

藤元正樹講述

愚禿鈔講義 第四卷 (下卷4)

(就此深信中不可思議光仏也)

目次

第三十七講

「の深信の中にこゝひ、二回向とごうは」	1
親鸞教学の特徴は往還二回向	2
親鸞の六字釈は南無釈	3
衆生を回施したまうの行なり	4
「二回向」と読んだのは親鸞	5
他利利他の深義	5
譬喩が本文、現実をあらわす	6
悲劇が歓喜に変わるのを華座観という	7
二河譬は華座観の内容	8
二尊教は善導の面目	8
岸とは限界状況をあらわす	8
二尊教は娑婆の救いと浄土の救いが矛盾しない	9
信心を守護したもうた二尊の発遣と招喚	11
真理は譬喩で語るか、神話的に語るか、象徴的に語る しかな	11
信心は欲生心において現実になる	12
衆生と共にというのが欲生心、それが教化の意味	12
二河譬の再検討は親鸞にとつては承元の法難の課題	14
水平社宣言は絶対解放	14
信心は独立心、主体性	15
信心を守ることは信心を成就すること	16
法難が信心守護の契機	16

第三十八講

二河の中にこゝひ、	18
二河譬が善導の『観経』解釈の原理	19
『観経』の中に如来の本願を見いだした	19
浄土の教法の原理は二尊教	19

二十願、十九願の自覚を与えるのが十八願

外邪異見の中に立つのが信仰の性格

『如来会』の特徴は因

「経よく緯を持」

『大経』は仏法の滅尽を説いた經典

經道滅尽の時に三宝に帰することができるか

「二河譬は事実である」

私たちは生涯人を求めている

譬喩は欲殺、合法は詐親

「群賊」は外なる外道、「悪獸」は内なる外道

第三十九講

「群賊悪獸」とは、	35
内なる外道性を掘り返す	36
自分もまた群賊悪獸の内なる一人	36
承元の法難の体験をおして	37
真の主体性の回復が信仰の問題	38
定散自力の心は能力主義、九品唯凡	39
定散二善の機は諸機各別	39
友も師も人間の努力で獲得できるものではない	42
善友はよき師匠を与えてくれる	42
宗教的善悪	45
「まこと」は善悪を必要としない	46
善悪は社会秩序を構成するための理念	47
「雑毒虚仮」の自覚だけが友をもつことができる	47
真仏弟子	48
真の善知識に値う	49
不請の友	50
「値う」という一字にかけられた内容	50

第四十講

無人空廻の沢と言ふは、	51
諸仏の弟子	54
五種の利益増上縁	55
五種の善人と五種の悪人	56
証生増上縁	56
仏の捨てしめたまうもの	58
捨・行・去	59
仮の善知識はお釈迦さま	61
正の義は仏所有の言説	62
答と応	63
問うた問いに応える	63
問いの深さで応える	63
結論から歩みが始まる	64
天台大師の善知識の三義、外護と同行と教授	65
仏の名において本願を聞く	66
開即信	66
機について性あり	67
真の善知識に遇うことで悪性人の自覚を与える	69

第四十一講

無人空廻の沢と言ふは、	71
開不具足の問題	72
「信巻」の結論は真仏弟子	72
仏弟子に値せぬものとして善知識の検討	73
二河譬の本文は法、合法は機	74
「空廻の沢」とは何ものも育たない場所	74
値うは、真正面からぶつかること	76

善知識にあうというは善知識におうた人にあう 77
証生増上縁は往生に保証を与える 79
先生を動かしている先生の願にふれる 81
『愚禿鈔』での白道四五寸 82
唯除の機に自覚に立った上で善知識を問うている 82

第四十二講

「白道四五寸」といふは、……………83
空廻の沢は宗教的現実 83
善知識に値うことは道が明らかになる 84
善心を白道に喩えた善導 84
親鸞は白道は自力小善の路 85
道と路 85
善心微を宿根にみる善導 87
無根の信 87
親鸞は自らを難治難化の機としている 88
仏教を否定するような仏教がある 88
自身の体験を通して善導のいわんとするところを問う
た 90
無碍の一道が他力の白道 92
白道を破って出てきた願往生心 93
各初無上心が同発菩提心たることの確認が共発金剛志
93
信心が無上心 94
龍華三会の暁は堅超・臨終一念の夕は横超 95
「生まれた意義」というより、生まれた事実にかえる
96
発起は覚醒ということ 96
願楽覚知の心 97
信心は欲生心・願往生心 98

第四十三講

……………99

「白道四五寸」といふは、……………99
能生とは親鸞の伝統を受けている言葉 100
三定死は絶望 101
仏と成れぬ確信の方が無上 102
第一深信は救われざる自己の発見 103
無上の信心は法蔵の信心 103
信業とは如来が衆生の上に自らを表現すること 104
法蔵の魂 104
易行道とはそれよりほかはないということ 105
一分二分とは、行きつ戻りつ 106
信ずるところに迷いが成り立つ 106
吉水入室お六角堂参籠の間におかれる年歳時節 107

第四十四講

「あるいは行くこと二分二分す」といふは、……………110
悪見人の人は求道者自身をあらわす言葉 110
含華未出・宮胎・辺界 112
辺地の往生はコンプレックス 113
「白の言は黒に対す」「四五寸」の検討には叡二十
年の闇がある 113
墮落のない救済はあるのか 114
求道のとって一番問題なのは退転 114
二河譬の展開の根底のある三願転入 115
二十願は十九願の批判原理であり十八願の自覚内容 1
15
隱彰の義 115
諸行往生の敗北が十九願のもつ意味 117
仏法のあうことよって人間が問題になるのが二十願
117
親鸞の白道は定散二善を破って発起した願心 117
逆縁 118

悪見人の自覚から叫ばれる誓願 119
「汝」は弥陀の招喚の声、退転の問題が根底にある 1
20
「仁」は釈迦發遣の声、釈迦が行者を尊敬している言
葉 120
仁：釈尊と行者の関係Ⅱ師弟関係 120
汝：阿弥陀と行者の関係Ⅱ親子関係 120
汝と呼び出される自己 121
「汝」の言：一言に浄土の伝統をあらわす 121
自己が仏性でない、信心が仏性 122
後世と後生 122
軟心と堅心 123
仏道にとつてやさしさは敵 123
十方諸仏の発見 124

第四十五講

「汝」の言は行者なり」 124
……………126
また「西岸上に人ありて喚ほつて言わく……………126
『愚禿鈔』には發遣がなく 126
發遣・招喚の次第 127
親鸞は弥陀・釈迦 127
異の方便 129
招喚から歩んだのが親鸞 129
未来の衆生 130
言葉の本質は声 133
必定の菩薩と名づく 134
真の仏弟子の具体的な名前は、弥勒と韋提希 134
難治の機 135
一闡提 136
「汝」の言は内から聞こえる声 136
「信心」を「まことの信心」と読む 137
衆生にまでなった如来を七高僧 138

親鸞の生涯が如来の誓願をあらわす 138

第四十六講

「汝」の言は行者なり、…………… 141

行者とは菩薩 142

「必定の菩薩」とは親鸞の造語 142

二乗地は法執 142

如来のものを己れのものにするな 143

大士とは仏に予言された人 143

「仏法は無我にてそうろう」 147

行信に帰命 149

教団は浄土の行信を象徴している 149

責任とこう言葉 150

勞謙善護 151

同じ世界を見いだすことが救い 151

全人類の迷いを己れの迷いとする 151

両重の因縁 152

聞法の結論は真身を得ること 152

行けと来れ、此岸から「来れ」と喚ぶのは群賊悪獣 153

名は此岸にある。光明は彼岸のもの 154

国土というのは結論 155

希有人はかけがえない人 155

最勝人は凡夫と共に歩む人 156

妙好人は人間の尊厳性を具現している人 156

「必定の菩薩」の内容は真仏弟子 157

真仏の弟子 157

責任をはたすべき場所をもって行人といえる 158

第四十七講

再構成し受けとり直す 180

159

真理への道は受け取り直すしかない 180

上上人とは大乘の魂を持てる者 182

仮令とか果遂とかということに対して真実 182

無自覚を自覚させるのが仮令の誓願 184

二十願の自覚が十八願の成就文 185

回入と転入 185

雑行は捨てたが雑行をたのむ心はすたらん 185

建言我一心 186

建に信心為本という意味 186

願と行と心が「正念」の念の内容 187

衆同分、衆は差異性、同は同一性、分は相似性 187

希有の行 189

「ものが違う」 189

念必定の菩薩 170

念は十大地法の一 171

記憶とは再生と再認と再構成 172

金剛不壊の心 173

大悲闡提と断善闡提 173

第四十八講

「直」の言は、回に対し迂に対するなり。……………176

回に対する直は決断の要求する 176

迂は迂回する 177

権実・真仮を分かつのが親鸞の教相判釈の目標 179

方便仮門に意味を与えたのが「化身土巻」 179

真門に到って仮門がわかる 180

菩提心の行にあらざるが『選択集』の面目 181

本願が如来の良心 184

浄土の大菩提心は法蔵の良心 185

如来は仏を指し、如去は衆生を指す 187

去 188
目標に重点をかけたのが往、現実に重点をかけたのが

建立は如来に属し、成就是衆生に属する 189

仏の名は讃嘆の名 190

業感流転の時間と法性生起の時間 190

第三十七講

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^{ニナス}此解^一故名^ニ回向發願心^ト

二又言^ニ回向^ト者、生^レ彼国^一已^テ、還起^ニ大悲^一回^ニ入生死^一教化^{スル}衆生^一、亦名^ニ回向^ト也

就^テ二河中^ニ、説^ニ譬喻^一守^ニ護信心^一、以防^ニ外邪異見之難^一
此道從^ニ東岸^一至^ニ西岸^一、亦長^{ナガサ}百步^{ナリ}文
百步者^{トハ}譬^フ人壽百歲^{一也}

(真聖全二・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。」

二河の中について、

「一の譬喩を説きて信心を守護して、もつて外邪異見の難を防がん」と。

この道、東の岸より西の岸に至るまでまた長さ百歩なり。」文

百歩とは、人壽百歳に譬うるなり。

(聖典四五二頁)

—

四五二頁の「この深信の中について、二回向というは」という一段でありますが、

「常はこの想を作せ、常はこの解を作すゆえに回向発願心と名づく。」

と、それには「自利」と肩書がついております。そして、二には、

「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。」
 と。前回にも申しましたように、このご文はこれから二河譬について検討されてくるのでありますが、合法段が終わったところにおかれています。つまり、合法段の最後のところにおかれるというのは、回向発願心積の結論でございます。言わば二河譬というものを結ぶ言葉として述べられたものでございます。この言葉を『愚禿鈔』には、むしろ二河譬を検討される前におかれたということが一つ問題があるわけでございます。

「信卷」のところでは、

また一切の行者、行住座臥に、三業の所修、昼夜時節を問うことなく、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。
 (聖典二二二頁)

と。つまり、「信卷」では二河譬の合法段の終わったところで、その結ぶ言葉としておかれているわけですが、『愚禿鈔』においてはこれを二河譬の検討の先にもつてこられたということは、これはなかなか重大な意味を持つのだろうと思えますね。

■ 法然教学の特徴は不回向の教学

というのは、元来この善導大師によって自らの教学を立てられた法然上人にとっては、ご承知のように不回向といわれるわけでございます。回向というものをむしろ不回向という言葉で回向をあらわされたのでございましょうがね。通仏教的にいう回向の行というものを否定された。だから、法然上人の教学の特徴というのは、そういう意味からいえば不回向の教学といってもいいものであろうと思えますね。不回向ということが法然上人の選択本願の念仏というものの特徴をあらわしているものであるとすれば、今度は逆に親鸞聖人にとっては、安田先生などは回向の教学だということいわれるでしょう。

■ 親鸞教学の特徴は往還二回向

親鸞聖人の教学の特徴は回向にあると。それは文字通り『教行信証』の最初に「謹んで浄土真宗を案ずるに二種の回向あり」と。往相・還相

の回向というものが真宗の教学の基礎構造である。そういうことから言いますと、法然上人の教学というのは、むしろ不回向という言葉で回向というものをあらわそうとされたのでございます。少なくとも法然上人にとっては善導の教学は不回向として理解されたというのがほんとうだろうと思いますね。善導には回向ということがあるのだと。それが二河譬の検討に先立って、じつは回向ということが二河譬の基本的な教学構造であることを指摘されようとしたのだらうと思えますね。ここにあるではないかと。ここに回向ありと。二回向という言葉は僕はこちらから出てくるのだらうと思うのです。

この二回向という言葉をさらに明らかにしていくために曇鸞・天親とですね、これははじめて往相・還相という回向ということが明確に言いきられてくるわけでありませう。これは、どちらが先かわからないけれども、少なくとも善導大師にとつての回向という概念はあまりはつきりしないですね。たとえば皆さんご承知の善導大師の六字積、

「南無」と言うは、すなわちこれ帰命なり、またこれ発願回向の義なり。

(聖典一七六頁)

と、こういつています。発願回向の義といつている。『観経』の三心における回向というのは発願回向やない、回向発願なんだ。発願回向でなくて、回向発願である。「三者回向発願心」でしょう。「一者至誠心、二者深心、三者回向発願心」と。善導大師は回向発願という言葉では納得できなかったのでしょうか。ですから、むしろ発願回向だと。そこでの回向という言葉の概念は、やっぱり衆生の回向でございますね。衆生回向だ。如来回向ではない。その六字積を再釈するとき親鸞聖人が六字積といわれるのは、ご承知のように善導大師の六字積の解釈なのです。再釈なのです。

親鸞聖人の六字積というけれども、親鸞聖人は六字積なんかしておらないのです。あえていえば二字積だ。南無の積しかない。阿弥陀仏積は出てこん。南無阿弥陀仏を解釈したのではないのだ。善導の六字積を通して南無を釈した。南無に帰するのです。阿弥陀仏と言うは、というようなものも出てこんのです。これがおもしろいですね。聖典の一七七頁にございます。

■ 親鸞の六字積は南無釈

これはふつう「言南無者」の釈と、こういわれるのです。親鸞聖人の六字積というのは、つまり南無の積であって阿弥陀仏の積ではない。徹底して南無に帰するのです。阿弥陀仏は即是其行だという釈を明らかにしたのが善導大師です。だけど親鸞聖人は「即是其行」と言うは「とやつていてるでしょう。「阿弥陀仏と言うは」とはいわれないのです。なぜそういうことがいえるかというと、「発願回向」と言うは「(聖典一七七頁)と、これは善導大師の発願回向です。「南無」と言うは、すなわちこれ帰命なり、またこれ発願回向の義なり」という、その「発願回

向」の積を積したのです。

「発願回向」と言うは、如来すでに発願して、衆生の行を回施したまうの心なり。

(聖典一七七頁)

と、こうなりますとね、如来の回向になっているでしょう。「発願回向」と言うは」といつているけれども、これは発願回向を回向発願にかえたのです。

「発願回向」と言うは、如来すでに発願して、衆生の行を回施したまうの心なり」と。善導大師がせっかく発願回向といったものを回向発願にかえてしているのです。如来回向にかえてしまう。だから、阿弥陀仏というものは必要ではないのだ。問題は南無なんだ。南無のほかに阿弥陀仏はないのです。阿弥陀仏のほかに南無もない。これは真宗大谷派では、まあ覚如上人あたりからいうのですが、『安心決定鈔』なんかにいうのですが、機法一体という概念が出てくる。親鸞はあんなことはいわないがね。いわないけども『安心決定鈔』……、まあこの『安心決定鈔』というのが、そもそもわけのわからない書物でございましてね、蓮如上人はえらい大事なものだというけれども、蓮如上人はどうやら覚如が書いたものだと思うてござるのですがね、どうも内容は西山の書であろうというのが学芸の一致した見方でございます。まあ中には善鸞の書であるという人もありますし、いろいろ説はありますが、僕はやっぱり西山のものだろうと思えますね。機法一体ということをやかましくいつてあるのですが、その機法一体ということというのは南無が南無阿弥陀仏だということだろうと思えますね。南無のほかに阿弥陀仏なしと。南無が阿弥陀仏だ。

■ 衆生を回施したまうの行なり

ですから、「発願回向」と言うは、如来すでに発願して、衆生の行を回施したまうの心なり」と。「衆生の行を回施したまう」と、こうあるけれども、どうも僕はこの読み方が……、むしろ衆生を回施したまうの行なりと読んでもいいと思うのです。はじめて衆生というものが成り立つ。衆生が何かをする行ではないのだ。むしろ衆生そのものを回施したまうのだ。はじめて親鸞が与えられたという、そういう感動だろうと思えますね。

「回施衆生之心」と。漢字で書けばそうなりますね。だから僕は衆生を回施したまうの行と、こう読めるのではないかなと思うのです。だから、発願回向という言葉をそのまま直訳したのではないのです。これはあくまで親鸞聖人にとっては発願回向ではないのです、回向発願なのだ。善導大師は発願回向と読んだ。それを親鸞聖人は発願回向を解釈しながら回向発願にかえていくのだ。僕はそのための親鸞の六字積だと思ふ。これはなかなか大変ですね。そういうことから言いますが、善導大師自身は別に「深信の中について、二回向」なんていうようなこ

とはいっておらないのです。

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、

(聖典二二二頁)

と、こうやっているでしょう。二回向なんてことはいっておらないのです。それを親鸞聖人は必ずしも往相・還相という言い方ではないのです。よう。「自利」と「利他他力之回向」と。片一方は「自利」だけですわ、回向ということはついていない。片一方は「利他他力之回向」と。つまり、自利と利他ということが……、これは二回向といっても善導大師のところでは二つの回向ではない、一つなのです。別のものではないのです。

■ 「二回向」と読んだのは親鸞

だけど、それを「二回向」と読んだのは親鸞なのです。二回向と読むためには、天親・曇鸞の回向に対する親鸞の視座みたいなものがあつたにちがいない。だから『愚禿鈔』で、「この深信の中について、二回向というは」(聖典四五二頁)という言葉で親鸞がわざわざここに書きとめたのは、法然上人は不回向といわれたが、善導にあるではないかと。・ここにあつた・というものだろうと思うですね。

■ 他利利他の深義

まあこの自利とか利他というものはそうでしょう。親鸞聖人は曇鸞大師の非常に大事な事業として「他利利他の深義」という言葉を使われるのですね。他利利他の深義を明らかにした、深い意義を明らかにした。他利利他ですね。他利と利他という。「仏をして言わば、宜しく利他と言ふべし」(聖典一九四頁)と。仏からいうということが一番大事な意味なのでしょうが、それを親鸞聖人は自利とか利他という、つまり、自利・利他というものは、もともと無理な話なのでしょう。自分が損せにや人は得しませんわね。自分が得したら人は損している。それが現実ですわね。自利利他というようなことはみんな言うけれども、現実をやってみたらできっこないのです。けれども、できっこないことが人間の最も深い願いではないですか。それが人間の妙なところですよ。できないのやつたらやめときゃいいけれども、できないことも願いなんだ。できることなら願う必要ありません。できないから願うのだ。その自利利他ということはどうやって実現するかということが問題になってくるのです。それが菩薩道、もつと言えば本願というものの基本的な課題ではないですか。

自利利他ということが、どんな人であろうと、もつとも深い願いの底にあるものなだけども、それをそんなら実現しようとするれば、できっこないということがあるわけですね。できないことをどうするのかと。こういう問題が、『浄土論』の最後の課題だろうと思うですね。そういうものをふまえてみると他利利他の深義ということがはつきりせんのでしょうか。何か非常に教学そのものが実践的なのですわ。考えでならい

えるけれども、実際にぶつかればできないということがある。矛盾ですね。恐らく僕は善導大師もそういう問題が少なくとも二河譬喩の検討を通して見えてきたのだらうと思いますね。その証拠の一つが、二河譬の本文の中には「須臾にすなわち西の岸に到りて……善友あい見て慶樂すること已むことなからんがごとし」となっている。あそこでは善き友です。ところが合法段では友ではない。仏になつていっているのです。「仏とあい見て慶樂すること何ぞ極まらん」（聖典二二二頁）と。本文では友達や。善き友と出会うと書いてあるのだけれどもね。

■ 譬喩が本文、現実をあらわす

これはあらためて申すまでもなく、『愚禿鈔』のこの次に「一の譬喩を説きて信心を守護して、もつて外邪異見の難を防がん」（聖典四三三頁）とあります。「譬喩」と書いてありますが、譬喩と書いてあるけれども譬喩が本文なのです。合法段は、むしろ合法段のほうが常識的には本文に見えるのですが、だけでも譬喩が本文だということが大事なのです。合法段は常識に合わせたのです。常識的な文章に置き直すのです。常識のほうがあくまでこれは解説でありましてね、譬喩のほうが本文だということが大事なのです。「善友あい見て慶樂すること已むことなからんがごとし」というのが、これが譬喩だけれども、「友」というのは合法段では「仏とあい見て」となっています。それは仏さまとあうのですから……、つまり、そういう本文のほうでは「友」とし、合法段のほうでは「仏」とするとところに善導自身の、現実と教法というものの違いがあるのでしょう。本文が譬喩だというけれども、本文のほうが現実なので、逆に合法段のほうが譬喩なのです。たとえでしょう。で、その合法段と本文というのは、それは言い換えれば、現実と宗教的精神とのくい違いや。そのくい違いみたいなものが善導大師の最後に問題になるのではないの。それが僕は、この回向の文だと思うのだ。

それは余談ですが、ここに「自力」と「利他他力之回向」と、言つてしまえば往相の回向と還相の回向といえるわけだ。いえんことない、ここにあるのですから。いえないことはないけれども善導大師のところではいえないのです。だから片一方では「自力」といい、片一方では「利他他力之回向」と、こういつているのです。だけれども親鸞自身にとつては、ここに善導自身にも往相・還相があるという確信ですね。僕はえらいこだわるようだけれども、親鸞がこの言葉を見出したときには小躍りしたのではないかと思うね。不回向というけれども、そうではない、あると。そういう眼でみれば先ほどからいつているように、善導大師の六字釈も「発願回向」といつているけれども、そうではない、回向発願だと。それをはつきりさせようとしたのが親鸞の「言南無者」の釈だと、こういえるわけですね。「如来すでに発願して、衆生の行を回施したまうの心なり」（聖典一七七頁）と。そういつたら、もう如来回向です。そういうことを前提にして親鸞の二河譬の再検討ですね。二河譬の検討が始まるということです。

二

で、その内容は何かといたら、「常にこの想を作せ」（聖典四五二頁）でしょう。「常作此想 常作此解」です。「この想」というのは二河譬の……、つまり二河譬が言おうとしていることは必ず往生できるということですが、必ず往生できる。必定ということが言いたいわけですね。

「この想」といつてあるのも『観経』の表現でいいですよ、第七華座観における韋提希夫人の得忍です。つまり、悟りを得たと、無生法忍を獲得したと。これはまあ善導大師の独自の解釈ですね。あれは経典には「蓮華想」と書いてある。第七華座観です。華座想ですね。

かの仏を觀んと欲わば、当に想念を起すべし。七宝の地の上において、蓮華の想を作せ。（聖典一〇一頁）

と。「於七宝地上、作蓮華想」と。これが華座想です。

言うまでもなく、韋提希夫人が王舎城において、

閻浮提・濁悪世をば樂わず。この濁悪処は地獄・餓鬼・畜生盈満して、不善の聚多し。願わくは我、未來に惡声を聞かじ、惡人を見じ。（聖典九二頁）

と、五濁悪世ということを強調していますでしょう。

■ 悲劇が歓喜に変わるのを華座観という

つまり悲劇です。悲劇のただ中であって、悲劇のただ中にある韋提希夫人に華座の想を作せと、こういいます。悲劇が悲劇にとどまらずに、悲劇がむしろ歓喜に変わります。それを華座想というのだ。深い悲劇というものに触れてみると感動も深くないですわ。つまり王舎城において王舎城の悲劇の現実を転じます。それが転じたのが華座観です。第七華座観です。むしろ王舎城こそ蓮華台です。汝の座せるところこそ阿弥陀仏出生の地なのだ。それを蓮華想といっているのです。

まあ、二河譬の中に出てくるのは群賊悪獸ですがね。まさに韋提希夫人が惡声を多く聞き惡人を多く見る閻浮提・濁悪世をば樂わずと、こういっているその世界です。その世界において仏道を果遂すると。これが二河譬の一番のポイントでしょう、信心を守るといっているのは。

■ 二河譬は華座観の内容

ですから善導大師は『観経』の第七華座観において韋提希の信心というものが守護せられた姿を見たのだ。だから言ってしまうは、二河譬と

いうのは華座観の内容といつてもいい。

「この想を作せ」というのは、得生の想を作せと、こういつてあるのですが、必ず浄土に生まれることを得ると、その想に立てと。それから、さらに「常にこの解を作す」と。常に作す。想も作すですけども、解も作すです。解というのが理解です。どういう理解かというと、解の内容は二河譬の中心、つまりポイントにあるのは二尊教ということです。釈迦の発遣と弥陀の招喚です。その発遣と招喚というのが……、二尊教というのは善導の独自の教学であらわされたものでしょう。弥陀一仏なんていうけども、弥陀一仏ではないのです。善導の場合は二尊なのです。二尊に信順せよと。これが僕は大事だと思つたのです。

■ 二尊教は善導の面目

どうも親鸞聖人は二尊ということをあんまり強調しないですね。強調せんけども逆にいえば……、僕は二尊という言葉が善導教学の最も、善導の面目を発揮しているような大事な概念だろうと思つますね。つまり、釈迦教（釈尊の教え）と弥陀の本願との関係ですわ。

■ 岸とは限界状況をあらわす

それは二つの岸とあらわされていますが、岸というのは限界状況をあらわすのです。人間性の限界をあらわすのが岸です。岸というものは、一方的に岸というものはないのです。岸というものは必ず、此岸と彼岸をもつたのを岸というのです。つまり二重性をもっているということです。曾我先生は分水嶺という言い方をされるのですね。これは僕はおもしろいと思つたのですがね、此岸と彼岸を分けるものは河なんです。「かわ」は「かわ」でも三本がわ（川）ではないのだ。やっぱり中国に行つてみるとわからなと思うね、こういう河は、此岸と彼岸というのは僕らの考えている此岸と彼岸というのは小川ですわ。チヨロチヨロ流れている小川や。中国の河（さんずいのかわ）というのは小川ではないのでしよう。渡るに渡れないというのが河なのだ。ですから、おもしろいのは曾我先生が分水嶺というのをどこで感得されたのかといふすと、北海道の国後島を見て本願の分水嶺を感得しましたと、こういつてありますわね。あれは河ではありやせん、海です。その海を分水嶺と呼ばれたというのがおもしろいわね。河というよりも、むしろ山で見られたのでしよう。水で分けたのでない、山で分けたのだ。こういうのはいかにも日本人的発想ですわね、分水嶺というのは。

だけど、どっちにしてもやっぱり此岸と彼岸で人間の限界状況みたいなのが自覚されているわけでしょう。限界状況の自覚というものがなると岸というようなものは成り立たないでしょう。仏道というのは平坦なものではない。その此岸と彼岸を突破できないのですよ。これを善導大師は三定死といつてゐるわね。死といつてゐる。死ということをついたのは浄土の法門の中では龍樹菩薩が「菩薩の死」といつてゐるでしょ

う。「易行品」を展開するとき、二乗地に墮するを菩薩の死と名づくと。あれ以来ではないですか、死というものが求道の、宗教的概念として用いられたのは。僕はこの二つしか知らない。菩薩の死と、それとこの三定死や、行者の死ですわ。

■ 二尊教は娑婆の救いと浄土の救いが矛盾しない

此岸と彼岸というのは超え得がたきものですわ。もつと簡単に言えば、娑婆と浄土でしょう。天国と地獄といつてもいい。その娑婆の救いというものと浄土の救いというものが矛盾せんのです。これが僕は二尊教の特徴だろうと思います。「行け」と「来たれ」というものは矛盾せんでしょう。釈尊が「来たれ」とはいわない。釈尊は「行け」というのだ。教は「行け」というのだ。釈尊一代の経典は「行け」なんだ。「来たれ」とはいわない。「行け」ということは「来たれ」をあらわさんがために「行け」なんだ。「行け」ということと「来たれ」ということは矛盾せんことでしょう。此岸と彼岸がぶつかり合はん。宗教的救済と現実的救済がぶつからん。宗教的救済ということと言えよと現実的救済をぶつとばさんならん。否定せんならん。同和問題でも靖国問題でもそうです。みんな一つにならないでしょう。それがなぜ、宗教の問題なんだという事にならないでしょう。「別に同和問題をやらんでも浄土に生まれればいい、別に信心の問題にする必要はないではないか」と、こうなる。むしろ、信心の問題ということになると、同和問題とか靖国問題とかに関わつとれるかと、そんな生易しい問題ではないと。己一人の救済のほうはるかに大事だと、それがほんとうでしょう。同和問題だ、靖国問題だなんていつているような、そんなのん気な話と違うぞと。己が救われるということは人類の課題だと、人類の歴史を負っている課題だと、こうなる。それは当たり前や。そうなると、ぶつかり合いますわね、宗教的課題、救済の課題か現実の課題か、どっちだと。つまり現実と浄土は矛盾するんでしょう。現実的救済と浄土の救済というのは矛盾するのだ。

三

これはなのでございましょう。龍樹菩薩にしても、道を求めるものが易行の道を求めるなどということもつてのほかだと、「丈夫志幹之言に非ず」（真聖全一、二五三頁）と、菩薩の言葉ではないと。念仏して生まれようなどと易行の道を考えるなんてことは、そんなものは「弱怯劣」（同頁）の輩であるといつて、叱り飛ばしているでしょう。曇鸞大師もその通りや。長生きするようなことを考えているような仏法者があるかと。道教によって長生きせんならんというようなことをいつて、何を考えているかと菩提流支に痛棒をくろうたのです。それは僕は、その通りやと思う。叱られたということが僕は大事なことやと思うね。どつちかに立てと。仏道を求めるなら難行が当たり前だと。易行の道を

求めるなどということは菩薩の求めるところではないと、こういわれるのは当然ですわ。だけど、はじめて善導において二尊教ということが成り立ってくる、それが矛盾せんのや。それまでの龍樹にしても天親にしても曇鸞にしても、みんな一喝くろうた人や。だけど善導大師だけは一喝くろうてへん。それを象徴しているのが二尊教です。浄土の救済と穢土の救済が矛盾せん。〃行け〃と〃来たれ〃だ。〃行け〃と〃来たれ〃は矛盾せんわね。はじめてそこで道がついたということです。行つてこいといわれても、そうやわな、大野さんではないが、大地の会へ行つてこいといわれても大地の会が待つてくれとらねば来にくいわね。〃おいで〃といつてくれにや行かれぬ。〃おいで〃行つてこい・いわれにや行かれへん。道が道にならない。〃行け〃と〃来たれ〃というのは、はじめて道ができたということです。〃行け〃と〃来たれ〃は、さらにいえば、道がついたら行かんでもいいのです。いつでも行けるということはいま行く必要はない。別にあわてて行く必要はない。行けるときがきたら行けばよい、そういうものだと思うね。

だから、二尊教というものがもっている救済の性格というものは、キリスト教の……、僕は善導大師はキリスト教の影響を受けた人だと聞いておたけれども、ちよつと違うね。キリスト教というものは、やっぱり現実の救済と天国の救済とは矛盾するのです。〃神はこの世に平和をもたらすために来たのではない。この世に争いをもたらすために来たのだ〃というでしょう。そら、その通りや。やっぱり神が勝つか、人間が勝つかだ。天国が地上の悪を滅ぼすのではないかね。だけでも二尊教はそれが無い。つまり、それが二河譬の「常にこの解を作せ」という言葉の内容だろうと思うですね。

ただ、ここでも、「常にこの解を作せ」でしょう。「作」という言葉……、「常作此想 常作此解」です。作すということ、作ということが、作心ということが象徴的でしょう。回向発願ではない、発願回向なのだ。回向発願ではない、善導大師の六字釈では、善導大師という人は非常に複雑な方ですからね。法然上人みたいに単純明解にいきやあせんので、どうもすつきり話しきれないのですけれどね。それがまず「回向発願心」だと、こういつて「また回向と言うは」と。今度は明らかに「回向」といつているのです。ですから、親鸞は「利他他力之回向」と、はっきり「回向」というのをつけたのでしょう。これは読んでもわかりますように、「かの国に生まれ已」ということは安心ということでしょう。浄土に生まれるということは安心するということです。安心するということは自分に立つということです。自分自身にかえるということです。

■ 信心を守護したもうた二尊の発遣と招喚

自分が自分にかえつたことを安心ということです。自分が自分にかえらん限りは安心できはせん。自分を自分にかえらせたものは回向発願心だ。つまり、信心を守護したもうた二尊の発遣と招喚です。それが自己をして自己にかえらしめた。その発遣と招喚そのものが如来の大悲心です。

その大悲心を受けて己にかえったものが大悲心を起こすのです。

「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。これは発願ではないですわね。だから文章を読んでみれば、これは還相回向だということは少なくとも天親菩薩や曇鸞を読んだ人なら一目瞭然とわかる。「生まれ已りて還つて大悲心を起こす」と。だけれども善導大師のところではそれが明解でない。回向とはいつてあるけれども、還相というような意味はもっておらない。むしろ、それは「利他他力之回向」やと、こういうのだ。だけど内容からいえば、まさしく還相回向でしょう。だから親鸞聖人はこれを二つに分けて、回向発願と、生死に回入する。回向発願と生死回入だと。二つの方向がここに完備しているのだ。善導大師自身は回向ということは概念としては明確にいつてないけれども、ちゃんとここにあるということを示されたのだろうと思いますね。二回向というのはご承知のように親鸞聖人は「二種の回向あり」といわれてありますから、それはやっぱり、はじめてここで論と釈が回向という概念を本願の宗教の中に確立し得たのだらうと思いますね。そういう意味をもっているのです。

四

二河譬の譬喩の本文のほうには、西の岸に到りぬれば「善友あい見て慶楽すること已むことなからんがごとし」と。「善き友」になっているのですが、合法段では「仏とあい見て」と。そこでは仏になっているのです。仏とあい見るといふそういう表現が……、たんに合法といつても何か非神話化……、バイブルの非神話化の問題が戦後さかんにいわれていたのですが、非神話化ということに対してヤスパースあたりは非神話化に反対していますわね。

■ 真理は譬喩で語るか、神話的に語るか、象徴的に語るしかない

神の言葉とか真理というようなものは、たとえて語るか、つまり譬喩で語るか、あるいは神話的に語るか、象徴的に語るしかないのだと。真理を人間の言葉にしてはならないということをやスパースはえらくさかんに反論するわけです。

ですから、「一つの譬喩を説きて信心を守護」せんといっているのは、曾我先生は「譬喩やない、事実や」と、こういわれましたがね、曾我先生が事実だといわれたのは譬喩だから事実なのです。合法段が、つまり非神話化にするということが事実だということではないのです。合法段のほうで常識的でしょう。そうではない、譬喩だから事実だといわれるのです。真理というのは譬喩をもってしか語れないのです。真理を人

間の言葉で語るわけにはいかないです。そういうことがありますからね、だから「一つの譬喩を説きて信心を守護」せんといっている言葉が大事なのです。十二部経の中に譬喩経というのがありますが、『観経』が「広説衆譬」と書いてありますように『観経』自体が譬喩経なのです。譬喩をもって語られたと。譬喩でもって事実を語った。譬喩で真理をたとえたのではない、真理は譬喩によってあらわされたのだ。真理を失わずに真理を語るのには譬喩でしか語れないということでしょう。

だけでも、二河譬の場合は譬喩が本文で合法段が後に置かれているのですが、ところがその合法段のほうには「仏とあい見て」と。「かの国に生まるることを得て、仏とあい見て慶喜すること何ぞ極まらん」と、仏になっている。むしろ譬喩のほうが「友」になっているのです。「友」というのはあくまで譬喩なのです。友なり、師なり、仏なりと。いつも言いますが、仏なり、師なり、友なりと。で、それが大事なことは、仏という言葉であらわしているのは大悲心です。大悲心として成就したのだと。

信心というけれども、十八願成就の文を二つに分けますわね。一つは信心成就、一つは欲生心成就だ。欲生心成就とか信心成就というときには、如来は信心をもって諸有海に回施したまえりと、こういつているでしょう。「淨信をもって諸有海に回施したまえり」（聖典二二八頁）と。欲生心は欲生心を諸有海に回施したまえりと。

■ 信心は欲生心において現実になる

実際は、信心信心といっているけれども、信心そのものには何の意味もないのです。信心はむしろ欲生心において現実になるのです。欲生心を成就するのが信心です。信心は信心としか言いようがない。その信心は欲生心の成就にある。むしろ僕はそう思うですね。

その欲生心とは何かというと、それを親鸞は回向心だといっている。回向心の内容は何かというと、共に仏道に生まれないと欲するなりと。「生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向かえしめたまうなり」（聖典二三三頁）とあるでしょう。衆生を教化するというのは、何かを教えることやと思うているけども、そうではない、共に仏道に向かえしむるなりという。

■ 衆生と共にというのが欲生心、それが教化の意味

あの「共に」という言葉が、往相回向にも還相回向にもどっちもついていますわね。それは仏と共にではない、衆生と共にというのが欲生心の本質なのです。仏と共にというのは、むしろ信心でしょう。信心の成就です。けれども、衆生と共にというのが欲生心なのです。衆生と共に生さんと。衆生と共に仏道に向かえしむるなりと。それが僕は教化の意味だろうと思う。人を教えるのではない、共に生きる人、共に仏道を歩む人を見出すことです。

だから、これは往相・還相というような回向というものは、いうでもなく曇鸞大師の回向の概念を親鸞ははっきりさせてくるのです。はっきりさせたというのは、曇鸞でははっきりしてないところがあるのですわ。それは安田先生が常に指摘してくださっているのですがね。ところが、いったい何がはっきりしておらないのかということになると、僕らみたいな頭の悪い奴にはわからない。ところが、「ご和讃をみますと」、「往相回向の大慈より 還相回向の大慈をう」(聖典五〇四〜五〇五頁)と書いてある。往相回向は大慈だと、大悲をうるのだと。大悲は智慧だ。「往相回向の大慈より 還相回向の大慈をう」と書いてある。大悲心をうることです。衆生と共に生きる世界を与えられるということでしょう。

これは、こういう回向文を先におかれているということは、僕はどうしてもひっかかるのですが、つまり二河譬というものがあらわそうとする内容は、善導が二河譬を書いた以上に親鸞は二河譬の内容を深く読んでいます。善導自身が読んでおらない部分まで読み込んでいくのです。これが二河譬の検討の中に出てくるのです。それは、これまでずっと言ってきましたが、異学・異見・別解・別行という言葉がずっと出てきましたね。譬喩の本文では群賊悪獣ですわ。これは善導大師にもこういう問題があったのでしよう。おそらくあつたに違いない。『観経疏』をお読みになったらわかりますが、基本になっているのは諸師の解の批判でしょう。諸師解の批判です。もっといえ、諸師は仏教解釈がまちがっている。それは逆にいったら、そういう問題が出てくるのは、ご承知のように撰論の批判や。念仏は唯願無行だという批判ですわ。撰論宗からの批判があつた。道綽・善導二師にわたってその問題を引き受けたのでしよう。

親鸞にとつては何かというと、異学・異見・別解・別行は承元の法難でしよう。その体験がバックにあるのです。非難を受けたということが大きいのです。非難を受けんような信心というのは無性格や。どないでもええご信心や。それは金剛心はいらんですわ、どないでもいいご信心なら。金剛心が必要ということは非難を受けたから必要なのです。金剛不壊の信ということが問われてきたのです。それは非難ですわね。その非難のなかで二河譬を読めと、こういうわけや。

だから、何でもない言葉やけども、「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」(聖典四五二頁)すると、これは大変な問題なのだ。生死にかえるということは群賊悪獣のただ中にかえれということでしょう。非難の中へかえれと、非難から逃げ出すなど。いま私たちが問題なのは、真宗大谷派が非難されないということです。誰も非難せんがね。つまり、どないでもええわということや。だから、教学も何らの新しい展開がない、非難されないから。非難されたらへたはつてしまうわね。だから、安田先生がいつもおっしゃっていたでしょう。「坊さんが一番念仏をバカにしているのではないかね」と。僕はあの言葉を聞いたときに天地がひっくり返るほどびびりましたね。その通りや、思った。

つまり、「常にこの想を作せ、常にこの解を作せ」といわれても、それができておられないのです。まちがいなしに念仏一つで往生できるかといわれたら、待てよといっているのです。「常にこの想を作せ」といわれても、その想になれないのです。だから、「常にこの想を作せ、常にこの解を作せ」といわれているところに、異学・異見・別解・別行の批判というようなものただ中に立った善導の姿が見えるでしょう。

■ 二河譬の再検討は親鸞にとっては承元の法難の課題

さればこそ、「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」するという言葉が、いかに重いものか。恐らく僕は、二河譬の再検討というものは親鸞にとっては承元の法難の課題です。承元の法難というのは、一時期ではないのですよ。親鸞の生涯を決定するような問題だったわけですよ。何も比叡山を捨てて吉水に入ったということは、そう大した問題ではないわね。そうではない、むしろその後の問題です。承元の法難というものは、親鸞の生涯の課題だったということでしょう。これは非常に象徴的なのは、最後に三往生が出てくるのです。二河譬の検討が終わって三往生が出てくる。はじめて三願転入ということが二河譬の検討を通して出てくるということはおもしろいですね。

つまり、それは『観経』でいえば、韋提希の王舎城の悲劇みたいなものが、先ほど言いましたように、悲劇の経験の中で蓮華想、蓮華往生の想というようなものが……、安田先生は悲劇が喜劇に転ずるとおっしゃるのですが、大事な教えだと思っておりますね。つまり、悲劇が歓喜になる。そういうことを象徴的に語っているのが僕は水平社宣言だと思ふ。

■ 水平社宣言は絶対解放

水平社宣言が求めた部落の解放というのは絶対解放です、相対的解放ではない。部落から世界を解放しようとしたのでしよう。部落を解放しようとしたのではありやせん。むしろ、差別しているものを解放しようというのだ。あそこの感動というものはすごいものだ。あの感動が水平社宣言というのは「わが特殊部落民よ」と、むしろ部落の外に向かって宣言されたのではない、部落の人々に宣言したのだ。部落の人々に宣言したにもかかわらず、その宣言文が差別しているものの心をつたったのはなぜかと。これが大事なことなのです。差別したものに向かってつきつけたのではない、己れ自身の立つところに立てと。「穢多であることをほこりうるときがきた」と、こういっているのでしよう。それはなぜほこりうのかと。むしろわれわれだけがほんとうの自由と平等を知っているのだと。ここから世界を解放しなければいけないというのが水平社宣言の真意でしょう、絶対の解放を期すというような言葉は。むしろ融和事業団体のほうが絶対の解放という言葉が理解できなかったのです。部落を解放せんならんと思っているから、己れ自身を解放することを忘れていたのだ。そのこと自身が真の自由と平等を知っているものは我等であるという叫びになっているのだ。悲劇なるが故に、その悲劇を歓喜に変えていったのでしよう、あの水平社宣言は。だから聞くもの……、それは

部落であろうと部落でなかりうと、そんなもの問わないですわ。水平社宣言が世界三大宣言の一つだということは、そういう意味ですわ。それは、まさに、僕は水平社宣言は親鸞聖人の『教行信証』の後序の御文だと思っている。まあそれは余談ですがね。

五

だから、「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」と。この言葉が、「往相回向の大慈より 還相回向の大悲をう」という言葉ですね。つまり、大悲というのは……。「大悲を起こして生死に回入して衆生を教化する」というところから立って「二河の中について」という二河譬の検討が始まる。「信心守護」というのが生死に回入して衆生教化の実践であるということから始められてくるわけです。つまり信心守護と。教化という言葉がここで使つてあるけれども、むしろ善導大師の二河譬では信心守護ということですから。信心を守る。

信心というのは守る必要のないものを信心というのです。守らなければならないような信心は信心とはいわない。そうすると善導がここで「信心を守護する」というと、どういうことなのかね、これは。つまり信心を守護するということは、信心を守るものは信心以外にないのですよ。そうでしょう。

■ 信心は独立心、主体性

信心を信心の外から守るわけにはいきやあせん。それは、おせっかいというものや。信心というものは独立心でしょう。主体性です。清沢先生の言葉でいえば独立心だ。安田先生の言葉でいえば真の主体性と、こういうわけでしょう。外から信心を守るといふわけにはいかない。そんなことを考えているのが実は同朋会運動なのです。そうでなかったら同朋会運動がへんなものになつてしまうのです。独立者をつくらずに仲間をつくつたてあきやせんのか。つくるほうが独立しておらないのに独立するはずがないわな。信心を守るためには信心をつくるしかないのです。信心をつくるためには信心の人から聞くしかない。教学者は信心はつくれへんのです。信心の人が信心をつくれるのだ。だから独立者とは何かといったら、金剛心に立つものと、こういうわけですわ、善導大師は。金剛心とは何かといったら外邪異見に動乱破壊せられずと。動乱という言葉が使つてある。

この心深信せること、金剛のごとくなるに由りて、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。

と。動乱だ。動き乱れる。破壊は破る。動乱破壊せられざるものです。これは僕はおもしろいと思うですね。

だから、ここで「もって外邪異見の難を防がん」と書いてあるその「外邪異見の難」というのは、外邪というのは外ですわ、異見というのは内だわね。教団の外から、つまり外道の非難というのは外邪でしょう。しかし、仏教からの非難というものもあるのだ。むしろ、そのほうが大きいのでしよう。むしろ、念仏を破るものは仏法者だと、こういつているわね。

■ 信心を守ることは信心を成就すること

わざわざ「外邪異見」といわれているところに信心を守ることの意味が、むしろ逆にあらわされていると思うのですね。だから二河譬というものは、信心を守るといふことは信心を成就することです。信心を成就することとは、「この道、東の岸より西の岸に至るに、また長さ百歩」と、つまり生涯ということですよ。

この真宗聖典の『愚禿鈔』の場合は、上の日本語で書いてあるほうが顕智本で、下が存覚本です。存覚本では、ご承知のように二つになっていないのです。一つになっている。漢文で書いてあるほう(存覚本)は、全部括弧でくくってあるでしょう、一つに。「説一譬諭守護信心以防外邪異見之難此道從東岸至西岸亦長百歩」(聖典四五三頁)とあって、そして「文」と書いてあるでしょう。顕智本のほうは二つに切つてあるのです。一つは、「信心を守護して、もって外邪異見の難を防がん」という役割と、もう一つは「この道、東の岸より西の岸に至るまでまた長さ百歩なり」と、二つの意味をもっているのだと、こういうわけです。ところが存覚のほうは一つになっている。別に二つに分ける必要ない、一文だと。

これは、なんでもないことのようにだけでも、こういうところが読み込み方の違いだと思うのですね。親鸞はどない書いておったかね。これは僕は二つに分けたほうがおもしろいと思うですね。外邪異見の難を防がん、信心を守護することは生涯の課題だと。生涯の課題ということは、生涯、外邪異見の難があると。親鸞聖人の生涯はその通りでしょう。最後の最後まで法難を受けていったのです。

■ 法難が信心守護の契機

承元の法難から建長の法難に至るまで。法難があるということが信心が生きている証拠や。法難ということが信心守護の契機になる。法難を受けて信心は成長していくのだ。ところが、存覚本の場合の一つになっているのです。これでは「人壽百歳」というものの意味をもたない。僕はやっぱり二つに分けているほうがほんとうだろうと思うですね。今日はこれくらいにしとこうか、疲れました。

(一九八四年七月旦)

第三十八講

就^レ二河^ニ中^一、説^テ二譬^ノ喻^ヲ守^レ護^シ信心^ヲ、以^テ防^ニ外^ノ邪^ノ異^ノ見^ノ之^レ難^一

此道^ノ從^ニ東^ノ岸^一至^{マデ}西^ノ岸^ニ、亦^ナ長^{ナリ}百^ノ步^{ナリ}文

百步^{トハ}者

譬^フ二人^ニ寿^ニ百^ニ歲^ニ也^{ナリ}

群賊^ト惡^ト獸^ト者

群賊^者、別^レ解[・]別^レ行[・]異^レ見[・]異^レ執[・]惡^レ見[・]邪^レ心[・]定^レ散^レ自^レ力^ノ之^レ心^也

惡^者、六^ノ根[・]六^ノ識[・]六^ノ塵[・]五^ノ陰[・]四^ノ大^也

二河^ノ中^ニについて、

「一の譬^ノ喻^ヲを説^キて信^心を護^シして、も^つて外^ノ邪^ノ異^ノ見^ノの難^ヲを防^ガん」と。

この道、東^ノの岸^{ヨリ}より西^ノの岸^ニに至^ルま^でまた長^サ百^ノ步^{ナリ}。」文

百步^{トハ}とは、人^ノ寿^ニ百^ニ歲^ニに譬^スる^{ナリ}。

「群^ト賊^ト惡^ト獸^ト」とは、

群^者は、別^レ解[・]別^レ行[・]異^レ見[・]異^レ執[・]惡^レ見[・]邪^レ心[・]定^レ散^レ自^レ力^ノの心^{ナリ}。

惡^者は、六^ノ根[・]六^ノ識[・]六^ノ塵[・]五^ノ陰[・]四^ノ大^{ナリ}。

(真聖全一・四七五頁)

(聖典四五二〜四五三頁)

今回からは、四五三頁の、いよいよ二河譬の内容に入って、宗祖が善導大師の二河譬というものをさらに検討されていくわけであります。むしろこの善導大師の二河譬と申しますのは、回向発願心積の中におかれたものであります。回向発願心というのは、具体的には『観経』解釈の原理ともいえるものでございます。その回向発願心積を譬喩でもってあらわされるわけでありますから、そうしますれば、善導大師の『観経疏』、善導大師の古今楷定といわれる『観経』解釈の原理ともなるのが、この二河譬といっているわけであります。

ご承知のように、善導以前の諸師の『観経』解釈というもの、その諸師の『観経』解釈を一変したのが善導の『観経疏』であります。『観経』が浄土の経典として取り上げられたのは善導大師だけではありません。道綽禪師もそうでございます。道綽禪師の『安楽集』も『観経』釈でございます。

しかし、道綽禪師の『観経』解釈は、『観経』という経典を浄土の経典として、はじめて用いられてくるわけでありますが……。つまり、「聖道の証しがたきことを決して、ただ浄土の通入すべきことを明かす」（聖典二〇六頁）と、こういわれますように、その浄土の一門を明らかにする経典というのが道綽禪師における『観経』であったわけでございます。けれども、ここでは『観経』という経典が、全仏教を包みこむような意味をもつてはいないわけです。それはさらに言いますと、聖道に入ること難きが故に浄土に入ると。聖道門に入ることが困難だから浄土門を選ぶというかたちをとるわけですね。

■ 『観経』の中に如来の本願を見いだした

しかし善導の『観経』解釈というのは、そういう意味ではございません。むしろ『観経』の中にはじめて本願というものを見いだしたわけです。『観経』の中に如来の本願を見いだした。如来の本願を見いだしたということは、『観経』こそ如来出世の経典である。仏教の全精神を代表するものだというのが善導の『観経』把握の基本にあるわけです。

■ 浄土の教法の原理は二尊教

そこではじめて釈迦の教えというものを突破したのではないですかね。たんに仏教というのではない。二尊教というような概念がはじめて生まれてくるわけですね。これは僕は非常に大事なことだと思っております。浄土の教法の原理は二尊教ということだと。釈迦・弥陀二尊の教えである。たんに釈迦さまの教えというのではない。二尊教というのが、これがある意味ですと長い間忘れられていたのではないかと思えますね。

少なくとも『観経』の中に、つまり釈尊の教法の中に弥陀の本願を見抜いたのです。隠顕というでしょう。隠顕というようなことをいいますが、隠顕ということは、具体的には二尊ということをおうとしていっているわけです。これが善導大師のところでは二尊ということが非常に大きな意味をもつのですが、今度それを受けとめた法然上人になりますと、逆に釈尊の教えの意味が希薄になるのです。釈尊はいらん、となってしまう。それが『選択本願念仏集』のもった非常に強烈な信仰のかたちですね。『観経』は廃のために説かれたのだと。捨てるために説いた經典だという、これまた「善導一師に依る」という、一種の偏執みたいですね。

僕は非常に純粋な人であったのだらうと思うのですが、人間というものはあんまり純粋でもようないですね。ちよつとはずるるところがないと。七時から講義なんていつておつて、ほんまはビール飲んでおつて、そろりとくるようなのが、ええとこあるでしょう（笑）。

法然上人は非常に純粋です。だから選択本願念仏……、「往生の業は念仏を本となす」と、こう言いきったときには、その念仏というのは弥陀を念ずることであつて、釈迦を念ずることではないのだというような、そういう強烈な廃立があるわけです。ある意味でいうと仏教を捨てたのだ。釈尊の教えを捨てる。「菩提心の行にあらざ」というような言い方は、宗教ではないといっているのと一緒でしょう。強烈だわ。しかし、それは信仰としては通るかもわからないけれども、教学として通るかどうか、これは問題だと思つう。

今日、僕は、現代社会において教学とはいつたい何かということを非常に考えさせられるのですがね。およそ教学は、何か真宗の坊さんとか、あるいは真宗の教えを聞いている人には教学というようなことはある意味では意味をもつのかも知らないが、娑婆には何の意味ももたないですわね。むしろ娑婆でいま一番求められているのは教学というより信仰だ。

こういうことがやつぱり考えんならんですね。法然上人の後で親鸞が出たからよかつたようなもののね、親鸞が先に出たら法然は出ようがないのです。歴史というのはいまいこと考えたものだわ。阿弥陀さんというのは、なかなかよう考えたはる。まず法然を出して、それから、後からじわじわと親鸞を出すのです。これがあべこべだったら浄土真宗なんて影もかたちもないと思つう。法然の出ようがないということがある。

それは余談ですが、つまり善導大師が明らかにしようとした二尊ということの意味を、親鸞はもう一返回復しようとするのです。法然上人が選択、廃のために説くということをいう。まあ、それもそれなりの意味もあるのでしょうが、その廃のために説いたといわれる『観経』の真意というものを問い直すのです。それがあつたから、僕は親鸞に二十願とか十九願というものが問題になってきたと思つうのです。ある意味では選択本願というのは、十八願一つという意味です。十八願一つだと。法然上人において、いよいよ十八願の純粹性が明らかにされたのだ。しかし、純粹ということも、ややもすればやつぱり偏狭になる。「親鸞も偏頗あるものとききそうらえば」（聖典五七五頁）という言葉がございますね。

親鸞も偏頗なところがあると聞いたと。こういうふうに言っておられるのは、あれは法然上人の弟子だという意識だろうと思いますね。やっぱり偏頗なところがあるのですわ。念仏以外に何もいらぬというふうなことをいうのは、そういうことをいうのは、信仰であって、やっぱり教学ということになると問題になるでしょう。念仏一つだと言いきったのは私らの近いところでは大河内了悟師だ。非常に純粹です。だから、みんな怖がって、はたに寄らなんだ。僕らでも怖かったけれどもね。

だから十八願一つというのでない。十八願というふうなものは、それ自身としては明らかにならないのではないかね。むしろ十九願とか二十願というところに十八願が反映してくるのだ。十八願をそのままつかむというわけにはいかない。つかんだとたんにどこか逃げていって、あらへん。

■ 二十願、十九願の自覚を与えるのが十八願

むしろ十九願とか二十願の上に十八願を感得するのです。だから、われわれの立場は、十九願か二十願しかないのです。十八願そのものに立つたら十八願もなくなってしまう。むしろ二十願の自覚、十九願の自覚を与えるものとして十八願がある。十八願が十九願、二十願の自覚に反映するのだ。そういう自覚として与えられるのだ。立場として与えられるものではない。そういうものではないですかね。

しかし、法然上人は十八願そのものに立とうとしたのではないかな。十八願そのものに立てば、かえって二十願の機です。親から財産をもらうたら、わしのものにしたと思つた途端に文句が出るというのと一緒です。もつとよけい財産をくれたらいいのにと、こうなる。もらうまではそんなことは思わへんわ。ちよつとでもいいからくれたらいいのと思つているものが、もらった途端に、自分のものにした途端に文句が出るのと一緒です。もらわないほうがまだ、というようなものです。

まあ、それは余談ですが、とにかく善導大師における二尊教の意味を、もう一返回復しようというのが二河譬の再検討なのです。二河譬をそのままもう一返検討し直すのです。これが不思議なことに、善導大師の二河譬を再検討してみると、今度は善導そのものも超えるのです。

法然を……、どう言ってもいいかよくわからないけれどもね。まあ、それは読んでいただきますと、自ずからわかってくると思います。非常におもしろいことが、二河譬の説明を終えたところで、もう一返至誠心にかえていくのです。至誠心積にまたかえてきているのです。「至誠心について、難易対 彼此対 去来対 毒薬対 内外対」（聖典四五七頁）と。もう一返至誠心積にかえる。つまり『観経』の三心を説明してしまえば、二河譬を説明してしまえば、三心積は終わるのですが、終わった途端にもう一返至誠心積にかえる。そして三心そのものに「自利の三心」と「利他の三信」と。こういう独特の……、善導はこういうことはいわぬのです。それを「自利の三心」と「利他の三信」というよう

な、三心に二種有りというようなことを言いだすのです。こういうことから、この二河譬の展開をとおしてみますと、親鸞が二河譬の再検討をとおして何を明らかにしようとしたかということがわかっていただけたと思います。

三心積というものを、「信巻」においても三心積ということはやってはいるのです。基本的に『観経』解釈そのものにズレが出てくるわけです。これはいつも言っておりますが、親鸞が『観経』を読むときには……。善導大師は韋提希を中心に読むわけです。ですから二河譬の中に出てくるのは「与韋提等獲三忍」でありまして、「この人」「この人」という言葉で出てきます。「この人」「この人」といつているのはなかなか面倒なのです。一つ一つそでいわれている「この人」の中味の実体が違うのです。ですから、なかなか面倒ですが、全体をとおしていえば、善導大師が二河譬の中で「西に向かいて行かんと欲する」といつている、その人は韋提希夫人だ。韋提希夫人をとおして自分を見ているのだ。ところが親鸞はそうではない。阿闍世をとおして阿弥陀さんを見ているのです。法蔵を見ているのだ。ちよつとズレがあるですね。そういうことを前提にしながら、二河譬の再検討を拝読していきたいと思うですね。

二

で、まず最初に、

「一の譬喩を説きて信心を守護して、もつて外邪異見の難を防がん」と。「この道、東の岸より西の岸に至るまでまた長さ百歩なり。」文

と。これは、この『真宗聖典』の場合は上段に述書してある部分は願智本によっているのです。それから下の漢字の部分は存覚本によっている。ちよつと違うのは願智本のほうはこれだけの文章を二つに分けている。存覚の場合はこれが一つの文章になっている。なんでもないようですが、この二つの文章は元来内容からいいますと、二河譬そのものからいうと一つの文章ではないでしょう。二つの文章です。これは「信巻」の二河譬を見てくださいますと、すぐわかります。聖典二一九頁でございます、最初から五行目です。「一つの譬喩を説きて信心を守護して、もつて外邪異見の難を防がん」と。これが一つの文章です。それから八行目には「この道、東の岸より西の岸に至るに、また長さ百歩」と、こう書いてございます。これは決して二つの文章ではないわけです。一つの文章でないのを存覚本は一つにしてしまうわけです。願智本の場合は、二つにしているというのには、ただ聖典に準じて二つの文章だから二つにしたわけではないのです。それなら最初の方は、「一つの譬喩を説きて信心を守護して、もつて外邪異見の難を防がん」文

と、こう書くはずで。そして「この道、東の岸より西の岸に至るに、また長さ百歩」文と、こうなるのです。だけれども、二つに切っているけれども、ほんとうは一つにしているという意味なのです。二つだけれども一つだ。二つの文章だけれども、一つの文章で二河譬全体の意味をあらわそうとしている。

そうかといって、存覚本のように始めから一つのカツコの中に入れてしまったら、わざわざ親鸞が二つの文章を引いた意味がはっきりしないのです。やっぱり二つの文章であると区切りを立てることのほうが大事だ。なんでかと言いましたら、文章の意味がそれぞれ違うわけでしょう。文章を一つにしたら一つの文章の意味をもつかと云ったら、そうはいかない。元来二つの意味をあらわそうとしているのです。それが何かと云ったら、「一つの譬喩を説きて信心を守護して、もつて外邪異見の難を防がん」と。ここに善導大師のいう信心の性格があらわれている。われわれならこうは書けのです。どう書くかというのと、「一つの譬喩を説きて外邪異見の難を防ぎて信心を守護せん」となる。そういうのがふつうの書き方です。文章から云ったらそうでしょう。「信心を守護して、もつて外邪異見の難を防がん」というのは、あべこべです。外邪異見の難を防いで信心を守るといふなら、それならわかる。それは常識です。

そうすわね、外邪異見の難を防ぐことによつて信心を守るといふのが常識的な信仰でございましょう。私たちでもややもすればそういうふうな信心しか考えておられないでしょう。そうではないのだ。信心を守護して、外邪異見の難を防ぐと、こういう。理屈が通らない。その信心そのものを危うくさせているのが外邪異見の難でしょう。これは善導大師自身が「外邪異見」とこういつているのです。「外邪」の「外」は外道、「邪」は邪道です。この「外邪」という言葉を親鸞聖人は「化身土末巻」に使っているでしょう。外教邪偽と。「外教邪偽の異執を教誡せば」（聖典三六八頁）と「化身土末巻」の冒頭に出きます。つまり「外教邪偽」というのが『愚禿鈔』の下巻に入りましてから、おそらくお気づきだと思いますが、異学・異見・別解・別行、別異の問題です。異と別の問題だ。差異性の問題です。信仰の違いということですから、信仰の違いというところが信仰の性格なのです。同じ信仰なんてないんだ。それなら信仰でない証拠です。

■ 外邪異見の中に立つのが信仰の性格

外邪異見の中に立つというのが信仰の性格なのです。信心するということは、人と喧嘩するということと同じ意味だ。喧嘩したくなかったら、信仰をもつたらあかん。信仰をもたなかったら平和に暮らせる、仲良うに。信仰をもつたら仲良うはいかない。みんなそこに、一人ひとりが違いを見いだしているから。だから偉大なる人というのは、喧嘩の種です。お釈迦さんという人がこの世に出てきたけれども、お釈迦さんの教えを聞いた人が、みんなそれぞれ自分の信仰を語ると仲良ういかないわ。みんなたくさんの派閥ができてくる。曾我先生にしたって、安田先生にしたつ

てそうです。あんな人が出てこられたおかげで「我こそは曾我先生の弟子である」と、みんな言っているのと違うかね。その問題がずっと基本にあるわけです。

これがおもしろいですわね。信心を守護して外邪異見の難を防ぐというのです。信心を守ることによって外邪異見の難を防ぐ。外邪異見の難を防いで信心を守護するといっているのと違うのです。そうすると、ここで守護される信心というものは……。守護されるような信心を求めているのではない。求められているのは、外邪異見の難に屈しないような信を求めているのです。外邪異見の難を恐れられないような信仰を求めているのだ。つまり、善導が求めている信仰は金剛心だ。善導大師は金剛心ということを用いよう。よう性格があらわれている。つまり、それは守ってもらわないといけないことです。そういう信仰を明らかにすることを、この二河譬で求めているのだ。だから外邪異見はなくなるはずはないのだ。外邪異見というものは常にある。

これはなんでございますわ、たとえば本願寺問題が起りましたときに、どちらが正しいかとよく言ったものです。法主のほうが正しいのか、改革派が正しいのかと、みなこういうことを言ったものですわ。片一方はこない言う、お前はそない言うけれども、こっちはこない言うぞと、こうなるでしょう。結局どちらがほんとうだといったら、わからないということしか出てこない。そうではないのだ。信心がはっきりしておらないということだ。問題は信心をはっきりさせたら、外邪異見ということがはつきりしてくる。どちらが外邪異見なのかということだ。信心がはっきりしなかつたら、外邪もはつきりしないのです。外邪とこういうことだけれども、それは言葉をかえていえば、「何が問題か」ということがはつきりしないということ。何が問題なのか。信仰にとって何が問題なのか。それがはつきりしないということです。答えがはつきりしないのではないのだ。答えというものは出るはずがないんだ。

三

これはまあ、皆さんご承知でしょうが、曾我先生がすでに指摘されているけれども、親鸞聖人が『教行信証』をお書きになるときに、中心になつてゐるのは『大無量寿経』ですわね。けれども『大無量寿経』と共に引かれているのは『如来会』です。『無量寿如来会』です。唐訳です。唐訳の特徴は何かという、因ということなんだ。「無上菩提の因を証す」（聖典一五八頁）というような因という言葉だ。これが『如来会』の特徴ですわ。果を明らかにせん。果ということは問題にしない。「無上妙果の成じがたきにあらざ、真実の信樂実には獲ること難し」（聖典二二一

頁)という、あの場合はみんな『如来会』に依っておられる。

問題は因だ。因といったら何かというと、問題です。信仰にとつての問題です。信仰にとつての問題が人を救うのだ。問題がはっきりするということですが。答えは問題を把握さえすれば必ずから出てくる。まあ出てきても出てこなくてもいいでしょうがね。答えがわからないのではない、問題がわからないということです。われわれにとつて一番大事なことは、何を問題にしているかということがわからない。何を問題にして、この世に生きているのかということがはっきりしないのでしょうか。答えを欲しいというけれども、そうではない。問題自身がはっきりしておらない。

■ 『如来会』の特徴は因

それを親鸞は『如来会』を引くことによつて明らかにしようとしたのです。因ということを。因だ。これは引用されている『如来会』を見ただけです。だいたいわかりになると思います。一貫して因ということを問題にしている。無上菩提の果を証する、とはいっておらない。無上菩提の因を証するのだ。問題が見つかったと。ここに問題があったと、こういうわけでしょう。

だから、私たちは宗教によつて答えを求めているけれども、そうではない。何を求めているかという、その求めているそのものすらがわからないのです。求めている、そのこと自体を求めているのです。何を求めているかということを探している。ですから外邪異見の難を防ぐという場合の、外邪異見がなくなるということではない。外邪異見がないところで無菌培養するような話と違うのだ。

信心を守護するという言い方は、まあ言葉で言いますれば、二河譬の中には三定死という言葉が出てきます。「死」という言葉が。死の問題は龍樹菩薩が象徴的に使うでしょう。菩薩の死という。龍樹菩薩のいう「菩薩の死」とは何かといったら、二乗地に墮することです。仏教が知識や教養に終わることです。仏法を聞くことが知識や教養に終わってしまう。それが二乗地に墮すると、こういう言い方をします。これも僕は、じつはこのごろ問題だと思つたのです。今日私たちにとつてやつぱり真宗というものは……、私たちが今日の時代において念仏者であるということの一つの意味は、やつぱり知識だ。まず第一に知識の量が足りなさすぎるわね。知識をばかにしてきたバチがあつたのです。そうではない。知識は……。今日知識がないものはモノがいえないではないかね。知識を、もっと貪欲に、私たちは知識を吸収せないかんわ。今日も言つておつたのですが、親鸞さんが「化身土巻」に引用されている書物なんか見たら、もうびつくりするくらいの知識量でしょう。すさまじい知識量です。その上で知識はいらないと、こういっておられるのです。われわれははじめから知識はいらんと、それはお手上げしているのではない、弁解しているだけのことになってしまう。

このごろ新聞を見ても。本の紹介を見るのが僕は好きでしてね。新聞を見たら一番はじめにあれ見るのだけれども、いろんな勉強する問題があるものでございますね。これはたいへんだわ。それで私たちの社会を見回してみますれば、勉強の量の足らんこと。阿耨多羅三藐三菩提を無上正遍知というのですかね。無上正遍知と翻訳されている。無上正遍知ということは、何でも知らんことはないというのだろ。やはり、それほどの知識量というものがあつたわね。知識の量が少ないということは、思想も浅いということですよ。僕はそう思いますかね。だから、そういうことから言いますれば、知識をばかにはできないでしょう。とくに僕は今日そう思うのです。教育臨調といつても、坊さん一人も入っておらん坊さんは教育者でないのだ。今日では教育者としての価値がなくなつた。それはやっぱり知識量が足りないということです。仏教はよく知っているかも知らんけれども、医学のことになつたら、医学の医の字も知らん。これでは安楽死の問題なんか取り扱いようがない。それは死の問題だといつても、そうはいかない。

やっぱり僕らが教研に入る前は、お寺に行つたら年寄りばかりだと言いつたのです。そうだけれども、ここ数年見ていましたらね、その年寄りが寺に来んようになった。年寄りが問題にしているのは老いるということと、死ぬということ。それに応えられないようになったという事です。それにすら応えられないようになった。もうあかんわ。ホンマは、やっぱり仏教というのはこれからのものだと思つたのです。それにすらすら応えられないようになった。もうあかんわ。ホンマは、やっぱり仏教というのはこれからのものだと思つたのですね。安田先生がよく「いまこそ宗教が求められているときだ」ということをおっしゃつておつた。そやけれども僕は田舎の住職なものだから、「一つも求めとらへのですよ」と先生に言いつたけれども、そうではない。それは求めておらんのではない。求められるほどのものを、こつちがつておらんということを証明しておつただけの話だ。僕も早うお浄土へ往つて、安田先生に謝まらんと思つている。

まあ、話が横へ行つてしまうようですけれどもね、龍樹菩薩は菩薩の死ということをいつています。菩薩の死と。菩薩の死とは何かといつたら二乗地に墮することだと。二乗地に墮する。転落する。まあ、いまの真宗の教学者はみんな二乗でないかね、あれは。二乗地に墮しているのではない、二乗地に登つてしまつています。真宗学にかけては僕らは傍にも寄れないわね。だけれども、ほんとうに現代社会において生きていくような、切れば血が出るような信仰をもつた教学かと。僕らは曾我先生や金子先生や安田先生の教学ばかり見ているのです。信仰は見ておらんかね。それだから、曾我先生はこう言われた、安田先生はこう言われた、金子先生がこう言われたと、そればかりだろ。利用するだけだ。そうではないのだ。曾我先生にしる金子先生にしる安田先生にしる、あの先生方の教学の背景に信仰があつたということを、僕らはよう見ておらん。誰も信仰を語らんでないかね。曾我先生の信心、安田先生の信心というものを。教学は語るけれどもね。こう言われた、ああ言われたと。そんなものは利用しているだけです。

善導大師が「経能持緯」（経よく緯を持つ）ということをいうでしょう。経というのはお経ですが、経は堅です。緯は横です。堅は横である。と。経は歴史をあらわすのでしよう。伝統です。しかし横は何だ。社会ではないかね。堅という関係は人間と仏との関係です。横という関係は人間と人間との関係です。つまり「経よく緯を持つ」と、こういうときには、仏とわれわれの関係が人間と人間との関係と等しいと。

これは親鸞聖人は、法然上人の信心も我が信心も一つだと、こういつているでしょう。あれは見事に「経よく緯を持つ」という言葉を言い当てる言葉です。つまり、曾我先生や金子先生や安田先生の信心と我が信心と等しいと、われわれがほんとうにいえるかということです。教頭に頭を下げておっただけではあかん。つまり、それを龍樹菩薩は二乗地に墮すと、こういつたのだ。それを菩薩の死といつたのだ。信心において等しいといえなかったら。もつと言え、われわれが曾我先生や安田先生の教、あの言葉の背後に先生方の信心を把握しえないということが一番悲しいことではないかね。先生の教が理解できないというのは、そんなものは当たり前です。あれだけの膨大な知識量と、あれだけの深い思索力です。それはわれわれはお手上げだわね。だけど信心においてはそうはいかないと。それがやっぱり僕は先生の教を理解するのではない、先生の教を聞くということやね。聞く、聞くということは深い言葉ですね。

だから信心が独立するということがないと外邪異見の難をおそれんということはいえないわね。いつまでも守られているような信心は、安田先生や曾我先生の教に守られているような気になっっているような信心は、いつまでたっても外邪異見にふりまわされている。先生の教は一つも、われわれを守ってくれへんのです。われわれの信心を守ってくれへんのです。教は守られるかもわからんけれども、信心は守られるわけにはいかない。それが「東の岸にたちまち人の歎むる声を聞く」（聖典二二〇頁）という「行け」という言葉です。前に向かって行けと。なにか先生の教にぶらさがっていることではあかんのです。「行け」というあの言葉です。先生方ご自身が生涯かけて明らかにされたのは「行け」という言葉だ。

このことが一つでしょう。信心守護です。信心を確立するということです。信心を確立することによって外邪異見にふりまわされない魂を明らかにすると、こういうことでしょう。信心を確立することによって、信心を確立せしめることによって外邪異見にふりまわされない魂を明らかにすると、こういうわけです。それがまず第一です。

四

第二は何かといたら、「この道、東の岸より西の岸に至るまでまた長さ百歩なり」と。それを親鸞は「百歩とは、人寿百歳に譬うるなり」と言っています。「東の岸より西の岸に至るまでまた長さ百歩なり」と。「また（亦）」というのは二河の川幅ですね。貪欲と瞋恚の幅です。それが百歩だと。それを「人寿百歳に譬うるなり」と、こういつてあるのです。「人寿百歳」といった途端にみなさん方すぐ気がつくでしょう。經典の中で「百歳」という言葉を使ったのは一箇所しかない。「特留此經止住百歳」です。經道滅尽せる時、とくにこの經を留めて百歳せん、というのが『大無量壽經』の最後に出てくるわね。

『大無量壽經』の特徴ですわね。滅尽するというような、仏法の滅尽を説いた經典というのは『大無量壽經』だけでしょう。仏法が盛んになるのではない。滅亡する。教法は滅亡する。これは『愚禿鈔』の上巻の終わりのほうにこれが出てくる。四三三頁ですね。

そしてその前の頁には光明寺和尚の「帰三宝偈」が引かれています。「道俗時衆等 各發無上心……共發金剛志 横超斷四流 願入弥陀界 帰依合掌礼」という言葉が出てまいりますわ。この善導大師の帰三宝。三宝に帰する、三宝に帰せしめると。つまり『觀經疏』の一番最初におかれている偈文です。その偈文に、「正しく金剛心を受けて、相応一念の後、果涅槃を得ん者といえり」（聖典四三二頁）とこうあります。それが引かれて、その言葉に添えて「信心を守護して、もって外邪異見の難を防がん」という。その『觀經疏』の冒頭に出ている「帰三宝偈」です。三宝に帰せしめるといって、「帰三宝偈」とこう呼んでおります。

『愚禿鈔』では、その「帰三宝偈」に続いて『浄土論』を引かれるでしょう。『浄土論』が引かれるのは「帰三宝偈」の「世尊我一心」という言葉をぬいて「横に四流を超断せよ。弥陀界に觀入して帰依し、合掌し礼したてまつれ」とあって、その後「世尊我一心」という言葉が出てくる。随分省略されているのです。その「世尊我一心」の部分が『浄土論』のこの言葉があてはまるわけです。聖典一四六頁に「帰三宝偈」の偈文がありますが、その偈文の五行目に「世尊我一心」という言葉がございましょう。

世尊、我、一心に、尽十方法性真如海・報化等の諸仏・一一の菩薩の身・眷属等の無量なる莊嚴および変化・十地・三賢海・時劫の満ちたまえると満ちたまわざると、智行の円なると円ならざると、正使の尽きぬると尽きざると、習氣亡ぜると亡ぜざると、功用と無功用と、証智と証智せざると、妙覺および等覺」

（聖典一四六・一四七頁）。

そこまでが、じつは『浄土論』の、

世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国 我依修多羅 眞実功德相 説願偈総持 与仏教相応 (聖典一三五頁)

という言葉がそこに入っているのです。「帰依合掌礼」、それから『浄土論』の「世尊我一心く与仏教相応」、そして「正受金剛心 相応一念後 果徳涅槃者」と、こうなるぞいってあるのです。つまり、そこに「世尊我一心」の伝統を明らかにしようとされるわけです。

そして「『仏説無量寿経』に言わく」と。そこに「当来の世に経道滅尽せんに、我慈悲哀愍をもつて特にこの経を留めて、止住すること百歳せん」とありますね。この言葉に呼応しているのが「東の岸より西の岸に至るまでまた長さ百歩なり」と、こういってある。「人寿百歳に譬うるなり」といってあるのは「特留此経止住百歳」の百歳です。つまり百歳ということは生涯ということです。

■ 経道滅尽の時に三宝に帰することができるか

しかもそれは経道滅尽の時機という背景をもった百歳です。経道滅尽の時の百歳だ。仏法がある時の百歳ではない。仏法のない時にいかにして三宝に帰することができるのかと。問題は経道滅尽の時に三宝に帰するということができるのかということでしょう。

われわれはえらい信用しているけれども、異学・異見・別解・別行の人か、わからないだろ。もつと簡単にいったら、親鸞聖人は眞実の教えだといっておられるけれども、ほんとうに『大無量寿経』が眞実の教えだということが、どこでわかるのかね。われわれはそう聞いてきたからだけではないのかね。何をもつて眞実の教えといえるのか。いや、親鸞聖人がおっしゃったからだ、こういっているでしょう。親鸞聖人とももの言ったことがあるのかと、こう言いとうなるわね。親鸞聖人でも間違ふことだつてあるだろうや。何をもつて眞実の教えといつたか。当然こういうことが問題になるでしょう。経道滅尽の時です。経道滅尽の時の百歳ということは末法ですわね。経道滅尽の時の百歳です。白道というのは人生を決定するようなものです。つまり言いかえれば、人寿百歳の間、異学・異見というのはなくならないということでしょう。仏法を聞いたら異学・異見がなくなつたというのではないわ。えらい厳しい言葉ですわね。

つまり、百歳の間、この経典を留めるといふことは、百歳の間苦しまなければならぬということだ。死ぬまで、いのち終わるまで外邪異見と闘わないならぬ。闘いこそ信仰だ。そういう意味ではえらい二河譬というのは厳しい問題を表現しているのです。それを譬喩といふのです。「譬喩を説きて」と、こういってあるでしょう。譬喩といふのはたとえです。曾我先生は「譬喩は事実だ」と、こう言われたけれども、しかし、事実だといわれたことには意味があるのでしょう。なんでかといつたらね、われわれは二河譬を……、二河譬は譬喩です。その後で善導大師は合法段というのをいっているのです。合法段です。二河譬全体は譬喩段と合法段とできあがっているのです。親鸞聖人はほとんど善導大師の

合法段の検討をします。譬喩そのものは事実だから手がつけられない。むしろ事実が譬喩のほうだ。合法は解釈だ。

■ 「二河譬は事実である」

曾我先生は「二河譬は事実である」といわれたのです。それは合法段のような解釈と違うぞということをいっておられる。それは体験の事実なのですわ。なぜ譬喩であるのかといったらね、宗教的体験は非日常的なものです。宗教は日常性を破るような体験です。日常性を破ったことを日常的な言葉では語れないのだ。その場合は譬喩をもって語るか、象徴的に語るか、神話的に語るかしかないので。無論ここで譬喩ということをしているのは、『観経』が「広説衆譬」（聖典九四頁）と書いてあるでしょう。『観経』は韋提希の体験なのだ。その韋提希の体験に呼応したがゆえに譬喩をもって説かんと、こういつてあるのだ。つまり譬喩が事実なのだ。私たちが聞いているのは合法段ばかりだ。つまり、これは解釈だ。解釈ということも *auslegen* という言葉の意味からいえば非常に大事ですがね、解釈というようなものも解説です。合法段というのは解説です。親鸞はその解説に文句つけたのです。『愚禿鈔』を読んでもらいますとわかりますがね。譬喩そのものは、これは文句のつけようがない。事実だから。先ほど言ったように金剛心の体験でしょう。それと信仰の闘いの体験でしょう。これは文句のつけようがないわね。だから譬喩をもって説くと、こういうわけです。

それを先ほど言いました四五三頁の下端のように一つにしてしましますとね、願智本のほうは二つになっているが存覚本は一つにしているのです。一つにしてしまうと説教になる。つまり解釈だ。全体が解説になる。これはやっぱり二つにすべきなのですわね。つまり、この二つの言葉で二河譬というものをあらわす。二河譬の宗教的体験の事実を語るものだとこのことを示そうとしたのです。

五

善導大師という方は、よく極楽へ往くといっているのです。安心起行というような安心とかね。親鸞聖人はあんまり極楽ということをおいさないでしよう。極楽とか安心とかという言葉はほとんど聖典の中では使わないわね。引用はしているけれども。こんなものは嫌いやったのです。なにかそういうこと自体がね、親鸞というが、親鸞に帰るということは容易なことではないです。極楽とか安心なんて言っているほうが、よっぽど気楽だけれども。そういう言葉を親鸞自身の言葉としては使わないです。いかに親鸞の生涯というものが…。あくまで人寿百歳であって、言葉じりをつかまえるわけではないけれども、天寿ということはいわないでしょう。天寿、天命をまつとうしたというけれども、そんなのちでは

ないですわ。あくまで人寿です。人と人の中で生きていくということです。苦しみから逃れて安心するとか、あるいはこの世を逃れて極楽へ行くというようなものではない。むしろ喜んで苦しめるような、そういう世界です。このことのためなら喜んで苦しめる。親鸞はそういう世界を開こうとしたのでしょうか。喜んで苦しむということはえらい矛盾しているようだけれども、僕はやっぱりそうでないかと思う。ほんとうに喜んで苦勞ができる。喜んで苦勞ができる世界は、僕は人を見つけれないかと思う。具体的にはやっぱり人ではないですかね。

善導大師がこの二河譬を引く前に、深心釈の中に信を立てるのに二つ立てるでしょう。就行立信と就人立信と。就人立信の文章は深心釈の中においている。だけでも、深心釈では就行立信は説かないのだ。就行立信は内容だけをちよろつと引くだけです。有名な言葉だけ。そうでしょう。

このゆえに、一仏の所説をば、すなわち一切仏同じくその事を証誠したまうなり。これを「人に就いて信を立つ」と名づくるなり。
(聖典二二七頁)

と。その後「乃至」となっているのです。散善義ではこの後すぐ就行立信釈の文が続くのですが、就行立信釈の文章は「乃至」してしまつて、この部分は「化身土巻」に引いてある(聖典三三五頁)。あくまで信について人ということを中心に展開するのです。この二河譬全体がそうですね。

■ 私たちは生涯人を求めている

二河譬を一貫しているのは人の問題です。人です。人に就いて信を立つると。結局、私たちは生涯何を求めているかといったら、人を求めているのです。そういうものではないかね。

僕はだいたい親鸞聖人とよう似ているのです。あなた方は知らないけれども、僕はよう似ている(笑)。どこが似ているかといったらね、簡単に人を信用しないです。そうだけれどもね、それがおかしいのだわ。こいつはうかつに近寄れんぞと思つたのは安田先生だけなんだ。だけれど先生が亡くなってみると、安田先生に会えたということが……。これがまあ、どうもよくわからないのだね。この人にはあんまり近づいたらあかんと思つたものが……。だからなんて言いますかね、曾我先生の話はあんまり聞かんし、金子先生の話聞きに行つては、さいなら言うてすぐ戻つてしまふしね。僕みたいにしようもないものはないわ。安田先生だけや……。

これはね、私のおばになるのですが、岡山正といつて、訓覇さんのときの参務しておつた男がおつたでしょう。岡山正というのは僕の義理のいとこになるのです。あの人のところに安田先生が講義に行つてはつたのです。そうしたら、その私のおばが安田先生に、「藤元というのがい

るでしょう」と言ったのだそう。そしたら安田先生が「あれな、困るであの男は。あれは頭を押さえるもの、だれかこしらえなあかんで」といわれたそうです。頭を押さえるのは自分しかおらないということがわかっておったのかと思うけれどもね。金子先生もそう言われたね。「あなたはむずかしい人です」と。あれは半分皮肉やたらうと思うけれどもね。つまり、それほど僕は、すぐ人を信用することはできない人間です。だけれども不思議なのですわ。こんな人は近づいたら危ないぞという思いがはじめて起こったのが安田先生だ。やつぱり一番怖かったのだらうと思うね。その先生が亡くなってみて、はじめて僕は、安田先生に会ったという事実にはじめて気がついた。それまでは、生きておられる間にいろいろお話を聞いたけれども、「遇い難き人だ」という思いはなかったのだ。亡くなられてみて……。だけど僕は、それを「人寿百歳」という言葉であらわされていると思う。僕の生きているかぎりには。だから一方では安田先生というのは僕にとって外邪異見や、群賊悪獣とも等しい人です。ある意味では一番警戒した人です。この二河譬を読んで一番おもしろいのは、「かの国に生まるることを得て、仏とあい見て慶喜すること何ぞ極まらん」という言葉が出てくるのです。なんかまあ、それはいいですわ、僕自身の感懐みたいなものだから。

六

■ 譬喩は欲殺、合法は詐親

で、この二河譬の全体を、この二つの言葉でひつくくってしまつて、そしていきなり「群賊悪獣とは」と出てくるのです。「群賊悪獣とは」という言葉で。これがまあ、なんでございましょう。善導大師が「群賊悪獣」という言葉を、ただ群賊悪獣を……。譬喩の文の中では群賊悪獣というのは「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」と、えらいえげつない言葉で表現しているのです。しかし合法段のところへいくと「群賊悪獣詐り親むというは」と、こう読んでいましょう。譬喩のほうでは「殺さんと欲す」と。これが合法段では「詐り親む」と。同じ群賊悪獣というけれどもね。

「殺さんと欲す」という言葉を使ったのは、二つの岸という言葉です。岸です。「二つの岸、あい去ること近しといえども」と。二つの岸です。『愚禿鈔』では、「この道、東の岸より西の岸に至る」と。岸というのは東と西とありますが、岸というのは限界です。こちらの限界であると同時に向こう側の限界でもある。宗教の限界でもあるわけです。人間の限界と宗教的限界です。西の岸というのは如来の限界です。東の岸というのは人間の限界です。ヒューマニズムの限界です。西の岸というのは慈悲の限界です。如来の慈悲に限界があるかという、あるんだ。如来さまにはないかわからないけれども、こっちにはあるんだ。限界を作るのだ。だから東岸とか西岸という二つの岸だけれども、この岸はじ

つは一つなのです。岸ということにおいては。

ここらが、『大無量寿経』という經典が明らかにしようとしているのは、今日われわれが言っている宗教という言葉でおさえられるのかどうかね、ずっと僕は疑問なのです。法蔵比丘という、あれがなんでしょう、五十三仏悉く過ぎたまえりと。そして五十三仏の一番最後のところに、五十三番目の仏さまのことを「処世」といつてあるわね。「乃往過去、久遠無量不可思議無央數劫に、錠光如来、世に興出して」といつて、五十三仏がずっと展開しましてね、最後の仏さま、五十三番目の仏を「処世」といいます。この名前は『大無量寿経』だけしかありません。「処世」、つまり宗教が処世術になったということです。だから、これらの諸仏悉く過ぎたまえりと。

そして、「その時」に世自在王仏ましますと、「その時」の「時」という内容は末法という意味でしょう。「爾時次有仏名世自在王」と。その時の「時」は末法でしょう。末法という時はどういう時かといったら、坊さんと坊さんが喧嘩して殺し合う時です。二人の僧あつて互いに殺し合うと、こういつてありますわ。鬪諍堅固と。これは「化身土卷」に引かれてありますかね。曾我先生は「鬪うということをかたちでしか仏法は守れない時代だ」とおっしゃっているですね。鬪うとかたちでしか仏法は守れない時代だと。ですから、その鬪うということ抜きにしたら仏法はない時代でしょう。つまり、それが岸です。限界です。宗教が人間を救うものでなくなるということがあるのです。宗教が人類を救うというような、そんな時代ではないのだ。その時代を生きるというのが「人壽」です。「人壽百歳」というのだ。宗教的救済をも拒否するような時代だ。

だから一方では、群賊悪獣というのは、それは宗教的に言えば、宗教的に言えばというより、信仰の上から言えば、その信仰そのものを殺すような時代でしょう。宗教心そのものを、宗教的救済を求める心そのものを殺さんとする時代でしょう。それは裏から言えば「詐り親む」時代です。

だけど親鸞はそれだけでは満足しないのです。群賊悪獣を二つに分けるのだ。「群賊」と「悪獣」と。それがここに「群賊は」といい、それから「悪獣は」と、こういつてあるでしょう。「群賊は、別解・別行・異見・異執・悪見・邪心・定散自力の心なり」と。「悪獣は、六根・六識・六塵・五陰・四大なり」と、こういつてある。

■ 「群賊」は外なる外道、「悪獣」は内なる外道

この区別は善導にはないのです。いかに親鸞が厳密に読んだかということがわかるでしょう。「群賊」は外なるもの、「悪獣」は内なる外道です。「群賊」は外なる外道、異学・異見・別解・別行です。外から菩提心を破るものです。それに対して内から破るということがある。ただ

外から破ることだけであつたら、文句をいっておつたらすむことです。そうではない。内から破ることに気がついたら立つていようがないんだ、宗教心が。宗教心の立場を失うということでしょう。時代社会にも宗教心の立つている場所はないし、己自身の内にも宗教心を立てる場所はない。絶望ということを曾我先生は嫌われたそうですが、これはまさに僕は絶望だと思ふ。

群賊悪獣という言葉を二つに分けたのですが、そういうとらえ方ですね。まあ善導大師はそんなことは言わないけれども、法然上人はむしろ「疑情」ということを非常に大事にされています。疑いです。群賊というのはそういう意味で言えば……。これは僕は内と外と言いましたが、もう一つの問題は、群賊というのは言葉をかえれば「行に迷う」ということでしょう。行に迷う。悪獣という場合は、信に惑うのです。行に迷い、信に惑う。親鸞聖人は迷いそのものを二つに分けるのです。信そのものも二つに分けて二種深信ということを言うが、同時に迷いそのものも二重に区別する。この「迷行惑信」というのは総序の文に出てきますわね。「行に迷い信に惑い」と。どちらも「まどい」という。「迷」は、親鸞聖人はこれも「まどい」とルビをうっていますわ。迷も惑も同じ意味にとっているのです。迷も惑も本質は疑なのです。ですから疑惑ということです。だけでもかたちは違う。迷う場合は行に迷う。惑う場合は信に惑うのだ。これは内なる迷いです。行に迷うというのは外なる迷いです。こういうように信にも……。二重の信を立てたのは善導大師ですが、親鸞は迷いも二重に分けた。二重の迷いを明らかにする。こういうところに、やっぱり親鸞聖人の厳密さがあるですわね。宗教的信を検討していく上における厳密さがある。そういうところは教えられるのです。群賊と悪獣を区別して考えられる。一つにして考えたのではない。二つにして考えた。区別して考えた。要するに違いを明らかにしてくるということです。

(一九八四年九月日)

第三十九講

群賊悪獣者

群賊者、別解・別行・異見・異執・悪見・邪心・定散自力之心也

悪獣者、六根・六識・六塵・五陰・四大也

常随ニフトイフニフトイフニハ

悪友者対ニ善友ニハ、雑毒虚仮之人也

言ニ無人空迴澤ニ者ハ

悪友也、不レ値ニ真善知識ニ也。真言対レ仮対レ偽、善知識者対ニスルニスルニ悪知識ニ也

「群賊悪獣」とは、

群賊は、別解・別行・異見・異執・悪見・邪心・定散自力の心なり。

悪獣は、六根・六識・六塵・五陰・四大なり。

「常に悪友に随う」というは、

悪友は、善友に対す、雑毒虚仮の人なり。

「無人空迴の沢と言うは、悪友なり、真の善知識に値わざるなり。」

真の言は、仮に對し偽に對す。

善知識は、悪知識に對するなり。

(真聖全二・四七五頁)

(聖典四五三頁)

—

『愚禿鈔』では「群賊悪獣とは」というものを、「群賊」と「悪獣」と二つに分けて説明されているのでありますが、さらに善導大師の場合には合法には「群賊悪獣詐り親むというは」と。譬喩の本文においては、「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」と、むきだしの言葉で述べられてあるのですが、合法のところには「詐り親む」と。そして、「群賊悪獣詐り親む」という場合には、その註釈は「衆生の六根・六識・六塵・五陰・四大」と、こちらの方をあげられておまして、「群賊悪獣」の積が、『愚禿鈔』では「悪獣」の註釈だけにおさめられております。「群賊」を「別解・別行・異見・異執」というふうに註釈されておりますのは、これは群賊の喚回ですね。群賊が喚び回すところの合法に出てくるわけでありませぬ。

■ 内なる外道性を掘り返す

それを親鸞聖人は「群賊悪獣」という言葉を二つに分けられているということが、ここでは注目される場所でありませぬ。つまり、内なる外道と外なる外道でありますね。何も外道というのは外だけにあるわけでない。自ら振り返ってみたときに自ら自身の内に巢喰うている外道性というものまで掘り返していかれるわけでありませぬ。そういうことが「群賊」と「悪獣」を区別して示されるゆえんであろうと思ひませぬ。

■ 自分もまた群賊悪獣の内なる一人

ですから「群賊悪獣」とこういつても、自分もまた群賊悪獣の内なる一人であります。ただ他人に迷わされているのでない、己に迷うているということがある。己に迷うということが「惑う」という言葉の内容でございませぬ。他人に迷わされることはわかっていなければならない、自分に惑わされるということが自覚されないと「悪獣」という言葉の内容は明確にならないのです。「悪獣」というのは他人のことではない、己のことなんです。己れ自身の内容をえぐり出した言葉でありますね。ですから「群賊」は解・行を別にし、見・執を異にするものです。善導大師は別解・別行・異学・異見というのですが、親鸞は異学というのは取り上げないですね。むしろ異執といいかえております。異学というのは、決して群賊ではないわけです。

やはり親鸞にはそういう意識はあったのだらうと思ひませぬが、私たちの宗学はいわゆる宗乗と呼ばれて、宗乗と余乗という教学上の分類が教学をやるものの規範みたいになつてきたのは、やっぱり高倉学寮の成立以後であらうと思ひませぬ。たとえば安居というのはいまでもありますが、安居という場合は、安居の講師をつとめられる場合は宗乗というのが基本になるわけです。で、次講が余乗というふうになるわけです。余乗とい

う場合には仏教学一般ですが、ご講師の場合は必ず宗乗をやるわけです。宗乗というのは親鸞聖人のお書きになったものを講義するわけです。仏教学は余乗であると、そういう分け方ですね。

真宗学が他の学問をさせないようにしてきたのでしょね。こういうことが僕はやっぱり真宗学の致命傷だと思えますね。キリスト教にもこういうのがあるのです。バイブル以外のものに対していろいろいわれる神学にも、そういうものがあるようです。だけでも親鸞聖人の「化身土未巻」などを見ますと宗乗や余乗やと、そんなことは言うとりやしませんわ。だから思想的な対決がないのです。何か真宗学の中だけでゴタゴタ言うておつて真宗学と真宗学以外の学問との思想的な対決というものが全然なされないですね。

そういうところに真宗学が痩せ細ってきた理由があると思う。やっぱり親鸞聖人もそういうことを感じられたのではないかね。ですから異学を「群賊」の中に入れていいのです。異なる学問というものは大事ですわ。だから、むしろここでは親鸞は「異学」といわずに「異執」という言葉でいい改めているわけです。それに、「邪心」とか「定散自力の心」というのを付け加える。これは善導にはないでしょう、善導の合法にはない。

で、こういう「群賊悪獣」という言葉を親鸞聖人が解釈するとき、私たちが気をつけなければならないことは、おそらく僕は親鸞聖人の流罪という体験をとおしておられる註釈であろうと思います。それは次第に明らかになつてくると思います。「群賊悪獣」といっても、親鸞にとつての具体的な宗教体験の上で善導の合法を再検討されていくわけですからね。

■ 承元の法難の体験をとおして

その場合に、やっぱり親鸞聖人の一番大きな求道の上における群賊悪獣は、承元の法難という具体的な体験をとおして見定められてきた人々が、当然その思想の背景にあると思う。ですから、二河譬の検討をとおして……、二河譬の検討とこういういますが、全体的にとくに親鸞をとりまく人々ですね、人間関係と言つていいでしょう。親鸞の求道における人の問題です。

これは前回にも申し上げたように思うのですが、「回向発願心」釈を解釈するときに、親鸞は就人立信を中心にとられています。就行立信というよりも就人立信ですね。人に就いて信を立てる。人の問題です。だから、この場合は「群賊悪獣」といっても親鸞が道を求めて歩んでいく過程の中でふれた人々、求道をとおして具体化されてくるものでなければならぬと思うですね、この場合は。だからたんに善導の二河譬を解釈しているというものではない、自分の人生そのものを解釈しているような内容がこめられているわけです。

皆さん方でも、求道というけれども具体的には人から人への歩みだろうと思うですね。ですから、「別解・別行・異見・異執」というのは別異の

問題ですけれども、その背後には同一性の問題がかくされているわけです。別異に対して同一性の問題です。簡単に言ったら共に歩むことのできる人はいるかということがある。自分の人生を共に歩んでくれる人がいたかということの問題でしょう。ですから、こういう群賊悪獣というようなことをいうところに、むしろ親鸞は……、まあこれはひいては宗教のもつ個の問題ですね。個性とか個人です。個の問題ですね。人間は社会的な存在ですね。つまり人間と人間との関係の中で生きていますけれども、人間と人間との関係の中で出てくるのが善とか悪の問題です。

善人とか悪人とか、この次に出てきます「悪友」とか善知識の問題ですが、求道にとつてさけることのできない人間関係です。そういう関係の中で人間は生きていますが、しかし人間は人間であるかぎりにおいて社会の中に解消しきれないもの、それが人間です。個人というものは、いかに社会的存在であるからといって、社会性の中に解消しきるわけにはいかないものがあります。

実際の問題は、僕は宗教的課題は孤独な問題だと思っすね。みんなで渡れば恐くないというようなものではない。ただ一人歩まなければならぬ道がある。そういう主体性を……。宗教的主体とは孤独性だと思っす。それはいかにしても社会的存在の中に解消しきることのできないものです。そういう中で人間と人間との関係を回復しようとすれば、それは今日の言葉でいえば連帯という言葉がありますわね。ほんとうに人間と人間が連帯できるかということがある。

■ 眞の主体性の回復が信仰の問題

同朋会運動といったって、信仰というものにコピーはないわけです。親鸞聖人をコピーしてみても、そんなものは信仰とは僕は思わない。七高僧といつても一人ひとりみんなどぎつい人や。個性にあふれているわね。親鸞でも法然上人と全く違うところがある。同じ人間ということはありえないのだ。コピー人間をつくるのが同朋会運動やないはずだ。同じものをつくるのではない、眞の主体性の回復というのが信仰の問題でしょう。信心というけれども、僕は主体性の回復だと言いたいんです。主体性というのは具体的には個人だ。個人だけでもエゴではないですよ。だから当然そこに求道、つまり自ら求めて歩むかぎり群賊というものを予想せざるをえぬのでございましょう。つまり別異なるものを予想しない求道というものはない。しかし別であり異なる別異の背景にあるものは同一なるものを求めているのだ、共に歩むべき人を求めている。「悪見」とか「邪心」というのは何のことか僕はよくわからない。何でこういうものを親鸞が加えたのかよくわかりません。だけでも、「定散自力の心」を加えたということは僕はよくわかる。「定散自力の心」は、明らかに諸機各別の心ということですから。定散諸機各別です。「定散自力の心」というのは……、「定散自力の心」が成就したときに生まれてくるのが九品です。上品上生から下品下生までの信心における功徳の階級性や。段階性といつてもいい。上等なものとか下等なものとか区別されるでしょう。

■ 定散自力の心は能力主義、九品唯凡

つまり、「定散自力の心」というのは今日の言葉でいえば能力主義ということですが。信仰そのものが自ずから階級化してくる。善の善たるものと悪の悪たるものとの区別が、階級がつけられてくる。むろん善導はこれを九品唯凡といい切ったでしょう。九品は階級でない。九品は全て凡だと。上品上生といっても凡夫の上等でしかないのだと、凡夫であることにはかわりはない。下品下生も上品上生も凡夫だと。そこに善導の『観経』解釈の独自性があるわけです。

■ 定散二善の機は諸機各別

むろんそれは、『観経』を解釈するときの善導の眼が『大無量寿経』に立っているということであらわしますから。けれども、定散二善とこういったときには悪を予想しない善はありませんからね。定散二善の機が当然そこに善悪の九品として形をとってくることは避けられないのです。つまり諸機各別ということです。諸機各別ということは百人おれば百人の善があり、百人おれば百人の悪がある。そういう価値意識です。善悪の価値基準というようなものです。百人おれば百人みな違うわけです。五十人おれば五十人の浄土があるし、百人おれば百人の浄土がある。それを化土というのですがね。親子といっても夫婦といつたって、浄土ということになると、みんなそれぞれの浄土をもっているような世界、それは諸機各別ですわ。だから、ここに「別解・別行・異見・異執・悪見・邪心」とこういつているけれども、最終的には「定散自力の心」という言葉で全てがおさまるわけです。「群賊」というのは諸機各別ということがいいわけでしょう。

二

それに対して「悪獣」という場合に、「六根・六識・六塵・五陰・四大」とこういつています。まあこれは一々説明しなくてもみなさんはご存知でございましょう。六根を所依としての六塵を区別していく、意識が六識であります。六塵というのは六境と一緒です。「四大」は地・水・火・風です。これだけ言ったらおわかりでございましょう。結局、群賊悪獣とおして身をもった人間としての求道心のあり場所、身をもったものとしての、つまり実存的な求道の現実を分析したものがこの解釈になつていくわけです。で、いよいよ群賊悪獣というものをさらに善導の合法段を通してながら具体的にその内容をおさえていかれるわけです。

まず最初に、「常に悪友に随う」というは「出てきます。これは、「常に悪友に随う」という言葉は、実は善導大師の合法段のところ

は「無人空迴の沢」ですね。まあこれは呉音で読みますと、「無人空迴くきょうの沢」というふうに読まれてあります。「無人空迴の沢」というのは、すなわち常に悪友に随いて、真の善知識に値わざる」というのが善導の合法の釈です。その中から「常随悪友」という言葉だけを取り出されるわけです。これは善導大師にとりましては、友という問題と師という問題です。友達と先生です。友と師を親鸞は区別した。善導の場合は、友も善知識も一緒です。友も師も一緒です。けれども親鸞は友と師を区別して理解しようとした。親鸞聖人にとって、師は必ずしも友でなかったのです。師は友にできなかった。

これはどういうことでございましょうね、善導大師にとって自分が師と呼べる人というのは具体的になかったのではないですかね。道綽禪師という人がありますが、むしろ逆に道綽のほうが善導に自分の死の問題を尋ねておりますから、必ずしも師といえるかどうかね。善導大師が道綽禪師に教えているようなところがありませんからね。だから、それはある意味では、善知識も友達も同じだったのだらうと思います。だけど親鸞にとつては善知識と友とは、やっぱり区別せざるをえなかったものがあると思いますわね。ですから「無人空迴の沢」というのは、真の善知識に値わざるところだと。しかし、それは「常に悪友に随う」ということとはちよつと意味が違う。「無人空迴の沢」という表現はこの前にも申しましたように、譬喩の本文では「空曠迴処」とこうなっているのです。これは、空も曠も迴も、ともに「めぐる」という意味です。つまり転です。めぐるという意味で一貫されているわけです。流転ということですね。

これは、みなさんご承知のように龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』ですね、「行巻」に引文されています。

世間道を転じて出世上道に入るものなり。「世間道」をすなわちこれ「凡夫所行の道」と名づく。転じて「休息」と名づく。

(聖典一六二頁)

と。これは有名な親鸞の読みかえの場所でございませぬ。親鸞は「世間道を転じて出世上道に入るものなり」とこうしまして、「凡夫所行の道」を「休息と名づく」と。転ずるといふ言葉の一字の置き方が違ってくるのですわ。

つまり親鸞聖人がここで強調しておりますのは、「世間道をすなわちこれ凡夫所行の道と名づく。転じて休息と名づく」という場合は、凡夫所行の道を転じてもそれは凡夫所行の道である。だから「休息」である。難行ということを非常に強調しているわけです。

龍樹の場合は「凡夫所行の道」を転じて「出世上道に入る」ということをいおうとしているわけです。「世間道を転ずる」ということを強調されるわけですが、親鸞の場合は、凡夫所行の道を転じても凡夫所行の道であると。だから、いかに努力して凡夫所行の道を転じても結局は凡夫所行の道を出ることはできないのである。そういう意味を親鸞はここで、敢えてこういうふうに読み替えることによって、「転じて休息と名づく

く」といつているのです。転じても転じても無意味である。転じても転じても凡夫道だと。

空曠なる処やいうさかい何にもないところやと、そんな呑気な話ではないのです。いかなる努力も通用せんと。いかなる努力も超えることのできない世界、それを難行と名づくと、親鸞はそう読むのです。だから難行・易行ということを龍樹が言った以上に親鸞の難行の解釈は深いですね。ただ困難というだけではないのですわ。転じても転じても凡夫所行の道を出ることはできないと。そういうことが少なくとも空も曠も廻も「めぐる」という言葉で一貫されているのですが、ただそのときに曠という字を、これは曠野でしょう、荒野あれのです。何にもないところですから荒野です。

それを「空曠の沢」というのですが……、荒野でなしに沢という表現をとったのが僕はようわからないのです。正直にいつて、沢というような感覚は、僕は中国へ行ったことないからわからないのです。中国に行った人ないかね。中国に沢というようなものがあるかな。沢というのは日本人の感覚であつて、中国人に沢というような感覚がでてくるのかなあ。ようわからないです、中国に行った人に聞いてみるとわからないけどね。金子先生は、「じめじめしたところですよ」と言われるけれども、そのじめじめしたところと言っているのは、もうすでに日本人の感覚でないかね。そやけれども沢庵という言葉もあるなあ……。沢という感覚は、どこから出てくるのかね。中国人にあるのかね。これはどう考えても僕はわからない。一遍これは中国に行つてみなければならぬと思うけれども、行く元気がない。あなた方が行つて沢を捜してきてほしい。だからこれは皆さん方をお願いしておきたい。

ただ一ついえることは曠という言葉ですね。むしろテレビで見るとかぎりにおいては、僕の中国の知識なんてものはテレビしかないのだけれども、シルクロードを見ると、むしろ曠という言葉のほうがびつたりくるのですわ。人の見えない世界というのは日本では考えられのではありません。人が見えぬ世界です。人がおられない世界というのは広いですわ。日本なんていうのは、右を向いても左を向いても人がおりますから狭いわね。

この頃、ときどき僕は村の中をトコトコ昼間歩いてみるのですが、不思議に村の中に人がおらないです。みんな働きに生まれて人っ子一人おらん。そうすると村が広く感じるのですわ。人がおられない世界というのは、やっぱりシルクロードなんかを眺めてみると具体的に思いますがね。だから、親鸞がここで「無人空廻の沢」といつているけれども、善導大師が言った「無人空廻の沢」とは随分感覚的には違ふと思えますね。だけど求道心の上から言いますれば、それは空廻といつて、この曠の一字を抜いたことのほうが、ある意味では僕はわからないことないですわ。廻はめぐるですが、廻とはちよつと違うのですね。

廻はむしろ、どつちかといいますと、この廻まわの場合は、ちょうど珠数の玉とおして尻を結ばなかったらスポツと抜けるでしょう、それをいうのです。とどまるころがないと。とどまるころのない空しさみたいなものを空廻くわいという言葉であらわしているわけです。人生に結果がないと。たとえば私たちの人生においても結果がないと。結論がでん。本願寺の前にかかっている看板があるでしょう。「生まれた意義と生きるよるこびをみつげよう」というけれども、結論がない。人生に結論がないというのが、やっぱり人間にとつての一つの悲劇でしょう。どれほど苦労して生きても、どれほど努力して生きても結論がない。そういう空しさを表しているのが空廻くわいという言葉ですね。

天親菩薩の場合は、「空過」という言い方をするでしょう。「空過者」と。空しく過ぎると。空しく過ぎるというのを一字であらわしたのが「廻」という字でございます。だから、それはある意味では沢という、これは文字通り私にとつては日本人的な感覚ではないが、沢という言葉で表現できるようなものだろうか、ということしかわかりません。「鵲かきまきたつ沢の秋の夕暮」なんていうような西行の感覚みたいやけども。それを善導は、「常に悪友に随いて、真の善知識に値わざる」なりと、こういつてある。それを親鸞は、わざわざ「悪友に随う」という言葉だけを抜いたわけです。これは簡単にいえば友達の問題です。友の問題です。「空廻の沢」という場合は友というよりも、むしろ友をおして善知識の問題、つまり師の問題だ、師匠の問題です。人生の師匠ですね。

■ 友も師も人間の努力で獲得できるものではない

僕はやっぱり、友達とか先生は求道にとつては最も大事なものだと思つてですね。で、どちらも自分で金のわらじを履いて捜したつて当たるものではない。友も師も人間の努力で獲得できるものではない。友達というものは、ここでは「悪友は、善友に対す」といつてあるでしょう。「悪友は、善友に対す」と。よう言いきつたなあと思つてですね。つまり善き友に恵まれた者だけが、言いされる言葉です。何が善友で何が悪友かわからないでしょう。みんないい友達やと思つているわね、悪友を。あなた方でも悪友のほうがいい友達でないかね。一杯飲みに行こうと言つたら、ヨツと行くような友達ばかりやないかね。それが善友だと思つていてでしょう。だけれども、いい友達とは何だと。それは友達に恵まれたものではないとわからない。

それはあなた方でも、いい先生に巡り遇うということとは、いい友達を得ることにあるのだ。いい師匠に出遇うということとは、いい友達を得ることにあるのだ。師匠そのものより友達を得る価値のほうが大きいのですよ。いい先生に会えばいい教えは受けられるかもわからないが、むしろそれよりも大事なことはいい友達を与えられることです。だけどそれは逆にいうと、いい友達というのはいいい師匠を与えてくれるのだ。これは何でもないようなことのようにだけれども大変なことなのです。

■ 善友はよき師匠を与えてくれる

僕にとつては友達というのは、何でございますよ、友達そのものにはたいした値打ちはありやへんのや。むしろ、その友達がいい師匠を与えてくれた、たまわらしてくれた。これが僕にとつては大事なのだ。たとえば、宮城君というのは僕の一番の友達なのだ。で、宮城君の『大無量寿経講義録』は見やへん。そう見たいとは思わない。だけでも、宮城君がおらなかったら安田先生に遇えなんだ。そういうことがあるのだ。それが僕は善友だと思っている。彼はわしのものを読めなんていったことは一遍もないよ。わしの話を聞けなんて言ったこともない。ただ、安田先生を与えてくれた。そういうのがいい友ではないかね。一つ間違えば僕は安田先生に遇わずに終わったと思う。これは大きなことや。安田先生に遇えたというのは宮城君に友達にしてもらったから会えたのです。何で宮城君の友達になったか、それもわからない。一番最初は大学に行つて偶然同じ机に並んだのです。そうしたら宮城君は僕を、嫌な奴がはたに座りやがったと思つたそう。僕はまあ何とかわい、これが大学生かいなと思つたけれどもね。それは偶然でしょう、全く偶然や。しかし僕は、その偶然がなかったら安田先生に遇えなんだのです。そのこと一つで僕は宮城君を善き友と呼べる。これは大変なことではないですかね。何でもないことやけれども一歩間違つたら、あのときに机に一緒に並んで座らなかつたらおそろくそれつきりやろうと思う。そういう友達を善き友というのではないか。

だから、「真の善知識に値わざるなり」という言葉と「常に悪友に随う」という友達の問題と善知識の問題を親鸞が区別しておいているということは、これはやっぱり親鸞の宗教的体験の上では区別せざるをえぬものがあつたと思つたのです。法然という人に遇わせた人がある。まあそれは口づたえみたいになっているけれども、聖覚法印だといわれていますが、そういう意味ではやっぱり友達というのは大きいと思つたのです。それが善友でしょう。わしの言うことを聞けとかいうようなのは善友でないでしょう。それでね、不思議なことに宮城君は僕のくだらない講義を一生懸命聞くでしょう、こうやって。僕は一つも聞かへん。申し訳ないね。申し訳ないという心が、宮城君にとつては僕は善友だと思つている(笑)。まあそれは冗談やけれどもね。ちよつと休みましょう。

三

「悪友は、善友に対す」(聖典四五三頁)とこういつてあるのですが、つまり悪友に随つた経験がこういうことをいわしめるのですね。悪友に随つた経験というものがあつたわけでしょう。たとえば、七高僧の中では曇鸞という人は道教に迷いますわね。悪友というのは、そういう意味

では迷わせたものです。道教に迷った経験があつて、そして「三蔵流支授浄教」と。菩提流支三蔵というようなものを、親鸞がとくに……、和讃なんか見ますと、むしろ教法とは関係のないところで曇鸞の生きざまみたいなのを「正信偈」やご和讃の中で、ああいう言葉で出してくるでしょう。曇鸞とか法然和讃なんか見ても教法というようなものでない、むしろ曇鸞の生きざま、あるいは法然の生きざまみたいなものが非常に関心をもつてうたわれております。そういうことはやっぱり親鸞自身の迷った経験の中で映し出されてくるものだと思いますね。だから曇鸞が道教に迷ったり、あるいは善導にしても、やっぱり景教の影響を避けることができませんから、景教的な影響みたいなものを受けた経験の中から、こういう善導自身の解釈があるのでしょうか。それをまた親鸞が、こういう検討をするということは親鸞自身にも叡山において学んだ経験が反面にあるわけです。

したがって、「悪友は、善友に対す」というようなことは、言葉の上でなら誰でもいえることやけれども、そう言いきれるということはそれだけの体験が裏にあるということです。二十年の叡山というようなものが空曠の廻所、空廻の沢というようなものを感じさせたのでございましょうよ。ですから、これはなかなか容易ならぬ言葉であらうと思っております。

ところが、その次に「雑毒虚仮の人なり」という言葉が出てくるのですわ。そうしてみますと、これは「常に悪友に随う」というその「悪友」の内容が「雑毒虚仮の人」というのでなしに、「悪友に随うというは」とございますように、悪友に随つておつた者こそ「雑毒虚仮の人」だと。そこに「雑毒虚仮の人」といつているけれども、「雑毒虚仮の人」というのは、悪友に随いつづけておつた自らをあらわした言葉であらうと思ふのです。つまり先ほど出てまいりました「悪獣」の内容です。「六根・六識・六塵・五陰・四大」という、つまり悪友を悪友と見極めることができなかった、その悪友の自覚を与えたものが善友です。ですから悪友というのは、他人が悪い友達やない、己れ自身が悪友であつたことの自覚です。

私などは宮城君にとっては、僕自身は善友だと思つておつたけれども、悪友だろうと思つのですわ。毎日学校に行くのだけれども、校門の前に宮城君がひよこひよこやって来たら、回れ右と言って、そいどこへ行くかという、いつも映画を観に行きよつたのです。まさに悪友だわ。けれども、悪友の自覚をもっているだけ僕は立派やと思つている（笑）。つまり、そういう自覚を与えたもの、そういう自覚を与えてくるものが……、だから「雑毒虚仮」というのが、これはたんに、まあ回向発願心積にあるのですが、前々回でしたかにも申しましたように、この二河譬を終えたところで親鸞は再び至誠心積に帰ってくるのです。至誠心積に帰るといふことは、「まこと」といふことの問題です。至誠心積の中に出てくるのが、虚仮雑毒の言葉でしょう。「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐けばなり」といふ、あの有名な言葉で

すね。あの言葉が出ているのが至誠心積でしよう、まこととということです。

元来、善悪というようなことは、まあ悪友とか善友とかという言葉がここに出ていますが、これはあくまで善人とか悪人ではありません。悪友であり、善友であります。ただここで「雑毒虚仮の人」と読んでおられる。悪友は善友に対する、雑毒虚仮の友なりといつてあつたら簡単ですが、ここではあくまで「雑毒虚仮の人」といつてあるのです。つまり善人とか悪人とかといふことは親鸞にとつては……、まあ善とか悪とかいふ問題は、善導大師のところでも非常に深く追求されてくるわけでありますが、善導大師にとつて善悪の問題は、やっぱり中国の思想的な影響みたいなものがあるものですから、宗教的善悪と倫理的善悪とあまり区別されていないですね。人間と人間との関係の中での善悪の問題は倫理的な善悪の問題ですけれども、しかし人間と仏との関係といひますと、これは倫理的善悪というわけでない、宗教的善悪の問題です。

■ 宗教的善悪

宗教的善悪ということになりますと、これはたとえば第十八願の中に出てまいりますところの「唯除五逆誹謗正法」というのは、罪の問題です。罪悪の問題であつて、たんなる善悪の問題ではない。罪悪の問題と善悪の問題を混乱してしまいますと、親鸞がわざわざ十八願・十九願・二十願と、三願という区別を立てたことの意味がなくなります。やっぱりそこには善悪と罪悪というものの次元の違いみたいなものが親鸞にとつては明確におさえられております。だけど善導の場合は、それはむしろ別の問題ではない、はじめから一つの問題になつとりまします。ここに僕は親鸞の流罪の体験があると思つてですね。

流罪というけれども、流罪ということは社会的には善悪の問題です。ただそれを親鸞は宗教的な罪悪の課題として受けとめていくわけでしょう。そこに親鸞が越後に生きた……、まあそれは流罪にしたほうからしたら越後に流罪にしたのです。けれども、その流罪を親鸞は宗教的に克服しようとしたのでしよう。克服しきれないのは法然です。泣いておったのだから。どう克服したかといへば越後に生まれたのです。越後の人となつたのです。京都の人が越後へ行つたのではない、越後の人となつたのだ。それが肉食妻帯ですわ。恵信尼との結婚ではないかね。結婚ということも大事やね。その人になる。生まれ変わるということでしょう。こないだから僕は二度も結婚式に出たのです。一人は娘の結婚式、もう一つは、こないだここで結婚式をやつたのだ。

親鸞聖人の頃はご承知のように婿取婚でございます。嫁入婚ではない。お婿さんのほうがお嫁さんのほうに取られるのです。いまはあべこべでございますが。だから、生まれ変わったということですよ。そこに生まれて、その人となつたということです。そこを故郷としたということです。都人が流罪になつたのではない。越後の人として生まれたのだ。そんなら流罪なんて意味ないわね。京都のほうでは一生懸命に流罪にし

たけれども、流罪にされたほうはケロンとしているというものだ。だから親鸞は京都に帰らなかつたでしょう。勅免になつても。むしろ、そこに自分の故郷をもつたのですから、帰る必要がない。都は帰るべきところではない。

だけど、それと同時に越後の人を見たということがある。いなかの人々です。いなかの人々ということを親鸞が言うときには、『唯信鈔文意』の最後の奥書に「いなかのひとびとの、文字のころもしらず」（聖典五五九頁）というように、それがいなかの人々の規定なんだ、親鸞の。（『一念多念文意』の最後にも同じ文をおかれている）それから、『正像末和讃』の最後のご和讃には、

よしあしの文字をもしらぬひとはみな まことのころなりけるを

善悪の字しりがおほ おおそらごとのかたちなり

（聖典五一頁）

と、有名なご和讃が出てきます。つまり、善悪を善悪で解釈したのではない、善悪ということに対比させるのは、親鸞にとっては真実ということとです。

■ 「まこと」は善悪を必要としない

「まこと」ということです。善いことだから、悪いことだから止めとこうというような、そんないいことや悪いことということとは「まこと」ではないわね。「まこと」というのは善悪を必要とせんのだ。善だからしたというのではない、せずにおれないからしたのだ。それが「まこと」ではないかね。それを、いなかびとに見たのです。つまり、社会的倫理としての善悪を超えているわね。善だからする、悪だからせんというのではない。しとくないからせん、せずにおれんからするのだ。しかもそれが「自然法爾章」の後においてあるでしょう。あるがままで。ありのままではないかね。

おもしろいことに、さらにそれを遡ってみると、「善光寺和讃」がおいてあるのです。あそこに始めて「ほとけ」という言葉が出てくる。これは金子先生の指摘やけれども、『教行信証』には一切「ほとけ」という言葉は使っておらないと、みんな「仏ぶつ」やとこういう。なんでか、ということとです。ところが、ほとけという言葉を使っておらないわけやない、「善光寺和讃」には「ほとけ」という言葉をあえておいてある。

「ほとけ」という意味だといってあるでしょう。「ほとけ」というのは賤しめた言葉だ。そうでしょう。「ほとけと守屋がもうすゆえ」（聖典五一〇頁）と書いてあるわ。「弓削の守屋」というのは、いまでいえば検察庁の長官みたいなものです。ところが、それを親鸞は「なにわのうらにきたります」といったのです。つまり「ほとけ」は、穢れたる神という意味です。「ほとけ」自身が穢れたるものとなつたと。穢れたるもの神となつたと。こういう意味ではないかね。

そもそも仏教が日本へ来たというこの意味は、穢れたるものの神として来たのだと。そういう精神を回復せよということではないかね。そこに如來のまことがあると。賢者のために来たれるにあらざると、こういうことではないかね。だから善悪の判断ではない、まことかまことでないかだ。いいことか悪いことかではない。

■ 善悪は社会秩序を構成するための理念

善とか悪とかというのは社会秩序を構成するための理念でしょう。社会倫理というけれども、これは社会秩序を……、つまり一番簡単にいえるのは幕藩体制の士・農・工・商・穢多・非人というようなのは、これはそれぞれの職業階層の問題でしょう。だけど、士・農・工・商・穢多・非人というのは、たんなる職業の区分ではない、同時にそれは善悪の価値判断でしょう。だから善悪という場合には常に政治権力の都合によって価値づけられていくのですわ。戦時中は忠君愛国というのが最高の善でございました。それが国家主義にとつては、もつとも民衆を操作していくために必要な倫理であり、社会秩序を構成する善悪の観念であつたわけです。常に政治権力の都合のいいようにつくられるのですわね。

親鸞はそういうものを人間の価値として選ぶのではない。まことかまことでないか、ということにあると。善悪が人間を決めるのではない。つまり真実の問題です。だから、この二河譬をとおして最終的に再び至誠心積に帰っていくのだ。で、至誠心で終わるのです。

四

■ 「雑毒虚仮」の自覚だけが友をもつことができる

まあそれは余談みたいなものですが、ここに「雑毒虚仮の人」だというふうに出てくる。この「人」というのは、「悪友」が「雑毒虚仮」というのではない、「悪友に随う」ものが「雑毒虚仮」なんだ。「悪友に随う」というのは、「雑毒虚仮の人なり」と。「悪友」の解釈は「善友に対す」と、こういって、「随う」ということにおいて「雑毒虚仮の人」とこう読んでいるわけです。さらにいえば、「雑毒虚仮」の自覚だけが友をもつことができるのだ。友をいただくことができるのです。

で、そのことは、次に、「真の善知識に値わざるなり」という言葉になつて出てくるでしょう。「値う」という字は境遇の値の字が使つてある。値あはするはという。値するか、しないかです。真の善知識とは、自分が弟子として値するかといったら、そうはいかないものや。弟子として値せざるにもかかわらず遇あひあへた人という意味でしょう。ですから、ここでは「真の言は、仮に對し偽に對す」という有名なですね……、この「仮に對し偽に對す」という言葉は、みなさんご承知のように真の仏弟子積に出てくるのです。二四五頁です。善知識の問題を考えると、そ

の背後にあるのは真の仏弟子ということをございましょう。仏弟子に値せずして仏弟子たらしめられるということが、「善知識に値わざるなり」という、この「値」の字が使ってあるゆえんをございますね。そのときに、「真の言は、仮に対し偽に対す」というのは、

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

と、有名な真の仏弟子釈です。これは無論、善知識の問題ですから、同時に善知識の問題というのは仏弟子の問題ですわ。たんに善知識の問題ではない。当然そこに仏弟子たることの課題が含まれているわけです。

■ 真仏弟子

この真の仏弟子釈そのものは、仮とか偽とかというけれども、仮の仏弟子とか偽の仏弟子というのはないのでしよう。あるのは真の仏弟子だけなのです。真の仏弟子釈というけれども、仮の仏弟子とか偽の仏弟子の解釈はないでしょう。「仮」と言うは、「あるいは」「偽」と言うは」と、これだけであって、「仮の仏弟子と言うは」とか「偽の仏弟子と言うは」という解釈はないのだ。ところが仏弟子釈と普通いっていましたが、親鸞は「真の仏弟子」とはいつておらないですね、「真仏弟子」です。（聖典二四五頁）「真の仏弟子」とも読める。真仏の弟子です。これは、仏さまにつて問題にしているのです。『愚禿鈔』のほうには、「汝の言は行者なり」（聖典四五五頁）とありまして、そこには「真仏弟子」と。この場合は顕智本のほうは、「真の仏弟子」と読ませておりますね。けれども、存覚本のほうは「ノ」（の）は入っていない、「真仏弟子」でしょう。これは検討に値するところです。

だから「真仏弟子」、この仮とか偽とかという場合は、別に仏とも弟子とも書いていない、「仮と言うは」（聖典二五〇頁）、「偽と言うは」（聖典二五一頁）とありますが、仮とか偽とかとあってありますが、つまり仏弟子とは、なんでございましょう、仏さまとか、仏さまの弟子とかというけれども、それは仏と弟子との関係の中ではじめて真仏とか仮仏とか偽仏、あるいは真の仏弟子とか、仮の仏弟子とか偽の仏弟子とかというのが生まれるのであって、単独で仏が真になったり仮になったりするわけではない。たとえば仮の仏弟子という場合は、これははっきり言つて『觀經』の場合でしょう。つまり仮というのは、「定散の機なり」であるといつてありますから、定散の機ということになるならば韋提希のことです。韋提希が仮の仏弟子です。真の仏弟子の場合には、阿難か弥勒でしょう。『大經』の場合は阿難か弥勒、こうなりますね。お釈迦さまを真の仏と見いだしたのは『大經』ですわね。お釈迦さまを仮の仏として見いだしたのは『觀經』です。偽の仏弟子は外道です、お釈迦さまを外道として見いだしたものだ。

ところが「信卷」には韋提希は、弥勒と共に真の仏弟子の中におかれるわけです。「便同弥勒」（聖典二五〇頁）という問題ですわ。これが

「信巻」の場合の非常に大事な意味になります。「便同弥勒」です。当然、仮の仏弟子であるべき韋提希がなぜ真の仏弟子としておかれたのか。これはえらい大変な問題なのです。少なくとも「信巻」においては仮の仏とか偽の仏というのはないのでしよう、あくまで真の仏であり、真の仏弟子なのだ。仏弟子というかぎりは弟子だけで成り立たないし、仏だけでも成り立たない。真とか仮とかということをやるときには、師匠と弟子の間に成り立つか成り立たないかだ。曾我先生にしろ安田先生にしろ嫌う人にとってはとことんまで嫌うでしょう、あれ外道や。曾我先生や安田先生を外道にしているものがあるでしょう。それは先生の問題ではない、外道にしているもの問題だ。そういうことがありますわね。

■ 真の善知識に値う

だから、真の善知識に値うということの問題なのです。この「真の善知識に値う」というのは、言葉をかえていえば、『大無量寿経』真実の教だというけれども……、「教巻」に『平等覚経』が引用されて、阿難が仏に値うたということが引かれてあるでしょう。仏は世にましませども値うことはなはだ難しと。値い難しと。阿難が仏に遭遇したということが、この『平等覚経』にえらい大事に引かれております。それは、阿難がお釈迦さまと一緒にいらんだわけやない、四十年一緒にあったのです。おったけれども真の仏に値えなんだのです。その真の仏に値うたということは、これは『大経』の場合はご承知のように、お釈迦さまのお弟子さん方が、大声聞三十一人・十六大土ことごとく一堂に会するでしょう。つまり、阿難と釈尊と二人だけで会うておったわけでないんだ。善友や。善き友やね。そういう人たちが釈尊に出会わせたのです。阿難と釈尊だけでは、阿難は釈尊の真実にふれることはできなかったのではないかね。そういう一時来会の大士（聖典六頁）、あるいは声聞をとおして釈尊の真のすがたに出遇ったということがあるのです。だから、初めから安田先生に遇っている人が必ずしも安田先生を知っているというとはいえないのです。僕みたいに全然遇わなかった奴が遇うことがある。そこらが自慢の種だ（笑）。そうではないかね。だけれどもね、それがまたむつかしいのです。

僕は宮城君とおして安田先生に遇うたのだ。ところが安田先生が亡くなったのだ。亡くなったということは大きいですね。亡くなったということが僕にはまだ気持の上で整理がつかんですわ。今年は三回忌でございましたが、ほんまに安田先生が亡くなったということが僕にとって結論がつかぬのは僕が死ぬときやろうと思っている。整理しきれないだろうと思えますね。つまり、それまでに今度は安田先生をおして宮城を見直しているのです。一生懸命見直している。講義録は読まへんがね。まあ言葉の内容は知らないですが、だけど、なにか安田先生の雰囲気みたいなものが漂っているわ。

僕にとつて安田先生への橋渡しをしてくれたのは宮城君だった。そんならもう橋はいらないかといったら、これがそうはいかないのやね。い

よいよ橋が必要になってくる。つまり、先生が亡くなったということは、逆に先生というものを僕の外におくことができなくなったということです。力があるうとなかろうと安田先生の課題を自らのものとせざるをえんのとちがうか。押しつぶされそうになるわ。はじめからつぶれているけれども、やせ我慢をはるでね。何か、いよいよそこで善知識に値せずして……、値せずしてという言葉が何ともいえない重さをもっているのですよ。

■ 不請の友

『大無量寿経』でお釈迦さまは「作不請之友」（聖典六頁）となるという言い方をされているでしょう。請わざる友となる。請わざる衆生の友となる。これは宮城君の講義にどっちみち出てくると思いますが、「不請之友」（聖典六頁）という言い方がある。請わざるに友となる。こちらが要求せんに友とさせて頂きたくさつたということです。どう言っているのかね、こういう気持ちいいものはどう言っているのかね。まあ安田先生に会ったということは、何ともかたじけないが、ある意味では、もう迷惑千万なことなのだ。困ったことや。会わにやよかつたというようなものやけれども、会うてもうたからしない。

■ 「値う」という一字にかけられた内容

その「値う」という一字にかけられた内容ですね。親鸞聖人が法然上人に出遇ったという。ほんとうに善知識に遇ったものだけが「無人空廻の沢」と言うは、悪友なり、真の善知識に値わざるなり」というような言葉を、はっきり言いきれるのではないかね。法然上人に出遇った感動が逆説的に表現されているわけです。

もし法然上人に遇わざりせば、つまり叡山に生き、叡山に死んでしまったならば、親鸞聖人にとってその人生は何であつたかということだ。逆に流罪の中にあつて、しかもなおかつ法然に出遇ったことの感動みたいなものが、逆にこういう言葉で表現されていることをいいたいわけです。だから、たんに善導大師の二河譬の合法段の再解釈というものではなくて、むしろここには親鸞自身の求道の体験を二重うつしながら展開されているということが何とも深いものを感じさせられるわけでありませう。これくらいにしときましようか。

(一九八四年十月十六日)

第四十講

言^レ無人空迴澤^ト者^ハ

悪友也、不^レ値^ル真善知識^ニ也、真言^ノ対^レ仮^ニ対^レ偽^ニ、善知識者^{スル}対^ニ悪知識^ニ也

真善知識 正善知識

実善知識 是善知識

善善知識 善性人也

悪知識者 仮善知識

偽善知識 邪善知識

虚善知識 非善知識

悪善知識 悪性人也

「無人空迴の沢と言うは、悪友なり、真の善知識に値わざるなり。」

真の言は、仮に對し偽に對す。

善知識は、悪知識に對するなり。

真善知識、正善知識、実善知識、是善知識、善善知識、善性の人なり。

悪の知識は、

仮善知識、偽善知識、邪善知識、虚善知識、非善知識、悪知識、悪性の人なり。

(聖典四五三〜四五四頁)

(眞聖全二・四七五〜四七六頁)

聖典では四五三頁の真の善知識の註釈でござりますが、

真の言は、仮に対し偽に對す。善知識は、悪知識に對するなり。

(聖典四五三頁)

と。「真の言は、仮に對し偽に對す」という言葉は、ご承知のように親鸞聖人の真の仏弟子釈に同じ言葉で示されているものでござります。真の善知識というものをあらわす前提になっておりますのは、やはり真の仏弟子ということでございます。真の仏弟子釈でございます。真の仏弟子という自覚がどうして成り立つのかということですよ。

真の仏弟子釈そのものは信心成就の内容として「信巻」に展開されているものです。つまり真の仏弟子という……、まあ簡単にいえば仏弟子です。仏弟子といえるかどうか。これは「信巻」には真の仏弟子に続いて仮と偽が出されております。ただし、真の仏弟子釈といわれる、一般には真の仏弟子を弥勒と韋提希をもつて示されているのでありますが、「仮の仏弟子」とか「偽の仏弟子」という表現はない、ただ「仮の言は」といい、「偽の言は」といつてあるだけで、「仮の仏弟子」とか「偽の仏弟子」とかという言い方はございせん。ただ仏弟子といつてあるのは真の仏弟子だけでござります。しかも「真仏弟子」といつて真の仏弟子といつてないのは、これは大事なことでござりますね。「真仏弟子」であつて、真の仏弟子とはいつてない。「の」の字は入つてない。「真仏弟子」です。

聖典二四五頁でござります。そこに「真仏弟子と云うは」とありまして、真の仏弟子とはいつてないです。まあこれはいつかお話しした記憶があるのですが、蓮如上人はこれを「真仏ノ弟子」と読むわけです。仏弟子ということよりも、仏が本物であるか、偽仏であるか、こういうわけでありませう。仏の問題になつております。仏弟子といひますと、これは仏の問題ではない、人間の問題になります。だから、人間の問題として「真ノ仏弟子」ところういひませうが、「真ノ仏弟子」といつていひ方をせず「真仏ノ弟子」ところういひませう。

これはよく注意してみますと、「仮ノ弟子」とも「偽ノ弟子」ともいつてないのです。「仮の言は」といつて「偽の言は」といつている。偽と仮と。仏弟子の解釈でない、「仮」と「偽」の解釈が次に出されるわけです。二五〇頁の終わりのところに「仮と云うは」と、それから二五一頁には「偽と云うは」と、ころありますね。仮の仏弟子とも偽の仏弟子ともいわれてない。ただ「仮」といい、「偽」といつていただけです。仏弟子といつてゐるのは「真仏弟子」だけです。ですから、仮にも偽にも仏弟子といふものはないのだ、あるのは「真仏弟子」だけである。つまり仏弟子ということが成り立つか、成り立たないかということが問題なのだ。人間としてなら、仮の仏弟子か偽の仏弟子でしかないのでしょうか。

が、真の仏弟子とほんとうにいえるのは「真仏ノ弟子」でしかいえないのです。仮とか偽とかというのは、それは仏弟子とはいえないのでしよう。ほんとうに仏弟子といえるのは真仏の弟子だ。つまり、ほんとうに弟子が成り立つのは、仏に遇うということではない。真仏に出遇うということではか仏弟子というものは成り立たないのです。弟子らしい顔しているがね、弟子のような顔はしているが、仏弟子の資格は成り立たないのです。

ですから、仮とか偽とかという言葉をわざわざ……、これはとくに親鸞聖人は仮という言葉を使われまから。親鸞聖人によって、真に対して仮と偽という分類の言葉が用いられるわけです。善導大師にはありません。善導大師には仮という言葉はございません。ですから「真仏弟子」という言い方ですね。どこにも「の」の字が入っておらないですね。どういったいいのかな。これは先ほど言いましたように、「信巻」には「真仏弟子」を代表するものとして、弥勒と韋提希が出されているのですが、これはとくに韋提希が出されているということが僕是非常に大事なことだと思うのです。というのは、韋提希というのはご承知のように定散二善の機なのです。『観経』の機ですから、定散二善の機というのは機に立てば仮の仏弟子だ。仮でしょう。「仮の言には、すなわちこれ聖道の諸機、浄土の定散の機なり」とこういってあります。だから、韋提希を真の仏弟子ということはほんとうはいえないのです。機に立てばいえないはずです。それをあえて韋提希を「真仏弟子」として代表させてある。ですから、この真仏弟子積のところに、「弟子とは釈迦・諸仏の弟子なり」という言葉が出てまいりますね。

「弟子」とは釈迦・諸仏の弟子なり。金剛心の行人なり、この信・行に由つて、必ず大涅槃を超証すべきがゆえに、「真仏弟子」と曰う。
(聖典二四五頁)

と、こういうふうにご御自積してありますがね、ここに「釈迦・諸仏の弟子」と。釈迦の弟子だとはいってないのです、釈迦・諸仏の弟子である。

二

諸仏というのは、あらためていうまでもなく、親鸞聖人にとっては七高僧のことです。釈迦の弟子と言った場合は『観経』でしょう。『観経』が釈迦の教法をあらわすわけです。釈迦一代の経典を代表しているのが『観経』です。けれども親鸞は、釈迦の弟子とはいってない、釈迦・諸仏の弟子であると。諸仏といいますとお釈迦さんより値打ちが低いように思っているが、それはわれわれが勝手に思っているだけです。七高僧というとお釈迦さんのお弟子さんやと思っっているかも知れないが、しかし七高僧を諸仏としてみた場合には、むしろ諸仏のほうが釈迦の教

法を超えているのではないかね。

■ 諸仏の弟子

だから、釈迦の弟子というよりも諸仏の弟子ということが大事なのでしょう。諸仏の弟子であるというところに、あえて「真仏」という言葉が使われているのです。「真仏弟子」と。どちらにも「の」の字が入ってない。「真仏弟子」です。それは、釈迦の弟子という意味ではない。釈迦の弟子なら、むしろ仮の仏弟子だ。

ご承知のように、親鸞聖人は仏弟子釈の最後のところに、二五一頁ですが、「悲しきかな、愚禿鸞」と、「釈」の字を一字抜いてあるですね。「釈の鸞」とは言っていないです。「愚禿鸞」です。この場合は「釈」の一字をとくに省いてあるのです。つまり釈迦の弟子でなくなった証拠です。釈迦の弟子でなくなったということは、ある意味では釈迦の教法を超えたのではないかね。『観経』の機にあらざることをあらわすわけです。まあ、もともと親鸞は流罪になったのですから、還俗させられたのですから、もう釈ではないはずですわね。しかも、この場合だけは、あえて「釈」の一字を抜いてある。ほんとうなら「釈」は名のれないですが、『教行信証』にしろなんにしろ「愚禿釈の鸞」と。還俗させられても、なおかつ「釈」の一字を名のつたゆえんは、たんに釈迦の弟子というだけではない、釈迦・諸仏の弟子だという確信があったからでしょう。ですから、ここでは真の仏弟子を語るときに、弥勒と韋提希が出されるのですが、『大無量寿経』の場合は「真仏弟子」というのは阿難と弥勒です。それに対して「信巻」には韋提希がおかれてあるのです。ですから、少なくとも善知識を語るときに、真の善知識ということであらわす前提には、善知識に対する仏弟子ですね。善知識とこういってあるが、善知識だけを解釈しているわけではない。

二河譬の言葉は、

「無人空廻の沢」というは、すなわち常に悪友に随いて、真の善知識に値わざるに喩うるなり。

(聖典二二〇頁)

と、こういうふうにありますから、真の善知識の解釈であるといえは、それまでですが、だけでも、その「善知識」をあえてこういう形で註釈される親鸞には、むしろ仏弟子ということがどうして成り立つのか。ほんとうの善知識に値うということは、言葉をかえれば仏弟子の自覚が成り立つということでしょう。だから、この後ずっと善知識と悪の知識の註釈が出てくるのですが、これはほとんど善導大師の『観念法門』に示されます五種の善性人ですね。善人・悪人の分類がございませぬ。『観念法門』の中に五種の増上利益因縁という……、まあ『観念法門』は、ほとんどがそれが中心でございませぬ。

■ 五種の利益増上縁

五種の利益増上縁というのは、ふつうは五種増上縁とよばれておりますが、増上縁というのは、端的にいいましたら私たちが仏に成るということは増上縁です。凡夫をして仏たらしめるという縁ですわね。五種増上利益の因縁です。これはなんでございませぬ、私たちが成仏するということでしょうか。課題は、菩提心の課題は凡夫をして仏たらしめるということですよ。凡夫をして仏たらしめる因縁ですわね。私たちが仏となる因縁という縁が利益増上縁です。つまり善知識とこういうのが、善知識というのは、私たちをして仏たらしめるための縁でしょう。私たちが仏となる因縁というのは善知識です。これは大事なことでございませぬ。蓮如はとくに五重の義というようなことを説きまして、善知識ということをやかましくいいますね。一方で善知識のみを批判していますが、一方で善知識というのは五重の因縁の大事なところにおかれておりますね。よき師に遇うということですよ。親鸞は、「よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり」といつていますが、よき師に遇うということが大変なことなのでございませぬ。よき師に遇うということによって仏弟子の自覚を与えられる。

五種増上利益の因縁

一、滅罪増上縁

二、護念得長命増上縁

三、見仏増上縁

四、撰生増上縁

五、証生増上縁

(聖教全書一・六二七頁)

五種の利益増上縁というのは、こんなことは説明する必要のないのかもわかりませんが、一番最初に出されているのが滅罪増上縁ということですよ。罪を滅する因縁です。こういうこともやつぱり……、うまくいえませんが、善知識に遇うということが滅罪という感動をもたらすものなんですかね。罪という言葉にもいろいろ考えなければならぬということもありますがね。それから二番目には現生護念増上縁。善導大師はいろいろ名前を並べ立てておりますが、護念得長命増上縁と、こういう長い名前もつけてある。ふつう護念増上縁と呼んでおりますが、『観念法門』をみますと、こんな長たらしい名前をつけています。長命、つまり長生きすることですよ。僕は長生きすることとはよくわからんのですが、長生きするということは大変なことではございませぬ。

あわれ、死なばやと、おもわば、やがて死なれなん世にてもあらば、などかいままでこの世にすみはんべりなん。(聖典八一五頁)
と蓮如は言っています、こないだから今日は、とてもよう出てこれないかなと思っておったのです。腰をやられまして、ずっと動けんもので

すから寝ておったのです。足は動かかんわ、腰は動かかんわ、この次は頭は動かかんわ、ということになるのだからと思うのですが、こうなってみますと、長く生命をうるといことがいかに大変なことかいなことをしみじみ思うのですわ。それで、そのくせわからない問題がなんぼでもだんだん余計にふくれあがってきますし、いのちのほうはおつつかんし、やっぱり善導大師が現生護念ということを直接、いのちを長らえるという言葉で語られているというのは、やっぱり長生きせなかつたら問題が残りますと思われたいのだらうと思えますね。長生きするというのは祈りみたいな気持ちですね。僕は長生きというのをバカにしりましたがね、このごろはやっぱり長生きせにやあかんと思ひ出しました。思ひ出した時分にはもう遅いのでしょうかね。現生護念とこういうけども、詳しくは護念得長命増上縁というようにいうのです。長生きというようなね。長生きを護念の内容におさえているのです。

それから、三番目は見仏増上縁。仏さまを見るということ。それから四番目は撰生増上縁です。それから五番目が証生増上縁。証生増上縁というのは救済をあらわす言葉でしょうが。最後に証生増上縁というのがおいてあるのです。証生と。証生の生は往生の生です。往生を保証するということです。往生を保証する増上縁だ。これは明らかに諸仏でしょう。善知識というものは往生を保証するものだ。

三

■ 五種の善人と五種の悪人

「信巻」の二一六頁、この二一六頁の内容のほとんどが真の善知識とか正の善知識とか、つまり真とか実とか是とか善とか、という言葉の内容をこういう言葉であらわしているのですわ。ちよつと一足跳びになりますけども、じつは五種増上縁の文をわざわざ引ききましたのは、善知識の註釈そのものが『愚禿鈔』の上巻の終わりのところに、「善性について五種あり」「悪機について七種あり」「悪性について五種あり」（聖典四三二頁）と。そこに善性について善性・正性・実性・是性・真性。悪性については、悪性・邪性・虚性・非性・偽性とこういいますね。このように五種の善人と五種の悪人が『愚禿鈔』上巻に出てくるのです。つまり、こちらは機の問題です。それに対して善知識のほうは、むしろ機に対する法をあらわす人として呼応しているわけです。その呼応のもとにあるのが証生増上縁の中に出てくるのです。

■ 証生増上縁

それがいま言いました『愚禿鈔』の上巻の善性・悪性、つまり善人・悪人の検討なのです。なんでわざわざこんな検討をしているかといいますと、証生増上縁の内容は、証生というのは、証は保障で、生は往生ですから、いかなる人間を、いかなる衆生をもつて往生を保障するかとい

うことです。どういう衆生が往生を保障されるかという、その検討をやっているのが五種の増上因縁という『観念法門』の内容です。やっぱりあそこは徹底して善導大師が機を問題にしている。

まあ善導大師の特徴ですが、機ということ、『観念法門』において非常に詳細に検討するわけです。機というのは、今日の言葉でいえば跳躍板ですね。機の三義ということがあります。つまり、どんな機が救済の対象となるか、いかなる衆生が保障されるかという、その問題をずっと細かく検討しているのが『観念法門』なのですがね。その最後に、この証生増上縁が出されて、そこに五種の善性人、五種の善人です。その五種の善人に対して五種の悪人が示されます、それが『愚禿鈔』上巻の「二機対」（聖典・四三一頁）という機の対比ですね。

二機対はいうまでもなく「行巻」にも、「行巻」の最後のところに出されている。しかし、『愚禿鈔』の場合はちよつと展開のしかたがちがいますけども。まあそれはいいとしまして、この二機対。「一乗円満の機は、他力なり。漸頓回向の機は、自力なり」（聖典四三二頁）とありますね。この二機対の中に、「信疑対 賢愚対 善悪対 正邪対 是非対 実虚対 真偽対」とあります。この「善悪対 正邪対 是非対 実虚対 真偽対」の五つが五種の善人と五種の悪人の対比なのでしょう。これが『観念法門』に出ている言葉です。後の対比の文章は親鸞聖人がさらに検討を加えられて、付け加えられたわけですね。

ですから真の仏弟子という、仏の弟子というのは機の問題でしょう。機の自覚の問題です。機の自覚の問題としてとらえた。それに対して善知識の場合は、むしろ法です。真の仏弟子という言葉は、親鸞は「信巻」の末のところ、真の仏弟子ということであらためて釈をもうけて示されているのですが、その言葉自体は言うまでもなく善導大師のご文によっているわけです。「真の仏弟子と名づく」という言葉がございませぬ、「散善義」のご文ですが。これは「唯信仏語」という、深心積の中でとくに第五深信ですね。

一心にただ仏語を信じて身命を顧みず、決定して行に依つて、仏の捨てしめたまうをばすなわち捨て、仏の行せしめたまうをばすなわち行ず。仏の去てしめたまう処をばすなわち去つ。これを、「仏教に随順し、仏意に随順す」と名づく。これを、「仏願に随順す」と名づく。これを「真の仏弟子」と名づく。（聖典二二六頁）

とありますね。この場合は明らかに「真の」と入っているのです。「真ノ仏弟子」です。

これはすでに『愚禿鈔』で問題にしました、いわゆる三随順ということ。とくに信をあらわす善導大師の言葉ですが、三随順。これを「三随順」というふうに親鸞が『愚禿鈔』で検討する場合は、仏教と仏意と仏願というのを区別して三つに分けていますが、善導大師の場合は「仏教に随順し、仏意に随順す」と、「教」と「意」を一つにしています。それを「仏願に随順す」というのです。善導大師の場合は。親鸞

は一つ一つ区別して「三随順」と独立させていますね。親鸞は区別しているのです。そこらへんに親鸞の独特の、『愚禿鈔』のもっている非常に厳密な検討のしかたが示されているのは確かお話ししたいと思いますかね。

■ 仏の捨てしめたまうもの

ここに、「仏の捨てしめたまうをばすなわち捨て、仏の行ぜしめたまうをばすなわち行ず」と、こういつてあるが何を捨てたのか書いてないのです。仏は何を捨て、何を行じたのか、何も書いてないでしょう。そしてさらに、「仏の去てしめたまう処をばすなわち去つ」と。「去」を・する・と読んでいます。去るといふ意味ですね。仏の去らしめたまう処をばすなわち去ると。これは確か『宗祖親鸞聖人』のテキストのなかで、法難の章（第六章）で引いてあったのと違うかね、法語として。あれはえらいものですね。宮城君が引いたのだから。たしかあそこに、この文が引いてあったと思うのです。「仰ぎ願わくは、一切行者等……」というのが。あれ宮城君が引っぱり出したのかい、えらいものですね。あれ、大事なことですわ。つまり随順といふけれども、随順といふのは・したがう・ということでしょう。・したがう・いうことは、やっぱりそこに捨てることがある。何かを捨てることによつてしたがうのです。自分の思いのままにいくなら、したがうとはいわないです。随順するといふかぎりは、仏教に随順し、仏意に随順し、仏願に随順するといふかぎりは、自分を捨てるといふことがないとですね、仏にしたがうのであって、己にしたがうことではない。そのかぎり何かを捨てんならんとすることがある。何を捨てたのかといふことは一つも書いてない。「仏の捨てしめたまうをばすなわち捨て」といつてあるが、仏は何を捨てたのか。こういうことがあるでしょう。何を捨てたか。

僕はこれがさっぱりわからなんだのだ。そしたらね、捨てるということがね、この五種の善性人を表すといふところの問題なのです。『愚禿鈔』の上巻の、さきほどの二機十八対が出たあとに「善性について五種あり」「悪性について五種あり」とあります。（聖典四三二頁）つまり善悪五種捨悪行善、悪を捨てて善を行ずる。それから正邪対、これは捨邪行正。邪を捨てて正を行ずると。それから、その次が是非対ですから、捨非行是。それから実虚対は捨虚行実ですね。それから真偽対ですから捨偽行真。偽を捨てて真を行ずる。五種の善性人といふことをあらわすのは、これを自性の善人といつてあるのですわ。何を捨てたかといふと、非を捨て、邪を捨て、悪を捨て、虚を捨て、偽を捨てるといふことが、「仏の捨てしめたまうをばすなわち捨て」といふことです。そして、「仏の行ぜしめたまうをばすなわち行ず」とこういつてある。善導大師は少なくとも、この第五深信の解釈の中で、随順を語る時には、これをいつているわけです。捨てるべきものと行ずべきもの。「仏の捨てしめたまうをばすなわち捨て、仏の行ぜしめたまうをばすなわち行ず」と、こういつているのです。

善悪対……捨悪行善
 正邪対……捨邪行正
 是非対……捨非行是
 実虚対……捨虚行実
 真偽対……捨偽行真

■ 捨・行・去

ところが、親鸞聖人は、いま言いましたように、善導大師は「仏教に随順し、仏意に随順す」と名づく。これを「仏願に随順す」と名づく」（聖典二一六頁）と、こういつているのですが、これがつまり「捨てる」ということと、「行ずる」ということと、「去る」ということと、この三つの言葉を親鸞が引きました場合は、これはえらい違うのです。どう違うかといいますと、これが親鸞聖人の生涯をあらわしているのです。そうでしょう。親鸞は九つのときに出家しているのです。出家するということは家を捨てたということや。二十九の歳には叡山を捨てていくのです。三十五の歳に吉水を捨てたのだ。流罪になったというのがね、あれは流罪ではないのだ。親鸞にとつては仏の去らしめたまうところを去っただけの話です。つまり都を去ったのです。都を去ることが大事です。越後に流されたのではない、あれは仏の捨てしめたまうところをば捨てたのだ。都を捨てただけの話や。都に執着しておらないわね。具体的な現実からいえば、流罪ですから捨てしめられたのです。だれど親鸞の自覚からいえばそうではない。仏の捨てしめたまうところをば捨てると。つまり仏に随順したというだけの話だ。僕は少なくとも、「信巻」の引文を読んでいる限りは親鸞がなんでこういう言葉を大事においたのかと思うておったが、やっぱり三随順を一つ一つ独立させているということは、親鸞にとつては一つ一つが随順をあらわす。

まあなんでございましょう、九つの歳に叡山に入ったのは、なにも入りとうて入ったわけやない、入らされたのだ。おそらく貧乏公爵でメシが喰えなんのだら。そして叡山から出ていくといつたつて、これだつて出るのにもなかなかつらかつたやろ思うわ。生活の保障は何もないのや、叡山を出たら。それでも出ていかざるをえなかつた。これは、仏の行ぜしめたまうところをば行じたのです。たんに捨てしめられたのだない、行じたのしょうよ。そして今度は去らしめたまうところをば去つたと。流罪や。これが現実でしょう。そして、また越後を去つて関東に流れ、その関東をも捨てていくのしょう。再び都に帰つた。そうすると、生涯が、親鸞の生涯がすべて捨てる行や。なにかそこに、親鸞が感動を込

めて三随順と語った内容があると思うのだ。それを宮城は法難の場所においたのです。大した卓見ではないかね。あなた方、感動せんかね。僕はびっくりした、あれ見て。えらいところに宮城は目をつけたなと思うて。

四

善知識みたいなことは、正直いいましてこんな場所はどうでもええと思うておったわけですが、ぶつかってみますと、善知識の問題というのは求道にとつて避けることのできない課題なのです。知識というのは師匠のことですが、親鸞の検討をみておきますと、いま言いました五種の善性人というのは、真と正と実と是と善と、それだけです。真の善知識・正の善知識・実の善知識・是の善知識・善の善知識という、この五つが善導大師が検討した内容です。ところが親鸞は、真に対して偽だけではない、真に対して仮の善知識というものを立てるのです。正の善知識に対しては邪の善知識、これが悪知識でしょう。実の善知識に対して虚の善知識というのが悪の善知識です。是に対して非の善知識、善に対しては悪の善知識（悪知識ですね）それから、善性人に対しては悪性人というところがある。ところが真の善知識に対しては偽だけではない、仮の善知識というものを置いてある。これは善導大師の二機対にはないのです。仮の善知識をおいたということが、先ほど言いました真の仏弟子を代表するのが弥勒と草提希がおかれたゆえんなのです。つまり真と仮というのは、これは機の対ではない、教の対なんだ。教えです、真仮体は二機教です。

これは「行巻」を見ていただきますとわかります。「行巻」の終わりですね、

機について対論するに、信疑対、善悪対、正邪対、是非対、実虚対、真偽対……（聖典二〇〇頁）

とありますね。これは、真と偽との対ですね。ところが真仮対は二教対、つまり教の対論に入っているわけです。二〇〇頁の二行目の一番下にありますね、「真仮対」と。真と仮という場合は、これは教の対比、対論なのだ。真と偽という場合は機の対論です。だから善知識の対論というときには、親鸞はあえて真の善知識に対して、「真の言は、仮に對し偽に對す」といつているでしょう。だけれども、真の言が仮に對するときには教えについての対です、偽に對するときは機についての対である。

■ 仮の善知識はお釈迦さま

だから、わざわざ悪知識の中に仮の善知識を入れている。仮の善知識というのはお釈迦さまです。真の善知識は釈迦を超えている。つまり釈

迦と韋提希というのは、やっぱり教えるものと教えを聞くものとは別々だ。お釈迦さまと韋提希は別です。けれども『大無量寿経』の場合は、先ほど見ていただきました「信卷」には、「真仏弟子」を解釈するのに「真の」といわずに「真仏弟子」といつている。仏と弟子が一つや。仏と弟子が別々でない。つまり、それは親友や。友です。そこに、

法を聞きてよく忘れず、見て敬い得て大きに慶ばば、すなわち我が善き親友なり

(聖典二四五頁)

とあります。「親友」という場合は、お釈迦さまの友達なのだ。阿難がお釈迦さまの教えを聞いただけではいらないのだ。阿難にとつてお釈迦さまが善知識やというだけではない、阿難が釈尊の善知識でもあるのだ。

これは、「教卷」に『如来会』が引いてあるでしょう。阿難のことを「如来・応・正等覺」といつてある。

よく如来に如是の義を問いたてまつれり。汝、一切如来・応・正等覺および大悲に安住して、群生を利益せんがために、優曇華の希有なるがごとくして、大士世間の出現したまえり。

(聖典一五三〜一五四頁)

と、これは阿難のことでしょう。釈尊は阿難を如来と呼んでいるのだ。弟子を善知識にしているのです。釈尊が阿難の善知識というだけではない、阿難が釈尊の善知識でもある。だから親友だ。これわが親友ぞと。ご和讃をみましても、

他力の信心うるひとを

うやまいおおきによるこへば

すなわちわが親友ぞと

教主世尊はほめたまう

(聖典五〇五頁)

と。教主世尊が阿難に対して、わがよき親友だと、こういわれているのです。友と呼んでおられる。そうなると師と弟子が別々ではないでしょう。師は弟子の師であると同時に、弟子が師の師であるという、そういう構造なのだ。それを親友といつてあるのだ。それが『大無量寿経』における「真善知識」ということの意味でしょう。

五

だから、「真仏弟子」という場合は、ただ釈迦の弟子というだけではない、釈迦・諸仏の弟子だ。それを、あえてここでは親鸞聖人は、知識

の解釈のところ、**「真善知識」**の真に対して、仮の善知識と偽の善知識を対比せしめているのです。教においては一つだと、それが真仮の対比です。機については真偽対。こういうことになる、僕みたいな粗雑な頭では十分に展開できないがね、言うことはわかってもらえると思う。わざわざ知識の対論の中に、**「真善知識」**に対してだけは仮と偽をもうけられたと。それが最初に、**「真の言は、仮に對し偽に對す」**る言葉だということをおさえてあるゆえんです。

後は、**「正邪・実虚・是非・善悪です」**ね。これはいうまでもなく先ほどの**「散善義」**の、**「信卷」**の引文の中に出されております。つまり**「正の善知識」という場合は、正というのはいは正しいという意味です。「仏の正教」**（聖典二一六頁）とありますが、**「仏の正教」**というのはいは、

もし**「仏の所有の言説は、すなわちこれ正教・正義・正行・正解・正業・正智なり。」**（聖典二一六頁）

とありますように、これは、**「仏教に随順する」という場合ですから、仏の言葉を信ずる、唯仏の言葉を信ずる。「唯信仏語」**です。

■ 正の義は仏所有の言説

仏語というのは、菩薩・人・天の言葉でないということです。菩薩・人・天の言葉ではない、**「仏の言葉だ」という言葉です**ね。

仏語ですけれども、この場合は**「正の善知識」といってありますから、正しいということは、「仏の所有の言説」**だ、**「仏説」ということ**です。正しいことは正しいということであらわす。菩提心にとつて正しいということは、人間にとつて正しいということです。人間にとつて正しいという場合は、社会的公正の義をあらわす。社会的公平性を正ということです。正しいということです。けれども菩提心にとつて正しいという場合は、**「外邪異見の難を防がん」と、邪の言葉がそこに出ております。邪という場合は、菩薩・人・天の言葉です。仏語ではない。**

それから、**「実の善知識」という場合は、これは「衆生を誤らざる」ということ**です。**「不誤衆生」ということ**です。つまり人間をとらえることにおいて非常に的確であることをあらわすわけです。衆生を誤らずと。たんに衆生を誤らないというのではない、衆生の問いを誤らない、何を問うているかの確に把握することが衆生を誤らずということ。これは僕は、再々そういう経験があったのです。安田先生のところにお話を聞きにいきますとね、こつちが聞いたことに、まともに答えてくれはらんです。僕が一番最初に大地の会に出たのが東寺での講義やったのだ。そのときに安田先生のところをわざわざ宮城君がつれていって来てね、そいで何か質問したのです。そしたら全然関係のない返事が返ってくるのです。こつちが問うている問いに対して、まったく無関係な答えが返ってきた。たしかあのときに大河内君もはたにおったと思う。

それで、帰りに二人一緒に歩きもつて、「安田先生というのはけしからんやつちゃ、わしの問うたことにまともに答えてくれなんだ」といって、僕がえらいボヤいたことがあるのだ。それが十年くらいたってから、そうではなかったなということがわかった。つまり、こっちが問うている問いに回答したのではないのだ、答えを出したのではないのだ。むしろ、こっちが問うている問いの根拠を明らかにしてもらったのです。

■ 答と志

もつと言いかえれば、自分が問うている問い以上に答えてもろうているのだ。こっちの問うている問いの問いを答えたのです。応というのは、ああいうものだと思う。応知というでしょう。これは曇鸞大師に「応知」という言葉がある。まさに知るべしだ。答えてはない、応はこたえ方や。つまり私の問うた問いをさらに深く問うておられる。

■ 問った問いに答える

僕の問いに直接答えたのではない、その答えを出したのではない。答えを出したら、それは字引です。そうではないのだ、問うた問いに答えたのだ。その応え方というものは問い以上の問いなのだ。むしろ、より深い問いを問いとして応えられたのだ。だから、ちつとも楽にならないのだ。応えてもろた一つも楽にならん。楽にならないけれども、楽になるよりもハリが出てくるんだ。あれが不思議やね。そういう目で先生のものを読み直してみますと、なんや読めば読むほど問題が次々に出てきてね。まあ『選集』が出よるけれども、二冊出ているが、もう二冊で十分という気がしています。もつと後に出てきたら困るで、なかなか死なれへん。ほんとうの応え方というもののはああいうものではないかね。僕の場合、自分の出した問いに応えられたということがようやくわかったのは十年くらいたってからです。ああわかったといつて、ああわかったといつたら、もう東寺から京都駅まで歩いていううちに済んでしまっているやろう思うがね。

■ 問いの深さと応え

むしろ、いよいよ問いを、自分が問うておりながらその問いの大事さ、問いの深さというものを教えられた。それが応えられたということでしょう。そういうなのを誤またないというのです。問いに答えたら、それは誤またないということではない、誤っているのです。むしろ問いのさらに深き問いを明らかにされたときに、はじめて衆生を誤またずということがいえるのだらうと思えますね。だから的確なのです。気がついてみたら、えらい大きな問題を与えられたけれども、自分の問うた問いがいかに浅い問いであったかということがわかるわね。むしろ、深い問いとして応えられることによって立ち上がられるということがあるのではないですか。僕は「衆生を誤らざるなり」という……、実の善知識という言葉が非常におもしろいと思うのは、善知識をこういう言葉であらわされるというかね。師匠、師匠というたつて師匠にもいろいろある

のでしょうか。しかし実の善知識というのは、そうざらにあるものではない。だから実の善知識は虚の善知識に対する。虚というのはむなしいでしよう。問いに対して直接答えられたらむなしいわね。実というのは終わらないということです。

それからはの善知識でしょう。是というのは、是非を定めるのは仏しかいけません。先ほど言った、菩薩・人・天の教えというものは不了教といまして、勘決しておらないことがある。是非を定めるものは仏しかおらん。菩薩や人・天の答えというものは結論でないんだ。中途半端ということがある。是というのは決了しているということだ。答えとして終わっているのではない、問いとして終わっている。問いとして決定した。定という言葉が三昧をあらわす言葉ですが、定まる、決定の定です。定まるといことは終わるとい意味です。

■ 結論から歩みが始まる

結論ということや。結論から人間は出発するのでしょうか。安田先生はしょっちゅうおっしゃってあった。結論から出発する。結論から歩みが始まるのです。菩提心というのはそういうものだ。結論は与えられているんだ。

それは問いであるけれども、答える必要のないような問いです。答えなければならぬというものではない。問いが答えだ。問いそのものが結論だ。なにか、明日か明後日答えが出るような答えではないです。生きている限り問い続けることができるような答えなんだ。

六

それから善の善知識です。この場合の善というのは法性に順ずる、順法性ということですが。法性に随順するというのが善ということの意味です。この善の善知識に対して悪知識とだけあってあります。しかしこれは、悪知識というのではない、悪の善知識です。仮の善知識・偽の善知識・邪の善知識・虚の善知識・非の善知識、それから悪の善知識です。悪知識とあってありますが、これは善知識という場合には、善知識という言葉が知識の意味ですから、師匠の意味ですから、悪知識という場合も知識でないというわけでない、悪の善知識という意味です。悪の善知識という場合には『観経』には提婆でしょう。提婆のことを「悪友之教」といつてある。悪友の教えにしたがって阿闍世が父を牢獄に閉じたといつてあります。あの提婆のことを親鸞聖人は『浄土和讃』の冒頭におかれまして、『浄土和讃』の冒頭には「提婆尊者」とおかれています。提婆は悪の善知識なんだ。善の善知識という場合は、ほんとうはこれは悪に対する言葉ではないのです。善というのは、直接には不善に対するのです。悪に對するといふのでない、不善といふ……。不善は悪ではないかというが、不善は悪とはいえないのです。ふつう善という場合は浄という。清浄

の浄です。あるいは白浄といいまして、顕色であらわす場合は白びやくですね。白という意味や。白道の白という意味です。白道の白という場合は白浄なのです。

どういったらいいですかね、浄という場合は清浄という意味でしょう。ですから、清浄なるものは何も白だけが清浄なのではない、顕色からいえばですよ。なにも白だけが清浄というわけでない、赤も清浄であれば白浄なのです。白びやくという意味をもつ。赤であろうと黄色であろうと黒であろうと。黒が黒において純粹であることを浄という、白浄というのだ。赤が赤であることにおいて純粹であれば白浄なのだ。悪も悪において純粹ならば白浄なんだ。だから必ずしも善は悪に直接対するわけではない。だから悪の善知識ということもあるんだ。提婆尊者がそうだ。よう考えてみると、二河譬なんかみても、異学・異見・別解・別行というのは、悪というだけでは済まんでしょう。言いかえれば群賊悪獣がおらんかったら、私たちは白道にぶつかかることもないわ。群賊悪獣に追い詰められるということもあるのだ。追い詰められるということからいうと、追い詰められたということが大事やないかね。白道の自覚というものは群賊悪獣というものがなければ、悪の知識がなければ、そこまでもいかないではないかね。私たちは娑婆の、あの人が悪い、この人が悪いと、人の文句ばかりいつているがね、文句をいつている人のおかげということもあるのです。そうでなかったら仏道に立つということはありえんわ。提婆尊者というのが、ある意味では念仏の教法が開けるのに非常に大きな契機をもった人ではないかね。なにも韋提希だけが『観経』開説の契機になったわけではない。韋提希をして念仏の教法を求めしめたものは王舎城の悲劇でしょう。そういうことからいえば、たんに悪知識というのではない、悪の善知識ではないかね。

■ 天台大師の善知識の三義、外護と同行と教授

そこまではみんな知識ですわね。全部知識ということであらわす。知識という場合は、ふつう善知識というのは天台大師の『摩訶止観』には「三善知識」といいまして、三つの善知識があげられております。外護と同行と教授ですわね。これが善知識の三義、三つの善知識だとういわれます。外護は外から守る。同行は共に歩むもの、共ですわね。教授は教えをたれるもの。これは天台大師の『摩訶止観』に出てくる有名な言葉です。まあこれは常識的解釈ですわ。『法華文句』には知識の解釈があるのです。知識を解釈している。

「聞名為知見形為識 是人益我菩提之道名善知識」（名を聞くを知と為す、形を見るを識と為す。是の人、我が菩提の道を益す、名づくるに善知識と）と。この言葉も有名な言葉ですわ。聞名ということがある。私たちでも聞名ということをよくいつているわね。南無阿弥陀仏と仏さまの名前を聞くのが聞名だと思つているがね、そんなこと親鸞は一言もいつておらないのや、親鸞は、

『経』に「聞」と言うは、衆生、仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし。

（聖典二四〇頁）

と、こういつているでしょう。「仏願の生起・本末を聞く」と。仏の名を聞くとはいってないのです。仏願の生起・本末を聞くのです。

■ 仏の名において本願を聞く

ナンマンダブツという、阿弥陀仏という仏の名を聞けとはいっておられない。仏の名において本願を聞くのです。仏願の生起・本末を聞くのです。本願の名というのは祈りの名だ。祈りの名ではないかね。つまり、こころや。名前と違うのです、阿弥陀仏というのは。こころを聞くんだ。こころを聞くのを「知と為す」と、こういうんだ。名前を知っていることが「知」ではない。心を知らなければ知とはいえない。新門さんに『南無阿弥陀仏の心』という本があつたね。あれ僕、あの頃からおかしいと思つたがね、南無阿弥陀仏の心というのは、南無阿弥陀仏が心ではないかね。どういう意味か、わからなただけどもね、阿弥陀仏の心をあらわすのが南無阿弥陀仏なんだ。南無阿弥陀仏の形が阿弥陀仏です。まあ色には顕色と形色とありますが、この場合は形色です。形色という場合はカラー、色いろです。形色を見るというのは、形色という場合は、光明とか闇とかいうのは形です。仏の形を見るということは、光明を見るところでしょう。そんなことを説明しておつたら長くなりますからやめますけれども。「聞名を知と為し、見形を識と為す」と。だから、仏願の生起・本末を聞くというものは、聞いてわかつて疑いの心がないということではない。仏願の生起・本末を聞くことが「無有疑心」だ。聞いてわかつて疑いなしとはいっておらないのです。聞くことが疑心なしということの証拠です。

■ 聞即信

だから親鸞は、「聞即信」と。聞くこと即ち信と、こういわれるのでしょうか。わからうとわかるまいと関係ないのです、そんなものは。わかつてみたつてたかが知れている。聞こえた、ということしかないのではないかね。聞くことが即ち信である。聞くことと信することに間髪を入れずというのは、そういうものです。聞いて理解してということではない。聞くことが疑心なきことの意味だ。だから極端に言えば、わかつたから聞けたのです。わからなかつたら聞けへんわ。聞いてわかるのではない、わかつて聞く。そうでしょう。疑心あることなし、といつてあるのですから。それは聞いてわかるのではない、聞こえたということではない。聞こえたというだけでしかないでしょう。聞くことと疑いなきことがひとつですから一念です。聞いてわかるのでない、わかつて……、聞くこととわかることが別々ではないということだ。「聞名を知と為す」というのは、そういう意味です。「名」といってありますが、直接にいえばこころを聞くのです。そして形を見る、「見形を識となす」と。それが知識ということ。これは有名な『法華文句』の言葉ですね。

これはずっと、ですからここは知識の、つまり師匠の解釈ですが、ところが最後に「善性のひと」とあるのですわ。「善性の人」「悪性の人」と。善性人・悪性人です。『歎異抄』の「よきひとのおおせをかぶりて」（聖典六二七頁）という、あの「よきひと」というのは善性人ということですよ。これは「知識」でなしに「人」としてある。善性の人である。善性の知識とは言っていない、善性の人と。悪性の人と。

■ 機について性あり

ふつう仏教で「性」という言葉を使うのは、これは先ほどもちよつと申し上げました『愚禿鈔』の上巻の二機対のところ、「また二種の機について、また二種の性あり」（聖典四三二頁）とあるでしょう。機について性ありと。たんに機とだけいっているのではない、性をいっているのです。だから、二機とは、善機・悪機、二性とは善性・悪性でしょう。四三二頁になりますと、「善性について五種あり」「悪性について五種あり」と。たんに機だけではない、善悪・邪正・是非があるのはたんに機だけではない、性にもある。

これは善導大師のところでは、善性人・悪性人ということをしてあるのですが、その部分ではあえて「善人」という場合と「善性人」という場合とは明確に区別はついてないのです。ふつういう・性悪や・ということと同じ意味でいつている。善人ということと善性人ということを厳密には、自性の善人と。機という場合は機縁ですからね、機に性をみるということは容易でないことでしょう。私たちの、仏法に対する機縁となるのは、善でも悪でも機縁となります。縁として機というものはあるわけですから。ところが、それに性をみただけです。機に性を区別した。それが『愚禿鈔』の上巻の最後の、「二種の機について、また二種の性あり」ということでしょう。機に性ありと、機性です。機性ということをも明確に区別したのは『愚禿鈔』です。その場合には、機と性というのを同レベルでみておらないのです。ふつう機という場合には「約現在」（現在に約す）というのです。今のことです。だけれども性という場合には「約過去」（過去に約す）なのです。性というものは変わらないのです。機というものは変わるものです。善とか悪とかというけれども、善悪というものは時代と場所と民族によって変わるものではない。国家によっても変わる。だけれども性は変わらないものです。時代によっても変わらない。ふつう衆生性といいますが、衆生の性。そういう場合の性というのは、変わらないものをいつているのです。日本人であろうが、ドイツ人であろうが、機においては変わっても、性においては変わらない。

機(縁) …… 約現在 変
 性 …… 約過去 不変

機という場合は、菩提心の機縁となる経験をいつているわけでしょう。たとえば、飯を食べるのは日本人であろうとアメリカ人であろうと、食することには変わらないです。そういうのを性というのだ。若いものであると年寄りであろうと、食べるといことは変わらない。しかし、食べるものは違う。若い人は脂っこいものを食べるし、僕らみたいに年寄りになりますと、脂っこいものは食べられなくなりますから、性は一つでも機はちごうてくる。ピフテキを見て、うまそうやなあと思う人と、ピフテキ見ていややなあと思う人は、ちよつと違う。だけれども、食べることにおいては一つだ。そういうのは機と性を区別するのです。親鸞聖人はそういうところを非常に厳密に区別したのです。善導のところでは明確でないがね。

だから悪性人という場合は、これも善導の言葉ですが、善性人というのは、仏に帰して即ちよく自利他するものを善性人というのです。「帰仏即能自利他」 『観念法門』 真聖全一・六三八頁)それから悪性人というのは、仏に帰することを欲願して能く自利することあわず。また他人を利せずと。「欲願帰仏不能自利亦不利他人」 『観念法門』 真聖全一・同・頁)。善性人と悪性人をそのようにいつている。「悲歎述懐和讃」に、「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし」というご和讃がありますね。浄土真宗に帰しても清浄の心がないというのは、ここからきている。仏さまに帰しても自利他することができないというのが悪性人という意味です。浄土真宗に帰したら清浄の心になるのかといたら、なれないというのが悪性人です。なれるのは善性人です。

あの『悲歎述懐和讃』というのは僕はあんまり好きやないものだから、好きやないというよりも関心がない。だからさっぱりわからないのです。

浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし
 虚仮不実のわが身にて 清浄の心もさらになし

(聖典五〇八頁)

と。これが悪性人や。たんなる悪人やないのです、悪性人なのだ。お念仏したら善人になれるかといったら、なれないというのだ。念仏というのがそういうものでしょう。念仏は、「現生に十種の益を獲る」というところには、悪を転じて善と成すとありますわ。「転悪成善の益」(聖典二四〇頁)とある。それが念仏の信心成就のすがたですわね。現生十種の益といつてありますから、ご利益です。ところが親鸞はそのご利益が

ないといっているのです。なんでかといったら、悪性人であると。悪性人の自覚です、浄土真宗に帰しても、念仏しても善人になれないというのだ。つまり自覚の深さでしょう。念仏したら善人になれるというのは善性人です。性のいい人です。だけでも親鸞ぐらいひねくれておつたら、そうはいかない。「念仏もうしそうらえども、踊躍歓喜のころおろそかにそうろう」と。念仏しても清浄のころはないという、そういうのを悪性人という言葉であらわす。善性人というのは念仏して能く自利利他することのできる人、つまり菩薩だ。念仏しても凡夫だというのが悪性人だ。念仏して菩薩になれるのなら、それは善性人だ。つまり善知識の内に所属する。

■ 真の善知識に遇うことで悪性人の自覚を与える

ですから、善知識というものについて、これだけの検討を加えられたゆえんは、自覚的には真の善知識とは何かということですが、真の善知識に遇うということは、悪性人の自覚を与えるということです。だから一番の問題は「真の善知識」と「悪性人」という二つの言葉で尽くされるのです。これだけの検討を加えているということは。

これがいまになって気がつくことですが、善知識の検討というのは結局は二河譬の読み方が……、繰り返しというようですが、善導大師の合法段を解釈しているのですが、善導大師の合法段を善導大師以上に深く読み抜かれたのでございましょう。それはやっぱり僕は親鸞の生涯の経験というものが、自分の求道経験というものがむしろ善導の二河譬によって、しかも二河譬をさらに深く読みぬかれたものだというふうに思われます。

どうも細かくお話ししますと、とてもこんなことでは事が済まんと思えますが、まあいろいろ申しますが、要は求道とこういうけれども、現実的には人に遇うて、人を尋ねていく歩みといたってもいいのでございましょうし、この二河譬も結論は、

善友あい見て慶楽すること已むことなからんがごとし。
(聖典二二〇頁)

という言葉で終わります。で、それは求道、求道といっても、やはり人に遇うということでしょう、善知識を求める歩みといたっていいのでございましょうね。それはまさに『華嚴經』における善財童子が五十三人の善知識を尋ねて歩いたということが「入法界品」に語られてありますように、要はどんな人を見いだしうるのか、ということに尽きるのでないかと思えます。

ですから、二河譬の解釈のまず最初に、こういう善知識ということの細かい検討をされているということがとくに注目させられるところです。しかも善知識という知識を解釈しながら、善性人という悪性人という知識……、師というけども、そこに「人」という言葉でおさえられていることの意味ですね。人という知識というよりも善知識といったほうが上等のように思われますが、そうではないのでしょうか。「よきひとのお

おせをかぶりて」という、あのときの「よきひと」というのは、それはご承知のように、善も悪も仏教では二世にわたるといふことをいいます。二世にわたるといふことは、宿世の縁を示すような知識という意味ですね。たんに一代の師ではない。すでに出遇い、すでに教えを聞いた師に出遇いという、ようやくめぐり出遇った師という。再び出遇った人という意味が知識ということの内容だと思ふですね。なにか、この世でたまたま出遇ったというものでない、再びまみえたというような、探し求めていた人に出遇ったという、そういう人を師と呼べるのではないかと思ふます。そういう心をこめて親鸞は知識を展開するなかで、悪性人といい、善性人といっている人を検討しているのだらうと思ふます。不十分ですが、一応、知識の解釈はこれぐらいにしておきます。

(一九八四年十一月日)

第四十一講

言「無人空迴澤」者

「悪友也、不_レ値_二真善知識_一也。真言對_レ仮對_レ偽、善知識者對_二惡知識_一也。

真善知識 正善知識

実善知識 是善知識

善善知識 善性人也

悪知識者 仮善知識

偽善知識 邪善知識

虚善知識 非善知識

悪善知識 悪性人也

「無人空迴の沢と言うは、悪友なり、真の善知識に値わざるなり。」

真の言は、仮に對し偽に對す。

善知識は、悪知識に對するなり。

真善知識、正善知識、実善知識、是善知識、善善知識、善性の人なり。

悪の知識は、

仮善知識、偽善知識、邪善知識、虚善知識、非善知識、悪知識、悪性の人なり。

(眞聖全二・四七五〜四七六頁)

(聖典四五三〜四五四頁)

前回は善知識の検討の部分を拝読したわけですが、ご承知のように親鸞聖人は「信巻」の末巻でございますね。「信巻」には本末二分論というのがある。本末の区別は坂東本にはないのでありますが、清書本（西本願寺本といわれるもの）には本末が区別されております。こういう「信巻」の本末二分論というようなものは、教学の上でいろいろ問題にされてきた真宗教学のテーマであります。本末をつけたのは、本願成就とということであらためて末巻においてとりあげた。

■ 聞不具足の問題

まあ、こういうことで本末の区別はつけられているのでありましようが、内容から申しますと本末にまたがつて課題になっているのが聞不具足という問題です。聞くということですね。ですから、これは本末を区別するのがいいのか、区別せんのがいいのか、ということになるのです。ようが、そこまで私はいまだ充分に考えおりませんが、私らの心情からいうと本末を区別しないところに、むしろ聖人の意図があったのではないかなという気がいたします。

少なくとも本願成就の一心というものを具体的に示されるテーマが真仏弟子ということでもあります。これは「行巻」には名号を説いて、そしてその名号の具体的現実を本願一乗海という言葉で結ばれるわけですが、それに対して「信巻」には三心一心問答を通して、真仏弟子ということとで結ばれている。つまり、「行巻」も「信巻」も構造の上からいいますと、互いに呼応しているわけでありまして。特に「教行証文類」という言葉。教行と教証であります。教行というものを選ばれたのは親鸞にとつては源信僧都でありますし、教証というものを明らかにされたのは法然上人である。これは「正信偈」、特に「文類正信偈」を見ますと、教行を選びたもうというのは源信僧都に帰せられておりますし、教証を明らかにしたのは法然上人という、法然章に置かれておりますから。つまり、源信・源空の伝統に立って「教行証」というものを選ばれたということがいえるわけです。それに対して行信を明らかにされたのが親鸞である。こういっていいかと思えますね。

■ 「信巻」の結論は真仏弟子

少なくとも「信巻」の結論は真仏弟子にありと、こういうわけでありましよう。これは僕はよくわからなかったのですが、教・行・証・真仏土・化身土、ともに結釈というのがおかれていますね、全部。御自釈が置かれるわけです。安田先生がよくおっしゃっていましたが、『教行信

証」というのは、「文類」というのは引文ではない、引文が本文だということをよくおっしゃっていましたわね。ところが「文類」各巻の最後に必ず自分の言葉でその感動を語られているわけですね。結釈ですわね、御自釈というのが置かれている。ところが「信巻」だけにはないのです。「信巻」だけはブツンと切れている。これが僕は今まで気がつかんかったのですが、それはなんでございましょうよ、真仏弟子というものを展開されながら最後に親鸞は、難治難化の三機と。これは『涅槃経』の難治・難病ですから、病氣や。難病の三機という『涅槃経』の言葉を引っぱってこられるわけです。こうなりますと『観経』ではまにあわん。『涅槃経』ですわね、ざーっと。『涅槃経』をもって難治・難化の三機が、難病の三機というものが展開されてくる。そして最後に十八願の願文にも成就の文にも、ともに述べられている唯除の言葉、「唯除五逆誹謗正法」というあの言葉をもって終わるわけです。

「信巻」はご承知のように、十八願というものの解明にあるわけです。十八願の最後は何かというと、それは「唯除五逆誹謗正法」という言葉にあるわけです。五逆誹謗の機でありますわね。だから真仏弟子というものに本願成就の一念の具体的な形を求められながら、親鸞自身はむしろ唯除の機の自覚にまで自らを徹底していくわけです。つまり、唯除の機には「信巻」の結釈というようなものは書けないということの意味だろうと思いますわね。「定聚の教に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざる」（聖典・二五一頁）と。これはですね、ちよつと私みたいな雑駁な頭では説明しきれないのでございますが、いうまでもなく真実の証とは何かといいますと、「正定聚の教に入る」ということです。真実証の内容は正定聚の教に入ることです。「教」という一字を付け加えたのは親鸞の独特の信仰内容を語っているんですが、その定聚の教に入ることを喜ばんというのだ。正定聚に入ることを喜ぶのではない、喜ばん。そうすると信心歓喜ということは、いったい何やということになります。真証の証に近づくことを快しまず、定聚の教に入ることを喜ばずということですから、それはまさしく唯除の機です。そういうところに立ってみませんと『愚禿鈔』、まあいうまでもなく、これは二河譬の検討ですが、善知識というものをあらためて検討する親鸞の心というものは……。

■ 仏弟子に値せぬものとして善知識の検討

つまり、親鸞が善知識を検討するところには仏弟子親鸞というより、仏弟子に値せぬものとして善知識というものの検討が基本にあるわけでしょう。

これは善導大師の場合は、いうまでもなく仏弟子として善知識を示しているわけでありす。ですから、四五三頁には「無人空廻の沢と言うは、悪友なり」と。実は善導大師の合法からいいますれば、「無人空廻の沢と言うは、すなわち常に悪友に随いて、真の善知識に値わざる」とあるわけですから、むしろその前の「常に悪友に随う」という言葉の方が「無人空廻の沢と言うは、悪友なり、真の善知識に値わざるなり」の後に

出てくるはずなのですが、先に「常に悪友に随うというは」と抜き出しておられまして、そして「無人空廻の沢と言うは、悪友なり」と、こゝにいわれております。

■ 二河譬の本文は法、合法は機

そこらが今になって曾我先生が『愚禿鈔』は手に負えんといわれたことがよくわかるのです。手に負えんですね、まさに。こういう何でもないことですが、親鸞が善導の二河譬の合法を註釈されるわけですから。合法というかぎりは……二河譬の本文は法を説いたものです。だけど合法は機を説いたものですね。さらにその機を掘り下げていくのが親鸞の『愚禿鈔』ですから。こういう何でもない文章の前後におかれていた位置というものが、どうもうまく説明しきれないので、ただたしさを覚えるのですが、少なくとも、ここで「常に悪友に随う」という言葉を前に出されているところに、親鸞が『観経』の阿闍世を自己として受けとめられている心はわかりますね。けっして韋提希としてではない、むしろ阿闍世が悪友に随って逆害を興じたという言葉に裏づけられているものであろうと思っておりますね。

そして、あらためて「無人空廻の沢」と言うは」と、こうおさえられてくるわけです。で、この場合には「無人空廻の沢」という言い方ですね。これは善導自身がそういつているのですが、親鸞があらためてこの「空廻の沢」という言葉を取りあげた心は「真の善知識に値わざるなり」と。この場合は「悪友に随う」ではなしに「悪友なり」と。「無人空廻の沢」と言うは悪友なり」と。こういわれているでしょう。「無人空廻の沢」が「悪友」というものをあらわしているのです。これは前回にも申し上げましたように、本文では空曠の廻処となっている。「空曠の廻なる処」（聖典二一九頁）です。

ですから、善導が意図したかどうかわかりませんが、天親菩薩に「空過」という言葉がありますね。「遇無空過者」と、空しく過ぎる者と。空過する。天親菩薩の場合は空過する者ですが、だけでも善導のとらえ方からいいますと「空廻」という場合は、私たちの世界自体が空過する場所である。空しく回る場所である。人間が意思するとせざるにかかわらずに、この世に生きているかぎり空しく回らざるをえないような世界が娑婆という場所だと、こういつているのではないですかね。

■ 「空廻の沢」とは何ものも育たない場所

まあいずれにせよ二河譬というのは「友」という言葉が非常に象徴的ですわね。だから「空過」ということは、いいかえれば何ものも育たない場所でしょう。「空廻の沢」というのは、「沢」というのは何ものも育たない場所です。これは伝統的には、曇鸞大師の言葉でいいますと、「卑湿の淤」（真聖全一、三三五頁）という。「高原の陸地には蓮花を生ぜず、卑湿淤にいまし蓮花を生ず」という言葉がありますね。

『論註』に出てくる有名な言葉です。卓湿の淤 滯です。泥池です。こういう字(淤 滯)もわからないですね。「淤」と、下に「土」の字がありますね、「泥」の下に。字引を見ても出てこないです。つまり、何もかも育たない。なにか「空廻の沢」という言葉に、今になって感じるのでがね、一生懸命に『聖典』を読んで、一生懸命に自分なりに道を求めてきたと思っているけれども、振り返ってみたら一つも変っておらないですわ。一つも成長した後が見えん、我ながら。そういうことを感じさせられるですね。人生五十年といいますが、五十はとくに過ぎちゃったのですがね。過ぎ去ってみて自分がどれくらい成長したのだろうと思うて考えてみると、一つも成長しておらないことを思うのです。

あれは誰でしたかね、名前忘れましたが有名な作家ですが、自分がどれだけ成長したかをはかる物差しとしてゲーテの『ファウスト』という書物がありますね。ゲーテの『ファウスト』を、自分がどれだけ成長したかをはかる基準にしているといった人があります。その『ファウスト』を読んで、『ファウスト』がどれほど少しずつでも深く理解できる目をもちえたかどうか、ということをはかる基準にしたのでしょうか、自分の成長をはかる物差しにしたのですね。僕はそういうもんかいなと思うが、いまだにちつとも成長しておらない。つまり「空廻の沢」です。空廻する原因は何かといったら、真の善知識に値わないということです。この世が空しいという言葉の、空しいといっているその空しいということの中味は何かといえば、真の善知識に値わることである。こういうことだろうと思うですね。ですから、これは単に善知識ということを検討したのではなしに、つまり二河譬の善導の合法の解釈というのでなしに、愚禿親鸞の体験なのです。二十年叡山で道を学んだ、そして叡山を降りるわけです。降りるということは、降りる意味があつたというのではない、それは何の意味もなかつたということでしょう。空廻したということや。真の善知識に値うということの困難さです。二十年、真の善知識に値いえなかつた。善知識に値うということがいかに困難かということだろうと思うですね。だから、親鸞にとって法然という人に出会うということの困難さというものは、それこそ筆舌に尽くしがたいものがあつたに違いない。

しかもそれは、法然という一人の人に会うというのではない。うまくいえませんが、善知識に値うということは善知識に値うた人に値うのです。偏依善導一師といった法然に親鸞が会つたのです。善知識に値うということは、善知識に値うた人に出会うことや。ですから、当然そこに、善知識の歴史に会うということがあるのでしょうか。一人の人に会うのではない。

これは僕は、このごろそういうことを思うのですが、仏さまには光背というものがあるのですわ。仏さまというけれども、仏には背相なしといわれますね。背相のないことをあらわしているのが円光ということや。彼の仏の円光に背相なしと。背中がないということや。裏表がない

ということをいうのでしようがね。だから、そこに光背をおく……。光背という言葉が異様にひっかかるのです。背中の光や。後ろに光を持っていくということや。つまり、その人の背後を荘厳しているのです。その人の背後というものは、歴史ではないかね。

たとえば、安田先生に出会ったということは、単に安田先生に会ったのではない。安田先生の後ろには曾我先生があるし、金子先生があるし、清沢先生があるし、親鸞がある。無数の善知識がある。それをあらわしているのが光背ではないかね。だから、安田先生に会わなかったら、それらの諸仏に会うこともない。会えなかったらと思う。安田先生に会ったということが曾我先生の思想にふれることを可能にした。ですから、安田理深という一人の人に会ったのでない。安田理深に会うことで一切の善知識の歴史に会った。そういう意味があるのだらうと思いませんね。

だから、親鸞が法然に出会うということは、これは法然の後を継いだ西山上人が、法然上人に会うというようなものではない。西山上人ははじめから法然上人のお弟子さんや。だから会う苦労がないわね。親鸞はどつちかという傍系の人やないかね。まあ兄弟弟子やね、源信の教学を学んだということからいえば、法然は親鸞にとつて兄弟弟子であるかもしれないね。だけれども少なくともストレートには会っておらない。親鸞が法然に会うためには二十年の期間がある。それは会ってちよつと話を聞いたるかいつかというような、そんな気持ちで聞いたのではない。そういうわけでもないわね。だから、僕は初めてだとは思わない。吉水に親鸞が法然をたずねたのは、初めてでないと思うのですね。やっぱりちよくちよく聞いておったのではないですかね。

法然自身も善導にたどりつくまでに報恩蔵の二十年があるでしょう。親鸞が法然に出会うのも二十年かかっている。これは何か偶然ではないような気がするわね。僕が安田先生に会ったのにも二十年かかっている。そやけれども、全然安田先生を僕は知らなかったわけやない、ちよくちよくは知っているのです。ちよくちよくは知っているのですが、だけど何か会うという事に異常に警戒心を持たせたのも安田先生や。だから私は安田先生の話をついっと聞きに行つて安田先生の話に感心するというのは、ようわからぬ。僕なんかはじめは宮城君と一緒にいったのだ、宮城君と一緒にいっただけかな。二へんくらいあるかな。それで迂闊にこの人の話は聞けんぞと思つた。へたしたら地獄へつれていかれる。

(笑)

■ 値うは、真正面からぶつかること

あわんかったわけやない、あうているのだ。あうているのだけでも、善知識に値うという字、「値」の字だ。値遇の値の字が書いてあるでしょう。値という字だ。単なる遇ではない、値う。善知識に値う。値うというのは、真正面からぶつかることだと思ふ。真正面からぶつけれな

だということがある。身を避けておった、会うても。真正面からぶつかるといことがないと……。親鸞が吉水へ行ったときには、叡山を棄てて会ったのだ。いつでも帰れるところを用意して、そこから会うてみたということやない。これが、ぶつかったということや。だから、ちよつと行つて参考にまで話を聞こうかというようなものではないのだ。これより他に道はないと。泣いても笑うても、ぶつかるしかなかった。そこまですいたときにはじめて、この「値」という字が生きてくるのではないかね。善知識に値うと。つまり、焼くなりと煮るなりとかつてにせいということや。法然に会うて、ええこと聞いてやろうかとか、ええことしてやろうというやうな、そないな根性ではないんだ。なんなりとせいとどうとでもしてくれというやうな出会ひ方や。そうでなけりや僕は本当に会えるとは思われない。やつぱり二十年かかるのです。僕も二十年かかっているのです。親鸞が法然に会ったというの、わしはそない思っているのです。あなた方がどない思おうと勝手やけれども、わしはそう思う。だから、そこではじめて善知識に値うということが、そのまま自分の道が開けることになるのでしよう。

二

それで善知識の検討をして「白道四五寸」と言うは「こののが、こんなところに出てくるのですわ。合法段からいえば問ひの立て方が全部ちごうてくる。「中間の白道四五寸」というは」と、善導はいつているが、その「中間の」という言葉を親鸞は抜いてしまふでしよう。

「白道四五寸」と言うは」と。中間もくそもありません。道はそれしかない。このやうのは善知識に値ったときにはじめて成り立つのです。中間というときには、右と左見てまん中といっているのです。右も左も見ておらないといことがあ。これしかない。

だから僕は、親鸞の善知識の検討を見ておりまして、このやう検討の中味ではなしに検討の仕方が、単なる学問沙汰でない、善導の二河譬の中に親鸞自身の体験そのものが見事に語りあらわされている。このやう感動をともしながらこのやう検討がなされていったのであろうと思ふです。すね。

■ 善知識にあうといふのは善知識におうた人にあう

ですから、うまくいえませんが、先ほど言いましたやうに、善知識に値うといふのは善知識に値つた人に値うといふことでは。つまり、善知識の歴史にあう。このやう歴史的な感動といふやうなものによつて始めて「ここに道あり」といわしめるものがある。善知識に値うといふことが、いかに大変なことか。善知識に値うといふことが、いかにむづかしいことかといふことです。それは、あうてみたものにとつて、はじ

めてわかることでしょう。善知識に値うといっても、善知識という人があるわけではない。何が善知識なのかですね。「悪友に随う」というけれど、悪友といっても悪友という顔をしているわけではない。むしろ悪友ほど善知識の顔をしているのですから、善知識を求めているものにとっては、誰が善知識なのかということがわからないでしょう。みんな善知識や思うて話を聞いているのですから。善知識や思わなかったら、おそらく話は聞かんやろうと思うですね。ならば、いったいどこで善知識といえるのか。少なくとも真の善知識といえるのか。

これは、善知識の検討の中に「仮の善知識、偽の善知識、邪の善知識、虚の善知識、非の善知識」とあり、そして「悪知識」とありますが、これも厳密には悪の善知識でしょう。だから、悪の知識の全てが善知識です。悪もまた善知識である。こういうふうになっているでしょう。仮も善知識だし、偽も善知識だし、邪も虚も非も善知識です。善知識ならざるはなし、ということですが、なにも悪知識というような顔して出てくるわけやありません。善知識という顔している。だから、真の善知識に値うことが、いかに困難かということがあるわけでしょう。それは、もうあらためて申すまでもなく親鸞にとつては法然に出会ったことの感動というものが、はじめてこういう検討をさせてくるわけでありましょう。ちよつと休みましょうか。

三

親鸞は「正の善知識」とか「実の善知識、是の善知識、善の善知識、善性の人」という言葉で真の善知識の内容を表すのですが、これは実は善導大師の『観念法門』の五種増上利益の因縁という、『観念法門』の内容ですわ。『観念法門』の内容は、ほとんど五種増上利益の因縁ということにつきますのです。五種ですから五つあります。増上利益の因縁というのは、いうまでもなく利益ですね。人間が仏になっていく増上縁ですね。人間が仏になっていく増上の因縁を五つに分類してあらわした。一つは滅罪増上縁、つまり、罪を滅するということでありますね。護念得長命増上縁。長生きですわ。長生きの因縁です。ふつう、護念増上縁と呼んでおります。それから『観経』に説かれる見仏増上縁。仏を見るということです。それから撰生増上縁・証生増上縁。この五つの増上縁です。撰生とは衆生を撰取する増上の因縁ですね。それから証生というのは保証という意味です。いかなる衆生に浄土往生を保証するかと、浄土往生を保証するのか、という保証の因縁です。この五種の増上縁を説いたのは『観念法門』です。つまり、これらの五つの言葉は、善導にとつての救済の概念をあらわす言葉ですね。救われるということには、どういふことなのかと。我々は救われるというときに、どないなことを救われることかわからへんや。なんか知らないけれども、仏法を聞いておつたらどないかなるだろうと思

っているが、それはどないもならないわ。どうなることかと、こういうことをあらわすのが五種の増上縁です。

その五種の増上縁の最後に証生増上縁と。おもしろい言葉だと思うのですわ。撰生まではわかるわね。撰生というのは撰取利益や、撰取不捨ということや。

■ 証生増上縁は往生に保証を与える

だけれども、証生という言葉が結論として出ているのがおもしろいでしょう。往生を保証するということや。往生に保証を与えるのが証生増上縁です。その証生増上縁の中に、『愚禿鈔』の上巻（聖典・四三一頁）に機の検討があります。二機の対です。そこに、二機の対の中に「信疑対 賢愚対 善悪対 正邪対 是非対 実虚対 真偽対」とあります。この中の「善悪対 正邪対 是非対 実虚対 真偽対」、この五つですわ。この五つが四三二頁の「善性について五種あり」とあります「善」「正」「実」「是」「真」です。それから「悪機について」とあるのですが、さらに「悪性について五種あり」と、そこに「悪性」「邪性」「虚性」「非性」「偽性」とあります。機というものを単に機だけやなしに、機と性に分けたのです。これはたしかここは（『愚禿鈔』上巻のこの部分の講義）僕はやっておらないと思うのだから。やっぱり、こういうことやつとらなんだでえらい苦労をせんならない、今になってから。まあ、今さらそんなことを繰り返して見ておったって仕様ないですから。

ここに、「善性」「悪性」とあります。この分類をやっているのが、先ほど言いました証生増上縁の中で、いかなる衆生の往生を保証するのかと。保証する機を二つに分けて、五種の善人と五種の悪人。それが真の善知識の内容になっているわけです。だから、真の善知識・正の善知識・実の善知識と書いてありますが、それはたとえば、正の善知識という場合には、邪を捨て正を行ずる人。実の善知識という場合には、虚を捨て実を行ずる人。こういういい方ですね。善悪対は、捨悪行善、正邪対は捨邪行正、是非対は捨非行是、実虚対は捨虚行実、真偽対は捨偽行真（真聖全一・六三八頁参照）。真に対しては偽、正に対しては邪、実に対しては虚、是に対しては非、善に対しては悪と。人間の分類です。往生のできる人、真の人・正の人・実の人・是の人・善の人。それに対して、偽の人・邪の人・虚の人・非の人・悪の人と、こういうふうに分類しているのです。それをそのまま善知識の分類にあてはめられている。こういう分類の仕方は、実は善知識とこういうけれども、真の善知識というのはどういったらいいのでしょうか。つまり正の善知識とか、実の善知識とか、是の善知識とか、善の善知識とか、善性の人とかいう、そういう善知識でもない。うまいこといえないな。つまり、親鸞にとっては真の善知識という場合は、善悪とか、正邪とか、あるいは実虚とか、そういう相対的な価値観の中でとらえられる人ではない。両方とも超えているのだ。正しいことをいうから善知識ではない。これは、その次に「白道四五寸」という言葉が出てくるときに、「白の言は黒に對す」。そういう一句がございます。「黒」に対して「白」というようなのを「白道」とい

うのではないと、他力の大道ではない、自力小善の路だと、こういうことをいうのです。ですからこれも同じことでございまして、善知識とこういっても、理屈に合うことをいうから善知識だというのではない、そうともいえないのです。正しいことをいわれるからとか、そんなことで真の善知識とはいえないのでしょうか。

たとえば僕は、安田先生にいろいろ教えていただきましたが、先生のいわれる言葉を僕はほとんど忘れてしまっています。忘れるから平気で先生の言葉を自分の言葉にしてしゃべることもあります。けれども、先生の言葉を聞いているときには、その言葉が正しいからとか、いい言葉だとか、そんなことで先生に会うわけやない。安田先生といいますが、今先生の『選集』が出とりますから、どないなるか知らないけれども、僕も『唯識』を宮城君と宗さんと三人だけで、しばらく先生の『唯識』を聞いたことがあるのです。そして安田先生に「けしからん、三人だけでこつそり聞くという根性が気に入らない」といって皮肉いわれたことがあるのですが、なんにもこつそり聞いたわけやないのですがね。

だけれど僕は『唯識』の講義を聞こうと思うて聞いたわけではない。先生の『唯識論』を聞こうとしたわけでもないし、先生のもつておられる教学とか思想とか、そういうものを聞こうとして聞いたのではない。まあ、先生の話聞かれる方には、いろいろありますから、そういう先生の唯識を聞かれようとして聞かれた方があるかもしれないが、僕はそういう意味で先生の講義を聞いてはおりませんでした。ですからほとんど講義中はノートをとっておらないのです。そんなことではないのですね。先生を動かしているようなものにふれることができるということが僕のものよこびだった。ですから、たとえば大地の会で先生が「展開する本願」というテーマで講義してくださいましたが、「展開する本願」といいますと、なにか四十八願というものを第一願から次第に本願が展開していくというふうに聞いておられるだろうと思うのですが、僕はむしろそういう四十八願の願文が展開していくというふうに受けとつてはいなかったのです。むしろ、先生の講義を聞きたびに私自身の中に四十八願というものが次第に展開してくる。それは願文が展開するのではない、先生の「展開する本願」の講義が、私自身の中で本願が次第に形をとつて展開してくるということがあった。ですから、そこで先生のもつておられる思想とか、先生のもつておられるすばらしい論理とか、そんなものはむしろ私にとつてはどうでもよかつたということがありましてね。先生に会うのではない、私に会えるような、そういう会い方ですね。たとえば『大無量寿経』の中で親鸞が何故、阿難と釈尊との出会いを真実教としたのか。これはご承知のように、阿難はお釈迦さまの姿の中に姿色清浄にして光顔巍巍とまします、何がゆえぞ威神光々たること乃し爾るやと、こう聞いていますわね。いまだかつて見たことのない姿を見たとき、こういっているわけです、阿難が。ところがお釈迦さまはどういうかといったら、私は「一餐の力をもつて、能く寿命を住めたまうこと、億百千劫無數無量にして、またこれよりも過ぎたり。諸根悦予してもつて毀損せず。姿色変せず。光顔異なることなし。所以は何んとなれば、如来は定・慧

究暢したまえること極まりなし。」（聖典・八頁）とあるでしょう。姿色は変わらないと、「光顔異なることなし」と、こういつている。阿難の方からいったら、いまだかつて見たことのないお釈迦さんの姿を見たところか、お釈迦さまは変つとりやせん。と、姿色変ずることなし、光顔無異である。変わらない、といっている。

だから、阿難はお釈迦さまの側に四十年間おつて、お釈迦さまの姿はいつも見ているのです。それが、今日世尊、光顔巍々とましますこと、何ぞ乃し爾るやと。何でこないに変わったお姿を見せられるのですかと、こういつて尋ねたわけでしょう。だけど、それはお釈迦さまの姿が変わったわけではありやせん。むしろ阿難自身が、いまだかつて見たことのない自分に出会ったということが、こういうところで語られているわけです。安田先生に会ったさかいに僕は、別に安田先生の講義の内容を聞くというよりも、先生の講義に私自身が、私自身に会えるような感動を常にもったということがありましてね。だから、真の善知識という場合は、実の善知識とか、善の善知識とか、正の善知識とか、そんなことはどうでもいいのでしよう、ほんまは。正しいからとか、思想的に深いからとか、そんなところで会っているわけではない。

■ 先生を動かしている先生の願にふれる

言ってしまうと、先生を動かしていた先生の願いみたいなもの、それは先ほど言いました先生の光背ですね、先生の歴史、先生が出会ってこられた善知識の願いみたいなものが先生を動かしておつたにちがいない。そういう願いみたいなものにふれたというしかいいようがない。ですから、「善の善知識」とか「邪の善知識」とかいわれる場合には、善でも邪でも正しいのいいのです。邪の善知識には邪の善知識としての意味がある。ですから善知識や、邪の人も。悪の人も私にとっては善知識である場合もある。たとえば『観経』の中に出てくる提婆を、親鸞は提婆尊者とよんでおられます。悪人です。しかし、悪の善知識ということがあるのではないですか。

だから、正とか邪とか、実とか虚とか、是とか非とか、といわれるけれども、それを正とか邪とかといっているのは親鸞ではないのでしよう。親鸞という人が正とか邪とかを決めるのではないのです。正も邪も全て私にとつて善知識となりうることをいってあるわけです。だから親鸞が「御同朋御同行」ということをいわれますが、「御同行」という言葉は天台の伝統でしょう。天台の三善知識という場合には、外護と同行と教授です。この三善知識の中の特に同行という言葉は親鸞は善知識の基本にするわけです。ですから、「御同朋御同行」というと、「御同行」という場合には単なる同行ではない。御同行でしょう。御同行といわれる場合には、善知識という意味です。それは善人とか悪人とかいうものではない。悪人もまた同行です。悪人もまた善知識だ。

そういう精神が今日の私たちの社会風潮の中では完全に失われてしまっているような気がして仕様ががないのですがね。悪人も善知識たりうる。

全ての人が私の増上縁となる、私が仏となっていく因縁として与えられてきた。これは単なる倫理ではない。倫理の底を破るような思想でしょう。

■ 『愚禿鈔』での白道四五寸

そういうことがあってはじめて次の「白道四五寸」と言うは」という、この「白道」が、自力小善の小路である。善導のいつている「白道」とは、自力小善の小路である。こうなってきましたと善導が合法している、二河譬の合法というものが全部くつがえされてくるような気がしますね。「白道」といつても、自力小善の路である。他力の白道という場合は、次の四五六頁中にはじめて「念道の言は、他力白道を念ぜよとなり」と。この場合は明確に「他力白道」といつてあります。一般的に「白道」という場合、つまり善導がいつている「白道」ですわ、合法段における中間の白道というのは、これは「自力小善の路なり」と、こういいきるわけですから、善導の二河譬そのものも突き破っているのです。二河譬の合法も突き破っている。

いずれにせよ、ここでこういう細かい善知識の検討というものが、あえてなされておりますが、これもまた最初に申しましたように、親鸞は真の仏弟子でもないし、仮の仏弟子でも偽の仏弟子でもない。

■ 唯除の機に自覚に立った上で善知識を問っている

まさに唯除の機たることの自覚に立った上で善知識を問うているということがあつてはじめて、こういう検討の意味が明確になってくるだろうと思います。要は、善人も悪人も、正の善知識も邪の善知識もともに増上縁となると。共に善知識である。こういう言い方であろうと思つてすね。これぐらいにしときましようか。

(一九八五年二月)

第四十二講

言^ニ白道四五寸^者ハ

白道者、白言^ノ対^レ黒、道言^ノ対^レ路。白者^ハ則^チ是^レ六度万行定散也、斯^レ則^チ自力小善路也。黒者^ハ則^チ是^レ六趣・四生・二十五有・十二類生黒悪道也

四五寸者、四言^ノ喩^ニ四大毒蛇^也。五言^ノ喩^ニ五陰悪獣^也

言^ニ能生清浄願往生^{一心者}

発^ニ起^{スル}無上信心金剛真心^也、斯^レ如来回向之信樂也

(真聖全二・四七六頁)

「白道四五寸」と言うは、

白道とは、白の言は黒に対す、道の言は路に対す、白はすなわちこれ六度万行、定散なり。これすなわち自力小善の路なり。黒はすなわちこれ六趣・四生・二十五有・十二類生の黒悪道なり。

四五寸とは、四の言は四大毒蛇に喩うるなり。五の言は五陰悪獣に喩うるなり。

「能生清浄願往生心」と言うは、無上の信心・金剛の真心を發起するなり、これは如来回向の信樂なり。

(聖典四五四頁)

一

■ 空廻の沢は宗教的現実

善知識というものの検討をとおして「空廻の沢」という、空廻の沢といいますと、直接的に私たちの現実をあらわすように思われやすいのではありませんが、そうではなく空廻の沢というものが、むしろ宗教的現実であるということを示されるわけであります。で、それはまさしく道を求めるものが真の善知識に値うことがいかに困難であるのかということをおぼわしている言葉として空廻の沢といわれているわけでございます。した

がって道を求めるものにとつて、問題はその道にあるわけでございます。善知識に値うといつても、その善知識によつて道を示されることではありませんから、道がないわけではないのです。みんな道を求めている、みんな道に立っているつもりですが、その道がひとつまちがえば、どっちを向いて行っているかわからないということがあるわけです。したがって、続いて「白道四五寸」という問題に関心が移っていくわけでございます。けれども、ここでも決して先の善知識の問題が終わったのではなくて、むしろ白道をとおして真の善知識に値うということがさらに深く検討されていくわけです。

■ 善知識に値うことは道が明らかになる

いわば、善知識というのは道のことです。善知識に値うということは道が明らかになることです。ならば善知識なる人に値うといつても道が見出せなかったら、それはすれちごうたにしかすぎんのです。真の善知識に値うということは、自己の歩むべき道に会うことである、こういうことではないでしょうか。ですから、ここで「白道四五寸」とあり、さらに「能生清浄願往生心」と言いは「と、この二つの言葉が並べて出されておりますが、これはいうまでもなく善導大師の二河譬の合法段の「中間の白道四五寸」といふは「というは」といふ言葉の検討であります。

「中間の白道四五寸」といふは、すなわち衆生の貪瞋煩惱の中に、よく清浄願往生の心を生ぜしむるに喩うるなり。

(聖典二二〇頁)

と。その言葉を親鸞は二つに区切ってしまうわけです。「白道四五寸」と言いは「能生清浄願往生心」と言いは「と二つに分断します。この分断しているのは、決してただ切りはなして説明を加えているという意味ではなくて、そこには善導の白道というものに対する考え方と親鸞の白道の検討とに……、やっぱり同じものだというわけにはいかないものがあるわけですね。善導大師にとつて白道というのは、合法段に「善心微なるがゆえに、白道のごとしと喩う」と言いますように、白道は微妙の善心をあらわすと。微妙ではあるが善心があると。全体的にいえば人間というものは貪瞋煩惱のほかにはないが、しかしそのなかに微かなる善心をもっている。いわば救済への可能性というものを微かに認めているわけでございます。

■ 善心を白道に喩えた善導

貪瞋の中に仏になる可能性を認めているのが白道という言葉だと、その善心を白道に喩えたのだと、こういうふうに善導大師はみているわけです。

ところが、そうしますと、親鸞の『愚禿鈔』の検討は結論からいえば、白道四五寸というのは「自力小善の路」である。

四五寸とは、四の言は四大毒蛇に喩うるなり。五の言は五陰悪獣に喩うるなり。（聖典四五四頁）

と、こういうふうにおさえられてくるわけです。つまり、善導が人間が最後の成仏への可能性としておさえた白道というものを、親鸞はむしろ否定してしまっているわけです。白道といっても、「白の言は黒に對す」る言葉である。對するという言葉ですね。黒に對して白なんだと。宗教というものが、社会的現実に対して宗教であるという場合の宗教的精神の把握のしかたですね。宗教と現実が対立的に考えられる。そのときに白道という言葉が……、少なくとも善導大師が白道といっておられるのは、むしろ社会的現実というものと対立的に考えられている宗教心であると、こういうふうになるわけですね。

■ 道と路

ところが白は黒に對するというになると、白道というのは黒惡道に對する白道である。白道の道という場合は、路に對するのだと。道は路に對する言葉である。この道と路という言葉は、路という場合には、これは「みち」ですが、ふつうは大きな道という場合にも路という字を使いますし、小さな路の場合にも路の字を使うのです。たとえば街路という場合は広い道ですね。ですから、路という場合は、大・小に通ずといわれます。しかし道という場合には、これは一般的にいいますと大道ですね。道といつても、路に對する場合には、路はむしろ小路をあらわし、道は大道をあらわす言葉だと古来いわれてまいりました。ですから、道も路も「みち」は「みち」ですけれども、だけでもそれは路に對する道である。つまり、超えているわけではないのだ。路を超えた道ではない。路に對する道なのです。それは白が黒に對するのと同じ意味で、道は路に對する道であると。白道といつても、それはわれわれの現実に対して宗教の道というものが考えられているにすぎない、こういうわけです。社会的現実と宗教的現実とは、それは相対的に考えられているものでしかないわけでしょう。

ですから、「白はすなわちこれ六度万行、定散なり」と。「六度万行、定散」というのは万行諸善の路でありますから、いわば『觀經』の定散二善ですね。三福九品定散の二善をあらわすわけです。「これすなわち自力小善の路」であると。「黒はすなわちこれ六趣・四生・二十五有・十二類生の黒惡道」であると。この「六趣・四生」とか、「二十五有」とか「十二類生」というのは私たちの現実です。生きとし生けるもの姿をあらわしたものを黒惡道であるというわけです。日常的現実を黒惡道と示されているわけです。それに対して、『觀經』の定散二善、いわゆる自力小善の路だということではいわれておりますが、一般的に宗教とはそういうものでございますね。社会的な現実に対して宗教といわれる場

合は、社会的現実に対する宗教であると。まあ社会的な現実を無視するというわけではないですけど、無視しているのが定散の路でしょう。社会的現実を無視しているのが定散二善の自力の路ですね。宗教と現実がまったく切りはなされて、社会的現実に対して宗教的現実というわけでございます。そういうのを「自力小善の路」とあるというわけですね。

だから白道といわれますが、善導大師がいつている白道というのは……、親鸞がいたいのは社会的な課題と、それを切りはなしたところであっているのではないのだということなのですが、善導の合法段によると、やっぱり切りはなさざるをえないわけでしょう。貪瞋煩惱の中から、能く清浄願往生心を生ずるといった場合に、その白道というのは善心微妙なるを喻えたものでしかないわけです。

これはやっぱり、たとえば聖典の四五六頁の、「念道」の言は、他力白道を念ぜよとなり」という、ここに同じ白道という言葉が出ますが、この場合は明確に「他力白道を念ぜよ」とあるわけです。善導の合法段でいわれている「中間の白道四五寸」というのは「この間は、むしろ他力の白道ではなくて、自力の白道である。ですから、同じ白道といっても、自力と他力の区別がある。むしろそこに『観経』における善導自身の顕彰の義というものがこの解釈の背後にあるわけでございます。表に白道と立ててあるけれども、善導大師がおっしゃりたいことは、ここでいわれている白道というのはあくまで自力小善の白道であるというわけです。これはなんでもないことですが、私たちは浄土の教えというものを、やはり社会的現実の問題と対立的、相対的に考えやすいわけです。社会的現実に対して浄土の教えがあるというふうにみられやすいわけでございますね。

二

これは前回に申しましたように、善導大師が曇鸞の『浄土論註』をお読みになっておったかどうかわかりませんが、「空廻の沢」という表現が曇鸞大師の卑湿の淤泥という言葉の伝統を受けたものであろうというふうに申し上げました。そこでは曇鸞自体が、「卑湿の淤泥に、いまし蓮華を生ず」（聖典二八八頁）と。それは、「凡夫煩惱の中にありて、菩薩のために開導せられて、よく仏の正覚の華を生ずるに喩う」と、「能生仏正覚華」ということをいつておりますね。つまり、貪瞋煩惱中に能く清浄願往生心を生ずと。能生という言葉ですが、その能生という言葉葉を『論註』には、「能生仏正覚華」と。善導大師のところでは「沢」ですが、曇鸞のところでは「卑湿の淤泥」です。同じ構造で能生という言葉が使われているわけです。むしろ曇鸞が、「卑湿の淤泥に、いまし蓮華を生ず」という言い方をしている場合は、ご承知のように「宿根草木植物」と昔

からいわれました。蓮華とは何かというと宿根草木だと。つまり根をもっているものです。ですから高原の陸地には蓮華を生ぜずということとは当然のことです。宿根草木だと。問題は根づくということなのでしょね。高原の陸地には蓮華が根づかないのだ。泥の中に蓮華が根づくということとでしよう。その根づいたものから蓮華は生まれるのだと。根づかないものからは蓮華は生まれないわけです。

■ 善心微を宿根にみる善導

そのときには明らかに宿根草という、根です。つまり、その根が善導の場合には善心微妙といっている。微であるが根をもっている。そういうことが「貪瞋煩惱中能生」（真聖全一・三四〇頁）と、貪瞋煩惱の中から出てくるのだと、こういう言い方ですね。むしろ貪瞋煩惱がよく善心微なる根を出生せしめるのだというわけでございます。

■ 無根の信

ところが、むしろ親鸞は善導のような、いわば『観経』による韋提希の救済というものでなしに、『涅槃経』を引く場合には、これ「信巻」に引かれるのですが、「伊蘭子より梅檀樹を生ず」（聖典二六五頁）というところから、無根の信ということがいつてあります。「伊蘭子より梅檀樹を生ず、伊蘭より梅檀樹を生ずをば見ず。我今始めて伊蘭子より梅檀樹を生ずるを見る」と。無根ということ。根があるのではない。宿根草ではないのだ。根がないのだ。根がないものに芽が出るかと。『観経』によつて二河譬というものが展開されているのに対して、親鸞は『涅槃経』をもつて『観経』を読んだということがひとつあるわけです。それは申すまでもなく、信というものをとらえるときに、えらい親鸞は善導大師の真の仏弟子という言葉にこだわります。むしろ、ここでも真の善知識を問題にしているということ、真の善知識を主体的に課題にする、それは真の仏弟子になります。真の善知識に値うということは真の仏弟子となることです。真の善知識に値うても真の仏弟子にならない。かたたら値うた所詮がないでしょう。ですから、真の仏弟子になるといことが、親鸞にとつては第十八願成就の具体的な内容になっているわけですね。真の仏弟子が願成就の一念の後に置かれておりますことはそういうことでもあります。その真の仏弟子をあらわすときに、「真」の言は偽に對し、仮に對する言葉だと。ここにも「對する」という言葉が使つてあります。「真」の言は偽に對し、仮に對する」と。つまり、そこで示されている真の仏弟子というのは、いうまでもなく弥勒と韋提希でありますね。ところが親鸞自身は真の仏弟子とも仮の仏弟子とも偽の仏弟子ともいつてないわけです。では親鸞はどうなのだと。いと、

悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまさることを、恥ずべし、傷むべし、と。

（聖典二五一頁）

親鸞は善導のように韋提と等しく三忍を獲るといふような、真の仏弟子の一人として自らをあらわしたかという点、そうではないのです。真でも仮でも偽でもない。では何ものだといふと最後に出てくるのが、難化難治の機という言葉です。難化難治の機を代表しているのが阿闍世でございますね。難治というのは難病に対して難治です。病い治し難しという意味で難治であります。難化というのは機に約している場合でありまして、難治というのは病いにたとえてあらわす場合であります。

■ 親鸞は自らを難治難化の機と捉えている

ですから、難化の三機・難治の三病と、こういうふうにも古来いわれてまいりましたが、親鸞は自らを難治難化の機として提起しているわけですね。それはまさしく「定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しま」ずといっているのですから、これは真理に背を向けたものです。救済に背を向けたものです。救われがたいということの徹底したかたちは救済そのものに背を向けたことでしょう。なんらかの意味で救済を求めているのではない。なんらかの意味で救済を求めているものを善心微といっているのです。救済に背を向けたもの、これは難治難化の機でしょう。ですから、真の仏弟子釈を説きながら、親鸞はここでは「悲しきかな、愚禿鸞」と、釈の一字を省いているのですね。真の仏弟子は、仏弟子というは釈迦諸仏の弟子ですが、釈迦諸仏の弟子に値いせぬものという意味で「愚禿鸞」と、釈の一字を抜いたわけです。救いを求めんものを救うというのは、これはなんともしてみようがないのでしょうか。求めるものに与えることはできるけれども、拒否するものに与えるわけにはいかない。これはうまいこと私はいえないのですがね。

■ 仏教を否定するような仏教がある

少なくとも、ここで白道というものを親鸞がこういうかたちで展開しているのは、白道すなわち宗教というものの、仏教というものに対するいわば反逆でしょう。仏教そのものの否定でしょう。仏教を否定するような仏教があるのではないですかね。仏教を否定するような仏教というものが親鸞に求められたといふふうにいえると思われませんか。ですから、白道という言葉で、ここで語られている定散自力の路というのは、少なくとも親鸞は叡山において自分が求めた白道というものの経験に立って、こういう批判が展開されているといわざるをえぬわけでありませぬ。

三

だけれども、これは必ずしも善導の二河譬そのものを否定しているとはいえないのでございます。否定しているように見えるけれども善導が

ほんとうにいたかったのはこれだと。そういうことだろうと思うのですね。ですから、すでに善導は合法段のところでは善心微だということを行っています、本文の中では、

中間に一つの白道を見る、きわめてこれ狭少なり。二つの岸、あい去ること近しといえども、何に由つてか行くべき。

(聖典二二九頁)

と、こういうふうには白道というものを象徴的にあらわしているのです。白道はあるにはあるけれども、それにたよるわけにいかないでないかと。こういうことが本文の中では、はつきり出ているわけです。親鸞はそれを主体的に自分の自覚として受けとめた場合に、白道四五寸というのは……、四五寸というのはただ困難だという意味ではない。自力小善の路を歩むのが困難だというのはなしに、むしろその白道四五寸というものにたよる心は四大の毒蛇、五陰の悪獣だと。「愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑す」というのは、むしろ、定散二善の道を歩むその心自体が毒蛇・悪獣の心である。白道を考えること自体が親鸞にとつては許せなかつたのではないですかね。なにか宗教というと、私たちは安樂とか安心という言葉で宗教的救済ということ自体が親鸞にとつては許せなかつたのではないですかね。そういう救済を考える心の底にむしろ自らの善心、つまりヒューマニズム的な傲慢さみたいなものがひそんでいることを親鸞はこういう言葉で抉り出そうとしているのでしよう。宗教というものを非常に功利的に考えるのです。宗教によって救われるということが、むしろ宗教によって墮落させられていくことへの怖れですね。樂することが救済だというような考え方です。それは人間の功利的宗教でしかない。およそ宗教をそういうかたちで考えると、毒蛇があり悪獣があるわけでしょう。むしろ、それはマルクスが批判したまさにアヘンみたいなものであります。それを示そうとしたのが、四五寸とは、四大の毒蛇・五陰の悪獣だと、こういう表現であろうかと思えます。

ですから、善導大師は四五寸というところに善心微と、微の善心があるというふうにしたものが、親鸞にとつてはまったく逆転しまして、むしろ四五寸という善心微といっている、微かなれども、善心を自らに認めようとする心に対して、まさしく頂門の一針を加えた一句であろうかと思えます。で、それはやっぱり私たちが宗教を考えるときにいつでも功利的な発想からぬけきれないのですね。そういうものを親鸞がみつめておった。あるいはそういうところに比叡山の仏教の現実があつたかもわかりませんですね。

四

ですから、話が前後したようですが、「能生清淨願往生心」と言うは」と。どうも私は、この「言うは」という言葉がえらい気になるのがね。つまり、それは善導大師がいつておられる「能生清淨願往生心」ということはということなのです。その「言うは」という場合は、ただ言葉というのではなくて、善導大師の言葉です。つまり、善知識、よき人の言葉です。善導大師が「白道四五寸」といつているのはとか、あるいは、「能生清淨願往生心」といつておられる善導大師の心はここにあるのだという言い方ですね。ただ二河譬の言葉だけをひきずり出しているのではなしに、むしろ「言うは」という一字の中に善導大師の合法に親鸞自身の体験を重ね合わせて、「能生清淨願往生心」と言うは」という言い方でございましてですね。なにか言葉を解釈しているというのではない。そこにはまさしく古今楷定といわれる善導大師の宗教的体験と親鸞の宗教的体験が重ね合わされている。その中から出てくる註釈として、「言うは」という言葉がおかれているように思います。

■ 自身の体験を通して善導のいわんとするところを問うた

ただ二河譬の合法を解釈するというのでなしに、そこには親鸞自身の宗教的体験をとおして示されているものがあると。だから、善導大師の言葉とはいうけれども、ただ善導の言葉というのではなしに、善導がいおうとしたことを、親鸞は自分の体験の中で確かめながら註釈を加えているということであろうかと思えます。

したがって親鸞がいおうとしていることでもあり、善導がいおうとしていることでもある白道は、単に黒悪道に対する白道ではない。社会的現実に対する宗教的現実というものではない。むしろ、「他力白道」という場合は、そういう対立を超えているということがあります。浄土の道は『浄土論』には「勝過三界道」とありますね。勝過の道であると。つまり、そこで曇鸞は三界道を染汚という言葉であらわしておりますね。勝過三界道というのは清淨の道であるという意味ですね。清淨ということは単に白という意味ではないのです。むしろ清淨ということをいつているときには、透明であるということをお願いしたいわけですね。透明であるということですね。白は黒に對する。透明はどんな色にも對立しないのです。透明なるものはどんな色でも映していきませんが、どんな色にも染まないものです。そういうものが清淨という言葉の意味だということを『論註』の註釈の中に「勝過」という言葉を解釈するときについておりますが、それは透明ということですね。黒に對する白、白に對する黒とかというのではない。白といえは当然そこに黒に對立せざるをえませんが、透明というものは、白にも黒にも對立しないわけでありませぬ。白も黒も自らに映していくだけでありませぬ、しかも白にも黒にも汚れていかないもの、そういうものが浄土の道だということをいおうとしていくわけですね。

だから「他力白道」という言葉は、いざれ出てくるのでありますが、私たちの浄土の道というものが社会的な現実と對立的に考えられた場合、そういう私たちの考えている宗教なり浄土は、それは一つの理想主義的な世界にしかならないということですね。ユートピアでしかない。ユート

ピアというふうに翻訳されているものを見ることがありますが、浄土は理想もこえているものなのです。三界道という言葉であらわす場合に。三界道を超える、勝過するというのは、それは社会的現実を拒否して歩むような道ではない。むしろ社会的現実を常に反映しながら歩まれる道だということが、特に親鸞がいたかったことではなかったかと思えますね。むしろ、社会的現実を拒否しながら歩む宗教的な道であるとするならば、それはまさに社会的現実を拒否するというかたちで毒蛇であり、悪獣である。むしろ、宗教のもっている最も悪質な意味をこういう言葉で指摘しているのだと思えますね。宗教というものは現実を拒否した途端に、それは最も悪質なものになるということであります。そこに親鸞が比叡山の仏教というもの、あるいは当時の仏教をどう見ていたか、あるいは自分の歩んできた比叡山の求道というものを、どれほど唾棄すべきものとして見出したかということがあると思うのです。

だから、真の善知識に出遇うということは、むしろ根底的に自己を唾棄するようなかたちで出遇われるものであります。なにか自己の現実を肯定的に了解するようなかたちで、・おおよし・といわれるようなかたちでは遇えるものではないということでもあります。そういうことを「白道四五寸」という言葉の中で感じさせられたわけであります。一字一字に対しては、皆さん方に別にあらためて説明するほどのことではありませんから、もし必要なら仏教辞典でも読んでいただければ出てくることであります。ちょっと休みましょうか。

五

宗教といいますが、特に真宗の場合には……、だいたい宗教とか仏教というものがあるのですかね。宗教というものがあるのかね。そういうものを宗教とか仏教というものを特別のものとして考えているということに非常に疑問を感じ出したのですね。むしろ、ほんとうにあるものは現実でしょう。現実こそわれわれの安住できる場所でないのか。現実を超えるというようなことをいうけれども、超えるということは現実をはなれることではないはずなのでしょう。むしろわれわれの生きている、まさに生きがたいこの現実こそ救済の世界が開けてあることの事実を親鸞はいちあてようとしたのではないかね。人間の目から見ましたら親鸞の歩んだ道なんてものは文字通り、あつちからもこつちからも追いやられて追いやられて死んでいった生涯だったと思いますね。九つの歳に叡山にほうり出されて、おそらく叡山でも一人ぼっちで道を求めたにちがいない。その叡山にも止まることができずに叡山を棄てて吉水へいったのです。そして吉水にもまた安住することができずに越後に流罪になった。そして、関東の生活でしょう。

僕は関東というところは、よくわかりませんが、東京へちよくちよく行って感じることですが、とても僕らがおられるようなところではないですね。まあ今の東京とはだいぶちがうでしょうが、親鸞はそれでも生活しにくかったのではないのでしょうか。えらい関東の人には悪いけれども、おそらくあんまり豊かでないし、生活も充分にできなかったのでしょうね。で、まあ京都に帰ってきてても安住する場所はありませんし、「居諸頻に転じ」（聖典七四五頁）と書いてありますから、あつちウロウロ、こつちウロウロしておられたのでしょうか。他人の目から見るとまったくみじめな人生だったのでしようが、みじめであればあるだけに現実の中に救いの世界を見出さずにおれなかったのでしょうか。それが親鸞をしてこういう道を歩ませたのであつて、そこから逃げ出そうとしなかった人なのです。現実から逃げ出すことが、決して救済でない、むしろ現実を拒否して現実から逃げ出そうとするような魂こそ問題だったのでしょうか。だから透明ということをいいましたが、透明というのは別の言葉でいえば無碍ということですよ。どんな色も映していくことは、どんな色……、赤い色に向かえば自らも赤い色となり、黄色い色と向かえば自らも黄色い色となっていくというようなものです。「白露のおのが姿をそのままに紅葉におけば紅の色」というような道歌みたいながありますね。露を紅葉の上に置いたらそのまま赤い色になるというような言い方ですが、それがほんとうの透明性ということをいっているのでしょうか。

■ 無碍の一道が他力の白道

安田先生もどこかで言っただけです。信心というのは透明なる主体性をあらわす言葉だという表現だったと思います。つまり、それが無碍ということでしょう。無碍の一道というようにいうわね。無碍の一道というのが他力の白道であります。

ここでいわれている白道というのは、黒悪道に対する白道ですから、それは黒に対して、わしは黒にならんぞというような頑張っているようなものです。宗教というのは、そういうものではないと思う。宗教というものがわれわれの社会的現実の中に一つ別にあるのではない。社会的現実の全てが宗教的現実となることです。それが無碍ということの意味だろうと思えますね。なにか私たちは浄土真宗といいますが一つの宗派みたいに思われがちなのですが、僕は宗派というものが、少なくとも親鸞のいつている宗教といえるだろうか。宗派というようにあるものではない。われわれの具体的な現実、社会的現実とは別々に宗教的現実があるのではない。そういうことが真宗という言葉ではてられているのであつて、宗派として成り立つものでない。それが真宗でないかね。そんな気がするのです。

ですから、ここで「能生清浄願往生心」と言うは「清浄願往生心をよく生ず、と。それは、衆生貪瞋煩惱の中によく清浄願往生心を生ず、

と。善導は註釈しているのですが、貪瞋煩惱の中から生ずというのでなしに、むしろ自力小善の路を突き破って出てくるものです。つまり、宗教という概念を破って出てくるものだ。それは比叡山を突き破ったことだろうと思うのです。親鸞にとつては、比叡山の仏教を突き破ったような心です。

■ 白道を破って出てきた願往生心

少なくとも、ここで親鸞は、「能生清淨願往生心」という言葉を、善導がいつている微の善心にたとえる言葉として言うていないわけではない。清淨願往生心は微の善心を破って出てきているものです。ですから、わざわざ二つに区切ったわけですね。「白道四五寸」と「能生清淨願往生心」という言葉を区別したのは、むしろ白道を破って出てきた願往生心だ。そういうものが能生という言葉で示されているのでございましょう。だから、これは善導のところでは一つの言葉ですけれども、親鸞のところでは二つにされたというところに大きな意味が隠されているというべきでございましょうね。ですから、ここでは「無上の信心」、あるいは「金剛の真心を發起するなり」という言葉を使っています。

「無上の信心」という場合、これはご承知のように無上道心に対して無上信心です。「帰三宝偈」に「各発無上心」という言い方がございませぬ。「おのおの無上心を発せども、生死甚だ厭いがたく、仏法また欣いがたし」と。それに対して、善導がいおうとしている「無上の信心」というのは「共発金剛志」という言葉がありますね。「共に金剛の志を發して」と。あるいは「同發菩提心」と。各発無上心を否定して、おのの発すところの無上心を否定して金剛志を發すというのではない。各発無上心が「共発金剛志」となるかどうか。各発のないところに共発はありません。

■ 各初無上心が同發菩提心たることの確認が共發金剛志

各發無上心、おのおの發した無上心が同發菩提心であることの確認が共發金剛志なのです。共に金剛の志を發すというのは、それは各發無上心が同發菩提心たることの確認です。同じ心だったということでしょう。

各發というのは、自分が發した心です。自分の心です。ですから、宗教心というものは各發無上心です。こんなものは一緒に發すわけにいかないですわ。發す縁もちがえば、發す時もちがいます。しかし、發した心は同じなのです。同じ心を發したというところに菩提心の事実があるのです。發した縁もちがえば、發した時もちがう。だけでも、發ってみれば發った心は一つなのです。だから同發菩提心なのです。そこをここで「無上の信心」といつているのです。「無上の信心」という場合は各發無上心ではないのです。むしろ同發菩提心のことをいつているのです。

ですから、「無上の信心」といつているけれども、信心が無上なのです。信心というものは無上心です。「横截五悪趣、悪趣自然閉、昇道無窮極」（聖典五七頁）といつてありますね。横截五悪趣、悪趣自然閉、昇道きわまりなし、といつてある。昇道無極と。曾我先生の法名はそこからきています。昇道無極から。ですから、無上なるものを信ずる心という意味ではないのです。信心が無上なのです。無上なる仏を信じたり、無上なる何かを信じるといのではない。信心が無上心なんだ。その「無上の信心」という場合は、「無上の信心」といつたら何か無上なるものを信ずる心のように聞こえますが、そうではない。信心そのものが無上である、無上心だということをいおうとするのです。

そして、さらに「金剛の真心」といつてあります。「金剛の真心を發起するなり」と。この發起という言葉が、これも「能生」という言葉に對して「發起」というわけです。「能生清淨願往生心」でしょう。これを、「金剛の真心を發起する」と。「清淨願往生心をよく生ずる」という言葉に對して、「真心を發起する」というのでしよう。「發起」という言葉が親鸞の独特の表現です。論でも釈でも「能生」という言葉のほうを中心になります。「發起」という言葉が親鸞の独特の信仰体験を表明するような言葉ですね。「起」という言葉は、ただ起こるのではないのです。「發」というのは、こういう字「發」ですが、弓をひいて矢を放つときに出る声を發といふのです。ですから、「發」という字には別な意味はないのです。むしろ、弓を放つときの声を發といふのです。声からきた言葉です。ですから、「起」という字をそのままつけますと、「起」といふのは走っているものが已まるという意味です。走っているものが已まるのです。已まったときに立ち上がるのです。走りっぱなしというときには、立ち上がるということはないのです。ちょうど棒高跳びをやるときに、走って行って棒で逆に……。この場合のとまるは「止」ではなくて「逆」という意味です。さからうという意味です。同じとまるでも、走っていきよるものが、そのスピードに逆らうわけです。ですから字が逆になっているわけです。こっちからまわっているのと（）、こっちからまわっているのと（C）一つで一つになっているので、こういう字（已）ができた。それを已まる、といふのです。これは、ちょうど棒高跳びのときに、竹の棒をボンとつきあてて、その走るいきおいで飛び上がるようなものですね。力を逆に加えることによって飛び上がる、そういう字のときに使うのが「起」なのです。

ですから、發起という言葉が出てくるのは、走つとらなかつたら出てこん言葉です。道を求めている事実があつてはじめて道を求めることを逆説的にとらえ直すという意味ですね。定散二善の道走っているものが、定散二善の道に逆らうのでしよう。定散二善の道をとらえ直す。とらえ直したときにはじめて起こってくるものです。ですから僕は、比叡山を降りたというが、あれは降りたのだからか。むしろ比叡山を超えたのでしよう。だから少なくともここで「能生」という言葉に對して「發起」という言葉が使つてあることは、「能生」という言葉では表現でき

ない清淨願往生心を發起する。それはむしろ、自らの歩んできた道の全体をとらえ直すような契機をあらわす言葉であります。どういったいいのでしょうかね。何でもない言葉ですが、「真心を發起する」という言葉で、「能生」という言葉に対して親鸞がいいあてようとする心は、少なくともここで自分の歩みなり、叡山の仏教というものの全体をとらえかえすような、そういう視座を示す言葉として用いられているのであると思います。

六

ですから、ここでは、「無上の信心・金剛の真心」という。「信心」に対して「真心」という言葉ですね。特徴のある言葉ですが、これは金剛心ですね。いうまでもなく、先ほど言いました真の仏弟子を親鸞が弥勒と韋提希でもって代表している。そのいずれもが金剛心と。

真に知りぬ。弥勒大士、等覚金剛心を窮むるがゆえに、龍華三会の暁、当に無上覚位を極むべし。念仏衆生は、横超の金剛心を窮むるがゆえに、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す。
(聖典二五〇頁)

とあります。弥勒大士の場合は等覚の金剛心です。念仏の衆生は横超の金剛心である。

いうまでもなく等覚の金剛心というのは、弥勒の金剛喩定をあらわす言葉ですね。等覚という言葉は、仏のさとりに等しいという意味で等覚であります。これはふつうは金剛喩定といいます。まさに如来の妙覚の一步手前でございますね。一步手前の定であります。この場合の喩というのは、如来の妙覚に定められるに等しいという意味で喩という字を使います。ですから等正覚といってもいいのです。これを喩定という言葉でふつうはいうのであります。この場合は、仏さまのさとりの一步手前でありますね。それは「龍華三会の暁」とあります。「暁」です。韋提希の場合は、「横超の金剛心を窮むるがゆえに、臨終一念の夕」とあります。「臨終一念の夕」と「龍華三会の暁」です。「暁」と「夕」をもつて…、ここらへんは実に巧妙でありますね。「夕」というのは一日の終わりです。「暁」というのは一日の始まりです。始まつてはおらないのです。まさに始まらんとする時です。「夕」というのも、終わっているわけではない、まさに終わらんとする時です。

■ 龍華三会の暁は堅超・臨終一念の夕は横超

こういう表現が実に巧妙でございますね。弥勒の金剛心というものが、特に「暁」をもつてたとえられる。それは「龍華三会の暁」というのは堅超であります。「臨終一念の夕」は横超です。横超の金剛心を「夕」であらわすのです。堅超の金剛心を「暁」であらわす。つまり仏に成って

さとする身、仏に成つて得る金剛心と、凡夫であることにおいて獲得する金剛心の違いです。

仏に成つて獲得せられる金剛心に対して、凡夫であることにおいて獲得せられる金剛心というのは、ちよつと性格が違います。簡単にいえば、凡夫が凡夫にかえることによつて……、「夕」という字は、鳥でもなんでも帰る時なのですわ。凡夫が凡夫にかえるのであつて、菩薩が仏に成るのではない。凡夫にかえる。そのときに得られるものです。つまり、凡夫が凡夫にかえるというのは、言葉をかえていえば、裸一貫の身にかえることや。凡夫が何かをさとりうるのではない、凡夫にかえるのだ。現実にかえてみるということや。自己の現実にかえる。かえるときには、どこへかえるかといえば裸一貫にかえることだ。宗教でもつて現実を糊塗するのではない。むしろもつとも単純な自己にかえることでしょう。

■ 「生まれた意義」というより、生まれた事実にかえる

僕はそういう意味で、本願寺の前にぶら下がっている、「生まれた意義と生きる喜びをみつめよう」なんて書いてあるけれども、「生まれた意義」なんてあるんかね。生まれた意義ということより生まれた事実があるのと違うんかね。生まれた事実にかえることや。つまり、裸一貫ではないか。同朋会運動もいろんな意義をくつつけまわっているのではないかね。生まれた事実そのものにかえる。つまり裸一貫にかえるところ。金剛心があるでしょう。もうそれを破るわけにいかないものや。別の言葉では、安田先生は、こういう言葉で表現しておられますね。「たとえ世界中の人が、ぼろくそにいつても、自分だけは自分を見捨てることはできないだろう」と。自分だけは自分を見捨てることのできない魂ではないですか、金剛心というのは。「金剛の真心」というのは。世界中の人に見捨てられても自分だけは自分を見捨てることのできない。そういう存在が自分なのではないかね。そこに、かえてみることだ。そういうことがないと、ないというのはおかしいが、自覚としてはないのでしょね、凡夫には。だから、凡夫には凡夫の自覚として、つまりそういう言葉のもっている私の存在そのものの意味みたいなものが「発起」という言葉であらわされているのであらうと思います。

しかしそれは、いわれてみてわかることです。僕も安田先生にその言葉をぶつけられたときにビックリして、座つておったものが一尺ぐらい飛び上がったような気がしました。いろいろ私は、自分の存在に意味づけをやっておったのやなど。何の意味づけもいらぬ自分というものにはじめてその時に気づかされたような気がします。

■ 発起は覚醒といふこと

ですから、「発起」という意味が示しているのは覚醒ということでしょう。宗教的覚醒というのは、金剛の真心に目覚めることだと、そういうことが「能生清浄願往生心」という言葉の解釈として与えられておりましょ。

そして、「これは如来回向の信楽なり」と。これは僕は、親鸞がなぜこういう言葉をつけたのかよくわからないのです。別に「如来回向」なんていわんでもいいのでしょがね。ただ一つだけ気になるのは、信心といわずに、ここでは「信楽」といつていることです。「楽」という言葉を使う場合には、むしろ「願楽覚知之心」と親鸞がいつている、欲生心積の言葉です。いまここでは如来回向の信心といわずに、「信楽」といつているのです。僕らは信心というとすぐ、どうも信心という言葉が気になってしょうがないのですが、親鸞は「信」という字を三心積で説明するときには、信というのは「真実誠満の心」であるといっているでしょう。それから、「極成用重の心」であり、「審驗宣忠の心」である。こういう言葉であらわしますね。「真也、実也、誠也、満也、極也、成也、用也、重也、審也、驗也、宣也、忠也」といつて、それをさらに今度は述語として言葉をくくつていくのです。

そうしますと、私たちが信といつているのはどこにもないのです。この言葉の中には。われわれが信心、信心といつているけれども親鸞がいつている信心というのはどうでしょうね。極が信だと。信は、極だ、実だ、用だ、重だといわれてみたら、はたして私たちが信心といつている言葉の本身と、親鸞がいつている信心の言葉の本身とはまったく違っている。おどろくほど違うわ。なにか私たちが信という信頼といつていることをいいたいのですけれども、頼の字なんてどこにもないです。そうすると、いかに私たちが受けとめている信が、親鸞が示そうとした信と、どれほど違うのかということがわかるでしょう。

■ 願楽覚知の心

そして今度は「楽」の字になりますと、欲生について、欲は「願也、楽也、覚也、知也」と、「願楽覚知の心」だと。これは皆さんご存知かどうか知りませんが、安田先生が非常に好きな言葉だったので。私これおしいことをしたのですわ。宮城君のところには大河内了悟先生と佐々木蓮麿師と宮城の親父さんと一緒におられるところへ安田先生がおいでになったことがあるのです。その時に、まあ大河内了悟師というのは、とにかく書き魔というぐらい書くことが好きなのですわ。ヘタなくせに字を書くのです。それで、すぐ紙と硯をもってこさせて、書け、書けといわはるのです。そしたら、その時に、一番最初に佐々木蓮麿師が、まあこの人もいろんな芸があるのですわ。趣味が広いのですね。それでピュールと半折の紙に竿の先にトンボがとまっている絵をチョッと書いたのです。そうすると、それを見て安田先生が、そのうえに「願楽覚知」と書

かはったのです。あれ、おいしいことしたのだ。どないしてしようたんかね。宮城は失のうてしようとするのだ。願楽覚知する心というのはトンボが竿の先にとまる心や。僕はあれ欲しかったのだけれどもね。そのときには宮城のお父さんが生きてはったので、よいわなんだのです。今なら鉄面皮になっているから、いうけれどもね。あのときおいしいことをしたと思うのですよ。そのときに安田先生はえらい勢いで「願楽覚知」というのはこれにきわまるのだということをや、やかましくいわれました。「願楽覚知の心」は欲生心釈です。信心、信心といふけれども、本願の三心というところで一番大事なのは欲生心です。至心とか信樂というけれども、至心も信樂も欲生にあると。つまり、願往生心だ。願往生心がすべてではないかね。願往生心の他に何かあるわけではない。

■ 信心は欲生心・願往生心

私たちは信心して何かがあると思っているが、そうではない。信心が利益でしょう。信心を得たということが信心の利益です。信心の他に信心の利益があるわけではない。信心を得たということの具体的なあり方は欲生心です。願往生心です。みんな信心して、その信心をふみ台にして、信心以外の利益が得られるのだと思っているわ。それは信心でも何でもありません。親鸞がいうとして、こういう信心に対する理解は、これは字引きを引いても出てこんです。だから、やっぱり説明せんならんのかもわかりませんが、少なくともここで「如来回向の信樂」といっておられることは、私たちがいつている信心とはえらい違いやということだけわかってもらえればよいことなのです。

少なくとも、ここでわざわざ「無上の信心・金剛の真心を發起するなり、これは如来回向の信樂なり」といわれているところに……、これは善導大師にはこんな言葉は一つもありません。まあ私みたいな雑駁な頭でここを説明せいというのが無理かもわかりませんが、私たちの心に発した信といえども、その信は私たちに発るのだけれども、私たちの心を破って発るといふことです。私たちの心に添うて発るのではない。それが、「如来回向の信樂」という言葉になっているのでございましょう。

もう時間がまいりましたので今回はこれぐらいにしておきます。

(一九八五年三月日)

言^二白道四五寸^一者^ハ

白道者、白言^ノ対^レ黒、道言^ノ対^レ路。白者^ハ則是^レ六度万行定散也、斯^レ則^チ自力小善路也。黒者^ハ則是^レ六趣・四生・二十五有・十二類生黒惡道也

四五寸者、四言^ノ喻^二四大毒蛇^一也。五言^ノ喻^二五陰惡獸^一也

言^二能生清淨願往生^一心者

發^二起^{スル}無上信心金剛真心^一也、斯^レ如^ハ來^ハ回^ハ向^ハ之^レ信樂也

言^二或行一分二分^一者

喻^二年歲時節^一也

言^二惡見人等^一者

慢・懈怠・邪見・疑心之人也

(真聖全二・四七六頁)

「白道四五寸」と言うは、

白道とは、白の言は黒に対す、道の言は路に対す、白はすなわちこれ六度万行、定散なり。これすなわち自力小善の路なり。黒はすなわちこれ六趣・四生・二十五有・十二類生の黒惡道なり。

四五寸とは、四の言は四大毒蛇に喩うるなり。五の言は五陰惡獸に喩うるなり。

「能生清淨願往生心」と言うは、無上の信心・金剛の真心を發起するなり、これは如來回向の信樂なり。

「あるいは行くこと一分二分す」と言うは、年歲時節に喩うるなり。

「惡見人等」と言うは、慢・懈怠・邪見・疑心の人なり。

(聖典四五四・四五五頁)

—

前回は二河譬の善導大師の合法段、まあ合法段というのは善導大師自身の二河譬自釈と考えていいわけですが、その合法段の、「中間の白道四五寸」というのは、すなわち衆生の貪瞋煩惱の中に、よく清浄願往生の心を生ぜしむるに喩うるなり。

(聖典二二〇頁)

という、その一句を親鸞は二つに分けて、「白道四五寸」という釈と、それから「能生清浄願往生心」というこの二つの釈に分けて註を加えているということを示しました。それは、ただ分けたというだけではない、善導大師のご自釈をさらにとらえかえたという意味をあらわされていることを申したわけであります。つまり、善導大師にとつて白道四五寸というのは、善心微なるに喩えると。少なくとも四五寸の白道というのは、浄土往生への衆生のもっている可能性というものがあらわされた言葉であるのでございますが、それを親鸞はむしろ、四五寸というのは四大の毒蛇・五陰の悪獣である、と言い切るわけです。ある意味では、浄土への可能性というものをまったく否定しざるわけであります。で、そのことが「能生清浄願往生心」という、その「能生」という言葉に対して「発起」という言葉であらわされるゆえんであることを申し上げました。

「願往生心」というのは、まあここでは親鸞は「無上の信心」とか「金剛の真心」という言葉に置きかえております。願往生の信心であり、願往生の金剛心であると、こういう言い方でありませぬ。つまり信心といつても、少なくとも信心という言葉で宗教的精神をあらわしたのは曇鸞でございますが、「金剛の真心」という言葉はいうまでもなく善導があらわすものでございますから、そこに善導の「能生清浄願往生心」という言葉の伝統を、この二つの言葉で親鸞は明らかにしようとしているわけです。つまり、「能生」という言葉は、曇鸞の「能生仏正覚華」という、「卑湿の淤泥に能く仏の正覚の華を生ずる」(聖典二八八頁)という、その「能生」ということであるという指摘でございます。

■ 能生とは親鸞の伝統を受けている言葉

「無上の信心」という言葉で、これは曇鸞の言葉であらわされているかぎり、一つはその「能生」というのは、ただ善導がたまたま使ったというのでなしに、曇鸞の伝統を受けてあらわされた言葉であるというふうに指示しておられる註であろうということですが。

「能生」という言葉は、能く生ずるのでありますから、それは蓮華をもって象徴的にあらわされますように、能く生ずるのは宿根であります。

宿根草木であります。根があるから生ずるのです。生ずべき根をもっているという言い方でありませぬ。根拠がある。衆生が仏に成る根拠は衆生自身にある。衆生自身が往生成仏の根拠をもっていることをあらわすのが「能生」ということをごさいます。だけでも、「発起」という言葉になりますと、むしろ曇鸞が示したような往生への可能性、あるいは往生への根拠というようなものを……、善導の場合はいうまでもなく、微なる善心と、微かではあるが善き心があるということにかけた言葉です。それに対して、「発起」という言葉になりますと、これはむしろ無根拠ということが基本にあると思います。つまり無根拠でありますね。根拠がない。それは、四五寸の白道というかたちでの根拠もない。まさしく四大の毒蛇であり、五陰の悪獣という註釈が示しておりますように、いかなる根拠もないところに発起するという言葉のもつ厳しさがあのように思えます。

まあ、これは親鸞の二河譬の検討の中で一番気になるのは、二河譬の本文の中における最も中心であるべき三定死の文が取り上げられていないということでもありますね。二河譬の中心は三定死でしょう。聖典二一九頁の最後から二二〇頁のはじめにかけて三定死といわれる一段の公文が省略されております。

「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。すでにこの道あり。必ず度すべし」と。この念を作す時、東の岸にたちまちに人の勧むる声を聞く。

(聖典二一九〜二二〇頁)

と、こうありますが、この一段が善導の合法にも、宗祖の『愚禿鈔』にも検討すべきものとしては取り上げられていない。むしろ二河譬そのものとしては三定死ということが譬喩を書かれた一番のポイントであろうと思うのですが、その部分が註釈からは欠落しているということです。

で、それは、少なくとも譬喩というふうなものでないということもあるわけですね。むしろ、それは事実である。だから、合法とか註釈とかを許さないような求道の事実として示されたものですから、あえてその註釈をなされないということもわかるのです。こういうなのは註釈できないものでございましょう。求道の事実であるとしかしいようがない。ですけれども、それが求道の事実であるかぎり、やっぱり問題にしないわけにはいかない。

■ 三定死は絶望

つまり、三定死という言葉であらわされているのは絶望であります。そういう絶望の中から、なぜに「我寧くこの道を尋ねて前に向こうて去かん」という結論が出てくるのか。つまり、絶望ということが、言いかえれば求道への可能性を見失うということです。求道への可能性がない

ことへの決定でありますね。

まあ、無根の信というのは『涅槃經』の言葉ですが、阿闍世の救済をあらわす言葉であることは、すでに指摘いたしました。そこにやっぱり善導が取り上げた『觀經』における韋提希の救済というものと、親鸞がその『觀經』をとおして明らかにしようとした阿闍世の救済というもののズレがあるわけでしょう。善心微妙という、微妙であつても定散二善の道を強調する『觀經』と、五逆の衆生である阿闍世の救済を主張する『涅槃經』とのとらえ方の違いが出てくるのであろうと思えますね。

ですから、「能生清淨願往生心」というけれども、それは『觀經疏』の二河譬の本文では、「一種として死を勉めれば、我寧ろこの道を尋ねて前に向こうて去かん」（『親鸞聖人全集』第九卷・一八三頁）という。我寧ろ前に向かいていかないという言葉でありますね。「我寧尋此道向前而去」。「寧」という字は、「むしろ」というふうに読まれておりますが、『教行信証』では「寧」に「ヤスク」と読まれております。だから「むしろ」ではない、「やすく」だと注意しているわけです。それが「能生清淨願往生心」と言うは、無上の信心」という表現になつてくるわけですね。

■ 仏と成れぬ確信の方が無上

「無上の信心」というけれども、無上なる信心というのは、無上なる価値をもった信心という意味ではない。仏に成る確信をあらわす言葉ではない。むしろ、仏に成れぬ確信をあらわす言葉だといつていいのだ。諸善万行を修しうる確信ではなくて、地獄一定の確信といつていい。仏と成れる確信よりも、仏と成れぬ確信のほうが無上なのです。だから親鸞は、「無上妙果の成じがたきにあらず、真実の信樂実には獲ること難し」（聖典二二一頁）といひ切つておられますね。「信卷」の総標のご文です。仏に成れる確信が無上なのではない。むしろ仏と成れないという確信です。それを親鸞は、「自身を深信す」といっています。善導大師の機の深信といわれるものでですね。これは深心積のところ、七深信六決定という親鸞の深心積の検討がございましたね。あそこに、「第一」「第二」として、二種の深信が示されております。「七深信とは、第一の深信は「決定して自身を深信する」（聖典四四〇頁）と。これは今回、大地の会聞法会でお話する予定であります。おおよそ信心に二種があるという、こういう宗教はほかにないのでございましょう。信心は、神を信ずるか仏を信ずるかであります。けれども、善導も親鸞も明確に信に二種ありと。ただ法を信ずるといっただけではない、むしろ法を信ずる前に、「第一の深信」は自身を深信することであると、自身の深信というもののが前念命終をあらわすのです。第一・第二というのは、前念と後念でございましょうよ。一番・二番というふうなものではない。本来一つですが、本来一つのことをあらわすために、前後を示すとすれば第一は自身を深信することであると。こんな大変なことをいつている宗教はほ

かに見当たらないのでありますね。

■ 第一深信は救われざる自己の発見

つまり、この二河譬から申しますれば、「我寧ろこの道を尋ねて前に向こうて去かん。すでにこの道あり。必ず度すべし」という、あの言葉です。で、この人「この念を作す時、東の岸にたちまちに人の勧むる声を聞く」とありますが、「この念を作す時」です。「この念を作す」ことなければ、東岸の声は聞こえないのでしょうか。ですから、あくまで第一の深信といわれるものは、そういう次第をあらわしているのですね。「能生清淨願往生心」というのは、そういう意味では「無上の信心」と註を加えた途端に、それは機の深信をあらわす言葉になります。第一深信をあらわす言葉です。つまり第一深信とは救われざるもの信です。救われざる自己の発見だ。「地獄一定すみかぞかし」と親鸞が言い切る、あの言葉です。それは、往生の根拠をどこにも見いだせないということの表明でございます。まさに、四大の毒蛇・五陰の悪獣ということですね。

ですから、それは四大、五陰という言葉で示されている身の事実です。願往生心というけれども、その願往生心の心は身です。四大の毒蛇とか五陰の悪獣というところには微なる善心というようなのは、およそ存在する余地はないわけでしょう。しかも、それを親鸞は「無上の信心」と、こう呼ぶわけです。なにか信心というようなことをいいますと、どうもこの言葉があんまり……、信心という言葉が曇鸞のいう信心という言葉に帰らないで……、どうも具合悪いのですがね。どないいったらいいかわかりませんが、少なくともそこに続けて親鸞が註をしております「如来回向の信樂」という言葉であります。往生への根拠を自身に見いだせなかつたものが、しかもそこに、つまり往生への根拠がないことが根拠になる可能性でありますね。四大の毒蛇・五陰の悪獣という、この身の事実が、つまりまったく往生への根拠をもたぬということを根拠とするという、そういうひるがえりが示されてくるわけでございます。往生への根拠をもたないということ、言いかえれば絶望的にあることの自覚が、逆にその根拠としてとらえかえされてくる。絶望を、むしろその絶望を可能性とする道があると。絶望を愛する道が許される。往生への根拠のないことが根拠となるという、そういうことをあらわそうとするのが「發起」という二字であると思えます。

二

■ 無上の信心は法威の信心

ですから、先ほどから言っております「無上の信心」という表現は決して仏を信ずるとか、浄土を信ずるとか、そういう信仰心理をあらわす

言葉でなくて、むしろ、いずれの行もおよびがたき身であることの自覚、そういう自覚がかえって無上なる魂をあらわしているのであるといえるのであります。端的にいえば「無上の信心」というのは、法蔵の信心でありましょう。つまり、法蔵の信心なるがゆえに「如来回向の信樂」と。「如来回向の信樂」という、これはとくに「信心」に対して「信樂」といわれる場合は、如来の樂欲であり、如来の信心を信樂と呼ぶわけでありま

す。如来の信、如来の樂欲は如来の本願であります。四十八の本願であります。その本願が……、こういう言い方は親鸞には非常にめずらしいですね。「無上の信心・金剛の真心を發起するなり、これは如来回向の信樂なり」という言い方ですね。「如来回向」の端的をおさえて、「無上の信心・金剛の真心を發起する」、これは「如来回向の信樂」であると。まあ、いわば、如来の信心とか如来の樂欲、言いかえれば如来の樂しみでしょう。樂しみといったら悪いけれども、愛樂あいらくという言葉がありますから。

■ 信樂とは如来が衆生の上に自らを表現すること

「信樂」という言葉はどういつて表現していいかね。なにか如来がそうせずにおれないものがあるのでしょうか。そうせずにおれぬものが「如来回向の信樂」という、つまり如来自身が私たちの衆生の上に、如来自身を表現する。如来が如来自身を衆生の上に表現することです。元來、この三心積そのものが、これは曾我先生の言葉ですが、『如来表現の範疇としての三心觀』という有名な書物があります。私は曾我先生の面目は、わずかな小さな冊子ですが、あれに尽きるところです。本願の三信というのは、如来が自らを衆生に回向表現する、その表現の場を求めたものです。それは逆にいえば、『觀經』の三心ですね。『觀經』の三心は衆生の上に如来を映し出す、如来を表現する場所です。『觀經』の三心は、本願の三信の表現です、人間的表現や。衆生の上に自らを表現したいと。信心というかたちで如来は衆生に自己を表現するのでしよう。言いかえれば衆生の信心は如来を映す鏡です。それは、衆生自身に仏となる根拠をもつことでなくて、むしろいかなる根拠もちえぬことの自覚、それを「無上の信心」と。つまり如来が自らを衆生の上に表現しうる場所の名であると、こういつていいわけです。

■ 法蔵の魂

で、さらに「金剛の真心」と呼んである場合には、まあこれは、むしろ善導自身の言葉であります。が、「無上の信心」といつても「金剛の真心」といつても、それはいずれも法蔵の魂をあらわす言葉である。法蔵の魂といつていいのか、本願の魂を言い当てた言葉にはかならないのであります。そういう言葉で、私たちが一般的にイメージしているものでなくてですね……、「金剛の真心」なんていわれますと、まあ新しい言葉でいえば、清沢先生の「現前の境遇に落在する」という言葉がありますが、あの「現前の境遇に落在する」という言葉が、「金剛の真心」の内容でございますわ。ああいう言葉は、どうも言えば言うほど説明になってしまっていますね。なんとも表現できない言葉をピシャツと言いつてられ

ているので、そう思うていただく方が単純に理解していただけることだろうと思います。

すなわち親鸞は「我寧ろ」でなくて「我寧く」と読んだ。「やすく」というのは、「前に向う」という字がありますが、ここだけは二河譬の中でも西に向うとは書いてないのです。ここだけは「前に向う」とあるのです。すでに方向を超えているのです。西も東も超えているということがあるのです。「前に向う」というのは、言いかえれば、浄土に生まれる種か、地獄に落ちる業か、そんなことは知らない。それが「前に向う」という表現になっているのでしょう。浄土に生まれる種か、地獄に落つべき業か、総じてもって存知せざるなり、と。そして「いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」という、あの言葉が出てまいります。

■ 易行道とはそれよりほかはないということ

それはまさしく「やすく」であります。むしろ前に向こうていくというのではない。そういう道があるというのではない。それしかないということです。それしかないというときに、「やすく」というものが成り立つ、易行道というものが成り立つのです。易行道というのは、easy-going⁹³ということではないんだ。それよりほかはないということです。それを清沢先生は「現前の境遇に落在する」といわれるのでしょうか。つまり、「金剛の真心」です。そういうところに「如来回向の信楽」であると。もうそれは如来のはたらきであると、こういわざるをえぬものがあつたと思います。そういう眼で読んでいただきませう。「能生清浄願往生心」と言うは、無上の信心・金剛の真心を發起するなり、これは如来回向の信楽なり」と、一気に述べられているということです。これは説明ではないのです。「言うは」と書いてあるから註釈にちがいないけれども、たんなる註釈というようなものではないですね。親鸞自身の体験をそのまま述べたといつていいわけでしょう。ちよつと休みましょうか。何かこういうところは、とても手に負えないところやね。

三

こういう、「無上の信心」とか、「金剛の真心」というような言葉であらわされるのは、本願というようなものであります。本願というようなのは何か特別に貴重なものであるというのでなくて、むしろ仏に成れると知るのでなくて、仏に成れぬと知った心こそ無上なる心でありましょう。そして、さらにそれは、「金剛の真心」といわれる魂をあらわした言葉であろうと思うのであります。ですから、「これは如来回向の信楽」であると。「如来回向の信楽」というところに、つまり機の深信とか法の深信といつても、それは我々の心というのでなくて、法蔵の心で

あります。ほんとうに仏に成れぬと知った魂が悲願であります。成れると知って成れる方法を考えたものではない。そこに悲願と呼ばれるものがある。まあ、それはむしろここでの問題よりも、本願論の課題でありますから。

で、まあもう少し先にいきますわ。

「あるいは行くこと一分二分す」と言うは、年歳時節に喩うるなり。

と述べられます。これも譬喩の本文からいいますれば、前後が逆転しております。『愚禿鈔』では「あるいは行くこと一分二分す」と言うは」といい、「悪見人等」とこう続いて出てきますが、譬喩の本文の次第からいいますと、譬喩の本文は、如來の招喚があつて、そしてさらに「一分二分するに、東の岸の群賊等喚うて言わく」と、こうあるわけですが、親鸞のとらえ方は、むしろ「二分二分す」ということのほうが先にきております。招喚よりもこれは「あるいは行くこと一分二分す」と、こういう言葉をなぜわざわざ取り上げたのか。むしろ、この言葉のほうが如來の招喚よりも重要な求道体験をあらわすという表明であります。「一分二分す」というのは、合法段では、

「あるいは行くこと一分二分するに、群賊等喚び回す」というは、すなわち別解・別行・悪見の人等、妄に説くに見解をもって、迭いにあい惑乱し、および自ら罪を造りて退失すと喩うるなり。
(聖典二二二頁)

とございます。合法では、むしろ群賊の惑乱というところにウェイトがおかれます。そこには親鸞のような「年歳時節に喩うる」というような意味は一つもありません。「年歳時節に喩うる」というところに、親鸞の言いたいことがあつたわけであります。

■ 一分二分とは、行きつ戻りつ

「一分二分」というのは、いうまでもなく行きつ戻りつ、ということですね。一步前進、二歩後退というような、行きつ戻りつといったほうが一番いいと思いますね。往生の道は直線的でないということです。信心というけれども、つまり「無上の信心」が発起してから人は迷うのです。

■ 信ずるところに迷いが成り立つ

迷いをやめて信ずるのではない。むしろ、信ずるところに迷いが成り立つのです。信じないものに迷いはありません。それが一分二分です。これは親鸞の経験をあらわしているのです。

みなさんご承知のように、これはいろいろ、僕は真宗史の学者ではございませんから、そういうことはあんまりえらそうなことはいえないのですが、親鸞の六角堂参籠という、あの六角堂参籠が吉水入室の先か後か、ということがやかましくいわれたことがございます。で、これは『御伝

鈔』に六角堂参籠が建仁三年ですね。「建仁三年辛酉」（聖典七二五頁）と、これがその前に、「建仁第三の暦春のころ聖人二十九歳……源空聖人の吉水の禅房に尋ね参りたまいき」（聖典七二四頁）とあるわけです。ですから、建仁三年に六角堂参籠と吉水入室とが『御伝鈔』の上では一緒になっているわけであります。ところが「建仁三年」というのは辛の暦ではないのです。「後序」のご文に、

然るに愚禿積の鸞、建仁辛の酉の暦、雜行を棄てて本願に帰す。

（聖典三九九頁）

とございますが、これが明らかに吉水入室をあらわす言葉でありますね。で、その「建仁辛の酉の暦」というのは、建仁元年です。建仁元年が辛の暦で建仁三年は癸亥です。元号がちよつとくるうのだ。だから「建仁三年辛酉」と書いてある『御伝鈔』は、これは間違いだ。年号からいいますと明らかに間違いです。むしろ吉水入室は建仁元年というのがほんとうでございましょう。まあ歴史的には、そういうふうにいわれております。

そうしますと、六角堂参籠というのは吉水入室の契機となつたのでなくて、むしろ吉水入室以後ということになります。親鸞は法然のところへ参りまして、『御伝鈔』によりますれば、そこにございます。

真宗紹隆の大祖聖人、ことに宗の淵源をつくし、教の理致をきわめて、これをのべ給うに、たちどころに他力撰生の旨趣を受得し、飽まで、凡夫直入の真心を決定し、ましましけり。

（聖典七二四頁）

と、えらい名文でありますね。こうなっております。ところが、ご承知のように『恵信尼文書』をみますれば、なかなか「たちどころに」というわけにいかなくなつたようでございます。百日の間、雨の降る日も風の日もかよつたとあります。これがおもしろいですね。おそらく「他力撰生の旨趣を受得し」だから百日かよつたのでしよう。だけでも、その後また問題が起こつたのでしよう。それが六角堂参籠になるわけですから。そこからへんのことを覚如は心得て、あえて「建仁三年辛酉」の暦と書いたのではないかね。つまり、日常的時間と宗教的時間のくいちがいや。日常的時間は必ずしも宗教的時間にはならない。問題が何だったかは「女犯偈」というものがあらわしているのであります。決してこれはたんに善導の譬喩を譬喩として註釈したのでなしに、「年歳時節」、「あるいは行くこと一分二分する」という体験が……、決してこれはたんに善導の譬喩を譬喩として註釈したのでなしに、自らの体験をおして註釈したわけなのでしよう。自らの体験の中に裏打ちされているとすれば、建仁元年の吉水入室と建仁三年の六角堂参籠、そこに親鸞自身が「年歳時節に喩うる」と、こういった根拠があるように思えるわけです。

■ 吉水入室お六角堂参籠の間におかれる年歳時節

「一分二分する」という、これはいわばはなはだ曖昧なようにみえますが、そうでなくて、むしろその「一分二分」の中に求道というものの最

も厳しい現実が示されているといえるわけでございましょう。で、それは「あるいは行くこと」と、こういう言葉がおかれてあるように、ただ群賊の喚び回しというような善導の合法でなくて、そこに「年歳時節」という時の意味をみられたのは、先ほどから申しておりますように、少なくとも宗祖の経験の上からいえば、吉水入室と六角堂参籠の間におかれる「年歳時節」でありますね。それは最も緊張した時であります。宗教的精神の最も高揚した時が「一分二分」という言葉であらわされているわけでありまして。ウロウロすることではないのです。むしろ、ソロリソロリというような意味のほうが強いのです。一步一步踏みしめて、大丈夫か大丈夫かというような、そういう不安を常にかかえながら歩んでいる精神であります。年を取りますと、もうそういう緊張感がもたないようになるのですね。それが「悪见人」であります。だから、「慢・懈怠・邪見・疑心」なんて書いてありますが、たるんどのものですわ。宗教的緊張感を失っちゃうんだ。ところが、「一分二分」というのは、最も宗教的精神の高揚した時期ですね。

ですから、「悪见人等」と言うは」と、こうありますが、これは別解・別行と、善導は註釈を加えています。合法のところで「別解・別行」の人になつていられるけれども親鸞の釈は、つまりほかの人ではないのです。ここの親鸞の註釈は、「慢・懈怠・邪見・疑心」です。それは求道するもの自身の内面を語った言葉や。「一分二分」歩むものの求道者自身の内面をあらわした言葉です。善導のような異学、異見の人ではない。自分と違う人ではない。己れ自身の言葉です。己れ自身の内面をあらわした言葉や。ですから、「慢・懈怠・邪見・疑心の人なり」とあります。この「人」は求道者自身です。道を歩むもの自身をいつているのです。慢と懈怠と邪見と疑心が一緒になつて沸き起こっているのが「一分二分」であります。で、それはまさに親鸞自身の体験であつたといえるわけです。

だから、吉水へ入室したから、何にも問題がなくなつたというわけではないのです。むしろ、その「一分二分」の間、建仁元年から建仁三年の間の親鸞の内面というのが、この二行の註に示されているものであろうと思ひますし、親鸞がこの一句を二河譬の中から取り上げたゆえんであろうと思うわけです。おそらく、なんでございましょう、二河譬の中でこの言葉に注目する人というのは、やっぱり道を歩んだ経験のある人ではないですかね。道を歩んだ経験のない人はあんまりこういうところには注目しなすわ。親鸞が二河譬の中で、とくにこの一句を注目したというのは非常にうれいのでありますね。僕らは「一分二分」どころではない、三分も四分もしておりますから、根っから前に行けない。「年歳時節に喩う」というような、こういう独特のとらえ方というのはよほど注意して読まねばならないところであらうと思ひます。今日は、これくらいにしましよか。

(一九八五年四月十六日)

第四十三講 「白道四五寸」と言うは、

第四十四講

言^二或行^{クコト} 一分二分^{スト}一者^ハ

喩^二年歳時節^一也

言^二悪見人等^ト一者^ハ

慢・懈怠・邪見・疑心之人也

言^二又^{イフ}「西岸^ノ上^ニ有人^ニ喚言^ト、汝^ハ一心正念直来、我能護^ト」者^ハ、「西岸^ノ上^ニ有^レ人^{ヨバテテ}喚言^{トイフ}」者^ハ、阿弥陀如来誓願也、「汝^ノ」言行者也、
斯即名^二必定菩薩^一

(真聖全二・四七六頁)

「あるいは行くこと一分二分す」と言うは、年歳時節に喩うるなり。

「悪見人等」と言うは、慢・懈怠・邪見・疑心の人なり。

また「西岸上に人ありて喚ぼうて言わく、汝一心正念にして直ちに來れ、我よく護らん」というは、

「西岸の上に人ありて喚ぼうて言わく」というは、阿弥陀如来の誓願なり。「汝」の言は行者なり、これすなわち必定の菩薩と名づく、

(聖典四五五頁)

一

■ 悪見人の人は求道者自身をあらわす言葉

前回は「或行一分二分」ということについて、とくに宗祖が「年歳時節に喩うるなり」という註釈を加えられていることを申し上げました。

善導には「或行一分二分」という言葉に対しての註釈に「年歳時節」というような意味は合法段においてもみられるわけではないのですが、とくに宗祖の場合は自らの宗教体験に照らしてこの言葉に感銘を受けられたのであろうと、こういうことでございます。で、続いてまた「悪見人」という言葉がござりますが、これは善導大師が「或行一分二分」ということを群賊の喚回という、群賊の喚び回しということを示されている内

容であります。そこではあくまで群賊の喚び回しという場合の群賊は、別解・別行の人ということが前提におかれているわけですが、親鸞はむしろそこで、別解・別行の人ととらえずに「悪見人」という言葉をとくに取り上げるわけです。その場合には「悪見人」の「人」というのは別に、別解・別行の人というのでなしに、むしろ求道者自身をあらわす言葉であります。少なくとも親鸞は自らの上に悪見人というものを見つめていかれたことをあらわしていると思います。

つまり「年歳時節に喩うる」という、この「年歳時節」ですね。つまり、迷ったものが迷わないようになるのではなしに、迷わざるをえないところに立ってはじめて迷いというものが見えてくるわけですね。なにか私たちは仏法を聞けば迷わないようになると思っているかもわかりませんが、仏法を聞くことによって迷っている自己というものがいよいよ明らかになってくる。そこに「悪見人等」という、その「悪見人」という言葉に親鸞は自身をみたわけでありましょう。ですから、その「悪見人」の内容は「慢」であり、「懈怠」であり、「邪見」であり、「疑心」である。つまり親鸞自身の心の中にうずまいている、求道心の現実というものはそういうものでしょう。求道心の現実というところに立ってはじめて慢なる自己が明らかとなり、懈怠なる自己が見え、そして邪見・疑心の他なき自身というものが見えてくるわけでありましょう。慢でもない、懈怠でもない、邪見もない、疑う心もないなんていうのは、それはむしろ求道してない人のいうことであって、道を求めるものにとつて、己の慢さ、己の懈怠、己の邪見、己の疑心というものは避くことのできない事実であります。求道心の事実というものがここに示されているわけですね。

ですから、ここでもう一返親鸞が二河譬というものを全体的にとらえる視座というものは、まあ最初に「群賊悪獣」を説き、あるいは「無人空廻の沢」を説き、さらには「白道四五寸」と説き、「能生清淨願往生心」と説き、「或行一分二分」と説き、「悪見人」と示す。この展開のしかたは、すでに指摘したと思いますが、善導大師の二河譬の展開、つまり善導大師の求道体験の展開する立場と親鸞の二河譬を取り上げる立場のズレですね。そういうものがどうしても見えてきます。やはりこれまでの『愚禿鈔』に述べられた二河譬の取り上げ方というものは、善導大師の二河譬の展開と同じ展開のしかたをしているわけではない。そこに、やはり善導の宗教体験というものと、親鸞における宗教体験というものの違いみたいなものが自ずから示されているわけでございます。親鸞の宗教体験ということを申しますと、やはり基本になるのはご承知の三願転入という、親鸞教学の原則ともいえるものがあります。で、それがいわゆる三三三の法門といわれるものです。三経・三願・三機・三往生と。その三三三の法門といわれる教学の基本構造であります。で、それがいわゆる親鸞の宗教体験ですね。願で申しますれば、十九願から二十願へ、二十願から十八願への展開であります。つまり、親鸞の三願転入といわれるような、あるいは三三三の法門といわれるような宗教体験の展開のしかたとい

うものは、教学そのものが非常に立体的だということでありましょう。すでにこの二河譬の解釈自体が、そういう三三の法門というものを基礎においてですね、つまり親鸞自身の宗教体験というものの上に立って善導大師の二河譬を読まれている。ですから、言葉としてここに三願転入というものは示されておりませんが、こういう善導の二河譬の取り上げ方の中に、すでに三願転入の教学というものが形成されるしがあるといっているわけでございます。

で、それは言葉で言いますれば、すでに説明しましたが「白道四五寸」と言うは「白道」という、その「白道」のとらえ方の違いがある。白道というものを善導大師の場合には、これは言うまでもなく白淨の法として仏教そのものを、仏道というものをあらわす意味で白道というふうにとらえられているわけがあります。ところが親鸞はその白道を註釈するのに、「白道とは、白の言は黒に対す、道の言は路に対す、白はすなわちこれ六度万行、定散」であると。つまり仏教というものは親鸞においては叡山で学んだ仏教でありますね。叡山における仏道というものを「六度万行、定散」として示しているわけでございますから、その白道のとらえ方自体が、ある意味では善導の指摘にしたがえば、往生からいえば懈慢界であり、あるいは胎宮であり辺地であります。辺地という言葉が懈慢とか胎宮という言葉が代表する意味でございますね。善導の場合は、聖典三三〇頁の「定善義」の文が引かれておりますが、

華に含まれて未だ出でず、あるいは境界に生ではるいは宮胎に墮せん、と。

(聖典三三〇頁)

■ 含華未出・宮胎・境界

含華未出ということですね。華に含まれているということは一言でいえば芸術的世界観でしょう。宗教というけれども、芸術といったほうが早いのではないかね。芸術的世界観です。美しきものへの憧れです。そういう世界の中に閉じこもっている。そういう信仰ですね。それから「宮胎」といっておりますが、これは理想主義です。己の理想の中に閉じこもっているというような意味をあらわすのでございましょう。そのいずれもが「辺界」という「辺」という字を使っております。「辺」というのは今日の言葉でいえばコンプレックスや。

親鸞がときどき『消息』の最後に「いなかのひとびと」という言葉を使っておりますが、あの「いなか」というのは、あなた方は都会にいるからわからないけども、僕はずつといなかにおりますからよくわかる。辺地ですわ。辺地や。竜野の入野というところは竜野市でも辺地でございいます。辺界でありますね。ああいうところにおりますと、仏法がないとコンプレックスにおちいる。あなた方は京都におられるから、京都にいる大地の会の方は毎日いいお話が聞けて一生懸命勉強しているのだろな。俺だけは勉強できないなと思う。ところが出てきますとですね。今日らでも駅まで近藤君やら川尻君やら都築君が迎えに来てくれましてね。顔見ていると、どっちが辺地かわからない。(笑)

しかし「いなかのひとびと」という表現はおもしろいと思うね。今日ここへ来るときに『両眼人』という広瀬先生の作らばった金子先生と曾我先生の手紙ですが、読みたいなと思うておいて読む機会がなかったのです。こないだ大河内君としゃべっておいたら「君まだ読んでらんのか」といいやがって、こんちくしょう俺より先に読みやがったなと思った。読もうと思うておったのですが読めなかったのです。それで今日カバンの中にほりこんで今日は汽車の中で読もうと思うて、汽車の中で楽しみにして読んでおりましたら、やつぱり曾我先生も新潟のいなかにひっこんどって、なさけないのですね、あれ。寂しゅうてかなわな、と書いておられる。あれが僕はやつぱり辺地だと思うのです。

■ 辺地の往生はコンプレックス

ところが僕らでもそう思うでしょう。辺地の往生というのはコンプレックスだ。辺地の往生というと、これはだめだと思うが、じつは問題はそのからはじまるのです。その辺地懈慢界というものを破るのも辺地なんだ。こういうことがあるのだ。辺地を突破せしめるものがあるということですよ。なにか私達は十九願とか、あるいは『観経』の往生、つまり辺地の往生というものはマイナスの面でしかとらえておらないでしょう。そうではないのですわ。曾我量深なんかみておたらようわかるですわ。新潟におって寂しい、寂しいといって、金子先生をえらい大先生のようにいって、貴兄は、貴兄はといっておられる。「貴兄は我が光明なり」なんていってね。僕からいわしむれば「宮城君は僕の光明なり」

(笑)となるのだろうが、根っから光明と思わないから(笑)。いまは新幹線がありますから別に光明と思わないでも、会いたければすぐ飛んでこれますからいいのですが、あの時分はそれは大変だったと思うのだ。あれ読んどたら汽車に乗るのに二等にしようか三等にしようかと。二等にしたら一円二十三銭かかるし、お金のこともあるし、わざわざあんな手紙まで書いてござるか。書かれた手紙を持つておった人も持つておった人ですが、それをまた本にするのもするものだ(笑)。しかし、おもしろいですね、あれを見ていると。いまなら新幹線ですぐ来れますからいいのですが、あの時分、新潟の冬を雪の中で、そりゃ寂しい辺界を感じておられたのだと思うのです。ただどあれがしかし曾我先生を育てたのですわ。ですから、辺地懈慢界というわれわれはだめだというけれども、そうではない、辺地懈慢界の中に辺地懈慢界を突破せしめる意味が方便化身土ということの本意でございましょう。

■ 「白の言は黒に對す」「四五寸」の検討には叡山二十年の闇がある

ですから、ここでも善導大師の立場からいえば、あくまで二河譬というのは十九願というところに自らの立場をおいておられるわけですが、しかし親鸞はその善導大師が明らかにされた求道の展開を自らの体験の中で検討するわけです。自らの体験というのは、言うまでもなく叡山に

おける二十年というものの闇ですね。暗さだ。ここでは「黒悪道」という表現がとつてありますがね。「白の言は黒に對す」と。つまり、叡山における二十年の暗黒の苦闘みたいなものが、こういう検討を示しているわけでございます。ですから「四五寸」というのは「四大」「五陰」、つまり己の身に他ならないのですが、それを「四大の毒蛇」とか「五陰の悪獸」というようなかたちにまで昇華せしめている。まさに、身も心も暗黒の中に生きていた自分が、つまり仏教というものの中で仏教に会えざりし自己というようなものがこういう表題で示されているのであろうと思います。

これも、いまふつと思ひ出したのですが、曾我先生の手紙の中で金子先生を批判しておられるところがあり、「金子先生には・光明・の文字ばかりある。・暗黒・の文字なきは如何」と、こういうのですわ。「貴兄の心境には光明の文字のみあり、暗黒の文字がない」と。これはやっぱり曾我先生はいかに新瀉で暗黒の自らの魂をみつめておられたかを一番よく語っていると思えますね。おそらく親鸞は比叡山において、その暗黒を生きたのだらうと思えますね。

二

で、そして、その次に取り上げたのが「能生清淨願往生心」でしょう。これは「無上の信心・金剛の真心を發起するなり」と、こういつています。「金剛の真心」などというものは、これは如来の心であります。如来の心が起こったと。如来の心が發起したと。發起したけれども……、發起するという事実はあるわけですが、誰でも。「如来回向の信樂」でございますから、發起する事実はある。しかし、やっぱり退転するのでしょうよ。「或行一分二分」というのは退転です、墮落です。僕は近頃そういうことを思うのです。墮落というものがなく救済ということも現実にはならないと思えますね。この「慢」とか「懈怠」という言葉があらわしておりますように、「懈怠」というのは墮落です。

■ 墮落のない救済はあるのか

しかし墮落のない救済というものはあるのだろうか。「懈怠」のない救済ということは、ちよつと僕には考えられないですね。懈怠とか慢とかというけれども、慢とか懈怠の自覚というようなものとして救済というものはあるのではないのか。

■ 求道のとつて「一番問題なのは退転

ですから三願転入というが、十九願・二十願・十八願というのは、そういう時間的前後みたいな、そんな単純なものではないのでしょうか。転

入というのは懈怠とか堕落とか怠惰、つまり退転の問題です。これはこの次に「汝」の言は行者なり、これすなわち必定の菩薩と名づく」というところに、龍樹と曇鸞と善導が取り上げられておりますが、それぞれ「必定の菩薩」というものの内容を具体的にあらわすのに三人の師匠、三人の高僧の名前をあげて示されるのですが、「必定」という言葉は、退転という概念に対するものでございましょう。つまり求道にとって一番問題なのは退転なのです。退転というのは、ここでいわれている「悪见人」の問題ですね。「慢・懈怠・邪見・疑心」、これはすべて退転の問題でしょう。ですから「即得往生住不退転」と。仏道にとって一番問題になるのは、じつはこの退転の問題なのです。三願転入といっても、退転ということを中心にして展開されている問題であります。つまり「住不退転」です。「即得往生住不退転」ということでしょうか。「即得往生」ということ。往生しても退転の問題がある。往生したらそれで終わりかといったら、そうではない。往生してもそこに退転の問題というものがあるわけでしょう。これが、十九願の往生・二十願の往生・十八願の往生というような、そんな平面的なものでない。往生の問題というのはそんな平面的なものでなくて、むしろ十九願の往生は十八願の往生というものと対面するものでありましよう。諸行往生に対しては念仏往生です。つまり、そこでは法然上人の選択ということがあります。選択というのは、あれかこれかです。諸行往生か念仏往生かと、こういうわけでございます。

■二河譬の展開の根底のある三願転入

ところが親鸞はそれに二十願、つまり果遂の問題ですね。果遂の誓願とこういつていますが、つまり十九願の批判原理となるものは親鸞にとつては二十願というものがあつたわけです。この二河譬の展開の根底に三願転入があると申しましたのは、親鸞の場合はむしろ十九願を立場にした善導の二河譬の合法という意味でなしに、二十願というところを自らの立場としているということがあつたことですね。十九願を批判する原理は親鸞にとつては二十願にある。その批判原理は同時に十八願の自覚内容として示されているわけです。果遂せずんばやまじ、というのとほかに「住不退転」ということではないのです。住不退転ということは自覚的には果遂せずんばやまじ、ということにあります。

■二十願は十九願の批判原理であり十八願の自覚内容

ですから、二十願というのは一方においては十九願の批判原理であり、同時に一方においては十八願の自覚内容をあらわしている立場である、ともいえるわけですね。ちよつと面倒かもわかりませぬね。こういう面倒なことが教学なのです。

■隠影の義

言葉をかえて言いますと、たとえば善導大師は『観経』を解釈するのに「隠願」と、こういつていますね。隠と願、つまり定散二善の積尊の教

説の中に本願の意を読むと。善導大師にとっては積尊の教説の中に弥陀の本願を読むと。言いかえれば發遣の聲の中に招喚の声を聞くというわけです。發遣と招喚といいますが、別々のものではございません。積尊の教えの中に弥陀の声を聞くと、こういうわけでございますね。それが隱顯と、こういう言い方で示されるわけです。ところが、まあ善導大師にはただ一ヶ所しかないのですが、むしろ親鸞は「隱彰の義あり」と、こういうのです。隱と彰ですね。これは善導大師は一ヶ所だけ隱彰の義というようなことをいつていますが、親鸞は『觀經』解釈をはっきり「隱彰の義なり」といつております。

達多・闇世の悪逆に縁つて、釈迦微笑の素懷を彰す。韋提別選の正意に因つて、弥陀大悲の本願を開闡す。これすなわちこの經の隱彰の義なり。
(聖典三三一頁)

と。隱顯というよりも、むしろ隱彰という言葉を使っています。同じような表現に聞こえますが、ご承知のように親鸞は『觀經』の韋提希の救済というものをとおして阿闍世の救済ということが関心の原則になっております。善導大師にとっては韋提希の救済ということが自分の救済と同じ意味をもつたのですが、親鸞の場合は韋提希の救済とおしてさらに阿闍世の救済というようなものにまで肉迫するわけですね。つまりそれはたんなる隱顯でなしに、隱彰の義なり、といわれる具体的な内容ですが。韋提希が救われたということはたんに韋提希の救済にとどまらない。韋提希の救済ということが、さらに難治難化の機を救済する唯一の道であることを密かにあらわしてあるのだと。そこまで読み取るわけですね。

つまり、そういうとらえ方のちがいののが、十九願を立場にした二河譬を、二十願を立場にして註釈していかれたのが、この『愚禿鈔』の註であろうと思わざるをえぬのであります。ですから善導にとつては「貪瞋煩惱の中に、よく清淨願往生の心を生ぜしむる」ということが「白道」の意味でした。親鸞の場合は「能生清淨願往生心」は、定散二善の仏教の中に願往生の心をおこすのだということです。定散二善の仏教を、もう一步突き破った意味を示しているとかいえませんが、これはこそ「金剛の真心を發起するなり」と。諸行往生のなかに諸行往生を突破した願往生の心をおこすのだ。「これは如来回向の信樂」であると、こういうわけでありますね。ですから、むしろ『觀經』自体のとらえ方のちがいですが、定散二善として説かれた一代仏教でありますね。つまり親鸞にとつては天台の比叡山における仏教でありますね、その一代仏教に立って一代仏教を破る。一代仏教に立って一代仏教を突破するというのが二十願というもののもつ意味だろうと思えますね。うまく表現できませんが、十九願のあらわす諸行往生というものと十八願のあらわす念仏往生ですね。これは選択という廢立です。諸行往生を廢して念仏往生に立つという、あれかこれかであります。

ところが諸行往生を廃して念仏往生というようなことを、そのまま自らの生きる立場とできるかどうか。つまり、あくまで十八願というのは「金剛の真心を發起する」といわれておりますように、なるほど諸行往生というものを、十九願の往生というものを廃するということが、たとえば願文の上では臨終一念という言葉で出てまいります。

臨壽終時、仮令不与大衆圍繞 現其人前者、不取正覺。

(聖典十八頁)

と。「壽終わる時に臨んで、たとい大衆と圍繞してその人の前に現」ぜん、と。つまり如来の現前をあらわすのが十九願のもつ意味でありますから。十九願のもつ意味は、むしろ十九願における諸行往生というものの敗北ですね。

■ 諸行往生の敗北が十九願のもつ意味

諸行往生の敗北が十九願のもつ意味でありますから、むしろ敗北することにおいて諸行往生は完成するわけです。諸行往生というものは諸行往生として成就するのでなしに、むしろ諸行往生の敗北というところに諸行往生の成就があるのです。ですから「臨壽終時」、いのち終わらな時と、こういうふうにいわれております。

■ 仏法のあうことよって人間が問題になるのが二十願

で、それはたしかにそのまま念仏往生、つまり十八願の如来回向の信樂というものを自覚せしめる時ではありませんが、それはまさしく一分二分するにといわれるように、そのこと自身が問題になってくるわけです。たとえば親鸞が叡山から降りて吉水に行った時に『御伝鈔』の中には、法然上人に遇うて「たちどころに他力撰生の旨趣を受得し」（聖典七二四頁）たと。すぐわかったということです。しかし他力撰生の旨趣を受得したけれども、その旨趣は受得したが、退転するのでしょうか。退転というのは、その問題なのです。十八願というものにぶつかって、それで終わりというわけではないのだ。そんな単純なものではない。仏法に遇うことによって、むしろ仏法に遇ったことが問題になってくる。仏法に遇うことによって法が問題になるのではない。人間が問題になる。それが二十願や。つまりね、往生が果遂せんというのは人間の問題なんだ。法の問題ではない。そうでしょう。十八願の信受、十八願を信受することによって逆に自分が問題になってくる。つまり退転の問題や。逆戻りというのは、僕の言葉でいえば「反接」です。そこに果遂の問題が出てまいります。

■ 親鸞の白道は定散二善を破って発起した願心

されば、そこからはじめて親鸞は招喚の勅命というものを、そこで聞いたのです。二河譬の場合とちよつと違うのですね。二河譬の白道は、貪瞋煩惱中能生清淨願往生心、貪瞋煩惱の中に煩惱を破っておこってきた。ところが親鸞の白道というものは、むしろ仏教の中に仏教を破って

明らかになってきた。定散二善を破つて発起した願心なんだ。こういうことがあるわけですから、基本的には親鸞の立っている二河譬解釈の立場というものは二十願の立場だということを、こういう展開をとおしてうかがうことができると思います。そこではじめて招喚の勅命というのが取り上げられてくるわけです。非常にそういう意味では自らの宗教的体験を厳密に検討しておられるのですね。

三

こういう招喚の勅命というのは、僕らの雑ばくな頭では宗祖の思索にとってもおいつけないのですが、一番最初に気がつくのは発遣の声というのは、ここには取り上げられていないわけですね。招喚の声のみが取り上げられているわけです。まあもつと後のところで、

「仰ぎて釈迦發遣して指えて西方に向かえたまうことを蒙る」というは、順なり。

(聖典四五六頁)

と書いてありますね。これは僕は非常にもしろいと思うのですがね。おそらく親鸞は「順」というようなものではなかったのです。むしろ逆縁です、親鸞の場合は。逆なんだ。親鸞がつねに自らの信仰の魂の展開をする時期というのはいつでも逆です。親鸞の場合は順縁でない、逆縁です。順縁とか逆縁とかということを用いけれども、浄土の宗教の体験というのは、いつでも逆だと思ふのです。これは、皆さんどう思われるか知りませんがね。つまり仏法を学んで仏法をさとするということではないのかね。大学へ行つて真宗学を勉強して仏教をさとしたという人は僕は聞いたことがない。残念ながら。それなら、それは順でしょう。

■ 逆縁

むしろ、ほんとうに宗教的な浄土の体験というものはつねに危機的な状況の中で、つまり逆縁の中で展開している気がするのです。それが先ほど言いました、金子先生の宗教的な体験の中には光明しかないという曾我先生の指摘だろうと思うですね。光明はあるが闇がないのはなぜかと。しかし、その光明ある君の言葉にはつねに尊敬せざるをえぬと、こういわれるのです。やっぱり曾我先生にとっては逆ということが非常に大きな契機になっているのではないですか。宮城君なんかやつぱり順な方だ(笑)。順調だ。だから僕はありがたいと思っているのだ。

ですから、ここで釈尊の教法、つまり東岸に人の勧むる声を聞く、というあの一文がスポンと抜けているということに、むしろ親鸞の宗教体験の厳しさというものを感ぜずにはおれないですね。そこで、

「西岸上に人ありて喚ぼうて言わく汝一心正念にして直ちに來れ、我よく護らん。」

と、これだけの言葉が取り上げられているわけです。つまり、これが十八願でしょう。そして、

「西岸の上に人ありて喚ぼうて言わく」というのは、阿弥陀如来の誓願なり。

と。「誓願」というのは本願のことですが、それは阿弥陀如来の叫びだと、こういうわけでしょう。

■ 悪見人の自覚から叫ばれる誓願

で、ここで聞いているものは、この次に「汝」という言葉が出てきますが、この聞いているのは誰かという「悪見人」です。「汝」と喚びかけられているのは「悪見人」なんです。その「悪見人」が「汝」と聞くのですが、喚ぼうているのは西岸上の阿弥陀如来です。「西岸上に人あり」と。西岸とはどこやと、それは悪見人の自覚でしょう。悪見人の自覚の中からの叫びや。だから、叫んでいるのも悪見人の自覚なら、聞いているのも悪見人だ。阿弥陀如来というのは悪見人の自覚とかたちでしか、そういう自覚とかたちで叫んでいるものや、本願というのは。善人の叫びでない。悪見人の自覚の叫びだ。悪見人自身が悪見人自身に向かつて叫んでいるのだ。

悪見人に向かう誓願とは何かというと、・汝を見捨てん・ということでしょう。それは悪見人自身の声ではないかね。悪見人自身の自覚の中から出てくる声や。お前だけは見捨てんと、こういうわけや。誰に見捨てられようと汝の身は見捨てんというようなのは悪見人自身の声でしょう。悪見人はすべての人に見捨てられたものや。だけれども悪見人を見捨てんものは悪見人自身でしょう。だから、悪見人の自覚以外に弥陀の誓願なんてありやせんわ。それが「西岸」という言葉ですわ。この世のものでないということや。この世のものなら見捨てるのだ。悪見人を見捨てるのが東岸でしょうよ。東岸でないのだ、西岸と違ってあるのですね。

僕は法蔵菩薩が四十八願を建立するとき、二百一十億の諸仏の国土・人天の善悪を見た、とこういいますね。あそこで見ているのは諸仏の法を見ているのではないのだ。諸仏の国土人天を見ているのです。人天の善悪を見たということや。善悪を見るというけれども、見るのが大事なのは善ではない、悪なのだ。悪という言葉がこのごろよくわからないようになりましたがね。もう一返勉強しなさんとはいかないと思うのですけども。諸仏の法を見たのではないということや。法の中で生きている人をみた。つまり、法の中で生きている人というのは、法が生きているということでしょう。法は人として生きているのです。法は法で生きているのではない。法が生きていることは、人において生きているのです。宗憲なんて非常に立派なものをつくったが、生きなかつたら何にもならん。そういうものではないですか。法がいかに生きるかということが、その法の中で生きている人がいかにあるかということでしょう。これは、まあその次に出てきますがね。

■ 「汝」は弥陀の招喚の声、退転の問題が根底にある

ですから「汝」の言は行者なり」とありますね。あえてここで「汝」の言は行者なり」と。「汝」というのはご承知のように、これはずっと問題は退転の問題が根底にあるということをご心得しておいてほしいのですが、「汝」というのは、これは弥陀の招喚の声なのですが、西岸の声ですね。

■ 「仁」は釈迦発遣の声、釈迦が行者を尊敬している言葉

「仁」は釈迦です。釈迦の発遣の声です。二河譬の中では同じ「なんじ」といっても、ちよつと違いますね。「仁」という字は尊敬した言葉です。釈迦が行者を尊敬している言葉です。「仁者」というわけね。「仁者ただ決定してこの道を尋ねて行け」と。「仁者」とこういう。「仁者ただ決定してこの道を尋ねて行け、必ず死の難なけん。もし住まらばすなわち死せん」と、こういうわけや。そのときに「仁」と尊敬しているのです。弟子を尊敬しているのだ。

■ 仁…釈尊と行者の関係Ⅱ師弟関係

だから、「仁」という場合は師匠が弟子に向かっている言葉です。だから安田先生は、釈尊と行者との関係を師弟の関係といっておられる。これは真の仏弟子釈に出てまいります、 「弟子」とは釈迦・諸仏の弟子なり」と。釈迦・諸仏と行者の場合は師弟の関係や。師と弟子の関係や。

■ 汝…弥陀と行者の関係Ⅱ親子関係

それに対して、この「汝」は師弟の関係ではない、親子の関係だということになっているのだ。こういう安田先生のご指摘がある。非常にわかりやすいですね。

親子の関係というのは宿命的なものだということだ。そうではないかね。阿弥陀如来と求道者の関係というのは宿命的なものでしょう。もつといえればわれわれと本願の関係というものは、そんなものは学んでわかるものではない。親子の関係を市役所に行って学んできましたといってきたって、そんなものは紙一枚のことや。そんな学んでわかるものは、やっぱり師弟の関係や。宿命的な関係というものは学んでわかるものやない。そしたら、わからんのかといったら、そうではない。いつわかるかしらないが、時が来るといふことがある。それを他力というんだらう。時が熟したらいやといえないということがある。親子の関係といたら、そういうものでしょう。僕は命運という言葉を使うのが好きだね。このごろさかんにその言葉を使っているのですがね。つくろうとしてつくったものではない、命運というふうなものは。だから、何で私たちが真宗の教えを聞くのか、何で本願の教えを聞くのか、こんなものは理由はつかんでしょう。何か仏法を学んだったら、わかったというものではないでしょう。そんなんやったら、わからないのと一緒や、それは。われわれが真宗の教えを学ぶのはなぜか。ただ時が来たときかいいようがない

いのだ。学んでわかったというものではない。わかる時が来たのでしようや。そういうものですね。宿業という言葉でいつてありますがね。そういうものでしよう。

四

■ 汝と呼ばされる自己

だから「これすなわち必定の菩薩と名づく」といつてあります。「必定」という言葉が使つてある。必定という言葉は命運をあらわすのです。定めたのではない。自ずから必ず定まるのです。定めるのではない、定まるのでしよう。そういう必定の菩薩の内容をあらわすのに、先ほど言いました龍樹と曇鸞と善導が引かれるわけです。えらい、なんで「汝」の言は行者なり」という「汝」という一言に龍樹も曇鸞も善導も、いわば親鸞にとっては三師というのは、こないしつくく細かく取り上げんでもいいのではないかと思いたいけれどもね、あえてその「汝」という言葉一つにこれだけの説明を加えるわけです。どういつていいですかね。つまり先ほど言いました、「汝」という言葉は、たんに我に対する汝ではないのです。主体的汝です。汝ということを用いてくれども、むしろ汝といわれたところで明らかになる自己です。自分が自分で我といつていいのではないのです。自分が我というよりも、汝と呼ば出されることによつて明らかになる自己、そういうものを主体的汝という。こういうふうにいえるでしよう。つまり、一つの感動ですわ。非常に深い感動です。呼び出された感動です。

■ 「汝」の言「一言に浄土の伝統をあらわす

ですから、わざわざくり返しまき返し、その汝の内容を龍樹の言葉を引き、曇鸞の言葉を引き、善導の言葉を引き、そして自らの言葉をもつてあらわす。「汝の言」一言に浄土の伝統をあらわしているのです。主体的汝というのは真の自己です。真の自己といつたら、こないだ僕は高倉会館でいろいろとおうと思つていえなかつたのですがね。自性清浄心とか、あるいは自性清浄仏性の観とか、唯識法性の観とかというのを善導は見事に拒否するでしよう。真の自己というのは、みんなそう思つていいます。自己自身は仏であると、なんて思つていられるわ。ところが、そんなもんは認めんと。そこに「汝」という言葉の意味があるのです。汝というのはそんな真の自己ではないんだ。そういう実体化されるような、自性清浄仏性というようなものではない。如来と我との主体的な関係の中で明らかになる自己です。関係的自己です。

■ 自己が仏性でない、信心が仏性

だから仏性といっても、真宗の場合は信心を仏性というのでしょうか。自己が仏性ではない。信心が仏性だ。それを一言であらわせば「汝」の言」です。汝と呼び出される。つまり、如来との宿命的関係をあらわす言葉です。だから大事なんですよ。

龍樹の言葉を引き……、龍樹の言葉でも『十住毘婆沙論』というように、論の名前まで出しているでしょう。『十住毘婆沙論』の内容は一言でいえば、軟心の菩薩と堅心の菩薩の区別でしょう。つまり、やっぱり随落の問題です。龍樹菩薩の基本的な業績は現生不退ということにあります。現生不退ということを明らかにした。この身において阿耨多羅三藐三菩提を得ると。この身においてです。つまり現身。現身において阿耨多羅三藐三菩提を得るということを明らかにした。現生不退といわれておりますがね。この身においてということは二十九有に至らずと。つまり次の生を待たずということです。死んでからということではないという意味です。

■ 後世と後生

死んでからでないということが、たとえば『御文』の中でも、これはかつて教学研究所にいるときに、教学研究会というのをやっているときに、蓮如の『御文』に「後生」と「後世」という言葉があるでしょう。「後生」という言葉を使う場合と「後世」という言葉を使う場合がある。そないいったら宮城が「そんなことあるか」といったのをいまだに忘れておられない。宮城君は目録をつくるくらい『御文』を読んでいるのです。ところがその時は、僕は「そうかいなー」と思って黙っておった。ところがちゃんとあるのです。目録をつくったって読んでおられない。ちゃんとあるのです。蓮如は「後生」という言葉と「後世」という言葉を使い分けしている。それはやっぱり大事なことです。

つまり「後生おんたすけそうらえ」といっているが、「後世おんたすけそうらえ」とはいつておられないわね。「後生」という言葉は死んでからという意味ではないでしょう。「後世」という言葉は死んでからのことです。その区別はちゃんとつけとかない。だから龍樹の現生不退という言葉が、蓮如のところはどういうふうにとらえられているのか。僕はあまりそこところは読んでおらないのですが、ただ蓮如がいつている「後生」という言葉は後念即生の省略ですから、これは間違いない。本願を信受するは前念命終にある。即得往生は後念即生にありと、こういうのでしょうか。「前念命終後念即生」と。これは『愚禿鈔』の中に出てきましたから、あらためて言いませんが、一念を前後に区別したことをいっている言葉です。一念というのは死と生が一举に成り立つような場所を一念というのだ。一念というのは心の概念ではない、場所の概念だ。時間の概念というわけにもいかないでしょう。永遠というのは時間を超えたものでしょう。永遠というのは一念のことです。一念の内容が永遠でしょう、時間であらわせば。まあそれは余談ですがね。

五

■ 軟心と堅心

で、ここに『十住毘婆沙論』を引いてありますが、『十住毘婆沙論』を引くというのはいま言いました軟心と堅心です。軟心というのは、やさしさということです。やさしさです。菩提心というのは、やさしさをもってしているのでしょう。菩提心というのは自利利他円満ということですから、自利利他の行を完成しようとする願いに立つものを菩提心というのだ。だからやさしさもっている。

■ 仏道にとってやさしさは敵

しかしやさしさというのが仏道にとつては一番危ないのだ。やさしいというのは、人間的にはやさしさというのは大事やけれども、仏道にとつてはやさしさは敵なのです。そういうことは、やっぱり龍樹とか曇鸞とか善導というのは親鸞聖人にとつては、なんですね、三人の人の名前をあげたというのは、やっぱり三人が一番ある意味では苦悶した人ではないですかね、七祖の中では。一番苦しんだ人です。何に苦しんだかという、弱さに苦しんだ。そうでしょう。龍樹が取り上げたのも菩薩の死ですわ。二乗地ということ。丈夫志幹の言にあらず、ということでしょう。つまり、龍樹というのはやさしさというものを捨てきれなかった人です。曇鸞もそうです。曇鸞の思想というのは、はじめて七祖の中で社会性をもってきたのです。社会の問題による眼をつぶらなかつた人です。善導は韋提希でしょう。女人を問題にした。まっこうから女性を問題にした。女性というのは、やさしいものです。やっぱり仏道にとつてはそのやさしさが問題です。つまり、やさしさということは退転するということ。やさしいということは娑婆に妥協するのです。宗門でも靖国問題やら空港問題やら同和問題だのね、ああいうことに一生懸命になっている人は、みんなやさしいのだ。ただ一番あぶないんだ。よう眼をつぶつたらん。冷酷になれん。仏道というものは冷酷になれんとあかんのや。やさしいということは、決して仏道を歩むものにとつては、いいことではないわね。冷淡になれないというのは。

だから軟心と堅心というのは、菩薩というものを考えるときに軟心と堅心と区別をつけたのが龍樹ですわ。なんで仏道を果遂することができないかということ考えたときに軟心とか堅心というのは能力の問題ではない、性格の問題です。これがどうにもならないことです。能力ならなんぼでも考えられることです。しかし、性格だけはなんともしてみようがない。お前、冷酷になれというたつてなれやせん。そのやさしさが仏道をあきらめさせるのだ。こういうことがあるですね。つまり、そのやさしさというものを追し詰めていけば、結局そのやさしいなんてのも

「慢」とか「懈怠」とか「邪見」とか「疑心」でしかないのだ、ほんまは。やさしい、やさしいといっても、やさしさの本質みたいなものを明らかにしていけば「悪見人」の内容です。

■ 十方諸仏の発見

だから「易行品」において龍樹が取り上げたのは何かといえば、十方諸仏でしょう。はじめて十方諸仏というものが具体的な意味をもってきたのが龍樹の「易行品」です。十方諸仏の発見です。たんに菩薩道を展開することによって釈迦牟尼如来のごとくにならん、というのではない。十方に諸仏ありと。これは僕はいい言葉だと思うのだ。龍樹のところで十方諸仏ということがはじめて明らかにされてきた。

十方諸仏といっても諸仏というのは『論』では十方諸仏とはいわん、正定聚ということです。正定聚です。数という意味だ。積になりますと妙好人とか希有人という。だんだん具体的になつていって、僕にとってはあなた方が十方諸仏です。仏道を共に歩む人です。つまり、自分が仏道を歩むことを支えてくれる人々のことだ。仏道というのは個人的関心のものではないということをはつきりしてきたのが『十住毘婆沙論』でしょう。個人的な関心ではない。仏道を求める、菩提心というものを個人的な関心にとどめていたのが二乗種なんだ。私のもっている問題は私だけのものだというような、そんなものではない。宗教的関心というようなものは万人のものでしよう。私が道を明らかにしようとする心と、あなた方が道を明らかにしようとする心は同じだ。別のものではない。そこではじめて本願ということがいえるのと違うの。あなたにとつての本願も私にとつての本願も法蔵の四十八願だ。個人的な関心というのは、個人的な関心の中で問題というようなのは、そんなものは解決しようとしまいとしたいことはないんだ。個人的な関心でなかったものが見えてくるのだ。どんな問題でも人間の背負う問題というのは、つきつめていけば本願に帰するのだ。だから仏法を聞くということは、そういうことではないですか。仏法を聞くということは、自分の問題やと思っておたけれども、そうやなかった、全人類の問題だと。そういうことがはつきりするのだ。それが十方諸仏の発見でしょう。あなたもその課題に生きておたかど。あなたもそれを背負うておたかど。そしたら、そういう宗教的課題というものは解決されないでもいいのですわ。個人的に解決してみたってたいしたことはありません。そういうことが十方諸仏の発見ということなのでしょう。

■ 「汝」の言は行者なり

現生不退というのは、解決する必要のない問題がはつきりしたということだ。解決する必要のない課題というものであったことに気がついたということですよ。今生に解決せんならんものが解決したというのではない。それが十方諸仏の発見ですわ。浄土の思想というものは、そこからはじまるのでしよう。それが、ここでは「汝」の言」という言葉でいつてあるのでしよう。「汝」の言は行者なり」というのは、

ただ人間を呼んでいるのではない。汝のかかえている課題というものに、課題をかかえているものを行者というのでしよう。課題をかかえているものに対して「汝」と呼んでいると、こういうわけです。今日は疲れたのでこれぐらいでおきますわ。途中になっちゃったけども。

(一九八五年五月二十一日)

第四十五講

言^イ又「西岸上人喚言、汝一心正念直来、我能護^ト」者、「西岸上人喚言」者、阿弥陀如来誓願也、「汝」言行者也、
 コレチク
 斯即名^ニ必定菩薩^ト。龍樹大士『十住毘婆沙論』(卷五易行品)曰^{ハク}。「即時入必定^{トナリ}」曇鸞菩薩『論』(論註意)曰^{イヘリ}。「入正定聚之^ト
 数^ト」。善導和尚(散善義意)言^{ヘリ}。「希有人也、最勝人也、妙好人也、好人也、上上人也、真仏弟子也^ト」。「二心」言眞実信心也、
 「正念」言選択摂取本願也、又第一希有行也、金剛不壞心也、

(眞聖全二・四七六〜四七七頁)

また「西岸上に人ありて喚ぼうて言わく、汝一心正念にして直ちに來れ、我よく護らん」というは、

「西岸の上に人ありて喚ぼうて言わく」というは、阿弥陀如来の誓願なり。「汝」の言は行者なり、これすなわち必定の菩薩と

名づく、龍樹大士の『十住毘婆沙論』に曰わく「即時入必定」となり。曇鸞菩薩の『論』には「入正定聚之数」と曰えり。善導和尚は

「希有人なり・最勝人なり・妙好人なり・好人なり・上上人なり」・「眞の仏弟子なり」と言えり。

一心の言は、眞実の信心なり。

正念の言は、選択摂取の本願なり、また「第一希有の行」なり、金剛不壞の心なり。

(聖典四五五頁)

一

■ 『愚禿鈔』には発遣がない

二河譬の招喚の一段について前回からお話してきているわけですが、ここにはいきなり「西岸上に人ありて喚ぼうて言わく」という招喚の言葉が示されているのでありますが、発遣の言葉がないわけです。発遣についての註釈というものは『愚禿鈔』ではまったく省略されているということがございます。発遣というのは、

東の岸にたちまちに人の勧むる声を聞く。「仁者ただ決定してこの道を尋ねて行け、必ず死の難なけん。もし住まらばすなわち死せ

と」。

(聖典二二〇頁)

と。「東岸」というのは私たちの人生をあらわすのが東岸でありますね。善導大師はそれを釈迦の教法であると、釈迦の発遣であるというわけです。釈迦の発遣に対して弥陀の招喚というのが二河譬の構造であります。それは、ご承知のように有名な二尊教ですね、釈迦・弥陀二尊の教えである。じつはそれはすでに天親菩薩の『願生偈』の帰敬序が、「世尊我一心帰命尽十方無碍光如来」とご言いますように、そこにすでに「世尊」という釈迦と尽十方無碍光如来という二尊の構造が示されているわけです。ですから、浄土の論家・釈家をおして二尊教という教法の構造をもっているわけですが、どうも、親鸞がなぜこの発遣の一句を無視したのか。無視するというよりも、まったく『愚禿鈔』には触れていないということがあるわけですね。これはなぜかということが、ずっと私の疑問になってきているわけです。つまり、その発遣の一句を抜くということは、言いかえれば二尊教の構造を破ったということでしょう。

■ 発遣・招喚の次第

これは、かつて安田先生が触れてはるところがございませぬ。善導は発遣・招喚という次第をもつて信心をあらわした。それに対して親鸞の場合は招喚・発遣であると。つまり、次第が逆転しているのだということに注目しなければならぬだろうというふうにおっしゃっております。で、そういう招喚と発遣の位置が逆転したということの意味はどこにあるのかということですね。無論この二河譬自体はご承知のように善導の『観経』解釈にあるわけですから、『観経』そのものが二重の構造をもっていることをあらわすわけです。その意味では『観経』は二尊教ですね。つまり、釈尊の教法のなかに弥陀の本願をみたと。釈尊の教法のなかに、釈尊の教法をとおして弥陀の本願というものを明らかにされたのが善導大師の『観経疏』です。それは、釈迦・弥陀ですね。

■ 親鸞は弥陀・釈迦

ところが親鸞の場合は弥陀・釈迦という言い方をするのはご存知だろうと思います。釈迦・弥陀という言い方と、弥陀・釈迦二尊です。釈迦・弥陀というあらわし方と、弥陀・釈迦というあらわし方があるわけです。それはやっぱり『観経』一部のなかに弥陀の本願をみたとする善導の『観経』解釈、いわゆる古今楷定といわれる『観経』解釈に立ってですね……、まあ善導はそれを隠頭の義という言い方をするわけです。頭は表に定散二善の善の教をあらわすと。つまり善法ですわ。善法を説くという。善法を説くことによって本願の教をそのなかに明らかにするというのが隠頭です。ところが、親鸞は隠頭だけでは足りないのです。「顕彰隠密の義あり」というのです。善導の『観経』解釈を土台にして、さらに善導の隠頭の義を隠彰の義というところまでつきつめるわけでしょう。

これは親鸞聖人の性格もあるのでしょうか。しつこい人だったろうと思うのですね。だから、恵信尼も最後には、ようつき合わなんだのではないですかね。僕はそう思うわ。年をとると、だんだんとしつこくなるのだ。耳も遠くなるから、一ぺん聞いたことでもすぐ忘れる。忘れてまた聞くでしょう。肝心のことは忘れるくせに肝心でないことばかり覚えていて。それで、しつこくに聞くものですから女房が嫌いますわ。親鸞も恐らくそうやったろうと思うですね。あれは日本における離婚の第一号ではないかね。あの年になってから、さよならするというのは。あなた方、一ぺんやってみたらどうや。恵信尼という人は偉い人やね。僕は、このごろ見直しているのです。あの人、説教しよったみたいやで。親鸞よりも、なんではないかね、あの人が親鸞が京都に帰る原因ではなかったのかね。僕は、このごろそんなふうに思い出した。あの人の方が関東教化の二十年……、親鸞聖人が一人で門徒の人に仏法を語っておったようにいうけれども、そうやないですよ、恵信尼のほうではないかな。恵信尼が越後へ帰らなければならないようになって、それで親鸞は関東におつても一人では食えんものやで京都へ行ったのと違うんかね。たぶんそうやる思うわ。おそらく恵信尼は越後へ帰られても布教活動をしてはったのと違うんかね。交名帖なんか見ても随分遠い人が恵信尼のお弟子さんの名前になっていますね。話が横つちよへきましたかね。

隠密というのは、顕彰だけでは足らんということです。顕彰の義あり、でいいのに、「顕彰隠密の義あり」と。善導は隠密の義なんていうとりやせんです。「隠頭の義あり」といつているのです。で、隠密の義ということはいわなければならぬのは顕彰に隠彰の義ということはいいたかったわけです。顕彰ではなしに、隠彰の義です。あらわれたものの中にあらわれざるものをあらわす、というのが顕彰でしょう。隠彰というのは、さらに顕彰の彰のなかに、さらに隠されたものを、隠というのは、隠されたものという意味ですね。隠された意義を見いだしているわけです。形からいえば『観経』において韋提希が救われたということがいったい何を意味するのか。韋提希が救われたということだけが『観経』の意義なのか。さらにそこに韋提希が救われたということの意義があるはずだ。救われたということ事で事が終わるなら、救われる必要ないわね。救われたということがどういう意義をもっているかということですね。

だから、あそこに親鸞が着目するのは、「化身土巻」の文の、

「諸仏如来有異方便」と言えり、すなわちこれ定散諸善は方便の教たることを顕すなり。

(聖典三三三二頁)

は「顕」でしょう。その前は、

「汝是凡夫心想羸劣」と言えり、すなわちこれ悪人往生の機たることを彰すなり。

(同頁)

と、これもあらわすですが、こちらは「彰」の字が使っている。「有異方便」のところは「顕」の字です。その「顕」と「彰」でしょう。「有

「異方便」というのは、ただ方便ありといっているのではない、「異の方便あり」と、こう呼んでいるわけです。

■ 異の方便

方便あり、といっているのではない。顕されたものはたんなる方便の教という意味ではない、異の方便です。「異」という言葉が大事ですね。「異」というのは異門という意味です。広大仏法異門と。仏法の異門に生ずることです。これは『如来会』の言葉ですが、『如来会』と『観経』とストレートに置き直すのは問題かも知れませんが、僕はこの場合に「異の方便」というのは異門という意味を示していると思うですね。たんなる方便ではない。方便があるというだけではない。さらに「異の方便」という言い方です。ただ方便をあらわすなら顕でいいのです。しかし、異の方便をあらわすと、『観経』一部の顕の義に異の方便を見たのです。つまり、韋提希が救われたというだけではない、韋提希が救われたというなかに阿闍世の救いを見ようとしたのです。

二

こういうことを、えらいしつこういうのは、いわゆる善導の二河譬の解釈というもの親鸞は整理しただけではない。善導の二河譬の合法をさらに親鸞自身の宗教体験において読み替えたということがあるのです。ですから、ここからの内容というものは、ただ善導大師の二河譬、つまり善導大師の宗教体験の解釈というわけにいかない。それを充分理解してもらっておくと、どうもうまく納得いかないだろうと思うものですからね。そのまず第一が発遣というものが、招喚の言葉から出ているということです。招喚の言葉から出発しているのです。発遣から出発したのではない。

■ 招喚から歩んだのが親鸞

“行け”といわれる声を聞いて親鸞は行ったのではない、“来たれ”という声から歩いたのだ。“来たれ”という招喚から歩んだのが親鸞だ。“行け”という言葉のなかに“来たれ”を聞いたのが善導ですが、親鸞はそうではない。“来たれ”のなかに“行け”という言葉聞いたのです。これはたんなる言葉だけをひっくり返したのではなしに、非常に僕は、信仰というものもっている親鸞の積極的な意味を、積極的な信仰の意味、信心の意味が示されているように思います。

ですから、「異の方便あり」と。ただ「方便あり」というわけではない。「異の方便あり」と。それは信心の上からいえば「利他通入の一心」

（聖典三三一頁）という言い方です。利他の信心をあらわす。自利の信心ではない、利他の信心への通入をあきらかにする。韋提希の救済というの、善導大師は第七華座観です。華座観といっていますが、第七華座観において韋提希の得忍というのを善導大師は指摘するわけです。第七華座観において得忍せりと。得忍ですね。さとりを得たと。この得忍をあらわす言葉というのがおもしろいですね。空中に無量寿仏を見たらね……、韋提希は無量寿仏を見ることを求めて釈尊の説法を聞いたのですが、見て喜んでるかと思つたら、喜んでおらないです。仏さまを空中に見たのですから、韋提希はどえらい喜んでるかと思つたら、あにはからんや、見たら見るものがそれほどうれしいことではなかったのでしょうかね。無量寿仏を見た途端に、

「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まつることを得つ。未来の衆生、当にいかにしてか無量寿仏および二菩薩を觀たてまつるべき。」（聖典一〇一頁）

と、こういう問いが出てくるのです。見たのだから素直に喜ばばいいのにね。見たい見たいといっていた人が、見せてもらった途端に見たことを喜ばん。

■ 未来の衆生

見ることによつて今度は逆に問題が出てきた。「未来の衆生」という言葉が出てきます。僕は「未来の衆生」という言葉に非常に複雑な思いがするので。

これは『涅槃經』でも、そうでしょう。お釈迦さまが涅槃に入らへんのはどうということかというときに、「阿闍世王の「為」に涅槃に入らず」（聖典二五九頁）というでしょう。あそこに「為」という言葉が出てくるのです。阿闍世の為に涅槃に入らず。これは經典の構造からいってもおもしろいのですが、『觀經』の場合はお釈迦さまが自ら韋提希の前に出ておられる。ところが阿闍世のときには、阿闍世が王舎城へ出てお釈迦さまのところへ出向くのです。もう一方は『觀經』のお釈迦さまは王舎城へ入って行かれる。もう一方は『涅槃經』のお釈迦さまは待っているのです。そのときに、「阿闍世王の「為」に涅槃に入らず」と。「為」ということが大事なんだ。二五九頁を見ていただきますと、「梵行品」が引かれまして、「阿闍世王の「為」に涅槃に入らず」とあって、その次の行に、

我、「為」というは一切凡夫、「阿闍世」は普くおよび一切、五逆を造る者なり。また「為」は、すなわちこれ一切有為の衆生なり。（聖典二五九頁）

と。それから、「また「為」は、すなわちこれ仏性を見ざる衆生なり。」「また「為」は、名づけて仏性とす」と。「為」という言葉一つに随

分いろんな説明を加えているでしょう。ここに。「為」に」という。「為に」というようなことが、やっぱり信心というものの大切な意味をあらわしているのではないですかね。「為に」というのは、何かの為になるといふことです。「為物身」というでしょう。何の為にもならんのだったら力は出ませんわね。あなた方、信心するというのが、何の為に信心しているのかと。そこに、「為に」ということがある。何の為に生き、何の為に死ぬるか。釈尊は阿闍世の為に涅槃に入らなると、こういつているのですわ。「為に」というところに釈尊の生涯すべてがかけられているという意味があるわけですね。阿闍世の為にと。で、王舎城にのりこまなんです。待つておったのです。のりこまななだということに、これはうまくいえませんがね。頻婆娑羅王のときには牢屋の中までお釈迦さんは入っていったのです。その入っていった人が何で阿闍世のときには、そこまで行かずに来るのを待つておったのかと、こういうことがあると思うですね。

それと同じ構造をもっているわけです。構造は違うけれども、内容からいえば韋提希が無量寿仏を空中に見たと。空中に見て、かえってそこで未来世一切の衆生はいかにして仏を見ることができるとかという問いを発した。そうするとね、韋提希自身がほんとうに求めておったことが何であつたかが、ようやくわかつたということですね。自分が求めておったものがはじめてわかつた。無量寿仏を見たいということがほんとうの願いだつたのか。ほんとうの願いはそうではないでしょう。ほんとうの願いは、無量寿仏を見ることがよつて自らの願いがあきらかになつた。未来世一切の衆生の為に、と。こういうことではないですかね。未来世一切の衆生はいかにして仏を見ることができるとか。そこに「利他通入の一心」をあらわす契機がはじめて把握できるわけでしょう。それは、釈尊が阿闍世の為に涅槃に入らずと。釈尊が釈尊自身のために涅槃に入らななんだ。韋提希もまた韋提希自身のために仏を見ることが止まらなかつた。むしろ、仏を見るところから韋提希自身のほんとうの願いというものが見えてきたのだ。そういうことを語っているのだと思うですね。「利他通入の一心」というのは。これを彰ということです。

「彰」というのは、如来の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢す。

(聖典三三二頁)

とありますね。「演暢」という字が使つてあります。演暢。「演」は横にひろげる。「暢」は縦に引き伸ばすという意味です。韋提希自身の菩提心というものを演暢したのです。自分の救済というところに止まらずにそれをのばした。自利の一心に止まらずに、利他の一心を彰すと。そのときに使っているのが「彰」の字です。親鸞はこれを「隱彰の義なり」(聖典三三二頁)と、こういつているのです。 「隱彰」というのです。だから、それはいわば韋提希の救済のなかに阿闍世の救済まで演暢したのです。韋提希自身の救済、韋提希自身のさとりをなかに阿闍世の救済への関心をみようとしたのです。だから、あれを華座想というのですわね。華の座といつてある。華の座というのは、華の座に立つているのは仏さまです。仏さまは見えておらないだろ、華座ですから。見たのは仏を見たのではない、華座を見ようとしたのです。韋提希は。見せて

もろうて、空中に見ただけでも、空中に見た仏さまよりも大事なのは華座のほうだったのだ。仏を生み出す仏の座への関心です。仏座への関心です。仏への関心は要らないのです。

だから、『観経』というものを、善導大師はえらい第七華座想を大事にみるけれども、親鸞はむしろ像観を大事にみるのですね。第八観ですけど、ちよつと、そこらにズレがあります。つまり、そこに善導が発遣に立って招喚を聞いたのですが、その善導の聞いた招喚の声に立って、今度は善導が聞いた招喚の声に立って親鸞は、その招喚の声を検討しなされたのです。ですから、善導にとって『観経』というのは一代教をあらわす経典だったのですが、親鸞はむしろ『大無量寿経』というところに立って『観経』をみた。『観経』に立って『大無量寿経』を明らかにしたのでなしに、その明らかにされた『大無量寿経』によって再び『観経』を読みかえたのです。だから、発遣・招喚といっても、発遣というのをあえてここから省略しているということのもつ意味ですね。そのなかに、招喚の声だけを次々に、善導の合法というものを手引きしながら一字一字厳密に検討していくわけです。

三

まず最初に、「汝」の言は行者なり、これすなわち必定の菩薩と名づく。とございます。「汝」の言は行者なり」と。「汝一心に正念にして直ちに來れ、我よく汝を護らん。すべて水火の難に随せんことを畏れざれ」（聖典二二〇頁）という言葉ですがね、そういう言葉のなかでも、「西岸上に人ありて喚ぼうて言わく汝一心正念にして直ちに來れ、我よく護らん。」という、これだけの言葉ですね。つまり、十八願です。十八願というものの心をあらわした言葉ですね。これは招喚の声となっていますが、そのときに「汝」とあります。「汝」の言は」といっても説明の意味をあらわす言葉ではない。ふつうは「汝言者」（汝の言というは）と、ここに一字、「者」を入れますが、ここには入れていません。「汝ノ言ハ行者」と。これは「汝の言というは」となると、二河譬のなかでいわれている汝という言葉は行者であるという説明になります。この「汝ノ言ハ行者也」という場合は、二河譬の招喚の声だけは「者（ハ）」という一字は、助詞は全部省かれています。それは説明でないぞということですよ。

日本語で読むと、「汝」の言は行者なり」といわんならないのですけれども、下段の漢字の部分を読んでもらえばわかります。「汝言行者也」と書いてありますでしょう。「汝言行者也」と。「言」というときには、ご承知のように親鸞の筆格をあらわすのは、「言」という言葉を使

う場合には経典でしょう。論のときには「曰」を使い、釈のときには「云」です。ですから、ふつう善導が使っている二河譬の解釈という意味からいえば、「汝と云うは」と「云」の字を使わねばならないのです。しかし、ここでは「言」といってありますから、「言」はまさに仏の声をいつているわけです。経典が呼びかけている言葉だと。「言」というのは呼びかけです。呼びかけるということが、これはたとえば「正信偈」なんかを見ましても、「三誓偈」の言葉を引いて、「重誓名声聞十方」とありますね。あの「名声」です。「名」という字と、「声」という字を使っています。二河譬の場合は全部、「東の岸にたちまちに人の勧むる声を聞く」と。「西の岸の上に人ありて喚うて言わく」と、ここには声とありませんが、「勧むる声」でしょう。「重誓名声」と、「名声」です。

■ 言葉の本質は声

声というのは、たんなる文字ではないということです。呼びかけです。言葉の本質というものは、そういうものでしょうね。言葉というけれども、言葉の本質は声です。呼びかけです。これは六字釈でもそうです。善導は、「南無と云うは、すなわちこれ帰命なり、またこれ発願回向の義なり」（聖典一七六頁）といっています。それを親鸞が再釈するときに、

「南無」の言は帰命なり。「帰」の言は、至なり、また帰説なり。説の字、悦の音、また帰説なり。

（聖典一七七頁）

と。同じ字を「帰説なり」と、二へんも重ねていっている。そして、その下に「二つの」とあります。「音」という字が使っているのです。

「悦（えつ）」と「税（さい）」を二つ重ねて「二つの音（こえ）」と。その「音」に親鸞は「コエ」とルビをうっているのです。「音（おん）」というのでない、「音（こえ）」ですね。「人の意を宣述るなり」と。これは坂東本の場合はどうだったのかな。僕は自分で六字釈をやっている……。聖典一七七頁ですね。「説」といっています。これは同じ字でしょう。「二つの音」と。ここに「二つの音」になっています。ここにはルビはないですが、その前に「こえ」とルビが入っているでしょう。二へんもルビを入れる必要ないから入れてないのでしょう。まあ大河内先生は、こういうのを肉声やといっている。まあえらいえげつない言い方ですが、「肉声である」と。「よき人のおおせ」というのは肉声であるといつて、いわはりました。そないまでいう必要ないと僕は思うけれども、やっぱり「声」ということのもっている意味は、呼びかえすということだろうと思うですね。呼び声というような、呼ぶ声です。

だから、「汝」の言は行者なり」といったときには、「汝」という一字のもつ意味というよりも、「汝」の声です。「汝」という声です。その声は「行者なり」と。これは説めんのすわ。なぜかという、その次に「必定の菩薩」と出てくるでしょう。「行者」イコール「必定の菩薩」ではないのです。即是ではないんだ。「これすなわち」という場合には、「斯則名」です。「斯れ則ち必定の菩薩と名づく」と。「行者」とい

うのが、「即是必定ノ菩薩」ではない、「すなわちこれ必定の菩薩なり」といつているのではない。行者はこれすなわち必定の菩薩だという場合は「即是」ですが、「即是」でなしに「斯則」という漢字が使つてあります。ふつう善導大師の二河譬のときには、「汝一心に正念にして直ちに來れ」というときには、「汝」といつているのは仏さまでしょう。「汝の言」は仏にあるわけでしょう。そして、それは凡夫に呼びかけているわけです。往生の信心の行者に呼びかけているわけです。ところが、それを「斯れ則ち必定の菩薩と名づく」と言いかえたら、どういう意味になりますかね。それで次に、龍樹とか曇鸞とか、善導大師が出てくるわけですね。

龍樹大士の『十住毘婆沙論』に曰く「即時入必定」となり。曇鸞菩薩の『論』には「入正定聚之教」と曰えり。善導和尚は「希有人なり・最勝人なり・妙好人なり・好人なり・上人なり」・「真の仏弟子なり」と言えり。一心の言は、真実の信心なり。

(聖典四五頁)

と。これに困るのですわ。何でこんなところに「必定の菩薩」という言葉を出してきたのか。えらいなんでしょう、ここに注目せよという意味をもっているでしょう。「汝」の言は行者なり」と言い切った言葉に。

四

■ 必定の菩薩と名づく

「汝」の言は行者なり、これすなわち必定の菩薩と名づく」といつております。「名づく」と。名づけたのは親鸞が名づけたのでしよう。必定の菩薩だと名づけたのです。で、必定の菩薩とは誰やといつたら、龍樹であり、曇鸞であり、善導大師だと。善導大師のいつた真の仏弟子であり、妙好人・好人・上人という人たちが必定の菩薩である。こういうことでしょう。それを親鸞は必定の菩薩と名づけたのだと。そうすると、「汝」の言は行者なり」といつてあるその「行者」の中味は、文字通りここでいつてある龍樹であり、曇鸞であり、善導なのです。その人たちの声だと。それが阿弥陀如来の声というのではない、阿弥陀如来の誓願なんだ。それを善導は、「弥陀の願意に喩うるなり」(聖典二二二頁)といつたのです。弥陀の願意に喩うると。喩えられた中味は何かといえれば、七高僧だと。七高僧が「汝」と呼びかけていると、こういう言い方ですわ。七高僧のさまざまの言葉がことごとく「汝」と呼びかけているのだと。それが弥陀の誓願をあらわしているのだと、こういう意味です。つまり善導が、「弥陀の願意に喩える」といつたその喩えの中味はこれなのだという意味です。

■ 真の仏弟子の具体的な名前は、弥勒と韋提希

だから親鸞自身は、自分が行者だとは思っておられないし、行者だともいつておられないのです。自分が真の仏弟子だなんて思うとらせんわ。必定の菩薩だとも思うとらせんし、正定聚に入るなんてことも思うとらせん。それは、はっきり「信巻」の末巻に、「ご承知のように真の仏弟子釈というものがありません。そこでいわれている真の仏弟子の具体的な名前は、弥勒と韋提希であります。

弥勒大士、等覚金剛心を窮むるがゆえに、龍華三会の暁、当に無上覚位を極むべし。念仏衆生は、横超の金剛心を窮むるがゆえに、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す。
(聖典二五〇頁)

と。そして、「すなわち韋提と等しく」と、韋提という名前があげられているでしょう。韋提と等しく三忍を護るといったのは善導ですから。ところが親鸞はどうかというと、その次の頁に、

誠に知りぬ。悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥ずべし、傷むべし、と。
(聖典二五一頁)

といっているのだ。つまり、定聚の数に入っておらない。入らんどころやない、入ることも喜ばんと。そうすると、それは仏弟子ではないでしょう。仏弟子ではないということであらわしたのが「愚禿鸞」ですわ。「釈」の一字を抜いたのだから。愚禿積鸞ではない、愚禿鸞です。仏弟子にあらず、ということ。 「与韋提等」ともいえんということ。韋提と共にというわけにもいかない。仏弟子に入らんと。その入らんとものは何かというと、次に出てくる難治の三機です。「難治の機を説きて」といつてあります。

■ 難治の機

難治の内容は、

迦葉、世に三人あり、その病治しがたし。一つには謗大乘、二つには五逆罪、三つには一闡提なり。
(同 頁)

と。その「難治の機」を親鸞は自らの機として展開したわけでしょう。まさに仏弟子にあらざるものです。真の仏弟子は、まさに必定の菩薩です。それは親鸞にとつては七高僧だ。だけど、親鸞自身は、「定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しま」ず、と。僕はこの言葉が非常に面倒だと思うのだ。文章の上からいえば、「誠に知りぬ。悲しきかな」なんていつていけるけれどもね、「恥ずべし、傷むべし」なんていつていけるけれども、いつているだけで別に悲しんどらへんのか、これ。ケローンとしているわ。悲しむべきことも悲しめんとするような非常に逆説的な表現でしょう。「恥ずべし、傷むべし」とか「悲しきかな」なんていつていけるけれども、ちつとも悲しんどりやせんやないか。悲しむべきことも悲しめんと、喜ぶべきことも喜べんと、それがまさに難治の三機です。悲しむべきことが悲しめたらいたいたいものです。仏法を聞

いてもわからないといって、ケローンとしているのと一緒でしょう。仏法を聞いてもわからない、とよくいう人があるわ。わからないことが悲しいんかという、ケローンとしている。難治の三機といわれるのは、まさにそういう機でしょう。

■ 一闍提

五逆とか謗法というのは、これは仏法に背いたものです。だけれども、一闍提というのが最後に出てくるわ。背いたことをも、背いたという意識すらないものです。背いたという意識をもっているのは、五逆であり、謗法の人やと。一闍提というのは背いたという意識もたないものです。それほど深く背いているということです。そういうものとして自らをあらわしたのが仏弟子釈の親鸞の述懐の文でしょう。ですから、悲しむべきことを悲しんでおられないけれども、悲しんでおられないほど、やつぱり深いのではないかね。深い。うまいこと表現できないが、僕はやつぱりそういうところに親鸞が身を据えたと思うのですわ。『歎異抄』には、

久遠劫よりいままで流転せる苦惱の旧里はすてがたく、いまだうまれざる安養の浄土はいしからずそうろうこと。

(聖典六三〇頁)

といっていますが、あれは唯円が脚色したのでしょうかね、あの言葉になると、なにかちよつといやらしい。やつぱり「信巻」の述懐の言葉のほうに厳しいですわね。悲しみすら感じんほど、逆に厳しいものを感じるでしょう。

ですから、ここで善導大師が、「弥陀の願意に喩うる」といった「汝」という意味と、親鸞が把握した「汝」という呼び声の意味とは随分ちがうわけです。あんまり、ちがうちがうという怒られるかもわかりませんが、僕にとってはやつぱりちがうのです。だから、「汝」という……言葉というのは面倒なものですわ。安田先生が『言の教学』というようなものを講義してくださっているけれども、やつぱり言葉というものに先生も苦闘しはったのやなと思うて、今さらのように思うのですわ。あの講義を聞いたときには何とも思わずに、何で今さら「言(ゴン)」「言(ゴン)」というようなことをいわれるのだろうかと思うりましたが、自分がぶつかってみるとね……。

■ 「汝」の言は区から聞ける声

「汝」の言」という一言の、「言」という言葉がどうにもうまく説明できないですが、つまり、たんなる言葉ではないのです。それは外から聞こえてくる声でない、内から聞こえる声ですわ。外から聞こえる「なんじ」という場合は、釈尊の「東の岸にたちまちに人の勧むる声を聞く。仁者ただ決定してこの道を尋ねて行け」というこの「仁者(なんじ)」ですわ。これは外から聞こえてくるものですわ。だけでも、「汝」は外から聞こえるのではない、内なる声です。内から聞こえてくるという場合は、自分の思いを破って出てくるような声なのです。自分の思い

を破って、はじめて聞こえるような声だ。

だから、七高僧というものは親鸞にとつては、決して親鸞の信心というようなものを証明するような形で出てきたのではないのですね。むしろ親鸞の思いを破って出てきたものです。つぎつぎと。親鸞自身の信心というものを破ってくるような信心をあらわしているのが、「汝」の言」という一字なんだ。あらゆる親鸞の思いを破ったのだ。七高僧というのはつぎつぎに破ってきたのではないかね。ようやく到達した思いを破られ、そしてまた、ようやく到達した自分の信念を破られ、しかも破られて帰依していったのです。だから、先に言いましたように、親鸞は「あるいは行くこと二分三分するに」というところに着眼するのだ。「一分二分」の歩みですね。そんな胸をはって歩いているというようなものではない。やれやれ思うて腰かけようと思ったら、その心をへし折られへし折られしながら、ヨタヨタ歩いていつているような親鸞が目に見えるようなや。へし折られながらそういう歩みに、しかしそこにも立ちあがっていけるような、そういう歩みですね。「二分三分」というのは。少なくとも、ここで「汝」の言は行者なり、これすなわち必定の菩薩と名づく」といわれているのは、「必定の菩薩」といわれる人々に出会うていった親鸞の心ですね、「汝」という言葉のなかに込められた、「汝」と呼びかけた歴史、いわゆる七高僧です。必定の菩薩といわれた人々の声のなかに如来の誓願を見定めていった歩みが、こういう言葉になって出てきているのだらうと思いますね。

五

そして、その「汝一心に正念にして直ちに來れ」という、「汝一心」ですね。「汝一心」という言葉が……、天親菩薩は「我一心」というでしょう。曇鸞はその「我一心」という言葉に天親菩薩の意味をみただけです。自督の言葉であると。「世尊我一心」の「我一心」というのは天親菩薩の自督の言葉であるとみただけです。天親が天親自身を励ました言葉だと読んでおられます。自督の一心である。ここでは親鸞は、「汝」と「一心」は離していますが、切り離していませんが、切り離していることも意味あるのでしょうか、むしろ言葉としては「汝一心」です。「我一心」に対して「汝一心」と。「汝」という呼びかけと、「一心」とが別にあるわけではないでしょう。「汝一心に正念にして直ちに來れ」というのは、そういう意味からいえば、『歎異抄』には、「如来の御もよおし」というような表現をとってあるわ。自督の言葉に対して、「御もよおし」の言葉でしょう。その「一心」というのは「真実の信心」だと、こういう説明を加えるのです。ですから「真実の信心」だと。

■ 「信心」を「まいたつこころ」と読む

真実といえば信心、信心といえば別に真実という必要はないのです。真実心が信心ですからね。ですから「信心」というのを「まことのころ」と読むでしょう。「まことのころ」と読めるのだ。『最要鈔』（真聖全三・五〇頁）なんかでは、そういう読み方をしていますね。

「まことのころ」だと。信ずる心というのは、「まことのころ」だと。ですから、真実のほかに別に信心というものがあるわけではない。真実を信ずるということはないのだ。信ずる心が真実なのです。それを信心というのだ。ですから、「真実の信心」なんていわないでもいいではないかというけれども、それが今さっきいった、「汝」と「一心」を切り離れたから、わざわざこういう言葉になって出てくるのです。「真実」というのは法についていう言葉です、法における真実です。機における真実を「信心」というのでしょうか。機の上に成り立った真実です。だから、「真実の信心」という言葉で「汝」と「一心」が別のものではないということであらわそうとしているのでしょうか。これがまた面倒やね。つまり、「汝」というところに如来が衆生に呼びかけたというのではないに、如来が衆生そのものとして自らをあらわしたものが、それが「汝」だということです。如来が衆生としてあらわれたのだ。それが「汝」という「言（ゴン）」だ。如来が衆生に呼びかけたのではない。如来が衆生となった姿なんだ。だから、「必定の菩薩」というのは、これは如来が龍樹となり、曇鸞となり、善導となったのだと、そういう意味なのですわ。

■ 衆生にまでなった如来を七高僧

衆生に呼びかけるのであったら如来は外なるものです。如来が如来の外なるものに向かって「なんじ」と呼びかけた。それは先ほど言った「仁者」です。如来が衆生に呼びかけるのではない、衆生にまでなったということがある。衆生にまでなった如来を七高僧というのでしょうか。親鸞にとつては、そうです。あなた方にとつてはどうなのか知りませんが。どないなと思わはったら結構やけれども。少なくとも親鸞はそうみたわけです。だから、「汝」の言は行者なり、これすなわち必定の菩薩と名づく」と。七高僧として如来の誓願をあらわしているわけです。如来の誓願とは何かとつて、四十八願やとつて四十八願を読んでも、それは具体的ににならないでしょう。

■ 親鸞の生涯が如来の誓願をあらわす

如来の誓願とは何かとつたら七高僧にあらわれている如来だと。まあ私らにとつてはやっぱり親鸞だといいたくなるね。親鸞の生涯が如来の誓願をあらわしているのでしょう。そやなかったら、宗祖という必要はないわ。

ですから、「汝」と「一心」と別々にしているが、別々にしたらどうもうまいこと分かりませんね。やっぱり分けているけれども一つだということとは心得てもらわなければならないですね。だから、「一心の言は、真実の信心なり」というときには教学的には真実の信心に対して仮の信

心ということがあるのですから、仮に對して眞実という言葉にあえてしたと。つまり、教学的にいえば『阿弥陀經』の一心と本願の一心との違いをあらわそうとしたのだともいえますわ。けれども、僕はそういうことで、ここで「眞実の信心」といつているのでなしに、あえて信心に眞実という言葉を加えたのは、「眞実の信心」というような言い方をしたのは、「汝」と「一心」とが別のものでないと。「一心」というのは、一如の心という意味ですから。龍樹とか曇鸞にあらわされている「必定」という意味をもっているのが「二」という意味でしょう。「二」というのは、必定ということですから。そういうことを示そうとして「眞実」という字をわざわざ加えたものであろうと思うわけです。

そして、ここはたたみかけて出てくるのですが、「一心」に今度は「正念」という言葉がついてまわります。「一心正念」と。
 正念の言は、選択摂取の本願なり、また「第一希有の行」なり、金剛不壞の心なり。
 (聖典四五頁)

と。「正念」というのは「選択摂取の本願」だと。こういう「選択摂取」という言葉が意味しているのは、摂取に選択があるということですから。救いというものに限定があるということです。善導大師はこれを、余行のものは照摂せず、というような言い方をしましょう。

一一光明、照十方世界、念仏衆生摂取不捨
 (聖典一〇五頁)

というところに、ただ念仏の衆生を摂取して、余行のものを照摂せずと。余行のものは照らし摂めずと、こういうような言い方をしましょう。ただ念仏の衆生のみ摂取するのだと。念仏の衆生にあらざれば摂取せずというその反面があるのです。それを「選択摂取」というのです。これは『觀經』の選択ですね。『愚禿鈔』の上巻に、聖典四二五から四二六頁に『大經』の選択の三種と『觀經』の選択の二種と『小經』の勸信・証成・護念・讚嘆・難易のそれぞれに「二」をあげているなかに、「選択摂取」というのは『觀經』の釈迦如来の選択摂取とこうあるでしょう。選択もいろいろあるけれども、「選択摂取」ということを問題にしているのは、『觀經』の選択です。それは、念仏の衆生を摂取して捨てずと。ただ念仏の衆生をみそなわしとてという場合の「ただ」というのは、念仏の衆生のみそなわすと、余行の者は照らし摂めずということです。この限定が大事なのです。

しかし、ただ限定をしたのではない。限定をとおして無限定をあらわそうとしたのだ。その「唯」というのは、十八願の「唯除」の「唯」でもあるのだ。限定をとおして限定のないことをあらわそうとするということは、これを抑止ということです。抑止文という。抑止ということです。念仏の衆生以外は摂取せずという言い方で、念仏せよ・ということをやっているのです。念仏への誘い、誘引(化身土巻)をあらわすのです。そういうことが「選択摂取の本願なり」という註釈を加えられるゆえんだらうと思います。

今日僕は家まで帰らんらんのので、ちよつと早いですが、「金剛不壞の心」までしゃべりよつたら間に合わないだらうと思いますので、これぐらいで勘弁してください。

(一九八五年七月二十三日)

第四十六講

「汝」言行者也、斯即名二必定菩薩^ト一。龍樹大士『十住毘婆沙論』(卷五易行品) 曰。一。即時入必定^{トナリ}。曇鸞菩薩『論』(論註意) 曰。二。一「入正定聚之教^ト」一。善導和尚(散善義意)「汝」言行者也、斯即名二必定菩薩^ト一。龍樹大士『十住毘婆沙論』(卷五易行品) 曰。二。即時入必定^{トナリ}。曇鸞菩薩『論』(論註意) 曰。二。一「入正定聚之教^ト」一。善導和尚(散善義意) 言。二。「希有人也、最勝人也、妙好人也、好人也、上上人也、真仏弟子也」一。

(真聖全一・四七六〜四七七頁)

「汝」の言は行者なり、これすなわち必定の菩薩と名づく、龍樹大士の『十住毘婆沙論』に曰わく「即時入必定」となり。曇鸞菩薩の『論』には「入正定聚之教」と曰えり。善導和尚は「希有人なり・最勝人なり・妙好人なり・好人なり・上人なり」・「真の仏弟子なり」と言えり。

(聖典四五頁)

一

二河譬の招喚の勅命という、招喚の言葉を分析されるまず最初に、「汝」の言は行者なり、これすなわち必定の菩薩と名づく(聖典四五頁)というふうにごさいますして、さらに、「龍樹大士の『十住毘婆沙論』に曰わく「即時入必定」となり。曇鸞菩薩の『論』には「入正定聚之教」と曰えり。善導和尚は「希有人なり・最勝人なり・妙好人なり・好人なり・上人なり」(同頁)と、そしてもう一つの言葉として「真の仏弟子なり」と言えり」とごさいます、これは「必定の菩薩」の内容を龍樹と曇鸞と善導のお言葉によってお示しになったものではありません。これは、前回に一応の話はしたわけですが、あれだけではちよつと不充分でありましてですね、「汝」の言は行者なり」と、この「行者」という言葉であります。

■ 行者とは菩薩

いうまでもなく親鸞聖人は「行者」という言葉を別の言葉では「行人」とかです。ね、「金剛心の行人」とかおっしゃられるのですけれども。あるいは念仏の行者とか、信心の行者とかいっている。これは安田先生がよくご指摘なさったところでありませぬ。信者という表現はとらないで信心の行者というと、こういうことをおっしゃってあります。つまり、その場合の行者というのが菩薩のことでもあります。

■ 「必定の菩薩」とは親鸞の造語

で、ここでは「行者なり、これすなわち必定の菩薩」とおっしゃるのですが、「必定の菩薩」というのは親鸞聖人の造語です。ね、親鸞聖人がおつくりになった言葉です。いわゆる仏教には四種菩薩という。四種菩薩の場合には「必定の菩薩」なんていう言葉はでてこん。発心の菩薩と、修道の菩薩と不退の菩薩と補処の菩薩、この四つがいわゆる四種菩薩ですが、「必定の菩薩」という言葉はどこにもないです。親鸞聖人が特にここでお使いになっている言葉ですね。それだけにこの「必定の菩薩」という表現に容易ならんものを感じるのです。むろん、この「必定」という言葉自体は龍樹菩薩の「即時入必定」というところから発想されたものでありましようが、龍樹菩薩の明らかにしようとした菩薩道の内容とというのは不退ということだったのです。阿毘跋致という、不退の位に立つ不退の菩薩です。不退ということが龍樹が明らかにしようとした現生不退です。現生不退の位なのです。ところが不退というのは、二乗退墮という問題をあらわしていることを示しています。二乗地に墮ちると。地獄に墮ちても地獄から這い出ることではできるけれども、二乗地に墮ちたら出ることではできないと。

■ 二乗地は法執

まあこれはおもしろいことだと思いますね。それが「易行品」展開の契機になっているのでありましようね。二乗地というのは、簡単にいえば法執というものでしょう。法に執着する。仏法に執着するのです。我執を離れることはできるけれども、法執を離れることの困難さでしょうね。そこに宗教というものの危険性があるのではないかね。宗教は人を救うというけれど、逆に宗教ほど人を迷わすものはないのではないかね。金に迷うとか、女に迷うとか、酒に迷うとか、そんなことは超えることはできるのだ。だけでも宗教に迷うたものは、そこから出ることほもつとも困難なんではないかね。二乗地に墮すという言葉で、僕は今日の時代がもっている人間の深い迷妄性みたいなものを解くことができるような気がするのだ。宗教に迷うということの恐ろしさですね。

まあいずれにせよ、龍樹が求めた不退の位ですね。不退の位を龍樹は何によって克服するかというと、「恭敬心」という答えを出したのです。恭敬心です。これは、ちょっと帰命と違うのですね。「不退のくらいすみやかに えんとおもわんひとはみな 恭敬の心に執持」（聖典四九〇

頁)せよと。恭敬の心に執持せよと。帰命という言葉があらわす信仰ではない、恭敬という言葉があらわすような信仰です。敬いの心です。真理に対する姿勢でしょうね、恭敬心というのは。帰命といえば真理を主体化してしまうが、恭敬というようなものは真理をあくまで客観的なものとして留める。

■ 如来のものを己のものにするな

自分のものにせんということです。如来のものは如来のものとする。如来のものを如来のものとせよということでしょうね。如来のものを己のものにするなどということ。極端に言えば信ずるなどということやないかね。信ずるということによって如来を私有化したら自分が如来になつちやう。自分が仏になる。自分が仏になったのを似せ仏というのだ。それを、辟支仏というでしょう。

これは僕は、龍樹の般若の教学というものは、どうも天親とか曇鸞のものとはちがうような気がするですね、恭敬心ということをかぎり。そこに恭敬心に執持せよと。聖道門というのは、仏法を自分のものにしてしようとすることでしょう。仏法を自分のものにするなど。あくまで仏法を敬えと。仏法は仏のものなんだ。我がものではない。そういうところに立つことによつてですね、そういうところに不退であれと。その一点をふみあやまらん。仏法がわかつたなんていわんのです。不退という言葉がうまく表現できないのですが、不退という言葉が積極的にあらわしたのが必定ということでしょう。必ず定まってるものです。定まってるというのは、なにか必定というのは、いうまでもなく龍樹菩薩の「即時入必定」と、親鸞聖人のお書きになつたとおりなのですが、そのときに龍樹大士のところだけは『十住毘婆沙論』という論の名前がでていて、曇鸞の『論』にはとか、あるいは善導和尚はとこういつてあるが、龍樹菩薩のところだけはわざわざ「『十住毘婆沙論』に曰わく」と、論書の名前がでている。

■ 大士とは仏に予言された人

しかも使つてあるのは菩薩ではない、龍樹大士です。大士という言葉を使ったのは弥勒菩薩と龍樹だけです、親鸞が使つたのは。そのときには龍樹というのはたんなる菩薩ではない、弥勒も菩薩ではあるけれどもたんなる菩薩ではない、大士なる菩薩です。大士というのは、仏に予言された人です。だから大士だけは世に出た人です。世に在つた人でない、世に出た人です。だから、それは仏として世に出た人です。仏として世に出た菩薩です。だから、必定という言葉には、そういう意味があるのですわ。「必定の菩薩」といわれているのは、必ず仏となるべき人です。だから、龍樹菩薩は『十住毘婆沙論』において菩薩道を展開したのです。菩薩道を検討したのです。『十住毘婆沙論』というのには「十住論」ともいいますが、これは『華嚴経』の菩薩の十地を説いたものです。菩薩の十地を説いたのです。内容は初歡喜地です。菩薩の初歡喜地です。

初歡喜地と第二離垢地の最初の部分だけで終わってしまっておりませんが。初歡喜地、歡喜ということ。歡喜によって何をあらわそうとしたかということ。まあこれはもう少し説明せんとわかりませんが。

必定という言葉は、先ほど言ったように不退という言葉の積極的な面を強調した名前ですね。不退の菩薩というのではない、退かんとおかない、前進する菩薩です。必ず到達する、仏となる菩薩です。ですから、龍樹菩薩の現生不退ということ。親鸞聖人がいおうとしたのは何かというと、菩薩道を検討することによってはじめて仏道が明らかになる。菩薩道を明らかにしたのではない。菩薩道を検討することによって仏道が明らかになる。

つまり仏道とは、菩薩を救うのは菩薩道ではなしに、菩薩を救うのは菩薩の自覚ではなくて、むしろ凡夫の自覚において菩薩道を救う道を明らかにしたのだ。菩薩を救うのは菩薩道ではないのだ。むしろ菩薩を救う道は凡夫を自覚する道にある。凡夫を自覚する道というのは仏道ではないかね。菩薩道の中に仏道を開いたのです。

だから、龍樹菩薩が「易行品」を展開したというが、どうも「必定」という言葉が内容としているのは必ず浄土に生まれると。必ず仏になる菩薩というよな、そういう生やさしい言葉ではなくて、むしろ仏道を決断した菩薩です。たんに決まっているというような生やさしいものではない。だから、龍樹菩薩は「易行品」を展開するときに、信方便の易行を求めるなどということは丈夫志幹の言に非ずと、叱りとばしているわね。「丈夫志幹の言に非ざるなり」（真聖全一・二五三頁）と。菩薩の言葉ではないと。信方便の易行を求めるなどということは菩薩という言葉ではない、こういつて叱りとばしているわね。

二

だから仏道というものは、そういう意味からいえば、菩薩道からあえて転落するのではないか。あえて菩薩たることを捨てるのだ。凡夫として生きることを覚悟せよと。それは菩薩にとつては容易ならん決断ではないか。「弱怯劣にして大心有ることなし」（同頁）というが、仏道に生きることを決断するというよなことは、弱怯劣ではできないことです。親鸞聖人が龍樹菩薩の「即時入必定」という言葉と、それから曇鸞菩薩の「入正定聚之教」という言葉を引くときは、これは一ヶ所だけあるのです。行の巻です。行の巻の他力ということをおうとするときに、この二つの言葉を使うのです。「必定」という言葉は、他力必定だと。自力に必定はないのだ。自力というのは、どうなるかわからないのだ。

どうなるかわからないから自力なのだ。

これは「行巻」の自釈の中に、

ここをもつて龍樹大士は「即時入必定」（易行品）と曰えり。曇鸞大師は「入正定聚之数」（論註）と云えり。仰いでこれを憑むべし。専らこれを行すべきなり。
（聖典一九〇頁）

とこうあるでしょう。その前に、

しかれば真実の行信を獲れば、心に歓喜多きがゆえに、これを「歓喜地」と名づく。これを初果に喩うることは、初果の聖者、なお睡眠し懶惰なれども、二十九有に至らず。いかにいわんや、十方群生海、この行信に帰命すれば撰取して捨てたまわず。かるがゆえに阿弥陀仏と名づけたてまつると。これを他力と曰う。
（同 頁）

と。他力という言葉をもつて龍樹大士は、「即時入必定」（易行品）と曰えり、曇鸞大師は「入正定聚之数」（論註）と云えり」と。

「即時入必定」は「曰えり」とあるが、この「入正定聚之数」というのは、これは僕は「云えり」ではないと思うのだ。こっちは「曰り」やと思う。これは釈の言葉（「云」）になっているのだけどね、どっちも「いえり」とルビがうってあるけれども、「即時入必定」と曰えり」は論でしょう。「曰」という字が書いてある。「入正定聚之数」は「云」です。「言」ではないけれども、まあこういうところは親鸞聖人は言葉の使い方が厳密ですからね。『愚禿鈔』のほうは「『十住毘婆沙論』に曰わく」「入正定聚之数」と曰えり」と、どちらも「曰」という字が使っています。ちよつと気をつけんらんですね、こういうところは。大事なことです。

ここに他力をあらわして「入必定」ということが、あるいは「入正定聚之数」という言葉が使つてあるでしょう。これが『愚禿鈔』のここに移されているのです。いかに「必定」という言葉を親鸞が大事に使つたかがわかる。「必定」ということは、他力ということです。他力に生きるものということです。他力を決断した菩薩です。つまり、「即時入必定」というときにこの『十住毘婆沙論』の、つまり初歡喜地。「正信偈」の中には「証歡喜地生安樂」とあるでしょう。歡喜地を証して安樂に生ずると。歡喜地というでしょう。「歡喜多きがゆえに、これを「歡喜地」と名づく。これを初果に喩うる」（聖典一九〇頁）とある。歡喜地というものを初果に喩えたのです。

初果というのは、これはご承知のように、声聞の四果ですね。声聞の四果、えらい面倒なことをいうけれども。菩薩道というのは大乘の論です。それを小乗で喩えた。つまり、声聞の四果をもつて喩えたのです。声聞の四果というのは、預流・一來・不還・阿羅漢です。これを声聞の四向四果といいます。向と果ですね。預流向・預流果、一來向・一來果、不還向・不還果、阿羅漢向・阿羅漢果と。ですから、預流果が一來向

です。向というのは向かう、因とはいわないのです、声聞の場合は。預流の因というようなことはいわない。第一歩は出発する方向がはっきりしたということです。因ではないのだ。向かうと書いてある。方向です。方向が明らかになるのだ。ですから、その預流の果というのは一來向です。預流の果において一來向なのです。預流というのは流れに預かる。伝統ということがわかったということです。いまはそんなことないが、昔はときどきテレビを見れば、こないだでも、全国寮歌祭というのをやっておりましたね。昔の大学の寮歌です。あれを見ると昔の大学というのはやっぱり伝統があつたのです。個性があつたのです。大学には大学の伝統みたいなものがあつたのです。その伝統が寮歌みたいなものを生み出したでしょう。あれを聞いておつて、そういうことを感じましたがね。そういう伝統というものは大学へ入ったときにはわからないのです。大学卒業すると伝統がようやくわかりかけるのだ。不思議なものです。で、いつまでも寮歌をおぼえている。宮城でもね、一杯飲んで歌うときに何か歌えいしたら、いつも谷大の寮歌を歌っている。アホの一つ覚えというけれども、ほんまにそれしか知らないのか思う。それは、そういうものとなつて生きているのだ、卒業してからよ。だから僕は宮城が学生時分に寮歌を歌つたの聞いたことない。ああいうものだろうと思う。僕らでも、やっぱり今になつて聞くとなつかしいのです。流れに預かつたものが、大学でも卒業してから、つまり預流果になつてから伝統みたいなものが身についているということを感じるわね。やむをえんことやね、これは。だから初果というのは一來向のことです。その初果に喩えたというのだ。方向が決まつたということです。流れに預かることによつて方向が自覚されたということです。

一來というのは、方向は決まつたけれども迷いがなくなつたわけではない。見惑は断じ尽くしたが、預流というのは見諦所断の法というのです。見惑は断つことができた。見惑というのは、いろんな道があると、いろんな思想がある、いろんな宗教がある、それで迷うのだから。なかつたら迷わへんわね。昔はお話し聞くといつたら、お寺へ行つて話を聞くしかなかったのです。このごろは何ぼでもある、話を聞くところは。それでみな迷うのです。見惑というのはそういうものではない。方向が定まらん。あれもこれもと。で、その見惑を断じたということは道が一つはつきりしたと。所断といつてありますから決断だ。安心決定といつていうけれども、決定けつていといつてやっているわ。あんな決定ではありやせん。決断です。己れ自身を決断するのです。一つの道にかけたということでしょう。仏道に身をかけたということですよ。これが大事なことですわ。

だけど見惑は断じたけれども、いまだ見惑は残っている。僕は同和推進本部（現・解放運動推進本部）におつたときに、鹿児島に行くときに三帰君が僕のカバン持ちやいつて職員をつけてくれたことがある。そしたら一緒に来てくれたその職員が、えらい生き生きしているのです。なんではないというと、僕は飛行機に乗りたかつたのです。君、飛行機好きかねというと、僕は飛行機好きです。えらい喜んでる。

ところが、いよいよ飛行機に乗って、飛行機が飛ぶ時に、前をギューツとつかまえて足で踏んばっているのです。お前、何しているのだといったら、飛行機飛びますよーと喋ってね（笑）。そんなものです、飛行機に乗っても、それで飛んで上にあがっているのですから手を離さんかといつても、ギューツとつかんでいるのです。降りるまで。えらかったやろ思うわ。飛行機に乗ったことは決定したけれども、落ちるかも知らないという思いはしまいまで残ったのだから、あれ。見惑は断じたのだ。飛行機で行くか、汽車で行くか、船で行くか、その中の飛行機をとった。それは決まったのだ。だけれども飛行機が落ちるか落ちんかしまいまで残っているものやから、しまいまでしがみついたらんならん。思惑は残るでしょう。見惑は断じたけれども、思惑を断じることは最後まで残るでしょう。こういうことがあるんではないですかね。

だから、法の深信なんかみても、「かの阿弥陀仏の四十八願、衆生を摂受したまう、疑いなく慮なく」（聖典四三九頁）とあるでしょう。疑いはなくなったけれども、慮は残る。「疑いなく」というのは見惑を断じたのです。方向は決定したのだ。しかし思惑は残る。慮が残る。で、その慮は残ったけれども、見惑を断じたのを一來といます。再び迷わない。迷えんということ。飛行機に乗ってしまったら、迷うても仕方ないわね、降りるまで。そんなもの、降りるのか落ちるのか知らないけれども、飛行機の中で暴れてみたって仕様がないわね。しかし、見惑は断じたけれども思惑は残る。それを一來といます。それに喩えたのです、歓喜地を、初歓喜地ということ。声聞の初果に喩えたのです。

で、「なお睡眠し懶墮なれども、二十九有に至らず」（聖典一九〇頁）と。二十九有というのは、来生ということ。いま私たちが生きているのは二十八有です。これをブドガラ（budgara）といます。インドの言葉では、補特伽羅と漢字をあてていますね。いわゆる実我というのだ。我執している我です。生きたり死んだりしている私です。私というものが有ると思うている。実体化しているのです。自己を実体化しているのをブドガラといます。仏教は否定しているわ、ブドガラは。靈魂不滅ということは否定しているでしょう。不滅の私なんてありませんわ。

■ 「仏法は無我にてそうつ」

しかし仏教でも経量部なんかでは、部派仏教の中では一部このブドガラというのを許すのがありますね。だけれども、「仏法は無我にてそうつ」と蓮如は喋っているわね。ブドガラというのは有我というのだ。我というものが有ると。死んでも私が有ると。親は死んだけれども親の靈魂はどこかで動いているというのだ。こういうことをいうのは密教だ。いまでも弘法大師が日本の空の上を飛び回っているということ。わね。真言宗というのがいかに仏教を墮落させたか。もはやそれは仏教ではない。ブドガラというものを立てるでしょう、不滅の靈魂みたいなも

のを。靖国神社といつたつてみんなそうやないかね。そういう我というものを否定したのが仏教です。だから「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」といい切れるわ。だけれども、親の霊は否定したが、親を思う心を否定したのと違うですよ。それを霊というのだ、霊性というのです。霊というものを実体化しているのではないのだ。親の霊魂みたいなものを実体化して霊といつているのではない。霊性というのは、亡くなった親を忘れることのできん己れの心を霊性とあらわしているのだ。むしろ、そこに魂があるのではないかね。まあどっちにしても、そういうブドガラというものを否定したのだ。そういう実我というものは、兎角亀毛である。兎角というのは兎の角、亀毛は亀の毛だと、有りもせんものを有ると実体化している。

こういうブドガラの否定というものは、「仏法は無我にてそうろう」と蓮如はいつているけれども、それは人間というものを把握するときの仏教の基本的な姿勢でしょうよ。だから、ブドガラというのは今生（この世）でしたことが必ず来世に果を引くというのでしょう。この世でいいことをしておつたら、来世にいいことがあると。結果を引くというのだ、来果を引くというのだ。来果です。一來果。来果を引いたら一來にならん、二來になる。この世でしたことが来世の業因になつて業果を引くというのは来果を引くということです。そういうものを超えたのを一來というのです。この世で何をしても来世に果を引かんと。結果を引かないのだ。これは説明しよると長くなるなあ。まあ一応そういうことは心得といてください。徹底的に現在に立つのです。来果を引くことはいわれないのです。ブドガラを立てたら来果を引くでしょう。次の世の自分がええとこにかんならん思つたら、この世で悪いことはでけん。ブドガラを立てんから何でもできるわね。来世に縛られない。来世に縛られる縁起を連縛縁起というのです。『俱舍論』の中に出てくるのですがね。まあ一応覚えといてください。過去の因によって現在が縛られるか、現在の因によって来世が縛られてみたりする。これを連縛縁起というのです。つながつて縛られている。コンピュータもそんなものではないかね。僕の連縛縁起は、僕は小学校の頃、数学が嫌いでした、いまでもコンピュータで子供がこんなことをしようとゾーツとするのです。これは連縛縁起です。べつにゾーツとせんでもいいのだけれども、コンピュータがあるから縛られている。わしにはとてもできない思うてね、そんなのを連縛縁起というのだ。刹那縁起とか連縛縁起とかね、それから分位縁起というようなことをいうのですが、みんな『俱舍論』の説です。ブドガラを立てるから、そうなる。そのブドガラというものを超えたときにはじめて一來ということがいえる。それを初果に喩えているのです。

だから、「睡眠し懶墮なれども、二十九有に至らず」と。次の世を必要とせん。つまり、六道輪回ということを用うでしょう。地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天と。その地獄から餓鬼までが七生、「七たび生まれ変わって国に報いん」というようなことをいつて、楠正成の石碑が立つて

いるわね。「七生報国」というようなね。あれは水戸黄門が書いたものだけれども、ほんまかいな。七生というようなことはバラモンの輪回説からきている。地獄から餓鬼まで七生でしょう。餓鬼から畜生までが七生でしょう。地獄・餓鬼・畜生・修羅から人間へ、この間、四度七生を超えんならないでしょう。で、四×七の二十八有です。ちょうど、われわれは二十八有にある。それが「二十九有に至らず」というのだから、次の世を待たないと。次の世を必要とせんというのは、次の世に果を引かんということです。

■ 行信に帰命

「睡眠し懶墮なれども、二十九有に至らず。いかにいわんや、十方群生海、この行信に帰命すれば撰取して捨てたまわず」と。ようやく出てきたでしょう、「撰取して捨てたまわず」、つまり「必定」です。法に立てば「必定」は「撰取不捨」ということにある。機に立てば決断だ。法に立てば撰取不捨だ。それを他力というのだと、こういふのだ。その条件が「行信帰命」ということにある。行信帰命です。「かるがゆえに阿弥陀仏と名づけたてまつると。これを他力と曰う」と。

行信ということは、行信に帰命する。これがなんでございますね、行信というのは先ほどからいつている、大行と大信ですけれども、往相回向ということやけども、どうも簡単にいえないね。曾我先生は「行信の道」というような言い方をされたでしょう。道がはつきりするということとは、行信が成り立つということです。行と信が成り立つ。行くべき道と信ずべき法が明らかになる。「撰取して捨てず」というような言い方は、何か救われるということばかり考えているけれども、そうではないでしょう、むしろ行信に救われたものだけが行信を背負うて立てるのです。だから、法からいえば「即時入必定」だけでも、それをあえて曇鸞の言葉として「入正定聚之教」とあらわしているでしょう。「入正定聚之教」と。「入正定聚」ということは曇鸞はいつたけれども、「之教」ということは曇鸞はいつておらないわ。これをいつたのは親鸞です。曇鸞が「教」という言葉をいつたのは、「大会衆の教」という言葉を使っている。五種功德門の中に、大会衆の教に入ると。その教を親鸞は「正定聚之教」に置き換えたのです。しかもそれを曇鸞の言葉にしてしまっているのです。これは何と云うのかね、盗作ではないけれども、勝手すぎるわ。

■ 教団は浄土の行信を象徴している

僕は「大会衆の教」といつたほうがいいと思う。簡単にいえば教団です。人でしょう、「正定聚」というのは。人々です。人々に象徴されている行信だ。教団というけども、教団は浄土の行信を象徴しているものではないかね。

だから、仏法を語る知識人は多いけれども、仏法に責任もたないでしょうが。安田先生に僕が頭下がるのは宮城智定師の衆徒となって得度し

はったのです。つまり、それは教団を背負うたいいうことでしょう。仏法に責任もったいうことでしょう。知識人が親鸞を語っても、そんなものは責任ないわね。だから何とでもいえるわね。何とでもいうさかいビツクリしたようなことをいわれて感心せないかない、こつちが。ヘーッ、こんな見方があるかいつて感心するが、気が楽だわい。けれども、和田先生や宗さんなんかいつているのは苦渋に満ちているわね。簡単にいえないのや、教団を背負っているだけに。そうではないか。それを「必定の菩薩」というんだろう。「正定聚」というんだ。正定聚です。教団に責任持った人ということですよ。教団を背負っている人です。仏法を聞くものは一人ひとりが教団を背負っているのではないかね。教団を背負ったら、そう仏法を安易に語れないでしょうがね。宮城君の『大無量寿経』の講義録、今日はないではないか。(近藤―明日、発行する予定です) 明日かない。明日、わしはおらへんわ。大体あんた責任もつておらない(笑)。宮城君の『大無量寿経』なんか読んでも、実に細かくね、ここまで親切にいわんでもいいくらい親切にしゃべるわね。えらいものやね。ああいう親切さが僕にはないから、覚悟して聞いてください。ちよつと休もうか。

四

■ 責任という言葉

責任という言葉は仏典に使われておらないですね。責任という言葉、ようわからないので大河内君にたずねたのですわ。責任というのはドイツ語ではフェアアントヴォルトリツヒカイト (Verantwortlichkeit) となつていてけれども、どこからきた言葉やといったら、ようわからないといつて調べとくいつたままで、まだ返事くれないのですが、アントヴォルテン (Antworten) といつのは応えるといつて意味ですわね。応答するといつてことです。仏法に救われるといつことは逆にいつたら仏法に応えるといつてことですよ。応える身と定まると。定まるといふのは、先ほど教団といつようなことをいつたけれども、教団といつのはそういうものだと思つて、かえつて逆にその責任をもつたものに自らが定められる。責任をもたないと定められるといつてことではないわね。責任をもつといつてことは、逆にいえば定められるといつてことです。だから、正定聚とか必定といつ言葉が意味しているのは、いまの言葉でいえば、僕は責任をもつことだと思つたら、そのことに責任がなかつたらそのことに救われるといつてことではないわね。仏法に救われるといつてことは、仏法に責任をもつといつてことです。

僕は、信心といつようなことをいつが、どうも信心といつ言葉ももうちよつとこれ、なんとかならんかないな。先ほど言つたように龍樹菩薩は「信方便の易行」といふことをいつが、そのときの信といつのは恭敬心ですわ。信仰心ではない、恭敬心だ。フレーミツヒカイト (Frommigkeit)

ゴ)です。グラウベン (Glauben) でなしにね。そこらはこれからぼつぼつ明らかにしていかならんと思うですね。

■ 勞謙善讓

曇鸞大師は善讓という言葉を使われる。勞謙善讓ということを用いる。勞謙善讓は恭敬心でしょう。勞謙善讓ということとは、人類に責任をもつたということでしょう。人類に責任をもつ魂を勞謙善讓という。法藏菩薩の異名ですわ。個人のところに救いはないわね。今日、私たちは社会主義ということを用いけれども、社会主義といったらマルキシズムだと思ってるが、そうではない。社会を見いだしたということです。社会というものが、はじめて見いだされたということです。見いだされたということは見いだしたということです。見いだすことよって見いだされたのです。人類の救われる道のみがよく私を救うのではないかね。親鸞一人がためなりといっているけれども、一人において五劫の思惟を背負うたのです。人類の思惟を背負うたのですね。これは別の言葉では、恒沙の信といつてあるわね。恒沙の信だ。一仏の信にあらざ、恒沙の諸仏の信だと。金子先生は全人というような言葉を使つてはるね。全人というのは全人類という言葉で……、人類という言葉も仏典の言葉です。『華嚴經』に出てくるでしょう。

社会というのは、どうもなんですね、アソシエーション (association) という言葉と、コミュニティ (community) という二つの言葉があるが、コミュニティのほうでしょうね、仏教でいう社会というのは。仏教では社会とはいわん、世間といいますわね。器世間とか衆生世間とというような言い方をするわね。世間に二種あり。清浄に二種ありだ、あれは。

■ 同じ世界を見いだすことが救い

曇鸞大師は、衆生は別報をもつて体となす、国土は共報の用なり、という言い方をするわね。共報というのは「同一念仏無別道故」ということだ。同じところに報されると。同じ国土を見いだしたということでしょう。同じ国土を見いだしたのです。別々の国土を見いだしたのではない。同じ国土を見いだした。同じ世界を見いだしたのです。同じ世界を見いだすということが救いではないかね。一人の世界を見いだすというのではない。同じ国土を見いだすということは、あらゆる人々と同じ世界を見いだしたということです。それが救いでしょう。

だから親鸞聖人は信心というが、利他の信心といひつておらないだろう。利他の信心です。「利他の信樂うるひとは」(聖典四九六頁)とか、「利他の正意」(聖典一九八頁)というようにことをいひつておられる。人間は個人のさとるところで救われるということではないのでしょよ。個人というようなところできとつてみたつて迷つてみたつて、たかが知れているわね。

■ 全人類の迷いを「れ」の迷いとする

全人類の迷いを己れの迷いとしたときに救われるのではないか。全人類の迷いから無関係に自分だけさとして救われたというのは、それは救われたことにならない、それを化身土というんだ。むしろ、全人類の迷いと共に迷うところにはじめて救いがあるのと違うかね。だから、そういうことを、僕は「行者」とか「菩薩」という言葉であらわされているんだと思う。

■ 両重の因縁

そういうことを親鸞は「正定聚に入る」とか「必定に入る」とかいうけれども、どうやって入るかということの問題にしたのが「行巻」の、先ほどの言葉のすぐ後に両重の因縁が引っぱられてくるでしょう。両重の因縁として明らかにされている。両重の因縁です。その両重の因縁が他力の内容です。他力他力というけれども。「他力とは本願力なり」と決着されるのですが、その他力の内容とは何かというと、因縁だと。因縁というものは、人間は必要ないということでしょう。因縁は法ですから。人間は必要ないと。非常に厳粛な言葉です。因縁というのは。人間が必要ないというところに他力があるのではないかね。人間に必要なあつたら自力です。それをこの両重の因縁であらわすんだ。えらい細かい説明やわね。

良に知りぬ。徳号の慈父ましまさずは能生の因闕けなん。光明の悲母ましまさずは所生の縁垂きなん。能所の因縁、和合すべしとい
えども、信心の業識にあらずは光明土に到ることなし。真実信の業識、これすなわち内因とす。光明名の父母、これすなわち外縁と
す。内外の因縁和合して、報土の真身を得証す。
(聖典一九〇頁)

と。いうまでもなく、これは善導大師の散善義の引文ですわ。散善義の言葉を親鸞が合採したのです。このときに両重というでしょう。まあもと
もとはこの言葉は善導大師の散善義の言葉を引いておられるのですが、散善義の言葉そのままではないですよ。散善義の言葉をベースにして親
鸞はこういう言葉に仕なはったのです。しかし、これを、両重の因縁を説いたということは、これは非常に……。このもとは『俱舍論』に出て
いるのですわ。『俱舍論』の十二縁起というものの三世の、あそこで三世両重の因縁というのです。だけど、ここで親鸞がいつているのは、三
世というのは過去と現在と未来です。三世の両重や。まあそんな細かい説明はやめますが、ここで両重といつているのは獲信の因縁と、得証の因
縁です。二つの因縁が説かれているでしょう。これを両重といつているのです。信を獲ることの因縁と、「報土の真身を得証す」る因縁です。こ
れは、僕はおもしろいと思うのですがね、「真身を得証する」、この場合の真身は心ではない、身です。身を得ることです。心を得ることやな
い、身を得ることやと、こういうのでしょ。

■ 間法の結論は真身を得ること

浄土の心を獲るのを獲信というのです。心を獲ることが聞法の結論ではない。聞法の結論は身を得ることなのです。この身を得ることです。真身を得ると。真身を得証する。

これは、えらいへんな話をするけれども、まあへんでもないけれども、大谷派の同和問題に生涯を捧げた武内了温が掲げた会が「真身会」というんだ。えらい名前をつけたものやね。ここからきているのです。「一如法界真身顕」（聖典四一頁）という言葉が『文類偈』に出てくる。一如の法界より真身顕ると。「一如会」というのは、お西の梅原真隆が「一如会」とつけたのです。なにくそ、というようなものやろ。一如会より真身会が顕れたのだと、こういうわけです。そんなあやふやなものではないぞというものだろうよ。いかにも武内了温らしいね。がんばりだけは。まあそれは余談だけれども、それは「報土の真身」です。「報土の真身を得証す」と、こういうのです。身を得ることだと。心を獲ることと、身を得ることがあるんだと、こういうんだ。獲信は心です。得証は身を得ることです。その両重の因縁というんだ。これがおもしろいね。

「徳号の慈父ましますは能生の因闕けなん」と、これは獲信の因縁の場合は能所の因縁だ。得証の因縁の場合は内外の因縁といつてある。能所の因縁というのは光明と名号の因縁です。「光明名号顕因縁」とあるでしょう。これは、ここからきているのです。『正信偈』の善導章のところで、「光明名号顕因縁」と。光明・名号の因縁を顕すと。光明と名号というのは因縁の関係をもっているということです。その場合の因縁というのは、因と縁ということやない。因縁法というのは相依相對の関係にあるということです。此れあるが故に彼あり、此れ滅するが故に彼滅するというのが龍樹菩薩の中観ですね。中観論です。つまり、光明と名号というものの因縁を明らかにしたのだ。これがえらいことやないかね。光明と名号といったってわかってもらいにくいでしょうから、いまここで『愚禿鈔』の中でしゃべっている二河譬のところをいえば、行けと来れということです。行けと来れの因縁です。行けというのはお釈迦さんです。来れというのは阿弥陀さんです。その行けと来れだけあっても身は出てこんわ。行けと来れの間に能生清淨願往生心、能く清淨願往生心を生ず、といつてあるでしょう。それが信心の業識です。だけれども光明・名号……、行けというのはお釈迦さまの教えだ、仏教だ。仏教の全体が行けです。お釈迦さまは来れとはいわない、行けというのはいずれも光明・名号のことです。此岸ということは、われわれの歴史の中にある言葉だ。そうでしょう。お釈迦さまもわれわれの歴史の上にあられた人です。此岸の人です、彼岸の人ではない。

■ **行けと来れ、此岸から「来れ」と喚ぶのは群賊悪獸**

此岸の教えというものは行けしかないんだ、来れはない。その行けを無視したのがキリスト教やないかね。神の召命というでしょう。あの場

合の召命は勅命の命や、来れや。だからキリストが神になつちやうんです。イエスがキリストになるでしょう。イエスとキリストが一つでしょう。仏教はそうではない。行けと来れは違うわね。分際がはっきりしているわ。行けなくして来れというなら、それは二河譬の中には群賊悪獣が喚び回す言葉といつてあるわね。群賊悪獣、喚び回していわく、だ。「仁者回り来れ。この道嶮悪なり。過ぐることを得じ。必ず死せんこと疑わず。我等すべて悪心あつてあい向うことなし」(聖典二二〇頁)といつてある。これは群賊悪獣の声だ。群賊悪獣が喚び回すのです。「回り来れ」というのです。そうでしょう。「来」とあるわ。来れだ。此岸から「来れ」と喚ぶのは群賊悪獣ではないか。行けをぬきにして来れというのは悪魔です。行けをぬきにしたら神秘主義になるのではないかね。それは奇跡です。あるとすれば奇跡です。行けということをもっているのです、われわれは。行けと来れの分際が明確やということです。それを光明と名号の因縁といつてあるのです。

だから、仏法を聞くというのがお釈迦さまの言葉の中に彼岸の声を聞くということでしょう。お釈迦さまの言葉の中に彼岸の声を聞くんだ。お釈迦さまの言葉を通して、つまり行けを通して来れを聞くのです。行けといえるのは、行ったことがあるから行けということです。行ったことのないに行けなんていうわけにはゆかん。だから、二尊教というのは、そういう意味からいえば大事なのでしょう。もともとは、光明・名号の因縁ということは、善導大師の二河譬で明確に示されているのです。

■ 名は此岸にある。光明は彼岸のもの

なにか、えらい話が横つちよのほうにいきましたね。つまり「徳号」というのは名でしょう、名号でしょう。来れというのは光明でしょう。行けというのが名号でしょう、行や。名は此岸にある。光明は彼岸のものです。この世に光明はないですよ。この世は闇では。闇の中に光を名によってあらわすのです。名は光の名でしょう。光明土の名です。だから曇鸞は「国土の名字」といわね。仏の名とだけでない、国土の名字というのです。「国土の名字、仏事を作す」と。南無阿弥陀仏というのは、ただ仏さまの名前だけではありません、浄土の名でもある。こころは、まだまだこれからやね。

五

国土というのは、宮城君が教研の所長をしているときに、教研のメイン・テーマを国土ということを示した。僕は、教研にいま僕がおつたら、もつとそのテーマに力を入れるがね。ほんまは、宮城君がああるときに国土というメイン・テーマを立てたときに、これはしかし結論ではろうと

思ったのです。

■ 国土というのは結論

安田先生もそうおっしゃった。国土というのは結論だと。教研がそんなことをするとこやないと、こう言ったのです、安田先生も。僕もそう思ったのです。そやけれども所長だからしょうがないわね。黙っておったのです（笑）。いまになって僕は国土というテーマを立てたのは、さすがだと思わね。大変な問題だろう。国土というのが具体的にあらわせば国家の問題やないかね。言い得て妙だわね。国家論です。どんな思想も最後は国家論ではないかね。プラトンにしてもカントにしてもヘーゲルにしてもマルクスにしても、どんな思想でも思想家の最後の課題は国家論だ。まさに最後の問題です。安田先生が結論だとおっしゃったが、そのとおりです。親鸞もそうでしょう。化身土の末巻は国家論だろう。そやけれども宮城君は国土というメイン・テーマを立てたが、化身土をやらなんだのです。やったのは東京分室です。なにか書いているわ。（『現代教学・化身土巻末解説』）どうもあの訳は気に入らないがね。まあやってくれたのだからご苦労さんいうとかないかんけれども、ご苦労さんではすまんね、あれは、大変なところなのだから。もう一ぺん宮城君が教研の所長やらにやいかんのです。あの結論出さんままやめちゃったから。これは僕の責任ではないよ^{（笑）}。僕はそう思う。

そうでしょう。能生の因と所生の縁というのです。生まれるべき因（能生の因）と、生まれるべき所（所生の縁）です。まあ簡単にいえば、行けと来れです。南無阿弥陀仏というが、南無阿弥陀仏は行けと来れです。これはえらい余談ばかりしゃべって申し訳なかったが、そういうことを前提にはじめて「汝」の言は行者なり」という言葉が内容をもってくるのです。行けと来れの中で行くんだ。行けと来れの中で往生が問題になる。だから、この「必定の菩薩」の内容を「即時入必定」といい、それから「入正定聚之數」と、「數」という言葉が使つてあるわね。先ほど言ったようにこれは「大会衆の數」です。ここから、人になってくるでしょう。菩薩ではない、人になってくる。「善導和尚は「希有人なり・最勝人なり・妙好人なり・好人なり・上人なり」・「眞の仏弟子なり」と言えり」と。これは人において菩薩をあらわしているのです。人において菩薩をあらわしている。そのときに善導和尚は「希有人」といつている。

■ 希有人はかけがえのない人

希有というのは、めったにないということでしょう。だけれども、ただめったにないということやないのです。もつといえは、かけがえのない人という意味です。私にとつてかけがえのない人です。どこにもある人やない。私にとつては、かけがえのない人だと。そういうのを「希有人」というのではないかね。僕はやっぱり求道というところには、そういう人が求められているんだと思う。われわれは生涯かかってそういう

人を求めているのではないかね。その人に遇うたら悩みがなくなったというのではないんだ。悩みはあるんだ。しかし、どんな悩みでも受けて立つことができるのです。その人に遇えば。僕は安田先生に遇うたときにそう思った。同和問題を僕が引き受けてやるなんて大きなこといったけどね、とても一人では引き受けられないわね。で、安田先生に会ったら、安田先生が同和問題の結論をちゃんとつけているかといったら、そんなことありやせんわ。安田先生に僕はくっつかかったこともあるんだ。「同和問題というのは社会問題だ」と、そんなことをいわはったのです。それで、「それは先生違う」といって、僕はいった。だから安田先生に会いたいというのは、会って問題が解決するわけではないんだ。安田先生に会えば、よし、やったろう・という気になれるんだ。あえて問題を背負えるんだ。そういう人が必要なんではないかね。僕はそう思っているんだ。「希有人」というのは、そういうものだと思う。かけがえない人です。そういう「希有人」というようなものは安田先生が亡くなったから困るかと思ったら、困らせんです、一つも困りやせん。不思議やね、これ。そういうのを「希有人」というんだわ。私の生涯、私にとってかけがえない人を希有人というんだ。

■ 最勝人は凡夫と共に歩む人

それから「最勝人」といつてあるでしょう。「最勝」というのは、ご承知のように、最勝の仏道なのです。最勝の道というのは、菩薩道ではないんだ。最勝の道というのは仏道なのです。仏道を歩む人です。たんに菩薩道を歩んでいる人ではない、仏道を歩める人です。仏道を歩む人というのは、どういう道を歩んでいる人かという、凡夫と共に歩んでいる人です。凡夫を救う人ではないんだ。凡夫と共に歩む人だ。凡夫と共に悩む人だ。曇鸞はそれを「共向仏道」（真聖主・三二七頁）といっているわね。共に仏道に向かうと。これは大変なことでしょう。仏道に向かうんだ。仏が、凡夫と共に。

それから「妙好人」とある。「妙好人」「好人」と。あえて「妙」という字を付けたのと、付けんのとあります。大体、「好」という字は美しいという意味なのです。美しい仏です。美しい人という意味です、妙好人というのは。ですから、どうも今までの妙好人というのは、どんな人を見ても僕はあるまい美しいとは思わない。美しき人というのは大事な言葉ではないかな。美しき仏となれる人です。仏になっても、どうもめんどいのはようないね。美しいというのは大事です。そこに「妙」の字が付いているのと付いておらないのがある。「妙」の字がついているのはたんに美しいのではないんだ、尊いという意味です。つまり、尊厳性をあらわしているような信心の人です。ただきれいとか可愛いというようなものではない、自ずから手が合わさるような尊厳性を身に示しているような人です。

■ 妙好人は人間の尊厳性を具現している人

僕は信心の人というのは、そういうものだと思うね。人間の尊厳性をそのまま具現しているような人です。本当の念仏者というのは、そういうものですね。そういう意味で「妙好人」とか「好人」という言葉をあえて並べたのだ。

そして最後に、「上上人」とあるでしょう。たんなる上人ではない。「人中の上上人」です。これは、「人中の好人」「人中の妙好人」「人中の上上人」と、「人中」という言葉が元の言葉にはずつついておられます。聖典二四九頁に散善義の引文がございませぬ。『愚禿鈔』では四五頁ですが善導大師が念仏の人をたとえるのに使っている言葉であります。まあ「上上人」というような言葉はあんまり僕はよくわからないのです。むしろ、それよりもそこに別に括弧して「真仏弟子なり」といつてある。必定の菩薩について、希有人・最勝人・妙好人・好人・上上人とあらわされて、これだけでは足りないのでしょうか。

■ 「必定の菩薩」の内容は真仏弟子

さらに「真仏弟子なり」と。親鸞聖人が最後にいいたかった「必定の菩薩」の内容は「真仏弟子」ということにある。仏弟子です。さつきからいつている仏弟子です。その仏弟子というのは釈迦・諸仏の弟子という意味です。阿弥陀の弟子ではないでしょう。釈迦・諸仏の弟子だ。しかし、たんに釈迦・諸仏の弟子ではない、真の仏弟子なんだ。真仏の弟子なのです。真仏の弟子として釈迦・諸仏の弟子なのです。えらい言いにくいけれども、これは『愚禿鈔』の上の段には「真の」と「の」の字が入っているけれども、下の段には「の」の字は入っておらないでしょう。これは信巻の「真仏弟子」です。「真の」ではない、「真仏の(弟子)」だ。真仏の弟子という意味です。真仏の弟子というのは、釈迦・諸仏の弟子だと、こういうのです。真仏の弟子が釈迦・諸仏の弟子だと、こういう意味です。釈迦・諸仏という言葉で示されているのが教団という意味です、さつきから言っている、釈家に入るので。われわれは得度したら「釈」の字をいただきます。これは大事なことですわね。「釈」の字をいただくということは仏弟子になったということでしょう。それは釈迦・諸仏の弟子になったということです。

■ 真仏の弟子

しかし、たんなる釈迦・諸仏の弟子ではない、真仏の弟子だと。真仏の弟子として釈迦・諸仏の弟子になったのです。うまいこと、ここらがいえないのですがね。そこにはじめて「真仏弟子」と言うは、「真」の言は偽に對し、仮に對するなり。「弟子」とは釈迦・諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり（聖典二四五頁）とあるでしょう、つまり「汝」の言は行者なり」といわれるときの、ここは「行者」でなしに「行人」といつてあります。

僕は、やっぱり「釈迦・諸仏」というのは歴史、「諸仏」は七祖ですから、「釈迦」も「諸仏」もこれは正定聚でしょう。つまり、われわれ

と歴史を共にした人です。同じ歴史上の人物です。教団といえますと、なにか私たちはいま、全国に一万の寺があつて、そして金をもらう門徒が百万あると、それが教団だと思つてゐるが、清沢満之先生は百万の門侶、これ真宗にあらずと言いつてゐるでしょう。六条の両堂、これ真宗にあらずと。そんなものは真宗でも何でもない、真宗というのは、何でしょうよ、お釈迦さまや七祖の、そういう歴史によつてあらわされたのが教団です。同時に、こうやつて教法が語られる場所が教団です。そういう中ではじめて、釈迦・諸仏の弟子となつて、釈迦・諸仏の弟子として真仏の弟子であると、こういうことがいえるのでしよう。

■ **責任をはたすべき場所をもって行人といえる**

つまり、教団に参加しているということ。教団に責任をもつてゐるということ。そういうところに「金剛心の行人」といわれるゆゑんがあると思う。ただ仏法を聞いて、それを己れの知識にしているんだつたら、それは「行人」ではない。責任をはたすべき場所をもつてはじめて行人といえるんだ。こういうことだろうと思ひますね。

まあ今日一日かかつて「必定の菩薩」ということをゴタゴタ申しあげましたが、ちつとも前に進めませんでした、かんべんしてください。

そのことがはつきりせんと「一心の言は、真実の信心なり。正念の言は、選択摂取の本願なり」と、これは「一心」は信をあらわし、「正念」は行をあらわしますから、信行をあらわしている言葉です。そのことについてはこの次にお話することにしまして、今日はこれくらいにしておいてください。

(一九八五年九月?日)

第四十七講

「汝」言行者也、斯即名^ニ必定菩薩^ト。龍樹大士『十住毘婆沙論』^ニ（卷五易行品）曰^{ハク}。「即時入必定^{トナリ}。」曇鸞菩薩『論』^{ニハ}（論註意）曰^{イヘリ}。「入正定聚之數^ト」一。善導和尚（散善義意）言^{ヘリ}。「希有人也、最勝人也、妙好人也、好人也、上上人也、真仏弟子也^ト」一。「一心」言眞実信心也、「正念」言選択摂取本願也、又第一希有行也、金剛不壞心也、
（眞聖全二・四七六〜四七七頁）

「汝」の言は行者なり、これすなわち必定の菩薩と名づく、龍樹大士の『十住毘婆沙論』に曰わく「即時入必定」となり。曇鸞菩薩の『論』には「入正定聚之數」と曰えり。善導和尚は「希有人なり・最勝人なり・妙好人なり・好人なり・上人なり」・「眞の仏弟子なり」と言えり。

一心の言は、眞実の信心なり。

正念の言は、選択摂取の本願なり、また「第一希有の行」なり、金剛不壞の心なり。

（聖典四五五頁）

一

前回は、この招喚の勅命といわれるお言葉について、まず「汝」という言葉のご註釈について申し上げました。このように「汝の言」とか、「一心の言」とか、「正念の言」というふうに、一つひとつ言葉を分解して、一字一字の意味を問い返されるわけですが、これはおそらく曇鸞大師の教学の方法としまして、いわゆる離釈といわれるものであります。離釈というのは分離、離すということでありませぬ。一つひとつの言葉を切り離して言葉の意味を明らかにする。まあこういうことができるのは漢字というものがもっている特徴でございますね。たんなる文字ではなくて、文字そのものが思想を語るような言語でございます。親鸞はこれを最大限に利用しておりますね。たとえば三心の字訓釈という有名な解釈のしかたがありますが、あれも一種の離釈の方法を用いられているものであるといえましよう。

■ 再構成し受けとり直す

これは一字一字をもとにバラバラにされるのですが、バラバラにするということだけでなく、バラバラにしたものをもう一ぺん元に戻すということがあるのです。再構成し直すということです。再構成するということが離釈の大事なところでございませうね。もう一ぺん元へ戻すという、再構成し直すことによって、最初の言葉の意味を自分のものにして受けとりなおすということです。

善導大師の聞いた招喚の勅命というものを親鸞の聞いた勅命に受けとりなおすわけです。善導大師の聞いた言葉のままなら、それなら受けとめたのでなしに、受け売りにしかすぎない。受け売りでなしに、自分の言葉になおすということです。ヴィダーホールング（Wiederholung）という言葉がありますね。ヴィダーホールングというのは、これはキルケゴールの概念です。大谷長先生なんかは授受と訳していますね。再びもちなおすという意味です。授と受、授受というふうに翻訳されていますが、もともとはヴィダーホールングというのは宗教そのものをあらわす言葉です。宗教＝レリジョン（religion）という言葉のもっている意味が再び結ぶという意味ですから。神と人間を再び結ぶと。再結するというふうにいわれますがね。神の国から追い払われたものを、もう一ぺん神の国に結びつける、それがレリジョン、つまり宗教といわれるものの本質をあらわす言葉です。それをキルケゴールはヴィダーホールングという言葉であらわすのです。

で、授受ということはいまの言葉で言えば、あれは誰でしたかね、児玉君が言い出した言葉やないかな。伝達というようにことを言っていましたね。一時よくはやりましたわ。開法、学習、伝達といって、同朋会運動の一種の方法論みたいなことで言いましたわ。あれは別に新しいことではなくて、昔のお説教師が皆それを教えたものです。聞け、書け、語れといってね。まず聞けど。それから書けど。それからしゃべれと、こういうわけです。聞け、書け、語れというのを新しく言いなおせば、開法・学習・伝達と。えらい立派な言葉になるものやね。しかし中味は同じことです。授受という言葉には伝達ということが一つあるわけです。ただし、それは直接に伝達することではない、直接神の言葉を聞くというのでない、間接に聞くということです。再びというのはそういう意味です。受け取り直すのですから、直接のものではない、間接的なものや。間接的に伝達するんだ。これはいずれ出てきますが、招喚の言葉の中に「直来」という言葉があります。「直ちに來れ」と。「直ち」という言葉は「回に対し迂に対する」（聖典四五六頁）言葉だと出ておりますね。回り道だと。回り道に対して直来というんだと。回り道するなど、こういう意味でしょうがね。まあこれは直接そこまできてからいわんならんことでしょうが。

■ 真理への道は受け取り直すしかない

しかし真理への道というのは回り道のない真理への道はないのです。直接的に真理を伝えるというわけにはいかないのです。受け取り直すし

かないんだ。言われたことをそのまま聞いているのだったら、先ほど言ったように受け売りでしかない、自分のものになっておらないわね。自分のものにするためには自分の経験の上を受け取り直さんならん。受け取り直さんのなら、それは教条主義です。だから真理への道は迂回している。これもやっぱりキルケゴールの言葉にあるのです。真理への道は迂回しているという言い方ですね。回り道、つまり迷うことです。迷わんような伝達というのはあり得ないのです。迷うてみてはじめて間接に対して直接だわな。迷うてみてはじめて直接与えられていることがわかるのです。直接与えられているがゆえに迷うてみるとわからないのだ。「旬日春をたずねて春をえず かえりきたれば門前一枝の梅」というような有名な言葉があるわね。春をたずねて家を出て行ったのやさかい、出て行くときに梅の花が咲いているのを見てはまずです。見ているけれども気がつかん。一日中歩き回って、どこかに春がないかと思つて探し回って帰つて来て初めてわかつた。春はここにあつたと。わざわざたずねて行く必要もなかつたということでしょう。だけれども、それは一日中歩き回つた上でのことです。それが歩き回らなかつたら気がつかんのです。朝、家を出て行くときには咲いている梅に気がつかん。こういうことが「直来」という言葉の内容なのです。まあ話が横へ走つたけれども、こういうふうに言葉を一つひとつ分離しているということは、もう一ぺん自分のものとして受け取り直すということが離釈といわれることの大事な意味なのです。

そこで、まず最初に、「汝」の言は」と、こうあるわ。「汝の言は行者なり」と。この言葉一つにつきるのです。「汝」の言は行者なり、これすなわち必定の菩薩と名づく」と。つまり「必定の菩薩」ということの説明なのです、この後は、そうでしょう。必定ということが成り立てば、「直ちに來れ」も、「我よく汝を護らん」とか、そういうことはいふ必要ない。ですから「一心正念」とか「直ちに來れ、我よく護らん」というのは、それは必定という言葉の内容です。必定という言葉の説明です。「必定の菩薩」ということは、まあそれを特に、「龍樹大士の『十住毘婆沙論』」という言葉が引かれている。この場合は前回に申しましたことを訂正するような言い方やけれども、何で『十住毘婆沙論』というのが引かれているのか。それは『十住毘婆沙論』に必定の菩薩という言葉が出てくるからだ。龍樹菩薩の言葉だぞ、ということを指摘しているのです。これは『真宗聖典』の一六三頁ですね。そこに「地相品」の言葉が引いてあります。『十住毘婆沙論』の「地相品」ですね。歓喜地といわれる、歓喜地の相です。初歓喜地の相を説明したのが「地相品」です。そこに、「地相品」の文章の中に「念必定の菩薩」という言葉が出ておりますね。「希有の行を念ず」という一句について、「希有の行を念ず」というのは、必定の菩薩第一希有の行を念ずるなり」というふうに出ております。「必定の菩薩」という言葉がここに出てきますね。龍樹菩薩の必定の菩薩をあらわすのが「汝」という言葉の内容だと。こういうことを説明するためにわざわざ『十住毘婆沙論』という本の名前まで出されているということですね。で、曇鸞の『論』には「入正定聚之

教」、善導和尚のところでは「希有人・最勝人・妙好人・好人・上上人」と。

■ 上上人とは大乘の魂を持てる者

前回の講義録を見ておりましたら、「上上人」という言葉の説明がしてありませんわ。上上人という言葉の中味は、何かよくわからないというようなことをいっております。よくわからないのですが、恐らくは大乘仏教を上じょうえん衍えんといえますから、大乘の人という意味をあらわして上人といっているのでしょうか。大乘の魂を持てる者という意味です。むろん、この大乘の魂をもっているものを菩薩というのですが、まあここには、菩薩と人と仏弟子。最終的には善導の「真仏弟子」という言葉でおさえられるわけでありまして。「真の仏弟子なり」と言えり」と、こう言われておりますから、「真の仏弟子」ですね。

二

そして、「一心の言は、真実の信心なり」と。「汝の言」についてはこの前にある程度のことを申し上げましたけれども、「汝一心正念」という、その「一心」という言葉を切り離して、「一心の言は、真実の信心なり」という言い方ですね。むろん招喚の勅命というけれども、それは具体的に十八願の心でしょう。十八願そのものが招喚の勅命です。十八願の招喚の心をあらわすものが三心です。至心信樂欲生の三心といわれるのですね。で、その三心を一心とおさえたのが『浄土論』の一心です。これは真実信の、「信巻」の内容であります。だからここに「一心の言は、真実の信心なり」といわれているのは十八願の三心をいっているわけです。十八願の信樂です。だから、ここでいわれている「真実」という言葉の背景にあるものは、まあ真実に対しては非真実ですが、たんに非真実ではないのです。

■ 仮令とか果遂とかということに対して真実

親鸞が言うている真実の背景にあるものは仮門の教えということがある。仮門の願です。十九願ですね。十九願・二十願をとおして真実と申うているのでしょうか。十九願は仮令の誓願といわれますし、二十願は果遂の誓いといわれる。仮令とか果遂とかということに対して真実と申うているのです。

仮令ということとは十九願の内容でしょう。十九願は何かといったら仮令の誓願です。誓願という言葉で言ってしまうは仮令ですね。仮令といいうのは、どう言ったらいいのでしょうか。まあ十九願というのはおもしろい願ですが、その人が命終わるときに大衆と共に圍繞してその人の前

に現ずるといふのです。そんなことはありうるはずがないのです。ありうるはずのないことやから仮令なのです。そんなうまいぐあいにはいかないわい。日頃、念仏しておらないものが死ぬときになってから念仏するなんて、とは考えられないことです。だけれど方が一ということがある。仮令というのは方が一にかけたのでしよう。「仮令の誓願、良に由あるかな」（聖典三四三頁）と。それに続いて「仮門の教、欣慕の積、これいよいよ明らかなり」と、こういうふうには願と教と積ですね。こういう言葉であらわされておりますが。仮令という言葉があらわしている意味がある。方が一にかけた願いです。「良に由あるかな」といわれるところに、そういう意味があると思うですね。ありうべからざることかも知れないけれども、方が一そういうことがあるかもしれないと。そういうことに賭けたのです。下品下生のところにあります。死ぬときになって善知識が念仏を称えることを教えた、そして念仏を称えたところについてあるけれども、それは考えられないことですね、そんなことは。その考えられないことを考えてたのだね、十九願というのは。

だから、その仮令の誓願があらわしているのが発願でしょう。二十願・果遂の誓いがあらわすのは回向でしょう。そして、十八願があらわすのが信樂でしょう。発願の心と回向の心と信樂の心です。十九願の心・二十願の心・十八願の心といふのは、そういうことです。十八願の信樂といふのを「真実の信心」といつているのですから、真実の前提になるのは発願と回向といふことがある。発願と回向をくぐつていふことです。発願と回向を無視しておらないのです。無視すれば直接になる。直接になれば奇跡です。

ですから、十九願の三心・二十願の三心・十八願の三心、親鸞聖人は真実信の巻のところでは十八願の三心を問題にしているわけです。で、その十八願の三心に対して十九願の三心・二十願の三心があるわけでしょう。至心発願欲生と至心回向欲生と至心信樂欲生と、これが大事だと思ふのです。親鸞聖人が「化身土巻」をわざわざ述べられたといふことの意味ですね。十八願の三心だけを問題にしたのではない。十九願の三心・二十願の三心を問題にしたのです。

善導大師なんかは十九願と二十願の区別はないでしょう。たとえば六字釈に、「南無」と言うは、すなわちこれ帰命なり、またこれ発願回向の義なり」としているでしょう。発願と回向を区別していません。発願と回向が一つです。つまり、十九願と二十願は区別されていないのです。法然もやっぱりそれを受けたのでしようよ。それは『阿彌陀經』の位置ですね。二十願の位置といふものは『阿彌陀經』の位置ですが、善導にしても法然にしても『阿彌陀經』の位置は『觀經』の補説なんだ。補説というのは『觀經』に足りない部分を『阿彌陀經』で説いたと、こうなるわけです。元來、經典としては一つなのです。『觀經』だけでもいいのですが、『觀經』だけで足りない部分があるので補説したと。だから、発願と回向に明確な区別がないのです。といふことは二十願が独立しておらないといふことでしょう。善導大師にしても法然上人にし

でも『観経』の究極的な精神というものは『阿弥陀経』が結論になっているのです。真門というようなね。しかし親鸞は、三三三の法門といわれるでしょう。三経・三願・三機・三往生と。機も三つあれば往生も三つある。つまり三極構造です。三極がそれぞれ独立している。善導にしても法然にしても、そういう思想構造がないわけです。そういう明確さがない。

ですから、果遂というのが問題なのです、果たし遂げると。親鸞は三願転入ということの説明するとき、

久しく万行・諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る、善本・徳本の真門に回入して、ひとえに難思往生の心を発しき。しかるにいま特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由あるかな。
(聖典三五六頁)

という言葉で示されているのですが、「久しく万行・諸善の仮門を出でて」、「善本・徳本の真門に回入」すると。「万行・諸善の仮門」というのが仮令の誓願ですけれども、万行・諸善の門が仮門であるゆえんは何か。万行・諸善の門というのは人間的にみたら真面目な人でしょう。善人でしょう。問題は、善人ではあるけれども無自覚なのです。善人なるがゆえに無自覚だ。自分が善人であるということが往生の問題に対しての障碍だ。善人だと思っていることが一番の障碍になっているんだ。

■ 無自覚を自覚させるのが仮令の誓願

つまり、無自覚なのです。それを自覚させるのが仮令の誓願の意味だ。それを自覚すれば万行・諸善、つまり雑行を捨てるわね。雑行を捨てると。自力を離ると。雑行を捨てた世界が二十願だ。しかし雑行は捨てたけれども、雑行をたのむ心は捨てられないのです。

これは三願転入の前文に、

真に知りぬ。専修にして雑心なるものは大慶喜心を獲ず。

(聖典三五五頁)

とありましょう。つまりこれが二十願の立場なんだ。「専修にして雑心なるものは大慶喜心を獲ず」と。雑行は捨てたが、雑行をたのむ心はすたらん。雑行を捨てた心が実は雑心なんだ。自力を捨てる自力です。自力を捨てるのも自力です。だから、自力を捨てて他力をたのんだら、そんな他力というのは奇跡ではないかね。どこかで安田先生は、天下りの他力やといっているわ。おもしろい言い方があるものやなと思って、僕はいまだに忘れない。天下りの他力だと。天下りということは神秘主義ということだ、奇跡でしょう。そんなら、自力を積み重ねたら他力に到達するかといったら、そうはいかない。それなら理想主義だ。自力を積み重ねて他力に到達しようとするなら理想主義です。だから、果遂の誓いというものが意味をもってくるんだ。つまり、自力は捨てたが自力をたのむ心は捨てられない。そのたのむ心を捨てさせるのが果遂の誓いでしょ

う。果遂というのは、完遂ということだ。神秘主義でもなければ理想主義でもない。そういう神秘主義でもなければ理想主義でもない道を自覚というんだ。僕は自覚ということがよくわからなんだけれどもね。回向というけれども、回向の具体的な内容は自覚だろう。

■ 二十願の自覚が十八願の成就文

だから、十八願成就文に実は至心回向という言葉が出てくるんだ。十八願そのものの成就というものはないのです。二十願の成就が十八願やないの。だから、「至心回向したまえり」という読み方ができるのです。つまり、二十願の自覚内容が十八願でしょう。二十願の自覚が十八願の成就文です。

■ 回入と転入

だから親鸞は、回入という言葉と転入という言葉と区別して使うでしょう。回入という言葉を使うのは十九願から二十願への回入です。しかし転入はそうではない。転入というところに果遂の誓いがある。果遂の誓いを転入という言葉であらわすのです。言葉を換えれば、回入ということは方向転換ということでしょう。回るのですから。方向転換することです。それが発願回向でしょうよ。だけれども転入というときは立場が変わるんだ。方向は同じ立場で変わることができる、前を向いているものが後ろに向くことは方向転換です。しかし転入はそうではないわ。自分の立っているその立場そのものを変えるんだ。立場が変わるということが生まれ変わるといことでしょう。方向を変えるなら反省的自覚です。しかし立場を変えたのは回向的自覚です。生きている立場が変わる。こういうことやないかね、必定という言葉の内容をあらわそうとして「一心の言は、真実の信心」とこういうけれども、それはこんなことはいまさら僕が言うまでもない、安田先生がよくおっしゃっておったでしょう。「真宗の信心は自覚の信だ」と。自覚の信だといっておられました。何やらわかったような、わからないような言葉ですね。自覚というけれども、たんに反省的自覚ではない、覚醒的自覚です。目が醒めるということですよ。そういう目が醒めたということが立場を変えたということです。立場が変わったのです。変えたのではない、変わったのです。そこではじめて「真実の信心」という言葉に「一心の言」が置き換えられる意味が出てくるんだと思いますね。ちよつと休もうか。

三

「一心」ということをいうけれども、実は一心というのは先ほど言いましたように、雑行を捨てて正行に帰すと法然は簡単に言うけれども、

■ 雑行は捨てたが雑行をたのむ心はずたらん

雑行は捨てたが雑行をたのむ心はすたらんというのは、たとえば親鸞は「果遂の誓願」というものが親鸞にとって始めて問題になったのが佐貫の三部経読誦というのがあるでしょう。捨てたつもりが捨てとらなんだと。冷や汗かいているわね。やっぱりほんとうに一心というようなことが信心の究極的な課題になってきたのは流罪でしょう。流罪の問題を通したということが大きいのです。捨てたつもりだったのが捨てられとらなんだ、残滓や。だから二十願のことを安田先生は最後の我執だとおっしゃっている。我執を捨てるのが雑行をすてることやけれども、専修なれども雑心なんだ。専修であることは違いない。念仏一つだところについているけれども、念仏一つだといっている念仏を自力にしている。それはすたらんのです。だから「一心」という言葉は親鸞の生涯の体験を包むほどの概念なんだ。一時的なものではないわね。宗教的全体験であるといつてもいい。

そして、「正念」という言葉が出てきます。「正念」というのは「正信念仏」の略でしょうや。正信念仏というでしょう。これが正念です。「一心」というのは形而上学的概念です。「一念」という場合は時間概念ですわね。「時剋の極促」をあらわす。あの場合の時剋というのは約束するとか取り決めるということです。取り引きを決める場合には剋という字を使うのです。約束された時間です。たんなる時間ではないんだ。約束としてある時間だ。つまり歴史です。歴史的時間です。その歴史的時間というのは、宗教的概念として親鸞が使っているのは宿業という言葉です。だから、一心というのは信そのものです。信心の信です。信まことの心だから時間を超えているのです。

■ 建言我一心

親鸞が「信巻」でさいさい「論主建言我一心」というわね。「建めに「我一心」と言えり」と。建言の建というのは、「たてる」ということやけれども「はじめ」と読んである。はじめに一心を立てると。つまり、一心がすべてだということだ。そうでしょう。一心の他に浄土があるわけでない。一心の他に念仏があるわけではない、一心がすべてなんだ。如実修行相應を一心といっているのですから。

■ 建に信心為本という意味

あの建言の建という言葉に親鸞の信心為本という意味があるのでしょうか。「信心をもって本とす」と。これは法然の場合は、「念仏をもって本とする」といってあるのですが、それを親鸞は、「信心をもって本とする」と受けたのです。「念仏をもって本とす」ということを、念仏をもって本とすると受け売りしたのではない。信心をもって本とすると受けたのです。法然にとつて如実修行相應は念仏なんだ。親鸞にとつて如実修行相應は信心です、一心なのです。だから「建言我一心」という言葉を繰り返し巻き返しいうのは、これがすべてやということですよ。一心の他に教行証はないということでしょう。

教行証という概念はもともとこれは天台宗の概念です。天台宗の戒定慧の三学です。戒と定と慧というのを三学というのです。それが仏道で学ぶ方法ですわ。今日の言葉で言えば、道徳と宗教と哲学です。戒は道徳でしょう。定が宗教でしょう。慧は哲学だ。その戒定慧の三学を天台宗では教行証と受けたのです。だから親鸞は「顕浄土真実教行証文類」といつているけれども、何もそれは新しい概念ではありません。これは天台の概念です。やはり天台宗を学ばれた影響がこういうところに出てくるのです。その教行証は信以外にないと、こういうのが建言我一心だと。もつと言えば、戒も定も慧も一心にありと。法然はそれらのすべてを念仏でおさえたのです。親鸞は信心でおさえた。同じとはちよつといえないのではないかなあ。同じといつてもいいけれども、同じというわけにはいかないわい。やつぱり親鸞は親鸞の体験の中で明らかにしてきた法然の教えというものはあるはずなのです。やつぱり仏弟子の教学やね。弟子の教学というところに親鸞は立っているわ。親鸞の思想はそういうものでしょう。決して師匠にならないものではないかね。弟子になるとこのほうがむつかしいんだ。先生になることのほうが簡単なのです。弟子になるということほどむつかしいことはないのですよ。伝教大師が弘法大師の弟子になっているでしょう。自分より年下でしょう。年下やけれども、弘法大師に師の礼をもつて奉えているのです。ああいう姿勢というのは、あれはやつぱり比叡山の天台宗のいいところやね。伝統があるんだ。愚の伝統は、やつぱり天台宗です。愚禿の愚の伝統です。

■ 願と行と心が「正念」の念の内容

何か話が横へいつちやつたけれどもね。その「正念」という言葉を「選択撰取の本願」といい、「第一希有の行」といい、それから「金剛不壊の心」と、願と行と心との三つの概念でおさえるのです。願と行と心が「正念」の念の内容なのです。そうでしょう。選択撰取の本願というでしょう。選択の本願とはいっておらない、選択撰取の本願です。撰取ははたらきです。本願があつても本願がはたらいておらないということがあつたら念願です。「撰取の本願」といつたら、念願がはつきりするのです。われわれ自身が何を念願しているのか。念願というような言葉はいまでは死語になっているわね。われわれは念願しているものがはつきりせんのでしょうか。

■ 衆同分、衆は差異性、同は同一性、分は相似性

本願といつたら仏の願ですけれども、本願のことを平等覚というでしょう。これは仏教の概念に同分・非同分というものがある。ふつう衆同分というように、衆の概念と同の概念と分の概念がありますね。衆同分といいます。衆というのは種々という意味です。いろいろあるという意味です。同というのは同一性です。分というのは相似性のことです。似ているというのが分です。同は同一なのです。衆はいろいろなんです。

衆同分といいますね。衆生という場合は、五蘊衆生という意味もあるけれども、同時に衆というのは種々身ともいつてある。種々身のことを異生というでしょう、異生性という。異です。

だから、衆と同というのは反対概念です。同一性と差異性です。衆という場合は違いがあること、差異があるということでしょう。同一性と差異性の概念です。同一性と差異性ということが自覚の基本にあるのではないかね。ものを自覚するという場合は、同じところと違いがはつきりするということです。それと、分という概念をもってきたのです。これはおもしろいね、似ているというんだ。たとえば人間は如来と同一なるものをもっている、同じものをもっているんだ。と同時に如来とまったく違ったものをもっている場合もある。それからまた如来と似ているということがある。相似しているのを、これは菩薩のことです。分清浄者という場合には菩薩のことです。仏と仏の……、仏を知るものは仏であると、唯仏与仏の知見ということは同一性でしょう。仏を知るものは仏なのです。親になつてみると親なんて分かりやせんわね。そうでしょう。親になつてみると親はわからないというのが同一性です。そしたら分というのは何かというと、似ているところがあるということなんです。こんな概念は哲学の概念には出てきませんわね。ハイデッガーでも、存在の同一性と差異性ということはいうけれども、分というようなことはいわれないわ。ところが僕は、これがやっぱり仏教の大事なことやと思う。

分です。分限というでしょう。清沢先生は分限といつてはるでしょう。分限の自覚とこういつてはる。分限というところと大概の人は自分の身分の分限というように理解してしまうのです。そうではないんだ。分限の自覚という場合の分限は、似ているものがあるぞ、ということなんです。その分限の自覚によって清沢先生は何をいおうとしたかといつたら、「宗教とは人間の根帯を自覚せしむるにある」とこういつてある。根帯、つまり根源的連帯性です。念仏といつたらそういうものだ、こうおっしゃるんだ。どんなバカなことをしても人間である分はもっているという意味なんだ。そうでしょう。どんなに悪人であっても人間である一点においては同じものでしょう。善とか悪とかというのは、みんなその分でいつているわけです。どんな人でも人であるかぎり同じものがあるのです。違つところでものを言つたらケンカするしかない。同じところに立つということでしょう。その最低の質量をあらわすのが本願ですから。本願といつたら最高のものやあらへん、最低のものです。善人であろうと悪人であろうと本願だけは、上にはきりないけれども下は一つだと。本願においてはかわらないと。それを平等覚というのです。だから『無量清淨平等覚経』というでしょう、『大無量寿経』のことを、平等覚の教えだと。平等覚というのは本願でしょう。つまり、念願しているものは一つだということです。その念願の自覚ではないかね。それを「撰取の本願」と読んでいるわけです。

だから「撰取撰取」という場合は、ただ撰取本願という意味ではないでしょうね。撰取という言葉は当然、不捨という意味をもっているのです

から。この一点に立てば人間であることを捨てることができない。どんな人間であろうと捨てることができないものです。和田先生がよくおっしゃっておった。同朋会館だったかな。先生、あの男はどないしても、してみようがないでっせ、と言って和田先生に言ったら、和田先生が「人間であるかぎり見捨てることはできません」とおっしゃった。あれにはびっくりしたがね。

四

それから「第一希有の行」とできます。これも「正念」の内容です。「第一希有の行」というのは先ほどの「必定」というものをいってやるわけです。聖典一六三頁ですね、ここに「希有」という言葉の内容が書いてある。希に有ると書いてあります。希に有る行というけれども、これは、希にある行というのは、龍樹がいうところでは希に有るといふのは、

「希有の行を念ず」といふは、必定の菩薩第一希有の行を念ずるなり。心に歎喜せしむ。一切凡夫の及ぶことあたわざるところなり。一切の声聞・辟支仏の行ずることあたわざるところなり。
(聖典一六三頁)

と。凡夫・声聞・辟支仏の行ずることできないのを「希有の行」といつているのです。つまり、凡夫とか声聞・辟支仏の行というのは、これは努力でできるのです。人間の努力でできる。

■「ものが違う」

だけれども、「必定の菩薩第一希有」という場合は、これは「ものが違う」ということでしょう。安田先生がよくいわれたでしょう。「ものが違う」と。あれは、どこかの講義でしてはる。「ものが違う」といふ言い方をしてはる。ものが違うのです。努力ではどうにもならないものだ。人間の努力を超えているわね。

あれはたしか曾我先生のことをお話になるときに、曾我先生を「ものが違う」とおっしゃっておったように思う。ものが違うんだ。人間の努力でおいつけるものではないと、こういうわけです。それが「希有」ということでしょう。やったらできるものなら希有ではありやせんわ。やつてもできないものです。だから、声聞・辟支仏の行ずることあたわざるところだというわけです。「ものが違う」とはよくいわれたものですね。しかし、そのものが違う行を念ずれば、念じた……、念ずるといふことは、ものが違うというけれども、そこにどう違うのかといったら、

諸仏の大法を念ずれば、略して諸仏の四十不共法を説かんと。一つには自在の飛行意に随う。二つには自在の変化辺なし。三つには自

在の所聞無 なり。四つには自在に無量種門をもつて、一切衆生の心を知ろしめすと。

(聖典一六三頁)

と説かれている。「四十」と書いてあるけれども、四つの十不共法です。不共法に対して不共法です。共法というのは、共にもっているものです。不共法というのは先ほど言った、ものが違うということです。一つにならないものです。仏と凡夫と違うところが不共法です。諸仏と凡夫です。二乗の種と違うところを不共法というのです。共法の場合もあります。共法と同時に不共法がありますね。違うだけではない、同じところもある。しかし、同じところだけではない、違うところがはっきりせなかつたら同じというところもわからないでしょう。それで四つの十不共法を説くと、こういうのです。

その一つは何かという、「自在飛行」でしょう。どこへでも飛んでいける。こんなのは曾我先生を見ておたらわかるわね。あの人はどこへでも飛んでいった人です。時々踏み外されるのですが。その踏み外すということもおもしろいね。それから「自在の変化」でしょう。何にでもならはるといふことです。仏をまた地獄・餓鬼・畜生と名づく。そんなの、自在の変化やないか。それから「自在の所聞無 なり」と。どうなんでしょうね。僕は「所聞無」という言葉に非常に感動するのです。つまり、僕は数学を学ぶとすぐ数学概念というものにとらわれちゃうんだ。見ていると曾我先生にしる安田先生にしる数学概念にとられないでしょう。こんな読み方があつたかということを感じるでしょう。どう考えても読めるはずのない読み方ができるといふんだ。むしろ、こっちがやっぱり聞いた言葉にとらわれてしまっているのです。ところが曾我先生や安田先生のお話を聞いていると、まったく聞いたことのない内容が飛び出してくるわね。ああいうのが「所聞無」というのでしようよ。同じ『真宗聖典』を読んでもね、近藤君ももっているし安田先生ももつただけでも、同じものでもだいたい値打ちが違うわね。これは、どないしようもないね。「所聞無」といふのは、そういうものでしょう。それから、「自在に無量種門をもつて、一切衆生の心を知ろしめす」と。違う法、不共の法だけでも、衆生の心を知ろしめす、ということにおいてわれわれに共法なのです。この四つの不共法を説きながら、その四つの一つひとつの項目に十の不共法を細かく分類しているのです。それで四十になる。それで四十不共法といっているのです。やっぱりその不共法によって、ものの違い……、ものが違うということでしょうね。人間の努力では到達できないものです。何か、ものが違うという感じがしませんかね。

■ 念必定の菩薩

これが「希有の行」といわれる、つまりその「希有の行」は必定の菩薩だけれども、この場合は「念必定の菩薩」でしょう。つまり、「正念」を「第一希有の行と名づく」という場合は、「念必定の菩薩」ということをいおうとしているのです。念なんです。念というのは何かとい

つたら、

必定の菩薩、もし諸仏および諸仏の大功德・威儀・尊貴を念ずれば「我この相あり、必ず当に作仏すべし。」（聖典一六四頁）と。違いは、ものが違うのですけども、それなら曾我先生の姿を見とって、まったくわれわれと違うかというところ、そうはいかないでしょう。仏を念ずることに於いては同ではないかね。本願においては仏も凡夫も一緒やいうことでしょうか。平等覚ということの意味は。「我にこの相あり」と。そういうものがなかったら、ものが違うということもいえないわね。同じものを求めておりながら、ものが違うなというところがあるのでしょうか。違うものを求めておいたら、ものが違うということは思わへんわね。物理学を見て、ものが違うなというところ、それは当たり前のことでしょうか。ものが違うというたつて、違うものは違うわね。同じものを求めている心において、ものが違うというところがある。だから、「我この相あり、必ず当に作仏すべし」と。これが「念必定の菩薩」です。それを「正念の言は、また第一希有の行なり」と、こういわれているわけでしょう。だから前回申し上げました、必定の菩薩に龍樹と曇鸞と善導をあげられた。それを念ずるのは親鸞です。「汝」と呼ばれたるものです。必定の菩薩たる龍樹・曇鸞・善導を念ずれば、念ずる親鸞もまた念必定の菩薩です。そういうところがあるでしょうよ。

■ 念は十大地法の一つ

だいたい念というようなのは、たとえば龍樹は憶念というでしょう。憶念弥陀仏本願です。念というのは『俱舍論』では「十大地法」ということをいいますね。まあこの会は大地の会なんだけれども、大地の法といえますね。十あるというのですわ。受、これは感覚でしょう。それから想・思・触・欲・慧・念・作意・勝解・三摩地です。つまり、念というのは簡単にいったら、人間を生み出す基本的な概念です。地法ですから大地をあらわす、人間を生み出してくる土台です。この土台がなかったら教育したって役に立たないというものです。教育の基本になるのです。十大地法ということです。こういう検討というのは『俱舍論』というのはえらいものです。いまさらやる気ないけれども、宮城君に頼んで買ってもらったのです。こんな本です。読もうと思うて買ってもらったのだけれども、こんなにあるのを見た途端にもう読む気せんようになって棚の上にほうり上げちゃった。

この場合の大地法ということを取り上げて憶念ということをいうわけです。ですから憶念というのは、憶というのは記憶でしょう。今日の言葉で言えば記憶です。記憶という言葉に対して、念に対しては、この念を失うのを失念ということです。これは十大煩惱、十煩惱の中の一つですね。今日の言葉で言えば記憶喪失というものです。記憶を喪失したら人格を失うでしょう。そうすると記憶というものは人格を支えているものです。つまり大地です。われわれは記憶ということ很简单に考えているが、記憶がなかったら思考も成り立たないし、もつと言えば人格も成り立たな

い。だから地法なのです、大地法だ。人間を成り立たせる法なんだ。

■ 記憶とは再生と再認と再構成

だから、こういうことを思えば「正念」といわれている念という言葉の重さがわかるでしょうよ。記憶ということは今の心理学でいえば、再生と再認と再構成です。この三つのはたらきをもっているのが念ですわ。これは『唯識』なんかやったら、もっと厳密です。今日の心理学でわずかにここまで到達しているんだ。僕は二年かかってようやく『唯識』の第一巻の後、一頁くらいまで読んだのだけれども、おもしろいことをしたと思うわ。安田先生が生きてくださっていたら、もっと早う読めたのにな。死ぬまでに読めそうもないわ。てんでバラバラで読んでいるのですがね。

今日の心理学を見てみると、『唯識』なんかで展開している厳密な思索というようなものは、何とすごいものだなという感じが、この頃になつてしまっている。この頃になつてからやりだしたら後、いのちがない。心理学ではこういうことをいうのですわ、再生・再認・再構成と。再生というのには記憶を言葉にしたり、図型にしたりしてあらわすのを再生ということです。再認というのは、今現に自分がやっていることの記憶があるというんだ。どこかにそういう記憶をもっている。そういう認識をあらわすのが記憶だということです。再構成というのは、たとえば碁打ちが碁を打つて、勝負がついてからまた一から並べなおすでしょう。ああいうのは再構成、記憶です。まあそれは余談ですが、おもしろいのは全部、再という言葉を使う。

梶くちなしという俳人がおりましたね、僕の好きな俳人の一人です。「秋風やふたたびわたる佐渡島」という句がある。ふたたび渡る。実際は初めて行くんでつせ。初めて行くのだけれども、初めてではないと。かつて来たことがあると。そういうときにほんとうに佐渡に渡るとい言葉の実存性があるんだ。初めて会うというなのは、じきにまた忘れる。会ったことのある人やということです。宿業感だ。そういうものがあるのではないですかね。だから、ああいう句をつくっているわね。「秋風やふたたびわたる佐渡島」と。「ふたたび」とい言葉が生きているでしょう。僕らは本願に会うというけれども、初めて会うのではないでしょう。初めから遇っているのです。だから「正信偈」に「憶念弥陀仏本願」といってあるけども、本願を憶念するということは、人格が人格として成り立つ限りにおいて憶念ということは成り立つんだ。そのことにおいて憶念ということはあるわけです。そういうことが「正念」の念という言葉の内容です。

五

■ 金剛不壞の心

そして最後に、「金剛不壞の心」とあります。願と行と心です。この三つの概念で念の内容を、正念の内容をあらわすのです。最後に「金剛不壞の心」です。金剛不壞という言葉が使っているのは、『教行信証』には二カ所使っているのです。金剛心という言葉はたくさん使っている。しかし、「不壞の心」という言葉が使っているのは二カ所しかない。たんなる金剛ではない、不壞という言葉を使っている。金剛心といったのは善導大師ですが、金剛不壞とまでいったのは親鸞です。これは「信巻」の総標の文に信心をあらわして「金剛不壞の真心」（聖典二二頁）といっていますね、一つは。それからもう一カ所はどこかというと、「信巻」の最後です。難治難化の三機をあらわすところに使っている。

難化の三機・難治の三病は、大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰すれば、これを矜哀して治す、これを憐憫して療したまう。たとえば醍醐の妙薬の一切の病を療するがごとし。濁世の庶類・穢悪の群生、金剛不壞の真心を求念すべし。本願醍醐の妙薬を執持すべきなりと。知るべし。

（聖典二七一―二七二頁）

と。ここに、「金剛不壞の真心を求念すべし」とあるでしょう。金剛不壞の心というようなのは、ふつうは簡単に言ってしまうえば清沢先生が「我が信念」とおっしゃったでしょう。それは自信を持って、ということでしょう。それをとくにここで使っているのは、難治難化の三機ということですから、難治難化の三病というのは五逆と謗法と闡提です。五逆と謗法と闡提です。とくに闡提という概念をもってくるのです。五逆・謗法は善導が論じている。宗祖は闡提という概念をもってくるのです。これが『涅槃経』を宗祖が引かれるゆえんでしょう。つまり阿闍世の問題です。五逆・謗法までいいが闡提ということが大事なんだ。

■ 大悲闡提と断善闡提

闡提はご承知のように一闡提といいますが、一闡提に二つあるのです。一つは大悲闡提、もう一つは断善闡提です。大悲闡提というのは如来が闡提となる。闡提となった如来という意味です。闡提を救わんがために闡提となる。ところが、もう一つは断善闡提というのです。断善というのは仏になる種をもたない者という意味です。仏になる可能性がないものです。成仏の可能性のない闡提です。つまり、言葉で言えば善を断念しているような、善を断念するということです。簡単に言えば心弱き者です。いわゆる阿闍世とこういつたって、心が弱いのでしょうか。ほんとうの意味で自信がもてんということやないの。僕は何か悪人というようなときに、親鸞が悪人正因ということをいうでしょう。悪人のもつとも極端な形をあらわすのが断善闡提です。悪人が自覚して仏に成れるというのだったら、これは断善闡提ではない。およそ自覚というようなこともない。自覚せんけれども、つまり断善闡提があらわすのは阿闍世の信を無根というでしょう。根がないと。阿闍世の信のことを無

根の信といつてありますわね。根がないと、無根ということであらわすのが断善闡提なのです。

そこに、「金剛不壊の真心を求念すべし」という言葉が出てくるのです。信心のもっている意味を本願を妙薬と譬えたりするでしょう。信心のもっている意味ですよ。断善闡提を救う唯一の方法は「金剛不壊の真心を求念」せしめることかと。簡単に言ったら自信をもたせるということです。とにかく落ちこぼれというのは自信がもてんからなのでしょう。清沢先生は「我が信心」とおっしゃったが、あれも僕はあの言葉はあんまり好きではなかったのだ。信心という言葉は。だけれども、そうではない。信心という言葉が金剛不壊という意味の清沢先生の言葉なのでしよう。金剛不壊の心という。だから何ていいますかね、僕はほんとうに信心をもって、信心という場合は信心をもって語れるということがあつたのです。

信念、信念というけれども、何か信念という心をキューツともっているというのではない。信心をもって語れるということだ。これはほんとうのことかと信念をもって語れることがある。そういう場合は、やっぱり先人の言葉です。金子先生・曾我先生・安田先生・清沢先生というような人たちがおっしゃった言葉だけは堂々といえるわね。自分でいうときにはあぶないなあと思いついていっているけれども、先生方の言葉は金剛不壊の心をもって語れるでしょう。受け売りといったらおかしいけれどもね。何か親鸞がこういう言葉で「正念」という言葉で「金剛不壊の心」という場合に、「文類集」という。「文類」というのは、いわば諸仏の言葉でしょう。これは自信をもっていえるわね。金剛不壊の心です。だから、だいたい真宗の教学には盗作というものはないのでしよう。なんぼ盗作してもいいのですわ。これだけは高倉教学がいいことといっているのです。何ていう言葉だったか忘れたけれどもね。著作権侵害はない。なんぼでもいついていいのです。いえばいほど値打ちが出てくるのではないかね。

まあそれは余談だけでも、「金剛不壊の真心を求念」せしむべしという言葉に、ここで「一心正念」という言葉を註釈するのにこういう言葉をもってきたというのは、なかなかおもしろいなと思いついておたわけです。だけれども「一心正念」という言葉は直ちに來れということとを、直來という言葉でねらった言葉なのです。直ちに來らしむという。「一心正念にして直ちに來れ」なのです。一心正念によって始めて直ちに來ることが出来る。だから「一心正念」という言葉が「直來」、あるいはこの後の「護る」という言葉の中味です。「我よく護らん」というでしょう。これが私は、こうなつてくるとちよつと説明ができないのです。こういう言葉をポツポツと出されて、「來」の言は、去に對し往に對するなり。また報土に還來せしめんと欲してなり」とかですね。これでも、去に對し往に對する言葉だと。去に對するだけではない、往にも對するんだと。去るとか往くという言葉を超えているのだということでしょう。そこにあると。「來れ」ということは、そこに立てということや、

ということですよ。汝自身に帰れということですよ。還来報土といってあるけれども。ノコノコ出てこいということやありやせん。一心正念という、そこに立てということですよ。だから、こうなつてきたら、もう説明というようなことにならないのですわね。申し訳ないが。もう九時になつたわ、これくらいにしましましようか。こうしてしゃべつた後で、あれはもつとかならないことがあつたなあと思うのですが、後の祭りです。時間がまいりましたので今日はこれくらいにしておきます。

(一九八五年十月?日)

第四十八講

「直」言^ノ対^{ハシ}廻^ニ對^{スル}迂^ニ也、又「直」言^ハ捨^テ、方便^ニ假^メ門^一歸^{スルナリ}如^{スルナリ}來^ニ大^ノ願^ニ他^ニ力^一、欲^{シテ}使^{シメント}顯^{アラフサ}諸^ニ仏^一出^{アラフサ}世^ニ之^ニ直^ヲ說^ス也、「來」言^ノ對^{ハシ}去^ニ對^ス往^ニ也、又欲^{シテ}令^{シメント}還^{シメト}來^セ報^ニ土^一也、「我」言^ハ盡^ハ十^ハ方^ハ無^ハ碍^ハ光^ハ如^ハ來^ハ也、不可^レ思議^レ光^ハ仏^ハ也、

(真聖全一・四七七頁)

「直」の言は、回に対し迂に對するなり。また、「直」の言は方便假門を捨てて如来大願の他力に歸するなり。諸仏出世の直説を顯さしめんと欲してなり。

「來」の言は、去に對し住に對するなり。また報土に還來せしめんと欲してなり。

「我」の言は、尽十方無碍光如来なり、不可思議光仏なり。

(聖典四五六頁)

一

今回は招喚の勅命の「直」の言は、回に對し迂に對するなり。」というところからありますが、とくに「一心正念」というものの……、「一心正念」をかたちであらわせば「直ちに來れ」という言葉になるわけでございましょう。ですから、この「直ちに來れ」という言葉が招喚の勅命といわれるものの中心をなすものであります。で、これは例によつて一字一字切り離して検討されるわけであります。「直」の言は、回に對し迂に對する」と。これはいうまでもなく迂回という述語でございします。万劫迂回の行と一般的に聖道門というものをあらわすのにそういう言葉が使われますね。その場合は、迂回と迂のほうが先にきますね。ですからここでは述語としてあらわしておられるのでなしに、直は回に對し、また直は迂に對すると。直という一字の中に、回に對する意味と迂に對する意味があることを細かく分析されるわけです。

■ 回に對する直は決断の要求する

回というのは廻るといふ言葉ですが、つまり堂々巡りだ。堂々巡りといふことは、行きつ戻りつするといふことです。行きつ戻りつするとい

うことは……、どういったらいいのですかね、この場合は。つまり回に対する直という場合は決断の要求なのです。決断を要求している言葉です。直というのは。「直ちに」というのは。決断しろ、ということやね。だいたい宗教というものはたんにものを理解するというのでない。真理を理解するということがあります。とくに「信巻」の末巻には「横超断四流」とございますが、あの「断」は決断の断です。決断というものをもたなければ宗教的真理にふれるということはないでしょう。そういう意味をあらわして「直」の言は、回に対「する」と、こういわれるわけです。

■ 迂は迂回する

それに対して、「迂に対する」という言葉が使われる。「迂」というのはいうまでもなく、曲がっているという字なのです。曲です。真理への道というのは本来曲がっているのでしょう。真理への直線道路というものはないわ。迂回うかいしているということです。存在の真理への道というものは大きく迂回しているのです。曲がっているんだ。曲がっているということは、これはたんに回えとは違う、遠回りという意味です。遠回りする。目標がないのではない、目標があるんだ、迂は。回えは目標がわからない、目標を見失っているのを堂々巡りという。迂は、ちゃんと目標ははっきりしている。目標ははっきりしているのだけれども目標に直線的には行くことができない。どうしても大回りせんならん。遠回りしなければならぬ。目標に達するためには、目標が見えておつても目標に直接するわけにはいかない。こういう言葉はキルケゴールの概念に「真理の欺き」というような表現がありますね。あざむくと。真理の欺きです。真理が欺くんだ。偽りだ。真理に欺かれるという言い方をしております。それに似た意味でしょうね。いずれにせよ、真理に到達する道というものは、宗教的真理というものは決して直線的に把握できるものではない。迷うことのない悟りというものはありません。悟りに到達するためには迷わざるをえぬ。迷うということが悟りの条件なんだ。そうでしょう。迷いというものが、さとりへの条件となるときにはじめて悟りというものが主體的なものになるわけです。だから迷わないと悟りというものはない。迷うてみるとわからないものやないかね。だから、迷いそのものがさとりの条件になつてくる。

これは、「直」の言ことばについて「回まわりに対する」というが、「また「直」の言は方便仮門を捨てて如来大願の他力に帰するなり」と、「又」として同じ「直」の解釈ですね。はじめの「回まわりに対する」というのは文字の解釈です。「また「直」の言は」と出てくるのは、意味の解釈です。直といわれる意味です。「直ちに來れ」といわれるその「直ち」といわれる心です。その心は「方便仮門を捨てて」とこういつてありますわね。方便仮門を捨てよということ。これは注目せんならん。方便仮門を捨てよと。聖道門の仏教というものは、だからこの言葉の註釈の背景にあるのはいうまでもなく……、『愚禿鈔』の上巻の教相判釈、まあこれはいわゆる教相判釈とはちよつといいにくいといふことは何度も申

上げましたがね。一代仏教というものを判釈していかれているのが『愚禿鈔』上巻のはじめであります。そこに一代の仏教というものを頓教と漸教で区別するのです。一代の仏教は頓教と漸教だと。頓漸二教です。速いか遅いかです。速いのと遅いのとある。こういうのが、やっぱりなんでしょう、速疾ということでしょうね。速疾ということは現生不退ということですよ。速疾ということの意味は、速疾ははやい。速疾の内容は現生ということでしょう。現生不退です。現生不退の問題にしたのは龍樹です。とくに速いか遅いかということを一番問題にしたのは龍樹ですね。この身において悟りを得れるかどうかだ。だから龍樹の教学には落とし穴があるのです。速いということだけ気をつけたのが易行ですから。難行・易行の分判の背景に現生不退、つまり速いか遅いかということ、あまりにも速いか遅いかを気にしすぎたんですね。やっぱり龍樹の「易行品」にはちょっと問題がある。まあそれは余談だけでも。

少なくとも一代仏教を速いか遅いかということ、悟りを得るのに速いかどうかということを基本的な基準として仏教をみたのは龍樹がはじめです。おそらく親鸞が龍樹を取り上げたのは、それだと思えますね。難行・易行というのは、むしろ曇鸞の『論註』のほうで難易についての検討は深いですね。ただ曇鸞には速いか遅いかというようなことは逆にそれほど重要でなくなってきた。むしろ龍樹にとっては速いか遅いかということのほうが中心的な課題です。それを親鸞はうけたのです。頓教か漸教かと。一代仏教というものを頓教と漸教に中心的な意味をみいだそうとしたのです。死んでからでは間に合わないということでしょうね。簡単にいったら、死んでからでは間にあわない。いまのうちになんとかせんならん。こういうわけです。

二

で、「頓教について、二教二超あり」（聖典四二三頁）と。それから漸教についても「二教二出あり」（聖典四二四頁）と。漸教については二出です。頓教と漸教を区別する、超出の問題です。超出が頓漸を区別する。頓というのは超という意味です。漸ということは出という意味です。超というのは順序だてずに前に進むという意味です。順序をたてないで前に進むのです。一段一段上がって行くのではない。いっぺんにいくというんだ。順序を無視するんだ。ですから、横超というような言葉が出てきます。順序を無視するのです。漸教の場合は、出というのは、出るといのは内から外へ出るという意味です。破って出るという意味です。だけれども超という場合は、破って出るわけではない。破るも破らないもない。そういう親鸞聖人の教相判釈というものがいまここでいっております「回に対し迂に対する」（聖典四五五頁）という言葉の背景

にあるわけです。

この回に対して出ているのは出です。迂に対する場合は超なのです。だから、「また「直」の言は」といつてあるのは、超とか出とかということ。さらには今度は真仮の問題に置きかえてくるのです。つまり権実と真仮の問題です。簡単にいいますと、実という場合は真実、権という場合は方便です。で、権実に対して真仮の概念をもつてくるでしょう。

■ 権実・真仮を分かつのが親鸞の教相判釈の目標

だから方便仮門を捨てるというのは、真門に入ることです。権実・真仮を分かつというのが親鸞の教相判釈の、二双四重といわれる教相判釈の目標であります。権実真仮を分かつことだと。まあ大きくいえば、方便と真実とを明らかにすることです。ですから、「また「直」の言は方便仮門を捨てることだと。

はじめには、「回に対し迂に対するなり」というのは、聖道門を選んで浄土門に入れということでしょう。それから、「方便仮門を捨てて如来大願の他力に帰する」ということは、方便を選び捨てて真門に入れと、こういうわけです。だから、この一句の中に、言いかえれば法然上人の三選の意味がそのまま入っているのです。法然上人の選択本願の課題がそのまま示されているといつてもいい。つまり廃立ですわ。方便仮門を捨てると、こういうことが「直」だと。方便仮門を捨てることです。捨てるという言い方は厳しいですね。それで、「如来大願の他力に帰する」と。親鸞の言葉にはこういうラジカルな表現はあまりぶつからないですわね。これほど厳しい言葉は。親鸞は捨てるということはあんまりいわないわ。捨てるというようなことをいうのは法然です。方便仮門を捨てよ、というようなことは、親鸞はそういう言い方はあまりせんのではないですか。

■ 方便仮門に意味を与えたのが「化身土巻」

逆に方便仮門に意味を与えたのが「化身土巻」です。ところが、ここでは意味を与えただころやない。捨てよ、とこういうのですわ。明らかに法然の選択廃立の精神をもろに示しております。方便仮門によって凡夫を救うのでしょうか。つまり方便仮門というのは十九願・二十願ですわ。釈迦一代の教説を表わすのが『観経』ですから。その『観経』の教説を捨てよ、とこういうのです。それは簡単にいつたら、救われたいという思いを捨てるといふことです。救われたいという思いを捨てよというように、こんな厳しい言葉はないのですか。救われたい、しかないのね。救われたいと思う心を捨てよ、と。救われたいという思いを捨てることのほかに、他力に帰するということはないんだと。「他力に帰する」というような表現が、「如来大願の他力に帰する」というのは帰命ですわ。

■ 真門に到って假門がわかる

で、この方便假門というようなのが、假門というものがはじめからあるわけではないのです。假門というのは真実に到達してみても假門だったとわかるのです。到達せんものに假門ということはないのです。真門に到達してはじめて假門であったことがわかるんだ。他力に帰することによって、はじめて自力であったということがわかるんだ。真門に到達してみてもはじめて假門であったということがわかる。はじめからあるんだったら、それは假門ではない、権門だ。予定している、権門というのは。方便を予定しているんだ。ライブニッツの予定調和というのと一緒です。それは逆でしょう。真門に到達してみてもはじめて方便の假門であったということが明らかになる。だから、「直ちに」ということは、「直ちに來れ」というようなことは如来の言葉なのですわ。凡夫には直ちに行くというものはないわね。凡夫にあるのは回と迂しかなない。行くものにとっては迂回の道ですわ。だからキルケゴールは「真理の道は曲がついている」というような言い方をします。曲がついているということは、どないいうたらいいやろな、曲がつりますで。安田先生なんかの話をおつたら、ごもつともやなあと思うのです。ごもつともやなあと思うとつて、後で考え直してみたら、そのごもつともやなあとつるところまでいくまでに、大分本を読まんらんでしよう。そういうものですわ。言葉としてはわかるけれども、それを主体化、つまり体解しようとしたら曲がついている、ごつつ曲がついている。自分のものにするためには。凡夫には、それしかないのではないかね。「直ちに」というようなことはない。まあこれは善導大師は「直來」とはいわない、「直入」といつているでしょう。「直入弥陀大会中」(真聖全一・二八二三頁)と。『法事讃』の言葉です。直ちに入る、と。ああいうところは善導大師の甘いところやわ。直入というようないことはありえんのです。

これは余談をしゃべっているみたいですが、「方便假門を捨てて如来大願の他力に帰するなり」というこの言葉は先ほど言いましたように、法然上人の『選択本願念仏集』に示されるすさまじいまでの法然上人の求道の情熱みたいなものが、こういう言葉で示されているのです。まさしく梅尾の明恵上人が『選択集』を批判するときに菩提心の行を捨てた、という批判をするでしょう。法然上人は、ご承知のように浄土の一門は菩提心の行にあらざりというでしょう。念仏は宗教心の行ではないというのです。これは教学的に親鸞は法然上人のいうその菩提心というのは聖道の菩提心の意味であつて浄土の菩提心とはちがうんだというようなことを言いたいのでしょうが、まあそれは親鸞の解釈であり、『選択集』擁護の意味なのでしょうが、僕はそういう親鸞の教学をもつても法然の菩提心の行にあらざり、というあの一句はすさまじい求道心に裏打ちされたものだと思つているのです。仏法そのもの、仏法を求めめる心、救済を求めめる心の行というようなものを木っ端微塵にぶつとばすほどの言葉ではないですかね。

菩提心の行にあらざ、という言葉の背景には、菩提心なんかあるのか、ということがある、凡夫に。もつといえ、たとえ、キリスト教では宗教的良心というようなことをいうでしょう。宗教的良心というのは仏教でいえば菩提心のことです。良心なんかあるのかと。良心があるなんてうぬぼれているのは良心がない証拠ではないかね。それと同じ言葉や、菩提心の行にあらざというのは。これはかつて西田幾多郎先生が宗教論集かなにかに、そういうことをおっしゃってやったように思うのですわ。「良心があるということは、良心的にはいえないことではないか」と、皮肉な表現だったと思うのです。

■ 菩提心の行にあらざが『選択集』の面目

まあ西田先生はどこからそういう言葉の意味を見いだしてこられたかしらないけれども、僕はおよそ仏教の歴史、宗教の歴史の中で、菩提心の行にあらざと言い切ったあの一句こそ『選択集』の面目をあらわす言葉だと思っただけです。だから親鸞が、法然の菩提心の行にあらざという、あの菩提心は聖道の菩提心であって浄土の菩提心とはちがうのだというような、そんな弁解せんほうがよかつたと思う。あれは親鸞の弁解や。へんなところで弁解している。むしろ、あの言葉こそ少なくともこういう表現で表わせば「方便仮門を捨てて如来大願の他力に帰するなり」と。このときでも、本願に帰するとはいっておられないでしょう、ここは。「他力に帰する」んだと。

だから、「帰する」ということが大事なのです。帰する、と。わかるということではない、帰するということだ。これはご承知のように『教行信証』の後序には親鸞聖人が吉水に入られるときには「雑行を棄てて」といつているでしょう。あの場合の棄てるというのは捨ではないのです、棄です。同じすてるではないかというが、棄のすてるです。雑行を棄てて本願に帰すると。ここでは、「方便仮門を捨てて」というように、捨です。この捨てるは取捨の義です。つまり選択をあらわす概念です。選ぶという意味です。捨のほうは選り捨てるのです。棄のほうは選り捨てるのではない、全部棄てちゃうんだ。放棄するという意味です。捨は選り捨てるということと放棄するということとはちがいます。方便仮門を捨てるということは他力の本願を明らかにする、他力の本願を取るということです。方便仮門を捨てることによって、明らかにするのです。捨てるものの中に捨ててはならないものが明らかにしてくる。捨てる捨てるというけれども……、だからその場合はたんに捨てるではない、解体するという意味です。解体することによって明らかにするものがある。つまり『観経』を解体するのです。『観経』を解体するということは隠頭の義なのでしょう、あれが。解体することによって隠されておったものがはっきりしてくる。だから善導は隠頭といたのです。隠と頭です。『観経』解釈の原則は隠頭の義です。ところが法然は、むしろそれを取捨といたったのです。廃立といたったのです。厳しいですわね。

ですから、「方便仮門を捨てて如来大願の他力に帰する」といつている場合は取捨の義です。つまり、そこに雑行を捨てるといふことと、雑行を捨てても雑修が残るといふことがあるのではないかね。雑行を捨てても雑修は残る。これは「専修にして雑心なるもの」(聖典三五頁)という表現をしておりますね。この言葉は善導大師の言葉ですがね。いわゆる二行の得失をあらわす十三の失をあらわす中の最後の四つがここに出てくるのです。「専修にして雑心なるものは大慶喜心を獲ず」と。「専修にして雑心」と。雑行を捨てても雑行をたのむ心はそう簡単にはすたらんのです。雑行は捨てたけれども、雑行をたのむ心はそう簡単にすたらんということがあります。方便仮門というようものが問題になるのは、たのむ心が問題なのです。雑行をたのむ心が問題なんだ。だから、あえてここでは「方便仮門を捨てて」と、捨てるという字が使っております。取捨の捨の字が使っております。捨の字が使っている場合には取るということが反面にあるということです。

ですから、この回に対し迂に対するといふ二つの字の意味と直という語の意味とをもって、「直」という一字を解釈しておられるわけです。そして、最後に「直」といふ言葉をあえて使ったのは、「諸仏出世の直説を顕さしめんと欲してなり」と。この「直」は、「諸仏出世の直説」の「直」だということです。これはえらい面倒なのですが、「欲使顕説」と書いてありますね。「諸仏出世の直説を顕さしめんと欲して」と、えらい面倒な言い方でしょう。出世の直説を顕さしめたものだといわれないのです。「諸仏出世の直説を顕さしめんと欲」した。「諸仏出世の直説を顕さしめんと欲してなり」と。この顕さしめんと欲した主体は誰かといったら、善導大師です。善導大師がわざわざ「直ちに來れ」といっただと。汝一心正念にして來れといったのでないと、汝一心正念にして直ちに來れといったのだと。それは諸仏出世の本意、つまり諸仏出世の本意ということでしょう。釈迦出世の本懐や。諸仏出世の本懐です。その諸仏出世の直説をあらわすんだと。

三

諸仏は、それぞれの教説を立てるのを諸仏というのです。さまざまなイデオロギー、さまざまな教説、そういうのはみんな諸仏の仕事ですわ。その諸仏出世の直説といつてあるのです。直説なのです。諸仏が説いた、諸仏の説く教説といふものを……、どないいつたらいいやろなあ……。 「正信偈」の中には、お釈迦さまのところでは、「(釈迦) 如来、世に興出したまうゆえは、ただ弥陀本願海を説かんとなり」とありますね。説かんがためやけども、説いたかといつたら説けなんだということがあつた。説かんがためであつた。釈迦二代の教説は弥陀の本願海を説

かんがためであつたのだ。そんなら説いたのかといつたら、説けんと、説けなんだということが背後にあるものやから、説かんがためであつたのだと。お釈迦さまが説いたのは声聞教と辟支教ですから。大乘無上の法というのは本願ですが、この大乘無上の法を宣説したのは龍樹だと、「宣説大乘無上の法」(聖典一〇五頁)と。お釈迦さまは、説かんがためであつたけれども、説けなんだ。それを説いたのは龍樹です。その説かんがためであつたというのがおもしろいですね。それを説かなければならないということはわかっているのだけれども、説けなんだ。なんでや、ということがあるわね。これが大事なことでございますね。言いつても言えんということがあるのでしょうか。

これは僕は、そういうところに師と弟子というものの位置があると思うんだ。たとえば、ごく卑近な例を引いてみますと、法然上人が「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」(聖典六二七頁)と、これは親鸞の言葉ですね。その言葉は「しかるを、世のひとつねにいわく、悪人なおもて往生をとぐ、いわんや善人をや」といつている。「世のひとつねにいわく」といつているけれども、このつねにいつている世の人というのは、法然上人でしょう。あれは法然上人の言葉や。「悪人なおもて往生す、いかにいわんや善人をや」と、こういつたのは法然上人です。それをひっくりかえしたのは親鸞でしょう。「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」と。そして、先生と弟子とえらいちがうではないかというけど、そうではないのでしょうか。「悪人なおもて往生す、いかにいわんや善人をや」という言葉は、それは言葉なのです。その言葉の本心は、法然が言いかつたことは「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」という言葉だつたのだというのが親鸞の言い方なのです。つまり、それが出世の直説でしょう。法然の直説というのは、これなんだと。法然がほんとうに言いかつたのは、この言葉であらわされているほんとうに言いかつた意はこれなんだというのを、弟子親鸞が言い当てたのだ。やっぱり、先生の言いかつたことを言わにやあかんのや。わしらは安田先生の言いかつたことをひとつも言えへんのや。言われたことばかり言つてゐるんだ。あかんなあ、言われたことの百分の一も言えへんさかいにあかんのや。ほんとうは、安田先生の言いかつたことが言えにやあかんということですよ。

つまり、それが「諸仏出世の直説を顕さしめんと欲してなり」と。これは親鸞の言葉でしょう。しかし、これは明らかに善導をさしておさえてある。善導が「諸仏出世の直説」を言い当てたのだと。ことごとく一切の諸仏の直説は「直ちに來れ」ということにあると、それは背景に『観經』がありましよう。『観經』というのは、『観經』の定散二善の教というのは、定散二善を説くことによつて、逆に定散二善を廢することにあるわけです。説くことによつて、むしろ説かれた經典を廢することにあると。捨てしめることにあると。釈尊は釈迦一代の教説を捨てしめるがために説いたのです。釈迦一代の經典を代表するのが『観經』ですから。そういうことが「直」という言葉についての親鸞の註釈の内容でございませう。ちよつと休みませうか。

四

日本でいえば『選択集』をぼろくそにいったのは日蓮なのですが、日蓮の『守護国家論』とか『立正安国論』なんかいうのは、やっぱり法然が菩提心の行を否定したことに対する怒りだろうと思いますね。だから、クリスチャンの人に「あなたは宗教的良心宗教的良心といっているけども、そんなものあるのか」といったら、「それはあります。それがなければ私の信仰は成り立ちません」ということをいわはりましたね。そうやって、いろいろしゃべっているうちに、フツと思いついたことがあるのですわ。それは何かといたら、やっぱり良心という言葉が曾我先生が使うてはるんや。そのことで実は、僕は安田先生に尋ねたのですわ。やっぱりその時分から、良心という言葉に対する僕自身の反発みたいなものがあつたのだろうと思う。で、「曾我先生は良心といふことをいわれるけども、これはいったいどういう意味でしょう」と、安田先生に聞いたら、安田先生がさまざま顔をして僕をにらみつけて「それは君、よく考えてみたまえ」と。安田先生はなんでかしらないけども、僕にだけはなにか憎しみがあつたのだろうと思う（笑）。いつもストレートに伝えてくれないのです。まず一言は、「君、考えてみたまえ」と、こくくるのや。それではじめは、僕は腹立ちよつたけれども、しまいには慣れてきました。「考えてみたがわからないから聞いているのです」と、こくこくいいよつたのです。先生がそういうふう「君、考えてみたまえ」といわれるのは、世自在王仏が法蔵に「汝自ら当に知るべし」といわれるのと一諸なのです。で、あんなところで、「そうすなあ」といっておつたらあかんのや。もういっぺん押さなあかんのです。なにくそ、てなもんだ。考えてもわからないから聞いているのですと、こくこくいたら。ボツボツ出てくるのです。

■ 本願が如来の良心

それで、僕がそないいったら、「曾我先生が良心といわれるのは、たどえていえばこくもいえるのではないかと、こくこく意味や」と、こくこくいっていわれたのです。つまり、それは何をいってはおるかといったら、「宗教的良心といふような言い方はわれわれに宗教的良心があるということではないんだ。本願が如来の良心だということがいいんだ」と。こくこくことなのですよ。うまいこと答えられたな、またスルリと逃げられたなと思つたがね。良心といふことはゲビッセン（Gewissen）といいますわね。ゲビッセンハイト（Gewissen-higt）といいます。良心といふようなものは、あるかといつたらないのですよ。では、ないかといふとあるのですよ。ないとはいえない。隣の柿をちよつと手にかけて、思わず知らずキョロキョロと見回すでしょう。柿を見ると、人が見ておらないかと思つて見るでしょう。良心といふようなものは、ある

ときにあるもので、ないときにはないものなのです。

■ 浄土の大菩提心は法蔵の良心

だから、親鸞はそれをいったのだろうと思うのですわ。浄土の大菩提心だと。浄土の大菩提心というのは法蔵の良心という意味です。法蔵の菩提心です。そういうことを思うのですがね。

まあしかし、キリスト教の人と話しをしておいたら、良心・良心といって鼻についてたまらんわね。だから、信教の自由・信教の自由とやかましくいわれるけれども。「良心と自由は一枚のコインの裏表と同じである」といいますわね。だから、「宗教的良心と宗教的自由というのは信教の自由にとつては政教分離の原則として、これは欠くことのできないものであります」といって、すぐいますわね。われわれは政教分離とというようなことをどないいったらいいのかね。

これは今さっき言ったように、安田先生の最後の問題というのは国家の問題なのです。これは、どんな思想家でも最後は国家論です。安田先生が亡くなられる一年ほど前に、僕のところへ来ていただいて先生と話しをしておいたら、「君、いま一番問題なのは何かね」といわはるんですわ。それで、「なんでしょう」といったら、「それは国家がはつきりせんということやろ」と。「国家が何かということがわからなくなっているのだ」と、「それは宗教家の責任だよ」といわれたのだ。僕は、そのときはええかげんに聞いておったが、今度ぶつかってみて、なるほどなあと考えたのだ。国家がわからないのだ。僕らは戦時中に生きてきた人間ですから国家というのははじめから、つまり国体というものはあったのです、歴然と。それがいま、戦後になって国家というイメージ自体がなにやらわからないようになってきているんだ。ただ政治だけが浮いているのでしょうか。国家がわからへん。なんのための政治かわからないようになってきているんだ。国家と政治が一つになってないのです。これは大変なことでございますよ。しかも日本においては政教分離なんてありやせんのですわ。神仏分離令が近代国家の始まりです。国家は神やったのです。神道やったのです。で、神仏は分離したのです。だけど政教の分離はあらへんのだ。だから中曾根さんが靖国神社に参るのは当たり前なのです。なんでもありやせんのか。そやけれどもわれわれはそうはいかないわ。そうすると、やっぱりいまになって、安田先生は国家の問題といわれたが、それが重たい問題になってのしかかっているんだ。これは、やっぱり宗教家の責任ではないですかね。戦争責任というが、真宗人の戦争責任というのは、そういうことではないかね。日本の国家というものを明確にすることです。そういうものを明確にせんといて戦争責任といったら何をいっているのかわからへんわね。責任というものは、どこではたさなければならぬかという問題がはつきりして責任があるわけなので、問題がはつきりせんに責任、責任といっておったって大空に灰まいていいるのとかわからへん。そやから、これから

また身体を元気にしてね（笑）。身体を元気にしておらなかつたらあかんわね。あんな仕事は。

なにかそういう問題が出てくると、やっぱり真宗というのは何にも答えてくれへんけども、やっぱり真宗というのはありがたいね。なんにも答え出してくれないのやけどな。僕は『教行信証』の最後に親鸞が後序の中で、自分が法然上人に出遇ったことを縷縷と述べているわね。僕はこの二十八日に訴状を出すのですわ。それで一か月後に原告の意見陳述をやらなければいけないのや。僕は人に向かつてしゃべっておったことはあるけれども、向こうむいてしゃべったことではないのですよ。けれども、まあいまの僕のことというところ、裁判所の原告席に立つわけだけでもあどきに親鸞は背中に法然を背負っておったのですね。そういうものがあつたと思うわ。そういう思いがないと後序のご文がおかれてる意味はわからないわね。『教行信証』を親鸞は書いているが、それは背中に法然を背負うておったのです。法然を背負い七高僧を背負うておったのですわ。それでやれたのだ。しんどいこつちやね。そんなことばっかりしゃべつたらんといきましょうか。

五

それで「「来」の言は」と。ここに「言は」「言は」という言葉が出てきますが、これはいつもいいますが、安田先生に『言の教学』というのがありますね。あれをよく読んでおいてください。これなのです、「言」といつておられるのは、「言」というのは言葉の説明ではないのです。如来の声なのです。音おん声じょうなのです。御言みことばなのです。だから「「来」の言は」「「我」の言は」「「能」の言は」と、御言は、という意味です。たしかに受けたまわつたと。その御言みことばは、という意味なのです。受けたまわらんとするには御言はないです。で、「来れ」といわれる御言はと。それは、「去に對し往に對するなり」でしょう。「「来」の言は、去に對し往に對す」と。去も往も「ゆく」という字ですが、去という場合は除くという意味のほうが原意なのです。除去するというような意味です。ですから、「来」というのは如来の来です。如来という場合は如よ從りり来生りせるものでしょう。如より来れるものという意味です。真如より来れるもの、それが如来という言葉の意味ですわね。

これはまた余談みたいになるけれども、安田先生が亡くなる一年前に私のところに来てもうたときに、先生に字を書いてくださいといったら「従如来生」と書いてくれたのです。如より来生せるものという意味ですが、亡くなられてみて僕ははじめてあの言葉を先生が書かれた意味がようやくわかってきたのだ。安田先生は京都から僕の家に来てくださったのだけれども、京都の人が来たのではないんだ。それならただの人です。それは、ああいうのは見事やと思うんだけどね、僕などはこややって家から京都へ来ますとね、今夜はどこやらの旅館にとまらんなら

ん、そんなのとちがうのですわ。そやけれどもね、あのときは宮城君と宗君と僕と三人寄ろういつて寄ったのですが、宮城は例によって例のごとく去んでしまうのですわ。で、宗さんと安田先生がこうやって向こうておられるのです。「うーん」といつて。こうやって上向いていつまでたつても、こうして顔見ているだけやろ。そしたら、安田先生は困ってはるのや。そやけれども、宗さんというのは、不思議な人や。いつまでたつてもジーツツとしとれるのです。僕はあれはできない。顔見たらもの言いとうなる。あそこらがえらいちがいがい。そして、僕がいくとすぐ先生はこつち向いて、ああでもない、こうでもないといつて話をしてくださるのです。で、宗さんはそれをジーツツと聞いている。宮城はスツと去んでまうのだ。これもまたいつもの通り。それで、ところがね、一晚泊まっていただけやけれども、全然抵抗がないんだ。これは、僕が感じているのではない。僕はやっぱり安田先生という、先生やという意識があるのや。それから、息子はまた大先生やという意識があるんかしらないが、家の家内や娘はね、とんとそんな気がないんだ。だれでもかわらへん。それで、その娘がね、「とうちゃん、安田先生というのは不思議な人やね」といのです、帰らはつてから。「何が？」といつたら、「はじめて来た人に見えん」といのです。はじめてなのですよ。それやのに「はじめて来た人に見えんなあ」といのです。「そうかあ」いつていつたら「大概の人やつたらな、来はつたら、なんやよその人やという気がするが、あの先生は二遍も三遍も来たような人やな」とこないのです。あれなのです、如より来れりというのは。そこにおつたものがおつたところから来たといのです。いるところから来たものです。はじめて来たとかいうような、そんなものではないんだ。あれはまあ、みなさん方でも、そういう経験があると思つのですがね。それを先生は自分で書かはつたのや。「従如来生」と。亡くなつてから、なるほどなあと思つた。それは来たれるものです。どこから来たかといつて来たところから来た。京都から来たといつて来たのではないんだ。それは言葉をひっくり返せば「応無所住 而生其心」（金剛般若波羅蜜經）という言葉がある。所住するところに随つてその心を生ず、これが如来といつて意味でしょう。住する所に随つてその心を生ずと。これは禅宗の言葉です。あの言葉は道元ですかね。

■ 如来は仏を指し、如去は衆生を指す

だから、「如来」の言は、去に対し往に対する」と。「去」という場合は、これは如来という意味に対して如去という言い方がある。如去といつ場合は、衆生のことを指すのです。如来は仏のことを指すのです。如去といつたら衆生のことを指す。如来・如去共に仏のことをいといつて説もあるが、古くはそうではないのですわ。如去といつのは衆生のことを意味するのです。来ることにおいて如をあらわすのは仏です。去ることにおいて如をあらわすのが衆生です、人間です。人間は此の世を去ることにおいて真理をあきらかにする。去ることが大事です。立つ鳥後を濁さずといつ諺があるでしょう。だから、「去に対する」とい場合は、如去といつ。去るといふことは、つまり此の土を去ることや。此の土を去

っていくことです。此の土を去っていく使命をもっているのが衆生ではないかね。なさけなく死んでいくとか、やむをえず死ぬというのではない、去ることに使命がある。去ることによって人間であることを完成していく。来ることによって仏道を完成するのが如来です。去ることによって仏道を完成するのが人間でしょう。だから、「仏、仏ならば仏にあらず」という言葉は、一切の衆生、一切の衆生ならば衆生にあらず」と。こういう言葉があるでしょう。『解深密経』の言葉です。「仏、仏ならば仏にあらず」という言葉は、仏は仏にあらずということにおいて如来するのだ。仏の座を捨てたものが如来です。人間の座を捨てるのが衆生です。衆生の仏道でしょう。だから、如来は去来に對しているのです。対応しているのです。今度は「往」というのはね、往というのは目標があるのですわ。去るといふのは目標ではないのです。いまいるところを去るのです。しかし往という場合は、いまいるところが問題なんではない、目標に向かって行く。往は目標がはっきりしているのです。去という場合は、目標はどうでもいいのです、いまを去ることが大事なんだ。此を去ることが。ですから「此を去ること十萬億土」という場合は、十萬億土の向こうの浄土が大事なのではない、いまの方が中心の課題なのです、此を去ること十萬億土という場合は、去此十萬億土といふてある。

■ 目標に重点をかけたのが往、現実に重点をかけたのが去

それから過此十萬億土といふ場合は……、去此と過此とあるでしょう。此を去ること十萬億土といふ場合と、此を過ぎてといふ場合とね。過ぎてといふ場合は、往なのです。目標があるわけです。目標に重点をかけたのが往です。現実に重点をかけたのが去です。去るです。それに對して「來」といふてあるのです。それは、「來」といふ言葉の意味です。言葉の字の意味だ。

そして今度は、その言葉の意味が、「また報土に還來せしめんと欲してなり」といふている。「來」といふ言葉があらわしているのは報土還來といふことやと。還來といふことは、ご承知のように「正信偈」の中に、「還來生死輪轉家」といふ言葉がある。生死輪轉の家といふていう。あれは、まあ法然上人の二種深信の解釈なのです。いわゆる機の深信を法然上人は生死輪轉の家に止せしめるといふ意味です。これ親鸞は「還來」といふ二字をくつつけたのです。還り來る。報土に還り來る。報土に還り來たらしめるといふ意味です。けれども、報土といふ場合は酬報の土といふ意味でしょう。本願酬報の土である。本願が酬われたのだ。本願が酬われた国土ですわ。天親菩薩は「願土」といふていますね。「願土にいたればすみやかに」（聖典四九一頁）と。願土といふ場合は、願成就の土といふ意味でしょう。本願成就といふことです。ところが、本願建立といふことがありませんね。本願建立といふことは、「建立無上殊勝願」といふてあります。「正信偈」でもあんまりああいうところは注意していませんが。まだまだ「正信偈」もこれから勉強せにやわからんのでしようが、あそこには「建立無上殊勝願」とあつて、建立願とある。それから十二光が終わつたところには「必至滅度願成就」とあるでしょう。願成就と。

■ 建立は如来に属し、成就是衆生に属する

建立の願と願成就とありますね。本願を建立した。そして、建立した本願が成就したと、こういうのです。建立は如来に属するのです。本願を建立したのは如来です。だけど成就は衆生に属する。

だけでも、よう考えてみたら、成就しないような本願は建立されないうでしょう。本願を建立するということは立てるということです。本願を建立するということは立てるといこととです。どこへ立てたかというところ、衆生の信念に立てたのでしよう。本願そのものは衆生を成就せんがために立てられたのだ。衆生を成就せしめんがために立てられたのです。それは、成就せんのなら建立にならないわね。成就せんような願なら妄想です。そうでしょう。だから、建立ということ自体が成就ということの内容としているんだ。成就するものでなければ建立にならないです。成就せんような本願なら本願といわない。成就することを思惟するのでしょうか。思惟選択するんだ。五劫の思惟といつても、それはその願いが成就するかせんかの思惟や。だから曾我先生は、「本願の成就といふけれども、成就の本願といふことがある」と、こいつわれたのです。成就の本願と。これは僕はおもしろい表現だと思ふんだ。成就する本願であつてこそはじめて本願が建立されたといふことがあるんだ。はじめて立つたのです。立てられたのです。成就せんのなら建立せん。それを成就の本願といふてはるんだ。だから建立以外に成就はないんだ。建立以外の本願はそれはお経に書いてある字や。建立とは我が心に立つといふことです。それ以外に本願成就はないわね。我が心に本願が立つたときに還来報土といえるのところがうんかね。本願が酬われた国といふことは、本願の国といふこととしよう。なにか、酬報という言葉がうまく説明できないのです。本願が建立されたといふ自覚のほかには報土はない。報土といふのはそういう意味としよう。建立されたところが報土としよう。我が心に本願を建立したまえりと。その建立されたところが報土ではないかね。

六

だいたいこういうことがあるのです。なんでしょう、『大無量寿経』といふでしょう。これは、いろいろと經典の名前があるのですわ。漢訳になりますと『無量清浄平等覚経』とか、『仏説諸仏阿弥陀三耶三仏。楼仏壇過度人道経』とか、いろいろあるが、『無量寿経』といふのがやっぱり一番的確なのでしょう。無量寿といふてある。なんで無量寿なのだ。つまり、この次に「我」の言は、尽十方無碍光如来なり、不可思議光仏なり」とあるでしょう。これは、「尽十方無碍光如来」といつたのは天親菩薩です。「不可思議光仏」といつたのは曇鸞です。善導大師は、

無量寿如来といっているのです。同じ仏さまでしょう。なんで『大無量寿経』とこういつてあるのか。これはアミターバという言葉善導大師は一字一字、無量寿仏と、無量寿如来というふう置きかえるのです。無量寿という名前をもった仏ということや。無量寿という名前をもった仏というのはどういう仏なのです。仏さまはなんぼでもありますよ。仏さまはなんぼでもある。だけでも、そのなかでなんで無量寿という名前をもった仏を選んだのか。そういうことがあるのところがいますかね。その同ではミターバという言葉に、「尽十方無碍光如来」という言葉をつけたのは天親だし、「不可思議光仏」という名前をつけたのは曇鸞だし、無量寿仏という名前をつけたのは善導でしょう。

■ 仏の名は讃嘆の名

みんなアミターバという仏さまの名前を自分の心にいただいた人の、仏を讃嘆する言葉なのです。仏の名というのは讃嘆の名ですから。いただいたものが喜びをもって名づけたのです。喜びをもって名づけたというのが大事です。そしたら善導大師は無量寿仏と名づけたと、こういうのです。それがお経の名前になって出てきます、『大無量寿経』と。

酬報という言葉をいまなにかいおうと思つて、おたおたしているのですがね。酬報すると。酬も報もむくわれるということです。酬報の土に還来すると、こういうのです。「還来せしめんと欲してなり」と。「還来せしめんと欲す」ということは、還らしめんと欲すということです。そうすると、本願酬報の土は、我が故郷ということや。故郷でなければ還るとはいわない。そうでしょう。故郷にかえれと。それが還来報土です。汝の魂の故郷に還れと。還り来れと、こういうわけです。で、問題はその魂の故郷ということです。魂の故郷に、往くという意味と去るという意味と二つあるのですわ。それで酬報の土ということをやるとかうまいこといえないかと思つておたおたしているのですが。無量寿仏というのが酬報の土をあらわす仏の名でしょう。無量寿仏という言葉自体が本願酬報をあらわすのです。無量寿ということは言葉をかえていえば永遠ということでしょう。永遠というのは具体的には未来ということですが。未来は永遠です。未来という言葉は永遠という言葉であらわすような意味をもっているのでしょうか。未来の仏ですわ。われわれは故郷に還るといふことは、故郷というものは絶対現実にならないものを故郷というのです。現在にならないものを故郷というのです。故郷というのは、今われわれの心にもたれるものなのです。いま、我が心に受胎されるものだ。故郷に行つてしまつたら故郷なんてないですぞ。家に帰るまでが故郷です。帰つたら故郷やありやせん、地獄や(笑)。あれが不思議です。

だからほんとうの故郷、永遠なる故郷というものは永遠に現実とならない。浄土は現実とならない世界や。現実にならないけれども、我が心

■ 業感流転の時間と法性生起の時間

に生きている世界だ。そういうのを酬報の土というのだけれどもなあ。それは逆にいったら未来から来ているのです。未来から酬報しているんだ。われわれは未来に向かつて行くだけやない、未来から来るものだ。これは仏教でいうと、業感流転の時間と法性生起の時間といいます。時間というのは過去から未来へ流れる時間だけではない、未来から過去へ流れる時間がある。こういうのがやっぱり仏教の時間論のすごいところでしょうね。法というものは未来の世界だ。未来の時間の内容です。法は未来からあらわれてくる。仏さまは未来から還来するのです。過去は流れて来たのだ。それは宿業の世界だ。業感の世界だ。流転でしょう。しかし、未来は自由や。まさに法性が生まれ来る世界だ。だから、法性の世界というのは親鸞にとつては選択の願海ですわ。選択の願海です。願海ということは広いということです。自由な世界ということや。束縛がない過去はこれももう決まっちゃまっている。しかし、未来は決まっておらないわね。その未来の原理になるのが本願でしょう。うまくいえないのやがね、「報土に還来」というのは……。還来という言葉がどうもうまくいえないのですがね。まあしかし浄土というところは、われわれがたんに往くところやない、還るところなのです。それだけはわかってもらええると思う。またいつか「還来報土」ということをもう少しうまく説明できるときがくるかと思えます。その縁を待ちますわ。今日はこれくらいにしとしまししょう。ご苦労さまでございました。

(一九八五年十一月十八日)