

藤元正樹 講述

愚禿鈔講義 第二卷 (下卷2)

(第三決定深信 〱 五一心專讚嘆供養)

目次

第十三講

第三には「決定して『観経』」

七深信は信心の展開	2
入と転入	3
古今指定は仏教の改革	3
「如是我聞」が証信序	6
化前序	7
法華と念仏は同時の教	7
実業の凡夫とともに『観経』を読む	8
草提希は善導自身	10
喜忍・悟忍・信忍	11
七科全部が七縁	12
『観経』は福德蔵	12
汝いま知れりやいなや	12
三福の世界	14
下品は三福に入らない	15
逆悪を撰す	16
凡数の撰にあらざるなり	16
依報莊嚴は浄土の環境	16
欣慕の釈から法然の廢立の理論がうまれてくる	17
欣慕は宗教的精神のいのち	17
欣慕の心の中に願生の一心を開く	18

第十四講

愚禿鈔

上巻は教相判釈	24
仏一代の説法の根帯を明らかにする	24
仏教に遇いながら仏意を明らかにできないものが愚禿	25
唐朝の光明寺の和尚	25

第十五講

第五には「ただ仏語を信じ決定して行に依る。」

『教行信証』は人間の歴史に忠えた書物	27
大行とは人間そのものを生み出す行	27
衆生があるならばそれは願生彼国者	29
告命とは三心釈こそ仏意、『観経』説法のいのちであると告げよう	32
何等為三	33
『経に云わく』は『観経』の(こころ)にありということ	33
積尊は凡夫人に叫んでいる	34
本為凡夫・兼為聖人	35
道として回復するものは三心にある	37
九品は仏が窓わくを破られてこった歴史	41

第十六講

第六にこの経に依って深信するについて

第五深信から行の問題	45
個人的確信を破ってくるものこそ行	46
個人的な信念でないことをあらわす「不願身命」	46
仏語の究極的なかたちは本願文	47
別所の念仏は定心の念仏、助業としての念仏	49
「唯」という言葉を受けとめた伝統	49
「遣」の文字の意味するもの	53
捨、行、去という言葉で如来の行を示す	54
法蔵の本願は如来の願行を託するものとして衆生を見いだす	55
如来自らが学ぶということが本願成就の行	56
三随順は衆生の信心の問題	58
三遣は行を明かし、三随順は信を明かす	58
三是名	59

第十七講

第六にこの経に依って深信するについて

親身別相の一段	63
余行者不撰の唯	63
順彼仏願故	64
印可は仏の証定	65
不誤衆生	66
九品唯凡を明かす	66
六即	67
事理相称が印可の義	68
衆生を誤っているのは衆生	68
存在が存在自身としてある、人間が人間としてある(こころ)こそ如来のさとり	69
身業説法	70
無記・無利	72
無益	72
不如是の中に如是の義を明かす	74

第十八講

第六にこの経に依って深信するについて

主役になっているのは阿闍世	86
仙人殺害の意味	87
無根の信	88
国を開く信仰が阿闍世の救済	89
不如是の中に如是を明らかにする	90
菩薩・人・天を統理するものが了教	91
草提希の得忍は見仏	92
浄土の莊嚴は華座の観想	92
菩提心は救済の基礎構造	93
法蔵は創造的人間像	94
善導、法然、親鸞はそのまま三願転入の伝統	96
深心の結論は第七深信にある	97
仏の非難にも破られざる心	98

第十三講

愚禿鈔

上巻は教相判釈	24
仏一代の説法の根帯を明らかにする	24
仏教に遇いながら仏意を明らかにできないものが愚禿	25
唐朝の光明寺の和尚	25

第十四講

愚禿鈔

上巻は教相判釈	24
仏一代の説法の根帯を明らかにする	24
仏教に遇いながら仏意を明らかにできないものが愚禿	25
唐朝の光明寺の和尚	25

第十五講

第五には「ただ仏語を信じ決定して行に依る。」

『教行信証』は人間の歴史に忠えた書物	27
大行とは人間そのものを生み出す行	27
衆生があるならばそれは願生彼国者	29
告命とは三心釈こそ仏意、『観経』説法のいのちであると告げよう	32
何等為三	33
『経に云わく』は『観経』の(こころ)にありということ	33
積尊は凡夫人に叫んでいる	34
本為凡夫・兼為聖人	35
道として回復するものは三心にある	37
九品は仏が窓わくを破られてこった歴史	41

第十六講

愚禿鈔

上巻は教相判釈	24
仏一代の説法の根帯を明らかにする	24
仏教に遇いながら仏意を明らかにできないものが愚禿	25
唐朝の光明寺の和尚	25

第十七講

第六にこの経に依って深信するについて

第五深信から行の問題	45
個人的確信を破ってくるものこそ行	46
個人的な信念でないことをあらわす「不願身命」	46
仏語の究極的なかたちは本願文	47
別所の念仏は定心の念仏、助業としての念仏	49
「唯」という言葉を受けとめた伝統	49
「遣」の文字の意味するもの	53
捨、行、去という言葉で如来の行を示す	54
法蔵の本願は如来の願行を託するものとして衆生を見いだす	55
如来自らが学ぶということが本願成就の行	56
三随順は衆生の信心の問題	58
三遣は行を明かし、三随順は信を明かす	58
三是名	59

第十八講

第六にこの経に依って深信するについて

親身別相の一段	63
余行者不撰の唯	63
順彼仏願故	64
印可は仏の証定	65
不誤衆生	66
九品唯凡を明かす	66
六即	67
事理相称が印可の義	68
衆生を誤っているのは衆生	68
存在が存在自身としてある、人間が人間としてある(こころ)こそ如来のさとり	69
身業説法	70
無記・無利	72
無益	72
不如是の中に如是の義を明かす	74

第十九講

愚禿鈔

上巻は教相判釈	24
仏一代の説法の根帯を明らかにする	24
仏教に遇いながら仏意を明らかにできないものが愚禿	25
唐朝の光明寺の和尚	25

第二十講

第六にこの経に依って深信するについて

主役になっているのは阿闍世	86
仙人殺害の意味	87
無根の信	88
国を開く信仰が阿闍世の救済	89
不如是の中に如是を明らかにする	90
菩薩・人・天を統理するものが了教	91
草提希の得忍は見仏	92
浄土の莊嚴は華座の観想	92
菩提心は救済の基礎構造	93
法蔵は創造的人間像	94
善導、法然、親鸞はそのまま三願転入の伝統	96
深心の結論は第七深信にある	97
仏の非難にも破られざる心	98

第二十一講

愚禿鈔

上巻は教相判釈	24
仏一代の説法の根帯を明らかにする	24
仏教に遇いながら仏意を明らかにできないものが愚禿	25
唐朝の光明寺の和尚	25

第二十二講

第六にこの経に依って深信するについて

主役になっているのは阿闍世	86
仙人殺害の意味	87
無根の信	88
国を開く信仰が阿闍世の救済	89
不如是の中に如是を明らかにする	90
菩薩・人・天を統理するものが了教	91
草提希の得忍は見仏	92
浄土の莊嚴は華座の観想	92
菩提心は救済の基礎構造	93
法蔵は創造的人間像	94
善導、法然、親鸞はそのまま三願転入の伝統	96
深心の結論は第七深信にある	97
仏の非難にも破られざる心	98

第二十三講

愚禿鈔

上巻は教相判釈	24
仏一代の説法の根帯を明らかにする	24
仏教に遇いながら仏意を明らかにできないものが愚禿	25
唐朝の光明寺の和尚	25

第二十四講

第六にこの経に依って深信するについて

主役になっているのは阿闍世	86
仙人殺害の意味	87
無根の信	88
国を開く信仰が阿闍世の救済	89
不如是の中に如是を明らかにする	90
菩薩・人・天を統理するものが了教	91
草提希の得忍は見仏	92
浄土の莊嚴は華座の観想	92
菩提心は救済の基礎構造	93
法蔵は創造的人間像	94
善導、法然、親鸞はそのまま三願転入の伝統	96
深心の結論は第七深信にある	97
仏の非難にも破られざる心	98

第二十五講

愚禿鈔

上巻は教相判釈	24
仏一代の説法の根帯を明らかにする	24
仏教に遇いながら仏意を明らかにできないものが愚禿	25
唐朝の光明寺の和尚	25

第二十六講

第六にこの経に依って深信するについて

主役になっているのは阿闍世	86
仙人殺害の意味	87
無根の信	88
国を開く信仰が阿闍世の救済	89
不如是の中に如是を明らかにする	90
菩薩・人・天を統理するものが了教	91
草提希の得忍は見仏	92
浄土の莊嚴は華座の観想	92
菩提心は救済の基礎構造	93
法蔵は創造的人間像	94
善導、法然、親鸞はそのまま三願転入の伝統	96
深心の結論は第七深信にある	97
仏の非難にも破られざる心	98

第二十七講

愚禿鈔

上巻は教相判釈	24
仏一代の説法の根帯を明らかにする	24
仏教に遇いながら仏意を明らかにできないものが愚禿	25
唐朝の光明寺の和尚	25

第二十八講

第六にこの経に依って深信するについて

主役になっているのは阿闍世	86
仙人殺害の意味	87
無根の信	88
国を開く信仰が阿闍世の救済	89
不如是の中に如是を明らかにする	90
菩薩・人・天を統理するものが了教	91
草提希の得忍は見仏	92
浄土の莊嚴は華座の観想	92
菩提心は救済の基礎構造	93
法蔵は創造的人間像	94
善導、法然、親鸞はそのまま三願転入の伝統	96
深心の結論は第七深信にある	97
仏の非難にも破られざる心	98

第二十九講

愚禿鈔

上巻は教相判釈	24
仏一代の説法の根帯を明らかにする	24
仏教に遇いながら仏意を明らかにできないものが愚禿	25
唐朝の光明寺の和尚	25

第三十講

第六にこの経に依って深信するについて

主役になっているのは阿闍世	86
仙人殺害の意味	87
無根の信	88
国を開く信仰が阿闍世の救済	89
不如是の中に如是を明らかにする	90
菩薩・人・天を統理するものが了教	91
草提希の得忍は見仏	92
浄土の莊嚴は華座の観想	92
菩提心は救済の基礎構造	93
法蔵は創造的人間像	94
善導、法然、親鸞はそのまま三願転入の伝統	96
深心の結論は第七深信にある	97
仏の非難にも破られざる心	98

第三十一講

愚禿鈔

上巻は教相判釈	24
仏一代の説法の根帯を明らかにする	24
仏教に遇いながら仏意を明らかにできないものが愚禿	25
唐朝の光明寺の和尚	25

第三十二講

第六にこの経に依って深信するについて

主役になっているのは阿闍世	86
仙人殺害の意味	87
無根の信	88
国を開く信仰が阿闍世の救済	89
不如是の中に如是を明らかにする	90
菩薩・人・天を統理するものが了教	91
草提希の得忍は見仏	92
浄土の莊嚴は華座の観想	92
菩提心は救済の基礎構造	93
法蔵は創造的人間像	94
善導、法然、親鸞はそのまま三願転入の伝統	96
深心の結論は第七深信にある	97
仏の非難にも破られざる心	98

第三十三講

愚禿鈔

上巻は教相判釈	24
仏一代の説法の根帯を明らかにする	24
仏教に遇いながら仏意を明らかにできないものが愚禿	25
唐朝の光明寺の和尚	25

第三十四講

第六にこの経に依って深信するについて

主役になっているのは阿闍世	86
仙人殺害の意味	87
無根の信	88
国を開く信仰が阿闍世の救済	89
不如是の中に如是を明らかにする	90
菩薩・人・天を統理するものが了教	91
草提希の得忍は見仏	92
浄土の莊嚴は華座の観想	92
菩提心は救済の基礎構造	93
法蔵は創造的人間像	94
善導、法然、親鸞はそのまま三願転入の伝統	96
深心の結論は第七深信にある	97
仏の非難にも破られざる心	98

第三十五講

愚禿鈔

上巻は教相判釈	24
仏一代の説法の根帯を明らかにする	24
仏教に遇いながら仏意を明らかにできないものが愚禿	25
唐朝の光明寺の和尚	25

第三十六講

第六にこの経に依って深信するについて

主役になっているのは阿闍世	86
仙人殺害の意味	87
無根の信	88
国を開く信仰が阿闍世の救済	89
不如是の中に如是を明らかにする	90
菩薩・人・天を統理するものが了教	91
草提希の得忍は見仏	92
浄土の莊嚴は華座の観想	92
菩提心は救済の基礎構造	93
法蔵は創造的人間像	94
善導、法然、親鸞はそのまま三願転入の伝統	96
深心の結論は第七深信にある	97
仏の非難にも破られざる心	98

第三十七講

愚禿鈔

上巻は教相判釈	24
仏一代の説法の根帯を明らかにする	24
仏教に遇いながら仏意を明らかにできないものが愚禿	25
唐朝の光明寺の和尚	25

第三十八講

第六にこの経に依って深信するについて

主役になっているのは阿闍世	86
仙人殺害の意味	87
無根の信	88
国を開く信仰が阿闍世の救済	89
不如是の中に如是を明らかにする	90
菩薩・人・天を統理するものが了教	91
草提希の得忍は見仏	92
浄土の莊嚴は華座の観想	92
菩提心は救済の基礎構造	93
法蔵は創造的人間像	94
善導、法然、親鸞はそのまま三願転入の伝統	96
深心の結論は第七深信にある	97
仏の非難にも破られざる心	98

第三十九講

愚禿鈔

上巻は教相判釈	24
仏一代の説法の根帯を明らかにする	24
仏教に遇いながら仏意を明らかにできないものが愚	

第七の「又深心深信」については106

- 第七深信は回向発願心の内容 109
- 異なるものを思想の対極にも 111
- 四重の破人 111
- 疑難を媒介とする信心 111
- 教学の觀念化は信心に無関係になること 112
- 四別 117
- 処別 118
- 時別 119
- 対機別 120
- 『観経』は如来と凡夫の対話 121
- 利益別 121

第十九講123

第十九講124

四信とは124

- 求道の孤独 125
- 念仏者の生活そのものへの批判 126
- 仏法に無量の門あり 127
- 生活の全体を仏道にするしかない 129
- 感動した心に退転せん 130
- 凡夫の疑難 131
- 地前の菩薩・羅漢・辟支仏等の疑難 132
- 初地已上十地已來の疑難 133
- 浄土こそわれわれの現実 134
- 現実を彼岸におきて証明する 134
- 報仏化仏の疑難 134
- 一念疑退の心を起さず 135
- 信仰は孤独をくぐるもの 135
- 実見・実証とは如実に知り、如実に理解する 137
- 実知・実解は一切種智 137
- 凡夫の疑いを包む智慧を五実でいう 138
- よびかえす声も報仏化仏の疑難 140

第二十講142

報化二仏の疑難について142

- 上の信心 143
- 讚嘆の転経 146
- 阿弥陀經の出世本懷は俱会一処 146
- 政治も経済も宗教の意味をもつ 147
- 同じであることが救いを意味する世界 148
- 『論註』の専念は信心 148
- 隠顕二義をもつて解釈する親鸞 149
- 同体の大悲 150
- 体性無殊の同 150

第二十一講158

四「畢竟して一念疑退の心158

- 往生の信心 161
- はじめて身をもつてくるのは化身土 161
- 報仏化仏の疑難 164
- 一切の化 166
- 特殊の機・普通の法 167
- 普通の信だけが人間を救う 168
- 維摩の方丈 168
- 浄土は広にして広 169
- 包越 170
- 六悪とは 170
- 極難信の法 171
- 悪邪無信は、仏がわれわれに投げつけた課題 172
- 二同 172
- 浄土は三界に通じて三界を越える 174
- 三所 174
- 疑難において仏と対決していく 175
- どんな社会悪の背景にも仏あることを見失わなく 176

第二十二講184

一仏の所説はすなわち一切仏184

- 就人立信 185
- 念仏の人を発見しうる眼をもつことが獲信 186
- 信実の人 187
- 信というのは本来、一人では成り立たない 187
- 両重の因縁 188
- 獲信の因縁 得証の因縁 188
- 一仏一切仏 189
- 開見 190
- 自分の生きる場所を見いだした 190
- 浄土を観察して衆生の苦悩が把握される 191
- 一切の諸仏とこうのは、無量寿仏が一切の衆生に応えるすがた 192
- 諸仏の互讚 194
- 就行立信 194
- 雑行雑修をいかに救うか 195
- 就行立信は宗教的実践とは何かを明かす 196
- 信を立てることが結論 196
- 就行立信は連帯の原理 200

第二十三講202

次に行について信を立し202

- 行そのものが救済の意味をもつ 203
- 雑行雑修の検討は化身土の問題、すなわち信仰の自己批判 204
- 現世利益和讃 205
- 理想と現実との矛盾 206
- 天皇制の問題 206
- 理想と現実の間に身を置く 207
- 朝家を目覚めさせよ 207
- 親鸞は正雑でなく専雑でとらえなおす 208
- 心境相応 208

礼拝正行	210	次に行について信を立つ	220	不向の行	229
観仏と見仏	211	行信の次第	221	願行具足	229
問題を背負って立てるといことが就行立信	211	五正行と五念門	222	問雑を問題にした親鸞	229
親鸞聖人の正雑の判釈の基本構造	212	五念門は因、成就したのが五功德門	222	礼拝できるまで読む	230
浄土の雑行	212	往相・現相が浄土の基本的な構造	222	別時意説	232
正雑の概念を専雑の概念に置き換える	214	仏道を学ぶものの行の形態が五念門	224	外の凡夫にもならないのを低下の凡夫という	233
人間の生活の全体を浄土の行としてこく	214	人間の宗教生活が示されるのが五正行	225	隠始顕終	234
順彼仏願故	215	五番相對	226	成仏の別時意と往生の別時意	234
行そのものが救こ	215	對極の思想	226	五正行は往生の行としての次第	235
誦するということ	216	親鸞は三極の思想	227		
		唯摂念仏者の義	227		
			220		

凡 例

- 一、宗祖の著作および三經七祖関係の文は、漢文は大人木興文堂発行の『真宗聖教全書』により、書き下し文は東本願寺出版部発行の『真宗聖典』によった。但し、本文中の『真宗聖教全書』など漢文体の引用は、できるだけ書き下し文にした。
- 二、本文中（聖典○頁）とあるのは東本願寺出版部発行の『真宗聖典』の頁数、また（真聖全○頁）とあるのは『真宗聖教全書』の頁数である。
- 三、旧仮名遣いは現代仮名遣いに、旧漢字は当用漢字に改めた。

第十三講

第十三講

第三^{ニハ} 決定^{シテ} 深信^ス 『観経』^一

第四^{ニハ} 決定^{シテ} 深信^ス 『弥陀経』^一

第三には「決定して『観経』を深信す。」

第四には「決定して『弥陀経』を深信す。」

(真聖全二・四六七頁)

(聖典四四〇頁)

一

先回の講義は、『観経』と『阿弥陀経』でございますね。「決定して『観経』を深信す」、それから「決定して『弥陀経』を深信す」と。その決定、深信ということですね。「決定して『観経』を深信す」。決定、深信という和日本語の読み方では、決定してなになにを深信すると、こうなるわけですけれども、漢文ですと、「決定深信」ですわね。決定と深信というものは別のものではない。深く信ずという言葉の中には、人生を決定するという意味があるわけですから。

決定と深信ということにつきましては、七深信六決定と。深信は七つあるけれども決定は六つでありますね。で、七深信の次に「六決定とは、已上次いのごとし、知るべし」(聖典四四〇頁)と、こういうふうに出ている。そこで、「決定」と「深信」ということを考えてみると、已上次いわけです。ただ、この第三、第四に「決定深信」という言葉があるのですが、本来、これは『愚禿鈔』の言葉であるということだけは心得ておかないと思わなければなりません。

■ 七深信は信心の展開

そこで、最初に七深信というのは信心の展開というふうに申し上げてまいりました。信心の展開と申しましても、展開というのは……、転

回といいますね。転回というような意味が往生ということなのでしょう。往生といいますが、往生というのはただ浄土へ往生するというのではなく、生の方向転換です。三願転入というようなことをいわれるけれども、三願転入というのはあまり厳密な言い方ではない。『六要鈔』あたりが、ああいう名前をつけたのでありまして、親鸞は三願転入というようなことはいっていないのですね。親鸞は往生です。三往生ということをいつている。つまり、往生の問題が転回の問題なのです。信心の転回だ。転回、往生というけど、往いて生れると書いてありますが、死ななかつたら生れると

いうことはないのです。死して、そして生きる。死して生きる、ということが転回ということです。生きたものが死ぬのではない。死んで生きる。そこにはじめて……。

■ 回入と転入

そこにですね、最初、親鸞は回入という言い方をしますね。転入でなしに回入です。転入と回入という二つの言葉が使ってある。双樹林下往生を離れて善本・徳本の真門に回入する。はじめは回入ですね。それはまさしく方向転換です。しかし、その難思往生の心を離れて難思議往生というときには転入です。つまり回入と転入という二つの転回が説かれているのが三願転入の独自性なのです。回入という場合には立場まで変わらないのでしょうか。回入というのは方向転換というようなことでしょうか。東に向いていたのが西に向く。そういうような場合に回入でございますね。しかし、転入というのは立場がひっくり返ることです。自分の立っている立場自体が転回する。それはいわば地球上に立っていたものが、逆に地球を背負う。そういう転回の仕方です。自分が依って立っていたものを、逆に自分が背負うというような、そういう転回が転入という言葉の方ですね。回入というのは一つの方向転換でしかない。ですから三願転入といっても全部が転入ではない。回入と転入という二つの超越の形態がある。こういうのはやっぱり、親鸞までくると厳密になってくる。

■ 古今楷定は仏教の改革

ところが、この七深信というのは、最初に信心の展開というようなことを申しましたが、そういう意味でいいますと、必ずしも宗祖の宗教体験としての三願転入のような厳密性をもたないですね。ここには善導大師の『観経』解釈というものがあるのですわ。深心釈自体が『観経』解釈でございますから。ご承知のように善導大師の『観経』解釈は「古今楷定」ですね。自ら『観経』というものを解釈して、『観経』解釈というものをとおして古今を楷定する。こういう言い方をされますですね。古今を楷定する。つまり仏教を改革するのだ、『観経疏』と

を解釈するというようなことをやりますけれど、解釈できるような俳句や和歌なんてものは、だいたい、たいした俳句でも和歌でもないのですわ。ほんとうは、やっぱり解釈できないものでしょう。ですから僕は『観経疏』というものは、あんまり感心できないのですね。ところが、その『観経疏』自体をまた解釈して、『観経疏』を輪読したりして、勉強しておりますという人がいますけどね、あれは僕はようわからない。『観経疏』自体が解釈したものでしょう。解釈したものをなお解釈する。何が何だかようわからなくなる。だから『観経疏』が大事なのではないのでしょうか。『観経疏』を読むことによって『観経』が読めるようになるということだ。『観経疏』を読むのではない。『観経疏』を読むことによって『観経』が読めるようになるということです。そういうことでなければならぬのでしょうか。

二

ところでご承知のように七深信の展開は、「信巻」に「散善義」の二種深信の引文がずっとございます。その中に、

また決定して深く、「釈迦仏、この『観経』に三福・九品・定散二善を説きて、かの仏の依正二報を証讀して、人をして欣慕せしむ」と信ず。
(聖典二一六頁)

とあります。これが『観経』を深信するという内容でございますね。それから『阿弥陀経』のほうは、

また決定して、「『阿弥陀経』の中に、十方恒沙の諸仏、一切凡夫を証勸して決定して生まるることを得」と深信するなり。(同 頁)

そういう意味からしますと、なんで善導が『観経』というものを取り上げたのか。『大無量寿経』でなくて、なぜ『観経』によって十八願を説こうとしたのか。こういうことがあるのでしょうか。『大無量寿経』を解釈せずになぜ『観経』を説くことによって信心ということを明らかにしようとしたのか。つまり、なぜ『観経』を深信し、『阿弥陀経』を深信するのか。『無量寿経』を深信すりやいいではないですか。『無量寿経』という言葉がなぜ出てこないのか。『観経』を深信すとか、『阿弥陀経』を深信すという言葉は出てくるが、『無量寿経』を深信すということがなぜ出てこないのか。そういうことがあるのではないですかね。つまり、ここでみるかぎりには三経というけれども二経しか出ていない。経名としてはね。そこに善導の『観経』解釈の独自性というものが、もういつぱん問い直されんならないのではないかという気がするのですわ。先ほど言いましたように、『観経疏』というのは『観経』のテキストみたいなのだと。しかし、少なくとも『観経疏』というも

のは諸師の『観経』解釈というものを一挙に転換せしめるほどの解釈なのでしょう。テキストなのですね。テキストにはちがいないけれども、たんなるテキストではない。

いずれにせよ、古今楷定というかぎり、仏教の読み方全体を、仏典の読み方の全体をひっくりかえすほどの意味をもった解釈なのだ。そういうことがある。解釈ではあっても解説ではない。で、それが、「釈迦仏、この『観経』に三福・九品・定散二善を説きて、かの仏の依正二報を証讚して、人をして欣慕せしむ」と、これが善導の『観経』解釈です。基本的精神だ。これはですね、これだけをいっておてもわからないですが、『観経』解釈の独自性というようなのは、ふつう経典には序の二分ということがありまして、ふつう序分といえれば、証信序と発起序でございますね。

■ 「如是我聞」が証信序

どんな経典でも「如是我聞」からはじまります。「如是我聞」からはじまるということは、たんに釈尊が説いた真実という意味ではない。とくに『観経』の序分に、善導が「如是我聞」という言葉を「証信序」といつている。こういうことがやっぱり大事なのでしょう。たんに釈迦さまが説いた経典ではないのだと。たんに釈尊が説いた経典なら証信序ではない。信を証明するかせんかは、こっちの責任である。「如是我聞」、我かくの如く聞きたまえり、という言葉からはじまっているということは、その釈尊の言葉によって救われた人が展開した経典だ。つまり、そこに信を証している。その言葉によって救われた人が、私はこの言葉によってかくの如く救われたのだという、そういう証明ですね。釈尊の言葉を証明しておくものが経典なのでしょう。その言葉に、この経典によって救われた人が求められて述べたという意味でございます。釈尊が説いたから、それで真実かどうかというのではない。お釈迦さまが説かれたから、ほんとうかうそかというなら、それならやってみにやわからないというだけの話だ。やってみにやわからないのではない。すでに釈尊の言葉によって救われたのだと。救われたものがここにおると、そういう言葉が「如是我聞」という意味でございます。だから、いわば証信序という言葉は証言だ。そうでございます。ようね。だから、これが諸仏の証言なので、この言葉自体が。歴史の中でこの言葉によって救われた人の証言という意味が証信序だ。たんなる経典ではない。ただお釈迦さまが説いたというものでない。

お釈迦さまが説いたから真実だともいえないし、親鸞聖人が言ったから真実だともいえないのです。そんなものは、ほんとうかうそかわかりません。しかし、うそではない、お釈迦さまの言葉によって救われた人が説いたと、こういう意味があるのでしょうか。救われたか救われなのだか、そんなことはわからないというのではない。救われた人の言葉なのだ。それが「如是我聞」という、あの一句にこめられているわけ

です。

三

それと発起序、その経典がどういう状況の中で展開するかという、その序分ですね。つまり発起序をおいているということの問題は時と場所でしょう。時と場所というのは時間と空間だ。具体的な場所をもち、具体的な時代状況の中で展開したのだというのが発起序のもつ意味です。どこか山の中でポワンと説かれたんじゃない。やっぱりそこには歴史的な時代性と、それから状況ですね。時代と状況をもっているのが人間です。それが発起序の内容ですが、もう一つ『観経』には、ご承知のように化前序というのがあるでしょう。化前の序です。化というのは教化ですわね。教化の前の序分ということです。

それがおもしろいですわね。経典の言葉としては、

一時、仏、王舎城耆闍崛山の中にましまして、大比丘衆千二百五十人と俱なりき。菩薩三万二千ありき。文殊師利法王子をして上首とす。
(聖典八九頁)

と、これが化前序といわれるものです。つまり、ここは王舎城ではないのです。王舎城において展開する教化の前です。こういう化前序というものを把握したのが、やっぱり善導のなみなみならぬ経典をみる眼のゆえんでございませうね。

■ 化前序

教化というのは教化の場だけが問題なんではない、教化の以前です。教化以前だ。説法の前が問題なのだ。王舎城で説かれる「爾時王舎大城」という、ここからが発起序といわれるのですけどね。だから昔から化前の序を発起序の中に入れるか入れないかという、いろいろうるさい論があるのでございますわ。ふつうの経典は証信序と発起序だけなのですわ。『大無量寿経』ならば、「一時仏、住王舎城 耆闍崛山中」と、同じように書いてありますから、それは王舎城耆闍崛山において説かれたものだということは発起序でもいいのではないかと、こうなりますけどもね。

■ 化前序がなぜ大事か

だけでも『観経』の場所は、その耆闍崛山の会座を没して王宮に出て説法された。そしてまた山へ戻って、またそこで王舎城の復演を阿

難はやるわけです。そうすると、「一時仏、在王舎城 耆闍崛山中」という、あの言葉は発起序に入らないではないか、『観経』の場合の発起序は王舎城ではないかと。耆闍崛山におられたということは王舎城と直接関係ないではないかと。『観経』に説かれている教化というのは王舎城において韋提希に向かって説かれた經典だ。だから、なんにもその前に耆闍崛山において千二百五十人の大比丘衆と一緒にあったということを書く必要はないかと、「爾時王舎大城」からはじめたらいではないかと。ところがそうではなしに、「耆闍崛山中」という言葉がちゃんと置かれている。直接に教化される場所でない。そんなものが置かれているのはおかしいではないかというのは、化前序は発起序とは別なのだという見方と、いやどんな經典にも発起序にはそのことが入っているのではないかという見方との違いですけどね。そこで化前序を発起序に入れるのか、それとも別にするかという……。学者というのは、そういうことでゴタゴタするものでございます。

だけでも、少なくとも善導大師は化前序というものを大事にした。その化前序がなぜ大事か。こういうと、化前序に説かれておった經典はいつたい何かと。王舎城に出てきて説かれた浄土の經典は浄土の觀想十六觀ですから、浄土の定散二善の教が説かれるけれども、つまりその前に説かれていた影響というのが、当然そこに考えられるのではないかと。それは皆さん方でもそうだわ。やつぱり人にものを言うときには、私らはとくにそうでございましてね。頭が悪いからなかなか頭が切りかわらないのです。ですから、あっちへいつたりこっちへいつたりしておりますが、前にしゃべったことが、次にしゃべるときにやつぱり影響が残っている、頭の中に。そんなもの、ケチなものでございしますが、やつぱり残っている。

前にしゃべったことの影響が出るのです。どうしても出ます。だから化前序、つまり王舎城の悲劇が起る直前に積尊が耆闍崛山において説かれておった經典はいつたい何だったのかということが問題なのでしょう。耆闍崛山、つまり道場です。そこでは大比丘衆ですから出家者ばかりですね。お坊さんに向かって説かれておった。その説かれていたものの内容が王舎城という具体的な娑婆の中で説かれるわけです。すると教法の反映ですね。そこに何らかの影響をあたえるのは当たり前ではないか。これは、この化前序というものを重要視する善導の着眼点なのです。そのときに耆闍崛山において説かれておったものが『妙法蓮華經』である。これは、蓮如も『御文』の中でいっているでしょう。「法華と念仏と同時の教」（聖典八一七頁）であると。

■ 法華と念仏は同時の教

『法華經』というのは、積尊一代仏教の中の真実の教だと、こういわれるのですわね。その『法華經』と『観経』、つまり王舎城で説かれた經典は同時だと。同時の教だと。このときに金子先生あたりは、なにも『法華經』でなくていいのだ、『大無量壽經』でいいではないかと

いわれませんがね。法華と念仏が同時の教だというのに対して、金子先生は『法華経』でなくて『大無量寿経』でいいではないですかと、こういわれるのです。僕はやっぱりそれではおさまらないのだわ。つまり、大事なのは法華と念仏が同時の教だという意味ですよ。つまり『法華経』の真実というのは、『法華経』の出世本懐というのは「開示悟入」でしょう。これは、仏智見を開き、仏智見を示し、仏智見を悟らしめ、仏智見の道に入らしむるという、これが『法華経』の出世本懐をあらわす言葉でございますね。一大事因縁と。仏智見を開き、仏智見を示し、仏智見を衆生に悟らしめ、仏智見の道に入らしめるといふ、こういう課題を、つまり如来自身を開くのだと。仏自身を開くのだと。如来ではない、釈迦自体の自内証を開くのだと。釈迦の悟りを開いて衆生に見せるということが『法華経』の中心課題なのです。これはおもしろいですね。

ところが、そのとき増上慢の比丘が真実を聞いたなら、つまり釈尊の真実を聞いたならば大坑に落ちんと。大坑というのは、大きな穴です。これは九州に行ってみるとわかりやすいですね。大坑というのは、つまり石炭を掘った穴ですわ。あの穴は怖いですね。見てみるとわからないですが、あんなところへおっこちたら助からない。大坑に落ちる、と。それよりもっと大きいのでしよう。大坑と。トンネルですけれども、トンネルといったら向こうは明るいんですけど、この穴はずっと暗い。

つまり、真実を聞いたならみんな救われると思ってるけれども、そうではないのでしよう。凡夫は真実を聞いたなら救われるところではない、真実を聞いたなら地獄へ落ちるのです。つまり、ほんとうの自分がみえたら救われるところではない。救われへんですわ。おそろしゅうて。お医者さんがよう言うわね、あんな癌だといわれたら、もうそのとき死んでしまう。へなへなど。真実は聞かんほうがいい。だからお医者さんと言わないですわ。今度来るときに息子さんを連れてきなさいと。本人には言わない。真実を聞かせたら、もう地獄へ落ちるしかありません。だから、五百人の比丘が全部山を降りたでしよう。増上慢の衆は全部山を降りていく。真実は聞けないのです。それで仏は舍利弗だけに、我、妙法蓮華を開かんといい続ける、最後まで。舍利弗に「汝今善く聴け、当に汝が為に説くべし」と。そして最後は、二仏並座で多宝如来と宝塔の中へ入って消えちゃうのです。

ところが、『観経』はまったく逆でしょう。最後のところで五百人の侍女がともに阿耨多羅三藐三菩提の心を発したと。五千の比丘が山を降りていった真実の經典が説かれる状況と、むしろ逆に、五百の侍女がこの『観経』を聞いて菩提心を発した。非常に対照的ですわ。つまり、『観経』のもっている意味みたいなものが『法華経』と無関係にやっぱり考えるわけにはいかないのですわ。だから善導大師はわざわざ化前序というようなものを非常に重要視するわけですね。

■ 実業の凡夫とともに『観経』を読む

化前序というものを重要視することの意味は、それまでの諸師が『観経』を解釈するとき、韋提希は大権の聖者であるといったでしょう。大権の聖者だと、凡夫ではないと。ところが化前序というものを大事にみたら、韋提希は実業の凡夫だという見方が成り立つわけでしょう。聖者でないのだ、凡夫なのだ。実業の凡夫とともに『観経』を読むということが善導大師の『観経疏』の独自性なのだ。「与韋提等獲三忍」ですわ。韋提と等しく三忍を獲ると。だから善導大師にとって『観経』というようものは、お釈迦さまと韋提希の話ではない。お釈迦さまが韋提希に向かって説かれた經典でない。お釈迦さまが善導に向かって説かれた經典なのです。親鸞聖人は、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」と、これは『大無量寿経』の読み方でしょう。善導大師はそうではない、『観経』の十六観は善導一人がためなりと、そう読んだのです。韋提希というような他人の話ではないのですわ、自分の話だ。自分と釈尊との対話なのだ。

四

だからここで「人をして欣慕せしむ」といつているけれども、「人」ではない、善導自身だ。善導自身をして欣慕せしむる。そうすると、はじめて釈尊の教え、つまり仏教、これはまたいろいろ問題が出てきますが、善導大師は厳密に、仏教と仏意と仏願、この三つを厳密に区別しますね。仏の教えというようなものが、たんに論理的なものでなくて、客観的に解釈されるというようなことではなしに、それはまさしく発遣の声と聞いた。つまり二河譬の中に出てきますね。釈迦の発遣です。教えというのはたんなる教えでなくて、「いけ」という言葉です。発遣の声としての『観経』の読み方ですね。ただ解釈しているのでなく釈尊の声を聞いたのです。

「いけ」という声です。それが諸師の読み方との違いなのです。つまり、諸師は韋提希を大権の聖者とみているわけです。諸師は大権の聖者とみただけですが、善導大師は実業の凡夫とみただけです。その違いです。その聖者ではないのですが、親鸞聖人は、また「権化の仁」と読み替えをするのですけどね。そこがなかなか面倒ですが。

■ 韋提希は善導自身

少なくとも善導にとつては、韋提希というのは一人の人でない、善導自身でございましょうね。「与韋提等獲三忍」と。『観経』の流通分

のところの三忍というのは喜・悟・信の三忍です。『観経』をみていただきますとでてきます。

この語を説きたまう時に、韋提希、五百の侍女と、仏の所説を聞きて、時に応じてすなわち極楽世界の広長の相を見たてまつる。仏身および二菩薩を見たてまつることを得て、心に歓喜を生ず。
(聖典一二二頁)

■ 喜忍・悟忍・信忍

と、これは喜忍です。歓喜の喜ですね。それから「未曾有なりと歎ず。廓然として大きに悟」る、これが悟です。それから「無生忍を得」と、これが信ですね。喜・悟・信の三忍といわれております。ここに、「心生歓喜。歎未曾有。廓然大悟、得無生忍」という、これが善導が韋提とともに三忍を獲るといわれている三忍です。「与韋提等獲三忍」と「正信偈」にうたわれているのですが、これは大事なことです。心に歓喜を生ず。未曾有なりと歎ず」と。仏法に遇うということは、「未曾有なりと歎ず」と書いてあるが、未曾有の自己をみるのです。仏法に遇うということは、いまだかつてみたことのない自分に出遇うという意味をもっているのでしょうか。

そして「廓然として大悟」する、悟りですね。王舎城の七重の牢獄というのは狭いのではないのでしょうか。そういう七重の牢獄において廓然としておる。広いのです。そして「無生忍を得」と。いかなる状況においても耐えることのできる心の力を得るといふことです。これが喜・悟・信の三忍です。ほとんど生きることの絶望的な状況の中にあつて、生きることの喜びを得、牢獄の中にあつて廓然とし、そして、どんな状況にあつても耐えることのできる信念、存在の力です。そういうものを獲得するというのが『観経』のもつ意味でしょう。そういう読み方をしたのは善導だけでしょう。それが善導の『観経』の読み方全体を決定づけてくるわけです。ちよつと休みましょうか。

五

要するに、『観経』というものが一経両会ですわね。一経両会の経典だといわれるときに、化前序というものに対する着眼がある。『法華経』と浄土の教との関係ですね。つまり『法華経』は教が真実であるけれども、真実を聞くべき機の問題に対する配慮というものがなくないわけでしょう。つまり真実は真実を聞きうる天分をもたないと、真実を聞く条件が満たされなにかぎり、真実は聞けないのだ。真実を聞く条件が満たされなにかぎり、真実を聞くことによつて救われるところではない、むしろ地獄に墮ちるのだ。そういう課題を克服できない。真実ということだけなら、いかに真実であつても、真実であるというだけなら、まさに虎を市に放つがごとしでございましてね、その真実を

いかに真実ならざるものの中において明らかにするか、という課題には応えられない。これがやっばり大事な問題ではないのでしようかね。

■ 七科全部が七縁

だから、耆闍崛山において説かれていた真実の教というものが、ある意味では王舎城というまったく状況の違ったところで展開される歴史的な機縁ですね。『妙法蓮華経』というような、つまり仏教の真実というものが、一切衆生のものとなっていく機縁、縁というようなものが『観経』のもつ重要な、大乘経典における位置を示しておる。だから善導大師は、ご承知のように序分の七科という科文で示されます。その七科全部が七縁ですね。七つの縁です。縁として理解する。

『観無量寿経』の科文を見ますと、九八三頁です。そこには発起序の七科のところの、その一科は化前序になっていますけど、これも縁にしますから七縁というのです。発起の七科を七縁と、全部、縁という意味で理解できるわけでございますね。これは有名な善導の科文です。化前というものを、まさしく化前の序として理解したときに、王舎城の悲劇というものが、たんなる新聞の三面記事でなくて、如来の真実というものが一切衆生のものとなる縁、歴史的機縁となったということであらわそうとするわけですね。

そのところでは、「釈迦仏、この『観経』に三福・九品・定散二善を説きて、かの仏の依正二報を証讀して、人をして欣慕せしむ」（聖典二一六頁）と。ここに三福・九品・定散二善という理解のしかたであります。『観経』自体は全体的な見方からいいますと三福を説いたのです。三福といいますが、世福・戒福・行福ですね。つまり、世・戒・行の三福です。

■ 『観経』は福德蔵

世福というのは、いわば世俗的な幸せですわ。戒福というのは、仏教語で戒福というのですが、戒律ですわ。簡単にいうと倫理的幸福である。それから行福というのは宗教的幸福というものでしょう。しかし一貫して福德蔵でしょう。『観経』は福德蔵です。ですから三経といいますが、三経三蔵といえますね。ご承知のように『大無量寿経』は福智二蔵です。福と智です。智慧ですね。福智蔵とこういいますね。『阿彌陀経』は功德蔵ですね。如来の功德蔵です。『観経』の場合は福德蔵です。福德、幸せということです。

■ 汝いま知れりやいなや

だから、お釈迦さまは韋提希が阿彌陀仏の浄土に生まれんことを願う、散善顕行縁のところには一貫して「汝いま知れりやいなや」（聖典九四頁）という言葉が使われていますね。「汝今知不」という言葉が使われている。汝いまこそ知れりやいなやです。これは大事なことですわ。いままで知らなかったのです、いままでわからなかったことがわかった。阿彌陀仏の浄土を願うことによって、いままで知ることができ

なかったものがいまわかった。浄土を願うことよって、自分の全生活が反省されるのです。いまこそ知れりやいなやというのは反省という意味です。反省というのは、何でもないことのように思っているけれども、反省ということが福なのです。三福といいますが、反省ということが福德なのです。人間における福德蔵の意味です。宗教といいますが、やっぱり宗教の基準となるのは人生の反省です。自分の人生を反省することです。反省のないものには幸福なんてない。幸福というようなものは、反省ということを条件としてはじめて理解できるのでしょうか。

たとえば、戦時中にはイモづるばかり食つたものが、それがいまご馳走ばかり食べている。それでも文句をいつている。反省してみると文句いえないということがわかる。反省しなかったら、もつとうまいものが食いたいと、こうなる。だから反省というようなことは誰だったか、感激して読んだ覚えがありますが、反省ということについて哲学的な分析をしていた人がおったのですが……。誰だったか知らないかね。若いときに読んだ本ですけど。

反省というようなことは大事なことでないですか。いまみんな忘れているのは反省です。自分を振り返るといふことです。他人のことばっかりいつているけど、己れのことを振り返ることを忘れているわ。反省ということが、やっぱり大事なのではないですかね。それこそ人間全体の幸福のために、幸せのために反省する。反省という概念を忘れたということは問題ではないですかね。

だから、汝いまこそ知れりやいなや、「汝今知不」。僕はこの言葉は好きな言葉だ。『観経』の中で一番好きな言葉です。「汝今知不」。汝いまこそ知れりやいなやと。いままで忘れて、忘却していたものが、つまり王舎城の現実、韋提希の欣求の縁というものがおこってくる。宿縁というようなものへの反省です。韋提希が見忘れていた自分の人生に対する反省ですね。

つまり、仏法というようなことをいうけれども、仏法というものにはじめて出遇うたのではないのでしょうか。生まれたときから出遇っているのです。出遇っているのだけれども、それを知らずに過しているのだ。気づいてみれば全部が仏縁であったと。なんかそこにいまだかつて見たことのない自分というようなものに気がついた韋提希ですね。それに向かって、汝いまこそ知れりやいなや、と。

六

その前に釈尊は「即便微笑」（聖典九三頁）したといっているわね。ニコツと笑ったと。それは韋提希自身が韋提希自身に気づいたときに

「汝いま知れりやいなや」という言葉で釈尊が韋提希の宗教的覚醒、めざめというものを非常に大事に確認を迫っておられる。わかったかという、そういう感動がそのまま表わされているのが「汝今知不」という言葉だろうと思うのですがね。しかし、いずれにせよ、そこに世福・戒福・行福というような三つの幸せですね。なんか、どれ一つもむだにせんでしよう。世俗的な幸せなんて意味ないのだとはいわない。

■ 三福の世界

これはこのところでしゃべる問題ではないかもわかりませんが、世福というのは、「かの国に生まれんと欲わん者は、当に三福を修すべし」（聖典九四頁）と。つまり浄土というけれども、それは三福の世界観です。『観経』の浄土というのは三福の世界観です。その三福というのは何だというたら、

一つには父母に孝養し、師長に奉事し、慈心ありて殺せず、十善業を修す。二つには三帰を受持し、衆戒を具足し、威儀を犯せず。三つには菩提心を発し、深く因果を信じ、大乘を誦誦し、行者を勧進す。

（聖典九四頁）

と、この三つの幸せです。一者は世福、二者は戒福、三者は行福です。幸せの条件だ。浄土往生の条件ですわ。浄土の世界というのは、そういう三つの幸せをあらわす世界観です。それが「諸仏の浄業の正因」であると、こういうのでしょうか。で、これを善導は「散善顕行縁」と科文するわけですが、散善というのは、諸師はもうこれで終わっているとみたわけです。諸師は、十六の観想全部が定善である。三福は、散善三福というのはここで終わっているのだと、こうみたわけです。これが諸師の理解ですわ。十六の観想全部が定善だ。「息慮凝心」ですわ。慮りを息めて心を凝らす、つまり思惟ですわ。「教我思惟」の内容です。我に思惟を教えたまえという、その思惟の内容が十六の観想だと諸師はみたわけです。

ところが、善導はそうみなかった。善導は、この三福を説いたものが九品なのだと。三福九品と一口にいいますが、その九品というものが三福の展開なのです。それはそのとおりですね。面倒ですけども、ついでのことですから言っておきますが、三福を説いたのが十四、十五、十六観でしょう。そこに「上品上生者」と。「上品上生者」の中の三福とは何かというと、世・戒・行の三福ですね。「何等為三」とありますが、

何等をか三つとする。一つには慈心にして殺せず、もろもろの戒行を具す。二つには大乘方等經典を誦誦す。三つには六念を修行す。回向發願してかの国に生ぜん願ず。

（聖典一一二頁）

と、これは世・戒・行です。世福・戒福・行福と全部入っているでしょう。

それから、「上品中生者」が、

必ずしも方等經典を受持読誦せざれども、善く義趣を解り、第一義において心驚動せず。深く因果を信じて大乘を謗せず。

(聖典一一三頁)

これは行福ですね。それから、その次の「上品下生者」のところに、やはりここにも「因果を信じ、大乘を謗せず」という言葉が出ております。

因果を信じ、大乘を謗せず。但無上道心を発す。

(聖典一一五頁)

と、発菩提心です。これも行福です。

それから、「中品上生者」です。ここには「五戒を受持し、八戒齋を持ち、諸戒を修行」(聖典一一六頁)すると、これは戒福です。行福はありません、戒福ですね。

それから、「中品中生者」のところでは、

もしは一日一夜、八戒齋を受持し、もしは一日一夜、沙弥戒を持ち、もしは一日一夜、具足戒を持ちて、

(聖典一一六頁)

と、これも戒福ですね。それから、「中品下生者」のところには、「孝養父母、行世仁慈」という言葉が出てきます。これは世福です。戒福でなしに世福です。

■ 下品は三福に入らない

ところが、この三福は全部、上品と中品で終わるのです。下品は入らないのです。つまり、下品というのは何かといたら地獄行きのものです。救われざるものです。その救われざるものが善導にとって一番問題だったのでしよう。実業の凡夫というところには、まさしく下品三生。下品上生、下品中生、下品下生のもはどのようなのだと。三福九品定散二善を説いた、善を説いたのだけれども、問題は下品三生だけは善は説いていない、悪なのです。

悪といえますけれどね、善悪といっても悪いことをしたものという意味ではないのでしよう。どうもそこらへんが、善悪という道徳的な意味でしかとらえられません、宗教的な悪というのは、もつと深い意味をもっているのです。救われざるものだと。悪といっても救われるものは悪とはいわない。つまり仏法においても救われざるものを悪人という。救われんものが九品を説くことによって明らかになってきた。そこに韋提希の存在があるし善導の位置がある。「正信偈」には、「善導独明仏正意 矜哀定散与逆悪」とありますね。

たんに定散の機とはいっていない。逆悪の機までであるでしょう。あれが善導の読み方です。「矜哀定散」は善人ですわ。「与逆悪」というのは悪人ですわ。定散二善を説いたということの意義は、むしろ逆悪を撰すということ明らかにせんがためにある。こう読んだのです。

三三四頁に、「序分義」の言葉ですが、三福、散善顕行縁のところの釈文ですが、

「欲生彼国者」より下「名為浄業」に至るまで已来は、正しく三福の行を勧修することを明かす。これは一切衆生の機に二種あることを明かす。一つには定、二つには散なり。もし定行に依れば、すなわち生を撰するに尽きず。これをもって如来、方便して三福を顕開して、もって散動の根機に応じたまえり、と。
(聖典三三四頁)

そこに、「定行に依れば、すなわち生を撰するに尽きず」という言い方ですね。その「生を撰する」というのは、ご承知のように、あっちへ飛び、こっちへ飛びするようですが、二三四頁に同じ「序分義」の言葉が「散善義」の引文の直前に引いてあります。

この五濁・五苦等は、六道に通じて受けて、未だ無き者はあらず、常にこれに逼悩す。もしこの苦を受けざる者は、すなわち凡数の撰にあらざるなり、と。
(聖典二一四頁)

■ 凡数の撰にあらざるなり

と。この「凡数の撰にあらざるなり」という言葉が「もし定行に依れば、すなわち生を撰するに尽きず」という言葉に対応させられているわけです。だから、九品の機を説いたということは、散善九品を説いたことによつて下品三生というものが救われることを明かさためである。下品三生というものが救われないということではない、救われないものであるという自覚の中で、はじめて浄土の九品往生の意味を、浄土の意義を明らかにせんがためであるとみたわけですね。そこに善導の『観経』解釈というものの、まさに古今楷定といわれるゆえんがあるわけです。

七

■ 依報莊嚴は浄土の環境

だから、「かの仏の依正二報」(聖典二二六頁)、つまり浄土の環境と浄土の人ですね。これは依報莊嚴と正報莊嚴です。依報莊嚴というのは浄土の環境でありますね。第一観から第七華座観までですね。第八像観から十三観に至るまでは、阿弥陀仏と観世音と、それから大勢至

ですね。この三尊です。阿弥陀仏と観世音と大勢至です。この三尊を見たてまつることを現前三昧というのですわ。諸仏現前三昧という。善導大師は『般舟讃』では般舟三昧ともいっています。見仏とこういいますが、仏を見るといっても、これはもつと考えてみなければならぬですね。仏さまを見るといっても、阿弥陀さんだけではないのですわ。観音、勢至も一緒に入れているのです。「弥陀観音大勢至」（聖典五〇五頁）だ。弥陀、観音、大勢至を見ると。

だから、そこではじめて「欣慕」ということが成り立つのです。根源的憧憬という言葉がありますが……、欣慕ですね。欣慕は現実でもなければ事実でもない。欣慕は欣慕だ。現実でもなければ事実でもない。そういうことが大事でしょう。欣慕というものが事実だとはいつたりやせん。欣慕は欣慕だ。願生彼国の心です。浄土を欣慕する心です。

ところが、法然はそれを廃立にまで高めるのです。つまり欣慕ということの意味は方便ということでしょう。発遣せしめるのですから。浄土へ発遣せしめるという、その発遣せしめるということは、いけといふことは歎び、欣慕せしめるという意味でしょう。いけといわれてもいけりやせんです。いけといふことは欣慕せしめるということです。欣慕という意味をもって『観経』を読んだのが、先ほど言いました三福・九品・定散二善なのです。欣慕ということを基準として『観経』を読んだのでしよう。欣慕を立場として『観経』を読んだ。つまり欣慕というのとは方便という意味です。

■ 欣慕の積から法然の廃立の理論がうまれてくる

だから方便ということなら廃立だと、方便は捨てることだと。こう読んだのは法然ですわね。定散二善を捨てて、そして念仏の一行に帰すべきだと、こういったのは法然です。だから欣慕の積から法然の廃立の論理が生まれて来るのですが、しかし、廃立といってしまつたら、欣慕の意味はありやせん。そうではないかね。廃立というのは、むしろ逆に、廃立ということによつて方便という意味はなくなるのではないかね。不回向になってしまいます。欣慕には欣慕独自の意味があるはずですよ。

■ 欣慕は宗教的精神のいのち

だから親鸞は廃立といわないのではないかね。「仮門の教、欣慕の積」（聖典三四四頁）と読んだ。それは善導の解釈というものの独自の意味を認めたのでしよう。「仮門の教、欣慕の積」だと。廃立といつたら捨ててしまうのです。捨てることにも意味があるということもいえないことはないけどさ。そのことによつて逆に善導がいわんとした欣慕、つまり宗教的感情だわ。宗教的感情というものを捨てちゃならないということがあるのでないかね。それは、事実でもない、現実でもない、欣慕は欣慕なのだ。欣慕は欣慕である。欣慕ということは宗教的精

神にとって否定できないことではないかね。浄土を願うということは喜び、「欣求真実」というのはね。喜びが宗教的生命ではないですかね。欣慕というようなものは宗教的精神のいのちといってもいいわね。近頃よく願い願いというようなこというけどね、願いといってもいいけれども、願いというのは何か、あんまりいいよるとしつこうなつて、いつも豚の角煮を口の中に放り込んでいるみたいな感じになつて、欣慕という言い方のほうがいいのではないかね。

金子先生は憧憬という言葉が好きだったね。曾我先生は憧憬というのはあんまり使われていないのですね。あんまり憧憬している顔ではない。やっぱり曾我先生は願生だ。善導のもっている感覚というのは欣慕というようなものではないですかね。この頃は、『浄土論』とか『論註』がはやっていて、だからよけい欣慕の精神がなくなつてもうてき。理屈でわからなければ話にならないということになつていてけれども、僕はそういう理屈も大事だろうが、理屈の前に欣慕の精神を回復しなければならぬのでないかという気がするが、いかがなものでございます。

八

■ 欣慕の心の中に願生の一心を開く

僕は「『観経』を深信」せよという七深信のこの言葉の中に、釈尊の発遣の声を、発遣の声といひましてもね、『観経』というのは真実そのものではないのです。欣慕ですから、仮門だから、真実そのものではない。真実そのものは『観経』の背景にある、つまり『大無量寿経』だ。『大無量寿経』というものは『観経』の背景にある。欣慕の背景にあるのは願生心だ。欣慕なくして願生をいうから、抜身をぶらさげているのと一緒だ。欣慕をぬきに、つまり人間のそういう欣慕の感情をぬきにして願生願生といっているのではないかね。そうでなくて欣慕の心の中に願生の一心を開いていくのだ。願生心から欣慕の心は生まれないのではないかね。やっぱり仏法を聞くことの喜びがないとき、そういうことが大事だ。欣慕の積というもののもつ意味ですよね。

発遣の声というのは、『大無量寿経』に真実そのものは説かれているけれども、『観経』は真実そのものが説かれたのではない。真実そのものは説くべきものではない。そうでしょう。真実そのものは説くべきものではない。解釈すべきものではない。だから善導はその一線を守るのだ。『観経疏』というものはつくったけれども、『阿弥陀経』は『法事讃』でしょう。『阿弥陀経』解釈なんてやらんわ。『法事讃』です。『大経』解釈もやらない。

真実そのものは説けるものではない。『観経』は説けるのでしよう。釈迦の発遣と善導、つまり釈迦と善導の対話です。釈迦と凡夫との対話です。こういう意味をもっているのです。けれども、『大無量寿経』になると、これは仏々相念です。釈迦と阿難と、經典の構造はそうなっています。釈迦と阿難となっていますけれども、阿難はあれは媒介です。むしろそこに説かれようとしていることは、『大無量寿経』は釈迦と阿難との対話だ。真実と真実との対話です。だから阿難は二度起座しているでしよう。二へん起っているでしよう。一番最初は、釈迦に向かつて阿難は合掌礼拝する。もう一つは釈尊にうながされて阿難は、「汝起ちて」無量寿仏を礼拝せよと、こういわれているでしよう。ここでは釈尊を拝んでおろのではない、無量寿仏を拝めといわれて、無量寿仏に阿難は礼拝している。だから阿難は媒介なのだ。

あそこでの問題は、釈尊と阿難の対話です。釈迦・阿難の対話だ。仏々相念です。『観経』は『観経疏』をとおしてみると、善導と釈尊との対話です。『阿弥陀経』は対話がないのだ。無問自説だ。ただそこにあるのは、諸仏称讃です。『阿弥陀経』というのは諸仏の大合唱ではないかね。諸仏の讃嘆ですわ。釈迦だけでは、諸仏が讃嘆するのです。それを証勸という。

十方恒沙の諸仏、一切凡夫を証勸して決定して生まるることを得、と深信するなり。

(聖典二一六頁)

でしよう。諸仏の証勸です。称讃ではない、証勸です。勧めです。

良に勧めすでに恒沙の勧めなれば、信もまた恒沙の信なり、

(聖典三四五頁)

とあるですね。まあここに問題はあるのですけどね、恒沙の勧めだから信じているのを難思往生というのでしよう。難思議往生というのは恒沙の勧めも突破するのです。それは後の問題ですが。

だから欣慕の釈というかぎり、これはあくまで欣慕は欣慕であって現実でも事実でもないのだ。現実でも事実でもない。しかし、そこから真の現実がはじまってくるのではないかね。はじめから現実とか事実とかあるのではない。あるという思いはあっても、そんなものは思っている現実だ。だいぶ違う。仏法というものに、つまり『観経』というものに出遇ってはじめて、釈迦の教えに出遇ってはじめて真の現実を求める道がはじまっていく。そういうところに「『観経』を深信す」という言葉があるのだらうと思うわけです。これくらいにしときましようか。

まあ憧憬とか欣慕というけれども、端的にいえば希望ではないかね。希望だ。韋提希に生きる希望を与えたのでしよう。韋提希に必要なのは生きる希望だったのだ。宗教というのは、やっぱりそういう希望というものが大事なのではないかね。希望というのはいのち。いのちというのは、人間のいのちの意味というのは希望ではないかね。『観経』で歓喜心を生ずといわれているけれども、歓喜心というのは希望でしょ

う。あれはマルセルですか、「希望はいのちの姉妹だ」と。女姉妹だと、こういった。いい言葉だね。男兄弟ではない、女姉妹だ。あんたら、女姉妹をもたんとわからない。希望はいのちの姉妹だ。女姉妹だと。なかなか含蓄のある言葉ではないですか。女姉妹ほど憎たらしいやつはおらない。けど女姉妹ほどやさしいものもおらないのです。

あれはうまい言い方したものだね。やっぱりやさしいということは大事なのですよ。宗教心というものは、やっぱりやさしく扱わないけませんわ。宗教心を、なんかよく同朋会館でもよう文句を言われているのですわ。せっかく同朋会館へ出てきて、宗教心をもったような人をパンパンとやっつけるものだから。やっぱり安田先生ではないが、芽が出たときには大事にしなければいけないです。しかし芽が大きくなっているのに大事にしたら過保護です。芽がやっぱり大きくなってきたら、もう被いをとらなければいけない。そうせんといつまでたつてもヒョロヒョロです。出た芽は大事にしなければいけないけど、いったん出た芽は、やっぱりときには雨風にあてんならないということはありますから。

ここでは『観経』そのものを問題にするというより、善導の『観経』解釈の独自性みたいなものが、欣慕の積というところで明らかにされればいいと思うのです。まず阿弥陀さんの言葉を信ずるよりも、「釈迦・諸仏の弟子なり」（聖典二四五頁）といつているでしょう。釈迦の弟子ということが成り立つのは『観経』です。諸仏の弟子ということが成り立つのは『阿弥陀経』ですわね。だけど弥陀の弟子とはいわれないでしょう。阿弥陀さんの弟子であるとかないとかといわない、子どもです。仏子だ。仏弟子ではない。だから、ここで『観経』を信ずる、『阿弥陀経』を信ずるとこういつたときには、その信という言葉の内容は信仰ということよりも、具体的には弟子という意味ではないですか。弟子となると。

釈迦の弟子という意味と、諸仏の弟子という意味は違うのでしょうか。親鸞聖人は、

「真仏弟子」と言うは、「真」の言は偽に對し、仮に對するなり。「弟子」とは釈迦・諸仏の弟子なり（聖典二四五頁）

と。たんに釈迦の弟子だけではない、諸仏の弟子だと、こういう意味がある。そのもう一つ前には何かというと弥陀の子だ。そういうことが言外にあるのでしょうか。釈迦・諸仏には捨てられても弥陀には捨てられん。

（一九八〇年七月十七日）

第十四講

宮城
顛

第十四講

愚禿鈔 下

聞^{キキテ}「賢者信^ニ」 頭^ス「愚禿^{トクガ} 心^ニ」

賢者信^ハ 内賢^{ハニシテ} 外愚^ハ也

愚禿^{トクガ} 心^ハ 内愚^{ハニシテ} 外賢^{ハナリ}也

唐朝光明寺和尚 『觀經義』(散善義)云

「先就^ニ上品上生位中^ニ、乃至^一 一從^ニ仏告阿難^ニ已下、即双^{ベテ} 標^ニ三意^ノ、一^ニ 明^ニ告命^ヲ、二^ニ 明^ニ弁定^ヲ 其位^ヲ。此即修^{スル} 大乘上善^ノ 凡夫人也。

三從^ニ若有衆生^ニ下、至^ニ 即便往生^ニ已来、正明^ニ總^{ジテ} 舉^{コトヲ} 有生之類^ヲ、即有^ニ其^レ 四^ノ、一^ニ 明^ニ能信之人^ヲ、二^ニ 明^ニ求^ニ願^ヲ 往生^ニ、三^ニ 明^ニ心多少^ヲ、四^ニ 明^ニ得生之益^ヲ、四^ニ 從^ニ何等為^ニ三^ノ下、至^ニ 必生彼国^ニ已来、正明^ニ下^ニ弁^{シテ} 三心^ヲ以為^{コトヲ} 中正^ト 因^ト。即有^ニ一^ノ 一明^ニ世尊隨^テ 機^ニ 頭^レ 益^ヲ、意密^ニ 難^レ 知^リ、非^ニ 仏自^ニ 問^ニ 自^ニ 徵^ニ 一^ノ、無^キ 由^レ 得^レ 解^ヲ。二^ニ 明^ニ 如来還^テ 自^ニ 答^ニ 一^ノ、前^ニ 三心^ノ 之^レ 数^ヲ、

(真聖全二・四六四頁)

愚禿鈔 下

賢者の信を聞きて、愚禿が心を頭す。

賢者の信は、内は賢にして外は愚なり、

愚禿が心は、内は愚にして外は賢なり。

唐朝の光明寺の和尚の『觀經義』に云わく、

「先ず上品上生の位の中について、乃至 一に「仏告阿難」より已下はすなわち双べて二の意を標す。一に告命を明かす。二にその位を弁定することを明かす、これすなわち大乘の上善を修学する凡夫人なり。二に「若有衆生」より下「即便往生」に至るまで已来は、正しくすべて有生の類を挙ぐることを明かす。すなわちそれに四あり。一には能信の人を明かす。二には往生を求願することを明かす。三には発心の多少を明かす。四には得生の益を明かす。三には「何等為三」より下「必生彼国」に至るまで已来は、正しく三心を弁定してもつて正因とするこ

とを明かす。すなわち二あり。一は世尊機に随いて益を顕すこと、意密にして知りがたし。仏自ら問うて自ら徹したまうにあらざるは、解を得ること由なきことを明かす。二は如来還りて自ら前の三心の数を答えたまうことを明かす。

(聖典四三五〜四三六頁)

今月は藤元君が都合が悪いということで、急ぎよおはちが回ってきたのですが、今日、先月の講義録をいただきまして……。まあいざれにしても前に進むというより、また元へ戻ってしまうので申し訳ないのですけれども。一応、やはり藤元君にずっと進めてもらいたいと思えますので、じつは東京のほうで『愚禿鈔』下巻を読まなければならないようになりまして、あらためて『愚禿鈔』の下巻のはじめのところを見ておりまして、いろいろと問題を感じた点がございませう。ですから、最初のところをふまえてほしい全体を見通すことになるかと思えますが、復習のつもりで今日は後戻りをしていただきたいと思えます。

『愚禿鈔』下巻であらためて、いわゆる述題の文が上巻と同じようにおかれているわけですね。

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。

愚禿が心は、内は愚にして外は賢なり。

(聖典四三五頁)

と。この言葉が上下両巻に同じようにおかれているということがまず注意されるわけでございます。つまり、そこに思われますことの一つは、一応、この『愚禿鈔』というのには上下両巻に分けられていて、説かれてあります文をみましても、まったく異なった、上巻のほうは教相判釈、下巻のほうは善導大師の三心釈が中心になっている。まったく違うことが説かれているようですが、しかもそれが一つなのです。言いかえれば同じことを説いている。同じことを説いているということを表わしている。同じ言葉が上下両巻の巻頭におかれているということが、少なくともですね、そこに同じところと申しますか、まなこいいますか、そういうものによっているということが、上下両巻ともにおかれているということの一つ示されているかと思えます。

しかし、同じことと申しても、それはただ、ずうっと一貫して同じことが説き続けられておって、それを分量が多いから上下両巻に分けたということではない。そういうことであれば、また逆に、こういう言葉を上下両巻のはじめにおく必要はないわけでございます。そこに同じことだけでも相対しているといえますか、相い向かい合っている。上下両巻が相い向かい合っている一つのことを表してきている、そう

という意味がまず思われるわけでございます。

■ 上巻は教相判釈

表から申しますと、上巻というのは教相判釈ですね。二雙四重の教相判釈による展開がそこにあるわけでございます。本来、教相判釈というものは、いろいろに説かれた仏一代の教を、教えというものを一つの立場から位置づけていく。多くは自分の立場を、自分がそれに依っている経典のすぐれていることを論証していくという意味が、教相判釈ということにはあるわけでございます。

しかし、親鸞聖人が七高僧をとおして、そこに二雙四重の教判として明らかにしてくださいました教相判釈というのは、そういう一つの立場で全体を位置づけるというような、そういうものではない。そうではなくて、それぞれに説かれた教を根底まで極めて、そこに一貫している一つのいのちを明らかにしてこられたのが二雙四重の教判です。表に説きあらわされたすがたはそれぞれに違う。けれども、そういうものを、それぞれのすがたを生み出してきたいちばん元ですね。

■ 仏一代の説法の根帯を明らかにする

藤元君がよく宗教というのは人間存在における根帯である、根源的連帯ですね。根源において、あらゆる人間存在を貫いて結びつけている。そういう根源的連帯を明らかにする。宗教というのはそういう人間存在における根底の問題だと、根帯の問題だと言いつつありますが。その言葉を借りれば、あらゆる仏一代の説法の根帯ですね。仏一代の説法の根帯を明らかにする。それが二雙四重の教判として展開される教相判釈でしょう。そういうことを宗祖は、つまりあらゆる教を一貫する根源的なるいのちを七祖として教えあげられます。そういう高僧方から学ばれた。その意味で「賢者の信」というのは、そういう七高僧に代表される。近くは法然・善導でございますが、「賢者の信を聞きて」という賢者というのは、そういう一代仏教の根帯を明らかにされた、そこまで教を極められた人なのでしょう。そこまで教を極めた人を賢者という。

ですから、賢者に対して「愚禿が心は」と。愚禿の禿には、禿という文字にはご承知のように、中途半端ということがありますね。いわゆるツルツルにはげている意味の禿ではない。少し毛がボソボソと生えてきている、しかもきちつとは生えていない。そういう中途半端なすがたが禿でございます。

ですから賢者というのは、仏道の根源を極められた人ということから申しますと、仏道を貫くいのちを明らかにするまで一つの道、それぞれの道を極められた人ということで申しますと、愚禿というのは仏道に立ちながら、そこまで極めえないもの、中途半端なものということで

す。

二

■ 仏教に遇いながら仏意を明らかにできないものが愚禿

これは、上巻の最初の「聖道浄土の教について、二教あり」（聖典四二三頁）、ここから二雙四重の教判がずっと展開してくるわけですが、その宗祖の言葉が終わって、引文の一番最初におかれているのが「光明寺和尚の云わく」（聖典四三二頁）であります。善導大師の言葉ですね。いわゆる「勸衆偈」でございます。それが、「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」（聖典同頁）と、これが愚禿なのです。「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」と。そこに、仏道に立ちながら仏道に徹しえない。仏道に立ちながら仏道の底まで極めることのできない。その意味で中途半端ですね。どこまでいっても、いわゆる仏意が明らかにならない。仏教についての知識は明らかになっても、仏のこのころ、仏のいのち、仏法のいのち、そういう仏意が明らかにならない。ですから、ある意味で仏教に遇いながら仏意を明らかにできないものが愚禿なのでしょう。仏道をその根底まで極めえなかつたものです。

「賢者の信」という、その信というのは仏意に遇うたところです。教えを掘り下げて仏意を明らかにしたところです。そのころを、信を聞いて愚禿が心をあらわす。ですから、その心は賢者の信を聞いた心ですね。ですから『愚禿鈔』というのは、宗祖が学ばれた仏道、賢者の信を聞かれた心を述べられているのが『愚禿鈔』であります。そういつていいかと思えます。

で、そこに、上巻をとおして下巻に、この『観経疏』による善導大師の三心釈があげられていく。ですから、三心釈は、上巻に述べられた仏教の歴史全体を受けとめる心なのでしょう。われわれが仏教の歴史に立ち、仏教の歴史に生きるという、その仏教の歴史を真に生きるというときに、そこに問われているのが三心釈です。仏法の中の一つの問題ではない。仏道の中でとくに三心釈に興味があるということでない。愚禿が心を展開したら三心釈です。賢者の信を聞いた愚禿が心を展開したのが三心釈です。

■ 唐朝の光明寺の和尚

下巻の最初に、善導大師につきまわして、わざわざ「唐朝の光明寺の和尚の『観経義』に云わく」（聖典四三五頁）といわれていますが、その「唐朝の光明寺の和尚」といわれていますことも、いろいろいわれるわけですが、やはり一つには、仏法の歴史をとおして見ているという

ことでしよう。「唐朝」というのは、一つの歴史的課題になったときであります。そこに「先ず上品上生の位の中について」と。まあこれはいわゆる三心釈が説かれている場所をあげているわけでございますが、ここにも、これは後のほうで問題になるわけですが、これは經典に返してみますと、

仏、阿難および韋提希に告げたまわく、「上品上生」というのは、もし衆生ありて、かの国に生まれんと願すれば、三種の心を発してすなわち往生す。
(聖典一一二頁)

と。そこに、「若有衆生、願生彼国者」と、こういう言葉から始まっておりますね。そこに、これは經文の文字すらで申しますと、ここにも一人の人有つて、彼の国に生まれんと願するならばと。このように、もし人有つてという意味でふつうに読んでいくわけですが、しかし、じつはただそれだけではない。「若有衆生、願生彼国者」という言葉は、そこに一人の衆生あるならば、それは願生彼国者だと。

人を願生彼国者としてみたということがあるのでしょうか。おおよそ人間というものを願生彼国者とみた。「若有衆生」というのは、たまたま人有つてということではない。もし、それが人間であるならば、衆生であるならば、それは願生彼国者だと。まあ大変きつい言い方になります。これは「行巻」の標拳の文、一五六頁です。そこに、この標拳の「諸仏称名の願」、それは「浄土真実の行」だと。これはご承知のように、宗祖の御真筆本をみますと、「浄土」という字は横に書いてある、後から付け加えているかたちです。はじめに「真実の行」と書いて、右肩に「浄土」と付け加えられている。それから次の「選択本願の行」、これについては真筆本は「本願」を付け加えている。こういうかたちになっておりますね。これについて古来、講録をみますと、そのこと自体はほとんど問題にされていないですね。

「浄土真実の行」については、香月院師のものをみますと、「これが行巻のあたりまえなり」と、こう書いてある。この割註の「浄土真実の行」という文字を、「これが行巻のあたりまえなり」と。「選択本願の行」のほうは細かく註をつけてあるのですけれども、「浄土真実の行」のほうは、「あたりまえなり」ですんでいるのですね。それから『六要鈔』をみますと、この「選択本願の行」のほうですが、「其意文同」（其の意、文同じ）と。つまり、読んで字のごとしということでしょう。読んで字のごとしと。文字どおりの意味だと。『六要鈔』をみますと「其の意、文同じ」と書いてある。そして、あといろいろ講録で書いてありますことは、要するに「浄土真実の行」というのは、「聖道門に對し、方便門に對す」と。聖道門に對し、それから浄土の定散要門・真門に對す、と。そういうことしか書いていないですね。

「選択本願の行」については、選択本願というのは、だいたい十八願をあらわす言葉ですね。十八願をあらわす言葉がなんで十七願のところにおかれているのか。で、これについても、いわゆる分相門・該撰門というような言葉ですね。分相門は一願一願、願の意味を別にみて

いく。しかし該撰門というのは、まあ香月院師はおもしろい例えを出しておりますね。「天皇のおなりというようなものだ」と書いてあるのです。天皇陛下がおなりになるといふときには、まさか天皇陛下が一人で歩いているわけないだろうと。天皇の行幸といふときには家来がちゃんとついていると、随行がちゃんとついているわけです。天皇のおなりというだけで、家来もおるといふことは含まれていると。ちょうど十八願一つをあげれば、そこに四十八願全部が含まれてある。それで十八願を王本願と。該撰門というのは、十八願一つに後の四十七全部が代表されている。十八願一つで四十八願をあらわした場合ですね。分相門というのは、四十八ある一つ一つの願の意味をそれぞれ別個にみていくわけです。

で、分相門か該撰門かということを書いてあるのです。まあ、そういうことも大事なことでしょうが、これはまあはじめから仏教内発想ですね。仏教の教義の中であれこれとっているだけでして、「浄土真実の行」というこの割註、それはただそんな聖道門に対し、浄土要門に対すというような、そんなことではないのでしょうか。

■ 『教行信証』は人間の歴史に応えた書物

『教行信証』というのはいたい、当時の状況がもう一つ具体的ではありませんが、少なくとも親鸞聖人が『教行信証』を書かれたのは、まあご承知のように『摧邪輪』に応えたといわれております。しかし『摧邪輪』に応えるということも、ただ明恵上人が書かれた『摧邪輪』を批判した書ということではない。人間に応えた書なのでしよう。『教行信証』というのは、明恵上人を目標にした書物ではない。あるいは、当時のいわゆる仏教界を目標にした書物ではないのでしょうか。いわゆる後序の、

ただ仏恩の深きことを念じて、人倫の嘲を恥じず。もしこの書を見聞せん者、信順を因とし疑謗を縁として、信樂を願力に彰し、妙果を安養に顕さんと。
(聖典四〇〇頁)

と、こういう後序の最後の結びの言葉というのは、人間の歴史そのものに応えようとしているのでしよう。人間の営みそのものに応えようとしている。

■ 大行とは人間そのものを生み出す行

「行巻」は念仏の大行をあらわすのですが、藤元君がその大行という意味は、人間があれこれする行ではない、あれこれしている人間そのものを生み出す行という意味だと。行という意味は、念仏の大行といふときの行の意味は、われわれがあれやこれやをしているという、あれやこれやをするという意味の行ではない。そこから人間を生み出す行という意味だといふ言い方をしております。

その意味からいいますと、真実の行、「浄土真実の行」というこの言葉は、念仏の大行こそ真実の行だと。そして真実の行は浄土として応えられている。浄土すなわち真実の行なのでしよう。浄土とは人間に応えた言葉なのでしよう。浄土があってもなくても、浄土を見いだしても見いださんでも人間だというわけにはいけないのだと。浄土を見いだすことにおいて人間となる。そういう人間を生み出す真実の行、すなわち浄土と、そういう意味があります。ですから、そこにおよそ人間に応えているという、つまり仏道、とくに真宗というのは、人間の道だということですよ。仏教の中の一つの分野ではない。ですから、この「若有衆生」という言葉は、「若有衆生、願生彼国者」というのは、そういう意味をもっているのでしょう。人間であるかぎり願生者なんです。自覚してしようといまいと、国土を求め浄土を求めている。言いかえれば、人間の生存そのものに応えたのが浄土なのです。

そこに願生道ということが明確になっていなければ、私たちの生活が全部バラバラのままに終わる。あれもしている、これもしている、いろんな分野をかかえて生きていくわけです。いろんな分野をかかえて生きていく私というものが、ただそのままバラバラのままに終わる。そこに忙しさだけがあつて、結果は思い出だけが残る。だから一生忙しい思いをして死ぬときは思い出だけだと。そこに、これは宗さんの言葉ですが、自分の人生そのもの、生きていくという事実そのものを集約する一点、おさめる一点が見つからないのですね。人生そのものを集約する、生きていくという事実そのものを集約する一点、その一点がみつからないときには、ただ思い出です。忙しくて済んでみれば、ただ思い出だけという……。

そこに、これはいつか藤元君がここでの講義にも取り上げておったのですけれども、「善巧撰化章」です。

かの仏国は、すなわちこれ畢竟成仏の道路、無上の方便なり。

(聖典二九三頁)

と。そこに「畢竟成仏の道路」だと。国土は道路だと、浄土は道路なのだ。浄土は道だということですね。浄土というのは仏の境界ではない。仏さまがどこか向こうで住んでらっしゃる国ということではない。その意味で、ここに「無上の方便」と。方便ということは非常に大事な言葉ですね。浄土真実の行は十七願ですね。諸仏称名の願は浄土真実の行と、こう割註にあるのですけれども、同時に親鸞聖人は「方便の御誓願」とおっしゃっていますね。諸仏称名の願は方便の御誓願なり、と。『御消息』にあるでしょう。『御消息』の十八通ですが、

諸仏称名の願ともうし、諸仏咨嗟の願ともうし、十方衆生をすすめんためときこえたり。また、十方衆生の疑心をとどめん料ときこえてさうろう。『弥陀経』の十方諸仏の証誠のようにてきこえたり。詮ずるところは、方便の御誓願と信じまいらせさうろう。

(聖典五八一頁)

と。そこに、諸仏称名の願は方便の御誓願と。諸仏称名の願は真実の行、すなわち方便の御誓願だと。そこに方便の意義ですね。浄土を「無上の方便」といわれる意味とも重なってまいります。方便のほうを言い出しますと、そっちへいつちやいますけど、ご注意だけしておきます。

二

■ 衆生があるならばそれは願生彼国者

そこに、ともかく三心積は、「散善義」の上品上生のところからはじまっているわけですが、その「散善義」は、おおよそ「若有衆生、願生彼国者」という言葉からはじまっている。その「若有衆生、願生彼国者」という言葉にはそういう、もしどこかに衆生があつて浄土に生まれんと願うものがあるならばというような、そういうことではない。衆生があるならば、それが衆生であるならば、それは願生彼国者だと。善導大師が行者といわれる場合には、つねにそういう意味なのでしょう。

■ 「有生の類」

それで、そのことが、『愚禿鈔』の下巻の文にかえりまして、そこにありますように、「正しくすべて有生の類を挙ぐることを明かす」（聖典四三五頁）と。「若有衆生」より下「即便往生」に至るまで已来は、正しくすべて有生の類を挙ぐることを明かす」という、こういう言葉がござえます。そこに「有生の類」と。これは『観経疏』を見ますと、「散善義」の一番最初には、「三者総じて有縁の類を挙ぐ」（真聖全一・五三二頁）と。「有縁の類」と書いてあるのですね。そして、その少し後へくると、「有生の類」と書きかえてあるのですね。まあこれは経文の、「若有衆生、願生彼国者、発三種心、即便往生」（聖典一一二頁）と、こう経文に書いてあるわけですが、この「若有衆生、願生彼国者、発三種心」、つまり、彼の国に生まれんと願じて三種の心を発せるもの、こう読むときに「有縁の類」です。ですから、これは因によって読むわけですね。三種の心を発す。三種の心を発すということは、行としては因、因行です。その因の果が「即便往生」ですね。それから今度は、「若有衆生、願生彼国者、発三種心、即便往生」と、こう結んでいるときに「有生の類」です。ですから、「有縁の類」というときには、「発三種心」に因縁あるものです。そして、「有生の類」のほうは往生すべきものです。有生の生は往生という意味と、往生すべきものというようにいわれる。同じことなのだ。因でおさえるのか、果でおさえるか。因位でおさえれば「有縁の類」、果位でおさえれば「有生の類」と。まあ、だいたい開悟院の講録を見ても、違いがあるのは、そういう註文ですね。それで一

応「有縁の類」と「有生の類」の言葉を二つあげてあることの意味は説明はつくわけですが、しかし、そうなりますと、この後は全部、ただそういう特別な人の歩みになるわけでしょう。「能信の人」とか「求願する」とかですね。そうじゃない、「有生の類」という言葉には、明確に、まさに生かんとするものです。いのちあるものです。そのことが『愚禿鈔』下巻の最初の、

一に「仏告阿難」より已下はすなわち双べて二の意を標す。一に告命を明かす。二にその位を弁定することを明かす、これすなわち大乘の上善を修学する凡夫人なり。

と、こうございます。この文章のもっている意味だということ、あらためて思うわけです。ちよつと休みましょう。

二

問い これは「正信偈」に、「煩惱に眼を障えられて」とありますが、そういう意味での、仏道に立ちながらということですか。

宮城 「正信偈」の言葉は、さとの内容だけどね……、ちよつと意味が違うわね。ここは文字どおり行ききれている。道を歩いていたもの、仏道を歩いていたものが行ききれている。結局どこへ行きやいのやら、どこへ行っているのやら、と。聞法学習しているんですけど、これではたしてどうなるのやら、いつころにはつきりしてこんど。やればやるほど迷路に入ってくる思いがするということがあるでしょう。それは結局、根底にまで行きつけんわけですわね。そうでしょう。

問い そうすると、仏道に立ちながらというのは、立ったという何かがあるのですね。

宮城 われわれの場合だって、一応、縁あってこういう、たとえば具体的に学習会なら学習会に来ています。そこで教を聞いているということがあるわけでしょう。

問い そういうこと（仏道に立つ）と、学習をしているということと同じことなのですか？

宮城 そりや同じことです。広くいえばね。仏法の縁にあつているということも入るわけです。聞法学習ということでもなくても、それこそ門徒だという場合でもいいです。門徒であり、仏教徒であるのだと。どっちだというと、クリスチャンではないと、仏教徒ではあると。だけどわれわれが歩み出せば歩み出すほど、わからないようになるわけでしょう。

問い これは『歎異抄』九条の「念仏もうしそうらえども、踊躍歡喜のころおろそかにそうろうこと、またいそぎ浄土へまいりたきころ

のそうらわぬは」とある。あれとは……。

宮城 もちろんそういう問題も含まれる。しかしあれは深い問いですわ。われわれはそこまでいけないでしょう。つまり、われわれは「念仏もうしそうらえども」といっても、ちよつといわれてみたら念仏してみたけれども、というようなものだ。念仏一つということにいのちをかけてみて、しかもあの問いが出ているわけでしょう。「念仏もうしそうらえども」というのは唯円の、つまり『歎異抄』でいえば、あそこまでの師訓八カ条全部をうけているわけでしょう。唯円は念仏のさとりにいのちをかけているのですわ。しかも「踊躍歎喜のころおろそかにそうろう」と。第九条の問いというのは、いちばん深い問いですわね、あれは。『論註』の「称名憶念あれども、無明なお存して」（聖典二二三頁）というね。だからいちばん深くはああいう問いですし、浅くはわれわれみたいな……。

問い そうすると愚禿という名告りは、そういう幅の広いものとは思いますが、あえていうならば第九条で問題になっている、ああいう問いをくぐって愚禿と名告りえたのではないのですか。

宮城 もちろんそうです。賢者の信を聞かなきや愚禿の名告りはないですわね。賢者の信を聞いた心が愚禿という名告りでしょう。愚禿という言葉で見いだされた、書かれた内容はそういうことです。だから賢者という言葉に対して愚禿という言葉を並べてあげてある意味をみていくと、賢者というのは仏意を明らかにしてきた。その仏意を明らかにしたところにはじめて史観、仏教史観がはっきりするわけでしょう。仏教史観というのは、仏教の歴史をただ過去から順番に、時代順に並べたというものが仏教史観でない。仏教の歴史をどうみるかでしょう。どうみるかということは、外から見ておったのでは話にならない。つまり、・仏教のいのちここにあり・ということを見つけたというところでしよう。それまでの全仏教の歴史は、こういう意味をもっているという一点に立って、そういうところに仏教史観がある。それが教相判釈でしょう。二雙四重の教判というのは、一代仏教全部を本願の展開として位置づけておるのですわね。

そこに方便、仮というようなね。方便というのは、真実より位が低いということではない。真実の展開だ。真実の歩みだということでしょう。だから私らのご本尊は方便法身の尊号です。創価学会の人たちは、お前らの本尊は位が低い、真実でないかと言っていますけれども、それは方便は真実より位が低いと、前段階という見方しかしていないわけでしょう。そうじゃない。真実が私に歩み出しているということでしょう。

問い 十九願、二十願、十八願と並べてあるというものではないのですね。

宮城 そんなものじゃない。だから「方便の御誓願」というね。「方便の御誓願」というのは、私に呼びかけている歴史だということでしょう。

う、諸仏称名の願というのは。全歴史、諸仏称名、つまり、仏法の歴史ですわね。藤元はよく親鸞にとつて具体的な諸仏とは七高僧だということをおさえられますがね。その諸仏称名の歴史というのは、私への歩みだと。私を目覚ましたもう誓願なのだ。方便というのは私への歩み出しなのでしよう。真実なるものの歩み出しです。

問い 一切が私への歩み出し、方便であったということとは、回心とかといわれることと……。

宮城 そりゃ、そういうことです。目覚めたということなだけどもね。つまり、回心というのは、こつちから行こうと思っていれば、向こうから来ておったということでしょう。そのことに気がついたということです。このことは、この後の「発心の多少」という言葉があるのですがね。

四

それで

先ず上品上生の位の中について、乃至 一に「仏告阿難」より已下はすなわち双べて二の意を標す。一に告命を明かす。二にその位を弁定することを明かす、これすなわち大乘の上善を修学する凡夫人なり。
(聖典四三五頁)

と、こう出てきます。そこにはやはり「標す」という言い方に注意を引かれますね。二つの意を明かすではない。ただたんに二つの意を明かすといわずに、「標す」と。「標す」ということは、目印を立てるといふことでしょう。つまり仏道に行きかけているもの、仏道を歩みながら方向を見失っているものですね。そういう方向を見失ったものに、つねに立ちかえる場所を伝えているもの。立ちかえる場所を、つまり目印を、・目印ここにあり・ということですね。その目印が「二の意」です。「二の意」というのは、「一に告命を明かす」、それから「二にその位を弁定することを明かす、これすなわち大乘の上善を修学する凡夫人なり」と。つまり、まとめていえば、「告命」ということと「凡夫」ということ、この二つが標されているわけです。

■ 告命とは三心釈こそ仏意、『観経』説法のいのおちであると告げている

この告命という言葉は直接的には、そこに括弧してあげてあります「仏告阿難」と、こう書き出されておりますから、阿難に告げられている、それを告命と、ふつうそういわれるのですけどね。だけど、この書き方をみますとね、「仏告阿難」より已下はすなわち双べて二の意を

標す。一に告命を明かすと。告命というのは、そんなに簡単な、経文に「仏告阿難」と書いてあるから告命だと、そんな話ではない。つまり告命というのは、ここに仏が告げようとしているものがあるのだ。つまり、三心積こそ仏意なのだ。三心積こそ『観経』説法のいのちである。『観経』という意義を考えれば、三心積は仏道の全体をあげて、仏法の全体をあげて人間に告げている。韋提希という凡夫に告げている。その本意ここにあり、ということでしょう。

■ 何等為三

その点が、これは経文の上で申しましても、一二二頁の上品上生のこの文のところですね。これはたしか蓬茨先生の『観無量寿経講話』でご注意があったと思いますが、この三心を出すのに、この上品上生の三行目ですね、「何等をか三つとする」という、「何等為三」という言葉がわざわざおかれてあるんですね。これはふつうの経文からいえば、「かの国に生まれんと願すれば、三種の心を発してすなわち往生す。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向発願心なり」でいいのです。それをわざわざ「何等をか三つとする」と。これは、ある意味で説法のスタイルでない、論のスタイルです。説法というのは、もつとおおらかなものでしょう。「何等をか三つとする」というような、そんな屈つばいものでない。そういう言い方というのは、経文にしては非常に珍しいことです。ということは、「何等をか三つとする」と、このことが言いたいのだ、注意しろと。ここに問題があるのだという、これから説くことに問題があるのだと。注意しろということだと。たしか蓬茨先生だったですね。わざわざ経文に「何等為三」と書いて、一つには、二つには、と出してあるのは、この三心に注意しろということだと。

■ 「経に云わく」は『観経』のどこどこにありとどういふこと

これは三心釈を出されるこのところに善導大師は、「『経』に云わく、「一者至誠心」。「至」は真なり。「誠」は実なり」（聖典二一五頁）と。そこに「経に云わく」とわざわざいわれていることと重なるわけでしょう。これは、二二四頁から、そのところを註釈しているわけでしょう。「何等為三」より下「必生彼国」に至るまで已来は」と、この経文のところに入って註釈しているのです。それがあらためてここに「経に云わく」と書いてあるのですね。わざわざ「経に云わく」といわずとも、『観経』を註釈しているのはわかりきっている話なのです。それをわざわざあえてここに「経に云わく」とまた重ねた、善導大師がね。そういうことをおさえて、これはたしかに蓬茨先生ですが、「『観経』の体はここにあり」といわれています（東本願寺発行『観無量寿経講話』）。つまり『観経』のどこどこにあり、ということだと。

つまり、三心というところに『観経』のいのちをみたという意味で、善導は「経に云わく」と。また、それだけのうなずきがなければ、こんな三心釈はできませんわね。わずかに経文で「二者至誠心、二者深心」と書いてあるだけのものをこれだけ長々とね……、よくこれだけ註をつけたものです。『観経』のいのちここにありということのみなれば、こんな三心釈はできませんわね。そしてまたそこに二河の譬喩があつて、まさに行者の歩みそのものを語っているわけでしょう。

五

■ 釈尊は凡夫人に叫んでいる

ですから、そういう善導大師の「経に云わく」というような言い方をおさえてみますと、告命というのは、ただたんに「仏告阿難」とあるから告命だと、そういうものではない。つまり已下の経文がわれわれに対する告命なのだ、いわば発遣の声なのです。ゆけという声なのです。俗っぽい言い方でいえば、まさに釈尊が叫んでいるのだということでしょう。ここに釈尊は叫んでいる。そして、その叫びは誰に向けられていわれているのかというと、凡夫人だと。その位を弁定したまう。一応、直接的には、ここは上品上生の位を明らかにすることです。ご承知のように、善導大師が「散善義」の九品、上品上生から下品下生に至る、そういう九つの機類、九品すべてこれ凡夫という。つまり、九品唯凡というのが善導の古今楷定の一つです。ですからそこに、「その位を弁定する」（聖典四三五頁）という、これは一応、上品上生をおさえておりますが、その上品上生をおさえて、「大乘の上善を修学する凡夫人」（聖典同頁）だと。凡夫人であると。凡夫の中でも、大乘の上善に遇いえた、大乘の上善に遇いてそれを学ぶ凡夫というのが一応のこの意味ですね。だけど、もう一ついえば、大乘の上善を修学するというのは最上の人間なのでしょう。人間としてもつとすぐれた仏者ですわね。大乘の上善を修学するものというのは、もつとすぐれた仏者でしょう。そのもつとすぐれた仏者をしかも凡夫人とおさえた。

で、それをその次に、

「若有衆生」より下「即便往生」に至るまで已来は、正しくすべて有生の類を挙ぐることを明かす。すなわちそれに四あり。

（聖典四三五頁）

と、こゝろまず出てくるわけです。で、そこに「有生の類を挙ぐること」、「有生の類」については先ほど申しましたように、問題があるので

すが、それに「四あり」として、まず第一に、「能信の人を明かす」と書いてあるんですね。これも「大乘の上善を修学する」ということか
らいえば、能行の人でもいいですね。修学する人というたら大乘の上善を行ずる人なのでしょう。大乘の上善を修学する、その能行の人を
明かすとせずに、「能信の人を明かす」と。これがやはり、「三心にいのちあり」と、三心に仏法のいのちありということを見たということ
は、「能信の人」という言葉にかかわるわけですが、つまり仏道を信心として見いだしたということです。言うならば、『愚禿鈔』の上巻は、
いわゆる仏道が展開しているのです。下巻は、その仏道のいのちに生きる信心の人を明かしているのです。そこに、仏道を信心として明らか
にしたということがある。それが善導大師であり、法然上人です。「信方便の易行」（聖典一六五頁）というようなことは龍樹が言い出して
いることですし、以下、七高僧全部ずっと通じて信心をもって要となすという。

■ 本為凡夫・兼為聖人

ですから行というものが仏道の歩むすがたとしたら、古来、聖道の歩みは、行において仏道は立てられているのですが、行において仏道
が立てられるとき、行じえないものは外れていくわけです。つまり、仏道から除外されていくのでしょうか。行において仏道を立てた道は、ど
れほど一乗といっておろすと、文字どおり聖道ですね。聖道門というのは、限りなく聖になる道ですが、同時にそれは聖だけが歩める道です
わね。そこに、行を中心にするときには、「本為聖人 兼為凡夫」です。それをひっくりかえして「本為凡夫 兼為聖人」ということを明ら
かにされたのが善導ですけれども、それは仏道を信心として明らかにしたという一点にあるのでしょうか。

ですからこれは、「それに四あり」としてその三番目に、「三には発心の多少を明かす」（聖典四三五頁）という言い方ですね。これもお
もしろい言い方なのです。行を中心にしますときには発心の浅深でしょう。「専雑の執心、浅深を判じて」（聖典二〇七頁）と「正信偈」
には源信の事業としてあげられてありますが、そこには発心というのは仏道一般からいえば行なのでしょう。少なくとも、発心というのは行
のためされるのです。決断した、その決断が本物かどうかは、どれだけ実践したかと、実践によってその発心の浅深を判ずるのでしょう。三
日坊主ならば、発心がいいかげんな発心なのだと。浅い発心なのだと。ですから発菩提心ということは諸行の一つなのでしょう。行なのです。
だから発心というのは行ですから、到達するまで発心したかしないかは、はっきりしないのです。行の立場からいいますと。

退転したら、その発心が本物でなかったということになるのでしょうか。ですから発心といっても一般仏教では行です。それはちょうど、一
般仏教では信といっても行だということですね。教信行証という次第からいいますと、信は行によって証明されてくる。だから一般の新興
宗教なんか全部そうですね。いっこうにご利益がありませんといったら、それはお前の信心が浅いからだ。どこでみるかという、お前

は一日に何べん題目を唱えたか、何べん集会に出ているかと、行でいうわけでしょう。もつと信心しなさいということは、もつと集会に参加して、もつと一生懸命に題目を唱えて、と。信というけれども、その内容は行です。それと同じように発心というけれども、それは行です。それがここでは、「発心の多少」とあるのです。多少です。

六

もちろん直接的には、「具三心者」です、三心を具える者です。三心という、三という数をおさえている。三心のうちの一つか、三心全部かと。一応それも文面に即して、三心とあるから「発心の多少」ということでもあるのでしょうか。けれども、やはりそれだけではない。その多少ということは、言いかえますと、浅深でなくて、つまり受けとめた信です。発心というのは信順なのです。どこまで仏の告命を受けとめたかということでしょう。そこに他力回向の信ということがなければ「多少」ということは出てこないのでしょうか。他力回向の信にあつては、どこまでも信受ですね。そこでは多少という意味になるでしょう。受けとめるのです。

そのことは、その次の、

三には「何等為三」より下「必生彼国」に至るまで已来は、正しく三心を弁定してもって正因とすることを明かす。 (聖典四三五頁)

と、こうあるわけですが、この正因という言葉は『観経』の中で、

汝いま知れりやいなや。この三種の業は、過去・未来・現在、三世の諸仏の浄業の正因なり。 (聖典九四頁)

と。この「正因なり」という言葉は、経文の上では「三種の業」、業、行為です。実践です。つまり三福の行でしょう。その三福の行を正因といわれているのです。諸仏浄業の正因です。この三福の行が諸仏浄業の正因です。それがこの『愚禿鈔』では、三心を正因とすると。そこに諸仏の浄土に対して、阿弥陀仏所ということがありますが、つまり本願の浄土、本願の仏道というのは、三心を正因とする。そこに一貫して信心です。われわれがいかに行ずるかでない、どこまで信するか。そして善導大師は、「三心を弁定してもって正因とすることを明かす」(聖典四三五頁)、それに二つありと。「すなわち二あり」として、

一は世尊機に随いて益を顕すこと、意密にして知りがたし。仏自ら問うて自ら徴したまうにあらずは、解を得ること由なきことを明かす。

(聖典四三五～四三六頁)

と。そこに自問自徴、これが「何等為三」の問題ですね。そこに「仏自ら問うて自ら徴したまうにあらざるは、解を得ること由なきことを明かす」と。つまり三心といつても、すつと素通りする。だから仏自ら問うて自ら徴したまうと。「何等為三」という言葉に注意しているわけでしょう。そして、「二は如来還りて自ら前の三心の教を答えたまうことを明かす」と、善導大師はみていかれるわけです。そこに一貫して三心、それをうけて宗祖は一心という問題を問うておられますね、この三心と『大経』の三心が一つだと。そしてそれは「世尊我一心」の一心として、信心におさまる。それが『教行信証』の課題であり、明らかにされたテーマです。そこに宗祖は、『愚禿鈔』の下巻に、上巻に述べられた仏教の歴史を身の事実として生きていく。まさしく仏道をわが道として歩むというときには、このことが目印なのだ。そういうところ以下に『愚禿鈔』の展開が思われるわけです。そして「即便往生」という、そのことよってこの『愚禿鈔』は終わるわけですが、この三心釈をすつと展開されて、そして至誠心をあらためてまた取り上げて、そこに、「難易対 彼此対 去来対 毒藥対 内外対」という相対釈をわざわざあげて、そして結びが、

おおよそ心について二種の三心あり。

一には自利の三心、二には利他の三信なり。

また二種の往生あり。

一は即往生、二は便往生なり。

(聖典四五八頁)

と。ここに即往生、便往生ということで『愚禿鈔』下巻は終わるわけですね。

■ 道として回復するものは三心にある

ですから、『愚禿鈔』下巻というのは、この問題、「若有衆生、願生彼国者、発三種心、即便往生」(聖典一一二頁)、それでもう極まっています。それが上巻全体を受けてとめている。逆にいえば下巻がなかったら上巻は吹き飛ぶのですわね。上巻は空中楼阁になるのです。上巻に展開されてきたものを正しく道として、つまり上巻のほうは、「教あり」から出発して、「経道滅尽」で終わるわけでしょう。上巻の終わりに「経道滅尽」の文が引かれているわね。経が道たることを失った。經典がたんなる古典になり、たんなる仏教の学問の資料になる。それを道として回復するもの、そこに「願生彼国者、発三種心、即便往生」がある。道として回復するものは三心にある。『観経』の三心、善導の三心釈にあるということが、下巻の全体を貫く、下巻の根底でないかと思えます。その意味では、下巻なかりせば上巻は文字どおり「経道滅尽」で終わる。つまり、われわれの道たりえない、ということがあるのだらうと思えます。同時に、上巻がなければ願生浄土と

いうものは仏教の中のひとつの道、それもただ劣ったものだけの道という意味を破れない。それこそが仏道なのだという意味が明確にならない。そこに、上巻によって下巻が開かれ莊嚴されるわけですし、下巻によって上巻は根拠づけられていく。そういうことがあるのでないかということ、いまあらためて思いました。

これまでの講義で、すでに全部ふれられたことであつたのか、ちよつと記憶がないので、蛇足を重ねたかと思いますが、あらためてそういうことを思いましたので、今回は一応ここまでにしておきましょう。

質疑

問 「経に云わく」という言葉ですけれども、「信巻」で宗祖が引かれる場合、「経に云わく」というこの言葉は、たんに善導の文として引いているのでなくて、この言葉で仏説、経に聞かすというか、善導の文を經典の言葉として引いているということ、伝講（伝道講究所）のときだったかと思いますが、聞いているのですが。

宮城 それは善導が書いたので、「経に云わく」というのは。

問 だから、そのときに、善導の……、『選択集』の「三心章」を読んだときだったかと思えますけど。そのときに、誰だったかそういう注意をされたかと思うのです。

宮城 善導の三心積を経として読んだということか。そのままあげているわけやろ。だから、ちよつと言葉が足りないのですね。つまり「経に云わく」というところに、善導が明らかにした『観経』があるということでしょう。

問 だから、僕はそのときには、いわゆるそのところの一段というのは善導が『観経』を解釈したということとして親鸞はあげたのでなくて、善導の積そのものも経の意義をもつというところで……。いま先生の話を聞くと親鸞が……。

宮城 善導は、どこまでもそこに「経あり」ですわね、そのことをうなずいたということは、それを経として受けとめるということになる。善導の眼をとおして『観経』をみるということですね。善導の眼、つまり古今楷定の善導の眼をとおして『観経』をみるということは、善導の言葉を経文としてみると、そういうのもいいけども。ただどこは、いまの『愚禿鈔』のこの文と、そこにわざわざ「自ら問うて自ら徴したまう」と、そういうことをおっしゃっているわけですね。

問 僕はそのときの話が、そういうことを聞いて非常に印象深く残っているのです。つまり、こういう釈というのは、たんなる釈ではない

のだと。仏説ということであらわしている。そういう言葉としてあるのだという話を聞いて、これは非常に大事なことを教わったなと思ったのです。

宮城 仏説だという必要はないのでないかね。仏教のいのちはここにあるということでもいいのでないか。

問い だけど、その意味だけならば善導のことだけでしょ。

宮城 いや、善導のことだけでない、そこに親鸞が仏教のいのちをみたということでしょ。『愚禿鈔』下巻にずっとあげている、上巻に対して下巻、上巻は仏教の歴史ですわね。それに対して下巻がこの言葉（「経に云わく」）で受けとめてあるわけです。そこに仏教のいのちここにありという、それは親鸞の善導をおしてのうなずきなのでしょう。それは当然そうだと思うね。

問い もちろんその言葉をくぐつていえば……、つまり僕が聞いたのは、善導もたしかに「経に云わく」ということをいっている。だけど、そこでただ善導の文を引いたというよりも、そこに親鸞の……、

宮城 そりゃそうです、そうでなかったら『愚禿鈔』の下巻をこれだけでうずめるわけではない。

問い だからといって、直接、親鸞が仏説とみたという内容は……、

宮城 いいすぎだと思うね。だから逆にいうと、三心積のところでものすごく読み替えをしているわけでしょう。親鸞聖人が読み替えて明らかにしたということがある。善導ご自身が古今楷定してあれを加減の文としているのだから。加減しているから仏説としてみなかったということにはならないけども、だけどやっぱり読み替えをされて、そのところをさらに明らかにしようとしたのですね。まあしかし、三心積、たったこれだけの経文をよくこれだけね……。

問い 九品唯凡というのですけどね、それが善導の古今楷定の一つだということですけども。そこで「大乘の上善を修学する」もの、いわゆるすぐれた仏者なのだと、しかもそれを凡夫人とおさえた。その凡夫という言葉ですがね、いわゆる生死するものとしておさえたらいのか。いわゆるどういいう人であれ、優秀な人であれ、根機の劣った人であれ、およそ生死ということにおいては平等というか、そういうことですか。

宮城 『観経』に即していえば、定善示観縁、序分が一番最後の、「心想羸劣、未得天眼、不能遠観」と、これでいわれているわけでしょう。心想事成羸劣、不能遠観ですわね。心想事成羸劣、つまり意志薄弱ということは、つねに情況に流されるものでしょう。仏道を歩んでおつても、その根底まで極めえないものです。しかもそれが、不能遠観というのは、そのことが見通せないわけでしょう。その意味では、歩んでいるつもり

が、名利の道に出ているわけでしょう。仏道を歩んできたつもりが、いつのまにやら名利心だったと、そういうのが凡夫です。生死するものというようなことではない。おおよそ人間であるかぎり、この二点（心想事成・不能遠観）が超えられんではないか。それが宗祖の「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐けばなり」と、人間であるかぎり内に虚仮を懐いているのだと、読み替えられた意味があるでしょう。あの文が賢者の信、愚禿が心のこの直接の言葉のよりどころといわれているわね。もとの言葉は、「外に賢善精進の相を現じて、うちに虚仮を懐くことを得ざれ」というのが、善導の書いている文章の意味だけでも、それを親鸞聖人は、「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐けばなり」と言いきっているわね。あれが凡夫でしょう。たんに生死するというよりも、遇い難い法に遇いながら、遇い得ないものですね。

問 だから、いわゆる「帰三宝偈」でいえば、「生死甚難厭 仏法復難欣」と、生死甚だ厭い難く、仏法また欣い難し。つまり、『観経』としては、先生のおっしゃったような、「心想事成 未得天眼 不能遠観」ということでしようが、それが善導の言葉でいったときにどうなるのか。僕は、なんかそこに「生死甚難厭」という言葉に、非常に凡夫という意味が示されていると、いわば絶対現実みたいなですね。

宮城 そうですよ。ただ、「生死甚難厭」は、先ほど見てもらったように「各発無上心」でしょ、ここからはじまっているわね。「おのおの無上心を発せども」です。「生死甚だ厭いがたく」と。ただ生死厭いがたくということではない。菩提心を発しながら生死が厭いがたい。ほんとうに生死が厭えないし、ほんとうに仏法を求め得ない。仏法を求めがたいということでしょう。それが心想事成ということでしょう。「各発無上心」ということは、生死を出ようとしているわけだ。その心をおこしながら、甚だ厭いがたいと。そこに各発無上心からはじまっているのですわ。凡夫といううなずきは、やはりどこまでも、そこから出ているわけでしょう。

問 つまり、九品すべてに通ずると、そのことは。

宮城 そういうことでしょうね。

問 ただ、そこで下品三生の意味ですね、何かもう一つ。凡夫総体としては、そういうことかなあということはあるのですけれども……。

宮城 ただそこに、だから凡夫というのは、情況に左右されるわけだから、それだけに情況が問われるわけでしょう。上品は情況に恵まれた人でしょう、大乘の上善に遇えたものです。下品というのは仏法に遇いがたきものでしょう。つまり仏法に遇う縁の、九品唯凡というときには、だから仏法に遇う縁の優劣というかな。優劣というと語弊があるのですが、その違いとしてみるわけでしょう。しかし、いずれにしろ凡夫であると、凡夫の事実を一步も出ないと。

問い つまり、善導の明らかにしようとした課題というのが九品全部というよりも、むしろ下品三生というところに……。たとえば前回の藤元先生の講義でいえば、世・戒・行の三福の展開が下品三生ということを明らかにせんがためのことなのだ。いわゆる人間をいろいと優劣をわけて位づけるというようなことではなくて、もっと下品三生の救いを課題にした善導があるのでないのか、そういうことを思うのですけれども。

宮城 そうでしょうね。

問い なにか、「汝はこれ凡夫なり」と、こういつている凡夫ということが、九品すべてが凡夫だということだけでは、もう一つぼんやりしてとらえきれない、わかったようでもわからないような。凡夫ということは概念としてとらえようとしてもとらえきれないのでしようが。

宮城 だから九品唯凡ということは、人間を凡夫として見たということであり、そしてその凡夫の凡夫性を、もつともあらわにしたのが下品下生でしょう。だから存在を凡夫として見いだした仏法は、そのもつとも凡夫性をあらわにしている下品下生と向かい合うのでしよう。さっきの「選択本願の行」の選択というのは、仏をして選択させているのは「凡小」ですわね。「教巻」にあるでしょう。「凡小を哀れみて、選びて功德の宝を施することをいたす」（聖典一五二頁）と。選択本願の行というのは、凡小と向かい合ってきた歴史なのでしよう。ただ凡小が人間だということが明らかにするには、やっぱりそれだけの過程がいったのでしよう。つまり、なかなかなのですわ。

やっぱり僕らは、いのちのうねりということからいうと、一番輝かしい、まあ青壮年の元気で活躍している、元気で、そして非常に活発に活躍している、そこにやっぱり人間としての好ましい像というものをもつわけでしょう。そこから老人をみると、うっとうしいのですわ。イライラするのは、それは、やっぱり、いつも見る眼が上にあるのですわね。子どもをみるときは、オール五が一番いいのだと。そういう眼というのは、まことに染みついているですわね、われわれの場合は。そのかぎり人間に遇えんのですわね。

■ 九品は仏が窓わくを破られていった歴史

それが人間に遇う歴史、人間に遇ってきた歴史というのは、そういう立てとつたものが崩れていく歴史でしょう、破られていく。オール五で人間をみようとするこっちの窓わくが破られていく歴史ですわね。ある意味でいえば、九品というのは仏が窓わくを破られていった歴史でしょう。最後に下品下生と向かい合うのです。つまり教化の歴史、仏の教化の歴史というのは、仏法の外なるものと出遇ってきた歴史ですわね。それには、仏法の外なるものの存在がどういふ存在なのかということ、仏法の歴史を尽くさなわらないですわ。

それが藤元がよく注意する「行巻」ね、念仏の不行といふのは、聖典一五九頁ですわね、『平等覚経』の文です。「他方仏国の人民」と仏と

が出遇う。それが仏国の歴史だ。仏国の他方なるもの、仏国の外なるもの、その仏国の外なるものの名が、その次の「阿闍世王太子および五百の長者子」（聖典一五九頁）と出てきますね。その仏国の外なるものと「今みなまた会して、これ共にあい値えるなり」（同頁）と。仏と仏法の外なるものが、ふたたびあい遇う。そこに念仏の不行、不行という意味がある。つまり行が成就したすがたです。その意味で、仏法の歴史、仏陀の教化の歴史というのは、じつは下品下生を見いだしてきた歴史だと、それが『観経』だと。『観経』の背後には一代教がある。『観経』は、仏一代の説法を序分として説かれた経典だという意味があるといわれますね。

そこに見つかってきたのは韋提希です。その韋提希に向かい合ったのでしょうか。だからまさに、韋提希の前に立つときには、「世尊釈迦牟尼仏」（聖典九二頁）という名告りになっている。フルネームになっている。世尊釈迦牟尼仏、全存在をあげた名前でしょう。仏とか如来とかいわずに、世尊釈迦牟尼仏という言い方です。だから本願が十八願まで極められたときに、五逆謗法というのが出てきますね。十八願に五逆謗法が出てくる。その意味で、仏法の歴史の中で、いわば最後に残った存在です。だけど、その最後に残った存在がいちばんそれまでの歴史の全部を問いかえすわけでしょう。ほんとうかと。

つまり、仏法からいえば例外者です。例外者を人間とみたときには、仏法のほうが特殊になるのでしょうか。特殊な道になってしまおうですね。『観経』というのは、いわば仏法の歴史の例外者に人間をみた。そこに人間のあるべきすがたといえますかね、あるすがた、そこから仏法が問いかえされたのでしょうか。そこに念仏が称名という道を開いてきた、そういうことだと思おうのですけどね。今日はそこまでしておきましょうか。

（一九八〇年九月九日）

第十五講

第十五講

第五 ニハ 唯信 ニ 仏語 ヲ 決定 シテ 依 レ 行 ニ

第六 ニハ 依 ニ 此經 ニ 深信 ス

第七 ニハ 又深心深信者、決定 シテ 建 ニ 立 セヨト 自 心 ヲ

六決定者已上如 レ 次 ニ 応 レ 知 ル

利他信心

就 ニ 第五唯信仏語 ニ、有 ニ 三遣 ・ 三随順 ・ 三是名 一

三遣者 ハ

一 仏遣 シメタマフヲ 捨者即捨 レ、二 仏遣 シメタマフヲ 行者即行 レ、三 仏遣 シメタマフヲ 去処 ヲ 却去 サルトナリ

三随順者 ハ

一 是名 ニ 随順 スト 仏教 ニ、二 随順 ス 仏意 ニ、三 是名 ニ 随順 スト 仏願 ニ

三是名者

一 是名 ヲ 真仏弟子 ト

上是名与 レ 此合 シテ 三是名也

第五には「ただ仏語を信じ決定して行に依る。」

第六には「この経に依つて深信す。」

第七には「また深心の深信は決定して自心を建立せよ」と。

六決定とは、已上次いのごとし、知るべし。

利他信心

(真聖全二・四六七〜四六八頁)

第五の唯信仏語について、三遣・三随順・三是名あり。

三遣とは、

一には「仏の捨て遣めたまうをばすなわち捨つ。」

二には「仏の行ぜ遣めたまうをばすなわち行ず。」

三には「仏の去ら遣めたまう処をばすなわち去る」となり。

三随順とは、

一には「これを仏教に随順すと名づく。」

二には「仏意に随順す。」

三には「これを仏願に随順すと名づく」と。

三是名とは、

一には「これを真の仏弟子と名づく。」

上の是名とこれと合して三是名なり。

(聖典四四〇～四四一頁)

—

■ 第五深信から行の問題

今回は第五の「ただ仏語を信じ決定して行に依る」という第五深信からありますが、これについてはすでに宗さんがお話しされたところとございますので、やめておこうかなと思つたのでありますが、ただ七深信の中の、一応この第四深信に至るまでで深心釈そのものの内容は終わるわけでございます。はじめてここで信の問題から行の問題ですね。信にとつて行とは何であるかという、行の問題が出てまいります。

ですから「散善義」のご文を見ていただきましても、二一六頁の三行目ですが、「決定深信」という、深信そのもの、決定深信という表現

自体が第四深信で終わるわけでありませぬ。第五深信からはその信をあらためて「また深信する者、仰ぎ願わくは、一切行者等」と。これまでは深信、つまり信心そのものについての検討であります、これからは信心の行者という、信心を行ずるといふと具合悪いですが、信心の行者ですね。信心そのものの問題でなしに、深く深信する者です。者です、人の問題です。人における信心の課題であります。

これはたとえばハイデッガーに存在論的差異 (ontologische Differenz) という哲学的な基礎、存在に関する学問としての哲学の基礎を定める言葉でございます。そういうときに存在論的差異、違いでありますね。存在といったときと、存在者といったときの違いです。存在は Sein です。存在者というのは、存在そのものとういうのではなしに、存在するものです。 Seiende という言葉を使っていますが、存在そのものと、存在するものとの差異、違いということ、まず最初に明確にすることを要求する論がございます。

まあいえば、そういうことが信心ということの問題にする場合と、信心する者ですね。だから、第四深信に至るまでは決定深信、深信そのものの本質は決定にありと。信じるということけれども、信ずるということは、それは存在の決定だ。人生の決定といつてもいい。信心が人間を決定してくる。人間が信心するのではないのでしよう。信心が人間を決定してくるのだ。

で、今度は逆に、信心する者についてですから、課題は信心にあるのではなしに、行者にある。信心というものは、ただ信ずるといふこと、でなしに、信心を行ずるといふことなものでしよう。信心を行ずる。だからあえて、「また深信する者、仰ぎ願わくは、一切行者等」(聖典二一六頁)と。はじめてこの信という問題に行といふ、「決定依行」といいますね。こういう問題であります。

■ 個人的確信を破ってくるものこそ行

信心というと、行がないように、行ではないというふうに思われますが、行のない信心というものは、それを觀念というのです。觀念論という。ですから行のない信心というふうなものは、こういう言葉を使つていいかどうかわかりませんが、僕はいつもひっかかるのですが、清沢先生は「我が信念」という言い方をされますね。あの言い方は僕は問題だと思つたのです。「我が信念」という言い方ですね。信念というのでなしに、信心というものは信念ではない。信念というものは個人的な確信でしよう。むしろそういう信念を破ってくるようなものが行なのです。自分の個人的確信を破ってくるようなものこそが行の意味であると。

■ 個人的な信念でないことをあらわす「不顧身命」

だから問題は、ここで「決定して行に依る」(同頁)といつてあるけれども、なんか行をたよりにして自分を確信するというのが信心ではない。むしろ行といふようなものが自分の個人的な確信を破ってくる。破られることによつてのみ立ちうるものを信心という。ですから、

「一心にただ仏語を信じて身命を顧みず」（聖典二一六頁）と。身命を顧みずという言い方ですね。「不顧身命」です。それは自分の身命を顧みない。個人的な信念ではないことをあらわすのです。身命を顧みるようなものならば、それは行に依らない信である。決定して行に依る信というものは、身命を顧みざる信である。個人的な確信というものとどまらない。むしろそういう個人的な確信を破ってくるような……人間というのは破られることによって満たされるのです。人間というのは妙なものでございますね。人間というものは死を意欲するような存在なのだ。生きることを求めているだけではない。滅度を求めている。自らの身命を顧みざるようなのちの意味を求めているのです。それが「決定依行」ということの、決定して行に依るといわれていることの内容でございましょう。そういう信心を実現する。そういう信心を可能にするのが仏語です。仏語というのは、ここでは『大無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』です。

■ 仏語の究極的なかたちは本願文

これまで第四深信に至るまで示されてきた経典の全部です。ですから三経といつていいわけですね。浄土の三経と。『大無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』という、この三つの経典を信ずることの意味が「唯信仏語」という言葉で示されておるわけでございますね。『観経』とか『阿弥陀経』というようなものも究竟するに、それは仏語の本質は、仏語というものの究極的なかたちは本願文であります。本願というのではない、本願文だ。四十八願です。あれが仏語でございますね。しかしそれは、『大無量寿経』における阿弥陀の仏語です。『観経』においては釈迦の仏語、釈迦牟尼仏の語である。そして『阿弥陀経』は十方諸仏の語である。全部、仏語であります。基本はやっぱり十方諸仏の仏語も、釈迦の仏語も、阿弥陀の仏語です。つまり四十八の本願というものを指し示しておるわけであります。

ですから、第五深信においては、これまでの第四にまで展開せられておる深信というものの内容の問題、深信というもののあり方とあっていいのですかね、そういうことが問題の中心におかれているわけです。

言ってしまうえば、第一深信に示される「決定して自身を深信する」と。自身を深信することをおいかにして実現するか。こういったときに「ただ仏語を信じ決定して行に依る」のだと、こういうわけです。つまり、自己を深信することをおいかにして実現するか。こういったときも、そう簡単にいくわけではございませんが、自己を深信するということだけなら『大無量寿経』で事足りるわけです。自己を深信するという信の問題だけならば『大無量寿経』で足りるけれども、人間にその信を実現することになりますと、これは『大無量寿経』だけではどうにもならない。人間の体験において信心というものを実現しようとすれば、法が真実であるということだけで、法が真実であるからということだけで、人間の体験に信心が成り立つわけではない。

これは僕は近頃そういうことをよく思うのですけれども、親鸞聖人といいますが、われわれはなにか『教行信証』を書かれることによって、『教行信証』を私たちが拝見するとき、親鸞聖人という方は、全部さとりを開いてしまつて、信心のできた人だと。信心できたというところもわからないけれども、事が済んだと思うのですがね、ところが親鸞聖人という人が出てきたおかげで僕らは事が済まないようになってたのです。

二

なんといえますか、法然上人の事業というものは、『選択本願念仏集』です。「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」と、『選択集』の冒頭に書かれておりますように、「ただ念仏して」弥陀にたすけられるということを明らかにされた。それは真実を選び取って、真実ならざるものを選び捨てる。選択でありますから、本願の真実を明らかにする。「ただ念仏」を明らかにされている。この場合の「ただ念仏」というのは、ここにも「唯信」という言葉が出ていたのですが、「ただ」というのは、これはご承知のように南都北嶺の念仏にとつては法然上人の念仏はまことにけしからん念仏であつたわけです。南都とか北嶺というのは聖道門というふうに思われますが、まあ聖道門ではあるけれども、北嶺にはご承知のように常行三昧堂の念仏がありますし、南都には三論・華嚴・律、全部念仏があるわけです。とくにそのなかで三論の念仏は有名でございますね。ですから法然上人は黒谷を出られる前に嵯峨野の清涼寺に参られて、そのまま興福寺まで足をのばしておられますね。遊びに行かれた。遊びに行つたのでしようかね。遊びということは大事ですね。今日、僕は一日遊んできました。とつてもよかったですね。勉強しているよりよっぽどよかったです。だからなんでございましょう。黒谷の報恩蔵に閉じこもつて本ばかり読んでたやつがポーツと飛び出て、奈良の都に遊びに行かはつたと思うのだけでも……。まあ、事実は南都の念仏者たちの念仏を訪ねていかれたのですね。

そこで、法然上人の念仏に決定的な影響を与えた禅林寺の永観の書いた『往生拾因』をもらったのが三論の寛雅といわれておるですね。だから三論の念仏というのは日本の浄土教の思想にとつては非常に大事な位置をもっているわけですね。いま私たちは平気で親鸞聖人の書かれた『教行信証』なんか読みまして、願名布列とか、願名論なんていうのはみんな知っておつたように思いますけど、そうでない。願名論というのが出てきたのは新羅の仏教なのです。韓国の仏教です。その韓国の仏教の影響を受けたのが三論の浄土教なのです。そこで盛んに四十八

願の願名論をやつたのでしよう。ほとんどそれは三論の浄土教であります。

まあ、どちらにしても、法然が比叡山とか興福寺の念仏ですね。念仏というのは非常に盛んだつたのですよ。法然上人が黒谷に居られた時分というのは、ものすごく念仏が盛んなときなのです。たとえばいま言いました永観堂ですね。あれは東大寺の別所なのです。華嚴宗です。おもしろいですね。華嚴宗にも別所があるし、三論宗にも別所がある。つまりお寺の本堂とは別の所に、本堂の近くに念仏の道場を建てるわけです。それを別所というのですわ。そこで盛んに念仏をやるわけです。法然上人が出られた時分は、そういう意味では念仏の声が一番高かつた時分なのです。一番盛んだつた時分ではないですかね。

■ 別所の念仏は定心の念仏、助業としての念仏

だから、念仏がなかつたわけではない。だけど、そういう念仏では法然上人は納得しなかつたのです。つまり別所の念仏というのは、みんな定心の念仏です。いわゆる助業なのだ。助業ということは、これもいろいろと意味があるけど結論でないのだと。念仏が結論でない。念仏が聖道門のさとりを開くための手段になっている、方法ではない。ところが法然が求めたものは結論としての念仏です。念仏のみぞ、と。念仏が結論なのだ。念仏してどうこうするのではない。そんな念仏はいらないのです。念仏して浄土へ生まれるというような、そんなものではない。念仏することが往生浄土の行なのだ。だから「ただ念仏」だ。

念仏の他に往生の道があるわけではない。「ただ念仏して」という、それが『歎異抄』の第二章に親鸞聖人が展開している内容です。あそこに、

念仏よりほかに往生のみちをも存知し、また法文等をもしりたるらんと、こころにくくおぼしめしておわしましてはんべらんは、おおきなるあやまりなり。もししからば、南都北嶺にも、ゆゆしき学生たちおおく座せられてせうろうなれば、かのひとにもあいたてまつりて、往生の要よくよきかるべきなり。親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり。

(聖典六二二六〜六二七頁)

と。その念仏が地獄に墮ちる業であつてもいいと、そういう念仏でしょう。念仏が手段ではない。結論としての念仏だ。いわば本願成就の念仏です。

■ 「唯」という言葉を受けとめた伝統

そういう念仏を求めたのが「唯」という一字なのです。ですから『選択集』は十六章ございますが、十六章のうち標題をみていただきます

と「唯」という言葉がたくさん出てくる。「ただ念仏の行者を撰取したまうの文」（真聖全一・九五五頁）とか、「ただ念仏をもって阿難に付属したまうの文」（真聖全一・九七五頁）とかね。「ただ」「ただ」という言葉が出てきます。「唯」という言葉ですわね。その唯という言葉を受けとめた伝統が善導大師の「唯信仏語」という言葉でありましょう。「唯信」の「唯」ですわ。で、それをまた受けたのが親鸞の「正信偈」ですわね。

「正信偈」は気をつけてみないとわからないが「唯説弥陀本願海」でしょう。それから龍樹へゆきますと「唯能常称如来号」でしょう。「唯称」ですわね。天親・曇鸞はちよつとちがう。道綽になりますと、「唯有一門」でしょう。「唯明浄土可通入」やね。それから源信にきますと「極重悪人唯称仏」です。そして、「正信偈」の結核のところでは「唯可信斯高僧説」。「ただこの高僧の説を信ずべし」と。「ただ」という言葉の伝統です。そのもとはこの「唯信仏語」にあるわけです。

ですから親鸞聖人はえらい『唯信鈔』を大事にするのですわ。『唯信鈔』を門徒の人々に読めといわれたのだそうなのですがね。これはご承知のように、安居院の法印聖覚ですわ。この人もようわからない人です。お公家さんの出ですわ。お公家さんというのはだいたいわからない。まあそれはいいとしまして、親鸞聖人は『唯信鈔』を読め読めとおっしゃったそうでございます。しかしこの『唯信鈔』よりも『唯信鈔文意』のほうがいいのです。こういうことは大事ですわ。本文よりも註釈したほうがええのです。

で、その『唯信鈔文意』の最初に「唯」という字の註釈しております。「唯」は、ただこのことひとつという」（聖典五四七頁）ことなりと。うまいこと言うね。いろいろの中の一つというのではない。これは法蔵菩薩の四十八願の本願選択というものは二百一十億の諸仏国土の人天の善悪をみて、その中から一つを選んだというのではない。全部ことごとくだめなのだ。二百一十億の諸仏の国土を選んで、そしてその中の一つ、浄土があったというのではないでしょう。「超発無上殊勝の願」と書いてある。それはあらゆる過去の経験、過去の諸仏の国土を選んだのではないのです。明日という日は、われわれにとってはどんな経験も間に合わないということです。

なにかこの四十八の本願選択という、あれもあかんこれもあかんと言っていて、一つだけその中であつたと。どうなんだろう。そんなものでないのじゃないかね。これはまあ、みなさん一つ考えてください。「唯」という言葉が、「ただ」という言葉がいまさっき言った法然・親鸞の伝統のもとにあるということを一つ……。

ただそのときに、こういういままで七深信の中に『観経』『阿弥陀経』という經典を出してきたゆえんですよ。『観経』を信じ『阿弥陀経』を信じると。法然上人の「往生の業は念仏為本」と。ただ念仏ひとつだと、こういったらそれは『大無量寿経』の信ということになる。『観

『阿彌陀經』も捨てる、『阿彌陀經』も捨てるということが必要になってくる。純粹ですわね、「ただこのことひとつ」と、こういったら。しかし「ただこのことひとつ」といつていることが、ただこのことひとつではない。「ただこのことひとつ」ということを明らかにするために、『觀經』『彌陀經』というものがある。『觀經』を信じ『彌陀經』を信ずることによって『大無量壽經』のこのことひとつを信ずると、「唯」が明らかになる。同じ「唯」を明らかにするといっても違うでしょう。法然上人は「偏依善導」と、こういつておられるけれども、『選本願念仏集』は、これは明らかに『大無量壽經』の異名でしょう。『大無量壽經』なのです。偏依善導といっておられるけれども、それは法然の結論だ。「唯」といふね。

しかし、その「唯」に到達する。むしろその唯を唯と、「ただ念仏」ということを明らかにするのは、『大無量壽經』にぶつかっていったって「唯」ということが明らかになるかというと、そうはいかない。えらい話があつち飛びこつち飛びするようですが、そこに承元の法難という経験があるのです。法難をうけたのは親鸞ではない。親鸞が遠流になったからうけたと言つてもいいけど、直接うけたのは法然です。思想的には法然の『選本集』やね。だから興福寺奏状の一番最初に出てくるのは「新宗を立つる失」とあるでしょう。新しい宗旨を立てる過ちと。つまり新しい宗旨なんか立てなくても、念仏はどこでもできるやないかと。そこらじゅうにうけ念仏する場所はあるではないかと。なんでわざわざ新しい宗旨を立てなければならぬのかと。

その当時、興福寺の人々からいったらそうなるでしょう。けれども法然上人の念仏そのものの性質が違うからね。違うということがわからないかぎりと同じ念仏するのに、ここでもやっているのに念仏したかったらわしのところにきてせいや、というふうなものです。わざわざわれわれの念仏を否定してまでする必要はないやないかということがある。それは念仏の性格が違うわけでしょう。

だから言つてしまえば法然上人の念仏といつたらね、なんでしょう。南無阿彌陀仏を称えることが結論だということになれば、比叡山も興福寺もいらぬのです。無理して学問せんでも口にただ南無阿彌陀仏を称えていたら仏になれるというのだから。比叡山なんて存在する価値がなくなるし、興福寺もいらぬようになる。だから法然上人の浄土宗を許容するということは当時の南都・北嶺にとって、自らの存在の意味を失うほどの意味をもつていたわけです。社会的存在の意味、そういう意味を失う。比叡山みたいなのはいらぬのでないかと。わざわざ興福寺みたいなのはいらぬではないかと。お布施を出さなくてもいいではないかと。いまのお寺みたいなのは。いまのお寺でもそうですよ。「父母の孝養のためとて、一返にても念仏もうしたること、いまだそうらわず」（聖典六二八頁）と親鸞が言っているといつたら、お経あげんようになる。そしたら坊さんはたちまち鼻の下が干上がる。そないな念仏やつたらなんでお経をあげんらんのかと。結構な話

や、となるだろうと思うけれども、なかなかならないところに問題がある。

まあどっちにしても、法然上人の「ただ念仏」ということのもつていた、そういう性格が弾圧を受けざるをえなかった。だから親鸞聖人は、ついでみたいなものです。そない言ったら悪いけれども。ただ、法然上人のうけた弾圧を一番思索したのが親鸞だといえる。なぜ弾圧にあつたか。そのことが「化身土巻」の展開なのです。「顕浄土真実教行証文類」というだけでない、「方便化身土巻」を展開したということです。

少なくとも承元の法難をともに思想的に引き受けたときに、『観経』『弥陀経』を信ずるといことが出てくるのでしよう。だから法然にとつては『観経』とか『阿弥陀経』というものは廃立する、廃せられるべきものであつて、立てられるべきものではないということだったのが、それをもういっぺん善導に立ち帰ってみれば、そこに『観経』を信じ『弥陀経』を信ずるといことがあつたということです。たんに『大無量寿経』を信ずるといことだけではい。

三

第五深信については、「利他信心」と宗祖は肩に註釈をつけられておりますね。ご承知のように、第七深信において「自利信心」と。自利他ということがとくに注意すべきこととして示されているのであります。この点につきましては第七深信、「深心の深信」といわれております、そのところで説明すれば足りることでありませう。問題はこの「唯信仏語」について「三遣・三随順・三是名あり」と、こういうふうにおっしゃっております。これは本文のほうを見てください。

決定して行に依つて、仏の捨てしめたまうをばすなわち捨て、仏の行ぜしめたまうをばすなわち行ず。仏の去てしめたまう処をばすなわち去つ。これを「仏教に随順し、仏意に随順す」と名づく。これを「仏願に随順す」と名づく。これを「真の仏弟子」と名づく。

(聖典二二六頁)

と、こういうふうに示されておりますものを「三遣・三随順・三是名」と整理されたわけでありませう。

これはまあ、われわれが読みますと、ただ整理されたということくらいにしかみえないのであります。このように整理されることによつて、唯信ということ、唯ということが成り立つ。「ただこのことひとつ」といふものを成り立たしめる内容は何かという、仏の捨てしめた

まうをば捨て、そして、行ぜしめたまうところを行じ、去らしめたまうところを去れという、この三つのことよって、はじめて唯信という唯ということ、「ただこのことひとつ」が成り立つのだと、こういうことであります。

ですから、これは内容としましては、従来、三遣の内容であると。仏の捨てしめたまうものは何か。仏の捨てしめたまうものは雑行雑修である。それから仏の行ぜしめたまうものは正行である。そして仏の去らしめたまうものは、私たちの穢土であると、こういうふう言われております。これは従来というよりも、法然上人の理解でございまして、『和語燈録』の中に出てくる言葉でございまして。

(真聖全四・五八三頁)

「ほとけのすてしめ給はんをばすてよ」といふは、雑修雑行なりと。雑行雑修をひつくり返して「雑修雑行なり」と。

(同 頁)

「ほとけの行ぜしめ給はん事をば行ぜよ」といふは、専修正行也と、専修正行であります。

(同 頁)

「ほとけのさらしめたまはん事をばされ」といふは、異学・異解・雑縁乱動のところ也と。こういうぐあいに『和語燈録』に出てくる言葉でありますね。ふつうこういう具合にいわれるわけであります。

仏の捨てしめ給うをばすなわち捨てよというは、雑行雑修である。雑修雑行というのは、仏が捨てよといわれるところであり、仏が行ぜよといわれるのは専修正行であり、仏が去れといわれるところは異学・異解・雑縁乱動のところであるというのが、まあ法然上人の理解としては、私は当然、選択という教学的な方法を用いられるかぎりはそのようなご理解をされるのは当然であろうと思えますね。

■「遣」の文字の意味するもの

ただここで、「仏の捨て遣めたまうをばすなわち捨て」という、その「遣」という字であります。「遣」は「使」とか「令」とかという字と漢字としては同様に使われる言葉でございしますが、しかし「遣」という言葉を使っているのは、これは法然上人のいわれるような意味とはちよつと違う。なんかこの「遣」という字のもっている意味は、「使」とか「令」とかという意味ではなくて、「使」とか「令」とかという場合は、仏さまは知らない顔しておつて衆生にそれを行ぜよとか衆生に捨てよとか、そういう場合に使う言葉であります。しかしこの場合の「遣」というのは、むしろ仏自らが捨て、仏自らが行じ、仏自らが去るといふ。

だから、ふつうこの「遣」という字は、派遣するというふうに使う場合は代理という意味をもっているのであります。代わりにというような意味をもつておるのであります。ですから、ただ仏が捨てしめたまうをば捨てるというのは、だから仏自らが行じられたところである。仏

自らが捨てられたもののみがよくわれわれにとつて捨てうるものとなる。だから仏の行ぜしめたまうところをば行ずるのであって、仏の行ぜざれば我また行ぜずという、そういう意味が「遣めたまう」という字、「遣」という字が使われたゆえんです。

ですから、そのことがなければ、随順という意味は出てこないわけですね。仏さまがただ捨てよといわれたから捨てるというようなことではない。仏が捨てられたから、その仏の捨てられたものを捨てるということによって仏に随順するのである。

これは二河譬の中では「発遣」という字を使うのですね。発遣と。釈迦の発遣、弥陀の招喚という言い方とか。お釈迦さまは発遣せられ、阿弥陀さまは招喚せられる。そういうふうにはいますが、発遣という言葉がもっているのは、ただ後ろから追い立てることではない。うまくいえませんが、仏の捨てしめたまうをば捨て、仏の行ぜしめたまうをば行じ、仏の去らしめたまう処をばすなわち去るといふ、この三遣という言葉とか三随順という言葉によって、『観経』『阿弥陀経』、それから『大無量寿経』という、その三経のもっている仏語の意味ですね。畢竟するに遣とか随順という言葉が「唯信」です。「ただこのことひとつ」ということを明らかにするのでありますが、その「ただこのことひとつ」ということを明らかにする過程ですね。それがおのずから仏の捨てしめたまうをば捨てるといったときの、「捨て遣める」ということをあらわす経典が『観経』であり、行ぜしめたまうことを行ずるところに示されている。「ただこのことひとつ」という意味が『阿弥陀経』であり、そして仏の去らしめたまう処をば去るといふことを内容としてあらわしているものが『大無量寿経』であると。言いかえれば、そこに示されておりますように、捨てるとか、行ずるとか、あるいは去るといふ言葉が「決定依行」といわれる行の意義であります。依行と。いった場合に、その行は如来の行であります。『観経』『阿弥陀経』、それから『大無量寿経』、つまりそれは言いかえれば、仏の捨てしめたまうところをば捨てるというのが十九願の内容であり、仏の行ぜしめたまうところを行ずるといふのは二十願でありますし、そして十八願は仏の去らしめたまうところを去ると。

■ 捨、行、去という言葉で如来の行を示す

この行の内容が捨てしめたまうところと、それから行ぜしめたまうところと、それから去らしめたまうところという、捨と行と去という言葉で如来の行というものを示そうとしているわけであります。ですから「ただこのことひとつ」ということを明らかにしていく過程として十九願、二十願、十八願、経典でいえば三経の配当です。それはある意味では、十九願は釈迦の行でありますし、二十願は諸仏の行でありますし、それから十八願は阿弥陀の行である。こういっていいわけです。皆それは釈迦如来、諸仏如来、阿弥陀如来の行を示しているわけであります。だから宗教的な信の展開というものは、それは同時に如来の行の展開である。如来の願行の展開であると、こういえるわけですね。願行の展開

ということをおうとするのは、僕は願行という言葉は気に入らないのですが、つまり願行というものが人間の行為の基礎にない場合に、信という言葉が具体的な信といいますが、そういうものが成り立たないのではないかと、思うのであります。

四

学校教育の問題がこの頃やかましくいわれるのですが、学校の、まあ現場における教育の問題の困難さというものは、われわれが想像できないほどの問題があると思います。けれども、なにかいま学校だけでなしに教育という問題を考えるときに一番抜けている課題というものは、生徒なら生徒に対する願いというようなものがあるのか。いろんなかたちで教育というものが研究され、研究集会というものがいろんなところで行なわれているわけですが、もっと基本的に子どもと先生の間における信頼感みたいなものが教育というものを成り立たしめると思うのですがね。

教師と生徒の間の信頼感というようなものが大切だということはわかっているけれども、それはたんなる教育上のテクニクというようなものでなしに、むしろほんとうの意味で信頼関係を回復しうるのは、信頼感を成り立たしめるのは、たんに先生が生徒を愛するというだけでなしに、生徒に対する願いが明らかになっていないのでないかという気がせざるをえないのであります。つまり言ってしまうと、願いとこいう場合には、自分の願いを託するものとして生徒を見いだす。自分とは関係のないところで子どもをかわいがったり、子どもが成長することを願うというのでなしに、もっと積極的に、先生自身の願いを実現するものとして生徒を見いださるか。生徒に自分の願いを託する存在として見いだされるということが、僕は願行という言葉の内容だと思うのですね。

■ 法蔵の本願は如来の願行を託するものとして衆生を見いだす

願行といった場合には、たんに対象に対する願いというのでなしに、自分の願いを託するものとして衆生を見いださるか。ですから、法蔵菩薩の「設我得仏く若く不生者 不取正覚」とい言いは、それは法蔵が衆生を愛するとか、衆生を救うとかということではなしに、衆生に対して自らの願いを託するというような意味をもったものが如来の願行ということの意味だろと思うのですね。でなければキリスト教の愛と変わらないわけでありませう。むしろ法蔵の本願ということの意味は、如来の願行を託するものとして衆生を見いだすということです。ですから、そういうことが先ほど言いました「遣」という字の内容であります。「遣めたまう」ということの意味ですね。むしろ法蔵が実現で

きないものを、法蔵の願いを衆生に託するという。

ですから先ほどの『和語燈録』にいわれている「ほとけのすてしめ給はんをばすてよといふは雑修雑行」であり、「ほとけの行ぜしめ給はん事をば行ぜよといふは専修正行也」とか、あるいは「ほとけのさらしめたまはん事をばされといふは、異学・異解・雑縁乱動のところ也」という、直接そういうことだけではないと僕は思うのですね、親鸞が三遣という言葉でここで展開しようとしている意味は。むしろ遣という言葉にかけられている。ですから願というけれども、それは自分の願いを託するものとして見いだされた衆生です。たとえば自らの願いを託した生徒に対しての教育という場合には、それは教育することがそうした願いにおいてはじめて行という意味をもつてくると思うのですね。

なにか聖職者論をふりまわしているというのでなしに、行という場合には、自分の問題であります。生徒の問題というよりも、むしろ教育するということが自らの問題、自分の問題となってくる。ですから、教えることによって学ぶという姿勢が、教えることで終わるのでなしに、教えることによって自分が学ぶという姿勢が確立されたときに、はじめて共に学ぶということが成り立ってくるのです。教育にたとえて言うておるわけですが、そういう教育を成り立たしめる場合にはじめて願行というのですね。

■ 如来自らが学ぶということが本願成就の行

願いを託することによって、託した衆生に道を教えることによって、法蔵自らが学んでいく。如来自らが学んでいく。その如来自らが学ぶということが本願成就の行である。願行具足ということの意味がですね、願行というのはバラバラではなしに、願行が具足している。そういう構造が、あえて三遣というような言葉で宗祖が分類することによって示そうとせられた意味であろうかと思えます。

■ 三随順は衆生の信心の問題

それで、さらに三遣というものは、同時に随順ということ、つまり三遣というのは、いわば行であります。如来の行であります。それに対して三随順という場合は、これは言うまでもなく信の問題でありますね。衆生の信心の問題です。ですから、この「唯信仏語決定依行」という、この言葉だけで善導の行信論、「唯信」の「信」という字と「決定依行」の「行」という字があらわしておりますように、信行不離ですね。信行というものが、行信不離論と昔から言われておりますが、真宗の信においては行と別のものではないということがあるわけです。それは行と信を一緒にしたというのでなしに、行信は本来一つだと。如来からいえば行なのでしょう。衆生からいえば信なのです。

随順という言葉は、ご承知のように善導大師の就行立信釈に出てきます。つまり、先ほど言いました天台宗の念仏というもの、天台宗の念

仏といったらおかしいけれども、法然上人が学ばれた横川の源信僧都の『往生要集』に、『往生要集』というのは善導大師のいろいろな書物を引用されているのですが、たった一つ引いていないのは『観経疏』なのですわ。『観経疏』だけは引かないのです。『観念法門』の言葉なんかは引かれるのですが、『観経疏』だけはご引用にならない。ここにやっぱり問題があるわけですね。それは就行立信積の問題でございませぬ。「十即十生、百即百生」（聖典一七四頁）とあるでしょう。十は十ながら生じ、百は百ながら生ずと。「十即十生、百即百生」という言葉はご存知でしょう。『往生礼讃』に出てくる言葉です。

ところが、その後の言葉、横川の源信僧都の場合は、念仏を称えれば十人は十人ながら生じ百人は百人ながら生ずというような、そういうところまでは書かれるのですわ。だけどここまでです。まあこれも『往生要集』の場合ですが。源信僧都も年取りますとだめになるのですわ。人間というのは若うないとだめですわ。年を取りますとだめになる。僕らでも年を取るとだめです。若いときのほうがはるかにいいですね。

で、一七四頁の「もしよく上のごとく念念相続して、畢命を期とする者は、十即十生、百即百生なり。」（聖典一七四頁）という、これと同じ言葉が「化身土巻」（聖典三五一頁）にも出てきます。『往生要集』にこの引文はあるのですわ（真聖全一・八九七頁）。しかし『往生要集』にはその後がないのです。つまり「何をもつてのゆえに」（聖典一七四頁）という、これがないのですわ。「十即十生百即百生」までは『往生要集』に引用される。

五

いま言いかけたのですけれども、源信僧都が『往生要集』を書かれた頃は、非常に念仏に厳しい立場を貫かれておったのですけど、だんだん年をとりますと後退してしましまして、晩年に書かれたといわれる『観心略要集』なんかをみますと、『往生要集』の頃の念仏なんかどっかへ飛んでいってしまっているのです。『往生要集』を書かれた頃の源信はどこへいったか、てなものです。法然上人は『往生要集』を四度にわたって検討されている。だけでも、源信のほかのものは全然読んでおられないのですわ。読まはったのだから何も言っておられない。宮城君の専門だからあんまりぼろくそに言えないけど、源信僧都の『往生要集』というのは非常に大きな、これは同和問題にも非常に大事な書物でございます。それだけに若い頃の源信というのは厳しいのです。その厳しい頃の『往生要集』にも、ここの「十即十生百即百生」というところまでは引文されているが、この後はスポンと抜かれている。

つまり、なぜこの文章を抜かれたか。

何をもつてのゆえに。外の雑縁なし、正念を得たるがゆえに、仏の本願と相応を得るがゆえに、教に違せざるがゆえに、仏語に随順するがゆえなり、と。
(聖典一七四頁)

この言葉を抜くわけです。

つまり、源信僧都はこの言葉を書きますと、天台の教学に違反するのだ。この言葉を書いたら天台はいらなくなるでしょう。ところが法然が求めたのはこの言葉なのです。「十即十生百即百生」、なぜかと。念仏を称えて「十即十生百即百生」というのはなぜかという、この言葉が『往生要集』ではスポンと抜けるわけです。けれども法然は、そのなぜ「十即十生百即百生」かを探したのです。

ですからここには、「外の雑縁なし、正念を得たるがゆえに、仏の本願と相応を得るがゆえに、教に違せざるがゆえに、仏語に随順するがゆえなり」と。これはもつとあるのです。十三得失です。往生の得失はいくつあるかといったら十三得失ありますね。これは全部「化身土巻」(聖典三三七頁、三五五頁)のついでのことです。こういうことは大事でしょう。往生の得失はナンマンダブを称えたら何が得するか、何を損するかということなのです。つまり、そういうことの中で法然上人が、ただ念仏して往生するのだという、それはなぜかという言葉を求めたときに、はじめて見いだされた言葉が「かの仏願に順ずるがゆえに」と。十三の得失を論じると、こういっても結論的にいいましたら「かの仏願に順ずるがゆえに」(真聖全一・九三四〜九三五頁)と。「順彼仏願故」ということですね。法然はこれだけの言葉を探し求めたのです。ですから三論の念仏にしても、華嚴の念仏にしても、戒律の念仏にしても、天台の念仏にしても「かの仏願に順ずるがゆえに」と、これだけは抜いてあるわけです。あらへんのですわ。全部、定心の念仏です。

先ほど言いました永観の『往生拾因』をみましても、それは「かの仏願に順ずるがゆえに」というはつきりしたものは出てこない。やっぱり定心の念仏です。ここから一步も出ないわけです。それを見いだしたのが法然の事業であったとわかっていいわけです。

■ 三遣は行を明かし、三随順は信を明かす

ですから三随順ですね。随順するという、仏教に随順し、仏意に随順し、仏願に随順する。仏教というときの仏は釈尊です。仏意というときの仏は諸仏です。仏願というときは言うまでもなく阿弥陀仏です。それがふつう三遣・三随順といったとき、三遣は行でしよう。三随順は信でしよう。三随順は唯信ですね、「唯信仏語」。三遣は「決定依行」ですね。つまり問題は三遣というものによって行を明らかにし、三随順ということによって信を明らかにしているわけですが、いわば三遣というのは端的にいいいますと、それは私たちをして行ぜしめ、

私たちをして浄土への歩みを歩ましめる力、つまり本願の歴史のもつ力ですわね。本願の歴史のもつ力です。曇鸞はこれらを「大願業力」（真聖全一・三一七頁）というような表現でいつているのですが。

随順という場合は、これはむしろそういう意味からいいますと、信の力でしよう。ですから言いかえますと、歴史の力に随順するということ。本願の歴史の力に随順するということは、本願の歴史の力を自分の力とすることです。本願の歴史の力をいただくということでありま。本願の歴史の力を自らの力とすることでもあります。

■ 三是名

そういうことが三遣・三随順、そして三是名、それを仏弟子と名づく、真の仏弟子と。ここも時間がないからやめますけど、「上の是名とこれと合して三是名なり」（聖典四四一頁）と。「上の是名」というのは、「これを仏教に随順すと名づく」と、それから「これを仏願に随順すと名づく」。それから「これを真の仏弟子と名づく」と。ところが「仏意に随順す」というところには「是名」という言葉がないわけです。これが大事なのです。

漢文で申しますと、「これを仏教に随順すと名づく」「仏意に随順す」という言い方ではないのです。「これを」「仏教に随順し、仏意に随順す」と名づく」（聖典二一六頁）と、こうなっているでしょう。原文のほうを見ていただいたら「仏教に随順し、仏意に随順すと名づく」と。両方とも「名づく」のうちに入るので。それを親鸞は「仏意に随順す」という部分だけは「是名」のうちに入れないわけです。しかし「仏願に随順す」という場合には「名づく」となっているのですね。なぜかということですが。

で、この三是名は厳密にいったら四是名でないかと。なんで三是名になっているのか。それをわざわざ親鸞は三是名にしているということがある。それは諸仏のもつ意味です。仏意に随順するものは仏弟子にあらずと。仏意に随順するものは諸仏なのでしょう。だから仏意に随順するものは弟子とは呼ばんということ。そういうところは厳密に宗祖はおさえてあるということだけ申し上げておきましょう。もう時間がないですから、今日はこれくらいでやめましょう。

ほんとうは三遣・三随順のところはまだまだこれからです。この問題は決してこれだけでは終わりませんが、今回のこの第五深信といところの問題は、七深信の中では、繰り返し返していうようございますが、「深信する者」という、信心の行者といもの意味を明らかにされた。行者における信の意義ですね。深信の意義といものを問題にされたものだけのことだけは心得ておいていただきたいと思うわけでありませぬ。

誠に不十分でありましたが、仏法を聞いてわからないというけど、わからなくても聞かせるものが仏法でありますね。仏法へともたらずものが仏法なのです。人間が仏法を求めるといふけれども、わからないというのはあたりまえであって、わかったというのはおかしい。わからんわからないといふもって仏法を聞かせるのです。その仏法を聞かせる力が仏法なのです。

(一九八〇年十一月十二日)

第十六講

第十六講

依觀經

就下第六依三此經ニ深信^{スルニ}上、有^リ六即・三印・三無・六正・二了^ニ

六即者^ハ

- 一 若稱^ニ 二仏意^ニ、即印可^シ 言^ニ 如是々々^ト
- 二 若不^レ 可^カ 二仏意^ニ者、即言^ニ 汝等所説是義不如是^ト
- 三 不^レ 印者、即同^ニ 無記・無利・無益之語^ト
- 四 仏印可^シ 者、即隨^ニ 順^{スルナリ} 仏之正教^ト
- 五 若仏所有言説、即是正教^{ナリ}
- 六 若仏所説、即是了教^{ナリ}

第六にこの經に依つて深信するについて、六即・三印・三無・六正・二了あり。

六即とは、

- 一には「もし仏意に称えれば即ち印可して如是如是と言う。」
- 二には「もし仏意に可わざれば即ち汝等が所説この義不如是と言う。」
- 三には「印せざるは即ち無記・無利・無益の語に同じ」と。
- 四には「仏の印可したまうは即ち仏の正教に随順するなり。」
- 五には「もし仏の所有の言説は即ちこれ正教なり。」
- 六には「もし仏の所説は即ちこれ了教なり。」

(真聖全二・四六八頁)

(聖典四四一〜四四二頁)

前回は三随順について、宗祖の分類を拝見しながら見ていったのでございますが、この三随順という、「随順」という言葉がございますが、これはとくに「唯信」の唯という言葉の決定的な意味をあらわす内容でございますね。この「唯信仏語」という言葉が、なぜ無量寿仏かという……。ただ念仏の衆生をみそなわして撰取してすてたまわざるがゆえに阿弥陀と名づけたてまつると。『観経』の第九真身観における、唯撰念仏の義といえますね、唯撰念仏衆生義です。ただ「念仏の衆生を撰取して捨てたまわず」（聖典一〇五頁）と。いわゆる観身別相の一段（真聖全一・五二一頁）といわれますね。無量寿仏の身相というものと、諸仏の相好光明との違いです。なぜ無量寿仏に帰命するのかわかると、なぜ念仏の衆生を撰取したまうのが無量寿仏かということでもあります。

■ 観身別相の一段

■ 余行者不撰の唯

ここに、「一一光明、照十方世界。念仏衆生、撰取不捨。」（聖典一〇五頁）とありますね。しかし善導は「念仏の衆生を撰取して捨てたまわず」というのではない、「唯撰念仏者」（真聖全一・五二一頁）と、唯という言葉は善導はつけるわけです。「ただ念仏の者をのみ撰取るは」（同頁）と、「唯撰」です。そしてその伝統をうけたのは法然です。余行の行者を照せざるゆえにと、「不照余行者」（真聖全一・九五七頁）ですね。余行の者を撰取せずと、選びでありますね。そういうふうに法然は理解するのです。善導大師は、無量寿仏の光明はただ念仏の衆生を撰取すると、そういうように限定を明確にしている。そのときに唯という言葉を使うわけです。それは撰取する法の側における唯である。それに対して「唯信仏語」という場合は、『唯信鈔』という書がございますが、親鸞聖人がえらい大事にされたのですが、その唯信の唯です。今度は機の側から唯ということをおさえるわけです。

その唯信仏語ということの内容が随順ということですが、これは、仏意、仏教に随順することとおして仏願に随順すると。彼の仏願に順ずるがゆえにと。これはいつかお話ししましたように、法然上人は仏願に随順すること一つのために二十年苦勞されているわけでしょう。念仏がなぜ救済の意味をもつのかという、そのこと一つのための苦勞でしょう。

これは同じく念仏といってもさまざまの念仏があるのですね。その当時の三論の念仏とか華嚴の念仏とか、法相における念仏とかいろいろ

念仏はあったけれども、その念仏はすべて助業としての念仏です。たとえば天台の念仏といえは止観の念仏でありますね。念仏することによって止観を成就すると。一つの手段であります。念仏することによって目的は念仏の他にある。だから、もつという浄土の念仏といつても念仏することによって浄土に生まれるというのはこれは雑行である。念仏が一つの手段になっておるのですから。

■ 順彼仏願故

法然が求めたのはそういう念仏ではない。「ただこのこと一つ」という、つまり念仏が結論です。結論であるような念仏です。そこに「ただ念仏」という言葉の意味がある。念仏してどうにかなるといのではない、念仏こそ救いだ。その念仏を意味するものが「順彼仏願故」と、彼の仏願に順ずるがゆえに、ということ。まさに半偈ですね。「童子は全身を投げうちて半偈をうる」というような、あれは誰の言葉かね、道綽禪師かね。お釈迦さまは雪山童子のときに羅刹に身を投げて半偈を得たといわれておりますわね。半偈というのは半分の偈文ですわ。そういうものでしょう。全身を捨てて半偈を得ると。まさにその半偈ですね。順彼仏願故という、彼の仏願に順ずるがゆえにという、その半偈を明らかにするために法然の二十年の苦悶というものがあつた、といつても言い過ぎでないでしょう。ですから随順という言葉のもつている意味は大変なものであつたと思いますね。

で、今度はその随順が、仏願に随順するということがどうして可能なのか、その問題です。そこに、

第六にこの経に依つて深信するについて、六即・三印・三無・六正・二了あり。

(聖典四四一頁)

というふうに整理されて、この文章も「信巻」に引文されております。「散善義」の文でありますね。

また一切の行者、ただよくこの経に依つて行を深信する者は、必ず衆生を誤らざるなり。何をもつてのゆえに、仏はこれ満足大悲の人なるがゆえに、実語なるがゆえに。仏を除きて已還は、智行未だ満たず。それ学地にありて、正習の二障ありて、未だ除からざるに由つて、果願未だ円ならず。これらの凡聖は、たとい諸仏の教意を測量すれども、未だよく決了することあたわず。平章ありといえども、かならず須らく仏証を請うて定とすべきなり。もし仏意に称えば、すなわち印可して「如是如是」と言う。もし仏意に可わざれば、すなわち「汝等が所説この義不如是」と言う。印せざるは、すなわち無記・無利・無益の語に同じ。仏の印可したまうをば、すなわち仏の正教に随順す。もし仏の所有の言説は、すなわちこれ正教・正義・正行・正解・正業・正智なり。もしは多・もしは少、すべて菩薩・人・天等を問わず、その是非を定めんや。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、知るべしと。

(聖典二一六頁)

とあります。

ここまでの文章の中に、先ほどの「六即・三印・三無・六正・二了」ということが出てまいります。六即というのは、「すなわち」「すなわち」「すなわち」という言葉が出てまいります。その六つの「すなわち」です。それから三印は、即印可、それから不印と仏の印可と、この三つの印ですね。これが三印です。それから、その次に出てくるのが三無です。無記・無利・無益の三無であります。それから六正というのが、正教・正義・正行・正解・正業・正智ですね。二了は、了教と不了教です。これだけに、いま読みあげました文章を分類されているわけです。

■ 印可は仏の証定

これを宗祖はとくに「観経に依る」と示してあります。「観経に依る」と。つまり、「この経に依って」という、「この経」の「この」は『観経』ですね。観経に依って深信するについて、「六即・三印・三無・六正・二了あり」と、こういわれるわけです。これは要するに、中心になるのは印可という概念です。仏の印可です。仏意に称えば印可したもう、仏意に可わざれば印可されない、そういうことが大事なことです。非常によく、善導のいう信心の性格をあらわしているわけです。つまり印可というのは仏の証定なのです。仏の証定です。「請仏証為定」（真聖全二・五三頁）と。「平章ありといえども、かならず須らく仏証を請うて定とすべきなり」（聖典二一六頁）と、仏の証定を請う。仏さまが決められることだ。われわれが往生するかせざるかは仏さまが決められることだ。自分で決めることではない。自分で決めたやつは一番危ないのです。そうでなしに、「平章ありといえども」、つまり、わかってもらったことを自分でわかったこととするなど。かならず仏の印可を求めよと。

これは、『観経疏』自体を善導大師は、仏の証定を請うて作ったと、『観経疏』の最後に書いてあります。自分で決めることではない、仏が決めることだ。ですから、善導大師の信心は、ご承知のように金剛心という表現をされますわね。信心とこういいますが、七祖の中ではいろいろ表現が違います。善導大師は金剛心と。ですから信心というものを「金剛不壊の真心」（聖典二二一頁）というでしょう。金剛心というのは何かという決定心だ。信心というのは、ものごとを信用するというような性格ではなくて、自らの人生を決定するということです。つまり決定性でしょう。これは『涅槃経』に元来、「涅槃は決定」という言葉がございますがね。涅槃の性格のとらえ方が七祖全部違いますから。

善導大師の信心のとらえ方の特徴がこういうところに出てくるわけです。ですから、自分のいのちを決定するときに、自分で決める

わけにはいかない。こういう善導大師の性格が、法然上人には一番格好なものだったのではないですかね。選択というような、信仰というもの……。法然上人の信心というのは、むしろキルケゴールのように、あれかこれかのうちの一つの選びでございます。そういう選びをとおして決定する。選びというのは、相手を選ぶのでない、自らの魂のあり方を選ぶ。自身の人生を選ぶ、そういうところに宗教心の性格があるのでしょうか。

二

これは法然上人の性格ですが、善導の場合はそこにその決定というものが仏の証定を請うて決定せよと。これは信仰における一つの関心事ですね。歩んでおる道が過ちなきように、道に過ちなきかということですね。自分の歩んでいる道に誤りがないかどうか、そういうことの決定を仏に請う、仏の印可を得る。自分で決定するのではない。そこに六即をもってそれに応えるわけでありませう。

■ 不誤衆生

ですから、そのときに善導はなぜ『観経』という經典を選んだのかということがあるのでしょうか。『観経』という經典を選んで、『観経疏』をもって古今楷定というような事業を果たすときに、なぜ『観経』を選んだのか。「一切の行者、ただよくこの経に依」ると。唯能ですね。「この経に依って行を深信する者は、必ず衆生を誤らざるなり」（聖典二一六頁）と、これが大事な言葉ですね。「不誤衆生」です。衆生を誤まらない。つまり、『観経』という經典は人間理解の書なのだ。佛法を理解した經典ということより、むしろ人間を理解した經典なのだ。衆生を誤まらない。衆生を誤解せん。衆生を、つまり人間を最も確に把握した書だと、こういうことです。

つまり、菩薩でもなければ声聞でもない、むしろ実業の凡夫韋提希において人間をみたのです。実業の凡夫において人間を把握した。だからご承知のように、『観経』には九品が説かれているでしょう。三福九品と。上品上生から下品下生まで、それは人間の検討でしょう。仏道における人間の検討です。だから、九品を説いたからといって、人間の品定めをしたのではないわね。上等の人間と下等な人間の品定めをやったのではないわね。九品の検討をおして九品唯凡を明らかにした。九品の検討をおして、人間に上下なしと。人間に上下はあるけれども、人間が仏道に立てば上下なしということを明らかにしようとした。

■ 九品唯凡を明かす

だから善導は九品唯凡と言いきったのです。あれがやっぱり『観経』の非常に大事な場所なのでしょう。九品というふうに言いますと、上品上生、上品中生、上品下生とか、中品上生、中品中生、中品下生とか、下品上生云々といいますが、それは人間の品定めみたいにみえますが、品定めではなしに、そういう検討なのです。そういう検討をとおして、救いを求めるものに上下なしということを明らかにしようとした。そこに衆生を誤たずとことがある。衆生というものの、人間というものの実業の……、何と言いますかね、現実の人間理解ですね。だから人間が経典を理解するのではない、経典が人間を理解する。この『観経』だけは、釈尊が人間を理解しようとしている。

これは、『観経』十六観の観想を善導大師が定散二善に分けたときに、定散二善という呼び方をしたときに、定善観は、韋提希の「致請」（真聖全一・五五六頁）といわれますね。韋提希が説かれることを求めたものです。「我に清浄の業処を觀ぜしむることを教えたまえ」（聖典九三頁）と、韋提希の要請です。それに対して、散善九品は釈尊の自説である。無問自説です。無問ですから、請われずに自ら釈尊は説いたのです。散善九品というのは韋提希が要求したのではないでしょう。釈尊自ら説かれた。したがって、釈尊が機を問題にされたような経典は他にないわけです。

自問自徴です。自ら問い、自ら明らかにした。それはまあ親鸞聖人や蓮如上人のところへきますと、「仏かねてしろしめして」という言葉があります。「仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおおせられたることなれば」（聖典六二九頁）と『歎異抄』にあります。仏が人間を理解したのだ。真実は人間によらないのですわ。真実は人間によらない。人間、つまり相手によって法を説くということは人間によって法を説くようなものだ。

真実というものは相手がわかるうとわかるまいと、そんなことは関係ないのです。真実は真実だ。そうでしょう。ところが『観経』だけはそうではない、「方便真実」だ。あえて人間に応えた。真実に応えたのではない。人間に応えた。そこに衆生を誤たずとことがある。衆生の大事さですね。衆生を誤たざることをあらわしているのが、「仏はこれ満足大悲の人なるがゆえに」と。満足大悲の人だと。大悲を満足した人だ。大悲を満足するというのは方便のもっている意味でしょう。

■ 六即

それからもう一つは、「実語」という言葉です。そのことが六即において説明されてくるわけです。で、六即のまず第一は、「もし仏意に称えば、すなわち印可して「如是如是」と言う」と。印可ですね。仏の意に称えば如是如是と言うと。「諸仏の教意を測量す」（聖典二一六頁）るといふことです。それは、まあ簡単に申しますと、お釈迦さまの教えを私たちが理解しても、その理解がまさしく仏さまのころにか

なわなない場合は如是とは言われぬということ。念仏しても、その念仏が仏のころにかなわざれば如是というわけにいけない。つまり印可できない。

印可という言葉がまた面倒な言葉ですけれども、ふつうは仏教では印可の印というのは印象の義といわれます。判を押すということです。判を押せば、そこに印のかたちが押された紙の上に残るでしょう。それが印象ですね。仏のころを衆生のころに印象される。ですから、まあ真理ということをとくに、ヨーロッパの真理概念ではいくつかの概念はありますが、一番古い真理概念というのはテーゼとの一致でしょう。真理とは何々であるということは、テーゼと存在が一致する。それが真理である。

■ 事理相称が印可の義

ですから仏教というと、事理相称という言葉があります。事と理が判形になっている。ちょうど判形を押したようなものです。判形と紙に押されたものとが相称する。たがわぬ。逆違せずと。事理相称です。事柄と理とが一つである、一致するということです。テーゼとの一致というのは、そういう意味でしょう。事理相称と、それが如是です。まあそれと同じ。要するに事理相称というのは、ふつう印可の義といわれますが、『華嚴経』の『探玄記』なんかを見ますと「応機現異」とございます。機に応じて異を現すということです。同じような意味です。機に應ずるといふことは、衆生のころに應ずる。應ずることによって異を現す。「異」はどう言ったらいいでしょう。異門という言葉がありますね、仏教異門と。同じ衆生のころに應ずるといっても、衆生のころに妥協することではない。妥協したら異は現われぬのです。違うものはつきりするのだ。親が子供を可愛がるときに、何でもいうことを聞いているのが子どものころに應じているのでない。それは応じているのでない、妥協しているだけだ。それを随順というならば、その随順は墮落です。子どものいうとおりにすることが応機ではない。異を現すということがあるのです。それはある意味では、衆生自身の中に異門を見いだすのです。異門ということは、うまいこと表現できませんが、衆生が衆生自身にまだかつて見たことのないような自分を見いだすのです。自分だと思つているところに異門はない。自分が見たことのないような自分を見いだすというのが異門だ。これは異訳（『如来会』）にあるのですが、「廣大勝解者」のところですね。「また、かくのごとき等の類、大威徳の者、よく廣大異門に生まる」（聖典二四五頁）と。異門です。いまだ見たことのないような自分を現わす、そういう場合に異門ということです。機に応じて異を現わす。異門というのは妥協ではない、自分が見たことのないような自分を見いだす。それを異門ということです。それを応機現異ということです。

■ 衆生を誤っているのは衆生

これは、まあ『探玄記』のとらえ方です。ご承知のように『探玄記』は『華嚴経』の註釈書ですね。だから如是というのだ。如是というのは、自分が自分の実相において満足しているのを如是という。存在が存在それ自身において見いだされるものです。ほんとうの自分が明らかになることです。自分以外のものによって人間は満足するものではない。自分は自分以外のものになるのではない。自分は自分自身になる。自分が自分以外のものにおいて満足しようとすれば、いつまでたつても流転するしかないのだ。自分が自分、存在が存在自身において満足する。つまり、むしろ人間は自分を誤解しているのです。自分を誤解せんのが仏法なのです。むしろ仏法が衆生を誤らない。衆生を誤っているのは衆生です。だから、仏意に称え「如是と言う」というのは当然です。

これは、まあ皆さんご承知のように、『大無量寿経』開説のときに如是という言葉を使っているのは、『大無量寿経』でなしに『如来会』なのですね。「教巻」です。「『無量寿如来会』に言わく」のところす。「よく微妙の弁才を観察して、よく如来に如是の義を問いたてまつれり。」（聖典一五三頁）とあるでしょう。如是の義と。親鸞聖人の「大経和讃」の第二首目は、この『如来会』によっておられるわけです。

如来の光瑞希有にして 阿難はなはだこころよく

如是之義ととえりしに 出世の本意あらわせり

（聖典四八三頁）

と、如是の義ということをもってあります。「如是之義ととえりしに」と。存在が存在それ自身としてあるということ、それをあらわしたのが如来の光瑞です。人間が人間のままにあることです。釈尊が教主として立つたのではない、まさに釈尊が人間として阿難の前に現前した。これが『大経』の特徴なのだ。仏としてあるということは、何か特別のものとしてあるということとは違うのです。それが大事なのです。釈尊が『法華経』で説かれるような大聖というか、化物みたいな顔して出てきたのであったら阿難は感動しやせんのです。説く者も聴く者も共に真理に仕えるのでしょうか。

■ 存在が存在自身としてある、人間が人間としてあることこそ如来のさと

人間として立つたのです。説く者も説かれる者もない、だから平等覚なのです、如来のさとりの内容は、『大経』のさとりは普等三昧です。から、阿難とかわらないのです。釈尊はそれまではずっと阿難と違つた人間だったのです。偉い人やつたのです。阿難は偉い人は信用せんんだんです。文字どおり釈尊が人間釈尊として立つたのだ。それが『大経』の光顔巍巍たるゆえんです。われわれは仏さまの話を知りたたらあかんです。みんな仏さまの話を知りたいからわからないようになるのです。偉い人の話を。そうやない、何でもなし話です。そういう

ことが「如是」という言葉の背景にあるのです。存在が存在自身としてある、人間が人間としてあることこそ如来のさとりなのです。これは、僕は非常に大事なことだと思いますね。

三

言葉は聞くものでない、見るものだ。言葉によって人のところはわかりやせん、姿でわかる。そうでしょう。如来の光瑞ですから。光顔巍巍たるその姿が語っているのです。だから現在を観察する。いつ出てくるやらわからないというような、そんな話ではない。出てくるとき見たらわかる。現在を観察する。そういうことを身業説法というのです。言葉で語ったら、もうカスじゃないかね。南無阿弥陀仏を称えるけれども、称えたときはカスです。出たものです。出てくる前が大事だ、言葉になればカスですわ。残滓です。だから、厳密にいうと念仏申すということと、念仏するということとは違うのです。ただ念仏してと……、念仏申すということとは口にしたということでしょう。口にしたような念仏はもうあんた、屁みたいなものです。上に出るか下に出るかです。僕はそう思うけどね、どうですか。

これを親鸞聖人は逆にしましょう。お釈迦さまが阿難に向かつて、「問いたてまつるところ、甚だ快し」（聖典八頁）と、こう言ったのを、「阿難はなほどころよく」（聖典四八三頁）と、こう言っている。「如是之義」（同頁）という、ああいう言葉にひっかかるわ。だから「どころよく」とあるが、なにも阿難はころよく問うたのではないのかわ、必死になって問うたのです。それをお釈迦さまのほうが「よくぞ問うた」と、こう言うわけです。だからお釈迦さまのほうが「ころよい」はずなのですが、それを逆に親鸞は阿難がころよく問うたと。これはもう黙っておれなのだとということやろ。黙っておれなのだとすることは、問おうとして問うたのではない、問わずにおれなかったから問うたのだ。問うたら、すつとしたのだ。だからあのとときに阿難は立ち上がっているのです。問うてしまったらどないしたかという座ってしまったのです。それでまた下巻で立てと言われて立ったのだ。問うたら、それでもうヘトヘトです。問いというものはそういうものです。後は、その問いをうけたものが、その問いを反芻しているのです。問うたやつは、もう問うてそれで満足しているのだ。だから問いが、一切の衆生を利益したと、こういうわけでしょう。ここでは僕一人しゃべっている、みんなは黙って飴玉をしゃぶっている（笑）。

ころよく問うというか、快問という言い方は大事なことです。ころよく問うた。ここにやっぱり仏証があるわけでしょう。阿難の

問いをお釈迦さまが証明された、「如是之義」を説くために。阿難は如是の義を問うたのではないのです。阿難はお釈迦さん、なんで今日はえらい変わった顔してはるのかと思つたのです。

だから、お釈迦さまが真実を説かれる前に、「一時来会」（聖典六頁）といつてあるでしょう。お釈迦さまの友達がワーツと寄つてきたのです。そうすると、阿難はそれまではお釈迦さまと二人で歩いてきておつたのだから、そんなに偉い人やと思つておらなかつたのです。ところが、声聞・大菩薩が全部寄つてきて、お釈迦さまお釈迦さまというものだから、何と偉い人やなあと見直したのです。未だ見たことのない釈尊を見たのです。そうやろ。何でもありやせんのです。

そういうことを大学者はいろいろ理屈つけるものですから、むつかしゅうなる。何でもありやせん、あれを讀んでおつて、なんぼ考えてもわからない。金子先生なんかは、ああいうときに説聴同徳というようなことをいわれる。聴く者も説く者も徳においては同じであると。こんなことをいわれるけれども、それで頭かかえてしまうのやね。なんてことはない、よう考えると。経典というのは、そういう点では非常に大らかでしょう。こせこせと重箱の隅をつついたようなことを言わないわね。

四

で、その次に、

二には「もし仏意に可わざれば即ち汝等が所説この義不如是と言う。」

（聖典四四一〜四四二頁）

と。このときに大事なものは、「かなう」という字です。称でなくて可です。「可わざれば」と、不可です。もし仏意に不可なればと。平仮名で読むとわかりにくいのが、漢字を讀んだらわかる。前は「若称仏意」でしょう。いまここでは「若不可仏意」です。「仏意に可わざれば」です。これは、この「不可」という言葉に重点がある。仏意にかなわないということです。

これは言うまでもなく善導大師の至誠心積から出ている。『阿弥陀経』の中には、「不可以少善根 福德因縁 得生彼国」（聖典一二九頁）という言葉がありますね。「少善根福德の因縁をもつて、かの国に生まれることを得べからず。」と。あの言葉から至誠心積の「不可」という言葉が出てきます。日夜急走急作して頭燃を灸うがごとくすれども、「これ必ず不可なり」（聖典二一五頁）という、あの不可がここに使つてあるのです。不印可です。あの不可は不印可である。「信卷」の至誠心積のところでは、

この雑毒の行を回して、かの仏の浄土に求生せんと欲するは、これ必ず不可なり。

(聖典二一五頁)

と。この「不可」です。この不可が、ただ印可せずというだけでなしに、不可という言葉を使った内容です。ね、仏意にかなわない、不可という内容が「雑毒の行」という、「この義不如是」といわれる内容としておかれていることでもあります。だから仏意に可わんというときに、つまり印可するかしないかということならば、前が「若称仏意」ですから、「不称仏意」というべきところですが、これをあえて「不可仏意」としているのです。可を「かなう」と読ませているでしょう。可には、本来「かなう」、称という意味はないのです。つまり先ほど言いましたように、自分が自分以外のものになるうとするところ・慢があるのです。邪見と・慢です。邪見と・慢の本質は、自分が自分以外のものになるうとすることです。つまり、不如是です。

■ 無記・無利

それから、時間がないから次にいきますが、

三には「印せざるは即ち無記・無利・無益の語に同じ」と。

(聖典四四二頁)

と、これは大事なことでしよう。「印せざるは」というのは、つまり印可しないものです。で、そこに「語」とありますね。この「語」が先ほど読みました「散善義」の文、「満足大悲の人なるがゆえに、実語なるがゆえに」という、その実語に対しての不実語です。無記・無利・無益と、実という言葉に対して実がないというのは虚仮ということ。虚仮ということは、無記・無利・無益です。記というのは授記です。記を授ける。記を授けるというのは、菩薩はみな記を授けられたものです。つまり仏が印可したものです。印可することは記を授けることですね。それから無利ということは利がないということは、役に立たないということです。利と益というものは一緒に使いますが、ほんとうは無利というのは役に立たないということです。利というのは、基本的には便利ということ。役に立つということです。

■ 無益

それから無益というのは、益に「さんずい偏」をつけたらわかるように、皿に水が溢れるという意味です。溢れる。だから益というのは、増加とか加えるという意味がある。だから内容としては利と益は違いますが、性質からいって同じことです。それで利益という言葉を使います。

宗教は授記と利益でしょう。授記といったら証明です。証明と利益だ。証明と利益があるものが宗教だ。それがなけりや哲学です。真宗の念仏というのはご利益がないのと違うのです。いま一生懸命に南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏といっているけれども、南無阿弥陀仏、南無阿弥

陀仏といっているけれども、ひとつも利益あらへん。お賽銭も出さんならないし、おロウソク料も出さんならないし、それぐらいなら家において内職しているほうがよっぽどましだと、こういうことじゃないのです。

利益があるということですね。それと授記ですね、証印されるということです。仏の証印をうける。簡単に言えば自信がでてくるということです。そういうことがひとつもできないようになって、念仏を称えれば称えるほど、自信がなくなっちゃう。誰かが言うとなつたね、坊さん三人よれば懺悔話になると。大事なものは自信がでてくるということです。ところが自信をなくしちゃう、なんでかね。そういうことを僕は思うのですわ。この頃、とくにそういうことを思うのですね。

金大中事件に対しても、宗門は一言も何も言わないし、北方領土の日に対しても何も言わない。何も言わないのやない、言えないのではありません。それなら宗門としての意味はありやせんわ。第一、北方領土が日本固有の領土だなんて、誰が言っているのです。そんなことは言えへんです。あれが言えるのは日本でもないし、ロシアでもない、アイヌの人しか言えんわね。みんなそこを抜かしている。十四世紀までは、北海道は全島、アイヌの土地です。それを盗つたのは日本です。北方領土を返せと言って、ソ連と日本が取り合っているでしょう。だけであそこではほんとうに、自分たちの領土だということを主張できる歴史をもっているのはアイヌ人しかありませんよ。僕はそれを気をつけて見ているのですけれども、誰も言わないね。やっぱり、授記と利益ということがなければ実語ではないということでしょう。現実に何の意味もたない。だからとくにここでは不実語のことを印可せざるはと、「印せざるは即ち無記・無利・無益の語に同じ」と。厳しい言葉ではないですか。

五

それから、

四には「仏の印可したまうは即ち仏の正教に随順するなり。」

(聖典四四二頁)

と、これはまた大変な言葉でございますね。実際はこの後に、その次の第五の「もし仏の所有の言説は即ちこれ正教なり。」という言葉が出てくるのですが、この四と五を分けられたことの意味ですね。それは『観経』という經典には、仏の印可したもう部分と印可せざる部分があるということ。隠頭の義ありということ。

■ 不如是の中に如是の義を明かす

仏さまが印可したもう、つまり『観経』は不如是と如是が一緒になっている。つまり『観経』の特徴というのは、不如是を明らかにすることにあるのです。如是の義を明かすというよりも、むしろ不如是を明らかにする。これは大事なことです。不如是の中に如是の義を明らかにする。むしろ不如是を明らかにすることによって、如是の義を彰わす。これが彰ですわね。如是を直接に明らかにするのではない。不如是を明らかにすることによって如是を彰わす、こういう意味です。

凡夫が救われざることを明らかにすることによって、救いを与える、こういうわけです。顕彰隱密の義ありという、そういう性格がこういう言葉に示されるわけです。だから、ある意味では「無記・無利・無益」をもっている。無記・無利・無益の語であることの意義を明らかにしている。何かはじめからね、真実を明らかにしたのではない。むしろ不真実を明らかにすることによって真実を自ずからあらわす。そういう方法をとったわけです。そこに「観経に依る」といわれることの意味が全面的に明らかになってくるわけでしょう。

だから、あえて「仏の印可したまうは即ち仏の正教に随順するなり」と。「仏の印可したまうは」とあるでしょう。それは仏の印可せざる部分があるからです。かたちからいえば三福二善は、全部仏の印可せんものです。印可せざることをあらわすことによって、「仏の印可したまうは即ち仏の正教に随順するなり」と、こう出てくるわけです。はじめてここで「随順」という言葉が前の三随順の意図を『観経』に依ってあらわしている。

ですから、さらに、

五には「もし仏の所有の言説は即ちこれ正教なり。」

(聖典四四二頁)

と。つまり印可せざる言葉は、『観経』に説かれていた印可せざるものは仏の所有の言説ではないのだと。仏に所属する言葉ではない、衆生に所属していると。正教は、これはまあこの後に「六正とは」とあって、正教・正義・正行・正解・正業・正智とありますが、それを正教によって代表しているのです。仏の正しい教えというものは、仏の所有だ。仏に、如来に所属しているのです。凡夫に所属しているのではない。凡夫の心にかなうのではないということ。仏の心にかなうのであって、凡夫の心にかなうのでない。だから、言いかえれば、ここで「仏の所有の言説は即ちこれ正教なり」と言っているのは、『観経』というのは『無量寿経』によって住持せられた經典だと。『無量寿経』に所属する經典だと、こういうわけでしょう。

そしてさらに、

六には「もし仏の所説は即ちこれ了教なり。」

(聖典四四二頁)

と。了教というのは結論だということでしょう。完結している。つまりこれが最初の、先ほど言いました「不誤衆生」、衆生を誤たないのだということの内容になってくるわけです。つまり『大無量寿経』が私たちにとって真実の教であるというのは、その経がたんに法の真実を説いたということではない。むしろ機の真実を明らかにした。法の真実を説いたということなら諸仏にすぎない。諸仏の真理です。その諸仏の真理はどこから出てくるかといったら、機の真実を明かすところにある。

だから私たちが経を信じるのではない、経が私たち自身を信じていることをあらわしているのが真実の教である。われわれが経典を信ずるというのでない、むしろ仏が、無量寿仏だけが衆生を信じているのだ。衆生を誤たずに把握し、衆生を信じているということがあるのではないですかね。私を知っているのだ。

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

と言っているでしょう。親鸞を理解しているのは、弥陀の五劫思惟の願だと。たんに論理として真実が説かれているというのではない、私の実相が説かれておるのだ。私を理解するために五劫の思惟があつたのだ。そこに他の経典と違う性格がある。とくに『大無量寿経』という経典のもつ真実性、それをあらわしたのが『観経』です。『大経』には、そんなことまでいわない。『観経』が『大無量寿経』に所属する経典だということをおして『大無量寿経』という経典、つまり本願というものは人間を徹底的に理解したうえで人間を信ずる、私を明らかにした経典だと。だからこそ無量寿仏であるということがいえるのである。そうでなければ、どんな仏であろうと一切諸仏でいいわね。

とくに無量寿仏ということのもっている意味です。無量寿仏だって、ご承知のように『阿弥陀経』の中には西方の諸仏の中に無量寿仏がおわすのですから一諸仏なのです。しかしそれが一諸仏でない、わが仏だと。わが仏だということですからね。それは無量寿仏がその弘願において、「そくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」と。私を理解した経典だ。そういうことが、「六即・三印・三無・六正・二了」というような言葉で分解されているわけです。だいたい第六深信ということとはそういうことをあらわしているのです。

質疑

問い 今日この講義のところではなく、前回の講義の部分でわからないところがありましたので……。 「三是名」ということで、「三随順とは、一にはこれを仏教に随順すと名づく。二には仏意に随順す。三にはこれを仏願に随順すと名づく」と。それから「三是名とは、一にはこれを真の仏弟子と名づく」と。そして、「仏意に随順す」というところについては「是名」がないということ、それは、仏意に随順するものは仏弟子にあらずと。仏意に随順するものは諸仏であり、仏意に随順するものは弟子とは呼ばんということだと言ひ方をされたのですが、その意味はどういうことですか。

藤元 弟子やない、友です。親鸞は「弟子一人ももたず」といったでしょう。友です。弟子ではない。

問い それ「仏意に随順す」のところだけ、是名という言葉省いている理由ということですか。

藤元 僕はそう思う。あなた方どう思おうと勝手よ。いろいろ考えてください。あえて省かれたゆえんは僕はそうとしか思えん。

問い 先ほどの北方領土の問題で、いま僕は聞いてはじめてそのことがわかったのですが、先生が新聞を見て腹立つと言われたけれども、腹立つのだったら先生が言うてほしいということがあるのですけれども。

藤元 僕は言いますよ。このことは北海道のアイヌの人たちがどう思っているかね。少なくとも、僕が見ている新聞の範囲には出てこんですわ。北海道新聞には出ているかもわからないなと思って、明日行って、楽しみにしているのですがね。投書している余裕がないのです。あんた暇あるなら書いてください。

問い そう聞いたと書きます（笑）。

藤元 聞いたと書かんでもいい、こう思うと書けばいい。日露条約は何年でしたかね。

問い 日露条約ですか、幕末やったと思います。（安政元年）こないだ下田で、その日にデモがありました。そのところと同じ格好で、武士とソ連人の同じような格好ですわ……。なんか絵があるのですってね。

藤元 そらあるわ、名前までわかっているのです。

問い 大臣がセレモニーに出席していました。

藤元 歯舞・色丹・択捉は、ほとんどアイヌの人たちによって開墾されたようなものやろ。開墾というよりも、漁業を中心にしたのですが、あそこでアイヌの人たちの半数以上が亡くなっているのです。一人前の男を全部あそこへ送っちゃったのです、松前藩です。松前藩といった

ら、あんたのところですか。もとは近江商人です。

問い 松前藩は近江商人ですか、はじめて聞きました。

藤元 松前藩だけは、幕藩体制の外の体制です。体制外の体制です。だから封建社会の基本的原則である身分制も石高制も鎖国も破っているやろ。北海道は異郷です。だから、いまでも北海道だけは開拓地という感覚をみなもっているのです。そうでしょう。開拓なんてことは、どこやったって開拓です。だけれども開拓地をもたなかったら帝国主義は成り立たんです。帝国主義の本質は植民地政策でしょう。だから日本の帝国主義を守ろうとするなら、北海道をもつておられないかんです。

帝国主義を成り立たしめる本質は民族思想でしょう。つまり、植民地政策です。イギリスがそうでしょう。帝国主義の一番最初の国は、そういう形態を生んでいったのは。敵をもつことによつて内を固めるのです。政治の力学です。ですから植民地政策は帝国主義にとつては、かくべからざる体制なのだ。だから北海道はいつでも未開の地という意味をもっている。開拓地だ。不思議に北海道だけです。日本にとつては、そういう意味では北海道は大事なですよ、政治にとつては。

問い いまでも内地といえますね。

藤元 内地というし、この言葉自体が変わってきているのですよ。和人というでしょう。北海道開発庁長官、北海道開発庁というのは最初六代目で終わったのですわね。三十四年ごろまでは、北海道庁でしたよ。開発庁です。やっぱり北海道というのは開発される場所だという、そういう意味があるわけです。それを一番象徴するのは和人、日本人という言葉が一番最初に使ったのは和人なのです。それから、その次に出てくるのは日本人です、しばらくの間ですけれども。それから、また和人がずうっと続く。

その和人が、はじめは和人に服属したアイヌを和華ということです。華というのは文明開化のことです。華です。華というのは文明人だという意味をあらわしているのです。だから蝦夷とか夷人という場合には、それは正しく討つてとらるべきもの、討ちてとるべしという言葉が一番最初に出てきますわね。征夷大將軍というのは、夷ですわ。

だから、いずれにせよ、この和という意味がもっているのは最初は文明人だ。それが戦争が始まると、その和が大和の和になっている。大和人というね。だからいまでも、それでみんな困っているのですわ。どういう表現をとつていいのかね。本州人といったり、内地人といったり、いろいろというでしょう。だから、北海道開拓の歴史をずっと調べていくとね、北海道自身の歴史はないのだ、アイヌ自身は歴史をもたんから。自然の歴史に同化しているからね。そうすると、むしろいまのところは日本の歴史の中でアイヌの歴史を探っていくしかないのです。

だから和人とかという、その言葉一つの歴史をずうっとたどっていても、日本人が北海道をどうとらえていたかということがおぼろげながら見えてくる。いずれにせよ未開地という感覚をいつの場合でもおいているのです。いまになれば「北方領土の日」は意図的です。

問い 北海道の農業政策についてこないだ新聞に出てまして、「離農」という題で北海道の人が本を書いているのです。それを見ますと、いま北海道で農業で生きていけるのは十勝とある部分だけだということです。あとは全部離農しているそうです。それもいままぜんぜん援助がないのですってね。

藤元 それはまあ、米の生産量が北海道は日本一でしょう。余っているのだから。だけれども農ということは、まあ具体的に調べてみるとわからないからね、もともと北海道の移民制度が成功するのは、だいたい明治七、八年頃に北海道の土地を払い下げの許可証みたいなものを発行するのです。そもそもべらぼうに、ただやね。それで一番大事なことは、北海道というのはいつの場合でも内地の、本州の基地なのです。食料にしても、あるいは漁業にしてもです。北海道の漁業によって内地の必要需要量をまかなっている。たとえば北海道の漁業がなぜあのように盛んになったのかといったら、近畿圏における近江商人が北海道に行って一番手をかけたのは何かといったら、やっぱりニシンカスです。つまり肥料です。農業生産のための肥料の補給地です。

それは、内地の人間が食うことに困れば、つまり、資本主義が形成されていく過程の中で日本の社会形態が変わってくるわけでしょう。そうすると貧乏人がどんどん出てくるわけです。そうすると一部分は都会に行ってスラム街を形成していくのと、一部分は北海道に移住していくのです。つまり北海道に移住していくということで、日本の資本主義社会形成の中で出てくる、あらゆる矛盾を解決していく場所であったのです。北海道は安全弁みたいなかたちになっているわけです。北海道はいまでもそうでしょう。安全弁やね。靖国神社問題でも、北方領土返還でも、建国記念日なんかでも、全部同じ方向にもって行くでしょう。北方領土返還というのも関係のないことやない。

そういうことからいえば、北海道の歴史自体が、いつの場合でも内地のかかえている矛盾を解決していくような安全弁であった。部落差別だってそうです。いつの場合でも、社会構造のもつ安全弁みたいな位置が必要なのです。政治には。だから農業政策でも、基本的には農業政策というものではないわ、みとつたら。だからあの当時に土地の払い下げ許可証を出したときにね、一番金を出したのは皇族と貴族です。それは北海道に資本を導入する方法です。肝心の農民はいけななのです。そのかわり土地は、ただみたいなものをドバーツと買うわけです。そういうかたちで資本を導入していったのです、北海道に。とにかくやっている事はえげつないわ。

日本の政治の帝国主義的な構造は、北海道を理解せんと出てこんですよ。北海道とか、沖縄をね。前は朝鮮がそうだったわね。朝鮮・満州、

それはいつでも開拓する場所です。開拓するというのは、内地の資本主義経済の自己矛盾を解消していく場所です。我らの国を守るといふことになって、みな一生懸命に苦労したのですよ。そやけども、その苦労を支えたのは何かといたら、「我らの国を守る」という感情でしょう。日本固有の領土ってなものです。それで頑張ったのです。「我ら御国の尖兵たらん」というような意識がないとできないのです。また開拓地というのはそういう意識が要求されるのだ。今日はこれくらいにしとましようや。何や、妙なことになってきたね。

(一九八一年二月十日)

第十七講

第十七講

依觀經

就下第六依三此經ニ深信スルニ上、有二六即・三印・三無・六正・二了

六即者ハ

一 若稱ニ仏意ニ、即印可言ニ如是々々ト

二 若不レ可ニ仏意者、即言ニ汝等所説是義不如是ト

三 不レ印者、即同ニ無記・無利・無益之語ト

四 仏印可者、即隨ニ順スルナリ 仏之正教ト

五 若仏所有言説、即是正教ト

六 若仏所説、即是了教ト

三印者ハ

一 即印可 二 不印

三 仏印可 三印者有ニ上

六即文中ニ

三無者ハ

一 無記 二 無利

三 無益 三無者有ニ

六即文中ニ

六正者ハ

一 正教 二 正義

三 正行 四 正解

五正業 六正智

二了者^ハ

一 若^{ニハ}仏^ノ所^レ説^ハ、即^チ是^レ了^{ナリ}教

二 菩^{ニハ}薩^ノ等^ノ説[、] 尽^ク名^{ケル} 不^レ了^ト教^也。 応^レ知^ル、

自利信心

就^ニ第^ノ七^ノ又^ノ深^ニ心^ニ深^ニ信^ニ者^ハ、 決^{シテ}定^シ 建^{スルニ}立^ス 自^ツ心^ヲ、 有^リ 三^ノ別[・]三^ノ異[・]一^ノ問^答

観経に依る

第六にこの経に依って深信するについて、六即・三印・三無・六正・二了あり。

六即とは、

一には「もし仏意に称えば即ち印可して如是如是と言う。」

二には「もし仏意に可わざれば即ち汝等が所説この義不如是と言う。」

三には「印せざるは即ち無記・無利・無益の語に同じ」と。

四には「仏の印可したまうは即ち仏の正教に随順するなり。」

五には「もし仏の所有の言説は即ちこれ正教なり。」

六には「もし仏の所説は即ちこれ了教なり。」

三印とは、

一には即印可、二には不印、三には仏印可。

三印は上の六即の文の中にあり。

三無とは、

一には無記、二には無利、三には無益。

三無は六即の文の中にあり。

(真聖全二・四六八〜四六九)

六正とは、

一には正教、二には正義、三には正行、四には正解、五には正業、六には正智。

二了とは、

一には「もし仏の所説は即ちこれ了教なり。」

二には「菩薩等の説はことごとく不了教と名づくるなり。」知るべし。

第七の「又深心深信」については、決定して自心を建立するに、二別・三異・一問答あり。

(聖典四四一〜四四三頁)

一

前回は、「六即・三印・三無・六正・二了」という一段についてお話したのでございますが、この「六即」のうちの、「四には、仏の印可したまうは即ち仏の正教に随順するなり。」それから「五には、もし仏の所有の言説は即ちこれ正教なり。」「六には、もし仏の所説は即ちこれ了教なり」という内容について、宗祖は「依観経」といつている。その整理をとおして、もう少し考えてみたいと思います。

三印・三無・六正・二了というのは、この六即の中に包まれるものですが、第四の「仏の印可したまうは」という、まあ仏の印可と申しましても、それは具体的には正教、正しい教え、正しい教えというの印可せられた教えという意味をあらわすのですが、じつはこの文章の原文(聖典二一六頁)には、「正教・正義・正行・正解・正業・正智」という、義と行と解と業と智をもって、それを正教、教という言葉で代表されておるわけでありませう。この正ということについて、親鸞はあんまり正というようにすることをいわないのですが、正ということが一番問題になっておりますのが善導であり、同時にその伝統をうけた法然でございますね。宗祖にはご承知のように「正信偈」ですね、あそこに「正信」という言葉を使っておりますが、他にはあまり正しいというようなことは課題になっていないということがありますね。

まあこれは、いろんな問題をはらんでおることですが、善導大師にとつては正しいということが宗教を決定する、その宗教性を決定するよいうな意味をもって選ばれた言葉といつていいのであらうと思ひますね。ご承知のように法然上人は、とくに『選択集』の第二、「二行章」といいますね。あそこに善導の「就行立信積」をあげてございます。就行立信積の内容というのは正行と雑行の検討です。二行とこういいます

のは、正行と雑行である。これはあらゆる人間の宗教的な行というものの全体を、正と雑という二つの概念の中でおさえきっておるわけですね。で、そのときの正行というのは言うまでもなく往生の経による行と、おもしろい言葉を使っておられますね。往生経の行だと。往生経というのは、『観経』と『阿弥陀経』と『大無量寿経』だと。これはまあ、いずれ問題になります。就行立信釈を読むときに注意すべきことでありますが、親鸞聖人の三願、三機、三往生というもの、まあ言ってしまうえば、三願転入ということを経典に配当するときに、『観経』、『阿弥陀経』、『大無量寿経』と。この配当は、就行立信釈から出てくるわけです。往生経の行といった場合に、これは『観経』、『阿弥陀経』、『大無量寿経』の次第をもってあらわし、これが往生経であると、こういうわけです。往生経と。そういう点で非常に厳密でございませぬ。具体的には、往生というのは、十九願、二十願、十八願の三願の展開のほかにはないわけでありませぬから、親鸞は願をもって往生をあらわしたのでありますが、善導大師は経をもって往生を展開しているわけでありませぬ。

そうすると、その往生経による行が正行だというのですが、ですから往生経によらない行というものは全部雑行だと。雑の内容は間雑という意味ですね、それからもう一つは疎雑です。この二つの意味をもって雑行たることをあらわすのであります。で、正行のほうは、これはご承知のように五種正行、五つの正行であります。つまり一心専読誦、それから一心専礼仏、それから一心専称名、それから一心専讚嘆供養と。

今日は『選択集』の講義ではありませんから、指摘するだけにとどめておきますが、これは全部、一心という言葉をつけているわけです。そうしますと、一心の内容をあらわした『浄土論』における五念門と、善導大師の五種正行との関係がその「一心」において問題になるわけです。いずれにしても、そこに正行といったときに往生経を読誦し、そして彼の阿弥陀仏を思想し観察する。そして阿弥陀仏を礼拝し、阿弥陀仏を称え、そして阿弥陀仏を供養すると、これが五種の正行です。つまり、この五種の正行のうちに、彼の名号を称えるという、この一行を選ぶわけです。そしてその他の、専読誦、専観察、専礼仏、専讚嘆供養というようなものは助業だと、こういうわけです。そして専称名は、まさしく正定の業だと。ですから、正、正しいといったときには、基本的には善導大師の場合は、正定という意味の正です。正定の業、正定というのは、まさしく定まる。定めたのでもないし、定まらないのでもない、定まるのですね。正しく定まる業だと、そういう意味で正という言葉が使われておるのですわね。

これによっても明らかなように、往生経という言葉で経に依って往生の展開を示したのは善導なのですが、それを親鸞聖人がこういうかたちで分類していられる背景にあるのは、善導大師とか、偏依善導と立って立った法然の信仰というものから、親鸞はそれを一つ突破するよう

な意図が、こういう分類の背景にあるわけです。それはいま言いました、就行立信積なんかに展開されておる往生経というものが、言うまでもなく、この『観経』、『小経』、『大経』であることには違いないのでありますが、親鸞の場合には、『観経』『阿弥陀経』を選んで『大無量寿経』こそ真実だと。善導大師はご承知のように韋提と等しく三忍を得ると、韋提とともに三忍を得るといつている。つまりそこに基本的にあるのは『観経』という經典の意味。『観経』という經典は言うまでもなく、王舎城における悲劇の中でとくに韋提の救済を説いた經典でございます。で、その韋提希の救済に善導は自らの往生の課題をみたわけでございます。

先ほどは往生経という言葉で、経に依って往生の展開を示したのは善導だと申しましたが、つまり善導大師にとつては、この『観経』という經典が実業の凡夫としての自己の信仰の形成には欠くべからざる經典であつたと、こういえると思えますね。ところが親鸞は明確に真実の教は『大無量寿経』だと、こう言い切るわけです。ここには善導、法然の伝統を受けた親鸞にとつて、少なくとも『観経』というものは否定できないものであつたのでしようが、しかし『観経』を真実の教とはいわずに、『大無量寿経』をもつて、「それ、真実の教を頭さば、すなわち『大無量寿経』これなり」（聖典一五二頁）と言い切つたのは、親鸞をもつて、はじめとするわけであります。

その言い方は、『観経』『阿弥陀経』というものを選んで『大無量寿経』こそ真実だと。つまり同じ三経とこういいましても、善導、法然とは視点が違って、『大無量寿経』に移つていくということでありませぬ。このことはもつといいますと、同じ王舎城の悲劇とこういいましても、王舎城の問題の取り上げ方が違うのでしよう。王舎城の悲劇というものを韋提希によつて代表せしめた善導とは、親鸞はちよつと違うのではないかと思います。

■ 主役になっているのは阿闍世

たとえば、「観経和讃」をみますと、「観経和讃」の全体が、だいたい『観経』の主役であるべきはずの韋提希があんまり出てこないですね。むしろ主役になっているのは阿闍世なのです。阿闍世を主役にしますと、それは当然『観経』では間に合いませんから、『涅槃経』が中心になるわけです。たとえば和讃の「観経意」を説くのに、第二首目なんかをみますと、

頻婆娑羅王勅せしめ 宿因その期をまたずして

仙人殺害のむくいには 七重のむろにとじられき

(聖典四八五頁)

と。これは『観経』にはないのですわ、この説話は。つまり頻婆娑羅王が牢獄へ閉じ込められたのは仙人殺害の報いであると、こうみておるわけですね。これは『涅槃経』に出ておる物語でございます。頻婆娑羅王と韋提希の間に子どもがないので仙人に占寄せたと。そうすると仙

人が答えて、私のいのちがなくなったらお子さんができるであろうと。まあこんなうまい答え方はちよつとないのでありますね。だいたい占いなんてそんなものでございます。私が死んでから子どもができるであろうということは、責任を逃れるじつにうまい言い方でありましてね。生きておいたら責任をとらなくてはならない。死んでしまったら責任はとらなくてもいいのですからね。

■ 仙人殺害の意味

で、この仙人殺害の報いという言い方は、何の説明も加えてありませんが、ただ私たちは、阿闍世王というのは、どうにもならないやつだというふうにししか、こういう物語で聞いてきておりませんからね。阿闍世王が親父を牢屋へ入れたというのはけしからんやつだというふうにしか思っていないのですけども、親鸞は『観経』を読むときに、ちゃんとこのことに着眼しているということがあるのです。で、それは何を言いたいかというたら、仙人を殺したということの意味は何か。少なくとも、ここで親鸞聖人は仙人というのは、ご承知のように「正信偈」の曇鸞章のところに「梵焼仙経」という言葉を使っていますね。仙経というのは道教でございます。中国では道教です。だけでもインドにおける仙人というのはバラモンでしょう。まあ、インドのバラモンが中国へ渡って、道教の思想をつくったともいわれるのですから、中国人にとってはどっちも仙人であります。

で、そのバラモンを殺したということのもった意味ですね。これは当時のインドの社会状況からいいますと、ご承知のように、四姓制度なんかからいいましたら、バラモンは王族より一段上に位しておったのでありますから、いわば刹帝利たる王族がバラモンを殺したということにはなにもにもかえがたい罪なのですね。少なくとも、そのことを知っておりながら頻婆娑羅がバラモンを殺したということの意味、それは当時の社会制度みたいなものに対する、王族であるにもかかわらずとっていいか、王族なるがゆえにとっていいか、少なくとも仏教、釈尊の教えを聞いていた頻婆娑羅が、そうした社会制度に向かって弓を引いたということになるのでしょうか。それは社会制度であると同時に、バラモンの思想というようなものの政治的な意味みたいなものまでこめて、おそらく、あえて自ら仙人殺害という挙に出たと。だとすればですね、当然、頻婆娑羅が釈尊の精神を自らの国の政治において実現しようとすれば、当然バラモン殺害ということは領けるわけでございます。で、また逆にですね、そうした父の頻婆娑羅王を牢獄に閉じ込めた阿闍世もけつしてくだらぬ王者ではないのでしょうか。それは、親子の情を断つても従来の社会制度みたいなものを守ろうとした。ある意味では王者としては当然であったかも知らないですね。ですから『涅槃経』なんかでは、阿闍世はずつと王なのです。国王なのです。けつして罪人ではない、王なんでありますね。国王としては、けつして遜色のない人であったにちがいないと思います。ただし、その阿闍世が身に瘡ぶたが出るほど苦しんだと、父の王、辜なきに父を殺したと。

僕は辜なきに父を殺したという阿闍世の述懐というものが非常に重いと思うのですがね。これは宗祖も「信卷」の終わりのほうに、例の六臣の、六師の説諭に続いて最後に耆婆が、大王眠れますかと。「大王、安くんぞ眠ることを得んや、不や」（聖典二五七頁）という有名な問いを出しまして、それに対して阿闍世が自ら告白しておる言葉でございますが、

耆婆、我今病重し。正法の王において悪逆害を興ず。一切の良医・妙薬・呪術・善巧瞻病の治することあたわざるところなり。何をもつてのゆえに。我が父法王、法のごとく国を治む、実に辜なし。
（聖典二五七頁）

という言葉が使っております。で、その辜なきに父を殺したと。少なくとも王舎城の悲劇をとおして、自らの行為に身に瘡ぶたができるくらい苦しんだのは、頻婆娑羅でも提婆でも韋提希でもなく、阿闍世です。阿闍世の苦しみが一番印象的であります。

それは辜なきに父を殺したと。つまり、仙人殺害ということが辜ではないのだということ、阿闍世がさつたということでありませぬ。仙人を殺したのは正法であると。仙人を殺害したことをもって牢獄へ入れたということに対する阿闍世の宗教的反省というものが、こうした言葉で、つまり阿闍世にも、頻婆娑羅王の行為というものが承認されるわけでしょう。父が正法の王であるということが承認されるわけでありませぬ。

つまりそこで親鸞は、韋提希の救いよりも阿闍世の救いのもつ意味に着眼されたと思うのですね。で、それはあまり注目はされないのですが、それこそ「信卷」の別序のさらにその前に、いわゆる『涅槃経』を引かれまして、悪王の列名がおかれております。

復有一臣名悉知義 昔者有王名曰羅摩害其父得紹王位

（聖典二〇九頁）

という文章が始まって、悪王の列名がずつと展開しておるのであります。また一の臣あり、悉知義と名づく。昔王あり、名づけて羅摩という、その父を害して王位を紹ぐことを得たりと。

二

少なくともそこで親鸞が求めた、親鸞が問おうとした課題です。韋提希でなしに阿闍世の救済をもって真実信というものを示そうとした親鸞がいるのでしょうか。それはまさしく、まあこの『涅槃経』の引文からいいますと、有名な『歎異抄』の中に、「念仏して地獄におちたり

とも、さらに後悔すべからずそうろう」（聖典六二七頁）というそうした信仰、その言葉のとは、この『涅槃経』にあります。聖典の二六五頁でございしますが、そこに「無根の信」というものが説かれましてですね。

世尊、もし我審かによく衆生のもろもろの悪心を破壊せば、我常常に阿鼻地獄に在りて、無量劫の中にもろもろの衆生のために苦悩を受けしむとも、もつて苦とせず。

（聖典二六五頁）

という言葉が阿闍世の言葉として引かれておりますが、これが、地獄におちたりとも、さらに後悔せずという言葉のもとにあるわけでござい

■ 国を開く信仰が阿闍世の救済

つまり、それは言つてしましますと、韋提希の信仰というものは、やっぱり女人なのですわ。ですから『観経』の結論からいいますと、女人にとつて救いになるもの、韋提希にとつて救いとは何かといったら、やっぱり家なのです。『観経』の結論はもろもろの如来の家に生まるといふ言葉で終わるわけです。「生諸仏家」（聖典一二二頁）ですわ、如来の家に生ずということ。つまり、如来の家に生ずということが韋提希の救いだ。つまり女性の救いなのでしょう。女性にとつて家というものはそうした意味をもつものでありますわ、阿闍世にとつては家ではない、国なのだ。やっぱり国王なのです。国を開くような信仰というものが阿闍世の救済なのでしょう。

それは、ご承知のように、法蔵が、『大経』の場合には法蔵という名前は、

時に国王ましましき。仏の説法を聞きて心に悦予を懐き、尋ち無上正真道の意を発しき。国を棄て、王を捐てて、行じて沙門と作り、号して法蔵と曰いき。

（聖典一〇頁）

と。あそこにはもとの国王の名前は出ていませんけど、古い経典では世饒王仏という名前になっている。私たちの魏訳では世自在の名で用いられていますが、古い経典では、世饒というのは法蔵の国王の時の名前ですわ。ですけれども、ここには国王の名をあえて書かなかったゆえんもあるのですが、いずれにせよ法蔵は国王であったという。ここに僕は『大経』のもつ性格、つまり国王の救済ということが、国土をもつて救済を実現しようという信仰の性格みたいなものが、『観経』にはみられないようなものが『大経』によって展開しておると思うのです。

ですから『観経』における法蔵は、韋提希でございすわ。韋提希は思惟夫人、思惟という意味をもちますから、『観経』における法蔵は韋提希ですが、『大経』における法蔵は阿闍世であるといつてもいいわけがございすわ。そういうことが親鸞をして、この「六即」なんかの展開をみておりますと、この背景に『観経』から『大経』への視点の移動がみられると思うのであります。

■ 不如是の中に如是を明らかにする

つまりそれは、たとえば、ここに「仏の印可したまうは即ち仏の正教に随順するなり」（聖典四四二頁）と。これはただこう読んでおるとわかりませんが、つまり、この「六即」が書かれておるのですね、「第六にこの経に依って」（聖典四四一頁）という「この経」は『観経』ですから、「観経に依る」と宗祖がわざわざ肩書きをしておられますが、この『観経』の中に「仏の印可したまうは即ち仏の正教」だと。つまり『観経』というのは、印可する部分と印可しない部分があるということですね。つまり隠顕があるということです。『観経』だから全部真実だというわけではない。『観経』の中には印可しない部分があるのだと。つまり印可しないというのは不如是の義、如是としない。如是とするわけにはいかない部分がある。しかし印可したもう部分、つまり如是としたもう部分は正教なのだ。だから『観経』という経典がもつておる性格は、不如是の中に如是を明らかにするのだ。これはまあ、宗祖は『教行信証』の中では顕彰隱密の義という言葉でおさえてこられるわけですが。あるいは『歎異抄』の中には、「おおよそ聖教には、真実権仮ともにあいまじわりそうらうなり」（聖典六四〇頁）というような言葉がごさいますしね。

そしてさらに、「五には、もし仏の所有の言説は即ちこれ正教なり」と。ここではあえて、「所有の言説」といってあります。そうしますと、『観経』という経典は、じつは不如是だから捨てるのでない、不如是というものをある意味では非常に積極的に評価しているわけです。仏の是としたまわざることを明らかにする。如是を説くことにより、不如是を説くことにより、如是を明らかにする。それが「仏の所有の言説」だと。これはたんに、「仏の所説」というのでないのです。仏の所有の言説、仏が住持せられる言説だ。それが即ち正教だと、こういう言い方でありませぬ。つまり、そこには『観経』という経典から『大経』への展開がもくろまれておる、意図されておるといっていいと思うのであります。

そして最後に、「六には、もし仏の所説は即ちこれ了教なり」と。了教という言葉が出てまいります。で、これも、これだけを読んでおるとわからないのですが、聖典二一六頁の原文をみますと、

もし仏の所有の言説は、すなわちこれ正教・正義・正行・正解・正業・正智なり。もしは多・もしは少、すべて菩薩・人・天等を問わず、その是非を定めんや。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、知るべしと。

（聖典二一六頁）

と、こう引かれておりますように、ただ「仏の所説は、すなわちこれ了教なり」というのでなくて、その前に、「もしは多・もしは少、すべ

て菩薩・人・天等を問わず、その是非を定めんや」という前提があるということでもあります。

了教ということのもっている……、了の内容を説明しまして、菩薩・人・天の説というものは了教ではない、不了教といわれているのであります。それを聖典四四三頁の「二了」を説かれるところでは、「菩薩等の説はことごとく不了教と名づくるなり」と親鸞は示されるわけがあります。菩薩・人・天の説く教はなぜ不了教であつて、仏の所説がなぜ了教であるか、ということの説明して、「もしは多・もしは少、すべて菩薩・人・天等を問わず、その是非を定めんや」と、こういうふうにながら註釈をされておるわけです。

つまり、多少をもつて是非を定めるといふのは、これは今日いう議会制民主主義でございますね。多少をもつて是非を定めるといふのは多数決の原理であります。それは人・天の是非の定め方であります。人間と天人といふのは、これはまあ、いまの国会議員といふのはみんな天人でありまして、その証拠にときどき落っこちるでしょう。上るばかりではない、ときどき落っこちる。人間・天人といふのは六道のうちの上の部分でございますね。だけでも、人間界の、人間における真理の決定のしかたといふのは多数決によるよりしかたないのです。多少をもつて是非を決めるよりしかたないわけですが、菩薩はどうかといいますが、菩薩は法によるのであります。つまり、それはイデオロギーとしての法によるしかない。

■ 菩薩・人・天を統理するものが了教

ところが菩薩・人・天と、こういつているところに問題があるのであります。つまり、菩薩だけなら法によって決まるかも知れない。あるいは人・天ということだけなら、それは多数決によって決まるかも知れない。けれども、菩薩と人・天が一緒になりますと是非が決まらないわ、決めようがないですね。イデオロギーによってたちますと、多数決では納得できませんから、まさにその是非を定めんやでありまして、定めようがない。そこではじめて仏の所説といふものが出てくるわけですね。つまり、それは菩薩と人・天という、それを統理するものが了教であります。菩薩も人・天も共に納得するといふことがなきやならないのですね。そういう仏といふのは何かということ。そういう経典、そういう教え、それが本願が説かれた『大無量寿経』だと、こういうわけであります。

二

この正教という場合は、とくに「六正」という言葉であらためて宗祖は出しておられるのであります。これを別に出されたということにも、

なにかその意図がうかがえるような気がするのであります。これは、その前に「三無とは」ということで、「無記、無利、無益」ですね、そういうことを『観経』の中における不如是の義を無記、無利、無益という言葉で示されておるのですが、そうすると『観経』における利益というものは何だったのか、こういうことがただちに問題になるわけですね。

■ 韋提希の得忍は見仏

で、それはご承知のように、『観経』一卷を通ずるものは韋提希の救済です。韋提希の救済というのは、韋提希の得忍にありますね。喜・悟・信の三忍を得たという。で、その韋提希の得忍というのは見仏ですわ。仏を見た。仏を見るということは、これは『浄土論』におきましても、「願生安楽国」というのが最初の問題であります。「世尊我心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安楽国」（聖典一三五頁）と。安楽国に願生することが当初の目標でありますね。で、その「願生安楽国」を実現したらどうなるかということ、「願見弥陀仏 普共諸衆生」でしょう。

安楽国に往生するということの究極的な目標は何かというと、それは阿弥陀仏を見ると、阿弥陀仏を見たとまつることだ。「願わくは弥陀仏を見たとまつり、普くもろもろの衆生と共に、安楽国に往生せん」ということでありますから。つまり、見仏ということですね。仏を見たとまつる。浄土に往生するといいますが、浄土に往生することの意味は阿弥陀仏を見たとまつる、見仏でありますね。韋提希が見仏を体験したのは第七華座観であります。これはご承知のように、浄土の依正二報莊嚴を見るところですが、この第七華座観は依報莊嚴と正報莊嚴の真ん中におかれてありますね。定善十三観のちょうど真ん中にあたる。依報莊嚴と正報莊嚴の真ん中です。依報莊嚴というのは、いつも言いますが浄土の環境ですわ、浄土のすがたであります。正報莊嚴というと浄土の人ですね。古い教学では人法、人と法の二莊嚴という言い方をしますが。

第七華座観に至るまでは、依報莊嚴、第八像観からは正報莊嚴です。依報莊嚴と正報莊嚴のちょうど境界にあたる部分であります。そこにおいて韋提希が空中に無量寿仏を見たと、こうあるわけです。空中に無量寿仏を見るといえるのは、それはまあ、言葉はそうですが、空中に無量寿仏を見るといいますが、それは韋提希の信念です。韋提希の心を立体化したのでしよう。しかしその韋提希の心、韋提希の阿弥陀仏を思う心が立体化したと、こういうことでありますが、じつは問題は空中という言葉ですね。空中に見たと。しかもそれを善導は「華座観」という言い方で科文するわけです。華座です。座です。

■ 浄土の莊嚴は華座の観想

つまり、それまでの依報莊嚴の全体が浄土の莊嚴というけれども、浄土の莊嚴は結局は華座をあらわす。華座の觀想だということです。華座を積尊によって展開されることによって、韋提希の心が開かれてくる。こういうことは、やっぱり大事なのですね。法を説くといいますが、法を説くというのは聞いて人の心を開くということが、まず大事なのです。話をすればするほど聞いている人が心を閉じてしまいますと、話ができないものです。むしろ法を説くというのは、法を説くよりも聞いている人の心を開くということが求められるわけです。聞いている人の心を開くというのは座を与えるということです。つまり華座といいますが仏座でしょう。

■ 菩提心は救済の基礎構造

たとえば、『大無量寿経』では法蔵が世自在王仏の説法を聞いて、心によるこびをいだいたと、「心懷悦予」とあります。

仏の説法を聞きて心に悦予を懷き、尋ち無上正真道の意を發しき。

(聖典十頁)

と、こうありますよね。「尋發無上正真道意」です。あれは發心のすがたをあらわしているのです。つまり發心というのは菩提心でしょう。言いかえれば菩提心というものが救済の基礎構造です。一軒の家にたとえれば基礎ができたということです。基礎ができたなら、上は建たんでも基礎はそこにある。基礎があるかぎり家は建つのだ。家の基礎なんてものは僕らが見ればコンクリートですわ。しかし大工さんが見たら基礎ができれば、すでにその家は建っているのと同じ意味をもつでしょう。僕らが見るとコンクリートで、なんや妙な格好にしか見えませんが、あの基礎を見れば、そこにいまだ家はないけれども、ないけれどもあるのでしょうか。僕らが見るとコンクリートで、なんや妙な格好にしか見えませんが、そこに開かれているのです。未だ見ざる現実が、もうそこに来ていると。つまりそれが座のもつ意味です。

ですから、仏を見ているわけではない、仏はそこにあるわけじゃないけども、その華座を獲得したと、基礎構造ができた、だから空中に立ちたもう仏を見たと、こういうわけです。空中という言葉がくせものですけどね。現実にそこにあるわけじゃないが、空中にあると。あるのは、その華座がある。菩提心を確認したのです。そういう菩提心の確認が『觀經』のもつ意味なのだ、こういうわけでしょう。正教たることのゆえんだね。

それは、いわば、うまいこといえますが……。ですから韋提希が仏を見たということは、たんに韋提希が仏さまを自分の外に見たのではなくて、韋提希自身の中にはじめて仏を發見したわけでしょう。このことは、たとえば『大無量寿経』において法蔵菩薩が世自在王仏に出遇うまえに五十三仏の伝統が展開されるわけです。これは歴史をあらわしているわけでございます。ところが、その五十三仏がごとごとく過

ぎたまえりと。過ぎたまえりということが大事でありまして、なんていいますかね、その次に出了た仏を世自在と名づけているのです。自在というのは、これはまあ自由の本質でしょうが、自らにおいて在るものということです。在ることにおいて在るものです。それを自在というであります。つまり、何かによってあるのではない。自在というのは何かによってあるのではなくて、己れ自身においてあるものが世自在の名をあらわします。真の独立ということの意味です。

ほんとうの意味での独立のないところに自由なんてありません。いわば自在ということは、そういう意味では自由の本質を示す言葉ですが、そのときに、これらの諸仏はことごとく過ぎ去ったと。これが歴史の意味をあらわすのです。つまり全部終わっていると。なんかこう、いままさら私たちが何をやってみたって、全部終わっているのだと。これが大事なのではないですかね。

■ 法蔵は創造的人間像

全部終わったというところから出発するものです。なにか残っている仕事をするというのではないのです、私たちが生きているということ。私たちの人生というのは、もう何もかも済んでおるのだと。何もかも済んだところから、ほんとうに創造ということが始まる。私たちの生きているということは、いままでの歴史が参考にならないのです。なにかね、思想を参考にしたり、人のいうことを参考にしたり、そんなところから人間ははじまらない。そんなところに救いはない。むしろ何もないので。なんにも参考になるものはないのだと。すべては終わっているのだと。その終わったということが歴史の意味です。終わったということを明らかにする。何もなしところからはじまるのですわね。だからこそ歴史は創造なのですわ。法蔵といった場合に、それは創造的人間像でしょう。歴史を創り、自己を創っていく。そういう人間をあらわしているのが法蔵でしょう。新たな存在です。新たないのちです。で、そのことが「了教」ということなのです。

なにかね、菩薩とか、人・天というようなものは、いつでも何かを参考にしてしか考えられないものです。そうではない、歴史の結論から出発するのですわ。それが法蔵、つまり創造的人間像をあらわした真実教たるゆえんをおさえて了教と、こいうわれていると思ふのでありますね。まあだいたいここで第六深信は終わるのです。

四

法然上人を媒介にして、はじめて親鸞は『大経』というものを「真実教」と言いきられるのですが、法然上人のところでは、『選択本願

念仏集』というのは、半分は『観経』によりながら、半分は『大経』というものをいいあてようとする、そこに選択とか廃立という両方にまたがった位置づけがあるわけです。だから言ってしまうと、善導の『観経』の展開、それから法然には言葉としては出てこないけれども、むしろ『阿弥陀経』の精神ですね。『阿弥陀経』というのが一番純粹なのです。方便をもたないのです。これがおもしろいですね。『観経』というのは「方便・真実の教」（聖典三三九頁）だと、『大無量寿経』というのは、「真実・方便の願」（聖典三三八頁）だと、これは親鸞の読み方でしょう。本願そのものにも方便という意味をもつのだと。だから法蔵というのは、たんに法蔵という人ではなくて、法蔵というのは菩提心の名です。だけでも菩提心の名であり本願そのものですが、本願の名ですが、本願というものも、それは真実を明らかにした方便だという意味もある。

だいたい本願というようなものは、ああいう箇条書きにするようなものではないのですわね、願心というようなものは。隠れたものです。ダルマーカーラ（dharma-kara）といわれるように、それはまさに地下の水脈みたいなものです。表に出るものではない。表に出たときには、それは国土です。だから本願というような言葉であらわすけれども、ほんとうはあれは言葉にならない言葉なのでしょう。言葉にならないのです。それをあえて言葉にしたのですから、それは真実方便という意味をもつわけですわね。「真実・方便の願」だと。

で、『阿弥陀経』だけは「方便の善なし」（聖典三三九頁）と。一方では「真門の方便」（聖典三四六頁）という言い方もするのですが、三経を並べていうときには、『阿弥陀経』は「方便の善なし」と言いきるわけです。方便はないのだと、真実そのものだ。ですから西方十萬億土なのです。方便そのものは一つも説かれぬ。十方の諸仏が讃嘆しているだけです。だから経典は短いけれどもね、あの経典が一番大きなハーモニーです。音楽です。言葉よりも非常に音楽的なんではないですかね、あの経典は。だからあの経典は声を出してあげてみないとわからないですわ。解釈できない。

僕は長い間、『阿弥陀経』を講義しましたけど、結局は講義しきれないですね。講義できるものでない。讃嘆するものですわ。讃嘆は読誦するしかないのだ、大きな声で。ほんとうはやっぱり『阿弥陀経』ですわ。なんか、民衆の中で『阿弥陀経』がもてはやされたというのがわかるような気がしますね。理屈ではわからないです。ほめたたえているのですから。ほめたたえるということが大事です。

世自在王に遭遇した法蔵から、「嘆仏偈」が出てくるでしょう。讃嘆ですわ。讃嘆であると同時に、たんなる讃嘆でなく、驚嘆という意味ももっているのです。仏を見てびっくりしたと。びっくりしなかつたら讃嘆せんわね。讃嘆することによって自分のそのびっくりした心がだんだん明らかになっていくのです。讃嘆供養というのは、そういう意味があるのでしょうか。少なくとも解釈する経典ではないです。だから法

然上人の『選択集』を読みますと、解釈は少ないでしょう。「私に云わく」というようなことを書いているけれどもね、書いているのもやっぱり善導大師の引文を整理していった、「私に云わく」の部分はごく少ないのです。一つの章に一行か半行ぐらいですわね、自分の意見をさしはさんでおるのは。

法然上人という人は、そういうように、なんか解釈した人ではない。あの人はそのものずばりです。廃立やから。取るか捨てるか。あれかこれかだ。取ったものに、いちいち解釈は加えないわ。捨てていてからいろいろ文句いうのは愚痴やがね。取るか捨てるかという、あれがやっぱり法然上人の、まさに『阿弥陀経』の精神です。方便なんかいらんというようなものではないですかね。だから菩提心の行にあらず、本願の行だと、こう言いきってしまうのですね。

■ 善導、法然、親鸞はそのまま三願転入の伝統

だから善導、法然、親鸞という、この伝統はそのまま三願転入をあらわしている。十九願、二十願、十八願の伝統ですよ。親鸞の三願転入というけれども、たんに親鸞個人の転入ではありやせん。あれがそのまま歴史の展開です。浄土の歴史の展開でしょう。善導、法然、親鸞と展開してくる。なんかこう、信心というの私らが考えているような、そんなケチなものではないわい、そんなん見ているとね。

『愚禿鈔』のこういうところを読んでいますと、なんかしらないが王舎城の悲劇というものを基底において、それがずうっと、『観経』から『阿弥陀経』へ、『阿弥陀経』から『大経』へとね。『観経』の王舎城の悲劇そのものが展開しているのではないですかね。

五

そうしますと、その次に、

第七の「又深心深信」については、決定して自心を建立するに、二別・三異・一問答あり。

(聖典四四三頁)

と。これはじつは「信巻」の引文の中には第七深信の内容は出ておりません。したがってこの二別・三異・一問答というようなものはわからないのですが。「散善義」の深心積の、『聖教全書』をおもちなら見てください。これは「又深心深信者」(真聖全一・五三五頁)と、ですから、これは善導大師が深心積をやっているのは第六で終わるのです。ところが、第六で終わりますから、ここだけがはじめて「又」という字をつけられているのです。それまでは「又」ではないのですね。「又深心の深信」という場合は、これはもとへかえるのです。つまり、こ

れまでの深心積の全体を総説しているのですから、同じ次元で、これまでの六深信を語るような次元で語るわけにはいかない、みるわけにはいかない。

■ 深心の結論は第七深信にある

これは最初に申しましたように、この深心の結論は第七深信にあるといったのは、そういう意味です。これが一番最初の、

「二には深心、深心と言うはすなわちこれ深信の心なり。また二種あり。」

(聖典四三九頁)

と。こういわれまして、二種深信からずつと六深信まで説かれてくるのですが、この「二には深心、深心と言うはすなわちこれ深信の心なり。また二種あり」、そして「又深心深信」(聖典四四三頁)と、こう出てくるわけがあります。だから、一字「又」が入っているということは、この第七深信だけは、本来は七深信の中には入らないのです。それを宗祖は入れているのです、七深信に。しかもこの第七深信だけは「信巻」には引用になっていない。ちょうどこの部分はぬいてあります。ところが一方、「化身土巻」に、

「釈迦仏、この『観経』に三福・九品・定散二善を説きて、かの仏の依正二報を証贊して、人をして欣慕せしむ」と深信す、と。

(聖典三三五頁)

と。つまり、これが第三深信でございました、『観経』を深信するという部分ですね。つまり欣慕の積です。欣慕の信というものを明らかにした部分です。それから「乃至」されまして、

また深心の深信とは、決定して自心を建立して、教に順じて修行し、永く疑錯を除きて、一切の別解・別行・異学・異見・異執のために退失傾動せられざるなり、と。

(同 頁)

と、この引文がここにおかれております。

つまり、先の「人をして欣慕せしむと深信す」という言葉でもって第六深信までの深信を代表し、そして第七深信をここにあげて、そして深心積の全体を示されておるわけでありますから、この第七深信というもののもつ意味は、深心積を代表する意味だというふうなうけとつてさしつかえないのであります。ただこれを、宗祖は「信巻」の引文をあえて省かれたのは、おそらくは「建立自心」という言葉ですね、自心という言葉。これは宗祖の筆格から申しますと、「信巻」では自心というのは「定散の自心」とか、あるいは「自性唯心」をあらわす言葉ですね。「信巻」の別序でございますが、別序の中に出てくる言葉でございます。そこに「信巻」の序が説いてあります、その中に、

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

(聖典二一〇頁)

と。いずれもこの自心という言葉は、宗祖の筆格から申しますと自力の心ということの意味しますので、あえて宗祖は建立自心という言葉を使われた。自心という言葉を使わなかったために「信巻」の引文は使われたのだというふうに思えます。

■ 仏の非難にも破られざる心

ただ善導がここでいっております「建立自心」という場合には、これは明らかに「深心の深信」をさして「自心」といっておるのであります。この『愚禿鈔』の中では、むしろ先ほど言いましたように、本来ならば深信の中には入れられないものをあえて七深信として、深信の内容としておかれておることには、これがですね、第一深信における「深く自身を信ず」という、この自身に対して建立自心と。これはまさしくですね、これはのちほど、親鸞聖人は「至心」という言葉で自心の建立を示してきますが、最終的には仏にも破れぬ魂、仏の非難にも破れざる自心というものをあらわすのです。つまり、もともと深い魂というのは、仏に救われるというよりも、仏の非難にも破れざる金剛の心ということをもって、第七深信を示そうとしておるのですから。

それは、第一深信は、ご承知のように、「無有出離之縁」と信ぜよと。つまり救われざるものの自覚であります。その救われざるものの自覚に呼応して、それに応えるようなかたちで金剛の心としての自心を示しておる。ここになんといえますかね、いわゆる先ほど申しました、地獄に落ちたりとも後悔せんような信心の独自性が、この二つの、第一深信と第七深信の対象の中で浮きぼりにされてくるという構造をとっておるのが特徴でございます。

それでここでは、二別とか三異という言葉が出てまいります。これは、別解・別行・異学・異見・異執と、つまり信心に対する批判ですね。批判というよりも、疑難といっていますから非難です。で、とくに宗祖がこういう展開をされるのは、少なくともこうした分類の背景に宗祖の生涯を一貫した吉水の法難、そしてまた二十年後の嘉禄の法難ですね。あらゆる非難の中で生きた親鸞の宗教的体験というのが、こうした言葉の分類の中でとらえられておることを前提にしませんと、ただの分類に終わることです。つまり、ここでいっておる建立自心ということは、つねに信仰というものはひとつの、信仰の体験というのは同時にそれは疑惑の体験でもあるということであり。そのことを根底において読んでいきたいと思えます。これくらいにしとこうか。この次には『観経疏』「散善義」の聖典をもってきてくださいますようお願いしておきます。

質疑

問い 住立空中、空中に仏を見たという話ですけどね、僕が大学時代に岸本先生にオーストリアのフランクルのとらえ方を引用してですね、図を書いて、先ほど言われました立体性と関連があると思うのですが、空中にいくると立体的なものごとがとらえられると。自分の精神構造が、まあ図で書けば、空中にいつてそれから帰ってくると、それが往相と還相をあらわしているのだと。そういわれていたのですけど。

藤元 往相、還相というのはそういうことではないでしょうけどね。フランクルでしょう。深層心理学としては、そういうふうにいいますね。僕はむしろそこで善導が着目しているのは、空中の仏が華座というかたちをもってあらわされておるとこのほうに興味があるのですよ。心理学的にはそうだと思います。しかし、『観経』の問題なんかを心理学的に問題にしますと、阿闍世なんてものをとらえるときに、すぐ阿闍世コンプレックスという、学問、心理学上の概念にしてしまいますけどね、僕は阿闍世というのは、たんに心理学的に問題にされるのではなしに、やっぱり一人の国王として、父を牢獄に閉じ込めるといって、閉じ込めなければならなかったものは何かというようなことのほうが僕には問題であるし、韋提希が定善十三観のうち六観の依報莊嚴の中で空中に仏を見たというときに、ただ空中の仏だけを見ずに、むしろその空中の仏を生み出した華座というようなもの、簡単にいえば菩提心です。そこに着眼した善導の眼のほうが、僕には気になるのですかね。おっしゃる通り深層心理学的には、そういうことになるかもしれません。

問い それから曾我先生の本ですね、親鸞が阿闍世王を自分とみたと、そういう……。

藤元 阿闍世王を自分とみたとというのでなしに、僕は少なくとも、親鸞は『観経』の韋提希の得忍ということよりも、阿闍世の逆心ということのほうに真実心ということのウエイトがおかれている。善導大師の場合には、明らかに、「与韋提等獲三忍」です。韋提と等しく三忍を獲得と、そこまで韋提希の救済をみていたわけです。それは七深信がその通りで、つまり第一深信というのは「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなしと深信」せよと。つまりそこに、いわゆる『大経』でいえば、過去五十三仏の伝統は終わったと。なにもものをもっても救いえないのだということの確認があるわけですね。そういう確認を通していうところに、善導が韋提希をみたゆえんがあるわけです。

しかし親鸞は、むしろその韋提希の苦しみというのは、やっぱり僕は、「穢質の女身」（真聖全一・四八二頁）という言葉を使っていますでしょう、『観経疏』の中に。穢です。浄土の浄に対して穢という問題を徹底的に考えたのは、曇鸞と善導なのです。七祖の中では。あとは考えていないです、だから甘いのです。けれども善導の場合でも、韋提希というのは穢質の女身としてとらえるわけです。ですから女人とい

うことの限定があるわけですが、どうしても。実業の凡夫といながら。それは当然なんです。家というものは、女の人にとつてはね。だから韋提希にとつては、国のことなんかどうでもいいのですわ。ほんとうは亭主のことやら、息子のことが気になるのです。そのことで頭がいっぱいになっているわけでしょう。で、あそこで善導自身も、なんで韋提希が牢屋に閉じ込められて苦しんだのか。それは亭主をみるものがおられないようになるということと、一人で閉じこもっておいたら死ぬとき困るとかさ。つまり問題関心がはなはだ甘いわ。やっぱり家だ。

『観経』の結論は、もろもろの如来の家に生ずと、「生諸仏家」（聖典一二二頁）。「我今樂生極樂世界 阿弥陀仏所」（聖典九三頁）でしょう。我今阿弥陀仏の所に生まれんことを樂うと、こういつているわけでしょう。阿闍世はそうではないですわね。だから同じ苦しみでも苦しみが違うのです。身に瘡ぶたができるほど苦しんだというのですから。個人的な苦しみだったらそんなことはない。身に瘡ぶたができるほど、そないな苦しみはないですわ。そこまで苦しんだのはね、死ぬんほどの苦しみだということです。首くくつて死ぬるのはまだ楽なのです。死ぬに死ぬんということがあるのでしょうか。それが地獄に生きるということの意味でしょう。

だから僕は少なくとも、親鸞は「われはこれ賀古の教信沙弥の定なり」（聖典六八〇頁）といいながら、賀古の教信の生活ができなかった。ある意味では親鸞がそこに、家の救済というのでなしに、国土をもつて救わんと。それは、同じ救済を説いても違いますわね。同じ信心をいっても。そういうものがあると思うのですよ。

だから私は、あえて『観経』における法蔵は韋提希であり、『大経』における法蔵は阿闍世だといえると思うのですがね。阿闍世の苦しみを象徴しているのは法蔵の苦しみでしょう。法蔵は歓喜のすがたをもつて説かれていますけど、歓喜の前提にあるのは阿闍世の苦悩だと、私はそう思うのです。

だからたんに心理学的に理解するのになしに、やっぱり……、僕はそういう意図が「信卷」の冒頭に悪王の列名があったりね。「信卷」の最後は難治難化の三機でしょう。救われんものと。そして最後に阿闍世の言葉をおかれたということに、信というけれども、その信仰の質がずっと問題にされているようなね、そういうことを思わざるをえんのですけどね。

問 国土の件ですが、毎日新聞の八木晃介さんが、個人の救済か、社会の救済かと。で、個人と社会と一体としたというか、救済というようなことを話されていたのですが……。批判されていることは、個人の救済にとどまっていらないかと。そうではなく、個人と社会と一体というか、そういう論理があるのではないかといわれておったのですけれども。

藤元 それは論理ではないのです。八木さん、どういわれたか知りませんが。個人の救済か社会の救済かなんて、そのように救済を二つに分

けることが菩薩、人・天を問うていることなのです。了教でない証拠でしょう、菩薩、人・天を問うているということは。個人と社会を二つに分けるとするのが、だいたいヨーロッパの考え方ではないですか。個人が救われもせんに社会のことに口出ししているなら、それはおせっかいですわ。自分の頭の蜂をはらえんくせに人のこといつている、同じことでしょう。みんな一億総評論家です。ものいえばいほどよいややこしゅうなるだけです。責任もたないがね。

個人の救済か社会の救済かというより、それらを決するもの、つまり了教です。そのことのほうが課題なんではないですかね。そりゃ、ですから、自分のことだけで、仏教では自分のことだけが救われるということはありえないのです。自利利他円満ということでしょう。他利利他の深義と親鸞はいつていますが。自利利他というときには、それは自分の救済を離れた社会の救済もないし、社会の救済を離れた自分の救済もない。しかしウエイトはね、『浄土論』においても、親鸞においても、これは自利の信心です。

今日のところは、第七深信のところは自利の信心です。これはまあ、この次に話しようと思っておったのですけど、あえて「自利信心」としてあるでしょう。利他の信心と自利の信心と親鸞はきちつと分けています。自利利他円満ということが救済なんだ。だけど自利利他円満ということをほんとうの意味で思想したのは仏教以外にないですよ。八木さんはどういわれるか知らないけれども、ほんならどつかにあるかね。社会の救済と自己の救済をいきよに解決しうるような思想をいままで見たことあるのかね。僕は聞きたいね、逆に。ないですよ、どこにも。

だから、自由に対しては、ある程度人類は二十世紀において実現しえたけれども、平等に対しては一歩も歩んでおらないというのでしょうか。基本的に平等覚から出発したのは仏教ですわ。『大無量寿経』がそうです。『無量清浄平等覚経』ですから。だから、そこらはね、まあしかし、こつちもそうえらそうもいえないのです。つまりね、そういう仏教がけつしてそうでなかったのです。いままでね。そういう思想の重さをかかえたものだともみられていなかったでしょう。それが問題なのです。えらそうにいうわけやないけれども、もうほんとうにある意味では、『愚禿鈔』なんか読むときに参考になる本は一冊もないですよ。自分で読むしかないですわ。

問 いま言われたように、本来は、本来というか宗教としてみた場合、そうして分けたりするものではないといつてもですね、今度は社会現象というか、先ほど言われたように、全然、教団自体としては、そういうあり方になっていないというか、それは（八木氏の批判）、だから社会現象としてはあつていると思うのです。

藤元 あたつているのです。そりゃその通りです。だから同朋会運動をやっているのやろ。つまり同朋会運動というのは、宗門を長続きさせ

る、生き生きトンボさせる注射とちがうのやね。新しい教団の原理を求め運動であるはずなのです。それが妙なところで妥協するものやから、結局、元の木阿弥になる。あんまりいわんところ、これも。

ただね、分けてはならないというけれども、親鸞は分けているのです。自利利他をどう分けたかというところと往相、還相と分けたのです。あんたいま岸本さんの往相、還相を引っぱってきておったけれども、往相、還相いうたら、どういことかいうたらね、たとえばあなたは結婚しておられますか。

問い はい。

藤元 そうですね。あのね、結婚するまではね、お互いに相手の顔だけ見て、ポーツとして、ほれているのでしょうか。相手のことだけを考えておったのです、それを往相というのです。相手を一生懸命に愛する、相手を愛するのですから、一生懸命に愛してさえおりや、そんなことぐらひはできるはね。ただね、結婚するとそうはいかないやろ。愛することが大事なのではない、今度は愛されるに値する自分をつくっていかなければならぬのです。今度は向こうをむいておったものが自分をみなければならぬ。ほれた目でみりや、あばたもエクボいって、向こうをむいているときは、何でもポケーッと見ているけれども、結婚したらそうはいけないわね。今度は自分を見直さんならぬ。逆に自分が問われてくる。だからね、結婚してから恋愛するのです、ほんと。それが還相なのだ。まあ考えておいてください。

問い 先ほどのこととちよつと問題がそれだと思うのですが、曾我先生の本を読んだときですね、提婆のところを焦点をあてられておられました。言葉は忘れましたが、提婆が積尊の胸の内からわいてきたというか、そういうような表現をされておったので、今日のお話を聞いてですね、阿闍世の歴史的な、頻婆娑羅王のやったことに対して了解されたということが、今日わかりましたが、提婆のところを焦点をあてられたというか、そこがまた、それはそれとしてほんとうに深いなと感じておりましたのですけど。

藤元 それはまあ、親鸞は提婆を尊者と呼んでいますからね。提婆尊者と。つまり、もう親鸞の信仰までくると悪逆というふうなものまで包んでくるのですわね。かわいそうな人を救うというようなものではない。悪逆のものをも救っていくような信仰です。それが問題ですわね。

問い そこらへんが妥協していくと甘くなつて。

藤元 そうですね。

問い むしろ、われわれの中にある矛盾性を暴露して、新しい仏をつくってくるというか、そういう、いまの菩薩、人・天というところから、そこに応えるものは何かと、逆の問い方ですね。だから、新しく仏が誕生してくると。

藤元 そりやそうです。

問い いままでのは間では間に合わないというような問題がありますでしょう。一つの時代性を背景として、また展開されてくると。

藤元 そうそう。それが仏教相応でしょう。

問い 仏教の表現というのはすごいですね。ぶったおれそんな感じですか。

藤元 疲れますね。

問い 何か大きな声出して叫ばないかんような。

藤元 あんまり叫ばれんうちにやめとこ。ご苦労さんでした。

(一九八一年三月十二日)

第十八講

第十八講

自利信心

就第七又深信深信心者、決定建立自心、有二別・三異・一問答

二別者

一別解 二別行

三異者

一異学 二異見

三異執

一問答中、有二四別・四信

四別者

一處別 二時別

三對機別 四利益別

四信者

一往生信心 凡夫疑難也

二清淨信心 地前菩薩羅漢

辟支仏等疑難也

三上々信心 初地已上十地

已來疑難也

四畢竟不起一念疑退之心也

報仏化仏疑難也

第七の「又深心深信」については、決定して自心を建立するに、二別・三異・一問答あり。

二別とは、

一に別解、二に別行。

三異とは、

一に異学、二に異見、三に異執なり。

一問答の中に、四別・四信あり。

四別とは、

一に処別、二に時別、三に対機別、四に利益別なり。

四信とは、

一に往生の信心 凡夫の疑難なり。

二に清浄の信心 地前の菩薩・羅漢・辟支仏等の疑難なり。

三に上上の信心 初地已上十地已来の疑難なり。

四に「畢竟して一念疑退の心を起こさざるなり。」

報仏化仏の疑難なり。

(聖典四四三〜四四四頁)

—

第七の深信について、前回ちよつとふれたぐらいのところまで終わったのでありますが、この文については「信卷」の引文では省かれておりまして、じつは「化身土卷」にこの部分が出ておるのであります。しかし「化身土卷」には全文は引かれてありません。七深信について全文は引かれてありませんが、第三深信ですね、「人をして欣慕せしむ」という、聖典の三三五頁でございませぬ。そこに、三行目の終わりのほうから「乃至」として、「また決定して「釈迦仏、この『観経』に三福・九品・定散二善を説きて、かの仏の依正二報を証賛して、人をして

欣慕せしむ」と深信す、と。」（聖典三三五頁）と、まあこの部分が第三深信でありますね。そしてまた、「乃至」されまして、「また深心の深信とは、決定して自心を建立して、教に順じて修行し、永く疑錯を除きて、一切の別解・別行・異学・異見・異執のために退失傾動せられざるなり、と。」（同頁）こう第七深信の引文がおかれてあります。

つまり第三の深信と第七の深信をもって、『観経』の要門を示されるのでありますね。『観経』の要の門、要門たることを代表せしめられておるわけであります。これは化身土の性格によるわけですが。このときに、第三の深信と第七の深信をもって、『観経』の「二者深心」といわれる、その深心をおさえられるわけであります。

ここに、「また深心の深信とは」と、この「また」という言葉がおかれているのは、第七深信がこれまでの深信そのものの展開とは違つてですね、いわば第一深信から第六深信までとは違つた次元の信というものの内容についてはなくて、信心というものの性格でございましょうかね、そういうものをあらわす言葉として、「また」と。

いわばこの「また」は、第一の深信が深く自身を深信する、自身の深信に対して、自心の建立ですね。自心を建立する。自身を深信する、深く自身を深信するという第一深信というものをずっと、自身というものの内容をですね。自身を深信するということを、第一深信から第六深信にいたるまで展開されるわけです。要するに自身の深信ということのほかに信はないわけです。自身を深信するといったら、自信につながるから、あんまりいわないのですが、しかし、要するに自身を深信するといったときには自信をもつことでしょう。自信をもつといったら、なんかえらい自信をもつような言い方ですけども、そういう意味ではないのですわ。「罪悪生死の凡夫」と深信するのです。罪悪生死の凡夫という自身を明らかにする。

つまり人間にとって一番強いのは何かといったら、失うべき何も持たないということです。プロレタリアートという言葉はマルクスが使ったときには、それはたんに経済的的被搾取者という意味ではない。取られるものを持つておいたらプロレタリアートではない。取られるものを持たないのをプロレタリアートという。そうでしょう。「無有出離之縁」というところに自身があるのです。そういう自身を深信する。自分の身ですね。身に対して第七深信は心でしょう。心を建てる。信心というのは、最終的には、心を建てることである。座りこむことではないです。

ですから、本来なら、先ほど言いましたように、第一深信から第六深信までの展開と、第七深信とは、ちょっと次元が違うのだけれども、それをあえて親鸞は第七深信を同じ次元におくのです。全然別な次元なので、だから「また」という字をおいたのです。その「また」をおく

ことによつて、これまでの信心と同じ次元であらわそうとするのですね。これが親鸞のいう信心というものの独自の性格をあらわしておるといえるわけです。

■ 第七深信は回向発願心の内容

まあ第七深信は、内容からいったら「回向発願心」にあたるのです。回向発願心の内容といつてもいいのです。そこで取り上げられている問題は、別解・別行・異学・異見という、別異の問題です。信心の問題というよりも、信心が異なる人々との対決の中で信心が問われる。そういうことが第七深信の内容でございますから。

「自心を建立する」というけれども、自分でやつくらさといつていては、そこに信心の異なる人、異なる宗教体験というものとの対決が課題でありますから。すでに第七深信においては、回向発願心に一步ふみこんでおるといつてもいいのです。だから、自心を建立するという。その建立するということは、別解・別行・異学・異見・異執のために退失傾動せざれと。退失というのは、失うということです。自らの信仰を失う。傾動というのは、自分の信仰が傾くということです。ゆるがせられる。退失傾動しない、そういう信心でないかね。とくに善導が求めたものは、金剛不壊の心といわれますから。金剛不壊というのは、いかなるものにもゆるがない心なのです。そういうものが建立自心です。

これはうまいこと言えないのですが、建立自心と、こういつているのは、いつでもそういう信心というもの、信心を温存しているのではないのですわ。信心というものが、具体的な課題の前にゆるがないということ。なんでも具体的な課題にぶつかりますと、いつのまにやら信仰を語っているのやら何やらわからないことになってしまう。とくに自心建立というかたちで信心をあらわす場合に、そういうことが大事なのでございましょう。

つまり信心というのは、一般的には内面の課題だというように受けとられやすいのですけど、そうでないでしょう。信心というものは建立自心だ。つまり、つねに信心を批判の場にさらしているということがある。宗門の中で信心を語っているのでない。宗門という域を突破したところで信心が問われるのでしょう。問われるところに、自心建立ということがある。だから善導のいつておる信心の性格というのは、いつでも批判の風にさらされているような、そういう信仰のもつておる姿勢ですね。そういうことが第七深信で語られることの内容でございましょう。

で、その第七深信の内容は、ここには「二別・三異・一問答」ということで統一されております。二別というのは、別解と別行でございま

すね。三異というのは、異学・異見・異執です。こういう別異の、別と異です。別というのは、解と行についての別です。異は、学と見と執です。別という場合は、同一の教えの中において見解が別であり、行ぜられる行じ方が別だというときに別です。内なる区別です。異というときには外です。だから異学・異見・異執です。別異という表現は、ですから内部的にも外部的にも、違いをあらわしている。内部的には別であり、見解の別ですね。解行の別である。つまり異は学、それから見、それから執、この違いです。だから言ってしまうと、別というのは一般的な言葉で言いますと異安心です。異という場合は異端でしょう。異端という言い方がありますね。教えの内における解行の違いと、それから外の、教えそのものの違いですね、そういうものがあるわけでしょう。

これが回向発願心積へまいりますと、異見・異学・別解・別行と、どちらも二つであらわされてくる。ご承知のように、二河譬の中では、「別解・別行・悪見の人等」と、これが群賊悪獣という譬えであらわされるものでございます。回向発願心積のところでは、異見・異学・別解・別行です。異にウエイトがおかれている。回向発願心積では、異執が省かれております。

しかし、いまこの第七深信のところでは、異学・異見・異執と全部をあらわされている。この別解・別行というのは、教の内における違いですから、簡単に言いますと、『観経』における理解のしかた、この理解のしかたが行の違いもあらわすのです。

二

ご承知のように、善導大師の『観経』積というものは、諸師の解釈とはまったく違うですね。『観経』「玄義分」の中に諸師の見解の批判がある。まあ、それが直接の契機となって善導は「古今楷定」という、つまり『観経』の独特の解釈をはたすわけです。

ご承知のように、諸師は『観経』十六観の全部を定観とみるわけです。善導は定散の二善とみるわけです。つまりそこに別解ですね、理解のしかたの違いがあるわけです。それは『観経』というものにとらえ方が違うわけでしょう。『観経』というものを善導は二重の構造でとらえますから。方便の教えと真実の教えと。いわば真実の教えと方便の教えがまじっているのです。つまり隠頭ですね。善導は隠れておるものを見抜こうとしているのだ。言葉どおりに読んでおるのではない。そこに、別解という問題が当然出てくるわけです。そういう読み方が、ご承知のように正助二行という、行のとらえ方の違いになってくるわけですね。正行、助行との違いですね。正助の行の別が、区別が自ずから立ってくるわけです。

こういうところに、別解、別行ということを善導は問題にせざるを得なかつたゆえんがあるわけでしょう。つまり教学というようなものは、ほんとうは信心の異なること、信心の異とか別ですね、つねに異とか別なるものを、その思想の対極にもたなければ教学というものは成り立たないのですわ。つまり信心の異別ということがないと、教学は必要ないわ。教学的な思索が成り立つというのは、いつでも解行の別、異学・異見・異執というものにぶつかっておらないと、教学的な思索なんてものは成り立ってこない。

■ 四重の破人

まあ、すぐこの次に、「四信」（聖典四四三頁）というものが説かれます。これはご承知のように、『観経疏』の中では、四重の破人をあらかわすのです。むしろ重要なのは、その下に書いてある「凡夫の疑難」ですね。「往生の信心」は「凡夫の疑難」であると。そして「清浄の信心」は「地前の菩薩・羅漢・辟支仏等の疑難」、つまり二乗の疑難である。「上上の信心」は「初地已上十地已来の疑難」、つまり十地の菩薩の疑難である。そして第四に「畢竟して一念疑退の心を起こさざるなり。」と、それは、「報仏化仏の疑難」だと。これが建立自心の内容です。疑は疑いですが、難は非難です。つまりそれを善導大師は、じつはそうした疑難に破れない金剛の心というものが信心だと、こういったのです。一般的には、それを四重の破人というのです。凡夫の信心を非難するのは、凡夫だと。往生の信心を非難するのは、凡夫だと。清浄の信心を非難するのは、二乗種だと。しかしそういう非難に負けない信心が、往生の信心であり、清浄の信心であり、上上の信心なのだ、こういうふうに善導はいおうとしておるのです。

■ 疑難を媒介とする信心

それを親鸞は逆に、四重の破人というものを「四信」ととらえた。それが信だと。凡夫の疑難というものをつねにはらんでおるような信だと、それが往生の信心だと。疑難をもたないような……。あのね、信心というものの対概念は疑いではないのですよ。ふつう疑いは信心でないというふうに考えられるけど、そうではない。信に対する、信を否定する言葉は不信なのです。疑いではない。疑いのない信というものは、ありえないのです。疑いをつつまないような信というものはありえないですわ。それは信ではない、気のぬけたビールです。だから疑難というものを媒介として信は成り立つのです。

ただそのときに問題なのは、この別解・別行というようなことが善導にとって問題になるのは、理解が違うとか、行が違うというものを切り捨てたということではないということですね。理解が違うから、あるいは行が違うから関係ないと、無関係だと切り捨てたのではない。む

しろ逆に、いま言いました四信が説かれますように、別解・別行とか、異学・異見・異執ということが信心の問題だと。それこそが信心の問題だと。それが信心の問題になったときに、はじめて教学が成り立つ。そうでしょう。教学が信心と無関係になりますと、教学が観念的になるのですわ。これは大事なことです。

■ 教学の観念化は信心に無関係になること

一般的に教学の観念化という場合、時代的な課題が取り上げられないから教学が観念化するのだといわれるけど、そうではないのでしょうか。教学の観念性というのは、たんに教学が時代的課題に対して関心をもたないということではなくて、信心に対して無関係になるということです。ですから、どれほど時代的課題を論じてみたところで、信心に無関係だったら、そこから教学は生まれませんし、それが教学の現実性というものでもない。問題は、自らの信心と無関係に時代的課題を論ずるならば、それはたんなる評論でしかない。問題はこうした、善導が別異というようなことを課題にしたときに、はじめて善導の教学というものの実践性が示されておるわけでございます。つまり、別解・別行・異学・異見・異執というような、自分の信心と異なるものを切り捨てたのではないのです。

これが私は大それたと思うのですが、信心というようなものには仲間というものはないのでしょうか。信心というものは、まあこれは回向発願心積のところではつきりしてくると思いますが、同志はあっても仲間はないのではないかね。信心というのは、まあ回向発願心積のところでは、ご承知のように白道といつてあるわね、白道四・五寸だと。四・五寸ということは、二人並んで歩けないということです。一人でしか歩けない。単独者です。だから、求道といつかぎりにおいて、人は単独者である。求道に仲間というものはありません。ありえざればこそ、別異の問題を媒介として信心を建立することが、いかに困難なことかということです。

まあ同じ異と言いましても、ご承知のように、『歎異抄』にも異という言葉がありますね。『歎異抄』でいわれておる異というのは「異を歎く」というのでしょうか。どうもあの「異を歎く」というのは、僕はほんとうは気にいらなないので。親鸞は異を歎いたりやせん。善導とか親鸞の場合にこうした思想の展開をみると、あの人信心が違うがなといつて、メンメンしとりやせんわ。親鸞の場合は違うことが非常に積極的な意味をもっておるわ。異なることを媒介として自らの信心を建立する。異なるものに、そうかそうかと、そうやなそうやなといつてみると、信心建立はありやせんわ。異なるということが大事なのでしょう、今度は逆に。だから異なるものを見いだしていくのです。四信をみてわかるでしょう。凡夫から二乗、二乗から菩薩……。凡夫が非難した信心から二乗が非難する信心へ、二乗が非難する信心から菩薩が非難する信心へ。菩薩が非難する信心から仏が非難する信心へ。仏が疑惑を投げつけるような信心へと展開しているわね。その疑難の中で信

仰はたくましくなっていく。仏にもゆるがん。仏の非難にもゆるがん。

二河譬では、ご承知のように、異学・異見・別解・別行は群賊悪獣というかたちで示されるのですが、親鸞は、その善導の文章を整理することによって、善導が四重の破人を問題にしたのを、逆に親鸞はそれを四信だととらえていくのです。

まさに、四重の破人の中で展開される親鸞の信仰の体験というものは、僕は何かね、ほんとうの単独者というのは、仏もなく、師もなく、友もない、あるのは敵だけです。言いかえれば、友も敵だし、師も敵だし、仏も敵だ。自分の歩む道は、ただ自分でしかないのだ。自分の人生に了解を与えるものは自分以外にないと。友といえども、師といえども、仏といえども、それは別異なる体験の人だ。だから、そう簡単に、「同一念仏無別道故」なんていうような、のんきな話にいかないので、求道というものに立つかぎり。

これは、ご承知のように、別なるもの、別という場合にはいま言いましたように、内なる別をあらわしているのです。解と行の別ですから、聞く教えは同じです。教えは同じだけれども、理解のしかた、行じ方が違う。ところが、異学・異見・異執というのは、これは外なるものです。別は内なる別をあらわす、内なる違いをあらわす。異という場合は外です。異学というときは学ぶものが違う。学ぶ教えが違う。見は見解です、イデオロギーの違いです。

異学・異見というけど、最後に異執をもつてくるのです。学問の違いとか、見解の違い、イデオロギーの違いは、これはこえることができるので。けれども異執というものだけは、こえられない。異学は学問の違いでしょう。異見は思想の違いでしょう。異執ということになる立場が違うということです。立場が違う、立場が異なる。立場が異なるものだけは、そう簡単にこえるわけにはいかない。イデオロギーにしろ、学問の違いにしろ、それは何とかなるのだ。人間にとっては決定的でないのです、学問の違いとか、あるいはイデオロギーの違いというのは。人間にとって決定的な違いとなるのは立場の違いです。立場の相違です。

部落差別でも、そうでしょう。差別するものと差別されるものとは、差別するという立場に立っているのと差別されるという立場に立っておるものと、それは一挙に一緒にするわけにはいかないのです。これは学問の違いとかイデオロギーの違いとかではすまされません。考え方の違いとか、思想の違いとか、そういうものでないでしょう。

僕はこのことを善導が、なんでえらい力をいれて問題にしたかというのは、善導自身が生きた時代ですね。ちょうど善導の生きた時代というのは、まさに中国の思想が、洛陽の都というのはあらゆる民族の思想、あらゆる思想が百家争鳴していた時期ではないですかね。ご承知のように、善導自身にも景教の影響があるといわれますが、景教というのは中国のキリスト教の一派です。それほど、いろいろさまざま

思想が渦巻いておったのでしよう。思想が渦巻いていると思想にふりまわされるわね。そうした思想の渦巻く中で自らの信というものを確立する。つまり信というけど、信というのは簡単に言ってしまうえば主体性でしょう。主体性をいかに確立するか。あちらのことを聞いておれば、そうだな思うし、こちらのいうことを聞いておれば、そうだなと思う。それで結局グルグルグル、あっちいってもそうや、こっちいってもそうやといっていると、結局自分はどこにもない。それほど思想の振幅の激しい時代ですわね。その中で自分の信を守る。自分の信を確立しようとする。それだけに、別異の問題というのは、善導はもつとも深い関心をもったのです。これは必ずしも善導だけでなしに、もつと基本的には、浄土の思想というのは、そういうものをもっているのですがね。

二

「尽十方無碍光如来」と、十方無碍というようなことをいうわね。あれはもともと出てきたのは龍樹菩薩ですわね。「易行品」に「十方十仏」という。十方十仏ということが、なぜ救いになるのか。ふつうには、「十方諸仏」と言いますけどね。天親菩薩は「帰命尽十方無碍光如来」といったでしょう。親鸞もまた、「尽十方無碍光如来」のお名号をよく使っておられる。南無阿弥陀仏はあんまり使わないわ。南無阿弥陀仏は、『観経』の下品下生のところに出てくる「称南無阿弥陀仏」（聖典一二二頁）と。ところが親鸞は、「称無碍光如来名」（聖典一五七頁）です。尽十方というのは十方仏国、十方に仏ありということでしょう。十方十仏です。つまり、どこにでも仏さまがあるということは、それだけ国が多いということではないかね。あっちにも国があり、こっちにも国があるというような群雄割拠の時代です。その国を統理するような思想が見当たらない。十方十仏です。十方に一仏ではない。十方に十仏です。

十方といっても国ですわ。十の国に十の仏あり。国そのものが一人の仏をあらわすのですわ。尽くしきれないわね。だから十方に仏があるということは救いのようにみえるけど、逆にいえば、十方に仏があるということは迷いです。どこにも決められないのです。あっち向いても仏、こっち向いても仏、それを尽くすということが大事でしょう。

とくに善導は中国の人です、中国というのは多民族国家です。民族の一つひとつが、みんな仏をもっているのです。仏か神か知らないが。それらを統理する理念がない。だから善導にとつての、善導のこうした異学・異見というようなことを問題にするのは、みんなそうした民族を統理するような思想を求めたのでしよう。ここには多数決の論理というものは通らないわ。民主主義というのは、民衆を統理する思想

という場合、民主主義は多数決をとるけれども、多数決というのは思想性を放棄したということでしょう。数で真理を決めるのです。赤信号みんなで渡ればこわくないというようなね、数が赤信号を青にするのだ。あれは暴力ですわ。法を否定し、思想を否定するようなものをもっているということを心得とかないけない。しかし、そうした異学・異見・別解・別行ということをおして、そうしたことが思想的な課題として取り上げられているところに、善導の明らかにしようとする信心というものがあるといふことです。

私たちは信心というものを頭の中でさきにこさえちやって、信心というものはこういうものだと思っているから困るのだわ。善導とか、曇鸞とか、七祖の……。親鸞なんかがいつている信心というものは、宗教という一つの概念の中にだけ閉じこめるわけにはいかないようなものをもっているのです。宗教というような、そういうものを棄てて考えたときに、善導のいつている信心というようなものが……。もう少しこの素直に善導のいつている信心というものを受けとめた方が理解しよいと思うのです。なにか私たちは、すでに信心というと、宗教的な信仰というふうなものを漠然と考えておりますから、ちよつと理解しにくいのですけど、そうでなしに、こうした別異の問題を取り上げて、そして建立自心という言葉で信仰を示そうとしておる。しかもそれを親鸞がこうしたかたちで再生している中には、私たちが考えている信心というただけでは、どうもはつきりしないものがあります。

問 先ほど言われました、「無碍光如来」の無碍というのは、どういうことですか。僕は疑いがないということだと……。

藤元 疑いがないのでないのだ、疑いを転ずるのだ。疑いをなくしてしまつたら信もないわ。

問 転じたら疑いがないということでしょう。

藤元 疑いをもたないようなものに信心は生まれぬ。ものすごく根性が悪いくらい疑うやつのほうが、ものすごく信ずるのだ。はじめから疑いもしないようなものは、信心もしないわ。まあええかげんのところですませとこうというようなものだ。徹底的に疑うのでしよう。

問 では、無碍というのは？

藤元 有碍に無碍だ。一切の有碍に碍りなしと。これが大事なことでないかね。有碍に碍りなしと。「智慧の光明はかりなし 有量の諸相ことごとく」（聖典四七九頁）といつてあるわね。そのときに曇鸞大師は、無碍の光明は無明の闇を破る、といつておるでしょう。破ると。破るといふのは、闇が光に転ずるのでしよう。闇が。闇がなんで「智慧の光明はかりなし」かな。はかりなしといふことは、無量。無量の量は測です。無量光をあらわしているのですわね。無量光だと。

そして、一切の有碍に碍りなしと、こういう言い方をするのはね、なんで無量光だといわれるか、量りなしといわれるか。それは、闇を破るといえるのは、闇が闇であることを知れば闇でないということだ。闇がなくなることではないわね。闇が闇であることを知ったときに、闇はなくなっているのではありやせん、闇のままに光に照らされている。だから喜んで破られるのではないかね。破られたら困るので破られるのではない。喜んで破られるということがある。そうなると、闇が光っているのだ。闇が闇でなくなつて光になるのではない。闇が闇のままに光るのです。むしろ闇から光がくる。無明の存在であったということを知ったことほど、大きな光はない。えらい賢くなったというのではない。そうでしょう。わしは親不孝者でございましたとわかることのほうが、親に小遣いやるより大事です。

問い たとえばですね、夜が明けて朝になったと。僕の気持ちとしてはバツと晴れてほしいのですけどね、夜が明けたら曇りが見えてきたというか、曇りというのがいまいう疑いというふうなことでしょう。

藤元 そうです。それが疑いであることを知つておつたら、疑いはいつでも晴れるのです。いつかは晴れるのです。雨戸は開けんらんよ。雨戸を閉めたままで暗い暗いといつておつたらいけないのです。雨戸は開けんらん。そうしたら雲が見えたと、雨が降っていると。雨が降つていてということがわかつておつたら、別に雨が降っているということをしむ必要はない。夜は明けているのだと。いつかは晴れるわね。ほつといったら晴れるわね。

雲霧の下、明らかにして聞きことなきがごとしというのは、そうでしょう。雲や霧であることさえ知れば、そのことを恐れる必要はない。だから、信心というものは時がくればわかるのです。わかるわからないの問題ではない。さするとかさならないとかということが問題と違う。仏法に遇うたことが救いなのでしょう。わからないでもいい。そんなものは、いつかわかるわね。時がきたら。時がこないのにわかつとすゝるのを無理というのだ。ない頭をしぼつたつて、そりやあんた、どうもならない。そやけど、時がきたら自分の思いをこえて法は聞けるのだ。だからあわてることはありやせんわね。若いのに仏さんになつたら困るわね。

問い 仏というよりも、やつぱりそういう善人意識が破れんと。雲が晴れてほしいという気持ちが強いのです。

藤元 そりや晴れてほしいと思わんのがどうかしている。思うのがあたりまえだ。思うことはええけど、思うことに邪魔されるのです。思わなんたら、あんた変人です。

こういう別異というこの問題は、簡単なようだけど、これはやっぱり親鸞聖人の経験から出てくるのです。別解・別行・異学・異見・異執の輩ばかりだったのでしょう。承元の法難の経験です。苦勞したぐらいのことは、石の枕、雪の褥というけどね、そんなものは親鸞は苦勞だと思ったりやせんわ。あの顔みたらわかるわ。そんなものなんとも思っておられない。ほんとうの苦勞は、別解・別行・異学・異見・異執の中を生きた苦勞でしょう。そこで親鸞の教学が明らかになっていったのです。このことが苦勞なのです。

それで、この別異というときに、「散善義」の文に、「多く経論を引きて来たり、相妨げて難証して、一切罪障の凡夫、往生を得ずと」（真聖全一・五三五頁）と、往生することあたわずと疑難すると、こういうふうに出てきます。つまり、経論を引いて、つまり八万四千の釈尊の経文を引いて凡夫は救われるのかと疑難する。

たとえば、『歎異抄』の二章に、関東から十余カ国のさかいをこえて、わざわざ親鸞を訪ねてきた。往生の道を問い聞かんがためであると、こういつてありますが、梅原真隆師なんか、あれは日蓮の思想にふりまわされて、そして、念仏無間だということを聞いてきた人々が、はたしてほんまに念仏で救われるのかと。そういう関東の同行の間におこった動乱があったのだという、混乱があったのだというふうには、あれを理解するのです。

まあそういうこともあったかもわからないですね。だから念仏を称えれば無間地獄に落ちるんだと。どう答えますかね。念仏無間・禅天魔・真言亡国・律国賊というのですから。念仏を称えるというけど、念仏を称えたら無間地獄に落ちると。まあそれと同じような意味でしょう。すると経論を引いて念仏するものは往生できないと、こういう非難を受けたときにどう答えるか。そのときに、仏さまが教えを説かれたからには、釈迦一代の教は、みなことごとくこれ真実だと、こういうことがあるのでしょうか。『法華経』は真実でないとはいえない。『涅槃経』は真実でないとはいえない。みな真実でしょう。だからいったいどこが違うのか。

■ 四別

そのときに善導は別ということ、処別・時別・対機別・利益別とあらわすのです。その経が説かれた場所の別、時の別、機の別、それから利益別、これはおもしろいですね。厳格とはいわないけど、非常に実践的やわね。教えが説かれた処が違うんだ。処の違いがあるし、時の違いがあるし、それから相手にされている人間が違う。それから利益が違うんだ。それが「問答の中に、四別・四信あり」（聖典四四三頁）という「四別」です。処別・時別・対機別・利益別です。つまり仏説についての別です。仏説そのものを分析した。釈迦一代の経説とい

うものを分析して、それで自分の信ずる『観経』こそわれわれの經典であることを明らかにしようとする。

これはやっぱり大事でしょう。経説を選んだ、分析した基準は何かということです。それはまさしく五濁五苦の凡夫たる自覚に立ったんだ。それが基準です。仏になるための教えというのではない。五濁五苦の凡夫たることを基準として経説を選んだ。まさに古今楷定でしょう。つまり『観経』は、まさに仏滅後の極悪の凡愚を機とせられた教えだということに立ったのです。

■ 処別

だから処別というのは、処が違うというのは、これは『観経』のもっている、『観経』という教えが説かれたところは、ご承知のように王宮ですわね。韋提希のいる王宮で説かれた教えです。いわば軟禁状態の中で説かれた教えだ。こんな經典はほかにないのです。しかも王宮から出て説かれたのではない、王宮の中で説かれた。

これは一つまちがえると、秘密の經典です。誰にもあえないような場所でお釈迦さまは説いているのです。いまごろあんなことをしたら、お釈迦さまいつべんに週刊誌に取り上げられるわ。王舎城の韋提希夫人と二人つきりで教えを説いたのです。何を説いたのかわからないというものです。一つまちがえば、秘密の教でしょう。しかし、そこに、ある意味では、韋提希夫人が愁憂憔悴して思惟を要求されたということがあるでしょう。誰にもあえない場所というのは、外に出られないとね、人間は内に出るしかないので。内に自らの状況を突破するしかないでしょう。それが思惟夫人たることの名前のもとでしょう。出入ができないということが大事です。このごろは、ちよつと苦しくなると酒も飲めるしパチンコにも行けるし遊びにも行けるしね。うつつうしかったら、ウワーツと行って外へ出ていったらおしまいです。うつつうしいことを忘れちゃう。人間の存在そのものがうつつうしい存在やということを忘れちゃう。飲みに行けるし、遊びに行けるし、そいで困っているのです。

閉じられたときに、閉じられたことを考える、外に出られにや内に出ると。そういうときに思惟ということが成り立つのでしょうか。しかも、そこで説かれた經典ということですね。韋提希夫人は七重の室に閉じられています。ただ機械的に牢屋に入れられたというのでない。自分自身の、まあ自分の子どもに裏切られたらね、それは牢屋に入ったのと一緒です。そのこと自身が、自分で自分の心を閉じるのでしょうか。ところがこの經典のおもしろいのは、七重の牢獄で説かれたことに終わらないのです。そこで聞いておった阿難が、再び道場でしゃべりだすんだ。一經二会といわれる。一つの經典の中に、牢獄というところの中で説かれた教法が、今度は公開されるのです。つまり再び耆闍崛山において説かれる。王宮で説かれた韋提希への教法が求道者の集まる耆闍崛山において公開される。つまりそれが顕です。隠でない、それは

頭だ。隠頭の二義をもった經典だ。こういうことが処別、処が別だということの大事な意味をあらわしているのではないですかね。ただ個人的に説かれたのでない。韋提希の解決が、たんに韋提希だけの問題解決でない。それが耆闍崛山に集まる求道者の教えとなった。一人の問題の解決が一人にとどまらなかったということですね。

五

■ 特別

それから二番目に出てくるのが特別です。時が違う。つまりそれは、真理の時代性です。真理といっても、いかなる時代にむかって説かれておる經典かということがあるのでしよう。これもおかしな話でね、本来、真理とか法というものは時代をこえたものです。時代の課題に應えるだけでない、時代をこえているということがある。いかなる時代にも通ずるといことがなければ真理とはいえない。だから、いかなる時代をもこえて、いかなる時代にも應える。そういうことがあるのでしよう。だから、なんていいますかね、たんに時代の課題に應えるということになると、それは流行するだけです。時代に應えるというけど、時代に應えるだけなら、はやるといことではしよう。時代に流行するということです。しかし流行するのではない、流行しない必要があるのです。なんていっていいのですかね、時代時代といいますが、抽象的な時代というものがあつたわけなしに、時代を生きている人があつたということではしよう。

時代を生きおる人間というのは、それ自身、歴史的な人間でしよう。歴史的現実、歴史的な現実です。たんに抽象的な時代があるわけではない。時代に生きている人間というものは、歴史的現実を生きおる。われわれはただいまの時代を生きているというだけではない、歴史的にいまの時代を生きている。あるのは歴史的現実です。いまの時代というのはポコンとあるわけではない。

だから時代をこえて時代にかかわるといのは、そうした歴史的な現実をむけてはたらくものが真理だと。これは大事なことです。歴史的現実であることにおいて、人間は永遠なる存在への課題だ。人間そのものが一つの課題だ。ただいまの時代を生きているだけなら、真理は問題にならない。真理が問われるという、永遠なる真理が問われるということは、問う人間が歴史的現実であることにおいて問うておる。人間存在というのは、そういう存在なのです、歴史的現実だ。

それがなければ、ただ時代にむかつて、時代的課題を取り上げた教えだといつても、それは流行しているだけです、はやっているだけです。

真理というものが時代をこえているということは、逆にいえば、はやらないということでしょう。はやらないことの方が大事なところか。かね。はやってるやつは、いつかまた、はやらないようになるのです。はやらないような問題をもたなければいけないのところがかね。いま、はやりの問題を問題にしておってもあかんわ。

だから、どういったいいのですかね、『観経』では、そういうのは、「為未来世一切衆生」（聖典九五頁）という言い方をしましょう。未来世一切衆生のために。そのときに、未来世という言葉を使う。未来世の一切衆生です。未来世というのは永遠なるものの匿名です。未来世というのは隠し名です。

つまり、それは未来世というのは、経道滅尽の時の衆生ということでしょう。経道滅尽の時の衆生です。経道滅尽の時の衆生というのが、歴史的現実としての自覚をあらわしているのです。未来世の衆生というけれども、未来世の衆生というのは、末法という時代性をもつとも的確に表現した言葉ではないですかね。未来世の衆生というのは、経道滅尽の時という意味をもっているのです。つまり経道滅尽の時こそ、釈尊にとって未来世の衆生です。はじめてそのときに、教法が永遠性を獲得するのではないかね。わが経道が消え去る時、その時の衆生と。それは釈尊をもこえたのです。釈尊をもこえた真理です。

■ 対機別

それから、その次に出てくるのが対機別でしょう。三番目には対機別。対機というのは対告のことでしょう。これも、教えに人間の区別はないはず。本来、機の別はないはず。いかなる衆生にもということが教法の普遍性をあらわす。法の普遍性をあらわすのでしよう。真理の普遍性です。それをなぜ対機別というようになことをいうのか。相手によって違うとは、けしからんではないか。だから対機別というのは教法が人間を考えているということであらわしているのです。人間を考えないのが法ですけど、そうではない、人間を考えている法です。つまり、そこに経典というものに対するとらえ方が違うのでしよう。

経典というのはたんに釈尊が教えを説かれたもうた、ここでは教主世尊としての教えを善導はいつているのではない。求道者釈尊です。釈尊も一人の求道者なんだ。その求道の告白だ、経典は。ただ一人の偉大な人間が説いた教えだということではない。『観経』を読んでみますとね、韋提希の要請に応えた部分だ。韋提希が要請したでしよう。「教我思惟 教我正受」（聖典九三頁）、「我に思惟を教えたまえ、我に正受を教えたまえ」と、韋提希の要請です。ところが、韋提希の要請は、十六観のうちの十三観まででしよう。定善十三観までです。韋提希の要請に対して応えられておるのは、ところが後の三観は、釈尊自ら説かれた。べつに韋提希の要請に応えられた教えではない。自説された経

典です。韋提希の問いに答えることによって、説かれた定善十三観をとおして、釈尊が自ら問い、自ら答えられていった。それが散善三観の教えでしょう。説かずにおれなかったのでしょうか。そこでは、もう韋提希の要請をこえているのです。韋提希の要求に応えるというようなことではない。釈尊自身の問題を明らかにした。これが大事なのでしょう。つまり、実業の凡夫韋提希を相手として、つまり実業の凡夫韋提希との、如来と凡夫との対話の中から生まれてくるわけです。対機別というのは、そういう意味なのでしょう。

■ 『観経』は如来と凡夫の対話

仏と仏が念じたもうたのは、『大無量寿経』です。仏々相い念じたもうた。『観経』は、如来と凡夫の対話です。そこから生まれた教えです。なにかそこに『観経』のもつておるですね、うまく言えませんが、韋提希という一人の人間の救済の問題が釈尊の課題となった。凡夫の救済が如来の課題となったということがあるのでしょうか。そのときに、韋提希個人の体験が、韋提希個人の救済の体験が、万人の道理として開かれてくるのです。如来の課題となったということが非常に大きな意味をもつのです。

たんに、韋提希の要求に対して応えられたということだけなら、それは韋提希が救われたということにすぎないわね。韋提希個人の体験です。そうすると、王舎城でああいう悲劇をとおさんとですね、韋提希の体験みたいなものをもたないと、『観経』はわれわれの救いにならないということになる。そうでございましょう。それは、あくまで韋提希個人の体験です。しかし、それが釈尊の課題となった。如来の課題となったときに韋提希の救済は、たんに韋提希個人の救済でなくて、万人の救済の道理をあらわすものとなる。そういう意義をもつてくる。それが対機別ということの意味でしょう。

■ 利益別

それからその次は利益別ですね。利益の別ということ、申すまでもなく、『観経』の場合には、如来の内眷属となるという、如来の眷属として、如来の家に生まれるという利益ですね。そういうことが、成仏と言いましても、人間が菩薩行を行じて仏に成るといのでなしに、人間を人間の努力によって仏とするというのではない。むしろ人間を如来の家に生まれさせる。人間を人間のまま如来の家に生まれさせる。人間を仏にして如来の家に生まれさせるのではない。人間を人間のまま、凡夫を凡夫のまま如来の家に生まれさせる。如来の家に生まれれば、それは凡夫であつても如来の眷属だ。それが利益でしょう。凡夫を仏にして如来の家に生まれさせるのではない。凡夫を凡夫のままに如来の家に生ぜしめる利益です。これが「称南無阿弥陀仏」でしょう。

南無阿弥陀仏を称えるということは、如来の家に生まれた証拠です。如来の家に生まれて救われるのでないのです。如来の家に生まれると

いうことが救いだ。信心して何かになるのではない。信心することができたということが救いです。信心して楽する必要ありません。信心してええ目にあわんならないというのであったら、それは信心と違うわ。如来を信じたということは、地獄に墮ちてもいいといえたということです。信心して、何かになるうなんていうのは、それは信心ではないのですわ。それは取り引きです。信心が結論ではないかね。それが利益だ。こういうことです。

まあ大雑把に申しましたが、いつまでもいつまでもちつとも前に進まんので、少しぐらい大雑把にと思って申し上げました。

これは、処別・時別・対機別・利益別というのは、このことと別に「四信」というものはないのでございますから、次の四信のところでもう少しこまかく話がこれから展開していくわけです。最初の「往生の信心」「清浄の信心」については、それほど厳密でないのですが、「上の信心」について、これはまたえらい面倒な、この部分にはとくに親鸞は力を入れているのであります。まあ、今日はこれぐらいにしておきましょうか。

(一九八一年四月二十二日)

第十九講

第十九講

四畢竟ジテ不レ起サ二念疑退之心ニ也

報仏化仏疑難也

就テ上ノ々々信心ニ、有リ二五実・二異ニ

五実者

一真実決了義ノナリニ 二実知

三実解

四実見

五実証ナリ

二異者

一異見ナリ 二異解ナリ

四信とは、

一に往生の信心 凡夫の疑難なり。

二に清浄の信心 地前の菩薩・羅漢・辟支仏等の疑難なり。

三に上上の信心 初地已上十地已来の疑難なり。

四に「畢竟じて一念疑退の心を起こさざるなり。」

報仏化仏の疑難なり。

上上の信心について、五実・二異あり。

五実とは、

一に真実決了の義なり、二に実知、三に実解、四に実見、五に実証なり。

二異とは、

(真聖全二・四六九〜四七〇頁)

一に異見なり、二に異解なり。

(聖典四四三〜四四四頁)

前回には四信ということについて一応雑多なことを申し上げたのですが、宗祖はこの第七深信だけは「信巻」に引用なさっていないのであります。ですから善導大師の深心積を直接みていただくしかないわけでありますが、善導大師の場合は四信でなしに四重の破人ということを表に立てて、そして深心というものが自心を建立すること、今日の言葉で申しますと主体性の確立と、こういう意味でございましょうね。それを四重の批判の中で確立することとして信心を示されるのであります。

善導大師は、ご承知のように信心という言葉であらわすのに金剛心という言葉を使われます。この金剛心という言葉が第七深信にいわれる四重の破人、四重の破人によっても退失傾動せざる魂をあらかわすものであらうと思えます。ですから内容は、すでに回向発願心積に入っておりますのであります。四重の破人というのは二河譬の中に出てまいります群賊悪獣という、異学・異見・別解・別行の人と、こういうふうにいわれますから、これは信仰というものもっている厳しい孤独感をあらわしているのですね。

■ 求道の孤独

二河譬の中には、単独者という言葉で求道者をあらわされるのでありますが、求道というものはそういう意味では孤独ということ抜きにしては考えられない。道を求めるものにとつて、どうしても孤独感というもの。なんといいますかね、求道者に友はないのです。道を求めるものに友はいないといつていいですね。

この人すでに空曠の廻なる処に至るに、さらに人物なし。多く群賊悪獣ありて、この人の単独なるを見て、競い来りてこの人を殺さんと欲す。
(聖典二一九頁)

と。二河譬では、善導大師はこういう言葉で求道の孤独ということであらわしております。

同朋会運動とこう申しましても、そういう意味では大衆化運動ではないのでしよう。一人ひとりが、一人ひとりの存在の孤独をかみしめながら集まるということが同朋会のもつ意味でございましょうね。そういう孤独感を善導大師は四重の破人ということで、おそらく善導大師自身も経験したことだと思えます。文字どおり善導大師が生きたころの洛陽というのは、さまざまな思想の坩堝であったといつてもいい時代で

ございますから。そのなかで念仏の信に生きるといことは、つねにそうした破人ですね。批判というものを受けとめながら歩むしかなかったということでございます。

それをさらに親鸞は、四信という言葉で言いかえたというのは申すまでもなく、親鸞にとつての求道の孤独というのは流罪の経験が背景にあるからでございます。まさに吉水の教団というものは、そうした意味では凡夫、二乗種、それから菩薩、それから報仏化仏ですね。そうした批判のただ中に立たされていた念仏教団であったというべきでしょう。ましてや親鸞にとつては叡山を捨てたのでありますから、おそらくこうした報仏化仏の疑難というようなことを書きとめながら、親鸞の心に去来したものは、自分が背を向けた叡山の仏たちの姿というものがあつたでしょうし、さらには叡山で共に仏法を学んだ友達のまなざしというようなものも思っていたでしょうですね。もっといいますと、越後というようなところで流罪の身として生きるということは、まったく自分の心を語る人もなければ……、なければといつても、あつたのですね。あつたのですが、流罪にされていったところのお寺の住職というのは天台の人ですからね。ようきたなあとは言つてくれないのだろうと思えますね。覚善という人が一人だけ越後でご門徒になつておられますが。

それにしても京都で生活した人が越後へ流罪になるということは、まあ耐えられないような孤独感にさいなまれたことは想像するにたかくはないわけですね。しかし、そのなかで親鸞の信心というものが、たえまなく磨きあげられていったのでしよう。四重の破人という、あらゆる人々の疑難に耐えながら……。

■ 念仏者の生活そのものへの批判

だから疑難といますのは、教学的な批判とか思想的な批判というような、そんなものではないのでしよう。同時に念仏者の生活そのものへの批判というものがあつたわけです。具体的にそうした孤独の生活を耐え抜いていくような念仏とはいったい何か、ということが問われ続けていたにちがいない。だから、たんに四重の破人という言葉ではいえない、むしろ四信と。むしろそうした疑難の中で自分の信仰というものが問われ続けることによって、親鸞の信仰というものが明らかになっていくと、こういうことでございます。

そうした緊張関係をもたないと信仰というのはいつでも墮落するのです。信仰ほど人間を墮落させるものはないんだ。経済も人間を墮落させるけれども、信仰のほう人間を墮落させるのではないかね。一歩あやまれば、取り返しがつかないというのが信仰でしょう。一大事因縁というようなことをいいますのは、まあやり直しがきくというようなものではない。信仰はやり直しがきかないのです。「人生はやり直しがきかないが、見直しはきく」といった人はありますがね。そんなのであつたら、いつも見直しとかなならん。見直したつもりでまた見直さん

ならない。そんなものではないでしょう。少なくとも親鸞があえて破人といわずに四信といったことに、よほど私たちは注目せんならんと思えますね。

二

で、問題は、四信を展開するというのは退失傾動が問題なのです。つまり怠惰、仏教の言葉でいいますと退転です。仏法を求める心をすてるということですよ。仏法を求めることをやめる。仏法を求めるエネルギーを失うということでしょう。私たちは信心というけれども、信心というのは十八願成就の文に「即得往生住不退転」（聖典四四頁）と。十八願成就ということは信心の結論ですから、私たちが本願を聞くというのではなしに、仏法を聞く身になるのです。仏法を聞く身から退転しない。仏法を聞いて何かいいことをするのでないのです。

ところが仏法を聞くということは辛いことなのです。仏法を聞くということは龍樹にいわせれば難行でしょう。難行です。仏法を聞くというのは本来、難行なのです。だいたいのんきに仏法を聞いてよかつたなんていうことはあらへんわ。しんどいこととでございませう。だから難行でしょう。諸久堕の三難と龍樹はいつていますが、まさに難行である。つまり道がないのです。難行道という道があれば難行でも楽です。道がないのです。龍樹は厳密にこういふところは難行といい、難行道とはいわぬ。道がないところを歩むしかないので。このことは大事なことです。

そうしますと菩薩が道に墮落する、道に墮落すると、つまり退転する。仏法を聞くことを続けていけん。墮落です。何に墮落するかというと、二乗地に墮ちる。二乗地というのは声聞と縁覚です。声聞と縁覚というのは学問になるのです。声聞は学問沙汰になる。仏法を聞くということが学問沙汰になるのです。それは声聞でしょう。それから辟支というのは、慢になるのです。邪見、慢、慢になる。仏法を聞いたということにおごりをもつ。知っているということにおごりをもつのです。それを二乗地に墮ちるといふ。それを菩薩の死といふでしょう。つまり仏法は聞いているけれども菩提心はない。菩提心が死んでおるのです。えらい仏法のことばよう知っているが菩提心は全然ないと。つまり、それは死そのものです。

■ 仏法に無量の門あり

だから、そこで問題は、つまり二乗地に墮するということ、墮落を問うたのです。墮落を問うた。墮落を契機にして出てきたのが何かといったら、仏法に無量の門ありということですよ。

仏法に無量の門あり、世間の道に難あり易あり、陸道の歩行は則ち苦しく、水道の乗船は則ち楽しきがごとし。菩薩の道もまた是の如し。

(真聖全一・二五四)

(頁)

と、こういうわけでしょう。「世間の道に難あり易あり」。「菩薩の道もまた是の如し」と。菩薩の道は世間道ではない、出世間道です。菩薩道というのは世間を出ているのでしょ。本来、そんなものは一緒にできないです。仏道と娑婆の道と一緒にするとうような、本来そんなべらぼうな話はないわ。ところが、それが可能だと。なぜかというんだ。仏法に無量の門あり、こうなるのです。

なんかその、六度の行を修したり、滝に打たれたり、千日回峯をやったり、そんなものは仏道かと。そんなものは仏道でないとはいわないが、それも仏道だけど、それだけが仏道ではない。そうでしょう。無量の門ありと、こういうたときに、大胆な設定ですわ。親鸞聖人は、それを「正信偈」には、「宣説大乘無上法」（聖典二〇五頁）と、「大乘無上の法を宣説したまえり」と、こういつているわね。つまりそれは何かといたら、世間道と仏道と、世間道と出世間道を一にしたのです。もつといえ世間道を仏道にしたのです。さらにいえば人間の生活そのものを仏道にしたのです。

仏法に無量の門ありといったかぎりは、人間が生きているいかなる経験も仏道であると、こういうわけでしょう。朝起きて、顔洗って、ごはんを食べて、会社へ行くことも仏道である。人間の生活全体が仏道であると、こういうわけでしょう。そうすると、そこでは菩薩というものの概念が変わってくるのでしょ。これを善導大師はさらに強烈な展開をするわけです。

それはまあ、回向発願心積の中に示される二河譬です。本来、白道は四五寸だ。白道は四五寸である。四五寸の白道というのは限定されている、人間の生活は食欲と瞋恚ですから。食欲の水の河と、瞋恚の火の河しかない。そのなかにかすかに四五寸の白道ありと、こういうわけです。人間が宗教的に生きるということは、火と水に焼かれながら、しかも、ふつうなら、それに耐えながら仏道を修行するしかない、こうなるわけでしょう。だから善導大師は白道というのは「善心微」だと。善き心がかすかである。私たちの心には仏法を聞こうなんていうのは、ほんまにかすかしかないわ。いつも仏法を聞いとりましようなんて、そんなことはあらへんわ。衣を着ておったら、いつも仏法を聞いているかといったら、とんでもない。着ているさかい、いつも聞いておらないということがある。まさに善心微でしょう。かすかなんだ。

しかし親鸞はそれすらないというんだ。これは『愚禿鈔』の最後になると、二河譬の解釈が出てきますね。親鸞にとつてはそれすらない。善導大師は「善心微」といったけれども、親鸞にはそれすらないと。なにがあるかというのと、「四大の毒蛇」だと。仏法を聞く心も毒蛇だと。仏法を求める心も煩惱だと。仏法を聞いているけれども、菩提心というような善心はもっていない。仏法を聞くことすら煩惱ではないではないかと。そうでしょう。だから死ななんだ。「我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん」（聖典二二〇頁）と。死しないんだ。仏法を聞くことも死ななのです。仏法を聞いたら生きられるなんて、そんなのんきな話ではない。仏法を聞くことも死だと。それが大事なのですわ。そうすると白道がないなら何があるかといったら、煩惱があるわ。そうでしょう。貪欲と瞋恚だけはあつた。その貪欲・瞋恚を道とする以外にない。

■ 生活の全体を仏道にするしかない

四五寸というのは身体です。この身体です。煩惱いっぱい身体しかないんだ。煩惱いっぱい身体を仏道にするしかない。そういうものではないかね。そうすると生活の全体を仏道にするしかないでしょう。ここからここまでは仏道で、ここからここまでは煩惱だと、そういう気なものではないわ。

これは龍樹、善導、親鸞と、それぞれの信仰体験というものをとおして、そういうことを明らかにしてくるのですがね。基本にあるのは退失傾動の問題でしょう。仏法を聞くことが喜べない。「聞其名号 信心歓喜」、仏法を喜ぶということだ。仏法を喜ぶ心から退失傾動せん。

「即得往生 住不退転」と。しかし仏法を喜べんと、もう仏法を聞くことをやめる、退失する。仏法を聞くことに感動をもっている間はいいけれども、感動がなくなると、そうすると二乗地に堕ちるしかない。二乗というのは菩薩の落第生のことです。仏道に喜びを見いだせなくなつた人々です、仏法にね。それが問題なのでしょう。・仏法を聞くことやめた・と、・仏法を聞いたつたつて何にもならない・とよくいうわね。それさうです、煩惱のためには一文の得にもならない。損になっている。

だから退失傾動ということが一番の問題なのです。一番の危機なのです。仏法から退転するということは、いっぺん聞き損ねたらもうあかんわ。いっぺん仏法を聞いてやめたら、もう聞かない。そうでしょう。地獄に堕ちるほうがええと。地獄に堕ちるものは再び仏法を聞く身になれるけれども、二乗地に堕ちたら、まず二乗地から回復することは不可能だと、こういつてあるわね。これはおもしろいでしょう。だいたいそういうものがございますわ。同朋会運動でも、はじめはちよつと聞くんだけど、たいがい二、三年でやめちゃう。やめるともうあかんのです。二度と仏法に心を動かすということはないのではないですかね。だから、どうぞごましましょうね、同朋会運動というのは、やっつて

いるとこわい気がしてくるね。これからもずっと聞いてくれりゃいいけど、聞かずにやめたということになったら困るな。まず今生にふたたび仏法にまみえることはないだろうと思ったら、ちよつとこわい気もしますね。

■ 感動した心に退転せん

だから信心歓喜でしょう、退転せんというのは。信心歓喜して即得往生住不退転です。つまり感動ですわ。仏法を聞くことにおいて感動する。感動した心に退転せん。わかるとかわからないということじゃない。わかるとかわからないとか、わかったつもりになっても、なんぼでもわからないようになるんだ。いっぺんわかったことが。そういうものです。わかるとかわからないということでは人間の生涯というものは決定できるものではない。わかったつもりであつて、三日ほどたつて考えてみたら何もわかっていなかったということがあるわね。わかったことがわからないようになって、またわかつてくる。思惟というのはそういうことの繰り返しです。わかったらおしまいで同じやつたというのは、これは逆にわかつておらない証拠です。ナンマンダブツというのはこういうものやつたと、それが十年たつてもこういうものやつたと、そんなものではありやせんわ。わかったつもりものがわからなくなる。しかし、わからなくなるときに、じつはわかったそのことがさらに深く理解されようとしているのです。わかつてばかりおつたら、そりや、それつきりです。・もうこれつきり・というやつちや。わかったことがさらに深くわかる。そのためにはわからないときがくる。

だから、基本にあるのは退転です。仏道に退転しないことですね。「阿毘跋致を求むるを難とす」（聖典一六七頁）というでしょう。退転せざることが難しいのです。前へ進んでお浄土へ往こうなんて、そんなものを考えるどころではあらへんわね。ようやく仏法に出遇ったのです。これを守ることが大変なのです。それが難です。そのことを思わないでさきのことばつかし考えているから、明日のことばつかし考えているうちに、ずるずると足元は後ろへと戻っている。

仏法に遇うたということを守せんならんのです。そのことを忘れるのですわ。たとえば親鸞だつてなんでごさいましよう。流罪という体験の中で、ふつうならもうやめたということになるのでしょうか。そんなに苦労してまでお念仏をとえんならないかと。そんなのだつたら、やめとこうということになりやせんかね。踏絵みたいなものではないか。大概そこでやめとこと言いたくなるのでないかね。金剛の心なんていうようなことを言っているけれども、平和なときには金剛の心なんて言っているけれども……。この頃僕はしきりにそういうことを思うのです。

親鸞が四信という言葉でいっていることに、なにか越後の経験をもった親鸞の思いみたいなものが非常に厳しく感じられるものですから、

いらぬことを申しました。大概なら退転するでしょう。けれども、それを逆に親鸞は、こうしたさまざまな疑難の中から退転せざる信を明らかにしていくのでしょうか。

三

■ 凡夫の疑難

そこでまず第一に、「往生の信心 凡夫の疑難なり」と。これは、

今『観経』の定散二善を説きたまうことは、ただ韋提及び仏滅後の五濁・五苦等の一切凡夫の為に、証して生を得と言う。この因縁の為に、我今一心にこの仏教に依りて、決定して奉行す。たとい汝等百千万億ありて、生ぜずとも、ただ我が往生の信心を増長し成就せん。

（真聖全一・五三五頁）

と。こういうふうには、「我が往生の信心」という言い方をしておられますね。つまり凡夫の疑難という場合には、大概いろんな経論を引いてきて、そして我が信心というものが非難されると。多くの経論を引いてくるということは、仏教八万四千の法門というものは、ことごとく凡夫の往生を説いたものではないのですから。だから凡夫の往生を説いた『観経』『阿弥陀経』というものは門余の一道といわれるのです。八万四千の門余です。「捷徑」（聖典一四九頁）ともいわれます。仏道にあらざる仏道という意味です。仏道にあらざる仏道、門余の一道であると。おもしろい言い方ですね。非常の門だ。曇鸞の言葉には、「非常の言」とありますね。「非常の言は常人の耳に入らず」（聖典二八七頁）と。念仏の道というのは非常の道です。常識的な道ではない。門余の一道ですからね。だから、いろんな経典を引いてきて、『観経』『阿弥陀経』というようなのは往生の道ではないという非難ですね。たとえば日蓮宗だってそうでしょう。念仏は無間地獄に墮ちると。親鸞にとつては、ご承知のように南都北嶺の非難がございました。興福寺あるいは天台宗の非難、まあ四面楚歌だわ。

だいたい念仏して浄土に生まれるというようなことは、仏道としては成り立たないのでしょうか。仏教として成り立たないということがあるのです。だから凡夫の疑難というようなことは当然と言っていいわけです。やっぱりそこに、「たとい汝等百千万億ありて生ぜずとも」と、こういつてありますから。世界中の人がお前の信心はだめやと、こういうわけですね。それでも「我が往生の信心を増長し成就せん」と。そこにまあ、凡夫の疑難に應える信ということがそういうかたちで語られるわけですね。つまり、『観経』の定散の二善は、韋提および仏滅

後の五濁・五苦等の一切の凡夫人の為のものであると、こういう言い方が大事ですね。韋提および仏滅後の五濁・五苦等の一切の凡夫人と。だから善導大師は「与韋提等獲三忍」というわけです。韋提と等しく三忍を獲ると。我は韋提なりと、こういうわけでしょう。「正信偈」に「与韋提等獲三忍」といってあるでしょう。あれは善導大師の「散善義」の言葉です。

それと同時に、仏滅後の一切の衆生とあるのですね。仏滅後の衆生というのは、韋提希が第七華座観において無量寿仏を見たとき。そのときに私は仏さまの威神力によって、いま釈尊の威神力によって無量寿仏を見ることができたが、未来世の衆生はどうなるんだと。

世尊、我いま仏力に因るがゆえに、無量寿仏および二菩薩を見たてまつることを得つ。未来の衆生、当にいかにしてか無量寿仏および二菩薩を觀たてまつるべき。
(聖典一〇一頁)

と、こういうわけです。未来世の衆生というのは阿闍世のことでしょうね。未来世の衆生はどうなるんだと。お釈迦さまが亡くなった後、どうなるんだと、こういうわけです。そこに韋提とともにいったかぎりには、未来世の仏滅後の衆生とともにという意味もあるのです。韋提が「未来衆生、当云何觀」と、未来世の一切衆生はどうすればいいかという問いを發するのですから。ですから第八像觀以後に説かれてくる『觀經』の内容は韋提希だけではない、仏滅後の一切の衆生を対象にして説かれてくる。『觀經』に説かれているのは、いまここに韋提および仏滅後の五濁・五苦等の一切凡夫人のために説かれたのだと、そういうふうにおさえられているわけです。つまり往生の信心というのは凡夫の信心ということの意味です。凡夫の信心ということをいってあるわけです。菩薩の信でも二乗種の信でもない、凡夫の信だと、こういうわけです。

■ 地前の菩薩・羅漢・辟支仏等の疑難

その次に、「二に清淨の信心」、これは「地前の菩薩・羅漢・辟支仏等の疑難」でしょう。つまり二乗種の批判です。これは、我今汝がために、さらに決定信の相を説かん。たとい地前の菩薩・羅漢・辟支等、もしは一もしは多、乃至十方に満して、みな經論の証を引きて生ぜずと言うも、我またいまだ一念の疑心を起さず、ただ我が清淨の信心を増長し成就せん。何をもつての故に、仏語は決定成就の了義にして、一切のために破壊せられざるによるがゆえなり
(眞聖全一・五三五〜五三六頁)

これは二乗種の非難、羅漢・辟支の非難に対して、「仏語は決定成就の了義」であると。地前の菩薩とか、羅漢とか、辟支という人の言葉、つまり非難は決定的なものではないと、こういうわけでしょう。地前の菩薩とか辟支というようなのは決定成就の了義でない。決定的なもの

のではない、決定的な批判ではないと。羅漢というのは小乗の四果の最後でございすからね。無生忍をさとした人のことを羅漢といいます。地前の菩薩というのは十地の菩薩の前ですから、まだ菩薩とはいえない。それから辟支等というのは、これはまあ独覺者、縁覺者です。二乗種の人でございすから、決定的なものではない。こういうわけでしょう。非難そのものが決定的なものではないと。

四

■ 初地已上十地已來の疑難

それから、その次に出てくるのが「三に上上の信心」でしょう。これは「初地已上十地已來の疑難」である。

たとい初地已上十地已來、もしは一もしは多、乃至十方に満して、異口同音に、みな釈迦仏弥陀を指讚し、三界・六道を毀訾し、衆生を勸励して、専心に念仏し、および余善を修せば、此の一身を畢えて後、必定して彼の国に生ずというは、此れ必ず虚妄なり、依信すべからずと云わん。

(真聖全一・五三六頁)

と。「此れ必ず虚妄なり」の虚妄というのは嘘やということだ。「依信すべからず」とは信すべきでないということです。こういう非難すね。疑難です。これはお釈迦さまが阿弥陀さまを讚嘆して三界・六道というものを否定したと、おもしろいですね。浄土を讚めて現実を否定したと。こんなものは信じられない。そんなものは嘘や、虚妄であると、こういうわけです。地上の菩薩でしょう。初地已上ですから、地上の菩薩です。初地已上十地已來の菩薩です。先のは地前です。初地已前です。初地已上から十地の菩薩までは地上の菩薩といえます。

ふつう上人というのは地上の菩薩を指しているのです。歴代の上人は菩薩でございすね。ちよつとようわからないが、菩薩になっているのですわ。上人というのですから。その人々の批判です。まあ簡単にいうと、これは師匠でしょう。師匠が非難するのです。道を求めて、道を教えてくれた人が批判する、こういう意味ではないですかね。そのときに、まあおもしろいのは釈迦仏が弥陀を指讚して三界・六道を否定した。つまり現実を否定したのです。浄土に生まれるということは現実を超えるのです。浄土は勝過三界道ですから、三界の道を勝過している、超えているんだ。

で、浄土こそ救いだと、こういつたら現実主義の否定でしょう。現実の否定でしょう。ところが菩薩にとつては地上の菩薩、上人にとつては救済の現実ということがあるわけですから、現実を否定するわけにはいけない。即身成仏というような、この身において仏となると、この

身において仏となるための修道ですから、現実を否定できないのです。しかし、ある意味では浄土を説くということは現実主義の否定です。よ。こういうことは心得ておかならんです。なんぼ観念的だといわれても、浄土を説いているかぎりには現実の否定です。勝過三界道です。三界道を超えよと教えるのです。

■ 浄土こそわれわれの現実

だから、もつといえれば浄土こそわれわれの現実だ、こういうわけでしょう。三界・六道を毀滅したと、つまり否定したということは現実とは異なるのです。浄土こそ現実だということを教えているわけです。これはおもしろいね。菩薩の修道の現実と、こういった場合に、その現実とは現実主義的現実でしょう。ふつう、われわれが現実現実といっているときには現実主義でしょう。現実主義的な現実である。つまり現実を証明するのに、救済の現実を現実的に証明しようとしても、現実主義を証明するだけで現実を証明したことはならないわ。われわれが現実といっていることは現実と考えられた現実だ。私において現実であると考えられた現実であるかぎり、救済の現実といったところで、それは考えられた現実主義が満足しているだけであって、現実そのものは救済されているか、それは問題です。現実主義は満足するかもわからないが、現実が満足しておられない。それが菩薩の兆載永劫の修行といわれるのでしよう。

■ 現実を彼岸において証明する

菩薩は永遠に悟らないのだと、こういうけど、永遠に悟らないということは永遠に流転することです。それは考えられた現実を証明するだけであって、現実そのものはそのことによって証明されてはいない。こういうことがあるのではないですかね。現実主義は満足するけれども、現実が満足しておられない。現実の課題を現実で証明しようと、現実を現実で証明しようとすれば、それは永遠に流転するしかない。むしろ、その現実を彼岸において証明しようというわけでしょう。現実を超えたものによって現実を満足させようと、こういうことが浄土の意味でしょうか。人間というものには現実には満足するものではない。現実を超えたものしか人間は満たされん。こういうことがあるのではないですか。百万円欲しいと思って現実には百万円が入ったら、今度は二百万円欲しいうなるのです。これでええというときはありません。みなさんそれで困っているのと違うんかね。だから菩薩が兆載永劫の修行を必要とするということは、永遠に悟らないものを菩薩ということです。永遠に流転するものです。そういうことが大事ですね。それは永遠に、現実によって現実を証明しようとするからです。

■ 報仏化仏の疑難

「上上の信心」ですが、その上上の信心についてはその後にもまた出てきます。第三の「上上の信心」と第四の「一念疑退の心」ということ

ろはまた別出している。別出しているけれども、第四番目は信心という言葉を使わないでしょう。「一念疑退の心を起こさざるなり」と。もうここでは信心ともいわないのです。一念疑退の心を起こささん、これがおもしろい。「報仏化仏の疑難」と。信心ともいわない。信心ということからいえば、この第四が信心の結論です。報仏化仏を引っぱり出していったことはなにかという、仏さまが批判するのでしょうか。仏さまの否定でしょう。お前の信心はだめやということを菩薩がいくらならまだいいけど、仏が言う。報仏化仏の疑難です。こつちが信じている仏が、お前の信心はだめだと、こういう。これがおもしろい。それでもゆるがんというんだ。一念疑退の心を起こさずと。そのときにはじめて、如来と等しき信ということがいえる。仏と等しき信心だ。つまり金剛の信心だ。はじめて真の主体性というものが確立される。

■ 一念疑退の心を起こさず

凡夫の信というものは愚禿の心だ。愚禿の心というものはそうでしょう。報仏化仏の疑難ということは極端にいえば、・地獄に墮ちるぞ・ということでしょう。そのときに報仏化仏の疑難に応える言葉というのは、地獄に墮ちたりとも後悔せんという言葉でしょう。あれが報仏化仏の疑難に一念疑退の心を起こさずという、そういうことではないですかね。だから、はじめて如来と等しき信と。金剛の信心というものが如来と等しき信という意味をもってくるわけですわ。それを別出しまして第三と第四であらわす。第四のところに信心という言葉が使われていないという、そのことに一つ注意して欲しいのです。もはや仏をもたのまん。仏をもたのまん信です。仏をたのむ信でない。

五

信仰というものが一番墮落しやすいのは大衆感情ですわ。なんかえらい盛んなように見えるけれども、人がようけ集まってやっていると、うようなのを見ると、えらい盛んに見えるけれども、あれは大衆感情であって信仰とは違う。みんな信じるさかい、わしも行こうかといううな、そんなものじゃないでしょう。信仰というのは、つねに最も厳しい孤独感というものを背景にもっているものです。自分のいのちは誰にも代えられんものです。誰にも代わることができないし、何ものにも代えられんものです。一人だけのものということがあります。そういうものがないと信仰の感情とはいえないわね。大衆感情ほど危険なものはないのです。

■ 信仰は孤独をくぐるもの

大衆という言葉が出てくるのは十九願でしょう。大衆現前です。あれはまあ諸仏現前と、臨終の時に仏が大衆と共に圍繞してその人の前に

現ぜざれば我正覚を取らじと。一種の大衆感情みたいなのが宗教感情の代理をするのですわ。それはあくまで仮なるものです。そうでないのですわ。宗教というものは徹底的な孤独地獄をくぐるものです。独り来たり、独り去り、独り生まれ、独り死ぬ、そういう現実を見つめた魂だけが宗教感情というものを得ることができると。菩提心というものはそういうものです。そういうことが仏といえども……。まあ説教するときはこんなこと言わないほうがいいのです。仏さまとご一緒にと言っているほうが一番いいのです（笑）。

そうですが事実は、孤独と絶望というものは宗教にとつて、宗教的体験にとつては欠くべからざるものといっているのでしょうか。だからここでは仏も群賊悪獣でしょう。仏も疑難です。報化仏の疑難といっている。仏も鬼です。

そこで、あえて信心という言葉を使わないということをお先ほど言いましたが、それは菩薩といえども真実決了の義に非ず、つまり決定的でないということです。だから第三の信心は「上上の信心」、これは、上人よりもさらに上という意味で上上の信心と、こういう名前をつけているのです。それは、菩薩といえども決了、真実決了ですね、決定的ではない。決定的なものは何かといったら仏だ。そうすると、仏の非難ということによって非難そのものも決定的なものになる。そうでしょう。信心そのもの、上上の信心の決定的なものが第四です。第四の一念疑退の心を起こさずという。と同時に非難そのものが決定的なものになる。仏が救われないぞというのですから、救われんぞという言葉に込められるのは救われんでもいいと、そういう信心でしょう。「畢竟じて一念疑退の心を起こして、かの仏国に生ずることを得ざらんことを畏れざるなり」（真聖全一・五三六頁）と。

だから浄土に生まれられんことを畏れんと。地獄に堕ちたりとも後悔せんという、そういう信心でしょう。地獄を畏れんと。浄土に生まれられんといわれれば、そうですね。そのことを畏れんと。それが一念疑退の心なのです。だから、もう信というものではないのです。これは上上の信心の完成態でしょう。だから上上の信心とは別のものではない。こういうことがあるのですね。

で、そこでこの「上上の信心について、五実・二異あり」と。五実というのは真実決了の義、実義、それから実知・実解・実見・実証でしょう。一つは真実決了、真実ということとは決了なのです。真実というのは決定的な意味をもっているのです。決了という場合には真でも偽でもないのです、事実です。実相という。事実なのです。事実というものは否定してもなくなるものでもない、肯定する必要もない。事実というのはいくつものでしょう。真実決了、それは決了ということ……。それから実知と実解、この実知と実解は……。ふつう仏智のことを仏さまの智慧、仏智という場合に一切智と一切種智と、それから道種智と、これは道相智ともいいます。一切智という場合には薩婆若智という言い方をしますね。だいたいふつう一切智というときには声聞の学ぶ智慧ですね。それから道種智という場合には縁覚の学ぶ智慧、独覚者で

す。

それから、一切種智というのは菩薩の学ぶ智慧です。だいたい、こういうふうに智ということをいうときに心得ておいていただければいいわけです。

ですから、実知・実解と、こういう場合には一切種智をいうわけです。それからその次に、実見・実証という場合には一切智です。これは一切智といった場合は抽象的な智慧です。法に關しての抽象的な智慧です。涅槃とか、あるいは信心とか、そういうものをさとる智慧、真理をさとる智慧のことを一切智といいます。法をさとる智慧です。あらゆるものを知らなければいけない。あらゆるものを知る智慧ですから、一切智です。何一つ欠けてもいけない。あらゆるものを知る智慧です。だから声聞の学ぶ智慧です。無上正遍知というでしょう。阿耨多羅三藐三菩提というのを無上正遍知と。普遍的な智慧、あらゆるものを知る智慧のことをいうわけです。それが一切智です。法をさとる智慧と、こういうたらいいでしよう。

それに対して一切種智というのは個別的な智慧ですわ。一人ひとりを徹底的に知る智慧です。抽象的なものではない、具体的な智慧です。經驗的智慧といつていいのでしょうか。だから、たとえば親鸞が、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」（聖典六四〇頁）と、こういう言い方をするでしょう。つまり弥陀の智慧です。親鸞を徹底的に知り尽くした智慧だと。それが一切種智です。私という人間を徹底的に知り尽くした智慧だ。こういうものが一切種智です。たんに人間というようなものを抽象的に認識するということではない。具体的に私という一人の人間を徹底的に知り尽くした智慧だ。

■ 実見・実証とは如実に知り、如実に理解する

信という場合に信知ということをいうでしょう。己れを知れるものです。ほんとうに信頼ができるというのは、自分を知っておる人ということが大事なのです。だから『大無量寿經』では「作不請之友」（聖典六頁）と、請せざる友と作るという言い方があるのです、仏の智慧とは何かということ。つまり、それは私という一人の人間の全体を徹底的に知り尽くしている人だと、こういうわけだ。そういうのを一切種智ということです。ここでは実知・実解とある。実知というのは如実ということ。如実に知る。如実に知っていると意味です。仏の真実決了の知というのは何かというと、如実に私を知っている、如実に私を理解している、そういうものでしょう。私の經驗の全体を知り尽くしている、如実に。そしてその如実に知り、如実に理解するということが同時に、実見・実証です。

■ 実知・実解は一切種智

知と解は、これは機についていっているわけですね。見と証は法についていう。見とか証というのは、つまり真理を理解し、真理を証明している。現実には真理を知り、真理を証明しているもの、これが仏の智慧だと、こういうわけです。これは一切種智です。実知・実解という場合は、これは一切種智です。人間というものを徹底的に知り尽くしている。実見・実証のほうは法を知り尽くしている。一切種智と一切種智をもつて真実決了の義ということであらわすわけです。だから、はつきりいつてしまえば疑いようがないということです。仏の言葉、仏語は疑いようがない。疑いを否定するのではないのです。疑うことを否定するのではない、どんな疑いも包んでいく。疑いを否定するのではないのです。

■ 凡夫の疑いを包む智慧を五実でいう

だから実知・実解・実見・実証というのは、疑惑、疑いというものによって信じられんということはないのです。疑うことすらも許容するような、疑いを否定するのではない。疑っているやつはだめだということではない。疑っておつても疑いを包み込むようなものだ。疑うことによつて仏が否定されるぐらいの仏であつたら、仏とはいえないのです。凡夫の疑いも包んでいくような、そういう智慧です。そういうようなのを五実という言葉でいう。だから実という言葉で実知、実解、実見、実証と、言葉に全部、実という言葉を使っているということが大事なのです。仏の言葉というものもつている事実性です。

六

それから「二異」というのは、二つの異です。異見・異解のことです。

一切菩薩の異見・異解のために破壊せられず。もし実にこれ菩薩ならば、衆て仏教に違せず。(真聖全一・五三六頁)

と。一切菩薩の異見・異解に破られないということをとくときに、異見・異解という言葉を使っておりますので、それを二つの異と。異解という言葉はじめて出てくる言葉ですね。三異のところでは異学・異見・異執ですが、ここでは異解という言葉が出てきます。つまり、これは異学・異見、異執というだけでなしに、菩薩のもつている解です。如来の実解に対しての、これはまあ、とくに菩薩のところだけに使っておりますね。異学・異見・異執というだけでない。異見は誰にもあります。イデオロギーの違いというのは。しかし理解のしかたの異なりというのは、これは菩薩と仏との理解のしかたの違いです。そういうことで異解という言葉をあえて、ここで使つてあるわけです。

この第三の「上上の信心」にいたるまでは全部、仏の智慧というものの絶対性ということが、あらゆる人々の批判に対する真実性の主張とすることで貫かれるわけですが、第四の「報化仏の疑難」になりますと、今度は逆に、これまでの「往生の信心」「清浄の信心」「上上の信心」に至る全部の、仏に対する絶対の信というものが、逆に仏からの疑難というふうに置き換えられる。これまでは凡夫の疑難も、二乗種の疑難も、菩薩の疑難も、全部、仏の智慧とは違ふと。あなた方の疑難というものは全部、有学の批判だと、こういうわけでしょう。それに對して最後に仏の疑難ということがおかれてくるわけです。

これは二河譬のところに東岸の人の声とすね、「西の岸の上に人ありて喚うて言わく」（聖典二二〇頁）という、阿弥陀さまと、此遣彼喚といわれているところですね。釈尊と阿弥陀さまの発遣・招喚の声を、二河譬のところでは、釈尊の発遣の声の中に、「いけ」という声の中に阿弥陀さまの「きたれ」という声を聞くと、こういうふうになっているわけですね。発遣と招喚という二つの声が、じつは一つとして説かれておるのですが、発遣と招喚が一つになって、その後で、「一分二分するに、東の岸の群賊等喚うて言わく」と、群賊のよびかえす言葉が出てくるのですわ。

二河譬ではそういう次第になっていますが、合法段では発遣の声と招喚の声の間に、「群賊等喚び回す」という、群賊悪獣の「喚回」ですね、よびかえす声、それを真中におくのです。これが、じつは仏法を聞くといいますが、仏法を学んだり、仏法を聞くことの中に仏法を退墮させる要素があるわけです。学ぶことの中に、釈尊の教えを聞くことの中に、じつは群賊の声がある。ただ「いけ」という言葉だけではない、・かえれ・という言葉がある。よびかえす言葉というのは、群賊がよびかえすとなっていますが、そのよびかえす言葉もまた釈尊の教えの中にあるんだと、こういうわけです。なんか、仏法を聞いていたら、いつも前を向いて行っているかといったら、そうでない。仏法を聞いていることの中に仏法から退墮するような、退転するような要素があるのだということをお願いしたいわけです。それは『愚禿鈔』の終わりのところでの二河譬の解釈をまっぴらかにされてくると思います。

ここにおかれている菩薩の異見・異解という言葉も、じつはたんに菩薩の異見・異解でなくて報化二仏の疑難をも内容とするような、報化二仏の疑難の中には異見も異解もないのです。つまり報化二仏というのは仏とかぎり、それはすべて一仏と一切仏です。一人の仏と一切の仏というのは、そこに異があるわけではないのです。異なるのでない。仏と仏は、一仏の所讚は一切仏の讚嘆である。「同讚・同勸・同証」といっていますから、仏と仏に違いはないのです。けれども現実には報化仏の疑難というものがあるかぎり、それは当然、いまここで異見・異解といわれておりますが、一切仏の疑難を内容としているということがなければならぬわけでしょう。ところが、言葉としては報

化二仏の疑難の中に、仏と仏との違いなんていうことはいえませんが、先ほど言いましたように、お釈迦さまは諸仏です。阿弥陀仏は彼岸の仏ですね。しかし「東の岸にたちまちに人の勧むる声を聞く」と、「いけ」という声と「きたれ」という声と、ここにあるわけではないのです。「きたれ」という声を、仏教、つまりお釈迦さまの教えの中に聞くしかないのです。「いけ」という声と「きたれ」という声は、それは一つなのです。

■ よびかえす声も報仏化仏の疑難

しかし合法段では群賊のよびかえす言葉を真ん中におくわけです。「群賊等喚び回す」と。そうしますと、よびかえす言葉も、つまり報仏化仏の疑難です。うまくいえませんが、仏もまた群賊悪獣の意味をもっているわけでございます。そうでしょう。親鸞聖人も比叡山を降りるのに六角堂に九十五日間参籠して決意したのですから、それは比叡山の仏たちに背を向けることです。それからまた、ご承知のように佐貫で、越後から関東へ抜けるときに三部経読誦ということを考えるでしょう。あの三部経読誦というのは親鸞の信心の退転を語っているのです。三部経読誦をやめたということは報仏化仏の疑難に込めたのです。われわれは三部経読誦をすることによって、自分の信心ができると思っているけれども、親鸞は三部経読誦をやめたのです。やめることによって自らの信心を守ったのです。つまり、それは三部経読誦というかたちをとった報仏化仏の疑難です。三部経を読むことによって自分の菩提心というものが守られるかということでしょう。菩提心がそんなことで満足するかということでしょう。

満足しようとしたのですから。それが疑難だ。報化二仏の疑難です。仏に負けたのです。それで熱まで出したのです。負けるものかというような、おもしろいね。ここに、わざわざ「二異」という、菩薩の異見・異解という言葉を出していること、これはけっしてここだけではない、「報仏化仏の疑難」にまでわたっていく内容をもっているんだということだけ申し上げておきましょう。今日はこれぐらいで終わらせていただきます。

(一九八一年六月三日)

第二十講

第二十講

就^テ報化二^ノ仏疑難^ニ、引^テ『弥陀^ヲ經』^ニ勸^{ムルニ}信^ヲ、有^リ二^ノ專・四同・二所化・六惡・二同・三所

二^ノ專者

一 專念 二 專修 五種也

四同者

一 同讚 二 同勸

三 同証 四 同體

二所化者

一 一^ニ仏所化、即^レ是^レ一切^ノ仏化^{ナリ}

二 一切^ノ仏所化、即^レ是^レ一^ノ仏化^{ナリ}

報化二^ノ仏の疑難について、『弥陀^ヲ經』を引きて信を勸むるに、二^ノ專・四同・二^ノ所化・六^ノ惡・二^ノ同・三^ノ所あり。

二專とは、

一 一に專念、二に專修。五種なり。

四同とは、

一 一に同讚、二に同勸、三に同証、四に同體。

二所化とは、

一 一に「一^ノ仏の所化はすなわちこれ一切^ノ仏の化なり。」

二 二に「一切^ノ仏の所化はすなわちこれ一^ノ仏の化なり。」

(真聖全二・四七〇頁)

(聖典四四四〜四四五頁)

■ 上上の信心

「上上の信心について、五実・二異あり」（聖典四四四頁）と、あらためて「上上の信心」と「報化二仏の疑難」を出されるわけです。四つのいわゆる四重の破人というものをもって「四信」というふうに表示されておりながら、あらためて取り上げられるのは、結局は「上上の信心」についてののみであります。

四番目については信心とはいっていないわけです。信心は「上上の信心」によつて代表されるし、疑難は「報化二仏の疑難」によつて代表される。それぞれ、一から四まで疑難と信心についての列挙でございしますが、それを代表して信心は「上上の信心」、疑難は「報化二仏の疑難」です。ですから四信とはいいますが、結局は「上上の信心」でございまして、上上の信心が信心を代表しておるわけでありまして、疑難は仏の疑難に代表されるわけです。だから四信といっても、第四の「一念疑退の心を起こさざるなり」というのは、もはや信というよりも、如来の心と等しいというような意味をこめて、あえて信心というような言葉はお使いにならないわけです。

ただ疑難ということからいえば、それは初地已上十地已来の菩薩の疑難というだけでは徹底しないわけです。疑難の最たるものは報化二仏の疑難である。報化二仏の疑難に退心を生ぜざるもの、これを金剛心とこういうわけです。

そういうことで、信心という領域からいいますれば、「五実・二異」。「五実」「二異」については一応お話ししておりますから、あらためて申し上げますが、結局は、実知・実解・実見・実証とこういつてありますが、仏語は真実決了の義である。これは『涅槃經』の「諸仏如来發言無二」（諸仏如来、言を發したもうに二なし）という言葉ですね。つまり決了をあらわすのですね。ひとたび言葉を發すれば、その言葉をあらためないという意味でございすね。發言無二という言葉であります。ひとたび述べた言葉をあらためないということです。それが決了ということをあらわすのであります。

つまりそれは、諸仏如来の言葉というものは存在の歴史そのものを決了するような言葉なのです。歴史そのものを決定するような言葉しか發言しないという意味でございすね。それを善導は、「これ疑惑心の中の語に非ざるが故に」（真聖全一・五三六頁）といつておる。疑惑をはらんだままでの言葉でないと。無二というのは、無二心に対してこの場合は無二語である。無二の語であります。無二心は信心をあらわすのです。ふたごころなきことをあらわすのです。無二の語ですね。無二ということが疑いがないということでございます。ソバイ

フェル（Zweifel）というドイツ語がありまして、疑いという意味です。一つに分けられるということですが、

ですから無疑語です。無疑の語である。分別をこえておるといふ意味でしょう。そういう言葉というのが、まあここには五実といつてありますが、いわゆる事実をあらわすような言葉です。現実でも真実でもない、事実なのは、動かすわけにいかないものを事実というのです。人間の考えによつて動かすわけにいかないものが事実であります。事実をあらわすような言葉が真実決了の義というふうにいわれるわけです。考えて言つた言葉ではない。思いを述べたものでもない、事実を述べたんだ。

私たちは聖典を読む場合でも、聖典というのは、まあ親鸞の『教行信証』を拝読する場合でも、親鸞の魂の事実以外のことは語っていないんだということがあるわけですね。そうでなければ、信じられるものではないですわ。親鸞の考えを述べたものでない。考えを述べたものなら論理です。

だから聖典というのは事実以外のことは述べていないのでしよう。だからそういう実語というものは仏語ですね。仏語というものは、一切の菩薩の異見・異解のために破壊せられざるものである。事実には異見・異解が成り立たないのでしよう。異見・異解によつて破るわけにいかない。こういうわけですからね。考えた言葉とか、思つた言葉なんていうのは、いつでも異解が立てられるし、異見が立てられる。

だから、前回にも申しましたように、言葉というのは、やつぱり見るものですね。見るものは動かすわけにはいかない。そういうことで、とくに仏語というものを信ずるといふことですね。「唯信仏語」といつてありますから。仏語を信ずるといふことを五実といふようなことであらわされておることを、どうもうまく表現できないのですが。つまり、考えとか思想といふようなものでは、思想といふようなものは事実の前には……。五実といふのは現実といふことではない、いやといえぬような事実をあらわす言葉でしょう。異見とか異解といふものが成り立たないような、そういう言葉であることをあらわすそうとしておるわけであります。

それから、疑難を代表して、「報仏化仏の疑難」。これはとくに、「散善義」では『阿弥陀経』が引文されまして、ご承知の「就人立信」の文と「就行立信」の文と、この二つの文について諸仏の疑難に答えるわけです。就人立信といふのは人について信を立て、それから就行立信は言うまでもなく行について信を立てる。何でもありませんが、これはやつぱり大事なことです。いかに善導の信といふものが実践的な性格をもつていたかといふことをあらわす証左であろうと思ひますね。

なぜ『阿弥陀経』を引いて信を勧めたかということですが、ここでは、「『弥陀経』を引きて信を勧むるに、二專・四同・二所化・六悪・二同・三所あり」（聖典四四四頁）というふうになされておるのであります。なぜ『阿弥陀経』を引かれたのか。とくに『大無量寿経』とか

『観無量寿経』を引かずに『阿弥陀経』を引かれたのか、そのゆえんですね。

ご承知のように、「散善義」そのものは『観経』の「散善義」ですから、『観経』を引いてあらわせばいいのですけれども、その『観経』のここをあらわすのに『阿弥陀経』を引いているのです。一般に『阿弥陀経』というのは、『観経』で十分に説き明かすことのできなかった部分、『観経』の補完という意味をもつわけです。法然上人なんか明らかにそういうふうにもみるわけです。『観経』を補う經典であると、こういうふうにもみるわけですが、善導の場合には、逆に『観経』を補うのでなしに、『観経』の問題を『阿弥陀経』によって証明しようとするというふうには、『阿弥陀経』を使っているわけです。

二

ご承知のように『阿弥陀経』というものだけは横川の源信僧都にもその釈があり、法然上人には『阿弥陀経釈』、いわゆる小経釈がある。小経を解釈したものです。しかし、善導大師の場合はたんに解釈というよりも、『阿弥陀経』を引文されるのは、じつは『法事讃』ですね。『転経行道願往生浄土法事讃』です。これは、いわゆる『法事讃』ですが、これに三つの名前があるのです。別に三つもい必要はないですが、上巻の場合は、首題は「転経行道願往生浄土法事讃 卷上」ですが、なぜか上巻の終わりには「西方浄土法事讃 卷上」になっているのですね。そして、下巻になりますと、上に「安楽」という字がつくのです。「安楽行道転経願往生浄土法事讃 卷下」になるのです。その安楽ということが出てくるゆえんは、下巻の場合はその内容の引文がほとんど『阿弥陀経』なのです。いわば、『阿弥陀経』をもってお勤めをする。

これは、『法事讃』そのものが転経行道です。転経とは何かといったら、まず高座に座っている人がお経をあげるわけです。つまり、高座における導師がお経をあげ、そのお経が終わりますと、そのお経を下座にいる衆僧が聞いて、そしてそのお経のころについて、今度はお経ではなしにその聞経の心を述べるわけです。だから交互になる。一人でお経をあげているのと違うのです。高座と下座ですね。高座における人が経文をあげますと、その讃嘆文のころを下座の衆僧があげると、こういうわけです。

だから交互になるわけです。お経をあげる人と、そのお経の言葉について、そのお経の言葉を了解した言葉をあげる。そうすると、それが終わると、また今度は高座に座っている人が次のお経をあげる。それが終われば、また今度は下座の人がそのころについて了解したころ

を述べる。それを転経といえます。ですから、私たちは転経していないわけでしょう。勝手にあげとれというようなものです。そういうことも考えてみなければならないことやないですかね。

■ 讚嘆の転経

いずれにしても、『阿弥陀経』というのは考えるお経と違うのですわ。まさに讚嘆するお経でございます。大きな声であげる。だから何といますかね、この『阿弥陀経』というのは一代の結経といわれているのです。釈迦一代の結経であると。こういうことも大事な意味をもっているのでしょうかね。理解する経典ではない。ほんとうに身をもって味わうような意味があるのでしょうか。しかもこの経典は、ご承知のように無問自説なのです。誰も要求したわけでない、問うたわけでない。ただ釈尊が祇園精舎で雑衆を相手にして一人で語られた。問うものもないのです。ポカーンとして聞いているしかない。むしろ釈尊のほうが、「舍利弗、汝が意において云何」（聖典一三二頁）といって、舍利弗に聞きながら語っておる。聞いているものを無視しとりやせん。聞いている舍利弗に対して、舍利弗以下、まあ代表しておるのは舍利弗ですが、聞いている人を無視しているのではない。だから舍利弗、舍利弗と三十六回、舍利弗が呼ばれております。けれども、舍利弗のほうは一言もさしはさまない。

こんな経典も珍しいのではないですかね。誰も要求したわけではない。釈尊が釈尊自らのところを述べていられる。だから、いわば無問自説というけれども、それは逆にいうと、釈尊の自問自答の経ですわね。舍利弗という名を借りているけれども、それは釈尊の自問自答していかれる経典です。

■ 阿弥陀経の出世本懐は俱会一处

で、この経典のいいところは出世本懐です。『阿弥陀経』の出世本懐というのは何かというと「俱会一处」ということです。俱に一处に会わんと。「諸上善人 俱会一处」（聖典一二九頁）という言葉があるでしょう。こんな言葉は他にないのですね。お経ならどこにでもありそうに思うけれども、ないわね。だから『阿弥陀経』を一貫して流れているのは、共同の精神です。同じということです。別ではないんだ。これは先には別異の問題をずっと展開してきたのですが、ここでは別というよりも、むしろ「四同」「二同」ですね。同讚・同勸・同証・同体・同心・同時という、同じという言葉が代表しておる。異でなく同を、共同ということを中心に展開した経典でありますね。

まあ最初からそうです。「祇樹給孤独園」（聖典一二五頁）という場所の名前がそうですわね。祇樹太子と給孤独長者です。祇樹太子というのは政治をあらわし、給孤独というのは経済をあらわすのでしよう。政治を代表するものと、経済を代表するものとの、その二人の名前を一つにしたのが祇園ですわね、祇樹給孤独園です。それをあえてわざわざ二人の名前をそのままつけたのです。それがまあご存知でしょうが、給孤独長者が釈尊をお呼びするのに精舎を建てることを計画して、祇樹太子のもつておる土地を求めわけです。そうすると祇樹太子は、お前の欲しい土地に金貨を並べよ、金貨を並べた部分は分けてやると、こういうわけです。それはまあ、祇樹太子にすれば、給孤独長者の心をためたのでしようね。そうすると、すぐ給孤独長者は、だまって金貨を並べたというのですわね。それに感動して今度は祇樹太子のほうがその土地を与えることを約束したというのです。それで祇樹という名前と給孤独という、これはまあいろんな意味をもっていると思うのですが、政治と経済ですね。それと給孤独という言葉があらわしておる福祉の問題ですね。孤児独老に給仕するという名ですから、ただの商人ではない、非常に人間味のある商人だったのでしよう。

そこへお釈迦さまが連れてこられたのは十大弟子でしよう。『阿弥陀経』の中には十大弟子がみごとにそろっていますわね。『阿弥陀経』という經典自体は、原典がめちゃくちゃな經典ですからね。それを鳩摩羅什に翻訳させたのでしよう。だから「奉詔訳」と書いてある。同じ翻訳でも、ただ自分の興味で翻訳したのではないのです。国王の要請によって翻訳した經典です。それでやつぱり政治の影がつきまどつていくわ。だけど鳩摩羅什が翻訳することによって、みごとに經典になるのです。だからおそらく翻訳の段階で十大弟子の名前が全部きちっと入ってくるのではないかと思いますね。つまり十大弟子というのは声聞でしよう。

■ 政治も経済も宗教の意味をもつ

そういう人たちに政治と経済の問題をぶつけたのでしよう。政治も経済も、民衆を救うという意味では、ある意味では宗教の意味をもっているでしょう。政治も経済も宗教も民衆を救うという理念は基本的には一つなのですわね。だから僕たちは政治の問題や経済の問題だから、わしらには関係ないとは、そんなことはいつておれないわね。だけど声聞はわれわれに關係ないというわけでしょう。わしらには關係ないんだからおそらく、そういう場所へ釈尊が連れていかれたということは、逆にいえば、宗教とは何かということを根本的に問いたですような性格を示しておるのではないですかね。

だから『大無量寿経』とか『観無量寿経』というような、『観経』も『大経』も、ひとつ特定の宗教的な、たとえば『観経』においては章

提希を救うということが問題になっておる。『大無量寿経』の場合には法蔵の魂を、如来浄土の因果と、衆生往生の因果をあらわす。衆生を救う如来の因果と、救われるべき衆生の現実とを展開しておるのが『大無量寿経』ですわね。

■ 同じであることが救いを意味する世界

だけでも『阿弥陀経』だけは、救うものは誰で、救われるものが誰かということがないのです。救うとか救われんとかという、そのこと自体もこえてしまっているのです。救わなきゃならんものもおらないし、救うものもおらない。これがおもしろいところでございますわね。まさに真門といわれるゆえんです。

ただひたすらに弥陀の名号の真理を明らかにした。だから内容は、まさしく俱会一処の俱も会も処も全部、同でしょう。全部同じということです。別異、違ったものを明らかにするということではない、同じであることを明らかにする。同じであることが救いを意味するような世界を示したわけです。これが『阿弥陀経』の特徴だと思いますわね。

四

同じということですね。四別ということのようなことが前にはあげられるわけですが、別異があげられるわけですが、『阿弥陀経』の場合は一仏一切仏と。一仏即一切仏というような、即の字もない。一仏一切仏だ。一仏一切仏は、

(真聖全一・五三六頁)

と。全然差別がないと。

先ほど申しました実知・実解・実見・実証というような、そういうものになぞらえまして、「一仏一切仏なれば、所有の知見・解行・証悟・果位・大悲、等同にして少しきの差別なし」と。少しの差別もない。徹底して一つだということをいいたいわけです。同一だと。同一性の主張です。

■ 『論註』の専念は信心

そのことを、「二専・四同・二所化・六悪・二同・三所」というような、これは全部、宗祖が「散善義」の文を整理して述べられておるのですが、まず「二専」というのは、「専念、専修」、それから「五種なり」とあります。専念、専修、これは専念という言葉を使う場合に、

信心について専念という言葉をあらわすのは『論註』です。『論註』の場合は専念といえば信心のことです。ただ善導の場合は、専念というときには行についてあらわす。これは「信巻」に、

宗師の「専念」と云えるは、すなわちこれ一行なり。

(聖典二四二頁)

という言葉がございませう。一行ですな。だから行について善導は専念というし、信心について専念というのは、これは『論註』の筆格です。それだけはまちがわないうようにしておいていただきたいですな。

それでいまは、これは『小経』でいう場合の専念・専修ですな。「この一身を尽くして専念専修して、捨命已後定んでかの国に生まるれば、」（聖典二一七頁）と。お釈迦さまが一切の凡夫を指しすめて、この一身を尽くして専念し専修すれば、命を捨てて已後、定めて彼の国に生まれるといわれる。これはすなわち、「十方諸仏、ことごとくみな同じく讃め同じく勧め同じく証したまう」（同頁）と。なぜかなれば、「同体の大悲なるがゆえに」という、この言葉を分類し整理されておるのが、専念・専修、「五種なり」。で、さらに「四同」というふうに出てくるわけがございませう。

■ 隠顕二義をもって解釈する親鸞

そのときに専修と、こういうのは、これは『阿弥陀経』の中には、ご承知のように、一日乃至七日とありますな。「若一日若二日若三日若四日……」とある、あの一心不乱のお言葉でございませう。これは専修をあらわすわけです。表には、専修をそれであらわしているのです。専修称名ですね。だけれども、それはご承知のように、隠彰の二義をもってやはり親鸞は解釈されますから、若一日乃至若七日の一心不乱の名号というのは、これは顕の義だと。表にはそう出ていると。しかし隠の義、顕彰隠密ということからいいますと、顕は一日、七日の専修称名です。しかし、その一日、七日の専修称名というものは、隠の義に立てば「一心専念弥陀名号」（聖典二一七頁・三四九頁）だと。二重の意味があるのだということは心得ておいてもらわなければいけません。

名号を執持すること、もしは一日、もしは二日、もしは三日、もしは四日、もしは五日、もしは六日、もしは七日、一心にして乱れざれば、その人、命終の時に臨みて、阿弥陀仏、もろもろの聖衆と、現じてその前にましますと

(聖典一二九頁)

と、これはいわば表にあらわれたものです。ですから、ここところは、むしろ『阿弥陀経』のもつ二十願より十九願ですわ。来迎です。表にはそう書いてある。しかし、隠の義に立てば、一心専念弥陀名号の他力専念だ。若一日若七日の専修称名というのは、これは自力の称名だ。だから、二重の性格をあらわしておることを心得ておいていただきまして、そしてじつはその後に、

舍利弗、我この利を見るがゆえに、この言を説く。

(同 頁)

と。これは、お釈迦さまが自分の知見でもって証明される。「舍利弗、我この利を見るがゆえに、この言を説く」と、釈迦自身の智慧をもつて証明されたのでしょうか。そして、

もし衆生ありてこの説を聞かん者は、応当に願を発しかの国土に生ずべし。

(同 頁)

と。お釈迦さまの言葉ですね。

それからその次にお釈迦さま自から、「舍利弗、我がいま阿弥陀仏の不可思議の功德を讚歎するがごとく、東方に」(聖典一三〇頁)仏まします、南方に仏まします、そして六方段ごとく他方仏です。お釈迦さまの証明でない。他仏の証誠をもって示される。これが『阿弥陀経』の特徴でしょう。お釈迦さまが証明されただけではない、他仏ごとくそれを証明したということが六方段のおかれておるゆえんでございますね。つまり、そこに釈迦の自証の智慧と他仏の証誠とが一つだと。ですから、よく読んでみますと、善導大師がいつております、

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

(聖典二一七頁)

と。この、同讚、同勸、同証、同体という、これは「同じ」というのには二つの意味があるのですわ。一つは、釈尊の言葉と十方諸仏の言葉とが同一だという意味と、もう一つは仏のこのころと衆生のこのころが同体だという、二つの意味がある。おなじ同一といいましてもね。

■ 同体の大悲

ふつうこの「同体の大悲」ということをいう場合には衆生の苦を見ることですね。「見衆生苦 同於己苦 名為同体」(『摩訶止観輔行傳弘決』)と。衆生の苦を見て己が苦に同ずるを名づけて同体となす。つまり衆生の苦しみを見ることを己れの苦しみに同じと。衆生の苦しみをもって自分の苦しみとする、こういうのがふつうなのですわ、同体の大悲という場合にはですわね。

■ 体性無殊の同

それから、もう一つは体性という場合がある。これは言葉が違いますわ、「見諸衆生体性 同己十方仏体性無殊」(『摩訶止観輔行傳弘決』)と。諸の衆生を見るに体性己れに同じく、十方の仏と体性無殊、つまり衆生の体性を見ることを己れに同じく、十方仏と体性異せざることなきがごとしと、こうみるわけですから、衆生の中に十方仏の体性を見るんだと。衆生というけれども、それは十方諸仏と同じ体性をもつたものとして見いだすんだと。だから、端的に言ってしまうと、衆生と十方仏とが体性において同じだということなのです。

衆生の苦しみを己れの苦しみとするということにおいて同体だということと、もう一つは衆生の体性が十方仏と等しいと、十方仏と変わらないんだと。だからそれは十方仏と同体という意味を同時にもっておるわけでしょう。だから、なかなか面倒ですけどね。同讚・同勸・同証・同体という、それだけの言葉の中に二重の意味をもっておるということですね。

それは、善導の場合は、「一仏の所化はすなわちこれ一切仏の化なり、一切仏の化はすなわちこれ一仏の所化なり」（聖典二二七頁）と、こういうふうに一気に言ってしまうのですがね。親鸞の場合はどうですかね、そのように一気にいっておるかどうか、これは私は問題だと思います。そのところは、僕自身充分におさえておりませんので、それ以上のことは申し上げられません、少なくともここに同讚・同勸・同証・同体といい、そして二所化という、所化という問題が出てくるところには、たんに仏と仏が同じだというのではなくて、仏と衆生とが同体であるということであらわそうとする。二重の意味をもっておるのですわ。もつといえは、仏を師匠とすれば衆生は弟子ですから、師と弟子の問題です。

たとえば親鸞は、真の仏弟子積のところでは釈迦諸仏の弟子だと。

「真仏弟子」と言うは、「真」の言は偽に對し、仮に對するなり。「弟子」とは釈迦・諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。

（聖典二四五頁）

と、こういっておりますですね。師匠というのは、弟子に対して同讚・同勸・同証・同体するものでしょう。十方の諸仏が同体であるというだけでなしに、師匠が師匠たるゆえんは、弟子に同讚し、同勸し、同証し、同体していくものです。こういうものが師匠の意味だろうと思えますね。つまり、そのときには師匠は弟子の中に、じつは諸仏をみておるわけでしょう。たんに弟子というのでない、弟子の中に諸仏をみておるわけですね。

これは、たまたまこないだ『相伝義書』の中に、ちょうど真の仏弟子のところ、よくみますと、「真の仏弟子」と読んでいるところ、**「の」**がないところがあるのです。「真仏弟子」と。これは「信卷」です。親鸞聖人の御自釈の中に、「真仏弟子」とあって**「の」**は入っていないでしょう。真仏弟子だ。ところが「弟子」とは釈迦・諸仏の弟子なり」という場合には、ちゃんと漢字で**「之」**の字が入っているのですよ。「諸仏之弟子」だと。諸仏之弟子だと、諸仏之弟子だと。だけでも真の仏弟子とはいっていない、真仏弟子だ。送りがうっていないですわね。真の仏弟子というのではない、真仏の弟子だ。これは何でもないことですが、やっぱり親鸞聖人は「真仏の弟子」といったときには、同讚・同勸・同証・同体という意味をもっているでしょう。弟子だけでも、それは諸仏の位をもっているんだ。だから、ほんとうの意味

での師匠というものは、弟子に同讚し、弟子に同勸し、同証し、そして同体していくものだ。そういう意味があるのではないですかね。・うじゃ・というようなことは言わないのでしょうか。どこまでも衆生に同勸し、同体していく。

そこらに、なんていいいますか、『阿弥陀経』に説かれる信心というものは、まさに十方恒沙の信という、

良に勧めすでに恒沙の勧めなれば、信もまた恒沙の信なり、

(聖典三四五頁)

という有名な言葉がありますがね。恒沙の諸仏の信心である。たんに個人的な確信でないんだということですね。これは大事な意味をもっていると思いますかね。

五

まあ、ここで直接いえるかどうか、私もちよつとよくわかりませんが、今日、靈の問題ですね。靖国神社なんかでも信仰の違いと同時に、違いをこえるような。違いをこえるということは、同一なるものですね。違うといつても全部違っているはずはない。違いもあろうけれども、同時に同一性というものをみておかんと、違いそのものもどこが違っているかはつきりしない。たとえば靖国神社法案に反対するけれども、戦死者のお経はちゃんとあげるやないかと、どこが違うのだと。そういわれれば、ぐうの音も出んようになる。それでお布施もろっているやないかといわれたら、そうやといわざるをえんところがあるでしょう。だから、違いがはつきりすることは、同時に同一なる部分も明確になるといえないと、違いそのものが、違いというよりも混乱になってしまう。つまり、もつといえは靖国神社の存在全体を私たちは、はたして否定しうるんか。靖国神社というものもっている意味は何かと、こういうことも考えてみなければならぬのではないですかね。何もかも反対するというわけにはいけないのやないですかね。靖国神社そのものの民衆における存在の意味です。日本という国における、あるいは現実の日本における存在の意味というものを明確にせずに、ただ何でもかんでも駄目だといっておつては……。そうでないと、どこがいけないのかということが明確にいきれないのではありませんか。民衆にとつては、お寺でお経をあげてもらうのも、靖国神社にまつてもらうのも質は一緒です。ただ向こうのほうが、ちよつとかつこがいいわね。何々の命やから。こつちは何々院やけども読んでわからない。だから別異を明らかにすると同時に、同一性を明らかにすることです。そういうことが、たんに疑難といたして、對話になつていくのです。たんに疑難でなしに對話になつていく。そういうことが根底にすえられてくるのでないかと思ひます。ちよつと疲れしました、

今日はこれぐらいにしてください。

質疑

問い 衆生と十方仏と体性において同じだといふときの体性というのは。

藤元 体性という言い方ですけどね、性というのは体でしかあらわせませんから。性というのはみえないから。これは『大乘起信論』なんかでは、性だけをいわないのですわ。体性といつちやうのです。同じ意味です。

法を説くものは法を聞く人を、法を説くのものとしては法を説けないのです。法を説くものは法を聞くものにおいて、同一の性をもつておると。もつといえは、同じ体験をしているものではないかね。あなた方は体験していないけど、わしだけは体験しているんだと、そんなところで話はずできないわ。僕の体験していることは、必ずあなた方が体験していることだということがなければ話はずできないです。そやないかね。そやなかったら、ないものを教えるだけの話です。そやない、僕の体験していることを語れば、あなた方も体験しているはずだといふ、必ず体験しているということがあつてこそ、はじめて・そやだ・ということがいえるわけや。話を聞いて、そやだと。同じ体験をもつたらなんだから、そやだとはいえない。つまり体性同一といふのは、そやだといふ意味だ。

で、聞く者は、また説く人に自分と同じ体験を見いだそうとする、そやだといふ姿勢がないと聞けんわね。・あの人のいっていることは、あれは勝手にいっているのだ、わしら関係ないのだ・といつておつたら話にならない。話を聞くといふこともできない。だからもつといえは、説く者は聞く人において諸仏をみ、聞く人は説く人において諸仏をみる。そやだといふことでしょう。それが体性同一といふ言い方なのです。

つまり、そやだといふものが僕は対話だと思つてす。全然違つたもの、違つた立場、体性の違つたところに立つたら話はずできないわ。ケンカすることになる。対話は成り立たんのです。自分と同じ体験をもつてははずだといふことが、まず前提としていないかぎり。そやだなければ体験してからのものをいえといふしか、しかたないやないかね。あんた勝手にいっているやないかと、それだけのことです。

だから、・そやだ・といふときには自分ではわからないんだけれども、自分がすでに体験していたことを言い当てられるといふだけのことやないか。本来自分もつていたものを見事に言い当てられたと。言い当てられてみれば、自分がしておつた体験やない、むしろその体験によつて自分が立つておつたことに気づくだけの話です。そやだといふのを、「乗彼願力」といふ。乗といふ言葉を使いますわね。そやだといふものなの

でしょう。むしろ、自分がもっておったものが、逆に自分を乗せておったものだと、そういうことに気づくことです。体性同一というのはいくつ意味です。

問 「一切衆生悉有仏性」という、その場合の仏性と体性という、それとはまた違うのですか。

藤元 それはまた、ちよつと違う。みんな同じことを体験しているのです。特別の体験というのは真理ではないのです。特別な体験というのは、それは思いこんでおるにしかすぎん。人間というのは、いのちあるものはみな同じ体験をしているのです。そういうものが十方恒沙の信という言い方なのですね。同じ体験をしているのだけど、受けとめ方が一人ひとり違うのでしょうか。だから個人の体験になってしまうのです。個人の体験になれば自信がもてん。僕は信心というけど、どうも近頃、親鸞が自信教人信というやろ。僕はやっぱり自信だと思ふね。ほんとうの自信というのは、自分だけの体験でないという確信がないと出てこんのやないですかね。

問 ということは、ここでは、いわゆる前に別異の問題をおかれて、その後と同じという問題が出てきますが、それは同じことを明らかにするために、前に別異ということがおかれておるといことなのですか。

藤元 ええ。そういうことに帰結していきますわね。法は万人の法だということでしょう。個人の法でない。個人の体験なのです。個人の体験だけでも、その体験が体験談になったら宗教ではない。体験主義になるとね。体験談ではない、あらゆる人の体験の中に自分と同じ体験を見いだせんなら、つまり、それが法でしょう。法は万人の法ですわ。万人の法を個人の体験に聞くのです。体験を聞くのではない、体験の中にあらわされる法を聞くのです。ただ体験だけを聞いていると、個人崇拜になっちゃうんだ。この人はえらい人やとって、何がえらいのだというと、その人のした体験がえらいのだと。そんなのは、ひとつもえらいことはない。親鸞は、なのでしよう、石の枕、雪の褥というわね。昔の説教師が節つけて言いよつたものです。しかし考えてみると、あんなおかしな話はないわね。石の枕、雪の褥ぐらいうつたら戦時中みんな、戦争に行った人はしてきたのです。それでえらいのであったら、みんなえらいわね。そういう個人の体験をあげたいと、親鸞さまのご苦勞といっているけども、そんなものはご苦勞やあらへん。ほんとうの苦勞は個人の体験の中に万人の法を明らかにした親鸞の苦勞があるのです。

個人の体験をありがたがっていると、なんでもかんでも体験主義というのが幅きかすのですわね。人の知らない体験だと珍しいから。別にそんなのはいっぺん聞いたらいいのですわ。二へん聞いたらおかしゅうなる。三べん聞いたら、やめとけと言おうなる。

だけど、これはおもしろい言葉だと思ふね。「恒沙の信」という言い方がね。恒沙の信。みんな一緒なんだと。信心同一の問題でしょう。

法然の信心も変わらない、耳四郎の信心も変わらない。こんな信心はほかにないのではないかね。信仰の対象が同じだというのはたくさんあるわね。あんた真宗、わしは日蓮でなものです。信仰の対象が同じなんやない、信心が同じだと。

(一九八一年七月二十三日)

第二十一講

第二十一講

四畢竟 不起一念疑退之心也

報仏化仏疑難也

就上々信心、有五実・二異

五実者

一 真実決了義 二 実知

三 実解 四 実見

五 実証

二異者

一 異見 二 異解

就報化一仏疑難、引『弥陀經』勸信、有二專・四同・二所化・六惡・二同・三所

二專者

一 專念 二 專修 五種也

四同者

一 同讚 二 同勸

三 同証 四 同體

二所化者

一 一仏所化、即是一切仏化

二 一切仏所化、即是一仏化

六惡者

一 惡時 二 惡世界

三悪衆生 四悪見

五悪煩惱

六悪邪無信盛時也

二同者

一十方仏等同心ナリ

二同時各出ス舌相ヲ

三所者

一所説 二所讚

三所証ナリ

一仏所説、即一切仏同 証ニ成シ 其事ニ也。

此名ヲ 就レ人立ニ 信也。 応シ 知ル

四に「畢竟じて一念疑退の心を起こさざるなり。」

報仏化仏の疑難なり。

上上の信心について、五実・二異あり。

五実とは、

一に真実決了の義なり、二に実知、三に実解、四に実見、五に実証なり。

二異とは、

一に異見なり、二に異解なり。

報化二仏の疑難について、『弥陀経』を引きて信を勧むるに、二専・四同・二所化・六悪・二同・三所あり。

(真聖全二・四六九〜四七一頁)

二專とは、

一に専念、二に専修。五種なり。

四同とは、

一に同讚、二に同勸、三に同証、四に同体。

二所化とは、

一に「一仏の所化はすなわちこれ一切仏の化なり。」

二に「一切仏の所化はすなわちこれ一仏の化なり。」

六悪とは、

一に悪時、二に悪世界、三に悪衆生、四に悪見、五に悪煩惱、六に悪邪無信盛時なり。

二同とは、

一に十方仏等同心なり、二に同時におのおの舌相を出だす。

三所とは、

一に所説、二に所讚、三に所証なり。

「一仏の所説はすなわち一切仏同じくその事を証成したまうなり、これを人について信を立つと名づくるなり、知るべしと。」

(聖典四四四〜四四五頁)

—

前回、「四信」の最後の第四の信、ここにはご承知のように、信という言葉は使ってごさいません。「畢竟して一念疑退の心を起こさざるなり」と。まあ、前回にも申し上げましたように、ここまできれば信というような言葉ですら表現できないような内容をもっておるのでござ

いましよう。つまり、その信というのは報化二仏の疑難です。疑難と、こういつてありますが、疑惑、非難という意味でございませうね。むしろ非難といったほうが、よく理解できるのでございませう。これは、まあ当初にも申し上げましたように、言ったか言わなかったか忘れましたが、言っておらなかったら勘弁してください。「四信」といいますが、結局は一番最初の「往生の信心」にほかならないのでございませう。

■ 往生の信心

往生の信心、とくに真宗の信心というものは往生の信心である。往生の信心とこういうときに、親鸞がこの言葉の中に込めておるのは、申すまでもなく三往生ということでございます。つまり双樹林下往生・難思往生・難思議往生、これはまあ善導大師のところでは、双樹林下往生とか、あるいは難思往生とか、難思議往生と、『法事讃』に出てきますが、特別に思想的な内容をもった言葉ではありません。ただ讚嘆の言葉としてもちいられておるのにすぎないのです。それを親鸞は見事に信仰の体験としてあらわしたのでございませう。

往生というけれども、生の展開です。信心の展開です。もつといえば、信心の歩みといていいのでしょうか。信心が歩むのでございませうね。だから、たんにわかったということにつきないのです。ふつう信心というのは、わかったらそれで終わりですが、しかしわかったから、それで終わりというわけにいかない。その信心を生きるということが必要だ。生きていく信心です。信心しているけれども、生活と何の関係もないというものではない。生活の全体が信心の生活となる。そういうことがあつてはじめて往生の信心といわれるわけです。

だけれども、歩むかぎりはつまずくのだ。歩むということは、同時につまずくという可能性をいつもはらんでいる。つまずくという可能性のない歩みというのはありえない。そこに、あえて疑難といわざるをえないものが出てくるわけでしょう。ですから、基本的には往生の信心にほかならないわけです。

■ はじめて身をもってくるのは化身土

これは「化身土巻」の問題ですが、非常におもしろいのは「化身土巻」にはじめて身という言葉が出てくるでしょう。真実四法というけれども、真実の教とか、行とか、信とか、証とか、真仏土というのには、身はないですね。だけど、はじめて身をもってくるのは化身という言葉です。「顕浄土方便化身土文類」と。身土ですね。身という言葉ですね。身というのは、「化身土巻」の基本的な性格をあらわすでしょう。身をもった信心です。incarnation (化身) という言葉があるけどもね。

ですから、そこに説かれる浄土に三つあるでしょう。まず『観経』の浄土です。「『観経』の浄土これなり」（聖典三二六頁）と。それから、『菩薩処胎経』によつて、「懈慢界」といつてありますね。懈慢界という言葉を使う。それから、『大無量寿経』によつて「疑城胎宮」と。だいたい三つの浄土が説かれている。『観経』の浄土と、『大経』の浄土と、それから『菩薩処胎経』の浄土ですね。

これはおもしろいですね。懈慢界も疑城胎宮といわれるのも、懈慢辺地・胎宮辺地と。どちらも辺地です。辺地というのは、浄土の辺という意味です。浄土のすぐそばにおる。浄土のすぐそばにある浄土です。もつといえは報土、真実報土のすぐ傍にある。すぐそばにある。これが大事なのです。すぐそばにあるのだけれども、すぐそばにあるほど遠いところはないのです。近いところほど遠い。

あなた方でもそういうことがあると思うけれども、遠いとたまたま行くけれども、近いとめったに行かないのです。我が家でもそうです。近いほどあまり近寄らないものです。遠ければ大事に思うけれども、いつでも親父の顔を見ることができると思ったら、よけい見んのです。近いほど行かないことがある。近いほど突破できない。これが懈慢辺地ということですよ。

これね、僕は懈慢という言葉を使っているのは、おもしろいと思うのですわ。懈慢の懈は懈怠ですよ。怠けものです。慢は傲慢ですよ。慢といつてもいいわ。「邪見 慢悪衆生」というでしょう。信仰のもっている性格です。信仰ほど怠けものはない。信仰というのは非常な怠けごころです。と同時に、もつとも傲慢な性格をもっている。自分の信心ほど立派なものはないと思つている。たとえば、キリスト教なんかでは傲慢というのは原罪の内容でしょう。最も深き罪だと。こういうのですわね。親鸞でもやつぱり邪見 慢というような言い方をするね。それともう一つは懈怠です。怠ける。だいたい信心する人というのは、怠け者が多いですわ。よく見てごらん下さい。だいたいこんなところへ来ているのが怠けている証拠です。

もつと言葉をかえれば、マルクスがいつたアヘンの宗教ではないかね。宗教のアヘン性ではないかね。宗教はアヘンなりというでしょう。これが大事なことですわね。アヘン性をもっているのです。アヘン性のない信仰なんてないわね。だからマルクスが宗教はアヘンだといったことは正しい、そこは。まさにアヘンだ。だけれどもアヘンだからといって、捨てるわけにはいけないがね。アヘンを吸っているからだめだといふけれども、アヘンを吸わずにおれん魂というのはなんだ、それは。アヘンを吸わないで仕事しているものより、アヘンを吸っているものの方が宗教的ということもある。アヘンを吸わずにおれない人生の苦悩を覗いた者は、むしろそのほうが宗教性をもっているのではないかね。アヘンを吸うからだめだというようなわけにはいかないがね。まともに人生を生きようと思つたら、アヘンを吸わずにおれんような娑婆でしょう。だから、辺地懈慢土というのは、言葉をかえればアヘンの浄土です。そうではないかね。アヘンを吸わずにおれない心をどう

するんだ。切り捨てたら、マルクスのように、だめだといったら。だめかもわからない。しかし、それは切り捨てられないわね。それをどう救うかということが課題でしょう。

そういうことが、わざわざ方便化身士というようなものを展開せざるをえなかったゆえんですね。つまりそこには、逆にそういう浄土を求め、そういう浄土を課題とする往生の問題があるのでしよう。先ほどから言っている三往生というような、双樹林下往生・難思往生・難思議往生というようなことを展開してきたゆえんがあるのでしょうか。まあそれは余談ですけどね。

一番最後に、この第四の信心のところでは信という言葉は使わない。「畢竟じて一念疑退の心を起さず」と。畢竟という言葉、畢竟は終わりです。終着駅です。信仰の終着駅です。しかし畢竟という言葉は、終わるという意味と、始まるという意味の二つをもっているのが畢竟ですわ。畢竟じてということ。つまり、畢竟ずるということは転回点です。これはよく申し上げておかないかと思うんだね。

たとえば、曇鸞が『浄土論』を解釈するときに、『浄土論』の二十九種莊嚴の一番最初のところに、「觀彼世界相 勝過三界道」という言葉があるでしょう。あそこで、なんでこんな「莊嚴清淨功德成就」というような浄土をつくったのか。そういうときに三界は、つまり三界というのは、この世のことです。欲界、色界、無色界です。経済界、芸術界、哲学界、こう言ってもいいわ。欲界、色界、無色界、そういう三界という場所の性格を三つほどあげている。三つに三界の性格を規定していますね。一つは「虚偽」だと。「コギ」は「キョギ」です。それから「輪転」ですね。それから「無窮」です。これが大事なことです。今日、私たちの社会観、今日の時代における人間の社会というものの基本的原則はヒューマニズムでしょう。人間は信頼できるものだとということ前提としているわね。そうでなかったら法というものは成り立たない。人間は信頼できるものだ。

ところが、こういう『浄土論註』の見方は、人間は信頼できないものだと立っている。人間というもののほど信頼できないものはないんだと。そういうところに立った社会観ではないかね。だから穢土というんだ。これは、私たちが一般に社会、社会といっているけれどもね、その社会の基本的な原則は、ヒューマニズムか反ヒューマニズムかです。現実のとらえ方がまったく違うわけです。そうすると、曇鸞のような、そういう社会観に立つたら、現実の私たちの社会というのはおよそ成り立たんのかな。そういう現実認識の中から展開される宗教というのは、これはまあどういったらいいのでしょうか。まだまだこれから仏教的な社会観みたいなものを思想的に構築していかんならんのと違うのかね。なんでもないことですが、一番なんでもないことを見落とすとしたような気がしてならないのや、僕は。で、そこへ立ったときにはじめて、つまり人生というものは信じられないものだと立っているところから、ではいかに生きるかということが出てくるのではないか

ね。われわれは人生というものは信じられるものと、人間は信じられるものだという前提に立っているものだから、ちよつと何かことがあつたら絶望しちゃうんだ。

二

かつて、安田先生に曾我先生が「念仏者に絶望はない」ということをおっしゃったことがあるそうです。絶望なんてありませんと言われたそうですが、その意味が僕はようわからなかったのです。しかし、よくよく考えてみると、絶望から出発しているんだから、人生は信じられんものだというところから出発しているんだから、信じられんことが起こったからといって絶望する必要はないわね。虚偽なる場所、輪転の場所、無窮の場所である。そこに、一番最後に無窮という言葉があるのですわね。窮まりない。窮まる場所がない。その窮まる場所がないということが人間の悲劇ではないかね。つまり、分限を知らないがね。自分の思うようになると思っているわね。どこまでいつても窮まる場所がないというような、そういう思いを思い上がりというのでしょうか。傲慢さというのです。それは言いかえれば、畢竟するところがない。帰するところがない。だから、そういう竟という字があらわす意味ですけどね、畢は終わりですけどね、竟は終わると同時に始まる、始まるという意味をもつ。終わるところから始まるのです。終わるところからほんとうに始まるのです。終わるところがないまま、始まるというのではないわね。

■ 報仏化仏の疑難

ですから、ここに「報仏化仏の疑難」といってありますが、もつと言いますと、具体的には親鸞は比叡山を捨てたのです。比叡山を捨てたということがある。比叡山を捨てたということは、比叡山の仏たちを捨てたのです。その比叡山の仏たちの疑難です。具体的には、念仏教団、念仏に対する批判でしょう。『摧邪論』とか、ああいうさまさまな念仏に対する仏教の非難です。仏の非難です。仏教八万四千の法門のごとくが念仏の教えを批判してくる。その批判にどう応えるかということでしょう。仏教以外の教えが非難するのではない。仏教が仏教をもつて念仏の教えを非難する。それが報仏化仏の疑難でしょう。それは、いま私はそういうかたちで、具体的な親鸞の体験の中で報仏化仏の疑難というようなことを申し上げましたが、ほんとうはそれだけではないのです。そういう、たんなる念仏の信仰に対する教団の外からの非難というものでなしに、もつと内からの非難というものがあるのではないかな、信仰には。

そこで、その第四の、

報化二仏の疑難について、『弥陀経』を引きて信を勧むるに、

(聖典四四四頁)

と。『弥陀経』を引いて信を勧める。これは、善導大師は「散善義」の中に、『阿弥陀経』の文を引かれて「就人立信」と申しますが、人に就いて信を立てるといふ、「就人立信」と「就行立信」と二つの意味を展開されておるわけでありませぬ。その文章を整理しておられるわけです。そして前回には、一応「四同」といふことを申し上げたと思ひます。同讚・同勸・同証・同体、その一番最後の同体ということですね。同体の大悲、この同体の大悲の内容が二所化です。

十方諸仏、ことごとくみな同じく讚め同じく勧め同じく証したまう。何をもつてのゆえに、同体の大悲なるがゆえに。一仏の所化はすなわちこれ一切仏の化なり、一切仏の化はすなわちこれ一仏の所化なり。

(聖典二一七頁)

と、その文をここ(『愚禿鈔』)に「二所化」として、二つの所化という言葉であらわされておるわけでありませぬ。

つまり、ここでは「一仏の所化はすなわちこれ一切仏の化」だと。一切諸仏の化である。一仏というのは、この場合はお釈迦さまのことです。お釈迦さまの教化は、一切仏の教化、十方諸仏の教化、化である。そして、「一切仏の所化はすなわちこれ一仏の化」だと。それをもつて同体の大悲ということであらわそうとされるのです。これは前回にも申し上げましたが、同体ということに二つの意味がある。一つは仏が衆生と同体になるという意味。仏が衆生の苦しみに同体するという意味と、もう一つは仏とあらゆる仏が同体であるということ、その二つの意味があるということ、二重の意味があるということ、これを申し上げました。その仏と一切諸仏とが同体であるということ、二つの所化という言葉で善導は示しておるわけですね。

面倒なようですが、簡単に申しますと一仏の所化でしょう。私たちは釈迦仏の教法を聞いている。その釈迦仏の教法を聞くことが、一切諸仏の教化に遇ふことだと、こういえるかどうかの問題です。もつと端的にいえば、私たちは念仏を信じているといふけれども、念仏を信じて間違ひないだろうかということ、念仏を信じているといふのは、やっぱり私の特殊な人生体験です。同じ念仏を聞いても、みんな一人ひとりの特殊な受けとめ方をしておるわけでしょう。法そのものは、念仏の法そのものは万人の道理だ。それが法の意味ですから。一人だけに通用して、他の人に通用せんようだったら法とはいへない。法そのものは万人の道理です。しかし、それを受けとめるものは個人の経験です。特殊な経験でしかない。私の人生は私だけが歩めるんだ。そうでしょう。親鸞の人生を私が歩むわけにはいかない。親鸞の人生は親鸞の人生、私の人生は私の人生です。個人といふのは、いかなる意味においても全体に解消しきれないから個人といふ。仏法だつ

てそうです。私の体験は誰もできるはずはない。私だけしかない。つまり、特殊な体験です。その特殊な体験に、万人の道理を受けとめるわけでしょう、信仰というのは。

■ 一切の化

だからこれをよくみてみますと、一仏の所化は一切仏の所化なりとは書いていない。「一切仏の化」であると。所化というところには、個人の体験というものがある。だから、あくまで私の念仏は私の体験において受けとめられた念仏ですわね。これが大事なことでしよう。仏法を聞くのは、念仏を信ずるのは、あくまで特殊なる機です。普通の法というわけにはいかない。そういうことではないですかね。私が受けとめている念仏と、あなた方が受けとめている念仏とは、同じ親鸞の念仏といっても、みんな違うはずだ。そうでしょう。

そうすると、念仏というけれども、私の信心は私の個人的体験です。私が受けとめているだけであって、絶対間違いなしに受けとめているとはいえない。つねに真理は誤謬のなかにしかないんだと。誤解しているのです。いつの場合でも誤解のない体験というのはないのでしよう。親鸞の念仏を私たちは誤解せずに受けとめているかという、そうはいかない。第一、生きている体験の場が違うがね。私たちは比叡山を降りんわね。腐りはた本願寺の中で生きているやないか。捨てたというわけにはいかない。六角堂に参籠もしやへん。せいぜい酒屋に参籠するくらいです。そうでしょう。

体験そのものが違うのですから、信仰ほど個人的なものはない。僕はこの頃とくにそう思うのです。信仰のもっている主体性の問題です。えらい問題やと思うわ。そうしますと、自分の信仰がはたして正しいといえるか。私の念仏がはたして親鸞の念仏だといえるかということがあるわね。そうでしょう。信仰というものは、たとえば親鸞はこういつているわね。

親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり。

(聖典六二七頁)

と、こういつているでしょう。ここで先ほど言った第四の信心には、「畢竟じて一念疑退の心を起こさ」ずと、信という字を使っていないというのを申し上げました。つまり、「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細な」しと、こういう信心というのはどうなのでしょう。信心といえるかね。むしろ、そこに法然とともに、死なばもろともというような、そういう世界が開けているのでしょうか。信とか不信とかという言葉ではもう間にあわない。死なばもろともだと。地獄に堕ちたりとも後悔せん。そういうものではないですか。

そういうものが親鸞の信心だとすれば、私たちの個人的な体験の中で受けとめられる信というのは、いつの場合でも、「一切仏の化なり」という、そういうことを求めているのではないかね。つまり個人的な体験にとどまるかぎり、絶対的な信念にならない。念仏みたいなものをしたってどうなるかといわれれば、念仏しても浄土に生まれられんといわれたら、結局は地獄は一定だと、こう答えられるかどうかの問題です。

■ 特殊の機・普遍の法

つまり「一仏の所化」というところでいわれている特殊な機の体験ですね。「一切仏の化」というのは普遍の法をあらわすのでしょうか。金子先生の言葉でいえば、そういうことになる。「一切仏の化」は普遍の法をあらわす。だけでも「一仏の所化」というところにあるのは特殊な機ですね。個人の信です。信心というのは誰にもやれるものではない。「弟子一人もたず」というのは、そういう意味でしょう。たとえ弟子といえどもあたえるわけにはいかない。わが子といえども譲るわけにはいかないものです。それほど特殊なものです。だから、あくまでそこに特殊なる機と普遍の法というものが、もつといえれば特殊な機に普遍の法を実現するのでしょうか。そこに問題があるのです。だけど、それなら機は特殊だといって、機は特殊な機であるといって、かまえていくわけにはいかへんがね。一仏の所化は一切仏の化だということには、特殊の機を普遍の機にしていく法というものをみようとしているのではないですかね。

念仏は個人的体験にとどまらない。もつといえれば個人的体験を破るものだ。念仏は万人の道理だ。万人の道理を万人の機として生きるところに救いがあるのでしょうか。特殊な機にとどまらない。だから、ひっくり返して一切仏の所化は一仏の化だと、こういうまったく逆の言葉をわざわざおかざるをえないのです。

念仏というものは、まさに親鸞がいうように、詮ずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし。このうえは、念仏をとりて信じたてまつらんと、またすてんと、面々の御はからいなりと云々（聖典六二七頁）である。こういうことになりませぬ。だけでもそれは、それなら念仏は個人的なものだから、あなた方、勝手にせいと、勝手にせいといっているだけで終わっているのではない。勝手にできないものがあるから、勝手にせいといえる。これはまあ『歎異抄』の問題だから、『歎異抄』へ流れ込んでしまっただけでございませぬから……。つまり、もつという、「一仏の所化」における信というのは信仰の個人性ですね。「一切仏の化」というときに恒沙の信という内容があるのでしよう。信そのものが恒沙の信である。そういうことです。絶対普遍の法を自己の信とするわけですから、十方恒沙の諸仏の信だ。個人の信心ではない。そこにこの二つの所化という、二つの化をもって親鸞が明らかにしようとしたものがあるわけですね。

「二所化」と、こういわれてみると、善導はずっとこのまま別に二所化というような言い方をせずに書いてあるものですから、何のことかよくわからないのですが、二つの所化というふうに分けてみられますと、ここでいわれている念仏の信というものが、そういう特殊な機における信というものの、特殊な機における信といっても、万人の道理にたった信というものを、こういうまったく相い矛盾した言葉の中で示そうとされていることがよくわかるわけです。ただ、こういう言葉であらわされている四信の、第四の信というものは何といったらいいのでしょうか。要するに、あらゆる報化仏の疑難というものに弁解するような意味でいっているわけではない。

たとえば親鸞があなた方に、念仏しても地獄に堕ちるしかない、こういわれても、地獄に堕ちてもいいといえるような信。報化仏の疑難を、まあ化仏といえば、親鸞にとっては法然上人も化仏だったのでしよう。私たちにとっては親鸞も化仏の一人です。親鸞が地獄に堕ちるぞといっても、地獄に堕ちても後悔せんといえるような、そういう信を言いてよとするとするために、あえて同体の大悲ということを示すのに「二所化」をわざわざこうして二つ並べて示されておるわけでありませう。むしろ、報化仏の疑難こそ、ある意味では同体の大悲の内容です。そういう意味で二所化の文があると思います。

三

■ 普通の信だけが人間を救う

要するに個人の体験の中に普通の信というものを受持っているのです。機は特殊だけれどもね、法が普遍であるということは、普通の法というものを特殊の機の上に実現するということは、つまりは普通の信がほしい。個人の信にならないような普通の信を要求しているわけです。普通の信だけが人間を救うのです。

信というときに、それは歴史的確信といっているのでしょうか。個人の確信を歴史的な確信として、その歴史的な確信を獲得するという意味と、もう一つは、『阿弥陀経』がもっているのは、そういう歴史性ではなしに社会性なのです。『阿弥陀経』という経典が非常におもしろいのは、その根底にあるのはヒューマニズムです。無碍広大の信だ。十方恒沙の信というのは無碍広大の信だ。信においては、個人的な体験を超えるんだ。その個人的な体験を超えるもののみが個人を救い得るんだ。個人の確信を超える、こういうようなのは世界的確信ではないかね。

『浄土論』では「究竟して虚空のごとく、廣大にして辺際なし」（聖典一三五頁）というわね。莊嚴量功德成就である。そういう意味が『阿弥陀経』のもっている就人立信の性格でしょう。つまり縦には歴史です。横には全世界を包む。そういうことによって信仰自体が恒沙の信という確信になる。だから機は特殊であり、法は普遍であるということだけでとどまるのではない。法が普遍ならば、信もまた普遍だ。そういうときに個人の体験を超えることができる。

■ 維摩の方丈

ただ、個人の体験というけれども、これはたとえば曇鸞が、「究竟如虚空、廣大無辺際」というときの「廣大」の解釈に、ご承知のように『維摩経』の譬えを引いて、廣大ということを説明しているのですわね。これはご承知のように、維摩が病氣になったときに、お釈迦さまのお弟子さんが、みんな押しかけるわけです。「維摩の方丈」といまして、一丈四方の部屋に、そんなにたくさんのお弟子さんが見舞いに行っても入れないではないかというのですが、行ったら見事に入れたのです。そんな狭い部屋に、どうしてそんなにたくさんの人が入れたか、それを維摩の神通力をあらわす言葉として、こういう譬えが引かれておるのです。ところが曇鸞は、維摩の方丈は、「陝に在りて広なり」（真聖全一・二八七頁）と。狭いものを広くしたんだと、こういうわけです。そりゃそうですわ。狭くても広く生きることとはできる。なんぼ広い部屋でも、狭い場所があるわね。そこに住んでいる人によつて違うわね。東本願寺の御影堂でも九百何十畳あってえらい広いように見えるけれども、狭いではないかね。この頃とくにそういうことを感じるのは大きな寺ほど門を閉めている。大概閉ざして入れんようにしている。こないだ、僕の大学の頃の友だちが訪ねて来て、この頃のお寺はけしからんと言うんだ。なんでやと言ったら、ときたま寺を見つけて本堂の中に座りたいと思っても、大概の寺の門が閉まっていると。たまに入っていくても、あんたいつたい何しに来たといつて聞きやがると。なんぼ広うても狭いではないかね、そんな場所。そうです。せめて真宗の寺ぐらい開けっ放しにしておく必要があるのではないかね。

■ 浄土は広にして広

だから、そのときに曇鸞がいうのは、浄土は「広に在りて広なるがごときをや」（同 頁）だと。広にして広だと。狭にして広ではないんだと。これはおもしろいね。狭いものを広くするといふのでない。つまり固定観念を破るといふのが、狭いものを広くするといふことです。皆さん方でも、念仏とか信心とかという観念をもっている。その観念に振り回されているのです。で、こういうご信心でなきやいけんのやろか、ああいう心境にならないかんのやろかといつて、それで信心だ宗教だといつて、かえつて信心だ宗教だといふその言葉の観念に振り回される。その観念を破れば広うなるわ。そうです。

先ほど言ったように、方便化身土というのは、そういう観念を破っているのです。破ることを教えるのです。辺地懈怠土、怠けものの宗教だと、宗教は怠けものだ。そりゃそうです。宗教の本質です、そういうのが、それも包むのです。懈怠土だからといって、けつとばすのではない。それも包むということがある。そういうのを包越というんだ。ヤスパースの概念や。超越の概念です。包越という、包んで越える。そういう言葉があるでしょう。

だから、広にして広だというのは、固定観念そのものを包むというんだ。包んで放っておくのでない、包んで越えるのですから、自然に変わってくる。それがおもしろいのです。そんなもの、あなた方、仏法聞くような顔しておらへんわ。しかし、いつのまにやら、やっぱり聞いているわ。みんな妙な観念をもって、固定観念をもって仏法を聞くのです。それがいつのまにか転ずるのでしょうか。「おしえざれども自然に真如の門に転入する」(聖典四八四頁)と宗祖はいつているわね。そういう場合に、広にして広だといったときには、それは人間の体験ではない。そうでしょう。法そのものの体験です。人間が体験するのではない。人間をして、むしろ体験せしめるんだ。人間の体験というわけではない。そういうことが、恒沙の信というような言葉で語られるゆえんではないでしょうか。だから、念仏は、まことに浄土にうまるとねにてやはんべるらん、また、地獄におつべき業にてやはんべるらん。総じてもって存知せざるなり。(聖典六二七頁)と。それは知らないうというんだ。地獄にいくのか極楽にいくのか、それは知らんと。知る必要もないのではないかね。

四

そこで、さらに「報仏化仏の疑難」ということについて、まあ言葉からいえば、釈尊の説法というものを信ぜざらんことを怖れて、十方恒沙の諸仏が釈尊の説法の真実なることを証明すると、こういうんだ。そのときに、これは『阿弥陀経』の終わりに出てくる言葉ですが、「五濁」(聖典一三三三頁)という言葉が出てきます。その五濁をいまここに、「六悪とは」という言葉であらわされている。たんに五濁ではないのです。善導は五濁、つまり「劫濁・見濁・煩惱濁・衆生濁・命濁」というのを六悪で解釈する。悪時・悪世界・悪衆生・悪見・悪煩惱・悪邪無信盛時と。要するに悪邪無信盛時ということが言いたいわけです。

■ 包越

■ 六悪とは

悪時というのは劫濁です。悪世界というのは娑婆のことですね。それから悪衆生が衆生濁でしょう。それから悪見が見濁です。悪煩惱が煩惱濁です。そういうふうに昔から配当しておる、理解するのですがね。ところがそれを全部「悪」という言葉で、「悪邪無信」という言葉で善導は理解するのです。

■ 極難信の法

つまり、これが「極難信」（聖典四八六頁）といわれるゆえんです。釈迦一仏の所化がまさに極難信ということはいわれるゆえんだと、極難信ですね。南無阿弥陀仏の法というのは、極難信の法だといわれますね。極難信、つまり報仏化仏の疑難というけれども、言葉をかえれば、極難信の法だということでしょう。それは「六悪」という、「悪時」といわれ、悪邪無信盛時といわれる。つまり末法です。悪邪無信盛時というようなのは、時代悪の問題です。悪邪無信盛時と。ここであえて悪邪という言葉をつけ加えられた。たんなる無信でない、悪邪無信だとも宗教です。八十年代は宗教の時代だといわれている。それほど、もう無茶苦茶に宗教が多いのではないかね。何でもかんでも宗教です。今朝、僕は、朝五時からたき起こされて、墓屋とケンカしておたのです。墓屋が、墓屋組合みたいなものがあるのでしょうか。お墓に妙なことを書いてくれといってもつてきたのだ、門徒の人が。それでわしは書かんと言ったのです。誰がこんなことを言ったのだと言ったら、墓屋が言ったのだと。そんなら墓屋にもつて書いてもらえと言ったら、書いてもらうのは墓屋ではいけない、功德がないと。それでご院さんに書いてもらうたほうが功德があるといつて、書いてくれと言うんだ。

わしに書けというのなら、わしは書くと。わしは書くけれども、こんな妙ちくりんなことはよう書かん、そいでもいいんかと言ったら、そんならいっぺん墓屋と相談しますと言うのです。ご院さんと相談しますというのならいいけど（笑）。

それで昨日の晩、僕は四国から帰って電話でどなりつけたものだから、今朝五時頃、ワサワサ、ワサワサとするもので、何事が起こったんかいなと思つたら、墓屋が六人来たのです。それで墓にも相があるというのです。そらあるわね、あんただって顔の相があるがな、家に行つてよう鏡を見てみ、どんな相しているかといつてね（笑）。ケンカしとつたのです。バカバカしいことに時間をとられるわ。まさに悪邪無信盛時です。

つまり、信仰がないわけではない。みんな宗教という仮面をかぶつて出てくる。あらゆるものが真実という仮面をかぶつて出てくる。それが悪邪無信盛時でしょう。無信というだけではない。だから、それを時代悪といつてしまえばそれまでですが、それをたんに時代悪として受

けとめるのではない。それを報仏化仏の疑難として受けとめたのです。こういうことが大事でしょう。

■ 悪邪無信は、仏がわれわれに投げつけた課題

時代社会の問題だと、こういうときに、時代社会のせいではない。悪邪無信というのは、それは報仏化仏の疑難です。仏がわれわれに投げつけた課題です。何でもかんでも時代のせいにするわけにはいけない。信仰というものは、そういうものではない。むしろ、自己の信そのものを問うておるんだ、報仏化仏が。報仏化仏の疑難というかたちをとるのです。仏が疑難というかたちをとる。

そこに、六悪とこういうけど、たんなる難信の法ではない、極難信といわれるゆえんがあるわね。ただ時代のせいにするなら難信です。信じがたい世であるわいなと、歎いておればすむのです。『歎異抄』やわね。

そうでなしに、それこそがまさに報仏化仏の疑難であると、こういったときに時代悪そのものが宗教的意味をもってくる。だからたんに難信の法ではない、極難信の法だと。報仏化仏の疑難だといったときに、極ということの意味が大事になってくるのでしよう。

難信という性格をもたない信仰というのはないのでしよう。まあこの頃は、みんな同朋会運動をやりだしてから、大谷派の坊さんのいうことは何をいっているやらわからないと。わけのわからないことばかり言っているというけれども、それが大事なのです。わけのわからないことなんや、だいたい。わけのわかったようなことを言っておたらあかんです。わけのわからないことを言っていると。だけど、わけのわからないことを言っているけれども、聞かずにおれんなどいうものでないかためなのです。ただわけのわからないことを言っているで終わってしまうんだつたら聞きにこんわね。そうではない。わけのわからないことを言っているが、何かある。聞かずにおれんというようなのが極難信の法です。わけがわからないからやめとこかというのは、極難信と違うのです。わけわからないが、つかまえて離さん。そういうものではないかね。

五

で、さらに「二同」が出てくる。二同というのは、

一に十方仏等同心なり、二に同時におのおの舌相を出だす。

(聖典四四五頁)

ということ、同心と同時ということです。さすがに親鸞聖人の読みというのは確実だと思っただけ、**「散善義」**の文章からいっただけ「同心・同時」(真聖全一・五三七頁)と一つになっているのです。それをやっばり、きちんと分けた。同時のほうは舌相ですわ。舌の相で

■ 二同

す。「同時におのおの舌相を出だす」と。

百千俱胝の劫をへて 百千俱胝のしたをいだし

したごと無量のこえをして 弥陀をほめんなおつきじ

(聖典四八六頁)

というご和讃がありますね。舌ごと無量の声をする。こんな表現は、ちょっと困るね。舌から声が出るわけではないけれども、舌ごと無量の声を出すと。それが舌相です。つまり弁才智というふうなものでしょう。「不得弁才智慧」(聖典二〇頁)という言葉があるでしょう。弁才やっぱり言葉というのは、僕ら言葉がへたですから、言葉がへただというのは、やっぱり智慧がないのです。言葉というのは、舌が声を出すのでなく、舌で丸めちゃうのです。昔の布教師はうまいこと丸めよった。舌ごと無量の声を出しておったんかね。

つまり舌相というのは言葉という意味です。だから心と言葉です。同心・同時というのは、心と言葉の問題です。心も同じである。時も同じである。言葉も一緒だと。おもしろくないようだけれども、そういうことが大事でないかね。別々のことをいっておらないのでしょうか。

『御文』でもそうやないかね。僕は『御文』は一つしかあげんのです。どんな場合でも一つしかあげない。だから門徒の人は、もう『御文』を覚えてくれた。覚えてくれたけれども、またご院さん同じやつかというけどね。だけど同じやつというのは大事やないかね。繰り返して巻き返すというのが。

私のところは法事といいますが、あっちこちから親戚のものが寄りますから、よそのお寺の門徒の法事に行きますと、私がある『御文』がたまたまあがると、知っているでというそうです。意気揚々と帰ってきて、ご院さん、あの『御文』、あのお寺のご院さんあげよったで、といいますがね。ああいうところに、同心・同時という意味があるのではないかね。

この場合は、まさに法における同等性やね。法における同じという意味を示しておるのでございましょうね。これは、ある意味では法の問題だところいいですが、釈迦仏がたんなる教祖でないことを意味しているのでしょうか。釈迦仏が釈迦一仏ではない。釈迦が釈迦ではない、諸仏だ。釈迦は自らを諸仏として位置づけたということではないかね。教主世尊ではない、十方諸仏だ。つまり法そのものが、先ほど私は、法は普遍の法で、機は特殊の機だところいったけれども、釈迦教が釈迦教であれば、釈迦の法そのものも特殊な法です。釈迦教というのは特殊な教ではないかね。仏教というのは、やっぱり特殊な教です。釈迦教であるかぎりには法そのものが特殊な法という意味でしかない。

ところが釈迦が諸仏であるということは、ご承知のように六方段の中には、「西方の世界に、無量寿仏……、かくのごときらの恒河沙数の諸仏ましまして」(聖典一三〇〜一三一頁)とこうあるでしょう。無量寿仏そのものが諸仏の位置をもっているのです。無量寿仏が独特の、

独自の仏であることを主張していない、十方諸仏に同等である。諸仏に等しいと。これは法の問題でしょう。釈迦が一つの特異な教法を説いておるかぎりには、それはあくまで釈迦教という、教主世尊です。無量寿仏の教といってもそうでしょう。無量寿仏が同時に諸仏である。特殊な仏でない、こういう意味があるのでしょうか。

だから無量寿仏を十方の諸仏が称讃するというのは、十方の諸仏よりもすぐれているということではないのでしょうか。十方の諸仏に身を同じておると。同心・同時という、別に変わらないのです。わしのいうことを聞けなんていわへんのです。わしのいうことを聞けなんていうのは、あんまり信用できません。

■ 浄土は三界に通じて三界を越える

十方諸仏に身を同じて、しかも十方諸仏に讃嘆せられる。これは、先ほど言いました『浄土論』においても、「勝過三界道」という言葉があるわね。「観彼世界相 勝過三界道」（聖典一三五頁）です。彼の浄土の世界は三界の道を勝過せり、三界の道に勝過せりと、こういつている。そのときに「道」というのは、曇鸞は「道は通なり」（真聖全一・二八六頁）と、こういいます。つまり通過です。三界道をただ超えておるのではない。三界の道に通ずる。三界道をただ超えるのではない。三界をただ超えておるのではない、三界道に通じると。やっぱり曇鸞の読み方というのはすぐれているのでしょうか、そういうところが。三界に無関係に浄土があるのではない。浄土は三界に通じて三界を超える。三界をくぐって三界を超えるということでしょう。だからこそ三界に応える、三界に酬いることができるんだ。

それと同じ意味が、この二同という言葉の中に込められておるのでしょうか。ただ諸仏を超えているというのではない。諸仏と無関係にあるのではない、自らも諸仏の一人だ。「西方世界、有無量寿仏」（聖典一三〇頁）とありますでしょう。西方世界に無量寿仏ましますと。それまでの『阿弥陀経』の展開を見えますと、西方十万億仏土とこういつてありますから、西方には違いないのだけど、そこに『阿弥陀経』のよさがあるのでしょうか。たんに彼岸の世界ではない。

六

そして、最後に「三所」というような言葉が出てまいります。これは、

■ 三所

おのおの舌相を出だして遍く三千世界に覆いて、誠実の言を説きたまわく、汝等衆生、みなこの釈迦の所説・所讀・所証を信ずべし。

(聖典二一七頁)

というその言葉を、この「所説・所讀・所証」というのを「三所」というふう整理されておるのですが、ご承知のように、この言葉から「正信偈」の「如来如実の言を信ずべし」という、「応信如来如実言」という言葉がありますね、「正信偈」の中に出てきます。応信と。このときに、所説・所讀・所証というのが如実の言ということなんです。

これが坂東本では、いまの「正信偈」ですね。清書本によって書かれておるのは始めから「応信如来如実言」となっていますね。「釈迦」ではなしに「如来」になっておる。坂東本では最初、「釈迦」と書かれまして、そして「釈迦」を消して「如来」と親鸞聖人は書き換えられておられます。(聖典一〇三五頁参照) 如来如実の言を信ずべしと。「釈迦如実の言」と書いて、そしてその「釈迦」を消して、あらためて「如来」という言葉をおかれています。この場合に如来というのは、ですから十方恒沙の如来なのです。十方恒沙の如来の言葉である。如実の言である。「釈迦如実の言」というのは、釈迦の言葉だけではない。釈迦の言葉の背景に恒沙の諸仏の言葉がある。こういう意味を込めておられるわけがあります。

そして、最終的に、

一仏の所説はすなわち一切仏同じくその事を証成したまうなり。これを人について信を立つと名づくるなり、知るべしと。

(聖典四四五頁)

と、これでいわゆる「就人立信」についての検討が終わるわけです。さらに「就行立信」の文について報仏化仏の疑難を展開されてくるわけです。要するに、就人立信の文を引いて報仏化仏の疑難ということを検討されるそのおこころは、最初にちょっと申し上げましたように、親鸞自身が叡山の諸仏に背き、ある意味では南都北嶺の諸仏に背を向けた。自らの経験の中でですよ。諸仏の疑難、報仏化仏の疑難というものを、常に自らの信仰体験の中で検討し続けられていたことが理解できることであります。

■ 疑難において仏と対決していく

それはまさに、疑難において仏と対決していく。もっと言えば、仏教と対決していく。今日は、仏教と対決するどころではあらへんのです。あらゆる思想と対決しなければならないのです。だから報仏化仏の疑難というかぎり、これはいわゆる信仰の内なる対決ですわね。それはまさに命をかけた対決ではないですか。それは親鸞にとつては承元の法難というような結末をむかえたのですけど、その承元の法難というのは

罪人となるというだけのことよりも、その承元の法難自体が報化二仏の疑難として、仏教そのものとの自らの、自己と仏との対決というような、そういう構造をもった信仰の課題であったということであります。

そこからあらためて国家を問い、社会を問い返していくような視座がおのずから開けてきているのではないですかね。国家を問い、社会を問うということも、自らのそうした仏教との対決を通さないとところでやられているわけではない。自身の信仰の課題として国家なり社会の問題が、つまり信仰の問題として、同和問題であろうと靖国問題であろうと、そのものが信仰の問題として、自分のいのちの課題にまで解体され尽くしたときに、はじめて親鸞の、存在の課題になる。

少なくとも、就人立信というところで特徴のある思想というものは、十方諸仏という概念です。まあ浄土の思想というものが生まれてくる基本にあるのは、龍樹の「十方十仏章」以来でしょう。十方諸仏という。それは弥陀とか釈迦という、宗祖はしばしば善導によって、弥陀・釈迦二尊教といわれますが、その二尊の教法が別なのではない。二尊が二教ではない。二尊が一教であるということを経明するのは十方諸仏です。つまり二尊一教ということの媒介的なたらきを十方諸仏という。つまり、十方諸仏というのは簡単に言えば、いたるところに仏ありますということでしょう。いたるところに仏ありますという、そういう観念です。そういう観念がはじめて弥陀・釈迦二尊の教法が一つだと、同心・同時の教だと。

■ **どんな社会悪の背景にも仏あることを見失わない**

ここでは、「十方仏等同心なり」「同時におのおの舌相を出だす」（聖典四四五頁）というような言葉であらわされておりますが、何か私にはそこに浄土の教といわれるものが、たんなる個人的信仰ではなくて、社会的宗教の性格、社会的宗教というようなものが構想されておるような思いをもっております。とくに、一仏の所説を信ずることをおそれる・という、こういう感覚であります。一仏というようなものでない、十方諸仏だと。どんな社会悪の背景にも、どんな社会的な悪事の背景にも、仏あることを見失わない。そういう魂の確立です。あいつはどうにもならないというのではない。どんな非人間的な行為の背景にも仏を見るような精神、それが私は『阿弥陀経』の精神だと思います。『大無量寿経』はまた違うのでしょうか。そこに就人立信と報化仏の疑難といわれるものの検討があったのだらうと思えますね。はじめでここで親鸞は「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」（聖典五五三頁）と言い切れたのでしよう。そういう世界観が成就した。まあ今日はこれくらいにしておきましょうか。

質疑

問 いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」という世界観が成就したということをいま言われましたが、そのことは。

藤元 諸仏が等同ですから。十方諸仏が共同の心、共に同心・同時であるというなら、十方諸仏を見いだしたわれらは、いかなる人にも同心・同時ということが言えるのでないかね。仏は同心・同時だけれども、われらはバラバラやいうわけにはいけないわね。違いますか。

問 仏を見いだした人が同心・同時ということですか。

藤元 仏を見いだしたときに、あらゆるところに仏を見いだしたときに、すべては諸仏の弟子ではないですか。それは『華嚴經』の中に「一人一仏」という考え方があってしょう。一人に一人の仏があると。しかし、その一人一仏というのではない。龍樹の場合は、一人一仏なら十方十仏です。それが十方諸仏になりますと、一人に無数の仏があるのでしょう。「百重千重圍繞して」（聖典四八八頁）というでしょう。

問 それをなぜ、「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」ということが大事だということをおっしゃるのですか。

藤元 問題は、「われら」といえるかどうかでしょう。「われら」と。

問 「われら」というのは、凡夫と言ってもいいのですか。

藤元 愚縛の凡愚です。凡愚と言ってもいい。

問 凡愚として自分を見いだしたということですか。

藤元 いし・かわら・つぶてとして見いだしたのです。凡愚なんていうより、いし・かわら・つぶてとして自分を見いだしやええのでしょう。もつと簡単に言えば、無用の存在だと。何にも娑婆の役に立っておられない。何か役に立っておるように思いたいでしょう。あなたはどこにおるか知らないけれども。

問 娑婆というか、常識的な社会に何の役にも立たんというような、そうではなくて……。

藤元 そんな別にせんでもいいやないか。会社の社長やたつて何の役にも立ったりやせんがね。そやないかね。会社の役には立っているかわからないが、世の中には害を流しているわね。人間の役に立っているかね。ほんとに考えてごらんさい。役に立っているのは一人もおりやせん、邪魔ばかりしている。いし・かわら・つぶてのごときわれらです。僕らでもそうですよ。教研から家に帰るまでは、家内は帰れ帰れと言っておったけど、帰って三カ月ほどしたら、もういっぺん行ってこい言っているわ。

問 いまの、みんなの中に仏を見いだしたということは理解できるわけです。われわれの中に仏を見いだしたと。それが今度は自分が、いし・かわら・つぶてのごときわれらと、同時に見いだすと。この見いだし方が違いますわね。

藤元 違う。

問い そこにどう展開するのかということが僕もちよつと疑問があるのですが。仏と見いだしたということが自分を、いし・かわら・つぶてと見いだしたと。

藤元 仏と見いだしたのではない、仏を見いだした。あらゆるところに仏を見いだした。仏は仏の法を生きるものです。

問い それは、いし・かわら・つぶての上に仏を見いだしたということですね。

藤元 違う違う。いし・かわら・つぶての上に仏を見いだしたりでへんわね。いし・かわら・つぶてはいし・かわら・つぶてです。何の役にも立たない。あんた地獄さんやったな。地獄の衆生やないかね。あんただけやない。わしらもそうです。みんな一緒です。みんな一緒やというの、諸仏が等同だからです。

問い 等同だからみんないし・かわら・つぶてと。なんかそこに飛躍があるんじゃないですか、説明に。

藤元 いやいや説明できないさかい飛躍しているのです。説明できたら飛躍しやへんのです。まあ考えてください。つまり、十方諸仏が同等だということはね。諸仏をして諸仏たらしめているのは本願でしょう。ここでは言葉としては出てきませんが。だから先ほど、諸仏等同ということについて、「四同」という「同体の大悲」ということについて、二重の意味があると言いましたでしょう。一つは仏と仏が等しいという意味と、もう一つは仏と衆生が等しいと。仏と衆生が等しい、仏と仏が等しいということが可能であるのは本願ということですね。本願においてはじめて衆生が成り立つ。本願は如来のもですが、内容から言えば、願は一つです。仏も衆生も願においては等しい。仏においても願において等しいのでないの。だから讃嘆できるんだ。それがわれわれにとって見いだされるのが諸仏等同です。仏と仏。唯仏与仏の知見ともいってある。十方諸仏等同でしょう。

問い それなら、十方に仏がおられるということは、十方に衆生を見るところですか。

藤元 あんたはいま西向いているが、僕は東向いているのです。だけどおるのは同じところにおるのです。同じことを問題にしているのです。あんたがあんたを問題にしていることと、僕が僕を問題にしていることは同じことやないの。そしてほんとうに十方に衆生を見ているかということでしょう。

問い そう思います。

藤元 思いますじゃないがね。人間そのものを問題にすることにおいては一つです。あんたはあんたの人生をとおして人間を問題にしている。

私は私の人生をとおして人間を問題にする。それは一つではないですかね。別ではない。

問い それはわかるのですが、「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」ということが、自分の中に入ってくるというのは、そういう世界観というのかな、それと十方諸仏とどう関わりがあるかがようわからないのです。

藤元 それは、関わりを無理にこさえんでもええけれども。関わりがなければ……。つまり、あなたが経験している事実と僕の経験している事実と本来一つなのです。別のことなら話したって通じへんがね。違うか。仏さまの経験したことで、あなたの経験したことは一つなのです。別のことを経験しているわけやあらへん。別のことを経験しているのなら、仏さまの経験は仏さまの経験、わしの経験はわしの経験、ほんなら通じようがない。仏は仏自身を明らかにしていく。仏の人生をとおして、仏を明らかにしていく。その仏が明らかにした教法、つまり諸仏が、仏の説かれた教えが私において領けるというのは、私自身がそれを経験しているからやる。経験しておらなかつたら、領けへんわ。ふーんとも言えんわ。そうでしょう。

だから、あなたは経験しておらない経験をもっているのです。仏の経験を。未見の経験を。未体験の経験をもっているんだ。いまだ経験しておらないけども。そやなかつたら、仏法はわからないわね。わしに関係あれへんわね。未聞の経験をもっているのです。いまからあなたが……。それはあなた個人の経験はいまからしていくんかもわからないわ。だけど、如来の経験はあなたもっているんや、すでに。そやから人間やないかね。仏法が聞けるのです。そやなきや、わかりそうな気がするということもありやへんのです。あらかじめ仏意を知ることとは成り立たんのです。

問い なんでその「いし・かわら・つぶてのごとく」というのが、僕なんかすぐ引つかかるわけなのです。自分がすぐ浮いてしまうというか。「いし・かわら・つぶてのごとくなる」というところから、すぐ浮いていってしまうというか……。

藤元 そんなことあらへん。そりや浮いていることに気がつくだけの話です。もともと浮いているから。いし・かわら・つぶてのごときことが自分とならないのでしょうか。なっておらないことに気がつくだけでしょ。そりやいつも浮いているさかいや。いまさら浮いたんやない。だから「われら」に帰るのです。違うか。気がついただけでも大変なことです。十方諸仏の弟子を真仏弟子と言っています。十方諸仏を見いだしたとき、凡愚の自覚があります。我こそはなどと言うところに「われら」はありません。凡愚の自覚こそ諸仏でしょう。

問い この「同心・同時」のところでのこの「同心」ということですが、ここが出てくる出発点はいわゆる自心を建立するという第七深信の課題だと。ということは、その場合の自心を建立する自心というものがいわゆる十方諸仏と同心だということですか。つまり、そういうこと

をここで言いたいのですか。

藤元 そう言ってもいいですね。「一念疑退の心」というのが自心建立の内容でしょう。

問い つまり「自心」というものが、たんなる私とか、自分とかという個人的な問題を深信することじゃないということですね。

藤元 ええ。端的に言えば、仏を信ずるといふことは、もつと言えば仏法と運命を共にするといふことでしょう。死なばもろともといふことです。だから仏が念仏して地獄へいくと言ったら、左様でございませうかと。嫌と言わないのや、左様でございませうかと。親鸞が地獄へいくぞと言ったら、左様でございませうかと。地獄へいくと言ったらいいのです。一蓮托生やないかね。そういうものを求めているんやないかね、人間は。死なばもろともと言えるようなものを。「念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさうろう」（聖典六二七頁）というね。そういうものこそ信だと。それを「一念疑退の心を起さざる」と言っているのでしょう。地獄へいくぞと言われたら、嫌やと言うんだつたら一念退心です。退心を生ぜずと、地獄へいくなら地獄を占領したらしいのです、十方恒沙の諸仏と共に。そういうものと違いますかね。要するに、孤立せんといふことでしょう。なんか、まだ言いたそうな顔しているな。

だから、あなた、仏さまが報仏化仏が念仏したら地獄へいくと、これはまあ二河譬のなかに、あんたらご存知でしょうが、「群賊等喚うて言わく」（聖典二二〇頁）という言葉が出てくるでしょう。あれなんだ。群賊悪獣というけれども、あそこでは報仏化仏は群賊悪獣の中におるわね。群賊悪獣といったら、みんな絵だけ見ているさかいに、蛇や虎などのように思っているけれども、あれは諸仏です。究極的には諸仏です。報仏化仏の疑難です。「仁者回り来れ。この道嶮悪なり。過ぐることを得じ」（同頁）と。呼び返す声でしょう。きたれという声といふという声と、もう一つかえれという声があるのです。あれが大事なのです。全部声です。

声というようなのは経典の文字ではない。それは呼応するものだから、みんなもっているのだ、自分が。そういう声を。だから、言われたら応えるんだ。いけという声ももっているのです。きたれという声も、その声に応ずる声をこつちがもっている。回りきたれという声も、こつちがもっている。かえりたいのだ。仏法なんか聞きとらないのだ、ほんまは。煩惱にまかせたら逃げ出しとうなるわね。

僕はだからあそこに……、願生安楽国という、あの安楽という言葉をね、しつこいぐらい曇鸞は解釈するでしょう。安楽世界だと。浄土は安楽世界だと、こういうのです。わざわざ浄土は安楽世界だなんていうのは、安楽でないといふことがあるからです。ほんとうやで。だけどほんとうは、ドデーと風呂に入って、安楽のようなところに安楽はありやせんわね。ほんとうは安楽でないようなところに安楽があつてこ

そ、はじめて安楽といえる。それを、何とかして言おうとしているのですよ、あれは。だから群賊が呼び返す言葉というけれども、それは諸仏の声でもあるわね。かえれというのは。それに応える心もこっちがもっているのです。そうでしょう。だから、なんか信仰というような言葉で表現できないようなところでしょう。何言おうとおったんかね。途中で話をすつと忘れてしまったけれども。

だから、「一仏の所化はすなわちこれ一切仏の化なり、一切仏の化はすなわちこれ一仏の所化」(聖典二一七頁)だと。十方恒沙の諸仏のすすめというが、同時に十方恒沙の諸仏の疑難ということがあるのです。信というのは、そうでしょう。此岸と彼岸との間に立つということでしょう、信仰というのは。だから、十方恒沙の信と十方恒沙の疑難というものは、同じ同量の比重をもつてせまるものでしょう。やめとけいって。人間という場所に立つかぎり、それは避けられんことですわね。どっちにも。だから落ち着かせてもらえんです。そこに人間の生きることの決断というものがあるのですわ。信仰というのは、ただわかったということだけやしにね、その信仰を生きるというときには、どうしても決断が必要なんだ。「我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん。一種として死を勉れざれば、我寧くこの道を尋ねて前に向こうて去かん」(聖典二一九〜二二〇頁)と、あれは決断でしょう。わかったということだけやない。いけません、かえれませんか、まさにその通り。しかし、「前に向こうて去かん」と、その決断が問題なのです。その決断の内容が、死なばもろともということではないかね。わかるのはわかるのだ、誰でも。わかったって、そんなもの何の役にも立たへんがね。本でも書いて印税もらいうぐらいのこっちや。だからこそ、一念一念が最初であり最後なんだ。一日一日が最初であり最後なんだ。仏法を聞いて、じつと待っておいたら柿が赤うなつてポタンと落ちてくるみたいに、ご信心が得られるみたいなものではないでしょう。

(一九八一年九月十八日)

■ どんな社会悪の背景にも仏あることを見失わない

第二十二講

第二十二講

一仏所説、即一切仏同 証^ニ成^シ 其事^ニ也。

此名^ニ 就^レ人立^ニ 信^也。 応^レ知^ル

次就^レ行立^レ信者、然行有^ニ二種^一

一者正行 二者雜行

就^ニ正行^一、有^ニ五正行^一・六一心^一・六專修^一

(真聖全二・四七一頁)

「一仏の所説はすなわち一切仏同じくその事を証成したまうなり、これを人について信を立つと名づくるなり、知るべしと。

次に行について信を立つとは、しかるに行に二種あり。一には正行、二には雜行なり。」正行について、五正行・六一心・六專修あり。

(聖典四四五頁)

一

一応、この報化二仏の疑難について、『阿弥陀経』を引用している「散善義」の文についての検討をされていることについて述べてまいりました。その最後に、

一仏の所説はすなわち一切仏同じくその事を証成したまうなり、これを人について信を立つと名づくるなり、知るべしと。

(聖典四四五頁)

とございますが、これはよくわからないのですがね、「知るべしと」(応知)という言葉は、宗祖があえてここに付け加えられている言葉なのです。原典には、「此名^ニ 就^レ人立^ニ 信^也。次就^レ行立^レ信者」(真聖全一・五三七頁)と、こうなっているので、ほんとうは「知るべしと」という言葉は、括弧の中に入らないわけなのです。ところが、この『真宗聖典』に依りますと、「一仏の所説は・」とはじめに括弧をつけて、そして、次の就行立信の最後まで、「一・一には正行、二には雜行なり。」というところまでを一つの文章として括弧にくくってあり

ますが、これは間違いでないかと思えます。

■ 就人立信

やっぱり、「就人立信」というところで括弧を一度閉じて、「知るべし」と。この「応知」という言葉は宗祖がつけておられる文章ですから、「これを人について信を立つと名づくるなり」と、そこで括弧を閉じて、そして「知るべし」と。それから、また括弧して「次に信について信を立つとは」と、こういうふうになるはずですが、僕は原本を調べておりませんが、顕智写本（高田派専修寺蔵、顕智上人書写本）も存覚写本も、この「知るべし」という言葉は、どちらもつけてあります。つけてありますが、「散善義」にはございませんので、このところではたして顕智本やら存覚本に括弧で閉じてあるかどうかを、もう一つ調べる間がなかったので見ておりませんが、ただ、「知るべし」という言葉があえておかれていることの意味は、「就人立信」ということと、「就行立信」というものが、ただ並列的にならべられているのでなくて、行について信を立てるということは、人について信を立てるということの上に立てられていることだということです。

これは法然上人の場合は、ご承知のように『選択集』の「二門章」ですね、それから「二行章」というのがございます。とくに選択ということを学的方法としてとられておりますだけに、『選択集』の場合は比較対照するという、二門を立て二行を立てる、そして、あれかこれかと。どちらを取るかというような決断を迫るような思想構造をもっております。とくに「二行章」の場合には、はっきり「就行立信」という行について信を立てることの検討からはじまるのです。だけれども、「就人立信」という、人について信を立てる部分はどうなっているのかというと、それはむしろ「二門章」ですね。

「二門章」は、ご承知のように道綽禪師の聖浄二門を取り上げて、「捨聖帰浄」ですね。聖道門を捨てて浄土門に帰すと。これは「二門章」です。それから「二行章」のほうは、「捨雑帰正」ですね。雑行を捨てて正行に帰すと。つまり、そこにあるのは、あれかこれかです。あれかこれかという宗教的決断というものでございますね。僕はやっぱり、宗教というのは一つの決断でございましてね、決断をもたない宗教というのはあり得ないと思います。決断せんのを、ぐずぐずしているというのでございます。それは、決断できないのでございましょうね。そこに法然上人は「捨聖帰浄」という「二門章」を、道綽禪師によつてはじめられるわけです、「聖道門を捨てて浄土門に帰する」と。だけれども、「二門章」は明らかに浄土宗を立てるといふ、浄土宗立教開宗の宣言文でもあるわけですから。浄土宗を立てるといふことには、宗を立てると。宗を立てるといふ内容は、一つは、いかなる教法に依るかということ。つまり、そこで教法の検討がなされているわけです。その教法の検討と申しますのは往生浄土の經典ですね。「三経一論」といわれますが、とくにあれはよくわからないのです。三経

一論とこういつているけれども、ではなんで『安樂集』を引っぱってきて、そんなことをいわんなんのか。三経一集というならまだわかるけど、『安樂集』をはじめに説いて、そして『浄土論』を引っぱってくるのですから。これまたいい加減に心臓が強い話でございましてね、これはようわからぬです。だけでも基本にあるのは三経ですね。浄土の三部経であります。何でこういうことになるのですかね。何で一論というのを加えたのか。なぜ『浄土論』というものを加えられたのか、これもやっぱり考えてみなければならぬことでもありますね。

まあそれは別の問題としておきまして、まず経ですね。立教開宗ですから、宗を開くという、宗を立てるということですね。経ともう一つは伝統です。本願の伝統をずっと説かれますね。つまり人です。人について、そこに人の伝統を検討されておりますね。ですから就人立信、人について信を立てるということは、これはおおよそ信仰というものにとっては欠くべからざることでございます。信心とか、信仰とか、宗教とかといつても、具体的にはいかなる人を信ずるか、ということなのでございましょう。なにか、はじめから仏法とかというのでない。その仏法を生きている人に出遇う。いかに信仰に生きている人を見いだすかということだろうと思えますね。

■ 念仏の人を発見しうる眼をもつことが獲信

だから、その人の信心というものは、その人がいかなる人に依って自らの信を立てているかということが、もつとも具体的な信仰のあり方であろうと思えます。つまり、法は信じているのだけれども、念仏の法というのは信じるけれども、その法を生きている人なんてあるのかと。僕はそういう意味では、同朋会運動のはじめのころに、よくいわれた「真宗にはもう念仏者はおらん」という言い方をされたでしょう。「門徒が一人もいない」ということだったかな。同じことだろうと思うのですが、ああいう言い方はやっぱり問題だと思えますね。やっぱり念仏の法を信じ、念仏の法に生きている人があるという確信がないかぎり、念仏の法を信ずるということはありません。もつと言え、法を体現している人に出遇うことによつて、はじめてその法が信じられる。法を体現しているものがないなら、それはたんなる哲学であつて、宗教とはいえないのではないですかね。だから、念仏は真実かもわからないが、念仏を生きている人がいないなどということは、私は明らかに間違いであろうと思えます。それは、そういつている人に、念仏の人が見いだせんだけの話でございまして、むしろほんとうに念仏の法を信じるということは、念仏の人を見いだすことです。念仏の人を発見することであろうと思えますね。もつと言え、念仏の人を発見しうる眼をもつことが獲信であります。

信をうるとうこういうけれども、信をうるとうことは、その信を獲た人を見いだす眼をもつことであります。ですから「正信偈」には、「獲信見敬大慶喜（人）」（聖典一〇三五頁）とありますし、ご和讃の中には、「他力の信心うるひとを うやまいおおきによるこべば」

(聖典五〇五頁)とございます。そこに他力の信心をうる人を見いだす眼というようなものが獲信を証明しているのではないですかね。人を見る眼というものは、僕なんかは、自分の信心がくもっているから人を見る眼がないのですが、やっぱり信心があるということは、信心の人を見いだす。

この間、大河内君がちよつと来いというもので行つたのですよ。いいものやるといっているので行つたらね、ここの宮城君の親父が書いた短冊なのですが、それがありましてね、三枚あつたのです。それが二枚同じ歌が書いてあるのです。一枚は下手くそな字です。一枚は非常に、いかにもこのお父さんが書かれた字なのですがね。で、大河内は、自分のお父さんが持つておつたものを、おそらく三河へ行つたときに書かれたものだろうと思いますが、三枚あるので一枚は宮城のところへ持つて行こうと思つているのだと、君も一枚持つて帰れと言うから、一番いいものをもちつたのです。

■ 信実の人

じつはその歌が、「遇うことはかたきことかな此れの世の 光といわん信実の人に」と。この信実という言葉がおもしろいんだ、信実だと。「遇うことはかたきことかな此れの世の 光といわん信実の人に」という歌なのですが、歌そのものは、あんまりいい歌だとは思わないが、だけでも最後に「信実の人」という言葉ですね。普通なら真実と書いてしまう。さすがにそういうところがたんなる歌人でないですね。「遇うことはかたきことかな此れの世の 光といわん信実の人に」と、よく口ずさんでみるとね、「信実の人」という言い方にえらい苦労があるように思いますね。ここでいわれておる信実の人というのは、おそらく具体的には、大河内了悟師であり、佐々木蓮磨師のことかいなあと思つてみたり、ひよつとすれば、ここのお父さんのことやから案外そうでもないのかなあと思つてみたりするのですけどね、何かほんとうに信実の人という、そういう人ですね。

■ 信というのは本来、一人では成り立たない

とにかく偉い人ではないのですわ。偉い人でなしに、信じあえる人というような言い方でないですかね、信実の人というのは。何か、ほんとうに信じあえる人というのは仏のことではないかね。信ずるといふことは、一方的に信ずるといふことでない、それだったら片思いや。そやなしに、信じあえるということが仏という……。信というのは、本来一人では成り立たないものでしょう。二人にしてはじめて信じあえるのであります。信ずるといふ言葉の中には、信じあえるという意味がなければ、ほんとうの意味での信というのは成り立たない。だからこそ、「遇うことはかたきことかな此れの世の 光といわん」というね、遇つたことが光となるような、生きる光となるような、そういう人という

のは、やはり信実の人という表現をとらねば、ただまことの人というだけではすまない。そういう内容をもった歌だろうと思いますかね。

■ 両重の因縁

ですから、現実には信心とこういってしましても、たとえば、善導大師の一つの事業の中に、光明名号の因縁を明らかにするということがございますね。「行巻」に宗祖はそれをえらい説明されてね、『真宗聖典』一九〇頁の御自釈ですが、そこに有名な両重の因縁というのが説かれます。これはもともとは善導大師の『往生礼讃』の「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」（聖典一七四頁）という言葉で、ただこれだけの言葉を、それをもとにして両重の因縁を明らかにしたものであるというふうに宗祖は読みこまれるわけです。

それが、

徳号の慈父ましまさずは能生の因闕けなん。光明の悲母ましまさずは所生の縁垂きなん。能所の因縁、和合すべしといえども、信心の業識にあらざは光明土に到ることなし。真実信の業識、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、報土の真身を得証す。
（聖典一九〇頁）

と、こういうふうに述べられておりますが、ここに「能所の因縁」と「内外の因縁」ですね、二つの因縁が説かれている。ですから両重の因縁だと。私たちが「報土の真身を得証す」という、浄土に、真実の報土に生まれる身をうるということは二重の因縁をもっているんだ。たんなる一重の因縁ではない。一つの因縁でない、二つの因縁をもつと。それを「能所の因縁」と「内外の因縁」というふうに示されるのですが、これは言葉をかえれば、「能所の因縁」というのは獲信の因縁です。信心をうることの因縁であります。それから「内外の因縁」というのは得証の因縁です、報土得証の因縁です。獲信と得証です。

■ 獲信の因縁 得証の因縁

獲信だけでは身をうるといっわけにはいかない。心をうることはできても身をうることはできないでしょう。身をうるといっことは信心の身をうる。信心が身をもつということです。得証の因縁という言葉で、それをあらわしているわけです。つまり信をうるといっことの因縁と、いのちをうるといっことの因縁と、二種に信を分けて考えたということが僕は大事なことだと思っですね。

ただ信心をうるといっだけではない、いのちをうる因縁をうるといっことです。だから、身をうる、信心が身として成就するといっことは、身といっものはこれは文字どおり、社会的現実に自ら魂をつなぎとめるものは身ですから、信心といっものが社会的な現実となる。そういう

ことでございますからね。ですから、それは言いかえれば信心の人をうるということでございます。信心の人を我が人生にたまわる、そういうことが信心の現実であろうと思うのですね。

二

ですから当然、信仰にとつて就人立信ということは必然的なことなであります。もともと就人立信を説明する基本的な意味は、『愚禿鈔』の場合は、「畢竟して一念疑退の心を起こさざるなり」と、これだけになっていますが、「散善義」ではそれだけではないのです。「畢竟して一念疑退の心を起こして」ということと、「彼の仏国に生ずることを得ざらんことを畏れざれ」（真聖全一・五三六頁）と、この一句がついているわけです。浄土に生まれることができないことを畏れるなど、こういうことでございませうね。これはまた、ちよつとびつくりするような言葉がついているわけです。畢竟して一念疑退の心を起こして、彼の仏国に生ずることを得ざらんことを畏れざれと。つまり、一念疑退の心の具体的内容は、彼の仏国に生ずることができないことを畏れる、そういう心だと、こういうわけです。その説明として一仏一切仏ということがいわれるわけです。

■ 一仏一切仏

これは、この前にも説明しましたが、一仏一切仏というときには、一仏即一切仏というような、即の字もない。一仏一切仏です。一仏と一切仏というのは、一仏即一切仏という意味でないのですね。一仏一切仏だ。それは、「所有の知見・解行・証悟・果位・大悲、等同じして少しきの差別なし」（真聖全一・五三六頁）と、こういう言い方で一仏一切仏ということを説明されます。一仏が即ち一切仏だということなのでなしに、即の字もない。一仏一切仏であります。日本語で読みますと、一仏は一切仏と、こう言わなければならないのですが、漢文ですと一仏一切仏と言いつけるほうが、その間の消息を語るのに端的なのでしょう。「即是」というのは善導大師にとつては欠かすことのできないような概念なのです。ところがここに限つては、一仏即一切仏という即の字もない。

これは、「明らかに知んぬ、諸仏は言行相違失したまわず」（真聖全一・五三七頁）と。「諸仏の言行」というのは、諸仏の言葉と諸仏の行業ですね、諸仏の行為と言葉というものは違失しないと。違わないんだと。善導大師のところでは、ポンポン、ポンポンとこういう言葉が出てくるのですが、基本にあるのは、ご承知のように龍樹菩薩は、むしろ「仏法に無量の門あり」（聖典一六五頁）と、無量の門というか

たちで仏法を解放したわけです。それはある意味で言いますと、十方諸仏ごとく無量寿仏の化身という意味をもつのですね。諸仏、あらゆる仏はすべて無量寿仏の化身である、こういうわけでございましょう。そういうかたちではじめて、人間のあらゆる体験が仏法の契機となる。どんな経験も人間の経験というものは、本願に帰っていくための契機となりうることを示そうとしたわけです。必ずしも菩薩の行としての六度の行だけが仏道ではない。人間のあらゆる経験が仏道である。こういうわけでございしますから、まさに仏法を解放するものだといえます。

その伝統がやっぱりございまして、『観経』を善導大師は読まれたのです。『観経』の中に、とくに第七華座観において、韋提希夫人は空中に無量寿仏を見たとき、こういいます。最初は『観経』の依報莊嚴、『観経』の依報莊嚴というものは宝池莊嚴、浄土の池だとか、水だとか、土地だとか、建物だとか、そういう浄土のすがたをずっと説くわけでございします。

■ 聞見

浄土のすがたといっても、ただ写真を見ているようなわけにはいかない。むしろ浄土そのものが教法をあらわしている。教えというものを絵で描いたようなものではないですかね。教えを言葉で書いたら經典になるけれども、絵に描けば依報莊嚴になるのです。ですから言葉で聞くか絵で見るかということなのでしょうが、言葉を見るといことが大事なことではないですかね。「聞見」と言いますね。聞くということと見るといことは同じように……。やっぱり聞くといふことの極まったところは見ることでしよう。見えたといふことでしようね。言葉に見えたと。見るがごとくに聞けるのです。眼に見るがごとくに聞いたといふことです。ただ耳で聞いているといふものではない。ほんとうに聞くといふことは、聞き得たといふことは、眼に見えたといふことでしよう。ですから定善観を、お釈迦様が浄土の依報莊嚴を絵のごとく語られていくのですが、その中にじつは深い仏法というものが語られているわけです。だから『観経』というのは解釈できるのですが、『大経』は解釈できない經典です。

■ 自分の生きる場所を見いだした

そして、その浄土の中に、韋提希夫人は自分の座る場所を見つけたのです。それが華座観です。華座という、華の座といつてありますが、それはまさに王舎城で生きる場所を失った韋提希が、自分の生きる場所を見いだしたのです。自分が生きる場所を見いだしたことをあらわすのが第七華座観です。華座という言葉でうまくあらわしたのでございしましょう。そして、じつはその華座観において、依報莊嚴から正報莊嚴に展開するのですが、その展開のしかたが空中に無量寿仏を見たとき、そして無量寿仏を見たら、見ただけで終わらないのです。韋提希

夫人が無量寿仏を空中に見たということは、それがそのまま先ほど言いました、自分の生きる場所を見いだしたことになる。自分の生きる場所を見いだしたときに、未来世一切の衆生はいかにして无量寿仏を見ることができなのか、という問題が出てくるわけです。これが大事なことでございましょうね。つまり、未来世一切の衆生ということが問題になってくる。

これは、話があつちいたりこつちいたりしますが、とくに天親菩薩が五念門ということをするときに、一番最後に回向門というのが出てきますね。あの回向門になってはじめて「苦悩の衆生」という言葉が出てくるのです。苦悩という言葉が。五念門を展開しているけれども、苦悩なんかどこにもありません。回向門にいたって、はじめて苦悩の衆生という言葉が出てくる。そうするとね、私たちは苦悩の衆生ということとを、苦悩、苦悩と平気でいっているけど、苦悩の衆生を見いだすということは容易なことではないのです。

■ 浄土を觀察して衆生の苦悩が把握される

僕は同和問題にはじめて足を踏み込んだときに、朝野温知先生が、「部落の大衆は真宗に対して何かを要求しているのではない。要求してるとすれば、それは私らのところまで降りてこいと、降りてきてくれということをしているんだ」と。部落の大衆を引き上げることが問題ではないんだと。われわれのところまで降りてきてくれといっているんだということと言われたことを、いまだに私は覚えていますが、それは苦悩をわかってくれということでしょう。ところが、苦悩はそう簡単にわかるものではないんだ。私たちはよく言うわね、「大衆と共に」ということをいうけれども、ほんとうに大衆の苦悩がわかるというのは、入の四門をとおしているわね。礼拝、讚嘆、作願、觀察をとおしてはじめて、苦悩の衆生と共にということが出てくるのです。それをとおさないで苦悩の衆生と共になんていつているのは、ほんとうはわかっていないのでしよう。ほんとうの意味での衆生の苦悩というものがわかるためには、やはり浄土の觀察をこえてくるんだ。浄土を觀察することによって、はじめて衆生の苦悩というもののほんとうの意味が把握できるのではないですかね。

ただ傍から見ていると、苦しんでいるように見えるけれども、それは傍から見ているだけの話です。民衆の苦悩そのものに足を踏み込んでみたら、腹の中で泣いているということがあるのです。そういうものが見えんのですわ、ただ外から見ているだけでは。とくに觀察という言葉が使っていますから、僕は余計にそう思うのですけれども、觀察の觀というのは「心にその事を縁ずる」（真聖全一・三一六頁）ということです。察というのは、「観心分明なるを察という」（同頁）と、こういう。いい表現だと思いますがね。どちらにせよ、浄土を觀察することによって、はじめて苦悩の衆生という言葉が出てくるといえるのは、非常に象徴的だと思うですね。

だから、韋提希が仏を見ることによってはじめて未来の衆生をどうするんだと。心の余裕です。自分の場所を得たときにはじめて心に余裕

ができるのです。未来の衆生のことまで気になってくるのです。こうなるとなんて言いますかね、まあ未来の衆生は本質的には阿闍世のことですがね。阿闍世のことが気になるということがおもしろいことですね。

そして、その次に出てくるのが像観でしょう。像観想です。これは、三十二相の仏だところういつている。三十二相の仏というのは想うことができるということです。三十二相というのは、私たちとは一相しか違いませんか。ほんとうは二相違うのですが、一相は立っているさかい足の裏は見えん。それで眉間の白毫しか見えませんからね、一カ所しか違いが見えない。それほど似ているのです。像というのは似ているという意味です。人間に似ている。ほとんど人間とかわらない。だから、それは心に想うことができるのです、私たちの心に。仏さまのことを想うことができる。で、『観経』の観想というのは、「閉目開目」（聖典九六頁）というのがあるでしょう。目を開けてみたり、目をふさいでみたりせいということです。目をあけて見えるように、目をふさいでも思い出せと。で、何べんもそれをパチパチやれというんだ。だから『観経』の定善観というのは瞑想しているわけではないんだ。僕ら戦時中によくビンタをくろうたものですわ、キオツケといわれてね。目をしばたきよつたらパチツとどつかれよつたものです。『観経』は「閉目開目」と書いてあるさかい、開けたり閉めたりせんならん。ややこしいけど。だから像観の仏さまというのは私たちが想うことができる。心想中に入りたまうと。「一切衆生の心想の中に入りたまえり」（聖典一〇三頁）と。ところが、第九の真身観になると、これは想うことはできない。八万四千の相好ですから。想うことができないということが大事なのです。

三

■ 一切の諸仏というのは、無量寿仏が一切の衆生に応えるすがた

で、ここにはじめて、真身観に、

有八万四千光明。一一光明、遍照十方世界。念仏衆生、攝取不捨。

（聖典一〇五頁）

という言葉が出てまいります。念仏の衆生を摂取すると。その真身観の仏が八万四千の光明をもっているのですわね。この真身観の仏をみれば……、漢文のほうでは、「見此事者、即見十方一切諸仏」（聖典一〇六頁）とありますでしょう、「この事を見れば、すなわち十方一切の諸仏を見たてまつる」（聖典一〇五頁）と。無量寿仏一仏の中に、十方一切の諸仏を見たてまつると。そして「この観を作すをば、

一切の仏身を観ずと名づく」（聖典一〇六頁）という言葉が出てまいります。つまり、無量寿仏の八万四千の相好を見るといふことは、十方一切の諸仏、十方一切の仏を見ることなんだと、こういうわけであります。言いかえれば一切の諸仏というのは、無量寿仏が一切の衆生に応えるすがたであります。端的に言ってしまうと、無量寿仏は一切無量の諸仏だと、こういう意味をこの真身観において示そうとされているわけですね。

ですから一切の諸仏とこういっても、具体的には、これはまあ曾我先生がご指摘になっておりますように、親鸞聖人にとって諸仏というのは七高僧でございますし、私たちにとっては必ずしも七高僧だけが仏ではございません。一番最初に言いましたように、ここのお父さんの歌のように、ほんとうに「信実の人」という表現をとったときに、信じあえる人こそ仏である、無量寿仏であるということが言いたいと思います。そういう意味で、とくに一仏一切仏、一仏の所説は一切仏の所説であるということが、「畢竟して一念疑退の心を起こして、彼の仏国に生ずることを得ざらんことを畏れざれ」（真聖全一・五三六頁）という言葉が出てくる。何て言いますかね、浄土に生まれる、仏の国に生まれるということよりも、目前に、まさに信実の人に遇いえれば、親鸞聖人ではございませんが、よきひとのおおせをこうむりて地獄におちたりとも後悔せんというような、そういう信仰が成り立つんだということを、就人立信というところで説明しておられるのであらうと思えます。

四

これもよくわからないのですが、『愚禿鈔』の「一仏の所説はすなわち一切仏同じくその事を証成したまうなり」（聖典四四五頁）と、この証成の成の字が言偏が省いてあります。ふつう經典にある「ショウジョウ」というのは言偏があるのですけど。ですから、一つ言い忘れていましたが、『観経』の真身観の観想をとおして、じつは『阿弥陀経』の六方段に展開される諸仏の証誠ということが、まあここでは、とくに「『阿弥陀経』を引きて」とありますから、『観経』の像観・真身観の無量寿仏というものをとおして、諸仏が証誠するというのは『阿弥陀経』の仕事でございますから、その『阿弥陀経』の結論というのは諸仏の互讃でございますね。これは『阿弥陀経』の正宗分の結釈でございます。そこに、

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

（聖典一三三頁）

と、こういうふうにございますが、これは科文で申しますと、諸仏の互讃ということになります。お釈迦さまが諸仏の讃嘆するところを讃嘆せられるように、諸仏もまた釈尊の所説の不可思議功德なるを称讃したもうという、そこにとくに『阿弥陀経』の、一仏が一切仏を称讃し、一切仏が一仏を称讃するというような、先ほど申しました、相互に成り立つ信というものが『阿弥陀経』の特徴でございます。

で、そのときに、証成という言葉が親鸞聖人が言偏をはずされたのか、あるいは間違つて書かれたのか、よくわかりませんが、これも頭智本も存覚本もどちらも言偏がはずされていたように記憶しております。これは、まことにおもしろいことです。たんに証誠という、誠というのでなしに、誠を証するというのでなしに、証しを成就するという意味を込められているのであろうと思えますね。お互いに真実であることを証しするというですね。ほんとうの証しは、諸仏と諸仏の互讃である。お互いに讃嘆したまうということがほんとうの真実の証しなんだ。一方的に証明するといつても、それは勝手にいつているだけの話だ。

そこで、就人立信ということを考えてみますと、ほんとうに、法然の真実を親鸞が証成し、同時に、その親鸞の信心を法然が証成する。そういうかたちですね。お互いに証成しあうということが成り立つときに、一仏一切仏ということがいえるのでございましょう。そのことを前提としてはじめて信というものが成り立つんだということございましょう。

だから私たちが阿弥陀仏を信ずるとするのは、逆に阿弥陀仏が私たちを信じていることを知ることでございます。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」（聖典六四〇頁）といったときに、親鸞の信が成り立つと同時に、無量寿仏の思惟が親鸞を信ずる思惟であるということです。信ずるといふことは、信じられていることを知ることでもあります。信じられているということを知ったときに、はじめて信というものが成り立つ。そういう信の構造を言い当てようとするのが報化二仏の疑難をとおして、一念疑退の心を起こさざる信、まさに金剛の心といわれるゆえんであろうと思えます。

で、そのことに立ってはじめて、行について信を立てる。就人立信ということに立って、その上に行について信を立てるといふことを示さんがために、「応知」という言葉をわざわざ入れられたのであります。そこではじめて、「次に行について信を立つ」といふ言葉が生きてくると思えますね。

■ 就行立信

「次に行について信を立つ」といふことは、はじめから行について信を立てるといふわけにはいけない。就人立信というけれども、それなら就人立信

だけでことは終わるかといえ、就人立信だけで終われば、それは個人崇拜に終わりますわね。法然上人の上によきひとの歴史ですね。法然上人を生んだ歴史というものをみなければ、法然上人という人を信ずるだけの話になる。そうでない。法然上人を生み出した歴史です。

だから私たちも、親鸞聖人の信心を学ぶというだけでなしに、それは親鸞聖人の結論を学んでも意味ないのです。むしろ親鸞聖人が何に苦しみ、何を求めたのか。その親鸞聖人の苦悩を生み出してきた歴史なり、社会的背景なりを私たちが学ぶということがなければ、親鸞聖人をただ担いでまわっているだけの話ですわね。むしろ親鸞の名によって現実から逃避するだけの話になる。親鸞の名をもって自分の考えを正当化するだけの話です。そうでなしに、親鸞を生み出した歴史、親鸞を生み出した法はいったい何であったか。そのことが問題になるときはじめて、行について信を立てるといふ問題が出てまいります。

五

この就行立信積については、先ほど申しましたように、法然上人の「二行章」でございますね。「二行章」の場合は、正行と雑行との決判ということが基本的な課題でございますから、同じ就行立信積の検討と申しましても、法然上人の場合と親鸞聖人の場合とは大きく違います。これはまあ、端的に申しますと、法然上人の場合は雑行というものを捨てると、捨雑帰正ですから。雑行を捨てるといふことが、雑行を捨てて正行に帰するといふことが基本的な思索の構えであります。

■ 雑行雑修をいかに救うか

親鸞聖人の場合は、逆に、まあこれが私はある意味では、やっぱり善導大師のほんとうの意図をおさえられていると思うのですが、むしろ雑行の検討です。雑行を捨てるといふのでない、雑行をいかに救うかということです。ですから、雑という言葉の内容も、とらえ方が法然上人の場合とは少し違います。むしろ親鸞聖人にとっては雑行雑修ということが、雑行雑修の信というものをいかにして正行に転じせしめるかということですね。雑行雑修をいかに救い得るか、そのことのための雑行の検討ということがあるのです。

ここにやはり、一願建立といわれる法然上人との姿勢の違いがあります。十八願に帰する、十八願ということを立てるために、つまり廃するために定散二善を説くというのが法然上人ですが、親鸞聖人の場合はむしろ定散二善をいかに本願に帰せしめるかという、その検討の姿勢の違いですね。そのことを心にもって読んでみますと、先ほどから言っております就人立信ということの上に「次に行について信を立つ」る

との間に、わざわざ「応知」という言葉をおかれた意味がみえてくるように思います。

■ 就行立信は宗教的実践とは何かを明かす

とくに法然上人の『選択集』というのは、『選択集』の中心的課題は何であるかということ、本願章すわりとか、二行章すわりとか、いろいろといわれるのですけれども、「二行章」というのは、やっぱり一つの眼であることには間違いないですね。とくに雑行を捨てて正行に帰するということ……。まあこの雑行とか正行というような、善導大師がそういう言葉を使っておられますので、正行とか雑行という言葉で表現しなければならぬのかもわかりませんが、どうも正行とか雑行という表現ではあんまりびつたりきませんね。もっと端的に言えば、行について信を立てるということは、言ってしまうえば、宗教的実践とは何か、宗教的実践というものを明らかにする作業でございますね。だから、正行という言い方を善導大師は自ら註釈しまして、「正行と言うは、専ら往生経の行に依って行ずる」（真聖全一・五三七頁）と、こういう言い方をします。

往生経ですわ、これはおもしろいですね。『大無量寿経』も『観無量寿経』も『阿弥陀経』も往生経であります。これは先ほど「四信」のところに、「往生の信心」という言葉が出てまいりましたが、結局は「清浄の信心」とか、「上上の信心」とかといっても、それは「往生の信心」の展開でございます。基本的には往生の信心です。これが浄土の信仰というものの特徴でございます。往生の信心である。信心して往生するというのがない。信心そのものが往生の信心です。信心して往生したというのではないわ。それは降参した信心でしょう。そうではなしに、信心それ自身が往生の信心だということです。それは歩む信心です。生きている信心というようなものです。

■ 信を立てることが結論

まさに三往生というものが説かれますが、これは親鸞聖人がそういう表現をしているのですが、双樹林下往生、難思往生、難思議往生と、往生そのものが展開するのです。往生の展開をあらわすような信心でしょう。信心して終わりというようなものでない。信心が歩みです。信心の歩みや。それを往生というのでしょうか。言ってしまうえば、就行立信も就人立信も信を立てることが結論です。信を立ててどうこうするのではない、信を立てることが結論なんだ。もつと言えば、人間が生きているということは信じているということです。信というものが無い限り生きているとはいえない。ほんとうに生きているということは、信に依って生きていることだと、こういうわけでしょう。生きることも死ぬことも、信がなければ成り立たんのでしょうか。信がなくても金さえあれば日暮らしはできるけれどもね。そこに正行と雑行ということがあります。正行と雑行という言い方は、何とも充分にうまい表現がないものですから、やむを得ず正行とか雑行とかという言葉を使うのですが、何か

いい言葉がございませんかね。正行という言葉は端的に言えば、「憶念不断」（真聖全一・五三八頁）ということなのです。つまり、正行というのは一貫性があるということです。それに対して雑行というのは間断することですから、一貫性がないということです。それも、親鸞聖人の正行・雑行の理解のしかたと、法然上人の正行・雑行の理解のしかたとはちよつと違う。

これはえらいややこしいけれども、「憶念不断」に対して、人・天の解行が雑わる、人間の行と天人の行が雑わるということを間雑するということです。それが親鸞のいう雑行ですが、法然上人のいわれる場合の雑行というのは、たとえていえば、法然上人が正行とか雑行とかといわれるときには、五正行。五正行は五種の正行です。それに対して五種の雑行という言い方です。五種の正行は一つは読誦正行、これに対して雑行というのは読誦雑行です。それから観察正行に対して、観察雑行である、こういうわけです。

つまり、読誦正行という場合は、浄土の三部経を読誦する場合は正行だけど、三部経以外のものを読むのが雑行だと、こういうわけです。だから、観察正行の場合でも、浄土の三部経に説かれた浄土の依正二報莊嚴を観察するのは正行だけでも、他の經典に説かれている浄土の莊嚴を観察するのは雑行である、こういうわけです。雑という言葉の意味のとり方、正雑の理解のしかたが、法然上人の場合と親鸞聖人の場合とは違うのです。法然上人の場合は明らかに雑行を捨てると、そして正行を立てるのだという、二者択一ということが基本にありますから、五種の正行に対して五種の雑行ありと。つまり、往生経以外の經典に依る行はすべて雑行だと、疎雑の行だというふうに理解されるわけです。親鸞聖人の場合はそうでなくて、むしろ正行というのは先ほど言いましたように、憶念不断と、「一心専念弥陀名号」というですね、憶念不断です。常にそれを怠ることができないという、それが正行であります。そして間断するような、つまり人・天の解行が雑わるような行は雑行であると。間雑です。間に雑わる。そういうものを雑行だとおさえられるわけです。ですから、法然上人の正・雑二行の理解のしかたと、親鸞聖人の理解のしかたを一つにしますと、ちよつと話が通じないようになります。

で、そのことは具体的に、この『愚禿鈔』の中で展開していくにしたがって、自ずからその違いもみえてまいります。たとえば、「正行について、五正行・六一心・六専修あり」（聖典四四五頁）というような整理のしかたでありますね。これは申し上げましたように「散善義」を見ていただきませんと、『聖典』だけでは理解し難いので、これは何でございませぬが、加點本によりますれば、『観経疏』の「散善義」とくに就行立信について、善導大師の解釈がありますので、これを読んでいただきませぬと、ちよつと理解し難いと思えます。

なるべく『聖典』によって、ごたごたと重箱の隅をつつくようなことは言いたくないのですが、やっぱり言わんならんことでもありますね。こんなことを皆さん方は覚えはつても屁のつっぱりにもならないことかもわからないですが、あえてとくに、『愚禿鈔』と名づけられたゆえ

んは、法然上人の理解のしかたをそのまま受けとめたのでなしに、「賢者の信を聞きて 愚禿が心を顕す」ということが、こういうところに出てくるのです。親鸞独自の善導解釈というものが。そういうことのためにも、こうした正行・雑行の言葉の内容の理解のしかたの違いですね。そういうことも申し上げておかなければならないと思って言っておりますので、できますれば、「散善義」を読んでいただきたいと思います。『愚禿鈔』の場合も、法然上人の『選択集』の場合も、やっぱりこの就人立信・就行立信というのが中心になりますから、人について信を立てるか、行について信を立てるか、それが意味では、最も信仰における具体的なかたちでありますから。

とくにこの一段を法然上人は自らの立教開宗の背景におかれているぐらいのものであります。言ってしまうえば、曾我先生が二種深信ということをえらい主張されました。その二種深信ということを、まあ曾我先生の中で二種深信というものがどこから出てくるのか、もう一つよくわかりませんが、少なくとも深心積の中に就人・就行という二つの信の立て方を基本的に示したのは善導でございますから、この部分はいささか面倒でも、あえて細かく検討してみたいと思うので、こういうことを申し上げるわけでございます。今日はこれぐらいにしてください。

質疑

問い 親鸞の往生ということが、基本的には『愚禿鈔』の中にあるように「往生の信心」であるということと言われましたが、法然にとつての往生というのは、どういうことになるわけですか。つまり、親鸞にとつては展開する信心というのが往生だという言い方をされましたが。

藤元 法然の場合は決定ではないですかね。あれかこれか、どちらをとるかということではないですかね。

問い 取と捨ということですか。

藤元 そうです。選択は取捨の義だという言い方をしていますから。浄土を取るか、穢土を取るかどつちだと、こういうわけでしょう。しかし、人間はそうはいかないわね。時には娑婆のほうがいいと思うしね、浄土より娑婆のほうがよっぽどいいように思うわね。だけでも、ちょっと調子が悪うなったらお浄土へいったほうがええな思うし、僕らぐらいの歳になると、それがわかる。しんどうなったらお浄土へいったほうがええなと思うわ。そやけど元氣なときは娑婆のほうがええ。不思議なものです。

問い 浄土というときには、その場合には、いま言われたのは穢土に対する浄土という言い方ですが、法然の場合はいわゆる「二門章」なんかでは、聖道に対する浄土という言い方ですね。

藤元 そうです。しかしそれは法門の問題でしょう。

問い 課題は穢土性の克服ということにあるんだということですか。

藤元 そうでしょうね。やっぱり人間理解ということになると法然上人の、悪くいえば浅さですね。親鸞ほど人間を理解、ほんとうに人間の凡夫性とかね、そういうものを、凡夫性というよりも、もっといえば地獄性みたいなものを見つめてはいないんじゃないの。だからそれが、まあ切り捨てはしなかったけども、源信に対する姿勢ですね。源信の『往生要集』というものを最後まで捨てきれなんだ親鸞と、法然との違いではないですか。

問い 源信を捨てきれなんだということは？

藤元 源信を七高僧の伝統の中で復活してくるでしょう。法然上人という人はおもしろい人でね。山を捨てていながら、生涯、叡山の僧侶であることをやめていないでしょう。これはおもしろいわね。ところが、親鸞は「僧に非ず俗に非ず」と、はっきりあそこで自ら宣言するわね、叡山の僧にあらざることを。そこに、僕は自分の生涯、自分の人生の中に地獄をみたものと、地獄をみないものとの違いがあるような気がするのです。

法然上人という人は非常に感覚的に鋭いし、ある意味ではやさしい人だったんだろうと思いますね。それだけ繊細な感覚をもった人なのではないですかね。あの人は山陽道と山陰道の間で生まれた人です。じつは非常に繊細なものをもっているのです。これは不思議なものですね。しかも九つのときに父親を殺されておりますから、そういうものが最後まであるのではないですかね。

親鸞聖人という人は、出生はよくわかりませんが、やっぱり、もともとは生まれの生地は貴族でしょう。その貴族が越後へ行ったのです。つまり通用せんところへ行っただけです、貴族性が。それがやっぱり大きいと思うですね。だから天人というの、人間が地獄へ落ちるよりも天人が地獄に落ちるといふことのほうが厳しいのです。天人の世界ほど。われわれならご飯に醤油かけて食べておたって何ともないけれども、天人にご飯に醤油かけて食わしたら、まさに地獄に落ちたような気になります。同じことでも、その違いがありますからね。

親鸞が越後で生活するということは、それはもう地獄へまっさかさまに落ちたような気になったやろうと思うですね。だから僕は、この頃あんまり意図的に読もうと思わないのは、親鸞の『御消息』です。あんなのを読むと親鸞という人は、この頃僕そう思うのだ、これまでは親鸞ブームみたいなものがありましたね、何でもかんでも親鸞といったら、私たちは親鸞聖人の無謬性みたいなものを頭の中にもっているわ。親鸞聖人は間違いない人だと、それが一番くせものやないかね。曾我先生がおっしゃったとか、親鸞聖人がおっしゃったとかいうけどね。だけ親鸞だっておたおたしていますよ、ほんとうに。自分の息子である慈信坊に騙されてね。『御消息』なんか見てごらん下さい。何べんか

慈信坊に騙されている。ああいうところが、僕はもつとはつきりすべきだと思っただわ。親鸞だって凡夫だ。実際、娑婆で生きるときには念仏なんて屁のつっぱりにもならんのだのやろ。

だから三部経の読誦を考へてみたしるんだわ。ただ、三部経を読むのはむしろ一緒やけれども、読んだ後がちがうわね、やめたのが。僕らやめんと、もつと読んでおる。しかし、やっぱりおたおたしている親鸞がある。それはもうこの頃消息集を読むと余計に目につくものやからね。『教行信証』とか、『愚禿鈔』なんか読んどるとね、そらまあじつにすごい迫力を感じるけれども、『御消息』、とくに晩年のを読むと、やっぱり老いと同時に信仰も老いのではないかな。若いときの信仰みたいなものが、だんだんだんだん影を消していく。

だけどそれと同時にますます心境が澄んでくるわね。それで「自然法爾」なんかが出てくる。だから最後にはもたもたすることも別に何とも、そのことが信仰の邪魔にはなつてこない。そういう構造が出てくるのでしようけど、僕らやっぱりまだいのちがあるせいかしらないね、おたおたしている親鸞みると、横面ひとつづちまいてやろうかいなみたいな気になります。何をいつているか、てなね。

■ 就行立信は連帯の原理

この就行立信ということは、いずれ読んでいくうちにはつきりしてくると思ひますがね、親鸞聖人が考へている行というようなのは、今日の言葉でいえば連帯の原理なのです。いかに人間は連帯し得るのか。人間と人間が連帯するというより、人間と仏がいかに、如来と人間がいかに連帯し得るか、そういうことだと思ひますね。僕は最初、さつき言った、ここのお父さんのあの歌を、いかにも素人くさい歌やなど思つておつたけどね、何度も何度も書齋に短冊かけてつるしてあるんだがね、何度も読んでみると、毎日見ているとね、やっぱりいい歌だね。今度来たら見せてあげるよ。僕がもらったのいい。今日はこれでおきましょうかね。

(一九八一年十月二十一日)

第二十三講

第二十三講

次_ニ就_レ行立_レ信者、然_ニ行有_ニ種_一

一_ニ者正行_一 二_ニ者雜行_一

就_テ正行_一、有_ニ五正行・六一心・六專修_一

五正行者、

一_ニ一心專誦_一

二_ニ一心專觀察_一

三_ニ一心專禮仏_一

四_ニ一心專稱仏名_一

五_ニ一心專讚嘆供養_{ナリ}

(真聖全二・四七一頁)

次に行について信を立つとは、しかるに行に二種あり。一には正行、二には雜行なり。」

正行について、五正行・六一心・六專修あり。

五正行とは、

一に一心に專誦、二に一心に專觀察、三に一心に專禮仏、四に一心に專稱名、

五に一心に專讚嘆供養なり。

(聖典四四五〜四四六頁)

—

前回から就行立信釈に入ったわけですが、そのときに申し上げましたように、この就行立信釈というものを、法然上人は「二行章」におい

て、雑行を捨てて正行に帰すると。「捨雑帰正」というですね、正行に対して雑行という、正雑の決判をされるわけであります。ところが親鸞聖人の場合は、むしろその雑行を捨てるといふのでなしに、より深く雑行というものを検討していかれるわけであります。そこにおのずから法然上人の就行立信積に対する姿勢と、親鸞聖人の就行立信積というものとの違いが出てまいります。それはここに「五正行・六一心・六専修」といふふうにあげられる中に、五正行について一つ一つ「一心専」といふ言葉がつけられるわけですね。

法然上人の場合は正行に対して雑行という場合は、往生経の行に依りて行ずるものを正行と名づけ、往生経に依らざる場合は雑行であると。ですから、五正行といひましても、読誦正行、それから觀察正行、礼拝正行、称名正行、讚歎供養正行といふふうに表示されますが、親鸞聖人の場合は、むしろ一心専念です。「一心専」といふ言葉ですね。一心に専らという、専念のほうにウエイトがかけられるわけです。

こういうとらえ方の違いが出てくるのは、やはりもともと善導大師自身に、法然上人のように雑行を捨てるといふ、雑行を捨てて正行を明らかにするといふのではなくて、むしろその雑行というものをいかに正行に転じていくか。いかにして「一心専念」といふことを成り立たしめるかといふことが基本的な課題としてあったと思うわけです。ただ法然上人の場合には、ご承知のように、既成仏教教団からの批判といふものが、時代的な背景としてありますから、そうしたさまざまな批判に対して、念仏というものが正行であるということを示すことがありますが、課題として求められているだけに、むしろ雑行を捨てて正行に帰するということを、明らかにしなければならなかったということがあるわけです。当然、そういう問題のしかたといひますか、時代社会の批判に因應するという限定の中で、法然上人がとくに雑行を捨てるといふことを強調された心も理解しなければならぬと思います。

ところが親鸞聖人の場合は、この『愚禿鈔』においては、もういっぺん、この善導大師の就行立信ということを問い返すということが課題なのであります。それはもつといえれば就行立信という言葉自体、行について信を立てるといふ言葉自体の理解のしかたが根本的に違うのでございましょう。つまり行について信を立てるといふ言葉自体が浄土門の行をあらわすものでございませうからね。

■ 行そのものが救済の意味をもつ

聖道門的に申しますと、信について行を立てるのですが、そうでなくて行について信を立てる。行によって如来のさとりを自らのものとするといふのでなくて、行そのものが救済の意味をもつ。行じて、その行によってさとりを得るといふのではない。行を見いだしたことが救いである。

一般的には一つの目標、行ずることによって涅槃というものを獲得するということですが、そうではなしに、行そのものが救いをあらわす。

簡単にいうと、仏法というものを見いだしたと。つまり自分の生活を見いだしたのが救いだ。自分の行を見いだしたということが救いであって、見いだした行を行じて救いを自分のものとするというのではない。行がそのまま救いをあらわす。だから行について信を立てるのであります。信について行を立てるといふのではない。一般的には信について行を立てるのであります……。

問題は信を立てるといふことです。信というものが救いをあらわす。信が人間を救うのであります。人間が信ずるといふのではない。人間を救うものが信であります。ですから何かを行じて、その結果としてさとりを得るといふのではない。行を見いだしたことが救いである。もつといえは仏法に出遇ったということが救いでありませう。そういう就行立信という言葉自体がすでに、『愚禿鈔』ではとくにそのことが検討されておるものだと思います。それはたとえば「信巻」に、あえて就行立信ということを抜かれておるわけですね。「人に就いて信を立つ」（聖典二一七頁）という言葉はあるのですが、それで「乃至」されて、そして就行立信という言葉はあえて省かれておるわけです。つまり省かれたということは、就人立信ということと就行立信というものが二つあるわけではない。親鸞聖人にとっては信を立てることにある人につこうと行につこうと、それは基本的には一つなのです。問題は立信だと。信を立てることにある。だからここでわざわざ『愚禿鈔』では「次に行について信を立つとは」という言葉をおかれまして、あらためて善導大師の就行立信というものを検討されていくわけですね。

それはやっぱり法然上人の「二行章」における就行立信の理解のしかたとは、ちよつと違うことを自ら意識されておるといふことでございませう。御本書のほうには就行立信という言葉は、わざわざ省いてございませう。それは行そのものが、行ずるといふことのほかに救いというものはないのですから。そういう聖人の意志をあらわして、御本書の場合は就行立信という言葉は省いておられる。『愚禿鈔』の場合は、むしろもういっぺん善導に帰るといふことがあるのでございませうね。

■ 雑行雑修の検討は化身土の問題、すなわち信仰の自己批判

それは最初に申しましたように、法然上人のように正行を明らかにするといふのでなしに、むしろ雑行を明らかにする。雑行を検討する。雑行を検討されているのは、ご承知のように「化身土巻」です。雑行雑修という『観経』『阿弥陀経』をとおして、雑行雑修という問題を検討されておるわけです。化身土の問題ですわね。つまり、それは信仰の自己批判です。信心の自己批判という意味をもつ。

信心の自己批判というものが「化身土本巻」の課題です。「末巻」になりますと、ご承知のように、外教邪偽の教誡です。外道の批判です。そのときには外道をただ批判しているわけではない。外道批判の前提となるのは自らの信仰の批判ということがある。自らの信心の自己批判をとおして、それを基盤にしてはじめて外道批判ということが出てくるわけでしょう。自己批判のない外教の批判というものは、これは批判

にならないです。批判ということは同時に、批判をとおして撰取する。外道を捨てるのではない。外道を撰取する。ですから「化身土巻」の最後の言葉は「菩薩みな撰取せん」（聖典四〇一頁）と、こういう言葉で『華嚴経』の有名な言葉がおかれています。批判しつばなしではない。批判することによって外道を撰取する。

二

ここで一つ注意しておかなくてはならないことは、これは前回にも申しましたように、親鸞聖人といえども、さまざまな自己矛盾があるのをごいいますね。たとえば外道批判とこういいますが、たとえば「化身土末巻」に『梵網経』を引きまして、天神地祇の、鬼神不拝の問題が出てきます。ところが一方では「現世利益和讃」なんかを見ますと、天神地祇という存在を認めているでしょう。一方では鬼神に向かつて礼拝せずといいますが、一方では天神地祇というものの存在を拒否はせんですわね。

■ 現世利益和讃

これはとくに「現世利益和讃」を見ますと、

阿弥陀如来化して 息災延命のためにとて

金光明の寿量品 ときおきたまえるみのりなり

（聖典四八七頁）

と。これは明らかに息災延命というものを……。ここに「金光明の寿量品」としてありますが、「寿量品」には息災延命というような問題が出てこないのです。これは『金光明経』のもつとあとの部分に出てくるのです。それをわざわざここへもってこられたのは、「寿量品」という言葉と、阿弥陀如来の「無量寿」という言葉をひっかけて、こういう具合にいわれているのです。

『金光明経』なんかを見ますと、はっきりとそこで願われておるのは、健康と除災です。災難をまぬがれる。それから延命ですね、健康と除災と延命の三つです。明らかに今日よくいわれる民族信仰だといわれてもやむをえないような救済というものがずっと展開しておるわけです。これは親鸞聖人が「金光明の寿量品」を引いて、自分で作ったご和讃ですね。それでここが息災延命でしょう。それからその次に出てくるのが、

山家の伝教大師は 国土人民をあわれみて

七難消滅の誦文には 南無阿弥陀仏をとなうべし

(聖典四八七頁)

といつてある。七難消滅ですね。それから第五和讃にいたりすると、

南無阿弥陀仏をとなうれば 梵王帝釈帰敬す

諸天善神ことごとく よるひるつねにまもるなり

(同 頁)

と天神を認めている。それから第七首の和讃になりますと、「堅牢地祇は尊敬す」と。天神と地祇という言葉が出てくるでしょう。これは、私たちは天神というと、天神さんの天神というふうに思いますけどね、そうではなくて、天神というのは「天つ神」です。つまり、明らかに天皇を指した言葉です。天照大神というのは天つ神のことです。それから地祇というのは地の神ですけどね、これは地の神というと、何か土の中に生きている神さまのように思いますけど、そうやない。地の神というのは、これははっきり地方の領主のことをいつているのです。地方の権力者です。

古代の天皇制国家が生まれてくるときに天皇を、たとえば神武天皇とか、そういう天皇家をあらわすときに天つ神（天神）といい、それからたとえば大和における地方の豪族であった三輪天神、三輪の神ですね、あんなのを地神というのです。地神というのは地方の権力者のことをいつているわけでしょう。そうすると天神とか地祇という言葉がもつておる内容というのは、まったく親鸞の基本的な思想とは違うではないかと、こういうふうにもなるわけですね。「現世利益和讃」を読む限りにおいては。

■ 理想と現実との矛盾

一方では、そういう鬼神を礼拝せずというような姿勢をもちながら、一方では天神も地祇も認めておる。そういう矛盾した思想というものがある。これは当然批判されてもやむをえないものをもつておる。つまり、それは教学としての姿勢と、それから現実問題とのズレですね。思想と現実との矛盾です。親鸞聖人自身にもそうした思想と現実とのズレがあるのです。これはよく心得ておかなければならないことです。ところが、それを盾にとつて親鸞を批判するということがある。おかしいではないかと。親鸞においても、思想と現実とのズレというものも克服できないのかと批判する。こういうことが、僕はこれから大事なことだと思つてですね。だけどそういう思想と現実とのズレというものを、そういうことを取り上げて批判するということが、自分が僕はやつぱり問題だと思つて、今度は逆に。

■ 天皇制の問題

それはたとえば天皇制、もう一つの言葉でいえば親鸞は「主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ」（聖典三九八頁）というよう

なことをいつている。それはある意味では天皇制を批判しておるわね。ところが一方では「朝家の御ため国民のために、念仏をもうしあわせたまいそうらわば、めでとうそうろうべし」（聖典五六九頁）というようなこともいつておる。これも矛盾しているでないかと。それで親鸞は思想的にそれを徹底しておらないでないかということになってくるわけです。まさにその通りなのです。思想と現実というものを混乱しておらないわね。われわれがそれを批判する場合には、思想と現実を混乱しているのです、批判するほうが。

現実というものは、なんぼ目をつぶってみても現実が現実です。なんぼ批判しても現実が現実で、事実でしょう。天皇制はだめだといつても、だめだと言いながら、そのだめな天皇制の中で生きている事実がある。思想的にはなんぼでも否定できるが、現実が否定できない。だめだといつて、けつとばしてね、そしてわしはそんなところで生きると言うのだったら、現実から逃げていかならん。思想的にどれだけ批判できても、生きておる事実は否定できないのです。それならほつとけるかという、ほつとくわけにはいけないわね。だからそうした思想と現実のズレというものをどう超えるかということがあるのです。

■ 理想と現実の間に身を置く

だから親鸞のそうした思想と現実というものを客観的に、傍観的にながめて批判しようとすれば、いくらでも批判できるのです。だけど親鸞はむしろ逆にそうした思想と現実との間にどう身を置いたかということが問題なのです。つまり、外道、外教邪偽の教誡と、こういうでしょう。外教邪偽の批判と。時代思想の批判というものは、それは自らの信仰批判を基盤においたということが大事なのです。自らの信心の批判というものを基礎にしているということを忘れたら、それはたんなる文化思想としての親鸞の批判でしかない。宗教批判にならない。だから矛盾でないかということにしかならない。まさに矛盾です。しかしその矛盾を生きたということがなければ、宗教人とはいえないのですか。宗教とはいえない。そうした思想と現実との間に身をおくということがなければ、宗教とはいえないのですかね。たんなる文化批判に終わる。

■ 朝家を目覚めさせよ

だから譬えていうと、いま言いましたように、朝家の御ために念仏申すべしというような、そういう言葉が出てくるのは、ただ「朝家」というものを無批判的に認めたわけではないでしょう。朝家の御ために念仏すべしということは、朝家を目覚めさせよということです。朝家をおいとけというのではない。朝家を目覚めさせよと。つまり天皇家というものを、そういう権力構造を無批判に肯定したわけではないんだ。それを目覚めさせねばいけないということがあるわね。

念仏申すべしという、その一言の中に込められておる意味をみなければね……。それはたんに認めたというのではない。むしろ朝家を目覚めさせるといことが、親鸞には見通されているわけですわね。だからこそ、雑行というようなものへの、これほどまでに執念深い検討がなされるわけです。雑行というものを検討することによって、正行というものがいよいよ明らかにされてくるわけです。そういう構造が基本にあるわけですね。だから親鸞聖人は、これはまあ『愚禿鈔』だけでなしに、「化身土巻」を見ていただきますと、この雑行雑修の問題が『観経』『阿弥陀経』をとおして検討されておることにすぐ気づくわけです。聖典の三四二頁を見ていただきますと、そこに出ております。

「『雑』の言において、万行を撰入す。」と。万行をつつみこむといっておるわけです。雑という言葉がですね、切り捨てるのでなしに、むしろ逆に万行をつつむのだという意思表示でしょう。

それから「五正行に対して、五種の雑行あり」と、こういつているけれども、じつはその「五種の雑行」というのは、

「雑」の言は、人天・菩薩等の解行雑せるがゆえに「雑」と曰えり。本より往生の因種にあらず、回心回向の善なり、かるがゆえに「浄土の雑行」と曰うなり。
(聖典三四二頁)

と。そこに、「雑」の言は、人天・菩薩等の解行雑せるがゆえに「雑」と曰えり。本より往生の因種にあらず、回心回向の善なり」と、こういつておって、「かるがゆえに「浄土の雑行」と曰うなり」と。「五種の雑行」とこういいながら、その五種の雑行を「浄土の雑行」だとおさえるわけです。

■ 親鸞は正雑でなく専雑でとらえなおす

そして、その後のほうにまいりますと、「専修あり、雑修あり」と、こういう問題が出てくるでしょう。つまり一心専念の問題ですね。だから正雑という、正雑の二行というとらえ方に対して、これは法然上人の正雑の判釈ですが、それに対して専雑の概念をもってくるわけです。正雑という概念でなく、専雑という範疇概念を選んできた。これはもう明らかに源信僧都の専雑です。

源信僧都の場合の専雑というのは、ご承知のように、これは行について専雑を判釈するわけですが、親鸞の場合は、源信の行についての専雑の概念を信についての専雑の概念におきかえる。一心専念というね。専修専念。とにかく専雑という範疇概念をもちこんでくるのは、やはり源信僧都の教学というものがベースにおかれておるわけです。そういう専雑の概念までもつてきて、正雑の行をもういっぺん善導に返してみようというわけです。

■ 心境相応

つまり正雑と私たちは一般にいつとりませんが、正行とか雑行とかという言葉の意味のもとにあるのは何かということですね。それは、もういつペンもとに返してみたのです。そうすると正雑という言葉自体が、善導大師でしょう。善導大師が正雑というような概念をもって五種の正行を立ててくるもとにあるのは、やっぱりこれは『観経』です。もともと正雑という言葉が出てくるのは『観経疏』ですね。

これは皆さん方もご承知のように、善導大師の行の概念というのは基本にあるのは観行でしょう。つまり『観無量寿経』における観の行です。だから観行、定散二善の観行です。定善観・散善観といいますが、それは定善の観行であり、散善の観行でしょう。これはまあ、どこでもいいのですが、たとえば聖典一〇〇頁を開いて見てください。『観経』の中に一一の観を説いて、その最後に、「この観を作すをば名づけて正観とす、もし他観するをば名づけて邪観とす。」という言葉が出てくるでしょう。これはまあ、一一の観についているのです。「名為正観 若他観者 名為邪観」と『観経』に出てくるでしょう。つまり、ふつうは正雑というのは、これは正雑対というのはありえないのです。一般にあるのは正邪でしょう。邪正対ということはある。邪と正との対比です。それから雑の場合は純雑でしょう。純に対して雑ということがある。しかし正と雑というのは直接には対は成り立たないのです。それを法然上人の場合は、正雑というものはつきりと正雑の対比をしちゃうのですが、そこらに無理がある。

ほんとうは正雑対ということはありえない。あるとすれば純に対して雑です。正に対しては邪です。だから正行と雑行というのは直接に對比するわけにはいけないのです。だから少なくとも正雑という言葉のもとにあるのは、善導大師の『観経疏』における邪正対ですね。正観と邪観という。正観と邪観という対比を背景においてはじめて正雑対というものが考えられなきやいかん。正雑というのは対比的にとらえるわけにはいけないものです、本質は。

三

これはたとえば善導大師の『観経疏』、「定善義」の日想観の釈の中に出てくるのですが、「已下の諸観の邪正得失」（真聖全一・五〇二頁）とありますでしょう。邪正の得失です。邪観と正観の得失です。

一に此れに同じなり。日を観ずるに日を見るは、心境相応す。名づけて正観と為す。日を観ずるに日を見ずして、乃ち余の雑境等を見るは、心境相応せず。故に邪と名づくなり。

（真聖全一・五〇二）

(頁)

と、こうあるでしょう。

つまりここに正観というのは、心境相応する場合に正観という。心境相応せずして諸々の雑境を見る場合、雑という言葉がここに出てきますが、「心境相応せず。故に邪と名づく」(同頁)と、こうあるわけです。正邪という、これは日想観ですから太陽の沈むのを見て心境相応すると。太陽が沈むのを見て、日を観ずるに日を見ると。なんて言いますかね、太陽というものが沈むのを見るのが…、太陽を見ているということが正観ではない。その太陽を見る心を見ると。

「観日」というのは外に日を見るのです。「見日」というのは、その日を見ておる自分を見ることです。まさに沈まんとする太陽を見て、心境相応せんということは具体的には、お日さんが沈むのを見て、ああ腹減ったと、早う晩飯食わんならんと、早く帰って風呂に入らなければならぬと、そんなのを雑境を見るところです。心境相応しとらへんのです。赤提灯が楽しゆうなるといふのは、心境相応しておらないのです(笑)。

太陽の沈むのを見て、そこに「遠く極楽を標す」(真聖全一・五〇二頁)とあるでしょう。太陽の沈むのを見て自分の一日の反省をすることか、一日早う終わっていったと。そして一日終わったことに対する反省をするときに、はじめて落日を見ることができんだ。落日を見て赤提灯を思い出すようでは、太陽を見たことにならない。日想観というわけにはいけない。こういうことをいつているわけです。だから心境相応するということが正観です。

心境というのは「心」と、それから「境」です。これは文字どおりお日さまを見る。心に見るのが見です。それから対象。つまり「境」ですね、境として見るのが観です。観日と見日です。太陽を見ているけれども、お日さんを見ておらないということがある。日を観るけれども見日しとらん。観日はあるけれども、見日はないと。ただ、ものを見ているけれども、見ているだけでは見たことにならない。定善観というのは全部それに習うものだと書いてありますが、たとえば私たちは仏さまを見るでしょう。仏さまを見ておつても、仏さまを見ているだけなら仏を見たことにならない。これが大事なことでしよう。

■ 礼拝正行

この次に出ておる礼拝というのは、阿弥陀仏を礼拝するという正行(礼拝正行)、阿弥陀仏を礼拝する。阿弥陀仏を見ることが、ただ仏さまを見ておるといふことだけではないんだ。阿弥陀仏だけは、たとえば「正信偈」に、「法蔵菩薩因位時」といきなり出てまいります。

法蔵菩薩、法蔵を見るというのでしよう。阿弥陀仏に法蔵を見よと。阿弥陀仏を見ているだけなら普通の仏、諸仏を見ているのと変わらない。ただどその因位を見よと。因位を見るときにはじめて見仏といえる。

■ 観仏と見仏

『観経』の中に観仏と見仏とありますね。観仏というのは諸仏を見るだけなのでしよう。見仏というのは阿弥陀仏を見るんだ。それはもつとと言うと、つまり阿弥陀仏というのは阿弥陀仏の本質が法蔵菩薩でしよう。因位と、こういいますが。だから『観経』に「仏心を見る。仏心というは大慈悲これなり」（聖典一〇六頁）と。仏心とは大慈悲である。大慈悲をあらわしたのが本願です。本願の体は一切衆生の苦悩でしよう。一切衆生の苦悩を自らの願の本体としたのが阿弥陀仏でしよう。ですから阿弥陀仏は永遠に悩むんだ。悩む仏だ。永遠に悩む仏である。諸仏は仏であっても悩まんわ、悟っているから。阿弥陀仏は悟った仏ではない、悩む仏です。だから違うのです。親とこういつても、親はそこらじゅうに、みな親はおるわ。お父さんお母さんはいくらでもおる。だけど我が親というのは、それは我が悩みを悩むものだから親という。一人しかいない。諸仏というような、諸々の親と違いますわね。

だから、たんに仏を見るといってない。見仏と観仏というのは『観経』の中に出てきます。それはまさに「心境相応」です。阿弥陀仏をたんに阿弥陀仏と見ているのではない。心境相応するのは正観です。邪観は心境相応せんということ。親をみても戸籍上の親だけみているのであったら、親をみたことにならないぞと、こういうわけです。それが雑境等を見るは、心境相応せざるが故にということ。雑境というのは、むしろ親鸞聖人は省略しておられますが、『観経疏』には、

此の正助二行を除きて、已外の自余の諸善は、悉く雑行と名づく。若し前の正助二行を修するは、心常に親近し、憶念断えず、名づけて無間と為すなり。若し後の雑行を行ずるは、即ち心常に間断す。

（頁）

（真聖全一・五三八）

と。心の間断ですね。日想観では心境相応せずです。しかしここでは間雑です。雑境がまじわるといいうい方です。

日想観の中に、日を観じて日を見ざるもの、つまりそれを雑境といいますが、それが「定善義」の場合は「余の雑境等を見るは、心境相応せず。故に邪と名づくなり。」と。邪というのが雑という言葉の基本におかれておるのです。こういうことがあって正雑二行ということがいわれてくるわけです。

■ 問題を背負って立てるといいうことが就行立信

だから就行立信と、行について信を立てるといふ言葉。なんかこの、ほんとうに人間が救われるというのは、困った人間の課題を解決して救われるというのでない。むしろその問題を背負って立つことができる。背負って行ずることができるといふことですね。人間というのは一つの問題が解決すれば、すぐまた次の問題が出てくるものです。ですから勝手に解決するといふのでなしに、どんな問題が出てきても、その問題を背負うことができる。そういうのがほんとうの解決だろうと思えますね。そういう解決を考えたときに就行立信といふのでしよう。

つまり仏法を聞いて、それが私たちの人生生活の中で、あらゆる問題を一つ一つ解決していくというものではなくて、むしろそういう問題を背負って立ち上がる。そういう問題を背負って立てるといふことが救いなのでしょう。そういう問題を背負って歩めるんだと。問題をなくするといふことではない。そういうところに就行立信、行について信を立てるといふことがある。行を見いだしたといふことが救いだということ。だから正行とか雑行とかということの判釈よりも、むしろ一心専念といふことが成り立つかどうかといふことです。一心専念が成り立つかどうか。そういうものを親鸞聖人は専雑といふ言葉の概念で判釈しようとしているわけです。

四

■ 親鸞聖人の正雑の判釈の基本構造

これは少し面倒ですが、基本的に親鸞聖人がこの正行・雑行といふことを判釈される構造だけ知っておいてください。「化身土巻」（聖典三四二頁）に説かれていますわね。まあ法然上人の場合は、善導大師の読誦正行と、それから観察正行、礼拝正行、それから称名正行、讚歎供養正行、これが五正行ですね。五種正行です。それを業に分けますと正助二業です。法然上人の場合は読誦正行に対して読誦雑行です。観察正行に対しては観察雑行、それから礼拝正行に対しては礼拝雑行、称名正行に対しては称名雑行、供養正行に対しては供養雑行。これは往生経の行によって読誦される場合は正行です。往生経以外の經典によれば雑行です。こういうことになるわけです。礼拝も称名も供養もそれにならって、阿弥陀仏を礼拝するのは正行だけれども、他のさまざま往生経によらない仏を礼拝する場合には礼拝雑行だと、こういうわけです。だから正行に対して雑行を立てたわけです。これは善導ではなくて法然上人の仕事です。で、正行と雑行を明確に選択する、選ぶわけですね。

■ 浄土の雑行

善導・法然はその正助の二業、正助の二業というのは、この五種の正行の中に称名を正定業と名づけ、後の四種の正行は助業だと、こう見るわけです。称名をもって正定業と名づくこと。「是名正定之業」（聖典四四六頁）です。そして後の四種は助業だと。称名正業を成り立たせるための行だと、こういうわけです。ところが親鸞聖人は五種の雑行を、ご承知のように「浄土の雑行」（聖典三四二頁）といったのです。たんなる雑行でなしに浄土の雑行だと、こう見たわけです。そして正助の二業をさらに専修と雑修に分ける。ここではじめて専修という言葉が出てくる。

そして専修をさらに二つに分けて、**「仏名を称す」**（聖典三四二頁）。まさに称名ですね。それから五専です。五専という場合は専礼、専読、専観、専名、専讃嘆ですが、五つの専修ですね。そして雑修のほうを、雑修は簡単に言いますと、「助正兼行」ですね。助業も正業も兼行です、兼ねて行ずる。そういうのを雑修というわけです。お念仏もするが、お経も読む。浄土を觀察思想したり、仏さまを礼拝したり、あるいは供養したりする。そんなことをいっしょくたにやっている、それを雑修、「助正兼行」と、こういうのです。そしてその雑修をさらに二つに分けて専心と雑心に分けます。そして、その専心をさらに二つに分けて、定の専心と散の専心に分けます。定・散二つに専心に分けます。そして雑心は定散心が雑わる。定散心の雑心であります。これが正助二業の内容ですね。いささか面倒であります。そして「浄土の雑行」のほうは専行と専心とに分けます。専行というのは専修一善です。専心とは専回向です。それから雑行と雑心です、こうなるわけです。雑行というのは諸善兼行です。それから雑心というのは定散心雑わる。定散の心が雑わる。こういう判釈が「化身土巻」の基本的な理解のかたです。

こういうふうによく正雑の二行については、五正行のほうは専修・雑修、そして浄土の雑行のほうは専行・専心、雑行・雑心というような判釈、細かい分類をあえてしまして、そしてさらにそれを正助二業を専修と専心とですね。専修・専心というかたちですね。それから専修・雑心です。専修にして専心なるものと、専修にして雑心なるものと、さらに雑修にして雑心なるものがある。五正行の中をこういうふう整理するわけです。

専修にして専心なるものと、専修にして雑心なるものと、雑修にして雑心なるものと、これを親鸞聖人は「経家に拠」（聖典三四三頁）と

いつている。釈家でも論家でもない、経家に拠る。これが大事なことでございましょうね。それからこちらの浄土の雑行の場合は、専行にして雑心なるものと、それから雑行にして専心なるものと、そして雑行にして雑心なるものと、これも三つに分けます。つまりそういう分類をおして明らかにしようとするのは、まさに専行にして雑心なるもの、雑行にして専心なるもの

の、雑行にして雑心なるもの、これが経家に拠るに辺地懈慢土である。「辺地・胎宮・懈慢界の業因」（同頁）だと、こういうことを明らかにしようとするわけです。

■ 正雑の概念を専雑の概念に置き換える

いま、私が一応整理して皆さま方にご説明申し上げましたのは、「化身土巻」における雑行というものの内容であります。雑行を親鸞聖人の検討をおして見る場合に、こういうかたちになります。つまり全部を、専修専心・専修雑心・雑修雑心、それから専行雑心・雑行専心・雑行雑心というように専雑の概念に置き換えてしまうわけです。正雑の概念を専雑の概念に置き換えてしまうわけです。だからなかなか面倒なことを言っているようですが、結果として問題にしているのは「一心専念」ということです。正か雑かというのでなしに、専か雑かという問題です。専らに専らなることが成り立つかどうかということが基本にあるわけです。だから人間が何かをするというのでない。人間をして専念ならしめるものはいったい何かということですよ。

■ 人間の生活の全体を浄土の行としていく

だから五正行について、この『愚禿鈔』の場合でも、最初に申しましたように、読誦正行とか、観察正行とかという言葉を使わずに、むしろ一心専読誦・一心専観察・一心専礼仏、つまり一心専というものが成り立つ行を明らかにしようとしたことでもあります。しかし人間が一心に専らになるということはありえないのでしよう。むしろ人間をして専らならしめるもの、それが五正行というものを善導大師が明らかにしようとした意図だということを示されるわけです。

五

この一心専という言葉で示そうとされておるのは、人間の生活の中に浄土の行というものが明らかになるのではなくて、むしろその人間の生活の全体を浄土の行としていくこと。人間の生活の中に浄土の行を行ずるというのでない、むしろ人間の生活の全体を浄土の行とならしめていくような行こそ、正行を明らかにしようとしたことの意図なんだということでもありますね。それはここだけ見ていただいてもわかりませんが、就行立信積の最後の言葉に、

一心専念弥陀名号、行住坐臥、不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業。順彼仏願故。

（真聖全一・五三八頁）

■ 順彼仏願故

「一心に弥陀の名号を専念して、行住坐臥、時節の久近を問わず、念念に捨てざるをば、これを「正定の業」と名づく」（聖典二一七頁）という有名な言葉があります。そしてそれがなぜ正定の業であるかということを一語で決着つけた言葉が「順彼仏願故」という言葉ですね。「彼の仏願に順ずるがゆえに」と。一番大事なのはこの仏願に順ずるといふ言葉です。この言葉一つのために法然上人は二十年間苦勞したと言つてもいい。仏願に順ずるといふことですね。仏願に順ずるといふことが一心専念といふことを成り立たしめるんだ。一心専念に名号を称えることによつて仏願に随順するのではない、むしろ逆なのでしょう。仏願に随順することを得て、はじめて一心専念といふことが成り立つ。これは、仏願に順ずるといふけど、仏願といふようなものは私たち自身の願心とかわらないのです。願心といふようなものは、阿弥陀においても凡夫においても平等なのでしょう。願心においては一つだ。仏と私たちは違うけれども、願心は平等です。だから願海平等という。「願海平等なるがゆえに発心等し、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」（聖典二四二頁）と。仏といふのは願心を成就したものでしょう。その願心に生きてるのがわれわれです。願心においては凡夫も如来も変わらない。願心だけが変わらない。なぜなら、その願心を成就したのが阿弥陀仏だからです。因位においては等しいのです。私の願心を生きたものを阿弥陀仏といふのです。私の願心と関係ないところでさつても、そんなものは阿弥陀仏とはいえない。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」（聖典六四〇頁）です。親鸞の悩みを悩みぬいたのが阿弥陀だと、こういうわけです。悩みぬいて、しかも悩んだのです。だから「本願のかたじけなさよ」（同頁）といふことがいえるのであつてね。

■ 行そのものが救い

だからこの「彼の仏願に順ずる」といふ言い方です。彼の仏願に順ずるがゆえに一心専念といふことが成り立つんだ。一心専念といふことにおいて、この一心専念の念の内容は読誦であり、觀察であり、礼拝であり、称名であり、讃嘆でございます。だから一心専読誦であり、一心専觀察であり、一心専礼仏と。正行といふけれども、正行の内容は念です。少なくともここで私たちが注意しなければならないのは、親鸞は法然のように正行・雜行といふ判釈ではなくて、むしろ雜行を檢討することによつて、かえつて專雜といふ概念をもつてきた意味ですね。それはいかにして一心専念を成り立たしめるかといふことですね。そういうことが、さらに言えば、人間は何かを行ふることによつて、その行を媒介として救われるといふのでない。行そのものが救いだといふことを明らかにしようとしたのです。行そのものが信なんだ。それが就行立信でしょう。これはふつうならば、聖道門からいえば、就行立信でなしに「就信立行」でしょう。信について行を立てる。そうではな

い。行について信を立てるといふ、その言葉そのものの検討において、法然と親鸞の違いが、すでにそこに出てくるわけです。今日はこれくらいにしてください。

まあ、これはほんとうは五正行。読誦とか礼拝ということですわね。あるいは観察というようなことをもつと私たちは検討してみないけません。礼拝とかね。読誦。お経をあげるとか。五正行のほかに宗教的行はないのでしょうか。読誦・観察・礼拝・称名・讚嘆供養でしょう。このほかに宗教的行というのはないのです。けれども、私たちはここでいわれておる五正行というものを検討したことがあるかどうか。読誦というけど、お経をあげるといふことはどういう意味なのかということですね。それはお布施をもらうためにあげているのなら、あげたことにならない。正行にならないがね。それは邪行です。そうでしょう。だけどそれを否定するわけにはいけない。読誦というようなことは。

ここで、五正行といわれておるけれども、五種あげられておる一つ一つの行の思想的 content というようなものをやっぱり検討してみんないでしょう。検討してみると、正雑といったり専雑といったりしておることの内容がもう少しはつきりしてくるのだらうと思います。ただお経をあげたり、礼拝したりしているということだけではないのでしょうか。正行といわれている限りはね。それがあんまり正行になつておらないとこに問題があるのです。

こないだ僕は熊本の真宗寺に行ってきたのです。それで僕は感心したことがあるがね。お朝事もお夕事も仏青の人がやるんだ。それで調声をやるのです。六人うしろにおつてね。六首引きだから。やつぱり同朋奉讃とは違う。えらいうまいわ。僕らよりよっぽど上手だ。うまいものやねと感心しておつたら、住職いわく、同朋奉讃をやつておつてもだめやというんだ。たとえ三洵でもきちんとやりだしてから、仏青の人たちの姿勢が違つてきたと言ふのです。

■ 誦するということ

誦という言葉の意味ですわ。読むのではない、誦です。誦する。読誦の誦です。なんか僕たちはお経というようなものの意味を考えようとするのですわ。意味を考えようとすると、まずあかんのです。そうでしょう。大人になつてからいくらお経をおぼえようと思つてもあかんのです。おぼわらん。子どもはすぐおぼえるでしょう。スートと入る。意味を考えだしたら、もうあかんのです。おぼわらん。これは、読むからです。誦するという姿勢がない。意味というものは読んでから出てくるものです。意味がわかつて読めるものではありませんわ。誦ということとは、如来の言葉を自分の言葉にしちやうんでしょう。

質疑

問い 「信巻」には「就人立信」をおかれ、「乃至」されて、「就行立信」は「化身土巻」におかれていますね。

藤元 はい。「信巻」と「化身土巻」というのは、もともと別のものではないのでしょうか。ほんとうなら「就行立信」というのは「信巻」におかなければならないものでしょう。逆です。信を立てるのだから。

だから問題は、信を立てることが課題なのでしょう。化身土はある意味からいうと信が立たんです。行に惑っているのだから。そうでしょう。行に迷うのです。行に迷わんのを信というのではないかね。

結局、信というけれども、基本的には自信がもてるかどうかということと違うかね。自分の人生に自信がもてるかどうか。お釈迦さまが生まれになったときに、七歩歩いて「天上天下唯我独尊」と言うたでしょう。あれがお釈迦さまがこの世に生まれたときの課題なのでしょう。天上天下に我独り尊しと。そういう自信ではないかね。念仏者は自分の人生に自信をもつものです。その自信がもてるのや。

(一九八一年十一月二十四日)

第二十四講

第二十四講

次就^ニ行立^レ信者、然行有^ニ二種^一

一者^ニ正行^一 二者^ニ雜行^一

就^テ正行^ニ、有^ニ五正行^一・六一心^一・六專修^一

五正行者^ハ

一^ニ一心專誦^一

二^ニ一心專觀察^一

三^ニ一心專禮仏^一

四^ニ一心專稱仏名^一

五^ニ一心專讚嘆供養^{ナリ}

次に行について信を立つとは、しかるに行に二種あり。

一には正行、二には雜行なり。

正行について、五正行・六一心・六專修あり。

五正行とは、

一に一心に專誦、

二に一心に專觀察、

三に一心に專禮仏、

四に一心に專稱名、

五に一心に專讚嘆供養なり。

(真聖全二・四七一頁)

(聖典四四五〜四四六頁)

前回は「就行立信」、行について信を立てるということについてお話ししました。まあこれは言うまでもなく、「就人立信」に続いて出てくるのでございますが、人について信を立てるということと、行について信を立てるという、これはまあ、とくに行について信を立てるという言い方に非常に魅力を感じますね。本来、親鸞聖人の『教行信証』というもの、あれも行信次第と、こういうふうには昔から言われますですね。行信の次第であると。「行巻」では、行信という表現になっていて、「信巻」になると信行というふうにはひっくり返っているのですが、表題は行信の次第ですね。行という概念が親鸞聖人の場合は、如来回向の行というふうには示されるのであります。けれども、そういう行信の次第ということを発想されるもときには善導大師の就行立信、行について信を立てるということがあります。

考えてみますと、信について行を立てるというのは、割合わかりやすいのですが、だけでも行について信を立てるという表現のしかたは、やはり浄土の教えというようなものに一貫して流れておる性格を端的にあらわす言葉だと思えますね。何か私たちでも、いろんな問題が起こりますと、いつも何かやっておらないと、何か行動しないと気がすまんですね。同和問題でも、同和問題というのをやるかと、すぐ考える。何をやるのかと。何かをやっておらなかったら実行していかないようにすぐ考えるわけです。同炎の会というものがあるけれども、いったい何をしているんだと、こういうわけです。すると何か政治的に動かんと行動していかないように見てしまいますね。また何か動いておらないと意味がないように思いますわ。

だけでも逆ではないでしょうかね。何かをやるといえるのは、やることを媒介にしてほんとうの問題を明らかにする。何かをやることによつて、やろうとしていることのほんとうの問題を明らかにする。そういうものではないですかね。何かを行動すれば、行動したことに意味があるのでなくて、行動するということによつて求めていくものという意味を明らかにする。つまり、そういうことをあらわしているのが行について信を立てるといふことでもあります。思想の構造としては、そういうことではないですかね。行動に訴える、行動することによつて自己満足しても、それは何の意味もないでしょう。行動することによつて得ようとしているものは、むしろ逆にやること、行動すること、思想的な満足を得ようとする。ですから、何かを行ずるといふのは、行ずることによつて信を求めているのであって、行ずることにおいて信が成り立つかどうか

■ 行信の次第

うか。行ずることによつて信を求めている。行ずること自身に、本来は行じたらそれでいいというようなものではないのでしょうか。行動の意味というものは、行ずるということにおいて信を立てる、立信ということが行動の本来の意味ではないのでしょうかね。

そういうことを考えますと、就行立信ということに、とくに善導大師が五種の正行と、ここで五正行といつてありますが、種の字を親鸞は抜くのです。法然上人の場合は、この五種の正行に対して五種の雑行を展開されますから。だけでも『愚禿鈔』のこのところでも問題になりますのは、「五正行・六一心・六専修」という言葉が出ておりますので、法然上人は五正行の一番最後の讃嘆供養を二つに分けて開合の意だと。二つに分けますと五つが六つになりますから、それでここで六一心・六専修というのは、開いた場合の六の数だというふうに理解される場合もあります。けれども、どうもそうでない。親鸞聖人がここで、五正行・六一心といわれるのは、善導大師の就行立信の文をそのまま素直に読まれているものだろうと思います。ところで、善導大師があげた五正行は、一には説誦、二には観察、三には礼拝、四には称名、五には讃嘆供養であります。

■ 五正行と五念門

ここですぐ私たちが気づくことは、五正行とこういうけれども、五正行に対してもう一つ、『浄土論』の中に出てきます五念門の行があります。天親菩薩が提起した五念門です。いわゆる礼拝・讃嘆・作願・観察・回向であります。礼拝が第一の門です。それから讃嘆、それから作願、それから観察、それから回向とこういうぐあいになっている。この次第は、礼拝と讃嘆と作願は身口意の三業ですわね。身と口と意です。だから一般に三念門と呼んでおりますね。それから観察です、観察智です。回向というのが実践であります。

■ 五念門は因、成就したのが五功德門

ですから五念門の次第は、この五念門を成就しますと五種功德門、『浄土論』の一番最後に五種の功德。礼拝すれば礼拝した功德がある。功德とというのが、礼拝することによって礼拝した功德があるということが大事なのでしよう。まあ最初からあまり面倒なことは言いませんが、五種功德門といわれています、五功德門と。功德があるのが宗教でしょう。功德というのが『浄土論』の特徴です。つまり事を成就する、その成就が利益になる。功德・利益と一般にいっているが、功德という表現が大事なのでしようね。たんに利益ではない。ですから五念門は因です。その五念門が成就したのが五功德門です。だから五功德門というものをみますと、如来の家に譬えられますね。近門・大会衆門・宅門・屋門、それから園林遊戯地門と、こういうふうにあるでしょう。これは如来の家をもって浄土の重層的な性格をあらわしているわけです。近門・大会衆門・宅門・屋門とあって、園林遊戯地門は外へ出ちゃうんです。回向門になりますと庭へ出るわけでしょう。これはおもしろい

ね。浄土は世界としては二重構造をもっている。蓮華藏世界に入りますと、今度行くところは出るところしかない。出るところ、つまり入出でしょう。浄土に入るといふことと、浄土を出るといふことが往生の意味ですわ。浄土に入ることだけなら阿弥陀の浄土の意味はないわけでしょう。他の浄土は知らないですよ。弥勒の浄土なんかは、それは入るだけで出るところがないかもわかりませんが、阿弥陀の浄土は入るだけでない、出るといふことも浄土です。

■ 往相・現相が浄土の基本的な構造

つまり往相回向・還相回向というのは、こういう構造をもっているわけだ。往相・還相というのが浄土の基本的な構造ですから。入というのは、入の四門、これは入るのであります。回向門は出るので。入らんとって出るといふことではないのです。やっぱり家に入らないと、家から出ていくといふことはありません。仏法に入つて仏法を出る。つまり、出ることによつてある意味では、より深く仏法に入るので。つまり浄土に入つて浄土から出てみれば、入るときは限界があるけれども出るときは限界がないのでしよう。出てみれば無限なのでしよう。つまり、それは娑婆が浄土になるといふことでしよう、出るといふことは。しかし娑婆即寂光土とはいわないのです。娑婆が浄土になるためには、浄土に入らねばあかんのです。だから「漸次」（聖典一四四頁）という言葉を使つていますわ。浄土に入つて、そして浄土を出てみれば出たところは穢土ではなくて、あにはからんや、穢土が浄土の世界の意味に転ずるのでしよう。

「漸次に五種の功德を成就す」（聖典一四四頁）と。順序があるので。漸次という言葉は、仏教では依るといふ。帰依の依です。漸次といふことの意味は依るです。帰依の依です。依り処です。依り処がなければ漸次といふことは成り立たん。カリキュラムといふことは成り立たない。だいたいカリキュラムなしで、いつべんに何でもかんでもスパンとやろうなんといふのは、依り処をもつておらない証拠です。何でも一気にすぐと、それが問題なのだわ。「速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就」（聖典一四五頁）するといふ言ひ方と、漸次に功德を成就するといふ言ひ方が『浄土論』の中では平行しているのです。

だけでも、すぐにさとりを開くといふのは、それはあんまり難しいことではないのです。ほんとうに難しいのは漸次にやるということが難しいのです。漸次に成就するといふことが難しい。この頃、僕はそういうことを思うのです。自分でチョコチョコいじくりまわすからわかるのですがね、この頃えらい習字がはやってるわね。だけでもいまのいわゆる日本の書家といわれる人で、エライいい字を書くなあとと思うような人でも楷書の書ける人がほとんどないのです。カチツとした字です。

何やいうたらイヤツと、こうやって書くほうが早いけどさ、昔は一字一字、永字八法といつて、長い間、永の字を習わされて、そして字

を書きよつたのですが。この頃は誰もそんな面倒くさいことはしない。クシャーという字を書く。だけでも、そのほうが簡単やけども、それならほんとうの楷書を書けるかという書ける人が少ないわ。いまの有名な日本の書家でも、楷書の書ける人はほとんどないといつてもいいぐらいだといわれますよ、ほんとうに。

ですから漸次に歩むということが、それが難しいのでしょうか。一つ一つ積み重ねていくということが難しいのでしょうか。まあそれは余談ですが、ですから五念門という場合は、こういう構造を見てもわかりますように重層的なのです。礼拝・讃嘆・作願・観察・回向と、まさしくこれが宗教的精神を成就していくためのカリキュラムみたいなものでしょう。だから一心五念といつても、一心を五念に開いたというけれども、それは一概にどないでも並べたてたというものではない。やっぱりそこに重層的な構造を明らかにしている。仏法を主体化していく歩みをあらわしたのです。やっぱり重層的な構造をもっているのです。それは見ればわかる。

二

一番最初はまず礼拝から始まるのです。宗教は礼拝から始まるんだと、こうでしょう。そして、礼拝・讃嘆をとおして作願という、願心でしょう。浄土に往生せんと願するといふ、そういう願心を明らかにしていく。自らの心に願心を顕にする、その願心によって仏法を学ぶ。これが観察です。観察というけれども聞法といつてもいいのです。仏法を学ぶ。仏法を学ぶことによつてですね、願心をもった仏法の学びというものが社会的実践を求めていくのでしょうか。それが回向やないですか。それはわかりますわね。

だけでも、そうすると、この善導大師の五正行は何やと。五正行では礼拝は三番目に入っているのです。そうすると、でたらめに並べたのか。読誦というのは、お経を読むのでしょうか。それから観察というのは厳密には思想でしょう。思想・観察、それから憶念ですわね。思想・観察・憶念です。浄土の依正二報を思想し観察し憶念すると、こういつているのですわね。簡単にいうと、浄土の依正二報を学ぶということですね。仏の教法を聞き、仏法の理を学び、仏法の心を憶念すると、こういうわけでしょう。で、次に礼拝がくるのですわ。五念門の場合は礼拝が一番先にきていますわね。そうすると、こういう善導大師の五正行というものは、これはただでたらめに並べたのかということになるですね。よく考えてみますと、一般に宗教というものをいうときには、現実的には、読誦と観察と礼拝と称名と供養、その他にないでしょう。

■ 仏道を学ぶものの形の形態が五念門

宗教的生活というものを具体的に考えた場合には、お経の本を読むか、そのお経の本を読んで考えるか、そして仏さまを拝むか、あるいは仏さまの名前を称えるか、それから仏さまを供養するかと、こういうわけでしょう。それ以外に宗教といっても、宗教的な生活のかたちというものはありやしませんわね。どんな宗教でも、これが宗教的生活をあらわす原則みたいなものです。何も真宗だけではない。どんな宗教でもこの五つの行というものは共通のものでしょう。これがおもしろいでしょう。特別のものではないのですわ。だけども申しました、天親菩薩の『浄土論』における五念門と、それから善導大師の五正行とは、これはちよつとどう言ったらいいかね。まあ端的に言ってしまうと菩薩の行と凡夫の行との違いでしょう。菩薩といっても偉い菩薩と違いますよ。菩薩というのは仏道を学ぶものです。仏道を学ぶものの行の形態をあらわしたのが五念門です。

■ 人間の宗教生活が示されるのが五正行

それに対して仏道を学ぶというものではない、まさに凡夫です。仏道とか、外道とか、そんなものにかかわりなく、およそ人間における宗教的生活を端的にあらわせば、この五種を出でずと、こういうことがあるのでしよう。ただしこれが正行といわれるのは、いうまでもなく善導大師は雑行に対して正行といっているわけです。雑行に対して正行と。なぜ正行であるかという点、正行というゆえんは往生経によって行ずると。往生経です。往生経の行を行ずる、こういうわけです。往生経の行という表現がおもしろいすわね。聖典によって行ずるなんていわない。

往生経という場合は、善導大師が往生経といっているのは『観経』です。『観経疏』の中にあるのですから『観無量寿経』です。『観無量寿経』というのは、端的にいうと韋提希の行をいっているのです。実業の凡夫韋提希といわれた人の行です。これがおもしろいですね。実業の凡夫韋提希が往生したと。善導大師にとって韋提希というのは実業の凡夫でしょう。実業というのは、いつかお話ししたように現実主義者です。いい意味か悪い意味か知らないけれども、とにかくリアリストです。だから僕は定散二善という言葉はおもしろいと思うのです。

僕たちは何か、善導大師とか、あるいは法然とか親鸞というような大先輩をもっているんで困るのですわ。定善とか散善とかといわれると、それはあかんものやと思ってしまうてね。だけど、現実には定善と散善以外にないのです。定善と散善以外にあるようなものを考えたなら、それは考えただけの話です。実業というのは定善と散善以外にないような生活ですわ。まあいづれにせよ、往生経、観経の行、つまり定散二善の行です。定善というのは、今日の言葉でいえば哲学でしょう。散善というのは道徳です。倫理といってもいい。総じていえばヒューマニズムです。それが韋提希を実業の凡夫と呼んだ、リアリストと呼んだ内容でしょう。思想的な意味ですわね。非常に優しいのです。違うかね。

亭主を捨てるわけにもいけないし、息子を捨てるわけにもいかない。

韋提希という言葉は思惟という意味でしょう。思惟夫人ですわ。思惟というのは分別をあらわすんだけど、分別できないのを思惟というのではないかね。分別できてしまったら思惟でもなんでもありません。分別できない。どっちもとれんですわ。亭主も大事だし、息子も大事やし、困ったなあ(笑)。やさしい証拠ではないかね。だから僕は韋提希夫人という人は非常にやさしい人だったと思うんだ。つまり分別できないのは身をもった思惟ということですよ。頭で考えた行為(業)でないのです。

往生經の行を行ずるのを正行というのです。だから往生經によらざる、それ以外の經による読誦・觀察・礼拝・称名・供養というのを雜行と、こういうわけです。『觀經』以外の經典によつて、『觀經』以外の經典を読むのなら、それは正行の中の読誦ではない、読誦正行とはいわない、読誦雜行なのです。これはおもしろいですね。では、いったい読誦・觀察・礼拝・称名・供養というのを往生經によつてというけれども、その往生經による五つの行が正しいといわれるゆえんはいったい何かと、こういうときに、いわゆる法然上人の五番の相對というのが基本になるわけです。

三

五番の相對、これは法然上人の「雜行を捨てて正行に帰す」という、親鸞聖人は「雜行を棄てて本願に帰す」(聖典三九九頁)といったでしょう。法然上人は雜行を捨てて正行に帰すというのです。親鸞聖人は、あれは法然をうけたのでしよう。その五番の相對というのは、まず親疎対でしょう。それから近遠対でしょう。それから有間無間対、それから回向不回向対、それから純雜対と、こういうわけです。これはおもしろいね。法然上人の思想は、だいたい「二門章」とか、「二行章」とかというでしょう。聖淨二門を分かつといたり、あるいは雜行と正行を分かつといたり、「二行章」ですね。『選択集』自体が「二行章」ずわりといたりしますでしょう。だいたい大谷派が『選択集』をみる中心は「二行章」ずわりです。

法然上人の思想は「二行章」とか「二門章」とかという、對極の思想です。あれかこれかという、宗教的にいえば決断でしょう。宗教とい

■ 對極の思想

■ 五番相對

うものは、何らかの意味において自らの人生を決断するということです。曾我先生なんかでもそうやないかね。「信に死し願に生きよ」というようなことを言われるでしょう。あれは「信に死し」というさかしまだ救われているのですわ。まあそれはいらぬことですが。やつぱり対極の思想というものがある。それは信仰の本質です。それは一つの決断をあらわす。人生の決断のないところに信仰なんてありやせんわ。だいたい信仰というものは、そういうものでしょう。

■ 親鸞は三極の思想

ところが親鸞になると、そうはいわないのです。親鸞になると三極の思想ですね。極点が三つあるのです。三経・三願・三機・三往生というような、そうでしょう。これが親鸞聖人の教学の、三三の法門といわれるね。三極構造です。三極構造をもった思想は本来、弁証法です。

だから親鸞の思想はややこしいのです。親鸞の思想というのは、はたして信仰なのかね。いわゆる宗教的信仰といえるかどうかかわからないわ。ところが僕はまだよく読んでないからわからないが、何とかいう有名な先生がいるが、佐藤通嗣という人です。聞いたことないかね。あんまりよくわからない人ですが、この人は三極の思想構造をもっているのは日本人、つまり神道だといっているのです。惟神の道です。これももういっぺん勉強しなおしてみないとわからないが、案外、親鸞の思想も神道に近いのかもわからないね。僕は近頃そういうことを感じているのですが、まあそれは余談ですけどね。

だから法然上人のこうした対極の思想というのは、何が正しい行といえるかといえ、それが「親昵」（真聖全一・九三七頁）というところにある。親昵というのは、なじみがあるかどうか。単純ですが、おもしろいね。なじみがあるかどうかと。なじみがあるのとないのと違うのです。選挙なんかでも、そうでしょう。なじみがあったら一票くれるけれども、なかったらくれん。つまり、阿弥陀さまと私たちがなじみがあるかどうかです。

■ 唯摂念仏者の義

この親ということについて、ご承知の善導大師の三縁という概念があるでしょう。親縁・近縁・増上縁というような、あれです。これは「唯摂念仏者の義」といまして「定善義」の真身観に出てくるのですが、なんで阿弥陀さまは念仏の衆生だけを救うのかと。阿弥陀さまとは大慈大悲の阿弥陀さまだから、誰でも照らしているはずなのに、なんでただ念仏の衆生を救うのかと。唯摂念仏者です。なんで、ただ念仏の者だけを摂取するのかと。限界があるわけでしょう。誰でも救うとはいっていない。「念仏の衆生を摂取して捨てたまわず」（聖典一〇五頁）と。なんで阿弥陀さまは念仏の衆生だけを救うのかと。これを忘れたらいかんわ。ただ「念仏の衆生をみそなわし 摂取してすて

ざれば「阿弥陀となづけたてまつる」（聖典四八六頁）と、これが善導大師の阿弥陀の理解でしょう。『阿弥陀経』に出てくる「かの仏を何のゆえぞ阿弥陀と号する」（聖典一二八頁）という、あそこはちよつと違う。

善導大師は、ただ念仏の衆生を救うと。念仏しない者は救わないというんだ。分限が明確でしょう。ただ念仏の衆生を救う。その限界を明確にいうときに、なんで念仏の衆生だけを救うのかということをいうときに、三義ありと。何か話が横にだんだんいつてしまったけれども、その三義の一つが親縁、それから近縁、増上縁です。親縁・近縁・増上縁、有名な言葉です、これは。

で、その親縁というのは何かといったら、「彼此三業不相捨離」と。

衆生起行して口に常に仏を称すれば、仏即ちこれを聞きたまう。身に常に仏を礼敬すれば、仏即ちこれを見たまう。心に常に仏を念ずれば、仏即ちこれを知りたまう。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。

（真聖全一・五二二頁）

と。「彼此三業不相捨離」と。彼というのは「かれ」でしょう、仏です。此というのは私のことです。三業は身口意の三業です。それが相捨離せずと。これが親ということの内容ですわ。善導大師の念仏の性格を決定づける言葉です。仏さまの三業と私の三業とが相捨離せずと。撰取不捨というのはそのいう意味です。不捨というのは、捨てずということは、仏の三業と私の三業とが相捨離せず、相離れずです。これを曾我先生は「如来我となりて我を救いたまう」と、ああいう言葉で表現されているでしょう。それを親昵といったのです。疎は、これは疎遠という意味です。これは細かく善導大師の就行立信積を説明すればわかるのですが、親近と疎遠というのは、これは内容からいえば親疎ですが、形からいえば遠近になるわけですね。遠近というのは距離の概念です。親疎というのは心の関係でしょう。遠近というのは距離の関係です。

四

それから有間無間対、これは後で説明します。で、純雑対というところまできますと、この純は「もはら」とルビを入れていきますから専です。専という字を書くときとわかりましようけど、法然上人は雑行を捨てて正行に帰するといっているでしょう。だから捨雑帰正というのが「二行章」の最初のテーマですが、「雑行を捨てて正行に帰する、捨雑帰正ですが、その結論は何かといったら捨雑専修です。これは、「二行章」の一番最後を見ていただきますとわかりますが、雑を捨てて専修ですね、専修念仏です。ここに、正雑の概念から専雑の概念に変わって

くるのです、最終的には。で、問題は、法然上人は正行と雑行を、何が正行で何が雑行であるかというときに、一番中心の問題としたのはじつは回向不回向対です。法然上人の場合ですよ。

■ 不回向の行

不回向の行と。回向の行にあらず、不回向の行であると。ですから回向不回向ということをするときに、これは基本的な教学の構造みたいなものですから覚えといてもらえればいいのですが、回向不回向というときに引いてくるのが、いわゆる善導大師の六字釈です。南無阿弥陀仏の六字釈です。ただその六字釈の引文は、つまり六字釈を引くことのゆえんは、南無阿弥陀仏の六字を解釈するということになしに、善導大師が六字釈ということの問題にしたのは、ご承知のように願行具足ということですよ。

■ 願行具足

願行具足の念仏が良かったわけです。願と行が具足していると。願行具足ということは、理想と現実が一つだということでしょう。願行がバラバラであれば、つまり理想と現実がバラバラであれば救われたいですよ。理想と現実が一つであることを証明しようとしたのが願行具足の念仏ということの意味ですから。ですから、この念仏には十願十行ありて具足すると、こういうのです。善導大師はそれを一生懸命に証明したわけです。十願十行具足せる南無阿弥陀仏であるから、あらためて回向はいらないんだと。南無阿弥陀仏そのものが自然に往生を成就しているのだと。自然業成ということがそこに出てきます。南無阿弥陀仏が自然に往生の業を成就しているのであって、往生のためにあらためて回向は必要ないのだという、その説明のために六字釈を引いてくる。だから、法然上人の場合は、五種の正行の正行たることのゆえんを不回向の行だということを決定づけようとするわけです。

■ 問雑を問題にした親鸞

ところが親鸞聖人は、ご承知のように法然上人が回向の行を雑行とよんだのに対して、親鸞聖人の場合は雑行ということの意味は問雑ということだということです。むしろ最後の純雑対にウエイトが移ってきているわけです。つまり、「人天・菩薩等の解行雑せるがゆえに」（聖典三四二頁）、解行問雑ということが雑行の意味だと。ときには仏さまみたいになってみたり、ときには人間になってみたりですね。人の解行がまじわる、問雑するということは、法然の『選択集』の場合では五番の相対でいえば、有問無問対といわれています。

問というものは、常ならんことです。常というのは不断、「心不断にて往生す」（聖典四七九頁）といっておりますね。不断性がないといふことです。人間の行業というものは、いつも人天の解行がまじわる。ブツブツ切れるのです。永続性がないという言い方です。それを親鸞

聖人は、むしろ間雑という概念にウエイトをおくわけです。それが親鸞聖人の正雜判釈の概念の性格なのですわ。

ところが、いま法然上人の五番の相対をわざわざあげて説明したのは、じつは読誦・観察・礼拝・称名・供養というのも、ただいたずらに思いつきで並べられたのではなくて、そこには当然、実業の凡夫韋提希の行というものもの次第、秩序、順序といえますかね、そういうものが自ずから示されているとみるべきであろうと思います。

で、それは、たとえば読誦とこういいますが、読誦というのはいうまでもなく經典を読むことです。經典を読むときに、この誦という言葉は、一般には諷誦といわんらんね。諷誦というときには、「宝林宝樹微妙音 自然清和の伎楽にて」と、ご和讃があるでしょう。

宝林宝樹微妙音 自然清和の伎楽にて

哀婉雅亮すぐれたり 清浄楽を帰命せよ

(聖典四八二頁)

と、ああいう言葉があるでしょう。ああいう、諷誦というときには風の言葉です。つまり、經典というの誰かが言っている言葉でないのです。私たちはお釈迦さまが説いたと、こう思うけれどもね、お釈迦さまが説いたのではないのです。法が法を語ったのでしよう。法が釈尊という人の言葉において語られただけの話です。お釈迦さまという人間が語ったのではない。お釈迦さまが法を語ったというけれども、法は誰のものでもない、誰かが言ったというのではない、誰が言ったかわからないのです。法が語った。特定の個人が語ったのではない。そういう言葉を諷というのでしょうか。諷誦です。

ちようど風が吹いたら、一般に松風ということをいいますが、松が語るのではない、風が松に当たただけです。それなら風は風の声をもっているかといったら、風は何にも声をもったりやせん。松も声をもったりやせん。松に吹く風が松風です。それが音声です。「いつつの音声いだしつつ 宮商和して自然なり」(聖典四八二頁)とご和讃にあります。誰が語ったのでもない、法が語ったのです。そういうものでしよう。

■ 礼拝できるまで読む

つまり、それは經典を読むということは基本的には、先ほど言いましたように、五念門の場合には礼拝から始まるのです。それは、聖典を読もうが仏法を聞こうが、まず礼拝から始まる。礼拝して聖典を読む、礼拝してお経を読む。哲学書は礼拝して読む必要ないけれども、聖典は礼拝して読まんらん。だけれども五正行の場合はそうでない。読誦は礼拝できるまで読むということです。聖典というものは読誦という、誦という言葉が出ておりますように、それはほんとうに聖典が礼拝できるまで読む。礼拝は五正行の中では、読誦・観察・礼拝と三番目に出

てくるのです。聖典は礼拝ができるまで読まねばならないということです。

だいたい聖典を読むというのは、聖典を読んでおるのだけれども、聖典を礼拝するということがないでしょう。ほんとうはただかかれるまで読むということが読誦ということの意味でしょう。読誦正行というようなもの、ただ読んでおるのではない。ほんとうに聖典がただかかれるまで読まなければいけない、それが読誦です。理解したら、それで終わりというのやったら經典ではない。頭が上がらないようになるまで読むということです。時間ないけれども、ちよつと休もうや。

質疑

問 親鸞の三極構造で浄土と娑婆と、もう一極は何ですか。

藤元 報土と化土と穢土です。三願三機三往生というでしょう。往生往生というけれども、浄土に往生するという場合と、つまり真実の報土に往生するという場合と、辺地懈慢土に往生するという場合と、同じ往生でも違うでしょう。三願転入というのは、双樹林下往生と難思往生と難思議往生、それは法門からいえば、要門・真門・弘願門です。それからさらに浄土からいえば、穢土と辺地懈慢土と真実報土です。

問 無極ということがあるでしょう。

藤元 それはお経です。『大無量寿経』。だから、それは明らかに難思議往生でしょう。十八願でしょう。無極というのは、自然ということをおおうとしているのと違うのかね。自然、あるがままというようなね。

問 『大経』はやさしいということもあるが、いやらしいということもありますね(笑)。

藤元 いやらしい(笑)。こないだ僕は能登へ行つて『大経』をしゃべっていて、ふつと思いついたのだけれども、『大経』の上巻には阿難が対告になっているわね。下巻になってくると弥勒が出てくるわね。僕はそれを真つ二つに分けて考えておったけれども、それが最初のところで「一時来会」(聖典六頁)となっている。だから阿難に語る場合には、弥勒は知らない顔をしておったかという、そうはいけないのです。弥勒が背景にいます。あるいは、お釈迦さまは弥勒にしゃべったのかもわからない。

だから、「諸天の汝を教えて仏に來し問わしむるや」(聖典七頁)と、こういうときに、なんでわざわざ諸天といったのか。諸天というのはお釈迦さまの梵天勸請の天を意味している。一面にはそれがあるけれども、もう一面はやつぱり兜率天です。弥勒を問うたんだ。弥勒がお前を問わしめたのかという意味もあるんだろう。これは僕は大事なことだと思うのです。しかも弥勒が問うたのではない、阿難の所見をもつて問うた。だからお釈迦さまは喜んだのです。ふつうなら弥勒が問うべきことを阿難が問うた。こういうことがあるのと違うんかな。

問い なぜ、そういう話が出てくるのですか。『大経』の話ですか。

藤元 そうです。つまり、いまあなたが言うた無極ということです。弥勒には無極はない。一切衆生を救わんという意識が先に立っているのと違うのかね。だから何か一切衆生を救うというけれど、救わんと思ってやっているのはみんな天人ではないかね。案外自分のことは忘れてる。

問い そうなると、ヒューマニズムが天人という意味になってきますね。

藤元 うん、理想主義です。

問い 自分のことを忘れたいということもあるですね。

藤元 だから、みごとに忘れるのでしょうか。自分のことをケローンと。だからおもしろい。お釈迦さまは五悪段を弥勒に対して説くときに、この娑婆は一番の悲劇だと、こう言っているのですわね。「最も劇苦なりとす」（聖典六六頁）と。われわれは悲劇を忘れているのです、自分の悲劇を。結構いい気になっているのです。

五

それで話は横にいったけれども、なんでこういう次第が生まれてきたのか。読誦・観察・礼拝・称名・供養というような次第が生まれてきたのか。ただでたらめに並べられたのでない。やっぱりそこに『観経』における宗教的行というもの、宗教的生活というものがある。一つの宗教的姿勢の展開というのは、ただいたずらに思いつきのままに並べられたのではない。それはいったどこから出てきたかということが僕は問題になるわけです。

■ 別時意説

そういうことを考えてみますと、基本にあるものは、先ほど言いました善導大師の六字釈です。称名の問題ですけれども、善導大師の六字釈が出てくるのは『撰大乘論』の別時意説です。これはとくにあらためて善導大師は「玄義分」の別時意説の展開のところで、『撰大乘論』の非難を会通しているでしょう。そこに、いわゆる善導大師の六字釈が出てくるわけです。『撰大乘論』の別時意説というのは、あれは『撰大乘論』の第二品ですかいね、四意四依といいますね。依は依止のことですが、簡単に言ってしまうえば大乘の經典が展開されるころ、なぜ

大乘經典が展開されたかということを用いるのに四つの意があるというわけです。

一つには平等意、つまり仏の平等、菩薩も凡夫も平等であると、そういうところに立って大乘經典が展開したんだと、こういうのがまず第一の平等意でしょう。本来が『撰大乘論』ですから、大乘というものを撰することを明らかにする論ですから、大乘經典が生まれてくるころには、一つには平等意。これは大事なことです。親鸞聖人は「底下の凡愚」（聖典五〇一頁）といっているでしょう。底下の凡夫というのは、親鸞聖人が勝手につくって底下の凡夫といっているのではないのです。あれは仏教の、十信・十住・十行・十回向・十地とあるでしょう。その十信より外が外の凡夫です。十住・十行・十回向がいわゆる三賢でしょう。十地以上が菩薩です。三賢というのは内凡なのです。三賢と十信までが内凡です。十信の凡夫より外が外の凡夫。そういう構造があるでしょう。八番問答をみたら、外の凡夫という言い方をしている。

■ 外の凡夫にもならないのを低下の凡夫という

で、外の凡夫にもならないのを低下の凡夫というのです。だから何も親鸞聖人は底下の凡夫という言葉で勝手につくったのと違うのです。やっぱりこういう構造がちゃんとあるのです。で、それらが全部平等であるという精神に立ったときに大乘經典というものが生まれたのだと、こういうわけです。それが平等意です。それから別時意でしょう。それから別義意、それから衆生樂欲意と。これはおもしろいね。衆生が楽しんで聞けるような仏法を展開するというのが、それが大乘仏教だということです。仏教の話を聞くとみんなしんどいです。それは大乘性がないという証拠です。大乘仏教というのは楽しくないとかんのです。小乗仏教はしんどくてもいいけれども。

その中に、二番目に出てくるのが別時意です。別時意というのは、こういう言葉になっている。「たとえば多宝仏の名を称するがごとし」と、称名が出ている。そのときに多宝仏名を称するがごとしと、称名でしょう。仏名です。多宝仏名を称えるのですから。「ただ發願のみに由りて、安樂土に受生すと説くがごとし」と、こういう言葉が出てくる。これは『安樂集』にも引文がちゃんとされている。それが別時意だと。つまり、多宝仏の仏さまの名前を称えて、ただ發願するだけで安樂土に生を受けると説くような意味をこめて大乘經典が説かれたのだと、こういうわけです。

たとえば人ありて多宝仏の名を誦持せば決定して無上菩提に於て更に退墮せずと説くことあるがごとし。また説きて言うあり、ただ發願のみに由りて安樂仏土において彼に往きて生を受くることをうる

（真諦訳・『撰大乘論』）

だから言外には、それはあくまで方便だと。ただ發願によって安樂土に往生すると説けるがごとし、それは言外にはあくまで真実でない

だと。別時、「遠生作因」（真聖全一・四五六頁）、遠く浄土に生まれる因となるがごとし。即得往生ということはいいえない。つまり念仏を称えて、称えた効果が出て、まあ今日お念仏を称えれば、死んでから百年ぐらいたつてからお浄土に生まれる、遠生の因になるがごとしと、こういうわけです。別時でしょう。今でない。未来往生というのと、大概そういうふうには誤解されるでしょう。遠き生の因となるがごとしと。南無阿弥陀仏を称えとつたら、いつかは芽が出て花が咲くであろうと。だからそれは、あくまでも方便であるという説でしょう。

■ 隠始頭終

それに対して、ご承知のように道綽禪師は一生懸命に会通するわね。「隠始頭終」（真聖全一・三九八頁）といまして、仏さまが説かれたのは、臨終の十念の念仏というのは、じつはお釈迦さまは始めを隠して、終わりをあきらかにされたのである。たった十念で往生するということは、なるほどそれはありえない。けれども、その十念の念仏を称えるまでには、過去三世の諸仏のときに発起した発願、発願してきて、もうあと十念で往生するまでになっているのだと。お釈迦さまは始めを隠して終わりを顕わされただけだと、宿因を説かれなかったのだというのが道綽禪師の会通なのです。

だから千円の金を入れるのに、九百九十円はもうすでに過去の因として貯金してもっているんだと、もうあと十円必要なんだと。それが乃至十念という本願のご文だと、こういうわけです。だから、あと十ぺん称えたら往生する。なるほど十ぺんで往生するということはない。だけでも、いまここまででその後の分は貯金してきているのだというのが、隠始頭終という道綽禪師の会通なのです。

ところが善導大師は、そうはいわない。善導大師はその問題を受けとめながら、ここで善導大師の、「多宝仏の名を称える」ということ、これは無量寿仏と混乱してはならないという言い方が一つある。これは『群疑論』に義寂がこの言葉を引いて、「多宝仏名を称えるがごとし」という言葉を、「たとえば無量寿経の説のごとし」という言葉を入れてあるのです。それで混乱するのですが、まあそれは余談ですが。それで、そのことが一つ、もう一つは「発願に由りて」という、この発願ということが、ご承知の「南無」というのは帰命、またこれ発願回向の義なり」という、その発願はここからきているのです。

■ 成仏の別時意と往生の別時意

発願に由りて安楽土に生を受けるといふのは、なるほど発願だけでは生まれるということはありません、それは当然だと、こういうのです。それはただし、成仏の別時意と往生の別時意の混乱だと。曾我先生が晩年になってずっと問題にされる、「往生と成仏」といふのは、この問題でしょう。仏に成ることの別時の意と、往生の別時の意を混乱してはならないと。成仏は求め難く、往生は得易しというのが、善導大師の

そのときの答えなのです。これがおもしろいのです。やっぱり曇鸞をうけて出てきた答えだろうと思えますがね。仏に成るのは、なるほど容易でない、仏に成ることの別時意ということならば、撰論派のいうとおりだと。だけでも往生に関しては、そうはいけなないと。これがおもしろいでしょう。

往生というときには往生浄土です。いつかずと前にしゃべったことがあると思うのですが、成仏というのは正報です。往生というのは依報でしょう。浄土の莊嚴は依報莊嚴と正報莊嚴です。依報莊嚴というのは浄土の環境ですわ。浄土という場所、池やら水やら建物やら、そういう依報。正報というのは浄土の人でしよう。浄土に莊嚴されている人です。だから依正前後論というのがありまして、お経によって浄土の依報を先に説いているのと、正報を先に説いているのと違うでしょう。たとえば『大無量寿経』なんかは正依の順番です。『観経』は依正の順番でしょう。『観経』の場合は依報莊嚴が先にきているでしょう。十六観の観想のうち、最初、日想観から始まって第六観にいたるまでは依報莊嚴です。正報莊嚴が始まるのは第八像観からですわね。『大無量寿経』の場合は、法蔵菩薩の正報段から始まるでしょう。正報段が先です。それで依報が後に出ているでしょう。順番が違うでしょう。これがまず大事なことです。つまり成仏して浄土に生まれるか、浄土に生まれて成仏するのかと、こういう問題です。仏に成って浄土に行くのか、浄土に生まれて仏に成るのか、それが善導大師の成仏別時意と往生別時意との会通なのです。

浄土は凡夫の往生する世界だと、こうくるわけでしょう。仏に浄土なんかはいらぬ。仏に成ったら浄土なんかはいらぬ。実業の凡夫韋提希は浄土に往生する、そして浄土において成仏する。だから曇鸞大師は、浄土は「畢竟成仏の道路」（聖典二九三頁）だといってあります。だから南無阿弥陀仏という言葉の中に、「南無」と言うは、すなわちこれ帰命なり、またこれ発願回向の義なり。「阿弥陀仏」と言うは、すなわちこれ、その行なり」（聖典一七六頁）と、こうみるわけです。それで「十願十行ありて具足す」ということが、つまり理想と現実が一つになっている世界を南無阿弥陀仏の世界だというわけです。

■ 五正行は往生の行としての次第

そうすると、この別時意の会通をとおしてみたときに、正行といわれているものの次第が、いま言いましたように別時意説というものの撰論派の批判を根底におきながら、読誦・觀察・礼拝・称名・供養という次第が、つまり成仏の行というのでなしに往生の行としての次第です。凡夫往生の行としての次第として、具体的な性格をもった展開のしかたであろうと思うのであります。

そのところは、ちよつと『浄土論』における五念門の行、五念門の行というのは、それは浄土の行でしょう。しかし、この五正行という

のは浄土の行ではない、浄土への行です。そういう性格をもったものです。そういう次第を示しているものだけということができるということです。だけど、それを親鸞聖人は全部その五つの行というものを、そういう見方でみないですね。つまり、一心に専読誦、一心に専観察と、全部、一心に専という言葉でおさえてしまう。つまりこれは、一心に専は信心です。読誦とか観察は行かもしれんが、読誦とか観察というのを一挙に「一心専」という言葉を全部につけ加えることによつて、むしろウエイトは一心専にあると。つまり、これが信だということでしょう。そうすると、行について信を立てるといふことを、もっとも具体的に示されてくるわけです。一心専という言葉をおくだけで読誦も信、観察も信、礼拝も信だということになる。

法然上人は、一心専という言葉で全部とつてしまふ。親鸞はむしろ一心専を全部つけているでしょう。いかに親鸞が信というものを大事にしたかということが、こういうところで言えるわけです。今日はこのくらいにして下さい。

(一九八二年二月一〇日)