

藤元正樹 講述

# 愚禿鈔講義

## 第八卷

(上卷1)

(愚禿鈔上) 自力方便假門也 忘知)

大地の層

# 目次

第八十七講 (上巻 第一講)	1
上巻から読み直す	1
扉の文の意味	4
雲華院講師	4
賢と愚は概念範疇が異なる	6
勢観房源智	7
禿は末世の凡夫の行状	8
愚は本願の実機	10
愚禿は卑謙の辞でなく悲歎の辞	12
三信と三心	13
本意と本懐の異	14
二河譬のポイントは此遣と彼喚	15
群賊が喚びかえず	16
第八十八講 (上巻 第二講)	18
二双四重の教判	18
「聖道浄土の教にこいて」二教	18
聖道と浄土の判釈の原理は末法	21
『大集経』は滅尽していくさまを説いた経典	22
親鸞は末法の教法と簡単にはいわない	23
念仏は末法の真理でなく正像末の真理	24
『大経』を原理とした判釈が親鸞の立場	24
『大経』の二人の対告	25
阿難と弥勒の対告衆	26
真実教の明証でなく顕真実教の明証	26
『教行信証』は親鸞の浄土論	27
『大経』の三分積の二重の意味	27
出世本懐と出世本意	28
流通分は出世本懐の助文	28
発問の儀則	30
解放運動は人間を尊敬する運動	30
如是之義	30
阿難が求めたのは菩薩道	31
善等三昧は如是の義	32
阿難によつてはじめて浄土の法門が開ける	33
『大経』自体が聖道浄土の教	33
第八十九講 (上巻 第三講)	35
「大乘にこいて」	35
道綽の聖浄決判の原理は末法、「去大聖遙遠」と「理深解微」	35
末法史観は積極的史観	37
親鸞の末法史観	37
『観経』の十方諸仏の国土	38
善導が『観経』を浄土門広開の書とみたゆえん	38
頓漸とは	39
実教とは原理主義	40
横堅二超二出は現実的な判釈原理	40
対告とは問を發したものを	41
『大経』流通分の前に「如是作 如是説 如是教」	41
如是作は阿難の問に、如是説は本願文、如是教は弥勒の問に	43
願生、樂生、欲生	44
「極樂世界阿弥陀仏所」	45
『大経』の最後は胎生の問題	45
胎生は信仰のもつてくる閉鎖性	46
弥勒の下生の意味	47
二超	48
超越と勝過	49
通果酬因	49
第九十講 (上巻 第四講)	52
宗祖は難行易行	52
龍樹の教学の功績は現生不退	53
頓教とは「すみやかに」、龍樹の「すみやかに」とは「疾得」	54
親鸞は速疾でなく即得	54
聖道の実教	55
仏心宗	56
天台宗	57
「即身是仏 即身成仏」	59
大乘の基本的精神は人間こそ仏	60
「我仏にあらず」	61
「順次生に仏となりて」	61
善導、法然の教学の底を抜いた親鸞	62
親鸞は逆謗闡提	62
悲嘆述懐が結核	63
真言	63
中国天台の止観双修	65
五性各別	66
第九十一講 (上巻 第五講)	68
聖道の実教を仏心・真言・法華・華嚴の四つで代表	6
竺道生(じくどうせい)による教相判釈	69
天台宗の五時八教の判釈	70
親鸞が真実の教といつたのは北伝の経	71
四種法輪教判	72
親鸞は三時教判でなく五時教判	73

経道滅尽の時こそ本願開顕の時	75
顕密一致の教判	75
法然の教判は聖浄二門の教判	76
親鸞の教相判釈は二雙四重の独自のもの	76
横堅二超	77
『摧邪輪』の『選択集』批判と親鸞	77
批判点は仏身の理解	78
自然の浄土	79
本願寺教学は『御文』と『六要鈔』	79
横堅の超越概念をもつ親鸞だけ	80
横超と室穴中の闇	80
光晝かぶる	81
<b>第九十二講（上巻 第六講）</b>	<b>84</b>
蓮如の『愚禿鈔』の指南は下巻から上巻へ	84
横堅二出は出入の問題	86
入出は漸次成就	87
次第証と超越証	87
無生の生	88
十界互具	89
本覚思想	90
親鸞は横超釈を通して二十願の問題	91
光明遍照十方世界	91
身光と心光	92
像観の仏と真身観の仏	92
教頓機漸、人間が問題になる	94
仏教がいわんとするのは実諦	94
機の権実	95
「漸頓分別して長短の修行を弁ず」	95
超は出でなく迂に対す	96
「即身是仏 即身成仏」に対して「即得往生」	97

『大乘起信論』は大乗仏道実践の中に信の独立	97
<b>第九十三講（上巻 第七講）</b>	<b>100</b>
聖道の教判は権実をわかっ、浄土の教判は真仮をわか	100
非僧非俗の教団	101
真宗は実教に対して真教	101
「『大無量寿経』等なり」の等は異訳	102
宗祖は、勝劣を問わなく	103
、龍樹の教相判釈のもとにある難行の意味	103
不退とは永遠に歩み続ける	104
諸久随の三難	105
二乗随地が菩薩の障碍	105
菩薩の難関は第七遠行地	106
道は往来、路は袋小路	108
曇鸞は諸仏を正定聚と言いかえた。社会性の出現	108
随二乗の克服は諸仏の神力加勸	108
未証浄心の菩薩が仏弟子	109
証實際	109
「前向者」	110
虚無の身、無極の体	112
<b>第九十四講（上巻 第八講）</b>	<b>113</b>
二双四重の教判のおおお二双とは聖道・浄土の権実と真仮	114
横截を横超と読む	114
横堅は宗祖の菩提心のタイプ	115
親鸞は明恵の菩提心批判に応える	116
宗祖の教相判釈は菩提心の判釈	118
超越と超出	118
「超越の理」	120
超越は初果から二果をとびこえて不還果をうる	121

実教は法爾としてある教法	121
善導は顕彰隠、親鸞は顕彰隠密	122
如来蔵思想	123
凡夫は在纏(ざんぜん)位の法身	124
日本仏教は全部、如来蔵思想による	125
「華嚴等の教なり」	125
如来蔵思想は現実肯定の理論	126
菩提心の言葉は一つだが心は違	127
無上菩提心は如来の菩提心	127
如来蔵思想の違いが横超と堅超との違	129
<b>第九十五講（上巻 第九講）</b>	<b>131</b>
下巻は善導の三心釈の再検討	131
至誠心は倫理語、宗教的良心	132
至誠心は本有の心	133
厭離穢土・欣求浄土	133
厭離に「軽慢厭捨」と「軽賤厭捨」	134
横出は出離	136
羅漢は無生のさと	136
横出は他力のなかの自力	138
真実とは人間の手のつけられないもの	139
浄土の教えは一代仏教を包む	139
減罪でなく転入的自覚	140
所施趣求とは求める以前にあたらえられていた	141
親鸞は法然の否定した源信の回復	141
源信は信心を執心	142
自力は捨てるのでなく、すたる	142
宗祖の来迎は「かえる」	143
<b>第九十六講（上巻 第十講）</b>	<b>145</b>
頓漸の異	147
権実二教判は教相判釈の基本的な原則	148

宗祖の教判は思想批判の教判	148	62	『大経』の二人の対告衆	163	預流は法の流れに預る	181
浄土要門	148		阿難のまご意味	164	親鸞の出入の動機は六角堂の夢告	181
要門の出拠	150		「唯除具寿阿難」	164	金流とは見諦所断の喜び	182
三輩生は道練は称名、曇鸞は無上菩提心	151		『愚禿鈔』の唯除は法門の唯除	165	預流は機からいえば逆流体験	182
遠離無安衆生心	153		如是之義	166	ヒューマニズムの基本は愛	183
他者の発見	154		聖典があるところ(う)ことだけ(い)こ	167	一來向	184
古今楷定とは全仏教を『観経』に撰した。それが要門の意味	155		縁覚教と声聞教	168	不還向	184
自力聖道門は歴劫迂回の修行	156		麟喻独覚	169	結前生後の文	185
回向発願心とは絶望的な深さを愛する道	156		「不安に立」	169	門余の一道とは、いかなる人間の経験でも仏道の契機	186
年歳時節とは時熟の問題	157		部行独覚	170	親鸞は『観経』に阿闍世の救済にみた	186
「小乗教についで」「二教あり」	157		声聞教	171	「唯除阿弥陀如来選択本願已下」	187
四向八輩	158		声聞教の内容は四聖諦	172	十八願を大願という意味	188
大乘教と小乗教を区別ゆえん	159		見惑と修惑	172	唯除の文は全願につく	188
第九十七講(上巻 第十一講)	160		第九十八講(上巻 十二講)	176	不成仏とは闡提	188
頓漸二教の範疇概念は大乗仏教の教相判釈の基本	161		声聞教	176	五逆謗法を問題にしたのは曇鸞と善導	188
大小不論の頓漸	161		不動応化の徳	177	親鸞は闡提まで問題にする	189
化儀の四教	161		『大経』は声聞・菩薩の八相成道	178	阿弥陀の行は永劫に救われざるものを明らかにする行	190
化法の四教	162		説聴同徳	179		
小乗教は「仏法の根元にして釈氏一統の地盤なり」	162		初果の聖者阿難が発問	180		

## 凡例

- 一、宗祖の著作および三經七祖關係の文は、漢文は大八木興文堂発行の『真宗聖教全書』により、書き下し文は東本願寺出版部発行の『真宗聖典』によった。但し、本文中の『真宗聖教全書』など漢文体の引用は、できるだけ書き下し文にした。
- 二、本文中（聖典○頁）とあるのは東本願寺出版部発行の『真宗聖典』の頁数、また（真聖全○頁）とあるのは『真宗聖教全書』の頁数である。
- 三、旧仮名遣いは現代仮名遣いに、旧漢字は当用漢字に改めた。
- 四、文責は掲載者にあります。
- 五、本書の収益はすべてご遺族に帰属します。

第八十七講（上巻 第一講）

愚禿鈔上

テ  
 聞<sup>二</sup>賢者信<sup>一</sup>　　顯<sup>二</sup>愚禿心<sup>一</sup>  
ノノヲ　　トクガヲ  
 賢者信　　内賢外愚也  
ガハ　　ハニシテハ  
 愚禿心　　内愚外賢也

（真聖全一・四五五）

愚禿鈔上

賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す。

賢者の信は、内は賢にして外は愚なり。

愚禿が心は、内は愚にして外は賢なり。

（聖典四二三頁）

—

■ 上巻から読み直す

十数年かかって『愚禿鈔』の下巻を一応拝読し終えたのでありますが、あらためて上巻から読み直そうということがございます。しかし、ご承知のように、蓮如の指南もありますように、『愚禿鈔』そのものは下巻から読みはじめて、上巻は下巻を読んでから拝読せよという指摘があるわけでございます。今回はたまたま、そういうふうにおのずからなつたわけでありまして、ただ、下巻を読み終えた段階で、むしろ何か『愚禿鈔』というものの本質に少し近づき得たかなあという思いがしているのですが、そういう眼で見ますと、いままで話してきたことが、およそ『愚禿鈔』

の精神をほとんど顧みることなく読んできたなあという思いがいたしております。

この『愚禿鈔』という書物によって宗祖の思想の非常に大きな一面をとらえたのは、ご承知のように存覚でございますね。存覚は『歎徳文』の中で『教行信証』に並べて、「『愚禿鈔』と題する選有り」と述べています。

また『愚禿鈔』と題する選有り、同じく自解の義を述ぶる記たり。彼の文に云わく、「賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す。賢者の信は、内は賢にして外は愚なり。愚禿が信は、内は愚にして外は賢なり」と云々

此の積、卑謙の言辞を仮りて、其の理翻対の意趣を存す。内に宏智の徳を備うといえども、名を碩才道人の聞きに銜わんことを痛み、外に只至愚の相を現じて、身を田父野叟の類にしくせんと欲す。是すなわち竊かに末世凡夫の行状を示し、専ら下根往生の実機を表する者をや。加之、あるいは二教相望して、四十二対の異を明かし、あるいは二機比較して、一十八対の別を顕す。大底、両典の巨細具に述べべからず。

(聖典七四五頁)

ここに『教行信証』と『愚禿鈔』を「両典」という言葉で並べております。つまり宗祖の、『教行信証』が宗祖の主著であることは無論のことですが、同時に『愚禿鈔』もまた宗祖の主著であるという、そういう『教行信証』と並べて『愚禿鈔』を位置せしめているということから、いかにこの『愚禿鈔』を大事にしていたのかということが思われるわけです。

現在、『愚禿鈔』の真蹟本はございませんが、顕智書写本と存覚の書写本が残っています。ところが存覚の書写本というのは、どうも流布本を書写し直したようなものでありまして、したがって、存覚自身が相当手を入れているようでありましてね、そういう点からいったら顕智書写本のほうが信頼度があるといえましようかね。こういうことは『愚禿鈔』を読んでいきますなかで、おのずから存覚が手を入れたなどというところが見えてまいります。

またこの『愚禿鈔』を非常に大事にしたのが蓮如でございます。蓮如の「相伝」の中には『愚禿鈔』について指南された書物が何冊かございます。ですから伝統的に、やはり『愚禿鈔』というのは『教行信証』に並んで親鸞の思想を端的に語ったものだというふうに考えられるわけです。にもかかわらず『愚禿鈔』の取り上げ方は、従来、『教行信証』と別個な思想内容をもったものとしては教学的にはとらえておりませんですね。ほとんど『教行信証』の下書きだとか、あるいは吉水時代の法然上人の講義の記録に過ぎないというふうにしか見ておられないようであります。たとえば安田先生あたりでも『愚禿鈔』というのは、吉水という私立大学の卒業論文であるというふう簡単に流しておられるようであります。



そもそも愚禿というような言葉は、先ほどの『歎徳文』に『愚禿鈔』と示してありますように、

賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す。

賢者の信は、内は賢にして外は愚なり。

愚禿が心は、内は愚にして外は賢なり。

と、これは扉の文なのですが、この扉のご文の意味をもって『愚禿鈔』と名づけられたと。ですからこれは「卑謙の言辞」であるというふう  
に『歎徳文』ではおさえておりますね。卑謙というのは、卑謙の卑は卑下の卑、謙は謙讓の謙です。別に解釈しないでも、「内に宏智の徳を備う  
といえども、名を碩才道人の聞きに銜わんことを痛み、外に只至愚の相を現じて、身を田父野叟の類にしくせんと欲す」という、これが卑謙  
の辞です。卑謙ということの内容です。自分を卑下してお示しになったお心であるというわけです。だから「卑謙の言辞を仮りて、其の理翻対の  
意趣を存す」と。ほんとうはそうやないのだと。自らを卑下しておられるようなお言葉だけれども、それはほんとうではないんだと。翻対の意趣  
を存す、翻対の意を存すというわけです。だけどよう考えてみれば、翻対の意を存すといったら、卑下慢ということですよ。わしゃアホだと  
いつて意地張っているのと一緒です。どうぞせ私はアホでございますというの、慢心の裏返しに過ぎない。卑下慢ですよ。どうも、だから蓮如  
は、「一往は卑謙の言なれども、実に深理を含みたまえるなり」（『相伝義書』第六卷「愚禿鈔私考」五頁）というのですわ。再往は卑謙の言とはい  
わないのです。再往は卑謙の言ではないと。どうもようわからないでしょう、こういう文章。一往は卑謙の言だけれども再往は卑謙の言ではない  
と。一往はどうかというといふと卑謙の言だということになる。こういうおもしろい言い方をするのです。

#### ■ 雲華院講師

それは「歎徳文講義」といつて安居の講義があるのですよ。『歎徳文』を安居の講義に選んだのが雲華院です。雲華院講師はご存じですかねえ。  
雲華院というのはなかなか書も画もやっぱ一流ですね。よく蘭を画いている、墨絵の。おもしろい話があつてね、雲華院が蘭を画いたらね、何  
じゃこれは、蜂が飛びよるんかといったのだ。見ておった人が。そしたら雲華院が蜂に見えたか、ありがとうといったのです。蘭というものは蜂

に見えだしたら一人前やそうな。ぴゅつと蘭の葉を画いて、華は点々点々と。蘭の華を画くのだがねえ、それが蜂に見える。蜂に見えたら一人前やそうです。僕は小さい時よく聞いた。僕自身が雲華の蘭を見て、蜂が飛んでいるのかいな思っただけで見ておいたら、そうして教えてもらったことがある。雲華院が、そうかわしの蘭が蜂に見えたかといって喜んだという話があるのです。その人ですわい。なかなか字も達筆ですしね。この雲華院講師がこの「歎徳文講義」ということをやっているのです。そのなかにね、僕は文章は忘れたけれども、『真宗大系』（第三十一巻）に出ているわ。「歎徳文講義」というのがありますが、やっぱりねえ「卑謙の言辞」と読んでいます。これはまあ高倉のご講師ですから、存覚の理解から一歩も出ませんわね。卑謙の言辞であると。

ところが蓮如は「一往は卑謙の言なれども」といったのです。では何だとうとういったら、答えておらない。「一往は卑謙の言なれども」というだけです。それは何でそういうことになるかといったら、扉のご文自体はいうまでもなく「内賢外愚」という、あるいは「内愚外賢」という内外対ですね。この内外対が出てくるのは、いうまでもなく善導大師の三心積の至誠心積です。外に賢善精進の相を現することを得られ、内に虚仮を懐いて」（加点本）という有名な至誠心積のあの言葉でございませぬ。

「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（もち）いることを明かさんと欲（おも）う。外に賢善精進の相を現することを得られ、内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵（や）め難（がた）し、事、蛇蝎（じやく）に同じ。三業を起（おこ）すとはいえども、名づけて「雑毒の善」とす、また「虚仮（こけ）の行」と名づく、「真実の業」と名づけざるなり。（聖典二二五頁）

という、この「外に賢善精進の相を現することを得られ、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」という、この内と外の対比ですね。ところがこの言葉の中には、賢善精進の相と虚仮の行が内外対になっておいて、愚という言葉はどこにも出てこない。そうでしょう、賢善と虚仮との内外対であって、内愚外賢とか内賢外愚というような賢愚の対応ではない。それを何とも思わずに賢愚の対応してしまったのです。だから至誠心積がこのまま内賢外愚ということにストレートに了解されてしまったというところに、たんなる卑謙の辞になってしまふ、卑謙の辞と解釈される元があったわけでありませぬ。

これはじつは法然上人の『選択集』の「三心章」の中に、この至誠心積の内外を「内外不調」という、これは法然上人の至誠心の内外対のとらえ方です。内外不調、内外調わざるすがたなりと。

外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くというは、外とは内に対するの辞ことばなり、謂わく外相と内心と調わざるの意なり。

(真聖全一・九六六〜九六七頁)

と、そこに、『選択集』の場合は内外の六対が示されます。親鸞聖人の場合は『愚禿鈔』下巻の最後のところに、至誠心の再釈の中に五番の相対があり、内外対が二十五対に細かく分析されておりますが、法然上人の場合は六対です。六つの内外対です。その最初が内外不調ということ。「即ち是れ外は智、内は愚なり」(真聖全一・九六七頁)と、つまり智と愚です。智に対しては愚です。ですから内は愚にして外は智なりというのがまず基本にあるのです。その次に「賢とは愚に対するの辞なり」(同頁)と、愚ということの基本にして愚と賢を対応させた。そこから内愚外賢という言葉が出てくるのです。

### 三

#### ■ 賢と愚は概念範疇が異なる

ところがこれは非常に荒っぽい論でありまして、ほんとうは賢というのは愚に対する言葉ではないのです。賢というのは哲に対する概念の言葉です。つまり賢と愚というのは概念の範疇が違います。だから智に対する愚というのは愚かですが、しかし賢に対する愚は愚かではない。愚かという概念の範疇ではない。法然はその概念の範疇を「ごちゃごちゃにしているのです。つまり賢という字はもともと賢い、この『歎徳文』では「名を碩才道人の聞きに銜てらわんことを痛み」でと。碩才道人という言葉が出ていますね。これは人の名前ではないですよ。『歎徳文』とか『報恩講私記』なんていうのは拝読文ですね。『御文』にしてもそうやけど、これは皆口伝と書いてありますわ。昔の『歎徳文』をあげてみたら口伝と書いてあります。ふつうこの口伝を受けないと碩才道人じんと読んじやうの。これは碩才道人じんです。口伝料出してください(笑)。昔は高かったのですよ。五カ寺に行つて口伝料を出して教えてもらいよったんです。いまは取らないのかね。僕らでもはじめは人の名前やと思つておつた。「碩才道人」という人の名前やと思つておつたけども、そうではない。「碩才」というのは天才のことです。「道人」というのは行者のことです。だから賢者というのは碩才道人です。つまり、この場合は「碩才道人」という言葉でいっていますが、賢という字の元の意味は道德概念なのです。つまり、この「賢」の字のなかの貝という字は資本の資という字を書く場合にも、下が貝になっています。金持ちという意味です。金持ちを表す概念にこの字を使います。だからたくさんのお金を持って、人にそれを施して徳の高い人のことを賢者というのです。だから本来これは道德的な範疇に入

るものです、賢という字は。賢も哲もそうです。愚という場合は道德的範疇ではない。智愚という場合は道德的範疇ではないでしょう、認識の範疇です。認識の範疇と道德の範疇を一緒くたにして……。

まあそんな細かいことをいう必要もないかもしれないが、それを法然上人は「三心章」の中で、「外は智、内は愚なり。賢とは愚に対するの辞なり」といきなりやっちゃうんです。そうすると何か賢愚というのがそのまま一範疇における賢と愚というふうに受けとられてしまう危険性があるわけです。だからおかしいといえはおかしい。しかし、そのおかしいことを親鸞はそのまま受けとめたのです。これもまたえらいものやね。そのまま受けとめたら今度は賢と愚というのが、つまりそのまま受けとめる基本的な親鸞の体験、いったい親鸞は愚というものをどこで体験したかということがある。少なくとも愚禿という名告りをもっているのですから。禿の字はご承知のように「禿字為姓」といって、これは後序のご文に出てくるでしょう。非僧非俗をあらわす名です。「しかればすでに僧にあらざ俗にあらざ」という、この言葉をあらわすのが「禿」です。「禿字為姓」と。「禿の字をもつて姓とす」という有名な言葉があります。

では愚の経験はどこにあったのか。少なくとも愚禿というのは、別に親鸞だけが言っている名前ではないのです。たとえば近くでいえば法然上人のお弟子さんの中に勢観房源智。この人は幾つぐらいですかね。わずか十三歳ぐらいで法然門下に入ったのでないですかね。勢観房といったら、ほら信行両座を分かつ、『御伝鈔』の中に出てくるでしょう。どうもこの頃『御伝鈔』も報恩講で読まなくせがついてしまいました。昔は皆『御伝鈔』を読んでいましたから、『御伝鈔』を読んで、御絵伝を見て親鸞聖人のイメージみたいなものを皆もっておったのです。いまはもうイメージも何もありません。親鸞聖人って誰やいったら、本堂にぶらさがっている頭のゆがんでいるおっさんの顔ぐらいしか思わへん。それでこれではいけないということで宮城君が『宗祖親鸞聖人』というテキストを、親鸞聖人伝を作ったのです。ところがこの頃同朋会をやっている人に聞いたら、もうとつくにすんじやったそうやね。親鸞聖人の生涯を一年もたたないうちにすましてしまっただから無茶苦茶やね。僕なんかまだやっているよ。ちつともすみやせん。まあええわ。だから『御伝鈔』というのは読んどかないかん。とにかくいつでもいうけれどもね、真宗の聞法にとつて大事なのは「正信偈」とご和讃です。これだけは徹底して覚えとかんといかんわい。「正信偈」もご和讃もわからないところでお説教せいなんていつても、できやせんですわ。聞いているほうが知らないのも困ったものやけど、説教しているほうも知つとりやせんなあ。話にならない。

『御伝鈔』に、

■ 勢観房源智

聖人 親鸞 のたまわく、いにしえ我が本師聖人の御前に、しょうしんぼう 聖信房、せいかんぼう 勢観房、念仏房已下の人々おおかりし時、（聖典七二九頁）と書いてあります。ここに勢観房という名前が出てくるでしょう。この人です。勢観房というのは非常に法然上人にかわいがられた人でしてね、法然上人が亡くなったときに法然上人のお持物やら生活用具やらみんな遺言でいただいた人ですよ。

この人に『浄土随聞記』という書物がございます。勢観房という人は法然上人の側にずっとおった人ですから、ある意味では法然上人をいちばん知った人であり、いちばん法然上人の精神を受けた人だと思えます。ところがこの書物自体はほとんど顧みられなかった。何でやといったら、法然上人を取り込んでしまったのは鎮西です。勢観房の『随聞記』なんていうのはほとんど顧みられないで、むしろ鎮西の『四十八卷伝』とか『九卷伝』あたりが法然上人の一代を物語るものとして定評をこうたわけです。『随聞記』なんていうのはほとんど顧みられなかった。ここ数年ではないですかね、『随聞記』がむしろほんとうの意味での法然の実相を描いたものだといわれてきたのは。いまでも学会ではどうなのですかね。『随聞記』というのはあんまり一級資料として認められておらないようですが、僕はそうは思わないです。むしろこの『随聞記』を定本にして『四十八卷伝』なんかができたのだろうと思う。とにかく、なんせ鎮西というのは浄土宗を我がものにしたんだからね。この勢観という人が、五、六人以上いるところで仏法を語るなどいっている。五、六人以上おたらもう仏法を語るのをやめると。こないようけおたらあかん。僕もそう思う。何かこの頃同朋会だなんだといって、人を集めることばかり考えているやろ、行政は。蓮如自身がいつているがね、人の多く集まるのが一宗の繁昌にあらずと。なんぼようけ人を集めたって、一宗の宗の字も出てこなかったら、元の木阿弥です。だから勢観房の伝統は消えちゃうんです。勢観房に育てられた人たちは皆消えてしまいます。つまりあんまりようけ寄るなどいっている。ほんとうに仏法を語る場所というのは僕は五、六人やろと思う。安田先生は十五人までといわはったけど、十五人もいらぬ。一人の信をとるが一宗の繁昌にてそうろうと、蓮如がいつている。そういうことが大事やないかね。勢観房がそういつている。だから、法然なきのちは、ほとんどこの人はあらわになかった人です。で、その勢観房の流れと思われませんが、やはり浄土宗の流れの中でも「愚禿」といつているのです。自分のことを愚禿といっています。同じ言葉を使っている。だから愚禿というのは何も親鸞の専売特許ではないのです。（註・鎮西名目問答『奮辺鈔』の中に「愚禿ノ邪義、愚禿者流、愚禿計」などの用語がみえる）

もともと禿というのは、これは『涅槃経』の概念でしょう。『涅槃経』には禿人といっています。（『大般涅槃経』「金剛身品」第二今日、来ると

## ■ 禿は末世の凡夫の行状

きに車の中で野球の放送を聞きもつて来よつたら、アナウンサーが「甲子園に蝙蝠が三匹というのか三羽というのか飛んでおります」といつておつた。そうでしょう。あれは鳥か獣かどつちかわからない。禿人と『涅槃経』にちゃんと出ている、この言葉は。俗なか僧なのか。ただし非僧非俗ではないよ。これは半僧半俗ということやろうな。これを『歎徳文』では「末世凡夫の行状」と、こういつているでしょう。愚のほうは「下根往生の実機」であると。ただしこのときに末世凡夫の行状をあらわすのが禿人なのです。末世の僧侶の行状をあらわしているのと違いますよ。末世の凡夫の行状が坊さんということやで。坊さんが俗人になることが非僧非俗ではない。これは三善清行の「建白書」に出ているわね。あれは平安前期ですね。いわゆる洛都の儒林だ。あのなかに出ているわ。「天下の人民、三分が二は皆これ禿首の者なり」（『意見十二箇条』）と呼んでいる。禿僧。つまり今日、部落問題で出てくる自剃僧というものは自分で勝手に坊さんになったものです。坊さんになるといふのは昔は戒師、比叡山の坊さんになるためには十人戒師がいつたのです。十人のお師匠さんに頭を剃ってもらつて坊さんになったのだ。法然上人の頃にはもう法然上人が辞めてしまつたら戒師がなくなる。法然上人はいややつたのかもしれないけど、また法然上人もええかげんなところがあつて最後まで戒師でがんばっている。だからやつぱり親鸞なんかと意見が合わないところがあつたのでしようや。一日七万遍念仏してみたりね。あれは一念多念でいつたら多念の念仏だ。だから一念義を批判したのです。多念でなきやいけんといつてみたり、戒律守れといつてみたり、そこらは、念仏為本といふけれども徹底していないわね。

まああんまり法然の悪口をいわんほうがいいかもわかりませんが、けれども親鸞が名告っている禿といふのは坊さんが俗人になったということではない。坊さんとかたちをとるんだ、俗人が勝手に。それをいつているのやで。末世の凡夫の行状だと。これはまあさすがや。存覚の把握は的確やわ。末世の坊さんの行状といつていのではない。末世の凡夫の行状であると。それが末世の僧侶であると、こういつているのです。これは大事なことです。順序がただひっくり返つただけではないのですよ。だから三善清行あたりが批判するのでしょうか。天下三分の二は禿僧やとつまり仕事やめて坊さんになって、あちこち行つて寄付もらうんだから。いまでもそうではないかね。いまはどうか知らないけど、タイの国あたりが経済復興のために一番何が問題になるかといつたら、一番労働力になる若い頃にみんな坊さんになるのやね、何年間か。そしたら一番労働力が充実した世代がごそつと抜けちゃうわけやろう。その世代が・ホー・といつて回つているのだから。だから経済復興に一番障害になる、仏教が障害になるといつて僕ら終戦直後だつたかなあ、さんざん批判が出たことがありますわ。まさにその通りやね。それを末世凡夫の行状といつていふのです。今日、経済至上主義社会とこういわれるけれども、経済至上主義といふものをよく考えてみなければならぬ。今日、経済といふものを抜きにして人間なんて考えられないのです。経済を抜きにしたのが坊さんやと思つているから、それであかん。それは坊さんが俗人になるよう

な発想です。そうやない。われわれが末世凡夫の行状としての僧侶であることを忘れたらあかん、それが真宗です。僕は足がしびれだしてからね、寝るときに電気毛布をして寝ているのです。時々夜中に眼が醒めてね、ありや、わしは寝ているのに電気代使いよると。寝ておつても金を使うのです。えらいこつちゃで。

そやけど、愚の経験はどこにあつたかということ。禿字の経験は流罪にあつた。愚の経験はどこにあつたのかということ。ちよつと休みましよう。

#### 四

#### ■ 愚は本願の実機

要するに愚禿という言葉、『愚禿鈔』という題号の問題ですがね。つまりこれは「愚禿が心を顕す」という意味です。「顕愚禿心」という。これは前回も言いましたように、たんなる卑謙の辞であるならば顕というようない言葉は使わないでしょう。この顕は顕彰隱密の顕です。「顕淨土真實教行証文類」の顕です。同じ顕を使っていることは非常に強いんだ。たんなる卑謙というようなものではない。それは愚の経験ということがあるのです。禿は、いま言ったように末世凡夫の行状です。愚は、本願の実機をあらわす。要するに親鸞個人の名前ではない。念仏の行者の名告りです。だから選号はないのです。誰が書いたかというようなことはいわない。親鸞個人が書いたものではない。本願の行人の書いたものやと、こういう意味です。それだけ大きな自信をもっているのです。『教行信証』は愚禿親鸞集です。親鸞が集めた。ただねえ、どんなものにも親鸞は自分の責任においてちゃんと名前はつけている、選号を。つけていないのは、『愚禿鈔』と「愚禿悲歎述懐和讃」です。あの「愚禿悲歎述懐和讃」にも選号はない。述懐和讃がそもそも至誠心積です。五〇八頁です。ここに「愚禿悲歎述懐」とあるでしょう。たとえば聖徳太子奉讃あたりでも「愚禿善信作」と、ちゃんと選号が入っている。述懐和讃だけありませんわ、「愚禿悲歎述懐」といって、

浄土真宗に帰すれども 眞実の心はありがたし

虚仮不実のわが身にて 清淨の心もさらになし

外儀のすがたはひとごとに 賢善精進現ぜしむ

貪瞋邪偽おおきゆえ 詐ももはし身にみてり

悪性さらにやめがたし　　こころは蛇蝎のごとくなり

修善も雑毒なるゆえに　　虚仮の行とぞなづけたる

（聖典五〇八頁）

と全部、至誠心積に出てくる言葉です。まあ別に今回は「悲歎迷懐和讃」の講義ではありませんのでいちいち説明しませんが、その迷懐和讃の最後に「自然法爾章」があつて、そして最後にさらに二首のご和讃がおかれています。

よしあしの文字もじをもしらぬひとはみな　　まことのこころなりけるを

善悪の字じしりがおほ　　おおそらごのかたちなり

是非じやしやうしらず邪じやしやう正じやしやうもわかぬ　　このみなり

小慈小悲もなければども　　名利にんしに人師にんしをこのむなり

（聖典五一頁）

とあるでしょう。「よしあしの文字をもしらぬひと」というのが愚者です。つまり是非善悪を知らないということ、ただ愚か、文字を知らんという意味ではない。是非善悪を生きるものではないということです。つまり「いなかのひとびと」ということです。だから、こういう「是非しらず」、あるいは「よしあしの文字をもしらぬひとはみな」というのは、これはどうして蓮如がこういうふう、この言葉の前に「自然法爾章」をおいたのかは知らんけれども、そこに、

行者のよからんともあしからんともおもわぬを、自然とはもうすぞとききてさうろう。

（聖典五一頁）

とあるでしょう。「よからんともあしからんとも」、つまり善でも悪でもない。非行非善ということ、非行非善の心を自然ということです。自然の心に生きている人々です。善悪というところで縛られて生きとらん。善悪なんていうものは支配権力が作った道徳律です。

だいたいそうではないですか、士農工商なんていうのもあれは社会秩序でしょう。権力者の社会秩序でしょう。だから商人が一番下にあるというのには悪人という意味ですよ、あれは。つまり武士や農民は世のためになる善人やと。工たくみとか商人というのは自分のことしか考えんと。人のことなんか考えないと。だから悪人やと。あれは善悪の倫理構造をあらわしているのです、士農工商というのは。ただ職業を区別しただけではない。何が善で何が悪かということは民衆が決めるのではない。支配者が決めるのです、その時代の善でありその時代の悪を。われわれは戦時中はみな天皇陛下に忠義を尽くして、敵兵を殺すことが善人であつたのです。最高の善であつた。だからみな殺して軍神になつたのです。それが戦時中の支配構造だつたのです。民衆支配の構造であつたわけです。靖国神社に反対しているというけれども、何も靖国神社に反対したらけんようにい

うけれども、それは靖国神社というものだけを考えるからです。そうではないのですわ。そういう社会秩序を作り上げてきた。そんなものはあたり前のことです。だから「よしあしの文字」に縛られている人ではないということでしょう。念仏者というのはそういう意味ではないかね。

■ 愚禿は卑謙の辞でなく悲歎の辞

だから愚という一字は少なくとも如来の真実心というものを、それを経験する基礎概念です、愚というのは。だから法然は「愚者になりて往生す」といったのです。愚というのは、ただ馬鹿というような意味ではないんだ。愚ということにおいて如来の心を経験することができる。だからこれはたんなる卑謙の辞ではないのです。悲歎の辞です。悲歎述懐の悲歎です。これがおもしろいね。よしあしの文字をしらぬ人を見て、はじめて自分の「おおそらごとかたち」を見たんだろう、親鸞は。おおそらごとかたちなりというのは、人のことをいつているのではない。己れのことをいつているのです。よしあしの文字をしらぬ人に触れたのです。そして自分の「善悪の字しりがおは おおそらごとかたちなり」と。賢者ぶっている自分を悲歎しているのですよ。

五

いまだに僕はよう忘れないことがある。前の大谷大学の学長しておった広瀬氏が大学の卒業論文を書いてね、宮城君の親父に見せにきたのだ、この裏の座敷に。そして自分の叔父さんが佐々木蓮麿といって九州の臼杵の善法寺の、その佐々木さんもここに来ておって、宮城の親父の友達です。佐々木蓮麿、大河内了悟、それから宮城智定の三人、三洞と言ったのです。三洞というのは佐々木蓮麿師が芳洞です。それから大河内了悟師が虚洞、宮城智定師が智洞、それで三洞と。僕は口が悪いから、大河内先生が「僕が虚洞でね、佐々木君が芳洞で、宮城君は智洞というんだ」といわれるので、「ようするに大ぼら、吹きですか」と言ったのだ(笑)。大河内先生はかあつとなつて怒ったわ。あの時分から僕は口が悪かったんやね。

その佐々木蓮麿師は自分の叔父さんだろう。叔父さんには見せんのです。宮城の親父に見せるのです。それでね、帰りに僕も今出川に下宿しておったから一緒に二条の大橋を渡って歩きもつて、あれは「宿業と大悲」です。たしか卒業論文のテーマです。それが博士論文のテーマです。よう書いたものです。偉大なものです。それを僕も読んだのです。広瀬さんいい論文やねといって、僕がめつたにないことだけどもほめたのです。そうしたら、そのときの広瀬氏の言葉がふるっている。「僕がこの論文を書いたのは先生のお陰でも何でもないのです。なんぼいうてもわかって

くれないうちの自坊のご門徒のお陰で書けたのです」といったわね。さすがだろう。そういうところは僕は偉いと思うのです。後でよく考えてみると、正親先生がいつもそれをいつておったのです。「わしは住職にも落第、大学教授にも落第」、いつもそれを口癖のようにいつておったわね。それでまたわしがいらんことをいつたのです。「落第もできんのと違いますか」といつたのです。それを聞いて感心したのが宮城の親父です。「君なかなか鋭いねえ」といつたね（笑）。もつて宮城の親父がわかるだろう。だからそれを広瀬氏に、宮城さんに見せたかったです。宮城さんの毒舌が聞きたかったからといつたのです。ここの親父はそういう人だったんだよ。

大河内了悟師が「友なり師なり仏なり」と書いた。その後、宮城師がこないして、自分のところへ番が回ってきたものやさかいに、ジーツと考えておった。どない書くやろう思ったら「そして一緒に墮ちるなり」と書いたのです。そういう人や。それを見て大河内了悟師がどえらい感激したんやで。僕は宮城の親父について、三河の大河内先生の所へ行ったのです、そのときの話です。だからあれはほんとうは「友なり師なり仏なり、そして一緒に墮ちるなり」という一句になっているのです。そして、「そして一緒に墮ちるなり」がともうれしかったといつて大河内先生がね。宮城さんについて僕がここ（本福寺）へ帰ってきた、荷物持って。帰って来たら電報が入っているのです。その電報に「そして一緒に墮ちるなりがうれしくて感激、これにすぎたるはなし」といつて電報が打つてある、帰るより先に。そして今度はそれをジーツと見て宮城の親父が長い手紙を書いた。「わし一人が墮ちるならいけど君達まで一緒に墮とすのは申し訳ないからあれは取り消してくれ」といつて、いかにもまた宮城師らしい。そしてまた今度は大河内先生が「取り消してくれがまたありがたかった」といつてね。何やつとる（笑）。まあそれは余談だ。

だから愚禿の心という愚禿という名前を題号にしたというのは卑謙の辞ではない、悲歎の辞です。だから蓮如が「一往は卑謙の言なれども」といつたのは、その悲歎の心が出ておらんという意味がいつたかったのでしょうか。むしろ悲歎だと。悲歎述懐だと。そうではないかね。それはたんなる親鸞の名告りではない。だから堂々と「愚禿が心を顕す」とこう出てくるわけです。そのときに「聞信」、「顕心」とあるでしょう。信を聞きて、心を顕す。信と心が区別してありますわね。「賢者の信を聞きて」といつた場合は信心の信です。「愚禿が心を顕す」は心です。こういうのは、下巻を先に読んでおらないとわからない。下巻にこの信と心の区別がついているのは最後です。下巻の最後に三心往生が述べられます。自利の心と利他の信の区別です。

おおよそ心について二種の三心あり。一には自利の三心、二には利他の三信なり。

（聖典四五八頁）

### ■ 三信と三心

と、これは三心と濁ります。利他の場合は「利他の三信」です。「ひそかに『観経』の三心往生を案ずれば、これすなわち諸機自力各別の三心な

り」。つまり『観経』の心をあらわすのが三信です。『大経』の心をあらわすのが三信です。『観経』の三心をあらわして『大経』の利他の三信に通入せしめんということです。これは気をつけておいてほしいのですが、たとえば親鸞聖人は曇鸞の三信のことを、曇鸞の三信はご存じでしょう、三不三信といわれる。「淳心、一心、相続心」。それを説明するときに「一者信心不淳」、信心不淳からず。信心不淳からずと、信心不淳からずと。それから「三者信心不相続」、相続せずと。これも信心相続せずと。『観経』の場合はみな心です。『大経』は全部信です。だから三不三信という。これは親鸞がいったわけではなくて、道綽禪師がいったわけですが、三信といわずに三不三信という。『観経』は三心、三不信。「三不三信の誨、慇懃にして」とこういつてあります。そういうときには、いつでも「三心」と「三信」の関係です。『観経』の三心と『大経』の三信の関係、いいかえれば釈迦弥陀二尊ということですが。

## 六

### ■ 本意と本懐の異

それから親鸞聖人は出世本懐ということはいわないでしょう。『大無量寿経』は出世本懐の教というような言い方はしない。親鸞聖人はいつも「出世の本意」という言い方をするのです。本懐という言い方はしない。教学者が勝手にそういつているのです。出世本懐の文とか出世本懐の助文ということを平気でいうけれども、親鸞は出世本懐とはいわない。「出世の本意あらわせり」（聖典四八三頁）というのです。あるいは「出世の一大事」という言い方をするのです。出世は誰にかかるかといったら、釈尊にかかるとは。阿弥陀さんは出世せんのです。世に出た人ではない、阿弥陀さんは。阿弥陀さんは彼岸の仏です。お釈迦さまはこの世に出てこられた出世の如来です。難勝国を捨ててこの世にお生まれになった。難勝国を捨てたということが大事です。だけど阿弥陀さんはどこも捨てへんのです。だからその関係を発遣と招喚といふかたちであらわしたのが善導大師の二河譬です。お釈迦さまと阿弥陀さまの関係を発遣と招喚といふかたちであらわした。今日の言葉でいえば真理と現実ということですが。おもしろいでしょう、これは。真理と現実と違って、もつとピンとこんのやったら、お浄土と現実です。浄土は現実にならないものです。永遠に現実にならないものです。それなら現実と無関係かといったらそうやない。現実にならないといふかたちで現実を明らかにしてくるのが浄土です。浄土がなければ現実も明らかにならないわね。浄土がなくて現実といっているのは現実主義です。考えられた現実ではないがね。「われわれの現実」と皆言っているけれども、それはその人が考えているだけです。常にその現実に逆対応するものがなかったら、現実というものはつき

りしないでしよう。それを此遣彼喚という対応、呼応の関係で明らかにしようとしたのが善導です。おもしろいでしよう。

### ■ 二河譬のポイントは此遣と彼喚

二河譬の中で一番のポイントはこの遣と彼喚でしょう。

我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん。一種として死を勉れざれば、我寧くこの道を尋ねて前に向こうて去かん。

（聖典二一九〜二二〇頁）

とあります。このときに、はじめて「前に向こうて去」という字が「去る」という字になっているでしょう。これは往と行というこの意味の違いをあらわしているのです。去もいく。行もいく。この「去」という字を使うときにはどこかへ行くのだけれども、ここを捨てるということがあるでしょう。いまおる場を捨てていくというときに去というのです。何も捨てないでいくというときには行です。戻ってくるなら往です。この場合の去は、むしろこの場を捨てるという字です。捨てるとも読むのです。いまの自分のすべてを捨てたときに、はじめて去くということが成り立つ。「前に向こうて去かん」ということがいえるんだ。自分を温存したままでいくというのは、つまり、いつてだめやつたらかえつてこうかというのは往です。いつてかえらないで、どこかへ消えてもうたろうというのは行くです。行というのは迷うという字です。行という字はもともと十字字のこの字（ ）からきています。十字路からきています。十字路でどっち向いて行こうかと迷うときにこの行の字を使うのです。迷わないものに行くなんてことはあり得ない。家の家内なんか迷わんのやで。耳と口さえあつたらどこへでも行けると。絶対迷わない、これは。だから行かへんのや、あれは。いつでも帰ってくる。面倒臭いね。往はいつたら帰るのです。行は迷うてどこへ行つてしまったかわからない。蒸発する場合はこの行や、行くという字です。去はこの場を捨てるということ、捨てていくことやわ。そやからはじめてそこで「前に向こうて去かん」という言葉が出てくるのですわ。

そこで、

一種として死を勉れざれば、我寧くこの道を尋ねて前に向こうて去かん。すでにこの道あり。必ず度すべし」と。この念を作す時、東の岸にたちまちに人の勧むる声聞く。「仁者ただ決定してこの道を尋ねて行け、必ず死の難なけん。もし住まらばすなわち死せん」と。また西の岸の上に人ありて喚うて言わく、「汝一心に正念にして直ちに來れ、我よく汝を護らん。すべて水火の難に墮せんことを畏れざれ」と。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、疑怯退心を生ぜずして、あるいは行くこと二分三分するに、東の岸の群賊等喚うて言わく、「仁者回り来れ。この道嶮悪なり。過ぐることを得じ。必ず死せんこと疑わず。我等すべて悪心あつてあい向うことなし」と。

（聖典二〇頁）

とあります。そこに「一種として死を勉れざれば、我寧くこの道を尋ねて前に向こうて去かん。すでにこの道あり」と、これがくせものです。すでにありということですが、そして「必ず度すべし」といつて、四行目あとに「あるいは行くこと二分三分するに、東の岸の群賊等喚うて言わく」とあるでしょう。

### ■ 群賊が喚びかえず

この「二分三分」が問題なんだ。この「二分三分」は『愚禿鈔』の下巻には、「年歳時節に喩うるなり」とあるでしょう。「二分三分」、お釈迦さまの発遣と阿弥陀さまの招喚だけやありません。群賊が喚びかえずということがあるのです。その群賊の喚びかえしが「二分三分するに」とある。それを「年歳時節に喩うるなり」と、みごとな訳やね。これがあつて、群賊に喚びかえされて、はじめて「すでにこの道あり」ということが成り立つのです。すでにあるということは、われわれは決断して白道に出ていくのと違うのです。白道に出ていつて、はじめて決断ができる。二分三分するということは白道の中にあることでしょうか。白道の中にあることがわかったということですが、もともと白道の中にあつたのです。白道のただ中に立つておつたのです。白道の外から白道に立つわけにはいかないのです、本願の中にあるのです。発遣と招喚のど真中におつたということです。そのことが群賊の喚びかえしによって明らかになつたと。こういう言い方なのです。だから群賊は大事やで。だから最後には、「善友あい見て慶楽すること已むこと」なしというように、群賊が善友でしょう。群賊がおらんんだらあかんのや。だから阿弥陀さんというのは慈悲の如来というけれども、同時に群賊やで。私をほんとうに生かすものは私を殺すものでもあるのです。私を殺すようなものでなければ、私を生かすというわけにはいかないのです。群賊等、競い来つて我を殺さんと欲すと書いてあるでしょう。私を殺すようなものにして、はじめて私を生かし得るんだ。そういう経験を語っているのですわ。信心を守護するといつたら、何か信心を温かく護るといふようなものではないよ。

だから、群賊悪獸喚うて言わくという、そういうところに、うまいこと言えないけどね、本懐というのは釈尊個人の**本懐**です。『法華経』です、本懐だつたら。本懐ではないんだ。釈尊は弥陀を説いたのだ、己れを説いたんやない。己れを説いたのは聖道門です。それなら本懐です。言い当てたと。わしを言い当てたと、こういうのは。己れ自身をはじめて言い当てることのできたというのは『妙法蓮華経』でしょう。だけど、『大無

『量寿経』は己れを言い当てたのではない、阿弥陀如来を言い当てたのです。もつと言えば、阿難を言い当てたのです。凡夫を言い当てたのです。それが本意です。だから本意と本懐というのは使い分ける。親鸞は本懐なんて言わないんだ。本懐なんてものは积尊の自己満足です。だからもつとえば、积尊自身が愚禿の心に立ったのではないか、『大無量寿経』は。だからこれは「愚禿が心を顕す」というのは、少なくとも親鸞個人の心を顕すというだけではない、积尊の心も顕すという意味もあつたに違いない。それが『愚禿鈔』の名であると。ということと『愚禿鈔』をもういっぺん読み直さなきゃならないと言っておるのであります。

（一九九一年四月十日）

第八十八講（上巻 第二講）

就<sup>テ</sup>「聖道・浄土教」有<sup>リ</sup>「二教」

一 大乘教 二 小乗教

頁

（真聖全一・四五五）

一 聖道浄土の教について、二教あり。

一には大乘の教、二には小乗の教

（聖典四三三頁）

一

『愚禿鈔』上巻の最初のテーマが教相判釈になっております。教相判釈は申すまでもなく、立教開宗ということの事業をもつてせられるものであります。ですから、たんなる教学研究というものではない。宗を立てる、宗を開くということでありますから、それは一代仏教をことごとく自らのものとしてはじめてできることではありません。ご承知のように、この立教開宗ということは宗祖は別に一言もおっしゃっておりません。浄土宗の立教開宗の書は申すまでもなく『選択集』であります。したがって、宗祖の教相判釈も『選択集』を前提として、『選択集』を受けたかたちで展開されるわけでありますが、しかし、『選択集』の教相判釈をそのまま鵜呑みにされているわけではない。たんなる踏襲ではないのであります。

■ 二双四重の教判

で、そのことが宗祖の独自の教判といわれる二双四重の教判、これはご承知のように二双四重という言葉が使われたのは存覚師でありますね。だけれども、その二双四重の教判が、はたしてその教相判釈を的確に言い当てているかどうかは、これはまた別の問題です。ですから、そういう意味からいまして『愚禿鈔』の一連の判釈の範疇概念ですね。つまり頓教とか漸教とか、あるいは横超とか堅超とかという判釈の範疇概念をもういっぺん検討し直してみなければならぬというのが、とくに思わせられるわけでありませぬ。

で、まず

■ 「聖道浄土の教について、二教」

聖道浄土の教について、二教あり。

（聖典四二三頁）

とあります。これはまあ、いつかも話ししましたように、「聖道浄土の教」という場合に、聖道と浄土の教という言い方をしているわけではない。もっとも最初に申しましたように、『愚禿鈔』は原本が今はありませんから、宗祖がどういう書き方をしておられたのかは厳密にはわかりかねます。ただ顕智本をみても書写本をみましても、「聖道」と「浄土」との間には点はないようでありますね。「聖道浄土の教」ということになっております。ですから、聖道門・浄土門の教について二教ありという意味ではない。「聖道浄土の教」という、これは宗祖の独特の表現だろうと思います。ですから、ふつう聖道門・浄土門という場合は、大乘仏教を聖道の教と浄土の教に分けるのです。聖道門と浄土門に分けるのです。むしろこの場合は聖道浄土の教について大乘小乗という言い方をしていっているのです。つまり、聖道門・浄土門にそれぞれ大乘小乗があるという言い方です。

これはもともとはいまも申しましたように『選択集』の「二門章」、つまり、法然上人の教相判釈をうけておられるものであります。『選択集』の「二門章」、すなわち法然上人の教相判釈そのものが『安楽集』によっているということですね。『安楽集』というのは道綽禪師の『観経』釈です。申すまでもなく論家は『大無量寿経』によられるのですが、釈家は一貫して『観経』によっておられます。善導大師の『観経疏』、それから道綽禪師の『安楽集』も『観経』釈です。そのことは十分心得ておかなければならないですね。親鸞聖人は『教行信証』の中で「真実の教」とおっしゃいますが、その場合は『観経』釈ではない。『教行信証』は『大無量寿経』の釈です。釈というよりも、これは論ですね。いつもいうように僕は親鸞聖人は釈家ではない、論家だと思っておりますから、そういう違いが当然この教相判釈そのものに出てまいります。

一応は「聖道浄土の教について、二教あり」という言い方は『選択集』の、もつと言えは『安楽集』の言葉によるわけです。『安楽集』の上巻に出ている言葉は、

一切衆生皆有二仏性。遠劫以来応レ値ニ多仏。何因至レ今、仍自輪ニ廻生死一不レ出ニ火宅。答曰。依ニ大乘聖教一、良由レ不レ得ニ種勝法ニ以テ排ハハハ生死上。是以不レ出ニ火宅。何者為レニ。一謂聖道、二謂往生浄土。其聖道一種今時難レ証。一由下ニ去、二大聖ニ遙遠。上ニ、二由ニ理深解微。一。是故『大集月蔵経』云。我末法時中億億衆生、起レ修行ニ道、未レ有ニ一人得者。当今末法現是五濁惡世、

（一切衆生に皆仏性あり。遠劫より以来応に多仏に値うべし。何によりてか今に至るまで、仍ち自ら生死に輪廻して火宅を出

でざるや。答えて曰わく、大乘の聖教に依るに、良に二種の勝法を得て、もつて生死を排わざるに由つてなり。ここをもつて火宅を出でず。何者をか二となす。一には謂わく聖道、二には謂わく往生浄土なり。その聖道の一種は今の時証し難し。一には大聖を去ること遙遠なるに由る、二には理深く解微なるに由る。この故に『大集月藏経』に云わく、我末法の時の中に億億の衆生、行を起こし道を修せん、いまだ一人も得る者有らず。当今は末法にして、現にこれ五濁悪世なり)

(真聖全一・九二九頁)

というご文がずっと引かれまして、それに法然上人は私釈を加えられて教相の浄土門を立てる、いわゆる立教開宗の判釈を示されているのが「二門章」の構造であります。ですから、

今此浄土宗者、若依二道綽禪師意、立二門一而撰二一切。所謂聖道門・浄土門是也。

(今此の浄土宗は、若し道綽禪師の意に依らば、二門を立てて而も一切を撰す。所謂聖道門・浄土門是なり。)

(真聖全一・九三〇頁)

と。こういう場合は一代の聖教というものを判釈するのに聖道門・浄土門という判釈の概念をもつて二代教を判釈しきるわけです。ですから、こういう「聖道浄土の教について、二教あり」という言い方は一応、かたちの上では法然上人の教相判釈をうけておられるとはいえるわけですね。たとえば、そのなかに、

初聖道門者、就之有二。一者大乘、二者小乘。

(初めに聖道門というは、之に就いて二あり。一には大乘、二には小乗なり。)

(真聖全一・九三〇頁)

という、こういう言葉がありますから、聖道門について大乘・小乗を分けておられるのが『選択集』です。ただし、そのときに・浄土門には大乘小乗あり・とはいっていません。『選択集』の場合は聖道門に大乘小乗を分けるのですが、浄土門には「正明」と「傍明」という、この二つはありますが、大小という分け方はしていない。ここは明らかに道綽禪師や法然上人の教相判釈と宗祖の教相判釈の明確な違いが出てきます。いうまでもなく、法然上人が「偏依善導一師」といわれましたように、善導大師の場合は『観経疏』「玄義分」の中に、

今此『観経』菩薩藏収、頓教撰。

（今此の『観経』は菩薩蔵に収む、頓教の撰なり）

（真聖全一・四四六頁）

という言葉が出ています。ちよつと「玄義分」をもつてくるのを忘れましたので、頭で覚えているだけのことですから、いつペン帰つて「玄義分」を開けて見てください。「弁<sup>スト</sup>積<sup>ス</sup>宗旨不同、教之大小<sup>フ</sup>」（同頁）と。大乘・小乗の經典を弁<sup>わ</sup>積<sup>き</sup>、弁<sup>わ</sup>え<sup>き</sup>積<sup>き</sup>明<sup>め</sup>する、解釈するという一項がございます。その中に出てくる言葉ですが。

## 一

### ■ 聖道と浄土の判釈の原理は末法

で、こういう法然上人の教相判釈をうけながら、「聖道浄土の教について、二教あり。一には大乘の教、二には小乗の教」という、いわば常識的な判釈をひっくり返して、あえて「聖道浄土の教について、二教あり。一には大乘の教、二には小乗の教」というふうな判釈を示された基本は、ひとつは『安楽集』の聖道二門の立て方ですね。聖道浄土の教を何によつて判釈されたかということがあるわけです。つまり、いま、「二門章」の『安楽集』の引文を読んでみましたが、この二つの聖道と浄土という判釈の原則となっているものは、判釈の原理は何かといえば、末法ということです。「其の聖道の一種は今の時証し難し」と。つまり「今時難証」ということですね。「一には大聖を去ること遙遠なるに由る。二には理深く解微なるに由る」という、この二つの理由が聖道門と浄土門を立てる原理になっているわけでしょう。「大聖遙遠」というようなことは、いうまでもなく「当今末法」ということがいいたいわけですね。正像末という、正像末の三時教史観に立っているわけです。これはご承知のように『教行信証』の「化身土巻」の本巻のほうに引文されています。

また云わく、『大集経』に云わく、「我が末法の時の中の億億の衆生、行を起こし道を修せんに、未だ一人も得るものあらじ」と。当今、末法にしてこれ五濁悪世なり。  
（聖典三五九頁）

有名な言葉ですね。ご和讃のなかにも、この和讃がございますね。

釈迦の教法ましませど 修すべき有情のなきゆえに  
さとりうるもの末法に 一人もあらじときたまう  
（聖典五〇五頁）

というご和讃があります。それはひとえに「大聖遙遠」ということです。その大聖遙遠という理由に、さらに「理深く解微なるに由る」という言

い方になるわけですね。「理深解徹」は要するに理解の問題、機の問題です。「大聖遙遠」は法の問題です。

ですから、釈家に至ってはじめて法が問題であるよりも人間が問題になってくるわけです。だいたい法を問題にしているときには時は問題にならない。時機というものは法にとっては問題にならないですね。真理は時代を超えたものです。だから、正法も像法も末法も、あったものではないのです。真実の法にとっては正像末の三時というものは成り立たない。そんなものはいらないのです。正法の時には真理であつても末法の時に真理ではないというならば、始めから真理ではないです。正像末というような時機が問題になるのは、人間が問われた時です。だから、歴史というものは法の問題ではないのです。人間の問題なのです。人間を問題にするというのは具体的に歴史を問題にすることです。

近頃、僕は歴史意識というものが非常に気になるのですがね。われわれが何をいつてもね、宗門人としてもものをいうときには宗門の歴史があるわけです。宗門の歴史を問わないかぎり自分は問題にならないはずですわ。信心成就ということをする時に、親鸞聖人が「時剋の極促」（聖典三九頁）ということなのです。つまり、時の問題です。信心はただ法の問題だけではない、時の問題ということがあるのです。もつといえは時というのが他力といつてもいいのです。信心を成就せしめるのは時なのです。なんか歴史とか時がもっている力ですね。そういうところで道綽は「当今末法」という、言いかえれば聖道に対する絶望です。聖道に対する絶望が逆に浄土の法門を開いたともいえる。時が来たよ。

■ 『大集経』は滅尽していくさまを説いた経典

ですから、『安樂集』では「『大集月蔵経』に云わく」と、まあ『大集月蔵経』といっています。経典の名前は『大方等大集経』ですね。このなかにいろいろあるのですが、「月蔵分」と「日蔵分」と、大きく分けたら二つに分けられまして、ここでは『月蔵経』になっておりますが、『月蔵経』ではなくて『大集経』の「月蔵分」という意味です。この経典はお釈迦さまが十方の菩薩や声聞や衆生の一切を集めて、経道の、法が消えていく、滅尽していくさまを説いた経典です。非常に特徴ある経典ですね。経典が発展するのではない。仏法が発展するのではない、仏法が消えていくことを説いた経典です。こんな経典に着眼するというのがおもしろいですね。聖道の諸師たちはこんな経典はおそらく認めないでしょう。で、その経典のなかに「ただ浄土の一門ありて通入すべき路なり」とあるのは、これなのです。この経典に説かれている。ですからね、道綽が「当今末法」という体験を基本として、いかなる経典によつたかといえば『大集経』によつたということです。『大集経』によつた教相判釈なのです。で、親鸞聖人はそれを別に否定するわけではないのです。けれども、末法だから聖道門はだめで浄土門をとるのだと、まあ法然上人はそこまで選択してしまうのです。明らかに聖道浄土を廃立するわけです。ここで気をつけなくてはいけないのは、道綽禪師は浄土門という言い方

はしないのです。「往生浄土」という。往生のほかに浄土はないのです。まあ、これはいずれ次のテーマで出てくるだろうと思いますが、とくに往生浄土といっていることに気をつけてほしいのです。

### 三

ですから、なんか『選択集』になりますと、「二門章」の章標の言葉は、「聖道・浄土の二門を立てて、しかも聖道を捨てて正しく浄土に帰するの文」（真聖全一・九二九頁）というような、えらいきつい言葉になって、明らかに選択廃立を表に立ててありますが、道綽禪師の『安樂集』を読むむかぎり別に聖道は捨てたとは書いてはいない。法然上人が道綽禪師の、このご文によって聖道を捨てたかもしれないですが、道綽禪師のところでは聖道と浄土というのは対比する概念ではない、相対的概念ではないですね。それをはっきりさせたのです、法然上人が。法然上人という人はそういう点では非常に、法然上人にとっては宗教というのは選択です。選ぶということです。己れの人生を選ぶことです。どっちかと思ったら嫌われたのではないですかね、こういうところは。まあ、それはいいとしてね。

だけれども、末法ということ、末法なるがゆえに聖道門ではだめだと。末法なるがゆえに浄土門でなければならぬという、そういう言い方になるわけでしょう。そういう時に末法であるということが理由になるのなら、そういう理由はあくまで第二義的なものです。真理にとっては一義的なものではない。真理はいまいったように正法も末法もありません。末法の真理だというなら、それなら正法の時には真理ではないのか、像法の時には真理ではないのか。末法になつて真理だというのなら、そんな真理は真理とはいえないんじゃないか。このことは僕らはやはりちゃんとおさえておかなくてはいけないと思いますね。時機相応という言葉あまり安易に使うべきではない。真理は時機を超えたものです。人間が知ろうと知るまいと、人間が賢いから、人間があほだから真理ではないということはありません。それが真理の第一義的な意味でしょう。第一義諦というのはそういうことでしょう。

#### ■ 親鸞は末法の教法と簡単にはいわない

だから、親鸞聖人は末法の教法ということ、簡単にいわないですね。法然上人も最後には、「特留章」のなかに、「特留章」というのは末法万年に念仏をとどむるべきことを説いたものですが、

問曰。百歳之間、可留念仏其理可然。此念仏行唯為被彼時機、將為通於正・像・末法之機也。答曰。

広クシメ通ニ於正・像・末法一。

（問うて曰わく。百歳の間、念仏を留むべきこと、その理しかるべし。この念仏の行は唯彼の時機にこうむらしむとやせん、まさに正・像・末法の機に通ずとやせん。答えて曰わく、広く正・像・末法に通ずべし。）  
（真聖全一・九五五頁）

と、こういつているのです。末法だけに通ずるといつているのではない。正像末に通ずる。正像末の三時には「弥陀の本願ひろまれり」（聖典五〇〇頁）と、和讃にありましょう。末法だけに広まるというわけではない。正法にも像法にも末法にも通ずるといふことが真理ということですから、末法の真理という言い方は、それはあくまで真理の二義的な、つまり理解の問題です。理解の問題としてとらえられている真理にすぎない。真理そのものではない。

■ 念仏は末法の真理でなく正像末の真理

だから、親鸞聖人の末法史観という場合に気をつけなければならない。念仏は末法の真理ではない、正像末の真理です。あくまで末法史観は真理の二義的な意味でしかないということをおかねばならない。

ですから、親鸞聖人は法然上人、つまり道綽・法然の判釈を受け継ぎながら、こういう『大集月蔵経』によらない、『大無量寿経』によるのです。つまり、親鸞聖人の教相判釈の原理は『大無量寿経』なのです。それが「聖道浄土の教について、二教あり」という、この宣言なのです。聖道門の教、浄土門の教と違うのです。聖道浄土の教といつているのが『大無量寿経』のことです。あくまで釈迦一代の教は聖道浄土の教であると。さらにいえば聖道浄土の教の判釈を包んでいるのが『大無量寿経』です。『大無量寿経』の中に聖道門・浄土門が説かれているのです。だから、「二教あり」と。別の言葉で言えば、『大無量寿経』の中に二つの法門が説かれているといふことをいつているのです。だから、「大」だと。親鸞聖人は「教巻」には、「それ、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、こういうでしょう。「仏説無量寿経」という経名はありませんね。「無量寿経」とか「新無量寿経」という経名は翻訳者がつけているのですが、「大無量寿経」という経名はないのではないですか。たとえば『浄土論』でもそうでしょう。「無量寿経優婆提舍願生偈」であって、「大無量寿経優婆提舍願生偈」とはいつていない。親鸞聖人が大という言葉をつけているのは、聖道門も浄土門も包んでいるという意味でしょう。これこそ一代教だと、釈迦の出世の本意をあらわした経典だと、こういう言い方でしょう。

■ 『大経』を原理とした判釈が親鸞の立場

だから、あくまで『大無量寿経』を原理として一代仏教の判釈をいうのが親鸞聖人の立場です。判釈されるのも『大無量寿経』だけれども、判釈するのも『大無量寿経』です。道綽や法然のように自分の時代的感覚でいつているのではない。自分の体験に立っていつているのではない。釈尊の体験に立ったということでしょう。それがこういう言葉になって出てきているのです。つまり、法然上人との違いは『大無量寿経』に大乘の教と小乗の教があるということですが、ちよつと休みましようか。

#### 四

『大無量寿経』の特徴というのは、いうまでもなく双巻経という構造をもっているということが一つあります。双巻経という場合は、如来浄土の因果と衆生往生の因果を説かれたということですが、その如来浄土の因果を説かれたときの対告は阿難です。衆生往生の因果を説かれたときの対告は弥勒です。対告も二人あるのです。その二人というのは何かと言えば声聞と菩薩です。

#### ■ 『大経』の二人の対告

ですから、『大無量寿経』のなかに、「声聞或菩薩」（聖典五〇頁）という、声聞と菩薩の名前は出てくるのですが、仏弟子の四衆のなかでとくに声聞と菩薩をもつて一切を撰しているのです。こういうときに阿難という人物がなかなかおもしろいですね。この人は声聞三十一人の列衆の一番最後におかれています。つまり、大声聞ではないのです。阿難という人は預流の人です。預流というのは逆流ともいいますが、声聞の第一果です。その体験をあらわす場合には逆流ですね。

これは『愚禿鈔』の小乗教について述べられていますところに、「小乗教について、二教あり。一には縁覚教 二には声聞教」とありまして、その声聞教の初果のところに、「預流向」とありますね。須陀しゅだおんともいいます。預流というのは、逆流とも入流ともいいます。流れに入る。法の流れに参加するという意味です。あるいは法の流れに預る。それを逆流と訳するときには宗教体験をあらわす。宗教体験というものは人間の逆流体験です。だから、曇鸞大師あたりは仏の言葉を「非常の言」だというでしょう。日常の言葉ではない、日常性を破るような言葉です。日常性を破るような言葉に出会うことです。それを逆流体験というのです。飯を食って働いて幸せになつてというような、そういう体験ではないのです。日常的な幸せもいらないと。地獄におちてもかまわんという、そういう体験があるのです。それをあらわすのが、この預流なのです。いわば声聞の第一果です。仏法にはじめて目覚めたという。ところが、この阿難は旧訳では、二十四願経では声聞から除かれています。それで『大無量

『寿経』あたりでも一番最後に出てくるのです。つまり、例外者です。ここらに僕は仏法の流れに預りながら声聞の内に入れられなかった阿難の面目みたいなものがあると思いますね。

■ 阿難と弥勒の対告衆

声聞というのは仏の声を聞くものです。教えを聞いてその教えを学ぶものです。教えは学ぶが、教えに対して疑問はもたない。教えに抵抗するということがない。教えと組みうちするということがない。だから、教えに問うということがないのでしょうか。うのみにしているだけの話です。ところが、阿難は教えに抵抗した人でしょう。うのみにしなかった。だから、声聞の道に疑問をもったということです。仏法に疑問をいだいたということです。だから、除かれたのです。まあ、ただ除かれるということであれば、落ちこぼれですがね。落ちこぼれということも大事なんではないですかね。落ちこぼれる者の意味を考えるとということがあるのではないですかね。落ちこぼれるのも、教えが落ちこぼれさせたのです。そういうことではないですかね。

ともあれ、その阿難に対して弥勒は一生補処の菩薩です。補処の弥勒です。次なる仏の候補者でしょう。釈尊の跡継ぎではないですか。いわば仏弟子の最低の弟子と最高の弟子です。そのどっちもがどうにもならない人でしょう。どうにもならない問題を抱えているのです。それが『大無量寿経』の声聞列衆、それから八相成道の菩薩の名によってあらわされている意味でしょう。声聞を代表するのが声聞から除かれた者だし、八相成道の菩薩を代表する弥勒は、これはご承知のように穢土成仏の菩薩です。穢土成仏というのは浄土で成仏する菩薩ではないのです。浄土で成仏する菩薩は普賢であり文殊であり、そういう菩薩でしょう。弥勒だけは浄土では成仏しない。下生して仏となる。「龍華三会の暁」といわれるのは、それなんです。穢土に帰って穢土において仏となる人です。浄土で仏になる人ではない。その意味で補処なのです。釈尊の跡継ぎというのはそういう意味です。

■ 眞実教の明証でなく顕眞実教の明証

『大無量寿経』の特徴はその阿難と弥勒が対告ということなのです。その阿難がはじめて釈尊に問いを發した。それが『大無量寿経』の発起序です。宗祖が「眞実教を顕す明証」であると。このときに気をつけなくてはいけないのは、「眞実教の明証」とはいついていないのです。「顕眞実教の明証」です。顕の字が入っている。これは大事なことです。ついでにいっておきますが、この「顕浄土眞実教行証文類」の「顕眞実」というのは『浄土論』からくるのです。「正信偈」の中には、「依修多羅顯眞実」とありますね。『浄土論』の成上起下の文ですね。「我依修多羅 眞実功德相 説願偈總持 与仏教相應」（聖典一三五頁）という、あの言葉を宗祖は、あの言葉のままを読めば、「我、修多羅眞実功德の相に依って願偈

を説いて総持して、仏教と相応す」となるのですが、親鸞聖人は「修多羅に依つて真実を顕す」と、こうしたのです。修多羅真実の相に依つて、とはいってはいない。「修多羅に依つて真実を顕す」と、こういうたのです。そのときに「依修多羅顕真実」とあります。この「顕真実」は、『教行信証』の「顕浄土真実」というのは、これによつていっているのです。つまり、『教行信証』自体が優婆提舍です。成上起下偈というのは『浄土論』の発起序ですが、成上起下偈ともいわれるけれども、曇鸞大師は「成優婆提舍名」という註を入れております。優婆提舍の名を成就する偈であるという言い方ですね。なんで「無量寿経優婆提舍願生偈」といったかという、その優婆提舍の意味は「我修多羅真実功德の相に依つて願偈を説きて総持して、仏教と相応す」という意味だということであらわす。つまり、『浄土論』といわれるゆえんです。論といわれるゆえんをあらわす。

■ 『教行信証』は親鸞の浄土論

ですから、親鸞聖人はそれをそのままではなしに「修多羅に依つて真実を顕す」といったときに『教行信証』の、『教行信証』というのは親鸞聖人における浄土論です。釈ではなくて、むしろ論です。むしろ浄土論のほうにウエイトがあるのでしょうか。ところが論によらずに釈ばかりで解釈してきたようですね、高倉の教学は。高倉の教学も蓮如の教学もほとんど釈です。論ではないですね。安田先生や曾我先生がそれに先鞭をつけてくださったのです。これからそれをわれわれが引き受けていかなければならない。論によつて『教行信証』を理解する教学です。これは危ないのです。ほとんど真宗を潰してしまうのではないですか。まあ、いらんことを言うのはやめとこう。

ここで親鸞聖人は「顕真実教の明証」といつていっているでしょう。最後のご自釈のところですよ。

しかればすなわち、これ顕真実教の明証なり。

（聖典一五四頁）

このときに「顕」という字を入れているということを忘れないでください。「真実教の明証」といつていっているのではない、「顕真実教の明証」である。

五

■ 『大経』の三分積の二重の意味

話がどんどん広がってしまいますが、『大無量寿経』というのはいわゆる道安の三分積で解釈するのですが、その三分積というのは釈尊の經典

としての三分積と如来の經典としての三分積と二重になっているということ、もう一つあるのです。本願としての三分積が、『大無量寿経』としての三分積は序分と、序分というのは通序と別序です。それから正宗分、正宗分というのは本願、釈尊の説かれた『大無量寿経』の正宗分です。正宗聖典の『大無量寿経』の九七八頁の科文をみていただければ、正宗分は「広説如来浄土因果」をあらわす一段として示されており、それから流通分は九八二頁ですね。「明付属流通」、この經典を弥勒に付属される流通分です。これはふつうの經典の三分積です。それから正宗分のなかに、つまり、如来浄土の因果を明かす一段を序分と正宗分と流通分に分けます。それはまさしく勝因段と、勝因段というのは法蔵の願を説いた一段です。勝因段のなかに発願があります。それから勝果段・勝報段と分けます。さらにこの願文自体が設我得仏を序分とします。不取正覚を流通分とします。で、願の当体を正宗分とします。たとえば第一願でいうと、「設我得仏」が序分、「国有地獄餓鬼畜生者」というのが正宗分、「不取正覚」が流通分です。これが通常『大無量寿経』の三重の三分積ですね。まあ真宗教学を勉強された方ならみんなご存じのことですが、いまこの「顕真実教」とある、その真実を顕す、顕真実の証明として引かれているのが『大無量寿経』の発起序です。

#### ■ 出世本懐と出世本意

これをふつう出世本懐といっております。しかしこういう言葉は親鸞聖人は使っていませんよ。親鸞聖人は本意といえます。これはいつか説明したように思いますが、出世本懐という場合は、『法華経』の出世本懐に負けん気だして出世本懐という言い方をしたのだと思いますね。親鸞聖人は本懐という言葉を避けています。本意といっています。あまり従来は教学的には問題にできなかったようですがね。つまり、出世の本意という場合には、あいだの細かいことは抜いてしまいましたが、釈迦個人、釈迦の本懐ではないのです。『妙法蓮華経』の開示悟入というのは一大事因縁、出世本懐といわれるのですが、仏智見を開き、仏智見を示し、仏智見を悟らしめ、仏智見に入らしめるという、この場合の本懐というのは釈尊の出世本懐です。まあ、天台の本覚論が出てくるのがこれなのですがね。迹門の釈迦とか本門の釈迦とかというでしょう。本門も迹門も釈迦です。『大無量寿経』の場合は本覚論に順じていえば、釈迦が弥勒を説いたのです。釈迦が釈迦の本懐をあらわしたのではない。釈迦の本意は弥勒の教を説くことにあるという、そういう意味なのです。それで本懐という言葉は宗祖は避けられたのです。あくまで釈尊の本懐ではない、釈迦教ではない。説かれたのは弥勒教です。そういう意味をあらわして本意というふうにいわれているわけですね。いままではそれを出世本懐という言葉であらわしてきましたから、そういつているのですが、「顕真実教の明証」と、こういわれる。

#### ■ 流通分は出世本懐の助文

これは『大無量寿経』の発起序でしょう。これは出世本懐の文といわれる。もう一つ出世本懐の助文といわれるのが流通分の文です。つまり、

弥勒付属の文です。いわゆる『選択集』でいえば「特留章」です。「特留章」というのは弥勒付属の文です。『大無量寿経』でいきましたら、八六頁の「仏語弥勒。其有得聞」というところからですね。

仏、弥勒に語りたまわく、「それ、かの仏の名号を聞くことを得て、歡喜踊躍して乃至一念することあらん。当に知るべし、この人は大利を得とす。すなわちこれ無上の功德を具足するなり。」  
 （聖典八六頁）

と。これは出世本懐の助文といわれます。つまり、弥勒に付属せられた念仏という意味です。その最後のところに、

当来の世に経道滅尽せんに、我慈悲哀愍をもつて特にこの経を留めて止住すること百歳せん。それ衆生ありてこの経に値う者は、意の所願に随いてみな得度すべし。  
 （聖典八七頁）

これは特留此経の文といわれます。「特留此経 止住百歳」という「特にこの経を留めて止住すること百歳せん」という、この言葉が『選択集』の「特留章」の文です。つまり、法然上人なんかは『大無量寿経』の真実を顕すのは流通分によつたわけです。末法時の、経道滅尽の時に留められた經典であるから真実教だと、こうやったわけですから。それは先ほど言いましたが、第二義的なものではないでしょうか。第二義的なものというものは真理の積極的な意味ではない。僕は浄土の思想というのが非常に積極的だったのは『大無量寿経』の真実というものを、ほとんどみな、この「特留章」によつて解釈したからでないかと思えます。つまり、末法の真実だと。真実そのものの積極性がないでしょう。末法という時代に限定されるような真実というものは消極的たらざるをえないです。われら末法の衆生だと。念仏申すよりほかなしと、こうなるのです。真実の積極性がないではないですか。念仏が積極的ないのちになつてこない。救われることしか考えない。救うことを考えるような真実にならないわね。そうでしょう。末法を救いうるような真実こそ、親鸞聖人がいつている真実という、そういうものでしょう。末法を救いうる真実だ。それはもつと真実の積極的な意味ではないかね。積極的な教学というものが成立しなかつたのは、ほとんどこの「特留章」によつた真実を考えていたからだろうと思えます。つまり、浄土宗の真実です。発起序に立たなかつたということですから。親鸞聖人はそれを喧しくいいますがね。そうではないかね。

## 六

いずれにせよ、阿難の問いがなぜ真実教の明証たりえたかということでしょう。それを宗祖は『大無量寿経』を引き、『如来会』を引き、『平等覚経』を引いて、最後にわざわざ『述文贊』まで引文して顕真実教、これが真実教の証しだというでしょう。阿難の発問が、阿難が如来に対し

て問いを発したその阿難の発問が真実教の証しであると、こういうわけです。その発問というのは何かといえば、五徳現瑞でしょう。

『大無量寿経』に言わく、今日世尊、諸根悦予し姿色清浄にして、光顔魏魏とましますこと、明らかなる鏡、浄き影表裏に暢るがごとし。威容顕曜にして、超絶したまえること無量なり。

と、こういつていますね。

### ■ 発問の儀則

宗祖はここから引用されるのですけどね。じつは經典では七頁ですが、阿難の、発問の儀則というところがあるのです。問いを発する問い方です。もうその問い方を聞いていたらわかるのです。ほんまに問うているのか参考に関わっているのか、おちよくって問うているのか、ふつう仏さまが教えを展開されるのは必ず対告の問いに応えるというかたちで説法が始まる。その問う姿勢です。問う姿勢、問い方がまずいと答えが出てこない。

『妙法蓮華経』のときは舍利弗が問うのです。しかし釈尊はうんといわないのです。そういうものですよ。問い方がまずいとは答えが出てこない。僕が安田先生によくやられた。「問い方がまずい」とよく言われました。問い方というのは大変ですね。だから、

尊者阿難、仏の聖旨を承けてすなわち座より起ち、偏ひとえに右の肩をかたぬ祖かたぬぎ、長跪合掌して仏に白して言さく、

つまり、長跪合掌して仏に問うたのです。問いもまた合掌をもって問うた。尊敬というものではないですかね。この頃は尊敬というものはどっかに飛んでしまったね。ほんとうの問いは尊敬をもって問うということがあるのです。尊敬といってもなんか、具合が悪いね。尊敬といったらなんでもかんでも頭を下げていたら、尊敬になるかといったら、そんなものではないですよ。慇懃無礼ということもあるでな。

### ■ 解放運動は人間を尊敬する運動

西光万吉が「人間は尊敬すべきものである」という言い方をしているね。あの言葉は解放運動のなかで、あれだけしかないでしょう。それは尊敬をもった運動でしょう。西光万吉にとって解放運動というのは、人間を尊敬する運動です。解放といってもヨーロッパの権利の解放というものではないです。西光万吉が尊敬と言ったのは、別の言葉で言ったら労働善議という言葉です。法蔵魂です。労働善議というのは法蔵菩薩の魂を言い当てた言葉ですよ。「労働善議齊二普賢一而同レ徳」(真聖全一・二八六頁)と書いてあります。「普賢同徳」という意味です。解放運動というものは普賢の徳にしたがうという意味をもっているのです。そういう運動やがね、解放運動というのは。大変な運動です。僕に言わせたら、こんなものは政治運動ではない。そうやってはならない。だから、ここでもそうでしょう。「長跪合掌」、発問の儀則ということがある。

## ■ 如是之義

そのときに「明らかなる浄鏡の表裏に影暢するがごとし」と、『大無量寿経』はこういう言葉が非常に厳密なのです。これは何をいつているかというと、これだけではわからない。わからないから『如来会』が引かれるのです。『如来会』はこういうふうになっているかというのと、「如是之義」といつている。

『無量寿如来会』に言わく、阿難、仏に白して言さく、「世尊、我如来の光瑞希有なるを見たてまつるがゆえに、この念を發せり。天等に因るにあらず」と。仏、阿難に告げたまわく、「善いかな、善いかな。汝、今快く問えり。よく微妙の弁才を觀察して、よく如来に如是の義を問いたてまつれり。」

（聖典一五三頁）

と、こういつているでしょう。ところがここでは、「よく微妙の弁才を觀察して、よく如来に如是の義を問いたてまつれり」と。「微妙の弁才」というのは何だ。『大無量寿経』を見ても、『無量寿如来会』を見ても、釈尊の弁才なんて出てこない。『大無量寿経』の場合は、「仏の聖旨を承けて」と書いてある。どんな聖旨だといえ、どこにも書いていない。お釈迦さまは別に阿難に、「おまえ、問え」なんていつてはいない。そうすると仏の聖旨というのは何か。そうでしょう。それを『如来会』では「微妙の弁才を觀察し」といつているのです。微妙の弁才というのは言葉ではないということです。そのすがたが言葉なのです。だから、觀察です。釈尊のすがたに釈尊の声を聞いたのです。そういうことがあるのです。すがたが語っているということがあるのです。すがたが語る声というものがある。だから、「微妙の弁才を觀察して」と、こうなるのです。『大無量寿経』の場合はそれを鏡とあらわしたのです。だから如是の義です。だから、別に釈尊は阿難に「おまえ、問え」なんていわない。問えといわなければ、阿難の問いを待つていたがそこにあったのです。そうではないかね。なかなか待つておつても問わない人ばかりでね（笑）。阿難でもそうです。四十年そばについていたのです。それでしかも声聞から除かれたまま。つまり、ここが大事です。声聞から除かれたままであった。声聞にならなかった。釈尊は阿難の問いを待つていたのです。

## ■ 阿難が求めたのは菩薩道

つまり、阿難が求めたのは菩薩道です。声聞教ではないのです。だから、預流の位に立ったまま声聞の道を歩もうとしなかったのです。それは阿難自身にもわからなかったのでしょうか、それはなぜか。釈尊のすがたを見て、それがよくやくわかった。ですから、問わずにおれなかったのです。また問わさずにおかなかったすがたがある、釈尊に。それを曾我先生は「合わせ鏡」といつたのです。おもしろい言い方ですね。映すものと

映されるものが、映されるものが映すものを映しておったのです、それで「明らかなる鏡、淨き影表裏に暢るがごとし」と。表も裏もないということでしょう。仏も凡夫もない、声聞も菩薩もない。阿難も弥勒もない。もつと言えば阿難も弥勒も積尊もない。仏法以前です。積尊以前の教というのは、そういう意味です。聖道とか浄土なんて、そんなもの以前のものです。これを曾我先生は「『大無量寿経』は仏教以前の經典だ」と、こういっただけです。釈迦以前の仏教だといっただけです。それをあらわすのがこの阿難の發問でしょう。

積尊以後の眞実教をあらわすのが弥勒です。經道滅尽ということがある。曾我先生は釈迦以前の仏教はいつたが、釈迦以後の仏教はいつたはいいですね。釈迦以後の仏教が弥勒です。大事なことは『大無量寿経』には釈迦以前の仏教ということで、ちゃんと明証をもっているのは、過去五十三仏の傳統を説かれるでしょう。法蔵の發願の前に、五十三仏の傳統が説かれるでしょう。「かくのごときの諸仏、みなことごとくすでに過ぎたまいき」と。それで世自在王仏が出てくる。世自在王仏が出てくる前に、五十三人目の仏さまは処世といます。これを古い經典の中に獅子吼というのがあるのです。獅子吼というのは獅子、ライオン。獅子のさとりをもてるものという、そこで終るのです。獅子吼があらわすのは政治ではないかね。ライオンといえば百獸の王ですね。あらゆるものを懼伏せしめるもの、懼伏せしめるけれども、畏れしめるけれども、人生はそういうものですよ。相手をやつつけなければ生きていけないのです。やつつけられて生きていくことはありえない。やつつけるしか生きる道はない。ほんとうの人生の最後のところといったら、そうでないですか、殺すか殺されるかでないですか。殺されてもケロンとしているのは、はじめから死んでいるということですよ。勝つか負けるかです。勝つか負けるかで勝ち抜いたのを獅子吼といます。獅子吼を『大無量寿経』では、康僧鎧は処世と。処世術、処世術の大家やがね。処世術の大家といえれば政治家です。「かくのごときの諸仏、みなことごとくすでに過ぎたまいき。その時に次に仏ましましき。世自在王」と、こう出てきます。一切を畏れさせることはできても、一切を安んずることはならない。政治家が力をもつたら人を動かすけれども、人を安んずる力にならないでしょう。これがおもしろい。世自在という名前が。まあそんな変な話ばっかりいっているうちに時間が過ぎてしまった。

問題は阿難が「如是の義」といった。これを『如来会』では、

善いかな、善いかな。汝、今快く問えり。よく微妙の弁才を觀察して、よく如来に如是の義を問いたてまつれり。

(聖典一五三頁)

### ■ 普等三昧は如是の義

と、お釈迦さまがおっしゃっている。この「如是の義を問いたてまつれり」というのを『述文贊』では、

懐興師の云わく、「今日世尊住奇特法」というは、神通輪に依つて現じたまうところの相なり、ただ常に異なるのみにあらず、また等しき者なきがゆえに。「今日世雄住仏所住」というは、普等三昧に住して、  
（聖典一五四頁）

と、そこに「普等三昧に住して」とあるでしょう。これがお釈迦さまの三昧、『大無量寿経』の三昧は大普等弥陀三昧といえます。ここから出てきたのです。大普等弥陀三昧、普等は普く等し、これがおもしろいでしょう。普等三昧、これは如是の義をあらわす。阿難と同じところがたをしておったということでしょう。それで如是の義、鏡が出てくる。教主の立場に立っていた釈尊が、阿難の立場に帰ったのです。これは大事なことなのです。『大智度論』に、「諸法を分別すべからず。ただ自然を行す。これを難となす」というような意味の言葉があるのです。「諸法を分別すべからず」、分別せんほどむずかしいことはないということです。分別するというのはむずかしいというけれども、分別するということはまだむずかしいうちに入らない。分別しないことがむずかしい。おもしろい言葉です。いかにも龍樹らしい言葉ですね。「諸法を分別すべからず。ただ自然を行す。これを難となす」という言葉があります。これは如是の義です。

だから、釈尊がこの『如来会』では、阿難を如来と呼んでいましょう。

よく如来に如是の義を問いたてまつれり。汝、一切如来・応・正等覚および大悲に安住して、群生を利益せんがために、優曇華の希有なるがごとくして、大士世間に出現したまえり。かるがゆえにこの義を問いたてまつる。  
（聖典一五三〜一五四頁）

と。問いを讃嘆したんだと。それは如来の問いだと。如来の説法を聞くものは如来の問いなのです。仏仏相念です。それを普等三昧というのです。だから、普等三昧というのは阿難に如来の問いを問わしめる聖旨です。仏の聖旨というのはそれです。

### ■ 阿難によつてはじめて浄土の法門が開ける

少なくとも、そこに阿難によつてはじめて浄土の法門が開けるのでしよう。聖道を代表しているのは弥勒でしょう。弥勒も慈氏菩薩という名前が出てくる。二重の名前をもっているというのが『大無量寿経』、康僧鎧の翻訳というのはなかなか厳密ですが、なかなかややこしいですね。世自在王仏も二つの名前が出てくるし、弥勒も二つの名前が出てきますね。みんなそれなりの意味をもっているんですね。まあ、それはいいとして、少なくとも聖道の弥勒と、浄土の阿難と、この二人の問いに応えたのが『大無量寿経』でしょう。

### ■ 『大経』自体が聖道浄土の教

だから、『大無量寿経』自体が聖道浄土の教です。だから、その『経』のなかに・大乘あり 小乘あり・と、声聞第一果の阿難と、補処の菩薩としての、大乘の菩薩である弥勒と、その二つをもっていることを示しているのです。法然上人は最初に言いましたように、聖道門には大乘・小乘ありというけれども、浄土門に大乘・小乘ありとはいわない。「正明浄土之教、傍明浄土之教」ありと、これを二教としておられます。ちよつとそこにズレがあります。それはなぜかと言いますと、法然上人はあくまで『観経』に立たれた判釈です。親鸞聖人によつてはじめて『大無量寿経』に立った一代仏教の教相判釈がはたされたということであります。

(一九九一年五月九日)

第八十九講（上巻 第三講）

—

■ 「大乘について」

前回は「聖道浄土の教について、二教あり」という、「一には大乘の教、二には小乗の教」という、これは具体的には宗祖の時代というのは聖道浄土の教として日本の仏教というのがあったわけですね。なにも聖道門だけではない。聖道門の中に別所としての浄土の思想というものが一般的でありますから、「聖道浄土の教」というのが仏教と違っていいわけでありませぬ。仏の教えであると。ただ聖浄二門の決判というのは浄土の思想の系譜の中では曇鸞、道綽禪師の事業ということになっておりますし、法然上人も『選択集』の第一章はいわゆる「二門章」と、二門というのは聖道門、浄土門の二つの門であります。聖浄二門の決判を道綽禪師によってなされておるわけですね。ところが道綽禪師の聖道浄土の決判というのは、なんで浄土門を開くのかということが、これはちよつと問題でありますね。たとえば親鸞聖人も「正信偈」の中には「道綽、聖道の証しがたきことを決して、ただ浄土の通入すべきことを明かす」とこう言うのですわ。

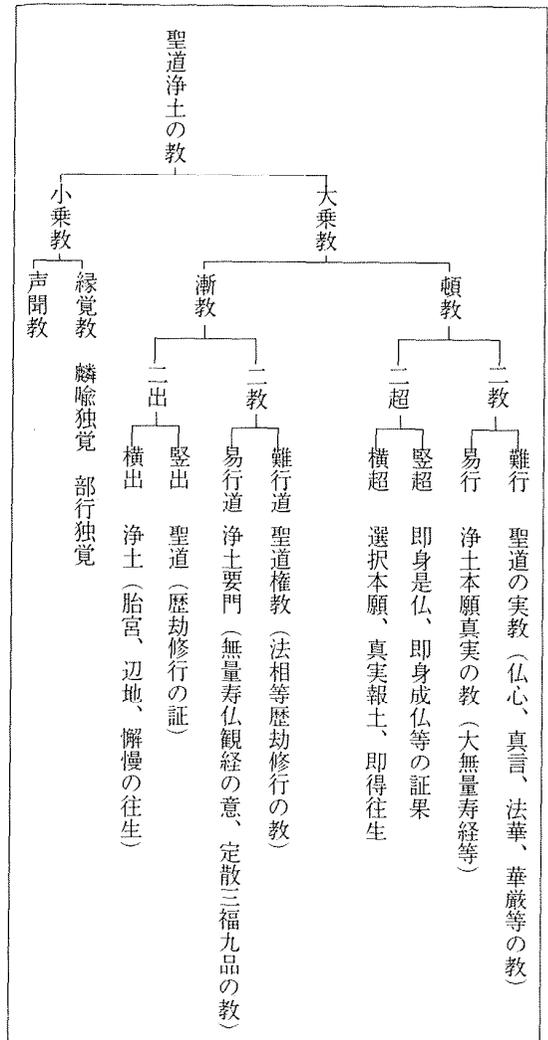
■ 道綽の聖浄決判の原理は末法、「去大聖遙遠」と「理深解微」

で、その聖浄決判の原理となったのは道綽禪師の場合は末法ということでありませぬ。一つには大聖去ること遠しと。つまり釈尊が亡くなつて

随分時間がたつてしまつたということですね。釈尊の教法、釈尊という人格の影響力がなくなつたということでありましょう。やっぱり大聖去ること遠しということが理由になるのは、法というよりも、釈尊の法というよりも色身の問題でしょう。釈尊の人格を求めた仏教でしょう。それからもう一つは、理深く解微であると。つまり「去大聖遙遠」ということと「理深解微」ということは、これは聖道門に対して浄土門を開く、道綽禪師が浄土門を開かれた決判の原理です。そこから出てくるのが世は末法であると。そうすると末

法ということが、たとえば私たちでも末法史観ということを行いますわね。親鸞の末法史観と。道綽禪師の場合は、これは明らかに大聖去ること遠しということと聖道の諸教は理深く解微である。つまりわからないということと末法というものがはつきり言つて非常に消極的な理由でしかないわけです。浄土門を開くということのもっている積極的な、末法史観というもののもっている積極的な思想性というものが全然みられないわね。もうだめだということです。だから末法ということを用いるのも『正法念経』とか『大集経』とか、ああいう經典によつて末法ということを用いるのですわ。末法意識というようものが聖道門と浄土門の決判の原理になつていふこととはどうもようわからない。

ですから道綽禪師は何を説いたか、浄土門によつて何を説いたかといつたら、「正信偈」の中では「三不三信誨おそ懃」にあるでしょう。三不三信の誨おそを説いたのは曇鸞大師です。つまり末法という史観の思想的原理が何にもないということとです。曇鸞大師の思想をもつてきただけの話です。曇鸞大師はなにも末法なんて言うとりやせん。そうでしょう。善導になりますとえらい違いです。善導が浄土門の原理としたのは『観経』です。『観経』というのはこれは次の問題にもなつてきますが、善導大師にとつては『観経』というのが頓教なのです。「宗旨の不同、教の大小を弁わ釈す」（真聖全一・四四六頁）と「玄義分」の中に、この『観経』という經典はどんな經典だという、善導大師の教相判釈というのは二藏頓漸の教



判ですけれども、そのなかに「『観経』は菩薩蔵に収む」（前同）とこう言っていますからね。善導大師にとっては『観経』こそ真実の教であった。つまり真実が浄土門を開いたのです。善導大師のところでは明確にそう言い切れる。しかし道綽のところではそうではない。世も末じやでしょう。もうあかんわね。そうではないでしょう。やっぱり末法なるゆえにと。

■ 末法史観は積極的史観

親鸞にきますと末法史観というのは、むしろもつとも積極的な史観です。新しい仏教を創造する史観だ。いまこそ時至れりという、それが末法の意味です。親鸞においては、

経道滅尽ときいたり 如来出世の本意なる

弘願真宗にあいぬれば 凡夫念じてさとるなり

（聖典四九五頁）

というご和讃がありますわね。経道滅尽の時というのが仏法が新しくよみがえる時なのです。親鸞の末法史観はそういう意味をもっているのです。

一

■ 親鸞の末法史観

そういう末法史観がやっぱり道綽禅師の浄土の……。法然上人は先ほど言いましたように道綽禅師を引っぱってきますから、何かもう世も末じやというようなものが念仏の教えの浄土門を開くことの原理になってくるのですが、どうもそこらが妙やね。それは私たちはいまだに末法史観というのは、仏教がだんだん先細りになるような史観を末法史観だと思っっているでしょう。つまり善導大師にとっては広開浄土門と。浄土門を広開する原理になったのは韋提希の別選所求ということにあるのです。韋提希の別選というのは、お釈迦さまが光台現国の中に十方諸仏の国土を見せしめられた。欣浄縁です。

その時に世尊、眉間の光を放ちたまう。その光金色なり、遍く十方無量の世界を照らして、還りて仏の頂に住して、化して金台と為りぬ。須弥山のごとし。十方諸仏の浄妙の国土、みな中において現ず。あるいは国土あり、七宝合成せり。また国土あり、もつぱらこれ蓮華なり。また国土あり、自在天宮のごとし。また国土あり、玻鏡のごとし。十方の国土、みな中において現ず。かくのごときらの無量の諸仏の国土あり。厳頭にして観つべし。韋提希をして見せしめたまう。時に韋提希、仏に白

して言さく、「世尊、このもろもろの仏土、また清浄にしてみな光明ありといえども、我いま極楽世界の阿弥陀仏の所に生まれんと樂う。」  
 (聖典九三頁)

と、こういうわけでしょう。つまり十方諸仏の国土というのは、これは『大経』でいえば法蔵の選択別願にあたる一段です。

■ 『観経』の十方諸仏の国土

『観経』の場合は、韋提希がお釈迦さまの見せしめたもうた十方諸仏の国土を觀たところいうのです。そこで觀られた十方諸仏の国土というのは無量にあるけれども、分類すれば四種類に代表される。一つには七宝合成でしょう。七宝合成ということは金、銀、瑠璃、玻、碼磧、、赤珠つまり七宝によって成り立っている世界です。まあマルコ・ポーロのジャパンは黄金の国ですかね。日本へ来たら家の柱まで金やと思っておったのでしょうか。七宝合成の国やと思うておったのでしょうか。経済的な満足を与える世界、それが七宝合成の世界です。それからその次が「純是蓮華」でしょう。もっぱらこれ蓮華なりと。これは美的世界です。世界でいえばフランスのパリです。それから「如自在天宮」、自在天宮のごとしいってあるから、これはアメリカです。自由の国です。それから「如玻 鏡」、玻 鏡というのはものごとを明らかに区別ができる。哲學的世界です。簡単にいえばドイツでしょう。今は違うけどね。アメリカは自由の国やいうけれどもはたして自由かね。日本は黄金の国やというけれども、どういたしまして「うさぎ小屋」とも言われている。

■ 善導が『観経』を浄土門広開の書とみたゆえん

で、それぞれにそれぞれの国土を見せられたのでしよう。簡単に言えば、これは釈尊の教法の開く世界觀です。ところが韋提希はこれらの国を求めなかつたでしょう。釈尊が見せた国を、この国に生まれようといわなんだんです。韋提希が求めたのは「我いま極楽世界の阿弥陀仏の所に生まれんと樂う」と。釈尊の教えの説いた世界は求められなかつた。そんな世界はいらなないといっているのです。これはおもしろいではないか。それで別選というのです。これが善導が『観経』をもつて浄土門広開の書とみたゆえんでしよう。まあ内容はこと直接関係ないからそれだけにしておくけれども、それだけいえばわかると思う。お釈迦さまの教えに満足できなかったのです。そうすると韋提希が求めた世界こそ新たな浄土の世界でしょう。新たな浄土の教です。それではじめて二尊教という概念が成り立つのでしよう。

私たちは二尊教ということをはほとんど忘れている。二尊教というような宗教は他にないのではないかね。話が流れてしまうのでいい加減にしておくけれども、もういっぺん、二尊教ということ、真宗の教学の伝統のなかでも二尊教という構造は消されてきたのではないかね。存覚にして

も蓮如にしても二尊教ということのもっている意味をほとんど顧みないままできたのではないかね。むしろ蓮如あたりになりますと「弥陀如来一仏をふかくたのみたてまつりて」（聖典七七九頁）というような一仏を主張してきた。これはやっぱり問題があるのではないですかね。安田先生は二尊教ということのもっている思想の健康性ということを繰り返しておっしゃっていましたね。一尊教というのは、やっぱり不健康なのでしょう、どうしても。

まあ先ほど言いましたように、聖道浄土の決判を道綽禪師のところなのですが、ほとんど浄土門広開の原理というものが明確になっていない。大聖去ること遠しとか、あるいは理深く解微なりというような末法意識だけで、浄土門を聖道門に対して立てたというのはなんの思想性もないではないですかね。まあそれは僕の予断ですが、少なくとも聖道浄土の教について、大乘小乗を区分したというのは、僕はやっぱり善導によっているのだと思いますね。先ほど言いましたように、善導の「玄義分」では、「今この『観経』は、菩薩蔵に収む、頓教の撰なり」（聖典三三三頁）という言い方ではつきりさせられます。菩薩蔵だと。菩薩というのは大乘という意味です。小乗というのは声聞蔵です。

### 三

#### ■ 頓漸とは

それで問題は、「大乘教について、二教」、頓教・漸教です。頓教について二教二超、漸教について二教二出というような、これは全部宗祖の独特の判釈の範疇概念ですね。「大乘教について、二教あり。一には頓教、二には漸教」、頓漸です。頓漸ということが法門を判釈する原理になっています。これは元来は頓漸という範疇概念は法門の判釈概念ではないのです。本来は頓漸というのは三蔵、つまり經典翻訳の仕事をしてきた人たちの經典分類の範疇概念です。インドから中国へどさつとお経が入って来て、それをかたっぱしから翻訳しているうちに矛盾が出てくるのですよ。同じ仏教だということでも。これではどうもならないといって途中から、真諦三蔵だという人もあるし、菩提流支三蔵だということもあるのですが、つまり翻訳者が經典を仕分けするのには、これは頓教だ、これは漸教だという、そういう判釈の範疇概念なのですよ、もともとは。だから簡単に言えば、図書館の仕事のなかから出てきた書誌学的な概念です。これはなかなかおもしろいね、そういうようなことを考えると。つまり現実的な必要性の中から出てきた概念です。頓漸というのは。速いか遅いか。まあこれはもう少し後で細かく説明しますが、その頓漸の中にそれぞれ二教を分けるわけです。その二教の中に権実とあります。権と実です。権教と実教です。ここには「一には難行 聖道の実教なり」とある

でしょう。それから漸教の場合は、「一には難行道 聖道権教」とあります。実教と権教という問題です。

■ 実教とは原理主義

これは、実教というのは今日の言葉でいえば原理主義です。権教というのは現実主義です。権教というのは、人間の現実に対応するための教法です。実教というのは原理なのです。一番わかりよう言ったら、今日の社会党を見ておたらわかる。社会党の憲法擁護論というのは社会党の原理主義でしょう、あれは。理想主義です。ところが一方ではそんなことを言っていたら政権は取れんやないかといって、現実的な対応をせまっているでしょう。これは現実主義やないか。理想と現実の区別が明確やないから混乱する。勝つか負けるかといってやっているわね。だけどまだ政党としては政党の良心をもっているわね。理想と現実の間に立っているわね。自民党なんていうのは無原理でしょう。無性格です。つまりそれは対策でしかない。対策的政治だ。政治の理念を立てようとするれば理想と現実との間に立たざるを得ない。それが苦しみということですよ。

これは僕は大谷派の運動の歴史の中でも、同朋会運動というものでほんとうに苦しんでおった人は誰だったかね。同朋会運動を苦しまずにやっておった人ばかりではないかね。ほんとうの意味で苦しんでおった人は僕は訓覇さんだけだと思う。賛成するものも反対するものも何も苦しんでおらないわ。同朋会運動のもった理念と現実の間の中で引き裂かれながら運動しておった。それが運動の原理だったのです。ところが賛成するやつはこれで寺がよくなると思うし、反対するやつはこんなことをしたら寺が潰れると。どっちも誰もそこにおらないで、寺があるだけです。それはずっと始めからこの運動のなかで苦しんでいる人なんていうのは、賛成する人も反対する人もどこにもそういう人が見当たらなかったということだけは思う、今でも。またぞろ今またやり直すんやてな。何を考えているのかね。だけど原理にだけ立って政治なんかできるわけないわね。つまりそこに権実を分かつという。これはどうなんでしょうね、

■ 横堅二超二出は現実的な判断原理

権実真仮、あるいは横堅二超二出というようなこういう判断は決して学術的な観念でないのですよ。非常に現実的な判断原理を親鸞は選んでい  
るんだ。

四

それからもうひとつは、横堅二超です。横超と堅超という、さらには横出と堅出ですね。二超二出の問題です。横超・堅超とか、横出・堅出と

いうようないわゆる二雙四重の教判といわれる、これはまあ『六要鈔』でいつているのですけれども、これだけは親鸞の独特のものだ。存覚はこれを扱瑛法師の概念だというけれども、言葉はそうかもわからんけれども、宗祖は扱瑛法師なんて言っておらない。『教行信証』の中に明らかにこれは善導大師の帰三宝偈の「横超断四流」という言葉と、『大無量寿経』の「横截五恶趣」という、この二つの理念から横超という言葉を選んでいるのですね。

### ■ 対告とは問いを發したのも

こういう「横截五恶趣」という言葉が『大無量寿経』の中ではどういふふうに使われてきたのかというと、『大無量寿経』の説いた本願の教えは弥陀に付属されたということです。弥陀に付属された教えです。阿難に説かれたけれども、阿難に付属されたわけではない。弥陀に付属せられた。つまり教法としては弥陀が責任をもったということです。その弥陀は釈尊の本願の教えに對して、つまり対告という場合はお釈迦さまの教えを聞く相手というわけではないのです。対告という場合は問いを發したという意味です。問わないものに答える必要はないのです。阿難も問うたけれども弥陀も問うたのです。阿難の問いは「如是之義」といわれている。「如是の義を問いたてまつれり」と、『如来会』ですが、親鸞はこの言葉に非常に感動しているのです。

如来の光瑞希有にして 阿難はなはだこころよく

如是之義ととえりしに 出世の本意あらわせり

（聖典四八三頁）

とあります。如是之義、如是の義といつてある。如是というのは一言でいえば、あるがままが真実だということでしょう。いかなる大乘仏教も如是の義を明らかにしたのです。これは『大無量寿経』であろうが『涅槃経』であろうが『華嚴経』であろうが変わらないわね。今ここにあげられている聖道の実教といわれるものは皆それです。如是の義を明らかにした。今ここにあることの意味を明らかにした。人間が人間であることの意味を明らかにしたのでしょうか。私が私であることの実相を明らかにした。それは言いかえれば、あるがままにあることの実相を明らかにしているのです。そうでなければ人間の救いにならないでしょう。

### ■ 『大経』流通分の前に「如是作 如是説 如是教」

だから『大無量寿経』の流通分の前には「如是作 如是説 如是教」とあるでしょう。

「如来の興世、値い難く見たてまつり難し。諸仏の経道、得難く聞き難し。菩薩の勝法、諸波羅蜜、聞くことを得ることまた

難し。善知識に遇い、法を聞いて能く行ずること、これまた難しとす。もしこの経を聞いて信樂受持すること、難きが中に難し、これに過ぎて難きことなし。このゆえに我が法、かくのごとく作し、かくのごとく説き、かくのごとく教う。応当に信順して法のごとく修行すべし。」  
 (聖典八七頁)

と、そこに「如是作 如是説 如是教」とあります。教法に値うことがいかに難しいことか。その値いがたく見たてまつりがたきがゆえに、この『大無量寿経』を説いたということです。それが「如是作」です。如是作というのは阿難と釈尊が出会ったときです。釈尊が五徳の光瑞を示された。あれなんか見ますとね、

今日、世尊、奇特の法に住したまえり。今日、世雄、仏の所住に住したまえり。今日、世眼、導師の行に住したまえり。今日、世英、最勝の道に住したまえり。今日、天尊、如来の徳を行じたまえり。  
 (聖典一五三頁)

と、これが阿難の問いです、釈尊に対する。これは文章になっておられないでしょう、簡単に言ったら。こんなのは文章ではないのです。言葉にならないものを言葉にしたのです。だからブツブツ切れているのです。今日、今日と。叫びですわ。何でそんなお姿なんですかなんて、そんな呑気な話ではありやせん。おそらく阿難だつて意識して問い得た問いではない。自ずから出てきたのです、こういう言葉が。見たままを言ったと、こういつてある。「自ら所見をもって、この義を問いたてまつるならくのみ」と。

これはおもしろい言葉があるのですがね、正確な言葉は忘れましたが、芭蕉という俳人がおるでしょう。芭蕉の言葉に、光におうて光の消えぬまに言いとどむべし、それが俳句だと言っているのです。ものを見るというが、ものをものとして見たときにはもう人間の経験で見ているのです。ほんとうのものというのは光なんです。ぱつと気がつくだけです。「よく見れば 齊花咲く 垣根哉」という句があるでしょう。「よく見れば 齊花咲く 垣根かな」と。それはよく見てから言ったのと違うわね。なぜなの花の光にうたれた言葉です。それで「よく見れば」という言葉になつてくるのです。ものがあるのではない、光があるのです。人に会うのだからってそうなのです。インスピレーションというようにいうでしょう。見た感じのことをインスピレーションというけど、それは見た感じではない。感じのほうが先にあるのです。それからようやく見るのです。だから光あるうちに言いとどむべしと。光の消えざるうちに言いとどむべしという言い方をします。

だから何といえますか、禅宗なんかでも非常に言葉を区切りますわね。ピシャと切るでしょう。ダラダラいっておれない。ダラダラいうと言葉が死ぬということがある。言葉を生かすのは言葉を切ることです。それを横截というのです。「横截五悪趣」というけれども、言葉。「経に言わ

く」と宗祖は『教行信証』で、「経言」という言い方をしよう。「経言」「論曰」「釈云」という言い方をすれば、「経に言わく」という場合なども、あの経の言葉というのは言葉にならないものを言葉にしているという意味なのです。法性というものは色も形もないものです。つまり言葉にもならないものです。言葉にならないものを言葉にしているのだぞという言い方ですよ。「経に言わく」という言葉が出てきたら、声にならないものを声にし、言葉にならないものを言葉にしているのだと。だから、われわれは言葉を解釈するけれども、言葉を言葉で解釈しているからね。チューインガムをかんでのばしたような話です。説明にしなければならない。

で、阿難の問いに対して、その阿難の問いをあらわすのが「如是我作」です。これかくのごとく作しという、如是我作です。で「如是我説」というのは本願文でしょう。「かくのごとく説けり」というのは正宗分です。「如是我説」というのが流通分です。阿難の問いに対して答えた。この流通というのは、その経典がどういう時代にどういう人を相手にして伝達されるかということであらわすのが流通です。流通と書いてありますが、流通というのは必要なものを必要とする人の所へ運ぶのを流通というのです。いかなる時代に『大無量寿経』という経典を必要とし、いかなる人が『大無量寿経』を聞かんとするのか。そういうところまで釈尊がきちつと押さえられるわけです。いわば釈尊の予言でしょう。その流通分になんて弥勒に付属せられたか。それはやっぱり弥勒の問いです。具体的には『大無量寿経』が翻訳される時代というのは、むしろ浄土の思想よりも弥勒の思想のほうがはるかに強かったでしょう。弥勒の浄土のほうが魅力的なのです。阿弥陀の浄土なんて魅力ありません。いまでもそうです。中国へ行ったら弥勒像というのは大黒さんです。こんな大きなお腹して、大黒さん。大黒さんがあつちこつちようけ立つてござるわ。あれが弥勒像です。日本に来たら大黒さんです。おもしろいね。しかしそれと同時に、阿弥陀の思想と弥勒の思想というのは誤解されやすい。そういうことがありますわ。

## 五

### ■ 如是我作は阿難の問い、如是我説は本願文、如是我教は弥勒の問い

如是我作、如是我説というのは、教えではないのです。如是我教というのがはじめて教なのです。真実の教といったのは如是我教なのです。如是我説は本願文です。願は説けるものではありません。説いているのはその説かれている願文を読むさかあかんです。招喚の勅命といっているでしょう。つまり聞くのです。願は聞くしかなない。ところがみな願を聞かずに教えとして理解しようとする。それでわからないのです。願心というのは人間

の心を破って人間の心の上に、人間の心を破って出てくるものです。これがおもしろいわね。人間の心が作り上げるものではないし、人間の心が理解するものではない。むしろそういう理解しようとするような心を突き破っているようなものがあるはずです。

### ■ 願生、樂生、欲生

だから今、韋提希夫人のところに「我今樂生」といつてあるでしょう。あそこは「樂生」です。樂生の場合は「樂」は樂しみと書いてある。願生というのと樂生というのと欲生というのと、同じ生でも三つあるでしょう。『觀經』の場合は樂生です。「我いま極樂世界の阿弥陀仏の所に生まれんと樂う」と読んでいるけれども、あれは願ではない。樂なんです。樂しみやね。樂欲なんです。これは至心信樂欲生でしょう。この樂欲、願生というのは、『大經』下巻です。欲生は『大經』上巻。樂生は『觀經』です。皆それぞれ經典で使われている言葉、同じ生という言葉を使うけれども、使う經典の場所が違っているでしょう。

樂生ということがあるのです。樂しむということです。願樂覺知の心といつてある。覺知するものです。理知ではない。善導は信知といふけれども、僕は信知とも言いたくない。やっぱり覺知です。そうだったのかということ。わしが願っているのはこれだったのかと。それがお釈迦さまが十方淨土を見せられたなかで、そのなかにはないのです。これがおもしろいことやわ。お釈迦さまの説かれた教えの世界觀なんてのはみんな読んだらわかる。人間の經驗の上で知れることです。しかし人間の經驗をどこ探してもないものがある。如来の經驗しか知りえないような心がある。凡夫の心のなかに、韋提希の心のなかに開けているのはそれです。だから積尊は韋提の心の所念を知ろしめして出てこられたのです。韋提希が、積尊は威重にして見ることを得ることをよしなしといえども、かつては目連や阿難が私の所へよく話をしに来てくれたさかいに、せめてその人たちをよこしてくれと頼んだら、お釈迦さまははるかに「韋提希の心の所念を知ろしめして」（聖典九二頁）、と書いてある。韋提希が何を求めているかお釈迦さまだけはわかっておったのです。韋提希自身もわからなななです。ところがお釈迦さまが十方淨土を見せられてはじめて、韋提希はむしろ自分が求めている世界というものが、あれでもないこれでもない。あれでもないこれでもないでしょう。あれかこれでもない。あれでもあるし、これでもある。だから積尊は知って見せたのです。つまり積尊の經驗のなかにもない世界を人間は求めているということやろう。それを樂生という言い方をするのです。まあ普通なら王舎城のああいふ状況におかれたものが求めるのは、七宝合成はいらないでしょう。韋提希夫人は。まあ純是蓮華か、自在天宮ぐらいではないかね。人間が求めておるのはそんなものではないかね、健康と長生きと、それから経済的豊かさ、それから名聞利養ぐらいます。名譽欲ぐらいます。そんなもので人間が満足できるかね。樂生というのは、いのちそのものの喜びを求めたということでしょう。たとえば王舎城の中であろうと、地獄の中であろうと、いのちの喜びを見いだせるところならば、地獄だろうと極樂だろうとそ

んなこと関係ない」と。

### ■ 『極楽世界阿弥陀仏所』

まあ「極楽世界阿弥陀仏所」と書いてあるけど、極楽というような言葉を使っただけの話で、浄土です。極楽というのはどうも関心せんね。これは非想非非想処ですから、お釈迦さまの捨てた世界ではないか、非想非非想処というのは。苦行林で六年苦行して悟ったのは有想処、有無想処です。非想非非想処ともいいます。簡単な言葉でいったら有頂天という言葉です。あれが非想非非想処です。有頂天になることです。それが有想処ともいうけれども、同時に有無想処ともいうのです。つまり有頂天になるということは人間にとつては喜びのてっぺんです。だけど喜びのてっぺんなら不安がないかといったらそうではない。煩惱がどれほど喜んで、不安は必ずその陰にあるのです。たとえば有頂天になつて喜ぶというのは、簡単に言えば自分が受けても通りそうもない大学を受けて入ったと。そんなときに喜ぶんだらう、有頂天に。入れる大学なら別に有頂天になりやせん。入れないと思つたところに入れたときに有頂天になる。だから皆に放り上げられて喜んでる。だけどあれはほんとうに喜んでおるかといつたらそうやない。喜びの陰に、ついていけるだらうかという不安があるはずです。そういう不安が一つもない有頂天なんかないんだ、喜びなんてものは。必ずその陰がある。それを有無想処というのです。だから釈尊はそれを捨てたのでしよう。煩惱に満足するけど己れに満足できないのです。そうやないかね。それを不安というのです。それが極楽でしょう。第四禪天の第三天ですかね、極楽というのは。そうではないのです。そこへなんで楽生という言葉を使ったかということですね。なぜ願生と言わなかったのか。これは『観経』の性格です。おもしろいところやね。欲生ともいわず、願生ともいわず、楽生といっている。楽生というような言葉を選んだということです。こういうことは大事にせんならんですわ。いかに三蔵が苦勞しているかということがよくわかる。この一字を見ても。まあそれは余談です。

## 六

### ■ 『大経』の最後は胎生の問題

問題は、弥勒がなんで『大経』の最後に出てくるのか。これは胎生でしょう。胎生化生の因縁を明らかにする一段だといわれている。胎生というのは閉鎖性をあらわすのです。信仰の閉鎖性です。わたしはこないと思います。私はこのように信じております。あの胎生という言葉で一番気になるのは、清沢先生が「我が信念」と言つたら、あなたの信念とわしの信念と違いますというのと一緒です。信心というものはそうではない。

蓮如が安心（あんじん）といっているでしょう。これは善導大師の安心起行の安心です。あの安心という言葉も、われわれが読みますと「あんじん」と読んでしまう。それで信心をあんしんと勘違いする。あんじんではない。あんじんにおいて行を起こす（起行）というんだ、安心起行というのは。つまり行を起こしてくる原点にあるものを安心というのです。何かを行じてあんしんするのではない。むしろ逆です。行を起こしてやるような心です。つまり自覚ですわ、これは。人間と動物が違うのは、人間も動物も行動するけれども、行為するのは人間しかおらん。そうでしょう。だから安心とか信心とかという言葉をもつと大事にせにやいかないね。いい加減に使ってはいかない。ただ蓮如の場合はあるて無理に誤解させようかというものを感ぜないわけでもないけれども、安心あんじんという言葉を使うのは感ぜないね。

■ 胎生は信仰のもっている閉鎖性

話が横へいったけれども、胎生というのはやっぱり閉鎖性です。信仰のもっている閉鎖性です。信仰のもっている閉鎖性というのがアヘンというのですわ。つまり自己満足です。自己満足は自体満足ではないのです。兜率天の浄土、兜率の浄土をあらわすのが弥勒の信仰です。弥勒の三部経とあるでしょう。弥勒の三部経といわれるのは『弥勒上生経』・『弥勒下生経』・『弥勒成仏経』、この三つを弥勒の三部経といえます。他に『弥勒所問経』というのがありますが、だいたい弥勒の三部経というのは上生、下生、成仏です。これがおもしろい。上生、下生という感覚です。上下の感覚です。上下の思想構造です。キリスト教でいえば、上生というのはエロースでしょう、下生というのはアガペーでしょう。で、五十六億七千万年後にこの地上に下りてきて八十億の人々を救う……。『龍華三会の暁』と書いてありますから、三度法会を開くのです。開

くたびに人が減ってきているのがおもしろいね。一番最初は九十六億のお釈迦さまの遺弟、お釈迦さまの教えを聞いて救われない人が残っている。その残っているお釈迦さまの教えを聞いた人たちに、一番最初九十六億の人々を教化する。二度目は九十四億の人、三度目には九十二億の人々です。三度法会を開いてお釈迦さまの教えを聞いて救われざる人々を全部救うというのです。これを三会の暁といいます。三度法会を開く。それが弥勒に經典を付属されたゆえんとされるのです。これがおもしろいではないか。兜率天では救われないのです、弥勒自身も。仏に成り切れない。下生というのは言葉をかえていえば思想の着地性でしょう。思想というのはいつでも無い上がるものです。着地がむつかしいのです。飛行機でも上がることも下りるとききのほうがむつかしいそう。いかに着地するか。つまり、いかに現実のなかに帰るかということです。

ただおもしろいことに『大無量寿経』は着地していないんだわ。これは僕はまだそのところがわからないのですが、『大無量寿経』の上巻の最後のところでお釈迦さまが「又風吹散華」とありましてね。扇子に書いていつももっているのだけれども、これが読めない。これは善導大師がこの言葉だけ書いているわ。「風吹散華 遍滿仏土」とあります。けどお経はその次に、「隨色次第 而不雜乱 柔軟光沢 馨香芬烈

足履其上 陥下四寸 随举足已 還復如故」（聖典四二頁）とあります。これはあなた方はこうでもあろうかと思つたら教えて欲しいんだけど、ここのところももうひとつようわからぬ。

また風、華を吹き散らして 遍く仏土に満つ。色の次第に随いて雑乱せず。柔軟光沢にして馨香芬烈せり。足その上を履むに、陥み下ること四寸。足を挙げ已るに随いて還復すること故のごとし。華用いること已訖れば、地すなわち開裂して、次いでをもつて化没す。清浄にして遺りなし。（聖典四二頁）

と書いてあるでしょう。お釈迦さまが説法して帰られるときの姿です。「陥下四寸」と書いてある。華を履みて帰ると。きれいな言葉ですね。こんなものを見ておつたら、お経なんてものとは感じられない。文学作品だわ。しかしそのときに「陥下四寸」とあるでしょう。大地を踏み破るといふことやないか。踏み抜いているのです。大地に帰るところやない。大地そのものを踏み破っているような表現だ。人間そのものを底へ突き破っているのです。そういう表現が僕はどうしてもつかみきれないのです。

### ■ 弥勒の下生の意味

そうすると弥勒の下生というのはやっぱりたかが知れているわね。たかが知れているけれども、これは弥勒に対しての警告でしょう。いい加減に下りてこいということです。これは『観経』の場合は「自絶瓔珞」とあるわ。韋提希夫人に対して、「自ら瓔珞を絶ち」と書いてあります。大地に帰るといふことです。一人の女人に帰ったといふことでしょう。弥勒が一人の凡夫に帰ることを教えた。それが弥勒の下生でしょう。どちらにしても弥勒の思想というのは上下の構造です。ところがおもしろいだけでも、徹底的に水平思考に立ったのが曇鸞です。自利利他というでしょう。入出というでしょう。入出とか自利利他とかね。入出は入ると出ます。さらに往還というだろう。上下の構造ではない。兜率天は天です。浄土は西方です。西方十万億土なのです。上下が問題ではないんだ。生きる方向が大事なんだ。

## 七

これは僕はおもしろいと思うのは、だいたい天親菩薩が『浄土論』を説いたときに浄土の総相と云って、浄土全体の相を二十九種莊嚴にあらわす一番最初に出てくる莊嚴清浄功德、その言葉というのは「観彼世界相 勝過三界道」といつてある。あのときに「勝過」という言葉を使っている。その勝過を曇鸞は註の中に「通因至果」（真聖全一・二八六頁）と、因に通じて果に至ると。それから「通果酬因」、果に通じて因に酬うとい

う言葉を使っている。道という字を勝過とあらわすのです。「通因至果」と「通果酬因」。これおもしろいでしょう。因果を逆転したんだ。人間が仏になるのも道です。それが仏道でしょう。そのときにこの果という字は第七遠行地のことです。仏道の難関ですわ。七地沈空の難ともいわれます。つまり通れないところです。通れないところがある。通り過ぎることができないところがある。それが懈慢界です。疑城胎宮といわれるところです。因は人間です、凡夫です。果は仏です。人間が仏になるんだ。これが仏道の原則、大乘仏教の原則です。それを法と言うのです。法によって仏になる。しかし法によって仏となるなら、法からみた人間は仏になるんだ。違うかね。法から人間をみたら、その人間が仏になるというのが法の確信でしょう。そうでなければ、法とは言えないではないか。人間から仏をみれば、浄土は人間の世界ではないわね。人間の世界を超えているのです。だけでも仏から人間をみる場合は、仏と人間との間には超えるものは何もないでしょう。われわれからいったら浄土は彼岸です。しかし浄土からいったらこの世も浄土でしょう。違うかね。仏土ではないか。子どもの眼からみたら親なんていうのは分かん世界です。親の眼からみたら子ども自分と変わらない世界です。

## ■ 二超

だから、人間から仏をみる場合と、仏から人間をみる場合があるでしょう。往相回向と還相回向はその違いです。これがおもしろいわね。

二超とは、一には豎超 即身是仏、即身成仏等の証果なり。

(聖典四二四頁)

と書いてある。証果です。結果です。さとりの結果です。さとの結果というのは仏のさとりのことでしょう。仏のさとりを得ることは即身是仏であり、即身成仏ではないかね。即身というのはこの身においてということです。だから頓教です。すみやかにということ。この身においてということ。この身において仏のさとりを得ることです。仏果を得ることです。この身が仏であると確信することです。ところが「横超」は「選択本願、眞実報土、即得往生」といつているでしょう。証果ということはでてこないわね。つまりそれが勝過、「勝過三界道」といわれる、勝過という場合はちよつと言葉が重複するようでややこしいかもわからないが、「超過人天」という言葉があるでしょう。菩薩をあらわす場合に、眞の仏弟子というのは人天を超過することです。これは三十三願の触光柔軟の願、あそこに

十方無量不可思議の諸仏世界の衆生の類、我が光明を蒙りてその身に触れん者、身心柔軟にして、人天に超過せん。

(聖典二二頁)

とあるでしょう。人天に超過せんと、この「超過」に対して「勝過」という言葉を使っているのです。超越のしかたです。

## ■ 超越と勝過

宗教はどんな宗教も超越ということを読くのです。その場合にたんなる超越ではないんだ。勝過という言葉を使っている。その勝過の内容を道とあらわしたのです。道です。この場合は浄土というのは浄土という場所ではない。浄土という道です。だから三界道を超過するのではないんだ。三界を勝過する道というんだ。つまり三界が道になるんだ。三界というのはわれわれが生きている世界です。われわれの人生が道になるんだ。だから、勝過に対して空過という言葉があるでしょう。「遇無空過者」と。空過というのは、空しく過ぎるということです。人生は空しいのではないんだ。三界道が仏道となる。三界道が浄土となるといことは、それを通果酬因ということです。果を通して因に酬いると。親鸞は別の言葉で信巻の総標のご文の中に、これは普通「回向義釈」というふうによんでいるのです。「流転の群生、無上妙果の成じがたきにあらず、真実の信樂実獲ること難し」と。これ、逆でしょう。無上の妙果成じがたしです。仏になることほどむつかしいことはない。もう一方ではそんなことを言っていて、しかしここではそうではないでしょう。「無上妙果の成じがたきにあらず」と。むしろ証果を得ることよりも信を獲ることのほうがむつかしいと、こう言っているのです。つまり、信は因でしょう。仏に成るための因でしょう。妙果が果でしょう。そうすると、因から果に至るのではない。果から因のほうへ、因のほうにむつかしいとこういいます。

## ■ 通果酬因

それは聖道の諸教にとつては、因というものは、信心というものは非常に低い性格をあたえられているのです。別に仏道というような大げさなものではありません、信心というものは。聖道門は信心してから修行せんならん。ところが親鸞は逆でしょう。信のほうが妙果よりもむつかしいんだぞと。信を獲ることのほうがむつかしいんだぞということは、因のほうに目標をおいたのです。結果に目標をおいたんやない。仏道というものをひっくり返しているのです。これが通果酬因ということです。通果酬因というところではじめて三界がそのまま道となる。われわれの経験はいかに空しいものにみえても、むしろそのわれわれの経験そのものが仏道を成就していく大事な経験となる。お前の経験をよくみよということですよ。いかなる人間の経験のなかにも仏道はあるんだと。それを示そうとしているのが莊嚴清浄功德です。それが横超ということでしょう。超えるといつても超え方が違うわね。むしろ現実に超えるのです。理想に超えるのではない。現実に超えると、こういうことだろうと思えますね。それが横超ということでしょう。

だから、だいたい範疇概念だけを大まかに話したのですが、頓教、漸教、それから権実二教、それから横堅二超、こういう範疇概念を親鸞が選

んだということ自体が、たとえていえば善導大師は先ほど言ったように、『観経』を「頓教の撰なり」（真聖全一・四四六頁）というのです。しかし親鸞は頓教の撰といつてはおらないだろう、『観経』を漸教に入れていましょう。こういう違いがあるのです。そういうことは大事なことです。まあ今日はこれくらいにしてや、疲れました。

## 質疑

**問** 先生、一つだけ質問していいですか。『大経』を付属されたのは弥勒なのですが、ならば阿難に付属されなかったわけはどういうことでしょうか。

**藤元** 考えたことないが。

**問** 僕は前から気になっていたことなのです。

**藤元** 『観経』の場合は韋提希に説かれたけど、韋提希に付属していませんね。

**問** そうですね。

**藤元** まあどっちにしても『愚禿鈔』に出てきますわ。選択の一段で。弥勒付属、阿難付属が出てきます。何で『観経』を阿難に付属されて、『大経』を弥勒に付属されたのか、こういうことでしょうか。

**問** 『観経』と『大経』の性格の違いということ、『観経』と『大経』が交流し合っているということがあるのですか。

**藤元** そういうこともありましようが、もつと大事なことはどういったらいいのでしょうか。あんまり直接教えを聞きますと、教えにならないのや、直接聞くと。たとえば、弥勒に対して胎化の因縁を説かれるときに、再び阿難に対して「起て」とおっしゃるでしょう。「汝起て」と。それはやっぱり直接教えを聞くと説けないようになるということがあるのではないかね。僕なんかでも曾我先生や安田先生の直接の弟子やないからできるのです。直接の弟子やないということがいいのですよ。教えとして客観視できるのです。直接聞くともうあかんのやないかね。いくら言つても的確にとらえられん。やっぱり法をみるものは我をみるとおっしゃったけど、法がみえなくなるわね。人がみえるばかりで。信心というのは、僕はそれでいいと思うけれども、やっぱり人に負けちゃうんじゃないかね。安田先生の弟子で安田先生の法を説いている人はありやへんでしょう、みんな。やっぱり重すぎるのです。これはあなたに指摘されて、もういつペン考え直してみると、直観的に僕はそう思うね。

問い やっぱり清沢先生の、一番末席に曾我先生が座っておられて、曾我先生が、清沢先生は私を見て冷笑されておりましたという、そういう感覚なのですかね。

藤元 そうそう、やっぱり冷笑するところがあるほうがいいのです。親鸞だって法然のお弟子さんやいつていばっているけれども、二十四番目か四十番目かに出てくるのじゃないかね。やっぱり冷笑しておったのだろ。教えになるということはやっぱりそういうことやないかね。あんまり近すぎると教えにならないということがあるわね。ある程度、距離をおくことやね。なんでもかんでも……。曾我先生なんかでもそうじゃないかね。曾我先生の遺骨から灰まで持って帰った人があるそうだ。そんな人は骨は持って帰ることはできるかもわからんけれども、教えにはならないでしょう、と僕は思うんだ。しかしおもしろいね。何で弥勒に付属したのか。

（一九九二年七月二六日）

## 第九十講（上巻 第四講）

「就<sup>テ</sup>頓教<sup>ニ</sup>復有<sup>リ</sup>二教・二超<sup>一</sup>」

（真聖全二・四五五頁）

頓教について、また二教二超あり。

（聖典四二三頁）

—  
 前は頓漸の二教ということをお話ししまして、今回は、

頓教について、また二教二超あり。

というところがあります。頓教の二教というのは「難行 聖道の実教」と、「易行 浄土本願真実の教」と、こういうふうに判釈されております。まあ、これはどうということなのでしょうね。難行道と易行道と。難行というのは、聖道門の本質でありますね。易行道というのは、浄土の教というものの本質をあらわすと。難易ということでは二教をおさえておられます。

### ■ 宗祖は難行易行

これは言うまでもなく龍樹菩薩によられているわけですが、ただし、この場合に宗祖は難行易行という言い方で、難行道易行道とはおっしゃっていない。難行道易行道というのは、これは漸教についての判釈でありまして、頓教については道という字は両方とも省かれております。つまり頓教というのは道ではないということでありますね。いかなるプロセスも必要としない。人間的経験が必要としないということが、道という一字をはずされたゆえんでありますね。道であるかぎり歩かねばならない。歩かんでもいいというのが即得ということ、即という一字で頓教の頓をあらわすわけです。すみやかにというのは人間の努力を必要としないということです。漸教の場合は、人間の努力を必要としますから難行道であり易行道なのです。道なのです。

これはご承知のように、龍樹菩薩は難行の場合は道とは言っていない。易行道とはいいませんが難行道とはいいないことは、ご承知の

とおりです。龍樹の場合にはむしろ疾得という。龍樹の場合にはやいということ、むしろ道という、易行道という言葉であらわしました。やっぱりそこにはまだ判釈の歴史がないということもあるわけでしょう。だから龍樹は「難行易行の道」と。難行道とはいわずに難行易行の道と。難行、易行道ですね。それを親鸞聖人は明確に「頓漸の二教」、頓漸という言葉で、まあこういうのはちよつと心憎いという感じがいたしますね。龍樹の場合はすみやかにということは現身においてということ、現身においてということ、二十九有をまたずと。「睡眠し懶墮なれども、二十九有に至らず」（聖典一九〇頁）とあります。二十九有というのが順次生のものであります。まあ順次生という概念も論にならないと出てこないのですが、仏教の場合は三世一重という、こんなことは言うつもりはないのですが、三世両重と二世一重と。つまり三時生死ですね。生死というものを決定する、人間のいのちの方を決定するのに三世両重という考え方があります。三世一重というのは有部の思想ですが、それに対して唯識の思想からいえば二世一重です。これは人間の生涯を決定する時間論、仏教のもっている基本的な人生観といっているわけですね。三世というのは順現業と順次業と順後業です。順次業という言葉はたとえば『歎異抄』なんかに出てまいります。順次生において仏となりてすべてを救うべきなりといつて、順次生という言葉が出てきますが、三世両重からいいますと……。順現業というのは、この世でしたことがこの世で結果が出るというのが順現業です。で、順次業というのはこの世でしたことが次の世に結果が出ると。順後業は次の次の世です。それで三世というわけです。三世両重というわけです。まあこれは仏教のもっている、仏教というのは人間の生死をただ一回きりのいのちとしてはみないわけです。二世にわたることがあるわけです。それほど人間のいのちというものももっているもの、あるいは人間の行為がもっているものの重さをいっているわけです。

#### ■ 龍樹の教学の功績は現生不退

ですから龍樹などの場合は「睡眠し懶墮なれども、二十九有に至らず」というような、今は二十八有ですから、この次は二十九有です。次の世を待たない。現生不退ということ、現生不退ということ、龍樹の教学の功績です。龍樹の事業といのはいろいろあるけれども、僕はやっぱり現生不退ということ、現生不退ということ、龍樹の大事どころだろうと思います。ですから龍樹が難行といつても、それは現生において不退を得るという意味で道という字を使っているわけですね。ふつう仏教で道という字を使う場合は、二世両重とか三世両重といっています。この道は生きている間だけでなく、死んでも続いている道だと。生死を貫いておる道という意味を、道という言葉であらわします。清沢先生が「死もまた我らなり」とおっしゃるのは、その意味なのです。生きている間だけのことではないぞと。死もまた我らであるというのは、それは道が続いているという意味ですね。これが今度、釈家になりますと宿業という言葉になって出てくるわけです。そういうことが仏教の基本的な人生観といっているわけ

すね。

ですから頓教という場合はあくまですみやかにと。すみやかにというのですけれども、龍樹のすみやかにという場合は「疾得」です。はやいとすみやかに疾くと。「すみやかにとく満足す」というような言い方をするのは速疾という場合です。ですからこの場合は、成仏に至るまで生死をへずという言い方で出てきます。仏に成るまで生死をへないと。生死をへないので、現生不退ということになるわけです。

■ 頓教とは「すみやかに」、龍樹の「すみやかに」とは「疾得」

■ 親鸞は速疾でなく即得

ところが親鸞が言っているのはこの速疾ではないのです。親鸞が言っているのは「即得」ということです。同じ「そく」といっても速いといつても速さが違うのです。まあ人生なんていうものは、だいたい仏法がわかりかけてくるのは六十歳です。だいたいなんぼ頭がいいとか悪いとかといつても頭のよしあしは関係ないわ。ずっと聞法しておれば六十歳くらいになるとわかるなといつてもわかつてくるのです。だいたい親鸞が『教行信証』を書いたのが六十歳を過ぎてからでしょう。完成したのが七十五歳といわれますから。若いときにはわかるというのは嘘です。そんなものわかつたりやせんわ。またわからないでもいいのです。自ずからわかるということが、声聞は二世から三世にわたるといいますからね。二世から三世にわたると。だいたい六十年くらい仏法を聞いておつたらわかるということ。聞かみやあきまへんで。わからんわからん言いつて聞いておつたらええのです。そんなら六十ぐらいになつたら……。やっぱり僕は人生経験というようなものがそこは大事なものがあると思うんだわ。仏法はなんぼ聞いても経験されんものです。経験にならないものが人生経験のなかで自然に破れてくる。自然法爾といわれているけれども、自ずからそうだったかというものが出てくるのですわ。即という字がもっている意味は発という字です。超発とか、親鸞は「開發」といっております。あるいは蓮如は「宿善開發」と言っています。超発という字は人間を超えたものに人間の経験がぶつかることがある。発という字は中国の字ですけれども、妙な字でしてね、ふつう中国の漢字というのは形声文字で形からくるのですが、この発という字は音からくるのです。弓を引いて弓の矢が離れるときにハッと離れる。そのハッと離れる言葉からきた字なのです、これは。妙な字だね。だから漢字にしても大事な字でしょうね。まあそんなことは余談だけでもね。

## ■ 聖道の実教

だから速得阿耨多羅三藐三菩提といっておるのはやっぱり一つの経験なのです。だから易行道といっておるでしょう。宗教的経験ということを行いあてようとしているのです。しかし親鸞がいつているのは、宗教的経験というふうなものでないのです。即得とかね。まあそこで難行を「聖道の実教」。これは前回お話ししましたように、実教というのは、教えによって真理をさとるといのでなしに、教えそのものが真実であると、真理であるというときに実教という言い方をします。与えられている教えそのものが真理であるという場合ですね。たとえば曾我先生が高倉会館で「真実教」という講義をなさったときに、真実教ってこれ何ですかねえと言って、こうやって手を振り挙げておっしゃっていたことをいまだに僕は記憶していますが、真実教、つまり何か教えというふうなものを踏み台にして真理に到達するといのでない。教えとして現われておる真理、そういうふうなのを実教というのです。

だから私たちはすぐ南無阿弥陀仏を称えて仏に成るといようなことをいうけれども、その場合は実教ではないのです。南無阿弥陀仏がはしごです。はしごに足かけといて、それで念仏がありがたいなんて言っているさかい、おかしい。念仏そのものが真理であるとい言いかつてくるに実教と、こういうわけです。これはどう言ったらいいでしょうね。うまく言えんけれども。まあそれも六十を過ぎますとだいたいわかってくる。真宗といようなものが与えられているということがいかに尊いことか。もしこの教えがなかったら自分の人生みたいなのは屁みたいなものですが。僕は善導大師が、経は鏡なりと。経は鏡であるといった言葉を思い出すのですが、自分の人生を見直すことができたのはやっぱり教えに出会ったからです。教えがなかったら自分の人生を見直すことはありませんわ。結局、毎日生きて苦勞して消えていくだけです。教えに照らし出されてみると、自分の人生を見直せる。自分の人生を映し出すものがあつたと、こういうことでしょうね。そういう場合に「実教」という言葉を使うのです。

これは先走ってというのですが、「漸教について」というところには、「二教」をあらわすのに「難行道」、それから「易行道」と、こういうふう道という字を使っていますが、「頓教」についてあらわす場合は「難行 聖道の実教」「易行 浄土本願真実の教」と、道という字がどちらも省かれているのです。こういうことはやっぱり大事なことです。その「難行 聖道の実教」というのをあらわすのが「いわゆる仏心・真言・法華・華嚴等の教なり」と、こういうふうになっています。仏心・真言・法華・華嚴といふけれども、これはわしうわからないのは親鸞が仏心・真言・法華・華嚴といふような教えを学んだ経験があるのか。まあ無論、叡山で勉強なさつたですから、そういうものにふれられる機会はある

つたろうと思いますが、それにしても何でござんしょう、徹底的にそれを学ばれたわけではないでしょう。

## ■ 仏心宗

仏心というのは、ご承知のように禅宗のことです。禅宗といいますが、禅宗というのは中国仏教を総称する名です。正式に言えば仏心宗というのですが、仏心宗というのは仏の心印を伝えると。仏心は仏の心という場合に心情という意味でなしに心印とこう言います。つまり核心というような意味です。ですから禅宗の場合には教外別伝といえます。教外別伝という場合はお経ではないということです。教えの外（ほか）です。教えを伝えたのではない。お経というのは言葉ですから、お経というのは仏さまの言葉を集めたものですから。真理の言葉を集めたものです。教外別伝ですから、言葉ではないわけです。心です。心を伝えるということです。言葉を伝えることではないのです。ですから以心伝心というでしょう。心を以って心に伝える。言葉をもって心を伝えるのでないのです。心を以って心に伝える。つまり直指人心と言いましたね、「直指人心見性成佛」という言葉がありますわ。

僕は禅宗のことはあまり知らへんから、えらそうなことは言えないけれども、禅宗というのはだいたい菩提達磨が中国へやって来まして、やって来たというのは、達磨大師は三蔵の一人ですから、三蔵というのはご承知のようにお経の翻訳者です。翻訳者のくせに中国の言葉は全然わからなんだでしょう。だから面壁九年といつて、九年間壁に向かっていたというけど、それはまあしゃべれんかったらしゃあないですね。壁に向いているしかないですね。ようやくつてきたわいなと思えますね。それで少林寺へ入って、正法眼蔵を慧可に伝えるわけです。慧可というのは声聞ですけれども、慧可というのは禅宗の第二祖にあたります。そのときに伝えたのが正法眼蔵と、こういうでしょう。正法眼蔵といえど誰でも道元のことを思い出しましょうが、正法眼蔵という言葉自体から見ても正法の眼です。仏法というようなのは八万四千も法門があるといわれるけど、あれもこれもいつているわけにはいかないでしょう。だけど、どんなにたくさんあっても眼は一つということがある。その眼目をおさえるんだ。その眼目を仏の心印というわけです。目ん玉です。聖典読んでいるけど、どこ読んでいるかということがあるの。だから、いろいろなことを知っている人があるわね。いなかの百貨店みたいなものです。何でも知っているけど、何にもないということがあるでしょう。まあ百科辞典みたいな人があるでしょう。どこそこにこう書いてある。あそこにこう書いてあると。うろろうろしているのです。目がないのです、ああいうのは。つまり眼（がん）という言葉が大事ですね。どこに眼をつけるかと。正法の眼を蔵しておると。それが正法眼蔵とこういうわけでしょう。つまり、いかに仏法を学ぶかと。学び方の問題です。

禅宗という言葉は、これは八世紀の終わり頃に摩訶衍というのはよくわからないのだけでも、摩訶衍という中国の禅の坊さんでしょうが、それ

がチベットの王様に招かれてインドの坊さんと対論している記録があるのですわ、チベットで。そのときにインドの坊さんがその摩訶衍にあんなにいったい何を勉強したんだ、何宗だと聞いたら、「頓悟禪宗」と答えているのです。そこから来たといわれるのです。頓悟は速やかに悟るです。頓悟禪宗とこう言ったのです。それで禪宗と呼んでいるのです。だけど禪宗というのは特定の宗派ではないわけです。何でも禪です。仏教であれば禪です。禪宗というのは仏教の総称でしょう。だから、ごく最近まで玄中寺の山門にかかっている寺の門札を見たら永寧禪寺と書いてあったようです。おもしろいですね。何か特定の宗派というものではない、何でも禪だ。仏教であれば禪だ。だから中国仏教というのはことごとく禪といっているわけでしょう。そして達磨大師は慧可に正法眼蔵を伝えて、そしてインドに行つて亡くなったというのが中国の記録です。だけど日本の禪の人たちが達磨大師を語るときには達磨大師は日本へやつて来たというのです。

### ■ 天台宗

それは今度は天台宗の第二祖に慧思という人がいるのですわ。この慧思という人は、またこれは僕ももう少し命があったら、もつと勉強してみたいと思うけど、浄土の思想やら末法思想をはじめ提唱したお坊さんです。天台宗の第二祖です。第三祖がご承知の智者大師智顛です。天台宗を完成した人と言われるのです。宮城顛という名前があるだろう。この顛の字は親父が智定ですから息子が顛、二つ並べて智顛です。二つ並べて天台大師だ（笑）。慧思という人はその智顛のお師匠さんです。第二祖ですから。この慧思と達磨大師とが話し合つて、それでインドへ帰らずに日本へ来て、私と仏法を語りたいてって約束をしたと言っています。それで僕は地理に弱いからよくわからないのだけれども、大和に片岡というところがあるそうです。大和の片岡にやつてきて、そして慧思大師の生まれかわりというのが、禪宗では聖徳太子のことです。真宗では聖徳太子は韓国のなんとか王子の生まれかわりだけれども、禪宗では聖徳太子は慧思の再誕といわれているのです。慧思の再誕といわれたのが末法思想と阿彌陀信仰です。阿彌陀と阿彌陀という言葉が初めて慧思大師の思想のなかに出てくるのです。やつぱり僕は本物だったのだろうと思うね。天台宗のなかに伝わる浄土系の思想というのは、慧思を筆頭とするのです。慧思によるといつてもいいくらいです。天台宗というのは、ここに出ている「法華」です。だから今でこそ法華と念仏はけんかばかりしているけれども。天台大師智顛は天台宗の三代目です。智者大師智顛という人は法華の真髓をこの慧思に学んだ人です。だから慧思にとつては法華と念仏というのは別のものではないのです。ここらがいいですね。だから叡山の伝統のなかに法華三昧というのが出てくるのですが、それは「朝に題目、夕べに念仏」と。朝は南無妙法蓮華経と言つて、晩は南無阿彌陀仏をするのです。これは天台の『妙宗鈔』なんかに出てきますね。

## 三

話が横にばかり流れていますが、菩提達磨が日本へやって来て聖徳太子に直接会ったことは書いていないのですが、何か歌のやりとりをして、そして大和の片岡で達磨大師は亡くなったというのが日本の禅宗の伝説ですわ。おもしろいのは、禅宗というのは教外別伝と申しましたように何を重視したかといったら、普請ふしんとか、あるいは作務さむです。普請というのはこの頃だったら屋根普請とか家を建てるのを普請するとかいうでしょう。ああいう言葉はここからきているのです。普請とか作務といまして集団で労働することです。一灯園みたいなものです。集団労働ということ非常重视したのです。だから何か經典を学ぶとか、そんなことは二の次だったわけです。それで集団生活のなかで問答すること、これを大事にしたのです。だから禅宗の坊さんといったら、すぐ「作麼生そもさん」といってやっている。あれは道場で公案を、公案という言葉自体も今でこそ道場の中だけで公案公案といっているけど、これはちよつと意味が違いますね。禅宗なんかは公案といって八十何則あるのですが、あれは決まっているわけです。答えはちゃんと決まっているわけです。問答がちゃんと決まっているけれども、金子先生は真宗にとっては日常生活すべてが公案でなんて言ってはったけど、これを禅宗のお坊さんが聞いたら怒るだろうと思いますわ。むしろ禅宗で公案というのは、日常生活ごとく公案であるということ。日常生活という場合は、禅宗でいう生活という場合は普請です。屋根普請とか家を建てることを普請といいますが、私たちが子供の頃、普請といったら道普請だった。道をおすことです、村の道を。今でこそコンクリートですけれども、昔は石がころんころんでいきますから、雨が降ったら穴ができたりするものですから、それをなおさんならない。村の人が皆寄って出て道を整理するのを普請と、こういっております。それだろうと思うのです。

つまり日常生活のなかに起こってくるさまざまな問題を問答しあうという、そういう実践的な学び方を強調したのが禅です。したがって禅というのは何も仏教を学んでいるというだけではないのです。經典を学んでいるというだけではないの。政治だろうが経済だろうが、あらゆる文化の分野にわたって禅というのが中国の民衆のなかに浸透していくのです。たとえば絵にしてもそうですしね、南画とか。絵にしてもそうですし、書にしてもそうですし、お茶だってそうですしね。禅の公案に喫茶去いというのがありますわ。茶を喫したら去れ、という。ああいうのは日常生活そのもののなかで作られてきた公案だろうと思いますね。お茶を飲んで去ね、という。お茶飲んで去ね、という言葉がもっている……、何といいますかね、お茶を飲むといっても、ただお茶を飲むということでない。おいしく飲めるという……、お茶を勉めるのもお茶をいただくのも本当にお茶を

いただくこと、あるいは本当にお茶を勧める心みたいなのがあるのですよ。姫路の言葉ではないけれども、「去ねとも言えず、まああがれ、お茶か水か、もうええか」というようなお茶の出し方もある。だけど本当に一滴のお茶を心からいたたく場合、あるいは心から一滴の茶を勧められる場合、随分違うものがあるんだけどね。だから中国の民衆のなかにいかに禅というようなものがしみこんでいったか。

だいたい中国の禅というのは、臨済、曹洞、仰、雲門、法眼ですか。それで臨済が中国では二派に分かれて黄龍と楊岐という二つの流れになりますので、結局、五家七宗といわれます。その五家七宗が今度は鎌倉時代から江戸時代にかけて全部日本へわたってきます。これがおもしろいですね。それだけ中国の民衆の生活のなかにしみこんでいったのが、何で中国から全部日本へ来たのか。ここらが大事なところですね。それだけ民衆の文化のなかに定着していった。禅宗が何で日本へ全部わたって来たのか。ちょうど江戸時代の中頃にはだいたい二十四流といわれます、二十四くらい禅の流派があったのですけど、今はご承知のように臨済、曹洞、黄檗ですか、この三宗にほとんど吸収されてしまいました。江戸時代はずっと二十四流が、ですから禅文化が日本人の、今でもお華とかお茶とか、あるいは書道なんかにしてもやっぱりそうですわ、日本人の文化のなかに食い込んで来たということがあるわけですよ。それほどまでに民衆のなかに生きてきた禅が、なぜ日本へ全部移ってきたのか。こういうことはようわからないが、考えてみる値打ちが十分ありますね。

ですから、まあいづれにせよ、禅というのはいろいろ、今は曹洞、臨済、黄檗というのがありますが、基本的には禅という言葉がもっているのは久松真一という花園大学の哲学の、特に鈴木大拙、久松真一といいましたら、久松先生はご承知の「東洋的無」という名著を書いておられます。だいたい久松先生に言わせると、そういう禅のもっている性格を七種類ほどあげておられますわ。どうもああいうのをあげてみたって大したことないのですがね。簡潔であるとか、静かであるとか、あるいはバランスをくずしているとか、波長ですわね、何か七種類ぐらいあげられまして、これが禅の性格だとおっしゃっているけれども、そんなものあげてみたって大したことないと思うけどね。

### ■ 「即身是仏 即身成仏」

どっちにしてもそこで言われているのは「即身是仏」という、これはちょっと気をつけてもらわなければならない。ここに「二超」というところに堅超を即身是仏と書いてあります。「即身是仏 即身成仏」と。これは即身是仏と即身成仏と、どう違うのかということ、即身成仏は真言宗の空海の真言の三部といわれる、空海の著作の第一が『即身成仏義』ですね。それと阿字義というべき『声字実相義』という書物と『卍字義』という、この三部が代表するでしょう。その即身成仏をまっとうから打ち出したのは真言だけど、禅宗なんかの場合は即身是仏です。即身これ仏なりと。即身成仏ではないんだ。成仏という言い方は真言宗。だから即身成仏の場合は即身仏なんていってミイラになることがありますね。ミイ

ラになった坊さんというのはみな真言、修験道に入っていくのです、あれが。修験道を展開してくるのです。ああやって仏に成るといいますけど、どうもあれをみても、仏に成るところではない、気味が悪い。即身是仏というのはもつと端的です。つまり即身成仏を即身において是仏というのですから、仏に逢えば仏を殺し、祖に逢えば祖を殺すと。逢仏殺仏、逢祖殺祖といいますね。いかなる固定観念も許さんということでしょう。仏に出会ったら仏を殺せと。師匠に出会ったら師匠を殺せと。徹底していますわ。僕はやっぱりそういうところに禅の厳しさがあると思うのですね。

こういう即身是仏という思想が生まれてくる、あるいは即身成仏という思想が生まれてくる思想的背景というものがあられるわけです。それはいずれ二超のところであれにやならん問題です。二超というのは超え方の問題です。人間をいかに超えるかという、人間を超えろという場合に、人間を超えるのは即身成仏だろうけど、人間を超えた仏を超えるのがむしろ禅宗ではないですかね。仏をも超えろと。まあその超え方の問題については、横超とかあるいは豎超というような言い方で、親鸞はむしろそこで非常に大事な宗教的意味を展開しようとしているのです。あらためてお話しませんが、仏心宗がもっている……、何か教外別伝といわれているところに示される宗教のもっている現実性ですわ。宗教の持っている現実性、徹底した現実性です。宗教というようなのは決して……、まあそれが実教と呼ばれるゆえんでしょう。

#### 四

#### ■ 大乘の基本的精神は人間こそ仏

この実教というような言葉は、「聖道の実教」というような言い方を徹底していけば、人間こそ仏だと。人間の生活そのものが仏だと、仏道であるということにならざるを得んのです。そんなのが即身是仏であり即身成仏だと。人間こそ仏であると。これは大乘仏教の核心ですわ。だから真宗でもそうでしょう。ここらは十分気をつけてもらわんらんことです。『論註』の引文に、「信巻」の「乃至一念釈」ですが、本願成就の文を解釈するなかで、

『論の註』に曰わく、かの安樂浄土に生まれんと願する者は、発無上菩提心を要す、とのたまえるなり。また云わく、「是心作仏」は、言うところは、心よく作仏するなり。「是心是仏」は、心の外に仏ましまさずとなり。

(聖典二四二頁)

と、身業功德莊嚴ですね。それから続けて善導大師の定善義の、これは第八像観です。像観の仏は、

この心作仏す、この心これ仏なり、この心の外に異仏ましまさず、とのたまえり。

（同頁）

と、こうあるでしょう。是心作仏、是心是仏です。この心よく仏を作すというような表現があるのです。ここらは僕らは心得とかなんらんです。一つ間違えたら真言宗になったり、禪宗になったりすることがあるのです。だから教相判釈と一口に言うけども、親鸞はわざわざ判釈しているのは、たんに教相を判釈するという教判をする作業というだけでない。そういう真言宗になったり禪宗になったり、簡単なようですが簡単なだけに厳密ですね。そういうことを忘れてもらっては困る。

#### ■ 「我仏にあらず」

だから即身是仏といいたいけれども、即身是仏とは言わん。即身成仏とも言わん。「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」というのです。仏とは絶対言わんのです。大乘の基本的精神が、人間こそ仏だといっているなかで、「我仏にあらず」というのですから。僕は曾我先生なんかでも「法蔵は我なり」ということをおっしゃるでしょう。非常に危険なのですわ。そのかわり曾我先生はすぐひっくり返して、「されど我は法蔵にあらず」とおっしゃっているけれども、あれは弁解なのです。法蔵は我なりというだけなら、即身成仏になっちゃうね。それが摂論派の危険性なのです。曾我先生や安田先生が唯識教学をもって『教行信証』を読もうとされたということは大事な事業なのです。同時にやつぱりなぜ瑜伽の教学というものを避けてきたか、真宗が。それはその危険性があるからです。

#### ■ 「順次生に仏となりて」

だから大乘仏教ということに立てば当然人間こそ仏であるという、その核心を否定するわけにはいかないので。だから親鸞も気をつけて「順次生に仏となりて」というような言い方をするのです。今生において仏とは成らないと。ふつう往相還相といったら、往相は浄土への往生でしょう。浄土は曇鸞大師にいわせれば「畢竟成仏の道路」ではないかね。仏になる道でしょう、浄土は。それなら浄土からかえってくるのだったら、仏に成ってかえってくるといわざるを得ないのです。ところが親鸞は仏とはいっていないでしょう。還相は菩薩だ。法性生身の菩薩と、こう言っているね。仏と成ってかえってくるわけではない。それを大事にしなければいけないのです。仏に成るのはあくまで順次生です。そうでしょう。機の深信とか法の深信というのは皆菩薩の魂ですわ。機の深信といったら凡夫の深信だと思っているけど、そんなもの凡夫にはありやせんわ。「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」なんて、そんなことは言えんわ。罪悪生死の凡夫といえるのは菩薩だけです。凡夫は罪悪生死でも凡夫なんて思っておらへんわ。結構立派なものだと思っている。

これを親鸞はどこで言おうとしたかというところ、総序に、

しかればすなわち、浄邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ。浄業機彰<sup>あらわ</sup>れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり。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、正しく逆謗闍提を恵まんと欲す。

(聖典一四九頁)

と。「しかればすなわち、浄邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ。浄業機彰<sup>あらわ</sup>れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり」、その次に「これすなわち権化の仁」といつてあるでしょう。「斉しく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闍提を恵まんと欲す」とあるでしょう。「権化の仁」は斉しく苦悩の群萌を救うと。苦悩するものを救うと。そこまでは権化の仁です。だけど逆謗闍提は権化ではまにあわん。だから「世雄の悲」といつてある。世雄という表現はお釈迦さまだけど、世雄という言葉はご承知のように、阿難が『大経』において釈尊の五徳を讃嘆するときに使った言葉です。今日世雄と。「今日世雄、仏の所住に住したまえり」と。如来をあらわす言葉です。これはおもしろい。五逆謗法というようなのは、何ですわ、五逆謗法までは十八願にある。闍提はありやせん。

### ■ 善導、法然の教学の底を抜いた親鸞

だから善導大師にしても法然上人にしても五逆謗法までは言うけれども、闍提は言わん。闍提が出てくるのは『涅槃経』です。そのためには親鸞は「信巻」の末巻に『涅槃経』の「現病品」の釈を引くのです。病いという言葉であらわすのです。罪悪という言葉はまにあわん、病いだと。病いという言葉がおもしろいね。罪悪深重なんて蓮如はさかんというけど、蓮如あたりがいつている罪悪はやっぱり善導ですわ、親鸞ではないわ。僕はどうも真宗、真宗というけれども、覚如にしたって、覚如の伝統を受けた蓮如にしても、やっぱり善導、法然の教学に立っている。善導、法然の教学の底を抜いた親鸞には及ばん。だから親鸞の前に親鸞なく親鸞の後に親鸞なしです。

### ■ 親鸞は逆謗闍提

ところが親鸞が言うときはいつでも逆謗闍提です。ここまで徹底しているということがある。闍提というのは二重の意味をもっているのです。一つは闍提というのは断善根という、善根を断つと。善根を断たれておると。善根なきものです。もうひとつある。それは、大悲闍提というのです。菩薩なんだ。こういうところまで親鸞はつきりさせてくるのですよ、「信巻」で。だから「信巻」というのは結釈がないでしょう。「信巻」だけなんか知らないが、ふつう皆、結釈があるけど「信巻」だけは結釈がない。たいがい何かひとこと自分の思いをちゃんと最後に結びの言葉をおくんだけれども、「信巻」にはありやせん。すごいねえ。ありやせんどころではない。結論が先に出ているのです。

## ■ 悲嘆述懐が結釈

誠に知りぬ。悲しきかな、愚禿鷲、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。

（聖典二五一頁）

と、あれです。あれは結論であると同時に、『涅槃経』引文の前文においてある。こういうのはすごいでしょう。何度読んでみてもたいしたものです。こういう構想自体がね。ふつう悲歎の言葉を最後にもつてくれれば誰でもわかる。それを最後でなく前にもつてきているでしょう、『涅槃経』の。あれが結釈です。その結釈がないと『涅槃経』の引文が読めん。『涅槃経』をそのまま読んだら、「現病品」にしたって、「梵行品」にしたって、そのまま読んだら、何じゃいな、です。ところが悲歎の言葉が前においてあると、がぜんあの引文が光を放ってくるんだ。そういう構想をしているのです。驚くべき人だな、という気がするのです。まあそれは余談だ。いずれそういうところの話が出てくるだろうと思います。

## 五

## ■ 真言

問題は今言いました、仏心宗とそれから真言です。真言というのはこれは翻訳語です。インドのマントラという、マントラというのが漢訳されたときに真言と翻訳された。親鸞も「撰取不捨の真言」という言葉を使いますが、真言の意味が違います。真言宗の真言はマントラの真言です。マントラというのは呪文です。これはもともとバラモンあたりが神様を、日本の神道なんかでも「オーオー」というでしょう。あれは何を言っているのか知らないけども。神主さんが「オーオー」と言っている。いま神様が天下りしますと、オーオーと言って。わし、何のことかわからんでしようがないんだけど、小学校の頃にお椀でもって神主さんがオーオー言い出したものだから、わしも一緒にオーオー言ったものだから、ごつつう怒られたのです（笑）。何で怒られたのかようわからないので、先生に何ですかと云ったら、あれは神様が地上に降りてくださるようには呼んでいるんだと、神々を呼ぶ声なんだと。

『大無量寿経』でも漢訳されたら、「如是我聞」になっているでしょう。あれは原本では「オウム」です。オウム真理教というでしょう。今オウム真理教がやっているけれども、「オー」といって言っているわね。オウム真理教の教祖さんがオーといっているでしょう。こないだテレビを見ておったら、教祖さんがオーと言いだしたら、皆が一緒になってオーといっている。あれは同じことなのです。バラモンあたりでも、

やっぱり神々を呼ぶ呪文として使われたのをマントラというのです。ですから言葉自体に神を呼ぶ威力をもっている。あれは何の意味もないのです。呪文です、ギャーテイ、ギャーテイ、ハラギャーテイというのは。それは赤ちゃんがオギャーといって泣くのは身業ですから、他のものには何を言っているのかわからないでしょうけど、母親の耳にはわかるでしょう。それを中国で翻訳するときに、それを真言と翻訳したのです。親鸞がいつている真言はそうではないよ。真理の言葉です。

「丹の一粒は鉄かんたんを変じて金りゅうと成す。真理の一言は悪業を転じて善業と成す」と。  
(聖典一九九頁)

とあります。そこに「真理の一言は悪業を転じて善業と成す」という『楽邦文類』ですかね、有名な言葉がありますわ。「丹の一粒は鉄を変じて金と成す」と。あれを真言というのです。「真理の一言」といつているのです。親鸞が言っているのはその意味なのです。

だけでも、われわれだって「真理の一言」というのは南無阿弥陀仏でしょう。親鸞が言っている場合は南無阿弥陀仏です。その南無阿弥陀仏をやっぱりマントラみたいにしているときもあるのです。南無阿弥陀仏といたら、その南無阿弥陀仏に力があるように思っている。仏さまを呼び覚ますように思っているけど、冗談ではない。そういう意味でいつているのではないよ。そこところはきちつと区別せにゃいかん。安田先生あたりでも、ときどき真言という言葉が親鸞が使っていると書いているとおっしゃったことがあるけど、使っているのは一緒だけど、内容まで一緒にされたらたまったものではない。そんなものではない。

これは空海と天台宗の伝教大師と一緒に中国に行っているのですが、伝教大師自身が天台の円教を学びながら、同時に密教を勉強しているのです。あれは何でしたかね、円教というのは摩訶止観のことです。法華三昧です。蔵通別円の円です。天台四教儀の中の円教です。円満なる教という意味です。その円教を学びながら同時に密教も牛頭ごずせん禅とあるのです。牛の頭と書くのです。それを学んできているのです。だから日本天台というのは、もう何でもかんでも入っている。五宗兼学というでしょう。まあ今でいいたら総合大学です。何でもやっている竜谷大学みたいなものです。総合大学の総合というのも大事な意味はあるんだけど、ご承知だろうけど竜大が総合大学を発想したときに、大谷大学でも総合大学にすべきだという話があったのです。それを一言のもとに撥はねつけたのが曾我量深です。大谷大学は真宗を学ぶ大学です、と。ええ格好しているのです。それでめちやめちやになつていっているのです。どつちがよかったのかわからないが、だけど竜大が総合大学になったから立派になったかと言ったら、大学の建物も立派になったし、生徒数も多いし、何でもかんでもやっておれば立派なように見えるけれども、肝心の竜大という名前が泣くではないか。つまりあらゆるものを学ぶということは、あらゆるものを通して真宗を学ぶという、基本は真宗にあるはずでしょう。真宗もあ

らゆるもの一つになっちゃって、五目飯になっただけの話です。真宗も五目飯の一目くらい、一目にもならないか。僕はやっぱり曾我先生がそこまでおっしゃったことを宗門は徹底的に大事にすることだと思っただけでも、今の宗門はそう大事とは思っておられないね。いろんな宗派を見て、やっぱり大谷派にはそうそうたる若い人たちがたくさんおる。そういう人たちがよう使わんと邪魔ものになっている。それではあかんわ。だけど今の時代をはずしたらあかんですよ。僕は蓮如の御遠忌が右行くか左行くかどっちかだと思っ。もう大きな建物を守るだけで精一杯です。情けない話だね。何言いよったのか忘れてしまった。そうそう真言。

ですからこれは呪文です。だいたい空海も伝教も一緒に行ったけれども、空海は恵果について密教を学ぶのです。密教というのは秘密語ですから、如來の秘密語という意味です。龍樹にそういう言葉があるのです。密教の、これは伝説ですが、それは大日如來が、大日如來というのは毘盧遮那仏のことです。先ほど言った伝教大師が比叡山に根本中堂を建ててね、それで有名な山家学生式というのがあります。今で言ったら建学の精神を書いたようなものです。「径寸十枚、これ国宝に非ず。照千・一隅、これ則ち国宝なり」という有名な言葉から始まる、あの山家学生式です。山家といえは山の家、つまり坊さんのことです。あそこで勉強するんだ。学生です。学生式と書いてあるから校則みたいなものです。そのなかに先ほど言ったように円教を学びながら密教を学んでいるからね。学生が何を学ぶかに二つあるのですわ。一つは止観業です。摩訶止観の止観業です。大乘摩訶止観、四種三昧と言われる。四種三昧の、法華三昧ですわ、伝教が学んできたのは。だけでも摩訶止観のなかには四種類の止観が書いてありますから。そういう四種類、一行三昧、それから法華三昧、それから念仏三昧、もう一つは何やったかいなあ。その四種三昧を比叡山に立てようと思ったのです。立てようと思ったけれども、結局、伝教はよう立てずに法華三昧堂だけ建てたんだ。それから中興の祖と言われる慈覺大師円仁が中国へ行って学んできたのは念仏三昧です。それで念仏三昧堂を建てたのです。親鸞はそこで堂僧しておったのです。だから一つは摩訶止観、止観業と言います。そしてもう一つはその山家学生式のなかには止観業と遮那業です。遮那業というのが毘盧遮那の遮那なのです。学業という言葉が出てくるのはここからです。今でも学業というようになことをいうけれども、遮那業と止観業です。

#### ■ 中国天台の止観双修

まあこれはちょっとかたちが違うけれども、先ほど言いました天台大師智 が、中国天台のなかで止観双修ということを使うのです。止と観。止というのは簡単に言ったら考えることです。考えを徹底して考えを破れと。観というのが学ぶということです。勉強ということです。止というのは実践です。ですから止観双修というのは理論と実践を同時に、理論と実践というものを基本にして一代伝教を解釈したのが天台大師智です。理論だけで伝教を解釈したのではない。止観双修というのが天台宗の基本です。ところがその止観双修に対してもう一つ遮那業とっている。あ

あなつたらめちやめちやです。何を言っているのかわからない。遮那業というのは毘盧遮那の遮那ですから大日如来です。つまり密教です。止観業というのは円教ですから顕教です。顕教と密教をごちゃごちゃにしたのです。ただしその後、法相宗の徳一と論争をやるのです。

## ■ 五性各別

これはあなた方ご承知でしょうけど、徳一和尚というのは法相宗の学者ですわ。大事なことなのです。何で論争したかと言ったら法相宗ではご承知のように五性各別ということを使うのです。五性各別というのは、五性というのは五種定性。一つには菩薩定性、二つには縁覚定性、三つには声聞定性、四つには不定性、五つには無性。この五種は決まっている。人間を五種類に分けたのです。なんぼ勉強しても初めから声聞に決まっているものと、縁覚に決まっているものと、菩薩に決まっているものと、決まらないものと、最後は無性です。無性というのは種がないということです。仏に成れんというんだ。なんぼやってみても。これを五種定性という。決まっている。無性のもがなんぼ努力しても何にもならない。ところが大乘仏教であるかぎり、大乘仏教というのは一切衆生ごとく成仏するということです。それが大乘仏教の精神でしょう。だから徳一の主張する五性各別と、伝教大師とやり合うのです。いまだに解決していないのではないかね。解決しているのは親鸞しかおらないのではないかね。と、僕は思うけどね。で、結局、伝教は菩薩戒壇というものを主張するようになるのです。伝教が菩薩戒壇を主張しだして日本仏教がだいたい菩薩戒ということに徹底していくのです。結果的にはそれでよかつたのかもわかりませんがね。こういう五性各別というようなことはあなた方は心得ておかんならん。こういう論があるということ。なんぼ勉強したってどうもならないというのがあつね。徳一あたりはそういう点では非常に実践的だったのです。

話が横へ横へと流れていって申し訳ないけど、大日如来というのは太陽のことですが、毘盧遮那仏と。毘盧遮那仏に金剛薩が一切の人々が仏と成る道を受けるのですわ、仏とする言葉を。それがマントラです。それを理論づけしたのが龍樹です。だから真言宗の宗祖は龍樹です。ですから龍樹に真言は秘密語であるという言葉があります。如来の秘密語であると。龍樹自身はそんなマントラみたいなことは言っておらないのだけれども、何かそないになってしまっているね。龍樹から金剛智へ受け継がれる。金剛智から不空に受け継がれる。不空から惠果が受けて、惠果に真言を学んだのが空海です。それで八世紀の初めのほうではないかね、高野山に道場を作つたのは。その後二十年ほどして東寺を朝廷からもらうのです。それで東寺を教王護国寺というでしょう。東寺が真言宗の根本道場でしょう。本堂は東寺です。その後、まあ真言宗はいろいろ流派に分かれていきます。だいたい大きく分ければ古義真言と新義真言というでしょう。

九州の靖国の裁判で国側の弁護士が真宗というのを真言宗と勘違いしましてね、真宗と真言宗を一緒くたにして、おかしいね。日本の文化人の、

知識人といわれる人の知識というのは、そんな浅いものかと思いますが、真言宗と真宗を勘違いしている。それは新義真言と勘違いをしたのだらうと思えますがね。新義真言というのは智山派とか豊山派というのが新義真言です。古義真言というのが御室とか東寺とか泉涌寺とか、こういうのが古義真言です。古義と新義とどこが違うかと言ったら、古義真言というのは本地身說法とすることをいうのです。それから新義真言は加持身說法と。ふつう本地身、加持身という言い方をします。まあこういう区別がわかりにくければ、たとえば曇鸞が実相身、為物身とかという言い方をするでしょう。本地身というのは実相身です。加持身というのは為物身です。三密加持。身口意の三密加持。これを説明しよったら、ややこしくなるので、簡単にとききますが、本地という言葉が出てくる。本地垂迹説が出てくる元です。本地垂迹とすることを言うでしょう。真宗では、親鸞もそんなことを言っているのかね。ああ言っている、言っている。大勢至菩薩は法然上人の本地なりと云って、「浄土和讃」の最後のところに書いてあるわ。あれはみなここから来ているのです。叡山へ行きますと、本地とはいわん。本迹というでしょう。本門、迹門です。真言では本地、加持と言うのですわ。本地というのは大日如来そのものの言葉として真言をとらえる場合と、加持身、つまり修行して加持、加持というのはある意味では修行することですから、修行して得た仏心が說法するんだと、真言を語るんだという、その二つの説です。どっちかです。今はどっちかというと、智山派とか豊山派のほうが力があるのではないかね。どっちにしてもそこで説かれているのは弘法大師の即身成仏ということなんです。この身のままにおいて仏に成るといふ考え方です。だから即身成仏とか即身是仏という思想の背景にあるもの、こういうものをとらえてこないかと、親鸞が言っておる即得往生ということの意味を混乱します。それはやっぱり十分注意せにやならないと思えますね。それはこれからの問題になってきます。

今日はこれくらいにしてください。なんか『八宗綱要』みたいなことをしゃべっているけど、こういうこともある意味では横超とか豎超とかいうことを語る場合の前提として心得ておいてほしいと思えます。あえて申し上げました。こんなことは字引を引けば出てくることです。

（一九九一年九月十八日）

## 第九十一講（上巻 第五講）

二教者

一 難行聖道之実教。<sup>ニハ</sup>

所<sup>ユルイハ</sup> 謂<sup>ユルイハ</sup> 仏心・真言・法華・華嚴等之教也  
レ<sup>ユルイハ</sup>

（真聖全二・四五五頁）

二教とは、

一には難行 聖道の実教なり。

いわゆる仏心・真言・法華・華嚴等の教なり。

（聖典四三三頁）

### ■ 聖道の実教を仏心・真言・法華・華嚴の四つで代表

宗祖のいわゆる教相判釈といわれるものについて「難行 聖道の実教」に「仏心・真言・法華・華嚴等」といつてありますから、必ずしもこの四つの宗派だけではないのでしょうか、この四つの宗をもつて実教というものを代表させられているわけでありませぬ。それで仏心・真言についてはこの前お話したと記憶しているのですが、問題は法華でありますね。法華と書いてありますが、法華宗というのは天台宗のことでもあります。まあ、だいたい日本の天台というのは伝教大師がはじめて、あの人は東大寺で受戒しておるのでありますね。東大寺ですから華嚴を学ばれた人ですわ。そして公認僧として、公に認められた僧侶として中国に派遣されまして、まあいわゆる天台宗です。天台宗というのは円教のことでもあります。後ほど説明しますが、円教を学ぶと同時に実教も学んでいます。天台宗が説くのは止観の教えであります。止観は止観の教であり、摩訶止観は止観の教であり、密教は遮那業といわれています。これは天台宗の教えは顕教に属するわけですが、つまり摩訶止観というのは顕教であります。それに対して密教は遮那業といえます。その円教と密教と牛頭禪と、この三つの教えを中国で学んだといわれます。まあ一年ぐらいでよくこれだけのものが学べたと思えますが、あの意味では天才でしょうが、ある意味ではジャーナリストみたいなのがあるのではないですかね。

で、後から一緒に行った弘法大師に、弘法大師の学んできた密教を学びたいわけですから、ある意味では弘法大師も伝教大師の公認僧としての權威に近づくのでしょうか。だから、はじめはえらい仲がいいのですけれども、やがて弘法大師は離れていきます。その弘法大師が伝教大師と離れていく契機になったのは、いわゆる『弁頭密二教論』というのが弘法大師の書物にあります。頭教と密教を区別するという意味ですね。ご承知のように、伝教大師のお仕事で皆さん方でも直接ご存じの『山家学生式』というのがあります。これは叡山で学ぶ人々のために説かれた、今日でいえば建学の精神をあらわされたものであります。叡山において仏法を学ぶ、その学び方の内容にまでふれておられますが、そこでは止観業と遮那業が必須の学問になっております。つまり頭教と密教をごっちゃくたにしているということでありませぬ。それに対して頭教と密教とを明確に区別したのが『弁頭密二教論』です。まあそこらへんが弘法大師と伝教大師が別れていくポイントになったんだろうと思いますね。

これはまあ何でしょう。むしろ仏教者というよりも教育者としての伝教大師の特徴といえますか、いわゆる日本天台が中古天台と呼ばれるのですが、日本天台が五宗兼学と。あらゆる宗派を兼学する。五宗兼学といわれるゆえんなのです。総合大学の学長さんみたいなものでございましょうね。総合大学というのはある意味では何でも学べるけれども、何でも学べるということも大事ですけども、何かそのことで失われていくもの、まあその人の能力にもよるだろうけれども、何でもできる人と、何にもできないけれどもこれだけはやれるという人がある。伝教大師の場合は前者でしょうや。何でもできた人かもわからないですね。ですから教相判釈といいますが、教相判釈というようなものを完成したのはやっぱり天台なのです。いうまでもなく天台宗というのは天台大師智 ですね。その智 が教観双修といまして、はじめて仏教というものにたんなる学問でなしに、実践的な内容を与えた教判を提起した。この本福寺は、宮城君は という妙な字を書きますね。あれは智 の です。親父さんは智定です。それで二人で天台智・でありますね。宮城は法名は智雄だけど、名前は 智定 です。天台大師の名前だわ。智定。二人で一人。宮城のお父さんの兄さんというのが天台智をやった人です。だから、必ずしも因縁なきにあらずなの、この寺は。

もともと中国の仏教が教相学といわれるのは、中国の仏教が教相判釈を基本にしているからです。ふつう教相判釈といいますが、教相でしょう。教のかたちです。つまり教という場合は言葉です。言葉のかたちです。つまりお経というのは経典ですね、経典というのは言葉でしょう。文字になっっている。

これは一番最初に教相判釈というものが中国で発想されるのは竺道生じくどうしゅうという人です。五世紀後半の人ですがね。この人が立てたのが教相判釈のもとになります。教相というのは、お釈迦さまの説かれた教えのかたちを判定するのでありますね。何を判定するかといいますと、教相判釈と

### ■ 竺道生による教相判釈

いうのはふつう教相とも呼ばれますし、教判とも呼ばれる。教相とか教判と呼ばれるのですが、もうひとつ教時という呼び方があります。時というのは、お釈迦さまが説かれた経典をどういう順序で説かれたか、その説かれた時、どんな時に説かれたのかと。時によってお釈迦さまの経典の位置を明確にするわけです。たとえば『大無量寿経』というのはお釈迦さまがいつ説かれたのか。一番最初に「我聞きたまえき、かくのごとき。一時仏」とありますね。その「一時」というのはいつだと。わからへんでしょう。どんなお経にもみんな「一時仏」とあるのですわ。『阿弥陀経』にも「一時」とありますでしょう。『観経』にも「一時」とある。だからいったい、いつ説かれたのかと。そのことが明確にならない。そのことを明確にお釈迦さまの四十五年の説法のどんな時代に説かれたお経かということ判定するのも教判という言葉の中にあるわけです。

### ■ 天台宗の五時八教の教判

たとえば、天台宗を完成した、天台宗の五時八教の教判といわれますね。お釈迦さまの四十五年を五つの時代に分けて、その五つの時代に化儀・化法、これを化法の四教、化儀の四教に分けて、八教というのです。化儀というのはお説教の仕方形式、どういう形式で説法しておられるかということ。その形式が四つあると。どういう形式があるかということ、ここに出てきますけど、頓・漸・秘密・不定と、こういう四つの形式があると。化法というのは説かれた内容です。内容もまた四種類に分けられる。その四種類は藏・通・別・円と。円教というのが『法華経』のことで。藏教というのは、むき出しに語っていない。たとえていえば、譬喩経なんか、みんな藏教です。たとえて言えば、という喩えによって本質を包んであらわすと。ほんとうのことをはじめから言ったら、びつくりしますから。ほんとうのことを言わないけれども、ほんとうのことを聞けるような準備を作っていく経典を藏教といいます。それから通教というのは一般的な教えです。それから別教というのは、とくにその宗において説かれた教えです。たとえば善導は「別意の弘願」（聖典三三三頁）というように言うでしょう。あの別です。それから円教というのは完全円満なる教えという意味です。これが説かれる教えの内容でしょう。化儀というのは説かれる形式です。どういう形式をもって説かれたのか。この二つを合わせて八教というのです。それで五時八教といわれます。

五時というのは、五つの時代に分けるのですね。最初は華嚴を説かれた時が華嚴時ですね。それから阿含時、つまり阿含が説かれた時です。それから方等時、それから般若時、般若の思想が説かれた時でしょう。華嚴の思想が説かれた時、阿含の思想が説かれた時、方等の思想が説かれた時、般若の思想が説かれた時。それから涅槃の思想が説かれた時、法華涅槃時といえます。それで五時。五つの時代に分けて説かれた教えについては八教、八つの教えに分類した。ですから教相判釈といいますが、これを略称する時には、教相ともいい、教判ともいい、教時ともいいます。時を教える。

で、もともとはこういう教相判釈というのがどこから起こったのかと云いますと、やはり三蔵、つまり翻訳です。インドの經典を中国の經典として翻訳するとき、これはやはりいろんな問題がありまして、ご承知のように經典というのは北伝と南伝とあります。北伝というのはインドから北へ向かって伝わってきたものです。南伝というのはインドから南のほうへ直接入ってきたものです。南伝という場合はインドの言葉がそのまま日本語に伝えられていくような經典です。つまり媒介がない。親鸞の言葉でいったら「仏教むかし西天より興りて、經論いま東土に伝わる」（聖典七二五頁）とか「三朝浄土」といつてあります。三朝浄土というのはインドから中国、そして日本と。三朝でしよう。「中夏・日域の高僧」といつてありますから。「印度・西天の論家、中夏・日域の高僧」という場合は、北伝をあらわしているわけです。つまり漢訳された經典という意味をもつわけです。南伝の經典と北伝の經典と、そんなものは変わらないという人もあるのです。だけど絶対違うという人もある。みなさん方はご存じかどうか知りませんが、和辻哲郎という哲学者が『仏教倫理学』という本を書いております。縁があつたらまた見といてください。そこにくわしくそういうことが論じられているようであります。

#### ■ 親鸞が真実の教と云ったのは北伝の經

大事なことは、親鸞聖人が真実の教と云ったのは北伝の經です。つまり魏訳ですから。翻訳された經典です。翻訳の仕事をしたのが三蔵です、三蔵法師。これがおもしろいです。中国の仏教はほとんど禪です。その禪を伝えたのは菩提達磨です。達磨大師です。達磨大師は面壁九年で有名なのですが、その達磨大師が伝えたのが正法眼蔵です。これはお経ではありません。達磨大師も三蔵の一人ですけれども、お経を翻訳していません。そこらがおもしろい。達磨大師は少林寺であの少林寺拳法の少林寺。その少林寺で面壁九年、壁に向かつて九年間じっとしたんだから、おそらく中国の言葉をしゃべれなだのと違うかね。三蔵法師といいながら。人間相手にもの言えないから壁に向かつてたのやろ。それで面壁九年と云つて、大層なことのようにいうけれども。だけど大事なことは壁に向かつているということが大事だわ。何にも見えないのです。目で見えないもの。目で見えないものに向かうと己が見えてくるんだ。己を見るしかない。己を見つめたということです、九年の間。

それで慧可という、禪の第二祖の慧可、慧可という弟子を得るわけです。その慧可に正法眼蔵を伝えてインドへ帰ったというのが中国の伝説です。日本の場合にはまた違うのです。この慧可の直接の師である慧思という、この人は天台宗の人ですけど、慧思という人との約束がありましてね、達磨さんがこの人と約束して、慧思禪師がわしは日本へ行くから日本で生まれ代わるから、あんた中国で仕事が終わったら日本へ来てくれと言つて、それじゃ行きましようと言つて約束したというんだ。それで大和へやってきましたというんだ。大和の何ていうところかなあ、ちよつと忘れまして。大和の片岡、その慧思の生まれ代わりが誰やと云ったら聖徳太子だということです。聖徳太子と大和へやってきました達磨大師が手紙のやり取りを

したんだと。で、そこで達磨大師は亡くなったというふうには日本の禅宗は伝えていないのです。そういう伝説になっている。だけど、中国の伝説では、インドへ帰ったということになっております。

大事なことは三蔵が、三蔵というのは翻訳者ですから、当然、經典を翻訳するのです。經典を翻訳するにもかわらぬ正法眼蔵というようなのは、教外別伝でしょう。教外別伝といわれます。それは禅宗の原則ですね。教を伝えたのではない。つまり言葉を伝えたのではない。言葉以外のものによって伝えたと。心です。以心伝心というのが、教外別伝の本質ですわね。言葉をもって教を伝えたのではない。心をもって教を伝えたと。こういう伝え方があるわけでしょう。安田先生に『言の教学』という書物があります。あれが道元と親鸞との対比なのです。そんな言葉は全然出していませんが、先生自身の意識の思索の根底にあるのは道元と親鸞です。これも一種の教判なのです、あれは。言葉か心かということでしょう。

## 一

### ■ 四種法輪教判

まあ話が横へいってしまいました、ですからそういう三蔵が經典を翻訳していく過程の中で、中国の言葉に翻訳している間に、同じお釈迦さまが言われた言葉に非常に無理が出てくるわけです。そうするとその經典をどう分類するかという、そういう問題が出てくる。一番最初にそれを考えたのが竺道生です。この人の教判は非常に実践的なのです。これは別に教判の名前はついていませんがこの人の教判を私は四種法輪教判とも呼びます。お釈迦さまの説かれた法輪の内容で判別したのです。一つは善浄法輪。善浄法輪というのは在家の人々に対して説かれた教えです。在家の人々、一般の人々に対して説かれたお経を善浄法輪として区別した。それからその次が方便法輪。方便法輪というのは声聞衆、つまり仏教を学ぶ人たちのために説かれたお経ですね。声聞衆です。それからその方便法輪に対して、眞実法輪。眞実法輪は具体的に經典の名前をあげていますが、これが『法華經』。『妙法蓮華經』ですね。はじめて眞実と方便という言葉を使っているのです、竺道生が。で最後に無余法輪。これは無余涅槃の無余をとったのです。無余法輪というのが『大般涅槃經』です。これは眞実も方便もなくなる。親鸞は無余という言葉は使わないですがね。無上涅槃という方々の方々の言葉です。無余涅槃という言葉を知ったはずやけども、なんで使わなかったのかね。これだけは親鸞が生きとつたら聞いてみたい。無余涅槃という言葉があらわしているのは眞実も方便もないということですね。ところが眞実と方便を立てた親鸞は

無余という言葉は使えななのです。

いずれ出てきますが真実という言葉、真言という言葉を使いますが、真という言葉よりも、親鸞が大事にするのは『涅槃經』が使っている実という言葉です。実言ですわ。「撰取不捨の真言」というけれども、撰取不捨の真言は如来のものです。その如来の真言を衆生のものにするというときには実言というのですわ。「応信如来実言」というでしょう。あの実という言葉をもっとも効果的にあらわしているのは『涅槃經』です。「本願一実の直道」というような、あの一実という言葉が出てくるのはみな『涅槃經』です。教えがほんとうか嘘かなんていうのは、ほんとうは関係ないんだ。方便とか真実とかそんなことは関係ないわね。問題は自らの実言にあるのです。方便とか真実とかというような言葉を突破したような内容である無為という言葉のほうが親しいのですがね。まあええわ。

こういう四種類の法輪で釈尊一代の經典を解釈したのです。分類したんだ。それが一番最初の教相判釈ですわ。ですから教相判釈というのは、いったいお釈迦さまは四十五年何を語ろうとしたのか、そういうことを經典によつて明らかにしようとする。つまり一種の經典解釈学です。經典解釈の学問、それが中国仏教の本質です。經典に説かれている内容よりも、經典をいかに解釈するかということのほうに全力を傾けたのでしよう。インドの仏教の場合は、言葉のかたちにとらわれない法性の学問です。しかし翻訳という事業をへた經典はやっぱり言葉のかたちにとらわれざるをえない。表現にとらわれざるをえない。表現の解釈をとおして表現の本質を明らかにしようとする。そこに中国の教相学といわれる、經典解釈の学問というものが必然的に要求されたのです。それを代表するのが先ほど言いました五時八教の教判です。それから、竺道生の教相判釈に続いて、慧観というのはみなさん方ご存じの廬山の慧遠の弟子です。廬山の慧遠は『阿弥陀經』なんかを翻訳した鳩摩羅什を非常に大事にしつたのです。ところが鳩摩羅什のほうが廬山の慧遠を嫌うのです。それで結局、鳩摩羅什と慧遠は離れていくのですがね。そのときにその慧遠の弟子であつた慧観は、先生のところに留まらずに鳩摩羅什と一緒に出て出してしまうのです。ここらもおもしろいね。そうでしょう。慧観という名前は慧遠からもらったものです。慧遠の一字をもらった、慧観、この人の立てた教判が五時教判です。これは天台宗の五時八教の教判とは違うのです。同じ五時でも五時のとらえ方が違いますね。

#### ■ 親鸞は三時教判でなく五時教判

ついでに言うておくれけれども、真宗の場合も三時教ということを言います、正像末の三時と。しかし親鸞のいうのはあの三時教判ではないのです。これはまちごうてはあかん。そこらへんを僕は何にもいわんと済ませてきたからね。「化身土巻」に、これは高倉の学問では聖浄二道判といわれます。だけどこれはおかしいのです。そういう科文のしかたも問題ですけれども、ここに、

信に知りぬ、聖道の諸教は、在世正法のためにして、まったく像末・法滅の時機にあらず。すでに時を失し機に乖けるなり。

(聖典三五七頁)

とありますね。その次に、

浄土真宗は、在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまうをや。

(同頁)

という言葉になっているでしょう。在世も正法も像法も末法も法滅もと。これは五時に分けられています。いわゆる正像末の三時史観ではなしに、親鸞はここでは五時教を取り上げているのです。親鸞の教学では五時教判になっている。三時史観ではない、五時史観になっている。で、これはここに文章として「在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまうをや」と、「斉悲引」とあるでしょう。「正信偈」には道綽禪師のところ「像末法滅同悲引」とあるでしょう。あれは『安樂集』には「像末法滅同悲引」なんてありやしないのです。同悲引というのは、ここからきているのです。だから親鸞聖人は道綽禪師の聖浄二教判を「道綽決聖道難証 唯明浄土可通入」という、これが聖浄二門の決判ですが、その聖浄二門の決判というのは、基本的にはなんで聖道はだめなのだと言ったら、大聖去ること遠しと。お釈迦さまが亡くなって遠くなっちゃったと。それから理深く解微なると。むずかしいと。だから聖道はだめだと、これだけの話でしょう。つまりそれは少なくとも難行という意味があるわけです。不可ということではないのです。不可能だとは言っておらない。ところが親鸞は、不可能だということが言いたいのでしょう。

それは、いつも言うけれども、『真宗聖典』でそこらが延べ書きになっているというのが、どうも納得しがたいんだけど、総序のご文に「ああ、弘誓の強縁、多生にも値いがたく、真実の浄信、億劫にも獲がたし」（聖典一四九頁）と。これも平仮名になると「かたし」です。しかし漢字は違うでしょう。漢字は「」の字が書いてあるでしょう。それから「東夏・日域の師積、遇いがたくして今遇うことを得たり。聞きがたくしてすでに聞くことを得たり」という場合の「かたし」は「難」でしょう。違いがあるでしょう、はっきりと。難は困難やけれども、という字は可の字をひっくり返した字ですから、可をひっくり返したらこの になる。つまり、不可能という字です。むづかしいというだけではないんだ。不可能という意味がある。親鸞が言っている聖浄決判の基本は不可能ということにある。道綽や善導や法然が言っている聖浄決判の基本は不可能ではないんだ。ただ困難である。それだけの話です。親鸞が言っている「真実の浄信、億劫にも獲がたし」はこの です。不可という意味です。難ではない。だから同じ教判といいますが、本質的には同じというわけにはいかないのです。道綽・法然の教判と。法然だって『選択集』の一

番最初に「二門章」というのがありますが、これは聖浄二門の決判です。これは道綽の『安樂集』を引いているのですから。だけど親鸞はそうではないのです。それがいわゆる「在世・正法・像末・法滅・濁悪の群萌、斉しく悲引したまう」と、斉しく悲引したまうとあるのですが、いわゆる正像末の三時史観ではないことだけは考えておかなければならない。正像末の三時史観というのは、聖道の三時史観です。仏法がだんだん滅尽していくんだと。お釈迦さまが遠くなっているってだんだん仏法が理解できなくなると、なさけない話やないかとなる。

### ■ 経道滅尽の時こそ本願開頭の時

ところが親鸞の五時教判、いわゆる蓮如の五時教判からいったら、聖道が消えてゆくにしたがって本願は明らかとなる。

経道滅尽ときいたり 如来出世の本意なる

弘願真宗にあいぬれば 凡夫念じてさとするなり

（聖典四九五頁）

というのはそういう意味でしょう。経道滅尽の時こそ本願開頭の時だと。むしろそれは歴史を逆転するような史観を言っているのです。それを混乱してはならないです。まあそれは余談です。

そのときに相伝の教学ではそれを五時教判と呼んでいますが、五時教判というのは、今言いました慧観の五時教判がもとなのです。その五時教判について、智誕という、これはいくら探してもどういう人なのかわからないのですが、智誕という人が頓漸の二教判を立てています。その頓漸という同じ言葉を親鸞はここで使っているわけです。ただし智誕の立てた頓漸というのは頓教というのは了義教、漸教というのは不了義教です。完成した経典と完成していない経典という意味で、頓漸二教という。釈迦一代の経典の解釈ですから、当然同じ頓漸二教判というても、親鸞のいうている頓漸二教判とは内容が違いますが、同じ言葉を使っているという意味で、智誕の頓漸二教判、これも一つの教判です。

### ■ 顕密一致の教判

それから、今言いました天台宗、六祖湛然ですね。六祖湛然というのは妙楽大師ともいうのですが、六祖湛然の立てた五時八教の教判、天台宗の教判です。伝教大師の立てた教判はまた違うのですよ、日本の教判は。日本天台の教判は顕密一致の教判といわれます。これは先ほど言うように、たように、円教と密教と一緒にしたのです。そのときにこの五時八教の教判を利用してね、やっぱり総合大学だから、当時の密教というのは天皇とか貴族のための祈祷の宗教なのです、頭から。それと一般民衆の民衆信仰を全部かかえこむのです。それを顕密一致の教判というのです。神仏習合論を頭から決めた上で、これもなかなか、しかしえらいものですわ。神仏習合的な民衆の信仰をそのまま認めちゃうんだ。そしてそ

れを五時教判の中に組み込んでいくのです。円教というのはそういう民族信仰までも包み込んだような完成した經典だと、だから何でもかんでも入れるわけです。それがまあ日本の天台の顕密一致の教判といわれるものです。

それに対して、日本の真言の教判はこれはまた違ひまして、九頭一密ともいいます。これは言うまでもなく顕教と密教とを区別したわけですから、顕教というのは最後の秘密莊嚴心、あらゆる顕教はその一密の密教を説くためにあるんだという教判、これが真言宗の弘法大師の教判です。

### ■ 法然の教判は聖浄二門の教判

それに対応するのが法然上人の浄土宗の聖浄二門の教判です。日本の教判というのはだいたいこの三つ（顕密一致の教判、九頭一密の教判、聖浄二門の教判）ですがね。中国の教相判釈というのはだいたいまあこれだけありますわ。知られとるのだけでは。けどこの場合は先ほど言いましたように、基本的に三蔵の經典を分類するための分類学みたいなものだったわけです。それがはじめて天台大師によつて教観双修といわれる、教えと、観、つまり止観ですね。教観双修といわれる実践的な意味あいを組み込んだ、つまりお釈迦さまの説かれた教えですよ、原則としては。一代仏教、お釈迦さまの説かれた教えをただ教えだけなしに、実践的な修道の目で分類したのが五時八教の教判です。

日本の教判の場合は、顕密一致の教判も、九頭一密の教判も、聖浄二門の教判も、釈迦一代の教といっただけではないのです。むしろ伝教とか弘法大師とか法然とかそういう宗祖の宗教的さと、宗教的精神を基本にした釈尊の教相判釈です。お釈迦さまのお経を中心にして教相を理解したのではない。むしろ教祖が自分のさとりを原理として一代経を判釈したのが日本の教判です。ですからえらい性格が違います。

### ■ 親鸞の教相判釈は二雙四重の独自のもの

そういう性格の違いはあるけれども、これらの教判をふまえた上に立ったのが親鸞の二雙四重という教判です。二雙四重の教判なんていうのは、存覚が名前をつけたんだけれども、これが大事なことです。こういう教判とまったく無関係に親鸞の教相判釈が成り立っているわけではない。親鸞の教相判釈というものは、これらの教相判釈を踏まえた上で、独自の内容をもった教判だということを申し上げたかったです。それを心得ておいてもらわないと、とくに法華という言葉が出てきたので、親鸞自身も天台に学ばれた人でありますから、天台の教相判釈をちゃんと心得ておられたに違ひない。ちょっと休みましょう。

教相判釈という言葉はいくらながめておつても、あんまりおもしろくないように思われるかもしれませんが、宗祖は全部うまいこと使うのですわ。換骨奪胎という言葉がありますが、こういう判釈の範疇概念が大事なのです。同じ頓漸というても、了教、不了教を頓漸という言葉であらわしたと。親鸞が言っているように、内容が頓速・漸次という意味とはまったく違うのです。範疇概念の内容そのものの違いがあるわけですが、そういうものを見ていきますと、親鸞の宗教というものがどういふものかということがよくわかる。

### ■ 横堅二超

だから、非常に独特な言葉を使った範疇概念は横堅二超です。二双四重の教判というけど、横超・堅超という言葉だけは、これは従来の教相判釈の中には出てこない範疇概念ですね、判釈の範疇概念です。これが独特のものですわ。

これは存覚あたりは『歎徳文』を見たらわかりますが、横堅二超の教判は瑛瑛法師の概念を利用したといつてありますが、蓮如は断じてそういうことは認めません。これは『教行信証』の中に出てくる「横超断四流」の言葉ですね、經典で言えば「横截五惡趣」というあの言葉からきたんだと。ですから横超断四流の言葉に対して堅超という言葉を立てたのでしようが、この言葉だけは親鸞の独自のものです。言いたいのはこれなのです。

ご和讃の中で教相判釈にふれているのは道綽禅師の『安楽集』ですね。そこに、

聖道権仮の方便に 衆生ひさしくとどまりて

諸有に流転の身とぞなる 悲願の一乗帰命せよ

というご和讃がありますね。あれは道綽の教相判釈、聖浄二門の教相判釈です。もう一つ注目しなければならないのは、

念仏成仏これ真宗 万行諸善これ仮門

権実真仮をわかずして 自然の浄土をえぞしらぬ

（同頁）

というご和讃ですね。この場合に「自然の浄土」という言葉が使っています。

### ■ 『摧邪論』の『選択集』批判と親鸞

この言葉は昨日もちよつとふれたのですが、『摧邪論』の言葉です。『摧邪論』は法然の『選択集』批判の書です、あれは。全編通じて『選択集』批判の書ですね。そのなかで自然の浄土という言葉を使うのです。つまり親鸞はそういう『選択集』批判を十分受け入れるのです。受け入れ

ながら逆批判をするのでしよう。

こういうことは僕は非常に大事だと思っております。今まで僕らは『摧邪輪』なんかを読んでも、それが『選択集』批判、つまり言い換えれば専修念仏批判の書ということだけは聞いてきたけれども、その批判が親鸞の教学の上にごう反映しているかということとは全然聞いていないわ。あるいは『選択集』の、そうしたさまざまな批判に対して浄土の祖師たちが、浄土の祖師というよりも、法然上人のお弟子さん方が、『徹選択本願念仏集』（弁長）とか『顕選択集』（隆寛）とかね、『選択集』擁護の書をいろいろ書いています。そんなのは全部、明恵・高弁の『摧邪輪』を読んだのかね、あれは。どうも読んだとは思えないね。親鸞だけはやっぱりちゃんと読んでいます。そして批判されるべきところはちゃんと受け入れながら、それをあらためて問い返している。親鸞の『教行信証』はそういう思想やね。ただいたずらに念仏を主張しているのではないんだ。さすがやっぱり高弁は、高弁も華嚴宗からはじき出された人ですね。だから法然が比叡山からはじき出されたことで高弁は、はじめは非常に法然の思想に対して親近感をもつのです。ところが『選択集』を読んで、なんとという書物やと、こうなるわけです。それを今度親鸞はちゃんと読んでいます。

#### ■ 批判点は仏身の理解

たとえて言えば、仏身の理解について、身光と心光と区別するのです。仏身の光と仏心の光と区別しています。こういう批判はもともと『摧邪輪』から出てくるのです。だから親鸞は「心光撰護」（聖典四九六頁）というでしょう。身という字は使わないでしょう。「心光撰護」という場合、心のほうを使う。「心光撰護」です。像観の仏の光に対して真身観の仏の光を心光と、こちらの字を使うのです。それを提起しているのが、『摧邪輪』です。この区別が混乱しているのです、法然の『選択集』の理解は。阿弥陀仏の光は心光だと。身光ではない。身光は像観だと、そういう問題を提起したのは『摧邪輪』です。そんなものを混乱しとって浄土の念仏とは何をいつているか、というふうなものです。で、あなた方でもそうですね。何で真身観が方便化身土なのか。真身というのは、まことの身と書いてある。『観経』第九真身観ですわね。それが、まことの身と書いてある。それがなんで方便の仏なのか。

明恵上人は、これはようわからないけれども、『摧邪輪』を読んだら、高弁も善導大師の浄土の念仏に夢中になったときがあったようですね。だから善導一師に依るといった法然上人のポイントをよく知っている、弱点を。善導をよく読んでいます。もう一方では善導一師に依るといっておる。善導を読まずに批判しているのではない。善導に夢中になった人が、善導に依ってたつた専修念仏を批判しているんだから、これはこわいわな。だから、批判も非常に的確やわね。親鸞もやっぱりそれをちゃんと受けとめたのです。全然知らなくて批判しているのであったら、そん

なものは批判にもならない。徹底して知った上で批判しているんだ。善導大師は汝のいつているようなことは一言もいつておらないというんだから。まあ、そこまでくると何とも返答のしてみようもないような批判ですね。それをやっぱり、親鸞はきちつとおさえますわ。

それで

念仏成仏これ真宗 万行諸善これ仮門

権実真仮をわかずして 自然の浄土をえぞしらぬ

（聖典四八五頁）

と。自然の浄土というのはご承知のように、これは心清浄なれば国土また清浄、浄土また浄しという、『論註』の言葉でしょう。高弁は衆生心清浄なれば国土また清浄なりと、こういう言い方をしていますね。同じことです。だからそれは何ですよ。あの『摧邪論』というのは読んでみるとなかなか無視できないものですわ。だから親鸞はそれを決して無視はしていない。きちつとそれを受けとめとるということをおかんならん。そのうえで立てた教相判釈です。それが二双四重です。だから権実真仮という言葉も、権実は大乗聖道における権実の教の判釈の範疇です。真仮は浄土における範疇概念です、真仮を分かつという。権実というのは、聖道における教相判釈の範疇概念です。真仮は浄土における教相判釈の範疇概念です。だから権実真仮という言葉の内容は聖浄二門の教相判釈です。ただ聖道門だけの教相判釈ではない。浄土宗もその教相判釈の内容になつていふことがある。これが大事なことです。聖道門の教相判釈だけなら、そんなものは別にたてなくてもいいわけでしょう。だけど浄土門の教相まで判釈するのです。まあ今日の言葉でいえば真宗教学の判釈や、批判です。真仮というのは化身土の内容でしょう、真仮を分判するというのは。聖浄二門は決判やけれども、真仮は分判ですわ。浄土にも真仮があると。聖道には権実があると。なんも聖道門だけを批判しているのではない。浄土の教学も批判している。こういうことが大事です。そこまで批判を徹底しているのです。

### ■ 本願寺教学は『御文』と『六要鈔』

われわれでいえば今までの教学というのは、いわば本願寺教学です。これは僕は高倉教学とか蓮如教学という言い方がありますが、高倉教学と蓮如教学の二つが本願寺教学という言葉で括れるのでしよう。蓮如教学というのはあんまりはつきりせんが、具体的には『御文』の教学です。『御文』だけは生きてきたのです。その『御文』の教学と高倉学寮の教学、つまり六要の教学というのが本願寺教学といつていいわけですね。そのなかで私たちは真仮を分かつということが必要でしょう。「権実真仮をわかずして」という分けるといふ言い方です。それが親鸞の教学の精神で

す。分けるということ。どちらかを取ったり、どちらかを捨てたりするのではないのです。分けたらいいのです。取捨選択するのは法然です。取捨選択すると、それはイズムになる。主義になりますね。取る取らないは必要ないのです。分けばいいのです。

で、さっき言い忘れたけれども、その次に「法華・華嚴」といってあります。華嚴です。華嚴の場合は五教十宗といいます。これは第三祖、法藏の立てた教判です。これもなかなかたいたした学者ですけれども、五教十宗といいます。これはまあ華嚴宗のことは法界宗と言われますね。法界宗という名前は、法界を明らかにしたのです。法界というのは、衆生心のことを法界といいます。事法界、理法界、理事無碍法界、事事無碍法界と。こんなことはいちいち言わなくてもいいでしょう。大事なのは理事無碍法界です。事法界というのは、現象界のことです。理法界というのは分別の理によって立てられた法界です。だから理事無碍というのが今日の哲学の原理、哲学的真理を表わすときに理念と現象の一致です。それを理事無碍法界といいます。その上に理事無碍を立てたのが華嚴の特徴です。それで法界宗と呼ばれるのです。まあこういうのは『五教章』という華嚴の論書がありますからお読みになる機会があつたら読んでいただければいいと思います。

### ■ 横堅の超越概念をもつ親鸞だけ

どちらにしても、宗祖が使っている頓漸二教、それから権実二教、こういうようなものはみんな従来の教相判釈の範疇概念として用いられてきたのです。ただここで横超、堅超という言葉だけは、これだけは独特のものだということだけは忘れてはならない。宗教というのはいかなる意味においても現実を超えるということを求めているものです。いかにして超えるか。超え方の問題です。そのときに親鸞は横超という超え方を提起するのです。ふつう超えると、超越するという場合は、堅超です。しかし横超というような言葉は経典によるのですが、「横截五悪趣 悪趣自然閉」（聖典五七頁）という。ここからくるのですが、それを善導は「横超断四流」と。横に四流を断すると。横さまに超えると。こんな概念はいまだかつてない概念です。超越概念です。超越概念に横堅というような二つの超越概念の思想をもっているのは親鸞だけでしょう。いまでもないでしょう。だから、親鸞は大事なところで横超他力という言い方をしているのです。他力もなんか人の力を当てるのが他力ではないのです。超え方の問題です。他力というのは、そういう意味では力がいらぬということ。なんか人の力がいたり、仏さまの力がいたりするのであつたら他力という必要はないんだ。

### ■ 横超と室穴の間

これはまあ横超という言葉そのまま説明すると容易ではありませんが、こういう言葉が出てくるのは一つだけ言うておきますわ。どこにでも出てくるのですが、「信巻」に『論註』の讚嘆門が引かれます。

『論の註』に曰わく、「かの如来の名を称し、かの如来の光明智相のごとく、かの名義のごとく、実のごとく修行し相応せんと欲うがゆえに」  
 （聖典二二三頁）

と。『浄土論』の言葉を『論註』で解釈するのです。

「称彼如来名」とは、いわく無碍光如来の名を称するなり。「如彼如来光明智相」とは、仏の光明はこれ智慧の相なり。この光明、十方世界を照らすに障碍あることなし。よく十方衆生の無明の黒闇を除く。日月珠光のただ室穴の中の闇を破するがごときにはあらざるなり。  
 （同頁）

と、こういう言葉があります。この「室穴の中の闇を破する」という表現ですね。室というのは部屋です。穴というのは穴ぐらです。室穴中の闇をもつて譬えられているのは、われわれの心のことをいっているのです。われわれの心の闇を照らすような光をいっているのではないと、こういうのでしよう。こういう言い方が独特ですわね。「日月珠光」は、室穴中の闇を破るだけやと。室穴中の闇を破るような日月珠光に喩えられる仏さまの光ではないと、こういうのです。こういう言葉は大事にしておかねばならない。よく読んでみると矛盾しているでしょう。日月珠光の室穴中の闇を破ると。まあ日月という、珠光というのはまあ電気の光でも珠光のうちの一つでしょうよ。部屋の中を明るくするんだからね。部屋の中を明るくしたり、自分の心の中だけを明るくするのを日月珠光に喩えられているわけです。そしたら室穴中の闇を破るような光でない光というのは何だ。それは室穴中の闇を闇のままにして、室穴の外、室穴の内ではない、室穴の外を照らすということを行っているんだらう。自分の心が明るくなるのなら自分がさとればいいんだ。自分の心を明るくするのではない。そういう光をいっているのと違うと。そういう智慧を言っているのではないと。こういうことでしょう。光明智相というように言い方をしているのは。

### ■ 光暁かぶる

これは、親鸞聖人は「無上淨信の暁」（聖典四二一頁）とか、あるいは「智慧の光明はかりなし 有量の諸相のごとく 光暁かぶらぬものはなし」（聖典四七九頁）というようなときに「光暁」という言葉が使われている。これは全部曇鸞からくる言葉です。暁の光、暁の光を言い当てようとしているのです。信心のもつ明るさ、それは暁の光だと。暁の光というのは、部屋の中は暗いのです。今は電気があるからみな家の中に電気をつけるけど。だからこういう「暁」なんていう感覚がもう今の人はほとんど見失ってきた。だけど、暁というのはやっぱり大事だわ。ときどき朝早く起きて、暁の光を仰いでみることです。どうや、君なんか暁知らないのやろ。グーグー寝とつて。部屋の中は暗いけど、外は明るい。そうや

ろ。室穴中の闇を破らんだろう。闇は闇のままおいているわ。そやけど恐ろしい闇ではない。外が明るかったら。夜中の闇じゃないわね。夜中は部屋の中、電気つけとつても、外が暗かったらこわいですよ。だけど外が明るかったら、内が暗くても恐ろしくない。暗いままが明るいのだ。そういうのを暁の光というのです。だから何か信心して自分がさくらなければいけないというようなものを言っているのだ、仏さまの光明は。仏さまの智慧というものは。それを別の言葉でいえば「他力の信心うるひとを うやまいおおきによるこべば」（聖典五〇五頁）といつてあるでしょう。他力の信心を得た人を見いだすということや。自分はさとの必要はない。それ以上何を求めるかということがある。こういうのを横超というのだ。超えとりやせんのか、ひとつも。娑婆のことにくらくらいつているんだ。そやけれども、他力の信心を得た人を見いだした。そのことで十分だといえるようなのを、智慧の光明というのだ、光明智相といっているのは。自分の心が明るくなる必要はさらさらない。それを他力というのでしょうか。言いかえれば、それを横超というのです。それが宗祖の教相判釈の面目ですわ。横超という言葉ひとつを見いだしたということが、一代仏教の宗祖の教相判釈の面目といつていいのです。今日はこれくらいにしてください。ちよつと疲れているわ。

もうあんまり続かないぞ。歳がいったというよりも、わしなんかしゃべってええのかね。何かもつと、今の時代は若い人が新しい感覚でものをみてくれないかね。六十一いたら二世代生きているんだからなあ。すのでもうとるとのことです。いろんな人が手紙を書いて質問してくださいさるのだけど、それももう答えられないようになってきよる、指がな。はがきで質問をよこされたら、こっちはその質問に答えるために、手紙を十枚ぐらい書かなければいけません。質問する方は質問の値打ちがわからない。すばらしい質問や思うて、それに答えよう思つたら、答えよることを忘れて、これも書いとかないかん思うて書きよるうちに指がゆがんでもうて、動かないようになってい。そやけど何やね。いろんな人から手紙もらうけど質問を、たとえばはがき一枚でも質問されるといことは容易でないね。問いが出てくるということは。答えはいくらでも聖典読めば出てくるけれども、問いはなかなか出てこない。

だいたい阿難尊者の問いが『大無量寿経』を展開していったんだからね。答えるよりも問いをもつことのほうが困難なのです。「苦悩の有情をすてずして」（聖典五〇三頁）という言い方をすれば、人間は苦悩ができないのや、ほんまに。ほんまに苦しめへんわ。金がのうて困るのは皆困っているけど、生きることに苦しみ悩むということは容易でない。だから苦悩をもつ人を、僕は学生時分によく奈良へ行つて仏像を見よつただけども、羅漢の中に額に皺して、そしてこんな顔しているのがあるね、あの顔のほうが好きなのです。仏さまの顔見ても、何かシラツとして

しらけていまい。ほんまに苦しんだ人でしよう、親鸞にしたって、釈尊にしたってね。だから苦しむ人こそ、ある意味では人間としてもっとも尊ばれる人だったと思うのだけれどもね。なかなか苦しむ人は見当らないね。元気のいい人はようけおるけど。ご苦労さんでした。

（一九九一年十月二十四日）

第九十二講（上巻 第六講）

一

■ 蓮如の『愚禿鈔』の指南は下巻から上巻へ

前回に続いて、宗祖の二双四重の教判と呼ばれるものについて続けてみたいと思います。前回とは従来のあるあるな教相判釈という、まあ教相判釈というのは立教開宗の原則であります。宗祖の教相判釈というのは立教開宗というようなものとは、ちよつと趣きが違うようであります。しかもこの教判が『愚禿鈔』の上巻、冒頭におかれているということは、まあこの講義を通じて常々申し上げてきましたが、蓮如の指南によれば、『愚禿鈔』は下巻をまず拝読せよといひます。その下巻を拝読した上で上巻をいただけというのが蓮如の指南です。まあそうではあるにしても、なぜ宗祖はこの教判を上巻におかれたのかということが、ずつとはつきりしなかつたのであります。今回勉強させてもらつて、少なくとも宗祖の教相判釈、教相判釈ということ自体がどうもびつたりこないのですが、少なくともここに宗祖の浄土真宗というものの基本構造ですね。浄土の救済というものの基本構造をまず示された。だから、たんに教相判釈というようなものでなくて、念仏の救済というものの基本構造であると、こういうふうに見たほうがいいようでありますね。

まあ、あらためて申すまでもなく、いわゆる存覚によつて二双四重と名づけられたこの教判の独自性というものは、従来この教相判釈の範疇概念である頓漸権実というような概念をもちいながら、しかもそれだけでは十分ではないとして、横堅という、横超堅超ですね。あるいは横出堅出という横堅の範疇概念を用いられたことにあります。これは『歎徳文』でございませぬ。存覚の『歎徳文』に『愚禿鈔』についてふれていますが、兼てはまた扱瑛法師の積義に就いて、横堅二出の名を摸すといへども、宗家大師しゅうけの祖意を探りて、巧みに横堅二超の差を立つ。彼此助成して権実の教旨を標し、漸頓分別して長短の修行を弁す。他人の未だ之を談ぜず、我が師独り之を存す。また『愚禿鈔』と題する選有り、

（聖典七四五頁）

とあります。まあ、これは直接には『教信信証』の化身土に述べられる教相判釈についてのお言葉であります。内容は『愚禿鈔』の、いま私たちが勉強しております教判について述べられているのと同じことでもあります。

で、前回にそういうことを申し上げたかも知れませんが、蓮如上人はこの横堅二超二出という範疇概念は、扱瑛に依られたのではなしに、善

導大師に依られたんだというふうには、存覚の説を批判しておられますが、この文章を読んでみるかぎり、さすがに存覚師は存覚師としてきちっとその点はおさえてあるようであります。扱瑛法師という方はご存じないかもわかりませんが、桐江法師と呼ばれる宋代の人です。非常な、念仏者として知られております。この人のことは『楽邦文類』ですね。これはまあ宗祖も『教行信証』のなかに宗積禅師の書としてご引用になっております。まあ一つ例をあげれば「行巻」の終わりのほうに、これも大事なことなのですが、

『楽邦文類』に云わく、宗積禅師（宗晔）の云わく、「丹の一粒は鉄くろがねを変じて金こがねと成す。真理の一言は悪業を転じて善業と成す」と。

という、いわゆる転成ですね。これはまあ『楽邦文類』のご引文です。この『楽邦文類』のなかに、横堅二出を弁ず（弁横堅二出）という一段をもうけまして、引文になっております。

まあ別に見ていただくほどの内容をもっている言葉ではないのですが、

堅出とは、声聞は四諦を修し、縁覚は十二因縁を修し、菩薩は六度万行を修す。此れ地位を渉る。譬えば及第の如し。須く自ら才学あるべし。又、歴任転宮の如し。須く功効あるべし。横出とは、念仏して浄土に生ぜんことを求む。譬えば蔭叙の如し。功は祖父の他力に由る。学業の有無を問わず。又、覃恩普く転ずるが如し。功は国王に由る。歴任の浅深を論ぜず。横出の中において定散二善あり。故に善導和尚は専雑の二修を立つ。

（『大正大藏経』第四七卷二〇頁）

というふうにあんまり長い文章ではないのですが、ただここに「横堅二出を弁ず」というこの言葉があるものですから、それを存覚師は「扱瑛法師の釈義に就いて、横堅二出の名を摸す」と、こういったのでありますね。まあ横堅二出ということを買瑛の言葉を借りられたというふうにおっしゃっているわけです。しかしそれだけではなくて、これはあくまで桐江、つまり扱瑛の場合は、横堅二出の問題でありまして、横出、堅出ということを言っているだけで、横超、堅超という概念は出てきません。したがって「宗家大師の祖意を探りて、巧みに横堅二超の差を立つ」と。横堅二出に対して善導大師の祖意を探って横堅二超の差を立てたと、こう言っているのですから、善導大師の横超断四流の言葉をこの扱瑛の横堅二出と重ね合わせて、聖道浄土の教判を明確にされたんだと、存覚はやっぱりそこまで読んでいるわけです。だから、必ずしも蓮如の批判が当たっているとは言えないわけですね。

## ■ 横堅二出は入出の問題

つまり出という、横堅二出という場合は言うまでもなく入出の問題です。だいたい出とか入とかというのは入定とか出定とか、定に入るとか定から出るとか、そういう入出ということを基本的に考えられた概念です。ですから、たとえばみなさんご承知の『浄土論』、とくに『論註』になりますと、天親菩薩の立てた五念門に入出二門という、親鸞には『入出二門偈』という偈文があります。曇鸞は自利利他の行成就することを入出の功德と呼んでおります。入の功德というのは前四門、つまり礼拝・讚嘆・作願・觀察、これが入の功德であります。それから出の功德というのが第五回向門です。そこに入出という、入出の功德というふうに自利利他の行をあらわしているわけですね。ですから天親・曇鸞にとっては入出は定というよりも浄土でありますから、浄土に入るといふことと浄土から出るといふこと、ともにそれは浄土の功德をあらわすわけです。自利利他の行を成就するという意味です。浄土に生まれるだけが浄土の功德ではない。浄土を背負うて生きるといふことも浄土の功德です。で、この場合は明らかに入の功德という場合は修行地ですね、出の功德は教化地です。

ですから入るといふことと出るといふところには、かならず漸次成就ということがあります。いっぺんにできるわけではないんだ。いっぺんに自利利他の功德を成就するわけにはいかない。およそ真理を求めるといふことについて、真理への問いというようなものはかならず答えへの性急性をもっております。早く答えが欲しいという、そういう性格をもっているわけですね。蓮如が『御一代記聞書』なんかにいっているように、「仏法には、明日と申す事、あるまじく候う」（聖典八七四頁）と。答えは明日まで延ばすわけにはいかないと。かつて僕は自分の言ったことは忘れたけれども、安田先生に一喝くろうたことがあるのですがね。「寝ている間があるか」いうて怒られたことがあったのですわ。教研におる頃にテキストを作るのに詰所で夜おそうまでやって、もう先生くたくだと言っていたら「君、仏法に生きている身が寝ている暇があると思っていないのか」といって、頭から噛まれたことがあります。当然、真理への問いというようなものは、答えへの性急性をもっているのはよくわかっているのですけどね。しかし、いかに答えへの性急性をもったにせよ、答えに到達するといふことは一氣にできるわけではない。やっばりそこに次第というものがあられるわけです。漸次の次は次第ということですね。順序があるといふことです。自覚というものは一氣にできるものではない。漸次成就するものです。

ですから入出という概念は、ここにもいってあるように「地位を渉る」といふような言葉ですね。これは択瑛の言葉ですけれども、地位を渉る

というのは、たとえて言えば華嚴の十地というようなものでありますね。解行向信証というようないわゆる地位、菩薩の地位というのは、五行といわれますね。理解して（解）、それを行じて（行）、方向を定め（向）、信じて（信）、証明する（証）と。証（あか）すと。解行向信証という。こんなもの理解もせず、行じもせず、方向を明確にもせず、信じて証するなんていったって、そうはいかない。自覚というものは段階的なものです。カリキュラムというのはそういう意味です。わかったつもりには誰でもなれます。わかったつもりにはなれるけれども、わからない。こういうことがほんとうは大事なことです。やっぱりいままで『愚禿鈔』の頓教の、「難行 聖道の実教」の中で、仏心・真言まで話しましたが、仏心・真言にしても法華にしても、華嚴にしてもやっぱり悪戦苦闘しているのですわ。みんなこれに苦心惨憺したわけです。

### 三

#### ■ 入出は漸次成就

まあいずれにせよ、横出というかぎり、出るということは同時に入ることの意味をもってありますから、入らないものは出もしませんわ。入ったかぎりにおいて出るといことが成り立つ。つまりそこに方向転換ということがあるわけです。方向転換するためには漸次成就、あくまで漸次成就です。それに対して、二超の超という場合は、これは超えるです。まあ今日の言葉でいえば「ちようえつ」です。仏教では「ちようえつ」とは呼びません。「ちようおつ」と呼びます。仏教でいう場合の「ちようおつ」という場合は飛び越えるという意味です。飛び越えると。つまりこういうのを超越証ちようおつというのです。それに対して漸次成就は次第証です。次第次第に証明していく。それで次第証。で、超越は超越証です。ですから、これは具体的に内容からいいますと、声聞の場合は、預流、それから一來、不還、羅漢と。これは『愚禿鈔』の「小乗教について、二教あり」として、声聞教のところにも四向四果が説かれます。預流向、一來向、不還向、阿羅漢向と書いてありますね。初果、二果、三果、四果、それで声聞の八輩といわれます。これを八輩といわれています。

#### ■ 次第証と超越証

次第証というのは、初果・二果・三果・四果としてですね、預流果・一來果・不還果・阿羅漢果と、因果がありますから当然八輩になるのですけれども、こういう段階を受けて、羅漢を証すると。つまり無生です。無生を証することです。超越証の場合は、預流・一來を飛び越えちゃうのです。いきなり不還果をうるというのが超越証でありますね。『觀經』のなかでお釈迦さまが韋提希夫人に説法される前に、お釈迦さまの

口から光が放たれて牢獄にある頻婆娑羅の頭を照らしたら、たちまちに頻婆娑羅が阿那含を成じた。『成阿那含』と書いてあるでしょう。阿那含を成就した。九三頁の終わりのところからいわゆる「散善顕行縁」といわれる一段がありますが、

その時に世尊、すなわち微笑したまうに、五色の光ありて仏の口より出ず。一一の光、頻婆娑羅の頂を照らしたまう。その時に大王、幽閉にありといえども、心眼障なくして、はるかに世尊を見たてまつりて、頭面に礼を作す。自然に増進して阿那含と成りにき。  
(聖典九三〜九四頁)

と書いてあります。この阿那含というのが不還果のことです。これです。ですから、これは超越証をあらわすわけです。言葉としましては「証卷」に『浄土論註』が引かれておりますが、二八七頁の五行目を見てください。好堅樹の譬えが出てまいります。この好堅樹の譬えを引いて、人ありて、釈迦如来、羅漢を一聴に証し、無生を終朝に制すとのたまえるを聞き、これ接誘の言にして、称実の説にあらすと謂えり。この論事を聞きて、また当に信ぜざるべし。それ非常の言は常人の耳に入らず。  
(聖典二八七頁)

と、有名な言葉です。ここに「羅漢を一聴に証し」とあります。これが超越証なのです。一言聞いて無生を証ったと。こういうのを、みんな超越証というのです。

で、このいわゆるその択瑛の横堅二出という概念と、善導大師の横超断四流の言葉を、横超断四流というのは四流を超断するところなのですが、四流を超断するというのは、無生法忍をさとするという意味なのです。あっち飛びこっち飛びして申しわけないな。これどこに出ておったのかな、ああ「信卷」です。そこに横超積がありますが、「横截五恶趣、恶趣自然閉」（聖典五七頁）という、善悪段ですね。『大無量寿経』下巻の善悪段の言葉であります。二四三頁の「『大経』（大経）に言わく」という、「三誓偈」のご文に続いて、

また言わく、必ず超絶して去つることを得て、安養国に往生して、横に五恶趣を截り、恶趣自然に閉じん。道に昇るに窮極なし。往き易くして人なし。その国逆違せず。自然の牽くところなり。  
(聖典二四三頁)

という、これは『大経』の言葉です。それを善導大師は「横超断四流」と。これは善導大師の「帰三宝偈」のお言葉でありますね。  
(聖典一四六頁)

と、「横超断四流 願入弥陀界」という、「帰三宝偈」の言葉であります。

その言葉をうけて、『大経』の善悪段の言葉を宗祖は引かれて、しかもその善導の横超断四流という言葉を紹介して、

「断」と言うは、往相の一心を發起するがゆえに、生として当に受くべき生なし。

（聖典二四四頁）

と、この言葉です。これはどうも日本語の不便なところですね、漢文で読みますと、「無生にして当に生を受く（無生而当受生）」と書いてあるでしょう。無生にして受生と。下の段を見てください。無生にして当に受生と。無生と受生と書いてあるでしょう。無生にして生を受けると。これを日本語に直して、「生として当に受くべき生なし」と、まあ日本語で読めばそうなるのですけれども、こう読んでしまうと、何やおかしなことになる。超断にならない。超断というのは、横超断四流ということは、無生にして生を受くと読んだらあかんの。無生に当受生だ。漢文です。無生法忍ということにおいて、ほんとうのいのちを受けるという意味なのです。無生の経験を通さなければ、真のいのちは得られないということを知っているんだ。ちよつと困るのだけだね。だから、親鸞は漢文で書かしたんだらうと。僕はこういふところは、漢文の文法をよく知らないで、漢文をほんとうに勉強した人にいつぺん聞いてみたいけれども。親鸞は独特の読み方をしますからね。だから、はたしてこういう書き方が正しいのかどうかわからないのですが、宗祖がいわんとしているのはそういう意味なのです。いのちを超えて真にいのちを得ることができると、そういうことを言おうとしているのですわ。少なくとも。それが横超なのです。つまり、

六趣・四生、因亡じ果滅す。かるがゆえにすなわち頓に三有の生死を断絶す。

（聖典二四四頁）

と言っていますね。六趣というのは、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天を六趣というのです。それを有漏の生といいます。われわれの経験しているのちです。人間のあり方でしょう。地獄も餓鬼も畜生も修羅も、人間も、天人も。まあ趣というふうに言っていますが、境界ですわ。境界、境遇です。一定の境遇をもって生きてるのが人間です。境遇のない人間なんてありやあせん。そんなものは考えられた人間だ。境遇というのは場所です。生きる場所。いつかどこか誰かとして生きていくということです。その実存性をあらわすわけです。地獄の境遇をもっているか、餓鬼の境遇をもっているか、畜生か人間か天人か。それ以外にないでしょう。まあ天台宗なんかでは十界互具といえますから、こういう考え方もおもしろいですがね。

## ■ 十界互具

十界互具というのは、天人の世界に生きておつたら地獄と関係ないかといったら、そうはいかない。天人の世界にも地獄があるのです。どんなにしあわせそうに見えとつても地獄と無縁ということはない。常に不安をもっている、地獄に墮ちる不安をもっている。また不安がなかったら天

人だという喜びもない。それを互具というのです。何の不安もない喜びなんていうのは、喜びのうちに入らないですよ。ほんとうの喜びというようになものはいつとも深い不安をかかえているということがあるのです。ちょっと休もうか。

#### 四

ただ無生をさとするということだけなら、これは横超とはいえないのです。無生の生といっておるところに曇鸞の涅槃の意味もあるのですわ。これはいま何でもないようにいっています。これまで話してきました真言宗や仏心宗（禅宗）、そこでちょっと一服して、いま、横超とか堅超ということをくだくだいっているようにすけれども、ここにあげられている聖道実教の四教のうち、仏心宗、真言宗、その次に法華宗とありますが、この法華宗というのが天台宗のことであります。なんでこういう横超ということを親鸞が強調したかというところ、その背景にあるのは、これら聖道実教の基本的な思想というのは、やっぱり天台宗の本覚思想にあるわけです。まあこの本覚思想を申し上げたら、もう華嚴宗も真言も禅宗も全部そこに集約されるといってもいいような思想なのです。つまり、聖道実教の諸教ごとく本覚思想というものを立てなければ仏教は成り立たないといってもいいようなものですね。しかし、その本覚思想のもっている決定的な危険性があるわけです。つまり落とし穴です。そういう落とし穴をいかにして克服しようかということが、親鸞のこの横超積の基本的課題なのです。

#### ■ 本覚思想

本覚思想というのは、今日は十分にお話できないだろうと思いますが、一言で言ってしまうえば如来蔵思想です。つまり、人間は本来、仏であるという、そういう考え方ですね。そういう考え方を基本にして成り立つ聖道の諸教がもっている、ある意味で非常に危険な、もつとも仏教の哲理としては究極的な思想性をあらわしながら、同時にある意味では仏教であることすら否定するような容易ならない思想なのです。つまり、仏教でないということは現実肯定の思想になってしまうということです。これでいいんだという。人間の思想の、人間の救済の思想のどこかに、いつでもこれでいいんだということへの希望があります。現実を認めようとするような、現実を認めずにおれない、現実を現実のまま認めずにおれないような救済への要求があるのです。そんな、もうややこしいことをいうな、というでしょう、みんな。もうこれでええではないかという。これではええではないかという、漫画にあるでしょう。「これでいいのだ」というのが。ああいうのは、人間の基本的な要求なのです。どこかに腰を据えようとする思想がある。

## ■ 親鸞は横超積を通して二十願の問題

だから、親鸞は横超積というものを通して何が良かったかといったら二十願が良かったのです。つまり善導にしろ、法然にしろ、十九願と十八願は対比させることはできたのです。しかし二十願の問題がどっちも欠落している。どっちもどころではない、仏教全体に欠落している思想が二十願なんです。つまり、果遂せずんばやまじという魂です。二十願を果遂の誓いといっているでしょう。「果遂の誓い、良に由あるかな」と。どこかで腰すえようとするものに腰をすえさせないものがある。これが問題なんだ。

だから、ややこしいことを言っているようだけれども、択瑛師の横堅二出という考え方ですね。横堅二出ということによって聖道浄土の判釈です。横出というのは浄土門、堅出というのは聖道門についての判釈です。だけど横堅二出といっても、権実といっても変わらないでしょう。権実といふこと、横出の教か堅出の教かといっても変わらない。だいたい頓漸二教とか、権実二教というような判釈は基本的には頓漸の判釈が、これまで申してきましたように經典翻訳者ですね、三蔵の經典を整理する書誌学みたいなものでしょう。書物を分類するための、そういう必要性から生まれてきた分類学の概念ですね。それに対して、権実というのは經典を分類するというよりも、釈尊の教化、釈尊が教化せられる、教えられる教説、釈尊がどういう人に教えを説かれたか。説かれる相手によって実教を説かれたか、権教を説かれたか。権教というのは方便でしょう。まだその境地に至らざるものに、その境地に至らしめる方法として説かれた教え、これが権教ですね。つまり、教化というのは常に相手の心境に応じて説かれるわけですから。初めから真実を説いたら地獄に墮ちるだろうと。『妙法蓮華経』なんかは実教ですから、何でお釈迦さまは舍利弗の求めにすぐに応じられなかったか。三止三請といって、三たび要請して三たび止みなん、舍利弗よと。やめとけとおっしゃった。それはやっぱり真実を真実のままに説けないということがある。太陽に眼を向けたら眼がつぶれるね。

## 五

## ■ 光明遍照十方世界

これはたとえば話が横にいきますが、『観経』なんかは仏身の光明が説かれますが、像観の仏と真身観の仏と。像観は三十二相です。これはある意味では光明はありません、像観の仏は、真身観の仏は、八万四千の相好に八万四千の光明ありといっているでしょう。これは明らかに仏身の光と心の光です。

一一光明 照十方世界 念仏衆生 撰取不捨

(聖典一〇五頁)

とありますね。「光明遍照十方世界」と。あのときに法然が「光明遍照十方世界念仏衆生撰取不捨」という言葉を解釈して、ただ念仏の衆生を撰取して捨てたまわざるがゆえに阿弥陀と名づくといつてあるね。阿弥陀さまというのは、念仏の衆生だけ救うんだと。余行のものは救わないと。余行のものを照らさずといつてあります。

### ■ 身光と心光

だから、そんなら光明遍照十方世界というのは嘘かといったらそうではないと。法然上人はそれを『選択集』の撰取章に細かく検討しているのですが、法然上人の道歌がありますね。「つきかげのいたらぬさとはなければども ながむる人のこころにぞすむ」という有名な道歌があります。あなた方はあんまり説教を聞かないから、そういう言葉はわからないなあ。お説教師はよう引っぱるのです。「つきかげのいたらぬさとはなければども ながむる人のこころにぞすむ」という。つまり「つきかげのいたらぬさとはなければども」というのが遍照の光明なのです。いたらぬ里のない月の光は遍照の光明、遍く照らすと。照らしていることは照らしている。どこも照らされているという意識がなかったら、つまり照らされている意識をあらわすのが撰取の光明です。照らしているのは全部照らしているんだ。しかし、撰取されとらん……、その照らしている光を身光というんだ、身の光ということです。「ながむる人のこころにぞすむ」光は、心の光。心光です。同じ「しんこう」だけれども、身の光と心の光を区別するのです。だから、信心の現生十種の益には「心光常護」といつてあります。心光と。身の光ではない。それを法然上人はこういう歌にしたのです。歌自体はへたくそやで、こんな歌。わしのほうがもうちよつとうまいこと作るだろうと思う。だけどあらわしている意味は身光と心光の違いをいつているんだ。

### ■ 像観の仏と真身観の仏

だから、真身観の仏と像観の仏と、こういう区別を立てるのです。像観には、だから光明ということはいつてないでしょう。像観はかたちです。三十二相のかたちをあらわす。三十二相というのは、人間の大人相、菩薩相です。これがおもしろい。だから像観のところでは「諸仏如来はこれ法界の身なり」(聖典一〇三頁)という言葉から始まる。「諸仏如来はこれ法界の身なり」と。常に「一切衆生の心想の中に入りたまえり」(同頁)と。衆生の心の想いの中に入りたまうと。これがおもしろい。衆生、仏を想えばこの心すなわち仏を作す。この心これ仏なりと。「是心作仏 是心是仏」といつているでしょう。そしたらな、心の中に仏を想ったら、想われた仏を仏というのではないんだ。想われた仏は妄念です。想う心が仏なんだ。仏と成るんだ。想われた仏はそんなものはあくまで、それを像観といつているのだ。かたちです。妄想です。あんたが仏さんを想った

ら男前な仏さんを想うやろ。めんどい仏さんなんて想わないわな。自分がこの人ならという、好きな人の顔を思い出すでしょう。妄想です。それでもかまへんのやで。これが大事なんやで。仏を想う心が仏を作っていくんだ。想われた仏は妄想です。しかし、想う心は真実だ。そこに、善導大師が着眼した。親鸞もいつているでしょう。『教行信証』に何度も引くわね。「この心の外に異仏ましますさず」と何度も言うていますわ。思われたものは偽物でも、思う心が真実だということがあるんだ。

まあ余談になったけれども、つまり、そこに権教とか実教とかというけれども、それはお釈迦さまがどういう人を相手にそういう教を説かれたか。説かれた法によって説教の方法を分類したのが、権実という概念でしょう。こういうことはよう覚えといてください。なんで『大無量寿経』に八相成道の菩薩がお釈迦さまと一緒にいたり、阿難みたいに声聞から除外されたものがいたりするのか。『大経』という経典は非常に独特なのです。そういう意味で。わかったものばかりが聞いておったという話ではないんだ。わからないものが聞いておったということがあるのです。これは大事なことですよ。わかった人ばかりいるところへ行ったら話でけへんしね、わからないものばかりいるところでも話はできへん。わかるものや、わからんものがおあって、「大衆を統理して一切無碍ならん」と。あの「一切無碍ならん」という言葉が大事なのです。大学生に話しておたって、ちっともおもろくない。聞いているものが、一生懸命聞いて、いい原稿を書こうと思うて勉強しているようなものはあかんわい。さっぱり話聞いたってわからないような人がいるところで、はじめてほんとうの話ができるということがあるの。

みんな聖道の諸教というのは、権教か実教かという、きちっと区別がついている。ところが、『大無量寿経』は区別がついとらないのです。安田先生がよくおっしゃっておったね。聖典を勉強するときに、坊さんばかりの会はあかんで、と。まあ安田先生は続かないという言い方をしたのはったけど、僕は続かんというのでない、話すほうがほんとうの話にならないということ言うてはったのやろと思う。坊さんばかりではあかんで、と、よくおっしゃっておられた。同朋会というのは、そういう意味があるのです。同朋というのは、坊さんも世俗の人たちも一緒に、ということですよ。そこではじめて教法が真実になるということがある。おもしろいね、こういうことは。そう言うておった安田先生が、僕が話をすると言ったら、最初の日は満堂になると。二日目半分になり、三日目は減つてもうて、一人か二人になると、ようおっしゃっておった。どころがほんまやわからへん（笑）。

## 六

だから、ここに『歎徳文』ですが、「宗家大師の祖意を探りて、巧みに横堅二超の差を立つ」（聖典七四五頁）と。「横堅二出の名を摸」して、「横堅二超の差を立つ」と、こういつているでしょう。そして、「彼此助成して権実の教旨を標し」と。「彼此」というのは横出と横超と、横堅二出と横堅二超と彼此助成。彼と此でしょう。お互いに助け合うて成就して何をいったかといったら、権実の教旨を標したと、こういう言い方です。つまり横堅というのは、ただ択瑛師の判釈だけなら、教法、つまり教化の教えとして、お釈迦さまの教えの分類は成り立つけれども、人間は問題になつたらない、相手が。つまり教法は判釈できるかもわからないけれども。

■ 教頓機漸、人間が問題になる

たとえば「教は頓にして機は漸なり」という言葉があるでしょう。教頓機漸といわれます。つまり先ほど言うておつた第二十願の立場というのはこれなのです。教は頓教、教えは頓教だけでも機は漸機です。これを教頓機漸といいます。念仏は即得往生の法なのです。聞いているわしらは、ひとつも往生しないでないか、聞いても聞いても。つまり権実の教旨を明らかにし、「漸頓分別して長短の修行を弁ず」と、こういつてあるけれども、問題は権実の教えは分類できても、人間が問題になつておらないということがある。人間まで考えた上で判釈していない。機が問題になつておらない。いわば、教えというものは真実なるものです。時代を超えているものです。しかし時代を無視した教法は、権実ははつきりしても、末法の機の救いになるかね。つまり、何じやないかね、時機相応の教えという、機というようなものが判釈の対象になつてこそはじめて教相判釈が立体的なものになるね。教えだけを判釈するならね、そんなものは大学の研究室ですむのです。研究論文ですむわけです。はじめて「権実の教旨を標し、漸頓分別して長短の修行を弁ず」というところに、教相判釈がたんなる教相判釈でなしに、教というものはじめて立体化した。教えを受けるものということが、やっぱり教えにとつて大事なんではないかね。時機相応という。まあ時機相応の問題も、ほんとうは大変なのです。『浄土論』なんかは仏教相応というでしょう。仏教相応というだろう、『浄土論』は。「我修多羅、真実功德の相に依つて、願偈を説いて総持して、仏教と相応す」（聖典一三五頁）と、こういうのです。それを、仏教と相応せんといったときには、あくまで浄土二十九種の莊嚴、つまり観察門が中心になります。仏教といかに相応するかと。智慧が問題になる。ところが『論註』になりますと、仏教相応というより如実修行相応になる。如実ということ。真ではないんだ、実だ。

■ 仏教がいわんとするのは実諦

実諦とか、一実というような概念は、親鸞はどこで受けとめたかといったら、『涅槃経』なのです。一実とか実諦とか、大乘は実諦なりということをいうでしょう。あれは一乗海釈に出てくる。一乗海、これもなかなか面倒だけれども。少なくとも、真というだけではない、実ということ。

実諦といったときは、むしろ俗諦に属するのです。真諦に属するのではないわ。真諦に属するのではないわ。実諦というのですから。これは、なんですよ、真俗二諦論というときに、いつでも落とし穴があるのは、真諦のほうばかりに重点をおくのです。そうではないんだ。仏教がいわんとしているのは実諦なんだ。世俗諦なんだ。で、世俗諦といえ、なんや道徳理念みたいに思っているけれども、そうではないんだ。だから、浄土というのが真の現実なんだ。穢土というのは、考えられた現実なんだ。人間の考えを通しているんだ。無生を証したら、人間の分別経験を超えたら、超えた現実には浄土なのです。ところが、われわれは、その浄土というのは頭の中で考えたものが浄土だと思っっているでしょう。それは考えられた浄土です。考えられた浄土と舞台の上のせて、救われる救われんと言っているだけの話だ。

#### ■ 機の権実

これも存覚の言葉だけれども、実機という言葉があるのです。こんなのはやっぱり実諦というような言葉に対応して考えた言葉だろうね、実機と。機にも権実があるということです。権機に対して実機と。苦しいときには苦しむのですわ。苦しいときに楽しみに考えたらあかんです。病気のときに健康などきの自分を考えるのや、皆。そんなのは権機です。実機というのは、病気のときには病気であることを知ることだ。病気になることに徹するのを実機というんだ。苦しいときには苦しむのを実機というのです。ところが、苦しみを苦しむとでかんです。苦しみを楽しみとしたがる。だから愚痴が出る。苦しむと知ったら、苦しめるんだ。何でもないようだけれども、そういうものなんだけれども。それを自然という、自然法爾というのは、そういうことなんだ。あるがままというのは、苦しむときには苦しむということだ。楽しいときには楽しむということだ。苦しいときに楽しいことを思ったり、病気のときに健康な自分を考えたり、それはあるがままじゃないわ。あらぬがままにあらうとする。まあええわ。

## 七

#### ■ 「漸頓分別して長短の修行を弁す」

そして、「漸頓分別して長短の修行を弁す」と。長短というのは、頓漸ですから、これは超という言葉に対して、超は迂に対する言葉であると。ふつう超は出に対する言葉であるというふうに考えるけれども、そうではないんだ。超は迂に対する言葉だと。これは宗祖ご自身の説明がありま

す。たしかあれば『尊号真像銘文』だ。『大経』の先ほど見ていただきました善悪段の言葉をご説明になっている、まん中ほどに、

「横截五悪趣 悪趣自然閉」というのは、横は、よこさまという。よこさまというは、如来の願力を信ずるゆえに行者のはからいにあらず。五悪趣を自然にたちすて、四生をはなるるを横という。他力ともうすなり。これを横超というなり。横は堅に對することばなり。超は迂に對することばなり。堅はたたさま、迂はめぐるとなり。堅と迂とは自力聖道のこころなり。横超はすなわち他力真宗の本意なり。

(聖典五一四頁)

とあります。つまりここでは親鸞聖人は、横堅二超という範疇概念を自力他力ということで説明されているわけです。他力横超ですわ。で、ここに「五悪趣を自然にたちすて、四生をはなるるを横という」と。「六趣・四生、因亡じ果滅す」(聖典二四四頁)と。横超断四流の言葉を宗祖はそういうふうに解釈しておられますが、同じ意味ですね。四生をはなれると。四生というのは、胎・卵・湿・化と。生まれ方の問題ですが、生まれ方を超えるのです。つまり、いのちのかたちを超えということなんです。いのちのものにはかたちはありません。それを法性というのです。法性法身というのです。

### ■ 超は出でなく迂に対す

で、ここに「横は堅に對することばなり。超は迂に對することばなり」(聖典五一四頁)とあります。超は出に對する言葉ではないのです、迂に對する言葉だと。つまり飛びこえるという意味です。「羅漢を一聴に証し」(聖典二八七頁)というのはいさか一言を聞いてわかるということがあるんだ。わかるのではないのです、証すです。一聴に証すと。ひとたび念仏を聞けばということなんです。聞いたということを証するんだ。自証するのです。自覚というよりも自証です。問題は、うまいこと言えませんが、自証というような言い方をする。曾我先生は「伝承と己証」とおっしゃっているけど、あれはよく僕はわからないのや、己証という言葉を使っておられるのが、己証かね。これはあなた方、ひとつ問題にしてみてください。むしろ、己証といえるかどうかね、ここがわからない。まあいいでしょう。僕自身もわからないです。曾我先生がおっしゃるうとしているのは、

弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおわしまさば、善導の御釈、虚言したまうべからず。善導の御釈まことならば、法然のおおせそらごとならば、法然のおおせまことならば、親鸞がもうすむね、またもって、むなしかるべからずさうろうか。

(聖典六二七頁)

というのを己証と、こうおっしゃったのだらうと思うけれどもね。「親鸞がもうすむね、またもって、むなしかるべからずそうろうか」と。言えないこともないけど言わんでもいいのでないかいなあという気がするのです。そこまで『歎異抄』にあるのですから。「愚身の信心におきてはかくのごとし」と言われているのだから、己証といってもまちがいはないかもしれんけどもや、僕はどうも、あれほんまに親鸞が言ったのかいなあと思うのです。まあ言わにやならんことと言わはったのかもわかりませんけどね。

### ■ 「即身是仏 即身成仏」に対して「即得往生」

で、少なくとも、この『愚禿鈔』における横堅二超二出という範疇概念は具体的には堅超は「即身是仏 即身成仏」です。横超は「選択本願、眞実報土、即得往生」です。「即身是仏 即身成仏」に対して「即得往生」です。即得往生ということ、即身是仏、即身成仏ということとは雲泥の違いがあります。即身成仏とか即身是仏というのは、浄土はいらないということです。即得往生は浄土の必然性をいつているのです。浄土というのは、われわれの現実を断ち切るものを浄土ということです。六趣・四生の因を亡じ、果を滅する、それが浄土です。つまり無生法忍を得せしめる世界をいうのです。

ですから、問題は「難行 聖道の実教」としてあげられた「仏心・眞言・法華・華嚴等の教なり」ですけれども、この法華、つまり天台宗です。それから華嚴、これは法界宗です。華嚴とこういいますが、これは法界宗ともいいます。相伝なんかの場合は、華嚴宗という言い方はしません、ほとんど法界宗という言い方をします。これはまあそれなりの意味をもっているのです。法華宗というのは、これは天台宗のことだ、中古天台、とくに宗祖がいつておられる天台というのは日本天台のことです。日本天台のことを中古天台ともいうのですが、中古天台の思想の中核をなすのが本覚思想です。つまり、『大乘起信論』による思想です。親鸞聖人も『大乘起信論』を基本にして『教行信証』を書いておられるようですね。一応今日はここまでにしときます。ここに入ったら、ちよつと一時間ではすみそうにないですから。

### ■ 『大乘起信論』は大乗仏道実践の中に信の独立

本覚思想というようなのは、先ほど申しましたように、大乘仏教においてはこの本覚思想は、とくに大乘思想の究極的な哲学であるといつてもいいのです。僕はいままで唯識論しか読んでなかったものですから、『大乘起信論』を読み直してみました、ある意味では非常に感動しました。起信の問題ですから、はじめて大乘仏教というよりも、仏教において信というものを、先ほど申しました解・行・向・信・証という、大乘の仏道実践の内容のなかに信を独立せしめた、非常に大事なものだということを思いました。その思想の基本にあるのが本覚思想です。つまり、

如来蔵思想です。人間こそ如来だという、大乘の宣言といつてもいい。この思想のもつ危険性があるということですが。今日はこれくらいにしておきましょうか。少々疲れました。

## 質疑

**問**い たしか本覚思想に対して道元が批判しておりますね。つまり人間こそ仏だというならば、実践が成り立たんではないかと。

**藤元** そうです。道元はその問いをもって中国に渡って如浄禪師に出遇ったのです。如浄禪師に会ったときの問いがそれだったので。人間が本来、如来ならば、何のゆえに修行が必要かと。

**問**い 道元はそれで中国へ行ったのですか。

**藤元** そうです。

**問**い そうすると、道元を中国に渡来せしめたのも、もとは本覚思想ですか。

**藤元** そうです、そうです。そりゃあ道元だって、叡山で勉強したのですから。

**問**い 大きな問題ですね。

**藤元** そりゃあ大きな問題なのです。袴谷さんが本覚思想批判をしているではないか、新聞に出ておったけど。ただね、哲理としての本覚思想でなしに、信心としての、信を起こす、信を起こさしめる意味における本覚思想というものの位置が違うと思うんだ。そのとこや、問題は。ほんとはやっぱり、親鸞の横超というような言葉自体も、たんなる教相釈の言葉というだけではない、信仰の意味をもっている。信心の上に立てられた言葉だということを忘れたらいかないですね。横なんてのは、横着という意味でしょうが、簡単に言ったら。実際、先ほど言った桐江扱瑛の文章なんか、その通りなのです。横出とは何だといったら、裏口入学ということ、「いんじょ陰叙」(『楽邦文類』。高麗 李氏朝鮮時代の官僚機構 身分階級の制度)ということ。陰叙という言葉を使っている。陰叙といったら裏口入学という意味です。つまり、これは叙は位をあらわすのです。伯爵に叙すなんていう言葉があるでしょう。裏口から叙せられると。つまり祖父の功により、おじいちゃんの七光で学才なきままに陰叙せられると、こういうふうになっているのだ。裏口入学です。だから裏口入学を認めている、横という言葉は。だから裏口入学ではないかといわれたら、陰叙ですといったらいいでしょう(笑)。だいたい横という言葉はそういう意味でしょう。横着であり、無茶苦茶ということや、無茶苦茶せなんだら救

われんのや、人間は。無茶ができません人生なんてつらいよ。無茶ができるということはありがたいことや。「捷徑」という言葉も使うのです。「しかれば、凡小修し易き真教、愚鈍往き易き捷徑なり」と。捷徑というのは裏道という意味です。表道ではないと。正々堂々と浄土に往生するのではない、裏道だと。つまり、値せんということだろう。往生の身に値しないということだ。値せずして往生せしめられると。だから、いつでも念仏者にはコンプレックスがついてまわるんだ。値せんものが救われたというような、これが大事なことや。それじゃ、ご苦労さんでした。えらいものだね、あんなのはやっぱ普通の人間じゃないですよ。

（一九九一年十一月十八日）

## 第九十三講（上巻 第七講）

二易行浄土本願真実之教『大無量寿経』等也

（真聖全二・四五五頁）

二には易行 浄土本願真実の教、『大無量寿経』等なり

（聖典四二四頁）

十二月と一月と二ヶ月、間があいたものですから、どこまでお話ししておったか、はっきり記憶がないのですが、たしか「二教」について、「難行 聖道の実教」とされており「仏心・真言・法華・華嚴等の教なり」と、このへんまでお話をすすめてきたように思います。ですから、次は、「二には易行 浄土本願真実の教、『大無量寿経』等なり」と。これは、「難行 聖道」に対して、「易行 浄土」の教えと一つのものとして判釈されているわけですが、ただこの場合、「難行 聖道の実教」の場合には仏心・真言・法華・華嚴という宗名があらわされており、それに対して「易行 浄土本願真実の教」というのは、別に浄土宗という宗名があげられているわけではないですね。経名が示されておるにすぎません。

### ■ 聖道の教判は権実をわかつ、浄土の教判は真仮をわかつ

で、ここは「頓教について」のところですが、漸教のほうにいきましても、漸教について二教とある場合、「難行道 聖道権教」の場合は、「法相」という宗名があげられておりますが、「易行道 浄土要門」は、「『無量寿仏観経』の意」とされておりつまり、ご和讃に、「念仏成仏これ真宗 万行諸善これ仮門 権実真仮を」（聖典四八五頁）わかつという、権教と実教とをわかつということと、真仮をわかつ。真仮をわかつのは、易行浄土の教判でありますし、権実をわかつのは、聖道の教判でありますね。聖道の教判における権実の判釈の範疇概念がそのまま浄土の判釈の真仮に重なるわけです。それでまあ、二双四重の教判といわれるのはそういう意味でありますね。

ですから、二双四重の教判がもっている独自の意味は、浄土宗の真実ということを使ったのではない。これはまあ、とくに、「易行 浄土本願真実の教」といってありまして、「『大無量寿経』等なり。」と。まあ、難行聖道の判釈にしたがえば、ここで浄土宗なり、あるいは浄土真宗と

いわれればわかりよいのですが、宗名でなくて経名があげられるのは、「承知のように、広本の『教行信証』の「教巻」の総標に、「大無量寿経」とあげられまして、二行の細註に、「真実の教 浄土真宗」とあります。つまり、『大無量寿経』が浄土真宗という、親鸞にとつては『大無量寿経』こそが浄土真宗でありまして、浄土宗が浄土真宗であるといつてあるわけではない。

これはまあ、宗祖自身が、非僧非俗を自ら表明せられて、とくに愚禿と名のられたということと無関係ではなくてですね、なにか宗門とか宗派とか、そういう宗派を宗とするというのではない。宗派を宗とすることになれば、真宗大谷派を真宗とすることになりますわいな。宗派を宗とすると宗祖を絶対的なものとせざるをえなくなる。いわゆる教祖信仰にならざるをえなくなる。そういう教祖がもつておる一番の問題点は、宗教団体が一つのセクトになるということでございますね。セクトになりますと、セクトというものが当然要求するのは排他的な信仰にならざるをえなくなる。それは、宗門というようなものが、信仰の対象になったり、あるいは教祖というようなものが信仰の対象になりますと、そういうかたちにならざるをえない。なにか、宗門に対して責任をとらざるをえないということになる。私たちでも何度か言うてきたのですが、宗派に所属する儀礼、いわゆる得度とか教師修練というようなものが、なにか宗門に対しての責任をとる儀礼になってしましましてね、なにかそれこそが真宗であるというふうに私らも言われてきたし、私らも言うてきたのやけれども、どうもそういうことではないでしょう。親鸞のいう御同朋御同行は、そういうものではないように思います。

つまり、宗はあくまで経です。『大無量寿経』こそが真宗であると。その『大無量寿経』の精神に帰依する人々が、おのずから集まったのが宗門となるでしょうが、宗門が『大無量寿経』を真実の教えと決定しているわけではない。むしろ『大無量寿経』が宗門というかたちをとったんだ。そうするとわれわれは、宗門に対して責任をもつのではない、『大無量寿経』に対して責任をもつということでありましょう。

#### ■ 非僧非俗の教団

だから、大谷派の場合、大谷派というよりも親鸞の宗門に帰依したかぎりは、いかなる人も排除してはならないというのが原則でしょう。本願に帰依する人を御同朋とよぶべきであります。で、それはやっぱり親鸞自身の生きざまが、愚禿と名のつた親鸞が非僧非俗、非僧非俗の教団という、非僧非俗の教団というようなものは、本願に帰依する人々によつてのみおのずから形成されるものであります。宗門行政で教団を形成するわけではない。そういうことがひとつには、経名をもって示されたという意味にもありましょう。

#### ■ 真宗は実教に対して真教

さらには真仮をわかつつということにおいて、一代仏教のごごとく頓漸二教、権実の二教すべてを成就したものが親鸞の本願の精神であったと

もいえるわけです。だから極言すれば、真宗には権実真仮なし、と。逆にそういう言い方も成り立つわけでありませう。ついでに言うときですが、ここで問題になりますのは、「聖道の実教」という言葉に対して「真教」という言葉ですね。「信巻」の教相判釈のご文、横超積といわれますが、「横超断四流」と言うは」（聖典二四三頁）というところに、「横超」は、すなわち願成就一実円満の真教」とあります。真教。実教に対して真教という言葉が使っております。これは宗祖の言葉使いから申しますと、とくに真教といつてあるのは凡愚の救済を説いた教えを真教といつてあるわけですね。真教という言葉を実際に使っておられます。それに対して実教という言葉は聖道のいわゆる堅超の教法につけられたものであります。

■ 『大無量寿経』等なり』の等は異訳

で、ここには、これはまあ余談ですが、「『大無量寿経』等なり」とあります。この「『大無量寿経』等」というのは、いったいこの「等」は何を意味しているのかということについて古来、論がありまして、「等」は、『観経』『小経』をさすものだという説と。いやそうではない、異訳・異本を、『悲華経』とかあるいは『如来会』とか、『平等覚経』とかの異訳ですね、異本とか異訳をあらわすのがこの「等」であるというふうにも言われますが、私は『観経』『小経』ということになりますと、これは頓教のうちには入りませんから、漸教に入りますから、『観経』『小経』はここには入らないと。ですから「『大無量寿経』等なり」と言うてあるのは、これはあきらかに異訳であり、異本のことであろうと思えますね。まあそれは余談であります。

一

ただこういうふうにみてきますと、じつはここで難行聖道といわれている中身ですね。あるいは易行浄土といわれている言葉の中身です。難行・易行という、こういう教相判釈の概念自体がいうまでもなく、宗祖の場合は七祖に基づいています。難行・易行は龍樹の教判でありますし、聖道・浄土は道綽の、つまり釈家の教判であります。で、そういう七祖の伝統をうけた教判であるということが基本にあります。ですから、まあ難行・易行とか、あるいは聖道・浄土という言葉の内容がどういうものなのか。ちよつと面倒なところですが、難・易、これはいうまでもありませんが、龍樹ですね。それから聖道・浄土の教判はこれは道綽、釈家であります。「道綽決聖道難証」とありますが、道綽であります。で、これを受けた善導大師はご承知のように正・助二業の判釈概念をもちいます。これは善導、いわゆる善導・法然の伝統、つまり浄土宗の教相判釈の概念

であるといつていいわけでありませぬ。だから、善導・法然の伝統のなかでは、じつは正・助という教判の理念、教判の範疇概念の内容は、難易対と勝劣対、難易・勝劣ということをもって浄土と聖道の判釈の原理、原則としているわけです。

### ■ 宗祖は、勝劣を問わない

ところが宗祖は、勝劣というようなことは問題にされない。これがやっぱりひとつ大事なことだろうと思いますね。

たとえばいま見ていただきました「信巻」の横超釈のところに、堅超、つまり聖道の実教をあらわす堅超は「大乘真実の教」であると言っております。実教というのは、真実であることにまちがいはないわけでありませぬ。難行聖道門は、易行浄土門に対して劣であるなんてことはいわないでしょう。真実である、といわれておることをやっぱり大事にせにやならんと思えますね。そうなってきましたと、法然上人の教相判釈の勝劣ということをおられるところで難易を語られ、聖浄を語っておられるということになりますと、もういっぺんいっぺんいたい難易という、難行・易行という言葉の中身を検討してみなければならぬわけでありませぬ。いったい何が難といわれているのか、何が易といわれているのか。易といわれておることの中身は何か。易行といわれておることの中身は、たとえば、ある先生なんかは易行というのはイージーゴーイングという意味ではないとおっしゃるのですが、じゃあいったいイージーゴーイングでないといわれておることの中身はいったい何かと、そういう検討が要求されるわけですね。

### ■ 龍樹の教相判釈のもとにある難行の意味

こんなことをいままさらみなさん方に言わんでもわかっていと言われりやそれまでですけれども、いったい何を難行といったのか、何を易行といったのか、その判釈の範疇概念そのものがどうも私たちにはつきりしていかないのではないかと。やっぱり法然上人の浄土宗の教判のなかに出てくる勝劣という、難行道は劣であつてお念仏は勝れているのだと、こういうふうな頭に思ひこんでしまつておりますと、どうもそこらごうわかりきつたものにされてしまつていふように思われます。で、そうでなくて、繰り返し言うようですが、親鸞が勝劣対というふうなところで問題にしなかつたということになにかもういっぺん、龍樹の教相判釈のもとにある難行ということの意味を尋ねてみなければならぬのではないかと、いうことを思うわけです。

で、ご承知のように、難易の問題は『十住毘婆沙論』でありますね。『十住毘婆沙論』のなかに「十地品」の初歡喜地と第二離垢地の釈でありますね。『十住毘婆沙論』は、ご承知のように一大不思議論といわれた非常に大部なものですけれども、それを口述している途なかばで亡くなつたという人もあるし、翻訳されるのが完全に翻訳されずに途中で終わったのだといわれるのですが、いわゆる初歡喜地と第二離垢地であります。

第二離垢地の途中で終わっておりません。この初歡喜地の積の第九「易行品」ではじめてこの難行・易行ということが提起されます。したがって易行という言葉自体は難行という概念から生まれてきたものでありますね。だから何が難かというのは、冒頭から菩薩、阿惟越致を求めんとするに、阿惟越致というのは不退の位です。

不退のくらすみやかに えんとおもわんひとはみな

恭敬の心に執持して 弥陀の名号称すべし

(聖典四九〇頁)

と、龍樹和讃でございますね。不退であります。不退の位をうることが菩薩の意味です。

菩薩というのは求道者ということですが、言うまでもなく、菩薩というのは大乘仏教の理想的人間像ですね。大乘仏教というよりも仏教の理想的人間像と、こういつてもいいわけです。ですから、菩薩にとつて、菩薩の道を歩むということは、なにか結論があるわけではない。声聞とか縁覚というのは、これは無生法忍という、『愚禿鈔』の小乗教について、縁覚教・声聞教というのが、この教判の後に出てきますが、そこに縁覚は「一に麟喩独覚、二に部行独覚」(聖典四二五頁)とあり、声聞教は八輩が示されておりますね。で、最後には阿羅漢向であります。つまり無生のさとりであります。で、こういうさとりは、ちゃんとした結論があるわけです。勉強すればその勉強した結論がある、さとりをひらくということがあるわけですけど、『十住毘婆沙論』の最初に、彼岸に到達せるものは、声聞は一世二世、縁覚は七世八世であります。まあ、一世二世というのですから、一世は三十年ですから、三十年か六十年生きておつたら、勉強しておつたらわかるということですわ。さとれると。独覚者は七世ですから、三×七＝二十一、二百十年生きんならん。二百十年から、八世でしたら、三×八＝二十四、二百四十年生きておつたらさとりをひらけるのですが、じゃあ菩薩はどうかといつたら、永遠に彼岸に到達することなし、というふうに示されております。

### ■ 不退とは永遠に歩み続ける

つまり、永遠に修行し続けるもの、これでいいということをおわらないということです。永遠に修行し続けるということが菩薩にとつての道です。そうすると、永遠に修行し続けることのできる位は不退ということですが、退転せんということですが、永遠に退転しないということ。歩み続けるということなんです。腰かけることがないのです。「休息あることなかりけり」(聖典四八〇頁)というご和讃がありますけれど、あれは、もしとどまらば二乗地に墮おちるといのが、「易行品」の冒頭に出てきます。

## 三

阿惟越致地に至る者は、諸の難行を行ずること久しくしてすなわち得べし。或いは、声聞辟支仏地に墮す。

（真聖全一・二五三頁）

と、声聞、辟支仏地に墮ちるといつてあります。これを「大衰患」と名づけると。まあ「易行品」には、「『助道法』の中に説くが如し」とあります。『助道法』というのは、龍樹の『菩提資糧論』のことです。そのなかに出てくる偈文が、この「易行品」の冒頭に引かれております。

## ■ 諸久墮の三難

つまり、二乗地に墮ちること。だから、古来これを諸久墮の三難といわれます。諸々の行を修するということは、原則としては六度ですけれども、万行のことですね。万行を修して、という。諸善万行を修するということでありませぬ。一つでないということです。別の言葉でいえば一行でないということです。念仏のことを一行三昧といいますね。一行でない、万行であるということです。

それから、「久しくして得べし」ということは、永いという意味ではなくて、先ほど言いましたように、一代や二代ではいかないということですよ。二生も三生もかかると。これもいろいろ問題があるのですがね。いずれ出てまいりますよ。果遂の誓いというのを、三生果遂か一生果遂かという問題があります。まあ一代や二代では無理でしょうよ。一生や二生では容易ならないという、とてもでないが可能でないというのが、久しくして得べしと。それで「声聞辟支仏地に墮す」と。つまり、二乗に墮ちるということです。二乗に墮ちるということは、耐えきれないということです。いつまでも結論がない道を歩くなんてことは耐えきれないということです。

## ■ 二乗墮地が菩薩の障碍

それで二乗地に墮ちるといふことは、耐えきれずして二乗地に墮ちるといふのが菩薩の障碍、つまり分別障です。人間は分別に負けるのです。だいたい分別なんてのはたいがい、自分の考えを肯定するための弁解ですがね。弁明のための分別です。だから学者ほど弁解する人が多いでしょう。頭のいい人ほどすぐ弁解する、自分のしたことを。弁解するということは自分を肯定することです。自己肯定です。自己批判に耐えきれないということやろ、逆にいえば、それで二乗地に墮すと、こういわれる、つまり懈怠だ。だから、学者ほど懈怠のものはないね。同じおちるでも、これいわずれ言わんらんけれども、このおちる（落）と、このおちる（墮）は、ちよつと違う。同じおちるにもいろいろおちちる方があるので

す。要するに不退転の位を「易行品」は説いたわけです。「易行品」が説いたのは、不退の位を明らかにしたんだ。別の言葉でいえば、永劫の修行に耐える大地を見いだした。永劫の修行に耐える信心というのは、親鸞の場合には地獄におちても後悔せんと、こう言っているでしょう。

で、これはじつは、なんで不退ということが初歡喜地で問題になったのかということが古来非常に大きな問題になっております。つまり、菩薩の十地の上からいったら、一番の問題点は、第七地です。第七遠行地です。この七地沈空の難が難行の難です。菩薩にとつてこえがたい難関は第七地にあります。それをあらわすのが「証卷」の寂滅平等法身を説いた、これは『論註』ですけれども、二八六頁の最初から七行目ですね。「答えて曰わく」とあつて、その次に、

菩薩七地の中にして大寂滅を得れば、上に諸仏の求むべきを見ず、下に衆生の度すべきを見ず。仏道を捨てて實際を証せんとす。その時にもし十方諸仏の神力加勸を得ずは、すなわち滅度して二乗と異なけん。  
（聖典二八六頁）

菩薩もし安樂に往生して阿弥陀仏を見たてまつるに、すなわちこの難なけん。

（同頁）

と、こうありますが、七地の難関をじつは、この七地沈空の難というのは実際は七地に説かれずに、むしろ八地に説かれているのです。八地は不動地です。

東寺の虎頭先生が、安田先生が東寺で講義をしてくださっております『十地経論』の講義をテープを起こして二巻まで出してくださっているのですが、まあもつとも安田先生の東寺の『十地経』の講義は、その前に『解深密経』の講義があるのでありますね。『解深密経』の講義の後で『十地経』の講義をしてくださっているのですが、その『十地経』の講義を今度テープを起こして冊子にして出してくださるということ、私はえらい楽しみにしているのです。はよう七地までいかんかいなと思うのやけれども、もう七地までいつているのか、そのところはよくわかりませんがね。

### ■ 菩薩の難関は第七遠行地

いずれにせよ、菩薩の十地というのは、菩薩の階次でありますから、その菩薩の階次で一番の難関がその第七遠行地ですが、七地沈空の難と。空に沈むという、さとり沈むことです。空に沈んだやつは救いようがない。だから諸仏の神力加勸が必要なのです。人間で救えないのです。これがえらいことです。その七地沈空というのは七地に説かれずに八地に説かれているのです。これがおもしろい。つまり、七地沈空とは何だと

いったら、沈空していることがわからないのを沈空というのです。それを突破してみんとわからない。難行であるということは、突破したものが難行であるとわかるのです。突破せんものにとつては、けっこうそれで行じているつもりなのでしょう。信心でもそうでしょう。「極難信のりをとぎ」（聖典四八六頁）といつてあるのは、極難信ということは、信じえたものだけがわかることです。信じえぬものにとつて難信ということとはわからない。それと同じことです、難行も。突破したものが難関であつたということがわかる。だから第八地に説かれる。

だからいまここに、「上に諸仏の求むべきを見ず、下に衆生の度すべきを見ず。」とあるでしょう。「すなわち滅度して二乗と異なけん」と。さとりきつちやつたのです。求むべき仏もなければ、救うべき衆生もない。ちよつと言い過ぎになるかもわからないけれども、みなさん方に注意しておかねばならないことは、清沢先生の言葉があるでしょう。

自己とは他なし。絶対無限の妙用に乗託して、任運に法爾にこの現前の境遇に落在せるもの、すなわちこれなり。

「絶対他力の大道」

とありますが、あの「絶対無限の妙用」つて何だ。大寂滅ではないか。ちがうかね。どうなつてもかまわんと。上に求むべき諸仏を見ず、下に度すべき衆生を見ず、すべてこれでよしじゃないか。あの言葉ほど危険な言葉はないんだ。「絶対無限の妙用」という言葉で清沢先生は本願ということをお願いあらわされるおつもりだろうと思うけれども、ちよつとね。

だけど、まあ、あの時代ということもあるのだろうけど、たとえばそれによく似た表現で、「天命に安んじて人事を尽くす」とかね、ああいう言葉に通じるものではないかね。「任運に法爾に」ということは運命論だろう、言いかえれば。天命というような言葉、任運というような言葉。求むべき必要がないと。いまさら何を求めることがあるかと。「現前の境遇に落在せるもの、すなわちこれなり」と、おっしゃっているのだから。そうすると二乗とかわらないではないか。まさに沈空やがな。ここに、「仏道を捨てて實際を証せんとす」とあるでしょう。「捨仏道、証實際」。仏道を捨ててというのが退転ではないか。いま、清沢先生を批判したら袋叩きにあうが、清沢先生がどう言われたかということではないのですよ、僕が言っているのは。清沢先生のこういう言葉に振り回されているということがあるのではないかね。宗教的には、すでに曇鸞が指摘し、龍樹が指摘した二乗地とかわらないではないか、あの言葉だけを聞いたなら。それをわれわれは、平気で、いかにもありがたそうに聞いているではないか。まさに仏道を捨てたものの言葉ではないか。ちがうか。これは言い過ぎかね。ちよつと一服しようや。

## 四

## ■ 道は往来、路は袋小路

龍樹が「陸道の歩行」といったのを親鸞は「難行の陸路」といつております。易行の場合は水道でありますね。「水道の乗船はすなわち楽しきが如し」と。陸路という、路という字を使う場合は、みちはみちでも袋小路ということなのです。道という場合は往来という意味です。これがおもしろいですね。難行の陸路といい、易行の水道といっておる。で、それは不退の位ということ。曇鸞は天親の『浄土論』をとおして、その不退を正定聚という言葉であらわします。つまり、龍樹のいつている易行道の本身は百七仏に象徴されます。百七仏というのは、無数に仏の名前を列記しております。これは、「易行品」でも、いまごろはこういう小さな活版になっておりますが、昔の木版の書物を読んでもみますと百七仏、頁をめくってもめくっても仏さまの名前しか出てこないのです。これがおもしろいですね。つまり、百七仏というのは諸仏の名前です。

## ■ 曇鸞は諸仏を正定聚と言いかえた。社会性の出現

まあ諸仏といっておりますが、それを曇鸞は正定聚と言いかえた。正定聚と言いかえたところに同じ七祖の中でも、曇鸞にいたってはじめて宗教というようなものが社会的な性格をになってくるということがある。曇鸞というのは大事なポイントですね。

なにか、仏の名前というよりも、正定聚の数に入るといような表現をとるわけでしょう。浄土の人という意味です。浄土の人を与えられたということなのです。不退の位というのは、一人ではいけないのです。一人では途中で二乗に堕ちるんだ。仏道を歩み続けるというようなことは、師を与えられ、友を与えられたがゆえに可能なのです。つまり、師や友に支えられて生きるということなのです。それを水道の楽といっているのです。船に乗っているということや。八道の船に乗るとこいう言い方もしていますけども。

## ■ 墮二乗の克服は諸仏の神力加勸

だから、なにかね、二乗に堕ちることなく、道が歩み続けられるということとは、つまり二乗に異なることなけんとかね、二乗に堕ちないこと、つまり分別に堕ちないことの唯一の道は諸仏の神力加勸でしょう。つまり、師をもち友をもったということです。もったのではない、与えられたのです。与えられたということは、友達の資格なくして友とされたということです。これを曇鸞は未証浄心の菩薩という言い方であらわすのです。

「証卷」に、これは「観行体相章」の言葉ですが、

また言わく、「すなわちかの仏を見れば、未証淨心の菩薩、畢竟して平等法身を得証す。淨心の菩薩と、土地のもろもろの菩薩と、畢竟して同じく寂滅平等を得るがゆえに」とのたまえり。「平等法身」とは、八地已上の法性生身の菩薩なり。（「寂滅平等」とはすなわちこの法身の菩薩の所証の）寂滅平等の法なり。この寂滅平等の法を得るをもつてのゆえに、名づけて「平等法身」とす。

（聖典二八五頁）

と。寂滅平等ということは平等たらんとして平等になるのではない。平等ということも忘れたような平等を寂滅平等法身といふのです。ですから、未証淨心の菩薩といふのは寂滅平等法身の菩薩でないのだけでも、寂滅平等法身を得証したるもの、友達の値打ちはないけれども、友達にされる。

### ■ 未証淨心の菩薩が仏弟子

だいたいほんとうの友達といふのは師匠のことやで。師匠といふのは、こつちが弟子であるかぎり平等とはいえないね。こつちが平等といつてゐるのではない、師匠のほうが平等にしているのや。それを弟子といふのだ。だから、未証淨心の菩薩が仏弟子です。弟子にとっては永遠に師匠に追いつけないのです。しかし、師匠にとつては、弟子は永遠に友なのです。だから、なんでしょう。「龍樹菩薩・婆藪槃頭菩薩の輩、彼に生まれんと願するは、当にこのためなるべしならくのみと」（聖典二八六頁）と、つまり、龍樹とか天親といふのは、未証淨心の自覚に立った人です。そうですね。天親菩薩も有部の教説を捨てたでしょう。それが「世尊我一心」の言葉でしょう。『浄土論』の冒頭に出てくる。一心帰命といつたでしょう。だから『浄土論』といふのは天親にとつては回心の書なんだ。ただ浄土といふようなものを展開したのではない、回心の書だといふことを忘れたらあかんです。

### ■ 証實際

それは、「實際を証する」といふ言葉があります。實際といふのは、原語の意味からいえば眞際とも訳します。つまり、寂滅平等法身といつてあるけれど、眞際とも漢訳されていますがね、空とか如とか、あるいは法性といふ訳もあります。眞理の際まわといふ意味です。際といふのは、ちょうど七地をあらわすのです。親鸞の表現から言えば、往相回向から還相回向への展開の際です。だから、寂滅平等法身といふけれども、寂滅平等の法をあらわすのです。先ほどいふ清沢先生の言葉で言えば、「絶対無限の妙用に乗託して任運に法爾に、この現前の境遇に落在せるもの」といふ、現前の境遇です。すべてはあるようにある。しかし、清沢先生のこの言葉は、「任運に法爾」といわれるけれど、自然法爾といふような感

覚は出てこないでしょう。つまり、寂滅平等の法というのは、別の言葉でいったら、道元禪師あたりは、「自己を忘るるなり」といつているでしょう。自分を忘れ去ることです。自分を忘れ去ったら何にも、求むべき菩提もなければ、化すべき衆生もない。そして、二乗とかわからないではないか。法蔵菩薩の本願は兆載永劫の修行といわれるでしょう。菩薩の修道は永遠にとどまることがない。だから、腰かけたら二乗とかわからないでしょう。救われてしまったら。

これは、七祖は全部そのところを問題にしたのです。たとえば善導大師は二河譬に、回らば死せん、住まらば死せん、去かばまた死せんといっているでしょう。三定死といわれます。去かば死せん、回らば死せん、住まらばまた死せん、と。ところがそこで、「二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。」（聖典三〇頁）といっているね。あそこだけは西ではない。二河譬のなかでは全部、西に向かいいかんとするのです。向うている方向は西やけれどね、あの三定死のところだけは、西でもなければ東でもない、前に向かいいかん、と。「前向者」と書いてあるね。これがおもしろいね。

これ僕は安田先生が亡くなる何年か前でしたが、大地の会で、仏光寺の講師の控室で、安田先生に、なんでこっだけ西と書かんと前と書いてあるのやとって質問したことあるのです。そしたら安田先生、おお、君はええところに目がつくね、何でそう書いてあるねん、と、逆に問われたことがある。僕が先生に聞いているのやないかといったら、そんなことを人に聞くものどちがうと言って怒られたけどね、あれは先生もわかつたらなんだんや（笑）。

### ■「前向者」

あそこだけ「前に向こうて去かん」と書いてある。つまりね、あの三定死というなのは、死という表現をとってあるけれども菩薩の死という意味です。『菩提資糧論』の中に、二乗地に墮ちることを大衰患といっているけども、その大衰患というのは何かといたら、菩薩の死と、別の言葉でいつてあります。曇鸞は、死骸といっているね。声聞とか辟支仏は菩薩の死骸やがな。死にがらや。そういう問題がありやせんかね、清沢先生のあの言葉にしても、現前の境遇に落在するという、ああいう表現は僕はどうも気になってしかたがない。「天命に安んじて人事を尽くす」というようなのも同じ感覚ではないかね。

だから、ここでいわれている難行という表現は、仏道を捨てて實際を証するという、つまり「諸行」。それから「久しくして」というのは永遠なる行ということでしょう、内容は。それから「墮二乗地」ということは退転ということです。だから、諸・久・墮という言葉でもってあらわされる難行は、結局は退転の問題です。退転するということです。耐えきれないということです。仏道に耐えきれないということです。宗祖が「化身身土巻」の後序の冒頭に、「竊かに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ」（聖典三九八頁）と書いてあるでしょう。「行証久廢」と。「易行品」の文は、「久しくしてすなわち得べし」（真聖全一・二五三頁）、「久乃可得」ですけれども、「久しく廃れ」の「久」は「易行品」からきているのです。ですから、そもそも聖道の諸教の行証というのは、久しく廃れといつとるけども、初めから廃れているのだ。そうすると先ほど言った善導大師の二河譬の、「一種として死を勉れざれば、我寧くこの道を尋ねて前に向こうて去かん」といったあれ、「寧ろ」という字には、親鸞は「やすく」と左訓を入れていますがね、我寧く前に向こうて去かんといわれた。その「前に向こうて去かん」というのがどこから出てきているかということやろ。あそこに不退ということがあるので。それを天親は願という言葉であらわすのではないかね。まあいいでしょう。そうすると、その諸行に対して、諸・久・墮の三難ですね、諸・久・墮の三難に対して易行といわれている内容は、諸行に対しては一行、一行三昧です。久しくに対しては即得です。それから墮に対しては必定です。だから、難とか易という概念がむずかしいとか、やさしいとかという内容とは全然ちがうでしょう、こうしてみますと。

で、えらい『愚禿鈔』から離れてしまったようにみえますが、ご承知のように曇鸞は龍樹の教学を学んだ人ですから当然、難行・易行という問題は自分の問題であつたにちがいない。その難行とか易行という、つまり龍樹のいつている「易行品」の内容をかかえながら、天親菩薩の『浄土論』を読むことによって『論註』が書かれるわけです。つまり、龍樹のあらわす「易行品」が天親の説く『浄土論』を内容としてはじめて内実をもつてくるわけです。つまり親鸞は、「証巻」に浄土というものをあらわすのに十一願を引きましてですね、

国の中の人天、定聚に住し、必ず滅度に至らずは、正覚を取らじ、と。

（聖典二八一頁）

という、あの言葉を引いて、浄土の人々、つまり正定聚の、浄土といつてもここではむしろ、なんでございますね、正定聚、つまり人々。浄土の人々という意味でしょう。浄土の人々をしつこくあらわします。

かの仏国土は、清浄安穩にして微妙快樂なり。無為泥ちかの道に次し。それもろもろの声聞・菩薩・天・人、智慧高明にして神通洞達せり。ことごとく同じく一類にして、形異状なし。ただ余方に因順するがゆえに、人・天の名あり。顔貌端政にして世

に超えて希有なり。容色微妙にして天にあらず人にあらず。みな自然虚無の身、無極の体を受けたるなり、（同頁）とあります。「かの仏国土は、清淨安穩にして微妙快樂なり。無為泥ちかの道に次し」と。そこまではいいのです。「それもろもろの声聞・菩薩・天・人、智慧高明にして神通洞達せり。ことごとく同じく一類にして、形異状なし。ただ余方に因順するがゆえに、人・天の名あり。顔貌端政にして世に超えて希有なり。容色微妙にして天にあらず人にあらず。みな自然虚無の身、無極の体を受けたるなり」と、ここに「虚無の身、無極の体」とあります。

■ 虚無の身、無極の体

虚無の身というのは、虚無ですから、いつでも相手になれるということです。鬼に向かえば鬼になるし、仏に向かえば仏になるし、人間に向かえば人間になる。主観的な固執をこえるということです。咸同一類になれると。咸同一類というのは、みなことごとく一類になるということです。同じ姿になるといことです。ほんとうに相手になりきれるといのは、無極の体をもつてはじめて可能なでしょう。自信があるから相手になれる。無極の体をもたなかったら、無極の体というのは如来ということでしょう。如来を体としたときにはじめていかなる人にも咸同一類にして形異状なしといえる。それを正定聚といっているのです。だから、こつちがなれるのではない、向こうがなつてくれているといふことがある。先生とか友達というのはそういうものではないかね。私になりきってくれていると。それは無極の体をもった人やから、つまり如来なるがゆえにです。僕は如来という言葉と仏という言葉と区別せんらんように思いよるんやがね。

で、そこで引用される『浄土論』の引文は、妙声功德と主功德と眷属功德でしょ。眷属功德ということが大事です。私たちにとって正定聚、つまり浄土の人々というのは、師であり友であるということです。だから、なにかね、そういうところにはじめて不退という、永遠の行に耐えうる、仏道に立ち続けうる場所が与えられたということです。開かれてくるのでしよう、そういう場所が。ほんとうはそこに、堅超とか横超とか、超越の問題です、これ。二超を区別したところが。二超という超越のしかたですね。それを区別してくるゆえんが出てまいります。今日はこれくらいにしてください、疲れました。

（一九九二年二月三日）

第九十四講（上巻 第八講）

就<sup>ニ</sup>大乘教<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>二教<sup>一</sup>

一 頓教<sup>ニ</sup> 二 漸教<sup>ナリ</sup>

就<sup>ニ</sup>頓教<sup>ニ</sup>復有<sup>リ</sup>二教<sup>一</sup>・二超<sup>一</sup>

二教者

一 難行聖道之實教<sup>ナリ</sup>。所<sup>ユル</sup>謂<sup>イハ</sup>仏心・真言・法華・華嚴等之教也

二 易行浄土本願真實之教<sup>ナリ</sup>『大無量寿経』等也

二超者

一 豎超<sup>ニ</sup>

二 横超<sup>ニ</sup>

大乘教について、二教あり。

一には頓教、二には漸教なり。

一頓教について、また二教二超あり。

二教とは、

一には難行 聖道の實教なり。

いわゆる仏心・真言・法華・華嚴等の教なり。

二には易行 浄土本願真實の教、

『大無量寿経』等なり。

二超とは、

一には豎超

即身是仏、即身成仏の証果なり。

二には横超

選択本願、真実報土、即得往生なり。

—

二双四重の教判について、二双というのは聖道・浄土の権実と真仮ですね。聖道門にも、権教と実教があるし、浄土門にも真仮の二門があるということ、で、権実真仮を明確にすることですね。権実真仮を明確にすることによって何を明らかにするかといったら、自然の浄土ということ、で、その実教における聖道門と浄土門の別を豎超と横超という、これはまた横豎の判釈であります。これはまあいわゆる教相判釈の歴史のなかで独自の宗祖の範疇概念を示されたものであることもありません。これは存覚師の書かれた『歎徳文』の中に、

兼てはまた択瑛法師の積義に就いて、横豎二出の名を摸すといえども、宗家大師の祖意を探りて、巧みに横豎二超の差を立つ。彼此助成して権実の教旨を標し、漸頓分別して長短の修行を弁ず。他人の未だ之を談ぜず、我が師独り之を存す。

(聖典七四五頁)

と、こういう文章が述べられてありますが、択瑛法師というのは桐江法師といわれた宋代の念仏者として有名でありますね。この択瑛の横豎二出を弁ずという言葉は、『楽邦文類』のなかに出てまいります。「弁横豎二出」と。短い文章ですけども、横豎二出を弁ずるといふ言葉で出てくるわけですが、この場合は横豎二出であつて二超というわけではありません。

■ 横截を横超と読む

この超という言葉は、宗祖は『尊号真像銘文』でしたかね、真宗聖典五一四頁ですか、そこに『大経』の言葉を引かれて、「必得超絶去 往生安養国 横截五悪趣 悪趣自然閉」というこの言葉をお引きになられて、中ほどから、

「横截五悪趣 悪趣自然閉」というのは、横は、よこさまというは、如来の願力を信ずるゆえに行者のはから

いにあらず。五悪趣を自然にたちすて、四生をはなるるを横という。他力ともうすなり。これを横超というなり。横は堅に對することばなり。超は迂に對することばなり。堅はたたざま、迂はめぐるとなり。堅と迂とは自力聖道のころなり。横超はすなわち他力真宗の本意なり。  
（聖典五一四頁）

とあります。ここに横截という言葉が横超というふうに使われておりますが、これを横超と読まれたのは、申すまでもなく善導大師の、いまの存覚師の言葉にみられましたように、「択瑛法師の積義に就いて、横堅二出の名を摸すといえども、宗家大師の祖意を探りて、巧みに横堅二超の差を立つ」といわれる。この宗家大師、つまり善導大師の「横超断四流」という「帰三宝偈」の言葉もちいて、「横截」という言葉を「横超」と読まれたわけでありましょう。ですから、必ずしも横超という言葉は択瑛法師の横堅二出の教判というものだけでなく、そこに善導大師の横超断四流というあの言葉を勘案して、宗祖が独自に判釈の範疇概念とせられたことは『歎徳文』にも、「他人の未だ之を談ぜず、我が師独り之を存す」といわれておりますように、宗祖独自の判釈概念であるというふうにいえるわけであります。

で、この横超という言葉はそういう背景をもった言葉ですが、宗祖自身が横超という言葉をお使いになるのは菩提心積でございますね。宗祖の菩提心積、「信巻」の二二六頁に「大信海」を積される中に、「しかるに菩提心について二種あり」というふうに表示されまして、「一つには堅、二つには横」であると、こういうふうに述べられてあります。

#### ■ 横堅は宗祖の菩提心のタイプ

ですから、横堅という教相判釈の概念は、つねに範疇概念でなくて、その範疇の原理となっているのは菩提心でありますね。横堅というのはたんに範疇概念でなくて、宗祖にとってそれは菩提心のタイプであります。菩提心そのものの性格をあらわす言葉であります。菩提心の二種が横堅の菩提心です。横の菩提心と堅の菩提心と、こういうことでありますね。

たとえば法然上人は菩提心の行にあらずと。これは、「信空上人伝説の詞」とか、あるいは「諸人伝説の詞」という、『法然上人全集』のなかに記録されております法然上人の言葉がございますが、そのなかに、

浄土の大師おほしといへども、みな菩提心をすすめて、觀察を正とす。ただ善導一師のみ、菩提心なくして、觀察をもて称名の助業と判ず。

（平楽寺書店『法然上人全集』六六九頁）

という言葉があります。菩提心を説かざるはなし、これは信空上人の伝説の言葉と、「諸人伝説」の言葉と、ちよつと内容がちがう、内容は一緒

ですが言葉づかいが少しちがっているようですね。信空上人というのは、「釈信空法蓮上人」として『御伝鈔』のなかに出てきます。（聖典七八頁）法然上人の高弟のなかの一人でありますね。その人が法然上人の言葉として伝えたものですけれども、「浄土の人師おほしといへども、みな菩提心をすすめて、観察を正とす。ただ善導一師のみ、菩提心なくして、観察をもて称名の助業と判ず」と。こういう言葉がございませぬ。これも、ここでいわれている観察という言葉の内容は検討しなおしてみんといけません、言うまでもなく善導大師が観察といわれるのは、五種正行のなかの観察正行でありますね。まあそれは善導の問題ですからあらためて問題にさせていただければいいのですが、少なくとも法然上人は菩提心を否定された。菩提心を否定されたというよりも、菩提心の行を否定されたというべきでありましょう。

一

■ 親鸞は明恵の菩提心批判に応える

それに対して、親鸞聖人は、菩提心について二種ありと。ご承知のように、明恵上人の『摧邪輪』です、『選択集』批判の書である『摧邪輪』に真つ向から、この菩提心を否定すれば仏教でないという批判をしているわけでありませぬ。これはまあ申すまでもなく菩提心というのは今日の言葉で申せば宗教心ですから、宗教心を否定して、なんで浄土の教えが成り立つのか。そもそもへんな話でないかということになります。ですから明恵上人の『選択集』批判はあながちむちやくちやいつているわけでないのです。むしろ、伝統的な仏教理解に立って新宗教である専修念仏を批判したということですから、いちいちごもつとでもございませぬ。むしろ批判された『選択集』のほうが伝統的な仏教からいえば批判されて当然ということになるわけです。その一つの例が菩提心批判です。

これは、いざれまたふれることがあると思うのですが、宗教とこういいますとね、宗と教という概念は、なんでしょう、一つになるものではないでしょ。宗教という言葉は、いつも言いますように、明治の初期に、通商条約の中で、レリジオン (Religion) という、キリスト教を意味する言葉に対して宗教という言葉をあてたのですが、ですからまあ明治以来の造語ですけれども、これを翻訳したのは誰かよくわからないのですけれども、親鸞聖人は宗教という言葉で、「真実の教 浄土真宗」とおっしゃっています。これは『教行信証』の冒頭に出てくる「大無量寿経」の二行の脚註でありますね。宗というのはムネです。ムネはこころですから、こころなんてものは、いろもかたちもないものですわ。そのいろもかたちもないものを法性というのです。それに、いろやかたちをあたえるのが教えです。言葉です。

これは、『撰大乘論』の中に、如来の勝相を、十の勝相という、勝相ですから、すぐれたかたちですね。如来の勝相、十の勝相ですね。これは無著はえらいしつこうに言っているのですが、「所証法」と「所得法」と二つに分けて、仏所得の法を十の勝相と。勝相に対して、勝相語とということを用います。勝相語というのは、所得の法でなしに所証の法であると。まあしつこうくらいにこれを問題にしているのです。所得の法というのは、さとりですから、それは言葉にならないものです。つまり宗です。だけど、所証の法というのは言葉です、勝相語ですから言葉です。言葉になったときに教えることになるのです。教えるになったということが如来の所証です。つまり如来が如来であることを証明したということです。如来が如来であることを証明するというのは、真理が真理であることを証明すること、つまり表現です。腹のなかに思っている言葉にせんだら教えるにはならないです。教えるになるということは真理が伝わるということです。伝わるということは、自分が証明するのではない、伝えることによって証明されるのです。伝わらなかつたら証明にならない。それが真理であるという証明にはなりません。ですから、『浄土論』あたりでも修多羅という言葉を残します。

修多羅というのはお経という意味ですけども、お経といわずに修多羅という言葉で、「我修多羅、真実功德の相に依つて」という、梵音をそのまま、スートラ (Sūtra) という言葉をそのまま漢字にあてるわけです。ですから、それを『論註』の場合は、経といわずに「経教」といっております。あえてお経と、お経は仏さまの言葉をつないだものです。教えという言葉を一緒につかうのです。これは、修多羅という言葉の意味を強調したのです。つまりそれは仏所証の法であると。仏さまだけがもっている教えではないんだ。だから、仏さまの言葉を仏さまの言葉で語ればお経になるかといえ、そうはいかないのです。仏さまの言葉は、だれにもわからないのです。だから陀羅尼です。それが聞かれた人の上に、聞かれた人の言葉としてはじめてお経になるのです。聞いて信じられた歴史が経典を作っていくのです。それで『論註』にはこの修多羅のことを三蔵外の経典と呼んでます。三蔵というのは、経・律・論の三蔵です。その三蔵、つまりお釈迦さまが説かれたお経だけがお経でないと。三蔵外の経典も修多羅というと、こういうのです。だからそれを経教という言葉でえらい強調しているのです。お経をあげとつても聞いた人に信じられないなら、それは紙切れですわ。お経になりやあせん。

だから宗教というけれども、教というときには、たんに仏所得のさとりではない。つまり如来が証明せられた法であると、所証の法であるといふのが、無著が強調しなかったゆえんでしょうや。だから、ほんとうは経典というようなのは、説くものと説かれるもの間に新たに作られていくものですわ。その説く、釈迦が説いたものは釈迦のさとりを説いたものですから、所得の法を説いたのです。それを証明するものが聞くもの菩提心です。説くものの菩提心に対して聞くものの菩提心ということもあるでしょうや。説くもの菩提心なら聞くもの菩提心です。だから菩

提心を否定したら宗教なんて成り立ちはないでしょう。それを法然上人は、菩提心の行にあらざと。菩提心をみんな説いたけれども、善導大師一人は菩提心を否定して観察を称名の助業と判じたたと、こうやるのですから、これはまあだれが聞いたつておかしいではないかというのがあたりまえですわ。明恵上人だけが批判したわけではない、およそ仏道を志す人にとっては菩提心を否定して何が宗教だと、何が念仏だと、こう言いたくなるのは当然であります。その『選択集』批判をうけて宗祖は「菩提心について二種あり」と。つまりある意味で、そういう『選択集』批判に對する堂々たる反論ですわ。反論ともいえるけれども、まあそういう批判を、批判というのは大事ですよ。批判されるということが大事です。たんに反論するだけが、つまり反批判することではないのですわ。つまり、批判されるということは問題を与えられたということですから、その問題を自らの問いと受け取り直して新たに菩提心の世界を、新たなる菩提心を展開するわけでしょう。批判を受けたときにはじめて菩提心に二種ありと。こういうことになるのではないかね。

### 三

#### ■ 宗祖の教相判釈は菩提心の判釈

で、そこに、堅と横の菩提心。だからなにか、宗祖の教相判釈というのは、菩提心の判釈であると、こういえるわけです。たんなる教相判釈ではないわね。つまり、教学体系の判釈というものではない。菩提心の判釈です。で、その「堅について、また二種あり。一つには堅超、二つには堅出なり」と。超と出という、超越の形式ですわ。出は言うまでもなく、扱瑛法師の横堅二出の問題だけれども、超の問題は善導大師の超越です。超越というのは、まあ私たちは、トランツェンデンツ (Transzendenz) という言葉ですね。超越、超越とこういうけれども、仏教では呉音で読みますから、超越です。超越と超出です。で、これは、ふつう超越ということと超出ということとは一緒くたに使われております。ほとんど超と出とに厳密な区別をつけた思想はありません。ヨーロッパでも、トランツェンデンツ (Transzendenz) を超越という言葉であらわしているだけあります。

#### ■ 超越と超出

まあヨーロッパでトランツェンデンツという言葉であらわす超越というのは、スコラあたりでは神を意味します。つまり、完全無欠なるもの。そしてこの超越というような概念をたんに絶対という意味だけになしに、超越という言葉が哲学概念として駆使したのはカントでありますね。カ

ントの場合は、可能的経験をはるかに超えたものという意味です。もつと言えば、人間的な経験でないもの。超感性的なもの。人間の感覚にうったえることのできないようなものを意味しますから、とくに先験性というような言葉が出てくるのです。近代の哲学になりまして、ハイデッガーとかヤスパースなんかのいう超越という言葉の概念も、いずれも一般的には人間の意識そのものの超越性を、人間は人間を超えることだという、近代の人間観を象徴するものでありますね。そういう意味で超越という言葉運動としてとらえております。だけどそこでは、越も出も別に区別はついていない。まああえて言えば、ハイデッガーとかヤスパースのいう Existenz という、実存というふうに翻訳しております。けれども Existenz という言葉が、これは実存と翻訳したのは西谷先生だという人もあれば、だれだったかなもう一人、いろんな名前があげられるのですが、寺島実仁（1906～1944）という哲学者がいますが、あの人は Existenz という言葉を覚存と訳しています。自覚の覚です。あるいは脱存と訳した人もいますし、実存とも訳していますし、いろいろ翻訳があるのです。もうひとつあります、開存と訳した人もいます。

だけれども、Existenz という言葉自体がもっている意味は、それ自体の意味は一步外に出るという意味ですから、そういう意味からいうと、Existenz という言葉が、超出と翻訳せられるのが、ヨーロッパの近代における超越概念が一つの運動体として実存性をいうならば、むしろ Existenz という言葉は超出と翻訳したほうが的確であろうと僕は思うていいます。超出というような言葉を日本の哲学者は知りませんので、日本の哲学者も知らないし、あんまり仏教概念の中にも超出という言葉はありません。こういう言葉はやっぱり真宗学をやるものもつと、なんていいますかね、こういう言葉の大事さをはつきりさせにやいかないのですね。超出というのは、すばらしい言葉だと僕は一人でほくそえんどるわけです。だれも知らない顔している。僕はとても好きな言葉です。

で、出という言葉は、出離生死の意味です。出離という言葉ですね。超は、超越です。呉音で読みますから超越です。この言葉はあるのです、みなさんはすでに真宗聖典をお読みになつていられるからわかっているはずですよ。出の場合は、出離。生死出離ということ、「生死出ずべきみち」と。恵信尼公は親鸞が吉水へ雨の日も風の日もかよつて法然上人の話聞いたということをいうのに、生死出ずべき道を求めたと、こういうふうに書いてあります。だけど親鸞が超越と超出という、こういう言葉を区別して、横出、あるいは横超、堅出、堅超というように、超と出を区別したということこれはえらい大変なことをあらわしているのですわ。僕ははじめて二双四重の教判のもっている親鸞の思想の結晶としての教相判釈言葉の使い方を今度、この大地の会の学習会で自分で勉強させられてはじめてなにか、すごいものだなあというふうに思いました。なんで、超と出を区別せられたのか。

ふつう仏教で超越というような場合は、みなさん方がご存じなのは、真宗聖典であれば、「証卷」でございませうかね、

五種の不思議の中に、仏法最も不可思議なり。もし「菩薩必ず一地より一地に至りて、超越の理なし」と言わば、未だ敢えて詳らかならざるなり。

(聖典二八七頁)

という言葉が出てきます。

## ■ 「超越の理」

ここに、「超越の理」という言葉が出てくるでしょ。仏教で超越ちようつひということをする場合は、たとえば超越ちようつひ三昧という言葉がございまして、超越三昧というのは、四禪天から四無色定に一気に、四禪天、これは『論註』に出ています。持つてきとらんかな。『浄土論』の觀察門の一番最初に勝過三界道という言葉がありますが、あの勝過三界道と、三界道を勝過すると、あの註に、三界というのは欲界と色界と無色界ですけれども、欲界から色界、つまり色界というのが初禪、二禪、三禪、四禪、つまり四禪天ですね。この禪天という場合は、初禪天は生きることの楽しみを離れることであり、生きることの喜びを離れ、生きることの妙楽を離れ、生きることの苦しみや悲しみを離れると。要するに同朋会運動のテーマの「生まれた意義と生きるよろこびをみつけよう」と。そのよろこびをみつけるのが、禪天ですね。だからあれちよつとおかしい。厳密にいうとおかしい。つまり色界です。色界の極楽というのは四禪天の内容です。極楽、極楽といっているのはだいたい色界なんです。浄土と極楽と一緒くたにいうのは非常に危険なのです。一緒くたにしたがるけど。

で、この四禪天をとびこえて四無色定、つまり無色界です。無色界というのがお釈迦さまのさとられた、六年苦行林においてさとられた非想非非想処、あるいは非想非非想天ともいいます。そういうさとりをあらわすのが四無色定です。それがその欲界から色界をとびこえて四無色定のさとりをうると。とびこえるという意味です。それを超越ちようおつといいます。あるいは、小乗では、小乗というのは『愚禿鈔』のいま見てもらっております次の頁に、「小乗教について、二教あり」として、声聞教ですね。声聞教の初果が預流向、第二果が一來向、第三果が不還向、第四果が阿羅漢向、これを四向八輩といいます。初果・預流向、第二果・一來向、第三果・不還向、第四果・阿羅漢向、これで四向八輩といっているのです。これで、その超越の理をいう場合は、預流向から一來をとびこえて不還向に到る。それは第三果、不還果です。この場合の不還という字を覚えといてください。不還果というのは何かといったら、ひとたびこの土を超えて、つまりひとたびこの穢土を離れて再びこの土へ還らないという意味で不還果といいます。その前の一來向、あるいは一來果というのは、これが斯陀含ですが、斯陀含の場合はいっぺん還ってくるのです。阿那含であるのは、阿那含というのは不還果、還らないということです。ここが大事なのです。

## ■ 超越は初果から二果をとびこえて不還果をうる

ただ、いずれにせよ超越という場合は、初果から、二果をとびこえて不還果をうると。だから中間項をもたないことです。阿羅漢というのは無生のさとり、お釈迦さまのさとりですから、仏に成るのに何の中間項もたないと。浄土というのはある意味では中間項ですから、浄土において仏に成るのであって、この土において仏に成るのなら、それは即身成仏ですわ、浄土がいらないのだから。だけど、真宗の教えは浄土において仏に成るのですから、仏に成るために浄土に生まれるということがあるのです。だから超越という場合に、少なくとも仏教で超越の理ということをするときには、いま読んでもらったのは、観察体相章ですね、『論註』の中の観察体相章のなかに出てくる、好堅樹のたとえです。一日に百丈のびると。順番にのびるのではないと。頓教ですからビュッとのびるというやつです。超越ちようおつです。漸教というのは段階です。次第に段階的に仏に成っていく。自覚的、自覚というものは段階的なものですから。だから、そういう自覚を必要とせんというわけでしょう、超越というのは。超越ちようおつとこういうのです。超出とちよつと違います。そのところは少なくとも宗祖のこういう判釈の概念は厳密に、いかに宗祖が厳密に検討したかということがよくわかります。

堅超けんおつというようものを象徴的にあらわしている頓教実教のうち、仏心・真言までは説明しましたが、さらに法華、華嚴を残しております。じつはこの法華・華嚴というのが、まあ法華というのは天台法華です。法華天台です。天台宗のことです。日本の天台宗というのは中古天台といまして中国の天台とちよつと違います。ここで親鸞が法華といっているのは、天台宗のことです。天台宗の即身是仏。即身成仏は真言です。即身是仏と。ちよつとまちがえますと、即心になる。これは『観経』のなかに出てくる是心是仏という、この心これ仏なりという、像観想のなかに出てくる言葉と混乱しないようにしてください。ここには、「二超とは」といって、「堅超」に、「即身是仏、即身成仏等の証果なり」とあります。即身是仏ですね。これはまあ、天台宗の基本といつていいわけです。ちよつと休みましょうか。

## 四

## ■ 実教は法爾としてある教法

ここにあげられている「難行 聖道の実教」というのは、まあ実教という言葉ですね。実教という言葉は、法が法としてある、法爾としてある教法。法が法としてある教法です。法が法としてある教法を難行道というのです。これはたとえば、化身土でございましたかね、『安樂集』の引

文が三五八頁にあります。『安樂集』の引文の途中に、

また「外の凡夫」と名づく。未だ火宅を出でず。何をもって知ることを得んと。『菩薩瓔珞經』に拠つて、つぶさに入道行位を弁ずるに、法爾なるがゆえに「難行道」と名づく、と。  
(聖典三五八頁)

とあります。「法爾なるがゆえに難行道と名づく」というのは、法が法としてあるかぎり難行道というのです。仏法が仏法であるということは難行道があたりまえだということです。易行道というのは、法が法としてないことをいいます。これはまあいわゆる『瑜伽經』、瑜伽学の所依の經典というのが、だいたい六つぐらい經典があるのですが、そのなかの一番大事な經典として、天親とか無著がもちいるのは『解深密經』でありますね。深密という名前は、「深密解脱經」という名前もありますが、玄奘三蔵の翻訳しているのは、『摂大乘論』なんかは、この『解深密經』によって、説かれているものでありますが、深密というのは、密というのは秘密です。

■ 善導は顕彰隠、親鸞は顕彰隠密

親鸞聖人はご承知のように、真理の表現に、つまり經典解釈に顕彰隠密の義ありという。顕と隠と彰と密ですね。顕彰隠密の義ありといわれていますが、善導大師は顕彰隠密までは説いたけれども、密はいつていないのです。親鸞はそこに密を入れるのです。顕彰隠密の義ありと。顕は、あきらかということ。彰はしるしです。隠は、かくすということ。あたちであらわす、逆説的表現です。密は、全然見えない、秘密語です。だいたい宗教というのは秘密語でしょ。テイリツヒあたりは、宗教的表現は象徴的に語るか、比喩的に語るか、神話的に語るか、そういう表現方法しかないといっていますね。つまり暗号です。經典の言葉を、經典の言葉そのままに読むなんてことは、それは經典を読んだことにならない、暗号だということ。だから仏教、つまり釈尊の經典は、ある意味では全部密教です。秘密でしょ。

有名な弘法大師の『弁顕密二教論』というのがありますね。顕密二教論。顕教か密教かという。弘法大師が中国から帰ってきたころは、伝教大師とえらい仲よかったのだけでも、それはどこで仲よかったかといったら、顕密を一緒にしたしておったのです。顕も密も一緒にしたしているのが伝教大師の『山家学生式』という、いわば叡山へ行つて勉強する人の、まあ今でいえば大学の建学精神みたいなものです。建学精神を説いたみたいなものだ、『山家学生式』というのですから。あれはまあ顕教の学問と同時に密教の学問をやらせようとしているのです。それを弘法大師が批判するでしょう。それで仲悪うなるのですけれども、結局けんか別れになるのです。顕教と密教とを明確に区別したのです。で、密教のほうが顕教より上だということをはつきりさせたのです。それが弘法大師です。『弁顕密二教論』です。

そういう意味では仏の言葉を解釈する、どう読むかというのが『解深密経』です。この『解深密経』のなかに説かれる言葉が、法爾ならざるを法とした。まあ言葉として有名な言葉は、法、法ならざるがゆえに法あり。法は法でないから法であるという言い方です。鈴木大拙氏が即非の論理といっているでしょう。法、法ならば法にあらず。仏、仏ならば仏にあらずと。仏が仏であることを仏とはいわないと。仏、仏ならば仏にあらずと。法、法ならば法にあらずと。これはおもしろい論理でしょう。衆生、衆生ならば衆生にあらず、という有名な言葉があります。般若の論理からいえば、色即是空、空即是色です。色に即して空なり、空に即して色なりでしょう。即是の論理です。だけど、瑜伽の論理は逆ですわ。そこがある意味で常識的なのです。もつと比喩的にいったら、先生は先生であつたら先生でない。親父は親父であれば親父でない。こういう意味やろ。法が法としてあること、それが難行道だと。それなら易行道はどうだといったら、法が法としてないということでないか。それが「化身土巻」のポイントなのです。

## 五

### 如来蔵思想

だから、まあそういうことが基本にあるのですが、天台宗、法華の思想も、この前に説明しました仏心宗にしろ真言宗にしろ、あるいはこの後に名前を連ねている華嚴宗にしろ、基本にあるのは、如来蔵思想なのです。これは『勝鬘経』ですかいな、『勝鬘経』のなかに、「法身不離煩惱蔵名如来蔵」という有名な言葉があります。法身、煩惱蔵を離れざるが故に如来蔵と名づく。法身というのは、真理です。同じ言葉ではないですが、たとえば『浄土論』のなかに、聖典の二八二頁を見ていただいたら、これは『論註』の言葉で出てくるのですが、「莊嚴主功德成就」という、あそこに、ちよつと意味は違いますが、意味は違うけれども、最初から四行目ぐらいのところに、「法王善住持」の「住持」を説明して、「不朽葉をもつて種子に塗りて、水に在くに蘭れず、火に在くにがれず」と、こういう言葉が出てくるでしょう。「因縁を得てすなわち生ずるがごとし」という。これはただちに如来蔵思想とはいえませんが、火に在くにがれず、つまり瞋恚の炎の中にもがれず、水に在くにも蘭れず、水に在くということは、貪欲の心の中においても腐りはてることではないと。つまり、煩惱の只中であつて生きつづけるもの、つまり菩提心を住持しているという意味をいうのです。われわれが菩提心をおこしたと、発心したということは、ないものがおこってきたのではない、煩惱のなかにおいても腐りはてることもなく、焼き尽くされなかつた如来の住持したもう菩提心が因縁を得て自分の心におこつたのだと、こういう言い方をし

ていましょう。これは不朽楽という言い方ですから、如来蔵思想と直接イコールではありません。けども、この如来蔵思想を説いたのはいま言いました、法身、煩惱蔵を離れざるが故に如来蔵と名づくという、一つの仏教的人間観です。

この如来蔵思想を説いたのが『大乘起信論』です。『大乘起信論』を読んだのは山形の若い連中だったなあ、どないしたかなあ、いっぺんだけ僕のところへ来たのだけれども、それきり来んようになっちゃったけど。『勝鬘経』なんかも『大乘起信論』と同じように如来蔵思想を説いた經典とっていいですね。いま言いましたような思想が出てくる。この如来蔵思想の本体は、『大乘起信論』では、阿黎耶識という名前になります。『成唯識』では、阿黎耶識とっていますが、『起信論』では阿黎耶識と。これは翻訳の違いでしょうが、この阿黎耶のことを真妄和合識というのです。真妄和合識というのは、真はさとり、妄は迷い。迷いもさとりも本体は阿黎耶識だと。体は一つだと。これが大乘の意味でしょう。迷いもさとりも本体は一つだと。だから、本来、人間は煩惱をもっているということは同時にさとりをもっていることだと。

### ■ 凡夫は在纏位の法身

で、この阿黎耶識に二種ありと。識に二種ありと。一つには覚、二つには不覚。一つには覚の義あり、二つには不覚の義あり。つまり、真と妄を同時にもっているということですね。(覚—真、不覚—妄) おんなじこっちゃ。これが本覚思想といわれるものです。本来の覚証ありということ。凡夫に本来の覚証あり、ということですね。証からいえば。蔵からいえば如来蔵、証からいえば覚証。その覚の義に、「また二義あり」として、「本覚」と「始覚」をとってくる。だから、有名な言葉に、凡夫は在纏位の法身だといっている方がいます。在纏はまとわれるという意味ですね。凡夫は煩惱にまとわれておる如来であると。親鸞聖人はやっぱりこの『大乘起信論』はよく読んでおられるようですね。ご和讃に、「正像末和讃」だったかなあ、これも「愚禿悲歎述懐和讃」の十四首目ですが、

罪業もとよりかたちなし 妄想顛倒のなせるなり

心性もとよりきよけれど この世はまことのひとぞなき

(聖典五〇九頁)

というような言葉が出てくるでしょう。こんなのは、どうしても如来蔵思想だなあという感じがするのですわ。在纏位の如来というような言い方です。

まあそれは余談ですけども、この識に、覚と不覚の本覚義ありと。その覚をまた本覚と始覚に分けるのです。始覚というのは、はじめて、つまり迷いからさめたという(阿黎耶)識、迷いからさめた位のことです。迷いからさめた位です。これは、ですから、始覚、迷いを迷いと知った

ということですが。迷いを迷いと知ったのが始覚でしょう。これは本覚に似ているという意味で相似覚ともいいます。だから少なくとも相似覚、つまり如来のさとりに似ている。人間っておもしろいこと考えるものだわ。だけど人間の考えることはだいたい同じだね。相似覚という。あなた方も仏法を聞いているかぎり如来さんと等しい、如来さんと似ているところがあるのです。これは、菩薩道でいえば、十地でいえば、初地の初歡喜地と第七地は似ている。だから初地不退か七地不退かというのは昔からの論なのです。不退の位を得る菩薩道といったら不退の位を獲得するわけでしょう。菩薩になることですから、初地不退、七地不退。不退の位。なんかね、さとりを開いて全然別なものになるのではないのですよ。仏道から退転せざる身となるということです。だから、仏法を聞くことをやめたら退転したということです。仏法を聞くことがさとりなのです。菩薩のさとりなのです。仏法を聞いてどうかなることがさとりではない。なんか仏法聞いてなにかがつかめななら、さとりが開けないのではない、仏法を聞くというさとりです。仏道に立つというさとりです。だから、即得往生住不退転というでしょう。なにか即得往生してなんぞええこと、住極楽とも、住安楽ともいうておらない。住不退転ということです。

### ■ 日本仏教は全部、如来蔵思想による

だから相似覚です。始覚において本覚に似ている、仏さまに似ていると。これは、比叡山に入る前にじつは、本覚思想を日本にもちこんだのは空海なのです。空海の『秘密曼荼羅十住心論』の典拠は、『釈摩訶衍論』というのですが、摩訶衍というのは大乘という意味です。この『釈摩訶衍論』というのは『大乘起信論』を解釈した書物なのです。だから、『大乘起信論』の注釈書といつていいです。この『釈摩訶衍論』の論理を、『大乘起信論』の論理を徹底的に教学に利用したのが華嚴宗の賢首大師法蔵です。華嚴の第三祖といわれる、華嚴の教学を『大乘起信論』によって、如来蔵思想によって大成した人です。だからそういう意味からいえば、真宗も真言宗も法華宗も華嚴宗もみんな如来蔵思想によつていっていいのです。で、これが天台宗に入ってくるのは空海が死んだ後ですわ。空海が亡くなってから、天台宗に入ってきましたね、そして本覚思想、いわゆる天台本覚思想といわれるものが成立してくるのです。天台本覚思想になりますとね、仏凡一体論。仏凡一体論どころではない。凡夫本論というのが出てくるのです。凡夫こそ仏だという。これはだから、どうもそうなってくると、何がなにやらわからないようになってくる。はじめから、仏法なんか説く必要がなくなってくるね。相似覚に立つと、始覚も本覚も一つだということになる。仏凡一体というやろ。これを入不二の法門ということです。これが天台の本覚論の入不二の法門。仏も凡夫も一つだと。これが天台法華だと考えたらまちがいない。天台法華の教学の基本にある原理です。救済の原理なんだ。

### ■ 「華嚴等の教なり」

「華嚴等の教なり」と。華嚴といつてあるのは、これは華嚴はご承知のように、四法界、つまり法界宗といわれる、これもやっぱりいまましたように、賢首大師法蔵が如来蔵思想を基本にして教学を形成したのですが、教義としては、法界宗と。華嚴宗のことを法界宗ともいわれますから、その法界というのは四法界を説くからなんです。四法界というのは、事法界と理法界と理事無碍法界と事事無碍法界、この四つの法界を説くので法界宗といわれます。事法界というのは、われわれのこの現実の現象の世界、現象界です。理法界というのは、論理、理ですからね、現象はそれぞれ別ですが、理に立てば一法界です。理に立てば法界は平等であると。法界一相という言葉がある。法界は一つのすがたであると。かたちはいろいろだけれども。理事無碍法界というのは、簡単に言えば、現象と論理の一致した世界です。現象と論理が一致するというと人間は納得するのです。病気になるたと。なんで病気になったかという、飯食い過ぎたといったら納得するでしょう。それを理事無碍法界といふのです。言葉を聞いたら、えらい理事無碍法界って、いったいどんな世界やと思うけれども、言うてみれば簡単なことです。つまり、理事無碍といふのは納得させるということです。えらいこのごろ胃の調子が悪い、何ぞにたたられているのどちがうだろかと。こないだ家の裏に南天を植えた、あれが悪かったのだといつて、そうかと納得するだろ。笑い話ではないか。簡単にいえばそんなものではないかね。理事無碍法界といふのは、事を事において、つまり徹底した……、理事無碍も一つの現実肯定の理論です。現実を納得させる理論です。だけど事事無碍の世界は徹底した現実肯定の理論です。理によつて事を納得するのではない。事によつて事を納得させるのです。

■ 如来蔵思想は現実肯定の理論

だから、いずれにしても、本覚思想、あるいは如来蔵思想というものは現実肯定の理論なのです。これでいいんだという世界です。漫画があるやん。これでいいのだ、というのが。あれはなんかいな、天才バカボン。あれは、だれか知らないけれども、薄伽梵ばぎやぼんというだろ、お釈迦さまのことを。あれからとつてきたのやろ思う、バカボンというのは（笑）。薄迦（伽）梵と、こういう漢字でお釈迦さまのことをバカボンと。梵をボンと呼んだら、バカボンではないか（笑）。お釈迦さまが天才だったらバカボンやわな、たしかに。どうみてもバカボンだ。あれはよほど聖典を読んだことのある人ではないか（笑）。

六

で、問題はこういう堅超のさとりに対して、親鸞は横超ということをお説くのですわ。これは堅超です。つまり堅超というのは、仏に成る救済を

説くのです。仏に成る。現実を徹底的に肯定する。つまりあのバカボンはそうではないか、天才バカボンは。現実を肯定しているやろ。わし時々見るのだけれど、テレビで。あれは天才やがな。これでいいのだあと。なかなか、これでいいんだとはいえないのです。徹底的な現実肯定のなかで仏に成ると。ところが親鸞は、

「横超」は、これすなわち願力回向の信樂、これを「願作仏心」と曰う。願作仏心は、すなわちこれ横の大菩提心なり。これを「横超の金剛心」と名づくるなり。横堅の菩提心、その言一つにしてその心異なりといえども、入真を正要とす

（聖典二三七頁）

とこういつていますね。そのときに、「横堅の菩提心、その言一つにして」その心は違つと、こういうのです。

### ■ 菩提心の言葉は一つだが心は違つ

菩提心という言葉は一つだと、宗教心という言葉は一つだけれども、心は違つぞと。これがおもしろい言い方がね。どう違うかといつたら、浄土の菩提心は願作仏心だと、こういうのです。それで『論註』の言葉を引用になっているやろ。

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。この無上菩提心は、すなわちこれ願作仏心なり。願作仏心は、すなわちこれ度衆生心なり。度衆生心は、すなわちこれ衆生を撰取して有仏の国土に生ぜしむる心なり。このゆえにかの安樂浄土に生まれんと願ずる者は、要<sup>かなら</sup>ず無上菩提心を発するなり。

（聖典二三七頁）

といつてあるでしょう。浄土に生まれようという心は、無上菩提心だと。ただの菩提心と違つというのです。無上菩提心だと。

### ■ 無上菩提心は如来の菩提心

無上菩提心とは何やねん。この上なき菩提心だろ。如来の菩提心だという意味でしょう。如来の菩提心をあらわすのが四十八願でしょう。その四十八願の本質は、願作仏心です。仏たらんとする心です。ここで、願作仏心といつてある言葉が大事なのです。願作仏心という場合は、度衆生心なのです。願作仏心の本質は度衆生心ということです。仏に成ろうという心にも言葉は一つだけれども違いがあるのだと。仏に成ろうという心、願作仏心は度衆生心の本質とした願作仏心です。己が仏に成ろうという心ではない。衆生を救わんという心です。衆生を救わんという心の本質とした菩提心です。つまり利他の大菩提心です。聖道の菩提心は、自分が仏に成ろうとする心です。それは利他の菩提心とはいえないわ。自分が救

われようとすする心です。浄土の菩提心はそうではないですよ。衆生を救わんという心です。衆生を救うのを仏というのです。これがなかなかうまくいこと言えないのだけだな。表現がしにくい。願作仏心というような願作仏の心はこれ度衆生の心なりです。これはまあ曇鸞大師の独特の表現です。これを無上菩提心といつてある。同じ菩提心でも無上菩提心です。如来の菩提心だと。これをあらわすのが還相回向の魂です。浄土から還ってくる心です。

だから、この無上菩提心を説明して、

もし人、無上菩提心を発せずして、ただかの国土の受楽間ひまなきを聞きて、楽のためのゆえに生まれんと願ぜん、（聖典三三七頁）とあります。これは無上菩提心ではないでしょう。無上菩提心を発さずに、浄土に生まれて楽しようというのは、「当に往生を得ざるべきなり」と書いてあるでしょう。

このゆえに言うところは、「自身住持の楽を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲おもうがゆえに」と。「住持の楽」とは、いわゆるかの安楽浄土は、阿弥陀如来の本願力のために住持せられて、受楽間なきなり。（同頁）

と、これがおもしろい言い方だなあ。阿弥陀如来の本願力のために住持せられている。これを善導大師は、法の深信のところでは、「彼の願力に乗じて」と翻訳するのです。乗るとい言葉を使うのや、今度は。本願力に乗っているところを浄土というのです。なにも浄土というところで本願力に住持せられるのではない。本願力に住持せられるところに浄土ありと。極楽で本願力に住持せられても大したことありませんわ。地獄で本願力に住持せられるということがあるのです。それを還相の菩薩というのです。これおもしろいやろ。

だから先ほど言った、超越の理というときに、超越証、超越三昧という言葉は、四禅天をとびこえて四無色定にいたるのだけでも、超越証という言葉が使われる、超越証という場合が一来をとびこえて不還果に至る、還かえという字が使っています。還かえらないと。これは声聞だから還らない。大乘の菩薩は還ってくるのです。それを七地已還の菩薩といつてある。還かえという字は、この已還という言葉を使っているのは善導大師です。善導大師が使っている。これはもう少ししたら出てくる。もう少しではない、これはこの前に『愚禿鈔』の下巻を述べたときにふれたと思うのだけれども、ふれていないかもわからないが、二河譬の合法段の最後に二回向ということが説かれるのです。『愚禿鈔』のなかでは四五二頁です。ここに、「深信の中について、二回向というは」というふうの説明されているのは、「信卷」でいったら二河譬の合法段の後に二二二頁、後ろから五行目から出てくる回向発願心を解釈した言葉です。その言葉に、

また「回向」というのは、かの国に生じ已りて、還りて大悲を起こして、生死に回入して、衆生を教化する、また回向と名づくるなり。三心すでに具すれば行として成ぜざるなし、

（聖典二二頁）

という、あそこに「かの国に生じ已りて、還りて」とあるでしょう。已還とあるでしょう。これが已還の菩薩です。已還というのは、未証淨心の菩薩です。

「未証淨心の菩薩」とは、初地已上七地以還のもろもろの菩薩なり。（聖典二八五頁）

と。この「以還」は、以もつてという字が書いてありますが、これは書きまちがいだと思います。已還です。これを未証淨心の菩薩といえます。つまり、生死に回入するということです。生死に超えるのです。これを願力回向の信樂と呼んでいます。これは還相という、還相ということがある意味では、淨土の思想が求める仏道なのです。菩薩道に対して仏道といたらいい。まあ曾我先生がそんな言い方しとられる。仏道と菩薩道と区別をつけておられます。仏に成るという意味のちがいです。仏に成るなら仏でない。仏に成らん仏があると。あえて迷うということですよ。われわれがこの世を生きている、この世に迷っているということは、ただマイナスの意味だけではないんだ。迷うておることによって一切の衆生を救わんと願う仏たらんと。一切の衆生を救わんというのは仏やがね。その願作仏心の菩提心にてば、迷うておることこそ意味があると。凡夫であるいのちこそ意味があると。

#### ■ 如来蔵思想の違いが横超と堅超との違い

そうすると、同じ如来蔵思想でもずいぶん違うでしょう。同じ超えるといっても、横超と堅超との違いがある。その言葉一つにしてその意義なれりと。こういう意味の違いを横堅であらわそうとしますのです。十分に説明できなかったかもわかりませんが一応時間がきましたので、今日はこれくらいにしておきましょうか。

もつとなかなか横堅なんていう言い方は、横なんていうのは横車を押しているような話でね、凡夫が生きているのは、ただ迷っているのではないと。迷っていることこそ意味があるんだと、こういう言い方でしょう。横車もいいとこです。迷うて困っているのではないか。わしらは迷うて困っているではないか。ところが、その迷うて困っているのは、ただマイナスの意味だけではないと。むしろ迷うて困っていることこそ、一切の衆生を救わんという魂が生きている場所なんだと、こういう言い方なのです。むちゃくちゃやがな。むちゃくちゃといえはむちゃくちゃです。つまり、横ざまです。もう少し横堅についてうまく表現ができましたら、またお話しすることにして今日はこれくらいにしときましょう。ご苦労さ

まで  
した。

(一九九二年三月二日)

## 第九十五講（上巻 第九講）

就<sup>テ</sup>二漸教<sup>ニ</sup>復有<sup>リ</sup>二教二出<sup>一</sup>

漸教について、また二教二出あり。

（真聖全二・四五五頁）

（聖典四二四頁）

## —

頓教・漸教の大乗二教について、まず「頓教について、また二教二超あり」と、「難行 聖道の実教」と「易行 浄土本願真実の教」と。そしてさらに「二超」というのは、堅超と横超とあらわされております。で、今回は、「漸教について、また二教二出あり」と示されておるのであります。ですが、頓教の場合は二教二超であり、漸教の場合は二教二出であります。つまり超出という、超えるということと出るといふ、まあ、どちらにしても仏教の原則は、厭離穢土・欣求浄土ということでありますから、生死を出ずると。生死を超え、生死を出るといふことが基本的な目的でございますね。まあ、今日の言葉でいえば現実の否定であるということでございます。だけでも、現実否定とこういつても、否定の内容があるわけでございますね。超と、それから出と。つまり超という概念と出という概念を区別してあらわされたのでございましょうね。超越ということと出離という、これは超越といつても出離といつても同じことだと。生死を超越するということも、生死を出離する、出離生死の道ということも同じことにはちがいないけれども、しかし、もうひとつ厳密に分析してみれば、超越という言葉と出離という言葉の内容は異なるのでございましょうね。

## ■ 下巻は善導の三心釈の再検討

いまは『愚禿鈔』上巻のいわゆる教相判釈といわれるところですが、こういうことが、ここまで厳密に区別されるもとは、やっぱり善導大師の三心釈の再検討というところにあるといえます。それはいまの問題ではないですが、『愚禿鈔』の下巻に横堅二出という、あるいは二教二超とい

う言葉の出てくるもとが至誠心積にございますね。つまり超越も出離も真実ということ、われわれにとつて真実とは何かということを明らかにすることに基本的な根拠があるわけです。それを示しているのが『愚禿鈔』下巻の至誠心積でございますね。

一者至誠心というは、至とは真なり。誠とは実なり。すなわち真実なり。

(聖典四三七頁)

という、これは善導大師の「散善義」のご文を引かれておるのでございますが、それを再積されたのが宗祖の、「真実に二種あり。一には自利真実なり。難行道 聖道門」「豎超」「豎出」。それから「二には利他真実なり。易行道 浄土門」「横超」「横出」と、こういうふう<sup>に</sup>に自利真実と利他真実に聖道浄土を分けて、そしてさらに利他真実を易行道 浄土門と、そこに横超・横出という言葉が出てまいります。

### ■ 至誠心は倫理語、宗教的良心

この至誠心というのは、これは『愚禿鈔』下巻、このところは私が担当したのか記憶にないのですが、至誠心という言葉自体は、至誠という言葉があらわしますように倫理的な表現でありますね。けれどもこれを真実と訳したら、これは善導大師の字訓釈ですけれども、字訓には至は真なり、誠は実なりという訓はありませんから、この場合は義訓と読んでおります。字訓でなしに義訓である。意味を積したものだという意味で義訓と呼んでいるわけですね。至誠心は人間の心ですけれども、真実ということになれば、これは如来をあらわします。ですから今日の言葉でいえば、宗教的良心といたらないのでありましょうね。まあ、あまりこういう今日の言葉でいつたらどうかと思いますが、これにあたるのもあるうかというだけのこと、あえて良心といわずに宗教的良心といつている。宗教的という言葉をつけ加えてあらわしたら適当でないかと思えます。つまり良心というものは人間がもっている心ではなくて、むしろ人間であることをささえているような心、どなたの言葉であつたか忘れましたが、良心というのはゲビッセン (Gewissen) というのですが、良心というものはあるのかといつたら、そんなものはあらへんのです。だけれども、ないのかといつたら、ないとはいえない。なんか人間の心の底に、そうしてはならないというものを叫ぶような心もっているわけですね。隣の柿を一つちぎってやろうと思つたら、右や左をみて人がみていないかと思うような、そういう心です。だから、ゲビッセン ハーベン ヴォーレン (Gewissen haben wollen) というような言葉であらわされますね。あると思えばないし、ないと思えばあるような心ですね、良心とつづいては。西田幾多郎は、人間は良心がないという良心をもっているというような表現をしておりますね。良心があるというのは良心ではないのです。わしには良心なんてかけらもない、というような良心をもっているという言い方で、良心を表現しているようでもありますね。そういうものが至誠心というふう<sup>に</sup>に理解してよいかと思います。

## ■ 至誠心は本有の心

安田先生や曾我先生は本有の心というふうに表示されましたですね。曾我先生は本能という言い方をされ、安田先生はそれを本有の能力と。まあ宗教人というのは非常に言葉を大事にするし、しかし悪くいえば言葉を利用することがうまいですよ。本能という言い方もおもしろいけれども、本有の能力といわれれば、なるほどという感じがするものであります。本有の能力というふうな、本来もっている心、本来の心といってもいいのではありません。そんなものはいつも自覚的にあるものではない。しかし、縁によって自覚されるようなもの、そういうものが本有の能力とかという表現で示されているのだと思います。

## ■

## ■ 厭離穢土・欣求浄土

で、問題はそういう心を、自利真実について厭離真実と欣求真実に分けておられるのです。これは下巻の問題ですから、ここで説明する必要はないかも知れませんが、厭離真実・欣求真実、厭離穢土・欣求浄土ですね。穢土を厭離することからいえば、先ほど言いましたように、現実を否定するような精神、総序のご文には、

竊かに以みれば、難思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する恵日なり。

（聖典一四九頁）

という言葉がございます。難度海というのは渡り難いということですが、たとえば親鸞にとつて渡り難いというのはいったい何だったのか。やっぱり流罪でしょう。難度海というものが頭の中にあるものではないのでしよう。難度海というのは自分の生きてきた人生を、渡り難いというものがあつたから言つたのであつて、だから総序のご文と後序のご文だけが、「竊かに以みれば」という言葉で始まるのです。

だから総序と後序というのは前序と後序の意味ですね。三序と、こうなっておりますが、ふつう私たちは総序と別序と後序というふう呼んでおりますが、総別の関係ではない、後序に対しては、これは前序です。だから『教行信証』を宗祖がお書きになつた意図も、なるほど総序のご文の最後のところに、「聞くところを慶び、獲るところを嘆ずる」という表現で『教行信証』を敬信することの慶び、その慶びの心が『教行信証』を書かしたと、こういうふうにも、いままでは科文がそういうふうになっておりますから、そう読んでいたけれども、この頃私は、「聞くところを慶び、獲るところを嘆ずる」というのは当たり前前のことで、しかし『教行信証』をほんとうに書かしたのは何であつたのかということにな

ると、後序に出てくる承元の法難に対するいかりであつたのではないかね。

そうしてみると、総序の冒頭に出てくる、「竊かに以みれば、難思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する恵日なり」という表現は、やっぱり難度海の経験であり、無明の闇を破られた経験が『教行信証』を書かしたといわざるをえないのではないかね。難度海というのはやっぱり諸寺の積門、洛都の儒林、さらにいえば「主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ」と。やっぱりあの法難が『教行信証』の背景にあると。難度海の経験も無明の闇も、やっぱり親鸞にとつては流罪になったということは耐え難い、いくたびか愚痴をこぼしたにちがないわ。そういう経験が『教行信証』を書かしたといふべきであろうと思います。

だから、ほんとうに厭離穢土・欣求浄土という、なんかこういう現実を否定するような表現。親鸞の、現実を否定せずにおれないような、そういう経験が仏道への飛躍板になっていると思うと、そこは厭離眞実は、「厭離をもつて本とす、自力の心なるがゆえなり」（聖典四三八頁）と示されており、厭離為本です。で、欣求浄土の場合は欣求為本です。横出易行道は欣求為本とあります。これは三心積の問題ですから、いまここでふれる必要はないかも知れませんが、言いかけたから言つてしましますが、厭離為本という場合と欣求為本という場合、現実の否定というけれども、否定の根底にある違い、これは「毀<sup>ク</sup>厭<sup>ク</sup>三界・六道等<sup>ク</sup>自他依正二<sup>ク</sup>報苦惡之事<sup>ク</sup>」（真聖全一・五三三頁）という言葉であらわされている。「散善義」の言葉ですが。三界六道等の自他依正二報、つまり私たちの現実の生活、穢土の苦、この世の苦しみを毀厭すると。毀というのは壊すという意味です。だから苦を憎むということです。

### ■ 厭離に「輕慢厭捨」と「輕賤厭捨」

で、厭離ということについて二種ある。一つには「輕慢厭捨」（同頁）、もうひとつは「輕賤厭捨」（真聖全一・五三四頁）です。輕慢厭捨とは言いかえれば現実をばかにすることです。輕慢というのは現実を厭うのだけれども、ばかにして厭うと。それからもうひとつは現実を卑しむという意味ですね、輕賤といつてありますから。そういう厭う方、そういう現実の否定のしかた、ただ現実はいやだというのだけれども、その現実はいやだという言葉の本身です。苦惡を厭うのですから、たとえていえば親父の仕事を子どもが嫌うでしょう。親父のやっていることをみたら、あんなくだらない仕事しとないわといつて、たいがい嫌うでないか。あれですわ。それで親父の仕事を嫌うといつて、学校の先生の息子は先生を嫌うしね。坊主の息子は坊主を嫌うし、百姓の息子は百姓を嫌うでしょう。たいがいあれは現実を輕慢しているのです。現実をなめてかかっているのです。おのれがその親父のいやな仕事で喰わしてもらっているのを忘れているのです。で、あんなくだらない仕事をするのはいややといつて、たいがいいやがつてやめる。あんたもそうとちがうか。それが輕慢であり、輕賤なのです。

そういう厭い方に対して欣求を本とするという場合は、浄土を求める心が自ずから現実を厭わしめると。これは現実の苦悪を厭うていっているのではない。苦悪の現実を愛するがゆえに、苦悪を否定するということがあるのです。現実を愛するがゆえに苦悪の現実を否定するということがあるでしょう。それを欣求浄土といっているのです。同じ現実を否定しても、否定の内容がちがう。それは余談だ。

### 三

ここでみてほしかったのは堅超・堅出、横超・横出というのだけれども、横出については、「他力中の自力なり。定散諸行なり」と脚註がついております。他力中の自力という言葉があるのです。これはわしはなんともわからなかった。なんでこないな註をつけたのかね。これが上巻で今回、漸教について二教二出といわれている教と出を区別されたもとです。超え出ることが仏教の基本的な課題ですから、それは聖道門であるが浄土門であるが、聖道浄土を問わず仏教であるかぎり、生死を超え生死を出ることが原則であるということだけは申すまでもないことです。

そのときに漸教について、二教とは、一には難行道 二には易行道となっておりまして。頓教のところでは、「難行 聖道の実教」、「易行 浄土本願真実の教」、つまり難行・易行であって、どちらも道がついていないでしょう。難行・易行であって、難行道・易行道ではない、超の場合は。出の場合は道です。出離の道です。ですから『恵信尼文書』に、親鸞聖人が吉水に入られてから、雨の日も風の日も百日にわたって生死出ずべき道を求めたと書いてあります。われわれが求めるのは生死出ずべき道です。道という言葉が意味しているのはカリキュラムです。道は一つのプロセスなのです。ところが頓教の場合は道はないのです。これが大事なことですね。頓教というのは頓速・頓超ですから、漸教とはちがいます。漸教という場合は漸次成就の道という意味です。漸次に成就していくものですから道です。だけど頓教の場合は頓速でありますから道ではない。

これは還相回向、教化地であります。教化というのは道を意味します。『論註』の言葉が引いてあるのですが、「証巻」に還相回向の願文が引かれてあります。

また次に『無量寿経』の中に、阿弥陀如来の本願のたまに言わく、「設い我仏を得たらんに、他方仏土のもろもろの菩薩衆、我が国に來生して、究竟くわいぎやうして必ず一生補処くまほに至らん。その本願の自在の所化、衆生のためのゆえに、弘誓の鎧よろいを被まて、徳本を積累し、一切を度脱せしめ、諸仏の国に遊びて、菩薩の行を修し、十方諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正眞の道

を立せしめんをば除く。常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。もししからずは正覚を取らじ」と。この『経』を案じて、かの国の菩薩を推するに、あるいは一地より一地に至らざるべし。「十地の階次」というのは、これ釈迦如来、閻浮提にして、一つの応化道ならくのみ、と。他方の浄土は、何ぞ必ずしもかくのごとくせん。五種の不思議の中に、仏法最も不可思議なり。もし「菩薩必ず一地より一地に至りて、超越の理なし」と言わば、未だ敢えて詳らかならざるなり。

(聖典二八六〜二八七頁)

とあり、それから好堅樹の譬えが引かれて、

人ありて、釈迦如来、羅漢を一聴に証し、無生を終朝に制すとのたまえるを聞きて、これ接誘の言にして、称実の説にあらざと謂えり。この論事を聞きて、また当に信ぜざるべし。それ非常の言は常人の耳に入らず。これをしからずと謂えり。またそれ宜しかるべきなり。

(聖典二八七頁)

という有名な言葉であります。

### ■ 横出は出離

ここに、「一地より一地に至」というのが道です。つまり十地、道というものは階次、段階です。だからカリキュラムです。カリキュラムというのが、一地から一地に至るといのが漸次をもって成就するということです。一気に至るといわけにはいかないものです。つまり自覚の道という意味です。自覚道というものは一気にわかるものではない、漸次に成就していくものです。段階があるということですから、これが自力でしょう。自覚であるかぎり一段一段、『華嚴経』の菩薩の十地というのは「十地品」です。「十地品」は自覚道です。一段一段上がっていくのです。だから横出なのです。これは出離です。生死出離の道といつてあるわね。生死出する道をたずねたと。

### ■ 羅漢は無生のさと

だから横超といった場合は、超越といった場合はここにも述べられてありますように、「譬えば樹あり、名づけて好堅と曰う」という好堅樹の譬えで引かれる「羅漢を一聴に証し、無生を終朝に制す」という言葉でありますね。羅漢というのはお釈迦さまのことです。つまり声聞の四果です。四向八輩といわれますが、『愚禿鈔』の次の頁に、「声聞教」と書いてあります、小乗教について、初果、第二果、第三果、第四果とありまして、「阿羅漢向、八輩なり」と書いてあります。つまりお釈迦さまです。お釈迦さまのさとりをひらかれたのを羅漢というのです。これは

無生のさとりです。

で、その無生のさとりを「一聴に証し」、一たび聞いてさとったというのでしょうか。「羅漢を一聴に証し」たと。これは何をいつているかという雪山童子の話です。例の「いろはにほへど ちりぬるを わがよたれぞ つねならむ うゐのおくやま けふこえて あさきゆめみじ ゑひもせず」という、その一言を聞いてさとったのです。「いろはにほへど」というのは諸行無常ということでしょう。それをいっぺん聞いてわかったというのです。われわれは何べん聞いてもわからへんけど。でも「一聴に証し」たと。まあ、さらにいえばお釈迦さまが八相成道の中では、菩提樹下に座って暁の明星が出るのと同時にさとられたということでしょうよ。「一聴に証し、無生を終朝に制す」と。これはどこにこの言葉があるのか、あまりわからないのですが、「無生を終朝に制す」と。「制」というのは、ととのえるという字です。もともとは木の枝がたくさん出ているのを剪定するという意味です。ですから「無生を終朝に制す」というのは羅漢のさとりをひらいて、そのひらいたあとから、そのさとりそのものを明らかにしていったのです。それを「無生を終朝に制す」というのです。整理してさとったのと違うのです。さとってから整理したのです。これは還相回向の願に、「常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん」とありますね。「常倫に超出」するということは常識的ではないということです。常識的であるということは自覚的だということです。漸次成就ということですが、ただども、「常倫に超出」すると書いてあります。ここに超出という言葉が出てくるのです。「羅漢を一聴に証し」たというのは、「常倫に超出し」ているわね。常倫でない、常識的ではないわね。まことに仏法不思議だわね。なんでわかったか、わからない。だから「常倫に超出し」と書いてある。ただども、わかってみれば、「諸地の行現前」すると。そうでしょう。さとりに到達してみたときに自分の歩んできた道が、つまり十地の階次がカリキュラムがはつきりするということですよ。目的に到達してみれば、いままで歩んできた道が、ここが無駄であったとか、ここはこうすべきであったということがはつきりしてくるということでしょう。それを「諸地の行現前」すといっているのです。到達してみなければ、そのプロセスはわからへんわ。到達すべきところに到達してみたら、出発してきたところから到達してきた道がはつきりする。つまり明瞭になると。明らかにする。「諸地の行現前」すといっているのです。到達してみなければ、わからんわね。道はたくさんあるけれども無駄ということがある。私のところからここまでくるのは道はいろいろある。いろいろあるけれども、そのなかでここまできてみたら、自分が出発したところからそれを振り返ってみたら、あそこはいらんところを走ってきたなあということがみえてくるということです。

それで、「諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん」とある。つまりプロセス、階次、それがはつきりしてくるということでしょう。だけど、それなら到達すべきところに到達するのに、「一地より一地に至」というのは、必ずしも一地より一地に至るわけではない。

#### 四

#### ■ 横出は他力のなかの自力

これは『御消息集』ですか、横出というのを他力のなかの自力だといってあります。これはいま『愚禿鈔』の下巻をみていただいたとおりであります。自力という意味では漸次成就です。ところが、それが他力のなかの自力と、こいわれていることです。『御消息集』の真仏御坊御返事というところですが、

他力のなかには自力ともうすことはさうろうとききさうらいき。他力のなかにまた他力ともうすことはききさうらわず。他力のなかに自力ともうすことは、雑行雑修・定心念仏・散心念仏とところにかけてさうろうひとびとは、他力のなかの自力のひとびとなり。他力のなかにまた他力ともうすことはうけたまわりさうらわず。なにごとも、専信坊のしばらくいたらんとさうらえば、そのときもうしさうろうべし。あなかしこ、あなかしこ。

(聖典五八〇頁)

と、ここに「他力のなかに自力ともうすことは、雑行雑修・定心念仏・散心念仏とところにかけてさうろうひとびとは、他力のなかの自力のひとびとなり」といつてあります。これはいうまでもなく、「化身土巻」の方便化土の往生の人のことを指しております。化土の浄土の往生を他力のなかの自力といっているのです。つまり横出です。

そうしますと横超という場合は、「本願真実の教」と、本願そのものをあらわします。『大無量寿経』です。横出という場合は『観経』です。ですから横超の本願の往生といえは真実報土の往生、真仏土の往生ですね。横出の場合は他力のなかの自力の往生です。つまり方便化土の往生です。私たちは頭から方便化土は真実報土と値うちが違うのだと。方便化土はだめなんだと思つていてしょう。真実報土と方便化土を並べられたら、方便化土はだめで、真実報土の往生が方便化土の往生より上等等だと思つているわいな。みんなそない言つてきたのです。だけでも他力というのはいったい何やねん。他力、他力といつていけるけれども、他力を経験した人はあるのかね。自力は言わんでもわかる。自力は経験できるから自力です。他力というのは経験できるのかね。他力というのは親鸞は自然法爾といつていけるのです。自然を他力というのでしょうか。自然の力でしよう。だから『唯信鈔文意』のなかに、

自然というは、しからしむという。しからしむというは、行者の、はじめて、ともかくもはからわざるに、過去・今生・未来

の一切のつみを転ず。転ずというは、善とかえなすをいうなり。もとめざるに、一切の功德善根を、仏のちかいを信ずる人にえしむるがゆえに、しからしむという。はじめて、はからわざれば、「自然」というなり。誓願眞実の信心をえたるひとは、撰取不捨の御ちかにおさめとりて、まもらせたまうによりて、行人のはからいにあらず。金剛の信心をうるゆえに、憶念自然なるなり。

（聖典五四八〜五四九頁）

とあります。「自然というは、しからしむという」というのは「自然法爾章」にも出ています。他力、他力というけれども、他力というのはここに、「もとめざるに、一切の功德善根を、仏のちかいを信ずる人にえしむる」と、こういつている。もとめざるにえしむるのでしよう。求めてえるのであれば他力といわない。もつといえ、眞実というものは求めて求められるものではないということでしょう。

#### ■ 眞実とは人間の手のつけられないもの

求めても求められないし、聞いてもわからない。聞いて理解できるのであったら眞実とはいえないわ。つまりおよそ人間の手のつけられないのを眞実というんだ。聞いてわかるものでもないし、求めてえられるものでもない。それが眞実の本質でしょう。そうしたら自覚というものではないか。ちよつと休みます。

## 五

#### ■ 浄土の教えは一代仏教を包む

たとえば頓教について難行をあらわすところに、仏心・眞言・法華・華嚴というような宗名があげられておりますし、漸教について難行道の場合、「法相等」とありますが、この「等」は一般にいわれているのは三論宗のことだそうであります。聖道権教であります。権というは権化方便という意味です。ところが浄土門の場合は超も出もどつちも浄土門でありますね。聖道門の場合は権か実か、どつちかに所屬してしまつて、権教であるか実教であるかですが、浄土門の場合は頓漸両方とももっているということです。だから逆にいえば浄土の教えというのは一代仏教を包んでいるのです。一代仏教のなかの一つという意味ではない。あらゆる仏教の教えを包んで頓漸の教判が成り立っているわけです。だから大風呂敷もええところです。ですから、はなはだ宗祖の二双四重の教判というのは内容からいえば、まことに厄介な教判でありまして、教判といえるかどうか。念仏に全仏教を包摂せしめたような教判だということでありませぬ。だから諸地の行現前すると。

よう考えてみたら還相回向というのは救われたものが救う身になったということでしょう。救う身になってはじめて救いが成就したということであります。だから還相回向の願そのものも検討し直さんならん。僕は大地の会で還相回向を七年も八年も話してきたけれども、もういつペンもとに戻らないかんかなと思っっているのです。この還相回向の願文というのはまことに厄介でありますね。つまり、ここにあるのは法然上人のような廃立の論理ではないということです。つまり諸行を否定して念仏をたてているのではない。諸行を包んで念仏をたてているということです。

■ 滅罪でなく転入的自覚

それはいまこの『唯信鈔文意』をみていただければわかりますように、自然というのは「行者の、はじめて、ともかくもはからわざるに、過去・今生・未来の一切のつみを転ず」と。罪を消滅するとは書いていない。罪を消し失わずしてということなのです。罪を消すのなら、滅罪、撰生増上縁（『観念法門』真聖全一・六二七頁）としての念仏です。善導大師の念仏でしょう。滅罪、罪を滅して往生すると。ところが罪を滅するのではないんだ。罪を転ずるんだ。これは明らかに廃立の論理ではない。罪を消してしまつたら、徳も消えてしまふ。だからここでは、「一切のつみを転ず。転ず」とあるでしょう。悪を転じて善となすと。罪を消してしまふのではない。悪を滅してしまふのではない。転ずるといふ言い方です。これは明らかに転入の論理です。転入の論理というのは反省的自覚という意味ではない。転入的自覚というものがあつたのですよ。

そうすると、求めざるに一切の功德善根をえしめるという、求めざるにということが他力ということでしょう。撰取不捨ということでしょう。だいたい仏さまを信じるといつて信じ得た人はあるかね。本願を信ずるといつて信じてきた経験はあるかね。信じられないでしょうがね。「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」と。それしかないではないかね。罪悪生死の凡夫です。罪悪というのは何かというと、仏に背き続けたということでしょう。仏が信じられないということでしょう。これはその自覚を要求しているのやで。求めざるにということとは、求めざる自覚を求めているのやで。求めざるものであつたという自覚を求めているのやで。それはいわゆる自覚ではない。反省的自覚ではない、転入的自覚ということです。目覚めるといつてのことです。だから、求めざるにあたえるということが撰取不捨ということです。信心ができた人を撰取するのであつたら、当たり前のことやがな。信心できないのを撰取するということです。信心が純粹になつていこうとするのを権教ということです。「歴劫の修行なり」といつてあるわね。仏が信じられるまでに自らの心を浄化していけるのであつたら、歴劫の修行です。だけでも、いつまでたつても信じられないというのは無有出離の縁だろう。過去今生の罪を転ずるのでない、「過去・今生・未来」といつている。無有出離の縁ということでしょう。出離の縁無きものを撰取するのやで。それを撰取不捨の利益といつているのです。

### ■ 所施趣求とは求める以前にあたえられていた

そうすると、求めざるに得しめられるものというのはそれはなんです、求めないのにあたえられるもの、金子先生なんかは、「求めてあたえられたものは求めたものとは違う」という言い方をしているけれども、僕はこれは不徹底だと思う。それは求めた経験があるんだ。そうではない、ここでは求めざるにと言いきっているのです。求めざるにあたえられるものはいったい何か。それは求めるまえからあたえられていたということでしょう。求めることによって、逆にあたえられているものに気がつかなかったということ。あたえられているものを知り得なかったということ。求めるから。求めることをやめたら、あたえられているのです。求める以前にあたえられていたということがあるのです。これを「所施為趣求」といっているのです。「おおよそ施したまうところ趣求をなす」（聖典二五頁）と、僕はこの言葉は凄いな言葉だと思って、善導大師の至誠心積に出ているのですがね。えらいことをいうんだなあと思った。あれなんです。求めざるにあたえたまう。求めるまえに、つまり求めるよりも先にあたえられているもの、それが真実なんです。求めてあたえられたものなら真実とはいわない。人間は求めてあたえられたものに満足できものではない。求めてあたえられたら、もつとほしくなるだけの話です。すでにあたえられているもの。すでにこの道ありといっているわね。あるいは「すでにして悲願います」（聖典三四七頁）という言葉が出てくる。

## 六

### ■ 親鸞は法然の否定した源信の回復

だから、ここには親鸞聖人による法然上人の否定した源信僧都の回復があるのです。源信僧都は「正信偈」には、「報化二土正弁立」といっている。法然上人は廃立です。源信僧都は報化二土を弁立したのです。報化の二土を廃立したのではない、二土を弁立した。「報化二土正弁立」とあるでしょう。報化二土の弁立の原理は何かといったら、「煩惱障眼雖不見 大悲無倦常照我」とあるわね。

煩惱にまなこさえられて 撰取の光明みざれども

大悲ものうきことなくて つねにわが身をてらすなり

（聖典四九七〜四九八頁）

と和讃にもいってありますわね。「煩惱にまなこさえられて」ということは、わからないということでしょう。信じようにも信じ得ないということでしょう。撰取の光明がみえないということでないか。みえないけれども、「大悲ものうきことなくて つねにわが身をてらすなり」と、

こういつているのです。求めざるにあたえられるものです。それは求めるまえから、あたえられていたということに気がついたということです。目覚めたということでしょう。曾我先生はこういう言葉は使われない。金子先生の表現というのはそういうところはまことに見事だね。「自力無効」という言葉を使っている。だけでも言葉が上手だということは危ないということやで。自力無効という言葉はまことに的確だけれども、どうもそうはいかんわい。

■ 源信は信心を執心

それは何でかということと信心ということとを源信僧都は執心という言葉であらわすでしょう、「執心牢固にして」（聖典三三〇頁）と。牢固なる執心を源信僧都は信心といつているのです。信心を執心牢固という言葉であらわしている。執心牢固という言葉は生臭い言葉だけれども、執心牢固というのは簡単に言ったら頑固ということですよ。うまい言葉でいつたら金剛心ということなのでしょうけども、金剛心ということをいわなくても頑固といったら一番いい。頑固一徹という言葉があるじゃん。頑固一徹といつたら、あまりにもえげつないけれども、そんな心だね、執心牢固というのは。一心帰命という言葉でも一心帰命だつてそうだよ。牢固なる執心やで。死んでも仏法を聞きぬかんという魂ではないかね。うまくいえば金剛心だけれども、人間の言葉でいつたら牢固なる執心だ。僕はこういう言葉のほうが好きだわ。清浄なる信心なんていうのは、あまり言いたくないね。何が清浄なものか。頑固しかないわね。わからないからやめるといものではないわね。わからんでもやるといのが執心牢固だね。だから執心という言葉を使う源信僧都にとつては、煩惱をなくするなんてことは考えられない。煩惱を捨てるとか、雑行雑修の心をふりすてるなんてことは考えられない。だから転ずるのです。弁立したのです。煩惱の浄土があるはずだと。その煩惱の浄土を徹底したのでしょう。煩惱の浄土を捨て切れなんだらう。捨てきれないということが徹底するということではないか。

■ 自力は捨てるのではなく、すたる

蓮如上人なんかは、「もろもろの雑行・雑修、自力のこころをふりすてて」（聖典八五三頁）というけれども、どないしてふりすてるのです。ふりすてるのも自力でないか。ふりすてるなら。ふりすてた心もまた自力です。そしたら、どこでふりすててが成り立つんだ。そうではないわね。自力の心はふりすてられるものではない、すたるものです。へこたれるものです。やっついているうちにへたばってしまうのです。やらんとつてへたばるといことはあるかいな。ふりすてたというけれども、ふりすてたというものではないわね。すたるという言い方をしているわね、昔の人は。疲れはてるということです。疲れはてるということはいいことやで、寝られるから。

だから、「煩惱にまなこさえられて 摂取の光明みざれども 大悲ものうきことなくて つねにわが身をてらすなり」というのは、源信僧都な

るがゆえにああいう言葉が出てきたんだと思うわね。すると当然そこで真実の浄土と。つまり報土と化土との弁立ということによってはじめて求めざるにという、そういう目覚めが明らかになるのではないかね。だから真仏土と化の仏土との、これは親鸞聖人の独自の教学だといわれるけれども、前提にあるのはやはり源信僧都だ。これはたんに真の仏土に対して化の仏土を立てたのではない。むしろ化の仏土において真の仏土が明らかになる。真の仏土だけでは真の仏土は明らかにならない。化の仏土において真仏土が明らかになる。だから必然的なものなのです。教学としてたてたのではない。仏道の歩みとしてたてた。化の仏土にたってみて真の仏土が明白になるのです。だから親鸞も化身土が一番最後でないか。これは僕はまことに大雑把なことを言いましたが、細かいことをいちいち言っていたら、とてもでないが僕の力では話されないけれども……。

## 七

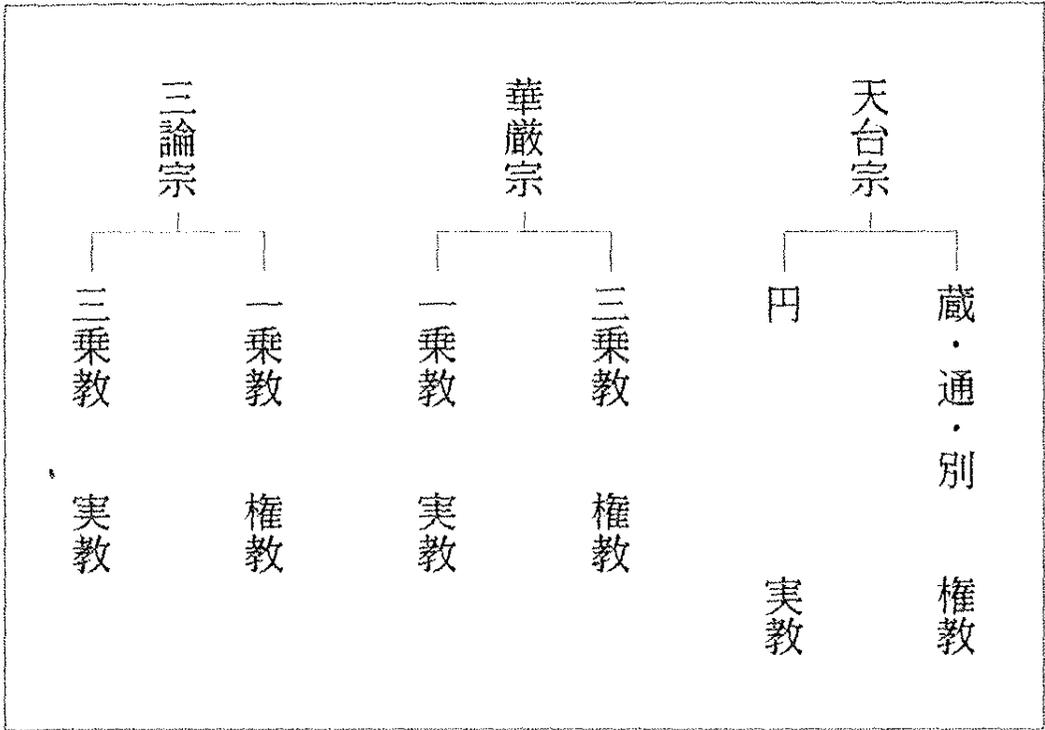
### ■ 宗祖の来迎は「かえる」

だから親鸞聖人は「念仏成仏これ真宗」ということをいっているけれども、人間は念仏で成仏するのではない。仏になるのではない。仏にかえるのです。なんかやって仏になるというのなら権教です。まあ成仏といっているさかい、親鸞がいつていることまで否定せんでもいいけれども。仏になるのではないわね。仏にかえるのです。それを来迎といっているのです。これは『唯信鈔文意』には、そのあと読んでもらったらわかりますが、「来迎」はきたりむかうということだけではない、来は「かえる」とい」と親鸞は読んでいます。だから、われわれは仏になるというのでない、仏にかえるのだ。仏にかえるということは求める以前にあたえられていたということに気づくということです。「終日春を尋ねて、春を見ず、帰ってきたれば門前一枝の梅」（「春を探るの詩」という有名なうたがあるでないか。もとへかえる。親が子どもを迎えにくるということ、それは家に戻るために来るのです。だから来迎の来はかえるというなりと読んでいます。仏さまが来るといふうにばかり読んでいるのではない。

還相回向というものをわれわれはなんか特別扱いしてきたのです。還相回向をもういっぺんやり直さんならん。えらいこっちゃね。だけど、どうもなんぼ読んでも『教行信証』の還相回向というものは、なんか親鸞聖人もいつているでしょう。「往相回向の利益には 還相回向に回入せり」（聖典五〇四頁）といっているのです。ふつう往相回向から還相回向に出ると読む。そうではない、回入するといっている。還相回向に入るといふんだ。「往相回向の利益には 還相回向に回入せり」といふのだから、往相回向のまえにあったものに入るといふことでしょう。回り入ると。還相回向に回り入るんだ。往相回向のつぎに還相回向があるのでない、あったところにかえる。還相回向にかえるといっているのだろ。一つ一つ

読んでいたら、いままで読んでいった『教行信証』を全部ひっくりかえさんならん。えらいことです。それがいまの宗祖の教相判釈を読んで、私  
が感じたところでもあります。これ以上のことは皆さん方がご自由に聞き取っていただければ結構であります。

(一九九二年四月十四日)



第九十六講（上卷 第十講）

就<sup>テ</sup>漸教<sup>ニ</sup>復有<sup>リ</sup>二教・二出<sup>一</sup>

二教者

一 難行道、聖道権教。法相等歷劫修行之教也

二 易行道、淨土要門。『無量寿仏觀經』之意。定散・三福

・九品之教也

二出者

一 豎出、聖道。歷劫修行之証也。

二 横出、淨土。胎宮・辺地・懈慢之往生也

就<sup>テ</sup>小乘教<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>二教<sup>一</sup>

一 縁覚教

二 声聞教

唯除<sup>テ</sup>阿弥陀如来選択本願<sup>ヲ</sup>已外、大小・権実・顕密諸教、皆是難行道、聖道門<sup>ナリ</sup>。又易行道、淨土門之教、是日<sup>レ</sup>淨土回向發願自力方便仮門<sup>ト</sup>也。応<sup>シ</sup>知<sup>ル</sup>

（真聖全一・四五五〜四五六頁）

漸教について、また二教二出あり。

二教とは、

一には難行道 聖道権教、法相等歷劫修行の教なり。

二には易行道 浄土要門、『無量寿仏觀經』の意、定散・三福・九品の教なり。

二出とは、

一には豎出 聖道、歴劫修行の証なり。

二には横出 浄土、胎宮・辺地・懈慢の往生なり。

小乗教について、二教あり。

一には縁覚教 一に麟喻独覚 二に部行独覚

二には声聞教 初果 預流向、

第二果 一來向、

第三果 不還向、

第四果 阿羅漢向、八輩なり。

ただ阿弥陀如来選択本願を除きて已外、大小・権実・顯密の諸教、みなこれ、難行道・聖道門なり。また易行道・浄土門の教、これを浄土回向発願自力方便の仮門と曰うなり。知るべしと。

(聖典四二四〜四二五頁)

今回は頓漸二教のうち、

漸教について、また二教二出あり。

二教とは、

一には難行道 聖道権教、法相等歴劫修行の教なり。

二には易行道 浄土要門、『無量寿仏觀經』の意、定散・三福・九品の教なり。

二出とは、

一には豎出 聖道、歴劫修行の証なり。

二には横出 浄土、胎宮・辺地・懈怠の往生なり。  
とあります。

## ■ 頓漸の異

大乘教についての頓漸二教判のなかに、さらに難行道と易行道の二教を判釈されているわけです。この場合は同じ二教といっても、頓教の二教と漸教の二教とはおのずから違いがありますから、漸教というのは難行道・易行道と、道という字がつけられております。頓教の場合は道という字はありません。頓教の場合は、その意味では自覚的でないということであり、漸教の場合は一歩一歩あゆむという意味において段階的であり、段階的であるというのは、自覚的であるということです。教えというのはむしろ頓教よりも漸教において成り立つものですから、教法というひとつの体系をもった教えということになります。それで難行道・易行道という道という字が加えられておるわけです。

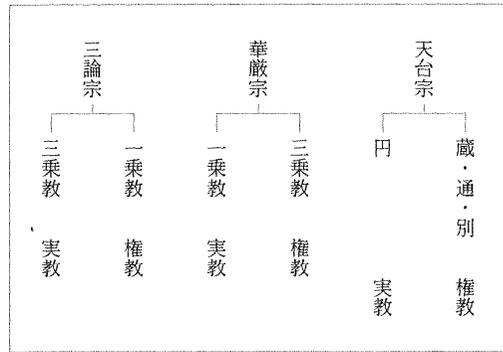
これはご承知のように龍樹には易行道という名はありませんが、難行道と龍樹はいつておりませんね。難行道・易行道というふうな難易の二教について示したのは、いうまでもなく曇鸞大師であります。教えとなるということによって、はじめて人々の修道となるわけです。道になったということでありませぬ。聖道権教という言葉と浄土要門という言葉が、難行道・易行道について述べられてありますが、権教というのはいうまでもなく、頓教の場合の実教に対して権教といわれるものであります。ですから権教の権というのは「かりに」という意味ですから、浄土要門という言葉よりも、むしろ易行道の場合は浄土の仮門とか、あるいは方便の門といったほうがいいのですが、そういう言葉をつかわずに浄土要門といいます。要門という言葉は善導大師の『観経疏』の、『観経』定散九品の教えをあらわす範疇概念として用いられた言葉です。少なくとも「難行道・聖道権教」に対して「易行道 浄土要門」とあるのは、漸教の判釈にはいささか馴染まない言葉を使っております。むしろ浄土方便の門といったほうが聖道権教に対して適当な表現です。

ですから教相判釈の結釈でありますね、

ただ阿弥陀如来選択本願を除きて已外、大小・権実・顕密の諸教、みなこれ、難行道・聖道門なり。また易行道・浄土門の教、これを浄土回向発願自力方便の仮門と曰うなり。知るべしと。

（聖典四二五頁）

と、こつちには「仮門」という言葉がちゃんと使っております。「自力方便の仮門」と、こういつてあるのですがね。ここにはあえて「要門」という言葉をもってきておられるわけです。そこにある意味では宗祖のいわゆる教相判釈の面目があるといつていいのであろうと思います。



■ 権実二教判は教相判釈の基本的な原則

だいたい権実二教判というのは、なにも宗祖にかぎったことではなくて、いわゆる仏教各宗は教相判釈をもっておりますから、その宗の真実の教を教相判釈においてあらわす場合には、かならず権実二教判というのは、これは教相判釈の基本的な原則といつてもいいわけです。たとえば天台宗の化法の四教などでは、天台宗では藏・通・別・円といわれます。これは藏・通・別は権教です。円教が実教であります。こういうふうにいわれておりますし、華嚴などでは三乗教が権教で、一乗教が実教であるとされますし、三論宗はまったく逆に一乗教が権教で、三乗教が実教であるというふうに判釈されております。これらはみな釈迦一代の教法の権実の判釈です。

■ 宗祖の教判は思想批判の教判

ところが親鸞の場合は最初に実教とされておりまして仏心・真言・法華・華嚴、これらは、「仏心・真言・法華・華嚴等の教なり」とありますが、これはむしろ釈迦一代の教というよりも仏教各宗の名です。釈迦の教法の判釈というのではなしに各宗の判釈ですから、最初に申しましたように『愚禿鈔』の教相判釈はいわゆる釈迦一代の教の教相判釈、各宗派の立てている教相判釈とはちよつと違う。そういう意味での教相判釈は、むしろ法然上人の『選択集』にあります。親鸞のいわゆる二双四重の教判といわれるのは、教法の判釈ではなしに各宗の判釈です。だからふつう華天密禪といわれます。華嚴・天台・真言・禪。華天密禪をことごとく宗祖の場合は実教とし、そして権教には、「法相等歴劫修行の教なり」、これも法相宗です。「等」とあるのは三論のことです。法相・三論を権教とするわけです。

■ 浄土要門

ですから、いわゆる教相判釈というよりも各宗の批判です。なんかそこに自らの宗派を主張するというような教相判釈ではなくて、むしろ当時の思想批判というかたちをもった判釈ですね。教相判釈という言い方はちよつと言いにくいところがあります。

で、問題は「聖道権教」にたいして「浄土要門」という言葉をもってこられておることですね。いうまでもなく「要」はかななめを意味します。善導大師のところでは要門も真門も、教学的に厳密な区別はありません。要門とか真門とか、この要門とか真門という言葉を教学的な意味

を付与してもちいたのは親鸞であります。べつに善導大師のところでは、要門も真門も同じような意味で使われております。これが明確な区別をもってくるのは、いうまでもなく要門を『觀經』に配当し、真門を『阿弥陀經』に配当し、弘願門を『大經』に配当するという、そういう浄土の三部經と有機的な関係をあらわすものとしてもちいられてきたわけです。それがここに、「浄土要門、『無量寿仏觀經』の意」とされていることの問題点でもあります。

これは内容から申しますれば聖道権教が堅出をあらわすのに、易行道 浄土要門の場合は横出という言葉が使われます。漸教の場合は出るということ、出は出離です。これもなかなか面倒な言葉ですが、出離という言葉は、サンスクリット語の意味は煩惱を脱却するとか、あるいは輪廻の業を厭離するという意味でもちいられた言葉ですが、それが漢訳される段階で厭離とか出離という言葉にされてきたようであります。つまり仏法というのは生死流転の輪廻を厭離するという、まあ親鸞聖人が吉水に百日の間通われたというときに『惠信尼消息』には、生死出ずべき道を求めて、雨の日も風の日も吉水に法然の教えを聞きに歩みを運ばれたというふうに表示されております。

## 二

注目すべきことは、親鸞は『論註』の指示によりまして、「信卷」の「菩提心釈」であります。そこに、

菩提心について二種あり。一つには堅、二つには横なり。また堅について、また二種あり。一つには堅超、二つには堅出なり。「堅超堅出」は権実・顕密・大小の教に明かせり。歴劫迂回の菩提心、自力の金剛心、菩薩の大心なり。また横について、また二種あり。一つには横超、二つには横出なり。「横出」は、正雜・定散・他力の中の自力の菩提心なり。「横超」は、これすなわち願力回向の信樂、これを「願作仏心」と曰う。願作仏心は、すなわちこれ横の大菩提心なり。

（聖典二二六～二二七頁）

といっております。ここに、横の大菩提心を願作仏心というふうに表示されているのは、そのあとに教証の文として引かれます「善巧撰化章」の一文であります。

『論註』に曰わく、王舎城所説の『無量寿經』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。この無上菩提心は、すなわちこれ願作仏心なり。

（聖典二二七頁）

と、こういうふうに表示されてあります。無上菩提心のことを願作仏心と。で、その願作仏心は度衆生心である。これはいうまでもなく天親菩薩の『浄土論』の註であります。

願作仏心は、すなわちこれ度衆生心なり。度衆生心は、すなわちこれ衆生を攝取して有仏の国土に生ぜしむる心なり。このゆえにかの安樂浄土に生まれんと願する者は、要<sup>かなら</sup>ず無上菩提心を発するなり。

(同頁)

と。

■ 要門の出拠

ここに「要ず」という要門の一字がつかわれております。先ほど浄土の要門というのは善導大師の『観経疏』の言葉を宗祖が受けられていると、いうことを申し上げましたが、そのもとはここにあるのです。

もし人、無上菩提心を発せずして、ただかの国土の受樂<sup>じゅらくひま</sup>間なきを聞きて、樂のためのゆえに生まれんと願ぜん、また当<sup>まは</sup>に往生を得ざるべきなり。

(同頁)

と、これはたとえば蓮如は、浄土はただたのしむとききてまいらんとおもうひとはよも浄土へはまいることをあたわずという言い方を『御一代記聞書』(趣意)のなかでしております。問題はその次に、

このゆえに言うところは、「自身住持の樂を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲<sup>おも</sup>うがゆえに」と。(聖典二三七頁)

と、これは「善巧撰化章」の次に「障菩提門章」という第六章ですね。第七が「順菩提門章」、こういう順番になって展開しているのですが、この「善巧撰化章」から「障菩提門章」、「順菩提門章」を一貫しているのは菩提心論です。つまり菩提心とは何かということですが、一番最初に引かれる「王舎城所説の『無量寿経』を案ずるに」という、これは三輩生でございませぬ。上輩・中輩・下輩、十九願成就のご文ですが、その三輩生を無上菩提心という言葉で、三輩生のなかに、「三輩生の中に修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」という無上菩提心というところで読んだのが曇鸞です。「専称無量寿仏」という称名ということで一貫して読んだのが道綽禪師であります。

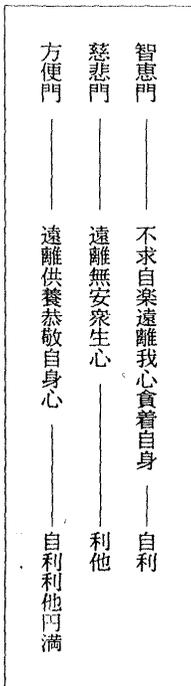
ついでのごとに、『大無量寿経』下巻の、「仏告阿難。十方世界 諸天人民、其有至心 願生彼国。凡有三輩。其上輩者」(聖典四四頁)と、ここから三輩生がはじまるのですが、上輩のところでは、「其上輩者、捨家棄欲、而作沙門、發菩提心、一向專念 無量寿仏」(同頁)という言葉が出てきます。そして中輩のところでは、「仏語阿難。其中輩者」とあつて、「當發無上菩提之心、一向專念 無量寿仏」(聖典四五頁)と、無上

菩提心と一向専念無量寿仏というのがずつと出ております。下輩生では、「当発無上菩提之心、一向専意、乃至十念、念無量寿仏」（聖典四六頁）と、三輩ごとごとく念無量寿仏という言葉と無上菩提心という、この言葉だけは三輩生ごとごとく具えております。

■ 三輩生は道綽は称名、曇鸞は無上菩提心

ですから行にたつて、称名というところで読んだのが道綽で、無上菩提心というところで読んだのが曇鸞です。ただしそのときに無上菩提心という言葉の意味は、たんに菩提心といっているのではない。無上菩提心です。この無上菩提心というのは無上心のことです。無上道心です。その無上道心を願作仏心といっております。その無上という言葉の意味は「願作仏心は、すなわちこれ度衆生心」という意味です。仏にならんという心は、そのまま衆生を救うという意味をもちます。自分を救うという意味ではない。自分を救うというなら無上道心とはいわれない。したがって願作仏心ともいわない。自分を救われねばならないというのは声聞の菩提心です。

ですから、ここで無上菩提心を願作仏心と規定したのは、度衆生心を本質とした宗教心のことをいっているわけです。だから宗祖が、「横出」は、正雑・定散・他力の中の自力の菩提心なり。「横超」は、これすなわち願力回向の信樂、これを「願作仏心」と曰う。願作仏心は、すなわちこれ横の大菩提心なり」（聖典三七頁）と、わざわざここで願作仏心という言葉をつかった。これは「善巧撰化章」の次に展開する「離菩提障」、菩提を障碍するものを離れるという意味で「離菩提障」といわれておりますが、そこに障菩提をあらわすのに三種の菩提門相違の法を示されます。菩提、つまり如来のさとりを障碍する心を離れる、その三つは、一つは智慧門です。智慧によつて自樂を求めず。つまり、ここに出ております「自身住持の樂を求めず」ということです。「不求自樂」というのは自身貪着の心を離れることです。自分自身に貪着すること、つまりエゴです。ある意味では我執を離れることです。自分の救いを断念することです。自分が救われるという心を離れることです。二番目は慈悲門です。慈悲門は「遠離無安衆生心」といっております。厄介な言葉です。衆生を安んずることなき心を離れる。慈悲というのですから、衆生心を安んずる心だといったらいいのに、わざわざ衆生を安んずることなき心を離れる。遠離すると。異様な表現です。じつはこの言葉が曇鸞の言いたいことをいっているのです。つまり、これが端的にいったら智慧門と慈悲門とその次に方便門が出てきます。方便門は「遠離供養恭敬自身心」と、これは同じような言い方ですが、問題はこの慈悲門にあります。「遠離無安衆生心」です。だから智慧・慈悲・方便とありますが、ただ並列的に並べたのではない、これが無上菩提心の内容です。



ですから智慧門によって、これは自利をあらわします。慈悲門は利他です。方便門は自利利他円満です。利他というのは他利とは違います。他人を救うなんてことはありえないことです。人を救ったなどというのは傲慢です。これを憍慢界といいます。皆さん「承知の『歎異抄』に、聖道の慈悲と浄土の慈悲の区別があります。

聖道の慈悲というは、ものをあわれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもうがごとくたすけとぐること、きわめてありがたし。浄土の慈悲というは、念仏して、いそぎ仏になりて、

(聖典六二八頁)

といっております。第五章には、

親鸞は父母の孝養のためとて、一返にても念仏もうしたること、いまだそうらわず。

(同頁)

と、こういまして、

いずれもいずれも、この順次生に仏になりて、たすけそうろうべきなり。わがちからにてはげむ善にてもそうらわばこそ、念仏を回向して、父母をもたすけそうらわめ。ただ自力をすてて、いそぎ浄土のさとりをひらきなば、六道四生のあいだ、いずれの業苦にしずめりとも、神通方便をもつて、まず有縁を度すべきなりと云々

(同頁)

とあります。順次生というのは次の世に仏となつて、たすけそうろうべきなり。次の世に仏となつてですから、間に合わないわ。「わがちからにてはげむ善にてもそうらわばこそ、念仏を回向して、父母をもたすけそうらわめ。ただ自力をすてて、いそぎ浄土のさとりをひらきなば」と、ここではいそぎ浄土のさとりをひらくといっております。「六道四生のあいだ、いずれの業苦にしずめりとも、神通方便をもつて、まず有縁を度すべきなり」といっておりますね。ここに「六道四生のあいだ、いずれの業苦にしずめりとも」といつてあるのは、父母兄弟が六道四生の業苦なかで沈んでいるものを救えといっているのではないんだ。六道四生のなかにあつてひらくさとりを、「いそぎ浄土のさとりをひらくといっているのです、浄土のさとりさえひらいたら、自分が六道四生のいずれの業苦に沈めりとも有縁を度すべきである、こういつているのです。仏になつて救おうというようなことをいつているのではないのです。これを横超といつては、

話が横つちよへいきました。智慧・慈悲・方便という、この三つの門はただ並列的に並べられているのではない。智慧門は自利をあらわし、

慈悲門は利他をあらわす。方便門は自利利他円満をあらわすのです。つまり仏になるというのは、人を救うことによつて仏になるのです。仏でな

いものが人を救うということは、救っているのではない、ごちやごちやにしているだけです。お節介にすぎない。救われるどころでない、かえって地獄に墮とすことがあるわ、救っているつもりで。だから自利他利とはいわない、自利利他というのです。利他というのは他人を救うことではない、己れの魂の問題です。信心成就を利他円満の妙位といいます。他利ではない。

### ■ 遠離無衆生心

ただそのときに無衆生心を遠離すると。人のことを考えている間がないというだろ。訓覇さんがおっしゃったわな。人のことを考えておられるかと。じつはそれなんだ、無衆生心というのは。つまり最後の我執なのです。法執といわれるものです。仏法のことしか考えておれないと。人のことを考えている暇はあるかと。それはもつとも深い執着の心です。二十願の魂です。最後の我執です。これはどないにもならないものです。訓覇さんだけではあらへんのです。仏法を求めものなら、かならず落ちるところです。そこがポイントなのです。ちよつと休みます。

問い 他利といった場合は文法的にはどう読めるのですか。

藤元 文法的には読めないのではないの。

問い 宗先生の還暦のときには、あるときには、先生は、他利はヒューマニズムという言葉でいわれたのですが。

藤元 まあ深いヒューマニズムといったらいいのでしようね。同じヒューマニズムでも浅いのもあれば、深いのもあるわね。

問い あのとときに宮城先生は「他、利する」といわれたのですが。

藤元 彼の言ったことはようわからんです。ただ曇鸞は、「仏をして言わば、宜しく利他と言うべし」（聖典一九四頁）と、こういつている。他を利するとか、利他とか他利とかと、ややこしいことを言わんでも、簡単に言ったら他人を発見したということですよ。だけでも仏法を求めない人には、人のことなんか考えておれるかということはないのやで。

このまえの御遠忌（一九六一年）のときに宮城君が教研にいたときに、鈴木大拙先生や曾我先生や金子先生が「親鸞の世界」という座談会を比叡山でやった。そのときに三人が寄せ書きを書いているのです。それを宮城がもっておるのや。あれをとってやろうと思うのだけど、出さないのや。一番最初に曾我先生が「大悲無倦」と書いてある。真ん中に金子先生が「真心徹到」と書いてある。その一番最後に鈴木先生が、「閑不徹」と書

いている。閑にして徹せずと。真心徹到を跳ね飛ばしたのです。あれは曾我先生が「大悲無倦」と書いたことにたいして、金子先生は「真心徹到」と書かされた。それをもういっぺんひっくり返した。「閑不徹」と。不徹というのは徹底せんということです。彷徨っているということです。真心徹到も大悲無倦のうちです。けれども、その大悲無倦を自らのものにしたのが閑不徹です。あれは宮城がもっておつても値うちがない、わしもつたら値うちが出てくる(笑)。だけど、あれはくれんわい。宮城はね、わしにはずいぶんええのをくれているのや。『成唯識論』の和綴じの本やらね。『選択集』の原本やらね。みんな宮城がくれたのや。だけど、あれだけはくれないのです。閑不徹という言葉がこの頃はどうかやらかりかけてきた、わしに。

### 三

#### ■ 他者の発見

で、ほんとうは自利というのは端的に言えば、我心貪着自身を離れるというのですから、それは自己の発見と云う方がいい。遠離無安衆生心という場合は利他です。この場合は他者の発見と云う方がいい。他者を発見するとき人間ははじめて、ともに歩むということが出来るんだ。だからわざわざ無安衆生心と、衆生を安んずることなき心を離れると、こういったのは、我心貪着自身の半面なのです。他人を発見するときに、はじめて我心貪着の心を離れることができるのです。ほんとうに人のいのちが安ぜられるのです。自分が病気になるまで、はじめて病む人の心がわかるでしょう。煩惱に悩まないものが、人が煩惱に苦しむ心がわかるはずがない。病むものだけが病むものの心を知るんだ。だから元氣なお医者さんは信用できない。病むものの心を知るものは、病んだことのあるものだけだということが大事なのです。それが、「六道四生のあいだ、いずれの業苦にしみりとも、神通方便をもつて、まず有縁を度すべきなり」という言葉の本質です。神が人間を救ったりできるはずはないのです。はじめから神さんがなんで人間の悩みがわかる。六道四生のあいだの業苦に苦しんだものだけが有縁を度すことができます。それは衆生にしてはじめて衆生を救うことができるということでしょう。それを横超というのですわ。人間が人間を超えることができます。人間に出るとのことです。これがおもしろい。

ところがここで、「易行道 浄土要門」と云っていることです。要や。その場合の要門というのは結釈のところでは、「ただ阿弥陀如来選択本

願を除きて已外、大小・権実・顕密の諸教、みなこれ、難行道・聖道門なり」（聖典四二五頁）。それと、「また易行道・浄土門の教」と並んでいる。「難行道・聖道門」と、「また易行道・浄土門の教」と。この二つはべつではないんだ。「漸教について、また二教二出あり」と。教としては二つに区別してあるけれども、要門という言葉をつかったのは、難行道・聖道門から選択本願に入る、ある意味では出ていくです。要です。「みなこれ、難行道・聖道門なり。また易行道・浄土門の教、これを浄土回向発願自力方便の仮門と曰うなり」と、ここでは仮門という言葉を使っている。つまり、ただ教学的には、真宗教学の上では浄土要門といえど『観経』です。宗祖がここに、「『無量寿仏観経』の意」といつてあるように『観経』のことを指すのですが、しかしここでいつてある「『無量寿仏観経』の意」という、頓教のほうには、「易行 浄土本願真実の教、『大無量寿経』等なり」と言い切つてあります。ここでは、「『無量寿仏観経』なり」ではない。「『無量寿仏観経』の意」とある。

■ **古今楷定とは全仏教を『観経』に撰した。それが要門の意味**

これは要門という言葉の使い方があって善導の使用法にしたがつておられるということを思うのですが、善導の『観経疏』というのは古今楷定といわれます。古今楷定という意味は一代仏教を『観経』におさめたという意味です。全仏教を『観経』に撰したので。『釈迦は諸善をことごとく 観経一部にあらわして』（聖典四八四頁）と、親鸞聖人はご和讃しております。だから「難行道・聖道門」も「易行道・浄土門の教」も、「これを浄土回向発願自力方便の仮門と曰うなり」と、まとめてしまったのです。難行道・聖道門も畢竟、十九願にあると。つまり「定散・三福・九品の教」です。本来、人間は聖道門的立場しかないのです。仏法を求めるといつても、自力をいくら否定しても自力ではないか。自分の力いっばいを求めるしかないわ。その自力の、

諸善万行ことごとく 至心発願せるゆえに

往生浄土の方便の 善とならぬはなかりけり

（聖典四八四頁）

とあるでしょう。「化身土巻」に、

しかるに今『大本』（大無量寿経）に拠るに、真実・方便の願を超発す。また『観経』には方便・真実の教を顕彰す。『小本』（阿弥陀経）には、ただ真門を開きて方便の善なし。

（聖典三三八〜三三九頁）

とあるでしょう。「方便の善」という言葉はここからきているのです。「方便の善とならぬはなかりけり」と。つまり自力聖道の諸善万行、自力の心から利他通入の一心をひらく、それが浄土の要門といわれたゆえんです。

■ 自力聖道門は歴劫迂回の修行

自力聖道門は歴劫迂回の修行とこういわれるけれども、歴劫迂回の修行ということは、「歴劫修行の教なり」といわれてあります。法然上人は「歴劫迂回」と、わざわざ迂回という字を入れておられます。これは『選択集』ですが、聖道自力の教えというのは自力であろうと、他力であろうと菩提心は仏になるということです。成仏を求める、それが仏法です。だけど仏になろうとすれば人を救わなければならない、ただ人を救うには仏でなければ救えない。それを迂回というのです。仏でないものが人を救うわけにはいかないし、人を救えなかったら仏になれない。すると自利利他というのは口で言うほど易しいことではない。絶対的な矛盾がそこにある。歴劫というのは久しくして得べしという意味です。万に一つということです。だから龍樹菩薩は「久しくして得べし」といつているでしょう。「行ズルコト 諸難行ズルコトノ 久シクテ 乃可レ得シ。」（真聖全一・二五三頁と。久しくして得べしということは、歴劫迂回の行という意味です。それはほとんど絶望的という意味です。これが大事なのですわ。

人間は歴劫迂回の行において二乗地に墮すといつているでしょう。声聞・縁覚に墮すと。二乗地に墮せんと。これが「胎宮・辺地・懈怠の往生」といわれるものです。簡単に言ったら、どないなりとなれということなんです。なるようにしかならないということなんです。それはある意味では真理です。ものごと、人生というのはなるようにしかならないものです。だけど、同じなるようにしかならないものには自暴自棄ということがあるね。自暴自棄という世界の絶望的な深さ、それを歴劫の修業という言葉であらわしているのです。

■ 回向発願心とは絶望的な深さを愛する道

ところがたった一つ、絶望を愛する道があるのです。それが要といわれる、浄土要門といわれるその内容です。要門の内容です。要といわれる言葉の本身、つまり『観経』の本身です。これは今日話していいかわからないですが、だけど、言っておくわいな。そういう絶望的な深さのなかで、はじめてそういう絶望的な深さを愛する道がたった一つあるということ、それを示そうとするのが回向発願心といわれる。絶望を翻すようなそれが「至心発願せるゆえに」という、みんな十八願の三心ばつかりを大事にするけれども、至心発願というところへ呼び返されるということがあります。善導大師はそれを二河譬のなかで、「群賊等喚うて言わく」（聖典三〇頁）という、あの言葉に集約しているのです。これは宗祖は二河譬の解釈のなかで、

「我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん。一種として死を勉れざれば、我寧くこの道を尋ねて前に向こうて去かん。すでにこの道あり。必ず度すべし」と。この念を作す時、東の岸にたちまちに人の勧むる声を聞く。「仁者

ただ決定してこの道を尋ねて行け、必ず死の難なけん。もし住まらばすなわち死せん」と。また西の岸の上に人ありて喚うて言わく、「汝一心に正念にして直ちに來れ、我よく汝を護らん。すべて水火の難に墮せんことを畏れざれ」と。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、疑怯退心を生ぜずして、あるいは行くこと一分二分するに、

（聖典二一九〜二〇頁）

とあります。

### ■ 年歳時節とは時熟の問題

その「一分二分」という言葉を親鸞聖人は、「年歳時節に喩うるなり」（聖典四五五頁）と、『愚禿鈔』の下巻で釈しておられます。あの「年歳時節に喩うる」という言い方です。年歳時節というのは自覚的でないということですから。時間の問題だということですから。これがおもしろいね。時間の問題ということは時が熟する時があるということですから。時熟ということですから。時が決めるんだと。そこに「群賊等喚うて言わく」という言葉が出てくるでしょう。絶望的な道を歩むものに、「年歳時節に喩うるなり」と。たとえ群賊等が喚びかえそうと、その絶望が人を支えていくのです。絶望が人を形成するのです。生きることに絶望しない人に形成なんてものはありやせんわね。そのときに他力ということがわかるのではないかね。不覚ということですから。他力というのは自然のことです。自然にわかるといっていいです。龍樹は不覚転入といっている。覚えざるに自然に真如の門に転入すると。これが浄土の要門なのです。そのことだけ言っておきます。内容は『愚禿鈔』のなかを読んでもらったらわかる。

### ■ 「小乗教について、二教あり」

で、次に小乗教が出てきます。

小乗教について、二教あり。

（聖典四二五頁）

と出てきます。大乘教だけを判釈したのではない、小乗教をもつてきたのです。これは何かということですが。

言い忘れたけれども、「易行道 浄土要門、『無量寿仏觀經』の意」といって、「無量寿仏觀經」等とはいっていないでしょう。「『無量寿仏觀經』等」という場合は『小經』が入るのだけでも、この場合は『小經』を入れていないでしょう。『觀經』の意なのです。つまり方便の仮門をいつている。『小經』には方便はない、真門です。これもなかなか面倒なだけども、真門という場合は釈迦の無問自説ということですから。お釈迦さまが教えを説かれる場合は、たいがい相手の質問に答えるというかたちをとります。だけでも『小經』や『觀經』の十三觀以降は釈迦の自説

です。相手によつた教ではない、積尊の自問自答です。凡夫に答えた教えではないということです。だから方便ではない。

そこに大乘教にたいして小乗教が判釈されます。この場合は判釈というものではない、ただ小乗教の内容を述べたにすぎない。麟喩独覚と声聞、縁覚教と声聞教ですが、独覚教というのは辟支教のことです。声聞教は、声聞は仏弟子の、積尊を師として積尊の教を学ぶ人です。それは積尊のさとりを学ぶ人です。縁覚教というのは積尊の教を学ぶというのではない、積尊の説かれた真理を自ら思念する。やっぱり先生があるということだけが能ではないんだ。先生がかえつて邪魔になるということがある。師匠をもっていたら仏法が学べるかということ、そうはいかない。師匠でごまかされるということがあるねん。だから独覚というのがある。無師独覚、こういうことも大事なのです。この場合に麟喩独覚とありますが、これは厳密には麟角喩独覚というのです。麟というのは犀のことです。犀の角、一角獣のことです。これはただ一人で法をさとする。十二縁起をさとする。部行独覚というのは、友達同士で何人か寄つて、お互いにどんぐりの背くらべをしながらさとりを開いていく。この場合は独覚ですから、部行であつても独覚ですから、法を語りあう友はあつても師はない。

#### ■ 四向八輩

声聞教というのは仏弟子ですから、カリキュラムだ、ここに出ているのは。初果、第二果、第三果、第四果、これを四果といいます。預流向、預流果、一來向、一來果、不還向、不還果、阿羅漢向、阿羅漢果です。阿羅漢果というのはお釈迦さまのさとり、無生のさとりを開いたのを阿羅漢果といいます。

預流向というのは逆流とも翻訳しますが、人生経験の逆流体験をあらわします。逆流体験というのは、いったいわしは何をしてきたのかいなという、そういう人生に目覚めることです。これは須陀 果といいます。そういう逆流体験をもつというのが仏法に入る契機でしょう。入信の契機です。それから一來向、これは斯陀含といいます。これは人間をこえるのです。いっぺん娑婆に帰ってくる。娑婆へ逆戻りする。二河譬でいえば喚び<sup>かえ</sup>回されて後戻りするということです。娑婆にひとたび帰ってくるので一來ということです。簡単に言ったら、もういっぺん出直すということです。いっぺん出直すということです。

それから第三果が不還果といいます。この不還という言葉に注意をしておいて。再び還らずと。ひとたび如来のさとりの世界に入って再び還らないと。これを阿那含果といいます。『観無量寿経』でお釈迦さまの口から出た光が、頻婆娑羅王の頂をなでたときに、頻婆娑羅王が開いたさとりが阿那含と、成阿那含といわれます。これは再び人間の世界に還らないということです。つまり簡単に言えば、人間的楽しみを断念することが出来る世界です。それで最後が無生のさとりです。阿羅漢です。

■ **大乘教と小乗教を区別ゆえん**

こういう小乗教を提起されたゆえんは、大乘教に対して小乗教というのです。ここでだされております聖道の諸教には大小の区別はありません。大小乗の判釈はないのです。区別ないので、聖道門には、これは『選択集』の「二門章」に、

凡そ此の聖道門の大意は、大乘及び小乗を論ぜず。

（真聖全一・九三二頁）

といわれております。

ところが親鸞聖人は聖道浄土の教えについて大乘の教と小乗の教と区別していません。なんでかということですが、つまりこれが二尊教ということを書いてあるのです。釈迦弥陀二尊の教えということであらわそうとするからです。二尊教ということは、小乗も大乘もごっちゃにせんということですが、仏の教えと釈尊の教え、これは安田先生あたりは「健康な宗教」とおっしゃいました。健全性をあらわすのであろうと。健康であるという事です。宗教と現実を混乱せんということですが、おもしろいね。こういうところからずいぶん大事な問題が出てくるんだらうと思います。で、ただ阿弥陀如来選択本願を除きて已外、大小・権実・顕密の諸教、みなこれ、難行道・聖道門なり。また易行道・浄土門の教、これを浄土回向発願自力方便の仮門と曰うなり。知るべしと。

（聖典四二五頁）

とあります。つまり一代仏教ごとごとく浄土の教えに包んでしまうのです。そういう教相判釈ということだけご理解いただければ十分であります。

（一九九二年五月二十日）

第九十七講（上巻 第十一講）

就<sup>テ</sup>二小乗教<sup>ニ</sup>一有<sup>リ</sup>二教<sup>一</sup>

一 緣覺教<sup>ニハ</sup>

二 声聞教<sup>ナリ</sup>

唯除<sup>テ</sup>二阿弥陀如来選択本願<sup>ヲ</sup>一已外、大小・権実・顕密諸教、皆是難行道、聖道門<sup>ナリ</sup>。又易行道、浄土門之教、是日<sup>レ</sup>二浄土回向發願<sup>ヲ</sup>自力方便仮門<sup>ト</sup>一也。応<sup>シ</sup>レ<sup>ト</sup>知<sup>ル</sup>

（真聖全一・四五六頁）

小乗教について、二教あり。

一には緣覺教 一に麟喩独覺 二に部行独覺

二には声聞教 初 果 預流向、

第二果 一来向、

第三果 不還向、

第四果 阿羅漢向、八輩なり。

ただ阿弥陀如来選択本願を除きて已外、大小・権実・顕密の諸教、みなこれ、難行道・聖道門なり。また易行道・浄土門の教、これを浄土回向發願自力方便の仮門と曰うなり。知るべしと。

（聖典四二五頁）

### ■ 頓漸二教の範疇概念は大乗仏教の教相判釈の基本

本来、浄土教に小乗教はないといわれてきました。それが『大乘義章』の「撰経不尽の咎あり」という批判がございませぬ。それは頓漸二教という範疇概念は大乗仏教の教相判釈の基本でございまして、頓漸二教というかたちで一代教を判釈することになりますと、小乗教が欠落することになるわけです。それが大乘教判の「撰経不尽の咎あり」という批判になるわけでありませぬ。つまり一代教のすべてを判釈するのならばいいけれども、頓漸二教という範疇概念は大乗經典のみに通ずるものであつて、小乗教ははじめから除外されているではないかという、そういう批判でありますね。

### ■ 大小不論の頓漸

で、まあそれがある意味で浄土教の判釈に対して非常に大きな問題を投げかけることになります。まあ、真宗の教学者はその批判に対して善導大師の頓漸の範疇概念はかならずしも大乘・小乗を区別していません。大小不論の頓漸という、こういうのは教学的な言葉でございませぬから、べつに覚えていただく必要はないのでありますが、善導大師の場合は頓漸という、頓教・漸教という判釈概念に大乘小乗を区別していません。だからかならずしも浄土の教に『大乘義章』にいうような「撰経不尽の咎あり」という批判はあたらなないと、そういう反論が定説となつておるわけです。ご承知のように法然上人は『選択集』をもつて浄土宗開宗の書とされたのでありますが、法然上人の場合は『選択集』第一章が『安樂集』の「二門章」によつております。つまり道綽禪師の聖道浄土の判釈であります。その『安樂集』の場合はいうまでもなく聖道門と浄土門の区別をたてられますから、大乘教とはいったい何か。小乗教とはいったい何かということが基本の、聖浄二門決判の前提におかれるわけです。ですから道綽禪師の場合は大乘教・小乗教というのを明確に規定されております。ただし、その場合は聖道門というのは迂回の法であると。つまり聖道門というのは大乘の精神を獲得するための法門であると、こういうふうにいっておるわけです。ですから聖道門と浄土門というのは決して並列的に考えられているわけではない。大乘小乗という範疇も小乗から大乘へという、大乘の精神を獲得するための聖道門である。したがつて小乗教というものを基本にして大乘精神をひらくんだと、そういう考え方にたつておるわけです。ですから法然上人はおよそ仏道というものには大乘・小乗を論ぜずと、つまり大乘小乗ということをいう必要はないと。

### ■ 化儀の四教

その証拠にたとえば華嚴の『五教章』をみても、華嚴の五教というのは小乗教と始教、終教、頓教、円教でありますね。これは華嚴の『五教

『章』を開いていただければ基本的な華嚴の教相を明らかにしたものでありますが、対称に小乗教がおかれて、そして大乘始教、終教、頓教、円教であります。これは華嚴が一代教を概念化したものでありますね。そこには小乗教も大乘教もべつの体系としてはとらえられていません。一つの修道の過程のなかでとらえられるわけです。もうひとつ天台宗がもつとも有名な五時八教の教判というものをもってありますが、この五時八教の教判も決して小乗教と大乘教という別個の体系をもって判釈しておるわけではありません。こんなことは繰り返すまでもなくご承知でございます。ようが、五時というのは華嚴時・鹿苑時・方等時・般若時・涅槃時ですね。だいたいこの五時をみましても華嚴は大乘經典に入りますが、鹿野苑で説かれたのは阿含經典でありますし、方等經典は大乘經典に入ります。ですから、べつにこの五時の配当から申ししても、大小乗を別個の体系としてとらえているわけではありません。ましてやその八教にいたっては化儀の四教と化法の四教がありますが、化儀というのは積尊が教化されるスタイルですね。言葉をもって教化されるのでありますから、その教化のかたちをもって積尊の教法を判釈する場合に頓漸、頓教・漸教、それから秘密教、それから不定教です。不定教という場合は特定のかたちをもたない。相手の問いにしたがつて答えられたものであります。秘密教という場合は、まあこれは天台宗の場合は顕密二教がごちゃごちゃにありますから、秘密教というようなことをいいますが、ある意味では陀羅尼でございますね。

#### ■ 化法の四教

そういう化儀の四教にたいして化法の四教というのは三藏教・通教・別教・円教であります。三藏教というのは小乗のことです。三藏經典というのは小乗經典のことです。通教というのは仏教の基本、いかなる宗派も、いかなる教法をも通貫している基本的な仏教の理念をあらわすのが通教、つまり空観であります。別教というのは大乘經典であります。だから大乘經典というのはむしろ積尊一代の經典のなかに別個に開かれた經典、特別に開かれた經典であるというふうに位置づけられておられるわけです。それから円教というのはご承知のように、まあ天台の『法華經』の一心をあらわす円融三諦の教えであります。

だからこれを見ても、大乘・小乗というのを別個にたてているわけではない。ただある意味では聖道門のこうした教相判釈にたいして浄土法門における一代教の位置づけというのはある意味ではまったく別個なものだというふうに考えやすいわけです。だから浄土の法門に小乗教なしというふうにいわれてきたわけです。

#### ■ 小乗教は「仏法の根元にして釈氏一統の地盤なり」

ただ蓮如はそうした浄土の法門の小乗教拒否の姿勢に対して真つ向から批判しております。小乗教は「仏法の根元にして釈氏一統の地盤なり」

（『相伝義書』六巻三十六頁）という言い方をしております。小乗教というのは大乘教に比して劣れりとなすはもつてのほかであるという、むしろ小乗教というものをもつと大事にあつかえというふうに戒めております。これはおそらく『愚禿鈔』の宗祖の教相判釈を前提にしたものであろうと思ふわけです。

それはなぜかという、真宗教学ではご承知のように『観経』の位置づけでありますね。『観経』というのは大乘教のなかでは漸教として位置づけられているわけがあります。けれども一面でいえば『観経』はいうまでもなく釈尊の教説であります。釈尊の教説というのは声聞教と辟支教つまり、いまここでいわれる小乗教であります。そうすると、まあ私たちは『観経』というのは釈迦教であるというふうに一概にしてしましますが、蓮如は『観経』は弥陀教であるとおさえるわけです。釈迦一代の、ご和讃には、

臨終現前の願により 釈迦は諸善をことごとく

観経一部にあらわして 定散諸機をすすめけり

（聖典四八四頁）

というふうにいわれておりますが、一般的には『観経』は釈迦教というのが浄土真宗教学の基本的理解であります。それを蓮如はそうではないんだと弥陀教なんだと。ここらが蓮如の教学のある意味でのポイントでございますね。

## 一

### ■ 『大経』の二人の対告衆

そういう前提にたつて『大無量寿経』をみますときに、『大無量寿経』の対告は阿難と弥勒です。阿難はここでいう声聞の初果の行者です。弥勒は大乗菩薩を代表する人です。ですから『大無量寿経』が釈迦弥陀二尊の教であるということは一面でいえば、声聞菩薩の教であるということもいえるわけです。これは曾我先生だつたと思うのですが、たしか『大無量寿経』は声聞或菩薩と。声聞或いは菩薩と対告が指定してあるということを指摘されたことを覚えております。どこかに曾我先生は書いておられると思うのです。たんに菩薩に対して説かれた教えというわけではない。またたんに声聞に対して説かれたというわけでもない。下巻のはじめの「東方偈」だつたと思うのですが、曾我先生がこの偈の言葉を引かれてお話しくださったように思つて記憶しておるのですが、

声聞あるいは菩薩、能く聖心を究むるものなし。

（聖典五〇頁）

という「声聞或菩薩」という言葉が出てきます。これは何をあらわすのか。いわゆる先ほど申しました法然上人が、

凡そ此の聖道門の大意は、大乘及び小乗を論ぜず。此の娑婆世界の中にして四乗の道を修して四乗の果を得る。

(真聖全一、九三二頁)

という言葉であらわされておりますが、そこに四乗ことごとく此土入聖をはかるといふ、それを聖道門といふふうにいわれております。四乗といふのは声聞乘・縁覚乘、つまり小乗です。菩薩乘・仏乘、これはいうまでもなく大乘です。聖道門における四乗はことごとく此土入聖をはかるものだ。この「東方偈」に「声聞或菩薩」といわれているのは、この四乗のうちの小乗と大乘を声聞と菩薩によつて代表せしめられているわけですが、それがいうまでもなく『大無量寿経』の対告としての阿難と弥勒を意味していることは自明のことでございます。じつはこのことが『大無量寿経』という經典の、ある意味で非常に実践的な性格をあらわしているともいえるわけです。

### ■ 阿難のもつ意味

阿難尊者というのは長老であります。梵本をみますと長老阿難陀といつてあります。長老阿難陀は有学地にありて進むべきを除く。有学地にありて進むべきものだから除くといわれております。つまり長老でありながら仏弟子から除外された人です。ふつう長老というのは幹部を意味します。釈尊教団のある意味では大幹部です。これは大乘經典の結集も小乗經典の結集もいずれも阿難は重要な役割をはたしております。大乘經典の結集は王舎城の外でやっております。小乗經典は王舎城内で大迦葉尊者と阿難等が中心になつて結集したといわれますし、大乘經典はむしろ王舎城の城外で阿難と文殊とがやっております。本願寺のなかで經典を結集したのではなしに、本願寺の外でやつたようなものや。外でやつたのが大乘經典です。ここらがおもしろいですね。阿難という人はお釈迦さまのそばにつきまといつていた人ですが、結集のときに大迦葉尊者に叱られているんですね。叱られているところが僕はどうも気になつてしょうがない。つまりある意味では大迦葉尊者というのは釈尊なきのちの釈尊教団の中心人物です。その中心人物に叱られたということは、まあ異端者とされていたのではないか。ですから長老でありながら声聞三十一人の列衆が『大経』の最初に出てきますが、『大無量寿経』の場合は「除かれている」という言葉は出てきませんが、いちばん最後におかれているのです。「尊者善来 尊者羅云 尊者阿難」(聖典二頁)と、いちばん最後に阿難の名前が出てきます。これは梵本をみますと、阿難だけは声聞三十一人のなかでは除かれたる者といふふうにかかれてあります。

### ■ 「唯除具寿阿難」

で、このことが意味しているもの、偶然かもわかりませんが、南條文雄氏が梵本を翻訳しているときには「阿難のところには「唯除具寿阿難」といつてあります。「唯具寿阿難陀の有学地に在りて進むべきを除く」（『梵文和訳仏説無量寿経』南條文雄）具寿というのは長生きという意味で長老という意味ですが、「唯除具寿阿難」だと。（「具寿」について『仏学常見辞江』に、「比丘的通称、因比丘不<sub>レ</sub>但<sub>レ</sub>具有世間的壽命而且具有法身的慧命」とある。）つまり声聞の中からだ阿難だけは除くと。除いたものをわざわざ中においているのです。この唯除の言葉は十八願の唯除です。その唯除とこの『愚禿鈔』の教相判釈の結釈に、「唯除阿弥陀如来選択本願已外」とあります。これは決して偶然ではない。「阿弥陀如来選択本願已外」という言葉の前に「唯除」とおかれています。あれほど經典の言葉に厳密な宗祖がこの唯除を十八願の唯除に込めたものであるとしてとらえられたにちがいないと私はそう確信しております。

#### ■ 『愚禿鈔』の唯除は法門の唯除

つまり、これは最後にもういつペン申し上げますが、十八願の唯除は機の唯除であります。この『愚禿鈔』の唯除は法門の唯除です。機の唯除をあらわすのは因願にあります。成就文にも唯除は動かないのです。ここに本願成就の唯除ということがあります。つまり成就の本願に示される唯除は如來自身の唯除です。ふつう本願が成就すれば、全部成就するのですから変わります。変わらないのは唯除だけです。つまりこの成就に唯除があることによって本願は終わることがないということを行っています。兆載永劫の修行というのは成就の本願における唯除の意味です。そのことが阿難の唯除に込えています。ここでは五逆誹謗正法とありますが、親鸞の聖典に移しますれば、それは「信巻」の『涅槃経』の難治難化の三機であります。

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。  
（聖典二五一頁）

とあります。この言葉を引き出したのは何かというとそのまえの悲嘆述懐のご文です。

誠に知りぬ。悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、

とあります。その次に、

（同頁）

定聚の数に入ること喜ばず、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。

(同頁)

といてあります。この「定聚の数に入ること喜ばず、真証の証に近づくことを快しま」なかったのは阿難でないか。だから阿難は長老でありながら、声聞の道を歩まなかった人です。声聞の初果というのは菩薩でいえば初地です。初歓喜地の行者です。つまりそこで小乗の道を歩むか、大乘への一步を踏み出すか、これが龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』の課題であります。

かくのごときの人を「賢善者」と名づけることを得。「初果を得るがごとし」というは、人の須陀 道を得るがごとし。

(聖典一六二頁)

と。須陀 道というのが初果の声聞の第一果であります。

善く三悪道の門を閉ず。法を見、法に入り、法を得て堅牢の法に住して傾動すべからず、究竟して涅槃に至る。見諦所断の法を断ずるがゆえに、心大きに歓喜す。

(同頁)

とあります。この見諦所断の法を得た人です。そのままいけば声聞です。だから阿難は大声聞にならなかった人です。そのことが『大無量寿経』の対告として阿難をおき、さらに菩薩の代表として弥勒を要求した大きな意味であろうと思います。

### 三

如来の光瑞希有にして 阿難はなはだこころよく

如是之義ととえりしに 出世の本意あらわせり

(聖典四八三頁)

と書いてある。「如是之義」と、これはおもしろいな。親鸞聖人は総序のご文のなかに、大聖一代の教、この徳海にしくなし。

(聖典一四九頁)

と書いているでしょう。あれは、「この徳海にしくなし」と日本語で読んだら、「大聖一代の教、この徳海にしくなし」となる。まあ文章の意味は半分くらい飛んでしまうね。漢文で書いてみると、大聖一代の教に如是の徳海なしや。「無如是之徳海」と書いている。これは平仮名で読むか

らあかんのや。まあ日本語で読み下せば、そう読まざるをえないのやけども、漢文で読めば「大聖一代教、無如是之徳海（大聖一代の教、如是の徳海なし）」でしょう。平仮名で日本語にして読めば、「この徳海にしくなし」となるでしょう。「如是の徳海なし」といつているのだ。こんなところは漢文で読まなあかんわ、せめて御自釈だけは。それなんだわ。「教巻」の『如来会』のご文を読んでみたら、お釈迦さまが阿難に、

善いかな、善いかな。汝、今快く問えり。よく微妙の弁才を觀察して、よく如来に如是の義を問いたてまつれり。

（聖典一五三頁）

と出ているやろ。如是とあるでしょう。釈迦一代の教に如是の徳海はないの。大胆な表現ですわ、漢文で読めば。こんなことをいうから承元の法難に遭うんだ。けどこの如是之義というのが『大無量寿経』の經典の本質でしょう。「如是作、如是説、如是教」（聖典八七頁）といつてある。病氣というものはない。如是があるだけや。医者がみたら病氣だけれども、わしは病氣や思つていない。ひとつも氣を病まない。三七〇位血糖値があつても氣にしているのは医者。医者が病氣。わしはそれでもなんともない。だから治す氣もない、それを如是之義といふのです（笑）。如是の徳海やがな。

#### ■ 聖典があるということだけでいい

なんか聖典を読んでも、聖典をわかうとかとそない思つているやろ。それを声聞というのや。わかうなんて思う必要もないの。聖典があるということだけでいいのや。生涯かけて読まんらんものがあるだけで。だから、これやといつたのが安田先生の如是やがな。四十歳で唯識にぶつかつて。それで真宗聖典に本格的にとりくまはるのがだいたい六十やろ。そのまえにはむろん瑜伽の教学が基本にあつて、「願生偈」がとつぱじめだわ。ところが安田先生の晩年の講義というのがどこであんなに、僕らが遇つたら、君は真宗の専門だからねといつて、はじめはわしは真宗の専門や。安田先生は唯識は知つているけれども真宗は知らんから、わしのほうがえらいと思つていた。ところが講義を聞いていつのまにあんな内容があつたのかというくらい、たとえば真宗といえ七祖聖教を一生懸命読んで、『教行信証』なり親鸞の書かれたものを読むのが関の山や。ところが安田先生は『楽邦文類』や『群疑論』とか、あんなものまで、つまり浄土の七祖でない浄土の祖師があるわけや。法照禪師とか義寂とか、そんな人のものまで読んでいるのだ。わしのほうが専門やと思つておつたら、向こうのほうがよっぽど専門であつた。いつのまに読まはつたのかと思つたもの。いまの真宗の教学者で『群疑論』や『楽邦文類』をきちつと読んでいるものはおらんで、言うちや失礼やけど。親鸞はそういうものをちゃんと読んでいますから。けどどういふものは真宗学のなかではほとんど読まないのがふつうやつたのだ。だから安田先生の年ま

で生きられるのであったら、やっぱり『楽邦文類』や『往生拾因』や『群疑論』は読まないけんと思つて、さあ、読んでやろうと思つて一切経をみたら、親父はインド選述部は買うてあるが、和漢選述部は買うてないのや。わしは金はあらへんし。困つたと思つて、本屋に電話して端本で申し訳ないが買えんかといつたら、送つてきてくれた。『楽邦文類』は五巻あるんや。五巻くらいやつたら、一日あつたら読めるわと思つたら、細かい字で書いているのや、こりやあかん、わしは死ぬまで読めんわと思つてあきらめた。それでも安田先生みたいに八十幾つまで生きられるのであつたら、読もうと思ふけれども、とてもその年まで生きられんなあ。読んでいる間はないわ。聖典が読めんわ。まあ、この世でだめなら、あの世で読むわい。

#### 四

#### ■ 縁覚教と声聞教

それでここに小乗教が出てくるわけです。この小乗教というのは縁覚教と声聞教です。これは小乗という言葉自体がサンスクリットを僕は読めないから、わからんけれども、小乗というのは小さい乗り物というだけの意味ではないのです。たとえば曇鸞が『浄土論註』の冒頭に行縁の難をあげて第二番目に、「声聞は自利にして大慈悲を障う」（聖典一六七頁）といつております。声聞、つまり小乗ですが、小乗は仏さまの大慈悲を障碍するものだ、こういう言い方をしているのです。僕はそれはようわからなかつたのや。なんでこんなことをいうのかいなと思つてた。そういうことが先ほど言った、浄土の法門に小乗なしといわれる基本にあるのでしょうか。だけど『論註』はいうまでもなく龍樹の『十住毘婆沙論』によつて『浄土論』を註解したものです。『十住毘婆沙論』は菩薩道の論です。だからその初歡喜地を説いたところには、まず菩薩を堅心の菩薩と軟心の菩薩に分けます。軟心の菩薩というのが象徴的に女人といわれるものです。軟心というのがやさしさをあらわします。このやさしいということが、人間的なやさしさというものは大事なことです。だけど仏道においてやさしいということは必ずしも仏道を行ずる資格とはいえない。ある意味では悪にも強いということが必要なのです。ですから軟心の菩薩は二乗地に墮すと。つまり難行を行ずることあたわずるものです。それを菩薩の死と名づくといえます。やさしさは菩薩の魂とはいえないのです。それが「易行品」の前提です。

この『十住毘婆沙論』をもつて『浄土論』を註解したのが『論註』でありますから、そのときに「声聞は自利にして大慈悲を障う」というのは、小乗を貶しているのです。これは龍樹の伝統です。だから独覚、ここには縁覚教とありますが、これは古くは辟支教といわれていました。辟支と

いうのは、にせ仏という意味です。辟支仏といえます。つまり観音さんのことではないかね。観世音菩薩でないかね。にせ仏、やさしさというのは非常に真理を求めるものにとつては危ないものです。怪しいものや。みなやさしさに負けるのや。それにたいして声聞というのは自利を象徴するものです。今日の言葉でいえばエゴだ。その声聞がここに、四向八輩をもってあらわされ、縁覚が麟喩と部行に示されております。二つにあらわされています。

### ■ 麟喩独覚

麟喩というのは厳密には麟角喩であります。麟角喩というのは麟角にたとえたのです。麟というのはキリンのことですが、むしろこれは想像の動物ですから、新しい訳では犀、一角獣です。一本の角です。『法句経』でしたか、犀のごとく歩めという、丸山照雄さんが本にしてみました。犀のごとく歩めというけれども、あれはただ一人歩むべしと。つまり仏道というのは一人の道だということです。これはおもしろいでしょう。一人ということが人生の実相です。この頃は民主主義でございますから、みんな仲良くといいますが、仏法に仲良くはありません。仏法は、独生独死独去独來の道です。ですから独覚の、ここには縁覚とありますが、同時に細註では、麟喩も独覚ですし、部行も独覚です。縁覚というのは法についてあらわされたから縁覚教です。つまり十二縁起の教えをさとするのは一人ですとるのです。縁起の教えというのは、問題の答えは問題の外にあるのではない、問題のうちにあるということです。縁起の教えがあらわすのは内観ということです。内観というのは自分のことを考えているということではないのです。内観というのはあたえられた問題は、問題自身のなかに答えがあることをあらわすのです。外から答えられるのではないということです。問題を徹底するということです、簡単にいえば。縁起はその徹底の方法です。問題の問い方です。だから学問というのはそういうものでしょう。問い方を学ぶのです。道がわからんというのは、迷うというのは何かという問い方をまちがうからです。だから同朋会運動なんかでも、問いを出してくださいというけれども、問いが出せたら答えなんていらんのですわ。

### ■ 「不安に立つ」

僕は安田先生のものでテープを起こしたものは読まんことにしているのです。なんぼうまいことテープを起こしても、やっぱり起こす人の主観が入ってくるのです。だからなるべく読まんようにしているから、それも読んでいないけれども、たしか茂田井さんと安田先生の対話が『不安に立つ』という本になっていますが、「不安に立つ」というのはどこから出てきたか、あなた方はご存じないでしょうが、あれは安田先生が病気で一方の肺がいつてしまった。そのときに、いつも一方の肺はどうなるかわからんといわれていた。それでそのことが不安でたまらんと。ただ、その不安に立つしかない。先生はそれをどっか紙切れに書いておられるのです。片肺だと、いつ止るかわからんと。不安であると。不



勉強というのは一人ですものやと思っておった、僕らの時代は。なんかこの頃の子どもをみていたら連れがなかったら勉強できへん。連れがもうてもやれるのはパソコンだけや。遊んでいるのは一人だけで遊んでいるのやけれども勉強は連れがなかったらできんというのやる。どうも話がようわからん。ほんとうは端座樹下といえますから、一人木の下に座って思念するしかないのでないかね。勉強するというのは、そういうこともあるのかもしれないが、娑婆の勉強と違うということもあるかもわからないが、この部行独覚というのはそういう意味では友達です。

ただ麟喩独覚も部行独覚も、どちらにしても師匠がないということがあるのです。無師独覚というのです。師匠をもたんとということです。師をもたないということです。だいたい師匠というものがあえるのがええか、ないのがええのかわからんやで。まあ、蓮如上人は五重の義をたてて、「一つには宿善、二つには善知識」（聖典七九〇頁）といつて、非常に善知識を大事にしているが、善知識が真の善知識かどうかね。これは『愚禿鈔』の下巻のほうにいきますと、善知識の検討を宗祖はこと細かにやっております。だいたい、この人が善知識だということがわかるのは大したことや。ほんものかどうかわからんさかいに先生が必要だし、その先生がにせ者でも先生や思っておつたら、どこに連れていかれるやらわからんし。すると真の善知識というのはどこでわかるの。まちがいないと思つたらとんでもないところにひっぱりだされたということがあるや。こういうことが大事なのだ。だから独覚というのは、そういう意味では十二縁起の教えを聞く基本的な姿勢であるといえる。

## 五

### ■ 声聞教

それから、それに対してどうしても師匠が必要なが声聞教です。声聞というのは今日の言葉でいつたら学生です。「南都北嶺にも、ゆゆしき学生たちおおく座せられてさうろうなれば」（聖典六二六頁）とおっしゃっている、あの学生たちです。仏法を学ぶものです。それに四向八輩があります。四向というのは、預流向、一來向、不還向、阿羅漢向です。向は、向かうという意味です。それへのプロセスという意味です。で、初果、二果、三果、四果というのは結果をあらわします。つまり今日でいえば、たとえば真宗なんかでも学階というのがあります。講師・嗣講・擬講・学師というような、ああいう学階があります。あれと一緒に、声聞の第一果、初果、これを預流果といいます。預流向のさとりをひらいたのを初果といふのです。預流といふのは流れに預ると。古くは入流と訳されました。流れに入ると。新訳になりますと、がらつと変わりました。逆流といつております。逆流といふのは意識の逆流体験をいいます。意識の逆流といふのは逆説的激情といつたらいい。この初果、二果、三果とい

う声聞の位は見道位といいます。およそ仏法は見道と修道と二つの道であります。見道は真理をみるということであり、修道はその真理を實踐することです。実践するといつて悪ければ、実証することです。つまり真理をみるのは煩惱を断つことです。

### ■ 声聞教の内容は四聖諦

仏法でいえば四聖諦といいます。声聞教の内容は四聖諦です。つまり苦諦と集諦と滅諦と道諦です。苦集滅道といわれますが、この四つのごとです。四つのごとをあらわすのが、まあ具体的にいえば煩惱の障りと所知の障り、煩惱障、所知障といえます。煩惱障というのは煩惱に悩まされるということです。「煩惱にまなこさえられて 撰取の光明みざれども」といわれてあるけれども、煩惱にさえられて真理がみえないということがあるのです。ほんとうのことが煩惱によつてみえない。もつと言えば、みておつても煩惱を断つことができないかぎりにはみておりながら本質をみないのです。みていないのではない。みている。みているけれども、だからこれを見惑といえます。修道は、修惑を退治するのです。見惑は、今日の言葉でいったらイデオロギーです。イデオロギーに振り回されるということです。なんや浄土真宗というけれども、浄土真宗を勉強すればなんか坊さんみたいに浄土真宗をイデオロギーにしてしまう。するとイデオロギーに振り回される。人に振り回されているのではない、己れに振り回されているのです。たとえていえば念仏したらたすかるといっても、たすかつてへんやないか。たすかつてもおらんのに、たすかった顔をせんならんだろう。なんでたすからんのにたすかったと言わんならんや。たすからんなぜ言えない。そういうことがあるでしょうが、するとたすかったような顔をせんならん。だから妙な顔になるの(笑)。困るなあ。

### ■ 見惑と修惑

ところがこの見惑はある意味では分別、所知障ですから、所知障というのは声聞の迷い、つまり学ぶものの迷いです。だけど道理がわかったら、道理というものは分別ですから、ぴしゃつと割れる。竹を割ったようなものや。ぱーんと割れるわね。だけど、それだけでは見惑を断ずることはできない。これは「見諦所断の法」と先ほど龍樹のところまでみていたところにあるでしょう。見惑を断つと。道理がわかるということや。理屈がわかった。そうかということや。それなら竹を割ったようなものや。理屈はぱーんといくんや。だけど修惑はぱーんといかない。これは仏教では竹を割るのと、蓮根を切るのとに譬えられる。蓮根は切ったさかいにつながついてないかと思つたら、開けてみたら糸を引いている。蓮根がひつついとるやろ。それはなんでかという修惑を断ずる場合は、これは執着、我執、同じ迷いでも 生起の我執といえます。見惑の場合は分別起の我執です。同じ我執でも二執といいますが、分別起の我執というのは分別によつて執着しているもの、われわれでも分別によつて執着をしているのやで。こんなことをしてはいかんとか、こうせにやいけんとか。みんな分別でないか。だから、その分別の我執を破るのは道理がわかっ

たら破れる。だけど、生起の我執はいわば人間のいのちの本質なんや。人間が執着するのではない。執着が人間なのです。それを 生起の我執という、生まれるとともに起きると書いてある。生まれるとともに起きるのではない、生まれるというのには執着が生まれるようなものですよ。

だから分別は竹みたいに割れるけれども、生起の我執は竹のようにはいかんわいな。切ったつもりで切れてないのや。断ったつもりで断てんのか。捨てた未練が未練になるといふことがあるのです。わかるやろ。わからない。いっぺん恋をしてみたらわかる。僕はこの頃そう思うんだ。

この頃、嫌煙権というのがある。僕は嫌われるほうや。タバコを嫌うのはタバコを吸っていたほうが嫌う。吸いやらんほうは嫌わんけれども、吸うとって止めたほうがタバコの煙を嫌がる。そうなんや。うちの家内なんかわしと四十年いっしょにおるけれども、いつも嫌やといったことないで。そしたらタバコを吸っていてタバコを止めた人のほうがタバコの煙を嫌がる。あれはなんでかと言ったら、蓮根の糸や。自分が吸いとうなるねん。それがわかった。大河内がこないだタバコをやめた。わしにタバコをやめてくれたらいいなあと言ったら、それはわしの身体のことを心配してくれていると思っただのや、はじめは（笑）。そやないのや。目の前で吸うと自分が吸いとうなる。あれが 生起の我執や。やっぱりタバコを吸っているものがタバコをやめるのは生きている値うちがないというやろ。わしでもタバコをやめたら生きている値うちがないわ。だから 生起の我執です。そんなものでやめたつもりで、捨てた未練が未練になるといふことがあるねん。それを 生起の我執というのや。それはいわば、こういう分別起の我執とか 生起の我執というのは唯識で検討しているのやけどね。この 生起の我執というのは信仰問題です。人間における最後の我執が二十願だ。

## 六

話が横つちよへいって申し訳ないが、初果の預流向、預流向というのは具体的には見惑を断ずることです。見惑、イデオロギーの惑いを突破するということですよ。これは十六心といます。十六心というのは同じ見道でも真見道と相見道がある。十六心相見道といます。この真見道というのは、見惑を断じ、実断実証といつてあります。見惑を実際に断じ、その断じたことを実際に証明するということですから、つまりいわば真理というものをほんとうの意味で煩惱を断じ、真理を証するということなんです。いわば真理の実存性を理解したということですね。それに対して実断実証のない見道を相見道といます。実断実証がないということですから、まあ、対象的理解といたらないのでしようかね。理屈はわかったということですよ。理屈はわかったけれども理屈だけや。つまり、わかっただけや。それが相見道ということです。

預流果と預流向があります。預流向というのは十六心の前までです。十五心を預流向の内容といわれます。預流果を得る前提です。少なくともはじめて仏の証道に入ると。はじめて仏の証道に入ることとは仏法の流れ、仏法の歴史、その流れに身を捨てるといことです。

『大無量寿経』では阿難尊者がお釈迦さまを見た途端に、「仏相い念せり」と言っているでしょう。仏相念と。その相念の流れに捨身することです。身を捨てることです。それは初果です。ところが阿難はここから動かなかった。これがおもしろい。第二果は一來といえます。一來は先ほど言いました見惑を断ずるのが初果であるならば、一來は修惑を断ずるのです。修惑は断ずるけれども思惑は残るのです。これは三断ということ、三所断ということをいうのです。三所断というのは一つは見惑を断ずること、二つは修惑を断ずること、三つは非所断といえます。同じ断と断といけれども、煩惱を断つというけれども、煩惱を断つて無漏知を得るところ場合に、見惑を断じ修惑を断じ、そして非所断、いわゆる無漏知に入る。無漏知をあらわしたら無漏知そのものを断つということもあるのです。無漏知に入ったままならば、それは小涅槃です。小涅槃そのものを突破したのを大涅槃というのです。つまり涅槃というものに止まらない。涅槃に固執しないということです。たとえば親鸞は「地獄におちた」とも、さらに後悔すべからずさうろう」といっているでしょう。浄土にこだわるのであつたら、それは浄土の人ではないのです。浄土でなければいけないというならば声聞でないかね。地獄におちても後悔せんというのが真の大乗でしょう。それを非所断といえます。見惑を断じ、修惑を断じ、そして非所断です。この非所断の内容は思惑を断ずること、思惑というのが具体的にいいますれば、疑惑の心です。疑いです。法の深信をあらわすのに善導大師は、

「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。(聖典二五頁)

といっているでしょう。あのときに、疑いなしというだけではない、慮りなしといっているでしょう。信心は疑いのないことです。その信心も思わないと。信心を得んならん、信心を獲得せんならんというのは惑いではないかね。それが修惑だ。その修惑を断ずるのを非所断といのです。私が本山にいるときに、同和推進本部でいっしょに仕事をしてくれていた人が、私が鹿児島に行くときに随行で一緒にいてくれたのです。飛行機に乗るといって、えらい喜んだ。君は飛行機に乗るのがそんなに嬉しいのかと。飛行機に乗ったとたんに、前の座席をぎゅつと掴んでいるのです。お前何をしているのだと言ったら、落ちたら困ると。それは落ちん思うて乗ったのでしよう。乗ったら、死なばもろともということが出てくるはずなのだ。それが出てこんのや。疑いなしということが信じて乗ったのや。信じて乗っているけれども、死なばもろともにならないのや。落ちたらもろともやないか。死なばもろともというのが修惑を断ずるといのでしよう。慮りなしということでは

だ。

それをあらわすのが一来向です。これは修惑は断ずるけれども、ひとたび欲界に帰るといふのです。欲界、いつぺんは欲界に帰ってくるというのや。これがおもしろいね。こんなことはたんに理屈だけではない。実際やってみないと、こういうことはでんわね。ひとたび帰るといふのは。修惑は断ずるけれども、ひとたびは娑婆に帰ってくる。ひとたびは墮落するといふことです。転落するといふことです。退転するといふことです。なんぼ見惑を断じてもいつぺんは現実に帰るのよ。娑婆のことなんかどうでもええ、仏法しかない、こういう人がようあるやん。ほんまにそうかと思つたら、いつのまにか娑婆に帰つてくる。もどることも歩みの一つなのだ。これが大事なや。もどらんなら結構かと思つたら、そうではない。もどらんなら天人になりつばなしといふことがある。そうじゃない、もういつぺん大地に帰ると。現実に帰るといふことが歩みの飛躍板、現実が仏道に歩ませる飛躍板になるといふことです。

こうやつてみるとなかなか小乗教といふのはたいしたものやね、ばかにできんやろ。小乗教といふのは、ほんとうは己れのいのちをみつめたものだけが、つまり自利といふけれども、ほんとうの意味でのエゴだろう。「われ思うゆえにわれあり」といふけれども、われを思う。われを思わんとつて自利をばかにできやへんわいな。だからもうちよつと生きておりたいなあ。そういつまでもとは思わんけれども、もうちよつと生きておりたい。

（一九九二年七月二十四日）

第九十八講（上巻 十二講）

二声聞教ニシブンキョウ

唯除テ阿弥陀如来選択本願ニ已外、大小・権実・顕密諸教、皆是難行道、聖道門ナリ。又易行道、浄土門之教、是日レ浄土回向発願ニ自力方便ノ仮門ト也。応シ知ル

（真聖全一・四五六頁）

二には声聞教 初果 預流向、

第二果 一來向、

第三果 不還向、

第四果 阿羅漢向、八輩なり。

ただ阿弥陀如来選択本願を除きて已外、大小・権実・顕密の諸教、みなこれ、難行道・聖道門なり。また易行道・浄土門の教、これを浄土回向発願自力方便の仮門と曰うなり。知るべしと。

（聖典四二五頁）

—

■ 声聞教

八月の終わりの頃から残っていた右足のほうが腫れだし、医者ノの診断では動脈の血栓でないかということでございます。家の中くらいはなんとか歩けるのですが、本堂に座って参れません、そのような状況であります。

大地の会もべつに私がいなくても、皆さん方が代わり合ってやっていたればいいのじゃないかと思っっていることです。またここまで来て

いただくというのも、私も気持ちの上ではしんどいですし、何よりも私自身が大地の会にかけた思いというものがございまして、それはやっぱり京都という土地のもつ力みたいなのが、私自身を育ててくれた土地のもつ意味、つまり大地のもつ意味みたいなものがあるのですから、私の所で会をやるというのはどうも自分の気持ちには落ち着かないところがございまして。ところが、そう思いながら、一方で安田先生がなにかのほずみで菩薩の四種莊嚴という、ご承知の『浄土論』の二十九種莊嚴の最後ですけれども、菩薩莊嚴の一番最初に不動化の徳が説かれております。あの不動化の徳をいつだったか忘れましたが、雑談しているときに、たしか宗さんも一緒だったのですが、宗さんが静岡の別院の輪番として出ていくときであつたらうと思いますが、不動化の徳をえらい力を入れて私らにお話してくださいました記憶がございまして。

#### ■ 不動化の徳

そのときにおっしゃったのは、あまり出歩くなということであつたのです。一つには教学研究所の所員として教研に入ったときに、一切、教研の所員はどこにも出歩かないということ宣言していたのです。ところがたしか議会かなんかで、大森さんであつたと思うのですが、大森参務がどこかの教区の議員さんから、教研の方々は地方に出られないのかという質問を受けられて、そんなはずはない。出ていただくことを大森参務が言ったことがあります。それまでは宮城君も私も一切出歩きませんと宣言していたのが、当局のご都合でいったん出歩きますと、ほとんど教研をほったらかして走り回っていたという状態もあつて、安田先生があんなことをおっしゃったのかもわからないのですが、どっちにしろ、仏法というのは走り回っているだけが能ではないと。むしろみんながやってきて話を聞くという、そういうみんなが求めるような仏法を明らかにするのであつて、押しつけるのは間違いだということ盛んにそのときにおっしゃった。不動化というのは、仏法というのは押しつけるものではないと。押しつけるものではないということは、みんなが求めてくるものでなければならぬのだというふうに言われた。その言葉をふつと思ひ出しまして、これは京都からわざわざここまで来てもらうのに気がねするというのは、わしが仏法を私有化しているものであつて、わしのために来ていただくのではない、仏法を聞くために来ていただくということならばこそ、ほんとうに来てくださる方をお迎えするという気持ちで語ればいいのではないかと、そういうふうに思ったものですから、藤井君や門井君がわざわざここに来て続けてくれといわれて、それで自分を納得させているような状態なのです。だけど、ほんとうはこれは僕の勝手な気持ちかわからないけれども、できれば京都に出ていきたいなあと半分はまだその気持ちで抜け切らないのです。

そんな状態のなかで『愚禿鈔』を前回、七月であつたであろうと思うのですが、そのときには小乗教の斯陀含果までお話したのではないかと、いわゆる四向八輩の第二果でありますね。これは小乗教をわざわざなぜ宗祖が取り上げられたかという、第二果、第三果、第四果までわざわざ

いう必要はないかわかりませんが、とくに声聞教の第一果ですね。いわゆる初果の聖者といわれる声聞初果は須陀 果です。ここには預流向とありますが、預流向というのは法流をあらわす言葉です。法の流れに預るということですね。

■ 『大経』は声聞・菩薩の八相成道

たまたま昨日まで名古屋の教化センターの方々が覚えておりました、あそこもこちらから出て行くのをお断わりしましたら、向こうからとにか『大経』講義を最後までやってほしいということで、出てこられることになって、来てくださって、いま『大無量寿経』のなかの八相成道というところをやっているのです。釈迦の八相成道ですが、ふつう八相成道というのは釈尊の生涯を示したものでありますが、『大無量寿経』の場合には釈尊の八相成道ではなくて、『大経』の会座に集った声聞・菩薩の八相成道であります。つまり声聞三十一人、そして菩薩は二類四種の菩薩ごとく釈尊と同じ人生を歩んだ人というかたちをとります。ですから釈尊の八相成道でなくて、これは八相ですから出家相、『大無量寿経』と『如来会』だけが八相成道を記録しております、ほかの異訳にはこれとごいませんですね。つまり『大無量寿経』の原本にはないのです。とくに魏訳と『如来会』、魏訳と『如来会』の間には約二百五十年ほどの差があるわけですね。『如来会』のほうは非常に簡略なたちで八相成道が説かれるのですが、魏訳は非常に厳密です。つまりある意味でいえば、八相をもって成道しておられるということですから、つまり仏陀となられたということですね。仏陀への道であります。お釈迦さまのことをわれわれは仏陀と呼んでおりますが、『大無量寿経』の場合は仏陀というの一人ではないのです。たくさんいるのです。声聞も菩薩もとくにこの『大無量寿経』は康僧鎧の翻訳となっておりますが、洛陽白馬寺において翻訳されたといわれておるものですが、いわば康僧鎧というのは無名の三蔵でしょう。菩提流支とか玄奘三蔵という高名な三蔵ではないわ。

■

これもあまり自信をもっていえないけれども、僕は經典成立史論なんて直接勉強していないから自信をもてないけれども、だいたい翻訳している期間が十年くらいかかって『大無量寿経』一卷を翻訳しているのです。十年かかって翻訳したというけれども、その翻訳にいたるまでの年数を入れたら生涯かけた翻訳だったろうと思いますね。ですから、なにもインドの言葉を中国の言葉に置き換えたというものではないです。これはほかの異訳を読んでいて、なんで宗祖が魏訳を選ばれたのかということ、長い間なかなかと思いついてきました、この頃はなかなかという、そういう疑問も起きないのです。実際、読んでみれば違うんだ。ほんとうに、だからこの魏訳はちょうど同じ洛陽白馬寺で翻訳された十年

ほど後に出来上がった『清浄平等覚経』という、これは欠本です。漢訳の安世高が翻訳したといわれる一番最初に翻訳されたのも『無量清浄平等覚経』ですけれども、経題はいっしょだけれども、これは魏の帛延はくえんの翻訳といわれます。（『愚禿鈔』上引文。聖典四三三頁）『聖教全書』では支婁迦讖の訳になっていますが……。藤田先生あたりは魏訳は康僧鎧ではなく、仏陀跋陀羅と法雲の翻訳だといわれているのです。けれども僕は専門家でないですから、何の証拠もないが、僕はこの魏訳を読んでほかの異訳と読み比べてみますと、一番違うのは浄土とか仏国土というのがたんなる觀念でないですよ。ほんとうに天山山脈の彼方に開けている仏たちの国へという深い憧憬をつねに背負いながら翻訳したような本だなあとということが自ずからわかる。自ずからそう感じられるのです。思想的にも厳密かもわからないけれども、なんかただ翻訳を仕事にしているようなのだといふぢがう、いまだ見ない仏たちの国に対する、ちよつと表現できないほどの深い憧憬の念に駆られて翻訳しているなあと思ふのです。

#### ■ 説聴同徳

ですから、譬えていえばこの八相成道でも、つまり仏さまと同じ人生を歩んだ人たちという意味ですから、金子先生あたりは「説聴同徳」というふうに、説く者と聴く者と同じ徳をもっているのだというふうに説明されるのですが、これはやっぱり僕は説明だと思ふのですね。説聴同徳というものではないでしょう。お釈迦さまが参加した声聞・菩薩と同じ徳をもっているというものではないです。むしろお釈迦さまはそのとき耆闍崛山に集った人たちに対して諸仏として接せられたにちがいない。集っていた人々を拜んでおられたにちがいない。集った声聞も菩薩もお釈迦さまを如来として仰いだのでしょうか、それは同徳、同じ徳というものではない。

これはまた安田先生を引っぱり出すけれども、安田先生がおっしゃっていた曾我先生というのは、聞法する若い人々を非常に尊敬せられたと、これは安田先生の言葉なのです。曾我先生は学者と呼ばれる人々を嫌ったそうです。むしろ未完成のもっている可能性、未完成なるものに対する尊敬、それが曾我先生の面目だということをおっしゃっていたのをいまだに思ふのです。そない言われてみますと、真宗同学会にいつべんだけ出たのです。これは擬講論文を出して、擬講になったら必ず同学会で自分の書いた論文をえらい先生を前に置いて大谷大学の講堂で講義をせんらん。たった十五分ほどですけれどもね。しゃあない、行かなければいかないと行われたから行つたのですよ。そして大学の講演台上がりましたが、一番前に曾我先生がいるのですわ。なんとも思わんと頭を下げたら、曾我先生も頭を下げた。そないされた途端に何を言うてええやらわからんようになった。それでその話を安田先生に話をしたら、それが曾我先生の面目なんだということを言われましたわ。

つまり、えらい学者とか出来上がったものは可能性がないということでしょう。だけど僕みたいな若造はある意味でいえば曾我先生が可能性を、こいつ、どこまで伸びるやろうと思つてみておつてくださつておつたにちがいない。伸びないまままで終わつて申し訳ないけれどもね。ああいうこ

となのですよ。

だから康僧鑑にしたら、やっぱり仏たちの国、仏陀というのはただ一人だけではない。仏たちが集っているインドの国に対する思いみたいなものが基本にあつて、こういう八相成道の仏たちのなかで、お釈迦さまが説かれたのはいったいどんな教えだったかということが、この『大無量寿経』というかたちになって示されている。それを示すのが釈尊の八相成道だろうと思います。

### ■ 初果の聖者阿難が発問

で、このなかで問いを発したのが阿難でしょう。つまりこれは小乗でしょう、声聞ですから。もう一人は最後に付属されるのは弥勒でございすから、これは菩薩です。これは大乘をあらわします。菩薩というのは大乘の人間像です。声聞というのは小乗の人間像です。ですから、ふつう小乗という場合は下劣乗といわれるのですが、下劣乗というのは大乘の人たちが小乗の人たちに対していった言葉なのですが、それは小乗はためて大乘がいいんだという、そういう発想ではないのです。むしろ預流向の阿難が、つまり声聞が真の大乘を開いた。真の大乘を開く契機となつたのはいったい何か、そういうことがあつたのでしょうか。つまり阿難というのは小乗からも、声聞からも省かれているのですが、だけでも位からいえば預流の人ですから、いわゆる初果の聖者といわれます。初果の聖者というのは見道位、これを問題にしたのが「行巻」ですね。『十住毘婆沙論』のなかに、歡喜地を説明して、

「初果を得るがごとし」というは、人の須陀 道を得るがごとし。善く三悪道の門を閉ず。法を見、法に入り、法を得て堅牢の法に住して傾動すべからず、究竟して涅槃に至る。見諦所断の法を断ずるがゆえに、心大きに歡喜す。  
(聖典一六二頁)

とあります。「初果を得るがごとし」というは、人の須陀 道を得るがごとし」。須陀 道というのが預流果です。つまり「見諦所断の法を断ず」というのが初果です。須陀 道。見諦というのは見惑を断ずる。通常、惑という場合はとくに天台宗あたりはいうのですが、見思の惑ということをいいますね。見惑と思惑。思惑のことを修惑といえます。見道と修道と。見道ははじめて真理を見た位です。修道は実践です。真理の実践です。見道は真理の理解です。それが華嚴十地の菩薩道をあらわすわけです。ですから初果というのは菩薩の位からいえば初歡喜地です。声聞の位からいえば初果です。いわばここで声聞として生きるか菩薩として生きるか、分かれ道です。このことだけちゃんと覚えておいてほしいのです、分かれ道ということが。つまりここにありますように、「法を得て堅牢の法に住して傾動すべからず、究竟して涅槃に至る」。そして、「心大きに歡喜」して、つまりさつとつてしまふということですわね。声聞というのがさつとつてしまふ人です。菩薩というのはさつとつてしまわない人です。

ですからある意味でいえば、阿難は声聞の第一果にたつて声聞の道を歩まなかつた人です。声聞からも、これは有学地と。有学地というのは預流・一來・不還、須陀 果・斯陀含果・阿那含果ですね。阿羅漢果は無学地です。それまでは有学地、まだ勉強する部分が残っている。その有学地にある阿難が声聞の道を歩まずに、菩薩の道を歩むということが『大無量寿経』の示そうとする大事な意味なのでしょう。

### 三

#### ■ 預流は法の流れに預る

で、話は少し横に飛びますが、この預流という言葉は言うまでもなく法についてあらわされた、法の流れに預る。先ほど言いかけたのですが、釈尊の八相成道のなかに出家相がございませぬ。釈尊の出家相で大事なものは六年苦行林を捨てて、

五濁の刹くに現じて群生に随順す。塵垢じんくありと示して、金流こんりゅうに沐浴もくよくす。

（聖典三頁）

とあります。あそこに「金流」という言葉が出てきます。これは尼連禪河の話ですが、ガンジス川の支流の一つですけれども、金流といいますが、砂金が出るんだとかということですので、そんなことをいっているのではないですわ。金流というのは、仏教では金という言葉がもっている意味は清浄ということですよ。清浄なる流れ、昨日もこれをしゃべっておつて、うまいこと最後まで言えなかつただけでも、釈尊が『大無量寿経』の、たとえていえば、三頁ですが、出家せられるときの言葉に、「入山学道」（聖典三頁）という言葉があります。山に入ると。

#### ■ 親鸞の出山の動機は六角堂の夢告

ところがもう少しきますと、

樹下に端坐し勤苦したまふこと六年なり。行、所応のごとくまします。五濁の刹くに現じて群生に随順す。塵垢ありと示して、

金流こんりゅうに沐浴もくよくす。

（聖典三頁）

という言葉が出てきます。これは「五濁の刹くに現くじ」という言葉が大事なのです。「五濁の刹くに現くじ」というところからは出山でしょう。山を出たのです。出山ということからいえば、やっぱり親鸞も出山の人です。叡山を出ていった人です。法然上人の比叡山の出方と親鸞の比叡山の出方は違うのです。法然上人は嫌われたのです。しかし親鸞聖人は山を出ていくのには六角堂参籠ということがあるのです。あれが大事なのです。なんで六角堂参籠が出山の動機になるか。六角堂の夢告やがね。「女犯偈」です。これは大事なことですよ。おもしろいことにお釈迦さまも、金

流に沐浴して「天、樹の枝を按して」村娘のスジャータに牛乳をもらうのです。これはおもしろいね。女性が出てくる。女性は男性とまったく異質なものなのです。もつとも異質ないのちとの出会いやがな。話は八相成道をいつているのですが、金流ということですが、聖なる流れといつてもいいけども、その聖なる流れの聖というハイリゲ (Heilige) という意味は、どうもハイリゲではあらわせんですね。

法蔵菩薩が五劫に思惟して四十八願を選択すること古い訳の『無量清浄平等覚経』の訳では「選<sup>ニ</sup>択<sup>シテ</sup>二百一十億仏國中諸天人民善惡、国土之好醜<sup>ヲ</sup>、為<sup>ニ</sup>選<sup>バシメ</sup>心中所願<sup>ヲ</sup>」（真聖全一・七七頁）と翻訳してあります。『選択集』の選択はここから出てくるのです。『大無量寿経』には選択という言葉はありません。『平等覚経』の翻訳語です。ところがこの「心中所願」という、この翻訳を、つまり願です。これは源信僧都是「性欲」といつております。いまの読み方にしたがえばセイヨクです。願をいのちそのものとしておさえるわけです。つまりいのりだ。人間もついている願ではない、むしろ人間を支えているいのり。これは横川の源信僧都の『往生要集』のもつた功罪というのは非常に大きいのですが、一つはやっぱり源信という人は「広開一代教」といわれるほど、仏教に対する教養というのはもの凄く広いものです。あなた方はご存じだと思うのですけれども、立川流の念仏といつて知っているでしょう。あれなんかは『往生要集』に対してずいぶん大きな影響を与えた。ですから親鸞の「女犯偈」というのは立川流の念仏からきているという説をたてる人もあるのです。まあ、それは余談です。

#### 四

少なくともここにいわれる金流ということを用いるのに、金流という言い方、「五濁の利に現じ」てです。それは初果の聖者のもっているある意味でいえば見道位、見諦所断の法といわれる。見惑を断ずるといわれる惑いですが、そういう惑いを断つような歡喜、喜び、だいたいこれを歡喜地といわれる。これはふつういわゆる『華嚴経』の十地の階次からいえば初歡喜地、第二離垢地、第三發光地、明地です。六十華嚴では明地です。これは『十地経』の異本といわれる『瓔珞本業経』をみますと、みな流れであらわされます。逆流歡喜地・随流離垢地・流照明地、それから第四地は菩提分法ですし、第五地は声聞乘、つまり四聖諦が説かれます。第六現前地は十二因縁が説かれます。で、第六現前地において薄流現前地、第八不動地から法流になります。第八不動地においてはじめて法流という表現が出てきます。

#### ■ 預流は機からいえば逆流体験

この逆流というのが、預流の入流、声聞では、小乗では預流というのですが、これは法についていったのであって、機についていえば、機の経験からいえば逆流です。あるいは入流とも翻訳されております。流れです。逆流というのは逆流体験です。具体的な体験をあらわす場合は逆流です。はじめて真理をみたと、それは驚くべき経験です。この次に出てきますが、阿難が、

尊者阿難座よりたち 世尊の威光を瞻仰し

生希有心とおどろかし 未曾見とぞあやしみし

（聖典四八三頁）

といったありますが、みたことのない自分をみたと。みたことのない自分というのはいったい誰だといったら、諸仏菩薩の姿をみたというのでしよう。それが歓喜の内容です。初果をなんで歓喜地というかといいますと、

必定の菩薩、もし諸仏および諸仏の大功德・威儀・尊貴を念ずれば「我この相あり、必ず当に作仏すべし。」（聖典一六四頁）と、同じすがたがあると。その歓喜ですよ。あなた方でも親鸞に引かれるのはなんでかという、親鸞と同じ苦しみを感じるからでしょう。自分と同じ苦しみを苦しまないような仏さまなんかあってもいらないわね。金子先生が「説聴同徳」というのはそこなのです。しかし、それを「説聴同徳」といったら、それは間違いだと思う。我にこの相ありというのは同徳ではないわ。我にこの相ありと。親鸞と同じ悩みを悩んでいても格が違うわいな。しかし同じ悩みを悩んだ人だからこそ親鸞の教えに引かれる。そこに親鸞に遇うことの喜びがあるのですわ。歓喜というのはそんなものでしょう。だから浄土の第一歩を安楽世界というのです。安楽というのは何かというと共同体の本質です。

### ■ ヒューマニズムの基本は愛

これは話が横つちに飛ぶけれども、キリスト教のヒューマニズムというのはむしろプロテスタント、ルソーあたりに出てくるのですが、ルソーの場合は平等とかという、人間は本来、平等であり自由であるという、そこに神の愛ということをみようとするのですが、それでもキリスト教の場合はヒューマニズムの基本は愛というにあります。しかし仏教では愛というところから出発しない。むしろ愛というのは人間を肯定したところから出てくるのです。仏教は人間を徹底的に否定するのです。それを悲というのです。つまり悲に平等をみるか、愛に平等をみるか。だから同じヒューマニズムといってもずいぶん違うわ。流れということがあらわしているのが悲しみの流れだわ。人類の歴史の根底を流れている悲しみです。そういうものに釈尊ははじめてふれたのではないかね。

## 五

で、この逆流とか、随流とか、あるいは流照とか、流れをもってあらわされるもの、それは流れを発見したということでしょう。だから釈尊は『大無量寿経』の場合は「金流に沐浴す」なんていうけれども、僕はこれは金流に捨身したと思っている。なんか川で身体を洗うなんて、風呂に入っているような呑気な話ではないわね。ある意味での絶望だわね。まあ八相成道はいい加減にしておきましょう。

## ■ 一来向

それで預流向という言葉であらわされる声聞教と、第二果が一来向、一来向というのは修惑を断じた。預流において、真理を見ることによって見惑を断ずれども、修惑をいまだ断ぜずということです。一来ですよ。ですから欲界を離れることはできたけれども、色界・無色界を離れることはできない。ひとたび天に生まれるけれども、もういつペン現実に戻ってくる。これは随流離垢地ということですわ。蓮如が『御文』ですか、「信心のみぞをさらえよ」という言い方をしましょう。あなた方、一年仏法を聞いてきたら、聞いてきたという垢が溜まるのです。垢が溜まったら信心がいのちを失ってくる。生き生きせんようになってくる。つまり言いかえれば慣れてくる、仏法に感動がなくなる。それを離れるというのが随流離垢地です。これをあらわしているのが一来です。

## ■ 不還向

その次が不還向です。不還というのは古くは不来と呼ばれていました。古い訳では不来です。新しい訳で不還となっております。不還というのが、還というのは還相回向の還ですが、この言葉がまことに言いにくい言葉なのですけれども、帰もかえるですが、帰は元のところにかえるのです。還というのは元のところにかえるのではなくて、だから帰という場合は帰着することです。還というのはむしろ出発することなのです。「正信偈」のなかに、「還来」という言葉が使っております。法然上人のところに、「還来生死輪転家」と。あれは善導大師の二種深信の機の深信の言葉を、「生死輪転の家に還来することは、決するに疑情をもって所止とす」という、機の深信の法然上人の翻訳、解釈です。「生死の家には、疑をもつて所止となし」（真聖全一、九六七頁）というのが、法然上人の機の深信の解釈なのです。それに親鸞聖人は「還来」という言葉をひつつけたのです。ですから、この還来はここから来ているのです。一来・不還なのです。一来・不還したもうた。つまりご和讃のなかに、

源空みずからたまわく　靈山会上にありしとき

声聞僧にまじわりて　頭陀を行じて化度せしむ

(聖典四九九頁)

とあります。もともと法然上人という方は「靈山会上にありしとき」、声聞僧だと。つまり声聞僧というのは預流・一來・不還として生きた人だ。そして「頭陀を行じて」羅漢として、つまりお釈迦さまです。お釈迦さまのさとりを開かれた人だけでも、あえて還来してきた。あえて親鸞のために還来してこられた菩薩であると。つまり還来というところに菩薩の意味をみておられるわけです。還相の菩薩をみている。それを逆にいえばあえて流転された人だと。誰のためにでもない、親鸞のために流転してくださったという意味があるのでしょうか。

そうしますと機の深信の言葉に還来という言葉をつけられたことの意味は、機の深信はご承知のように、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなしと信ず」でしょう。曠劫より已来流転してきた人とともに歩んだ人、ともに流転された人、それが親鸞にとってはよきひと法然であった。だから信心といっても、なんか信心を考えているのではない。具体的に善知識の上に本願の歩みを見たのです。

そして阿羅漢向、これは無生です。不生ともいいますし、殺賊とも大応供という言葉もここから出てくるのです。見思の二惑を断じて涅槃を証果とするという、これは阿羅漢ですね。阿羅漢向とあります。これは小乗の歩みですね。

これは最初に申しましたように、大乘と小乗というと、真宗は大乘で小乗でないというけれども、そんなものではない。大乘も小乗も関係ない。それが出てくるのは、その次に出ているでしょう。

ただ阿弥陀如来選択本願を除きて已外、大小・権実・顕密の諸教、みなこれ、難行道・聖道門なり。  
(聖典四二五頁)

と。このようにいって難行道・聖道門を全部否定しているわけではない。また浄土教を認めているかというところでもない。

つまり、

また易行道・浄土門の教、これを浄土回向発願自力方便の仮門と曰うなり。  
(同 頁)

といっている。仮門だといっているわ。この言葉は蓮如の『愚禿鈔』の科文からいいますと、「結前生後」と科文しております。結前というのはこれまでの教相判釈を結んで、次を起こしてくると、こういう意味で結前生後の文というのです。そういうことからいったら、ふつう今まで読んでまいりましたのが、いわゆる教相判釈ですが、つまり、これで一代仏教をおさえたということになる。だけどいわゆる一代仏教の判釈でないでしょう。一代仏教ならば大小・権実・顕密の諸教であり、易行道・浄土門の教、これを浄土回向発願自力方便の仮門、これは一代教です。だけど

### ■ 結前生後の文

阿弥陀如来の本願というのは一代教の内に入らないやないの。選択本願を除いて已外です。つまり一代教の教相判釈をやったけれども、一代教の教相判釈以外の一道やと。門余の一道です。一代教というのは八万四千でしょう。善導大師はこれを「門八万四千に余れり」と読んだのです。つまり一代仏教というのは八万四千以上の法門があると、こう読んだのです。ところが親鸞は、門余の一道と。本願の道は門余である。

## 六

### ■ 門余の一道とは、いかなる人間の経験でも仏道の契機

門余という言い方が大事なのですわ。門余というのは「化身土巻」に出てきますがね。簡単に言ったら門余というのは門がないということでしょう。もつといえはいかなる人間の経験でも仏道の契機となりうることをいっている。一つの仏法を学んで仏法をさとするのではない、人間の経験そのものが仏道の契機となる。もつと簡単に言えば法は機を選ばないということです。機は法を選ぶふかもわからないが、法は機を選ばない。真理は人間を選ばない。いかなる人間の経験も真理への道となる、こういう確信をあらわすのでしよう。それが「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」と。これは『歎異抄』の言葉ですが、あれは『観経』ですから、「善人なおもて往生をとぐ」という場合の善人は韋提希でしよう。定散二善の機ですから、「いわんや悪人をや」というのは阿闍世でしよう。だから「正信偈」には、「矜哀定散与逆悪」とある。定散と逆悪とある。だけど僕はまだ不満なのです。

善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや。しかるを、世のひとつねにいわく、悪人なお往生す、いかにいわんや善人をや。この条、一旦そのいわれあるににたれども、本願他力の意趣にそむけり。  
(聖典六一七頁)

と唯円の言葉になるから、ああなるのでしようけどね。親鸞ははたしてああいうことを言ったかね。あなた方どう思うね。「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」というような、あれはしょっちゅう聞かされているから、ごもつともごもつともと思うかもわからないがね。おかしいぞという気はないかね。すると善人を救う法と悪人を救う法とは別なんかね。それであれば一実とはいえないではないかね。本願一実とはいえないではないかね。

### ■ 親鸞は『観経』に阿闍世の救済にみた

ああいう言葉は説明されるところからいえば『観経』の救済を説いたのは韋提希の救済であります、ところが『観経』を親鸞は阿闍世の救済

にみようとしたと。それは「信巻」をみたらわかります。だけどそれならにも『観経』を引っぱらなくても『涅槃経』には阿闍世の救済が説かれているのです。こういう問題は起こってこんなかね。まあ親鸞聖人は法然上人を大事にされたから、法然上人の『選択集』によって『観経』をやっぱり一方で大事にされたのだといってしまえばそれまでですが、僕はどうもあの言葉に納得しかねるものがあるのです。

## 七

### ■ 「唯除阿弥陀如来選択本願已下」

この結前生後の文を終わりましたから、『大経』『観経』『小経』という選択が説かれまして、その次に三往生が説かれまして、それから仏の三身が説かれまして、そして最後の結びが本願一乗海の釈になります。ここにはいわゆる三・三の法門といわれた三願・三機・三往生、この場合は三経が入ります。三経・三機・三往生です。三・三の法門がいままで述べてきたいわゆる教相判釈のなから出てくるわけです。その出てくる直接の契機になるのが選択ということにあるわけです。それは親鸞の『愚禿鈔』の展開の流れで、そのことは想像できる。だけど、ここで「ただ阿弥陀如来選択本願を除きて已外」と、しかも、ここで選択本願といいますが、阿弥陀如来選択本願ですよ。同じ選択を列記されますが、『愚禿鈔』の場合は、選択十六種が出ているのですが、この選択は言うまでもなく、『選択集』の第十六章の「付属章」の八選択、『選択集』の八選択は『大経』と『観経』と『阿弥陀経』と『般舟三昧経』と、それによつて八選択が示されます。八つの選択です。それを前提にしてこの『愚禿鈔』の選択十六種が展開されているのですが、ところが阿弥陀如来の選択本願はないでしょう、このなかに。法蔵の選択はあります。世饒王の選択もある。釈迦の選択もある。阿弥陀如来の選択本願はどこにあるのか。

で、私たちは選択本願といったら、阿弥陀さまの選択本願だけでも、弥陀の選択ということをとことんまで強調したのは『歎異抄』です。『歎異抄』の場合は逆に法蔵の選択という言葉は出てこない。法蔵の本願という言葉は出てこないでしょう。みんな「弥陀の本願まことにおわしまさば」です。ですから、ここで、「阿弥陀如来選択本願」と言い切つてあるのは異常な表現なのです。端的に言えば阿弥陀如来の選択、それは成就の本願選択であつて、因位の本願選択ではない。選択回向の本願です。これが、阿弥陀如来の選択本願と、こういうときに、選択本願という言葉が宗祖が四十八願の上でおさえるのは十八願だけです。これは非常に独特の感動を込めた表現で示されております。

「信巻」の願名列挙ですか、そこを開けてみてください。そこに十二の信相を説かれまして、「この心すなわちこれ念仏往生の願より出た

り」（聖典二一頁）と、これも大事です。ふつうは十八願というのは論では「十念往生の願」です。「念仏往生の願」といったのは善導です。十八願には念仏は一つも説かれていない。それを念仏往生と読んだのは善導のやつぱりすぐれた目ですわ。

### ■ 十八願を大願という意味

ところがさらに親鸞は「念仏往生の願より出でたり。この大願を選挙本願と名づく」（同頁）といっているのです。「この大願」です。これは同じ選択という言葉で冠した願文はもう一つ「行巻」の願名列挙のなかに「選挙称名の願」という名前、これは親鸞の独自の名前のつけ方です。これは「大悲の願」と呼んでいるのですが、十八願の場合は大願と。大願という言葉の意味は四十八願のなかの一つだけれども、この一願は四十八願を支えている、包みこんでいると、そういう意味で、大願という大という字を使っているのですよ。

まあふつうは王本願という言い方をしますが、この選挙本願という言葉で親鸞が使うときに、もうひとつ気をつけんならんのは、じつは六字釈に出てくるのです。ふつうは選挙本願というと、たとえば法然上人の場合の選挙本願というのは、四十八願のなかに十八願を選んだということになります。だけでも親鸞がいつている選挙本願はちよつと意味が違います。

### ■ 唯除の文は全願につく

先ほど言ったように、この願が全四十八願を包むほどの根拠は何かというと唯除の文です。唯除の文は十八願だけについているけれども、これは全願につくのです。だから十八願成就の文にも唯除の文は動かない。その動かないゆえんは、「唯五逆と正法を誹謗せんをば除く」とある。その除く内容は何かというと、五逆誹法ですわ。つまり救えないということでしょう。浄土に入れるわけにいかん者。すると不取正覚が成り立たないわね。その不取正覚を不取正覚の誓いならしめているのは唯除五逆でしょう。つまり不取正覚ということは端的にいったら不成仏ということでしょう。

### ■ 不成仏とは闡提

不成仏をあらわすのは何かというと闡提やがね。「唯除五逆誹謗正法」とあります。親鸞はもうひとつ闡提を入れる。闡提を入れるのはべつに親鸞が入れたわけではない。難治難化の三機と、『涅槃経』に出てくる言葉です。

### ■ 五逆誹法を問題にしたのは曇鸞と善導

ところが七祖のなかでは五逆誹法という十八願の言葉を問題にしたのは曇鸞と善導だけです。曇鸞は八番問答のなかに、五逆は救われるが誹法は救われないと、こういうのでしょう。なんで救われんだといったら、だいたい五逆の罪を犯すのは誹法ということがあるから、五逆をやるん

だと。誑法ということが五逆の原因だと。正法を認めないから五逆という行いをなすことになる。だから誑法のほうが罪が重いのだと。だから五逆は救われるけれども誑法は救われない。これが曇鸞の論理です。

それをさらに押したのが善導です。つまり五逆誑法というのは積尊の抑止である。抑止の義である。その抑止の意味は五逆というのは已造業だ。すでに造っている業である。だけど誑法というのはまだ造っておらない、未造業である。だから未造業だから抑止なので、気をつけよということだと。それが善導の、だから善導の場合は未造業といえども気づいたら、それもまた救わずにおれないのが大悲の本願であると解釈するのです。どこかあつちの鳥龜ももをこつちにひつつけたような話だろ。これは「信巻」の末巻に出てきます。少なくともそこまでです。

#### ■ 親鸞は闡提まで問題にする

ところが親鸞はさらに『涅槃經』を引いて、闡提を入れているでしょう。闡提まで入れてくるのはほかにないでしょう。親鸞だけだろ。「逆誑闡提を恵まんと欲す」と、総序に出てきます。では、いったい闡提というのはなのです。なんでこういうことを言うかというところ、「ただ阿弥陀如来選択本願を除きて已外、大小・権実・顕密の諸教、みなこれ、難行道・聖道門なり」という、漢文で下の段をみてもらったら、「唯除」と書いているだろ。その唯除というのは抑正文の唯除なのです。抑正文の唯除、つまり選択本願の唯除に連動しているのです。その連動を呼び覚ましてくるのが闡提の一点です。

闡提というのは通常、断善根といわれます。断善闡提と。つまり救いの可能性なき者、五性各別の義からいえば無性の機です。『涅槃經』には「無根」といってある。根がないのだから可能性がない。生えてくる可能性がない。華開く可能性なきものです。だから阿闍世の回心を無根の信というでしょう。五逆にしても誑法にしても無根の信とはいえないわ。誑法というのは仏法を誘うのです。否定するというかたちで仏法に可能性をもっている。しかし断善根は否定もせんのです。だから無根といわれます。無根、つまり断善闡提です。

それに対して大悲闡提、大悲闡提は不成仏の菩薩というのです。永遠に仏とならない。つまり不取正覚の菩薩です。不取正覚の菩薩というのは人類最後の一人が救われるまで救われんと。救われんと覚悟せる者です。もつと簡単に言えば、「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して、出離の縁なき者という魂です。そうすると無有出離之縁の魂は逆に根はないけれども種です。まだ根は出ていないけれども種はあるということでしょう。断善根であつて、無根であるかもしれないが、種はあります。種です。信心仏性といわれるのはそこからくるのです。仏性というような結構なものをもつとりやせんだけだな。永劫にわれ仏とならじという、そういう自覚が種になる。

そうするとここで、「唯除阿弥陀如来選択本願」といわれたことの意味がぼんやり見えてくるでしょう。先ほど言った、もうひとつ大事な選択

本願の言葉は六字釈にあると。それは今日はお話できませんが、「即是其行」と言うは、すなわち選択本願これなり」（聖典一七八頁）とあるのです。「帰命」は本願招喚の勅命なり。「発願回向」と言うは、如来すでに発願して、衆生の行を回施したまうの心なり」（聖典一七七〜一七八頁）とある。そして「即是其行」と言うは、すなわち選択本願これなり」とある。「即是其行」というのは阿弥陀の行ということです。法蔵の行ではないんだ。阿弥陀の行だ。法蔵の行は五劫思惟の選択なのです。

■ 阿弥陀の行は永劫に救われざるものを明らかにする行

けど阿弥陀の兆載永劫の修行はたんに選択の行ではない。法の選択ではない。永劫の修行といわれるものだろう。永劫に救われざるものを明らかにしていく行です。闇とともにある光です。真理はつねに非真理の傍らにある。非真理の自覚のないところに真理はありえない。闇とともに生きる光があるのです。それが即是其行です。このことについては次に選択の展開が示されますので、あらためてこの結前生後のご文についてはさらに検討を加えなければならぬと思います。

（一九九二年十一月十一日）