

藤元正樹講述

愚禿鈔講義

第九卷

(上卷2)

(唯除阿弥陀如来選択本願ノ選択証成)

目次

第九九講(第一三講) 唯除阿弥陀如来選択本願外	1
蓮如の科文	2
「唯明浄土教相」	3
法然は比丘の選択、親鸞は菩薩の選択	3
法蔵菩薩の選択本願	4
法然の選択は法の選択、親鸞は人についての選択	4
五姓各別義	5
菩薩は願決定の位	6
願波羅蜜は第八地不動地、浄土の行	7
本願建立は第八不動地の菩薩	7
積植菩薩	7
建てた本願に自分が立つ	8
菩薩は因位の本願、弥陀は成就の本願	8
人類の経験が菩提心の内容	10
信心は歴史がわれわれに要求しているもの	10
世自在は自利、世饒王は利他の名	11
龍神八部	11
同時因果は従果向因	13
法蔵の浄土は現在、無量寿仏の浄土は未来	13
身土不二論は社会論	14
『大経』の四種選択は選択本願	14
選択浄土	15
選択撰生	15
選択証果	15
与えられた場所に責任をもつ	16
願が力の原理	17
第一〇〇講(十四卷 第一四講)	18
大経選択三種	18
比丘は法を引き継ぐもの	19
四弘誓願と別意の弘願	19
我発無上正覚之心	20
浄土の大菩提心、自力聖道の菩提心	20
菩提心は如来の心	20
汝自当知、非我境界	21
世饒王仏、世自在王仏	22
世饒王は世を豊かにする	22
選択証成は時代の問題	23
経道滅尽が歴史の自覚	23
世自在は如来の本質をあらわす名	24
法蔵は蔵識の三名	24
仏法に感動する心が蔵識	24
尽十方の尺が選択をあらわす言葉	25
弥陀の無量の光明を邪魔するものは諸仏の光	25
諸仏の光明は、「近遠ある」	26
未証浄心の菩薩	27
報生三昧	28
七地以還の菩薩	29
平等が教化の基本	29
未証浄心の菩薩が法蔵魂	30
別意の弘願	30
願行具足	31
弥陀如来の本願は仏弟子の本願	31
選択讃嘆と選択証成	32
選択讃嘆は高明の志願の深広を知る	33
願に生きる	33
信心のもつ高貴性	34
選択証成	34
門余の経典	35
汝今可説	36
第一〇一講(十四卷 第一五講)	37
世饒王仏	37
所選択	37
『選択集』の選択は取捨選択	37
能選択	37
親鸞の本願は回向の本願	38
能選択の意図、回向の本願	38
世饒王と世自在王	39
仏教の大乗精神を二人の名前で示す	39
如自当知	40
非我境界	41
友愛はヒューマニズムの限界をあらわす	42
慈悲に聖道・浄土のかわりめあり	42
自利他利はヒューマニズム、自利利他は菩薩道	43
他利利他の深義	43
他利利他は親鸞	43
本願とは仏が自己否定しているような正覚	44
虚無の身、無極の体	44
一如の智慧は通権の智、達如の慧	45
涅槃の四徳	45
無生の生を願生	46
共同心が本願の核心	46
此岸の浄土が共同心の本質	47
本願とは凡夫の正覚	48

選択讃嘆	48
苦悩の響き	49
一切衆生は師仏に対して弟子仏	50
聖道門は解脱の道、浄土門は救済の道	50
選択証成	50
如来の勸説	51
親鸞の史観は五時教	51
真実教の明証は、『選択集』は流通分、親鸞聖人は序分	52
このちあるかぎり「今」	52
第101講（上巻 第16講）	54
大経の三種の選択	54
五徳の現瑞	54
五十三仏は仏の歴史	55
世自在は如来の名	56
如来は如より来生せるもの	57
真空妙用	57
為物身とは光	59
次名と前名	59
爾時は時熟をあらわす	60
一心におきて成り立つ我れ	62
世自在は菩提心の理念の名、世饒は世自在の具体的名	62
寂滅平等と等慢	63
選択讃嘆とは法蔵の志願を讃嘆	64
経言が讃嘆の内容	64
願とはできるできないを超えている	65
五念門の讃嘆は如実修行相応	66
曇鸞は五念門の全体を法蔵の行とした	66
法蔵の志願高明なるを讃嘆	67

選択証成の成は成就の意味	68
法蔵を開く今こそが「これ時なり」	68
時の内容は勝・忍・能・刻	69
第103講（上巻 第17講）	70
大経選択三種	70
選択三種	70
釈迦如来の選択	71
二度の阿難起座	72
坐・華・罪	72
大経の構造	75
慈氏菩薩は穢土成仏の菩薩	76
慈氏菩薩は胎化の因縁を弁ずる	77
弥勒下生は経道滅尽の現実を生きる	78
弥勒の名によって釈尊の兆載永劫の修行をいう	78
蓮如は「化身土巻」は生きるものとした	79
三帖和讃は民衆に与えた教行証文類	80
「世間においで」とは経道滅尽の時	80
法然、「罪人なおもて往生をとぐ」	81
「他力をたのみたてまつる悪人」	82
大経は疑惑、如来会は疑悔	83
流転の原因は疑情、疑は猶予	83
如来の信業が衆生の疑いを除く	84
弥勒は、諸天人等と共に名のる釈尊の名	85
第104講（上巻 第18講）	88
『観経』選択二種	88
『観経』の選択	88
法性に依り二諦に順ず	89
悪王の列名	89
一経二宗	90
観仏三昧と念仏三昧	90

法然は所選の法、親鸞は能選の人	91
法然の三選択	91
『大経』は弥陀の直説、『観経』は釈迦の伝説、『小経』は諸仏釈迦の教説	92
仏の三語	93
宗祖の隠彰顕密は密	93
随自意語、随他意語、随自他意語	94
如是の義とは印可決定をあらわす	95
八相成道の菩薩	96
無明の闇	98
無意識の問題	98
真仏弟子	100
選択功德は観経の福德蔵	100
福德蔵は世俗の人が求める幸せ	101
浄邦縁熟	102
愚痴は主体性の叫び	103
『観経』は発遣の教	104
功德と利益	105
第105講（上巻 第19講）	107
『観経』選択二種	107
観経の選択	107
選択功德	108
十九願、「臨寿終時」、死への欲求	108
真の善知識	110
真仏の弟子	111
如来と仏の異	111
弟子に値せずして仏弟子の数に入らしめられる	112
散善三観は釈迦の無問自説	113
功德は因、利益は果	114
依正前後論	114

浄土という場所が私たちを救う	115	115	第一〇七講(上巻 第二二講)	139	建立自心	161
大経は正報莊嚴が先、観経は依報莊嚴が先	115	115	『観経』選択二種	139	閉目開目	162
華座観は依正の境にある	116	116	『観経』の三種選択	139	見仏とは自分を越えたものを自分の心に見いだす	162
選択功德は見仏体験	117	117	観経の釈迦は教主、大経の釈迦は化主	140	化身土の浄土は含華未出	163
三心弁定	117	118	観経の中心課題は見仏体験	140	阿難付属の意味	163
定善の義を通撰す	118	118	未来世一切衆生の救へ	142	清沢満之の機法二種深信	165
十二観は自生観	118	118	未証浄心の菩薩	144	七高僧に伝統した力、七高僧は回心の菩薩	165
含華未出	118	119	凡夫性のもっている菩薩魂	144	選択阿難付属	166
回向発願心は念仏もうさんとおもいた(こころ)	119	121	法蔵の本願は凡夫のさとり	145	六成就	167
上生の生は往生をあらわす	121	122	往生浄土は場所の発見	145	香閣会	169
真宗の本尊は中品下生の阿弥陀仏	122	123	信心のもつ国土性	146	観経は菩薩の宗教	169
心之所念	123	124	仏身仏土は還相回向の内容	146	第一〇九講(上巻 第二三三講)	170
利他通入の一心	123	124	三三の法門は自覚の法門	147	『観経』選択二種	170
『観経』は聖道定善の仏教の否定の経	124	125	心中所欲の願は清浄意欲	148	病むことよって見えること	171
第一〇六講(上巻 第二〇講)	125	125	顕彰隱密の義	149	阿難付属、伝達する責任を負わされたもの	172
『観経』選択二種	125	126	真言、実悟、如実言	150	足歩虚空	173
選択阿難付属	125	126	如来のすがたに如来の声を聞く	150	阿難は多聞第一	174
流通七科	126	127	生きた言葉のわたしが顕彰隱密	151	良心と欲生心	175
未(み)曾見(ぞうけん)	126	127	五種の増上利益の因縁	153	韋提希は思惟夫人	176
善導は華座観を定善の中心に見た	127	128	撰生・証生増上縁	153	善知識だのみ	176
未来の衆生とは弥勒の世	128	129	第一〇八講(上巻 第二二講)	155	化前序は観経全体にかかる	177
機を問題にした付属	128	130	『観経』選択二種	155	平等覚経は観経と大経が一緒	178
慈氏は世俗の時の名、弥勒は出家の名	129	131	能選の人	155	真宗は現実に学ぶのが基本姿勢	179
方便化身土は『教行信証』の結論	130	131	釈迦の発遣	156	行体の難、行縁の難	181
韋提希の選択浄土	131	132	発遣の本質は招喚	157	四修の法	181
韋提希の別選所求	131	132	化身土本巻は信仰批判、化身土末巻は時代批判	157	畢命為期	182
金口説は二乗を利す	132	133	護念	158	胎生化生の因縁を問う	183
便同弥勒	133	135	護念とは教育	159	靈山現土の文	184
自問自徴	135	137	入定と出定	160	五倫・五常の内容は還相回向の願	185
凡夫の菩提心の内容を明したのが三心弁定	137		身土不二論	160		

有実無有華	187	真仏は真仏士の課題	191	勸信	196
第一〇講(上巻 第二四講)	189	四重の破人	193	念仏は無説の大道	200
小経勸信二	189	浄土は聖道門でなく穢土に対する	194	釈迦の勸信と諸仏の勸信	200
小経の選択	190	広大仏法異門	194	小経は釈迦諸仏の発遣の書	201
諸仏の選択	190	釈迦・諸仏の弟子	195	一念疑退の心	202
蓮如は真仏の弟子	191	小経説相の五事が蓮如の科文	196		

第九九講（第一三講）

唯除^テ阿弥陀如来^ニ選擇本願^ヲ已外、大小・権実・顕密^ノ諸教、皆是難行道、聖道門^{ナリ}。又易行道、淨土門之教、是^レ曰^フ淨土回向發願自力方便^ノ也。応^シ知^ル

『大經』選擇三種

法藏菩薩

選擇本願

選擇淨土

選擇攝生

選擇証果

世饒王仏

選擇本願

選擇淨土

選擇讚嘆

選擇証成

釈迦如来

選擇弥勒付属

（真聖全一・四五六頁）

ただ阿弥陀如来^ニ選擇本願^ヲを除きて已外、大小・権実・顕密^ノの諸教、みなこれ、難行道・聖道門なり。また易行道・淨土門の教、これを淨土回向發願自力方便の^レ方便と曰うなり。知るべしと。

『大經』に、選擇に三種あり。

一 法藏菩薩

選擇本願 選擇淨土

選擇攝生 選擇証果

二 世饒王仏

選擇本願 選擇淨土

選擇讚嘆 選擇証成

三 釈迦如来

選擇弥勒付属

（聖典四二三五〜四二六頁）

「ご承知のように、この『愚禿鈔』についての講義はないわけではないのですけれども、やっぱり内容が文章化されていませんし、まあ、よほど読み込まないと、なんか熟語の羅列のようなものでございますから、文章として読めないというところが意図されているのか、よくわかりません。全体的に下巻のほうは善導大師の三心釈を宗祖が検討せられたものだということは一目してわかるのでありますが、上巻になりますと全体の構想されている意図が奈辺にあるのかとらえがたいこともありまして、ほとんど宗祖の著述としては従来あまり顧みられなかったということがいえようかと思えます。

まあ、講録などでは香月院の講義がみられるくらいで、それもなんか字句の説明に終わっているだけで、その思想的な内容にまで踏み込んだ理解とはとてもいえそうにないものであります。それはやっぱり、一つはそういうことがいわゆる宗乗の学的方法としての科文でございますが、その科文というものがほとんど十分に組まれていないところにみられます。当初から何度か申し上げておりますように、『愚禿鈔』については驚くほど検討を繰り返しているのが蓮如の相伝一流の学問でございますね。

■ 蓮如の科文

ですから『愚禿鈔私考』という、まあ一番整ったものでありますが、これなんかは蓮如の基本的な科文によって解釈されたものですが、問題は内容よりも科文の取り方ですね。科文の取り方がやっぱりその一卷の著述の構想を示すものでありますから、その構想がはつきりしませんと思える内容もばらばらになります。

で、前回お話ししました「結前生後」の科文、これは相伝の科文によるものでありますが、「ただ阿弥陀如来選択本願を除きて」というこの一句でございますね。これは「結前生後」という科文がおかれます。つまり、この前を結んで後を起こしてくるという意味です。前というのは通常、「二門対弁の教相」という、だいたい相伝では上巻を三つに区切っているのです。二門の教相というのは、聖道門と浄土門の教相を区別するという意味で、対弁教相と言っております。その二門教相の最後が「結前生後」です。そして、「『大経』に、選択に三種あり」という言葉からは、「唯明浄土教相」、ただ浄土の教相を明らかにすると。そして、その浄土の教相を明らかにすることのなかに、「一就上選択釈有多種」、一つには選択に多種有ることを釈するという、三部経の選択についての検討であります。それから、とくに教相というので

はなしに、「選択法相」、法相を選ぶという意味で、「選択法相」という科文がおかれています。『小経』には選択という言葉はありません。それから、聖典の四二七頁に入りますと、往生の問題があり、法身の証成という問題があり、最後に仏土が問題にされます。そして今度は四二九頁にまいりますと、あらためて教相の対弁、二教対がおかれます。本願一乗海と浄土の要門の教相を対弁、相対的に明らかにすると。そして四三二頁には今度は二機対ですね。それらが終わりました、四三三頁に最後に「引証結勸」（愚禿科文）という、「光明寺和尚の云わく」というところから論と経とをもって結ばれます。証明されるわけです。だいたいこの三段に分けて『愚禿鈔』の上巻はとらえられているわけがあります。

二

■ 「唯明浄土教相」

今回は、「唯明浄土教相」、ただ浄土の教相を明らかにするについて、選択に多種有りと。まあ、ここには「『大経』に、選択に三種あり」とされています。しかしこの場合、『大経』に選択という言葉がないことはご承知のとおりであります。選択本願とこういいますが、『大無量寿経』には選択ではなしに撰取です。選択という言葉はさけておられます。選択という言葉が使われていますのは『平等覚経』、つまり二十四願経でございますね。古い經典に使われているわけですが、『大無量寿経』や『如来会』には選択という言葉はむしろ使われていません。けれども宗祖はあえて選択という言葉を使われます。これは先ほどの結前生後のご文に、「阿弥陀如来選択本願」という言葉が使われていますから、阿弥陀如来の選択本願という言葉はいまでもなく法然上人の『選択本願念仏集』によられたものであります。やっぱり伝統を大事にされたのでありましょうが、それだけにじつは『大経』選択について法蔵菩薩と世饒王仏と釈迦如来の選択があげられていますことが注意されるのです。

■ 法然比丘の選択、親鸞は菩薩の選択

だいたい『選択集』においては最後の「名号付属章」に三選択があげられています。それは選択本願と選択讚嘆と選択留教と、こんなことはあえて申し上げなくてもいいようなものであります。まあとくに宗祖が選択という言葉を伝統的に大事にされているものですから、その選択という言葉を使いながら、しかも『大無量寿経』によって宗祖の選択の検討がなされているところに厄介なところがあるわけがあります。

そのときに法然上人は選択本願を法蔵比丘の選択本願といわれております。

■ 法蔵菩薩の選択本願

申し上げておきますが、宗祖の場合は法蔵菩薩の選択本願です。法蔵比丘でもなければ弥陀如来の選択本願でもない、法蔵菩薩という名前をあげて選択本願とおさえられていますから、ちよつと違います。それから世饒王仏の選択讃嘆。選択讃嘆というのは世饒王仏の、法蔵菩薩の選択本願に対して讃嘆せられた言葉を指しておられます。釈迦如来はいうまでもなく流通分において弥勒に付属せられた念仏の一行という意味で『選択集』では選択留教といわれているわけであります。

それから『観経』（『選択集』）の場合は釈迦如来の選択撰取、それから選択化讃、選択付属と、これは阿難付属です、『観経』の場合は。これは『観経』の三選択でありますね。それから『小経』の場合は、『阿弥陀経』であります。『阿弥陀経』の場合は選択証誠、六方諸仏の証誠せられた本願の念仏であるという意味で、選択証誠、まあこれは一つだけです。それからもうひとつは『般舟三昧経』によって、選択我名です。『大経』が三つ、『観経』も三つ、『小経』が一つ、『般舟三昧経』が一つで通常、『選択集』における八選択といわれています。八つの選択といわれます。それをふまえた上で宗祖のこの『大経』の三選択と『観経』の二選択、それから『小経』の勸信・証成・護念・讃嘆・難易とあげられておりますが、これはとくに選択という概念の内には入りません。選択の概念に入るのは『大経』と『観経』だけです。

問題はここで先ほど申し上げましたように、法蔵菩薩の選択ということでございます。阿弥陀如来の選択本願でもないし、法蔵比丘の選択本願でもない、法蔵菩薩の選択本願です。これは「正信偈」に「法蔵菩薩因位の時」という言葉で、あれは法蔵菩薩になっておりますね。ところが『平等覚経』なんかをみますと、法蔵菩薩因位の時ではなくて、「無量清浄仏、菩薩たりし時」（真聖全一・七七頁）と。まあ簡単に言えば、阿弥陀仏因位の時という言葉で本願が示されております。やっぱりそれぞれ先ほど申しましたように、『選択集』の場合はあくまで法蔵比丘の選択本願ということになっておりますし、そういうことをふまえた上で宗祖は法蔵菩薩選択本願と、こういわれていることに注意しておかねばなりません。

■ 法然の選択は法の選択、親鸞は人についての選択

それで、元来はここにあげましたように、法然上人の八選択というのは、人の名前をあげてありますが、じつは八選択にあらわされているものは法の選択です。つまり選択せられたる法として、所選択を明らかにするために示されたものであります。宗祖の場合は選択の法につ

いてではなしに、人についてあげられているわけです。選択せられた法ではなしに、選択した人です。そのうえで始めて法蔵菩薩の選択という宗祖のこういう問題のあげ方が意味をもつわけです。法蔵菩薩の選択本願というのは、法蔵比丘でもなければ、阿弥陀如来の選択本願でもない、菩薩の選択本願だということにあります。

つまり、これはだいたい菩薩というのは願をもつてたつ人を菩薩といいます。だいたい大きく分けますと凡夫位と聖位であります。細かく分けますと凡夫位に対して三賢位と聖位でありますね。凡夫位は十信の位でありますし、三賢位は十住と十行と十回向の位であります。聖位はいうまでもなく十地と等覺と妙覺と、こういうふうな位がとられておりますことはご承知であろうと思います。

■ 五姓各別義

それで、さらに法相宗なんかでいう五姓、今日の部落問題にはずいぶん関係のあるものでございますが、これは五姓各別義として、いわゆる最澄と徳一の論争、「応和の宗論」という大変な論議にまでなったものをいいます。要するに五姓各別義というのは、人間はそれぞれ生まれたときから決まっています。声聞定性と縁覚定性と菩薩定性。声聞になるのに決まっています、縁覚になるのに決まっています。それから菩薩になるのに決まっています。それから決まらないものを不定性といいます。それから一番どうにもならないというのが無定性です。無定性というのは無種性ともいまして種がないということです。何にもなれんと。まあ、種がないのですから。とくに『涅槃経』なんかでは皆さんご承知のように、阿闍世の信心のことを無根の信といいます。根がないと。これを親鸞聖人は大事にされたのです。これは「信巻」にちゃんと出ております。種がないのだから当然、根もありません。仏になれるような種もなければ、仏になるような根つこもありやせん。これは五姓各別義から言えば無種性になるわけです。あまり細かいことを言わなくても、五姓各別義は皆さんご承知でしょうが、五姓各別ということになりますと、大乘という理念が否定されることになります。ですから最澄と徳一がこの問題でもの凄い対論をやっているわけです。最澄の大乘義にたつた解釈と五姓各別義にたつた徳一との対論。ある意味でいえば五姓各別義というのは非常に実践的なんです。だれもみんな仏さまになれるという、そんなあまच्छよろいことを言っておらんということです。逆に言うと、大乘一味といっているのは非常に観念的で実践的でない。やっぱり一人ひとり仏道を歩むものにとつて五姓各別ということ、そつちのほうをはるかに思想的には実践的であるときえ言えるわけです。だからどちらもこれは片がつかかなかつたわけでしょう。どちらにしても五姓各別義によるか、大乘論によるかという問題が基本にあったことは申すまでもないことでもあります。こういう問題を抱えているのが今日、仏教教団が部落問題にどう対応できるかという課題でもあるわけです。

三

まあ話が横に流れましたが、この五姓の考え方にたちますと、これは位でとらえたのですが、種でとらえますと、たとえば『論註』の性功徳に、

また云わく、「正道の大慈悲は出世の善根より生ず」（論）とのたまえり。この二句は「莊嚴性功德成就」と名づく。乃至 性はこれ本の義なり。言うところはこれ浄土は、法性に随順して、法本に乖かず、事、『華嚴経』の宝王如来の性起の義に同じ。また言うところは、積習して性を成ず。法蔵菩薩を指す。もろもろの波羅蜜を集めて、積習して成ぜるところなり。（聖典三四頁）

と、ここに「積習して成ぜるところなり」という言葉があります。そして、

また性と言うは、これ聖種性なり。序めに法蔵菩薩、世自在王仏の所にして無生忍を悟る。そのときの位を聖種性と名づく。

（同頁）

と、そこに、「また性と言うは、これ聖種性なり」とあります。聖種性というのは十地です。ここに五種性が示されているのです。五種性については習種性・性種性・道種性・聖種性・等覚性といまして、十地に入りますと聖種性です。十行が性種性ですか、五姓各別義からいいますと、一地、一地に種が決まっているわけです。菩薩の位になるのは聖種性です。聖なる種をもっている人です。法蔵菩薩はここにおいて無生法忍をさとした位です。無生法忍というのは韋提希夫人の得た三忍というわけですが、無生のさとりを得たるものです。

■ 菩薩は願決定の位

ですから、菩薩というのは、あくまで願を建立した人です。願をたて、たてた願によって生きている人、それを菩薩というわけです。願決定の位をいいます。この願決定の位というのは八地です。『華嚴経』『十地経』の上から申しますと、ご承知のように『華嚴経』の十地というのは同時に十波羅蜜であらわれます。三昧によってあらわれるわけですが、第一地初歡喜地というのは施波羅蜜、第二地離垢地は戒波羅蜜ですね。それから第三地発光地が忍波羅蜜、第四地焰慧地が進波羅蜜、精進です。第五地難勝地が禪波羅蜜、布施・持戒・忍辱・精進・禪定、それから第六現前地が慧波羅蜜です。これはふつう六波羅蜜で皆さんご存知ですが、で、第七遠行地になりますと、三有遠行という意味で、方便波羅蜜といわれます。それから第八不動地に入りますと、第八地不動地というのは自在位をあらわします。法蔵菩薩の位です。

■ 願波羅蜜は第八地不動地、浄土の行

この第八地不動地になりますと、はじめて願波羅蜜といえます。願波羅蜜というのは浄土の行といわれます。浄土の行においてあらわされる願であります。つまり願波羅蜜というのは『大無量寿経』のなかでは、空・無相・無願三昧という言葉で示されております。本願を建てることにおいて、その本願によって自らを生き、建てた本願によって自らのすがたを問い、自らの本願において自らの願いを捨てる。よく安田先生が本願を建てるということは、浄土の信心を得るということは自分の欲を捨てることやと、自らの願を捨てることだとおっしゃっているのが、あれが無願三昧です。お寺の山門をあらわしているのが空・無相・無願の三昧の三門です。それはあの門から入った者はすべて菩薩の魂をあらわしている者だという意味です。皆さん方は今日、山門から入ってこられた方は菩薩ですが、こっち（玄関）から入って来た人は菩薩ではないということになるわけです。それから第九善慧地は力波羅蜜です。願力といわれるのはこれです。それから第十地になりますと智波羅蜜です。これは『華嚴経』の十波羅蜜です。

■ 本願建立は第八不動地の菩薩

この『華嚴経』の十波羅蜜の上から申ししても、本願建立というのは第八不動地の菩薩を示すわけです。ふつう法蔵菩薩というのは、この八地以上の菩薩といわれるのは、この十波羅蜜の説によるわけです。

ですから、ここで法蔵菩薩といわれているのは、『大無量寿経』の上から申しますれば、あくまで本願建立の比丘です。本願選択の比丘は勝因段、『大無量寿経』のほうであらわしますと、勝因段というのは、「嘆仏偈」から四十八願のご文にいたるまでは全部、法蔵比丘であります。これは文字どおり本願の選択をあらわすわけです。本願を選択して五劫に思惟している段階における比丘です。だから、ここでは一切、菩薩という言葉は使われておりません。ところが、菩薩という言葉が使われますのは勝因段ではなくて、勝行段に入ってからが菩薩であります。

■ 積植菩薩

勝行段というのは、「阿難時彼比丘 於其仏所」（聖典二六頁）というところからです。

阿難、時にかの比丘、その仏の所、諸天・魔・梵・龍神八部、大衆の中にして、この弘誓を發し、この願を建て已りて、一向に志を専らにして、妙土を莊嚴す。

（聖典二六頁）

とあります。ここに「三誓偈」已来、ずっと注目されるのは建という言葉が繰り返して使われていることです。建てるという言葉ですね。

「我建超世願」という建という字が使われております。この勝行段にいたるまで法蔵比丘、法蔵比丘とありますが、勝行段に入って、

建立常然、無衰無変。於不可思議 兆載永劫、積植菩薩

(聖典二七頁)

と、「積植菩薩」という言葉が使われます。これは日本語に直しますと、「建立常然にして、衰なく変なし。不可思議の兆載永劫において、菩薩の無量の徳行を積植して」と、こうなりますが、これは僕は積植菩薩と、つまり先ほど見ていただきました『浄土論註』の性功徳のところに、積習という言葉が出てまいります。積植菩薩、これは『大智度論』には法蔵菩薩のことを宝積比丘とあります。やっぱり重ねるという意味です。重ねるといふのは努力するという意味です。ここには積植と言っております。植という字が使われておりますが、これもほんとうはタテルという字です。植も建もタテルという字です。とくにこの建という字を使う場合は、ひっくり返すという意味があるのです。

■ 建てた本願に自分が立つ

ひっくり返すというのは、自分の建てた本願に逆に自分が立つという意味です。自分の発した本願にかえて自分がその願に立つという意味です。願に立ったのを菩薩というのです。それで建という字が繰り返して使われているのであります。

で、この勝行段において、はじめてここから法蔵菩薩のことが出てまいりまして、勝報段にいたって法蔵菩薩という言葉、「阿難白仏。法蔵菩薩」(聖典二八頁)とあります。「為已成仏 而取滅度。為未成仏。為今現在。仏告阿難。法蔵菩薩、今已成仏」(同頁)と、ずっと法蔵菩薩という言葉が使われます。で、無量寿仏という言葉が出てまいりますのは、この勝報段における法蔵菩薩が無量寿仏です。ここから無量寿仏になります。先ほど申しました勝行段の法蔵菩薩の名前はじつは勝果段でございますね。ちよつとややこしいと思われるかもしれませんが、『大無量寿経』の勝因段においては法蔵は比丘です。一切比丘です。勝因段においては四十八願が選択されます。そしてその四十八願にたつて自らを生きる、つまり勝行段においてははじめて積植菩薩の名を得るわけです。そしてその間に勝果段がおかれます。勝果段というのは、二十七頁の後から二行目の「随其生处、在意向欲。無量宝蔵、自然発応」(聖典二七頁)とあります。この場合の宝蔵は名ではなくて内容であらわされますから、宝の蔵と書かれております。ここから勝果段です。そして無量寿仏の名を得るのは勝報段です。ここはもう無量寿仏です。すると因と果と行と報と、この全体をあらわす勝、これは勝解です。『大無量寿経』のこういう科文の展開がじつは宗祖の『愚禿鈔』における三種の選択を示しております。

■ 菩薩は因位の本願、弥陀は成就の本願

はなはだややこしいようですが、じつはここで法蔵菩薩という名前を使われているのは安田先生のおっしゃる因位の本願という意味です。

阿弥陀如来の本願になりますと、これは因位の本願ではなくて成就の本願です。安田先生は因位の本願を根本本願というふうにおっしゃいますが、その場合の根本本願というのは法性法身の本願に対するものであります。因位の本願という場合は方便法身の本願であります。つまり法蔵の本願です。法蔵菩薩の本願です。法蔵菩薩となって起こされた本願です。なんで法蔵菩薩となられたかといったら、阿弥陀如来が衆生となって起こされた本願であるという意味で方便の本願です。方便法身の本願であると、こういうことです。その方便法身の本願の根底には、如来が如来のために如来となったということがあるはずだというのが根本本願です。私はそれは認めません。如来が如来のために本願を立てる必要はない。如来が如来になるために本願を建立するということは必要ないと私は思います。如来は如来なんかになるという思わん人を如来というのです。

だからむしろ成就の本願と、阿弥陀如来の本願という場合は成就の本願であると。これは曾我先生ははつきりとおっしゃっていないけれども、僕は言葉で聞いたのかな、「成就の本願というものはあるのです」ということを呟くように言われたのが記憶に残って動かないのです。成就の本願という言い方のほうが僕はいいと思う。

それは曾我先生が成就の本願ということをおっしゃるのは、「法蔵とは阿頼耶識である」という有名なテーゼが意味している言葉なのです。つまり一切種子識という意味です。至心釈に、「真実誠種」（聖典三四頁）と、心を種と字訓しておられます。

私に三心の字訓を闡うかがうに、三はすなわち一なるべし。その意何こゝろいんとなれば、「至心」と言うは、「至」はすなわちこれ真なり、実なり、誠なり。「心」はすなわちこれ種なり、実なり。

（聖典二三頁）

とあります。種というのはタネという意味です。阿頼耶識のことを一切種子識といいます。そのときに「実なり」という言葉がきます。実というのは果実という意味です。つまり種というのは、種にまでなった歴史をもっているということがあるのです。ヨーロッパの論理学に根拠律とは根拠の根拠であるというテーゼがあるのはご存知であろうと思います。それは種というのは種の種があるはずで、唯識論で阿頼耶識を問題にするのは種の種を問題にしているわけです。たんに種を問題にただけではない。種なら因という答えしか出てきません。実という答えは種の種を問うているということです。阿頼耶識の三名というのはご存知でしょうが、異熟識ともいいますけど一切種子識と。まあ簡単に言いますれば、人間の心というのは縁によって仏にもなれば、鬼にもなるのです。縁によって何にでもなるということがあるのです。それを言っているのです。だから縁があったら何をしでかすかわからないというのがこれなのでしょう。『歎異抄』のなかに、「さるべき業縁のもよおせば、いかなるふるまいもすべし」（聖典六三四頁）と。それは縁さえあったら何をしでかすかわからない。そういう人間の心をあら

わしているのです。これは一切種子識というのは阿頼耶識をいうているのです。私たちが仏法を求めようという心が起こるのも仏法が縁になつてゐるわけです。だけど、その縁によつて起こる種はいいたいどんなものなのか。種の種があるはずや。種の種には、種になつてきた歴史がある。種がはじめではない。種のはじめがある。つまり菩提心の歴史でしょう。五劫の思惟というのはそういうものでしょう。なんや休むと言つておつて自分でしゃべつておつて自分で疲れておつて世話ないわ。

経典というのはどつちかと言いますと、論のような緻密な論理性はかけられないものです。むしろどつちかと言つて論理的にぼろぼろです。だからこういう経典を読む力というのは曾我先生みたいな、ああいう八方破れの論理、論理とはいえんような論理、そういう感覚でないと思ふでもないものでありますね。

■ 人類の経験が菩提心の内容

ですから、法蔵菩薩が阿頼耶識だということはいわれるのは積植菩薩という名があらわすように、積み重ねられた経験、人類の経験みたいなものが菩提心の内容なのです。その菩提心にまで、菩提心の内容とか、菩提心の内容というよりも本質であります。そういう本質を四十八願として選択せられていくのですが、その選択の背景にあるのは何かと言つて五十三仏です。つまり五十三仏の積植なんです。五十三仏というのはその意味で世在王仏が法蔵比丘に二百一十億の諸仏の国土を広く説いたといわれるけれども、二百一十億というのは、つまり五十三仏の歴史にほかなりません。だから私たちの宗教心、とくに法蔵の名であらわされる宗教心というのはその五十三仏の伝統、もつと言えば安田先生はこれを血脈という言葉であらわされます。まあ五十三仏といひましても具体的でないですが、親鸞聖人はそれを七高僧という言葉であらわすのですが、七高僧の血脈ですわ。七高僧の魂が念仏の魂です。そういう構造をもつてこの『大無量寿経』を読んではいかれますと、だいたい『大無量寿経』が明らかにしようとしている世界がみえてくるだろうと思ひます。

四

■ 信心は歴史がわれわれに要求しているもの

だから宗教心というものはわれわれに起こるけれども、それはわれわれ以上に大きいものであり、一個人の宗教的救済というものは問題にならないほどの重さをもつた魂だということです。われわれが信心といつてゐるけれども、むしろ信心によつて生かされてゐるのであつて、

われわれがしているような信心ではない。それを大乘の魂というわけです。だから、しようとしてできる信心ではない。むしろ歴史がわれわれに要求しているものです、信心というようなのは。だから親鸞は、「専らこの行に奉え、ただこの信を崇めよ」（聖典二四九頁）といっているのです。われわれの自由になるものではないということです。なんか新興宗教みたいなのに、信心を教えてやろうかとか、信心を説いて聞かせてやろうとかね、そんな安っぽいものではないということだけはわかってほしいですね。そういう世界をこの『大無量寿経』が明らかにしようとしている。それが本願の教えというものでございましょうね。

この法蔵菩薩の選択本願というのは先ほどから申しておりますように、勝行段における本願をいつているわけでありまして、勝因段における本願は、選択する本願はむしろ世饒王の名において示されている選択本願です。だから法蔵菩薩の選択本願も、世饒王仏の選択本願も同じ選択本願ですが、位が違います。世饒王仏の場合の選択本願とか選択浄土というのは、これは法蔵比丘の選択における浄土であり本願です。つまり願は選択したけれども、それを背負わんとすることがあるのです。つまり誓願という言い方をしましょう。誓願というのが法蔵菩薩の本願です。比丘の本願は誓願とはいえません。誓いにはならない。理念にはなるけれども誓いにはならない。誓いをあらわすときに、勝行段のはじめに、

阿難、時にかの比丘、その仏の所、諸天・魔・梵・龍神八部、大衆の中にして、この弘誓を發し、
（聖典二六頁）
とあります。

■ 世自在は自利、世饒王は利他の名

つまり世自在王仏、世饒王仏と世自在王仏とは同じですが、これは名前の取り方が違います。『大無量寿経』には世饒王仏も世自在王仏とあるのですが、世自在王仏も世饒王仏も同じ仏さまですが、世自在といったときには自利を中心と考えた存在です。世饒王というときには利他です。自利利他を一人の仏の名においてあらわす場合に世自在と世饒王になります。だから五十三仏の伝統の最後に出てくるのは世自在ですが、法蔵比丘に広説する如来は世饒王です。世を饒益するという意味で利他をあらわします。ですから選択本願といっても世饒王の名において示される選択本願は利他の本願です。そこで、「時にかの比丘、その仏の所」と言っております。「正信偈」には、「在世自在王仏所」とありますが、「在世自在王仏所」の所は勝行段における「於其仏所」です。

■ 龍神八部

その所とはいかなる所かと言えば、諸天・魔・梵・龍神八部のただ中においてという意味です。諸天・魔・梵は皆さんよくご存知でしょう

が、龍神八部とあります。これは通常、八部衆といわれます。天衆・龍衆・夜叉・迦樓羅・阿修羅・乾闥婆・緊那羅・睺羅迦とあります。だいたいの龍神というのは蛇です。インドのコブラですね。あれはインドの人々にとっては非常に恐れられたものであると同時に、その恐れから敬われていくものでございますね。龍神八部という言葉がおそらくは八岐大蛇やまたのおろちというような伝説の背景にあるものであろうといわれます。だから遠いようで近いものです。まあ、コブラというのが出てきたら恐いですな。邪心をいうのだそうでございます。迦樓羅を漢字でいいますと金翅鳥という、ふつう金翅鳥と翻訳されていますが、「この声でトカゲを食うかやほととぎす」ではないが、蛇を食う鳥といわれますね。これも龍神八部衆のなかの名前です。

いずれにせよ、諸天とか悪魔とか梵天とか、さまざまな龍神八部というのは初めは仏法に仇をなしておった人々が積尊の教誡によって仏法を守るものとなったと。ですから、お寺の向拝に龍が彫ってあるのはそういう意味です。そういう雑衆のなかで弘誓を發したと。弘誓という場合は広いという意味をもちます。広いというのはただ広いという意味でないので。弘誓の弘というのは弓を引くかいな、腕をあらわしておりますから、もつとも緊張した魂を言い表すときに使う広さをいいます。この広いという意味は、たんに衆生を救うというだけではなしに、声聞もおれば三悪趣もいると。あらゆる人々の救いを誓うとかたちで弘誓といわれているわけです。

つまり、それは諸仏に対して、一切諸仏の願いを包むような誓いであると。一人の人間を救うということは、たんに個人的な課題を救うというわけにはいかない。個人的な迷いというものを個人的に解決しても、それは真の解決にはならない。個人的な課題を個人的に解決することによって救われると考えるのを無明ということです。つまり自分の思いどおりになったら救われると考えているのを無明ということです。そういうものではなしに、一人の人間を、一人の課題を救うためには、生きとし生けるものの課題が救われるような原理でなければ、一つの問題は解決しないという意味をあらわして弘誓と、こう呼んでいるわけでありませう。だからたんに仏のままで誓われるものでなくて、諸天・魔・梵・龍神八部、大衆の中にして誓われるというのが本来の意味での救済をあらわす本願なのであります。

五

一応、その話はおいておいて、先ほど申しました法蔵菩薩の本願というのは因位の本願であると。それは阿弥陀如来の選択本願という名であらわされる本願ではない。成就の本願ではない。因位の本願である。じつはその場合、一番大事なのは、因位という言葉なのです。因位と

いう意味です。これはここに示しましたように、菩薩の本願をあらわすのは勝行・勝果においてあらわされる本願です。勝因段における本願は比丘の本願です。勝行と勝果においてあらわされる本願、これが法蔵菩薩の選択本願であるということでありますから、これは勝果というのと勝報というのと、本願酬報の土という場合に報土という言い方をします。真の報土という言い方をします。報という言い方と果という言い方ですね。一般的に果報といいますが、果も報も同じではないかといわれるかも知りません。たしかに同じ意味をもつわけです。しかしながら、あえてここで勝行段に対して勝果段、それから勝報段というのを区別しておかれているのは果と報との位どりの違いをあらわします。

■ 同時因果は従果向因

ふつう果というのは因果です。因と果です。因と果というときには、大乘仏教においては因果は同時因果です。異時因果ではない。因と果において従因向果と従果向因というふうにいわれますが、従因向果という場合は異時因果です。同時因果は従果向因です。つまり従果向因という場合は、果から因をとらえるということです。果によって因が成り立つという考え方は、因によって果が成り立つのではなくて、果によって因が成り立つと、それが従果向因です。果によって因が成り立つという場合は、因も果も現在という位です。つまり現在の自覚的形成をあらわす言葉です。現在はたんに現在ではなしに、現在という結果から現在の因をとらえる場合にはじめてそこで自覚という、人間の形成的自覚が明らかになります。だから仏教のいう因果論というのは自覚論なのです。たんに生成論ではない。それを同時因果といいます。ですから果があればかならず因が同時に成り立ちます。むしろ現在の果において因が明らかになるのです。

■ 法蔵の浄土は現在、無量寿仏の浄土は未来

しかし果報の報という場合は、これはむしろ証果といわれます。つまり未来において得られる果報です。証果です。現在ではない、未来です。つまり法蔵の浄土は現在にあります。阿弥陀如来、無量寿仏の浄土は未来です。永遠に現在と変わらないものです。兆載永劫の修行という、兆載永劫の修行の報われた浄土、これは永遠に現在とはならない。しかし法蔵の浄土はむしろ修行、つまり兆載永劫の修行そのものが浄土です。これはご承知のように、菩薩四種莊嚴というのが『浄土論』の二十九種莊嚴の菩薩莊嚴、三種莊嚴のうちの菩薩莊嚴は莊嚴とは呼びません。菩薩正修行と呼んでおります。正しい修行です。その菩薩正修行が浄土の莊嚴そのものをあらわします。修行が喜びなのです。修行が安楽なのです。しんどのいと違っています。

ですから同じ選択浄土と、こういっても、同じ浄土といっても法蔵菩薩の浄土と法蔵比丘の浄土と無量寿仏の浄土とは全部、位どりが違っ

ていることがあります。そのうえで法蔵の四選択、選択本願・選択浄土・選択摂生・選択証果と四つの選択が示されます。言葉としては選択というのは法然上人のお言葉であります。法然上人自身は『無量寿経』を読んでおられながら『無量寿経』の撰取という言葉は、むしろ「念仏衆生撰取」という『観経』の言葉に限定されております。限定されているというよりも、むしろ『選択本願念仏集』というのは『観経』を基本においたものでありますから。にもかかわらず題名である『選択集』は『大無量寿経』の選択本願をあらわしておられるのでありますから、はなはだそこらへんは法然上人も意図的に選択という言葉をお使いになったのだらうと思います。むしろ宗祖の場合は『大無量寿経』が基本にありますから、『観経』のような選択撰取というのは、これは『観経』の選択のほうに入っておりますが、『大無量寿経』そのものは選択という言葉ではなしに撰取であります。

■ 身土不二論は社会論

つまりそこらに真宗の場合は身土不二論という論がありますように、仏身と仏国土は別のものではないと。仏身をもって仏土とせられたという宗祖の、なんていいますか、ここらは身土不二論というのは大変な、今日の言葉で言ったら社会論でありますね。つまり人間が生きている、実存的な存在というのはかならず環境をもって生きているのですから、その環境をもって生きているのちを身というのですから、仏身論であると同時に仏土論です。身と環境は別のものではない。身と境遇というのが別のものではないということを基本に、真仏土論というのは成り立っております。化身土というのは身と土が別々です。身土不二論というけれども、それなら化身土も身土不二かという、そうはいきません。化身土の場合は浄土に生まれるのであります。真仏土の場合は、生まれるところ仏土にあらざるはなしというのですから、身土は区別されませんが、化身土の場合はやっぱり別々です。そういう問題があるわけです。

六

■ 『大経』の四種選択は選択本願

そこで宗祖が選択という言葉捨てずに、そのままもちいになったという意味を、やはり考えてみなければならぬでしょう。そのことはむしろ、世饒王仏の選択のところであらためて問題にされると思いますが、『大経』の四種選択の場合は選択本願とあらわされておりますのは、言うまでもなく、いかなる本願であるかと。いかなる願いを選び取ったかということにあります。それは『大経』の、

ここに法蔵比丘、かくのごときの大願を具足し修満し、誠諦にして虚しからず。世間に超出して深く寂滅を樂う。

（聖典二六頁）

とあります。こういう本願である。言いかえれば、「かくのごときの大願」というのはいかなる大願かということ、「誠諦にして虚しからず。世間に超出」せりという、つまり『浄土論』二十九種莊嚴で申しますれば、総相莊嚴といわれます。第一清浄莊嚴功德、「勝過三界道」という言葉であらわされる、世間に超出した願いと、それから「誠諦にして虚しからず」という不虛作住持功德です。この二つの功德によって象徴せられる願です。それはいわば本願といわれますが、宿願ですね。この「三誓偈」に、三つの誓いが最初におかれます。まあ、四誓偈といわれて四つあるのだといわれますが、誓いという言葉が出てくるのはこの三つであります。「我、超世の願を建つ、必ず無上道に至らん」（聖典二五頁）。それから「大施主となりて 普くもろもろの貧苦を濟」（同頁 うと。もうひとつは「名声十方に超えん」（同頁）という、こういう願を選んだという意味をあらわすのが選択本願でございます。

■ 選択浄土

それから選択浄土といわれておりますのは、

この弘誓を發し、この願を建て已りて、一向に志を専らにして、妙土を莊嚴す。

（聖典二六頁）

とあります。この妙土、つまり浄土は、「恢廓広大にして、超勝独妙なり。建立常然にして、衰なく変なし」（聖典二六―二七頁）といわれるものであります。無衰無変であると。

■ 選択摂生

それから選択摂生でありますが、これは僕はようわからない。これはおそらく宗祖はやっぱり法然上人の『選択集』を基本におかれて摂生ですから、生きとし生けるものを撰取するという意味ですが、この生きとし生けるものを撰取せんというのではなしに、生きとし生けるものの中に撰取する衆生を選ぶと。つまりこれは『観経』でいわれるところの、「念仏衆生撰取不捨」と。念仏の衆生を選んだと。念仏せざるものは救わないということがあります。念仏するものを選ぶという意味で選択摂生という言葉がおかれていますということになりますと、『大経』では明らかにならない。だから宗祖にとつては選択摂生というのは悪人正機ということにあります。悪人をこそ選んだという意味ですから、これはむしろ経文というよりも経意によられた選択の意味であろうと思います。

■ 選択証果

それから選択証果というのは明らかにこれは勝果段にあります。

隨其生処、在意所欲。無量宝蔵、自然発応。

(聖典二七頁)

という、『大経』のなかで僕のいちばん好きな言葉がこの言葉です。

その生処に随いて意の所欲にあり。無量の宝蔵、自然に発応す。無数の衆生を教化し安立して、無上正眞の道に住せしむ。あるいは長者・居士・豪姓・尊貴となり、あるいは刹利国君・転輪聖帝となり、あるいは六欲天主、乃至、梵王となりて、常に四事をもつて一切の諸仏を供養し恭敬したてまつる。

(聖典二七～二八頁)

というような、こういう言葉であらわれます「その生処に随いて意の所欲にあり」と、何を言っているかというところ、ご承知のようにその二行ほど前に、

国を棄て王を捐てて、財色を絶ち去け、自ら六波羅蜜を行じ、人を教えて行ぜしむ。無央教劫に功を積み徳を累ねてその生処に随いて意の所欲にあり。

(聖典二七頁)

となつておられます。何を言っているかというと、国を棄て王を捐てたのは法蔵自身なのです。その棄てたものが、「国を棄て王を捐てて、財色を絶ち去け、自ら六波羅蜜を行じ」、でどうしたかというところ、次の頁に、「刹利国君・転輪聖帝となり」とあるでしょう。国を棄て王を捐てたものが、「生処に随いて意の所欲にあり」と、こう言うのです。棄てつばなしたのではないのです。棄てつばなしたのだったら出家です。棄てたものが、生処に随いて意の所欲にありと。ここらはやっぱり『大無量寿経』の独壇場だと思えます。生処に随いて意の所欲にありというのは、人間というのはどんな境遇をとつてもその境遇に満足できないものなのです。満足できないというのは、その境遇というものを自らが求めていないということがあるのです。自らの求めたところならば、意の所欲にありと。自らの欲したところ、与えられた境遇だとみんな思っているのに自分の境遇に満足できない。

■ 与えられた場所に責任をもつ

しかし自らが求めた境遇だということになると、いかなる境遇にあらうとも、意の所欲にありと。それは与えられた場所に責任をもつということでしょう。与えられた場所に責任がもてなかつたら、「無量の宝蔵、自然に発応す」ということにはならない。与えられた場所に責任をもつたときに、あらゆる宝物が生まれ出てくるというのですわ。だから法蔵は国を棄て王を捐てたというけれども、棄ててみてかえられたのです。それが証果です。

■ 願が力の原理

つまり文句を言っているものが本願の対象になったのだ。文句を言わんならんものを克服する力を与えるのを願うのです。願だけではない、願力です。願が力の原理です。精神力の原理でしょう。これが法蔵菩薩の選択証果といわれるものであろうと思います。『大経』のなかで一番好きな言葉でございます。何も好きな言葉やと言って皆さん方におしつけるわけではないけれども。今日はこれで終わります。

（一九九三年三月八日）

第一〇〇講(上巻 第一四講)

『大経』^ニ 選択^ニ三種^ニ

法蔵菩薩^一

選択本願

選択浄土

選択摂生

選択証果

世饒王仏^二

選択本願

選択浄土

選択讚嘆

選択証成

釈迦如来^三

選択弥勒付属

『大経』に、選択に三種あり。

一 法蔵菩薩

選択本願

選択浄土

選択摂生

選択証果

二 世饒王仏

選択本願

選択浄土

選択讚嘆

選択証成

三 釈迦如来

選択弥勒付属

(真聖全二・四五六頁)

(聖典四二五〜四二六頁)

一

前回は『大経』の三種の選択のうち法蔵の選択についてごく大雑把にお話いたしました。『大経』の三選択は法蔵菩薩と世饒王仏と釈迦如

来の選択が述べられております。この三つの名前は別々に示されておりますが、体は別ものではありませんから、法蔵菩薩の選択を語るのも、世饒王の選択を語るのも、釈迦如来の選択を語るのも、別に区別する必要はないのであります。名前は三つになっておりますが、体は一つであります。法蔵菩薩の選択ということをごく大雑把に申し上げたのは、あとの世饒王の選択とか釈迦如来の選択というものを明らかにすることによって、選択本願というものはどんなものかということが明らかにされるわけであります。

法蔵菩薩の選択については前回に申し上げましたように、これは『選択集』にも示されずし、親鸞聖人も「正信偈」には、「法蔵菩薩の因位の時」という言葉で菩薩の選択をあらわされますが、世饒王の選択ということはおそらく親鸞以外の誰も指摘した人はいないと言っているわけであります。だいたい『大無量寿経』における選択別願の一段、いわゆる科文の上から申し上げますと、勝因段における選択は法蔵菩薩ではなくて法蔵比丘であります。

■ 比丘は法を引き継ぐもの

その法蔵比丘の選択と申しますが、比丘というのはビクシユ (bhikṣu) でありますから、これは引き継ぐという意味であります。引き継ぐという言葉で法を引き継ぐと。法の伝統を引き継ぐものという意味でビクシユ、比丘とこういいます。引き継ぐということは一つは連続していかないものをあらわします。連続しておれば引き継ぐ必要がないのです。歴史の非連続性を自覚的に示すのがビクシユ、比丘という言葉でありますね。これはそういう意味で法蔵菩薩が本願を選択したというのではなくて、厳密に申しますと、菩薩というものは本願によって菩薩と名づけられるのであって、本願を荷負したものの、本願を背負うことによって比丘が菩薩と名づけられるわけです。これを変易身といいます。変易身というのは変易生死を意味する身です。ですから本願を發さない法蔵というのはただの人です。本願を發して法蔵菩薩となったというところに法蔵菩薩といわれる、つまり阿弥陀仏の因位という意味がございます。これは阿弥陀仏ということですね。

■ 四弘誓願と別意の弘願

ですから『大無量寿経』に説かれる菩薩の本願が別意の弘願という意味をあらわします。つまり菩薩の総願といわれるものでない。菩薩の総願という場合も言うまでもなく四弘誓願です。これは一切諸仏と阿弥陀仏との違いですね。諸仏の發す本願は菩薩の四弘誓願です。四弘誓願というのは衆生無辺誓願度・煩惱無数誓願斷・法門無尽誓願學・仏道無上誓願成ですか、これが菩薩の四弘誓願といわれるものです。それに対して法蔵菩薩の本願が四十八願、これを別意の弘願といわれます。そこに諸仏と阿弥陀仏との因位の違いがあります。

その違いは何かということですが、たんに法蔵菩薩の本願といわずに世饒王、世饒王にも選択本願とあります。それから選択浄土も、法蔵

菩薩の選択と同じでございますね。選択本願、選択浄土というのは法蔵菩薩の選択も世饒王の選択も同じように述べられております。つまり、どこから話をしているかわかりませんが、法蔵比丘というのは本願を選択したわけではないのです。これは『大無量寿経』の勝因段をみていただければ、「嘆仏偈」のすぐあとに、

仏告阿難。法蔵比丘、説此頌已、而白仏言。唯然世尊、我発無上正覚之心。
とあります。

(聖典十三頁)

■ 我発無上正覚之心

「我無上正覚の心を発せり」と、これが「嘆仏偈」をおして法蔵の菩提心の内容が明らかにされてきた、法蔵の発菩提心、法蔵の発願というものが「嘆仏偈」をおして、「我無上正覚の心を発せり」と、こういうふうに言われるわけですから、正覚の心というのは如来のさとの心です。如来のさとの心に等しからんというのが「嘆仏偈」のもつ内容です。我れ仏に等しからん、と。これを簡単に言いますと願作仏心というわけです。

■ 浄土の大菩提心、自力聖道の菩提心

あつちにいたりこつちにいたりして申し訳ないですが、仏教でいわゆる宗教心をあらわすのに菩提心という言葉を使います。菩提心といえば宗教心のことでありますが、ちよつとニュアンスが違うのは菩提心というときに、浄土の大菩提心と自力聖道の菩提心というのが区別されます。これは法然上人が菩提心を否定された、菩提心の行にあらずといわれましたのは自力の菩提心だと。自力聖道の菩提心を法然上人は否定されたのだというのが親鸞聖人の理解であります。

ですから親鸞聖人のところにいたつて、はじめて菩提心というものに聖道の菩提心と浄土の菩提心と区別がたつてくるわけです。まあ、これは教学の問題で、教学というのはある意味で区別をはつきりさせるということですから、やっぱり法然上人が菩提心の行にあらずといわれて、それを聖道の諸師からさんざん批判された、その批判をおして親鸞が、聖道の菩提心に対して浄土の菩提心をたてられたということがあるわけです。ですから一般的に今日、宗教心といっているのは自力聖道の菩提心のことであつて、他力の菩提心とはちよつと言ひ難い。

■ 菩提心は如来の心

つまり菩提心というのは、菩提というのは正覚のことでありますから、ここでいわれている法蔵の発願、菩提心というのは明らかに如来の心、仏心です。仏心、仏のさとの心が凡夫の心のうえに発つてきたということでありますから、凡夫の心に発つても凡夫の心が発したので

はない。凡夫の心に発ったのだけれども、凡夫が発した心ではない。法蔵という比丘に発ったのだけれども、法蔵が発したのではない。だから、

我無上正覚の心を発せり。願わくは、仏、我がために広く経法を宣べたまえ。（聖典十三頁）

と、こういうわけであります。その正覚の心の中身は、

我当に修行して仏国を撰取し、清浄に無量の妙土を莊嚴すべし。我世において速やかに正覚を成らしめて、もろもろの生死・勤苦の本を抜かしめん。（同頁）

という、これがいわゆる菩提心、正覚心の中身であります。ここに「我世において」とありますから、これが大事なことであります。「世において」ということは、この娑婆においてということでありまして、浄土においてということでない。ですから超発といわれます。世を超えて世に発る。世を超えた心が世において発ったのです。

だからそれに対して、

時に世饒王仏、法蔵比丘に告げたまわく、「修行せんところのごとく、莊嚴の仏土、汝自ら當に知るべし。」（聖典十三〜十四頁）とあります。

■ 汝自当知、非我境界

自分の心に発った心だから、自分が明らかにせよと。それは己れの責任だということであります。「汝自当知」と言われております。人に聞くわけにはいかない。人に聞くわけにはいかないということが大事です。人に聞くわけにはいかないことは、なんにも参考になるものはないということですよ。だれも答えてくれるものはない。ほんとうの意味で自分の心に発った問いというものは、だれも自分の前を歩いた人はいないということですよ。自分の人生を自分に先立って歩いた人はいないということですよ。つまり絶対孤独の道です。ところが、それに対して法蔵は、

この義弘深にして我が境界にあらず。（聖典十四頁）

と言っております。「我が境界にあらず」ということが超発という意味です。

■ 世饒王仏、世自在王仏

そこにはじめて世饒王という名前が出ています。はじめは世自在です。世自在王如来、ところが、この勝因段にいたって世自在王仏は世饒王仏にかえられております。この『愚禿鈔』の場合も世饒王仏の名前をあげております。世饒王というのは世自在の異名です。これは旧訳をみますと世自在という、世間自在王如来という名前で一貫しているのと、それから世饒王仏という名前で一貫しているのとあります。元来はローケシュバララージャ (Lokeshvararaja) とごう、ヒンズー教の神さまの名前でありませぬ。ある人はこれを観世音だというふうに説明する人がありますが、僕はヒンズー教のことはあまり知りませんから、どうもそう断定的には言いにくいのですけれども。

ところが『大無量寿経』の場合は、世自在王仏という名前と世饒王仏という名前と両方を使っているのです。一カ所だけですが、今見ていただきましたところに、「時に世饒王仏」という言葉が十三頁にあります。ところが同時に十四頁になりますと、「於是世自在王仏」と、やっぱり世自在王仏という名前が出てきます。両方使っているということですね。それで「正信偈」なんかでは親鸞聖人は、「在世自在王仏所」と、世自在王の名前をあげられるのですが、『愚禿鈔』のここでは世自在という言葉ではなしに世饒王の名前を取り上げております。

■ 世饒王は世を豊かにする

世饒王という言葉は世を饒益するという意味ですから、世を豊かにする。この饒という字は豊饒という漢字がありますように、ものがあふ余っているさまをあらわします。だから世を豊かにするという意味です。たんにものがあふ余っているというのではない、ものが足りないということがない世界です。ものが不足せんということですがね。ただものが不足しないということではない、不足という心が無いということです。ものはあつてもみんな不足しているのです。それは心が不足しているのであつて、ものが不足しているわけではない。人間にとつてはものが余るということはないのです。私などは一億円もあつたらひっくり返るくらい満足するのですが、今、政治家の中に七十億あつてもまだ足らんと思っている人がいますが、あれはやっぱり饒益するところが無いからでありまして、不足する心がないということに豊かさがあるわけです。だから不足するところなき精神をあらわそうとするのが世饒王という名前にあわされているわけですね。

まあ、簡単に言えば満足する心、『大無量寿経』の上巻には、「少欲知足」（聖典二七頁）とあります。その少欲知足の原則が自在ということです。ですから、ほんとうは世自在という言葉と世饒王という言葉は別名ですが、別のことではないのです。

これはもう少し説明しないとわかってもらえないかもしれませんが、世自在という仏さまの名前はご承知のように五十三仏の最後に、

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。

（聖典十頁）

とあります。「皆悉已過」ということですが、「諸仏、みなことごとくすでに過ぎたまいき」という、そこまで五十三人の仏が述べられるのでありますが、この五十三仏というのは過去仏です。つまり過去仏というのは如来の歴史です。如来の歴史という法の伝統をあらわすのです。その法の伝統が「みなことごとくすでに過ぎたまいき」という言葉で何をあらわすのかといいますと、つまり歴史というものがもっているエポックです。歴史というものは、ただ連続しているのではなくて断絶するということです。これは皆さん方はそういう経験がないといったら語弊がありますが、私などは文字どおりそういう歴史のエポックを経験させられました。つまり戦争を経験してきたわけであり、戦争を経験したというよりも、端的に言えば敗戦を経験したわけです。それは日本の歴史の断絶であります。そういう日本の歴史のエポックというのは、ある意味で天皇制国家の歴史がまったく滅尽した経験であります。

■ 選択証成は時代の問題

これは世饒王仏のところに選択証成ということが出ておりますが、この選択証成ということは、あるいは釈迦如来の選択弥勒付属というものも、それにかかわってくるのですけれども、時の問題です。時代というけれども、時代というものが経験されるのは、その歴史における時代です。歴史というものがなければ時代というものはありません。そうすると、その時代というのは一つの歴史のエポックの経験です。歴史そのものが消えてなくなるのです。それを『大無量寿経』では「経道滅尽」と言っております。

■ 経道滅尽が歴史の自覚

だからここで、「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」という表現は経道滅尽をあらわすのです。経道滅尽ということが歴史の自覚です。歴史が滅尽するときに歴史は自覚されるのです。歴史を客観的に、自覚的に己れのものにすることができます。ですから世自在という名前はそういう歴史のエポックを象徴する名です。そういう経道の滅尽というのが先ほどから申しております、まあ、これはある意味で時代のもつ危機です。歴史的危機ということがあります。それを親鸞は末法という言葉であらわすわけですが、その歴史的な危機を経験するのが、「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。つまり自分の存在を支える歴史。人間の精神の基盤というのは歴史なのです。ですから歴史を喪失するということは、人間存在の精神的基盤を喪失する、失うということです。人間がその存在の精神的基盤を失うときに、つまりそれが時代の変革期といわれるものでありますね。時代が変わるときです。それは社会的に言えば混乱期です。社会的秩序の崩壊するときです。だから歴史そのものは決して連続しているわけではなくて、人間にとつての歴史というのは、いつでもそう

いう歴史の断絶というものの経験にほかならないわけでありませう。

三

■ 世自在は如来の本質をあらわす名

で、「その時に次に仏ましましき。世自在王、如来」（聖典十頁）と、はじめて世自在王如来という言葉が出てきます。これは世自在王如来という言葉で、ここに如来の十号があげられます。つまり如来の十号によって如来というものの内容をあらわすわけでありませう。だから世自在という言葉はたんに一人の仏の名前ではなくて、如来の本質をあらわす名であるといっているわけだ。これが大事なことでありませう。つまり自在ということでもあります。自在という言葉の中身は無碍自在ということだ。ですから法蔵比丘の本願選択の背景にあるもの、それはふつう世自在というのは師仏と呼んでおりますが、仏さまの先生というふうにいっておりますが、これは象徴語といっているか、譬えといっているか、法蔵比丘というのにも譬えです、世自在という名も譬えでありますから、ほんとうはこの名に示されている名が大事です。

■ 法蔵は蔵識の三名

たとえば法蔵という名は曾我先生が蔵識の三名をもつて法蔵というふうにいわれているのはご承知のことであると思ひます。蔵識というのは阿頼耶識のことですが、阿頼耶識の三位、つまり我愛執蔵現行位、それから善悪業果位です。そして相續執持位。これが蔵識と呼ばれる阿頼耶識の三位を配当されたものでありますが、法蔵という、法蔵の蔵は蔵識として、その蔵識の名であるという意味です。ですから法蔵比丘というの一人の名前ではないのです。どんな人にもある名です。

■ 仏法に感動する心が蔵識

つまり仏法を聞いて、その仏法に感動する心を蔵識とこういふわけだ。それが法蔵魂です。法蔵魂というのは法蔵という一人の人の名前ではないのです。どんな人も仏法を聞いて、その聞いた仏法に感動すればそれは法蔵です。ですから、世自在というのも個人の名前ではない。その法蔵魂の背景にあるもの、その法蔵菩薩の背景にあるのは世自在ということならば、その前景にあるのは釈尊です。

ですからどう言ったらいいのでしょうか。たとえば天親菩薩が『浄土論』の三念門において、「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国」（聖典一三五頁）と、こう言っておりますが、これは天親菩薩の法蔵の経験をあらわすわけでありませう。尽十方無碍光如来と、こうい

うのは、尽十方無碍自在なる如来という意味ですから、世自在王という名はそういう意味では尽十方無碍光如来と、無碍光如来の異名でもあ
るわけです。天親菩薩は尽十方無碍光如来といい、善導大師は南無阿弥陀仏というのですが、そのときに尽十方無碍光如来は光明の名前です
から、阿弥陀仏のはたらきを無碍光如来と名づくといわれますが、そのはたらきというのは無碍自在という意味でありますから、無碍という
言葉の中身は、無碍なるものの根拠は自在ということにあります。尽十方の十方は十方諸仏です。

■ 尽十方の尽が選択をあらわす言葉

十方諸仏において無碍自在なる光如来です、厳密に言いますと。十方如来を尽くすという、この言葉です。尽という、この尽が選択をあ
らわす言葉です。

選択ということは法然上人の選択は選取捨捨てです。選び取り選び捨てるという内容が法然上人の選択本願の選択の内容ですが、どうも天親
菩薩の尽十方無碍光如来という言葉にあらわされるように、その場合の選択は十方諸仏の国を照らすと。十方諸仏を尽くすという意味です。
その意味での選択です。ですから、ちよつと性格が違いますが、その十方諸仏と、無碍光如来という光明はご承知のように真仏土、つまり光
明無量をあらわす第十二願ですね。

■ 弥陀の無量の光明を邪魔するものは諸仏の光

第十二願の摂法身の願は、

たとい我、仏を得んに、光明能く限量ありて、下、百千億那由他の諸仏の国を照らさざるに至らば、正覚を取らじ。

（聖典十七頁）

でありますから、実際、阿弥陀さまの無量の光明を邪魔するものは、闇が邪魔するのではなくに光が邪魔するのです。あれは藤原鉄乗だった
かな、「光追う 人に光はなかりけり 光なき人 光を仰ぐ」（歌集『旅づも』）という。つまり光を邪魔しているのは光なのです。諸仏の
光明がじつは阿弥陀さまの光明の邪魔をするのです。十方諸仏といってもいろいろあるのです。今日で言えば新興宗教も諸仏です。新興宗教
に凝っている人には阿弥陀さまの光は見えないです。だからだいたいの闇が光の邪魔をしているように思っているけれども、そうではないので
すわ。わしはようわかっていてというのが一番わかっていないのです。わしは何もわからないという人にはすぐわかる。だから坊さんは仏法
をしよつちゅう聞いているさかいに光を感じんのですわ。聞かん人がはじめて聞いてへえーという驚きをもつただけでも、光のある人はか
えって光を仰ぐことができない。だから光の邪魔をしているのが諸仏なのです。阿弥陀の光明を障碍しているのが諸仏です。

ですから諸仏の国を照らすという意味で、最大の光明だと。「仏光照曜最第一」である。「三誓偈」のなかには、「日月重暉じゅうけいを駢おさめて、天の光も隠れて現ぜじ」(聖典三五頁)というくらいに光明だと、こう言うわけです。ですから諸仏の国を照らすというのが無量光の内容ですから、だから諸仏と阿弥陀さまとはどこが違うかという点、尽十方の諸仏において無碍自在の光如来というのは「真仏土巻」に、『過度人道経』、いわゆる『大阿弥陀経』といわれる異訳ですが、そこに、阿弥陀仏の光明は最尊第一ということであらわすのに、

阿弥陀仏の頂中の光明の炎照するところ、千万仏国なり。諸仏の光明の照らすところに近遠ある所以は何んとなれば、本それ前世の宿命に、道を求めて菩薩たりしに、所願を照らすに、功德おのおの自ずから大小あり。それしこうして後、仏に作るな時に至りて、おのおの自これを得たり。このゆえに光明くわんめい転てんた同等ならざらしむ。諸仏の威神同等なるならくのみと。自在の意いの所欲、作為してあらかし予め計らず。阿弥陀仏の光明の照らすところ、最大なり。諸仏の光明みな及ぶことあたわざるところなり。

(聖典三〇二頁)

と、こういうところに真仏土の阿弥陀仏の光明をあらわされるわけでありませう。

■ 諸仏の光明は、「近遠ある」

ここに、諸仏の光明というのは、「近遠ある」と、近遠あるということは限量、限界があるということです。所以はなぜかと言えば、「本それ前世の宿命に、道を求めて菩薩たりしに、所願を照らすに、功德おのおの自ずから大小あり」と。つまり諸仏の光明の近遠というのは、諸仏というのはおのおのの領域における仏であると。それぞれの問題における仏であると。まあ、仏さまでも薬師如来というのは病気のための仏さまですしね。それぞれあるのでしょうか。それぞれ専門的な領域をもった仏さまです。それはなぜかといったら、前世において菩薩であったときに所願を照らすに、功德おのおの自ずから大小あり。所願を照らすというのは、それぞれの専門的な道を歩まれた人であると、こういうわけでありませう。それに対して、だから、そのち仏になって、おのおの自ら道を得られたと。それぞれの道を完成せられた。「このゆえに光明転てんた同等ならざらしむ」。だから、それぞれの仏さまなんだと。すべてが同じ領域における仏ではないというわけです。「諸仏の威神同等なるならくのみ」と。これを諸仏等同といひます。

みんなそれぞれその道において、その道を成就せられた仏である。蓮如上人の『御文』の掟書きのなかに、「諸神・諸仏・菩薩をかるしむべからず」(聖典七八〇頁)という言葉がありますね。やっぱりそれぞれの道において賢しということがあるのです。わしらがなんぼえらそうなことを言うても魚料理をせいと言われたら、魚屋さんみたいに上手にできやへんですわ。今朝僕は小野正吉のフランス料理の番組を見ていたら、さすがえらいものだと思いますわな。勉強している、帳面に書いているのですが、全部フランス語でっせ。そこに料理の絵を書いている

のを見ても、やっぱり一流の画家だわ。それでなんと「絵も上手ですね」と言ったら、「一ぺんは画家になろうと思ったことがあるんです」と言っておったけれどもね。たかがフランス料理の調理人などとは言えんわね、ああなると。フランス語で書いているのです。絵を描いているのを見たら下手な画家以上だわ。やっぱり、道によって賢しいということがあるのですわ。だから諸仏だからと言って侮れんのだわ。だから諸仏等と。

ところがそれに対して、「自在の意の所欲、作為して予め計らず。阿弥陀仏の光明の照らすところ、最大なり。諸仏の光明みな及ぶことあたわざるところなり」とあります。ここに、「自在の意の所欲」とあります。これが世自在王仏なのです。で、「予め計らず」。問題はこの言葉にあります。ちよつと休みます。

四

世自在王仏とか世饒王仏という仏も仏弟子やということが大事なのです。法蔵が仏になったのだけでも、仏弟子が仏になったということがあってね。世自在は如来なのです。だけど、法蔵は如来ではない、如来になった人です。だから仏弟子ということです。仏弟子の仏なのです。これをあらわすのが『大無量寿経』の本願の別意性です。菩薩が諸仏になる四弘誓願というのは、これは菩薩が仏になっただけの話です。そうでないのです。比丘が菩薩となり、その菩薩において阿弥陀をあらわしてくるのです。それが法蔵菩薩因位の時という「正信偈」の言葉なのです。これは吳訳を見たら、「阿弥陀仏、菩薩為りし時」（『大阿弥陀経』真聖全一・一三六頁）という表現になっておりまして、菩薩因位の時とは言っていない。

■ 未証淨心の菩薩

それで、話のもとに戻りますが、「自在の意の所欲、作為して予め計らず」というこの言葉です。この言葉はこれだけ読んでいてはわからないのです。自在という言葉の内容ですわ。「意の所欲、作為して予め計らず」という言葉の内容をあらわすのは、「証卷」の、『論註』の「觀行体相章」の言葉でございませぬ。還相回向をあらわすご文です。

また言わく、「すなわちかの仏を見れば、未証淨心の菩薩、畢竟じて平等法身を得証す。淨心の菩薩と、上地のもろもろの菩薩と、畢竟じ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。

(聖典二八五頁)

とあります。「かの仏」というのは世自在王のことです。それから「未証淨心の菩薩」というのが比丘です。法蔵比丘です。で「畢竟じて平等法身を得証す。淨心の菩薩と、上地のもろもろの菩薩と、畢竟じ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」と、これは宗祖が註を入れておられるのです。次に

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。平等法身の菩薩の所得なるをもつてのゆえに、名づけて「寂滅平等の法」とするなり。

(同頁)

とありましょう。これは寂滅平等の法を得るのは、これは未証淨心の菩薩が寂滅平等の法を得るのです。淨心の菩薩は寂滅平等の法を得る必要がない。だから生身の菩薩というのです。なま身です。生身ということは生得の、「報生三昧」という言葉が出てきます。「この菩薩は報生三昧を得。」(同頁)とあります。

■ 報生三昧

報生三昧というのは生得の平等法身をもてる人です。生まれながらにして平等法身の人です。これを如来といいます。世自在王如来を多くに如来の十号をもつてあらわされるのはその意味です。これこそ如来だと。つまり如より来たれるものです。われわれは如から来たのと違うのです。如ならざるもの、つまり未証淨心ということです。法蔵もそうなのです。未証淨心というのは迷ったものが回心することです。迷ったものが回心して平等法身を得たということです。世自在王如来というのは、如来さまというのは如より来生せるもの、さながらに来たれるもの、生まれながらにして平等法身をもてる人。だから違うのです。生まれながらにして一如より来たれる人は諸仏です。だから報生三昧を得るといふのは、生まれながらにして生身の菩薩ならざるものが報生三昧を得るのです。寂滅平等の法を得るのです。寂滅平等の法を得るのです。三昧神力をもつて、よく一処、一念、一時に十方世界に遍じて、種種に一切諸仏および諸仏大会衆海を供養す。よく無量世界に仏法僧ましまさぬところにして、種種に示現し、種種に一切衆生を教化し度脱して、常に仏事を作す。初めに往來の想・供養の想・度脱の想なし。このゆえにこの身を名づけて「平等法身」とす。

(聖典二八五頁)

とあります。

つまり「初めに往來の想・供養の想・度脱の想なし」、これが、「予め計らず」という言葉の内容です。つまり菩薩というのは、法蔵菩薩

は八地の菩薩です。八地というのは前回にお話ししましたように、菩薩の十波羅蜜からいいますと、菩薩の十地の行からいいますと第八地にあたります。第八地というのは願波羅蜜です。これは浄土の行をあらわします。ですから八地上の菩薩というのは法蔵菩薩のことだといわれるのは、この意味なのです。八地上の菩薩は十地の行を修することにおいて自在であると。自在の位をあらわします。そこに、「初めに往來の想・供養の想・度脱の想なし。このゆえにこの身を名づけて「平等法身」とす」とあります。「自在の意の所欲、作為して予め計らず」（聖典二〇二頁）と。考えてしたのではないということです。

ですから、

このゆえにこの身を名づけて「平等法身」とす。この法を名づけて「寂滅平等の法」とす。「未証浄心の菩薩」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）

とあります。つまり「初地已上七地以（已）還のもろもろの菩薩なり」、これは未証浄心です。八地でないから、八地でないけれども已還の菩薩です。已還ということは還ってきたということです。七地に還るのです。七地已前に還るということです。あえて浄心を証明しないということなのです。あえて浄心の菩薩とならないということなのです。

この菩薩、またよく身を現すること、もしくは百、もしくは千、もしくは万、もしくは億、もしくは百千万億、無仏の国土にして仏事を施作す。

（同 頁）

とあります。この「またよく身を現すること」ということが応化身ということなのです。先ほど「種種に一切諸仏および諸仏大会衆海を供養す。よく無量世界に仏法僧ましまさぬところにして、種種に示現し、種種に一切衆生を教化し度脱して」とあります。種種に示現するということは相手と同じ姿になるということです。つまり教化ということの内容です。相手の心に共鳴するということです。

■ 平等が教化の基本

つまり凡夫となり、犬となり、畜生となって教化するということです。それが平等ということでしょう。平等ということが教化の基本です。人を教えたり人に供養したりするのではない。相手と同じ心になり、相手と同じ生活感覚をもつということです。それが「もしくは百、もしくは千、もしくは万、もしくは億、もしくは百千万億、無仏の国土にして仏事を施作す」。仏おわさぬところにおいて仏たらんということです。仏さまになるということは、相手と同じ姿になるということです。それで、

かならず心を作して三昧に入りて、いましよく作心せざるにあらず。

(同頁)

とあります。「作心せざる」ということは淨心の菩薩です。淨心の菩薩は作為しないということです。「自在の意の所欲、作為」することなしと。だから作心するのは未証淨心です。

作心をもつてのゆえに、名づけて「未証淨心」とす。

(聖典二八五頁)

と。つまり無仏の国土において仏たらんという、七地以還ということの意味は作心にあります。この菩薩は、次の頁にいけますと、

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)

とあります。「龍樹菩薩・婆藪槃頭菩薩の輩」とあります。龍樹菩薩や天親菩薩です。龍樹も婆藪槃頭も未証淨心の菩薩だということです。これが大事なことです。

■ 未証淨心の菩薩が法蔵魂

淨心の菩薩ではないのです。それが法蔵魂です。法蔵比丘の魂です。だから「正信偈」をみますと、龍樹と天親だけが、「龍樹大士」であり「天親菩薩」です。あとは菩薩の名をつけておりません。これは曇鸞のこの言葉によられたのです。寂滅平等法身を証した人という意味です。だいたい平等というのは、平等たらんというのではなしに、平等ということもない平等なのです。それを寂滅平等といいます。だけど、その作心において寂滅平等を証するのです。これが未証淨心という、えらいややこしいけれども、還相の菩薩というのはそういう意味なのです。

五

■ 別意の弘願

少なくとも、これが先ほどみていただきました「自在の意の所欲、作為して予め計らず」(聖典三〇二頁)という、つまり阿弥陀仏、阿弥陀仏の因位は法蔵というよりも世自在なのです。世自在も法蔵も別ものではないということを最初に申し上げましたが、別ものではないけれども、別してあらわしたのでしょうか。法蔵魂の背景にあるものを自在という、それは自らあるもの、もっと簡単に言えば報生三昧の人です。つまり生得の如来です。こういいますと、法蔵比丘というものにおいて本願が選択せられたということの意味が、とくに別意の弘願といわれる

意味がわかってもらえるとと思うのです。別意というのは仏弟子としての本願選択です。仏弟子としてのということは、「我が境界にあらざる本願にたつたということです。法蔵は無上正覚の心を発したのです。その無上正覚の心を成就するためには、成就する道の本願に示したのが世自在王仏です。ですから、「世自在王仏、その高明の志願の深広なるを知らしめして」（聖典十四頁）、「ことごとく現じてこれを与えたまう」（同頁）とあります。「悉現与之」とあるでしょう。法蔵の志願に応えたのです。だから選択本願は本来、世自在王の本願です。本願を選択するということが、本願にたつたということは別ものでないでしょう。選択せられた本願に生きたのが法蔵比丘です。選択本願というけれども、これは課題でしょう。正覚心の課題です。人類の課題です。課題は課題をうけたものにおいて課題になる。本願はたんなる言葉だけではないのです。本願は願です。願心です。だけど法蔵が求めたのは浄土の行を求めているのです。

■ 願行具足

ここにはじめて願行具足ということがいえるのです。願だけなら世自在でいい。だけど願が行になってこそ、願は願となる。それが法蔵でしよう。

ここに世自在王仏、すなわちために広く二百一十億の諸仏刹土の天人の善悪、国土の微妙を説きて、その心願に應じてことごとく現じてこれを与えたまう。
（聖典十四頁）

とあります。世自在の心願に応えたのではないのです。法蔵の心願に応えた。だから五劫思惟というけれども、五劫の間考えたというけれども、考えたといつて、ああだろうかこうだろうかと考えたわけではないのです。その世自在によつて示された本願が背負えるか、背負えないか。所願軽ろからずと。本願を行ずるといふことは、ちよつと考えてそれならやりまひよかというわけにはいかないものです。五劫の間、考えるということがある。それほど重いのです。だから五劫の思惟というと、なんか一生懸命考えたというふうになるけれども、一生懸命考えて出てくるものではない。はじめから己が境界にあらずです。わが境界にあらざるものです。だから如来が選択したのですよ。比丘が選択したものでない。だから、もしこれを法蔵菩薩の選択というならば、はじめてその本願を身に受けて立った。「心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す」（聖典四〇〇頁）と、親鸞は言っているでしょう。これは後序の有名なご文ですが。

■ 弥陀如来の本願は仏弟子の本願

ですから僕は法蔵の選択は諸師ともいいうけれども、世饒王の選択本願とか選択浄土ということに着眼したのは、やっぱり親鸞という人は凄まじい目をもった人だと思ふのです。つまり仏弟子の本願だと。弥陀如来の本願というのは仏弟子の本願だということなのでしょう。如来

になるための本願ではない。仏になるための本願ではない。仏弟子としての本願、そこに別意の弘願ということの、とくに『大無量寿経』の説く浄土の本願というものの特異性があると思います。

つまり先ほど言っているように、龍樹とか天親菩薩という人はみんな迷った人です。未証浄心というのは迷った人です。迷った人が迷いを翻した。迷えるものの本願でしょう。迷わないのなら浄心の菩薩です。そんなのは別に珍しいことであらへん。なんか龍樹とか天親という人が明らかにしようとした浄土の本願というものの特徴がむしろ法蔵菩薩の選択と、その背景にある世饒王仏の選択という、こういう『愚禿鈔』の『大経』の読み方というものに非常に親鸞の目の確かさを教えられるのでございますね。だから自在ということはいかえれば歴史の断絶した時代における――。歴史喪失の時代における、歴史を喪失するということは先ほどから言っていますように、何も参考にするものがない、そういうエポックの時期においてたつた一つの依り処となる、いったい己れ自身は何を求めてきたのか。もう一ぺん己れに帰るといふ自在という言葉がもっている意味です。自在というのは自由の本質ですが、自由の本質という言葉だけではうまくあらわせません。要するに己れに帰ることです。本来的な自己に帰っていく、それだけが歴史なき時代に歴史を創造していく原理となる。

だから世自在王仏という名前は歴史創造の原理としての名を本願に見いだした名前でございますよね。そういう意味が、とくに世饒王仏の選択本願、あるいは選択浄土という、法蔵菩薩の選択と同じように並べてあらわされている意味であります。

六

■ 選択讃嘆と選択証成

それから選択讃嘆とあります。選択讃嘆と選択証成とあります。この選択讃嘆は『観経』の釈迦如来の選択のなかに、選択讃嘆というのがあります。これは世饒王仏も釈迦如来も、諸仏という位においては同じであります。それから『小経』にも讃嘆というのがあります。だけど『小経』の場合は選択はありません。それは六方段に示される諸仏の讃嘆であり、諸仏の証成であります。これは諸仏ですから、選択はないわけです。とくに『大経』における世饒王仏と釈迦如来、『観経』の場合だけに選択の名がついております。この選択讃嘆というのは、『大無量寿経』の場合は選択証成と同じ文にあらわされるものであるといわれます。それは、

「汝、今説くべし。宜しく知るべし。これ時なり。一切の大衆を發起し悦可せしめよ。菩薩聞き已りてこの法を修行して、縁として無量

の大願を満足することを致さん。」

（聖典十五頁）

という言葉をつつうは、この言葉が選択讃嘆であり、選択証成であるというふう理解されるのでありますが、私はどうもそうとは受け取れません。

■ 選択讃嘆は高明の志願の深広を知る

むしろ世饒王仏の選択讃嘆といわれるのは、

その時に世自在王仏、その高明の志願の深広なるを知らしめして、すなわち法蔵比丘のために、しかも経を説きて言わく、（聖典十四頁）とあります。「その高明の志願の深広なるを知らしめして」という、この言葉が讃嘆にあたるのであらうと思えます。ですから、かならずしも世饒王仏の言葉としての讃嘆ではないけれども、しかしその法蔵の魂の高明なる志願を知らしめすと。「高明志願」とあります。これは志願の尊厳性です。高明なるという言葉の意味は、高く明らかであるということ、個人的なものではないということです。「もろもろの生死・勤苦の本を抜かしめん」（聖典十三頁）とあります。「心中所欲願」（『平等覚経』真聖全一・七七頁、『大阿弥陀経』一三六頁）とありますが、それは個人的な欲ではない、個人的に仏にならうというのではないのです。一切衆生の勤苦の本を抜かんと、その魂に対する讃嘆の言葉ですから、これはどう言ったらいいのでしょうか。

先ほど報生三昧のことを申し上げましたが、その報生三昧の成就是何かと言うと、たとえば「地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずそうろう」（聖典六二七頁）というああいう親鸞の信仰というものは、たんに信仰といえるものではない。むしろそれは願行具足の魂です。信仰というような言葉ではあらわしえない、まさしく高明なる信心でしょう。この言葉が出てくるものは「承知のように、「信巻」の『涅槃経』の「梵行品」に示される阿闍世の無根の信といわれますね。

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

（聖典二六五頁）

という言葉でござります。

■ 願に生きる

こういう信仰というのは信仰という名ではあらわしえないようなものでしょう。なんかその、まあ曾我先生は信に死ぬと言っているわね。「信に死し願に生きよ」と言うのだ。これが願に死ぬ、信に生きよというのではないのです。この言葉をひっくり返したらわやになる。信に

死すということ。信に死し願に生きるとするのは、それはむしろ信心というものではない。願だと。願心だと、こう言っているの。う。

そういう言葉のもつ高明志願といわれるのは、たとえば願文のなかに、四十三願、生尊貴家の願といわれている願文に、

たとい我、仏を得んに、他方国土のもろもろの菩薩衆、我が名字を聞きて、寿終わりての後、尊貴の家に生まれん。
(聖典二三頁)

と。尊貴の家に生まれんという。

■ 信心のもつ高貴性

つまりある意味で言えば、そういう魂の高貴性です。信心というものもっている高貴性です。念仏というものがもっている。なんか近頃、貴族という時代遅れのように思われるかもしれませんが、貴族という階級の問題ではない、いい意味での貴族性というものが民主主義のなかでまったく見失われてしまつて、精神の尊さというものが顧みられないですね、この頃。そうではない、本願の信というものがもっている高貴性というもの、尊さ、ある意味での人間の尊さであり、豊さといえますかね。高潔性です。昔はこういう言葉が、高貴なる魂というものがよく言われたのですが、この頃あまり高貴なる魂ということは誰も言わへん。みんな下品になつてしまつて。いのちの尊厳性ということをするけれども、僕はそれはどうもよくわからない。そういうものを選択讃嘆ということのなかに示されると思うのです。

七

それから最後に選択証成とあります。選択証成は先ほど読みました、

「汝、今説くべし。宜しく知るべし。これ時なり。一切の大衆を發起し悦可せしめよ。菩薩聞き已りてこの法を修行して、縁として無量の願を満足することを致さん。」
(聖典十五頁)

■ 選択証成

というこの言葉ですね。これが世自在王仏の法蔵に対する証成です。師仏の証明です。そのときに、「これ時なり」とあります。この時はまさしく世自在の時です。つまり歴史の空白なる時です。もつと言えば末法ということ。経道滅尽の時です。これが次なる釈迦如来の選択

弥勒付属にあたるものです。だいたい『大無量寿経』というのは一貫して末法の経典という意味があります。とくに『大無量寿経』の梵本にはありませんが、魏訳だけは発起序に、発起序も証信序もひつくるめたほうがいいのでしょうか、『大経』序分に釈迦の八相成道が説かれます。ただしその八相成道は釈尊の八相成道ではなくて、『大経』開説の会座に集った菩薩の八相成道です。ですから、『大無量寿経』が開説されるときにはお釈迦さまと同じ経験をもった人は、お釈迦さまだけではないのです。菩薩の八相成道を説いて、

一切の善本みな彼岸に度す。ことごとく諸仏の無量の功徳を獲、智慧聖明にして不可思議なり。かくのごときらの菩薩・大士、称^あげて計^なうべからず。一時に來会せりき。
（聖典六頁）

とあります。つまり八相成道の菩薩です。お釈迦さまのようにさとりを開いた菩薩がたくさん集ったということです。そこで何をいまさら説教されるんじやと。その菩薩方を前にして釈尊は阿難の問いに応えて『大無量寿経』が説かれていくわけです。それが発起序ですけれども。それなら説くべき法はことごとく聞いた人たちがいるわけでしょう。最初に三十一人の大声聞の名前が出てきます。あれは釈尊が教化せられた最初から鹿野苑において五比丘に説法されてから、ずっと三十一人、最後は阿難で終わるのですが、三十一人の名前で釈尊の教化の歴史が語られます。そしてそれから大乘の菩薩が開示しております。みんなそれらはお釈迦さまの教えを全部聞いた人ばかりです。簡単に言ったら八万四千の聖教ことごとく聞いた人です。もう説くべきものは何もありません。そのうえでなおかつ説かれるのです。

■ 門余の経典

つまり、ここにあらわされているのは門余ということ。釈尊八万四千の聖道の教ではないということです。だから阿難が必要なのです。聖者に説く教ではないのです。聖者菩薩にはもう説かれたのです。済んでしまったのです。だから門余の経典という意味です、この『大無量寿経』は。つまり釈尊の教法のなかの経典ではないのです。それは皆さん方、いろんなお経さんを読んでみたらわかる。ぜんぜん『大無量寿経』というのはいわゆる経典とは違う、もっている雰囲気から違う。だから『大経』はふつうの経典を読む目では読めないのです。これだけは、これから皆さん方、いろんなお経を読んでいただいたらわかると思う。

もつと言えば天親菩薩の『無量寿経優婆提舍願生偈』というのがあります。『浄土論』のことですが。天親菩薩は優婆提舍という名前をつけている論は四つほどあり、『転法輪経優婆提舍』とか『妙法蓮華経優婆提舍』とか『三具足優婆提舍』などがあります。優婆提舍というのは論という意味ですが、だけど『無量寿経優婆提舍』だけはまったく形式が違うし、ほかの優婆提舍とはぜんぜん違います。こんなに違うものかというほど違います。それは經典の性格によります。『大無量寿経』というのはまさに、だから『大無量寿経』にもいろいろ異訳はあり

ますが、漢訳も、宋訳も唐訳も、同じ浄土の経典だけれども、魏訳の『大無量寿経』は違います。同じ浄土の経典でも魏訳の『大無量寿経』は違う。経典の目をもって読める経典ではないということです。つまりそれが経典の目をもって読めないということは、どうも古典というものではないのです。末法の経典という意味です。釈尊の時代に釈尊によって語られた経典というものとは違う。

■ 汝今可説

まさに今説くべしと。このときに、「汝今可説」とあります。「汝、今説くべし」です。今という言葉の内容があらわしているのが経道滅尽の時、この時こそ説かるべき時だという、やっぱりそういう歴史のエポックを経験した親鸞とか、僕は七高僧はみなそれだと思っております。そういう意味で選択証成という言葉が取り上げているのだと思います。今日はこれくらいにしておきます。

(一九九三年四月十二日)

第一〇一講（上巻 第一五講）

世饒王仏^二

選択本願

選択浄土

選択讃嘆

選択証成

（真聖全二・四五六頁）

二世饒王仏

選択本願

選択浄土

選択讃嘆
選択証成

（聖典四二二六頁）

一

『大経』の三選択を法蔵菩薩と世饒王仏と釈迦如来の三選択ということを示されて、『観経』の場合は、釈迦如来と韋提希夫人の選択ということになっておりますが、これは選択本願というものを人によって示されたのです。人によって示されたということは、選択された本願というよりも、選択する本願、私たちが『大無量寿経』で読んでおります四十八願というのは選択された本願でありまして、これはどちらかという、法然上人の『選択集』に示される選択本願ということになります。

■ 『所選択』

ですから、『選択集』の場合の選択本願というのは、あくまで選択は取捨選択です。善を取り悪を捨てるという、たとえて申せば第一願などは、三悪趣なからしめんというのですから、庵悪の国土を選び捨てて善妙の国土を選び取るということでございますね。十八願にしても念仏を取って諸行を捨てるという本願であります。

■ 『能選択』

だけでも人であらわれますと、それは取捨される選択ではなくて、むしろ選択する魂ですね。所選択でなくて能選択といったらいいので

しようか。選択するところは決して悪を捨てて善を取るというものではないはず。むしろ悪をして善たらしめ、諸行をして念仏に転入せしめるということが選択本願の本意であるはず。ただ悪を捨てて善を取る、つまり廃立の選択であるならば、これは別して人の名によってたてられる必要はないわけです。『選択集』における選択は取と捨です。「取捨の義」（真聖全一・九四二頁）と云っておりますから。

■ 親鸞の本願は回向の本願

だけでも親鸞聖人の本願というのは選択の本願ではなくて回向の本願です。これは「信巻」の真実信の総結の文といわれます御自釈、三二問答の前のおかれである、

しかれば、もしは行・もしは信、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまうところにあらざることあることなし。

(聖典二三四頁)

という、この言葉は『教行信証』の往相回向の総結の文、二八四頁の御自釈のご文に呼応して示されているものであります。

それ真宗の教行信証を案ずれば、如来の大悲回向の利益なり。かるがゆえに、もしは因もしは果、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまうところにあらざることあることなし。

(聖典二八四頁)

という、このご文と呼応しておかれているものであります。この「清淨願心の回向」という言葉は『論註』では、

本四十八願等の清淨の願心の莊嚴したまうところなるに由つて、因淨なるがゆえに果淨なり、因なくして他の因のあるにはあらざることと知る心こころとなり、と。

(聖典三四頁)

とあり、莊嚴という言葉が回向におきかえられているわけです。願心莊嚴の言葉が願心回向におきかえられているのであります。その願心莊嚴の行を選択本願というわけですが、宗祖はここで回向という言葉、「如来の清淨願心の回向成就」と、こういわれていることに注目してほしいと思います。

■ 能選択の意図、回向の本願

これは宗祖の『教行信証』の全体が、「謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり」という、回向を基本として展開している教学でございますから、選択ということにおいて展開せしめられた法然の教学との違いといえば、この『愚禿鈔』に示されるような人の名によってあらわされた本願選択、選択する心、選択された本願というよりも、選択された浄土というよりも、浄土を選択する心を明らかにするために、法

蔵とか世饒王とか釈迦如来とか、あるいは韋提希夫人とか、一貫して人の名によってあらわされている意図が示されており、その意図はあくまで回向の本願ということを示さんがためであるといえます。

二

■ 世饒王と世自在王

そこで問題は世饒王という名によって世自在王仏が、まあ「正信偈」などでは世自在王仏であります、世饒王という名によって法蔵の師仏を示されておりますのは、これは漢訳などでは、むしろ世饒王の名を中心に使われておりますが、『大無量寿経』の場合は世饒王の名は一カ所だけです。勝因段における法蔵の「広く経法を宣べたまえ」（聖典十三頁）という要請をするときに、「時に世饒王仏」（同 頁）と、世自在王という名を世饒王の名で呼ばれております、この一カ所だけです。あとはみな世自在王という言葉のほうが多く使われております。

で、わざわざ『愚禿鈔』では世自在王という名をもちいずに、世饒王の選択とされている意味であります。世饒王の饒というのは言うまでもなく饒益するという、これはわざわざ阿弥陀如来の本願を説くのに、法蔵菩薩の選択というのではなしに師仏をおいた意味でございますね。なにも法蔵比丘といわなくても、世自在王仏が四十八願を選択してもかまわないのでしようが、世自在王仏という師仏を説いて、そして法蔵比丘によって本願を選択せしめるという、こういう構造でございますね。物語の構造であります、つまり法蔵比丘がかってに本願をたてたのではないと、かってに選んだのではない。法蔵の選択の背景に世自在王仏という名に示される歴史の、前回にはこの世自在の名は歴史のエポックをあらわすのだというふうに申し上げましたが、そういう一つの歴史的な背景を世自在の名によって示されているのだということでございます。別に法蔵と世自在というのは、これはあくまで物語でございますから、別のものではないわけです。

■ 仏教の大乗精神を二人の名前で示す

別々に世自在王如来とか法蔵比丘があるわけではない、そこにあるのは仏教の大乗精神がこの二人の名前で示されているのであります。なんかこういうものを読みますと、すぐ私たちは別々のものに考えるのですが、そうではない。いまは大乗精神の象徴として二つの名であらわされたのは、これはあくまで法蔵の五劫思惟という思惟のもっている問答の形式、五劫思惟というけれども、思惟は対話でございますから、対話をあらわすのに二つの名前をもってあらわしているわけであり、

ですから世自在という名でもいいのですが、ここだけは世饒王という名をもってこなければ言いあらわしえないもの、つまりそこに法蔵比丘の求めたものの性格、法蔵比丘が師仏に求めた、要請した宗教心の内容が世饒王という言葉であらわされているわけであります。

それは逆に言えば世自在という自在という言い方でありますが、だいたい仏教には自由という言葉はないわけではないですが、たとえば存覚が自由という言葉、『六要鈔』（真聖全二・二六五頁）のなかに「カ所だけ使っておりますが、あれは「自由すべからざることを明かす」というふうには、この自由という言葉を使っておりますが、これは否定的に自由という言葉を使っております。まあ、およそ自由ということは仏教にはございません。ないのが当たり前で、あるのは自在です。むしろ自由の本質ともいえる自在というのが仏教の基本的な考え方でありますね。ですから、この自在というのは無碍自在であります。

この自在ということが菩薩の修道において得られる功德は第八地でありますね。八地の菩薩において、この自在の徳を得るといわれます。つまり八地已上の大菩薩の功德でありますね。八地已上の菩薩といっても、それは菩薩八地でありますから、まあ言ってしまうえば聖道自力の功德であります。聖道自力の八地というのは第八不動地ですね。不動地の菩薩でございますね。不動地の菩薩は願波羅蜜、いわゆる聖道の行というのは十波羅蜜です。六波羅蜜のうえにまだ四波羅蜜がつくわけですが、浄土の行をあらわすのが八地の修道です。八地の行はいわゆる浄土の行であり、その三昧は十波羅蜜からいいますと願波羅蜜です。

ですから、この自在の名によつて本願ということをお説くのは仏教の原則であります。仏道の原則からいっても、世自在という名をもって願建立を示すのは当然であるといえます。ですから、問題は世自在が本願を選択する、同じ選択本願という言葉で法蔵菩薩の場合と世饒王仏の場合と、選択本願という名で示されておりますが、世自在が選択本願というのは聖道における選択本願であります。聖道の願をいうわけであります。

ところがここでは『大無量寿経』の場合は、ご承知のように世自在王は法蔵の要求に対して、

「修行せんところのごとく、莊嚴の仏土、汝自ら当に知るべし。」
 と言っております。

（聖典十三〜十四頁）

■ 如自当知

「修行せんところのごとく」でありますから、これは聖道の修行における八地において、「汝自ら当に知るべし」と言われているわけであります。これはいままで申しましたとおりに、菩薩の修道において当然、自らを知るべきことでもあります。わざわざ人に聞く必要はないでは

ないかと、こういうわけであります。

■ 非我境界

ところがそれに対して 法蔵は、

この義弘深にして我が境界にあらず。

（聖典十四頁）

と、この義は弘く深くして我が境界にあらずと。その世自在の言葉に対して 押し返しております。つまり、自ら知らるべき聖道の自在は、自らにおいて知られるものではないと。我が境界にあらざるもの、つまり、この言葉の意味するところが世饒王という名によつて示されるゆえんであります。つまり自らの修行によつて知られるようなものではない。親鸞は「信巻」に、

無上妙果の成じがたきにあらず、真実の信樂実を獲得すること難し。

（聖典二二頁）

と言っております。仏になることは難しいことではないのだと、信心を獲得ことのほうが難しいのだという言い方でありますね。極難信というこの内容をそう言う言葉でいわれているのですが、その言葉の出てるものは、この「我が境界にあらず」という法蔵の魂にあるわけがあります。信心といつても、それは「法蔵魂」と、そういう言葉で曾我先生はおっしゃっているのですが、安田先生は「大乘の魂」と。どちらもいろいろとおっしゃるのでありますが、同じものでございます。

ですから、「我が境界にあらず」といわれている中身は同じ正覚と言つても、世自在王仏にとつても正覚心でありますから、「我無上正覚の心を発せり」（聖典十三頁）と法蔵は言っておりますから、同じ正覚といつてもその正覚の内容が違います。それは如来の正覚を求めたのではないのです。凡夫の正覚を求めたのです。だから「我が境界にあらず」と言ったのです。

三

これが、話は横に飛ぶかもわかりませんが、自在という名であります、キリスト教なんかでは、ありであるもの、自らあるものでありますから、あることにおいてあるという意味で、ありであるものといわれますが、話がちよつと違うかもわかりませんが、近代のヨーロッパ文明を日本はストレートに受け入れているのですが、これは言うまでもなくルネッサンス、つまりフランス革命によつて宣言せられたヒューマ

ニズムでございますね。

自由・平等・博愛ですか、友愛と訳する人もあるし、博愛と訳する人もありますが、言語の意味から言ったら、兄弟愛ということですが、どちらにしても自由というものにわざわざ友愛というものを付け加えざるをえなかったのはヒューマニズムの限界をあらわしていると思うのでありますが。

これはもう何年前ですかね。同和問題のテキストを作りましたときに、私が藤井君に「自由と平等」ということについて、平等と自由と書いたほうがいいか、自由と平等と書いたほうがいいかと聞いたら、そのときに言下に「自由にして、かつ平等」と書いたらええのだとケロンンとして言われて、言った本人はケロンンとおったのでしようが、聞いた私のほうがびっくりして、その問題がずっと解決しないままで、あのテキストを作っているのです。で、あのテキストのなかに自由とか平等ということを何回も言っているのです。言っているけれども、僕がびっくりしたことは言っていないから、少なくともあれを読みながら、わしがえらいショックを受けているというふうに読まれた方がおられましたら、見事に読んでおられるということでありまして、なんとも思わずに読んでおられる方は読んでおられんということでもあります。

自由と平等というけれども、先ほど言いましたように、自在は説くけれども自由は説かない。仏教は言うまでもなく、仏教の基本原則が無我論にあります。有我論ではないわけです。我の自由とか我の平等ではないのです。無我の愛であり、無我の自由なのです。これは話がえらい横にいつてしまうようですが、フランス革命といえども、これはやっぱりキリスト教の愛という、キリスト教は神の愛だといいますし、仏教では仏の慈悲だといいます。それなら慈悲と愛は違うのかといいますと、違います、しかし親鸞は『歎異抄』には、「慈悲に聖道・浄土のかわりめあり」（聖典六二八頁）というふうに言っております。

■ 慈悲に聖道・浄土のかわりめあり

その「慈悲に聖道・浄土のかわりめあり」というのは、聖道の慈悲と浄土の慈悲との違いが今ここで取り上げております、世自在王の選択本願と法蔵の選択本願の違いであります。聖道の慈悲は端的に申しますと、第八地における世自在王仏の慈悲であります。これは自利利他円満ということにあります。つまり菩薩道の成就をあらわす自利利他円満であります。その自利利他の前景にありますのは自利他利です。自利他利というのはこれはヒューマニズムの原理です。自らを利するとともに他を利するという。

■ 自利他利はヒューマニズム、自利他利は菩薩道

ですから自由と平等といつても、口でいうことはやさしいけれども、やってみるとできないのです。自由ならんとすれば平等を否定しなければならぬし、平等をたてんとすれば自由を犠牲にしなければならない。だから自由と平等と書くか、平等と自由と書くかと、こういつて悩んでいるときに藤井君が「自由にかつ平等」とケロリとして言われたので、僕はショックを受けたのです。自利他利というのは当たり前のことです。ヒューマニズムというのは人間性を人間の原理としてとらえる愛であります。ですから自利他利というのがヒューマニズムの原理であると言つていいわけです。それに対して 聖道門の成就是自利他利の円満です。菩薩道の成就是。自利他利は菩薩道です。

■ 自利他利の深義

しかし親鸞は自利他利はいいません。どうかといいますが、自利他利です。自利他利の深義と。これは「証巻」の、宗師（曇鸞）は大悲往還の回向を顕示して、ねんごろに自利他利の深義を弘宣したまへり。

（聖典二九八頁）

と、これはいわば菩薩道に対して仏道といつていいわけです。自利他利の深義までは曇鸞が『論註』の五念門の釈に、

もしおのずから仏をして言わば、宜しく自利他と言ふべし。おのずから衆生をして言わば、宜しく他利と言ふべし。

（聖典一九四頁）

という言い方であらわすのですが、それはいずれにせよ、自利他利の範疇にあります。ですから曇鸞は往還の二回向は言つたのでありますが、自利他利というかぎり完全に回向ということを言いきつたとはいえないわけです。

■ 自利他利は親鸞

自利他利と言いきつたのは親鸞一人です。これは驚くべきことかも知れませんが、これは「証巻」の、まあ「証巻」といいますが、ほとんど『論註』の文ばかりを引いておられるのですが、「無上涅槃の極果」（聖典二八〇頁）といわれております。「無上涅槃の極果」というのは、仏になることではないのです。ふつう無上涅槃の極果といつて浄土に生まれるといふのであれば仏になること、たとえば曇鸞あたりは浄土というのは「畢竟成仏の道路」（聖典二九三頁）であると。畢竟成仏であるという、成仏することに意味があるように述べてありますが、それならば本願といつても、本願は「設我得仏」です。我れ仏とならんに、そして「不取正覚」です。仏となることによつて、仏になるということは正覚を取ることではありませんが、仏となつたとしても正覚を取らんというのです。「たとい我、仏を得んに、国に地獄・餓鬼・畜生あらば、正覚を取らじ」（聖典十五頁）と、こう言うのです。つまり仏の位を得たとしても、さとりを取らないと、こう言うのです。同じ正覚と言つても聖道自力の正覚と、浄土他力回向の正覚とはえらい違いです。この四十八願でいわれている「設我得仏」の我。仏教は無我と

いいました。我を説かないのにお浄土に我があるのです。

この我は、仏となったとしても正覚を取らんという言い方は、仏は仏であれば仏でないのだと。仏が仏のままであるのであったら仏でないという瑜伽の思想を明確にあらわした言葉です。法が法であれば法でない。『解深密経』にでてくる言葉であります。法、法ならば法にあらず。衆生、衆生ならば衆生にあらずと。それはもつと言えば、この本願の言葉から言えば、仏、仏ならば仏にあらずと。その意味をあらわしているのが「不取正覚」です。我、仏たり得ても我れ正覚を取らじという、そういう正覚をいつているのです。仏が仏であるならば仏ではないというような正覚です。仏が仏自らを自己否定しているような正覚を本願は示そうとするわけです。

四

■ 虚無の身、無極の体

ですから世自在という、世自在という名においてあらわされているのは、たんなる有我論における自由というものではありません。仏教は無我を説くけれども、無我といったら何も無いということではありません。これは無我というのは『無量寿経』には、「虚無の身、無極の体」(聖典三九五)といわれております。虚無の身だけれども、体は無極です。虚無にして無極なる主体です。虚無というのは、無我といったら主体性も何もないというのではないのです。無我なる主体です。つまり無我ということによってあらわそうとしているのは真の我です。真の主体をあらわそうとしているのです。

ですから「証卷」に、『安楽集』の言葉が引かれているのですが、『安楽集』の言葉は十一願の成就文を引用されているのですから、願成就文をみてもらうほうがいいのですが、

かの仏国土は、清浄安穩にして微妙快樂なり。無為洄なほおしの道に次つがし。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、と。

(聖典二八一頁)

とありますが、この「虚無の身、無極の体」というのがここにてできます。ここに、「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」という表現がとられております。「咸同一類 形無異状」というのは応化身をあらわします。つまり一如法界の身です。相手と一如になる。「一如法界の真身顕る」（聖典四二頁）という言い方が『文類聚鈔』にでています。法蔵菩薩をあらわすのに一如法界より顕われたという、こういう言い方をされておりますがね。一如というのは内外一如です。つまり人間は後に目がついていないというのは、前にみているものと同じものになれるということをあらわすのです。つまり猫に向かえば猫になれるし、犬に向かえば犬になれる。つまり如です。一如です。それを涅槃の智慧といいます。

■ 一如の智慧は通権の智、達如の慧

曇鸞はこういう一如の智慧を般若の慧といいます。仏教では智と慧は区別します。通権の智、達如の慧（聖典二九四頁）といいます。智というのは、むしろ分別する智慧です。仏さまの智慧をいうときに一切種智という言い方をしますが、一切種智というのは細かく分別して知るという意味です。これは後得智を意味します。ですから智というのは分別智ですが、慧というのはむしろ逆に無分別智です。だから般若の慧というのは如に達する、達如の慧であるといわれます。如に達する、一如に通達する、一如なる智慧を般若の慧ということであらわします。一如を知る智慧です。ものそのものとなつてものを知るのです。つまり主観とか客観とかという認識構造において知るわけではありません。そういう知り方はヨーロッパの知識です。経験される知恵です。主観とか客観とかという認識構造を破っているのが般若の智慧といわれるものです。

■ 涅槃の四徳

ですから涅槃に、その無我は何もないというのではなくて、涅槃の四徳といわれますが、涅槃の四徳のなかに、涅槃の四徳というのはご承知の常楽我浄の徳です。常德、楽徳、我徳、浄徳といわれますが、そこに我徳というのがございますね。我れの徳と、我の徳。その我の徳をあらわすのが自在我とよばれます。これは八大自然我といわれて八種類あげられます。八種類の自在我です。だから我がないというのではないのです。何もないというのではないのです。何もないご信心というものは骨のない信心でございますから、そんなのは主体性を失ったことです。まあ、これはいずれもつとあとで問題にしなければならぬのですが、ほんとうの意味で自己に目覚めることであつて、今日の新興宗教というのはみんな自己を喪失させるような宗教ではない。それは覚めているのではない、酔っ払っているだけの話で、そんなのであつたら新興宗教に金を出さんと飲み屋で酒を飲んだほうが効果的だと思つたのですが、カラオケなども同じものでございますね。なにかしかし、そ

ういうところは真宗も同罪ではないかね。ちよつと休みましょう。

五

■ 無生の生を願生

一解を説くに無量劫につきずという言い方がある。なんぼでもあとがあるということですが。無我ということを用いるのに、曇鸞は実の生死に
あらずという言い方をするでしょう。「凡夫の、実の衆生・実の生死ありと謂わうがごときにはあらざるなり」（聖典一六九頁と『論註』に出
ているでしょう。だから願生というけれども、この世に死んであの世に生まれるのであったら、流転と変わらないではないかと。だから曇鸞
は無我という言い方はしないわ。無生の生という言い方をする。願生、願生というけれども、この世に死んであの世に生まれて、またあの世
に死んで、次の世に生まれてというのであれば結局、流転の我とかわらないではないかと。流転の生にかわらないではないかという言い方を
するのです。だから願生の生というのは、生というものの質が違うということでしょう。それでこういう自在我という言い方をする。常楽我
浄、涅槃の徳のなかに我徳という、僕はこれは長い間わからなかった。我徳というのは何だろうなあと思っていた、それは自在我のことです。
つまり自在我というのは八つあるけれども、いちばんの性格は何かと言うと、一身に多身をうけるといいます。身体は一つ
だけでもいろんな身となりうるといって、どんな身にもなりうるといいます。それを無為法身という言い方を曇鸞はする。『無量寿
経』でいう「虚無の身、無極の体」というのはそれなのです。だから「咸同一類 形無異状」というような言い方が自在我の性格をあらわす。
だから自在我というのは、いつでも相手と同じ身になれるということです。いつでも相手と同じ身になれるということは、相手の生活感覚と
同じ生活感覚をもつことができるということです。それを「正信偈」なんかでは宗祖は、「共同心」という言い方をするでしょう。これは
「帰三宝偈」の「同発菩提心」という言い方が、「正信偈」の最後に、「共同心」という言葉に置き換えられてくるのです。

■ 共同心が本願の核心

「帰三宝偈」の最初は、「道俗時衆等 各発無上心」「共発金剛志」ですね。それが最後に、「同発菩提心 往生安楽国」になる。この
「同発菩提心」を宗祖は、「道俗時衆共同心」という、まあ宗祖の場合はこういう点は非常に実践的であると同時に厳密な表現ですね。「道
俗時衆共同心」という、共同心というのが本願の核心なのです。つまり生活感覚を共有することです。

この頃僕はそういうことを思うのですが、たとえば慈悲という言葉を使うのは愛という意味をもっている。しかし愛というのは仏教では貪愛という。ある意味では愛という言葉を使わないわけではないけれども、愛という言葉のなかに穢れというものをみるわけです。清浄心とはいえないのですね。だから自由と平等ということだけでは自由と平等は成り立たない。自由と平等を成り立たせるもうひとつの原理として友愛という言葉をおかざるをえなかった。それはある意味では自由と平等ということがその友愛によって裏づけられると。自由でありかつ平等であるということをおかざるを果たそうとする。その友愛というものがなければ自由と平等は永遠に二律背反です。そうすると友愛というのは正義という観念に置き換えられてきます。その正義というのは理性の立場にたつかぎり、ヒューマニズムの立場にたつかぎり正義というのは知的公平性です。知的な意味で公平であるかどうかという意味で使われるのが正義です。その正義はようするに多数決というかたちをとらざるをえない。ところが多数決ではなしに仏教のいうのは慈悲です。この悲は悲しみです。人間はその悲しみを共有することができるということがある。悲しみを共有すれば悲しいかと言えはそうではない。悲しみを共有することの喜びというものがある。愛というものにとつかぎり、それは愛する者と愛される者です。つまり愛の基本構造は同情です。

解放運動のなかでも融和運動というのは愛でしょう。つまりどこまで同情できるかということですが。すると同情する者と同情される者。だけれども悲しみというものは、生きることの悲しみをほんとうに知った者は、その悲しみを共有することができるということもまた獲得することができる。これが僕はいわゆる浄土の慈悲というものがもっている還相回向の精神だと思ふ。往相回向はこれは浄土へ生まれる道です。浄土に生まれる道というのは、浄土を切り開いていく道です。共に安楽国に往生せんと、そういう道です。けれど、還相回向は「共に仏道に向かえしむるなり」（聖典二八五頁）と書いてある。仏道に向かえしめんというのは浄土への道ではないのです。

■ 此岸の浄土が共同の本質

少なくとも彼岸の浄土ではない、此岸の浄土です。これが共同の本質です。「道俗時衆同心」です。菩薩と共にというのではない、あるいは浄土の人たちと共にというのではない、道俗と共に生きんということでしょう。道俗と共に生きる喜びを得るとするならば、それは悲しみを共有するしか道はない。だからほんとうの意味で悲しみを知ることです。生きることの悲しみを知ること、それは浄土門でしょう。話が横に流れてしまいましたがね。

少なくとも世自在王というその世自在の名によって、つまり聖道八地の菩薩の名によって示された如来、師仏、そういうものに対して世饒王という言葉を使っているのはここだけです。その世饒王の意味は「我が境界にあらず」という言葉からくるのです。菩薩の修道において得

られる世界ではない、そういうさとりではないのでしょうか。

■ 本願とは凡夫の正覚

だからそんな言葉が許されるかどうか知らないが、本願というのは凡夫の正覚であって仏の正覚ではない。仏のさとりではないということ。それをあらわすのが「設我得仏、不取正覚」という言葉です。つまり別願選択といわれるゆえんです。そのために世自在王仏という名をもちいずに世饒王仏という、ただ一カ所、勝因段で使われているこの名をもちいたわけです。自分が仏になるのであったら世自在でいいです。けど世饒王というのは自分が仏になることではないのです。

六

■ 選択讚嘆

そして「選択讚嘆」とあります。選択讚嘆は『観経』の選択、つまり釈迦如来の選択讚嘆です。しかし、『大経』の選択讚嘆は釈迦の選択讚嘆ではなくて、世自在の選択讚嘆です。その世自在の選択讚嘆というのはいま見ました言葉のつぎに、

その時に世自在王仏、その高明の志願の深広なるを知ろしめして、すなわち法蔵比丘のために、しかも経を説きて言わく、（聖典十四頁）とあります。つまり法蔵の高明の志願の深広なるを讚嘆したもうたのです。その内容は、

「たとえば大海を一人升量せんに、劫数を經歷して、尚底を窮めてその妙宝を得べきがごとし。人、心を至し精進にして道を求めて止まざることをあらば、みな当に剋果すべし。何れの願いをか得ざらん。」（同頁）

と、これは経言です。お経の言葉です。お経の言葉というけれども、別にこういうことを書いたお経があるわけではない。この「経」という意味は五十三仏の伝統を一貫して流れる精進の魂だというわけです。つまりこの言葉そのものの意味は、「心を至し精進にして道を求めて止まざることあれば、みな当に剋果すべし」（聖典十四頁）と書いてありますが、こんなことはできないことではないです、大海の水を量って底を窮めるといふことは。けれども菩提心というものはその底を窮める。つまり人間の心の底を窮めることです。それはできることだからやるとか、できんことだからやめておくとか、そんなものではない。できるできないは関係ない、やらざるをえんというものです。つまりここでは、「高明の志願」というけれども、言わばやけくそです。魂の情熱です。どう言ったらいいのでしょうか。絶望を愛する心です。真理への情

熱というものは絶望的な愛です。こんなのは理屈ではないのです。それを高明なる志願と、「志願深広」という読み方をしているのです。表現のしかたですね。

■ 苦悩の響き

先ほど藤井君が早く来たのでしばらく話していたのですが、なんか浄土真宗というのは本願の心に共鳴できる魂をもてる人々ですが、どうもこの頃、真宗を語る人々にそういう絶望的な苦悩の響きを感じさせるものがないということです。えらい教義をよく知ったりね、理論的に納得させられることは言われるのだけど、ちつとも苦しんでおらんという、僕は真宗を語るという時に、苦悩の響きをもたないというのは致命傷だと思う。どれほど論理的に首尾一貫しておろすと、悪戦苦闘しているというような、そういう響きがないかぎり、僕は本物とは思えない。つまり法蔵魂というのはやけくそになるまで苦しんでいるわ。それがこの言葉に示されている。つまり世自在の讃嘆というもの、選択讃嘆といわれるゆえんだと思います。

それは師仏が感動したのです。これは皆さんご承知のように『大無量寿経』自体がそうなのです。阿難の問いに感動したのが釈尊です。なんか世自在が法蔵の問いに、世自在自身の存在の根拠を問われたのです。別に法蔵はそんなことを思っておらない。皆さん方でもそうだと思いますが、どんな問いであろうと如来の目からみれば仏なんでしょう。『大無量寿経』に阿難尊者が、

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）

とございますが、阿難が釈尊に問うた。問うたその言葉は何にも大した問いではないですよ。なんでお釈迦さまは今日こんなにこにこしているのですか、と問うただけの話ではないか。まるで仏さまみたいやと聞いたのでしようや。それで何ですか、と問うた。それが『大無量寿経』を開いてくる問いになるのでしょうか。それは釈尊だからこそその問いの値打がわかった。わしらが聞いていたら、おまえアホかというふうなものです。「今日、世雄、仏の所住に住したまえり」。「今日、天尊、如来の徳を行じたまえり」といつてみても、そんな歯が浮くようなお世辞をいうなというくらいのもや（笑）。だけでも、それを聞いたお釈迦さまはなぜ阿難にそれが見えたのか、つまり釈尊のそのときの姿色清浄たるすがたの心、お釈迦さまの心をびしゃつとおさえていたのや。言い当てたのです。なんでやと。釈尊だからこそその問いが、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。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。

と、「微妙の弁才を觀察し」たど。お釈迦さまは何も言っていないけれども、だけど、その光顔巍巍たるすがたが語っている、相が語っている、それを聞き得たと、こう言っているのです。そして、「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」と。阿難が如来の坐に座つてと言つてある。「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」と。どっちが仏やわからないでしょう。これを仏仏相念というのです。仏の目からみれば阿難もまた仏だ。その問いが証明している。なんでもない問いやけども。だからどんな人間の経験も、それを聞く人によつて如来の経験となる。それを師仏というのです。

■ 一切衆生は師仏に対して弟子仏

ですから一切衆生は師仏に対して弟子仏です。如来からみれば弟子仏です。その選択讚嘆というのはそういう意味です。それがいまの言葉に、「大海を一人升量せん」という言葉に示されます。その法蔵が世自在王仏に要求した問い、その問いが世自在王以上には法蔵の弟子仏たることを証明しているわけです。聖道を破る道を開く問いであつたわけです。それを讚嘆しているわけでしょう。なんせ成仏道にたつというのが仏教の基本的な正統の教えでございます。菩薩道を修しているものが仏になる道を明らかにするわけではない。一切衆生の「もろもろの生死・勤苦の本を抜かしめん。」（聖典十三頁）というのですから、一切衆生の生死・勤苦の本を抜く道、それは菩薩道を修して苦悩を抜くというのではない。菩薩道を修して仏になる道ならば別に驚くほどのことではないわけです。そうではなくて、凡夫が救われる道、だからさとの道というのでなしに救済の道ですね。

聖道門というのは救済の道というよりも解脱の道です。浄土門は解脱の道ではなしに救済の道です。浄土はそういう意味をあらわすのです。だから菩薩道と仏道というのは基本的に違うのでしょうか。

七

■ 選択証成

そして世饒王仏の選択の最後は、「選択証成」です。世自在王仏が、つまり師匠が弟子を証明したと、その師匠が弟子を証明するときに、

経には、如来の勧説の一段です。如来の勧説というのは、

仏、比丘に告げたまわく、「汝、今説くべし。宜しく知るべし。これ時なり。一切の大衆を發起し悦可せしめよ。菩薩聞き已りてこの法を修行して、縁として無量の大願を満足することを致さん。」
（聖典十五頁）

と、こういう言葉です。これは『大経』の構造から申しますと、お釈迦さまの八相成道のなかには、梵天勧請という一段がございます。

■ 如来の勧説

梵天勧請に対して、ここでは如来の勧説です。これは一つの經典の構造としての対応を示しております。そのときに、「汝、今説くべし」とあります。今こそ説く時だと。「宜しく知るべし。これ時なり」と。で、ここに時という言葉が示されておりますが、その時は世自在王仏の時です。世自在王仏の時というのは五十三仏の諸仏ごとく過ぎたまえる時です。で、この時はさらに、そのつぎの釈迦如来の選択弥勒付属に示される経道滅尽の時です。その経道滅尽の時というのは本願の時です。

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）

とご和讃がございますでしょう。それは世自在自体が、仏教の伝統がごとく消え去った時です。「諸仏、みなごとくすでに過ぎたまいき」（聖典十頁）といわれる「その時」に、「次名処世。如此諸仏、皆悉已過。爾時次有仏」（聖典十頁）です。世自在王仏という名前があらわしているのがそういう意味です。一切の伝統から解放された時です。

■ 親鸞の史観は五時教

これはあまり細かく話できませんが、親鸞聖人は、「三時教を案ずれば」（聖典三六〇頁）という、三時教というのは「化身土」本巻の終わりに出てくるのですが、三時教というのは正像末です。どうもそれに対して 親鸞聖人は三時教ではなくて五時教というのですがね。蓮如上人の教学でいうのです。五時教。三時教は聖道門の仏教史観です。どうも末法史観ということ親鸞の史観のようにいわれましたが、蓮如に言わせれば、それは聖道門の歴史観として正像末がいわれるのです。だけど親鸞の史観は五時教だと。それは、

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。浄土真宗は、在世・正法・像末・法滅、
（聖典三五七頁）

と、「像末・法滅」と言っております。像末は言うまでもなく像法であり末法であります。さらに法滅とある。「すでに時を失し機に乖ける

なり。浄土真宗は、在世・正法・像末・法滅」です。これを五時教といいます。蓮如の指摘です。経道滅尽ということをお願いしたいのです。『選択集』なんかでは「末法万年」（真聖全一・九五三頁）という言い方をします。末法万年というのは善導大師をうけたのですが、まだ法滅の時にあらずということですが。法滅というのは形もなくなるといふことです。末法というのは教法の内容から言ったら教行証が全部そろってゐるのが正法でしょう。像法は証がなくなつたと。末法は行もなくなつた。そして「行証久しく廃れ」と言われるのですが、教はどこへいったかというところ、これは龍宮に入ったといわれるのでしよう。まあ図書館ですわ。經典というのはみんな図書館に入つてしまふ。お寺のなかに入つてしまつた。お寺から一歩も出やへん。末法には教法のみあると言つてあります。「特留此経」といふ言い方ですね。「特にこの経を留め」（聖典八七頁）るといふのは『大無量寿経』を留めるという意味ですが、特留此経がその真実教たる『大無量寿経』だと、特留此経の意味を真実教としての意味に理解したのが『選択集』です。

■ 真実教の明証は、『選択集』は流通分、親鸞聖人は序分

だから『選択集』の場合は真実教の明証というのは流通分です。親鸞聖人は真実教の証明を「教巻」には、序分においているのでしよう。発起序に、阿難の問いにおいでいる。法然上人の場合は流通分におかれます。「特留此経」の一文におかれる。「特にこの経を留め」たんだと。これが真実である証拠だと、こういうのです。だけど親鸞は法滅というのです。仏法そのものが滅するという、それで五時教という言い方を蓮如はするのですがね。

ですから、ここでとくに「選択証成」といわれる一文に示されるこの時です。「宜しく知るべし。これ時なり」と。今こそその時だと、こういうのでしよう。これはそれこそ後序の冒頭に、

竊かに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛なり。

（聖典三九八頁）

と、これは念仏の証道です。そのときに、「いま」といふ言葉が使われます。この今は世饒王仏の選択証成の今です。本願は教ではないのです、願です。願というものは教理ではないのです。本願を教理にしてしまいますと、まさしくそれは像法です。教理でないということは事実だということですが。

■ いのちあるかぎり「今」

つまり、いのりです。いのちのいのりです。ですからこの「今」は人間のいのちあるかぎり今です。人類のいのちがあるかぎり消え去ることのない今です。永遠なる今です。もう少し行きたかつたのですが時間がきましたのでこれくらいにしておきます。

（一九九三年五月十七日）

第一〇二講（上巻 第一六講）

世饒王^二 仏

選択本願

選択浄土

選択讚嘆

選択証成

（真聖全二・四五六頁）

三世饒王 仏

選択本願

選択浄土

選択讚嘆

選択証成

（聖典四二二六頁）

一

■ 大經の三種の選択

先々月は『大經』の三種の選択のうち第二の世饒王仏の選択について、とくに選択本願と選択浄土が法蔵菩薩の選択と世饒王仏の選択と重なってあらわされているというところを取り上げて申し上げました。とくに世饒王という名によって選択が語られているのでありますが、まあ『大無量寿經』には世饒王という仏名と世自在王という仏名と、二つの名によってあらわされていますが、とくに世饒王の名によって示されているのは法蔵の選択思惟の一段においてあらわされているのが世饒王の名です。この世饒王といっても法蔵といっても、とくにそれは個人格の名ではありません。別に世自在とか法蔵という人がいるわけではない。

■ 五徳の現瑞

だいたい本願というものが説かれるのは、世自在とか法蔵の名によって説かれておりますのは、お釈迦さまが阿難尊者の前に五徳の奇瑞をあらわされた、いわゆる『大經』発起序において示される五徳の現瑞の内景なのであります。

その五徳現瑞を憬興は『述文贊』に細かく説明を加えておりますが、それを宗祖はわざわざこの「教巻」に引用されているのであります。

「今日世雄住仏所住」というのは、普等三昧に住して、よく衆魔・雄健天を制するがゆえに。

（聖典一五四頁）

と、これは憬興の註釈であります。とくに、「仏の所住に住したまえり」という、これを普等三昧に住すると。まあふつうは大寂静弥陀三昧とか、あるいは普等三昧と呼びますが、お釈迦さまの入られた三昧であります。その寂静弥陀三昧の内景を説いたのが法蔵菩薩と世自在との名によつて物語られたものでありますから、元来はお釈迦さまのさとの内容をあらわすために、この世自在王仏とか法蔵比丘というような象徴的な名をもつて積尊のさとの内容を語られるわけでありませう。

ですから、もつと言えば、世自在とか法蔵という名は菩提心自体がもっている名であります。ご承知のように、ここでは世饒という名が用いられているのですが、これも宗祖はとくに注意して用いられていると考えられます。もともとはローケシュバララージャ (Lokeshvararaja) というヒンズー教の神さまの名で示されているわけでありませうが、『大無量寿経』では世自在といわれております。世自在という名は『大無量寿経』に独特のものでありますが、その『大無量寿経』を定本にして、参考本として翻訳されたとみられる『如来会』の場合は、「世間自在王如来」とあらわされて、わざわざ世間と入れてあります。この世自在の名が出てくるのは五十三仏という一段がございます。

五十三仏というのは、

乃往過去、久遠無量不可思議無央数劫に、錠光如来、世に興出して、無量の衆生を教化し度脱して、みな道を得せしめて乃し滅度を取りたまいき。

（聖典九頁）

とあります。最初に出てくるのは錠光如来です。あるいは錠光というのも新しい訳でありまして、古い訳では燃燈仏となっておりませう。燃燈はお灯明の皿のことであります。光を定めたもうた如来という意味ですが、その名から始まって五十三仏、一番最後の仏が処世であります。これは五十三人の仏たちの仏の伝統をあらわします。仏の歴史であります。如来の歴史です。そして「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」（聖典十頁）と。そしてそのあとに如来の十号が示されませう。

■ 五十三仏は仏の歴史

次に仏ましましき。世自在王、如来・応供・等正覺・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏・世尊と名づけたてまつる。
とあります。
(聖典十頁)

■ 世自在は如来の名

ここに如来の十号が説かれるのですが、その如来の十号を説くのに「世自在王如来」とあります。つまり世自在という言葉自体が如来の名なのです。世自在という特別の仏ではないのです。五十三仏が世自在です。全部、如来です。なんか世自在というのは特別の如来のように思いますが、そうではなくて如来の十号の名なのです。十号の一つです。如来といったら世自在のことです。

自在というのはそれ自体においてあるもの、あることにおいてあることです。あることにおいてあるというのは、仏教では元来、妙有という言い方をします。妙有という言い方は、それ自体においてあるものです。これはご承知のように如来、如来という言葉自体はタターガタ (Tathagata) ですが、タターガタという言葉はタター (Tata) というのが如、真如とかあるいは如如と翻訳されます。だからタターガタというのは真如をさとれる人という意味です。そこから覺者という言葉が出てきます。まあ、善導大師は南無阿弥陀仏の仏を無量壽覺と。仏という言葉に翻訳したのはご存知のことでありましようが、つまり真如をさとれるものという意味です。で、仏ともいうけれども、仏という言葉はブツダ (buddha) という言葉から直訳されたのですが、われわれにとっては仏という觀念のほうが強いのですが、仏という言葉は中国ではフトケと翻訳されまして、浮屠という言葉でありますから、これは今日でも神主さんが祝詞をあげるときには浮屠という言葉を使います。昔、金子先生が、親鸞聖人はブツとは呼んでいられるけれども、フトケとは呼んでいませんといって、なんか学術的意味があるようにおっしゃっていましたが、もともご和讃の最後に、フトケという言葉はフトケという言葉からきたのだとよんでおられます、それでフトケとはいわんと、ブツといわれるのだというふうにおっしゃったのですが、あれはじつはフトケという言葉からきたのではない、フトケという言葉は中国語に基本的にあります。皆さんご存知のように、たとえば「屠沽の下類」という宗祖の使われている言葉がありますが、ああいう言葉がたくさん出てくる『四分律』という翻訳された經典なんかをみますと、まあ、凄まじいくらい出てきます。ですから、どうもあれは宗祖は勘違いをしておられたのだと思

ますね。もつともそのときの時代はそれほどの文献がなかったのかもわかりませんが。別に親鸞聖人がブツと言ってホトケとおっしゃらなかったというのは特別の教会的意味があるわけではなしに、ホトケという卑しめる言葉だったからでございませぬ。

■ 如来は如より来生せるもの

まあ、これは余談ですが、少なくとも如来という言葉が出てくるのは、真如という、如なるもの、もともとは従如来生と。如来という言葉のものは、如より来生せるものと。如より来たるというものは如というものがあるわけではない。一如というかたちで来たるものという意味です。ですから曇鸞は法身というものをあらわすのに実相身とか為物身という言い方であらわします。これはふつうは実相身・為物身というのは、実相身というのは真実身のことであり、為物身というのは方便身のことであると翻訳されるのですが、とくに曇鸞はこの言葉を讚嘆門のなかになんかだけ使っております。それは曇鸞が方便身とか真実身という言葉を知らなかったわけではないのです。知ったうえでここだけにとくに実相身とか為物身という言葉を使っているのです。これは『論註』の讚嘆門の引文のところですが、

如来はこれ実相の身なり、これ物の為の身なりと知らざるなり。

（聖典二四頁）

とあります。なんで知らないのかというと、不如実修行、名義不相応ということ、それをあらわそうとします。つまり実相身も為物身も如実修行相応ということによって明らかになるということです。えらい話があっちこっち飛んでしまいましたが、如実修行相応です。相応ということです。相応するというのが一如ということです。一如の行ということです。もともと如如という、真理といわずに真如といいます、仏教の場合は。これは僕は非常に大事だと思っております。如というのはごとしです。大河内先生が、僕の学生時分に僕のためにといってわざわざ書きまで入れて書いてくださっているのがあります。僕は書齋に先生の字が欲しいといったら、なかなか書いてくださらね。僕なんか人に頼まれたら、すぐ忘れるものだから、早よう書かんらんとおっしゃってすぐ書くけれども、僕に頼んで一月も返事がなかったら忘れていくということです。だけど、一年くらいかかってからいただいた書がいまだに僕の書齋に額にしておいてあるのですが。

■ 真空妙用

それは「真空妙用」という言葉で、為書きまでしていただいね。僕は為書きまでしていただいたのはこれだけなのです。

「真空妙用」と書いている。そこらは僕は声聞でありましてね、開けてみたときに、僕はこれ間違っていると先生に言ったのです。ふつうは「真空妙有」というのです。「真空妙有」というのは何も無いのにあるということです。何も無いのにあるというのは、いかなる縁もたらずにあるもの、縁にせざるものという意味です。縁起というのは何かの条件によってあるものです。だから、何の条件もなくしてあるというのが妙有です、真空ですから。妙有というのは性起をあらわす、縁起ではない。仏教ではあらゆるものは縁起するものだ。縁によってあるもの、何かを条件としてあるというのが存在の、つまり仏教でいう法です。縁起の法というのはそういう意味です。何の条件もなくあるもの、それはまさしくそれ自体においてあるものです。つまり、もつとも今日の言葉で言えば、主体的存在という意味です。何かによってあるという、よるといふのは条件という意味ですが、何かを条件として存在するものではないのだ。何の条件もなく存在しているもの、それを真如ということです。ですから「真空妙有」というのがふつうなのです。仏さまの法身をあらわす場合に「真空妙有」というのです。

ところが、大河内先生はそれを「真空妙用」と書いているのです。ですから、先生、間違っていると云った。それを声聞と云うのです、そういう質問をするのを。すると端で宮城の親父がみていて、「君、真空妙有なら、なんぼでも本を開いたら出てくるがなあ。大河内君がわざわざ妙用と書いたことがわからんかね」と鼻先で笑われた。それから僕は宮城の親父が憎たらしゅうてしようがない(笑)。それが長い間書齋に掛けているのを眺めているうちに、なるほどなあと思いだした。つまり「真空妙用」となれば真空のはたらきや。空というのは何のはたらきもないものだけでも、空がはたらくということがあるのでしよう。空用ということが言いたかった。空の三義のなかに空性、空用、空義。空性にたつか、空用にたつか、空義にたつか。龍樹は空義を明らかにしたのです。空の意味を明らかにしたのです。天親菩薩は空の性を明らかにした。だけど空用と言った人は無いのです。空がはたらくと。だからなんとも思わずに、大河内先生に変な質問をして宮城の親父に鼻先で笑われたけれども、考えてみたら龍樹も言わない、天親も言わない。で、空用ということをやざざ僕に書いてくださったのは、おまえがこれをちっと考えるということやろ。そしたら今度は大河内先生の顔をみると憎たらしくなってくる。

話は余談になりましたが、一般的に法身をあらわすときには妙有といえます。ありてあるものという意味です。あることにおいてあるもの、それを自在という言葉であらわしたのです。ですから、曇鸞は法身をあらわすのに実相身とか為物身という、これは教学的には実相身というのは真実身、あるいは為物身は方便身だと、その解釈に僕は間違いはないと思うけれども、ただそれだけのことをいうなら曇鸞はわざわざ讚嘆門にこんな言葉を、讚嘆門だけに使いはしませんわ。

■ 為物身とは光

ほかに真実無為法身とか方便化身という言葉は曇鸞が使っているのですから、方便身・真実身と言えればいい。それを言わず、ここだけに実相身といい、為物身と言っている。物の為の身だ。これは何を言っているかという光なのです。光明智相という言い方をするでしょう。光というものはいろもかたちもないのです。いろもかたちもないものがあるのではないのです。いろもかたちもないものが、いろやかたちをもつて、いろやかたちとして照らすのです。照らすことによってあるものです。如来というのは衆生を救うことによつてあるものです。光にいろやかたちはない、みんないろやかたちというのは物にあるのです。為物身の物です。物の上に光は物としてあるのを為物身というのです。光があるのではない、物があることにおいて、物のかたちとなり、物のいろとなる。それを相応というのです。一如相応です。物それ自体となるという意味です。だから如来は衆生となつて、まあ曾我先生は「法蔵、我れとなりたもう」という言い方をしますわい。物となつて自らを物の上に証明する。ですから如来は同時に如去するものです。如来であると同時に如去するものです。如から来たり、如に去っていくもの、もつと言えば来たららずして来る、去らずして去るものです。

■ 次名と前名

それをあらわすのが皆悉已過です。だから『大無量寿経』では、「次名」と次々とありますが、『如来会』では、「前に、前に」です。五十三仏が錠光如来より始まって処世仏になるのではない。錠光如来から遡っていつているのです、五十三仏をです。世自在王仏というのは如来の歴史の原点なのです。如というようなのは前後がないということでしょう、一如ということは、これはいずれこの次くらいに出てきますが、時間的前後をもたないものです。大乘仏教では因果同時というのです。これは大事なのです。

いずれにせよ、如来には時間的前後は存在しません。永遠なるものは前後をもたないものです。ですから「次名月光。次名

梅檀香」（聖典九頁）と書いているけれども、同時にそれは「前に、前に」です。そして来たれるものは、みなことごとく去っていったと。これは一如なるものですから当然なんです。来たらずして来たり、去ることなくして去っていくもの、なんて言っているのですかね。しかし、五十三仏の仏名をみていますと処世という言葉で五十三仏が終わるのです。処世という言葉が出てくるのは、僕は梵本が読めないものですから、えらそうなことを言えんけれども、五十三仏のなかでとくに印象に残る仏の名前に処世という言葉が、ずっと頭の底にひっかかっているのですがね。処世仏ということで、「みなことごとくすでに過ぎたまいき」といわれているところに、その次に、「その時に次に仏ましましき。世自在王、如来」というのが、これは皆さん考えていただければいいと思うのです。つまり、「爾時」、みなことごとくすでに過ぎたまいきその時。その時が『大経』には何か所か出てきます。この次に出てきます、「選択証成」とある、これも時です。

■ 爾時は時熟をあらわす

爾時という字が書かれますが、この爾時は道元は有時と言っております。この爾というのは満ちるといふ意味です。時が満ちると。つまり時がきたということ。時熟をあらわす言葉です。時が熟した。ですから、爾時、その時にといわれている時というのは、存在と時間が一つになった時です。たんなる対象的時間ではないのです。存在が時間をもつということは、存在が生成することです。生住異滅といいますが、生は生まれる。住は住む。異は異なる。かたちが変わる。変化する。そして消えていく。それが存在が生きている存在でしょう。存在というのはただものがあるのではない。生きている存在というのは、時をもっている存在です。存在それ自身が内蔵している。なんぼ生きていても、ひとつも変わらへんというのはアホということ。つまり変わるといふことが生きているということの意味でしょう。それは時間をもっているということ。ですから存在と時間が一つになったときに、存在がもつとも存在としての最高の時をもった時、最高の時をもった存在、それが爾時です。ですからこの時というのは非常に大事なのです。どの経典でも爾時とあるわけではありません。

こういうことは漢訳されることによって梵本がかえって優れたものとなる。翻訳することによって、『大無量寿経』でも『阿弥陀経』でもそうですが、なんか梵本をみますと、こんなものなかなかあという気がするのですがね。とくに『阿弥陀経』なんかは翻訳されなかつたら経典という値打なんかないのではないかなあと思うくらいのもです。やっぱり翻訳されることによって、かえって原典以上のものになっている。だから中国人は翻訳したら原典全部を窟の中に入れてしまうのでしょ

う。返すのです。翻訳したほうがりっぱなものです。われわれは、僕でもそうですが、ドイツ語を読めないくせにハイデッガーの翻訳した本と原典を大事にしている。そんなのはほんとうの意味で翻訳できないということですね。日本人のまずいところやね。中国人の中華思想だといって、中国人の誇りだといえども、僕はやっぱりこと經典の翻訳に関しては梵本よりも、梵本を読んでも僕はそんなに關心しません、ことに本願文というのは梵本を直訳したものよりも、訳者にもよるのかもしれないが、梵本を読んでも、さっぱり感動しませんわ。だけでも漢訳というのは違うんですね。やっぱり、「爾時」という言葉が出てくると、ええっと思うんですね。

話は横へいってしまいましたが、ここで言いたかったことは、通常は如来を自在という言葉であらわした。世自在という名の如来ではなしに、世自在は如来の十号の一つだということです。それ自体においてあるもの、それ自体においてあることの自覚でしょう。しかし、それはたしかに真如かもわからないが、その世自在を世饒、饒という言葉ですから、世間的な、これは法蔵が国王であったということです。国王ということは、まあこの頃なんでも国王という気に入らないから嫌うのですが、国王というのは政治という意味をあらわすのでしよう。ほんとうの意味の政治も宗教も、先ほど言いました処世という言葉も悪い言葉になっている、処世術になってしまった。政治も宗教も処世術になってしまった。そういうときに政治も宗教もなくなる。金もうけの術になってしまったのでしよう、政治も宗教も。ですから今日、政治だけではないのです。政治が政治自体を問わんならん時代ですし、同時に宗教も宗教自体を問い返さんならん。宗教というのはいったい何だったのか。それは宗教が現実問い返され、もつと生臭い言葉を使ったら、宗教が政治に問い返される。同時に政治が宗教を問い返してくる。むしろ宗教が政治を問い返す、そういう時代ではないですかね。なんか真宗というのは政治に関係しないと政治に関係せんというのは超然としていうことやろ。そうではないのです。今は政治が宗教を問うている時代です。いったい宗教というのは何であったのか。たんなる処世術かと。ですから僕は処世という仏の名をだしてきたことにちよつと驚きを感じるのです。

われわれは真宗を宗教だと思っているけれども、宗教でない真宗を考えんならん時です。今までの宗教概念で考えられない宗教、今まで考えてきた宗教というのは、われわれにとってはキリスト教です。世饒王という言葉のもっているのは世を豊かにするということでしょう。世を豊かにしうるような宗教、人々の心を豊かにするような、そういう宗教を取り返さんならん

ときがきていると僕は思う。ちょっと休みましようか。

三

先ほど実相身、為物身ということを取り上げたのですが、とくに「如実修行相応」という言葉が出てきますね。如実修行、如には真如の如と如実という如と。だから一如という場合は真実という意味でしょう。真如という場合は法に属する言葉です。けれど、如実という言葉は機に属する言葉です。だからとくに機ということの問題にしたのは三部経では『観経』です。大乘經典では『涅槃経』です。ふつう諦という言葉を真諦、あるいは第一義諦といいます。『涅槃経』では実諦といいます。実諦というのは真理をわれわれが奪い取ったときです。真理の位を人間の上に見たときです。だから、相応というのは真と実が一如になったこと。一如においてあることです。ですからそれはあくまで如です。一そのものではない。だから一心といいますが、世尊我一心というのを曇鸞は我一心と、我と一心を区別しないでしよう。

■ 一心において成り立つ我れ

「我一心は」（真聖全一・二八二頁）と。つまり我が一心ではないのです。我が一心なら『阿弥陀経』の一心です。一心不乱になることです。それは自力の心です。だけど一心において成り立つ我れというのがある。だからそういう場合は無二心ということです。これはずいぶん誤解されてきたのですが、曇鸞が入不二の法門ということをいいます。入不二法門というのは、そこからおそらく無二心という言葉が出てきたのだらうと思うのですが、無二のころ、無二心。僕は入不二法門ということが天台あたりでは本覚法門にどっちかという誤解されてきたのだらうと思います。ひとつ間違うと入不二法門というものは密教的なものになってしまう。まあ、それは余談です。

■ 世自在は菩提心の理念の名、世饒は世自在の具体的名

だけでもここで私が言いたかったことは、世自在という名前を選択の一段においては世饒王仏という名に置き換えられているということ。つまり世自在といえは一つの菩提心の理念です。しかし世饒王ということになれば、これはまさしく国王の名です。世自在の具体です。具体的に世自在ということをおぼわせば世饒と。その具体的な名を使っているということ。

ね。自在というものの具体というのはどこにあるかということ。平等覚、つまり自在という言葉に対して平等覚というものを明らかにしたのが法蔵の本願でしょう。四十八願のことを平等覚といいます。如来のさとりをあらわすわけです。自在と言え、どう表現していいのかわかりませんが、今日の言葉でいえば主体性を裏づける自由ということでしょうが、自由ということが具体的に成り立つためには平等というものによつてのみ成り立つのでしょうか。平等ということではなくて平等覚なんです。

■ 寂滅平等と等慢

平等を実体化しますと、今日ふつう言われている平均化という言葉がありますが、平均化するというのは仏教では等慢というのです。慢心の一つなのです。邪見憍慢ということをいいますが、平等というものが実体的にあるわけではない。自覚的に平等というのはあくまで寂滅平等です。つまり平等ということすらない平等です。意識化されないということです。意識化された平等というのは等慢です。等しいと。慢というのはだいたい比較心理ですから。何かと何かを比較しているのです。自分と自分でないものを比較しているのです。慢には七慢とか九慢といって『俱舍論』では九つまで分けられますが、普通あいつとわたしと同じようなものだというのは平等でしょうが、同じようなものと言った途端に、それは慢です。憍慢です。ですからそんなのは等慢といえます。等しいという慢心です。

それで寂滅平等ということなのです。ご承知のように、「証巻」に『論註』の「観行体相章」の引文がおかれてあります、

「すなわちかの仏を見れば、未証淨心の菩薩、畢竟じて平等法身を得証す。淨心の菩薩と、上地のもろもろの菩薩と、畢竟じて同じく寂滅平等を得るがゆえに」とのたまえり。
（聖典二八五頁）

とありますが、上地の菩薩の平等というのが寂滅平等です。それで、

「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。
（同頁）

とあります。これは八地已上の菩薩のことをいうのですが、法蔵菩薩はその平等法身の菩薩といわれるのです。この寂滅平等の法というのが本願の法のことです。つまりそれは如来と等しきもの、皆さんご承知のように親鸞は、

信心よろこぶそのひとを 如来とひとしとときたまふ

大信心は仏性なり 仏性すなわち如来なり

(聖典四八七頁)

とあるでしょう。問題は如来と等しいという確信でしょう、われわれの信心といっても。そういう確信をあたえるのを世饒王という名であらわすのです。世饒王仏の選択なのです。

四

■ 選択讃嘆とは法蔵の志願を讃嘆

で、前回もふれたことですが、選択本願、選択浄土は法蔵と同じ選択の範疇であります。「選択讃嘆」とあります。選択讃嘆というのは法蔵の志願を讃嘆したのです。その法蔵の志願の讃嘆は『大無量寿経』には、

仏、阿難に語りたまわく、「時に世饒王仏、法蔵比丘に告げたまわく、「修行せんところのごとく、莊嚴の仏土、汝自ら当に知るべし。」比丘、仏に白さく、「この義弘深にして我が境界にあらず。唯願わくは世尊、広くために諸仏・如来の浄土の行を敷演したまへ。」

(聖典十三〜十四頁)

我これを聞き已りて当に説のごとく修行して所願を成満すべし。」

という、この法蔵と世饒王仏の対話ですね。これを取り上げて、その時に世自在王仏、その高明の志願の深広なるを知らしめして、すなわち法蔵比丘のために、しかも経を説きて言わく、「たとえ大海を一人升量せんに、劫数を経歴して、尚底を窮めてその妙宝を得べきのごとし。人、心を至し精進にして道を求めて止まざることあれば、みな当に剋果すべし。何れの願いをか得ざらん。」

(聖典十四頁)

というこの言葉ですね。これは経言です。「経を説きて言わく」とあります。経言です。

■ 経言が讃嘆の内容

この経言をもって讃嘆する。経言が讃嘆の内容です。「而説経言」ですか。「しかも経を説きて言わく」と。経言をもって語られたと。経言という言葉を使っているのは、仏言という言葉はときどきあるのですが、経言という言葉が使われているのはざらにはありません。世自在という一人の仏さまが個人的に讃嘆したという意味ではないのです。経言をもって讃嘆した。

その讃嘆の内容は何かと言ったら、「その高明の志願の深広なる」ことを経言をもって讃嘆したのですから、「その高明の志願の深広なる」ことをあらわす言葉が経言です。「一人升量せん」とあります。經典の名前は忘れたのですがね。なんか物語があるのです。「一人升量せん」というのですから、一人で大海の水をくみ干して海の底の宝を手にするという、要するにできっこないことです。できやせんということですから、できないからやめておくかというところ、やめられんということでしょう。できないからやめておくというのなら、高明なる志願とも、深広なる志願ともいえんでしょう。深広無涯底という言葉が出てくるのは、できないことでもやるということなのです。で、われわれが救われるというのは、蓮如なんかは『御文』なんかで一大事とよくいうのですが、一大事ということの意味はできやせんぞということでしょう。できることなら一大事とはいわない。できないからやめておこうというものではないということです。

だから経言も、「心を至し精進にして道を求めて止まざることあれば、みな当に剋果すべし。何れの願いをか得ざらん」と、この妙宝というのとは何かと言うと願なのです。願というものはできてしまったら願とはいわない。できないから願なのです。ご承知のように、仏弟子には声聞と縁覚と菩薩があります。声聞のさとりは二世から三世、二世から三世ですから、六十年、九十年です。で、この頃、九十くらいまで生きている人はようけある。まあ、九十年、仏法を聞いたらわかるのは声聞のさとりです。それから縁覚は七世から九世というのですから、二百年から二百七十年くらいまで長生きできるようなになったら縁覚のさとりが開かれる。だけど、菩薩のさとりというのは何かと言ったら、永遠にさとりを開くことができないうことです。永遠にさとりを開かないということなのだ、こう言っておりますね。話がおかしいやないかと言いたいけれども、永遠にさとりを開かないということは願をうるということですよ。

■ 願とはどきどきなきを越えている

ほんとうの願いというのは何だと。願というものはできないを超えているのです。はじめて人間が人間を超える道を見いだしたのが願です。『大乘起信論』では「清浄意欲」とあります。清浄なる意志です。答えが人間を救うのではない、ほんとうの願いを明らかにすることです。それはできようとできまいと関係ない。これが讃嘆です。

まあ「諸仏讃嘆したまえり」とありますが、十七願を代表するのが世饒王仏の讃嘆ですね。これは「行巻」には「易行品」が引いてありまして、百七仏が説かれるいわゆる「百七仏章」といわれる一段ですけれども、

いま当につぶさに無量寿仏を説くべし。世自在王仏乃至その余の仏まします、この諸仏世尊、現在十方の清浄世界に、みな名を称し阿弥陀仏の本願を憶念することかくのごとし。もし人、我を念じ名を称して自ずから帰すれば、すなわち必定に入りて阿耨多羅三藐三菩提を得、このゆえに常に憶念すべしと。偈をもつて称讃せん。

(聖典一六五〜一六六頁)

とあります。この讃嘆のことです。「易行品」では世自在王仏といつてありますが、世自在王仏というのは先ほどから言っておりますように、無量寿仏を讃嘆する如来はみな世自在王仏、如来のことです。仏仏相念をいつているのです。仏を知るものは仏しかありませんから、仏が讃嘆できるということは仏においてのみ言えることです。これはその次の釈迦如来の選択をあらわすのに弥勒付属という言葉が出てきます。弥勒付属というのが、この場合の弥勒は弥勒仏です。これは非常に大事なことでありますから、あらためていいますが、なんで弥勒に付属されたかということがあります。讃嘆というのは言うまでもなく諸仏の称名ですから、これを親鸞聖人は選択本願の行と、大行といつております。讃嘆が行なのです。

■ 五念門の讃嘆は如実修行相応

つまり讃嘆というのは、これはちよつとまた話が横へいくかもわかりませんが、天親菩薩は五念門の行のなかに、礼拝・讃嘆・作願・觀察・回向の五念門のなかに讃嘆門がおかれてあります。ところが、この讃嘆を善導大師は五正行のなかに讃嘆供養としていちばん最後におきます。讃嘆と供養を一緒にしています、善導大師は。善導大師の五正行というのは読誦正行・觀察正行・礼拝正行・称名正行・讃嘆供養正行です。讃嘆の位置が称名のあとに、讃嘆と称名というのは区別して出てきます。五念門の場合は讃嘆門というのが称名を意味します。だいぶ位が違つております。これは別の問題でありますから、今日そんなことにふれられませんが、同じ讃嘆といひましても、五念門における讃嘆は如実修行相応ということですから、今日そんなことと違います。親鸞聖人が称名というときの称はカナウと読んだのです。口に称えるということではないのです。カナウト。相応、一如ということですから、われわれが仏の行に称うわけではないのです。念仏をとなえることはできるけれども、凡夫には念仏することはできないのです。念仏するということは仏の仕事です。仏が念仏したのです。それを仏仏相念というのです。

■ 曇鸞は五念門の全体を法蔵の行とした

だから五念門を取り上げるときに、五念門が、天親菩薩は善男子善女人が菩薩として生まれ変わる門だと。ところが曇鸞大

師は五念門の全体を法蔵の行としたのです。だからわれわれが五念門の行をいただくのは、讃嘆門において五念の法蔵の行をことごとくいただくことができるのだと、こう読んだわけです。ですから位置が動いているのです。まあいずれにせよ、この選択讃嘆というのは世自在王の名においてあらわされる第十七願、諸仏の咨嗟讃嘆です。諸仏の称名です。われわれが仏のみ名を称えれば、われわれ自身は凡夫だけれども、仏の目から見たら仏なのです。諸仏なのです。それを平等覚というのです。ここらへんで説教がおもしろいのですがね。子どもがお母ちゃんと呼んだら、呼ぶのは子どもだけれども、呼ばれた親から、お母ちゃんと呼んだ子をみれば、お母ちゃんと呼んだ子は親と等しいというよりも、親以上のいのちの重さをもっている。こんなことをいうと昔は南無阿弥陀仏と言いつた。この頃の人は誰も言わない（笑）。それを諸仏称名、カナウと親鸞は読んだのです。

■ 法蔵の志願高明なるを讃嘆

なんかそこに法蔵の志願高明なることを讃嘆したもうた。で、われわれが南無阿弥陀仏という場合でも、われわれが仏さまの名号を聞くのですが、お名号に何を聞くかといったら、法蔵の本願を聞くということですがな。法蔵の本願を聞くというその本願の中身は何かと言ったら、願文の意味と違うのです。その高明志願深広なることを聞くのです。その志願深広というのは何やと言ったら、救われんものを救うのです。救われるものを救うのではない、救われんものはここにいるではないか。「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来」（聖典二二五頁）、無有出離之縁の存在です。無有出離之縁ということは地獄一定ということやで。その地獄一定の身を救うということはできっこないではないか。そのできないことをやろうとしている、その心を聞けということでしょう。凡夫にとっては救われなければならないけれども、菩薩にとってはそれが志願なのです。志願の現実ではないかね。救われんものというものは、救いを自らのものとしないうことでしょうか。自らの救いを放棄したということでしょう。だからこそ深広なる志願です。簡単に言ったら、無有出離之縁を生きていることができるかということですから無生の生というのは、願生という言葉の内容です。無生は阿羅漢のさとりです。しかし無生の生は菩薩のさとりです。これを「証卷」では『無量寿経』を引かれまして、「虚無の身、無極の体」（聖典二八一頁）と言っている。さればこそ世自在の讃嘆ということがあるのでしょうか。

■ 選択証成の成は成就の意味

そして最後は「選択証成」です。証成というのは証明ということですが、ものごとが真実であることを証明するという、これは僕はもうひとつよくわからないのですが、なんでもか知らないけど、成の字が使っている。ふつう証誠というのはこれですが、まことを証する。ところがここでは証成です。『小経』の証成もゴンベンが外されているので、おそらく宗祖が間違っているのではないかと思うのですが、まあ、宗祖が間違わないにしても、上は顕智本ですし、下は存覚本ですが、宗祖の真筆本がないかぎり尋ねてみようがないのですが、証成の成をあえてゴンベンを外した理由は、成の場合は成就という意味をあらわそうとしているのか。ゴンベンをつけたら『阿弥陀経』の証誠、「説誠実言。汝等衆生、当信是称讚 不可思議功德」という言葉が六方段に全部出ております。それかいなあと思うてみたりするのですが、ここところは正直、僕にも判断のつけようがありません。しかしここで、ならばいったい証成というのは何かと言ったら勝因段のご文であります、

仏、比丘に告げたまわく、「汝、今説くべし。宜しく知るべし。これ時なり。一切の大衆を發起し悦可せしめよ。菩薩聞き已りてこの

法を修行して、縁として無量の大願を満足することを致さん。」

(聖典十五頁)

という言葉であります。つまり法蔵の、仏土清浄の行を撰取したという法蔵の本願を語ることによって、菩薩がそれを聞いて、菩薩の大願を満足すると、こう言っているのでしょうか。ここでは法蔵は比丘です。一比丘の言葉が、一比丘の課題が無量の菩薩を立ち上がらせると言っているのです。それが比丘の所願が無量の菩薩の無量の大願を満足せしめるという、「一切の大衆を發起し悦可せしめよ」と。

■ 法蔵を開く今こそが「これ時なり」

このときに、「汝、今説くべし。宜しく知るべし。これ時なり」という、この「時」です。時という、この時は「時剋の極促」をあらわす。時剋という剋を使うときは、約束された時という意味です。「きめる」という字ですが。時をたがえないということですから。簡単に言ったら法蔵を開くときですから、「為衆開法蔵」といわれます。法蔵を開くとき、その時を証明したということですから。いまこそこれ時なり。法蔵を開く時があるのです。いつでも開いているというのではないのです。どんな時

かと言ったら末法の時です。

ですから、この時はつぎの弥勒付属の時なのです。経道滅尽の時至ると言っておりありますけどね。われわれは仏法はずっと聞いているのだけでも、聞いているのだけでも残らないのでしよう、自分には。だけでも聞いたという事実は残っていつているのです。だからあとで気がつくのです。ああ、あれやったかというのはあるはずです。あれやったという時です。これを「是時」（聖典十五頁）と言っているのです。時剋の極促と言っている。わかった時と救われた時が一つやということですが、真宗にとってはわかるということが大事です。これを勝解といいます。信心のことを論では勝解というのですが、「仏言広勝解者」という言葉があります。この勝は時間をあらわす。

■ 時の内容は勝・忍・能・刻

時という言葉の内容は仏教では勝・忍・能・刻、能は可能性です。時間というものがもっている能力、ですから勝に忍に刻に能というのが仏教で時間を考えるときの基本的な時間の内容です。

ですから勝解というのは、ここからきているのです。時間からきているのです。時がきたらわかるということ。時がこなければいくら考えてもわからない。で、考えてわかったものはわかったとは言えんです。「ああそうか」というようなものでしょう。そんな時は頭をふって考えることではないのです。自らわかる。だから自分で決めるのではないのです。われまさに浄土の行を撰取したから自分が今からしやべるとはいわれないのです。言ったのは世饒王仏です。今こそ時なり。自分で決めるのではない。時というのは時が決めるものであって自分が決めるものではない。

そこに時に選択ということが示されております。選択証成であります。これは中身まで説明していたら因果同時ということをもっと説明しなければならぬのですが、もう時間がきましたので今日はこれくらいにしておきます。

（一九九三年七月三十日）

第一〇三講（上巻 第一七講）

『大経』^ニ選択^ニ三種^{アリ}

法蔵菩薩^一

選択本願

選択浄土

選択摂生

選択証果

世饒王仏^二

選択本願

選択浄土

選択讃嘆

選択証成

釈迦如来^三

選択弥勒付属

『大経』に、選択に三種あり。

一 法蔵菩薩

選択本願

選択浄土

選択摂生

選択証果

二 世饒王仏

選択本願

選択浄土

選択讃嘆

選択証成

三 釈迦如来

選択弥勒付属

（真聖全一・四五六頁）

（聖典四二五〜四二六頁）

一

『大経』の三選択の、これを三選択と呼ぶのは、『選択集』の場合は三選択ですが、『愚禿鈔』の場合は三選択ではなしに、「選択三種」と書いてあります。『選択集』の場合の選択というのは、選択本願と選択讚嘆と選択留教という三つであります。宗祖の場合は三種の選択があるというのではなしに、三人の人についての選択が三種といつてありますから、厳密に申しますと、選択三種と。三選択というのではないですね。

■ 釈迦如来の選択

これまで法蔵菩薩と世饒王仏とは話してまいりましたが、最後に釈迦如来の選択ということになっております。これは法蔵も世饒王仏も、ともに本願選択ということに中心があります。しかし、釈迦如来になりますと、これは本願というのではなしに「真実教」という意味です。教えという意味での選択でありますね。ですから、『大無量寿経』の流通分に弥勒付属ということが説かれるのでありますが、これは端的に申しますと、『大無量寿経』が真実の教であるという、釈尊自身が『大無量寿経』をもつて弥勒に付属せられた。教えの付属であります。本願の付属という意味ではない。ですから、なぜ『大無量寿経』を弥勒に付属せられたのか。

「承知のように、『大無量寿経』では阿難をもつて対告とせられたものが、本願選択というかたちで述べられております。ところが、その阿難に付属されずになぜ弥勒であったのかということが選択弥勒付属という、阿難を選ばれず弥勒を選ばれたという意味でございます。阿難に説かれたのだから、阿難に付属しておけばいいのに、このことはこの次の『観経』の選択ですね。『観経』の選択の場合には、「選択阿難付属」とあります。『観経』は一般に韋提希に対して説かれたというふうに言われておりますが、付属されたのは韋提希でなくて阿難に付属せられたというふうに示されております。これは『観無量寿経』というのが一経二会といわれますように、二会というのは王宮会、王舎城で説かれたというのと、その王舎城で説かれた『観経』の教えを耆闍崛山において再び阿難が復演してありますので、その一経二会というところを前提として阿難付属というふうになっております。もともとこれはただそれだけのことではないのでありますが、一応は一経两会ということをお頭にいたうえて、韋提希付属ではなしに阿難付属ということになります。

ところが、この『大無量寿経』の場合は文字どおり本願が説かれたのは、阿難の要請に応えられたというかたちをとっております。僕は阿難の要請によって説かれたというふうには言いたくないのですが、まあ經典の形式から言いましたら、そういうことになっております。けれども、付属せられたのが弥勒であるという。で、この弥勒ということは当然、弥勒という名にあらわされる意味が問われることになりました。つまり、阿難の聞いた本願の教えというものを、もつと端的に言いますと、本願の信というものに対する釈尊自身の問題意識、いわば釈尊自

身の説いた念仏の教えそのものへの批判、それがこの弥勒付属というかたちで示されているわけでありませう。ご承知のように本願というのは法蔵の五劫の思惟によって建立されます。そして、その勝行段において「無衰無変」といわれます。本願の無衰無変なることをあらわして兆載永劫に修行するというふうに示されるのでありますが、無衰無変なることを建立しておいて、なぜ兆載永劫という修行をいわねばならなかったのか。無衰無変なら、衰えることもなければ、変化することもない。ほっとけばいいというようなものですが、にもかかわらず兆載永劫に修行するというのは何なのかということがあります。つまり、そこに宗教というものかぎりなき宗教批判、宗教というものが宗教であるためにはつねに宗教というものへの批判というものを内容としなければならぬ。およそ宗教批判のない宗教というものは、宗教の名に値しないものであります。そういう宗教批判を忘れたものが阿難であります。阿難は『大無量寿経』下巻において、顕開智慧段において釈尊は、

仏、阿難に告げたまわく、「汝、起ちて更に衣服を整え合掌恭敬して、無量寿仏を礼したてまつるべし。十方国土の諸仏如来、常に共にかの仏の無着無碍にましますを称揚し讚歎したまう。」

ここに阿難起ちて衣服を整え、身を正しくしおもて面を西にして恭敬し合掌して五体を地に投げて、無量寿仏を礼したてまつりて白して言さく、

という言葉がおかれております。

(聖典七九頁)

■ 二度の阿難起座

阿難の起座という言葉が『大無量寿経』には二回使われています。もうひとつは言うまでもなく、『大無量寿経』序分における仏の聖旨をうけて阿難が座より起つたと。

その時、世尊、諸根悦予し姿色清浄にして光顔巍巍とまします。尊者阿難、仏の聖旨を承けてすなわち座より起ち、

(聖典六〇七頁)

と、起座ということがあります。ところが下巻の顕開智慧段で再び釈尊が起ると、こう言われたとあります。つまり、そこに座していた阿難が示されているわけでありませう。

■ 坐・辜・罪

だいたい座という字が意味するのは、これは新字でありまして、古くは坐の字であります。この字(坐)を使っているのは後序の、勅免奏達文という言葉のところに、つみするという意味で坐の字が使われている。

猥りがわしく死罪に坐す。

（聖典三九八頁）

と、もともとはこの字です。坐の字を使っているのは、じつは理由のあることなのです。罪という意味をあらわすのではない、この坐を使った場合は、ツミは辜なのです。今日こんな字はほとんど使われないようになりましたが、この辜は罪の古字とされていますが、ほんとうは全然性格が違います。この辜という字は秦の始皇帝のときできた字なのです。で、古くはこの辜の字を使っております。『涅槃経』の引文に、こういう言葉が使われていることの意味があることだけ申し申しておきます。これは「信巻」の『涅槃経』の「梵行品」の引文でありますが、

我実に辜なし。

（聖典二六二頁）

と、この辜が使われています。この辜は、これが罪人という意味です。古と辛の合字ですが、これは殺すという字です。辜という字からきたのです。で、これをコと読みます。今日でも無辜の罪という言い方があるでしょう。罪のないのに罪にしたという場合はこの辜を使うでしょう。それはもともとは、辜からきているのですが、これは下にこういう（辛）のがあるのは、これは死刑にすることです。殺すということですから、この辜の字が『涅槃経』に一貫して使われている場合は、横ざまに逆害を加える。辜なきに横ざまに逆害を加すというような使い方がされるわけです。だから、今日の言葉で言えば罪がないのに殺されるというのは、政治犯とか宗教的信念によって罪にされる者です。秦の始皇帝がこの字（辜）を使うのが嫌やったのは、なんで嫌かと言うと、古くは辜という字を書いていたので。ところが、この字（辜）は皇という字と非常によく似ている。で、この字（辜）は嫌やと言つて、この罪という字を使つたのです。この字（罪）を使つたもとは、四という字はもともと網を表す字ですが、網でつかまえる。しかし今ここでは網でつかまえるのではないのです。罪人を言葉で殺すのです。つまり裁判です。言葉によつてがんじがらめにするというのが、この罪という字ができたものです。まあ、こんなことは字引を引いたらわかることですが、『涅槃経』なんかでは、この辜と罪は両方とも使っていますから、そういう使い分けがあることを心得てほしいわけです。

「信巻」の末巻のところで、だからと『涅槃経』を引いてありますが、その王舎城の問題は宗祖の後序の勅免奏達文と重ね合わせられているのです。辜なきにつみしたという意味を、この「坐」という字があらわしているのです。だから、ほんとうはこの辜は仙人を殺したつみとということをあらわしているのです。辜なき者を殺したつみなのです。この坐を使うときのつみは、むしろつみした者にはつみした者の責任があることを指しているつみという意味です。

話が横にいきましたが、もともとこの座を使わずに、坐の字を使つたというのは、つみした者がつみした者の責任を自らに問わないという。

『涅槃經』で注意するポイントは慙愧というところにあります。慙愧を「二つの白法あり」と、耆婆の言葉として示されていますが、まあヨーロッパですと、人間性というものをおさえるのにヒューマニズムですね。人間性をおさえるのに良心ということを行います。親鸞はやはり『涅槃經』によって慙愧、仏教でいう人間の本质は慙愧なのでしょう。ヨーロッパでいうヒューマニズムが意味する愛とか、そんなものではないわ。慙愧こそ人間の本質だというのが……、ですから良心ということをいうと、良心があるということ自体が良心的でないでしょう。良心というものを徹底すれば、良心すらないというのが真の良心だと言ったのが西田幾多郎です。つまり、親鸞はそれを「無慙無愧」と言っているでしょう。その無慙無愧なるものあり方をあらわすのが坐なのです。土というのは場所をあらわします。これ（ ）は人です。人と人が同じところで向かい合って座っているという意味です。向かい合って座っていることは、睨めっこをしているということですね。だから意味から言ったら止まる^{とど}字からくるのです。簡単に言えば無反省ということですね。

で、その坐はこの座とは違うでしょう。「座より起ち」といわれる座。しかし、その精神から言えば、この「辜」字は、「罪」の古字ですから、内容から言えば同じものをもっているのです。もつと簡単に言ったら、本願の念仏にとどまっています。本願の救済に座り込んでいます。本願のお念仏の救いというものに安住しているということでしょうや。

二

ですから、それをあらわしているのが方便化身土です。『大無量寿経』の顕開智慧段の引文がずっとあります。

また言わく、それ胎生の者は処するところの宮殿、あるいは百由旬、あるいは五百由旬なり。

(聖典三三八頁)

そしてそこに、まあ教学的には罪福信が説かれるのですが、

その時に慈氏菩薩、仏に白して言さく、世尊、何の因・何の縁あつてか、かの国の人民、胎生・化生なる、と。仏、慈氏に告げたまわく、もし衆生ありて、疑惑心をもつてもろもろの功德を修して、かの国に生まれんと願ぜん。仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智を了らずして、この諸智において疑惑して信ぜず。しかもなお罪福を信じて、善本を修習して、その国に生まれんと願ぜん。このもろもろの衆生、かの宮殿に生まれて、寿五百歳、常に仏を見たてまつらず、経法を聞かず、菩薩・声聞・聖衆を見ず。このゆえにかの国土にはこれを胎生という。

(同頁)

とあります。それから「乃至」とありまして、「弥勒、当に知るべし」（同頁）とあります。そしてこのあとはずっと弥勒です。それから『如来会』のほうに移りますと、

『如来会』に言わく、仏、弥勒に告げたまわく、もし衆生ありて、疑悔に随いて、善根を積集して、仏智・普遍智・不思議智・無等智・威徳智・広大智を希求せん。自らの善根において信を生ずることあたわず。この因縁をもって、五百歳において宮殿の中に住せん。乃至 阿逸多、汝、殊勝智の者を観ずるに、彼は広慧の力に因るがゆえに、かの蓮華の中に化生することを受けて、結跏趺座せん。

（聖典三一九頁）

とあります。『如来会』のほうでは弥勒と阿逸多となっておりますが、『大無量寿経』のほうでは慈氏菩薩と阿難となっております。これは注意すべきところですが、それは後ほどお話するとして、ここに阿難が頭開智慧段において、座より起たしめられたと、「汝、起ちて更に衣服を整え合掌恭敬して、無量寿仏を礼したてまつるべし」（聖典七九頁）といわれた。言わば、これまで説かれてきた『大無量寿経』の本願の世界が、ここで一変するわけです。

■ 大経の構造

これは『大無量寿経』自体の構造をきちっと把握していただかないとわかりにくいかもしれませんが、『大無量寿経』においては上巻においては如来浄土の因果が説かれます。如来浄土の因果というのは、如来の行であります。如実修行であります。つまり本願の建立であります。それから下巻になりますと、衆生往生の因果であります。これはこの二つの分け方はいわゆる双巻経といわれる『大無量寿経』のとらえ方で、憬興の『述文賛』によられていることは、宗祖ご自身が憬興の『述文賛』を「行巻」に引文されているので

す。つまり衆生往生の因果は端的に申しますれば、本願の成就であります。本願の成就是衆生の信にあります。本願の建立は如来の行にあります。曾我先生が「行信の道」とおっしゃったのはこの意味です。ところが、いま言いました本願成就が説かれるのは悲化段であります。悲化頭通といえます。悲化頭通というのは具体的な現実のなかに本願の教えがいかにして通じるか。衆生の心に本願の念仏がいかにして通ずるか。通達しうるか。もっと今日的な言葉を使えば、いかにして伝達できるかということですから、この内容は善悪段、たとえば三毒五悪段と、五つの悪が説かれます。つまり悲化段の化というのは教化です。親鸞の分類によれば、ここまでは往相回向です。悲化段から還相回向に入ります。悲化頭通というのは還相回向の内容だといってもいいわけです。ところが、善悪段が説かれるのは五七頁ですね。ここから弥勒が

ポコンと出てくるのです。そこまでは全部「仏告阿難」です。「仏、阿難に告げたまわく」です。そこまではほとんど阿難を対告として語られます。ここからいきなり「仏、弥勒菩薩・もろもろの天人等に告げたまわく」と出てきます。これが善悪段の特徴でありますね。そして顕開智慧段で先ほど申しましたように、「汝、起ちて更に衣服を整え合掌恭敬して」といわれて、八十頁に「その時に仏、阿難および慈氏菩薩に告げたまわく」と慈氏菩薩と、これは弥勒でなしに慈氏菩薩になっております。

■ 慈氏菩薩は穢土成仏の菩薩

慈氏菩薩は『大無量寿経』の会座に大乘の菩薩として、菩薩の列名のところに慈氏菩薩という言葉があります。阿難は声聞の一番最後におかれまずし、慈氏菩薩は大菩薩の、「普賢菩薩と妙徳菩薩となり。慈氏菩薩」(聖典二頁)とあります。この場合は、この慈氏菩薩というのは穢土成仏の菩薩です。普賢とか妙徳の菩薩というのは浄土成仏の菩薩です。浄土において成仏する菩薩に対して慈氏菩薩は穢土において成仏する菩薩でありますね。これは弥勒がそうであります。穢土において成仏するといったら、つまり未証浄心の菩薩という、還相の菩薩であります。むしろ大乘の菩薩にとつてはわれわれの生きている穢土、この現実こそ菩薩の浄土です。つまり菩薩の道場です。われわれの人生が道場という意味をもつわけです。

先ほど藤井君が朝からきたものですから、喋っていたのですが、あなた方ご存じのゲゼルシャフト (Gesellschaft) とゲマインシャフト (Gemeinschaft) という、これは近代の社会学の大前提ですけども、テンニエス (1855-1936、ドイツの社会学者) のいう社会学的类型ではありませんが、ゲゼルシャフトという場合は利益社会ともいわれますが、国家とか都市とか大都会とか、あるいはもっと言えば損得で繋がっている社会です。だから真宗で言えば穢土をあらわします。そういう社会の特徴というのが近代、いわゆる近代の国家のなかでシステム化された施設をあらわします。たとえば学校とか病院、そういうシステム化された社会構造ですね。それが利益社会のなかでそうしたシステム化がなされるものでありますから、もっと端的に言えば会社みたいなものです。そういう、会社みたいなところにあつては会社のために社員があるのか、社員のために会社があるのか。ゲゼルシャフトという場合はむしろ利益を追求するシステムとしては会社のために社員があるのであつて、社員のために会社があるのではない。これはまさしく近代社会のかかえた問題であります。そういう問題をかかえているのが弥勒という名にあらわされる意味なのです、端的に言いますれば。

まあともあれ、ここで慈氏菩薩という名と弥勒という名が交錯しております。これは弥勒と慈氏は同じ人なのか、それとも別の人なのかという問題が昔からありまして、弥勒はマイトレヤ (Maiteya) というのですが、慈氏の場合はアジタ (Ajita) といっています。原語で申しますれば、ですから『如来会』(聖典三二九頁) なんかでは慈氏という言葉を使わずに、アジタ、つまり、阿逸多菩薩となっております。漢字をあてたのでしょうか。『阿弥陀経』なんかに菩薩の名に阿逸多菩薩というのがありますが、これはアジタという、これは梵本でも、マイトレヤとアジタと別になっております。ところが『大無量寿経』の場合をみますと、マイトレヤもアジタも同一人物として扱われているようです。ですから、昔から学問的には慈氏というのは弥勒の世俗の名であって、そしてそれが成仏して弥勒になったのだと、こういうふうにいわれます。これは変な話ですがね。たとえば『大無量寿経』の上巻のほうでは、世自在王と世饒王という二つの名によって如来があらわされておりますように、この二つの名によって菩薩をあらわしたと、僕はそう思っております。

■ 慈氏菩薩は胎化の因縁を弁ずる

その場合に親鸞聖人は、慈氏菩薩の場合とはくに胎化の因縁をあらわす、胎生と化生の問題ですね。要するに化身の浄土と真の仏土との区別をあらわす問題を提起したのが慈氏菩薩だと。今見ていただいた「化身土巻」の文です。これは『大無量寿経』下巻の文でありまして「胎化の因縁を弁ずる」と科文される^レご文が引かれているわけです。

世尊、何の因・何の縁あつてか、かの国の人民、胎生・化生なる、と。

(聖典三二八頁)

と、こういう問題提起ですね。その阿難が座っていたのは胎生の世界なのです。だから釈尊は起てといわれた。胎生の世界というのは、善導大師は「含華未出」といいますし、『如来会』では「園苑宮殿の想のごとし」(聖典三二九頁)と。園苑宮殿の想というのは、まったく安楽ということです。安楽椅子に腰をかけたようなものだと。そこから起てといわれたのでしょうか。それを宗祖は、そのあとに『往生要集』の『群疑論』の引文をわざわざここにおかれました、

西方この閻浮提を去ること十二億那由他に懈慢界あり。乃至意を発せる衆生、阿弥陀仏国に生まれんと欲する者、みな深く懈慢国土に
着して、前^{すす}進んで阿弥陀仏国に生まるることあたわず。億千万の衆、時に一人ありて、よく阿弥陀仏国に生ず (聖典三三〇頁)

とあるでしょう。そこに「西方この閻浮提を去ること十二億那由他に懈慢界あり」と、これが胎宮です。「億千万の衆、時に一人ありて」と、いかに宗教的安心というものが人間を墮落させるかということ物語るものです。宗教的信仰というのは一つ間違えば、これはまあ龍樹は菩

薩の死だと呼んでいます。人間は楽になるのが救いだと思っていますが、むしろ楽になるのが罪なのです。そういう大きな誤解を突破するところがいかにもむずかしいことか。だからこそ、この胎化の因縁ということが大きな意味をもちます。

で、その慈氏菩薩は胎化の因縁を明らかにすることにあつて、弥勒はその法を付属された人だと、こうなります。この弥勒付属というのを、私はいま弥勒と慈氏の名前をいろいろと申し上げましたが、『大無量寿経』のなかでは慈氏と弥勒を区別する、同じ人でありますが、名によって区別されていることは、慈氏の場合は、阿難と及び慈氏と呼ばれております。弥勒の場合は「仏告弥勒菩薩 諸天人」（聖典五七頁）と、だから阿難と一緒にいる慈氏と、諸天人と一緒にいる弥勒、これは同じ人だけでも、人が違うのです。今日のあなた方を相手にしている私と、あなた方がいなくて家の者とおいしいものを食べている私とは人が違うのであります。その違いです。諸天人等と共にあるときに呼ばれているのが弥勒です。阿難というのは仏弟子です。だから『大無量寿経』は、「声聞或菩薩」と、「如来浄土の因果を説かれていく間は、「声聞或いは菩薩」といわれていますが、阿難と慈氏のことです。弥勒ではない。こういうその名によって区別されている意味が大事です。だから弥勒に付属されたら、これが大事な意味をもちます。諸天人等と共にあるということは具体的な現実社会における仏法ということをおうとしているのです。仏法のなかにある関係なら、阿難と共にある慈氏菩薩でいいのです。つまり、それは教団人です。諸天人等と共にあるということが弥勒の課題なのです。これが大変なのです。人間だけではないのです。天も一緒なのです。

■ 弥勒下生は経道滅尽の現実を生きる

だから『大無量寿経』は慈氏に付属されずに弥勒に付属された。言うまでもなく弥勒は五十六億七千万年のちに下生する人です。下生ということが経道滅尽ということ。経道滅尽の世界です。経道滅尽の現実生きるということです。それが『大無量寿経』の流通なのです。

四

胎化の因縁ということ明らかにするために化身土を開いたのですが、そこに弥勒という存在に着眼した課題があるということです。なにかみな弥勒仏と言っていますが、真宗の場合は弥勒仏とは言わないですね。真宗の場合はあくまで弥勒菩薩なのです。

■ 弥勒の名によって釈尊の兆載永劫の修行という

つまりこれは何を言っているかという、弥勒という名によって釈尊の兆載永劫の修行ということをおうとしているのです。だから、化

身土というのはわれわれはつけたしと思うようですが、そうではないのです。これこそが釈尊における自らの教法に対する自己批判なのです。あくまで兆載永劫は修行なのです。修行ということは生きていくことです。よく考えてみたら、生きるということは行なのです。鈴木大拙師が「行巻」の標榜の文の、「浄土真実の行 選択本願の行」の行を生活だといったけれども、どうも「行巻」の場合は大行です。如来行です。如来が如来というところで修行した如実修行です。だけでも、むしろ行も信もその面目は「化身土巻」にあります。だから、これは『大無量寿経』というのはいへんな經典ですね。

で、問題は『教行信証』の構造が、『教行信証』は総標に、「大無量寿経 真実の教 浄土真宗」（聖典二五〇頁）とありますね。つまり『教行信証』は『大無量寿経』の論です。それでわれわれは『大無量寿経』の論だということはみんな教法的に問題にしてきた。だけど、そのときに二回向四法と、こう言うのです。往相還相二つの回向と教行信証の四法だと。二回向四法が二双四重の教判であると。これは存覚の『六要鈔』の教学でしょう。だから、たいがい教・行・信・証で終わってしまうのです。真仏土や化身土は入らない。ましてや蓮如の場合は「化身土巻」は解釈しませんわ。それは蓮如には蓮如の言わんとするところがあるのやけど。一応、教学の表づらはそうなっている。だから化身土というものを軽視してきたのです。方便と、こう言ったら値打が下がると思っている。そうではないんだ。方便化身土において真宗が躍動しているのです。だからなんか教学というものにみんなへたばってしまったのです。

■ 蓮如は「化身土巻」は生きるものとした

蓮如が化身土にふれないのは、化身土は解釈するものではない、生きるものだと。これが蓮如でしょう。これはどこからくるかというと、『大無量寿経』こそ浄土真宗だと言った親鸞聖人の場合は、「顕浄土真実教行証文類」と言っているのですから、教行信証だけではないのです。真仏土・化身土も入っている。真仏土や化身土というのは『大無量寿経』の下巻です。だから曾我先生は、われわれは上巻は読むけれども、下巻を読まなかったと言っています。それは『教行信証』のうえから言ったら、真仏土・化身土をほったらかしにしていた。だから、われわれは上巻だけ読んで下巻を読みませんでしたと、ほんとうは下巻のほうが大事ですと、曾我先生はそうおっしゃっている。僕はそのときになんてかいいなと思った。下巻は読みにくいのです。同じ康僧鎧が翻訳したものかと思うくらいに読みにくいのです。上巻はだいたい慣れてくると十七分ほど読めるのだそうです。あなた方は笑っているけれども、本山でお経を読む場合はそうなのよ。ところが下巻は三十分くらいかかる。だから曾我先生という人は下巻が大事やと言っているけれども、あの人はお経を読まない人やなあと思った。ほんとうは読み方が違っていただけだね。

だけど、『教行信証』の構造そのものが『大無量寿経』の構造なのです。だいたい『教行信証』というのは親鸞の三部経だと、こういうのは皆さんは何度も聞いたことがあるでしょうが、文字どおり『大無量寿経』の構造であるということは化身土があるということです。化身土において胎化の因縁が説かれているということです。ここで言いたいことは山ほどあるのですけどね。胎生の世界というものを説明しているから、そういうことをちゃんと心得ていたのは蓮如です。なんでわかるかというところ、蓮如が宗祖のご和讃を整理して「三帖和讃」として整理しているでしょう。だいたいご和讃というのはバランスなものです。高田に伝わっている「三帖和讃」という、これは三帖かいなと思うようなものでありますがな。さすが蓮如の整理した「三帖和讃」というのは、蓮如の目的たしかさをあらわしていますわ。「浄土和讃」と「高僧和讃」と「正像末和讃」です。教学的にいきますと、宗祖は「浄土和讃」と「高僧和讃」は最初からの構想であったと。だからほとんどそれを造られている時期は変わらない。だけど、「正像末和讃」だけは前の「浄土和讃」と「高僧和讃」ができてから十年後です。しかも冒頭に夢告のご文があります。だから、いわゆる教学的にみますと、「三帖和讃」という場合には必ずしも一貫性をもっていないというふうに言われてきた。そうではないのです。

■ 三帖和讃は民衆に与えた教行証文類

僕はその言い方に疑問をずっと感じていたのですが、この「浄土和讃」と「高僧和讃」と「正像末和讃」というのが、もちろんこれは蓮如が整理したもので、この「三帖和讃」自体が「教行証文類」です。「浄土和讃」は「教巻」です。「教文類」です。「高僧和讃」は「行文類」です。「正像末和讃」は「証文類」です。ですから、それはやっぱり蓮如が整理した視点のたしかさをあらわしております。和讃だけでも、これが宗祖の「教行証文類」だと。民衆にあたえられた「教行証文類」だということをごさいます。

すくなくともそこまでするときに、『大無量寿経』の構造がそのまま「教行証文類」である。宗祖の教・行・信・証・真仏土・化身土という『大経』の展開そのものであるということだけは、方便化身土に胎化の因縁を展開しているということでもわかるだろうと思います。つまり、それは積尊が自らの教法を批判されたものだ。もうそこでは積尊は教主ではないのです。教主世尊ではない、求道者積尊です。われわれは積尊が教主としての積尊というものをとらえることに何の疑問もいらない。積尊自身が苦しんでいる姿はみられない。

■ 「世間において」とは経道滅尽の時

ところが『大経』下巻の善悪段においては積尊は苦心惨憺している。たとえば善悪段のなかに、
今我この世間において仏に作りて、五悪・五痛・五焼の中に処すること最も劇苦なりとす。

(聖典六六頁)

とあるでしょう。劇苦というのは激しい苦しみという意味ですから、だいたいわれわれが真宗の教えに奉ずるといふこと、『大無量寿経』に奉ずるといふことは、こんなに苦しいことにはないはずなのです。これが釈尊が下巻に展開しているところでしょう。これは、「今我この世間において仏に作りて」と、「世間において」という言葉に示されるように、真宗に奉じてこの世に生きるということとは決して楽な話ではないわ。この世間とは何かと言うと、「化身土巻」において弥勒付属の一段に経道滅尽の時だと、経道滅尽というのはたんに末法という意味ではないのです。経道滅尽というのは経道滅尽の体験です。釈尊がその経道滅尽を体験したのはこの下巻です。そういう体験をおして弥勒付属ということが語られている。もつと言えば、そういう体験を。体験というのは信仰というものが現実社会にぶつかったときにどうなるかということです。現実が破られるのではないのです。信仰が破られる。その信仰が破られる経験です。それが阿難たよ起て、といわれるゆえんです。

五

ですから、弥勒という名前で、弥勒に付属されたというのは、付属された本願の内実は胎化の因縁、胎生と化生、それは胎生も化生も浄土にあることです。浄土のほかに胎生の世界があるわけではない。これは化身土巻に『菩薩処胎経』の文を『往生要集』の引文としてあげられています。ああいう引文を見ると、胎生界のことを懈慢界と、こう呼んでありますから、なんか浄土とは違うように思いますが、そうではないのです。方便化土も眞実報土も浄土なのです。どちらも浄土だけれども、浄土に住まうものの精神の違いをあらわす。

■ 法然、「罪人なおもて往生をとぐ」

ですから、言いたくはないですが、親鸞に悪人正機といわれるテーゼがございますね。悪人正機と呼んでいいかわかりませんが、このあいだついテレビを見ていたら、「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」というあの言葉が親鸞のいう言葉ではなくて、すでに法然が言っていたということ、それが出てきたといって鬼の首をとったように言っている。で、結局、それは親鸞が言った言葉よりも法然が言ったのがほんとうだろうと、解説の方が言っていましたね。僕はいまだかつて法然上人に、「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」という言葉が、法然の書物のなかにあるのも知らないしね。むしろ親鸞の書写した『西方指南鈔』なんかでは、法然の言葉として、悪人とはいわれないけれども、「罪人なおもて往生をとぐ、いわんや善人をや」という言葉はあるのですよ。あそこでは悪人ではなしに罪人になっております。つまり五逆罪をいつているのです。

これは法然上人は善導大師の『観経疏』によりまして、五逆の者はすでに罪を造つたものだ、謗法の者はまだ造つた罪がない。五逆の者は「大悲を発して撰取」（聖典二七六頁）するとはつきり言っているわけですね。「信巻」の最後のところに出てきますね。そういう善導の解釈をうけて、罪人なお往生す、いかにいわんや善人をやと。悪いやつが往生するくらいだから、善人が往生せんはずはないと言つたと『西方指南鈔』には書いてありますわね。僕はそれを思っていたから、もし法然が言つたのであつたら、そういう言葉がちゃんとどっかに書いたものがあると言うのかと思つて、最後まで見ていたが誰も言わなかつた。

■ 「他力をたのみたてまつる悪人」

おまけに『歎異抄』の三章ですか、あの言葉はたんに「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」（聖典六二七頁）という悪人往生というけれども、その悪人は、「他力をたのみたてまつる悪人」（聖典六二八頁）となつて居るのですよ。他力をたのまないのに悪人というのはなからといって、親鸞が言つている悪人の意味というのは、そんなものではないです。「他力をたのみたてまつる悪人」と言つている、その悪人の内容は至誠心積の「内に虚仮を懐けばなり」という言葉からきたもので、それを抜きにして悪人往生を言つていても、そんなものは話にならないではないかね。どうもああいうテレビを見ていると背筋が寒くなつてね。こんなふうには真宗が理解されたらたまつたものではないなあと思つたのですが。

だから話が横にいったが、「他力をたのみたてまつる悪人」といつたときには、その悪人というのは『歎異抄』を一貫して流れる、念仏もうしそうらえども、踊躍歡喜のころおろそかにそうろうこと、またいそぎ浄土へまいりたきころのそうらわぬは

（聖典六二九頁）

という凡夫の事実をおさえた心なのです。他力をたのむというまえには善人なんてありやしませんわ。

六

この胎生も化生も浄土のうちにあることです。ですから、この胎化をあらわす引文ですね。

世尊、何の因・何の縁あつてか、かの国の人民、胎生・化生なる、と。仏、慈氏に告げたまわく、もし衆生ありて、疑惑心をもつてもろ

もろの功德を修して、かの国に生まれんと願ぜん。仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智を了らずして、この諸智に
 おいて疑惑して信ぜず。しかもなお罪福を信じて、善本を修習して、その国に生まれんと願ぜん。
 （聖典三八頁）

とありましょう。これは疑惑ということが言つてあるのです。その疑惑ということの意味は何かと言うと、「もろもろの功德を修して、かの
 国に生まれんと願ぜん」と、これは十九願でしょう。修諸功德です。それから、「しかもなお罪福を信じて、善本を修習して、その国に生ま
 れんと願ぜん」というのは二十願でしょう。二十願の願文は植諸徳本、善本修習という意味です。植諸徳本の願です。だから、この胎生の世
 界は十九願と二十願の区別が明確でない。十九願と二十願の区別が明確でないということは十八願の自覚的態勢が整わないということです。

■ 大經は疑惑、如来会は疑悔

つまり、ここに疑惑という言葉があります。これは『大無量寿經』の場合は疑惑です。『如来会』の場合は疑悔です。これも大事な言葉で
 す。

『如来会』に言わく、仏、弥勒に告げたまわく、もし衆生ありて、疑悔に随いて、善根を積集して、

（聖典三九頁）

とあるでしょう。疑悔、法然上人は疑情と言つたのです。法然上人の疑情という言葉はいうまでもなく「正信偈」に、「還来生死輪転家 決
 以疑情為所止」とある。あれは善導大師の二種深信の法然上人の解釈です。還来という言葉は本来はないのです。還来とか、決以ということ
 は宗祖がひつつけた。ひつつけてはつきりするようにしたのでしょう。「生死輪転の家に還来^{かえ}ることは、決するに疑情をもって所止とす」と
 言つたのは機の深信の釈です。「速やかに寂靜無為の樂^{みぎこ}に入ることは、必ず信心をもって能入とす」と言つたのは法の深信です。それは『選
 択集』の解釈です。法然上人の二種深信の解釈を言っている。

■ 流転の原因は疑情、疑は猶予

つまり流転の原因は何かと言うと疑情にあるということです。そんなことはあたりまえで、疑情ということは疑い、疑いというのはご承知
 のように、疑いというのは根本煩惱、六煩惱の一つです。貪・瞋・痴・慢・疑・悪見と、あの疑いです。で、ふつう疑うということと不信と
 いうことと区別はつけていませんが、不信というのは根本煩惱ではないのです。随煩惱です。疑いによって生まれてくるから不信なのです。
 だけど、これは範疇が違います。どう違うかという、疑いという場合は猶予を性となすと。猶予為性といいます。不信の場合は穢れです。
 穢為性。穢とは穢土です。だから疑というのは猶予を性となすのですから、決定しないということと、決定しないから流転するのです。流
 転というのは迷いですから、決定したら迷わない。決定することができないということが猶予です。

■ 如来の信樂が衆生の疑いを除く

ですから、親鸞は、「難信金剛の信樂は、疑いを除き証を獲しむる真理なり」（聖典一四九頁）と、「難信金剛の信樂は、疑いを除くのであって、信樂が疑いを除くのであって、疑いを除いて信ずると言っただけではない。疑いを除こうというのにはできないのです。疑いを除こうとするのが疑惑心です。疑いを除いて信じようとするのが疑惑心です。疑いだから決定できませんということ。百年たってもできない。おもしろいでしょう。「難信金剛の信樂」という言葉を使うときは如来の信をあらわすのです。これは十八願の信樂ですから。如来の信樂がよく衆生の疑いを除くという意味です。われわれが如来を信じるというのは嘘っぱちです。如来が信じているということがわかるということです。それをあらわすのが願生心です。

だから親鸞は、法然上人の「疑情をもつて所止」という、あの解釈について、

真の知識にあうことは かたきがなかになおかたし

流転輪回のきわなきは 疑情のさわりにしくぞなき

（聖典四九九頁）

とあるでしょう。これは法然章ですね。難中の難です。そりやそうです。遇おうと思つて遇えるのであつたら真の知識ではないです。徹底的に偶然なのです、真の知識に遇うということは。遇おうとして遇えるものではない。真の知識に遇うことのほかに……。ただし真の知識ですよ。『愚禿鈔』下巻に、善知識の分析を宗祖はいやというほど細かくしているでしょう。真善知識、正善知識、実善知識、是善知識と言つて検討しているでしょう。そんななかで真善知識とある。これは言うまでもなく知識に対して言おうとしていることは仏弟子ということですから。その仏弟子は真の仏弟子・偽の仏弟子・仮の仏弟子。すると親鸞はどこかにいるかという、おりやせんのです。どこにもいない。あそこでは、

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

（聖典二四五頁）

とまへもつて提起していますが、だから親鸞はどこにいますかという、と、「悲しきかな、愚禿鸞」（聖典二五一頁）でしょう。仏弟子にあらずということ。それで『涅槃經』が引かれる。難治の三機として引かれる。難治の三機と言つたら五逆・謗法・闡提です。五逆と謗法は十八願にある。これは大事なことなのですが、五逆謗法という、「唯除五逆 誹謗正法」の言葉が本願成就文にも引かれているということです。本願が成就するということは、大根を食べようと思つたら、大根を炊かんならん。炊いて味がしみ込んだら成就したということです。それならその大根と一緒にほり込んだ菜っぱも変わるはず。ところが、菜っぱだけは変わっていない、「唯除五逆 誹謗正法」はそのままや。

それなら同じものかと言ったら違はずです。因願における唯除五逆と成就文における唯除五逆とは内容が違う。ほとんどそれは教学的には問題にもされなかった。

そのことはいずれお話しすることがあるかもしれませんが、ここで少なくとも真仏弟子積のなかに親鸞はおらないということ、どこにもいないということ。だから善導大師も法然上人も唯除五逆謗法ということは言ったけれども、『涅槃経』の闡提ということは言っていないでしょう。ところが親鸞は総序のご文に、

これすなわち権化の仁、斉しく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闡提を恵まんと欲す。
（聖典一四九頁）

と言つてある。頭から闡提が出てきている。どちらにせよ、真の知識に遇うということ。われわれが救われるとか救われなとかは、そんな自分の頭のなかで考えている救いというものではない。真の知識に出遇ったということのほかにはありません。真の知識を贈られた。それが回向でしょう。

七

■ 弥勒は、諸天人等と共に名のる釈尊の名

けれども、先ほどから言っているように、「選択弥勒付属」という言葉がもっている大きな意味です。弥勒というのは、諸天人等と共に名づけられている釈尊の名です。そう思います。そういう自らの信仰が破られることによつて、逆に破った現実を包み込んでいくような歩みを兆載永劫の修行と言っているのです。それを象徴する名が弥勒です。経道滅尽を体験する信心の魂をあらわそうとしているわけです。具体的に申しますと、先ほど言いましたように、化身土というのを蓮如は説かなかつたけれども、化身土を説かなかつたということは化身土を生きるということだと言いましたが、『大無量寿経』に、「今我この世間において仏に作りて、五悪・五痛・五焼の中に処すること最も劇苦なりとす」（聖典六六頁）と、こう言つて、そこで『大無量寿経』下巻に展開する仏教というのは何かと言つと、仏法を福德、度世・長寿・泥洹という言葉であらわしている。福德というのは幸せです。度世とは世を渡ることです。世渡りのこと。長寿とは長生きのことです。そして泥洹、これは涅槃です。まさしく具体的な現実を包み込んでいくようなさとりをあらわすのが『大無量寿経』だと、釈尊自身がこう語っている。福德や度世や長寿を頭から否定しているわけではない。そんなのを否定したら、それを親鸞は「自性唯心に沈」むと言つたのです。これは「信

卷」の別序の、「近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す」（聖典二〇頁）と、浄土の真証をけなすことになるぞと、こう言っているでしょう。自性唯心というのは、自性清浄法身をさとるということでしょう。自性清浄法身をさとるということは、阿難がそうやがね。さどつていたのです。本願によってあたえられたのです。それで座り込んでいたのです。それを沈むとよんでいる。自性唯心そのものを間違いだとは言わんよ。自性唯心というのは、人間こそ仏だという確信でしょう。人間こそ仏だという確信にたつことが大乘仏教の基本でしょう。だからそのことに違いはない。禅宗であろうと真言宗であろうと。ただそのことに沈むのじゃがな。座り込む。開かれない。で、「かの宮殿に生まれて、寿五百歳」（聖典三三八頁）と言っている。五十六億七千万年開かれないのです。一生や二生の話ではない、ずっと開かれない。それを開く、つまり信仰に風穴を開けるということです。それを語るのが胎化の因縁です。

だから『大経』下巻に、「福德、度世・長寿・泥洹の道」（聖典六六頁）と、これは善悪段のところにでておりますから、こういうことをいちいち皆さん方に言うのは、自分に責任をもたずにお経に責任をもたせるといことで、こんなことはあまり親切だとは思わなければいけません、

「何等か五悪、何等か五痛、何等か五焼、何等か五悪を消化して、五善たもを持たしめて、その福德、度世・長寿・泥洹の道を獲えしむる」と。

（聖典六六頁）

とあるでしょう。これは五悪です。一悪、二悪、三悪、四悪全部この言葉がついてまわります。五悪段の第一悪は六六頁のところですよ。ここに、「何等か五悪、何等か五痛、何等か五焼、何等か五悪を消化して、五善を持たしめて、その福德、度世・長寿・泥洹の道を獲しむる」と言っています。たんに福德、度世・長寿でない、大事な泥洹という言葉が入っているということです。その泥洹にもいうまでもなく大涅槃と小涅槃がありますよ。大涅槃と小涅槃の区別は胎化の因縁において問題なうてきますが、二心仏教ふたこころぶつというものをいっつかたてて仏道ぶつだうというものを展開しているというところがあつたのです。

もつと言いますと、蓮如の『御文』なのです。蓮如の『御文』の掟書きです。今度の御遠忌というのは蓮如の御遠忌ですね。松永伍一氏が、「親鸞に帰れと同盟会運動で言ったけれども、親鸞に帰ったら真宗教団は飛んでしまいますよ」と言っているわね。そのとおりやと思うのです。すると真宗教団をほんとうの意味で形成した原動力は蓮如の資本主義ですよ。これはまるでマックス・ウェーバーと一緒です。今の資本主義というのはプロテスタントの社会構造でしょう。どっちにしても商人です。商人というのは一般の社会からは疎外された人です。よく誤解をうけるのですが、あの「いし・かわら・つぶてのごとく」という言葉を、なんか今日的な感覚でとらえますと、「いし・かわら・つぶ

て」みたいにほったらかされている者のように思いますが、親鸞は「いし・かわら・つぶてななどを、よくこがねとなさしめん」と言っているでしょう。つまり、「いし・かわら・つぶて」というのは、あつちに飛んだり、こつちに飛んだりすることです。あつち飛んだり、こつちに飛んだりするのは商人でしょう。お釈迦さまも一番最初に教化されたのは二人の商人でしょう。僕は非常におもしろいと思うのです。蓮如も商人に目をつけているではないか。だから近江商人というのは蓮如の教化をうけた人々や。近江商人の商人道徳の基本になったのが蓮如の念仏です。このことを忘れたらいけないのです。だから、蓮如の御遠忌を勤めるのであったら、もういっぺん蓮如を見直してみたらいいのだけどなあ。とにかく蓮如を悪人にしたのです。蓮如を悪人にした途端に、同朋会運動が何を生み出したかね。同朋会運動をやっている人々に怒られそうやけども。蓮如でいいとは思わなくてもね、やはり時代というものはあるからね。だけど、その時代というものを無視して、現代で理解してはいかんわ。蓮如の時代における蓮如の思索は何であったのか、これを考えなければいけないでしょう。

（一九九三年九月十七日）

第一〇四講（上巻 第一八講）

『観経』、選択^ニ二種^{アリ}

一 积迦如来

選択功德

選択摂取

選択讃嘆

選択護念

二 選択阿難付属

二 韋提夫人

選択浄土

選択浄土機

（真聖全二・四五六～四五七頁）

『観経』に、選択に二種あり。

一 积迦如来

選択功德

選択摂取

二 選択讃嘆

選択護念

三 選択阿難付属

二 韋提夫人

選択浄土

選択浄土の機

（聖典四二六頁）

—

■ 『観経』の選択

今回は「『観経』に、選択に二種あり。」（聖典四二六頁）という、『観経』の選択についてでございますが、まあこの『観経』という経典は『大無量寿経』と違って、ご承知のように一経二会ともいわれます。一経二会というのは、王舎城と耆闍崛山の二座で説かれたというこ

とですね。王舎城において韋提希に説かれた文と、そのときに同座した阿難が、耆闍崛山に帰って再び復演をしておりますので耆闍会といわれます。王宮会分と耆闍会分と二度にわたって説かれている經典です。これはまあ申し上げるまでもなく、王宮会というのはいわゆる世俗のど真ん中で説かれた仏法でございますし、耆闍会は出家者の中で説かれた仏法であります。その意味で二諦に順ずるといふ、俗諦と真諦と、その二諦に順ずる仏法の大乗性をあらわす經典であります。

■ 法性に依り二諦に順ず

ご承知のように「法性に依り二諦に順ずる」（聖典一七〇頁）というのは曇鸞の言葉でございますが、これは仏法という真実ということの原則であります。簡単に言ったら、お寺だけで通用している仏法というのは真実ではありませんし、娑婆だけで通用する真理は真実とは言えない。二諦に順ずる。二諦というのは真諦と俗諦です。

そういう意味で『観経』という經典のもっている大事な性格がございます、ご承知のように、この經典は原典がないのであります、つまりインドで作られた經典としての……。だから、まあ偽経といえ偽経かもわからない。ただとくに中国浄土教において珍重された經典であることはたしかでございます。かつて大谷大学の野上俊静氏が、彼は中国史の歴史学者ですが、『観経』という經典がなぜ中国で珍重されたかという、ああいうのが歴史学者の仕事なのでございましょうが、それを検討されて、この經典がずいぶん中国で珍重されたゆえんは王舎城の悲劇ですね。王舎城の悲劇といいますが、ああいう事件性ですわ。そういう事件がこの『観経』が中国でもはやされる時代の、つまりそれは今日の言葉でいえば下剋上の、国王を殺して国王になっていくような事件が、その当時ずいぶん中国にも起こっていると。だから中国の人々にとつては、この經典は非常に身近なものとして受けとめられたのであろうというふうに言われております。

だから原典がなくて、むしろ中国で作られた經典ではないのかというような考えでございましょうが、まあ、作られなかったのか、作られたのか、まだ原典がみつからないのか、莫高窟かどつかのなかに、まだ埋もれているのかわかりませんが、いずれにせよ、現在では原典といわれるものは見当らない。

■ 悪王の列名

しかし、そういう事件性だけで中国人がこの經典を珍重したというのなら、むしろ親鸞聖人は『涅槃経』の六師外道のなかの悉知義の文を引かれて悪王の列名が記録されております。とくに坂東本の「信卷」のいちばん最初に、「信卷」だけはとくに、そこから構造が違っているのであります、**「信卷」**だけは、外題と序題、そしてさらに内題と三つも、「顕浄土真実信文類」という題目があげられているのでござい

ますが、その外題のところに、この悉知義の引文がございまして、

昔者有王名曰羅摩害其父得紹王位

跋提大王毗樓真王 那睺沙王 迦帝迦王

毗舍佉王 月光明王 日光明王 愛王

持多人王

(聖典二〇九頁)

という言葉から、ずっと悪逆の王の名前が記録されており、『涅槃經』ではすでにその問題は取り上げているのですから、かならずしも中国で作られたというわけでもないでしょう。いずれにしても、王舎城の問題が仏教教団に与えた影響というのは、これはこの耆闍崛山分に示されているように、この經典がわざわざ耆闍崛山に帰ってから阿難が復演しているという事実にもみられるわけであり、

二

これはその、「二諦に順ずる」という二つの会座の違いということもさることながら、王宮会に説かれている内容そのものも一經二宗といわれるように、經典に二つの宗があると。つまり二つの目玉があるということで、眼目が二つあると。だいたい一經にほんとうに説かねばならないのは一つであるはずですが、二つ説かれているということが大事であります。

■ 一經二宗

■ 觀仏三昧と念仏三昧

その二つというのは何かと言えば觀仏三昧と念仏三昧であります。両三昧が説かれているわけであり、具体的には定善と散善と。定善は觀を説いたものであります。散善は行を説いたものであります。それはふつうは觀門と行門に分けられますが、觀想ということと、行でありますね、念仏の行との二つが内容になっているわけです。まあ定散二善というふうに『觀經』に説かれた内容を分析したのは、いうまでもなく善導大師であります。聖道の諸師はほとんど全部を定善の示觀としてとらえております。十六觀想ことごとく定善觀であります。善導大師はそれを二つに分けたのであります。

ですから、二つに分けたということの意味がじつは『觀經』の、『觀經』というよりも『觀經疏』です、善導大師の『觀經疏』が古今楷

定といわれるゆえんであります、つまり一代仏教そのものの見方を一挙に変革したのであります。それだけに非常に内容が複雑でありますね。

■ 法然は所選の法、親鸞は能選の人

ですから、ここで宗祖が、「『観経』に、選択に二種あり」（聖典四二六頁）ということをはたてられているのでありますが、すでに「『観経』の中に、又三の選択あり」（真聖全一・九八九頁）と言ったのは法然上人であります。「選択集」の『観経』選択は三種に分けられております。で、その場合はいうまでもなく、法然上人の場合は選択する人によるのではなく、選択された法について三種ありと。これはすでに『大経』の三選択について述べられたところでも申し上げましたが、宗祖の場合は、この選択の分析は全部、選択した人についての分析であります。法然上人の場合はむしろ人についてではなしに、法について選択された、まあ教学的に言えば所選の法について述べられておりますが、宗祖の場合は能選の人についての選択の分析であります。しかしながら宗祖の『愚禿鈔』の選択というのは、やっぱり法然上人の所選の法というものをふまえたうえで、能選の人をあらわすわけでありますから、そうなりますと、やっぱり法然上人自身の『観経』の三選択といわれるものをきちつと心得ておきませんと、ちよつと理解しにくいところが出てまいります。

■ 法然の三選択

法然上人のいわゆる三選択といわれるのは、選択撰取、それから選択化讃、それから選択付属と、この三選択であります。これは『観経』において選択された法についての分析でありますね。ただし、この場合は人に依りませんから、人に配当してみますと、選択撰取、選択化讃はことごとく弥陀に付属します。弥陀の選択に属するわけであります。ただ選択付属だけは釈迦に属します。これはそういう意味から申しますと、『観経』という經典は二尊の教であるという、二尊の選択による經典でありますから、とくに二尊教というものをたてた善導大師の意図を正直に受けとめられているわけであります。だけど親鸞聖人は『観経』というのは、あくまで釈迦の教である。だから弥陀の選択はたてないのです。これが『愚禿鈔』の選択の原則です。釈迦如来の選択と韋提希夫人の選択です。選択撰取とか選択阿難付属という言葉がありますし、韋提希夫人のところでは、選択浄土とか選択浄土の機という言葉がありますが、これも決して弥陀の選択ではありません。釈迦と韋提希の選択です。つまり、ある意味で徹底的に現実における仏法というものを明らかにしようとした經典であるということでございますね。ここらが『大経』の選択とか『小経』の選択とは違うのでありますね。

このことを申し上げておく前に、もうひとつ心得ておいていただきたいのは、『大経』と『観経』と『小経』という、この經典の性格であります。『大経』も經典ですし、『観経』も經典だし、『阿弥陀経』も經典であるかぎり経言です。経言というのは釈迦の言葉だということです。

■ 『大経』は弥陀の直説、『観経』は釈迦の伝説、『小経』は諸仏釈迦の教説

釈迦の言葉だけでも、『大経』の場合はこれは弥陀の、これは蓮如の教学というよりも、宗祖がおっしゃっているのですが、宗祖の言葉の使い方を、とくに蓮如が教学的に分類する場合には、弥陀は直説といえます。それから釈迦は伝説です。こういう分類を前提として、『大経』の場合は「弥陀の直説」であると、それから『観経』は「釈迦の伝説」であると。すると『阿弥陀経』は何かと言うと、諸仏の法を説いたものであると。諸仏の法を説かれたものである。説いた人も違うんだと。釈迦が説いた『観経』の場合は、これは教主です。教主世尊です。『阿弥陀経』の場合は諸仏釈迦です。諸仏の位における釈迦の教説です。『大経』の場合は弥陀として説いた釈迦の直説であります。弥陀として説いた釈迦の直説というのもおかしいですが、それぞれの位は違う。

だから『大経』の場合はこれは教とはいわないのです、願です。願というのは説けるものではない、教えられるものではない。教えられても願いが発るわけではない。願というのは本来、超発です。人間を超えて発るのです。皆さん方がなんぼ釈迦のように、人に向かって説法したところで聞いた人が願心を発すかといったら、発りやしません。おもしろいなあと思ってくれるのが関の山です。なんじゃ、わけわからへんというくらいがだいたいあります。あんな話おもしろくないというのがふつうです。だいたい仏法を聞こうなんて、念仏もうさんと思いつつというところは、人間に思い立たせることはできません。そんなものは人間のできるものではない。人間を超えて発るものです。だけでも『観経』の場合は、これは教です。教えます。

これは「化身土」本巻に、

今『大本』（大無量寿經）に拠るに、真実・方便の願を超発す。

とあります。これは教とは言っておりません。

また『観経』には方便・真実の教を顕彰す。

と、教えを顕彰すとあります。そして、

（聖典三三八〜三三九頁）

（聖典三三九頁）

『小本』（阿弥陀経）には、ただ真門を開きて方便の善なし。

（同頁）

とあります。『大経』は願です。『観経』は教えます。『小経』は凡夫の一指も触れることのできないものです。ですから、「ただ真門を開きて」と、唯仏与仏の智見を説かれただけの話です。人間に理解できるものではない。これはご承知のように仏の三語ということがございまして、随自意語、随他意語、随自他意語。もともとは經典の分類からできたこととございましょうが、經典というよりも釈尊が教を説かれるときの言葉の違いですね。

■ 仏の三語

それを三種に分けて通常、仏の三語と呼んでいます。その随自意語というのは釈尊の自証を語ったものです。随他意語というのは相手の言葉で、相手になって語られた言葉です。随自意語というのは相手を考えずに、ただ自らのさとりを自らの言葉で語られた、これが随自意語ですね。随他意語というのは明らかに相手の言葉で語られた場合です。自分の言葉で語らない。これが今日とくにやかましい言葉の問題ですね。言語学の問題でございますね。言葉というのは、心にかたちをあたえたものです。表現の形式です。

ですから『観経』なんかでは、ご承知のように顕彰隠密という、これは言語、言葉の分析というよりも釈尊の表現の形式、とらえ方でありますね。表に出ている言葉と、表に出ている一つの言葉によってほんとうにあらわそうとする意味というのが彰です。言葉の意味をおさえたのが彰です。それからその言葉をむしろ隠すかたちであらわそうとしたのが隠です。言わぬは言うに勝るといふことがあります。「私はあなだが大好きです」というのは、ほんとうは隠がないのです。それからこの密というのは善導大師は言っていないのです。これはむしろ親鸞がつけ加えた。善導は「密意弘深なれば」（真聖全一・四四三頁）というように言っていますが、この場合はむしろ秘密でなく言葉にならないのです。

■ 宗祖の隠彰顕密は密

ですから顕彰隠密の義ありと言ったときには、親鸞が言おうとしているのはいつも密なのです。密意をあらわす言葉が顕と彰と隠です。これは善導大師のとらえた『観経』の二重性をあらわすのでございますから、善導大師の場合はむしろ顕と彰が中心です。宗祖はさらに隠と密をおいた。隠という場合は沈黙です。言葉にならない言葉というものが、言葉によってあらわされている場合があるのです。いまさっき言ったようなものです。逆説と言ってもいいです。密という場合は秘密です。それは言葉にならない真実をあらわす。ですから、たとえば『愚禿鈔』みたいなもので、言葉だけがポコンポコンと出ているのです。通常、行間を読めという言い方があります。つまり何も書いていない。僕

は今、水墨に夢中になって墨絵ばかりを描いているのですがね。水墨でいちばん大事なことはいかに余白を生かすかということなのです。描かないところ、空白部分ですね。その空白部分に何を語らすかということがポイントなのです。そこに言葉になって出てない言葉があるので。四十八願の願文でもそうです。願文をいくら解釈しても願心はおこらない。願文に書いていない、言葉になっていない言葉があるのです。言葉になっていない言葉というのが密意ですね。

■ 随自意語、随他意語、随自他意語

それが親鸞の顕彰隠密の、こういう表現形式に対する分析ですが、ですが仏教の基本から申しますと、仏の三語というのがありまして、それは随自意語、随他意語、随自他意語の三語ですが、仏の自証を仏自身の言葉で語られるのが随自意語です。仏自らにしたがって、自らの心にしたがって語られた言葉です。それから随他意語というのは他者の心にしたがって説かれた言葉です。これは随他意語の場合はいわゆる教化という問題が基本にあります。仏法の言葉で仏法を語るというのではない。

それをいちばん実践的にしているのが『論註』ですね。たとえば皆さんがご承知の、自力とか他力とか、ああいう言葉は娑婆の言葉です。もつと言え『論註』を読んでいただければすぐわかりますが、曇鸞は、「焚焼仙経帰楽邦」といって、陶弘景からもらった仙術の本をみな焼いたというけれども、『論註』の註釈はほとんど道教です。わけのわからないことを書いている。豆を頭の上に乗せたら、しゃっくりが止まるとかね。あんなことを平気で書いているのですから、変なところもあるのです。だけでも、書いていることの間違いよりも、むしろそういう娑婆の言葉をもって仏法を語ろうとしたその姿勢が大事です。われわれは話を通じないようにになると仏教の言葉を使うのです。ですから、話している人の話を聞いていて、この人わからんようになったなあと思っていると、仏教の言葉が出てくるのです。ほんとうはそうではなくて、むしろ娑婆の言葉が出てこないと嘘なのです。相手の言葉で仏法が語れるというのが随他意語です。

それから問題は随自他意語です。自分の言葉と相手の言葉が一つになるということです。これをあらわすのが『大無量寿経』です。随他意語の場合は『観経』です。韋提希の為にという。だけど『大無量寿経』の場合は阿難と釈尊ですけどね。これはいずれお話ししますが、『大無量寿経』の場合は「教巻」をみていただきますと、『如来会』が引文されております。宗祖は『大無量寿経』の序分を真実教としてあげておられますが、むしろ発起序ですわ。阿難が釈尊に問いを發した、その問いの内容はむしろ『如来会』で読んでおられるのですね。

それをあらわすのがご和讃です。「大経和讃」ではほとんど『如来会』の発起序によって和讃が造られています。

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）

というのはみんなこれ『如来会』です。この『如来会』の場合は阿難が、「汝、一切如来・応・正等覚」（聖典一五三頁）と呼ばれておりま
す。問うた阿難のほう如来なのです。つまり随自他意語というのが、『大経』の特徴をあらわす場合は一如ということであらわす。「明ら
かなる浄鏡の表裏に影暢するがごとし」（聖典七頁）と、この場合は鏡で象徴的に語られますが、これは『観経』にもあるのです。『観経』
にもあるのですが、とくに『大経』の場合は、「明らかなる鏡、浄き影表裏に暢るがごとし」（聖典一五二頁）と。宗祖はこれは読みかえて
いるのです。お経には、「明らかなる浄鏡の表裏に影暢するがごとし」（聖典七頁）とあるのですが、それを宗祖は「明らかなる鏡、浄き影
表裏に暢るがごとし」という読み方にかえているのですね。これはどう読んでもいいのですがね。鏡を主にするか、映った影を主にするか、
主の違いです。とくに宗祖が浄影という影のほうを主語にしてあらわされているということが、じつは『如来会』の引文をおかれたゆえんで
あります。これは积尊の姿に阿難は自分を見たということであり、积尊は阿難の姿に积尊自身を見たということです。これを平等覚と
いうのです。それを鏡であらわしているのです。ですから、『如来会』の場合は、

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。
とあります。 （聖典一五三頁）

■ 如是の義とは印可決定をあらわす

如是というのは、「如是作、如是説、如是教」（聖典八七頁）ですが、如是というのは善導大師は、如是という言葉如来の印可という言
葉であらわします。印可決定をあらわすのが如是の義であると、善導大師はそういうふうに言います。つまり、如来のさとりをあらわすので
す。如来のさとりといっても如来さんだけというのではないのです。如来のさとりというのは万人のさとりです。ですから、これも和讃に、

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）

といつてあります。さきほどの文章のあとに、

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、

（聖典一五三頁）

という言葉が出てきます。阿難が如来・応供・正等覚でしょう。如来を見いだしたものが如来なのです。それが随自他意語です。はじめて积
尊は遠慮せずに語れるということなのです。

こういうことを言ったら『大経』の話になってしまいますが、『大無量寿経』というのは最初には声聞でしょう。菩薩でしょう。しかもその菩薩は八相成道の菩薩です。釈尊と同じ道を歩んだ人々です。同じ道を歩む人だからこそ遠慮せずにしゃべれるのです。

ところがいつも違った人のなかで仏法を語ろうとしたら、遠慮ばかりしておらんのです。仏法なんか聞いたことのない人のなかで、仏法を語ろうと思ったら、一生懸命にならなければなりません。よう同朋会館で平気でやっているわいなあと思う。ほんとうはそれほど重い重圧はないでしょう。で、こんな所や大学みたいところでしゃべっているときは楽やわ。わからなければわからない方が悪いのだから。けども、ぜんぜん仏法を聞いたことのない人のなかでしゃべるときには、わからないような話をするほうが悪いのやで。わからないのが悪いのではない、わからないような話をしているのが悪い。だからえらいすんまへん、すんまへんという気持ちでしゃべつたらなければならない。こんな辛い話はない。

だから『大経』の場合は、

かくのごときらの菩薩・大士、称^あげて計^{かぞ}うべからず。一時に來会せりき。

(聖典六頁)

と。そういう人たちが寄ってきているわけです。最初に声聞三十一人の列名がずっとありますが、あれは釈尊が教化してこられた弟子です。声聞弟子です。それからあとは同じ徳をもった人々です。菩薩です。だからなんの遠慮もない。だから光顔巍巍たりえたのです。そりや仏法を聞いたことのない人のなかで仏法をしゃべろうと思ったら光顔巍巍どころでない、冷や汗が出る。それで阿難がびつくりしたのです。おもしろいですわね。

だから阿難という人は、いまここに、

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。

(聖典一五三〜一五四頁)

とありますが、その優曇華とはいったい何やといたら、そのつぎの『平等覚経』に、

世間に優曇鉢樹あり、ただ実ありて華あることなし、

(聖典一五四頁)

とあります。実はあるけれども、華はないということです。ふつうは華がないのに実があるというのはありえない。ところがここでは実があつて華がない。これがおもしろい。こういう譬喩というのは非常に大事ですね。譬喩というのは論理で語れないものを譬喩であらわす。実があつて華がないというのは論理的にはつじつまが合わない。だけれども、あなた方は仏法を聞いているのです。実があるということです。あ

るのだけど、わからない。仏法を聞いていても華が開かないということがある。いわゆる釈尊の教法を聞いてきた人はたくさんある。だけど華開かないままで終わった人もたくさんある。それは死屍累々たるものです。『真宗大系』を読んでいたらよくわかる。ご講師といわれる人たちが書いているやろう。あれは大声聞です。今日の言葉で言えば、ご講師というのは大声聞です。そのご講師がご信心がただけんまに終われば、華開かんということです。教学はわかっただけでも信心はえられない。それがここで言っている「実ありて華あることなし」と。仏法をいただいた現実はあるのです。仏法をいただいた現実をもったけれども、しかし、信心の華が開かず終わるといって、それは阿難の立場をあらわしているのです。けれども、その阿難は、これは含華未出ということをはんとは言っているのですよ。含華未出というのは「化身土巻」の往生です。方便化身の浄土です。なんか話が横へいって、申し訳ないですね。

四

だから、ふつう『大経』は十八願、『観経』は十九願、『小経』は二十願に当てはめられる。けれども、『観経』と『小経』というのは、まあ經典としては別だけでも、内容は別ではありません。『観経』では定散二善の教えが説かれて、そして最後に、

汝好持是語。持是語者、即是持無量寿仏名。

（聖典一二三頁）

という言葉が出てきます。流通分です。「汝好持是語」というのは南無阿弥陀仏を持つということです。念仏です。つまり念仏三昧を説かれるのですが、その念仏三昧の内容は説かれずに終わるので。その内容を聞いたのが『阿弥陀経』です。ですから十九願と二十願というのは、^{せうぜん}截然と区別されるものではない。二十願と十八願も截然と区別されるものでもない。けれども三願転入ということのなかでいちばん大事なものは、課題として大事なものは二十願です。十八願というものは別にあるわけではない。十八願というのは二十願の自覚内容です。二十願を自覚したのは十八願の立場です。で、また二十願において十九願が自覚されるのです。だから自覚する本体は二十願にあります、十八願も十九願も。だから親鸞は二十願をいちばん大事にしたのです。

ところが教学としては二十願がいちばん厄介なのです。観仏三昧をあらわしたのが十九願です。念仏三昧をあらわすのは二十願でしょう。二十願というより十八願です。それを自覚するのは二十願です。だから二十願というのが二つ眼をもっているのです。だから『観経』という經典と『阿弥陀経』という經典は截然と区別されるものではない。それなら、二十願という立場はあるのかというと、二十願に立場はないの

です。これはおもしろい。「ただ真門を開きて方便の善なし」（聖典三三九頁）です。われらのたつところにあらずです。ところが、その二十願が十九願と十八願によつてはじめて無義を義とすて信知せり」という言葉があります。はじめて無の場を開きうるのが二十願であります。往生といいますが、往生というのは無の場を開くということでしょう。

だから、僕は十八願十八願というけれども二十願を忘れて十八願と言つても、そんなものは十八願でもなんでもありやせんわ。話が横つちよにいつてしまいましたね。このへんでちよつと休みましようかね。

五

■ 無明の闇

その無の場を開くと、それが思想の事業でしょう。もつと端的に言えば無明の闇を破るといふのはそういう意味ではないかね。その無明という言葉自体が非常に象徴的やわね。無というのは本来明るいものです。ところが、われわれの意識にとつてはそれは闇だ。だから総序なんかには、「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）という表現がありますが、「無明の闇」というような、ああいう言葉は誰が考えたのかね。表現というのは言葉でしょう。言葉にするという、それが思想運動だ。その言葉のないものに言葉をあたえる。それは言葉によるしかないのです。つまり、言葉を破つて言葉なきものに言葉をあたえる、それが運動でしょう。教学というのはそういうものではないかね。ただ言葉を解釈しているだけなら、そんなものは運動になりはしないわね。やはり親鸞の聖典を読むということは親鸞の言葉を破るしかないのです。親鸞の言葉を破るためには親鸞以上に苦悩するしかない。

僕はこないだから大河内君に頼んで、フーコーを読んでいるのだけどね。たいしたものだわね。まあ、圧倒されるわ。その博学、しかもその精神の集中力、思索の粘着力というのは凄まじいものです。僕は、ニーチェやハイデッガーをはじめて読んだときに感じたものよりも、遙かに鬼気迫るようなものを感じるんだ。あんな思索ができるなんていうのは、これでは死ねんなあ。生きておらなしようない。大変でしょう。

■ 無意識の問題

しかし、おもしろいことにニーチェ以来ではないかね。フロイト自体がニーチェに影響を受けている人だけ。フロイトの心理学というの

は現在のアドラー以来の心理学の基本になっているし、フーコーもフロイトの影響を受けているのだけど、ずっとあそこから出てくる問題は無意識の問題です。つまり意識的にはもう人間は行き詰ったのです。それにいちばん端的な影響を受けたのがマルクスだと思ふんだ。物でしょう。物というのは意識ではどうにもならないものです。これを仏教では身というわね。これがおもしろい。僕は非常に驚いたのは仏に三身ありという言い方をするわね。仏さまが身をもつというのや。真理が身をもつかね。

曇鸞の言葉に、「清浄無為法身」という言葉があるでしょう。法の身である。ふつう身という場合は色法です。つまり、物です。しかし、身にならないような真理は真理とはいわんという。だから真というよりも、実を中心に考えたのが『涅槃経』だ。『涅槃経』は真諦とはいわない、実諦という。一如の真理を一実というでしょう。大乘を実諦というのです。実というのは身のもつ意味です。身になった真理です。真理が身になるということはどういう意味かというと言葉になるときに、はじめて関係存在となる。その身という概念が関係概念をいうのでしようよ。関係にならないような真理というものは言葉にならないし、言葉になるかぎり、それは伝達されるものです。伝えられるということです。仏法が伝わるということによって、はじめて仏法が生きているということが言えるわけでしょう。すると、その身ということが非常に大事な、思想的内容をもつ言葉になってくる。その身をおさえたのが阿頼耶という唯識的思想ではないかね。

六

無の場を開くとか表現というものが創造という意味です。人間形成という言葉があるが、形成というより創造と言ったほうが端的でないかね。創るんだ。いつでも新たな創造は無からの創造や。何かをもっているうえに付け加えるのではないわな。ひとたび無の深淵に自ら沈むしかない。そこから新たに生まれ変わるといふのはそれです。それを回向というのです。ですから回向というのは人間が生まれ変わるといふことです。生まれ変わる法だ。だから法から言えば回向だけど、機から言えば回心ではないかね。だから『観経』という經典は、善導大師は『観経』の七縁といって序分をずいぶん大事にしたけど、あれを宗祖は着眼して、『愚禿鈔』のいちばん最初にもってきたのが「選択功德」という言葉です。これね、ほとんど選択功德を従来の教学者は、選択功德の内容をあらわしているのは何かと言えば定散二善、それを選択功德だと、こう言っているのです。そんなものではないわね。

で、大事なことはこの『観経』は徹底的に積尊が説いたと、弥陀が説いたのではないということにたっているということが大事なので

す。その意味で教主世尊です。簡単に言えば師匠です。先生です。善知識です。善知識と言っても『愚禿鈔』にずいぶん善知識があげられるけれども、善知識の検討は親鸞がやっているのだけでも、なんでこんな検討をしたかというところ、善導大師の「散善義」に「真の善知識」という言葉が出てくるのです。だからご和讃にも、

真の知識にあうことは かたきがなかなにおかたし

流転輪回のきわなきは 疑情のさわりにしくぞなき

(聖典四九九頁)

と、「真の知識にあうことは かたきがなかなにおかたし」と言っているのです。善知識というのはなんぼでもいる。同朋会館の講師も善知識です。けどよく検討してみれば悪の善知識というものもあるのです。真の善知識というのはただ一人ということでしょう。「真の知識にあうことは かたきがなかなにおかたし 流転輪回のきわなきは 疑情のさわりにしくぞなき」。これは法然上人に対するご和讃ですが、善導大師の二河譬のところにも真の善知識という言葉が使っている。こういう言葉を非常に厳密に宗祖は使っているのです。だから、真の善知識を見いだしたときにはじめて真の仏弟子たりうると。

■ 真仏弟子

これはいつか言ったことがあると思いますが、「信巻」の信心成就のご文の結論は何かというと、真の仏弟子積です。仏弟子となるということでしょう。これは曇鸞大師は「入正定聚之教」(聖典一九〇頁)という言い方をしていますが、親鸞は真の仏弟子といっているのです。

「真の仏弟子」というときに「釈迦・諸仏の弟子なり」と。これもえらい厄介な言葉です。つまり真の善知識を見いだしたものを真の仏弟子というのです。ですから、蓮如上人は仏弟子積の最初に、「真の仏弟子」という「の」の字はつけないのです。「真仏弟子」というのです。真仏の弟子か真の仏弟子か区別しないのです。真仏弟子です。真善知識に対して真仏弟子です。真の仏を見いだしたものを真の仏弟子というのです。真の仏弟子、仮の仏弟子、偽の仏弟子という「の」の字をとってごらんください。偽仏の弟子になる。偽仏の弟子の多いこと。仮仏の弟子の多いこと。そういうことではないかね。

話がだんだん広がって申し訳ないが、それで「選択功德」という言葉が出てきます。『観経』に説かれる功德というのは何やと言ったら、第十九願のことを「来迎引接の願」と呼び、さらには「現前導生の願」とも呼んでいます。これは「化身土巻」をみていただきますれば、願名をあげられて、

すでにして悲願います。「修諸功德の願」と名づく、また「臨終現前の願」と名づく、また「現前導生の願」と名づく、また「来迎引接の願」と名づく。また「至心発願の願」と名づくべきなり。
（聖典三二六〜三二七頁）

と、こう言っております。これは、現前導生とか来迎引接というのは、如来を見たということでしょう。仏を見いだしたということです。仏を見いだす法を説いたのが『観経』の功德です。ですから、『観経』は福德蔵といわれます。これはご承知でございましょう。『観経』のことを福德蔵、『阿弥陀経』のことを功德蔵、『大経』のことを福智二蔵といわれます。とくに『観経』のことを福德蔵といわれますのは、三福功德の蔵であるという、こういう意味です。これがおもしろいでしょう。だいたい福德とか功德とかというのは中華料理の茶碗の名前です。だいたい福德を説くというのは真実でない証拠でないか。自己矛盾でないかね。幸せを説くというのは清浄真実とはいえないではないか。その自己矛盾をあえてしているということがある。

■ 福德蔵は世俗の人が求める幸せ

これはいうまでもなく、『観経』というのは韋提希にむかって説かれた。出家者ではないのです。世俗の人が求めるのは幸せなんや。けど耆闍崛山に集った人々は幸せなんか問題ではない、幸せを捨てた人です。真理を求めるといことは、ある意味では幸せを捨てるとい意味がある。幸せになりたいと思うならば神に近づくなと言ったのはキルケゴールです。生涯を幸せに終わろうとするなら神に近づくな。これは当たり前や。宗教に近づいて幸せ、幸せと言っているのは、そのこと自体が真実でないことを証明しているわね。これはおもしろいことです。一面において幸せの断念ということがある。だから真実という意味では非常に厳しいものです。親鸞だって言っている。

「地獄におちたりとも、さらに後悔」せんと言っているだろう。地獄に堕ちるといのは不幸せということではないか。そのことの覚悟がないかぎり宗教に近づくなということ。だからあんまりはやらぬほうがいいのです。あんまりはやつたら、みんなもうわやになる。念仏の教えが広まるということはあまりええことではない。僕はそう思う。

だけでも、『観経』はあえて福德蔵を説いた。だけど、なんでそれを説いたかというのと、いったい幸せとはなんだと。みんな幸せが欲しい、幸せが欲しいというけれども、ならいったい幸せとは何かと。幸せになったらそれでいいのか。王舎城の悲劇は説いてあるが、王舎城の事件

そのものはひとつも片付いていないだろう。『観経』をしまいまで読んで、お釈迦さまの説法を聞いて韋提希夫人の求めた『観経』の事件は終わったかというと終わりはしない。終わっていない。事件の解決はひとつもありはしない。だけど、韋提希は幸せを求めなかったかというところではない。最初に求めたのは幸せだろう。

時に韋提希、幽閉せられ已りて、愁憂憔悴す。はるかに耆闍崛山に向かいて、仏の為に礼を作して、この言を作さく、「如来世尊、在昔の時、恒に阿難を遣わして来らしめて、我を慰問したまいき。我いま愁憂す。世尊は威重にして、見たてまつること得るに由なし。願わくは目連と尊者阿難を遣わして、我がために相見せしめたまうべし。」
 (聖典九一〜九三頁)

と、こう言っているのでしょうか。そこに「我を慰問したまいき」とあるが、慰めたということだろう。それなら、つまり阿難と目連をやったから、慰問されるわけや。しかし阿難と目連の慰めで終わるのかというところではない。王舎城の事件そのものは解決しえたのかもわからん。だけど、事件というものはほっておいても解決するんです。こんな事件は歴史のなかでは数多くあるのでしょうか。そのこと自体は先ほど言ったように、親鸞は悪王の列名で記録している。頻婆娑羅王が死んでしまいか、韋提希自身が自殺してしまいか。けど、それならその事件が解決したら韋提希の求めているものが解決するかどうか、そうはいかない。それで、はるかに韋提希の心念を知ろしめして、そのあとに、未だ頭を上げざる頃に、その時に世尊、耆闍崛山にましまして、韋提希の心の所念を知ろしめして、すなわち大目犍連および阿難に勅して、空よりして来らしめたまう。仏、耆闍崛山より、王宮に没して出でたまう。
 (聖典九二頁)

と。目連と阿難だけではない、釈尊自身が出向いたということがある。最初に目連と阿難を頼んだのだから、目連と阿難をやっておけばそれで事が済むのかというと、そうはいかないことがある。それはなんでかということ、韋提希の心の所念ということ、「韋提希の心の所念を知ろしめして」と。韋提希の求めたものはたんなる慰めではない。あるいはたんなる事件の解決ではない。事件が解決しても解決しないものがある。それは韋提希の人生そのものが解決しないということです。むしろ目連と阿難が行って慰めたらそれで事は済むけど、王舎城の事件それ自体は歴史的な事件とはならない。

■ 浄邦縁熟

つまり、「浄邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ。浄業機彰れて」(聖典一四九頁)という、浄土の機を釈尊は見ていたのです。そういう王舎城の事件というものは今言ったようにたくさんあったはずで、それらが全部歴史的な事件となりえたかというところではない。なんでならなかったかというところ、浄邦の縁が熟さなかったということでしょう。つまり釈尊が行かなかったということです。人間が幸

せになつて事が済むのであつたら、阿難と目連で十分です。けど幸せになつたところで、王舎城の事件が解決しても解決しないものが残る。また同じような事件が起こつたら、ヘニヤンとせんならん。

だから、こういう事件というよなものは何をあらわしたかというのと、欣浄縁のなかにはじめて韋提希という言葉が、我という言葉になつて、我という言葉が無数に出てくるでしょう。九二頁で言つたら、欣浄縁というのは、「唯願世尊」というところからです。「我がために広く」、「我当に往生すべし」、「我、未来に悪声を聞かじ」、「我に清浄の業処を」、「我いま極楽世界の阿弥陀仏の所に」、「我に思惟を教えたまえ、我に正受を教えたまえ」と。我、我と言つてあるでしょう。我という言葉がはじめて、韋提希自身の存在に気づかされたことをあらわす。だから、ここは厭苦縁のところでは韋提希が愚痴を言うというけれども、愚痴というのは四煩惱に配せられるのですが、四煩惱というのは末那識でしょう。思量識です。末那識を思量識ともいいます。はじめて自分を考えたのです。自己とは何ぞやと。いつたいいままで自分がしてきたことは何であつたのか。だからここに、

世尊、我、宿何の罪ありてか、この悪子を生ずる。世尊また何等の因縁ましましてか、提婆達多と共に眷属たる。（聖典九二頁）

と、ここにはじめて我という言葉が出てくるのですが、いままでしてきたことは何であつたのかと、いままでの自分とは何であつたのかといふときに、はじめてほんとうの意味での主体性が問われる。つまり韋提希にとってはどうにもならないといふことでしょう。どうにもならないといふことは、言い換えればどうしていいかわからないといふことです。何を信じていいかわからない。それがどうにもならないといふこととでしょう。どうしていいかわからないといふたら、つまり迷行、行に迷うといふこととでしょう。何を信じていいかわからないと言つたら、信に惑うといふこととでしょう。何を信じていいかわからない。「迷行惑信」といふ言葉が総序に出てくるでしょう。「行に迷い信に惑い、心昏く識算なく、悪重く障多きもの、特に如来の発遣を仰ぎ、必ず最勝の直道に帰して」（聖典一四九頁）といふ言葉、迷行惑信といふ言葉はここからきています。だからあれは韋提希を言つていふのです。どうにもならないことが、どうにもならない救われるのではない。

■ 愚痴は主体性の叫び

だから王舎城の事件が、そういう事件性といふものが韋提希の愚痴から出発しているのです。これを愚痴といふのです。けれどもその愚痴がもっている意味です。愚痴といふのは主体性の叫びでしょう。たいがい愚痴を馬鹿にするがね、そうではない。むしろこの愚痴こそ、はじめて韋提希が自らの主体性にむかつて問いを発している。それを見抜いたのが釈尊です。だから黙っていた、応えなかった。そして、はじめて自分で自分の人生を選んだのが、この次に出てくる韋提希の別選です。宗教といふものは、自分で自分が自分の人生を選ぶときに、はじめ

て開かれてくるのです。

■ 『観経』は発遣の教

だから王舎城の事件があらわしている意味は、そういう事件が解決するということではない。それが解決しても人生というのは解決しないのです。自己の人生の問題を解決する道を説いたのが『観経』です。自己の人生の道を示したのが『観経』です。それを釈迦の発遣というのです。「特に如来の発遣を仰」げと言っているのは、それなのです。だから『観経』は発遣の教です。何に発遣するかと言うと如来に遇えたと如来を見いだせということでしょう。もっと具体的に言ったら、真の知識に遇うということなのです。真の知識に遇うということのほかに救いはないわね。

僕はある意味ではいままでずっと、親鸞聖人はだんだん年をとられるにしたがって法然上人に近づいていかれたと、安田先生はいつもそういうふうに言われていたけど、そんなことあるかいと僕は思っていたのです。そうではない、むしろだんだん親鸞聖人は法然と違った、法然を批判するような教学を築いていった人だと思っていた。だけど、やはりそうではないなあ。やっぱり教学のかたちは違って、むしろ本質的には法然に近づいていかれた。だからこそ、「かたきがなかになおかたし」（聖典四九九頁）と、ああいう言葉がご和讃のなかに出てくる。遇っているのだけど遇っていないかった。生涯かけて遇うような人です、真の知識というのは。

だから来迎引接とか現前導生というのは、これは真の善知識に出遇う道を示された願という意味です。それを具体的に開いたのが『観経』でしょう。これは親鸞聖人が六角堂で百日の参籠をされて、そして夢告をうけて、お堂から出られたときに聖覚法印に出遇われたと。で、聖覚法印が法然上人を紹介した。出遇わなかったら、おしまいです。それはある意味では非常に偶然です。それならとって、聖覚法印が言ったからといって、おうそうかと言って吉水へ行ったのかというと、僕はそうではないと思います。なんかそこに「すでにして悲願います」という、そういうものが感じられたからこそ行ったに違いない。それはなんでかと。やっぱり聖覚法印という人を知っていたからでしょう。知っていたこともたまたま仏法のなかにあったということ。仏法のなかにあつて、そういう仏法の繋がりをもった人が紹介したというのだから。そこらのおっさんが紹介したわけではないわ。聖覚法印という人が紹介したということも非常に大きな意味をもったに違いない。だからみんな仏法のなかにあつて迷うのでしょうか。韋提希もどうしていいかわからないということ、今、迷行惑信と言ったけれども、目連と阿難というのは、「在昔之時」と書いている。昔、阿難と目連を知っていたということがあるのです。「在昔の時、恒に阿難を遣わして来らしめて、我を慰問したまいき」とあります。それこそキルケゴールではないが、キルケゴールが「あんた何でキリスト者なのか」とい

われて、「自分の親が敬虔なキリスト教の信者であったから」と、こういう返事をしているのです。えらいなんか特別理由があるわけではない。たまたま親父が敬虔なキリスト教の信者だったからだ。しかし、これほど大きな因縁はないではないですか。理屈で作ったものではないのです。理屈でキリスト教を信じたわけではない。身のおかれた事実がキリストへ導いたのです。それを導生というのです。生を導くと、だから『観経』というのは釈迦発遣の教なのです。我が教えを聞けと言っているのではないのやで。バルトだったかなあ、仲保者（mittere）ごという概念がある。天使の意味です。使いです。教主というのはそういう意味です。善知識というのは、わしの言うことを聞けというのは善知識ではないのです。親鸞はわしの言うことを聞けと言っていない。われに來たれとは言わない。行けと言う。そこらがおもしろいところですよ。それをあらわしているのが選択功德という、釈迦如来の選択功德です。

次の「選択撰取」の問題はなお問題なのです。ふつうは選択撰取というのは第九真身観のご文をもって選択撰取と言っているのです。けど真身観の選択撰取は弥陀の選択です。釈迦の選択ではない。そこまできよつたら汽車が出てしまいますので、今日はこのへんで終わります。

質疑

問い 功德と利益の違いは同じように受けとめていますか。

藤元 功德という言葉と利益という言葉は違う。功德というのは、その行為自身もっている能力をいうのです。つまり因位をいうのです。利益はその行為の結果です。だから、親鸞は現生十種の益と言っているが、あれは功德を言っている。親鸞にとつては功德も利益もひとつなのです。だから本来、一益というのが蓮如の教学です。しかも、一益でありながら蓮如は現当二益と言ったのです。ここらがまた蓮如の問題や。ところが、われわれはずっと現当二益ということばかりを言ってきたのです。この世もあの世も、虫のいいこと甚だしい。蓮如が現当二益と言ったことは、現当一益というところにたつて二益を説いていることを忘れたらあかん。これは『御文』の場合はずっと現当二益です。一つ間違ったら右手に菊の花、左手に蓮華をもつ、こうなるのだ。菊の花と蓮華が一緒に咲いたためしがあらへんがな。菊が咲くころには蓮華は散っている。今は知らんで、今は促成栽培だから。そこらへんが真宗の教学がごちゃごちゃになった。

■ 功德と利益

だけど、蓮如はきちつとそこをおさえている。そのおさえをはっきりさせたのが『相伝義書』なのです。なんか『御文』というのは、ある意味では親鸞の教学をあそこまで民衆の言葉にしきつたものは、真宗の歴史上、本願寺の歴史上ほかにないわ。言うちや悪いけど。だからわれわれが真宗と言っているのは本願寺真宗や。本願寺宗や。けっして親鸞ではない。けども、その本願寺の伝統がなかったら親鸞なんか生きていない、今。蓮如があそこまでの言葉にしきつた能力は空前絶後ではないかね、あれができたのは。今やってみるといっても、できはしないわね。「ああ、『御文』か」と、ぼろくそに言ってもできはしない。だけど、それだけに非常に危険な面をもっている。そのことを今こそはっきりさせんならん。あの『御文』のなかで何が大事で何を捨てなければならぬか。どっちも捨ててしまつたら、「水清ければ魚住まず」や。『御文』は清濁合わせ飲むみたいなどころがあるのです。清濁合わせ飲むを真俗相依二諦論にしてしまうから、ごちやごちやになる。これはこんどの御遠忌でいちばん大事な事業だと思うけど、議員さん、どうだね。

蓮如を捨てたら本願寺教団というのはないわね。本願寺教団がなくてもいいというのではない。「第一義諦は、仏の因縁法なり。この諦はこれ境の義なり」（『論註』真聖全一・三三六頁）というのが浄土思想の基本だろう。さとりは場所だと。さとりと言つたら、なんか頭のなかにあるのがさとりのように思っているが、そうではない。境界の義というのは世界観という意味です。教団はその世界観をあらわしているのです。真宗の念仏だつて、どこで生きてきたかというところ、教団というところで生きてきた。つまり三宝というところで生きてきた。三宝がなかったら真宗というのはあらへん。あつても個人的なものです。個人的なものということは対話がなくなっているということや。世界観というのは対話のなかで開かれてくるものです。ところが今の大谷派というのは対話が成り立たない。なんでかということを考えんならん。先ほど言ったように、身の問題や。教団に身がなくなつた。かたちだけで身がなくなつた。身がなくなつたから、たとえば、先ほど言っていた無意識の問題というのは、今日では経済ということですよ。蓮如が教団形成の基本においたのは経済です。まあいいや、今日はここまでにしときましよう。

（一九九三年十月十五日）

第一〇五講（上巻 第一九講）

『観経』、選択二種^ニ_{アリ}

一 釈迦如来

選択功德

選択摂取

選択讃嘆

選択護念

二 選択阿難付属

二 韋提夫人

選択浄土

選択浄土機

（真聖全二・四五六〜四五七頁）

『観経』に、選択に二種あり。

一 釈迦如来

選択功德

選択摂取

選択讃嘆

選択護念

二 選択阿難付属

二 韋提夫人

選択浄土

選択浄土の機

（聖典四二六頁）

一

■ 観経の選択

前回は『観経』の選択について話してまいりましたが、これは『選択集』の『観経』の三選択に対して、とくに宗祖は釈迦如来と韋提夫人という二人の選択を中心に取り上げておられることを申し上げました。それは『選択集』の三選択（真聖全一・九八九頁）は、選択摂取と選択化

讃と選択付属ということですが、選択付属を除いて選択撰取も選択化讃も、ともに阿弥陀如来の選択といわれるものでございますが、宗祖はそれをそういう弥陀の選択として『観経』の選択をとらえられてはございません。同じ選択撰取という言葉が『愚禿鈔』にでておりますが、これも釈迦如来の選択であって阿弥陀如来の選択ではないわけです。そういうことを前回お話ししまして、釈迦如来の、ここにあげられております五つの選択については申し上げる暇がございませんでした。

■ 選択功德

で、今回は選択功德について考えてみたいと思います。こういう言葉は『観経』には、とくに選択功德をあらわす言葉はないのですが、先ほど申し上げましたように、『選択集』では選択功德というようなことが考えられておりません。ですから宗祖が選択功德ということをおっしゃるの、いうまでもなく『観経』にあらわそうとされた功德でございます。これは言葉としましては「散善義」の九品往生に示されます来迎という、臨終来迎の功德であります。申すまでもなく臨終来迎というのは第十九願の内容であります。宗祖の三願配当の意味から申しますと、『観経』は第十九願を展開されたものですから、当然、十九願の所期の目的とされた来迎ということが基本でございます。十九願の願名が来迎引接の願とか、現前導生の願とかと示されるのでありますが、願文自体は、「寿終わる時に臨んで、たとい大衆と圍繞してその人の前に現ぜずんば、正覚を取らじ」（聖典一八頁）とありますから、寿終わらんとする時に臨んで、如来が聖衆とともに来迎したまうということであります。

■ 十九願、「臨壽終時」、死への欲求

ここに臨終とありますが、臨終といったら終わりに臨むということでありますから、終わりに臨むのは人間が生きているかぎり、いつも終わりに臨んでおりますから、別に死ぬときという必要はないのであります。たとえばハイデッガーでも、ザイン・ツーム・トード (Sein, Zum Tode) と言っていますから、ふつう「死への存在」と翻訳されているのですが、どうも死への存在という、大河内君に「へん聞いてみんなならん」の、ツームという言葉は何々へという意味でしょうが、僕はあれは、この臨という字ですね。終わりに臨んでいる存在。つねに死の淵に立っている存在という意味をあらわしている言葉だろーと思えます。つまり人間という存在が、とくにハイデッガーは人間存在というものが、もつともすぐれた存在の意味をあらわすと言っておりますから、そういうところにハイデッガーは実存という言葉の意味をこめて、ザイン・ツーム・トードと言っているのだろーと思います。つまり人間というものは、たんに生きることを求めるだけではなくて、死への欲求というものを。まあこれはご承知のフロイトの心理学に、本能理論によってたてられたフロイトの心理学の特徴でございますが、生きることば

かりを求めるわけではない、むしろ生きることよりも死を求めるような存在だということがあるわけです。これはあまりすぐれた論理ではないかもしれませんが、ショーペンハウエルに『自殺論』という小さな本があります。人間はなぜ死を求めるのかということでもあります。

『観経』には韋提希夫人が浄土を求めるきっかけを欣浄縁、『観経』の七縁といわれている。七つの縁と善導は区別をして科文しておられますが、その欣浄縁のなかに、

唯、願わくは世尊、我がために広く憂悩なき処を説きたまえ。我当に往生すべし。閻浮提・濁悪世をば樂わす。

（聖典九二頁）

と言っております。「閻浮提・濁悪世」というのは私たちのこの世界でありますから、そういう世界を願わないと。つまり、そういう世界から脱出することを求める心理であります。『観経』の七縁というのは、『観経』の教義ではなくて、むしろ『観経』というものが開かれてくるさまざまな世間的な事件であります。そういういわゆる王舎城の悲劇といわれる事件というものももっている心理的な側面ですね。宗祖はご承知のようにむしろ『観経和讃』のところでは、『観経』の和讃というよりも『涅槃経』の「梵行品」を取り上げられて、阿闍世の問題のほうに視点をおかれた和讃になっているようですが、どちらにしても、阿闍世の問題にしても韋提希の問題にしても、その阿闍世や韋提希の心理的な動きを非常に注目しておられるようであります。

まあ、これは前回にも申しましたが、阿闍世コンプレックスという、コンプレックスというところで人間をおさえたのは、むしろフロイトではなしに、フロイトの弟子であるアドラーでございます。そういうことからいいますと、阿闍世コンプレックスに対して、韋提希の厭苦縁に示されるような死への衝動という心理は、むしろフロイトによる本能理論が考えられるのであろうと思っております。

ただあまり心理学を十分に勉強してないので、頭があっちはいったり、こっちはいったりしているのは、こないだから読んでいる免疫理論に振り回されているのです。これは梶原君が、エイズの問題をもってこられたものから、エイズを考えているうちに免疫の問題に打ち当たりました。免疫というのはいっぺん病気にして病気を予防するのです。一四三八年にヨーロッパにペストが猛烈に流行したときに、イギリスなんかは人口の三分の一は死んだというくらい激しかったことですが、そのときに患者を看病したのが修道僧だったそうです。ところが修道僧はペストの病人を看病しながらペストにかからなかった。これはまさに神の恩寵であるというふうに喧伝されたものでありますね。そのことはジェンナーの種痘の話聞いたときに、なるほど不思議な話やなあと思えました。

そういう歴史的な背景があつて、免疫ということが、もともと免疫というのは免税というところからきているようでありますね、税金から除外されるという意味で。だからまさしく神の恩寵というふうにいわれたのでしようがね。いっぺん、病気にして病気から守るといふ、こ

れが免疫のための種痘という方法でありますね。病気にならないようにするのに病気にするという方法であります。そんなことを考えているうちに、今度はフーコーに惹かれまして、大河内君がもっていたフーコーの本を全部送ってもらって、それでええ加減に頭がクラクラきているのです。

で、たまたま免疫の問題をやっている間に、へたな和歌を作って、あそこに書いてあるでしょう。T細胞と。T細胞というのは免疫の抗体の名前の一つですね。T細胞に阿頼耶識というものをひよっと思い出しまして、「T細胞 阿頼耶の種の 老いの惑いの樂しかりけり」と書いて書いてぶらさげていたら、こないだ九州の人間がやってきてT細胞を単細胞と読みやがって(笑)、がつくりきてしまった。

二

なんかこんなことに頭が振り回されているものですから、もうひとつよくまとまらないのですが、人間存在というものの根底に、たんに生を求める衝動だけではなしに、死を求める、死への衝動みたいなものを見いだしたときに、宗教というものの実存性が自覚的になるところとがあると思います。

■ 真の善知識

ですから臨終来迎と、こういわれるのは現前導生という願の異名もありますように、これは端的に申しますれば、善導大師は「真の善知識」と、つまり釈迦の現前來迎であります。つまり仏との出遇いがあります。これはまだよくわからないのですが、安田先生がよくおっしゃっていたのですが、テイリツヒが日本に来たときに、安田先生との対話のなかで、仏教徒にとつて釈尊というのはいったいどういう意味をもっているのかという問いをだされたそうであります。僕はよくわからなかったけど、このあいだまたまたま京大の哲学研究のなかに、たしか大阪大の助教授ですか、テイリツヒを研究している人のところを、パラパラ開けてみたら、テイリツヒの晩年の課題がやはり史的イエスの意味を追究しているようであります。その問題をとくに取り上げて論文を書いておられますので、やっぱり日本に来たときに、釈尊というのが歴史的存在としての釈迦牟尼如来でありますから、そういう発想がずいぶん大きくテイリツヒの史的イエスの問題に影響しているのではないかなあと思いました。

つまり私たちが仏に出遇うという出遇いがありますね。善導大師は真の善知識と、これは言うまでもなく、真の仏弟子に対する言葉でござ

いますが、

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

（聖典二〇頁）

という言葉がでてまいります。このときに「真の善知識」とあります。これは宗祖は『愚禿鈔』の下巻に、この一段を非常に細かく検討されまして、聖典の四五三頁から今読みました善導大師の『観経疏』の二河譬の合法の言葉を、「無人空廻の沢」というのは、悪友なり、真の善知識に値わざるなり」（聖典四五三頁）と取り上げて、善知識を、

真善知識、正善知識、実善知識、是善知識、善善知識、善性の人なり。

（聖典四五四頁）

と言っている。それに対してまた、悪の知識についても細かく上げておられます。とくに悪の善知識の冒頭にあるのが仮の善知識です。ふつう私たちにとって知識というのは師匠のことですが、師匠というのはたいがい仮の善知識です。つまり仮のもので、しかも真の善知識は仮のものではありません。つまり仮というのは利用することです。師匠を利用するというのもあるのですが、ふつうは師匠のもつてい知識を吸収して、いらなくなったら捨てればよいのです。けれども真の善知識といわれているのは、そういうものでないでしょう。

■ 真仏の弟子

ですから善導大師がとくにここで「真の善知識」といい、「真の仏弟子なり」といわれているのを、蓮如は「真の仏弟子」といわずに「真の弟子」というのです。真仏弟子の積のところでは「真の」という「の」は入っていないのです。「真仏弟子」です。

「真仏弟子」と言うのは、「真」の言は偽に対し、仮に対するなり。

（聖典二四五頁）

とありまして、「真の仏弟子」ではないのであります。「真仏弟子」なのであります。ですから「真の仏弟子」という意味と、「真仏の弟子」という意味があるわけです。真仏という意味が真の善知識という意味です。親鸞にとつては真の善知識というのは七祖でありますね。七祖というけれども、いわゆる七祖をあげられるのに対して『歎異抄』では三祖相承といっています。『歎異抄』の二章には、

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んや。

（聖典六二七頁）

と、あそこでは三祖があげられるのですが、そのときに釈迦・善導・法然と、釈尊もまた善知識として位置づけられております。

■ 如来と仏の異

これは釈迦如来というときと、この『愚禿鈔』の選択をあらわすところでも、「釈迦如来」になっていますね。それに対して世饒王は世饒

王仏です。こういう言葉は、仏も如来も如来の十号のうちに入るのですが、やっぱり厳密には言葉のでてくるもとはちよつと違います。如来という場合は、従如来生という如より来生したまうという意味です。如から生まれるというのは、如というところがあって生まれるわけではありません。如来と私の心が一如となったところから生まれてくるものです。つまり如来という人があるわけではない。如来というのは、私の心と如来の教えが一如になったところに現前してくるところに、その一如なるところの対象化をあらわすわけであります。対象化して如来さまといっているわけで、私がなければ仏もありません。だけでも仏陀という場合は、これは覚める人です。如来だというときには、さとうときとるまいと、そんなことは関係ないです。私の心と如来の心が一つになったとき、それはまさしく私も消えるし、仏も消えます。虚無の身、無極の体といわれるのは、いわゆる寂滅といわれるのはそれをあらわします。対象化される仏のすがたも消えてしまいます。そのときに如来という言葉でしかあらわせない。如より来生したまいきという。ですから仏さまは仏さまのかたちをもっているわけではない。「報・応・化種種の身」(聖典二八〇頁)と云ってあります。私と同じかたちをした人です。一如というのは、猫に向かえばニャーといい、犬に向かえばワンというときに一如なんです。こつちも猫になっているし、あつちも人間になっているのです。つまり非対象化。そういう言葉で申しますと、やっぱりここで釈迦は釈迦如来でなしに釈尊になっております。釈尊という場合は世尊です。世における、そのときの人という意味ですから、まさしく歴史として現前した如来を意味するわけです。

僕はあんまり先輩の書物を読みませんから、有名な曾我先生の『地上の救主』という本の題だけを知っているのですが、『地上の救主』という、この地上というのは史の意味をあらわしているのだらうと思います。歴史となったという、阿弥陀如来が歴史となったというのが釈尊をあらわすのだらうと思います。そうしますと、釈尊も龍樹も天親も曇鸞も道綽も善導も源信も源空も親鸞も、曾我先生も、われわれにとつては安田先生も真の善知識です。これがおもしろいですね。先生は真の善知識ですが、われわれは真の仏弟子でもないし、仮の仏弟子でもないし、偽の仏弟子でもない、おおよそ仏弟子に値しないものです。

■ 弟子に値せずして仏弟子の数に入らしめられる

だけでも、弟子に値せずして仏弟子の数に入らしめられている。なんか真の善知識というのはそういう意味から言いますと、私たちが求めて出遇える人ではないんです。求めずしてあたえられた人だということです。求めずして如来に回向された人です。わが人生にたまわれる人です。

これはどうもうまく表現できませんが、なんか韋提希夫人が王舎城にあってお釈迦さまに遇いたいけれども、「世尊は威重にして、見たて

まつること得るに由なし」（聖典九一頁）と。お釈迦さまに遇いたいが、お釈迦さまは尊い人だからお会いすることはできないが、目連や阿難はかつて私が苦しんでいるときに来て慰めてくれた。それで「我いま愁憂す」。今こそ慰めにきてほしいと言ったと。ところが「韋提希の心の所念を知ろしめして」、釈尊は自ら出てこられた。そこから始まります。

三

なんか『観経』という經典はそういう意味からいいですよ、意表をつく經典です。至るところで思いもよらない、韋提希が思っているその思いよりも深いところで展開しているような經典であります。だから、はじめは韋提希は慰めてもらおうと思つて、つまり安慰を求めたのです。安らぎを求めただけでも、お釈迦さまはひとつも慰めていないのです。

■ 散善三観は釈迦の無問自説

しかも『観経』というのは、まあこれは善導の読み方ですが、「定善義」が終わつて「散善義」は、散善三観は釈迦の無問自説です。十三観までは韋提希の心に応じて説かれた。あとの三観は韋提希が頼みもしないのに説かれた教説です。ですから、『大無量寿経』とはずいぶん性格が違いますね。『大無量寿経』はある意味では単純であり明快であります。だけでも『観経』という經典は「筋縄でいく經典ではない。

で、問題は『観経』の選択功德として示される来迎ということですが、如来の現前ということですが、現前ということから言いませうれば、菩薩道からいえば第六現前地です。現前地というのは諸仏現前というのですから、諸仏現前三昧というのはご承知の『般舟三昧経』です。善導大師がとくに『般舟讃』をつくつておられますように、念仏というのは仏立現前三昧と、十方諸仏が現前したもうという意味を善導は念仏にみるわけであります。むしろこれは『華嚴経』ですから、諸仏という場合は一人一仏の思想が根底にあります。一人一仏というのは、一人ひとりに一人ひとりの仏さまがあるということでもあります。一人一仏というのは『華嚴経』の思想でしょう。皆さん方はまだ仏さまでないけれども、いずれ仏さまになる人です。未来仏の一人でございますから、いっぺんでも念仏された方はみな未来仏であります。いまはどっからみても仏さまではありませんよ。だけど諸仏として見いだされるということでもあります。私たちが諸仏として見いだすのは仏しかありません。仏さまは私を仏として見いだしてくださるのです。仏さまは念仏申すものを仏として見いだしてくださるはずです。ですから、諸仏が現前するということから申しますと、『華嚴経』でいいですよ、第六現前地の内容でありますね。

どちらにしても私たちが真の善知識に出遇う、釈迦に出遇う、もつと端的に申しますれば、仏法に遇う状況をいかにして開くか。ほんとの意味で仏法に出遇いうる状況を展開したのが定散二善であります。いま善導大師は定善と散善と二つに分けるわけです。善の功德であります。その善の功德を選択した。

■ 功德は因、利益は果

功德というのはこの前に申し上げましたように、利益という場合とはちよつと違ひまして、利益というのは一つの行為の結果です。功德というのはむしろその因です。ですから、定善も散善も、ともに浄土に生まれる功德、因の能力をあらわすわけです。それは仏に遇うというのは、仏に遇うておつてもわからんというのでない。ご承知のように「教巻」に引用されています『平等覺經』の引文というのは、これは『大經』の序分にあたる場所ですが、

「世間に優曇鉢樹あり、ただ実ありて華あることなし、天下に仏まします、いまし華の出するがごとしならくのみ。世間に仏ましますも、はなはだ値もつあうことを得ること難し。今、我仏に作りて天下に出でたり。もし大徳ありて、聡明善心にして仏意を知るによつて、もしわすれずは、仏辺にありて仏に侍つかえたてまつるなり。」

(聖典一五四頁)

と、この「聡明善心にして仏意を知るによつて、もしわすれずは、仏辺にありて仏に侍えたてまつるなり」という文は古来、難解の文といわれたところがあります。なんのことかわからんと言われてきたのですが、別に難解でもなんでもないんです。つまり阿難尊者は常隨昵近の人ですが如来に遇えなかつた人です。それは、実はあつて花がないようなものです。皆さん方でも仏法を聞き得たということは実をもつたということですが、実をもつただけでも花が開かないと。娑婆の花は花が咲いてから実がなるのですが、仏法というのはそうではないんです。むしろ、われわれは仏に遇うている。仏に遇うているのだけでも、仏に遇うた喜びがなければ花がないのと一緒です。世間に仏がないのではない、仏には遇うているのですが、遇うても気がつかないのを凡夫というのです。その仏に遇う場所というのが浄土です。

四

■ 依正前後論

浄土の莊嚴というものを説くときに、『觀經』では依報莊嚴が先にでてまいります。ふつう依正前後論といわれます。『觀經』定善十三觀

のうち依報と正報とどっちを先に説くかということですが、『大無量寿経』の場合は正報が先に説かれます。『観経』も『浄土論』も依報が先に説かれます。依報というのは浄土の環境です。正報というのは浄土の人です。浄土の人は仏と菩薩です。ところが人に遇うのが先か、環境が先か。もつと言えば環境に救われるのか、人に救われるのかということでごさいますね。むろん環境というけれども人がないわけではありません。たとえば定善十三観のうち第六観までは日想観であり、水想観であり、宝池観であり、宝楼観であり、いわば如来さまの庭です。そして第七華座観を契機にして像観、つまり三十二相の仏、それから第九真身観、光明の仏、それから観世音・大勢至、そして普観想、雑観想と、こうなるわけです。人がでてきます。で、やっぱり依報莊嚴が先に説かれて、依報莊嚴のなかで正報莊嚴が展開されております。

■ 浄土という場所が私たちを救う

これはなんでもないことなのですが、ある意味では非常に大事な意味をあらわしております。人に救われるというのでない、環境に救われるということがあるのでしょう。浄土に往生するというのはそういう意味でしょう。浄土という場所が私たちを救うのです。そういう場所をもつということ、もつと言えば、一つの世界観をもつということでしょう。世界観を開くことができる。

今日は宗さんが来てくれて、宗さんがこないだ山形から洋梨を贈ってくれたので、そのお礼を言っていて、ついつい宗さんに「まだ山形に行きよるんか」と聞いたたら、「行きよるんや」と言った。それで「雲集の会どうなったんや」と言ったら、「遠い所から探し求めてくる人がある」と。やっぱり場所を求めているのですわ。宗さんという名前もあるかもわからないけれども、あんな恐い顔を見に来る人はあらへん（笑）。やっぱり仏法が開かれている場所を求めているということがある。そんなことをしゃべっているうちに、ふいっと思い出したのが、安田先生が、僕が糖尿病ですと言ったら、君、タバコはいかんよと僕に言わはったことがあるのです。そのときに「無理してあつち行ったり、こつち行ったりして仏法を語ることはないよ」と言われた。みんなが尋ねてくるような仏法を説きなさいと言われたことをふいっと思い出した。そうすると宗さんの雲集の会はみな来るのですけど、山形へ行っているのだけ無駄やな（笑）。

■ 大経は正報莊嚴が先、観経は依報莊嚴が先

場所というようなものは人間をつくる。同じ話を聞いても場所が人を救うということがあると思います。すると依報を先に説かれたということが、『観経』もそうだし、『浄土論』もそうです。そこで説かれている仏法の中身よりも、仏法が説かれる環境、簡単に言ったら雰囲気だ。そういうものが人を救うていくことがあるのでないか。それが依正前後論の大事な意味です。『大無量寿経』の場合は依報莊嚴が先でない、正報莊嚴が先です。法蔵比丘という人の本願成就のすがたが説かれるのが先です。

そうしてみますと、たとえば『浄土論』のなかに、

如来浄華の衆は、正覚の花より化生す。

(聖典一三六頁)

とありましょう。これは「証卷」にも引文されておりますが、「如来浄華の衆」というのは、あなた方のことです。仏法を聞く人でしよう。仏法を聞く人は仏のさとりから生まれてきた人なんです。寺にまいって仏法を聞く人はどんな人も「如来浄華の衆」です。正覚の花より生まれてきた人です。正覚の花の化生です。いまからわれわれが正覚の花を開くのではないのです。正覚の花から生まれてきた。つまり正覚の花というのは菩提心でしょう。菩提心というのは私たちがもつものではないわ。菩提心にもたれているのです。菩提心に支えられているのでしよう。それを正覚の花より化生したのだといわれるのでしよう。

■ 華座観は依正の境にある

そうしますと、依報莊嚴が先だということが大事ですね。この依正前後論を受けて、依報莊嚴と正報莊嚴の境界におかれているのが第七華座観です。つまり韋提希の見仏です。空中に無量寿仏を見たまつたという。だから善導大師は定善観の中心は第七華座観にありと。第七華座観の見仏にあると。ですから定善観のなかで第七華座観というのは独特の位置をもっております。正報莊嚴でもなければ依報莊嚴でもありません。むしろ韋提希が、浄土莊嚴を聞いている韋提希自身の心をみただけです。己れ自身をみた。華座というのは華の座と書いてありますが、華の座というのは仏さまの立っている蓮台のことです。仏さまが立ちたもうのはどこに立つかということ、仏法を聞く人の心に立ちたもうのです。華座は仏座です。

だいたい極楽というところは蓮の華がいっぱい咲いているかということ、華はあらへんのです。なんでかということ、『阿弥陀経』をみたら毎朝、浄土の人が華をちぎってしまうのです。

また舍利弗、かの仏国土には、常に天の樂を作す。黄金を地とす。昼夜六時に、天の曼陀羅華を雨る。その国の衆生、常に清旦をもつて、おのおの衣絨をもつて、もろもろの妙華を盛れて、他方の十万億の仏を供養したてまつる。

(聖典一二七頁)

とあります。「清旦」というのは朝です。朝、気持ちのいい時にみんな衣の中に花をちぎって入れてしまって、その入れた花でよその仏さまを供養すると。だから花はないのです。だから『観経』に八万四千葉に一つだけ花が咲いている。残っているということですね。これはおもしろいですね。浄土へ往つたら花がようけあると思つたら、あにはからんや、あらへん。八万四千葉の中に一つだけ咲いている。

その第七華座観における韋提希の見仏、これが今度は「散善義」を開いてくるポイントになります。散善九品の往生を説かれるポイントに

なります。

いずれにせよ、選択功德といってあるのはまさしく第七華座観の見仏体験です。第七華座観の見仏体験というのは、はじめて仏を見たてまつたと。来迎引接の本質をあらわします。阿難がお釈迦さまのそばにずっとおったけれども、ほんとうの意味での仏に遇えなかった。それがはじめて仏に遭遇ったのが『大無量寿経』です。こういうことでしようや。ですから選択功德といってあるのは、われわれを仏法に引接したまう真の善知識に遭遇う、そういう状況を開く功德を『観経』はまず説くわけであります。

五

私たちは教学を学びますと、どうしても教学に振りまわされるようになりまして、たとえば善導大師の『観経』解釈というものを、はじめから当然のごとく受け入れてしまうのですが、たとえば善導大師が『観経』を解釈して「古今楷定」と。まあ自画自賛もいいところでありまして、『観経疏』は一代仏教の革命的な解釈であると自分で自分を誉めているような話でありますから、あんまり大風呂敷を広げるのもいかないと思つたのかしらないが、一夜、坊さんが天から降りてきて夢枕に立って説いてくれたと言つてごまかしています。だから『観経』十六観の観想というものを定善観と散善観と二つに分けて読むというのが当然『観経』解釈であると私たちは思つてしまうのであります。では、なんで定善観と散善観と二つに分けたのかというところまでは問おうとしない。むしろ『観経』の七縁、つまり『観経』というものが説かれる前提となつた定善示観縁と散善顕行縁、観と行であります。観は簡単に言えば考え方であります。それから顕行縁という場合は、いかになすべきかという問題でありますから、観と行は宗教的思索と宗教的実践という二つで『観経』を読もうとしたわけであります。だけでもなんで二つのものが、『観経』には十六の観想をして一つに説かれているかということまでは、あんまり考えない。

■ 三心弁定

だから、もしそういう問題が起こってくると善導大師もちよつと困る。ちよつと困るから、ちよつと弁解しているところがござります。どこで弁解しているかといいますと、定善観と散善観との間においたのが、いわゆる三心釈です。ふつう「三心弁定」と言っております。定善十三観を説いて、そして散善九品の往生を説く冒頭に、「仏告阿難 及韋提希。上品上生者」（聖典二二頁）と断わつて、「若有衆生、願生

彼国者、発三種心、即便往生」(同頁)と。そして、「何等為三。一者至誠心、二者深心、三者回向發願心。具三心者、必生彼国」(同頁)と、こういう言葉がおかれております。これをふつう「三心弁定」のご文と申します。この言葉は、「かの国に生まれんと願すれば、三種の心を発してすなわち往生す。何等をか三つとする。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向發願心なり。三心を具すれば、必ずかの国に生ず」(同頁)と。つまり「具三心者、必生彼国」という、この三心が『觀經』の中心であります。この言葉がじつは散善九品往生の冒頭におかれているのですが、これを善導大師は散善の言葉とはみないわけです。「信卷」の三心積の最後に、回向發願心を二河譬によつて説きまして、そして最後に、

三心すでに具すれば行として成ぜざるなし、願行すでに成じてもし生まれずは、この^{ところ}処あることなしとなり。またこの三心、また定善の義を通摂すと。知るべし、と。
とあります。
(聖典二二頁)

■ 定善の義を通摂す

散善のなかに説かれているのだけでも、「定善の義を通摂す」ということです。で、この三心というのはたんに「散善義」だけではなくて、定善の義にも通ずると、散善九品を摂するのみならず定善の義にも通ずると。通摂という言葉で三心を位置づけております。

■ 十二観は自生観

つまり定善十三観が目的としたのは第十二観、いわゆる十二観というのは自生観と呼ばれます。お経には「普観想」とありますが、この事を見る時、当に自心を起こして、西方極樂世界に生じて、蓮華の中において結跏趺坐し、蓮華の合する想いを作し、蓮華の開く想いを作すべし。
(聖典一一〇頁)

とあります。

■ 含華未出

この「蓮華の合する想いを作すべし」というのがいわゆる『觀經』の、善導大師は「含華未出」という言い方をする、方便化土の往生を意味するものであります。華に含まれて未だ出でずというのは、この場合は蓮華の合する想いです。開く想いが抜けているのです。けれども気持ちは「蓮華の合する想いを作し、蓮華の開くる想いを作すべし」という言葉で出ております。これは「自心を起こして」ということで、いわゆる自生観といえます。今日、あまり自生観ということはお聞きになつたことはないかも知りませんが、『觀經』定善観の中心的課題は

自生観です。自ずから生まれると。蓮華のなかに生まれる想いをなせと。これは善導大師の回向発願心積には、「得生の想を作せ」（聖典二八頁）とあります、これです。回向発願心というのは簡単に申しますと、

弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて念仏もうさんとおもいたつころのおこるとき、すなわち撰取不捨の利益にあずけしめたまうなり。

（聖典六二六頁）

というのが回向発願心積の宗祖のお言葉でありますね。

■ 回向発願心は念仏もうさんとおもいたつころ

『歎異抄』の最初の言葉です。「念仏もうさんとおもいたつころ」がおこるといふ、あのお言葉が回向発願心をもつとも端的に語っている言葉であります。「またこの三心、また定善の義を通撰すと。知るべし」と。「散善義」のなかに説かれながら、定善の義を通撰すと。これは見方によれば、はなはだ弁解的な言葉ですし、『観経疏』のなかでも、この言葉は非常にさりげなくおかれているという感じがするので。あんまり目をつけてくれるなど、そおつと言っているような一言ですが、この言葉にいちばん大きな目を開いたのは、それが親鸞聖人だと思えます。ほとんど見落としかねん言葉ですが。

つまり定善は言うまでもなく止観をあらわします。それから散善は行です。念仏は行です。観も行も通じるといふのです。通撰している。つまり観は先ほど言いましたように、思いも行も、思考も行もともに通撰している。宗教的思考も宗教的な実践も、この三心によつてはじめて完成するのだと。浄土に往生することができるのだというのがこの一言であります。この一言がでてくるもとは、韋提希は、言うまでもなく積尊に要請したのは定善十三観です。そしてその来迎、つまり見仏体験は第七華座観において済んでいる。無量寿仏を見たてまつたというのですから。ところが問題はそこからでてきます。韋提希が第七華座観において、「仏力に因るがゆえに、無量寿仏および二菩薩を見たてまつることを得つ」（聖典一〇二頁）と。ところが見た韋提希はそれで満足したかといったら満足できないのです。もうええ加減にせいと言いたいようなものでありますが、第七華座観をみていただきますと、

仏、阿難および韋提希に告げたまわく、「あきらかに聴き、あきらかに聴け。善くこれを思念せよ。仏、当に汝がために、苦悩を除く法を分別し解説したまうべし。汝等、憶持して、広く大衆のために分別し解説すべし。」

（聖典一〇〇〜一〇二頁）

といつて、無量寿仏のすがたを空中に見せられたと。それは韋提希自身の心念を象徴的にあらわしたものです。無量寿仏を見たのです。それから三行おいて、

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

と、こういう韋提希の要請があるわけです。つまり韋提希は自分は見たと。けれども未来世の一切衆生はどうなるのだと。「未来の衆生、当にいかにしてか無量寿仏および二菩薩を視たてまつるべき」と、そういう問いをだしておられます。自分が救われることを忘れて、人の心配までするな、と言いたいような話です。ところがこの言葉を善導大師は『観経疏』に、

七に「仏告韋提」より下「当起想念」に至る已来は、正しく総告許説之言を明かす。

問て曰わく。夫人請を置たすには、己れに通じて生の為にす。如来の酬答に及至りては、但韋提を指して生に通ぜざるやなり。

(真聖全一・五一五頁)

そして、

答えて曰わく。仏身化に臨みては、法を説きて以て機に返す。請わざるすら尚自ら普く弘めたまう、何ぞ別指して等しく備むらざることとあります。但文略なるを以ての故に、兼ねて之れが為にすること無きも、心は必ず有るなり。
 (同頁)

とあります。こういう説明を加えているだけです。簡単に言いますと、未来世一切衆生のためにという問いを韋提希が要求をしているけれども、そんなことは韋提希がいちいち言わなくても、はじめからお釈迦さまが法を説かれるときには、ちゃんとそのことは考えられているんだと、それだけの説明をしているのであります。なるほどその通りでありまして、ここに未来世一切の衆生という韋提希の要請として説かれているようですが、じつは『観経』の示観縁に釈尊が、示観縁というのは九十四頁の最後の行からですが、お釈迦さまが定善示観縁を示す言葉に、

阿難、汝当に受持して、広く多衆のために仏語を宣説すべし。如来いま、韋提希および未来世の一切衆生をして、西方極樂世界を觀ぜしめんことを教えん。仏力をもつてのゆえに、当にかの清淨の国土を見ること、明鏡を執りて自ら面像を見るがごとく、
 (聖典九五頁)

と、こういう言葉をお釈迦さまご自身がおっしゃっておりますから、韋提希だけのために説くのではない、未来世一切衆生のために説かれているのだということは、善導大師の解釈のとおりいちいち断わらなくても、はじめから一切衆生のために説かれているのだと。それは説明としてはそのとおりです。しかし韋提希自身にとってはいままでは一切衆生のために説かれたのではない、韋提希だけのために説かれたものとして聞いてきた。それが第七華座觀において、はじめて釈尊が未来世一切衆生のためにといわれた意味が、はじめてここでわかったという意

味なんです。

六

■ 上生の生は往生をあらわす

つまり一切衆生というものの内容が九品、九品というのは上品上生から、上等のものから下品下生に至る九品です。上品上生というのは、上生という場合の生は往生をあらわします。往生というのは往生するときの往生です。ですから臨終現前ということですが、臨終現前の来迎を説くものです。どんな仏さまがみえるかということが九品それぞれに示されております。ご承知のように下品は仏さまはみえない。上品から中品下生に至るまでは仏さまですが、下品になりますと仏さまはおみえにならない。善知識がみえる。いまは別に『観経』の話ではないですから、説明をする必要はないかわかりませんが、だいたい上品上生は、観世音菩薩・大勢至菩薩と阿弥陀さまがおみえになります。

阿弥陀如来、観世音・大勢至・無数の化仏・百千の比丘・声聞大衆・無数の諸天・七宝の宮殿と、観世音菩薩、金剛台を執りて、大勢至菩薩と行者の前に至る。

（聖典一一二頁）

と書いてあります。それから上品中生になると、

命終わらんと欲^する時、阿弥陀仏、観世音・大勢至・無量の衆と眷属に圍繞せられて、紫金台を持して、行者の前に至る。

（聖典一一三〜一一四頁）

と書いてあります。上品下生になりますと、

行者命終わらんと欲する時に、阿弥陀仏および観世音・大勢至、もろもろの眷属と、金蓮華を持って、五百の化仏を化作して、この人を来迎す。

（聖典一一五頁）

と。それから中品上生は、

命終の時に臨みて、阿弥陀仏、もろもろの比丘と眷属に圍繞せられて、とありまして、ここには菩薩がありません。それから中品中生になりますと、

（聖典一一六頁）

命終わらんと欲る時に、阿弥陀仏もろもろの眷属と金色の光を放ち、七宝の蓮華を持って、行者の前に至りたまうを見る。

(聖典一一七頁)

と。この場合はもろもろの眷属だけで比丘はいない。それから中品下生になりますと、

命終わらんと欲る時に、善知識の、それがために広く阿弥陀仏の国土の樂事を説き、

(同頁)

と、ここから全部、善知識です。

■ 真宗の本尊は中品下生の阿弥陀仏

真宗のお寺の阿弥陀さんは中品下生の阿弥陀さんといわれるのは、ここからの阿弥陀さんです。これは来迎仏です。それは中品下生のものを来迎せられる阿弥陀さまのすがたをとっているわけです。そして下品中生になりますと、

命終わらんと欲る時に、地獄の衆火、一時に俱に至る。善知識の、大慈悲をもって、ために阿弥陀仏の十力威徳を説き、広くかの仏の光明神力を説き、

(聖典一一九頁)

と、死ぬときに地獄の火がくるのです。これはもう阿弥陀さんはおみえにならなくて、華の上に化仏菩薩でありまして、直接には善知識しかおみえになりません。それから下品下生とあるのは、下品下生は善導大師がいちばん着眼したところですが、仏さまがみえませんか、

命終の時に臨みて、善知識の、種種に安慰して、ために妙法を説き、教えて念仏せしむるに遇わん。

(聖典一二〇頁)

と、これはもう仏さまはみえなくて念仏しかないわけでありまして、仏を念ずるしかない。善知識が教えられるだけです。

七

で、こういう展開をみますと、全部ここで説かれているのは諸仏現前、来迎ということなんです。この問題がでてくるのが、九品の往生、九品の往生といっても九品の来迎ですわ。往生するものから言えば凡夫だけれども、来迎するのは仏さまですから、逆に言えば九品は九品の仏さまの展開であると言ってもいいわけです。諸仏の現前のかたちであるといってもいいわけでございます。それがなんでこんなことを説いたかという、結局は韋提希の第七華座觀のその言葉がポイントになるわけです。「未来の衆生、当にいかにしてか無量寿仏および二菩薩を觀たてまつるべき」(聖典一〇一頁)。未来世一切衆生が救われることがなかったら、韋提希自身も救われないということが言いたいのです。

■ 心之所念

菩提心の要求というものは、韋提希は自分が救われればいいと思っただけでも、それが『観経』の七縁のなかに、お釈迦さまが韋提希の心念を知ろしめしたと。韋提希の心念を知ろしめして目連や阿難だけではだめだといって自分が出ていかれた。それは韋提希の、厭苦縁の言葉です。

「如来世尊、在昔の時、恒に阿難を遣わして来らしめて、我を慰問したまひき。我いま愁憂す。世尊は威重にして、見たてまつること得るに由なし。願わくは目連と尊者阿難を遣わして、我がために相見せしめたまうべし。」この語を作し已りて、悲泣雨涙して、はるかに仏に向かいて礼したてまつる。未だ頭を挙げざる頃に、その時に世尊、耆闍崛山にましまして、韋提希の心の所念を知ろしめして、すなわち大目犍連および阿難に勅して、空よりして来らしめたまう。仏、耆闍崛山より、王宮に没して出でたまう。

（聖典九一〜九二頁）

とあります。これは韋提希の心念を知ろしめした。どういう心念であったかと言ったら、韋提希自身もわからないが、お釈迦さまだけにはみえていたということがあるわけです。この菩提心の内容は、第七華座観において韋提希自身は無量寿仏をみたんです。だけど未来世一切の衆生は、仏をみたてまつることはいかにしてかはたさんという問いになってきたわけです。つまり菩提心のもっている、韋提希自身にもわからない韋提希の心、心念です。やっぱり自分が救われたらそれで救われるかと言ったら、そうはいかないということがあるんです。もっと言えば自利利他円満ということですよ。

■ 利他通入の一心

まあ善導大師はそこまで言っていませんが、『観経』というものが「利他通入の一心」と宗祖は読まれます。『観経』のもつ意味は、利他通入の一心と言ってあるのがたいへんなんです。宗祖は三心一心問答を真実心の内容として説かれます。善導大師の『観経疏』の三心積をもつて天親菩薩の一心と対話せしめられます。問答されるわけです。三心一心問答です。そのときに三心一心というのですが、法然上人は三心一心とはみないのです。三心は三種とみるのです。ですから法然上人は一心かけぬれば往生をえずというのです。宗祖は三心をそのまま全体を一心としてみるのですが、法然上人は三心を一心とみず、三心を三つの心とみまますから、「一心かけぬれば」と読んでおります。それは『選択集』を読んでいたかわかります。「一かけぬれば」ということは、至誠心・深心・回向発願心のうちの一つがかけたら往生できないという言い方です。これは法然上人と親鸞聖人の、善導大師の読み方がそこらへんで大きく違います。善導大師がいまさつきも言いまし

たように、なんでもないようにおいているこの三心は「定善の義を通撰す」と言ったときには、言葉の本質はやっぱり親鸞が三心一心とおさえた意味を言っているのですが、ここらが法然上人とちよつと違っているところがでてまいります。それは余談ですが。

少なくともここで、私たちは「定善義」と「散善義」というものをぜんぜん別のもののように思っておりますが、そうではないんです。善導大師の教学というものを基本におきますと、それは当然のように思います。じつは散善九品というのはお釈迦さまの自説です。これは韋提希が要求したのではない。するとなんでお釈迦さまがここでわざわざ自説を展開されたのかと。第七華座観における韋提希の問いが、お釈迦さま自身を逆に、お釈迦さまの仏法そのものを問わしめた。これがひいては選択撰取という言葉でできます。

■ 『観経』は聖道定善の仏教の否定の経

何を言っているかというのと、『観経』というのは釈尊自らの聖道定善の仏教を自ら否定せられた経という意味です。釈尊の自己否定をあらわす経典だということです。聖道の八万四千の法門を自ら否定せられた。それは釈尊自身の生涯を自ら自己否定せられたという意味をもっております。それが『観経』の面目です。

だから『観経』は釈尊一代の教の集約であると同時に釈尊一代の教を捨てた経です。廃立から申せば、諸行を廃するがゆえに、上来、定散両門の益を説くといえども、仏の本願の意を望まんには、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称するに在り。

(真聖全一・五五八頁)

という善導大師の解釈でございますね。釈尊一代の経典を廃して、諸行を廃して念仏を立てるということの意味は『観経』の、だからこの『観経』という経典はどうも教主という人があって説いた教えとはいえない、そういう経典であるということを示しているのが「選択功德」ということの意味であります。じつはそこまでは申し上げたかったです時間が超過しました。

この次のところが「選択撰取」となっているのですが、『大経』の選択よりも『観経』の選択のもつ内容のほうがはるかに、僕は『選択本願念仏集』という法然上人の立教開宗の書というものが『観経』によっておられるということの意味がよくわかるような気がする。『観経』の選択というものを『愚禿鈔』によって読みますかぎり、『大経』や『阿弥陀経』の選択とはずいぶん意味が違っているように思うわけです。

(一九九三年十一月八日)

第一〇六講（上巻 第二〇講）

『観経』、選択二種^ニ_{アリ}

一 釈迦如来

選択功德

選択撰取

選択讃嘆

選択護念

二 選択阿難付属

二 韋提夫人

選択浄土

選択浄土機

（真聖全一・四五六〜四五七頁）

『観経』に、選択に二種あり。

一 釈迦如来

選択功德

選択撰取

選択讃嘆

選択護念

二 選択阿難付属

二 韋提夫人

選択浄土

選択浄土の機

（聖典四二六頁）

一

今回は『観経』の二種選択の釈迦如来の最後の、「選択阿難付属」というところであり、ご承知のように『観無量寿経』というのは一經二会といわれますから、この王宮会の場合は釈尊が韋提希に法を説かれたものですが、耆闍会の方は阿難が説いたことになっております。

■ 選択阿難付属

つまり王宮会は韋提希の要請に対して釈尊が目連と阿難を連れて王宮に出られた。厭苦縁ですね、

その時に世尊、耆闍崛山にましまして、韋提希の心の所念を知ろしめして、すなわち大目犍連および阿難に勅して、空よりして来らしめたまう。
(聖典九二頁)

とあります。つまり目連と阿難が、その王宮会において一緒に韋提希に対して説かれる『観経』を聴聞しておったわけです。それが流通分において、とくに阿難にこの經典を付属せられた。流通付属ということは言うまでもなく、その教法が伝達せられる。つまり流通であります。今日の言葉で言えば伝道です。その教法が伝えられていく、その教法を伝えるべく、その教法を護持する責任をあたえられると。それが付属という意味であります。

■ 流通七科

ですから、善導大師は『観経疏』の、流通分を、流通七科といいますが、流通分が七つの科文に分けられるのですが、七科の最後のところに、この『観経』の構造を示して、

正 明^{シツ}能^ス請^ノ能^キ伝^カ等^ノ、聞^キ所^ヲ未^ダ聞^カ、見^レ所^ヲ未^ダ見^ル、

(真聖全一・五五八頁)

という言葉でもって締めくくっております。これは親鸞聖人の読み方というのはおもしろいですね。いまだ聞かざるところを聞く(聞所未聞)。それから、いまだ見ざるところを見た(見所未見)と。だから、これは未曾見ということでしょう。いまだかつて見たことのない法を見た、いまだかつて聞いたことのない法を聞いたと。まあ、およそ宗教経験というのは、こういうものでしょうね。つまり人間の経験というものの中にはないものとして見いださせてくるもの、自分の経験のなかにあるものなら、べつに見ても聞いても驚くべきことではない。ああ、そういうこともあったなあというぐらいで済むから。そうでない、いまだかつてないものを見た。

■ 未曾見^{みぞうけん}

これは『大経』発起序における阿難の五徳の現瑞という言葉がありますが、あれを『如来会』では、まあ『如来会』のご文を基本にして宗祖はご和讃を作っておられますが、いわゆる「未曾見^{みぞうけん}」という言葉ですね。

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)

というご和讃がありますね。あれは『如来会』によっておられるのですが、未曾見なるものを見た、こういうのです。いまだかつて見

たことのない自分を見たのでしようや。釈尊のすがたに自分のいまだかつて見たことのない自分を見た。いまだかつて見たことのない自分にでくわすということが宗教でしょう。そういう感動ですわ。

ですから、ここで善導大師が、「いまだ聞かざるところを聞き、いまだ見ざるところを見た」と。『観経』の教説において善導大師自身の感動をあらわすのでしよう。そのときに能請といっています。能請というのは、その教法を要請した人のことです。つまりこれは韋提希であります。能伝というのは、これが付属された人、つまり阿難です。それから、「広」とあるでしょう。「広解^{ウツ}王宮^{ウツ}流通分^{ウツ}竟^{ウツ}」（真聖全一・五五八頁）と。

王宮の説法ですが、広という言葉の中身がなかなかやつかいなのですが。『観経』の対告というのは、お釈迦さまが説法される相手にされているのは、韋提希と阿難です。だけでも、それだけかと言ったら、そうではないのです、まだある。目連がいるのです。目連がいるし、頻婆娑羅もいる。それから五百の侍女もいるのだけでも、さらにその思想の内容から言ったら未来世一切の衆生もいる。これは非常に大事なことだと思ふのです。

二

■ 善導は華座観を定善の中心に見た

『観経』定善の中心は見仏体験にあります。いわゆる第七華座観です。第七華座観を『観経』定善の中心に見たのが善導大師ですね。この華座観がなぜ中心であるかと言えば、いうまでもなく見仏です。無量寿仏を見たというのでしよう。住立空中の無量寿仏を見た。これは僕もよくわからないけれども、西本願寺の阿弥陀さんですね。東本願寺の阿弥陀さんは住立空中の阿弥陀仏ではない。その住立空中の阿弥陀仏を見たというけれども、むしろ韋提希自身の願生心の立体化です。つまり韋提希の菩提心の本体、もっと簡単に言ったら菩提心の本体が無量寿仏であることを見たわけです。その見仏体験を証明するのは何かと言ったら、自分は釈迦仏によって無量寿仏を見ることはできたけれども、未来世の一切衆生は、いかにしてこの仏を観ることができるとかという問いです。

「世尊、我いま仏力に因るがゆえに、無量寿仏および二菩薩を見たてまつることを得つ。未来の衆生、当にいかにしてか無量寿仏および二菩薩を観たてまつるべき。」

（聖典一〇一頁）

とありますが、ここに「未来の衆生」という言葉が出てきます。

■ 未来の衆生とは弥勒の世

その「未来の衆生、当にいかにしてか無量寿仏および二菩薩を觀たてまつるべき」という、その未来の衆生というのは弥勒の世です。未来といっても何もない未来は未来ではありません。未来というのは弥勒仏の世という意味です。何もないのは現在です。今は何もない、無仏の時です。しかし未来世は弥勒仏の世です。つまりこの弥勒に付属せられた『大無量寿経』の時代です。

ですから、とくに最初に申しましたように、『大経』とか『觀経』の選択を、法然上人はいわゆる『選択集』に八選択として説かれるのですが(真聖全一・九八九頁)、選択付属というのは、とくに『大経』の場合は選択付属ではなしに、選択留教になっているのです。経を留めるとこれは『大経』自体がそうでございますわね。経道滅尽の時も、この『無量寿経』のみ留めると。別に弥勒に付属するという言葉は使っていない。ところが『觀経』のほうでは、『選択集』には三選択が説かれるのですが、そのときには明白に「選択付属」と使っております。この場合は選択留教ではなしに選択付属です。『大経』の場合は選択留教です。『觀経』の場合だけが選択付属です。同じ選択といっても言葉に使い分けがしてあります。

つまり言ってしまうえば、法然上人は『大無量寿経』というものは弥勒仏が説くものではない。弥勒に付属したわけではない。教法そのものは真実だから、教法そのものは残っていくのだ、『大無量寿経』は。だからそれをわざわざ弥勒に付属される必要はない。ところが親鸞はそうではないのだ。やっぱり「選択弥勒付属」(聖典四二六頁)と言っております。留教とは言っていない。

■ 機を問題にした付属

弥勒付属、阿難付属と言われたところには、法というよりも機を問題にされた。法を説くものよりも、法を聞くものを考えられた。人の問題です。だれでもいいと言っているわけではない。たとえば『大経』のときには、妙徳菩薩もいますわ。妙徳というのは文殊でしょう。どっちかという文殊のほうがいいではないか。わけのわからない弥勒よりも。だけでも弥勒を指定されている。それから『觀経』の場合ほとんど阿難を選ばれた。目連を選ばなかった。これは浄土の教法というものの大事なことを語っているように思えてしょうがない。

つまり『觀経』の背景に流れているものは、王舎城の『觀経』禁父縁から禁母縁、禁父縁というのは頻婆娑羅ですよ。頻婆娑羅のために法を説いたのは目連です。大目犍連、その大目犍連の場合は、大という字がついている。ふつう目連というけれども、目連尊者というが、『觀経』の場合は一貫して「大目犍連」と呼んであります。これは言うまでもなく釈迦上足の仏弟子です。『阿弥陀経』には「摩訶目犍連」とあ

るでしょう。舍利弗に次ぐ上足の仏弟子ですから、いわば釈尊の代わりですわ。ですから、目連尊者は頻婆娑羅に八戒を授けたのでしよう。一日一夜の戒といわれる、八戒斎をあたえたといつてあります。つまり戒をあたえるだけの力をもった仏弟子です。仏さまの代わりという意味です。ところが韋提希に対しては、韋提希はそういう戒を求めたのではない。何を求めたかという慰めを求めたのです。厭苦縁のところには、

在昔の時、恒に阿難を遣わして来らしめて、我を慰問したまひき。

（聖典九一頁）

とあります。「慰問したまひき」、つまり慰めを求めた。さとりを求めたわけではない。目連の場合は頻婆娑羅が「これ吾が親友なり」（聖典九〇頁）と言っています。「是吾親友」と。頻婆娑羅と目連は友達です。韋提希と阿難は友達よりも、話し相手でしょう。親友という言い方は、親は出家の友という意味です。友は世間の友です。だから親友という言い方は師であり同時に友であるという善知識をいいます。とくに頻婆娑羅が大目犍連を親友と呼んでいるということは、いわゆる一般的な意味での友達という意味ではないのです。善知識という意味です。

それに対して阿難は、「我を慰問したまひき」と、安慰ですね。『大経』の場合は、弥勒という言葉が使っていますが、同時に弥勒のことを慈氏菩薩とも呼んであります。これは原本をみると、アジタと言っておりますから、アジタというのは仏弟子のなかでは阿逸多と翻訳されています。阿逸多菩薩になっています。『阿弥陀経』なんかになると「阿逸多菩薩」であります。アジタというのと、マイトレーヤ (Maitreya) という言い方があります。マイトリーというのは愛という言葉ですね。ですから、慈愛を意味する。『大無量寿経』ではマイトレーヤを慈氏菩薩と言っています。ですからマイトレーヤを慈氏菩薩として、アジタを弥勒と翻訳していますから、ちよつと弥勒と慈氏菩薩が同一の人か同一の人でないかというのは、これはずっと昔から論争があるのです。

■ 慈氏は世俗の時の名、弥勒は出家の名

私はチベット語もパーリ語もできませんから、そんな論争に口出しができませんが、ふつう宗乗では慈氏菩薩は弥勒の世俗のときの名であり、弥勒は出家してからの名であるというふうに解釈するのが伝統的です。だけど、翻訳のうえから言うと、これが同一の人物であるかどうかは疑問のあるところだと、こわいわれるのです。ですが、私はどちらでもいいと思っっています。つまりマイトリーという言葉の意味する宗教です。

その弥勒に付属せられた『大無量寿経』のもつ意味は何かと言えば、それはいうまでもなく胎生化生の問題です。胎化の因縁を弥勒は釈尊に問い返しているわけです。胎化の因縁を問うた。胎生というのは申すまでもなく、方便化身の浄土です。化土という意味です。方便化土の

意味を明らかにしたのが『観経』でしょう。ですから、とくに宗祖が『大経』に「選択弥勒付属」と、弥勒付属という言葉をもって示され、『観経』に「选择阿难付属」という名をもって示された。阿难とか弥勒とか韋提希とか、私は頻婆娑羅と目連を親友という呼び方をしているかぎり、今日の言葉で言えば、法友という意味だろうと思うのです。だけど、韋提希と阿难の間は、これはむしろやさしさです。宗教というものはある意味では非常に厳しいものです。しかし、はじめてその『観経』によってやさしさを基本においた宗教、慈愛の宗教です。僕は浄土の思想というものはそういう弥勒とか、マイत्रीを名とした弥勒とか阿难とか韋提希というような、この三つの名前はやさしさを象徴していると思うのです。そのやさしさこそ浄土という教えのもつ性格であろうと。そうみてまいりますと、とくに宗祖が『大経』の場合は弥勒付属と、たんなる选择留教というだけではなしに、弥勒付属という名をもってあらし、『観経』の場合には阿难付属と、『选择集』では选择付属という言葉がありますが、阿难付属という言葉はありません。そうすると『大経』も『観経』も、むしろその选择を名によって示されていることに、宗祖の経を読む目が示されているのではないか。

なんか僕は、目連をさしおいて、まあ目連という人は阿难なんかからいったら、そばにも寄れないような人であったに違いない。その目連と阿难に勅して王宮に派遣せられた积尊の目と、それをたしかに、その积尊の目を真つ向から受けとめた親鸞の目が、こういう选择弥勒、选择阿难という固有名詞をもって示されているところにあらわされているように思われるのです。

そうしますと、胎生とか方便化身土という見方も変わらざるをえません。一般的に方便化身土というのは、真の仏土に対して化の仏土ですから、真に対して化ですから、化というのは真よりも値打ちが低いように思われる。だから、真の仏土は真実の法による仏土であり、化の仏土はその真の仏土にいたるべき方便教化の土であると。つまり仮のものだという見方です。だけでも、选择付属という言葉がつかますと、积尊の選びであり、未来世一切衆生のために付属せられたということになりますと、化土というのはたんに真の浄土より値打ちが下だというわけにはいかない。むしろ化土によって真土はまさしく真の仏土たらしめられる。化土がなければ、真土もその意味を失う。それほどの意味をもったものでなければならぬ。そこでございましょう。

■ 方便化身土は『教行信証』の結論

だから僕は、方便化身土というのはむしろ親鸞聖人の結論だし、『教行信証』の結論である。その『教行信証』の結論は『大無量寿経』の結論である。つまり胎生化生の因縁を明らかにする。それが方便といわれるものの内容をあらわしていると思さねばならないと思うのです。少なくとも选择付属というのが『大無量寿経』、『観無量寿経』を説かれた积尊の意志である。积尊の選びですから、その积尊の選びを受け

たのがはじめてここに韋提希夫人の選択として、「選択浄土 選択浄土の機」と、選択浄土と選択浄土の機です。ただ浄土を選んだというだけでは、浄土の機を選んだ。

■ 韋提希の選択浄土

これは如来の選びではないのです。如来の選んだ選択浄土は『大経』に説かれる法蔵菩薩と世饒王仏の選択浄土です。これは法の選択です。しかし韋提希の選択浄土、私たちはこれがまあ、韋提希夫人の選択浄土の問題でございしますが、やっぱり法を選ぶのは如来が如来を選ぶことです。『大経』の場合は仏仏相念といわれますが、そのとおりかもしれないが、現実には人間が浄土を選ぶのです。なんか真宗はそういう教法の選びがない。先祖代々、はじめから真宗です。はじめから浄土の教えや。自分が浄土の教えを選んだという、選びの体験がない。選びの体験がないところに宗教というのはありやせんわね。宗教を選ぶということは己れの人生を選ぶということなのです。己れのいのちの選びです。いかなるいのちを生き、いかなる人生を生きるかという選びですから。つまり韋提希の選びはそれを言っているのです、選択浄土というの。法の選びです。韋提希が法を選んだのです。同時に韋提希が浄土の機を選ぶのです。これは本来、浄土の機を選ぶということは韋提希にはできないことです。凡夫韋提希が浄土の機を選ぶということは考えられないでしょう。まあ經典のうえでは浄土の機の選びというのは「散善義」です。つまり九品の往生の選びです。九品の選びをいっているのです。だけど、『観経』一巻の、とくに韋提希の選びとして示されている選択浄土と選択浄土の機という、この二つで『観経』の全体が尽くされるのではないですかね。ちよつと休みましょうか。

三

■ 韋提希の別選所求

問題は、この韋提希の選択浄土というものでありますが、これはいうまでもなく、欣浄縁に示される韋提希の浄土の選びです。いわゆる韋提希の別選所求といわれます。この別選という言葉をもって、わざわざ韋提希の選択浄土をあらわしたのは、別願選択という意味ですから、『大無量寿経』の四十八願の別願選択であります。別願選択の浄土を選んだということで別選所求と言っているわけです。つまり、釈尊が眉間の白毫をもって十方諸仏の浄土を照らしたもうたと。九十二頁の「唯願世尊」というところから九十三頁の「教我正受」というところまでが欣浄縁であります。この欣浄縁の中心は韋提希の別選所求にあります。十方浄土を見せしめたまう、その十方浄土の中から弥陀の浄土を選

んだと、こう言つてあるのです。ところが親鸞聖人は総序のご文に、「釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまへり」（聖典一四九頁）とあります。ここでは韋提希が選んだという表現ではなくて、釈尊が選ばしめたもうたと、そうなつております。そうなることと選択浄土というけれども、韋提希が浄土を選んだというわけにはいかない。釈尊が選ばしめたもうたと、こうあるわけですから、それはむしろ韋提希が選んだというよりも釈尊自身の選びだということですね。これはなんでそういうことになっているのか、ようわからん。ようわからんのはなんでかということ、十方浄土を見せられたのが眉間の白毫の光だということですね。これは眉間の光に対して、次の散善顕行縁では仏さまの口の光ですね。

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。（聖典九三頁）と書いてあります。これは眉間光ではなくて、口から出た光だとあります。口から出た光は頻婆娑羅王の頂きを照らすと。「一一の光、頻婆娑羅の頂を照らしたまう」とあります。ところが眉間の光は、仏の眉間から出た光は再び仏頂に還ります。これは眉間光は仏の頂に還るし、金口より出た光は、これは善導大師は、

仏の光は身の出処に随いて、必ず皆益有り。仏の足の下より光を放ちては、即ち地獄道を照益す。もし光膝より出でては、畜生道を照益す。もし光陰蔵より出でては、鬼神道を照益す。もし光臍より出でては、修羅道を照益す。光心より出でては、人道を照益す。もし光口より出でては、二乗の人を照益す。もし光眉間より出でては、大乘の人を照益す。

（真聖全一・四八八頁）

とありますように、仏光、身の出るところにしたがつて、必ずみな益あり。仏の足下より光を放てば、すなわち地獄道を照益する。これは法隆寺なんかに行きますと、法隆寺の三尊はみな半臥坐でありますね。僕は現物を見たことがないが、莫高窟の弥勒像というのはみんな交脚像ですね。脚を組んでいます。あれなんかはみんな脚の光をあらわすのでしょうか。足の下から出る光は地獄道を照らすと。それから、「もし光膝より出でては、畜生道を照益す」と。それから、「もし光陰蔵より出でては、鬼神道を照益す」と。この場合の鬼神道というのは餓鬼道のことです。「もし光臍より出でては、修羅道を照益す」と。「光心より出でては、人道を照益す」と。それから、「もし光口より出でては、二乗の人を照益する」と。二乗人です。口から出る光というのは言葉を意味します。お釈迦さまの説法を金口説といっています。

■ 金口説は二乗を利す

つまり言葉になつた光です。これは二乗人を利益すると言つてあります。頻婆娑羅の場合は仏頂に対して、王頂であります。王の頂きを照らすというのは、頻婆娑羅を照らされたというのはいただかれたということでしょう。仏の光をいただいたと。仏の光を頭にいただければ、これは二乗人です。ですから経典には阿那含を成就したと。

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。

（聖典九四頁）

とあります。阿那含とは不還とも訳されております。不還果です。ふたたび人間に還らずという、そういう覚悟です。この場合は声聞の第三果です。声聞四果のうちの第三の悟りです。要するに頻婆娑羅は幽閉せられて苦しみがなかったわけではない。八戒を授けてもらったのだから、苦しみがあったのでしようや。国のことを思い、韋提希夫人のことを思って、その思いから逃れることができなかつたのが、仏の言葉をいただいて、はじめて再び国のことや韋提希のことなんかに対する執着を棄てえたということでしょう。それがこういう言葉で示されているのです。

それに対して

今此の光口より出でて直ちに王の頂のみを照らすは、即ちその小果を授くることを明かす。

（真聖全一・四八八頁）

と。小果というのは小さい利益ですから、つまり今言いました不還果のことです。声聞の第三果ですね。阿那含です。それに対して、

もし光眉間より出でて即ち仏頂より入れば、即ち菩薩の記を授くるなり

（同頁）

今度は仏さまの眉間から光が出て、仏さまの頭の上とその光が入るといふのは菩薩の記を授けるといふことだと。

四

真仏弟子積のなかに、真の仏弟子を代表する二人の名前が弥勒と韋提希です。つまり韋提希は凡夫だけれども、凡夫にして無生法忍をさとるといわれております。真の仏弟子積は信心成就の、

真に知りぬ。弥勒大士、等覚金剛心を窮むるがゆえに、龍華三会の暁、当に無上覚位を極むべし。念仏衆生は、横超の金剛心を窮むるがゆえに、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す。かるがゆえに「便同」と曰うなり。

（聖典二五〇頁）

とあります。

つまり便同弥勒ということですが、そして、

■ 便同弥勒

しかのみならず、金剛心を獲る者は、すなわち韋提と等しく、すなわち喜・悟・信の忍を獲得すべし。これすなわち往相回向の真心徹到するがゆえに、不可思議の本誓に藉よるがゆえなり。
(同頁)

とございます。弥勒は聖道の行者ですし、韋提希は浄土の人ですが、凡夫にして弥勒のさとりに等しいというのが真の仏弟子です。この二人の名をもって真の仏弟子を宗祖は示されております。聖道門における真の仏弟子と、浄土門における真の仏弟子と、この二人に菩薩の記を授けたと。韋提希が凡夫でありながら、菩薩の記を授けられたという読み方ですね。だけど、僕は菩薩の記を授けるといふ意味もあるが、もうひとつは眉間の光が再び仏頂に返ったと。

だいたい眉間の光というのは天人師の異名です。如来の十号のなかに、「如来・応供・等正覚・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏・世尊」(聖典十頁)とあるでしょう。そのなかに天人師という名がありますが、これは眉間の光をあらわす異名です。つまり天人の師匠となるものです。天人の師匠になるのは如来しかないので。なんでかと言ったら、天人というのは何をしても楽しんでるのを天人というのです。だから天人は笛と太鼓と花をもっています。今で言ったらカラオケを歌っている人です。歌っている者は楽しいけど、聞いている者はたまったものでないでしょう。人の苦しみをトンと感じないのです。と同時に、自分のほんとうの苦しみも自覚しないものです。苦しみを自覚しないものは救いようがない。だから善導大師は、

この五濁・五苦等は、六道に通じて受けて、未だ無き者はあらず、常にこれに逼ひつ悩なうす。もしこの苦を受けざる者は、すなわち凡数の撰しよにあらざるなり、と。
(聖典二四頁)

と言われます。つまり苦しみを知らないものは凡夫の数のうちに入らないものだ、こういふ言い方です。苦しみを知らんということほど危いことはない。病気を自覚しないほど恐いことはない。だから昔から一病息災というでしょう。無病息災とはいわない。一病息災や。一つ病をもっていると長生きできる。僕みたいなものだ。ずいぶん長生きしたわね、今年もう六十五だ。親父からいったら十五年も長生きしている。それは一病のお陰や。ずっと糖尿病や。ぼつぼつ脳幹がいかれよる。脳死状態が近くなったということや。つまり自分が病人だということが自覚できているということが大事や。よく安田先生がある人を評して、「あれは自分が素人やということを忘れてる」ということをよくおっしゃることがありました。素人だということをおぼれている。みんな玄人になりたがる。そうではないのだ。ほんとうは素人ということが大事だと思う。素人の自覚が。蓮如の言葉に、

心得たと思は、心得ぬなり。心得ぬと思は、こころえたるなり。

(聖典八九四頁)

と。つまり素人であることを知った者がほんとうの道を得たものだという言い方や。

五

■ 自問自徴

仏の光が仏に還っていく。これをあらわしているのが自問自答です。今日の言葉で言ったら自問自答です。善導大師の言葉で言ったら自問自徴です。自問自徴は「信巻」に「散善義」の三心積のご文の前文として示されていますが、

すなわちそれ二つあり。一つには、世尊機に随いて益を顕すこと、意密にして知り難し、仏自ら問いて自ら徴ちやうしたまうにあらずは、解を得るに由なきを明かす。二つに、如来還りて自ら前の三心の数を答えたまうことを明かす。

（聖典二五頁）

とあるでしょう。「還りて」とか「自問自徴」というのが、仏の眉間の光が再び仏頂に還ったと。何を言っているかという、眉間から出た光が照らした十方の国土というのは諸仏の国土です。十方諸仏の国土です。それは釈尊一代の教法の開く世界です。国土というのは、その思想が開く世界を国土というのです。世界は一つだけれども、その世界を見るのは、見る目によって違うやう。十人十色です。みんな心に浄土をもっているけれども、その浄土は自分が人生を考える考え方で違ってくる。世界観の違いです。同じ一つのものを見ても、人それぞれの経験によって、その世界の把握のしかたが違う。同じ料理を食べてもおいしいというのと、こんなもの食えんというやつとあるわね。鮎寿司みたいなものです。

僕はこないだ絵を描いていたら、ボットーンと墨が落ちたのです。白い紙の上に落ちたのもったいないし、落ちた墨を筆でゴシツとやっただ。するとなまこになった。それで詩を作った。「死者、生者、賢者、御教授、数あれど、こいつ初めて食った奴」。僕はなまこを初めて食べた者ほど偉いのはおらんと思う。そうではないかね。で、うまいなあと思つたに違いない。そんなもんではないかね。その人その人の舌の経験、いわゆる舌識だ。舌の経験してきた意識が料理の味の世界を一人ひとり違わせているのではないか。そんなものだ。

だから、みんな浄土をもっている。それは十方諸仏の浄土です。もっと言えば釈尊は八万四千の法門を説かれたということは、八万四千の浄土が開かれたということです。八万四千の世界観を開かれたということでしょう。一人ひとり、それぞれの経験によって開かれてくる世界です。それが『観経』では四つしかあげていません。自在天宮のごとき浄土、玻瓈鏡のごとき浄土、純是蓮華、蓮華ばかりの浄土、七宝合

成と、こう四つあげてありますが、ところが韋提希はその十方浄土を選んだのではない。

(聖典九三頁)

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、我いま極樂世界の阿弥陀仏の所に生まれんと樂うねが。と、そこに「化して金台と為りぬ」(同頁)とあるでしょう。ご和讃には、「光台現國のそのなかに 安樂世界をえらばしむ」(聖典四八五頁)とありますから、それは『大経』の場合には五徳現瑞といわれるのですが、『観経』の場合には光台現國と。五徳現瑞というのは仏さまのお顔の姿色清浄なる光明をみて、その光明に阿難は如来の聖旨を受けたと、こう言っております。聖旨と言っても別に言葉はないのです。言葉をもって阿難を立たしめたのではない。姿をもって立たしめた。僕はほんとうはそういうものだと思うのです。

そういう教育を受けたからかも知れないが、僕は小学校のときには、先生が教室に入ってきたら、「きをつけ」と言ってみな立ち上がっていた。その癖がついているから、先生が来たら何をしておいても立ち上がりよった。それほど先生というのはおそろしいものや。だけでも、よく考えてみれば阿難が釈尊の姿色清浄なるを見て座を立ったのは、それは如来の光顔巍巍たるすがたに座っておれなかったということがあるに違いない。その証拠に『大経』では阿難はもう一度座ってしまうのです。それで胎化の因縁をあらわすときに、今度は釈尊が阿難に、ふたたび起ちて無量寿仏を礼したてまつるべしと、はっきり言葉に出しておられる。それでなかったら起てなかったということがあるのです。これがおもしろい。

『観経』の場合は韋提希夫人が十方浄土のなかから選んだというのが、十方浄土のなかには阿弥陀の浄土はありません、でているかぎり

は。十方諸仏の淨妙の国土、みな中において現ず。あるいは国土あり、七宝合成せり。また国土あり、もつばらこれ蓮華なり。また国土あり、自在天宮のごとし。また国土あり、玻瓈鏡のごとし。十方の国土、みな中において現ず。かくのごときらの無量の諸仏の国土あり。嚴顕にして觀つべし。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、我いま極樂世界の阿弥陀仏の所に生まれんと樂う。

(聖典九三頁)

とあるでしょう。

つまりそれは釈尊が開かれた浄土でない浄土です。つまり釈尊が自問自微したのは、釈尊の開いた浄土を自問自微しているのだろう。一代仏教を釈尊自ら検討しなおしたということでしょう、自微ということは。このなかに韋提希を救う道ありや。このなかに未来世一切衆生を救う法ありやと。国土ありやということが自問自微されたということです。それを親鸞は読んだのです。「釈迦、韋提をして安養を選ばしめた

まえり」（聖典一四九頁）。この自問自徴というところが、内容は三心弁定でしょう。

六

自問自徴という言い方をしたが、だいたい『観経』というのは如来から言えば十九願でしょう、因は。十九願の三心は至心発願欲生ですわ。ところが『観経』に説かれている三心は至誠心・深心・回向発願心、同じではない。『観経』の三心弁定は至誠心・深心・回向発願心でしょう。十九願の至心発願欲生はどこかへいつてしまった。善導大師はこの『観経』を、『観経』の三心という場合はこれと違うという意味がある、と。十九願の三心でないということがあるでしょう。僕は長い間わからなかったのは親鸞聖人がこの『観経』の三心釈をもって十八願の三心を、三心一心問答に取り上げているでしょう、本願の三心を。ようわからなんだ。なんで『観経』の三心をもって『大経』の三心を検討する土台においたのか。それは十九願の三心というのは、まさしく第十九願は、

設我得仏、十方衆生、発菩提心、修諸功德、至心発願、欲生我国。臨寿終時、仮令不与大衆圍繞 現其人前者、不取正覚。

（聖典一八頁）

です。発菩提心と言ってある。菩提心の内容は文字どおり至心発願欲生です。別に問題はない。けども、その至心発願欲生、つまり発菩提心というものが、欲生我国、つまり浄土を求めるということになってくると、たちまちに問題が出てくる。出てきた問題をあらわすのが二十願です。

だから菩提心の因位にたてば十九願です。ところがなんでこれが十九願か。つまり十八願がなぜ前提としておかれているのか。十八願・十九願・二十願やで。十八願から十九願をみたら、十九願はたんに至心発願欲生ではない。つまりもつと言えば、衆生が仏になるうとする仏弟子の立場から仏をみる場合と、仏から弟子をみる場合との違いです。韋提希が仏をみる場合と、仏が韋提希をみる場合との違いです。仏教から人間をみる場合と、人間が仏法をみる場合との違いやがな。十八願から十九願をみると、至心発願欲生ではない、至誠心・深心・回向発願心、それが願心の内容になってくる。菩提心そのものは至心・発願・欲生という内容をもっているかもしれないが、如来から衆生の菩提心をみると、その菩提心は至誠心・深心・回向発願心という展開を示してくる。

■ 凡夫の菩提心の内容を明したのが三心弁定

だから、「如来還りて自ら前の三心の数を答えたまうことを明かす」（聖典二二五頁）と言ってある。「如来還りて」や。どこに還ったかという凡夫に還ったのです。如来が凡夫に還ってその数を答えた。凡夫の菩提心の内容を明らかにしたと、これが三心弁定でしょう。『観経』の三心です。自覚的には『観経』は十九願です、願生心の内容は。

それがこの、釈尊が自ら眉間の白毫を、眉間の白毫というのは如来の智慧を言っているのでしょうか、白毫は智慧です。頭開智慧段です。

『大経』の最後です。胎生化生の因縁を明らかにするのは頭開智慧段というのです。智慧を開いたということです。その頭開智慧をあらわすのが眉間の白毫です。だから仏が自ら説いた一代仏教の開く世界を検討しなおしたということでしょう。だからはじめて散善頭行縁において、

爾時世尊、即使微笑、

（聖典九三頁）

と言つてある。韋提希のその別選所求の言葉に微笑みをもって答えた。よくぞ問うたと、そういうことではないかね。釈迦一代の教にあらざる教です。いわゆる門余の一道といわれるのはこれなのです。それが方便化身土の内容ではないかね。方便化身土と言っても、頭のなかにあるのを化身土とはいわないわね。方便化身土というのが教法社会ということでしょう。われわれが使っているふつうの言葉でいえば教団というものです。教団というのは、如来の本願がこの世に実現した世界なのです。この世に実現した社会です。この世に実現した社会に責任を負うたのが阿難です。だから、阿難という人物は『大経』にも『観経』にも欠くことのできない存在です。

（一九九四年二月十四日）

第一〇七講（上巻 第二一講）

『観経』、選択^ニあり

一 釈迦如来

選択功德

選択撰取

選択讚嘆

選択護念

選択阿難付属

二 韋提夫人

選択浄土

選択浄土機

（真聖全二・四五六〜四五七頁）

『観経』に、選択に二種あり。

一 釈迦如来

選択功德

選択撰取

選択讚嘆

選択護念

選択阿難付属

二 韋提夫人

選択浄土

選択浄土の機

（聖典四二六頁）

一

■ 『観経』の三種選択

どうも前回どこまでお話を進めたのか、はっきり記憶のないままなのですが、まあ別に慌てる必要もないことですが、『観経』の選択についてお話ししてきたように思います。『大無量寿経』の選択に対して『観経』の二種選択が示されています。とくに『観経』の選択ということ

については、『選択集』には、三選択が述べられていることはご承知のとおりであります。まあ『大經』の三選択に対して、『観經』の三種の選択をもって示されています。それは選択撰取と選択化讚と選択付属です。『選択集』の場合の選択は、この三種が示されているのですが、宗祖の場合は、二種選択として釈迦如来と韋提夫人というふうに表示されております。これはちよつと面倒なのですが、『大經』の場合にも釈迦如来とありますし、『観經』の場合にも釈迦如来とあります。ただし『観經』の場合の釈迦如来というのはちよつと注意しておかなければなりません。それはおいおい明らかになってくると思いますが、『大經』の最後に釈迦如来とありますのは、「選択弥勒付属」とおかれております。それに対して『選択集』の場合は、『大經』の三選択としてあげられている場合に、付属という言葉を使わずに、「選択留教」（真聖全一・九八八頁）と言われております。これは『大經』の流通分に、

經道滅尽せんに、我慈悲哀愍をもつて特にこの經を留めて止住すること百歳せん。

（聖典八七頁）

という經を留むるという言い方で弥勒付属ということが述べられております。それに対して『愚禿鈔』の場合は弥勒付属という言葉が使われております。このことがひとつ宗祖が『大經』を読まれるとき、あるいは浄土の三部經というものを見られる立場というものが、やっぱりたんに教というものの、教えというものの真实性を、いわゆる七祖の伝統的な読み方に対して、宗祖の三部經そのものに対する基本的な視座の違いみたいなものが示されているかと思えます。ですから、それがはっきりしてくるのが『観經』の二種選択ですね。

■ 観經の釈迦は教主、大經の釈迦如は化主

少なくともここに、『選択集』にあげられる『観經』の三選択に対して、この『愚禿鈔』で釈迦如来と韋提夫人と、『観經』の場合の釈迦というのとは明らかに教主であります。『大經』の場合の釈迦如来というのは、むしろ善導のいう化主にあたるものです。教主といつても化主といつても同じだといえ、同じかもわかりませんが、とくに善導大師が『観經疏』において釈尊のことを化主と呼んでいる意味はたんなる世尊釈迦ではない。韋提希夫人が王舎城に幽閉せられて、釈尊が王宮にみえることを要請した、いわゆる厭苦縁といわれるもの、『観經』で申しますと、「時に韋提希、幽閉せられ已りて、愁憂憔悴す」（聖典九一頁）という一段でござりますが、そこに、

世尊は威重にして、見たてまつること得るに由なし。願わくは目連と尊者阿難を遣わして、我がために相見せしめたまうべし。

（聖典九一〜九二頁）

とあります。

■ 観經の中心課題は見仏体験

この言葉があらわしている意味は、いうまでもなく『観経』一巻の中心的課題である見仏体験を求めている見仏三昧です。仏を見るということであつて、教主釈迦を見るという意味ではないと、善導大師は明確におさえるわけです。たんに教主世尊を見たいというのでなくて、文字どおり無量寿仏を見たいという意味なのだ。だからここに世尊釈迦牟尼という言葉で、

時に韋提希、礼し已りて頭を挙げて、世尊釈迦牟尼仏を見たてまつる。

（聖典九二頁）

という、「世尊釈迦牟尼仏」という言い方に善導大師はたんなる教主釈迦ではなしに化主だと。だから、その仏さまは、「身は紫金色にして、百宝の蓮華に坐した」（聖典九二頁）もうた仏さまなんだと。これは常のお釈迦さまのすがたではないのだと。『大無量寿経』で申しますれば、発起序で阿難が釈尊のすがたを見て、五徳の瑞をもつて仏を讃えます。「靈瑞華の、時あつて時に乃し出するがごとし」（聖典八頁）というすがた、常の釈尊ではない。何かそこに釈尊自身を超えた如来を求めている韋提希の心念というものが、これだけの言葉で示されていると、それが善導大師の読み方です。だから、善導大師がこの一段を厭苦縁というけれども、たんに王舎城に幽閉せられたということだけならけつして苦しむべきことではないと。むしろ死をのがれたことを楽しむべきことではないかと。それをなんで苦しむのかと自ら善導大師は問いを立てております。

これはおもしろいことですが、話が横つちよへ流れるかもしれませんが、近頃老いということについて考えさせられることがあるのでありますが、これからは老人問題ということが喧しく日本ではいわれてまいります。まあ、ほんとうなら私などでも老人問題なんか考える必要はないのですが、やっぱり老人問題を考えなければならぬほど長生きをせざるをえないような時代になった。これはどちらかというと、やっぱり医学の責任でございまして、まあ梶原君は小児科ですが、成人病に対する考え方からいったら、なんか老いということに苦しまねばならないというような、私の親父は五十で死んだのですから、私はちよつと長生きして五十五、六で死んでいたら、老いの苦しみなんか必要でなかったのですが、やむをえず生かされていると。やっぱり医学というものにも功罪があるということです。だから、これはとくに日本で老人問題が出ていますが、世界的な問題になってきているようでありますね。ところが、昔は楽隠居という言葉があつたのです。隠居すると楽であつたのです。ずっと前に深沢七郎氏の『檀山節考』という姥捨て山の話を読んだときに、非常に深い感銘を覚えたのでありますが、息子の背に揺られながら姥捨て山に運ばれていく老婆の、なんか人生というものを果たし終えたものの安らぎのようなものが、微妙な文章の裏のなかに示されていた記憶があります。まあ近代人にとっては、姥捨て山に捨てられるということは悲劇の最たるものだと考えやすいのですが、むしろそういうかたちで姥捨て山に捨てられずに、老人ホームに捨てられている人々のほうがはるかに残酷ないのちを生き長らえ

ざるをえないのではないか。これは現実自分がその年になってみますと、よけいに深く考えさせられることであります。

二

少なくとも『観経』の韋提希の場合は、宮殿に幽閉せられるのでありますが、そのことだけならけっして苦しむべきことではない。むしろ喜ぶべきことではないかというのですが、それをあえて厭苦縁と。つまり苦を厭う縁というものを、ほんとうの意味での苦悩というのは何であつたのかということであらわすのに、善導大師はこの一段をもって示すのであります。だから、ここで韋提希がわざわざ阿難や目連だけではなしに、世尊に会いたい。世尊とあいまみえることを求めたという、その場合の世尊というのは教主釈迦、つまり八万四千の法門を説いた釈迦を求めたわけではない。むしろ釈尊そのものの教法に対する痛烈な批判が、韋提希の心念という言葉で示されているわけでありませう。

■ 未来世一切衆生の救い

これがいままで韋提希が生きてきた、あるいは当時の、当時のといったら悪いかなあ。『観経』のなかに出てくる、とにかく大事なところは、韋提希が自分の救いだけではなしに、未来世一切衆生はどうなるのだという問いをぶつけているということです。

これはいづれあらためて申し上げねばならないと思うのですが、定善示観縁にも散善顕行縁にも、どちらにも出てまいります。散善顕行縁には、これは釈尊の言葉として、

我いま汝がために、広くもろもろの譬を説かん。また、未来世の一切の凡夫の浄業を修せんと欲わん者をして、
(聖典九四頁)

とあります。「また、未来世の一切の凡夫の浄業を修せんと欲わん者」という、韋提希だけではないのだという言い方です。それに対して定善示観縁のほうでは、

如来いま、韋提希および未来世の一切衆生をして、西方極楽世界を觀ぜしめんことを教えん
(聖典九五頁)

とあります。ここに「未来世の一切の凡夫」という釈尊の言葉がありますが、これを受けて、

時に韋提希、仏に白して言さく、「世尊、我がごときは、いま仏力をもつてのゆえにかの国土を見つ。もし仏滅の後のもろもろの衆生等、濁悪不善にして五苦に逼められん。いかにしてか当に阿弥陀仏の極楽世界を見るべき」と。
(聖典九五頁)

とあります。「未来世一切衆生」という言葉が出てまいります。これはご承知のように第七華座觀において韋提希夫人が仏を見る、つまり見仏

体験をあらわす言葉がございます。

時に韋提希、無量寿仏を見たてまつり已りて、接足作礼して、仏に白して言さく、「世尊、我いま仏力に因るがゆえに、無量寿仏および二菩薩を見たてまつることを得つ。未来の衆生、当まにいかにしてか無量寿仏および二菩薩を觀たてまつるべき。」（聖典一〇二頁）

とありますが、やっぱりここにも韋提希自身の見仏を語る言葉として、「未来の衆生、当まにいかにしてか無量寿仏および二菩薩を觀たてまつるべき」という言葉が出てまいります。つまりこれが韋提希の心念と。この心念をみそなわして釈尊は王宮に出たもうたということが厭苦縁の一段なのであります。

つまり、凡夫は凡夫であります、その凡夫の上に発った菩提心の内容はけっしてたんなる凡夫のものではない。たんなる個人的な、いわゆる宗教的エゴというようなものではない。なんか親鸞はそこらへんまで見ておりまして、「信巻」の真仏弟子積のところに、真仏弟子をあらわすのに、弥勒菩薩と韋提希を並べて示しています。これは教学的には便同弥勒と呼ばれるものであります。「補処の弥勒におなじくて」

（聖典五〇三頁）という（）和讃がありますように一生補処をあらわすので「便同弥勒」といいますが、弥勒は「等覺金剛心を窮むる」（聖典三五〇頁）というのに対して、念仏衆生（凡夫韋提希）は「臨終一念の夕、大般涅槃を超証す」（同 頁）と。その金剛心においては等しいが、

「加之（しかのみならず）」という言葉で三忍を示しております。つまり弥勒に等しいのは金剛心において等しいというわけです。けれども韋提希はそれだけではないのだと、つまり三忍を獲るといいうい方です。これは弥勒は菩薩です。菩薩のさとりというものよりも凡夫のさとりのもつ意味の大きさです。「加之」という。親鸞聖人は「与韋提等獲三忍」と言ったのですが、その三忍を獲るといいうことをもって、「加之」と。これはやっぱり親鸞聖人は凄い男であったのだと思えますが、私はかつて安田先生が僕を皮肉って、「君は器用貧乏な男だね」と言われたことがあります。「いや、僕は器用貧乏というより不器用貧乏です」と言ったら、「ほうかね」と言って、なんか感心したようなせんような顔をして、じっと僕の顔を見ておられて、それで僕もなんか言い返さんならんと思つて、「先生は器用貧乏のほうですか」と聞いたら、「うーむ」と言つて、それからいつの間やら、曾我先生の書の話に話が移っていきまして、「この間、書家が来て、曾我先生の書をずいぶん誉めて、あれはとんでもない凄い字ですと言つて誉めていたが、君はどう思うね」と言われるものから、「あれは真似をしると言つても、真似できませんわ」と言ったら、「そうだね。だけど字はへただろう」と言われたのです。それで、そのときについて、私自身が小さいときからよく言われていた、おまえは字がへたやと。だけでも、へたなものが習い込んだ字というのは、上手なものがいくら上手に書いても及ばん。字に豊かさがあるのだということを僕の親父の友人であった俳人やら、中学時分の書道の先生が繰り返言われたことがあるので

す。なんかね、最初からきれいな字を書く人はなんぼ書いても、ただきれいです。ちつともおもしろくない。宗門で言ったら、嶺藤亮という宗務総長がおりましたが、あの人はきれいな字を書く人でした。すると和田先生が、「なんだこりや、全然おもしろくないな」と言われたことがあるのです。で、和田先生の字を見たらけっして上手ではないのです。和田先生のほうが字はへただし、けども、おもしろい字です。

■ 未証浄心の菩薩

なんか菩薩がさとしたものよりも凡夫がさとしたもの、これが大事なのです。これを曇鸞大師は未証浄心の菩薩と呼んでおります。浄心の菩薩ではない。浄心の菩薩は報生三昧に入る菩薩です。報生三昧というのは生まれつきの人です。生まれつき大菩薩になる人です。けども、未証浄心の菩薩は、これは曇鸞大師は龍樹菩薩とか天親菩薩は、みんな未証浄心の菩薩に入れております。つまり天才的な菩薩ではない。はじめからなるものではないのです。どう考えてもなれそうにないのがなつたものです。いわば和歌山の干し柿です。和歌山の干し柿というのは、へたなりに固まっているやつです。これがうまいのです。

だから、とくにこの韋提希の心念を知ろしめすという言葉によつて釈尊が王宮にいられたという、この言葉は『観経』一卷を貫いているものです。喜・悟・信の三忍を獲る。「臨終一念の夕、大般涅槃を超証す。かるがゆえに「便同」と曰うなり。しかのみならず」（聖典二五〇頁）、「加^{しかのみならず}之」という言い方であらわされる韋提希の凡夫たるゆえんは、滅後の一切衆生はいかんせんと。

■ 凡夫性のもっている菩薩魂

自分が救われることよりも、自分が救われてなおかつ救われんものをなんとかせんと考えている凡夫性です。この凡夫性のもっている菩薩魂です。これを大乘の精神とるのでございましょうや。

ですから『観経』でとくに、「釈迦如来」という言葉で示されているのは十分注意せねばならないところでございます。たんなる教主釈迦ではなくて、化主という言い方で善導が呼んでいる如来のごさいますね。それは釈尊がいわゆる二乗の教法の教主ではなくて、釈尊自身が釈尊自身の教法を自己批判をしているというのが、この『観経』一卷のもつとも大事な如来像ですね。だからずっと第七華座観以降、像観とか、あるいは真身観というような、これはみな如来のイメージです。如来のイメージというものの批判でしょう。われわれはすでに仏さまと言ったら、仏さまに対するイメージ、固定観念をもっているのですが、そういうものをもういっぺん問いなおすという、いったい仏とは何であったのか。それを問いなおすというのが『観経』の浄土であり、『観経』の如来を明さんとしている、この經典のもっている性格ですね、ちよつと休みますわ。

■ 法蔵の本願は凡夫のさと

どこまでも凡夫であることを忘れない魂や。だから従来の講録をみておきますと、八地已上の安樂無量の大菩薩といわれるのは、法蔵菩薩がそうだという言い方をしますが、僕はやはりあれは間違いだと思うんですね。法蔵菩薩というのは、法蔵菩薩によって開かれた本願、法蔵菩薩によってあらわされる本願のさとりというようなのは、これは凡夫のさとりであつて決して大菩薩のさとりではない。いわゆる観音とか勢至とかといわれるような大菩薩のさとりとは違ふと思ひますね。やっぱり等覚の金剛心という言い方や、横超の金剛心という言い方であらわされるけれども、とくに横超という言葉であらわされる金剛心というのはまさしく平等覚といわれるもの、未来世の一切衆生とともに救われんと願う、そういう魂をもって自らの存在の根拠とした。つまり親鸞の言葉でいえば、「地獄一定」をともしるような魂というのが本願の精神だろうと思うですね。ですから、なんか『大無量寿経』と『観無量寿経』と『阿弥陀経』という浄土三部経の経典ということについての基本的な理解が、七祖の場合と親鸞の場合との違いですね。

■ 往生浄土は場所の発見

いわゆる『大無量寿経』も『観無量寿経』も『阿弥陀経』も、ともに往生浄土ということを読いた教えです。つまり往生浄土というのは救いというよりも場所の発見ということ。場所をもたない思想と場所をもつ思想との違いです。

つまり古い教学の言葉で申しますと、身土不二論というのがございまして、身と土が一つである。これはたとえば大谷派でも鈴木大拙氏の『教行信証』の英訳をもって事足れりとしておりますが、英訳ということなら、それでいいのかもわからないが、残念ながら、その英訳『教行信証』には真仏土、化身土の英訳はありません。このことは鈴木大拙氏の臨済禅というものもつた宿命だろうと思うのです。ただたんに真仏土、化身土が翻訳されなかったというのではなしに、鈴木大拙氏にとっての禅のさとりというものには、仏土は無用です。つまり仏土が無用であるということが救いなのです。家をもたないこと、一処不住、行雲流水ということがむしろ禅のもつ真理の普遍性を語る言葉です。仏さまには別に浄土はいらないのです。どこにいても仏です。浄土が必要なのは凡夫なるがゆえです。その浄土、帰すべきところなしというところに、むしろ成仏の精神をみるか、逆に帰すべきところこそ求められるべきところだという救済をあらわす言葉になるかというの、やっぱり聖道門の仏教と浄土門の仏教の決定的な違いを示すものであらうと思ひます。

それはたとえば蓮如の教学においても、蓮如教学の、『六要鈔』に対する『深解会通』というものがある。まあ蓮如教学の看板であるといっているのですが、『深解会通』というのは、いうまでもなく蓮如相伝の教学というものが、存覚の教学批判の大綱を示したものです。これも仏土の問題は欠けております。しかし、この場合の欠け方は『六要鈔』という存覚の教学、「六要」というのは六巻の聖教である教・行・信・証・真仏土・化身土の六巻の要を示すという意味で『六要鈔』と名づけられているのでありますが、それに対して蓮如が仏土ということをあえて言わなかったことの意味は、いうまでもなく『六要鈔』というのは、教学においては間違いはないけれども信心において誤りがあるというのが『六要鈔』批判の原則であります。

■ 信心のもつ国土性

そういう意味で『六要鈔』の理解する親鸞の真仏土・化身土というのは教学的にはまさに六要だけれども、信心という一点に立てば、仏土というようなことは言う必要がないという、むしろ逆に信心というものもつた国土性を逆説的にあらわしているものです。けれども鈴木大拙氏の場合は、やっぱり仏身・仏土ということは言うべきでなかったのでありましょう。

■ 仏身仏土は還相回向の内容

それだけに逆に、親鸞聖人にとって仏身・仏土の問題がなぜ展開されなければならなかったかということ、それは明らかに親鸞の教学の基本構造が往還の二回向によることを示しています。つまり仏身も仏土もこれは還相回向の内容なのです。還相回向の内容ということは他利他の深義をあらわしております。自利他ではないのです。他利他の深義です。他利他の深義という言葉で示されているのが絶対他力という意味です。清沢満之の言葉であらわせば「絶対他力」です。端的に言えば、救われるのも如来の本願であり、救うのも如来の本願であると。もつと言えば、その絶対他力の内容は自然法爾ということなのです。

ですから、宗祖の場合は仏身も仏土もともに、どう言ったらいいのでしょうか。仏身といっても、その仏身が仏土なのです。身をもって衆生の土となさんと。それが如来の大悲をあらわす救済です。どこかい場所を作るというのではないのです。わが身をもって衆生の救いたらんと。それは仏が仏の座を捨てたという意味をあらわしております。したがって、『大無量寿経』と『観無量寿経』と『阿弥陀経』はそれぞれ説く仏も説かれる浄土も別々です。いわゆる七祖のなかでは三部経について、いわゆる三経通申論といわれます。三経通申論というのは、『大経』も『観経』も『小経』も区別を立てないということです。まあ、曇鸞大師は「王舎城所説の『無量寿経』」（真聖奎一・二九六頁）という言い方で『観経』をあらわしておりますが、だから『大無量寿経』も『観経』も別に区別はないのです。それに対して親鸞聖人の場合は三

経別申論です。それぞれがそれぞれの意味、それぞれの仏、それぞれの国土を明らかにしていきます。『大経』の場合は弥陀の直説であると、『観経』の場合は积尊の伝説であると。『阿弥陀経』の場合は十方諸仏の、まあ『阿弥陀経』はこの次に出てくるのです。十方諸仏の救いをあらわしたものだ。弥陀・釈迦・諸仏というのが『大経』『観経』『小経』のそれぞれの基本的な経説の性格を代表するわけです。

ですから先ほど申し上げましたように、法然上人なんかは『観経』の三選択を示すのに、選択撰取とか選択付属というのですが、選択撰取・選択化讃といっても、それは釈迦が選択したのではない。弥陀の選択なんです。お釈迦さまが阿弥陀さまの選択撰取をあらわし、お釈迦さまが阿弥陀さまの選択化讃を説いたというだけの話で、別に釈迦が選択したわけではない。弥陀の選択を釈迦があらわしたのだ。だから、全部『大経』であろうと『観経』であろうと『小経』であろうと、別に阿弥陀さまが言わはったさかいに、お釈迦さまが言わはったさかいに、違うわけではない、同じことです。しかし親鸞はそうは言わないのです。むしろ『観経』は、『観経』における釈迦の選択を、あるいは韋提希の選択を示そうとするのです。なんで違うかと言うと、真仏土と化身土の違いを親鸞がはじめて立てたのです。弥陀の浄土と釈迦の説く浄土は違うのだ。その証拠に『小経』になりますと、選択という言葉は一切抜けません。これは勸信と証成と護念と讃嘆と難易と、これだけであって諸仏の選択ということはありませぬ。ところが『観経』はやっぱり選択なのです。釈迦の選びだということです。

四

■ 三三の法門は自覚の法門

これは『小経』のところについてからお話すべきことであるかも知れませんが、そういう三経通申論に一貫するのは一願建立ということ。第十八願の内容を展開していったものです。ところが、その内容に親鸞は区別を立てたのです。いうまでもなく、その一願建立というものがもつ意味は真理は一つだということ。けれども、親鸞は別申論です。それは何を言っているかということ、真理は一つだけれども、真理の理解は一つではない。一つの法をその自覚の浅深において区別を立てざるをえない。それが三願・三機・三往生という、いわゆる親鸞の三三の法門といわれるゆえんです。三三の法門と言ったときには、親鸞の法門は自覚の法門であるということです。それが真仮の区別です。つまり念仏をもうさば仏になるというけれども、念仏をもうしたらお浄土にまいるというけれども、浄土は一つではない。機にとって浄土は三つもある。それは自覚の浅深において示されてきます。

僕はやっぱりそのことは七祖には全然なかったかというところではない。善導においてはじめて弥陀・釈迦二尊の此遣彼喚ということがいわれます。二尊教という考え方です。善導自身の教学には二尊教という言葉はありますが、その内容についてはさほど明確な『大経』と『観経』の区別があるわけではありません。それは『観経疏』そのものが、『大無量寿経』にたつて『観経』を読んだ。いわゆる善導大師の古今楷定といわれる。『大経』をもって『観無量寿経』を読んだという、やっぱり人間の思想というものの基本にあるのは一つの構想力です。ところが法然上人になりますと、法然上人の場合は浄土宗立教開宗ということが前提にあるわけです。だから二尊教ということなんて言っておれない。選択廃立というのはそこから出てくるのです。

■ 心中所欲の願は清淨意欲

僕は長い間よくわからなかったのですが、だいたい選択という言葉は『大無量寿経』にはないのです。選択という言葉が出てくるのは二十四願経です。『平等覚経』です。選択心中所欲の願という言葉で選択という言葉が使われます。これも気をつけなければなりません。心中所欲の願というのは別の言葉で言いますと、清淨意欲という言葉で『大乘起信論』はあらわしております。清淨なる意欲です。清淨なるものへの意欲ということもあります。まあ、そういう場合は阿難が釈尊に「願樂欲聞」という言葉であらわしております。この欲ですね。欲生の欲ですけれども。清淨なるものへの意欲ということもありますが、意欲というと何か所欲ではなしに能欲でしょう。能所ということから言えば、所欲というのは欲するということではない、求められるものです。求められる意欲というのが願でしょうね。求めるよりも先に求められているものです。それを招喚というのでしょうか。願うよりも先に願われているのです。なんか人間はたんなる求めているだけではない。たとえば自由とか平等とかというけれども、これは人間が求めるよりも、人間に求められているのでしょうか。だから人間がなにか自由になろうという思いはないです。平等になろうと思わない。むしろ人間がそういう自由から呼びかけられ、平等から招かれている。それを『大乘起信論』では清淨意欲というような言葉であらわしたのです。その心中所欲の願を選択する。つまり法蔵菩薩の選択本願というのは、そこにはじめて、選択心中所欲の願という言葉が出てきます。だけど、『大無量寿経』では、それを選択とは呼んでいません。

なんか僕は選択という言葉にひっかからざるをえないのですが、ただ善導大師の、先ほど言いました、『大無量寿経』をもつて『観経』を読んだという、いわゆる古今楷定の疏といわれる『観経疏』の『観経』解釈の独自性というものを前提にして、法然上人はこんどは逆に『観経』から『大経』を読むという、なんかそこに善導と法然とのブリーダーホールンク (wiederholung) といつか、別の言葉で言えば呼応という、呼び応えるというような関係がみてとれます。偏に善導一師に依るというような、ああいう法然上人の、なんか法然上人という人は円光大

師という大師号がつけられているのですが、円光大師というと、えらいやさしげにみえますが、同時に非常に法然上人という方は過激な人物と思えてしまうのではないのです。ときどきその片鱗が見えますね、『法然上人全集』なんかを読んでいますと。たとえば流罪のときに、せめて都を離れるまでは念仏をせんでくれといって弟子が頼んだら、わしから念仏を取り上げようと思つたら、わしの舌を切り取れと言つたような表現ですね。ただありがたいというのではない。わしから念仏を止めさせるなら、わしの首を取れということと同じだと。ああいう表現をみていると、なかなかどうして、どっちかというところと痛癢もちではなかったかね。そんな気がするんです。

だから善導大師の二尊教というような考え方と、善導一師に依るといふ言い方とずいぶん違うですね。ですから法然上人の場合は、むしろある意味で三経通申ということ徹底したのではないですかね。ところが親鸞はもういっぺん善導を読み直すのでしょうか。それが僕はこの『愚禿鈔』だと思つています。

五

で、非常に釈迦・弥陀二尊教ということにこだわりますね。それは『愚禿鈔』の下巻の二河譬喩、回向発願心積の検討ですが、そのなかに異学異見・別解別行という、あの群賊悪獣の解釈をめぐって善知識の検討を繰り返しております。

■ 顕彰隠密の義

そういうところに法然上人は一切ふれないのですが、善導の『観経』解釈のなかで注目すべき一点を宗祖は「顕彰隠密の義あり」（聖典三三一頁）という言葉で、「化身土巻」の三心一心問答では『大経』の三心と『観経』の三心の一異を問います。「信巻」における三心一心問答は、本願の三心と天親論主の一心の三心一心問答ですが、「化身土巻」の三心の三心問答は、『大経』の三心、つまり本願の三心と『観経』の三心（さんじん）ですね。こういうところに昔、僕たちは聖典を読むときの読み方を喧しく言われたのです。気をつけて、同じ三心と書いてあつても、『観経』の場合はサンジンと読みます、『大経』の三心の場合はサンシンです。サンジンとサンシンという言葉の区別で、まあ、ここではそういう区別であらわしますが、『愚禿鈔』の場合はサンシンという場合の信と、『観経』の心に対して『大経』の信ですね。この区別がついていることはご承知だろうと思います。ですから、「賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す」という場合のシンの位置の取り方が違います。「賢者の信を聞きて」のシンはこの信です。これは十八願のシンをあらわします。「愚禿が心を顕す」場合のシンは『観経』の三心をあらわ

らわします。このところがちよつと違うのです。それを「化身土卷」に二經の三心の一異を問うて、

釈家（善導）の意に依つて、『無量寿仏觀經』を案ずれば、顯彰隱密の義あり。

（聖典三三二頁）

と言つてあります。顯彰隱密の義をもつて『觀經』を読んだのが善導です。

■ 真言、実悟、如実言

顯彰隱密というのは、これは真理というものをあらわす。真理という、つまり真言、「撰取不捨の真言」と言われます。それに対して善導大師は『觀經』をあらわすときに実語という言い方で示されます。親鸞は実語といわずに「如実言」という言い方で弥陀の言葉、『大經』をあらわします。実言というときには釈迦の言葉です。たとえば「正信偈」に、「応信如来如実言」とあります。あれは実言です。撰取不捨の真言という場合と実言という言い方をする場合と、みんな言葉の違いをあらわしているのは、真理というものが語られるという、言葉の問題ですね。

つまり表現形式の課題です。だから顯とか彰とか隱とか密というのは、みんな真理がわれわれに現前してくる。諸仏現前三昧といわれます。如来の光明といつても、光明といつても目が潰れるような光ではないのです。われわれの魂が照らし出されることです。ですから、だいたい真理というものは譬喩的に語られるか、神話的に語られるか、あるいは象徴的に語られるか。人間の言葉で真理を語ることは、むしろ真理を真理でないものに置き換えることになります。人間の言葉は人間の經驗が生み出してきた、人間の心の經驗が生み出してきた言葉です。

■ 如来のすがたに如来の声を聞く

だから、たとえば『大經』にしても阿難が五徳の瑞を見たというのは、これは如来の言葉をかたちで見たのです。如来のすがたに如来の声を聞いたのです。なにも言葉で真理を語るだけではない、すがたで語った。それが悉皆金色ということの意味です。目に真理を見るのです。だから、『如来会』には、「弁才を觀察」（真聖全一・一八六頁）するとあります。「教卷」に『大經』發起序の異訳の引文が出ております。

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、ここに、「微妙の弁才を觀察」とあります。つまり如来の言葉を見たという、如来の言葉を聞いたというのではないのです。如来のすがたに如来の言葉を聞いたのです。

と、往生の大益という言葉が出てきますが、やっぱり利益ですね。往生の利益とまらないのは、無記・無利・無益です。無利益、これは『愚禿鈔』の下巻には、「六即・三印」と言いまして、その三印ということで示されておりまして、

三印とは、

一には即印可、二には不印、三には仏印可。

三印は上の六即の文の中にあり。

三無とは、

一には無記、二には無利、三には無益。

三無は六即の文の中にあり。

（聖典四四二頁）

と、そこに即印可と不印と仏印可と出ておりまして、その次に、三無とは無記、無利、無益と、これらはどちらも六即の文のなかにある言葉です。その印可という言葉で善導大師があらわそうとしているのは、増上の因縁という、この増上の因縁という言葉が『観念法門』に出てくるのですが、そこに「五種の増上利益の因縁」（真聖全一・六二七頁）と五つの利益の因縁をあらわしている。『観念法門』は、善導大師の五部九巻の一つであります。その『観念法門』に五種増上利益ということが説かれております。五種増上利益は、まあ簡単に言えば、法然上人は選択という言葉であらわしますが、何を選択するかと言ったら、法門のなかに利益を選択するわけですから、われわれの往生の因縁、因縁というのは法です。利益をあらわす法を選択しているのですから、これはもともとは善導は五種の増上利益の因縁として示したものです。

ただし、このときに『観念法門』（真聖全一・六二六頁）では『大無量寿経』と『十六観経』、『十六観経』という言い方をしているのも独特の表現ですが、これは『観経』のことです。『観経』は十六の観想を説いたものですから、善導大師はこれを『十六観経』という呼び方をします。それから『阿弥陀経』を『四紙経』という言い方もあります。これは四枚の紙に書かれた『阿弥陀経』ということですから。それから『般舟三昧経』と『十往生経』と、まあ『十往生経』は存じでしょうが、もうひとつは『浄土三昧経』という経典を引いております。『十往生経』とか『浄土三昧経』というのはこれは偽経です。偽経というけれども、それこそ善導大師がそんな偽経を後生大事に五種増上の利益の因縁をあらわすのに、こんな偽物の経を使ったということになります。本物とか偽物というのは、文化的な検討のなかで偽物というだけで、『大無量寿経』だって偽経だといえば偽経ですよ。お釈迦さまが説かれた以外のお経は偽経というのであったら、全部偽経です、『大無量寿経』だって。そうではなしに、むしろ偽経のなかに善導は積尊を見たのでしょうか。

■ 五種の増上利益の因縁

だから、こういう経典をあげて、こういう経典のなかに五種の増上利益の因縁を見いだそうとするのです。つまり、われわれを往生せしめる法、救済といいますが、救われるというのはどういうことかと言うと、われわれが生きるエネルギーをいただくということでしょう。なんか救われて安心することが浄土の法門ではないですね。往生というのはそういう救われ方ではないのです。むしろほんとうに生きる真のいのちの意味を見いださしめられることです。ですから、善導があげる五種の増上縁というのが前提となつて、『観経』とか『小経』の宗祖の分類、これは全部そうでしょう。救済の概念です。われわれが救済といっている言葉の内容は何かと言えば、親鸞は、勸信と証成と護念と讃嘆と難易という言葉であらわそうとするのですが、善導大師はそれを五種の言葉であらわします。一つは滅罪増上縁といいます。罪を滅するといふ、『観経』のなかに八十億劫の罪を滅するといふ言葉が出てきます。しかし、親鸞聖人はむしろ滅罪といふことは否定します。そこところはここの問題ではないですからやめておきます。その滅罪増上縁です。

■ 摂生・証生増上縁

それから、少し長たらしいのですが、護念得長命増上縁です。親鸞聖人は得長命を抜いてしまつて護念増上縁といいます。護られるということです。護られるといつても護られている意識です。信仰意識です。それから見仏増上縁です。仏を見たてまつるということです。それから摂生増上縁です。それから証生増上縁です。五つありますが、善導大師は救済概念を五つの言葉であらわしたのです。つまり増上の因縁をこの五つの言葉であらわしたのですが、宗祖が『教行信証』のなかで引用しているのは摂生増上縁と証生増上縁ですね。「行巻」（聖典一七七頁）に引いておられます。

要するに今読んでいただいた仏の印可ということをあらわす。それは証生増上縁です。つまり、わがいのちを証明するということです。大谷派でいう「生まれた意義と生きる喜びを見いだそう」という意義です。もう忘れそうやねえ。長い間、看板だけをぶらさげていて中身を誰も言わへん。あれはなかなか大変なテーマなんや。「生まれた意義と生きる喜び」というのが証生ということでしょう。いのちを証しするものです。そのときに仏の印可といふ言葉を使っているのです。印可ということが出てくるのは、もとは「印壞文成」といふ『安樂集』（真聖

全一・四〇三頁の言葉です。印壞文成というのは印をぶつ潰せということです。印をぶつ潰すということは如来の言葉、如来の概念を私たちが受けとめるということです。ほんこを押すということです。如実修行相応と同じことをいっているのです。

すると如来の言葉を如来の言葉として聞くのではなしに、如来の言葉がわが言葉となったときに、はじめて如是の義といわれる。印可の印と私の心が一つになるということが印可です。そのときには印壞です。印がぶつ潰れる、つまり如来に対する概念というものをもっていたものが。だから印可という言葉だけに限定していえば、如来の言葉を説かれた経典というものが、如来の言葉ではなしに、わが言葉となったときに印可ということです。つまり経典が仏の言葉ではなしに、わが言葉となることです。わがいのちの言葉となったときに、「如是如是とのたもう」と言っております。如是というのはそうだったかということですよ。はじめて私の言葉となったということです。

だから経典がわが人生を証明する言葉となるということでしょう。それを証生と言っているのです。私が私を証明するということではない、私の人生を経典が証明する。如来が証明している。如来の言葉が証明しているということが印可ということの意味です。ただしそのときに、『安樂集』がいうのは印壞文成です。私たちが経典を読むときには、まえもって仏教の言葉に対する概念を頭のなかに固定観念をもっているから、そんなものがぶつ潰れるということです。それを善導大師は五種の増上縁であらわしたのです。五種であらわすが、最終的には証生増上縁ということにあると思います。それが利益です。ああ、そうだったかということでしょう。そうしたら経典は如来の言葉ではなしに、己れのいのちの言葉となります。それが「如是如是」という言葉で示されている言葉の内容です。

なんか中途半端になって全然進めませんでした、『観経』に示されている、今日はそこまで言い切れなかったのですが、ほんとうは選択摂取とか選択讃嘆とかという、宗祖があげておられる『観経』の選択の内容はぜんぜん『観経』には出てこないのです、言葉としては。それがまた親鸞の意図でもある。つまり語られざる選択です。

(一九九四年三月十七日)

第一〇八講（上巻 第二二講）

『観経』選択二種

『観経』、選択二種^ニあり

一 釈迦如来

選択功德

選択摂取

選択讃嘆

選択護念

二 選択阿難付属

二 韋提夫人

選択浄土

選択浄土機

『観経』に、選択に二種あり。

一 釈迦如来

選択功德

選択摂取

選択讃嘆

選択護念

二 選択阿難付属

二 韋提夫人

選択浄土

選択浄土の機

一

（聖全一・四五六〜四五七頁）

（聖典四二六頁）

■ 能選の人

『観経』の選択についてお話してあるのでありますが、これは前回にも申しましたように、『選択集』の場合は三選択があげられます。選択摂取と選択化讀と選択付属の三種でございますが、その場合は人についての選択ではなくて、あくまで法然上人の場合は、法についての選択の内容を立てられますから、宗祖のように釈迦の選択とか韋提希の選択という、まあ教学的に申しますと、これを能選の人と呼んでおります。選択した人を選んだわけではない。したがって、宗祖の場合は『阿弥陀経』の選択に入りますと、選択という言葉は一切ございません。しかし『選択集』にはやっぱり『阿弥陀経』の選択を非常に大事に述べられておまして、『選択集』十六章のうち、十三、十四、十五、十六の四章にわたって『阿弥陀経』の選択を取り上げておられます。そのなかでとくに選択証誠という言葉で『阿弥陀経』一卷の選択を示されているのでありますが、宗祖の場合は一切『阿弥陀経』に選択という言葉も、選択という言葉ももちいてはおられないわけです。ただ『観経』の場合でも、あくまで釈迦如来と韋提夫人という、まさしく『大経』の法蔵菩薩とか世饒王仏とか釈迦如来という法の選択に対して、機の選択というものを主眼において検討されていることに注目すべきであります。

それで釈迦如来には五つの選択があげられておりますが、基本的には選択功德という、その選択功德の内容があとの四種の摂取・讚嘆・護念・付属の内容としている功德を示されているわけです。むろん前回にも申し上げましたように、これらの選択という言葉は『観経』にはございません。しかし、あえてそれを釈迦の選択という言葉を使われ、韋提夫人の選択という言葉を使われたということは、弥陀の選択と釈迦の選択、そしてさらに韋提の選択という、ここに諸仏等同一われる基本的な浄土の教法というものもっている意味が示されているわけです。

たとえば選択摂取とか選択護念というような言葉で示されておりますのは、まあ今日的な言葉で申しますれば、救済という言葉でございますしうかね。まあ摂取といっても護念といっても救済を意味する言葉でございますが、たとえば善導大師は『観経』一卷のもつ意味を二河譬において此遣彼喚という譬えによって示しております。此遣彼喚というのは発遣と招喚です。

■ 釈迦の発遣

『観経』一卷は釈迦の教えでございますから、明らかに二河譬のうえでは釈迦の発遣を意味します。発遣という言葉が具体的には、東の岸にたちまちに人の勧むる声を聞く。「仁者^{きみ}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。

(聖典二二〇頁)

とありますが、三定死のなかでとくに注目されているのが、この「住まらばすなわち死せん」という言葉でございますね。その言葉に対して、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。」

(聖典二二〇頁)

という、ここに護念の言葉が示されております。

■ 発遣の本質は招喚

けれども、発遣という言葉によって釈迦の教法を示すのでありますが、その発遣の本質は招喚にあることをあらわしているわけでありまして、つまり、釈迦一代の教というもののなかに如来の招喚を聞けということでありまして、別に釈迦の教法のほかに弥陀の招喚があるわけではありませんが、ですから、ここに選択護念という言葉が、別に釈迦の教法のほかに招喚の声があるわけではないという立場から申しますれば、弥陀の招喚も釈迦の教法のほかにあるわけではない。これをさらに押し詰めてみますと、要するに善導が言っている釈迦の発遣というのは、『観経』一巻は、『観経』の全体は釈迦の発遣をあらわす經典であります。

■ 化身土本巻は信仰批判、化身土末巻は時代批判

これは話が変わるようではありますが、『観経』という經典をもって宗祖が位置づけられたのは、方便化身土でございますね。方便化身土というのはいままでよくわからなかったのですが、双樹林下往生と難思往生の二つの往生が説かれております。この二つの往生を説くがゆえに化身土というのは本末二巻になっております。本末二巻になっているゆえんは、本巻は信仰批判であります。さらに言えば宗教批判と言っているわけですね。末巻は時代批判であります。つまりその内容から申しますと、内外の批判という構造をもっております。宗教というものにとっては内も外も、宗教における内と外であります。したがって、宗教的内面性、文字どおり宗教的精神の外側に外があるわけではなしに、むしろ宗教的精神そのものの内側に外を開くというのが、ここでいう外の意味です。つまり宗教的精神そのものの底を抜くと言ったらいいかないかな。宗教的精神そのものを内面的に外へ突き破ると、それが化身土の末巻であります。

ですから、非常に面倒なこともわかりませんが、先ほど申しましたように宗祖が三往生ということを立てるのに、双樹林下往生と、つまり十九願と、それから難思往生という二十願の、この二つの往生と、さらに難思議往生という十八願の、一般に三願転入といわれる往生の構造というのは一番大事なのは十九願と十八願という問題ではなくて、そこに二十願という立場を宗祖が開かれたという、十九願と十八願を媒介する世界を示された。これは善導大師にしても法然上人にしても十九願と十八願の対面と申しますか、それは人間と人間を超えたものの、つまり人間と仏との対論であります。今ひとつ二十願という、その人間と仏の間にたつ求道的な精神の課題、まあ、これは昔から教頓機漸といわれます。教は頓にして機は漸なりと。機という問題がはじめて二十願において自覚的になるということが機漸という意味です。漸というのは自覚的段階をあらわします。漸というのは漸次という意味ですから、漸次というのは精神的には自覚を意味する言葉です。つまり一つの次第、段階です。やっぱりそういう自覚的な段階ということも

■ 護念とは教育

ここで護念というのは今日の言葉で言えば、教育です。方便化身といわれる方便化身というのは教化の身という意味ですから、教化というのは、ある意味で護るという意味です。求道の精神を護りぬくもの。僕はいろいろな人に会いましたが、私自身が仏法を聞き続けてきた。ある意味で聞き続けたともいえるほど聞き続けてきたわけではない。怠け半分に、それでも仏法から離れずに生きてこれたというのは、やっぱりいろんな先生に会ってきたからです。いろんな先生に会ってきたということは、いろんな先生に僕自身が仏法に聞く精神を護っていただいたと。あまり護ってくれなかった人もある。先生にもいろいろございますから、むしろ護るところではない、この道嶮浪なりと言った人もあります。群賊悪獸の喚び回しかえのような先生もあるのです。えらいご信心のあるようで、実際はご信心があるようなのがかえって喚び回すという、二河譬のなかに、「群賊等喚うて言わく」（聖典二〇頁）というのがあるでしょう。これは信心があるような群賊なのです。ない人ならばじめから聞きやせんのです。あるような群賊があるものだから、こういうことがおいてあるのです。だから、二河譬の絵というのがあって、あれはだいたい古く、承元の法難が起る頃に絵図ができています。その絵図をよく見ますと、群賊のなかに坊さんが混じっているのです。あれは群賊なので。だから、お坊さんだから群賊でないと思つたら、えらいとんでもないことです。お坊さんのほうがある意味では群賊である可能性が多いのです。ああ怖わ。

僕は群賊の喚び回しというのは非常に印象に残るのですが、これはとてもそこまでのちがはないから言いませんが、『愚禿鈔』の下巻のところに、四信というのが深心釈であげられます。これは善導大師の深心釈のとくに第七深信の検討のなかで出てくるのですが、

四信とは、

- 一に往生の信心 凡夫の疑難なり。
- 二に清浄の信心 地前の菩薩・羅漢・辟支佉等の疑難なり。
- 三に上上の信心 初地已上十地已來の疑難なり。
- 四に「畢竟じて一念疑退の心を起こさざるなり。」

報仏化仏の疑難なり。

上上の信心について、五実・二異あり。

とでていますが、往生の信心と清浄の信心と上上の信心と、この三つの信心に、それぞれに凡夫の疑難、二乗種の疑難、菩薩の疑難ですね。疑

（聖典四四三〜四四四頁）

難というのは非難です。ところが最後に、「畢竟して一念疑退の心を起さざるなり」というところに、「報仏化仏の疑難」とあります。仏からの批判です。疑難ということであらわすのが群賊の喚び回しかえです。だから二河譬の絵では坊さんしか入っていませんが、もうひとつ入れれば仏さまも入っているのです。こういうことが大事な問題なのです。

三

まあ、いろいろ横つちよのことを申し上げましたが、じつは『観経』一卷に説かれる発遣というものの意味を、最終的に『観経』一卷のなかで十六の観想のなかで十六観が述べられてありますが、『観経』は定善と散善と、定散二善を説いたものでありますが、まあ基本にあるのは定善です。

■ 入定と出定

散善というのは、これはちよつとうまく言えませんが、定善という場合は入定と出定と二つの意味をもちます。定に入るといふことと定から出るといふことです。これがじつは定善十三観の全体をあらわします。定善十三観で『観経』が言わんとしているのは何かと言えば、見仏です。仏を見るということですから入定も出定も、ともに見仏体験をあらわそうとするものにほかなりません。ところが見仏体験というのは『観無量寿経』ですから、無量寿仏をみ観るといふ意味ですし、『観経』自体が言おうとしているのは、極楽国土、無量寿仏、それから観世音菩薩、それから大勢至、これは『観経』自身が言っていることでありまして、流通分において、この『観経』をどう言うのかということ、

仏、阿難に告げたまわく、「この経を、『観極楽国土・無量寿仏・観世音菩薩・大勢至菩薩』と名づく。
(聖典一二二頁)

とあります。極楽国土と無量寿仏の間には何もありません。極楽国土を観ることとは等しいことであります。

■ 身土不二論

これはご承知でございましょうが、身土不二論というのがございまして、仏さまの身体と仏さまの国とは一つであります。極楽国土というのは仏の身そのものだ。これが身土不二論、つまり身と土ですね。これは私らでも言うのです。このへんのお寺さんは、私のことを入野といいます。入野というのは私の名前でもなんでもない、この村の名前です。だから皆さん方でもその土地の名でもって呼ばれることがあると思います。大野朋子さんは須依の大野さんやね。けど大野を省けば須依やね。親戚の人はそう呼ぶでしょう。須依どないしとると言って。それが身土不二論

です。

ここでは「観極楽国土・無量寿仏」であって、「観極楽国土・観無量寿仏」とはありません。その次に、「観世音菩薩・大勢至菩薩」です。これも身土不二論です。極楽国土を観るということは無量寿仏だけを観るのではない。同時に観世音菩薩・大勢至菩薩と、こう言っているでしょう。これは言うまでもなく第七華座観において無量寿仏を見るのです。見仏をあらわす。それから第八、九は像観、真身観です。第十観が観世音菩薩、第十一観が大勢至観です。だから全体的に言えば無量寿仏を観、観世音菩薩を観、大勢至菩薩を観。それを総合しているのが第十二観です。第十二観を普観といいます。これは普想観ともいいますが、この普想観がじつは『観経』十六観の究極的な目的をあらわす観想です。ここに、

この事を見る時、当に自心を起こして、西方極楽世界に生じて、蓮華の中において結跏趺坐し、蓮華の合する想いを作し、蓮華の開くる想いを作すべし。
（聖典二一〇頁）

と、これを自生観といいます。「当に自心を起こせ」と書いてあるところです。

■ 建立自心

これが七種の深信を親鸞聖人があらわすときに、最後に、「一念疑退の心を起こさざるなり」（聖典四四四頁）と書いてあるあれです。建立自心と言っております。あれはどうも安田先生は、自心という言葉を自性唯心に沈むことだというふうには、その自心だと講義をなさっておりますが、あれはどうも先生の取り間違いでないかと思っております。むしろ二種深信が基本的に求めたのは建立自心ということにあります。先ほど見ていただいたように、

第七には「また深心の深信は決定して自心を建立せよ」と。

（聖典四四〇頁）

とあります。自心建立というのは、四四三頁にあらためて取り上げて、これはいつかお話ししましたように、法然上人は二種深信を信心と疑心、信対疑という読み方をするのですが、宗祖は自利利他で読みます。自利の信心を機の深信と呼んでおります。利他の信心を法の深信と呼んでおります。ところがこの第七深信は「自利信心」と肩書きが書いてあります。やっぱり自利信心のほうが中心なのです。利他の信心は如来がわれらを信じたもう。そんなものはわれわれがとやかく言うものではない。その如来、われを信じたもうという自覚を自利信心というのです。

四

で、話が横つちよに流れましたが、普観想のところに、

蓮華の合する想いを作し、蓮華の開くる想いを作すべし。蓮華開くる時、五百色の光あり。来りて身を照らす。眼目開くと想え。仏菩薩の虚空の中に満てるを見ると想え。水鳥・樹林および諸仏の所出の音声、みな妙法を演ぶ。十二部経と合して、出定の時憶持して失せず。この事を見已るを「無量寿仏の極楽世界を見る」と名づく。これを「普観想」とす、「第十二の観」と名づく。無量寿仏、化身無数なり。観世音・大勢至と、常にこの行人の所に来至す。」
 (聖典一〇〇〜一〇二頁)

とあるでしょう。「蓮華の開くる想いを作」せという言葉が出てきます。これを華開想といいます。

■ 閉目開目

これは『観経』を見ていつも気になっていた言葉が一つあるのですが、閉目開目という言葉が定善十三観のうち、日想観とか地想観のところ目を開じて目を開くと書いているのです。

閉目というのは目を閉じることです。九六頁には、「目を閉じ目を開くに、みな明了ならしめよ」(聖典九六頁)とありますし、「この想成ずる時、一一にこれを観じて、極めて了了ならしめよ。閉目開目に散失せしめざれ。唯、睡時を除きて、恒にこの事を憶せよ。かくのごとく想う者を、名づけて粗極楽国地を見るとす」(聖典九七頁)とあります。これは地想観です。このときに目を閉じ目を開けと。閉じたり開いたりするのです。目を閉じろという言い方、そしてまた目を開けるという言い方が第七華座観を境として、第七華座観というのは見仏体験をあらわすのですが、華座です。華の座です。信心を言い当てる言葉ですが、その華座観において無量寿仏を見るのです。

国地をみるのが第三地想観です。依報莊嚴ですね。正報莊嚴に入る直前、この第七華座観において、むしろ華座観というのは韋提希夫人が無量寿仏を空中に見ると書いてあるのですが、無量寿仏を空中に見るのではない、己れ自身を見いだしたという意味です、華座観というのは。自分の心を立体化したのが華座観ですから。その自分の心を立体化したということをいうのが実は韋提希の、「我いま仏力に因るがゆえに、無量寿仏および二菩薩を見たてまつることを得つ」(聖典一〇一頁)と。しかし、「未来の衆生、当にいかにしてか無量寿仏および二菩薩を観たてまつるべき」(同頁)と言ったときにはじめて韋提希の信心、浄土というものが見仏という意味をもってまいります。己れの心に己れの心を超えたものをはじめて見いだしたのです。

■ 見仏とは自分を超えたものを自分の心に見いだす

人の心配どころではない、己れの心配をしていたものが、むしろ逆にはじめて未来世の一切衆生はいかにして仏を見いだし得るかという課題をもったということが、この第七華座観の見仏という言葉で示される内容ですね。自分を超えたものを自分の心に見いだしたということです。それからは閉目開目ではなしに、華です。この華をあらわすのが華座観ですが、この華座観において仏力に因ってはじめて仏を見いだしたというのが胎生です。疑城胎宮といわれる。これが「化身土」本巻には、ずっと『大経』と『如来会』の引文が三二八頁から三二九頁にいたってずつと胎生の世界が示されます。具体的に申しますと、三二九頁の『如来会』の引文の最後のところに、

自らの善根において信を生ずることあたわず。仏の名を聞くに由って信心を起すかゆえに、かの国に生まるといえども、蓮華の中にして出現することを得ず。彼等の衆生、華胎の中に処すること、なお園苑宮殿の想のごとし、と。
（聖典三二九頁）

光明寺の『釈』（定善義）に云わく、華に含まれて未だ出でず、あるいは境界に生じ、あるいは宮胎に墮せん、と。
（聖典三三〇頁）とあります。

■ 化身土の浄土は含華未出

この含華未出といわれる。華に含まれて未だ出でずと。これは化身土としての浄土の意味です。この言葉が出てくるのが先ほど見ていただいた、地想観の釈として出てくる言葉でございます。

かの国地を見ること了了分明なり、具に説くべからず。これを「地想」とす、「第三の観」と名づく。仏、阿難に告げたまわく、「汝仏語を持ちて、未来世の一切大衆の、苦を脱まぬかれんと欲ほわん者のために、この観地の法を説け。
（聖典九七頁）とあります。

これは気をつけていただかねばならないのですが、これはいづれ言いますが、『観経』の場合は韋提希夫人が対告というふうに頭から思っておりますが、『観経』十六の観想はほとんど「仏告阿難及韋提希」です。韋提希が主たる対告ではありません。むしろ阿難を対告として、阿難をおして釈尊は韋提希に語っておられるのです。こういうことが非常に『観経』の場合は大事です。つまり『観経』の序分七縁というのは韋提希の王舎城の問題を縁として開かれた浄土の教えだといわれます。まさしくそうです。

■ 阿難付属の意味

しかし釈尊が韋提希に直接語っているわけではない。阿難をおして語っておられるということがあります。それは逆に言うと、韋提希に説

くよりもむしろ阿難に説かねばならん問題でもあったということです。これが阿難付属の意味です。

五

それはまたいずれ話しますが、このときも、「仏、阿難に告げたまわく」であって、韋提希に直接語っているわけではない。「仏、阿難に告げたまわく、汝仏語を持ちて、未来世の一切大衆の、苦を脱れんと欲わん者のために、この觀地の法を説け」です。これは觀地の法です。浄土の大地を見る法です。この觀地の法において善導大師は含華未出ということを使うのです。

具体的に申しますと、皆さん方が浄土の法を聞くということが觀地の法です。それは浄土に生まれた者ではないのです。浄土に生まれずして浄土の法を聞くのです。だから華に含まれるのです。華に含まれるけれども華は開いてはいないのです。だから懈怠と言われます。いわばそれは教団という意味です。なんか今日、解放ということが言われますが、信仰というものは、もつとさらに言えば宗教というものは、むしろ解放ではなしに閉鎖です。信仰というものがもつ性格です。閉鎖したことの無いものに解放ということはありえません。閉鎖というのが信念という意味です。信仰というのは、いずれにしても閉鎖的であり、主観的です。そういう宗教のもつ主観性を問題にしたのが二十願です。

ですから、先ほど言いましたように、宗教というのは目を閉じて目を開くということにあります。そこに閉目開目とか、先ほど見ていただいた普觀想のなかに、「蓮華の合する想いを作し、蓮華の開くる想いを作すべし」（聖典一一〇頁）と。蓮華の合する想い、蓮華の開くる想い。なにか風聞するところによりますと、近頃、寺川俊昭氏が信心のダイナミズムということを言っておられるようですが、僕は内容は知りませんが、もし言うべきとするならば、この閉目開目ということだろうと思います。信仰ということ自体のもっている性格です。

信仰というのは、やっぱり閉じるということがないと、合するということの意味は何かと言うと、このすぐあとに説いてありますように、「十二部經と合して、出定の時憶持して失せず」（聖典一一一頁）、十二部經と合するということです。十二部經に合することが蓮華の合することです。「作蓮華合想」とあります。それから出定というのは出ることですから、これが開くことです。十二部經というのが釈尊の教法です。一代經です。一代經と合するということだけで事は終わるわけではない。むしろそれを破ることが出定、つまり破って出ることにおいて、「憶持して失せず」ということがあります。つまり自分の宗教的経験を經典によって検討することです。親鸞聖人の『教行信証』というのは文類です。だけど、あの場合の「文類」と言っていることは、自らの経験を經典の言葉によって集めたのです。自らの経験の検討

です。自分の経験を自分の思想で納得しているのであれば宗教でもなんでもない。自分の経験を經典に照らしてみる、照合してやることです。それが、「与十二部経合」という言葉で示されています。經典によつて検討したのが『教行信証』です。それで文類というのです。ただ文章を集めて論文にしたというのではないのです。

■ 清沢満之の機法二種深信

そのことによつてはじめて自生観といわれる。自心を起こすと。經典というものによつてはじめて自心を起こすということが成り立つのです。經典がなかったら自心は起きません。ここに書いてある「起自心」というのは自利信心です。つまり機の深信です。だから、機法二種深信を今日の言葉で一番端的に表現したのは清沢満之師の「絶対他力の大道」だろうと思います。「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、此の現前の境遇に落在せるもの、即ち是なり」。これが今日の言葉であらわされた二種深信の内容でしょう。残念ながら、二種深信というものを今日的にこれほどの明確に言い当てる言葉はほかに見当たらない。親鸞は地獄一定という言葉で機の深信を言い当てるでしょう。地獄一定ということは浄土に生まれた一定ではない、極楽一定になったというのではないのです。地獄に生まれようが、極楽に生まれようが地獄一定です。それを機の深信と、こう言うわけです。だから親鸞は機の深信を、「自身を深信する」と言つてあります。そういう確信は法の深信に照合することによつて生まれるものです。法の深信には、

二には決定して「かの阿弥陀仏の四十八願、衆生を摂受したまう、疑いなく慮なくかの願力に乗ずれば定んで往生を得」と深信せよとなり。

（聖典四三九頁）

とありますが、「かの願力」と言つてあります。

■ 七高僧に伝統した力、七高僧は回心の菩薩

かの願力というと、阿弥陀仏の願力という意味もありますが、かの願力というのを具体的にあらわせば七高僧の願力です。七高僧に伝統した力です。歴史の力です。その七高僧を一貫して流れてきた力というのは、七高僧が全部、回心しているところがあるのです。これは未証淨心の菩薩といふことの内容ですが、全部、回心の菩薩ということですから、それは報生三昧の菩薩ではない。はじめからの菩薩ではないのです。みんな回心した菩薩だと。そこに親鸞は歴史のうえに願力をみただけです。その「願力に乗ず」という意味で「かの願力」と言っているのです。

だから、「かの願力に乗ず」ということは護念です。これが護念です。つまり護念というときには出定という意味です。入定というよりも出定です。それが「化身土巻」における本巻と末巻の関係です。本巻は入定をあらわします。末巻は出定です。いずれにしても信仰批判という

本巻に対して時代批判という末巻を、末巻において宗祖の入出二門というものが具体的な三往生の課題として展開せしめられているというべきでございます。

六

■ 選択阿難付属

そして先ほど申しましたように、最後に、「選択阿難付属」とあります。阿難に付属せられた。これは『観経』序分の七縁といいますが、『観経』序分の七縁というのはいわゆる王舎城の悲劇といわれるものです。ここでの主役は韋提希夫人です。親鸞聖人は総序のご文に、

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。浄業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり。

(聖典一四九頁)

と述べられています。

ですから善導大師は序分の七縁というのをすいぶん細かく検討しておられます。七縁という、縁の問題です。浄土の法門が開かれる縁の問題です。だけど、僕はいつも気になるのですが、あまりそういうことを言いたくないのだけど、あれを「現代の聖典」という同朋会のテキストまでに作られたのは、蓬茨先生が教研の所長をしておられるときでありました。『観経』の七縁というのはたしかにその意味では「現代の聖典」と呼ばれるような非常にドラマティックなものでございますから。どうもしかし『観経』自体は「承知のように、一経一会の経と言われます。二会というのは王宮会と耆闍会です。王宮会というのは王舎城で説かれた、直接お釈迦さまが王宮に赴かれて韋提希をして安養を選ばしめたもうた。つまり別選所求です。契機は韋提希が浄土を選んだというところにあります。選ぶのは誰でも選ぶのです。みんな浄土を選んでいのです。誰だつて別に王舎城の悲劇を経験しなくても、みんな心に浄土をもっています。もっているけれども、それをいかに開くかでしょう。

「正像末和讃」に、

正法の時機とおもえども 底下の凡愚となれる身は

清浄真実のころなし 発菩提心いかがせん

自力聖道の菩提心 ころもことばもおよばれず

常没流転の凡愚は いかでか發起せしむべき

三恒河沙の諸仏の 出世のみもとにありしとき

大菩提心おこせども 自力かなわで流転せり

（聖典五〇一〜五〇二頁）

と書いてありますが、みな菩提心を発したところから問題が起こるのです。別に韋提希だけが問題を起こすわけではない。人間として生まれたかぎり誰だって菩提心を発さない人はいない。問題はその発した菩提心をいかにして成就するかということでしょう。それが教法の問題です。

菩提心を発すところまで人間がとやかくできるものではない。それは仏さまの仕事です。だから、仏法を聞けといつて無理やりに聞かすことのできないものです。聞くのは人間が聞くのではない、菩提心が聞くのですから。その菩提心にどう応えるかということが教法の問題です。だから親父が牢獄にはおり込まれて、息子に首を切られそうになる、そういう経験をしなかつたら浄土の法門が開けないというのではないでしょう。浄土の法門というのは善導大師は、「広開浄土門」と言っているのです。浄土の門を広く開いたと。それはいかなる人間の経験だろうとも、いかなる経験にも則して開かれた教法という意味ですから、別に王舎城の悲劇みたいな生活をしているものだけが仏法を聞くわけではないでしょう。それならば、こうやって幸せそうな顔をしている人が仏法を聞いているのが不思議でしかたない。大野さん（聴聞者の女性）は韋提夫人かね。だから、親鸞はなにも韋提希を中心にして『観経』を理解したわけではない。むしろ親鸞は阿闍世をポイントにしています。だから、問題は王宮会で説かれたものを阿難が再び耆闍会において説いたということになります。

七

するとおもしろいことに、この序分を解釈するのに、善導大師は証信序と『観経』七縁の最初を化前序と呼んでいます。化前序というのは教化の前置きという意味です。化前序です。ふつう証信序に対して發起序というでしょう。しかも証信序はただ一句です。「如是我聞」という言葉です。如是我聞だけが証信序です。「一時仏」から「而為上首」までが化前序です。『大無量寿経』にも『阿弥陀経』にも、「如是我聞 一時仏」があります。『大無量寿経』の場合は序分は証信序と、化前序といわずに發起序といえます。『大無量寿経』がいかなる状況によって、いかなる問いによって始まるかというのが發起序です。

証信序の最初にあるのは六成就といえます。六成就というのは『大無量寿経』は最初が聞成就、一般的にいえば、經典というものは信の成就からはじまるのですが、『大経』の場合は聞成就です。それから信成就、それから、一時仏ですから時成就、それから主成就です。それから処成就、場所です。「住王舎城耆闍崛山」です。それから、「大比丘衆」とありますから衆成就です。衆成就というのが非常に大事なのです。まず皆さん方でも仏法が説かれるというのはどういふことかといえますと、聞いている人が成就していなければ語れるものではないのです。

まあ、衆が成就するというのは、僕は今、神戸と新宮（播磨）に出かけております。毎月、十何年行っています。十年くらいになったら衆成就です。もう説く者よりも聞く人のほうが語らせるのです。語ろうと思つて語ることは一つもないです。なんか自然に言葉になってくるのです。聞いている人の言葉が聞こえてくるのです。それを言葉にするだけです。あるいは阿修羅の琴というふうな曇鸞大師がたとえておりますが、やつぱり曇鸞大師もあつちこつちで話をした人でしょうね。ああいう言葉が出てくるというのは、「阿修羅の琴の鼓する者なしといえども、音曲自然なるがごとし」（聖典二九八頁）というのは。なんか会つただけで言葉になる人があるのです。無理にしゃべっているのではないのです。ものを言わなくていいのです。言わなくてもいいし、言つても言つた覚えがないのです。聞いた覚えもない。しかし自ずから言葉になっている。そういうのを阿修羅の琴といえます。阿修羅の琴ですね。そういうのを六成就というのです。

ところが『観経』の善導大師の釈では、証信序は一句、「如是我聞」、これだけです。「一時仏」からは証信序でない化前序です。つまり何を言っているかというところ、『観経』の場合の「一時」というのは時成就、この一時というのはどういふ時かというところ、阿闍世が王舎城で逆害を起した時だと、こういうのです。「或る時」という意味ではない。まさに時に応じている。時を失わないという一時です。だから主成就としての仏もたんに仏陀ではない、釈迦牟尼世尊だと。独り釈迦牟尼世尊だと。まあ仏陀というのは、たくさんいたのでしょうか。なにもお釈迦さま一人ではない。いろいろいたんです。そのような諸仏としての釈尊ではない。「余仏に簡異して独り釈迦を顕す意」（聖全一・四六六頁）だと書いています。なんかそこに釈尊と王舎城との深い関係があるのです。そういう意味をあらわすのです。

いずれにしても、この証信序の「如是我聞」というときに我というのは誰やと言つたら阿難のことです。それは王宮会で語られたことが耆闍会において語られます。これが『観経』の流通分に、流通分のあとに述べられた耆闍会の文があります。

その時に世尊、みぢ足虚空を歩みて、耆闍崛山に還りたまひぬ。その時に阿難、広く大衆のために上のごときの事を説く。無量の諸天および龍・夜叉、仏の所説を聞きて、みな大きに歎喜して、仏を礼して退く。

（聖典二二二～二三頁）

とあります。

■ 耆闍会

これが耆闍会です。つまり『観経』を復演したのです。王舎城で説かれた釈尊の定散二善の教を耆闍会において説かれた。その耆闍会というのはどういう意味をもっているかという点、そのときに処が問題になるのです。処、場所が。『観経』の処はどこかと言ったら、「在王舎城 耆闍崛山」（聖典八九頁）とあります。ところが善導大師は、このときに王宮と耆闍崛山を区別するのです。『大経』の場合は一緒です。王舎城の耆闍崛山です。『観経』の場合は王宮と耆闍崛山です。区別します。耆闍会は出家者の集りです。王宮会は世俗の人です。その世俗の王宮会で説かれたものが耆闍会において復演されるのです。つまり出家者のなかで説かれるのです。これが阿難付属の意味です。

■ 観経は菩薩の宗教

だからおもしろいでしょう。『観経』だけは声聞よりも菩薩のほうが多いでしょう。声聞は千二百五十人、菩薩は三万二千と書いている。菩薩というのは在俗の求道者です。出家者ではないのです。すると逆に言うと、出家の人々がもっている宗教的信仰というのは閉鎖的なのです。そういうものを破っているのが菩薩の宗教なのです。それがはじめから『観経』の場合は説かれんとしているのです。妙な話ですが、『観経』というのはむしろ仏教を信じている人々が、信じている仏教を自己検討するための經典です。そういうものをあらわすのが阿難付属の意味だということをおし上げて、今日はこれくらいおきます。

（一九九四年四月十九日）

第一〇九講（上巻 第二三講）

『観経』、選択^ニ二種^{アリ}

一 釈迦如来

選択功德

選択摂取

選択讚嘆

選択護念

二 選択阿難付属

二 韋提夫人

選択浄土

選択浄土機

（真聖全二・四五六〜四五七頁）

『観経』に、選択に二種あり。

一 釈迦如来

選択功德

選択摂取

選択讚嘆

選択護念

二 選択阿難付属

二 韋提夫人

選択浄土

選択浄土の機

（聖典四二六頁）

一

なんでも知らないけど、十二縁起にも、惑・業・苦と龍樹は分けているけれども、生老死はいうけれども病はないね、十二縁起に。つまり病苦というのは、生苦とか老苦とか死苦ということはあるのですけれども、病苦というのはないのです。親鸞でも、まあ、あの人は元氣すぎて病苦がわからない人だと思う、一つは。だけれども、一つだけでくるのは佐貫の三部経読誦のことが思い出されている寛喜三年のときの

ことです。あの場合はえらい熱をだしてうなされていたのだろうね。それであそこに恵信尼の文書のなかにしかでてこないから、おそらく親鸞の書いたものには病いという言葉は一つもない。その恵信尼自体が書いている言葉には、「天性、看病人をも寄せず」（聖典六一九頁）と書いている。えらい人やわ。むしろ、家内がおらなかったら病気で倒れたら一発やけどな。看病人がおらんだったらかなわんけどね。「天性、看病人をも寄せず」というのはおもしろい言い方やね。恵信尼がどないやと言つて聞きにいったら、向こうへ行つとれと言つたのかね。布団を被つたのかね。それで二、三日、熱をだして目を覚まして言つた言葉がおもしろいやないか。あんなのはどうなんだろうな。

■ 病むことによって見えること

僕の親父も病気でほとんど生涯終わったような人やし、宮城君の親父も病というものから生涯離れられなかった人やけどね。やはり健康な人にはわからない人生みたいなものが、病むことによつて見えるということがあるのでしようや。おもしろいお経があつてね。古い經典だけれども、『阿含経』のなかに入るようなお経だけれども、そのなかにお釈迦さまが、病人を見るものは仏を瞻仰するがごとしと、病人を見るものは仏を見るようなものだというような言い方をしておられる。やっぱり生涯病と闘つて生きた人というのは、健康な者が見落しているような人生をちゃんとつかみうるのではないですかね。それは宮城の親父が、あれは何の記念であつたか忘れたけれども、『大地の感覚』という本を、あれは本山（教学研究所）の『家庭通信』の寺報欄に書かれたものを集めた本ですが、そればかりではないのですがね。その本に『大地の感覚』という名前をつけたのは僕や。あれができたときに、宮城君の親父が「僕がもし病気になるなかつたら仏法はわからなかつたろう」という言葉があるのです。いまだに忘れられん。私の親父はへたな俳句を作つていたからね。だから、「もしわしが俳句を知らなかつたら仏法はわからなかつただろう」と言つていたけど。宮城君の親父は「僕は病気になるなかつたら仏法はわからなかつたやろうな」と言つたのは、『大地の感覚』ができたときに言われた言葉なのです。宮城君は息子やけども、そんな言葉を聞いていないわ。

なにか病いというものがもっている人間の実存的感覚、いのちというものに対する感覚というのは健康な者にはわからない、理解できないものがあるのだろうと思うね。だから「天性、看病人をも寄せず」という、天性というような言葉を使われているのは非常に僕は印象的なのです。今度はじめに『恵信尼文書』を読み返してみればびっくりしたのです。こんなところに「天性」という言葉がでてきたのは。

そういうわけで『愚禿鈔』の講義について、いろいろ資料を調べる体力も気力もなかったものですから、ほとんど私の感覚で読むしかないような状態でした。二、三日前から少し体力も戻ったような気もするので、つい昨日は書齋でこそごそしたら、はやちよつと朝起きてから調子がもうひとつの状態でございます。で、まあ十分な講義ができるかどうか、あまり自信はないのですが。

■ 阿難付属、伝達する責任を負わされたもの

前回は『観経』の釈迦如来の選択として、最後の選択は阿難付属という、これが残りました。申すまでもなく『観経』というのは一経二会の経といわれまして、王宮において韋提希に対して説かれた經典であります。その韋提希に対して説かれた定散二善、三福九品の教えというものが再び阿難に付属せられることによって、耆闍会という、耆闍崛山における説法となって完成するのが『観経』でございますね。ですから、そこに經典のうえに、阿難に王宮会の会座で説かれた教えを付属せられた。付属という言葉で示されるのはむろん流通付属でありますから、説かれた教法というものを「退代かたに流通」(真聖全一・五五八頁)せしめんがためにと善導大師は言っておりますね。『観経疏』のご文でございます。つまり伝達する責任を負わされたものであります。

これはここでお話するテーマではございませんが、昨年、大地の会でお話してきました四十八願の最後の部分は皆さん方に読んでいただければわかりますと、えらい簡単に申し上げたままで終わったのであります。あそこからでくる、つまり第四十一願から展開する菩薩は、これはある意味ではじめて菩薩というもののもつ使命、つまり他方国土の菩薩の使命を述べた部分にあたります。はじめて人類に対して責任をもつ仏法、あるいは本願の信というもののもつてある使命感、そういうものを明らかにする部分であります。やつぱりそういう言葉で、付属という意味が使われております。われわれが仏法をいただいたということは、たんに自らの救済を求めるといふことにとどまらない。そこに仏法の歴史をいただいた責任というものがあられるわけです。

そういう意味で阿難付属という言葉が使われているのでありますが、とくになぜ阿難であったのか。これは『大無量寿経』の場合は、「弥勒付属」となっております。『大無量寿経』の場合は対告は阿難と弥勒であります。弥勒であります。阿難と弥勒というので『大経』を一貫してでてくるのは声聞と菩薩であります。妙なことに声聞というのは求道者というわけにはいけません。梵本をみていただきますと、わかりますが、菩薩と翻訳している場合は求道者です。声聞というのは仏弟子という言葉で示されます。仏弟子ではあるけれども求道者というものではない。求道者という翻訳はすべて菩薩であります。

で、『大経』の場合は阿難と弥勒であります。『観経』の場合には王宮会には目連と阿難と、そして対告は韋提希です。厭苦縁に示され

ますように、韋提希が王宮にあって幽閉せられて、その苦を釈尊に訴えられて、「来らしめて、我を慰問したまいき」（聖典九一頁）という言い方で示されていますが、「世尊は威重にして、見たてまつること得るに由なし」（同頁）とあります。けれども、昔、自分が苦しんだときにはつねに阿難を遣わしめて、私を慰問してくださいではないかと。それで目連と阿難、目連は言うまでもなく頻婆娑羅に授戒した人ですから。で、阿難は韋提希を慰問した人です。やっぱり目連と阿難というのが王舎城の悲劇にとっては欠かしえない背景をもっている名です。ところが、釈尊は「韋提希の心の所念を知ろしめして、すなわち大目犍連および阿難に勅して、空よりして来らしめたまう」（聖典九二頁）と、「従空而来」とあります。「空よりして来らしめたまう」と。この場合は空というのは、そのままに目連が頻婆娑羅に授戒するときに、「如鷹隼飛」（聖典九〇頁）とありますから、鷹とか隼のように空を飛んでいったのでしようや。その意味です。もういっぺんこの句がでてきます。

■ 足歩虚空

それは流通分の最後の耆闍会に説かれる。「足歩虚空、還耆闍崛山」（聖典二二三頁）と、「足虚空を歩みて、耆闍崛山に還りたまいぬ」（同頁）という、この場合も虚空です。だから「従空而来」という場合と「足歩虚空」とちよつと意味が違います。

「足虚空を歩みて、耆闍崛山に還りたまいぬ」というのは如来をあらわす言葉です。来たりて来らず、去りて去らずという、如来如去という意味でございませぬ。来る如く、去らざるが如くと。如来さまのことを如より来たりて如に去くという、如来如去という意味をあらわして「足歩虚空」という表現をとったのでありましようや。あなた方でもここまで来なされたのだから、あんた、どこから来たといったら、名古屋から来たというのが落ちでしょう。それはでてきたところです。来たところではないわ。如より来れりという。来たものなら帰りますがね。ほんとうに来たということは帰らないということでしょう。韋提希にとつて釈尊は帰っていった人ではない。心にとどまった人です。そういう意味をあらわすのが「足歩虚空」という表現ですけれども、ちよつと違いますけれどもね。序分には釈尊は「従空而来」といわずに、「従耆闍崛山没 於王宮出」（聖典九二頁）と、「出沒」という言葉で示されております。出沒自在という、これはもう少し考えてみなければならぬ言葉ですね。「耆闍崛山より、王宮に没して出でたまう」（同頁）という。耆闍崛山の会座を没したということが大事です。つまり隠れたということですよ。

耆闍崛山の会座において説かれていたのは何だというのが昔から問題になりました、まあ、『六要鈔』とか蓮如の教学では、伝統的にはそのときに耆闍崛山において説かれていたのは『妙法蓮華経』であるといわれます。それで『観経』は法華同時の経典であるといわれます。こ

これは伝統的な理解でありますね。金子先生は必ずしも『妙法蓮華経』に決めなくていいのだと。むしろ『大無量寿経』と言ったほうがいいのではないかとおっしゃっておりますがね。だけど、僕はやはり『妙法蓮華経』だと思っております。なんでかというのと、『妙法蓮華経』は最後に、多宝如来とともに釈尊は、宝塔閉扉して隠れていきます。二仏併立といまして最後に大衆の前から消えていくのです。だけでも、『観経』の場合は耆闍崛山に還るのです。再び耆闍崛山に還りたもう。これはまったく『妙法蓮華経』の構造と違います。

三

■ 阿難は多聞第一

で、こういうことが耆闍崛山の会座を没して王宮に出でたまうという言葉の内容でございましょう。つまり、『観経』においてなぜ王宮の会座で説かれた『観無量寿経』が阿難に付属せられたか、阿難に付属せられたというこの意味ですね。目連はご承知のように神通第一といわれた人です。舍利弗とともに仏の上足の弟子といわれた人であります。それに対して阿難は多聞第一といわれた人です。多聞第一ということとはつねに釈尊に常随していた人です。常随昵近の人です。何かここに耆闍崛山の会座、つまり説法の会座と、まったく説法と関係のない王舎城という現実、あらためて言えば信仰と現実生活、そういうものにおける信心という問題です。さらに言えば多聞第一という言葉に示される聞法ということの問題です。

まあ、仏弟子といわれますが、仏弟子のなかには声聞と独覚、独覚はとくに縁覚ともいわれるのですが、この名前の由来ですね。声聞は教経を聞く者と、聞くという言葉で示されていますが、聞くといっても、まあ勉強するということでしょう。つまり勉強するということ、あるいは仏法を学ぶということ、有学といわれますから学ぶということです。声聞といえけれども学びということでしょう。仏法を学ぶといえけれども、その学び方の問題です。声聞ですから仏弟子であるかぎり学ぶことが基本にあります。学ぶことによって自らを形成していく。

シヨウペンハウエルという人に『読書論』という小さな本がありますが、僕には印象に残っているのです。その『読書論』のなかに、私はいつでも本を読まない。哲学者ですから、ずっと本を読んでいるのかと思つたら、私はつねに本を読まないという言い方をしていっています。長い間、僕はわからなかった。あるとき、安田先生としゃべっているときに、西谷先生のことを話題になったのです。大地の会で西谷先生の講義をしばらく聞いたことがあります。たしかゲビッセン (Gebiesen) という、「良心について」という講義だったと思います。あの講義

は、いま『西谷啓治全集』がでていまして、大谷大学での講義がでていますが、僕は大地の会で語られた「良心について」という講義はすばらしいものだと思うのです。そのすばらしさは、その言っておられる中身がすばらしいのではなくて、ぐるぐるぐるぐるあの話がいつ終わるのかわからないような話なんです。ぐるぐるぐるぐる同じところを回っている。あれがいいんですわ。あのぐるぐる回りがなんともいいですね。なんか言っておられる中身がいいとか、でてきた答えがいいとか、そんなものはほんまはどうでもいいのです。ぐるぐるぐるぐる回っている、あの回り方がなんともいえん、回り方がいいですわ。ほんとうに哲学的思惟ということを考えさせるような、堂々巡りです。僕は西谷先生の講義を何度か聞きましたが、あれほど感銘を受けた講義は滅多にないです。

■ 良心と欲生心

そのことを安田先生と話をしていたときに、つい出たのです。そうしたら、「良心について」というテーマだったと思うのですが、つまりぐるぐる回りということ私がついているのは何かと言いましたら、西谷先生は、良心という言葉の意味を欲生心という言葉で理解しようと言ったのです。いいでしょう。そのことをつい安田先生と話合っているときに、西谷先生は必ずしも良心というのは、言うまでもなくキリスト教の良心というのは、仏教で言えば欲生心のことだということを、言葉として言われたことではないけれども、僕は堂々巡りでそれを感じたのです。それで西谷先生はこうおっしゃったように思うのですと言ったら、西谷さんなら、そうだろうなあと安田先生はおっしゃった。そしてその次に、「あの人は本を読みすぎる」のだとおっしゃった。本を読みすぎると言われた。それで僕はそのときにショウペンハウエルの『読書論』を思い出したのです。読みすぎるといことはね。聞きすぎるといこともあるのではないかね。

なんか中国の老子の言葉に、「少なれば則ち得、多なれば則ち惑う」という言葉があります。本を読みすぎて、仏法を聞きすぎてかえって迷っているのだ。かえって道が見えなくなるといことがある。自分の道が見えなくなる。今日の情報化社会がもっている危険性や。あらゆるものが知識化される。知識化されればされるほど自分が見えなくなる。それは自分で考えることができなくなるといことです。なんでもかんでも聞いている。だけでも、聞くのは人の話です。自分はおらへん。むしろかえって自分が自分に帰るときがないくらいに知識に溢あふれてしまう。

これは法蔵菩薩が本願を建立するときに、世自在王仏に十方諸仏刹土の天人の善悪、国土の僉妙をすべて見せしめられたと。韋提希夫人は釈尊の眉間の光によって十方の仏国を見せてもらったと。法蔵は世自在王仏の広説を聞いて五劫に思惟したとあるでしょう。韋提希夫人は、このつぎの韋提希の選択浄土というところにてでてきますが、十方浄土の国土を見せてもらったけれども、「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、我いま極樂世界の阿弥陀仏の所に生まれんと樂う」（聖典九三頁）と。「我いま極樂世界の阿弥陀仏の所に生まれんと樂う」という言葉で示されていますが、それは韋提希の法蔵魂をあらわすのでしよう。だから法蔵菩薩が五劫に思惟したと。

■ 韋提希は思惟夫人

それは思惟という言葉があらわしておりますように、韋提希という言葉は思惟と翻訳されます。ですから、韋提希のことを思惟夫人といわれるのですが、それは法蔵の思惟をあらわす選択だからです。なにかただ仏法をたくさん聞いたから道がわかったというものではない。たくさん聞いたからかえってわからないということがあるのです。あれもこれもやっているうちに何が何だかわからなくなったというような、つまり知識過剰ということです。情報化時代のもっている危険性です。だからショウペンハウエルは、「私は自分で考える資料がなくなつたときに本を読む」と。本を読むのは自分で考える資料がなくなつたときに読むのだと。つまり思惟の糧として読んでいる。これにも問題はあられるけれども、やはりそこに多聞第一といわれた阿難の課題があるのです。聞くことによつてかえつて見失うということがある。

こんどは声聞に対して独覚という。独覚というのは縁覚ともいわれます。縁によつてさとするものです。縁覚が独覚ともいわれるゆえんは、別の言葉で言えば体験主義ということ。これはむしろ聞くことのできない人です。現実の課題、現実の課題といつて、現実の課題によつて自己を学びとうとする者です。だから、体験以外のものは信用できない。体験主義の陥る危険性です。それを指摘しているのが縁覚の名です。これは仏法を学ぶのではなく自分の体験だけをたよりにしている。

■ 善知識だのみ

だから声聞も縁覚も二乗種といわれる。体験にたよれば思惟を忘れる。思惟にたよれば現実を忘れる。だから半満権実といわれるでしょう。どっちも中途半端ということです。全体的な自覚にならない。まあ、真宗なんかで声聞を代表するのを蓮如は善知識だのみというわね。『御文』のなかで繰り返し善知識だのみを批判している。あんなのは声聞でしょうや。さればと言つて善知識を否定しているのではない。信心に五重の義ありといひまして、そこに善知識というのをあげていましょう。親鸞聖人は『涅槃経』の文を「化身土巻」に引いていますが、「一切梵行の因は善知識なり」（聖典三五二頁）と言っていますから。師を選ぶということはいかに大事なことであるかということを示しているのです。だけど、信仰というもので生活を忘れるというのが声聞です、一言でいえば。

だからお釈迦さまは王宮において韋提希夫人の心念を知ろしめして目連と阿難を前もって遣わされた。それならそれで事足りるかと言ったら、そうではないでしょう。自らも耆闍崛山の会座を没して王宮に出でたまう。そうすると目連と阿難を遣わされた意図、自分が行くのであれば別に目連や阿難を王宮に遣わされる必要はなかった。だけど、経の内容を見ていただいたらわかりますように、「仏告阿難 及韋提希」とありますように、対告はたんに韋提希だけではない。まあ流通分になりますと韋提希は消えていきます。「仏告阿難」だけです。

そうすると、はじめから釈尊は阿難を遣わされた意図があるということです。だから、王宮会が終わって耆闍崛山に還ったときに、阿難がこの王宮会の『観経』の所説を耆闍会において説かしめられた。耆闍会にいたるのは声聞です。つまり『観経』が仏法を学ぶ人たちに仏法の現実を示したということがあるでしょう。生活者の仏法ということを示そうとしたのです。それがお釈迦さまの最初からの意図であったということでしょう。だからこの阿難付属ということはなかなか容易ならないのです。

■ 化前序は観経全体にかか

これが前回にたしか善導大師の『観経』解釈について化前序という言葉を使っていることを取り上げました。これは『観経』の序分七縁を化前序と呼んだのかと思つたのですが、そうではなくて化前序という言葉は『観経』全体にかかります。それは『大無量寿経』が弥勒に付属せられた。これは『大経』です。『観経』は阿難に付属せられた。『観経』と『大経』の違いは真実と方便の違いです。親鸞聖人は『大経』は「真実方便の願」だといっていますね。『観経』は「方便真実の教」である。『阿弥陀経』は「方便の善なし」とあります。これはそのつぎに、「『小経』に、勸信に二、証成に二、護念に二、讚嘆に二、難易に二」（聖典四二六頁）と『愚禿鈔』に分類されていますが、ここには選択という言葉は一切使っておりません。真門に選択はありません。「『小本』（阿弥陀経）には、ただ真門を開きて方便の善なし」（聖典三三九頁）とあります。方便なしということですが、この言葉は、

『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）

とでています。ここに三経ということの関係を明確に示されます。ところが、ご承知のように、『大無量寿経』という経典は魏訳であります。が、浄土教としての『大無量寿経』には五存七欠といひまして、異訳が現在四つあります。その旧訳に属する、二十四願経に属する一番古い漢訳は『平等覚経』です。

その『平等覚経』には『観経』が『大無量寿経』と一緒に説かれています。お持ちであれば読んでいただいたらいのですが、なければ「行巻」の一五九頁に十七願の引文がおかれています。十七願というのは諸仏称名の願であります。この『平等覚経』の場合は、

阿闍世王太子および五百の長者子、無量清浄仏の二十四願を聞きて、みな大きに歓喜し踊躍して、心中にともに願じて言わまく、

(聖典一五九頁)

という、「阿闍世王太子および五百の長者子」という言葉でまさしく十七願の諸仏称名の機です。諸仏称名は諸仏称名ですが、その称名を聞いた人々の名として阿闍世の名が示されており。おそらく『観経』の所説はもと『大経』と同時に発想されたものでありましょう。後にいたって『観経』が独立してきたと考えられる。ですから、そもそも『大無量寿経』と『観経』というものは体は別のもではない。別のもではないが、一つではない。だから「真実・方便の願」に対して「方便・真実の教」と、こう言ったのです。その方便と真実というものの方便の真実と真実の方便、こういう表現の違いはどこからでてくるかということです。だから「真実・方便の願」は弥勒に付属せられます。「方便・真実の教」は阿難に付属せられた。これが問題なのです。ちよつと休みましょう。

五

すべてみな方便という意味をもつのです。そういう意味では『阿弥陀経』も方便、「ただ真門を開きて方便の善なし」と、こう言っておりますが、選択はないのかというところあります。全然ないわけではない。『選択集』には、「選択証誠」という言葉がでてきます。けれども、教というのがでてくるのは『観経』だけです。方便真実の教と。『大経』の場合は真実方便の願です。つまり如来のいのりです。けれども、その如来のいのりを言葉にしたのが四十八願文です。願文です。つまり言葉です。願文。あれは四十八願だけが願文ではない。『大無量寿経』全体が願文です、如来の願文です。如来の言葉です。だから、教を聞くのではない。言葉を聞くのでしょうか。だから招喚という言葉がでてくる。如来が喚んでいるというわけです。

だから『大無量寿経』も大きな意味で言えば方便です。言葉にしたというかぎりには方便です。われわれに聞こえるようになさった。「法性法身に由って方便法身を生ず。方便法身に由って法性法身を出だす」(聖典二一〇頁)と、これは曇鸞の言葉ですがね。「生ず」という言葉と

「出だす」という言葉を使い分けているでしょう。「法性法身に由つて方便法身を生ず」という言い方は、いろもかたちもないものにいろやかたちをあたえた。言葉にならないものを言葉にしたということです。声なきいのりを声にしたと。だから『大経』というのは門余の一道といわれるけれども、これは経典、まあ経典というしかないのですが、たんなる経典ではない。たんなる教法ではない。如来の心の声です。これはとくに『大無量寿経』という経典に出あうという、『大無量寿経』というのは読めるものではない、出あうしかないものです。だから出あつたということが大事件でしょう。それはやっぱりわれわれが忘れてはならないことではないですか。『妙法蓮華経』は読めますがね、『大無量寿経』は読めへんわ。値遇^{ちよ}という言い方をするわ。値^{ちよ}うと。あの値遇の値^{ちよ}というのと同じアウですが、値^{ちよ}ということが、なんか『大無量寿経』に値^{ちよ}する^{あたい}ということがある。つまり如来の喚び声に値^{ちよ}する^{あたい}ような存在であることの自覚です、出あいというのは。この経典に出あつたということ。如実修行相応というでしょう。如実修行相応という言葉のもつ意味です。だから、『大無量寿経』というのは宣伝するよなものではないわね。どうもね、方便という言葉にひっかかってしようがない。安田先生はよくヨーロッパの思想には方便はないのだということをおっしゃった。方便^{あたい}ということを持つているのは仏教独特の思想だということをしをえらい力をいれて指摘されたことがある。なんでこんなに力をいれるのか。こつちはほかーんと聞いていた。

だけでも、その方便^{あたい}ということをはっきりさせたのは親鸞^{あたい}しかいないのでしよう。つまり真仮分判^{あたい}ということが教学の課題としてとりあげられたのは親鸞^{あたい}しかおらんではないですか。それは真実と方便の問題ですわ。方便^{あたい}ということは概念としては古い言葉です。曇鸞^{あたい}自身が菩提心を解釈するときに、智慧と慈悲と、もうひとつ方便^{あたい}という、智慧門・慈悲門・方便門^{あたい}というような、「障菩提門」という『論註』のなかにでてくるでしょう。方便^{あたい}ということがでてくる。智慧と慈悲だけでは聖道門です。浄土門^{あたい}というのは方便^{あたい}という言葉の独特の内容が示されてくるということです。だから方便^{あたい}といったらふつうお釈迦さまの教えが方便^{あたい}だということけれども、親鸞^{あたい}は、「弥陀の方便^{あたい}ときいたり」（聖典四九二頁）^{あたい}というのです。弥陀^{あたい}の方便^{あたい}だと言っているのです。釈尊の教法^{あたい}ごとく弥陀^{あたい}の方便^{あたい}です。ですから、方便^{あたい}ということ^{あたい}を言う^{あたい}ときには聖道門の教え全体が真実ではない、方便^{あたい}になる。ひっくり返るのです。

■ 真宗は現実に学ぶのが基本姿勢

そうなつてくると聖道門の全体が方便^{あたい}ということになつてくると、さらに押しつづめて言えば、われわれの人生そのものが方便^{あたい}なのです。それが弥陀^{あたい}の方便^{あたい}です。病むことも方便^{あたい}です。病^{あたい}ということについて、一番考えられるのは維摩^{あたい}の病^{あたい}というのがあるやん。『維摩経』です。『維摩経』という経典の一番の中心は維摩^{あたい}の病^{あたい}です。つまり維摩^{あたい}と文殊^{あたい}の対話^{あたい}ではないですか。文殊^{あたい}は智慧^{あたい}をあらわすのでしよう。どうもお

もしろいね。『維摩経』のあそこを讀んでみると、お釈迦さまがお弟子さんに維摩を見舞いにいけというのですけど、みんな尻込みをするのです。そのなかに弥勒もいるのです。弥勒も尻込みをしている。恐いのです。インテリというのは現実を恐がるのです。その点ではこの頃テレビを見てみると、大学の先生がどんどんしゃべりだしたね。あれは僕はいいことやと思うわ。大谷大学の先生は根っからしゃべらないね。これは困ったことや。一番しゃべらんならないわ。やっぱりああいうしゃべれるということはどういふことかと言ったら、現実に学ぶという姿勢があるということです。現実を何か学問で縛りつけるのではない、現実から学び聞き取るという姿勢です。僕はそれは真宗の基本的な姿勢だと思っております。現実をなんとかしようと、そんな生意気なことを考える必要はないのです。現実に聞くのだ。釈尊がこの『観経』において阿難や目連をひっぱってきたのは何かと言ったら、現実に学べということを教えようとしたのです。こんなことをしゃべっていたら、いつまでたっても進まへん。進まへんけど、やっぱり阿難付属という言葉でびっくりしたのです。よう考えよったら、さっぱり何もわかったらんということがわかった、『観経』のもっている意味がね。

だから方便と、こう一言でいうけれども、方便といっても古い仏教のなかでは、たとえば『俱舍論』なんかにてくる場合は六つくらい方便の意味を分類して説明しておりますが、大きく言えば親鸞聖人のおっしゃるように、真実方便と方便真実と、この二つに分けられます。簡単に言えば権仮方便という言い方と、施造方便、僕らは施設方便と呼んだのですが、『俱舍論』をみますと、施造方便になっております。二つの方便の意味、宗祖が真実方便と言い、方便真実と言われたのは、この二つの方便の言葉を厳密に内容をおさえて言い改められた言葉だろうと思います。宗祖の独特の表現です。で、真実方便という場合は果後の方便という意味です。果後の方便ですね。それは施造方便です。それから方便真実の教という場合は、これを化前の方便といいます。これは権仮方便です。総序に、

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

(聖典一四九頁)

と、「権化の仁」という言葉が使っております。だから善導大師が『観経』の序分に、「化前の序」という言葉をあたえたのはけっしてたんに序分だけの意味ではありません。『観経』全体が化前の方便をあらわす經典であることを示されているわけです。化前というのは、さとりに至るまでということですが。だから親鸞聖人は往相還相という言葉で化前と果後を区別します。これは大変なことなのです。往相とか還相とかという言葉で一番問題になるのは、どうもそこまでお話できませんが、教行信証といえます。証というのがおかれております。

六

だから後序には、「聖道の諸教は行証久しく廃れ」（聖典三九八頁）とあります。「久しく」というのが僕はどうも長い間わからなかった。「久廢」という言い方をしていますね。この久という字は龍樹の言葉です。龍樹の難行をあらわす言葉です。「易行品」の冒頭に、菩薩の死をあらわす。

阿惟越致地に至る者は、諸もろろの難行を行ずること久しくしてすなわち得べし。（眞聖全一・二五三頁）

という言葉がでてきます。これは何度も申し上げましたからご存知だろうと思いますが、難行という場合に、龍樹は難行道とはいいません。難行というのは道がないということです。道があれば難行ではないのです。

■ 行体の難、行縁の難

だから、この場合は行体の難をあらわします。行の体の難です。難行の難は。そのときに、「諸の難行を行ずること久しくしてすなわち得べし」と、その間に二乗地に墮せんという、諸・久・墮という三難、これは行体の難です。曇鸞にきかすと、その難はまた違います。曇鸞は難行道といいます。親鸞聖人は「難行易行のみちおしえ」（聖典四九〇頁）とご和讃をしておられます。あれは難行の道、易行の道です。ですから、このときの難行の難は行縁の難です。縁の問題だと。行縁の五難といまして、『論註』の冒頭にてきます（聖典一六七頁）。これは難という言葉の内容が違っているのですが、龍樹が難行というときの行体の難をあらわす久という字はここにきているのです。「久しくして得べし」と。「聖道の諸教は行証久しく廃れ」、信はこれはちよつと別ですね。「聖道の諸教は行証久しく廃れ」という言い方で宗祖はおっしゃっていますが、それは行証がないということでしょう。行があっても証がないということです。

末法をあらわす言葉でもありますが、証がないということとはどういうことかといえますと、これはちよつと面倒かもわかりませんが、『選択集』にも引用されますし、もとは『俱舍論』にやっぱりでてくるのです。四修の法ということがございまして、僕は『選択集』を読んでいてはじめて気がついたのですが、いわゆる修道という、見道に対して菩薩の修道です。その修という言葉をもって、「念仏行者、四修の法を行用すべきの文」（眞聖全一・九六七頁）という一章があります。『選択集』です。もとは『往生礼讃』の言葉を引用されているのですが、さらにもとは『俱舍論』にてでてくるのです。全部、これは順番が違うのです。

■ 四修の法

あまり細かいことをいうのはやめますが、その四修の法というのは、恭敬修、それから、無余修、無間修、長時修、この四つをいいます。この恭敬修、無余修、無間修、長時修という順番は、これは善導大師の『往生礼讃』の文です。『俱舍論』にまいますと順番は変わります。恭敬修という言葉を使わずに、尊重修という言葉になっております。また『選択集』では『西方要決鈔』が引かれますが、これも順番も違えば、言葉も違っていきますが、問題は『往生礼讃』の言葉にしたがえば、恭敬修、無余修、無間修です。長時修というのは、四修の法というけれども、恭敬、無余、無間の全体にかかる言葉として善導大師は理解しております。で、この長時修というのはこの久という言葉にあたります。

で、この場合に善導大師のいう長時修、長いという意味と『俱舍論』でいわれる長いという意味はぜんぜん違うのです。どう違うかということ、『俱舍論』でいう長いというのは三大阿僧祇劫と。三大阿僧祇劫です、長いというのは。気が遠くなるほど長くかかるといふことです。

■ 畢命為期

それに対して善導大師が言っているのは、恭敬修にしても、無余修にしても、無間修にしても、「畢命を期と為すべし」（真聖全一・九六八頁）と言っているのです。「畢命為期」というのは、いのち終わるまでということと、二十九有に至らずということとです。次の世を待たないということとです。現生不退ということとを言っているのです。けりをつけるということとです。三大阿僧祇劫になるとけりがつかない。だから畢命為期という言葉は非常に大事な言葉です。いのち終わるときを期するということ、「ちからなくしておわる」ときに、かの土へはまいるべきなり」（聖典六三〇頁）と。畢命為期という言葉は浄土宗だけにあるのです。聖道仏教には畢命為期という言葉はな。難行道にはありません。それは逆に言えば、いつまでも生きられるように思っている。畢命為期という言葉は、今日一日生き、今日一日死ぬるということとです。明日を待たんということとです。おもしろい言葉ですね。曇鸞大師は、「畢竟平等」（聖典二八六頁）という言葉であらわします。そのところは問題がもつと広がりますから、このへんでやめておきます。

七

その「行証久しく廃れ」ということは、つまり証がないということでしょう。証があるということは証果ですから、これは「証巻」の総標のこの文にてできますが、

謹んで真実証を顕さば、すなわちこれ利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり。

（聖典二八〇頁）

といてありますが、証は証果です。仏法に遇うて仏法をさとるとか、さとらんとか、そんなことは問題ではないのです。遇うたということが証果なのです。仏法に遇うて、それ以上なんとかせいというのは甘えや。仏法に遇うたということが大事なのです。だから滅度を得る必要はない。それは必至滅度です。滅度に至る。必ず滅度に至ることさえ確信できれば、あわてて至る必要はない。仏法に遇うてからのいのちというものは必至滅度のいのちです。それを畢命というのです。

だから、「果後の方便」と、こう言っているでしょう。施設方便というのは、なんか仏法をさとって、人生に答えをだして、だした答えを説法をしてまわるということが方便とは違うのです。むしろほんとうに迷うということです。迷うということが教化となる。それを回向と言っている、還相回向と。迷わないような人の話を聞いてもいやあない。安田先生の本なんかを読んでごらんさない、ようあれだけ迷えるわいなと思う。迷いが深く広いのです。われわれが迷っているようなケチな迷いではないわね。キリスト教まで悩んでいるわね、安田先生は。信が深いということは、同時に迷いも深いということでしょう。その深い迷いに包まれるのではないかね。深い迷いがわれわれを安心させるのではないかね。五劫に思惟し、兆載永劫に修行するということは、如来の迷いの深さをあらわす言葉ではないか。その迷いに自分の迷いを映してみたらわかる。それが果後の方便、つまり真実方便の願といわれるゆえんです。そこではそういう阿弥陀如来の深い迷いみたいなものはじめて願といわれる、いのりです。自分の迷いを映してみたら、如来のいのりを感じざるをえないのです。

それに対して化前の方便という、それが『観経』の教です。教えです。その『観経』を阿難に付属せられた。先ほど言ったように、阿難に付属せられたということがじつは『観経』と『大経』、『大経』には阿難と弥勒、弥勒がいてあるけれども、『大経』のポイントは何かとやうと胎化の因縁をあらわすということです。胎生・化生の因縁です。その胎化の因縁を説くことによつて弥勒に付属せられた。その場合の弥勒は菩薩です。つまり一生補処の菩薩です。補処の弥勒です。ところが弥勒はもうひとつ名前もっています。マイトレーヤ (Maitreya) という弥勒に対して阿逸多、アジタ (Ajita) という慈氏菩薩という名前です。

■ 胎生化生の因縁を問う

慈氏菩薩に対してずっと悲化段が展開しております。顕開智慧段にいたつて弥勒の問いからはじまります。つまり胎生化生の因縁を問うということです。胎生化生の因縁ということは『観経』の教説の内容です。「方便化身土文類」にでてくるのは胎生化生でしょう。真仏土に対して化身土が説かれるのですが、まあ化身土が説かれるという意味は、まあ親鸞聖人は、「真仏土卷」の結釈のところに、「真仮を知らざる

に由つて、如来広大の恩徳を迷失す」(聖典三三四頁)と書いていますが、言つてしまえば、化身土がわからない真仏土というのは意味がないということだと思います。むしろ化身土を知ることによって真仏土が現実となるということだと思います。化身土を知るといふのは真土を知らんがためです。だから真仏土も化身土も知れということを行っているのではないのです。真仏土を知ったということはありません。知ったということはありませんよ。しかし、思われた世界に生きているのなら、それは妄想です。化身土を知ることによって真仏土が現実となる。そこに方便真実の教ということがあります。

八

だから、この方便化身土をあらわすのは、聖典三二七頁に『大経』の道場樹の願成就の文が引かれて、そのつぎに三二八頁に、「また言わく」という、これは慈氏菩薩に対して語られた言葉でございますね。「仏、慈氏に告げたまわく」という言葉があつて、それが途中から、「弥勒、当に知るべし」(聖典三三八頁)という言葉にかわつてきます。慈氏菩薩の、まあこれは僕の考え方で恐縮ではありますが、慈氏菩薩という言葉であらわされているのは、これは経典翻訳の歴史からいったら慈氏菩薩と弥勒とは別人だという説もあるのですが、だいたい宗門の教学的な解釈は、慈氏菩薩はさとり以前の名で、弥勒はさとりからの名であるといふふうにいわれております。つまり同一人物です。僕は慈氏菩薩という言葉について、こういう翻訳をしたというのは、むしろヒューマンイズムをあらわす名であろうと思います。理想主義的菩薩像です。理想主義的人間観です。だから、それはいわば阿難と同じ位置にあつた弥勒のことです。おもしろいことに『大無量寿経』の下巻において、ずっと悲化段は弥勒が中心になってくるのですが、最後に阿難がでてきます。

■ 靈山現土の文

顕開智慧段にいたつて突如として再び阿難が登場しております。有名な靈山現土の文といわれます。顕開智慧段の冒頭におかれている言葉です。

仏、阿難に告げたまわく、「汝、起ちて更に衣服を整え合掌恭敬して、無量寿仏を礼したてまつるべし。十方国土の諸仏如来、常に共にかの仏の無着無碍にましますを称揚し讚歎したまう。」

(聖典七九頁)

という、これが靈山現土の文と呼ばれておりますが、有名な言葉です。たしか同朋会運動十五周年記念に、嶺藤さんが講演されたときに、こ

の言葉を引かれました。えらい自分で気にいっていたのか知りませんが、あれは、たしか高史明さんが来て、「念仏よ起これ」と言ったときです。あとで嶺藤さんに「えらい元気でしたね」とあのときの話をしたら、「どや君」と言ってお我慢でした。この「汝、起ちて更に衣服を整え合掌恭敬」せよというような、これは衣服を整えるということは姿勢を正せということですよ。心をもちなおせと。「汝、起ちて更に衣服を整え合掌恭敬」せよというような。心をもちなおせ。姿勢を正せということです。つまり阿難が座より起つというのは、『大経』に二へんあるでしょう。発起序に、「尊者阿難、仏の聖旨を承けてすなわち座より起ち」（聖典七頁）とあります。それを、

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）

とご和讃されていますが、これは『如来会』の言葉ですがね。まあ『大経』にも発起序に、「尊者阿難、仏の聖旨を承けてすなわち座より起ち」とありますから、その起座と、もういっぺんここで立っているのです。その間、眠っていたということや。眠っているというよりも自分に関係ないと思っていたのやろなあ。『大経』下巻というのは、ご承知のように五倫・五常が説かれている。これは原本にはないのです。

■ 五倫・五常の内容は還相回向の願

それを『大無量寿経』の中に中国の五倫・五常の思想を挿入しているのです。もともとはないのです。だけど、時代の教学として經典をとらえたのです、翻訳の段階で。内容は二十二願です。還相回向の願です。つまり仏法と現実ということですよ。

曾我先生はしよちゅうおっしゃっていた。真宗の坊さんは上巻しか読まないと言って。下巻を読みませんからねと。僕はそういうことを言われているとむかつときていたのです。僕ははじめて大河内先生の安居の都講とこうをしたときに、大寢殿で開講式をやるのですが、控え室で侍じ董寮とうりょうの寮頭であった曾我先生がちゃんと挨拶にみえた。その当時、僕は青二才だ。その青二才のまえで丁寧ていねいに手をつけて「御苦労さまでございませう」と言ってみえたことがあります。そのときの雑談で、曾我先生が「真宗の坊さんは下巻を読みませんからね」と、そういうわれた。あれは皮肉だったと思うのですがね。大河内先生は、「うーん」と言っておんな顔をしてはった。僕は端から、「先生、お経を読まれないからね」と言ったら、わしの顔を睨んだ。僕はよく曾我先生に睨まれたり、安田先生に怒られたり、幸せだったのか、不幸せであったのかわからぬ。印象に残っている、その顔が。下巻は読みにくいのです。「有田憂田。有宅憂宅」（聖典五八頁）というようなのは舌が回らん。

だけど、その下巻というのが時代を反映しているのです。時代に生きる仏法ということであらわそうとしている。まさに還相回向の内容そのものです。実践教学なのです。そこには慈氏菩薩だ。胎生化生というような難しい言葉を使うけれども、一言でいえば、信仰と現実です。

教法と現実の問題です。その教法と現実が切り結ぶ一点です。こんなことは阿難には関係ないのです、声聞には。だから眠っていたに違いない。それだから釈尊がこんどは言葉をもって、発起序には「尊者阿難、仏の聖旨を承けてすなわち座より起ち」とある。言葉としてはでない。釈尊の姿が仏の聖旨をあらわしている。だけど、下巻の靈山現土の文は仏告阿難です。仏が言葉をもって起てと言われた。びっくりしたのでしょうか。心をもちなおせ。姿勢を正せと、こう言うわけです。ここに『大経』下巻の独特のダイナミックな表現が示される。

だから、『大経』と『観経』というようなのは一面で弥勒菩薩に付属せられる。一面で阿難に付属せられる。曇鸞大師は『論註』に『無量寿経』という経典を三経通申、別の経典とせずの一つの経典としてとらえます。三経通申論というのですが、舎衛国で説かれた『阿弥陀経』も大無量寿経ですし、王舎城において説かれた『観経』も大無量寿経です。三経ともに一つの内容を明らかにしたものだという意味ですが、ここにとくに阿難の名をもって『観経』が選択付属せられたということに、その阿難に付属せられ、弥勒に付属せられた経典がけつして別のものではない。別のものではないけれども、善導独特の、『大無量寿経』によって『観経』を読んだ善導の読み方に対し、こんどは逆に親鸞が『観経』にたつて『大経』を読む。そういう二つの読み方を示すのがとくに『大経』の弥勒付属に対して『観経』に阿難付属といわれた、阿難を選択されたことの意味を宗祖は読み取ろうとされたのではないかということ、この「選択」の一句に思わざるをえないのでございます。

九

これはさらに申しますれば、阿難というのは「教巻」の異訳の引文の、『如来会』には阿難を大徳と呼んでおられます。「教巻」の引文をみていただきますれば、『無量寿如来会』には、

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。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。

(聖典一五三〜一五四頁)

と、「大士」の名をもって呼ばれます。大士の名をもって呼ばれるのはご承知のように龍樹菩薩を龍樹大士と宗祖は呼んでおられますが、それともうひとつ弥勒大士です。弥勒菩薩のことを弥勒大士と呼ばれます。つまり、阿難はここでは阿難大士です。弥勒に等しき人です。それ

でさらに『平等覚経』によりますと、

世間に仏ましませども、はなはだ値うことを得ること難し。今、我仏に作りて天下に出でたり。もし大徳ありて、聡明善心にして仏意を知るによって、もしわすれずは、仏辺にありて仏に侍えたまつるなり。

（聖典一五四頁）

と、これは明らかに阿難のことを言っておりあります。

その阿難は最初は、

世間に優曇鉢樹あり、ただ実ありて華あることなし、

（同頁）

とあります。何度もでてきた言葉であります。「ただ実ありて華あることなし」。「有実無有華」を譬えた人として阿難をとらえてあります。実があつて華がないということは骨折り損のくたびれ儲けということですから。宝の持ち腐れということでは。「宝の山に入りて手をむなしくして帰らんに同じ」という意味です。実があつて華がないのですから。金があつても使わないというやつや。『浄土論註』には、これは不虛作住持功德のなかに、不虛作と説かれています。

仏の本願力を観ずるに、遇うて空しく過ぐる者なし、

（聖典一三七頁）

と言われるのですが、その本願力に遇いながら空しく過ぎたのが阿難です。それを「有実無有華」というのです。仏法に出遇つて遇うた意味がない。遇うたことはあつても、遇うたことに意味がなかった。曇鸞の『論註』を見ますと、用心棒を雇つて、金を船に積み込んで餓死してしまつた人の話がでてきます。あれはおそらく道教の言葉だろうと思うのですが、

得て得を作すに非ず、在りて在るを守るに非ざること、

（真聖全一・三三二頁）

と、こういう言葉で、空しいということ、空過ということ、空過をあらわすのです。得るに得るをなすにあらず。つまりね、なんでござんすわいな。金が欲しい、欲しいと言って貯まつたためしはないんだ。知らん間に貯まるのです。つまり、ありてあるを守るにあらず。人間の名誉というものは守ろうとして守れるものではない。細川首相のようなものです。守ろうと思つたら、なんぼでも潰される。人間てなんでも、そんでござんす。その人の値打ちというのは人が決めてくるものです。自分で決めるわけにはいかなぬものです。得ることも得ようと思つて、得たためしはない。金とゴミはきたないほど貯まるというけれども、なら貯まらないのかと言つたら自然に貯まつてくる。わしなんか六十年待つておつたつて一つも貯まらない。百年くらいたつたらできるのでしょうか。つまり自然法爾ということをおうとしているのです、不虛

作住持功德ということの意味です。

だから阿難は「有実無有華」だと。仏法に遇うていながら虚しくすぎてきた。その阿難が『大無量寿経』においてはじめて如来に出あったというのが『大無量寿経』の始まりでしょう、発起序でしょう。これは化前の阿難がおったからです。つまり『観経』の阿難が前提になっている。だから『観経』と『大無量寿経』というのはけっして別々のものではない。それなら同じものかと言ったら、ぜんぜんまた違う。これが「異にして分かつかつべからず。一にして同じかるべからず」（聖典二九〇頁）という、ああいうことだろうと思えますがね。まったく矛盾しているようにだけでも、仏教では矛盾という言葉を使いませんから。絶対矛盾の自己同一というのは誰でしたかね、ヨーロッパの人が言ったのだけれども、西田幾多郎が言っているけれども。矛盾という言葉は使わないがね。「異にして分かつかつべからず。一にして同じかるべからず」という言い方であらわすのですがね。矛盾がそのまま生きられる世界があるということを示そうとしているのです。今日はこれまでにしておいてください。選択阿難付属という、阿難に付属せられた経典だということのもつ宗祖独特の理解だろうと思っております。

（一九九四年五月二十七日）

第一一〇講（上巻 第二四講）

『小経』、勸信ニ、証成ニ、護念ニ、讚嘆ニ、難易ニ
勸信ニ者

一 釈迦勸信

釈迦ニ 本約功德証成下

五乘其義相

連今儀宜也

二 諸仏勸信

諸仏ニ 本約往生証成下

五乘其義相

連此定宜也

（真聖全一・四五七頁）

『小経』に、勸信にニ、証成にニ、護念にニ、讚嘆にニ、難易にニ。

勸信にニとは、

一 釈迦の勸信

二 諸仏の勸信

（聖典四二六頁）

風邪を引きまして、病気にかかるというのはどんなものかよくわからなかったのですが、お釈迦さまが亡くなったのは八十歳ですから、親鸞なんて九十まで生きていますからね。ああいう生に対する執着というのが常人ではないのでしょね。私らは生に対する執着というものが、自分でももうええと思うくらいなくなりよる。何事でもそうですが、野心とか執着心というようなものはやはり大事やね。だからほんとうは、老いるというようなことが感覚的に体感じられる年齢というものは年寄りではないですよ。もう八十を過ぎたら老いるというのはないのでしょや。だから、やっぱり還暦から、まあ八十になるまでに老いたなあと思いつながら、お浄土へいくのが一番いいのではないですか。

どこまでお話したのか、ひと月抜けただけで忘れてしまいましたのですが、まあ、こういう『愚禿鈔』ですから、一つひとつについて続してお話する必要はないかとも思います。で、今回はこの『小経』の選択に入って伺ってみたいと思います。

『小経』に、勸信に二、証成に二、護念に二、讚嘆に二、難易に二。

(聖典四二六頁)

とあります。ここには選択という言葉はございません。『大経』『観経』は選択ということをもって、その教相を示されたのでありますが、『小経』の場合はとくに選択という言葉は用いられていません。ただ法然上人の場合は『選択集』に、「次に『阿弥陀経』の中に、一の選択あり」(真聖奎一・九八九頁)というふうに選択の言葉をもって『小経』を示されております。いうまでもなく『阿弥陀経』は諸仏の証誠を説いた経典であるということですから、十方の諸仏が念仏の一行を証誠することによって選択証誠という言葉を使っておられるのであります。

これはご承知でございますようが、法然上人の立教開宗の書として『選択集』が書かれたのでありますが、この『選択集』はずっと『大経』『観経』が中心ですが、最後の十三章から十六章にいたる部分は全部『小経』について述べられたものであります。それはとくに諸仏の選択ということを強調されたわけであります。いうまでもなく『大経』は、「如来の本願を説きて、経の宗致とす」(聖典一五二頁)と言われますし、『観経』は釈迦の教法をもって方便真実の教という位置づけをされているわけであります。

■ 諸仏の選択

それに対して『小経』というのは弥陀・釈迦・諸仏、その諸仏の選択を強調されるゆえんは、当時の南都北嶺の仏教教団からの非難というものが法然上人にとっては浄土宗立教開宗の大きな課題であったわけであります。したがって、この諸仏の念仏の証誠というのは法然上人にとってはたんなる教学的な課題というよりも、むしろ非常に現実的な意味をおうものであったということがいえます。

ところが、これは別に法然上人だけではなしに、その法然上人がやっぱり信心の課題として『小経』というものをとらえられた背景には善導大師の『観経疏』、とくに深心釈における真の仏弟子という、これは親鸞聖人にまで伝統されるのですが、親鸞聖人は真の仏弟子釈に、

「真」の言は偽に對し、仮に對するなり。「弟子」とは釈迦・諸仏の弟子なり、

(聖典二四五頁)

とおっしゃっておられます。ちょっと話が横へいくようでございますが、「信巻」の信心成就の具体的な意味をあらわされるのが真の仏弟子

釈であるということになっております。これは言うまでもなく、いつも私は申し上げておりますが、親鸞聖人は「真仏弟子」と書いているのであって真の仏弟子というわけではないのであります。ふつうこの真仏弟子釈は「真の仏弟子釈」と読むのが高倉の伝統になっております。けれども、親鸞聖人は必ずしも、「真の」とは読んでおられない。

■ 蓮如は真仏の弟子

蓮如は、この真の仏弟子釈に「真の」ではなくて「真仏の弟子」と、ここへ「の」の一字を入れます。（真宗相伝義書第一巻・一三四頁）そうしますと問題は真仏とは何かということになります。で、「真」の言は偽に対し、仮に対するなり」でありますから、真の仏弟子ということになりますと、仮の仏弟子ということも考えられるわけでありませうけど、この仮とか偽とかということには仏弟子という言葉は一切使っておりません。ただ、

「仮」と言うは、すなわちこれ聖道の諸機、浄土の定散の機なり。

（聖典二五〇頁）

とあり、偽のところには、

「偽」と言うは、すなわち六十二見、九十五種の邪道これなり。

（聖典二五一頁）

とありまして、あえて弟子という言葉は一切使っておりません。ただ弟子という言葉が使われるのは、「釈迦・諸仏の弟子」（聖典二四五頁）である。

■ 真仏は真仏土の課題

で、この真仏というのは、言うまでもなく真仏土の課題です。まあ、真仏土という言葉は宗祖の用いられた教学上の表現ですが、今日の言葉で言いますれば、いったい何が真の宗教かと。まあ定散の機をたてる、いわゆる『観経』の浄土、あるいは九十五種の邪道といわれる宗教、まあ今日わけのわからない宗教がたくさんありますが、そんなことは今に始まったことではない。六十二見、九十五種あるといわれるのですから、およそ人間が宗教的関心をもったときから無数にあるわけでしょう。要はそのなかでいったい真の宗教とは何か、その課題に挑戦したのが「真仏土巻」です。

ですから、言うまでもなく、その真仏というのは第十二願、第十三願に標挙される光明無量・寿命無量の仏です。その光明無量・寿命無量の願という、それは諸仏の国を照らす光明、この諸仏の国を照らすという表現が一言でいえば尽十方無碍光というものでありますが、その諸仏の国を照らすという、それは言わば諸仏を諸仏として明らかにすることにあります。大河内了悟先生はこの願を諸仏発見の願と呼んでおられます。これはおもしろい言い方ですが、それは一言でいいますれば、われわれが仏さまと言って対象化される仏ではないということです。目に見られたり心に思われたり頭で考えられたりするような仏ではないということです。己れ自身となった仏です。もともと主體的な意味をもつ仏です。

したがって、それをわれわれの現実を受けとめるときに示されるのが、三十三願の触光柔軟の願であります。これは触光柔軟の願といわれますが、その願と三十四願の聞名得忍の願と、あるいは得深総持と言われますが、触光柔軟の願は第十二願の主體的意味であり、三十四願の聞名得忍の願というのは第十三願の寿命無量の願の現実であります。寿命無量ということであらわすのに、あるいは光明無量ということであらわすのに、これは古来ご存知のように、撰法身の願といわれます。つまり如来が如来に誓ったという意味で、この場合は願の対象はあります。國中の人天に願ったわけでもないし、國中の菩薩を願の対象として示されたわけでもない。したがってちよつとわかりにくいのですが、寿命無量の願でも、「下、百千億那由他の劫に至らば、正覚を取らじ」（聖典一七頁）となっています。

あそこで劫というカルマという言葉が使われるのですが、劫というのは長い時間を意味します。長い時間というのだけれども、カルマというのはたんに時間の長さではなくて、時間の深さを言っているのです。時間というのは計量的な時間ではなくて、生きている時間というのは、いのちの深さをあらわすような時間のことです。もっと端的に申しますれば、いのちの深さをあらわすような時間というのは感動です。生きることのもっている、生きている時間というのがあるわけです。ただ計量される時間ではない。それはいのちの感動であると言っているのです。それはたんに人間の生老病死する時間ではなくて、生老病死する時間そのものを超えているような、いのちの意味そのものをあらわす時間というのが、この劫という言葉に示されるものです。それをあらわすのが、「菩薩の無生法忍・もろもろの深総持を得ずは、正覚を取らじ」（聖典二四五頁）という言葉に示されます。

ですから、この二つの願をあげられるけれども、願としてあげてあるのではないのです。言葉としてあげてある。『大経』の言葉です。「『大本』に言わく」と、願としてあげていてのではない。ですから、言うまでもなく「真仏弟子」という、この言葉自体は善導大師の深心積の言葉をうけて宗祖が自ら検討されたものでありますが、二一六頁の「散善義」の深心積では、「これを「真の仏弟子」と名づく」（聖典

二二六頁」と示されており。つまりこの真仏弟子積がでてくるもとは『観経疏』の「散善義」のご文ですが、善導大師は、「『弥陀経』の中に」というかたちで展開されていますから、善導大師にとつてもじつは浄土の法門にたつというご承知のように当時の撰論の念仏別時意説に対する挑戦であつたわけであり。す。

■ 四重の破人

ですから、じつはここで善導大師は真の仏弟子という言葉であらわすのに、四重の破人を引いてまいります。四重の破人というのは念仏者に対する疑難を提起するものです。これは『観経疏』をお持ちでないでしょうか、宗祖はこれを非常に細かく検討されているのが『愚禿鈔』の下巻に、「四信」という言葉でその疑難という言葉を示されています。

一に往生の信心 凡夫の疑難なり。

二に清浄の信心 地前の菩薩・羅漢・辟支仏等の疑難なり。

三に上上の信心 初地已上十地已来の疑難なり。

四に「畢竟じて一念疑退の心を起さざるなり。」

報仏化仏の疑難なり。

（聖典四四三〜四四四頁）

とあります。そこに「清浄の信心 地前の菩薩・羅漢・辟支仏等の疑難なり」。これは地前の菩薩です。ですから声聞・二乗種の疑難です。それから三番目に「上上の信心 初地已上十地已来の疑難」ですから、これは菩薩の疑難です。それから、「四に「畢竟じて一念疑退の心を起さざるなり」として、「報仏化仏の疑難なり」と言っており。これを四重の破人と古来読みならわしてきております。善導大師がとくにこういう四重の破人を取り上げられたのも、やっぱり当時の浄土の念仏に対する諸宗からの非難や批判がいかに厳しかったかということとを物語っております。ですから、親鸞聖人はこの四重の破人について今みていただきましたように、『教行信証』にはあまり細かく引文されておりません。とくに最後の報仏化仏の疑難については一切抜いてあります。抜いてあるということが大事ですけれどね。ところが法然上人はこの一段をとくに『選択集』の三心章にはこと細かく、ほとんど全文を引いておられます。やっぱり善導大師のそういう諸宗派の疑難と当時の吉水教団に対する非難と重ね合わせて重視されたものだと考えることができます。

つまり要するに真の宗教、真の救済というものはどこで証明されるのか、それが『阿弥陀経』の諸仏の証誠にありと。法然一人が言っているのではないのだと。釈尊の出世本懐であり、十方諸仏の出世本懐として念仏往生の道が証誠されていること、そのことを示したかったとい

うことでありましょう。

三

どうもちよつとそこになりますと、親鸞聖人と違う。なんかね。親鸞聖人という人は、だから『阿弥陀経』から、とくに選択という言葉を使ってしまったということです。論理的に言っても、十方諸仏の証誠ということは選択がないということです。十方諸仏のごとく、どこか十方諸仏のなかの一仏が念仏を証誠しているのなら選択ということもいえませんが、十方諸仏のすべてが念仏を説いているということは、つして一仏が念仏を説いたわけではない。ですから、親鸞にとつては浄土宗開宗ということは必要でなかった。これが『小経』に選択の語を抜かれたゆえんでないか。およそあらゆるもの、それはたんに一宗門の選択するところではない。

■ 浄土は聖道門でなく穢土に対する

だから、親鸞にとつては浄土という言葉は浄土宗、つまり聖道門に対する浄土門ではない、穢土に対する浄土である。それはむしろ門というのではない。門を必要としないということです。

だから、先ほどの真の仏弟子釈を読みますと、さらに、『大経』の言葉を引き『如来会』の言葉を引き、とくに宗祖はこの『如来会』の言葉に感動されたでしょう。「正信偈」に、「仏言広大勝解者」という一句があります。「仏、広大勝解の者と言えり」（聖典二〇五頁）と。その広大勝解というのは、それだけでは明確でないから、

また、かくのごとき等の類、大威徳の者、よく広大異門に生まる、と言えりと。

（聖典二四五頁）

とあります。

■ 広大仏法異門

あそこに「広大仏法異門」（『如来会』真聖全一・二二二頁）という言葉が使われています。「仏言広大勝解者」という勝解は、信をあらわす言葉ですが、勝れた理解^すという意味です。それは知識的理解ではなくて智慧をあらわします。信心の体は知識ではなくて智慧ですから。仏教ではそれを勝解と言います。勝解という言葉はたんに、まあこういう言葉のいろいろな表現というのは問題がありますが、解了という言葉に対して親鸞はいつも了知という言葉を使います。仏の五智を了知すると。仏の智慧をわがものとするという意味です。信心というのはそういう

意味です。仏の智慧をわがものとするという事です。仏の智慧を理解しようとするのは、これは不了仏智といえます。「不了仏智のしるしには 如来の諸智を疑惑して」（聖典五〇五頁）というご和讃がありますが、つまり化生に対して胎生をあらわします。「化身土巻」のご文を見ていただきますれば、「また言わく、それ胎生の者は」（聖典三二八頁）という『大経』の言葉が引かれております。そこに、

もし衆生ありて、疑惑心をもつてもろもろの功德を修して、かの国に生まれんと願ぜん。仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智を了らずして、この諸智において疑惑して信ぜず。しかもなお罪福を信じて、善本を修習して、その国に生まれんと願ぜん。

（聖典三二八頁）

という、これは胎生の人です。つまり胎生というのは受胎という意味ですから、こんなのを不了仏智というのです。さくらずと。了知するというのは、仏智をさとするという意味です。そのときに広大異門という言葉が使っております。「また、かくのごとき等の類、大威徳の者、よく広大異門に生まる、と言えりと」（聖典二四五頁）。この「広大異門に生まる」というのが真の仏弟子の異名です。広大というのは限定がないということ事です。門であつて門でないということ事です。それで異門と言つてある。言いかえれば仏法は、「仏法に無量の門あり」（真聖全一・二五四頁）と言つたのは龍樹菩薩ですが、無量の法門ということから言えば、それは無量の諸仏の法門です。しかし、その諸仏を超えた法門というものがあつると、それが異門です。

これは善導大師の「門余八万四千」（真聖全一・四四三頁）という言葉を宗祖は「門余の一道」と呼びました。仏法に八万四千の法門ありといえどもという、善導大師が言っている門余八万四千というのは、八万四千に余るといふ意味ですが、親鸞聖人はそれを逆手にとつて門余の二字を、つまり異門としてあらわした。八万四千の法門にあらずと。それが真の仏弟子釈における『如来会』の引文の意味です。

そうすると聖道門に対して浄土門を立てるといふことは、親鸞にとつては極端に言えば無意味なことです。まさに臨済の大道無門という、本願の一道というのは一法門にあらずということなのでしょう。そこに十方諸仏というのと釈迦一仏という問題がでてまいります。

■ 釈迦・諸仏の弟子

だから、親鸞は「釈迦・諸仏の弟子」だと言っているのです。たんに釈迦だけの弟子でもない。釈迦の弟子であると同時に十方諸仏の弟子だと。十方諸仏の弟子であると同時に釈迦の弟子である。これが善導大師の『小経』を読む目であるという、『小経』というものがもつている一仏即一切仏です。これを善導大師は、「同体の大悲」といふ言葉であらわします。先ほど開けていただいた「信巻」の深心釈に、

釈迦、一切の凡夫を指勧して、この一身を尽くして専念専修して、捨命已後定んでかの国に生まるれば、すなわち十方諸仏、ことごとく

みな同じく讃め同じく勧め同じく証したまう。何をもつてのゆえに、同体の大悲なるがゆえに、
 という「同体の大悲」という言葉が善導大師の『小経』を読む眼ですね。ちよつと休みます。

(聖典二七頁)

四

■ 小経説相の五事が蓮如の科文

まず最初に「勸信」の言葉の問題がありますが、どちらにしてもこの勸信・証成・護念・讃嘆・難易という、これはふつう、ふつうと言つたら語弊があるかも知れませんが、五事と言っております。小経説相の五事というのが蓮如の科文のしかたです。『小経』の中身はこの五事を説くことにあると。ところがこの五事を説くのに、「勸信に二」、「証成に二」、「護念に二」、「讃嘆に二」、「難易に二」とあるなかで、釈迦と諸仏、勸信で言えば釈迦の勸信と諸仏の勸信です。証成で言えば功德証成、釈迦に二、諸仏に二、往生証成。それから護念というのも執持護念に釈迦の護念と諸仏の護念です。それから発願護念です。讃嘆に釈迦讃嘆と諸仏讃嘆と示されており、難易と執持というのにはとくに釈迦と諸仏の区別はたてられていませんが、勸信・証成・護念・讃嘆は一貫して釈迦と諸仏がたてられます。

それともうひとつ、証誠という言葉ですが、これは一般的に証誠でありますが、『愚禿鈔』は誠の字を使わずに成の字を使っております。これについては古来いろいろ言われるのですが、一般的には誠も成も仮借の辞だと。音を借りてあらわされたものだというふうに使われております。証は験をあらわし誠は不偽をあらわす。偽りならずという意味だというのが言葉の解釈として用いられるのがふつうです。この証成の字が使われたのは、善導大師が釈のなかに、この字が使われているのを宗祖が用いられたというふうに言われるのですが、どうもそうでもないようです。だから宗祖はあえて証成と成の字を用いられたのは宗祖の独自の理解があったとみるべきであると思います。そうしますと、証成の証は証大涅槃であり、成は成正覚、あるいは等覚と言ってもいいですが、等覚を成ずるといふ、大涅槃を証して等覚を成じたまうという意味で、証成という言葉が使われたとみることができないのではないかと、これは私の意見です。

■ 勸信

そこでまず勸信という言葉が最初に示されております。この勸信は、勸信・証成・護念・讃嘆・難易と五つの内容をもって示されるのですが、宗祖のこういう『小経』解釈の基本になっているのは先ほど見ていただきましたように、「散善義」の深心釈のご文によるわけです。つ

まり「みな同じく讚め同じく勧め同じく証したまう。何をもつてのゆえに、同体の大悲なるがゆえに」（聖典二七頁）と。同讚・同勸・同証、そして同体と。そこに一貫して同の字が使われるのですが、これを『愚禿鈔』では、

報化二仏の疑難について、『弥陀経』を引きて信を勧むるに、二專・四同・二所化・六悪・二同・三所あり。（聖典四四四頁）

と、まあこういう検討はじつに厳密です。そのなかに四同というのがあげられます。四同というのは同じところに、

四同とは、

一に同讚、二に同勸、三に同証、四に同体。

（同頁）

とあります。これはいま見ていただいた「信巻」の引文をそのまま宗祖が整理されたものです。この四同ということに対して宗祖は五事をもつて示されるわけです。その意味では宗祖の『小経』の読みというものが、善導によりながらさらに難易という一項を加えておられることがわかります。言うまでもなく『小経』流通分における極難信ということを指しておられるわけです。善導大師の場合はこの四同はじつは四別に対する意味です。四別というのはやはり第七深信のなかにでてくるのですが、これは『教行信証』には引文がありません。

四別とは、

一に処別、二に特別、三に対機別、四に利益別なり。

（聖典四四三頁）

とあります。同に対して別です。別解別行という意味です。処別、お釈迦さまなり諸仏が法門をたてられるときには、処が違ふということがあります。それから時が違ふということがあります。説かれる時が違ふということがあります。言うまでもなく正像末、正像末というのは積尊の教法の史観をあらわすものでありますが、積尊の教法を三時教といいます。三時教というのは正法の時機と像法の時機と末法の時機を意味します。これもやっぱり考えておかなければならないことですが、親鸞聖人は正像末ということはいくれども、ご和讃を見ていただいても、あれは「正像末浄土和讃」なのです。たんなる「正像末和讃」ではないのです。「正像末浄土和讃」です。すると正法、像法、末法というのは三時ですが、これは積尊の教法が教行証が備っているのが正法の時機、それから教行があつて証がないのが像法です。で、末法は、ただ教のみありて行証なしと。ですから、「聖道の諸教は行証久しく廃れ」（聖典三九八頁）というのは末法を意味するということです。宗祖は正像末の三時の史観にたつのではなくて、まあ、これは蓮如の言い方ですが、蓮如は五時教といっています。三時に対して五時をいいます。こんなのはちよつと心得ていただいたらいのですが、「化身土巻」に聖浄二道判といわれる一文がでております。

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。浄土真宗

は、在世・正法・像末・法滅、

(聖典三五七頁)

と言つてあります。これを蓮如は、在世・正法・像法・末法・法滅と、この五時によります。これは言うまでもなく善導大師も法然上人も、「末法万年」という言い方をするのです。念仏は末法万年の時だと。この末法万年という言い方のもと、たとえば「正像末浄土和讃」に、
数万歳の有情も 果報よくやくおとろえて

二万歳にいたりては 五濁悪世の名をえたり

(聖典五〇二頁)

というご和讃があります。これは、「化身土巻」に『月蔵経』の引文がおかれています。

その時に仏、月蔵菩薩摩訶薩に告げて言わく、清浄土を了知するに、この賢劫の初め人寿四万歳の時、鳩留孫仏、世に出興したまいき。

(聖典三七七頁)

とあり、そのあとに、

人寿三万歳の時、拘那含牟尼仏、世に出興したまわん。

(同 頁)

と、それから、

人寿二万歳の時、迦葉如来、世に出興したまう。

(聖典三七八頁)

とありますが、これは四万歳、三万歳、二万歳というふうにならべています。迦葉如来というのは過去七仏衆の仏でありますから、「人寿二万歳」という言葉を使つてゐるのは、「五濁悪世の名をえたり」というのは一般的に三時教から言えば末法であります。この『月蔵経』から言えば釈尊の在世も末法です。つまり釈尊の教法自体が末法の教であるということであらわそうとしてゐるわけです。だから、なんか宗祖がとくに「正像末浄土和讃」と言われたのは正法も像法も末法もあるかと。ことごとく浄土の法門が本質なのだということであらわそうとされているわけです。まあ、それはこの問題ではないですが、少なくとも、この時別という言葉で思いついたことを申し上げておきました。

それから、対機別、機の違いです。簡単に言えば経験の違いです。経験の違いによって法門の違いというものもあるわけです。それからさらに利益別です。利益の別があると。利益は一般的に功德利益といいますが、功德は因についていうことですが、利益は果についていうことです。その法門によって利益が違ふわけです。一切諸仏といけれども、たとえば薬師如来と釈迦如来の利益の別があります。そういうもので別解別行・異学異見といわれますが、それぞれ宗教的体験の違いが、それぞれの法門というものを要求するわけです。そういうことを言つ

ているのが四別ですけれども、それに対して善導が言おうとしているのが四同ということです。むろんその四同をあげますが、親鸞は五事というのをさらに『小経』の内容として取り上げられるわけです。こういうことは全体的なものを見通しておいていただきたいので申し上げたわけです。

五

まず勸信と最初にできてきます。言うまでもなく勸信というのは信を勧めるということですが、言葉は『小経』のなかにあるわけではありません。勸信という言葉は宗祖がどこでこういう言葉を発想されたのか。むろん善導大師の「散善義」のなかに、「同勸」という言葉がありますから、同じく勧めるという意味で勸信といわれたのでしょうか、善導大師のこの同勸・同証は言うまでもなく就人立信積です。人に就いて信を立てる。勸信という言葉自体は善導大師の「散善義」のご文にも見当たりません。ただ一つ思い当たるのは、律宗の用欽の言葉が、また云わく、一切諸仏、微塵劫を歴て実相を了悟して、一切を得ざるがゆえに、無相の大願を發して、修するに妙行に住することなし。証するに菩提を得ることなし。住するに国土を莊嚴するにあらず。現するに神通の神通なきがゆえに、舌相を大千に遍くして、無説の説を示す。かるがゆえにこの経を勸信せしむ。

（聖典一八七頁）

とあります。この言葉だけです、勸信という言葉そのものが見当たるのは、「この経を勸信せしむ」と。

「この経」というのは、だいたい用欽という人は、ご存知でしょうが、有名な南山律宗の元照のあとをついだ人ですね。宗祖はこの元照の言葉も引いておられますが、元照は大智大師とも言われた人で、細かいことは忘れましたが、天台の『四分律行事鈔』という、これは有名なものですから、ご存知でしょうが、『四分律行事鈔』の註釈書をつくった人です。『四分律行事鈔資持記』と言いますが、『四分律行事鈔資持記』をつくったのが元照という人ですが、この人はたしか『行事鈔』では六十九歳で亡くなったと書いてあります。この『資持記』をつくったゆえに南山律宗が二派に分かれるのです。それほど大きな力をもった書物ですけれども、この元照という人は律宗の人ですが、やっぱり体が非常に弱かった人のようでした。晩年になりましたから、むしろ浄土の念仏に惹かれて『観経義疏』やら『小経義疏』をつくって浄土の念仏に帰依した人だと言われます。その人の衣鉢をついだのがこの用欽という人です。元照の衣鉢をついで『観経義疏』や『小経義疏』のさらに註釈書をつくったのです。現物が今ないので名前だけが残っています。『小経』の註釈書が『小経超玄記』といい、『観経疏』の註釈

書が『観経白蓮記』といます。名前だけは有名ですけども、今はどっちもありません。親鸞聖人の頃にはあったのですかね。ここに引用されている「律宗の用欽の云わく」（聖典一八七頁）というのはおそらくは『超玄記』のご文であろうと。だけと宗祖はここに『超玄記』という言葉を入っていないのですが、次の、「三論の祖師、嘉祥の云わく」（同頁）というの、これは嘉祥の『観経義疏』ですが、元照自身にも『観経義疏』というのがあります。それを註釈書として用欽は『白蓮記』を書いたといわれます。今は『超玄記』の文であろうと。だけでも二つともなくなっているのですから、確かめようがありません。確かめようがありませんが、しかし、用欽という人は日課念仏三万遍というのですから、専修念仏の先達としてみられる人です。

で、この用欽の『超玄記』に『小経』の言わば、これが元照あたりの浄土の法門をとらえたポイントだっただろうと思います。無相の大願をあらわしたのだと。だから、「修するに妙行に住することなし。証するに菩提を得ることなし。住するに国土を莊嚴するにあらず。現するに神通の神通なきがゆえに、舌相を大千に遍くして、無説の説を示す」（聖典一八七頁）と。つまり先ほど言っていた元照にしる用欽にしる律宗の人ですが、同時に浄土の法門に帰した人です。そこに何の矛盾もない。だから、浄土の念仏というのは法門ではないのだと。釈尊がこれを説かれたのは無相の大願をあらわしたのだと。かたぢはないのだと。かたぢがないということは、親鸞の言葉で言えば自然法爾ということ。自ずから然らしむるということです。無相の大願なるがゆえに妙行に住することなし。律宗にとどまらないということです。「証するに菩提を得ることなし」、われ菩提を得たりということはない。「住するに国土を莊嚴するにあらず」、こういう言葉は全部先ほどから申し上げております広大異門という、つまり自然法爾ということは、自然には自然の法則がないということが自然だと。

■ 念仏は無説の大道

念仏して何かをさどるといふことはないのだと。念仏そのものが無説の大道だと。むしろ念仏こそが法門を超えた法門だということを言おうとしたわけでしょう。

六

■ 釈迦の勸信と諸仏の勸信

で、その勸信に釈迦の勸信と諸仏の勸信がある。しかも釈迦の勸信に二つあり、諸仏の勸信に二つあると。これは『小経』のご文それぞれ

にあたって示されているわけです。こんなことをいちいち申し上げることは必要はないかもわかりませんが、だいたい『阿弥陀経』の中心は、『小経』の出世本懐のご文といわれる、

舍利弗、衆生聞かん者、まさ応当に願を發しわかの国に生まれんと願ずべし。所以は何ゆえ。かくのごときの諸上善人と俱いに一处に会することを得ればなり。
（聖典二一九頁）

という、これが『小経』の釈迦出世の本懐をあらわす言葉だとされます。

この一文からずっと釈尊が自分の存在の意味をあらわすのに、我という字を使っておられます。一二九頁の最後に、「舍利弗、我この利を見るがゆえに」（同頁）という、「我見是利」ですね。それから一三〇頁に、諸仏の証誠をあらわす一番最初に、「舍利弗、如我今者」（聖典一三〇頁）と。それから一三三頁にも、「如我今者」、「亦称説我」と二つの言葉がでてまいります。これは申すまでもなく非常に象徴的なのは、我という字と汝という字が『阿弥陀経』にでてまいります。「於汝意云何」という言葉ですが。我に対する言葉はすでにお気づきの方があるうと思いますが、善導大師が二河譬のなかに釈迦の發遣ということをいいます。そのときに釈迦の發遣は仁者です。それから弥陀の招喚は汝です。汝とか仁は我に対する言葉です。「汝が意において云何」というような、汝とか我という言葉がでてくるのは、やっぱり『阿弥陀経』が基本になっているようですね。

■ 小経は釈迦諸仏の發遣の書

つまり『小経』というのは釈迦諸仏の發遣の書であると。發遣という意味が勸信、信を勧めるという言葉の内容であります。汝ゆくべしです。今日は疲れしました、これくらいで勘弁してください。

信を勧めるという言葉の意味をもう少し検討してみたいと思いますが、蓮如上人あたりは勸化という言い方をします。これは言うまでもなく勸信そのものが先ほど言いました二河譬の、「東の岸に人の声勧め遣わすを聞きて」（聖典三二二頁）と、ここにも勧めるという字が使っているのですが、その勧めるという意味と同時にもうひとつ注目しなければならぬのは、『浄土論註』に、「諸仏の神力加勸」という言葉がでてきます。

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）

という言葉がでてまいります。つまりこの神力加勸ですね。十方諸仏の神力加勸という意味と釈迦の勸めという、この二つの言葉のもつてい
る勸信という言葉の内容を宗祖は少なくともふれておられたのではないかというふうに思います。

で、このもとは善導大師の言葉で言えば、先ほど申しました同体の大悲という言葉にあります。同体の大悲という言葉は、これもまたほか
に見当たらない言葉です。じつはこの言葉そのものは天台の摩訶止観にでてきます。同体というのは諸仏と釈迦が同体であるという意味です。
これは非常に大胆な表現なのです。先ほど言いましたように、別解別行・異学異見という善導にとっては撰論の批判というものがありませんし、
法然にとつては南都北嶺の念仏批判ということがありますが、その受けとめ方が法然上人と親鸞聖人との違いが同体の大悲という言葉のな
かにでてくると思います。言い切ってしまうえば親鸞は、吉水を批判し念仏に対して弾圧を加えた別行異学の人たちもまた諸仏だとい
つまり念仏に対する疑難と信心というのは別体ではない。体は一つだと。非難を受けないような信心というのは信心とはいえないのでは
か。

■ 一念疑退の心

だから親鸞は善導の四信を凡夫の疑難と二乗の疑難と菩薩の疑難と、最後に仏の疑難だと、それをことごとく往生の信心、清浄の信心、上
上の信心、そして一念疑退の心を起こさざるなりという、一念疑退の心を起こさざるなりというのだけは信心という言葉すらなくなっていま
す。信心とその信心に対する疑難というのは、体は別ではない。体が別なる非難なら非難にもならない。だから凡夫が非難しようと学者が非
難しようと菩薩が非難しようと、信心というものはそういう批判と同時に成長していくものだ。だから親鸞はこの同体の大悲という言葉の理
解がいわゆる摩訶止観にでてくる、摩訶止観にでてくる大悲というのは法性同一ということなのです。善導の同体の大悲の解釈と親鸞の同体
の大悲の解釈のしかたとは、善導がいうのはいわゆる摩訶止観の法性同一の論理ではない。しかし、親鸞はもういっぺんそこに返したのでは
ないか。これも私の思いますが、少なくとも信心の疑難と信心というものと同体を言おうとしているところに一連の『小経』解釈のポイン
トがあると考えられます。これで終わります。

(一九九四年七月二十七日)