

藤元正樹講述

愚禿鈔講義

第三卷

(下卷3)

(就正行有五正行、亦名回向也)

目次

第二十五講

就正行一、有正行・六一心・六專修一 ……

- 一心は信、専修は行 2
- 専修について 2
- 捨雜帰正から棄雜行帰本願 3
- 親鸞教学の基本は真仮分判 4
- 三願転入は自覚構造の展開 4
- 定善は思想宗教、散善は実践宗教 5
- 浄土宗諸派の念仏 6
- 近世の宗師 7
- 安田先生の生涯の課題は菩提心の問題 8
- 正雑二行の判釈を通して問題にした念仏 9
- 法然の念仏は選択本願の念仏 9
- 聖道門の念仏 9
- 親鸞の浄土は法門の浄土でなく穢土に対する浄土 1

念仏三昧と観仏三昧 19

源信の事業 20

摩訶止観の念仏は四種三昧 22

源信は懈慢界を立てた 23

源信に帰る意味は正雑二行の判釈の根底にある 24

善導・法然・親鸞の正雑二行理解 25

化身土は顕彰隱密の義 26

「又復正雑」は親鸞の正雑二行理解 27

念仏三昧をどう考えていたか 28

親鸞の念仏 29

「又観仏に二種あり」 29

弥陀念仏と諸仏念仏は真身観の問題 30

弥陀念仏と諸仏念仏を分かつのは二十願 31

諸仏の念仏こそ大行 31

雑行の検討が正行を明らかにしてくれる 32

諸仏の念仏は称讚の念仏 33

諸仏遍領 一仏主領 33

第二十七講

善導・法然と親鸞の正雑の使い方の異 37

親鸞は弥陀の念仏は正行の念仏、諸仏の念仏は雑行の念仏 38

龍樹は世間道全体が仏法の機縁、そのとき諸仏が出 38

見十方諸仏国の中で別選所求の意味 39

『観経』における法蔵の現実を韋提希の名前で表す 40

四見をおくのは諸仏と弥陀の関係 41

六方段の阿弥陀は一諸仏 42

韋提希はなぜ阿弥陀仏国を求めたか 43

36

第二十八講

又復就二観仏(二)一、復有(リ)三種一 ……61

「また観仏について、また二種あり」 61

『観経』は一経両宗 62

阿難と有実無華 63

構造からは一経両会、内容からは一経両宗 65

一経の内容からは念仏三昧と観仏三昧 66

阿難に付属された『観経』 72

『観経』は考え方を変える救済 73

『大経』は立場を変える救済 73

聞の一字を「歡喜開解」で表す 74

化身土は真身観の仏 75

真仏土は不可思議光如来 75

第二十六講

「また正雑二行について、また二行あり」 17

又・復・亦 18

親鸞の正雑二行 19

17

遇斯光とは遇うたもののみある光 77
無有出離之縁は救われざるものに安住する道 79

第二十九講80

又復就二観仏(二)一、復有(リ)三三種一80

「また観仏について、また二種あり」 80
「信巻」は三心釈を通して本願の三信を検討 82
阿闍世の救済と悉知義 82
流罪を宗教的に止揚 83
仮門を開くゆえん 84

『観経』の眞の精神は阿闍世の救済 85
化身土の意味は身、社会的存在の発見 86
三心一心を検討する背景の現実 88
仮門が要門、眞と偽の仲保者 89
一実 90

各別の信、各別の機 91
仮門を知らしめるのが眞仮を分かち意味 94
万行諸善が方便教化としての意味をもつ 94

第三十講96

又復就二観仏(二)一、復有(リ)三三種一96

眞仮分別は観仏三昧についていわれる 97
就行立信の分析が「二行章」の問題 97
「二行章」の中心の課題は二行の得失 98
雑とは間雑 99

正雑は往生経に依るか否か 99
正雑二行の中に定散二善ありとみる 100
善導の『観経』理解は韋提希、親鸞の『観経』理解
は阿闍世 101
三菩提門は法、三往生は機の問題 102

教・行・信・証・眞仏土は眞、化身土・本は仮、未
は偽の問題 103
眞仮は観仏三昧、思想の問題 104
宝池観 104

「正の散行について、四種あり」 105
念仏・觀察は心の問題、読誦・礼拝・讚嘆・供養は
身と口の問題 107
三界 108
定心と散心 109

雜修は兼行、雜行は間雑 110
親鸞は正定業より正定聚 113
方便仮門といったときに眞実が仮の意味を持つ 114

第三十一講115

又復就二雜観仏一、有二三種一 又有二眞仮一 ...
115

「また雑の観仏について、二種あり。また眞仮あ
り」 116
像観は三十二相、眞身観は八万四千相好 116
大人は菩薩と 117

像観の仏は心に思ひ浮かべられる仏、眞身観の仏は
想いを超えた仏 118
眞仏は光明、光如来 119

「壽命無量寿如来 南無不可思議光」は、『観経』
から『大経』への展開 119
『観経』十三観の第一観〜第六観は依報莊嚴、第七
観〜第十三観は正報莊嚴 120
依正二報前後論 120

韋提希の得忍は第七華座観 121
喜・悟・信の三忍は無生法忍の異名 123
喜忍は希望、悟忍は落ち着き、信忍は明理性 123
住立空中の仏は韋提希の願生の魂の立体化 125

住立空中の仏は無相離念の仏 125
通仏教では、無相離念は理観、立相住心は事観 1
26
三忍は存在の重さ 126

観仏を無相離念と立相住心で表した 129
親鸞は四身 129
「また雑の散行について、三福あり」 131

三福は福德蔵、幸せと説く 131
三福の意味は散行 132
就行立信は信を立てるために行について展開した 1
34
「回心の行にあらず」とは機の深信を表す 134

第三十二講138

三者回向発願心者、言二回向発願心二者、有二三種
一138

「三者回向発願心者」〜 138
『観経』は福德蔵、それを開く意味 139
散善は行を明らかにする縁、定善は観を示す縁 140
韋提希は求めたもの 141

至誠心 141
深心 142
回向発願心 143
回向発願心が「信巻」と「化身土巻」に分けて出る
143

第一釈 144
「世・出世の善根随喜」 145

第一釈、深信心は慚愧、第二釈は懺悔 145
第一釈は願生の問題、第二釈は得生の問題 147
願生そのものの中に得生を成就する、果中説因 1
47

無上正覚の心が無上殊勝の願 148
「自利」の冠帽 148

回向発願者 149

「真実心の中」の中は全体をあらわす言葉 149

「貪瞋煩惱中能生清淨願往生心」 150

五劫と四劫 150

第三十三講 ————— 152

(三) 三者回向発願心者、言(イ)ニ回向発願心(ウ)一者 (ハ)、有(ニ)三種一 …………… 152

「回向発願生者について、信心あり」 152

回向発願心の信心は願生の信でなく得生の信 153

『観経』の金剛心と本願の金剛心の異 153

願生の信と得生の信 153

欲生心における信の問題は住不退転 154

住不退転とは前進、そこに得生の信 155

三願的証 156

曇鸞は入出、親鸞は往還 157

捨淨土命が還えること 157

菌林の菌はクサカナムリ 157

善導の本願文 159

凡夫の自覚を失った信仰は妄想 159

『選択集』は「五願に約す」 160

無三悪趣の願から始まる理由 160

思い立った心を立たしめるものが本願 162

設我得仏は法蔵の至心、不取正覚は欲生心 163

欲生心は回向心 165

願生心は如来の回向心 165

「信に死し願に生きよ」とは、如来の至心に死し、
欲生我国に生きよが信樂 166

得生の信は願生者における生 166
回心を成り立たしめるのは懺悔 166

第三十四講 ————— 168

(三) 三者回向発願心者、言(イ)ニ回向発願心(ウ)一者 (ハ)、有(ニ)三種一 …………… 168

法難と弾圧の異 170

磯長の夢告の意味 171

大乘仏教相応の地としての吉水 171

大乘院の夢告は時来たれり 172

『選択集』書写 173

六角堂參籠は自らの信心が問われた 173

二異、二別 174

金剛心は破られることを怖れない 175

真仮分判のもととは報化二土正弁立 175

報化二土は淨土中の分判 176

真仮は報化をこえて、邪正の問題に及ぶ。真仮の出
ところは聖徳太子 176

異は洛都の儒林、別は南都北嶺 177

深心積と回向発願心積における信の性格の違ふ 178

成仏別時意 178

七悪とは最低の質料に最高の形相を与えた 179

六譬 180

『観経』の待対の法は機縁に随う 180

善導の出入、曇鸞・親鸞の出入 182

親鸞が冠帽をつけた意味 182

待対の法は七悪に対応する 183

有縁の法は煩惱に対応する 183

「逆対応」 184

善導、親鸞の闡提の位置の異 185

第三十五講 ————— 186

就二此深信一、有二一譬喻・二異・二別・一問答・ 二回向一 …………… 186

『愚禿鈔』上巻は伝統の巻、教法の伝統、下巻は
親鸞自証の巻、信心の問題 188

法然の教学は廢立、親鸞の教学は隱彰顯密 189

宗教心の眞の課題は回向発願心 190

「二の深信」 190

「四有縁」 191

「有縁の要行」 192

機縁随情とは煩惱に随って煩惱を転ずる、煩惱だけ
が仏法に出遇う機縁 193

善導は隱顯隨機 193

解学は哲学、行学は宗教心、自分が問題になる 195

畢竟依は終わったところから始まる 196

有縁の法とは求道の現実に学ぶ 197

「一切碍なし」 197

十九願が要門といわれる意味 198

十九願を素通りすると十八願が明らかにならない 1
98

『観経』の面目は積導の教法の否定 199

挫折を通して十八願が見直される 200

二河譬を読む指針が二回向 200

法然は正行と雜行、親鸞は雜修、二十願の問題 203

雜修とは念仏をもって自分の力にする 203

專修念仏の検討は二十願の問題 203

第三十六講 ————— 208

就二此深信中(三)一、二回向者(イ)ニ… 208

8

- 現実的な課題にぶつかるところに形成される善導教學 209
- 曾我師は二河譬は譬喩でなく事実 209
- 福德蔵は三心をさす 209
- 釈迦・弥陀の次第の異が福德蔵と功德蔵の違い 210
- 本願をとおして『観経』をみたのが親鸞の業績 211
- 果遂するとは欲生心を果遂する 211
- 欲生心成就が信心成就の意味 211
- 十九願の特徴は菩提心と臨寿終時 212
- 『悲華経』は釈迦の本願を説く 212
- 至心発願は弥陀の本願に限る 213
- 至心発願の発願が回向発願 214
- 善根 214
- 至心発願を前提にして欲生我国 215
- 至心発願は菩提心の否定 215
- 修菩提心行とは機の問題 216
- 退屈の概念 217
- 絶望するということがないと発願は生まれなく 218
- 信心成就の具体的な意味は欲生心成就 218
- 「前向」とは迷いそのものに向うこと 218
- 深信の信は回向発願心の信心 219
- 「この深信の中について」 219
- 自利他 220
- 自利のほかは利他なし 220
- 自利他利を円満せしめる道が自利他円満の道 221
- 法について回向というときは往相還相、信についていうときは自利他・利他他力回向 222
- 善導の二河譬の結論から二河譬を見直した 222
- 「得生の想」の内容は二河譬 223
- 仏法があるかぎり迷えるのが救う 223
- 未証浄心の菩薩 224
- 教化の意味は信心を守ること 226
- 異学・異見の人の中に信心がある 226
- 自分が信心の場所になることが教化地 227

第二十五講

就^ニ正行^一、有^ニ五正行^一・六一心^一・六專修^一

五正行者^ハ

一^ニ一心^一專讀誦

二^ニ一心^一專觀察

三^ニ一心^一專礼仏

四^ニ一心^一專称仏名

五^ニ一心^一專讚嘆供養^{ナリ}

又就^テ此正中^一、復有^ニ二種^一

一^ニ者^一一心^ニ專^{スル}念^{スル}弥陀名号^一、是名^ニ正定之業^一

二^ニ者^一若依^ニ礼誦等^一、即名^テ為^ニ助業^一

六一心者^ハ 如^レ次^一一心也

六專修者 如^レ次^一專修也

正行について、五正行・六一心・六專修あり。

五正行とは、

一に一心に專讀誦、二に一心に專觀察、三に一心に專礼仏、四に一心に專称名、

五に一心に專讚嘆供養なり。

またこの正の中について、また二種あり。

一には「一心に弥陀の名号を專念する、これを正定の業と名づく。」

二には「もし礼誦等に依るは、すなわち名づけて助業となすと。」

(聖全二・四七一頁)

六一心とは、次いでのごとく一心なり。

六専修とは、次いでのごとく専修なり。

(聖典四四五〜四四六頁)

—

■ 一心は信、専修は行

五正行の取り上げ方が、とくに一心に専読誦、一心に専観察というように、五正行全体を、たんに読誦正行とか観察正行というように取り上げ方ではなくて、一心に専ら読誦するという、その一心に専ら正行を修するということそういう取り上げ方を「六一心」「六専修」という言い方であらわそうとしているわけです。一心専修ということですね。一心があらわすのは信心です、信ですね。専修があらわすのは行です。信と行というものが別のものとしてはあらわされていない。とくに親鸞聖人の場合は、五正行というものを把握されるときには、信と行というものを意図的に、ただ五正行というだけでなく、五つの信行です。信と行と。善導の言葉によりますと安心と起行という言葉です。安心起行。信と行が別のものでない。信行ともに得しむるという。その場合、安心起行というでしょう。安心と起行です。「心行ともにえしむなれ」(聖典四九二頁)というご和讃がございます。

■ 専修について

これは、ずっとその後の問題のとらえ方、整理のしかたに出てくるわけです。修という問題は、「六一心」と「六専修」という専修ですね。信の内容は言うまでもなく五正行ですね。読誦・観察・礼拝・称名・供養という、具体的には行といわれるものです。行信でしょう。行といわずに、専行といわずに、専修といっている。行といわずに「修」という概念を親鸞はここにもちこんでおられますね。「修」というのは、言うまでもなく、いつか申し上げましたが修めるという字ですね。修めるといえるのは、我が身のものとするということです。我が身のものとする、つまり読誦とか礼拝とか、あるいは思想・観察というようなことが行でなくてですね、行でなくてというのはおかしけれども、行でありながらそれを自己のものとする。行の他に自己があるわけではない。行が自己となるのです。読誦が自己となり、観察が自己となり、礼拝が自己となり、讃嘆が自己となり、供養が自己となる。行の他に自分というものはなしに、行そのものを自分の生活とする。だから修めるといえる場合は、修身という言葉がございましょう。こういう言葉も戦時中に汚れてしまっ

とりますけどね、修身です。道徳・修身と僕は教えられたけれども、それは我が身のものとするということです。だから何かを行じて、その行を手段として、方法としての行ではない。目的としての行という意味です。行ずることによって何かをうるというのでない。行そのものが往生をあらわす。行じて往生するのでない。行そのものが往生をあらわす。そういうときに修という言葉を使うわけです。

■ 捨雜歸正から棄雜行歸本願

じつはここまでは、ある意味では法然上人の捨雜歸正ですね。雑行を捨てて正行に帰する。つまり『選択集』の「二行章」の選択の方法に従うわけです。これからは、そうはいかないですね。これ以後は、もはや法然をこえたような課題が提起されてくるわけです。そして最終的には『選択集』の帰結である「雑行を捨てて正行に帰する」（聖全一・九三四頁）というのでなくて、「雑行を捨てて本願に帰す」（聖典三九九頁）ということを明らかにされるわけです。

これはまあご承知の『教行信証』の後序に出てまいりますね。「雑行を捨てて本願に帰す」と。これは、法然の伝統によりながら法然の伝統をこえるのです。雑行を棄てて本願に帰す。これが、ずっとこれからの課題にすえられているわけです。

ですから、わざわざ「六一心」と「六専修」というような整理のしかたは、たんに善導の就行立信の文というような、まあ本来、仏教においては行について信を立てるといふようなことではないわけです。行があればそれでいいのです。行について信を立てるといふようなことは聖道門には無用のことであります。そこに善導大師の独自の信仰体験というものが自ら……、信仰体験といつていいか、もつというもつと厳密な意味での宗教体験というものの検討がこういう言葉になってあらわれていることは、あらためて言うまでもないことであります。だから善導大師は、はっきりこの文章を就行立信という言葉で示すのですが、法然上人のところへいきますと、就行立信の文によって信を重視したのでなしに、行の判釈にウェイトをかけるわけでしょう。それをふたたび親鸞は、一心専修という言葉が善導においておることの意味を、もう一ぺん回復するわけです。つまり、行について信を立てるといふ言葉によって、今度はもう一度信というものにウェイトをかけなおすわけですね。それによって法然の「二行章」、二行の判釈ですわ、雑行と正行の判釈というだけなくて、雑行と正行の判釈が何を意味したか。一心専修という言葉によってあらわされようとしておるのは、それは明らかに信を立てることを善導は課題としたのだという意思表示があるわけです。

そしてさらに、先ほど申しましたように、ここから就行立信という、行について信を立てるといふ課題に立って正雑二行の判釈をあら

ためて展開したのが「また正雑二行について、また二行あり」（聖典四四六頁）と、こういうわけです。「また」というこの言葉は、『選択集』の正雑二行の判釈というものでない、あらためて正雑二行の判釈の解釈というものが展開されることを示すわけです。それが定行と散行です。

■ 親鸞教学の基本は真仮分判

その次に、「また正雑について」と。今度は行の字が抜けているでしょう。正雑の二行についてまた二種ありとはいわないですね。「また正雑について、また二種あり」と。こういう場合は行ではないです。こういう、ある意味では面倒な検討というものがあらわしているのは、ずっと回向発願心に至るまで展開したのが、親鸞聖人の教学の基本的な独自性をあらわす真仮の分判ということですよ。まあえらい大変な問題ですが、この前に申しましたように、親鸞の教学というのは法然の教学のような二極構造ではない、三極構造をもっていると申しましたが、三極構造を端的にあらわすのは真仮の分判です。これが基本に流れているわけです。具体的には、要門・真門・弘願門という。要門と真門の区別を明らかにすることによって、弘願門を、まさに「選択の願海に転入せ」（聖典三五六頁）んと欲すというような、十八願というものを自覚的に示そうとするわけです。十九願・二十願・十八願という三願の展開と申しますが、それは言葉をかえれば十八願の自覚内容の展開なのですわ。十九願・二十願というものが十八願と別にあるわけではないです。十八願の中にあつて十九願・二十願というものがどのように自覚的に展開されるかということであつて、十八願のない十九願もなければ、十八願のない二十願もない。十九願も二十願も、それは十八願の一つの自覚的な、自覚の一つのかたちであります。十八願の信心というものの自覚的形態が十九願か二十願かということでございます。だから十九願も二十願も全部十八願の中にある。中にありながら十八願であることを知らない。それが自覚できないということでしょう。

■ 三願転入は自覚構造の展開

だから三願転入というけれども、それは自覚そのものの展開形式なのです。十八願の自覚構造の展開です。そういうことをあらわそうとするのが真仮分判ということの意味にほかならないわけです。真仮を分かつたということの意味ですわね。何か真と仮があつてすわね、真と仮があつて、そしてそれを分けるというのでないのです。もともとは、もともとはというより、わからないのですわ、真仮の別がね。仮の自覚というかたちで真仮が分判されるわけであつて、仮の自覚のほかに真というものを知ってだてはないのです。真を知って仮がわ

かるというものでない。仮が仮であることを自覚する以外に真を知るでだてはないのです。そういうことを基本におきながら、これからの正雑二行の、正雑についての『愚禿鈔』の展開がはじまるわけです。ちょっと一服させてください。

二

それで、「また正雑二行について、また二行あり」と、定行と散行、定散二善ですね。これはまあ、ご承知のように、善導大師が『観経』十六の観想というものを定散の二善に分かったのですね。それをおさえてあるわけです。あらためておさえてある。それはどういうことかといいますと、先ほどもいきましたように、ただ行についてだけいうなら、『観経』全体の観想が十六の観想ごとく定行であるのとみたのが聖道の諸師なのです。善導大師がはじめて定散の二善と、定善十三観と散善三観とに分けてみられたわけです。これがおもしろい。定行とか散行という言葉ですわ。定行とか散行という言葉を私たちは教学の上でわかったものにしていくけれども、何でわざわざ定行と散行に分けたかということなのでしょう。定善とか散善とかというけども、まあ伝統的には定善というのは息慮凝心であり、散善とは麁悪修善であると、こういうふうにみるわけです。ふつう一般の言葉でいえば、定行というのは哲学でしょう。麁悪修善というのは道徳ですわね。そういうふうにみたのでしようが、どうも善導の定散二善の分け方というのは、そういうものではなさそうですね。

■ 定善は思想宗教、散善は実践宗教

むしろ僕は、定善という言葉であらわされるものは思想だと思う。思想としての宗教です。それから散善というのは実践としての宗教です。思想としての学びと、実践としての学びです。宗教的实践も学びでなければなりません。宗教的实践といったら、宗教的信念を行動にあらわすということが実践ではない。実践を通して学ぶという姿勢がなければ、宗教的实践にはならない。何か宗教的信念を吐露して、これが宗教的精神であるということを行動であらわすのが実践ではないのでしよう。そんなできあがった話ではないわね。そうでなしに、身をもって仏法を学ぶと。思想に仏法を学ぶというあり方です。

だから、どんな宗教的、例えば反核・反戦というようなことをいっても、反核・反戦が学びにならないのなら宗教とはいえない。反核・反戦の集会をこないだ山陽でやっておったが、それは大事なことだけど、そやけど「やったあ」といって、やってきましたでは、何しに行ったのだというだけの話です。新聞にでたというだけの話です。そやない、行動を通して何を学んだか。それがなければ宗教的実

実践とはいえない。そういうものを散行というわけでしよう。

だから、定行とこういうときには思想の学びです。散行というときには実践の学びですわ。仏法を実践において学ぶと。そういうふうに分けてみれば、少しよくわかるですね。だからこういうことをわざわざいいますのは、その次に、正雑について念仏と観仏に分けてまいります。こういうことでも私たちは、もうすでにわかりきったこととしておるものですからね。そうでなくて、やっぱり定善と散善に、善導が十六の観想をわざわざ二つに分けて把握したということですよ。

■ 浄土宗諸派の念仏

もっと具体的にいえば、定行の念仏と散行の念仏とあるということでしょう。これは同じ浄土の教えでも、鎮西の教学というものと、西山の教学というものと、真宗の教学というものと、およそまあ浄土の教学というものは教からいえば、たくさんあるわけです。法然が亡くなったあと、一條流・三條流とかね、あるいは白旗流とか、いろいろあるのですけど、まあそれらの教学の流派は、ほとんど西山で統一されるわけです。特徴のある教学というのは鎮西の教学ですね。それと西山の教学、それから真宗の教学、この三つに分けられます。たとえば鎮西の念仏というものは散行の念仏なのです。だから『愚禿鈔』でのこういう分類のしかたそのものの中にすでに親鸞は、そうした浄土の、「信巻」の別序にありますように「近世の宗師」の批判というものをベースにおきながら検討しておられるわけです。

「近世の宗師」というのは、「信巻」の序文をみますと、「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。」（聖典二〇頁）と、こういうふうにおっしゃっているでしょう。「自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す」というのは、これはあきらかに後序には、「然るに諸寺の積門、教に昏くして真仮の門戸を知らず」（聖典三九八頁）と、「教に昏し」と。まあ「信巻」の序文には「金剛の真信に昏し」というふうにいってありますが、「教に昏し」ということの内容が、興福寺をはじめとする「近世の宗師」への批判として「自性唯心に沈む」という言い方で指摘されておるわけです。

これは、まあなんでもございませぬ、話が横へ行くけれども、一般に三序という言い方をしましょう。これは宮城君が悪いのです。あれは教研におったところに三序というふうなことをいってね。簡単に『教行信証』を理解させようとして三序というようなことを言いだしたのです。あれは宮城の大きな罪です。（笑）親鸞は三序というのはいっておらんのです。総序とも別序とも後序ともいうとらへん。「教行証文類の序」です。教行証文類ですから信はぬけているでしょう。真仏土も化身土もぬけている。別序は信巻の序。「信文類の序」と

されておるといふことは、僕は信巻別選論をとるのだけでも、「信巻」と「化身土巻」というのは、本来別にするわけにいかない。そうでしょう。「信巻」と「化身土巻」は、もともと一本です。そういう言い方をするのが「相伝」の教学です。今の『教行信証』よりも一つ古い草稿本があったに違いないと。そこでは、「信巻」と「化身土巻」は一つであったであろうと。だから「信巻」の別序と、後序といわれる文が対応しているのです。総序と後序とは対応していない。むしろ「信巻」の別序と後序とが相い呼応しているのです。そういう眼でみますと、ここでいわれておる「近世の宗師」という言葉の内容ですね。

そして、さらにここに、「三経の光沢を蒙りて」とあるでしょう。『大無量寿経』だけではないのです。真実の教をあらわすときには『大無量寿経』です。とくに「三経の光沢」という場合には「化身土巻」ですね、つまり『観無量寿経』・『阿弥陀経』というものを予想しなければ、「三経の光沢を蒙る」というわけにはいかない。「三経の光沢を蒙りて、特に一心の華文を開く」と、この「一心の華文」というのが後序には「希有最勝の華文」と。『選択集』ですね。「真宗の簡要、念仏の奥義、これに撰在せり。見る者論り易し。誠にこれ、希有最勝の華文」（聖典四〇〇頁）と。華文という言葉が使つてある。華の文です。華文といったら、華の文です。「希有最勝の華文」と。いい言葉ですね。

だけど「一心の華文」というのは、ふつうはみんな『浄土論』の華文です。『浄土論』の華文ならば『無量寿経』だけでいいのです。「無量寿経優婆提舍願生偈」です。だけど、そうでない。特に華文という言葉。「一心の華文」という言葉を別序で使つて、しかも後序に『選択集』を「希有最勝の華文」と、こういわれてありますしね。華文という言葉で開こうとしたのは『妙法蓮華経』です。『法華経』です。『法華経』に「われまさに一心の妙法蓮華を開かん」といつて、お釈迦さんは頑張るのです。頑張つて、結局、開かないまま終わる。その華文を開いたのが、ここにあるのです。これが大変なことでしょう。

三

■ 近世の宗師

だから「近世の宗師」というのは、一方ではやっぱり興福寺、天台、その当時の三大宗教といわれた南都北嶺ですね。興福寺、天台、それから東大寺、そういうものへの批判と同時にですよ、それはまさに、「自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す」といわれる、そういう南都北嶺に対する批判と同時に、「定散の自心に迷」う吉水教団への批判があるのです。ただ外だけ批判しているのではない、自らの内な

るものも批判する。そういうことがあるのではないですかね。だから、今ここで『愚禿鈔』の中で「正雜二行について、また二行あり」といって、定行とか散行とかというようなことをいっているのは、もう一ぺん善導大師の伝統に帰っていく、そういう姿勢です。法然の『選択集』の正雜二行の判釈というものから、もう一ぺん元へ帰っていく。元へ帰ることが大事なのでしょう。

僕は安田先生が亡くなって、それを思うのです。安田先生が亡くなって安田先生の明らかにされたものから出発するのでなしに、安田先生が亡くなってみれば、もう一ぺん安田先生が何を問題にされたのかを問い直すしかないのです。安田先生が明らかにされたことというの、僕らには何もわかっておりませんわ。また、わかれといっても無理ですわね。あれだけの深い思想を。どうやってわかるかね。わかるものおりやせんわね。こないだ葬式にいらしてそう思った。先生の教えをうけた、先生の教えを聞いたというけれども、はじめから教えを聞いているのはあかんです。僕みたいに途中から入ったほうがよくわかる。この宮城君というのは、はじめから安田先生についている。そんなのはあかんのや。あんまり偉大な師匠には偉大な弟子は生まれません。僕らは外からチヨロツと入った。ごく晩年ですわ。そうでしょう、親鸞が法然の弟子になったのは。(笑) はじめから弟子だというのはあかんわ。僕そう思うけれども、違うかな。つまり、あんな大きな思想の中に包み込まれたら手も足も出ないのです。僕なんかは斜に構えて見ておっただけね。それでもわからないことは一緒です。だから、あんな大きな思想から、先生が明らかにされた思想から、そこから出発しようと思ったって出発してみようがない。だけど、ただ、安田先生が何を問題にされたかということは、これはわれわれにでもわかるはずですよ。師匠の出した答えがわかるかわからないかといったら、またそれがわかってみたら、あんまりたいしたことはないのと違うかね。それがわかってみたところで。そうでなしに師匠が何を問おうとしたのか。これが僕は大事だと思っ。

■ 安田先生の生涯の課題は菩提心の問題

安田先生の生涯の課題というのは、菩提心の問題です。菩提心を問い続けたのです。菩提心だけは宗派以前です。宗教以前です。人間以前でしょう。だから宗派をこえるのです。宗派を問題にせんわね、菩提心に立ったら。東寺であろうと真宗であろうと。東寺の寺の住職や、真宗大谷派の坊さんが。宗派なんかを問題にするのは菩提心ではない。菩提心はそんなことを問題にせんわね。だから、宗派をこえて宗教の良心を明らかにしたのです。曾我先生でもそうでしょう。おもしろいことに、曾我先生を信頼している人も、曾我先生に反発を感じているものも、曾我先生の存在に宗教というものの意味をみようとおったのです。そこにだけは宗教があると。反発しとって

も、そこではかみられないのです。これがおもしろいことですね。そういうことを僕は思うのです。

■ 正雑二行の判釈を通して問題にした念仏

ですから、こういう正雑二行についての判釈の検討を通しながら、親鸞は正行とか雑行をこえてしまうのです。これがやっぱり『愚禿鈔』という名告りがあらわす、『愚禿鈔』というのは、愚禿の名告りがあらわす信仰です。愚禿という言葉をもってあらわされた聖典とというのは、こういうところに具体的に示されてくるのだと思いますね。

それで、ここで一つ注意しておきたいのは、私たちは念仏と一般にいます。この次に、「正雑について、また二種あり」というところに、念仏と親仏という言葉が出てきますが、念仏という言葉を使いますと、念仏というと浄土真宗の専売特許みたいに思っていますが、専売特許ではないのです。いわゆる私たちは念仏といっているけれども、親鸞が少なくとも問題にした念仏、親鸞がこうした正雑二行の判釈を通して問題にした念仏ですね。それがわかっておらんと、ただこの文章だけ読んでおつてもわかりませんわ。何でこんな判釈をしているのかということがわからないですね。

■ 法然の念仏は選択本願の念仏

最初に申しましたように、法然が浄土宗をたてるというけれども、それは選択本願の念仏です。法然の念仏は選択本願の念仏です。だけれども、前にも言いましたように、念仏といってもその当時は、比叡山の、お山の念仏もありますし、あるいは別所の念仏もあったわけです。もつとも念仏のさかんな時期でありますから、何にも法然上人が念仏をとなくて……、たとえば『摧邪輪』の一番最初に「新宗を立つる失」というのがありますね。過失ですね。吉水教団に対する批判の第一に「新宗を立つる失」ということをいってますわね。つまり、何も新しい浄土宗という、新しい宗旨を立てなくても念仏がしたかったら、どこでもできるのです。だけれども、そういう念仏でない。とくに法然上人の念仏というのは選択本願の念仏だということです。選択ですね。これを法然上人は「二門章」とか「二行章」とかということでも明らかにしてきたわけですね。まあしかしこれが『選択集』のやっぱり限界なのですね。明らかにしてきたけれども限界なのですね。なんでかといったら、一番最初に出てくるのは「二門章」でしょう。

■ 聖道門の念仏

「二門章」というのは聖道門と浄土門です。聖道門と浄土門の選択ということになりますから、そのときには、浄土の念仏というの

は、聖道門の念仏に対して浄土門の念仏と、こうなるわけでしょう。それだけでは、親鸞聖人がいつている念仏とは、また違ってくる。なぜかという、親鸞は聖道門に対する浄土門を説いたわけではないのです。親鸞が浄土といつておるのは『浄土論』の浄土です。つまり、法門としての浄土でなしに、穢土に対する、私たちの具体的な現実に対しての浄土です。ですから同じ念仏でも、聖道門の念仏に対する浄土門の念仏でなしに、穢土に対する浄土の念仏という意味があるわけです。それが善導大師、法然の伝統をもう一つこえて道綽、道綽は聖道・浄土の二門を分かったのですが、その前の曇鸞や天親までさかのぼっていったゆえんです。とくに天親・曇鸞というのは、穢土に対する浄土ということをはっきりと示した人でございませうから、その浄土なのだということがあるわけです。

■ 親鸞の浄土は法門の浄土でなく穢土に対する浄土

だから、『教行信証』を読みますと、顕浄土真実と書いてあるけれども、その顕浄土というのは、聖道門に対する浄土門というよりも、もっと広い、この浄土は天親・曇鸞の『論』・『論註』の浄土だということを示しておるのが、『教行信証』の中に引文される『浄土論』や『浄土論註』なのです。『浄土論』や『浄土論註』を引文しておられるのは、親鸞のいつておる浄土というものは聖道門に対する浄土でない、穢土に対する浄土だと、こういうことなのです。穢土というのは私たちの現実なのです。法門としての聖道門に対する浄土門ではない。

ですから、ただ信を語るならば天親や曇鸞はいらぬのです。むしろ、善導・法然の伝統でいいわけです。たとえば今日、黒田君のところで『歎異抄』をしゃべっておったのですけど、あそこにご承知のように、「弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおわしまさば、善導の御釈、虚言したまうべからず。善導の御釈まことならば、法然のおおせそらごとならんや。」（聖典六二七頁）と、こう出てくるでしょう。つまり善導・法然です。あそこには天親・曇鸞はあらへんです。むしろ意図してぬかれているのです、あそこで語られているのは信です。信の伝統なのです。行ではないのです。

だから信だけを語ろうとするのなら、信でかたづくことなら、かたづくといったら怒られるかもしれないが、信だけならば聖道門に対する浄土門でいいでしょう。行というものの意味、大行・大信というようなね。大行・大信、大信・大行ですね。信行という、これは僕は、『浄土論』というのは、穢土に対しての浄土の念仏を説くときにはじめて行ということが問題になると思うのだわ。少なくとも、とくに親鸞の明らかにしようとする念仏というものを、親鸞が語ろうとする念仏というようなものを明らかにするときには、もう法然の

「二門章」なり「二行章」の中で展開される正雑の概念では理解できないということがあると思うですね。だから、わざわざ天親・曇鸞・龍樹にまでさかのぼらざるをえなかったということが一方にあって、そしてはじめてそういう問題意識の中で、定行・散行の判釈が善導においてなされておることの確認をとおして、念仏についての検討がはじめられていくわけです。

四

■ 種々の念仏

で、そのためにはとくに法然上人の時代にあった念仏というものの性格、仏教二千年の歴史の中で示されてきた念仏の性格ですわ。どういう念仏なのだ。仏教というのは一言でいってしまえば、念仏をぬきにしてしまえば仏教というのはありません。仏教というかぎり、それは念仏ですわね。

一番古くは『阿含経』の中に出てきます。『阿含経』の中に出てくる念仏というのは、お釈迦さまを念ずる。お釈迦さまを礼拝し、お釈迦さまの教法を念じ、お釈迦さまを讃嘆するというかたちの念仏ですわ。『阿含経』ですから、念仏という言葉であらわされるのは非常に古いのですわ。で、大乘仏教になりますと、阿含は小乗ですが、大乘仏教になりますと、とくに念仏三昧、三昧の念仏というものが強調されてまいります。つまり念仏というものによつて滅罪と生仏国の方法としての念仏三昧です。三昧の念仏です。定行としての念仏です。そういうものが強調されてきます。

それは、たとえば『阿弥陀経』の中に「念仏・念法・念僧」という、「念仏・念法・念僧の心」（聖典二二八頁）という言葉が出てまいります。あれですわ。それから中国へまいりますと、懷感禪師の『群疑論』の中に出てくるのですが、その念仏三昧をそのまま有相と無相の念仏というふうに分ける。有相の念仏と無相の念仏です。華嚴宗になりますと、これは有名ですので皆さんご承知だろうと思いますが、四種念仏ということをいうわけです。念仏に四種ありと。一つは称名念仏、それから観像念仏、仏さまのかたち、お像を念ずるのです。それから観相念仏です。この場合は相です。観相です。仏さまの教法をあらわすのです。それから実相の念仏、これがいわゆる華嚴宗の説く四種念仏です。こういう分類が出てまいります。

それから、ごく一般的には有相・無相に対して通・別という、通の念仏と別の念仏です。通の念仏というのは、いつでもする念仏です。

別の念仏というのは、特別の時、特別の場所を選んでする念仏です。こういう分類のしかたがありますね。これはまあ、とくに中国の念仏というのは、主流をなしておったのが華嚴宗の四種念仏ですね。善導大師の念仏なり、あるいは西方白蓮社の念仏というものは非常に特別の例でございませぬ。

■ 源信の念仏

で、それに対して日本へまいりますと、やっぱり念仏に基本的な力をもっておつたのは源信の念仏です。『往生要集』の念仏です。『往生要集』の念仏というのは三種の念仏がありまして、尋常の念仏と、それから別時念仏と、それから臨終の念仏です。この三つが『往生要集』の念仏です。これは『往生要集』をお読みになると出てまいります。『往生要集』の中巻の終りのほうに出ております。尋常念仏と言いますのは通の念仏ですが、別時の念仏というのは別の念仏です。時と場所を別にする。臨終の念仏というのは来迎をたのむ念仏です。こういうふうに分類されるわけです。

■ 平生業成の念仏

周知のごとく、真宗ではとくに臨終とか別時とかということはいりません。平生業成ということをいうわけです。平生業成の念仏です。これは考えてみますと、平生業成、平生業成といって、簡単にいってますが、平生業成の思想は非常に強烈な内容をもっているものになりますね。臨終の念仏を否定し、来迎の念仏を否定したものが平生業成の念仏ですから。「臨終まつことなし、来迎たのむことなし」（聖典六四三頁）ということがなければ平生業成とはいえないのです。われわれは平生業成というと平生の念仏、ふだん着の念仏ぐらいに思っているけども、とてもふだん着というわけにはいかないのですね。その内容たるや、実に強烈なものをはらんでおる表現であります。で、とくに浄土宗にまいりますと、浄土宗の中では先ほどもいきましたように鎮西の念仏ですね。鎮西の前は、善導が定散二善とこういうけれども、とくに法然上人の説かれた称名念仏というものは、それは散善の念仏なのです。定善の念仏ではない。だから善導が定善と散善とに分けたのは散善の念仏を説くために定善の行を説いたのだと、こういうわけです。だから、二つに分けることによって、じつは称名念仏こそまさしく法蔵の行なのだ、つまり散善ですね。散行の称名こそ、まさに善導が求められたものであると。

■ 鎮西の念仏

だから鎮西にとって称名というのは、それは明確に行という意味をもちます。名を称える、口に称えることですね。口に称える行なの

だと。それはだから基本的には定善を廃して散善を立てたのです。これが善導の定行・散行の区別の意味なのだ、こういうふうに見るわけです。

だから、この称はあくまで口称です。口に称えることが行である。それが何で行かという、年をとってみないとわからないですわ。入れ歯になってみますと口に名を称えるということがいかに困難か。へたにナンマンダブツという、入れ歯がガタンと落ちますからね。えらいしんどい話ですよ。たとえば高声念仏というのは、ウワーツと念仏を称えるのですけど、まずだめでございますね。口の中でゴニヨゴニヨいつているぐらいしかできやへん。

■ 西山の念仏

それに対して、西山の場合は、西山も真宗も「非定非散」というのです。定に非ず、散に非ずと。だからここで定行・散行があるところ書いてありますが、それは基本的には非定非散をあらわすための段階の意味を示しているわけです。定善念仏と散善念仏ですね。ただこれは西山の念仏ですわ。思想でもなければ実践でもない、こういうわけです。だから西山の場合は、定善でもなければ散善でもないということによって、念仏は万行随一の念仏だと。つまり定に非ず、散に非ずということ。その「非ず」の意味をあらわすのに万行随一の念仏というわけです。だから万行随一というかぎりは、諸行としての定散にあらざる念仏の行です。やっぱり行の範疇にあるわけです。万行随一とはいえ、行の範疇にとどまるわけです。

ところが、ご承知のように親鸞は、「念仏は行者のために、非行非善なり」（聖典六二九頁）といっているでしょう。行でも善でもない、これが万行随一の念仏でもない、こういうわけでしょう。西山における非定非散をふまえながら、しかも非定非散という言葉で示される万行随一の念仏という意味をもこえる、いわば如来の大行だと言います。もはやそこでは行という意味を、行という範疇ではあらわせないような行だと、絶対他力の行というものを示そうとされるわけです。だから、もつとはつきり申しますと、鎮西の場合は、定善の念仏というのは自力の行で、散善の念仏というのは他力の行だという区別のしかたをします。それに対して西山の場合は、非定非散というのはそういう自力とか他力とかという区別ではあらわされない、自力とか他力というものをこえたような意味での念仏というもの、ものを万行随一という言葉であらわそうとするわけです。

ところが親鸞は、そういう念仏はどちらも要門の念仏であって真門の念仏ではないということをお願いしています。鎮西なんかでいわ

れるもう一つの分類のしかたが摩訶止観の念仏ということを用いよう。大乘止観ですね。止観の念仏です。それから本願の念仏と、それから選択本願の念仏です。同じ念仏といっても、こういう二種類の念仏があるのです。

ですから、本願の念仏といっても、たんに本願の念仏でない、選択本願の念仏というものの独自性をあらわそうとするような……、これは鎮西の念仏ですが、つまり具体的には本願の念仏というのは『往生要集』の念仏なのです。源信の念仏です。それから選択本願の念仏というのが法然の念仏です。同じ念仏でも、そういう区別のしかたを立てます。それに対して西山の念仏と申しますのは来迎の念仏と、来迎・念仏・定散という分類のしかたをするのですわ。ふつういつておる分類のしかたですが、来迎と定散というのは、来迎というのが仏さまが人間を救う力をあらわす。仏の力をあらわす。定散というのは人間の力をあらわす、凡夫の力をあらわす。ですから、ここで説かれる念仏というのは、仏の力が人間の上に、定散の上にあられる念仏だと、こういうふうにとらえる念仏です。ですから仏の力が定散の行の上にあられたものが、定散の行、つまり人間の行の上にあられた念仏だから万行随一と、こういう理解のしかたであります。

五

それは、同じ念仏を説きましても、念仏をとらえる視座が全部違っているのです。だから、西山のおさえるような『観経』の把握のしかた、あるいは鎮西のおさえるような『観経』の把握のしかたは、それぞれやっぱり、いいとか悪いとかをこえて、それなりの特徴があると思うですね。そのことは否定できないと思う。ただし、そうした西山とか鎮西などが示そうとする念仏の理解のしかたというのは……、そこでもっとも問題になるもの、つまり往生という課題ですね。念仏が問題になるというのでなしに、往生が問題になる。往生を問題にする中で念仏の把握のしかたというものが、西山にも鎮西にも、いつの場合でも念仏と諸行という二つの、もっといえば浄土門と聖道門との問題の設定のしかたで『観経』は読まれておるのです。

■ 親鸞は念仏と諸行の判釈を課題

親鸞の場合は、もう一つやっぱり善導大師のところまで往生の問題として、念仏と諸行という判釈を課題にしている善導大師の『観経』の読み方、もっといえば、諸行と念仏というものの理解のしかたというものでございますね。それがやっぱり西山とか鎮西と違った親鸞

の念仏の検討のしかたですね。言うまでもなく、もう一ぺん元へかえしますと、善導大師がとくに就人立信ということをするときには、人について信を立てるその人というのは韋提希であります。「与韋提等獲三忍」というのですから、韋提希という一人の人間の救済というものに善導自身の宗教体験を映し出したのが就人立信という問題になって出てまいります。

それから、その次に出てくる就行立信という場合に、むしろそこでいわれておる行、今問題にしておる五正行であります。それは定散二善の行というものの、定散二善の展開の中で五種の正行、つまり読誦・觀察・札拜・称名・讚嘆ということが検討されてきているわけですが、じつは善導の場合には就行といっておるその行というものには当然、隠顕ということが背後にあります。善導が就行といっておる行というのは、法然がとらえる廃立されるような行でない。廃立でことがすむという問題でない。それを親鸞は、こうした定行・散行というような善導の『観經』解釈の原点に立ちながら、行というのはあくまで往生の行だというわけですね。往生の行、その一点から離れない姿勢があるのです。

念仏と諸行というものをくらべて、それを正とか雑とかというのでなしに、正であろうと雑であろうと、自らの往生にとってその行がどういう意味をもつか。だから「雑行を捨てて正行に帰する」というのは法然の結論ですが、「雑行を棄てて本願に帰す」という、本願に帰するという行です。本願に帰せしめる行というものが基本的に求められている就行立信の文の課題性を指摘しているのが、この一段です。「また正雑二行について、また二行あり」という言葉の内容であろうと思います。

つまり「雑行を棄てて本願に帰す」といった場合は、雑行もまた本願に帰すべき契機なのであります。雑行だからだめだということでない。雑行というものもまた本願に帰すべき契機となりうるものだと示そうとしておるのが、この文章の展開の背景に広がっている意味だということを示しあげておきたかったわけです。

どうも、いろんなことを次々と申し上げましたが、それをいっておきませんと、ここでわざわざ法然の正雑の判釈というものだけにとどまらない意味が出てまいりますので、しゃべったわけですね。しゃべったからよけいややしゅうなつたかもわかりませんが、そういう意図があるのだということだけ申し上げておきたいと思えます。

(一九八二年三月十六日)

第二十六講

又復就^ニ正雜^ニ二行^ニ、復有^ニ二行^ニ

一者^ニ定行^ニ 二者^ニ散行^ニ也

又復就^テ正雜^ニ、復有^ニ二種^ニ

一^ニ念仏^ニ 二^ニ觀仏^ニ

又就^テ念仏^ニ、復有^ニ二種^ニ

一^ニ弥陀念仏^ニ 二^ニ諸仏念仏^ニ

法身 報身 応身 化身

(聖至二・四七一頁)

また正雜二行について、また二行あり。

一には定行、二には散行なり。

また正雜について、また二種あり。

一には念仏、二には觀仏なり。

また念仏について、また二種あり。

一には弥陀念仏、二には諸仏念仏。

法身 報身 応身 化身

(聖典四四六頁)

—

前回から正雜二行についての宗祖の独自の展開が示される箇所に入ってまいったわけですが、「また正雜二行について、また二行あり」

行あり」という、この「また」の字は、これはすでにお気づきであろうと思いますが、どういうわけか知りませんが、この聖典の『愚禿鈔』上段の日本語になおしておられるところでは、「また」が一つ欠けているのです。これは編集された方に聞いてみないとわからないのですが、下の段を見ていただきますと、「又復」になっているはずですが、「また」の字が重ねておいてあります。「又」を省いておられるようですが、これはやはり厳密には漢文で宗祖が記録しておられますように、上の「又」と下の「復」は、「また」が違います。これはまあ宗祖の筆格というようなものです。昔はよく教学で筆格というようなことをいひまして、筆の格ですね。こういうことを昔の教学をやられた方はご存じだろうと思いますが、まあいわば、くせみたいなのでございます。

そういう筆格ということから申しますと、上の「又」というのが……。それから宗祖は、もう一つ「また」の字をお使いになります。「亦」の字です。「また」といっても、全部違います。とくに『教行信証』なんかには、願名の列挙というものがござります。願名を並べられるときに、

諸仏称揚の願と名づけ、また（復）諸仏称名の願と名づく、また（復）諸仏咨嗟の願と名づく。また（亦）往相回向の願と名づくべし、また（亦）選択称名の願と名づくべきなり。

（聖典一五七頁）

とか、こういうふうな「また」の字が、それぞれ違っておりませぬ。

■ 又・復・亦

「又」というのは文章をあらためる意味です。あらためて、その意味を問うというときに、「又」の字を使う。「亦」というのは、これはそれこそ宗祖の筆格から申しますと、宗祖の独自の意見を出されるときにこの「亦」の字を使う。それから「復」という字は、同じ一つの言葉の表裏を表すような場合に使う。もう一つの意味を表すような場合には「又」の字を使う。こういうのを筆格というのです。筆ぐせといってもいい。ですから、「又復就正雜二行、復有二行」と、こういうときに、この一番上の「又」の字を省いてしましますと、ちよつと具合悪いですね。つまり、この一番最初の「又」という字は、ここからは同じ正雜二行といっても、善導大師の正雜二行の判釈でもなければ、法然上人の判釈にもよらない。つまり、親鸞聖人独自の、まさに『愚禿鈔』といわれる独自の判釈を予想して二重にも三重にも「また」の字が使われているわけです。まあしかし、「またまた」と、こう日本語で書くとは面倒ですから、またまたまたかと、こういうことになるから省かれたのだらうと思ひますが、ほんとうは文章の意味からいうと、この「又」の一字を省いたということは、親

鸞聖人の『愚禿鈔』というもののダイナミックな精神が脱落してしまうような気がしますね。

■ 親鸞の正雑二行

これは、前回にも申し上げましたように、ここからは、じつは親鸞聖人の正雑二行のとらえ方が、たんに善導・法然の伝統によらずに、もう一つ宗祖に影響を与えた源信の思想ですね、そういうものが首をつき出しているのですわ。そういうものが予想されているのですね。ですから、もう一ぺん『観経』にかえるのです。もう一ぺん『観経』にかえてみる。もう一つの『観経』の読み方があるというのには、善導・法然の伝統に立った念仏の理解ではない。もう一つの念仏の理解がある。こういうことが再び『観経』にかえらせる。『観経』にかえてみるということがあるわけです。そこに、定行・散行、定善の行・散善の行ですが、善の字を省いて定行・散行と。正雑二行について、まったく新しい展開の基準を示されている。善導・法然の正雑二行の判釈でない、新たな理念に立った正雑二行の判釈が、判釈の基本が定行・散行という言葉で示されるわけです。

■

いうまでもなく、この定行とか散行というのは、定善とか散善というふうにいわれるのですが、善導の場合は、定散二善というのは必ずしも行というものだけではない。それを、その次に「又復正雑について」念仏・観仏という二つの区別で示されるのは、一般的には、念仏を説いたのは散行であって、定行は観仏だというふうに理解されるわけです。定行は観仏三昧、散行は念仏三昧と。善導大師のところでは、そこは明確にならないのですわ。一経両宗といましてね。『観経』の中には、念仏三昧を説いた部分と観仏三昧を説いた部分があるのだと。それは善導によつてはじめて指摘されるわけです。その伝統を引いたのは鎮西ですね。聖光の『観経』の見方というのは、定善の観仏三昧とおして散善の念仏三昧に入ると。だから、定善は念仏三昧の前提になるわけです。定行をとおして散行の念仏と。念仏は散善の行として説かれたものだというのが、鎮西の教学でございませぬ。

■ 念仏三昧と観仏三昧

だけど、ここで一つ注意しておかなければならないのは念仏と観仏という言葉です。念仏三昧と観仏三昧という言葉を私たちは、ふつう何ともなしに使っていますが、何ともなしに使っているというのは、それは混乱しているのです。善導のところでも明確にはならない。

善導において問題にしている部分は、いうまでもなく一経両宗ですから、『観経』の中に観仏三昧と念仏三昧を説くと。それを明確に指摘したのは善導ですが、その念仏三昧と観仏三昧とが、もう一つ明確にならないですね。

これは、まあ善導大師は、観仏三昧を『観念法門』によって説くわけです。ご承知の善導の五部九巻の中の『観念法門』によって観仏三昧を説いた。念仏三昧は般舟三昧、『般舟讃』ですね、『般舟三昧経』によって念仏三昧を説くわけです。けれども全体としては観称兼行といひまして、観称兼行の念仏なのです。観仏が主なのか念仏が主なのか、どちらもが同等の意味をもって展開されているわけでありませう。展開しているのは観仏三昧というのは『観念法門』ですね。それから念仏三昧は『般舟讃』です、『般舟三昧経』です。『般舟三昧経』によって『般舟讃』はつくられていますから、その『般舟讃』は念仏三昧を説いたものでありますが、それをはっきり位置づけたのは源信です。ここに、じつは親鸞にとつては源信の課題、源信の事業というものは大事な位置をもっているわけです。

■ 源信の事業

源信をやったのは宮城君なのです。源信僧都が一番性格が似ているのです。地獄の問題を一生懸命に書いたり、宮城に『地獄』という論文がありますよ。似ているのでしょね。けれどもあんまり源信らしゅうないね。ここらは宮城君の教学を注目しておく必要があるのです。

で、この観仏ということは何かというと、観仏というのは仏を想いみると、仏を想いみる。観仏三昧の具体的な内容は、色身観というのがありますね。色身観と色像観と、それから実相観です。ふつう観仏三昧の内容は色身観と色像観と実相観です。この三つが観仏三昧の内容ですわ。色身観というのは応化観ともいわれます。親鸞はすぐその後に、念仏について法身・報身・化身・化身というように四身を示されているのですが、これは、色身観というものを応身観とも読む。つまり、色身というのは、生身なまみですわ。色像というのは生身ではない、かたちですわ。簡単にいえば色身観というのは生きてる仏です。今日、安田先生の四十九日に参つておつて、そういうことを感じたのですけども、みんな寄っている人は安田先生が昔、福井かどこかで講義されたものを本にされて、それを参詣者はみんないたいたのですけども、それだけでは、みんな満足できないのですわ。写真をくばる人がおりました、僕も一枚もらつてきたのです。つまり、法名だけでは頼りないのだ。また、書いたのが僕だから、へたくそな字で書いているから、よけい頼りないのだろうと思うけれども、それだけではやっぱり頼りないのだ。やっぱり写真が欲しい、写真ではない、先生の生身にふれたいのでしょ。ふれたいけれども、ふれ

るべき生身の先生がいらないから写真が欲しゅうなる。写真というのは色像観や。かたちです。それが大事なことですが、やっぱり生きた先生に遇っているということは大事なことです。生きた師匠に遇っているということは。

安田先生が亡くなられて、安田先生の選集を出すという話があるようですが、曾我先生の場合でも選集が出ましたが、曾我先生の本を読んでも曾我先生の言葉にならないですね。文字にはなっているけれども、文字ではあるけれども文字が生きた言葉にならない。それはやっぱり色身を見ているか見ておらないかの違いです。生きておられるころの先生にふれているかどうか。ふれていると、同じ言葉でも本を読みましても違うのですわ。文字を読むと文字よりも先生の姿を思い出しますわね。ここで先生は足をふんだ、手を伸ばしたとか、生きていた姿を感じるといのが、それが色身観です。生きている先生を失うと、今度は色像です。かたちですわ。仏さまでもそうですよ。生きていた仏を見ているか、かたちになった仏を見ているか。

それから実相観というのは法身観です。実相観というのは法身でしよう。仏のかたちを見るのではない。それはたとえば、いま色身観とか色像観ということを行いましたように、親に死なれてみると親にふれるということがある。亡くなられてみてはじめてふれることができる。生きていた間は邪魔でしかないものが、亡くなられることによって逆に実相にふれる、法身にふれるということがあるのではないですかね。鈍感なものはそうやと思うのです。敏感な人は知らないが、僕みたいな鈍感なものは安田先生が亡くなられてみて安田先生にふれるということがある。ああこういうことであつたかというようなことが、はじめてわかつたということがあります。かたちがあることによつて実相を障碍していることがある。あなた方もみな親をもっているけれども、親が生きていると邪魔ですわ。しかし親に死なれてみると親がわかる。ありがたさとかなんとかというのではない、親の実相にふれるということがある。そういうのを実相観といっているわけです。

ですから何か観仏というけれども、それは先ほど言いましたように、定善において説かれているでしょう。第八像観とか第九真身観とか、あるいは観音観・勢至観、そういうようにずっと観仏三昧が説かれております。ふつう観仏というのはそういうことです。仏の色身を觀じ、色像を觀じ、実相を觀ずると、こういうわけです。これが観仏三昧というのです。

それから念仏三昧ですね。観仏三昧をとくに具体的に強調したのは源信です。源信の『往生要集』（聖全一・七九八頁）を読んでいただきますと、とくに源信は「総相の念仏」、「別相の念仏」とかね。これは源信独特の観仏三昧の分類です。総相観、それから別相観、それ

から雑略観ですね。これが源信の念仏の分類のしかたです。観仏三昧ということをもっとも具体的に表しているのは……、別相観というの、三十二相、仏の三十二相の観ですね。仏の相好を観ずるというのは、『観経』の中には、ご承知のように像観想とか真身観が説かれています。三十二相八十随形好と、仏の全体像です。全体を観ずる、全体の姿を想い見ると、こういうわけです。それから雑略観というのは、これも源信僧都の独特の観法ですけれども、白毫観です。あの人はとくに白毫観ということをやかましくいいます。白毫というのは眉間の白毫ですわ。真身観の中に出てまいります。仏の眉間の白毫を観ずる。それだけを見ると、特別に、その一つの相だけを観想する。三十二相ごとく一相一相にそれなりの意味をもっておりますから、そういう別相観があるわけです。仏さまの手は伸ばせば膝より下に伸びると。いまごろ三十二相をもった仏さまがプロ野球にでも入ってピッチャーマウンドにでも立てば、膝より手が長いというのですから、すごい球が出るであろうと、こんなのが別相観です。(笑)

三

源信はご承知のように、比叡山の恵心流の教学の開祖、始祖でしょう。恵心流が恵心流といわれるゆえんは、慈覚大師円仁のはじめた不断念仏の中で、とくに別時念仏を主張したのです。不断念仏というのは、だいたい『法華経』による念仏ですわ。『法華経』の法華三昧です。大乘摩訶止観の念仏です。

■ 摩訶止観の念仏は四種三昧

摩訶止観の念仏というのは「四種三昧」といまして、一つは常行三昧でしょう。それからもう一つは常坐三昧です。みんな独特の性格をもっています。常行三昧は、一応の規定によれば、九十日の間、常に常行、立ちづめですわ。坐ることもなく横になることもなく、立ちづめで身に阿弥陀仏を礼拝し、口に阿弥陀仏を称え、意に阿弥陀仏を念ずると、それが常行三昧です。それから常坐三昧というのは、常行三昧の場合は一人でやるのですが、常坐三昧というのは一緒にやるのです。みんな一緒に寄ってやる。これは読んで字のごとく常坐ですから、輪になって坐って念仏を称えるわけですわ。それから、半行半坐三昧です。それからもう一つ、これがじつは一番大事な、真宗にとって非常に大きな影響を与えた非行非坐三昧です。行にあらざ、坐にあらざ、非行非坐です。これが法然の弟子の一人ですが、幸西の一念義の問題ですね。真宗では悪人正機という問題がありますが、非行非坐三昧というのは、その悪人正機思想が生まれてくる

もとなのです。これは大事な三昧です。これはまあ真宗学をやった人はみなご存知でしょうが、その不断念仏、あるいは常行三昧といいます常の念仏です。常に、不断でしょう。ところが、その不断とか常行・常坐に対して、とくに源信僧都は別時の念仏を立てたのです。別時というのは、特定の日時を決めたのです。いつもやっているわけにいかない。いつも念仏しているといってもそうはいかない。別時と。たとえば、これは『観念法門』だけでも、みなさん正雑二行の問題が、いまやっておりますが、もとは善導の就行立信釈に出てくるのです。就行立信釈の文は、「信巻」に『観経疏』の文が引いてありますが、その中に、

一切の凡夫を勧めて、一日・七日、一心に弥陀の名号を専念せしめて、定んで往生を得しめたまう

(聖典二七頁)

と出ているでしょう。一日・七日と。一日・七日、つまり七日間です。『観念法門』の中には七日七夜と書いてある。一日・七日というのは限定するわけです。別時の念仏です。別時の念仏専修を主張したのです。それは、恵心の教学というよりも恵心の性格によるのだらうと思いますね。『観念法門』のそういう一日・七日とか、七日七夜というような言葉をちゃんと使うのですわ。

善導大師も、一日・七日とっております。一日・八日も九日もといっております。九日も十日もといっていると、えろうてかなわん。せめて七日にしとくと、そういうことでしょうが、それがだんだんひどくなりますと、昔は私らのところでも報恩講は七昼夜といまして、七日間の間やつておったものですが、それがだんだん別時が別々時になりました、それでこのごろは二昼夜報恩講です。京都あたりではこのごろは一昼夜、半日ですましているところもあるね。

別時ということは大事なことです。別時ということは、とくに七日間つとめるということは、ほんとうは三百六十五日せんなんのです。ほんとうは三百六十五日しなければならいけれども、それを別の時間と別の場所、特定の場所を定めてつとめるだけの話で、ほんとうはどこでもいいし、三百六十五日しなければならいでしょう。それを不断念仏に対して別時念仏というのは、叡山の中に、とくに別時念仏を『観念法門』によって主張したのです。これが源信の念仏です。ここらがおもしろいです。

四

■ 源信は懈慢界を立てた

そういうところから源信の教学の独特の性格が生まれてまいります。報化二土の弁立ということでしょう。つまり源信の教学の

大事業とは何かといったら懈慢界を立てたことです。懈慢というのは怠けものです。『菩薩処胎経』によつて懈慢界を立てたのです。辺地懈慢、懈慢土、懈慢界ですね。懈慢界というようなのを立てる。親鸞聖人は、やっぱりそういうところはきちんとして読んでおられる。「専雑執心判浅深 報化二土正弁立」というでしょう。報化二土というのを立てられてきますね。報土と化土の弁立です。報化二土というけれども、基本的には報土ではない、化土なのです。化土の発見です。怠けものの救われる世界です。もつといえ、怠けることによつて救われる。これが大事なことです。真面目に生きておつたら救われたいということがある。怠けることによつてのみ救われる。これが凡夫の性格ではないですか。つまり末法の性格です。凡夫の性格というより末法というような時代の性格です。

今日の時代の中で真面目に生きておつたら救われへんわ。怠けておつたら救われている。こんな恐ろしいことないわね。ほんとうですよ。僕は、あんまりあつちこち行くのはやめようと思つておつたら救われている、そういうことなのです。田舎におりますと、田舎の寺の住職の苦悩というようなものが何かということが、いま頃ようやく見えてきた。田舎の住職が何で真面目にならないのかといつたら、真面目になつたら救われたいわ。真面目に仏法なんか聞いておつたら救われん。怠けておつたらすんでいくわ。真面目だつたら右をむいてもけんかしなければならぬし、左をむいてもけんかしなければならぬ。しまいにのれ自身とけんかしなければならぬ。ノイローゼにならないわね。それは、まあそういうものですよ。懈慢界を見いだしてくれたということ、源信という人は、源信の思想は広くて浅いということだけれども、浅くてもええわ。ほんとうに懈慢界の発見は大きな意味をもつておつたのですわ。法然上人は懈慢界を蹴つ飛ばしたのです。法然という人は真面目一方の人やわ。選択本願と、ノイローゼにならなかつたのが不思議です。そうでしょう。流罪になる日になつても念仏しておつたのです。念仏をやめてくれと弟子がいつたら、わしがしているのではない、舌がしているのだといつて、そこまでするバカ正直だよね。あの時代だからまだ生きられたけれども、いまの時代なら到底だめだわ。僕はそう思うね。だから、それが親鸞聖人は気にいらなかつたのです。親鸞聖人はそんな真面目な人でない。やっぱり源信のほうが好きだつたのです。だから源信を切り捨てるわけにはいかなかつた。

■ 源信に帰る意味は正雑二行の判釈の根底にある

やっぱり七祖の伝承の中で、源信というのは抜くわけにはいかないほどの存在ですわ。それが真仮分判につながってくるのです。これが、善導、法然、親鸞ではなしに、善導・法然からもう一ぺん源信に帰るのです。それが大事な正雑二行の判釈の根底にあるのです。

つまり、観仏三昧ということに注目したのですわ。比叡山で親鸞自身がやったのです。念仏三昧より観仏三昧をやったのです。恵心流の教学を学んだ人だもの。法然は観仏三昧を捨てたのだ。結局は源信を捨てたのでしよう。捨てたというより、やめたのだ。安田先生の言い方によれば、やめたのです。やめたけれども、捨てたことにならないわ。だから、法然は叡山を捨てながら最後まで捨てきっておらないわね。金魚のフンみたいにつながっているわ。親鸞は叡山に帰って叡山を捨てている。源信を回復しながら、しかも、源信に帰ることによって、法然の課題をよりいっそう徹底したのでしよう。具体的にいえば、「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」ということがあるでしょう。「しかるを、世のひとつねにいわく、悪人なお往生す、いかにいわんや善人をや」と。「世のひとつ」といつているけれども、あれは法然流の念仏です。法然は善根としての念仏を捨てきれないのですわ。ところが親鸞は「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」という、あそこに立ちきったのです。そこらの問題ですわ。もう一ぺん源信に帰る。帰ることによって、かえって法然を徹底したということがあるわけですね。それが、この念仏と観仏の分類のもとなのです。これは、観仏三昧というのは自分の経験ですわ。善導においても明確でない。観仏三昧と念仏三昧があるということは言っているけれども、明確にしきれない。じゃあ、いまいった観仏三昧に対して念仏三昧とは何だと、そういうことになるのでしよう。観仏三昧に対して念仏三昧とは何かと。ちよつと休みましょうか。

五

■ 善導・法然・親鸞の正雑二行理解

『観経』にかえたということとは、正雑二行というのは基本的には善導大師のところでは、最初に申しましたように、往生経による五正行と、往生経によらざる五種雑行ですわ。往生経による行として五正行を立てたのが善導大師ですが、それにさらに雑行というかたちで五正行に対して五雑行と、五つの雑行というふうを選択したのが法然の「二行章」の問題ですわ。ですから、善導大師のところでは往生経によって五つの正行を立てたのです。往生経によらざるものは雑行であるということは当然そこに出てくるのですが、その場合に善導大師は『観経』を往生経とみておりますから、『観経』以外の行は五つの正行でないわけです。正行でないわけです。

ところが、法然になりますと、その五正行そのものに雑行を立てるわけです。五種の正行に対して五種の雑行ありと。ですから善導大師は、読誦・観察・礼拝・称名・供養と、この五つを正行として立てている。往生経による正行として立てたわけです。ところが法然上人は、読誦雑行・観察雑行・礼拝雑行・称名雑行・供養雑行と。往生経によって雑行を逆に、その正行の中に雑行を立ててくるわけです。それをもう一ぺん親鸞は『観経』にかえすのでしょうか。もう一ぺん『観経』にかえてみる。ですから正雑二行そのものをとらえ直してみるわけです。とらえ直す視座を与えたのが叡山の念仏ですね。何かまったく新しい視座というのでなしに、自分の体験した叡山の念仏によって、善導・法然の伝統としての正雑二行をもう一ぺん考え直してみる。そういうことが正雑二行の選択というよりも分判ということのみておきますと、すぐお気づきになると思うのですが、ご承知のように『教行信証』の場合は、真仮の分判ということを考えるときに、善導大師の『観経』の読み、『観経疏』の読み方というのは隠彰の論理ですね。表にあらわれたものと、表にあらわれないもの。それはたんに裏表というのでなしに、あらわれている部分の中にほんとうにあらわさんとするものを見いだす。あらわれないものではないのです。あらわれているものの中に、雑草の中に芽萌えているものを見いだそうとするわけですね。

隠彰という、隠彰の義ありと。親鸞はそれを顕彰隠密といいますが、ところが、顕密という言葉や、ふつう顕彰隠密というふうにいったりしますが、そうではなしに、善導の『観経』の読み方というのは、隠と彰ですね。隠と顕ではなしに隠と彰です。彰というのは、あらわれているのではないのです。あらわれようとしているものです。いままさにあらわれんとしているものです。つまり、『観経』十六の観想の中に、浄土依正二報の莊嚴のなかに、浄土の莊嚴というものを法蔵の誓願によって建立されたものだとすることを読みとろうとするわけです。結果の中に因をみようとする。それが彰なのです。

■ 化身土は顕彰隠密の義

だから、『観経』をただ表にあらわれた文章で読むのではない。浄土の莊嚴を、たんにその浄土の莊嚴をみるのではなく、浄土の莊嚴の因位をみようとするのです。莊嚴の中に、その因位をみようとする。それは、親鸞聖人の『教行信証』では、化身土の問題ですわね。化身土だけは顕彰隠密の義という、顕彰隠密というところで展開されているでしょう。『教行信証』全体は、ご承知のように「謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり」と。その二種の回向、「一つには往相、二つには還相」とこういって、往相・還相というのは教・行・信・証四法ですわね。真仏土・化身土、化身土になりますと回向の問題ではない、隠彰の問題になる。回向を化身土までもちこむわ

けにはいかない。しかし、今度は逆に、隱彰で眞実を理解するわけにはいかない。隱彰で眞実を理解したら、それは神秘主義になってしまう。眞実というものが、つまり密教的性格をもつのでしよう。經典が陀羅尼になるのです。何のことやらわからん。つまり、さとした言葉でさとしたことをいっては、さとれないのです。さとした人だけにはわかるかもわからんけれども、さとしておらんものにはわからない。眞理だというけれども、眞理をさとした人が眞理を語ったところで、眞理をさとしておらんものにとつては、それは陀羅尼です。神秘主義です。さとらないものの言葉で、さとりをあらわすということが化身土の問題でしょう。さとらないものの言葉によってさとりを明らかにする。さとしたものの言葉でさとりをあらわすのでない。そこに方便化身ということが問題になる。

だから、方便化身土では、隱彰の論理が原則です。だけでも、眞実四法、眞実をあらわすときには隱彰でない、回向なのです。この區別は明確に立てておかなければいけないのです。眞実を隱彰で語るわけにはいかない。眞実を隱彰で語ると眞言宗になる。眞言というけれども、眞の言まことばとこういうけれども、まことの言葉ではありません、あれはわからない言葉です。まことの言葉かもわからんけれども、わからないでしょう。ギヤーテーギヤーテー、ハラギヤーテーと言って。そこに『觀經』という、つまり正雜二行とこういうけれども、正雜二行をもう一ぺん『觀經』のところにかえてみるわけでしょう。そうしてみると一經兩宗というのが觀仏三昧も念仏三昧も、ともに見仏にあるわけでしょう。求められているのは見仏三昧です。

觀仏は心に想いみる。見仏というのは目に見るのです。第七華座觀です。第七華座觀においてはじめて韋提希は仏を見たのです。觀仏も念仏も『觀經』は一經兩宗というけれども、觀仏がだめで念仏がいいというのでない、觀仏も念仏も共に見仏を求めているのです。目に仏を見る。心に想いうかべることはだれでもできる。目に見えると。韋提希は空中に無量壽仏を見たのです。これがおもしろいです。韋提希の心念というものが対象化されたのです。心に思いつめたら、思いつめたものが目に見えたのだ。そこまで觀仏と念仏というものがつきつめられている。だから、それは觀念の念仏と称名の念仏との兼修なのです、『觀經』は。正直いいましたら兼修です。どちらも兼ねて修する。觀仏も念仏も明確に区別がついていない。そしてそれを元へ戻してみたのです。そこへ親鸞は、もう一ぺんかえてみたわけです。

■ 「又復正雜」は親鸞の正雜二行理解

だから、「正雜について、また二種あり」と、こういってありますが、これも「又復正雜について」と。これも「又復正雜」ですわ。

一字を省いたということは、ほんとうは大変なことなのです。だから正雑そのものをもう一ぺん善導の正雑でもないし法然の正雑の概念でもない、もう一ぺん正雑というところへかえしてみたのです。だからこれは、まあ面倒ですけども、ここには隠頭という言葉は一切使っておりません。隠彰とかね。同じ『観経』を読むのでも、隠彰という概念で読んでおるわけではない。念仏を、そういう理解をしているわけではない。これが大事なことです。あくまで正雑というところに立って『観経』を読んだのです。『観経』の念仏を読み直すということですよ。正雑という、これはやつぱり「賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す」というその伝統に立つのでしよう。法然の正雑二行の判釈に立ちながら、しかも法然の正雑二行の判釈というものをこえる。そこに観仏と念仏という。これはまあ、先ほどいいましたように、自分の叡山における恵心流の教学があるわけです。観仏とか念仏とかというものの解釈を、正雑について明らかにしようとするところは、決して叡山における体験というものを頭から捨てるわけではない。もう一ぺん体験をおしてかえってみるわけでしょう。そういう意味では面倒だけでも、考えるから面倒なので考えなかつたら別に面倒でもなんでもありません。私たち自身がはたして念仏しているけれども……、先ほど言ったように念仏でいいのだろうけれども、安田先生の写真が必要になってくるのです。われわれは仏さまを思い浮かべるといつても、仏さまというのははじめから思いうかべるわけにいかない。やつぱり、親の姿、思いうかべながら念仏しているか、先生の姿を思い出しながら念仏しているか、その姿をほらいきすることはできないわね。やつぱり観仏三昧です。具体的には観仏三昧です。観仏三昧と念仏三昧と、ここで親鸞聖人がこういう判釈をしようとされるもとにあるのは、私たち自身の体験の中での、南無阿弥陀仏となえながら、じつは南無阿弥陀仏となえることによって仏さまを思いうかべようとしたり、そういうものが自然に求められるのでないですか。

六

■ 念仏三昧をどう考えていたか

そこに、ではいったい念仏三昧とこういうけれども、念仏三昧はどういうふうに考えられていたかというところ、念仏にもやつぱり三つある。法身の念仏と観念の念仏と称名の念仏です。これは前回にいろいろ念仏についてごく大きっぱにお話しましたが、それを大きく分類してみれば、この法身の念仏と観念の念仏とそれから称名の念仏と、こういうわけです。

善導大師は、観念の念仏も称名の念仏も、先ほどからいつているように明確に区別をつけなかったというのは、つけないうところに善導の念仏の独自性があるのです。実存性があるといっている。何か、そういうことを分類しないのですわ。つまり『観念法門』による念仏も、『般舟讚』による念仏も、善導にとっては変わりはない。そこに称名と観念の兼行というようなことをいうけれども、兼行ということやを言いだしたのは、やっぱり比叡山です。比叡山の念仏になってからです。兼修の念仏というようなことを言いだすのです。そういうことを言いだしたら、念仏は教学になってしまっています。念仏しないものがそういうことをいうのです。念仏するものはそんなことはいわない。だから善導大師が西方白蓮社の念仏をやっておったというのは、そういう区別を立てる必要がない。もつと実存的だったのです。いちいち、そういうものが教学になってくると、もう念仏しやらんやつになる。あなた方でも、こういう『愚禿鈔』なんか読むけれども、念仏しないでしよう。だいたい教学者というのは念仏しないものです。今日何十人も安田先生のところへ寄っておったけれども、ナマンダブツといっているのは私が聞いたかぎりでは、嶺藤前総長と、へんなことだけでも、東寺の三浦総長の二人が南無阿弥陀仏といっているのです。あとは黙っている。学者ばかりです。おもしろいね。学者はあかん、念仏せんわ。つまり、観念の念仏やら称名の念仏やらという区別を頭の中で、もう教学にしてしまっている。実存的ではないでしよう。

念仏しているときには区別はありやせんわ。だから善導大師の念仏は、そこに善導の念仏の貴重な性格があるのです。それが、こういう観念の念仏か、称名の念仏かということやを言いだすと、言う前に念仏すりやいいのだけでも、せんとして言うさかい困る。それで、いよいよできないようになるね。

■ 親鸞の念仏

だけでも親鸞は何で念仏と観仏の区別を立てなければならぬかというのと、親鸞が求めているのは何かというのと、あくまで真仮の分別なんだ。つまり、念仏して浄土に生まれるという考え方、これは観念の念仏でしよう。念仏して浄土に生まれる、これは観念の念仏です。そうではない。念仏が浄土なんだ。念仏が浄土なんだということになれば、念仏の判釈は浄土の判釈になる。そうでしよう。浄土と念仏を別々にしているから、観念の念仏か称名の念仏かということになるのです。そこにとくに観仏に真仮を立てる。親鸞は念仏に真仮は立てないですよ。観仏に真仮を立てる。真仮を立てるために、わざわざ念仏、観仏と、もう一ぺん元へ戻すのです。

■ 「又観仏に二種あり」

これは、聖典四四七頁の終わりのほうに出てくるのですね。観仏について「正の観仏について、また二種あり。一には真観なり、二には仮観なり」とあるでしょう。それから、「また雑の観仏について、二種あり。また真仮あり」（聖典四四八頁）と。観仏というところに、観仏三昧に真仮を立てる。念仏に真仮を立てるわけにはいかない。念仏は真も仮もないのだ。これが大事なことです。で、その前提となるのが、先ほどもいいました源信の観仏三昧、つまり恵心流ですね。叡山の念仏は、ご承知のように、恵心流の念仏と、それから覚運の檀那院の教学と二つありますから。法然上人も親鸞聖人も恵心流、つまり源信の教学を学んだ。その源信の事業というのは先ほどもいいましたように、「専雑の執心、浅深を判じて、報化二土、正しく弁立せり」と、報化の二土を立てたということにあるのです。

その報化二土という問題を契機として、真仮分判ということが果たされてくるのですから、ここのはなかなか面倒ですけども……。そこにあえて念仏と観仏ということに分けた理由があるかといいたいと思います。これは説明するまでもなく、観念の念仏というのは、これは観仏三昧、観想の念仏ですから、思想としての念仏です。法身の念仏というのは、真理としての念仏です。称名の念仏というのは、これは生活の念仏です。人間の具体的な業縁としての念仏です。業としての念仏です。そういうさまざま念仏と、さまざまな観仏というものを区別しながら、その中で親鸞が真仮ということを課題としたのですね。そして次に、念仏について、弥陀念仏と諸仏念仏ということが出てまいります。

■ 弥陀念仏と諸仏念仏は真身観の問題

私はこの念仏について、弥陀念仏と諸仏の念仏を分けたというのは、これは大変なことだと思っておりますね。弥陀念仏が、先ほどの分類によれば正行に入ります。そして諸仏念仏が雑行に入ります。そして弥陀定散の念仏と諸仏定散の念仏と。これは、まあ言ってしまうれば必然的な展開であるかといいたいわけでしょう。とくに弥陀と諸仏というものを分かつということですね。これは一つみなさんにも考えてほしいと思いますわ。これは真身観の問題でございますね。

無量寿仏を見たてまつるは、すなわち十方無量の諸仏を見たてまつるなり。無量の諸仏を見たてまつることを得るがゆえに、諸仏現前に授記す。これを「遍観一切色身想」とす、「第九の観」と名づく。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、こうあります。無量寿仏の、これはまあご承知の真身観といわれているところですが、無量寿仏の光明をみるものは、

（聖典一〇六頁）

但、当に憶想して、心眼をして見せしむべし。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をもつてのゆえに「念仏三昧」と名づく。この觀を作すをば、一切の仏身を觀ずと名づく。
 (聖典一〇五〜一〇六頁)

と、こういう言葉で出ております。

無量寿仏を觀ずること、つまり阿弥陀仏を觀ずることと、それから一切諸仏を見るということは、この真身觀においてはじめて……。無量寿仏の八万四千の相というものは、具体的には諸仏を無量寿仏に見るということです。一人の仏に十方の諸仏を見たてまつると、こういうことが真身觀のおかれています。

像觀というのは、これは無量寿仏と觀世音と大勢至です。これが像觀ですが、今度、本願寺が天牌をはずしたというが、像觀想からいけば天牌がなくなれば、なんで觀音・勢至をおかないのか。そこところは教学的にどうなのか、どなたかに聞いてみたいと思うのですがね。弥陀・觀音・大勢至というのが『觀經』の像觀の浄土の莊嚴として示されている点でありますから、觀音・勢至を……。これどうなのでしょう。本願寺の教学からいえば、どうなるのですかね。弥陀一仏というように書いてあるそうですが、そういうことは、どうなるのですかね。教学研究所はどういう答えを出しているのですかね。

これは『觀經』に立つての基本的な浄土の莊嚴をあらわす、浄土の人莊嚴をあらわす大事な面だろうと思いますね。ほんとうは、やっぱり觀音・勢至、「弥陀觀音大勢至」(聖典五〇五頁)とご和讃にもいってありますから、御影堂の山門の上には、『大無量寿經』の釈迦三尊でしょう。すると本堂は弥陀三尊でないのか、それがようわからないので、一ぺん聞いてみたいと思うのです。

■ 弥陀念仏と諸仏念仏を分かつのは二十願

まあ少なくとも、ここでは「念仏について、また二種あり」とこういわれているのは、弥陀念仏と諸仏念仏と区別したのです。区別したということは、『觀經』では区別がないのです。『觀經』では弥陀念仏と諸仏念仏は一つなのではないかね。念仏に二つはない。弥陀念仏も諸仏念仏もない。それを区別したのです。区別して、区別したことが、弥陀念仏も諸仏念仏も一つだったのが二つになって分けられてくるのは『阿弥陀經』なのです。つまり二十願です。二十願においてはじめて諸仏の念仏が弥陀念仏とは違った意味をもってくるのでしょうか。

■ 諸仏の念仏こそ大行

これはもう一つ、そこらで、とくに二十願のもつ意味を考えてみなければなりません。だいたい浄土の思想が生まれてきたものは、ご承知のように龍樹菩薩の「易行品」です。「易行品」に展開するのは、十方十仏から百七仏の諸仏でしょう。十方諸仏なのです。諸仏の念仏です。弥陀の念仏というだけではない。諸仏の念仏のもっている意味です。これを一番重視したのは親鸞でしょう。「大行とは、すなわち無碍光如来の名を称するなり」（聖典一五七頁）とこういいます。その大行の、無碍光如来の名を称するものは諸仏でしょう。諸仏の称名でしょう。諸仏の念仏でしょう。諸仏の念仏こそ大行だと、こうなるわけでしょう。

そこに弥陀一仏というのではない、諸仏の称名、諸仏の念仏というようものが浄土の思想にとつて非常に大事な一面をもっているわけでしょう。その諸仏の称名というようものがもっている意味が、どういっていいのでしょうか。つまりいってしまえば、全宇宙が念仏しているのだというような、大地が念仏しているというような、そういう感覚が、とくに親鸞聖人にとつて、法然上人の念仏とは違う意味を与えてくるのではないかと思いますかね。

この宮城君の親父の書物に、これはまあとくにそれについて書かれたわけではないけれども、『大地の感覚』という書物があるのですよ。自慢ではないけれども、この名をつけたのは僕なのです。いい名でしょう。それは、やっぱり読んでみると、そういう感じが、諸仏の念仏というような感覚があるのです。そういうものを私たちは忘れていたのでないか。つまり、ほんとうに自分たちの立っている大地の念仏というようなもの、そういうものが諸仏の念仏という言葉の中に親鸞があらわそうとする意味を、もう一ぺん考え直してみなければならぬのではないかと思います。そういうことが『愚禿鈔』の、この正雑二行の判釈ということのもっている基本的な課題、諸仏を問ひ直すという、諸仏の念仏をもう一ぺん検討し直してみたのが親鸞ですね。非常に面倒ですが、ずっとこれ以降ですね。

■ 雑行の検討が正行を明らかにしてくる

つまり、何ていいますか、ちょうど龍樹菩薩が難行道を検討することによつて易行の一道というものを明らかにしたように、むしろ善導とか法然が雑行とこういった、その雑行の検討をとおして正行ということを明らかにしてくるような構造ですね。思想の歩みの構造というようなものが、こういうところに見いだされているというような気がするわけです。このことについては、えらいもたまして、一行も進まないようなことですが、何かちょっと足をとどめて考えてみようというようなことをここで感ずるものですから、もう少し時間をかけて考えていきたいと思います。今日はこれくらいにしとしまししょうか。

質疑

■ 諸仏の念仏は称讃の念仏

問い 『論註』に、いわゆる諸仏遍領の世界観と一仏主領の世界観の問題が出てきますが、親鸞の場合は、いわゆる弥陀一仏という事でいわれていますが……。

藤元 だから、弥陀一仏ということ親鸞は……、諸仏と弥陀ということが、諸仏は称讃という言い方をするでしょう。諸仏の念仏は称讃の念仏だと。称讃することにおいて弥陀一仏があらわされているのであって、弥陀一仏というものがどこかにおけるわけではない。むしろ具体的には諸仏しかおらんのではないかね。

問い つまり無量寿仏を見ることによつて諸仏を見るといふようなことですか。

藤元 そうそう。だから、わざわざ弥陀念仏・諸仏念仏といって、四身を出しているでしょう。「法身・報身・応身・化身」といふような、何でわざわざこんなものを出してきたかということ。それは、ほとんど観仏三昧というのが中心になるのは応身観です。だから、一人の人間に、たとえば親鸞が法然の中に法然だけを見ておったわけではないでしょう。そこに全人類の思想の結集をみておったわけでしょう。結晶を。一人の宗教体験ではない。菩提心そのものが、そういう性格をもっているでしょう。宗教心というものが個人に起きても個人の宗教心ではないです。個人に起きても、個人の上におこったものであっても、しかしその菩提心は個人をこえている。個人の問題関心なら、それは宗教心ではない。個人の心に起きても、個人の領域をこえているような問題でしょう。だから「非我境界」というわけです。個人の経験において、あるいは個人の問題関心ではないわね。個人に起こったとしても、それは個人をこえている。個人の領域をこえている。それでなきや宗教心とはいえない。一人の人間が一人の体験を語っているなら、それは宗教心でも何でもなし。それはその人の個人的体験ではない。

■ 諸仏遍領 一仏主領

そうでしょう。だれやらが、いまごろになって弘法大師のまねして穴ぐらに入つて断食行をやるというのは、それは個人の問題関心です。それを新聞が取り上げて、大学教授か誰かしらんが、いい実験だといっているのは、ますますそれは研究室の問題になってしまつて

いる。すさまじいことをやるなというようなものです。逆にいえば、サーカスみたいなものです。それと同じことでしょう。無量寿仏を、無量寿仏だけのものなら、それは西方国土とはいわない。諸仏としての阿弥陀です。だけれども、諸仏としての阿弥陀が諸仏の領域をこえなかったら無量寿仏でないわね。無量寿仏というのは西方世界です。「有無量寿仏」と『阿弥陀経』にあるわね。「西方世界、有無量寿仏」（聖典一三〇頁）と。それは諸仏阿弥陀です。諸仏としての無量寿仏です。それは、つまり、お母さんといっても、お母さんというのは自分のお母さんだけれども、そのお母さんというのはどこでもある。みんなもっている。だけれども、みんなもっているような母親を代表しているのは一人しかおらん。そうでしょう。阿弥陀仏というのは諸仏だけれども、諸仏をこえている。だけれども、諸仏を否定しているかという、そうではないでしょう。「諸仏阿弥陀」という言い方があるね。それから、「弥陀諸仏」という言い方もある。同じ弥陀と諸仏を一言でいうのだけれども、意味が違うでしょう。諸仏をこえた弥陀と、諸仏としての弥陀とあるわけでしょう。だから、そういうことをあらわそうとしてわざわざここに四身をおいているのです。

問い 抽象ということとは違うのですか。諸仏を抽象したものととしての阿弥陀ということは。何かこえるということとはそれよりももう少し大きな感じがしますが、抽象ということはエッセンスだけをぬいた共通項みたいな。”親に対する子の願い”というか、そういうようなものと同じなのだけれども、その諸仏の願いの個々の願いを統合するような願いという意味ですか。そういうようなかたちで阿弥陀というものを……。

藤元 諸仏という場合は、自分がぬけているのです。帰依する自分がぬけている。

問い 諸仏にとって自分がぬけると。

藤元 仏にとって。

問い 一人の諸仏にとって。

藤元 だから、諸仏はみんなえらい人です。さとした人です。阿弥陀はそうではない。私が悩んでおる間、悩みつづけている仏です。お母さんというけれども、お母さんというのはどこにでもあるけれども、わが母というのは私をぬいたらわが母は成り立たない。母は成り立たない。だから阿弥陀というときには、我が阿弥陀です。ただ阿弥陀というなら、それは諸仏阿弥陀です。我が阿弥陀となれば、それは諸仏阿弥陀ではないわね。それがほんとうの阿弥陀でしょう。だから、阿弥陀と諸仏というふうに分けた場合に、そういうことをいおう

としてゐるわけですけどね。

だから阿弥陀という場合には、私がすでにその内に含まれているのです。私を含んでいないようなのは諸仏です。私の課題を包んでゐるといふことがなければ阿弥陀とはいえない。

問 い たとえば空ということでは、阿弥陀仏は空をずっとさとりなさいというのですか。さとりなさいかたちでさとりたというのですか…。

藤元 さとりなさいかたちでさとりというのではない。さとりなさいのはこっちです。我が悩みを悩みつつつけてゐる仏です。こういうことでしよう。苦悩の有情をすてず、といひますわね。だから、ここで念仏について二種に分けられたということは、これはまあちよつと考えられないような問題なのですけれどもね。普通の仏教からいへば念仏を二つに、弥陀念仏と諸仏念仏を分けるというようなことはないのでしよう。弥陀念仏と諸仏念仏に正雑を分けたということが、親鸞の独特な『愚禿鈔』の性格をあらわしてゐるわけです。これは、もうここまでできてあとへいけるかなと思つてゐるのですがね。

『愚禿鈔』をやるなんて大きなことをいっておつたけれども、ここへくると、いわゆるいままでの仏教の中でいだいておつた觀念がまったく逆転してくるわけですから。親鸞は雑行といつてゐるが雑行を捨てたのではないのです。法然は捨てるのです。捨雑帰正ですから。雑を捨てちゃうのです。親鸞はそれを捨てない。法然の捨てたものを逆にその捨てた部分をほうを大事にしてくるものですからね。こういうもの、教学で考えられないわね。ここらへくると何かとんでもないところへ、泥沼に足をつつこのだという感じですよ。僕が足をつつこむのはいいが、あなた方まで一緒につつこんでいつてしまつては……。これくらいにしとこうか。

(一九八二年四月七日)

第二十七講

又復就^ニ正雜^ニ二行^ニ、復有^ニ二行^ニ

一者^ニ定行^ニ、二者^ニ散行^{ナリ}也

又復就^テ正雜^ニ、復有^ニ二種^ニ

一^ニ念仏^ニ、二^ニ觀仏^{ナリ}

又就^テ念仏^ニ、復有^ニ二種^ニ

一^ニ弥陀念仏^ニ、二^ニ諸仏念仏^ニ

法身 報身 応身 化身

又復就^テ弥陀念仏^ニ、有^ニ二種^ニ

一^ニ正行定心念仏^{ナリ}

二^ニ正行散心念仏^{ナリ}

弥陀定散念仏、是^レ曰^フ淨土真門^ト、亦名^ク一向專修^ト也。応^シ知^ル

又復就^テ諸仏念仏^ニ、有^ニ二種^ニ

一^ニ雜行定心念仏^ニ

二^ニ雜行散心念仏^ニ

諸仏定散念仏、是^レ雜中之專行也。応^シ知^ル

また正雜二行について、また二行あり。

一には定行、二には散行なり。

また正雜について、また二種あり。

一には念仏、二には觀仏なり。

また念仏について、また二種あり。

(聖全二・四七一〜四七二頁)

一には弥陀念仏、二には諸仏念仏。

法身 報身 応身 化身

また弥陀念仏について、二種あり。

一には正行定心念仏なり、二には正行散心念仏なり。

弥陀定散の念仏、これを浄土の真門と曰う、また一向専修と名づくるなり、知るべし。

また諸仏念仏について、二種あり。

一には雑行定心念仏、二には雑行散心念仏。

諸仏定散の念仏、これ雑中の専行なりと、知るべし。

(聖典四四六〜四四七頁)

—

■ 善導・法然と親鸞の正雑の使い方の異

正雑について念仏と観仏という区別を示されて、さらにその念仏について「また二種あり」と、弥陀の念仏と諸仏念仏というふう區別されるわけがあります。これはずっと一貫して正雑の問題でございしますが、ここまできますと、いわゆる『観経』における、『観経』という一つの限定をもった念仏があらためて正雑という、善導や法然が提起した概念をもって、逆にその正雑という範疇概念を利用されるわけでございますね。ですから、念仏そのものについて正雑を分かつと、こういうわけです。善導大師や法然上人のところでは、正雑二行を分かつことによつて念仏というものが正行であることを明らかにされてきたわけですが、今度はむしろ正雑という概念をもつて念仏そのものの区別を明らかにされるわけがあります。

これは、同じ正雑という言葉を使っていますが、善導や法然の概念とは違うわけでありませぬ。正雑二行によつて念仏を明らかにするというのはなしに、念仏そのものの中に正行と雑行を判釈されてくるわけです。つまり、正行の念仏と雑行の念仏と、こういうわけでありませぬ。善導や法然のところでは、正行が念仏であつて雑行は念仏ではないのですが、同じ正雑という概念をもちいながら、念仏そのものの中に正行の念仏と雑行の念仏を分かつと、こういうことがここでなされているわけです。

■ 親鸞は弥陀の念仏は正行の念仏、諸仏の念仏は雑行の念仏

で、その念仏について弥陀の念仏と諸仏の念仏がある。弥陀の念仏というのは、むろん正行であります。諸仏の念仏は雑行の念仏です。で、問題は何で親鸞がこういう念仏にまで弥陀の念仏と諸仏の念仏というような区別をつけないければならなかったかということでありませぬ。その歴史的な背景はすでにお話しましたように、さまざまな念仏、別所の念仏というものが行われていた時代でありますから、そこに親鸞自身が比叡山でやっていた念仏というものと、吉水における念仏というものの違いを明らかにしなければならぬ、そういう必然性もあつたと思います。けれども、じつはここにある問題は、もつと根源的な課題である。つまり、この諸仏という概念が、少なくともここは『観経』によつておられるのでありますが、『観経』には諸仏の概念は出てこないのです。諸仏の概念が出てくるのは『阿弥陀経』であります。十九願には諸仏という特定の概念は生まれてこないのですね。菩提心にとつては、諸仏念仏とか弥陀念仏とかという、そういう区別は、はじめから出てこないのです。しかし、出てくるころはあるのです。出てくるもとはあるのです。元来、諸仏という概念を仏教の思想史の中で提起してくるのが大乘仏教であります。小乗仏教には諸仏というものはいらぬのであります。人のことなんかまっちゃおれませんか、自分のことだけで精一杯です。人のことなんか考える余裕はありません。だけでも大乘仏教になりますと、はじめて龍樹菩薩のところでも十方諸仏という概念が提起されてまいります。つまり、さまざまな法です。さまざまな真理です。さまざまな仏法が課題になるということでありませぬ。

■ 龍樹は世間道全体が仏法の機縁、そのとき諸仏が出る

これは、言いかえれば、前回ちよつと申しましたが、龍樹の言葉では「仏法に無量の門あり」（聖典一六五頁）と、無量の門があるということですね。無量の門があるということは、人間のいかなる経験も仏法のものであるということなのです。つまり仏法に入る契機たり得るということであります。仏法に入る特殊な経験というものはないのだと。人間が生きているということ自体が仏法に入る契機なのだ。あらゆる人間の経験が縁となるということでありませぬ。人生はそういう意味では、すべての経験が仏法の縁であります。真理への縁となり得るものであります。こういうことを見いだしたのが大乘仏教の基本的な姿勢でございます。それは言いかえれば、仏法というものもが仏法領という特別な領域をもたないということでしょう。龍樹はすぐそれに続けて「世間の道に難あり、易あり」という言い方をしています。つまり、出世間道と世間道というものの区別をつけない。仏法に入るためには出世間ということが必要なのではない。世間道

全体が仏法への機縁となることを明らかにしたわけですね。そのときに十方諸仏、あるいは百七仏というんですね、いかなる世界にも仏ましますと。いかなる世界にも、いかなる経験の中にも、人間の経験であるかぎり、どんな経験でもその経験のただ中に仏はおられるのだと。特別の経験だけが仏をみる契機になるのではない。あらゆる経験の中に仏をみるということができるといふことの宣言でありますね。

そういうかたちで十方諸仏というものがもつ意味です。十方諸仏というのは、ただあつちにもこつちにも仏さまがあるというのではない。自分のどのような経験の中にも仏心は宿っているのだという。だからそれは一言でいえば、煩惱をもって如来性となすという言い方ですね。煩惱をもって如来の性となす。ああいう、いわば小乗仏教の精神を逆転するような宣言を、親鸞は「宣説大乘無上法」というような、「宣説」という言葉であらわしたのでありましょう。

二

■ 見十方諸仏国の中で別選所求の意味

まあ元来、僕は十方諸仏ということのもった意味がそういうものだと思いますが、ところが『観無量寿経』の中には、ご承知のように韋提希が十方諸仏の中から阿弥陀仏のところへ生まれることを願うという、いわゆる韋提希の別選所求ということがありますね。お釈迦さまが眉間の白毫から光を放って、十方の仏国土を韋提希に見せしめられた。そして韋提希に自らの求める国を選ばしめられたと。それを韋提希の別選所求とこういふうにいわれております。『観経』をみてください。

その時に世尊、眉間の光を放ちたまう。その光金色なり、遍く十方無量の世界を照らして、還りて仏の頂に住して、化して金台と為りぬ。須弥山のごとし。十方諸仏の淨妙の国土、みな中において現ず。あるいは国土あり、七宝合成せり。また国土あり、もつばらこれ蓮華なり。また国土あり、自在天宮のごとし。また国土あり、玻璃鏡のごとし。十方の国土、みな中において現ず。かくのごときらの無量の諸仏の国土あり。嚴顕にして観つべし。韋提希をして見せしめたまう。時に韋提希、仏に白して言さく、「世尊、このもろもろの仏土、また清淨にしてみな光明ありといえども、我いま極樂世界の阿弥陀仏の所に生まれんと樂う。唯、願わくは世尊、我に思惟を教えたまえ、我に正受を教えたまえ。」

(聖典九三頁)

と。ここに、十方の仏国土を見せしめられたと。十方の仏国土を見せしめられたけれども、韋提希は阿弥陀仏のところに生まれることを

願ったとございますね。つまり、何で阿弥陀仏のところに生まれることを願ったのか。なぜ阿弥陀仏を求めたのかと。それはもつとえば、われわれが何で浄土真宗なのか、何でわれわれが念仏の教えを聞くのか、こういうことがあるわけでしょう。別に真宗でなくてもかまへんのでしょうか。なぜ本願の念仏を求めたのかと、こういうわけです。そういう問題があるわけです。

それはおそろく親鸞にしましても、これはやっぱり大変だったと思いますね。なぜ吉水の念仏でなければならなかったのか。それはもつとえば、私たちが何で真宗の念仏を聞くのかと。まあ生まれたときからお寺に生まれて、それで仏法を聞いているさかいに別選した覚えがない、知らん間にこういうことになっておったということもありましょうね。けれども選ばないということも一つの選びでしょう。

■ 『観経』における法蔵の現実を韋提希の名前で表す

韋提希という名前は思惟ということですから、日本語にすれば思惟夫人、つまり『観経』における法蔵の現実を韋提希という名前であらわしているわけです。法蔵の五劫の思惟、つまり二百一十億の諸仏の国土の中から本願を選択したという、そのことが『観経』では韋提希の十方諸仏の中からの一つの選びである。阿弥陀仏の国を選んだという、そういう選びに重複しているわけです。そういう選びというものが、つまり、これが大事なことは、宗教というようなものに私たちが……、宗教という言葉も、もうひとついいかげんな言葉ですが、仏法を聞く契機となるということは、やっぱり人生の選びでありますね。だから法蔵菩薩の選びというのは、二百一十億の諸仏の国土の中から一つを選んだと、そういうものではないのです。二百一十億の中から二百九億の仏国土を捨てて一つだけ選んだというものはないのでしよう。二百一十億の諸仏の国土の中に法蔵の求めた国土があるわけではない。そんなものありません。あなた方でも仏法を聞いたら、どこぞに自分の安心できるような言葉があるかと思ってお経を読んでおるのでしょうか。そんなものありません。そんなものどこにもないですわ。あつたら法蔵の選択ということは成り立たないでしょう。あつたといって、はまぐりひらうようなものではないですね。見つけた、というようなものではないのでしよう。

第一、法蔵は国を棄て王を捐えているのです。棄国捐王といっている。韋提希夫人は自絶瓔珞といっておりますね。自ら瓔珞を絶つと。きれいな言葉ですがね。瓔珞というのは王妃である冠ですわね、王妃である冠を棄てたと。法蔵が国を棄て王を捐えたことに対して、『観経』では自ら瓔珞を絶つたというかたちであらわされるわけです。つまり、裸になったということですが。裸一貫になったと。裸一貫になったたら裸一貫になったところで選ばれるものです。裸一貫になったところで明らかになってくるものです。別に選ぶ意識をもって選んだ

ようなものは、そんなものは選んだことにならないです。むしろ裸一貫になったら裸一貫になったところで、そこにあらわれておる。それが「現」という言葉です。「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」と。あらわれておるもの、あらわれてくるもの。「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、と深信すべし」と、こういつてあるけれども、信ぜよとこういつてあるけれども、信ぜよといわんでも信ぜざるをえないものです。その事実しかないのですから。

まあそれは余談ですが、つまり選びです。だから韋提希が、ここにいま読みましたように、『観経』の中に十方の仏国土を見せられたと。その見せられた仏国土は、七宝合成の仏国土であり、もつばら蓮華のごとき浄土であり、あるいは玻 鏡のごとき浄土であり、あるいは自在天宮のごとき浄土であったと。しかしその浄土は、韋提希の選ぶところではないでしょう。法蔵菩薩にしても、二百一十億の諸仏の国土の中から一つの国土を選んだわけではない。全部だめです。二百一十億の国土ごとく取るところに非ずということが大事なのでしよう。韋提希にしても釈尊の見せられた国土の中に、一つだけいい国土があったというわけではないのです。これらの仏国土はみなごとく「清浄にしてみな光明ありといえども、我いま極楽世界の阿弥陀仏の所に生まれんと樂う」と、こういつたのです。

つまり、これは十方の仏国土は「嚴頭にして観つべし」というような表現をとっておられますね。嚴頭、十方諸仏の国土や、十方諸仏です。「嚴頭にして観つべし」、「嚴頭可觀」と。何かいかめしいのだわ。光明ありて清浄にして嚴頭可觀。いかめしいのでしようね。つまり敷居が高いのです。実業の凡夫、韋提希には入れないのです。実業の凡夫、韋提希の心には応じていない、ということがあるのでしよう。凡夫の心に応じないと。

三

■ 四見をおくのは諸仏と弥陀の関係

これは僕は、よくわからななだのですがね、ここに「一には弥陀念仏、二には諸仏念仏」と書いて、「法身 報身 応身 化身」という四身の名があげてあるのですが、何のことやらよくわからななかつたのです。いろんな講録を読んでみるけれども、これをみんなそろつとおいているのですわ。何でここに四身をあげられたかということ。法身と報身と応身と化身。法身というのは法性法身でしよう。つまり法そのものです。もつと言いかえれば真理そのものです。仏法的にいえば仏そのものです。報身というのは、因果をもっているの

ですわね。因位の誓願に報いたものだとして、そういう意味で報身です。応身というのは、お釈迦さまのことでしょう。それから、化身というのは諸仏ですわね。まあお釈迦さまも諸仏という言い方がありますが、諸仏の場合は、親鸞にとつて化身というのは法然上人ですわね。親鸞聖人だけは四身というようなのを立てられます。ふつうは三身ですが、親鸞聖人は四身四土というようなの、えらい厳密にこういうことを立てられるのです。なんでこういうものがここにおかれているのかということが、ちよつとわからない。謎みたいや、四身がおかれてますのが。これがあらわしているのは、諸仏と弥陀との関係ですわ。諸仏、あらゆる仏さま、さまざまな仏と弥陀という仏との関係ですわね。そういう関係の中で四身が示されておるわけです。

■ 六方段の阿弥陀は一諸仏

阿弥陀仏というものは、ご承知のように『阿弥陀経』では西方の一諸仏です。「西方世界、有無量寿仏」とありますから、無量寿仏も六方段の中では一人の仏さまです、諸仏です。だけれども、その無量寿仏が本願成就の無量寿仏である場合には、それは仏そのものです。諸仏はさまざまな教えを立てられた人です。さまざまな教えを立てた人たちですが、阿弥陀仏はむしろそのさまざまな仏、さまざまな教えというものよりも、教えそのものをあらわす名です。だから無量寿仏からいえば、十方の諸仏はことごとく無量寿仏の名を称讃しておる仏という意味をもつわけです。真理そのものによって立てられている教えをあらわした人々ですから。これは僕は大事なことだと思っておりますが、偶然に曾我先生も安田先生も同じテーマをもって問題にされた課題がございます。それは「仏道と菩薩道」というテーマですね。仏道と菩薩道です。これは同じテーマですね。ちよつと驚きですが、偶然に一緒なのか思うたらそうでない。僕はやっぱり、そういう課題、そういう問題がどうしても出てくるのだと思いますね。仏道か菩薩道か、という。

それはじつは昨年の大地の開法会で安田先生が講義されました還相回向、二十二願の問題です。安田先生はそこで講義が終わっちゃったのです。終わったのですが、終わったことにえらい意味を感じているのですが。安田先生自身が昨年、講義が終わられてからえらい興奮されました、「これで実践教学ということが明らかにになった」と、こういうふうに言われたのです。これがおもしろいことですね。実践教学が明らかにになった。一昨年はね、先生はこれで展開する本願は終わったと、もう僕の講義は終わったと言われたのですわ。なんちゆう、けしからんことを言われるのだといって、僕はくいいたのですがね。ところが終わらずに去年、還相回向の講義をしていたいたのです。僕は話の内容は忘れちゃったのですがね。じつは僕自身も非常に感動を受けた記憶はあるのです。それは、新たな展開と

ということです。展開する本願の新たな展開なのです。その原理を明らかにしたのが還相回向の願です。で、そういうことが、やっぱり僕らに課題をぶつけられていると思うのですね。だから、おたおたしながらでも、何とか二十二願からの願文の新たな展開を自分たちの足で切り開いていく責任があるのではないかと思ひましてね。まあ結局、今日しゃべっていることしかしやべれないと思ひますが。

■ 韋提希はなぜ阿弥陀仏国を求めたか

少なくとも、そこに諸仏、十方世界の無量の諸仏という、菩薩の展開が同時に十方諸仏の国土の展開になってくるのです、願文の上からいいしても。ですから、ここに弥陀念仏と諸仏念仏という二つの区別をつけながら、四身ということを謎のようにおかれておることに、はじめて気がついたのですわ。なんでこんなことがおかれておるのか、考えていたらわからんようになって面倒くさくなって、ほったらかしておったのですがね。諸仏というものもっている意味を考えてみますときに、先ほどからいっておりますように、なぜ釈尊は韋提希に十方の諸仏の国土を見せたのかという問題もあります。同時にまた韋提希は、なぜ阿弥陀仏の国を願ったのかという。それは私たちの宗教的経験というものに重ね合わせてみると、なぜ私たちは本願の念仏という、本願の教えを聞くのか。そういうことが少なくとも、たんなる人間経験の中の選びでなしに、宗教的経験における選びというものの大事な問題を提起しておるのだということ……。何で韋提希は阿弥陀仏のところを願ったのか。それは一言でいってしまえば、韋提希の心念に應ずる世界だということです。凡夫の心に應える世界だと。諸仏の国土は凡夫の心には應えないのです。厳頭にして観つべしです。敷居が高いのです。みなことごとく清浄にして光明ありといえども凡夫の心に應えない。実業の凡夫の心に應える世界が「我いま極樂世界の阿弥陀仏の所に生まれんと樂う」という言葉になって出てくるのだと思ひます。ちよつと休ましてください。

四

■ 諸仏は諸宗教

「大菩薩、法身の中にして常に三昧にましまして、種種の身・種種の神通・種種の説法を現じたまう」（聖典一九三頁）、種種の身ですわ。親鸞はこれを応化身といわんです、応身と化身を分ける。応身というのはお釈迦さまです。化身というのは具体的には七祖です。問題は、諸仏ということがいってあるがね、親鸞の時代だから諸仏でいいのですわ、諸仏念仏でいいのです。だけでも、いまはわれわれが諸仏だ

といつても通らないわ。いまは諸宗教でしよう。諸仏といった場合は、具体的にいうと諸宗教です。諸宗教、諸々の宗教です。諸宗教ではないかね。宗教という、何らかの意味において、もつともセクト的なるものです。たんなるイデオロギーどころではない、もつともセクト的なるものです。そういうものをいまは超えるような宗教が必要なのでしょう。たとえば同宗連。正式な名前は、同和問題に取り組む全国宗教者連帯会議か。同和問題に取り組むというけれども、宗教自体が一つになれるかね。そのことのほうが問題だ。同和問題に取り組むどころではない、取り組む連帯が成り立つか、そのことのほうが大変ではないかね。そのことができればたいしたものです。同和問題に取り組むどころではない、連帯会議そのものが成り立つかどうか。それがえらいことでしょう。だいたい、そうでしょう。たとえば差別戒名でも、僕は「禅門小僧訓」というものは禅宗のものだと思っておいたら、あれは「無縁慈悲集」といって、もとは浄土宗の坊さんが書いたものです。浄土宗の中に差別戒名をつけるような思想があると思えんけどね。じつはそれが底本ですわ。驚くべきことです。これは何でしょう、はたして聖道仏教が同和問題というものに真つこうから取り組んで、聖道仏教自体が成り立つかどうか、むしろ逆に問われているのです。僕はそう思うのですね。

■ 諸宗教を統理する宗教が問われる

だけでも、それを成り立たせなければだめなのですわ。つまり、諸宗教というようなものを統理するような宗教が問われているのです。それがまさに大乘仏教の大乘仏教たるゆえんでしょう。同宗連というものがほんとうに成り立つか成り立たんかの瀬戸際です。同宗連というものを否定するのではない。それができれば、それをやることに全力を尽くすということが大変なことです。表むきはなんとでもきるわね。そんなものは上塗りしただけの話だ、いつでも割れるわ。

五

■ 南無阿弥陀仏は真宗の教えでなく人類の法

だから問題は大乘仏教、とくに浄土の教えによって十方の諸仏という概念が生まれてきたもとは何かということです。それは浄土の教えというものがたんなる教えではない、それが法であるということでしょう。教ではないのだ、教法です。法というものが明らかになつたということです。それが浄土の教えのもつとも大事な点でしょう。南無阿弥陀仏というのは真宗の教えではないのです。これは人類の

法なんだ、道理なのです。真宗の人だから念仏するのではないのだ、人間であることの道理をあらわすのだ。だから、真宗が私有化するものでもないしね。だけでも、道理というものに立った教えだということからいえば真宗の教法です。道理に立つ教えです。つまり法を明らかにする教えです。『無量寿経』の呉訳ですかね、『大阿弥陀経』。略して『大阿弥陀経』というのですが、その中に……、正式の名前は『仏説諸仏阿弥陀三耶三仏薩婆仏檀過度人道経』というでしょう。これは、過度とか人道という言葉は、いうまでもなく道教の言葉なのです。道教が完成するところに『大無量寿経』が翻訳されていますから。過度人道経というのは、もう一つ前ですから道教的な思想の中で翻訳された、もつとも道教の影響を受けた経典でございますね。だから、過度とか人道という表現が経題、お経の題目になって出てきているわけです。これがおもしろい。道教の言葉で道教を超えるという意味でしょう。道教の言葉で道教を超える経典というものがあらわそうとしたのですわ。それが過度人道という表現になって出てきているのです。少なくとも、道教の内容というのは非常に広いですわ。仏教なんか、はたにも寄れんくらいに広い。

いろいろさまざまな、いまの日本の神道の背景になっているのは全部道教ですわ。御祓いするでしょう、あれもそうですしね。もつと
 いうと、『古事記』や『日本書紀』というのは、道教の思想をまともうけとめて形成された日本の歴史です。古代の伊弉諾尊とか、
 伊弉冉尊いざなみのみこととか、天照大神とかというのは、みんな道教の中に書いてあるものを日本的に写しかえただけの話です。一番最初にその伊弉諾尊が、大きなおのこころじま 馭おのこころじま 盧 島をつくるでしょう。いまの日本のことを 馭盧島というのですわ。槍の矛でごろりごろりと海をまぜて引き上げたから、矛先から潮がポトンと落ちたものが島になったと、それで 馭盧島というのです。あれを天之御柱あまのみはしらというのです。天之御柱というのは何かというと、天と地をつなぐ柱なのです。それで天之御柱というのです。大きな槍ですわ。あれは道教からきているのです。道教にもやはり天之御柱という思想がありますけどもね、そういうことに神道自体がほとんどみな影響をうけているのです。同時に仏教も、とくに浄土の思想というのは道教の影響をうけているのです。だから道教の影響というものを無視できない。日本へ来て神仏習合的な状況を生み出してくるのも、もともと影響をうけている。どちらも同じような影響をうけているということがあるでしょう。だけでも影響のうけ方が違うわね。この過度人道経というような表現自体が、むしろ道教を超えようという、そういう姿勢で影響をうける。積極的に道教の思想を自らのものにしていくのです。包み込んでしまう。包み込んだものが逆に、ミイラとりがミイラになる。それで困るのです。だいたい歴史というのはそういうものですわ。

つまり、問題は教えというものではなしに、教えというものは法門ですけれども、法門でなしに法そのものを明らかにしてきた。そういうことが僕は浄土の教えというものの大事な点だと思えますね。教えはあるけれども、法のない教えというものを邪教というのです。法にのつとらない教えは邪教ではないですかね。いのちの道理を明らかにしたものを法というのです。道理があるかぎり人間の思うようにならない、人間の自由にならないものです。人間の思いによって変えるわけにはいかないものを道理というのです。けれどもね、人間の思い通りになるものは道理でないけれども、人間の思いに應えんものも道理ではない。韋提希の心念に應えるということが大事なんだ。韋提希の心念に應ずると。韋提希の心念に應ずる。ご和讃の中には、お釈迦さまが迦耶城に応現するという表現がある。（聖典四八六頁）王舎城に応現する。應えると。王舎城の課題に應えると。つまり、言ってしまうえば親子喧嘩ではないか。親子喧嘩ではないかということけれどもね、いまお寺でね、親子喧嘩をお寺へ話しもってくるものおるか。どないしましょう、いつて。向こうのほうが應えんこと知っているわな。けれども、ほんとうはそれに應えられる仏法というものが大事なんだ。應えられる仏法を明らかにしようとしたのが『観経』です。だから韋提希の心念に應えたものが阿弥陀仏の国土なんだ。善導大師は、実業の凡夫韋提希とよんだわね。実業の凡夫、韋提希の心念です。心念というけれども願ではないか。願いだ。なんや親子喧嘩ぐらいで願いといわんでもというけれども、そんなわけにはいかない。それは大変なことです。家を飛び出してもうて、ややこしいさかい家を飛び出すわといつて、家におつたら、うつとうしいさかい逃げ出す人もあるげな。それは應えとらん。應えたことにならない。その中でいかに應えるかということでしょう。だから、これおもしろいのだ。お釈迦さまは王舎城へ入るときに雲に乗って入って行つたと、「空よりして来らしめ」（聖典九二頁）と書いてある。どこから入ったかわからないというんだ。入ったときもわからないと、いつ入ったのやらわからないでしょう。出るときも、虚空を歩みて耆闍崛山へ還つたというのです。かえつたときもわからない。入ったときもわからない、出たときもわからない。始めからおつたんかもわからない、とというようなものではないかね。つまり、お釈迦さまはそれこそ王舎城そのものになりきつたのです。王舎城そのものになりきつたから別に王舎城から外に韋提希夫人を引っ張り出したわけやあれへん。王舎城そのものになりきつて、王舎城のただ中において王舎城の課題に應えようとしたのです。それを応現というのです。迦耶城に応現したもうと。

六

つまり、「阿弥陀仏の所」（聖典九三頁）といってあるのは、実業の凡夫韋提希の心念に応える、そういう浄土なのです。「阿弥陀仏の所に生まれん」と、こういうのは実業の凡夫の心念、思いに応えるのだ。思いのままになることではない。思いのままになったら一緒に地獄に落ちなければならぬ。つまり妥協することではない。応えるということ。問題はその応え方の問題です。その応え方は、ただ韋提希の思い通りになったということではないのです。そのために十方の仏国土を見せたと。つまり、何を求めるべきかを明らかにしたのです。十方諸仏の国土というものを見せずに阿弥陀仏の所へ生まれさせたのと違うのです。人間は何を求めるべきか、何を願うべきかがわからないのです。求むべきことを明らかにする。それが僕はやっぱり諸仏の意味だと思っすね、十方諸仏の。だから、わざわざここに法身とか報身とか応身とか化身とかというような四身が説いてありますが、十方諸仏というけれども十方諸仏というものも、諸仏の念仏だからだめだというのではないでしょう。どんな宗教であろうと、宗教を求める精神というのは本願に立っているということがある。宗教を求める精神は本願に立ったものです。その本願が明らかでないのです。だから諸仏の念仏というけれど、諸仏というようなものを念仏そのものにまで追求していけば、弥陀というところへ出てくるのではないですかね。

だから、わざわざここで弥陀念仏と諸仏念仏とこういつてありますが、最初にいいましたように、『観経』には、とくに諸仏念仏というものは説いてないのです。むしろ諸仏念仏が説かれてあるのは『阿弥陀経』です。もつとも善導大師、善導大師というよりも法然上人は『阿弥陀経』は『観経』に説かれなかった部分を補説したものだという、そういう見方で『阿弥陀経』をとらえていますから、本来『観経』の中の一部だと。『観経』の中で説き切れなかったものを『阿弥陀経』によって説いたと、こういうふうに『阿弥陀経』そのものを位置づけますから、そういうことからいえば、弥陀念仏と諸仏念仏というのは、『観経』の中にあるとみても間違いないですね。

■ 「一には正行定心念仏なり、二には正行散心念仏なり」

そして、

また（又復）弥陀念仏について、二種あり。一には正行定心念仏なり、二には正行散心念仏なり。

（聖典四四七頁）

と。えらい面倒な漢字がズラズラ並びますから、うつつうしいのですが、内容はそう面倒なことではないのです。正行定心念仏というのは、定心ですから定行ですね、定善の念仏です。散心の念仏というのは散善の念仏です。そして、

弥陀定散の念仏、これを浄土の真門と曰う、また一向専修と名づくるなり、知るべし。

(同頁)

と。「弥陀定散の念仏」と後の「諸仏定散の念仏」を分けられます、その中で一向専修の念仏ですね、これが弥陀定散の念仏です。簡単にいいますと正行定心念仏、正行散心念仏というのは確信としての念仏なのです。定善も散善も、求めておるところは来迎ということですから、来迎現前です。諸仏来迎現前という念仏でありますから来迎ですね。来迎を確信する。臨終の時に来迎を確信する。まあ私たちでも、そういう念仏があります。念仏を確信している人があるわね。そんなものは人間の確信です。念仏が確信しているのではない、人間が確信しているだけです。間違いないといって。間違いないというのは、行ってみるとわからんことです、そんなもの。一つ間違いますと、それが信念という言葉になるのです。清沢先生の「我が信念」という言葉がありますね。僕は、あれは非常に危険だと思うのです。信念としての念仏です。個人的確信ではないかね。そういう確信としての念仏というようなものはね、そういうようなものを一向専修と、こういう言葉でいつてあるのです。

弥陀定散の念仏、確信の念仏です。信念としての宗教心というようなものではないですかね。それはあくまで人間の信念です。私の信念です。私の確信です。法が確信しているのではない、人間が確信しているだけです。だから定散だ。定善であり散善だ。いくらそれが堅い確信であっても、どちらかといったら、やせ我慢になるのです。やせ我慢の念仏です。

■ 諸仏念仏は雑中の専行

それから、それに対して諸仏念仏というのは「雑中の専行」という言葉であらわす。雑中の専行、これはおもしろい言葉です。雑行の中の専行です。雑行というものは阿弥陀仏という一仏が成り立たない、一向が成り立たないということでしょう。ただ一つのものということが成り立たない。ただ一つのものが成り立たなったら、ただ一つのを成り立たせるための行が必要になる。一つのこと成り立たなったら、何もかもやらなければならぬことになる。靖国問題も同和問題もね、ご信心もしなければならぬし、仏法も聞かんならんし、あれもこれもせんならん。あれもこれも一生懸命にやっていると、ほんとうに自分の問題になっておらないということです。己れ一人や同和問題がバラバラだということやろ。バラバラだということは、ほんとうに自分の問題になっておらないということです。己れ一人の問題になってきたら全部一つです。それが成り立たないのです。それを雑中の専行ということです。雑中の専行の背後にあるものは不安なのです。ただ一つの道が成り立たん。一道として成り立たんということでしょう。だから、別にえらい難しい言葉がいろいろと使って

ありますが、言葉は難しいけれども、内容としてはそう面倒ではないわけです。

で、さらにあらためて、念仏に対して観仏の問題が出てまいります。念仏に対して観仏ですが、またこれが面倒なのは、はじめて真仮という概念をこの中で親鸞がとらえてくることによるわけです。真仮の問題ですね。浄土の真仮を成り立たしめるのは観仏の問題なのです。今日は、ちよつとえらいから話はこれぐらいにして、皆さん方の問題を聞かせてくださいませんか。

質疑

■ 『大経』は福智二蔵、『観経』は福德蔵、『小経』は功德蔵

問 諸仏の念仏といった場合はナンマンダブツですか。

藤元 そうです。

問 諸仏といったら、いまの言葉でいったら諸々の宗教といわれたですけども。いまいう場合には宗派が違うからナンマンダブツというわけにはいかないでしょう。他はナンマンダブツといわんでしよう。

藤元 ナンマンダブツだ、あれは。ナンマンダブツだけでもナンマンダブツにならないわね。あれが本物になればナンマンダブツになるのではないかね。あなたにとつてお母さんというのと、僕にとつてお母さんというのと、お母さんは違うけども、お母さんといっているその願いは一つだろ。オカーというのも、本物になれば、みな一つです。これはとくに『観経』の場合は、求められておる諸仏の念仏というものの内容は三福九品でしょう。三福、いい言葉ですね。世福、戒福、行福とこういつている。福という言葉が……。『観経』の場合、ご承知のように福德蔵です。これ僕はどうわからないけれどもね、これもどうやら道教からきているのですね。『大経』が福智二蔵、それから『観経』が福德蔵でしょう。それから『阿弥陀経』が功德蔵でしょう。こういう分け方をしましょう。蔵という言葉で分けるのです。福というのは、中国人ですから、道教なんかでは福というのが一番大事な概念です。

問 仏教では福というのは出てこないですね。

藤元 中国へ来てから出てくるのです。幸せというような。福というようなものを実現したのが『観経』の諸仏です。諸仏浄業の正因というのが三福でしょう。三福、孝養父母、奉事師長というような、まさに、今日、黒田君のところではしゃべっておった孝養父母というのは

三福の第一番に出てくるのです。それから、・弟子一人もたず・というのは三福の孝養父母の次に出てくる奉事師長の問題です。全部、道教の概念なのです。

幸せを求める心はどんな宗教であっても、人間が幸せでありたいという、そういう願いに立っているのではないかね。『観経』にいわせたら。ほんとうの幸せとは何か、それが『観経』一卷を通じている課題です。『阿弥陀経』になりますと、幸せなんかどっかへ飛んでいつてまう。人間の幸せなんか求めるようなものは宗教ではない。ある意味では、幸せを断念している部分がある。ところが『大無量寿経』になったら、またふたたび出てくる、福が。つまり、ほんとうの幸せというものが明らかになってくる。

だから、みんな幸せであろうと……、幸せを求めておることにおいては、みんな一つだろう。もつともそれは浅いというけれども、浅いけれども広いものは深いがね。みんなが求めているもの。だけでも、みんなが幸せを求めながら、みんなが幸せになれるがね。一人が幸せになったら一人は犠牲にならなければならない。ほんとうの意味でみんなが幸せになれるということはどうかということなんだ。それを福智二蔵と、これがえらい問題でしょう。俗な言葉でいえば、・情に棹させば流される。智にはたらけば角が立つ・というようなものです。福智が同時に成り立つということは、ありえんことです。だけでも大事なことですよ、みんなが幸せを求めているということ。はね。幸せを求めていることにおいては一つなんだと。その一点を見失ったら、ほんとうの意味での連帯は成り立たんですよ。ただ求めている幸せが、はたしてほんとうの幸せなのかどうかということ。だから、人間の求めるような幸せというものは一つにならないですよ。人間が救われるような救いを考えたら救いにならない。そこが問題ですわ。

問い 人間の、というときには何を対象としているのですか。仏さんがおると、そういうことでもないだろうけども。人間の、といった場合には、他のものというのは、まあ素朴な考えでいうと、神さんがおつてというか、仏さんがおつてというか、そういうように聞こえるのですが、そこらへんはどうなのですか。人間の求める、といったときに何を対象にしているのですか。人間以外の何かがあるのですか？

藤元 ありやせん。自分や。

問い 人間のといった場合と、自分だといった場合の自分。自分は人間ですと。

藤元 そうです。もつとも浅いものは、もつとも深いものだ。人間が求めているものは、みんな求めているのやろ。みんな幸せを。たとえ

ば、病気になるれば健康になりたいと、みんなそうではないかね。そうだけでも健康になったら……、病気になるもののが健康になったら幸せになるかといったら、元の木阿弥になっただけの話です。また一から出直さなければならぬ。それは結局、流転を流転するだけです。そこでは、人間は人間としてほんとうに病氣したことが何の意味ももたなくなる。だけでも、そうなりたいと願う心はみんなもっているわね。だけでも、そこでは実現できん。その場所では。病氣が治って健康になったらええという、その場所では人間のほんとうの幸せは実現できんでしょう。元の木阿弥になるだけです。もつとも浅い人間が、幸せになりたい、健康になりたいと、こういうほんとうの願いをどこで実現するかが問題です。

問い 人間でないとかあるとかということとは、病氣になれば健康になりたいと考えているような部分では成就しないという、そういう考えでおる段階というか……、人間は人間だけでも、病氣が治って健康になったら幸せだとして生きている部分の世界のみでは明らかにならないと。そこをもう一ぺん、もう一つ違う場を見いだせと。しかし、それも人間の場ですわね。人間のところから出てこんだろうといつても、それは何ももつと深い人間を否定しているわけではないわけですね。

藤元 もつと深い人間やがね。仏といったって人間です。

問い もつとまい言い方はないですか。人間ではないという……。

藤元 言えんのだ、それは。善導大師あたりは彼岸という言い方をするやろ。彼岸。彼岸ということは僕はあんまり好きではないけども。

問い 先生はよく、もつとも人間だというように、・もつとも・という言葉をつけるでしょう。人間では出てこない。

藤元 そうです。人間では出てこない。

■ 三十二相

問い しかし、それがもつとも人間、それがもつともほんとうの人間ではないかと先生が言われることの……。

藤元 それがね、じつは安田先生はそこをすつとばしちやったんやけどもね。四十八の願文の中では十九願、二十願、その次に二十一願とというのがあつた。二十一願です。二十二願が還相回向です。二十一願です。二十一願というのは、三十二大人相の願です。人間は三十相とす。大人というのは菩薩相です。つまり、人間より二相多いのです。人間より二相多いということがおもしろいわね。信心を獲得すれば人間より二相多いのです。人間を超えたものの姿です。人間を超えたものの姿が人間にそなわるのです。これは大事なことでしよう。人

間が人間だけの姿ではない、人間を超えたものの姿がそなわる。ただ目と鼻と口と手と足があるというのではない。目と鼻と口と手と足が違うがね。別にお化けではないで。お化けではないけども、違うやろ。二相の違いの一相は何かというと眉間の白毫です。それから、もう一相は千輻輪相です。足の裏です。見えんところですよ。見えんところの姿がそなわる。見えんところが見えるようになるのです、逆に。

問い 足の裏は見えんけども、白毫はどうですか。

藤元 白毫は見えるのです。

問い 白毫は何を意味するのですか。

藤元 白毫は天人を救うしるしです。天人。幸せな人間を救う。

問い 足の裏は？

藤元 足の裏はその人の諸行が明らかになる。歩いた跡にしるしがつくのです。人間は何ぼ歩いて、竜野へ来たり、黒田君のところへ行ったり、ここへ来たりして走り回ってるけども、ちつとも足跡が明らかではない。(笑)

問い そがんいいなさるな。(笑)

藤元 足跡が明らかになることが大事です。そら違いますよ、やっぱりね。曾我先生とか安田先生なんか、手も足もわしらと一緒にやで。わしの手の方が立派やで。けども、こうやったら違うわね。見えん部分というのが大事なのです。人間は見える部分だけで生きているのではない、見えん部分で生きているようなことがある。何か、しかしなんでしょう、思いもよらんような自分の人生が開けるといことが……、今日いろいろしゃべっておったが、考えておっただけではない、思いもよらんものが開けてくる事実があるのですわ。思いもよらんような現実の中に立って、思いもよらんような自分が見えてくるのです。はじめから思っているような……、思いもよらんような現実になってみると、現実そのものが思いもよらん現実やっただけということがわかるのです。いままで自分が見えとらんなんです。だから、まことに不思議な話だけでも、現実の姿も変わってくるし自分の姿も変わってくる。一挙にして変わるのです。そういうようなのが、はじめて大地に足がついたというのです。現実と自分が一つになるという。一向というのは、そういう意味でしょう。現実と自分の思いが一つになる。現実はむこう、私はこっちというような現実を見ているのではない、現実立っている自分が見えたりする。じつは、

そこからはじまるのです、仏法というのは。それまでは現実といっても仏法といってみても、みんな頭の中でこねくりまわして作ったたけの話でね。そこに、ある意味での弥陀念仏というものと諸仏念仏との違いがあるのではないですかね。

問い その場合の念仏は、やっぱりナンマンダブツということですか。諸仏と弥陀とが違うだけで、内容はナンマンダブツと。

藤元 ええ。そこに立ってみれば一つなのでしょ。だから、わざわざ法身・報身・応身・化身というような区別をつけてあらわしているけども、ほんとうは一つなんだということが言いたいわけだ。

問い 選ばんということも一つの選びであるとか、裸になったところで選ばれるものとかね。それはわれわれが考えている選びという概念がかなりくずれるというか、錯覚しているというか。ふつうは二つあって、どっちを選ぶかと。先生はずつと前に、宗教というのは決定というような、どちらかを選んでいく道だということをお話されたことあるのですけども、われわれが考えている選びという問題が間違っているのではなくて、そういう問題を含めて、選びという問題の本質から問うてくるというのですかね。選ばんというのも一つの選びだということ。選びというのは、ほんとうの意味でどういうことなのですか。

■ 師と弟子の関係

藤元 客観的にみてね、この仏さまとこの仏さまと……。つまり、善財童子が道を求めるときに五十三仏を次々にいくわけね。先生から先生に歩む。先生から先生に歩むということは、先生に会って先生を超えていくわけでしょう。先生に会って先生を超えんような師匠の選び方というのは師でもなければ弟子でもないわ。弟子というものは師を超えるものです。超えられんような弟子なら弟子とは名づけられん。ほんとうの弟子なら師を超えるということだ。それを堅超ということです。横超というのは弟子になることや、なりきることです。どちらもほんとうだろ。弟子になりきること。つまり何か一つの客観的な対象をみて、いろんなお浄土をみて、そのお浄土の中の一つを選ぶというような、自分を温存したままね、自分が変わらないままで、これがええと、これだけの話だ。自分は一つも変化しておらん。自分が……。法蔵菩薩は二百一十億の諸仏の国土を選んだというけれども、それは国土を選んだのではない、己れを選んだのです。自己とは何ぞやという、その問いに答えようとしたのでしょ。韋提希だつてそうです。十方仏国土をみな見せられたけども、その中に自分はなかったと。けれども、ほんとうの自分に応えるような国は阿弥陀仏の国だと。自分を選んだのです。国を選んだのでも、宗教を選んだのでもない。己れ自身を選んだということです。己れの選びを往生というのでしょ。言いかえれば。

だから選ばんということも一つの選びだど。そういえるじゃないかね。たとえば、僕みたいに寺に生まれて、そして真宗の教えを聞いていると。これはね、キルケゴールがそういつている。キルケゴールが、「何であなたはキリスト教の信者となったか」と、こういわれたら、「親父が牧師であったからだ」という言い方をしているのです。それは選んでいないということやろ。しかし、選んでいないということやけども、それなら選んでいないというものは何もしていないということかというところ、そうではないわね。選んでいないということかたちでキリストを選んだということがある。選ばないということかたちで捨てたという意味ではないでしょうね。やっぱり、そういうかたちで自分の人生を選んだのです。

■ 十方衆生と唯除

だから、今日、黒田君のところでも話したけれども、道禪禪師の「縦令一生造悪」（聖典四九五頁）という言葉ですね。つまり唯除の文ですわ。四十八願をいくら読んどつても、直接いくら十方衆生といわれてもね、十方衆生といわれたつて自分のことにならないですわ。四十八願が自分のことになるただ一点は、唯除五逆です。唯除五逆というところで自分の本願になる。自分の本願になるということ、まさに韋提希の心念に応ずるといことがあつてでしょう。十八願の唯除の文がなかったら四十八願というのはくだらん。あんなもの、あなた仏さんが勝手に自分でええかっこしただけの話です。唯除五逆という一句があるだけで十方の衆生は他ならぬ自分だと。あそこにつまずくのでしよう。それを真つ向から取り上げたのが、「たとえ一生造悪にして」という、あの言葉ですわ。僕はあの言葉で道禪という人のすばらしさにはじめて気がついた。

問い しかし、なんで十八願の唯除がね、ふつうの文章の読み方だと、みんな来てもいいと、ただし人殺した者は来たらあかんと。そういうような意味にしかとれんでしよう。そこまで読める契機が文章のどこにあるのですか。

藤元 どこにあるのでしょうか。

問い ふつうそうでしょう。みんな救うと、しかしこれだけは除くという、そういう表現があるでしょう。いまのわれわれの社会の中でも、どんなものでも来てもいいけれども、しかしこれはあかんと。そういうようには読めるけどもですね。

藤元 たとえば、あなたがなんで地獄というようなことをいいだしたのです。なんで地獄という言葉を自分の名にしたのかということと同じことじゃないかね。

問い 国語の文章のように読んだらね、除くというんやから、何かそこまで読み切るのは独特の読み方があるのかなあと。

藤元 そうじゃない。やっぱり唯除五逆という言葉につまずくということだろうと思うですね。救われんということです。

問い これを読んだら、もうこれやったら、わしはもうあかんわと思うね。五逆罪をおこした者は救わんというのやったら、完全に外れたとしか読めんです。

■ 成就文の唯除は存在の構造そのものが大悲

藤元 それは具体的にいえば、一形という言葉で道綽がいうようにね、一人往くということでしょう。孤独さです。徹底した孤独さです。みんなほんとうに自分一人に生きようと思えばね、ほんとうに自分というものを考えたなら一人じゃないかね。組合運動とか何とかといっているけども、ほんとうは一人です。徹底した一人に立ったときに唯という言葉が生きてくるわ。お前だけはあかんと。お前だけはあかんといわれている自分が言い当てられたんや、そこで。十方衆生は救うけども、お前だけは救えんと、こういうわけです。一人が言い当てられたということやろ。一人である事実はみんなもっている。十方衆生というけども。仲よくしましようというのは口だけではないかね。ほんとうは一人しかおらんわね。一人しかおらんということが、みんながそうやということが。そしたら、一人しかおらん悲しみにおいて、みんな一緒です。そこで十方衆生が成り立つのです。法蔵も我一人です。法蔵がその孤独を経験したがゆえに、はじめて十八願が成り立ったのです。その経験がなかったら十八願というのは成り立たん。「自身は現に是れ罪悪生死の凡夫」というあの「現」というのは、一人ということですよ。あんたはわしと一緒、あんたは違うということではない。みんな同じところに立っている悲しみを徹底してあらわしたものが十八願でしょう。しかも唯除の文は、本願が成就しても唯除です。成就した世界においても一人だと。厳しいわね。因願における唯除はまだいいけども、成就文における唯除というもののほど厳しいものはないわね。そこにはじめて、愛において連帯するのではない、悲しみにおける連帯というものがあるのと違うか。だから、悲しみといったらね、何か涙を流すことが悲しみのように思うけれども、存在の構造そのものが大悲だ、悲なのです。

問い そういうものが何で悪とか痛ということになるのですか。一人ということが。

藤元 なぜなるのか？ そらまあ説明してもいいけどもね、説明したら説明になってしまいうけどもね。

問い 考えてみます。

藤元 孤独ということでしょう。孤独というより孤立です。孤立。どうしても一つになれんというの、どうしても一つになれん自分をもっているからです。自分だけとはという、そういう孤独、単独という。善導は単独者といっている。道を求めるでしょう。道を求めるといことは、ここに何十人おるけれども一緒にというわけにはいかないわね。一人一人です。徹底した……。菩提心というのは、発菩提心とこういつてあるわね。菩提心は・共に・というのが本質なのです。だから第十九願の場合は、「十方衆生発菩提心 修諸功德」といつてある。共に、ということを考える。だけでも、至心に発願してと、こうなるとね、至心に発願することとは一人だということです。その発願においては一人です。だから大衆圍繞というあの言葉が求められるわけだ、逆に。孤独だから。みんな人が集まるということでも、人が集まるのは悲しいから集まる、寂しいから集まるのです。何や教団の問題だということもいつて、みな寄るといふけれども、ほんとうはそうではない。その本質というものは、一人一人がみな寂しいものをもっているのです。寂しいものに促されてくるのです。寂しくなかつたら来やへんわね。テレビを見て済むのだったら来やへんわ。あほらしゅうて、金つこうて何しにいかんならんというようなものです。

■ 宗教心と菩提心の異

けれども、本質は寂しいのです。孤独だから。その孤独というようなものを、よくよく考えてみれば、なぜ孤立するのかという。本来、菩提心というものは共同心です。その本来、共同心なるものが、なぜ孤立するか。それは、今度は逆に宗教心……、まあ菩提心ということと宗教心というものと、ちよつとどうも言い当てられんけれども、区別がちよつとどうもつけられんけれども、具体的にいえば、人間というものを、どんな状況にあつても自分を見捨てないものが宗教心でしょう。人は見捨てても己れは見捨てんと、そういうものの具体的なあり方というものは、己れしかない。自分だけは自分を見捨てんと。死んでも見捨てんと、そういうものが法蔵でしょう。かたちからいえば。けれども、死んでも見捨てんといつたときには、人に見捨てられていふことがあるわね。ほんとうに死んでも見捨てんとというようなものが現実になるときは、孤独です。そういう孤独というものは人を許容しないものです。許さんものです。だから宗教的な闘いというものは、経済的な闘いよりも厳しいでしょう。宗教戦争というものは。宗教が違つたら、もう徹底的に違ふでしょう。憎しみをもつなといつても、一番憎しみをもつのは宗教の違いです。経済的にあいつうまいことしやがった、あいつわしに損かけやがってといつて、あいつ死んでも忘れんといつていられるけれども、また何ぞや、もうけ話になつたらスーッと一つになるわね。けれども、宗教だけは、そう

はいかない。だからね、宗教心ほど我というものが明確に立つ世界はないのです。

我がじつは問題なんやろ。たとえば『浄土論』でね、安田先生は『浄土論』には五つの我というものが的確においてあると。我一心、「世尊我一心」とか、「故我願生彼」、「かるがゆえに我、かの阿弥陀仏国に生ぜんと願ず」と。我という言葉が的確においてあるといわれます。ところが、原本には我というものは出てないのです、一つもない。『浄土論』の原典には我という言葉は一切ないです。つまりね、そこがおもしろいところです。天親菩薩は我を立てなんだ、それが『浄土論』だと。ところが、あれを翻訳した段階で、むしろその我を問題にしたから我が出てきた。こういうことがあるのですわ。

つまり、宗教心というものは、そういう意味でいえば、我というものが一番問題になるのです。で、その我を立てれば、あとは他人です。そうすると、ほんとうに自分というものを問題にしたら孤立するしかない。基本的人権だ、平等だ、というとしても、基本的には我しかないわね。我という字は、槍を持って人を殺す字ですわね。ほこでしよう、こつちの戈は。己を立てようと思えば人を踏みつけんならん。悪でしかありませんわね。悪というけれども、何か道徳的な悪ということを感じるから……、まあそれは『歎異抄』へきますとね、悪人というのは、今日はそこまで話できなかったけれども、これはもつと後で問題になってきますが。悪人。親鸞がいつておる悪人というのは何もそれは観念的な悪ではない。具体的な悪人なのです。悪とされた人です。つまり疎外された人ですわ。むしろ、自ら孤立化するのではない、孤立化させられた人という意味でしょう。悪人というのは。そういう問題にまで悪の問題が展開してきているのです。僕は悪というのは、親鸞の場合は五逆という、逆悪であってね、つまりそれは反社会的性格、社会的なあり方に対してプロテストするものです。当然でしょう。先祖代々こういうことだいわれて、へえそうですかというけれどね、ほんとうに自分というものを問題にしたら。そうではない、といわざるをえんがね。ほんとうに自由であろうとすれば悪人たらざるをえんがね。人間が自由になろうと思えば、悪人でなきゃなれん。善人で自由というのではないわね。だから念仏者というのは、真の自由を求めるのですから、当然、反逆者です。反逆しないような自己というのはいやせんわね。もしあったとしたら、そんなもの、のうてもいいものです。だから僕は、これをいつているのは龍樹ですが、自在人という言い方をしましょう。(聖典一六六頁) 自由人とはいわんけれども、自在人という言い方をするわね。自在人という言い方はおもしろいと思うですね。ああいうところから、はじめて自分というようなものが、仏法よりも自分のほうが大事なんですよ。

みんな仏法を大事にしているというけれども、仏法を大事にしているのはありやせんわね。教団を大事にしているだけの話です。仏法を大事にするということは、己れを大事にするということでしょう。もっとも大事な自分というものを。そういうのを自在人という言い方をする、無碍自在人と。無碍自在というのは、具体的には喧嘩しているしかないやないか。常にプロテストしている、現実には。そういう中で自分というものが確認されてくるのでしょうか。きのうね、たまたまひよいとテレビを見たらね、「我輩は猫である」という夏目漱石のものをやってたけれどもね、黒猫がイタチの最後っ屁に負けんように鼻を岩にぶつけよつたのです。おもしろいね。なるほどおもしろいこと考えたなと思うたけれども、鼻をぶつけて鼻を潰してね、イタチの最後っ屁に負けんような鼻をこしらえよる、猫が。猫よりこつちのほうが劣っているわな。何でもないようだけれども、あれは中学時分に読んだことはあるけれども、あんなことは覚えとらん。おもしろかったですわ。

それにしても親鸞は、「矜哀定散与逆悪」というだろ。ふつうは悪逆です。悪逆という言葉であらわすのは提婆です。悪逆の提婆です。逆悪といったら、むしろ阿闍世ですわね。ただ言葉をひっくり返しただけやけれども、えらいものだね。

問い 反社会的にならざるをえんということによって、うちたててくるような社会、さっきの病気になったら健康になりたいという、そういう立場というのは、社会にそういう相をみていくわけですか。自分を疎外しているような社会を……。

■ 世間をローカ (loka)

藤元 ふつう仏教で世間というところ（loka）ですから。壊れやすいものという意味なのですわ、ローカというのは。僕は『大無量寿経』で「世自在王、如来」という、世という言葉が使っているでしょう。それはまあ僕自身の経験みたいなものもあるのだけれども、世間というものは壊れやすいところではない、己れが壊れるのです。世間に潰される。世間のほうがよつぽど強い。だから僕の生涯というのは、世間に負けまいとする、それだけです。こんちくしょう、ということだけやった。そのこんちくしょうが、何がこんちくしょうかという、自在を求めておった。それは、あんた方にはわからないがね、坊さんの世界ほど、世間というのは冷たいのですわ。僕は小さいときに親父が死にましたからね、自分で葬式なんかに行かなければならないでしょう。そうするとね、七条のつけ方がわからん。右と左、逆さまにつけてみたりね、それでもね、せせら笑っておっても教えてくれるものはおらん。それで後で笑い話にする、みんな。このやろう思うたわね。そういうものです。それはいまになってみれば、それが僕のエネルギーです。自分が自分でありたいと。そんなふうにし

れたら、その場所に居れんわね。いまなら居るけどもね。むしろ逆に間違うてやる、こつちが。いまはよいわへんわ、こつちが間違うても（笑）。

問い 自分を破壊するような社会をどのように包むのですか。やっぱり包むのでしょうか、結局は。

藤元 包まなければ、生きとれんがね。

問い そういう社会に感謝する、そんなふうにいふわけにいかないですか。自分を育てた社会だと（笑）。

藤元 そこまでは思えんね。蓮如ではないけども、「しかれども、あながちに病患びょうげんをよるこぶこころ、さらにもつて、おこらず」（聖典八二九頁）といっているわね。病気になることを喜べと法然はいつたけれども、なるほど喜べんわ。

包まんと、そういう現実を逆に包み込んでいかないと、うらんでいるしかないわね。うらんでいるほうがしんどいわ。「たとえ千人の人にうらまれようと、一人をうらむ身とはなるな」と『法句経』に出ているね。一人の人間をうらむ身になるなど。千人の人にうらまれても、一人の人をうらむなど、こういう言い方があるですがね。一人でもうらんだら、こつちが立たんですわ。うらむ気はないけれども、さりとて感謝する気はない。やっぱりいまだにこのやろうと、あのとときにこないしやがったと思うね。その人には感謝できんかもわからんけれども、親鸞もそうじゃないかね。「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、やっぱり主上臣下に対する怒りです。そうだけれども、その怒りと如来に対する恩徳というものは違うのです。如来の恩徳は、ちゃんとそこを受けとめていける。つまり、主上臣下に対する怒りというものによって目をくらますということはないわね。人間は、誰かをうらんだり、誰かに腹を立てるとね、自分の目がくらんでくるのです。怒りによって、自分がくらまされるでしょう。「忿を成し怨を結ぶ」といって、怒りは怒りです。だけれども、如来の恩徳はちゃんと受けとめているから、怒りに迷わされるということはないわ。

問い 如来がみんなを救うというのは、間違うた人間もそのまま救うということなのですか、如来が救うという場合は。

藤元 そんなことあるかい。

問い 間違うた者は、間違うたことを裁くと。

藤元 いや、裁きはせんわね。間違っていることを明らかにする。いつかは正しくすると。

問い その方法は、やっぱりどついでいくというか、目を覚まさしていくと。・お前まちごうとるぞ・と。

藤元 そら、どつくこともあるだろう。だけでも、どつかれたらわかるというものじゃありませんわ。どつかれたら、余計腹立ってくるわね。一代や二代じゃない、兆載永劫の修行だろ、それが。いつかは、というような。だから、本願というようなのは一つの決意でしょう、法蔵の。決意の宣言でしょう。これくらいにしとこうか。

(一九八二年五月十一日)

第二十八講

又復就^ニ觀^ニ仏^一、復有^ニ二種^一

一 正之觀^ニ仏^一 二 雜之觀^ニ仏^一

又復就^テ正觀^ニ仏^一、復有^ニ二種^一

一 真觀^ニ 二 仮觀^ニ

又復就^テ真仮^ニ、有^ニ十三觀^一

日想 水想 地想 宝樹想 宝池 宝楼 華座 像想 真觀 觀音 勢至 普觀 雜觀

(聖至二・四七二頁)

また觀^ニ仏^一について、また二種あり。

一には正の觀^ニ仏^一、二には雜の觀^ニ仏^一なり。

また正の觀^ニ仏^一について、また二種あり。

一には真觀^ニなり、二には仮觀^ニなり。

また真仮について、十三の觀想あり。

日想 水想 地想 宝樹想 宝池 宝楼 華座 像想 真觀 觀音 勢至 普觀 雜觀

(聖典四四七〜四四八頁)

—

■ 「また觀^ニ仏^一について、また二種あり」

前回までは「正雜」について念^ニ仏^一・觀^ニ仏^一ありという、その念^ニ仏^一についてだいたい申し上げたのですが、今回は觀^ニ仏^一ですね。

また觀^ニ仏^一について、また二種あり。

一には正の観仏、二には雑の観仏なり。
また正の観仏について、また二種あり。

一には真観なり、二には仮観なり。

また真仮について、十三の観想あり。

日想 水想 地想 宝樹想 宝池 宝楼 華座 像想 真観 観音 勢至 普観 雑観

(聖典四四七〜四四八頁)

と。これは正の観仏だけにふれまして、雑の観仏はあげられていないわけです。正の観仏をあげれば雑の観仏はあえてあげる必要はないということでございます。

観仏というのは、これはいつかお話したと思いますが、一般的には色身観とか法身観とか、それから実相観ですね。だいたいこの三種が、いわゆる観仏三昧といわれます。いま一つ、その色身観とか法身観とか実相観というのは、これは別相観であります。三種それぞれ別々の観法ですが、全体的に仏の相を観ずる場合には、雑略観といわれるわけです。

色身観は仏の色身を観ずる、相好を観ずる。それから法身観というのは仏の功徳を観ずる、仏のすがたに仏の功徳を観ずるといふものです。実相観というのは、仏は一切諸法の実相であるという観法です。色身観とか法身観とか実相観というのは、それぞれの観法、独立した観法ですが、全体的にこれらをいつべんに観ずる場合に雑略観というふうに呼ばれています。ふつう観仏という言い方で表現されるのは、その内容はこれだけのことなのですが、じつはここで申し上げておかなければならないのは『観経』という、これは善導大師の『観経疏』による正雑二行というものを、法然上人が「雑行を捨てて正行に帰す」というあの一段、「二行章」の問題を取り上げておられるわけですから、基本的には『観経』ですね。

■ 『観経』は一経両宗

ですから『観経』というのは一経両宗。構造からいいますと一経両会ですね。一経に二つの法座をもっているわけです。一つは王舎城で説かれた、実際に釈尊が説かれた教えであります。十六の観法を説かれた。で、それを再び阿難が耆闍崛山において、それをまた説くわけです。釈尊が説かれた王舎城の教法を再び阿難が耆闍崛山の会座において説いたと、これが一経両会の經典の独特の構造なのです。

つまり、王舎城で説かれたということは、娑婆で説かれたということでしょう。娑婆の問題に応えたと。娑婆の問題に應える。まあ簡単にいえば親子ゲンカですが、その親子ゲンカの問題に仏法をもつて応えたのですわ。もう一つは、阿難が耆闍崛山において、それを復演したということがある。これは坊さんでしょう、出家者です。つまり、いわば仏教教団の中で、僧侶集団の中で説かれた。これを僕はあまりいままで気がつかなかったけれども、一経两会ということの意味ですね、つまり、そこに大乘性というものがあらわれているわけです。僧侶の世界だけで通用する仏法ではないのです。娑婆で通用する仏法というようなものをみたのです。阿難は、そのことに感動したのでしょうか。

■ 阿難と有実無華

阿難という人は、ご承知のように、つねに釈尊の説法を聞きながら二乗にとどまった人です。二乗にとどまったというよりも、声聞のさとりを開かなかった人ですね。それはとくに親鸞聖人が真実教をあらわされる、『教行信証』の「教巻」に『清浄平等覚経』の引文がございすね。あそこに、「世間に優曇鉢樹あり、ただ実ありて華あることなし」（聖典一五四頁）、有実無華といっていますね。仏さまはあるけれども、実があつて華がないようなものだ。仏さまはあるといっているけれども、その仏さまが根っから生きとらん。実だけがあると。仏法には遇うたけれども、仏法が開かれない。仏さまには遇うたけれども、仏さまに遇うたことが何の意味もたない。自覚的な意味をもたない。だから華が開かない。仏法には遇うたけれども、その遇うた仏法が華開かないと、こういうわけですわ。仏さまには遇うたけれども、せっかく遇うていながら遇うたことが何の意味もたない。だから、これは阿難の感懐でしょう。

釈尊に遇うたと、遇うたけれども遇うたことが阿難にとっては華開くというわけにはいかなかった。四十年の間、釈尊の側につき随っていたが、ほんとうにこの仏に遇うたことに深い感動をもたらされなかったということがあるのでしょう。みんな仏さまや、仏さまやといっているけれども、自分にはその仏さまに遇うて仏さまにつき随っているが、そのことの意味が明らかにならなかった。仏法を聞いているけれども、根っからその仏法を聞いていることがはっきりわからなかったのでしょうか。これはやっぱり阿難のそういう思いがそのまま示されておるのでしょうかね。そこに、

聡明善心にして仏意を知るによつて、もしわすれずは、仏辺にありて仏に侍つかえたてまつるなり。

（聖典一五四頁）

とあるでしょう。これは昔から難解の一句とされているのです。どうもよく意味がわからない。「聡明善心にして仏意を知るによつて、もしわす

れずは、仏辺にありて仏に侍えたまつるなり」と、こういうわけです。何をいつているのか、ようわからない。けども、阿難の気持ちになつてみれば、わかるでしょう。聞いてもわからないからやめとこかといって、やめられない。聞いてわからないから、もうやめたといって、やめられるならいいけども、それをやめさせないものがある。だから、「仏意を知るによつて」と、何かそこに、やめさせんものがあつたのでしょうか。釈尊から離れさせられなかったのですね。

なんか、そういうことがあると思いますね。聞いてもわからない。わからないからやめとこかといつても、やめられん。やめられんから、聞いておつたらわかるかというのと、それもわからない。こういうところが阿難の阿難たるところでしょう。僕は非常にいい人だつたと思うのだ、阿難というのは。いい人だし、まあどつちかというのと、少し人がよすぎるのではないですかね。純心な人だったのでしょね。『観経』において韋提希と阿難というのは一經一会だけなら、阿難というのは意味がないと僕は思う。両会というのだ。一經において二つの会座をもつときに阿難の存在の意味が大きく出てくるのですね。つまり、娑婆の仏法を見た。娑婆で説かれた仏法にはじめてふれた。なにか阿難の待ちつづけていたものに出遇つたというようなことがあるのではないのでしょうかね。だから、『大無量寿経』でも、阿難という人は声聞の一番ビリけつに名前が書いてありますが、おそらく『観経』の靈鷲山における説法の会座においても、その重要な役割をはたすような人ではなかったに違いない。それが王舎城から帰るなり阿難が釈尊にかわつて王舎城の説法を語るのでしょうか。いかに阿難が深い感動をもつて王舎城の説法を聞いておつたかということがよくわかりますね。それは、出家者も在家者も問わないというところでしよう。王舎城における、つまり娑婆のただ中における仏法というだけでない、それは出家者の仏法でもあつたわけですから、出家を問わない。そして男女を問わぬ。そういう精神が一貫して開かれてくるものが、『観経』の一經両会という經典の構造である。つまり、はじめて大乘仏教というものの性格が両会ということを示されるわけでしょう。

二

ある意味では、その両会というのは、耆闍崛山の説法の会座で、出家者の教団で説かれたものが、王舎城で説かれるというなら、それならそうたいしたことはないのですわ。けども、むしろ逆に娑婆のただ中で説かれた教法が靈鷲山において説かれたというときに、はじめて大乘仏教の門が開かれたということがいえると思いますね。ご承知のように善導大師は十四行偈、「帰三宝偈」の中に「広開浄土

門」という言葉を使っています。広く浄土の門を開くと。その広開浄土門の広開というのは、一經两会という經典のもつ性格をもつとも的確にあらわした表現であるといつていいわけでしょう。

■ 構造からは一經两会、内容からは一經兩宗

で、構造からいいますと、一經两会なのですわ。ところが内容からいうと一經兩宗なのですわ。つまり目玉を二つもっているのですわ。正宗分の内容が二つある。一般的に、いわゆる經典の三分積からいいますと、序分、正宗分、流通分です。その正宗分の内容が二つある。目ん玉が二つある。眼目が二つある。その一つは念仏三昧です。いま一つは観仏三昧です。念仏三昧とともに観仏三昧を説いたと、こういうわけです。念仏三昧とともに、こういうけれども、目ん玉が二つあるというけれども、目ん玉が並んでいるわけではないです。観仏三昧と念仏三昧というものが二つあるわけでない。観仏三昧と念仏三昧が重層的に重なっているのです。これを「正雜について、また二種あり。一には念仏、二には観仏」と、こういつているわけです。つまり念仏三昧と観仏三昧、観仏三昧と念仏三昧と、観仏三昧といふのは、いま三種の観仏ということを行いました。観察することです。観察正行です。五種正行の中の観察です。これは僕は善導大師という方は、『浄土論』とはだいぶん、論と釈の性格の違いみたいなのがありまして、まったく別個のものかと思っておったのですが、そうではないですね。観察というのは、もとは『浄土論』に出てくるでしょう。五念門の中に観察門とありますね。観察門というもの、観察というときに、そのときに善導は観察というけれども、先ほど言いました色身観とか法身観とか実相観とかという、そういう言い方をしないのです。むしろ、思想・観察・観察・憶念というのです。彼の浄土の依正二報の莊嚴を専ら思想し観察し憶念すると。はじめて思想という言葉が出てきます。

思想・観察・憶念というのが、まあいわば仏法を学ぶといつても、仏法に道を聞くといつても、それは仏を思想し観察し憶念することでしょう。だから簡単に言うたら、仏を考えることです。仏法を学ぶことであり、仏法を考えることです。考えるといふことがなければ、考えらるゝといつても仏法……、仏法を学ぶといつても、内容は思想であり観察であり憶念ですわね。道を求めるといつても何かを思想し、何かを観察し、何かを憶念するしかないのです。だから観仏三昧、観察ですが、仏を観察することによって、その仏をわが心に縁すると、こういうわけです。「心縁其事」（聖全一・三二六頁）と、これは曇鸞の言葉ですが、縁すると。さかんに善導大師が増上縁といふことをいいますね。仏法を学ぶことによって、学んだ仏法において自己を成就していくと、こういう意味でございましょう。そのときに思想とい

う言葉を使うのですわ。これは僕はまだはつきりいいあてられないけれども、何か非常に大事な内容をもっているのでしょうか。

三

■ 一經の内容からは念仏三昧と観仏三昧

まあいずれにせよ、一經の内容からいうと、正宗分からいうと念仏三昧と観仏三昧と二つの性格をもっている。二つの眼目をもっているということですね。二重の構造をもっているのです。それが『観經』という經典の他の經典にみられない性格とっていいのでございませうね。で、その観察というものに真観と仮観がある。真仮があると、こういうわけです。

真仮というものは念仏にはないのでしよう。念仏そのものには真仮はないのでしよう。あるのは観察にあり思想にあるのです。むろんその思想とか観察の真仮が、先ほどいいましたように、念仏と並列的にあるものではないですから、念仏に真仮があるというのではない。念仏そのものにはないのでしようが、念仏の思想に真仮があるわけでしょうね。つまり真仮があるということは、考え方に真仮があるということでしょう。念仏そのものは考えではないのです。だから、ここに「真仮について、十三の観想あり」とされまして、観想、十三観、定善十三観です。いわゆる善導の定善十三観ですが、その定善十三観に真仮がある。つまり浄土依正二報の観察に真仮がある。こういうわけです。浄土依正二報の観察とこういうけれども、それは結局、観仏ですがね。観仏が求めているのは見仏なのですわ。思想が求めているのは、さとりなのですわ。思想が求めているのは、ものすがたを明らかにするというのではない。そういう思想、仏法というのが浄土依正二報の観察とおして求めておるものは、たんなる思想体系ではない、思想体系を求めるわけではない。むしろ、そこで求められているのは見仏でしょう。観仏に対して見仏です。仏さまを、仏を見るということです。真理というようなもの、見られるものであつて理解されるものではないのでしよう。わからないものがわかったというものではない。わかるわからないを超えたものです。そういうものは見るといふしかいいようがないのでしよう。だから、その見仏というのは、第七華座観ですね。「無量寿仏、空中に住立したまう」と、こういうわけです。

観仏三昧ということを端的にいうと、思想ということですけども、うまくいえませんが、仏法についての考えと、こういつてもいいのでしよう。考えられた浄土です。浄土の考え、考えられた浄土ですわ。浄土を観察するとは、浄土を考える、仏を考えると、こういつたほ

うが一番わかりよいのではないですかね。だから考えには、真と仮があるのでしよう。考えには真と仮があるのでございませうね。念仏そのものには真も仮もないけれども、その念仏を考えるとすると、そこに真と仮が分かれたということになるのでございませう。だから、念仏も観仏も本来一つなのでしようが、それを別々に考えますと、たとえば念仏と観仏、つまり名号と依正二報の観ですから、報というかぎりは報土の観ですから、仏を観察するということには、その浄土を観るだけでないに、同時に浄土の因を観るという意味をもちます。

そこにはじめて思想ということがいえるのですから、そうしますと端的にいいますと、念仏三昧と観仏三昧というのは、仏の名号と本願と、こういいかえたほうがよくわかる。仏のすがたの中に仏の本願をみる。名号と本願といいますが、名号と本願は別のものではないのでしよう。別のものではないが、別のものにする考えがある。考えると別になる。『歎異抄』でいう誓名別信計です。本願と名号を別々に考える。本願に救われるのか、念仏に救われるのかと、こういいおどろかす、というようなことをいってありますがね。だから、念仏と本願というものが別々のものだということになりますと、念仏と念仏するところ、つまり念仏するところは必ずしも本願の信心というわけにはいかないということがある。念仏はしているけれども、その念仏しているところ自体は必ずしも本願の信というわけにはいかない。いろいろ念仏しているけれども、念仏はしているのですが、その念仏しているところと本願のところにはズレがあるということですね。本願に救われるか、念仏に救われるかというのは、そういうところから出てくるのでしよう。本来は本願の名号ですわね。本願の名号であるかぎりは別信ということはありえない。それが別だということが問題なのです。念仏はしているけれども、念仏しているところは本願のところでないと、自力のところでと。

だから、念仏三昧と観仏三昧と二つの目玉があるということ、言いかえれば念仏一つになれんということですね。思想とか観察、憶念ということを超えられない、分別を超えられない。分別をすてきれんのです。しかし、これは逆にみると念仏というものが一つの思想となり観察となるということが方便ということの意味をもつんです。逆にみると。しかし、当体からいえば念仏と観仏と二つの眼目があるということ、別信計ですね。念仏に対する、念仏するところと本願のところがバラバラだということですね。一つになれない。だからそこに、観察そのものに真仮を分かつという、つまり真仮を分かつことによつて、その問題を明らかにするわけです。これがある意味で、ほんとうの意味での迷いというものではないですかね。迷いと、こう私たちはふつういつているが、何かに迷うということでないに、念仏

しているところ自体が本願の信に迷うということがあるのではないですかね。念仏するところもないものに本願の信に迷うということはないわ。

いずれにせよ、そこに『観経』における真仮の分判ということのもつ、つまり真仮を分かつことにおいて本願の信というものを明らかにしようという意味があるのでございましょう。元来、まあ真仮というのは仏土についていわれたことなのですがね。真仮ということ自体は、親鸞聖人は真の仏土・仮の仏土という、真仏土・化身土というように仏土についていわれるのですが、仏土というけれどもそれは仏身仏土ですから、ここではとくに仏身の観ですね。仏身の観仏、観仏身でしょう。観仏身の真仮ということをおして、仏身をとおして本願を明らかにする。こういうことですか。ちよつと休みましょうか。

四

問い 先生はいま、『観経』についてお話ししてらっしゃるのですか。

藤元 『愚禿鈔』の下巻は『観経』についての、これはおそらく親鸞聖人が法然上人の、法然上人は善導一師に依られたのです。一師に依るといふのは純粹ですわ。浮気しないということです。ですけども、まあそれだけに一つ間違うと視野狭窄になるでしょう。一人だけです。その善導大師の精神をうけた法然が『選択集』というものを書いたでしょう。『選択集』は十六章からなっているのですが、いろいろ見方によっては何が中心なのかわからん。「二門章」「二行章」「三心章」「本願章」と、いろいろとありますけども、どこを中心においていいかわからん。だからある意味では、読む人によって「二行章」が中心だとか、「本願章」が中心だとか、いろいろあるわけです。親鸞聖人は、やっぱり「行巻」は「二行章」に依っているし、「信巻」は「三心章」に依るのです。これはその「三心章」の検討ですわ。必ずしも法然上人のいわれたままを聞いているわけではないのです。よき人のおおせをこうむりて信ずると、こういつているけれども、信ずるといふことと、いわれたことをそのまま聞いていることとは違うのです。親鸞の独特の理解みたいなものが『愚禿鈔』で「賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す」と、こういうのです。聞かなくていつているのと違う。聞いた上で愚禿の心を顕すと。だから、その検討ですわ。ある意味では、法然上人から善導大師の『観経』釈そのものに、もう一ぺん帰るのですわ。面倒ですけども。

問い それで、『観経』のところ中村元の本を読んだらあそこで仏を見るためには一番最初は夕日の沈むところを見て観想したらよいと

書いてあるのですね。

藤元 それは十三観の中の日想観。

問い このごろのお坊さんになる方、たとえば大谷大学でお坊さんになるために勉強なさる方が、いわゆる観想という、夕日の沈むところを見て観想する。『観経』に書いてあるとおりを練習するという、そういうことはなさらないのですか、大学で。

藤元 そんなことは知りませんね。した人はあるのでしょうか。

問い ああそうですか。たとえば授業の一環としてするというような、そういう練習をもちましようかと、そういうことはないわけですか。

藤元 そういうことは聞きませんね。それは観想というけれども、観想というのはいまいったように、思想であり憶念なのです。たとえば、日想観というと、お日さまが沈むのを見ているという意味ではないのですわ。

問い そうですか。だけでも中村元には、そういうふう書いてあったと思つたのですけれども。

藤元 それは、中村さんもやったことないでしょう。

問い じつは私があれを読んだときはドイツにおりまして、それで他にすることなかったし、とてもおもしろいと思つたものですから、やってみようと思つてやってみたのです。仏さまというのは、曾我先生が仏は念ずる方の前におられますとおっしゃるでしょう。ちょうど暇があつたものですし、私は言葉を知らないので働くことができません。それでたまたま岩波の浄土三部経を送ってもらつて読んだのです。それでたまたま『観経』にそういうことが書いてあつたものでやってみたのです。

藤元 そういうのは観察でなくて、暇つぶしというのです。

問い そうです、暇つぶしです。

藤元 観察というのは、そういうことではないのです。たとえば、日想観といいますが「状如懸鼓」じょうにかけんこ（聖典九六頁）といいましてね。まさに目が沈むすがたをみよと。そのなかに「閉目開目」という言葉があるでしょう。目をあけてみるのも、目をつむつてみるのも同じことだと、こういう言い方があるでしょう。これはまあご承知でしょうが、お日さまというのは、沈みつつあるときには現実にはお日さまはななのだそうですね、あれは。ただ目の錯覚が残っているだけだと、そういうことをいいたいわけなのです。それが観察ということですからわれわれが現実にものがあるとみているけれども、それはすでないものもあるものとみているだけだと。つまり、もっといえば、自分

の過去の体験みたいなものを現実にあるがごとく思っているだけで、現実ですでないものを自分だと。たとえば、あなたが自分とこういったときに、いままでの経験の上での自分ですわね。

問い 私の自分ですか。私は自分のアイデンティティを弥陀三尊だと思っておりますが。みんなの、人間のアイデンティティ、生きとし生けるもののアイデンティティは弥陀三尊像だと、こういうふうに思っておりますが。

藤元 その観察は現実にはないでしょう。

問い そうでしょうか？

藤元 弥陀三尊像だとあなたがおっしゃってもさ、それはあなたの観察でしょう。あなたの観察で、あなたの思想でしょう。

問い ああそれはいいですね。それはそうです。

藤元 そういうことなのですよ、観察ということは。だから太陽の沈むのを見ておって、目をあけてみたり目を閉じてみたりして、それどこにあるがごとく観ぜよと。こういうわけですから、ただあるものをよく見とれなんていつているわけではない。その思想であり、その憶念であり、そういうことをいつているのです。ですから、あれをやった人があるかどうか知らないけども、日本ではやれませんか、第一、日想観というのは。

問い なぜですか。

藤元 第一、見ようと思うたって、山があつて山の下へ沈んでしまいますしね。

問い でも沈む前にちよつと見えますよ。海辺にでも行けば。

藤元 海辺で見えるのは越前海岸だけですわ。少なくとも、僕が見たのは。

問い そうですね、京都は無理かもしれませんが。

藤元 それはおそらく、あのシルクロードみたいところね、山一つないようなところならね。僕はおそらく善導大師という人は、ああいうのを見たのだろうと思いますね。

問い けど同じ太陽ですから、シルクロードから見たって、京都から見たって……、

藤元 京都で見てごらんさない。日が沈むいったら、西の山にポトンと沈んでしまう。

問い ああ、それは沈む前は見られんです。

藤元 あんなのは日想観にならない。シルクロードへでも行くと状如懸鼓というような言葉がわかると思いますがね。つまり、太陽が太鼓がぶらさがるように見えるというのでしょうか。このへんで見たら、ぶらさがるどころではあらへん、ドタンと落ちるような感じがしてね（笑）。越前海岸ではやっぱり見えませぬ。そういうことが感じられますがね。

問い みんなでシルクロードへ行つて見ましよう（笑）。

藤元 僕は、他のところへは行きたいとは思わんけども、あそこへは一ぺん行ってきたいね。あなたはドイツで日想観をやったそうですけど、ドイツのどこで日想観をやったの。

問い 家の窓からです。

藤元 そんならビルの谷間に沈む日想観です。

問い そうでなくて、わりと長い間、夕日が見られました。エッセンと行って西ドイツの工業地帯の中心地ですけども、でも、いまはともきれいで、ルーア河の畔ですけども。とつてもきれいなところです。

五

法は真実だけでも、その法をうけとめる機の方は真実というわけにはいかないでしょう。そこに観仏三昧といわれるものの基本的な課題があるわけでしょう。ですから、『観経』というものを読んでみますと、定散二善を説いたものです。『観経』そのものは、定善と散善を説いたものですね。それが中心になっておるのですが、ところが最後になりますと、いわゆる流通分においては、これは『愚禿鈔』の上巻のほうに、ご承知のように『観経』の選択が説かれている。『大経』『観経』『小経』の九つの選択が説かれます。その中にやっぱり阿難付属という、説かれた教法を付属される。『大経』の場合は、『大経』の本願の念仏を付属したのは弥勒ですが、『観経』の場合は阿難に付属されるわけです。付属ということが、流通分の中心課題です。それは法を聞いたものに、その法を付属されるわけです。『大経』を説かれた釈尊は阿難に付属せずに弥勒にされるわけです。『大経』の場合はなんでございませう、上巻は阿難ですが、下巻は弥勒です。これがおもしろいところです。弥勒に名号を付属される。選択の本願を弥勒に付属されたと、こういうわけです。

■ 阿難に付属された『観経』

ところが『観経』の場合は、韋提希が仏法を聞いたのですが、定散の二善を聞いたのですが、付属されたのは阿難です。で、それは付属というような言い方がやっぱり大事なのでしょうか。仏法を聞いたら、聞いたものに聞いた仏法が付属される。付属されるというかぎりは、その仏の真理を、仏の真実を自らのものとして伝えていかなければならない使命を与えられたということですね。ただもらったというわけにはいかない。付属されたかぎりは付属された使命がある。私は仏法を聴聞するということは、そういうことだと思えますがね。それを聞いたさかいといって、聞いて自分のものにするわけにはいかない。それを受け継ぐのです。受け継ぐのです。受け継ぐと同時に、受け伝える。受け伝える使命がある。聞いたさかいといって自分のものにはできません。真理というのは私有化できません。と同時に、そこにほんとうの意味で自分に使命が与えられる。宗教的な主体性という、信心というものは元来そういう主体性の確立でしょう。ほんとうの意味での宗教的主体性というものは、使命感です。ただ我をはることが主体性ではない。仏法を受けたものは、その仏法を受け伝えていくという使命感をもったときに、はじめて自己の主体性というものが歴史的主体性になるのでしょうか。個人的主体性ではない、歴史的な主体性になる、そういうことをあらわすのが付属ということですよ。

で、そのときに『観経』の場合は定散の二善を説かれて付属されたものは何かというと、名号なのです。定散の二善ではない。『観経』そのものが説いた観想は十六の、定善十三観と散善三観ですけどね、定散の二善ですが、二善を説きながらじつは念仏、名号を付属した。これが『観経』のもっている、なんていっていいのでしょうか、説かれた趣意、『観経』の趣意と付属された結論とは違うのだ。こんな經典は他に見当たらないですよ。ただそこに、まさに『観経』の面目があるといっているのです。その問題が真仮の問題として親鸞に問われてきたのです。真仮、真観・仮観というようなことを問題にしなければならぬことが出てきたわけです。

これは、どういっていいかわかりませんが、先ほどからいっておりますように、観仏三昧というのは、ある意味で思想としての救済とというような問題ですね。救済といいますが、救済にもいろいろありまして、考え方を変えるところがあるでしょう。たとえば、親鸞が横堅・二超といふようなことをいいます。横超・堅超。横超・堅超、それから横出・堅出ということを行います。超出の問題ですね。宗教というのは元来、超越の問題です。超越の問題だけれども、ただ超越というわけでもない。超と出とあるというわけでしょう。横超と横出という言い方です。横超というのは、横ざまに超えるということです。横出というのは、横ざまに出るということです。これは、言いか

えれば、横出という場合は、考え方を変えることでしよう。考え方を変えるのも一つの救いです。病気になったと、病気になったら救われんというけれども、その病気になることによって身体を休めることができた、こういったら、それは一つの救済でしょう。病気になるたらアホらしいアホらしいと思ってるものが、いやそうではない、病気になって久しぶりに身体を休めることができたのだと、こういうことになれば、それも一つの救いなんだ。

しかし、それはあくまで考え方の問題です。考え方が変わればクルクルクルと、考え方というのはいつでも変わりますから、考え方が変われば救いだつたものが、じつは救いにならないことになる。そういうのが横出なのです。考え方の違いというのは、十九願の問題です。十九願というのは、そういう問題です、『観経』は。考え方の違いをあらわす。考え方を変えるという救済です。そういうのは一つの思想としての救済でしょう。苦勞ばかりしていると、苦勞ばかりしているけれども苦勞せなんだら、とんでもないと。苦勞のおかげでこれまでになれたと、こういったら、その苦勞が救われたと。こういうことでしよう。だけど、それはその人の考え方です。そういうことがあるでしょう。

■ 『大経』は立場を変える救済

だけれども横超といったら、これは横ざまに超えるのでしよう。横ざまに超えるということは、立場を変えるということですよ。それは、考え方が変わるということではない、生き方が変わるということです。生き方が変わるのが『大経』の本願の信です。生き方が変わる、生きざまが変わる。『観経』の場合は、そうではない。考え方を変えるのです。これも大事なのです。かつて金子先生が、そういうことをおっしゃったでしょう。・やりなおすことはできないが、見なおすことはできる・と。たしかそんな言い方だったと思うのです。それは宗教だと……、広い意味での宗教でしょうが、それは横出ですわ、横超とはいえない。横超というのは、生まれ変わるといふことでしよう。生まれ変わることができなんだら横超とはいえないわね。考え方を変えただけです。そういうことは同和問題をやっておつたら、みなさんおわかりだと思ふね。考え方はいくらでも考えられる。考え方は変えることができる。それも大事だけれども、しかし基本的には、生き方を変えることがなければ、ほんとうの意味での根源的な変革ということはありえないと思うですね。そういうことを、ここで問題にするわけでしょう。すでに『観経』の中にその問題がはらんでいるわけです。『観経』そのものは横出と親鸞聖人は規定し

ていませがね、しかし、その横出の中にすでに横超の問題がうごめいているわけだ。だから、『観経』の中心の課題が定散の二善でありながら、付属するときには、じつは念仏を付属する。定散の二善を付属するわけにはいかない。定散の二善を付属しているのではない。それはあくまで自分の経験において考え方を変えるわけです。自分の経験の上で自己の考え方を変えると、こういうわけでしょう。それに対して『大無量寿経』の横超という場合は、親鸞が聞というようなことをいうでしょう。聞其名号の聞と。これは『大経』一卷を通じて聞くという言葉は非常に注目してみておられます。いろんなところに出てきます。たとえば、勝因段では法蔵が「聞仏説法」（聖典十頁）というでしょう。仏の説法を聞いてと。それから、世自在王仏の広説を聞くという。世自在王仏が二百一十億の諸仏刹土の天人の善悪、国土の微妙を説かれたことに対して、法蔵比丘が「仏の所説の厳浄の国土を聞きて」（聖典一四頁）と、聞という字がそこにおかれている。その前にも、師仏と法蔵との問答のあとで「我これを聞き已りて当に説のごとく修行」（同頁）すると。聞き已りてと、聞といってある。聞くというような言葉が、『大経』というのは非常に象徴的に使われています。

六

■ 聞の一字を「歓喜開解」で表す

法蔵菩薩が『大無量寿経』では、「聞仏説法」、仏の説法を聞いてここらよるこびをいだいてと。「聞仏説法、心懐悦予」（聖典十頁）と、こうありますがね。あれは古い二十四願経のところは「開解」（聖全一・七五頁）とあるですね。聞という一字を「歓喜開解」という言葉であらわしていますね。まあ本質的には、歓喜も開解も一緒でしょう。真理に道を開いたという意味ですわ。仏法に道を開いた。だから開解という言葉が使われていますけども、何かそういうところに『大経』の宗教というものの独特な性格ですね。自分の考え方を変えるというのでなしに、むしろ考えてわかるというようなものでない。むしろ考えそのものを破って……、安田先生の言葉を借りれば、上陸するというような表現があるですわね。敵前上陸という言葉を使っています。本願が煩惱に上陸する。歓喜開解というのは上陸した本願に道を開くというような意味です。だから、そういうところでは、わかるわからんというようなものではない。むしろ、先ほど言いましたように見仏というような、見るといふような言い方、真理を見るところという表現をとるわけです。韋提希は『観経』の第七華座観において空中に無量寿仏を見たと、こういうわけです。ですから、あそこでもう一つよくわからないのですが、韋提希が第七華座観において、

「仏、当に汝がために、苦悩を除く法を分別し解説げせつしたまう」（聖典一〇〇〜一〇二頁）という、無量寿仏の言葉を聞くのですね。で、聞いたとたんに空中に無量寿仏を見た。見た証拠は何かといったら、たちどころに未来世の一切衆生は何によってか無量寿仏を見ることができると。 「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」（同頁）と。もうそこには自分はないのですわ。いままで愁憂憔悴しておた韋提希が立ち上がった。未来世一切衆生の苦悩をどうするか。いままでは自分のことだけ考えていたものが、空中に無量寿仏を見たときに、じつは自分は仏の威神力によって無量寿仏を見たけれども、未来世一切衆生はどうなるかと、こういう言葉を発してきているでしょう。それは、たんにいままで積尊の説法を聞いて浄土の莊嚴を聞いて教えられて、さとりを開いたというものではないですね。もうその、さとりを開くとか開かんとか、救われるとか救われんとか、そんなこと問題にしておらない。そこから、すでに立ち上がっている。ああいうのが僕は見仏ということだと思ふ。仏法を理解したというのではない。理解するとかしないとかというものではないでしょうね。それはいいかえれば、救われるとか救われぬということも問題にならなくなったということです。そういうところに、觀仏をとおして見仏を明らかにする、そういう『觀經』の意図が示されておるのであるうと思ひますね。おもしろいことに、具体的にあらわしますと、親鸞聖人はそのときに、真仮を問題にするときに、先ほど言いましたように真仏真土、「真仏土卷」です。

■ 化身土は真身觀の仏

化身土は化という字を使っていますが、これは教化という意味で、方便という意味でこの字が使われるのです。内容は仮の仏土でしょう。これを仏身仏土といいます。身と土は一つなのです。身と土は別ではない。仏身仏土ですから。そのときに、真仏をあらわすのに、不可思議光如来とこういいます。仮の仏土をあらわすときには、真身觀の仏というでしょう。『觀經』真身觀の仏である。化身土の仏が真身觀の仏です。『觀經』第九真身觀の仏ですね。

■ 真仏土は不可思議光如来

そして、真仏土をあらわすときには、不可思議光如来です。不可思議というのは救済の体験をあらわす言葉です。不可思議という仏ではない。不可思議なる体験をあたえた光如来です。善導大師が名前をつけたのですがね。ですから、「真仏土卷」の中の仏さまというのは、無量寿仏の威神きわまりなしと書いています。そして、じつはその無量寿仏とは何かというと、十二光であらわす。十二の光明ですね。

光なんだ。無量寿仏が光っているのではない。十二の光が無量寿仏をあらわす。実体化できないということでしょう。真仏土の仏というのは実体化できないということです。むしろ光が仏です。仏が光を放っているのではない、光が仏だ。つまり、その光のはたらきが不可思議なんだ。宗教的体験です。だから、その十二光の中に一番端的にあらわしているのは、私の好きな光の名前、『無量寿如来会』ですがね、「掩奪日光」（聖典三〇二頁）という言葉があるのです。『無量寿経』の場合は超日光ですけれども、超日光の超という字を掩奪という言葉であらわす。日月の光を奪う光やと。日月の光というものは、端的にいいますと自明性なのです。つまり、日月の光を奪うというのは自明性を奪い取るということです。わかったとされていることを、わかったとされていることが、じつはわかっていないことだったということを知らせる光だ。これは曇鸞大師が『論註』の中に無碍光という言葉の説明してあらわすところに、

この光明、十方世界を照らすに障碍あることなし。よく十方衆生の無明の黒闇を除く。日月珠光のただ室穴の中の闇を破するがごときにはあらざるなり。
（聖典二二三頁）

そういう言葉になって出てきております。室穴中の闇を破るような日月の光ではないと。部屋の中や穴の中が暗いというような、そういう暗さを破る光をいうのではないと。無碍光というのはそういうものでなく、十方世界を照らすに障碍することなしと、こういうふうにいるときに出てくるのがじつはこの掩奪日光という、その光明をあらわす名前の註釈になっている部分だと思えます。

いずれにせよ自明にしていることの暗さ、もつとも自分でわかっておることだとしていることの暗さというのが黒闇でございましょう。わからないというならまだいいけど、わかったというほど暗いことはない。根源的な闇というのはそういうものでしょう。ですから、そのときに、たとえば不可思議光如来というような、不可思議というような宗教的な救済の体験をあらわす名によって示されておる光というようなものは、もう一つ例をあげますれば無対光という光明があります。無対光、これもおもしろい名前ですが、和讃には「清浄光明ならびなし」とこういいまして、「ならびなし」というのは無対ということですよ。つづいて「遇斯光」と。「遇斯光のゆえなれば一切の業繋ものぞこりぬ 畢竟依を帰命せよ」（聖典四七九頁）と、こういうのです。畢竟依ということであらわすのに無対ということをおいておるのでしょうか。これは、「清浄光明ならびなし」ですから、いわば絶対ということをおうとされているのです。絶対の光だと、畢竟依ということですね。

■ 遇斯光とは遇うたもののみある光

しかし絶対というときに超越的絶対という意味ではない。ヨーロッパの思想からいえば、絶対というとき超越的性格をもっている。しかし、それを絶対といわずに無対といっているでしょう。ならばなしと。そのゆえは遇斯光という。これは曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』の中に出てくる「遇^フ斯^ノ光^ニ者業繫除^{ユル}」（聖全一・三五頁）という、この漢文をそのまま使って「遇斯光」といっているのです。「この光に遇うものは」というのを、遇斯光とそのまま光明の名前にしたのです。それはいつてみれば、遇うてみなければわからんようなものです。遇うたもののみある光です。遇わなければわからんのです。遇うてみればわかる必要もない。つまり無対光と。仏の光明というのではない、仏の光に遇つてみれば遇うたものの光です。仏の光明ではない、遇うたものにある光だ。だから無対なんだ。そのときの無対というのは、たんに超越的絶対ではなしに不二というのです。絶対不二というでしょう。不二です。絶対不二の教とか絶対不二の機というのだ。仏の光と照らされたものが不二なのだ。照らすものと照らされるものが別ではない、一つなのです。照らされてみると凡夫が如来なんだ。仏が照らすのではないのだ。照らされてみたら照らされたものが如来であると、こういうわけです。

七

ですから、そのときに不可思議光如来と、仏身仏土というのはまさに光そのものの世界でしょう。ところが仮の仏土の場合は、そういうようなものでなしに真身観の仏だと、こういうのです。真身観の仏は八万四千の光をもっている。八万四千の光です。いまいきました不可思議光というのは、たとえば絶対不二というような、絶対不二というのは比較的絶対ではないのだ。比較的絶対ではない。私たちは絶対とこういつたときには、すでに相対に対して比較しているのだ。そういう比較的絶対でない、不二的絶対なのです。そうでしょう。ですから、真身観の仏というのは八万四千の光明だと。八万四千の光と相と……、真身観の前は第八像観、像観の無量寿仏は三十二相でしょう、三十二相・八十随形好だと。「衆生心想中に入りたもう」とこうある。衆生の心想に入るということは、考えられるということです。凡夫が考えることのできる仏です。像観というのはここにおまつりしてある仏ですわ。人形のかたちとして考える、あなた方、人間のかたちとして考えるでしょう。まさか犬や猫のようなかたちで考えないでしょう。そこに限界があるでしょう。つまり像観というのは衆生心想中に入りたもうた仏ですから、人間に考えられる仏です。けれどもそれは三十二相という限界をもつていますわね。それに対して真身観の仏は「八万四千の相」「八万四千の光明」とこういっているでしょう。

無量寿仏に八万四千の相まします。一一の相に、おのおの八万四千の随形好あり。一一の好にまた八万四千の光明あり。

(聖典一〇五頁)

と、こういうのですから、八万四千というと三十二相どころではない、とてつもない……。だから善導はそこに「一には相の多少を明かす」と、それから「二には好の多少を明かす」「三には光の多少を明かす」(聖全一・五二頁)と、多少という言葉であらわすのです。これは比較ではないか。ある意味では比較です。八万四千というけれどもそれは比較です。比較された真身観です。比較された仏の相好です。ですから人間の一つの思想・観察の中にとらえられるものです。

だけでも、先ほどいった真仏土の場合は比較的絶対ではない。ですから真仏土の仏は、無量寿仏は、いわゆる仏という観念にしばらくられないのでしょうか。不可思議光というのは実体をもちませんから。つまり仏という考えにしばらくされたら、仏という観念にしばらくは無量ではないでしょう。とはいえない。仏という観念にしばらくされないから、いくら考えても尽きることがないはずなんだ。それが真の無量でしょう。だから無量寿仏をあらわすときに、無量寿仏でいいのだけれども、わざわざ「真無量」という言い方をしよう。「真無量を帰命せよ」(聖典四八二頁)と。真の無量だと。無量寿仏とこういつたら無量寿仏という一つの考えです。それをも破るのですから、真無量です。仏という観念にしばらくられない。そこにじつは、このことが大変なのだわ。ほんとうは真身観を説いて、つまり真仮というものを説くことによつて、はじめて、一言でいつてしまえば二種深信ということがはっきりしてくるのです。二種深信そのものは言うまでもなく、善導大師の『観経』釈によつて出てきたのです。そうでしょう。「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」と、ここまではだれでもいえるわ。「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、これがなぜ深信といわれるのか。まったくある意味では、永遠に無有出離之縁です。永遠にその業繋からのがれることができないというものが、いわば救われざるものの発見でしょう。救われざるものの発見というものがなぜ善導大師にとつて、そういう自覚がなぜ救いになるのかということ。無有出離之縁の自己を照らすもの、照らされたもののほかに照らすものはないのですから、それがなぜ『観経』において明らかにされるかということですね。これがじつは大変な問題なのでしょう。うまくいえませんが、こういうことになると……。

たとえば、おもしろいことですが、法蔵菩薩の勝因段のところに譬えが一つ引いてあるでしょう。「世自在王仏、その高明の志願の深広なるを知らしめして」(聖典十四頁)と、こういつて志願深広なることの意味を、「たとえば大海を一人升量せんに、劫数を經歷して」と、

「経歴劫数」といつてありますわ。劫数を経歴して、この海の水を汲み干して、そしてその底に宝を見いだすという表現があるわけです。「たとえば大海を一人升量せんに、劫数を経歴して、尚底を窮めてその妙宝を得べきがごとし」と。

法蔵の志願を海に譬えて、その海の水を何劫もかかって汲み干すことの情熱を法蔵にみたと、こういうわけですが、その海の底を窮めつくして宝を見いだすと、こう書いてあるのは、古い經典をみると海の水を窮めつくして底泥をみつけると、こう書いてあるのです。二十四願経、両方ともそうなのです。魏訳だけが宝になっているのです。あとの經典は全部、譬えは全部の經典にあるわけではありませんが、この譬えがおいてあるのは漢訳と呉訳と、それから魏訳です。ところが魏訳以外の二つとも底泥をみつけると、こう書いてある。海の底の泥をと。『平等覚経』では「得其底泥」（聖全一・七七頁）とあり、『大阿弥陀経』にも「得其底」（聖全一・一三五頁）とあります。魏訳だけが宝になっているのです。これはおもしろいことでしょう。宝を見つめるのか、泥を見つめるのか、どっちやねん。

■ 無有出離之縁は救われざるものに安住する道

善導大師によれば、機法二種深信は泥を見つけることでしょう。無有出離之縁ですから。宝があると思いきや泥が出てきたというものではないかね。これがおもしろいことです。救われんものの発見が救いなのです。救われざるものに安住する道があると、こういうわけです。そうすると、その救われざるものに安住することができたら泥が宝になったことです。煩惱にふりまわされていたら煩惱は泥です。しかし、煩惱に安住できる道が開けたら煩惱はむしろ逆に宝ではないかね。そういうことを真仮という問題の中に明らかにしようとしているわけです。ちよつと言いすぎたかもわかりませんが、今日はこれくらいにしてください。

(一九八二年七月)

第二十九講

又復就^ニ観^ニ仏^ニ、復有^リ二^ニ種^ニ

一^ニ正^ニ之^ニ観^ニ仏^ニ 二^ニ雜^ニ之^ニ観^ニ仏^ニ

又復就^テ正^ノ観^ニ仏^ニ、復有^リ二^ニ種^ニ

一^ニ真^ニ観^ニ 二^ニ仮^ニ観^ニ

又復就^テ真^ニ仮^ニ、有^リ二^ニ種^ニ觀^ニ想^ニ

また観仏について、また二種あり。

一には正の観仏、二には雜の観仏なり。

また正の観仏について、また二種あり。

一には真観なり、二には仮観なり。

また真仮について、十三の觀想あり。

(聖全二・四七二頁)

(聖典四四七頁)

—

念仏について、弥陀定散の念仏と諸仏定散の念仏というものを示されまして、今度は観仏について正雜に分けられるわけでございます。

■ 「また観仏について、また二種あり」

この正雜の觀仏を分けられるのはいうまでもなく正行としての、つまり阿弥陀仏の觀仏というのと、雜行としての觀仏でございますから、諸仏の觀仏というわけです。阿弥陀仏以外の仏を觀仏するという、觀仏三昧すると。ところが、その阿弥陀仏の觀仏について、さらに眞仮を分かつということが、この問題のポイントになってくるわけであろうと思います。つまりなぜ眞仮というようなことを親鸞はいわねばならなかったのかということでございますね。ご承知のように、眞仮を分かつということは親鸞の教学のもっとも独自の性格をあらわしているテーマでございます。『教行信証』の中に、「眞仏土卷」の結釈のところに、

眞仮を知らざるに由つて、如来広大の恩徳を迷失す。

(聖典三二四頁)

という有名な言葉がございます。つまり、如来の恩徳を知ることが眞仮を知ることの重要な意義であるというわけでございますね。

それで、ならば、いったいその眞仮ということをも、恩徳を知るという意味において問題にされるゆえんはなのであるか、ということでございますね。で、それは遠く「信卷」の別序の問題でございますね。「信卷」の別序と申しますのは、これははなはだ勝手な理解になるかも知りませんが、私は通常、『教行信証』の三序というような言い方をされるのですが、まあ三序、三序というようなことを言い出したのは宮城君が教研におりましたときでございます。あれがやつぱり大きな誤解のもとになっているのではないかと思います。総序と別序と後序というものを、まあ、それは時間的に『教行信証』全体を読むのは面倒だから、総序と別序と後序をおさえれば、『教行信証』の精神が理解できるであろうということをお願い出したわけでございます。だけでも、『教行信証』の構造からいいますと、「信卷」の別序というのは、べつに別序とはいってないのであります。これは「信文類の序」でございます。まあ、別にあるから別序ですが。ですから、この序というのは、とくに「信卷」についての序分でございますが、内容からいいますと別序と後序です。後序につきましても、後序という言葉はないので、化身土文類末卷の結釈みたいな位置にあるものですが、内容は別序と後序との対応なのであるうと思えますね。ご承知のように、この「信卷」は、いつも言いますが、その序文のもう一つ前に『涅槃經』の引文が謎のようにおかれております。これは「信卷」の後の方に(聖典二五五頁)同じ文章が出ております。その文章を序文の前に持ち出しておられます。これは、ただメモみたいにおかれていますのですが、メモでなしにその前にちゃんと「顕浄土眞実信文類三」と題号が書かれておりますので、「信卷」だけは題号が三つあることになりました。題号の中に、こういう文章をおかれていますということは、「信卷」一巻の、親鸞聖人が「信卷」を作成された基本的なポイントですね。親鸞聖人自身の問題意識みたいなものをここに示されたとみるべきであります。

す。

そういうことから言いましたら、「信巻」は教行二巻と違ひまして、『観無量寿経』が、『観無量寿経』というよりも『観経疏』でございませぬ。善導大師の『観経疏』の三心釈というものをふんだんに引かれて、そして『大無量寿経』の本願の三信というものを検討されているわけでございます。にもかかわらず、善導大師が韋提希の救済をもって自らの救済としたその表明がまったくないわけでありませぬ。言ってしまうえば韋提希の韋の字も出てこない。これだけ『観経』を引かれながら、韋提希夫人の救済をもって「韋提と等しく三忍を獲」とまで善導はいつておるのですが、親鸞はどうも韋提希の救済をもって『観経』の中心課題とはしていない。

■ 阿闍世の救済と悉知義

むしろ、そこでみられているのは阿闍世の救済であるということですね。これは、「信巻」の最後のところに引かれます『涅槃経』「梵行品」の引文に出てくる阿闍世の救済でございます。そのことが一つ、とくに六師外道の引文をここにあげられるのですけど、その中の悉知義の文をもって「信巻」を代表されております。悉知義の文の特徴と申しますのは、

また一の臣あり、「悉知義」と名づく。(乃至)むかし王ありき、名づけて「羅摩」と曰いき。その父を害し已りて王位を紹ぐことを得たりき。
(聖典二五五頁)

と、それからずっと悪王をあげられながら、

かくのごときらの王、みなその父を害して王位を紹ぐことを得たりき。しかるに一として王の地獄に入る者なし。(同頁)

と、また、現在においてもそういう悪王があるということと述べられまして、

かくのごときらの王、みなその父を害せりき。ことごとく一として王の愁悩を生ずる者なし。(同頁)

と。父の王を殺しても憂うるものなし、という言葉でございます。

こういう言葉が、とくにここに引かれているというのは親鸞聖人自身の流罪の体験ですね。僕は真宗史学の細かいことはよく知らないのですが、親鸞聖人を流罪にした太上天皇ですね。問題はちょうど院政の時期にあたるわけです。後序には「主上臣下、法に背く」というような言葉であらわされていますが、院政という日本の天皇制の歴史の中でも、もっとも特徴のある時代でございますね。摂関政治が

力を失いまして、つまり具体的には関白兼実の関白としての力がなくなってしまつて、当時実際の政治権力を握っていたのは天皇でなくて、天皇を隠居した法皇の院政ですね。

つまり、まったく天皇側の権力が力を失っている時代であります。隠居した人たちの、つまりむしろ、父の王のほうに力を持っているわけですね。王様よりも父の王のほうに力を持っている時代であります。ご承知のように親鸞聖人を流罪にしたのも天皇ではないわけです。諱尊成、太上天皇でございます。これはすでに白河の院でございますから、院の勢力でありまして、天皇が吉水を流罪に処したわけではない。それから親鸞聖人が流罪の勅免におうたのも、これは承久の変の直前でございますから、こんどは政治権力がゴロリとひっくりかえりまして、そしてそれまで院政で力をふるっていた上皇、いわゆる上皇方が全部流罪になります。つまり政変でございますわ。勅免におうたからといって親鸞聖人の念仏の精神がまつとうに評価されたわけではないのでありまして、政治権力の構造がひっくりかえつただけである。それで許されただけの話でございますね。つまり、そのなかには、もろに父の王を殺して愁悩を生ずる者なしという現実がそのままそこにあつたわけです。父の王を殺して、父の王を害して、そして自分が王位を紹ぐと。そして、そのことに何の愁いもいだけなしに、そういう現実がそこにあつたわけです。ですから、少なくとも親鸞が「信巻」というものを書く根底には、文字通り自らの流罪のただ中においていやがおうでも見ざるをえなかつた現実というものにございまして、その上で真実の信とは何かという問いが、こういう「信巻」をつくらせたということを考えておかねばならないのではないかとということです。この引文がそういうことの指示をあらわしていると思ふのであります。

二

したがいまして、「信巻」の別序といわれる文章の中に、

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。

(聖典二〇頁)

と。こういう、「末代の道俗」は、後序の中では、

■ 流罪を宗教的に止揚

諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷うて邪正の道路を弁うることなし。

(聖典三九八頁)

というふうに表示されてありますが、「末代の道俗」はまさしく「洛都の儒林」を指した言葉でございましょうし、「近世の宗師」というのは「諸寺の釈門」を指摘した言葉であろうと思うわけです。ですから、別序の文の中に「自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す」とか、「定散の自心に迷いて金剛の真信に昏し」という、そういう指摘を、親鸞は自らの流罪の中で、「末代の道俗」あるいは「近世の宗師」に対する批判の眼をえたということがいえると思うのですね。ただ教学的に「近世の宗師」が間違っているとか、あるいは「洛都の儒林」が行に迷っているというような、そういうことでもなしに、自らの流罪の体験を背負いながら承元の弾圧というものが宗教的に何を意味するのか、ということにまで問題を昇華していったということがあるであろうと思います。ですから、はじめてここで仮の問題というものが明らかになる。流罪の体験をおして仮というものが……。

つまり流罪の体験というものがなければ、おそらく仮の問題というものは親鸞にとつて宗教的な課題にまでもたらされなかつたであろうと思うわけです。ですから、仮の教学の内容というものは、言ってしまうえば親鸞の流罪の体験を内容としておるといってもいいものであろうと思います。それは、教学的にいろいろ考えたというだけのことではない。そういう体験そのものが、はじめて時代や国家を批判する視座を与え、同時にそのことによつてその問題を自ら背負うことによつて、はじめて真と偽の間ですね。真でもないし偽でもない。むしろ偽をして真たらしめるような場所の問題を仮として開いていった。これが「化身土」の内容であろうと思うわけです。

三

■ 仮門を開くゆえん

ですから、「化身土」にいきなり出てまいりますのは、「化身土」の総標の文ですが、

しかるに濁世の群萌、穢悪の含識、いまし九十五種の邪道を出でて、半満・権実の法門に入るといへども、真なる者は、はなはだもつて難く、実なる者は、はなはだもつて希なり。偽なる者は、はなはだもつて多く、虚なる者は、はなはだもつて滋し。

(聖典三二六頁)

と、こう示されています。つまり、真実なるものは希にして、偽にして虚なるものは、はなはだ多しと、こういうわけです。そこに仮門

を開くと。「ここをもつて釈迦牟尼仏、福德蔵を顕説して群生海を誘引し」（同頁）と、そこで開かれる道ですわ。それが仮門の教という意味をもつわけでございましょう。ですから、それを別序に帰してみれば自性唯心に沈んでいる者、あるいは定散の自心に迷っている者をして、いかに真実の報土に入らしめるか、そういう課題が仮門を開くことのゆえんであるうと思うわけでございます。

ですから、真とか仮とかという真仮の問題が、親鸞の流罪の体験をおして逆に、「何によりてか辺鄙の群類を化せん、これ猶師教の恩致なり。」（聖典七二五頁『御伝鈔』）と。つまり、流罪の体験の中ではじめて如来の恩徳というものが自らに明らかになったと。流罪になったということは、おそらく親鸞にとつても決していい心持ちではなかったに違いない。流罪になったことに対しては、いろいろ親鸞自身の心に去来したものがあつたことは否定できませんけど、しかし、その流罪が実はこれまた師教の恩致であるという。何かそこに流罪の体験の中で開かれた仏法、流罪の体験をおしたがゆえに知らしめられた真実というものが、親鸞自身の体験のなかで獲得できたということがなければ、真仮の分判ということの具体的な内容というものは明らかにならないと思えますね。ただ教学的に真仮を問題にしたというのではない。だから言つてしまふと、『観経』というようなものは、ある意味では『大無量寿経』より値打ちがおちるとしか私たちは考えていませんが、実は『観経』のもつた意味というものは、親鸞の信仰体験の中での、信仰体験の中で占めた意義というものがあると思わざるをえないのであります。

■ 『観経』の眞の精神は阿闍世の救済

ですから『観経』をただ善導大師の『観経疏』のままに読んではいけません。『観経』の中に、『観経』の眞の精神というふうなものは、むしろ『涅槃経』の阿闍世の救済においてはたされる。阿闍世の救済というものはたす意義ですわ。そういうものとしてとらえられているということでもあります。このことは、たとえば親鸞聖人は「正信偈」の中に「与韋提等獲三忍」と。韋提と等しく三忍を獲るの「与」という字を、同じ字で「矜哀定散与逆悪」と。逆悪というものにも「与」の字をあたえております。韋提というものは定散の機であります。逆悪というものは定散の機でもないわけですから、これはまさに唯除五逆、「信卷」の一番最後の難治難化の機といわれるものを指している言葉でございます。その逆悪をあらわすのは、『観経』の中では韋提希ではなしに阿闍世であります。父の王を殺して愁惱を生ずることなしといわれた阿闍世であります。その阿闍世が救われるということの意味はいったい何かということが「化身土」一巻に内包されているのである。それが要するに真仮の分判という教学的な課題に示されてくるわけです。そういう眼でみますと「化身土」という

ものが、仮―化身土の意味ですね。これははじめて、まあ「真仏土」という場合に仏身仏土というのですが、何かこの身と土という表現でありますね。身と心でしょうが、身と心というようなとらえ方をしないわけです。心というのがじつは土である。つまり、ふつう近代の思想の中では、身と心というふうにすぐ分けて考えますが、そうでなしに心というものもつ意味はむしろ土である。土というのは場所という意味です。場を開くのが心であると、こういうわけでございます。

心だけが共通の場を開く。ですから心というものはつかまえてどこがないけれども、心が心としてはたらしきをもつのは場という意味だろうと思います。場所という意味、場所を開く意味です。そうすると共通の場所を開きうる、人間にとって共通の場を開いているものはいったい何かといたら身であると。人間は首から上はみんな違うのですが、首から下はみんな一緒ですね。違うのは、共通でないのは頭でいろいろものを考える。頭とか顔とかは違うかもわからんけれども、首から下はみんな一緒でございます。つまり、身がそのまま土をあらわしているわけです。ですから、身の発見ということが……。化身土とこういいますと、あるいは真仮の分判というようなことをいうと、何か特別の心理状態というふうに考えられやすいのですが、そうでなしに、仮を問題にすることによって真を明らかにする。真に入らしめるということでございます。ですから、仮門の教ということ、「仮門の教、欣慕の釈」(聖典三四四頁)という表現をとつてますが、偽を仮として明らかにすることによって……、偽だからだめだということではない。仮として明らかにすることによって、じつは真門に入る契機を明らかにすることでもあります。契機を与えるということでもあります。

■ 化身土の意味は身、社会的存在の発見

で、その具体的な内容が身の発見ということである。人間にとって、身を発見したと。これまで真実ということがずっと一貫して身というよりも心の問題、信心の問題として明らかにされてきたわけですが、「化身土」にいたってはじめて身土と。はじめて身のもつ意味ですね。人間は身をもつことによってはじめて社会的な存在であることができるわけです。たんなる歴史的な存在ではなしに、身をもつことによってはじめて社会的な存在であるということが具体的になるわけでありまして。そういう社会的な存在であるということの自覚を身土という言葉であらわす。また社会的な存在であることの自覚を通すことによってはじめて……、僕は何かですね、親鸞が流罪を体験したということはたんに流罪の体験だけではなしに、その流罪の現実の中ではじめて人間と人間とが、親鸞という一人の人間がはじめて社会的実存の世界にふれえた経験をあらわしているであろうと思うわけです。だから「化身土」というものはちよっと手がつけられ

んほど重い内容をもっているものであらうと思います。

四

問い さつき阿闍世が父の王を殺して愁悩あることなし、ということをおっしゃいましたが、この愁悩というのは己れが心に悔熱を生ずるというような、あれとは違うわけですか。

藤元 そうですよ。阿闍世は愁悩を生じたのだけでも、これは悉知義の言葉です。つまり、そういう愁いを生ずる必要はないということをお闍世にいつているわけです。

問い その阿闍世の救いということで、この悉知義の言葉を出してきたのは外道性の問題ですか。

藤元 哲学者でしょう、悉知義というのは。何でも知っているのです。いまでいえば文部大臣ですわ。愁悩を生じましょう、いまの文部大臣は。教科書問題でも、一つも愁悩を生じてへん。

吉水が弾圧されたとこういうけれども、その背景にあるのは、やっぱり院の勢力と天皇の勢力との争いでしょう。梅尾の明恵上人・高弁を非常に大事にしたのは白河上皇ですわね。あの高山寺なんかみんな上皇が土地を与えたのですわ。で、関白兼実はいくまで関白ですから、関白というのは、摂関政治のはじめにああいう構造ができてきたのですけども、「関所」という字と「白す」という字が書いてありますわね。いわば幕藩体制の中における側用人そばようじんみたいなものです。全部天皇にまではいかずに、そこでいうことをみんな聞いて……。

天皇にいくまでの関所ですわ。そしてそこで全部、事をすましちゃうわけですね。ですから関白というのは天皇の政治権力をそのまま自分が一身に保ちうるような場所だったわけですが、実際はそれは院政の時代になりますと何の力もなくなる。ですから天皇の支配権力と院の支配権力とのぶつかりあいというのは、しょっちゅうあったわけですね。だから、法然上人の念仏が間違いだとかというのは、それはむしろ基本的には朝廷における権力争奪戦の一つの結果でしかないわけです。

ですから関白兼実のときには、もう関白というものの力はまったくなくなっていくわけです。そういう構造の中で、流罪とか吉水の弾圧が起こるわけです。それを本来ならば洛都の儒林がですね、洛都の儒林というのは朝廷に奉えて政治を質す儒学ですから、それが当然、どちらが正しいかということをはっきりさせなければいけません。

にもかかわらず、その人たちが自体がもう院の勢力にまきこまれていくわけなのです。ですから「邪正の道路を弁うることなし」というけれども、弁えるどころやあらへん。自分の身を守るために汲々としていたということでしょう。だから親鸞聖人は決して天皇制を否定はしていません。否定するほどまで、つつこんでいいですわ。だから「朝家のおんため」というけれども、あれは「朝家のおんため」だろ、ほんまに。親鸞の間違いは間違いですわ、それは。そんなものまで認める必要ないです。ただむしろそこで「信巻」というものが、もう一ぺん私たちのなかで見定められとかないと……。だから真仮を分判したということは、むしろ親鸞のいつている信心……。そうでない僕は「信巻」というのは信仰の構造という、三心一心問答というものは、なあんもないものだと思ってるわ、たいしたことはないですわ。いわゆる別序を前提としなければ、その中で論じられている三心一心問答というものはたんなる論議でしかないと思うのですわね。

■ 三心一心を検討する背景の現実

むしろ、あそこで三心一心をいちいち細かく検討していく背景に、そういう親鸞の時代に対する、あるいは流罪という自分の現実に対する……。そういう現実をみすえているものをベースにしなければ三心一心問答というのは、たんなる論議で終わってしまいます。つまり、親鸞のいつている信心というものが具体的な現実の中でどういう重さをもつかということが、別序をぬけば出てこないと思うのですわ。だからわざわざ別序をおいたと思うのです。そういう自分のおかれている流罪の現実をどう自分の中で転換しうるかということがないと、信心信心といっても、ただ現実をごまかすためのものではない。現実をごまかすための信心というふうなものであってはならないということを、やっぱり親鸞は叫ぼうとしていると思うのです。現実をいかに転換しうるかということです。だから簡単にいっちゃえば、京都にすることよりも流罪になって辺鄙なところへ行ってはじめて、むしろそこに自分の救われる場所があったのだということにならないと……。京都へ帰りとうても帰れなんだんやといつて、法然上人がそうでございませぬ。なにか話を聞きますと、塩飽島しあくから毎日京都のほうをながめて涙を流してはったそうでございませぬけれど、親鸞聖人は涙を流さなかつた人でしょう。そういう意味では。むしろ常陸の草庵で生きること、京都で生きることよりも大きな意義を見いだしてはったにちがいない。そこでまさに、いなかの人々と共に開ける世界というものがあつたということだろうと思えますね。だいたいみんな京都で勉強しているというふうなのはだめなのでございまして、やっぱりいなかへ帰って、いなかの人々の中で浄土が開けるかどうかや。

今度、宮城君がいらんこと言いましてね、何でもやっかいなことは僕におしつけよる。西谷先生の大地の会での講義を法蔵館で本にするそうすわ。ほいで、解説を宮城のところへたのみに来たわけや、法蔵館が。そしたら宮城がそれは藤元にやらせたらいいいって、うんもすんもありやせん。原稿用紙と一緒に送ってくるのです。ひどいやつやわ。

宮城 きたか(笑)。

藤元 きたかということあるかい(笑)。大地のことは君のほうがよく知つとるはずや。そやけどあれのおかげで「大地」という名前を曾我先生が選ばれたということの意味がよくわかってきたという感じがするね。あれは、もう京都なんかおるな、いうことやで。

■ 仮門が要門、真と偽の仲保者

仮という、真と仮というのは、「仮門の教、欣慕の釈」と親鸞はいつとりますね。仮であるけども、それは同時に要門かなめすね、要である。仮門であるけれども、それは同時に要である。むしろ、真が要でない、仮が要だということわけです。その仮というのは先ほどいいましたように、具体的には半満権実なるものを真に誘引するという。方便という意味でございましょう。誘い引くという意味でありますね。ですから、そうあんまり大雑把にいえなわけですが、真と仮というものは、仮なるものをして真なるものに入らしめるというより、偽なるものをして真なるものに入らしめる中間者、あるいは媒介といつてもいいのでございましょう。そういう位置でございまして、これがむしろ要であると。中間というもの、ミツテラー(Mittler)というキリスト教の概念がありますが、それは仲保者、日本語になおしますと仲保者ですね。ですから教えといたときには、むしろ『観経』が教えなのです。『大経』は願でしょう。願は教え以前のものであります。けれども、その願というものを保つのですね。つまり偽なるものを真なるものに回入せしめる媒介者、それが教えというものです。「方便・真実の教」(聖典三三九頁)と。『観経』は教と呼ばれています。だから、『大経』というのは教えといえるかどうか。「真実の教」とこういつてあります。『大経』は願です。だから、『大経』

教えというものは、真実の教えというけれども、真実でないものが真実の教えだということが何でわかるかということがあるでしょう。遇うてみなければわからんものすわ。遇おうと思つても遇えるものではないし、計算して遇えるわけはありません。ただ遇うた事実があるだけであつて遇える時がきたから遇えたのです。私たちでもそうであつて、『大無量寿経』が真実の教えであるといつても遇うたおぼえはないのです。遇えたという事実があるだけです。もつといえ、それは、時がきた」ということをいうしかないのです。

『大無量寿経』に遇うべき時がきたのだと。その「時に選ばれたのだ」というだけの話でありましてね、遇おうとして遇えるものではない。だけでも、その教えに遇うためには、やっぱり遇わした教えがあるはずで。つまり誘引せしめた。ですから、それがむしろ真実に至る要であって、要門です。だから仮というけども、仮というのはただの仮りのものという意味よりも、むしろそれが要であるという意味がある。真実の門に入る要である。で、その内容は具体的には定散諸機各別の信と云ってあります。諸機各別ですね。真は諸機各別ではありません。

■ 一実

これは「行巻」においても「信巻」においても、つまり大行とか大信とかというときに象徴的に両方とも使っておりますのは「一実」という言葉でありますね。一実です。「行巻」はご承知のように真実の行というものを、真実の行、つまり本願の行を七祖の歴史においてあらわすわけであります。だけでも、その大行の大行たるゆえんは何かと云ったら、人間を变革するということでございますから、人間を变革するというのがなければ行とはいえませんわね。どう变革するか、その結論はいつたい何かと云って一実です。「行巻」総標の文にあるでしょう。「真如一実の功德宝海」(聖典一五七頁)という言葉がございます。「真如一実の功德宝海」に入らしめると。これが大行の大行たるゆえんでもあります。ですから、行をずっと説かれますが、結論は本願一乗海というのが「行巻」の結論であります。一乗海に入らしめると云う。それで「信巻」では総標の文には大信心と云うものをずっと展開しながら、最終的には「真如一実の信海」(聖典二二頁)である。どちらも「真如一実」ですね。真如と云う言葉に、この真如の内容をあらわして一実というふうに示しておられます。

五

これは『涅槃経』の「徳王品」の言葉にあります。「一実に信順する」(聖典一九七頁)と、「行巻」に引かれてあります。一実というのは一乗真実ですね。二乗、三乗あることなし、一乗真実に入らしめんがためなりと。それが大行とか大信とかいわれるものの性格を決定しているわけです。大行といっても何だという和一乗海に入らしめることだと。大信とは何かという和一乗真実の大海に入ることだと。大行・大信というのは、どっちも同じことだ、これが真実の行・真実の信、両方に同じ言葉で出てくる唯一の言葉でございますね。一実という言葉は。ですから、それは各別でないということです。一実ということとは各別でないということです。おのおの別ではない。

ですから一実の一というのは同一ということなのです。「同一に念仏して別の道なし」というのが一実ということでしょう。それは、あくまで各別の心でないということです。おのおの別でないということです。これはおもしろい言葉でございまして、ふつう大乘仏教と小乗仏教とを区別する場合には、小乗というのを「二乗雑善」という言葉であらわします。「二乗雑善の中下の屍骸を宿さず」（聖典一九八・一九九頁）という言葉がございしますが、二乗雑善という言葉で大乘と小乗を区別するわけですけど、こんどは浄土の教えの中で雑と正を区別する場合には自利各別の信と、各別の機ともいいますね。

■ 各別の信、各別の機

各別の信とか各別の機という表現をとります。それは一人ひとりの信ということですが、一人ひとりの信です。だから大信ではないわけですが、各別ですから。一人ひとりの信をあらわすのが仮門なのです。それが仮門であるということは、一人ひとりの信仰をもっているということですが、みんな信仰が違うわけです。ですから、自利各別の信と。「定散諸機各別の 自力の三心ひるがえし」（聖典四八六頁）という和讃がございしますが、一人ひとりの信仰がある。人それぞれの信仰という意味でいいのでございましょう。

だから言いかえれば、信仰というものもつとも具体的な性格というのは個人主義だといわれますね。個人の問題ですね。あくまでも信仰は個人の問題であると、こういうわけです。個人というけども個人というのはなんか私たちは個人主義というところというように、利己主義というように理解してしまうのですけど、これがやっぱり明治以後の私たちの教えられてきた、えらい困ったところでございますわ。個人というのは個人の自覚をあらわす言葉ですから、それはある意味では絶対に全体的なものにかえることのできないものをもっていうことをあらわすわけです。もつと言葉をかえれば、つまり個人というのは社会とか全体の中に解体することのできないものをあらわす概念です、個というのは。全体に解体しきることのできんものを個ということです。みんなのため・とこういってもね。みんなのために自分を解体してしまうわけにいかないものを個ということです。ですから言葉をかえれば、かけがえのないものという意味です。かけがえのない存在をあらわすのを個人というのでしょう。ですから今日のように、あらゆる人間が商品化されてきますと、人間そのものが商品化されて部品化されてきますと、いつでも取り替えがきく。人間とこういうけれども、いくらでも取り替えがきくわけです。お父さんお母さんというけれども、お父さんお母さんそんなものおらんでも保育所にいけばいくらでもお母さんのかわりはある。そのお母さんでなければならぬという独自性がないわけですから、いくらでも取り替えがきく。親のほうも・お前みたいな

のはいらん、もうちよつといいやつがほしい・とか、・この人の子どもはろくでなしだから、試験管ペビーで子どもを産んだらもうちよつとはいいのができるだろう・とかですね。まったくそこにはかけがえのないというものがない。かけがえのないのちよつものがかえりみられていない時代でございます。けれどもほんとうの意味での個人主義というのは、かけがえのないものを知っておるということでございます。それがまったくいまは無視されてしまっているといつていいわけです。

ですから、私はほんとうの意味での個人主義というのは定散諸機各別の信だと思つていっているのです。ほんとうの意味での信というのは、かけがえのないものとして自己を把握している。そういう信仰です。もう一つ前にいっておかんなんです、いわゆる浄土の教えとというのは、たとえば信仰というときすぐ神さまとか仏さまというものを信仰の対象としてとらえますが、浄土の教えにおいては信仰の対象というのはまず第一は自分なんです。神さまや仏さまというのは、あくまで善導大師が言っているように増上縁です。「阿弥陀如来を増上縁とするなり」（聖典一九四頁）という、あれは縁でありますから、一番大事なのは自己自身ということです。「自身を深信せよ」と親鸞がいうように信仰の対象というものは自己です。聖道門の教えなんかでは、そうではないですが、浄土門にかぎっては信仰の対象は自己だ、自己自身です。そのことをぬきにしては各別の信ということにはつきりしません。

たとえば、「慈悲に聖道・浄土のかわりめあり」という『歎異抄』の言葉がありますけど、あれでも、「ものをあわれみ、かなしみ、はぐくむ」というのは「聖道の慈悲」です。だけれども、その慈悲がなぜ「たすけとぐること、きわめてありがたし」と、こういわれるのかというのは、ただできないということではなくて、はたしとぐることきわめてありがたしと。果遂できんということでしょう。果遂できんということは、もつといえれば徹底しないということです。その徹底しないゆえんは何かということ、ものをあわれみ、かなしみ、はぐくむけども、ものをあわれみ、かなしみ、はぐくんでいる己れ自身をほつたらかしているということ、聖道の慈悲はですよ。浄土の慈悲というのは「いそぎ仏になりて」と。仏になるのは自分ですわ。自分が問題になるということです。ものをあわれみ、かなしみ、はぐくむとかたちで、まあ簡単にいえば同情しているだけの話でしょう。その場合には自分というものには問題になっていない、自己が問われていないのです。

だから、僕はよく思うのですが、成仏という言葉ですわ。曾我先生の本をもう一ぺん読みかえしてみんならんと思うのですが、往生と成仏という概念は、テーマは曾我先生が問題にされたのですが、もう一つは成仏と滅度ですね、つまり、さとりです。成仏ときとりです。

けれども親鸞は滅度というけれどもね、必至滅度である。必至滅度です。滅度にとどまらんということでしょう。さとりにとどまらない。成仏ということ、「念仏成仏これ真宗」というでしょう。仏になるということと、さとりを開くということとは本質的に違うのでしょうか。さとりを開くというのは、さとりを開かなければ仏になれんというのではない。さとりを開かんでも仏になれると。それが真宗の教えではないですか。さとりを開いて仏になるのではない。さとりを開かずにも仏になる。さとりを開かずにも菩薩といふのです。むしろ、さとりを開かないことにこそ菩薩の存在というものの意味がある。さとりを開くのは二乗ではないですかね。即便滅度といひますから。必至滅度ではない、即便滅度です。「すなわち(即便)滅度して二乗と異なけん」(聖典二八六頁)とこうありますね。そうでなしに、だから「念仏成仏」という言葉のもつ意味は念仏してさとりを開くという意味ではない。念仏して仏になるのだと。つまり念仏の歴史に参加するのだということです。そういうことが、いわゆる真門といわれるものの内容が個人主義を否定するのでなしに個人主義を、つまり定散諸機各別の信というものを……。個人主義というとなにかエゴみたいなふうを感じるのですが、そういうエゴをあらわすような個人主義というものは、むしろ個人主義におけるさとりというものは、僕は自己満足だと思ふのですがね。自己満足以しすぎない。自力の三心といわれるものは、それは少なくとも自己においてかけがえのない自己というものを自覚しておるものでなければならぬと思います。そういうものを否定して、そして真実の報土に入らしむるというのではない。少なくとも、それぞれがもっている信というもの、諸機各別の信というものを、諸機各別の信において「一実の真如海」に入らしめる。つまり、ここでは回入というより転入といったほうがいいのでしょうか。どうも個人主義という言葉にひっかかってしまうのですけども、まあ簡単にいっちゃえば、ほんとうの意味での個人の、一人の人間の尊厳性みたいなものにほんとうの意味で目覚めさせる世界というものが「真如一実」という言葉であらわされているのだろうと思います。

六

ですから、仮門が要の門であるといわれるのは、定散諸機各別の信、一人ひとりの人間の信というものこそ要である。真実の報土に入るための要であることをあらわすのが仮門のもつ仮門たるゆえんであろうと思いますね。ですから、なにか定散諸機各別の信というと、それは間違った信仰だというふうに考えられやすいのですが、そうでなしに定散諸機各別の信こそある意味で大乘の真実に生きる要であ

る。そういうことが真仮ということをつかちゆえんですね。真仮を分かちつということによって、むしろそういう定散諸機各別の信というものにもう一つの道があること、それにとどまらせないもの。個人主義的、定散諸機各別の信というものを突破せしめることが、始めて真仮を分かちつということの意味が出てくるのであらうと思いますね。つまりそれは、どういうふうに表示していいかわかりませんが、つまり真の仏土を開くと、仏土を開く。仮門にとどまらないということですね。

■ 仮門を知らしめるのが真仮を分かつ意味

それが仮門であるということを知らしめるということが真仮を分かちつことの大きな意味であらうと思っております。それを細かく展開したのが「化身土巻」における御自釈です。「方便の願を案ずるに」という言葉で、「三経の方便」について「方便の願を案ずるに、仮あり真あり」（聖典三三九頁）という言葉で、ここにずっと細かく展開されております。それはこの『愚禿鈔』の真観・仮観、正の観仏についての真観・仮観をさらに細かく検討されたものでありますから、教学的にはその部分を読んでいただきますれば充分であらうと思っております。

ただ問題は、私がここで申し上げたかったことは真仮というものを分かれたことの意味、なぜ真仮というものをですね、七祖の伝統を受けながらはじめて真実の報土と仮土というものを親鸞は分けなきやならんかったかということ……。ただ教学的な内容としてでなくて、もつと大きな親鸞の体験を背景にしながら真仮が問われてきたということをお願いしておきたかったわけでありまして。

ですから『観経』の読み方が最初から申しておりますように、たとえば定善十三観についての、善導大師の定善十三観の読み方とは違うわけです。たとえばここで「真仮について、十三の観想あり」（聖典四四七頁）といって十三観をずっと述べておられますが、この十三観そのものを真仮というかたちで読んでいったわけです。つまりその根底には、むしろ善導大師の隠彰、あるいは法然上人の廃立ということを前提としながら、親鸞はむしろここに真仮の意味を見いだそうとしたわけです。隠彰の意味にしても廃立にしても、念仏を立てることによってむしろ万行諸善を捨てるといふかたちになります。

■ 万行諸善が方便教化としての意味をもつ

けれども、親鸞が真仮とみるかぎりにおいては、それは捨てられたもの、法然において捨てられたもの、つまり万行諸善というものもつ意味ですね。まあ廃のために説いたのだとこういいますが、廃のために説かれた万行諸善というものがむしろ方便教化としての意

味をもつ。そのときには隱彰とか廢立というよりも、むしろ真仮という概念によってはじめて捨てられるべきものがよみがえってくるというような意味があると思うのですね。それは善導、法然の論理にはないもの、つまり天親とか曇鸞の浄土の思想の中にあるものであると思います。人間にとって信仰というのは、人間が救われていくことの発見というのでなしに、たとえば「信卷」においても最終的に問題になるのは救われざるもの、つまり難治難化の機としての阿闍世の問題というのが出てまいります。もともとこの世において救われざりしものは何かということ。その救われざるものの上に、親鸞は自らを見ようとしたわけでありませぬ。救われるものの上に見たわけではない。そこにたんに隱彰とか廢立というような論理でなくて、真仮という新たな仮門の持つ意味を見いだしたことの独自性が示されると思うのです。で、仮門の教えというものに立って見たときに、はじめて親鸞は自らが流罪の地において、それこそ流罪させたほうに、とっては流罪だけでも、流罪におうたものにとってはむしろ如来の恩徳であったと言いきれるような大いなる転換を果たしうる契機となつたといえるのであろうと思うのです。

教学的に細かいことを申し上げぬままで申しわけありませんけれども、あんまりこんなことをいっていてもおもしろくないものですから、私なりに真仮というものがなぜ親鸞の問題になつたかということを考えながら、お話しさせていただいた次第であります。これくらいで勘弁してください。

(一九八二年九月二〇日)

第三十講

又復就^ニ觀^ニ仏^ニ、復有^ニ二種^ニ

一 正之觀^ニ仏^ニ 二 雜之觀^ニ仏^ニ

又復就^テ正觀^ニ仏^ニ、復有^ニ二種^ニ

一 真觀^ニ 二 仮觀^ニ

又復就^テ真仮^ニ、有^ニ三十三觀^ニ

日想 水想 地想 宝樹想 宝池 宝楼 華座 像想 真觀 觀音 勢至 普觀 雜觀

又復就^テ正散行^ニ、有^ニ四種^ニ

讀誦 礼拝 讚嘆 供養

上來、定散六種兼行、故曰^ニ雜修^ニ、是名^ニ助業^ニ、名為^ニ方便仮門^ニ、亦名^ニ淨土要門^ニ也。応^レ知^ル

また觀^ニ仏^ニについて、また二種あり。

一には正の觀^ニ仏^ニ、二には雜の觀^ニ仏^ニなり。

また正の觀^ニ仏^ニについて、また二種あり。

一には真觀^ニなり、二には仮觀^ニなり。

また真仮について、十三の觀想あり。

日想 水想 地想 宝樹想 宝池 宝楼 華座 像想 真觀 觀音 勢至 普觀 雜觀

また正の散行について、四種あり。

讀誦 礼拝 讚嘆 供養

上よりこのかた定散六種兼行するがゆえに雑修と曰う、これを助業と名づく、名づけて方便仮門となす、また浄土の要門と名づくるなり、知るべし、と。

(聖典四四七〜四四八頁)

一

今日はちょうど私の誕生日でございまして、五十何年か前にこの世に生を受けたのでありますが、たまたまその誕生日の朝に入れ歯を支えていた歯が抜けまして、声がうまく出ませんのでございまして。一週間ほど何か痛いなど思っておりましたら、今朝ポロリと抜けてしまいました、お聞き苦しいかもわかりませんが……。入れ歯を治すひまがないのでございまして、宮城君みたいになうまいことをいって、わしもスポツと休もうかと思っておったのですが、何ぶん今朝のこととございまして、何とも申しわけないことですが、聞きにくいかわかりませんが、あらかじめご承知おきください。

■ 真仮分判は観仏三昧についていわれる

前回、真仮分判ということについてお話し上げたのでありますが、まあこの真仮分判というのは、とくに観仏三昧についていわれることとございましてね。観仏三昧について説明されておりますのが正雑二行のうちですね、はなはだ面倒で、こういうのが教学のおもしろくないところとございまして、正行と雑行であります。正雑二行のうちに正行に定散を分かち、雑行にも定散を分かちます。定散二善とこういうけれども、定散というもの、『観経』の分析でございましてね。『観経』定散二善というものをさらに正行と雑行に分ける。「雑行を捨てて正行に帰する」という、これはご承知の『選択集』の「二行章」ですが、その中に就行立信の文というのがございまして。

■ 就行立信の分析が「二行章」の問題

行について信を立てると。行について信を立てる、その言葉の分析が「二行章」の問題であります。『選択集』「二行章」の課題でありますね。ところが『選択集』の「二行章」は、はじめは雑を捨てて正に帰する、正行に帰するというテーマを立てるのですけれども、その中に自ずから雑行を捨てて「専修」という言葉が出てまいります。「二行章」の扉の文は捨雑帰正であります。ところが、二行の得失の問題をすぎますと、専を修してそして雑を捨てる。修専捨雑ということに結論づけられてくるわけです。一心専念という専念の問題に

なってくるわけですね。そしてこれがなぜ捨離帰正というテーマから修專捨離ということになっていくのかというポイントになります。が、ご承知の五番の相對ということですね。こういうことが『愚禿鈔』の基本にあるものでございますから、いささか面倒ですが五番の相對、翻對ともいいますけど。それは一つは親疎對です。聖道の行に對して念仏の行、淨土の行というのが親疎に對比されるわけでございますね。それから近遠對、遠い近いです。それから有間無間對。それから回向不回向對。それから純雜對。じつはこの最後の純雜對……。まあ万善諸行というものと念仏の一行との對比でございますね。聖道と淨土との行における對比であります。これが大事なことです。

■ 「二行章」の中心の課題は二行の得失

とくに『選擇集』の「二行章」、ご承知のように『選擇集』というのは十六章のどこに中心をおくかということですが、東西本願寺、および鎮西派の教學においてはいろいろいわれるのですが、とくに大谷派の場合は伝統的に「二行章」ずわりということをお願いします。「二行章」を中心にして『選擇集』を読むのだと、それを「二行章」ずわりということです。「二行章」にすわれというわけですね。その「二行章」の中心の課題は結局は二行の得失です。正雜二行の得失であります。損か得かということですね。二行の得失ということはいいますと、非常に功利主義的に聞こえますが功利主義ではないのですわ。二行の得失ですから、得失とこういふふうにいいますが、どっちが得でどっちが失かという、こういう對比のしかたでございます。念仏と諸行との對比を五番の相對という五つのテーマをあげて、五つの原則をあげて、そして念仏を明らかにしてこうと、こういうわけですね。念仏の一行の得をあげると、こういうわけですね。

二行の相對につきまして親鸞聖人はご承知のように『教行信証』の中で非常に大事にあつかっておられることはご承知のことだろうと思います。その中に、いま五つあげましたが、最後に純雜對という言葉が出てまいります。純という言葉ですね。これはおよそ真宗の七祖聖教を読まれても純という言葉が出てくるのはこしかなと思います。僕ははじめは字の間違いかと思うとつたですわ。どこかで写し間違ったのでないかなと思うたのでありますが、これを親鸞聖人はその字の左に「モハラ」と仮名をうたれております。專の字と呼びしておられますが、そうすると專雜の對比になる。親鸞のところでは專雜の對比にされてしまうのですが、これはちよつとやっぱり違うのでないかと思えます。法然上人の意図された純という言葉でございますね。純と雜との對比、これはいきなり純を「モハラ」といふふうには理解していいものかどうか、これはちよつと疑問に思うところでございますね。つまり、行というものの純粹性でございます。行というものの純粹性と不純性ですね。そうすると、この場合の雜というのは純粹性に対しては不純性ですわ。不純性というよう

なものをあらわす言葉になります。

■ 雑とは間雑

元来、基本的には雑という言葉の意味しておりますのは間雑けんざうということですが、ソバというのは二八ソバとかといましてね、純粹ではできないのです。ソバはソバ粉だけではソバにならない。つなぎというものがいりましてね、それでうどん粉を使うたり山のいもを使うたりする。もう少し元氣なら僕が打ってあげるのですが、何かハツタイ粉なんかを入れなければいけないわけです。間に入れることによってソバができるのでございます。ソバもうまいのとまづいのがありますね。まあそれは余談でございますが、一般的に雑というのは間雑という意味であります。何かが間にまじわる。だけれども、そういうことを五番の相對の中で法然はいたかつたのではない。ただ、もっぱらというだけでない、純粹性ですね。行の純粹性ということがいいかつたのです。人間の思いをまぜんということですね。人間の思いをまげない。念仏は如来の念仏であつて、如来の行であつて、そこへ人間の思いを間雑しない。これは口でいえば簡単ですが容易でないのでございましょう。

こういうことが根底にございましてですね、そしてここに五番の相對というものが根底にありまして、その上でいまここで真仮の分別というようなことがさらに親鸞において明らかにしようとされるのでございます。ですから、正行とか雑行という、つまり正雑二行というもののテーマを課題にした善導・法然の伝統をふまえて……、その正雑二行そのものはご承知のように『観経』における定散二善というものの中に行を、五種の正行というものを善導は明らかにしたわけです。また面倒やけれども、五種の正行と申しますのは、読誦・觀察・礼拝・称名・讚嘆供養でございませぬ。讚嘆供養とありますから、讚嘆と供養に分ければ六種になりますが、だいたい五種の正行というものを明らかにした。

■ 正雑は往生経に依るか否か

五種の正行とは何かというと、正というのは往生経に依るものである。往生経に依らざるものは雑行であると、こういうわけです。往生経は『大無量寿経』であり、『観経』であり、『阿弥陀経』でございませぬ。それ以外の經典は往生経とは呼ばないわけです。善導大師は『観経』を往生経と読んだわけです。これが大事なことです。真実の経ではないのです、往生の経という意味です。ただ真理が説かれた教えという意味ではない。往生を説いた經典だと。往生とはつまり往生の行です。往生の行を説いた經典である。

二

■ 正雑二行の中に定散二善ありとみる

ですから、その經典の中に読誦・観察・礼拝・称名・供養という五種の正行を、五種の行というものを選び出したわけでございますね。まあ宗教というかぎり、常にそこに行と信というものは、当然そなわっているものであります。けれども『観経』の定散二善を五種の正行という言葉であらわしたわけでありますが、ところが親鸞はもう一ぺん逆に正行そのものの中に定散二善がある、雑行そのものの中にも定散二善がある、こう見るわけです。雑というのは、往生經に依らざる読誦、往生經でない經典の読誦を讀誦雑行とこういうわけです。読誦正行に対して読誦雑行ですね。五つの行に対して、五つの正行に対して五つの雑行ありと。観察もそうです。『観経』の定散二善の中に説かれる依正二報莊嚴、浄土の莊嚴というものを観察するのは正行ですが、たとえば『弥勒經』なんかに出てまいります兜卒の浄土を観察する場合は觀察雑行になるわけです。ですから、あくまで往生經に依らざるものは全部雑行になるわけです。称名といいましても、南無阿弥陀仏を称えるのは正行だけでも、南無大師遍照金剛というのは称名正行とはいわれんわけです、称名雑行でありますね。だから、一応は五種の正行というものを『観経』の中に、『観経』定散二善の展開の中で正雑二行を明らかにしたものを、もう一ぺん親鸞は逆に正行の中に定散、それから雑行の中に定行・散行ですね。定行という言葉は使ってませんが、散行という言葉が出てまいります。定行と散行というふうにもう一ぺん逆に展開し返しているわけです。これは僕は一つの教学とか思想というようなものが展開する場合は結論からは出てこんど思うですね。たとえば僕らが安田先生のお話を聞いて、聞いたところからもう一歩前へ進もうと思っても、それはあかんのですわ。できっこないのでございます。もう一ぺん安田先生のを、もう一ぺん元へ返してみようという必要があるのでございますね。もう一ぺん經典に返ってみる。安田先生の言葉をもう一ぺん經典に戻してみようということですわ。經典に戻さんと、そのまま前向いて行けません。行けっこないですわ。

元へ帰るといふことです。たとえば曇鸞大師が『論註』を書くときに「謹んで龍樹菩薩の十住毘婆沙を案ずるに」といふ言葉から出てきますね。安田先生はあれを『十住毘婆沙論』、龍樹を通して『浄土論』を読まれたのが『論註』であると、こういうふうにいわれるのです。だけでも、もう一つ考えたら『浄土論』をもう一ぺん『十住毘婆沙論』に返す、もう一つ元へ返すと。ほんまは元ではないのです

けども、『十住毘婆沙論』に返してみると、そういう意味があるのであると思いますね。ですから『論註』はたんに『浄土論』の註釈ではないでしょう。たんに『浄土論』の註釈ではない。むしろそこには、ある意味でいえば、『十住毘婆沙論』の註だともいえるはずなんだ。思想の展開というのはそういうものだと思うですね。一ぺん元へ戻す。ですから親鸞が、もう一ぺん元へ戻しちゃうわけです。

■ 善導の『観経』理解は韋提希、親鸞の『観経』理解は阿闍世

これはいつか申しましたように「信巻」、親鸞聖人の信心というのは、善導大師の『観経疏』によりながら、しかもその『観経疏』に忠実ではない。もう一ぺん善導の三心釈というものを『観経』に返してみる。そういうことがあると思うですね。そこに韋提希の信というものを中心に考えた善導の『観経』釈とは違った、親鸞の『観経疏』の解釈がある。つまり阿闍世王というところに親鸞の、阿闍世の救済に親鸞がですね……、『観経疏』には一言も阿闍世はいわん。阿闍世の救済というようなことには『観経疏』は関心をもたないでしょう。むしろ韋提希の救済に関心をもつ。にもかかわらず、親鸞はむしろ『観経』の中における阿闍世、『観経』の精神というものが阿闍世の救済をあらわすものとしてとらえ直すわけです。それが僕は、こういう検討の中で展開されてくるのでありうと思うわけです。もう一ぺん元へ戻してみる。だから、正雑二行というものを定行とか散行、それぞれに定散の二行を配当し直すわけです。そうすると定行というのは観仏三昧ですね、そこに真仮があると。それから雑行も観仏三昧です、これも真仮がある。正の真仮もあるし、雑の真仮もある。

それが「また観仏について、また二種あり」（聖典四四七頁）、観仏というものに二種をみ、「また正の観仏について、また二種あり」と、ここに正の観仏・雑の観仏といいながら雑の観仏は、すでに申しましたように弥陀の観仏ではございません。「正の観仏について、また二種あり」というのは、これは真観・仮観、ここに真仮がある。それから次の頁をみますと、真ん中ほどに、「また雑の観仏について、二種あり。また真仮あり」（聖典四四八頁）とあります。正の観仏にも真仮があるし、雑の観仏にも真仮がある。それはどちらも正の定行と雑の定行です。こういうふうに真仮というものを、正雑の定行の中に真仮をみるわけです。

仏さまの姿を観ずるとこういうわけですが、仏さまの姿を観ずるといつても、その仏さまの姿に真仮がある。これがまあこの前に申しましたような真仮分判の基本にあるわけですね。なかなか面倒ですけどもこういう検討を細かくしているということがありましてね、それで御本書の「化身土巻」というようなものがあらためて開かれてくるわけです。ですから『教行信証』を読みますと、私たちは方便化

身土というようなものはつけ足しのように思いますけども、まあいえば真実、顕真実の聖典の中に方便化身土を開くというようなことは、つけ足しのように思いますけども、そうでない、「化身土巻」が親鸞の本願論の結論でございませぬ。つまり、大事なのは真よりも仮だという考え方ですわ。真が大事なんではない、仮のない真というものは屁でもないでしょう、それは。むしろ大事なのは仮である。真よりも仮のほうがウエイトをしめるわけです。真というものの現実をあらわすのが仮ですわ、化身土です。

三

■ 三菩提門は法、三往生は機の問題

これはまあ今日も黒田君のところではしゃべっておたのですが、ご承知のように『浄土論』には三種の菩提門というのがあります。三菩提門です。これは智慧と慈悲と方便と、智慧門・慈悲門・方便門ですわ。三種の菩提門です。門ですから、法に分かてば智慧と慈悲と方便の門ですわ。智慧門・慈悲門・方便門です。親鸞は三種の菩提というものを三種の往生というのです。三往生、それは法ではない、機の問題です。往生の問題です。三願転入というでしょう。あの三願転入というのは『六要鈔』でございませぬが、親鸞は三願転入といわんです。三往生というのです。三つの往生ですわね。それは法についてはない、機についていう。道を求めるものにとつての一つの、回入とか転入というような関所の問題です。関門ですわ。関門ということは同時に、自覚のけじめをあらわす。求道の節目ですわ。求道というものは、まあいわば信仰のつまずきみたいなものです。つまずきをもつわけです。つまずきをもつことによって信仰は歩みをもちうるのです。信心したらスーッと往生いつてもうたと、そんなものではないのです。法は「速得阿耨多羅三藐三菩提」です。法は速得です。だけでも機はそうはいかない、漸次です。そう簡単にいかへん。自覚は展開するけじめをもつわけです。法と機を混乱するわけにはいけません。法は速やかに往生を遂ぐのだけでも、自覚においてはそうはいけません。つまずきものですわ。求道というものはつまずきものです。つまずきのない求道というものはありやせんわ。つまずきかんのは求道がないからです。同和問題であろうと靖国問題であろうと、それがほんとうに求道になる場合にはつまずきはすくはずなのです。勢いがいいだけが求道ではないわ。全然つまずかずに旗ふっているようなものではないでしょう。ほんとうに自分が問題になる、自分が問われるような靖国問題とか同和問題というものは、いつでもつまずいているはずです。つまずかんとこのなら、そういう運動というものは宗教的でないからです。そういう運動というものはほん

とうに求道になつたらん。たんなる運動でしかないわけでしょう。そうじゃない、求道というものはそういうつまずきをもつものですね。だからなんでしょう、三菩提門、三つの菩提門というけれども親鸞は三往生と。往生の問題です。同和問題であるうが靖国問題であるうが、それが往生の問題になるかどうかです。自らの往生の問題となりうるか。自らの往生の問題でないような取り上げ方なら別に宗門として取り上げる必要ないわ。だから三菩提門といい、三往生といい、何かそこに法においても機においても節目というかな、つまずくといいいいのですかね、そういうものがあるわけです。

■ 教・行・信・証・真仏土は真、化身土・本は仮、末は偽の問題

ですから、化身土というのは真仮偽というような、法然の廃立というような相対的な思想構造でなしに三極構造をあらわすのでしょうか。真の仏弟子・仮の仏弟子・偽の仏弟子というようなですね。宮城君は真の仏弟子がお得意でございますけども、問題は偽の仏弟子が一番大事なのです。偽の仏弟子の自覚というものが求められているわけです。あれが大事なのですわ、真の仏弟子といわれる、あそこに真仮偽というような三極構造が最後まであるでしょう。「化身土巻」がなんで本・末両巻をもっているかという、仮と偽の問題ですわね。「化身土」の末巻は偽です、外教邪偽の異執を教誡せんと。本巻は仮の問題ですわね。教・行・信・証・真仏土は真でしょう。化身土の本巻は仮の問題、末巻は偽の問題です。「教行信証」全体が真仮偽という構造をもつわけですから。三極の構造をもっている思想というのは、ちよつと言いましたが、日本の特徴ではないですかね。神道がそうでございますね。日本の神さんです。神道の思想が三極構造をもっています。日本人の思想構造の特徴であろうと思えますね。親鸞の『教行信証』も三極構造をもっているのです。ここらはおもしろいですね。神道もやっぱり勉強しなければならぬわ。ですからね、まあ余談ばかりいつているようですが、この化身土というのが実は親鸞にいたってはじめて展開されるわけです。いわば仮というものは前人未到の境地なのでしょう。仮の世界です。法然にも仮はないですわ。七祖にも仮はない。仮というようなテーマを提出したのは親鸞だけです。これは前回に申しましたように、僕は親鸞の流罪の体験というのが大きいと思います。もし流罪の体験というものがなければ、ああいう世界観は開けなかつただろうと思います。仮の問題にするような思想性というものは出てこなかつたであろうと思います。

四

■ 真仮は観仏三昧、思想の問題

で、その真とか仮とかということがもつとも信仰の上ではつきりするのが観仏三昧です。念仏三昧には真仮はないのでしよう。観仏三昧、つまり思想ですわ。念仏三昧というようなものではない。観仏、観察・思想ですわ。思想というときには、むしろ真とか偽が問題なのではない、思想のいのちというものは仮が問題なのです。『愚禿鈔』というのは、そういうことの内容には一言もふれんですわ。しかし、その内容は何かというと、定善十三観をずっと、「また真仮について、十三の観想あり」と、これが思想でしよう。浄土依正二報の莊嚴というのは、何かしらんけれども絵に描いたようなものを想い浮かべるといっているのではない。あれが思想なのですわ。あれが思想でしよう。デンケン (Denken) です。『観経』の十三の観想というものをみなさん方、こういうところは「玄義分」を読んでみられないとはつきりせんと思えますね。何であれが思想なんかということが。

■ 宝池観

たとえば、宝池観といいますと、これは譬えでいうのですけども、なんでございましょう、『浄土論』の二十九種莊嚴だって、あれは思想でしよう。たんに頭の中に思い浮かべるといってもいいです。たとえば宝池観というようなのは、八池十四支とこういうことをいわれていますわ。池が八つで十四の枝がある。枝というのは渠みぞのことです。『観経』は池より渠のほうを大事にする。善導大師は水溜りといえます。池ほど立派なものでない、水溜りであると。大事なのは何かといたら渠です。渠というのは何かとというと、池と池を結ぶものでしよう。これを溜たまりだと、こういったのは池をもつて人に譬えたのです。人と人をつなぐものが渠でしよう。人と人をつなぐものが渠だ。蓮如上人が「信心のみぞをさらえよ」と、こういうでしよう。信心の渠ってどんな渠ですか。どこかにある渠ではないのですわ。そんなものは信心を復習してみたつてだめですわ。なにかしらん、先生のいわれたご信心をもう一ぺん自分でいってみると、それはものまねしただけの話です。渠をさらえたことになりやせんわね。

渠をさらえるということは、蓮如は信心の渠をさらえよというような言い方をしますが、渠というのは、池と池、人と人とを結ぶ渠でしよう。信心の渠をさらえよということは、言いかえれば信心の相談をせよということでしょう。信心を語り合えど。語り合うことよって自らの信心をさらえることができる。新しい信心のよろこびをうることができる、こういうわけでしょう。

で、そういうときに八池十四支といたら、何か池が八つあって、渠が十四あると、そんなことをいつているのと違うのですわ。八池

十四支というのが水溜り、八つの池と、それをつなげば十四の渠ができる。まるで算数みたいですが。インド人というのは算数がうまくいってございますね。池と池をつなぐ渠が十四あるわけでございます。つまり、無限に展開していく基本的な形をいつているわけです。つまり、そういう思想を宝池観というものであらわそうとするわけです。人と人が無限に展開していく原理を八池十四支という言葉であらわしたのです。もっと簡単にいえば、八人の人がお互いに手をつなぐことができれば全人類が手をつなぎうる原理を獲得できると、こういうわけです。最低八人いるのですわ。八人あればいいのです。これが最低の、人をつなぐ原則でしょう。八人というのはなかなかいっていただきますよ。まあそれがなおかつですよ、八人というのが何を意味するかということだけは考えていただければいいと思います。

まあ、いずれにせよ、十三の観想というようなのは、それぞれがただ浄土の相すがたというのでない、浄土の思想をあらわすわけでございます。お経を読んでおつても浄土の相を思い浮かべるといっただけでない、そこに浄土の思想が展開されておるわけです。そのことをおさえたのが観仏の一段ですわ。

■ 「正の散行について、四種あり」

で、そこに正の定行という言葉は使っておりませんが、その次に「正の散行について、四種あり」と、こうなっているでしょう。「正の散行について、四種あり。読誦 礼拝 讚嘆 供養」と。観察と念仏は抜いてあります。念仏は観仏の前に、弥陀定散の念仏・諸仏定散の念仏というのが説いてありますから、念仏はない。観仏もいまの一段で終わるわけですから、正行の中の観察と念仏（称名）は抜いてありまして、あと四種しかございません。「正の散行について、四種あり」と、こういうわけです。それが、読誦・礼拝・讚嘆・供養と、これはあらためて申すまでもありません。ところが、その次に「上よりこのかた定散六種兼行するがゆえに雑修と曰う」。ここでは、雑行でなく雑修なのですわ。雑修という概念があらためて提起されてくるわけです。ちよつと休ませてください。

五

『大無量寿経』とか『観無量寿経』とかという經典は、「真実・方便の願」「方便・真実の教」（聖典三三八〜三三九頁）というような、いつでも方便という言葉をもって示されておるのは、一つはこれらの經典のもつておる思想性の問題、信仰といういわゆるヨーロッパのグラオベ（Glaube）という言葉であらわされる信仰というだけでない、思想ですね。もつと端的にいえば、イデオロギー（Ideo-

ology)です。イデオロギーではないですけども、イデオロギーにならないような信仰ではないと、こう思うのですよ。『大無量寿経』とか『観無量寿経』というものもっているのは、たんなる信仰という言葉であらわされるだけのものではない。一つのイデオロギーみたいなもの、それが観察という言葉で、観仏という言葉であらわされる内容でしょう。善導は思想・観察・憶念と、こういいますが、あんまり思想という言葉をこれまで・宗教とはイデオロギーでない・というような言い方で全部その部分を削除してしまったように思うのですけども、聖道門はいざしらず、浄土門というのは僕は思想性というものが多分にあると思うのですね。思想としての浄土の教えというものはつきりさせる必要があるのではないかと気がするのです。だから、もともと宗教と思想……、思想というようなものは社会思想であって宗教とは関係ないように、信仰とは関係ないように考えられてきたのがこれまでの伝統みたいになってますが、そうすると宗教はイデオロギーでないと。そういわれますと、そのとおりかも知れないけども、少なくとも観察という言葉がもっているのは思想性ですわ。

思想という言葉もね、イデオロギーというヨーロッパの言葉を思想と訳したり、観念と訳したりする。明治以後、ああいう言葉に対してはつきりと決着つかんでしよう。観念論だといったり、思想だといったりね、イデオロギーという言葉自体が日本語では二つの意味をもっているでしょう。これは明確になっていないです。だから思想といったらそれも観念論やと思ってしまうのです。観察思想と観念憶念ということがあるでしょう。憶念観察、思想観察という。憶念観察といったら観念でしょう。観念も否定する必要はないのです。たとえば、あなた方でも・信仰というのは観念論だ・といわれたら、・それで結構・といったらいいのです。それで結構ではないかね。同和問題でもやるとね、なにか・念仏なんかで部落解放できるか・とこういつて、すぐいうわね。みなすぐそういうわね。そういつたつてかまへんがね。結構や、どこが悪いんや。観念といわれたら何か悪いことしているように思っているわ、みんな。そう思っている人はいちいち弁解する必要ありやせんわね。弁解したつてわかりやせんのです。ただ、善導は

唯識法身の観を作し、或は自性清浄仏性の観を作す者、その意甚だ錯れり。絶えて少分も相似たることなし。

(聖全一・五一九頁)

といいきりますから、善導はああいうところは頑固ですからね。思想人というものは頑固なものやけれども、見ていると善導というのはほんとうに頑固です。柔軟心というのはいやせんわね。頑固一点張りです。そやからこそ、「古今楷定」と自分でいえたのです。あれは

大革命をやらかしたつもりやる。これは僕はずっといつているんやけども、真宗の信心というものもっている思想性を明らかにすると、それが今日の教学の課題と違いますかね。

■ 念仏・観察は心の問題、読誦・礼拝・讚嘆・供養は身と口の問題

念仏三昧と観仏三昧と二つに分けたというようなね、そういうことではないでしょうか。わざわざ観仏三昧と、だから観仏三昧に真仮ありと。観仏に真仮がある。これはみていただいてもわかるでしょう。定善の十三観があげられるのですが、定善の十三観というのは浄土の依正二報莊嚴でしょう。で、観察と念仏を抜いた後は、読誦・礼拝・讚嘆・供養でしょう。これは思想性は全然ないでしょう。読誦も礼拝も讚嘆も供養も思想はあらせんわね。ただお経を読むことであり、浄土を礼拝することであり、浄土を讚嘆し仏を供養することだけのことです。これは何の思想性もありません。ほんとうの意味での思想と呼べるものは観察ですわ。だから念仏とか観察というのは心の問題ですわね。心にその事を縁ずることが察です。「心縁其事」(聖全一・三二六頁)という。心にその事を縁ずる。縁ですわね。心に縁ずる。心の問題ですわね。念仏も心の問題です。

だけど、読誦とか礼拝とか讚嘆とか供養というのは心の問題ではない、身の問題であり口の問題です。仏教で意を大事にするというのは、そういう意味ですわ。意業を中心に考える。けども、親鸞は身心というような言い方はしないでしょ。身と心というような考え方はしない。身と土です。思想というのは土の問題です。ずっと教研で国土の問題を取り上げてまいりました。いまの教研には国土というのどこにもありません。教研自身にも国土がないから、いまさら国土といえませんが。国土というのは場所の問題です。思想の問題というのは場の問題でしょう、つまり土の問題です。身と土の問題です。身と心ではない、心が土の意味をもつのです。それが思想でしょう。身は違うけれども心は一つになれる。身を一つにするわけにはいかない。心を一つにするのだ。心を一つにすることができるといのが土を展開することです。浄土を開くということは心を開くということです。だから、一切衆生悉有仏性というや。一切衆生悉有仏性と。それは一人ひとりが仏性をもっているという意味ではないでしょう。一切衆生というところに……、一人ひとりが仏性をもっているというのは神秘主義です。それを善導は否定したのです。「唯識法身の観に非ずや」と。一人ひとりが法性をもっているということではない。一切衆生ということが成り立つところに仏性を開くのです。隠棲しているところには、隠居しているところには仏性はないわね、頑固しかない。つまり、自分の信心が一切衆生悉有仏性でありうるかどうかの問題です。

六

この土の問題というのは、宮城君が教研で国土ということをはじめていったのですわ。国土の問題だと。これはえらい卓見ですわ。あんまり関心しないけれども、あれだけは関心したわ。国土といいきったときはね。結論はでなのだけど。五年間モタモタモタモタ、国土の隅ばかりウロウロして、結局国土は開けずじまいやったけど。開こうと努力したんやで。僕はいまごろになってから国土の問題というのは大変な問題をかかげたものだと思ってるのだ。しかし、この問題はいまになってみるとなお大事やなという気がするのですよ。安田先生は、「それは結論だ」といわれた。出発点ではないと。そら僕はこたえたわね、あれは。なるほどそうや、国土というのは結論ですわ。仏身土という言葉が出てくるのですから。仏身仏土の言葉が出てくるのは結論だ。「結論を先にだしたのもえらいでしょうが」と安田先生にいったら、「ウフツ」て笑ってはったわ。

やっぱりいま一番求められているのは、そういう問題でしょう。法蔵が国を棄てたけれども、なぜ国をつくったのか。「棄国捐王」という、国を棄てたと。棄てて国をつくった。国を棄てたところまでやったらレーニンと一緒です。国家を否定しただけです。否定して国家を形成しようとしたのです。それはえらいことやわ。そういう問題が全部、思想の問題でしょう。思想の問題というと、なにか現実の問題とはかけはなれているように思うけれども、そうではないのですわ。現実というものは思想によってのみはじめて現実たりうるのではないかね。思想性のない現実というものはそれは現実というよりもたんなるリアリズムでしかありません。思想性のない現実というものは経済至上主義的現実です。経済的現実でしょう。これは仏教でも現実というとき三界という言い方をしましょう。欲界と色界と無色界です。たんなる欲界ではない、色界・無色界というものがあってこそはじめて現実です。つまり思想性をもったときに現実が成り立つ。欲界というのは経済的世界観です。欲界を超えることはできるけれども、色界・無色界はなかなか超えられない。色界というのは、芸術的世界観です。無色界というのは、宗教的世界観だ。

欲界と色界と無色界と。現実とこういうけれども、その現実を三つに分析してあらわしているのはおもしろいわね。たんなる経済的世界観ではない。現実といたら欲界だけではないでしょう。そういうことからいっても、思想性ということ僕たちはもつと大事に考え

■ 三界

なければいけません。思想の問題です。思想という現実の問題と関係ないように思ってしまうから、経済の問題だけが現実の問題だと思っているのでしょう。それは欲界しかつかまえておられない。そうすると社会は市場でしかないわね。マーケットです。人間も商品になるのです。社会的現実のすべてがマーケットでしかない。損得でしか考えられんことになる。損得をこえているような世界が見えてこんわ。だから僕はよくいわれたけれども、同和問題でもね、・人間の尊厳性・とは何ですかということを問う人があるのだ。一言でいえば、損得をこえたものでしょう。人間のいのちというのは損得をこえたものやということが実感としていまの時代社会の中にないから、損得を超えたものという……。つまり、色界・無色界の世界が見えんようになっていっているのです。欲界だけしか見えんのです。

思想を問題にするときに観仏ということが大事になってくるでしょう。観仏三昧……。観仏三昧としての浄土の教えですね。そういうものがやっぱりなんでございましょう、つまり親鸞が越後から関東の生活を通して要求されてくるわけだと思えますね。思想というのはなかにおれば何も通じんですわ。思想というのはいくらいってみたら、いなかの人々には関係ないのです。ところがこれがおもしろいのですわ。思想というものは通じなんだから、では何が通じるかといったら何も通じん。通じんところで思想が問題になる。通じるところで思想は問題にならない、学問は問題になるかもわからんけど。僕はそういう点では、このごろになって感じるのですがね、いなかにおりますと住職落第ということをおっしゃっていました。住職として落第生といわれましてね。若いときはあんまりわからなのだけでも、いまになってみるとよくわかるのですわ。通じんですわ。大学で真宗学の勉強したものは何にも通じん。通じんからやめとこかという、そうではない。通じんから考えるのです。通じんから思想が生まれる。だから「化身土巻」というようなものは、僕はやっぱり流罪の体験という大きな影響を与えていると思うのですね。あれ、親鸞が流罪にならずに京都にずっといたら「化身土巻」というのは生まれなかったのではないかね。

■ 定心と散心

それは余談ですけども、そういう問題が化巻、観仏三昧に真仮を分かつというような思想をもたらした大きな影響だろうと思えます。ですから、こういうものを読むときに、やっぱりそのことを基本においてみていくべきだと思いますね。そして「正の散行について、四種あり。読誦 礼拝 讚嘆 供養」と。これはまあ五種正行のうち、先ほどいいましたように、五種正行のうちの念仏と観仏は省かれて

いる。あとは思想には関係ないからです。思想には関係ないということも大事なのです。散というのは散心ですから、定は定心、散は散心です。定心と散心です。散心というのは、どういっていいのですかね、つまり散心というのは定心の条件みたいなものではないかね。読誦とか礼拝とか讃嘆とか供養というようなものは全部、念仏と観察を成り立たしめるためのまあ助業といったらおかしいけども助業ですわ。お経を読むことによって観察を成り立たしめる。礼拝することによって念仏を、念仏の行を成り立たしめる、定心を成就せしめる。讃嘆・供養も一緒だと思えますね。つまり身の業も口の業もこころ（意）を成り立たしめるものである。意を成り立たしめんがためだと、こういうわけでしょう。

七

そして、「上よりこのかた定散六種兼行するがゆえに雑修と曰う」。定散六種というのは、読誦・礼拝・讃嘆・供養、それから観察と称名が入ります。定善・散善ともにつつんで「定散六種兼行するがゆえに雑修と曰う」。定散六種が、定行と散行が明確に区分されない。これは玉石混淆しているというようなものです。正行とはいっても、しかし定散六種の行が玉石混淆しているというようないい方です。玉も石も一緒になったにっている。これは兼行ですわ。もつといえれば教学することの大事さです。教学というのは、こういう混乱を明らかにすることが教学なのです。玉石混淆しているものを玉と石を分ける、区分する、区別するのが教学の仕事ですわ。ここでいえば、散行四種とそれから念仏と観察というものを明確に区別する。その区別がつかない、兼行ですから。

■ 雑修は兼行、雑行は間雑

兼行という場合は雑修、間雑という場合は雑行です。兼行というのは、いまの言葉でいえばアルバイトという言い方ですね。一つのことが明確に成り立たん。だから、定散六種の中に念仏もあるわけです。念仏も観仏もあるが念仏も観仏も、念仏もあってもその念仏が兼行されることによって念仏でなくなっている。六種が一緒になるものだから念仏が念仏にならない。礼拝することと念仏することが一緒でしょう。みなさん方でもそうです。南無阿弥陀仏と称えることと、お仏壇の前で頭を下げて礼拝することとどっちが大事やといったら、まだ礼拝のほうが大事や思っているわ。念仏を称えることというのはあんまり大事に思わん。お寺に参ってお経あげて、お仏壇のほう向いて合掌し礼拝して、お焼香する。そのことのほうが念仏を称えることより大事や思っている。それが大事でない、こっちは飯

喰えませんが。そっちのほうが大事やと思ってるわ。ほんとうは念仏することが大事なのでしよう。それが成り立たん。六種兼行する。お経をあげてもらおうことのほうが大事や思っている。お経をあげることのほうが大事やと思っている。そうやない、念仏することのほうが大事でしよう、観察することのほうが大事でしよう。

観察といえは、まあ簡単にいえば説法です。いま、作法でも大無量寿経作法といつて、「昭和法要式」をみますと、おつとめしましてお説教すると書いてあるけれども、お説教よりお経をあげることのほうが、お説教のお礼はあんまりくれませんが、お経あげるとお礼を多くくれる。そっちのほうが大事なようになるわね。観察とか念仏というのは二の次になる。だから六種の中に真実がないわけではない。あつても、あるものすら兼行することによって真実であることを失ってしまうのでしよう、それを雑修というのです。「これを助業と名づく」と、こうあります。助業です。念仏もまた助業の位置しかもたない。正定業とならないのでしよう。助業に対しては正定業でしよう。これも大事ですな。

いらんことをいうようですけども、『選択集』の「二行章」のところ、この五種の正行のうち助業というのは、読誦・観察・礼拝・供養、これが助業です。正定業は念仏です、念仏を正定業と名づく、こうあるのでございます。だけど、これもおもしろいことに、親鸞聖人は正定業ということはあんまりいわんですな。業というのはいつの場合でも、業と行の区別ですな。行業とこういいますが、業というのは業報という意味です。報われる行です。ただの行というときには酬報という意味をもたない。たとえば石を海の中へほうりこんでも、これは業にはならないでしよう。かえってきませんわ。海の中へ石をほうりこんでみたって、誰も何もいわんわ。たまたま泳いでおる人にあたったら業になります。業が立つ。腹が立つことを業が立つといつてね。そら、あたったらそうなります。けれども、海の水の中へ石をほうりこんでも別にそれは業とはいわない。だけでも同じ石を投げても田んぼへ投げたら、これは業になります。つまりそれは酬報するわけです。行そのものが酬報します、報われます。・なにしよるんや・といつて、どつかれます。酬報することがないのは業とはいわないのです。つまり造作の義という意味は、いつの場合でも、酬報するという意味がなければならぬわけです。あなた方でも仏法を学んでおるといふけれども、酬報しなかつたら業にならないのです。正定業にならない。念仏を称えても、称えつばなしなら、そんなものは業にはならない、いつているだけです。ハタうるさいというだけの話です。だから念仏を称えれば、称えるところに報われると。もっと簡単にいえは、手ごたえがあるということでしょう。「彼此三業不相捨離」と。先ほどいいました、五番の相對の一番最初に、

親疎対ということがあります。疎が疎雑の行です。親といふのはこれは、われ仏を念ずれば仏われを念じたもう、われ仏を念ずれば仏われを見たもう、彼此三業不相捨離といふのですわ。

衆生起行して、口に常に仏を称すれば、仏すなわちこれを聞きたまう。身に常に仏を礼敬すれば、仏すなわちこれを見たまう。心に常に仏を念ずれば、仏すなわ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。

(聖全一・九三七頁)

とあります。仏の業と私の業とは相捨離せずと、離れんと。善導大師の独壇場です。われ仏を念ずれば、仏われを見たもうと。ただ念じているんやない、念じていることの中に仏が我を見たもうと。われ仏を信ずれば、仏われを信じたもうと、こういうわけでしょう。手ごたえがあるわ。いくら念じたって、手ごたえがなかったらスカみたいなものだ。聖典を読んでも自分に手ごたえがなかったらスカみたいものです。時間を無駄に過ごしたただけの話です。聖典を読めば自分の心に響くというような、「嘆仏偈」の中に、「正覚の大音、響き十方に流る」といってあるわね。「正覚大音 響流十方」と。これは仏の口業を讃嘆した言葉ですが、あそこに正覚大音とあるですわ。大きな音やと。だけれども、あんまり大きな音やたら耳がワンワンいつて聞こえませんか。大音というのは、そういう意味ではないですわ、響くという意味です。十方に響き流れると。響き流れる、いい言葉ですわ。わかったというものではないですわ、響くのです。仏法を聞いたら心に響くのでしょうか。身を響かせるのでしょうか。感動といふのは、そういう意味でしょう。

大千に感動すべしだ。だから、それなら、正定業ということ……、そうでしょう、念仏は正定の業だということ。業というのは酬報する、つまり簡単にいえば手ごたえですわ。曾我先生はこれを「感応道交」といわれていますわ。あれは真言宗の言葉だからあんまり使わんほうがいい。あれはやっぱり、弘法大師なんかは、五大皆響といつて、とくに音楽というものを大事にしはったのでしょね。響きとというようなことをいいます。響きで、音で存在を把握しようとするのが密教ですわ。音です。僕は音楽のことはわからんから、いうのはやめとこう。あそこに感応道交という言葉がある。弘法大師の言葉です。まあ遠慮することはないけど、親鸞は酬報といひますわ。

八

そのときに親鸞は正定業というようなことをあんまりいわん。正定聚・邪定聚というように、聚という言葉を使う。あんまり業ということはいわんのです。『歎異抄』の宿業という言葉を唯円がへんところで使うものだから、親鸞がいったようにしてしもうて困るのですが、あんまり親鸞は業というようなことをいわんですね。正定聚というのです。行とか業とかといわん、聚という言葉であらわされません。あつまりです。ほんまは行業ということをいわんでもいいのでしょうか。聚というのはヨーロッパの言葉でいったらアンガージュマン（engagement）という言葉があるでしょう、参加です、参加することです。教団でもそうでしょう、教団というものがあるのではないわね、それは組織です。教団の精神というようなのは、自分が参加しうるかどうかです。参加できるではない、させてもらうのです。参加させてもらう。そういう集まりが業をあらわすのでしょうか。参加が業ではないかね。なんかね、聚という言葉に僕はこのごろえらいひかれていたのですがね。まあそれは余談ですけどもね、聚の問題は余談ですが、正定の業というときに、正定の業に対して「これを助業と名づく」と。正定業に対して助業です。それは、定散六種兼行ということですね。兼行です。兼行といっても、兼行というのは、たとえば坊さんが学校の先生をすると、そんなことを兼行というのと違います。それは行ではない兼です。兼業ですわ、職業です。そんなことが問題ではないのですわ。問題はそれがアルバイトになっているかなつとらんかということでしょう。職業を二つもとうが三つもとうが、そんなことはかまいませんわ。一つでもアルバイトという人がある。坊さんしているけれどもアルバイトになっている人がたくさんあるわね。だから、六つの行を一緒にしているさかいに兼行といっているのではない。念仏そのものが兼行の精神になっている、アルバイトになっていることをいうのです。「なんといいましても生活が大事でござんすから」と、そんなことをいうんやったら念仏はアルバイトやないか。「忙しゅうて忙しゅうて、仏法聞いとるひまなんてごわへん」といって、いっているわね。そんなもの忙しいとはいわんのです。ほんとうに急ぐべきことは何か。ほんとうに急がんでもいいものは何かということがはつきりしないのでしょうか。これがおもしろいね。兼行です。

定散六種兼行するがゆえに雑修と曰う、これを助業と名づく、名づけて方便仮門となす、また浄土の要門と名づくるなり、知るべし、と。（聖典四四八頁）

これがまた、なぜ仮門が要であるか。仮門が同時に要門といわれるゆえんですわ。真を要というならわかるけれども、真門を要である、真実を要であるというのならわかるけれども、仮門を要だということだったのでしよう。それは、この前に話した覚えがありますからくり返

しません、そのときに方便仮門というのです。方便仮門と。

■ 方便仮門といったときに真実が仮の意味を持つ

方便仮門といったときには、真実が仮の意味を持つということ。真実がすべて仮となるといつのことです。真実と仮が別でないのです。真実が仮になるということです。親鸞の教えが真実ではない。親鸞の教えが仮にならんだらだめなのです。・親鸞の教えは真実でござる・というようなことをいつているのは教条主義です。親鸞の教えを超えたときに親鸞が出てくるのではないの。親鸞の教えが仮になるということが仮門という意味でしょう。私たちに与えられているのは、親鸞を真とすることではないんだ。親鸞を仮にしなればいけない。それは親鸞の教法を突破するということやろ。そのときにはじめて方便という意味が出てくる。親鸞の教法が方便真実になるわけです。四十八願でもそうでしょう。これは安田先生が四十八願を大地の会でずっと「展開する本願」というテーマで説明してくださいましたが、僕は長い間わからなかったんやけれども、展開する本願というのは、本願というものは固定しておるものではないんやということやろ。常に本願は本願を破ってきている。本願は生きているのだ。生きていうことが方便だ。そういうことをおっしゃっておったと僕は思うのだ。安田先生が長い間、願文を展開してくださいましたがね、一言だけチラツといわはったことがある。「本願にも方便という意味があります」と。あなた方、聞き落としているやろ。ああいうチョコツとつぶやくようにいわれた言葉が、実は展開する本願ということの真意なのですわ。願文が展開するのだと。方便ということは教条主義を突破するということです。だから要なのです。はじめて自分の本願になるのです。自分の教えになるのです。自分の聖典になる。親鸞の聖典やありません。『教行信証』は親鸞が集めた、親鸞のものではない。私の『教行信証』になる。私の『教行信証』になるということがなければ、浄土の要ということにならへん。そうなるよね、雑修とか助業といっておられる言葉の意味が全部かわってくるのです。今日はこれくらいにしてください。

(一九八二年十月十八日)

又復就^ニ雜觀^ノ仏^ニ、有^ニ二種^一、又有^ニ眞仮^一

一 無相離念 二 立相住心^{ナリ}

又復就^テ雜散行^ニ、有^ニ三福^一

一 孝養父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業^{ナリ}

二 受持^ニ三歸、具足衆戒、不犯威儀^{ナリ}

三 發菩提心、深信因果、誦誦大乘、勸進行者^{ナリト}

上來、一切定散諸善悉名^ク雜行^ト、對^{シテ}六種正^ニ、應^レ有^ニ六種雜^一。雜行之言、人天・菩薩等解行雜^{スルガニフ}、故曰^レ雜也。自^{ヨリ}元

來、非^ニ淨土業因^一、是名^ク發願行^ト、亦名^ク回心行^ト、故名^ク淨土雜行^ト、是名^ク淨土方便假門^ト、亦名^ク淨土要門^ト也。凡聖

道・淨土、正雜・定散、皆是回心之行也。應^レ知

三者回向發願心者、言^ニ回向發願心^一者、有^ニ二種^一

(聖全一・四七二〜四七三頁)

また雜の觀仏について、二種あり。また眞仮あり。

一には無相離念、二には立相住心なり。

また雜の散行について、三福あり。

一には「孝養父母・奉事師長・慈心不殺・修十善業なり。」

二には「受持三歸・具足衆戒・不犯威儀なり。」

三には「發菩提心・深信因果・誦誦大乘・勸進行者なり」と。

上よりこのかた一切定散諸善ことごとく雜行と名づく、六種の正に対して六種の雜あるべし。雜行の言は人天菩薩等の解行雜するがゆえに雜と曰うなり。元よりこのかた淨土の業因にあらず、これを發願の行と名づく、また回心の行と名づく、かるが

ゆえに浄土の雑行と名づく、これを浄土の方便仮門と名づく、また浄土の要門と名づくるなり。おおよそ聖道・浄土、正・雑、定・散みなこれ回心の行なりと、知るべし。

「三者回向発願心」とは、回向発願心と言うは二種あり。

頁)

—

■ 「また雑の観仏について、二種あり。また真仮あり」

今回は定散六種兼行の雑修という、まあこの部分は正雑二行のうちの正行の定散というところの問題です。観仏は定善をあらわすものがございますし、散善については読誦・礼拝・讚嘆・供養というこの四種の行でございますが、正行の定散を雑修というふうにあらわされておるわけであります。それに対して、今回は正行に対して雑行の定散です、定心観仏と散行についての説明が示されてくるわけです。

また雑の観仏について、二種あり。また真仮あり。一には無相離念、二には立相住心なり。

(聖典四四八頁)

と。これが雑の観仏、雑行の観仏でありますね。正の観仏、正行の観仏についても真仮が示されたわけですが、雑の観仏についても真仮があるのだと。これは「また真仮あり」といわれましたですね。この聖典では小さな字で書かれておりますが、なんで小さな字で書かれたのか……。内容は正の観仏における真仮よりも雑の観仏における真仮のほうがはるかに重要な意味をもっております。

■ 像観は三十二相、真身観は八万四千相好

雑の観仏といえますのは、観仏でございますから無量寿仏でございますがね、無量寿仏の観というものについては、ご承知のように、『観経』には像観というのと真身観というのと二つの観仏が示されております。第八像観・第九真身観であります。第八像観と申しますのが三十二相の無量寿仏でございますね。真身観の無量寿仏というのは、八万四千の相好をもった仏であると、こういうふうに通じられております。像観と申しますのは、像観は三十二相でありますね。三十二の相をもった仏である。三十二というのは菩薩の相でありますね。仏ではあるけれども、菩薩の相でございます。三十二大人相です。大人というのは菩薩をあらわす名前でございますね。これがよくわからないのですわ。三十二大人相。大人だいじんというのは「おとな」でございますわね。ところが仏教では伝統的に菩薩というのは童子のこ

とでございますね。大人おとなではないのでしょうか。おとなでないのが菩薩でございますね。おとなになったら、まずだめでございます。童子というのは八歳までの子どもです。

たとえば『大無量寿経』と私たちは言っておりますが、法蔵菩薩というのは国王でございますから、おとなのように思いますが、龍樹菩薩が『大無量寿経』の異本として使ったお経が『宝月童子所問経』といいまして、童子の所問であります。童子の問い。子どもの問いでありますね。おとなの問いというものは、あんまりりっぱな問いではないのであります。子どもの問いであります。法蔵菩薩もあんまりおとなというふうに考へん方がいいのでしょうか。子どもですわ。童子の所問です。『宝月童子所問経』というのです。こんなお経があるのかどうか知りませんが、『十住毘婆沙論』にはそういうお経を引いております。これが『大無量寿経』の異本として使われております。弥陀の本願を説いてある……。

ですから、童子というのが菩薩のことでございますが、ところが三十二大人相と。これは四十八願の中では二十一願でありますね。十八・十九・二十というこの三願を展開されたすぐそのあとに三十二大人相の願です。ですから菩薩の相ですが、本願文の展開からいって信心の人の相すがたであります。他力の信心を得た人の相を三十二大人相と、こういうふうにございましょう。

■ 大人は菩薩と

まあ、大人というのは菩薩という、龍樹大士だいにしというのは、これは新しい訳です。大人というのを大士と。「龍樹大士出於世」というでしょう。これは菩薩の新しい訳です。新訳でございますね、大士です。「正信偈」では「龍樹大士」と、こうなっております。それが『観経』では像観の仏であります。像観の仏ですね。像観の仏でございますから像というのは、諸仏如来は法界の身だと。法界身としての仏であります。諸仏如来は法界の身なりと。聖典の一〇三頁では第八像観が説かれております、「この事を見已りて」というのは第七華座観ですね。第七華座観を見已りて「次に当に仏を想うべし」と。仏を想う。「所以はいかん。諸仏如来はこれ法界の身なり」と。法界の身というのは「一切衆生の思想の中に入りたまえり」と。一切衆生思想中の仏を法界身の如来と、こういうわけでありますね。一切衆生思想中の仏であります。思想中の仏というのは、心に思い浮かべることのできる仏という意味でございますね。仏を想う。考える。想像することが出来る仏さまと、こういう意味でございます。誰でも仏さまを想うことができます。想うことができる仏さまでございますね。ですから三十二相なのです。八万四千の相好の仏さまというのは想うわけにはいきません。どんな格好かわからないのでござい

ましよう。八万四千の相好をもつてるといふのは。

三十二相と申しますのは、ご承知のように、人間のすがたが三十相でございますから、二相の違いだけの仏さまでございます。二相の違いといふのは、一つは眉間の白毫相でございますね。これは見えるのでございますが。人間と違うところは眉間の白毫があるということと、もう一つ違うのはどこかといいますと千輻輪相、これは私たちには見えないのであります。何で見えないかと申しますと、『無量寿経』は立像でございますから、立つてございますから、足の裏が見えないと、こういうわけであります。

ですから、ただ見るだけなら二相の違いどころではない、一相の違いでしょう。眉間の白毫があるかないかの違いです。あれはホクロではないのです。眉間にあるのですが、あれは天人を救うときに眉間から光を出されるのです。私たちは天人でないから、仏さまの眉間から光が出たのは見たことないです。けれども人間と違うのはここ一つですから、思い浮かべることができるわけです。仏さまと、こういうったら仏さまを想うことができる。心想中に入りたもう仏である。法界というのは衆生の心を法界と、こういうわけです。衆生の心に入りたもう仏です。ですからそれを像観と。心にかたちをとることができる。そういう仏さまと、こういうわけです。

このゆえに汝等心に仏を想う時、この心すなわちこれ三十二相・八十随形好なり。この心、作仏す。この心これ仏なり。

(聖典一〇三頁)

と、これはまあ、善導大師は繰り返しまき返し、是心作仏というのは、心に仏を想う時、その心はすなわちこれ仏なりと。仏を想う心が仏だと。この仏のほかに異仏ましまさずと、何度も説明しているものでございますね。仏を想う心が仏なんだと、こういうわけです。仏を想う心と仏とは別のものではないというのが「是心作仏 是心是仏」ということでございますね。

■ 像観の仏は心に思い浮かべられる仏、真身観の仏は想いを越えた仏

まあ、簡単に申しますと、像観の仏というのは、私たちが心に思い浮かべることができる仏をいうわけでございます。それに対して、第九観の真身観の仏と申しますのは、これは八万四千の相好をもった仏である。

無量寿仏に八万四千の相まします。一一の相に、おのおの八万四千の随形好あり。一一の好にまた八万四千の光明あり。一一の光明遍く十方世界を照らす。念仏の衆生を撰取して捨てたまわず。その光明・相好および化仏、具に説くべからず。

(聖典一〇五頁)

といてありますから、これは人間の想いを超えた仏ということであります。想うわけにはいけません。考えるわけにはいけません。そういう仏さまを真身観の仏と、こういうわけでありませぬ。それは別に仏さまが違うわけではありませぬ。仏さまが違うわけではない。仏はどちらも無量寿仏です。だけでも、無量寿仏を三十二相としてとらえるか、八万四千の仏としてとらえるか、こういうことでありませぬ。

二

■ 真仏は光明、光如来

それからさらに『大無量寿経』の場合には、これは真仏土の……。真の仏身でありますから、真身観の仏ではないのです。あれは真仏土の真仏です。真仏。真仏という場合は「真仏土巻」に説かれた仏です。真の報土の仏さまですね。この場合は八万四千どころやないのです。光明そのものです。光如来です。南無不可思議光如来と、こうございますから。ですから「正信偈」の一番最初に「帰命無量寿如来」という仏さまと、「南無不可思議光」と二つ出てきますが、これは同じ仏さまというわけにはいけません。「帰命無量寿如来」は善導大師が「南無阿弥陀仏」という言葉を中国の言葉におきかえた。翻訳したのであります。阿弥陀仏を無量寿仏と翻訳したのでありますね。だけでも、これはただ翻訳したというわけではないのであります。無量寿仏と翻訳した、その無量寿仏というのは、像観、真身観の仏であります。『観経』の無量寿仏です。善導大師の「無量寿如来」という名前は、これは不可思議光とは違うのです。『大無量寿経』の仏とは違うのです。同じにするわけにはいけません。

■ 「帰命無量寿如来 南無不可思議光」は、『観経』から『大経』への展開

ですから、「帰命無量寿如来 南無不可思議光」というのは、『観経』から『大経』への展開をそのままあらわしているのです。「帰命無量寿如来 南無不可思議光」は「正信偈」のおかれている「行巻」ですから、大行をあらわす意味なのです。だからわざわざ無量寿という言葉のほうを先にもつてきておるでしょう。「南無不可思議光」のほうが後にきているのです。

これは一般的にいいましたら、光寿二無量といひまして、願文でも十二願が光如来でしょう。十三願が寿です。無量寿をあらわすところが「正信偈」だけはあれが逆になっています。同じというわけにはいけません。ただ翻訳したというのでないのです。善導大師の無量寿仏というのは『観経』の無量寿仏ということでありませぬ。『大無量寿経』の無量寿仏ではないのです。『大無量寿経』の無量寿仏は光

如来でございます。光そのものです。ですから「真仏土巻」には、真仏土の仏さまは「仏はすなわちこれ不可思議光如来なり」（聖典三〇〇頁）と、こういつてあります。南無不可思議光ですわ。不可思議光如来だと。で、化身土の場合は「真身観の仏これなり」（聖典三二六頁）と、こういつてあります。ですから、やっぱりそこに同じものとして理解するわけにはいかないのです。体は一つでしょう。けれども、すがたは違うのです。ですから、こういう像観というものが出てくる前提が必要なのです。像観の仏を想うといいますが、これはまあ『観経』でございますから、その『観経』の像観というようものが、像観の仏さまというものが展開してくる前提になっておるものがあります。

■ 『観経』十三観の第一観～第六観は依報莊嚴、第七観～第十三観は正報莊嚴

それがですね……。この像観が第八です。真身観が第九です。第七観から始まるのが正報莊嚴でしょう。第六観に至るまでが依報莊嚴です。十三の観想を展開していく中で始めには依報を説いて、そして正報が説かれてまいります。依報というのは浄土の自然環境のすがたであります。論の場合は、これが国土莊嚴です。器世間ですね。仏国土の莊嚴です。正報は衆生莊嚴、浄土の人です。まさしく人において成就した本願です。本願といつても、本願というようものが依正二報として成就するわけです。

本願がただ依報だけではない、正報として莊嚴されるということが大事なことでございましょう。ただ環境だけがどんな立派であつても、そこに人がおらんんだら、ほんとうの意味での人間の環境にならない。環境というものは人間の生活の条件でしかないわけです。条件がいくら整つておつても人間を救うというわけにはいかない。人間そのものを救うのはやっぱり人ですわ。人に遇うか遇わんかということが大事でございましょう。

このごろはなんでも環境は立派になるわけです。施設はすばらしい施設ができる。学校にしてもそうでございしますが、施設は立派やけど中におるのがだめなら学校が救いにならないですわ。学校が地獄になる。そうすると行くのがいやになると、こういうわけでございませぬ。

■ 依正二報前後論

ですから、依正二報前後論というのがございましてね、依正前後論というのは、昔から依報莊嚴が先か正報莊嚴が先かと。環境が先か人間が先か。これはいまでいいますと、マルキシズムと仏教との対決みたいなものです。環境が人間を作るのか、人間が環境を作るのか

と、こういうわけです。意識が存在を決定するのか、存在が意識を決定するのかと。古いかたちではこういうかたちで出てきているわけです。ただね、こういう依正前後論というものを、ほとんどみなお経の解釈に使ったのですわ。たとえば『大無量寿経』なんかの場合には、依報よりも正報が先でしょう。法蔵菩薩の本願が成就した、法蔵菩薩の心が説かれるのです。阿弥陀仏となった法蔵を説いて、それからその阿弥陀仏のおわします場所である浄土が説かれるのです。前後が逆になっています。

『観経』と『大無量寿経』はそういう意味では……。『大無量寿経』の場合は、法蔵菩薩のほうが先に説かれ、浄土が後に説かれています。『観経』や『阿弥陀経』の場合は、依報が先に説かれて正報が後になるわけです。これはただお経の説かれた順序が問題なのでなしに、こういう依正前後論というものが生まれてくる基本的な問題は、先ほど言いましたように、人間を作るのは環境が先か人が先かという、そういう問題なのですわ。施設を立派にしたら人間が立派になるかといったら、もつといえ、立派な家を建てたら立派な息子ができるか。家を立派にしたら息子はたいがいだめになります。昔からいいますね。

『観経』の場合は依報のほうが先になるのです、やっぱり。環境、お浄土の宝池莊嚴とか、あるいは宝樹莊嚴とか宝楼莊嚴とかいいましてね、そういう依報のほうに先に説かれます。そして第七華座観というのがあるでしょう。第七華座観において韋提希は見仏というのです。はじめて仏を見たのです。見仏です。空中に無量寿仏を見たと、こういうわけです。第七華座観においてお釈迦さまが、汝がために苦惱を除く法を説かんと、こういわれたとたんに空中に無量寿仏を見たと。これが見仏ということの経験ですわ。仏を見たという、見仏経験です。見仏、これを善導大師が着眼したわけです。見落とさなかったのです。つまり、韋提希夫人の得忍と。韋提希の得忍は第七華座観だと、こういうわけです。

三

■ 韋提希の得忍は第七華座観

得忍と申しますのは、無生法忍を得たと、こういうことですね。善導は無生法忍といわんのです。これはまたおもしろいですね。ふつう「正信偈」に「与韋提等獲三忍」といってあります。韋提とともに三忍を獲ると、こう書いてありますから、三忍といっています。だけど仏教でふつう三忍といったら、音響忍・柔順忍・無生法忍です。これがふつう三忍といわれるものでございますね。音響と申しますのは

響きですね。響きというものは聞くものではない。響きというものは、つまりお釈迦さまの教えを聞くということですがね、教えというものは言葉を書くのではない、響きを書くのですから、響くものなのです。これが音響という言葉をもったゆえんでございますね。話を聞いて理屈がわかったというものではないですわ。理屈なんかわかってもらえないでもたいしたことないでしょう。問題は響くか響かぬかでしよう。話を聞いても響かぬというのは話が始まりではない、心のほうが響かぬような心をもっている。そのほうが問題なのです。こんな言ったら、しゃべる方は助かる(笑)。聞いてもわからへんといっている。そりゃわかるうがわかるまいが、そんなことは関係ないのですが、響かぬのは響かぬ方が悪いのでしょうか。それはどついても響かぬわね。響くということなのです。だから「大音響流十方」(聖典十一頁)という。大音というのは大きな音ですが、お釈迦さまの話というのはそんな大きな声ではないのです。聞こえんくらの声やと思う。耳をすましても聞こえんような声だと思っております。けれども響くのでしょうか。だから響き流れると。あんまり大きな声でいうと、耳を塞ぎとうなるだけでね、ほんとうはやつぱり聞こえるか聞こえんかというような声だろうと思えますね、お釈迦さまは。聞こえんでもいいのでしょうか。もつといえ、すがたを見れば響くのです。そういうのが音響忍という。

それから柔順忍というのは、これはいうまでもなく、聞く身になれるということなのです。どんな言葉でも聞き止めることのできる心をあわす。人のいうことをさえぎらないのです。人の言葉をさえぎらない。言い合いますときには、人がいうより先にこっちはものいいますが、あんなことしないのです。人のいうことをとことんまで聞きとめる心、そういうのが柔順忍です。

それから無生法忍です。これは生忍、無生の法をさとる。一切の法は無生であるということですが、これは原則的には無生法忍というのは生法のないさとりと、こういうのだ。つまり生法というのは、腹立ちですわ。怒り。どんなことを聞いても怒ることのない魂を無生法忍というのでしょうか。これは小乗では、腹立てんということです。このほうが端的でしょう。腹を立てんということは、辛抱ができるということです。どんなことにも耐えることができる。だからどんなことにも耐えられる心を金剛心というでしょう。金剛不退の心ということです。

この金剛不退の心ですが、この金剛心は厳密には弥勒の金剛心と韋提希の金剛心とは、ちよつと違うのです。同じ金剛心といいますが、弥勒の金剛心を等覚の金剛心という。仏の覚りと等しい金剛心だと、こういうのだけれども、韋提希の金剛心は……。金剛心というのは、信心というものをもって金剛心というような名前を与えたのが善導大師でございますから。等覚の金剛心というのは、金剛不退の心とい

うのです。不退です。五十六億七千万年を耐えることのできる、五十六億七千万年の修行を耐えることのできる魂を等覺の金剛心と、こ
ういうわけですね。一生の間生きているのもしんどいと思いだしたら、金剛不退どころのしゃれでないですわ、ボロボロという。ところが
が親鸞聖人は、この弥勒の金剛心に対して韋提希の金剛心というのですわ。韋提希の金剛心を横超の金剛心という。横超の金剛心という
のが韋提希の金剛心なのです。等覺の金剛心というのは堅超の金剛心です。つまり仏と等しくして金剛の心を成就するのだと。ところが
韋提希の横超の金剛心というのは、凡夫の位にして大涅槃を超証するもの、大涅槃をささるものなのです。仏にならないのです。仏になって
金剛心を成就すると、仏でない凡夫において仏に等しき魂をうる。これを韋提希の金剛心というのです。だけでも、金剛心においては
等しいけれども「しかのみならず」（聖典二五〇頁）というのですよ。韋提希の金剛心は弥勒の金剛心と等しいが、「しかのみならず」と。
「加之（之に加うるに）」という意味です。「しかのみならず」というのは。韋提希の金剛心というの、弥勒の金剛心のみならずです。金
剛心しかのみならずです。

■ 喜・悟・信の三忍は無生法忍の異名

そのときに、その無生法忍の……。三忍とこういうのは、音響忍・柔順忍・無生法忍というのでなしに、その三忍は無生法忍の異名で
すね。異名を三つの忍であらわした。それが喜と悟と信ですね。喜・悟・信の三忍と。これはみんな無生法忍の異名なのです。喜忍とか
悟忍とか信忍とかというのは、無生法忍の異名です。ところがわざわざ無生法忍を喜・悟・信というような異名であらわしたというところ
がおもしろいでしょう。こんなことは、それまでの伝統的な仏教解釈の中にはないのです。善導大師が無生法忍を喜・悟・信と三つに
あらわしたのです。

■ 喜忍は希望、悟忍は落ち着き、信忍は明理性

喜というのは歡喜でしょう。歡喜というのはえらい面倒な言葉ですが、簡単にいいますと、歡喜というのは希望ということですが。一般
的な言葉でいいますと希望ということですが。韋提希が王舎城の中で生きる希望を回復したのでしよう。「希望はいのちのシスターであ
る」というマルセルの言葉がありますね。人間のいのちというけれども、いのちそのものではないけれども「希望はいのちの姉妹だ」と。
シスターという表現を使っています。まあ、ここらは仏教とちよつと違うところですがね、歡喜。厳密にいうと問題がありますが、希望
というふうに理解していいと思うのですわ。喜忍というのは希望をもつたと。

それから悟忍というのは、悟は悟りですから、今日の言葉でいいますと落ち着きですわ。落ち着きです。自分が自分自身を悟ったと。自分が自分自身の存在を悟る。自分自身を悟るということは落ち着くということです。落ち着けるといいうことが大事ですわ。バタバタしないのです。落ち着いているのですわ。

それから信忍というのは、これは疑いに対して信ということです。けれども、信仰の状態として理解すれば信忍というのは明るさでしょう。明朗性です。だから今日の言葉でいったら、希望と落ち着きと明朗性です。それを喜・悟・信という言葉で善導大師が無生法忍を理解したのです。これがおもしろいでしょう。等覚の金剛心と、金剛不退の心ではあるけれども「しかのみならず」と。もつと言えば韋提希の得た金剛心は希望と落ち着きと明朗性です。これはまあ善導大師の救済の三条件といってもいいのでございましょう。

まあ今日でも喜・悟・信というのは、喜・悟・信ということ、えらいわかりにくいのでございまして、言いかえれば、こういう言葉で表現できると思いますが、善導大師がやったのもそういう意味です。無生法忍というのをたんに無生の法を悟るといような言葉では十分に言い当てられない。もつと具体的に言い当てれば、喜びと悟りと信心だと、こういうふうにおさえたのでございましょうが、今日ではそういうもわからないですから、もう一つ具体的にあらわせば、希望と落ち着きと明朗性と、こういうたらいのでしょう。それが善導大師が三忍という言葉で示した韋提希の得忍です。つまり、この第七華座観の見仏という、仏を見たという体験の内容です。

仏を見たらどうなるか。無生法忍を得たんだと、こういうわけでしょう。その無生法忍という悟りにおいて韋提希が見たという仏は、これは住立空中といてあるでしょう。空中に立ちたもう無量寿仏を見た。お釈迦さまが、「諦聴諦聴（あきららかに聴き、あきらかに聴け）」（聖典二〇〇頁）と。「仏、当に汝がために、苦悩を除く法を分別し解説したまうべし」と、こわいわれた。それは釈尊ですから、空中ではない、地上ですわ。地上の釈尊の言葉に依って空中に無量寿仏を見たのだと。これ、地上で見たのだから、空中に見ないで地上に見ればいいのですが、そうはいってないのです。空中に見たと、こういうのです。これがおもしろいところすわ。空中に見たということは空中ですから、とどまるところがないのですわ。所住するところがなく仏です。空中に見たというけれども、韋提希夫人が空中に無量寿仏を見たというけれども、それは無量寿仏を見たのでない、韋提希自身の心が立体化したのでございましょう。

四

■ 住立空中の仏は韋提希の願生の魂の立体化

韋提希の仏を求める心が立体化したことをあらわして「住立空中」と、こういつているのですから。仏を求める心そのものが無量寿仏を空中に見せしめたのです。だから、その空中に無量寿仏を見たということは韋提希の心に見たのではないのです。韋提希の心に無量寿仏を見たのではない。むしろ韋提希の心を破って見たのです。韋提希の求めておる心を破った仏を見たのです。仏を求めておる心そのものを破った仏が見えたのだ。なにかね、私たちは私たちの心を満足せしめるような仏を見ようとしているのだ。私たちの心を満足せしめるような仏にまみえるように思っているのです。煩惱の心を満たすことが信心だと思っている。だけど煩惱の心を満たすなら、それは信心ではないのです。そうでしょう。むしろ煩惱を破ってくるもの。煩惱を破って人間を満たすでしょう。煩惱を破って人間を満たすことが宗教でございます。煩惱の心を満足させるのは宗教とはいえないでしょう。煩惱の心を破って、無明の闇を破って衆生を満たす。だから韋提希が求めた信心とか、韋提希の求めた悟りとか……、求めて与えられるものは、求めたものではないのです。人間が求めて、その求めた心に与えられるならば、それは聖道の教えですわ。聖道門の救いです。求める心そのものが転回するのです。求めた心そのものが、求めておるもの自体の誤りを明らかにしてくるのが宗教ですから。求める心を満たすのではないのです。求める心を破るのです。だから求めたものと、求めて与えられたものとは同じものではないのです。求めたものが与えられるというのではない。求めたこともないようなものが与えられるのです。求めた覚えもないようなものが与えられる。人間が求めたものが与えられるということではないわけですから、だから住立空中と、こういつてあるわけです。

■ 住立空中の仏は無相離念の仏

そういう住立空中の無量寿仏が意味するものは、つまり韋提希の見た仏を「無相離念」（聖典四四八頁）の仏とこういうわけです。有相の仏ではないのです。韋提希の心に思ったような仏ではないのです。韋提希の心、韋提希の思いを破って現前してきた如来です。ですから住立空中の仏です。だから韋提希はそこで、この見仏体験というものを、どんな仏だとはいわんでしょう。そこでいつているのは、無量寿仏を見てね、それで私は今まさに仏の力によって無量寿仏を見ることはできたけれども、未来世一切の衆生はどうしたら仏を見ることのできるかと、逆に問うのです。

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

(聖典一〇一頁)

と。そこでは自分が救われることなんか、どこかへ飛んでいるでしょう。自分が求めるような救いというものではない。自分が求めたような救いでないことをあらわすのです。求める心そのものがひっくり返っているのです。求める心に救いが与えられたのでない。これをとらえたところがおもしろいですね。

五

■ 通仏教では、無相離念は理観、立相住心は事観

こういう無相離念とか立相住心というのは、一般的には理観とか事観とかといっていますね。無相離念というのは理観の仏であり、理としての仏であって、事としての仏ではないというような、そういう解釈が伝統的なのですけどね。理観とか事観とかということがはなはだ僕はあるまり気にいらななのですがね。つまり善導大師という方がなぜ『觀經』というようなものを大事にしたかということ、あくまで実業の凡夫韋提希というね。実業という具体的な人間存在のあり方に即して宗教というものを理解しようとしきつた人ですから。無相離念とこういったら、何にもないというものではないのでしょうか。つまり無相離念ということによってあらわされる仏なのです。無相離念といたら仏もないというのではない、無相離念によってあらわされてくる仏ということをおうとするのですから、だから理観というようなことをいうと、何にもないということになってしまう。かたちもなければ思いもないと。そんなら何にもないではないかと。ではあるのは何かという理屈だけが残ると、こういうわけです。

そうではないのでしょうか。むしろ無相離念という体験ですわ。無相離念の体験によって真の自己が現前すると。空中に無量寿仏を見たというの、韋提希自身の願生の魂を仏としてそこに見たのですわ。韋提希が救いを求めたり、仏を求めたりしている。韋提希の求めている仏です。韋提希の求めている救いという、信心というものを破ってあらわれてきたるものです。それがほんとうの信心であり、ほんとうの仏でございましょう。だから無相離念といたら何も無いというのではない。むしろ、そこにもっとも確かな存在感が語られるのです。何かしらん、理観という言葉にしてしまうとすね……。

■ 三忍は存在の重さ

だから、喜・悟・信というのはいま言いましたような三忍ですね。具体的にいえば、三忍というのは存在感でしょう。ほんとうの意味での自己の存在の重さです。これは親鸞聖人は信心ということをするときに「極成用重の心」（聖典三二四頁）ということを行います。「重い」という字がありますわ。信心というものもっておる存在の重さです。自己の存在感というようなものを「重」という言葉であらわすのでしよう。存在の重さです。吹けば飛ぶような人間ではないのだ。ほんとうの人間の重さというものをあらわすのが信ですわ。だから喜・悟・信の三忍とこういいましても、それは自分の存在の重さみたいなものを語っている言葉でございませう。

希望とか、落ち着きとか、あるいは明朗性というものは、たんなる人間心理の信仰心理の状況でない。むしろ存在そのものの、もっとも重い存在感をあらわした言葉であるといっているわけでありませう。人間というのは重いのかといったら、人間が重いというのは願が重いのです。願いが重いのではない、願いが重いのです。人間のもっておる願いと人間の重さですわね。王舎城の中で亭主が牢屋で死んでまいよるわ、子どもが親父を牢屋へ入れているわ、そんなところにウロウロしているようなものではないのだと。もっと重い。ほんとうの人間の重さに目覚めてみれば、そういうものはそう驚くべきものでないのです。だから『御文』の中に、「疫癘の御文」（聖典八二七頁）というのがございまして、人が疫癘にてバタバタ死んでいくと。それは何も「さのみふかくおどろくまじきことなり」と、こう言いきってましよう。あれを読んだ人が、仏教って何て冷淡なものやとこういつていましたかね、ほんとうに冷淡なものでございませうね。冷たいかわからないですね。まあ、それは余談ですけれども。

少なくともここで韋提希が無相離念、韋提希の得忍を無相離念ということによって、韋提希が空中に無量寿仏を見た。そこで見た無量寿仏というのは、韋提希が求めておる心そのものを象徴しておるのですから、無相離念の仏です。そういう見仏体験をとおして、立相住心の仏というのが第八像観として展開してくるわけです。これは、人間の経験というものは、そういうものですね。宗教経験というものは、無相離念の仏を見たら、それでいいではないかと、こういいますがね、それが無相離念なるがゆえに、そういう宗教経験というものは、ほっておけばどこかへ飛んでいつてしまうのです。誰でもそうでしょうが、そういう見仏体験というようなのは……。

その見仏体験というようものを、今度は逆にかたちとして確認を求めるのです。だから、先ほどいいました、自分は、お釈迦さま、仏さまの威神力によって無量寿仏を見たてまつることを得たけれども、未来世一切の衆生はどうするのだと、こういつてますがね、じつ

は未来世一切衆生というのは韋提希自身でもあるわけです。人間の宗教体験、見仏体験というようなものは、それにとどまらないのです。見仏体験というものを放置すれば、そういう見仏体験というのは人間の心の上に立ったものでないですから、人間の心を破ってあらわれるような体験ですから、そういうものをかたちとして求めようとする。それは宗教体験の必然的な歩みであるといっているわけです。ですから、そこに立相住心の仏、立相は無相離念に対して立相住心でしよう。そういう体験そのもの、無相離念の体験そのものを住まわせる、そういうかたちを求めるのです。第七華座観において見られた仏を、第七華座観における見仏の体験をそのまま自分の心に住まわせるようなかたちを求める。それを立相住心というのです。

相を立て心^{とど}を住める。その心というのは、じつは無相離念の体験ですね。無相離念の体験そのものを永続しようとする。とどめようとする。これが善導大師の宗教体験として、宗教というものを求めるうえで『観経』というものを重視したゆえんでしよう。だから『観経』というのは、あくまで「方便・真実の教」（聖典三三九頁）だと。方便化土だけれども、方便化土というものは真実から生まれてくるのです。親鸞の『教行信証』の場合には方便化土が結論ですよ。ふつうは方便によって真実に至ろうとするのですが、そうでない。真実から、真実の経験というものが、方便化土の、立相住心ということを求めてくるのですわ。そういうようなのは、やっぱり宗教体験というところによるからです。たんなる論ではないのです。釈というもののもっている性格ですね。だから立相住心と無相離念というのは、まったく矛盾した概念でしょう。無相離念というのは、相もなくかたちもなく思いも離れているという、そういう体験です。それと立相住心というのは、相を立て心に住まわせるんですから、この二つの言葉はまったく逆の意味をもっているでしょう。「雑の観仏について、二種あり」（聖典四四八頁）と、こういうけど、その二種というのは、まったく相反する内容をもった二種なのです。それは繰り返しているようですが、宗教経験というたんなる法の問題でない、具体的な信仰体験というものの中から出てくる二面性ですわ。

この立相住心というのが像観の仏です。三十二相という相を立て、その相を立てた仏に心に住まわせる。そこに心をとどめると、こういうわけです。そのとどめるべき心は何かといったら、無相離念の体験をとどめようとする。「これが人生か、さらばよしいま一度」という、いま一度の体験を求めるのです。そこにおのずからかたちをとつてくる。かたちをとらざるをえんものがあるわけでごさいますよ。うね。

六

■ 観仏を無相離念と立相住心で表した

それから、無相離念も立相住心もご承知のように、「化身土巻」に説かれておるのです。

しかるに常没の凡愚、定心修しがたし、息慮凝心のゆえに。散心行じがたし、麁悪修善のゆえに。ここをもつて立相住心なお成じがたきがゆえに、「たとひ千年の寿を尽くすとも法眼未だかつて開けず」（定善義）と言えり。いかに況や無相離念誠に獲がたし。かるがゆえに「如来懸はるかに末代罪濁の凡夫を知らしめす。立相住心なお得ることあたわじと。いかに況や相を離れて事を求むるは、術通なき人の、空に居て舍を立てんがごときなり」（定善義）と言えり。（聖典三四〇〜三四一頁）

と。ここに無相離念と立相住心という雑の観仏、観仏ですね。観仏が定心ですね。雑の定心ですわ。雑の定心というものを……定心とというのは、定散二善について定心といっているのですが、その定心の内容というのは観仏ですわ。観仏を無相離念と立相住心という言葉であらわした。

ただし、これは先ほどから言っておりますように、まったく相矛盾するのです。宗教心というものは、信心というものは、そういうまったく相矛盾する二面性をもっているものですわ。宗教経験というものは。だからふつうの常識的な考え方には通用しないでしょう。そういうまったく相矛盾する無相離念と立相住心というものが、そのまま立てられるということは常識的には考えられん。だけれども、雑の観仏といわれていると何か、正の観仏に対して雑の観仏というとか何か価値が劣るようにみえるが、そうでないのでしょうか。むしろそういう信心という、観仏の二面性というものがあらわしておる現実的な宗教体験というものの意味を汲み取ってほしいわけです。つまり、人間という存在のもつとも深い二面性ですわ。宗教というものは、そういうもつとも深い人間存在の二面性を語るものでございましょう。二面性といっても、それはもつとも深い矛盾ですわ。それが雑の観仏です。つまり雑の定心観仏ですね。だからその場合は、仏さまは無量寿仏と、こういいましたが、像観とか真身観とかというときには无量寿仏でございしますが、无量寿仏といっても像観の仏というのは菩薩としての无量寿仏でしょう。真身観の仏は諸仏としての无量寿仏です。不可思議光如来としての无量寿仏ではない。

■ 親鸞は四身

これは『愚禿鈔』上巻の問題ですが、仏教で法・報・応の三身ということをいいますが、親鸞はさらに応化という。応と化を別にして

四身といえますわね。これはキリスト教なんかでは、ご承知のように三位一体のことをいまして、神の子とイエス・キリストと聖霊という三つの名を立てます。だけでも、その三位一体ということの意味も、仏教における法・報・応の三身というものの考え方も基本的には僕は同じことだと思います。

ただし問題は、親鸞が応化という、これを分けたところに……。ふつう法・報・応化なのです。その応と化を別にした。法身は、これは法身の阿弥陀さまです。色もかたちもなき仏です。色もかたちもましまさぬ仏でございませぬ。報身というのは、これは法蔵が成仏した仏です。法身というのは、往生でもなければ成仏でもない、法性そのものをあらわすわけです。それに対して報身は成仏した仏です。法蔵が阿弥陀となった。法蔵が阿弥陀になったと。これがえらいこととございませぬ。「正信偈」の中には「法蔵菩薩因位時」とあるでしょう。法蔵菩薩因位時と。阿弥陀仏因位の時といたら法蔵菩薩ですが、ところが法蔵菩薩因位の時となっているのです。あれがえらい面倒な話なのですがね。まあそれは余談ですけれども。

一つ考えてほしいのは、報身の仏というのは、これは仏となった仏である。仏となった仏です。それから応化身というのは、ふつうお釈迦さまのことですわね。ところが、親鸞は化仏というのを別にするのです。これを「証卷」に「種種身」（聖典二八〇頁）と。分けるのですね。化身の仏というときには、仏とは地獄・餓鬼・畜生・人・天であると。「仏をまた「地獄・餓鬼・畜生・人・天」と名づく」（聖典三二二頁）と、こういう「真仏土」の言葉がございませぬ。

餓鬼やら畜生が仏か。それを仏なんだと、こういうのだ。種種身でしょう。どんなかたちでもとっている。餓鬼は仏でないとか、畜生は仏でないというのは、それは人間の考え方です。人間の価値観です。人間の価値でみんなものを考えるから。具体的に言えば、宗教とというのは人間の価値観を破るということです。善悪とかというのは人間の価値観でしょう。「善悪のふたつ総してもつて存知せざるなり」（聖典六四〇頁）というのは、人間の価値観を超えている。善人だとか悪人だとかというのは、それは人間の価値観に立っているからでしょう。ですから、法・報・応・化というのは、こういう仏身の把握のしかたは、仏さまというけれども、仏さまというもの……。三位一体ではないですけど、こうなると四身ということを使う……。これは『愚禿鈔』の上巻の問題で、あらためて元に戻って説明することもないことかと思えますがね。こういうふうと同じ仏といっても、仏のとらえ方をいろいろと分けていうのは、それはいわば理観ですわ。けれども、理観というのでない、実際の宗教体験の中で仏とは何かというようなことが、むしろ善導にとっては『観經』を重視し

てくる元になるわけです。こういう三位一体というようなことを、法・報・応といっても、それは別のものをいっているわけではないのです。体は仏をあらわすのでしよう。別のことを言っているわけではない。体は一つなんだ。それをそれぞれの意味においてとらえれば、仏さまもいろいろ分けて考えられるわけです。

しかし、僕はキリスト教の三位一体というのはよくわからないですが、感覚的には三位一体の神というようなものは、たんに唯一絶対者というようなものではないでしょう。三位というような、三つの位をもっているという。やっぱりそこに神の体験といいますかね、神体験みたいなものを考えないと三位一体というようなことはいえないのではないかと思うのですね。ですから、このごろの話ですが、バルトなんかがいいたした「神人^{しんじん}」という言い方をしましょう。神の人です。神と人とはまったく違ったものだったわけでしょう。人というのは罪人ですが、神人というような言い方をする。イエス・キリストを神人というのです。神と人が一つになった概念です。そういう神です。そんな神はバルト以来ではないですかね。神と人というのはまったく違う意味を担っているものでございしますが、それがバルト以来、神人論というような、えらい大変なキリスト教自身、キリスト教の歴史的な展開をあらわすのでないかという気がするのです。こんなことを考えていると、またぞろキリスト教を勉強したくなりましたね。こんなことを考えているといのちがないようになると思うのですが、そやからやめときます。

七

■ 「また雑の散行について、三福あり」

雑の観仏についてはそれくらいのご理解いただけたらと思います。その次に「雑の散行」が出てまいります。雑の定行に対して散行が、定散二善であります。散行が説かれまして、その雑の散行の内容は三福であると。三福というのは『観経』、散善をあらわすものでございますが、これが雑であるといわれるのは、見られてもわかりませんが、あくまで散行でありますから、散心において行ぜられる。仏さまを見るというようなことは問題になっておらないでしょう。仏さまという言葉は一つも出てきませんですね。仏さまというところに定められていないのです。なんでもいいのです。

■ 三福は福德蔵、幸せと説く

第一には世福といひましてね、世福・戒福・行福です。世・戒・行ですが、世も戒も行も福德蔵です。『観経』の福德蔵です。『観経』は福德蔵ですから、幸せを蔵する。幸せの蔵ですわ。その福德を説いた。人間の幸せは何かということ、世福と戒福と行福と、こういうわけです。ですから必ずしも仏道というわけではない。必ずしも仏教に依るわけではありません。まあ、三帰とか菩提心とかという言葉はありますが、別に厳密な意味で仏教である必要はないわけです。だから端的にいいますと、世福というのは孝養父母でしょう。お父さんやお母さんに孝養することです。これも人間の幸せであります。親に孝行を尽くすことが福德蔵である。福德蔵の行である。幸せになる行なんだと、こういうわけです。親に孝行するのはしんどい話ですが、それが人間を幸せにする行なんだと、こういうわけですね。

それから「奉事師長・慈心不殺・修十善業」というのは、これは簡単にいうと徳目ですわね。娑婆の道徳でしょう。だから「親鸞は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）というのはこれの否定でしょう。『歎異抄』ですわ。で、第六章には「親鸞は弟子一人ももたず」というでしょう。これは奉事師長の否定ですわ。全部否定してかかっているでないかと、こういったくなるですわね。そうではない。今日、黒田君のところでは奉事師長をしゃべっておたのですが、あれも「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」。父母孝養を否定しているのではない。父母孝養のような念仏を否定しているのです。それを間違ったらあかんですよ。父母孝養そのものを否定したのではない。父母孝養というようなかたちでの念仏を否定したのです。だから一転するのですわ。「そのゆえは、一切の有情は、みなもつて世々生々の父母兄弟なり」と。大変な言葉ですわ。父母兄弟を否定したのではないでしょう。ですから父母孝養も否定しているわけやない。父母孝養というような念仏のあり方を否定したので。まあ、それは余談ですけれども、いずれにしても、この世福というものは、父母孝養というようなことを大事にせいと。父母を大事にし、師長に奉えたとまつれと。先生のいうことを聞くと、こういうわけです。まるで娑婆の道徳ですわね。

ところが第三になりますと、行福になりますと、「菩提心」です。「発菩提心・深信因果・誦誦大乘・勸進行者なり」と。つまりね、娑婆も仏法も区別がないのです。娑婆と仏法に何の区別もない。これが三福の特徴でしょう。いつてしまえば、もつと極端にいったら、仏教こそ人間が幸せになる道だと、こういうわけでしょう。仏教は本来娑婆を超えたものです。『論』の世界からいったら、浄土は「観彼世界相 勝過三界道」です。三界を超えていると、こういうわけです。超えていると娑婆とは関係ないかということ、そうではない。

■ 三福の意味は散行

『観経』をみるかぎりにおいては、娑婆と仏法は一つなのです。ほんとうに世の幸せを、人間の幸せを与えるものは仏法だという確信が三福でしょう。何の区別もつけとらんですわ。それを散行というのですわ。だから散行というとは散心ですから、散行ですから一つに定められていないです。何でもいい、人間が幸せになることが仏法だと、こういう意味です。仏法で幸せになるというのでない。幸せになるということが仏法なんだと。強引やね。強引だわ。こういうのが『観経』のもっている性格でしょうや。あそこに展開する浄土のすがたを見ましても、あるいは三福九品、具体的にはこの三福は九品として展開しますが、九品を見ましても、結局は全部救うのでしょう。上品上生も下品下生も全部救うのでしょう。見方によればでたらめもいいところです。生涯悪いことをして死にそうなときに、善知識が南無阿弥陀仏といえといわれて南無阿弥陀仏といったら、それも救われるのだと、こういうのですから。こんな無茶な話ないわね。

ここまでではね、まあ雑の散行というとは別に仏さまがあるうとなかろうと、そんなことは関係ないと。散行の場合はそうなのですわ。別に仏になるとかならないとか、そんなことは問題ではない。だからある意味では、雑の散行というのは徹底しているわ。仏にならなければ救われんというようなのは観仏でしょう。仏を見なければ、救われんというのは。三福というのは別に仏を見る必要はない。仏になる必要もない。これが散行のゆえんですわ。だから仏であろうと仏でなかろうと、かまへんのです。ここまでは雑の定散二善が説かれたわけです。「一切定散諸善ことごとく雑行と名づく」（聖典四四九頁）。これからが大変なのです。この最後の結釈です。

この場合に「上よりこのかた」といつてあるのは、正雑二行についての全体ですわ。つまり「正雑二行について、また二行あり」（聖典四四六頁）というところから全体を結釈するのです。この「上よりこのかた」というのは、そういう意味です。この前にも「上よりこのかた」とありますが、この場合は正の定散について、観仏と散行について、「上よりこのかた定散六種兼行」といつて、その雑行の定散を結釈する。しかし、ここでは雑行の定散だけではなく、正雑の定散を結釈する文章が、「上よりこのかた一切定散諸善」です。「一切定散諸善ことごとく雑行と名づく」と。

六種の正に対して六種の雑あるべし。雑行の言は人天菩薩等の解行雑するがゆえに雑と曰うなり。元よりこのかた浄土の業因にあらず、

（聖典四四九頁）

と。つまり、全部を否定するのですわ。一生懸命に正の観仏だの雑の観仏だのといってきたことを、この一句で全部否定してしまおう。「一切定散諸善ことごとく雑行と名づく」と。「元よりこのかた浄土の業因にあらず」と。浄土の行ではないということです。そしたら何

のために説いたのだと、こうなる。否定するために説いた。定散諸善をことごとく否定するために説いたのだと。

■ **就行立信は信を立てるために行について展開した**

ですから、ここに説かれているのは、いうまでもなく就行立信です。この行が正雑二行として、正雑定散の二善の行としていままで展開してきたのです。そうするとね、行について信を立てるといふことは、行についての展開は行を立てるために展開したのではない。信を立てるために行について展開したのであって、行について行を立てるために分析したのではないと、こういうわけです。行について行を立てたのではない。行について信を立てるために説いた。この場合に、正雑二行のことごとくを否定するのです。これを廢立というのでしょうか。廢立です。廢立というときには信を立てるといふことがあるのです。つまり、「元よりこのかた浄土の業因にあらず、これを發願の行と名づく、また回心の行と名づく」と。

■ **「回心の行にあらず」とは機の深信を表す**

先ほど言いましたように、發願の行です。求めたときの願いと与えられたものとは違うのだと。その發願の行は否定されるために發願なのだ。「また回心の行と名づく、かるがゆえに浄土の雑行と名づく」と。「回心の行」というのは、言うまでもなく發願の行が否定されるということを行だと、こういつているのです。行そのものがひっくり返るのです。ひっくり返ることによって信が立ってくる。

これを浄土の方便仮門と名づく、また浄土の要門と名づくるなり。おおよそ聖道・浄土、正・雑、定・散みなこれ回心の行なりと、知るべし。
(聖典四四九頁)

と。つまり廢せられることによって、否定せられることによって意味をもってくる行なんだと。まあ、これが結積なのですわ。その回心の行として具体的にあらわされておるのが……。まあ、この就行立信積というものが出てくるもとは、これは「承知のように深心積です。ですから、いまは就行立信積、正雑の行についての結積だといいましたが、これはじつは深心積の結積なのです。「浄土の業因にあらず」ということは、具体的には何かという、機の深信としてあらわれるのでしょうか。「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來常に没し常に流転して出離の縁あることなきことをあらわしたのが、いままでの正雑二行についての展開なのです。これを全部否定する」というところに機の深信が明らかになるのだ。「みなこれ回心の行なりと、知るべし」。おそろべき結論ですわ。その回心の行を、さらばその内容は何かというときに「三者回向發願心」と、こう出てくるのです。

まあ今年はこれで終わりでございますね。来月は報恩講だそうでございますから、私もこれくらいで勘弁してもらえれば一番ありがたいんやけど。いよいよ深心釈も終わりましたので、来年から一つ回向発願して誰かやってくれんかね。今日はこれくらいにしとしましよ。うか。どうもご苦労さまでございました。

質疑

問い 立相住心というのは、つねに往復しているみたいなの、そういう関係になるのですか。

藤元 往復ではない。ただ一ぺんきりのものです。二へんも三べんもありやしません。

問い 往還の回向ということをいいますけど、あの往還という場合には往復しているわけですか。あれも一ぺんきりですか。

藤元 往還というのはもともとは入出という言葉ですから、浄土に入り浄土を出ると。浄土のいのちを捨てるというのが還相の回向です。浄土のいのちを捨てて、この世に浄土の意味を見いだしてくる。

問い その場合、浄土のいのちを求めるといのは、いわゆる人間の心で求めておった、そういう浄土のいのちを捨てるということですか。

藤元 いや、そうでないですわ。えらい面倒ですが、往還回向ということを親鸞がいますけど、この往還回向が出てくるのはやっぱり天親菩薩でしょう。その往還ということをいう前には入出ということがあります。入出がなぜ往還になるかというと、自利利他ということがある。自利利他を成就すると。そのときに自利の行とは何かといたら、利他することあたわずして自利はないと。利他することのないような自利の行は自利の行ではないと。では利他は何かといたら自利なき利他はないと。えらい面倒ですが、よく自利することあたわずして利他するにあらず、と。おもしろいでしょう。ほんとうに他を利するような行でなければ自利ともいえず、こういうのです。ほんとうに他を利益するという意味をもたないような自利の行なら自利の行ともいえずと。ですから菩薩というのは、自利利他円満するものだと。もっと言えばそこに信仰の、信仰のというより救済の相互性があるのです。救うものは、人を救うことによって己れが救われるのです。『大無量寿経』がそうでしょう。あれは阿難だけが救われたのでない。釈尊も救われた。阿難のおかげで。

問い そういう相互性をいうのですか、自信教人信というような言葉でもいわれている……。

藤元 これまた、ちよつと違うのです、自信教人信は。

問い どういうのですか、私が一番最初に往復というかたちで質問したのですが……。

藤元 往復というのではない、重複でしょう。

問い 時間性ではなしに、存在の……

藤元 時間ではない。他利他の深義といえますけれど、これはなんでございませうが、時間的に自利の行が利他するというのはないのです。自利の行を完成して利他の行に入るといえるのは、それは入れるはずがないがね。利他の行にならないような行をやっているものが、なんで利他に入れるかね。そうでしょう。すでに自利の行において利他の行の意味をもつような自利の行でなければ、利他に入るといえることはできへんわね。そうじゃないかね。つまりね、救うものは、救われる人を救うことによつて救いを成就する。自分が救われる。だから救うものも仏となり、救われるものも仏となる。そういう行でなければ自利他円満とはいえんでしょう。つまり、仏々相念というのはそういうことでしょう。救うものは仏で、救われていないものは凡夫やと。それで救われていないものを仏が救うんやと。そんなことできるはずないわね。それをやろうとしたのは『法華経』ではないかね。わしが、いまから真実を説いてやるといつて……。説いてやるといつたときには説けるはずないわね。しまいにしつぽ巻いて逃げこんでしまふわね、お釈迦さんは。

真実を人に説こうというところでは説けんのです。『大無量寿経』において、はじめてお釈迦さんは阿難と共に立ったのです。「共に」ということの意味です。往相回向も還相回向もどっちも「共に」という言葉がおいてあるでしょう。だから本願を立ててそして本願を……。本願を立てて本願を成就したというのではないのですわ。本願を立てたことが本願成就です。

問い そうすると信心開発という一点というのは関係において成立していくわけですか。

藤元 信楽開発というようなことは親鸞の言葉ですがね。蓮如は宿善開発でしょう。信心発起とか信心開発というようなことは、えらい蓮如は……。宿善開発ということが先にありますから、蓮如の場合は。相手の宿善を見ずして真実を説くことによつて逆に地獄に堕ちる人があると。やっぱり教化ということを一生涯考えた人ですからね。それで宿善開発というようなことをいうのですけれども。親鸞はそういう言い方はしない。信楽開発。「念仏申さんと思ひ立つ」という、思ひ立つ心といいますわね。思ひ立つということとは、なんじゃないかね、思ひ立ったということがすでに仏法領なのです。仏法がわかってから思ひ立つということはないでしょう。思ひ立ったから仏法を聞くのではないかね。仏法を聞いていることは仏法領にあるからです。思ひ立ったということが先です。仏さまがあるか

ら信ずるとかね。・仏さまはあるか、本願はどうだ・というようなこと、そんなものはひま人のひま仕事です。すでに仏法領にありということ明らかにする以外にないです。

問い 自分が仏法領にあるということの一つの確信というものが、つねに自分の仏法を聞く歩みを生み出してくると。

藤元 いやいや、仏法領にあるから仏法が聞けるのです。仏法を聞くエネルギーがもてるのではないかね。仏法領にないものが仏法を聞く力というのはない。仏法を聞く力を与えるのも仏法です。そうじゃないかね。煩惱というものは仏法を聞くことをやめとけというものです。こんな雨が降りよるのに、もうやめとけという。雨の中をこさせたものは仏法です。だから「仏願の生起・本末を聞き疑心あることなし」(聖典二四〇頁)という言い方ができるのでしよう。疑心はないことないわね。聞いたってわからないのやから。だけど聞いている事実は「疑心あることなし」です。僕はそういうものだと思いますね。何かこうスキツとわかってね、それで仏法を聞いているというよ。うな。わかろうとわかるまいと、それは関係ないのでしよう。あるのは仏法を聞くところに身を運んだという。それは仏法が運ばせたと。いうことでないかね。本願力です。どうもご苦労さまでございます。

(一九八二年十一月十五日)

第三十二講

三者回向発願心者、言^{イフ}二回向発願心^ト一者、有^ハ二二種^一

一 過去・今生、自他所作善根、皆真実深信心中回向、願^{ズルナリ}生^{ズルナリト}二彼国^ニ
ニハ 二 回向発願生者、必須^{モチイテ}決定真実心中回向、願^{スナリト}一、作^{スナリト}得生想^一
 就^テ二回向発願生者^ニ、有^リ二信心^一

信心者

作得生想、此心深信、由若金剛

(聖全二・四七三頁)

「三者回向発願心」とは、回向発願心と言うは二種あり。

一には「過去今生自他の所作の善根、みな真実の深き信心の中に回向してかの国に生まれんと願するなり。」

二には「回向発願して生まるる者は必ず決定して真実心の中に回向せしめたまえる願を須いて得生の想を作すなり」と。

回向発願生者について、信心あり。

信心とは「得生の想を作す、この心深信すること由し金剛のごとし」と。

(聖典四四九頁)

—

■ 「三者回向発願心者」

安田先生が亡くなられましたから一年間、どうにか『愚禿鈔』の会を続けてきたのですが、ほとんど『愚禿鈔』のご文に気をとられて

しもうて、よく先生がおっしゃっておったのですが、「僕は聖典を味わう余裕なんかない」ということをよくおっしゃっていました。「何が書いてあるか、それを理解するだけで精一杯だ」ということをおっしゃっておられましたことを思い出しておるのですが。まあむろん先生がおっしゃっておるそういう言い方は、僕らには想像がつかんほど深いものがあつたと思うのですが、この一年の間、『愚禿鈔』を毎月拝読しながら……。先生のお勤めを今日は、もう先生が亡くなられて一年たったのだなあという思いを嘯みしめて、皆さんのお勤めを聞いておりました。一年間無我夢中でこの学習会を続けてきたのでありますが、何か先生が遺してくださった大事な会だということをお忘れてしまっていたなあ、いまさらのように思い出されているわけです。

一年間、『愚禿鈔』を私なりに読ませていただいたのですが、さて何を讀んできたのか、あらためて先生の一周忌にこの一年の自分の中で何が育ってきたのかを思い返してみると、まことに恥ずかしい次第でございますわ。先生が生きてられたら聞きたいことがあるし、これもあるしというようなことは、しよつちゅう思っているのですが、どうもやっぱり一つの甘えでございますね。こうなりやそれこそ少しでも先生の浄土真宗の理解に一步でも近づかなければならないことを思うております。生きておられたら、怒られそうですが、そういうことがいまの私の気持ちでございます。

■ 『観経』は福德蔵、それを聞く意味

そこで、ちようどぶつかったところが『愚禿鈔』の回向発願心積でございます。「三者回向発願心」と。これはまあ、この『愚禿鈔』の下巻というのをご承知のように三心積でございます。『観経』の三心というもの、善導大師の『観経疏』の三心積の検討とわけてございましょう。だいたい『観経』という經典自体が福德蔵といわれますね。福德の蔵くらである。『大無量寿経』には「衆のために法蔵を開きて」（聖典二五頁）とあるのですが、『大無量寿経』の法蔵ほふくらというのは、いうまでもなく福智二蔵です。福智蔵といえますね。福と智の蔵でありますわ。それに対して、『観経』は福德の蔵である。福德蔵です。まあ今日の言葉で申しますれば、福德蔵というのは幸せということでございます。福德蔵の内容は、いわゆる三福といわれる、三つの福でありますわね。『観経』というのは、ご承知のように韋提希夫人の……。頻婆娑羅王が牢獄に閉じ込められて、そこから起こる一つの人生の悲劇みたいなものを語っているのですが、その悲劇の中で釈尊が示そうとしたのは、悲劇を解決するということではなくて、むしろ韋提希に眞の幸せとはいったい何であるか、人生におけるほんとうの意味での幸せとは何かということをお悲劇を契機として問わせたということが、福德蔵という内容をもつゆえんだらう

と思いますね。何か、人間というのは悲しいことにぶつかりますと悲しいことに目を奪われて、悲しみの解決ということだけに狂奔するのですが、実は悲劇というようなものは、むしろそこで人間にとって真の幸せとは何かということをお問わせる大事な契機であるというところでございましょうね。

悲しみとか苦しみをなくすることが大事ではなくて、むしろそこでほんとうに人間が生きたことの喜びとは何かという、そういう根源的な問いを開いた。それが福德蔵を開くという意味です。やっぱりこれも一つの法蔵を開くという大事な意味でありますね。これは『観経』の中には十六の観想が説かれるのですが、十六の観想を善導以前の諸師はほとんど定善観とみたわけです。十六観全体を定善観とみた。それを善導は定散二善とみたんです。定善と散善と。ただ定善を説いただけではない、散善を説かれたと、こういうふうにみたわけです。

■ 散善は行を明らかにする縁、定善は観を示す縁

散善というのは、散動の機に応ずると。散乱僣動の機に応ぜんがために散善を説くと、こういうわけです。だけど、その定散二善という分け方が出てきた元は、やっぱり王舎城の悲劇を深く分析したのでございましょう。いわゆる『観経』の七縁といえますね。七つの縁です。『観経』序分の科文でございませう。その七縁をあらわす中に定善示観縁と散善顕行縁と。これは定散二善という二つの名前が出てくる元なのですが、おもしろいことに、順序は散善顕行縁のほうが先に出ているのですわ。散善顕行縁が先に出てまいりまして、そしてその後から定善示観縁が出るのです。序分の中では定善示観縁が後から科文されます。ところが正宗分になると定善十三の観を先に説きます。あくまで示観ですから、観を示す。観の縁を示すということですね。散善の場合は顕行です。科文の言葉ですが、科文の言葉自体がやっぱり非常に大事なのでございませうね。

散善というのは行を明らかにする縁です。定善というのは、観を示す縁だというわけです。観はいうまでもなく観仏です、観仏三昧です。行は念仏三昧です。観仏と念仏というのが『観経』の二つの宗といわれますわね。『観経』は念仏を説いただけではない、観仏を説いた。観仏と念仏という二つの三昧ですね。これが序分の七縁の中では散善顕行縁、もつと簡単にいうと、どうしていいのかわからんものに何をなすべきかということをお明らかにしたというのが顕行ということでしょう、行を明らかにした。何をしたいのかわからんものに、なすべきことを明らかにした。

■ 韋提希は求めたもの

韋提希が求めたのは、我に思惟を教えたまえということと、我に正受を教えたまえということです。思惟と正受を求めたわけです。思惟だけを、考え方だけを求めたのでない。正受という、正受は善導大師の場合は「正受金剛心」です。正受というのは信心をあらわす言葉です。浄土の心を求めたのです。求めたものも二つ、与えられたのも二つなのです。まあそれは余談ですが、そこに散善と定善と二つに分けたということが、やっぱり善導大師の『観経』の読み方にあらわれるのでしょうか。『観経』の読み方というものの決定的な性格をあらわしているといえると思うですね。つまり、いま言いましたように、定善示観縁が經典の正宗分では先に説かれるわけです。十三観は定善示観縁です、定善です。浄土依正二報莊嚴を観察すると、ところがそれをおして散善が開かれるのです。ですから、序分の中では散善顕行縁のほうが定善示観縁よりも先だつて示されているわけです。正宗分の中では、定善十三観のほうが先に説かれる。

これは定善示観縁が、じつは散善顕行を明らかにするための前提であることを示しているわけです。求められているのは、散乱散動の機に應ずるという、それが『観経』の求めた基本的なものであろうと思えますね。「序分義」の言葉ですけども、

また云わく、「欲生彼国者」より下「名為淨業」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。これをもつて如来、方便して三福を顕開して、もつて散動の根機に應じたまえり、と。
(聖典三三四頁)

という言葉であらわしておりますように、散動の根機に應ずることが『観経』を説く基本にあるわけです。それで散善を説く冒頭に、いきなり、

若有衆生、願生彼国者、發三種心、即便往生

(聖典一二二頁)

と、こういう言葉が出てまいります。彼国というのは、これは定善観において説かれた、定善十三観において説かれた浄土をあらわしているわけでありませう。

■ 至誠心

つまり、定善観をとおして「もし衆生ありて、かの国に生まれんと願すれば、三種の心を發」すべしと。願生彼国という彼国の内容は定善十三観にあるわけです。そしてそこに至誠心・深心・回向發願心、一者至誠心、二者深心、三者回向發願心と。三つの心ですね。こ

れがいわゆる『観経』の三心といわれるものであります。至誠心・深心は昨年に至るまで、ずっと検討してまいりましたが、ごく大雑把に振りかえってみますと、至誠心というのは、これはまあ中国の人ですから、「至誠」という。「シジョウ」というより「シセイ」ですね。誠の心です。しかし、この場合は「シセイ」というのは、むしろ道教とか儒教なんかの言葉でございましょう。「至誠、天に通ずる」というような言い方がありますから、誠の心という。これは誠の心だけでも、至という字は、善導大師は至誠心を真実心と翻訳するわけです。真実心と翻訳したのは、言い替えたのではない。みんなそう思いますが、そうではないのです。

至誠心という場合の至という言葉は、これは極限をあらわす言葉です。人間の心の限界をあらわす言葉です。ですが、至という字自体は。「字統」鳥が口バシをまつさかさまにして大地に到着したという、落ちたという字からきているのですが、古い辞典を見ますと、「至者未到」（至は、いまだ到らず）と、いまだ到らずという表現で示されており、極限ではあるけれども人間の極限、人間の限界なんだ。人間の心の限界であって、存在そのものの極限とはいえない。だから至という言葉は大事な言葉です。

親鸞聖人は「帰者至也」と、帰命の帰という字を翻訳しているでしょう。「帰とは至なり」といわれているのも注意しなければならぬのは、至というのは極限状況をいつているのではないのです。人間の意識における、人間にとつての限界なのであって、だから至というものがほんとうの意味での極限状況をあらわす場合は到です。いたると。「至者未^へ到」といわれております。だから至誠心といいますが、今日の言葉でいえば良心ということでしょう。良心、ゲビッセン（Gewissen）。人間の良心ですね。至誠心というのは、そういう良心というものをあらわす言葉でしょう。まあそういうものを天に通ずる心だという意味で至誠しせいという。至誠心しせいしんですね。至誠心しせいしんというよりは至誠心しせいしんと言った方がはやいだろうと思いますが、人間の誠です。心の誠をあらわしたものです。

二

■ 深心

それから深心でしょう。深い心ですわ。深い心だといいますがね、この至誠心を先ほど言いましたように、善導大師は「真実心」というのです。「至とは真なり、誠とは実なり」と。そんなものは字引にはでてこん。至誠心とは真実心であるところについてある。これは辞典ではでてこないわけです。翻訳ではないわけです。こういう解釈がでてくるのは至誠心だけをみておってはでてこんですね。至誠心だ

けをみるとはでてこない。もっと大きく言えば、『観経』だけをみるとはでてこないです。『観経』の三心を『観経』で解釈しているかぎりでてこない。至誠心を真実心と読んだ背景には、やはり『大経』がある。『大経』をとおして『観経』をみた。ですから真実心というようにがいえたのだと思いますね。

それから「二者深心」でしょう。深心は先ほど言いましたように、深い心だと。深い心というけれども深い心とはどういう心だと。何か深い心という言い方をですね、深心という言い方をそのまま理解しますれば、それは思わんような自分にぶつかったときにいえる言葉です。人の心ではない、思いもよらん自分にぶつかった、思いもよらん自分に気がついたという、そういうのが深心ということでしょう。深い心だということです。思いもよらん自分の心に気づいたのです。そして回向発願心になるわけです。

■ 回向発願心

回向発願心というと、えらい言葉がむつかしいのですが、簡単にいえば回心ということです。つまり、至誠心とか深心というのは、これは『観経』においては定善観をとおして明らかになってくるのです。定善観をとおして明らかになってくるのが至誠心とか深心ですが、回向発願心はむしろ定善十三観をとおして、その定善十三観をとおして、はじめて宗教的領域に足を踏み込む第一歩なのです。回心というのは、ただ浄土の莊嚴をみて立派だなあといつているのではないのです。回心は同時に発願心です。回心したらそれで事が済んだのではない。回心したということは、そこから立ちあがったということです。まあそれが最後の問題ですわ。回向発願心というのは、ですから、一者至誠心、二者深心、三者回向発願心といつているのは、わざわざ一者、二者、三者とこういうふうになっていくでしょう。一者・一者・一者ではない、一者至誠心・一者深心・一者回向発願心ではない。一者至誠心・二者深心・三者回向発願心というのは、宗教心の歩みなのです。だから回向発願心というのは、ある意味では一番大事なのですわね。

■ 回向発願心が「信巻」と「化身土巻」に分けて出る

で、ここに、「回向発願心と言うは二種あり」としてある。これはまあ善導大師の回向発願心積（聖全一・五三八頁）を読みますと二つになっております。何も親鸞が二つにしたわけではない。これを親鸞はさらに「信心とは」といつて三段にしているのです、『愚禿鈔』では。善導大師の場合は、

三つには回向発願心。「回向発願心」と言うは、過去および今生の身口意業に修するところの世・出世の善根、および他の一

切の凡・聖の身口意業に修するところの世・出世の善根を随喜して、この自他所修の善根をもって、ことごとくみな真実の深信の心の中に回向して、かの国に生まれんと願ず。
 (聖典三三五〜三三六頁)

と。その後が「信巻」にでていいるのです。二二八頁の二行目に「乃至」としてあるでしょう。これはいま読みました化身士の引文のすぐ後にでるのですね。

また回向発願して生ずる者は、必ず決定して真実心の中に回向したまえる願を須いて得生の想を作せ。この心深信せること、金剛のごとくなるに由りて、
 (聖典二二八頁)

と。これが回向発願心積の全文であります。ですから回向発願心積を、二つあるのを『教行信証』の中では親鸞は前半を「化身士巻」に置き、後半を「信巻」に置いていいるわけです。これが二種の内容です。親鸞は回向発願心積を第一の積と第二の積に分けて、第一の積は「化身士巻」に置き、第二の積は「信巻」に置いていいるわけです。真実の巻と方便の巻に分けて置く。こういうことを親鸞はときどきやるのです。これは大事なことであります。ですから、この回向発願心積を読むときには一応、『観経疏』の全文を理解しておいていただきますと、ただこれだけをみるとは、ちよつとわかりません。

■ 第一釈

『観経疏』の回向発願心積の冒頭は、「回向発願心と言うは、過去および今生の身口意業に修するところの世・出世の善根」(聖典三三六頁)です。ところが、この部分は『愚禿鈔』では省略しています。「過去今生自他の所作の善根」(聖典四四九頁)といってしまうと、「身口意業に修するところの世・出世の善根、および他の一切の凡・聖の身口意業に修するところの世・出世の善根を随喜して、」(聖典三三六頁)と、ここまで抜いてしまつていいるのです。「過去今生自他の所作の善根、みな真実の深き信心の中に回向してかの国に生まれんと願ずるなり」(聖典四四九頁)と、ずいぶん省略しております。これはまあ省略したのは、ただ文章が長いさかいに省略したというのでなしに、必要でないから示さなかつたのです。「身口意業に修するところの世・出世の善根」とか、「および他の一切の凡・聖の身口意業に修するところの世・出世の善根を随喜」といっているのは、つまり「自他所作の善根」の内容を示していいるわけでありませぬ。おもしろいことに、ここで、「世・出世の善根」といっている。ただ出世の善根というだけではいいるのですわ。出世の善根といひだけではいいる、世の善根ということも含んでいいるわけです。世の善根を含んだから、「ことごとく」といひ。出世の善根だけを回向するのでは

ない、あらゆる善根を回向する。

■ 「世・出世の善根随喜」

それから、「他の一切の凡・聖の身口意業に修するところの世・出世の善根を随喜して」、これは『涅槃經』とか、あるいは『因果經』なんかに出てくるのですけども、「三善均等」という言葉がございまして、回向ということを使う概念でございしますが、『因果經』に出てくるのだったと思いますが、「随喜の善根」といつているのです。他の善根を随喜すると。簡単にいうと他人のしたことを喜ぶということです。他人のした功德を随喜する善根です。随喜の善根と、おもしろい見方をしています。自分が善根を修するといふだけでない、他人の善根を喜ぶ善根です。人間は、他人がええことをするとケチつけたがるのです。他人がいいことをしたことを喜べるといふことは、それを喜んだ人の功德でもあると、こういうんだ。他人のした善根を喜ぶ心は、自分がその善根をするに等しい功德をもっている。これが随喜の善根ということですね。

そのときに、「三善均等」という言葉を使います。これは「香売り」という譬えがあるのです。香売りといっていましたね、香売りの功德というのです。お香を売る人は、お香を売る人とお香を買う人が共にお香の功德を受けるといふような意義です。香の功德を売る者と買う者とがどつちも……、片一方は金を出すんやし、片一方は儲けるんやけども、お香の功德は儲けようが儲けまいが、損しようが、同じように売る人にも買う人にも功德が与えられるというのだ。それだけではない、端で見ておる者も、その香の功德を受けるといふのです。これを「三善均等」といつて、昔、説教師がよう使ったのですわ。こういうことは、小さいときからお説教させられたからよう知っているのですわ。「三善均等」を知っているかといつて、よう言われました。いまになって気がついたわ。えらい難しい教学を僕は小さいときから知つとつたんやね（笑）。

■ 第一積、深信心は慚愧、第二積は懺悔

まあ一番大事なのは随喜の善根ということですね。他人の善根を随喜する。他人の善根を、他人のしたよいことを喜ぶ心です。そういう心は、なかなかできんものでございましょう。それをいつているのです、「自他の所作の善根」という意義ですね。それを「真実の深き信心」（聖典四四九頁）と。えらい面倒ですが、漢文ですと、「真実深信心中」というでしょう。「深信の心中」と。親鸞は「深」に、「フカキ」と訓点を入れています、入れているけれども深信でしょう。「深信心中回向」と。深き信心の中に回向するといつてあるの

ですがね。それはどういふことをいっているのでしょうかね。深信心中に回向せよと。深信心の中に回向せよと。第二釈の中にも「真実心中マコトココロ回向セシタマヘル願」とこういってますけども、とくに第一釈の場合に問題になるのは、たんに真実心でなしに、「真実の深信心マコトの中に回向せよ」といってあるのです。これは解釈できないのではないですかね。

簡単にいうと慚愧なのです。懺悔ではないのです。懺悔は第二釈です。第一釈の場合は慚愧ですね。善導大師は、はっきり「回心懺悔」とこういってますが、回心は懺悔です。第一釈は慚愧にあたるのでしょうか。第一釈にいわれておる「深信心ふかきの中に回向せよ」という場合の、深き深信の心というのは慚愧です。「過去今生自他の所作の善根」を慚愧せよということでしょう。

これは所修とはいってないですから、所作ですから、どれほどいいことをしても、その慚愧の自覚においては所作であって所修ではない。慚愧というのは、「慙」は人に羞はず、「愧」は天に羞ず」（聖典二五七頁）といっておりますね。これは『涅槃経』の言葉です。明らかに親鸞は『観経』でなくて、むしろ『涅槃経』の阿闍世の回心というものを背景において、回向発願心を解釈しているということがよくわかりますね。阿闍世が父を殺して、辜つみなき王を殺せりと悩むでしょう。それに対して、さまざま外道の六師がそれを慰めてかかりますわね。ただ一人耆婆だけは、その慚愧に対して「善いかな、善いかな」といつてあるですわね。親を殺して、親を殺したことを悲しむ、それを慚愧するということが人間であることの証拠であると。そのときにいつているのが慚愧です。「慙」は人に羞ず、「愧」は天に羞ず」と。だけど、これは天に羞じても人に羞じても、人間のもので、人間の慚愧、人間の心のひるがえりである。人間の反省でしょう。

田辺元という人が終戦後当時、まあ日本で戦争責任をまともに思想的に取り上げたのは田辺先生の『懺悔道としての哲学』（昭和二十一年）といわれておりますが、どうも僕はあれは不十分だと思います。むしろあれは懺悔でなしに慚愧なのです。はたして懺悔といえるかどうかね。つまり、慚愧は人間ができることです、人間の反省なのです。しかし懺悔は人間にできることではない。人間がどれほど慚愧しても人間自身が翻るということはないのです。人間そのものがひっくり返されるということはない。人間そのものがひっくり返されるのは懺悔しかない。自分でできるのは慚愧です。「悪かった」と。人間からは悪かったのではなく、人間そのものはでてこいわ。それが第二釈ですわ。「決定」という言葉がでてくる。慚愧には決定はないのです。そこまで言えるかどうか知らんがね。慚愧は反省でしょう。人間の反省の領域にある。それが慚愧です。羞じるという。天に羞じて人に羞じる。しかし懺悔は人間の領域ではな

い、反省の領域ではない、むしろ如来の領域にある。そういうことが、まず善導が回向発願心を二つに分けて解釈した内容として理解される部分であります。ちょっと休もうか。

三

■ 第一釈は願生の問題、第二釈は得生の問題

第一釈のほうは、「かの国に生まれんと願ずる」と、願生の問題ですね。回向発願心とわざわざ回向という言葉を使ったのは、たんに回心の行という意味ではないのです。回向発願心。回心の行という場合には深心釈の中に結釈として出されているのです。「回心の行なり」と。そうでなしに、「回向」という言葉をあえて使った場合には、たんに回心ではない、回向というのは方向が明らかになることです。生きる国が違うということです。だから「過去今生自他の所作の善根」です。未来は、過去今生未来ですわ。来生ですわ。来生の問題が願生の問題です。願生の問題と、第二釈は得生の問題です。「回向発願して生まるる者は必ず決定して真実心の中に回向せしめたまえる願を須いて得生の想を作すなり。」（聖典四四九頁）と。願生と得生の想いをなすと。これが第一釈と第二釈を区別したゆえんでしよう。

回向発願心というけれども、回向発願心には、願生という問題と得生という問題がある。たんに願生だけでない、「得生の想」という。そのときに「回向してかの国に生まれんと願ずる」だけではない、「回向せしめたまえる願を須いる」と。これは明らかに親鸞の読みこみですね。必ず決定して須いよと。「真実心中に回向せしめたまえる願を須い」よとこういうですね。普通ならば「必ず決定して真実心の中に回向すべし、願うて得生の想を作せ」と、こう読むのでしょうか、ところが、いつきに決定して真実心中に回向したまえる願を須いと読むと、回向願です。普通は願生というのは因の問題です。得生は成就の問題、果の問題です。願生して得生するのでしょうか。生まれんと願じて、浄土に生を得るのです。普通は、そうですね。願生は因の位ですし、得生は果の位である。そういうふう理解されるのが当たり前ですが、ここではそうじゃないのでしょうか。「回向発願して生まるる者は」と。回向発願して生まれることにおいて、得生の想いを成就せよと。つまり回向の願を用いて得生の想いを成就せよと、こういうわけです。

■ 願生そのものの中に得生想を成就する、果中説因

願生そのものの中に得生想を成就すべしと。願生してから得生するのではない、願生そのものが得生の想いによって成り立つ。こういうのを果中説因というのです。果の中に因を説くと。昔からの教学のテーマですけれどね。得生の想いから願生をとらえるのです。結果から因位をとらえる。因位から結果をとらえるのではない。だから願生そのものの中に得生の想いを成就する。成就という言い方ですね。成就する。これが願生してそして得生するのではないと、こういうわけですね。願生そのものの中に得生の想いを成就する。こういうことです。そうすることによってはじめて願生というものが徹底するわけですね、いまいしょう。

■ 無上正覚の心が無上殊勝の願

これはたとえば、法蔵菩薩が本願を建立するとき、勝因段に「我発無上正覚之心」とありますね。我、無上正覚の心を発せりと。無上正覚の心というのは、如来のさとり的心でしょう。そして無上正覚の心をおこして世自在王仏に諸仏の国土の説法を求めるわけです。諸仏の国土を広説したもうことを求める。そして諸仏の国をことごとく覩見することによって無上殊勝の願を超発せりと、こういつてあります。文章からいいますと、無上正覚の心のほうが先でしょう。無上正覚の心を発して無上殊勝の願を超発したとあります。無上正覚の心を満たすものが無上殊勝の願です。無上正覚の心を発すことによって無上正覚の心を満たすものを求めたのです。本願を成就して無上正覚の心となったのではない。本願が無上正覚の心を満足したのです。これは、おもしろいことですね。願心が如来心を満足したと、こういう意味です。無上正覚の心が無上殊勝の願によって満足せしめられたという言い方です。無上殊勝の願が無上正覚の心になるわけではないのです。無上正覚の心が無上殊勝の願によって満たされた。そうすると無上正覚の心というのは、如来のさとりですわね。如来のさとりというのは、如来のさとりを満たすべき願心を求めているのです。願心によって正覚心が成就するのではない。逆や。本願を立てて、本願を成就して如来のさとりを開くというのと違うでしょう。かえって如来正覚の心を満たすものが本願なのです。

■ 「自利」の冠帽

ですから願生の心が満たされて得生するのではない、得生の想いが願生心を満足する。だからおもしろいことに、親鸞聖人は第一積の上に「自利」という言葉を置くのです。これを昔から冠帽かんぼうというのです。ところが第二積には何も書いてないでしょう。これは昔からえらい面倒なのですが、何で置かんのやと。何で置かんのかという、実はこの『愚禿鈔』は、いまこれは蓮如の書写本を使っておりますが、願智本ともう一つ存覚の曆応本というのがある。曆応三年に存覚が書写したものです。存覚は第二積の冠帽に「利他」とつけている

のです。利他であると。第二釈は利他であると。わかったようなね、じつはこれが一番くせものなのです。利他というものではない、これも自利なのです。自利は自利だけれども、衆生の自利ではない、如来の自利です。如来からいえば自利です、衆生からいえば利他です。だから、こういうときにはあえてつけんのです。

で、それはなぜつけんのかというのは、先ほど言ったように、願生心が成就して得生の想いが、得生するわけではない。得生の想いが、むしろ願生心を満足するのです。だからこの得生の想いこそ、親鸞はそこでまたもう一つ文章を切るのです。それで「回向発願生者について、信心あり」と、切り離しちゃう。第二釈の最後に「得生の想を作すなり」とありましてね。原文はそのまま「この心深信すること由し金剛のごとし」とあるのですが、それを『愚禿鈔』ではまた別にしまして、改めて「回向発願生者について、信心あり」とこうするのです。つまり、回向発願生者こそ信心なんだと、こういうことです。回向発願生者こそ信心である。信心という言葉は、これまでにはじめてみましょう。至誠心・深心とずっと解釈してきて、信心という言葉をそれだけで独立させて言いきった。これを信という言葉とこのだと、こういうわけですよ。

そのときに、「回向発願して生まるる者」と。ここでは回向発願心ではない、回向発願の者です、回向発願の生者です。何でこんなところをわざわざルビを打ったのか知らんけれども、こんなところにルビをうつさかいおかしゅうなる。回向発願して生まるる者という意味です。回向発願の心ではないです、回向発願して生まるる者について信心ありです。こういうわけですよ。

これは、後ずつと解釈、分析がありますから、自ずから明らかになつてきますが、得生の想ですね。得生の想というものの内容がずつと展開してまいります。これは具体的には二河譬の分析になりますから自ずから読んでいくうちに理解されることですが、得生の想をあらわすのが白道なのです。

■「真実心の中」の中は全体をあらわす言葉

このときに、前から、これは私は改めて申しませんでした。回向発願心を解釈するのに「真実心の中」とか、「深信心中」というように「中」という字が非常に象徴的に使われているでしょう。これはとくに善導大師のものを理解するときには心得ておかんなんのは「中」という字です。真実心中と、中という言葉です。これを「真実心の中なか」というのと、すぐ誤解しやすいのは、「うちに」と理解す

るのです。内外という意味に理解しやすいのですが、善導大師のいうのはそうではないのです。中ちゅうというのは、全体をあらわす言葉なのです。ですから得生の想とは白道だと申しましたが、白道とは「貪瞋煩惱中能生清淨願往生心」(聖典三〇頁)と書いてあるでしょう。

■ 「貪瞋煩惱中能生清淨願往生心」

貪瞋煩惱中です。それは貪瞋煩惱の中に、清淨願往生心がよく生ずるといふ意味でないのです。なかの一部分といたうのではない、貪瞋煩惱の中から一部分の道として出てくるという意味じゃない。貪瞋煩惱の全体が白道の意味をもつのです。清淨願往生心となる。貪瞋煩惱そのものが願生心の主体となるということです。何か人間の一部分に白道があるわけではない。生活の、人生の一部分に白道があるのではない。人生の全体が白道になる。水火が白道になるでしょう。白道は火と水との間にチヨロチヨロとあるようなものじゃない。得生の想という言い方は、そこでいわれているのは、貪瞋煩惱、水火あいまじわるところに白道ありというような、あれではないのです、それは願生心です。だけど得生心はそうじゃない、貪瞋煩惱の全体が願往生の主体となる。それを「金剛のごとし」とこういつているわけです。人生の全部が仏道になるでしょう。仏法を聞いてるときだけが仏法じゃないのです。仏法を聞いてとらんとときも仏法だと。仏法なんか全然ありませんようなところも全部仏法であつたと、こういうわけですわ。だから、仏法を聞いてとらんだときには仏法がなかつたというのではないのです。仏法を聞いてとらんだ自分の人生も仏法の中にあつたことに気がつくのです。それを回向発願心ということです。「ああ、そうやつたか」ということです。そうでなかつたのは、私たちの意識にとつてなかつただけであつて、気づいてみればそれも仏道であつたと、こういうわけでしょう。

■ 五劫と四劫

これは、法蔵菩薩が五劫の思惟をしたと、おもしろい言い方ですわね。五劫の間考えたという意味ですけど、経典には「具足五劫」(聖典十四頁)と書いてあるでしょう。五劫を具足して思惟したと。五劫というのは、成劫・住劫・壞劫・空劫と、あれを四劫といふのです。世界が成り立つ時間を成劫といふます。それから、その世界に人間が住んでいる時間を住劫といふのだと。その世界が壊れていく時間を壊劫といふ。それだけでないのです、もう一つある。空劫といふ。何にもない時間です。世界の形成から壊滅に至るまで、壊滅に至るまでやない、もつとその後がある。何にもなくなつたときです。それも思惟のうちなのです。人間が、八万歳のいのちがだんだんだんだん、百年に一歳づつ短かくなりましてね、そして人間の将来といふのは、寿命が十歳にまでなるといふのです。そして、十歳にまでなるとま

た今度はだんだんだんだんと、百年に一歳ずつふえて八万歳になると。ちょうど八万歳が十歳になり、そしてふたたび八万歳になるのが一劫なのです。おもしろいね。

それをさらに、もう一まわり大きく考えたら成住壞空の四劫といえますわね。こういう考え方なのです。だから人間だけ考えたのではないのですわ、世界の成立そのものを思惟した。空劫という時間を考えたというのがおもしろいね。時間のない時間です。時間のない時間というより、存在のない時間です。人間のおらん時間です。人間のおらん時間を考えた。こんなのは、ようあることですよ。たいがいおらんのやけどね。たいがい自分のことを忘れてしまっている、そういうのは空劫ですよ、空しく過ぎる時や。そういう時間がよみがえるのでしよう。そういう時間がたんに無駄でない。

まあいずれにせよこの回向発願生者について、とくに得生の想を作す、その得生の想を作すことを信心だと、初めてここで信心ということ独自の言葉で表現していることに気をつけておいてほしいです。そしてそれから後は二河譬が中心になって、その得生心の内容が展開されてまいります。今日はこれぐらいにしときましましょうかね。

(一九八三年二月十六日)

第三十三講

三者回向発願心者、言^{イフ}二回向発願心^ト一者、有^ハ二二種^ニ一

一 過去・今生、自他所作善根、皆真実深信心中回向、願^{ズルナリ}生^{ズルナリ}二彼国^ト一
二 回向発願^{ニハ}生者、必須^{ズモイテモチイテ}決定^{シテ}真実心中回向^{セシメタマヘルヲ}願^レ一、作^{ズナリト}得生^{ズナリト}想^ヲ一
就^テ二回向発願生者^ニ、有^リ二信心^ニ一

信心者

作得生想、此心深信、由若金剛

(聖全二・四七三頁)

「三者回向発願心」とは、回向発願心と言うは二種あり。

一には「過去今生自他の所作の善根、みな真実の深き信心の中に回向してかの国に生まれんと願ずるなり。」

二には「回向発願して生まるる者は必ず決定して真実心の中に回向せしめたまえる願を須いて得生の想を作すなり」と。

回向発願生者について、信心あり。

信心とは「得生の想を作す、この心深信すること由し金剛のごとし」と。

(聖典四四九頁)

一

■ 「回向発願生者について、信心あり」

前回は、どうにも都合がつきませんで、二月にお話しました回向発願心の一段を続けてお話していきたく思います。前回にも指摘し

たのでございますが、「回向発願生者について、信心あり」と、ことさらに回向発願生者について信心ありと、こういうふうに示されております。これは、信心について深信の心を意味するわけでございましょう。「二者深心」という、その深心こそ深く信ずる心である。つまり端的に言えば信心をあらわすものです。それをあらためて「回向発願生者について、信心あり」と。そこでもう信心の話はすんだのでないかと、深心積においてすんでいるのでないかということがあります。

■ 回向発願心の信心は願生の信でなく得生の信

ところがすんでいないのです。回向発願心に信心があると、こういう言い方ですね。そして、その信心とは「得生の想を作す」と。願生の信でない、得生の信だと、こういうわけです。得生の信である。「この心深信すること由し金剛のごとし」と、こうございませぬ。つまり、金剛心というものの、金剛の信心ということの位置ですわ。これは「ごとし」という字が「由若金剛」です。「若金剛」です。如金剛ではないでしょう。若金剛です。

■ 『観経』の金剛心と本願の金剛心の異

金剛心とこういいますが、金剛心というものの位置づけが、回向発願心における信心を金剛心というのだと、こういうわけです。そうしますと、信心といたしても、浄土の信として明らかにせられた天親・曇鸞の信心というものと、善導大師の信心をあらわす言葉として用いられております金剛心というものと位置の問題がある。親鸞の『教行信証』の中で、金剛心を取り上げているのは欲生心積です。

「能生清浄願心」と言うは、金剛の真心を獲得するなり。本願力回向の大信心海なるがゆえに、破壊すべからず。これを「金剛のごとし」と喩うるなり。
(聖典二三五頁)

と。ここには、「金剛のごとし」の「ごとし」は如です。若ではない。同じ金剛に喩えて信心をあらわすのですけど、破壊すべからざるものとして信心というものを金剛に喩えたわけです。これは同じ「ごとし」といっても「若」と「如」の違いですね。若という場合は…、うまくいえませんが、若も如も譬喩をあらわす言葉、文字ですが、若と如に区別してあらわしているのは、『観経』の金剛心というものと、本願の金剛心というものの違いを、まああまりこういうとらえ方は感心しませんが、機の上に喩えられた金剛心と、法の上に喩えられた金剛心との違いでございませうね。

■ 願生の信と得生の信

まあ大事なことは、金剛心という言葉が深信の心をあらわすのではなくて、つまり端的にいいますと、願生の心でなくて『浄土論』における願生の信というよりも得生の信ですね。願生と得生の違いですね。願生の信心をいうのでなくて、得生の心……。これは真宗におきましては、信心に前後はないのです。信前信後というようなことはいわんのが教学の格でございませうけれどもね。しかしまた一面、「本願を信受するは、前念命終なり。即得往生は、後念即生なり」（聖典四三〇頁）と。つまり、あそこに、前念の信と後念の信というものを一念において語られているですね。つまり信じるか信じんかという問題は信樂釈の課題でございませうがね。信じることも容易でないけれども、問題はその信を生きることの困難さです。欲生心の問題は、そういうことでしよう。仏を信じることの難というけれども、信じることよりも、その信を生きることの困難さというものがある。それをあらわしているのが善導大師の回向発願心釈でございませう。回向発願心釈は『愚禿鈔』ではこういうふうに分分析されてしまっておりますが、聖典二三四頁に、その前文が散善義の引文が置かれてございませう。

光明寺の和尚の云わく、また回向発願して生まるる者は、必ず決定真実心の中に回向したまえる願を須いて、得生の想を作せ。この心深く信ぜること、金剛のごとくなるに由つて、一切の異見・異学・別解・別行の人等のために動乱破壊せられず。ただこれ決定して一心に捉つて、正直に進みて、かの人の語を聞くことを得され。すなわち進退の心ありて怯弱を生じ、回願すれば、道に落ちてすなわち往生の大益を失するなり、と。

（聖典二三四頁）

■ 欲生心における信の問題は住不退転

つまり、回向発願心、欲生心における信の問題というのは、不退転に住することでしょう。成就文の意味は不退転に住する、退転しない、往生の大益を失わぬ。信じるということは……。したがいまして、信じるということが決定心の問題であるのは信心の問題です。だけでも、心の問題やない、生きることの問題にかわつてくるわけでしょう。信心における課題というのは、信じられるか信じられんかの問題ですね。だけでも、信じたらそれで終わりというわけじゃない。信じるということは、生涯を貫くということです。つまり生きることの問題です。心の問題やない、生きることの問題になつてくる。それが欲生心ですわ。だからほんとうは三心釈というけども一番大事なのは欲生心の問題です。欲生の生は生きる、生きる意欲でしょう、欲生というのは。つまり、信心で終わりでないということですよ。信心を生きることあります。

これは僕は、安田先生が亡くなりまして、すぐ出たのが、先生の最後の講義だろうと思ひますが、「本願の生活者」というテーマで出

願であることの証しであると、こういうのです。それは、本願ですから設我得仏と不取正覚はみんなついているわ。だけど、そのことが何で十八願を王本願ということの理由になるのか。それを考えてみますとね、つまり、若不生者ということを実現しえた願が十八願だということでしょう。設我得仏と不取正覚をいいえたのが十八願です。

二

■ 三願的証

これは、こないだ僕は金沢でたまたま『選択集』の講義しております、ふと気づいたのですが、ふつう四十八願というものを論じた思想というものは曇鸞の三願的証といわれるものです。『論註』の最後におかれていますが、三願をもつて四十八願の全体をおさえた論です。十八願と十一願と二十二願、この三願でもつて往生というものを的証した。見事に三つの本願でもつて仏願心の全体をあらわしたと、こういうわけです。これがおもしろいです。順序がおもしろい。十八願がまず出てくるのです。十八願というのは十念往生の願です。念仏往生でも至心信樂でもない、十念往生の願というのです。それから十一願です。十一願というのは入正定聚ということ。それから二十二願は一生補処だ。これは入と出である。

十八願というのは念仏往生です、浄土の願です、浄土そのものを言いあてた願です。浄土そのものを言いあてるということは、法蔵が法蔵自身を言いあてたのだ。法蔵が法蔵自身、つまり言葉をかえれば、私が私になったということです、そうでしょう。私というものを私以外のもので満足させるわけにはいかない。私を満足させるものは私です。さるといふことは、私が私であることをさとのだ。私が私以外の何ものでもないということ。それをさるといふこと。それは言葉をかえれば、私が私になったということです。つまり、言いかえれば、いつでも人間というものは私以外のものを私にしている。だから私が私になったということは、法蔵が法蔵に満足した。法蔵が法蔵に満足したのです。凡夫が凡夫のさとりを開いたのではないかね。これも安田先生の言葉だと思うけど、「凡夫の正覚」という言葉があるのです。仏の正覚じゃない、凡夫の正覚です。凡夫の正覚を言いあてたのです。それが念仏往生の願だ。それを實現するのは、十一願と二十二願です。

■ 曇鸞は入出、親鸞は往還

十一願というのは、入正定聚です。正定聚に入る。出は一生補処です。一生補処というのは菩薩です。弥勒によって代表される。だから、これは親鸞聖人のところへいきますと、入出二門が明確に往相・還相という言葉になってきますけど、曇鸞のところでは、まだやっぱり入出ということのほうに重点がおかれます。往還という言葉ではない。往還という、言葉としては出てますけど、往還ということがはっきりしてくるのは、やっぱり親鸞においてはじめて明らかになってくる。浄土へ往生するといったって、浄土に生まれるといったって、浄土へ往つたらいいというものじゃない。往くということが成り立つのは、還るということがあつて、はじめて往くということが成り立つ。還らない行き方というのは、それは往つたのではない、蒸発したのです。

これまで還相回向というものは説教しななのです。説教してはいけないというものがありません。だけど、ほんとうはやっぱりそうじゃない。還るということを前提としない行き方というのは、往つたことにならないです。だから、浄土の信というものは、ちつとも現実的にならなかつた。観念的なもので終わっちゃつたのです。還るということがなかつたからです。現実に還るということがなかつた。還らないから証明がない、証しがない。往っている証拠がひとつもない。

■ 捨浄土命が還ること

浄土のいのちを捨てるということがあります。それが還るといふことです。だから、『浄土論』ではそままでいえなかつたのですわ。何か言いきれないものがある。親鸞はそういうことを明確に言いきつているのでしよう。必至滅度というような、これは、十一願を親鸞は必至滅度というのです。必至滅度ということは、浄土に対する幻想を捨てるということだ。浄土に生まれるとかね、浄土に対する幻想を捨てることです。往來の想いなく、滅度の想いなく、度脱の想いなし、供養の想いもないと。あらゆる幻想を捨てきれというのが必至滅度という願文を選んだゆえんでしよう。そういう幻想を捨てるものが現実じゃありませんか。信仰のもつ幻想を捨てること。信仰が幻想になればアヘンだ。むしろ、そういう幻想を捨てるものが……、何と言いますか、化身土というでしょう。つまり懈慢界とか疑城胎宮とかですね。眞の報土じゃない。化土を眞実としているということがある。

■ 菌林の菌はクサカムリ

これは、いつか言いましたが、曇鸞もやっぱり少しそれに気がついているのです。出の一門を「菌林遊戯地門」（聖典二九六頁）というでしょう。第五門です。出の一門です。そのときに、五功德門のところに「菌」を書いていっています。クサカムリ（升）を。（聖全一・三四

四頁には「菌林遊戯地門」とある。(

親鸞はそれをはっきりとらえているでしょう。煩惱の林に遊ぶと。「遊煩惱林現神通」と、こういう。「煩惱の林」とあるでしょう。クサカムリがないと園苑宮殿の想いの如しです。花園です、公園です。けど曇鸞は、はっきりいってませんけども、還相ということが明確ではないけども、クサカムリをひとつつけているということは感じているのです。つまり、クサカムリをとりますと仏の庭になるのです。昔みな、そう言いよったんですわ。浄土に生まれて信仰に生きるものは、この煩惱の世界が仏の庭であると、こういう言い方をしとったのです。仏の庭というようなものではありやせんわ。仏の庭なら昼寝しているのだ。煩惱の林だと、こういうんです。つまり、いばらです。信仰というのは呆気な話の通らん世界です。そういう世界をどう生きるかというのが欲生心の問題です。常に現実というのが信仰の退転をせまっています。ですから、善導というのはそういう問題に一番苦しんだ人じゃないですかね。

「帰三宝偈」のご文の、金剛心をあらわされる一段において、ご承知のように、金剛の志を発すという。金剛志、金剛の志ということを繰り返して巻き返し親鸞が引文しとられるでしょう。とても一人で信仰を守るといようなことはできんと。共に金剛の志を発すにあらずんばと。「共発金剛志」です。共に金剛の志を発すと。とても一人では耐えられん。そういうことが、つまり、浄土に得生、得生の想いにおいて金剛であることは容易ならぬことだ。これが『愚禿鈔』のこれからの問題になってくるわけです。信心に対する検討というけど、深信の心というのではない、欲生心の信です。ちよつと休みましょうか。

三

先ほど言いかけたことですが、曇鸞の三願的証というのが、はじめての願論なのです。七祖の中ではじめての本願論ですね。これは親鸞聖人のところへきますと十一願というのを「往相証果の願」とこういつているのです。これは『文類聚鈔』です。往相証果です(聖典四〇六頁)、往相回向をあらわす。二十二願は還相回向をあらわす。つまり往相回向・還相回向というものをもって十八願を明らかにする。だから三願ではあるけれど、本願の全体をおさえているのです。たとえば親鸞が、「謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。」(聖典一五三頁)と、こういうでしょう。浄土の真宗というのは本願のことです。本願に往還ありとこういうわけです。本願に往還ありということがいえたのは、曇鸞の三願的証です。文字通り、往還というものをもって十八願の信というもの

を明らかにする。親鸞になりますと、真仮八願をもって往還を明らかにする。だけど、先ほど言いましたように、金沢で講義している間に気がついたんですけど、法然上人の『選択集』に「本願章」というのがあるでしょう。「二門章」「二行章」「本願章」です。

■ 善導の本願文

「本願章」は、いわば法然上人の願論、本願論です。ただし、この場合は『大無量寿経』の十八願と善導大師の『観念法門』の十八願と『往生礼讃』の十八願文をもってあらわすのです。法然は善導一師に依るところでしょうか。善導一師に依ると。善導大師とというのは法然にとっては阿弥陀さんと一緒でしょう。だから『大無量寿経』の本願文よりも、むしろ善導大師の本願文を重視したのです。

ご存知でしょうけど、善導大師の本願文というのは、「若我成仏十方衆生 称我名号下至十声 若不生者不取正觉」（『往生礼讃』）でしょう。これは善導大師における十八願です。そこに「称我名号」という言葉が入っているのです。ですから曾我先生は、これを「復元の文」とよばれたのです。十七願と十八願を合説した文だと。十七願における称名を十八願の信というものに合説したのです。合説というのは、合わせて説いたと。だから元来は、十七願と十八願は一つだったのだと。言葉をかえれば、信行が別じゃない、信も行も一つだと。十七願は行をあらわし、十八願は信をあらわしますから、信と行は一つなのです。信と行は別じゃないということですね。

■ 凡夫の自覚を失った信仰は妄想

信と行が一つであるというのが、これは親鸞聖人におきましては『略文類』です。『略文類』は信行が別じゃない、一つです。区別を立てられんです。だけど『教行信証』は明確に行と信を区別しとられます。これは教学の教学たるゆえんです。親鸞の教学というものは行信を区別した。それがやっぱり『大無量寿経』のもっている經典の、『大無量寿経』の本願文というものの厳密さです。行信を混乱しない。直接に行信を一つにすると、仏の仕事と人間の仕事を混乱するでしょう。仏と人間とに区別が立たんようになる。仏と人間と区別せんと、人間が仏になっちゃう。つまり、「本願の嘉号をもって己が善根」（聖典三五六頁）としてしまう。凡夫の自覚にならない。凡夫の自覚を失うのです。凡夫の自覚を失った信仰というものは妄想でしょう。そういう問題があるわけです。

ですから、『大無量寿経』の場合は明確に区別がつけてあるけど、しかしそれを受けとる側にとつては善導大師のように信行というものがバラバラでない、一つでしょう。信行は一致している。だから、曾我先生は「成就の本願ということもあるのです」ということをいっとられるですね。成就の本願というものがあると。これは、善導の『観念法門』の願文をいっておられるでしょう。つまり、人間か

らえば信と行は区別しなければならぬけれど、仏からいえば一つなのです。だから本願復元の文という言い方をされるのですかね。

■ 『選択集』は「五願に約す」

ところが『選択集』では、おもしろいことに四十八願というもの、十八願文を展開する……、つまり十八願というものが選択の本願、別願であるということを証明するのに、明らかにするのに、五願に約すというのです。「約五願」（聖全一・九四三頁）と。五つの願文をあげるのです。僕は、はじめには五願というものをあまり意図的に取り上げていると思わななだのです。四十八願の選択の義を明らかにするのに、ただ五つの願を無作為に選出したのだと思うとつたのです。何でかといったら、第一願から第四願まであげるのです。第一願というのは無三悪趣の願です。「国に地獄・餓鬼・畜生あらば、正覚を取らじ」と。「たとえ我、仏を得んに、国に地獄・餓鬼・畜生あらば、正覚を取らじ」と。だれに向かって言っているかというのは、「設我得仏 国有地獄」です。

■ 無三悪趣の願から始まる理由

この無三悪趣の願だけは古経も、古い経典も新しい経典も第一願だけは全部共通しているのです。第二願からは、またバラバラになってきますけど、順番が違ってくるけど、第一願だけは全部、どの異訳経典も第一番に置かれています。ここから出発するのです。それは何でかといったら、法蔵は国を棄てた人です。「国を棄て、王を捨てて、行じて沙門と作る」と。沙門というのは、今日の言葉でいえば自由人ということでしょう。何ものにも縛られんというのは、それが沙門の意味です。国を棄てたのだ。その国を棄てた法蔵が国を求めたのです。これはようわからななだのですがね。何で、一番最初には「国中人天」という言葉がないでしょう。「国に地獄・餓鬼・畜生あらば、正覚を取らじ」と。つまり、国を棄てた法蔵が何を選んだかという、国を選んだのです。国を棄てて国を求めたのだ。その国は何かといったら、「地獄・餓鬼・畜生あらば、正覚を取らじ」という。この第一願が一貫しているわけですね、四十八願を。これが最初の課題なのです。

課題ということが大事なのです。たんなる問題じゃないのです。問題というものは、自分とは別のところにあるものを対象化した、意識化しただけです。何かを問題にした。だから問題が答えられることを前提として問うのですわ、人間というものは何でも。そうでしょう。答えがあるだけのことしか問わななだでしょう、人間は。答えのあるものを問うのです。問うたかぎり答えは必ずある。必ず答えられる問いを問うのです。だけでも課題というものは、そういうものじゃない。答えが出ななな問いを課題というのだ。だから課題という

ものは背負うものです。「荷負群生」というでしょう。「群生を荷負する」と。あれは、はじめて課題、つまり問題を主体化したということです。問題がたんなる他人の問題じゃない、自分以外の問題じゃない、自分そのものの問題です。だから背負うたかぎり、背負うたら立ちあがれんということがあるのですわ、重すぎて。つぶされるような問題です。

まあ第一願が無三悪趣で、その次が「不更三悪趣」ですね。古い經典なんかでは、ここに出てくるのは「蓮華化生の願」（聖金一・一三六頁）というのです。蓮華化生の願というのは、女人往生のことです。第二番目に出てくるのは女性の問題です。地獄・餓鬼・畜生を一番具現しているのは女性なんだ。つまり、三悪趣の苦悩を背負っているものは女性だ。これはこれなりに、やつぱり意味をもっているでしょう。だけど、『大無量寿経』はそうはいわんです、不更悪趣と。「寿終わりの後、また三悪道に更らば」と、更らずということがある。こういわれてみると、よくわかるのです。このときには、「国中人天」という明確な願の対象がある。つまり、三悪趣を怖れているのは三悪趣じゃないのです。三悪趣を怖れているのは人天なのです。人間であり天人です。そうすると、三悪趣をつくっているのも人天なのです。三悪趣は三悪趣を怖れてはおらん。地獄を怖れているのは、地獄におらんものが地獄を怖れる。そうでしょう。これは大事なことやわ。部落差別を怖れているのは、差別しているものが部落差別を怖れているのです。それが部落差別をつくっていくのだ。だから第二願というのは非常に大事です。だから、はじめて「国中人天」とある。人と天と。これは三悪趣じゃないものです。

だいたい、地獄・餓鬼・畜生・人天というのは、バラモンの社会観でしょう。バラモンの教説です。そのバラモンを否定したのだ。バラモンの社会というものを否定しようとしているのだ。これが大事なことです。だから、第三願に出てくるのが、「悉皆金色」でしょう。これも大事なことです。 「ことごとく真金色ならずんば、正覚を取らじ」と。金子先生は、この悉皆金色の願を人種問題だといっておられる。インドのカースト制、カーストというのは色の問題でしょう。いわゆる不可触民といわれる、神の子とガンジーは呼びましたが、それはドラヴィダ民族ですわね。インドの原住民です。ドラヴィダ民族の差別です。そういうものを、つまり、悉皆金色というのはそういう具体的な現実を背負うているということがあるでしょう。

で、その次に出てくるのは「無有好醜」です。四番目ですね。無有好醜というのは醜さ、異様さです。これは古い經典では、人天無別というのです。人天無別の願という。人と天人とを区別せん、人と天人とが区別がつかない。「咸同一類」（聖典二八一頁）と。これはまあ、このことだけでも大事な問題をもっているのですがね。これは「証卷」にちゃんと親鸞は引用しています。人天無別ということがあ

好醜というようなことをいっているのは、人間に醜さを感じる。まったく違った類に感じるのではない。だから好醜という言葉のもっている内容は広いのです。

たとえば親鸞聖人なんかは法蔵の選択というときに、国土人天の善悪を親見したと。「親見諸仏浄土因 国土人天之善悪」と「正信偈」にあるでしょう。国土人天の善悪を親見したと、こうありますけど、法然上人は、国土の好醜を選択したと、こういうのです。『選択集』の「本願章」です。これが法然上人における法蔵菩薩の国土選択の原理です。だから第四願というのは、法然上人にとっては四十八願を代表するほどの意味をもっているのです。国土の好醜というようですね。だから、わざわざ、第一願から第四願まできて、そしてその次に出てくるのは十八願です。その間もその後もいらんです。五願に約するということには、第一願から第四願までと、十八願です。つまり第四願までというのは理論や理屈じゃないのです、現実なんだ。問答無用でしょう。こうした現実に応えうるものは十八願しかない。こういうことです。だから法然上人にとっては十八願しかないのです。これらの現実に応えうるものは念仏往生の願なんだと。こういう確信でしょう。

四

こういわれてみるとね、最初に言いました「設我得仏 不取正覚」という、一一の願に「設我得仏 不取正覚」とある、その「設我得仏 不取正覚」ということを、はじめて言いあてたのは十八願だと、こういうことがいえるのです。「設我得仏」というのは、もし我仏たらんでしよう。つまり、仏となるための条件というものがあるんだ。正覚の心を満たすものです。法蔵がおこした正覚の心を何にいて満たしうるのかと。これが大事なことです。

■ 思い立った心を立たしめるものが本願

私たちでも、本願を聞いてさとりを開くとか、信心を獲るというのではないのでしょうか。正覚の心をおこしたのです。菩提心というものはそういうものです。仏心だ。仏心を満たすものを求めているのだ。仏心を満たすものが本願です。菩提心を満たすものが本願であって、本願を聞いて仏心をおこすんじゃないやせん。逆です。だから法蔵菩薩の勝因段をみても、「我無上正覚の心を発せり」と。そして、その無上正覚の心を何によって満足するかということが五劫の思惟でしょう。思惟をして正覚の心をおこしたのではない、さとりを開い

たのではない。私たちに仏法を聞こうという、念仏申さんと思い立つ心、その思い立った心を立たしめるものが本願なんだ。思い立つ心は思い立ったけれども、腰が立たん。心は思い立ったけども、身を立たせるものが本願でしょう。本願を聞いてから心が思い立つかという、それはあべこべだわ。待つとつたつてあかんわ。仏法を聞いて全部納得して、それからいきましようかいなあというつたつて、それはまにあわん。逆ですわ。思い立つ。思い立ったのだ、心は。その思い立った心をふるい立たせるものが仏法聴聞することでしょう。仏法を聞いてから、やつこらさと腰を上げましようと思つても、それはあかん。逆です。

■ 設我得仏は法蔵の至心、不取正覚は欲生心

だから、「設我得仏 不取正覚」という、この二つの言葉を満足させたのが十八願だ。「これだ！」と。それは何かといたら、至心信樂欲生の三信じゃないかね。そうすると「設我得仏」というのは、法蔵の至心でしょう。・我、仏たらん・と。「不取正覚」というのは、欲生心をあらわすのでしょうか。だからいつてしまえば、至心と欲生心しかないのです、問題は。欲生心というのは、だからそうでしょう、本願の三信というけれども十九願も二十願も至心と欲生だけが変わらんでしょう。「設我得仏」と「不取正覚」が変わらんと一緒です。至心と欲生だけが変わらん。その至心と欲生を満足させるのは人間の心です。問題は、三願というけど發願・回向・信樂でしょう。至心は如来の至心です。欲生は衆生の欲生心です。浄土に生まれ、得生の想いをなすと。浄土に生まれ得たという。浄土に生まれんと願うということにおいて生まれ得たというのでない。まあ言葉どおりでいえば、欲生心は信樂を体とすると、親鸞はこういう言い方をしますね。「信樂をもつて欲生の体とする」(聖典二三三頁)と。信樂を体とした欲生心です。信において成り立つ得生です。

だから、十八願の設我得仏と不取正覚という場合は、設我得仏というのは、その「設我得仏」の我ですね、設我得仏の我というとその我は十方衆生と別じゃないのです。十九願とか二十願というのは、十方衆生という言葉は全部、願の対象です。十方衆生よ、という。十方衆生と法蔵とは別です。けれども十八願だけは、設我得仏の我と十方衆生は別じゃない。はじめて法蔵が自らに十方衆生を発見したのです。十方衆生という言葉が出てくるのは十八願がはじめてでしょう。何か、人間というもののとらえ方が、ずっと十八願に至るまでいろいろ変化してきますわね。一貫して「国中人天」という人天の問題をとらえているのは十願までです。十一願を境にして願の対象がさまざまな展開をみせてきます。それはやっぱり何でしょうね、本願の展開にしたがつて法蔵菩薩の、つまり宗教的に人間というものの把

握のしかたが変わってくるということじゃないですかね。

だから十方衆生という言葉のもつ、何かはじめて……。衆生という言葉で言いあててあるのは、あらゆる生きとし生けるものという意味でしょう。何かうまくいえんけども、一番最初に「地獄・餓鬼・畜生」という言葉が出てきまして、で、後は「人天」ですわね。そうでなしに、生きとし生けるものという。はじめていのちそのものを発見した言葉じゃないですか、十方衆生というの。ですから、ふうよくいわれるように、十八願に生という字が繰り返し巻き返しありますね。生きるという字が。「十方衆生」も生ですし、「若生者」という言葉があるでしょう。「欲生」の生があるでしょう。何か十八願という願文を見るたびに僕は感じるんですけど、十八願というのは生きるということが……、非常に生という字が象徴的に出てくるのです。衆生は有生ですわね、いのちあるもの。それから欲生は、生きんとするものです。「若生者」というのは、生まれずばやまじ、という不生ですわね。そこに生というもののすべてが、この十八願の短い言葉の中にこめられているですね。

これは、つまり私たちの常識から言いますと、人間は猿が進化したものだ、こういうふうを考えるわね。みんなそう思っている。けど、はたしてそうだろうか。猿が人間になったというような考え方はとらんのじゃないかね、仏教では。むしろ猿も人間になったもの、人間が猿になるということもあるのではないかね。犬にもなるし猫にもなる。ほんとうにいのちを愛するものは、どんないのちにも自分のいのちを見るのでしょうか。人間よりも犬をかわいがるということもあるし、猫をかわいがるということもある。それは猫を猫として見ているのではない、猫を人間として見、犬を人間として見るからじゃないかね。それは逆にいえば、猿が人間になったのではない、人間が猿になったんや。なんか、六道輪廻の思想というものを逆転させるような発想が仏教にあるのではないかね。そこにはじめて十方衆生という言葉ののちに対する感動というか、いのちに対する敬虔さと言いますかね、いのちを愛するもの。そこに法蔵がはじめて、法蔵の願心を満足させるようないのちを発見したと、こういえるのではないですかね。

だから、至心信樂欲生というのは、本願の三信というのは、はじめて十八願というものが「設我得仏」と「不取正覚」を成就したのだ。至心信樂欲生の三信において「設我得仏」と「不取正覚」の願心が満足したのです。だから十八願というのは、四十八願ごとくについておる「設我得仏」と「不取正覚」というものを代表するものではないか。そして「設我得仏」と「不取正覚」というものを充足したのだ。それが本願の三信というものでしょう。法蔵の願心の本質なんだ。それは具体的には欲生心ですわね。

五

これはえらい面倒なんやけど、欲生心というのは親鸞は回向心だというでしょう。欲生は回向心であると。「欲生はすなわちこれ回向心なり」と。

三業の所修、乃至一念一刹那も、回向心を首として、大悲心を成就することを得たまえるがゆえに。利他真実の欲生心をもつて諸有海に回施したまえり。欲生はすなわちこれ回向心なり。これすなわち大悲心なるがゆえに、疑蓋雜わることなし。

(聖典三三二〜三三三頁)

と、こうありますね。欲生というものは回向心である。このときに回向心を首として大悲心を成就した。回向を首として大悲心を成就せりというのではない、回向心を首として大悲心を成就したと、こういう言い方ですね。つまり欲生心の内容は回向心なんだと。

■ 願生心は如来の回向心

われわれが浄土に生まれんと欲うという、法蔵の国に生まれんと欲うというのは、如来の回向心だということなのだ。回向を首として大悲心を成就したというのではない、回向心を首としてと。ここに回向心とあるでしょう。回向心が与えられたのだと。いのちを与えられたのではない、いのちを与えられたのは信心だ。信心というのはいのちというより簡単にいえば自分を与えられるということです。自分というものはじめて与えられたというのが信心です。自己というものが与えられるということです。はじめて自分というものが成り立つのです。与えられた自己に回向心を回施したまうと。これは、ちよつと面倒ですが、回向心を与える。回向したというのではない、回向心を与えた。仏法を与えたというのではない、真実を与えたというのではない、その真実を与える心を与えたのだ。そうでしょう。救済を与える心を与えたんだ。救いを与える心ではないんだ。救いを与える心を与えた。それは如来自身をおくったということですよ。如来自身を衆生としたと。如来自身を衆生のいのちとしたということでしょう。だから、そこでは欲生心というのは、まあキリスト教にこういう言葉があるでしょう。「我すでに生くるにあらず、キリスト、我において生くるなり」と。同じことですね。私が生きているのではない、如来、我において生きてまうと。我となつて生きてまうというのは、そういうものでしょう。

■ 「信に死し願に生きよ」とは、如来の至心に死し、欲生我国に生きよが信楽

あれは曾我先生の言葉ですかね。「如来、我となりて生きたもう」と。これは欲生心のことです。だから曾我先生は、本願信受という言葉で、これははずれ出てくるのですが、「信に死し願に生きよ」と、こういわれましたね。「信に死し願に生きよ」と、これは僕は厳密じゃないと思うんだ。厳密にいえば、至心に死し欲生に生きよということですよ。如来の至心に死し、欲生我国に生きよと。それが信楽なのです。信楽というものを場として至心と欲生が成り立つ、これがえらいことや。信楽というのは場所なのです。如来の至心と欲生心を成り立たせる場所なのです。もつと言葉をかえれば、生と死を成り立たせる場所なんだ。生と死が別のものでないのだ。生と死が一如になる、信において。信において、はじめて生と死が一如の場をもつ。一如の場をもったときに生死は転ずることができ。信に生きることは信に死ぬことです。信に死ぬることです。そうでしょう。真実に生きることができるとは真実に死ぬるときだけです。生の本質と死の本質と一つにならなんだら生死は転回することはできません。転ずるといことはできません。ほんとうに生きられる世界は、ほんとうに死ねる世界でしょう。生死一如というすわね。一如の場所を成り立たしめるのは信です。

■ 得生の信は願生者における生

だから、まあいらんことをいろいろと言いましたがね、得生の信というのが、これは最初に言いましたように、信に前後はないというけど、得生の信というのは願生者における生、信を生きるもの問題でしょう。信を生きるもの問題です。信ずることの課題じゃない、信を生きるもの課題において回向発願心ということがいわれてるわけです。回向発願心というのは、発願回向の心です。回向心というのが……。だから発願ということが……。発願回向というのは、「ただひとたび」というけど、そうじゃないでしょう。

■ 回心を成り立たしめるのは懺悔

善導の言葉でいうと、「念念称名常懺悔」（聖全一・七〇七頁）とっているんだ。懺悔が回心懺悔だとこの前お話ししましたね。回心を成り立たしめるのは懺悔やと。具体的には懺悔だと言いましたが、その懺悔というのは常懺悔だと。いっぺん懺悔したら終わりというわけでない。「一分二分する」というのは、一步一步が懺悔であり、一步一步が発願なんだ。念々に新しいということでしょう。念々に新しいというのは、念々に新しい世界が開けるといことです。新しいのちが開けると。古くならないといことです、古くならないといことが欲生といことです。かぎりなく生きるのです。

だから、まあこれから二河譬の問題に入っていくのですが、つまり欲生心の信というものについて、「一譬喩、二異、二別、一問答、二回向」。これは、異学・異見・別解・別行という言葉が出てきますように、文字通り信仰に生きるものにとつての現実というものは、異学・異見・別解・別行の只中を生きるということです。群賊悪獣の喚びかえしの中を生きるということでしょう。ただ如来に喚ばれているだけじゃない。現実は如来の声よりも、群賊悪獣の声ばかりでしょう。そういうところに善導大師の『観経』解釈の実践性というものがある。非常に善導の場合の信仰というのは実存的なのです。

これは、そういうことがとくに親鸞が善導の二河譬というものを重くとりあげるゆえんなのですが、その意味であらためて検討しなす必要があるかと思えます。つまりそれは、親鸞にとつての信仰の現実というものは流罪のただ中のもので、流罪以後でしょう。だから、ここらあたりから気をつけてほしいのは、ただ教学としてだけでなしに親鸞の流罪の中における信仰、流罪の中で問われてきた問題、そういうものが、ずっと背景に動いておるということを忘れてはならないことだと思います。

(一九八三年四月十八日)

第三十四講

三者回向發願心者、言^{イフ}二回向發願心^ト者、有^ハ二二種^ニ一

一過去・今生、自他所作善根、皆^レ真實深信心中回向、願^{ズルナリ}生^{ズルナリ}二彼国^ト一
二^{ニハ}回向發願^{シテ}生^{ルノハ}者、必^{ズモ}須^ク決定^{シテ}真^ニ實^ニ心中回向^{セシメ}マヘル^ヲ願^{スナリト}一、作^{スナリト}得^{スナリト}生^ル想^ヲ一

就^テ二回向發願生者^ニ、有^リ二信心^一

信心者

作得生想、此心深信、由若金剛

就^ニ此深信^一、有^二一譬喩[・]二異[・]二別[・]一問答[・]二回向^一

一譬喩者

此心深信、由若金剛

二異者

一異見 二異学

二別者

一別解 二別行

就^ニ一問答^一、有^二七惡[・]六譬[・]二門[・]四有緣[・]二所求[・]二所愛[・]二欲学[・]二必^一

七惡者

一十惡 二五逆 三四重 四破戒 五破見 六謗法 七闡提

六譬者

一明能破闇 二空能含育 三地能載養 四水能生潤 五火能成壞 六二河

「三者回向発願心」とは、回向発願心と言うは二種あり。

自利

一には「過去今生自他の所作の善根、みな真実の深き信心の中に回向してかの国に生まれんと願するなり。」

二には「回向発願して生まるる者は必ず決定して真実心の中に回向せしめたまえる願を須いて得生の想を作すなり」と。

回向発願生者について、信心あり。

信心とは「得生の想を作す、この心深信すること由し金剛のごとし」と。

この深信について、一譬喩、二異、二別、

一問答、二回向あり。

一譬喩とは、

「この心深信すること由し金剛のごとし」と。

二異とは、

一に異見、二に異学。

二別とは、

一に別解、二に別行。

一問答について、七悪、六譬、二門、四有縁、二所求、二所愛、一欲学、二必あり。

七悪とは、

一に十悪、二に五逆、三に四重、四に破戒、五に破見、六に謗法、七に闡提。

六譬とは、

一に明能破闇、二に空能含有、三に地能載養、四に水能生潤、五に火能成壞、六に二河

回向発願心の中に金剛の心という、回向発願心における信心という、回向発願の生者について信心があると。その信心がまあ得生の心と、「得生の想を作す」という言葉であらわされているのでありますが、ここにあって、「金剛のごとし」というふうに言われたのは、元は善導大師の『観経疏』にあるのでございますが、とくに親鸞がこの善導の言葉を引用されまして、細かい検討を加えられておられますのが、善導・法然・親鸞の伝承をあらわしていることを示しています。善導自身にはご承知の撰論派の批判というものはあるわけでございます。道綽・善導、二代にわたる撰論派の批判に対する思索が、この回向発願心釈のよってきたるゆえんであろうと思います。これは、信巻の二一八頁に、「三者回向発願心」と、ここから二河譬の全体をとおして二二一頁の終わりまでが、この金剛心というものの検討に費やされているわけです。で、そのことは親鸞自身にとりましても、吉水の法難をはじめとしまして、生涯親鸞にとつては異学・異見・別解・別行の人たちと、自らの信仰とのたたかいであったことをあらわしているといっても過言ではないわけです。

■ 法難と弾圧の異

ご承知のように「吉水の法難」といいう方にはつきましては、真宗史学者に「あれは法難とはいえない、弾圧だ」というふうの説明されますが、それはたんに政治弾圧というかたちで引き受けたのなら弾圧かもわかりませんが、親鸞はそれをたんなる政治的弾圧とは受けとつてないわけです。つまり、そこに護るべき法というものが自らに成り立っていない場合は、たんなる吉水教団に対する政治的な弾圧であつたかもわからない。しかし親鸞にとつては、あくまでそれはたんなる政治的な弾圧ではなく法難であつたということがあるわけでしょう。つまり、それが法難であるというのは、親鸞にとつて護るべき念仏の法というものがあつたからでありましょう。それがなければたんなる弾圧でしかないわけです。したほうは弾圧でしょうが、受けたほうは法難だ。で、そのことは親鸞には吉水に入る当初から予想せられていたことでしょう。まあ従来は六角堂参籠が直接の吉水入室の契機になつていふようにいわれますが、そんなに簡単に吉水におもむいたわけでないでしょう。つまり回向発願心、回心ということが果たされるためには、ただ百日くらい参籠して夢告を

えたということぐらいで回心しているわけではないのでしよう。つまり、回心の前に、僕はやっぱり磯長の夢告とか、あるいは大乘院の夢告というようなものが、ずっと吉水を意識していたことをあらわす夢告であろうと思います。

■ 磯長の夢告の意味

つまり、十九歳の磯長の夢告は、すでに叡山を出るか出ないかという課題をかかえて参籠したことをあらわしているように思えます。参籠といいますが、あるいは夢告といっても、ただ夢をみた、夢占いというものではないのでして、ただみる夢なら饅頭を食いそこねた夢ぐらいしかみないのでしょうか。参籠して夢の告を得たというのは、そこに問いをもって参籠したということです。課題をもって参籠

磯長の太子廟の夢告

我三尊化塵沙界 日域大乘相応地 諦聴諦聴我教令
汝命根応十余歳 命終速入清浄土 善信善信真菩薩

したのであって、何の課題もなしに参籠しておったわけではない。つまり、その課題が夢告というかたちで応えられるわけです。だから、その夢告自体は、参籠した親鸞の課題そのものを語っておるといったいいのでしよう。ですから磯長に参籠したということは、すでに叡山を出る意志をもって磯長という場所を選んだということがあると思いますね。

二

■ 大乘仏教相応の地としての吉水

そこで得た夢告が、大乘仏教相応の地という言葉であります。大乘仏教相応の地はいずこにありやと、そういう課題だったと思いますね。叡山はすでに親鸞には大乘仏教相応の地とはいえなかったのでしょうか。だから「命終速入清浄土」、命終わって速やかに清浄の土に入るべしと。つまり、そこでいわれている清浄の土というような場所は、法然の浄土の教法を説かれている吉水でありましょう。そしてそこにこそ大乘仏教相応の地ありという、そういう確信ですね。そして大乘仏教相応の地における真の菩薩は、言うまでもなく法然であったわけでしょう。だからすでに十九歳のときに、おそらく親鸞は吉水に入ることを意図していたことをあらわすものであると思うのですね。ならば、後十年という、十年の間なぜ叡山にとどまったか、これが僕は大事だと思う。

夢告には「汝の命根、応に十余歳なるべし」と、こういわれていますけどね。十年の間、叡山にとどまったということが、これが大事だと思うのですね。そう安易にこのこ出ていかなかったのです。われわれならすぐのこのこといつちやうのですが、そうはいかないのでしょうか。つまり、十年の間、叡山にとどまって法然の教学というものを、法然の教えというものを自分で勉強したのでしょうか。そんなに簡単に会わんということです。その十年の勉強というのは法然に会うための修学であつたと、こういうことがいえると思うですね。僕はこれを負の修学だと。負というのは、マイナスです。叡山を出るための学びであつたと思います。

■ 大乘院の夢告は時来たれり

法然に会うということは、同時に叡山を出るということです。それは少なくとも、叡山の仏教を出ることです。叡山仏教を捨てることです。捨てるための学びです。そして二十八歳のときの大乗院の夢告でございます。「善哉善哉汝が願、將に満足す。善哉善哉我が願、また満足す」と。短い言葉ですが、その短い夢告の言葉に、・時、来たれり・という、十年の修道、叡山における修道が果たされた喜びというものが、その短い夢告の中に示されていると思います。

ようやく、その時が来たということでしょう。そして吉水に足を運ぶのです。ですから、法然に遇うたとたんですね、「たちどころに他力撰生の旨趣を受得し」（聖典七二四頁）と『御伝鈔』に書いてありますが、それは法然のいわんとする言葉のすべては、すでに親鸞は十分承知しておつたということがあると思うのですね。会うてから、いろいろ聞くというような、そんなのは会うたことにならないのでしょうか。それなら話を聞きに行つたのです。会うということは、話はいらんということです。話を聞きにいったのではないということです。もう聞くべきことは聞いておつたのです。何かそういうところに、言葉はいらんということがあつたような気がするのですね。だけど、そのためには十年、満を持しているということがあつた。

三

ですから同時に、僕は親鸞が法然に出会う出会いの背景に磯長の夢告と大乘院の夢告がある。一貫してそこで求められているのは、大

大乘院の夢告
 如意輪觀自在大士 告命シテ言ク
 善哉善哉汝ニ願將満足
 善哉善哉我が願亦満足

乗仏教相應の地なのです。大乘仏教の場所なのです。真に大乘仏教といえる場所、それを吉水に見いだすのですが、見いだした吉水というのは、弾圧の風前の灯みたくないところだったわけでしょう。

■ 『選択集』書写

あれはたしか僕は細かいことは知りませんが、宮城君のほうがよく知っているのでしょうが、親鸞が『選択集』の書写を許された翌年に、たしか興福寺の奏達文が出ているはずですよ。その書写を許されるということは、弾圧を受けざるをえない立場に進んで身をおくことになります。それはたとえば、吉水の弾圧のときに流罪、遠流になった人々はどういう人かというところ、おそらく八人の人が吉水教団で幹部ですね。要するに『選択集』書写を許された人々であろうといわれております。ですから『選択集』の書写というのを親鸞は、えらく感動して書いておりますが、その感動の背景にあるのは、ただ喜んでいただけではなくて、それは当に自らが弾圧を受けることを覚悟して書写を許されたということがあるからなのです。ただ手ばなしで喜んでいいわけではないのです。そのことが自ら流罪に処せらるるということを感じておるといえることがあるわけです。

ですから僕は、なんでございますね。六角堂の参籠というのは……、えらい六角堂の参籠のほうで親鸞の夢告にとつては、やかましくいわれるけれども、六角堂の参籠というのはあんまり、いうほどの意味はないのではないかと気がしているのです。むしろ六角堂の参籠は、吉水にたずねた後におこってきた別の信仰の問題。法然に会うたら、それで事がすんだかといったら、そうじゃないのでしょうか。これは、いずれ二河譬に出てきますが、群賊悪獣に喚びかえされるといえるでしょう。行者が白道を「一分二分するに、東の岸の群賊等喚うて言わく」（聖典二二〇頁）と、群賊悪獣に喚びかえされるといえることがある。

■ 六角堂参籠は自らの信心が問われた

信仰というものは、そういうものです。だから金剛心というようなことがあえていわれるのです。信じとつたつもりということですよ。それがやつぱり自らの信仰が問われるのです。それが六角堂の参籠だろうと思う。僕の勝手な推理だけどもね。そう思っている。

いずれにせよ、その六角堂の参籠を描いた『御伝鈔』には、ご承知のように、

夢中にありながら、御堂の正面にして、東方をみれば峨々たる岳山あり、その高山に数千万億の有情群集せりとみゆ。

（聖典七二五頁）

と、そういう言葉がございますね。そして、

六角堂の夢告
 六角堂ノ救世大菩薩告ニ命^{シテ} 善信^ニ言^ク
 行者宿報設女犯 我成玉女身被犯
 一生之間能莊嚴 臨終引導生極樂

かの山にあつまれる有情に対して、説きかきおぼえて、夢悟さめおわりぬと云々。
 (同 頁)

でございますが、そういう言葉になります。東方という言葉が出てまいります。これは、いずれ親鸞が越後から関東に大乘仏教相応の地を見いだしたということの伏線なのでしょう。

■ 二異、二別

僕はそういうことからいえば、夢告をとおして親鸞の問題関心になっているのは、明らかに大乘仏教相応の地という言葉だろうと思えますね。大乘仏教を生涯求め続けたでしょう。真の大乘というものを求め続けたんだ。だけど、そこにあるのは弾圧ということを行いました。異学・異見・別解・別行でしよう。つまり、つねに退転がせまられるのです。住不退転というわけにいかない。退転をせまられる。退転せざる魂を金剛心というのですから。つまり、人間というのは一つの信念をもち、一つの主義をもって生きようとすれば、必ずそこに異学・異見・別解・別行があるということです。非難と批判というものは必ずあるんだ。それは逆にいえば、批判も非難もないような信仰というものは無性格です。そういう信仰というものは本来、信仰ではないんだ。信仰というものは、いつでも批判と非難というようなものをもっているのです。もっていることが逆にいえば信仰でしょう。

このことは善導自身にもあるのです。『観経疏』というものは、善導の古今楷定というでしょう。善導独自の解釈です。独自の解釈というものをもった途端に、批判というものがあるはず。非難があるはず。いまの真宗というものは非難も批判も受けけていない。どないでもええわあと。つまり、信仰がない証拠です。

親鸞がやはり、善導、法然の伝統を受けたというのには……、法然の信仰というものに立とうとするときに十年かかったというのは、一つにはそういうものがあるのです。異学・異見・別解・別行、すでに法然の念仏に対する批判というものは、うず巻いておったはずなのです。だから、その異学・異見・別解・別行というようなものの課題を克服しなかりは親鸞は……。課題を克服するといっ

ない、報化なのです。報化の分判は、これはいうまでもなく源信によられています。

■ 報化二土は浄土中の分判

しかし報化というと、仏法の中における分判なのです。仏法の中における報土と化土、浄土の中における報の浄土と化の浄土の区別があります。しかし、親鸞はそれにとどまらないのです。報化二土の弁立は、つまり御本書でいえば「化身土本巻」ですむのです。本巻の問題です。末巻はそれをはみ出しているのです。「化身土本巻」をはみ出している。そのはみ出した部分が親鸞にとつては大事なんだ。だからたんに、「諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず」と、こういつていますけどね。同時にもう一つ「洛都の儒林、行に迷うて邪正の道路を弁うることなし」と、洛都の儒林の問題です。つまり、あそこには弁の一字が使われていますでしょう。源信の浄土の中の報化の分判を儒林にまで拡大されているということですよ。

■ 真仮は報化をこえて、邪正の問題に及ぶ。真仮の出どころは聖徳太子

真仮は報化をこえて、邪正の問題に及ぶのであります。それはいつたい親鸞にとつて真仮というものの問題がどこから出てきたかという、僕はやっぱりこれは聖徳太子だと思うんだ。「世間虚仮 唯仏是真」という、あの聖徳太子の言葉ですね。

それは、先ほど申しましたように、親鸞の夢告を貫いてあらわされておるのは、つねに聖徳太子、つまり観世音菩薩でしょう。聖徳太子に対する思慕、そういうものが真仮分判ということの背景にあったと思うのですね。つまり真仮分判というのは、いうまでもなく如来広大の恩徳を知ると。「真仮を知らざるに由つて、如来広大の恩徳を迷失す」という言葉であらわされていますが、それは真仮を知ることによってのみ如来広大の恩徳を知ることになる。広大というのは何かといったら、広く大きいということです。それは浄土と穢土を選ばないということです。一生懸命に浄土の法を説いてきた親鸞が最後に到達したのは、浄土も穢土も選ばない。それが真仮分判の背景にある。「善悪浄穢もなかりけり」というのも、聖徳太子和讃の言葉でしょう。善悪浄穢なしということは、浄土も穢土も選ばない。こういう精神を聖徳太子にみようとされたことをあらわしていると思うのですね。

ですから、真仮分判という言葉の発想のもとにあるのは、僕はやっぱり聖徳太子に対する親鸞の傾倒というものがなけりやならないと思います。それが、はっきりいえば仏教と娑婆を選ばんということでしょう。これが仏教の問題で、これが信仰の問題で、これが念仏の問題で、これは娑婆の問題でと、そんなことをいわないということでしょう。そこまでこないと無碍広大の信とはいえないはずですよ。広

大の如くは如来の恩徳、そして大乘仏教の大でしょう。そうでないと如来広大の恩徳とはいえないはずだ。

■ 異は洛都の儒林、別は南都北嶺

そのことが、異学・異見・別解・別行です。異学・異見というのは、学ぶことも見解も異なる。だけど別解・別行というのは同じ仏教の中で理解が異なり、行が異なる。異学・異見があらわしているのは、これは、「洛都の儒林」でしょう。別解・別行があらわしているのが、「南都・北嶺」です。つまり、はつきりいつてしまえば、親鸞は娑婆からも拒否され、仏法からも拒否されているんだ。それが非僧非俗でしょう。それは逆にいえば、娑婆にも妥協しない、仏法にも妥協しないというのが金剛心だ。そういう信というようなものが親鸞の基本的な信仰の性格として、ここに展開されてくるわけです。ちょっと休ませてください。

五

この異学・異見・別解・別行に続いて「二問答」ということが出てまいります。「二問答」と申しますのは、先ほど申しました善導大師の回向発願心釈の中に問答が一つおかれているわけでありまして、で、それは少し読みますと、

問いて曰わく、もし解行不同の邪雑の人等ありて、来りて相惑乱して、あるいは種種の疑難を説きて「往生を得じ」と道い、あるいは云わん、「汝等衆生、曠劫より已来、および今生の身・口・意業に、一切凡聖の身の上において、つぶさに十悪・五逆・四重・謗法・闡提・破戒・破見等の罪を造りて、未だ除尽することあたわず。しかるにこれらの罪は、三界悪道にけせく属す。いかんぞ一生の修福念仏をして、すなわちかの無漏無生の国に入りて、永く不退の位を証悟することを得んや。」答えて曰わく、諸仏の教行數塵沙に越えたり、識さとを稟うくる機縁、情に随いて一にあらず。たとえば世間の人、眼に見るべく信ずべきがごときは、明みよのよく闇を破し、空のよく有を含み、地のよく載養し、水のよく生潤し、火のよく成壞するがごとし。これらのごときの事、ことごとく「待対の法」と名づく。すなわち目に見つべし。千差万別なり。いかにいわんや仏法不思議の力、あに種種の益無からんや。随いて一門を出ずるは、すなわち一煩惱の門を出ずるなり。随いて一門に入るは、すなわち一解脱智慧の門に入るなり。これを為もつて縁に随いて行を起こして、おのおの解脱を求めよ。汝何をもつてか、いまし有縁の要行にあらざるをもつて、我を障惑する。しかるに我が所愛は、すなわちこれ我が有縁の行なり、すなわち汝が所求にあらず。汝が所愛

は、すなわちこれ汝が有縁の行なり、また我が所求にあらず。このゆえにおのおの所樂しよぎように随いてその行を修するは、必ず疾とく解脱を得るなり。行者当に知るべし、もし解を学ばんと欲わば、凡より聖に至るまで、乃至仏果まで、一切碍なし、みな学ぶことを得るとなり。もし行を学ばんと欲わば、必ず有縁の法に藉れ、少しき功勞を用いるに多く益を得ればなりと。

(聖典二二八〜二二九頁)

と。この中にいま読みましたところの問答が「一問答」であります。その「一問答」について、「七悪、六譬、二門、四有縁、二所求、二所愛、二欲学、二必あり」と。これは全部、この「散善義」の中に出ているものを抽出されたわけであります。で、この問答は、いうまでもなく、異学・異見・別解・別行についての問答であります。先ほど言いましたように、これは、すでに異見・異学の問題は深心釈にもおかれておるわけでございます。『愚禿鈔』の中では、聖典四四四頁に信心の疑難についてあげられて、そこには異見・異解という言葉で出されております。

■ 深心釈と回向発願心釈における信の性格の違い

これは、つまり、深心釈における異学・異見の問題と回向発願心釈における異見の問題ですね。これは、前回に申し上げましたように、深心釈における信の問題と回向発願心釈における信の性格の違いみたいなものがございまして、それは、いづれ出てまいります。二河譬の中に群賊悪獣という言葉で出てくるのが、願生の行者における異学・異見と、得生の人における群賊悪獣の呼びかえす言葉との違いでありますね。そういうことを前提において読んでいただきたいと思えます。

それは要するに、ここで善導大師がいわんとしているのは、仏法というものは「待対の法」(聖典二一八頁)であるということでございます。つまり非難する方としては、先ほど申しましたように、これが撰論の、「唯願無行」に対する非難でありますね。一生の修福念仏というくらいのもので浄土に生まれるということとは、ありうべきはずがないのだと、こういう非難です。

■ 成仏別時意

ですから、この別時意成仏。成仏別時意とふつういわれます。別時意でございますから、一生修福の念仏というもので、この世において成仏することはありえないと、こういうわけですね。これは、とくに浄土の教えというのは、ご承知のように成仏の法でございます。成仏の法であるということが大事でございますね、仏に成るといふことであります。仏に成るのが法であります。凡夫が仏

に成るという法であります。ただ神さまにお祈りするわけではない。仏もまた仏と成った人であります。

ご承知のように、善導大師は人法並彰ということを行いますから、善導は無量寿仏という字を、「無量寿覚」というのですね。仏は覚である。これを人法並彰という。無量寿仏というのでない、無量寿覚です。たんなる人ではない、法をあらわす人です。仏とか如来とかといいますが、それは覚者なのです。覚れる人です。人間が仏に成るのです。仏が仏に成るのではない。人間が仏に成る。人間が仏と成って、人間をして仏たらしめるのが法であります。だから、とくに因というのは因位という。菩提の因を証すると、こういうわけです。菩提の因を証する。信心というのは菩提の因を証するのである。菩提の因ですね。菩提の因を証する。結果を証するのではないんだ。因を証する。つまり、因を明らかにすることが法であります。つまり、いつてしまえば、阿弥陀仏も凡夫です。阿弥陀仏も凡夫でございます。われわれと変わらない。はじめから仏ではない。はじめから神様ではない。神様ははじめから神様ですが、仏様ははじめは凡夫でございます。

■ 七悪とは最低の質料に最高の形相を与えた

あの四十八願というのは、煩惱というものを徹底的に洗い直したのでしょうか。洗い直したというとおかしいけれども、煩惱というものを徹底的に問うたのです。それが本願でしょう。えらい立派なものではないのですわ。最低の質料をあらわしておる。人間における最低の質料です。つまり、ここでいわれておる七悪です。七悪というのは「十悪・五逆・四重・謗法・闡提・破戒・破見」（聖典二八頁）です。その最低の質料に最高の形相、形を与えるのです。位を与えた。そういうものが宗教でございます。

何か宗教というと、人間はだめだということはいがちですが、真宗が何であんなことになってしまったのですかね。人間はだめだということというのが真宗のようになってしまいました。これがやっぱり僕は、真宗の教学というものがゆがめられた証拠だろうと思ってるのです。そうじゃない、人間こそ最高の存在だということをあらわそうとするのが真宗であるべきはずですよ。ですから、ここで、たとえば親鸞が聖徳太子を觀世音菩薩とみます。そして法然上人を大勢至菩薩とこうみるわけです。觀音・勢至です。まあ觀音・勢至の、どちらも日本に持って来たのです。日本人の大乘仏教です。真宗はインドから来た仏教と違うんだ。日本人の歴史を、日本人の仏教であるということでしょうね。まあそれはそうです、法然上人がはじめてでしょう。はじめて日本の仏教というものを立てたのです。それまでは、みんな輸入ですわ。叡山にしる高野山にしる興福寺にしる、みんな輸入だ、中国の仏教です。日本の仏教とはいえない。まあそこ

らに親鸞が、先ほど言った大乘仏教相應の地は日本だということを言いたかったのでしよう。仏教の歴史自身をわれわれ日本人の歴史にするということです。

六

何か話が横に流れましたが、ここで「待対の法」という言い方を善導大師があえてするのは、「諸仏の教行數塵沙に越えたり」（聖典二二八頁）と。これは諸仏の発見という意味があるのです。今年もまた、大地の会でしゃべらなければならないのですが、僕がいま気になっているのが諸仏という概念です。諸仏というものを発見したということが浄土の教法の大きなポイントだろうと思います。いずれにしても、「諸仏の教行數塵沙に越えたり」と。教行は法であります。「諸仏の教行數塵沙に越えたり」という言葉は、おそらくみなさん方もピンとくるだろうと思いますが、龍樹菩薩の「易行品」の中に「仏法に無量の門あり」と、こういう言葉がございます。易行道というものを展開する原点であります。仏法というものに無量の門があると。仏法というのは一つではない。無量の法門があると。

■ 六譬

で、それが、善導のところでは「諸仏の教行數塵沙に越えたり」と、こういうわけであります。ですから、その識ちき、その法を稟うくるものを、「情に随いて一にあらざ」と。これは次に「六譬」と、六つの譬えが引かれてあります。

明のよく闇を破し、空のよく有を含み、地のよく載養し、水のよく生潤し、火のよく成壞するがごとし。（聖典二二八頁）

と。これは『愚禿鈔』では「六譬」になっていますが、ほんとうは善導大師は五譬なのです。それに親鸞聖人は、もう一つ付け加えているでしょう。「六に二河、水の河、火の河」と。五譬が六譬になっているのです。この二河の譬を六譬として入れちゃいます。何でもありませんが、これは親鸞にとつては大変なことではないですかね。

■ 『観經』の待対の法は機縁に随う

それはいいのですが、ここで示されておる「待対の法」ということです。待対の法というのは機縁に随う。法というものは機縁に随うものだと、こういうことです。法に機が随うのではない。機に法が随う。法というものは凡夫に随うということです。情に随う。凡夫を折伏したり、凡夫を説得したりしないのです。凡夫に随っている。それが法なのです。何でもありませんが、これは僕は大変なことだ

と思う。つまり、生きていることのほうが先なのですわ。仏法が先じゃない。人間が生きておるといふ事実のほうが先なのですね。生きておる人間に應えるのが法なのです。法があるから人間があるのではない。生きておるといふ事実のほうが、問題を抱えながら生きておる事実のほうが先だ。それに應えるのが法であつて、応えんのなら法じゃない。応え方にもいろいろあるけれども、それが待対の法という……、つまり対応ですわ。対応する。待対の法は対応する。対応するというのは、人間を待つて人間に應える。ですから、これが『観経』です、待対の法というのは、『大無量寿経』は待対の法じゃない、これは絶対の法です。人間に應えるということはないわね。『大無量寿経』の場合は、仏法に應えようとしている。法に應えようとしている。人間に應えようとするのではない。それが仏仏相念でしょう。法が法を念じておる。法が人間を念ずるのが『観経』だ。つまり、そこに随縁起行とすることがある。縁に随うて行を起こす。随縁起行ということは、たとえば一方では善導大師は「随縁雑善恐難生」（聖全一・五九七頁）と。あれは『法事讚』の言葉ですわ。『安心決定鈔』に引いてあります。そこに『法事讚』の言葉が引いてございます。

「極楽無為涅槃界 随縁雑善恐難生 故使如来選要法 教念弥陀専復専」という言葉、これは『安心決定鈔』の積であります、有為有漏の雑善にては、おそらくは、うまれがたし、無為無漏の念仏三昧に帰してぞ、無為常住の報土には生ずべき、というなり。まず、随縁の雑善というは、自力の行をさすなり。

（聖典九五四頁）

と、こういうふうに示されてありますね。随縁起行というのは、それは縁に随うて行を起こすのですから、それは自力の行なのです。自力の行を否定しないのが『観経』です。『観経』の場合は自力の行を否定しているわけではありません。これは僕は大変なことだと思つたのです。『観経』はご承知のように、十九願が『観経』の基本的精神であります。十九願のポイントというのは、その願名があらわしますように、「現前導生の願」とか、「来迎引接の願」とか、つまり如来さまがあらわれる願だと、こう書いてあります。

如来さまがあらわれる。私の人生経験の上に如来を見る。如来があらわれる、現前する。如来現前の機縁をあらわすのが『観経』です。如来の現前ということが、回向発願心の課題でしょう。如来を見るということとは自力を捨てるということです。菩提心の行を否定することです。これは、法然上人が「選択本願の念仏は菩提心の行にあらず」と、こう言い切つたですわね。これは僕は大変なことだと思つたのですわ。十九願というと、何か位が低いように思いますが、そうじゃないのでしょうか。むしろ、もつとも高潮した精神、宗教的体験をあらわすのは十九願だろうと思つたすね。つまり、ひっくり返る場所です。人間がひっくり返る。ひっくり返るには、ただひっくり返ると

いうわけにはいかない。ひっくり返るといふのではない、ひっくり返されるのです。ひっくり返されるといふことは、ひっくり返されるものがあるということです。ないのならひっくり返されん。ひっくり返されるものもないままで、ひっくり返されることを待っておつても、それならいつまでたつてもひっくり返らんわ。それが、ひっくり返されるものが随縁起行です。縁に随うて行を起こせと。

■ 善導の出入、曇鸞・親鸞の出入

これは、なかなかひっくり返らんのですわ。ひっくり返つたつもりがあるのです。それが、ここに「二門」というふうに出ておられます。えらい話があつち飛びこつち飛びするようですが、ここはしゃあないですわ。

随いて一門を出ずるは、すなわち一煩惱の門を出ずるなり。随いて一門に入るは、すなわち一解脱智の門に入るなり。

(聖典二二八頁)

と書いてありますね。最初は出るのです。二つには入るのです。出入です。入出じゃない、出入です。出ることからはじまる。自分の人生を出ることからはじめる。出るということを最初にもつてきているのが、いかにも善導的でしょう。曇鸞とか親鸞というのは入出です。浄土に入ることのほうが先なのです。これは、この前にも『愚禿鈔』の中にも出てまいりましたが、親鸞は厭離を先とするか、欣求を先とするかということが聖道・浄土の分かれ目だということをおりますがね。善導はそんなことはいわんわ、出ることが先です。エクスステンツ (Existenz) です。実存ということですから。そこらに善導大師の信仰の実存性が出ています。出ることが先なのです。出る。

■ 親鸞が冠帽をつけた意味

それに対して親鸞が註釈をつけているんだ。

二門とは、

一には「随いて一門を出ずるはすなわち一煩惱の門を出ずるなり。」

二には「随いて一門に入るはすなわち一解脱智の門に入るなり。」

(龍蓋四五二頁)

これもおもしろいわね。「出愚痴門」「入智願海」としてあるでしょう。こうなるとね……、善導は「一門を出ずるは、すなわち一煩惱の門を出ずるなり」と、こうして、そして入るのは、「一解脱智の門に入る」と、こうなるのですが、親鸞がこの冠帽をつけたとた

んに別のものじゃなくなるのだ。愚痴の門を出ることと智願海に入るとは即時です。門は二つでないんだ。それが親鸞の冠帽をつけたゆえんです。

つまり、それはどういうことかと思ったら、門が二つだということは、自力にとつては愚痴を出ることはできません。出たつもりはあるのです。愚痴を出ても愚痴なんだ。愚痴というのは流転でしょう。愚痴というのは火でも水でもない。火の河、水の河とあるけれども、わざわざ親鸞が「出愚痴門」といったのは、そういうことなのです。愚痴というのは出ても出ても愚痴なんだ。そうでしょう。出たつもりが、また愚痴です。愚痴に答えたら、答えたことが愚痴の種になる。だから愚痴の門から出るわけにはいかない。ほんとうに愚痴の門から出るということは、愚痴の門を捨てるしかない。つまり智願海に身をおくこととしかかない。だから愚痴の門を出るといふことと智願海に入るといふことは一つなんだ。これは親鸞が冠帽をちよつとつける、小さな字でつけるだけで、これは善導の解釈ではない、随縁起行でないということ、気をつけとってもらわねえ。冠帽をつけたとたんに意味がゴロツと変わってきます。

七

■ 待対の法は七悪に対応する

だから、やっぱり「待対の法」というところに親鸞はウエイトをかけておらんのです。だから、待対の法という言葉を『愚禿鈔』の検討の中では、使っていないでしょう。けども『観経』の表からいえば、善導がいうとおり『観経』は待対の法なんだ。あくまで待対の法だ。つまり待対とは何かといったら、待対の法といっている……、対応しておる。何に対応しておるかといったら「七悪」に対応している。つまり、非難しておる撰論の言葉の中に出される「十悪、五逆、四重、破戒、破見、謗法、闡提」（『愚禿鈔』）と、それに待対の法があると。それに対応しておる法があると。それが『観経』だと、こういうわけです。

■ 有縁の法は煩惱に対応する

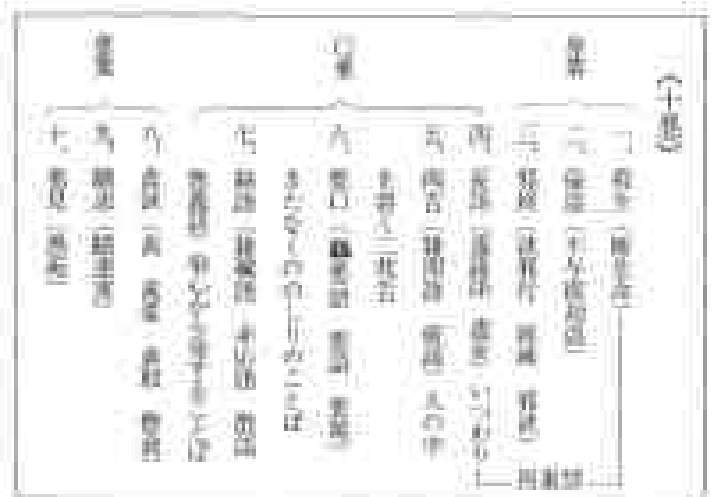
菩提心に対応しているのと違うんだ。文字どおり煩惱に対応している。それが有縁の法だと、こういうわけです。だから、われわれが仏法に相應するのは、仏法に相應するというより、仏法がわれわれに相應するのは、われわれの七悪に相應している

のだ。七悪の自覚がないところには仏法というのは応えようがない。「七悪」というのは、こんなのはいちいち説明しなくても、みなさん方、辞引きを引いたらわかるし、ご承知のことだろうと思いますが、十悪ですね。いちいち説明するのは面倒ですが、これはやっぱり説明しなければならぬ部分があるのです。「十悪」というのは、最初に出てくるのは殺生です。殺生の問題です。殺生・偷盗・邪淫・妄語、これまでを、その次に出てくる四重禁ともいう。その十悪の中の、殺生・偷盗・邪淫・妄語ですね、この四つをとくに重いものとして上げたのが四重禁です。こんなでも、なんでその四つを四重としてとくに上げるのか、十悪の中で、なぜこの四つを四重禁としてあらためて取り上げるのか。これはやっぱり、いいかげんに見過ごすわけにいかないです。こういうこともやっぱり検討してほしいと思いますね。

「五逆」はいうまでもなく、大乘・小乗の五逆の別があります。これは信巻の最後（聖典二七七頁）のところに出てきます。それから「破戒」ですね。これは「化身土末巻」の問題です。破戒とは親鸞はいつていない。無戒名字の比丘といっている。それから「破見」ですね。それから「謗法」「闡提」です。最後に「闡提」がおかれるでしょう。これは先に、四五頁に「六悪」というのがあげられております。悪時・悪世界・悪衆生・悪見・悪煩惱・悪邪無信盛時という、この六悪でございます。その六悪に対して回向発願心積の場合は具体的でしょう。具体的というより、一つひとつが自覚的にあらわされている悪なのです。悪時・悪世界というようなのんきな話じゃない。己れ自身の主体的な悪としてあらわされている。それに対応しておる法なんだ。それが有縁の法だと、こういうわけです。だから七悪の自覚が機縁なのです。

まあ、こういうのは、大河内了悟先生は「逆対応」というような表現をしておられました。どこから、そういう言葉をひっぱり出されてきたのかよくわかりませんが、大河内先生の言葉です。逆対応、逆対応の法といっておられる。それはどこに出ているのかなあ……。

■ 「逆対応」



僕は言葉として聞いたものですから、どこかに書いておられるのではないかなと思いますが、それがちよつとわかりません。しよつちゅう言っておられた言葉ですね。逆対応というのはあんまり、むしろ逆説的対応なのです。真理というものは人間にとつては逆説的なものだ。われわれが光を受けるということは破られるかたちでしか光を知ることができない。闇は破られるということにおいて光に対応するのです。破られることにおいて闇であり、同時に破られることにおいて光を知ることができるわけでしょう。そういうことが大河内先生の逆対応です。逆説的対応という言葉のほうがいいと思いますが……。

■ 善導、親鸞の闡提の位置の異

そこに一つ気をつけてほしいのは、闡提という言葉の位置が変えられているということです。破戒・破見というのが、善導大師の場合には、破戒・破見のほうが後なのでですね。十悪・五逆・四重・謗法・闡提・破戒・破見なのですが、それがひっくり返りまして、破戒・破見・謗法・闡提なんだ。親鸞の引文（『愚禿鈔』）はそうなっています。これはあえてそうされたことには「七悪」と、こういうけども、七悪の次第です。悪の深さの問題です。十悪よりも五逆、五逆よりも四重、四重よりも破戒、破戒よりも破見、破見よりも謗法、謗法よりも闡提だ。闡提というのは、法を謗るといふ関係ももたないものです。破戒も破見も謗法も、謗法とかたちで法に接している。しかし闡提は、法に無関係です。法に接しようがない。そこまで深められた自覚です。つまり、「いし・かわら・つぶて」です。「いし・かわら・つぶて」に應える法あり、こういうわけでしょう。「能令瓦礫變成金」（聖典五五三頁）だ。能く瓦礫こがねを変じて金と成すと、こういうつてある。瓦・礫ですわね。つまり、そこに無縁ということがある。親鸞は順序をかえるだけで、そこまで言おうとしているのです。これは善導には出てこないです。

今日はこれくらいにしてください。

（一九八三年五月九日）

第三十五講

就^ニ此深信^一、有^ニ譬喻^一・^ニ異^一・^ニ別^一・^ニ問答^一・^ニ回向^一

一 譬喻者

此心深信、由若金剛

二 異者

一 異見 二 異学

二 別者

一 別解 二 別行

就^ニ一問答^一、有^ニ七惡^一・^ニ六譬^一・^ニ二門^一・^ニ四有緣^一・^ニ二所求^一・^ニ二所愛^一・^ニ二欲学^一・^ニ二必^一

七 惡者

一 十惡 二 五逆 三 四重 四 破戒 五 破見 六 謗法 七 闍提

六 譬者

一 明能破闇 二 空能含有 三 地能載養 四 水能生潤 五 火能成壞 六 二河

二 門者

一 隨出一門即出二煩惱門也

二 隨入入智願海一門即入一解脫智 門也

四 有緣者

一 汝ニハ何以ヲ乃テイマシ將ニ非ニ有緣之要行ニ、障スルト惑ヲ於レ我ニ

二 然ニハ我之所愛ニ即是我有緣之行ナリ、即非ズト汝所求ガ

三 汝之所愛ニハ即是汝有緣之行ナリ、亦非ズ我所求ガ、是故各隨フ所樂ニ而修テスレ其行ノ者バ、必疾得クル解脫一也

四若欲^レ学^レ行^者、必藉^ニ有縁之法^一。少用^ニ功勞^一多得^レ益文

二所求者 如^ニ上文^一

二所愛者 如^ニ上文^一

二欲学者

一 行者当^レ知^ル、若欲^レ学^レ解^レ、從^レ凡^至聖^ニ、乃至^レ仏果^一、一切无^レ碍^一、皆得^レ学^也

二 若欲^レ学^レ行^者、必藉^ニ有縁之法^一

二必者 如^ニ上文^一

就^テ此深信中^ニ、二回向者^一

この深信について、一譬喩、二異、二別、

一問答、二回向あり。

一譬喩とは、

「この心深信すること由し金剛のごとし」と。

二異とは、

一に異見、二に異学。

二別とは、

一に別解、二に別行。

一問答について、七悪、六譬、二門、四有縁、二所求、二所愛、二欲学、二必あり。

七悪とは、

一に十悪、二に五逆、三に四重、四に破戒、五に破見、六に謗法、七に闡提。

六譬とは、

(聖全一・四七三〜四七五頁)

一に明能破闇、二に空能含有、三に地能載養、四に水能生潤、五に火能成壞、六に二河二門とは、

一には「随いて一門を出ずるはすなわち一煩惱の門を出ずるなり。」

二には「随いて一門に入るはすなわち一解脱智の門に入るなり。」

四有縁とは、

一には「汝何をもつていまし將に有縁の要行にあらざるをもつて我を障惑すると。」

二には「しかるに我が所愛はすなわちこれ我が有縁の行なり、すなわち汝が所求にあらずと。」

三には「汝が所愛はすなわちこれ汝が有縁の行なり、また我が所求にあらず。このゆえにおのおのの所樂に随うてその行を修すれば、必ず疾く解脱を得るなり。」

四には「もし行を学ばんと欲わば必ず有縁の法に藉るべし、少しき苦勞を用うるに多く益を得るなり。」文

二所求とは、上の文のごとし。

二所愛とは、上の文のごとし。

二欲学とは、

一には「行者当に知るべし、もし解を学ばんと欲わば凡より聖に至るまで乃至仏果まで一切碍なくみな学ぶことを得んとなり。」

二には「もし行を学ばんと欲わば必ず有縁の法に藉れ」となり。乃至

二必とは、上の文のごとし。

この深信の中について、二回向というは、

(聖典四五〇〜四五二頁)

—

■ 『愚秃鈔』上巻は伝統の巻、教法の伝統、 下巻は親鸞自証の巻、信心の問題

ほとんど一年ほど講義を中断していたのでありますが、どこからなのかよく覚えていないのですが、とくにこの下巻はご承知のように善導大師の三心釈というものを親鸞の自らの宗教体験に照らし合わせながら検討を加えておる。これまでは、私は『愚禿鈔』というのは当初においてもお話したかとも思いますが、おそらくは吉水において法然上人の講義を聞かれて、そのメモを生涯手を加えられながら検討し続けられたのであろうと思つていたのですが、どうも下巻になりますとですね……、上巻の場合は、やはり法然上人の伝統というものを正直に受けておられるように思うのですが、下巻になりますと、俄然、親鸞自身の宗教体験というものの検討を善導大師の三心釈によつて展開されているのではないかと思うのです。したがつて、下巻の場合にかぎつて、これはいうまでもなく信心の問題です。信心の問題だけは……、上巻のように教法の問題ではない、法然の信心を受け売りしているというのでない。信心においては、必ずしも法然の信というものをそのまま鵜呑みにしているわけでない。いわば、上巻は教法の伝統というものを展開されたにしても、下巻は愚禿の心というものをあらわそうとされたと思うのですね。

■ 法然の教学は廃立、親鸞の教学は隠彰顕密

それは、かたちの上からいいますが、善導の三心釈というものを法然の理解によらずに、文字どおり自分の体験というものをぶつけて、その善導の言葉の響きというものをあらためて受けとり直そうとされていると思うわけです。だから、上巻を伝統の巻というならば、下巻は自証の巻といつていいのでしょうか。必ずしも法然に帰らずに善導にまで……、もう一ぺん善導を、法然の理解による善導でなしに、自分の宗教体験をとおして善導というものを問い直している、というのが下巻の特徴であると思う。善導に直接してみると、法然と自分との相違がわかるというのではなく、善導の信心を問い直して、はじめて法然の精神に領けるというのでしょうか。法然の信と善信の信との同一性が明らかにせらるるのであります。

僕は信心というものは、そういうものだと思うのですね。法然のいうとおりの信心じゃない。それなら受け売りだ。これは僕は、やはり大きな違いがあると思う。法然の教学というものと親鸞の教学というものとは、必ずしも判子で押したように同じものではない。まあそういうものとは思いたくないし、そう思えんですね。それは、やはり随所に、法然にはやはり師匠というものがなかったのではないかという思いがします。「偏依善導一師」といわれるけれども、偏依されておる善導というのは、生きた善導じゃないですね。『観経疏』にみた善導である。やはり、念仏に生きた人を見た親鸞……、法然をよき人と。つまり、そこに念仏の伝統の生きた様を見た親鸞とは違

う。法然には、やはり生きた本願の伝統はなかったのでしょう。善導一師に依るといつても、それは『観経疏』の中で善導にまみえたの
でしょうけども。

僕はそういうところに、教学の上で法然のように単純に選択廃立ということが言い切れない、もつと複雑な親鸞の教学があると思うの
です。複雑であるということが、かえってあらためて善導の三心積を自分で、自分の体験に照らして検討しなおさざるをえなかったとい
うことがあると思うですね。教学的にはそれが顕彰隠密というものです。廃立というような、単純に割り切れないものが教学的な課題
として出てきているわけですね。

■ 宗教心の真の課題は回向発願心

で、それがとくに三心積の中でも回向発願心でありますね。回向発願心における深信と。至誠心とか深信ということだけが、僕らは宗
教的な課題のように思うけれども、しかし宗教心のほんとうの課題というのは回向発願心というところにあるのでしようね。その回向発
願心の具体的な問題は何かというと、異学・異見・別解・別行でしょう。別異の問題なんだ。見解を異にし、道を別にし、仏道を異にし
ている。そういう問題が回向発願心の中心的課題です。同じ道を歩んでいるとか、同じ念仏しておるといふのでない。違うものを問題に
している。異なるもの。われわれだって、そうなのでしょう。現実には、信心とか信仰というものは、同朋会運動といって一緒に傷なめ
おっているものだけが寄り合ってお念仏しておつても、そんなものは屁のつっぱりにもならないわね。われわれの具体的な現実というの
は別解・別行しかおらんのです。自分の道を自分で先だつて歩んでくれた人というのはおりやせんわ。靖国の問題とか反核の問題とい
けれども、やはり一番の問題は反核にしる靖国問題にしる、別解・別行の人たちとの闘いでしよう。仲間うちで念仏しているのではない
んだ。まったく別な見解をもっている人たちのただ中で生きているのだ、こういうことが親鸞の教学の課題なんだ。

■ 「この深信」

ですから、回向発願心というのは、聖典四四九頁からずっと展開しているわけです。「この深信について」とあるでしょう。「この深
信」というのは、「二者深心」の深心でない、回向発願心における深信です。そこに「二異」「二別」「一問答」「二回向」とあります
ね。異とか別とかの問題が中心になっている。これは二河譬喩の譬喩の中では群賊悪獣ということをいうのです。意見を異にし、道を別
にする人たちと生きておる念仏です。その中で生きておる念仏です。これを、ここまでまかに検討しているのは親鸞にとっては、やは

り叡山を捨てたということがあるのです。叡山を捨てたということもあるし、吉水教団が弾圧を受けたということもある。そこに、親鸞は善導の回向発願心というものをみたのです。白道を歩むものの姿をみたのです。白道を歩むということは、いかなることかと。もっといえば仏法を聞くということは、どういうものなのかということを目のあたりに見たのでしょうか。

だいたい、まあみなさんは京都におりますから、大地の会といつても右向いても左向いても、お念仏者です。だけでも田舎へ帰りますと、右向いても左向いてもお念仏者はおらんのだ。その中で念仏するということが大事なんだ。だから、別異の問題というものは、ただ教法の問題ではないでしょう。われわれの具体的な現実の中で仏法を聞くということ、つまり本願を信ずるということの厳しさです。親鸞にとって信心の問題ということがどういうものだったかということが、こういうところをみても、わかってもらえると思いますね。

それは、ずっと別解・別行とか、七悪・六譬ということを展開しながら、最後に「四有縁」(聖典四五一頁)とおさえるのです。有縁の問題です。これは「信巻」に善導の『観経疏』の引文がございませぬ。そこに回向発願心積がずっと出ているのですが、その検討をしているわけです。

二

■ 「四有縁」

で、この回向発願心積の全体を「四有縁」という、有縁ということでおさえるわけです。つまり、なぜ私たちが本願の教法というものを求めたのかということです。仏法といつても何も本願の教えだけではない、八万四千の法門があるのです。にもかかわらず、なぜわれわれは本願の教法を求めたのか。これは親鸞がまさに叡山をなぜ捨てたのかと、こういうことがあるわけでしょう。それは、善導もまたその問題を回向発願心積によって展開しているわけです。なぜ、われわれは本願の教法を聞くのか。なぜ、われわれにとって念仏なのか。こういう問題を提起したのです。そういうことが、あなた方は問題になりませんか。なんでお念仏を、親鸞の教えを聞くこととしていいのか。こんなややこしい話なんか聞かんでも、もつとええ宗教があるのでないかね。なぜか、ということ。それは親鸞にとつては、叡山を捨ててまででしょう。二十年の自らの求道を捨ててまでなぜ本願の教法を、吉水に法然をたずねなければならなかったのか、こういうことがあるのでしょうか。しかも、弾圧されることが目の前に見えておりながら、そういうところへなぜ飛び込んでいかねばならな

ったか。

宗教の課題というのは一つの宗教を選んだということが問題なのではない。なぜ、それを選んだのかということが問題なんだ。宗教心というのはなんでございませうが、信心というのは親鸞にとつては決定心ですね。自分の人生を決定することでしょう。自分の人生を決定すること、選ぶことです。選んで宗教をいろいろ問題にするのではない、選んだことを問うのです。なぜ真宗なのか、こういうことがあるのではないですかね。それがほんとうの意味での回向発願心の課題です。自分が発願心を起こした、なぜかと。答えはないのです。有縁なんだ。縁が有ったというしかない。それを親鸞は、「遠く宿縁を慶べ」という言い方をしている。有縁の有というのは宿縁ということですよ。それを検討しているのが四有縁なんだ。

■ 「有縁の要行」

(聖典四五頁)

一には、「汝何をもつていまし將に有縁の要行にあらざるをもつて我を障惑すると。」
と、こうあるでしょう。「有縁の要行」と。有縁というのは、要行なのです。有縁ということは要かなめです。「要行」の要は、ご承知のように「要門」の要です。『観経』を要門というでしょう。『観無量寿経』ですから、善導は。回向発願心は『観経』の三心ですからね。要門かなめという。その要門の要かなめですね。要門の要が、ここの「有縁の要行」という意味です。

要かなめというのが大事なのでしょう。要かなめというのは、その一点をあらわすんだ。一点をあらわせば全部が明らかになるようなのを要かなめというんだ。その一点を見失えば全体が無意味になる。つまり、仏教の要です。善導は『観経』をそうみたのです。だから、要門と呼んだのです。要の門です。いろいろ教えはあるけども、その要がわからん。この一点ということがわからない。おそらく善導だつてウロウロしたのですよ。随分、迷うたに違いない。何に迷うたかという、仏法はいろいろあるから迷うのです。なければ迷わんだけども、よけあるから、よけ迷うのです。迷うものにとつて一番の問題は、要なのでしょう。その要がわからんということがある。その要をあらわすのが、善導にとつては十九願なんだ。十九願というのは、あんまり私たちは……。十九願というと、十八願ばかり大事にして、あんまり大事にせんわね。けれども、十九願が要なのです。十九願が四十八願の要でしょう。それが要であるという意味が有縁ということにある。これは、もう少し説明せんとわかりませんがね。少なくとも、その要行という言葉がそこにおかれていることの……。それは別の言葉では善導は「待対の法」という言葉であらわす。待対の法である。

■ 機縁随情とは煩惱に随って煩惱を転ずる、煩惱だけが仏法に出遇う機縁

待対の法とは、どういう意味かといったら、「十悪・五逆・四重・誹法・闍提・破戒・破見」、つまり前にあげられている七悪ですね。七悪の機にとつての待対ということです。凡夫にとつての法である。煩惱に応えているのです。悪に応えているのです。一生造悪の機に応えている。機に待対……、待は待つです。待つているんだ。対は対応している。対応しているということです。おもしろいことですわね。「識を熏ぐる機縁、情に随いて一にあらざ」（聖典二八頁）と。これはご承知のように、「随情非一」という言葉であらわされておりますが、「情に随いて一にあらざ」と。「機縁随情」（聖全一・五三八頁）といえますね。凡夫に随う。教法というものは煩惱に随うているのです。情というのはどういったらいいかね、煩惱を否定せんのです。煩惱に随うているのです。煩惱を破るのではないんだ。煩惱に随って煩惱を転ずるんだ。曇鸞は、「不断煩惱得涅槃分」といつている。煩惱を断ぜずして涅槃分を得るといふでしょう。この言葉のもっている大きな意味があるでしょう。むしろ煩惱を機縁にしている。煩惱にしか契機はないのです。さとりをうる機縁は煩惱にしかないのです。われわれがもっているのは煩惱しかないのではないかね。ほかのもので本願にあうわけにはいかないでしょう。あるのは煩惱だけです。たとえ、それが何の役にも立たんといわれてもね。そうかもしれん、何の役にも立たんのもかもしれんが、それしか機縁はない。われわれのもちものは、これしかないのです。それを親鸞は煩惱成就の凡夫人というのです。煩惱だけが仏法に出遇う機縁だ。ほかのものがあるかといわれても何にもありませんわ。そうでしょう。機縁随情というのは、それをいつているのです。

三

■ 善導は隠頭随機

善導大師は別の言葉で、「隠頭随機」（聖全一・五五九頁）と言っているでしょう。隠頭機に随うと。隠頭というのは、ご承知のように『観経』解釈の原理をあらわした言葉ですね。表には、釈迦一代の定散二善の教法を説いて、ひそかに本願の教法に転入せしめるという。善導における『観経』の独自の読み方をあらわしている。ですから善導大師は、『観経』を解釈するときに、『観経』の序分を解釈するときに『観経』の序分の七縁といましてね。序分の七縁というのは、ご承知でございましょう。科文するときに、全部縁ですわね。これが大事なのです。王舎城の問題というのは、王舎城の悲劇というものは、どこにもあるのだけれども、それが本願の教法への機縁にな

らなかつたら、ただの親子喧嘩でしょう。どんな悲劇でも、どんな事件でも、それが本願の機縁になるといえることがある。それをあらわしているのです、七縁というのは。

禁父の縁といったら、まず頻婆娑羅王が牢屋へ閉じこめられたことです。閉じこめられたことがなかったら『観経』は説かれなかったのだ。禁母の縁もそうです。韋提希夫人が七重の宮殿に閉じこめられたと、それも縁です。『観経』の七縁というのは、ここでいわれている隠頭隨機ということであらわそうとしているわけです。禁父の縁とか禁母の縁というものがなければ、韋提希夫人が浄土を願うということとはなかったでしょうね。そういうことが全部、本願の教が展開してくる機縁になっていることをあらわそうとしたのが、善導大師の『観経』解釈の独特の序分の科文ですわ。これは、隠頭隨機ということであらわそうとしているわけです。要するに縁です。

あなた方が本願の教えを聞くというのは縁なのです。縁が来たのです。理由というのはありやせん。聞こうと思って聞いたものは、やめよう思うたらやめちゃうのです。有縁というのは、そういうものじゃない、時が来たということだ。それしか理由にならない。だから、有縁は二には、「しかるに我が所愛はすなわちこれ我が有縁の行なり、すなわち汝が所求にあらずと。」と、こうあるでしょう。「我が所愛はすなわちこれ我が有縁の行なり」、我が所愛です。三には、「汝が所愛はすなわちこれ汝が有縁の行なり、また我が所求にあらず。」

と。所求と所愛です。これを二所求・二所愛と分析しますが。

まあこの二所求・二所愛の言葉の分析はいいですが、何でこんなことをわざわざ親鸞がいうたかといったら、われわれが本願を求めるというのは、求めているのでない、求められているのです。有縁というのはそういう意味なのです。縁が有ったというのはね。われわれが求めるだけなら有縁とはいわんのです。そんなもの、縁はないかもわからん。求められたときにはじめて有縁といえる。本願に求められたというのが、二河譬の中で出てくる招喚という意味です。「此遣彼喚」といつてありますけれど、招喚と。此遣も彼喚も基本的には招喚にある。喚ばれておると。求めたのではない、求められたのだ。愛したのではない、愛されたのだ。でなければ回向発願というような言葉は出てこんですよ、回向という言葉は。求めたのではない、与えられたのだ。「たまわった信心」ということを、安田先生はよく言われた。たまわったのだ。求めたというところには有縁ということははっきり出てきませんわ。私の人生のすべてが求められたのだ。本願に求められているのだ。そのときにはじめて有縁ということがいえるのではないかね。

■ 解学は哲学、行学は宗教心、自分が問題になる

だから、おもしろいのですが、ここで善導大師は解学と行学ということを、あらためて取り上げていてほしい。解学と行学です。解学を学ぶということと、行を学ぶということとの違いだ。「もし解を学ばんと欲わば、凡より聖に至るまで、乃至仏果まで、一切碍なし、みな学ぶことを得るとなり。」（聖典二九頁）と。「凡より聖に至るまで」というのはまだいいんだ、「乃至仏果まで」といつてある。

「一切碍なし」と、これが解学の特徴です。解を学ぶということにおいては一切碍なしと。解を学ぶというのは、教を学ぶのと一緒です。簡単にいえば哲学です。哲学には利益はないんだ。利益があつたら哲学とはいわん。行学といわれるものの特徴が宗教なのです。つまり利益の問題です。解学は凡より聖に至るまで乃至仏果まで一切碍ないわね。つまり独自性が成り立たん。宗教心というものがなくとも解学はできる。そうでしょう。宗教心はなくても解学はできます。だから仏さんのさとりは何であるとか、凡夫とは何ぞや、仏とは何ぞやと、こうやれるわ。仏にもなれるが凡夫にもなれる。菩提心は関係ないのです。自分は何問題になるというものは自分が問題になったということだ。そうなると、凡より聖に至るまで一切碍なし、というとなんか。自分が問題になるということは、自分の存在が実存的な課題になるということでしょう。人間の実存性が一番明確に成り立つのは宗教だ。宗教性というのは端的に言えば孤独です。ひとりぼっちということ。個人だ。一人の問題が成り立つのだ。みんな一緒にいくというわけにいかない。「赤信号、みんなで渡れば怖くない」というような、それは怖くないわ。だけでも、そこには一人の問題がないでしょう。ほんとうに一人の人間としてこの世に生きるものは問われんでしょう。行学というのはそういう意味です。孤独の問題です。

孤独とは何かといたら、死だ。だから、孤独なるものが孤独なるものにおいて、はじめて求められるものが愛なんだ。僕はそういう意味では、孤独というところに宗教というものはじめて成立する基盤があると思う。孤独を知らないということは、宗教を知らんということだ。解学はいつでも一緒にになれるのだ。理屈さえわかれば、そうだとということになる。理屈で通らんということがあつて、それが一人ということだ。

孤独というのは、善導大師は三定死といっている。

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。

（聖典二九頁）

と、あらわしておりますけどね、「さらに人物なし」というのは、人がおらんのではない、おりすぎるぐらいおるのです。でも、みんな群賊悪獣です。じつはみんな群賊悪獣ということが問題なんだ。別解・別行・異学・異見の人ばかりです。そこにあらわされているのが三定死でしょう。死の問題です。死というものは、死というものを考えると、すぐ死を実体化して考えちゃうからいけないのです。死というのは人生最後の問題という意味でしょう。最後ということであらわしているのが死でしょう。究極という意味です。究極の問題です。最後の問題です。テイリツヒのいう「究極的関心」というのは、人間の最後の問題という意味ですわ。いかに、うまいこと死ぬかということなら、コロツと死にたいというでしょう。それは何とかいう寺がありますね。コロツといくお寺がありますが、その問題ではない。そんなコロツといく問題ではないです。究極的課題という意味が、死の意味です。究極的課題というのは個人の問題です。一人生きるということ。 「親鸞一人がためなり」という、あの「一人」は孤独をあらわしているのだ。絶対孤独です。

■ 畢竟依は終わったところから始まる

死だけは、十人一緒に死んでも、死ぬのは一人ひとりです。だから阿弥陀さんのことを畢竟依というでしょう。畢竟は終わりです。竟は始まりです。始まりと終わりが一つになるのを畢竟依という。終わったところから始まる。まあそれは余談ですがね。その三定死という言葉であらわされているのは個人の問題だ。こういうと現代の民主主義に反しているように思われるかもわからんが、反しているのですわ。宗教にとって民主主義というのは、くそくらえじゃないかね。多数決を原理とするようなものではないでしょう。だから絶対個人というものが成り立たんところには、宗教というのは成り立たんのです。今日、宗教というのが一番成り立たん時代です。多数決で事がすむのだから。みんな死にましようといつて死ぬるのです。

だから、そこではじめて「外邪異見の難を防がん」というような言葉であらわされているのですね。異学・異見・別解・別行ということが問題になるということは、はじめて個人ということの、ほんとうの意味での一人ということが問題になるということでしょう。異学・異見・別解・別行というものを感ぜないようなところには求道ということは成り立たないのですか。みんな別々だと。親子といても、夫婦といつても、兄弟といつても、そんなものは何のつっぱりにもならない。生きるの一人、死ぬの一人だ。それが異学・異見・別解・別行の問題でしょう。親鸞は弟子一人もたずと言いつ切ったのは、それなのです。弟子も信用しとらんということ。師匠も信ずるに足りるのではないかね。僕は宗教というものはそういうものだと思う。ちょっと休みましようか。

四

それで、この解学に対して行学ということを行いますね。行を学ぶという言い方です。先ほど言ったように、善導大師のこういう言葉を親鸞はもう少し後で「悪友に随う」という一段について善知識の検討をやるのです。いろんな善知識をあげて検討する。真の善知識と悪の知識をあげまして師匠の検討までしているでしょう。群賊悪獣というのは、やはり師匠も入っているのです。曾我先生とか安田先生というのは、善知識なのか悪知識なのかわからんです。ほんまは、わからん。ああいう人がおったから困るのですわ。あんまり大きすぎで頭が上がりへん。だからほんとうは……。

■ 有縁の法とは求道の現実に学ぶ

しかし真の善知識も悪の知識も、知識にかわりはない。つまり有縁ということ。『有縁の法に藉れ』（聖典二九頁）というのは、そういう意味なのです。私たちにとっては、「有縁の法」という言葉があらわしているのは、求道の現実なのです。教学を学ぶというようにしないでしよう。曾我先生にしろ安田先生にしろ、教学を学ぶというふうなものでない。あんなのは教学でないのです、行学です。だから、安田先生の書かれたものや、曾我先生の書かれたものを読んでも、行学は出てきても解学は出てこん。ああいう先生を「目に見つべし」でね。われわれは目で見たのです。目を見たということが大きいのです。本を読んだのではない、目を見たんだ。生きているのを見たということだ。だから、「必ず有縁の法に藉れ」といつてあるのは、われわれにとって有縁というのは、煩惱いっぱいなのわれわれの人生の中で遇い得た人です。遇い得た法です。煩惱に応えたのです。煩惱が響いたんだ。およそ響くはずのない煩惱に響いたのです。それを待対の法というのです。だから、待対の法というのが有縁の法だ。

■ 「一切碍なし」

それは、「一切碍なし」では、ありやせん。碍だらけです。そうでしょう。あなた方でも『教行信証』をはじめ読んでたてね、「一切碍なし」でしょう。にわたりの骨をしゃぶっているようなものだ。鉄筋コンクリートに頭をぶっつけているようなものです。一切碍なしだわ。だけでも、曾我先生や安田先生のものを読んだら、はじめてひっかかりが出てきたんだ。おかしいぞ、というようなものだ。教法はじめてそこから読めだしたはずです。聖典が読め出したというのはそういうことなんだ。でないと聖典を読んでおっても、さっぱ

りだわね。私の同級生が大学のときに真宗学を選択したらね、あんなもの読めるかといって、わしの友達がいいました。そのとおりです。碍なしやもん。ひとつも、ひっかからへん。はじめて、ひっかかることができたのは曾我先生の話聞いてからですわ。碍なしじゃない、はじめて碍が出てきたのです。有碍だ。聖典にぶつかって有碍ということが出てこないかぎりには、それは有縁の法ではないんだ。

五

これは最初にいいました、「有縁の要行」といつているでしょう。有縁ということをやである。これは先ほどいいました要門をあらわす。要門というのは十九願です。善導の教学からいえば十九願です。つまり四十八願というものを、ずっと読んでみても一番ひっかかってくるのは十九願です。十八願にひっかかるといはずはないのです。第一ひっかかれないがね。自分にとつて、一番自分がぶつかるのは十九願でしょう。修諸功德の願です。諸の功德を修する。これは来迎引接の願とも、現前導生の願ともいわれます。内容としては同じ意味をあらわしている。

願名論というのは南都の教学ですがね、興福寺の浄土教というのは願文の検討が中心ですから。現前導生とか来迎引接というのは親鸞は「修諸功德の願」という願名で集約されてきますからね。諸の功德を修すると。そこまでこなんだから、四十八願というのは、そこまではないと何にもひっかかるところはないのです。十八願、十八願というけれども、それは教えられているから十八願と思うのだけでもね、四十八願をそのままずっと読んでいつて自分がぶつかるのは十九願しかありません。だから、十九願というのが中心なのです。諸の功德を修するというのは仏教でしょう。宗教でしょう。決して十八願にはぶつからへんわい。諸の功德を修するということにおいて自分が問われてくるのでしょうか。諸の功德を修することができるかと。そこではじめて機が問題になるでしょう。自分が問題になる。十九願というものをぬきにして、みんな十八願、十八願といって、十八願をやっさもつきいものやから……。十九願をとおさなかつたら十八願とというのは見直さないのでしょう。十九願をとおしてはじめて十八願というものが、あらためて見直されるはずですよ。十九願というのは、同時に二十願も包んでおります。善導の場合は、二十願は直接問題にならないですから。むしろ十九願が問題になっている。

■ 十九願が要門といわれる意味

■ 十九願を素通りすると十八願が明らかにならない

十九願、經典でいえば『観経』です。『観経』をとおして『大経』の十八願というものが明らかになってきた。十九願をとおさなかったら『大経』は問題にならないのです。念仏往生というものはあくまで……、念仏往生といっても念仏往生もまた自力の念仏ですわ、直接的に言えば、十九願をとおさない場合は、十九願をとおしてみても、はじめて十八願が見直される。ひっくり返っているでしょう。私たちは十九願をとおさへんのです。はじめから十九願を素通りしている。素通りしているから十八願が明らかにならない。こういうことがあるのではないですかね。十八願に直接してしまうから。直接してしまう念仏というのは墮落しかないではないか。救済に直接してしまう。たたかれたということがない。たたかれた経験をもっているのが龍樹です。「丈夫志幹の言に非ず」と。信方便の易行を以つてさとりを得るといふような……。『丈夫志幹の言に非ず』というのは十九願でしょう。たたかれずに、そのまま念仏していると念仏も墮落させるし、しておる方も墮落しておる。つまり他力でなくて、無力になっている。立ち上がった経験がない。立ち上がった経験がないといふことは挫折した経験がないからです。挫折したもののだけが立ち上がった経験をもちうるのだ。十九願というのは挫折をあらわすのです。

挫折せずに十八願に直接するものですかね。だから、法然上人が廃立といったときに、十九願を捨てて十八願とこういふ。諸善万行を捨てて念仏一つに帰するということを鵜呑みにしたらね、鵜呑みにした途端に、それは墮落しかないでしょう。ですから法然上人が出たといふことは、決していいことではあらへんわ。廃立、選択廃立……。念仏を立てて諸行を廃す、といふのですから。挫折の経験がなくなってしまう。念仏申さんと思立つといふことは出てこないわね。思い立たへんのです。思いの中に沈んでしまう。思い立つたといふことは挫折の中で十九願を否定したのだ。これは、おもしろいことです。われわれが挫折することによって、はじめて自らを挫折せしめたものを否定することができる。

■ 『観経』の面目は積尊の教法の否定

だから、修諸功德の願を否定するといふことは常識的にいえば、まったく非宗教的でしょう。簡単に言ってしまうえば、諸の善根を否定するといふことは宗教じゃないでしょう。むしろ、諸の善根を修さねばならない。それが宗教だ。十九願の否定といふのは双樹林下往生を否定するのでしょうか。積尊を否定したといふことです。積尊の教法を否定した。それが『観経』の面目です。『観経』の面目というのは積尊の教法を否定したことにあります。ただ否定したのではない、自らの挫折をとおして否定したんだ。だから個人的な否定じゃないわね、個人的な否定じゃありません。回心、回心といふけれども、挫折といふことが回心でしょう。回向発願心といふのが回心だ。回向発願心で

しよう。

だから、回向発願心を実存的にいえば、それは挫折でしょう。挫折をとおしてはじめて十八願というものが見直されてくるわけです。それを要かなめだと読んでいます、要門の要かなめというのを。それが要なのです。もつと簡単にいえば、回心のないままで私たちは救われてしまうのです。念仏しているといつても。直接的だというのはそういう意味です。挫折をとおしていかないということです。

■ 挫折を通して十八願が見直される

六

「有縁の要行」というのを、そういう言い方であらわされている意味を、もう一べん私たちは『観経』の中に見いださなければいけないのです。だから回心も個人的な回心じゃないです。親鸞が叡山を棄てたということは、親鸞個人の問題ではないのでしょうか、歴史的な意味をもっているわけです。回心というと、心理的な救済とか、あるいは考え方を変えたとかね、そんな問題じゃない。考え方を変えたり、生きる気持が変わったということではない、生き方が変わったということです。うまくいえませんが、双樹林下往生を否定するというようなことは、修諸功德を否定するというようなことは、これは容易なことではないですわね。なんともなしに「行を学ばんと欲わば、必ず有縁の法に藉れ」というようなことをぬけぬけといっているけれども、これは大変な言葉であると思うのです。

つまり十八願というものは、十九願をとおしてみたら、求めていたものは与えられておた。与えられていることに気がつかなんだ。与えられていることに気づくということが、十九願においてはじめて成り立つのです。挫折によってわかるということがある。それが行学の意味です。ですから、親鸞はここでわざわざ二所求とか、二所愛、二欲学、二必ということを、いちいち分析しましてね、そして最後に「この深信の中について、二回向というは」と、こういうふうにいいます。これはじつは、二回向の問題だけは、二河譬の後に出てくるのです。ところが『愚禿鈔』の場合には前に置いているのです。二河譬の検討の前提として、この二回向の文を置くのです。

■ 二河譬を読む指針が二回向

つまり、これは二回向というこの言葉によって二河譬を読めということだろうと思いますね。二河譬を読む指南です。二河譬を読む指針です。だけれども、その二回向の文が出てくるのは「信巻」では二河譬が終わりまして、

常にこの解を作し常にこの想を作すがゆえに、「回向発願心」と名づく。また「回向」というのは、かの国に生じ已りて、還りて大悲を起こして、生死に回入して、衆生を教化する、また回向と名づくるなり。

(聖典二二頁)

という言葉から、この二回向を『愚禿鈔』に引いているわけです。ですから、ほんとうは二河譬をはさんで出てくる言葉ですが、それの前にもってきている。そこに『愚禿鈔』の意図があるわけです。

けれども二回向の文を、じつは回向発願心釈の最後に置いてあるということが、やはり二回向という言葉の中に有縁の法という意味をこめようとしているわけです。最初に言いましたように、与えられているということの……、十八願というものが十九願に先立って「既にこの道あり」と。十八願というものが、十九願の挫折をとおして見えてくるんだ。「既にこの道あり」というその道が、既に有った道が見えてくるんだ。これが何でもない検討のしかたですけども、回向発願心というものを、とくに取り上げて分析する場合に、二回向の文を二河譬の検討の前にもってきているという。前にもってきているということは、じつは回向発願心という言葉の中に中心的な概念としておかれた、異学・異見・別解・別行の問題です。異学・異見・別解・別行という……、むしろ異学・異見・別解・別行のただ中に生きておるといことがあつてこそ、はじめて「有縁の法」に遇いうるということを示そうとしているわけです。

われわれが仏法に遇いうるのは、むしろこのただならぬ人生に、一人で生きていかなければならない人生、群賊悪獣ばかりのむらがつておる人生の中にあつてこそ、はじめて本願に遇えるという。むしろ、群賊悪獣というものをとおしてしか遇えないのでしょうか。「善人」なかも往生をとぐ、いわんや悪人をや」という言い方ができるのは、まさに私たちが生きておるこの娑婆においてこそということでしょうね。善人ばかりの中ですら、本願の法に遇うことはできないということですよ。

まあだいたい、一つひとつ細かくお話しする必要はない。ただ、ここでいいたいのには「有縁」という言葉で親鸞が回向発願心ということとを説明したかったのは、要は何でもなく、私たちの人生こそ本願の法に遇いうる唯一の場所であるということとを強調したかったのだらうと思えますね。話は、これくらいにしとしましう。何か問題があつたら聞かせてください。

質疑

藤元 いつも『大経』をやっているんやろ。どくらへんまでいつとるのや。

― 「皆遵普賢大士之徳」のところですか。

藤元 つまり「皆遵普賢」ということが「凡より聖に至るまで」やけれども、「乃至仏果」に至るまでにはならないでしょう。善導は、そういうことがいい人いや。仏果に至るまでという言葉の中にこめとるのだわ。わざわざ「仏果」という言葉でおさえてくるのです。それは解学だからです。行学の場合には皆遵普賢しかありませんから、仏果はぬけるはずですよ。皆遵は阿弥陀仏とはいわない。皆遵諸仏ともいわん。僕は、今度の大地の会でしゃべれるとすれば、そういうことしかいえないと思うね。還相回向というのは、「皆遵普賢大士之徳」しかない。仏徳に遵うとはいってない。菩薩、つまり菩薩は行者ですから。行者を菩薩というのです。金剛心の行人という言い方をするでしょう。行ずるものは、仏にならん。これは大事なことや。仏になるのは阿那含です。そうでしょう。成阿那含というのは頻婆娑羅です。仏になってしまふ。にせ仏です。見修二惑を断じたというんだ。いや、そうでない、見惑は断じたけども修惑は残っていた、それが仏になっちゃった。普賢の徳に遵うというのは、仏にならないというんだ。そんなところは厳密やね。だから還相なのです。七地已還の菩薩です。そういうことを前提にして、ここで「乃至仏果まで」という言い方がしてあるということだけ、ここでは読んでおってもらったらい。解学は仏果までいっちゃうんだ。解学やということでしょう。行学にならない。

したがうは「随」ではないでしょう、「遵」だ。こういうことは宮城君のほうがよく知っているんだ。彼はよく字引きを引くから。僕はまだ年をとってきて、あの字引きが重うなつてしまつてね。出すことは出すのだけでも、しまつるのが面倒くそうなつて、出すことも尻ごみする。しまわんならんと思うと、もうやめとけということになる。あの「遵」というのは、守るという意味です。信心を守護せんというでしょう。あれが、そうなのです。「遵」というのは。遵守という述語があるですね。ここで善導大師は「一切の往生人等に白さく」という言い方をしましょう。一切の往生人を尊敬しているのだ。あれが「遵」です。それで信心を守護せん、こういう言い方になる。これがまさに普賢の徳をあらわしているわけです。

問 この「三者回向発願心」積は、「一者至誠心」「二者深心」とあつて、その深心積の最後に、「回心の行なりと、知るべし」という言葉があつて、その後「三者回向発願心」という展開になつていますが、ということ、この「三者回向発願心」というのは行の問題と、回心の行の展開。回向発願心の内容は、回心の行の問題であると。そのことと、三心積全部が信心の問題であるということ、この回向発願心が回心の行であるということの……。

つまり、法然が善導一師に依るといつているがね、これの一つの問題です。直接に善導を見たらなんだということは大きいと思うのです。つまり、成就の本願という曾我先生の言い方がある。本願は問題にしたが、成就の本願を問題にせなんだ。成就の本願が問題にならなんだということがあると思う。時代といってもいいけども。法然にとっては、親鸞みたいにややこしいことをいっておつたら、念仏宗を開宗できへんわね。立教開宗ができません。やっぱり、法然をふまえたからこそ親鸞が、そういうところまで検討できたと思う。

問い そういふ問題が教団ということについてはどうですか。親鸞にとって教団の問題については、どういう課題としてうけとめたらいいのか、もう一つわからんのですが。

藤元 それは僕もわからん。はつきりいつたら。

問い 教団として掲げるといふようなことはあるわけですか。

藤元 えっ、掲げる？

問い はい。念仏ということ。念仏を掲げる。

藤元 法然が？

問い 教団といつたら、やはり真宗教団というように名を掲げるわけでしょう。

藤元 念仏をか。

問い 掲げる、という表現が悪かったのかもわかりませんが。

藤元 うん、掲げるといふ言い方が問題やね。なにも掲げるものではないです。

問い 掲げないということは、どういうことになるのですか。民衆の中に解体しているということですか。

藤元 ええ、あんたがいおうとしていることはようわかる。ほんなものの掲げんでいいんや。

問い 掲げない教団とは何ですか。教団ということはどう一つわかりませんが……。

藤元 教団という言葉に、あんまりウエイトをかけないほうがいいのではないの。共同体とかね。安田先生には、教法社会というような言葉があるけども、どない言いかえてみても納得できませんわね。つまり、われわれは現代の組織論みたいなのが頭の中にあつて、教団とか社会とかということが、そういった言葉の中で社会組織とかというようにものを頭の中に浮かべちゃうから。教団といつても、教法社

会といってみても、社会組織の一つというふうに思えてしまうのではないかね。

親鸞は教団という言葉は使わんけれども、道場という言葉を使っている。道場樹というような言い方で。教団という言葉でも、教法社会という言葉でも、もうひとつおもしろくないけど、道場樹という言葉が出てくるわね。それは安田先生の最後の、最後のといつては悪いけど、奥さんから聞いたら、押入れの中から出てきたのだといつてはつたけども、『教行信証』の最後の言葉、『安楽集』の文がありますわね。「前に生まれん者は後を導き、後に生まれん者は前を訪え、連続無窮にして、願わくは休止せざらしめんと欲す。無辺の生死海を尽くさんがためのゆえなり」と。ああいう言葉で結ばれているわね。ああいうものやないかね。僕はむしろ教団とか教法社会という言葉の中に……、このごろどこかでフツと見て、おもしろいなあと思うたんやけど、柔軟な国家論ということ提起している人があるでしょう。知らんかね。柔軟な国家論というテーゼを掲げている人がありますかね。親鸞にとっては、教団も国家も……、今日のような意味で国家と教団というものが対立的に問題になるのでなしに、教団も国家も一つの問題やったのと違うか。親鸞のところでは。そういうふうに思うけどね。

問い 今でいうと、どうですか。親鸞の時代ではそういうことが成り立っても、今ではやはり目印というか、真宗教団とは、こういうものをもって真宗教団とする、と。また、こつちがいわんでも、他からそうされているものがあるでしょう。

藤元 ええ、されてますわ。むしろ、それはこつちが掲げるのでなくて、そうされるわね。

問い むしろ、そうされておることを強調してきたということがありますしね。

藤元 とにかく、いつも、どんな場合でも誤解されるわね。

問い 安田先生なんかは、教団を魂の教団という言い方でいわれておりましたけど、そういう言い方で僧伽という。

藤元 いや、僕がいつているのは、そういう意味でなしに、むしろ親鸞がそういう言葉であらわそうとしているのは和国という言葉と違うの。聖徳太子の。つまり、教団でもあるし、国家でもあるというような和国という表現です。あの場合の「和」という「和」の内容ですわね、問題は。

問い 場所の問題ですか、和国というのは。

藤元 場所ねえ。場所やわな。「和をもって貴しとなす」のような場所やろね。和があるというのでない、和を貴しとするような場所、和を

貴しとなすような国という意味でしょうね。それでも、やはり和という言葉の内容が問題になりますけどね。よく和、和というのは真言宗の坊さんと違うかね。よう書いとるでしょう。ほんまにあそこは和やね。今度、一一五〇年祭を見ておったら、ほんまに和やね。あれ(笑)。見事やね。真宗大谷派では考えられん。平気で和にするわ。すさまじいものだ。たいしたものだね。あそこでは無節操ということと和ということと一緒やね。あんなの宗教かいな。そうかもしれないなあ。稲葉修が平和の火をつけにいたりさ。だけど、めずらしいでしょう、親鸞の教学の中では和という言葉は出てこん、『教行信証』の中にも。異学・異見・別解・別行だけが出てくるわね。和どころではあらへんわね。

問い 逆説的。

藤元 逆説的というよりも、どういったらいいんでしょうね。それは晩年の大きな課題だったということがわかるわね。それは親鸞はやはり結論はでなんだんでないかという気がします。でなかったということもあるだろうし、ださんでもいいということもあつたのかもわかんらん。

それと、もう一つ気になるのは、『皇太子聖徳和讃』の上に「粟散王」という言葉をつけているでしょう。「粟散王皇太子聖徳和讃」と。あの粟散王という言葉がね。別のところでは、片州という言葉であらわしている(聖典四九八・四九九頁)。僕は片州という言葉に「和」という言葉の中味にあるものを感じるのです。つまり、部落問題でもそうだけど、ほんとうに人間が生きておる場所というものがあると思う。「仏教むかし西天より興りて、経論いま東土に伝わる」(聖典七二五頁)と。西から東へという。東西を一貫しておるのですわね。しかも、全部滅んでいったが、東土に伝わって生きておるといふ、しかも片州だと。粟散国というのは中国でいえば、まさに辺地をあらわすわけです。藩という言葉がありますわね、江戸時代に。あの藩という言葉にあたるのです。つまり中心じゃないのです。はしっこや。

問い 安田先生は日本ということを問題にされているところで、国の問題をいわれているところで、日蓮と親鸞の日本に対する課題のしかたの違いをいわれています。日蓮の国に対する使命感、つまり「我日本の柱たらん」というような使命感に対して、親鸞は「粟散片州」といっておると。日蓮のそういう使命感をただたんに否定的におっしゃっていたのではなく、むしろ、それが「安楽国土」を求めておるのならいいのであるが、ともいわれていたのですが、ともかく親鸞が日本を「粟散片州」といっているのは、粟つぶみたくない小さな、

しかも劣った国だと。そういう意味で、自分の国を他に自慢していくようなものでない。しかも、こんな劣小なるものにも救われていく法があると。そういう言い方で、日蓮の国家観と親鸞の国家観の違いをいわれていたのを思い出したのですが。

藤元 そういう見方もあるだろうが、僕はむしろその「粟散片州」という言葉の中に、ほんとうに仏法というものが生きる場所であり、ほんとうにそこにだけ人間のあたたかさみたいなもの……、だから、和国の和という言葉の中には、なかよくするとかという、そんな和ではなくて、ほんとうの意味での人間のやさしさみたいなのが生きている場所だということが、いいたいんじゃないかなという気がするのだけれどもね。

柔軟心というものをおさえたのは、いうまでもなく天親菩薩ですわね。信心というものを柔軟心という言葉でおさえているのはね。金剛心といったのは善導やけどね。柔軟心という言い方でおさえた。あれが僕は「和」にあたる言葉だろうと思います。人が人であるかぎり、どこまでも人を愛していくような心構えみたいなものを和という言葉で示そうとしたのではないかと思う。だから和国という言葉は、無限に展開するような意味をもっているのじゃないの。展開するというのは、どんなものをも受け入れていくような国だということと違うかね。まあ、そこらはこれからの問題です。親鸞の国家論みたいなもの、親鸞の国家論の前提にあるものは、いうまでもなく浄土という言葉だろうけどね。つまり、願土ですわ。願いの国です。願いにおいて連帯できるのが行という意味でしょう。

まあ、この異学・異見の問題は、少なくともそういうところまで展開していかねばならないのでしようけどもね。今日はこれくらいにしておきましょう。

(一九八四年四月十六日)

第三十六講

就^ニ此深信中^ニ、二回向者^{トイフハ}

一常作^{ニナセ}此想^一、常作^ニ此解^一故名^ニ回向發願心^一

二又言^ニ回向^ト者、生^レ彼国^ニ已^テ、還^{カヘテ}起^{シテ}大悲^一回^ニ入^{シテ}生死^ニ教^ニ化^{スル}衆生^一、亦名^ニ回向^ト也^{ナリ}

(聖全二・四七五頁)

この深信の中について、二回向というは、

一「常にこの想を作せ、常にこの解を作すゆえに回向發願心と名づく。」

二「また回向と言うはかの国に生まれ已りて還つて大悲を起こして生死に回入して衆生を教化するを、また回向と名づくるなり。」

(聖典四五二頁)

—
前回は解学と行学という善導大師の仏法というものに対する姿勢を親鸞があらためて検討することによって、とくに行学という、つまりその行を学ぶときには必ず有縁の法に藉れという言い方で示されているものを、ずっと文章を展開しながら、おそらくは親鸞が叡山を下りていったその心というものを思いおこしながら分析していかれたのだろうと申し述べましたが、一貫してとくに三心積の中の回向発

願心の特徴づけているのは異学・異見・別解・別行という別異の問題であります。異学・異見・別解・別行というところに人間が生きていることの現実性というものをみようとしたものであろうと思います。

■ 現実的な課題にぶつかるところに形成される善導教学

現実的な課題というものにぶつかるにはじめて善導の教学というものが形成されてくる。つまり、善導教学の特徴でありますね。善導の宗教的精神というものが示されておると思うわけです。たとえば、法然上人という人はあまり別解・別行ということに着眼しないですね。別解・別行というものが具体的なわれわれの宗教的生活をあらわしておる概念だろうと思います。

■ 曾我師は二河譬は譬喩でなく事実

ご承知のように、別解・別行は二河譬の本文の中では群賊悪獣という言葉で譬えられているものでありますが、曾我先生は、「二河譬は譬喩ではありません、事実である」とこういつておられますが、あれなんかも二河譬の全体をおさえて「譬喩ではない、事実である」ということではなくて、むしろ二河譬の中に譬えられている群賊悪獣という言葉の中に、曾我先生は「事実」という言葉でおさえられる意味があるのだらうと思いますね。群賊悪獣というものは譬喩というより、もつと重いものだと思いますから。

まあそれはそれとしまして、少なくとも回向発願心というものの位置ですね。いうまでもなく三心積は『観経』解釈の中心的課題であります。『観経』というものの解釈、つまり善導の『観経疏』の特徴というものは諸師があまり注目しなかった三心に注目した。『観経』の中に三心積というものがあるのでなくて、むしろその三心積というものによって『観経』を読んだというのが善導の『観経疏』の内容であらうと思いますね。『観経』を解釈することによって三心積というものを明らかにしたというのではない、むしろその三心積に立って『観経』を解釈した、こういうことだらうと思いますね。ですから、その『観経』を解釈した善導の『観経疏』というものをとおして、親鸞は『観経』をご承知のように十九願の意味としてとらえるわけです。

■ 福德蔵は三心をさす

十九願というのは、なかなか面倒なものでございまして、ご承知のように第十九の願の願名というのは「来迎引接の願」とか、あるいは「現前導生の願」とかですね。これは「化身土巻」にございませぬ。

ここをもって釈迦牟尼仏、福德蔵を顕説して群生海を誘引し、阿弥陀如来、本誓願を發してあまねく諸有海を化したまう。す

でにして悲願います。

(聖典三二六頁)

と、こうあるですね。とくにこの『観経』の福德蔵。福德蔵を顕説するというのですから、三心釈を開いて三福九品定散二善として『観経』を釈するのでしよう。福德蔵というのは『観経』の三心をさすものでございませうね。福德蔵を顕説して、そして群生海を誘引する。釈尊が誘引するのですわ。阿弥陀如来が誓願を発してあまねく諸有海を化したまうと。これがすでにお気づきでしょうが、二十願になりますと弥陀と釈迦の役割が逆転している。二十願は聖典三四七頁です。「果遂の誓い」というものをあらわすところに、

(聖典三四七頁)

釈迦牟尼仏は、功德蔵を開演して、十方濁世を勸化したまう。

阿弥陀如来は、もと果遂の誓いを発して、諸有の群生海を悲引したまえり。

(同頁)

と。まあ「誘引」と「悲引」と言葉は変わってますが、どちらにしても引いんじょう接じょうという意味をもってくるわけです。

つまり福德蔵を展開される場合の釈尊と弥陀の役割と、二十願における果遂の誓いというものの、つまり『阿弥陀経』の功德蔵を展開される場合の阿弥陀如来と釈尊の役割というものが位置が逆転しているわけです。これはご和讃を読まれますと「弥陀・釈迦」という言い方と、「釈迦・弥陀」という言い方と順序が変わっている和讃がございますね。

■ 釈迦・弥陀の次第の異が福德蔵と功德蔵の違い

そこはとくに十九願をあらわす場合は釈迦・弥陀二尊ですが、二十願をあらわす場合は釈迦・弥陀でなくて、弥陀・釈迦です。非常にそういう点では親鸞は厳密に言葉を使いますが、それが福德蔵と功德蔵の違いであります。つまり、十九願と二十願の違いがあるわけです。十九願の展開と二十願との展開と自ずからなる展開の違いがある。これは親鸞自身の読み方でありますね。

二

ですから三願転入といっても、三願が要門・真門・弘願門というふうにとだ並んであるわけではない。ある意味でいえば、われわれがくぐって入る門と、逆にわれわれが門をくぐるのではなしに、門をくぐって出てくる仏……、そこに勸化という言葉と悲引という言葉を交互に、釈迦と弥陀の役割を交互にあらわしているでしょう。こういうことは非常に大事なことだろうと思うですね。少なくとも、そこ

に十九願の機と二十願の機というものもつ意味ですね。これをはじめて明らかにしたのが私は親鸞の大きな業績だろうと思う。

■ 本願をとおして『観経』をみたのが親鸞の業績

善導大師は『観経』を解釈したけれども、『大無量寿経』というものをとおして『観経』を明らかにしたがね、本願をとおして『観経』をみるというのは、これは親鸞の功績だろうと思う。『観経』の宗教が十九願にあるという。善導にしても法然にしても『観経』を解釈したが、『観経』解釈を十九願というものの上に立って解釈したかということになると、まだ明確ではないのでしよう。親鸞においてはじめてそれが明確になされたわけです。それを明確にした根本的な理由はやっぱり二十願にあるのです。つまり、二十願というのは「果遂の誓い」といわれますね。果遂というのは果たし遂げると。何を果たし遂げるのかということが二十願においてはじめてはつきりしておるわけでしょう。何を果遂するか。果遂、果遂というけれども何を果遂するのか。それはたとえば十九願においても、まあ親鸞聖人の独特の願名ですけども、「至心発願の願」というですね。十九願の三心というのは「至心発願欲生」でしょう。二十願は「至心回向欲生」、十八願は「至心信樂欲生」です。そのときに、発願とか回向とか信樂というものは、それはまさしく三機ですね。人間が展開していくのです。人間そのものが変革していく過程でしょう。けれども動かんのは至心と欲生です。至心と欲生だけは三願ともに動かない。つまり、至心と欲生は如来の魂をあらわすのでしよう。変わらんということですよ。これがおもしろいことです。

■ 果遂するとは欲生心を果遂する

「至心発願欲生」とか「至心回向欲生」、あるいは「至心信樂欲生」というけれども、それらの三願ともに果遂せんとしているのは何かというと欲生心です。欲生心を果遂すると。欲生心を成就するということ。だから、信心というけれども、至心信樂といって信心を大事にするけれども、信心の具体的なあり方というものはむしろ信樂よりも欲生心にあるわけです。欲生ということにある。「我が国に生まれんと欲え」というその如来の呼びかけに応えて欲生心が成り立つかどうかです。

■ 欲生心成就が信心成就の意味

信心というものにおいてはじめて欲生心というものが自己となるのでしよう。欲生心を成就することですわ。信心が成就することが信心成就の意味ではない。むしろ欲生心を成就することが信心成就の意味でしょう。まあ乱暴な言い方をすれば信心しても何になるのだ。仏さまを信じているというが、それはいったい何だと。こういうことじゃないかね。むしろ、その欲生心というかたちで我、仏

とならんと。願作仏心を明らかにすること、こういうものが信心を成就することの意味ではないですかね。我、仏とならんと。

そうすると、我、仏とならんとというのは十八願にだけあるわけではないでしょう、欲生心というのは。十九願にもあるし二十願にもある。基本的に果遂されるものは、果し遂げられんとしているものははじめからあるものなのです。ないものが出てきたわけでない。欲生心というものを求めた本願に立ってみれば、はじめからあるものです。衆生に要求しているものは。これはなんでございましょう。十九願をみますと「たとえ我、仏を得んに、十方衆生、菩提心を発し、もろもろの功徳を修して、心を至し願を發して我が国に生まれんと欲わん」と、こうありますね。「發菩提心」と。

■ 十九願の特徴は菩提心と臨寿終時

これは十九願の特徴といえますのは四十八願の中で發菩提心という菩提心という言葉が出てくると、それから「臨寿終時」という言葉が出てくる。これが僕は十九願というものの特徴であろうと思う。他の願文にない特徴だろうと思いますね。時の問題だ。菩提心と時です。菩提心と時間です。

菩提心というものはおこそうと思っておこる問題ではない、おこる時がきたらおこるのだ。おこらん時におこそうと思ってもおきるものでもない。そういうことがあると思うのですわ。ですから「發菩提心」という言葉と、寿終わらんとする時という、宗教的精神と時間というテーマが十九願の問題なのです。それはまさしく親鸞が叡山を下りる時があるわけでしょう。ただやみくもに下りたわけではない。

「淨邦縁熟して」というような、時が来たというものがあるわけでしょうね。時を失わんということが大事なのです。そういう時の問題が菩提心とともに語られるときに發菩提心、發心ですわね。仏法というものでも、聞こうと思つて聞けるものでもないし、聞こうと思つても、聞こうと思うこと自体が容易ならぬことです。何かやっぱり時が来たというしかないですね。時というものは、ある意味ではあくまで縁ですわね、つまり他力です。時というものは他力をあらわす概念でないかね。自分で時をつくるわけにいかないです。人間の努力で時がつかめるわけでない。努力を超えているという一面があるですね、時には。ですから、菩提心を發したということは、菩提心を發したというより菩提心が發つたのだ。菩提心が發つた。けれども、その「菩提心を發し、もろもろの功徳を修し」たのですわね。菩提心が發起したのだが、その發起をも自分の努力であると誤解するのではありません。

■ 『悲華經』は釈迦の本願を説く

これをとくに「修諸功德の願」という願名にもつてきているわけですが、「もろもろの功德を修して、心を至し願を發」すと。これはご承知のように『大無量寿経』では「菩提心を發し、もろもろの功德を修し、心を至し發願して、我が国に生まれんと欲わん」（聖典三七頁）とこうあるのが、『悲華経』では、ご承知のように『悲華経』というのは積尊の本願を説いた經典です。『悲華経』には至心發願という言葉はないわけです。あえてないわけです。そうでしょう。「もし阿耨多羅三藐三菩提心を發し、もろもろの善根を修して、我が界に生まれんと欲わん者」（聖典三七頁）と、こうなってますからね。阿耨多羅三藐三菩提心という、菩提心を發しと。しかし至心發願はない。

■ 至心發願は弥陀の本願に限る

至心發願というのは『大無量寿経』にかぎっている。弥陀の本願にかぎっているということがあるでしょう。だから、この願を「至心發願の願」と名づくべきなり」と親鸞がいつておるのは、よっぽど注意しなければならないです。これが阿弥陀仏の本願の特徴です。『悲華経』の「菩提心を發し、もろもろの善根を修して、我が界に生まれんと欲わん者」というのは、これは普通でしょう。つまり積尊の本願はそうなっているのです。菩提心を發して、さらにまた至心發願ということはないわけです。

しかし『大無量寿経』の場合はそうじゃない。『大無量寿経』の場合は、「菩提心を發し、もろもろの功德を修し、心を至し發願して、我が国に生まれんと欲わん」と、こうあるわけです。欲生我国と、こうあるわけですね。ですから至心發願という字が……。つまり三心といふけれども、至心發願とか至心回向とか、至心信樂ということが問題なのです。十九・二十・十八願をそれぞれただ願名の中にある三心の願文を親鸞が並べたというわけではない。それに着眼せしめるものはやっぱり十九願ですね。それぞれの願名を親鸞は十九願・二十願・十八願と、それぞれとくにごう願名（至心發願・至心回向・至心信樂）を選んであるわけですが、それはやっぱり十九願の至心發願といふことに着眼しないと、二十願も十八願も、ごう願名（至心回向・至心信樂）は出てこないですね。ただ願文の中にあるから、それをつけたというよな、そんな安易なことではないですね。

『悲華経』には至心發願はない。『大経』にあることが『悲華経』にない。ないことの意味は何かと、ごう願名です。あるものばかり目をつけているんじゃない。そうしてみると菩提心を發し、そしてまた、至心發願すると。「菩提心を發し、もろもろの善根を修して、我が界に生まれんと欲わん」、それがふつうの宗教的姿勢でありましょう。ところが、至心發願して欲生せよと、ごう願名です。善根を修して欲生我国せよじゃないのだ。功德を修して至心發願せよと。至心發願というものを前提として欲生我国が成り立つ。

つまり、至心発願とか至心回向とか至信心樂というものは、すべて欲生我国というところに果遂せられる、欲生我国ということ成り立たせる。その手始めが十九願だ。

■ 至心発願の発願が回向発願

その発願というのが、ただ願文には至心発願とあるけれども、その発願が回向発願でしょう。発願回向になっている、願文の次第からいえば。これはまあ僕の力では及びもつかんけれども、『観経』の三心をあらわす場合には、「三者回向発願心」と。ところが、この回向は願文では二十願にある。そして成就文には十八願に置かれている。回向というのが、あっちこっち動くでしょう。これがえらい問題なのでしょう。

三

回向という言葉が『愚禿鈔』の中では、「深信の中について、二回向」という言葉で出てくるですわね。つまり、「自利」の回向と「利他他力之回向」というふうに親鸞は肩書をつけている。(聖典四五二頁) 同じ回向というけれども、回向が発願につく場合と信樂に成就する場合がある。ここらが親鸞の『愚禿鈔』を展開される一つのポイントになってくるわけです。少なくとも善導のところでは十九願の至心発願というようなのは『観経』の三心と直接の関係をもっているわけではないです。善導の場合は、むしろ十八願というものと『観経』の三心というものが隠頭という概念の中で問われているだけなのですが、親鸞はそれを十九願というものとの関係の中でとらえようとしています。これが『愚禿鈔』のここの問題だろうと思いますね。

■ 善根

ですから、少なくとも「菩提心を発し、もろもろの功德を修し」と。これは『悲華経』の場合は、「もろもろの善根を修して」となっているのですが、善根という言葉が、善本とか徳本という言葉として具体的には使われておったことはご承知のことだろうと思いますね。徳本という言葉を使うのは親鸞聖人は二十願の植諸徳本という。むしろ二十願のほうに位置づけるのですが、一般的に善根という場合には三善根のことです。無貪・無瞋・無痴です。貪・瞋・痴がないという、それが善根であり善本ですね。善の根、善を生ずる根であるという意味で無貪・無瞋・無痴。貪欲の心なく、瞋恚の心なく、愚痴の心なしという。そんなら阿呆かというけど、そうじゃないのですよ。

腹が立たんということは、腹を立てんということは……、腹も立てんし愚痴もいわんし意欲もないといったら、何ともない人のように思うけれども、そうじゃない。むしろ無貪とか無瞋とか無痴という三善根があらわそうとしているのは、智慧をいつているわけです。人間の智慧というようなものは、つまり物事の清浄なる判断ができることです。貪欲とか、怒りとか、憎しみをもって物事を見た場合には必ずそこに誤りがおこる。怒るなどいつているのではないのだ。怒ることだつてあるけどさ。憎むというわけやない。憎むということもあるけども、物事を判断する場合に相手を憎んで判断したり、腹を立てて判断してはならないと。判断した上で怒ることは結構や。だから、修諸功德という言葉の基本になるのは善根という言葉です。無貪とか無瞋とか無痴というような、こういうことが善根を生ずる本になる。浄土のことを「大乘善根界」という言い方をしますね。これは天親菩薩の独特の表現でしょう。天親菩薩は浄土を浄土という言葉でいわんですわ。大乘善根界という言葉をとりますね。「大乘善根界、等しくして譏嫌の名なし」という言葉で「願生偈」に出てくるでしょう。その善根というのは出世の善根です。「正道の大慈悲は、出世の善根より生ず」と。えらい『浄土論』には「善根」という言葉が目につくのです。腹を立てんとか、欲をおこさんとか、愚痴をいわんというのは仏教の基本的な功德の性質を表現しているのですね。だから、もろもろの功德を修するといつても、その功德を修することの基本的な精神は、無貪・無瞋・無痴ということでしょう。すなわち出世の善根です。そこではじめて功德を修する。そして、「心を至し発願して」と、こうあるのです。

■ 至心発願を前提にして欲生我國

至心というのは徹底することです。ある意味でいえば、もろもろの功德を修することを徹底すると。徹底して、そして発願せよと。そうすると、もろもろの功德を修するということの中から、欲生我國ということ……。欲生我國ということは、生れんということをついてあるでしょう。至心発願を前提として欲生我國といつてあるということは、心を至してみれば、もろもろの功德を修するということ自身が問題になつてくる。我れに善根ありやということになる。つまり修諸功德自体を否定しなければならぬ。

■ 至心発願は菩提心の否定

これはたとえば、修諸功德というのは、菩提心の行です。發菩提心という、菩提心の行です。菩提心の行を法然が否定したでしょう。菩提心の行にあらずと。法然が否定したんやない、十九願が否定しているのです。菩提心を發して、その菩提心がもろもろの功德を修するのですが、至心発願するということは、その菩提心の修諸功德という行を否定するのです。つまり、言つてしまえば至心発願というの

は菩提心の否定なのです。菩提心の否定というより、菩提心の行の否定です。ですから、法然上人が菩提心を否定したと行って、えらい非難されましたけどね、それは意味のないことではないのです。法然はそれに対して弁解してらんでしよう。弁解しているのは法然の弟子たちです。みんないろんなことをいうわね。皆さん大学で教学としておぼえられたでしようから、そんなこといちいちい必要ないが、鎮西にしましてもですね……。西山はだいたい親鸞がいうのと同じように浄土の菩提心と聖道の菩提心と二つに分けるのですわ。鎮西あたりは行門の菩提心と観門の菩提心とに分けてね。行門の菩提心は否定したが、観門の菩提心は否定せんのです。こういうように菩提心というのを、いろいろ弁解するのですが、法然は弁解してませんわね。親鸞も弁解しているのかもわからんね。横超の菩提心とっている。これは独特の性格をもっているのですが。

少なくとも願文の上からいえば、「菩提心を発し、もろもろの功德を修して、心を至し願を發して」といつてあるのは、至心發願というのは菩提心を否定するということでしょう。菩提心の行を否定したんだ。菩提心の行を否定することが至心發願だ。つまり方向転換です。法然はそれを廢立という言い方で聖道の行を廢して念仏の一行を立てるといふことを、ストレートに菩提心の行を廢したと、こうなつたのです。それをやはり親鸞は善導大師の『觀經』の三心釈といふものをおして、その發願は回向發願であると。つまり方向転換なんだ。方向転換をあらわす概念が至心發願とこうなつていふわけですね。「もろもろの功德を修して、我が国に生まれんと欲え」じゃないのだ。「もろもろの功德を修して、我が国に生まれんと欲え」なら、釈尊の『悲華經』と一緒にです。それなら常識ですわ。いろんな功德を修して浄土に生まれようとするといふのは、それは常識といふものでしょう。そうじゃないのですわ。「至心に發願せよ」と、この一句が生きるか死ぬかや。その至心發願をおして欲生我国。至心發願といふものが欲生我国といふものをはじめて意味をもたせるものになるのではないかね。そうじゃなかったら何のために浄土に生まれるのか、何のために欲生我国といつていふのかという意味がわからんでしよう。我が国に來たれと、こういふけれども、何のたけに行くんやと。諸の功德を修して仏になれるなら何も仏の国に行く必要ないです。そうじゃない、諸の功德を修して發願して我が国に生まれんと欲えといふのは、もろもろの菩提心の行といふものに絶望するといふことがなければ……。

■ 修菩提心行とは機の問題

菩提心の行そのものじゃなしに、菩提心の行を修するといふ機の問題ですね。はじめて人間の問題が出てくるのです。菩提心の行に絶

望することによって人間の問題が出てくる。そのことがやつぱり……、ここの発願というものを回向発願であると。発願心というものが回向の性格をもったものです。それが方向転換の意味をもっているのだということであらわそうとしているわけですね。

四

十九願という『観経』のもつ意味そのものが回向発願という、つまり先ほど言いましたように、方向転換というような意味があるわけです。仏道そのものの方向転換です。なにか、迷っているものが救われるという方向じゃない。迷っているものが迷わない方向を見いだすのではない。迷いそのものの方向に立つということです。迷っているという、なにか……、ほんとうはなかなか迷うことができません。迷う迷ういつているけどね。迷うていことがはつきりすれば迷いを超えることができるけれども、迷うていことがわからん。迷うていというとなにか……。道に迷うていいますと、道というものを対象化してしまう。そうじゃない、道に迷うてい表現は道そのものがないということです。道を失うていことでしょう。道に迷うていことが道に迷うてい証拠です。だから道を失うていことは同時に自己を失うていことだ。道という対象的なものに迷うていのではない。己れ自身を失うていことが迷いなんだ。己れ自身を失うていことを気づくていことは容易なことではない。己れ自身があつて、それで道に迷うていのではないんだ。己れ自身がないこと、つまり善導大師が死といっているわね。三定死と。それは自己を失うていことでしょう。自己を失うていことは、現実的な表現でいえば所在がなくなるといことでしょう。所在がない。退屈です。退屈という概念がある。退屈する。退屈するといことは、所在がない、所在なさです。おる場所がない。自己をおく場所がない。所在がないといことは……。

■ 退屈の概念

退屈という概念を僕らはもう少し考えてみんならんね。退屈するといことと、退屈といこととは、これはあまり形而上学的な意味がないように思っているけど、そうじゃないでしょう。所在がないといことが……。天親菩薩あたりは「空過」といっています。親鸞は「虚しい」とい表現をとるけれども、簡単にいえば虚しさといことなものは心理学的にいえば所在なさです。おり場がない、身のおきどころがない。身のおきどころがないといことは、もてあますといことでもあるんや。そういうものをどんどんどんどんとつきつめていけば、生きとつても意味がないといことだ。あることの意味がないと。そういうことがあるでしょう。だけど、あることの意味

がないことに気づけば、あろうとするでしょう。だけど、あろうとしても……、あろうとすることが欲生ということでは、自己が自己を回復しようとするのが欲生心だ。しかし自己が自己を回復しようとしても回復できるものじゃない。それは自分で回復できるものじゃない。だから、まあその言葉を迷うという言葉におきかえてみた場合に、迷っているということが迷っているものにはわからんということです。だれも迷っているというふうには思っておらん。思っておらんから、迷いを迷いと自覚することができない。そういう迷いですから至心発願という言葉が非常に大きな意味をもつてくるのです。発願というようなことは、やろうと思つてできることではないですわね。

■ 絶望するということがないと発願は生まれない

それは、菩提心を発して、もろもろの功德を修することに絶望するということがないと発願ということは生まれてこないのです。だから発願はそのまま欲生心なんだ。発願して欲生するのではない。発願そのものが欲生心だ。「生まれんと欲わん」という欲いや。その欲生心がずっと展開しているわけです。十九願だけやない、二十願にもあるし十八願にもある。結論は欲生心です。

■ 信心成就の具体的な意味は欲生心成就

だから親鸞は「信巻」には欲生心成就というのが……、十八願成就を本願信心の願成就の文と、こういうといて、また後の半分を欲生心成就の文と分けています。信心成就というだけやない。信心成就の具体的な意味は欲生心成就にある。

ですから、先ほども言いましたように、『観経』の場合は方向転換という……、迷っているものが迷っていない方向に立つのではない。迷いそのものの中に、迷いの方向に立つということ。迷いから逃れるのではない、迷いの方向に方向転換する。迷わない方向に向うのではない。それは、いずれ二河譬の中ではつきりすると思いますが、

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。

とあります。

(聖典二一九〜二二〇頁)

■ 「前向」とは迷いそのものに向うこと

あそこに、はじめて「前向」という言葉が出てくる。迷いというのは、そういう意味でいうと、向うべき方向を失うということでしょう。

う。所在なさといつても、退屈といつてもね、前に向うと。西という方向じゃない、前に向う。問題は前です。あそこだけが前向といつてある。あとはみな、「西に向かいて行かん」とか、「南北に避け走らん」とかといつてあるけれども前ということ、前進という。これは暁鳥先生が「前進するもの」という表現をとっておられますがね、前進すると、前に向かうという。前なる方向です。どういつていいのですかね。向うべき方向がないわけではないのだけでも、向うべき前がない。前なる方向というのは、迷いに背を向けることじゃない。そうでしょう。迷いそのものに向うことです。迷いの方向に自己をすえることや。迷いをなくするのではない、迷いを背負う方向です。

五

■ 深信の信は回向発願心の信心

ですから、三心釈はご承知のように至誠心・深心・回向発願心とこうありますが、深心というのは「深信の心なり」と、深信の心であるといわれる深信ですね。この場合の深信というのは、回向発願心の中の深信ですね。深心というものに深信があるのではない。深心をあえて深信の心だとかういつている深信というのは、回向発願心における深信の心であると、こういう意味なのです。善導大師が二種深信とか七深信とかというのは、むしろ回向発願心中の深信だ。深信というものは深い心にあるわけやない。その深いということの内容は、回向発願心の深信です。われわれにあるものは、なんぼ深くみえてもそれは浅いのです。凡夫であろうと聖者であろうと、「凡聖逆謗齊回入」といわれるように、人間に成り立つ心というものは、どれほど深くてもそれは深信の心とはいえんわね。深信の心というのは人間の底を破っている深さをいいあてようとしている。つまり、回向発願心中の深信です。回向の心というのはここから出てくるのではないですかね。われわれの心じゃない、如来の心だ。

■ 「この深信の中につく」

で、それを説明するのに「この深信の中につく、二回向というは」（聖典四五二頁）と、はじめて回向発願心といわれる言葉の、もっと具体的にはわれわれの方向転換というものが成り立つ原理というものを、原理は回向発願心にあるということ、こういう言葉で示してくるわけです。「この深信の中につく」の「この深信」は、ですから回向発願心の中の、回向発願心について示されてきた深信、回向発願心においてははじめて深信というものが示される。つまり、願文によりますと「菩提心を発し、もろもろの功德を修して」というのは、

これはいくら深いといつても深いとはいえないでしょう。深き心というものは、やっぱり回向発願の心だ。ですから、「この深信の中に ついて、二回向というは」とありますね。ただし、この二回向というときには往相とか還相とかといわんでしよう。自利の回向・利他他力の回向とこうなのだ。往相の回向とか還相の回向という言い方ではない。まあ「自利」と肩書してありますが、あえていわんでもいいのでしょけれども、「利他他力之回向」とこうあります。

■ 自利利他

自利利他はあらためて申すまでもなく、自利という他利といたいですけど、自利・利他は同じ次元の概念ではないですから、「他利利他の深義」（聖典二九八頁）という言葉でいわれますが、曇鸞大師が自利利他というときには、自利が終わって利他ということではないのです。自利利他というのは、次元の違ったものが、次元の違った内容を同一の次元で表現しようとするときにいつているだけのことで、ふつうは自利利他です。自利利他というのが一般的にいわれるものですね。自利と他利です。他を利益する。他を利益することには間違いないのですが、曇鸞は利益他という。他利益ではないのです。利益他なのです。それで利他という。他利益ではない。他利ではない、利他なのだ。曇鸞は「もしおのずから仏をして言わば、宜しく利他と言うべし」（聖典一九四頁）といっているのですが、少なくとも自利と利他というのは同じ次元の概念ではなくて、つまり、同じ次元という場合は、自利と他利というのは別々になるのですね。他を利益すれば自分が損するのです。自分が得したら他人は損する。そうでしょう。他利という場合は自利のほかに他利があるわけです。自利とは別に他利がある。

■ 自利のほかに利他なし

けれども、自分と他人が……、利他という場合には自利のほかに利他はないのです。利他のほかに自利もない。自利とは別に利他があるわけやない。利他することも自利なのです。むしろ、利他することによって自利が円満するのです。それはそうですね。菩薩の初歡喜地というのは、はじめて我愛を離れる。自利する心を離れるのを初歡喜地とこういうでしょう。我愛を離れて他愛を生ずる。これが菩薩の初歡喜地、第一歩だと。自分を愛する心を捨てるのだ。そして、人を愛する心を見いだしている。それが歡喜なんだ。あなた方でも歡喜でしょう。自分が雨にぬれても彼女をぬらすまいと喜んでぬれとるやろう。歡喜ですわ。ぬれながら喜んでる。男同志なら自分のほうに傘を引っぱっておるが、彼女と歩くときには自分はぬれとるけど、ぬれながら喜んでるわね。そういうのは初歡喜地です。我

愛を離れて他愛を生ずる。他を愛して喜ぶようなことを考えられるかね。人間としては考えられんのかな。その考えられんことが恋愛なんだ。恋愛というのはいいですね、菩薩になれるから、そんなことはなれといってもできんやろ。

はじめて初歡喜地というのですから、それは何でしょう。我愛を離れて他愛を生ずることが歡喜であるというのですから、それはよくわかる。その自愛を離れるということなのです。先ほど言ったように、自愛を離れるということが他愛を生ぜしめるわけです。自愛を離れるということがいつまでも続かんのですよ、やっぱり。三年ほどたったら自愛がむくむくと出てくるのです。なかなか自愛を離れられん。自愛が出てくれば他愛はひっこむ。自愛が出てくれば、自愛を生じて他愛を離れていくのです。そうすると菩薩道から転落していくのです。

そうしますと自利他円満するということは、それは自愛も他愛も満足するような道はあるのかと、こういうことでしょうか。だから自愛を離れて他愛を生ずるという場合は自利と他利やない。自利と他利ですわ。他利ということがだんだん問われてくるのです。そうすると自利他利ということが成り立たなくなる。自利他利というものを満足することが菩薩道の究極の課題ですから、それを満足する道が……。自利を離れた他利はない、他利を離れた自利はない。自利他利が満足する道はどうしたら成り立つのかと。これが実際問題じゃないですかね。それを、ご承知のように自利他円満というのだ。

自利他円満は自利他利円満じゃないというのは、それは言葉としてそうなっておることの意味があるのです。だけど内容は自利他利が円満することですよ。自利他利やから自利他利とは違うということやない。自利他利が実現せんのやったら、自利他利というのは逃げ口上や。そうじゃない、自利他利がほんとうに満足する道が自利他円満ということや。そうでなければならぬ。自利他利円満じゃない、自利他利円満やといっているのは、それは屁理屈です。

■ 自利他利を円満せしめる道が自利他円満の道

そうじゃなくて、自利他利を円満せしめる道が自利他円満の道なんだ。それが成り立つかということですよ。これが『浄土論』の問題ですわね。自利他利というのは、それが成り立つ道があると。自利をやめて他利というのではない。あるいは他利をやめて自利というのではない。自利のままが他利であり、他利のままが自利であるときに自利他利というのだ、こういうことです。これが自利他利の問題点ですわ。自利他円満ということですよ。

■ 法について回向というときは往相還相、信についていうときは自利利他・利他他力回向

それをわざわざ親鸞はここに「自利」と「利他他力之回向」という言葉でおさえましてね、往相・還相と云っているわけではない。往相・還相という場合は、法についての回向です。法について回向というときには往相・還相の回向です。「浄土真宗を案ずるに二種の回向あり」と。信についていう場合には、「自利」「利他他力之回向」と、こうなるわけです。「深信の中について、二回向」と。とくにここで親鸞が「深信の中について、二回向」といつていることに注意してほしいと思うですね。この言葉はご承知のように、二河譬の最後に出てくる言葉なのです。二河譬の最後に出てきた言葉をもって二河譬の再検討をやるわけです。この言葉が出てくるのは「信巻」の二河譬が終わったところですね。

常にこの解を作し常にこの想を作すがゆえに、「回向発願心」と名づく。また「回向」というのは、かの国に生じ已りて、還りて大悲を起こして、生死に回入して、衆生を教化する、また回向と名づくるなり。

(聖典二二頁)

と、こうあるでしょう。それが二河譬が終わってしまったところにおかれているわけです。つまり二河譬の結論です。二河譬の結論というより回向発願心の結論です。その結論をもって二河譬の再検討がはじまるわけです。これがおもしろいでしょう。

六

■ 善導の二河譬の結論から二河譬を見直した

善導大師の二河譬の結論から二河譬を見直したのです。見直すことに意味があるのです。そのときに、「常作此想」、常にこの想いを作せと。この想いというのは、聖典二一八頁の最初に、

「三者回向発願心」。乃至また回向発願して生ずる者は、必ず決定して真実心の中に回向したまえる願を須いて得生の想を作せと。

(聖典二二八頁)

とあるでしょう。その想いです。「願を須いて得生の想を作せ」と。つまり、もつといえは、ここに本願ということが顔を出しているわけです。「真実心の中に回向したまえる願を須いて得生の想を作せ」と。自分の思いで得生の想をせいといっているのではない。「真実心の中に回向したまえる願を須いて得生の想を作せ」と。つまり、これは何が言いたいのかといったらね、自身住持の樂を求めずという

ことです。浄土を楽しみにしていく場所やと思うて浄土に生まれたいという想いを、得生の想をするなどということでしょう。つまり、自分の思いで得生の想を作すのではない、「真実心の中に回向したまえる願を須いて得生の想を作せ」（聖典二八頁）と。とくに、「願を須いて」といつてあるところが大事なのです。そして「常にこの解を作すゆえに回向発願心と名づく」（聖典四五二頁）と。この「解」というのが二河譬のことです。

■ 「得生の想」の内容は二河譬

「得生の想」の内容は二河譬なのです。これはね、救済というものは、迷っているやつが救われることが救済ではない。迷っているものが救われたというのが救いではない。迷っているままが救いだ。迷っているままが救いとなる。

何月何日に仏法に遇うて、何月何日に救われたというような、それで事が終わったというような、そんなものではない。救いというのは、どういったらいいのでしょうか、人生の全体が救われるのです。一時的な迷いが救われることじゃありません。救われたら仏法はいらんというのではない。

■ 仏法があるかぎり迷えるのが救い

仏法があるかぎり迷えるということが救いです。仏法に遇うて迷いがなくなったということが救いじゃない。そうじゃない。仏法のあるかぎり安心して迷えるというような救いをつけているわけです。だから、「常に」なんだ。ここに「常に」「常に」と繰り返しているでしょう。「常にこの解を作せ、常にこの解を作す」と。これが回向発願心中の自力他力の回向です。これを回向発願心というんですけど、さらに「また回向と言うは」とあるでしょう。この「また」は、みんな平仮名にしてありますから困るのです。「また回向と言うはかの国に生まれ已りて」という場合の「また」は「又」の字です。それから、「生死に回入して衆生を教化するを、また回向と名づくるなり」の「また」は「亦」の字です。同じ「また」ではないです。

「又」というのは再重の義です。再重の義ということとは、やり直せということや。「亦」というのは傍及の義です。かたわらに及ぶ。傍及というのは、あまり関心せん言葉やな。傍及というのは、かたわらというのじゃなしに、別の意味にも及ぶということでしょう。だから「又回向と言うは」という場合は「回向発願心」の「回向」というものに対して「又回向と言うは」と。つまり、浄土への回向に対して穢土への回向ということが最初の「又」なのです。「と言うはかの国に生まれ已りて還って大悲を起こして」と。ここらへんになる

と、なんともかんと困るのです。「已還」と、こうでしょう。生まれ已りて還ると。これは有名な曇鸞大師の『論註』の「未証浄心の菩薩」をあらわすときに七地已還の菩薩というのがこれなのです。七地已還の菩薩、未証浄心という。浄心の菩薩に対して、未だ浄心を証せざる菩薩です。

■ 未証浄心の菩薩

未証浄心の菩薩、つまり仏法というのは本来、無生法忍ですから、あらゆる意図、作心を離れている。ところが作心の菩薩という。浄心の菩薩は報生三昧の菩薩です。作心三昧の菩薩を未証浄心の菩薩という。意図的にやる菩薩です。これがおもしろいわね。曇鸞大師は天親菩薩とか龍樹菩薩のことを未証浄心の菩薩とみているのです。つまり、意図を感じとっているのです。曇鸞大師が天親とか龍樹を未証浄心の菩薩、作心の菩薩とみたのは非常に大事なことだと思うのです。僕らでもいろいろ先生があるけれどもね、ほんとうに……、いつも言いますが、僕は先生というのとはまたなかつた男なのです。師匠というような人をもってはあかんと思うてね、いうことを聞くことが嫌いな男ですから、だから先生がなかつたのです。長い間、わしはお前の先生やといった人はあるけどね。私のほうから先生やという思いをもつた師匠はありませんでした。ただね、それこそ老境に入りましてから安田先生が亡くなる前ぐらいに安田先生に遇うた……。僕は安田先生が嫌いでしたね。この本福寺にみえてた時分に、御飯ついだりね、やつかいなおじんが来やがったと思ひよつたんや。話を聞いてもわかりやへんし、あんまり好きでございませんでした。向こうも好きでなかつたのでしようね。だけど晩年になりまして、とくに京都に來まして同和問題をやりはじめたときに、安田先生が「同和問題というのは社会問題だ」と言われましてね。それでむかつ腹が立ってね。僕には直接に言われなかつたのですけれども。後でチクチク皮肉を言いました。社会の問題が問題にならないような教学はいつたい何や、というようなことをね。えらそうなことを言ひよつたものやわ。ところが、どこからか聞こえてきたのは、安田先生が亡くなられる数年前から「部落問題をやりたまえ」ということを、あつちこつちでいつてはるといふことを聞きましてね、それから気がついてみると安田先生のあるところの講義が一貫して宿業論なんだ。そこに僕ははじめて安田先生の意図を感じた。作心の菩薩や。未証浄心の菩薩です。娑婆の問題には、僕らの問題には無関心で仏法を説いておられる先生は、これは大菩薩です。そんな先生はいらんのや。むしろ、曇鸞にとって天親とか龍樹というのは、曇鸞自身が曇鸞自身の問題をかかえた未証浄心の龍樹・天親をみたのだろうと思うのです。

僕はやっぱりあれで安田先生という人に、そこまで先生が……。それはまあ安田先生はそんなことを口に出しておっしゃったことはないですが、やっぱり僕にとつては部落差別の問題と宿業の問題というのは避けられない課題でしたから、僕はなんともならない、なんともならないと思っているのを先生はやっぱり読み取ってくださっていたなあというふうに思うのです。これはまあ思うなといっても僕が勝手に思うんやけども、なにかそこに、はじめて我が師をみたという感じですね。むしろ、そこで僕にとつては真宗の教法というものが部落差別の問題を克服しうる内容をもっているという自信をもちえたのです。それまではどうも、どんなご講師の本をみたって自信がもてないのでですよ。真宗は部落差別をつくってきたけれども、部落差別を克服するような、そういう思想性があるのかということが、どうしても出てこなかった。安田先生が、そんなものは社会問題だよ、といっているといわれると、いよいよ駄目だなと思っていたけれども……。そういう安田先生の姿にふれてはじめて僕は真宗というものが部落差別を克服しうる教学の意味をもっているものだということに対する自信が与えられたというを思うのです。まあそれは余談ですが、そういうところからね、安田先生がただ教学をふりまわしただけやない、自分自身が部落問題は社会問題だといいきつておられた先生が、自分がその差別の問題を背負われた先生をみたという気がします。あらためて安田先生が部落問題を背負うて歩む人となったという、そういう感じですね。それが僕は、いわゆる未証浄心の菩薩の内容だろうと思うですね。

七

そうでないと已還という……。「かの国に生まれ已りて還つて大悲を起こして生死に回入して衆生を教化するを、また回向と名づくるなり」と。生まれ已るといいますね、已還の已です。生まれ已つたということは浄心を突破したことでしょう。この「已る」は非常に象徴的でございますが、つまり「生死に回入する」という場合に、ここであらためて回向といわれている回というのは、方向転換するという意味もあるけれども、もつといえれば繰り返すという意味なのです。ひとたび人生に結論を見いだして、同時にあらためて歩むと。ニーチェは、「これが人生か、さらばよし今一度」というでしょう。あれはもはや哲学者のニーチェじゃない。「これが人生か、さらばよし今一度」と。これが回なのです。今一度生きんと。で、その今一度生きるといことがなぜ教化の意味をもつかというと二河譬自体

がそうなのです。「かの国に生まれ已」ったところはどこかといいますが、「善友あい見て慶樂すること已むことなからんがごとし」と。

一心に直ちに進みて道を念じて行けば、須臾にすなわち西の岸に到りて永く諸難を離る。善友あい見て慶樂すること已むことなからんがごとし。
(聖典二二〇頁)

と。「已」という字が使つてあるでしょう。生まれ已ったということなのです、この「已むことなからんがごとし」というのは。こういうところに漢文というもののおもしろさがある。日本語にしてしまうと出てきませんのですね。

この「已むことなからんがごとし」というのは、「如已」となるのです。如は二河譬の一番最初に「譬えば、人ありて西に向かいて行かん」とあるのです。

譬えば、人ありて西に向かいて行かん」とあるのです。如は二河譬の一番最初に「譬えば、人ありて西に向かいて行かん」とあるのです。
(聖典二一九頁)

とあるでしょう。これを漢字でいいますと「譬如有人欲向西行百千之里」(聖典二・五五頁)となつています。そこからずつと文章があつて、そしてこれが今いました「慶樂 無_ム已_レ」(同五六頁)の「已むことなからんがごとし」の「ごとし」は、この二河譬の一番最初の「如」にかかっているのです。一番最初にかえつてくる。「善友あい見て慶樂すること已むことなからんがごとし」と、二河譬の冒頭に帰るのです。つまり、「已むことなからんがごとし」とかえる「ごとし」は二河譬の最初にあるということですが、「如」の一字は。

■ 教化の意味は信心を守ること

つまり、二河譬を説くことによつて善導は信心を守護しようとしたのです。信心を守護するというのが教化の意味でしょう。信心を守ることが、教化教化といつて、人にむかつてえらそうにいつて仏法を説くことが教化ではありやせんのです。教化の意味は信心を守ることにある。行者の信を守る。行者の信を守るといふことは、もう一ぺん自分がともに歩むということですが、それは、言いかえれば群賊悪獸とともに歩くことなのです。異学・異見・別解・別行の人とともに歩くと。

■ 異学・異見の人の中に信心がある

信心を守護せんといつて、信心の人ばかりかといつて、そうやない。信心の人といつても現実には異学・異見の人です。その人ともに歩くということがないと信心を守護するということにならないわね。そうでしょう。異学・異見やから駄目やといつて捨ててしま

のではないでしょう。異学・異見の人とともに信心を守って歩くんだ。異学・異見の人の中に信心があるんだ。なければ「善友あい見て慶樂すること已むことなからんがごとし」という結論は出てこん。だから、この「已むことなからん」の「已む」という、つまり「かの国に生まれ已りて」の「已る」と、その「已」の字は終でない、終着駅ではない。已ということが……。回向の回の字がこういう字（ ）ですから、ぐるぐる回りという意味です。再び生きるといふことです。そこに、まああんまりしゃべっていても、いつまでたつてもしゃべり終わりませんから、このへんでやめますが、教化といふことです。わたしたちは教化といふと、えらい抵抗を感じますがね。教化といふのは教えるといふことではないのです。教えるといふことと同時に教化といふ意味です。教化であると同時に教化です。「聖人一流の御教化のおもむきは」と、蓮如は教化といっているわね。教化といつても、自分は座つといて人にやれやれといっているのではない。身にひきかけて教化する。わが身にひきかけて教化するといふことです。

■ 自分が信心の場所になることが教化地

だから教化といふけれども、教化といふのはやっぱり地の問題です。教化地といふでしょう。教化の場所の問題です。自分がその場所になるといふことですね。自分が人々の信心の場所になるといふことが教化地といふことの意味でしょう。なにか人に向かつてしゃべるといふことじゃない。むしろ、信心の人のつぶやきを聞く場所になる、こういうことが大事なことだろうと思います。

なにかとりとめもない話みたいになりましたが、とくに二河譬といふものを、回向発願心積といふものをもって示されていること、その回向発願心といふことの中に深信という、とくに深信という、といつていいのですかね、『観経』解釈の原則みたいなものがありまして、そこからもう一ぺん親鸞が二河譬を読みかえすという、読みかえた内容よりも、むしろその読みかえされる構造ですね。善導が回向発願心積において二河譬を説いたことの意味みたいなものをもう一ぺん親鸞がとらえ直す。善導大師は二河譬を説くことによつて回向発願心積を明らかにしようとしたのだけでも、親鸞にとつてはむしろ二河譬をとおして信心を明らかにする。善導大師が信心を守護しようとして展開した二河譬をもつて、逆に親鸞は守護されるべき自らの信そのものを検討したといふことがあると思つてですね。

だから、私は一貫してここで目指されているものは、むしろ回向発願心積の内容というよりも、欲生心の内容です。欲生心を明らかにすると。本願の欲生心です。本願の欲生心を明らかにすることが基本的なねらいであつたと思つてわけです。

■ 自分が信心の場所になることが教化地

