

藤元正樹 講述

愚禿鈔講義

第五卷

(下卷5)

(直言對回對迂也、内聖道外淨土)

目次

第四十九講

「直」の言は、……………1

回(え)でなく回(か)と読む 1

群賊悪獣と悪獣毒虫 2

宗祖の問題関心は南北避走 2

南北避走とは仏法に逃げ込む 3

「直ちに來れ」とは、宗教的な觀念を全部捨てる 3

棄は全部すてた 4

本願に帰すは教え以前に帰る 4

宗教以前の人間の魂の課題 5

仮門の自覚が真門 6

親鸞のかかえた課題は二十願 6

教理化すると衰える 8

聖者の教えを凡夫が聞いた 9

『観經』は広説衆譬 9

『観經』と『法華經』は同時の經典 10

本願の声はいのちの衝動 11

宗教を通さなければ無宗教になれない 12

末法は人間が罪惡深重というあり方しかとれない時代 12

「來」は迎える意味をもつ 13

「また報土に還來せしめんと欲してなり」 14

化身土も報土、本願の外にあるのではない 14

人間を人間として解放する場所を報土という 15

「我言」 15

仏に出遇うとは、仏の光に照らされた自分が見える 1

6

十方仏国淨土は大乗仏教の真髓 17

「我」が「尽」という言葉の内容 17

不可思議光とは真仏土の名 17

法然和讃は時が問題 18

第五十講

「我」の言は、尽十方無碍光如來なり……………20

「汝」は「行者」をあらわす 20

成仏と作仏との使い分け 21

作仏は菩薩の願、創造の宗教 21

五濁の世、無仏の時は菩薩の宿命 22

菩薩をあらわすような我 22

善導は見仏の体験を華座觀の中に示す 22

光如來 23

仏の眼で見いだされる 24

妙色功德 24

妙色の色はカースト 24

平等願 25

尽十方、超十方、觀十方、納十方 26

尽十方は尽衆生性 26

願生する魂の光 27

菩提心を支えるもの 27

如來からいえば悲願、人間からいえば宿願 28

「能」の言は、「南北避走」 29

大乘堪忍の信 30

「護」の言「 31

果成の正意 31

現生護念、五種の増上縁 31

現生護念は責任を自覚すること 32

護られているが故に歩まねばならない 33

第五十一講

「護」の言は……………34

果成の正意は衆生に属する 34

護念とは横病・横災・横死から護る 34

御身ひとりのことにはあらずさうろう 37

師をいただいた現実の中に護念がある 38

勝友善知識と悪見人 39

「阿弥陀仏果成の正意を顕す」 40

「念道」と「慶樂」だけは譬喩本文の言葉 41

道を尋ねることと道を念ずること 41

異別 42

尋道ではなくて念道 43

自力小善の路 43

「他力白道を念ぜよ」 44

二河譬の本文は念道 44

釈迦以前の仏教 45

七高僧の歩みが白道をかたどる 46

念道は群賊悪獣の喚び回す 46

「慶樂」 47

第一願から第四願は国の原理をあらわす 48

四種涅槃 48

虚無の身は透明なる主体 49

第一願から第十七願は法藏が求めた国の概念 49

他を見いだしたときに自分が成り立ち 50

如意に二種あり 50

「慶」は如來、「樂」は衆生 51

第五十二講……………53

「仰ぎて釈迦発遣して指(お)えし……………53

信順する 54

指向西方 54

曇鸞は尽十方無碍光如来を、南無不可思議光如来と受けとめる 55

如来の叫び 55

十字釈と六字釈は「行巻」の内容 56

魂をゆるがす声にふれる 56

大行は悲心の招喚 56

指方立相は求道を自覚的にする 57

西方は自分の方向が定まる 57

己が能を思量せよ 57

できないことをあらわそうとしたのが定散二善の教 58

凡夫の自覚を教える 59

指向西方 59

『観経』は求道の結論 60

機の深信は人間を信じる信 60

「指向西方」の内容が「悲心招喚」 61

釈迦は人間経験に道を示した人、弥陀は超歴史上の存在 61

三業成就は課題 62

何所依、何故依、云何依 63

経は常なり 63

釈尊以前に帰る 64

真実とは二諦に順すること 65

二諦に順するのが真実功德相 65

真俗二諦は一諦であることがはっきりしないとバラバラになる 67

第五十三講

「仰ぎて釈迦発遣して指えし」

善導の二河譬の全体を親鸞はそのまま領納 69

「さま(今)」 70

前後裁断の今 71

信順 71

信順とは学びをもった信仰 72

目的と方向が成り立ったのが道 73

仏教は人間と人間との関係を悲でおさえ、キリスト教は愛でおさえる 74

悲しみが人と人との縁の根拠 75

信順は煩惱をおそれざる魂 75

声聞の自覚は菩薩の覚他に対する自覚 76

陳那 78

自証分とは自証をもって自体とする意識 78

意識の本質は指向作用なく自覚作用 79

護法 79

浄土が道になる 79

至誠心の重釈は如来の至誠心 80

第五十四講

至誠心について、難易対 彼此対

至誠心の重釈 81

自利他円満が『浄土論』の結論 82

自利は自由、利他は平等 82

部落の解放は自由を求めている 83

至誠心を真実と翻訳 85

自利とか利他は真実の問題 86

至誠心があるのは下輩生 87

懺悔 88

三種懺悔 89

三品の懺悔 89

五番の相對、対は対(たい)でなく対(たい) 90

難易対 90

親鸞の難易は行体とか行縁の難易なく一念の信における難易 91

三業修善(ことごとく不真実とは) 91

彼此対 92

浄土は諸仏遍領の世界 92

第五十五講

至誠心について、難易対 彼此対

至誠心について五番の相對 94

顕彰の義 95

親鸞は隱の一字にウエイトをかけた彰 95

阿闍世の救済が隱彰 96

座は立っている場所 97

釈迦は最初は韋提希の問いの真意がわからなかった 97

九品の教説は無問自説 98

総序の『観経』の文は神仏習合の仏教と本願の宗教との関わり 99

神道を神道に仕立てあげたのは仏教 100

仏の自問自徴の意味 101

『観経』を一貫している精神は至誠心 102

浄土の性は大悲悲、穢土の性は善悪浄穢 103

難の本質は「不真実の心」 104

彼此対 105

宗教的人格権 106

流罪を背負うたいのち 107

去来対 108

蟬脱、蛇脱 108

第五十六講

去来対

去来対 110

歴史と創造 111

二尊教の意味するもの 112

岸とは 112

二尊の内容は去と来 113

釈尊の教えの中に未来を開く鍵を見いだす 115

菩薩の八相成道 115

去来対 117

本願を宗とするは歴史的良心を生きたる事 117

毒薬対 118

毒・薬は雑心・専心の問題 118

根本煩惱に対して随煩惱 119

間雑する心という意味は道がしぼれんということ 122

発遣は歴史、招喚は創造 123

発遣の中に招喚の声を聞く 123

第五十七講

内外対 125

毒は間雑心 125

内と外がないのが至誠心 126

須の読み方 127

内外一如は如来の心 128

自利真実、利他真実 129

宗教心の成就是自利利他円満 130

所施趣求とは落在 131

所施は利他、趣求は自利 131

真実心は本願の至心 131

人間の如来の真実をどう成り立つのか 133

所施為趣求は与えられた境遇に落在する 133

ライト (right) を権利と翻訳 134

真実と現実が一つであることを実諦 136

如来の至心が親鸞において成就したかたちが五番の相対 136

正直心は方便 137

方便とは現実には真実がはたらくすがた 139

己れ自身の邪偽なる魂の勘決の中に至誠心の現実がある 139

第五十八講

内外対 141

内外対 141

『観経』の信心は自利各別の心 142

至誠心しかないというのが下輩の菩提心のかたち 143

至は宗教的良心を徹底する 144

回向発願心は深心のはたらき 145

『小経』は『観経』でなく『大経』に所属する 145

果遂の誓う、三往生の文 146

難思往生の心 146

真門は出ることの意味がある 147

自利の一心を励ましの一心 148

安心・起行を決定するものが至誠心 149

身においてある至誠心 150

内と外というところに至誠心が問われる 150

間雑とは徹底しないこと 151

至誠心の主体は内外の明闇を簡ぶこと 152

内外の対によって、信は深心となる 153

いかに生きるかが宗教の課題 154

第五十九講

内外道外仏教 内聖道外浄土 155

宗教的良心 155

「如明浄鏡 影暢表裏」 156

「内外道外仏教」 157

「内外対」は外教でなしに外道 158

内に外道性を見いだしたものの叫び 158

「内聖道外浄土」 159

審験宣忠 160

和国とは内と外の和 161

「内疑情外信心」 162

難化の三機 162

親鸞は疑情は疑謗、法然は疑情は疑惑 163

五逆 164

善導の二種深信 165

九品唯凡 165

法然の二種深信 166

法然の機の深信は、「生死の家には疑いをもって所止となす」 167

現在有体・過未無体 168

「還来生死輪転家 決以疑情為所止」 170

第六十講

内外道外仏教 内聖道外浄土 173

内外という構造の中で人間をとらえる。ペルソナ 174

法然の菩提心の否定 175

外に立ち切るところに至誠心を見ようとした 175

今日は仮面性の時代 177

三種類の弟子 178

五逆は已造業、謗法は未造業 179

断善闡提は不成仏の機 180

機は可能性をあらわす言葉 180

五逆とか謗法をとおして闡提を言いあてようとしてゐる 181

「内聖道外浄土」 182

一行三昧 182

善導では観念の念仏、称名の念仏は未分化 182

『文殊般若経』の一行三昧の内容は、観も称も両方も

している 183

一行三昧は直心の成就 184

指方立相 184

禅浄双修、念声是一 185

声は外なる仏 186

称名もつ生活性 187

第四十九講

「直」言対「回」對「迂」也、又「直」言捨「方便」假門「歸」如來大願他力、「欲」使「顯」諸仏出世之直説也、「來」言對去對「往」也、又「欲」令「還」來報土也、「我」言十方無碍光如來也、不可思議光仏也、

（眞聖全一・四七七頁）

「直」の言は、回に対し迂に対するなり。また「直」の言は方便假門を捨てて如來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、去に対し往に対するなり。また報土に還來せしめんと欲してなり。

「我」の言は、尽十方無碍光如來なり、不可思議光仏なり。

（聖典四五六頁）

—

『愚禿鈔』の二河譬の招喚の勅命といわれるものの宗祖の検討を学んでいるのですが、前回お話してまいったところを考えておりますと、どうも不充分でありましたので、またあつちいたりこつちいたりすることに、前回申し上げたことをまた繰り返すということにもなりかねないのでありますが、もう少し検討してみたいと思います。

で、そこに、

「直」の言は、回に対し迂に対するなり。

とあるのですが、このルビが、「回に対し」と、こうなっているのですけれども、これは顯智本と存覚本の違いかも知りませんが、「え」と読んでいいのか、むしろ二河譬の本文からいえば、「え」と読むのでなくて、「かい」と読むべきでないかなと思うのです。つまり「一心正念にして直ちに來れ」という前提になるのが、言うまでもなく三定死といわれる一段であります。三定死というのは、「正しく到り回ら

■ 回でなく回と読む

んと欲す」というのと、「南北に避り走らんと欲す」というのと、もう一つは「西に向かいて道を尋ねて去かん」という、この三つの道の選びでありますから、そうすると、ここでいわれている「直」という言葉自体には、まっすぐという意味と、それからもう一つは、直ちにという時間的な意味と二つあるはずなのです。まっすぐということに対していえば、「到り回らんと欲す」と。つまり、もう道を尋ねて行くことをやめた。仏道を歩むということを簡単に言うけれども、実際は、もうやめたといいたくなるのが仏道であります。まあ「正欲到回」（眞聖全一・五五頁）、「正しく到り回らんと欲す」という、その「回らんとする」というのが、ここで「直」の言は、回に對し」といわれている「回」の言葉であろうと思います。で、そこには「え」とルビが打つてありますが、これは「え」でなしに、「かい」だろうと思えますね。かえる（回）と。

■ 群賊悪獣と悪獣毒虫

二河譬を読んで一番気になるのは、発遣と招喚と、もう一つは群賊悪獣の喚回、「喚び回す」という言葉がありますが、これは仏道を歩むものにとつてはつねに喚び回される。「正しく到り回らんとする」というようなことがあるのです。これは、いろんな先生方の講義を拝見していて、ほとんどの先生方があまり注目しておられないのが、「群賊悪獣」という表現と、それから「悪獣毒虫」という言葉です。悪獣だけなら話はわかるんだけど、群賊悪獣だけではなしに悪獣毒虫と。「群賊悪獣漸漸に來り逼む」とか、「悪獣毒虫競い來りて」というような表現がありますね。「群賊悪獣」という場合は、「正欲到回」ですね、「正しく到り回らんと欲す」と。このように回の子です。それから、「悪獣毒虫」という言葉が使つてあるのは「南北に避り走らん」という言葉が出ております。南北に避り走るときには悪獣毒虫になっております。南北に避走するというのは、「能」の言は、不堪に對するなり」という言葉になっております。南北避走ということに宗祖は非常に大事な内容を与えておられるようであります。

■ 宗祖の問題関心は南北避走

「正欲到回」とか、「西に向かいて道を尋ねて去かん」ということよりも、宗祖の問題関心は南北避走にあったのではないかと思つているのです。

そういうことをはっきりさせるために、『愚禿鈔』の二河譬の検討というものにはずっと一貫して、それが流れているようでもあります。善導大師の二河譬の解釈である合法と、宗祖の二河譬の解釈の違いは、やっぱり立つておられる立場の違いみたいなものがどうしてもみられるわけです。一つは、南北避走というものを非常に大事にとらえられているわけですね。正欲到回（正しく到り回らんと欲す）というのは、簡

単に言ったら、もう仏法を聞くのをやめたと、仏道を歩むことをやめたという立場でございませう。だから、直の言は「え」に対するというのでなしに、「かい」に対する、「到り回らん」とするということに対して「直」といわれたという意味だろうと思ひます。

二

■ 南北避走とは仏法に逃げ込む

それから、その次に「迂まよに対する」と。「迂」というのは、これは回り道まわですから、明らかに避走を指しているわけです。南北に避走することが迂です。南北避走を迂とあらわされる。南北避走というのは、仏法の中におつて仏法に逃げ込むことです。仏法を捨てるのではない。仏道を歩むことを捨てるのではない。仏道を歩むことに耐えきれないが、仏道の中にいて仏道を歩むことをやめる。歩むことをやめるのでしよう。だから發遣の声の中には避走でなしに「住」という字が使つてあります。「住とどまらばまた死せん」と、住とどまるというふうには、これは仏法を捨てるのではないけれども、仏法の中に住まる。それがここで非常に大事なテーマになるのです。「方便仮門を捨てることだといつてありますが、仏法はある意味でいえば、みんな仮門だと思ひます。つまり宗教といわれるものはみんな仮門です。方便の仮門にすぎない。ここでいおうとしておられるのはこういうことだろうと思ひます。これは、今度僕自身が裁判沙汰をおこして、いろんな宗教人といひますか、いろんな宗派に所属しておられる方々と話をする機会がありますが、どうしても一つになれないのです。宗教ほど、まあ言へば法執ですね、法に対する執着が強いものはないのでしよう。それを突破することができないということがありましてね。向こうもそない思ひつてゐるのかもしれないが、こちらもそう思ひますわ。こんなのを見ているものと、いつたい宗教とは何だろうと。「宗教と平和」というようなことをいつてゐるけれども、むしろ宗教ほど平和の邪魔をしてゐるものはないかという気がするのです。

■ 「直ちに来れ」とは、宗教的な観念を全部捨てる

ここでも「直」という言葉、「直ちに」といわれるのは、まあここでは、「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」といふ言葉が使つてありますが、「直ちに来れ」といわれることは、宗教的な観念みたいなものは全部捨ててしまへということでしょう。これは、「方便仮門を捨てて如来大願の他力に帰する」という表現が使つてありますね。「帰する」と。この場合は、「方便仮門を捨てて」といわれますと、具体的には『観経』に説かれてゐる内容だと思ひますが、親鸞聖人はご承知のように『教行信証』の後序の中には、「雑行を棄てて本願に帰す」という表現をしておられます。この場合のすてるは捨ではなく棄の字です。捨という場合は、選択をあらわす取捨の

義ですから、ここでも回えに対し迂うに対して方便仮門、回とか迂があらわす方便の仮門を捨てて、如来大願の他力を取るといふかたちになります。選択というのは捨てることと取ることで、選択とは取捨の義であるという場合は捨の字を使いますね。ところが親鸞は後序の中では「棄」の字を使っております。「雑行を棄てて本願に帰す」と。

■ 棄は全部すてた

この棄が使つてあるのは、ご承知のように『大無量寿経』で法蔵が国を棄てたというときに、棄の字があります。棄というのは捨よりも強い意味であります。方便の仮門を捨てて真門を取ったというようなものではないのです。こちらを捨ててこちらを取ったというのではなくて、この棄は全部すてたのです。取るものも棄てたのです。なにか選ばれる教えがあつて、そしてこちらのほうを捨てて、こちらを取るといふものではない。Aを捨ててBを取ったというものではない。取る自分もすてたというのが棄の字です。聖道を捨てて浄土を取ったというけれども、取ること自身、取った浄土はやっぱり聖道ですわ。聖道を捨てて念仏を取ったというけれども、取ったところで、取った念仏も雑行にしかすぎない。しかし、「棄」という言葉は、本願に帰す」と。「雑行を棄てて本願に帰す」という場合は、願に帰するのです。教えに帰するわけではない。Aの教えを捨ててBの教えを取ったという意味ではない。

■ 本願に帰すは教え以前に帰る

願というものは、あらゆる宗教以前の話です。宗教で救われるのではないのでしよう。本願に帰するという表現がもっている意味は、教え以前に帰るといふことです。仏とか、菩薩とか、念仏とか、そんなことをいふ前です。それ以前の自分に帰れど。それが「直」ではないですか。

「直ちに」という意味はそういうことでしょう。なにか、いろんな教えを聞いて、いろんな教えを学んで直ちに行けというような、そんなわけにいかない。だから念仏というけれども、念仏の中身をみんな考えているわね。念仏って何やる、念仏って何やるといつて、何ぞあるのだろと思つて探さのだらうけれども、そんなものありやせんわ。だから、そこらへんになりますと、法然上人は「万徳之所歸」（真聖全一・九四三頁）といいますが、あそこらへんになると、僕は法然上人はわからん。念仏より他にないといふことは、念仏に何かがあるわけではない。念仏が何かをもっているわけではない、念仏しかないのです。それが「方便仮門を捨てて如来大願の他力に帰するなり」といふ言葉、だろと思ひます。帰するんだ。持つのではないんだ。こちらを捨てて、こちらを取れといつてはいるわけではないんだ。他力を取るなんていつておらないのです。「他力に帰する」んだ。

三

だから宗教ということはいくけれども、宗教はみんな方便仮門ではないですか。どんな宗教であろうと。だから僕はこの年になって、なんでもかんでもいろんなものに首をつっこみとうなるのですが、このごろ小学生や中学生の自殺の問題がやかましくいわれますが、二、三日前に学校の先生がやって来て、いろいろしゃべっておいたら、「私の学校も子どもが自殺したら困ると思っっているのですが、大丈夫でしょうか」ということをいっている。わしは学校の先生と違う、あなたの方が先生なのに何を言っているのだ、といっておいたら、やっぱりどないしていいかわからないのです。「ああいうことがテレビや新聞で報道されると、子どもの顔を見ていると気がきでないので」といっていましたが、別に不思議でも何でもないのです。老少不定といっているのですから。子どもであつても人生を考えることはあるのです。

■ 宗教以前の人間の魂の課題

大人だけが人生を考えて大人だけが宗教をもっているわけではありやせん。もつとそれ以前の、宗教以前の人間の魂の課題みたいなものをもっているのです。やっぱり、われわれもああいうことを考えんならないのと違うのかなあ。東本願寺は何にもいわないけれども。教学研究所もやっぱりああいうことを問題にせんかと思えますよ。まあそれは余談ですがね。

少なくとも真宗というのは、方便の仮門ではないですからね。方便の仮門ではないということは、宗教としてももの考えるのではなしに、与えられたのちそのものを考えるということでしょう。つまり「大願に帰する」という言葉で示されるような内容ですね。だから真宗ではこうやといったら、すでに仮門なのです。真宗の教義からいってこうじゃあといったら、みんな仮門ではないですか。「直ちに來れ」という「直ちに」という言葉の意味は、裸一貫ということでしょう。人間が生きておるままに來れと、それが「直」の言だと、こういっているんだらうと思えますね。で、方便仮門があらわすのは回であり迂なのです。どんな宗教でも回であり迂であるということですから、「方便仮門を捨てて」といわれているのは、宗教を捨てるということです。少なくとも親鸞の教えを宗教と考えること自体を捨てなければいけないのではないかと。つまり、ここで「直」という言葉が使っているのは宗教以前に歸れと、こういうことだらうと思えます。

そして、「諸仏出世の直説を顕さしめんと欲してなり」と。この「直」が、「直ちに來れ」ということです。「直説」の「直」が「直ちに來れ」の直だと。これがなんでございますね。諸仏といっているのはお釈迦さまでしょう。お釈迦さまの直説を顕さしめんと欲してなり。こ

れも諸仏の直説を顕すのではないのです、顕さしめんです。お釈迦さまにお釈迦さまの直説を顕さしめんがために、「直ちに來れ」といつてあるのです。これは「欲使顕」とあるでしょう。ただ顕すのではない、顕さしめんと。お釈迦さまに直説を顕さしめんがために「直ちに來れ」という言葉が置いてあるのだというのでしょうか。お釈迦さまが直説を顕したのではない、顕さしめんがためである。『觀經』ですから、お釈迦さまが説いたのは方便仮門でしょう。お釈迦さまは諸善をことごとく『觀經』一部に顕したのです。ご和讃で親鸞聖人は、そういつてありますでしょう。『觀經』一部は積尊の教説の結論ですからね。その積尊に直説を顕さしめんと。

■ 仮門の自覚が真門

ですから直説ということがわかるのは、積尊の教えが方便の仮門だということがわかることでしよう。あらゆる宗教が仮門であるということとを自覚できることが。そのことを自覚せんがための教説なのですから、仮であることの自覚のほかに真はないのです。仮門があつて別に真門があるわけではない。仮門が仮門であることを自覚すれば、その自覚したところが真門です。だから、お釈迦さまの教えのほかに仮門もなければ真門もない。

これはご承知のように善導大師は、真門という言葉も使いますが、要門という言葉が中心ですね。要門、要かなめです。『觀經』を解釈されたのですから要門というのが出てくるのがあたりまえなのです。要門と真門というのが一緒になっていますね。真門という言葉も使われるけれども、真門が独立して明確になっていない。むしろ要門という言葉が広開淨土門です。その淨土門というのが要門です。要の門として善導はいつもこの言葉を使いますが、ときどき真門という言葉も出てくる。出てくるけれども、はっきりせん。つまり、真門が独立していません。願でいえば二十願が独立していません。十九願と二十願が明確に区別されていない。親鸞聖人の教の独自性というのは二十願の独立にあるのです。

■ 親鸞のかかえた課題は二十願

まさしく先ほどから言っているのは二十願の問題なのです。親鸞聖人のかかえた課題というのは二十願なんです。善導大師の場合はずねに要門、要ということをかかんにいいますね。それを受けたのは源信僧都でしょう。『往生要集』という、要といっているのです。やはり、これは善導大師の残された課題があるわけです。要門と真門の区別が明確にならないままで終わったということがあるのです。ですからテーマとしては出てくるのですね。難思議往生とか難思往生とか双樹林下往生という三往生の言葉でも、言葉としては『法事讃』の中に出てくるけれども、その明確な区分ができていないのです。難思議往生、難思往生、双樹林下往生ですか。順番もバラバラなのです。だけど三つの往

生があるということだけは出ているのです。出ているけれどもはつきりしない。だから要門・真門・弘願門です。「弘願と言うは」という言葉も出てくるけれども、その区別が明確でないのです。これは、やはり善導大師の残された課題だろうと思う。それをはつきりさせたのが親鸞でしょう。親鸞を待っしかなかったのです。

四

それがここでは、「諸仏出世の直説を顕さしめんと欲してなり」と。つまり言いかえれば、釈尊の説かれた教えを、みんな方便の仮門としてしか受けとれんです。宗教として受けとめるかぎり、全部方便の仮門にしてしまう。念仏すらも方便にしてしまう。そうでしょう。念仏して浄土へ参るといふのだったら、念仏を踏み台にしてお浄土へ行くだけの話です。念仏すらも方便にしているのでしょうか。それを破ることができるのは何かといえ「直」ということでしょう。「直ちに來れ」という一言しかない。つまり、われわれはお釈迦さまの教法を聞いて本願に遇ったのではないのです。本願に遇って、はじめて釈尊の教えの真実さがわかるんだ。釈尊の教えが方便の教法であったということが、はじめてわかるのです。釈尊の教えを聞いて本願に導かれるのではない、それなら「直」とはいわん、「直ちに」とはいわないので。本願に遇って、逆に釈尊の教法の意味がわかるんだ。釈尊の教えを百万遍読んでみたところで本願は出てこない。方便の仮門ははつきりしない。方便の仮門だということが出てこんです。聖道門はそうでしょう。釈尊の教えを真実に行っているのです。しかし、浄土門は違うのでしょうか。本願に触れてはじめて釈尊の教法が方便仮門であることが明らかにになった、こういうのです。

だから法然上人が黒谷で師匠の叡空と喧嘩しますでしょう。あの人たちはしよちゅう喧嘩している。黒谷へ法然上人が入ったということは、師匠の叡空に遇ったからですが、叡空という人は『往生要集』の研究者です。その当時、『往生要集』にかけては有名な人だったので。それを学びに行ったのでしょね。そして黒谷に行った。それで喧嘩しているんだ。メシ食わしてもうて、着るものまでらって、誠に申し訳ないが、これだけは納得できないといって喧嘩するのですから、法然という人は性の悪い人だったのでしょね。しまいに叡空が木の枕をぶつけて怒ったというんだ。まだそれでも足りんでゲタを持って追われたというのです。よっぽど腹立ったのだろね。この小僧めがいつてね。『四十八卷伝』に書いてあるのです。ああいう師弟というのもおもしろいですね。先生のほうは憎うて仕方ないんだ、法然が。そやけども法然に衣鉢を託すのです。師匠にとつて憎たらしいやつでないとかあんのやね。で、その違いは結局何かといったら、法然は二十年

間、報恩蔵におつてはじめて出くわした言葉が「順彼仏願故」なのです。たったあれだけの五字です。「彼の仏願に順ずるが故に」という、あれだけの言葉に遇えなかったんだ。それだけの言葉に遇うのに二十年の勉強があった。それではじめて、あらゆる釈尊の教法が方便の仮門だということがわかったのでしょうね。本願に遇うということがなければ、釈尊一代の經典が全部真門になってしまう。そうでない、教えは仮門だと。別の言葉でいえば、教えというのは月をさす指なんだ。指を見て月を見ざれば、さした指の意味がない。むしろ指を見るのではない、指のさす彼方を見れば月がある。指は仮門をあらわすのでしょう。方便は仮門だ。だから、あらゆる宗教は全部仮門なのです。だから方便仮門を捨てて、如来の教えに帰するとはいつておらないでしょう、願に帰するんだ。それは宗教以前だ。宗教以前だから老少不定といえるんだ。大人も子ども一緒だといえるんだ。大人だけが救えて子どもが救えん宗教は本物ではないんだ。僕は今度、孫をもつたからようわかる。このごろ孫のことをいわないと僕は話がおさまらない。かわいいて、かわいいて。あなた方も早く孫をこしらえなさいよ(笑)。

だから釈尊に諸仏出世の直説を躰さしめると。「欲使」です。釈尊といえども出世の本懐は説けんのです。釈尊自身では説けない。「正信偈」を見てもわかるでしょう。大乘無上の法を宣説したのは龍樹なのです。釈尊のところには書いていないでしょう。龍樹大士が大乘無上の法を宣説したもうと。龍樹を待つしかなかった。釈尊自身ではいえなんだのです。いえんということがおもしろいですね。知らなんだのではない、わかっていたんだ。わかっていたが言えなんだ。言ったら全部、教えになる。それが教えるものの悲劇です。

■ 教理化すると衰える

その教えを聞いたものは、みんな宗教にしてしまうんだ。教義にしてしまう。教理化してしまうのです。安田先生がよくおっしゃっておいりました、教理化になったと。教理化が盛んになるということは、宗教が衰えることなのです。このごろそうでしょう。どこでも真宗学を勉強しているわね。それなら仏教が盛んになっているかといったら、全然そうではない、逆に衰えるいっぽうでしょう。だから同朋会運動で門徒の推進員の方々がえらい真宗学を勉強しておられますね。わしらよりよっぽど勉強してはる。だけでも、靖国神社に公式参拝するのを批判するのは何事や、といってくるのは、みんなそんな人です。そんなことが真宗の教えにあるのか、といって怒らるるはみんなそうです。なさけない話です。だから教理化は盛んになったかもわからないけれども、親鸞の魂そのものは沈澱してしもうとる。一つも盛んになつたらへんわ。じき僕はカーツとくるものやから、よけいなことをいうだけどね。

その「直説を顕さしめん」としたと。それは本願に遇うてみんなと積尊の教法の意味が明確にならない。方便仮門であることの意味がはつきりしない。積尊の教法が方便仮門であつてこそ、はじめて積尊に対する恩徳がわかるのでしよう。本願に触れてみると、ほんとうはどんな教えであろうと方便仮門になってしまう。それが、この「直ちに來れ」という言葉の前身であるというわけでございます。これは申すまでもなく、方便仮門という、方便の教法は言うまでもなく『觀經』なのです。『觀經』という經典の性格がおもしろいでしょう。『觀經』は定散二善三福九品が説かれたのです。それは釈迦一代教の諸善をことごとく説いたことに等しいのです。諸善をことごとく定散二善にまとめて説いたのです。ところが聞いたのは誰かといったら、凡夫でしょう。諸善万行を修しうる人間が聞いたのではないんだ。諸師は、ほとんど韋提希を権化の聖者とみているのです。

■ 聖者の教えを凡夫が聞いた

ところが善導は実業の凡夫だとみたのです。聖者の教えを凡夫が聞いたのです。つまり、もつとも役に立たん話です。相応していません。えらいギャップがあるのでしよう。凡夫が聖者の話を聞いた。だから僕は『觀經』を読んでいると、お釈迦さまは困っていると思う。自分の生涯をあらわす、つまり双樹林下往生をあらわす經典ですから、自分の生涯の道でしよう。自分の生涯の歩みを凡夫に説くのですから。だからお釈迦さまは困ったんだ。僕は困ったと思う。つまり積尊が困っている經典が『觀經』です。積尊が困った經典を善導は取り上げたんだ。困ったということが『觀經』の値打ちではないですかね。「広説衆譬」といつてありますわ。もろもろの譬えを説くと。

だいたい、經を説くのに譬えというものはダメなのです。あなた方でもお説教をやるとき、いまはあまりお説教しませんが、僕は小さいときからお説教をやらされてきました。お説教の前身は何かという譬え話ですわ。あなた方でもおそらく經驗があると思うんだ。仏法を説いても聞いとらせんのです。その話の中の譬え話を聞いて、ああよかったなあといっているぐらいでしょう。まず、譬え話をいかに上手に使うかというのがコツです。だから聞いているほうは、譬え話を聞いているのであつて、法を聞いたりやせん。そういう經驗はあるだろうと思ひますがね。ところが『觀經』は譬えばかりです。つまり、相手は譬えにせにやわらないのや。ところが、われわれの譬えは譬えだけになつてしまつて、しゃべっている間に何を譬えているのかわからないようになっていゝ。

■ 『觀經』は広説衆譬

『觀經』というのは広説衆譬といつてあるけれども、譬えの全部が真実なのです。これがおもしろいところです。何を譬えているのかわか

らないというものではない。譬え全部が釈尊の……、譬えだけでも、何を譬えているのかといったら、本願を譬えているのです。だけれども本願という言葉はあまり出てこないですね。一カ所くらいではないですかね。四十八願の所成なりという言葉が一カ所くらいしか出てこないでしょう。あとは定散二善ごとごとく譬えです。定散二善の譬えです。譬えられている内容は本願です。そこらへんが、われわれと違うところですよ。だけれども、本願を本願として説けんということがある。真実を真実として説けんということがある。それが韋提希の値打ちや、凡夫の面目なのです。相手が凡夫だったから、ああいう經典ができたのです。善導はそうみたのでしょうか。凡夫を変えるわけにいかない、仏法が変わるんだ。釈尊の方を変えたんだ。自らを曲げたんだ。韋提希に合わせたのです。

それはそうだろうと思いますね。僕らは幸い曾我先生とか金子先生とか安田先生とか、ああいう先生方に直接お話をうけたまわる機会を得ましたから、その点では僕はあなたの方より過去に宿世の善根があつたのだらうと思う(笑)。あなた方は過去世の宿善がないから、先生はもう亡くなってしまつて気の毒だと思えますがね。曾我先生あたりは、「わしの話はみんな感心して頭を下げて聞いておる」というとられるけれども、何のことはない、みんな寝ているのです。それを先生は、あれは「みんな感心して頭を下げて聞いております」といつておっしゃっていました(笑)。そういう意味では、僕はあの先生をえらいと思わんです。みな寝てしまうから。まあ寝とっても仏法は毛穴から入るといふのやから、寝ている方がほんまはよく聞けておつたのかもわからない。へたな話を耳あけて聞いておつたら横へいっちゃまうでね。僕のほうが間違っているのかもしれないが、僕だったらみんなの目を覚ましますよ。いまでも高座へ上つたら寝ているやつはみんな起こす。その点では、わしのほうが偉いですよ(笑)。こちらが曲がるから。いなかの爺さん婆さんがどないしたら耳を傾けるかのテクニクはもっている。だけれども、目をあけたつてそれだけのことやけど。目があいただけで、心はあかせん(笑)。しかし、僕は『観経』の性格というのはそういうところにあると思うのです。善導が実業の凡夫韋提希といわれているが、『観経』はその韋提希に説かれた教えなのです。

■ 『観経』と『法華経』は同時の經典

これは、ご承知のように、『観経』と同時の經典といわれているのが『法華経』ですわ。『法華経』というのは靈鷲山で説かれた經典ですね。つまり坊さん相手なのです。で、『観経』というのは凡夫を相手に説かれているのです。それが、昔から同時の經典だといわれるでしょう。これは蓮如あたりでも『御文』で、同時の經典といっております。法然上人もそないいつているね。『観経』と『法華経』は同時の經典であると。なにもこんなことをいわないでもよかろうと思うけれども、これはやっぱり天台宗に、ご承知のように朝題目・夕念仏というのがありますね。天台宗の『天台 妙宗鈔』を見ましたら、朝はお題目を唱えて晩はお念仏すると。だから親鸞聖人が「雑行を棄てて」といわ

れるのは、そういう具体的なものがあるからなのでしょう。われわれが雑行というと、頭の中がこんがらがるほどややこしいのですが、親鸞聖人が雑行を棄てるといわれるのは、朝題目・夕念仏といわれるような、そういう雑行を棄ててしまおうという意味だったんだろうと思う。もっと具体的なのでしょうか。だけでも、だいたい、題目と念仏を一緒にするというのですから、だから『法華経』と『観経』は同時の経典だといわなんだら都合がわるかったのでしょうかね。僕はどうもそう思う。だけど、それだけではない。やっぱり、真実の経典と方便の経典とが同時に成り立つということが僕はおもしろいと思うね。『法華経』か『観経』かというのでなしに、真実を説いている釈尊が実業の凡夫韋提希に教えを説かねばならない。方便を説かねばならない。そのときに『観経』の方便仮門ということがはじめて可能になったと思うですね。

六

■ 本願の声はいのちの衝動

まあいずれにせよ、どんな経典であろうと、どんな宗教であろうと、宗教であるという意味は方便仮門なのです。本願に帰するといったら、宗教を棄ててしまえということやないかね。その棄てしめるのが本願だ、願なのです。悟りとか、解脱とか、そんなものではない。願なんです。教えは外から来るものです。本願の声は内から叫んでいる。内から叫ぶ声というのは衝動です。いのちの衝動です。だから勅命なんだ。耳を塞いでも聞こえるんだ。耳を塞いで聞こえんようになるのは教えだ。だけれども、耳を塞げばなお響いてくるのが衝動です、勅命や。そういうことが「直」という言葉だろうと思うですね。こういうことを問題にしているのはご承知のようにキルケゴールです。『授受の弁証法』という有名な書物がありますが、内容は直接伝知と間接伝知です。伝知というのは伝達です。教法を授け、教法を受けとめる。教法の受けとめ方です。そのときに直接と間接とということなのです。回とか迂というのは間接的なんです。「直ちに」というのは直接的なんでしょう。雑行を棄てるというのは、雑は間雑けんざうという意味ですから、親鸞聖人が「雑行を棄てて」といわれる場合は、方便の仮門を捨ててということはいわないので、雑行を棄てると。その雑行という意味は間雑けんざうという意味ですから、人天の解行が雑る。人天の解行間雑するが故に、という言い方です。解は理解です、行は行為です。人天の解行が間雑するということ意味で雑行といっておるのです。そういうものの一切を棄てたというのが直接的でしょう。方便ということをおろすのは間接伝知です。間接です。だからキルケゴールは、「真理への道は曲がついてい」という言い方をしますね、迂回の回ですわ。曲がついていることが必要だと。だけでも、曲がついていることが必要だけれども、曲がついているのが当然なのです。遠回りしているということに気がついたということとは、直接の道があったということでしょう。遠回りしておったなあということがわかれば……。方便だけがあるというわけではないでしょう。それは真実を頭わす方便なのです。真実を頭わすさんがための方

なんです。真実がないのに方便というのだったら、それは嘘や。偽ですわ、その場合は。邪偽です。ちよつと休みましょうか。

七

だから宗教でもよく無宗教という人があるでしょう。私は無宗教ですという人があります。しかし、宗教を通さなければ無宗教になれないのです。知らないで言っておいたらあかんです。方便仮門を通して本願に帰するのです。方便仮門を捨てると書いてあるけれども、それは通すという意味でしょう。方便仮門を通さなければ本願に帰することはできないのです。宗教を通して宗教を捨てるような世界が開けてくるのです。願というような世界が開けてくる。だから無宗教には、とてもなれるものではない。僕はほんとうに無宗教を標榜できた人はニーチェ以外にまだかつて見たことがない。無宗教といえるのはわずかにニーチェぐらいではないかね。それは、やっぱり神と格闘しているでしょう。ブーバーなんかは隠れた神というでしょう。しかし、神は死んだといえたのはニーチェだけです。自らの内に神は死んだといえたのでしょ。同じ隠れるという言葉を使ったのは、やっぱり仏教でしょ。竜宮に入りたもうとか、竜宮にかくれたもうという言葉を使っている。だけど末法はそうでないでしょう。末法は鬨闘堅固や。

末法というのは、言葉としては法然はさほどやかましくいわないが、経道滅尽という言葉のほうが法然の教学には親しい言葉なのですが、末法という言葉が出てくるところに親鸞教学の実践性があるのです。末法という時機を忘れた教学は全部聖道門ではないかね。末法というのは方便仮門を許さんと。末法思想も、いろいろと先生方がいつてはるけど、自分が末法に立たんといて、末法末法といっている末法にならないわね。末法という觀念しかないわ。ほんとうに末法という時機に立ったのは親鸞一人だと思ふ。

■ **末法は人間が罪惡深重というあり方しかとれない時代**

末法を親鸞がどうとらえたかというのと、人間が罪惡深重というあり方しかとれない時代だと。人間が悪いのではない、時代が悪いんだと、こう言いきったのです。金子先生は、「時代のせいにしては仏法は成り立ちません」というけれども、僕はそう思わん。末法という時代に深く沈潜してみたら、末法という時代こそ罪惡深重の根柢なのです。罪惡深重以外のあり方ができない時代なんだ。だから破戒とはいわない、無戒というのでしょうか。破るべき戒もない。それは時代性だ。そこにかぎりない時代に対する親鸞の悲歎があるのではないかね。僕らはやっぱり時代のとらえ方が甘いわ。このころはじめて曾我先生が、「仏法に近代はありません、末法しかありません」といわれたことの意味がよ

うやくわかりかけてきた。近代が末法なんではない。末法というのは、精神の最内奥の領域をいつているのです。だから今日の言葉でいえばニヒリズムでしょう。僕はいまだにニーチェのニヒリズムというのはほんとうに理解できないのですが、ニーチェが仏教に目を向けたのは、そういう一点だろうと思いますね。だから無神論だという人はほとんど無神論ではない。そう簡単に無神論になれるわけではない。つまり方便門を捨てんとできないのです。願に帰らなんだら無神論は成り立たんのです。そういうことが、この「直」という言葉の意味になっているのです。

そして、

「来」の言は、去に対し往に対するなり。

(聖典四五六頁)

と。「直来」の「来」です。「直ちに來れ」という来ということですが、そのときに「去に対」する。去も往も「ゆく」ですわ。どちらも「ゆく」です。どちらも「ゆく」だけれども、それに対する言葉が大事だところなのです。前に向こうて去かん」というのは、この去の字が使っている。去るといふことは帰るといふことです。帰る場所をもっているから去るといふことがいえる。帰る場所がなければ去るとはいえんのです。それなら、おらないようになったというだけです。だから去るといふときには、迎えに来るといふことがある。

■ 「来」は迎える意味をもつ

それに対する「来」という場合は迎えるという意味です。来迎という意味です。去るものに対して迎えに来る。だから去る行者に対して来迎するという意味で「来」といってあるのです。迎えに行くぞという意味です。迎えるという意味です。

もう一つは、「往に対する」と。「往」というのは前進することです。「往」という場合は、行者の前に立つのではない、後ろに立っている。往くものに対して如来が来るといふ場合は、前から来るといふのではない。後ろから来るんだ。迎えに来るのではない、追いたてるんだ。後ろから激励するのでしょうか。金光教などでは後ろ神ということを用いましょう。同じようなことは、ハイネの詩集に「神はうしろに立ちたもう」という言葉がありますね。神は前にあるのではない、後ろに立っていると、そういう言葉がありますね。七高僧というの、みんな僕らを後ろから追いたてるのでしょうか。遣けと。その場合は遣けです。遣けの中に来れがあるのでしようがね。だから「来」といっても、「直ちに來れ」といっても、その来れという言葉は二重の意味をもっている。迎えるという意味と、追いたてるという意味がある。

■ 「また報土に還来せしめんと欲してなり」

そして、「また報土に還来せしめんと欲してなり」と。もう一つの来は還来だ。報土に還来せしめんとする。還る。これだけではちよっとわかりにくいのですが、だいたい本願というものは如来の本願ですが、如来の本願といたら私たちは私たちを救ってくださると思っただけでも、そうではないのでしょうか。願というのは願いですから、如来がわれわれに願いをかけているのです。願いをかけているのは、要求しているものがあるということでしょう。親が子どもに願いをかけるといって、親が子どもに何を願っているかという、子どもが子どもであることを願っている。要求しているものがある。われわれの、凡夫の願いではない。凡夫の願いを支えているような願いです。だから根源的な要求です。要請といたらいい。要請といたら、なにかあつかましいように聞こえるけれども、要請があると。かくあるべしと。それが願いではないかね。要求がなかったら、悲願とはいえないのではないかね。かくあつて欲しいと。われわれがいのちをもったというのは、何かに願われている。いのち自体が要求されているのでしょうか。五十年、六十年、ただ生きて死んだらいいというものではない。如来が要求しているいのちでしょう。われわれは要求なんかしないうちに生まれたんだけど、いのちの意味というけれども、それは如来が要求しているいのちであることを知ることでしょう。

■ 化身土も報土、本願の外にあるのではない

だから如来が人間に対して要求しているもの、要請しているものが迎えとられる場所を報土というのでしょうか。報土という場合は、これは報土ということだけでなかなか言えないですが、このごろえらい化身土をやかましく勉強なさっている。しかし、化身土も報土だということ忘れてしまっている。報土と化土というものは報化二土の弁立という源信の場合と、親鸞が真化の二土を立てたことの意味の違いがあるのです。これは明確にしておかなければいけないのです。親鸞は真土を真実報土とっておりますが、化土も報土ですよ。だから化身土をやればよいというようなものではない。真仏土・化身土という順番が大事です。真仏土がわからないというのは、化身土がわからないことなのです。化身土があつて真仏土があるわけではない、真仏土があつて化身土があるのです。だから親鸞はでたらめに真仏土と化身土を並べたのではない。どちらでもいいというわけではない。つまり真仏土がはっきりせんだら化身土は成り立たんです。化身土は自らの信仰の批判、もつといえは自らの世界観の批判、宗教的世界観の批判ですから、批判するものをもたなくて批判は成り立たないでしょう。だから真仏土・化身土という順番はひっくり返すわけにはいかない。化土もまた報土です。化の報土です。つまり本願の内です、本願の外にあるわけではない、本願酬報の土ですから。本願酬報の土にありながら、本願酬報の土を知らざるものを化土というのです。

だから、この場合は、「来」の言は、去に對し往に對す」と。去に對し往に對するということが、報土に還來せしめんと欲してくださる。遣けといわれるのも、來れといわれるのも、共に報土に還來せしめんと欲してくださる。それは、如來の本願といつても人間に對する根源的要求だと、こういいましたが、逆にいえば如來の本願といつたつて如來が本願を必要とするわけではないでしょう。つまり衆生の願いのほかに如來の本願なんてないわね。衆生の願いを我が願いとしたのが如來の本願というのではないですか。われわれは願いをもっているかといつたら、われわれには願いがわからないのです。欲はあるけど。如來のみが衆生を知りたもうと。仏すでに知ろしめして、という言葉がよく使つてあるでしょう。真に衆生の願いを知っているものを如來というでしょう。衆生自身が願つておるのではないんだ。衆生自身は變なものを求めているんだ。むしろ、流転を求めているといつていい。だから仏教というのは、なにも仏さまを、キリスト教みたいに神さまのことを説いたのと違いますわね。人間を説いたのでしょうか。人間とは何かというところから……。だから人間のことを如來藏といふ方をするでしょう。法藏とか如來藏という言い方をする。如來さまを説いたのではありません、人間を考えたのです。人間を如來藏としてとらえた。如來はあるんだけど、如來が自覺されとらん。もっているものに気がつかんというのを伏藏といふのです。「貧窮びんぐにおいて伏藏とならん」(聖典一五八頁)ともいつてある。

だから真に人間を人間として解放する場所を報土というのでしょうか。「報土に還來せしめん」と、こういつてあるのは報土に還來することにおいて人間は人間として解放される、こういう意味でしょうね。

九

■ 人間を人間として解放する場所を報土という

■ 「我言」

そして次に、

「我」の言は、尽十方無碍光如來なり、不可思議光仏なり。

(聖典四五六頁)

と。これはみんな同じ概念です、親鸞が問題にしているのは。「我」の言は」と。これは、一番最初に出てきました、「汝」の言は行者なり」という言葉に對して、「我」の言は、尽十方無碍光如來なり」といつてあるのです。「我よく護らん」というその「我」とはいつたい誰かと。これはえらい面倒ですが、そのときに「尽十方無碍光如來」という名前と「不可思議光仏」の名前があげてあります。どちらも

阿弥陀仏の名前です。アミターバーの名前を、天親菩薩は「尽十方無碍光如来」といい、曇鸞大師は「不可思議光仏」といったのです。それは、ただいったわけではないでしょう。そこに天親における如来の概念と、曇鸞における仏の概念がこの名で示されているのです。天親も曇鸞も阿弥陀仏といわなかったのです。いわなかったところがおもしろい。いったのは誰や。南無阿弥陀仏といったのは誰やね。お経の中に出てくるけれども。尽十方無碍光如来とか、あるいは不可思議光仏というのは、ただそういう言葉があったわけではない。みんな独自の名前なんだ。仏さまに遇った人の名前です。遇うた人が讃嘆した名前なんだ。こう名づけにやならないものがあつたのです。

「尽十方無碍光如来」というのは親鸞聖人は「行巻」に使うでしょう。「称無碍光如来名」と。「不可思議光」の名前を使うのは「真仏土」でしょう。親鸞自身も使い分けしているのです。どこでも使っているわけではない。仏土をあらわすときには不可思議光です。行をあらわすときには無碍光です。行というのは何かね。無碍光如来の名前をえらい注意して註を与えたのは曇鸞でしょう。『論註』です。「舎衛国所説の『無量寿経』に依らば」と。讃嘆門に出てきますわね。

舎衛国所説の『無量寿経』に依らば、仏、阿弥陀如来名号を解したまわく、「何が故ぞ阿弥陀と号する、彼の仏の光明無量にして、十方国を照らしたまうに障碍する所なし、是の故に阿弥陀と号したてまつる。」
(真聖全一・二八二〜二八三頁)

と。こういうように『阿弥陀経』の言葉を引いていますね。なぜ、阿弥陀と名づけるのかと。で、『阿弥陀経』には「照十方国」とあります。十方の国を照らすということです。光が大事なのではない、照らすということが光の行でしょう。光があっても照らさなかつたら行はない。照らすということが大事なのです。光に形はないのです。光が形をとるのは照らされた形をとるのです。照らされたものが照らしたものの形だ。光そのものは何の形もたんのです。しかし、光によって照らされたものが、その形なき照らした光のかたちです。それが照らすという言葉の内容でしょう。

■ 仏に出遇うとは、仏の光に照らされた自分が見える

つまり仏に出遇うということは、仏の光に照らされた自分が見えるということでしょう。自分が見えたということです。光が見えたというような、そんなバカなことはいわね。光は形もなにももたんわ。光に出遇ったということは、光に出遇った自分が見えたということです。自分が見えたということのほかに照らされたということはありせんわ。自分に遇ったということだ。自分に遇ってみれば、十方ことごとく仏国であつたと。十方ことごとく光の内にあつたと、こうなるわ。だから曇鸞和讃の中に、

世俗の君子幸臨し 勅して浄土のゆえをと

十方仏国浄土なり　なによりてか西にある
 というご和讃があるわね。あれは僕はおもしろいと思うのです。

(聖典四九一頁)

■ 十方仏国浄土は大乗仏教の真髓
 「十方仏国浄土」というのは、仏教の、大乗仏教の大乗仏教たる真髓でしょう。わしのところだけが仏国だといっておらないのです。十方仏国浄土であると。これが大乗仏教の真髓なんだ。何で西にあるのかということも答えられないでしょう。

ああいうのはおもしろいことやね。わしなら、ああいわれたらぐうの音もでんわ。そうでしょう。十方仏国浄土ということが大乗仏教の面目でしょうが。それに答えたのだから。えらいものやね。そうでしょう。差別なんてありませんというわね、みんな。差別なんてあることがおかしいやないかという。そらその通りです。十方仏国浄土なのに何で西なのかと。それはその通りでしょう、差別なんかないのがあたりまえやないかというのだったら、運動する必要もない。十方仏国というの言葉を変えていえば方角がないということやろ。方角がないんだ。十方というのの方角を超えたということです。言いかえれば、どないでもいいということです。ところが、「尽十方」といっておるんだ。十方を尽くすと。十方を尽くすのは十方ではない、十方を照らす光が自分を見せたと。十方を照らす光に自分が発見された。自分が見いだされたのです。自分を見るということのほかに、尽十方無碍光はない。自分に出遇ったということのほかに尽十方無碍光はないのです。

■ 「我」「尽」といふ言葉の内容

自分という言葉、つまり「我」という言葉が「尽」という言葉の内容でしょう。光が我となったのです。我となって我を明らかにした、そういう意味でしょう。「我」とここでいってあるのは、「我」と仏さまがいったというのではない。「我」と仏さまがおっしゃったというよな仏さまではないわ。仏、我と成れりと。曾我先生は、「仏、我となつて我を救いたもう」といってあるでしょう。それが「尽十方無碍光」でしょう。仏、我となつたまえりと。仏といったら、なにか私たちは立派なもののように思うけれども、そんな大したものではないんだ。えらい頭のいい人とか、えらい賢い人と考えておつたらあかんのです。だから、この場合は「如来」です。

+

■ 不可思議光とは真仏土の名

それから、その次は、「不可思議光仏なり」と。不可思議光という言葉が使つてある。親鸞はこれを真仏土の仏に使つていてということが

僕はおもしろいと思う。今度は仏土をあらわす、仏土の名です。人間の名ではない、仏土の名です。場所の名です。これは「正信偈」の中に、曇鸞のところだけは曇鸞が生活した場所が出てくるのです。ご和讃をみますと、ようけ出てくる。汾州ふんしゅうにうつりすんだとか、大巖寺たいがんじにおつたとか、おつたところを鸞公巖らんこうがんというとか、えらい場所の名前が出てくるのです。「正信偈」には、「常向鸞処菩薩礼」と書いてある。鸞の処と書いてある。これはなんで「鸞処」なのか、よくわからなかったのです。ご和讃を見たら、「汾州にうつりたまひ」とか、死んだところに靈廟をたてたとか、ということを書いているでしょう。あまり時間のことは書いていない、日のことは。

■ 法然和讃は時が問題

曇鸞の場合は場所のことを親鸞は注目している。法然のときは死んだ日をえらい克明に書いています。法然和讃は時が問題なのです。法然は死にぎわに七色の光が出たとか、なにやらお化けみたいなことを書いてあるのです。そこらへんになると蓬茨先生は、「それはほんとうです」といわれるさかいにポカンとせんならん。僕は、ほんまだとは思えん。曇鸞のときには処を問題にしている。まさしく「鸞処」です。常に鸞処に向かつて菩薩と礼したてまつると。処というのは何かといたら、仏処という言葉があるでしょう。一生補処というでしょう。必至滅度の菩薩の名を一生補処というのです。還相回向です。で、そのときの補処の処というのは、嚴密にいえば一生補仏処だ。一生仏処を補う処です。これはあなた方ご存知の『涅槃経』では、処というのは真理をあらわす言葉です。ですから、これは全部、処を「ことわり」と読みます。ことわりです。法をあらわす言葉です、処（場所）というのは。

いずれにせよ「不可思議光仏」というのは、とくに曇鸞は浄土の論に註釈をあたえたのです。浄土という言葉、つまり場所です。救済の場所です。報土という意味ではない。安田先生はえらい場所を選ばれた人ですね。ご承知のように、本願寺が嫌いやといって七条界限まで嫌わはった。坊主憎けりや袈裟まで憎しというのがあつてね、とにかく本願寺に入ることを嫌わはったのです。なんでやろね。あそこらは僕はよくわからない。僕はやつぱり、こんなところよりも仏さまのいなはるところがいい。お仏壇の前のほうがいいなあ。そういうのは、なんでやろね。なんでかしないが。一月に大地の会がなかったから今日ここへ来るまで、しばらく京都へ来なかつたのですわ。京都へ来たのは久しぶりなのです。そうすると、京都駅を降りたら一番に安田先生のおられたところがパツと出てくるのですわ。残念ながら本願寺でなかつたのですわ。北陸会館でもなかつた。やつぱり先生のおられた場所の方を向いて頭を下げるということになりますね。それはなぜかよくわかりません。わからないから不可思議光ということでございましょう(笑)。今日はこれくらいにしときましよう。

(一九八六年二月二十四日)

第 五十 講

「我」言^ノ尽十方無碍光如来也、不可思議光仏也、「能」言^{ハスル}対^ニ不堪^ニ也、疑心之人也、「護」言^{ハス}顕^ニ阿弥陀仏果成之正意^ヲ也、亦形^{アラハス}撰取不捨^ヲ之貌也、則是現生護念也、
 (真聖全二・四七七頁)

「我」の言は、尽十方無碍光如来なり、不可思議光仏なり。

「能」の言は、不堪に對するなり、疑心の人なり。

「護」の言は、阿弥陀仏果成の正意を顯すなり、また撰取不捨を形すの貌なり、すなわちこれ現生護念なり
 (聖典四五六頁)

—

招喚の勅命といわれる善導大師の二河譬合法の一段の言葉を、さらに宗祖が善導大師のお心をたどりながら、ご自身の宗教体験を検討しておられるのであろうと思うのですが、今回は「我よく(能)汝を護らん」という、この「我」と「能」と「護」という三つの言葉について少し考えてみたいと思います。ただこの場合には、「我」の言は、尽十方無碍光如来なり、不可思議光仏なり」とされていまして、この

「我」の言」というのは、当初に出てまいりました「汝」の言は行者なり」という言葉に對して、「我」の言は」と示されているわけでありませぬ。ただ、ここでは二河譬には、「我よく汝を護らん」という「汝」の言葉がもう一つ出てくるのですが、ここでは「汝」という言葉は示されておりませぬ。ただ「我」の言は」と、「我」の言は、尽十方無碍光如来なり」と。

■ 「汝」は「行者」をあらわす

で、これはたとえばキリスト教などでは、汝という場合には神を指す言葉でございますね。「汝なんぞ我を見捨てたもうや」という十字架上の言葉なんかをみましても、「汝」という場合にはむしろ神をさす言葉であります、それに対して、ここでは「汝」は「行者」をあらわす言葉になっております。つまり神に向かって神の愛を求めるといふ構造でなしに、むしろ「我」というのが仏であると。まあ構図からいったら、仏が我であって、行者が汝です。救いを求めるものが汝であって、救いを与えるものは我だと、こういうことになっております。で、それはむしろ、行者が我というのが当たり前なのですが、行者が我でなしに、汝と。つまり汝として見いだされたものです。汝として

の自覚を与えるものが我である。つまり自己を客体化せしめているわけです。自己を客体化することによって自己を自覚せしめる。それが我だと、こういつているわけです。これは、キリスト教の神というのと、仏教の仏というものとの違いなのでしょうが、仏教では仏といっても仏に成った人です。仏というものがあるわけではない、仏に成った人があるんだ。ですから、漢訳の『平等覺経』などを見ますと、願文に成仏と作仏という言葉の使い分けがしてありますね。

■ 成仏と作仏との使い分け

成仏という場合と作仏との使い分けをしている。どちらも仏になるのですが、成仏という場合は、衆生が仏に成るのを成仏とあらわします。作仏というのは、これも仏になるのですが、読みはなるのですが、この場合は菩薩です。

ですから、これは漢訳の性格をあらわすのでしようが、漢訳の願文を読んで見ますと、「我、作仏せん時」一切の衆生をして成仏せしめずんば、「我、作仏せず」という言葉です。魏訳でいうと、「不取正覺」という言葉です。「我、正覺を取らじ」というあの一文が、「我、作仏せじ」と。この字（作仏）が使っておりあります。仏に作るなということが菩薩道をあらわすのです。仏となることにおいて衆生を成仏せしめる。この場合は、衆生を仏に成らしめる。仏に成らしめるという言い方と、仏に作らんとないう言い方とちよつと違うですね。つまり我、仏にならんと、こういった場合は成仏ではなくて、作仏です。これはたとえば曇鸞がこういう区別を使っております。「証卷」の引文ですけれども、「善巧撰化章」ですが、あそこに、

巧方便は、謂わく菩薩願ずらく、「己が智慧の火をもって、一切衆生の煩惱の草木を焼かんと。もし一衆生として成仏せざることあらば、我仏に作らなじ」と。
(聖典一九三頁)

という言い方をしております。で、このときに「仏に作」ということの意味は、なにか仏というものがあつて、仏という概念があつて、そういう仏になるのではない。もつといえ、我作仏せんという言い方には、どんな仏にも満足できないということがあるのです。さまざまな仏の観念みたいなものに満足できないと。だから自分が仏になる。『浄土論』の最後に、「何等の世界にか、仏法功德の宝ましまさぬ」という表現がありますが、仏の無いところにおいては自分が仏にならうと、そういう意味なのでしょうね。

■ 作仏は菩薩の願、創造の宗教

だから、いろんな仏の観念を頭からあてにしているのではないのです。あてにならないと。どんな仏もあてにならないときに、我かのごとき仏と作らんと。こういうのが作仏という言葉のもっている非常に強い意味だろうと思いますね。まさに菩薩の願ですわ、『平等

『覚経』の場合は。僕はそういうことを思うのですわ。創造の宗教ということ。創造ということですね。あらたなる仏を求めて。あらたなる仏を求めるものを菩薩というのではないですかね。なにか既成の仏とか、如来というものをあてにしないと。そんなもんをあてにしないと。いうところに、作仏という強い表現があるんだらうと思う。ですから、天親菩薩も菩提心を解釈するときに、願作仏心と度衆生心といいますがね。これはよくわからなさんですが、願作仏心は度衆生心だと曇鸞はいうのですわ。これは、やっぱり菩提心の内容です。菩提心菩提心というけど、菩提心とは何かというと、願作仏心と度衆生心だと、こういうわけです。それは、願作仏心が同時に度衆生心だと。作仏という言葉を使っているのは、何か仏さまというようなものを目標にして、仏さまという観念をどこかにもったまま、もった仏の観念に自分をあわせようというのでない、いかなる仏の観念にも満足できないと。諸仏にぬきんずるといような意味をもっているのです、菩薩は。

■ 五濁の世、無仏の時とは菩薩の宿命

だから曇鸞は、「五濁の世、無仏の時」という言い方をしますね。今は五濁の世、無仏の時であると。五濁の世、無仏の時というようなのは菩薩の宿命ではないですか。仏があるとところで菩薩はいらないのです。菩薩というのはつねに仏を破っているものや。仏という観念を破っておる。

だから、仏といっても、それは仏となった菩薩です。作仏せんと。仏となったものや。なるものです。成仏もなるものですが、それはむしろ仏によって仏になると。菩薩の場合は、仏によって仏になるわけではないでしょう。だから作仏というのは菩薩道ですが、衆生の場合は仏道です。こういう区別があるのでしょうか。仏道と菩薩道の違いだ。菩薩道によって仏となるものと、仏道によって仏になるもの。菩薩道によって仏となる場合に作仏というのです。仏道によって仏になるものを衆生というのです。菩薩というのは、僕は永遠なる創造者だと思う。

■ 菩薩をあらわすような我

新しき仏の創造者や。だから仏に本来、我なんていうのはないだろうが、だけでも、仏となった菩薩という意味をあらわす場合には、我というのが、我作仏せん、我仏たらんという場合の我です。菩薩をあらわすような我です。そういう意味が、「我」の言は」という言葉の中に示されているのだと思います。

二

■ 善導は見仏の体験を華座観の中に示す

だけでもこの「我」を親鸞のように……、これは話が前後するようですけれども、招喚の勅命というふうにいじ習わしてきたけれども、善導大師は二河譬の中では招喚というかたちで仏をあらわそうとするのですが、ご承知のように『観経疏』の中では善導大師は見仏の体験を華座観の中に示すでしょう。第七華座観ですね、見仏は第七華座観です。あそこには、いわゆる「応声即現」（真聖全一・五二四頁）といわれますね。釈尊が今まさに汝の苦悩を除く法を説かんと、こゝにいわれた途端に空中に無量寿仏を見たと述べておられますね。あれを「応声即現」の一段と昔からいわれております。声に応じて、即ち無量寿仏が現じたもうと。そういう意味で「応声即現」と。釈尊が韋提希に対して汝の苦悩を除く法を説かんと、こゝにいわれた途端に空中に無量寿仏を見たと、こゝいのですね。それが『観経』の中での見仏三昧です。それが二河譬の中では、こゝいふふうに勅命というかたちをもって示されるのです。そのときの「我」といわれる我ですね。これは無量寿仏がそのまま我と名のつたと、こゝいふわけでしょう。無量寿仏が我と名のつたのです。だから、尽十方無碍光如来も南無不可思議光仏も、どちらも無量寿仏の異名でしょう。帰命尽十方無碍光如来は行をあらわす名ですし、不可思議光仏は国土をあらわす仏名です。どちらも無量寿仏の異名です。尽十方無碍光如来は「行巻」に出てくるのですね。それから、不可思議光仏は「真仏土巻」に出てきますね。十字の番号と九字の番号を親鸞は使い分けしているのです。使い分けというのではない。天親菩薩は尽十方無碍光如来といい、曇鸞は南無不可思議光仏という。やっぱり、その人その人が見仏の体験をこゝいふ言葉であらわしたのです。無量寿仏だから無量寿仏と見えるわけではない。無量寿仏の徳を、天親は尽十方無碍光如来とあらわし、曇鸞は南無不可思議光仏とあらわしたわけです。やっぱり受けた人の感動がこゝいふ言葉を、独自の仏の名を生み出したのです。

■ 光如来

だけでも、それを「我」といふ言葉、こゝらへんのところはうまく表現しきれんのですが、つまり尽十方無碍光如来という名も、不可思議光仏も、どちらも光如来であり、光仏です。光のはたらきです。光のはたらきとは何かというと、照らすということです。光そのものは色も形もたんものです。しかし、照らすことにおいて光は形をもち色をもつのです。だから、われわれは、色も形もましまさぬという、色というけれども、色や形がはっきりするということは、ものの形が明らかになるということでしょう。光によって照らされたものが明らかになる。照らされたものの色や形があらわとなることです。それは照らされたものにおいて照らした光が色や形としてあらわれてくる。照らされたものに、色も形もない光が色や形をあらわしてくる。つまり光如来だ。光は色も形もたないものです。色も形もないものだ。しかし、その光がものを照らすことにおいて、ものの形となる。だからわれわれは、色があるように思っているけれども、光がなければ色はないんだ。光が

なければ色も形もないわね。色とか形というのは、光の色であり、光の形なのです。たとえば蛍光灯の下で見る色と、お日さんの下で見る色とは色が違うでしょう。僕はこの頃、せがれの車でトンネルを走りますと、トンネルの中のライトは黄色でしょう。黄色いライトの下で赤いタバコの袋を見たら黒く見えますね。そうすると、黒いのがほんとうなのか、赤いのがほんとうなのか、ようわからない。なるほど、お日さまの下で赤いタバコの袋を見ると赤いですわ。キャビンというタバコや。だけど、黄色い光に照らして見ると、まったく色が変わってしまいますね。そうすると、タバコの色なのか、光の色なのか、ようわからないでしょう。だから、色があるのではない。光があるでしょう。光が色をもっているといっている。光によって色が与えられる、こういうことでしょうかね。

だから、なんていいましょうかね、もつと大きくいきますと、やっぱり僕ら自分で聖典を読めなかったって、あんなものなかなか読めるものではないやしませんわ。だけど、聖典を読んで、なにかそこに、自分が聖典を読むような自分を与えられたのは、やっぱり先生に出遇ったということがあるのではないですかね。先生に出わんなら、おそらく聖典なんか読まないだろうと思う。

■ 仏の眼で見いだされる

だから、聖典を読んでいるのは、読んでいる自分が、先生に出遇ったことによって与えられたということがあるのでしょうか。やっぱり先生というのは大きいですね。どんな師に出遇うかということは大いだと思うですね。つまり自分の眼で見るのでなしに、仏の眼で見いだされる、仏の眼に見いだされたということです。自分で見いだした自分ではない、光に遇うことによって、はじめて見いだされた自分というもの、色や形だ、つまり自覚だ。はじめて自分というようなものに……。

三

■ 妙色功德

『浄土論』の中に妙色功德というのがある。妙色です。色ですね。なにか話が横にいったようですが、妙色功德莊嚴ですね。これは親鸞はあんまり気がつかないのだと違うかな。聖典の中に引用しておらないでしょう。「無垢光炎熾 明浄曜世間」という。「無垢の光炎」というでしょう。

■ 妙色の色はカースト

あそこにも、妙色というように「色」という字を使っていますね。色というのはカーストです。ほとんど従来の教学では、そんなことは考

えていませんわ。だけでも妙色功德という表現をとった翻訳者というのは、すばらしいと思いますね。ただの色ではない。この場合の色はカーズトをあらわすのです。カーズトというのは、ご承知のようにポルトガル語でしょう。なんでインドにポルトガル語があるのかよくわからないけど、色によって、つまり人種差別や。人種というと、ヨーロッパの学問からいえば、白色人種と黄色人種と黒色人種の三種類しかないけれども、インド人は六種類に見るのでしょうか。玄・黄・朱・紫・青・白と。三十六百千億の仏身の光というのは、あれは六色が元になっていきますわね。玄は黒ですわ。だいたい六種類に分けられるのです。なにかインド人というのは、そういう点では、色に対して非常に敏感なんではないですかね。僕らには区別がつかんけれどもね。

この、色というのを、だから『論註』では、なんでこんな本願をたてたのか、なんでこんな莊嚴をするのかとあって、自ら問いを起こして、そして、

見^{ワスニ} 有^ニ国土^ヲ、優劣^{ナリ}不同^{ナルヲ}、以^テ不^ニ同^{ナルヲ} 故^ニ高下^ヲ以^テ形^ヲ、高下^ニ既^ニ形^ニ 是非^ヲ以^テ起^ル、是非^ニ既^ニ起^ル 長^ク淪^ニ三^ニ有^ニ。

(真聖全一・二八九頁)

「有る国土を見そなわずに優劣不同なり」と。優はすぐれている、劣はおとつている。優劣不同なりと。すでに優劣不同なれば高下をもつて形とすと。高下というのは、高いのと下という。高下ですわ。僕はこれまで差別という言葉に随分抵抗を感じておっただけけれども、差別というよりも的確ではないですかね。優劣不同なれば高下をもつて形とすと。是非すでに起れば長く三有に淪むと。つまり三有というのは三界や。欲界・色界・無色界。高下を形とするのがこの世の、娑婆の原則だというんだ。高下というのは高いと下という。優劣不同なれば高下をもつて形とすと、こういっております。高下をもつて形とすれば是非起る、争いが起ることでしょう。

■ 平等願

だから、この世の現実の本質が高下をもつて形としておるんだと、こういう言い方なんです。だから仏は平等の願を起こしたまえりと。たった一か所です。『論註』の中で、平等願と。本願を平等願と呼んでいるのは、ここだけです。平等願を起こしたまえりと。ですから、そのときの色というのはたんなる色ではない。仏教という色身、物質をあらわす色ではないのです。この場合の色は明らかにカーズトです。たとえば部落差別といったって、差別しているのは観念でしょう。差別されている実体なんて何もありません、観念があるだけや。そういう意識が。まあそこまで言い切るには、いろいろ問題はあるんだろうと思いますが、少なくとも私たちが光ということをいうときに、光は光によって色が与えられる。赤だか黒だかしらないけれども、赤とか黒とかとっているのは光の色なんでしょう。色そのものは光によっていろいろ変化する。あてる光の色や。

だから光如来と親鸞はいいですね。たんなる如来といわずに光如来と。光の如来だと。で、このときに無垢の光炎。まあ妙色の功德の場合には無垢の光炎といっております。清浄光明ということでしょうが。まあ十二光の中の光炎王仏が『浄土論』の中ではここに出てくるのですね。たんなる光でない、炎という字が使っておりますね。この光炎という言葉が曇鸞は好きだったのですね。無垢ですから、清浄です。清浄なる光というのは、いかなる色眼鏡も、いかなる色もたない光や、純粹な光です。純粹な光によって純粹なものの色があらわれる。われわれはわれわれ自身、人間が人間自身を考えるとときには、人間の経験によって人間を考えているんだ。己の経験の色でしかものを見ない。つまり自分というようなものを、自分の経験でしか見ないわけです。自己といったって、ほんとうの自己に遇うということは、ほんとうの光に遇うことです。

■ 尽十方、超十方、観十方、納十方

だから「我」とこういつている我は、衆生の上に我とかたちをとった如来をいつているのでしよう。曾我先生が、「如来、我となつて我を救いたもう」とおっしゃるけど、それは我となつた仏や。我となつた仏というよりも、光が照らすことにおいて光自身の形をあらわす、とこういいましたが、我の我といつてもいいのかなあ。だから「尽十方」という言葉ですわ。いろんな言葉があるのですわ。經典には超十方とかいわれますが、だいたい十方というものは方角でないわけでしょう、方向をもたないわけでしょう。方向をもつているのは人間でしょうが、しかし仏は方向をもたないのです。特定の方向をもたないのです。だから「尽十方」という場合は、これは先ほど言いましたように、經典では「超十方」とありますし、あるいは『浄土論』の中には「観十方」という言葉があります。十方を観ると。さらに、曇鸞は「納十方」という言い方をしますね。十方を納めると。十方を開くのではない、十方を納めるといふ言い方をします。

十方を納めているものは、十方を尽くしているものです。十方を尽くしているところは自己です。だから尽十方無碍光如来というのは、そういう意味では、汝ではないのです、我です。我の我や。そうでしょう。十方諸仏という場合は、さまざまな世界にある、さまざまな方向にある、さまざまな仏です。その仏を尽くしているのは、さまざまな仏を尽くしている仏というのは仏そのものです。さまざまな仏というのは、みなさん一人ひとり、みんなそれぞれ仏の觀念をもっている。さまざまな仏の觀念をもっておるのです。しかし、仏そのものは一人ひとりの仏ではない。まあいわばさまざまな真理に対して真理そのものという意味や。真理そのものや。さまざまな真理を尽くしているものでしょう。さまざまな真理を尽くしておるような真理そのもの、だから真理そのものというのとは自己以外にないんだ。

■ 尽十方は尽衆生性

だから「尽十方無碍光如来」と。この場合は如来ですけれども、「ご承知のように尽衆生性という言葉があるでしょう。あらゆる衆生の性を尽くすと。自己において尽くすのです。ですから、ここで、「我」の言は、尽十方無碍光如来なり」と、こういわれる。この尽十方無碍光如来というのは、自己そのものを成り立たしめているような真理です。そういうものではないですかね。そういう自分が見えたということではないかね。見えたというのではない、ちよほど韋提希が空中に無量寿仏を見たといいますが、空中に見た無量寿仏というのは韋提希の願生心そのものを形としてあらわしたのです。韋提希の願生心に関係のない無量寿仏が空中にあらわれたのなら、それはお化けですわ。そうではない、己自身の、韋提希自身の願生する魂が空中に見えたということです。だから尽十方無碍光如来といっても、浄土を願生するものの魂の形です。願生心の光です。願生心が願生心を救うのでしょうか。願生心を救うものは願生心以外のものではないのです。だから尽十方無碍光如来は、仏といってもいいし、我といってもいい。同じものや。感応道交と曾我先生もおっしゃっている。仏に感応するものは仏です。凡夫の上に仏を感応した名前を尽十方無碍光如来とこうあらわしたのです。だから我とこういってあるけど、ただこの我は、私たちが仏を拝む対象としての仏、その仏を我といっておるといような意味に解釈すると、ちよつと具合が悪いですね。この場合はやっぱり親鸞がなんでもここで一字一字切り離して「汝」の言は行者なり、「我」の言は、尽十方無碍光如来なり」と、こういった言葉をいわれているのか、もういっぺんかみしめてみんならんと思っていますね。

四

■ 願生する魂の光

「尽十方無碍光如来」といってあるのは、一言でいえば、願生心の形であり、願生心の光なのです。浄土を願生する魂の光を尽十方無碍という形であらわしたと、こういうことでありますね。それに対して、「不可思議光仏」と。今度は「如来」に対して「仏」といってあります。この場合は、先ほど申しましたように、仏土の名です。真仏土の仏を不可思議光如来といっておりますから、場所ですね、処です。場所が意味しておるのは、住持ということですね。住持力をあらわす。法王善住持と。住は不異不滅。持は不散不失に名づく。散乱させないものを持ということです。住はたもつ。

■ 菩提心を支えるもの

つまり支えているものです。菩提心を支えているものです。菩提心を支えもっている力、そういうものを不可思議光仏という名であらわし

たのです。これは、先ほど申しましたように、なにかこのときに不可思議光仏というときに、曇鸞は大願業力というでしょう。願業力です。自分が浄土を願っておるというのではない、願われているのです。本願というのは、なにかわれわれが浄土を求めているのではない、如来がわれわれに浄土を願生することを要求しているという意味があるのでしょうか。願というのは如来の願ですから。如来の願というのは如来がわれわれにかけた願いだ。如来がわれわれにかけた願いというのは、たんにわれわれを救うというのでない。われわれに要求しておるものがあるのです。根源的に要求されているものがある。人間に対して要求しておる、かくあるべしと。そういうものが、如来の願ということの意味だと思わずね。

親が子に願いをかけるといつても、願いをかけて昼寝させているというのではない。やっぱり子どもに要求しておるものがあるのでしょうか。だから悲願といわれるのです。その悲願が住持力なのです。如来に悲願をいただいたときに、その悲願に応えるということが求められてくるわけです。悲願に応えるということがないと、自己を住持しているという、つまり願生心を住持する力がないのです。如来に要求されているものは、本来人間に要求されているものではないがね。だけど人間は何を願ってこの世に生きているのかわからないのです。人間が何を願っておるか、人間が根本的に何を願っておるか、その願いをあらわしたのが如来の願でしょう。

■ **如来からいえば悲願、人間からいえば宿願**

だから、それは如来からいえば悲願です。人間からいえば宿願です。ただこの世に生まれて何かを求めたのではない。この世に生まれてきた根源的な理由です。ただこの世に生まれて、この世に終わるのではないでしょう。生まれてこなければならぬんだ理由があるのです。この世で苦勞せにやならない理由があるはずだ。われわれが求めておるものではない、われわれに求めておるものがある。そういうものが本願の性格だろうと思う。だから曇鸞は不可思議光といったのです。そういうものに支えられているのです。そうでなかったら求道ということ、道を求めるというようなことは不可能なのでしょう。だから自分が求めておったというより先に、求められておった。われわれが浄土を願生するより先に、如来がわれわれに要求しておったことに気づいた感動が不可思議という言葉となってあらわれたんだろうと思うですね。そのときに「仏」といってあります。仏は覺ということの意味するのでしょうか。無量寿覺です。無量寿仏を善導は無量寿覺といっているのです。本願に気づかせた人です。人ですね。覺者です。だから、もはやそこでは「我」というのは自己ではなくて如来なのでしょう。如来、我において生くるなりということですが、そういうことが、「我よく汝を護らん」という叫び、我という叫びとして示されておるのだらうと思えますね。ですから、この「我」は、「設我得仏」の我ですね。本願の我です。

五

■ 「能」の言は、南北避走

で、その次に、「能」の言は」とあります。これがようわからないのです。「能」の言は、不堪に対するなり」と。不堪ということは、耐えられんものという意味です。仏道を歩むことに耐えられんものです。耐えられんものに対して「能」といつてあるのです。耐え得ぬものは、まあこれはこの前にも言ったと思うのですが、堪というのは辛抱することでしょう、簡単に言えば。辛抱できないのです。仏道を求めないのでない、仏道の中にあつて仏道に耐えられん。仏道を捨てたものならば耐えられんということはないのです。仏道の中にあつて仏道に耐えられんというあり方がある。つまり「南北避走」といつてある。避け走ると。南北に避走するというあり方です。仏道の中にあつて仏道に耐え得ぬもの、それを「疑心の人」と呼んであるでしょう。これが「不堪に対するなり」とあつて、「疑心の人なり」と、こう並べられているので、よくわからないのです。疑心の人という言葉は、これは前の頁に「悪見人」という、「悪見人」の註釈に対して、「慢・懈怠・邪見・疑心の人なり」（聖典四五五頁）とありますね。この悪見人の釈は合法段の中では、「群賊等喚び回す」というところにごさいますね。

「あるいは行くこと二分二分するに、群賊等喚び回す」というのは、すなわち別解・別行・悪見の人等、と、ここにはじめて「悪見の人」という言葉がでてきます。それまでは、群賊悪獣という場合は、これは異学・異見ですわ。悪見という言葉が出てくるのはここがはじめてなのです。悪見人というのです。

その「悪見人」に対して、親鸞はさらに、「慢・懈怠・邪見・疑心の人なり」と、こう註を与えているのでしよう。疑心の人である。これは、この前に言いましたように、群賊悪獣という表現と悪獣毒虫という表現があるのです。群賊悪獣という場合は異学・異見・別解・別行といつてあるのです。それに対して悪獣毒虫という表現があります。「悪獣毒虫競い来りて我に向かう」と。毒虫という言葉が一か所だけできます。南北避走というときが悪獣毒虫で、正欲到回は群賊悪獣。

正しく到り回らんと欲すれば、群賊悪獣漸漸に来り逼む。

（聖典二一九頁）

とある。その「正しく到り回らんと欲す」ということは、仏道を断念するということでしょう。それに対して、正しく南北に避り走らんと欲すれば、悪獣毒虫競い来りて我に向かう。

（同頁）

と。なにか、そこに使い分けがしてある。異学・異見というだけでなしに、ここだけに合法段では「悪見人」という言葉が使っています。その悪見人を親鸞は疑心の人といっているのです。慢・懈怠・邪見・疑心の人と、さらに註釈を加えたのです。これは仏道を捨てたのではないんだ。仏道の中にあつて避け走っているということがある。耐えられんのです。求めないのではないのです。求めておる。だけど徹底できないのです。つまり仏法の中にあつて仏法から逃げているんだ。仏法の中にあつて仏法から逃げるのは楽なんだ。楽になるのです。つまり自見の覚悟に堕ちるのです。自性唯心に沈んだ。自分の読み方をしてしまう。だから、このほうが案外楽なのです。逃げるのですから。南北に逃走するのですから、逆にいえば仏法に逃げ込むのだ。仏法に逃げ込むことによつて仏法に墮落する。仏法に墮ちることがあるのでしょう。だから避け走っているけれども、「悪獣毒虫競い来りて」と。この場合にはえらい厳しい言葉が使っていますね。「漸漸に來り逼む」ではない、「競い來りて我に向かう」だ。安心してやるようにだけでも、本心は安心できないのです。ありがたい、ありがたいといっているのだけでも、ありがたいさかい、よけいありがたいといわんと安心できないのですよ。つらいのや。顔で笑つて心で泣いて、といううなものです。だけど、これを、「能」の言は、疑心の人なり」とこういつてあるので、もう一つよくわからない。不堪の人を疑心の人とあらわしているのならわかるのです。だけでも、「我よく汝を護らん」というように、「我よく(能)」という言葉で、「疑心の人」といつておるのがよくわからないといっているのです。不堪の人を疑心の人といつておるのか。

■ 大乘堪忍の信

だいたい信心というものは、これはいつかも申しましたように、『大乘起信論』なんかでは大乘堪忍の信という言い方をします。信というのは辛抱できるということでしょうか。辛抱ができないというのは、やっぱり信心がないからなのでしょう。信心のない人のことを「不堪に対する」という言葉で「能(よく)」ということであらわしたのでしょうが、ところが、その「疑心の人」を「能(よく)」という言葉の内容としてあらわしておるとすれば、よくわからないのですわ。ここらで、やっぱり『愚禿鈔』というのはメモミたいなものですからね。暗号みたいなものですから、何か親鸞は言いたいことがあるのでないかなということをおいながら、これ以上どうにもならない。なにかあると思うですね。これはみなさん方にひとつ考えてみて欲しいのです。

それから、

「護」の言は、阿弥陀仏果成の正意を顕すなり、また撰取不捨を形すの貌なり、すなわちこれ現生護念なり。

(聖典四五六頁)

と。まあこれは、「我よく汝を護らん」という、この護るとい言葉の内容ですが、われわれが救いといっているのは、護念のことです。如来の護念です。だから、ここではあえて、「阿弥陀仏果成の正意」と。つまり仏が仏になったか。なぜ仏が仏になったのか。仏が仏になる必要はないでしょう。なる必要のない仏がなんで仏になったのか。なぜわざわざ法蔵菩薩となって阿弥陀仏を果成したのか、こういうことがあるわけでしょう。仏が仏になったということが大事なのでしょう。その、「果成の正意」や。仏が仏になったということは、衆生にとつていかなる意味をもつのか。もつと簡単に言えば、何で本願を成就したのか。本願を成就せにやならないのか、こういうことがあります。つまり本願成就して阿弥陀仏になりましたと。南無阿弥陀仏という本願をたてましたして南無阿弥陀仏となりますと、こういうているでしょう。蓮如は。南無阿弥陀仏という本願をたてて南無阿弥陀仏となったと。なんでなったのか。

■ 果成の正意

なんでわざわざ南無阿弥陀仏という本願をたてて、そして南無阿弥陀仏となったのか。仏が仏になるということがどういことなのか。それを「果成の正意」というのでしょうか。それは、衆生を護るといことがあるんだと。護るといことは、別の言葉でいえば「撰取不捨」といことでしょうかね。護るといことも、先ほどの「不堪に対する」言葉の内容でしょう。耐えられんものを護る、願生心を護ることにあるのです。

■ 現生護念、五種の増上縁

これは、「現生護念」といことであるけど、現生護念といことは善導大師の『観念法門』に出てくる言葉ですね。『観念法門』というのは、現生および捨報において護念せしむる。これは、一つは滅罪増上縁、二つが護念得長命増上縁、三つが見仏増上縁、四つが撰生増上縁、そして五つが証生増上縁と。(真聖全一・六二六〜六二七頁) これは『愚禿鈔』の上巻の方をやらずに終わりましたので、五種の増上縁についてはいしゃべっておりませんが、五種の増上縁というのがありますね。五種の増上縁と護念得長命増上縁と見仏増上縁と撰生増上縁と証生増上縁。この五つの増上縁を説いたのが『観念法門』ですね。ここに詳しくこれが説かれております。その中の、「現生護念なり」といっているのは、得長命を省略して現生護念と親鸞は読んでいるのですが。これは、五種の増上縁の中でも一番、善導大師自身も

護念得長命増上縁を非常に細かくさまざまな經典を引いて述べておられます。現生というのは、今ですわ。つまり前生でも後生でもない、今現に生きているもののいのちを護ると。生活を護るという意味です。だから、これを何回も読んでいますと。いろんな經典が引かれておりましてね、横病・横災・横死という、こういう、さまざま厄難から護るということが書いてあるのです。これは大事なことですね。現生という言葉を使っているのは現世利益和讃です。親鸞の現世利益和讃というのは、信心成就の現生十種の益がベースとなっておりますが、この現生十種の益なんてことを発想してくる元は、やっぱり『観念法門』にあると思いますね。

現生十種の益というのは、よくわからないのですが、冥衆護持の益といわれたり、諸仏護念とかといわれるけど、善導大師はもっと現実的なのです。やっぱり中国の人というのは現実的なのでしょうかね。だから、これを読んでみましても、横病・横災・横死という言葉が出てくるのです。諸の厄難より念仏の行者を護るとい言葉で出てくるのです。これなら、私みたいなものはあかんのやろと思います。護ってもらっておらない。足がこんなことになったということは、護ってもらっていない証拠である、こういうことになるわけでございますから、どうもそれではおかしい。で、よく読んでみますと、どこから護るかということ、横病・横災・横死なのです。つまり崇りです。横病といたり、横死といたり、横災といたりするのは崇りです。崇られたやつから護るということは、たとえば私の足がこういう病気になるのは横病でございます。つまり理由がわかっていいるのです。崇られたやつから護るといいうことは、たとえば私の足がこういう病気になるのは横病と崇りではないのです。なんで足がこんなに冷たいか、これは横病ではないか。今に私は横死するのと違うのかと。だけど、そんなことではないのです、ちゃんとわかっている。タバコの吸い過ぎという理由がちゃんとある。だから、崇られん人は横病にならないし、横災もないのです。罰が当たるといいうことはある。罰が当たるといいうことは、えらい違いがあるのです。私なんかの場合は、これは罰が当たったのであって、崇られているのではないのです。だいたい崇られるというのは、崇られたと思う人にか崇られんのでしょうか。崇られたと思わん人には崇りはないんだ。私などは、どないな目におうても、崇られたのでない、みんな罰が当たったのやと思っているから、崇られるといいうことはないのです。善導がいつている護念といいうのは、それだけのことなのです。

■ 現生護念は責任を自覚すること

よく読んでみれば、横病・横災・横死、これはわしにはないわいなと。罰が当たっても横病ではないと。だから横災でもないのです。そこから護るといいうのは、つまり理由がはっきりすればいいのです。どんな病気であろうと。理由がはっきりし、そういう自己に対して自分が自分の責任を自覚さえすればいいのです。その責任を自覚するといいうことが現生護念ではないかね。だから親鸞は、こんなところでなんでわざ

わざ、「すなわちこれ現生護念なり」といつておるのか。こんなことはおよそ善導大師は考えなんだに違いない。なにも二河譬を説く中で、「我よく汝を護らん」の護るといふのは、少なくとも群賊悪獣、つまり異学・異見から信心の人を護るといふことを意味しておつたに違いない。ところが親鸞は、さらにそれを一步つっこんで、「すなわちこれ現生護念なり」と読んだのですわ。なかなか親鸞は、その点では善導自身も気がつかんような読み方をおつたのだらうと思えますね。それは、なんじやないかな、京都におつてもピンとこんのじやないですかね。ああいう越後みたいところに流されたからだらうと思う。あれは横災ですわ。こんな所に流しやがってと。あれははじめは法然上人が越後の方へ流されることになっていたそうですわ。親鸞は広島の方だったそうでございます。それを関白兼実がえらい努力して領地までとつかえつこして法然上人を土佐に流して、親鸞を越後に回したそうでございます。まあ師匠のためとはいえ、親鸞は貧乏くじを引いた(笑)。だから横災です。だけでも、この横災のおかげでこういうことがわかってきたのだらうと思えますね。

こういう「我」の言「能」の言「護」の言という、「我よく汝を護らん」という招喚の勅命が阿弥陀仏という仏の声としてあらわされておるのですが、それはやっぱり二河譬の中でもとくに、まあ二河譬の全体がこれだけの言葉に集約されておるといってもいい部分であろうと思えます。つまり「我よく汝を護らん」というかたちで、「撰取不捨を形す」のです。撰取不捨というけれども、なんでございましょう、私たちが救われるということは、私たちが成仏道を歩むということでありますが、成仏道を歩むのはわれわれが歩むのであって、その歩みまで仏にまかすわけにはいかないのです。

■ 護られているが故に歩まねばならない

仏は護るだけなのです。歩むのはわれわれが歩まねばならない。仏が歩むのだから、われわれが歩まんでもいいというわけではないでしょう。「我よく汝を護らん」という、むしろ、護られておるが故に歩まねばならない。そこに、「撰取不捨」の形というのでない、「撰取不捨を形すの貌」である。この「貌」という言葉も親鸞は、「承知のように六字釈に使っているのですわ。「金剛心成就の貌」(聖典一七八頁)という言葉でいつております。「必得往生」の「必」の字を、「金剛心成就の貌なり」という表現を使っております。救われたものの生きざまをあらわす言葉ですね。だから、なにか招喚の勅命ということをいいますと、それで事が済んだみたいに思いますけど、そうではない。たちまちにすぐさま出てくる、「念道」の言は、他力白道を念ぜよとなり」と、つまり道を念ずるといふことがすぐ出てきます。つまり歩み続けねばならないものが招喚の勅命の中に示されているということがいいのだらうと思えますね。今日はこれくらいにしておきましょうか。

第五十一講

「護」言顯「阿弥陀仏果成之正意」也、亦形「撰取不捨」之貌也、則是現生護念也、「念道」言念「他力白道」也、「慶楽」者慶言印可之言也、獲得之言也、樂言悦喜之言也、歡喜踊躍也
 (真聖全一・四七七頁)

「護」の言は、阿弥陀仏果成の正意を顯すなり、また撰取不捨を形すの貌なり、すなわちこれ現生護念なり。

「念道」の言は、他力白道を念ぜよとなり。

「慶楽」とは、「慶」の言は印可の言なり、獲得の言なり、「楽」の言は悦喜の言なり、歡喜踊躍なり。

(聖典四五六頁)

—

■ 果成の正意は衆生に属する

前回まで、いわゆる招喚の勅命といわれる西岸上の声について話してまいったのでありますが、

「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」

(聖典四五五頁)

とございますが、その「我よく護らん」の「護る」ということについては、「阿弥陀仏果成の正意を顯す」と。「果成の正意」というのは、とくにこの「顯」の一字が「あらわす」という言葉として示されておりますが、因位の正意に対して果成の正意と、こういう意味でございませう。つまり、南無阿弥陀仏という本願を立てまして南無阿弥陀仏となりましたと。立てたのは阿弥陀仏に属する本願でありますし、南無阿弥陀仏となりましたというのは成就の本願をあらわすという意味でございませうね。ですから、あえて「果成の正意を顯す」と、こういわれておるわけでありませう。「果成の正意」は衆生に属するものであります。曾我先生の言葉によれば、南無阿弥陀仏という本願を立てたということは、「仏、我となりたもう」ということとございませうし、その本願が成就するということは、「我を救いたもう」という意味でございませうね。ですから、「また撰取不捨を形すの貌」であると。

■ 護念とは横病・横災・横死から護る

撰取と不捨ということについては、いつか申し上げた記憶があるのですが、たんに撰取するだけでもない、不捨ということのもつ意味でありますね。これが「果成の正意」ということの内容でございましょう。ところが、それを「すなわちこれ現生護念なり」といつておるわけです。「現生護念」は善導大師の五種増上の因縁という、五つの衆生救済の因縁を示されたものの中にあるものでございますが、その中のとくに現生護念といわれるのは、これは前回にも申し上げたかもわかりませんが、だいたい現生護念については引用されている経典がいろいろありまして、『観経』『小経』『般舟三昧経』、それからいろいろな外教まで善導大師は引いているようではありますが、やっぱり意図するところは『観経』の内容だろうと思います。『観経』には、この現生護念というものを「作勝友知識」（真聖全一・六二八頁）と。「作勝友知識」という言葉で護念という内容をあらわしているのは『観経』でありますから。まあいろんな他の引文なんかを見ますれば、護念というのは横病・横災・横死というようなものから護ると。横災なんていうのは交通事故みたいなものでございましょうが、こういうものから護るといふようなことがいろいろと書いてありますが、善導大師がいおうとしている現生護念というのは、やっぱり『観経』によるものでありましようし、『観経』による護念の内容は、「勝友知識と作り」たもうという意味でありますね。

護るといふようなことは実際は、靖国の裁判をおこして右翼の連中に毎日毎日抗議をされておりますと、まったくいやになってくるのですが、お念仏しても護ってくれんですわ。しまいには仏さんの頭をどついてやるかいなと思うくらい腹が立つこともございますが、まあそれがまた運悪く私がおらないときによくやって来るようございまして。そうすると家内一人が抗議されようなもので、はじめはどこぞにマイクをすえつけといて、言いつばなされるだけやったら腹が立つさかい、こっちもマイクで言いかえしてやったらどうや、なんてことを家内が言っておりますがね。ところが、それでいったい、阿弥陀さん何しているのだろと。わしはこんなにえらい目に遭いよるのに、阿弥陀さんはいったい何しているのだろというようなことを、ときどき家内が言うようになりました。あれで阿弥陀さんを思い出してくればいいのですがね。そのうちに何度も何度も抗議をされているうちに、なるほどなあとと思うことをときどき家内がいうようになったのですね。はじめは私がこの訴訟を起こしたことについては、くだらないことをするなと、まるで獅子身中の虫でありまして、私のしたことに對して、いらんことをするなというぐらいのことで、私が一人でせつせつせつとやっておつても、知らない顔をしておつたのであります。

そのうちに、ついこないだの話ですけど、私のところの村に老人ホームがあるのです。その老人ホームの年に一度の花まつりの日に追弔会をやるのです。村の寺でございまして、それもこのごろの老人ホームというのは残酷なものでございましてですね、ちゃんとした息子さんがいても老人ホームでいのちを終える人がたくさんいるのです。そういう人は葬式に行きましても大概家族がおりませんわ。帰ってしまうの

です。老人でも、なかなかお金をたくさん貯めている人がありまして、年金をもらっていますから、ふつうの人でもだいたい二百万ぐらいは持っているらしいですね。なかには一億円近く持っている人もあるのです。その金だけ持っていていっちゃって、後はどないでもしてくれといつて去ってしまうのです。そういうときに、誰もなんともしてみようがないから、私が村の寺におるものですから、なんとか来てくださいといわれて、行って葬式をするものですから、毎年の追弔会にはなんとか出てきてほしいといわれて行くのです。そうしますと家内がいきなり、「おかしいやないか」と。「老人ホームで追弔会をしても、あれは市の老人ホームやから、あんた行ったらお札をもらおうだろう」というのです。それで、「そら、もらうわ」といったら、「それも市民の税金を使いよるのでしょう」と。「靖国神社に首相が参拝して三万円の御華料を払ったといつて、あんたえらい文句をつけているけれども、あんたも文句つけられるぞ」と、こういうのですわ。いささかギョツとしましてね、こつちも。そんなことはおよそ、とんとそんなことを考えよらなんだ女房がいきなりそういうことをいうものですから、頭をガンとなぐられたみたいな気で、ポカーンと女房の顔を見ておりましたね、「私は右翼に攻撃されて、いったい主人は何をしよるのかと思うて一生懸命に勉強した」というのです。そして、なるほど告訴せにやならないなということとはわかったと。わかったけれども、その主人が同じアホなことをしよるなど思ったら黙っとれんようになったと、えらい怒られましてね。だけど、それから、私が一人で事務室へ入ってコピーしたり封筒に入れたりするのを手伝いだしてくれたのです。そんなことを考えていると、これは右翼の方々の護念です。あの方々がおらなんだら、抗議をしてくれなんだら、おそらく私が面と向かって靖国神社の公式参拝はこういう問題があるなんてことを女房にいつても笑いとばしますしね、真剣に聞いてくれんだらうし。そうすると、私がいうより、あの右翼の攻撃のほうがはるかに女房に効いているわけですわ。おかげさまで女房が仕事を手伝いだしてくれたなと思つたら、これも二十五菩薩の護念でなからうかと。そないいったら家内が、「何をいうとる」といつていましたかね。

たまたまそう言ったあくる日に右翼から電話がかかってきました。これから総攻撃をかけると。それで、あんた藤元正樹の女房として、ああいいうアホなことをしているのを何とも言わんのか、何とか原告をおりるよう説得するつもりはないのかというようなことを言ったそうでございます。そしたら、どない言うて返事したのだと言つたら、「そやけどなあ、へんな亭主やと思つても、三十三年も一緒に連れそうてきたさかい、しょうないといった」と言うのですわ（笑）。言われた右翼もびっくりしたやろうけど、そないいつて聞かされた亭主もびっくりしましたですよ。「へんな亭主、へんな男やけども、三十三年も一緒にあったから」なんて言われてごらんささい。わしがギョツとするどころやない、ポカーンとしたのですから、そない言つて電話口で聞いた右翼もびっくりしたやろと思つて。それで相手はどない言つたと聞いたたら、

「ふーん」と(笑)。まあそれは余談ですけれども。なにかしかし、おそらくああやって大きな声でわめきちらして、スピーカーのボリュームをいっぱいあげて、ガーガーとやってやっていますのが、まあ村の人だって、私がいちいち靖国神社公式参拝は違憲であるといっているよりも先に、村の人が聞いてくれていますね、いつの間にか、そういうことに関心をもってくれるなあと思つたら、ありがたいことだと思いますわ。こっちの精力を使わずにちゃんと、そこらじゅうに問題を与えてくれている。それでまあ私を追い出すかどうか知りませんよ。「藤元正樹をこの村から追い出しましょう」と言っているのですから。だけでも、いちいち私が門徒の人についてみたところで、みんな真剣には聞いてくれるであろう。だけでも、ああやって大きなマイクでがなり立ててくれるおかげで、やっぱり村の人が、うちの住職は変なことをしよるが、あれでええんかいなといつて、あつちやこつちでうわさしているそうです。」

ですから、ある意味ではあれが現生護念でしょう。なにか、いっぺんいっぺん言って回らんでも、私ももうこのごろ半分は慣れっこになってしまいましたし、家内もあまた定期便が来てまっせ、というぐらひの話で終わっています。ご苦労さんと言いたくなるのですね。日常をもらっているそうです。ございますけどね。だから考えようによれば私たちの人生の中でのさまざまな出来事は必ずしも、人間的に考えれば、それは面罵されるのですし、腹も立つことも多いかもわかりませんが、もう一つ推して考えてみれば、そうでもないものがあるのですね。

僕はこういうことをやっておつて、いろんな人から電話をもらうのですが、つい最近ですけど、和田先生が電話をかけてくださったことがあるのです。和田先生は、ご承知のように靖国神社の問題については、ずっとこの問題を追いかけておられる方ですが、その和田先生がたまに夜、電話をくださいますね。資金をカンパしてくださいと。資金をカンパしてくださいと。先生のとこにお願いをしておたのです。そうしたら、電話がかかってきて、「どこへ送ればいいのだ」と。で、じつはこうですとお話したら、お話ししたついでに、何とはなしに、先生のお年を考えれば、あのお年でいちいち資金カンパをお願いしたなんて申し訳ないと思つて、「えらい先生、ご迷惑かけてすみません」といいましたら、いきなり電話口で、「あんた何をいいよるか」と、いっぺんに言葉使いが変わるのです。「はあ」といって言うたら、「あんただけの問題と違うやないか、念仏者全部の問題や。あんたが謝る必要がどこにあるか」と言わはるのです。慰められているのやら、怒られているのやらね。しかし、その言葉を聞いたときに、『御消息』の中に、親鸞聖人が性信坊に、鎌倉訴への事という、鎌倉幕府に性信坊が訴訟を起こしておるということがあつたのです。鎌倉訴への事という、その一文を思い出したので。おおよそ性信坊が訴えているのは性信坊一人のことではない。そのことは浄土の念仏者すべての問題だと、そういうふうになっているところがあるのです。

■ 御身ひとりのことにはあらずそうろう

その『御消息』の言葉をふつと思ひ出したのです。

六月一日の御文、くわしくみそうらいぬ。さては、鎌倉にての、御うったえのようは、おろおろうけたまわりてそうろう。この御文にたがわず、うけたまわりてそうらいしに、別のことは、よもそうらわじとおもいそうらいしに、御くだりうれしくそうろう。おおかたは、このうったえのようは、御身ひとりのことにはあらずそうろう。すべて、浄土の念仏者のことなり。このようは、故聖人の御とき、この身どもの、ようようにもうされそうらいしことなり。こともあたらしきうったえにてそうろうなり。性信坊ひとりの、沙汰あるべきことにはあらず。念仏もうさんひとは、みなおなじころに、御沙汰あるべきことなり。御身をわらいもうすべきことにはあらずそうろうべし。

(聖典五六八頁)

と、こういうお言葉があつたことをふつと思ひ出しました。和田先生にどなられたのですけれども、だけでも、私にはその言葉が、じつにうれしかったのですわ。「あんなだけのことではないではないか。あんな一人がなんで謝らんならないのか」といわれたときに、やっぱり勝友善知識ですね。私たちはほんとうに現生護念、守ってくださいとおる本願というようなものが勝友、友達なんです。友達であり、善知識である。友達とか善知識は、これは与えられた人々ですわ。私の人生に与えられた人々です。友達になろうとしてなれるものでもないし、弟子になろうとしてもなれるものではない。やはり、そこに善き友として与えられておるところに現生護念の現実があるのでないか、ということをとくに強く感じました。

二

■ 師をいただいた現実の中に護念がある

ですから、ここで、「すなわちこれ現生護念なり」とこういわれるのも、なにもその護られておるところという思いをいっておるのではなくて、現にいたしておる師、師をいただいたという現実の中に護念というものが、私には実感としてあるわけであります。やっぱり勝友善知識というようなものは、どうなんでしょうね。みんなほしいけれども、そう簡単にできるものではありませんね。つくろうと思つてできるものではないというのが、友であり師匠であろうと思うですね。つくるものでない、与えられたものです。それはまさしく「勝友知識と作りて」(真聖全一・六二八頁)という言葉で、『観経』の中に示されておるお言葉の意味だろうと思います。実際になんてございますね、こういうことをやっていますと、真つ向から批判してくる人がたくさんあります。ご門徒の人がぼろくそにいうのは、まだいいのです、正直ですから。

「おくに」のために死んだのに、なぜ「おくに」がまつつてはいかないのかと。「おくに」がそれだけのことをするのはあたりまえでないかと、こういう言い方をされるのですわ。ですから、「おくに」のために死んだものを「おくに」がまつるのは当然ではないかと。単純にそういいますが、その言葉の中身は矛盾はたくさんあるわけです。誰も「おくに」のために死んだ人はありやせんのですけれども、そう思わざるをえんものがあるわけでしょう。まあ言葉としてはいろいろ揚げ足をとれば何でもおかしいといえますが、それでもご門徒の人がそういわれるのは私にはわかる。

■ 勝友善知識と悪見人

しかし一番腹が立つのは何かといたら、寺の住職がいう言葉に腹が立つのです。それはどうかといえますと、「一文の得にもならんことをなんでせんならないのか」と、こういうのですわ。そうすると、得になることしかしておらないということでしょう。「一文の得にもならんことをなんでせんならないのか」と。大概の、私に対して住職が反対意見をいうときには必ずこの言葉が一言ついでるのですわ。いろいろ屁理屈いうけど、結局は何かといたら、「一文の得にもならんことをなんでせんならないのか」と、こないいです。そうしたら、あなたはお経をあげるのも葬式するのも、得になることだけしかやっておらないということかと、人に損させるということだけかと、こういうたら、「お前みたいな屁理屈をいったら」と、なんとたらかたらといっていますけどね。じつは僕は屁理屈をいって反論するのでもない。その一言が非常に腹が立つのです。得にもならんことをやると。つまり、得にもならんことをして、わしらに迷惑をかけるなという言い方なのですわね。お前が損するだけやない、わしも損するといわけてしょう。同じ真宗大谷派を名のる住職があんなことをしたら、わしも真宗大谷派の門徒のものに何かいわれて困る。そんなことをいわれたら困る。そんなことはやめてまえと、こないいっていわれるのでございますよ。つまり勝友善知識でなくて、ああいうのを悪見人といのです。そんなことをいっても、わからへんですけど。そういうことをいうのは悪見人というのやぞ、といっても、アツケラカンとしている(笑)。なんとも思とらへん。なにかそんなのを見えますと、親鸞聖人が「竊かに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛なり」(聖典三九八頁)とおっしゃったけども、もうほんとうに寺の中には念仏がないなという気がするのです。念仏がないどころでない、宗教的な良心がかけらもない。末法といっても法はありますよ。だけど、あれは末法ではない、法滅です。まったく法のかけらもないという感じしか残らない。やめとこう。こんなことをいっていると、だんだん腹が立ってくる。

だけでも、不思議なことに、そういう人が多ければ多いほど、勝友善知識が見えてくるのです。自分が勝友善知識を探そうとせんでも、だん

だんそうという法滅の、どうにもならない坊さんが多ければ多いほど、その中でこっちが求めずとも、「あれっ」と思うような人が、小さな小さな振替用紙の裏に、虫眼鏡で見んならんほどの小さな字でいっぱい書いてね、自分の兄さんがどこそこで戦死したのだけでも、というようなことを、くどくど書いておられる。あれなどは一生懸命に書いてくださったんだろうと思うけどね。そうかと思ったら、この人はと思う人がわたしには大概いいかげんなことをいって、ここまで憎まれているかというほど憎まれているのですわ。今度やってみて、はじめて気がつきました。わしもいいかげん憎まれているなあと思っておったけども、ここまで憎まれているとは思わなかったですね。だけど、まあお釈迦さまは、「たとえ地球上のすべての人に嫌われても、一人の人を嫌うな」とおっしゃっているので、嫌われることはかまへんわ、と思っておりますけれども、ようけの人に嫌われとりますわ。ようわかりました。だけど同時に、逆にそうなればなるほど、ほんとうの意味での善き友、善き善知識が浮き彫りにされてくるのですね、不思議に。自然に、こんなところにもこんな人がおったのかと。これは僕は、やっぱり末法だろうが、法滅だろうが、そういう時代に生きたからこそ、勝友善知識が目に見え、耳に聞こえてくるのではないかなあということを思うのですわ。だから、そこに「我よく汝を護らん」というような声を善導は、こういう声として聞いたのでないかなあという気がするのです。

■ 「阿弥陀仏果成の正意を顕す」

とくに、この「阿弥陀仏果成の正意を顕すなり、また摂取不捨を形すの貌なり」といいながら、さらにそれを、「すなわちこれ現生護念なり」といわれておるところに、なにか非常に、私がいまこんなことをやっているから、とくにそう思うのかもわからないのですけれども、護念というようなものをただ頭の中で考えているだけではなしに、勝友善知識となりたもうたという、勝友善知識となつて私の魂を護ってくださる人々があつたということをおもいますから、いささかいらぬことをいったようですが、少なくとも私には「現生護念」という言葉に非常に強い親鸞聖人の、親鸞聖人自身が歩まれた……。おそらく、そういう歩みの中で性信坊の鎌倉訴えに対して、お前だけのことではない、浄土の念仏者すべての問題だと、こういわれたころもあるでしょうし、そういわれたときに、性信坊が自分の心に現生護念の祈りを感じたのであろうことを、この言葉の中にかがみみるように思うのです。これで西岸上の人の言葉、招喚の言葉は一応終わるわけであります。

三

それから、「念道」の言は、他力白道を念せよとなり」と。あるいは「慶楽」。これらはみな二河譬の本文のお言葉の、この「念道」と

「慶楽」の言葉は譬喩本文の解釈ですね。それから、その次に出てくる「仰ぎて釈迦発遣して」という言葉と、「また弥陀の悲心招喚したまうに藉^よる」、それから「いま二尊の意に信順して」という、この三つの最後の言葉は合法段の言葉です。ですから、「念道」と「慶楽」だけは譬喩本文の言葉がここでひょいと出てくるわけです。善導大師の譬喩合法の言葉でなくて、本文の言葉がここに出てまいります。

■ 「念道」と「慶楽」だけは譬喩本文の言葉

ですから、親鸞聖人の二河譬の一段の一連の註釈は、ほとんどがずっと合法の言葉の再検討というかたちをとってきたのですが、「念道」と「慶楽」だけは譬喩本文そのものの言葉をここに引いてあります。それはどういうことなのか、もう一つ私もよくわからないのですが、少なくとも、いきなりここで本文の言葉が出てきたということは合法段の。合法段というのは善導大師の一つの、二河譬の解義分といってもいいようなものでありますから、善導大師の解釈であります。譬喩本文は、これはたんに善導がつくったというのではなしに、曾我先生は「二河譬は譬喩でなしに事実である」といわれますように、たんに善導がつくった、善導が解釈した合法の文でなしに、善導がつくった二河譬でない、求道の事実としての言葉として見す、すわけにいかない言葉が、この「直進念道」と「善友慶楽」という二つの言葉であることを示されてあるのであろうと思います。

つまり、招喚の勅命といわれる言葉のあとに、もう一つ群賊悪獣の喚び回しというのが二河譬の本文の中にはあるわけです。

この人すでに此に遣わし彼に喚うを聞きて、すなわち自ら正しく身心に当たりて、決定して道を尋ねて直ちに進みて (聖典二〇頁)

と。この場合は「決定尋道」であります。「決定して道を尋ね」ると。そして、「あるいは行くこと一分二分するに、東の岸の群賊等喚うて言わく」と。つまり、群賊の喚び回しであります。喚回といわれるものです。この群賊の喚び回しというものがおかれて、そしてその後に、

この人、喚う声を聞くといえどもまた回顧^{かえりみ}す。一心に直ちに進みて道を念じて行けば、 (同頁)

と。これが念道であります。道を念ずると。

■ 道を尋ねることと道を念ずること

道を尋ねるといふことと、道を念ずるといふこととがある。道を念ずるといふことは群賊の喚び回しという背景があつて、道を念ずるといふことが示されているわけです。これは善導大師自身の合法の中には、「一分二分するに、群賊等喚び回す」という言葉はあるのですが、「道を念ずる」ということについての合法はありません。道を念ずるといふ、「念道」という言葉を宗祖は本文の中から取り上げるわけです。ですから、道を念ずるといふことについて、わざわざここで註釈するのは、じつはその前に招喚の声でなしに、群賊悪獣の声があるというこ

とを考えてみませんと、この「念道」の言は、他力白道を念ぜよとなり」という一句の意味は半減いたします。これは、いままで『愚禿鈔』の中で説明してまいりました招喚の声が念道の前におかれておるということであります。道を尋ねることが間に合わんということですから。どういったらいいのでしょうか、とくに道を、招喚の声を聞いたところでは念道でなくて、道を尋ねるですから直進尋道ですね。いまは尋道でなしに念道です。道を念ずるといように示されております。道を尋ねるのでなくて、道を念ずるんだ。念という言葉がもつておる意味が大きいわけですから。

道を尋ねておるときには、「一分二分するに、群賊等喚び回す」とあります。群賊悪獣が喚び回すというのは、このときの群賊悪獣は、さきの群賊悪獣と内容が違うのです。そこまで申し上げないとわかっていただけないと思うのですが、最初の群賊悪獣といわれるのは異学・異見ですね。異学・異見というのと、それから別解・別行という、この異と別の違いですね。異というのは、ある意味でいえば、道を学んでも異学ですわ。仏法でない人々です。仏道でない人々であつても、たとえばキリスト教であつても、道を学んでおられる人々には間違いありません。

■ 異別

しかし、この異というのは一に對して異です。別というのは同に對して別ですね。ですから、異学・異見というときと、別解・別行というときは別というのは同じ仏法を学んでいる人々の中の別です。しかし、異という場合は、やっぱり外道と違っていいのかなあ。具体的には別というのは浄土からいえば聖道の道を歩む人でございましょうね。これは法然上人といつてもいいし、親鸞聖人といつてもいいのですが、法然上人が比叡山から出ていかれるときに、いわゆる天台の浄土の念仏、つまり親鸞聖人が「北嶺」といわれるでしょう。「南都北嶺にも、ゆゆしき学生たちおおく座せられてせうろうなれば」と。南都と北嶺でありますが、南都北嶺と親鸞聖人がああいう言葉であらわされているのは、南都や北嶺が聖道門であるというのでなくて、むしろ南都の念仏、北嶺の念仏ですね。北嶺とは天台の念仏です。源信僧都の『往生要集』が代表する天台の念仏と、それから南都ですね。興福寺が代表する南都に伝わってきた新羅の浄土思想ですね。南都の念仏です。そういうものとの違いですね。それが、やっぱり別であろうと。聖道門仏教自体は、別というよりも、むしろ異ですわ。その異でなくて、とくに別をあらわす。同じ群賊悪獣といつても、群賊悪獣といわれるものの内容が異と別です。異学の群賊でなしに、別解・別行の人々というふうに、ここでとくに「群賊等喚び回す」と、喚回といわれているのは同じ招喚の声を聞いておつても、その招喚の声の理解の区別です。招喚の声といひましても本願に変わりはありませんが、同じ本願を聞いておつても、本願の受けとめ方の違いですね。それが別だろうと思ひます。異学

でなしに別行といわれるのは。

ですから、いまここで招喚の勅命の説明をしてきましたが、同じ招喚の勅命を聞いても、こういう「直」の言は「来」の言は「我」の言は「能」の言は「護」の言は」と、いちいち区別されて検討されているのは、こういうとらえ方をしない人、同じ招喚の声を聞いても聞き方の違いですね。同じ念仏を聞いておつても、靖国問題みたいなものは、そんなものは念仏者することではない、という人もありますし、私にとつては念仏を聞いているものにとつて、念仏の良心にかけてこの問題は念仏者として受けとめなければならないという思いがある。やっぱり、そこに別があると思うのですね。そのことを宗祖は、あえて「群賊等喚び回す」ということをここで取り上げずに、ただちに「念道」の言は、他力白道を念ぜよとなり」と、こういわれているのだらうと思うですね。

四

■ 尋道ではなくて念道

いささか説明がややこしいかも知れませんが、ここで注意していただかねばならないのは、たんに尋道ではなくて念道であるということとです。念道であるということは、群賊悪獣の喚び回しの言葉に対して道を念ずるのであつて、招喚の言葉によって道を探ねるということではないということです。ここでは道を念ずると、こういつてあることに注意してほしいということでもあります。ですから、わざわざここで、「他力白道」と、わざわざ他力という言葉がつけられております。

■ 自力小善の路

これは、むろんこれまでに白道について、聖典四五四頁の説明のときには、「白道四五寸」を六度万行・定散自力小善の路であるといわれておりますから、その白道でないぞということとです。なにか仏教というような道が観念的に、私たちは念仏なら念仏という道が、私たちに念仏の道はどんな道かというような理解された念仏の道が、それが六度万行・定散の小路でありましょう。それは自力小善の白道であります。同じ白道といつても自力の白道でありましょう。それに対して、ここでは他力の白道だと、こういわれているのです。自力の白道というのは言葉をかえていえば、観念としての白道ですわ。観念としての念仏です。他力の白道というものは、白道という観念ではないのです。白道があるわけではない。ある白道なら、それは観念としての白道ではない。なにかみんな、白道といえは絵に描いた白道を思い出したり、仏法としての白道を思い出す。仏道としての白道という概念、あるいは観念化された白道しかない、そういうものではないということでしょう。

■ 「他力白道を念ぜよ」

「ここではとくに、「他力白道を念ぜよ」という。繰り返し巻き返し言うようですけれども、念ずるといふことでは、念においてはじめてある白道です。理解されることにおいてある白道ではない。念ずることにおいてあらわれてくる白道だ。仏教の教えとしてある白道ではないんだ。それはまあこの後で、「釈迦の發遣」と「弥陀の悲心」という解釈が出てまいります。これは合法段の解釈です。この二つの言葉で、信順とこのことをいおうとするのです。「信」と「順」です。「仰ぎて釈迦發遣して指さしえて西方に向かえたまうことを蒙かむる」というのは、順なり」と、これは教です、教えです。教えは順ずるだ。しかし、「また弥陀の悲心招喚したまうに藉よる」というのは、信なり」と。信です。善導大師は信順と一句でいったのを、親鸞はこういうように信と順を区別するのです。信は願より生まれるものです。順は教えから出るのです。順は教えの本質です。しかし、信は教えから生まれるものではない、願から生まれるものです。願いのない人に信心なんてないのです。信心という考えはあるかもわからないけれども、信心そのものはないわ。教えというものは理解するものです。理解から信は生まれるものではないのです。願からしか生まれません。だから、尋ねる道ではないのです。道を念ずると、こう言っているのです。念ずればそこに道はありますけれども、念ずることがなければ道はありません。理解しても、それは道にはならないです。だから、わざわざ「他力白道を念ぜよ」といふ」と、こういうられるのでしょうか。その念という言葉も面倒でありますね。念道といふと。

五

■ 二河譬の本文は念道

考えてみると、二河譬の本文を読んでおる間は、「道を念じて行けば、須臾しゅんにすなわち西の岸に到りて」（聖典三〇頁）といわれておるときには、「道を念じて」といっても、別に道を探ねるといふことと区別しておりませんが、「念道」の言は」と、こう取り上げられてみると、念とはいったい何やと。念ずる道でもないのです。道を念ずるのです。道を念ずるだ。こういうことが取り上げられてみると、あれつとというようなものでありますが。そこに、わざわざ「他力白道」と。同じ白道といっても他力の白道です。群賊悪獸の喚び回しを契機として「他力白道を念ぜよとなり」と。群賊悪獸の喚び回しがなければ、他力白道を念ずるといふこともないでしょう。必要ないのです。異学・異見・別解・別行の人に会ってはじめて、他力白道を念ずるといふことが実感としてあるわけですね。喚び回される経験は、やめとけという言葉です。簡単に言えば、やめとけといふことです。一番、魅力的な言葉です。

他力の白道というのはどういっていいのですかね、うまいこと表現できませんが、これはとくに道を念ずるといふ念ですね、念というのは、具体的には道という言葉は、道を探ねるといふ場合の道というのは、これは教えでございましょう。道教です。しかし、念ずるといふ場合は、たんに教えでない。こういうこともはつきり出てくるのでしようが、願ですね。道教、教えに対して願です。教えというのは、これはあくまで釈迦の教えでありますし、願というのは、これは弥陀の願といわれます。道を探ねるといふ場合は「光闡道教」といわれますように、釈尊の教えを探ねるといふことにあるわけですが、それは教えであるかぎり一つの言葉です。しかし、念ずるといふことは言葉ではないわけです。「このころもことばもたえた」（聖典四八二頁）るものなるがゆえに念ずるのです。念ずることによってしかわからない道です。教えになりますと、これは言葉ですから、言葉であるかぎり理解できる。だけど本願は言葉ではないのでしよう。念じられるものや。曾我先生は、こういうことを釈迦以前の仏教というような言い方をされるでしよう。

釈迦以前の仏教とは何かといったら弥陀の本願の仏教です。それは、まさしく理解される真理ではない。理解される教えではない。真理そのものは念ずるしかないんだ。その念を曾我先生は感応道交といわれた。もう少し説明しますと、真理というようなものは釈迦が生まれようと生まれまいと真理、つまり法ですが、法というようなものには釈迦がこの世に出ようと出まいと真理は真理である。釈迦が生まれようと生まれまいとある法です。だからダルマといわれる。ダルマです。ダルマは本来、いろもかたちもないのです。心も言葉もたえたるものです。

■ 釈迦以前の仏教

だから釈迦以前の仏教といわれるんだ。釈迦以前の仏教というのは、よくわからないようですけれども、釈迦以前、つまり釈迦が生まれようと生まれまいと、あるべきもののあり方です。それが真理でしょう。それを曾我先生は念道を感じ道交といわれたのでしよう。感応するものです。感応道交といふことは、ご承知のように真言宗の言葉ですね。マントラという意味です。つまり音声でしよう。音であり声なんだ。『阿字実相論』、いわゆる弘法大師の真言の三部といわれるものですね。『阿字実相論』というのがあります。阿字。音声です。念といふことは感応といふことではないですかね。念道といふのは感応でしよう。そういうものは言葉でわかるものではないのでしよう。

真言といふでしよう。真言といふのは言葉に違いないけれども、つまり南無阿彌陀仏は言葉に違いないけれども、たんなる言葉ではない。親鸞は真言といふのを、南無阿彌陀仏を真言といふのだけれども、南無阿彌陀仏を解釈しても南無阿彌陀仏がわかるわけではない。まあいろいろと解釈をされるわけですが、解釈をされるけれども、なんぼ解釈しても解釈しきれものではない。ただそれは念ぜられるものといふしかない。ともかくここで、とくに「他力白道を念ぜよ」と。つまり他力の白道といふのは弥陀の本願といふことでありますが、弥陀の本願を

念ぜよということを、こういう言葉で言いあらわされている。内容からいいますと、念道という言葉のもつ意味を私たちは念仏と言っているのです。念仏というのは念道のことなのです。われわれがふだん言っている念仏がここでいわれている念道の意味なんです。ちよつと休みみましょうか。

六

「他力白道を念ぜよ」という言葉であらわされておる具体的な内容は、やっぱり他力の白道なんてものは、私たちに白道がはつきりするかどうかわかりませんが、他力の白道というのは、はつきり言ってしまうえば、本願の道を歩んだ人、つまり人によつて道が明らかになってきたのでありますから、その他力の白道というのが親鸞にとつては七高僧です。七高僧の歩みが白道をかたどるわけでございます。つまり、もつと言えば私たちにとつては先師であります。『歎異抄』に「先師口伝の真信」という言葉がありますね。「先師口伝の真信」といわれるけれども、口伝の伝というのは伝えるという意味をもっております。伝わってきた道です。伝わってきたものでしか道というものは具体的にないのでしよう。やっぱり私らは非常に、いまさかんにお西の方が清沢先生の批判をやっていますね。あれは僕は半分くやしいからやろと思つてですね。やっぱり私たちは清沢先生とか曾我先生とか安田先生とか、そういう人々をまのあたりにし、そういう人々の歩みを身近かにもつているということが、念ずる対象が具体的にあるからです。具体的に白道を歩むということは、やっぱり先生方の生涯、先生方の歩みというようなものを念ずるといふかたちでしか具体的ににならないのではないのでしょうかね。

■ 念道は群賊悪獣の喚び回す

先ほどから言っておりますように、念道という言葉は群賊悪獣の喚び回し、喚び回すということが、じつに見事な表現ですけれども、つまり招喚の声を聞いて決定して歩みかけたものに喚び回すということがあるのですね。決定しないところに喚び回しなんてないのです。一旦こうだと決めたときに、やめとけという言葉が具体的ににある。決めないところに、やめとけなんてことはありやせんです。ああそうか、というだけの話です。どつち行つてもいいんだから。決めたということは方向が定まったということでしょう。方向が定まったものにして、やめとけという言葉が、喚び回すという言葉が、非常に重いのです。それはいつかお話したかも知りませんが、大阪のある住職が安田先生と同級で、自分は教学者になるつもりで一生涯懸命に勉強しておつたら、安田というやつが勉強しよるのを聞いて、そこへ行つたら読んでいる本を見

てびつくりして、こんなに本を読まんならんのやったら、やめたと。あれは、わしにとつては群賊悪獣ではといった人がありますが、安田先生も群賊悪獣になっちゃった(笑)。やっぱり、どっちにしても、やろうと思おうと、やめとけという、喚び回されるという、そういうのは一旦決めたときに出てくるものです。決めるところにそんなものは出てこんのです。ですから、そういうときには自分でどうこうするわけにはいかないものです。他力の白道を念ずるといふ、それしかないのです。他力の白道といつても具体的には私たちには「先師口伝の真信」です。先師口伝の真信を聞くしかない。先師の歩みを念ずるしかない。その念の内容がじつは「信順」といふ言葉であらわされてくるのです。

■ 「慶楽」

その次には、「慶楽」といふ言葉が出てきます。これはあえて宗祖が「慶楽」といふ言葉を示されておるのは、二河譬の最後のところで、
須臾しゅゆにすなわち西の岸に到りて永く諸難を離る。善友あい見て慶楽すること已やむことなからんがごとし。
(聖典二二〇頁)

という、その言葉ですわ。「善友あい見て慶楽すること」と本文にはありません。合法の文には「仏とあい見て」とあります。その「仏とあい見て」というのではない。この「慶楽」といふ言葉を宗祖がわざわざ取り上げたのは、善導大師の合法では「仏とあい見て」だけでも、譬喩そのものは「善友」である、こゝにいわれておるといふのですね。で、その「慶楽」をわざわざ二つに分けて、「慶」と「楽」に分離される、いわゆる離釈です。で、「慶」の言は印可の言である、また「獲得の言」である。さらに、「楽」の言は悦喜の言であり「歓喜踊躍」であると。「慶」の言は印可の言なり、獲得の言なり、これはどちらも言葉です。「印可」の言葉というのは「如是」といふ言葉です。これは善導大師の「散善義」の中に出てくる深心釈の中に、

かならず須すべらく仏証を請こうて定じやうとすべきなり。もし仏意かに称なえば、すなわち印可して「如是如是」と言のたまう。もし仏意かに可かわされば、すなわち「汝等が所説この義不如是」と言のたまう。印せざるは、すなわち無記・無利・無益の語に同じ。
(聖典二二六頁)

と。印可といふ言葉の解釈です。印可の言」といふ場合は如是如是といふことです。「如是の言」です。ですから、「印可の言」といふのは一言でいえば、言い当てた言葉という意味です。言い当てられたといふことです。如是といふのは言い当てた言葉なのです。で、その言い当てた言葉をあらわすのが経典でしょう。「経に依つて行を深信する者は、必ず衆生を誤らざるなり。」(同頁)といふことです。言い当てるといふことは「不誤衆生」、衆生を誤らずといふことです。衆生を誤らざるなり。」「(同頁)といふことです。自らのいのち、人生を誤らないといふことです。これは言い当てられたといふことです。皆さん方でも言い当てられた経験があると思うのです。四十八願でも、王本願といふのは十八願です。十八願といふことは十八番目といふことです。第一願とか、二願とか、四十八願とか

といただいたのは蓮如の教学でしょう。それまでは全部、願名です。親鸞は十八願なんていうとりやせんのです。蓮如が番号をつけたというのが大事なのです。番号をつけることによって展開があらわされるといふことですね。

■ 第一願から第四願は国の原理をあらわす

たとえば、第一願、第二願、第三願、第四願というのは、これは法蔵が国を棄てて国を建立するひとつの課題でしょう。わが国はかくのごとくならんというのが第一願から第四願までです。地獄・餓鬼・畜生ならしめん、というのと、ふたたび悪趣に更らないというのと、三番目は悉皆金色でしょう。それから四番目は無有好醜ですわね。つまり、第一番から第四番までであらわされているのが、具体的に法蔵が国を棄てて新たな国を建立する、国の原理をあらわそうとしたわけです。

だいたい本願というのは『大無量寿経』、つまり阿弥陀仏のさとりでしょう。阿弥陀仏のさとりを平等覚というのです。平等覚というのは、簡単に言えば平等です。差別がないということです。あらゆる人間の苦悩の「生死・勤苦の本」（聖典十三頁）は差別にあるというのが『大無量寿経』の基本的精神でしょう。生死・勤苦の本を抜かんがために本願を建立するというのですから。だから端的に問題になるのは、三悪趣ならしめんと、無有好醜、つまりきれいだとか、きたないだとか、そういうものがない世界をいうわけでしょう。それを実現しようとするのが六神通でしょう。六神通というのが、簡単に言ったら精神主義やないかね。つまり最後の問題は貪計心というところにあります。己れの身がかわいいから、あらゆる差別がおこるのだと、こういうことでしょう。

身を貪計するという問題は、仏教の三つの柱である智慧・慈悲・方便門の智慧門の問題です。我心自身に貪着することなし、と。我が心に貪着することなしというのが智慧です。智慧門です。自身住持の樂を求めずと、我心に貪着することを遠離するというのが智慧です。これは『論註』（聖典二九三頁）に出てくる言葉でしょう。仏教は菩提心を説きますが、その菩提心を支えている三つの内容を智慧と慈悲と方便というのです。智慧と慈悲と方便というのは仏教の原型とっていい。つまりタイプです。その第一が智慧門です。智慧門の内容が貪計心を離れるということなんです。貪計することなしということなんです。これが漏尽智通でしょう。つまり第十願です。その第十願を突破したのが十一願です。無住処涅槃です。

涅槃にもいろいろありまして、いわゆる四種涅槃といわれます。四種の涅槃です。一つは自性清浄涅槃といって自己自身は清浄であると。つまり小乗仏教におけるさとりです。自性清浄涅槃と。わが身は仏であると、こう考えることです。これも一つのさとりです。それから有余依涅槃・無余依涅槃でしょう。四番目に無住处涅槃でしょう。住する処なしと。その無住处涅槃をあらわすのが「虚無之身無極之体」といってあります。虚無の身、無極の体です。これは『大無量寿経』では、正定聚というのはこれでしょう。正定聚の内容は何かといったら、とくにこの正定聚、第十一願には、「たとい我、仏を得んに、国の中の人天、定聚に住し必ず滅度に至らずんば、正覚を取らじ」（聖典十七頁）というのですけれども、それを曇鸞大師は大乗正定聚といっております。とくに大乘という言葉をつけたのが曇鸞の独特の解釈ですが、それはいいとしても、その正定聚の内容は『如来会』では虚無の身といっておりますね。虚無の身です。

■ 虚無の身は透明なる主体

虚無の身といったら、何もないということです。虚無の身において等覚を成就するということです。虚無の身といったら、安田先生の言葉では「透明なる主体」といってあるわ。見事な言葉です。いろんな言葉で虚無の身を解釈した人はあるけど、ああいう言葉を私たちがもらったということは大したものですよ。「透明なる主体」です。すきとおっているということは何かといったら、凡夫の中におけば凡夫になるといことです。仏の中におけば仏になると。それが透明なのです。みんなが踊っているのに一人だけ端からアホかといって見ているアホがおる、それは虚無の身というのではない。虚無の身というのは、みんなが踊っておいたら自分も一緒に踊る、つまり見えんということですよ。それが平等心だ。平等法身といわれる。だから、「仏をまた「地獄・餓鬼・畜生・人・天」と名づく」（聖典三二頁）とありますわね。透明というのはそういう意味でしょう。見えないんだ。わしは念仏者やというような、そんな顔をしているのは念仏者と違うということですよ。だから、それが十一願でしょう。そういうふうに衆生を成就するために、いかにすべきかというのが光明無量・寿命無量の願ですわね。十二願・十三願です。我が光明無量ならん、我が寿命無量ならんと。

■ 第一願から第十七願は法蔵が求めた国の概念

まあ内容をしゃべりよると時間がなくなりますから、いかげんにおきますけど、その後に声聞無数、それから修短自在の願です。それを結論づけるのが不善名の願です。そして十七願において諸仏称揚の願と、こうなります。ここまでがひとくくりなのですわ。つまり法蔵が求めた国の概念です。我が国かくの如くならんというのが、第一願から第十七願までです。その証拠に、十八願・十九願・二十願は「十方衆生」とあるのです。「十方衆生」とあるけれども、古い經典には「十方衆生」ではない、「他方国土」です。つまり、そこから他というも

のが出てくるのです。それまでは国中の人天でしょう。法蔵の国です。

■ 他を見いだしたときに自分が成り立つ

法蔵の国が国として成り立つのは他を見いだしたときです。これがおもしろいですね。自分で自分を立てるのでもない。自分がほんとうに成り立つのは、他を見いだしたときに自分が成り立つのです。自分で自分を成り立たせるのであったら、それは自我です。むしろ、自を成り立たしめるものは他を見いだすことによつて自が成り立つ、それが平等寛の国なのです。他人の事を考えんような自分は、それは自分で自分はいふことと違って頑張っているだけの話です。そうでしょう。靖国神社の問題でも、そうや。中国や朝鮮のことを忘れていた日本しかなかったということ。そうではない、他方国土の衆生を見いだしたときに法蔵の国というようなもの、国が国として成り立つてくるんだ。自分で成り立たせるのでもない。自分で成り立たせようとする権力で成り立たせるか、我執で成り立たせるかしかないわけでしょう。そうではない、つまり讃嘆される国は他方国土を見いだしたときに成り立つてくるのです。

八

なにか話が横へえらい飛んでいってしまいましたが、つまり如是という言葉ですわ。これは如是教といわれるでしょう。『大無量寿経』のことを如是教といっています。その如是の内容ですわ。如是如是と、印可するとき如是如是という。それが「印可の言」です。如是如是と言ふということが印可ということです。如是ということは先ほど言ったように、虚無の身です。つまり仏のところにおけば仏となり、凡夫のところにおけば凡夫となる、それが如是ですわ。安田先生が透明なる主体といわれたのは、透明だから主体がないのではないのです。透明なる主体です。如是の如というのは、これは如意の如ですわね。親鸞聖人は「信巻」に、「ご承知のように信心というものを如実修行相應の心と、こういうでしょう。如実修行相應の如実ということ善導大師は如意と呼んだのです。

■ 如意に二種あり

だから、すぐその後で善導大師の、『観経義(定善義)』の言葉が引いてありまして、「如意」と言うは二種あり。一つには衆生の意のごとし、(中略)二つには弥陀の意のごとし」(聖典二四頁)と、こうありますね。弥陀の意と衆生の意です。弥陀の意と衆生の意と、如意に二つある。一つには衆生の意のごとしと。衆生の意のごとくなるのを仏としよう。弥陀の意のごとくなるのを仏となるということです。

だから衆生の意のごとくなくなったものを如是といい、仏の意のごとくなくなったものを如是という。一つで如是は成り立たんのです。如意に二種ありというのはそういう意味です。だからこそ如実修行というのです。念仏というのは如実修行であると。印可というのですから、先ほど私は印可というのは言い当てられた言葉やといいましたが、仏さまに言い当てられる。如是のごとしと。

そういう経験は皆さんもあると思うのです、仏法を聞いていたら。先ほど言ったように、第一願から第十七願まで、それで法蔵の国の概念が成り立つかという成り立たんと。国の概念を成り立たしめるのは、じつは十方の衆生、他方国土を見いだしたときだと、こういったのはじめて十八番目において言い当てたことでしょうか。十八願の選択本願を、本願中の本願だということを十八番目によく言い当てた、これやと。法蔵は国を棄てたのです。棄てたのに国を建てたのだ。その建てた国を国たらしめるものは他方国土にあったと。十方の衆生を己れのいのちとしたときにはじめて国の概念が如是として成り立つ。権力で成り立つのではない。だから言い当てたというのは十八番目です。そんなに大事ならはじめてからおけばいいというかも知れないけど、そうではない。はじめからいっているようなものは、まずだめや。だいたい、初恋の人を女房にしようまくいったためしはないんだ。なかなか言い当てるのは大変なのです。十八番目が必要なんや

(笑)。これだ、というのは、それを努力せんから最初の女性にまいっちゃうやろ。そうすると大概、離婚せんならん。まあ余談やけどね。

言い当てたということがあるのです。言い当てたと。これだ、と。選択というけどね、選択本願というけど、選択というのと、なにか豆を選んでるようにみんな思っているけれども、そうではない、言い当てたのです。これや、と。あれが一番最初にあったら、『選択本願念仏集』はできとりやせんのです。十八番目にあったからこそ言い当てられたということがあると思うのですね。如是というのはそういう意味でございます。言い当てられた。だから言い当てられたときに、自分がはじめて自分を獲得したのです。自分が言い当てられてはじめて自分を得たのです。自分の人生を得たというものです。だから獲得といっている。ただしこれは如来が本願によって如来を獲得したのです。如来のさとりを獲得した。四十八願を建立することによって、阿弥陀ははじめて阿弥陀を獲得したのです。仏が仏となったということです。

■ 「慶」は如来、「楽」は衆生

それは人間からいったら、その次の「楽」です。だから「慶」という場合は如来のほうです。「楽」というのは衆生のほうです。言い当てたものの意と、言い当てられたものの意です。結局は同じことですけどもね。蓮如は、「信心獲得すというは、第十八の願をこころうるなり」（聖典八三四頁）と、こういっています。信心獲得するということとは自己を獲得するということです。はじめで自分というものを自分が獲得しえたと。だから「慶」だ。慶びだ。

それに対して、その次は「樂」であると。これは、「悦喜の言なり、歡喜踊躍なり」と。これはわれわれに属する、衆生の意に属するので。衆生如意ということを行っているのです。「慶樂」ということですね。だから、むしろ僕は「仏とあい見て」というよりも、「慶樂」の「言」というのを、譬喩の引文において「善友慶樂」といわれていることのほうに、なにか僕は非常に深い感動を覚えるのです。「善友あい見る」と。信心獲得すといっても、印可といっても、それは実体的には最初から申しましたように、善友をうると。よき友をえた。友をうるということは、自分の人生を獲得したことではないですかね。ほんとうの友達というのは、僕はそういうものだと思います。今日はこれくらいにしとしましょか。

(一九八六年四月)

第五十二講

おし

「仰蒙^{ゾルト}下^カ 釈迦^{シテオシヘテ}發遣^{ヘタマフ}指^{コトヲ} 向^ニ 西方^ニ上^ヘ者^ハ順也、又藉^{ヨルトフ} 二 弥陀^ノ悲心^ヲ招喚^{シタマフ} 一 者信也、

(真聖全一・四七七頁)

「仰ぎて釈迦發遣して指^{おし}えて西方に向かえたまうことを蒙^{かむ}る」というは、順なり。

「また弥陀の悲心招喚したまうに藉^よる」というは、信なり。

(聖典四五六頁)

—

前回までは、宗祖が二河譬の招喚の勅命を一つひとつ、いわゆる御言^{みことば}を検討してこられたところを読んできたわけでありました。まあ全部「汝」の言は「一」一心の言は「一」正念の言は「一」能の言は「一」護の言は」といっておりますが、これは招喚の御言という意味をもっている。ただ文字ではなくて、宗祖自身が招喚の御言を受けとめられたお心を述べられたものであります。で、最後に發遣と招喚という言葉についてであります。まあむろんこれは、今度は善導大師の合法の言葉として引かれているのであります。宗祖にとつては招喚の言葉というのは、たんに善導の譬喩ではなくて、まあ曾我先生は「二河譬は譬喩ではなくて事実です」とおっしゃっておりますが、その事実が事実であるゆえんは招喚の御言であると、こういうことであります。それに対して、今度は善導大師の合法の検討になるわけです。善導大師が、發遣と招喚というかたちで本願の教えを明らかにされたという、そのことの検討であります。

ですから、
「仰ぎて釈迦發遣して指^{おし}えて西方に向かえたまうことを蒙^{かむ}る」というは、順なり。

(聖典四五六頁)

と。この「いう」というのは御言ではないのです。善導大師の解釈です。これは「順」である。

「また弥陀の悲心招喚したまうに藉^よる」というは、信なり。

(同頁)

と。

ここに二尊教というものの構造が、たんに信仰というのではなしに、信順という言葉で示される意味があるんだろうと思います。信心という言葉もあるけれども、信心という言葉はむしろ曇鸞大師がとくに用いられた言葉でございます。善導大師の場合は信心というよりも、嚴密にあらわせば信順です。なにかそこに論家と釈家の違いみたいなのがうかがえるわけです。たんに信仰というのではない、信順といわれるところにですね、順はしたがうですから、如来の御言にしたがうということには変わらないのでしょうか、順うというのは無理がないのです。だから、順うという場合は、いわゆる神にしたがうというような場合は、服従でしょう。そうでなくて、この「順」というのは法にしたがうという意味です。川の水が高きより低きに流れるというのは、これは自然の法則でしょう。それこそ法にしたがうというような意味が「順」という言葉の内容でございます。

■ 信順する

で、それを發遣という言葉の、まあこの發遣という言葉もよくわからない言葉ですけども、「ゆけ」ということでしょう。「釈迦發遣して指えて西方に向かえたまうことを蒙る」というのは、善導大師の場合は明らかに『觀經』という經典の意味を示しておられるわけです。

「指向西方」といっておりますが、これは教学的には指方立相という言葉で示されます。方は方角でしようし、相はかたちです。これが出てくるのは「定善義」でありますね。とくに「定善義」のなかで善導大師は『觀經』定善十三觀の中でもっとも大事なものは、宝地觀と華座觀と像觀であるという言い方をしております。「十三觀中、此宝地・宝華・金像等觀最要。」（真聖全二・五〇頁）と。つまり、第六觀と第七觀と第八觀です。この三觀が定善のなかのもっとも大事な部分だという言葉方をしております。その大事なことの意味は何かというと指方立相ということですよ。方角を明らかにしたと。方向を明示したんだと。方角が明らかになる。つまり、西方という方向を明らかにした。その西方を明らかにすることによって、相ですね。形、仏が形をとったんだと、こういうのです。真理が形をとったんだと。

だいたい、法というものは色も形もないものです。色も形もないものが形をとったのです。一口で言えば、形というのは相好光明です。光明相好ということですよ。光明には色も形もないけれども、色も形もない光が三十二相の形をとり、真身觀になりますと、それを演暢して八万四千の相好と、こういうふうにいわれますね。形のないものが形をとったり、方角のないものを方角によってあらわすということがあります。たとえば、天親菩薩が尽十方無碍光如来といえますね。尽十方無碍光如来というのは、言いかえれば方向がないということです。方角をもたないということです。どんな場所にも、ということとは、どんな方向も明示せんということでしょう。方向がいらぬということです。

■ 指向西方

十方無碍光如来と、こういった場合はわれわれに方向はいらない。いかなるところにも仏ましますという言い方です。だから『浄土論』の最後のところには、「何等の世界にか、仏法功德の宝ましまさぬ」（聖典一三八頁）と。どんなところにも仏法の宝があるんだと。もしなければ私が仏のごとくならんと。こういうのが『浄土論』です。菩薩の論の結論でしょうね。もし仏ましますば我仏とならんと。それはまあ『浄土論』は菩薩の論としての意味をもつわけですから、出発点はやっぱり尽十方無碍光如来です。方向をもたないということです。方向はいらないということです。人間に方向はいらない。

■ 曇鸞は尽十方無碍光如来を、南無不可思議光如来と受けとめる

だから南無不可思議光と、曇鸞大師は天親の尽十方無碍光如来を、南無不可思議光如来と受けとめるのです。親鸞はそれをさらに「行巻」には無碍光如来の名を称するんだと。「大行とは、すなわち無碍光如来の名を称するなり」（聖典一五七頁）と。「行巻」に天親菩薩の無碍光如来という名を用いるのです。しかし「証」の内景である「真仏土巻」には曇鸞の不可思議光如来をもつてくるでしょう。つまり行証という基本的な把握のしかたがあるのです。天親・曇鸞の伝承がある。行証ここにあり、という場合には天親と曇鸞という、尽十方無碍光如来と不可思議光如来という二つの仏の名をもって行証をあらわす。まあ当然そうでしょう。親鸞は自ら親鸞と名のついているのですから。あれは、天親・曇鸞の行証をまともにこの身においてあらわすという意味があるのでしょうか。ところが『文類聚鈔』のほうにまいりますと「西方不可思議尊」という言葉が「文類正信偈」の最初に出てくるのです。西方不可思議尊です。西方という方角を決定したのは、これはもう明らかに善導なのです。方角・方向を示した。菩提心の方向を示したのです。求道というけれども、道を求めるといけど、方向がなければ迷っているのと一緒です。西方という言葉が不可思議尊というですね。つまり、尽十方無碍光如来・南無不可思議光如来を受けて西方不可思議尊と。尽十方無碍光如来とか、不可思議光如来というのは西方の仏なんだと。西方にその仏が見いだされるんだということを明らかにしたのが西方不可思議尊という名前だと思います。つまり尽十方無碍光如来とか、南無不可思議光如来というのは、もともと深く本願にふれた、天親とか曇鸞の感動をそのまま言葉にしているのでしょうか。たんなる名前ではない。非常に深い感動がそういう名前をもって呼ばしめたのです。本願にふれた魂の名とっていい。

■ 如来の叫び

ところが、それを受けたわれわれにとってみれば、そうか、というしかしようがないですね。なんとも返事のみようがない。真実の、真実功德相ですからね。真実功德相は、叫びでしかないのです。この次に「弥陀の悲心招喚」という言葉が出てきますが「招喚」の「喚」と

いうのは、わめいているということでしょう。如来の叫びなんだ。その如来の叫びを聞いたものの叫びが「帰命尽十方無碍光如来」であり、「南無不可思議光如来」なんだ。そんなものは説明できないわね。

■ 十字釈と六字釈は「行巻」の内容

だから「行巻」はかたちの上からいえば、ご承知のように十字の名号、帰命尽十方無碍光如来の名前と、善導大師の南無阿弥陀仏の六字釈ですね。十字釈と六字釈が「行巻」の内容でしょう。十字釈とか六字釈というものは解釈ではないでしょう。親鸞はまたさらに、善導の六字釈をさらに解釈するのです。「言南無釈」といわれますが、全部、仏の名前の解釈なのです。だけでもそれはたんなる解釈ではない。あれは読んでみると、六字釈というのは昔から、僕の論文が六字釈なのですが、いま読んでみたら、なんともこんな論文を通した本山の学階選考委員会とはいったいなんやるなと思う。あんまりいったらいけないですが、思うくらいのものでございますがね。説明しているんや、一生懸命に。だけでも六字釈のどこを見ても説明はないでしょう。

■ 魂をゆるがす声にふれる

特徴があるのは、やっぱり招喚という、呼び声というかたちなんや。十字釈も六字釈も声なんだ。なんか魂をゆるがすような声にふれたものだけが、十字とか六字というものもっている大行といわれるゆえんがあるのではないですかね。

二

■ 大行は悲心の招喚

大行というのは、私らが何かをやるんじゃない。私自身を存在の底から動かしてくるのを大行というのです。人間がすることではない。何かをやっている人間そのものを動かしてくるんだという意味で大行とこういうのです。世界を变革するような行なんだ。だから、十字釈も六字釈も、全部叫びだ。本願の叫びだ。それを、ここでは「悲心の招喚」という言葉でいつてあるのです。「悲心」です。「弥陀の悲心招喚したまうに藉る」というような、「招喚」という言葉です。ただ招いているということではない。おいでませ京都へ、というような、そんな呑気な招きではないんだ。「悲心の招喚」というところに、なにか叫びというようなものを感じるのではないですかね。こういうのはどういったらいいのでしょうかね。そういうしかないのでしょうか。「悲心招喚」という、「招喚」というのは説明してみようのない言葉です。その叫びに遇ったもの、その叫びを聞いたものでしかわからない表現ですね。だから、尽十方無碍光如来とこういっても、南無阿弥陀仏といって

も、それは叫びでしかないのですから、方角もなければ形もないのです。色も形もましまさんというけれども、色も形もないから、われわれには関係ないというのではない。色も形もないというかたちでもっとも深く響いてくるものや。色を示し、形を示して招いているというようなものではない。もっといえば、なりふりかまわんということや。わかるとかわからないとか、そんなことは問題ではない。それが如来という言葉の中身だといっていいのではないですか。「如より来生する」(従如来生)、如来といわれているでしょう。

■ 指方立相は求道を自覚的にする

ですから、それだけでは、わめかれたらわめかれとるしかないしね。真理は真理だといっているけれども、真理だけならわめいているしかないのです。聞くほうも、そのわめいているのを聞いているしかない。そこに指方立相ということが必要になってくるのではないですかね。少なくとも自覚的にするためには指方立相と。指方立相というのはある意味では、求道を自覚的にするということでしょう。歩みになるのだから、指方立相といっても、ただ、かたちからいえば東西南北でしかない。東西南北しか方向はないですからね。まあ二河譬自身をご承知のように「南北に避け走らん」とか、「西に向かいて行かん」とかという言葉で東西南北が示されておりますから、そういう意味で西方といわざるをえんのでしようが。

■ 西方は自分の方向が定まる

しかし、なにも西方というのは、いわゆる西というものではないのです。それは、自分の人生の方向が定まるといっていいでしょう。宗教にとつて一番大事なのは、自分の人生の方向が定まるといことです。それは方向が方向を定めるのではないのです。方向が定まるか定まらないかは、自分がどっち向いているかわからなければ定まらないです。自分の位置が明確になるということです。親鸞聖人は『教行信証』のなかで一貫して言おうとしている言葉は「己が能を思量せよ」という言葉でしょう。自分の能力がわからなければ方角は定まらないです。その自分の能力をはっきりさせるといことが「指向西方」です。立相という言葉は西方という、西に向かわしめると。

■ 己が能を思量せよ

教えるのは何を教えるかといったら、己が能を思量せしめることです。それが『観経』の内容でしょう。『観経』、先ほど言いました宝地観、華座観、像観というのは何かということですね。結局は己が能を思量せしめることや。自分の能力がはっきりしたら、自ずから方向は定まるはずだ。方向が定まらないということは自分の能力が明確にならない。つまり自覚できないということや。凡夫が凡夫であることの自覚を明らかにする。凡夫に凡夫であることの自覚を与える。それが『観経』のもっている定散二善の教法、あるいは三福九品でしょう。九品と

いうのは人間を九種類に分類したのです。能力の分類や。己が能を思量せよという意味は、そういう意味や。具体的なのです。なんでもできると思っているのでしょうか、みんな。そうはいかない。

三

だから『観経』という經典は一貫して二重性をもっておるのです。善導大師は『観経』を顕彰という見方をします。顕というのは、あらわれている部分と、彰はあらわそうとおるものです。顕と彰との二つの概念で見ようとするのです。それを親鸞聖人はもつとはつきり顕彰隠密というふうにいきつてしまわれたのです。顕彰隠密といつても、顕とか彰とか隠とか密とかがあるわけではない。隠密というものは、彰の内容です。だから、はつきり言つちまえば、あるのは顕と彰です。あらわしておるものと、あらわそうとおるものとは、あらわしておるものは定散二善です。しかし定散二善を説くことによつてほんとうにあらわさんとしたものは何か。

■ できないことをあらわそうとしたのが定散二善の教

それは定散二善を修するということではない。できないことをあらわそうとしたんや。定散二善を成就することはできないということであらわそうとしたのが定散二善の教なんだ。顕というのは定散二善です。彰は定散二善によつて成就できないことをあらわそうとした。だから彰は本願につくのです。できることを明らかにしたのではない。

だから、これを法然上人は廃立と呼んだでしょう。廃のために定散二善を説いたと。捨てるために説いたと。定散二善がやれるという思いを捨てさせるために説かれたんだと。だから、ほんとうにあらわそうとしたのは何かということですね。定散二善を修することができないということを明らかにしようとした、あらわそうとしたわけでしょう。まあ、この顕彰隠密というのはいろいろと面倒ですね。彰のなかにも隠というような、それから密というものを包んでしまうのですね、親鸞は。密意というものがあると。あるいは、これは彰には入らないですけど、密意です。隠彰というのは、本願をあらわそうと、本願を意味する言葉ですね。まあ顕と彰と隠と密というのは、これに一番まっとうくらいいどんだのが蓮如の教学です。蓮如の教学では、顕彰隠密というもの、とくに化身土の一番大きな問題なのですね。

まあそれはどうでもいいのですけれども、要するに方向・方角を明らかにせしめるものは何かということですね。方角を明らかにするということは、己が能を思量せよと。己が能を明らかにすることによつて、方角は自ずから定まる。だから、仏さまがこつち行けといわれたさかい、こつち行くというのではない。それなら順とはいえないのです。順というのは、自ずからしたがわざるをえん。己が能が明らかになればしたがわ

ざるをえんでしよう。自らが明らかになることにおいて方角は必ずから決定する。

■ 凡夫の自覚を教える

だから「指^おえて西方に向か」わしめるといのは、結局は凡夫の自覚を求めるといことです。凡夫の自覚を教えるのです。凡夫であることを教えるのです。仏になることよりも、凡夫であることの自覚を教えられることのほうが難しいのでしよう。そのことのほうが容易ならぬのです。だから、発遣は行けとありますが、行けと行いたらなにか実体化してしまいましたね。尻を叩かれてるように聞こえますが、そうではないのです。今日でも雨が降りますし、京都まで行くのがしんどいなと思いつたら、行って来いといって家内に言われて、どつきまわされて出てくるような、そんな行けなら発遣とはいえませぬわね。あれは発遣ではなくて、追い出しですわ。追い出しという意味ではないのですね。そういうことではなくて、順というのは、それしかないということではないですかね。それよりほかはないと。他に道があるわけではない。それしかないものに順うのです。この道よりないということを明らかにするのが『観経』の「指向西方」（真聖全一・五四一頁）という内容でしょう。他にいろいろ道があつて、そのなかのどれかを選んで行くというのではない。これしかないものを明らかにされるわけです。

だから『観経』といいますと、『大無量寿経』よりもちよつと値打ちが下がるように思いますが、そうではないのでしよう。

■ 指向西方

むしろ、もつとも求道における実存的な内容を明らかにしたのが『観経』であるといつていいのでしよう。その意味が「指向西方」ですね。これしかないというものが、はっきりするといふことほど、われわれにとつて、宗教的な求道にとつて、そのことほど大事なものはないのではないですかね。むしろそれが結論なのではないですか。なにか『観経』から『大無量寿経』へではなしに、まあ歴史的にはそうなつていますが、そうなつているといえるのかなあ。むしろ『観経』の背景にあるものが『大無量寿経』だということをはっきりしたのが親鸞です。歴史的にもそうでしょう。天親・曇鸞は『大無量寿経』でしょう。『無量寿経優婆塞願生偈』だから。道綽・善導といふのは『観経』ですわね。『安楽集』も『観経』釈ですし、『観経疏』も言うまでもなく『観経』の解釈であります。ところが『選択本願念仏集』となりますと、これは選択本願ですから『大無量寿経』の異名です。善導の『観経疏』を受けて、善導の『観経疏』の背景に『大経』があるということを指示したのは『選択集』です。ただそれは『観経』の背景に『大経』があるということを指し示しただけに終わって、それを明確にしたのが親鸞なのです。

■ 『観経』は求道の結論

だから親鸞にとつては、「真実の教を顕さば、すなわち『大無量寿経』これなり」（聖典一五二頁）と、こういう言い方になりますね。だから『観経』というのは、ある意味では私たちにとつての求道の結論とっていいのです。方向が定まるということ、これしかないということがはっきりすれば、それが結論ではないですか。その道が地獄へ行くか、それはわからないです。その背景に『大無量寿経』があるんだというの、親鸞の真仮分判という教学の中身だろうと思う。なにか私たちは『観経』というものを誤解しているような気がしますね。まあこれも、そこらになるとよくわからないのですが、曾我先生がなんで機の深信とすることをやかましくいわれたのか。深信積というのは、言うまでもなく善導の三心積の中の深信積に依られたものです。一般的にいえば、法の深信というのが信心でしょう。本願を信ずるといふようなのが、いわゆる信心だろうと思う。ところが、曾我先生は機の深信とすることをいわれるのです。ですから、曾我先生が機の深信といわれると、ちよつと油断できないのですよ、これは。私たちは機の深信も法の深信も一緒たにしちやって、本願を信ずることだと思っているけれども、そうではない。曾我先生がおっしゃっておる信心は機の深信なのです。法の深信ではないのです。われわれが聞くと、法の深信といふものを信心、信心といっている。曾我先生には機の深信しか信心はないのではないですか。

これは、変なことを言いますが、私は長い間、部落問題をやっておりましてね。ある時に安田先生にいわれたのですが、安田先生が「宗門の部落解放運動の原点も結論も、曾我先生の「異るを歎く」というあの一文にある」と、こう言われたのです。僕にとつては、部落解放運動というのは、水平社宣言と、曾我先生の「異るを歎く」というあの一文と、それからもう一つ、『教行信証』の「後序」ですわ。この三つの間をぐるぐる歩いておっただけなのです。あの「異るを歎く」の一文の最初に出てくるのが、「機の深信がいたらなかった」という言い方です。法の深信がいたらなかったというのではない。機の深信がいたらなかったことを暴露したと。本願を信じきつたらなんだということではないのです。法を信じておらないということではないのです。機の深信がいたらなかったと。これはやっぱり『観経』から出てくるのではないでしょうかね。そういう意味で安田先生が私におっしゃったのは「異るを歎く」の曾我先生の一文こそ、宗門の部落問題の出発点も結論もあれで尽きているんだと、こういうふうにおっしゃったんだろうと思う。この頃ようやく気がついたのです。機の深信ということがいかに大きな問題なのか。

■ 機の深信は人間を信じる信

言葉をかえていえば機の深信というのは、人間を信じる信でしょう。人間が信じきれなんだということでしょう。阿弥陀如来は縁なんだ。

阿弥陀如来を増上縁となすというのが善導大師や、これは。善導大師にとつては仏も縁です。仏を縁として凡夫を仏にしていくなのでしよう。ですから、曾我先生があそこで、「機の深信がいたらなかった」というあの一言のなかに、曾我先生の生涯の教学の思索みたいなものの全部がつめこまれているような気がするのです。みなさん、どうですかね。何度読んでも、機の深信がいたらなかったというあの一言には、あそこまでくると、僕は後が読めんほど、息がつかまるほど緊張するのです。そういうのが、僕はやっぱり『観経』というところから出てきたんだろと思うのです。『大経』というようなものではない。『大無量寿経』というようなものではない。むしろ『観経』です。

■ 「指向西方」の内容が「悲心招喚」

うまくいえませんが、「指向西方」ということで、「指向西方」の内容が「悲心招喚」なのですけど、発遣の内容をあらわしたのが招喚なのです。ですから、発遣と招喚という言葉であらわそうとしているのが、発遣は現実にあるのです。教法ですから、釈尊ですから、歴史のなかにある声です。われわれが、曾我先生や安田先生や、さまざま先生方からたまわる教えとしてあるのです。しかしそれだけでは、信順は成り立たんのです。そこに、「弥陀の悲心招喚」という、つまり歴史を超えたものです。本願。弥陀というのは無量寿ですから、歴史を超えたもの、超歴史的なイデアです。歴史のなかに、歴史を超えたものの声を聞くのでしょうか。そういうことが「二尊の意に信順」という一句で示されてくると思うですね。いずれにせよ「釈迦の発遣」という言葉を、何とかもう少しうまく言いあてたいのですが、うまく言えずにうろろろとしているのですが、結局は、自己の現実というものを自覚せしめるものとしての教法、まさに『観経』を「指向西方」という一句でおさえられたんだろうと思います。ちよつと休みましょうか。

四

■ 釈迦は人間経験に道を示した人、弥陀は超歴史上の存在

釈迦と弥陀ということですけども、釈迦というのは、やっぱり私たちの歴史のなかで私たちと同じのちを生きた、人間としてのいのちを生きた人です。つまり、人間経験のなかに道を示した人です。しかし、弥陀は歴史を超えているのです。彼岸といつてありますから。西岸上の声といつてありますから、これは言ってしまうえば超歴史上の存在でありますね。つまり歴史というようなものが成り立つ根拠です。歴史は変わっていくものです。変わるものの中に変わらないものが明らかになるのが宗教というものでしょう。で、それは同時に、変わらんものがなければ変わるものも成り立たんのです。人間の歴史だけで、はたして歴史が成り立つかという、これは問題ですわね。お

そらく人間の歴史だけでは人間も、人間の歴史も成り立つものではない。人間は歴史としてあらわされるものですが、歴史としてあらわされる人間は、歴史を超えたものよつてのみ成り立つのではないですかね。神は人間を創り、人間は歴史を創ると。こういうようにいわれるけれども、やっぱり人間の歴史、つまり変わっていくもの、転変無限なるものは変わらないものがあってこそ成り立つていくということがいえるのであるうと思ひます。だとすれば、人間をして人間たらしめるようなものは、人間を超えたものに裏づけられんと人間というものは成り立たないといつていいわけでしょう。

ですから、釈迦・弥陀二尊という、まあ二尊教というけれども、釈迦の教法の内容が、じつは弥陀の本願ですね。弥陀の本願によつて釈迦も、また釈迦の教法も成り立つわけです。まあ安田先生は、釈迦・弥陀二尊ということについて、「二尊教というのは、信仰の健康さである」という表現をしておられますね。健康ということがよくわからなんだんですが、この頃ぼつぼつなるほどごもつともだなというふうに思われてきよるので。で、それは先ほど言ったように、歴史と歴史を超えたもの、歴史のなかに歴史を超えたものが明らかになることによつて、歴史は歴史となる。やっぱりそこに、信仰とか思想というものの健康さというものがいえるんだらうと思ひますね。

で、ここでは、信順ということがいつてあるのです。最初に申し上げましたように、たんなる信仰でも信心でもない、信順です。順ずるといふような言葉は、これは皆さんもご承知でしょうが、「二諦に順ずる」(聖典一七〇頁)ということがある。諦は、言うまでもなく、さとりをあらわす言葉ですが、そのときに二諦というのは真俗二諦ですね。諦、さとりというのは、いろいろありますが、さとりを具体的にあらわす言葉が、二諦に順ずるといふことです。二諦といふことです。

これはご承知のように、曇鸞大師が天親菩薩の『浄土論』を註解するときに有名な優婆提舎という言葉を解釈するときに……、つまり『浄土論』には序分が二つありますね。一つは帰敬序であり、あと一つは發起序といわれるものです。帰敬序というのは「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安楽国」と、これだけのことで。最初の四句一行です。三念門ともいわれますね。この一句のなかに、礼拝と讃嘆と作願、つまり人間の三業成就をあらわそうとするのです。宗教とは何かといつたら、人間自身を成就するものだ。それは帰敬序であるけれども、同時に『浄土論』の課題なのです。『浄土論』の課題というよりも宗教の課題でしょう、人間成就といふことは、いかに人間を成就するかということ。身の業と口の業と意の業、身口意の三業ですね。礼拝と讃嘆と作願。

■ 三業成就は課題

身の業を成就するのは何か、口の業を成就するのは何か、意の業を成就するのは何か。この三業成就というのは課題ですわ。そして、その

三業をいかにして成就するかというのが成上起下です。つまり成上というのがこの三業のことですね。三念門を成就して觀察・回向の二門を起こしてくる。その中間にあるのが、いわゆる発起序といわれるものです。ですから、帰敬序と発起序と、二つ序分があるというのが『浄土論』の特徴です。発起序というのは、成上起下偈ともいわれるし、成優婆提舍名ともいわれますね。優婆提舍と。優婆提舍の名を成就する偈であると。「我修多羅真實功德相に依つて、願偈総持を説きて、仏教と相應せん」というこれだけの偈です。あのときに、修多羅真實功德相に依つて、願偈総持を説きて、仏教と相應せんというのが優婆提舍という意味だと、こういうのです。優婆提舍というのは論という意味です。まあ言ってしまうれば論ですけども、しかし、論議という言葉では充分でないといふ。upadesa という言葉をそのまま優婆提舍という漢字に当てて梵音を写して優婆提舍というのと、こういう意味はなんであるかといえ、修多羅真實功德相に依つて、願偈総持を説きて、仏教と相應せんと。それから「觀彼世界相」と、浄土の二十九種莊嚴が展開してくるわけです。

だから、このときに「真實功德相」という、優婆提舍の名前のもとは何かといったら、三依ということを用いましょう。「我依修多羅」の依、「我修多羅真實功德相に依る」と。依るというけど、依り方が問題なのです。

■ 何所依、何故依、云何依

つまり帰敬序の帰依の内容です。真實功德相に依るということに三つあるのです。一つは、どこに依るか(何所依)。それから、何の故に依るか(何故依)。そして、いかに依るか(云何依)。この三つの、三依を説きます。われわれが仏法を聞いているというけど、仏法といってもいろいろあります。何に依るか。このときに修多羅に依ると、こういうのです。修多羅という言葉も、たんなる経という意味ではないのです。ストラという言葉をそのまま漢音に当てて「修多羅に依る」と。これは親鸞も、そのまま受け止めるでしょう。経というけれども、経でなしに修多羅と。「化身土末卷」に、

もろもろの修多羅に拠つて真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば、

(聖典三六八頁)

と。こういうときには、経に依るとはいわない。修多羅に拠ると、こういうのです。

■ 経は常なり

ですから、曇鸞は「経は常なり」(真聖全一・二八〇頁)というのです。経は常である。つまり変わらないものや。変わらないものを修多羅と云うのです。一貫しておるものです。これは仏教の歴史みたいなものが基本にはつきりせんといけないのですが、大乘修多羅というときには、曇鸞は三蔵外の經典を修多羅という、こういうのです。三蔵というのは経・律・論の三蔵です。それがお釈迦さまの説かれた經典です。お

釈迦さまの説かれた経典以外の経典、以外というより以前や。お釈迦さまが出てこられて説かれた、お釈迦さまが説かれたから真実なのではない。お釈迦さまが出てこられようと出てこられまいと、真実は真実でしょう。ただ釈尊は、それを明らかにしただけです。すると、釈迦が説いた経典だけが経典ではない。だから、わざわざ修多羅という言葉を残したんや。釈迦が説いた教えが真実というのなら、お釈迦さまが説かれたのは、それは偉大なる釈尊か、哲学者釈尊が説いたのです。それなら修多羅とはいえんのです。それはたんなる経典や。それは三蔵です。

だから、安田先生はよくおっしゃっていましたでしょう。大乘仏教というのは小乗から出てきたのではない、むしろ小乗のもとに帰ったんだと、こうおっしゃっていましたでしょう。まあこういうことをわざわざ曇鸞がいうのは、とくに曇鸞の時代には大乘非仏説ということが渦巻いておった時分ですからね。大乘というのは仏教かと。こういうことがあったのでしょうか。天親菩薩なんか、むしろその先鋒ではなかったかね。無著がはじめて『撰大乘論』というようなものをあらわして、大乘を論じたのでしょうか。まだまだそのときには仏説といっても何やら訳がわからんのでしょうか。つまり、大乘仏教なんものは仏説に非ずということが全体の空気だったのでしょうか。ですから、わざわざこういうように説明するのです。

■ 釈尊以前に帰る

修多羅というのは大乘修多羅です。大乘修多羅ということは、そういう意味からいえば、小乗を包んでいるということですよ。小乗から出て小乗を包みかえして、小乗の根本に帰った。つまり、釈尊から出たのではない、釈尊以前に帰るのです。だから常という言葉を使っているのです。常というのは、古いも新しいもないということでしょう。古く、しかも新しいと。新しく、しかも古きもの、それが常です。これはたしか『文殊般若』だったと思うのですが、『文殊般若』に、「法爾常」という言葉が出てきます。法爾常です。それが修多羅ということの意味です。親鸞はちよつと読み方をかえているように思いましたがね。ちよつといま記憶にないのですが、『文殊般若』の言葉で僕はい言葉だと思ふのです。法は変わらないものだ。変わらないものだというのが、法爾常ですね。法爾にして常なりと。そういうのを修多羅というのでしょうか。一貫しているものです。それに依るといふのです。それに依って、法爾なるものの真実功德相に依って願偈総持を説くと、こういうのです。今度はどこに依るかといえ、修多羅に依る。何故に依るかといえ、それが真実功德相なるが故にと。これが何故依です。

■ 真実とは二諦に順ずること

で、その真実ということをとときに、真実とは何かといったら、二諦に順ずることやと、こう答えるのです。まあ一般的に二諦というのは、真諦と俗諦でしょう。真俗二諦といわれますがね。一諦といえば真諦のことです。第一義諦ですね。一諦といえば真諦のことです。二諦とか七諦とか十八諦とか、諦にもいろいろありますが、その諦ということをとときに、とくに曇鸞は二諦に順ずると、こういう言い方をするので。これは大事なことです。まあこの頃でも、なかなか面倒なことですが、明治以後、この真俗二諦論というのは、いろいろな問題をももてきましたでしょう。まあ二諦といえば、簡単に言えば、浄土のさとりと穢土のさとりでしよう。宗教と現実とっていいのです。今日では現実というのは政治ですから、宗教と政治とっていい。政治というのは、あんまり言いたくないですけどもね。宗教と現実とは、これは矛盾するものでしょう。つまり、二諦に順ずるといっても、二諦に順じない、一つにならないものです。キリスト教なんかでもはつきりと、「神はこの世に平和をもたらしたのではない、争いをもたらすためにきた」と、こういうのです。まさにその通りですね。

まあそういうのは、親鸞はご和讃のなかに、仏法を求める人は、「道俗ともにあらそいて」（聖典五〇一頁）とっておるのです。だいたい、坊さんが坊さんであるということは、門徒に好かれているようでは坊さんにはなれんです。大概嫌われているのが、坊さんらしい坊さんでございませぬ。私などは坊さんらしいから、門徒の人に慕われて困りますわ。これは、いかに坊さんでないかという証拠でございませぬ。だから、今日でも早う帰って、明日の葬式をしてやらないかんとするのは、まさに墮落している証拠なのです。訓覇さんなんか、葬式があっても、今日は聞法じゃ、といって参らなそうすね。あれがほんとうでしょう。聞法よりも葬式のほうが大事なようではないか。まあいらぬことをいうのはやめますが、宗教と現実です。歴史と歴史を超えたもの、歴史を超えたさとりと歴史のなかのさとりと、それを曇鸞は真俗二諦ということです。『涅槃経』では、これは実諦ということをしるすね。むしろ『涅槃経』の場合は、真諦よりも実諦のほうを強く重んじてある。『涅槃経』というのは、おもしろい経典ですがね、非常に現実的なのです。実践的なのです。

■ 二諦に順ずるのが真実功德相

曇鸞は真実功德相とていうのを二諦に順ずると、こういうのですよ。二諦に順じたのが真実功德相なんだと。そのときに、この順という言葉が出てくるのです。信順の順という言葉が出てくるのですね。真理に順うというだけではない、ほんとうの真理は世俗にも順うものです。世俗と矛盾せんということ。一方的でないということ。別の言葉で言ったら、押しつけるなということ。押しつけたらイデオロギになるんだ。それなら順ずるといふわけにはいかない。つまり、宗教でないんだ。こういうことがあるのでないですかね。

これは、やっぱり法というものだろうと思う。法という言葉ですね。法という言葉自体が二重の意味をもっているでしょう。つまり諸法という言葉と法性という言葉です。諸法というのは、存在するものです。有るものも法なのです。法性というのは、法の性ですから、それは有らしめるものです。有るものも法というし、有らしめるものも法という。だから、仏教では、仏法を説くといひます。仏教を説くというのではない。仏法を説くと。聞法というでしょう。聞法とはいわぬ。聞法というのです。聞くのは法なんだ。そのときに、その法ということの中身は、あらゆるものを諸法というのです。ものとしてあるものを諸法という。同時に、そのもろもろの有るものをして、有らしめておるものを法性というのです。存在するものと、存在せしめるものです。存在しておるものも法なら、存在せしめるものも法なのです。つまり諸法、存在するものの原則は何かというと煩惱です。われわれが存在しているのは、煩惱において存在している。

まあ自分が糖尿病ですから、目の前に甘いものを置かれますと、つい手が出るのですわ。甘いものとか、うどんとかね。宗さんは、宗さんの煩惱は果物や。僕の煩惱はうどん屋ですけれどもね。えらいものですね。関心が違うのですよ。宗さんは、とにかく道歩いたら、いっぺん歩いたら必ず覚えていっているのは果物屋を覚えていっているのです。僕は必ずうどん屋は覚えませんが、果物屋は覚わらん。うどんとか、甘いものを見ると、つい手が出る。手が出るのです。実際出るので。事実なのです。出すなといっても出るのです。用心しているのですよ。よそへ行って甘いものを出されても、食べたらかんぞ、と用心しているんだけれども、いつのまにか気がついたら食べているのです。きのうも医者のところへ行つたんや。医者は私のところへ一週間に二へんずつ来てくれるのですが、その医者に私の家内が接待にチョコレートを出したりすると、医者が怒るのですわ。わしが食べて、患者さんが食べないわけにはいけないで、患者はわしが食べるのを見て食べるだろうさかい、出すなと言うのですよ。そない言うくらいのところへ私が行つたものですから、おそらく菓子は出しておらないだろうと思うておつたら、出ていりますのです。お医者さんの女房が気をつかって出したのでしようや。だけど、まさか医者のところまで食べるわけにいかないと、思つて頑張つておつたのです。それで、わしは自分では食べとらんつもりだったので（笑）。それが一時間ほどして帰り際に見たら、菓子の袋が灰皿のなかに一つ入つておつた。これは、あんた、やめい言つてもやまらぬがね。そんなものは、なんぼ医者が言うても、自分で食べたつもりがないのですからね。食べたのが悪いのだったら、わしの口が悪い。つまり、それが法ではないかね、煩惱の。そうでしょう。煩惱といえども法によつて動いている。間違ひであるかもわからない。身体にとつては悪いことや。悪いことなのかはわからないが、動いている事実は事実だ。要求しているでしょう。要求しているから手が出たのです。食べとつて食べたのと違ふんや。入つたんや。そういうのを法というのです。間違ひもまた、煩惱も法によつて動いているのだ。そうでしょう。

だから、法というのは、有るものと、有らしめるもの。有らしめるものは法性なのです。法性は一つなのです。煩惱もさとりも一つです。まあ、親鸞はそういうのを自然法爾章で「おのずからしむる」といつているでしょう。あの「おのずから」というのがそうなんや。知らないまに口にまんじゅうを入れておったのです。おのずからしめたのです。わしがしたいと思っただけのと違うんや。わしは悪いと思っただけです。にもかかわらず、おのずからしめたんだ。そうあらしめるのだ。だから、有るものも法性なら、有らしめるものも法性です。法性は一つだと。こういうのが二諦に順ずるということです。真諦も俗諦も大事なのは諦なのだ。真諦と別に俗諦があるわけではない。俗諦も真諦も諦は一つなのです。

■ 真俗二諦は一諦であることがはっきりしないとバラバラになる

真俗二諦論というけれども、真俗二諦は一諦であるということがはっきりせんと、二諦はバラバラになるんだ。現実（娑婆）の法と、浄土の法とが、穢土の法と浄土の法がバラバラになれば、それはさとりとはいわないのです。浄土の法も穢土の法も一諦において、如来のさとりにおいて一つとなると。それが真実功德相だと、こういうのでしよう。

だから、信順という言葉で一番私たちに親しい言葉は、機法一体ということでしょう。これは西山の言葉ですけども、機法一体だと。一体という言葉です。機と法が一体になったのが諦です。さとりなのです。その機法一体を信順というのではないかね。つまりそのときには、あくまで法ということ、法法性ですね。ダルマという意味です。まあこれは、よく安田先生が教えてくださったのですが、ダルマというのはインドの言葉だと。中国の言葉になると「自然」という言葉があると。ダルマを法と訳したのは中国の言葉ですけども、中国には法という概念はないのです。ですから、わざわざ法爾という言葉をするのです。しかしよう考えてみたら、中国には自然という概念があると、こういうわけでしょう。よく考えてみれば、自然という言葉があります。自然という言葉が法とての意味をもつのは、中国の思想を代表するようなものなのです。そういう自然というのが法であると、こういうわけです。自然という言葉が法とての意味をもつのは、「おのずからしむる」というのではない、「しからしむる」という場合でしょう。「しからしむる」のは法性です。「しかる」のは諸法や。ものかものとして有らしめられるものです。有らしめられてあるものと、有らしめるものは本来一つのものです。別のものではない。

だから、そういうところに二諦に順ずるといえるのは、そういうものが信順ということなのです。つまり、浄土の教法があらわそうとする信仰というものの性格ですね。神にしたがうというようなものではない。仏にしたがうというものではない。法にしたがう。道理にしたがうのです。そこに二尊教というものの信仰の構造をあらわすのです。こういう構造でもって念仏の信を明らかにしようとしたところに、善導の教

学の特徴があるんだらうと思います。それを指摘しておられるわけです。ここにはあえて、二尊の意に信順』するとういうようなことで示されて、二尊の意に信順しながら申し上げているわけです。これぐらいにしておきましようか。

(一九八六年五月)

第五十三講

「仰蒙^デ下^下積迦^{シテ}發遣^{オシ}指^ヘ向^ヘ西方^ニ者^ハ順也^ハ、又^ヨ藉^ル彌陀^ノ悲心^ノ招喚^シ者^ハ信也^ハ、今^ニ順^{シテ}二尊^ノ之意^ニ、
 不^レ顧^ル水火^ニ二河^ヲ、念々^ニ無^ク遺^ル、乘^リ彼願力^ノ之道^ニ。」
（散善義）

就^ニ至誠心^ニ 難易^ノ對 彼此^ノ對 去來^ノ對 毒藥^ノ對 内外^ノ對

「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。

「また弥陀の悲心招喚したまうに藉る」というは、信なり。

「いま二尊の意に信順して水火二河を顧みず、念念に遺ることなく、かの願力の道に乗ず」といえり。

至誠心^ニについて、難易^ノ對 彼此^ノ對 去來^ノ對 毒藥^ノ對 内外^ノ對

（聖典四五六〜四五七頁）

—

■ 善導の二河譬の全体を親鸞はそのまま領納

前回は姫路まで出てきておったのでありますが、急に腹の調子が悪くなりまして、まあ疲れが出たのであろうと思うのですが、姫路駅まで家内やせがれが送ってきてくれたのですが、どうしても汽車に乗れず失礼いたしました。で、一回ぬけたことになるのですかね。前回に一応、二河譬についての検討は終わったということになっているのでありますが、最後の一句が、

「いま二尊の意に信順して水火二河を顧みず、念念に遺ることなく、かの願力の道に乗ず」といえり。
（聖典四五六〜四五七頁）

と。つまり、この一句は善導大師の二河譬の合法段の言葉をそのまま引いておられるのです。ですから、この一句だけは二河譬に対する検討という意味ではない。これまでは、善導大師の合法をさらに検討するということかたちがとられてきたのでありますが、この一句は合法の善導の言葉そのままをここにおいておられるわけでありまして、それで、「かの願力の道に乗ず」といえり」と。ここで、善導大師の二河譬の全体を宗祖がそのまま領納されたということが、この一句で示されるわけでありまして。

じつは、かたちの上からいいますと二河譬はこれで終わるのですが、その後に出てくる至誠心積というのが問題であります。これはよく見ますと、従来この至誠心積というのは、至誠心の重積と呼ばれておりました。重ねて積すと。というのは、『愚禿鈔』の下巻というのは三心積から始まっておりますから、至誠心積が最初に出てきたのでありますが、その至誠心積を再びここで取り上げたという意味で至誠心積の重積、重ねて積するというふうな解釈されてきております。ところが、よく読んでみますと、これはそんな単純なものではないですね。というのは、至誠心積の中に五番の相対が述べられて、さらにその至誠心積が終わったところで、再び三心積が利他の信心と自利の信心という、まあ自利、利他の問題であります、「自利の三心」と「利他の三信」というかたちで展開してくるわけであります。ですから、この至誠心積は、なにかこの二河譬と無関係に述べられたのではなくて、むしろ二河譬の検討を至誠心積で締めくくられたというかたちになるわけです。まあこのことについては、またあらためて申し上げますが、そういうことになりますと、この二河譬の結積のご文が、善導大師の合法の言葉をそのまま述べられていると。何らの註釈も加えられておらないというところに容易ならぬものを感じるわけでありますね。

■ 「今(今)」

で、それはまず最初に、「いま(今)」という言葉が出てくるのです。最初はなんとも思わずに読んでおったのですけれども、いまあらためて読み直してみますと、なにか「いま」という言葉にこめられた気魄みたいなものが感じられるのですね。まあ善導大師の合法段にも、「今」とあるのですが、その「今」を再び「今」と。同じ「今」という言葉を、そのまま重ねて述べられているというところに、「今はじめ」と。今はじめて二河譬が宗祖の心に領納されたというような、感動をこめた言葉であることに気づかされるわけであります。ですから、善導大師の「いま二尊の意に信順して」と、「いま」という言葉を使っていることは事実であります。それは合法段そのものがたんなる解積でないということを示しているのでありましょうし、いまこの『愚禿鈔』で述べられている「いま」も、宗祖自身が善導の合法を再釈しながら、ようやくいま、善導大師の意おんこころというものにふれたという心がこめられているわけであります。

ですから、「いま」といいますが、今というようなものが単純にあるわけではない。今というようなものが人間にあるかどうか問題ですね。とくに時間ということに関して生涯苦闘した人は、僕はヨーロッパではアウグスティヌスだろうと思えますし、東洋では龍樹だろうと思えます。アウグスティヌスは、ご承知のように、「過去の今、今の今、未来の今」というふうな言い方について、そして「今はすなわち永遠なり」という有名なテーゼを立てておりますね。そのときに、過去の今、今の今、未来の今とこういつて、さらに今はすなわち永遠であると、こういつたのは、過去も現在も未来も、今ということにおいて一貫しているというような、そういう言い方ではない。連続しているというような意

味ではないのです。だから、今はすなわち永遠なりといったときの今というのは、過去と現在と未来が連続して与えられている今は永遠だという言い方ではない。まさに、その場合の「今は」という今は、過去が記憶の中にある今であり、未来が期待の中にある時間でないのです。そういう今なら、今といっても考えられた今でしかないわけでしょう。記憶している今か、期待している今か、今か今かと待っている今かです。そういう今が永遠だといっているわけではないのであります。むしろ、「今の今」とかいえば、そういう今は、人間には成り立たんといふことをいっているわけです。つまり、われわれにある今は、つねに記憶の中にある今か、期待の中にある今かではない。ほんとうに今が成り立つというのは、人間経験の上にはないのであります。

■ 前後裁断の今

ですから、今は永遠だというような今というのは、これは前後裁断といわれますね。前でもなく、後でもない。前後裁断というようなのは、「今はじめて」というような今なのです。今はじめて見た。今はじめて見た自分というようなところに成り立つような今でありますね。過去の記憶とか、未来への期待とか、そういうものが一切が裁断されて、しかも成り立っているような、はじめてそこで見いだされるような自分というようなものが、今という言葉の中に示されているのだらうと思います。

だから、今というのは、今はじめてということ。いまだかつて見たことのないものを、今はじめて見た。そういう今は永遠の今です。ね。こういうのを龍樹は「現生不退」という言葉であらわすのです。「現生」というのは今でしょう。「不退」というのは永遠でしょう。空前絶後の今ということであらわすのが永遠ということ。まあ前後裁断というのは仏教の言葉ですけれども、日常の言葉でいえば、空前絶後という言葉がありますね。そういう今というようなものが、ここに述べられている「いま二尊の意に信順して」と。これもえらいやっかいなことではありますが、「信順」という言葉を使っているのです。二尊の意に信順して成り立つような「いま」なのです。

二

■ 信順

「信順」という言葉が真宗の信仰というようなものの構造をあらわす言葉でございましょう。たんなる信仰でない、「信」であると同時に「順」といっているのです。これは、その前に、釈迦の発遣を「順」と名づけ、弥陀の招喚を「信」と名づけております。「信」と「順」というのは同じことですが、同じことでない。真宗のいっている、つまり善導のいっている信仰の構造をあらわすでしょう。「順」は教

えにしたがうのです。「信」は教えにしたがうのではないですね。これは、日本語ではうまくいえませんが、僕は「順」という言葉があらわしている信仰というものは、フレイミツヒカイト (Fr. o. mingkeit) というドイツ語がありますね。日本語に訳せば恭敬心ということです。龍樹菩薩のいう恭敬心ですわ。恭敬心としての信です。グラウベン (Glauben) という言葉のもっている信、いわゆる信仰とフレイミツヒカイトという言葉がもっている信仰とは、ちよつと違うようですね。曇鸞は礼拝と帰命という言葉を並べて「帰命は重とす」(聖典一六九頁)ということを行います。礼拝というような言葉の内容は、むしろ恭敬でしょう。恭敬ということでしょうね。帰命という場合には、これはむしろ信仰、グラウベンという言葉が一番的確なのではないですかね。

ですから、釈迦の教えを信ずるというようなことはいい。釈迦の教えにはしたがうのです。つまり釈迦の教えは学ぶものや。信じたら学ぶということは成り立たんのです。学ぶということが成り立つためには、逆にいえば信じてはならないでしょう。釈迦の教えを学ぶことをとおして信ということが明らかになる。教えというものは、昔から指月というようなたとえでいっております。月を指す指だと。ここでは「指向」といっておりますね。「指えて西方に向かえたまう」(聖典四五六頁)と。教えは月を指す指であって、月そのものではないと。指を見て月を見なければ教えの意味は成り立たんのです。だから、こういうことは『観経』というものが基本にあるのです。釈迦の教えというものは、釈迦一代の經典の意味をもっているのが『観経』でありましょうからね。『観経』を解釈するときには法然上人あたりは廃のために説くといわれますね。捨てるために説いたのだと。廃立ということがいわれるのですけれども、僕はこれは非常に厳しい内容をもった言葉だと思うのです。これまであんまり積極的に廃するという言葉を充分に受けとめられなかったのですが、むしろ捨てるために説いたという意味ですね。もたせるために説いたというのでないのだ。捨てるために説いたのだという、あの言い方に法然の信仰の厳しきみたいなものを感じる。釈迦一代の經典というものは、捨てるために説かれたんだと。釈迦一代の経は、釈迦の教法を明かすために説いたのではないと。捨てるための釈迦の生涯であったと。あんな厳しい言葉を吐いた人はないのではないですかね。

そういうことが基本にありまして、「西方に向かえたまうことを蒙る」ということをいっているのです。文字どおり、教法というものは信ずるものではないのだと、学ぶものだと。そうなりますと、ちよつとふつう一般にいわれているような信仰と、信仰の意味が違ってくるわね。学ぶということを媒介としない信心ということを行っているのではないのだと。

■ 信順とは学びをもった信仰

信ずるといふことと学ぶといふことは別のことだけれども、一つのことになる、「信順」といった場合には、学びをもった信仰や。学びを

もたない信仰というものは信心とはいわないのでしよう。だから、善導に「信知」という言葉がありますね。信と知が一つになっている。信は同時に知ることです。真理を知ることと、真理を信ずることが一つになる。それを信知といっておりますね。知を否定しなければ信は成り立たん。だけでも、知を否定するような信というものもまた信ではない。信心とはいわない。そのときに知は信において、つまり廃立というのはその関係や。捨てるために知るんや。捨てるために学ぶのだと。

だから「順」という言葉が内容としてあらわされるのは、やっぱり方向が成り立つということでしょうね。方角を学ぶ。この最後のところに、「かの願力の道に乗ず」と、「道」という言葉が出てくるのです。道はやっぱり順ですわ、学ばれるものや。学ぶということがなければ道というわけにはいかない。信心が道になる。学びというものをもたない信心は道としての意味をもたないのです。道にならないのです。たとえていえば、教えというものは地図みたいなものや。僕は方向音痴ですから地図を見たってよくわからないのやけども、やっぱり教えというの、道が説いてあるのが地図でしょう。話が前後するようすけれども、善導大師は此遣彼喚ということを、行けということと来れということであらわしますね。釈迦は行けというし、弥陀は来れという。行けということだけなら、どこへ行ってもいいかわからない。来れということだけなら、どうやって行ってもいいかわからない。

■ 目的と方向が成り立ったのが道

つまり道が成り立たんのです。信だけでも道にならないし、順だけでも道にならない。行けと来れというところに、つまり目的と方向が成り立ったのが道という意味でしょう。来いというだけではどう行ってもいいかわからないし、行けというだけなら、どこへ行ってもいいかわからない。どこへ行くのか、どうやって行くのかということがあって、はじめて道ということがいえるわけや。だから、行けと来れというところに道はつきりするということです。

地図ということもいったけれども、昔から僕は不思議に思っていたのは、航空地図というのがありますね。あれは地図ではないわね。航路や。飛行機は土の上を走っているわけやない。だけど、空に線が引いてあるわけでもないのだからうけれども、航空地図です。空には道もなにもないけれども、やっぱり道があるのでしよう。そういうものに乗らなかつたら、どこへ飛んで行くかわからない。「願力の道に乗ず」という言葉がいつてあるのは、やっぱりたんなる信仰というふうなものでは親鸞や善導がいつている信心という言葉の内容は、はつきりしない。むしろ信順という言葉ではじめて信心というふうなもの宗教が道をあらわす。道教といっておりますがね。道という言葉が具体的に成るのではないですかね。

だけでも、地図だけがどれほど詳しく書かれてあっても、自分が現在立っている場所がどこかということが地図の中でおさえられんと地図の意味がないでしょう。地図の上に自分がどこに立っているかという、つまり自分というものの位置が明確にならんと、どれほど道が詳しく書いてあっても無意味になる。どうですかね、自分がどこに立っているかということがどこで明らかになるかということです。それが招喚という言葉の内容でしよう。「悲心招喚」と。「悲心」という言葉ですね。これはずっと二河譬の中では一貫して善導大師自身は群賊悪獣とか悪獣毒虫とか、つまり異学、異見、別解、別行というような、そういう具体的な状況の中における行者というものをおさえてきたのです。おさえてきたのですが、そこでは、つまり群賊悪獣とか、異学、異見、別解、別行というものと自分とが別々のものとしてとらえられているのです。「悲心招喚」という言葉が意味しているのは、悲心招喚というのは、これは道ではないのです。招喚の言葉の中には道はないのです。発遣の言葉の中にのみ道という言葉は出てくるのです。発遣の場合は、「仁者ただ決定してこの道を尋ねて行け」と。あのときには、「この道」とあります。招喚の言葉の中には、「汝一心に正念にして直ちに來れ」と、これは道はないのです。道という言葉は出ていません。

ですからよく考えてみると、招喚の声というようなもの、自分もまた群賊悪獣やということでしょう。水火の二河という言葉が使っていますが、これは貪愛、瞋憎というものをたとえたのですが、群賊悪獣というものがひとつとでない。もつと言えば、道を求めている自分自身が群賊悪獣でしかない。貪愛、瞋憎以外の何ものでもない。人間の内容というものは貪瞋煩惱のほかになものでもない。そうすると、招喚されている自分も群賊悪獣だった。群賊悪獣ということがはつきりするだけの話なのです。だから「悲心」でしょう。群賊悪獣を招く、群賊悪獣を喚ぶというところに「弥陀の悲心」というものがある。聖者を喚ぶのなら悲心とはいわない。煩惱以外の何ものでもないものを喚びたもうと。だから、「貪瞋煩惱中能生清淨願往生心」と、こういうわけですわ。あれ、「貪瞋煩惱中」といってありますね。貪瞋煩惱と別に白道というものがあるわけではない。貪瞋煩惱中能生という、つまり欲生です。「能生」という言葉が使っていることが大事なのではないでしょう。

■ 仏教は人間と人間との関係を悲でおさえ、キリスト教は愛でおさえる

仏教では、仏教の精神は慈悲といわれますが、それを端的に言ってしまうえば、悲しみだろうと思う。それは、人間と人間との関係を悲しみでおさえたのです。キリスト教は愛でおさえた、人間と人間との関係を。曇鸞は、ご承知のように慈悲に三縁ありといひまして、衆生縁を小悲といい、法縁を中悲といい、無縁を大悲といっています。衆生縁といおうと法縁といおうと、縁なのです。人間関係です。そういう人間関係というものの根源的な意義を愛ということでおさえたのがキリスト教でしょうけど、仏教は悲しみということでおさえたのです。

■ 悲しみが人と人との縁の根拠

悲しみが人と人との縁の根拠や。愛し合っているというのは、そんなものは信用できない。むしろ悲しみ合っている。ほんとうに深い人間の関係というものは悲しみのところで結ばれているのです。そういうことが、やっぱり仏教というものとキリスト教なんかの考え方の違いだろうと思うですね。人間の根源的な関係を、否定的な条件の中で見いだしてきた。肯定的な条件の中で見いだしてきたのではないのです。だから「悲心招喚」というのです。こういう言葉は、行者を喚んでいるのではない。群賊悪獣を喚んでいるのだ。我もまた群賊悪獣以外の何もでもなかつたということが、この招喚によって明らかになるのです。

だからこそ、「二尊の意に信順して水火二河を顧みず」というんだ。水火を顧みずと。この言葉も合法段に出るのですけれども、水火を顧みずでなくて、本文の中では群賊悪獣の「喚う声を聞くといえどもまた回顧かえりみず。一心に直ちに進みて」とありますが、この場合は、群賊悪獣でない。水火を顧みずと。こういう表現は説明せいといわれてもなんともならないのですが、つまり水火をおそれんということですよ。貪欲とか瞋恚というような、煩惱をおそれんということです。

■ 信順は煩惱をおそれざる魂

煩惱の中にあつて煩惱をおそれん。煩惱をおそれんのが宗教でしょう。なにか仏教という煩惱をおそれるように思いますが、ほんとうはそうではないのでしょうか。煩惱をおそれざる魂や。群賊悪獣であることをおそれんということや。もっといえば「唯除五逆誹謗正法」といわれているけれども、誹謗正法をおそれんということや。そういうのが「信順」の内容でしょう。信の内容というものは徹底すれば、五逆をおそれず誹謗をおそれんと、そういうものだろうと思えますね。ちよつと一服しましようか。

三

この水火を顧みないということは、貪瞋煩惱を顧みないということでしょう。そういう信仰というようなものが、ふつう水火を顧みないような信仰というものは、どちらかという道でないのです。道にならないのです。しかも、水火を顧みざる信順という言葉で信仰をあらわすというのは、これはやっぱり、この次に出てくる「念念に遺わすることなく」という。水火を顧みずして念念に遺ることなくというのですから、どうも文章からいえばまったく矛盾したような表現でしょう。念念に遺ることなく、しかも水火を顧みざるような信、こういうことはちよ

つと文章からいえば筋が通ったように見えますが、ちよつと注意して読めば何とも通じようがない。念と念を重ねているのです。「念念に遺ることなく」と、これもたんなる忘れるではないのです。この遺れるは、忘という言葉よりも強い意味をあらわすのです。忘というのは、いわゆる忘れると、物忘れというような意味です。私らしくになりますと、物忘れがひどくなります。今日も一人で姫路駅で汽車を待つておいたら、まあいつもふつうの人より早く行きまますから助かったのですが、三時半の汽車に乘ろうと思つて、三時ごろにホームに出ておりましたら、気がついたら下りのホームに立つておったのです。それで、慌てて慌てて。またそういうときに運悪く、下りのエスカレーターがないのですから、杖をついて一生懸命にころがるようにして下へ降りて、ようやくにして上上がったたら、ギリギリで飛び乗りました。三十分前についておつてそんな調子であります。こういうのは忘れてはいるのですわ。だけど「遺」という字が使つてあるというのは、忘却ということよりも、もつと強い意味です。忘れておらないつもりで忘れてはいることがある。忘れてはいるのではない。結構覚えてはいるつもりなのです。忘れちゃいかんと思つて紙に書いておつてどこかへ置いて忘れちゃうということがあつてしよう。そういうことが、あなた方はいかもしれないが、僕はしよつちゆうあるのです。忘れちゃいかんと思つて書いたものを、どこかへ忘れてしまふのです。そういうのを「遺」というのです。だから、信順しているつもりで忘れてはいるというのが、この「遺」という意味ですわ。信順が逆にはたらくということですわ。信じているとかたちでじつは信じていない。

「信順」という言葉が、先ほど言いましたように、信仰という言葉ではちよつと表現できないような、なんとかいい言葉がないですかね。法然にしても、善導にしても、この信ということであらわそうとするのに、いろいろ無理にいろんな言葉を使つてはいるのですが、うまくいいあてられんですね。だから、この「念念に遺ることなく」ということは、どういったらいいのでしょうか。喰らいついたら離さんということでしょう。つまり「信」と「順」ですわ。たんなる信ではない。学ぶということがつねにひつついてはいるということや。仏法を信ずるということと、仏法を学ぶということは別のことではないのだと。学びということのない信はありえんと。また、信のない学びというのは無意味だと、こういうことをいいたいわけです。つまり一言でいえば、自覚ということです。

四

自覚という言葉でもつて、浄土の信というものの特徴をはつきりさせようとされたのが、安田先生とか曾我先生です。その場合の自覚とい

■ 声聞の自覚は菩薩の覚他に対する自覚

うのは、やっぱり僕は道ということの意味だろうと思う。つまり、ふつう一般に仏教で自覚ということの場合には、声聞の自覚ということです。声聞の自覚は菩薩の覚他に対する自覚なのです。ところが曾我先生とか安田先生のいわゆる自覚というのは、唯識が背景にあるのです。唯識というものがなかったら、ああいう自覚という言葉の意味ははっきりせんだろうと思いますね。つまり意識というものを自覚として意識の本質をおさえた。それが唯識でしょう。ふつう唯識を学ぶときには誰でも教えられる言葉ですけれども、「安難陳護一二三四」という言葉がある。こういう言葉でみな教えられたものです。安慧、難陀、陳那、護法ですね。これは意識の構造をあらわすのに、一分説、二分説、三分説、四分説と。まあ唯識というようなのは、こんなことは僕が説明するより、あなた方のほうがよくご存知だろうけれども、弥勒にはじまって、無著、世親によって大成した意識論ですね。けれども、ほとんど初期の唯識というのは、意識の構造をとらえるのに二分説に立つのです。二分というのは見分と相分です。見分と相分を意識の基本構造としてみるわけです。一般的には、ヨーロッパの意識論というのは、意識というものは認識論になっているわけですね。主観と客観という構造をもっているでしょう。二分説というのはだいたい、そうなのです。けれども、見分というのは意識する作用ですね。相分というのは意識された対象です。つまり境です。意識というものは何かを意識するものです。何かの意識としてあるものです。何かの意識としてあるという意識の構造は作用と対象から成り立っているのです。意識する作用と意識される対象と、その二つのものによって成り立っている、こういうのがいわゆる意識論です。つまり今日でいえば主観と客観ということでしょうが、ちよつと主観と客観と言いきれんです。それで安田先生はノエマとノエシスというような言葉を使っておられます。僕は仏教の言葉のほうが、こういう場合は的確だと思えます。意識作用が能縁であり、意識対象が所縁である。作用は縁ずるもので対象は縁ぜられるものです。

これはヨーロッパの意識論と仏教の意識論と根本的に違いますからね。つまり、こういう主観と客観という場合は、客観というのは意識の外にあるものでしょう。意識の外にあるものを意識するのが主観ですから。主観と客観という場合には、ヨーロッパの意識論の場合は、客観というのは意識の外にあるものです。ところが唯識はそれを否定するのです。つまり意識の内なる客観です。意識されたものとしてしか相分は成り立たん。意識以外のものは一切ないというのが唯識の立場ですから。意識と無関係なものがあるのではないと。意識と無関係なものというものは、ありえないというのが唯識論です、三界唯識ということの意味なのです。だから一般的に客観というけれども、それは外境に、外にあるものに似て意識の中にあられる、それが相分です。つまり、われわれがものを見るときも、一人ひとり見られたものが違うでしょう。わしはこう見た、わしはこう見たというのは、それは見た意識をいつているのです。意識の中にある相分でしょう、客観でしょう。

対象や。すでに意識の中にある対象を相分と、こういうのです。それが三界唯識の基本的な意識論の原則です。

そういう意識論というのは相分と見分と、つまり二分説です。意識の構造というものを考えた場合に、それはだいたい、難陀あたりまではもうほとんど、いわゆる古唯識、古い唯識といわれるころの唯識論は、ほとんどみな二分説に立つわけです。

■ 陳那

ところが陳那という、陳那尊者というのですが、この人はご承知のように、この人までの因明を古因明といいますね。この人から新因明というぐらいに新しい論理学を大成した人です。だから、因明の改革者や。すばらしい人ですわね。この陳那にいたってはじめて三分説が立てられるのです。三分説というのは何かといいますと、見分と相分ということは、意識というものはつねに何かを意識するものだとことはいえるけれども、ではその意識されたものの意識ではなしに、意識そのものは何かと。相分、見分というような意識は何かの対象として意識する意識のはたつきですから、何かを意識するものとして意識はあるのだけでも、その何かを意識する意識そのものは何かと。つまり意識自体を問うたのです。ですから、これを自体分ということです。意識自体です。何かを意識するものとしてある意識そのものは何かと。もつといえば、人間というものは意識していることを意識するものです。つまり意識自体や。だから古くは自体分といわれてきましたが、護法にいたっては四分説を立てるのですが、それを立てるときに自体分のことを自証分ということです。

■ 自証分とは自証をもって自体とする意識

僕は、これがよくわからなかったのです。なんとしてもわからなかったのですが、安田先生の本にめぐり合って、ようやくわかったのです。自証分というのは何をいつているかといったら、意識の自体分というけれども、自証をもって自体とする意識という意味やと。僕は飛び上がって喜んだのです。やっとわかったのです。自証分というような言葉が出てきたのは、自証をもって自体とするのだと。それが意識なのだ、こういうことや。意識を意識するのだと。意識を意識するということは自覚作用ということや。だから、難陀までの意識というのは、相分と見分です。相分と見分というのはそれは指向作用をあらわすのでしょうか。指向作用としての意識はある。指向作用としての意識や。ところが意識の本質というものは自覚作用だと、こうおさえたときに自証分という言葉が出てきた。つまり僕はここではじめて唯識は完成したのだと思う。意識とは自覚だと。えらいことやね。意識の本質は自覚作用にあると、こういうことです。こんな意識論はほかにないのですよ。驚くべきものやね。安田先生はいくつぐらいから唯識をやらはったんだらうな。僕は、もういまからやったら、いのちがないなと思っっているのですけどね。こんな大地の会なんか出てこんと、家でじっと唯識論を読んどきたいなと思っただしたら、もういのちがない。すごいものですわ。

■ 意識の本質は指向作用なく自覚作用

意識の本質をたんなる指向作用ではなしに自覚作用だとおさえたところがあるが唯識というものの面目だと思う。だから自覚作用というところに立って安田先生や曾我先生は、浄土の信は自覚である、こういつておられるのです。

■ 護法

そうしますと、三分説を立てた陳那に続いて護法が四分説を立てるのです。四分説というのは何かといったら、証自証分です。自覚作用をさらに自覚する作用やと、これが護法の四分説です。そんなことをいいよつたら、自覚作用を自覚するまたその自覚作用があるでないかと、こういうことになる。そうではないのですわ。つまり自覚には底がないということや。終わるときがないと。われわれは浄土に生まれたら、浄土は終わるところやと思っっているでしょう。

■ 浄土が道になる

浄土は終わるところではないんだ。昇道無極とってある。道なんや。浄土が道になるんだ。つまり意識の背景に実体をもたんとしたことや。実体化せんということや。浄土とか仏とか、そういうものは実体化するものではない。徹底的に自覚作用や。だから、護法が証自証分とすることをいったのは、自覚作用に終わりはないということをおうとしたのです。つまり自覚は永遠だと。腰かけんということや。腰をかけたのが化身土や。腰をかけたなら道はなくなるでしょう。

ここで、「願力の道に乗ず」と。あくまで道だと。道が歩かせるんや。道を歩くのではない。「願力の道」というのはそういう意味なんや。道が歩かせるのであって道を歩くのではない。だいたい、そうでしょう。道というものは歩かせるものですね。道が力になる。道があるから歩くかという、そんなわけにはいかない。そうではない、歩かせるものを道というのです。だから願力なんや。願力道だ。それは無極なんや。極まりなしと。だから道でなくなって腰かけた世界を懈慢界というでしょう。あるいは疑城胎宮とか。親鸞は唯識なんかやっておらなんだと思うけれども、自覚の内容をそういうかたちであらわすのですわ。信順が腰をかけせんのか。もうこれでいいといわさん。そういう道が浄土なんや。だから「念念に遺ることなく、かの願力の道に乗ず」と。忘れようとしても忘れられんと。道が歩かせると。休もうとしても休ません。腰かけようとしても腰かけられん。そういうものは仏法というよりも、二河譬の結論としてここにおかれたのです。だから、ならば忘れようとしても忘れさせんもの、休もうとしても休ませんものは何かと、それを「至誠心」だと答えたのだ。それで、ここに「至誠心」が出てくるのです。

五

■ 至誠心の重積は如来の至誠心

これは先に申しましたように、この至誠心は三心積の重積だと、ふつうこれまでの講録などを見ますと、ほとんどみな至誠心というものを取り上げられたのは、至誠心ならざる自身の悲しみをあらわされたのだと、こういう言い方をしております。僕はそういう言い方は嫌いや。そうではない、ここの「至誠心」は三輩生の下輩生の文なんです。『大経』下巻に出てくる三輩生ですね。聖典四六頁を見ていただきますと、「乃至一念、念於彼仏、以至誠心、願生其国」とありますね。この「至誠心」です。この「至誠心」が二河譬の結積のところにおかれる「至誠心」の内容です。至誠心というものは本来、真実心ということからいえば相対化されるものではないでしょう。ところが、この至誠心だけは五番の相対であらわされる。つまり相対化された至誠心です。相対化された信心です。至誠心というものは如来の至誠心ということからいえば絶対的なものや。そうではない、ここでいわれている至誠心というのは相対化された至誠心です。つまり自利の至誠心です。まさしく回向発願心の積として二河譬が説かれたその回向はどこへ回向するか、帰ってくるかということ、回向心にかえるのです。かえるのだけでも、これはたんなる重積ではない。下輩生における至誠心の内容です。

三輩生というのは、ご承知のように『観経』では九品ですね。三福九品という九品往生です。下輩生というのは下品の往生です。三福九品というのは、これも問題になりますかね。そこに説かれている至誠心は相対化された至誠心です。そういう五番の相対をもってあらわすということです。こういうことは僕は大事だと思っております。だから、だんだんだん読んでますと、自覚ということのもつ意味ですわ。自覚はなれた信はない。自覚というのは限りなき自覚である。限りなく自覚というのは、どういったらいいのですかね、法然上人は『観経』を廃のために説くところといったけれども、ここまでできますと『観経』と『大経』というのは離れるわけにいかない。つねに『観経』から出て『大経』にかえり、『大経』から出て『観経』にかえるものです。こういう意味をもっていることをあらわそうとするのが至誠心積の五番の相対でございます。そういうものでしょう。五番の相対の本文の中へ入りたいのですが、僕はもう帰らんだったので、これぐらいにしてください。えらい申しわけないのですが、今年中に終わりたいのですけれども、終わりそうにないなあ。

(一九八六年九月)

第五十四講

就^二至誠心^一 難易対 彼此対 去来対 毒薬対 内外対

難易対

難者^ハ三業修善不真実之心也

易者如来願力回向之心也

彼此対

彼者浄邦也、此者穢国也

(真聖全一・四七七頁)

至誠心について、難易対 彼此対 去来対 毒薬対 内外対

難易対

難とは三業修善不真実の心なり、

易とは如来願力回向の心なり。

彼此対

彼とは浄邦なり、此とは穢国なり。

(聖典四五七頁)

—

■ 至誠心の重積

前回、二河譬の検討を終えたわけですが、それに続いて至誠心積がおかれています。一般的にこの至誠心積というのは重積というふうに見られております。『愚禿鈔』の下巻はだいたい、『観経』の三心積というものの検討ということになっているわけですから、至誠心積とい

うのは一番最初におかれたものですが、それが三心積を終えて再び至誠心積が重ねて積されるといふことから重積といふふうにいわれてまいりました。なるほどいわれてみると、再度註釈を加えるという意味からいえば、かたちからいえば重積になっているわけですが、それならなんで再び至誠心積を繰り返さなければならぬかということについては、古来、何の説明もなされておりません。ところが、この至誠心積といふのは三心積といふものがいつぱん終わって、あらためて取り上げられたと云うのでなしに、結局は『愚禿鈔』の下巻の三心積そのものがこの至誠心積によって一貫せられていることをあらわしているものであろうかと思ふのです。つまり最初に提起された至誠心についての善導大師の釈を整理されたかたちで出てきたのですが、そこでは善導大師の至誠心の解釈といふのは、「真実に二種あり」といふことが一番のポイントでございますね。

■ 自利他円満が『浄土論』の結論

「真実に二種あり」といふような解釈が天親菩薩の『浄土論』の結論でありますところの自利他といふところから……。浄土の意味を自利他円満といふところでおさえられたのが天親菩薩です。これは『浄土論』の結論であります。

まあ自利とか利他とかいふ言葉は、これは天親菩薩の言葉としては破格の言葉だろうと思ひますね。自利といふのはたんなるエゴではないのです。エゴでないといふことをあらわすのに、利他にあたわずして自利するにはあらず、といふ言い方ありますね。利他といふのは自利にあたわずして利他するにあらずと。

■ 自利は自由、利他は平等

つまり今日の言葉になおすと自利といふようなのは自由といふ概念でございます。利他といふのはその自由に対する平等といふ概念に相当するものでありますね。曾我先生は、自利とは自力であり、利他とは他力であるといふふうにおさえられておりますが、これは私はやっぱりちよつと無理があるのでないかといふ気がします。少なくとも自利とか利他といふ言葉は利益の問題でありますから、浄土がもつ利益ですね。利他といふ場合に利益他と。他を利益するといふふうには天親菩薩自身解釈していますから、あくまで利益の問題でございます。浄土がどんな利益をもつのかといふことでありますね。あんまりこのごろ利益といふことをいわないのですが、利益のない宗教といふものは、これは哲学でしかないわけです。何らかの意味において利益といふことを説くのが宗教であります。親鸞は現生十種の益といふふうにあらわしております。

で、これもおかしいのですけれども、ふつう真宗では現当三益と、現益と当益といふことをいふのですけれども、二益法門というのが伝統

的な解釈です。だけでも親鸞は現生の利益については十種の利益ありとして一つひとつあげるのですが、当益については何もいわないのですね。何もいわないわけではないが、明確に示さないのです。『教行信証』の中には信心成就の利益として現生十種の益という、それがえらい明確にしてある。現当二益というようなことは親鸞聖人はいうとりやせんのです。現当二益なんていいだしたのは『六要』あたりからでしょうが、親鸞には当益というようなものは問題にならないでしょうね。つまり当益を問題にしないというのは、現生の益というものをあらわすのは往相回向の利益ですね。現生の利益というのは親鸞の教学の構造からいいますれば、往相回向の利益が現生の利益になっておりますね。で、当益というのは還相回向の利益です。こういうことは、おそらく『浄土論』による自利利他という考え方からきているのだろと思うのです。どちらにしても自由と平等というような概念は、これは本来一つになるものではないですね。自由というのは人間の存在の样式に関する概念ですし、平等というものは、これは社会的秩序に関する概念ですね。ですから自由そのもの、あるいは平等ということが成り立つ立場が違うわけです。成り立つ場が違うわけですね。場が違うものを一つにするわけにはいかないのです。ところが、自由と平等というのは一つにするわけにはいかないのに、それが一つでないどころかも成り立たんのです。平等でない自由というのは真の自由でないし、また自由でない平等というのも真の平等とはいえないのです。これはまことに困った問題でありますね。

■ 部落の解放は自由を求めている

部落差別の問題でも、私たちは平等ということの問題にしているのが部落差別の解放運動だと思っている。平等ということを実現することが差別の解放であるという考え方をしているのです。けれども、差別されている人は平等を求めているかというところ、そうでないでしょう。差別されている人にとっては部落の解放というのは自由を求めているのです。だから、ややもすると解放運動というけれども、平等という理念に立つ運動と、自由という理念に立つ運動との間にズレが出てくる。まあ水平社宣言というのは、なんぼ読んでも問題が出てくるのですね。水平社宣言の中には平等を求めるといふような言葉は出ておらないのです。求めているのはあの綱領（三ヶ条の綱領）の中に出てくるのは、「経済の自由と職業の自由を社会に要求し以て獲得を期す」という言葉が出てくる、「自由」という言葉は出てくるのです。解放の内容は自由なのです。平等というようなことをいったのは融和団体の方がいったのでしよう。徳富蘇峰とかね、ああいう人が平民思想というようなことをいったのです。それは平等という観念でしょう。ところが、それにかみついたのが中江兆民なのです。いったいお前らが平等といっているその平等とは何だと。上向いて平等といっているけれども、自分たちがふみつけている人たちのことは考えておらないやないかといつて、かみついたのです。そういうものなんです。平等を求めているという立場と、自由を求めているという立場を一緒くたにはできないのです。

できないやつを一緒くたにするためにはゴリ押しせんならん。まあ解放運動も一世紀以上になりますかね、なんとしてもそこが解決つかんのではないですかね、思想的には。宗門というのは、そういう問題をはつきりさせることだろうと思う。それはすでに、ここで自利利他という言葉が使われている言葉の中に、すでに浄土の思想が苦闘してきたということ物語っているでしょう。自由にしてかつ平等であり、平等にしてかつ自由であるような世界はどこにあるのかと。

だから、自利に対しては利他とは言わんと。衆生よりして言わば、他利というべしと。仏よりして言わば、利他と言うべしと。これが曇鸞の解釈だったのですわ。

いま将に仏力を談ぜんとす、このゆえに利他をもつてこれを言う。

(聖典一九四頁)

というのが曇鸞の結論でしょう。それをさらに取り上げたのが「証巻」でしょう。「証巻」とは何かといったら、真実の証です。証あかしですわ。その場合の証というのは実証です。僕は証ということを一番大事にされたのは清沢先生だと思う。清沢先生の教学というのは実証の教学です。証拠のないことをいっても役に立たんのです。親鸞もそういつているでしょう。「後序」の中に「浄土の真宗は証道いま盛なり」と。証拠がないということは、それは考えでしかないことです。考えていることをいっていただけでしかない。証拠があるということが利益の証拠なのです。「聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛なり」というのは、証拠があるということです。その証拠は具体的には利益です。いままでの説教というのは、みんな証拠があらへん。親鸞はその証拠をあげたのです。証拠というのは歴史的証拠なのです。歴史が証明している、それが七高僧でしょう。それが行証という意味です。歴史が証明しているでないか。つまり、この人を見よというようなものです。清沢先生が取り上げた、清沢先生の三部経というのは、みんな生活語録です。『エピクテタス』にしても、『阿含経』にしても、『歎異抄』にしても。生活というところが「証道」なんです。行証される場所は生活なんです。研究室ではありやせん。生活において証道があるのだ。

だから僕は清沢先生の教学というのは、清沢先生を知つたらんとあかんと思うのです。清沢先生の書かれたものは、あれは骸骨です。『宗教哲学骸骨』というでしょう。骸骨みたいなのは生活しておらないということやろ。逆に言えば、清沢先生の書かれたものは意味ないと思うのだ。清沢先生の生活が大事だと思う。だから清沢教学というけれども、僕は清沢先生のもものは教学だと思わん。清沢先生は教学というようなところで満足できる人ではなかったでしょう。自分でやってみにや納得できなかった人です。僕はあの魂が大事だと思う。やってみるということが。やらないと言って言ってもあかんわ。やってみにやいかんということです。その自利利他というようなことは、言うことはやさしい

けれども、やろうと思つたらできないのです。自由にしてかつ平等であるというようなことがどうしてできるのか。絶対に一つにならない。絶対に一つにならないということが至誠心なのです。至誠心の意味ではないかね。

二

■ 至誠心を真実と翻訳

だから、善導大師が至誠心を「至」は真なり。「誠」は実なり」と。「心」は翻訳せんのです。至誠心というは、至とは真なり、誠とは実なり、真実なりと。そう訳すでしょう。真実だと。至誠心というものを真実と翻訳するのです。そして、「真実に二種あり」と。その二種の真実は自利真実と利他真実です。「真実に二種あり」というけれども、真実を二つに分けたのではないのです。真実というものは、本来、自利真実と利他真実ということによってしか成り立たんものです。自由と平等というのは、一つでなければならぬものだけど、一つにならないものだ。これがえらいことでしょう。だから、自利真実と利他真実に分けたということ自体が、なにかたんに真実を分けてみたというのではない。至誠心というものを実践してみたのです。善導大師という人は、非常に敬虔な人だったそうですね。記録などを読んでみても、どうも『観念法門』や『法事讃』なんかを読んでいきますと、僕はどうも善導大師という人は、暗い所でローソクをつけて、ナンマンダブ、ナンマンダブといっておった人のような気がしてしょうがないのです。純粹な人だったのでしょうね。「真実に二種あり」というようなことは、やってみてはじめてわかることですわ。「二種あり」ということは哲学にはないでしょう。真実は真実だ、一つなのです。真実一路なのです。真実是一つだと、こういいたくなる。だけど、それは実存的にはならないんだ、真実といっても。真実が生きたものにならない。真実が生きたものになるということは、真実ということを実践してみることです。実践してみてはじめて、自利真実・利他真実ということがいえるのです。

だから僕は、また話が元へ戻るけれども、水平社宣言を読んでおりまして、あれは草稿を書いたのは西光万吉やといわれるけれども、中身を見てみると、どうも平野小剣あたりがだいいじくりまわしているような感じがするのですがね。水平社宣言が出る前の年に、東京で「第二回同情融和大会」が開かれています。その席上、平野小剣が「民族自決団」の名で「檄文」をまいております。その檄文は、ほとんど水平社宣言と変わらないような内容でございますから、ある意味では水平社宣言というのは平野小剣がだいいじくりまわしたような感じがするのです。それにしても、基調は僕は変わらないと思う。西光万吉の書いていた基調というのは変わっておらない。基調の精神とは何かとい

つたら、「過去半世紀間に種々なる方法と、多くの人々によってなされた吾等のための運動が、何等の有難い効果をもたらさなかった事実」のその意味は何だったか。あの水平社宣言はこういう問いから始まるのです。我らのためになされた運動によってほんとうに解放されたのか。そうしたら出てきた答えが何かといったら、そうした運動をしてくれた人や、われわれもまた共に人間を勦かすめとっていた。人間を勦かすめとった罰だと、こういう言葉が出てくるでしょう。人間を勦かすめとったと。ああいう字が大事なんです。わざわざこういう「勦かすめと」を使っておられます。

「勦かすめとる」と。こういう字を使っていますが、これは「侵」の字と同じ意味です。水平社宣言は、そういう字を使っていますが、解放の父といわれた松本治一郎氏の、「不可侵不可被侵」（侵すべからず侵さるべからず）という言葉が、あの人の座右の銘やったのです。これはあの意味です。どっちも同じ意味です。この侵は『教行信証』においても至誠心積で、「悪性侵やめ難し」（聖典二五頁）と。「侵める」という字は、この字を使っておられる。「侵める」という字を松本治一郎氏がほんとうに知っておったのですかね。もし知っておったとしたら、武内了温が教えたのですかね。やっぱり、そうしてみると松本治一郎が戦後、志摩会議のときに、水平社の名前を捨てるか、水平社の名前を引き継ぐかといって大論争をやったときに、松本治一郎氏は病床にあつて出ていかなんですが、井元さんが代理で行つて、やっぱり水平社の名前を残すべきだと、こういう一人頑張ったそうです。僕はやっぱり、そういう姿勢の底にあるのはこういう西光万吉あたりの仏教的精神というものが松本治一郎氏には引き継がれておったのではないかなという気がするのです。だから僕は、解放運動というのは水平社宣言に帰るべきだと思つし、ずっとそれを主張してきたのです。いまはどうなっているかわからないが、その基本にあるのは、やっぱり自利利他という問題なんです。自由と平等の問題なんです。

三

■ 自利とか利他は真実の問題

で、自利利他というものが、自利真実・利他真実であるということは、自利とか利他とかというのは、これは真実の問題なんです。至誠心の問題です。自利も利他も真実なんだ。自利は真実だけれども利他は真実でないというのではない。自利も真実なら利他も真実だと。利他も真実なら自利も真実だと。真実にかわりがない。二つの真実が成り立つのだ。こういうことでしょう。だから至誠心について五番の相対がおかれるのです。これは善導大師の至誠心積だけでは自利利他というものが法の問題になつてしまひまして、機の問題にならないのです。機の問題になるということは二河譬をとおしてみればはじめていえるのです。だから親鸞はそれをさらに最後に、「自利の三心」「利他の三信」に

してしまうのです。これは最後の問題ですけれども、善導大師のところでは至誠心を積するのに、至誠を真実と積したのです。心は積しておらないのです。善導大師の場合は、心は深心のほうへ入ってしまうのです。至誠は真実と積されているだけです。真実心とはいっておらない。真実心は、その心の問題は深心のほうへ入ってしまっていますね。だから、あくまで善導にとって至誠心というのは法の問題です。機の問題にならないのです。それが、やっぱり回向発願心というか、二河譬というものをとおしてはじめて親鸞によって明らかにされてきたのです。その明らかにしたゆえんが五番の相対です。すでに善導大師自身の中にこの五番の相対はあるわけですが、しかし、その至誠心の成り立つ場所がはっきりしなかったのです。

■ 至誠心があるのは下輩生

それで、僕がこないだいったように、至誠心というのがおいてあるのは、三輩生の中では下輩生でしょう。下輩生にいたって至誠心ということが出てくる。上輩とか中輩には至誠心はないのです。下輩にいたってあるものは至誠心しかないのだと。寺を建てたり、お坊さんを供養したりする金はないと。あるものは何か。至誠心しかない。それが下輩生です。聖典の四六頁です。これは、どういったいいですかね。ご承知のように、三輩生に上・中・下という行に優劣あるけれども、一貫しているものは菩提心やといったのは曇鸞大師でありますね。行に優劣ありといえども、菩提心を発すをもって要とすると。だから、上輩も中輩も下輩も、行には上・中・下があるけれども心は菩提心だと。菩提心を発すということだけが一貫していることだと、こういうふうにおさえて菩提心の大事さを強調したのです。で、むしろ今度は行というよりも心に立つて解釈したのが道綽禪師ですね。ところが親鸞は、これは法然の影響を受けているのだろうと思うのですが、菩提心に注目するわけではない、至誠心に注目しているのです、『愚禿鈔』では。上輩にも中輩にもない、下輩にあるものは至誠心だと。その至誠心に三輩生をおして着眼しているのです。つまり至誠心が成り立つのは下輩やと。上輩とか中輩には至誠心は成り立たん。いろんな行を修したり、いろんな功德を修することができるといえることは至誠心がないということですが、逆にいったら。むしろ、下輩において至誠心が成り立つと。今日の言葉で言えば誠ということですが。誠という言葉が好きなんだ。新撰組です。新撰組とか忠臣蔵などが象徴しているのは忠誠心だろ。忠誠心というのは宗教心でしょう。宗教心の中核をなすものは、つまり菩提心の中核をなすものは忠誠心なのです。忠誠心というと、あんまり聞こえがよくないが。僕はやっぱり忠臣蔵や新撰組が好きだね、人間が古いから。人間の誠というふうなものだね。だから至誠心・深心・回向発願心といっても三心の中を貫いているのは至誠心でしょう。至誠という心が展開しているのでしょうか、深心にしても、回向発願心にしても。至誠ということは徹底するということや。徹底せんとは至誠ということはありませんわ。自分の心を満足させるような至誠はありません。

せんのです。自分の心を破るようなのが至誠心です。底に破るのだ。それを至誠心というのです。自由と平等が一緒に成り立つようなことを考えているのは徹底しておらないからでしょう。徹底すれば成り立たないのでしょう。

四

■ 懺悔

で、そこで五番の相対が出てくるのです。徹底するということは、どういったらいいのか、もう少し徹底していえば、至誠心というものが成り立つのは、具体的には懺悔ということですね。回心懺悔といっているでしょう。親鸞はあんまり懺悔ということはいわれない、慚愧といっているわね。『涅槃経』によって慚愧という言葉を使うのです。蓮如は懺悔という言葉を使う。親鸞も、

真心徹到するひとは 金剛心なりければ

三品の懺悔するひとと ひとと宗師はのたまえり

(聖典四九六頁)

と。ああいうところで使っている。「三品の懺悔」と。懺悔という言葉は、キリスト教では、本来は懺悔という言葉はありやせんのですよ。キリスト教の中に出てくるのは告白とか、告解とか、あるいはカソリックでは七秘蹟ひひせきということを使います。その中に、告解という言葉が出てきます。カソリックなどでは、ご承知のように、告白を聞く坊さんがいるのです。七秘蹟というのですけどもね。いちいちの名前は忘れませんが、そういう儀式があるのです。結婚もその中へ入ります。キリスト教にとっては、結婚というのは宗教行為なのです。おまつりと違うのです。結婚することが勤めなのです。そこらは、だいたいん仏教と違う。しとうてするのではないと。あれが神の子としての行いなのだ。そういうときに告白ということに、懺悔告白と。日本人がつけたのでないのか、懺悔は。神に対して罪を犯した、その犯した罪を告白することによって、その告白を聞く役割をもっている神父さんがいるわけです。その人は告白を聞いてその罪を赦す権能を与えられているのです。権利をもっているのだそうです。だれが聞いてもいいというのではないそうです。だれもかれもが赦すなんていつてもいかないですね。やっぱりその資格をもった人がするので。そこで懺悔というようなことを言いましたのです。罪を赦されるというようなことを言いましたのです。

仏教の場合は懺悔というのは、もともと梵語でいう ksama (クシャマ) という言葉がありましたね、これは本来の意味は忍という、耐えるという意味なのです。それが、中国に来て、この ksama が翻訳されて、追悔つゐげという言葉になっています。これは後悔するということです。

それが一緒になって懺悔になったのです。ですから、懺悔はもともとは梵語と、つまりインドの言葉と漢語とが一緒くたになってきたものだそうであります。

■ 三種懺悔

だから、インドの場合は三種懺悔ということがありますね。一つは作法懺悔です。これは仏弟子が毎月、一日に寄りまして、律法に対して、律に対して、戒律を破ったということを懺悔するのだそうですね。その戒律の本をずっと読みましてね、それを読んでいる間に自分が一月の間^{ひとつき}に犯した罪があたれば、それを告白する、そういう集まりがあつたそうですね。それを作法懺悔といいます。それから取相懺悔です。取相懺悔というのは、仏さまの姿を一つひとつ想い描いて、そして仏さまのことを念じて自分の犯した罪を懺悔するというのが取相懺悔です。それから無相懺悔です。無相懺悔というのは、空、無相をさとることによって、自らの存在そのものの罪を懺悔するというのが無相懺悔ですね。これをふつう三種懺悔といわれております。三種の懺悔です。

■ 三品の懺悔

それに対して、三品の懺悔というのがあります。これがいまのご和讃に出てくる「真心徹到するひとは 金剛心なりければ 三品の懺悔するひとと ひとしと宗師はのたまえり」と。「三品の懺悔」というのは、浄土門の思想の中でのみ使われる懺悔ですね。上品の懺悔と中品の懺悔と下品の懺悔です（聖典三三七頁）。上品の懺悔といたら、毛穴から血を吹き出し、目から血の涙を流すというのが上品の懺悔です。中品の懺悔というのは毛穴から熱い汗を流し、目から血を流す。下品の懺悔は身体が熱くなって目から涙が出る。それをふつう三品の懺悔といっております。「真心徹到するひとは 金剛心なりければ」という、金剛心というのは八地已上の菩薩の不動の精神をあらわしますから、八地已上ですね。七地までではない、八地已上の菩薩の心を金剛心ということです。善導大師が信心のことを金剛心といっているのは、つねに八地已上の菩薩の魂だということをいっているのですよ。どちらにしても、そこに「真心徹到」という言葉が使っております。

つまり至誠心というのは、そういう徹到、やっぱり徹底する心です。何事であれ徹底するということが大事なのです。徹底するということは撞着するということです。矛盾撞着する。自由と平等が一つにならないということは撞着する、矛盾撞着する。それは徹底したからでしょう。解決ができたということは徹底しておらない証拠です。人間が生きているということに解決はないんだ。それは徹底するということです。だいたい、この世の中で解決したら浄土なんかいらんわね。この世では解決せんというのが、ほんとうにこの世を徹底したものの結論ではないかね。そこに相対という言葉の意味があるのです。対^たというのは、ふつうこれは教学的にいいたら五番の相対ということなのですが、こ

これは相対化するという意味ではないのです。

至誠心について五番の相対があるということは、至誠心には二つの目玉があるということです。対でない、対なので。目玉が二つあるんだと。一つではないということです。対はそういう意味なのでわ。ちよつと休みましょうか。

五

五番の相対は、五つの対を示しておられるのですが、最終的には内外対というところに落ちつきます。これは言うまでもなく、至誠心積の最後のところで、「内外・明闇を簡ばず」（不簡内外明闇）（聖典三六頁）という言葉が出てきます。内外の明闇というのは明りと闇ということですが、内外というものの明闇を簡ばんというあり方が至誠心だと、こういうわけです。真実というのは内外の明闇がないのではないのです。内外に明闇なしという意味ではないのです。それなら無茶苦茶です。明闇を簡ばんというあり方です。そこに至誠心というものが一念として成り立つということでしょう。つまり先ほど言いました二つの目玉という、目玉が二つあるから物が二つに見えるというのは、これは乱視でありまして、目玉が二つあって一つの物が見えるのです。これは『両眼人』というテーマで広瀬さんが、曾我先生と金子先生が手紙をやりとりされたものを本にして、そのテーマに両眼人をつけておられますが、曾我先生と金子先生の二人が両眼人ではなくて、二人とも両眼をもっている人でありますから、ほんとうをいえばあれは両眼というよりも、両眼にして一眼なのです。二つの目玉というのが一つものを明らかにするのは、そういうあり方をあらわすのが内外の明闇を簡ばんという表現なのです。明闇がないというのではない。明闇がないのなら真実ではありません。むしろ、真実というものは、かぎりなく明るいけれども同時に、明るさはそのまま影をもつわけです。暗さを逆にあらわすということがあります。そういう意味の対応を示すのが相対であります。

■ 難易対

で、はじめには、まず「難易対」があげられますが、

難とは三業修善不真実の心なり、

易とは如来願力回向の心なり。

（聖典四五七頁）

と。一般的には、ご承知のように、難易は龍樹の立てた範疇です。難行道、易行道という。難行、易行、つまり行についての難易を立てたのです。それに対して、曇鸞は、縁について難易を立てております。行縁の難といえます。龍樹の行体についての難易に対して、縁について難易をあらわした。そこらに曇鸞のもっている非常に泥くさい感覚があるのです。あんなのは、曇鸞のは教学とはいえんのですね、どちらかという。えらい親鸞聖人は「註論」というようなことをいって大事にされますが、そうでもないと思えますけれども。

■ 親鸞の難易は行体とか行縁の難易なく一念の信における難易

ここではそういう行体とか行縁の難易をいっているのではないのです。至誠心における難易、つまり一念の信における難易をいっているのです。だから、どちらかといったら、行についてよりも、信について難易を立てたのがこの難易対であります。それは、この難は至誠心積には、ただ一ヶ所、「悪性難侵」と。「内に虚仮を懐きて、貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性侵めがたし、事蛇蝎に同じ」（聖典四三六頁）と、こういうふうに使ってあります。「侵め難し」と、侵という字は、これは侵入するという字です。賢善精進すれども、賢善精進そのものの中に悪性が侵入するという言い方です。賢善精進する、賢善精進そのものが悪性の上に成り立っていると。性ですね。これを難といったのです。

■ 三業修善ごとごとく不真実とは

ですから、三業修善ごとごとく不真実だと。修善そのものは善であっても、その善の性が悪性なのです。修善そのものの性が悪性であるということを書いてあるわけです。ですから、「三業修善不真実」ということを明らかにするのが、今度は「如来願力回向の心」であると。如来の願力にふれてみないと悪性ということはわからない。如来の願力にふれてみて、はじめて悪性ということがいえるのです。おおよそ、真実ということも必ずしも人間を救うものが真実とはいえないのです、直接的には。救われぬということも真実なのです。真実がなければ救われぬということもわからない。救われるということもわからない。だから、救われることも救われぬことも真実ということにおいてははじめていえるのです。これは『歎異抄』の二章を読んでごらんください。「ただ念仏して、弥陀にたすけられ」といっておいて、片一方では、念仏は地獄に落ちる業か、浄土に生まるるたねか、どっちかわからないというようなことをいっているでしょう。地獄に落ちるということも真実にふれてはじめていえることなのです。浄土に生まれるということも真実にふれてみないと真実といえんことでしょう。浄土に生まれることだけが真実ではない。救われぬということも真実なのです。地獄一定すみかぞかしと書いています。地獄一定すみかぞかしが三業修善不真実の心でしょう。念仏してたすけられまいらすべしというのは、如来願力回向です。回向といっても、何かがあるのではないのですよ。回向といっても、われわれに教行信証を与えられたということ。もつと簡単に言ったら、真実の人に遭遇したということ。人を見たということ。親

鸞が救われたといつて、誓願不思議といったのは、何が不思議かといつたら、法然に遇うたということが不思議でしょう。親鸞が法然に遇ったのは、法然が六十九歳です。あの時分、六十九歳なんていうのは、およそ生きてるのが不思議なくらいなのです。もう数年遇えなんだら、永遠に遇わずに終わっている。われわれだってそうですよ。あなた方は気の毒なのです。曾我量深とか金子大栄という人に遇えなんだということは気の毒です。僕は遇えたのです。こんな不思議なことはない。まさに如来願力の回向です。そうでなかったら、遇えへんわね。だから教とか行とか信とか証とかというけれども、端的に言えば人に遇うたということです。人の上に「教行信証」が生きているのです。「教行信証」というのは本ではないです。人として生きています。そういうことが易ということの内容です。遇うたことで事すむのです。何にもいらんことほど、えらい仕事はないのです。

六

で、その次に出てくるのは「彼此対」です。「彼とは浄邦なり、此とは穢国なり」と書いてある。彼というのは、至誠心積をあげてみていただければわかりますが、

この雑毒の行を回してかの仏の浄土に求生せんと欲うは、これ必ず不可なり。

(聖典四三六頁)

と。「この雑毒」は此でしょう。「かの仏」は彼でしょう。それで彼此対です。このときに、「彼とは浄邦なり」と。邦くにという字が使つてあります。けれども「くに」という字が違うでしょう。「此とは穢国なり」と。「此」の雑毒の行を回して」というのは、「雑毒の行」というのは穢土の性なのです。浄土にも性はあるけれども、穢土にも性があるのです。だから、「雑毒の行を回して」というのは、一人の人間が浄土を求めるのではないのです。「くに」という言葉が使つてあるのは個人的でないということです。「此」は穢国、「彼」は浄邦。此は国、彼は邦です。此というのは行者をあらわすのでしよう、雑毒の行者です。彼というのは仏をあらわす、仏の邦です。「この雑毒の行を回」するので、行者というのは、一人で浄土に生まれるというのは行者とはいわないのです。そうやない。行者も国に生きているものです。社会的存在やということ。浄土を求めるといふのは個人的関心ではないのですよ。それからまた仏も個人ではない。

■ 浄土は諸仏遍領の世界

浄土というのは、仏の国というけれども、一仏主領の国土ではないんだ。一仏、一人の仏が主領しているのを一仏主領といいます。これ

は『論註』に出てくるでしょう。浄土は諸仏遍領の世界であると。一仏主領というのは声聞の説である。大乘論は諸仏遍領であるというのが『論註』に出てきます。仏も一人ではないんだ。諸仏遍領の世界である。それを浄邦といっているのです。国というのは、かこいです。つまり閉鎖性をあらわすのです。邦というのは森なのです。浄土は開放された世界です。穢土というのは閉鎖された世界です。それをあらわして、「彼とは浄邦なり、此とは穢国なり」と。なんでもない言い方やけれども、親鸞がここでいおうとしているのは、行者というのは一人ではないぞ、ということですよ。個人的関心ではないと。浄土を求めるかぎり、個人的な関心の上に立った精神ではない。仏の国もまた一仏主領の国ではない、諸仏遍領の世界だと、こういうことが言いたいわけです。そこに至誠心というものが成り立つのだと。個人的関心というようなところに至誠心はありやせんのです。それなら、こすいんだ。至誠心ではありやせん。個人的関心で浄土を求めるといっては、こすいんだ。こすいというのは、山陽あたりではこすいというのですけど、大阪に行くとケチンボというのです。ケチンボというのは声聞の根性でしょう。もうおきましようか、孫が気になって。ごめんなさい、これは個人的関心ですよ(笑)。

(一九八六年十月)

第五十五講

就^二至誠心^一 難易対 彼此対 去来対 毒薬対 内外対

難易対

難者三業修善不真実之心也

易者如来願力回向之心也

彼此対

彼者浄邦也、此者穢国也

去来対

去者积迦仏也、来者弥陀也

至誠心について、難易対 彼此対 去来対 毒薬対 内外対

難易対

難とは三業修善不真実の心なり、

易とは如来願力回向の心なり。

彼此対

彼とは浄邦なり、此とは穢国なり。

去来対

去とは积迦仏なり、来とは弥陀仏なり。

—

(真聖全二・四七七頁)

(聖典四五七頁)

■ 至誠心について五番の相對

至誠心について五番の相対が示されているのでありますが、この「至誠心について」と、とくに宗祖が『愚禿鈔』の中で、何々についてといわれる場合には、たんなる解釈というものでないわけであります。至誠心について五番の相対ありというのと、至誠心に五番の相対ありというのでは、だいぶ意味が違ふようでありますね。かたちからいえば、善導大師の至誠心積を前提にして検討されているわけでありますが、内容からいえば必ずしも善導大師の至誠心積をそのまま註釈されているわけではない。そこには何か『観経』全体を貫く意味を至誠心という一語の中に見いだしておられるようなものが感じられるわけがあります。

元来『観無量寿経』という經典の中で三心というものがおかれている位置でありますね。『観経』の三心というものがおかれている位置が、ご承知のように、九品の教説の展開される中で、その当初に三心の言葉が示されております。これは、『観無量寿経』そのもののとらえ方がとくに善導大師の場合は定散二善の教説として解釈されていることは、それまでの諸師の『観経』解釈とは違ふわけですね。諸師はほとんど『観経』十六の観想ことごとく定善観としてとらえるわけですが、善導大師は、それを定散二善に区分するんですね、その分け方ですね。なぜ定善と散善と二つに分けたのか。ということは、『観経』十六の観想の中に、定善と散善と二つの意味を見いだしたということでもあります。で、それは、ただ善導が勝手にその二つの見方を考えたわけではないのであります。ただし、それが善導自身にはっきりしておったかどうかは、これは別問題でありまして、むしろ善導の読み方をはっきりさせたのが、やっぱり親鸞聖人だったのでないかなという気がします。

■ 顕彰の義

ご承知のように、善導は『観経』に「顕彰の義あり」と、顕彰の義をもって解釈するわけです。これは『観経』の当面の顕説、表に顕われた説と、彰わさんとする意図ですね。言葉は一つだけども、その言葉の裏に彰わそうとされる意味を見いだそうとしたのです。つまり、万行諸善を説いて、しかもその万行諸善を説かれることの意味は、弥陀の本願をあらわすにありと、こういう見方ですわ。ところが親鸞は、顕彰隠密という言い方ですね。善導大師は隠彰という言葉は使っているのですが、隠彰というのも顕彰というのも、善導の使用のしかたからいったら、ほとんど変わりがありません。顕のほうにウェイトをおいて彰を示そうとする場合に顕彰といえます。

■ 親鸞は隠の一字にウェイトをかけた彰

それに対して、その彰にウェイトをおいて顕彰をあらわす場合に隠彰というような表現のしかたを善導はするのですけど、親鸞の場合には、とくに顕彰隠密の義ありと、隠の一字にとくにウェイトをかけた彰のとらえ方ですね。この場合には、むしろ善導の『観経』解釈をさらに徹底して言いあらわそうとした意味がうかがえるわけです。つまり、言ってしまうえば、善導が顕彰の義によって『観経』を読む場合は、韋提希

の救済ということがあるわけですね。実業の凡夫、韋提希の救済があるわけです。ところが親鸞は、韋提希の救済を説く中に、むしろ阿闍世の救済を展開しようとした。だから、とくに三心釈の最後に二河譬を述べて、しかも、あらためて至誠心ということを取り上げてくる背景には、信心の行者を守護するという二河譬の意図に深い意味をみているわけです。

これは善導大師が二河譬を説く意味は、信心の行者を護るとい言い方なのです。ところが、信心の行者は結論からいえば、「仏とあい見て慶喜すること何ぞ極まらん」と。ところが、残った問題があるのです。何が残っているかという群賊悪獣が残っているのです。群賊悪獣を残していいのか。少なくとも、そこで親鸞が着眼した『観経』の解釈というものは、韋提希の救済というだけではたして事はすむのか。だから、「信巻」ではむしろ、「信巻」末巻のほうでは『観経』を引かずに『涅槃経』を引くわけですね。

■ 阿闍世の救済が隠彰

つまり、『涅槃経』に説かれる阿闍世の救済ということが主眼におかれてくるわけです。で、それはいうまでもなく、善導の『観経』解説の中に、さらに親鸞は阿闍世の救済ですね。こういうものが隠彰、文字通り隠彰です。韋提希の救済を通して善導が明らかにしようとしたのは、じつは阿闍世の救済ということが基本にあるということを示そうとしているのです。

ですから、『観経』を見ましても、『観経』の得忍というのは韋提希の得忍です。韋提希の得忍は、いうまでもなく見仏にあります。仏を見たてまつる。それは、善導大師は第七華座観において韋提希の得忍ということをあらわそうとします。第七華座観に着眼したということがあるわけです。韋提希が空中に無量寿仏を見たてまつったと。僕は、空中に見たというのがおもしろいと思う。曾我先生に『地上の救主』という書物がありますね。僕は、あんまり曾我先生の本は読まんです。正直いいますと、曾我先生の本は読まんにしてはいます。曾我先生の本とドストエフスキーだけは読まんようにしている。あんなのを読むと頭がへんになる。だけでも、曾我先生の本の題は読むのです。あれは、本の題を見ておつたらすむのです。本の題を読んで、さらに中を読まんとかわらないようでは読んでもわからない(笑)。だから、題が好きなのです。「地上の救主」とこういわれたときには、そこに問題とされているのは、住立空中の阿弥陀さまに対して地上の救主と。こういう意味が背後にあるのでしょうか。何でそんなことをいったかといったらね、韋提希夫人が空中に無量寿仏を見た途端に、未来世一切の衆生はいかにして仏を見たてまつることを得るやと。自分が仏さまを見た途端に、自分が見た仏さまのことはもう問題になっておらないのです。むしろ、仏を見たというところから、もっと巨大な問題が生まれるのです。

二

僕は華座という言葉が、これは善導大師の科文ですけれども、座という言葉をとくに使っている。『浄土論』でいえば座功德ですね。座の功德です。仏さまはどこかへ飛んでもうとるのです。むしろ、その仏の座が問われたのだ、ここで。自分はいままさに仏の力によって無量寿仏を見たとまつることを得たけれども、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、こういうことでしょうか。そうしたら、座の上に立っておった仏さまは見た途端に消えてしまっているのです。残ったのは座です。その座がずっと続いていくのです。どう続くのかわかるとしたら、第八観は像観でしょう。三十二相の仏です。第九は真身観、八万四千の光明の仏です。これはみんな座がないのかといたら、そうではない。仏さまは座の上に展開していくわけですわ。だから、第七華座観の場合は大事なものは華座であって、空中で見た仏さまではないのです。何を見たかと思ったら、座を見たということでしょう。

■ 座は立っている場所

だから、座を見たがゆえに、未来世一切の衆生はいかにして仏を見たとまつることを得るか。仏を決定するのは、やっぱり座でしょう。別の言葉で言えば立場です。自分がどこに立っているかと。自分の立つ場所です。立つ場所がはつきりするか、せんかや。立つ場所がはつきりしたら、その座が無量寿仏を見たとまつることを得しめると。無量寿仏といっても、韋提希が求めたその己れの心が見えたというだけの話です。自分の心を見たのです。自分の心やない、どないいったらいいのだから、仏を求める心が無量寿仏、仏を求める心が仏のかたちをとったのです。好きな人のことを思ったら、いつでも空中に見えるのです。あなた方はどうか知らないけれども、僕はいま孫を見ることができると。空中に見る(笑)。その座は、仏を見ようとする座が仏を見させるのでしよう。座というのは、これが言ってしまうは、『観経』の三心です。これはもう少ししたらわかるわ。僕は、こういうのを宗教的情熱と呼んでいるのです。私は宗教的情熱の上に立ち上がるものです。そういうものはつきりすれば見えるのです。それを得忍とこういったのです。

三

■ 釈迦は最初は韋提希の問いの真意がわからなかった

ところが釈迦さまは、そこで韋提希に未来世一切の衆生はいかにして仏を見たとまつることができるかといわれて、それでよっしゃあといつて、像観を説き、真身観を説き、観音観を説き、勢至観を説いていくのですわ。仏さまとはこんなものじゃ、こんなものじゃといつて説

いていくのです。そうでしょう。第八像観、第九真身観、三十二相の仏を見よと、八万四千の光明の仏を見よと、仏さまとはこんなや、こんなやといっているのですわ、お釈迦さまが。ところが、お釈迦さまは言っているうちにおかしくなるのだ。韋提希の問いの真意がわからなかったのです。問われて答えていったのです。問われて答えるというのは、だいたいあかんのや。そうでしょう。人に問われて、それでペラペラ答えるというのは、大概、問いの意味を……、まああかんのやというけれども、答えているうちにだんだん韋提希の問いの意味がわかってくるのです。だから、韋提希が問うたのは、言葉の上からいったら、「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づべき」(聖典一〇二頁)と問うているのです。これは『觀經』を見たらわかるやろ。第七華座觀を見てもらったら。

我いま仏力に因るがゆえに、無量寿仏および二菩薩を見たてまつることを得つ。未来の衆生、当にいかにしてか無量寿仏および二菩薩を觀たてまつるべき。
(聖典一〇二頁)

と、これが韋提希の問いでしょう。それに対して答えていったのです。こういう仏さまを見るのには、像觀を見よ、真身觀を見よ。で、二菩薩を見るのは、觀音さんはこうやこうやといつて答えていったのです。だけど韋提希が「いかにしてか」といっている意味は、じつは座にあるのです。仏さまのかたちをいろいろと問うているのではないのです。だから、そこに一生懸命にお釈迦さまは答えているうちに、はてなと思いだすでしょう。じつは韋提希が問うたのは座の意味なんだ。座の意味とは何かといたら、問われたお釈迦さまにとっては、仏とは何かと問われていることがわかってくる。仏とは何やと。むしろ、韋提希の問うた問いの鋭さが見えてくるのでしょうか。

これは、第十三觀の雜想觀において一応ここまでが定善觀です。つまり、定善觀はお釈迦さまが韋提希の問いに対して答えられた。はじめに韋提希が、「我に思惟を教えたまえ、我に正受を教えたまえ」といった韋提希の要請に対して答えていかれた。ところが、第七華座觀において改めて韋提希の問いを受けて答えておられるうちに、お釈迦さま自身が、いったい仏とは何かと、韋提希のもっている問いの重さに気づくのですわ。

■ 九品の教説は無問自説

だから、韋提希に対しては第十三觀の雜想觀においてもう終わるのです。韋提希に対しての答えは終わる。そして、十四觀から、つまり九品の教説というものはじつは無請自説といわれます。韋提希の要請に答えたのでない。お釈迦さまが自ら答えざるをえぬようになってきたのです。韋提希の要請に対して、仏とはかくのごとし、仏とはかくのごとしと答えているアホさかげんに気がついたのです。僕はお釈迦さまの気持ちになってみたら、そうやなあとと思う。だから、九品の教説というのは積尊の自問自答なのです。仏が仏自らに問い、仏が仏自らに答え

たのです。韋提希に答えたのと違うのだ。もうここからは、『観経』は面目を一新しているのです。ガラーツと変わっている、九品の教説というものは。だから、「信巻」を見てごらん下さい。善導大師自身が、そういう読み方をしているでしょう。二一四頁の最後の行から、

また云わく、「何等為三」より下「必生彼国」に至るまで已来は、正しく三心を弁定してもって正因とすることを明かす。すなわちそれ二つあり。一つには、世尊機に随いて益を顕すこと、意密にして知り難し、仏自ら問いて自ら徴したまうにあらずは、解を得るに由なきを明かす。二つに、如来還りて自ら前の三心の数を答えたまうことを明かす。
(聖典二四〇二五頁)

と、どっちも自問自答です。自分で問い自分で答えたのです。もう韋提の問いに答えているような余裕はありませんのです。つまり、韋提希は善人なのですわ。悪人と違うのです。定散二善の機といわれます。定散二善の機というのは、定善であろうと散善であろうと善人なんだ。そうでしょう。お釈迦さまは善人を救う教法を説いたのです。ところが、むしろ韋提希は悪人を問うたのです。悪人をいかにして救うかと。未来世の衆生というのは悪人という意味でしょう。だから、お釈迦さまが説いた定善十三観というのは、むしろ韋提希が、私は見たけれども、阿闍世はどうなるのだという問いには答えきれなんだんや。それに気がついたのだろ、九品という教説が出てきたのは。善人を救う教法ではないと。善人を救う如来なんていらないと。本来の如来というのは、悪人を救うものだと。

四

■ 総序の『観経』の文は神仏習合の仏教と本願の宗教との関い

だから親鸞は総序のご文には『観経』をあらわすのに、

しかればすなわち、淨邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ。淨業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり。

(聖典一四九頁)

と、こういつてあるでしょう。つまり、王舎城の問題というのは、ただの親子げんかとは違うんだ。ただの親子げんかで終わるのだったら、新聞の三面記事で終わるのです。韋提希と阿闍世のゴタゴタなら、そんなものなら、たかがしれている。どっちころんだって、たいしたことありやせん。だけど、その背景に調達と釈尊がいるということ。提婆と釈尊の闘いがあるんだ。これは、僕は、なんでこんなことを親鸞が気がついたのやろと思つて長い間考えておつただけ、親鸞の問題もやっぱりあるのです。親鸞が法然の教えを聞いた。法然の教えというものと、法然の教えを批判した聖道諸教の諸師がいるわけです。釈尊に提婆、法然に南都北嶺です。さらにいえば、神仏習合の仏教と本願

の宗教との闘いが、親鸞の信仰の背景に広がっているのですわ。

それは、僕はよくわからなかったのですが、親鸞が十九歳で磯長の御廟に参籠して、その磯長の御廟でみた夢は「汝の命根、当に十余歳なるべし」と。親鸞はあの言葉を聞いて十年間、比叡山で頑張るのだけでも、その十年間というのは、親鸞が十九歳ということは法然が五十九歳です。私が来年五十九歳ですが、十年辛抱するということは、これはなかなかできることではないですね。法然が六十九歳のときに親鸞は法然に会っているのですが、あの時分に六十九まで生きるような人というのは考えられでしょう。うまいこと生きとてくれたから会えたけど、僕に六十九歳まで生きれといわれてもよう生さん。おそらく磯長の参籠の中で、親鸞は、法然に会おうか会うまいか、会おうか会うまいかと思っただけに違いない。それでも会わんと十年辛抱したのです。えらいものやね。だけど、その十年間の惑いというものの内景は、やっぱり僕は南都北嶺の仏教があったと思うのです。南都北嶺の仏教というのは、当時の仏教を代表するものです。当時の仏教を代表している南都北嶺というのは仏教か神道かわからないようなものです。これはしゃべっているうちに出てきますが、しゃあないのかわ。

■ 神道を神道に仕立てあげたのは仏教

仏教と神道というのは、神道を神道に仕立てあげたのは仏教でしょう。比叡山の山王一実神道とか、高野山の両部神道とか、ああいうものが日本の神道をつくりあげたのです。それまでは、神さまというものは、木や石や、川か山か湖かです。そういう自然信仰みたいなものが中心でしょう。それに菩薩号をつけたりしたのです。まあ一番最初は菩薩号をおくりますでしょう、八幡大菩薩とかね。神さまが菩薩になってみたりする。

で、あの頃から、仏教で神道を理論化していく中で、仏像に対して神像ができるわけでしょう。もともとは、そんなものはありやせんです。木やら石やら、山やら川やら、そんなものが神さまで。人間のかたちをとった神さまにしてきたのは仏教です。伝教大師や弘法大師の二人が元凶です。けしからんです。このごろえらい密教が盛んになりよるね。きのうだったかな、テレビを見ていて、金岡秀友氏がえらい講義をしていました。大講義をしていました。「密教の現代的意義」というようなことをいってましたね。あれ、なんであんなことをいうのかな。密教には現代も何もないのが密教やろ。密教が現代に出てきたら密教でなくなると思ったのですけどね。

そういう、当時の南都北嶺の仏教と法然の仏教との選びです。だから、『観経』というのは、たんなる親子げんかの中で展開されたものではない。その背景があったということです。調達がおらんだったら、調達も釈尊もおらんだったら、阿闍世と韋提希だけのけんかなら、それで終わりです。どっちが勝つか、おもしろいなというようなものだ。芝居で終わる。だけどその背景に調達と釈尊がおった。そのときに、はじめ

て問題が宗教的な問題になったのです。こういうことでしよう。だから親鸞が

調達、闍世をして逆害を興ぜしむ。浄業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり。

(聖典一四九頁)

と、こういうふうには『観経』をとらえたときには、その救済もまたたんなる韋提の救済に終わらないのです。阿闍世はどうなったか、ということが出てくるでしょう。

■ 仏の自問自答の意味

で、そこに、仏自ら問い、自ら徴したもうにあらざるば、と。仏の自問自答ということが出てくる。たんに韋提希の問いに答えたのではない。釈尊が釈尊自身の存在をかけて、仏法とは何か、如来とは何か、仏とは何か、と自らに問わざるをえなかったのでしょうか。その自らの問い、つまり無請の自説が冒頭に出るのでしよう。

仏、阿難および韋提希に告げたまわく、「上品上生」というは、もし衆生ありて、

(聖典一一二頁)

と出てきますわ。あれは、『観経』の場合は、お釈迦さまの対告衆は、阿難と韋提希だったのですけど、無請自説の一段からは上品上生者もその中に入るのです。上品上生者も対告になっているのです。これがおもしろいね。「阿難及韋提希。上品上生者」と。それらに向かって、「若有衆生」でしょう。「仏告阿難 及韋提希。上品上生者、若有衆生、願生彼国者、発三種心、即便往生。」と、こうあるでしょう。その後、

何等をか三つとする。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向発願心なり。三心を具すれば、必ずかの国に生ず。(同頁)

と、こういつてあります。これが結論でしょう。これを説いたら九品なんかほんとうは説く必要はないのです。九品はいらないということですよ。「三心を具すれば」。九品はいらないといっておいて、九品を説いているのです。だから、善導大師は九品唯凡といっているのです。上品上生者といおうと、下品下生者といおうと、上等の人間か、くだらん人間かであって、凡夫に変わりはないというのが九品唯凡という意味です。上等の凡夫か、上等でない凡夫かであって、凡夫に変わりはないというのが九品唯凡です。言ってしまえば、九品なんか説く必要がないということです。必要がないことを明らかにしているのが三心です。だから、三心を説いたら九品を説く必要がないのに、わざわざ説いているところがあるのです。ところが、また九品を取り上げて、『観経』は差別の経典やというような人がいる。それは『観経』を知らないということやろ。必要のない九品を説いたということがあるんだ。こんなものを、人間の階級を決めたものだと言わなければならない。それは、よいわんわ。そうではないんだ。それなら三心というものを、こんなところへおかんです。三心を説いて、しかもなおかつ九品を説

いたのは、それは意味があるから説いたのです。本来、説く必要のないものを説いたのです。なんでかといったら、一番最初に説いた三心が、一番はつきりしてくるのが下品下生のところですよ。だから、上品上生の中に説いたのです。えらいややこしいけどね。そういうものなのです。ちよつと一服しようや。何の話をしておったかわからないようになった。難易対ということをおうとして、ややこしくなったな。

五

■ 『観経』を一貫している精神は至誠心

ほんとうは『観経』を一貫している精神というのは至誠心なのです。だから、これは「至誠心について」といつてあるけれども、ほんとうは言つてしまえば、「『観経』について」といつてもいいと思うのです。だから、まず「至誠心について」といわれる、「ついで」というのは、至誠心というものがあつたわけではない。至誠心というものを至誠心として成り立たしめる状況があるのです。至誠心というものを自分がもつわけではない。至誠心に成らしめる状況があるということです。その至誠心を成り立たしめるような状況を示そうとしてあるわけです。ちよつと至誠心積そのものとは違うようですね。まあもつとも親鸞はここで至誠心というものを善導が真実と積した、至誠心を真実と積したことが基本にあることは、この前に申し上げましたとおりです。つまり真実というものが救いをあらわすということですね。だいたい真実というようなのは人間にとつて救いになるかならないか、それは問題です。救われんということも真実ですわ。人間が救われることだけが真実ではない、人間が救われんということも真実なんです。真実がなかつたら、救われるも救われんもありやせんわ。真実といつたら、みんな救いをあらわすというふうに考えるけれども、救いをあらわさんということも真実だということの一面を落としたりあかんわね。たとえば、お医者さんに真実をいつてくれといつたら、お医者さんが、それなら真実をいみましょうといつて、お前はガンやぞといつたら救われるかといつたら、救われはしませんぞや。親鸞もそういつているでしょう。地獄一定すみかぞかし、というのが真実でしょう。それは救われるかといつたら、救われざる自己を発見したと、それが真実です。しかも、それを救いとするんだ。だから救いという言葉自体がキリスト教の言葉ではないかね。救いというのを、蓮如は「たすけ」といつて言ひ方はするけれども、まあそれは蓮如ですけれども、たすけるという言ひ方はするけれども、救いという言ひ方はあんまりせんのかないかね。なにか救いという言葉は十能を持つてきて泥をすくうような感じでなあ。あなた方は十能といつてもわからんやろけど、スコップのことです。どうも救うという言葉はあんまり好かんのですけれどもね。たすけるのです。救うという言葉は、あんまり感心せんですね。

だけでも、真実というのが法であるという意味を、ちゃんと心得とかなんといけないのです。仏教は法を説いたのです。神を説いたのと違うのです。神とか仏とか、そんなものを説いたのではない、法を説いたのだ。ダルマという言葉の意味は、もともとはダルマというのは習慣という意味です。習俗や習慣という意味です。これも忘れている。習俗とか習慣というものを否定するのが真実のように思っているけど、そうではない。法ということの基本的な意味は習俗であり習慣という意味です。そうでしょう。習俗とか習慣という言葉のもっている意味は経験だ。経験というのが法ではないかね。たとえば、社会といっても国といっても人間といっても習慣ではないかね。社会、社会とみんないうけども、社会といふことの具体的な内容は何かといったら、習慣ではないかね。社会的現実というけど、言葉だけが浮いているだけで、社会的現実の本身は習慣でしょう。それを否定するのであったら、社会的現実を否定するのと一緒なんです。

ところが、その経験を成り立たしめるものを問うたのが仏法です。だから、仏法でいう場合の法はダルマでなしに、ダルマターです、法性なんです。そういう習慣を成り立たしめているものを問いかえたのです。だから、釈尊が仏法を説いたと、こういう場合はバラモンの法というものを否定したわけではないのです。そうかといって、そのまま受け入れたのではないわね。バラモンの習慣の底に、その習慣、習俗の根拠を明らかにした。現実を否定したら何も無いよ。煩惱を否定したら法性も否定することになる。だから、親鸞もいっているですよ。

いそぎ浄土へもまいるたくそうらわんには、煩惱のなきやらんと、あやしくそうらいなまし

(聖典六三〇頁)

と、こういつているでしょう。なんぼ具体的なわれわれの社会的習慣が矛盾に満ちたものであると、その矛盾に満ちた習慣の中で自分たちはつくられたのだ。だから問題は、そういう習俗、習慣の根拠は何だと。何がゆえに人々は神を求めるのか、何がゆえに人々は神をおそれるのか、それを明らかにするのでしょうか。習俗とか習慣というものを支えているものが性でしょう、法性です。ダルマターですね。だから、仏教では諸法と法性を別々のものとしないうでしょう。諸法法性という。仏教のいう法はたんなる法でなくて、法性のことを法というのと、こういう意味です。

六

■ 浄土の性は大慈悲、穢土の性は善悪浄穢

だから、言ってしまうえば、韋提希が仏を求める心、韋提希が浄土を求める心と、阿闍世が王舎城の悲劇を起こした心は本来一つや、別ものでありやせん。浄土の性というけど、浄土の性に対して穢土の性というものはあるのでしょうか。浄土の性は善悪浄穢で

す。だけど、善悪淨穢というようなのが善悪淨穢としてわかるのは、浄土の性が大慈悲ということによって、はじめて穢土の性が善悪淨穢であるということが見えてくる。だから、ここで「難易対」と言っているけど、難易の対というのは、一般的には龍樹菩薩が難易、難行、易行を説いたのです。その場合の難易は、行体の難易を説いたのです。だから、龍樹が「易行品」を説いたというけど、あれはあくまで信方便の易行なのです。信方便の行なのです。だから龍樹のところでは信心というものは独立しておらないのです。あくまで難行のための方便として説かれたんだ。説かれた信です。信心がはっきりしてきたのは、天親菩薩の『浄土論』なのです。天親菩薩の『浄土論』は信心の独立を示しているのです。願生心の独立を。ところが、曇鸞がまたわやにしまっているのです。一番最初のところで。やっぱり龍樹菩薩を引き継いだものやさかい、行体の難は説かなんだけれども、行縁の難を説いたのです。体であろうと縁であろうと。だから、あそこは易行といっているけど、やっぱり難行に対する易行です。信方便の易行というのを明確に脱却したらん。元へ戻してしもうたんや、と僕は思う。このごろ曇鸞にはあんまり感心せんや。読んでいて、そういうところが気になってしやあない。あの人はいっぺん元へ戻ったんやで、あれは。

■ 難の本質は「不真実の心」

で、いずれにしても行体にしろ行縁にしろ、難易ということの問題にしたのに対して、この場合はそういう行の体としての難易ではないのです。「難とは三業修善不真実の心なり」と、こういっているのです。三業修善を難といっているのと違うのです。三業修善が難ではない。難の本質は「不真実の心」にあると、こういうのです。修善は善や、別に悪いことありやせん。その善が困難というのと違うのです。困難やさかい、やめとこかというのは至誠心ではありやせんわ。困難であろうと、困難でなからうと。そうではない、問題は不真実の心にあると。この「難」という字は「悪性侵め難し」という難です。だから一番困難なのは何かというと、己の心が困難だと。これは、難というようなことがわからない。だいたい人生に仏道を求めるということが難であるという感情がなかなかわからないのです。みんな簡単に聖典を読めると思っているのです。なかなか難ということがわからない。ああしんどいということがないやろ。あなた方、聖典を読んでいて幸せな顔しているわ。だけど、聖典を読んだら、なんともならないなということがわかるというのは容易でないんだ。生きることの難しさがわからんたら宗教なんかいらぬのだ。生きることの難しさの究極は何かといったら、己れの心がどうにもならないということが見えてきたということですよ。生活の条件が良くなったとか悪くなったとか、困難だとか容易だとか、そんなことは問題ではないのだ。己れの心がどうにもならない。己れ自身がどうにもならん。つまり不真実の心が見えてきたということですよ。三業修善が難といたって、三業というものは礼拝とか讃嘆とか作願ですが、そんなことはむつかしいことはありませんわね。

こないだも門徒のひとが、たまたま僕がお朝事を勤めているときにやってきて、「ご院さんえらいこつてすな、今日は何だすねやなあ」と。「今日は何だすなあ、ではなくて、毎朝のこつちやがな」といったら、「えらいことですなあ」というけれども、そんなもの別にえらいことでも何でもありません。お朝事を勤めることぐらい。あなた方は勤めているかどうかは知らないですよ。わしは毎朝勤めているけど、そんなことは別に難だとは思わん。くせになつておつたら、朝、不思議に目がさめて、ほつとも本堂へ行かなんたら、ご飯が食べられないことになりすから、別にこんなことは難しいことだとは思わんです。

その三業修善が難ではない。己れの心の不真実が見えてきたというときに、はじめて難ということがいえる。難が見えてこなんたら、至誠心というものは成り立たないです。至誠心というものは、まあ結論からいえば、僕は情熱だと思う。宗教的情熱やと思つている。つまり、そういう「三業修善不真実の心」ということが明らかになったときに、聖典というものが私の人生にあたえられたことに對する、つまり「如来願力回向の心」というけれども、如来願力回向の心というのは、われわれが真宗の流れを汲んだということです。簡単

に言つたら、そういうことです。真宗聖典をいただいたということです。真宗聖典がいただける、それが回向でしょう。本願力回向です。の中で考えているものと違う。具体的に教えがあたえられ、師匠があたえられ、友達があたえられる、それが回向でしょう。本願力回向です。『教行信証』があたえられたということです。真実の教と行と信と証があたえられたと。教も真宗聖典なら、行も真宗聖典、信も真宗聖典なら証も真宗聖典です。こういうものがあたえられんなら、易という感情もわからない、難易というときの。もし己れの人生に『教行信証』があたえられなかったら、どうなっているやろということを考えたらわかる。僕は、いつも気になるのだけれども、あなた方が真宗聖典を開くときに、昔は僕は曾我先生や金子先生や安田先生らを見ておつたけれども、気をつけて見ておつたら、真宗聖典をいただくときに必ずこうやって頭を下げて、いただいて開けておられた。まあ曾我先生は開かれなかったですけどね。やつぱり、ちよつといただいて開いておられたですね。われわれはいただいて開いてへんやろ。だから、不真実の心がわからない。僕はそういうものだと思う、至誠心の難易対といったときには。

■ 彼此対

で、その次に「彼此対」とあります。「彼とは浄邦なり、此とは穢国なり」と。どちらも国の問題です。これはとくに阿弥陀の国を浄邦と呼ぶのです。この国のことを穢国と呼ぶのです。これは親鸞はやつぱり意図して使っているに違いないでしょう。浄土というのは縁ですかね。浄土という国があるわけではない。浄土という縁がある。「浄邦縁熟して」（聖典一四九頁）というでしょう。浄土は縁なんです。浄土

の内容は、浄土という国がはたらくのです。縁としてはたらくのだ。浄土があらうとなかろうと、そんなものは関係ないのだ。いま縁としてはたらくのを浄邦といっているのだ。たとえば、あなた方が故郷を思い出すでしょう。思い出したときに故郷があるのでしょうか。故郷へ帰ったら故郷があるわけではないでしょう。「故郷は遠くにありて思うもの」というでしょう。故郷へ行ったら鬼がいるくらいのものだ。遠くにありて思っているのが一番いいんだ。思うというところに浄土が、故郷がはたらくているのです。それを浄邦といっています。だから、故郷というようものはある必要のないものです。国としてある必要はない。国としてはたらくということが大事なんです。

七

■ 宗教的人格権

いま僕は靖国問題で裁判を起こしている原告の一人ですが、その中で、まあこれは宗教的人格権ということ提起しているのです。宗教的人格、これは中谷訴訟ですでに、ある意味では判例をもっている、いろんな権利の中の新しい人権ですね。国民的権利の中の一つとして中谷訴訟ではじめて認められたのですが、けれども法律的にはまだまだ定着しておらないのです。だから国側はまっこうから否定してきたのです。宗教的人格権の内容は、はなはだ曖昧であると。しかも、その宗教的人格権という言葉を大阪の裁判で、宗教的人格権の中身を、宗教的静謐せいひつの中で、つまり、静かに故人を偲ぶ権利、宗教的静謐さの中で安らかに亡くなった人たちを偲ぶ、思い起こすことの権利という表現をとっているのです。そしたら国側としては、そういう宗教的平安というようなものは個人個人で、みんなバラバラやと。非常に主観的なものであって、そんなものを法的に権利として認めるわけにはいかないと。要するに宗教的人格権を否定するわけです。だから、宗教的人格というものはないのです。だけど、宗教的人格権を否定しておいて、政教分離の原則とか、信教の自由ということ自体がはなはだおかしい話でね、一方で政教分離の原則を立て、信教の自由を保障したりね、そういう条項をもちながら宗教的人格権を認めんというのだから、いったい何のための政教分離の原則であり、何のための信教の自由の保障なのかということがまったく矛盾してしまっています。けれども人格というけれども、宗教的人格というのは私的人格とは違うのです。そうでしょう。個人的人格ではない。人格というものは、あるものではない、つくられるものでしょう。歴史的なものや、人格というものは。

たとえば、われわれにとつて宗教的人格とは何だ。真宗人にとつて宗教的人格とは親鸞だろう。私たちは親鸞を生きているのだろ。私を生きているわけやありませんわね。藤元正樹という一人の人間を生きているわけでない。親鸞を生きているというところに藤元正樹が宗教的人

格権をもっているということがあるんや。

■ 流罪を背負うたいのち

そしたら、親鸞はどうしたかといったら、流罪にあつたんだ。流罪を背負うたいのちを生きているということです。それが真宗の歴史の中であつたづくられてきたものです。それは一向一揆の歴史をもち、明治になってからは廃仏毀釈の歴史をもち、大教院の屈辱的な歴史をもつた真宗を生きているわけです。その歴史を親鸞が生きてきたのです。その親鸞の背負うた歴史をいま私が生きているのを宗教的人格というのでしょうか。だから、宗教的人格といったら、なんや右を向いてもありがたい、左を向いてもありがたい、ああ静かであるなんていつているのが人格だと思つていのではないかと思つたのです。裁判してみんとわからないのだけれども。ナンマンダブ、ナンマンダブといつている妙好人みたいなのを、宗教的人格と思つていふんだと思つたのです。だから、どうでもそこまできると、国がいつている国、つまりわれわれにとつて国といつても、それは憲法でしょう。その憲法によつて立つていふ国と、われわれにとつて国といわれるもの、もつといふと、われわれにとつての国、つまり浄邦といふものを縁としながら生きている国。どうでも、やっぱり真宗にとつての国とは何かといふことをね、国家とは何かといふことをはつきりさせないことになる。

そのときに親鸞は、その国家を和国と呼んだのです。聖徳太子の国を和国と呼んだのです。だから、和国こそ真宗人のもつ国家観なんです。真宗人にとつての日本というのは和国でしょう。そうすると和国の原理は十七条の憲法です。十七条の精神は四十八願です。本願でしょう。つまり三宝です。仏、法、僧の三宝です。穢国といふ場合は此です。此の国は善悪浄穢を原則としていふのです。和国は善悪浄穢のない国でしょう。「善悪浄穢もなかりけり」と。善悪浄穢を性として成り立つていふのが穢国です。善悪浄穢が穢国の性でしょう。だけでも、穢国を捨てて浄邦といつていふのと違いますよ。だから浄邦といふのは、あくまで先ほど言いましたように、縁なのです。浄土の觀念のはたらきなのです。浄土といふものがあるとなかろうと、そんなことは関係ない。はたらく浄土です。故郷としてはたらく。魂の故郷としてはたらいていふのです。魂の浄土がはたらくのが、はたらく場所といつたら穢国です。穢国をぬいて浄土がはたらく場所はありやせんのです。だから、善悪浄穢と闘うといふかたちでしか至誠心は成り立たんといつていふのです。善悪浄穢と妥協することではありやせんですよ。善悪浄穢と闘うといふかたちでしか至誠心は成り立たん。

■ 去来対

そして、さらに「去来対」といつてある。去と来です。この去は、その前の頁にある、如来の招喚の勅命の中に出てくる、「来」の言は、去に對し往に對するなり」とある、これも去来対ですが、だけでもこの場合の「去来対」はそうではない、至誠心における去来対です。だから、去というのは過去です。来というのは未来です。つまり、過去は釈迦です。阿弥陀は来るものです。つまり言ってみれば、歴史と創造という意味です。歴史のない創造というのは、思いつきにしかすぎんということです。なぜなら創造とは歴史を創造することです。それは、歴史によつて歴史を超えることです。歴史によらずに歴史を超えるとはありえない。歴史によつて歴史を超えるのでしょうか。だから、「我依修多羅 真実功德相 説願偈総持 与仏教相応」と。修多羅に依つて仏教と相応する。依らずに相応するということはありえないのです。だから、歴史によつて歴史を創造するところに、歴史を一貫しているものが明らかにあります。過去はむだではないわね。過去をむだにするなら、それは創造とはいえないでしょう。

■ 蟬脱、蛇脱

歴史と創造というのは別の言葉でいったら、曾我先生は「伝承と己証」という言い方をされるけれども、僕は宗教というものは創造する精神だと思つてゐるのです。新しき自己の創造や。昔は禅宗なんかでは、「蟬脱」というようなことをいつておりましたね。蟬が殻をむくようなものだといいどね。蟬が殻をむいたときには、虫のかたちはしてゐないのですわ。虫のかたちはしてゐない。蟬が殻を脱いだら今度は飛ぶのですわ。同じ殻を脱ぐといつても、蛇は殻を脱いでも同じ格好をしてゐるけれども、蟬脱というのは、まったく違ふのです。蟬脱の場合には生きる世界が違ふのですわ。それまでは土の中にあるのです。あなた方、蟬を見たことなかったら、私のところへ夏に來たら見せてあげます。たくさんおられますから。こんなのが夕方になったら、たくさん木に登つて、そこでそこからデーツと殻から出たら背中に見せてあげます。そうすると、いままでとはちよつと違ふ。土の中をウロウロしておつたやつが、今度は空を飛ぶのですわ。まったく生きる世界が違ふのです。蟬脱ということは、そういう意味なのです。蛇とは違ふんだ。蛇は皮を脱いでも蛇です。同じようにウロウロしてゐるのです。蛇が皮を脱いで空を飛んでいったという話は聞いたことがない（笑）。しかし、蟬は違ふ。だから蟬脱といふのです。だけど、それは過去がむだになつたというわけではない。逆に過去が生きたのです。過去を生かすことを創造といふのですわ。過去を捨てるのだつたら、そんなものは創造とはいわれないのです。そこに、はじめて歴史を一貫して流れてゐる至誠心が発見されるのです。至誠心といふのは、個人的な心ではないんだ。歴史を一貫して流れてゐるものです。そういうものが、釈迦と弥陀といふ言葉で示されるのです。

だから、これは僕は非常に大事なことだと思っておりますが、釈迦・弥陀二尊というようなことは、なにも真宗だけがいうわけではありやせんのです、二尊教というのは。一番端的なのは『法華経』に二仏並座にぶつびょうざということがあるでしょう。二仏並立ともいうのです。法華の教学からいえば、二仏並座（立）です。お釈迦さまが迹門を説かれたときに、東方の空中に多宝塔があらわれて、そして、お釈迦さまの法を聞いている大衆が多宝塔の扉を開いてくれることをお釈迦さまに要求するのです。それに答えてお釈迦さまが多宝塔の扉を開かれたら、中に多宝塔如来が結跏趺坐している。法界定印を結んで結跏趺坐したまえりと。それで、扉を開かれた釈迦に向かって半坐を分かつて、その半坐に釈迦を招き入れられたと。これを二仏並座というのです。お釈迦さまと多宝塔如来が一緒に並んで座られたと。それで、いったいお釈迦さまは、多宝塔如来の右に居るか左に居るか、というようなのは法華の教学でなかなかむつかしいのですわ。左といたら、いやそんなことはない、東を向いていたら、見ている方からいったら左だし、見られている方からいったら右でないかと。そのようなことが法華の教学で非常にやかましくいつてありますがね。これを二仏並座というのです。こんなところに、やっぱり原形があるのですわ、釈迦・弥陀二尊というのは。

で、この二仏並座を説いているのは何をいつているかといいますと、多宝塔如来は定をあらわす、お釈迦さまは慧をあらわす。つまり、定というのは法身で、慧は報身をあらわす。お釈迦さまは報身仏ですから、それは法身たる多宝塔如来の転法輪の身をあらわすのが釈迦の報身であるというのが、お釈迦さまは報身であるということの意味です。だから法報不二、あるいは定慧一如です。定慧一如とか法報不二ということをあらわすのが二仏並立という教学のもつ意味なのです。

善導の二尊教は、つまり親鸞の取り上げた釈迦・弥陀二尊は並立でも並座でもない。一如ではない。法報不二とはいわない。そうでしょう。「去とは釈迦仏なり、来とは弥陀仏なり」というのは不二ではないでしょう。弥陀は彼岸にあり、釈尊は此岸にある。それぞれ限界を保っているでしょう。分限をあらわしている。一緒くたにせんということでは、これは簡単に言えば、この二仏並座ということがいおうとしているのは、法界の定印、法身を説いたのは本門で、報身を説いたのは迹門でしょう。本門とか迹門とか説きますと、迹門の釈尊の本門は多宝塔如来、多宝如来だと、こういうことになるわけでしょう。つまり、本迹を説いたということは日本の本地垂迹説の原形なのです。神仏習合論を生み出してくるような思想的な内容をもっているのです。本地垂迹説というのが仏教を墮落させたんだ。本地垂迹説の元は、基本的には伝教大師と弘法大師です。本地垂迹説というのは権化思想なのです。だけでも真宗という場合の二尊教は本迹の関係ではない。分限を守るということがあるのです。分限が明確に成り立つのが、やっぱり至誠心の特徴でしょう。そういうことやろうと思えます。今日はこれくらいに止ましましょうか、疲れしました。

第五十六講

(一九八六年十一月)

去来対

去者积迦仏也、来者弥陀也

毒薬対

毒者善悪雑心也、薬者純一専心也

(真聖全一・四七七〜四七八頁)

去来対

去とは积迦仏なり、来とは弥陀仏なり。

毒薬対

毒とは善悪雑心なり、薬とは純一専心なり。

(聖典四五七頁)

一

■ 去来対

至誠心についての五対がありますが、これはとくに『愚禿鈔』の下巻は三心积の検討を終わって、再び至誠心积が出てくるものでありますから、いわゆる至誠心の再积というふうには呼ばれているわけであり、難易・彼此・去来・毒薬・内外という言葉があるわけですが、こういう言葉そのものは必ずしも善導大師の至誠心积に忠実ではないわけであり、難易と彼此につきましてはこれまでお話してまいりましたので、今回は「去来対」というところからであります。

去とは积迦仏なり、来とは弥陀仏なり。

(聖典四五七頁)

と、こういうふうには弥陀と釈迦の二尊教ということを明らかにするために、「去来対」というものをもうけられているのですが、至誠心積そのものには去来対というものはございませぬ。去も来もあるわけではございませぬ。これなどは明らかに二河譬をとおして見いだされてきた至誠心というものをあらわすためにもうけられたものであろうと思っております。

去というのは、いうまでもなく、「いく」と読むのですが、いくはいくだけでも、前頁の四五六頁に招喚の言葉を註釈される中に、

「来」の言は、去に対し往に対するなり。

(聖典四五六頁)

という註釈がございました。で、去という場合は、同じ「いく」でも帰るという意味でありますね。たずねていくという意味であります、尋行。道を尋ねる場合には、行くという字が使われますが、行くという字は、ご承知のように四ツ角を、街角をあらわす字でありますから、十字路口という。むしろ街路に近いですね。だから、十字路に立つて右へ行くか左へ行くかというときに、この行くという字を使うわけです。で、去は同じ「いく」でも、道は一本道ということですから。帰る道は一つです。行く道は迷うけれども、帰る道は迷わないということです。ですから、「去とは釈迦仏なり」といった場合には、「去」という言葉であらわされているのは、仏教ということでもあります。仏の教ということでもあります。「来とは弥陀仏なり」とあるのは、「弥陀仏」というのは、来れる人です。来る人です。釈迦は去った人です。釈迦は道を去った人であり、弥陀は来る人です。ですから、去と来という言葉でいわれているのは、いうまでもなく発遣と招喚という言葉で二河譬の中で示されるものであります。さらにいえば、去来というのは、過去と未来という、過去と未来のただ中に立っているのが私たちでしょう。だから、過去は決定したものですけど、未来は未決定の世界です。

■ 歴史と創造

で、往生という問題にとつては、往生ということは、いうまでもなく未来の場を開くということでもありますから、無の場を開くという意味であります。過去は歴史です。しかし、未来は無の世界です。それは当然、無の場を開くということが、歴史の課題です。だから、「去来対」という言い方で宗祖がここで問題にしているのは、いつてしまえば歴史と創造という意味でございませぬ。なんらかの意味において歴史というようなものは、未来をいかに創造するかの課題を負っているものでありますね。課題を負っているものとしての自己の存在というものが問われているのが往生ということでもあります。けれども過去といつても、未来といつても、たんに時間があるわけではない。釈迦とか弥陀とかという言い方ですね。つまり、往生を求めるものにとつては、釈迦の歴史と弥陀の世界ですね。過去とか未来とかいつても、過去とか未来とかというの、たんなる時間ではない。それは釈尊が生きた時間であり、弥陀が思惟する時間でもありますね。五劫思惟の内容でしよう。

■ 二尊教の意味するもの

だいたい、二尊という考え方が、これはまあ二尊教というのは善導大師の二河譬をとおして明らかにされたものでありますが、二尊教というのは善導大師の宗教というものの特徴をあらわすのでしようね。だけど、二尊教によって明らかにされるのは、たんなる教法が明らかにされるというのではなしに、自分の存在が歴史的存在であるということが自覚的にされるということでありませぬ。善導大師は往生人という言葉方をされるのですが、往生人というのはそれは求道者には違いないけれども、求道者というものが立っている場所ですわ、それが歴史的现实であると。歴史的存在であるという意味が往生人という言葉の内容であろうかと思えます。たんなる個人ではない。歴史的存在だということでもありますね。その歴史的存在というところに、はじめて至誠心というものが成り立つのでしよう。むろん、この釈迦とか弥陀とかというのは、まあ往生人といわれる宗教的人格というものの歴史的な性格というものが、非常に深い一つの亀裂をもっているということですね。

■ 岸とは

善導大師が「岸」という表現をとっているでしょう。此岸とか彼岸とかね。この歴史的現実というようなものももっている……。曾我先生は分水嶺というような表現をとりましたが、分水嶺というよりも、善導大師がいうような岸という言い方がよりの確であろうと思えます。人間存在の魂の深い亀裂ですわ。限界状況といってもいい。限界ですわ。岸。彼岸とか此岸とかというでしょう。なにか岸という言葉がもっている人間の限界状況みたいなものです。ギリギリのところ立っている精神であります。そこまで、そういう状況にまで現実というもの突き詰めえたときに、むしろ人間の魂というものは彼岸、つまり、まあ善導大師は浄土というのですが、歴史の彼岸に吸引しつくされながら、同時にその彼岸から反発されるんだ。浄土をそこにのぞみながら、浄土への道を閉ざされるといふそういう状況ですわ、限界状況です。ここにあるのは人間の魂の狂気です。僕はヘルダーリンとかニーチェあたりが、狂気におちいつたというのは、由なきことではないと思う。ほんとうに人間のギリギリのところ立って、のぞむべき彼岸をそこに見ながら、彼岸から拒絶されるような、そういう魂に耐えきることが人間にはたしてできるのか。宗教する魂というようなのは、そこまで身をもってその状況を背負うということがなかったら、ほんとうの人間の魂の奥に身を据えるということではないかという気がしますわ。だからそれは、いつてしまえば狂気にならざるをえない世界だろうと思えます。僕はなにか、狂気というようなものをたんなる心理学としての人間の精神異常というよう

なものではなくて、もっと形而上学的なものだと思っっているのです。

安田先生は、この二尊教というものがもっている意味は、「信仰の健康性である」という表現をしておられます。健康なる信仰というものをあらわすのが二尊教であろうというふうにいわれるのです。二尊教というものがなぜ信仰の健康さを守るのかということは、やっぱり信仰のもっている狂気ですね、異常精神といっている。よく迷信とか狂信とかいいいますが、迷信にもならないような信仰は、僕は信仰だとは思わないし、狂信にもならないような信仰は、僕は信仰だとは思っておらん。だから、真宗もまた一つの迷信かもわからない。ただそこで、そういう迷信とか狂信というものを救い上げる一つの信仰構造というものが、この二尊教というところにあるのだらうと思う。安田先生が二尊教ということによって信仰の健康さをあらわすんだといわれるのは、そういうことだらうと思います。だから、信仰にとっては異常性というものはさけられないのではないですかね。宗教的自覚のもつ異常性ですわ。その異常性をよくやく保つような信仰構造が二尊教というものだらうと思う。まあだいたいなのでしょうよ。こんなところに、わざわざ仏法聞きにくるというのは異常でしょう、この夜に。考えてみれば、わざわざ竜野から出てきているのですが、出てくるのも異常だわね。なにを思っつて京都までわざわざ行かんなんのやといわれそうでございますわ。

■ 二尊の内容は去と来

そういう信仰の健康さをあらわす、人間の限界状況において、しかもなおかつ精神の健康さを保持しうる唯一の構造として二尊がある。だから、その二尊の内容は去と来だと、こういうのですわ。去は過去ですわ。仏教は過去のもので、過去の歴史や。未来は無の世界です。我らが往生すべき世界です。その無の場を開くということでしょう。無の場が開けないと狂気にならざるをえないのです。一種のニヒリズムです。その無の場を開くといいますが、つまり過去の経験の中に無の場を開く原理を見いだすしかないんだ。仏教の中に、釈尊の教えの中に弥陀の本願を見開くしかないわけです。だから、過去とか歴史とかかというようなものは、歴史といっても、なんでございませよ、歴史という言葉自体は、紀元前六世紀ごろに、ギリシアの植民地であったバビロニアではじめて使われた言葉です。ヒストリア (Historia) という言葉です。ヒストリアという言葉が、いまのヒストリー (history) という言葉になってきているのでしよう。ドイツ語ではゲシッヒテ (Geschichte) といいます。ゲシッヒテといった場合にも、出来事としての歴史と、つまり物語としての歴史ですね。物語としての歴史という意味もありますし、もう一つ認識としての歴史という意味もあるわけです。だけど、どうもバビロニアではじめて使われたヒストリアというギリシア語は、その後アテナイではじめて使われたフィロソフィア (Philosophia) という、哲学という言葉ですね、あの言葉の元になっているよう

な意味もあります。つまり、たんに歴史というのは、過去の物語とか、あるいは認識としての歴史というのでなくて、もう一つ探求するという意味がある。探し求める。それはやっばり、なんでしょよ、植民地でできた言葉やというのが、僕は非常におもしろいと思うのです。植民地でできた言葉というのは、自分の存在が根こそぎ奪われたところで生まれてきた言葉という意味です。植民地というのは、土地を奪われ、人を奪われた場所ですから。

三

たとえば今日でも、いまお寺が持っているのは過去帖なのです。たいていどの寺でも過去帖を調べてくれといってくるのです、このごろご門徒の人は。過去帖というのは何を意味しているのかね。それは、よく考えてみると、もう何も信用するものがありやせんのですわ。息子も信用できないし、政治も信用できないし、ましてや隣りの人も信用できない。信用できるのはご先祖だけや。だから、先祖に対する思い入れみたいなものだけで、いまの寺はもっているのですよ。だから、僕は、びつくりしましたがね。僕がご本山にいるときには、同和問題で過去帖の問題を取り上げたのですが、過去帖というものがえらい問題になるぞと思って、嶺藤さんといろいろ話をして、百年以上の各寺にある過去帖は、みんな本山で管理して預かるうやないかというところまで話しておったんや。ところが、寺に帰ってみてびつくりしたことに、門徒の人たちが求めているのは住職の仏法でも何でもありやせんや、過去帖なんや。それしか自分の存在を証明するものがないんだ。だから、やっばりなつて過去帖を整理してくれといってくるのですわ。へんな話ですがね。

だから、なにかそこに、やっばりヒストリアという、植民地の人々が土地を奪われ、人まで奪われた中で、ただ一つ自分の存在を探し求めるときに、これだといえたのは歴史なのです。そういう意味をもっているのがヒストリアという言葉なのです。だから、歴史歴史という言葉けれども、歴史というものは、歴史観というようなものは、これは一つの救済をあらわすのです。曾我先生は、「真宗とは真宗史です」といわれたことがあります、もともと、やっばりヒストリアという言葉の中に探求するという意味があるのです。探ねると。真理を探ねると。探ねるとい言葉から、アテナイの人々がフィロソフィアという言葉をつま哲学という言葉を見いだしてきたということがあるわけです。これは僕は、やっばり無関係ではないと思うのです。

だから、私たちはある意味では、釈尊の仏教の中に、つまり過去の歴史の中に未来の原理を開くのでしよう。未来が明らかになることが救

いでしよう。つまり、無の場を開くというのは、そういう意味です。だから、ここ数年の間、同和問題というところで多くの人々が、日本の歴史とか被差別部落の歴史とか、そういうことをいろいろ問題にしてきたということは、僕はやっぱり大事な意味をもっていると思うのです。そこで求められているものは何かということですが、被差別部落の人たちが部落の解放を求めているのと、差別している人たちがその解放運動の中で求めているものとは質が違うでしょう。だから、被差別部落を解放することによって何を求めているのか。被差別部落を解放することによって、自分は何を求めているのか。求めておられないのなら、おせっかいだ。あるいは、たんなるヒューマニズムではないか。部落解放の中にわれわれが何を求めているのか、ということがはっきりしないかぎり、なんぼ一生懸命に運動をやっているように見えたって、それは虚仮というものや。至誠心にはならない。

四

■ 釈尊の教えの中に未来を開く鍵を見いだす

話が横に流れたようですが、別に流れているわけではないけれども、少なくとも仏教の歴史の中に、仏教の歴史といっても仏教にほかなりませんが、仏教の中に、つまり釈尊の教えの中に未来を開く鍵を見いだすのです。過去のなかに未来を見いだすのです。弥陀の招喚といっても、釈尊の教法の中にあるものでしょう。釈尊の教法の中に弥陀の招喚を開くのです。そうすると、それは釈尊の教法の中に釈尊を超えた意味があるということでしょう。仏教の中に仏教を超えている教法を聞くのです。これを創造というのでしょうか。歴史のもっている創造性です。釈尊の教法の中に、釈尊の教法だけ見ているんだったら、それなら教条主義です。そんなものからは何も生まれませんでしょう。むしろ、釈尊の教法の中に釈尊が説いた教えを聞くのではなしに、釈尊が聞いた教えを見るところのことなのです。

これは、僕はおもしろいと思うのは、『大無量寿経』という經典の特徴といふのは、とくに『大無量寿経』ですよ、親鸞聖人が「真実の教」といった。まあいろいろと異訳がありますが、とくに親鸞聖人は、「大無量寿経」といつているのです。これは魏訳ですね。魏訳の經典の特徴といふのは、あそこに、声聞・三十一人の列衆の名前と、八相成道の菩薩の名前がおかれてあります。一時来会した大衆ですね。三十一人の声聞と、それから二類の菩薩と十六正士といわれますもの、それからずっと釈尊の八相成道が説かれます。

■ 菩薩の八相成道

ところが釈尊の八相成道ではなしに、あれは菩薩の八相成道が説かれているのです。集っていった人々の八相成道です。そうしますと、お釈迦さまと集まってきたる、仏法を聞いている人たちが同じ八相成道の人々です。これは『妙法蓮華経』とはまったく違った構造ですね。そのなかではじめて阿難が釈尊に出遇ったのでしょうか。つねにお釈迦さまの側に付いておったのですが、お釈迦さまに遇えなかった阿難がはじめて釈尊に出遇いたのです。釈尊に出遇ったのではない、釈尊の上に阿弥陀如来を見たのです。そのときに、なんで八相成道の菩薩が説かれているか。菩薩が釈尊と同じ功德をもっているという意味です。聞いている人たちも成道した菩薩だと。むろん八相成道は釈尊の人生をあらわすものでありますが、釈尊のもっておられる功德と、それから釈尊のもとへ集ってこられた菩薩方が同じ功德をもっているということです。そのなかではじめて阿難が釈尊の上に如来を見たとき、こういうのでしょうか。それまでは見れなかったのです。釈尊は釈尊であつた。教主釈尊であつたのでしょうか。これはえらい大変な違いがあつたのでしょうかね、釈尊と阿難の上には。ところが集っていった人々が、菩薩にしてしかも釈尊と同じ八相成道の徳をもっている人々であつたと。お釈迦さまに向かいますと、ものがいえない阿難がお釈迦さまもお弟子さんやと思つたら、ものがいえたということです。お釈迦さまには、ものがいえないんだ。先生はこわくてもものがいえないんだけど、先生のところに寄っている人々には、ものがいえたということです。そうすると、ものがいえた人がお釈迦さまと同じ功德をもっている人だったということになれば、自分のもっている問題も、菩薩がもっている問題も、ひいてはお釈迦さまがもっておられる問題も同じだったということです。答えは違いますよ。答えは違うけれども、問題は同じなのです。お釈迦さまの問題も、菩薩の問題も、凡夫の問題も、ひいては犬や猫がもっている問題も、問題そのものは変わらないということです。問題が平等覚なのではない。その問題を言ひあてたのが本願でしょう。本願というのは課題ですわね。ところがその課題たるや、人間が考えているほど人間の課題はなまやさしいものではないのでしよう。問題のほうが大きいのですわ、人間より。人間に答えられるような問題ではないということです。だから問題が見えないのです。むしろ、人間が問題をもっているのではない、問題にもたれているのが人間だと。問題関心が人間を立たせているのです。問題がなかったら座りこむしかないのでしょうか。立っている必要もありやせんし、歩く必要もない。妙な話ですけども、答えが人間を救うのではない、問題が人間を救うんだ。だから親鸞でも、親鸞をたすけたもうたとはいっておらないでしょう。「たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」（聖典六四〇頁）と、こういつているでしょう。たすけてくれたとはいっておらへんわ。「たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」と。それが親鸞のいつている救いではないですか。たすけてくれたなんていうとりやせん。

話がどんどん広がって収拾つかないようになっていくけど、去来対という言葉の中でとくに問題にせんならんのは、去来対というような至

誠心というようなものが歴史的な至誠心だということです。たんなる心理的な至誠心ではないということだけを、わかってもらったらいいたいと思う。ちょっと休みましょうか。

五

■ 去来対

どうも「去来対」という言葉の中にこめられた至誠心ということですね。これは、いまの言葉で言ってしまうえば、歴史的良心というような意味だろうと思うのですが、過去と未来というものの間に立つ人間像（ほんね）ですね。いつでも人間というものは、過去と未来の間に立っている。つまり、先ほどから言っております岸という表現です。限界状況です。そういう場所に立ちまわることができるといことです。そういうときに、過去の歴史の中に歴史を超えたもの、釈尊の教法の中に釈尊自身を超えた祈り、そういうものが本願として説かれたのでありましょう。そういうものを私たちがほんとうに自らのものとしうるということが、三心釈をとおして宗祖が明らかにしようとされた至誠心の再釈というものの意図であろうと思います。いずれにせよ、それは人類の歴史を一貫して流れているような、まあ先ほど言いました歴史的良心とか、あるいはもつといえは、歴史的理性というようなものが去という言葉であらわされるものであると言つていいと思う。だから、阿難が『大無量寿経』において釈尊のすがたの中に仏々相念じたもう、仏々相念ということをいいますね。「仏と仏と相念じたまえり」（聖典七頁）と。これがまあ『大経』発起序には、過去・未来・現在、三世の諸仏の相念といわれていますが、集約してしまえば、それは釈尊と阿弥陀仏との相念であるといえますね。だから、『大無量寿経』という経典は、これはなにか釈尊が説かれたには違いないけれども、説かれた内容は釈尊を超えているもの、釈尊の教法というものを超えているという意味があるのだらうと思います。

つまり、先ほどから言っておりますところの、歴史的理性とか歴史的良心というようなものを全面的に展開したものの、それが『大無量寿経』であるといつていいわけです。それだけに宗祖が、「真実の教 浄土真宗」と。たんなる「教」でなくて「浄土真宗」と。標榜のご文でありますね。「大無量寿経 真実の教 浄土真宗」と。ここに、「教」ですけれども、それは「教」であると同時に「宗」であるということなのです。たんなる教法という意味でなくて、「宗」といいますね。「宗」というのは、宗（ほんね）とするということでありまして、宗とするということとは、つまり『大無量寿経』を宗とするということでもあります。

■ 本願を宗とするは歴史的良心を生きること

『大無量寿經』を宗とするということは本願を宗とすることです。本願を宗とすることは、歴史的良心を生きるということですが、個人の人生を生きるのではない。一人の生命の中に人類の歴史を生きるという意味をもっているのです。だからこそ地獄もおそれず、という表現が出てくるのです。地獄に落ちたりとも後悔せんというような、ああいう表現が出てくるのは至誠心というものが成り立つということでしょう、信心は。自己の生命の中に歴史的良心が成り立つ、こういったらいい。

で、そういうものが成り立つ場合は、過去と未来が対立する場所です。歴史の先端であるとともに、彼岸を望む魂です。だから、僕は「去來対」という言葉は、これまで「難易対」とか「彼此対」とかと出てきましたけれども、「去來対」という言葉に非常に至誠心というものを言いついてようとされたものを感じるのです。これは言うまでもなく善導大師の至誠心積には去も来もありません。宗祖自身の独創です。ただ、いま申しましたような、人間の限界状況に立ちつくす魂というものがもっている危機的状況というものは狂気ですね。狂気によってきたるゆえんは「毒」という言葉です。

■ 毒薬対

この次に「毒薬対」という言葉が出てきます。「毒」というのは、至誠心積では虚仮雑毒という言葉で毒という言葉が使われております。だから、「毒薬対」といったときには、「毒とは善悪雑心なり、薬とは純一専心なり」とありますが、毒とは善悪の問題ではないのです、親鸞のところまできますと。善導大師のところでは、毒というのは善悪の問題です。外に賢善精進の相を現じて内に虚仮を懐くことを得ざれと。外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ。三業を起すといえども、名づけて「雑毒の善」とす、また「虚仮の行」と名づく、「真実の業」と名づけざるなり。もしかくのごとき安心・起行を作すは、たとい身心を苦励して、日夜十二時、急に走め急に作して頭燃を灸うがごとくするもの、すべて「雑毒の善」と名づく。この雑毒の行を回して、かの仏の浄土に求生せんと欲するは、これ必ず不可なり。

(聖典二五頁)

と。ですから、あくまで善導大師のところでは善悪という言葉が問題になっているわけです。毒という言葉が問題になっているのです。けれども親鸞聖人は、毒という言葉のもっている意味は雑心という言葉にあると、善悪というよりも雑心なのです。

■ 毒・薬は雑心・専心の問題

毒は雑心です。薬は、雑心に対して専心ですね。専雑の問題なのです。この雑心というようなものが、つまり雑心というのは間雑する心です。間雑するというのは、善にも徹底せんし、悪にも徹底せんということです。善と悪がまざっているということです。徹底しないのではな

い、できないのです。つまり、雑心というのが煩惱の性格でしょう。まあ煩惱にも根本煩惱と随煩惱といわれますがね。雑心は随煩惱でいえば、散乱とか放逸にあたる言葉です。

六

こういうのは、僕はいまになってから『成唯識』を一生懸命に、安田先生が亡くなってから勉強しただすのだから、こういうのをまぬけというのやろうと思う。もつと早く唯識を勉強する機会があったのです。学生時代に安田先生に会ったのですが、会ったけれども周りにいるやつが嫌いやったから、それきり行かないんだ。そういう縁をもっておりながら、なくしたということが大変なことでありますね。しもたなあと思うときは、もう遅いのです。こういうことにふれるたびに、やっぱり『成唯識』を勉強しとかないなあと思うのですよね。

■ 根本煩惱に対して随煩惱

たとえば、煩惱というようなことをいっても、根本煩惱に対して随煩惱ということでしょう。ああいう人間の精神の分析というものは、すさまじいものですね。煩惱に随って起る煩惱があるということです。煩惱だけで煩惱は終わるのではない。六つの根本煩惱に対して二十の随煩惱を出しているのです。根本煩惱に随って起ってくる煩惱です。こういうのはおもしろいでしょう。煩惱が起ったら、それだけですまないのです。煩惱が起ったら、起った煩惱に随ってまた煩惱が起る。もういつペン生まれ変わったらいいのだけだなあ。それだったら、もういつペン唯識を勉強するのだけでも。これもまた、変な話ですが、一人でできないのですね。ああいう学問は。ああいう学問を一人でできるというのは、やっぱり「ものが違う」ということを安田先生はしよっちゅうおっしゃっていました。ものが違いますわ。わしらは一人では、ああいうのはできませんわ。人にせつつかれるかせんとできない。やむをえずできないものです、ああいう学問は。やむをえずせんならないときには、もう遅いのですわ。まあ困ったものや。それは、わしが困っているのであって、あなた方はひとつも困っておらない(笑)。それで、困りなはれよといゆるんや。早いうちに困らなあかんですよ。

で、まあその問題というのは、煩惱の分析からいったら、散乱・放逸という言葉がありますね。これは、どちらも随煩惱です。煩惱に随って起る煩惱です。散乱というのは、バラバラということですよ。放逸というのは、したいようにすることですよ。これがおもしろいのですね。仏法というものは、求めたものに間違わないように求めたものが与えられるかといったら、そうはいかないのです。求めたものと、与えられたものとは違うのです。求めたんやさかい、こつちが求めたとおりに与えられるかという、そうはいかないのです。与えられてみる

と、求めたものと違っているということがある。つまり、われわれは求めているもの自体がわかっておらないことや、いろんなことを求めているけれども、われわれが求めるものは与えられても満足できないのです。求めて求めたものが与えられたら、与えられた分だけ足らんようになっていく。ほんとうに与えられるものは、こつちが求めたものとは、とんでもない違うものがあるのです。まあいわば、子どもが親に求めるのと、親が子どもに与えるものとの違いですわ。子どもが求めたものとおりに、求めたものを親が与えていけば、子どもが放逸になるだけです。親は子が求めたとおりのものを与えようとはせんのです。やっぱり私たちが求めたものが、ほんとうは何を求めているのかわからないのです。求めるべきものがわからないのです。求めるものはあるのだけれども、何を求めるべきか、それがわからない。だから、頭の中で私たちは、勝手にお浄土お浄土といつて考えているけれども、いざ与えられたお浄土は、われわれが考えておったようなお浄土とは、まったく違いますわ。こつちが考えているようなお浄土を与えてくれるわけはありません。そういうことがあると思うのです。

だから、いまここで「毒薬対」と、こういわれるのです。「毒」というが、毒はかならずしも悪ではないのです。むしろ毒というのは、間雑する心が毒なのです。それで、「薬とは純一専心なり」と書いてありますから、「薬」というのは徹底することでしょう、「純一専心」というのは、なんていいですかね、まあ毒にもならないような薬はありませんね。それは逆にいったら、毒も使いようによったら、薬になるのです。毒にもならないし薬にもならない、真宗は長い間そういう宗教だったのではないですかね。まあいまでもそうですが、毒にもならないし薬にもならない。けど、ほんとうは宗教というものは、毒か薬か、どつちかでしょう。人間を殺すか、生かすか。宗教というものは、本来そういうものでしょう。人間を殺せんような薬もないし、人間を殺せんような宗教は宗教でもないでしょう。人間を殺すような毒であつてこそ、はじめて人間を生かすような薬にもなりうるのです。「酒は百薬の長」というではないですか。僕は、このごろそう思つてタバコを吸っているのです。どんな医者もタバコは悪いというのです。悪いぞといつて、そういう医者が吸っている。だけでも、僕は、その点だけは安田先生の仰せをちゃんと守っているのです。「人生は煙のごとし」と。タバコを吸うたびにそう思っているのです。あれは、安田先生はいつともいつておられたのです。人生はこんなものやと、タバコを見せといつておられた。はじめは何のことかわからなななのです。よく聞いてみれば、煙になるということですよ。タバコを吸わん仏法者はだめです（大爆笑）。人生は煙やということがわかんない。

そういいますと、和田先生はタバコを吸われませんか。ところが、こないだ宗さんの還暦の座談会の時に、宮城君と僕と宗さんと一緒に城崎に行ったのです。その行くときに、和田先生と僕と並んで座つて、後ろに宗さんが座つておったのです。で、僕ははじめからタバコを吸う

ているのです。和田先生しらん顔しておったのですが、汽車に乗ってから随分してから、「あなたのタバコはいい香りがするね」といわれたのです。先生はタバコを吸わんのいい香りかどうかわかりますかといったら、「いやそれはわかるよ、いい香りだ」と、そういわれるのです。「タバコを替えたのですか」といわれるから、いや替えやしませんですよ、僕ははじめからこれを吸っているのですと。これも安田先生の教えに従って、僕はピースを吸っておいたら、安田先生は、「それはいけない」とおっしゃって「これを吸え」といつて教えてくれたのがカレントです。これがまずいタバコなんだ(笑)。だんだん売れなくなると、よけい質が悪くなる。で、とうとうしまいにいまのキャスターに替えたのです。そうすると、これがまた軽いのですわ。だいたい、ふつうタバコというものは、七分くらいもつものですが、いま僕が持っているキャスターなんてものは三分もたんです。だから、よけい吸うんだ。それでね、そればかり吸ったら、あんまりおいしいタバコとはいえないのですよ。それなのに和田先生は、「タバコを替えたのですか」といわれるので、いや替えやしません、はじめから吸っているのですという、「いい香りだね」といわれるのです。「こんなタバコなら、タバコもいいね」といわれて、ヒョイと後ろ向いたら宗さんがパイプを吸っているのだ(笑)。そないいうと、「ああ、あれは宗さんのパイプですか」と。そこで和田先生は、「そうか、あれはいい香りだね、あんたはいいかげんにタバコをやめたらどうかね」と今度は逆に僕におっしゃるのです。それで、はたで吸うておたらいけませんかとといったら、「いや、悪いとはいわないけれども、おいしくないタバコを無理に吸わんでもいいやないか」といわれるのです。僕は別に無理に吸うてはいるわけではないので、そないいわれてグッソリしたことを覚えていきます。だけでも、やっぱりタバコも吸うだけ吸ったらいいと思うているのです、僕は。人生は煙のごとし、と。徹底すればいいのです(笑)。だから、うちの家内は、「ご院さんは安田先生の悪いところだけまねしている」といつているのですが、悪いところがまねできないといて、いいところもまねはできないでしょう、と僕は思っている。つまり、純一なんや(笑)。間雑せんや。

僕はそう思うのだ。いろいろと仏法を聞いている人に会いますが、昔はやむをえなんだのやろうけれども、いなかの人というのは、いろんな人の話を聞くのですわ。あの人の話を聞き、この人の話を聞きに行ったりするのですが、だけど一人の人間が生涯かかって道を求めたような人の言葉というものは、あっち聞いてこっち聞いてできるようなものとは違うのですよ。それは、僕は何度か学生時分にいわれまして、君あんまり聖典ばかり、親鸞のものばかり読んどったらいかん。ヨーロッパの哲学書などを読まんだら、だんだん視野が狭くなるぞということをいわれましたが、考えてみたら、それでいいと思うんだ。あれもこれもというようなものではないわ。「分け登る麓の道は多けれど同じ高嶺の月を見るらん」なんていつているけれども、それははたから見ているさかいでしょう。自分が歩いて歩む道はいつべんに二つも三

つも歩くわけにはいかない。自分が歩く道は一本しかない。だから僕は、ようやく安田先生が亡くなられてから安田先生の歩まれる道は一本しかない。そういうものだろうと思うんだ。だから、あの先生がこうだ、この先生がこうだと、そんなことはもうどうでもいいように思いだした。純一専心や。そういうものではないですかね。

まあそれは蓮如上人が、『教行信証』は二十五歳になってから読めということをいわれたそうですが、僕は六十近くになりましたが、ようやく蓮如上人がおっしゃった二十五歳やなと思うのは、そういうことなのです。ようやく道が一本になってきたと。あれもこれも、あれもこれもとも思っておったけれども、ようやく一本の道にしばらくようになったなあという思いがしています。そういうことが、ここで「毒薬対」という言葉であらわされるゆえんだろうと思うですね。道は一つしかない。だからといって、ほかのものを読まんのではないですよ。だから僕は、このごろ本を読むのがものすごく早いのです。驚くべきことに、一日に一冊くらいさっと読むのですわ。何にも覚えておらないが、読むことぐらいいは、なんぼでも読めるようになりました。そういうことではないですかね。だけど、いよいよ遅々として読めないのは『教行信証』です。読んでも読んでも読みきれないなあという思いがします。

七

■ 問雑する心という意味は道がしぼれんということ

ですから、ここでこういうくだらない話をゴタゴタといっているのですがね。たとえば、ここで出てくる「去来対」とか「毒薬対」とかというような、こういう簡単な言葉で示されているけど、中身はともでないがおよびもつかないような深さをもっているものでございましょう。だけど、そんなことをいちいち言うとれませんから、少なくともこの問雑する心というものがもっている意味が、道がしぼれんということですね。善導大師は二河譬のところまで三定死という言い方をします。

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。

(聖典二九〜三〇頁)

と、こういつているのです。あそこで三定死というでしょう。去くことと、回ることと、住まることと、一つではないのです。道はなんぼでもあるんだ。なんぼでもある道を集約すれば、去るか、回るか、住まるか、それだけです。けれどもそれだけではない、なんぼでも道はあります。つまり、しぼりきれんのです。そのしぼりきれんのは何かといったら、「すでにこの道あり」と。つまり釈尊の教えでしょう。自分

の歩んできた過去です。

■ 発遣は歴史、招喚は創造

自分の歩みの中に、自分を超えているような意味もっていることの発見です、ややこしいですが、発遣と招喚といいますが、発遣は歴史でしょう。招喚は創造です。歴史というものは、つまり歴史の力です。歴史はたんなる認識ではない。歴史は未来を開く力だ。歴史の中に未来を開く力をあらわすのが発遣です。それは、釈尊が遣けということです。わしのいうことを聞けということではない。わしを超えて行けということだ。わしをのり超えろということや。つまり、歴史の中に歴史をのり超える力を見いだすことです。真宗の歴史の中に、真宗を超えるような歴史の力を獲得しなければ真宗は歴史の力をもたない。だから、それなら真宗の歴史は全部だめかと思ったら、そんなことはないわね。真宗の歴史が全部だめなら、そんなものは真宗人とはいえないわね。われわれは真宗の歴史を力にして生きているのではないかね。しかし、その真宗の歴史がほんとうに力になるというのは、真宗の歴史を創造する力でしょう。歴史を超えて歴史を創る。歴史が歴史を創造する、そういう力が歴史なのです。

だから、発遣するという言い方ですね。それは、歴史がわれわれを発遣するんだ。発遣の力でしょう。「いけ」といわれたって、「はい」とは、なかなかいえないでしょう。「いけ」といわれていけるかどうかだ。いけということぐらなら誰でもいうけれども、いけという言葉のもっている力です。それは同じいけども、違うものでございましてね。今日も私が出るときに「いつてきなはれ」と、こないいう。その「いつてきなはれ」というのは、勝手にしなはれというのと一緒や、そういうときは。だけど、法事に参るときには、いつてきなはれというときには、えらい力がこもっている。それだけの違いがあるのだ、同じいけども。発遣が違うのだ(笑)。招喚でも違いますよ。法事から帰ったときには、「お帰り」といって、えらい力がこもっているけれども(笑)。今日ら帰ったって、帰ってきたかというくらいのお話ですわ。招喚がない。

■ 発遣の中に招喚の声を聞く

発遣がたんに発遣であるだけなら、文字通り狂気ではないのですわ。しかし、その発遣の中に招喚があるということですから、問題は。だから、発遣と招喚というものを別々のもののように受けとられますが、そうではないでしょう。「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」という、忽念といわれますが、それは発遣の中に招喚の声を聞くということだろうと思えますね。招喚の声の中に狂気を救うものがあるのです。つまり、はじめて健全なる信仰というものが成り立つのです。それは個人的な宗教的真理ではないということです。

つまり歴史的精神なのです。僕は清沢先生が精神主義ということをいわれたのはそういう意味だと思っているのです。歴史的精神を明らかにしようとされたのです。大きな日本の歴史の転換期にあたって、人々が、世の中がどうなるかわからないときに、一番求めるのは歴史の理性であり、歴史的精神なんだということをいいたかったのではないのかね。だから、なにか精神主義というと、心理主義のように受けとれるけど、そうではない。歴史的精神を明らかにしようとされたのが精神主義という言葉だろうと思います。これは僕の欲目かもわからないですよ。僕は、清沢先生はあんまり読まんからわからないけれども。つまり病める魂をしますね……。信仰というものは病める魂でしょう。病める魂をして健康なる魂に、健康なる精神を確保せしめるものです。それが「毒薬対」です。充分でないですが、今日帰らんなんので、これくらいにしておきます。

(一九八七年二月二十三日)

第五十七講

内外対

(真聖全一・四七八頁)

内外対

(聖典四五七頁)

一

至誠心積について、五番の相對ということがありますが、前回までに「毒藥対」という、これは虚仮雜毒の善という善導大師の言葉をとくに取り上げて、毒と藥といわれているわけです。まあここでいわれている毒というのは、善惡の雜心である。藥というのは純一の専心であると示されてありますように、毒といつてあるのは、間雜する心という意味です。ここでとくに心得ておいていただきたいのは、間雜ということです。親鸞聖人は、間雜という言葉についてとくに三つの言葉を示されております。それは、三心積に、これは後でも少し細かく申し上げますが、一つは虚仮無雜です。もう一つは邪偽無雜。それからもう一つは、この二つを合わせて疑蓋無間雜と(聖典二二四頁)。

■ 毒は間雑心

これは、とくに三心積の中心的な課題になってくるわけですが、とくに『愚禿鈔』の至誠心積のところでは、毒という言葉の内容をあらわすのは、間雑心です。雜わるといふことであります。善と惡が雜わるのです。それに対して藥という言葉であらわされているのは、純一専心ということです。これはめずらしい言葉ですね。純一専心というような言葉を宗祖が使われるのは非常にめずらしいですね。法然上人の場合でも、純心というのは、純という言葉は一カ所だけ『選択集』の中で使われておりますが、純粹ということですね。間雑心に対して純心、純一専心となるわけです。純粹性です。信仰のもっている純潔性といつてもいいのです。純潔性ということが大事なのです。それを藥といつているのであります。

間雑という場合は、純粹でないということですね。とくに間雑という言葉でもって親鸞聖人は本願の三信を解釈されるということだけ心得

ておいてほしいと思います。つまり、もう少しはつきり言ってしまうと、虚仮無雜という場合は、真実心、それから邪偽無雜という場合は、正直心。疑蓋間雜することなしという場合を信心とします。信樂です。それぞれの問題点を、これは曇鸞大師の方法であります。われわれは信心を求められども、信心を求めるといふことはどういふことかといえ、なにが信心かといふのでなくて、なにが信心でないか。どこが信心でないのか。どこが真実でないかといふことですね。それが曇鸞の教学の特徴なのです。ただ漠然と真実を求めているのではない。自分のどこが真実でないかを明らかにするのが、曇鸞の教学の特徴なのです。それをやっぱり親鸞聖人は受けとられるでしょう。天親・曇鸞というのが、親鸞に与えた影響は大きいですね。まあそういうことが「毒藥対」という言葉で至誠心をあらわす内容として取り上げられるわけですが、そのことは前回に少し申し上げておきました。

二

続いて、これは最後の問題ですが、「内外対」と。「内外対」というのは、いままでずっと述べられてきて最後に、「内外対」が出てくるのですけど、ほんとうは、「内外対」が一番最初に出てくるのです。これは読んでおいていただかないといけませんので、聖典の「散善義」の此文を見ていただきますと、

『経』に云わく、「一者至誠心」。「至」は真なり。「誠」は実なり。一切衆生の身・口・意業の所修の解行、必ず真実心の中に作したまえるを須いることを明かさんと欲う。外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ。三業を起こすといえども、名づけて「雑毒の善」とす、また「虚仮の行」と名づく、「真実の業」と名づけざるなり。

(聖典二二五頁)

と。ここに「内に虚仮を懐いて」とあります。外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐いてと。ここに内外の対が示されているわけです。

■ 内と外がないのが至誠心

この「内外対」というのは、ですから至誠心積にとつては、まあ五番の相對とありますが、ほんとうは一番最初に出てこなければならぬ問題であります。内と外です。これがじつは、内と外というものが至誠心なのです。善導大師が至誠心積を解釈するときに、至誠心といふのを真実と訳したのです。真実と翻訳したということは、たんなる言葉の解釈ではないということです。ほんとうは至誠心を真実と翻

訳することはおかしいのです。言葉からは真実という意味は出てこんのです、至誠心というのは。至誠心から、真実の意味は出てこないのです。言葉としての解釈はできないはずなのです。

ですから、いまここにありますがように、「一切衆生の身・口・意業の所修の解行、必ず真実心の中に作したまえるを須いることを明かさんと欲う」と、こうは読めんですわ、漢文から言いましたらね。漢文で書いたら、一切衆生の身・口・意業の所修の解行でしょう。「欲明一切衆生身口意業所修解行必須真実心中作」(真聖一・五三頁)と。漢文で言いますと、こういう文章になっております。漢文の常識から言いましたら破格なのです。ですから善導大師自身が、すでに至誠心を真実と翻訳したことの意味を、こういう漢文の構造であらわそうとしているのです。それを、ですからふつうに読みましたら、一切の衆生、身口意業所修の解行でしょう、主語は一切の衆生にあるのです。ふつう至誠心と言いましたら、衆生の至誠心です。われわれが誠なれということですよ。三心積では、至誠心・深心・回向発願心というけれども、ふつう至誠心というのは誠の心。深心というのは深い心です。これは信頼する心といってよろしい。それから、回向発願心というのは宗教心です。誠の心と、信頼する心と、宗教心を要求したのが『観経』の三心です。この三つの心をもてば必ず浄土往生を得ることができるというのが基本的に本理解であります。

だから、至誠心も深心も回向発願心も、本来は一切衆生に所属する心であります。ふつうは一切衆生に所属するのです。ですから、一切の衆生、身口意業所修の解行です。身に行じ口に行じ心に理解する。そのときに必ず須すべからずく真実心中に作すべしです。ふつうはそうでしょう、必ず真実心中に作すべし、と。一切所修の解行は、真実心中に作すべしと。真実心をもって作せと、作すべしと読むのがふつうです。ところがわざわざ善導大師は「須」という字をつけてですね……、ふつうなら「可作真実心中」と書くのです。真実心中に作すべし、と書くのです。漢文の構造からいったらそうでしょう。ところが動詞がここへきているのです、真実心中に作すべし、と。読み方が二つあるのです、もともと。だから、従来の教学で言いますと、これを親鸞聖人の読みかえといわれているのです、この部分は。読みかえたというのなら、間違ったかということもある。

かつて金子先生のところにお話をおうかがいに行きましたときに、親鸞聖人の読みかえということをおられるけれども、「読みかえということもあるでしょうが、間違っていることもあるでしょう」と、おっしゃったことをいまだに僕は覚えていっているのです。それは、間違いもあつたほうがいくらいです。

しかし、この場合は、僕は読みかえだとも思わんし、間違いだとも思わない。この一字（須）を親鸞聖人は、ふつうこれは「すべからく」でしょう。「すべからく何々すべし」、何々することを必要とする、と。たとえば大学でも必須授業ということを用いてでしょう。卒業しようと思つたら必ずこれだけのことは為すべしというのが必須です。だから漢文としてはふつう「すべからく何々すべし」というのが読み方なのです。ところが親鸞聖人は、これを「もちいる」と読んだのです。真実心中に作したまえるを須いることを明かす、と。これは、この「須」という字のもともとの意味なのです。原意なのです。ふつうは、この「須」というのは三本ひげがある。これ（ ）は、ひげです。で「真」はいまでもなく頭です、顔のことです。年寄りがひげをはやしている形を「須」という字にしたのです。ひげがはえるという意味は何かというと、待っているという意味です。ひげがはえるまで待っていると。だから、もともとの原意は「待つ」と。あるいは、「ゆるやか」と。年寄りですから、ゆるやかですわ。そういう意味があるのです。それからもう一つが、「もちいる」という意味ですね。「もちいる」というのは、むしろ言葉の意味からでなしに、「須」という字が、「需じゅ」に通じるのです。音が「需」に通じることから、もちいる。この字は「もちいる」、あるいは「もとめる」という意味ですから、音が通じることから「もちいる」という意味がでてきたのです。だから、いわば親鸞は、この「須」という字の元の意味を取り上げて、「真実心中に作したまえるを須いることを明かす」と読んだのです。「須もちいる」と。だから、ふつうの読み方でいえば、衆生に属する言葉が、今度は「真実心中に作したまえるを須いる」と読みますと、真実心というもののがじつは如来に属することになります。同じ至誠心という誠の心というけれども、その誠の心にもう一つ真実心。至誠心を真実と翻訳したこの意味は、至誠心と言つたら、これは人間に所属します。真実と言つたときに、至誠心は如来に属することになる。

三

■ 内外一如は如来の心

で、本来は真実心といったら、あるいは至誠心といつてもいいですが、本来は内と外が一如である、内外一如です。外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くといえは、内と外が違ふということでしょう。外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くということは、内と外が一如でないあり方です。一如でないあり方ということになりますと、それを一如にせんらんでしよう。内外一如というのが、いわゆる如来のさとりですから。つまり、内外一如という言葉は善導大師は「内外・明闇を簡はず」（聖典二五頁）と言いかえているのです。内を明として、外を闇と翻訳した。『涅槃経』の言葉ですが、『涅槃経』の言葉を引いてきて、内外の明闇を簡はずと。明闇を簡ばんということは、虚仮も賢

善も簡ばんということ。内も外も簡ばんということ。内も外も簡ばないという心を内外一如というのです。それは如来の心です。内と外もついているということは限界があるということでしょう。限界、あるいは境界といつてもいい。境です。境界をもっている。限界も境界ももつておらないというのが如来の心です。もつといえ、仏と衆生において限界をもたないものです。衆生は此岸とか彼岸とかいうけれども、仏には此岸も彼岸もない。われわれにとつては浄土は彼岸かもわからないが、仏にとつてはこの世も仏土でしょう。仏国なのです。仏にとつての仏国の中に、此岸とか彼岸とかいう限界をもっているのは衆生でしょう。だから、内外一如という言葉をもつともよく使うのは禅宗です。以心伝心とかね、法界一相とかね。法界一相という言葉はなにも禅宗にかぎるわけではないですけど、一行三昧を明かす中に出てくる文殊般若の言葉ですが、こういう言葉は仏教の理想郷なのです。法界一相とか、あるいは内外一如という言葉は、仏のさとりの世界なのです。禅宗なんかは、すぐそう言いますわ。内外一如とか仏凡一体というようなことをいうでしょう。だから、本来なら至誠心を五番の相対というようなあらわし方をするにはありえないことなのです。真理は絶対的なものです、真実は。絶対的なものを相対化する。五番の相対というような相対の中であらわすということは、ありえんことです。ふつうならば、ありえんことです。じつはここに、至誠心を真実と翻訳したえらい面倒な話があるのです。

ですから、また話を元へ戻すようですが、至誠心を真実と。至は真なり、誠は実なり。至誠心を真実と読んだということが、これはたんなる解釈でも、たんなる翻訳でもない。で、ここにはいま見てもうりました、善導大師の至誠心釈の引文ですね。二一五頁の引文は、

一切衆生の身・口・意業の所修の解行、必ず真実心の中に作したまえるを須いることを明かさんと欲う。

（聖典二一五頁）

というのですから、須いるところは何かといつたら、真実心中に作したまえることとは何かといえ、正しくかの阿弥陀仏、因中に菩薩の行を行じたまいし時、乃至一念一刹那も、三業の所修みなこれ真実心の中に作したまいしに由つてなり、と。つまり法蔵の行でしょう。法蔵の行を須いよ、と。法蔵の行を須いるときに、外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐いていることが明らかになるということです。そこがじつは問題なんですがね。

四

およそ真実というものがあるわけではないでしょう。私たちは真実を求めているというけれども、真実というものがあるわけではない。真

■ 自利真実、利他真実

実に生きるか、真実に生きないかがあるだけなのです。だから、身・口・意の三業の所修、三業所修の解行です。われわれは真実を求めるといふと、真実という言葉なり真実という何かがあるかと思っておりますが、真実という何かがあるわけではない。真実という生き方があるだけなのです。真実というあり方です。ものは一つなのです。体は一つや。己れの人生しかないわね。己れの人生において真実であるか真実でないかです。だから、ここに善導大師の至誠心釈を親鸞が引用しておられるけれども、これは半分しか引用していません。つまり、半分引用しているのは、利他の信心です。利他の真実を「信巻」に引用してあるのであつて、自利の真実というものは引用していません。自利の真実の部分は「化身土巻」に引かれているのです。これもついでにいっておきますが、

また云わく、また真実に二種あり。一つには自利真実、二つには利他真実なり。「自利真実」と言うは、また二種あり。一つには真実心の中に自他の諸悪および穢国等を制捨して行住座臥に「一切菩薩の諸悪を制捨するに同じく、我もまたかくのごとくせん」と想うなり。

(聖典三三四頁)

と。つまり諸悪莫作です。諸の悪をなすことなかれというのが、自利真実の一つです。そして、

二つには真実心の中に、自他・凡聖等の善を勲修す。

(同頁)

つまり修善奉行です。この二つが自利真実です。この自利真実をあらわしているのは「化身土巻」、利他真実を示しておられるのが「信巻」です。で、その利他の真実というのは如来の真実ということ。自利の真実というのは凡夫の真実だということ。言いかえれば、至誠心を真実と翻訳したときに、衆生の真実と如来の真実と二つの意味があるということです。

まあ自利とか利他という言葉がなかなか面倒なのですが、自と他ということですね。内外一如とか、あるいは如来の真実というものは、自他円満なるものです。自利利他円満ということ。自利利他がごっちゃになることではないのです。自利利他円満という言い方が大事なのです。自利が即利他ではないのです。自利は自利なんだ。しかし、利他を離れて自利はない。それなら一つかといったら一つとはいえないのです。これを一つにしてしまいますと、内外一如になっちゃうんです。自分のものはあんだのもの、あんだものはわしのものやというけども、そんなことはありえんのです。

■ 宗教心の成就是自利利他円満

自分は自分において独立しつつ、他は他において独立しつつ円満である、ということでしょう。自利利他円満というのは天親菩薩の概念です。宗教心の成就というのは自利利他円満なんです。

ここには「おおよそ施したまうところ趣求をなす、またみな真実なり」と書いてありますね。「施したまうところ」を求めると。施したまうところ以外のものを求めるのではない。私たちは施したまうところ以外のものを求めているのです。与えられたものを求めているのです。

■ 所施趣求とは落在

だから、所施趣求とはいえんのです。与えられたものを求めるときに、「施したまうところ」を求めるときには、清沢先生の言葉には「落在」という言葉がありますね。現前の境遇に落在すると。現前の境遇というのが与えられたところでしよう。所施でしよう。与えられたところでは、現前の境遇以外のものを求めるから満足できないのです。現前の境遇に落在するということは、自体満足ということでしょう。与えられたところに満足している。与えられんものを求めるから苦しむのです。与えられたものを求めているかぎり「みな真実」だと、こういつているのです。これは、なかなかうまいこと表現できませんけど。与えられないものを求めるのではない、与えられているものを求める。与えられたものに満足するというのを「所施為趣求」という言い方で示しているわけです。

■ 所施は利他、趣求は自利

「所施」という言葉で示しているのは利他でしょう。「趣求」は自利でしょう。だから、所施趣求またみな真実という言い方は、自利利他円満ということなんです。どういっていいですかね、人間というものは、与えられている自分というものを忘れて自分以外のものを求めようとするでしょう。ですから、至誠心という訳で、至誠心という言葉が善導大師が真実心と言いかえたときには、じつは至誠心と真実心というものは別ものではないが一つではない。真実心という言葉であらわされるのは、利他の心なのです。至誠心という言葉であらわされるのは、自利真実なのです。これが、二二七頁にどくに、同じこの「散善義」の言葉を引いて、二二六頁の真ん中ほどから同じ言葉を引かれて、そして御自釈がきましょう。

しかれば、大聖の真言・宗師の釈義、まことに知りぬ、この心すなわちこれ不可思議・不可称・不可説の一乗大智願海、回向利益他の真実心なり。これを「至心」と名づく。
(聖典二二六〜二二七頁)

■ 真実心は本願の至心

つまり、至誠心という言葉に対して、真実心という言葉があらわすのは、本願の至心を意味するのです。至誠心に対する本願の三信の至心をあらわそうとしておられるのです。

そして、さらに、

『涅槃経』に言わく、実諦は一道清浄にして二あることなきなり。「真実」というは、すなわちこれ如来なり。如来はすなわちこれ真実なり。眞実はすなわちこれ虚空なり。虚空はすなわちこれ真実なり。眞実はすなわちこれ仏性なり。仏性はすなわちこれ真実なり、と。

(聖典二七頁)

仏性とか虚空とか如来とかを眞実という言葉の中に所属せしめるわけです。そして、

『釈』(散善義)に、「不簡内外明闇」と云えり。「内外」とは、「内」はすなわちこれ出世なり、「外」はすなわちこれ世間なり。

「明闇」とは、「明」はすなわちこれ出世なり、「闇」はすなわちこれ世間なり。

(同頁)

と。この「明闇」の釈のもとづくところは、すぐその後『涅槃経』の引文がおかれているものによっているわけです。

ここで、繰り返しているようですが、至誠心を眞実とおきかえたときに、すでに善導大師自身のお心の中には、至誠心というものを衆生に属して、一切衆生の所修の解行に属して解釈される場合と、如来に属して解釈される場合と二つの意味がすでに、至誠心を眞実とおきかえたときに善導大師の中で見抜かれていたものがあるということです。これはただ解釈というだけでは言いあてられないのです。解釈というだけでは示されないのですが、繰り返して言いますように、およそ至誠心を眞実と翻訳するかぎり、内外を簡ばない、内外一如なる眞実。眞実というのは内外、まあ今日の言葉でいえば本音とたてまえと言ってもいい、本音とたてまえがないことが眞実なのですよ。「外儀は仏教のすがたにて 内心外道を帰敬せり」(聖典五〇九頁)とあります。これもここから出てくるのです。外には仏教の姿をしておりながら、内には鬼神に帰敬しているというのは、これは眞実でないでしょう。眞実というのは、内も外もない。本音とかたてまえとかをもたないものです。

ところが、その本音とたてまえによって、逆に眞実心をあらわそうというのですから、これはちょっとです。えらいややこしい話ですが、少なくとも禅宗あたりでいう内外一如というようなところで眞実をいおうとしているのでない。むしろ、内外を相対化することによって眞実を明かすのです。こういうことが、あえて内外の相対を取り上げたゆえんなのです。取り上げたというよりも、そこにやっぱり親鸞の教学の独特の面目があるといってもいいのです。ちょっと休みましようか。

五

『愚禿鈔』の最後の問題として至誠心というものをひっぱり出されたということが、じつは非常に大事な意味をもっているということは当初に申し上げたのですが、先ほど言いましたように、至誠心というものが親鸞の上に成り立った至心であるということが言いたいわけです。結局は、本願の三信というようものが、親鸞の上に至誠心として成り立つ。至誠心の内容は、至誠心というかたちで成り立つわけではない。はなはだ面倒ですがね。

ですから、人間の生活の中で眞實というようものが、内外一如なる眞實というようものが具体的にどういうかたちで成り立つのか。人間における眞實というもの……、如來の眞實はわかったとしても、人間にその如來の眞實がどう成り立つのかということ。それを親鸞は自らの言葉で自然法爾といったのです。具体的には自然法爾ということ。あるものがあるがままにおいてある。それが内外一如なるあり方です。内と外が一如にしてあるというあり方が自然です。精神的には親鸞は、それを愚禿と呼んだのです。愚禿とあらわしたのです。愚禿の生活には内も外もないということです。内と外を分別しないのが愚禿という意味です。つまり善悪淨穢もなかりけりです。善悪淨穢もなかりけりというのは、自と他の区分を超えたということです。超えたあたり方です。

■ 所施為趣求は与えられた境遇に落在する

それを示しているのがいま言いました善導の言葉でいえば、「施したまうところ趣求をなす」と、所施為趣求です。与えられた境遇に落在することです。与えられた境遇に落在すると、清沢先生はそういう言葉で言いあてられたのです。与えられたものを求めるのですから、与えられないものを求めているのではない。与えられたものを求めている。だから不満はないのです。施したまうところこそ求めるところですから。求めるところと施したまうところがくい違わんでしょう。だから言葉をかえていえば、求めて与えられないのは、求める方向が間違っているということ。求める方向が眞實でないということです。施したまうところが求めるところだと言いますね。逆にいうと、私たちは与えられんものを求めているのです。与えられないものを求めているから、求めて与えられたときには、求めたものでないものが与えられるようになる。仏法に求めているというけれども、仏法に求めているものに仏法は、われわれが求めたものを与えるのではない。われわれが求めたことが間違った方向であるということを与えるのです。そんなことは、あなた方はわかっているはず。仏法を求めて安心しようと思つて仏法を求めたんだらうけど、求めてみたら安心どころではないでしょう、与えられたものは、むしろ仏法を聞かんば

うがよかったのではないかね。だから、施したもうところこそ求めるところであるということは、求めるものと施されたものが一如にして相応しているということです。

六

■ ライト (right) を権利と翻訳

まあこちらへんにね、ちよつと話が横へいくかもわかりませんが、今日の言葉で申しますと権利という言葉がありますね。基本的人権というでしょう。これは僕はよくわかりませんので、皆さん方ご存知の方があつたら教えてほしいのですけど、権利と翻訳していますけど、ヨーロッパの言葉ではみんなライト (right) ですね。基本的人権という場合には、ファンダメンタル ヒューマン ライツ (Fundamental human rights) とつてあります。ライトという言葉は右という意味です。そしてまたそれを権利と訳しているのです。右という言葉をそのまま権利と翻訳したということです。これはどういう意味なのでしょうね。右というのはライト (right)、それを権利と。つまり右という言葉があらわすのは、正当性ですね。論理的正当性を右という言葉であらわすのでしょうか。そこではじめて人間が人格として成り立つということでしょう。人格です。人格という言葉もだれが翻訳したのか知りませんが、格。人間が人間であることの資格ですわ。ヨーロッパの言葉ではペルソナ (persona) ですから、仮面という意味です。

仮面という意味は、相手によってお面が違うわけです。犬や猫は相手によってお面は変わらないけれども、人間だけは相手によってお面が変わるのです。主人が女房に向かうときと、よその女の人に向かうときとお面が違うのと一緒です。先生に向かうときのお面と、弟子に向かうときのお面と違うでしょう。だから、人格という場合はいつでも相手があるということです。いつでもお面をかぶっている。相手によってかぶるお面が変わるのです。中曾根さんみたいなものです。しよつちゅう変わっているでしょう。あの人は非常に人格的ですわ。高潔ではないけれども、非常に人格的です。だけど、決して自分のほんとうの姿をあらわさない。そんなのをペルソナという。ですから、基本的人権という場合に権利という言葉で示されているのは、ヨーロッパの場合には、キリスト教の神に対する面です。神に対する抵抗権です。人間が神に縛られておつたものが、神に対する抵抗権をもつたのが人格でしょう、ヨーロッパでは。人格権です。

基本的人権という場合にいわれている権利というのは、人間が人間の権利を神に向かって主張したんだ。だから、自然法爾というふうなものではない。はっきり限界があるわけです。神と人間との限界がある。あるいは内と外との限界がある。建物を見てもそうでしょう。自然か

ら隔絶していますわ、ヨーロッパの建物は。日本の建物というのは、自然の中の一風景なのです。このごろはあんまり風景にならないようになりましたが、昔の建物はむしろ建物が自然の風景の一つを構成しておったのです、藁屋根で。だから内も外もありやせんのです。いまは内と外がピッチと密閉されますから、ヨーロッパ風になりました。密閉されますと、ガス自殺というようなところが起こる。昔の家だったらガス自殺なんか絶対に起こらないのです。そのかわり外の温度と中の温度が変わらなかつた。宮城君なんかわしのところへ来たら、いつもステテコを首にまいて寝ておったのです。寒いんやね。それはそうでしょうね。内も外も決して区別がありません。変わりやせんのです。内と外というような区別を立てなかつたのです。やっぱり、そういう内と外との区別がつかないような状況の中で……、それは内と外の区別がつかないけれど、昔はつけなくてもよかつたのでしょね。だから鎖国というのは、いまのわれわれが考えるほど強烈な意味をもっていたわけではないでしょう、一般の人には。いまでこそわれわれは鎖国というと、えらいことのように思いますかね。自然に、海に囲まれているのです。囲まれているということは、外なんてなかつたのでしょ。人格権なんていうことをいうけれども、人格権というのは、ヨーロッパにおける人間の主張なのです。自我の主張です。神に対する人間の主張だ。人間の抵抗です。いかにヨーロッパにおいて神というのが人々を縛っていたか。中世のヨーロッパの人々にとって神というものは国家権力よりも強かつたのです。

大河内君がこないだ来て、いろいろと話を聞きましたが、「政教分離なんてことを君らはやかましくいつているけれども、政教分離なんて西ドイツなんか行ったら考えられんぞ」といって、国が教会税を一緒に集めてやっているのだそそうですね。まさに政教融合なんです。政教分離なんてことをいう日本の憲法なんてのは、その意味ではもつとも世界に冠たる憲法でしょうね。ほとんどキリスト教というのが、第二次世界大戦を経過しても西ドイツあたりではやっぱり国税と教会税を一緒に集めて、教会のほうへ集めた税金をまわすんだそそうですね。今日でもそうらしいですから、いかに中世のヨーロッパにおけるキリスト教の神の力というものが強烈なものだったかということがよくわかります。日本人なんかの場合は、およそそんなことはありませんですね。まあそういうところに、ある意味では日本の歴史、日本の宗教心もっている問題点もあるわけでしょう。逆にまた、ヨーロッパのそういう権利意識みたいなものは、日本では育たなかつたのではないでしよかね。自我の主張なんていうのは……、曾我先生なんかははっきりと、「権利とは功德である」と、うまい言い方をされますね。如来の功德だというふうにいわれているのです。

ですから、話があっち飛んだりこっち飛んだりしますが、ここでいわれている内外ということとは、内外対、内外の対立です。内外の対としてあるものは、本来なら先ほどから繰り返し言っておりますように、真実という場合は絶対的なものですから、相対化できるものではない。だから、内外を相対化するという意味ではない。そうでなしに、絶対なるものを内外、つまり、絶対なるものというのは先ほど言いましたように、二二七頁には『涅槃経』の言葉で、これもまあ絶対という言葉を使わずに「実諦」という言葉を使うでしょう。これも面倒な言葉です。ふつう真諦というのですが、真諦といわずに実諦といっているでしょう。

■ 真実と現実が一つであることを実諦

つまり、真実という意味は、実という言葉の中に真実と現実という両方の意味があるわけです。真実と現実が一つであるようなのを実諦というわけです。別には一実という言葉方をします。真実も現実も「実」なのです。真実も現実も一つであることをあらわす言葉です。だから、「実諦は一道清浄にして二あることなきなり」と。二つあるわけではない、一つなのです。だから、内外を分かっているけれども、それは二つではない、一つなのです。だから、本来一つのものを二つにしてあらわしたという意味でしょう、五番の相対という言葉は、本来一つのものを二つにしてあらわしたんだ。この場合のあらわすという意味が顕という意味です。表ではない、顕なのです。「賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す」。賢者の信を聞いて顕わすのです。聞かずに顕わしたのではない。聞くことによって顕われたのです。愚禿の心は、賢者の信を聞くことによって顕われたという意味でしょう。「賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す」と、これは扉のご文です。聞くことによって自ら明らかになった。

■ 如来の至心が親鸞において成就したかたちが五番の相対

だから、如来の至心を聞いて愚禿の心に明らかになってきたものが五番の相対なのです。言いかえれば如来の心、つまり如来の至心です。如来の至心が親鸞において成就しているさま、成就したかたちを五番の相対という言葉で示してきたわけでしょう。

そこに最初申し上げました二二四頁の真ん中ほどに、

今三心の字訓を案ずるに、真実の心にして虚仮雑わることなし、正直の心にして邪偽雑わることなし。真に知りぬ、疑蓋間雑なきがゆえに、これを「信楽」と名づく。

(聖典二二四頁)

と書いてありますが、そこに真実というものによって、真実心とは何かということとは、虚仮無雑（虚仮雑わることなし）、それから邪偽無雑

を正直心といっております。これは非常に注目すべき言葉であります。そして、眞実心と正直心において疑蓋無間雜。疑いの心あることなし、と。『経』に「聞」と言うは、「これはご承知のように「聞其名号信心歡喜」というあの一句を解釈される有名な信心成就の一念をあらわす言葉ですが、

『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。これを「聞」と曰うなり。

(聖典二四〇頁)

と、有名な言葉がございますね。「聞其名号」の「聞」です。「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」と。これは、よく読んでみますと疑いの心がなくなつて信じたとはいってないのです。仏願の生起・本末を聞いて、仏願の生起・本末を聞いたということのほかには無有疑心はないのです。だから無有疑心という言い方は、疑いがあることなしという言い方は、疑いがなくなつたというようになことではないのです。極端にいったら、信ずる必要もなくなつたということです。それを、だから無疑心ではなしに、無有疑心といっているでしょう。疑心あることなし、と。疑いようがないということです。疑いようのない絶対事実をあらわしているのが、無有疑心です。だから、それは疑いの心がなくなつて信ずるのではないのです。仏願の生起・本末を聞くところに疑心がないということです。疑心がありえんです。だから、「仏願の生起・本末」を聞いた心を無有疑心といっているのです。疑心をなくして本願を聞くのではない。本願が疑う心をあらしめないということです。疑いようのない事実だということです。それを、ここに「眞実の心にして虚仮雜することなし、正直の心にして邪偽雜することなし。眞に知りぬ、疑蓋間雜なきがゆえに、これを「信樂」と名づく」と、こういつてあるのですが、これは三心の字訓といつてありますが、大事なことは、眞実心は虚仮が雜わらない。正直心は邪偽が雜わらない。至心というものを眞実と訳したのは善導です。親鸞はさらに正直心と訳するのです。

八

■ 正直心は方便

正直心というのは、ご承知のように方便のことをいっているのです。正直というのは、また変な話を横から引っぱり出してくるようですが、こんなことはあなた方には必要ないかもわからないけれども、伊勢神道というのをご存知でしょう。いわゆる日本の昔の神道というのは、眞言宗における眞言神道と、それから比叡山の山王神道ですね。天台神道です。まあ法華神道とかいろいろありますが、どちらにしても、神道というものを体系づけてきたのは仏教なのです。そういう仏教的な影響から、神道が神道自らの神道学を体系づけてきたのは伊勢神道です。そ

の伊勢神道にさらに、伊勢神道といっても、やっぱり真言神道の影響をどうしても受けていますからね。伊勢神道というのは、内宮神道と外宮神道を一つにしたものです。伊勢神道はやっぱり内宮・外宮という構造の上からいっても、真言神道の影響というものを見事に取り込んでいったものです。それから、仏教でなしに、今度は儒教というようなものを伊勢神道の中に強い影響を与えてきたのが、垂加神道すいかです。これは江戸時代の、みなさんご存知だろうと思いますが、山崎闇斎という学者ですね、山崎闇斎が、はじめて強調した垂加神道と呼ばれているものです。垂加という言葉は、垂加神道の中の基本的な理念をあらわす言葉です。「神垂祈為先 冥加正直為本」と。「神を垂るるに祈をもつて先となし、冥を加うるは正直をもつて本となす」と。これが垂加神道という名前が出てきた元の言葉です。つまり、祈ということと、正直ということです。祈と正直が垂加神道の基本理念です。そこに正直という言葉が使ってあります。この言葉のもう一つ元は『論註』なんです。『浄土論』の菩提心というものを、ふつう宗教心ですね。『浄土論』における菩提心というものには三つの要素があります。智慧と慈悲と方便です。智慧と慈悲と方便というのが菩提心の内容です。もつといえば浄土の原理や。天親菩薩における菩提心は智慧と慈悲だけやない、方便といっている。これは、まあやかいですが、これがある意味では、仏教の特徴でしょう。仏教のいう宗教心というものの特徴です、方便といっている。智慧と慈悲なら真実でことはすみます。もう一つ方便という概念があります。だから、方便は智慧と慈悲のはたらきなのです。智慧と慈悲のはたらき方です。真実が智慧と慈悲としてはたらくのです。真理というけれども、真理があっても仕方がないです。真理がはたらくということがなければ、あつてなきに等しいのです。はたらきをあらわしたものを方便というのでしよう。智慧と慈悲がどうはたらくかといったら、「正直を方と曰う。外己を便と曰う」（聖典二九四頁）と。これは『論註』の言葉ですね。みなさんご存知だろうと思う。正直を方と曰い、己れを外にするを便となす、と。これは『論註』において解釈された方便、そこにやっぱり正直とあるでしょう。親鸞聖人が正直心とここで言っているのは、邪偽雑わることなしと言っているのは正直心と、ここからきたのです。真実方便なんだ。真実方便の願を『大無量寿経』というのです。方便真実の教を『観無量寿経』というのです。これはまあ「化身土巻」に出てまいります。垂加神道に出てくる正直という言葉は、この意味です。冥加という言葉です。それをまことに見事に使ったのが宗門です。冥加金というでしょう（笑）。冥加というのは冥合という意味です。冥合する。神仏冥合といっていますね、神と仏が冥合する。あるいは神仏に冥合一体ということをおうとするのが冥加という意味です。垂加神道で使っている冥加ですよ。正直というのは、神や仏の心に己れの心が冥合する、一体となる、一如となる。

九

もう時間がありませんから、いかげんにしておきますが、真実心というのは虚仮無雑、正直心を邪偽無雑。二つの意味を親鸞はいうわけです。善導大師は真実と釈したのですが、親鸞は同時に正直心と釈したということです。つまり、至誠心の中に、善導大師は自利真実・利他真実という言い方をしたのですが、親鸞は真実心と、もう一つ正直心と釈したということです。正直心です。

■ 方便とは現実に真実がはたらくすがた

つまり方便としての真実のあり方です。真実がたんに真実としてあるのではない。方便としてというのは、現実に真実がはたらくすがたです。ですから、ここで内外の相対をいつているのは、内外というかたちで真実のはたらくんだと、本願は、如来の至心は。われわれのところには内外としてはたらくのです。つまり、内には鬼神に帰敬しつつ、外に仏法を信賴しているというような現実を見せるんだ。内外一如なんというように真実が明らかになるのではないということです。むしろ、逆やと。如来の本願におうてみれば……、だから、なにか外教邪偽批判というのは、「化身土末巻」です。外教邪偽を教誡せん、というでしょう。親鸞が教誡しているのではないですよ、あれは。真実が教誡というかたちをとったのです。教誡というかたちで真実があらわれているんだ。それが邪偽批判です。親鸞が批判しているのだったら、それなら腹を立てているだけの話でしょう。

だから化身土として真実があらわれているんだ、如来の本願があらわれているのです。むしろ、いま生きているわれわれの現実が化身土となるのです。それが真実が真実として現前する姿なんだということをいおうとしているのです。だから、至誠心釈が『愚禿鈔』の最後のところに出てきますのは、これは『教行信証』でいえば「化身土」だと思っただけのいいのです。「化身土」、つまり邪偽批判というかたちをとった真実なのです。わしは真実や、というかたちであるのではない。むしろ邪偽批判というかたちをとってあるものです。邪偽と自覚すれば邪偽は間雑しないでしょ。つまり、それは邪偽の自覚ですわ。だから邪偽批判といたって、人を批判しているのと違うのです。己れ自身の中にある邪偽を勘決している、えぐり出しているんだ。

■ 己れ自身の邪偽なる魂の勘決の中に至誠心の現実がある

だから、われわれがわれわれ自身の現実を仏法の前に受けとめるときには、悲歎述懐というかたちをとるか、教誡というかたちをとるか、いずれかです。己れ自身を批判せんと、人を批判しているんだったら、そのこと自体が邪偽です。むしろ、己れ自身の邪偽なる魂の勘決の中に至誠心の現実があるわけです。それを内外の相対というかたちで示しているわけです。内容までいきませんが、今回はこれくらいに

していただきます。

(一九八七年三月十六日)

第五十八講

内外対

内外対

(真聖全一・四七八頁)

(聖典四五七頁)

—

■ 内外対

「至誠心」についての五番の相對を話してまいりまして、いよいよ最後の「内外対」というところにまいったわけであります。じつはこの至誠心積の中で内外という問題は、とくに内外対は二十五対にわたって非常に細かく分析されているわけでありますが、少なくとも善導大師の至誠心積の中で、内外の対ということは、むしろ五番の相對をいわれるなら、一番最初に提起されるべきテーマであります。「難易対」とか「彼此対」とか「去来対」とか「毒藥対」というのは、むしろ「内外対」の後におかれるべきものであります。いわば至誠心積における位置から申しますと、内外対というのが第一義のテーマであります。「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐けばなり」という、あの内外の対として取り上げられているわけでありますから、そういうことからいえば、内外対というものこそ、至誠心積の第一義の意味をもつテーマであるべきは必ずであります。

まあ至誠心積というようなものが、なぜ親鸞聖人が、「信巻」の本願の三信という、つまり真実の心をあらわす重要な問題に、『観経疏』の三心積をもって始められたのか、こういうことがもう一つわからないのです。なぜ『観経』の三心積が真実心の課題になったのかということとであります。これは一つは本願の三信といいますが、願文の当面から申しますと、必ずしも三信というわけにはいかないですね。「至心に信樂して我が国に生まれんと欲へ」といつてあるのですから、必ずしも本願の三信という呼び方は直接にはできないわけであります。いうまでもなく『観経』の三心というものを媒介としてはじめて本願の三信が明らかになるということもいえますが、しかしそれはただ文章上の問題だけでなく、やっぱり善導大師の『観経』積であるところの『観経疏』というものの意味が、本願の願文を三心として読ませるといふことがあつたに違いない。善導大師自身には別に三経配当というようないことはございませぬですね。善導大師にとっては『観経』と『大経』

でありまして、『小経』というのは、これは『法事讃』という、あの『法事讃』の題がおもしろいのです。『行道転経法事讃』（『安楽行道転経願生淨土法事讃』）と。とくに『阿弥陀経』という經典を「行道」（道を行ずる）という内容をもって読まれているのです。これは善導大師に先立つ道綽禪師にしましても、あるいは法然上人にしましても、『阿弥陀経』という經典はむしろ『観経』に属する經典として理解されておりませう。『観経』の流通分におかれている「汝好持是語。持是語者、即是持無量寿仏名」（聖典二二三頁）という、仏名を持て^たという、あの仏名の内容を説いた經典としてとらえております。そういう点から申しますと、『阿弥陀経』という經典を『観経』から独立させた意味をもつてとらえられたのが源信僧都であります。源信僧都によってはじめて『阿弥陀経』というものの位置を明確にされたように思うわけでありませう。

ですから親鸞聖人は、法然上人をとおして善導大師を読まれただけでなくて、むしろ源信僧都をとおして善導大師を解釈されたのでないかというふうに思うわけです。法然上人は源信僧都を随分検討された上で、「偏依善導」と。むしろ源信に依らないと。源信の念仏を否定するわけでありませう。源信の念仏を否定されておりますが、親鸞聖人はどうもそう簡単にいかないようでありませう。むしろ源信僧都の『阿弥陀経』解釈、これが親鸞聖人にとっては非常に大きな意味をもったのでないかと思うわけでありませう。それはご承知のように真門という。『観経』の要門に対して、『阿弥陀経』を真門といひませう。真仮分判といひませう。真仮分判といひませう。真の仏土と仮の仏土を明らかにされたことですが、真の仏土と仮の仏土を明確に分かつといひませう。これは『観経』と『阿弥陀経』のそれぞれの独自の意義を明らかにされたといひませう。

二

■ 『観経』の信心は自力各別の心

（ご承知のように『観経』が展開した信心というものは、自力各別の心といひませう。定散諸機各別と。ご和讃の中には、

定散諸機各別の 自力の三心ひるがえし

如来利他の信心に 通入せんとねがうべし

（聖典四八六頁）

と。定散諸機各別の三心であります。諸機各別でありますから、至誠心・深心・回向発願心といひませう。この「三心を具すれば、必ずかの国に生ず」といひませう。その「三心」自体は諸機各別のものです。つまり、できる人もあるしできない人もあります。で、至誠心・深

心・回向発願心というのは、これは『観経』には「一者」「二者」「三者」と。「一者至誠心」「二者深心」「三者回向発願心」と、この三つともに「一者」「二者」「三者」と。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向発願心と、一つひとつ区別をつけておられます。この三心を具するものとはというけれども、その三心の内容は一つひとつ別々になっております。つまり、諸機各別の三心といわれますが、これは一番最初に「至誠心」釈で申し上げましたように、「ご承知のように、『大無量寿経』の三輩生に曇鸞大師が指摘しておりますように、

王舎城所説の『無量寿経』を案ずるに、三輩生の中に行に優劣ありといえども、みな無上菩提の心を発せざるはなし。（聖典三七頁）

と。とくに「無上菩提の心を発」すという言葉が出ております。これは曇鸞大師の、三輩生の、上輩も中輩も下輩も、みなことごとく、まさに無上菩提の心を発すべしと。上・中・下とその行は変わっているけれども、行に優劣はあっても、無上菩提心にかわりはないと。無上菩提心にかわりがないということです。これは私たちはあまり注意して見てないのでありますが、『大経』の下巻に、これはみんな上輩も中輩も下輩も無上菩提心とこうあります。しかしその無上菩提心にかわりはないという言い方は、これはなかなか容易なことではありません、ふつう菩提心というものが、上輩・中輩・下輩それぞれ菩提心の内容が違うわけです。菩提心というけど、菩提心の内容は、あらわれ方はいろいろあるわけです。上・中・下とあるわけですから。ただし、いま申しておりますのは、無上菩提心ではないのですよ。菩提心です。菩提心にはいろいろあるわけです。無上菩提心といっているところに曇鸞の容易ならぬ着眼点があるのであります。ただの菩提心と違うわけです。いわゆる菩提心のかたちは上・中・下と。経典には上輩の場合は修諸功德とあります。「もろもろの功德を修して、かの国に生まれんと願ぜん。」（聖典四四〇四五頁）と。これが上輩者の菩提心のかたちであります。中輩者の場合は、「多少に善を修し、齋戒を奉持し、塔像を起立し、沙門に飯食せしめ、を懸け燈を然し、華を散じ香を焼きて、これをもって回向してかの国に生まれんと願ぜん。」（聖典四五頁）と、こういう菩提心でありますね。下輩にいたって、その菩提心は「至誠心」（聖典四六頁）というふうにいわれております。

■ 至誠心しかないというのが下輩の菩提心のかたち

それはあらゆる意味において修するべきものではないと。ただあるのは至誠心のみであると。徒手空拳というやつですわ。あるのは至誠心しかないというのが下輩の菩提心のかたちです。で、それらの菩提心の修すべきものをもって無上菩提心を発すと、こういうわけであります。

だから無上菩提心という場合には、これはたんに菩提心というのは、ちよつと違います。無上なる菩提心です。無上なる菩提心というのは、菩提心に結論がなくなったということです。無上菩提心という言葉がつけられているのは、八地已上の菩薩です。八地已上の菩薩というのは、八地已上を仏の因地といえます。因地ですから、はじめて大菩薩でありますね。安楽無量の大菩薩というのは八地已上の菩薩でありま

すね。その大菩薩の菩提心を無上菩提心というわけです。有上ではないわけです。無上ですから結論がないということです。結論のないことをもって菩提心の結論としたという意味でありましょうね。そこに曇鸞の三輩生の見方ですね。無上菩提心において曇鸞は願作仏心ということとをいいます。願作仏心ですね。願作仏心は同時に度衆生心であるという。度衆生心において作仏心を成就するわけです。ですから無上菩提心と、こういわれるわけです。

三

だけでも菩提心のかたちからいえば、やっぱり上・中・下があるわけでしょう。その下輩生において取り上げられたのが至誠心。菩提心を至誠心として実現したわけです。ですから、この至誠心というのは、『観経』では一者・二者・三者と、それぞれ区分されておりませんが、至誠心という言葉は、今日の言葉でいったら至誠心というのは、まことの心ですから、良心といったほうがよくわかるのではないですかね。ゲヴィッセン (Gewissen) ですね。宗教的良心というようなものがあります。宗教的良心というようなものが下輩生における菩提心のかたちであります。宗教的良心を失ったらもう信仰とはいえないのです。

■ 至は宗教的良心を徹底する

で、その宗教的良心を至誠心と。宗教的良心というと、この至という字がもうひとつ力をもたないのですが、むしろ本願の三信の場合は、至ということは徹底するということです。良心を徹底するという意味です。宗教的良心を徹底するということは、宗教的良心を徹底するということのほかに深心、深いということの意味はないのです。曾我先生にしても安田先生にしても、どちらも量深とか理深とかという言葉を自分の名に選んでおられますけど、あの深というのは、ただ深いという意味でなしに徹底するという意味でしょう。徹底するということは、良心を徹底するということとは、良心が己れにないということまで徹底するのです。良心を徹底するということは、良心がないということまで徹底したのです。それが二種深信です。だから善導大師は「深心」と言うは、すなわちこれ深信の心なり」と、こういっていますが、「深信の心なり」というときには至誠心を徹底しているということがある。深心というようなものがあるわけではない。これは至誠心を徹底したと、徹底的に分析したのです。我に宗教的良心ありやなしやと、こういうわけです。あるとはいっておらない。ないのでしよう。真の良心というようなものは、良心がないということまで徹底しなければ良心とはいえないのです。これはえらい面倒ですけどもね。良心があるということに

は良心はないのでしょうか。むしろ良心がないというところに良心はあるのです。だから至という言葉を使ったのです。至誠という言葉を使ったのですね。

■ 回向発願心は深心のはたらき

その深心が回向発願心と。回向発願心ははたらきでしょう。深心というものははたらきです。ですから、一者至誠心・二者深心・三者回向発願心といわれるけれども、それは至誠心のほかに深心というものがあるわけではないし、回向発願心というものがその他にあるわけではない。だから「具三心者」と、こういうわけですよ。三心を具す、と。「具」という場合は、どれを取り上げても全部一つだということです。至誠心を取り上げれば当然、深心・回向発願心をあらわすし、深心を取り上げれば、至誠心も回向発願心もそのうちに明らかにになる。こういうものでございます。ですから「具」という字を使うのでしよう、「具三心者 必生彼国」と。けどそういつてもですね、基本的には『観経』の三心というのは、やはり諸機各別の三心です。自力の三心であります。本願の三信と同じ次元のものとはいえないのです。だから、できる人もあればできない人もある。ところが、諸機各別の三心というものを『阿弥陀経』においては、ご承知のように自力の一心。諸機各別の自力の三心といいますが、これは曇鸞の言葉使いからいえば自力は自利をあらわしますから、自利の三心でありましようが、自利各別の三心ですけれども、『阿弥陀経』において展開されているのは自利の一心だというのが親鸞の理解であります。この自利の一心を媒介として本願の利他の一心を明らかにしてくるわけです。ですから親鸞にとっては、自利の一心という『阿弥陀経』の信心というものもつ意味というのは非常に大きいわけです。善導にしても法然上人にしても、『阿弥陀経』というのは『観経』に所属した経典としてとらえられております。ですから『観経』というのは、ご承知のように十六の観想を説きまして、ここでは諸善万行が説かれるわけです。ところが、いきなり流通分にいたって念仏がボーンと出てくるわけです。その念仏の内容を『阿弥陀経』で説かれたと、こうみられるわけです。ところが親鸞は『阿弥陀経』という言い方をせんのですね。『大本』とか『小本』とかという言い方をします。『大無量寿経』も『阿弥陀経』も、『大本』といい『小本』とっております。これは「化身土巻」を見ていただければおわかりになると思います。本です。経という字を使っていないです。本という字を使っています。(聖典三三八〜三三九頁)

■ 『小経』は『観経』でなく『大経』に所属する

つまり、『大無量寿経』も『阿弥陀経』も同じ『無量寿経』ということですよ。同じ『無量寿経』の大本と小本という意味でしょう。そうしますと『阿弥陀経』という経典は、むしろ親鸞にとっては『大経』に所属しているのです。『観経』に所属しているのではない。こういうこ

とがあるのです。

四

で、それは直接の問題ではないけれども、至誠心というものを理解していただくためには、どうしてもそこをいわにやいかんのので申しますが、親鸞にとつて三経というのは、たんなる経典というよりも、往生浄土の経典であります。ですから、『観経』が双樹林下往生をあらわし、『大無量寿経』が難思議往生をあらわすと。ところがもうひとつ『阿弥陀経』には難思往生。難思往生というのが『阿弥陀経』に説かれる往生の内容であると、こういうわけですね。

■ 果遂の誓い、三往生の文

しかも、それが真門。難思往生というのが真門。三願から申しますと果遂の誓いであります。これは三願転入の文といわれるのですが、三願転入ということは『六要』でこういうのです。むしろ、親鸞聖人は三願を別に説いているわけではなしに、三往生を説いておりますから、私は、これはむしろ三往生の文と呼ぶべきだと思いますね。その三往生の文が「愚禿の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依つて」（聖典三五六頁）と。「論主の解義」と申しますのは、『浄土論』の解義分であります。とくに五念門という意味でありますね。それから、「宗師の勸化」というのは、これは『観経疏』の玄義分であります。『観経疏』玄義分の最初にございます偈文のことを「勸衆偈」といいます。衆を勧むるの偈であるという意味です。「勸化」と呼んでいるのは、その意味であります。

それによって、

久しく万行・諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る、善本・徳本の真門に回入して、ひとえに難思往生の心を発しき。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、こういうわけであります。

■ 難思往生の心

これは気をつけて読んでいただければわかりますように、難思往生という場合は、難思往生の心であります。難思往生という法門があるわ

けではない、心があるだけです。双樹林下往生とか難思議往生は心の問題ではありません。心が問題になるのは難思議往生です。つまり、信心が一番問題になる場所は真門である。難思議往生の心である。で、この難思議往生の内容は、双樹林下往生を離れて難思議往生、真門に入って、そして真門を出るのです。だから、三往生と、こういいますが、いつてしまえば難思議往生の問題なのです。難思議往生、つまり果遂の問題です。果遂性ですわ。果たし遂げるといふことです。果たし遂げるといふ課題を担っているのが真門なのです。仏法を聞く気には誰でもなるんだ。だけどそれが果たし遂げられないのです。仏法を聞く気を満たそうとするから果たし遂げることができないのです。仏法を聞く気を満たすのではないでしょう。菩提心を満たすのです。菩提心は菩提心によってしか満たすわけにはいかない。それが問題なのです。

だから、仮門を出でて真門に入ると。そして真門を出ることがじつは方便なんです。元来、真門には方便はありません。真門ですから方便はありうるはずがない。ところが「善本・徳本の真門に回入して、……いま特に方便まことの真門を出でて」といつてあるでしょう。真門自体が方便の意味をもつのです。本来、「善本・徳本の真門」という、その「善本・徳本」というのは如来の福德蔵をあらわす。如来の福德蔵をあらわす念仏というのは、如来の嘉名ですわ。如来の嘉名、つまり善本ですわ。善本としての念仏です。十方諸仏に称讃される念仏というのが徳本としての念仏なのです。ちよつと位が違うのです。だから善本の真門に回入しとか、あるいは徳本の真門に回入しといつてあるのと違うのです。「善本・徳本の真門」と、両方とも書いています。善本としての真門をあらわす『阿弥陀経』と、徳本としての念仏をあらわす『阿弥陀経』と、『阿弥陀経』は二重の世界をもっているのです。これがじつは、同じ真門の中に「善本・徳本の真門」という表現と、「方便の真門」という表現と二つもっている意味でございますね。これは同じ真門だけど、真門に入る時と出る時があると。

■ 真門は出ることに意味がある

入るだけが真門でない。出るということも真門の意味なのです。むしろ真門は出ることに意味があると、こういうわけです。念仏に入つて念仏を出でよと。これが面白いですね。ですから、「難思議往生を遂げんと欲う」と、遂げたとはいつておられない。遂げんと欲すというのが、無上菩提心の無上という意味です。遂げたというのではない、遂げんと欲すと。

五

で、ここに『阿弥陀経』の自利の一心をあらわすのが出世本懐の一段でございます。

阿弥陀仏を説くを聞きて、名号を執持すること、もしは一日、もしは二日、もしは三日、もしは四日、もしは五日、もしは六日、もしは七日、一心にして乱れざれば、その人、命終の時に臨みて、阿弥陀仏、もろもろの聖衆と、現じてその前にまします。この人、終わらん時、心顛倒せずして、すなわち阿弥陀仏の極楽国土に往生することを得ん。

(聖典二二九頁)

と。この「一心」ですね。この一心は、じつはその前の出世本懐において示される一心であります。『阿弥陀経』の出世本懐というのは、「舍利弗、衆生聞者、应当發願 願生彼国。所以者何。得与如是 諸上善人 俱会一处。舍利弗、不可以少善根 福德因縁 得生彼国」と。「舍利弗、少善根福德の因縁をもつて、かの国に生まるることを得べからず」という、それを前提とした一心であります。「少善根福德の因縁」というのは、福德蔵を展開されているのは『観経』でありますから、『観経』の因縁をもつて彼の国に生まるることを得べからずと。この場合は、『観経』の善根というのは「不可以少善根」ですね。「少善根福德の因縁」と、こうおさえているわけです。これが善導大師の『観経』における至誠心積の中に、またあつちとびこつちとびしますが、『教行信証』「信巻」に引用されております至誠心積です。

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

(聖典二二五頁)

と。この「不可」の内容は、『阿弥陀経』では「不可以少善根 福德因縁」と。『阿弥陀経』からきているわけです、この「不可」ということとは。

で、じつは、えらい長々といろんなことをお話しましたが、この『観経』における善導大師の至誠心積というのは、『阿弥陀経』における自利の一心を内容としておさえられているということがあるわけですね。ところが親鸞は、ただそれだけで読んでいるわけではない。

■ 自利の一心を励ましの一心

ここがえらい面倒なんですけど、善導大師自身が、ただそこで自利、自利の一心というものがあつたわけでない、自利の一心を励ましていつているのですから。ここらが面倒な表現でございましてね、自利の一心は励ましの一心なんです。利他の一心というものはちよつと違う。「一心不乱」というのは、一心というものがあつたわけでない。一心不乱があつたわけです。自利の一心というものがあつたわけでない。一心に内容があるわけではない。一心に内容はないのです。二十願の一心というのとは内容がないということです。で、少なくとも善導大師はここで至誠心というものに、自利と利他を分かつてでしょう、自利真実と利他真実と。すでにそこに、たんに至誠心というものを『観経』だけでは、『観経』の領域だけで解釈しているのではない。『大無量寿経』をもつて『観経』を読んでいるということがあつたわけですね。それを親

鸞は、『観経』と『大経』だけでなくて、もうひとつの立場を、『阿弥陀経』という立場を明らかにしようとしているところがあるわけです。

六

■ 安心・起行を決定するものが至誠心

なんと申しましても、僕ははじめあまり注目していなかったのですが、「一切衆生の身・口・意業の所修の解行」と。まあ先ほど申しましたように、至誠心というものは、いわば宗教的良心といってもいいものでありますが、そういうものはただ心に心だけの問題でない。安心・起行という言葉が使っていますが、まあ親鸞聖人は「心行」という表現の仕方をしておりますね。

弥陀の回向成就して 往相還相ふたつなり

これらの回向によりてこそ 心行ともにえしむなれ

(聖典四九二頁)

と。あの言葉であります。これは安心・起行。安心と行という、心と行ですね。つまり、われわれが迷っているということは、心行がはっきりしないということですね。心は思いでありましょう。思ですね。思いという言葉も面倒な言葉ですが、たとえばデカルトが「我思うが故に我あり」というけど、思うということと、あるということが別のことであります。『解深密経』などでは、思いというのが業の体であるという、有名な言葉になつて出ておりますね。何を思うかということがはっきりせんのです。もつといたら、われわれはどう考えたらいいかわからないということです。それに対して、どうすればいいのかということがわからないというのが行の問題でしょう。何を為すべきかがはっきりしたら迷わんです。何を考えたらいいのか、どうしたらいいのかわからないというのが迷っているということです。だから、心行をうるといことが、さとりであるといってもいいわけです。その安心・起行というものを決定するものが至誠心だ、こういうわけです。

ですから、「身・口・意業の所修の解行」と。業の解行であります。身業・口業・意業の解行です。ただ、だから心行という場合には、当然そこに身の問題ですね。身・口・意業の解行という言い方は、まあ先ほど言いました意業の意というのは、これも面倒ですが、意は思ですね。意思といつても意志ではない。意志という場合はむしろ願というような実践的な概念をあらわしますが、意思という場合は行為をあらわすのです。心行の行という意味ですね。行の本質というものは、人間の行為の本質は思である。思いである。ですから、身の業とか、口の業

とかというのは、これは身にあらわれた思いの業でしょう。身業といっても、身が業ではない。身にあらわれた思いの業です。口にあらわれた思いの業です。

先ほど言いました『解深密経』に出てくる思という場合は、これは思そのものが業です。意の業というのではない。意にあらわれた業というのではない。思が業なのです。思が業の体です。本体です。だから思いが業であると、こういうわけです。だから、身とか口というのは、たとえば差別言辞ということの場合には、言った言葉が本体ではない。思いが出たのです。思いが問題なんだ。だから、言葉をなんぼ否定しても、思いが残っておいたら、言葉では「えらいすみません」といったって、思いがそのままだったら何んでも出てきますわ。思いの業が口にあらわれたということですから。宿業という言葉でも、そういう意味では思いという問題なのです。

だから、ここでは「身・口・意業の所修の解行」と。業の所修であるという場合は、全体的にいえば、身・口・意というけれども、それはたんに業の身・口・意の解行とっている場合は、むしろ、問題はこの身にあるわけです。身の問題なのです。

■ 身においてある至誠心

至誠心といったって、至誠心という特別の心の問題ではない。至誠心というものが身に……、身においてある至誠心です。考えではないのです。身においてある至誠心です。だから、身というときにはじめて、それは内と外の問題をもつわけです。身がなかったら内も外もないのです。身というのは、それは内と外をもっているということです。その内と外ということにおいて、至誠心が問われるわけです。身において問われるのです。

七

だから、

外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ。三業を起すといえども、名づけて「雑毒の善」とす、

(聖典二二五頁)

と、こういうわけですね。

■ 内と外というところに至誠心が問われる

内と外です。内と外というところに至誠心が問われるということは、内と外の違いがあるということでしょう。外に賢善の相を現じ、内に虚仮を懐くという。至誠心、宗教的良心というものの現実ですわ。だから、問題にしているのは、内と外の違いですわ。内なる心と外なる相すがたの違いです。そこで至誠心というものが問われるわけです。どれだけ賢善精進の相を現じておつても、心はどうだと、こういうわけです。で、「内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ。」と。これは厳しい言葉ですわ。この言葉がじつは二河譬喩の、これはすでに検討しましたが、「白道四五寸」というのを「四の言は四大毒蛇」「五の言は五陰悪獣に喩うるなり」(聖典四五頁)という、あの言葉になって出てくるわけです。善導大師にいわせれば、白道というのは、「貪瞋煩惱中能生清淨願往生心」といったのですけど、親鸞は四大の毒蛇・五陰の悪獣だと。僕はどうも親鸞の宗教というものは、およそ宗教というものを認めんとしようところにあるのではないかという気がしているのですよ。だから、いつも申しておりますように、親鸞の宗教は果たして宗教なのかどうか、ようわからないですね。しかし、まさしく「事、蛇蝎に同じ」というところに親鸞のおさえようとする至誠心があるわけです。宗教的良心など、どこにもないと。まさに地獄一定しかなんだという、ああいう表現ですね。そういうことが「雑毒の善」と。雑毒という言葉ですが、至誠心積では、雑毒という言葉で示されますが、親鸞はそれを三心積全体について、雑という言葉を中心にして註釈しているのは、聖典二二四頁ですね。三心積が説かれるのでありますが、そこに、

今三心の字訓を案するに、真実の心にして虚仮雑わることなし、正直の心にして邪偽雑わることなし。真に知りぬ、疑蓋問雑なきがゆえに、これを「信樂」と名づく。
(聖典二二四頁)

と。こう三心積を「信樂」の一句におさめるのですが、そのときに真実の心を虚仮無雑と、それから正直心を邪偽無雑と。こういうふうにならずとも虚仮無雑・邪偽無雑と。

この真実心と正直心というのはいまの問題ではございませんが、少なくとも無雑という言葉の中に至誠心、まことという問題をみているわけでございます。つまり、まことでないこと、虚仮とかあるいは邪偽というようなものは、虚仮というものは、虚仮というものは、虚仮というものがあるわけではない、邪偽というものがあるわけではない、問雑する心があるんだということです。

■ 問雑とは徹底しないこと

問題は問雑ということにある。問雑ということは徹底しないということです。つまり、至心でないということです。徹底するということが至誠心を真実と訳した意味なのです。真実という考えがあるわけではない。真実というのは徹底するということです。徹底しないのは真

実でないのです。ほんとうはこういうこともなんでございませよ、なんでもないときにチヨロツと。こういうのは、だいたい、講義というよなものだめなのですね。僕などでも安田先生に聞いた言葉を覚えていっているのは、講義の言葉というのほとんど覚えていないです。これはノートに書いたり本になったりして出ますから、半分身につかないのです、はじめっから。

講義でないときの、何でもないとときの話に、これは書く間がありませんね、本になって出ませんし、何でもないとときの話にポロツと出るのですわ。そんなのは、やっぱり覚えていっているのです。「徹底せんのや」とよくいわれました。「徹底すればいい」と。そのときには、そんなこと先生はいうけど、できたらしますがね、ぐらいのことをいっておったけど、先生のおっしゃっていた徹底という意味は、至誠心の至という意味やということがこの頃ようやくわかってきたのです。宗教的良心というものを徹底するんだと。徹底するというのはどうということかと、内外に分かつて見るといふことやろ。身の内と外、つまり自覚の原理です。それもたんなる反省ではない、身の自覚です。「自身は現にこれ」というのは至誠心があるから、深心が出て来るのでしょうか。

八

■ 至誠心の主体は内外の明闇を簡ぶこと

ですから、これは善導大師の至誠心積の最後には、内外というのを明闇という言葉であらわします。内外明闇を簡はずといいますが、至誠心の主体は内外の明闇を簡ぶことにあるのです。はじめて内外の明闇を簡びぬくということです。そこに至誠心なしと、宗教的良心なしということが徹底されるのです。徹底されてみれば、その徹底した至誠心はじつは徹底せしめられたものなのです。だから「この雑毒の行を回して、かの仏の浄土に求生せんと欲するは、これ必ず不可なり。何をもつてのゆえに」と、こう答えて「正しくかの阿弥陀仏、因中に菩薩の行を行じたまひし時、乃至一念一刹那も、三業の所修みなこれ真実心の中に作じたまひしに由つてなり」と。ここに由来の「由」の字が出ております。至誠心を徹底するのは、じつは至誠心なんだ。だから、徹底してみれば虚仮不実の我が身もまた真実の中にありと。むしろ、虚仮不実の我が身というかたちで、如来の真実の中にありという、如来の真実があらわれるのです。虚仮不実の身というかたちであらわれる真実なのです。だから所施為趣求といつてあるでしょう。「おおよそ施したまうところ趣求をなす、またみな真実なり」と。まあこれも説明がへただからうまくいえませんが、どうにもならないこの身もまた如来の中にありと。そういうかたちで如来の中にありといえるのです。

で、これがじつは、どうもその部分についてはうまくいえませんが、内外の明闇を簡はずと。内外の明闇を簡ぶということによって内外の

明闇を簡ばずということが明らかになる。こういうことが至誠心積のおおよその問題であります。それを前提として、この『愚禿鈔』の「内外対」二十五の対が示されているわけです。ですから、至誠心積についての五対といいますが、じつはこの「内外対」にいたって、むしろここでは深心ということですね。むしろ、深心をあらわす。至誠心というよりも、深心積です。深心積にまで内外対という……、最初に申しましたように、本来ならば一番最初に出てくるのが、一番最後におかれているというのは、これはたんに至誠心を解釈しているというのではない。深心を解釈している内容をもっているわけです。

■ 内外の対によって、信は深心となる

信心というけれども、それは内外、つまり内と外をもつことによって深められていくのです。内外の対によって、信は深心となるのです。深められるということは、心が身になるのです。心が心になることではない、心が身になっていくのです。信心が身になっていくのです。まあ簡単に言えば、生活姿勢になるということです。深心といいますが、「自身は現にこれ」といっておりますね、一番最初に。深心というのは機と法のズレでしょう。機法一体ということでははじめからありませんね。機法は別々なんや。「教は頓にして根は漸機なり」（聖典三四六頁）と。教頓機漸という問題が真門の内容ですから、法はわかっているけど機はそうはいかないという現実があるのです。現実といたらそんなものでしょう。思うようにならないというのが現実ですから。思うようになるのは現実ではないですよ、それは思うようにならないというのが現実なんです。つまり、そこに内と外があるわけです。内と外というのは別の言葉でいえば機と法にズレがおこることです。法はわかるけど、わかっちゃいるけどやめられないということがあるのです。私のタバコみたいなものです。教は頓にして機は漸なりというような言葉であらわれますが、機法が一体にならないというのが信仰の現実でしょう。それが内外ということです。

九

ですからこれは別に、二十五対の全部を細かく説明する必要はないのです。これは親鸞自身の信仰体験の中で問われてきた課題ですから。ただし最初の三つ、「内外道外仏教」「内聖道外浄土」「内疑情外信心」の三つだけは、最初に申しました、三往生の問題なのです。これがベースになって後「内悪性外善性」とか、最後の「内自力外他力」までずっと、これは別にそう細かく考える必要はないと思います。われわれ自身の現実というのはなにもこれだけのものではありませんから。少なくとも宗教的信念というものが具体的な現実に基づくたびに出て

くる問題でしょう。二十五どころでない、もっともつとあるといい。ただしこの最初の三つだけは三往生。親鸞のいう三往生というのは浄土真宗に説かれる往生の原型ですね。タイプです。浄土真宗といたって、どんなのが浄土真宗なのか。浄土真宗に生きる信心の原型タイプですね。そういうものが三往生でございましょう。だから少なくとも、その三往生の具体的な課題というのが、「内外道外仏教」であり、「内聖道外浄土」であり、「内疑情外信心」です。こういうことが真宗の信心の課題の原型とっていいのです。後はいろいろありますよ。なんぼでもある。なんぼでもあるけど、この三つだけは原型とっていいでしょう。

ですから、事は「内外対」の最初の三つの問題をとおして、後の『愚禿鈔』下巻の最後のところは、ご承知のように読んでいただければわかりますが「難思議往生、真の報土なり」と。三往生と三信というものが取り上げられてくるのですが、結局はこの「内外対」にはじまって、最後は三往生の問題ですね。「難思議往生」と「双樹林下往生」と「また難思往生なりと、知るべし」と、これで終わるのです。すでに至誠心の五番の相対といっても、最後の「内外対」からは往生の問題なのです。具体的なわれわれの真宗の説く救済ですね。救済という言葉自体がもう一つ感心せんのです。親鸞聖人は一カ所しか「救済」という言葉を使っておりませんね。「斉しく苦悩の群萌を救済し」（聖典一四九頁）と。

■ いかに生きるかが宗教の課題

どうも救済というのはキリスト教の言葉に当てたのでしようが、もう一つよくわからないのです。むしろ往生でしよう、親鸞の場合には。いかに生きるかと。救われるということよりも、いかに生きるかということが親鸞における宗教の課題なのです。その問題で『愚禿鈔』は終わるのです。まあ今日はこれくらいにしておきます。

(一九八七年四月二十七日)

第五十九講

内外対

内外道外仏教 内聖道外浄土

(真聖全一・四七八頁)

内外対

内外道外仏教 内聖道外浄土

(聖典四五七頁)

一

至誠心についての五番の相対といわれるものの最後の内外対、内外二十五対に入っておりますが、ご承知のようにこの「内外対」というのは、とくに『選択集』の「三心章」の至誠心積に、法然上人が内外対として検討されたものを受けて、さらに細かく検討を加えておられるものであります。まあ「三心章」の場合のように五番の相対というようなことでなくて、至誠心積はほとんど内外対ということに尽くされているわけであります。

■ 宗教的良心

で、それはやはり宗教というものの、まあ至誠心というけれども、今日の言葉で申せば宗教的良心ともいえる概念にあたるものであります。こういう問題はおよそ宗教にとつては避けることのできないテーマであろうと思います。つまり、信仰というものもつ内面化の問題でございますね。信仰というものは、あらゆるものを内面化してしまうということがあるわけです。世界の全体を自らの信仰のなかへ閉じこめてしまふということでもあります。おそらく法然上人がとくに内外対という対比、対応をもつて三心積を見られたというのは申すまでもなく、法然上人の当時の宗教、いわゆる仏教の状況ですね。中世における日本仏教の時代状況というものが背景にあったことはあらためていうまでもないことであると思います。むしろ、宗祖もまたそういう時代に生きた方でございますから、いかにして信仰の内面化を突破するかという課題が見据えられていたことは想像するに難くはないと思います。

内とか外とかといいますが、信仰の内側はあらためて申すまでもなく光明に満ちた世界であります。しかし信仰の外なる世界はいわば闇でございます。これは別に内外という言葉では示されておりませんが、『大無量寿経』という經典が真実の教であるということの一つの大きな意味をあらわす発起序における如来の現瑞という、五徳現瑞といわれる一段がございます。

■ 「如明浄鏡 影暢表裏」

あそこに阿難が釈尊の姿を見て、「明らかなる鏡、淨き影表裏に暢るがごとし」（聖典一五二頁）と。この一句がとくに『大無量寿経』の場合は、これは異訳もございますが、この言葉だけは魏訳の特徴でございますね。「明らかなる鏡、淨き影表裏に暢るがごとし」と。あの言葉は『六要鈔』などを見ましても、まことにはつきりしない場所でございますね。鏡に表と裏があるのかという。鏡の表と裏ということ、いろいろの教学者が鏡の表とは何か、あるいは鏡の裏とは何かというようなことを検討してまいりました。

よくわからないのでございますが、ただ一つ大事なことは、「明らかなる鏡」といつているのは言うまでもなく釈尊の教法であります。「教は鏡の如し」と。教えは鏡の如しといったのは善導大師ですけれども、教えというものはいつも鏡に喩えられるものであります。ですから「明らかなる鏡」と阿難がいつている場合に、そこで示されている鏡というのは釈迦一代の教法であるといつていいわけでしょう。その鏡の影表裏に暢るがごとしと。この暢るという字は、すきとおるではないのであります。「暢」という字です。「透」だったらすきとおるですけども、「暢」はすきとおるではありません。ほとんどあれは「トオル」と読みますから「すきとおる」と歴代のご講師もそういうふうにご読んでおられます。ですから、表と裏とすきとおったら何にも写らないではないかと。こういうことを言うておられる方もおられますね。ただごそうでなしに、この「暢」という字でございますね。ですから、そこでいわれている鏡の表というのは、言うまでもなく釈迦一代の教法、聖道の教法をいつているわけでしょう。しかし、聖道の教法というものには、かならず裏があるといつていいのです。救われる教えですね。救い、つまり光があれば必ず影があるといつていいのです。光が明るければ明るいほど、影もまた深く濃いものです。ですから、釈尊の教法というふうなものが明らかになればなるほど救われない人も明らかになってくる。『大無量寿経』の会座というふうなものが開かれたときに参加している列衆ですね。声聞列衆、菩薩列衆。声聞が三十一人ですか。列衆の名前が出ておりますが、あれはたんなる弟子の名前というのでなくて釈尊一代の教化された人々です。教化された人々で釈迦一代の經典を明らかにしているわけです。そういう人々、つまり聖者です。そういう聖者の救いは明らかにしたけれども、救われんやつがいるぞということです。聖者が救われるということの反面に救われんものがあるということが映し出されているということです。表裏に暢るといふのは、そういう意味です。はじめて救われざる人々

を見いだしたと。その代表が阿難です。聖道の教法によって救われざる人々が見えてきたということです。だから、鏡に映されたものが逆に鏡を映すともいえるのです。鏡が影を映すというのではない、影が鏡を映すともいえるのです。影の部分が鏡を映したんだ。言いかえれば釈尊が阿難を照らしたのではない。阿難が釈尊を逆に映したということがあるのでしょうか。映されるものが映すものを映しかえした。それがこの、表裏に暢るといふ一字です。

つまり、そこでいわれている表裏に暢るがごとしという明鏡は、言うまでもなく教法です。法門についていわれていることではありますが、それは同じく信心についてもいわれるわけです。信仰についてもいわれるのです。信仰の内と外です。信仰に内と外というようなものが見えたとときに、はじめて内と外の矛盾が見えてくる。救われるということは、逆に救われん部分が見えたということです。救われない人々が見えたということです。そこにはじめて至誠心というようなものが成り立つのです。だから「外に賢善精進の相を現ずることを得され、内に虚仮を懐けばなり」と。ある意味でいえば、信心のもっている矛盾性みたいなものが逆に信心を成り立たせるのです。信仰というもののもっている、信仰というようなものはそういう矛盾性というようなものがないところは成り立たんです。それが内と外ということの問題です。

二

■ 「内外道外仏教」

一番最初に出てくるのは、「内外道外仏教」です。内は外道にして外は仏教です。外という場合には、ご和讃では「外儀は仏教のすがたにて内心外道を帰敬せり」（聖典五〇九夏）とっております。じつに厳しい言葉ですね。内が仏教で外が外道だというのなら、これはわかるのです。内心は仏教を信じていると、しかし外は外道に順じていると。その場合には、外はどれほど外道に順じておっても別に矛盾ではないのです。信仰のもっている矛盾とはいえません。だけでも、ここで親鸞が指摘しているのは、そうではないのです。内が外道なのです。己れの信心が外道だと。で、外は仏教に似ていると。外はいかにも仏教を信じているように見えているけれども、内は外道ではないかと。これは親鸞聖人の信心というものは、外道とか仏教とかいわれているのですが、まあここは外道でありましてね、「化身土末巻」の場合は外道なしに外教なのです。外道といっても外教といっても質的にはかわらないではないかといわれるかも知れませんが、「化身土末巻」の場合は、これは明らかに「外教邪偽の異執を教誡せば」といってあるのです。

外道というのは九十五種の外道です。外教というのは仏教にありながら、その仏教を外道的に理解しているような仏教をいつているわけで

す。だから直接には外教といってもその当時の「諸寺の釈門」です。「洛都の儒林」「諸寺の釈門」と、こういつてありますが、当時の仏教界批判です。「外教邪偽の異執を教誡せば」といわれているのです。そのところはやっぱり混乱してはいけません。ではないですかね。「諸寺の釈門」、つまり南都北嶺であります。南都北嶺の仏教というものは外教だと、こういう断定です。まあむろんその当時の洛都の儒林と申ししても儒教とこういつてしまえば簡単ですけど、案外そうはいえないものでございまして、儒教といいますが、ほとんど鎌倉五山とか京都五山の僧侶たちによって研究されておったものがその当時の儒教ですわ。あるいは朝廷において政治コンサルタントみたいな役割をおったのですが、ほとんど基本になつていのは仏教界です。仏教界において儒教というものが研究されていたのですから、「洛都の儒林」というようなことをいってありますが、本来的には仏教とかわらないのですね。そこへ文字どおり「諸寺の釈門」と。これは北嶺であり南都であり、とくに中心になつたのが興福寺の学場でございますね。ですから、そういう場合は外道というよりもむしろ外教ですね。外教を教誡せんと。ですから、批判する基準は「もろもろの修多羅に拠つて」と。仏教に拠つて批判しているのです。大乘修多羅に拠つて大乘修多羅の真意を明らかにするというのが化身土の姿勢であります。

■ 「内外対」は外教でなしに外道

だけど、いまいわれている「内外対」の場合は外教でなしに外道なのです。外道というものは親鸞聖人のところでは「信巻」の末巻に偽の仏弟子と位置づけられております。偽の仏弟子ですね。真の仏弟子でも仮の仏弟子でもない、偽の仏弟子です。仏弟子の偽物にせものです。仏弟子の偽物というものをわざわざ何故に示したのか。仮の仏弟子は定散二善の機ですけど、わざわざ偽の仏弟子をおいたのです。それは親鸞自身を言いたかったのです。ですから偽の仏弟子、九十五種の外道というものを示して自釈がおかれます。

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、有名な言葉が置かれておりますね。つまり、そこには仏に帰依しながら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ると。そこまですればたんなる自覚というよりも悲痛な叫びです。

■ 内に外道性を見いだしたものの叫び

だからたんに内は仏教で外は外道だというような常識的な地平ではない。内は外道で外は仏教だと。自らの内に外道性を見いだしたものの叫びです。そこにのみ至誠心というようなものが、つまり宗教的良心というようなもの成り立つ根拠があるわけです。だから「内外道外仏

教」という、この第一番の内外対はそういう意味では至誠心というようなものの成立の根拠とっていいわけでしょう。

三

■ 「内聖道外浄土」

そして二番目は「内聖道外浄土」です。さらにもう一步ふみこむわけです。この場合は、内外の対というのは、むしろ内外の対に、つまり対比ということにウエイトをかけられます。「内聖道外浄土」というのは浄土門流における批判です。通仏教、仏教徒としての内外対ではない。浄土の弟子としての批判であります。内外対であります。ですから内は聖道にして外は浄土であると。つまり、法然上人の弟子のような顔をしているけれども、内心は聖道の信心をもっているということでございますね。たとえば「信巻」の序文を見ますと、

しかるに末代の道俗・近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す、定散の自心に迷いて金剛の真信に昏し。 (聖典二〇頁)

と。「信巻」別序といわれるところにございますね。この「末代の道俗・近世の宗師」というのは浄土門流の、つまり法然の教えを聞いた人々を指しております。だいたい、「末代の道俗」とうその「末代」ということが成り立つのは浄土教だけです。聖道門に末代はありません、末法はないのです。現に、当時比叡山のある書物には「今は像法の時機であつて末法でない」と。なんとかいう書物だったけど、名前を忘れちゃったですけど、そういう書物がございます。像法の時機であつて末法ではないと。聖道門には元来、末法ということは成り立たないので。ですから「末代の道俗」といつてある、「近世の宗師」といつてある、「末代」とか「近世」というのは、これは聖道門でなしに浄土門流の宗旨であり……、浄土五山といわれますが、法然上人のお弟子さんといわれるのは大半はやっぱり叡山の学僧でございますね。

南都北嶺にも、ゆゆしき学生たちおおく座せられてそろろうなれば、かのひとにもあいたてまつりて、往生の要よくよくきかるべきなり。

(聖典六二六〜六二七頁)

と。『歎異抄』にいつてありますけど、やっぱり学生が多いのです。そういう人たちへの批判です。それが別序の言葉でございます。自性唯心に沈みて浄土の真証を貶すると。浄土の教えを聞いているがゆえに浄土の真証を貶しめるのです。浄土の教えを聞かん人が浄土の教えを貶しめるということはありえないのです。批判があつても貶しめたことにならないでしょう。むしろ浄土の真証を貶しめるものは浄土の教えを聞いている人です。

あまり言いたくはないけども、僕はやっぱりそうだと思いますね。いまでもそうではないですかね。ほんとうに真宗の教えというようなも

のが、そんなもの盛んになる必要はないのです。真宗の教えというものは安田先生のお言葉に依りますれば、「はやらんものや」とおっしゃっていますから、僕もはやらんものやと思っただけです。はやるほうがおかしいと思っただけです。はやらんのは別に悲しむべきことではありません。だけでも浄土真宗の教えを貶しめることが悲しむべきことでしょう。はやらそうと思つてやるのが、かえつて浄土真宗の教えを貶しめている。だからあんまりへんなことせんほうがいいのですよ。僕はこないだ九州へ行つたら、なんやら教務所にいっぱいビラが貼つてありましてね、テレホン法話とかいつて書いてあるけど、僕はああいうのを見るとじつにいやです。電話で人が救えるくらいなら誰でもやるわね。なにか、人をばかにしているだけやない、仏法をバカにしているような感じがしていややなあと思つたのです。しかし、さすがに僕も、それでとくとしておられる人の前で、「やめとけ」ともいえませんので黙つておりました。帰つてきて家内にいつたら、よう黙つておつたなあといつてほめてもらいましたけど、大抵ならいつてしまふところですからね。ほんとうに真宗の教えを貶しめるということの悲しさですね。はやらんことはいいいですよ。はやる方がいいことではない。

ですからここで、「末代の道俗・近世の宗師」といつておるのは、宗祖の、ある意味では吉水で共に道を学んだ人々です。そういうことがここでは内は聖道にして外は浄土と。法然上人の教えというものをほんとうに受けとめえたかということです。別の言葉でいえば「たとい、牛うしぬすびと盗ぬすびととはいわるとも、もしは善人、もしは後世者、もしは仏法者とみゆるように振舞うべからず」（『改邪鈔』（聖典六八〇頁））といつてあります。「牛うしぬすびと盗ぬすびと」というのは、その当時では最大の罪人でございますね。「牛盗」といわれても仏法者・後世者とふるまふことなかれと。そういう伝統が、やつぱり蓮如に受け継がれていったのでしょう。「内心に深く仏法をたくわえよ」と。

四

■ 審験宣忠

だから、二番目の「内聖道外浄土」というような言い方で示されているのは、少なくとも浄土門流における浄土の至誠心です。仏教における至誠心というよりも、浄土の教法における至誠心です。これもよくわからないのですが、三心釈のなかに、字訓釈のなかに「審験宣忠」（聖典三四頁）という言葉がありますね。信樂釈に「審なり、験なり、宣なり、忠なり」（聖典三三頁）と、その忠という一字ですね。なにか忠という字が書いてありますと、私たちの世代になりますと忠孝とか忠魂碑の忠を思い出すのですが、忠魂の場合は、忠のもつていき場所が間違つたのです。忠そのものを、忠心を否定するのではないのでしょうか。安田先生はそれをロイヤリティーということをよくおっしゃ

っておりましたが、忠誠ということです。天皇陛下に忠誠を尽くすことだけが忠誠ではないのです。僕は忠誠心、ロイヤリティーというものをまたない宗教というものは信用できません。なんでもかんでも忠ということを忠魂碑に結びつける必要はないのでありまして、人間の確信をあらわすのでしよう。人間の確信というより、存在の確信です。自らが存在していることの確信です。非常に心理的な表現かもわかりませんが、自らが存在していることの確信です。だから間違っているとはいえず天皇陛下に忠誠を尽くした人たちだつて、それがやっぱり自分の存在の確信だったのです。そういうかたちでしか自己の存在を確信できなかったということがあるのです。だから宗教というものはやっぱりそういう確信をもつのでしよう。自己の存在の確信です。いま、我ここにありといえるような確信です。そういう確信を与えてくれるものが信心でしよう。生きているのやら、死んでいるのやらわからないのではない。いまここに生きてありといえるような、そういうものを忠といふのです。

だから、そういう忠というものを至誠心という。至誠心というようなことをいうのは、そういうことなのです。忠誠心でもある。至誠心と忠誠心とは同じものでしよう。ただそれが、天皇陛下に向けられたものやから、とんでもないことになってしまった。国家主義とか天皇制というようなものにとり込まれてしまうのでしよう。先ほどいっておった内外対ということも日本の場合にはみんな天皇制のなかに内面化してしまふでしよう。これはおどろくべきことですが、仏教ほどのものが天皇制に吸収されていくわけでしょう。内面化されてしまふ。その場合の天皇制というものは、制というよりも性、すなわちこの「性」といったほうがはつきりするような天皇性です。日本人の精神構造のもっている天皇性に内面化されてしまうことのおそろしさです。仏教も、天皇性的仏教になっていくのです。キリスト教も天皇性的キリスト教になっているでしよう。マルキシズムですら、天皇性的マルキシズムになってしまっている。つまり、ほんとうに天皇性を、あるいは国家というようなものを相対化しきつたもの、日本というものをほんとうに相対化しきつたのは親鸞以外にはないのではないでしようか。みんな天皇性のなかに吸収されてしまふけど、なんともないのです。自然に天皇性的信仰のなかに吸収されてしまふ。おそろしいようなものですわ。ここから出ようがないのです。どんな思想をもつてきても出ようがないのです。日本のこうした天皇制とかあるいは国家主義的なものを相対化しきる思想的基盤というようなものは、親鸞以外にはほかに見当たらないのではないでしようか。そういうことが、僕は内外対という言葉のもっている重さだと思ふのです。

そういうことがほんとうに、われわれにとつてもしできるとすれば、親鸞以外にはない。天皇制を、あるいは国家主義というものを相対化し

■ 和国とは内と外の和

きる力をもっている思想というのは、ほかにないのではないですかね。しかし、それを相対化しきれないかぎりには聖徳太子のいう「和国」という觀念は出てきません。和国というのは、内と外の和なのです。これは、僕はまだ、そういう意味で、和国というものをはっきり思想化しきれないものですから。ただ少なくとも、そこに和国といわれたことの、聖徳太子は別に「和国」といつているわけではありやせん。親鸞聖人が「和国」といつたのです。聖徳太子の国を和国と。親鸞聖人という人は、日本から一步も出んと日本を相対化しえたのです。むしろ、日本から出ていって中国の仏教を輸入してきた人たちがみんな日本の国に吸収されていってしまう。比叡山も南都もあらゆる輸入仏教がみんな……、輸入仏教というのは、みんな外へ出て行って中国から仏教をもってきたのです。外へ出て行った人がみんな日本のなかに吸収されていったのです。ところが親鸞は日本から一步も出ずに日本を相対化しえたのです。それが僕は宗教的良心だと思う。至誠心といわれていることの意味です。まあいささか大風呂敷に似ているけども、少なくともそこに聖徳太子の和国の理想というようなものが見えたんだろうと思うのですね。

まあ話があつちやこつちや飛んで行ってしまいました、少なくともここで「内聖道外浄土」といわれているのは、この次元は浄土の門流、浄土の教えのなかで外儀は浄土の弟子に似て内面は聖道の弟子であるという痛烈な批判があるのです。批判だけなしに、そのことによって浄土の至誠心というものの成立する根拠を示そうとしておられるわけです。ちよつと休みましょうか。

五

■ 「内疑情外信心」

だいたい内外対、二十五対のうち肝心なのは第一番と第二番、第三番の三つでございまして、後はそれほど問題にする内容をもっているものではありません。ただ細かく宗祖が検討されているぐらいのことです。問題は第三番目の「内疑情外信心」ということです。で、これはとくに疑情という言葉を使つてありますのは、宗祖のお言葉のなかでは非常にめずらしい用い方でありまして、「正信偈」の法然章に、この疑情という言葉が用いられておりますのも、やはりそれなりの理由があるわけです。宗祖が疑いというお言葉をお使いになる場合には疑情でなしに疑謗です。「信順を因とし疑謗を縁として」（聖典四〇〇頁）といわれております。

■ 難化の三機

この場合は、たんなる疑情ではございけません。疑謗という言葉が使われるのは申すまでもなく謗法ということ。謗法・闡提という、難化の

三機をあらわす場合のお言葉であります。

ちよつと余談になるかも知りませんが、宗祖が罪悪深重とか、あるいは極重悪人というような言葉であらわれますのは、罪深しという深い罪とか、重い罪とか。少なくとも深重といわれるのは、たんに善悪の問題ではないのです。善悪の問題ならば定散の機の問題です。定散の機の問題でなくて、難化の三機ということがいわれているわけです。ご承知のように、難化の三機のなかで問題にされますのは、五逆と謗法と闡提、この三機をおさえてあるわけです。そのときに、とくに「重し」といつてあるのは謗法と闡提であります。

■ **親鸞は疑情は疑謗、法然は疑情は疑惑**

ですから疑情といわずに宗祖は疑謗といわれるのです。謗の字を使うのです。疑謗の機と。ところが法然上人の場合は、むしろ疑情というのは疑惑という意味でございます。疑謗という場合は、むしろ疑いということではなくて罪という意味ですね。罪深しという意味です。

この謗法と五逆の問題は、これは善導大師の散善義のご文がずっと引かれておりまして、五逆の場合はまだ救うことができるといわれるのですから、これは罪深しというものではない。深い罪というものではないのです。五逆のものは救うことができる。謗法のものには救うことができない。ですから、五逆が救われるというのは、五逆が已造業です。謗法は未造業だと、こういわれるのです。だからとくに未造業なるものを抑止する意味で十八願の唯除のご文を抑止門と呼ばれるのです。しかし五逆のものは救われるということは、五逆にも小乗の五逆と大乘の五逆があるといわれます。小乗の五逆は母を殺し、父を殺し、羅漢を殺し、倒見して和合僧を破し、悪心をもって仏身より血を出すと。つまりインドにおける人間関係をあらわした、人間の社会的な構造をあらわすのが五逆でございますね。父とか母とか、それから羅漢というのは師匠でしょう。それから和合僧というのは友です。それから仏。これがインドの社会構造の基盤です。基盤とっていいわけです。中国へきますと五倫という言葉で私たちは教えられてきました。中国へきますと、父とか母というのは両方とも一つになりまして、親子とか、あるいは夫婦とか、あるいは師弟とか、あるいは兄弟とか、朋友（友人）。これは教育勅語で私たちは丸暗記させられました。いわゆる五倫といわれるのは、五つの人間関係をあらわすわけです。これは一切の人間社会の基準ですね、基礎になるものです。だから、親子とか夫婦とか、あるいは師弟とか、兄弟、朋友というもののなかに……、親子の場合は孝、夫婦の場合は和でしょう。それから、朋友は相信じあい、それから師弟の間には敬いをもち、兄弟の間には愛をもちというようにいわれてまいりました。だけどインドの場合は、むしろ、親子、夫婦、師弟、兄弟、朋友という関係よりも、むしろ、母、父、師匠、友だち、仏というものが社会構造の基準として据えられていたようにございますね。ですから、父を殺すことと母を殺すことは、たんに親を殺すというわけでない。罪の重さも違うし、意味も違います。中国の場合は、

親は母親でも父親でも一緒くたですけれども、インドの場合には、やはりそれだけ重さが違ってきます。師匠とか友だちとか、和合僧を破り、羅漢を殺すというようなことも、それぞれ罪の重さが違ってくるわけです。だから、やっぱりそれなりの違いはあるのでしようけど、『大無量寿経』などになりますと、とくに下巻にきますと、下巻の三毒五悪段というのは、中国で完全に挿入された部分ですから、インドの經典にはない、中国の社会倫理が基準になって展開しておりますから、そこらへんは經典といっても、ちよつと矛盾したところがあるわけです。

■ 五逆

だけど、これは、五逆の場合は、父を殺し、母を殺し、羅漢を殺し、和合僧を破り、仏身より血を流すという、そういうなのは、みんな已造業です。けども、誹法は、いまだつくらざる業である。五逆というのは、已につくった業であると。つまり、已につくった業だということとは、それは罪として自覚されたものだということです。犯した罪として自覚されたものである。

したがって、その罪を契機にすることができる。むしろ、罪が仏法への契機となる。悪いことをしたら悪いことをしたことを契機にして仏法を聞くことができる。これが五逆だということです。悪を自覚せるが故に、その悪を契機として仏法を聞くことができる、これが五逆です。しかし、未造業の場合は、そうはいかないと、こういうのです。悪を自覚できない人のことです。悪をなしても、悪をなしたことを契機にできないということは、悪を自覚できない人のことです。悪いことをしたと意識がないのです。それを誹法といっているのです。だから、およそ契機にできません。仏法を聞く契機をもたない人のことです。だから、誹法のほうが重いといひます。なにも誹法というのは、まだ悪をつくっておらないといひのでない、つくっておらないと思っただけの話で、やっっておつても気がつかないなら罪の意識はないのです。だから、それを、五逆は救われるけれども、誹法の人は救うことはできないと。こういう場合に親鸞は、したがって疑誹ということです。疑情とはいひない、疑誹ということです。自分が悪をなしたことに気がつかない場合には、未造業だから善導は救われんといひたけれども、親鸞はそういうかたちで法を諤るだろうと。わしは何も悪いことをしておらないのに仏法を聞く必要はないと、そういうかたちで法を諤れば、諤ることが縁になるでないかと、そこまでするでしょう。疑誹を縁とせよと。「信順を因とし疑誹を縁として」といひのは、そういう意味でしょうね。だから、誹法も闡提も親鸞にかかったら救われるといひのです。善導大師は五逆は救われるけれども、誹法は救われんといひたけど、親鸞は「逆誹闡提を恵まんと欲す」（聖典一四九頁）といひのですから、誹法も闡提も救われる。

六

ただ、ここで、それならなんで「疑情」という言葉を使ったのか。法然上人の疑いということに関しては疑情といつてあるのです。そもそも「内疑情外信心」という対比は、ご承知のようにこれは善導大師の二種深信を法然上人が解釈されるときに出されてくる言葉です。善導大師の二種深信の解釈ですね。これも先ほど申しました『選択集』の「三心章」にある言葉です。「深心というは、深信の心なり」と。一つには「生死之家以疑為所止」（真聖全一・九六七頁）と。「正信偈」には、「還来生死輪転家 決以疑情為所止」とありますが、あれですね。これが機の深信をあらわす言葉です。法然上人の機の深信をあらわすのは、「涅槃之城以信為能入」（同頁）と。これは法の深信をあらわす言葉です。そして、信を二種に分かつのは、つまり善導大師が二種深信と、二種に信心を分かつたのは、これをもって九品の往生を決定せんがためなりと、こういう言い方をしております。「当知、生死之家以疑為所止、涅槃之城以信為能入。故今建立二種信心、決定九品往生者也。」（真聖全一・九六七頁）と。

■ 善導の二種深信

機の深信といわれるのは、ご承知のように、善導大師のところでは、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」です。罪悪生死の凡夫です。「曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなし、と信ず」というのが機の深信ですね。それを、「生死の家には疑いをもって所止となす」と読んだのです。間違いではないのです。たしかに善導大師の機の深信を、生死の家には疑いをもって所止となすと、罪悪生死とか、無有出離之縁というのは、疑惑であると、疑いであると、疑情であると、こう読んだわけです。疑いが出離の縁あることをなからしめていると、こう見たわけです。で、法の深信は、

「かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑いなく慮りなくかの願力に乗じて、定んで往生を得」と信ず。（聖典二二五〜二六頁）
 という言葉ですけれども、そこから善導大師の無有出離之縁という機の深信を見れば、法の深信が「疑いなく慮りなく」ですから、疑いがあるということが無有出離之縁の元にあると。逆に見た場合に、「疑いをもって所止となす」と読んだ意味はよくわかるだろうと思えますね。これが法然の機・法二種深信の理解です。

■ 九品唯凡

で、それは、最終的には、この信心を二つに分けたということは、これをもって九品の往生を決定せしめんがためであると。つまり、九品

往生の基準をあらわしたんだと、こう見たのです。こう見るかぎり、善導大師が深心を解釈したことの意図とはまったく逆になります。善導大師はご承知のように、九品唯凡ということであらわそうとしたのです。九品唯凡ということは、九品に凡聖なしということをおうとしたのでしょうか。つまり「凡聖逆誘奪回入」ということをいおうとしたのです。それが善導大師の二種深信の基本的精神です。二種に信心を分けたのは九品往生というものはないんだということをいおうとしているのです。

■ 法然の二種深信

ところが、法然上人の解釈にしがいますと、逆に九品往生の基準を決めるのを二種深信に見たのです。信心を二つに分けることによって、九品往生を決定すると、こういうのです。それはどういふことかと言いましたら、法然上人の場合にはあくまで選択にあるのです。つまり、信心を取るか、疑いを取るか。疑情を捨てて信を取れというのが、法然上人の選択の精神です。そのために疑いをどこまで捨てることができるか、ということは同時に、どこまで信じられるかということですが、どこまで疑いを捨てることができるかということが、同時にどこまで信じうるかということであり、どこまで疑いを捨て、どこまで信じるかということによって九品の往生の階次が決定すると。段階が決まると。

ですから、このまま読みますと、じつは法然上人は善導一師に依るといわれたけれども、どうも善導大師のお心とはまったく違った結論が出てしまうのではないかということになります。それは、なんでございましてね、だいたい、『選択集』十六章をどこで読むかということが、古来『選択集』を学ぶときの一番の問題でありますね。ふつうは、全体的に申しますと、大谷派の歴代の御講師は「二行章」座りといわれるのです。「二行章」というのは、諸行を取るか、念仏の行を取るか、ということでありますね。お西は「本願章」です。第十八願念仏往生の願を説く、第三章ですけれども、「本願章」座りと、こういいます。お西はだいたい「本願章」座りということになっておりますし、お東はだいたい「二行章」座りということになっております。まあそれにもいろいろと理由はありますが、蓮如上人の場合は、やっぱり「本願章」座りですね。十八願に立って『選択本願念仏集』を読み抜くわけです。お東の場合はほとんどが「二行章」です。念仏の行に立って……、『選択本願念仏集』ですから、本願を取るか念仏を取るか。そのなかで「三心章」座りということもいわれるのです。その「三心章」座りといわれるときには、これが問題になっているのです。やはりこの解釈ですね。善導大師の二種深信の解釈を基準にして『選択集』を読むという。つまり、疑いか信心かということですね。

これはやっぱり、みなさん方でも蓮如の『御文』を読まれますと、諸行往生か念仏往生かというよりも、むしろ、「信心をもって本とせられそうろう」とこういわれるときには、疑いを捨てて信心を本とせよということが背景にあるのです。この法然の解釈が基準になっているこ

とを『御文』を読むときには、いつもそれを考えながら読んでいただいたほうがよろしいかと思えます。蓮如の場合はいくまで、黒谷・親鸞・如信・覚如の伝統を受けた当流の信心ということをするのですから。黒谷というのはこれを指しているわけです。信心を取って疑いをふり捨てよと。こういうのは、みんなここから出てくるわけです。

だいたい、二種深信というようなことを、真宗の信心の、教学の基本的なテーマだと、えらい大きな意味を与えられたのは曾我先生でございますね。それまでは、そない二種深信二種深信なんていわなかったのですわ。曾我先生が二種深信というようにすることをいわれるものやさかい、真宗の教学の中心課題になってきたのです。なってきたとって、曾我先生が勝手にそうされたわけではないのですけれども。まあ二種深信という言葉もありましたが、それが真宗の信心の基本的課題であると明確にされたのは、やっぱり曾我先生だろうと思えますね。だから、そうたいして古いことではないのです。だいたい、西本願寺の安心論題なんていうものがございましてね、いろいろと論題があるのですよ。禅宗の公案みたいなものです。その安心論題のなかにもあんまり二種深信というのは出てきません。それほどたいした問題ではなかったのです。はじめから信心することはあたりまえのことのようにしておりましたから、それが教学的課題であるということにならなかったのです。本願を信じ念仏申さば仏となる。信心することはいったいけれども、信心そのものがどういう意味をもった信心かということをはっきりさせられたのが曾我先生やということです。どういう信心かというときに、その信心そのものの内容が二種の深信だと、こわいわれているのです。ですから、はじめて二種深信というものを教学的な課題として、えらいクローズアップされたのです。だから、そう昔から真宗の教学のテーマとしてそれほど大きな位置を占めていたわけではないのです。曾我先生というように出なはった二種深信といたら、いまでも二種深信といたら曾我先生を思い出すでしょう。清沢先生なんか思い出さのしょう。二種深信といたら、曾我先生がこういうふうにご手ふり上げておられる姿が自然に思い浮かぶぐらい、曾我先生とは二種深信の教学であるといっても過言ではないと私は思っております。

七

■ 法然の機の深信は、「生死の家には疑いをもって所止となす」

それは余談ですが、いま言いましたように、法然上人の二種深信の解釈は、「生死の家には疑いをもって所止となす」と。機の深信はこれだけのことです。そして、法の深信は、「涅槃の城には信をもつて能入となす」と。で、その意味は何かというと、九品往生を決定する基準であると、こういうのです。ですから、このままいけば、どうもこの文章からいうと、善導大師の九品唯凡と言いきられたお心がむしろ逆に

なつてきます。それを受けたのが親鸞の「正信偈」なのです。そのときに、親鸞はじつに巧妙な書きかえをなさるのです。巧妙を極めるのです。これは、『愚禿鈔』の、とくに至誠心積のところ、 「一字一句も加減すべからず」と、善導の『観経疏』の最後に出てくる、一字一句もつけ加えもしないし、削り落ともしないが、その文章の並べ方を変えることによってゴロツと意味を変えるでしょう。そういうまことに巧妙なですね。だから盗作にもならないのです。著作権侵害にもならない。じつにうまいこと変えるのです。この場合でも、そうでしょう。「正信偈」の場合には、「還来」という字をつけ加えるのです。それから、「生死」の後に「輪転」と。「生死之家以疑為所止」に「還来」と「輪転」をつけ加えて、「還来生死輪転家」と。生死輪転の家と。一つも削ってはおらないです。一つも削らずに善導大師の機の深信に見事にかえしていくのです。つまり、「還来生死輪転家」と。還来輪転でしょう。生死というものを善導大師は、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して」と。流転です。輪転という言葉を入れてみると、生死流転です。つまり、この場合は還来生死輪転の家と、こういうのですから、輪廻でしょう。

輪廻転生という言葉がございましてね、輪廻転生というのは、これは仏教以前の、バラモンの思想でございましてね。親鸞は輪廻転生ということはいわないが、輪廻ということとは否定せんのです。輪廻転生というのは、これは、転生というようなことはいわないといつても、いつているといつてもいいのですがね。往生という言葉が転生でしょう。転入往生といったら、転生ではないか。ただしそれは実体化できないのです。バラモンの場合は、その輪廻転生ということを実体化したのでしょう。仏教の場合は、無我を説きますから、無我を説いた上で輪廻転生というのです。それは、輪廻転生というのは宗教的感情です。まあ、たとえば善導が罪悪生死の凡夫、曠劫流転の身である、と。曠劫流転の自己としての存在の自覚をあらわす言葉です。ただ人間はポコンとこの世に生まれたわけではない。これは仏教では、仏教の時間論というのは、大乘の時間論と小乗の時間論の違いがありますね。これも蓮如の教学に出てくるのですが、大乘の往生の因果は、小乗の往生の因果と違う、と。つまり、小乗の因果は異時、因と果が必ず時間をもって説明されている。時間の上に因果を立てるのです。ところが大乘の因果は、因果同時というのですよ。同時因果です。異時因果ではない。

■ 現在有体・過未無体

これは、それこそ唯識の問題になりますが、唯識論なんかでは、現在有体・過未無体と。非常に簡単な言葉ですけれども、これだけの言葉で大乘仏教の時間論を言いあててしまうのです。あるのは今だと。過去とか未来というのはないのではない、体がないのです。過去とか未来には体がない。つまり、過去は記憶でしょう。未来は期待でしょう。体があるのは今しかない。体があるというのは、現在がなければ過去も

未来も成り立たんです。過去とか未来というのは現在において成り立たしめられている時間体験です。だから、現在というのは今ですけれども、親鸞が常に今という言葉を使いますね。親鸞が今とっているその今は、たんに過去から現在へ来て、現在から未来に流れていく時間でもないし、未来から来て現在を通過して過去へ流れ消え去っていくような、そういう時間体系ではないのです。この今は、むしろ、今というようなものが逆に、過去・現在・未来という時間体系を支えているのです。むしろ今が、過去とか未来とか、過去・現在・未来という時間系の根拠になっているのでしょうか。だから、その今は、たんに過去・現在・未来というような時間体系のなかの今ではないのです。むしろ、現在が時間体系を成り立たしめているものです。そういう今をいっているのです、現在というようにことをいっているわけです。

だから、過去から未来へ行ったり、未来からやって来たりするような、行ったり来たりするような時間というのは、いわば考えた時間でしょう。こっちで今考えている時間です。むしろへ行ったり、むしろからこっちへ来たりするような、そんな時間をいっているのではないのです、現在有体というのは。むしろ、行ったり来たりするような時間を成り立たしめているような今とすることを、現在有体といっているのです。だから善導大師が「自身は現に」といつてある「現に」というのは、そういう今なのです。ただ過去・現在・未来といくような時間ではない。それはこっちで考えているだけの話であって、有るのは今だと。有るのは今しかない。だから、有るといふ限り、それは今であり、今だけが有るのです。有るといふことと、今ということと一つなのです。有るといふことと、現在ということが一つだということをいっているのを、現在有体といふのです。

ですから、そういう大乘の時間というものに立って、輪廻ということを用いましょう、親鸞は。だから、それは逆にいうと、それなら現在有体というのは今が有るんだと。今だけが有るといふことが現在ということでしょう。その今だけが有るといえば、それなら今というのは、過去も未来もないままでポコンと有るのかということ、そんなことをいっているのではないのです。だから、現在有体・過未無体と。つまり、それは過去・未来がないのではない。過去・未来は記憶としてあり、期待としてある。しかし、体が無いといっているのです。だから逆に、そういう現在というものをあらわしたすのは、過去とか未来、つまりそれは考えられた時間だと私は言いましたが、それは仮に立てられた時間でしょう。仮立された時間です。

たとえば、崇りやといたりする場合には、それは考えているのでしよう。過去の記憶をたどって、崇られたといっているのです。それは考えているだけの話です。しかしそういう考えられた時間、つまり過去とか未来、仮立せられた、仮に立てられた過去とか未来を通して現在というものを説明するのです。現在というものを説明しようとすれば、過去とか未来というものを仮に立てるしかないですからね。だから、

過去とか未来がないのではない、体がないのです。その体がないということが仮に立てられることによって、逆に現在を照らしだすのです。現在を説明するわけです。だから、現在というものだって、それなら過去も未来もないのに、ポコンとあるのかといったら、そうではないのです。過去とか未来というものを立てて、それを通して現在の自分を説明するのです。ですから、輪廻というようにも当然成り立つのです。説明として成り立つわけです。だから、輪廻転生というようになことも、一概に否定はできないのです。還来した現実というものを考えないものに宗教なんて必要ないです。むしろ、自己の現実というものを説明するときに、はじめて還来とか、輪廻ということが生きてくるのです。むしろ、還来とか輪廻のなかの現実という、自己というものが説明されるということが当然あるわけです。なかなか面倒なことをいったようですけれども。

八

■ 「還来生死輪転家 決以疑情為所止」

だから、親鸞は、「還来生死輪転家 決以疑情為所止」と、こうやるのです。「所止と為す」という場合は、言うまでもなく「無有出離之縁」を言いあてた言葉です。ですから、こうしてみますと親鸞は疑情というものを中心に考えたのではなしに、法然上人の言葉を「還来生死輪転家」と、輪転の家と、むしろ生死の現実の意味を変換したわけです。転換させた、一気に。転換させることによって善導大師の意味にかえていったわけです。法然上人の言葉をかえていった。こういうところが、まことに巧妙でございます。これがなかったら、還来とか輪転の生死という意味がなかったら、疑情というものが……、疑情というのは疑いですね。疑いをもって所止と為すと。この疑いというものが決定的なものになるのです。だから、疑いを捨てて信ぜよと、こういうことになるのです。「生死輪転の家に還来かえることは、決するに疑情をもって所止とす」（聖典二〇七頁）といった場合には、疑いというものが決定的な意味をもたなくなります。そこをねらったのです。むしろ、大事なのは生死の現実だと、こういうことです。

だから、生死輪転というこの内容は、これは親鸞がこういった場合に、この疑情は自力修善・万行諸善という意味になってくるのです。疑いというよりも、生死輪転の家に還来してきたということは、「自力かなわで流転せり」と。むしろ、疑情という意味が自力という意味をもってくるわけでしょう。自力かなわで流転してきたんだと。疑情というものに決定的な意味をもたさんならない。だからほんとうは、先ほと言いましたように、疑いと、「信心をもって能入とす」とこう言っているけれども、信と疑というようなものを、直接対比させるといよう

うなことは親鸞はしないわけです。蓮如になりますと、またそこへかえしてきますけれど、少なくとも親鸞のところでは、疑と信というものを直接的に対応させないのです。むしろ、生死の家と涅槃の城というものにウェイトをおくのです。だから、ここでもたんに疑といわずに疑情というように言葉を加えるのでしょう。疑惑でもないし、疑謗でもない、疑情であると。情という言葉は、これもまたなかなか面倒な言葉でございますが、心情といったほうがよくわかる言葉でございます。

で、それが、まあえらいややこしいことをいったようですが、それをここで、「内疑情外信心」と。疑情と信心とを内外の対比において、明らかに至誠心というものの性格を示されたわけであります。まあ先ほど申しましたように、法然上人の二種深信の解釈に宗祖がこれだけの言葉を加えることによって、もういっぺん善導のところにかえされるということは、先ほど言いましたように、法然上人のところでは、二種深信が九品往生の決定の基準になるものだというふううに理解されているものを、善導大師の九品唯凡の精神にかえさったものだというふううに受けとるべきだと思います。そのことがあえて、この疑情と信心を内外に分けて示された意味だろうと思います。つまり、内に疑情を懐きて、外に信心の相をあらわしているという、そういう自己の現実のなかで、はじめて、この場合は往生の至誠心というものが、本願の至誠心というものがはじめて、自身に映し出されることを示されておると申し上げていいと思います。

あとは、この四番目の悪性・善性、それから邪正・虚実・非是・偽真以下自力他力まで、それほど深い内容をもった内外対とは思えません。思えませんが、一応今後、一つ一つにあたって検討してみたいと思います。今日はこれくらいにしておきます。

質 疑

藤元 親鸞は、謗法は謗法ということにおいて救われているということをおうとしているのでしょうか。むしろ謗法というのは、いまさっき言ったように、未造業とあってあるけど、信心しているのだという意識をもっているのが謗法ではないかね。わしは信心しているのだ。何も悪いことしておらん、御信心しとりますよというこのほうが謗法ではないか。むしろ謗法という事実は、決して僕は救われておらんとは思わんというところにある。あなた、謗法をやったごらん。どうですか。曾我先生とか安田先生というのは、ものすごい謗法の輩ではないかね。だから、謗法というものが回心せにやららんというのは、それをいったのは善導でしょう。

問い 善導大師は、回心すればよいと。

藤元 五逆はね。

問い 謗法・闡提は回心すればみな往くとあるんじゃないのですか。そこらへんが自分でもよく了解できないのですが。

藤元 そうですか、考えて下さい。僕はそう思います。謗法という事実があるから、むしろ……、むしろそういう意味からいえば、仏法を信じているというのは未造業ではないかね。信じているという思いがね。それは、仏法にくらいついて、仏法に難くせつけるという姿勢がなかったら、仏法なんて理解できないと僕は思うわ。教学というのは謗法でしょう、ある意味では。謗法の輩というのは教学者でしょう。

問い ああそうですか。

藤元 そりゃそうですよ。そうでなかったら教学もできんわ。謗法ということは容易でないですよ。救われるということを考えてたら謗法なんてできんわ。教学なんてできない。教学するということは、救われるということをお断念しなければできるようなものではない。それではじめて、謗法というものが、謗法のままに救われておる事実が明らかになってくるのじゃないかね。

問い お話をうかがっていると、私が思っている謗法という内容と、先生がおっしゃっている謗法の内容とが少し違うような気がするのですが。

藤元 ああそうですか。それは違うわいな。あなたと僕が同じように生きているわけではないから。大いに違って結構です。

問い どうもありがとうございます。

(一九八七年七月二十四日)

第六十講

内外対

内外道外仏教 内聖道外浄土

(真聖全一・四七八頁)

内外対

内外道外仏教 内聖道外浄土

聖典四五七頁

—

至誠心の、いわゆる重釈といわれる五番の相対について「内外対」を話してまいったわけでありませぬ。この間、たまたま『愚禿鈔』の本書といわれる能登の本念寺に伝わる『愚禿鈔』を見る機会がございました。これは最初から私に疑問になっておりましたのは、いま真宗聖典に編集されてありますのは、いわゆる顕智本でございますね。底本に顕智本を用いて、対校本を存覚本ということになっております。すなわち上段の読み下しの部分が高田の顕智の書写本でありますし、下段の漢文の部分が存覚本でございますね。ところが、蓮如上人がお持ちになった『愚禿鈔』というものが、もう一本あるといわれてまいりました。それは、蓮如上人という方は、とくに『愚禿鈔』についての検討を非常に大事にされたようでございますね。そういうことで、蓮如上人の依られた『愚禿鈔』というものはどういふものなのか機会があればとおったのですが、つい最近、本念寺にまいりまして見せていただいたのであります。どうもよくわからないのであります。どうもよくわからないが、「愚禿鈔」というところに「本書」と二字挿入されておりますから、蓮如上人が依拠された『愚禿鈔』であろうと思うのです。で、私にとって問題になっておりましたのは、四二六頁です。『愚禿鈔』の上巻のほうでございますが、これは顕智本と存覚本との違いもございませぬ。『小経』の解釈に、これ(大谷派依用の真宗聖典)はどつういふわけでも上も下も一緒になっているのか、よくわかりませんが、

ほんとうは存覚本の場合は「釈迦の勸信」の下に「釈迦に二あり」、「諸仏の勸信」の下に「諸仏に二あり」と、こうなっております。顕智本のほうは「功德証成」の下に「釈迦に二あり、諸仏に二あり」となっていますし、それからその次の護念の釈のところも、存覚本の場合は「執持護念」が「釈迦護念」であって、「発願護念」が「諸仏護念」と、こういうふうによつぱり別々になっているようではありません。そういう違いがあるのですが、この聖典は一緒くたになっておりますね。一緒くたになっておりますが、これは存覚本の場合は全然別個な書き方がしてあります。

そういうことと、もう一つは、いまお話ししております「内外対」と「毒菓対」の間が、普通、五番の相對といえ別にごうい間隔をあげる必要はないはずでございしますが、とくにこの「内外対」だけが一行あけて書いてあるのであります。こういうことが、はたして蓮如本ではどうなっているのかということが気になっておりました。で、見ましたのですが、やっぱり同じようでございました。何ら変わりがないようであります。ということは、とくに「難易対」「彼此対」「去来対」「毒菓対」に対して「内外対」というのは、そういう前の四つの相對に対して「内外対」というものは、とくに重要な意味をもっているという意志表示であろうと。わざわざ一行あけておられるところに、「内外対」に対する宗祖のなみなならぬ思いがあつたようであります。

で、そういうことを考えながら、また読み直してみますと、とくに「内外対」の場合には外ということですね。内なるものに対して、仏教とか浄土とか信心とか善性とか、あるいは正とか実とか是とか真とかといわれるのは、ことごとく外という部分に置かれております。

■ 内外という構造の中で人間をとらえる。ペルソナ

で、これは、内外をもっているというのは人間を理解するとき内外という構造の中で人間をとらえる。つまり、人格というもののもっている内外の二面性でございすね。人格というものは、内なるものと外なるものと二重構造をもっているのがペルソナという、人格というものの本質でありますから。まあペルソナというのは仮面と翻訳されますが、仮面というのは素顔と仮面と……、その仮面の下に素顔があるという意味で、人格ということであらわす言葉として意味をもっているわけです。つまり、それは内面の真理性というものを人間の独自の存在のあり方として示そうとするのが、人格主義といわれるものであります。その代表が宗教であります。だいたいペルソナという言葉はギリシア語でいえば、お祭りにかぶる仮面でありますね。つまり、本来、人間のもっている宗教性をあらわす言葉として。ペルソナという言葉が用いられてきました。そういう内面性としての真理を代表するのが宗教であるといつていいわけであります。

■ 法然の菩提心の否定

みなさんご承知のように、法然上人は菩提心を否定されますね。これが『選択集』を一貫する、非常に大きな問題になったわけであり、すでに興福寺奏達文の中にも、その菩提心の行を否定したということが過失の一つとして取り上げられているのでありますが、とくに菩提心を否定したことを非常に緻密な論理で攻撃したのは『摧邪輪』でありますね。『摧邪輪』上下二巻というのは、ほとんど菩提心の否定ということに対する批判であるといつていいわけです。菩提心というのは、今日の言葉で言えば宗教心です。宗教心というものの否定でありますから、宗教心を否定したところに、はたして宗教というものが成り立つのか、というのが『摧邪輪』の基本的な批判の根拠であります。だけれども逆に考えますと、法然の浄土教というものが意味したのは、むしろその菩提心の否定ということをめきにしては成り立たないのではないかと。とくに菩提心という言葉で宗教心をあらわす場合には仏教というものの、大乘仏教というものの全面的な否定という意味をもちます。菩提心なんてないと。つまり、菩提心というものを立てる人格主義的な宗教ですね。人間のもっている内面の真理性としての菩提心というようなものを立てる宗教を法然は真向から否定する必要があったわけです。

内面性としての真理というものを認めないと。これは善導大師の言葉の中にございますように、例の有名な第八像観の積の中に、
言^フハ、「是心作仏」一者、依^テ「自信心」縁^ル「相如」作也。言^フハ、「是心是仏」一者、心能^ク想^フ仏、依^テ想^フ仏身而現。即是心仏也。離^レ此^ノ外、更^ニ無^ク異^ニ仏^ノ者也。
(真聖全一・五一九頁)

と。こういうのが像観の解釈ですけれども、同時に善導は、そこで「是心仏也」という場合には、「唯識法身の観」、あるいは「自性清浄仏性の観」「少分も相似たることなし」(真聖全一・五一九頁 趣意)と言い切っておりますね。つまり、唯識法身の観とか自性清浄仏性の観念を「是心仏也」という言葉でいつているのでないと。もつといえ、人間の内面的な真理性をあらわす、人間は本来仏であるというような観念を真向から善導は否定しているのであります。それを受けた法然にとつて菩提心を否定することは当然のことであつたといえます。そこでは内と外というようなかたちでの宗教的良心、つまり至誠心でありますね。真実というものは、そういう内面性の真理をいうのでないと。

■ 外に立ち切るところに至誠心を見ようとした

ですから、「内外対」を見ましても全部、仏教も浄土も外であります。いかにして外に立つかと。むしろ、外に立ち切るところに至誠心というものを見ようとしたわけであり、法然が仏教の外に立つた。なにか法然上人が浄土宗というものを立教開宗したといいますが、た

たとえば南都の教学者でございましたが、この方は法然上人もお会いになったといわれる永観という人ですね。『往生拾因』という、法然上人にそれを贈られたというのですが、『往生拾因』という書物を書かれた永観、京都の永観堂の住職をされた人でしようが、その永観は念仏宗という宗を立てておられますね。自ら念仏宗と名のついているわけです。しかし、法然上人は浄土宗と、こういうわけですね。念仏宗といわずに浄土宗と。しかも立教開宗ということを『選択集』の第一章で宣言しているわけですから、そこでいつている立教開宗というのは、いわば仏教という一つの範疇の中で一つの宗派を立てたという意味に、ほとんどそういう理解がされるのです。たとえば興福寺奏状の九つの過失をあげる中に、「新宗を立つる失」と。新しい宗派を立てたということの過ちですね。それは当然、新しい宗派を立てるのは朝廷の許可を得て立てなければならぬにもかかわらず、無断で宗派を立てたということが過失であると、こういう言い方で非難をするのです。しかし、どうも法然上人の場合の浄土宗という言い方は、ある意味では仏教という範囲におさまるのかどうか。つまり菩提心を否定した宗教というものは、はたして仏教といえるのかともいえるわけです。徹底的に内面の真理性としての宗教というものを否定したわけです。だから、内と外とどうかたちで人格というものを考えるときに、内なる真理性をもって宗教を立てれば、それは人格主義的な宗教にならざるをえないわけです。その人格主義としての宗教を否定したのが浄土宗の開宗であったというふうに思えます。

三

たとえば変な話ですけれども、昔の真宗の伝説に肉づきの面という話がございます。嫁さんが毎晩毎晩お寺に参って家事をほつたらかすといつて、姑さんがその嫁さんがお寺から帰るのを見計らうて般若の面をつけて脅かしたという話であります。ところが毎晩毎晩脅かしているうちに、般若のお面が顔からはずれなくなつたと。それで困つて嫁さんに連れられて今度はお寺に参つて説法を聞いたら、お面がはずれたと。それで、もとの柔らかな姑さんにかえたという話です。いま吉崎御坊にその肉づきのお面というのが名物になつて残っておりますね。私たちが小さいときには、ああいう説教を聞かされて育つてきたのであります。その肉づきの面というのは、顔が般若の面になつちやつたというところでありますから、それを今度、仏教を聞いてお面が取れたというのですから、これは明らかに人格主義的な宗教に墮落してしまつた真宗の一つの説話の代表でありますね。ああいうものを吉崎におまつりしているのも、ようわからないですけど、そういうかたちで真宗の教えというものが「ありがたい、ありがたい」となつていつたわけでもあります。だからいつでも、般若のお面をかぶつても、お念仏さえ称えればお面

は取れると、こういうわけでありませう。

■ 今日 は 仮 面 性 の 時 代

まあ、その肉づきの面というのは、今日いわれている、仮面性の時代。仮面の時代でなく、仮面性の時代です。つまり、素顔とお面とが一つになっちゃった時代ですね。二重性をもたないということですが、要するに。今日の資本主義社会における人間というものは、仮面をもたなくなつた時代だと。だから人格の二重性というものはない。人格の二重性のないところでは、これまで宗教といわれてきた内面性の真理を主張する宗教というものが存在する場所を失つたというのが仮面性の時代といわれるゆえんであります。人格自体の二重性を、つまり外面性とか内面性をもたなくなつたのです。だから逆にいうと、法然上人がいわれるような内面性の真理を否定するような宗教がいま一番、意味をもつていてといつてもいいのでしょうか、残念ながら真宗自体がすでに人格主義的な宗教になつてしまつた事実があります。だけど法然上人の、そういう菩提心を否定した宗教、内面の真理性というようなものを否定しつたところに開かれた浄土宗というものです。これはまあ驚くべきものであろうと思います。それをはつきり受けとめたのが、この「内外対」であらうと。はつきり受けとめたというのは、たんに菩提心を否定したというのではなしに、まあ宗祖はそういうときに内面の真理性というよりも、内面の不純性ですね、逆にいうと。

「濁世の群萌、穢悪の含識」（聖典三三六頁）という言葉があります。これは「化身土」の本巻ですね。「穢悪の含識」であると、「濁世の群萌、穢悪の含識」と。菩提の含識ではなくて、穢悪の含識です。菩提心を含んでいる心ではない。むしろ、人間の心は穢悪を含んでいる意識ではない。ここでいわれている識というのは、蔵識のことでしょうね。これが同じ唯識でも、阿頼耶識というのは我愛執蔵という。阿頼耶識という言葉自体は蔵くらという意味ですから。阿頼耶識には三つの名前がございまして、阿頼耶識と異熟識と一切種子識と。とくに護法の『成唯識論』の場合は、阿頼耶識の名前を代表するのは一切種子識ですね。一切種子識というのが阿頼耶識を代表する名前であります。阿頼耶識という名前は、否定的な意味であらわす場合には阿頼耶識というのです。阿頼耶識という言葉は日常語でございませう。阿頼耶というの特別な学問としての言葉ではない。ですから、元来、經典の中では『解深密経』とか、ああいう經典の中にすでに阿頼耶という言葉は出てくるのです。もともと一般に使われる場合には蔵くらという意味ですね。だから護法なんかは阿頼耶識という名前を否定的に使うのです。「阿頼耶の名、過重ぶかし」と。つまり、人間の執着をあらわす名前だという意味で、阿頼耶という言葉を使うのです。ここで「含識」といわれているのは、そういう意味なのです。蔵という。穢悪を蔵している人間の心をあらわして「穢悪の含識」と。人間をあらわすのに、そういう言葉で示されております。一般的に聖道門の仏教では「穢悪の含識」でなくて菩提の含識でしょう。人間の内面性の真理を主張する場合には、穢

悪を蔵しているのではなくて、清浄心としての人間であり、法性心としての人間である。これが大乘仏教の基本的精神でありますね。人間こそ仏だ。それを真向から否定したのが法然の菩提心にあらずということ。菩提心そのものを否定した法然の浄土宗というものの特徴があるわけです。ですから、南都や北嶺は、新しい宗派を朝廷にことわらずにつくったといつて怒りますが、法然上人はそういう意味では仏教の範疇に入るのかどうかね。浄土宗というのはそれくらいの意味をもっておったと思います。

四

■ 三種の弟子

これは、親鸞聖人はこういう言葉で表現されておりますが、さらに「信巻」に仏弟子積というのがございましてですね、仏弟子というのはあくまでこれは仏教徒であります、その仏教徒を分類して真仏の弟子・仮仏の弟子・偽仏の弟子と。真の仏弟子と仮の仏弟子と偽の仏弟子と、三種の弟子をあらわされてですね、偽の仏弟子というのは九十五種の外道であります、外道もまた仏弟子の中に入るわけです。九十五種の外道というのはインドの外道ですから仏弟子に入れてあるのでしょうか。ところが親鸞はそれらの仏弟子を……、まあ仏弟子というのは仏教の領域の中にある仏教徒であります。この真・仮・偽という仏弟子を検討して最後に、

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、こう述懐のご文が出ております。あときには「愚禿鸞」でありまして、釈も天親の親も抜いてあります。ただ「愚禿鸞」であります。それは何をいつているかというと、仏弟子の内にも入らないということ。そして、それならばこの「愚禿鸞」といわれるものはどこに位置するかといったときに、『涅槃経』の引文がおかれまして、難治の三機と。「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」と、こういわれます。

この『涅槃経』を引いておるといのが、僕は非常におもしろいと思うのですが、五逆と謗法だけでなしに闡提というのが出てまいります。ですね。

それ仏、難治の機を説きて、『涅槃経』（現病品）に言わく、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。かくのごときの三病、世の中に極重なり。
(聖典二五一頁)

と。ここで謗大乘・五逆罪という、まあこれは願文の中にも十八願に「唯除五逆誹謗正法」とありますけれど、五逆と誹法とはありますけれど闍提というのははじめて出てくるのです。総序のご文には、「逆謗闍提を恵まんと欲す」というように、五逆と誹法と闍提という名前がはつきり出てきます。ところが、それ以後、闍提という言葉が出てくるのは、ここではじめてなのです。『涅槃経』がほとんどダラダラと、整理しはったのかわからないようなかたちで引文されておりましてですね、まあ中心になるのは阿闍世の救済ということになっております。最後に「散善義」が引かれて、誹法・五逆の解釈がおかれております。聖典の二七六頁であります。この善導大師の場合は、仏教徒、仏弟子の外に五逆と誹法と闍提をおかれるわけでありませう。

■ 五逆は已造業、誹法は未造業

で、五逆というのは何かというと已造業、そして誹法は未造業であると。いまだ造っておらないと。五逆はすでに造った罪で、誹法はいまだ造らざる罪である。

下品下生の中に、五逆を取りて誹法を除くことは、それ五逆は已に作り、捨てて流転せしむべからず、還りて大悲を發して撰取して往生せしむ。
(聖典二七六頁)

と。「五逆を取りて誹法を除く」といつてあるのですが、その理由が「五逆は已に作」ったものであり「捨てて流転せしむべからず」、つまり、ほっとくわけにはいかない。已に罪を造ったものだから、ほっとくわけにはいかない。だから「還りて大悲を發して撰取して往生せしむ」と、こういうのです。ところが、「しかるに誹法の罪は未だ為らざれば、また止めて「もし誹法を起さばすなわち生まるることを得じ」と言う。これは未造業について解するなり。もし造らば還りて撰して生を得しめん」と。まだ造っておらんやつやから救うわけにいかないというのかと思つたら、「もし造らば還りて撰して生を得しめん」と、こういうのでしよう。同じことですわ。ただ造っているか造っておらんかというだけです。「もし造らば還りて撰して生を得しめん」と。だから、已造業であろうと未造業であろうと除くという意味はただ抑止する、注意するだけの意味ではない。もし造つたら還りて大悲を發して撰取せんというのですから、同じことです。なんでわざわざこんなことをいったのか、ようわからない。

いずれにせよ、已造業にしても未造業にしても、已造業というのは、罪を造ったということにおいて、つまり阿闍世のことですわ。罪を造つたという自覚、父を殺したということに対する自覚を契機として撰取するという意味でしょう。未造業の場合は、罪を造っておらないけど「もし造らば」です。これとても同じことです。罪を造るといふことに対する不安を契機として撰取するというのです。これは古い經典には、

悪の為に正に反るといふ言い方をしております。悪の為に正に反ると、つまり、造った罪を媒介契機として、それを自覚として正義にかえらせるといふのです。已造業といつても未造業といつても一緒でございます。ところが最初に『涅槃経』に、「世に三人あり、その病治しがたし」、世に救いがたきもの三人ありと、こう言っておりますが、闡提というものにふれていないのです。ずっと最後まで。五逆と謗法のことだけは注釈されますが、「信巻」の最後にいたつても闡提については一言も解釈がないのです。『涅槃経』の中に闡提という言葉をやざわざ使いながら、闡提というものを問題にしなかつたのはなぜかということがあります。親鸞は少なくとも総序のご文に、

これすなわち権化の仁、斉しく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闡提を恵まんと欲す。

(聖典一四九頁)

といわれているのです。で、しかもその闡提という言葉が提起されるのは「信巻」の最後の難化の三機における闡提です。ですから忘れたわけではないんだろうと思いますね。

五

闡提という場合には断善闡提と大悲闡提と二つあるといわれます。一般的に断善闡提のことを謗法闡提とも読むのですから、謗法という言葉で断善闡提をあらわしているといえは、それまでのことであります。けれども、五逆・謗法・闡提の三人ありといっているのですから、少なくとも『涅槃経』の中で闡提を取り上げた場合には、謗法闡提をいつているわけではないはずで、

■ 断善闡提は不成仏の機

闡提はやっぱり一つの闡提としての機を謗法とは別に立てているはずなのです。そうすると、なぜ闡提に対する注釈はないのか。で、断善闡提という言葉の意味は、およそ善根を断つたもの、つまりそれを不成仏の機と一般に読んでおります。不成仏の機であります。成仏する可能性をもたないものという意味ですね。元来、機という言葉は機の三義ということをいわれますが、機という言葉がもっております意味は飛躍板という意味でしょう。

■ 機は可能性をあらわす言葉

それを飛躍板として、媒介契機として物事を成就するのが機という言葉の意味だろうと思えますから、機という言葉自体が一つの可能性をあらわしている言葉なんです。

この場合は不成仏の機と。成仏する可能性をどこにも見いだしえぬものです。謗法とか五逆というのは罪を造ることが成仏への可能性なんです。罪を造り罪を造ったことを自覚するということが一つの可能性になるわけです。成仏への可能性になる。ところが断善闡提という場合は、およそその可能性もないということであります。いつてしまえば、菩提心を否定したということは、まったくその外に立った、仏法の外に立ったといってもいいでしょう。成仏の可能性をまったく見いだしえぬもの。だから断善闡提という場合は解釈する必要がないのです。およそ機としての意味をもたないのです。仏法の機としての意味をもたないものです。仏弟子どころの洒落ではない。仏弟子どころではない。仏法に対しての可能性をもたないものとして闡提というのが位置づけられるのです。

それが親鸞のいつている悪人正因という言い方ですね。これは『歎異抄』の言葉ですから、あんまり感心せん言葉でございますがね。なんでかといったら、信心正因ということを片一方でいうといいて、片一方で悪人正因というのですから。ただし『歎異抄』の場合には気をつけて読まんなんのは、他力をたのみたてまつる悪人を正因とこう言っているのです。けどどこでは、断善闡提というのは徹底して成仏の可能性をもたないものです。ですから解釈の仕様がなないのです。解釈の仕様がなないものを、五逆・謗法の解釈をとおして闡提を言いあらわそうとしているのが「信巻」の末巻の本質なのです。なかなか厄介ですね、これは。

■ 五逆とか謗法をとおして闡提を言いあてようとしている

だから、闡提の解釈は全然書いていないんだけど、書いていないけれど親鸞がいおうとしているのは謗法とか五逆は問題でないのです。五逆とか謗法の解釈をとおして闡提を言いあてようとしているのです。こんなのは書いてないのです。書いてないといことは、言葉にならないということもあるけれど、書いていない解釈ですね。少なくとも、そこで徹底的に仏教の外に立ち切ったのです。

少なくとも法然上人の頃、平安時代における仏教とは何かといったら、南都であり北嶺であり東大寺であり、そういうものが仏教というものを代表しておったのでしょうか。そういう仏教というものの外に立ち切ったということが、むしろ外に立ったところに……、つまりもつとえば、だいたい宗教という人間存在に特別の意味を認めたり、人間に人間以上の意味を見いだしたりすることが宗教のように思われておりますが、そういう宗教を否定したのです。それが「内外対」のもつ意味であろうと思えます。むしろそこに、五番の相対の中でとくにこの「内外対」だけを一行あけておいたことの意図があるように思うわけです。ちよつと休みましようか。

■「内聖道外浄土」

次に「内聖道外浄土」、つまり聖道と浄土の問題ですわ。これはかたちの上から言えば法然の称名念仏というものと、それから南都・北嶺の念仏ですわ。北嶺の念仏というのは摩訶止観の念仏です。いわゆる四種三昧といわれるものです。常座三昧・常行三昧・半行半座三昧・非行非座三昧といわれる四種三昧ですわ。これはこの前一度説明したと思いますが、いわゆる『摩訶止観』に説かれている三昧であります。はじめ伝教大師が四種の三昧院を建てることを計画されたのですが、結局、常行三昧と半行半座三昧しか三昧院はできておりません。この伝教大師がもってきた三昧、『大乘摩訶止観』に説かれている伝教大師の三昧の行というのは半行半座三昧、つまりこれが法華三昧ですわ。『法華経』による三昧です。法華三昧ともいわれるものです。比叡山の慈覚大師円仁が学んだ三昧というのが一番有名ですが、これが常行三昧ですわ。常行三昧は善導も引用しておりますが、いわゆる『般舟三昧経』による三昧です。それから非行非座三昧というのは、これは名前だけありまして誰もやったことがないのですが、これが『大品経』。僕は実際に『大品経』を読んでおりませんから、どんな三昧かわかりません。

■ 一行三昧

ところが、その常座三昧というのが『文殊般若経』によってなされる一行三昧といわれるものです。この常座三昧というのは名前は非常に有名ですし『往生要集』にも説かれますし、もとは『安樂集』に出てくるのでありますが、一行三昧というのは比叡山でも非常に重視されながら、常座三昧というのは誰も修することができなかったといわれる三昧であります。比叡山の、いわゆるお山の念仏というのは半行半座三昧が常行三昧です。つまり、『法華経』による三昧か『般舟三昧経』による三昧、念仏三昧、どっちかだったわけです。ところが、いわゆる南都の興福寺、法相宗を中心とする南都の念仏はほとんどが一行三昧、しかも善導大師の一行三昧でありますわ。法然上人がとくに偏依善導といわれながら、しかも南都の念仏でない、浄土の念仏というものを善導の念仏の中に見いだされたということが、じつは善導大師の説く一行三昧のもっている問題であります。

■ 善導では観念の念仏、称名の念仏は未分化

つまり、かたちから言いましたら法然上人は観念の念仏というものを否定して、そして称名の念仏というものを主張されました。比叡山の常行三昧念仏は般舟三昧念仏ですが、ご承知のように善導大師は『般舟三昧経』を中心にした念仏も主張するのですけれども、善導大師のところでは、いまだ観念か称名かということが明確に区別されていないわけです。

ところがまことに変な話ですけれども、偏依善導といった法然上人が称名念仏をもって善導の念仏を理解したのであります。同じ善導の念

仏を南都の法相宗の方々は、むしろ観念の念仏としてその善導の念仏をおさえたということがいえるわけです。善導大師のところでは、観か称か、そのところがはっきりしておりません。ただ両方ともいつているということがあるわけです。それを法然上人は称名念仏のほうを取ったわけです。それは善導が悪いのでなしに一行三昧の中に、一行三昧というものが説かれる中に観と称と両方ともあるわけです。『文殊般若経』というのはいわゆる「文殊説般若経」と「文殊問般若経」と二つあります。で、ほとんど、『文殊般若経』の上巻でしたかね、それに出ているのを親鸞聖人が引用されております。

まあ善導大師自身が引いております『往生礼讃』の『文殊般若経』の言葉であります。『行巻』に引用されている部分でありますね。

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

(聖典一七三頁)

と。ここでは、「相貌を観ぜず、専ら名字を称す」と、こうなっておりますね。これは『文殊般若経』の後半の文です。前半の文には、この「名字を称す」という言葉はないのです。法界一相を観ずると、こういうのです。一行三昧というのは、法界一相ということを観念する三昧ですから。ですから、むしろ二つが並べて出ているわけです。だから浄土宗の良忠という、有名な良忠の、あれは何でしたかね、本の名前を忘れましたが、良忠は一行三昧に説かれる念仏は二つあると。一つは理であり、一つは観であると。観も理も共に説いてあるけれども、今家においては、つまり浄土宗においては理はとらずと。『文殊般若経』には観と称とが説かれているけれども、今家においては観をとらずただ専称の一義をとるなりというような解釈をしております。

■ 『文殊般若経』の一行三昧の内容は、観も称も両方もっている

ですから、『文殊般若経』の一行三昧の内容というのは、観も称も両方とももっているのですが、親鸞聖人がここで『往生礼讃』の前序の文を引かれる場合は、前の文を引かずに、後の文を引いているのです。専称という、「専ら名字を称すれば」という言葉のほうを引用されているわけです。

ですから、『文殊般若経』が説いている一行三昧というのは、内容から言えば、もともとは法界一相ということをあらわそうとするわけです。法界一相ということを観念する三昧であります。ですから、一行三昧というものが、ある意味では中国では非常に大きな思想的影響をもったものであります。たとえば一行三昧をもって宗の中心においたのは禅宗でありますね。圭峰宗密というような、有名な禅の師家あたりは

一行三昧というのは真如三昧とも名づけるし……。まあ圭峰宗密が立てた禅には五種禅と言ひまして、五つの禅がございます。外道禅・凡夫禅・小乗禅・大乘禅、それから最後に如来清淨禅（最上上禅）という名前をつけております。五つの禅というものを分類しまして、そして最後の如来清淨禅というのを一行三昧と名づけるんだと。そして、その一行三昧というのは一切の三昧の根本三昧であつて真如三昧ともいふのであると。ですから、その一行三昧を成就すれば一切の三昧は悉くその内に現ずるといふことを強調するのであります。

七

■ 一行三昧は直心の成就

それからまた、六祖慧能という有名な師家は一行三昧を成就すれば直心道場・直心浄土と言ひましてですね、とくに一行三昧は直心の成就である。で、一行三昧を成就すれば直心の道場・直心の浄土といふことをいいます。直心道場とか直心浄土といふようなことを言ったのは、みなさんご承知の『維摩経』ですね。『維摩経』には、直心の道場・直心の浄土という言葉そのものが出てまいります。ですから、なにかえらい禅の人たちがこの一行三昧といふものを、つまり信念として一行三昧を理解したわけです。そのために善導大師がこの一行三昧を称名三昧として、称名念仏三昧として立てたといふことに対する猛烈な批判が出るわけです。ですから、一時は善導大師の称名念仏といふのは、中国では禅宗の人たちに批判されて追つぱらわれるような状況になります。消えてしまうわけです、はつきりいったら。むしろ中国浄土教の伝統といふのは、つまり善導大師の称名念仏といふのは、そこで切れたといつてもいいくらいなのです。禅宗の一行三昧を称名三昧として理解するなんていふのは、もつてのほかである。先ほど言ひました六祖慧能なんかは一行三昧は相貌そうみょうをとらず、つまり執着を離れるための三昧である、人間が執着を離れてはじめて法界一相といふことが成り立つんだといふことを主張するのです。だから一行三昧を思ふような一行三昧は真の一行三昧にあらず、直心に道場を感じ直心に浄土を念ずるもの、それが一行三昧であるといふような言ひ方をするのです。

■ 指方立相

ですから、有相但着といわれる善導大師の称名念仏は具体的には指方立相でしょう。あんまり指方立相といふようなことは教学の中で重要な課題として考えられませんが、しかしほんとうは善導の教学の一番のポイントは指方立相の教学だといつてもいいわけです。つまり、相を立てたといふことです。指方は西方ですね。西方浄土です。西方浄土のすがたを立てたと。つまり、これを有相但着といひます。これは禅宗からいわれる言ひ方です。有相但着の念仏である。相を立ててその相に執心牢固して念仏するといふ、それはまさに禅宗からいへば一行三昧のまったくの誤解だと、有相但着の念仏といふものは一行三昧とはいへないといふ批判ですね。

ですから、ある意味で言いますと、この一行三昧というのは、その後、中国における浄土教思想の中では、禅浄双修といわれますように、禅宗と浄土宗が一つになっていくわけですね。中国の浄土教というのは、たとえば玄中寺ですね。よく宗門の人たちでも中国へ旅行しまして、たいがい中国へ真宗のお坊さんが旅行しますと、玄中寺を見に行くようでありますが、曇鸞大師の玄中寺の、僕ははじめて写真をもらいましてね、それでひよっと見たら門に「永寧禅寺」と書いてありますね。玄中寺でなくて、永寧禅寺と。（のちに玄中寺と書きかえられ今は「永寧禅寺」の表示はない）中国の仏教を代表するのは、この禅です。浄土の教えもまた禅としての浄土なんです。こういう眼で鈴木大拙氏の念仏を見れば、よくわかるのです。こういうのを禅浄双修といいます。そういうかたちで禅浄双修の念仏がその後の、善導以後の中国における浄土思想に片鱗が残っていくわけです。だから中国においては善導大師の西方浄土念仏というものはまったく批判されて追っばらわれてしまうのです。それが再び日本で芽をふいてくるのは、やっぱりい言いました天台の常座三昧であり、善導大師の称名でなしに南都の観念の一行三昧というかたちで法相教学の中に生きついでくるわけであります。

八

だから、そこらへんで法然上人が偏依善導といわれる中身というのはストレートに、偏依善導とはちよつと言いがたいのでありますね。善導大師のところでは、最初に言いましたように、観念の念仏か称名の念仏かというものに対しての明確な区別はないのです。やっぱり一行三昧というものが基本にあります。その中でとくに法然上人は、むしろ称名ということを取り上げられたのです。

■ 禅浄双修、念声は一

善導大師自身の中で称名ということをおさえるときに、「念声は一」ということをいわれます。これは禅浄双修ということを行いました。善導大師の称名念仏の理解というのは念と声が一つになっている念声是一ということです。

善導大師の十八願というのは、いま私たちが用いております魏訳の十八願とは違っています。

若我成仏十方衆生 称我名号下至十声 若不生者不取正覚 彼仏今現在成仏 当知本誓重願不虛 衆生称念必得往生 （聖典三九九頁）

と。これを皆我先生は本願復元の文といわれるのですけれど、いまの魏訳の十七願と十八願、つまり称名念仏と言いますが、十八願に現在の魏訳の十八願、「設我得仏、十方衆生、至心信樂、欲生我国、乃至十念」、ここは乃至十念です。「若不生者、不取正覚。唯除五逆 誹謗正

法」といつてありますが、あの十八願を見るかぎり声はないんです。乃至十念。あくまで念です。声という内容をもっておりません。だけれども、それを善導大師が本願と呼んでいるのは、自分が受けとめたのはこの願文ですから、「下至十声」と。それで念声は一論ということを用いるのです。声と念は一つであると。法然上人も、このまま受けておられるのです。受けておられるんだけど、法然上人がいつている念仏往生の願というのは、善導大師の念仏往生の願でございます。これは親鸞聖人が『選択集』を書写されたときに、「化身土」の一番最後のところに出てきますが、いわゆる『選択集』劈頭十四文字というのは、これはえらいいろいろと問題にされるのであります。「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」と書かれたけれども、あれはいつたい何かというのです、古くから。

ところが親鸞聖人は、法然上人が「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」と書かれたという記録を残してございます。書写の記録が残っているのは、親鸞聖人と聖覚法印の二人だけでしょう、書写を許された記録というのは、はっきり『教行信証』（後序）の中に、こういうかたちで残っています。で、『選択集』を書写して、それを持って行ったら、そこで法然上人は「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」と書かれましたところあるのです。で、そしてまた同時に、『選択集』を書写しただけでなしに、同じときに真影を「図画し奉る」と。書写したのは『選択集』という書物です。真影というのはお姿です。あつかましいとか、どうかしらなければ、「同じき日、空の真影申し預かりて、図画し奉る」と。親鸞は『選択集』だけでは納得しなかったのでしょうか。お姿も画かせい、と。

だから『選択集』というのは、たんなる書物ではないのです。法然上人自身の姿が必要だったわけです。これが大事なことです。法然上人は善導大師の真影は持つておったかな。善導一師に依るといつても姿はもつていなかったに違いない。書物はあったけど。しかし、親鸞にとつては『選択集』は法然そのものだったのです。だから、絵が必要だったのです。大事な人でございます。私が持つてゐるのは女房の写真ではないのであります。孫の写真であります。一番大事なんだ。あなた方は誰の写真を持つてゐる。持つたらせんでしよう、誰のもの（笑）。

で、その「空の真影」の端に、また法然は字を書いているのです。それが「南無阿弥陀仏」と、若我成仏のこの十八願の文です。だから、『選択集』の中に書いた「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」の「念仏」は、真影の銘文であるところの善導大師の十八願文であるということになるわけです。つまり、あくまで法然上人にとつては十八願というのは南無阿弥陀仏、称名なのです。称名という意味です。声なのです。よき人のおおせなのです。

声としての念仏です。親鸞聖人になりますと声ではないのですが、善導大師にとつての称名の称というのは声なのです、念ではないという

■ 声は外なる仏

のです。あくまで声なんです。「下至十声」ですから。声としての念仏です。声ということが大事でございましょう。声というのは、内なる念ではないのです。内なる仏ではない、外なる仏だ。

だいたい善導大師の称名というのは、五種正行の中に出てくるのでしよう。「読誦正行 観察正行 礼拝正行 称名正行 讃嘆供養正行」と。読誦も観察も礼拝も称名も讃嘆供養も、全部これは作法です。声明作法です。儀礼です。つまり、生活なのです、あの場合の五種の正行というのは、生活としての仏教なのです。思想としての仏教ではない。生活としての仏教をあらわすのが、儀礼であり、声明作法なのです。だから、称名というのはナンマンダブツと声を出す言葉ですが、最も単純化された作法でしょう。仏法生活です。ナンマンダブツというのは、どこでも言えるし、どこでもできる声明作法です。つまり、儀礼でしょう。同朋会運動で儀礼をほったらかしてしまったのです。何を言ってきたのかという理屈だけ言ってきたのです。それで、みんな賢うなつたのです。みんな賢うなつて、ご信心がなくなつたのです。

■ 称名もつ生活性

これはやっぱり称名がもっている生活性みたいなものを法然が主張したんだと思います。称名念仏だと。声に出すことやと。腹の中で一物もっているというような、そんなご信心と違うぞということですよ。

だから「内聖道外浄土」という場合に、あるのは観念か称名か、ということでございましょう。至誠心というものは観念ではないのです、生活なんです。そういうことが、まあここでは一行三昧というふうなものとおしてはじめて法然の選び、選択というもの、称名念仏の選びというものは、どういうことかということをおし上げたわけでありまして。今日はこれくらいにしておきます。

(一九八七年九月二十二日)