すれば、仏即ち之を見たまう。心に常に仏を念ずれば、仏即ち之を知りたまう。衆生仏を憶念すれば、仏また衆生を憶念したまう。彼此の三業相捨離せず、故に親縁と名づくるなりと。」

(真聖全一・九三七頁)

と出ています。仏の三業と我が三業とが同じだということです。仏の目もわれわれの目も、仏の口もわれわれの口も、仏の心もわれわれの心も「彼此三業不相捨離」、相捨離しない。だから仏の心とわれわれの心は、「仏即ち之を見たまう。心に常に仏を念ずれば、仏即ち之を知りたまう。衆生仏を憶念すれば、仏また衆生を憶念したまう。彼此の三業相捨離せず、故に親縁と名づくるなりと。」と。疎というのは雑行のことです。ですから、これは本願と雑行というものを対比させている。だけでも『愚禿鈔』では本願と要門との対比です。われわれが『選択集』を読むときには本願と雑行とが対比されている。しかし、その内容から言ったら本願と余行です。『愚禿鈔』では本願と要門、つまり十九願。十九願というのは本来は雑行に入りますが、雑行と言えば本願ではない教えなんです。けれども願文のなかに十九願としてあるわけですから、十九願と十八願というものとの対比ですが、これはそれこそ十九願を主体的に求められるとすれば、本来、十九願というものが雑行だというのではなくて、本願自体が、十九願自体が要門として成り立ってくる。われわれの日常的な行業の全部が本願の行の雑居性において示されることになります。

三

そうして「大小対」です。本願一乗は大乗である。小乗は本願一乗でない、要門です。大小対というときに、大乗と小乗とが対比してあると、こういうふうにみた場合に、小乗というのは定散自力の道というふうにみられます。大乘小乗ということは本来、大小ということと対比させる場合に、本願は他力の大道であるのに対して自力諸善の小路です。

■ 大小対

■ 多少対

それから、「多少対」です。これは『選択集』の「利益章」ですね。そこには、

二には念仏の多少を以て、而も之を分別す。浅深とは、上に引く所の如し。「若し説の如く行ぜば理上上に当れりという」是れなり。次に多少とは、下輩の文の中に、既に十念乃至一念の教有り。上・中両輩此に準じて随いて増すべし。『観念法門』に云わく。「日別に念仏一万徧せよ、亦須く時に依て浄土の莊嚴の事を礼讃すべし、大に須く精進すべし。或は三万・六万・十万を得る者は、皆是れ上品上生の人なりと。」当に知るべし、三万已上は、是れ上品上生の業、三万已去は、是れ上品已下の業なり。既に念数の多少に随いて、品位を分別することは明らけし矣。

(真聖全一・九五二頁)

とあります。念仏の多少は下輩章のなかに、「既に十念乃至一念の教有り」と。上・中、両輩に対して十念・一念と数が見えている。そして上・中、両輩の章には、「日別に念仏一万徧せよ」、「或は三万・六万・十万を得る者は、皆是れ上品上生の人なりと」。多善根の人は上品上生の人であると。「既に念数の多少に随いて、品位を分別することは明らけし矣」、つまり上品中に三万・六万・十万と多く善本を修する人は全部、上品上生に帰する。ですから定散二善を修することのうち、念の多少にしたがいて、一念・十念という念仏の数をもつてというのですから、私たちは少善根の人です。

■ 重軽対

それから、「重軽対」です。重は重いという意味です。軽は軽いという意味です。これは「本願章」引文の『往生礼讃』の、「若我成仏、十方衆生、称我名号、下至十声、若不生者、不取正覚。彼仏今現在世成仏。当知、本誓重願不虛。衆生称念必得往生」(真聖全一・九四〇頁)とある、その「本誓重願不虛」の文があるわけです。そういうふう願文を書き改めておられます。その重願ということをもって重いとあらわされたわけです。こういう対比はほかのところでは見当たりません。

■ 通別対

そしてその次に、「通別対」です。この文は『選択集』「本願章」引文の、
念仏は易きが故に一切に通じ、諸行は難きが故に諸機に通ぜざることとを。

(真聖全一・九四四頁)

とあります。それをとつて通別対とせられている。「念仏は易きが故に一切に通ず」という事実をもって通とあります。念仏は諸機は選びません。老少善悪の機を選ばざる法であります。ですから念仏は一切に通じ易きがゆえに通別対とせられている。諸行は難きが故に諸機に通ぜず。諸機の機は別の機です。そういう通別の機に対するとらえ方によって、念仏の法というものが重願不虛としてあらわされます。

■ 径迂対

それから「径迂対」です。径迂対はすでに、「難行道 聖道権教、法相等歴劫修行の教なり」(聖典四二四頁)と、歴劫の道であるというふうに教えられてきました。聖道門法相宗ですね。径はまっすぐという字です。迂は回り道を意味する。だから径という字と迂という二つの字は本願一実乗こそ径であり、それに対して迂は法相迂回の道が説かれる。それで径迂対ということが言われております。

その次が、「捷遲対」です。捷ははやいという、遅はおそい、ゆっくりしている。捷遲対というのはあまりいわないですかね。捷はやく到達する道、遅はおそいという道、捷は多く獲物を得る意です。通常、戦利品を意味する。捷というのは近距離という、距離が近いという意味よりも、仏に接しているという意味です。ですから、捷遅という遅というのは仏に遠い、仏をなかなか得ることができない、それが捷遅の遅です。

■ 捷遅対

それから「広狭対」です。これはあまり聞いたことがないのですが、広というのは、本願は正像末三時にわたる道のゆえに広いんです。ところが要門は正像二時にわたるけれども、末法は通じない。ゆえに狭いという。これは正像末法の教えです。本願は末法においても広いのです。しかし要門の道は末法に通じない。それは自力聖道門であるからだということになります。それでこの道を狭いと言っているわけです。

■ 広狭対

それから「近遠対」。近遠対はただ近いの遠いものだけで、これは『選択集』二行章の五番の相對の二におかれます。

■ 近遠対

正助二行を修するは、阿弥陀仏に於て甚だ隣近為り。故に『疏』の上の文(定善義)に云わく。「衆生仏を見たてまつらんと願すれば、仏即ち念に応じ現じて目の前に在ます。故に近縁と名づくるなりと。」

(真聖全一・九三七頁)

と。阿弥陀仏において近いという意味ですね。ですから、「故に『疏』の上の文に云わく。「衆生仏を見たてまつらんと願すれば、仏即ち念に応じ現じて目の前に在ます。故に近縁と名づくるなり」。衆生が見ようと思ったときには、すなわちその思いに応じて目前におわすゆえに近という。次に近に対して遠のほうです。遠は雑行にあたります。

次に遠とは、雑行なり。衆生仏を見たてまつらんと願せざれば、仏即ち念に應ぜず、目の前に現じたまわず。故に遠と名づくるなり。

(真聖全一・九三七頁)

と。われわれが見ようと思っても願せざれば、そこに見えるようにいるのではないと。故に遠と名づくると言っております。それはそのままでしょうや。

■ 了不了教対

それから「了不了教対」。仏の教法は了教です。それに対して菩薩その他の教えは不了教です。つまり教法として完全円満な教えというわけにはいけません。それが完全に平等の意味をもつところに了教といわれます。つまり不了教はその意味では聞く人に完全に平等とはいえない。すなわち教えとして完全に説かれていたとしても、教えが通じなければ教えとして完全であるとはいえない。これは了教不了教というのは「信巻」に引かれている善導大師の『観経疏』の「真仏弟子」釈の後に、「もし仏の所説は、すなわちこれ「了教」なり、菩薩等

の説は、ことごとく「不了教」と名づくるなり」（聖典二二六頁）、『大智度論』の四依の文には了教とは言っておりませんが、了義経と不了義経ですね。了義経と不了義経の対比としてあらわされます。

「今日より法に依りて人に依らざるべし、義に依りて語に依らざるべし、智に依りて識に依らざるべし、了義経に依りて不了義に依らざるべし」と、これが了教と不了教との別です。

■ 大利小利対

その次に「大利小利対」とあります。『選択集』「利益章」です。

此の大利というは、是れ小利に対するの言なり。然れば則ち菩提心等の諸行を以て而も小利と為し、乃至一念を以て而も大利と為すなり。

（真聖全一・九五三頁）

とある文である。

つまり乃至一念を大利無上と名づけている。大利無上は乃至一念です。乃至一念と名づけられる大利なるがゆえに小利に対して大利といわれる。

■ 無上有上対

それから「無上有上対」、これは大利小利を説いている「利益章」に続いて出てきます。上の大利小利を説く文に続いて、

此の大利というは、是れ小利に対するの言なり。然れば則ち菩提心等の諸行を以て而も小利と為し、乃至一念を以て而も大利と為すなり。又無上の功德というは、是れ有上に対するの言なり。余行を以て而も有上と為し、念仏を以て而も無上と為すなり。既に一念を以て一無上と為す。当に知るべし、十念を以て十無上と為し、又百念を以て百無上と為し、又千念を以て千無上と為す。是の如く展転して少より多に至る。念仏恒沙なれば、無上の功德、復次に恒沙なるべし。是の如く応に知るべし。然れば則ち諸の往生を願求せんの人、何ぞ無上大利の念仏を廢して、強ちに有上小利の余行を修せんや。

（真聖全一・九五三頁）

とある文です。これは無上大利の教えを説いた文です。

四

それから「不回到向対」です。これは『選択集』の「二行章」の五番相對の「不回到向対」として示されるものです。

■ 不回到向対

第四に不回到向対というは、正助二行を修する者は、縦令別に回向を用いざれども、自然に往生の業と成る。故に『疏』の上の文

(玄義分)に云わく。「今此の觀經の中の十声の称仏は、即ち十願・十行有りて具足す。云何が具足する。南無と言うは、即ち是れ帰命なり、亦是れ発願回向の義なり。阿弥陀仏と言うは、即ち是れ其の行なり。斯の義を以ての故に、必ず往生を得と。」已上 次に回向というは、雑行を修する者は、必ず回向を用うるの時、往生の因と成る。

(真聖全一・九三七〜九三八頁)

とあります。これは正助二行という『觀經』の正行を示されたものでありますが、しかもまた本願を要門というのです。この立場から言うと南無阿弥陀仏自体が雑居性を払拭できないんでしょう。回向不回向対というのは『選択集』を読めば出てきます。

それから、「自説不説対」、「有願無願対」、「有誓無誓対」とずつと並んでおります。

ただこういう四十二対にいたるまで、とにかく簡単な言葉で言っておりますが、実際はそう簡単ではないんです。ここにここに出てくる不回向とか、大利小利というような概念はとても一般的な求道体験のなかで、これを対比して一乗の教えであるとか、いや要門の教えであるとかということ自らがそれを自覚して、そうではないとかあるとかということとはなかなか容易なことではありませぬ。聞いているのもしんどいやろうけれども、しゃべるほうもしんどいんです。こういう二つの言葉で、あらわしているのを見てくださいとね、なかなか容易でないと思うのです。だからほんとうに容易でないことを容易でないこととしてあらわすということは私には無理ですね。実際こういうことを言っているのも皆さん方が道を求めておっはじめていえることです。こういうことをみなさんは一つだけ読んで、あとのほうはそれについて別にそう重いものだと感じるまままで過ごしてこられているのですが、こういう四十二対とか四十七対、「行巻」には四十七ある。これは『愚禿鈔』だから四十二対になっているのですが、四十七対というのが書いてあるというのは、それだけの重さがあるのです。

問い 「行巻」では「不回向対」となっておりますが、『愚禿鈔』では「不回向対」になっておりますね。この違いは。

藤元 これだけはわからんですわ。「行巻」では「自説他説対」ですが、『愚禿鈔』では「自説不説対」になっている。「不回向対」という「行巻」でいう場合でも、それはどうも『選択集』で取り上げている回向という言葉と、真宗で言っている回向不回向対というのと、どうも一概にいえませぬ。

■ 自説不説対

だから、ここに「自説不説対」とあります。この場合でも自説と不説だから、自説ということを中心にして、あとは不説と言っているのか、自説と他説対という場合もありますし、自説と非自説という場合も使っておりますし、不説と自説に非ずという場合もあります。それをそのまま他説に非ずという言葉であらわしている場合もあります。それから回向と不回向、あるいは非回向、回向と不回向、他回向という場合もあります。こういうふうにいるいる言葉がまじっているのですね。全部細かく検討してみますと違うんですわ。ですからいったい回向というような概念をどうとらえているかということ違ってきます。

『選択集』の五番の相對のうち、四番目に不回向回向對という對立が示されているのですが、この場合の書き出しの文は不回向回向對となしに、回向不回向ということになっております。で、この「正助二行を修する者は、縦令別に回向を用いざれども、自然に往生の業と成る。故に『疏』の上の文(玄義分)に云わく。「今此の觀經の中の十声の稱仏は、即ち十願・十行有りて具足す。云何が具足する。南無と云うは、即ち是れ歸命なり、亦是れ發願回向の義なり。阿彌陀仏と言うは、即ち是れ其の行なり。斯の義を以ての故に、必ず往生を得」とあります。また「回向というは、雜行を修する者は、必ず回向を用うるの時、往生の因と成る」とあります。正助二行と云うて『觀經』の場合を正行と示されていますが、これもまた本願と要門ということですから。その立場から言うと南無阿彌陀仏自体が雜居性を完全に払うことができないことをあらわしております。本願と要門ということから言いますれば、南無阿彌陀仏自体が雜居性を払拭しているかないかということとで雜行と言ひ、また同じ行を要門と言っているわけです。だから回向不回向對という言ひ方が正しいのかと言つたら、そうとも言えんのですわ。不回向ということはどうとらえるかということと全部そこに当てはまる内容が違つてきます。

で、この「自説不説對」の場合も、自説非自説對と、自ら説くに非ずという、その説とは「諸行は阿彌陀の行に非ず、念仏はすなわち阿彌陀自説の行なり。すなわち文に云わく、仏すでに常念我名といえり」(『真宗相伝義書』第六卷「愚禿鈔聞記」九七頁)。これであると。念仏は阿彌陀如来自ら我が名を称えん者を助くると説く。諸行は釈迦如来の機に對して明らかにせられたがゆえに他説である。だから、この自説他説はとても自説不説對にあてはまらないことでしょう。明らかに自説不説對は自説非自説對、こういうことが『往生要集註要』のなかに出ているのです。だから自説他説對が自説不説對にあてはまるとい言ひ方はできない、つまりそれがそのまま自説不説對として出ているということはいえない。非自説對とせられる諸行は阿彌陀の行に非ずという場合は「南無」と言ひ、すなわちこれ歸命なり、またこれ發願回向の義」(聖典一七六頁)とあるのですが、この「發願回向の義」とあるものがないことが非自説、非阿彌陀行にあたるのです。「南無」と言ひ、すなわちこれ歸命なり、またこれ發願回向の義なり。「阿彌陀仏」と言ひ、すなわちこれ、その行」(同頁)といわれる。つまり阿彌陀仏すなわちその行とは言えない行であるから諸行と言われるわけです。どうもこういうふうに言つたらわかるかいなあと思つてノートに書いていますのですが、書いたご自身がいまになって読んでみたら、とてもようわからぬ。阿彌陀仏の行に非ずということが自説でないことですから、非自説の行、非阿彌陀の行です。念仏は本願の行であるのに対して諸行は非本願の行といわれる行です。

■ 有願無願對

しかし「有願無願對」ということで十八願と十九願という願については、いずれも背後に本願を背負うている概念ですから、したがって有願無願の對においては要門を本願として理解するか否かということがあるので、もしこの對比を考えるならば、十九願は要門以前の聖道門として定立できるのではなからうかと、そういうふうな僕のノートに書いていますね。どうもよくわかりません。

■ 有誓無誓對

その「有願無願對」に對して、「有誓無誓」を對としてあらわすのは、この二つは願としてあらわしているのではない、有誓無誓であら

わしているのです。有誓無誓であらわしているということは、いずれも十九願と十八願で念仏は本願の行であるのに対して、諸の行は非本願の行といわれる行です。しかし有願無願ということで本願一乗と要門を対比するわけにはいかなぬものでしょう。十八願と十九願はいずれも背後に本願を背負っている概念です。したがって有願無願の対において要門を本願と理解するか否かということがあるのも、この対比を考えるならば、この十九願は要門以前の聖道門として定立できるのではなからうか。つまり有誓無誓ということは、本願とは別のものではなくて、ただし私たちが本願というのではなくて、私たちをして本願に目覚ましめるもの、誓いとしてあたえられている。われわれに誓いとしてあたえられている。ですから有誓無誓ということは十九願と十八願との対比ではないのです。どちらも願文ということからいえば十九願も十九願に先立つ十八願にいたる願、そういう願の歴史があるはずです。だから十八願、十九願といったら、どちらかを有誓とか無誓とかというわけにはいかなぬ。どちらもそれは有誓の願です。「有誓無誓対」ということは、そういうふうにならざる主体として発言するというものであるということをつけているわけです。

■ 選不選対

どうもこの対立、それからその次の「選不選対」になりますと、よくわかりません。念仏は法蔵選択の行であり、余行はそれらにあたらない。しかし本願選択と要門選択は、弥陀選択にたいし釈迦選択にいたる。したがって要門は非選択にあたるということも厳密にはいえない。選択本願ということから言えば、『選択集』全体を「選不選対」として考えられる。したがって、ここにこの対立をもって本願要門の対比としてみられることはあたらないであろう。したがってよくわかりません。この「選不選対」だけはどうしても私にはわかりません。

五

■ 讚不讚対

それからその次に、「讚不讚対」です。讚不讚対は讚は讚嘆でしょう。『選択集』第十一「讚嘆念仏章」に定善に対比して独り念仏をほめる。

「実に雑善をもって比類と為ることを得るに非ず」と云いて、雑善に相對して独り念仏を歎むるや。答えて曰わく、文の中に隠れたりと雖も、義の意是れ明らけし。知る所以は、此の『経』に既に定散の諸善並びに念仏の行を説きて、而も其の中に於て、独り念仏を標して、分陀利に喩う。

(真聖全一・九七二頁)

とあります。すなわち念仏者を分陀利華となぞらえると譬えたということです。「弥陀の名を専念すれば、すなわち観音・勢至常にしたがいて影護したまうこと、亦親友知識のごとくなることを明す」(真聖全一・九七二頁)とみられるゆえんです。それなら讚嘆するかせんかですから、これもしかし、どうでしょうね。十九願の人たちを分陀利華とみないというのは訳がわからないですわ。この言葉は讚嘆門というけ

れども、讃嘆しているのは『観経』における分陀利華讃嘆というものですから、十九願ではないにしても十九願と無関係において讃嘆しているわけではない。讃嘆というかぎり十九願と十八願というものが讃嘆の内容になっていることは明らかですから、それをいまここで「讃不讃対」という対立したもののなかで見るということは間違っているというふうにいえると思うのです。

ですから、ここに「観音・勢至常にしたがいて影護したまうこと、亦親友知識のごとくなることを明す」といわれることは、必ずしも『観経』の機、つまりそれが讃嘆の機であるということを言い切るわけにはいかないというふうに思います。

■ 証不証対

次に「証不証対」です。『選択集』第十四「証誠章」ですが、

又云わく。「六方の如来舌を舒べて証したまう。専ら名号を称して西方に至る。彼に到りて華開けて妙法を聞く。十地の願行自然に彰ると。」

(真聖全一・九八五頁)

とあります。さらに私釈して、

問うて曰わく。若し本願に依りて念仏を証誠せば、『双卷』・『観経』等に念仏を説くの時、何ぞ証誠せざるや。答えて曰わく。解するに二の義有り。一に解して云わく。『双卷』・『観経』等の中に、本願の念仏を説くと雖も、而も兼ねて余行を明す故に証誠せず。

(真聖全一・九八六頁)

とあります。これもどうもようわからぬですね。

■ 護不護対

それから「護不護対」です。『選択集』第十五章の「護念章」に、

六方の諸仏、念仏の行者を護念したまうの文

(真聖全一・九八六頁)

とあります。そこに、

一心に阿弥陀仏を専念して、往生を願ずる者は、此の人常に六方恒河沙等の仏の、共に来りて護念したまうことを得、故に護念経と名づく。護念の意は、亦諸の悪鬼神をして便りを得しめず、亦横病・横死、横に厄難有ること無く、一切の災障自然に消散するなり、至心ならざるを除くと。

(真聖全一・九八六く九八七頁)

とあり、その護念が語られます。一切の恒沙なる罪惡から離れるというわけです。こういう護不護対ということは護るか護らんかということですから、護るといふことから言えば、そう言えるわけでしょう。

■ 因明直弁対

それから、「因明直弁対」、直接に明かす念仏と因みに明かす場合との対比であります。直接に明かすというのは救済のことで、救済というものと直接するわけでありませぬ。因明の場合はなんらかの条件によって、なんらかの条件に付して明らかにされる場合です。救済を直

接に明かすという場合は、救済が独立してあらわされる場合であり、したがって宗教が宗教として独立している場合である。それに対して救済というものを因明にしてあらわす場合には独立した救済というわけではない。なんらかの条件についてあらわされる場合に因明の救済です。直接に明かす場合が『往生要集』の明かす場合ではありません。直弁は本願に密着して明かす場合は『往生要集』(巻下本・真聖全一・八八三頁)にのべられています。

■ 理尽非理尽対

そして、「理尽非理尽対」は、『往生要集』の中に『起信論』を引かれる念仏は菩薩の理を尽くして説かれる尽理の説であるに對して、諸行は理を尽くさざるゆえに、このゆえをもつていまだその証を知らず。これもようわからないうわ。非理尽対は理を尽くしていない、理を尽くしていないということは救済の理を尽くしていない場合。そして救済の理を尽くしている場合は理尽としてあらわされる救済である。理を尽くしていない場合の救済は『起信論』のなかにある非理尽の救済です。

■ 無間有間対

それから、「無間有間対」は『選択集』「二行章」五番の相對のうちに第三にあたる相對があります。第三に無間有間対というは、先づ無間とは、正助二行を修する者は、阿弥陀仏に於て憶念間断せず。故に「名づけて無間と為すと」云える是なり。次に有間とは、雜行を修する者は、阿弥陀仏に於て憶念常に間断す。故に「心常に間断すと」云える是なり。

(真聖全一・九三七頁)

と正助二行を修する場合とそうでない場合の對立がありますから、本願一乗と要門の對立というわけではありません。ただしかし要門は心常間断でありますから原則としては、この對比が適當であるといえるわけであります。

■ 相続不続対

そして「相続不続対」。『往生礼讚』に、
 仏語に順ぜざるが故に、係念相続せざるが故に、憶想間断するが故に、廻願懇重真実ならざるが故に、貪瞋諸見の煩惱来り間断するが故に、慚愧懺悔の心有ること無きが故に。又相続して彼の仏恩を念報せざるが故に。

(真聖全一・九三九頁)

とあり、この文の前には、

若し能く上のごとく念念相続して、畢命を期と為る者は、十は即ち十ながら生じ、百は即ち百ながら生ず。何を以ての故に、外の雜縁無し、正念を得たるが故に、仏の本願と相応することを得るが故に、教に違せざるが故に、仏語に随順するが故なり。若し専を捨てて雜業を修せんと欲する者は、百は時に希に一二を得、千は時に希に五三を得。

(同頁)

とあります。相続するということは相続することだけで意味をもちます。念念相続するということは、その行の意味をあらわします。すなわち歴史ということ。自らの行を歴史化するということです。そのときの相続と不相続というのは、たんに相続するということをもつ

て意味あらしめているわけではない。相続することによって、相続することがそのことの歴史となるということであらわすわけです。だからあとはずっと相続不相続の対立が続いてきます。

■ 退不退対

「退不退対」。『選択集』「本願章」第十八願成就の文のなかに、「不退転」の文字をみることがができる。すなわち、「諸有衆生、聞其名号、信心歓喜、乃至一念。至心回向。願生彼国、即得往生、住不退転上。」（真聖全一・九四六頁）とあります。諸行は若存若亡し、本願の行は撰取不捨にて住不退転とあります。そういう不退転ということが撰取不捨を護る道であるといわれているわけです。

■ 断不断対

それから、「断不断対」。断の一字、横超断四流の断であります。

「断」と言うは、往相の一心を發起するがゆえに、生として当に受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし。すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。かるがゆえにすなわち頓に三有の生死を断絶す。かるがゆえに「断」と曰うなり。「四流」は、すなわち四暴流なり。また生・老・病・死なり。

（聖典二四四頁）

とあります。すなわち横超であります。「超」は迂に対し回に対するの言なり」（聖典二四三頁）であります。「横超」は、すなわち願成就一実円満の真教、真宗これなり」（同頁）と。また、その上で、

すなわち三輩・九品、定散の教、化土・懈怠、迂回の善なり。大願清浄の報土には、品位階次を云わず、一念須臾の傾に速やかに疾く無上正道を超証す、かるがゆえに「横超」と曰うなり。

（聖典二四三頁）

とあります。すなわち横超の一心を超証するのであります。すなわち往相の一心を發起するということが断四流ということが可能です。すなわち行として超証せられる往相の一心であり、その一心を發起することは本願一実円満の真教によることでもあります。つまり「断不断対」は横超対横出を意味します。

■ 因行果徳対

そして、「因行果徳対」です。因行として超出であります。往相の一心を發起するのは因行として超出することを示しています。果徳ということとは横超ということが直接に示されること、因行がそのまま因行として証されるのは果徳が因行において決定されることであります。因行がその果徳を決定していない場合は超証されていないことです。因行が果徳を超証するということが一実円満ということなのです。

■ 法滅不滅対

そして「法滅不滅対」です。「特留此經 止住百歳」（聖典八七頁）ということなのです。法滅といわれるのは経道滅尽ということなのです。したがって法滅ということは経道滅尽といわれるのはふつうです。ところが念仏の道は経道滅尽の時なお止住百歳といわれます。滅尽してなお百年の間はこの経のみ止められます。これは『大経』流通分の教えです。「特留此經 止住百歳」ということが不滅の道であらわしており

ます。

そして「自力他力対」です。この教法はいうまでもなく他力の教えです。他力の教えということは私が開かれてくるということにあります。私が私でないということですが、私を仏にまかす、そういうところに私を立たしめるといことが成り立つわけでありです。『選択集』の「二門章」に、『論註』を引かれて、「五には唯是れ自力にして他力の持つなし」(真聖全一・九三三頁)。したがって教えとしては独立したものであります。その教えの意味とは教えをいただくものとして教えをすてるべきものではない。教えが教えとしてあることの要求にあります。教えられるものが何か教えに対して問題を引き起こすことができるかどうか、教えられるものが何か教えに対して問題を提起するということがないわけです。本願一乗の教えというのは絶対不二の教えです。これは本願の教えというものは、われわれの経験が教えというものに対して訂正しうるような問題を提起しえないという、そういうことを言っているでしょう。それが自力他力対の対比です。

■ 攝取不摂対

それから「攝取不摂対」。『選択集』第七「攝取章」に、

弥陀の光明、余行者の者を照らさずして、唯念仏の行者を攝取したまうの文

(真聖全一・九五五頁)

とあります。『観経疏』「定善義」にある、「普く照らすに、ただ念仏の者をのみ摂するは何の意かあるや。」(真聖全一・五二二頁)と問われて、これに親縁と近縁と増上縁の三義で答えられています。つまり弥陀の光明。光は弥陀の攝取不捨をあらわす親縁を示します。親縁攝取の光をあらわす。

■ 入定聚不入対

そして、「入定聚不入対」。「二門章」には、「仏力住持して即ち大乘正定の聚に入る」(真聖全一・九三三頁)とあり、他力念仏の人は現生に定聚に入るとありますが、雑行はさにあらずという。

■ 思不思議対

「思不思議対」。『安楽集』第二大門、第九、別時意を論ずる一段の第三に、「明広施問答」に『大智度論』を引いて問答せられるのですが、「借喩以顕言就法」ということについて諸仏如来に五智ありと言われ、一一の智力という表現を用いられていますが、そこに、

不思議智力とは、能く少を以て多と作し、多を以て少と作す。近を以て遠と為し、遠を以て近と為す。軽を以て重と為し、重を以て軽と為す。是くのごとき等の智有りて無量無辺不可思議なり。

(真聖全一・三九九頁)

とあります。仏の五智については『如来会』の文にある普遍智・不思議智・無等智・威徳智・広大智のことでしょう。仏智にしたがうのは本願一乗の教えであります。

このへんはだいたい読んでわかるんです。だけど、これ以前がどうもわかりません。

「報化二土対」も報土に生ずる念仏の人と、化土に生ずる雜行の人を分けたものです。これはそういうふうにして撰取の法というものを明らかにしております。

六

次に、

已上四十二対

教法につく、知るべし。

(聖典四三〇頁)

とあります。四十二対は教法につきます。これは、本願一乗としてたてられたのは龍樹・天親、二人の歴史を引いた『選択集』を媒介として選ばれています。譬えば四十二対として出されているのは『愚禿鈔』ですが、「行巻」に出されている対比は四十七対が示されています。「行巻」の場合は四十七対が出されていますが、四十七対をとおして、

(聖典二〇〇頁)

しかるに本願一乗海を案ずるに、円融、満足、極速、無碍、絶対不二の教なり。とあらわされます。つまり『愚禿鈔』とは逆の方向であります。四十七対をとおして絶対不二の教をあらわすのです。その方向は逆であっても明らかにせられる絶対不二の教は一つです。「行巻」にこれが問題なのは教えとして大行は無碍光如来の名を称するという「行巻」の大前提を証明せんためのものであります。教についてあることは当然、機においていかに信受するかが問われることとなります。つまり大信の問題です。そこから機について十一対が問われることとなります。つまり大信の問題、機について十一対が「行巻」に示されます。「行巻」に示されるけれども、金剛の信心は絶対不二の機であります。機は大信の問題であります。つまり「信巻」の問題であります。いずれもかかる記録的方法によってのみ唯一の真実を明らかにされるわけであり、それだけの言葉をおいて、

真実淨信心は、内因なり。撰取不捨は、外縁なり。

本願を信受するは、前念命終なり。

即得往生は、後念即生なり。

と。前念命終と後念即生を乃至一念の一念の前後に分けて明らかにされます。

(聖典四三〇頁)

その上で「他力金剛心なり、知るべし」とおさえられて、

すなわち弥勒菩薩に同じ。自力金剛心なり、知るべし。

『大経』には「次如弥勒」と言えり。文

(聖典四三一頁)

と、「弥勒菩薩に同じ」として、「自力金剛心なり、知るべし」とあります。これは善導の『往生礼讃』に「前念命終後念即生」を前念後念に分けて本願真実としてあらわされたものをもって他力金剛心を解したものです。そのうち前念命終は『論註』の「入正定聚之教」の文にあり、そのことは『十住論』の「即時入必定」にあたる文です。それに論意として「必定の菩薩」と名づけられます。そこに、「即得往生は、後念即生なり。他力金剛心なり」(聖典四三〇頁)とありますが、信巻の仏弟子釈のところは、

真に知りぬ。弥勒大士、等覚金剛心を窮むるがゆえに、龍華三会の暁、当に無上覚位を極むべし。念仏衆生は、横超の金剛心を窮むるがゆえに、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す。かるがゆえに「便同」と曰うなり。しかのみならず、金剛心を獲る者は、すなわち韋提と等しく、すなわち喜・悟・信の忍を獲得すべし。これすなわち往相回向の真心徹到するがゆえに、不可思議の本誓に藉るがゆえなり。

(聖典二五〇頁)

とあります。ここに弥勒大士と念仏衆生の対比が示されます。このような対比は何をあらわされるのか。つまり念仏の衆生と菩薩との対比です。弥勒菩薩は金剛不退の菩薩ですから、金剛不退の心ということが弥勒を象徴するものです。すなわち金剛不退の心というものは妙覚に必定せる菩薩であるということです。すなわち無上覚ということです。そのことをあらわすのが「次如弥勒」の真意です。不退位ということは無上覚、仏の位をあらわすのですが、仏の位にあらわすして次の段階にあることを示しています。すなわち弥勒便同ということは次に仏となる。すなわち念仏衆生は補処の弥勒に等しいということです。その「次如」の次とは補処ということです。

七

そして二教対に続いて機の十八対が述べられるわけです。そして今度はそういう教における機の問題として一乗円満の機と漸頓回向の機があります。このことがあらわすのは、漸頓回向の機がそのまま一乗の機となるということではなくて、漸頓回向の機が自らをさとれるとき、直ちに一乗円満の機となることをあらわすのであります。

だいたいこれだけのことが、「一乗円満の機は、他力なり。漸頓回向の機は、自力なり」(聖典四三二頁)と言われ、

信疑対 賢愚対 善悪対 正邪対 是非対 実虚対 真偽対 淨穢対 好醜対 妙僂対 利鈍対 奢促対 希常対 強弱対 上上下下対

■ 機の十八対

勝劣対 直入回心対 明闇対

已上十八対、

二機につくと、知るべし。

(同頁)

と、こういう言葉であらわされています。これはこの次に申し上げることにします。

■ 必定の菩薩

ここでは、「真実淨信心は、内因なり。摂取不捨は、外縁なり。本願を信受するは、前念命終」であります。「即得往生は、後念即生なり。他力金剛心なり、知るべし。すなわち弥勒菩薩に同じ。自力金剛心なり、知るべし。『大経』には「次如弥勒」と言えり」（聖典四三〇〜四三二頁）と。つまり、いまここで後念即生を他力金剛心として示されますが、本願を信受するのは前念命終としてあらわされています。前念命終としてあらわされる時に、「すなわち正定聚の教に入る」ことである。「即の時必定に入る」という言葉で示されています。また言葉の意味としては「必定の菩薩と名づくるなり」と。「必定の菩薩と名づくる」という、これは『十住毘婆沙論』を読みますと、言葉としてはそこまでは書かれていないのですが、正定聚に入るということをいわれているので、その正定聚の教に入るということと必定に住するということ。そして必定を出るといいう、入・住・出という、その三つのがこの前念命終の説明の三段階であります。正定聚の教に入るといふことと、正定聚から出るといふこと、必定の菩薩と名づけられるのは正定聚から出た菩薩です。これはいわば即得往生の人、後念即生の人をいいます。それは「次如弥勒」といわれる弥勒の次という意は弥勒に同じという意味です。

時間がきましたのでおきましょう。いや、今回ほど困ったことはないんです。いちいち説明するということも、説明していいのか悪いのか、よくわかりません。これだけの対比を説明して皆さんにわかっていたかどうかということは、皆さんが一つ一つ読んでもらって、わからないことを自分でもっとここがわからんと言っていたらだかなくと説明しようがない。今後皆さん方が読んでいかれて、このところはわからないなあと思うところを言っていたらだかなくと、私もこのなかで、有願無願対、有誓無誓対、選不選対、讚不讚対あたりは説明するようにといわれても、これ以上、私には説明できないところです。はたしてこういうことがいえるかどうかわかりません。

『愚禿鈔』のこの部分と、「行巻」に引かれる四十七対と機の十八対はおそらく皆さん読んでいないんだと思うのですが、やっぱりこういう文章というのは自分自身が道を求めるときには必ず出てくる概念ですが、いまこうして読んでみると、どうしてもこれはおかしいなあと思うのです。私などもう七十近くなっておいて、いまだにわからない部分が出てくる。皆さん方が全部わかっているといたらおかしいとおかしいというよりも私にはちよつとわからない。みんな『教行信証』を理解する場合なんか、全部、自分でわかったこととして解釈しているのか、あるいはわかったこととして私たちに教えてくれるようになっていきます。だけど『相伝義書』でも、まあ『相伝義書』ほどある意味では、この『愚禿鈔』に対して徹底的に道を求めた蓮如が一つ一つ相伝してきているわけですから、一応、私もこの部分を検討するのに、わかった部分として拝読したのですが、どうもようわかりません。

だけど、ただこれがそんなにわからない問題なのか、私たちにはもう読めないような内容なのか。宗祖が『愚禿鈔』に書いておられるのは、いままでの教学、いままでの天台宗とか真言宗、真言宗はどうかわからないなあ。南都東大寺、あるいは興福寺の教法を、教法のまま理解しておられるようなところはまずないのです。むしろいままでの教えというものを全部検討しておられます。そういう点から言ったら昔の言葉の意味をもつて解釈しておられるわけではない。

ですから、いまの私たちが解釈する宗教というのは、こういう自説不説対というような言葉で明らかにしようとせられた教えの内容にしても、やっぱり具体的に語られている内容というものにふれていったほうがかえってわかるのかもわからないですが、まあしかしそういう親鸞聖人の教えというものは、当時の仏教の教法の教えをたんに明らかにしたものではありません。だからほんとうは、「讚不讚対」にしても、讚嘆しておればそれでいいという言い方ではないのですわ。そういう目で読んでいくことが大切だと思います。今回はとくに四十二対をとおして私たちの宗教というものはいったい何かということをも、もう一ぺん自ずからに問うてみる必要があると思います。

(一九九七年五月二十三日)

第二二六講（上巻 三九講）

二教対 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。

難易対 横堅対 頓漸対 超涉対 真仮対 順逆対 純雑対 邪正対 勝劣対
 親疎対 大小対 多少対 重軽対 通別対 径迂対 捷遅対 広狭対 近遠対
 了不了教対 大利小利対 無上有上対 不回回向対 自説不説対 有願無願対
 有誓無誓対 選不選対 讚不讚対 証不証対 護不護対 因明直弁対 理尽非
 理尽対 無間有間対 相続不続対 退不退対 断不断対 因行果徳対 法滅不
 滅対 自力他力対 撰取不撰対 入定聚不入対 思不思議対 報化二土対
 已上四十二対

教法につく、知るべし。

眞実淨信心は、内因なり。撰取不捨は、外縁なり。

本願を信受するは、前念命終なり。

即得往生は、後念即生なり。

他力金剛心なり、知るべし。

すなわち弥勒菩薩に同じ。自力金剛心なり、知るべし。

『大経』には「次如弥勒」と言えり。文

（聖典四一九〜四三二頁）

一

本願一乗海と浄土の要門との対比を述べられており、そのことについて前回もお話しておりますが、これは難易対とか横堅対とか頓漸対

■ 待対の法

とか超渉対、そういう対立を述べることによつて本願一乗海の教えというものが、いかにわれわれに近いものであるかということを示しているわけではありません。これはあくまでも対比でありますから、待対の法として示しているのです。どっちが正しいとか、どっちが正しくないとかということを説明するために、批判をもたらすような二教の対比というものを示しているわけではないのです。ただ二教を同じ概念の上で対比しているだけであつて、片一方をとつて、片一方がだめであるということではないのです。それは二教対のところ、「本願一乗海は、頓極・頓速・円融・円満の教なり。知るべし」として、「浄土の要門は、定散二善・方便假門・三福九品の教なり。知るべし」と、いずれも、そこに、「知るべし」という言葉をもつてきております。ここはずつと、

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、「知るべし」という言葉が並べておかれております。これはあくまで本願一乗海と浄土の要門がべつに違つた概念の上で述べられていくわけではありません。ですから、「近遠対 了不了教対 大利小利対 無上有上対 不回回向対 自説不説対 有願無願対 有誓無誓対 選不選対」、こういう対立はだいたいは、親疎対とか近遠対とか了不了教対とか無上有上対とか不回回向対とかという、こういう対立はほとんどが『選択集』によられております。『選択集』の対立を全部そのまま取りと引き受けられているのであります。これは『選択集』で廃立せられるとか、あるいは選択せられるという意味でのものではありません。どちらを取るとかどちらを捨てるとかという意味でおかれたものではないのです。ですから近遠対とか了不了教対というのは、このへんまでできませんと、この対立ということの意味がもうひとつはつきりせんと思つたのですが、了教とか不了教というのは、仏の教えは了教である。唯仏独明了の智慧海を了教とする。菩薩の教えはことごとく不了教である。つまり二乗所測の教である。「本願一乗海は、頓極・頓速・円融・円満」という言葉になつておりますが、頓極・頓速は、本願の極速、速いという意味と極促の促という意味を一つにしたんです。頓という意味と極促という、これをこう訳したんです。頓極・頓速とあらわしているのですが、頓極・頓速は、頓という場合は用、頓極・頓速もはたらきによる。円融・円満は体にある。真実の教ということの体をあらわすのに円融・円満という言葉を使い、頓極・頓速という言葉はその教えのはたらき方を意味するといふふうにいわれております。円融・円満は善導とか黒谷の上人、法然の伝承によつて使われてきたものです。これは伝統的なあらわし方であります。ですから円融という言葉は、善導と法然のいわゆる真宗の宗師である善導大師と、その教えを偏に善導一師に依ると受けとめた法然の伝統の言葉として用いてあります。で、円融という融という一字はむしろ無碍自在なる意味をあらわします。ですから円融という言葉は世自在という意味をあらわしているといつたらいいです。

ここに絶対とか相対という言葉を使われたのが親鸞聖人の言葉で、この「対」の字です。それまではほとんど待と

■ 待と対

いう字を使っております。待は天台などで、相待をあらわす場合に待という字を使っていたのです。ところがそれを絶対という言葉で絶対というものを破る意味で使われているのです。相対的なものを認めないということであらわしている。ですから、相対とか絶対という言葉を出したということは、これはたんに言葉のみではなくて、言葉のもっている意味が違うわけです。「散善義」なんかを引用して「待対の法と名づく」（聖典二一八頁）という言葉が使っております。これなんかは明らかに師資相承の選択の法として絶対とか相対という言葉を出した。それまでは天台の場合に使っている相待とか絶対という場合の待という字を使っていたのです。こんなことは力を入れて言わんでええでないかと思われませんが、やっぱり絶対不二の教というほどまでにはいかないわけです。

そして、次に「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」と言われている。専中の専、専という字はだいたい雑に対して専ですが、専中の専というのはあくまで専という概念の中での専です。専の中に専を選ぶということですから、専中の雑ではないんです。雑の中の専を選ぶのではない、専の中の専を選ぶといっているのですから。これは専に対して専を選ぶのですから、絶対門のように見えませんが、絶対門ではない、相待門です。（絶対・相対・絶対・相待と、使い分けは微妙である。ここでの「絶対門ではない、相待門です」としたのは『真宗相伝義書』『愚禿鈔聞記』八六頁によった・編者注）

■ 前三後一

これは『止観』のなかに、前三後一という、蔵・通・別・円という一代教の区分けがしてあります。そのなかの専中の専という、円中の円という、こういう言葉を使うのですが、その場合の、円中の円というのはあくまで蔵・通・別・円の教えのなかの意味です。同じく大とか小とかといいますが、蔵・通・別というこの三者の場合は大といっても、その大は小のうちの大なんです。小中の大である。この円中の円とか専中の専とかという場合は、前三後一の場合は、天台の一実真如の円教の中の円大とに分けるのです。とくに真宗なんかの場合はこういう蔵・通・別・円という天台宗の教えのなかでそういう選りがあるのですが、「本願一乗は、頓極・頓速・円融・円満の教なれば」というふうな場合は、たんに「定散二善・方便仮門・三福九品の教なり」という真門中方便、他力中の自力というような意味での、蔵・通・別・円という教のなかの真实性を選んでいくわけではないのです。通常の真門中方便、あるいは他力中の自力というような意味での円ではない。円中の円というのは他力の中の他力ですから、「これすなわち専中の専、頓の中の頓、真の中の真、乗の中の一乗なり、これすなわち真宗なり。すでに「真実行」の中に顕し畢りぬ」（聖典三四二頁）というふうな「化身土巻」に同じような対応が述べられています。あれなんかでも全部選択の意味で並べられておりますが、よく読んでみますと、その意味はそういう片一方を取って片一方を捨てるという意味で対立をたてているわけではありません。ですから、ここで、「近遠対 了了教対 大利小利対 無上有上対」と示されていますが、了了教対、了教と不了教とを対比させるということは、なにも不了教が教えとして意味をもたないというのでなくて、不了教であっても教えは教えです。だけでも、それが一方の了教の場合は仏の所説である。仏の説いた教えである。不了教は菩薩が説いた教えである。ですから、了教であるか不了教であるかということを対比させることは教えの円満性を確かめているわけです。教えというものは

たして教えるかどうかということを確認している、そういう意味があるわけです。

二

そして「大利小利対」、これは『選択集』の第五章の「利益章」です。大利小利ということではいいませんが、然れば則ち菩提心等の諸行を以て而も小利と為し、乃至一念を以て而も大利と為すなり。

(真聖全一・九五三頁)

とあります。乃至一念をもつて大利となすということをとくに強調されるわけです。

■ 乃至一念

乃至一念というのは、一念が大利であつて十念が小利であるという意味ではないのです。むしろ菩提心の行が小利であると。乃至十念というのは願文のなかにあります。「乃至十念せん。もし生まれずは、正覚を取らじ」(聖典十八頁)と。ところが、この乃至十念がその本願が成就することにおいて、この十念は一念に変わっております。「乃至一念せん」(聖典四十四頁)と。その一念のほうが大利、ですから、そうやなあと心に領いたその一念のほうが大利です。そうやなあとという思いをもつてなした行はむしろ小利です。どう言ったらいいかなあ。一念という言葉のもっている意味がわかってもえんと困るのですが、一念が大利だと。諸行は小利である。「第一希有の行」という言葉があります、それはわれわれが何かをするという意味ではない。乃至一念という言葉です。諸行は小利であるということの説明してあるんです。仏典のなかの言葉ではちよつとわかりにくいかも知れませんが、そういうことがあつてはじめて、「無上有上対」(聖典四二九頁)、有上無上ということがあらためて問題になります。これは『選択集』に文章として出ていますから、見ていただいたら、一番よくわかります。

■ 不回向対

そして、「不回向対」ですが、不回向対として示されるもの、これは『選択集』五番の相對といひまして、五番の相對がおかれております。その五番の相對のうちの一つです。

(真聖全一・九三六頁)

とあります。

「無間有間対」というのは、

先づ無間とは、正助二行を修する者は、阿弥陀仏に於いて憶念間断せず。故に「名づけて無間と為すと」云える是れなり。次に有間とは、雑行を修する者は、阿弥陀仏に於いて憶念常に間断す。故に「心常に間断すと」云える是れなり。

(真聖全一・九三七頁)

とあります。心常に間断せずという場合と、心常に間断すという場合とがある。まあ、これなどはべつに言わんでもすむことですが。

そして、また「不回向回向対」については、

第四に不回向回向対というは、正助二行を修する者は、縦令別たていに回向を用いざれども、自然に往生の業と成る。故に『疏』の上の文（玄義分）に云く、「今此の觀經の中の十声の称仏は、即ち十願・十行有りて具足す。云何が具足する。南無と言うは、即ち是れ帰命なり、またはれ發願回向の義なり。阿弥陀仏と言うは、即ち是れ其の行なり。斯の義を以ての故に、必ず往生を得と。」已上 次に回向というは、雜行を修する者は、必ず回向を用いるの時、往生の因と成る。若し回向を用いざるの時は、往生の因と成らず。故に回向して生を得べしといえどもと云える是れなり。

（真聖全一・九三七〜九三八頁）

とあります。で、その往生の因となるということを示して回向といい、その回向を用いざれども回向となるということが、ここで強調されているわけにあります。

■ 回向得生

ですから、回向の義を用いないということが往生の因とならないのであって、回向の義を用いたときは必ず往生の因となる。これは回向を用いるときと用いざるときの違いをいつているのですから、用いざれども往生の因となるという場合と、用いたから因となるという場合とがある。これは結局は、回向という言葉を用いるということよつてのみ往生の因となる。これを回向得生といいます。回向といわざる場合には往生の因とならない。回向という字を用いた場合には往生の因となる。これはよく注意して読んでいただいたら、おもしろいことを言っているのですがね。回向という字を用いるとき往生の因となる。それを回向の字を用いざれども往生となるということ、回向という字を用いるときには必ず往生の因となる。回向という字を用いる場合は、回向を意識しているということ、回向を意識していない場合でも往生となるのですから、これはどういったらいいでしょうね。教学というものもっている大事な意味でないですかね。回向を用いるということが、回向得生ということ、

■ 自説不説対

そして、その次に、「自説不説対」とあります。この自説不説対について自説他説対、それから自説非自説対ということがいわれる。こういう自説に対して不説ということの場合には『往生要集』のなかには自説他説対という対立がおかれています。それから自説非自説対というものも、やっぱり『往生要集註要』（漢語燈籠）のなかにあるのです。自説に対して非自説、これは何を言っているかということが問題なんです、たとえば、

「南無」と言うは、すなわちこれ帰命なり、またこれ發願回向の義なり。「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、「阿弥陀仏、即是其行」、發願回向ということが招喚と發遣をあらわすのですから、たすけたまえと。だから南無阿弥陀仏のなかの、「阿弥陀仏」と言うは、すなわちこれ、その行なり」と言っているのでしょう。南無の行であると。「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」と解釈しているのであって、で、その阿弥陀仏というのは何だと言うと、「すなわちこれ、その行」であると。つまり法蔵が我れに來たれという言葉と、行けという言葉。招喚と發遣という。阿弥陀仏といっても何か私以外のものが言っているわけではないのです。阿弥陀仏というのは私の本質であると言ったらい。だから阿弥陀仏は簡略的に言えば私自身です。それが私に対して來たれといい、行けというのですから、阿弥陀仏はまさにその行であるといわれるゆえんです。

それが自説に対して自説でない、つまり他説であるか自説でないものであるかということになると、私でないものが私をして私たらしめるために、私をして私にうながすようなしかたをするわけです。ふつうの宗教というのはそういう意味をもちます。私でないものが私をして私たらしめるのですから、そうすると、この言葉ははたして私であるかどうか。私でないものが私に私を語る。どうもここまでできますと、うまく言えませんね。

だけでも、『選択集』の不回向回向対に

「今此の觀經の中の十声の称仏は、即ち十願・十行有りて具足す。云何が具足する。南無と言うは、即ち是れ帰命なり、また是れ發願回向の義なり。阿弥陀仏と言うは、即ち是れその行なり。この義を以ての故に、必ず往生を得と。」已上 次に回向というは、雜行を修する者は、必ず回向を用うるの時、往生の因と成る。もし回向を用いざる時は、往生の因と成らず。故に回向して生を得べしといえどもと云える是れなり。

(真聖全一・九三七〜九三八頁)

というふうに解釈されていますから、どうもそういうふうにいわざるをえないですね。自説他説という言葉で説明されているところをみましたら、どうもうまく表現できませんね。

三

次に「有願無願対」という対立ですが、この二教対をあらわしているのは、ちょっと納得しがたいところもあるのです。というのは、本願一乗海はたしかに本願ですから、本願によっている。それから要門という場合も十九願ですから、やっぱり本願によっている。で、有願無願対という対立でもって、これをあらわすという場合は本願というものが自覚的であるか、ないかということによるわけでしょう。本願を自覚した場合には明らかに本願の心ということになります。つまり信心というのは本願の自覚であります。そういう宗教的自覚というものであるかどうかです。ですから、どうもこの場合に有願無願対という対立でもって二教対をあらわしているのは、ほんとうは直接には対立に相当するものであるとはいえません。片一方が無願で、片一方が有願であるということはいえないわけです。ですから、これはどういうことを言っているのか、よくわからないのですが、ただ宗教的自覚性の問題であるということだけで、こういう対立を指示しているのか

■ 有願無願対

もわかりませんね。

で、その次には、「有誓無誓対」という言葉ですが、これは「有願無願対」という対立をもってきたから出てきたものではなくて、有誓無誓という、誓願といいますが、誓願といえるのかなあ。誓いとして自らのいる場所を決定する。そういうことを言っているのではないか。自分における宗教性ということが成り立つためには、その宗教性というものは、自分というものが根源的な意味での願であることをあらわします。自らに対して自ら誓わせること、そういうことは誓い合うものとして自らを願生するものだと。願生するものとしてとらえるということを意味しております。

ですから当然そこでの自己というのは、たんに自己があるということではなくして自己が何かになるものとして現前する。だから、そういう場合の自己というのは、たんにやむをえずあるものではなくて、非常に根源的に積極的な存在として見いだされている自分ということが言えるのでしょうか。

■ 有誓無誓対

■ 讚不讚対

それから「讚不讚対」ですね。それは「讚歎念仏章」でしょうか、第十一章ですか、念仏を讚嘆するというそのなかに出ているのですが、私に問うて曰わく、『経』には「若念仏者当知此人」等と云いて、唯念仏者に約して、而も之を讚歎す。釈家何の意有りてか、「実に雑善もつて比類と為ることを得るに非ずと」云いて、雑善に相對して独り念仏を歎むるや。答えて曰わく。文の中に隠れたりと雖も、義の意はれ明らけし。知る所以は、此の『経』に既に定散の諸善並びに念仏の行を説きて、而も其の中に於いて、独り念仏を標して、分陀利に喩う。雑善に待するに非ずば、云何ぞ能く念仏の功の余善諸行に超えたることを顕わさん。然れば則ち念仏する者は、即ち是れ人中の好人というは、是れ惡に待して而も美^ほむる所なり。

(真聖全一・九七二頁)

と、これが十一章の「讚歎念仏章」に出っております。

そして第十五「護念章」には、
護念の意は、また諸の悪鬼神をして便りを得しめず、また横病・横死、横に厄難有ること無く、一切の災障自然に消散するなり。

(真聖全一・九八六頁)

とあります。そういうものに加護して讚歎念仏ということがあるのでしょうか。

■ 因明直弁対

それから「因明直弁対」です。これは因に明かす救済はつねになんらかの条件にもなつてあらわされる救済であるのに対して、直弁というのは無条件的な救済としてあらわされるものです。つまり救済というのは独立にあらわされる場合には直弁としてあらわされるものであります。

■ 理尽非理尽対

それから、「理尽非理尽対」、理尽と非理尽との対比であります。理尽に対するに非理尽ということであり、理を尽くすということと、いまだ理が残されているということです。したがって理を尽くすことに対して理を尽くさぬことが対比されております。しかし『大乘起信論』にある、こういう理尽非理尽というような対比は理を尽くしたことによつて、他のそれはいまだ理尽とはいいがたいとあります。つまり菩薩の理尽に対して非理尽は何ゆえであるのか、すなわち菩薩において理尽ということはいかなる意味においても納得できること、すなわちいかなる意味においても非神秘的であるということであり、いかなる意味においても非神秘的であるということは現実的なことである。すなわちこの対比は菩薩は神秘的でないということであらわす一章であります。こういう理尽と非理尽という対比が四十二対のなかにおかれているということは、ちよつと異常に感じざるをえないのです。仏教という教えの本質は願を説いたもの、願の教えですから、その願を説くことにおいて理を尽くしている。そういう意味からいいましたら、仏教というのはあくまで理において明らかにされているものであつて、そこには神秘主義的でないかなる意味もないと言わざるをえません。ここではそれだけにしておきます。

■ 無間有間対

そして「無間有間対」、『選択集』「二行章」に無間有間対の文があります。

第三に無間有間対というは、先づ無間とは、正助二行を修する者は、阿弥陀仏に於いて憶念間断せず。故に「名づけて無間と為すと」云える是れなり。次に有間とは、雑行を修する者は、阿弥陀仏に於いて憶念常に間断す。故に「心常に間断すと」云える是れなり。

(真聖全一・九三七頁)

というふうにおかれております。

それから「選不選対」「証不証対」「護不護対」というのは前後しましたが、そんなのはほとんど大事にする必要がないということですからまかせております。

■ 相続不続対

次に「相続不続対」ですが、『選択集』の「二行章」におかれている文章です。

『往生礼讃』に云わく、「若し能く上の如く念念相続して、畢命を期と為る者は、十は即ち十ながら生じ、百は即ち百ながら生ず。何を以ての故に、外の雑縁無し、正念を得たるが故に、仏の本願と相応することを得るが故に、教に違せざるが故に、仏語に随順するが故なり。若し専を捨てて雑業を修せんと欲する者は、百は時に希に一二を得、千は時に希に五三を得。

(真聖全一・九三九頁)

とあります。相続するということは相続することだけで意味をもちます。念念相続するということは、その行の意味を変えます。すなわち歴史となるということです。自らの行を歴史化するということです。

■ 退不退対

それから「退不退対」は「本願章」、十八願成就文中には、往生不退転を得ることが、すなわち「諸有衆生、聞其名号、信心歓喜、乃至一念。至心回向。願生彼国、即得往生、住不退転。」（真聖全一・九四六頁）とあります。諸行は若存若亡し、本願の行は撰取不捨にて住不退転とあります。住不退転ということが撰取不捨を守る道であります。

四

それから、「断不断対」。断の一字、横超断四流の断であります。

「断」と言うは、往相の一心を發起するがゆえに、生として当に受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし。すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。かるがゆえにすなわち頓に三有の生死を断絶す。かるがゆえに「断」と曰うなり。「四流」は、すなわち四暴流なり。また生・老・病・死なり。

（聖典二四四頁）

と示されています。すなわち横超であります。

「超」は迂に対し回に対するの言なり。であります。

（聖典二四三頁）

「横超」は、すなわち願成就一実円満の真教、真宗これなり。また「横出」あり、すなわち三輩・九品、定散の教、化土・懈慢、迂回の善なり。大願清浄の報土には、品位階次を云わず、一念須臾の傾あいたに速やかに疾とく無上正真道を超証す、かるがゆえに「横超」と曰うなり。

（同頁）

とあります。すなわち往相の一心を超証するのであります。すなわち往相の一心を發起するということは断四流ということが可能です。であります。すなわち行として超証せられた往相の一心であり、その一心を發起するということは本願一実円満の真教によることです。この「断不断対」は横超対横出を示すことをいってあります。

■ 因行果徳対

それから「因行果徳対」。因行は超出であります。往相の一心を超出するのは因行として超出することを示しています。果徳ということ、は横超ということが直接に示されることです。因行がそのまま因行として証されるのは、果徳が因行において徹底されることであり、因行

がその果徳を決定しない場合は超証されていないことです。因行が果徳を超証するということが一実円満ということですが、

■ 法滅不滅対

そして「法滅不滅対」。法滅といわれるのは経道滅尽ということですが、したがって法滅ということは経道滅尽として示されるのが通常であります。ところが念仏の道は経道滅尽の時、なお百歳の間住すといわれます。「当来の世に経道滅尽せんに、我慈悲哀愍をもつて特にこの経を留めて止住すること百歳せん」(聖典八七頁)と。滅尽してなお百歳の間はこの経のみを留められます。これが『大経』流通分の教えであります。

■ 自力他力対

「自力他力対」。この教法は言うまでもなく他力の教えです。他力の教えということは私が開かれていくことにあります。私が私でないということなのです。私を仏にまかす、そういうところに私を立たしめるということが成り立つわけです。『選択集』『二門章』に、『論註』に云わくとして、

(真聖全一・九三二頁)

五には唯是れ自力にして他力の持つなし。とあります。したがって教としては独立しているものです。その教の意味としては教えをいただくものにして教えを左右できるものではない。教えが教えにあることが要求されます。何か教えに対して問題を提起するということがないわけです。教えが教えとして成り立つことが求められていることです。本願一乗の教えというのは絶対不二の教です。

■ 撰取不撰対

そして「撰取不撰対」。『選択集』第七「撰取章」に、
 弥陀の光明、余行の者を照らさずして、唯念仏の行者を撰取したまうの文
 とあります。つまり、この義に二つあるとして、「一には親縁等の三義、文の如し。二には本願の義、謂わく余行は本願に非ず、故にこれを照撰せず、念仏はこれ本願なり、故にこれを照撰す」(真聖全一・九五七頁)と。

(真聖全一・九五五頁)

■ 入定聚不入対

そして「入定聚不入対」。「二門章」には、「仏力住持して即ち大乘正定之聚に入る」(真聖全一・九三三頁)とあり、他力念仏の人は現生に定聚に入るとありますが、雑行はさにあらずという。

■ 思不思議対

「思不思議対」は、『安樂集』第二大門、第九、別時意を論ずる一段の第三に、「明広施問答」に『大智度論』を引いて問答せられるについて、智力とは、一一の智について智力という表現を用いられています。そこに、

不思議智力とは、能く少を以て多と作し多を以て少と作す。近を以て遠と為し遠を以て近と為す。軽を以て重と為し重を以て軽と為す。

是くのごとき等の智有りて無量無辺不可思議なり。

(真聖全一・三九九頁)

とあります。仏の五智については化身土の、『如来会』の文にある「仏智・普遍智・不思議智・無等智・威徳智・広大智」(聖典三二九頁)のことでしょう。その仏智に遇うのが本願一乗の教えでしょう。

五

■ 報化二土対

そして最後に、「報化二土対」とあります。報土に生ずる念仏の人と、化土に生ずる雑行の人とを分けたものです。これらはみな、決して二教の対立を述べたものではありません。本願一乗円満の教が、この対立によってどういうものであるかということを示したものであります。したがって四十二対は全部、教法をあらわしております。その教えが真であるか真でないかということではないのです。教えというかぎりわれわれにとつては全部それは真実であるものです。その場合に教えとして明らかにせられてくるのは、こうしたさまざまな対比において明らかにせられねばならない。たとえば四十二対に出されているものだけでも、「行巻」に出される対比は四十七対が示されます。「行巻」の場合は四十七対とおして、

(聖典二〇〇頁)

しかるに本願一乗海を案ずるに、円融、満足、極速、無碍、絶対不二の教なり。とあらわれます。つまり『愚禿鈔』とは逆の方向であります。

■ 絶対不二の教

四十七対をとおして絶対不二の教たることをあらわすのです。その方向は逆であっても、明らかにせられる絶対不二の教は一つです。「行巻」にこれが問題なのは、教えとして大行は無碍光如来の名を称するという大行の大前提を証明せんためです。教についてあるということは当然、機についていかに信受するかが問われることになります。つまり大信の問題です。機について十一対が「行巻」に示されます。「行巻」に示されるけれども、金剛の信心は絶対不二の機であります。機は大信の問題であります。つまり「信巻」の問題であります。いずれにせよ、かかる記録の方法によってのみ唯一の真実が明らかにされるわけでありませぬ。

■ 即得往生は後念即生

で、
真実浄信心は、内因なり。撰取不捨は、外縁なり。

本願を信受するは、前念命終なり。「すなわち正定聚の数に入る」(論註)文

「即の時必定に入る」(十住論)文

とあります。で、

即得往生は、後念即生なり。

他力金剛心なり、知るべし。

(同頁)

とあります。これはいうまでもなく本願の淨信心は内因です。そして、攝取不捨はその内因を外縁として即生せしめるものですから、即得往生不退転ということが本願を信受することの意味になります。本願を信受するのは前念命終です。即得往生は後念即生です。前念と後念と一念というものを分けて考えた。とくに真実の淨信心とあることに気をつけてください。前念命終と後念即生ということ、前念に命終して後念に即生する。命終と即生ということが信心の特徴です。つまり本願を信受するときはすべて前念命終の時です。いのち終わる時です。で、いのち終わるときは、またいのちが生まれる時でもあります。それを他力金剛心といいます。あるいはまた臨終一念の時、凡夫の信心というのは臨終一念の時です。臨終のない一念ということはありえません。これを「正定聚の数に入る」といい、『十住論』では「即の時必定に入る」といっており、また論の意としては「また必定の菩薩と名づくるなり」とありますが、これはまず最初に『論註』の文を引かれます。「正定聚の数に入る」という、そういう意味で「即得往生は後念即生なり」と言っております。

■ 臨終一念の信

ここに真宗の信というものがたんに死んでからという意味でないことが明らかにされております。同時に信を得るということは必ず臨終一念の信であります。

ですから、信を得たものは往生を怖がらないというのは、こういうことによるわけであります。「本願を信受するは、前念命終なり。即得往生は、後念即生なり」という、そこに生死の全体を尽くしているということがいわれます。これが弥勒の金剛心、弥勒の金剛心は龍華三会の暁です。凡夫の信心は一念の夕べです。三会の暁において無上覺をさとするのは弥勒菩薩のことです。一念の夕べには、『大経』には「次如弥勒」と言えり」とあります。このことを明らかにするには、たんに教法の問題ではなくて信心の問題として明らかにしなければなりません。今日はこれくらいにしておきましょう。

この二教対について、あとの「因行果徳対 法滅不滅対 自力他力対 攝取不摂対 入定聚不入対 思不思議対 報化二土対」というのは一応、ざっと説明しておきました。もう少し細かく一つ一つを考えながら説明したらよかったです。でも、もうひとつこういう二つの対立をあげられるということは、簡単に言えば經典には五劫の思惟としてあげられています。五劫の思惟の具体的なさまがこういう二つの対立ですわ。これは工場で言ったら、経済的には収支表、つまり一目みたら、その会社の運営がわかるということ。その一目みてわかるような書き方ですね。だけでも、それが一目みてわかるのだけでも、なかなか一目でわからないですね。一目でわかるようにまで読めたらいいのですが、こういう二つの対立によって真如一実の教えというのはどんな教えであるかということがわかるはず。教

えはいろいろあるのです。いろいろあるけれども、私にとっては教えは一つしかない。最終的には一つだけが私の教えであるということが言えるわけでしょう。ですから、これを細かく一つ一つ説明していたら、私らではとても間に合わないくらい細かいことを説明せんならん。まあ言わば『教行信証』の全体はこの対比によっているのです。「行巻」に「真如一実の功德宝海なり」（聖典一五七頁）という真如一実の教えであるという、それからまた機のほうも真如一実の機であると。真実の教えもこれだけ、機の教えもこれだけ。ですから「行巻」というのは明らかに『教行信証』全体の問題を総括的に明らかにした巻です。どうも十分に説明できないで申し訳ないですが、これくらいにしておきます。

（一九九七年七月二十五日）

因明直弁対 理尽非理尽対

無間有間対 相続不続対

退不退対 断不断対

因行果徳対 法滅不滅対

自力他力対 撰取不撰対

入定聚不入対 思不思議対

報化二土対

已上 四十二対 就「教法」应レ知

眞実浄信心^ハ 内^{ナリ} 撰取不捨^ハ 外^{ナリ} 縁^{ナリ}

信^ニ 受^{スル} 本願^ヲ 前念命終^{ナリ} 「即入^ニ 正定聚之數^ニ」 文

即得往生後念即生^{ナリ}

他力金剛心也、应^シ 知^ト

便^チ 同^ジ 弥勒菩薩^ニ

二機対

一乘円満機他力^{ナリ}

漸教回心機自力^{ナリ}

信疑対 賢愚対

善悪対 正邪対

是非対 実虚対

真偽対 浄穢対

好醜対 妙麁対

利鈍対 奢促対

希常対 強弱対

上々下々対 勝劣対

直入回心対 明闇対

已上 十八対 就二機一応レ知

又就二種機一、復有二種性一

二機者 一善機 二悪機

二性者 一善性 二悪性

一善性 二悪性

一善性 二悪性

因明直弁対 理尽非理尽対 無間有間対 相続不続対 退不退対 断不断対 因行果徳対 法滅不滅対 自力他力対 撰取不撰対 入

定聚不入対 思不思議対 報化二土対

已上四十二対

教法につく、知るべし。

真実浄信心は、内因なり。撰取不捨は、外縁なり。

本願を信受するは、前念命終なり。

即得往生は、後念即生なり。

他力金剛心なり、知るべし。

すなわち弥勒菩薩に同じ。自力金剛心なり、知るべし。

『大経』には「次如弥勒」と言えり。文

二機対 一乘円満の機は、他力なり。

漸頓回向の機は、自力なり。

信疑対 賢愚対 善悪対 正邪対 是非対 実虚対 真偽対 浄穢対 好醜対 妙僂対 利鈍対 奢促対 希常対 強弱対 上上下下

下対 勝劣対 直入回心対 明闇対

(真聖全二・四五九～四六〇頁)

已上十八対、

二機につくと、知るべし。

また二種の機について、また二種の性あり。

二機とは、一には善機、二には悪機なり。

二性とは、一には善性、二には悪性なり。

(聖典四三〇〜四三一頁)

一

本願円頓一乗と浄土の要門を對比させてある三十対目くらいからですか、「因明直弁対」からお話していかねばならないのですが、まことに面倒な内容で、あんまり感心しないことばかりやらなければならぬのですが、まあ、とくに『愚禿鈔』で明らかにされているので、そこをやらなければならぬと思います。この「因明直弁対」などというのは割り合い対比としては出てこないものですが、ここにはちゃんと比べられて出てきています。これはとくに対という言葉ですけれども、これは対比を指しているのです、対立をいつているのではないんです。ですから本願一乗も要門もどちらも浄土の法ですから、べつにこちらが正しくて、こちらが正しくないという意味で対比しているわけではありません。いずれもが対比によつて明らかにされているのです。

■ 因明とは

ですから因明という場合は、なにかの条件において明らかにせられるという、因というのは因果の因ではなくて、ただのよるですね。よるという意味です。ですから何かの条件において、これが真理であると明らかにされる。たとえば病気が治るとか、金が儲かるというかたちで真理を明らかにしたという場合に因明といいます。なにかその明らかにする原因が文としてあたえられている場合に因明といいます。だから因明直弁対という場合は何かの条件において明らかにされた場合と、それからそのものずばりとして明らかにする、直弁ですから直接に明らかにする。この場合は信心というものの、救済というのは救済そのものにおいて明らかにされる。救済が何かによつて明らかにされるというのではないんです。救済自体を明らかにする、そういう場合に「直弁」という。ですから、真にそれが救済であるかどうかを明らかにする場合は因明でなくて直弁に入るわけです。まあ、それくらいしか説明してみようがないです。

■ 理尽非理尽対

それから「理尽非理尽対」というのは、これは『往生要集』に『大乘起信論』を引かれて、念仏は菩薩の理を尽くして明らかにされるゆえに、理を尽くした教えである。理尽の教えである。で、諸行は理尽とはいわずに非理尽の教えであるとあります、これによつてこの対比

ありと。つまりは理尽の説という場合は非神秘的、神秘説というようなものを全部否定した意味ですね。そういう場合に、理尽説というわけです。これは神秘説にあらずという意味ですが、神秘説でないということはどう言ったらいいのかなあ。まあ非神秘説だということだけを思っておいてください。

■ 無間有間対

それから「無間有間対」。これは『選択集』の「二行章」の五番の相対の三番目に、この「無間有間対」がもうけられております。そこに、

先づ無間とは、正助二行を修する者は、阿弥陀仏に於いて憶念間断せず。故に「名づけて無間と為すと」云える是れなり。次に有間とは、雑行を修する者は、阿弥陀仏に於いて憶念常に間断す。故に「心常に間断すと」云える是れなり。

(真聖全一・九三七頁)

とあります。間断せずという、これは無間という。有間という場合は正助二行に対して雑行ですね。雑行を修する者は阿弥陀仏において憶念常に間断している。常間断です。常に間断しているがゆえに有間と。心常間断を有間と名づけているのです。まあ、その場合の雑行という場合は正行と雑行と分けた場合には明らかにありますが、正助二行という場合は二業に入ります。これは正業と助業という意味です。それから雑行という場合は、これは行として分けられる場合です。正助二業は正定業か助業か、どちらかになります。だから、正行、雑行という分け方と、正助二業という分け方があります。

■ 相続不続対

それから、その次は「相続不続対」です。これはやはり『選択集』に『往生礼讃』が引かれて、「仏語に順ぜざるが故に、係念相続せざるが故に」。「又相続して彼の仏恩を念報せざるが故に」(真聖全二・九三九頁)とあります。その『往生礼讃』に、正行に対して雑行の十三失があげられております。その十三失の内から宗祖も係念相続という意味において、「相続して彼の仏恩を念報せざるが故に」というところからは、「化身土巻」に引いてあるのかな。だからたしか十三失を二つに分けてあります。前の方の「仏語に順ぜざるがゆえに、係念相続せざるがゆえに」(聖典三三七頁)に続いて「又相続して彼の仏恩を念報せざるが故に」とありますが、その先に、

『往生礼讃』に云わく。「若し能く上のごとく念念相続して、畢命を期と為る者は、十は即ち十ながら生じ、百は即ち百ながら生ず。

何を以ての故に、外の雑縁無し、正念を得たるが故に、仏の本願と相応することを得るが故に、教に違せざるが故に、仏語に随順するが故なり。若し専を捨てて雑業を修せんと欲する者は、百は時に希に一二を得、千は時に希に五三を得。

(真聖全一・九三九頁)

とあります。ですから念を相続するということは、その相続が歴史になることをあらわしております。歴史として現前することを示すのであります。たんに相続するといふのでない、それが歴史となったというときには、歴史というのは一つのイデオロギーになることですね。たしかにイデオロギーとしての意味をもつ歴史ということもあるのですが、やっぱりその歴史を負うことにおいて自分の立場を示すものとなることにおいて、こんどはその歴史が私自身を規制するものとなるわけですね。

二

その次が「退不退対」ですが、これまでは対比というかたちであらわしてきたのですが、相続不続対などを取り上げてみても、相続というのは明らかに願をとる場合は、願として明らかになる場合は歴史になることですね。退転とか不退転とかということについて、これがたてられておりますから、退転しないという、即得往生住不退転という、即得往生して退転せずということですね。願になれば、願として退転しない。願ということのなかに退転ということがあるのではなしに、退転ということのない願、そういうことが明らかになるわけでしょう。

■ 退不退対

そして「断不断対」はこの断は横超断四流の断です。四流を超断するという意味ですね。

■ 断不断対

六趣・四生、因亡じ果滅す。かるがゆえにすなわち頓に三有の生死を断絶す。かるがゆえに「断」と曰うなり。
(聖典二四四頁)
 と横超断四流とありますね。「超」は迂に對し回に對するの言(聖典二四三頁)です。ですから何を超えるかといったら、迂回の行を超えろという意味で横超断四流といわれます。つまりは四流を超断することにおいて、横超という場合は、

大願清淨の報土には、品位階次を云わず、一念須臾の傾あたに速やかに疾とく無上正眞道を超証す、かるがゆえに「横超」と曰うなり。

(聖典二四三頁)

という言葉がございますが、往相の一心を超証するということは横超断四流ということが可能です。ですから、横超の一心を發起するということは本願一乗円満の心境によってあることをあらわすわけでありませう。

■ 因行果徳対

それから「因行果徳対」。因行として横超を示すこと、これは相続の横超の一心を示すことであり、往相の一心を示すことである。因行が因行において果徳を超証するということ、すなわち一実円満を超証するということ。果徳して証される横超は別して何ごとも示さない。むしろ因行と示される果徳こそ横超の一心であるということ。因行果徳対、この場合は因行と果徳と。果徳として示される場合の横超がすでに因行において示される。因行において示される果徳でなければ果徳してあらわれるものではないということです。

■ 法滅不滅対

それから「法滅不滅対」ですが、法滅というのは経道滅尽の時といわれます。このような経道滅尽の時にこそ、たんに滅尽しない教法が

あるのであります。すなわち止住百歳といわれる念仏の法にほかならない。すなわち本願を説いた教法は止住百歳といわれる。法滅は止住百歳のゆえに法滅なんです。すなわち不滅ということにほかならない。そのゆえんはこの法は本願の教えなるがゆえであります。本願一乗を真証せる身には本願をその身に生きること、すなわち本願の不滅を真証せる身にほかならない。これはなんでもないことのようにですが、とにかく末法一万年といわれるその一万年の間、法をたもつということは、これはとくに末法一万年ということをやった法然なんかには、この言葉は法滅不滅対ということによってあらわされる対立は、まさしく本願を建立された仏の慈悲をあらわすものであったに違いない。

■ 自力他力対

それから「自力他力対」ですが、自力は要門の教えです。要門を要門として生きるとは自力にほかならない。他力への道をあらわすがゆえに要門は本願の本質であります。すなわち自力から他力を開くのが要門としての道にほかならない。要門から真門、そして弘願門への道程があるわけです。これは三願転入なんかそのとおりです。要門というのは真門を開くための要門です。

■ 摂取不摂対

それから「摂取不摂対」。本願一乗海は言うまでもなく本願摂取の道です。要門は必ずしも摂取を示さない。それは摂取不捨を求める道ですから、『選択集』『摂取章』には、
 弥陀の光明、余行の者を照らさずして、唯念仏の行者を摂取したまうの文とあります。『観無量寿経』には摂取不捨をあらわす言葉が示されております。
 (真聖全一・九五五頁)

■ 入定聚不入対

それから「入定聚不入対」。『選択集』『二門章』に、「仏力住持して即ち大乘正定の聚に入る」(真聖全一・九三三頁)とあり、他力念仏の人は現生に定聚に入るとありますが、雑行はさようではない。とくに機の問題であります。機の問題で定聚というのが使われるのですが、入定聚の機の問題というのを教えとみる。龍樹の現生正定聚という救済の教学を成り立たせるのがこの問題の本質です。ですから、言葉としては機を使っておりますが、ここは機を問題にしているのではない、定聚という教学を問題にしたものです。

■ 思不思議対

それから「思不思議対」。これは『安樂集』第二大門の第三に、「明広施問答」に『大智度論』を引いて問答せられるについて、諸仏如来に五智ありと、いちいちに智力という表現をもちいられています。そこに、その智力について一つ一つ説明を加えられて、

不思議智力とは、能く少を以て多と作し多を以て少と作す。近を以て遠と為し遠を以て近と為す。軽を以て重と為し重を以て軽と為す。是くのごとき等の智有りて無量無辺不可思議なり。
 (真聖全一・三九九頁)

とありまして、仏の五智について化身土の五智を示してあります。五智というのは經典によって違いますが、これは『教行信証』の「化身土巻」には、「普遍智・不思議智・無等智・威徳智・広大智を希求せん」(聖典三二九頁)とあります。ここに『如来会』の五智として出てい

ます。これは、五智における不思議智に遇うのが一乗のものであるということを示すわけです。

■ 報化二土対

そして「報化二土対」は、報土は念仏一乗海において彼の土における場合に弥陀の報土を示すのですが、それに対して方便化土は疑城胎宮を示すわけです。そういう二つの対立を示して、「教法につく」とあります。この「教法につく」という場合はむしろこのあとで機の問題が出てきますから、教法につくということはどういう意味かということがすぐ問題になります。その問題を明らかにするために、

眞実淨信心は、内因なり。撰取不捨は、外縁なり。

本願を信受するは、前念命終なり。

即得往生は、後念即生なり。

他力金剛心なり、知るべし。

すなわち弥勒菩薩と同じ。

(聖典四三〇〜四三一頁)

とありますが、それからその次に二機対として、こんどは機の問題が出てきます。それに対してこの教は「眞実淨信心は内因」であると。そして「撰取不捨は外縁」であると。ここに内外の因縁が示されるわけですが、一般に内外の因縁を示す場合は浄土眞宗では両重の因縁ということを示します。

■ 両重の因縁

信をあらわす場合には両重の因縁です。つまり信心というのは直接ではない。われわれに直接にあらわれるわけではない。あくまでも両重の因縁による。因縁が積み重ねられているという。つまり教法としての因縁と機としての因縁、そういう二つの因縁がおかれているということですね。

三

やっぱり同じように「行巻」に、

良に知りぬ。徳号の慈父ましますは能生の因闕かけなん。光明の悲母ましますは所生の縁そむ垂たりなん。能所の因縁、和合すべしといえども、信心の業識にあらはれずは光明土に到ることなし。眞実信の業識、これすなわち内因とす。光明名の父母、これすなわち外縁とす。内外の因縁和合して、報土の眞身を得証す。

(聖典一九〇頁)

と、こういう言葉で出ているのですが、「眞実信の業識、これすなわち内因とす」とするのを「眞実淨信心は、内因なり」という言葉で直

接にあらわされております。私たちにとつては仏さまの教えなどというものはそう簡単に納得できるものではないのです。因縁和合するということがないかぎりわかりません。私たちが仏法に遇うということは三世両重の因縁ですわ。三世にわたって私たちは仏の教えに遇う。まあなんと気の長い話やなあと言いたいけど、そういうものでしょう。ですから、一つの因縁によって遇えるわけではない。まずはじめには真実の信心の因縁ではないです。はじめは行の因縁です。仏が受けとめた仏の法があるわけです。で、そのうえにたつてはじめて仏の法と私たちの機との因縁があたえられているわけです。私たちが仏法を説いたら、すぐ相手が変わるように思っているけれども、そんなものではないんです。それだけに教えというものが容易でない。とにかく「この身今生生において度せずんば、さらにいずれの生においてかこの身を度せん」といわれるように、今生、今の世ということがいかに大事な世であるか。私たちにとつては千載一遇といわれるような意味をもっているのがこの世です。

この三世両重の因縁をあらわす、「能生の因縁けなん。光明の悲母ましまさずは所生の縁乖きなん。能所の因縁、和合すべしといえども」というのは「行巻」の因縁です、行の因縁です。能生と所生の因縁をあらわす。で、能所の因縁和合するというのは能生と所生の因縁がはつきりしているんです。しかし、それだけでは光明土にいくものはおらない。光明土に生まれるというのはそれを感じるもの、それ自らものとして受けとめるもの、教法としては光明と名号の因縁がそこにあるのですから、教法としては認められる。しかし、それだけなら行だけの問題です。行から信を開くという、信の因縁というのが「真実淨信心」と。真実淨信心は内因である。その真実淨信心が能所の因縁に和合するときに、はじめて本願を信受するは内因なりと。本願を信受するということが明らかになります。つまり正定聚の機が明らかになることです。それが「信巻」の正定聚の機を明らかにするという問題です。

■ 信心歡喜は前念命終

そして、そこに本願を信受したものが本願信受の成就をあらわします。「聞其名号 信心歡喜」ということをあらわします。その信心歡喜は前念命終であろう。信心歡喜は命終であるということを明らかにしたのが「信巻」です。命終であるということ明らかにするということは、われわれのいのちが終った時ということです。私たちの生きてきたこのいのちが何の意味ももたなくなつて消え去つた時です。それを前念命終といいます。そのときは「即得往生 住不退転」です。そのときこそ往生を得た時です。「即得往生 住不退転」といわれる。だから凡夫には往生、あるいは来迎をいわん。あるいは往生をいわんというのは、もう一度（ひとたび）往生を遂げた者である。往生いわずという、それが真宗人の往生に対する觀念であります。それをまた「他力金剛心」を得たる身というふうに讃えられているのですが、「すなわち弥勒菩薩に同じ。自力金剛心なり」と。「弥勒菩薩に同じ」というのは、弥勒は金剛不退の身です。無上淨信の暁には金剛不退を証するというのが弥勒菩薩のことですが、自力において不退を得る。ところがわれわれは、釈迦諸仏の弟子といわれる人たちの場合は一念不退の信といわれる。臨終一念の夕べに得るところの信であります。臨終一念の信である。

■ 次如弥勒

それに対して弥勒の信は暁の信である。それを『大経』では、「次如弥勒」と。「次いで弥勒のごとし」といわれるわけですが、つまり私たちがほんとうに弥勒に等しい身である。等しい身というのは便同弥勒といわれますね。等同諸仏とも。弥勒に等しいというのは、その行において等しいのです。信において等しいのは等同諸仏です。

こういうことを説いてあるのですが、「本願を信受するは、前念命終なり」と、その下に、「すなわち正定聚の教に入る」(論註)文とあり、また「即の時必定に入る」(十住論)文、「また必定の菩薩と名づくるなり」(十住論意)文とあります。みんな同じような正定聚の必定性をあらわしているのですが、「本願を信受するは、前念命終なり」とあります。こういう言葉は、言葉として列記されるということ、同じような言葉を並べるということに意味があるのです。まあ「即時入必定」という『十住論』の言葉などというのは必定に入るということはよくわからない。必定に入るということは龍樹の必定という場合は『十住論』で言っているのですから。ところが「すなわち正定聚の教に入る」という場合は、『論註』の場合は『浄土論』で言っているんです。ですから龍樹の場合は、まだ浄土という言葉がそれほど定着していない。むしろ教法としてはつきり定着してきているのは、やっぱり天親の『浄土論』によつてはつきりするわけですから、曇鸞大師の正定聚の機という言葉が大きく、即時入必定という言葉であらわす言葉に置き換えられます。そういう意味でこういう言葉を拝見しますと、そういうもちいられる論の影響を否定するわけにはいかない。そういう論の言葉がどんどんと生きてくるわけです。本願を信受するという言葉が他力をあらわす場合の重要な意味として使われるようになってくるのは、やっぱり『論註』を待ってはじめてであります。

四

■ 信心が内因、摂取不捨が外縁

で、真実淨信心は内因である。それは内因とか外縁という言葉は、これはよく考えた言葉でありまして、内因という言葉は内なる意味です。つまり私たちが正定聚の機に定まる意味です。そして摂取不捨は外縁である。摂取不捨として定まる。摂取して捨てずというのが、そういう内因としての信心を外縁として定めてくるのであって、だから私たちが外縁として定められるということは私たちの範囲ではない、私たちの力ではない。そういうことを言っているでしょう。私たちの力を超えた力がはたらく。摂取不捨というのはなんか、もはや私たちが私たちとして定めることではない。ですから内因と外縁というときにはじめて私と私でないもの、私でない仏というもののはつきりする。なんか横超の直道という言葉があるのですが、横超の直道を身証すると。あるいは超証するという言葉がときどき出ていますが、そういう場合に横超の直道を身に証する。この身に証するという場合はあくまで内なる証、内因としての証です。内因なら証せられる。信心というのはあくまで私の信心です。信心自体の性格をいうなら、信心を、私の信心といたらおかしいかなあ。しかし、そうとしか言いようがないです。信心というのはいち他を、自分の信心でもない、他人の信心でもないのを信心というんです。信心とは自他を超えたものですが、

そういう場合に私の信心というわけにはいかんかなあ。直道を身証するという場合の信心というのは内因としての信心をあらわす。だからあくまで信心として証明されるものです。信心としてこの身に証せられる。直道を信心として証明される。そうとしか言いようがないなあ。あくまでそれは超証されるものであっても、私の信心において超証される。

■ 光明名号は外縁

そして、あとは撰取不捨、撰取の光明といわれますね。光明というのは外縁です。光明は私が照らされるものです。私の信心が照らされる。ですからあくまで信心とは対立的なものです。ここに内外という一つの、まあ曾我先生なんかは「分水嶺」と言っているのだけれども、信仰のもっている二重性ということが明らかにされる。まあ、なんとも言えんやつかいなことを言わなければならぬのですが、ちょうどこれくらいですか、私の言えるところは。ここから先は私には言えません。こういうことを言うのがはたして正しいか、正しくないかもわからないのです。けれども少なくとも私が歩んできた道からは信心といい、教法というものもそういうふうにしに読めないんです。

問い この場合、名号との関係はどうなるのでしょうか。
藤元 名号は外縁です。

問い いま教法としてという場合は、本願のところでの話ですが。たとえば『末燈鈔』には、

本願の名号は能生する因なり。能生の因というは、すなわちこれ父なり。大悲の光明はこれ所生の縁なり。所生の縁というは、すなわちこれ母なり。
(聖典六〇九頁)

と、名号も光明も父母と言っています。淨信心も撰取不捨も私のところにはないわけでしょう。

藤元 行の因縁というのと信の因縁というのは両重の因縁でしょう。行の因縁というのは光明名の因縁と。その因縁を言っているわけでしょう。決して第二の信の因縁ではない。信の因縁というのは行の因縁とはべつにあるわけでしょう。

徳号の慈父ましますは能生の因闕けなん。光明の悲母ましますは所生の縁垂きなん。能所の因縁、和合すべしといえども、

(聖典一九〇頁)

というのは行の因縁です。

■ 信心の業識は内因

それから、

信心の業識にあらずは光明土に到ることなし。眞実信の業識、これすなわち内因とす。光明名の父母、これすなわち外縁とす。

(同頁)

という「信心の業識にあらずは光明土に到ることなし。眞実信の業識、これすなわち内因とす。光明名の父母、これすなわち外縁とす」。こんどは光明名の父母は外縁の因縁です。

内外の因縁和合して、報土の真身を得証す。

(聖典一九〇頁)

と。

かるがゆえに宗師は、「光明名号をもって十方を撰化したまう。ただ信心をして求念せしむ」とあります。往相回向の行信という場合に、行の因縁と信の因縁は全然、別個なものでしょう。

(聖典一九〇〜一九一頁)

問い 論理としては見当がつくような気がするのですがね。さつき「私の信心」という言い方をされたのですが、そのところを計りかねたのですがね。

藤元 私の信心という言葉がね。やっぱり問題になるね。信心という場合は私の信心とは言えませんね。だけど横超の直道を身証するというのですから、横超の直道を身証するという場合は、やっぱり我が信心において証明するという言い方でしかないですわね。困るなあ。どうもうまく言えんですわ。しかし両重の因縁という、行の因縁と信の因縁というものはつきり分けるとそうならざるをえんでしょう。こういう読み方が良いか悪いかわからないけれども、そうなるんや。そういうよりほかにないでしょう。ですから光明と名号の因縁というものを求めるものとして信心の業識があるわけですから、信心というのは光明と名号の因縁を求めるものとしてある。つまり光明名号の因縁に乗ずる、「乗彼願力」、そこに信心というものが当然考えられるわけです。信心がなければ願力に乗ずるということも成り立ちません。どうもそういうように読むしかないように思います。

どちらもが金剛心をもって弥勒と念仏者と、金剛心において便同であるということがいわれるのですが、弥勒の金剛心は自力の金剛心ですが、その自力の金剛心に他力の金剛心が等しいというのは、どうもそういえるのかどうかかわらないですが、直接いえば自力の金剛心という場合は第九等覚地の喩定ですわね。喩定の金剛心です。喩えたものです。ですから等覚の金剛心に喩えられたということは、まさしくさとりが仏のさとりに等しきものと。仏のさとりと同じとは言っていないです。等しいものだと。どうもわからないことばかりを引っ張り出すようではありますが、とくにここに「知るべし」という言葉が入っているだけに、訳がわからないでもなぜかなあと問わざるをえんですね。

五

今日はこれだけにしておきまして、次の二機対に入りましょう。

二機対

一乗円満の機は、他力なり。

漸頓回向の機は、自力なり。

■ 二機対

(聖典四三二頁)

と、これははつきり機において、機においてということは、「一乗円満」と「漸頓回向の機」は、はつきり意識して差別されます。ですから、

信疑対 賢愚対 善悪対 正邪対 是非対 実虚対 真偽対 淨穢対 好醜対
 妙龜対 利鈍対 奢促対 希常対 強弱対 上上下下対 勝劣対 直入回心対
 明闇対

(同頁)

と、全部これは私たちを相手にして淨穢とするか、あるいは信疑とするか、対立的にたてられたものです。教法につく場合はあくまで行の因縁においてたてられているのですが、この場合には行の因縁があくまで信の問題としてたてられています。ですから、この十八対というのわかるようにならない意味をもってあります。というのは信の問題としてという場合にはあくまで善性とかが、善悪という場合でもたんに善悪の問題ではなくて善性、性分の問題として取り上げられておりますから、この場合は私たちに、たんに言葉の上のこととして明らかにされているではありません。これはあくまで性として明らかにされている。善悪といっても性善、性悪です。だからわかったようでもわからないようなことを言っているようですが、そういうことが大きく問題になっております。はたしてここで私たちが私たち自身を明らかにできるかどうか、私たち自身を明らかにすることなのかということの問題にせざるをえんのです。信疑対といつても信ずるものと疑うものという意味ではありません。信ずる場合も疑う場合も、ともに信ずるもの、信ずることにおいて疑うもの、ですからこの場合には疑いというものが、それがなにかおかしいというふうに疑うこととしてあるのではないのです。私たちが根底にすでに信ずるといふことがあって、その上で疑うという、信じないものには疑うこととははじめからないのです。あつてもそれは疑いとはいわないです。疑う場合には疑わずにおれんから疑う。疑うて疑うことが苦しみであるということを知っているものは、それは疑うてはならない。疑うべきでないということを知っているのでそういうことがいえるのです。

まあ、こんどは信疑対からはじめます。十八対について、教について四十二対ならずら並べてきましたように、またぞろ十八対を明らかにしますが、十八対を明らかにするといふ場合は、むしろ教法について、行の因縁について言っているのではない。信の因縁について言うわけですから、はなはだ面倒なことになります。だから、この場合にはしゃべるほうもしゃべるほうですが、聞くほうも聞くほうですから覚悟してきてください。

(一九九七年九月二十六日)

第二二八講(上巻 四一講)

本願一乘は、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。

『疏』(玄義分)に云わく「我菩薩蔵・頓教と一乘海とに依る」といえり。

『讚』(般舟讚)に云わく「『瓔珞経』の中には漸教を説く、万劫功を修して不退を証す、『観経』『弥陀経』等の説は、すなわちこれ頓教と菩薩蔵となり。」文

円頓は、円は円融円満に名づく。

頓は頓極頓速に名づく。

二教対 本願一乘海は、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。

難易対 横堅対 頓漸対 超涉対 真仮対 順逆対 純雜対 邪正対 勝劣対 親疎対 大小対 多少対 重軽対 通別対 径迂対 捷

遅対 広狭対 近遠対 了不了教対 大利小利対 無上有上対 不回到向対 自説不説対 有願無願対 有誓無誓対 選不選対 讚不讚

対 証不証対 護不護対 因明直弁対 理尽非理尽対 無間有間対 相続不続対 退不退対 断不断対 因行果徳対 法滅不滅対 自力

他力対 摂取不摂対 入定聚不入対 思不思議対 報化二土対

已上四十二対

教法につく、知るべし。

真実浄信心は、内因なり。摂取不捨は、外縁なり。

本願を信受するは、前念命終なり。「すなわち正定聚の教に入る」(論註)文「即の時必定に入る」(十住論)文「また必定の菩薩と名づくるなり」

(十住論意) 文

即得往生は、後念即生なり。

他力金剛心なり、知るべし。

すなわち弥勒菩薩に同じ。自力金剛心なり、知るべし。

『大経』には「次如弥勒」と言えり。 文

二機対 一乗円満の機は、他力なり。

漸頓回向の機は、自力なり。

信疑対 賢愚対 善悪対 正邪対 是非対 実虚対 真偽対 淨穢対 好醜対 妙麁対 利鈍対 奢促対 希常対 強弱対 上上下下

下対 勝劣対 直入回心対 明闇対

已上十八対、

二機につくと、知るべし。

(聖典四二八〜四三一頁)

—

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)

■ 本願一乗

まあだいたい、こういうことを『愚禿鈔』でいきなり提起されるわけですが、「本願一乗」というような言い方ですね。これは親鸞の本来の教学にはでてこない言葉です。本願一乗海。それがただ一つでてくるのは「誓願海」です。「一乗誓願」という言葉で本願をあらわしておられます。ですから本願一乗という言葉は、はじめて私たちの目にふれる言葉です。宗祖のおそらく『愚禿鈔』をお書きになるまでは本願一乗という言葉は避けておられる。避けておられると言ったらいいのでしょうか。なんでこういう言葉をいきなり出してこられたのか。いきなりこういう言葉が大事な意味をもって宗祖がお使いになったもとは本願に一乗という言葉をつけるということは、おそらくその当時の大乘仏教、大乘は二乗・三乗あることなしといわれるゆえんですから、本願一乗ということは本願こそただ一つの乗り物だということを言っておられたに違いない。そんなことをわざわざいわれる必要はなかったともいえるわけです。

■ 誓願一乘

親鸞の教学にとつて本願一乗ということをあえて言われなければならないか、いろいろあったのでしようが、むしろ誓願一乗ということと言いたかったに違いない。誓願一乗ということは本願一乗ということとちよつと違うのは因位の願、本願をとくに因位の願としていわれるときには誓願一乗ということが必要であつた。

ところが本願一乗ということと言わねばならないのは、いろんな意味での宗教をあらわす場合に、とくに本願ということをして喧しく言うのはやっぱり浄土門の性格ですから、むしろ本願海ということは浄土門の性格です。ですからその当時、真言も華嚴もみんな大乘仏教ですから、みな一乗ということは言っていたに違いない。そのなかで、親鸞聖人があえて本願一乗といわれるのは、浄土門の一乗という意味が強く主張されなければならない時代性をもつた言葉だつたといえるわけです。

ですから本願一乗というようなことは、つまりただ本願海という場合には、人間というものが本願海のなかにある。ただ人間は人間としてあるだけではなしに、本願内の人間としてある。本願内の存在である。本願内の存在がいわれるわけですから、本願の存在として言いうるということが、ただあるという、人間が存在するということのなかに平等にあるものとして規定されるわけです。

いわゆる諸法平等、平等ということを主張するときには平等の四法といひまして、

諸法平等なるをもつてのゆえに発心等し。発心等しきがゆえに道等し。道等しきがゆえに大慈悲等し。とあります。

(聖典三二五頁)

■ 四種の平等

これは『論註』のなかにてでまいますが、『論註』のなかの性功德をあらわすのに四種の平等ということを喧しく言われます。ただし、その場合にはこの四種の平等といひましても、平等としてある。平等としてあるという、存在の性が平等性にある。人間存在と仏というのはあくまで平等においてあるということだけを主張されてきたわけです。

■ なぜ平等なのか

ですから人間と仏とは平等ということにおいてあるものであつて、逆に言えば、あるといえば平等にある。平等にあるというところをもつて、衆生は人間であるという自覚をなしたのです。私たちが人間であるということは、私たちを超えたものと平等である。人間が何かに平等においてあるということがなければ、人間の存在はあくまで存在はしているのだけれども、その存在の自覚というものがなければ、そういう自覚は人間がつねに平等性においてあるものでなければならぬわけですね。

■ 存在と平等は等しい概念

ですから、そのときには人間というのはあくまで平等においてあるものだ。平等においてあるものであつて、あるというこ

とは平等においてある。だから平等においてあるということが見いだされない場合の存在というのは、ただの存在です。それはあくまで自分が存在としてあるということが言えないわけです、ただあるのであって。ですから簡単に言えば、存在は平等であると言えるかどうかによって存在であることを確保することができる。つまり人間はあるということにおいて平等にある。平等においてある。その平等においてあるということが人間のあることです。だから平等と存在というのは同じ概念なんです。四種平等で諸法平等、「諸法平等なるをもつてのゆえに発心等し。発心等しきがゆえに道等し。道等しきがゆえに大慈悲等し」とあるわけですから、そうすると、いったい存在と平等というのは、どういう関係においてあるか。ものがあるということは、あるということにおいて何かに平等においてある。人間は平等なるがゆえにありうるのですから、人間が差別的な存在として与えられているのでしょうか、そういう差別的な存在でないものを平等存在として見いだす。そうすると存在と平等というのとは等しい概念です。存在と平等というのは対座において、平均的に平等である、存在している。すると、存在というものは平等存在です。いかなる存在も平等であるということにおいてある。ですから存在と平等というのは二つのものではない、一つのもので。ところが存在と平等とは、はたして存在は平等であるといえるのか。存在は平等としてあるといえる存在なのか。つまり存在は平等な存在であるといえるのかということです。

ところが平等ということを考えてみますと、平等にあるということと、差別のないあり方、そういうのはかならずしもイコールではない。平等にあるということが、あるということの全体を示さない。あるということは平等とはある意味では無関係においてある。

こんどは存在から平等を考えるのではなしに、平等から存在を考える。ですから平等から存在を考える場合には、平等はイコール存在であると言えないのです。差別がないということだけが存在であると言えるかと言ったら、言えないですね。これは、「諸法平等なるをもつてのゆえに発心等し。発心等しきがゆえに道等し。道等しきがゆえに大慈悲等し」。この慈悲の三縁をあらわした平等、つまり『論註』の性功德のなかの言葉ですが、そのなかにいわれる平等という言葉で全部、諸法平等なるがゆえに発心平等、発心平等なるがゆえに道平等、大慈悲平等と。前提となるのは諸法平等であるということが大前提なんです。それが如来の性だと。だから諸法平等ということをいうときには、まさしく存在が平等であるということを言っております。

ところが存在から平等を考える場合と、平等から存在を考える場合、ちよつと立場が違いますが、だから平等から存在を考えた場合は、諸法平等と言えるかどうか。平等といったら人間があること。人間のあることが全部、平等においてあると言えないわけです。そうするといったいどうなるか。

三

これはあくまで如来の性功德です。性功德は、如来の性起、修起を説くわけですが、性は因なり、本なりであって、

■ 性功德

性はこれ本の義なり。言うところはこれ浄土は、法性に随順して、法本にそむ乖かず、事、『華嚴経』の宝王如来の性起の義に同じ。また言うところは、積習して性を成ず。法蔵菩薩を指す。もろもろの波羅蜜を集めて、積習して成ぜるところなり。また性と言うは、これ聖種性なり。序めに法蔵菩薩、世自在王仏の所にして無生忍を悟る。そのときの位を聖種性と名づく。この性の中にして四十八の大願を發して、この土を修起したまえり。すなわち安樂浄土と曰う。これ、かの因の所得なり。果の中に因を説く。かるがゆえに名づけて性とす。また性と云うは、これ必然の義なり、不改の義なり。海の性一味にして、衆流入るもの必ず一味となつて、海の味、彼に隨いて改まらざるがごとしとなり。

(聖典三二四頁)

ということをもつて性功德をあらわす。その性の功德を説くなかに、諸法平等、發心平等、道平等、大慈悲平等というわけです。そしてそのなかに慈悲の三縁が説かれてくるわけですが、性の功德を説く必然不改の義、必然の義であると同時に不改の義、改まらざる義というものをもつて性の義であるとしているわけです。

すると存在は平等であるということと、平等が存在であるということとはちよつと違うわけでしょう。存在は平等であるというのはこれで十分なのです。しかし平等が存在であるということをおうとしたら、これでは十分であるとは言えない。今日の論理から言ったら、諸法平等ということは一面的な言い方です。存在は平等であるとは言えないと言っているわけです。平等でない場合の性とは、これは諸法平等とは言えないわけです。これは今日の論理から言ったら、私たちが平等であると言っていることは非常に冒險的な言い方をしていっているわけです。平等であると言えないところでは平等であると言いつつ、しかし、はたしてそうかと言ったら、そうとは言えない。

というのは諸法平等という言い方をすると、諸法を言うために言っているのですが、「諸法平等なるをもつてのゆえに發心

等し。発心等しきがゆえに道等し。道等しきがゆえに大慈悲等し」（聖典三一五頁）と言えるか、要するに大慈悲平等ということが言えるかどうかということです。言えないでしょう。諸法平等ということが言い切れんとなったら。

四

■ 大慈悲平等

だから本願一乗ということをはたして言い得るか、本願一乗ということを教学では言っていない。あくまで誓願一乗であつて本願一乗とは言っていない。言っていない一乗ということなぜ言うのか。簡単に言ったら、なぜ言わなければならないことがでてきたのかということ。一乗ということを親鸞が、あえて本願一乗と言ったことは、この言葉のゆるえんは大事なことでなければならぬ。つまり大慈悲平等ということは、大慈悲が等しいと言えるかどうかです。大慈悲が平等であるということは平等においてはたらくと。あなたにも私にも平等である。けれども大慈悲と私は、平等においてはたらくということ、大慈悲と等しいんだということとは違うはず。平等であるかもしれんが、大慈悲は大慈悲、私は私。そういう限度を否定するわけにはいかん。だから大慈悲、大慈悲というけれども、いったい大慈悲とは何だろう。大慈悲ということが私に言うのかどうかということになってきたら、どうも言えそうにないです。そうすると、大慈悲と私とが本来、仏の慈悲と私とが等しくある。大慈悲と私が平等においてあるということとは言えますよ。大慈悲と私というものは平等であるということはいえ

る。平等において大慈悲ははたらくのだということは言えますが、私にはたらく大慈悲とあなたにはたらく大慈悲は違うはずです。そうすると諸法平等なるがゆえに、存在は平等であるということだけをもって、平等ありと言えるかどうか。

どう言っているのでしょうか。このあいだテレビを見ていたら、どこかの学生が、平等にあるということはよく言われるけれども、私にとっては平等であるということは言えるだけで、そういうものが実際にあるとは言えないと。つまり平等と私ということは言えないという。親鸞の場合でもまさにそのとおりです。やっぱり教学の段階では本願一乗ということは言っていない。本来、本願一乗ということは言える言葉ではないのでないか、教学的にですよ。教学的には言えない言葉でもってあらわしているということです。

五

つまりそれは「頓極・頓速・円融・円満の教」と。「絶対不二の教」、「一実真如の道」と、こう言っているんです。頓極・頓速・円融・円満の教である。絶対不二の教であり、一実真如の道である。頓極・頓速・円融・円満の教というのは、こんなのは教えといえるかどうかわからないね。

■ 迷いこそざとりの現実

現実がそのまま教えの道であると。ですから頓極であり頓速である。迷っていることの現実こそ教えなんだと。頓極・頓速

です。円融・円満の道である。円融というのは迷いの現実こそ、さとり現実である。迷っている現実こそ、さとりひらかれている現実だと、こう言うのです。

■ 絶対不二とは問いが答え

で、「絶対不二の教」、「一実真如の道」である。絶対不二の教ですから絶対不二である。絶対不二ということは、問いが答えである。問うている事実そのまま答えている事実なんだと。だから何かに向かって問いを発するということと、その己れの発する問いがそのまま答えである。絶対不二の教でしょう。それこそが一実真如の道である。まあ、なんか訳のわかったようなわからないような答え方ですが、現実にはそういうことになります。頓極・頓速・円融・円満の教えであり、絶対不二の教えであり、一実真如の道である。

ですから本願一乗という言葉は親鸞にいきなりでてきたのです。これは私はそういうものをもってないからわからないが、最初の『愚禿鈔』が、いま私たちの手に入らないですから、いまここにでておそらく宗祖が清書したものをだしておられるでしょう。清書されたものは八十四歳以降の書物ですから、おそらく教学というものが、『教行信証』ができてしまつてから、手を入られたものででていられるでしょう。だから本願一乗という言葉がいきなりでてきたのであろうと思います。こういう文章というのはなかなかわかったようではわからないですね。

■ 批判する信仰

宗祖の晩年にずっと、いわゆる教学批判がでてきます。信仰を批判するというのは親鸞聖人独自のものですから、批判する

信仰です。信仰を批判するのではない、批判する信仰なんです。信心そのものを自己批判していく。だから「化身土巻」はいちばん私たちにとって大事な宗祖の最後の教学をつくったものでしょうね。およそ自己批判のでてくるもとは「信巻」です。教・行・証には問題はでてきません。問題がでてくるのは「信巻」と「化身土巻」だけです。厄介な問題を私たちは背負うているのですが、こういうところにぼつぼつとあらわれてくる自己批判というか、信仰批判がでてくるのです。かなわないですわ。かなわんと言って両手をあげて言っておつても、かなわんと言うて済むものでもないですしね。

六

およそ、ものがあるということは、「諸法平等なるをもつてのゆえに発心等し。発心等しきがゆえに道等し。道等しきがゆえに大慈悲等し」という、この四種の平等をもつて存在があるという、存在しているということを書いてあるわけですが、ところが平等にあるということは私たちにとっては違います。違うように言っております。だから平等と言えるかということ言えないというのがふつうの言い方です。ところがよく考えてみますと、およそ仏典のなかで存在というのは、どこにあるのかというと、いま言った平等のところにはないんです。だから平等という言葉がじつは私たちの言っている平等とはちよつと意味が違う。むしろ諸法平等と言ったときには、その平等ということこそ等しいということが言えるわけです。この平等ということをなんか特別の意味に受けとっているのが私たちの言っている平等であつて、本来、平等というのは諸法平等のことであ

る。だから、ものがあるということを使った場合に仏教では平等というかたちでしかない。仏教では平等という言い方で存在と言っているのと同じことなのです。

■ 本願は平等な存在

ですから本願一乗と言ったときには、本願は存在である。本願というのは平等な存在、平等としてあることという意味をもっております。平等というのは、平等という言葉特別な内容にして受けとっているだけであって、ですから、本願一乗と言った場合には、本願一乗と言わなければならない。もともとは「誓願一仏乗」（聖典一九七頁）と言われる。誓願一乗といわれたところには因位の願、因位というのは仏さまが本願を選択せられた。選択本願、五劫の思惟の内容です。つまり本願が本願として成り立つてくるまでに選択された。選択思惟せられたものを言っているわけです、因位の本願というのは、南無阿彌陀仏、即是其行。南無阿彌陀仏が南無阿彌陀仏になってくるための本願です。つまり修起ですね。積習成性して波羅蜜を集め修起せられてくるなかでできあがってきた本願です。本願が阿彌陀仏になるためにおさめられたさまざま法、そういうものが因位の誓願であります。だから因位の誓願として本願は本願になってくるわけです。それを本願一乗と。

ですから、ここにはいろいろな意味での問答があるはずですよ。ああでもない、こうでもない。ああでもあり、こうでもあるという、いろんな問題を選択しながらできてきた。そして阿彌陀仏にまなびました。絶対不二の教です。一実真如の道であり、絶対不二の教えとして選択せられ、本願一乗として成り立つてきたわけです。まあ簡単に言えば即是其行です。阿彌陀仏が阿彌陀仏になってきた阿彌陀仏です。はじめから阿彌陀仏というのはあるものではない。ですから、その誓願一乗をそのまま本

願一乗と言ひ換えた。本願一乗ということは、阿弥陀仏が阿弥陀仏になつてきた、そういう行である。頓極・頓速・円融・円満の行である。で、同時にそのなつてきた教えというのは絶対不二の教である。迷いがそのままきとりである。そういう教えを言いあらわしているわけです。

七

で、「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」(聖典四二九頁)。専とか頓とか真とか円であります、これは「専中の専」、これは一心専念の専です。専念中の専、頓中の頓、頓速中の頓。頓速中の頓は極限をあらわす言葉でしょうね。真中の真、円中の円は円満中の円ですね。「一乗一実は大誓願海なり。第一希有の行なり」。第一希有の行というのは、そういうものは当然、専中の専、頓中の頓、真中の真、円中の円といったら、私たちがそうするのでなしに、自然にそうなるということですが、それが第一希有の行である。希有の行というのはあくまで菩薩の行である。大菩薩の行であるという意味を言っているのです。

「金剛の真心は、無碍の信海なり」。金剛の真心、真中の真ですが、真心の中の真です。これは弥勒の信をあらわします。無碍の信海と言つた場合には、凡夫の信心を言いあらわしております。つまり弥勒の信心をもって凡夫の信心をあらわした言葉です。真心に対して解脱心をあらわします。弥勒菩薩というのは『大経』の終わりに出る仏ですから、五十六億七千万年後

の仏です。五十六億七千万年後に出てくる仏の、弥勒仏とはいわないですね。弥勒菩薩です。弥勒菩薩の心をあらわす。五十六億七千万年かかる。迷いを払うために五十六億七千万年後まで、まだ浄土に生まれません。その菩薩の信を真心といいます。凡夫の信心ですから。信心と真心はちよつと違いますが、違うけれども違わん。違うけれども同じことです。凡夫の信心は菩薩の真心に等しいという意味で使う言葉です。そういうことをここでははずつと言うてあるのです。だからいちばん肝心なことはなぜ親鸞はこういうところではじめて本願一乗、一乗ということと言わなければならなかったかということがいちばん問題です。

これは阿弥陀仏になってきた。即是其行です。即是其行と言われる。仏が仏となってきた行です。その行こそがずつと言われているのです。本願一乗海の行として、本願一乗の行として言われてきている。わかったようなわからないようなことばっかりですが、だいたいそんなことばかりを繰り返して巻き返し言っております。そして、

『疏』（玄義分）に云わく「我菩薩藏・頓教と一乗海とに依る」といえり。

（聖典四一九頁）

それから、

『讚』（般舟讚）に云わく「『瓔珞經』の中には漸教を説く、万劫功を修して不退を証す、『觀經』『弥陀經』等の説は、すなわちこれ頓教と菩薩藏となり。」文

（同頁）

とあります。前のほうは『觀經疏』の文ですし、後のほうは『般舟讚』の文を引いているわけです。「我依菩薩藏 頓教一乗海」（聖典一四七頁）が弘願門です。「『瓔珞經』中説漸教 万劫修功証不退 『觀經』『弥陀經』等説 即是頓教菩提

蔵」(真聖全一・六八七頁)も弘願門です。しかし、こういう分け方は問題かなあ。「我依菩薩藏 頓教一乘海」は一乗を説いているんです。「『瓔珞経』中説漸教」ですから、漸教を説いているという意味ですから、やっぱり弘願門ではない。

で、そうしてその次に、

円頓は、円は円融円満に名づく。

頓は頓極頓速に名づく。

二教対 本願一乘海は、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。そうして、「難易対 横堅対 頓漸対 超涉対 真仮対 順逆対 純雑対」と四十二種の教法につく対比が並べられています。

■ 二機の対比

そして、四十二対の教えについての説明に対して、次に二機の対比が開かれます。

二機対 一乗円満の機は、他力なり。

漸頓回向の機は、自力なり。

- 信疑対 賢愚対 善悪対 正邪対 是非対 実虚対 真偽対 淨穢対 好醜対 妙麁対 利鈍対 奢促対 希常対 強弱対 上上下下
- 対 勝劣対 直入回心対 明闇対

已上十八対、

二機につくと、知るべし。

(聖典四三一頁)

と、これは非常に問題のあるところですので、こういう対比がはたして厳密な意味でいわれるのかどうかはちよつと疑問に思えます。少なくともそういうふうにみえます。

まず最初に二教対として、「難易対 横堅対 頓漸対 超涉対 真仮対 順逆対 純雜対 邪正対 勝劣対」(聖典四二九頁)とでてくるのですが、難易対といっても難行易行対ではないのです。難易対はあくまで難易の対立であつて難行易行の対立ではない。ふつう私たちが難易対という場合は、難行易行対を指しております。ここは教につくわけですから、難行易行の対立とはたして言えるのかどうか。難行易行というように言えるのかも問題です。難行易行対なら言えるのですが、難易を行の対立ではなしに教えの対立として説いているのですが、これは当然問題があります。はたしてこういう問題をどう理解していいか、なんとかしなければならぬのですが、なんともできないのがほんとうではないですかね。だけでも、まずこういう対立が説かれます。

「横堅対」は横超と堅超との対立です。これは言えますね。横超の教えと堅超の教えですから、自力の教えと他力の教えの対立です。

それから「頓漸対」、これは頓教と漸教の対立ですから、これも言えます。それから「超涉対」、涉は水際を歩いて渡るという意味でサンズイに歩くと書くのですが、自力聖道を涉といい、横超他力を超と言つたのです。これも言えないわけでは

はない。こういうふうに言っているのですが、はじめに難易対の対立がでてきます。そしてその対立がでてきますと途端にわからないといって、とんでもないことのように思うのですが、まあわからないといったほうが正直だなあといったところも中にありますので、どうもこの対立だけはたんなる対比としてみないほうがいいように思います。宗祖はここはあまり厳密に説かれたわけではないようです。だから、そう厳密に受けとらんでもいいように思います。

(一九九八年九月二十八日)

第二九講（上巻 四二講）

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。

『疏』（玄義分）に云わく「我菩薩藏・頓教と一乗海とに依る」といへり。

『讚』（般舟讚）に云わく「『瓔珞經』の中には漸教を説く、万劫功を修して不退を証す、『觀經』『弥陀經』等の説は、すなわちこ

れ頓教と菩薩藏となり。」文

円頓は、円は円融円満に名づく。

頓は頓極頓速に名づく。

二教対 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。

難易対 横堅対 頓漸対 超涉対 真仮対 順逆対 純雜対 邪正対 勝劣対 親疎対 大小対 多少対 重軽対 通別対 径迂対

捷遅対 広狭対 近遠対 了了教対 大利小利対 無上有上対 不回回向対 自説不説対 有願無願対 有誓無誓対 選不選対 讚

不讚対 証不証対 護不護対 因明直弁対 理尽非理尽対 無間有間対 相統不統対 退不退対 断不断対 因行果徳対 法滅不滅対

自力他力対 摂取不摂対 入定聚不入対 思不思議対 報化二土対

已上四十二対、

教法につく、知るべし。

真実淨信心は、内因なり。摂取不捨は、外縁なり。

本願を信受するは、前念命終なり。「すなわち正定聚の教に入る」（論註）文「即の時必定に入る」（十住論）文「また必定の菩薩と名づくるなり」（十住論

意）文

即得往生は、後念即生なり。

他力金剛心なり、知るべし。

すなわち弥勒菩薩に同じ。自力金剛心なり、知るべし。

二機対

一 乘田満の機は、他力なり。

『大経』には「次如弥勒」と言えり。文

漸頓回向の機は、自力なり。

信疑対

賢愚対

善悪対

正邪対

是非対

実虚対

真偽対

淨穢対

好醜対

妙麁対

利鈍対

奢促対

希常対

強弱対

上上下下

対 勝劣対

直入回心対

明闇対

已上十八対、

二機につくと、知るべし。

また二種の機について、また二種の性あり。

二機とは、一には善機、二には悪機なり。

二性とは、一には善性、二には悪性なり。

また善機について二種あり。また傍正あり。

一には定機、二には散機なり。『疏』に「一切衆生の機に二種あり、一には定、二には散」(序分義)といえり。文

また傍正ありとは、一に菩薩大小 二には縁覚

三には声聞辟支等 浄土の傍機なり。

四には天 五には人等なり。浄土の正機なり。

また善性について五種あり。

一には善性、二には正性、三には実性、四には是性、五には真性なり。

また悪機について七種あり。

一には十悪、二には四重、三には破見、四には破戒、

五には五逆、六には謗法、七には闡提なり。

また悪性について五種あり。

一には悪性、二には邪性、三には虚性、四には非性、五には偽性なり。

光明寺和尚の云わく、

「道俗時衆等、おのおの無上の心を発せども、生死はなはだ厭いがたく、仏法また欣いがたし。共に金剛の志を發して、横に四流を超越せよ。弥陀界に觀入して帰依し合掌し礼したてまつれ。正しく金剛心を受けて、相応一念の後、果涅槃を得ん者」(玄義分)といえり。

文

『浄土論』に曰わく、

「世尊我一心に、尽十方無碍光如来に帰命したてまつりて、安樂国に生まれんと願ず。我修多羅真実功德相に依つて、願偈総持を説く、仏教と相応せり」とのたまえり。文

『仏説無量寿経』に言わく、康僧鎧三蔵訳

「我が滅度の後をもつて、また疑惑を生ずることを得ることなかれ。当來の世に経道滅尽せんに、我慈悲哀愍をもつて特にこの経を留めて、止住すること百歳せん。それ衆生ありてこの経に値う者、意の所願に随いてみな得度すべし」と。仏弥勒に語りたまわく、「如來の興世、値いがたく見たてまつりがたし。諸仏の経道得がたく聞きがたし。菩薩の勝法諸波羅蜜、聞くことを得ることまた難し、善知識に遇い法を聞きよく行ずること、これまた難しとなす。もしこの経を聞いて信樂し受持すること、難の中の難この難に過ぎたるはなけん。このゆえに我が法かくのごとく作しき、かくのごとく説き、かくのごとく教う。当に信順して法のごとく修行すべし」と。文

『無量寿如来会』に言わく、菩提流支三蔵訳

「如來の勝智遍虚空の所説義言は、ただ仏のみの悟なり。このゆえに博く諸智士を聞きて、我が教如実の言を信ずべし」と。文

『無量清淨平等覺経』に言わく、帛延三蔵訳

「速疾に超えてすなわち、安樂国の世界に到るべし。無量光明土に至りて、無数の仏を供養したてまつれ」と。文

『諸仏阿彌陀三耶三仏薩樓仏 過度人道経』に言わく、支謙三蔵訳

「我般泥洹して去いて後、経道留止せんこと千歳せん。千歳の後経道断絶せん。我みな慈哀して特にこの経法を留めて、止住せんこと百歳せん。百歳の中に竟らん。乃し休止し断絶せん。心の所願にありてみな道を得べし」と。略出

元照律師『阿彌陀経義疏』に云わく、大智律師也

「『勢至章』に云わく、「十方の如來、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わざれば、子すなわち壞爛する等のごとし」と。阿耨多羅、ここには無上と翻ず。三藐は正等と云う。三菩提は正覺と云う、すなわち仏果の号なり。薄地の凡夫、業惑に纏縛せられて五道に流転せること百万劫なり。たちまちに浄土を聞きて、志願して生まれんと求む。一日名を称すれば、すなわちかの国に超う。諸仏護念して直ちに菩提に趣かしむ。謂うべし、万劫にも逢いがたし。千生に一たび誓いに遇えり。今日より未來を終尽すとも、在処にして讚揚し、多方にして勧誘せん。所感の身土・所化の機縁、阿彌陀と等しくして異なることなけん。この心極まりなし、ただ仏証知したまえ。このゆえに下に三たび信を勧む。我が語を信ずる者は、教を信ずと謂うなり。我が十方諸仏を信ぜざるがごとしと、あに虚妄なるをや」と。略出

建長七歳乙卯八月廿七日書之

愚禿親鸞八十三歳

永仁元年癸巳十月六日

書写之

(聖典四二八〜四三五頁)

『愚禿鈔』の、

本願一乘は、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、一乘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。

『疏』(玄義分)に云わく「我菩薩藏・頓教と一乘海とに依る」といえり。

『讚』(般舟讚)に云わく「『瓔珞經』の中には漸教を説く、万劫功を修して不退を証す、『觀經』『弥陀經』等の説は、すなわちこ

れ頓教と菩薩藏となり。」文

円頓は、円は円融円満に名づく。

頓は頓極頓速に名づく。

二教対 本願一乘海は、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。

難易対 横堅対 頓漸対 超涉対 真仮対 順逆対 純雜対 邪正対 勝劣対 親疎対 大小対 多少対 重輕対 通別対 径迂対

捷遅対 広狭対 近遠対 了了教対 大利小利対 無上有上対 不回回向対 自説不説対 有願無願対 有誓無誓対 選不選対 讚

不讚対 証不証対 護不護対 因明直弁対 理尽非理尽対 無間有間対 相統不統対 退不退対 因行果徳対 法滅不滅対

自力他力対 撰取不撰対 入定聚不入対 思不思議対 報化二土対

已上四十二対

教法につく、知るべし。

真実浄信心は、内因なり。撰取不捨は、外縁なり。

本願を信受するは、前念命終なり。「すなわち正定聚の教に入る」(論註)文

「即の時必定に入る」(十住論)文

即得往生は、後念即生なり。

他力金剛心なり、知るべし。

すなわち弥勒菩薩に同じ。自力金剛心なり、知るべし。

「また必定の菩薩と名づくるなり」（十住論意）文

『大経』には「次如弥勒」と言えり。文

と、二機対がそれからでてくるのですが、だいたいこれくらいのことと、「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、この本願一乗という言葉は御本書にはほとんど出てまいりません。

■ 一乗一実

ここには本願は一乗といわずに、「一乗一実は大誓願海なり」（聖典四二九頁）と。大誓願海をして一乗というふうにいわれております。ですから本願一乗という言い方は非常に珍しい表現であります。この本願一乗という場合に、一乗海積は名号積のなかにでてまいります。この一乗海積の自積されたところに、「誓願一仏乘」（聖典一九七頁）という言葉がでてまいります。本願一乗という言い方は滅多に出てこないとはいえず。

で、この一乗は一実といわれております。一乗一実であると。ここにも「一乗一実は大誓願海なり」（聖典四二九頁）とありますが、一乗というを一実といかえてあります。本願一実ということは、本願一実という言葉はこれも『教行信証』には一カ所しかでてきません。非常に珍しい言葉です。一実というのは『涅槃経』「徳王品」のなかにでてまいります。宗祖は『一念多念文意』の中で「一実真如」（聖典五四三頁）という言葉で、涅槃という言葉を一実真如という表現をとっておられます。「行巻」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、実諦はこれ仏の説なり、魔の説にあらざらず。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

（徳王品）また言わく、いかんが菩薩、一実に信順する。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、ここに「一実に信順する」とあります。わずかにこれだけの言葉で宗祖は一実という言葉を使っておられる。非常に珍しい言葉ですね。一実という言葉をもっているということが『涅槃経』の特徴をあらわす。

■ 教用と教体

この一実とは一実真如と名づけて、およそ教法には教法がどういふふうなはたらきをするかという場合に、教のはたらき、教用と教体、その教用の本体です。例えば真宗の教体は南無阿弥陀仏です。教用はわれわれをして涅槃をさとらしめる。そういうはたらきをもっており

ます。ですからおよそ教法をいう場合には、この教がもっているはたらきと、それと教体、教用と教体をもちいられるわけです。例えばここで言いましたら、頓極とか頓速という言葉は、足ではなしに速になっている。頓極・頓速というもとの言葉は、ソクというのは足のことですが、その足を速いという字に言いかえておられます。これは浄土の思想の特徴です。頓極・頓速といったら、頓極にしてすべてのものを満たすという意味で、満足させるという意味で頓速といわれてきたのですが、満たすという意味のソク(足)の字を速いという字に改めました。これは浄土の思想の特徴です。ですから頓極・頓速という場合には教用、教のはたらきをあらわすわけです。で、教の体は円融・円満です。教用と教体。教用に対して教体を示すのです。それで頓極・頓速・円融・円満といふふうにいわれます。頓極・頓速・円融・円満というのは頓極にして頓速である。速いということですね。いつまでもかからない。円融・円満というのは、すべてがそのことよって満足している。南無阿弥陀仏を称えることによって満足するのを円融・円満といふふうにいわれます。これは教体です。

そういう教用と教体を頓極・頓速・円融・円満という言葉であらわすのですが、よく頓極・頓速・円融・円満という言葉だけを味おうてみますと、この頓極・頓速・円融・円満といふけれども、そのすぐあとに「円頓」(聖典四二九頁)といわれています。すると円のほうが先です。円融・円満・頓極・頓速になるわけです。ところが前の「本願一乗は」のところでは頓極・頓速・円融・円満と、前後はあべこべになっているんです。それはなぜか。円融・円満・頓極・頓速となっているのはなぜか。用と体が体と用になっている。これはなぜかという、そういう問いがでてまいります。円頓といった場合に。これは私にはよくわからない。よくわからないけれども歴代のご講師の解釈はほとんどこういう問いをたてる人も少ないけれども、そういう問いをたてている人の解釈によっても、円頓となぜいわれたかということになるかと、それに対する解釈の言葉というのは非常に曖昧です。どれを取り上げてみても、なるほどなあとという理解はできません。だから私もここではそういうふうに言っておきます。なぜ頓円とせずに、円頓としたかわかりません。わからないけれども、そうなっている事実はあるわけです。円頓のことを頓円といった人はいないのです。

ところが、「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」といわれていますから、涅槃をあらわす一実という言葉は頓円です。その頓円がなぜ円頓になったかということとはわかりません。

二

それから、「専中の専」。「頓中の頓」「真中の真」「円中の円」。それを結んで、「一乗一実は大誓願海なり」といわれております。これだけのことを結んではじめて涅槃ということがいえるのです。だから専とか頓とか真とか円というのは何を言っているかということですね。だいたい、こういう言葉がでてくるのは『止観』のなかに「専中の専」「真中の真」「円中の円」という言葉がでてきます。「頓中の頓」はでてこないのです。ところがここにはのべられているのですから、『摩訶止観』のなかにでてくる専、真、円という言葉をもって、

こういう「専中の専」「頓中の頓」「真中の真」「円中の円」ということをいわれたということではできるわけですね。けれども、「専中の専」「頓中の頓」「真中の真」「円中の円」という次第は、こういう書き方があるのは『止観』にだけ、そういう「円中の円」「実中の実」。「頓中の頓」といわずに「実中の実」といわれます。そこに専、円という言葉はでてくるのですが、「頓中の頓」はでてきませんね。でてこないけれどもあるんですから、これはどうもそういう例をみようとして、『止観』によってつくられたというのはどうもまともではない。なるほどそういう例はあっても、実際にはそういう例を取り上げたということではありません。かならずしも『止観』によってつくられたものだというようなことをここで理解するのはどうも曖昧ですね。「専中の専」「頓中の頓」「真中の真」「円中の円」というような分類のしかたは『愚禿鈔』の特徴的な例です。「専中の専」というのは『止観』のなかに、「専中の専」、専というのは五正行。五種の正行を専行であるといわれております。けれども五正行自体は「専中の専」であるとはいえないです。専行であるとはいえるかもしれませんが、「専中の専」とはいえない。

それから「頓中の頓」も同じ意味をもっております。頓行であるということはいえるけれども、はたして「頓中の頓」であるといえるのかということになったら、どうもそうはいえせん。それから「真中の真」。「真中の真」というのは念仏でも、真行、円行という、これみな専行です。ほかの雑行に対して選んでいるのですから、正行には違いない。真の行とか円の行とかというのは二十願の行です。二十願だけけれども、それは「真中の真」とはいえない。また「円中の円」とはいえない。やっぱり真とか円というのは、真門とか円門とかいわれるけれども、その「真中の真」といい、真門のなかの真門とはいえないわけでしょう。ですから「専中の専」といい「頓中の頓」といい「真中の真」といい「円中の円」といわれているのは、本願の名号とはいえないわけです。みな名号は真門の名号、二十願の名号ということは正行ではあっても、称える心は真行とはいえないわ。専行中の専行といったり、頓行中の頓行といった場合には、本願を信受する心です。本願を信受する心が「専中の専」といい「頓中の頓」といい「真中の真」といい「円中の円」といわれている。「一実真如の道なり」と。真実一如の道であるというふうにいわれておりますね。

ですから一実といった場合には、一乗ということとは法についてはいえるのですが、一実といったのは法というものを受けとめる、教えを受けとめる、つまり教用です。一実といった場合は教用を受けとめる。法が一乗であるということを用いる場合は、あくまで法です。しかし一実といった場合は、その法をわが心としたときに、はじめに一乗は一実になる。一乗一実という言葉はあまり『教行信証』のなかでは使っていないですが、ここには、「金剛の真心は、無碍の信海なり」と。なんでもないようですけれど、非常に細かいあらわし方ですね。一乗一実という言葉は無碍の信海をあらわしている。それで「知るべし」と。

『疏』(玄義分)に云わく「我菩薩藏・頓教と一乗海とに依る」といへり。

(聖典四二九頁)

と、これは菩薩藏です。頓教・一乗海。菩薩藏と頓教と一乗海とに依る。この「依る」は帰依の依です。菩薩でない場合は声聞藏、頓教というのは漸教に對します。漸頓回向の法ですね。一乗海は二乗海、三乗海に對する、そういう三つの選びを示しているわけです。そうでしょう。菩薩藏によらない場合は声聞藏です。声聞藏は自力です。菩薩藏というのは真宗の人間像です。頓教に依るといふ場合は漸教に依る場合の反對です。自力であるがゆえに漸教に依る。

一乗海というのは二乗、三乗に選んで大乘をあらわします。そういう一乗一実の法を「第一希有の行」と。「第一希有の行なり」と註釈が入っておりますが、それはまさに「第一希有の行」というのは『十住毘婆沙論』のなかに、「第一希有の行」というふうにあらわされております。これは「行卷」に、一六一頁の「『十住毘婆沙論』(入初地品)に曰わく」から、『十住毘婆沙論』が説かれていますが、そのなかに「必定の菩薩第一希有の行を念ずるなり」(聖典一六三頁)という言葉がでてきます。

「金剛の真心」という言葉は弥勒菩薩の信心のことをいいます。「金剛の真心は、無碍の信海なりと、知るべし」と。

四

それで、

『疏』(玄義分)に云わく「我菩薩藏・頓教と一乗海とに依る」といへり。

『讚』(般舟讚)に云わく「『瓔珞經』の中には漸教を説く、万劫功を修して不退を証す、『觀經』『弥陀經』等の説は、すなわちこれ頓教と菩薩藏となり。」文

とあります。ですから、「『瓔珞經』の中には漸教を説く」と。だけでも『觀經』『弥陀經』には頓教と菩薩藏を説いてある。だから当然そこに違いがでてきます。『瓔珞經』というのは通仏教のことです。通仏教のことを『瓔珞經』といい、そして「『觀經』『弥陀經』等の説」というのは『大經』に帰入するという意味でいわれている言葉でして、ですから漸教ではない、頓教です。「『瓔珞經』の中には漸教を説く、万劫功を修して不退を証す」。万劫功を修すと、そういう意味を言っているわけです。

そして、

円頓は、 円は円融円満に名づく。

頓は頓極頓速に名づく。

二教対 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。

■ 浄土門の対立

ここで二教対がでてくるのですが、その二教とは第十八願と、十九願および二十願の二つの願を対比しているわけです。浄土の要門と真門の対比ではない、弘願門との対比です。第十八願の弘願門を対比せられている。本来は二教対とは二つの教えの対立を説いているのですが、難易対とか横堅対とか頓漸対とか超涉対とかはみんな同じ、たんに聖道門と浄土門という対立ではない。どちらも浄土門の対立です。難しい、あるいは易しい、横といい堅といつても、いずれも浄土門のなかの対立をいつている。この対という意味は、一つはどちらが真実の教えであるかを対立させるといふ意味があります。だけど、もうひとつはじつはこの対立というふうな意味をもつてのみあらわされる教えの真実性ということがいわれているわけです。他と対立させることによって真実がどこにあるのかということも明らかにさせる。対立させないかぎりはでてこない。たとえば難易対といわれていますが、難易対とかあるいは真仮対といわれているのは、難易といわれているけれども、そういうのは難とか易とかという、これは難しいとか、これは易しいとかという対立はいつも私たちにとっては難しいのです。どれほど仏法を聞いても難しいのです。で、仏法は聞いたら法が易しくなるかという、そうはいえませんが、法は易しいどころではない。ますます難しくなる。浄土に近づけば近づくほど浄土は遠くなる。そういう教えです。ただそれが教えのはたらきとして、教えの体を理解するかぎりは難しいということではなくなるはずで、理解しておれば理解していくだけ教体はわかってくるのですから、わかってきたということはなるほどなあと思ってきた。ところがなるほどと思うほど私たちにとって教えのはたらきというのはかえって難しくなるのでしょう。何十年聞いたからといって、教えが易しくなるのであったら誰でも易しいといえるのです。けれども教えを聞けば聞くほど難しくなるというのは、教えというのには私たちにとっては難しくなるばかりで決して易しくなるということはない。つまり自覚ですね。真宗の信心は自覚によるものだといわれるのは、そういうところにあるわけです。

五

そして、「難易対 横堅対 頓漸対 超涉対 真仮対 順逆対 純雜対 邪正対 勝劣対 親疎対 大小対 多少対 重軽対 通別対 迂対 捷遅対 広狭対 近遠対 了不了教対 大利小利対 無上有上対 不回到向対 自説不説対 有願無願対 有誓無誓対 選不選対 不讚対 証不証対 護不護対 因明直弁対 理尽非理尽対 無間有間対 相続不続対 退不退対 断不断対 因行果徳対 法滅不滅対 自力他力対 撰取不撰対 入定聚不入対 思不思議対 報化二土対」、こういうのはいちいち説明しなくても、わかっただけでもわかると思いますが、これは「行巻」には、四十七対ですか、で、こちらのほうは四十二対です。なぜ、こう違うのかということも問題になります。ところが『愚禿鈔』の場合はたんに難しいということを言っているわけではない。教え自体の教相判釈、教相を解釈する、教相判釈の難行とか易行とかと

いう意味で対立させてあります。「行巻」はそういう意味ではありません。ですから、少し数がおちてくるわけです。

いずれにしても四十二対によって、四十二の真実のすがたが明らかになります。「已上四十二対 教法につく、知るべし」。これは教法についてのものです。教法という場合は外縁です。内因についた場合は、これは機の問題です。外縁は教えの問題です。それで、

眞実浄信心は、内因なり。撰取不捨は、外縁なり。

本願を信受するは、前念命終なり。

「すなわち正定聚の数に入る」(論註) 文

「即の時必定に入る」(十住論) 文

「また必定の菩薩と名づくるなり」(十住論意) 文

即得往生は、後念即生なり。

他力金剛心なり、知るべし。

すなわち弥勒菩薩に同じ。

自力金剛心なり、知るべし。

『大経』には「次如弥勒」と言えり。 文

とあるわけです。

(聖典四三〇〜四三一頁)

■ 一念を前後に分ける

で、「眞実浄信心は、内因」というのは、「本願を信受するは、前念命終なり」と。本願を信ずるのは前念命終であると。「即得往生は、後念即生」であると。何を言っているのかというと、前念と後念と、一念を前後に分けた。乃至一念というのは、いずれの場合にも信受する一つの方向としてあらわされております。これは弥勒に譬えてありますから、一念の行、乃至一念という行の乃至一念です。その乃至一念という言葉の一念というのは前念と後念に分けられているのです。一念を前後に分けてある。一念を前後に分けるということは時間でないということですから。前後に分けたら時間に隙ができるんです。しかし時間に分けた前後なら乃至一念とはいえない。一念といいつつ、その一念そのものを成り立たせるものとして前後に分けた。前念と後念との間に、前念が成り立って、しばらくたつてから後念がでてくるというような、そういう念なら一念とはいえません。一念というかぎりあくまで一念です。二念にならないことです。ですから一念を前後に分けてある。一念を前後に分けることによって、一念の内容をあらわした。その一念の内容は何かといったら、前念命終、前念に死するということですから。前念に死して後念に生まれる。後念即生です。

■ 往生

だから往生ということは死んで生きるということです。死して生きるということが大事でしょう。死して生きるということが人間の生涯をあらわす。死せざれば生きるということは成り立たないということです。生きて死するということは、生きているものが死ぬというのは誰にでもある。それはべつに何の意味ももたない。死して生きるということが人間の生といえる意味をあらわします。前念命終は前念に死

する。前念に死して後念に生まれる。即得往生をあらわします。だから往生するということはあくまで死して生きる。前念命終は、「すなわち正定聚の教に入る」「即の時必定に入る」、「また必定の菩薩と名づくるなり」とあります。で、「即得往生は、後念即生なり。他力金剛心なり、知るべし。すなわち弥勒菩薩に同じ。自力金剛心なり、知るべし。『大経』には「次如弥勒」と言えり」。これで四十二対の教法ということであらわす場合にはいままで話してきたことで十分に事は済んでいるわけです。

六

どうもわかったようなわからないような講義で申し訳ないけれども、ずっと追っていけば、私の言ったこともわかってもらえるだろうと
思うのですが、

一乗圓滿の機は、他力なり。

漸頓回向の機は、自力なり。

と、ここには、

(聖典四三二頁)

信疑対 賢愚対 善悪対 正邪対 是非対 実虚対 真偽対 淨穢対 好醜対 妙麁対 利鈍対 奢促対 希常対 強弱対 上上下下
対 勝劣対 直入回心対 明闇対

已上十八対、

二機につくと、知るべし。

また二種の機について、また二種の性あり。

二機とは、一には善機、二には悪機なり。

二性とは、一には善性、二には悪性なり。

(同頁)

と。

■ 善悪の機と性

これはなんで二種の機について、こういう二性ということをもうけられたかといいますと、およそ、善悪という二つの機、善悪の機に性です。善性と悪性という性でもって善悪を理解するということは、そのことをいつているわけではないのです。善悪の機に善悪の性をもつて善悪を理解したんです。善悪ということ性を性でもって理解するということは、あらたまることがないということです。悪機は悪機、善機は善機、その性、われわれの性というのは色で塗り替えるわけにはいけません。そういうものにしてはじめて自らが悪性であるということがいえるわけでしょう。

また善機について二種あり。また傍正あり。

一には定機、二には散機なり。『疏』に「一切衆生の機に二種あり、一には定、二には散」(序分義)といえり。文 (聖典四三二頁)

また傍正ありとは、一に菩薩大小 二には縁覚 三には声聞辟支等 浄土の傍機なり。四には天 五には人等なり。 浄土の正機なり。

(聖典四三二頁)

と。天とか人とかがはじめて浄土の正機をあらわします。それ以外の菩薩とか声聞とか、あるいは縁覚というのは全部、浄土の傍機をあらわします。

また善性について五種あり。

一には善性、二には正性、三には実性、四には是性、五には真性なり。

(同頁)

とあります。これは説明せんでもわかるでしょう。

また悪機について七種あり。

一には十悪、二には四重、三には破見、四には破戒、五には五逆、六には謗法、七には闡提なり。

(聖典四三二頁)

と、これもわかりますね。

■ **四重禁**

「四重」は四重禁といわれます。これは禁戒をあらわす。四重ということだけであらわす場合もあります。それから「破見」「破戒」「五逆」「謗法」「闡提」と。それから、

また悪性について五種あり。

一には悪性、二には邪性、三には虚性、四には非性、五には偽性なり。

(同頁)

と。これはべつに説明しなくても皆さん方はもう十分に理解できることです。から、こういうふうの一つ一つ細かく説明を繰り返しておられるわけですが、で、こういう繰り返しは最後には全部、他人のことは、己れの心のすがたをあらわすために分類されたということがいえるわけです。

光明寺和尚の云わく、

「道俗時衆等、おのおの無上の心を発せども、生死はなはだ厭いがたく、仏法また欣いがたし。共に金剛の志を發して、横に四流を超越せよ。弥陀界に觀入して帰依し合掌し礼したてまつれ。正しく金剛心を受けて、相応一念の後、果涅槃を得ん者」(玄義分)といえり。

文

(同頁)

とあります。

■ 『愚禿鈔』では観入、『十四行偈』では願入

そこに「弥陀界に観入して」とありますが、『帰三宝偈』（十四行偈）には「願入して」（聖典一四六頁）とあるのですが、「観入」というふうにあります。観入というのは存覚がみた「十四行偈」のなかでは「観入」という言葉になっております。観入という言葉はもともとは覚壽僧都の見た書物が観入という言葉を使っております。観入という言葉について欄外註に、覚壽僧都の書物であるということとははつきり書き込まれているわけです。しかもそれは存覚は知っておったのだけれども、観入というほうが願入というよりも意味が通ずるという意味で観入という言葉をそのまま使用したようでございます。この観入は、「弥陀界に観入して帰依し合掌し礼したてまつれ」（聖典四三三頁）とありますように、弥陀界を見、そして想う。『一念多念文意』によりますれば、「観」は、願力をこころにかへみる」（聖典五四三頁）、おもうというような意味で使うべしというふうには指示されておりますので、そういう意味で観入といわれたのだと思います。

で、「正しく金剛心を受けて、相応一念の後、果涅槃を得ん者」（玄義分）といえり」と。これは金剛心を受けて、相応一念の後、果涅槃を得る。これは金剛心を受けて、受けるんですから私にはないわけです。そういう私にない心を得るといふ。これは果涅槃を得る者へのみ、こういうことがいえるわけです。つまり現実には私たちは因の涅槃を得る者です。浄土を願う者は因の涅槃を求めておる。ですから、まだ私たちには因のかたちでしか涅槃はあたえられていない。けれども、果の涅槃を得るものと言っております。私たちにとっては果の浄土という世界は、浄土へ至らないというかぎりには、浄土を果として私たちは因の立場にたっております。しかし浄土を果とするということは浄土、浄の土。仏の国に生まれんというものは仏の国を知っているわけでしょう。どういふ国であるかということ。つまり果の涅槃を得るものと、こう言っておりますから、浄土を知っているわけでしょう。仏はわからないけれども、仏の世界は知っている。仏の世界をわがものとする者です。ですから仏の国という、浄土という、浄土には生まれることはできるが、仏にはなれん。仏にはなれんけれども、浄土に生まれることはできるはずや。そのために浄土がつけられた。仏には浄土はいらないはずです。浄土が浄土として必要なのは一切の衆生において必要なんです。

ですから、「正しく金剛心を受けて、相応一念の後、果涅槃を得ん者」（玄義分）といえり」と。これが光明寺和尚の、「観入弥陀界 帰依合掌礼」という言葉の内容です。「共に金剛の志を發して」、金剛の志を發せといふことは私に發せといつても、そんなのはできっこない。ここに、「仏法また欣いがたし。共に金剛の志を發して」、共に發すと。一人で發すわけにいかない。共に發す心であればこそ金剛の志といえるのです。

そしてその次には、『浄土論』です。

「世尊我一心に、尽十方無碍光如来に帰命したてまつりて、安樂国に生まれんと願ず。我修多羅真實功德相に依つて、願偈總持を説く、
 仏教と相応せり」とのたまえり。文
 と。

（聖典四三三頁）

■ 願偈総持

「我修多羅真実功德相に依つて、願偈総持を説く、仏教と相応」する。これは『浄土論』の内容です。修多羅という、真実功德相に依つて、願偈総持を説くと。名号によつて、念仏によつて願偈総持を説く。「修多羅真実功德」というのは名号のことです。その名号にたつて願偈総持を説く。これは「相応一念の後、果涅槃を得ん者」と言つてあるのと同じ意味ですね。仏教と相応せん。優婆提舎という意味です。優婆提舎 (Upadeśa)。『優婆提舎願生偈』という意味をあらわす言葉です。「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国」と言つてあるその言葉を解釈した書物ですが、「尽十方無碍光如来に帰命したてまつりて、安樂国に生まれんと願う」ということをまず明らかにする。その尽十方無碍光如来に帰命したてまつりて、安樂国に生まれんと願うということは誰でも願うということができるものではない。ほんとうに阿弥陀仏国に生まれんことを念ずるといふ場合は、阿弥陀仏国というものを自らが修多羅真実功德相に依つて願偈総持を説いて、仏教と相応するといふことがあつてはじめてできることです。つまり『浄土論』は五念行を明らかにしたものです。礼拝・讚嘆・作願・觀察・回向といふことが明らかにするのは願偈総持を明らかにしなければならぬわけです。願偈総持を説くことによつてはじめて五念行が明らかに選択されてくるわけです。ですから五念行を明らかにすることがないかぎり、仏教と相応するといふことは言うだけで、どうして相応していいのかわからない。相応するといふかぎり、やつぱり願偈総持を説かなならん。そういうことをいまここで説明しているわけです。

七

それから、

『仏説無量寿経』に言わく、康僧鑑三蔵訳

「我が滅度の後をもつて、また疑惑を生ずることを得ることなかれ。当來の世に經道滅尽せんに、我慈悲哀愍をもつて特にこの經を留めて、止住すること百歳せん。それ衆生ありてこの經に値う者、意の所願に隨いてみな得度すべし」と。仏弥勒に語りたまわく、「如來の興世、値いがたく見たてまつりがたし。諸仏の經道得がたく聞きがたし。菩薩の勝法諸波羅蜜、聞くことを得ることまた難し、善知識に遇い法を聞きよく行ずること、これまた難しとなす。もしこの經を聞きて信樂し受持すること、難の中の難この難に過ぎたるはなけん。このゆえに我が法かくのごとく作しき、かくのごとく説き、かくのごとく教う。當に信順して法のごとく修行すべし」と。文

(聖典四三三頁)

とあります。

■ 如是作 如是説 如是教で『大經』の全体を表す

「我が法、かくのごとく作し、かくのごとく説き、かくのごとく教う」（聖典八七頁）と『大経』がそうなっております。どうやって作したか。どうやって説いたか。どうやって教えたか。「当に信順して法のごとく修行すべし」と。この三つの言葉で『大経』の全体をあらわしているのです。「かくのごとく作し」というのは『大経』の序分をあらわします。序分ですから、どういふふうにして説いたか。どういふふうにして仏となつたかという、それが序分です。五徳現瑞でもってあらわされます。そして、「かくのごとく説いた。説いたのは本願を説いた。そして、「かくのごとく教う」というのは流通分です。「当に信順して法のごとく修行すべし」ですから、これは、「我が滅度の後をもって、また疑惑を生ずることを得ることなかれ」と。滅度の後に、この教法に遇えるもの、そのものたちに対する注意をあらわしているのだと。釈尊が亡くなってから、もうすでに教法は末法に入っていると。末法に入っているものが末法の法を聞く。われわれは末法に入っているものという意識はありません。しかし、いまは末法の時です。末法の時に法を聞くものはどうしたらいいか。

それから、「『無量寿如来会』に言わく」、これは菩提流支三蔵です。

（聖典四三三頁）

「如来の勝智遍虚空の所説義言は、ただ仏のみの悟なり。このゆえに博く諸智士を聞きて、我が教如実の言を信ずべし」と。文と。「博く諸智士を聞き」、もろもろの智士を聞くと。浄土をこういうふうにあらわす。浄土であるけれども、それを智士としてあらわす。智慧の士です。「如実の言」と言つてある。これは、わかるようでわからない言葉ですが、如実の實という字が実諦をあらわします。涅槃のことです。ですから如実の言葉といった場合は釈尊の涅槃を言っているのです。これを實の如しという。たんに實と言わずに實の如しと言っていることが大事です。

それから、「『無量清浄平等覚経』に言わく」、これは魏の帛延（白延）が翻訳したものです。で、「帛延三蔵」と言つてありますが、どうも帛延が翻訳したものは『清浄平等覚経』ではないようですが、そうしてあるんですからしかたないですね。

（聖典四三三頁）

「速疾に超えてすなわち、安楽国の世界に到るべし。無量光明土に至りて、無数の仏を供養したてまつれ」とあります。これはべつに説明しなくていいでしょう。

それから、「『諸仏阿弥陀三耶三仏薩樓仏 過度人道経』に言わく」。これは「過度人道経」ですから、人間の理想を説いた書物であるといつたらいいでしょう。

「我般泥洹して去いて後、経道留止せんこと千歳せん。千歳の後経道断絶せん。我みな慈哀して特にこの経法を留めて、止住せんこと百歳せん。百歳の中に竟らん。乃し休止し断絶せん。心の所願にありてみな道を得べし」と。略出

（聖典四三四頁）

とあります。これは経道滅尽せんことの後にあつて、この経に値うものは百歳この経を留めるといふ。「止住百歳」といふ言葉があります。その言葉をこういう言葉であらわしているわけです。「止住せんこと百歳せん。百歳の中に竟らん。乃し休止し断絶せん。心の所願にありてみな道を得べし」と。

それから、「元照律師『阿弥陀経義疏』に云わく、大智律師也」。元照は大智のことですね。『阿弥陀経義疏』です。「勢至章」に云わく、「勢至章」というのは、とくに勢至をもって教化の背景にたつ人というのが古い本尊義です。本尊義はみな龍樹菩薩は書いています。七高僧といって、七高僧以外の教化者の、教化者というのは教える人ですから釈尊・龍樹・天親と、こういうふうにあるのですが、釈尊がなくて全部、大勢至です。大勢至菩薩・龍樹菩薩・天親菩薩と、三人の菩薩が書かれております。それから七高僧というけれども、七高僧というのは私たち真宗のものは宗祖が七人の高僧をたてられたから七高僧と思うのですが、仏教のなかではかならずしも七高僧だけがあるわけではありません。ほかにたくさん入ってくるわけですから。ところが龍樹・天親という人と、大勢至、これは全部、菩薩です。三菩薩です。三人の菩薩は大勢至、つまり大勢至菩薩というのは、真宗では黒谷の法然上人のことを大勢至と呼んでおりますが、黒谷の上人だけが、大勢至ではないんです。龍樹・天親、全部、大勢至からはじまる。釈尊はありません。むしろ大勢至が教化者理念としてあてられているわけです。それで大勢至菩薩、「勢至章」に云わく」と。

「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わざれば、子すなわち壊爛する等のごとし」と。阿耨多羅、ここには無上と翻ず。三藐は正等と云う。三菩提は正覚と云う、すなわち仏果の号なり。薄地の凡夫、業惑に纏縛せられて五道に流転せること百千万劫なり。たちまちに浄土を聞きて、志願して生まれんと求む。一日日を称すれば、すなわちかの国に超う。諸仏護念して直ちに菩提に趣かしむ。謂うべし、万劫にも逢いがたし。千生に一たび誓いに遇えり。今日より未来を終尽すとも、在処にして讚揚し、多方にして勧誘せん。所感の身土・所化の機縁、阿弥陀と等しくして異なることなけん。この心極まりなし、ただ仏証知したまえ。このゆえに下に三たび信を勧む。我が語を信ずる者は、教を信ずと謂うなり。我が十方諸仏を信ぜざるがごとしと、あに虚妄なるをや」と。略出

(聖典四三四頁)

とあります。つまり「万劫にも逢いがたし。千生に一たび誓いに遇えり。今日より未来を終尽すとも、在処にして讚揚し、多方にして勧誘せん」という表現があります。あまり見事な文章なので、この言葉を口語訳にして訳してしまうと、訳してしまうというより訳してみようのない表現ですね。見事な表現といわざるをえん。

私事にしてしまつて申し訳ないですが、だいたい『愚禿鈔』の上巻はいままでしゃべったごとくにあるものです。『愚禿鈔』の上巻だけでも話ができればいいと思つておつたのですが、私の力では表現できないような意味をもつた書物であるということだけ申し上げて終わりたいと思います。

(一九九八年十一月十三日)