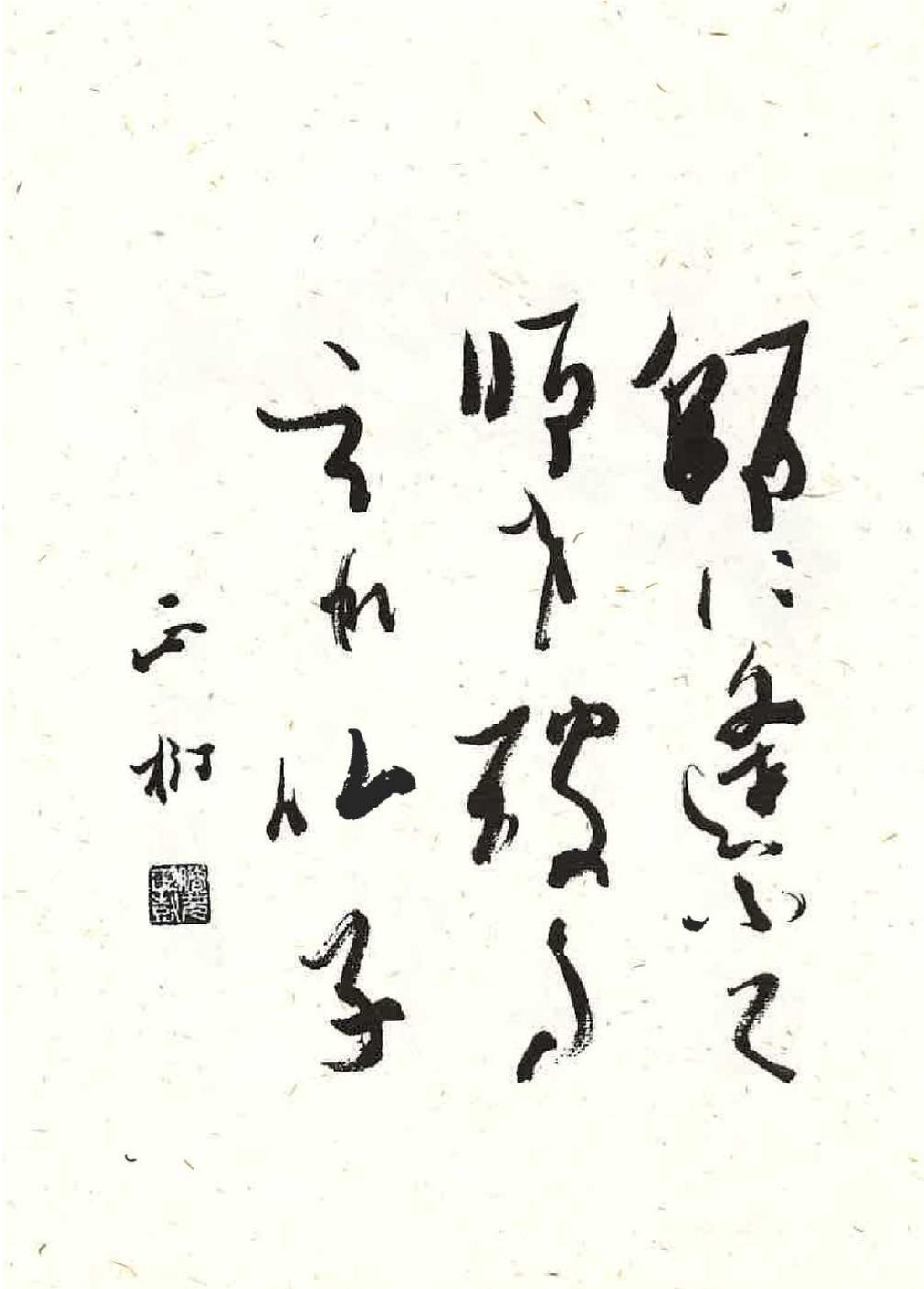


〈追悼〉

優游投命す大地

二  
探元白  
賦





梅花喜神

丁巳年春月  
画

梅花喜神

丁巳年春月  
画

機の深信は 如来、われを信じたまふ歴史を發見せる者の慚愧であり  
法の深信は 如来の願心に生くる歡喜の表白である

善も要にあらず 悪も恐るべからず  
人として生くるは その優しさにならんや (俳画)

あの山越えて その人は来るきつと来る (俳画)

特別寄稿 大地の会湯の山集会（一九九五年六月二〇～二二日）

## 優婆提舎する大地

―湯の山集会発題者の記録を読んで―

藤元正樹

「大地の会」の今後について、如何のようにするのか、その会の持ち方なり、あるいは講義を聞かんと欲する人達の会に対する姿勢の検討を、「大地の会」そのものの存続をも含めて検討しようという湯の山の大会が試みられるということは、前もって聞かされてはいました。

ある意味では、先生亡き後、先生の〈展開する本願〉のご講義に育てられてきたという想いから、無謀とも言える「大地の会」の存続を謀って〈呼応する本願〉の名に、ひそかに先生への御恩の一片に報いようとしてきた者としては、色々申し上げたい事もあるけれども、いらぬ口出しするものでもなからうと思う。

だけでも、今回の湯の山集会が、私の体調の乱れから講義が続けられなくなった事が原因で、六月の例年の大会が中止になったということで、「大地の会」の存続の問題にまで発展したと聞いた限り、黙っているのも無責任のそしりを受けるであろうと思うて、ペンを執った次第であります。それは、安田先生を中心に始められたこの会は、安田先生が亡くなられた時点で、「会」そのものの存続の問題は、「宗」「宮城」「藤元」などの、この会の創設期から関係してきた者達の決着すべき事柄であった筈である。つまり、今までその問題を曖昧にしてきた責任は、決して現事務局の人達にあるものではないのでありましょう。

ですから、今になって思えば、先生亡き後十三年間、その間に、この大地の会の命運を明確な形で決着するこ

とが出来なかったのは、何としても曖昧な形で存続してきた者の罪でもあるわけであります。ですから、藤元が講義が出来なくなれば、宗さんでも宮城君でも、少なくとも「大地の会」を存続してきたメンバーの責任において引き継いでもらえばよいわけである。

実際、現事務局のメンバーも、その心算で、宮城君に講義を引き継いで始めてもらうべく依頼せられたようである。だが、流石に、宮城君は講義を引き受ける件について、「会」の曖昧な存続には許容し難いものがあつたようであります。

#### ■ 「大地」の名で表現してきた近代真宗大谷派の教的精神の終焉

それは、私などとは違って、時代感覚の鋭敏さが、既に、「大地」の名で表現せられてきた近代真宗大谷派の教的精神の終焉を見極められているということでありましょう。

ですから、現事務局の人達が宮城君のところへ、「教行信証」の講義をお願いに行かれたら、宮城君が直ちに快く許諾せられず、その理由に、講義を求める緊迫感が無いということであつたそうである。それが今回の湯の山の集会ということになったそうでありますが、参会者も、先ず宮城君の言葉の本意を十分に汲み取られていないように思われる。それは、所謂、「発題」ということで語られている内容が、失礼ながら、宮城君の言葉の苦渋に満ちた心情を読み取らず、ただ自分の問題関心をのみ発表するに尽くされているように思えるからであります。宮城君の言う〈緊迫感が無い〉という表現には、単に、講義を引き受けるとか引き受けないというようなことではなく、それ以前の「大地の会」に要求するものがあるのか、そして、あるとすれば何かということをも含めて曖昧なからしめんことを求められているものであると思われまします。いわば、それは、近代大谷派の教的精神を賭けた問いでありましょう。

真宗教学は近代教学であります。曾我量深は「大谷派に近代教学というものはありません。あるのは末法教学です。」と言われたそうであるが、それにしても、今あるのは近代教学である。

近世真宗教学、つまり、所謂、宗乗は本願寺という宗門に専有化せられた安居教学でありました。それが、近代に至って、教学は大学の教学となりました。かつては、宗乗は各教区の学場の形成に伴う、地方教学を中心とするものでありました。

そして現代、つまり戦後の組織化の時代の影響に伴うて、教学もまた大学の研究機関に閉じられていくようになります。大学の真宗学というのは真宗寺院子弟の養成の教学というようなものに過ぎませんでした。実際、かつては大谷大学は、寺院住職として当派教師養成の場であり、専修学院は、いわゆる寺院役僧の養成を主とする機関であるとされてきました。そこでは真宗学は僧侶の趣味か教養以上でも以下でもありませんでした。一方、「三十代の会」の名で始められた「大地の会」は、曾我量深師の真人舎の伝統を享けたものでありました。この「真人舎」の舎名が、真人の宗の一字を省捨せるものであることは、当時の大学の真宗学が真宗寺院のためのものになっていることを逆に現していると考えられるものであります。されば、むしろ真宗は、大学に在るものではなく、文字通り大地に（この場合は地方教学として）解放せらるべきものであり、具体的には私塾における精神といふべきものであったのでありましょう。それを象徴するのが、安田先生の「学仏道場相応学舎」でありました。この「相応学舎」が教学に関心を寄せる人達の大きな心の依り処となってきたことは周知の通りであります。

一方、宗乗の名で長く宗門御用教学として宗風の依り処としての役割を果たしてきた高倉教学は、そのまま大学の真宗学として衣更えしてまいりました。だが、やはり大学の真宗学も学として独立し得ず、宗門教学の砦として、宗門に権威を持つのみであって、時代社会の課題に積極的に呼応しつつ、自ら真宗学の領域を切り開く努力はありませんでした。言い得べくは、安居教学に安居していたのであります。

#### ■ 真宗教学の根拠は人間としての自己を明らかにする

真宗教学の根拠は、人間としての自己を明らかにすることにあります。それは、人間学を基盤として自己その

ものの何たるかを自証的に自覚せしむることにほかなりません。

人間としての存在は、それ自体、歴史的であり社会的であります。歴史的であることは時代的であるというこ  
とですし、社会的であるということは相依的であるということです。つまり、そのことにおいて縁起的存  
在であるということでありましょう。つまり、古色蒼然たる人間観からは、古色蒼然たる教学しか生まれません。  
そして、古色蒼然たる教学からは古色蒼然たる人間観しか生まれ得ぬものでありましょう。

■ **浄土真宗の特質であり、その教学の根拠である「時機相應の法」が機能していない**

つまりは、浄土真宗の特質であり、その教学の根拠である「時機相應の法」が、時機相應の法として機能して  
いないことにありましょう。

時機相應は、存在と時間の問題であります。精神の事実としての法性は、単なる存在ではなくて、生命的存在、  
即ち生存するものとして形成的実相であります。どこまでも時間的歴史的意識に於いてあるものと申せます。仏  
教的には、宿業的自己の自覚において見出されるものでありましょう。

いずれにせよ、時機相應の法ということは、存在の歴史的時代的意義をあらわしている教法であります。仏法  
という歴史、即ち三時教判に於いて、その末法は念仏を以て時機相應と決定せられたのが浄土宗であります。つ  
まり、末代の教法としての念仏門であります。戒・定・慧の三学に相應せざる機の時代です。その時代というの  
は、凡そ「学ぶ」という形で真理は真理であることを守り得ません。

ですから、時機相應の法ということと自体が、時代を徹底することに於いて、機に相應せしめられ、人間を徹底  
することに於いて時代に撞着せしめられることをあらわしています。

しかるに、今日のわれわれは、歴史的時代に於いて在るものでもありません。今日はもはや、いかなる時代性  
をも持っていません。存在すること自体が歴史的でないのでありましょう。つまり、過去を持たない存在なので  
あります。言いかえれば、人類にとつて、すべての価値観が根源的に喪失された時であります。

## ■ 時機相應は如実修行相應の教學

そういう時代に特有なのは、人間として、如何なるものにも情熱を見出せぬということでありましょう。經には、それを經道滅尽の時とあらわしています。ある意味では、透明な白けと言うべきでありましょうか。更に言えば、倫理(善悪)も宗教(淨穢)もないということにほかなりません。文字通り、無性格な時代であり、無性格な思想のまかり通る時代であります。時機相應は仏教相應を限定的に表したものです。それは『淨土論』がウパデーシャされる仏教であるという淨土仏教の必然性なのでありましょう。その限りに於いて、時機相應は如実修行相應の教學でなければなりません。

この「大地の会」に安田先生が参加されるについて、宗さんや、宮城君などの呼びかけに応じて集った三十代の若者達の求道への熱意に動かされて、その講義を引き受けたと仰言られたそうである。呼びかけに応じたとはいえ、正面きつて参加したわけでもない私には、そういう裏話は知らされていないし、私としては、大地の会の発足にそれほど情熱的であったわけでもない。私が大地の会に参加したのは、むしろ、宮城君という友人に依る事の理由である。別に、曾我先生や安田先生の講義が聞きたかったわけでもない。むしろ、当時の曾我先生や安田先生は、宗門正統の教學(?)からは異端とされていたし、(その曾我先生が宗門教學の最高責任者としての自董寮寮頭であったことは、どうも納得できぬことであったが)そうした先生に近づくことすら厭われることとする気分の中で生活していた私でありました。だからと言って、大学の真宗学の講義に満足していたわけでもありません。

それこそ、空曠廻処と言うべきでしょうか。どこにも私を導いてくださる師を見出し得ぬままに、私が求めたのは、それこそ在俗の妙好人と呼ばれる人々に道を尋ねることでありました。そうした人達の淨土真宗の救済は今から思えば、むしろ禪的な解脱に近いものでありましたが、少なくとも、大学の真宗学の講義にはない躍動する生命を感じさせるものでありました。その頃の私に対する宮城君の招きだったのであります。

漸く一つの方向を見出し得た心算でありましただけに、宮城君の折角の招きにも儀礼的に応じたのみで真剣だったとは考えられぬものでした。

従って、何か、この大地の会に対して自身の心に緊迫感を以て接したことの無い私には、直接的に宮城君のように切迫した感情を抱く純粹さが無いのであります。

その後、幾度か大地の会に参加することになるのでありますが、それとても、いつも宮城君に引っ張られ続けたことに由ると申して過言ではないのであります。

### ■ 先生のご講義を通して展開する真宗仏教そのもの持つ切迫した課題としての宗教性

ただ、こういう大地の会の先生のご講義に対する緊迫感は、決して私の一人の感情とではありませんでした。真宗仏教に厳しい緊迫感を次第に抱いてくるようになるのでありますが、それは、私の心の問題でなくて、先生のご講義を通して展開する真宗仏教そのもの持つ切迫した課題としての宗教性でありました。

私達が切迫した心を持って仏法を聞いたり、道を求めることなどあり得べきことではありませぬ。学生時代のことで恐縮ですが、宮城君のところの裏座敷で、三洞先生(虚洞・芳洞・智洞、大河内了悟先生は自らを虚洞と号せられて、友人の佐々木蓮磨先生を芳洞、そして宮城智定先生を智洞と名付けておられた。それでこの三人の先生を私は三洞と称しています)を囲んで、その接待役を仰せつけられた若い学生達が、その夜本堂で行われた座談会の批評をしていた時に、たまたま求道的精神の持つ緊迫感ということになったことがあります。どうも私達は老人達の説法口調にうまく丸め込まれたという想いがあった、やりきれぬまま街へ出て喫茶店で憤懣をなだめて帰った事があります。翌朝、朝食の際に、佐々木先生が、先夜の事に触れて、「求道の緊迫した魂などと言うても、今の若い者には、いくらでも息抜きして、その問題から身をそらす場所があるからなあ」と、皮肉とも本気とも知れず眩かれたのですが、それは眩きと言うても給仕している私の耳にも聞こえたというより、聞こえるように話されたものですから、私には皮肉でありました。ずうっとその事が心に引っ掛かっておりましたが、求道

的精神というものは、やはり、一つの自己の人生そのものへの問いによつて惹き起こされる緊迫感を伴うものであることは否定できません。だけど、その際に見誤つてならぬことは、その緊迫感と、その緊迫感によつて惹きされる問いの持つ答えへの性急性であります。それは、いずれも心理的には自己を平常性に回復しようとする切迫した感情であります。だけでもそれを混乱することは大きな誤りを犯すことになりましょう。前者の緊迫感は、それこそ喫茶店でも消去出来るものです。だけれども後者の切迫感、答えへの性急性は如何なる意味においても消去すべきものではありませんし、むしろその性急性に耐える精神を学ぶべきなのであります。

少なくとも、浄土真宗に、私の人生の答えを予想してというより、お念仏が人生の答えであるように考えさせられていました。だから、自分の心に、聞法への切迫感がない事にいつも疑問を持たざるを得ませんでした。それは、確かに、若い日に本福寺の裏座敷であつたことに由来せしめられていたと思います。

安田先生にお遇いして、お言葉にはなかつたものの、そのお姿から聴いたのは、人生に答えはないということでした。

それは、後年、先生が常に仰言っていた、「答えとしての宗教でなく、問いとしての宗教」を意味せしめられることにほかなりません。

この事は前程以来、現代という無性格な時代を耐える唯一の宗教的精神を指示するものであります。

要するに、時機相応の法と言うても、宗教的救済と言うても、特別に人目を驚かすような奇異な世界があるわけではありません。宗教というものの世界を多くの人は異常な世界であるように潜在的に考えているようであります。怪力乱神を語らず、良辰吉日を選ばぬ法を主張した浄土真宗は、その意味では、極く日常的な、常識的世界の素晴らしさを顕らかにしたのであります。だから、浄土真宗の教えなどは、ほとんど流行を知らぬのであります。また、全ての人(十方衆生)を念仏の行者にする必要もないのであります。蓮如上人は、念仏得生の人は、「国に一人 郡に一人」と仰せられたという。私の思い違いでなければ、句仏上人に

御講や 一人の信に光る村という句があつたように思う。それは、念仏の信心というものの難信たる事をあらわすと共に、念仏の信の仏法不思議力をあらわすものでもあります。

■ **時機相應の教学は、念仏の機教相應の第一義的意義に対しては第二義的課題**

さて、時機相應の教学は、少なくとも、念仏の機教相應の第一義的意義に対しては、第二義的課題でありましょう。七祖の教学の伝承の上から申せば、道綽禪師の教学に当たるものであります。しかし、それが、第二義的課題であるということは、申すまでもなく、第一義的な機教相應の課題をひらくためのものであるということでもあります。機教相應という場合の機は、時機であります。その機、即ち人間は、如何なる意味においても時代的存在であります。時代の影響に流されている存在であります。つまり、時代的に在るものです。

ですから、機教相應ということと時機相應ということは厳密な意味においては別個の問題ではありません。むしろ、課題的には第二義的な時機相應の問題の方が機教相應という課題よりも本質的であるとも申せましょう。

「時」とは、存在の実践的意味を表す場面であります。存在が時に於いて有るのは、存在が単に有るものではなくて、成ることに於いて有るものであることを示しています。その成ることに於いて有るものは意志的であるということでもあります。

つまり、人間存在は形成的自覚においてあるものでしょう。人間は、その根源に於いて人間と成ろうとしているものでしょう。その意味で人間は人間を超えて人間たらしめるものであります。人間を超えて人間たらしめる存在を成仏する存在であると申せます。そして、人間を超えて人間たらしめる精神の形を「機」とあらわしているのでしょうか。

古来、教学的には機の三義という風に表されて、「機微」「機宜」「機関」といわれますが、端的に申せば、人間存在というのが全体的には一つの機会(チャンス)を表しているのでしょうか。

人身というのは正しく成仏の機会、千載一遇の機会としてとらえられているわけです。

ですから、そういう機会として自己を把えるところに自覚の持つ時間性があります。そして、そのような自覚的時間を道元は「有時」とあらわしています。その道元の「有時」は、親鸞は「時剋」と申します。時剋は、時間性というものを、その約束性に於いてあらわしたものです。

時間の約束性は、存在が存在の独自性に於いて決定づけられることにほかなりません。存在の独自性と申しますのは、主体性の回復という宗教本来の功德にほかなりませぬ。

主体性などと申しますと、無我縁起を説く仏教には、まことにふさわしからざる言葉であると思われませんが、無我と申せば、単に、我が無いという、その意味で主体性が無いということではありません。

確かに、無我縁起説と申しますと、縁起説そのものが有我の否定にほかなりませんが、そうした主体性を拒否するものの如く聞こえますが、有我の否定は、むしろ真我を明らかにすることにあります。ですから、無我は主体性の否定ではなく、真の主体性の回復を表すのであります。そういう真の主体性は、見性成仏と呼ばれるものであります。

今日、こういう真の主体性を求むる精神としての宗教は、全くといってよいほどに経済観念によって蹂躪され尽くしております。そして、そうした経済観念を支えたのが所謂、自然科学的知性の野放図な発展史観に依るものと言うてよいのでありましょう。

そうした自然科学の持つ自己抑制なき発展は、今日の愚かさを象徴するものでありましよう。人間の知性の本質は、人間の知性に対する限りなき謙虚さと、自己抑制にあります。限りなき謙虚さと、自己抑制を缺いた知性は、むしろ野蛮なる知性であります。

現代に於ける愚かさは、知性なき愚かさではなく、知性に満ちた愚かさであります。

所謂、オカルトと言われるような一見荒唐無稽なことを真剣に信じている人の不思議なども、実は、近代的知性に倦み疲れた精神を語り明かしているのでしょう。そこには、合理的精神をどれほど尽くしてみても与えら

れぬ生命感への欲求が示されています。

従って、ある意味で、オカルトは、現代に於ける歪められた宗教的精神、つまり、求道心であるとも考えられます。

色々、申し述べて参りましたが、こうしたことを申し上げるのは、私達は、ある意味で、様々な社会的現実に接することによって、凡そ、現代社会は宗教的精神というものに対して全く無関心な時代であるかの如き理解をしているようであります。確かに、私達、仏教特に浄土真宗に、真の宗教をイメージしている者にとって、何か不可思議な精神現象として宗教を考える人達は、凡そ宗教に縁遠い人達としています。けれども、それがどんなものであるかと現実を超えて自己の生への関心を持つ人は、決して私達と別の世界を求めているわけではないでしょう。つまり、浄土の真宗に出会いし者にとつては、そのような人は、浄土への安危を共同せる人にならざるを得ない。何かそこに責任としての浄土の信念があります。

私が申し上げたかったのは、その事であります。

今日、あらゆる立場から宗教が問われています。このことは、最近のニュースの種になったオウム真理教の犯罪と言われることに依るだけではありません。宗教に対して告発する人も、また真の宗教を求めるところからの告発であります。そういうことを見ていると、今日ほど、宗教が求められている時機も稀なのではないのかとさえ思われます。

しかし、一方、時機相應を強調しつつ、我が親鸞聖人の念仏は果たしてどうなのかと思わざるを得ませぬ。その点は前に少しく検討したところであります。

念仏の教えは、申すまでもなく自己自身に帰ることによって、かえって自己を超えて自己を問わしめらるるところにあります。

即ち、自己の始原の欲求に帰って、そこから、真に人間の要求する願心に応えんとする宗教であります。それ

は、一たび開きて永劫に閉じることなき本願の一法と称せられています。

つまり、ここには、人間の始原に於ける意欲としての本願相応の宗教というものの確信があるのであります。う。

言いかえれば、化土巻末に於ける五種起説の宗教の分析であります。五種起説は、宗教の成立の五種の基盤を検討せられたものです。その前提となるのは、宗教というものの時代的性格です。仏教と雖も、在世 正法・像法・末法・法滅の五時と無関係ではありません。宗祖は、それを聖道三時教に於ける末法万年説（『選択集』）に依って末法相応の念仏の法として説かれています。無論、この『選択集』の末法万年説は、道綽禪師の『安樂集』に依られたものですが、それを、そのまま宗祖親鸞聖人の末法史観と把えることには疑問が残ります。

#### ■ 五時教史観、本願史観

私は、聖道教、即ち三時教史観の正像末史観は決して宗祖の史観であるとは思っていません。むしろ、聖道教批判は、その史観の批判でもなければなりません。その意味で、その史観は、いわば五時教史観であると考えています。その五時教史観の特徴は、釈迦教そのものを内に包んでその三時教としての聖道をも批判の対象としているところにあります。

つまり、在世（正法）と法滅（經道滅尽）に、そのいわば人間の歴史としての仏教を超えた史観が示されています。本願史観というのは、これでありましょう。

ですから、そのような史観に立って、五種起説が示されます。

つまり、本願史観というのは、ある意味では、常に時代の危機的情況を前奏的に決断して自身の根源に立ち返り、更めて、歴史の創造的原理に立って時代を自己として荷負する精神にほかなりません。

その歴史の創造的原理となるものを「経」というのであります。つまり、ストラテヂです。契経です。

序に申し上げておきますが、文化史的には既成宗教だとか、新興宗教だとか、更には新宗教というような分類

がなされるようだけれど、本来、宗教に新も旧もありません。ですから、新宗教などというところ、やがては古くなる宗教ですし、あまり威張られたものでもないでしょう。宗教は、その本質に於いて古くならぬ精神であります。時代を超え人間を超えているということがなければなりません。その意味では「無古今」なるものです。

ただ時代を超えているからという事は、単に時代と無関係であるというわけではありません。むしろ、その時代に生きていくという意味で時代を超えているものでありましょう。

ですから、それは単に時代に迎合的であり妥協的であるということでは断じてありません。生きていくということは、真実であることを失わぬことでもあります。真実であることを護るが故に仏法は滅尽することもあります。印度の仏教は滅尽したといわれます。しかし、それは仏教の故ではありません。むしろ印度の歴史が仏法の真実性を生かし得ざりし故でありましょう。それは決して仏教の恥じるべきところではありません。むしろ、その真実を護つたが故に滅尽したと見るべきであります。

### ■ 「経」の起源に五種あり

さて、ところで、その「経」の起源に五種ありと述べられます。つまり、宗教の名によって説かれる教には五種あるというわけです。かかる経の起説が問題にされるという事こそが、「法滅」の時代意識を現していると思えます。この問題意識が所謂真俗二諦相依論の前提であります。真俗二諦の問題は今日では、教法と時代社会の関係というてよいのでありましょう。従って、真俗二諦相依論は最澄の『末法燈明記』に提起せられるものですが、本願寺教学ではこれを「真宗の宗風」とまでいわれてまいりました。

ですけれど、この問題が宗祖の化巻の一連の文章の配列の上から見て「二諦相依」として、全面的に『末法燈明記』を肯定的に引用されているとは到底考えられません。本来、宗祖に於いて真俗の二諦は決して真俗二諦ではなく、真俗一諦論でありましょう。その点については更めて考えられるべきことであります。

さて、その経の起源五種の説は、一つは聖弟子説、二つは天仙説、三つは鬼神説、四つは変化説、五つは大聖

自説とあります。化身土巻にこうした検討が為されていることは十分に注目されてよいことです。つまりは、釈尊亡き後、残された遺弟達が、その依る辺を求めたところによるものでありましょう。

先ず、第一に挙げられるのは聖弟子説であります。これは、諸経説の付属に聖弟子が選ばれているという意味ではありません。そうではなくて、聖弟子でありますから、大聖釈尊の弟子という意味です。つまり声聞弟子であります。二乗教説に於いて弟子ということがあります。大乘菩薩道に師とか弟子ということはありませぬ。

「親鸞は弟子一人もなし」と『歎異抄』にあるのは、大乘論中に師弟子の別はないという事が裏にあるわけです。釈迦の教説というものは、四聖諦であり、十二縁起であります。菩薩にあるのは六度、つまり智慧の生活です。ですから聖弟子説というのであります。やっぱり、小乗的世界観に於いてあるものです。

次は天仙説であります。天仙は、天人の世界に於いて仙と呼ばれる人でありますから、いわば超人的な教説を表すのでありましょう。まあ、特に善導の時代の洛陽には、道教化したキリスト教、つまり景教が盛んであったといわれます。かかる教をあらわして天仙説とあらわされているのでありましょう。

次は、鬼神説としての経(宗教)であります。

仏教では鬼神というのに善鬼神と悪鬼神とを分けます。「鬼」というのは死者を総称するのでありますが、一般に、梵天・帝釈・地祇・竜王等は善鬼神に属し、夜叉・羅刹・風神・雷神等は悪鬼神とされます。これらの天神や地祇の善悪神の分類はよく分かりませぬが、通常は、乾闥婆・阿修羅・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅迦・夜叉・天龍等を、天龍八部衆と称しているようです。

天龍八部衆というのは仏法を守護する八種の異類を言うのでありますが、所謂、「龍」というのは、仏法を守る八大竜王のことで、色々説はありますが、インド東北地方のアッサムにあった種族の名(ナーガ)によるといわれます。

さて、悪鬼神のうちの夜叉とか羅刹の名は、人を殺し、人を喰うもの(天)という意味で、人間に最も恐れられた神です。これに、風神とか雷神という自然災害を司ると信じられた鬼神が加えられます。八部衆のうち、乾闥婆は、帝釈天の侍神で楽神であります。迦楼羅は、龍を食べるといわれる金翅鳥で、両翅相去ること三百万里といわれます。密教では大梵天・大自在天の化身とされる伝説の鳥です。緊那羅は、神なのか人なのか、いずれとも決しかねるところから疑神とも人非人ともいわれ、あるいは歌神の名のあるところから、美妙の音声あつて歌舞をよく為すといわれます。摩喉羅迦は、大腹という意味で、質朴・非人とも訳されています。八部衆の一人で人身蛇首の地龍です。だけでも楽神であります。とにかく、八部衆というのは、総て楽神とされていることに注目すべきでありましょう。「音楽」の世界というのが如何に宗教的な雰囲気を持っているかということでありま

す。

ともあれ、この鬼神宗教については宗祖は化土卷末卷に於いて詳細に批判されているところがあります。

問題は、変化説であります。変化説は、今日では所謂オカルト宗教であります。オカルトは妖怪を意味するものでありますが、基本的には、歪められた心理の欲求をあらわすものでありましよう。

宗祖は、かかる変化説についてはほとんど触れられてはいませんが、既に、文学作品には「雨月物語」とか、それに類するものがあつたはずですが、関心が無かつたのかも知れません。だけど、今日では、宗教的関心はむしろかかるオカルト的世界の中のみあります。この変化説で忘れてならぬのは、変化という言葉の示す通り、それは、人非人という言葉に象徴せられるものであります。前の鬼神説の中にも人非人と翻訳される緊那羅とか、八部衆の中にも蛇身人面のような姿にこの変化、つまり、バケモノの名の依り所があります。変化は人間の変化なのです。ですから、どこかで人間に通じているものであります。変化というても、人間が化けているのではなく、人間に化けているのでありますから、どこから見ても人間の形をしているのであります。それを「人非人」というのであります。

従って、今日のおカルト的な宗教と変化説はやはり違うようです。そうしますと、現代の宗教現象といわれるオカルトは、五種説の中には見当たらぬようであります。この点については更めて検討が必要でありましょう。五種起説の最後は、「大聖自説」ということでもあります。この「自説」は、随自意説ということでもあります。従って、前の四説は信用するに足らずといわれるのは、前の四説が釈尊の「随他(〇)意説」、つまり、他者の応機方便説であることにあります。応機方便説という場合は、釈尊は常に機に応じて、時には天仙の説を、時には変化の説を、時には鬼神の説を以てせられたということがあるからであります。

即ち、如来自説ということは正に如実言ということを意味するものであります。それは、「仏々相念」の言葉に示されます。如来が如来に語るるのであります。具体的には、弘と衆生との対話です。そういうことが成り立つのかということがあります。仏は絶対者ですし、衆生は相対者であります。そこに仏々相念という関係は成り立ちませぬ。その場、つまり仏と人間との相念の場を開く、そういう関係を開くのを南無阿弥陀仏というのであります。

南無阿弥陀仏は、正念であり、正業といわれます。(行巻・称名破闇満願)

それは称名ということの持つ行としての意味であります。称名がその場を開くのであります。言いかえれば、仏がわれらを仏と位置したまうのであります。それが称名大行であります。われらが仏を相対化するのではありませぬ。喩えば、『大経』發起序の釈尊と阿難との対話でありましょう。所謂、大普等弥陀三昧であります。

周知のように、『教行信証』には真仏土巻が置かれています。証が置かれている限り、真仏土巻は必要ないのでしょうか。それが、わざわざ真仏・真土巻が置かれたのは何故かと設問したのが蓮如であります。真仏・真土は、如来の性を表した言葉であります。それは性でありますから、実体化されぬという意味を示していると共に、性のいま一つの意味、即ち、不変性ということがあるわけでありましょう。

それ故、此土彼土に於いて変わらぬという意味を持ちます。これは浄土門に於ける大事な意義です。

凡そ、無我縁起に立つ仏教にとって、此岸と彼岸という定立は人間の生命観の深さを表すものです。その時、生命の歴史は、業感流転の時間のみならず、法性生起の時間をとらえているものです。つまり過去の歴史によって規定せられる時間的經驗的存在と、逆に未来から到来する自由なる願でしょう。人間の經驗を超えて起こるのであります。

■ 浄土の教法の第一義的意味は「念仏成仏」の法

色々と申し上げて参りましたが、浄土の教法の第一義的意味を喪うてはならぬのであります。浄土の教法の第一義的意味と申しますのは、申すまでもなく「念仏成仏」の法ということにあります。この「念仏成仏」ということは、浄土各宗を選んで「是真宗」とあります。「般的には、「念仏往生」といわれるのであります。念仏往生を真宗とは言っておりません。それなら浄土各宗に変わらぬのであります。

その意味で「念仏成仏」と敢えて言い切られていることが大事なことであります。申すまでもなく、この言葉は「五会法事讚」（法照禪師）の頌偈であります。冒頭には、「禪律如何真宗耶」に始まるのであります。禪律は、大乘頓教に配せられた教であります（『愚禿鈔』）。それは「即身成仏」を説いた教であります。それは、大乘聖道の教として、当然、真宗の説く所にあらずとされてまいりました。が、相伝蓮如の教学の「深解会通」証卷大意では、『教行信証』各卷、及び『愚禿鈔』等に説かれているのも即身成仏の法としての念仏であると述べています。

つまり、「即身成仏」の概念に異なりがあるのであります。申しませうけれど、正しく、浄土往生と申しませう、浄土各宗に説かるる往生得証の成仏ではないということでもあります。

善導大師には「開顕無生浄土門」の句があります。「無生の浄土門を開顕す」（『法事讚』）というのであります。それが念仏の足下に開かるる浄土であります。念仏して浄土に往生して、そして成仏するというのではありません。三生往生を説くのはその故であります。浄土に生まれて当来の世に成仏するというのなら、「即得往

生」とは言い得ません。

蓮如相伝では、往生成仏は同時であります。

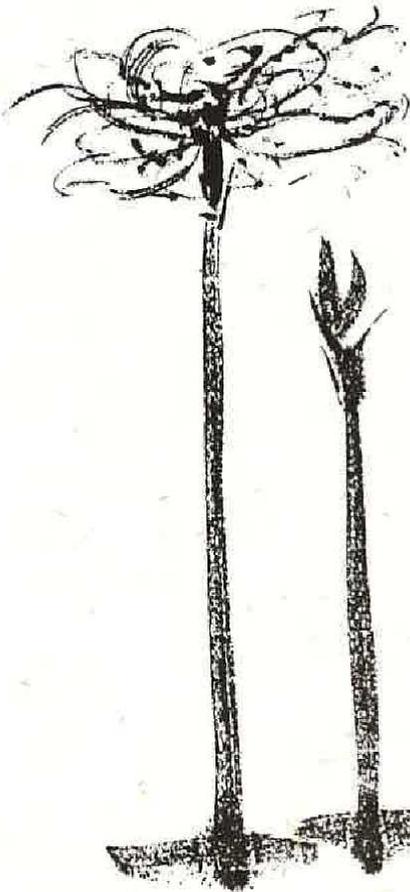
かくて、念仏者にとつて、学ぶことの意義が自ずからそこに示さるることになりました。「仏」というのは解脱せる人間の事であります。それは、解脱存在という意味でしょう。その意味で人間を成就せるものの名であると申せましょう。つまり「仏」の名に於いて人間を回復するということです。

「仏」というのは、何か特別の人というのではないでしょう。大乘仏教の精神が写し出した「仏」は、聖者でもなければ、真人と称ばるる人でもありません。極く普通の人であります。しかも、今日、その極く普通の人の人たる精神が失われております。

私達は、大地の名に於いて、大地の人を回復すべきであります。「大地の会」の名に於いて念仏の精神をその時代社会の中に探り続けて来た一つの時代は終わりを告げたように思います。それは決して時代社会を変革するような華々しいものではありませんでした。しかし、動乱極まりなき時代の根底に、静かにその時代を見極めて、かかる時代社会の内にも無漏の慧燈を掲げ続けて来たことを思うのであります。

この会が、どんな名によってであろうとも引き継がれていく限り、この極く普通の人間としての成仏の精神を護らるることを願うのみであります。

大地の祈りを聞く者のみが、大地に座して大地に額づいて、大地に祈るものであります。



福

一

母

万

年

福

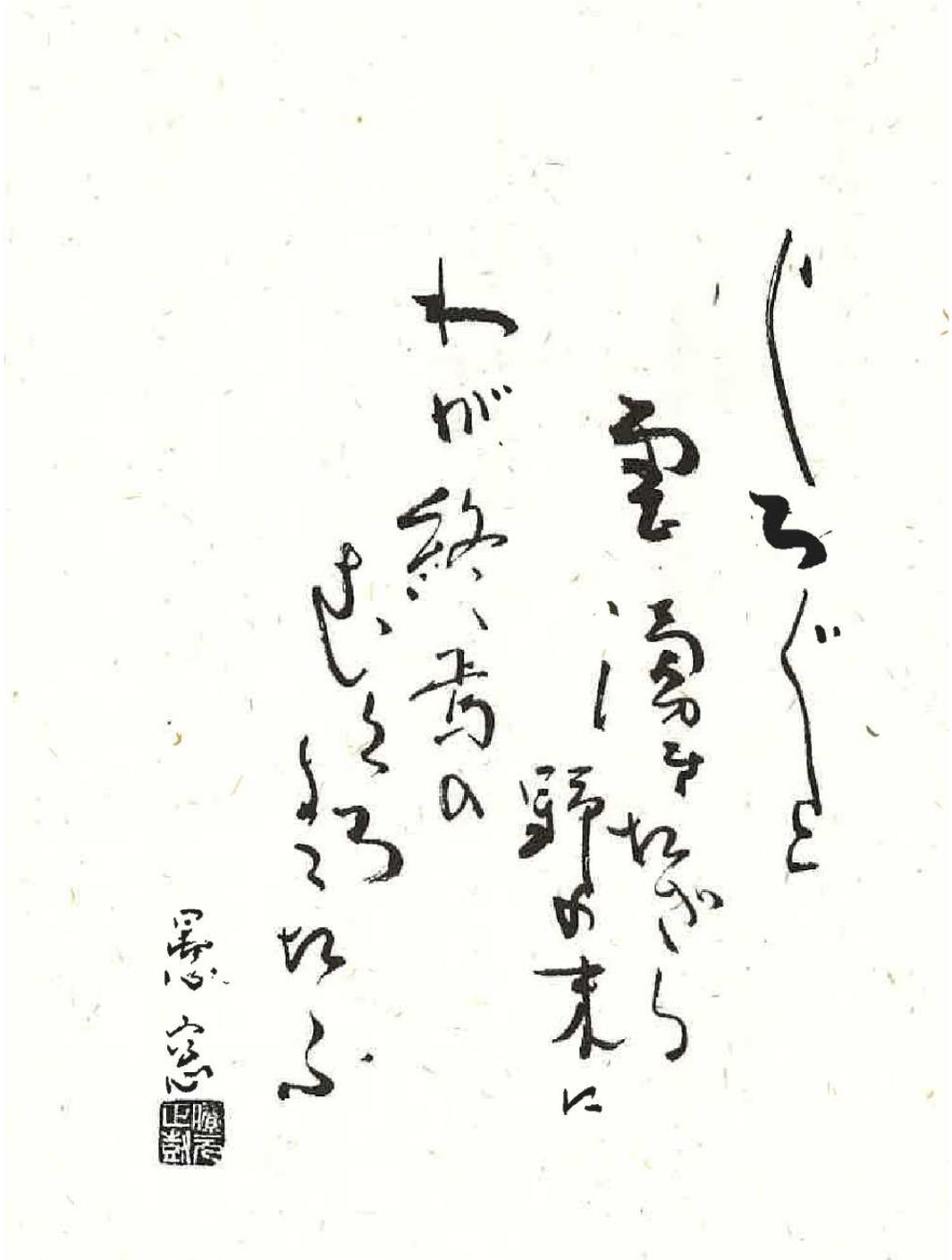


鶏頭のいのち燃せしまゝに朽ち(短冊)

ふりむけば故里の山花曇(短冊)

追憶のものみな白し凍月夜(短冊)

カゴメカゴメ 箆の中の鳥ハ 一ついつでやる(色紙)  
夜明の晩に 鶴と亀と滑った ウシロの正面ダール



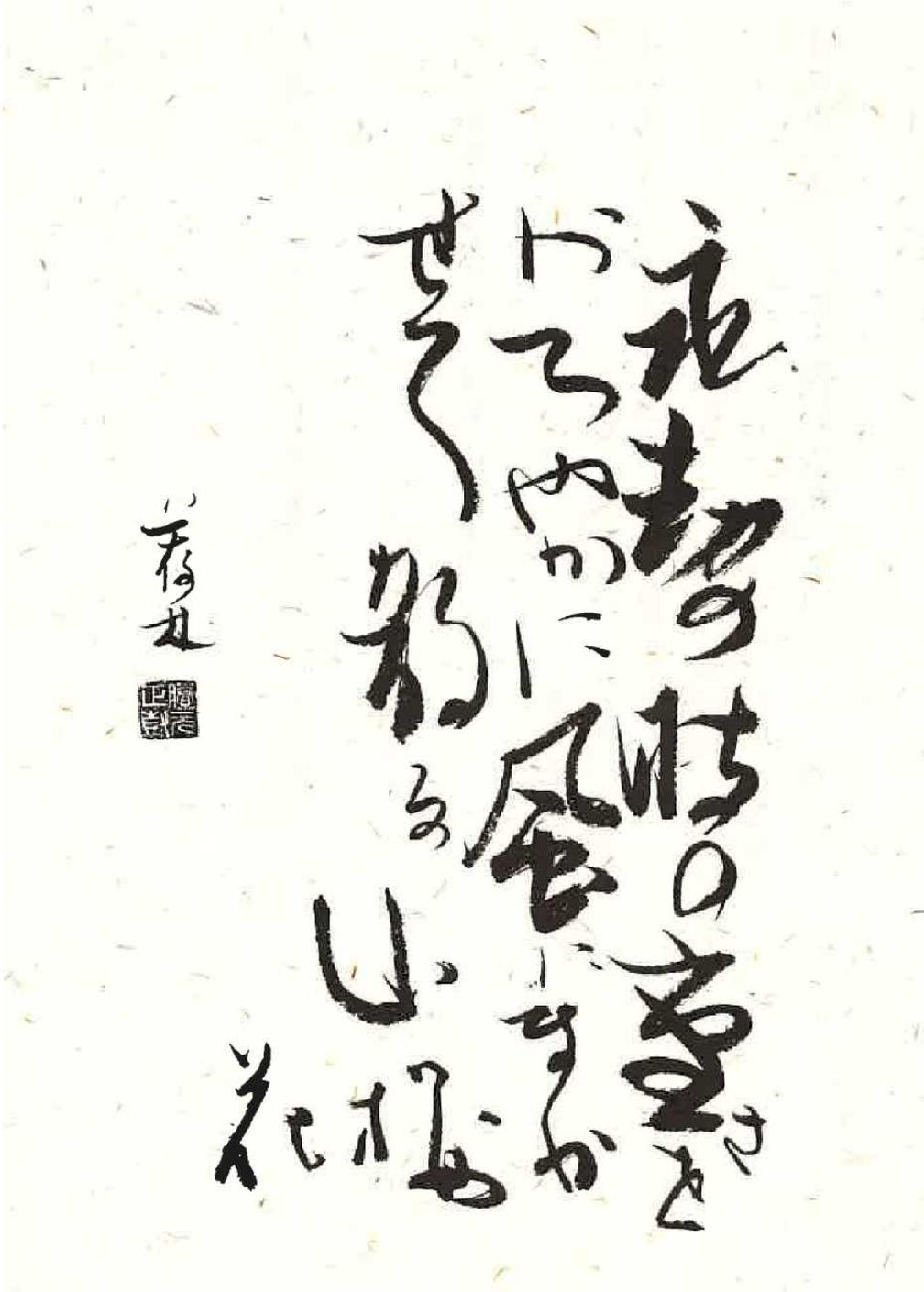
山かげに たゆたふ烟を眼に追ひつ 　ただ人戀し冬の日暮れは

柗の花ホロホロよき知識たち

浪波のみみうに権太郎鍋想い出し (葉書)

静かに静かに種をおろすなり (短冊)

五月雨や衣に花の香をのせて (短冊)



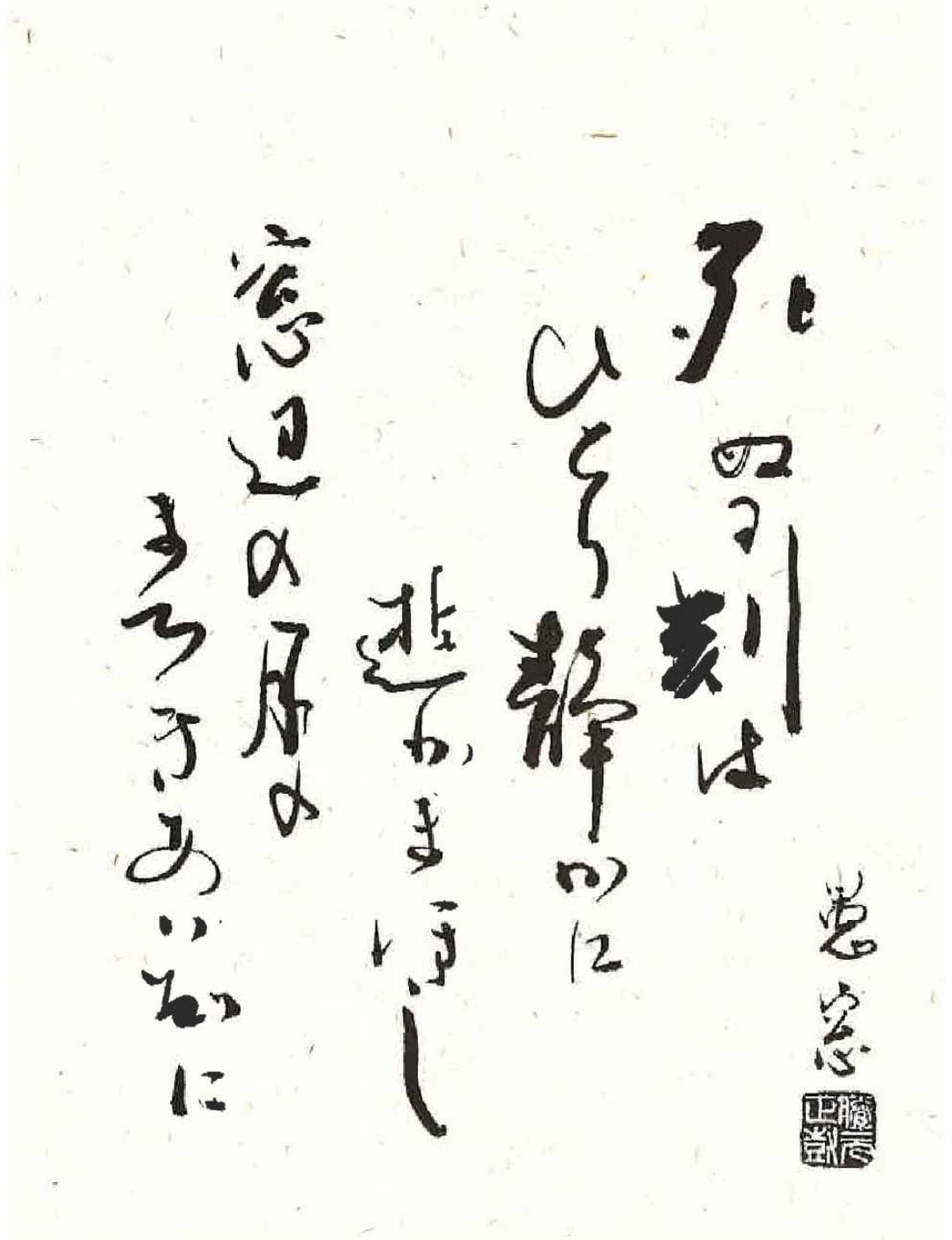
福は外 鬼は内なる 春霞 (俳画)

一服の茶に 月あ里花あ里 雪もふる (俳画)

この酷寒ぞ老紅梅 清閑に墮せず (書)

とにもかく六十五年の初湯かな (賀状)

老の手に子の尻重き冬至の湯



己れには何が何ぢやらわからねど生涯貫ぬく紐がある (俳画)

踊るのやら 踊らされるのや知らねども ホイホイ (俳画)

脚も駄目 手も駄目 その上耳も駄目 煩惱ばかりは二人前なり (賀状)

独生独死、こむらがえりの この痛さ (俳画)

わが影の細うなりつつ日脚伸ぶ (葉書)

## 後書き

長い間大地の会のためにご苦労いただきました藤元正樹先生が二〇〇〇年四月十六日逝去されました。行年七十歳。先生は安田先生が亡くなられた後十三年間「呼応する本願」をテーマに講義を続けられました。その最終回、「菩薩の得三法忍といわれる三法忍という言葉の内容をもつとはつきりさせませんと、四十八願全体がいったい私たちに何を語ろうとしているのかということが十分に見えませんが、ちよつと時間が過ぎましたので、これでお別れでございますけれども、後はそれぞれに善根をもって読んでいただければと思います。長い間ありがとうございました。お別れいたします」と結ばれました。

今回、出版の運びとなりました「優婆提舍する大地」は、先生が講義を終えられた翌年、一九九五年六月二十日〜二十二日、今後の大地の会の「新たなる学びの場の創造に向けて」話し合われた、三重県湯の山集会の発題者の記録を読まれた藤元正樹先生が、特別寄稿という形で書かれたものであります。したがって、この先生の執筆は出版を前提に書かれたものではないと思われ、校正の際、善処すべきところもあると思われ、したが、できるだけ文章の雰囲気はなくさないようつとめました。たとえば本文、中ほどの「五種起説」の取り上げ方においては、『安楽集』や「化身土巻」の記述と異なっておりますが、原稿どおりに掲載いたしました。そのほか、旧漢字、言葉づかいも原稿どおりにいたしました。

先生は最終講義の中で、「僕はこの頃、字を書くより墨絵はつきり書いているんです」と言われています。先生は縁ある方々に「軸」「俳画」「色紙」「短冊」「賀状」など、お元気なころから最晩年まで、多数書いておられますが、その一部を掲載してともに先生を偲びたいと思います。

大地の会事務局