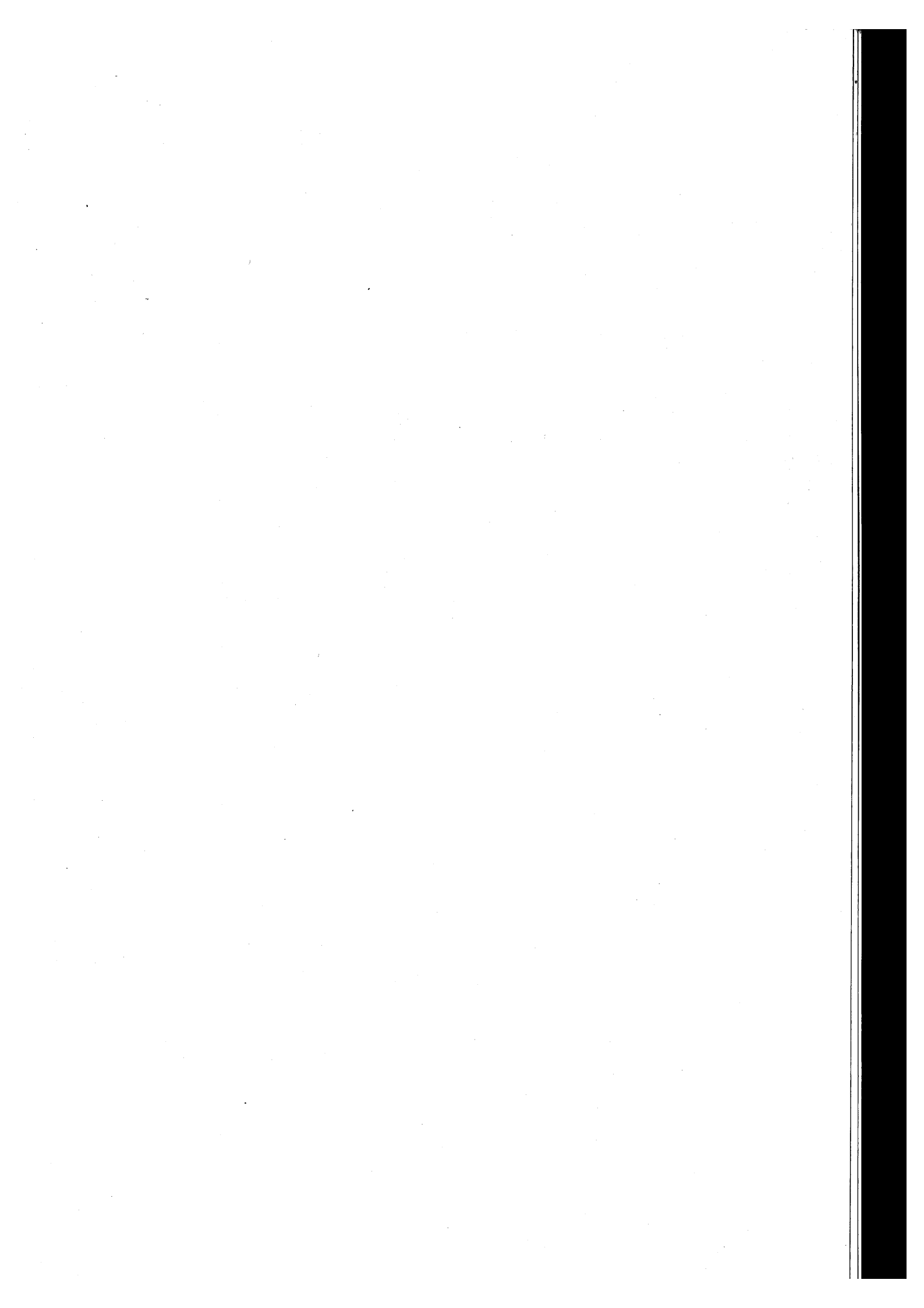


宮城 顛 講述

大無量壽經講義 二十五

大地の会



目次

第九十七講 一

第九十八講 二三

第九十九講 五五

第一百講 八五

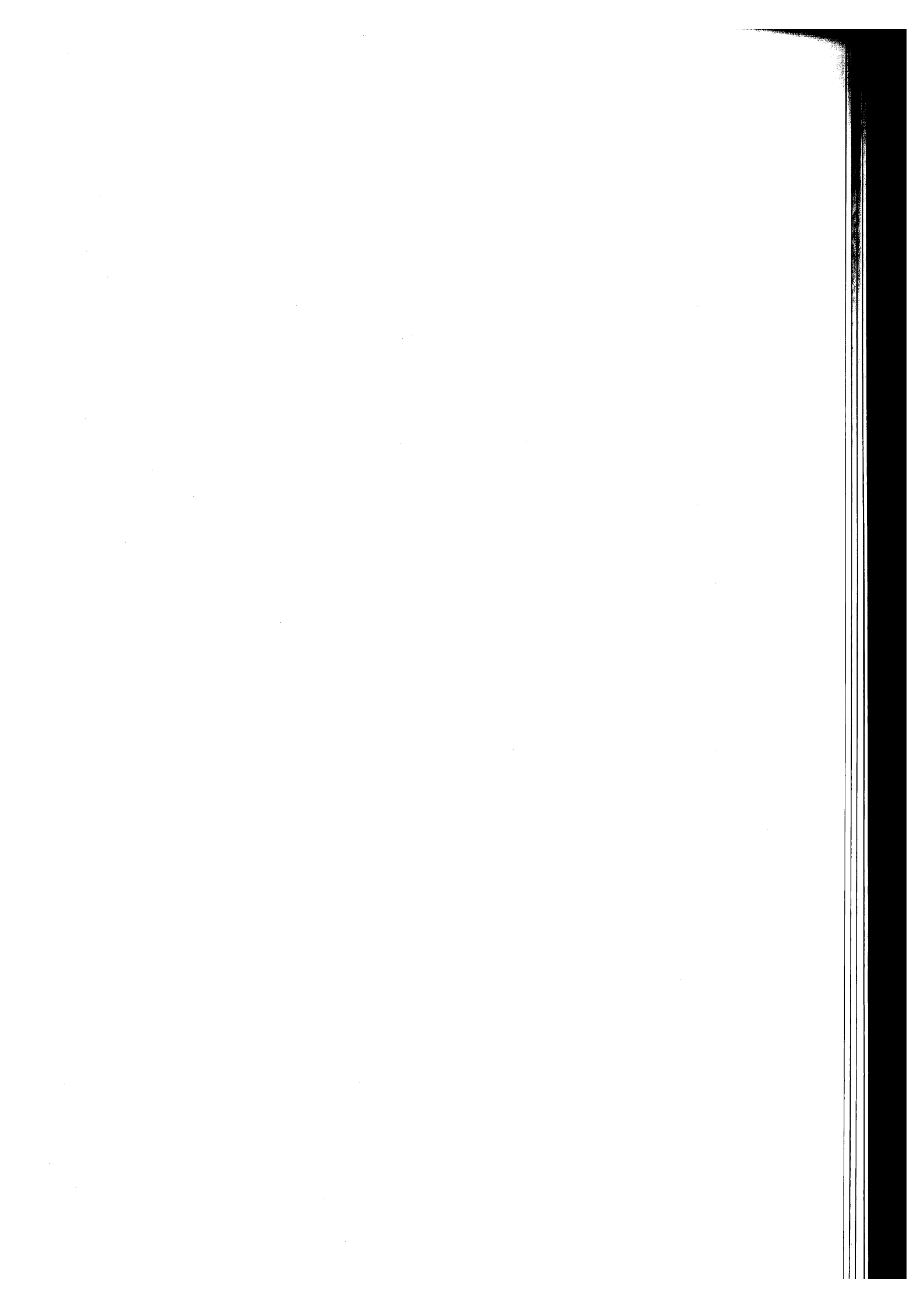
十四 設我得_レ佛_ニ、國中_ノ聲聞_ノ、有_リ能_ク計量_ニ、下_ラ至_バ下_ニ三千大千世界_ノ、
聞・緣覺_ヲ、於_テ二百千劫_ニ、悉共計校_{シテ}、知_ル中_ニ其數_上者_ヲ、不_レ取_ニ正
覺_一。

十五 設我得_レ佛_ニ、國中_ノ人天_ノ、壽命無_ク能_ク限量_一。除_ク其本願_ノ、修短
自在_一。若不_レ爾者_ヲ、不_レ取_ニ正覺_一。

十六 設我得_レ佛_ニ、國中_ノ人天_ノ、乃至聞_{カバ}有_リ不_レ善名_一者_ヲ、不_レ取_ニ正
覺_一。

十七 設我得_レ佛_ニ、十方世界無量諸佛_ノ、不_レ悉咨嗟_{シテ}称_セ我名_一者_ヲ、不_レ
取_ニ正覺_一。

第九十七講



十四 設^ヒ我^レ得^シレ^ニ仏^ヲ、国^ノ中^ノ声^ノ聞[、]有^リニ^テ能^ク計^ク量^ニ、下^ラ至^ラ下^ニ三^ニ千^ニ大^ニ千^ニ世界^ノ声^ノ聞[・]縁^ノ覚[、]於^テニ
百^ニ千^ニ劫^ニ、悉^ク共^ニ計^シ校^シ、知^ルニ^テ其^ノ数^上者^ヲ、不^レ取^ラニ^テ正^ノ覚^ニ。

今回から一応、十四願のほうに進ませていただくこうと思います。第十四願は「声聞無数の願」と名づけられております。

たとい我、仏を得んに、国の中の声聞、能く計量ありて、下、三千大千世界の声聞・縁覚、百千劫において、ことごとく共に計校して、その数を知るに至らば、正覚を取らじ。

(聖典十七頁)

と、こういう願文でございます。ここにいきなり「国中声聞」という言葉が出てくるわけでございます。それまではずっと国中人天でございますね。その国中人天が光明無量・寿命無量をとおして第十四願、ここだけでございますが、「国中声聞」という言葉

第十四願だ
けに「国中
声聞」とい
う言葉があ
る。

が出てまいります。このあとまた国中人天と戻りまして、それから国中菩薩と、国中人天、国中菩薩という言葉で誓われてまいります。それだけにこの十四願に国中声聞と誓われてあることが注意されるわけでございます。これはじつは第一願に応ずるといいますか、第一願が三悪趣でありますね。その三悪趣の存在が声聞として生み出されてくる。そこに光明無量・寿命無量のはたらきというものがおさえられてくるわけでございます。三悪趣というのは言うならば、それぞれのかたちで苦悩にせめられて、いかなる意味においても心に余裕のないあり方でございましょう。そこでは自らを問うとか、あるいは人間として生きるということを問うとか、そういう問いを保つ余裕のない世界というところでございますね。

三悪趣と申しましても、遠い話ではございませんで、これは安田先生がよくおっしゃっておられたことですね。資本主義社会には聞法の時も聞法の場もないということをよくおっしゃいました。つまり資本主義社会にあつてはすべてのものが利潤を生み出す商品でありまして、時間とか空間もまた商品でしかないわけですね。今日は東海道線の踏切事故で立ち往生をさせられたのですが、これは在来線の普通車が事故で一時間近く遅れても、なんの払い戻しありませんが、特急の場合は一時間か二時間遅れますと、特

急料金が払い戻しになりますね。つまり特急料金というのは時間を買っているわけですね。逆にいえば時間を売っているわけです。ですから、その商品が欠陥商品であれば払い戻すということになるわけですね。今日の場合は乗り継ぎのひかりに乗れなかったものですから、それが無料で切り換えてくれたというくらいのことですけれども。ともかくそういう特急料金というのは文字どおり時間を売る商品でありますし、空間もまたいわゆる賃貸し料とか、それは空間を商品としている。

ですから、一銭の利潤も生まない時とか空間というのは本来、資本主義社会にあつては排除されるものでございますね。ですから、そういう社会にあつて聞法の場に足を運ぶ、あるいは聞法の場を保つということには、前後裁断という言葉がありますが、自分のそれまでの生活のありよう、そのあとのありよう、それを断ち切つて、いわばあえてそういう場を開き、そういう時をもつという意味をもつわけでしょう。ですから聞法の場に足を運ばれている、そういう方の一人ひとりの生活状況ということをいえば、これは非常に重いものを、誰も代わりようのない重い生活の現実を抱え、しかもある意味で、それを断ち切つて、今ここに身をおくということがあるわけですね。

三悪趣という言葉で呼ばれる意味には、そういう自らを問い直し、人間として生きる

三悪趣は人生そのものを問う直す余裕がない状態。

生き方を問うと。言うならば人生そのものを問い返すというような、そういう余裕というもののまったくない状態、これはそういう余裕がいつでもあり、いつでも聞法できるということになれば、これはまた大きな問題になってくるわけですね。そこにそれこそ蓮如さんの言われるような、耳なれ雀ですね。いつでも聞ける。いつでも聞けるようになれば、ある意味で聞く必要がないというようなものでございましょう。聞けないなかを前後を断ち切って聞くところには、やはり聞かずにおれんということがそこに胎動しているからでございましょう。

そこに声聞というのは、そういう自らを問うということにおいて、よきひとの言葉を聞く者でもございしますね。仏の音声を聞く者ですね。仏の教えの言葉を聞く者が声聞でございしますし、その意味では聞法というときには、すべては声聞というすがたをとるわけでございますね。よきひとの真の言葉に耳を傾ける、そういうことがやはり当然の、あるいは必然的なすがたでございします。

ただ、にもかかわらず声聞という言葉で呼ばれるあり方というものを大乘仏教の歴史はずっと批判してきたわけでございますね。ご承知のように龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』の「易行品」のいちばん最初の偈文でございしますね。そこには二乗に墮ちるといふこと

菩薩にとつて二乗に墮ちることはもつとも大きな恐れ。三悪趣に墮ちることは恐れでない。

が菩薩にとつての死だと、真の仏者にとつての死だと。菩薩にとつてもつとも大きな恐れであるとうたっております。三悪趣に墮ちることは恐れではない。三悪趣は少なくとも苦しみにいて言うならば問わずにおれない存在という意味をもつわけであります。少なくとも、もがくということがあるわけですね。それから曇鸞大師におきましても、徹底して声聞というあり方を問題にしていけません。その場合の声聞という名をもつて呼ばれているあり方ですね。「真仏土巻」の大義門功德ですが、

また云わく、問うて曰わく、「法蔵菩薩の本願力および龍樹菩薩の所讚を尋ぬるに、みなかの国に声聞衆多なるをもつて奇とするに似たり、これ何の義あるや。」

(聖典三二五頁)

と、この「法蔵菩薩の本願力」というのがいまの第十四願のことですね。第十四願のところでは、その浄土に声聞衆多ということ誓われている。それから、先ほど申しましたように「易行品」の最初に声聞批判といいますが、声聞縁覚二乗に対する恐れということをやられたっておりますけれども、同時にその『十住毘婆沙論』のなかで声聞衆多という問題を出してこられている。そのことを問うているわけですが、

答えて曰わく、「声聞は實際をもつて証とす。計るに更によく仏道の根芽を生ずべ

声聞は悪子
ではない
が、その人
のところか
ら何ものも
生まれてこ
ない。

からず。

(聖典三二五頁)

という、つまり声聞という存在のあり方の本質に、不生ということがおさえられるわけですね。声聞というあり方はそこに何をも生み出さない。生ぜずという、これは『十住毘婆沙論』のなかでは、

家に悪子を生まず、ただよく己れの利を成ず。人を利すること能はず。もしよく善子を生み、よく人を利する。

と。ちょうど声聞というのはそういうものだ。周りの人を傷つけ悩ませる、そういう悪い子、そういう悪い子を生み出しはしない。しかし善子も生まない。そこに「家に悪子を生まず」と、「ただよく己れの利を成ず。人を利すること能はず」と、こういう言葉でおさえられております。それに対して「もしよく善子を生み、よく人を利する」、これは大乘菩薩の徳をあらわすのですが、「もしよく善子を生み、よく人を利する」、これが大乘菩薩のあり方ですね。そこに小乗のほうは不生(うまず)ということでおさえられていきます。そういう不生ということが小乗の特質でございましょう。やはり教えに生きるものですから、決して悪子ではない、だけどその人ひとり問題なく生きているけれども、しかし、その人のところから何ものも生まれてこないという言い方でございます

ね。つまり不生ということは何かという自分満足しているということですね。自分のあり方に満足している。ただ己れの身を利する。そういう聞法において、聞法している自分に満足している。していることは聞法、声聞なんです。声聞というのですから、ただひたすら聞くのでしょね。しかし、そこに聞法しているという自分に問いをもたない。自分の聞き方というものに疑問をもたない。

二

ですから、声聞という言葉で否定されるのですが、先ほど言いましたように、聞法というときにはみんな声聞になる。ただ小乗の声聞というのは、そういう声聞としてのあり方に腰を下ろしている。これはある意味で三悪趣、言うならばわれわれの生死のありよう、生死の世界ですね。それに対して仏教は涅槃を求め、涅槃を成就する。あるいはわれわれは煩惱に苦悩する、それに対して菩提を求める。そこに生死・涅槃、煩惱・菩提です。そのときにその生死の外に涅槃をたて、煩惱を克服した先に菩提を求めるのが小乗でございますね。そこでは生死を出で煩惱を断ち切って、いわゆる煩惱の火を吹き

煩惱を断ち切つて菩提を求め、道は、煩惱に苦悩する人々にとつて無縁。

消して菩提・涅槃を成就する。しかし、そのあり方は生死とか煩惱に苦悩する人々にとつて無縁の道でしかないわけですね。曇鸞大師はそのような生死から切り離された、煩惱というものをまったく排除した涅槃・菩提の境地というものを「実際」とよんでおられます。「声聞は實際をもつて証とす」（聖典三二五頁）と。

それに対して大乘仏教は、生死と涅槃の間に即という字を、つまり即といいうる道を求め開いてきた。生死即涅槃、煩惱即菩提ですね。それは一応、生死のなかに涅槃を、煩惱のままに菩提をとという意味をもつわけですけれども、しかしやはり具体的には聖道門は生死とか涅槃を克服すべきものとしてみているということは、やはり変わりはない。つたのでしよう。生死とか煩惱をできるかぎり排除し、そしてこちらに結界を結ぶ。やっぱり結界のなかにおいて道を求める。少なくとも教理からいえば即と、こういつているのですが、現実にはやはり一步一步克服していくしかほかない。だから克服するまでは結界のなかにあつて、煩惱や生死から身を守るといふすがたでございますね。

それに対して浄土門仏教というのは、ある意味でその生死の重さ、煩惱の深さにほんとうに頭を下げていったのが浄土門仏教でございます。生死は軽くて涅槃が重いとか、そういうわけにはいかない。一人ひとりの人間の生死の重さというものを徹底して

生死の重
さ、煩惱の
深さにほん
とくに頭を
下げたのが
阿弥陀。

受けとめていった道、歩みですね。つまり一人ひとりの生死というのは、それこそ誰一人代わることのできない、その人自身が全身で受けとめていくほかない重さをもっているわけですね。ほかの物差しで計ることを許さん重さがあるのです。煩惱ということにおいてもそうでございますね。生死の重さ、煩惱の深さというものに、ほんとうに頭を下げたのがじつは阿弥陀なのでしょう。その重さに頭が下がったところに、はじめて本願というものが誓われてくるわけです。生死の重さをほんとうに受けとめることがなければ本願なんか発す必要はないんでしょね。

まあ前に申しましたように、法蔵菩薩が発した本願の徳を世自在王仏が讃嘆する言葉のところに、その法蔵菩薩の志願というものは、

たとえば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がごとし。

(聖典十四頁)

と。ここところが二十四願経、古い『無量寿経』の『大阿弥陀経』、『平等覚経』では、「得其底泥」となっている。つまり底の底まで泥だということを引きわめた。つまり言うならば一切の向上性を切り捨てたのです。だんだんとよりよくなっていって、りっぱな人間になるのだというような、そういう向上の道というものを徹底して断ち捨てたの

向上の道を徹底して断ち捨てたのが法蔵の願心。

が法蔵の願心ですね。言いかえれば臨終の自覚です。あとひと月で平野修さんの一周忌になりますが、ちょうど九月四日に平野さんは一切の希望はもてませんと宣告を受けられたわけですね。底泥を得るということは一切の希望がないということでしょう。掘り進んで掘り進んで水をかいだして、その泥を浚えたら、その底に、『無量寿経』のほうでは「妙宝」となっておりますが、じつは妙宝というのは底泥のほかにたてているのではないでしょう。底泥を願心としたのだという表現です。

つまり「無有出離之縁」という善導の言葉がございますが、曾我先生が、「仏の無縁の大悲の感得は無有出離之縁の自覚にある」とおっしゃっております。『無量寿経』は仏の無縁の大悲にたつて妙宝といっているのです。『平等覚経』などは無有出離之縁の自覚にたつて底泥といっているのです。底泥を得たということは出離の縁有ることなしという事実を掘り当てた。われわれからいえば無有出離之縁の自覚が無縁の大悲を感得する心なんだと。法蔵はそういう衆生の無有出離之縁の事実を深くそれこそ大悲したのです。無縁の大悲、一切の期待が打ち砕かれたところに吹き上がってくる叫びです。無縁の大悲ということは言いかえれば一切の徒労に耐えるということですね。われわれの場合徒労に耐えられない。すべてが徒労に終わるのなら意味ないではないかといつて

無縁の大悲は、一切の期待が打ち砕かれたところに吹き上がってくる叫び。

止めようということになるのですが。それに対してすべてが徒勞に終わろうとも叫ばずにおれんものだという、そこに本願ということですね。その意味で私は、ほんとうに一人ひとりの生死の重さに深く頭を下げるということところに本願の歩みがあると思います。そういう心においてはじめてすべての存在の業を莊嚴するという歩みですね。

三

曇鸞大師の八番問答ですね。「行卷」に引文されていますが、とくに第六問答において業という問題が取り上げられております。これは『観無量寿経』をふまえて、『観無量寿経』では下品下生の臨終の悪人が、わずか十念の念仏で救われると説かれていると。だけどその下品下生の存在というのは何十年という生涯を善根を積まず、悪業を重ねてきたものでないのかと。遇悪の凡夫ですね。悪縁に遇ってきた凡夫だと。その何十年と業を積んできた重さと、わずか臨終の十念の念仏という業の重さと、これは較べようがないではないかと。で、たとえば、

『業道経』に言わく、「業道は称のごとし、重き者先づ牽く」と。

(聖典二七四頁)

とあります。「業道経に言わく」、「業道経」というのは、この場合には固有名詞ではございません。曇鸞の場合はあらゆる經典のなかで、業が説かれてあるものをまとめて、ふまえて「業道経」といっております。曇鸞のあとに「業道経」という名をもった經典の名の翻訳ということもあるのですが、それは少なくとも曇鸞は見えていない。とにかく、「業道経」に言わく、「業道は称のごとし、重き者先づ牽く」と。「これがまず一つの鉄則でありますね。つまり人間は一日にかぎって言っても、一日の間にいいこともすれば、悪いこともする。やさしい心になってみたり憎しみの心に満たされたり、いろんな業を重ねているわけですね。しかしそのなかでもっとも重い業がその存在を決定していく。そこに業は重きものを先ず牽くということがある。そうしてみると何十年と悪業を重ねてきた臨終の悪人、下品下生の存在がわずか十念の念仏で救われるというのはおかしいじゃないかと、そういう問いが一つ第六問答では出されているわけですね。それに対して曇鸞が答えるのは、業の重さというのはその時間的な長さとか、その行為の数ではないんだと。業の重さを決定するのは、

今当に義をもつて、軽重の義を校量すべし。心に在り、縁に在り、決定に在り、時節の久近・多少に在るにはあらざるなり。

(聖典二七四頁)

業の重さは、その時の長さや行為の数ではない。

在心。

とっておりますね。その業をなした時節の久近、長い短い、多い少ないによって決定するのではない。業の重さは在心、在縁、在決定と。これを三在という言い方をしますね。こういう三在によって決定する。その三在の第一番目は在心と。心という字が使われておりますが、中では曇鸞は依止という言葉を使っておられます。つまり何に立っているかという問題ですね。そこに虚妄なるもの、顛倒したものに立っているのなら、それは真実の前に一挙に破られるもの、そこに、後のほうに、

たとえば千歳の闇室に、光もししばらく至ればすなわち明朗なるがごとし。闇あるに室にあること千歳にして去らじと言うことを得んや。

(同 夏)

いくら闇が力んでみても、ひとたび光がいたら一挙に晴れる。

と、ここに在心の譬えとして、そういう有名な譬えが出ております。俺は千年間、この暗い部屋にいるんだと。長くいるんだと。いくら闇が力んでみても、ひとたび光がいたら一挙に晴れる。それとちょうど同じように何十年の悪業も、悪業は虚妄顛倒に立っているわけですから、道理が明らかになれば、それは一挙に破られるということをや、ということであげておられます。

そして次の在縁ですが、その在縁というところに、

この十念は、無上の信心に依止し、阿弥陀如来の方便莊嚴・真実清浄・無量功德の

名号に依って生ず。

(聖典二七四頁)

とあります。「この十念は」、つまり臨終の悪人が善知識によって勧められて称える十念は、「無上の信心に依止し、阿弥陀如来の方便莊嚴・真実清浄・無量功德の名号に依って生ず」とございます。つまり阿弥陀如来の名号は方便莊嚴の名号であると。そして真実清浄の名号であり無量功德の名号であると、こう曇鸞はおさえているわけですね。とくに方便莊嚴の名号だと。方便莊嚴の名号とはどういうことかということ、衆生の業を莊嚴した名号だということですね。方便というのはどこまでも人間の事実にかかわり、人間の事実の上にまで到達するという願心の歩みですから、人間の生死の事実の上に到達する。そして言うならば人間の生死の事実、煩惱具足の事実をとおして莊嚴された名号だということですね。

煩惱具足の
事実をとお
して莊嚴さ
れた名号。

つまり阿弥陀如来の名号というのは諸仏の名とは違う。諸仏の名はそれぞれの仏の境地、さとりをあらわす名です。しかし阿弥陀如来の名は願をあらわす名でございます。

本願成就の名号だと。その本願成就の名号ということ曇鸞がいま方便莊嚴と言っているのですね。方便莊嚴ということはかぎりなく衆生の現実に近づき、衆生の現実に近づくためには、そこに一切の苦悩の衆生、その苦悩を観察する。これに先立つ、天親菩薩

の回向門の言葉ですね、第五回向門。そこに、

大慈悲をもつて一切苦悩の衆生を觀察して、応化の身を示す。

(聖典二八四頁)

と、これが方便莊嚴ということでしょう。ここに「大慈悲をもつて一切苦悩の衆生を觀察し、一切苦悩の衆生の上に願を成就していく。つまり衆生の一切苦悩というものを徹底して觀察した。觀察するということは、外からただみているということではないんですわね。つまり深く頭を下げたということでしょう。そこに曾我先生がおっしゃいます、「南無阿弥陀仏に先立って阿弥陀仏南無がある」。阿弥陀仏が衆生を南無したてまつる。その阿弥陀仏南無です。

「南無阿弥陀仏に先立って阿弥陀仏南無がある」

ですから、われわれは念仏において自己にたてるのです。自己の業にかえらされる。なんかそういう方便莊嚴の名号だと。ほんとうに一人ひとりの業の重さを莊嚴したもうた名が阿弥陀だと。そこに三悪趣の存在がはじめて声聞たらしめられてくるのでしょうか。三悪趣でなくなるのでない、三悪趣において三悪趣の苦悩のすべてにおいて聞くのです。それはその苦悩を莊嚴したもうた願心の言葉だからです。ですから願生心というのはどこまでも穢土にあるんですね。

こういう在縁というところで、二七四頁にかえて、「眞実清浄・無量功德の名号」

真なるものを事実にしていく歩みが方便。

という、真実清浄ということもこれも同じことでございますね。いつも申しますように、真実というのは真なるものが私の事実はまだ具体化されてくるところに真実ということがあるわけです。実という言葉は現実にあるわけですね。事実としてある。そして、真なるものを事実にしていく歩みが方便です。真なるものの歩みですね。真なるものが真なる世界を破って出る。どこまでも事実立つ。そして現実の存在の上に真への心を開かしめる。清浄ということを一口で言ってしまうと、『大無量寿経』の「心得開明」という言葉ですね。心が開かれる、心が開かれるというのは自分に立てるといことですね。自分に立てないで周りと比較しているときには心開明ならずです。いつも思いが閉じる。心得開明というのは己れの事実に戻れたということですね。安田先生が『横川法語』の、

また妄念はもとより凡夫の地体なり。

(聖典九六一頁)

という、地体ということをお安田先生は大事に読まれましたですね。現実ということなんですけれども、現実ということをお地体という表現ですね。

その意味ではじめてここ第十四願は煩惱の身の事実になんて聞法せしめられる。そういう存在として生み出される。三悪趣の存在を声聞として生み出す、仏者として生み

聞法という
かたちで仏
道を覆い隠
す。

出す。仏者としての第一のすがたが声聞です。かならずそういうすがたをとらざるをえない。しかし同時に声聞というあり方はもつとも危ないあり方です。聞法に腰を下ろすということがつねにあるわけです。自らの聞法に腰を下ろしたときには、聞法というかたちで仏道を覆い隠すという問題をもつのでしよう。それこそ仏法を破る者は仏法者なんです。仏法を破り妨げる者は仏法者であるという、決して守護地頭という権力者のことではないと。『御消息集』の、

領家・地頭・名主のひがごとすればとて、百姓をまどわすことはそうらわぬぞかし。
仏法をばやぶるひとなし。仏法者のやぶるにたとえたるには、「師子の身中の虫の師子をくろうがごとし」とそうらえば、念仏者をば仏法者のやぶりさまたげそうらうなり。

(聖典五七四～五七五頁)

とありますとおりであります。「領家・地頭・名主のひがごとすればとて、百姓をまどわすことはそうらわぬぞかし。仏法をばやぶるひとなし」。これは言うまでもないことですが、百姓というのはすべての生活者ということですね。今日われわれがいう百姓ではありません。

その意味で、藤元正樹君の次の文章が、よくこの第十四、声聞無数の願の意を示して

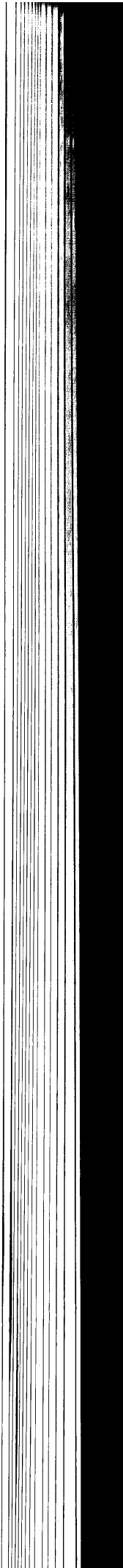
いると思います。

仏の教えを
いじくり廻
している私
たちが、か
えって、す
でに、仏の
御心におい
て摂取せら
れている

私たちには、仏弟子として、仏法を学ぶかぎりすべて声聞というよりないのでしょ
う。なるほど、声聞として生きることには、「菩薩の死」であるかもしれませんが。し
かし、そうゆう者であればこそ、まず第一に願われたのではなからうかということ
です。それは声聞というようなあり方でしか、仏法を学ぶことの出来ない私たちが
まず如来の本願において最初に取り上げられたということをあらわしているのです
よう。如来の教法を、仏道を遮蔽するような形でしか聞き取り得ない、最も厭われ
る存在が、如来には一番、氣遣われていることを表されていると思われてなりません
ん。そしてその事は、仏の教えをいじくり廻している私たちが、かえって、すでに、
仏の御心において摂取せられていることを示していると申せましょう。ともあれ、
仏の御自身への願として、光・寿二無量の願が、そのまま「声聞無数之願」として
展開してきたところに、まさに計量することの出来ない如来の光明と寿命の広大さ
を思わずにおれません。御仏の光明と寿命の広大さを、人間の思慮分別の中に押し
こめようとする心そのものをすでに知らしめして、そうして、その心をも救わんと
誓われるのでありましょう。

そして、だからこそ、墮二乗ということをもって菩薩の死だと、大怖畏された龍樹が、しかも「声聞衆無量なり。是の故に稽首し礼したてまつる」(聖全一・二六〇頁)とうたわれているのだと思います。

(一九九六年八月二十九日)



第九十八講

十五 設^レ我^レ得^レレ^ニ仏^ヲ、国^ノ中^ノ人^ノ天^ノ、寿^命無^ニ能^ク限^ル量^ニ。除^ク其^ノ本^ノ願^ヲ、修^短自^在^{ナラシム}。若不^レ爾^者、
不^レ取^ラ正^覺^ニ。

—

今回は第十五願でございますが、一応、願の名前としては、「眷属長寿の願」と呼ばれている願文でございます。

第十三願の「寿命無量の願」の展開として、ただたんにこれはご承知のように『阿弥陀経』には、

また舍利弗、かの仏の寿命およびその人民も、無量無辺阿僧祇劫なり、かるがゆえに阿弥陀と名づく。

(聖典一一八頁)

とございまして、いわゆる光明無量とともに寿命無量のゆえに阿弥陀と名づけたてまつるとあるわけです。その場合に、そこに「かの仏の寿命およびその人民も」ということ

があげられているわけでございます。

これは前にも一度申し上げたかと思いますが、金子大栄先生の講義録の中に、「真の生命は波及する」という言葉がございます。そのいのちの輝き、そのいのちの温もりが、周りの人々の上に波及していくという言葉ですね。その言葉は、安田理深先生が亡くなられたお通夜の晩ですね。先生が亡くなられてから皆が奥さまの身体を心配して、もとの先生の書齋であった部屋に休んでいたいただいていたんですけれども、その部屋にこもっておられて、何度もうこれで私も死のうかと思つたとおっしゃっておられました。そのたびに目に浮かんだのはほんとうに痩せさらばえていた主人の身体でした、と奥さんがそうおっしゃっておられました。こんなにも痩せていたのかと驚くほど痩せていた。ここまで主人はこのこと一つにいのちをかけてきていたんだなということであらためて知らされて、その身体が目浮かぶと死ねないなど。それだけ主人がいのちをかけたその道を、やはり私も少しでも歩かなければという気になって、自殺というようなことを思い止まりました、というようなことをお通夜のご挨拶の時、おっしゃられました。そのお話を聞きながら、ふっと頭に浮かんだのがその金子先生の、「真の生命は波及する」という言葉でした。

いのちが輝いていると
いうことが
あれば、か
ならず人の
いのちを輝
かしてい
く。

何かそういう真に輝いているいのち、いのちが輝いているということがあれば、かならず人のいのちを輝かしていくということがあるわけでございます。ある意味で、周りの人がおもしろい屈つしているときに、その一人が輝いているということはありえないんでしょう。もしそういうことであれば、それはただ無感覚、無神経ということではないんでしょう。

そこにまあ現代において私たちは自分に自信をもつというときに人より努力した、あるいはその努力の結果として、人より能力を身につけているということにおいて自信をもつ。まあスポーツの選手なんかも、先般のオリンピックのときでも、何人もそういう話をしていましたですね。あれだけ苦しい練習に耐えて来たんだからというような言い方ですね。そういうことがあります。

だけど、ほんとうに人間としての自信は、そういうことから出ているんです。そういう自信というのはつねに不安と裏腹というか、背中合わせですね。どんな能力を誇る人もやはり衰えがあるわけでありまして、いつかは抜かれるということのを免れ得ないわけですから。

そこにほんとうの人間としての自信は、人間としての体験を今、自分がしているとい

うときにあたえられるものです。自分の体験が個人的な体験にしか思えないときは、これはいろんなものでつかい棒をするなり、飾るなりしなければ自信にならないのでしようね。しかし自分が人間としての事実を生きていると、人間としてのいのちの事実を尽くして生きているというときにはじめて人間としての自信です。これは何度も紹介します。善導大師の菩提心の定義です。

唯願^{ハクバガ} 我身^{ハジク}、身同^ニ虚空^ニ、心齊^{ハシク}法界^ニ、尽^{タツ}衆生性^ニ。

（唯願わくば我が身、身は虚空に同じく、心は法界に齊しく、衆生の性を尽くさん）

（聖金一・四九三頁）

一歩一歩に
対する自信
であって、
到達したと
ころに対す
る自信では
ない。

とあります。唯願わくば、わが身において、衆生性を尽くさんと。わが身において人間の事実を尽くしていこうと。その間に「身同虚空 心齊法界」、身は虚空に同じ、心は法界に齊しくして、という言葉が入っていますが、その「尽衆生性」という確信です。そういう確信のところにはじめて人間としての自信があたえられてくるんでしょう。それは一歩一歩に対する自信であって、到達したところに対する自信ではないですね。能力の場合は到達したところで誇るわけです。自信をもつと。しかしそういうものではなくて、その歩みの一歩一歩があたえてくれる確かさでございませぬ。

そして、また考えてみると人間というのはいわゆる生活の上では体験してなくても、この身に受けているいのちが体験を同じくしているということがあるのですね。どんなに若いいのちであっても老病死するいのちを生きているのであって、そこにやはり、老病死の事実に対しては何かうなずくものがある。いのちのほうはうなずく、身がうなずくということがあるでしょう。特別な体験なら自分はまだ体験してないからわからんということがあるんでしょうね。だけど人間としての根源的な本来的な体験であればあるほど、それはすべての人、事実としてはまだ体験していなくとも人間であるかぎりには、ああそうかとうなずかせるような、そういう事実が生きられるのですね。そういうああそうかといううなずきなきは体験が先になかったら、うなずけんのでしょうか。いのちはその体験を知っているけれども、思いのほうは知つとらんわけです。分別のほうではいまだその事実気づいていなかった。そういうものを何か教えられたときに、ああそうであったかといううなずきでしょうね。

で、ともかくそういう意味で真の生命というのは、人間の事実を生きているいのちです。人間のいのちの根源的なものを生きているいのち、そういういのちであるかぎり、それはかならず周りに波及していくということがいわれてくるんでございましょう。

そして、無量寿仏の寿命無量という徳が、そこにやはり眷属の寿命無量ということでおさえられてくる意味も、そういうことの証しをおさえるわけでございます。眷属の寿命無量でないということは、その仏の寿命無量が真実でないということになるんでしょうね。その意味でこの願文は「眷属長寿の願」と呼ばれているわけですが、しかし、私どもの正依としております魏訳の『無量寿経』では、

たとい我、仏を得んに、国の中の人天、寿命能く限量なけん。その本願、修短自在ならんをば除く。もし爾らずんば、正覚を取らじ。
(聖典十七頁)

で、『大阿弥陀経』では、古い經典、二十四願経ですが、その第二十一番目に願文が出ているのですが、そこでは、

使_二某作_一仏_ニ時、令_二我國_一中諸菩薩・阿羅漢、寿命無央數劫_一。得_二是願_一乃作_二仏_一。不_レ得_二是願_一終不_レ作_二仏_一。

(某作仏せしめん時、我が国中の諸の菩薩・阿羅漢をして寿命無央數劫ならしめん。この願を得ばいまし作仏せん。この願を得ずんば終いに作仏せず。)(聖全一・一三九頁)

と、こう誓われております。

この『大阿弥陀経』の場合は文字どおり眷属長寿ということが誓われております。ただ眷属長寿ということだけが誓われております。「我が国中の諸の菩薩・阿羅漢をして寿命無央数劫ならしめん」と。ところが、宋訳の『莊嚴経』では、これはまあ独特な性格をもった三十六願経ですが、そのなかの十一番目に誓われておるのですが、これも、

世尊、我得^ニ菩提^ヲ成^ジ正覚^ヲ已^ラ、所有衆生^ヲ令^レ生^ゼ我刹^ニ、命不^ニ中天^ニ、寿百千俱
胝那由他劫^ニ、悉皆令^レ得^ニ阿耨多羅三藐三菩提^ヲ。

(世尊、我菩提を得んに、正覚を成じ已らんに、所有衆生をして我が刹に生ぜしめ、
命中天せず、寿百千俱胝那由他劫にして、ことごとく皆、阿耨多羅三藐三菩提を得
しめん。)

(聖全一・二二〇頁)

とあります。「皆、阿耨多羅三藐三菩提」、つまり無上正真道を得しめんという言葉がおかれておりますけれども、それでもやはり寿命無量の誓いですね。ただこの場合にそのいのちがいつまでも続くと、『大阿弥陀経』の寿命無央数劫という言い方に比べますと、「命中天せず」という言い方ですね。中天というのは若死にです。人生の半ばで死ぬということとございますね。まあ人生の半ばというのは、平均寿命七十として、三十五歳、

中天とはただ若死にではなく、志半ばにしてという意

あるいは四十歳ぐらいまでを中天と。まあ私のように六十五歳ぐらいになれば死んでも当然と、年齢的には中天というのはそういう意味をもちますけれども、やはりその意味から申しますと、志半ばにしてという意味がございませぬ。ただ若死にしたというわけではなしに、その人が果たし遂げたいと願っていたことを、まだ果たし遂げずに死んだという場合に、夭折、中天とこういうんでしょね。ですから、ここにはいのちがたんなる肉体的な寿命、肉体的な生命の長短ということではなしに、そのいのちをもって生きる願心です。願いです。その願いが途中で中絶することなからしめんという。その意味では、いのちということが願いということをおさえられてくるという色合いが出てくるかと思えます。

それが、同じ二十四願経でやはり古い漢訳の『清浄平等覚経』では、

我作^{セン}仏時、人民有^{ランニ}下来^{スル}三生^{ガニ}我国^ニ者上、除^キ我国^ガ中人民所願^{ラバ}、余人民寿命^ノ、無^レ有^ル二能計^{ケル}者^ニ。不^レ爾^ラ者、我不^ニ作^セ仏^ニ。

(我作仏せん時、人民我が国に來生する者あらんに、我が国中の人民の所願をば除き、余の人民の寿命、能く計る者あることなけん。しからずば我作仏せず。)

と、ちよつともつて回つたような言い方になっていきますけれども、「我が国中の人民の所願をば除き」と。つまりその人自身の願いによるときは除いて、いつまでも我が国にいたいと思つているかぎり、私の国における人民の寿命に限りはない、という言い方ですね。ここではそういう所願ということがおさえられてきます。「除我国中人民所願」と。そしてそれが後の唐訳、魏訳という四十八願経になると正面に出てくるわけですね。『如来会』の場合は、

若し我成仏せんに、国中の有情、寿量限齊あらば、菩提を取らじ。

(聖全一・一九〇頁)

と、一応まず眷属長寿という文字どおり願いがたてられて、そのあとで、「唯、願力もてしかも生を受くる者をば除く」と、この生というのは穢土、この娑婆での生でございませぬ。浄土を後にして娑婆に生まれると。ここで最後におかれてくるんですね。『無量寿経』の場合も、

寿命能く限量なけん。その本願、修短自在ならんをば除く。

と後にその言葉がおかれています。これは自ずとそのアクセント、力点の置き方が移つてきているわけです。漢訳の場合も「我が国中の人民の所願をば除き」とありますけれ

ども、そのあとに、「余の人民の寿命、能く計る者あることなけん」と出てきますから、どちらかといえば、その「能く計る者あることなけん」という言葉のほうに願の力点がおかれていきます。

ところが唐訳、魏訳になると、眷属長寿を誓いながら、その後にはわざわざ「唯除」と但し書きでおかれてくる。眷属長寿ということとを誓ったあとで、但しと、但し書きのようつけてくるわけです。しかもそれについて曾我先生のご指摘もございしますが、その但し書きのところは願の趣意があると。この第十五願の誓われている真の願いがあるんだと。これはまあそうですね。但し書きをつけるということは、その事実を非常に重く見るということとございますから。そうしますと、この第十五願はどうも眷属長寿という願名だけではちょっとくりにくい。もし眷属長寿というなら、その寿命ということの内容が願にあるということをおさえなければならんわけですね。

三

それで、前回申しましたように、第一願は無三悪趣の願です。そしてその三悪趣とい

いかなる存在も、はじめて仏法にふれて、仏法を聞くと、いうことになるときは声聞

うのは、何かを問うていくなどという余裕のない境遇でございますね。言うならば生きのびることに精一杯の状況でございますが、それが十二願の光明無量、十三願の寿命無量をとおして第十四願に声聞無数ということが誓われてきます。その展開は、つまり光明無量、寿命無量は、親鸞はこれを真仏土と。場を開くという、真仏土としておさえているわけですが、つまりそれは三悪趣の存在を声聞として生み出すという意味だということをお申しました。声聞というのは言うならば学生でございますね。よき人の声を聞き、その声によって歩いていく名が声聞ですね。だから私たちが仏法にふれ、教えを学ぶということになるならば、それはすべて声聞という姿をとる。で、その聞法者というのも、声を聞く者ですね。それが無数である、限らない聞法者を生み出すというところに光明無量、寿命無量の意味があるわけです。しかも同時に、いかなる存在も、はじめて仏法にふれて、仏法を聞くと、いうことになるときは声聞です。しかし同時に、声聞というあり方はいわゆる小乗、個人的な満足にとどまるものだ。言うならば、よき人の言葉よき人の存在に逃げ込むものです。その意味では自己の本来の場であった三悪趣を切り捨てていくものですね。三悪趣の現実を切り捨てて、よき人の言葉の中に逃げこもり生きる。だから龍樹を始め、曇鸞も声聞を最も厳しく批判する。地獄に墮ちることよりも、

声聞になることのほうが求道者としての死を意味するといわれるわけですね。

その声聞を、声聞無数とわざわざそのことが誓われている。そういう批判されるべき小乗の名である声聞ということで、仏者無数ということが誓われている。ですからその声聞性を突破する歩みをおさえているのが第十五願眷属長寿の願ですね。

そこにひとたび声聞として生み出すんですけれども、そして批判されるような声聞のあり方というのは、じつは声はどこまでも仏陀釈尊の声ですね。それは自分の外に、あるいは自分の上から響いてくる、説かれてくる仏陀釈尊の声をひたすら聞く、その声にひたすらさがる。しかし本来、仏陀の声を聞くということは、じつは自分自身の中の本願、その本願というのはその一人一人の本願でございますね。仏者一人一人の本願でございます。で、その人自身の願いによって、わが国を出ようとする者はこれを除くと、眷属長寿ということから除くと。そのことがわざわざ誓われる。つまりそれは本来、眷属長寿ということは、浄土に居座る者の姿ではないんでしょう。そこに声聞はここでは、声聞長寿ではないわけで、呉訳のところでは「菩薩阿羅漢」となっていますね。阿羅漢だけですと、声聞、つまり声聞の究極の境地が阿羅漢ですね。小乗の究極の位、断煩惱の存在ですね。しかし、ここには「諸の菩薩・阿羅漢」と、「菩薩」という言葉を加え

「眷属」は上下関係ではない。

ております。

われわれの魏訳ではそれが眷属となっております。眷属というのは決して家来ではないわけです。弟子とかという意味ではない。眷属という言葉には上下関係という意味は含まれないわけですね。

あえて言えば眷属というのは仏教のことばでは主と伴ですね。主莊嚴、つまり仏ですね。それから伴莊嚴。主といえば仏、伴というのは菩薩たちです。主と伴というのは上下関係ではないんです。主と従という関係ではない。あえていえば主と伴というのは、主役と脇役です。主役と脇役というのはどちらが上ということはないですね。それは共に一つの舞台を作り上げる仲間でありますね。主役がどれだけ力んでみても、脇役がその舞台を締めてなければ宙に浮くわけですし、逆に脇役がどれほど力を示しても主役がそれを受けとめることができなければ、やはり舞台は乱れるのでしよう。

そこに主と伴というのは、一つの舞台における主役と脇役のように荷負っている役割の違いであります。どちらが中心ということではない。ですから主、伴の関係は、よき師よき友、同じ一つの舞台に生きる友です。仏と仏弟子の関係は、わが善き親友なりと仏が言うように「善親友」です。ですから仏は仏としてその願を生き、仏弟子は仏弟子

としてその願をそれぞれに荷負って生きるわけですね。

そこに「除其本願」という、除くというのは例外として認めるということです。文字からいいますと、除くというのはその場合だけは例外として除くというんですけれども、しかも例外としてそれをわざわざ願の最後におかれているということは、じつはそここそ願いがかけられているということなんでしょう。

四

これは第二願のところ、すでに申し上げたと思いますが、だいたい眷属長寿と、私の国に生まれたものは寿命に限りがないということになると、第二願の不更悪趣という願は宙に浮いてしまう。あるいは重複してしまうことになる。

法然上人の場合は、この第二願は文字どおりの悪趣に帰らないという、いわば不帰悪趣ということですね。つまり浄土にもすぐれた浄土と劣った浄土があつて、すぐれた浄土はひとたび生まれたらもう二度とその国からあともどりすることはないけれども、劣った浄土はその浄土でのいのちが終わればまた、もとへ帰ると、そういう麁悪な浄土が

ある。それで法蔵菩薩はそのことを覩見して龕悪な浄土を選び捨ててすぐれた浄土を選びとられた。それが二願の不更悪趣の願だところおっしゃるわけですね。わが国にひとたび生まれたら二度と再び三悪趣に更ることなからしめんと誓っておられるわけですね。法然上人の『選択集』にはそう出ているんですけども（聖全一・九四二頁）、どうも私にはそれは納得いかないのです。まあ一つにはもしそういうように一たび私の国に生まれたら命終わって、またもとの国へかえることはないという、第二願がそういう意味なら、十五願は別に誓わなくてもいいんですね。その国を後にすることがないなら、その国での寿命に限りがないということですから。第二願と第十五願は同じことを誓っていることになる。ただ第二願は私の国を後にして、よそへ行かなきゃならんことはい、元へかえらなきゃならんということはないという言い方ですし、第十五願は私の国での寿命に限りあることがないという、言い方の上で異なりがあるけれども、事柄としては同じことになります。

で、そのことからあらためて読み直すと、今申しましたように、この「帰」という字でなくて「更」という字を使っております。不歸悪趣でなくて不更悪趣です。十五頁の後ろから四行目に「三悪道に更らば」と、この更という字ですね。これは場所的な意味

「更かえる」は、場所的意味ではなく、質的な意味。

ではない、質的な意味ですね。またもとの三悪趣という場所へ帰るというのではなくて、まあ言葉を足して言うならば、たとえ三悪趣に帰っても、その悪趣の存在にもどらないという、悪趣的存在にもどってしまわないという意味ですね。三悪趣の中にあつて、自在に浄土のこころを生きると。

だから不更悪趣というのは、言葉の上面とは裏腹になりますが、自在に三悪趣にかえられるということの誓いなのでしょう。三悪趣に帰ったら三悪趣に染まつて、もとの三悪趣のあり方にもどる、そういう不安を持っていたら三悪趣に帰れない。どれほど三悪趣にもどつても、もはや三悪趣のものにはならんと。

前にも見ていただきましたが、二八二頁のこの言葉が私は不更悪趣ということを端的におさえてあると思いますが、『論註』の主功德成就ですね。

もし人ひとたび安楽浄土に生ずれば、後の時に意「三界に生まれて衆生を教化せん」と願じて、浄土の命を捨てて願に随いて生を得て、三界維生の火の中に生まるといへども、無上菩提の種子畢竟じて朽ちず」

聖典 八頁

とあります。これが不更悪趣ということでしょう。「三界維生の火の中に生まるといへども、無上菩提の種子畢竟じて朽ちず」、つまり自在に三悪趣の中を生きていける、無

第二願・第十五願・第二十二願が
呼応してい
る。

上菩提の意をもって生きていける。そのことが第十五願では「除其本願」という言葉で誓われている。この十五願の「除其本願 修短自在」、この修は長と同じことです。長短自在です。わが国における寿命の長短はその人自身の本願にまかせるというところに修短自在ということがございます。

そしてこの十五願は、もう一つ第二十二願、還相回向の願に重なってくる。聖典十八頁の上段最後の行に「除其本願」という言葉がおかれていますね。四十八願のなかで、この二つに、「除其本願」がおかれていますね。十五願の「除其本願」と二十二願の「除其本願」。十五願ではただ「除其本願」だけですが、二十二願はその本願の内容が展開されています。それが、

衆生のためのゆえに、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊んで、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正真の道を立てしめんをば除かん。

(聖典十九頁)

と、こういう言葉で「除其本願」の内容が還相の歩みとして誓われています。

ですからここに、第二願と、第十五願と、第二十二願が呼応している願だということが一つ思われるわけがございます。そしてその場合にとくに「其の本願」という言葉で

寿命がおさえられてきているというように思うわけでございます。

五

この十五願のところに、ある意味では仏教、浄土門仏教の生命観といいますが、人間観が自ずとあらわされているわけでありまして、つまり一口で言えば人間は一つの志願、志し、願いですね、そういう志願をもった存在だということでございます。

で、曇鸞大師は「所求に称うて情願を満足す」（聖全一・二九八頁）という言葉であらわしておりますが、そこに人間というものが二重構造になっている。あるいは人間の心は二重底だといってもいいかと思えます。日常、われわれを動かしているものは「所求」でございますね。いろいろなものに対する要求、あれも欲しい、これも欲しいという、そういう所求によってわれわれの日常の生活が組み立てられていくわけです。そういうものをけとばしては、人間存在と出遇う通路は断たれるんでしょう。ですから、どこまでも所求に称う。所求をけとばして情願というわけではない。この情願の情というのは分別よりも深い心をあらわすわけですね。所求は分別の上に立てられていくわけです。

人間の心は
二重底。

自分を破り
自分の根源
に帰る。

そしてわれわれの分別、意識の上には所求しかないんですけれども、しかしその分別が挫折したときに、あるいは行き詰まったときに、はじめて情願というものが自覚されてくるんでしょう。いのちそのものもっている願いです。いのちがかかえている願いです。ですからまあ、情願というのは一般的な言い方で言えば志願です。志願という場合はやはり自分を超えていくということがあるんでしょう。自分を破っていく。破って自分の外へ行くのではなくて、自分の根源に帰る。

所求のほうはまあエゴ (ego) ですね、そのエゴの底にマイセルフ (myself) ですね。われわれはエゴを自己としていますけれども、しかしその底には主体ですね。真の存在主体というものがある。その主体は志願による。

西光万吉さんが、「人間は元来^{いたわ}勤るべきものではなくて、尊敬すべきものだ」といわれるのは、人間は志願存在だということですね。ただ所求だけで生きているなら勤るだけで結構なんですけど、しかし尊敬のない勤りというのは侮蔑にしか感じられない。それこそこの字 (勤) がもっているのは、存在を奪いとる。存在を殺すと。この勤る、勤という字は殺すということですね。そこに「人間を勤る事が何人であるかをよく知っている吾々は」という、あの水平社宣言の言葉があるんですね。そして西光さんはゴー

人間はただ
勦られてい
るようなち
やちな存在
ではない。

天上界は夢
を見てしま
った後の空
しさ。

リキ一の『どん底』の中のセリフを、「業報に喘ぐ」のなかにあげておられますが、いわゆる自分で自分を軽蔑してはいけないという言い方、自分を尊敬すべきものというセリフが出てきます。つまり社会的にどん底に落ちているものが、そういうどん底において叫ぶセリフですね。つまり人間はそんなちやちな存在ではないということでしょう。ただ勦られて満足しているようなちやちな存在ではない。そこには広大な志願をもっているんだと、そういう志願広大ということですね。その広大というのはなにも志願が大きいということではなくて、志願は自我を超えていくということですね。自己を破ると人間は自己を破るようなものにおいて自己を成就していくんです。自我を満足させてくれるようなものによつては、ついに存在としては満足することはないでしょう。

ですから、その所求の満足した世界は天上界ですね。そして『往生要集』にもありますように、天上界の苦惱は地獄の苦惱にはるかにまさと。地獄は自分の夢から引き裂かれていて苦惱ですね。だけど自分の欲望、願いから引き裂かれているときには、恨んだり憎んだりすることもできる。それはそれで一つの生きる情熱にもなりうるのです。う。だけど天上界は夢を見てしまった後の空しさですね。天上界は夢が実現した、だから一たびは天にもおどり地にもおどるほどの歓喜をもった。しかし、悲しいかな、そう

凡小という
と、小さく
なって、情
けない顔を
しているか
というかと、
そうではな
い。

いうエゴの満足は、かならずそのはじめの歓喜も日とともに当たり前のことになる。さらには薄れていく。はじめて手にしたときは、そのことに狂喜するんですけども、もうしばらくたてば、それがあつたことが当たり前になります。

そしてその天上界の天人の五衰としてあげられるのは、不楽本居という言葉におさまる。つまり所在がないということです。ただ所求が満たされるだけなら、退屈というところが超えられない。つまり個を個としてどれだけ充実させても、つづまるところは退屈、所在ないということのを免れない。ですから個が破られるような体験ですね。親鸞聖人がつねにいわれる「凡小」というあり方は、じつは自己をすべてとしているものでしょう。もつといえは自己を神としているものです。凡小という言葉を見ますと、何か小さくなつて、情けない顔をしているように思うんですが、そうではないんでしょう。凡小なる存在ほど自己を神としている存在なんです。つまり深重なるものにふれたことがない。もう、人間として頭を下げるほかない。その事実の前には頭を下げるしかないという確かなもの、大きなもの、自分を超えたものにふれたことがないんですね。だから逆に、凡小の自覚をもつということは、確かな世界に出遇つていくということです。

そこに、何かこの志願的な存在だということは自己を破る、自己を破つて自己を支え

てくるようなものですね。エゴを破ってその本来のあり方に帰らしめるようなものです。そういう志願というところにこの寿命、いのちということがおさえられています。

したがって、眷属長寿ということが、つまり仏道にあって志願にふれないものが声聞ですね。そういう人間としての志願を教えによって覆い隠してしまっているんでしょう。下手しますと私たちは教えをも人間としての志願を覆い隠すものにしてしまう。教えの言葉を絶対化するときには、かならずそういう問題が起こってくる。それが声聞といわれるあり方ですね。

ですから眷属長寿というのは、ある意味で声聞に志願を回復するという意味をもつんでしょね。除其本願という言葉でおさえられますように、そういう声聞的存在に志願を回復してくる。ですから「真仏土」の、つまり浄土のはたらきというのを、そういうところに宗祖はおさえられるわけでした、これは『論註』の「大義門功德」のところですが、

「法蔵菩薩の本願力および龍樹菩薩の所讚を尋ぬるに、みなかの国に声聞衆多なるをもつて奇とするに似たり、これ何の義あるや。」答えて曰わく、「声聞は實際をもつて証とす。計るに更によく仏道の根芽を生ずべからず。しかるを仏、本願の不可

何も生み出
さないとい
うことが声
聞性の本
質。

思議の神力をもって、撰して彼に生ぜしむるに、必ず当にまた神力をもってそれを
して無上道心を生ぜしむべし。
(聖典三二五頁)

とあります。前に申しましたように、声聞というのは生ずべからずという、つまり「不
生」といわれています。何も生み出さないということが声聞性の本質でございますね。
「しかるを仏、本願の不可思議の神力をもって、撰して彼に生ぜしむるに、必ず当にま
た神力をもってそれをして無上道心を生ぜしむべし」と、つまり浄土というのはその声
聞をしてさらにまた無上道心を生ぜしめる場所だということがそこにおさえられている
んですね。その後の譬えのほうは、これはまあ道教的なものが残っております、さつ
ぱりわかりませんが、

譬えば鳩鳥水に入れば、魚蟻ことごとく死す。犀牛これに触るれば、死する者みな
活えるがごとし。かくのごとき生ずべからずして生ぜしむ、所以に奇とすべし。

(同頁)

と。こういう譬えはちょっというてみようがないのですけど、そこに「かくのごとき生
ずべからずして生ぜしむ、所以に奇とすべし」と。「奇」というのは奇特ということだ
ですね。すぐれているということですよ。そして、

しかるに五不思議の中に、仏法最も不可思議なり。仏よく声聞をしてまた無上道心を生ぜしめたまう。真に不可思議の至りなり。

(同頁)

とございます。その五不思議ということを中心に、

また云わく、不可思議力とは、すべてかの仏国土の十七種莊嚴功德力、不可得思議なることを指すなり。諸経に説きて言わく、「五種の不可思議あり。一つには衆生多少不可思議、二つには業力不可思議、三つには龍力不可思議、四つには禪定力不可思議、五つには仏法力不可思議なり。この中に仏土不可思議に二種の力あり。一つには業力、謂わく法蔵菩薩の出世の善根と大願業力の所成なり。二つには正覺の阿弥陀法王の善く住持力をして撰したまうところなり。」

(聖典三二五―三二六頁)

と、こういう言葉があげられています。

この五種不可思議ということ、その五つの名はいまここにあげられている通りですが、この五種不可思議ということにつきましては、曾我先生が力をこめて、この衆生多少不可思議から禪定力不可思議までの前の四つは、「概して神秘主義的不可思議であり、不可知の不思議であり、奇怪的、驚異的不可思議であり、理知的、疑惑的不可思議であり、

結局、迷信的心理状態である」と言っておられます。

また蓬茨先生は曾我先生ほど激しくはありませんけれども、この一から四までは、この世にあつてこそ不可思議だけれども、浄土にあつては不可思議というにならないと。つまりこの世的不可思議だという言い方をなさるんですね。この世界においてこそ不思議であり、かの世界においては不思議というに値しないと。やっぱり一から四までの不思議と、最後の仏法力不思議とまったく次元が違うんだとこうおっしゃるんですね。

だけど私はいつも言うように、これもどうも納得できないわけで、それならなぜ親鸞は「真仏土巻」に、この五つの不思議を全部あげるのか。仏法力不思議だけでいいんですね。親鸞聖人の引文のしかたは、たとえば善導大師の言葉にしても、自力に属するものは全部「化身土巻」に、他力を明らかにする場合は「信巻」にと、ほんとうに細かく注意をして一つの文章をこなごなに切つてちゃんと分けて引文してある。ですからこの場合でも前の四つがそういう意味ならあげられるはずがないでしょう。

しかし親鸞聖人はこの五つの不思議をそのまま全部「真仏土巻」に引いておられる。少なくとも親鸞においては、五つはそういう質的な違いでは見られていないのではないか。そしていま曇鸞の場合も、今のところ、「しかるに五不思議の中に、仏法最も不可

思議なり」と、五番目の仏法最も不可思議なりと。「最不可思議」とおっしゃっておられるんですね。これは曇鸞大師は、「五種の不思議の中に、仏法最も不可思議なり」（聖典二八七頁）という言葉をおいてございます。やはり、そこにねに最不可思議とおっしゃっている。最ということはどれも全部同じ不思議だけれども、とくにこの不可思議が最もという意味ですね。質が違ったら最とはいわんのでしよう。同じ質のものであるから、そのなかで最もとこういうんでしよう。一方は迷信的、一方は正信的なら最という言い方はせんでしようね。仏法不可思議のみ、真の不可思議なりというでしょうね。しかし曇鸞は最不可思議なりと。みんな不可思議だけれども、そのなかでも最も不可思議だと。だから曾我先生、蓬茨先生の言葉ですけれども、この五種の不可思議のおさえ方はどうも私には納得いかないわけです。で、そのなかで最も不可思議なるものは仏法力の不可思議なるものである。そして仏法力の不可思議とは何かといたら、そこに曇鸞が書いていますように、生ずべからずして生ぜしむということにある。生ずるはずのないものを生ぜしむる。

ですから、この不可思議ということは感動をあらわすわけですね。私たちはみんな不思議だなあということは、生活の中でこれはどうなっているのかと思うようなことはい

不可思議と
いうことは
感動をあら
わす。

聞法とは、
自分をうな
がしてくる
ものに出遇
っていく。

ろいろあるわけですね。だけど自分が生きてあることに感動をもつ、自分が人間であることに感動をもつという、そういう不可思議というのはほとんど体験がないわけですね。だけど考えてみれば、われわれが聞法の場に座っていること一つをとりましても、これは不可思議なんです。やっぱり家でテレビで時代劇でも見ているほうがよっぽど楽しいんですけれども、それが雨の中をこうして足を運ばせているものがある。何かそういうものに気づいてみれば、このようにしていまあるということが、ほんとうに驚くべきことなんでしょう。

ですから「生ずべからずして生ぜしむ」ということは、聞くはずのない私を聞かしているということですね。この私が今ここにいる、そういう聞法の場にいるということですね。だからこれは安田先生からお聞きしたんですけれども、曾我先生がおっしゃったんですかね、われわれは聞法して救われるのではない。聞法するために家を出ているという事実の中に救いがあるということをよくおっしゃいましたね。聞法して聞いたことでだんだん救われていくものではないんだと。聞いてうなずくのは、じつは家を出させたものに出遇っていくんであって、自分をうながしてくるものに出遇っていく、それが聞法ということだと。仏法についての知識をふやしていくことではない。そこに自分を

うながしているものに出遇ったときに、うながしているものに生きるということが始まるのでしよう。それが「除其本願」です。

六

ですから、そこにひとたび三悪趣の存在が声聞たらしめられる。しかも声聞として聞法の場にいるということに深い感動をあたえる場が浄土なんです。そういう世界です。ですから浄土というのはそういう感動をもたらす世界なんですよ。感動というのはそれこそ自分が投げ出される体験ですね。自分が破られた体験です。

なかなかやっぱりわれわれの場合は、私の勝手な造語ですが、「蛇脱」でしかない。聞法といってもわれわれの場合は蛇の脱皮でしかない。蛇の脱皮というのは脱皮するたびに今までの存在より大きくなるという脱皮ですね。今までのものより大きな力のある存在になる。だんだん自分にプラスしていく。そして自分が大きく力あるものになることに自信をもつ。しかし、それはどこまでもいよいよ深い流転の中にあるということでもあります。

蟬脱は生き方も生きる世界も一変する。蛇脱はただ大きくなっただけ。

人間が聞法者となるときは、まず声聞という姿をとるほかない。

そこに、これは道元禅師の言葉ですが、「解脱とは蟬脱だ」と言われました。つまり蟬の脱皮はいままで生き方も生きる世界も一変する。蛇は生き方も生きる世界も同じですね。ただ大きくなっただけです。その蟬脱ということは、ですからそのことの自覚は大きな感動なんでしょう。自分が空を飛んでいる。土の中に暗く生きていたものがお日さまの下を飛んでいる。飛んでいる自分に気がついたとき、文字どおり驚天動地なんでしょうね。ちょうどそのように聞法の場に自分を見いだす。そこに仏法力最不可思議です。聞くはずのないものが聞いているという感動ですね。

そして、聞くはずのない自分が聞いているという感動が、そういう事実を目覚めた感動がすべての人の中に同じく無上道心を見いだしてくるんでしょう。自分の力で聞法の場にいると自負している者なら、あいつらはだめだということになるんでしょうね。だけれどそこに仏法力不可思議ということを感じる者は、すべての人の上にはたらいっている。仏法力というものを信じていける。その歩みが、二十二願の還相回向の歩みでしようね。何かそういう展開がこここのところにずっと流れているように思います。とくに十四願から十五願へという展開ですね。人間が聞法者となるときは、まず声聞という姿をとるほかない。しかもその声聞ということが、そういう不可思議を自覚せしめられるとき、

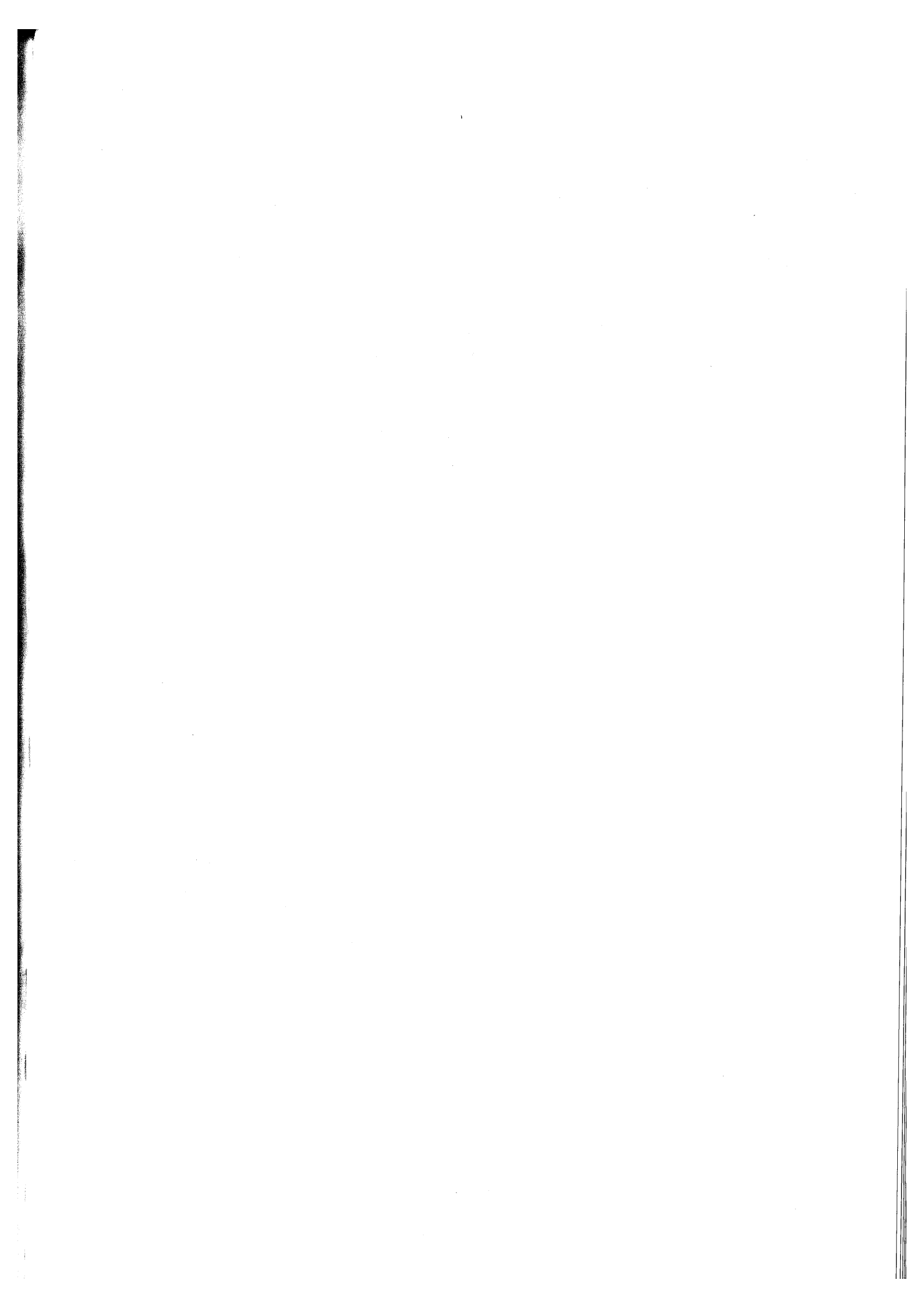
そこに除其本願というあゆみが始まる。そういう展開をみることができるのでないかと思えます。

ですから、ある意味で十五願までで、あえていえば機の成就ですね。人間存在が仏者として成就していく。そして十六願からはそういう人間存在に応えていく法が展開されていく。法のはたらきですね。それが十六、十七願にわたる名だという問題ですし、それから十八、十九、二十と展開するいわゆる選択本願の展開ですね。

で、まあそこに十七願に先だつて十六願に不善の名という言葉が出てくる、こういう問題があらためて取り上げられてくるわけでございます。私にはそういうような展開をこの願文の上に見ていることでございます。

(一九九六年九月二十日)

第九十九講



十六 設我^レ得^レ仏^ヲ、国^ノ中人^ノ天^ノ、乃至^カ聞^レ有^リ二不善^ノ名^ノ者^一、不^レ取^ラ二正^ノ覺^ヲ。

今回は第十六願でございますが、お渡し致しましたコピーに、現存する五つの經典の十六願の願文があげられております。最初に私どもの魏訳の『無量寿經』の願文ですが、たとい我、仏を得んに、国の中の人天、乃至不善の名ありと聞かば、正覺を取らじ。

(聖典十七頁)

第十六願に
はじめ
「名」が出
てくる。

と、これだけの短かな願文でございますが、ただここにはじめて「名」ということが出てくるわけでございます。

はじめに五つの經典の上での展開を見ていただきますと、いちばん古いのが呉訳の『仏説諸仏阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道經』という長い名の經典です。略称して『大阿弥陀經』と言っています。その經典には、第十六願に該当する願文は出ていない

わけでございます。この呉訳と、漢訳の『仏説無量清浄平等覚経』の二つが二十四願経ですね。本願の言葉が二十四しかない。その二十四願経のうちの『大阿弥陀経』にはこの十六願に相当する願文がないわけでございます。漢訳の『平等覚経』にきてはじめて十六願の願文と読まれているのがあるわけですが、ただそこでは、

我作仏せん時、国中の人民、皆悪心あることなからしめん。しからずば我作仏せず。

(聖全一・七九頁)

と、こういう願文になっておりまして、そこでは「悪心」という言葉になっています。まだそこには名ということはないわけですね。名が出てきますのは宋訳ですね。宋時代に訳されました『仏説大乘無量寿莊嚴経』という、三十六願経です。本願の言葉が三十六にふえております。しかもこの経典は般若的思想、般若、空の考え方がそこに色濃く出ておりまして独特の内容をもつわけでございます。これは親鸞聖人の時代にわが国にまだ流布していなかったのか、どういう理由か私には定かではないんですが、親鸞聖人は『莊嚴経』は一度も引かれてはおりませんですね。そういう『莊嚴経』にはじめて名という言葉が出てまいります。

世尊、我菩提を得、正覚を成じ已らんに、所有衆生をして我が刹に生ぜしめ、不善

の名なく、無量無数の諸仏刹土の無名・無号・無相・無形なるを聞きても、称讃するところなく、しかも疑謗することなく、身心不動にして、悉く皆阿耨多羅三藐三菩提を得しめん。

(聖全一・二二〇頁)

と、聖教全書ではこういう読みになっております。この読みにつきましては、また後でふれさしていただきますが、ともかくこの『莊嚴經』においてはじめて名という言葉が出てくる。しかもそれが不善の名という言葉になっておりますね。そしてさらに注意されるのは、そこに「無名・無号・無相・無形」と名があげられて、そしてその名がすぐに否定されていますね。名がないと。「無名」と。無名であつても疑謗することなくと、こういうことなんです。そういう意味では非常におもしろい願文でございます。

そして宋訳の前の唐訳、唐の時代に訳されたもの、これが『無量寿經』と同じ四十八願文でございますが、その『無量寿如来会』の場合は、

若し我成仏せんに、国中の衆生、若し不善の名あらば正覚を取らじ。

(聖全一・一九〇頁)

と、非常に簡単など申しますか、短かな願文になっています。そういう歴史というか、展開を重ねて、魏訳の『無量寿經』の願文があるわけでございます。魏訳では「たとい

我、仏を得んに、国の中の人天、乃至不善の名ありと聞かば」とありまして、『如来会』と比べてみますと、「乃至」という言葉と「聞かば」という言葉、「聞」という言葉がおかれている。この二つのことが注意を引くわけでございます。

これは言うまでもなく第十七願の諸仏称名の願に先立って名という問題が出てくるわけですね。しかも不善の名ということで出てくる。この十六願から十七願という展開につきましては、金子大栄先生がこういうことをおっしゃっております。

国の中の人天にもし、この乃至とありますのは不善の者なしと、不善の者がいないだけでなくて名すらないんだと、そういう名すらなしということが「乃至」という言葉の意味でございますね。

つまりこれは、まず我が国において不善の名をもって呼ばれるものがないように、と。つまり国としての成就をまず誓われているわけですね。金子先生はそこを注意されまして、金子先生としては非常に厳しい言い方ですけども、こういう言い方をしておられます。

「その国の評判が悪いのに、その国に属しているものが一人評判が良いとしたら、それは恥ずべきことだ」といわれます。これはまあわれわれの場合は真宗大谷派教団に属

自ら属して
いるものに
対して無責
任

していますが、その大谷派の評判が悪いのに、大谷派に属している私が、あるいは一人の人間が評判が良いとしたら、それはどこかその人間が自らが属しているものに対して無責任ですね。自分一人清らかであるということは、それはある意味で先に誓われた声聞のあり方と同じでないか。自らが属している世界の評判が悪いのに、厳しい批判を受けているのにそこに属している一人の人間が、そういうものと関係なしという顔をして評判が良いとしたら、それは人間として恥ずべきことだと、そういう言い方を金子先生がしておられます。恥ずべきことという言い方は、たんにどこかおかしいという言い方ではなしに、もっと厳しく一人の人間としてそれは恥ずべきあり方だという。

大乘の精神というのはそういう精神なんでしょう。自分がそれによって生きている。一員として生きているその一つのつながりを離れて、我が身一人が清らかであり、我が身一人がすぐれているということとは、それはただ無責任ということでないのか。そういう問題を金子先生はこの十六願のところで見えておられます。十七願、十八願に先立って十六願が誓われている。それも国の中に乃至不善の名なからしめんという願として出てくる意義をおさえてくださっております。

そこで先ほど見ていただきましたように『無量清浄平等覚経』ですが、その願文を見ていただきますと、そこに悪心と出ております。これは願文の展開から申しますと、三悪趣なからしめんという第一願から願文が発しているんですが、ここで悪心というのはその三悪趣の心と受けとめるべき言葉なんでしょう。三悪趣という境界がなくなっても、境界を克服したとしても三悪趣を生むような心、三悪趣の境界を生み出してくる心があるならば、と。

ですから、この『平等覚経』の文から言いますと、十六願は無三悪趣の願の成就といえますか、それを完成していく願いにおいて誓われていると見ていいかと思えます。その悪心という言葉が三悪趣の心と受けとめられるわけですが、さらにその悪心ということの内容でございますね。具体的にどういう心を指しているのかという内容になりますと、これは『平等覚経』の光明無量の願の成就ですが、そこにこういうことが誓われています。

諸天人民・蠕動の類、我が光明を見て、慈心にして善を作し我が国に來生せざるは

なけん。

(聖全一・七九頁)

という願文ですが、そこに「慈心」という言葉がおかれております。光明に遇うとき、そこに「慈心にして」と。そうしますと、『平等覚経』における悪心ということの具体的内容は、慈心なしという。慈心という言葉に対して悪心という言葉が用いられているということがそこにおさえられるかと思えます。

これは五濁ということのいちばん最後に命濁という言葉がおかれますね。あの命濁という言葉について、善導大師が五濁をおさえていかれるところで、

多く殺害を行じて、慈しみて恩養することなし。既に断命の苦因を行じ、長年の果を受けんと欲う。

(聖全一・四九六頁)

と、そこで命濁ということをし、「多く殺害を行じて、慈しみて恩養することなし」と、そしてその後、「既に断命の苦因を行じ、長年の果を受けんと欲う」と。これが命濁という言葉の内容だとあります。

後半の部分はいつも申しますように、われわれの疎外されてあるあり方ですね。願っていることとされていることが矛盾している、現にそのことを行ないながら、心はそこから逃げ出しているとか、この場合は早死にすることばかりをして長生きしたいと思っ

早死にする
ことばかり
をして長生
きしたいと
思っている。
る。

いると、そういう単純なかたちでおさえられているわけですね。すでに断命の苦因を行じている。ある意味で今日の文明のあり方、文化のあり方がそういう姿でございますね。いよいよ人類というものが、その生きる場を失っていくようなことばかりをしている。しかもそれを人間のわれわれの幸せを願うという心で行なっている。幸せを求めて不幸になる。人間が本来を失っていくことばかりをしていながらも、しかもそれこそ幸せになつていく道だと思ひ込んでしている。そこにいのちがその透明さを失つていく、非常に濁つていくわけでしょう。自分がしていることがどういふことなのか見透す眼を失っている。

そしてそこに、「多く殺害を行じて」ということはいのちの軽視ということですね。この言葉には先に「見・悩の二濁に由つて」という言葉があるんですけれども、二濁は見濁と煩惱濁ですね。見濁と煩惱濁がもとになって命濁が起こってくる。「見・悩の二濁に由つて」とあるわけですが、その見濁というのは何かという思想の絶対化ですね。自分たちの思想を絶対化していく。教義を絶対化していく。教義を絶対化していくことにおいて生きた人間を教義の名において抹殺していく。そのいちばん極端というか、強いのが原理主義ですね。イスラム教の原理主義の場合はコーランの言葉が絶対であつて、

いろんな思想があるのが混乱ではなくて、思想を絶対化するところに混乱が起こる。

それにはずれるような人間のあり方、人間の行為は一切許さないわけですね。人間の事実に応えていくのではなくて、思想、あるいは教義によって人間を裁いていく。原理主義の場合はそういう言葉で片づけられないかも知れませんが、やはりその思想なり、信仰が硬直化していくとき、かたくなになっていくとき、その教えを問い返すような存在を受け入れることができないし、包むことができない。そういうときに見濁ですね。

見濁というのはふつう思想の混乱ということですけども、思想が混乱することはいろんな思想があるということではないんですね。いろんな考え方をする者がいるから世の中喧嘩が絶えないという言い方がありますけれども、そうではないんでしょう。いろんな考え方がそれぞれに生きられているということはその社会が健康である証拠であって、一つの考え方に統一されることのほうが非常に不健康な危険なあり方なんですよ。

最近のそういう面で大きな衝撃を与えたのは、中国の文化大革命の紅衛兵の動きなんかそうですね。一つの思想に絶対化されていく。つまりいろんな思想があるのが混乱ではなくて、それぞれが自分の思想こそ絶対だと、思想を絶対化するところに混乱が起こるんですね。そういう見濁を背景にして「多く殺害を行じ」という言葉を善導はお

人間が人間であることを損なうようなあり方に対する本能的な批判。

いているわけですね。ある意味で世の中を、世の人々を導くはずの思想や宗教がその思想や宗教の名において人間を抹殺していく。「多く殺害を行ずる」と。

正確な言葉は忘れましたが、安田理深先生は大乗の精神を人間が人間であることを損なうようなあり方に対する本能的な批判、そういう精神に生きるものが大乗だといわれていたと思いますが、そういう意味でこの命濁がこういう言葉であらわされていると思います。だからそこに「慈しみて恩養することなし」と。つまり「恩養することなし」ということは、一口で言えば知恩の心が無いということでしょうね。知恩の心が無いということは、かならず自己を絶対化していくときですね。つまり知恩ということは、自分が今ここにこうしてあるということの感動なんです。自分が今人間として生きてあると、そのことに深い感動を覚える。そういう感動をもって生きるときに他のいのちを抹殺するということはできないでしょう。

ですから、そういうことに対して悪心と、こう言われているわけです。つまり人間が人間であることに背く、人間が人間としての尊厳を抹殺していくような心、行為ですね。つまり悪心というのは善に対する悪でなくて嫌悪ということ、人間として嫌悪すべき心なんです。いわゆる悪いことをしたということではない。逆に良いこと、善とされて

悪いことで
はないが、
困ったこ
と。

いることもあるわけですね。これも安田先生の言葉をお借りしますと、悪いことではな
いが困ったことだという言い方をされます。嫌悪という言葉です。悪いことではな
いが、困ったことだと。

世の中でよくあの人は信心深い人だという評判といますか、誉め讃えられるとい
いますか、人々を讃嘆する人がいらっしやいますね。ところがそういう人の、あの人は信
心深い人だというときに、だいたい日本の場合はあらゆる宗教行事に熱心だと。で、そ
れこそ神様のことも仏様のことも一所懸命勤められるというかたちのときに信心深い人
という言い方をされるわけですね。だけど、確かにそういうことを尊ぶということだけ
で言えば、別に悪とは言えないでしょうね。しかしそういうあり方が宗教を誤解させ
ていく。もっと言えば本願というものによいよふれさせずに、宗教心を誤解させてい
くと。そういうことが一つございますね。世の中に誉め讃えるようなあり方なだけ
ども、いちばん大事なことを誤解させていく。あるいは覆い隠していく。それは誉め讃
えられるような姿であるだけに余計に面倒でございますね。それが覆い隠しているなど
なかなか気づくことがない。そういうあり方を悪心、人間として嫌悪すべき心という言
い方でおさえられているでしょう。人間としてのいのちのあり方をいよいよ見失わせ

誉め讃えら
れるような
かたちだけ
に余計に面
倒。

ていくところにまず悪心ということがあるわけです。そして、その嫌悪という意味はその次に不善ということでおさえられてくるんですね。

三

不善ということは悪と同じ意味ですけれども、しかしそれを悪といわずに善ならず、不善という言い方をしている。私にはそこに善とされていることをおさえ、しかもそれが善ならずと、こう言っている言葉として不善という言葉を感じざるわけです。つまり悪というだけではない。不善という言葉には一つの展開といえますか、善とされていることをおさえ、しかもその嫌悪すべき面を明らかにしてるところに不善という言い方ですね。不善なんかという中途半端な言い方ではなしに、悪という言い方のほうがつきりするんですけれども、それも悪と言わずに不善という、そのことが私には注意させられるのです。ともかくそういう悪心ということが、不善となり、そして不善の名とこの言葉でおさえられてくる。そういう展開がこの願文の上に見られるように思います。

まあ、私がこだわりすぎるのかもしれませんが、この不善という言葉に何か感ずるん

悪といわず
に、あえて
不善とい
う。

善良さの結果としてあらわれてくる、それこそ不善性。

ですね。悪という言い方でなしにあえて不善という言い方を用いる。仏教の上では不善イコール悪とされておりませけれども、何か不善という言葉のなかにはいわゆる善良なる者のあり方の否定といいますが、善良なる者の否定というと語弊があるかもしれません。世にあって善良なるあり方、善良なる人といわれている人がもっているある意味で度し難い面ですね。まあ善人面という言い方もありますが、これになると、まあはっきりしておりますけれども、善人面をするわけでもない、ある意味では、ごく平凡に生きています。しかしそのあり方の全体が真に明らかにすべきことから眼をそらさせていくようなあり方ですね。はっきりと悪とわかる、世の中にあってはっきりと悪と批判できるものは、これはそれに立ち向かう姿勢もはっきりするわけですが、善良なる人々なんだけれどもという、その人のもつ善良さの結果としてあらわれてくる、それこそ不善性でございます。なんかそういうものが厳しく見つめられているように私には思えるわけでございます。不善という言い方ですね。善良ではあるが、しかし愚かであるという姿ですね。

蓮如上人のところで言えば五帖目の第一通ですが、真宗の信心の要を蓮如上人のところで最も端的に表したといわれるその五帖目第一通ですが、それがご承知のように「末

代無智の男女」という言葉で書き出されていますね。ある意味でこの「末代無智の在家止住の男女たらんともがら」という言葉で呼ばれているのが、この不善の人々ではないですかね。在家止住という言葉は蓮如上人は繰り返し使われるわけですが、これは二帖目三通のなかですが、

一 当流のなかにおいて、諸法・諸宗を誹謗することしかるべからず。いずれも釈迦一代の説教なれば、如説に修行せばその益あるべし。さりながら、末代われらごときの在家止住の身は、

(聖典七八一頁)

と、こういう言い方で、「われらごときの」という言葉をそこに蓮如はおいていますから、「末代無智の在家止住の男女たらんともがら」というのを外に見て言っているわけではないですね。蓮如は自らをそのなかに見いだしているわけでございます。これは三帖目の三通にも、「在家止住のわれらごときののために」(聖典七九九頁)と、ここも「われらごとき」という言い方をしておられますから、そういう意味でこの言葉は深い自覚に根差して言っているんだと思いますけれども、ともかく世間的に言えばごく一般的な人々でございますね。しかもそれを末代無智とこう言われるわけです。

この末代という言葉はやはりこの「末法」という言葉と同じようにおさえられている

末法は正法
に對してい
る。
末代は人類
の原初に對
している。

末代の「末」
は「初」に
對してい
る。

のが多いですけれども、やっぱり反対概念を置いてみますと、「末法」は「在世正法」
ですね。仏在世の時、そしてその法がまさしく世の人々に生きてはたらいっていた時代に
對して「末法」ですね。やはり「末法」は正法に對している。それに對して言えば、
「末代」という言葉は「正法」に對しているというよりは、あえていえば人類の原初と
いう意味あいをもつでしょうね。

これは善導大師が先ほどの五濁のなかの「衆生濁」についてこういう言い方をしてお
ります。

劫若し初めて成るときは、衆生純善なるも、劫若し末なる時は、衆生の十悪いよい
よ盛んなり。

(聖全一・四九六頁)

「劫若し初めて成るときは」、ですから歴史の始まり、人類のいのち、人類の歴史の始ま
りですね、「衆生純善なるも、劫若し末なる時は、衆生の十悪いよいよ盛んなり」と。
ここに「劫若し末」、つまり末代ですね。ですからここでは「末」ということは「劫初」
に對している。いわゆる発展的な歴史観とは對極をなすわけですが、「劫初」において
は純善であった人間が、「劫末」においてははいよいよ十悪盛んなんです。

それをもう一つ「煩惱濁」のところでは、「当今劫末の衆生、悪性にして親しみ難し」

と。「悪性難親」という言い方をしていますね。「悪性難親」ということは、一言でいえば、人間不信ということですね。お互いに人間不信です。人間不信だからいきおい「貪瞋競い起こる」と、こういう言い方を善導はしていますが、私は末代という言葉はこの善導の言葉において思われるわけです。親しみ難いと。それこそ蓮如忌のテーマになっております、「バラバラでいっしょ」。悪性難親というのはバラバラということですね。なかなか一つにうちとけ合えない、出会えない。自分しか信用できないときには、自分で自分を守るほかないんですから「貪瞋競い起こる」ですね。そしてそこに重ねていえば、本来親しみをもって出会っておった、あるいは慈しみの心をもって出会っておった人間が、その純善さを失っていく。その純善さを失っていく状況ですね。しかもそれを時代の、時代のということは時代に責任転嫁するのではなくて、個人のあり方を正すということでは超えられない問題として迫っていると。個人的にどれほど意識をたかめていっても、そういうことで克服できる問題でない。そういう歴史的現実として自覚するところに「末代」という言葉でございませぬ。

決して客観的に歴史の流れの上にここからは末代だという話ではないんですね。その「末代無智」の「無智」というのは、この『御文』の上では五帖目の一通を受けて、二

末代において、純善さを失っていく。

無智は知識
がないんで
はなく、智
慧がない。

通目ですね。「八万の法蔵をしるといっても、後世をしらざる人を愚者とす」というあの言葉でございますね。ですからこの「無智」というのは「後世をしらざる」もの、八万の法蔵をふり回して後世を知らざるものでしょうね。「末代無智の」ということは、すべてが知識化していくことでしょう。

無智ということは知識がないのではない、智慧がないでしょう。知識はある意味では偏差値教育の下では知識の量が多いのでしょう。しかし人間としての智慧がない。後世を知るといふことはある意味で人間の一生というものを、あるいは自己というものをその全体において見つめていく智慧でしようね。後生の一大事ということの名古屋のある仏青の人が、「あなたはいつ死ぬかもしれないよ、今のままで死ねますか」という言葉に移して自分はそう思うと。後生の一大事という言葉は私にそういうことを語りかけてくる言葉として、自分は聞いているということをおっしゃっていました。まさにそういう「あなたはいつ死ぬかもしれないよ、今のままで死ねますか」という問いの前に立ちすくみ、そういう問いに真向かいになっていくところに智慧ということが開かれてくるんでしようね。

だけど今日は知識を身につけていくかたちで、そういう問いに覆いをかけてしまう、

状況のなか
でまじめ。
しかしその
状況そのも
のを問わな
い。

覆い隠してしまう。そこに末代無智と。つまり真に問うべきことが問えなくなる。いつ
も思い出すんですが、「まじめな人は戦争にもまじめ」という言葉が大分以前に『週刊
朝日』のある書物の紹介のタイトルに使ってありました。ウーンと思ったんですけども、
つまり全体として問うことがないときには戦争にもまじめということになってしまっ
てしょうね。つねにそのときそのとき、状況のなかでまじめだと。しかしその状況その
ものを問わない。ですから開高健がアウシュビッツのガス炉で働いていた人たちをずっ
と尋ね歩いて、どんな人たちだろうと思つたら、どこの街角にも居るニコニコおじさん
だったということを書いておりますが、そういうことなんでしょうね。戦争中、愚かな
ことをしたと思いますが、焼夷弾が天井裏で止まると火事が消せないから、天井板に穴
をあけるといわれまして、本福寺も一枚一枚天井板をはがして、三分の二ぐらいあけま
したかね。座敷の方なんかは長いのはずしていたんですが、それこそいつもニコニコ
の町内の役員のおじさんが在郷軍人の服を着て、バットを持って見回りに来るんですね。
そして空け方が足らんとってバンバンと破っていくんです。するともう後で修理に使
えないですね。そういうエツと思うようなこと、この人がこんなことをするんかと思っ
ようなことがいろんなときにありました。それだけに開高健の「ニコニコおじさん」と

いう表現が身にうなずけたんです。

そういうことなんでしょう。そういう人たちもほんとうにまじめな人たちだったんですね。在郷軍人として国の命令にまことにまじめだったんでしょね。で、一生懸命に自分の役職を尽くしたんでしょ。だけどそれがもう一度、人間としてふり返ってみるときに、どれだけ大きな問題を犯しているか、ほんとうにわからない。だから「われら」と蓮如が言っております意味から言えば、私たちがそのときそのとき一生懸命にと、こう思っているわけですけども、その一生懸命、ひたすらさというものが、どういふ問題をかかえているか少しも自覚できずにいる。そういう意味が無智という言葉です。すね。「末代無智の」と。

家庭をもつ
と人間はエ
ゴイストに
なる。

そしてそのなかで「在家止住」、この家という言葉は、家庭をもつということはある意味で人間が超えがたくエゴイストになる場です。家庭をもつてしまうと、なかなか人間のためにというわけには動かんのですわ。やはり家を護る、家庭を護る。それこそ太宰治が言ったように、「家庭は諸悪の根源」ということがあるわけですよ。一人の人間としてほんとうに純粹に生きるということ、ある意味で許さない場として家ということがあります。すね。ですから、なんかこの「止住」という言い方です。蓮如はつ

ねに「在家止住」とこういいますが、在家の男女たらんともがらというよりは「在家止住」というほうが語呂はいいですけども、蓮如はあえて「止住」という言葉を使っていると思うんですね。つまり、つねに家にひきもどされている、くくりつけられている。そういう意味で、弱さや、不徹底さや、愚かさを生み出してくる場でもあるのでしよう。何か「在家止住」という言葉には、ふつうには家をはなれないものということと止住ということをおさえられておりますが、どうも私には深い悲しみをもっていわれている言葉として感ずるんです。「在家止住のともがら」と。純粹には生きられない。そういう悲しみをひきずりながら生きている。矛盾をかかえながら生きている。

四

『観無量寿経』のなかでは「猶存在耶」というところがありますね。阿闍世が父親を牢屋に入れて殺そうとするんですが、飲み物も食べ物も止める。そして牢屋番に看視させる。それでも命終わっているかと確かめに行く。そのときに、「猶存在耶」とこういふ。父王なお存在せるやと。これがやっぱり「在家止住の男女」という具体的な家族

自然に死んでくれるなら死んでくれたほうがいい。

ですね。この家族関係というものも、状況ではつねに「猶存在耶」というような心にとし入れられるということがございますね。

私の場合でいえば老人性痴呆症になった母親ですね。当時はほかの家族状況も非常に厳しかったのですが、そういうなかで、ふつうに自然に死んでくれるなら死んでくれたほうがいいという思い、それはやはり「猶存在耶」という意識ですね。何か『観経』の「猶存在耶」という話は遠い話ではない、われわれが家族をかかえて生きていくときに、それこそ状況のなかで荷負わされる意識ですね。しかも、捨てられない、離れられない。そういう姿をかかえながら生きていく。そういう思いをかかえながら、しかしどこまでも共に生きていく。そういうところに私は家族ということを思いますし、何かこの「末代無智の在家止住の男女たらんともがら」というところに、人間の悲しみ、弱さ、愚かさ、すべてが深く自覚されているように思うんですね。

そこにそれこそ「こころをひとつにして」ということが自ずとうながされてくるんでしょう。そういうなかでのあり方というのは、善だ悪だという言葉では包み切れない。やはり不善という言い方ですね。言うならば善悪ともに不善なんです。世間的に善とされ悪とされる、そのいずれも包んで不善なんです。不善ということの根本は人間の本

質を見失わせると。だから逆に人間の本質を明らかに自覚させてくるような意味をもつとき、悪はまた大きな善になるんでしょう。悪人正機という問題が出てくるんでしょう。そういう意味あいにおいて、私はこの不善という言葉に対して、どうしてもこだわりが出てくるわけでございます。

そしてそこに「不善の名」と、「悪心」とありましたのが「不善」と受けとめられ、「心」が「名」という言葉で受けとめられてきている。いちばん最初の『平等覚経』で「悪心なからしめん」という言葉が、「不善の名なからしめん」と。「悪心」というときに、それは個人の問題でしょうね。その主体のあり方の問題ですが、「名」ということになりますと、これは社会的なあり方でしょうね。社会的なところでおさえられるときに「名」ということが立つんで、まったく個人であるなら名は無用でございますね。名は他に対する名のりであるとともに、他において受けとめられる姿でもあるわけですね。「名」において受けとめられる。名は聞かれるものですね。ここに聞という字が願文のなかに出てくる。この『莊嚴経』の場合も「聞」という言葉ですね。名を聞く、まあもとに返していえば、名というもとは言葉という問題があるわけですけども。名というのは言葉をもって名のるんですから。言葉は人間の本質に関わるものでございますね。

まったく個人であるなら名は無用。

パスカルは「人間は考える葦」だと、こう言いましたけれども、考えることも言葉によるわけですね。考えた結果を人に伝えるところにだけ言葉がはたらくんではない。私たちは考えるということも言葉で考えている。ですから私たちは語彙が少ないと、自分が持っている言葉の量が少ないというときには考え方は単純になりますね。ともかくそこに考えるというあり方を生み出してくるものは言葉であるわけです。ですから言葉を失う失語症という病気はただ言葉が口に出てこないというんではない、一切の人間の営みができなくなるんですね。まっすぐ歩くということすらできないんですね。まっすぐ歩くということも、あれは言葉で脳に伝達しているんだそうですね。だから先生が「右のほうへ行け」といわれ、本人がそう言われたときは右のほうへ行こうと思っているんですけれども、実際には左のほうへふらふら行ったりね。少しも正確に手足に伝達していない。そういう失語症の問題を文章で読んだことがあります、そういう意味では、言葉が人間の本質をなすと。

ですから、「不善の名なからしめん」と、「悪心」という「心」が「名」という言葉になってくる。そこに人間の生活の本質に関わってくるということがあるんでしょうね。これはよく言われますように、たとえば美しい花を見ても、その花の名を知らないとき

花の名を知らないとき
には、少しもその美し
さが心に刻み込まれな
い。

には、少しもその美しさが心に刻み込まれない。その場を離れるとその美しさがぼやけていくわけです。美しい花を見た感動も言葉によって心に刻み込まれる。名とともに刻み込まれるというのがわれわれのあり方ですね。ただ困ったことに、人間というのはほんとうに面倒な存在であります、そういう事柄、あるいはものごらをほんとうに心に刻み込む、ほんとうに体験する、そこには言葉を介するということがあるんですが、同時に今度は身についた言葉が事柄を隠していくということが出てくるのですね。

あれは何というのでしたかね。それこそお名前をすぐ忘れてしまうのですが、今、思い出せませんが、いわゆる学校に行けなかったおばあさんが識字学級ではじめて字を覚えて。そして夕焼けという字を覚えて、目にした夕焼けの美しさにはじめて感動したとよく紹介された詩がございますね。はじめて言葉とともに心に刻めた、そこにはほんとうの確かな体験、感動があったわけですが、そうだろうなと思いますね。しかし同時に夕焼けという言葉覚えてしましますと、全部夕焼けという言葉でくくってしまうわけですね。夕焼けといいましても、いろんな夕焼けがあるわけで、微妙な違いを、素直に感じとる前に夕焼けという言葉で納得してしまう。言葉を知っているがゆえにその事実にはほんとうにふれられないという問題が出てくる。言葉を知っていることの悲しさとい

言葉を知っていること
の悲しさ。

ますか、ああそれはこういうことだと言葉でくくってしまおう。

そこに、安田先生が注意してくださったんですが、この『莊嚴經』の場合に、『莊嚴經』の十六願に相当する願文にはじめて「不善の名」という言葉が出てくるんだけれども、同時にその名を否定する言葉が重ねられていると。で、これは先ほど読みましたように『聖教全書』の読みは、

無^ク不善^ノ名^ニ、聞^{キテモ}無量^ノ無数^ノ諸^ノ仏^ノ刹^ノ土^ノ無^ク名^ニ・無^ク号^ニ・無^ク相^ニ・無^ク形^ニ、無^ク所^ニ稱^{スル}讚^ニ而^ク無^ク疑^{スル}謗^ニ、身^ニ心^ニ不^ニ動^ニ、

(不善の名なく、無量無数の諸仏刹土の無名・無号・無相・無形なるを聞きても、稱讚するところなく、しかも疑謗することなく、身心不動にして、) (聖全一・二二〇頁)
と、こういう読みになっておりますが、これはこのままではちよつと意味がとれないわけですね。安田先生はそのところをこう読んでおられるわけです。

無^ク不善^ノ名^ニ、聞^{キテモ}無量^ノ無数^ノ諸^ノ仏^ノ刹^ノ土^ニ、無^ク名^ニ無^ク号^ニ無^ク相^ニ無^ク形^ニ、無^ク所^ニ稱^{スル}讚^ニ。
(不善の名なく、無量無数の諸仏刹土において、名もなく号もなく相もなく形もない、稱讚するところもなきことを聞きても)

つまり『聖教全書』の無形のあとにある「一」を取って稱讚するところもなきことを

われわれは
名において
本質を見失
うというこ
とがある。

「一」として、上の聞きてを「三」と返って読む読み方にしておられます。そして「し
かも疑謗することなく」と安田先生はそういう読みをなされますね。つまり、無量無数
の諸仏の国において、その無量無数の諸仏が名もなく号もなく相もなく形もないと。そ
して誰一人称讃するところない、という事実を聞いてもそのことで疑謗することがない
と。つまり名にとらわれない、形にとらわれないと。そういう名や形にとらわれること
を超えて、あるいは世の中の評価や評判を、称讃するところなきを聞きても、しかも疑
謗することなく身心不動と、そのことで心が動かされない。そのものの本質に向かいあ
う。そういう「不善の名なく」と、「名」という言葉が最初に出てくる。しかも同時に
無号無形ということが出てくる。その意味でこの『莊嚴經』の願文は非常に注意を引く
願文でございますね。そこにはやはり、名において名にとらわれないということですね。
逆にわれわれは名において本質を見失うということがつねにある。ある意味で名に頭を
下げると。なにかそういう問題がこの三十六願經の願文の上にはあるわけでございます。

そういうものを受けて、魏訳の經典では、「乃至」といきなり出てくるわけですね。

たとい我、仏を得んに、国の中の人天、乃至不善の名ありと聞かば、正覚を取らじ
と。これは先に申しましたように、不善の存在がないだけでなく、さらにその不善の

不善の名す
らないこと
が国に三悪
趣なからし
めんとしう
成就。

名すらないと。ものがないだけでなくて、その名すらないということですね。これはある意味で差別ということも、差別の現実がなくても差別する名がある。ならば、それは決して差別なき社会になっていくわけではないわけですね。すでにそういう事柄はないかもしれないが、いつでもそういう事柄を呼び覚ましてくるような名があると。そこに事柄がないだけでなくて名すらなしという意味が「乃至」と。「乃至不善の名ありと聞かば」と、こういう願文になっているわけでございます。

そこに、最初にもどりまして、金子先生はここに国土の平等の成就をご覧になる。わが国の中に不善のものがただけではない、不善の名すらないと。国土の成就としておさえられる。そしてそれは国に三悪趣なからしめんとしう願の成就を意味するわけでございますね。ですから第一願から出発した願文の展開が十六願において、ある意味でその歩みが一つの完結をもつわけですが、そこから真に国を成就していく法が明らかにされてくる。国の事実として成就したものを、道として開いてくるという意味が第十七願からの展開となるわけでしょう。第十七願は法の願でございますね。

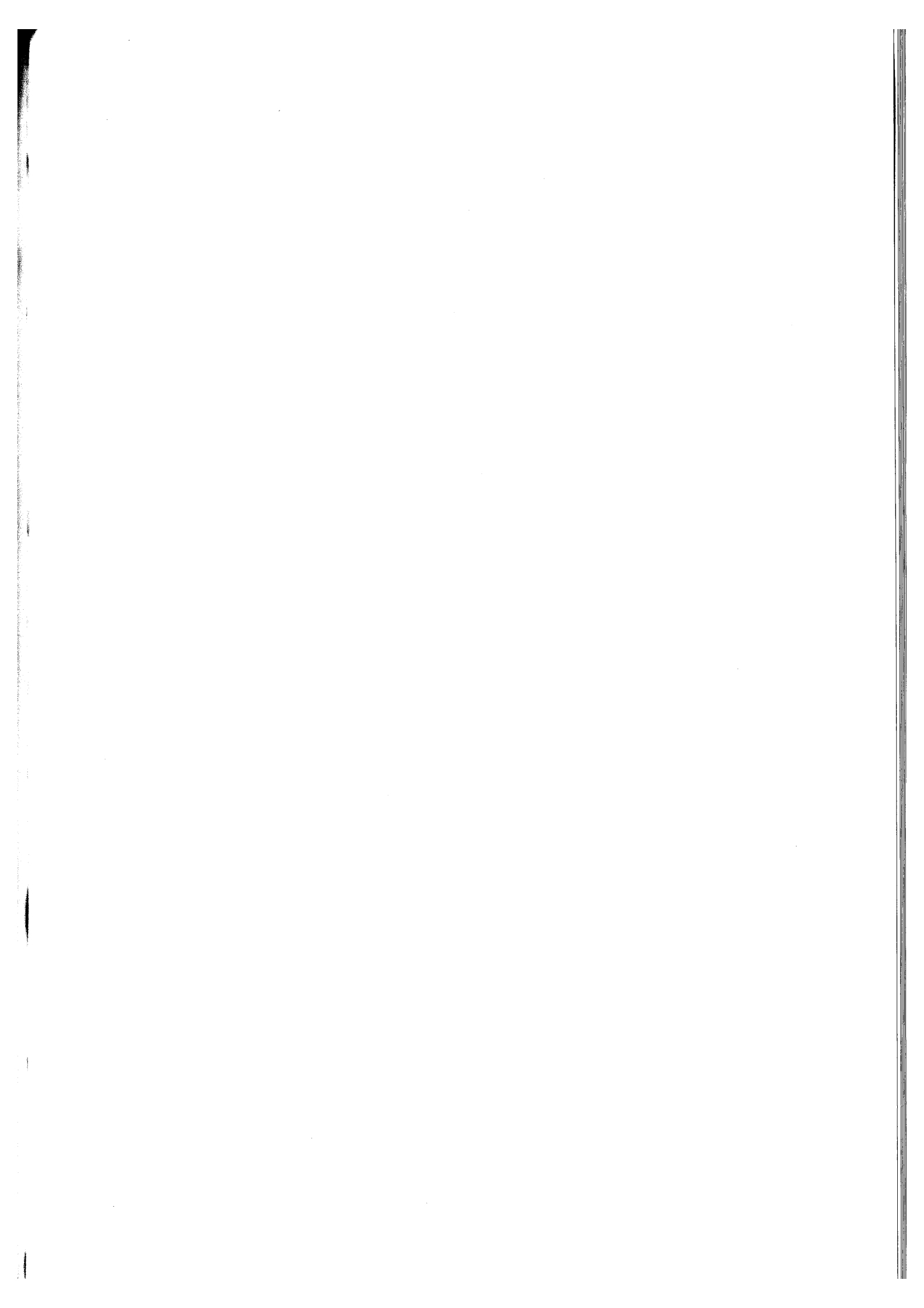
まあ、そのあと十八、十九、二十の三願がでてくるわけですが、やはり大地の会で蓬茨祖運先生が三願転入の講題で、たしか二年ぐらいにわたってお話してくださいましたが、

そのときに三願転入の三願というのは、十七願と十九願と二十願の三願ということをおっしゃいまして、これははじめて聞くことで、えつと思つたことがございます。すると、第十八願はどこへいったんだと。それは十七願に撰められている。十八願は疑いの自覚を表すんだと。眞実の法に対する疑いの自覚、ほんとうに自覚したあり方が十八願です。自覚なしに疑いに生きているのが十九、二十願という、おおまかに言えば、そういうことをいわれたのを記憶しております。まあそのこともあらためて思い出して読み直して、十七願のところでも申し上げたいと思いますが、何かそういう展開が、十六願をもつて一度の完結があり、その完結のなから新しい展開が呼び覚まされてくる。そういうことがということがこの十六願と十七願の間に思われることでございます。

十六願をもつて一度の完結がある。

(一九九六年十月九日)

第
百
講



一願から十
六願まで国
の内容があ
らわされ、
十七願から
その国に生
まれる道が
誓われてく
る。

十七 設我得^レ仏^ニ、十方世界無量諸^ノ仏、不^レ悉^ク咨^{シテ}嗟^セ称^ガ我^ガ名^ニ者、不^レ取^ラ正^ニ覺^ヲ。

—

一応、願文の展開の上で、第十六願にはじめて「名」という言葉が出てくるわけですが、それが第十七願へと展開されており、第一願からずっと展開してきまして、この十二・十三願を一応除きまして十六願まで一貫して、「国中人天」という言葉があげられて誓われてございます。この「国中」という言葉において、まあ言うならば、「もし我が国に生まれたならば」という、そこに願い、成就している国というものの内容があらわされる。それがとくに光明無量、寿命無量をもって開かれてくるわけでございます。それに対して、その国に生まれる道というものが誓われてくるのが、この第十七願という展開をもつと、いいかと思えます。

ご承知のように安田先生は、本願文には四十八願を誓われているわけですが、とくに

一切の存在
に應える法
というもの
が誓われた
ものが十七
願。

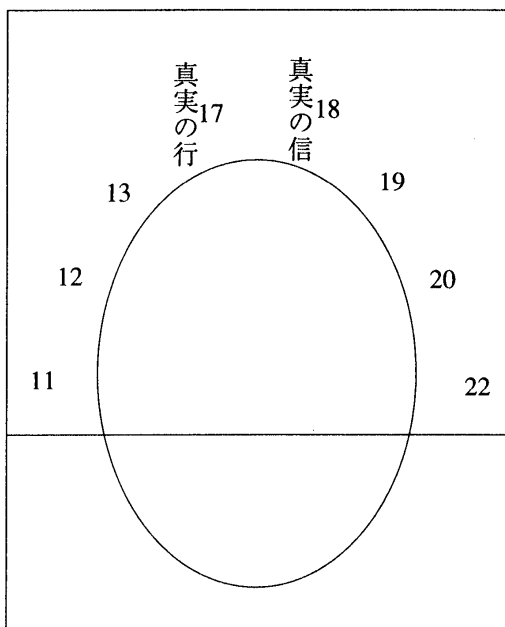
そのなかで宗祖はこの八願を重んじられ、その八願によって教相を明らかにされたわけですね。八願建立の法門と。八願によって建立された法門という意味をもつわけですが、

十一願と二十二願というのはいわば山脈、山の大地に接するところですね。その十一願、二十二願をもつて、その大地に接しているその山並みの、とくにその最高峰をなしているものが、この十七、十八、十九、二十という四願ですね。

安田先生はそういう、もつとも高い峰、最高峰という言い方でおっしゃっておられました。そ

のなかでも、十七、十八、真実の行、真実の信と。十七願をもつて真実の行、十八願をもつて真実の信を明らかにされたわけですが、その場合に、その法においてというときには十七願でございますね。十七願諸仏称名の願こそが真実の太行、つまり一切の存在に應える法というものが誓われたものが十七願でございますね。

ですから「正信偈」では、「重誓名声聞十方」という。重ねて誓うということ、これは一度誓ったものをさらに重ねてという意味がございしますが、同時に重いという意味が



ございますね。誓願のなかでもっとも重い願ということですね。ですから四十八願が誓われたあと、「重誓偈」が説かれておりますが、「重ねて誓う」と。この「重誓偈」がご承知のように、その誓いの内容からいえば、三つのことが誓われているということ。「三誓偈」といわれます。その場合に最初の二行、

満願果（自利成就）

我建超世願 必至無上道 斯願不満足 誓不成正覺

（聖典二五頁）

と、これが満願果と、つまり四十八願をもつて誓った、その願がすべて円満成就することを誓った。それからそのつぎの二行ですね。

大施果（利他成就）

我於無量劫 不為大施主 普濟諸貧苦 誓不成正覺

（同 頁）

と、これが大施果。一切衆生に回施する。回し施すという。「普くもろもろの貧苦を濟う」という誓いですね。そしてその次の二行が、

名聞果（道成就）

我至成仏道 名声超十方 究竟靡所聞 誓不成正覺

（同 頁）

と、ここに名聞果。名が聞かれることですね。そして満願果は古来の科文で申しますと自利、大施果が利他ですね。自利成就、利他成就、そして名聞果が道成就ですね。つまりそこに名において道、法がまさしく一切の存在についての道として誓われてくる。この「重誓偈」のなかで三たび「誓不成正覺」と、「誓う、正覺を成らじ」という言葉で

重ねて誓われておりますので「重誓偈」、それから三つの誓いですから「三誓偈」と呼ばれるわけです。それはただ繰り返してという意味でない、もつとも重要な、重い誓いということですよ。そういうことをあらわしているわけでございます。

まあ、道ということでも申しますと、この十七願のあとの、十八願、十九願、二十願、という展開でございますね。これが三願転入の文という言葉で呼ばれるわけでございます。「化身土巻」でございますが、聖典三五六頁の後ろ六行目からの文を三願転入の文といわれます。その場合の三願は言うまでもなく、十八、十九、二十ですね。古来この文章を親鸞聖人が自らの求道の歷程、道を求めて歩まれた、その歩みの歴史というものを述べられた唯一の文章として注意されるわけです。そして歴史学者はつねに親鸞聖人のご生涯をこの三願をもっておさえていくということがなされてまいりました。何歳から何歳までが十九願の時代、何歳から何歳までが二十願の時代、そして何歳のときに十八願に帰せられたのだと、こういうおさえ方ですね。そのおさえ方はいろいろ先生方の説は分かれているわけで、二十九歳で吉水に入られたときにもう十八願に入られたのだという見方、そうでなくて吉水時代のある時期だという言い方、それから越後に流罪になられてからだ。さらには越後から関東に行かれる途中の例の三部経読誦の問題、そ

三願転入は
親鸞個人の
歩みの歴史
を語ったも
のなのか。

れを自力の執心として断ち捨てられたときがほんとうに十八願に入られた時期だと。こ
ういう言い方で親鸞聖人の生涯に二つの線を引くわけですね。十九願から二十願へは
「回入」という言葉ですね。「善本・徳本の真門に回入して」（聖典三五六頁）とございます
ね。そしてそのあとに、「選択の願海に転入せり」と、二十願から十八願へは「転入」
です。ですから親鸞聖人のご生涯に二つの線、回入と転入の二つの線を引いて、要する
に親鸞聖人の生涯を二つの時期に分けて、それを三願転入でおさえることがずっとされ
てきております。

ですけれども、はたしてこれはそういう親鸞個人の歩みの歴史を、自らの歩みの歴史
を語ったものなのか、もしそういうことであるならば、そういう問題がなぜここに書か
れるのか。また一貫して個人的なことからをふれられない聖人がなぜここで言われるの
か、その三願転入と呼び習わしてきているのですが、その三願を十九願から二十願への
回入、二十願から十八願への転入と、こうみているわけです。

三願転入は
十七、十九、
二十願だ。

これは前回終わりにちよつとふれさせていただいたように、蓬茨先生が三願転入とい
うのはじつは十七、十九、二十と、十七願、十九願、二十願だと、こうおさえてくださ
ったことがございます。『大地の別冊』の第二集（Ⅱ）におさめられております「三願
転入」という講題で講義くださったときの内容ですね。そのときに三願というのは十七
願、十九願、二十願だとおっしゃいました。それなら十八願はどこへいくんだと。それ
は十七願のなかに含まれていると。つまり十七願を離れて十八願はない。十八願の至心
信楽というのは、念仏一つというものに立ったすがたであつて、十八願というのは十七
願一つに立った自覚をあらわすものであつて、そこに三願転入ということは十七願を離
れてはないというご指摘がございました。これはほかに聞いた記憶がありませんで、び
つくりした記憶があります。三願転入は十七願、十九願、二十願だという、まあ、その
ことを蓬茨先生がおっしゃいます背景といえますか、おさえておられますのは「行巻」
に、

おおよそ誓願について、真実の行信あり、また方便の行信あり。その真実の行願は、
諸仏称名の願なり。その真実の信願は、至心信楽の願なり。これすなわち選択本願
の行信なり。

（聖典二〇三頁）

たまたま親
鸞は三願転
入の歩みを
もったので
はなく、お
よそ人間の
歩みの歴史
である。

と、こういう言葉が、これは「正信偈」をあげられるにあたって、古来の科文では、「真宗の綱要」、真宗というものを一口におさえられた文章だと。真宗とは何だといったら、「おおよそ誓願について、真実の行信あり、また方便の行信あり」と、この言葉につきると。そういう真宗の綱要を示す文といわれるわけですが、そこに一貫して、宗祖は『教行信証』を一貫して行信と、行と信は離れないということですね。行信不離ということが説かれるわけですが、ここにもつねに、真実の行信、方便の行信と。で、方便の行信が十九、二十でございますね。「その真実の行願は、諸仏称名の願」、「真実の信願は、至心信楽の願」と。「これすなわち選択本願の行信なり」と、こうおさえられておりますことをふまえられまして、三願転入の文もじつは十七願、十八願は一つ、ですから十八願を内に含んで、十七、十九、二十願という、それが三願転入だと。それが三願だと蓬茨先生はご指摘くださったわけでございます。

つまり、そのことで蓬茨先生がおっしゃりたいことは三願転入の文というのは決して親鸞個人の、たまたま親鸞の場合はそういう歩みをもったと、そういう個人的な歴史ではないと、そんなたんなる個人親鸞の歩みを仰々しくおっしゃったのではなくて、まあ、あえていえば、人類、およそ人間の歩みの歴史と、その人間の歩みに応えてきた法の歴

史というものをおさえているのだと。これはいまの「真宗の綱要」のところも、

よく三有繫繫縛の城を出で、よく二十五有の門を閉ず。

(聖典二〇二頁)

とあります。つまり世間を出ると。二十五有は世俗の宗教といってもいいのでしょうか。「三有繫繫の城」というのも世間ということですね。そして、

よく真実報土を得しめ、よく邪正の道路を弁ず。よく愚痴海を竭かして、よく願海に流入せしむ。一切智船に乗せしめて、もろもろの群生海に浮かぶ。福智蔵を円満し、方便蔵を開顯せしむ。良に奉持すべし、特に頂戴すべきなり。

(聖典二〇二―二〇三頁)

と、こういう言葉で真実の法の展開がおさえられています。そして、それをうけて「おおよそ誓願について」と書かれているわけですね。

ですから十七願というのは具体的には、十八、十九、二十の展開を開いてくる、そういう展開を開くというかたちで法を成就してくる意味をここに一つもつわけでございます。そういう真実の法が衆生の上に開かれてくる。言いかえれば衆生が真実の生活を成就していく、そういう歴史が三願なんです。

これは三願転入の文をいつも申しますように、内容は三往生の展開ですね。親鸞自身

親鸞自身はどこにも三願転入といふ言い方はしていない。

はどこにも三願転入という言い方はしていないわけです。「化身土巻」に帰りまして、

ここをもつて、愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依つて、久しく万行・諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る、善本・徳本の真門に回入して、ひとえに難思往生の心を発しき。しかるにいま特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由あるかな。

(聖典三五六頁)

と、こう書かれているわけですから、内容からいえば三往生の転入でございますね。まあ、これを三願転入というようになったいちばん最初は私にはわからないのですが、ともかく、『三経往生文類』の最初に、「大経往生」を、

大経往生というは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力ともうすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらしいに住して、かならず眞実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相回向の眞因なるがゆえに、無上涅槃のさとりをひらく。これを『大経』の宗致とす。このゆえに大経往生ともうす。また難思議往生ともうすなり。

(聖典四六八頁)

と、ここに難思議往生ですね。そしてそこにあげられておりますのが、「称名信樂の悲

願成就の文」と。これが十七願、十八願成就の文でございますね。それがあげられているわけでございます。そして、そのあとに四七一頁後ろ七行目から「観経往生」があげられております。

観経往生というのは、修諸功德の願により、至心発願のちかいにいりて、万善諸行の自善を回向して、浄土を欣慕せしむるなり。しかれば、『無量寿仏観経』には、定善・散善、三福・九品の諸善、あるいは自力の称名念仏をときて、九品往生をすすめたまえり。これは他力の中に自力を宗致としたまえり。このゆえに観経往生ともうすは、これみな方便化土の往生なり。これを双樹林下往生ともうすなり。

(聖典四七一頁)

とあります。そこに「観経往生というのは、修諸功德の願により」、前のほう(称名信楽の悲願成就の文)は十七、十八ですが、修諸功德の願は十九願ですね。そして「これを双樹林下往生ともうすなり」と。双樹林下往生ですね。そして、四七三頁後ろ五行目からが、「弥陀経往生」ですね。

弥陀経往生というのは、植諸徳本の誓願によりて不果遂者の真門にいり、善本徳本の名号をえらびて万善諸行の少善をさしおく。しかりといえども、定散自力の行人は、

不可思議の仏智を疑惑して信受せず、如来の尊号をおのれが善根として、みずから浄土に回向して、果遂のちかいをたのむ。不可思議の名号を称念しながら、不可称・不可説・不可思議の大悲の誓願をうたがう。そのつみ、ふかくおもくして、七宝の牢獄にいましめられて、いのち五百歳のあいだ、自在なることあたわず、三宝をみたてまつらず、つかえたてまつることなしと、如来はときたまえり。しかれども、如来の尊号を称念するゆえに、胎宮にとどまる。徳号によるがゆえに、難思往生ともうすなり。不可思議の誓願、疑惑するつみによりて、難思議往生とはもうさずとするべきなり。

(聖典四七三〜四七四頁)

とあります。「植諸徳本の誓願により」と、二十願ですね。これは二十願によると。「不果遂者の真門にいり、善本徳本の名号をえらびて万善諸行の少善をさしおく」とずっとございます。そしてそのあと「しかれども、如来の尊号を称念するゆえに、胎宮にとどまる。徳号によるがゆえに、難思往生ともうすなり。不可思議の誓願、疑惑するつみによりて、難思議往生とはもうさずとするべきなり」とございます。難思往生と。そこにいわゆる三経・三願、十八・十九・二十の三願、三機、正定聚の機、邪定聚の機、不定聚の機ですね。そして三往生ですね。

三願転入と
いつている
けれど、文
に即してい
えば三往生
転入。

と、親鸞の世界はそういう三経・三願・三機・三往生と、ふつうこの三願・三機・三往生で三三の法門と宗学ではそういう言い方をしております。まあ一応、図式的に申しますと、そういう三三の法門、それが三部経というかたちで説かれてきた。そこに、ここに三願転入といつているけれども、文に即していえば三往生転入だと。

三

往生という言葉は面倒な言葉ですね。岩波の『仏教辞典』が出ましたときに、あの辞

大経往生	正定聚の機	難思議往生
「称名信楽の悲願成就の文」	十七願・十八願成就の文	
観経往生	十九願 邪定聚の機	双樹林下往生
弥陀経往生	二十願 不定聚の機	難思往生

親鸞が「この世での往生成仏を説いた」というのは穏当でないのか。

書で「往生」の項目を引きますと、「この世の命が終わって、他の世界に生まれることをいうが、浄土思想の発展によって、この穢土を離れてかの浄土に往き生まれることをいうようになった」と。最初のところでは「この世の命が終わって」と、死後往生という表現しております。ところが親鸞という項目をみますと、「他力信心による現世での往生を説き」と、こう書いてあるのですね。それを本派のほうでは、そういう表現は穏当でないと。そういう現世での往生を説きと決めつけて書くのは穏当でないと。親鸞にも死後の往生を説いているところがあると。それから『教行信証』という項目のところには、「この世での往生成仏を説いた」と書いてある。これは明らかに間違いだと。それはそうですね、親鸞は決してこの世での成仏ということはいわない。いわゆる即身成仏、即身是仏ということとは徹底して退けられておりますね。人間、この世にあるかぎり煩惱を離れることはない。この身のままで成仏ということはない。だからこの世での往生成仏を説いたと、これは間違いだと。これはそうでしょうね。ただ「現世での往生を説き」という言い方を「穏当でない」といわれたのについて大谷派のほうでは、それでいいのだという言い方が主流でございますね。どういうことでしょうかね。だいたい本派のほうは非常に往生という言葉を重ねられる、重ねられるという大谷派のほう

うは重くみないのかということになりますが、そういうわけではないですが、往生という言葉が大事に使われますね。大谷派では『論註』でも『浄土論註』というのがふつうの言い方ですね。でも本派のほうでは、『往生論』、『往生論註』という言い方がだいたいで用いられておりますね。あちらの本山から出たテキストも『往生論註』という名でテキストが記されております。大谷派のほうではやはり願生という言葉により力点をおく。願生道と。それに対して本派のほうは往生ということをいつも表に出される。それだけに非常に神経質といえますか、往生という言葉の使い方にいろいろ注意されるわけです。問題はたとえば往生についていろいろな言われ方がございますが、『教行信証』のなかで往生ということを定義されてあげておられるのは、「真仏土卷」ですね。

往生と言うは、『大経』には「皆受自然虚無之身無極之体」と言えり。已上 『論』には「如来浄華衆正覚華化生」と曰えり。または「同一念仏して無別の道故」（論註）と云えり。已上また「難思議往生」（法事讃）と云える、これなり。

（聖典三三三～三三四頁）

とございました、ここでは「皆受自然虚無之身無極之体」という、この言葉では、それだけでは主語としてとらえられているのか、現世での往生とおっしゃっているのか。た

信心をうれ
ば、ときを
へず、目を
へだてずし
て往生を得
る。

だちには決めかねることですね。しかし仮名聖教をみますと、『唯信鈔文意』では、

『大経』には、「願生彼国 即得往生 住不退転」とのたまえり。「願生彼国」は、かのくにに生まれんとねがえとなり。「即得往生」は、信心をうればすなわち往生するという。すなわち往生すというは、不退転に住するをいう。不退転に住すというは、すなわち正定聚のくらいにさだまるとのたまう御のりなり。これを「即得往生」とはもうすなり。「即」は、すなわちという。すなわちというは、ときをへず、目をへだてぬをいうなり。

(聖典五四九、五五〇頁)

と、こういう言葉がございますね。『大経』には、願生彼国 即得往生 住不退転とのたまえり」と。いわゆる本願成就の文ですね。本願成就の文のなかの、「願生彼国 即得往生 住不退転とのたまえり。」これが大事な、ある意味で明確な文章でございますね。本願成就の文を宗祖がこのように受けとめておられる。そこでは信心をうるときすなわち往生すとおっしゃっている。で、その「すなわち」というのをわざわざ、「ときをへず、目をへだてぬ」と細かにおさえられているわけですから、信心を得るとき「ときをへず、目をへだて」ずして往生を得ると、こういうことがございますね。ですから、この文によりますかぎり往生ということを、現生での信心獲得のときすなわち往生すと、こうお

さえられるわけでありませう。

これは覚如上人の『口伝鈔』には、「体失、不体失の往生の事」という問答がございますね。この世での身体、体を失って往生する。つまり死後でございますね。つまり往生とは死後なのか、この不体失、この身体のまままで往生するのか。つまり現世での往生なのか、という問答、それを吉水で親鸞聖人が善恵房証空という人と議論されたとう。

上人親鸞のたまわく、先師聖人源空の御とき、はかりなき法文諍論のことありき。善信は、念仏往生の機は体失せずして往生をとぐという。小坂の善恵房証空は、体失してこそ往生はとぐれと云々 この相論なり。ここに同朋のなかに勝劣を分別せんがために、あまた大師聖人源空の御前に参じて申されていわく、善信御房と善恵御房と法文諍論のことはんべりとて、かみくだんのおもむきを一々にのべ申さるるところに、大師聖人源空のおおせにのたまわく、善信房の体失せずして往生すと、たてらるる条は、やがて、さぞと、御証判あり。善恵房の体失してこそ往生はとぐれと、たてらるるも、また、やがて、さぞと、おおせあり。これによりて両方の是非わきまえがたきあいだ、そのむねを衆中よりかさねてたずね申すところに、おおせにのたまわく、善恵房の体失して往生するよしのぶるは、諸行往生の機なればなり。

善信房の体失せずして往生するよし申さるるは、念仏往生の機なればなり。

(聖典六六五〜六六六頁)

とありますが、そこに、「上人親鸞のたまわく、先師聖人源空の御とき、はかりなき法文
 諍論のことありき。善信は、念仏往生の機は体失せずして往生をとぐという」と。親鸞
 は体失せずして往生をとぐといわれた。それに対して、小坂の善恵房証空という人は、
 「体失してこそ往生はとぐれ」といわれた。で、お互いに自分の了解を述べて決着が
 つかない。「この相論なり。ここに同朋のなかに勝劣を分別せんがために」、どちらが正
 しいのか、どちらがすぐれた了解なのか、それをはっきりさすために、「あまた大師聖
 人源空の御前に参じて申されていわく、善信御房と善恵御房と法文諍論のことはんべり
 とて、かみくだんのおもむきを一々にのべ申さるるところに、大師聖人源空のおおせに
 のたまわく、善信房」の、つまり親鸞の「体失せずして往生すと、たてらるる条は」、
 その言葉に対しては、「やがて、さぞと」、さぞというのですから、そのとおりとおっし
 やったわけですね。そのとおりと「御証判あり」と。そして今度は「善恵房の体失して
 こそ往生はとぐれと、たてらるるも、また、やがて、さぞと」、そのとおりと「おおせ
 あり」と。両方に対して、「さぞ」といわれたものですから、「これによりて両方の是非

「体失して往生」は諸行往生、「体失せずして往生」は念仏往生の機なればなり。

わきまえがたきあいだ、そのむねを衆中よりかさねてたずね申すところに、おおせにのたまわく、善恵房の体失して往生するよしのぶるは、諸行往生の機なればなり」と。つまり十九願、自力修善の行によって往生を遂げようとする、その諸行往生の機は死後、つまり体失してはじめて往生を遂げると。「善信房の体失せずして往生するよし申さるるは、念仏往生の機なればなり」と。つまり他力念仏の機、十八願正定聚の機にあつては不体失往生とおっしゃったということが記されているわけです。それによれば「信心獲得のときすなわち」ということでございますね。

ただ親鸞聖人にも消息類、お手紙などですね。たとえば『御消息集』には第二通目ですね。

この明教坊のぼられてさうろうこと、まことにありがたきこととおぼえさうろう。明法の御坊の御往生のことを、まのあたりにききさうろうもうれしくさうろう。

(聖典五六三頁)

とあります。「この明教坊のぼられてさうろうこと」、関東から京都の親鸞聖人のもとにこられた、「まことにありがたきこととおぼえさうろう。明法の御坊の御往生のことを、まのあたりにききさうろうもうれしくさうろう」。このときの「御往生」という言葉は

明らかに亡くなったことですね。明法坊が亡くなったときのことを問のあたりみるように、明教坊から聞くことができてうれしくそうろうとおっしゃっているわけですね。それから第三通目には、

御文度々まいらせそうらいき。御覽ぜずやそうらいけん。なにごとよりも、明法の御坊の、往生の本意とげておわしましそうろうこそ、常陸の国中のこれにこころざしおわしますひとびとの御ために、めでたきことにてそうらえ。

(聖典五六三頁)

とあります。この往生もやっぱり亡くなったことを指しておられる。こういう文章であれば往生は死後、あるいは死においていわれている。

それからよくあげられますのは、『末燈鈔』なんですね。

この身はいまはとしきわまりてそうらえば、さだめてさきだちて往生しそうらわんずれば、浄土にてかならずかならずまぢまいらせそうろうべし。

(聖典六〇七頁)

と、こういう言葉があると。これは明らかに死後往生のことでないのかと。ですから、こういう文章をあげて親鸞聖人も現生往生にかぎっておっしゃっているわけでないといわれるわけですね。ただこれは寺川さんも指摘されておりますが、この『末燈鈔』の文はここに、

七月十三日 親鸞

有阿弥陀仏御返事

と、こうございます。有阿弥陀仏という方への手紙ですね。有阿弥陀仏という法名は当然、一遍上人の時宗の人の法名ですね。有阿弥陀仏という時宗のこの方と親鸞聖人とどういう出会いをもっておられたのかよくわかりませんが、有阿弥陀仏との交わり
 のなかで、このお手紙が書かれているわけですね。これはあらためて考えますと、お手紙というのは具体的な人に対する具体的な状況のなかで書いてあるものですわね。その人との日頃のいろんな交わりの上にたって書かれているわけですし、また相手の立場に寄り添いながら書かれるということもあるでしょう。この『教行信証』とか『唯信鈔文意』、『一念多念文意』、こういうものは明らかに世の人々に向かって、もの申し上げるといふ姿勢で書かれていますのですけれども、お手紙はそういうものではなくて、ある具体的な人に対する文章であります。まあ、それを私たちは今日、真宗聖典の言葉として同じに扱っているわけですね。片一方に、こっちにこうあるけれども、こっちにはこうあるじゃないかという、まあ、ある意味では親鸞聖人も困っておられるではないかという、手紙ですからね。

私は藤元君からもらった手紙はだいたい残しております。葉書も残しておりますが、どちらが先にいくのか知りませんが、あの手紙類なんかそのまま公にするということになる、どうなるんでしょうかね。

やっぱりある意味で親鸞聖人のお手紙でもそうですが、最近では平野修氏が亡くなって、その講義録というかたちで出版したいということでした。で、先日大学の仏教科のOBが集りまして、一周忌の法要と、その際に本を出版したいということでした。その本は、彼が福岡市内の卒業生の寺で、卒業生を集めてしていた学習会の席での、とくに質疑応答の部分をテープから起こしたもので、それをちよつとした冊子にして分けてくれました。それなんかを見ましても、明らかに彼は、その卒業生との交わりの上になって、ある意味では安心してものを言っておりますし、ときには非常に強調した言い方で、その意味では、そこまで言ってしまうていいかなというところも出てくるわけですね。ですから、こういうものはよほど注意して編集しないとだめだぞということをちよつと言っておつたんですけれども。

こういう場合も、その意味では直ちに同列に扱うことは、ちよつとどうということだらうなと思います。ただ『御消息集』の今の第三通目のこの「明法の御坊の、往生の本意

往生の歩み
としての人
生を生きき
られた。

とげておわしまし「そうろうこそ」という、この場合は、ただ亡くなったときのことを言
っておるのではなくて、つまり往生の人生ですね。往生の歩みとしての人生を生ききら
れたと、その死の時点において明法坊の一生は往生の歩みをついに生き抜かれたという
ニュアンスで書かれておるわけです。だからこそ「常陸の国中のこれにこころざしおわ
しますひとびと」。「これに」というのは同じ往生ということに心をおいて歩んでいる
人々にとって、明法の御坊のその姿は、めでたき、「このひとびとの御ために、めでた
きことにてそうらえ」と、こういっておられるわけですね。

ともかく往生ということは、そういう意味では非常に混乱するわけですから、そ
の往生ということの歩みとして、その三往生転入です。そしてその往生としての歩みと
いうことは、言いかえれば人間の上にかに開かれたあり方が成り立っていくのかとい
う、その歩みだといってもいいかと思うんですね。まあそのことをもうちよつと話させ
ていただきます。

往生は、「ほんとうの人間生活」。

この往生ということについてはご承知のように曾我先生は、往生の「往」は往くこと、そして「生」は生きることであると。そういう往は往くことであり、生は生きることであると。で、往生というのは一言でいえば、「ほんとうの人間生活ということでしょう」という言い方をされております。それを安田先生は、さらに穢土における生活というのは、つねに自分でないというあり方でしか生活できずにいると。いつもこれじゃないと。これは自分の本来ではない、自分のほんとうの生き方ではないというような思いを抱えながら生きている。面倒な言葉でいえば疎外というようなことでもあるわけですから、疎外されて生きている。で、生活状況からいえば、いろいろに変わっていくわけですね。苦しみのどん底に沈んでいたものが、その苦しみが除かれて、幸せなどいいますか、快適な生活を取り戻すということもある。生活状況はいろいろに変わっていくけれども、しかし、そのいずれにあっても、その本来の自己に帰るということにはならないでいる。

ご承知のように善導大師は、「かへりなんいざ帰去来」という呼びかけとして、一方では、「他郷には停まるべからず」(聖典三五五頁)。現実を他郷という表現をしておりますし、一方では「魔郷には停まるべからず」(聖典三二二頁)。他郷と魔郷という言い方で表現しております。

「他郷」はよそよそしい世界。「魔郷」は快適さに埋没したあり方。

「往生」は自己が自己に帰る道。

双樹林下往生は個人的な成就。

他郷というのはある意味でよそよそしい世界ということですし、疎外されたあり方ですね。孤独のなかに投げ出されてある状況であります。その意味では自己喪失でございませぬ。自己を喪失させられて生きている。それに対して魔郷のほうは快適な生活でしょうね。その快適さの中に埋没していく。そういう埋没したあり方です。言うならば世間そのものとなって生きている。世間と一つになり、世間そのものとなって、世間のなかに埋没しているときですね。他郷は世間から弾き出されているわけですね。そのいずれにしても、それは自己が世間に埋没してあるあり方も、自己が世間から弾き出されているあり方も、それは自己を失っているあり方という意味では同じなのでしょう。そこに「帰去来」と呼びかけてくる。その意味で安田先生は往生という言葉で自己が自己に帰る道だという言い方をされますね。本来の自分に帰る。

そして、じつはその本来の自分を回復していく歩みが三往生の歩みなんでしょう。双樹林下往生というのは、言うまでもなく釈尊の死をかたどる往生でございませぬ。釈尊は双樹林下のもとで亡くなったと、沙羅双樹のもとで亡くなった。ですから、双樹林下往生という言葉で釈尊入滅の相すがたによせてあらわすわけですが、それはどこまでもそのかぎりにおいては個の成就ですね。自己に帰るといいかもしれませんが、その自己が言うならば他

難思往生
は、なお議
を残してい
る。

とのかかわりを断ち切ったところにみられるところの個人的な成就、個人的な世界ですね。十九願の世界はどこまでも個人の道でございましょう。それが難思往生、そして難思議往生ですね。二十願を難思往生、十八願を難思議往生といいますが、一字多いと少ない。難思議は一字多いわけですし、難思は一字少ない。「一字褒貶」といいます。一方を古来してきたわけですね。一字多いということでもよりすぐれているということであらわす。一字少ないというかたちで劣っているということであらわす。こういう一字の褒貶という言い方で二つの往生の違いということがいわれておりますけれども、逆に私は難思往生のほうは、なお議を残しているということなんでしょう。そこには、一応、自力諸行、廢悪修善の道を思い断ち切ったと。念仏のほかなしと。念仏の一門にたつたと。しかも、その念仏のなかにおいて議をはたらかしている。つまり念仏のなかにおいてしかも仏智をさとらずと。わがはからいというのを……。

これは『御一代記聞書』の、第一番日の新年のたびに取り上げられるご文ですね。

勸修寺の道德、明応二年正月一日に御前へまいりたるに、蓮如上人、おおせられそ
うろう。道德はいくつになるぞ。道德、念仏もうさるべし。

(聖典八五四頁)

とありますが、そのあとに、

自力の念仏というは、念仏おおくもうして仏にまいらせ、このもうしたる功德にて、
 仏のたすけたまわんずるようにおもて、となうるなり。
 (聖典八五四頁)

と、これが、そこにはからいをもって念仏申す。念仏一返でも多く申して、そして申した功德をもつてたすけにあずかろうという。米沢英雄先生の言い方でいえば、「請求書の念仏」ですね。念仏申すことによつて、その利益を請求する。これだけ申したからといって。それから八六二頁の三十五ですね。

「眞実信心の称名は 弥陀回向の法なれば 不回向となづけてぞ 自力の称念きらわるる」(正像末和讃) というは、弥陀のかたより、たのむところも、とうとやありがたいやと念仏もうすところも、みなあたえたまうゆえに、とやせんかくやせんと、はかろうて念仏もうすは、自力なれば、きらうなり」と、おおせそろうなり。

(聖典八六二頁)

と、この「とやせんかくやせんと、はかろうて念仏もうす」、これが二十願の念仏ですね。自力の念仏です。どうしよう、こうしようという、それはつまり議、はからいを念仏にもちこんでいるわけですから。そこに難思往生のほうは廢悪修善の道を思い断ち切っているけれども、なお念仏のなかにおいて、「とやせんかくやせんと」と、はかろう

難思議往生
は一切のは
からいが破
られた世
界。

ている。その意味でなお議という問題を残しているということ、はからいを残しているということがあらわされているのでないか。それに対して難思議往生というのは文字どおり思も議もそこに断ち切られたですね。聞書の第三十五にありましたように、「たのむところも、とうとやありがたやと念仏もうすところも、みな」弥陀回向の法だと。すべて弥陀回向の法と領くところに開かれてくる世界、そういう世界への目覚めを難思議往生と。いうならば一切のはからいというものが破られた世界でございましょう。

ですから、この三往生という問題はどこまでも個人性にたっているわれわれが念仏の法、諸仏称名の法によって、いうならば公性といえますか、そこに人間としての本来に帰る。そういう個人性を破られていく歩みが双樹林下往生から難思議往生、難思議往生から難思議往生の展開でございましょう。しかも、その一切のはからいが捨てられるといいますが、それはどこまでもじつは捨てえない自己への悲嘆ということにおいてしか開かれてこないわけです。自分はすでに捨てた世界に生きているというならば、それはもうはからいのうちだと。十八願というのは絶対に立場にならない世界でございませぬ。十八願の世界というのは、われすでに十八願を生きるものだと、そうはいわさないものが十八願の世界でありまして、そこに繰り返し三願転入の文というのが、

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助・正間雑し、定散心雑するがゆえに、
出離その期なし。自ら流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しが
たく、大信海に入りがたし。良に傷嗟すべし。深く悲歎すべし。
(聖典三五六頁)

という悲歎述懐の文、そしてその悲嘆においてあらためて思い知られたその自力念仏の
失ですね。自力念仏の失が、その次に、

おおよそ大小聖人・一切善人、本願の嘉号をもって己が善根とするがゆえに、信を
生ずることあたわず、仏智を了らず。かの因を建立せることを了知することあたわ
ざるがゆえに、報土に入ることなきなり。
(同 頁)

という自覚において三往生転入が出されてきているわけです。いつも申しますように、
この文は決して難思議往生の世界に入ったという宣言ではない、逆にどこまでも難思往
生、自力の念仏においてなお自力を捨てえずにいる。そのことをはじめて悲嘆する。そ
の悲嘆において、

速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。
(同 頁)

「遂げたり」とは書いてはいないんですね。どこまでも「遂げんと欲う」と。それ
に背いてあることの悲嘆をとおしてというよりも、そういう悲嘆の心が遂げんと思わし
「遂げたり」とは書いて
ない。「遂
げんと欲
う」。

めるのですね。

五

三願転入
が、真実の
行に帰して
いく歩み。

そこにえらい十七願というところから横にいったように思いますが、なにか蓬茨先生が三願転入の文が十七願の展開だと。十八、十九、二十でなくて、十七のなかに十八は含まれておると。そして十七、十九、二十だと、こうおっしゃいました。そのことをま
ず思うわけでありまして、もう一ついえば、ですから十七願のほうは十九、二十、十八
という展開のなかで人間の事実として開かれてくる。つまり法が人間の上に開かれてく
る展開ですね。そこに三願転入の文といわれていますが、その全体が十七願、真実の行
に帰していく歩みであるわけですね。親鸞聖人はここに第十七願を諸仏称揚の願、諸仏
称名の願とあげられます。「行巻」には、

顕浄土真実行文類二

浄土真実の行

諸仏称名の願

選択本願の行

(聖典一五六頁)

とあげられておられます。宗祖の真筆本をみますと、はじめは「諸仏称名の願」、「真実の行 選択の行」と書いてありまして、あとから「浄土」という言葉と「本願」という言葉を加えてあるわけですね。

この行という概念が非常にむつかしいわけでありまして、どうしても私たちの頭には行というものは、諸行のかたちでしか浮かんでこない。やはり何か目的に向かって行為していくことを行だという意識がございます。だからこそ念仏が行といえるのかという問題ですね。道元のように南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏というだけで救われるのなら、たんぼの蛙も救われているだろうと。要するにあんなものは行とはいえないと、こう批判したわけですね。それから撰論宗が別時意の難というものをいったのも、行とは認められないという言い方でございますね。ですから道綽・善導以下、念仏が行であることを証明することに生涯を尽くされたということがございます。

そして前にも申したと思いますが、ご承知のように鈴木大拙先生が『教行信証』を英訳されたときに、この「行巻」を、ザ・ツルウ・オブ・リビング (the tale of living)、行という言葉を living と訳しておられる。行という言葉を真の生活と。ザ・ツルウ・オブ・ピュアランド (the tale of pureland) と。浄土が開く。浄土の真の生活ということ

行の概念は、行為ではなくて生活を開く法のはたらき。

リビングという言葉で訳しておられることが注意を引きます。まさしく真実の行とは人間の上に生活を開く法のはたらきだという意味をもつのでしょう。そしてそのことが誓われてあるのが十七願だと。法の成就でございませぬ。そのことをとくにこの十七願については「行巻」の、

しかるにこの行は、大悲の願より出でたり。すなわちこれ諸仏称揚の願と名づけ、また諸仏称名の願と名づく、また諸仏咨嗟の願と名づく。また往相回向の願と名づくべし、また選択称名の願と名づくべきなり。

(聖典一五七頁)

と。これだけですな。「大悲の願」という、四十八願全体をあらわす言葉を十七願の上におさえておられます、そのあと五つの名前を十七願についてあげておられます。で、最初の三つ「諸仏称揚」、「諸仏称名」、「諸仏咨嗟」、これは願文による。願の文字によってたてられた諸師共許の願名ですな。誰も文句のいえない願名だと、願文そのものによっているのですから。そこところは全部、「復」という字が使っていますね。「また」「また」という字が「復」という字です。これは再重の義ですな。こういう名もたてられている、こういう名もたてられている。重ねていくときに復ですな。その次に「亦可名」ということに二つ、

亦可名往相回向之願 亦可名選択称名之願也。

とございます。この「亦」は「傍及之言」ですから、つまり本筋ではないけれども、こ
うもいえるという場合の亦ですね。〃こうもまた名づくべきであろうか〃という、これ
は「亦可名」という言葉のあとに二つ願名があげてあります。これは宗祖已証の願名で
すね。親鸞が十七願を受けとめた願名です。これは十七願の意味をおさえておりますね。
そういう願名をとおして、あらためて十七願の意義、十七願の内容が開かれてくるかと
思います。こうたてられている名でございますね。そのことをとおしてもう少し十七願
をお話しさせていただきたいと思えます。

(一九九六年十二月三日)

大地別冊IX

一九七二年度講義録
飯門の教・蓬茨祖運／仏教の近代化とい
うこと・西谷啓治／社会科学における人
間について・陸井四郎／展開する本願・
安田理深

■A5判・一八二頁／二五〇〇円
送料三〇〇円

大地別冊X

一九七三年度講義録
顕教按宗・金子大栄／本願加減の文と三
願分相・蓬茨祖運／展開する本願・安田
理深

■A5判・一八一頁／二五〇〇円
送料三〇〇円

大地別冊XI

一九七四年度講義録
光明と名号・蓬茨祖運／良心について・
西谷啓治／展開する本願・安田理深

■A5判・一九五頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

大地別冊12

一九七五年度講義録
真宗の人間観・蓬茨祖運／マルクスの人
間観・清水正徳／展開する本願・安田理
深

■A5判・一九六頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

大地別冊13

一九七六年度講義録
建言我一心・蓬茨祖運／展開する本願・
安田理深

■A5判・一〇六頁／二〇〇〇円
送料三〇〇円

大地別冊14

一九七七年度講義録
後序の視点・蓬茨祖運／展開する本願・
安田理深

■A5判・一四六頁／二五〇〇円
送料三〇〇円

大地別冊15

一九七八年度講義録
内愚外賢・宗正元／十七願の発見・蓬茨
祖運／展開する本願・安田理深

■A5判・一七六頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

大地の会 出版目録

大地別冊16

一九七九年度講義録
「畢竟」の世界・宮城頼／一子親鸞・宗
正元／意志と業・大河内了義／展開する
本願・安田理深

■A5判・二〇五頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

大地別冊17

一九八〇年度講義録
建立自心・藤元正樹／日本人の使命・宗
正元／展開する本願・安田理深／回向に
二種あり・藤元正樹

■A5判・一八九頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

大地別冊18

一九八一年度講義録
信不具足の金言・宗正元／展開する本
願・安田理深

■A5判・一五八頁／二五〇〇円
送料三〇〇円

大地学習録1

一九八二年度講義録
新たな出発を期して・宮城頼／信心と
生活・和田稠／大経の歩み・宮城頼／謹
んで浄土真宗を按ず・宗正元／呼応する
本願・藤元正樹

■A5判・一四二頁／二〇〇〇円
送料三〇〇円

大地学習録2

一九八三年度講義録
皆悉已過・宮城頼／ニヒリズムについ
て・大河内了義／日域は大乗相應の地・
和田稠／謹んで浄土真宗を按ず・宗正
元／呼応する本願・藤元正樹

■A5判・一九〇頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

大地学習録3

一九八四年度講義録
不善のもの・宮城頼／科学の問題・大河
内了義／往生の信心・和田稠／凡愚の教
学・宗正元／呼応する本願・藤元正樹／
莊子における真の哲学・福永光司

■A5判・二二二頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

一九八五年度講義録
地 大學習録 4

大経の歩み・宮城 顛／人権の確立・宗正元／自然と自然・大河内了義／呼応する本願・藤元正樹／仏教と道教・福永光司
■A5判・二〇七頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

一九八六年度講義
地 大學習録 5

凡愚の聞法・宮城 顛／己が分を思量せよ・宗正元／片州の教証・和田稠／呼応する本願・藤元正樹／本願に帰す・和田稠
■A5判・一七五頁／二五〇〇円
送料三〇〇円

一九八七年度講義
地 大學習録 6

愚者になりて往生す・宗正元／異なるを歎く・三帰義光／われとわれら・大河内了義／われとわが身・宮城 顛／濁世の群萌・和田稠／呼応する本願・藤元正樹
■A5判・二三一頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

一九八八年度講義録
地 大學習録 7

雑染堪忍の群萌・藤井慈等／すでに未法にはいつて、一四四七歳なり・宗正元／国家論の指標・陸井四郎／われとわれら・大河内了義／諸仏の加勸・宮城 顛／安楽国と日本国・和田稠／呼応する本願・藤元正樹
■A5判・二二二頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

一九八九年度講義録
地 大學習録 8

われ五濁患時群生海なりや・黒田進／魔王としての天皇制・宗正元／われとわれら・大河内了義／名・名・宮城 顛／とさ・よ・み・和田稠／呼応する本願・藤元正樹／近代天皇制を考ふる・赤松史朗
■A5判・二二八頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

大地の会 出版目録

一九九〇年度講義録
地 大學習録 9

天皇制と真宗・川尻文昭／ドイツ、ヨーロッパそして日本・大河内了義／棄てた国・願った国・宮城 顛／自心を建設せよ・宗正元／大地に帰る・和田稠／呼応する本願・藤元正樹
■A5判・二一六頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

一九九一年度講義録並びに
宮城 顛還暦記念特集号
地 大學習録 10

法印聖覚和尚・渋谷円／悪邪無信盛時・宗正元／ドイツ、ヨーロッパそして日本 part2・大河内了義／ひと・世のいのり・和田稠／呼応する本願・藤元正樹／宮城 顛還暦記念講演会等
■A5判・二七六頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

一九九二年度講義録
地 大學習録 11

疑謗を縁と為す・佐竹通／再びニヒリズムについて・大河内了義／奪われし時・宮城 顛／自己とは何ぞや・和田稠／無価の宝・宗正元／呼応する本願・藤元正樹／一九九二年孤絶の歴史意識をめぐって・尹健次
■A5判・二三五頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

一九九三年度講義録
地 大學習録 12

近・現代の天皇制のもとでの国民総合政策と基本的人権・藤枝弘文／再日本語について・大河内了義／映現の世界・宮城 顛／阿弥陀の御いのち・宗正元／わが世・わが時・和田稠／呼応する本願・藤元正樹
■A5判・二二二頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

一九九四年度講義録
地 大學習録 13

無慈悲記念講演・宗正元／ナシヨナリズムについて・大河内了義／むなしさ、この確かなもの・和田稠／人類的個人・宮城 顛／呼応する本願・藤元正樹／安田先生に出遇って・鶴見栄鳳・味村登・常磐知暁・虎頭祐正
■A5判・二三〇頁／二五〇〇円
送料実費

宮城 頤述

大無量寿経講義一

毎月の大地の会学習塾での講義録、四講を輯録

■A5判・一〇〇頁／一三〇〇円 送料三〇〇円

宮城 頤述

大無量寿経講義二〜四

毎月の大地の会学習塾での講義録、四講を輯録。付録として科文つき

■A5判・一〇三頁／一三〇〇円 送料三〇〇円

宮城 頤述

大無量寿経講義五〜二十四

毎月の大地の会学習塾での講義録、四講を輯録。

■A5判・約一一〇頁
一三〇〇円 送料三〇〇円

和田 稠 述

真偽決判

— 親鸞の国家観 —

自らの戦争体験をもとに、明治以後の日本国家を祖上にのせ、政治と宗教・真宗と国家の検討を通して親鸞の課題へと切り込んだ書

■A5判・四八頁／五〇〇円
送料三〇〇円

大江志乃夫・藤元正樹

宗教としての靖国問題

靖国神社の誕生とその歴史を史実をあげながら克明に浮きぼりにする。他、公式参拝訴訟の小論と、その訴状を輯録

■B6判・一〇二頁／六〇〇円
送料三〇〇円

大地の会 出版目録

藤元正樹還暦記念講演集

失われた時を求めて

付録 祝賀会等の記録

■B6判・函製本・一四二頁／一八〇〇円 送料三八〇円

大河内了義 述

寺を出でて

大河内了義先生の還暦記念の講演を輯録

■B5判・八一頁／八〇〇円
送料三八〇円

安田理深 述

大乘の魂 自証自覚の信

— 鸞音忌記念講演集 —

■A5判・二巻本上製函入り四〇〇頁／三八〇〇円
送料五〇〇円

藤元正樹先生追悼号

優婆提舍する大地

「特別寄稿」及び、「軸」「俳画」「色紙」「短冊」などの書、掲載

■A5判・四八頁／九〇〇円／送料実費

但し、会員に限る。

大無量寿経講義 25

2000年12月1日 発行

著 者

非 売 品
宮 城 顛

編集発行

大 地 の 会

〒772-0003

徳島県鳴門市撫養町南浜
字権現43 善徳寺内

T E L 088-686-4025

振 替 01690-9-50816

印 刷

滋 賀 凡 愚 舎

滋賀県蒲生郡蒲生町桜川西

