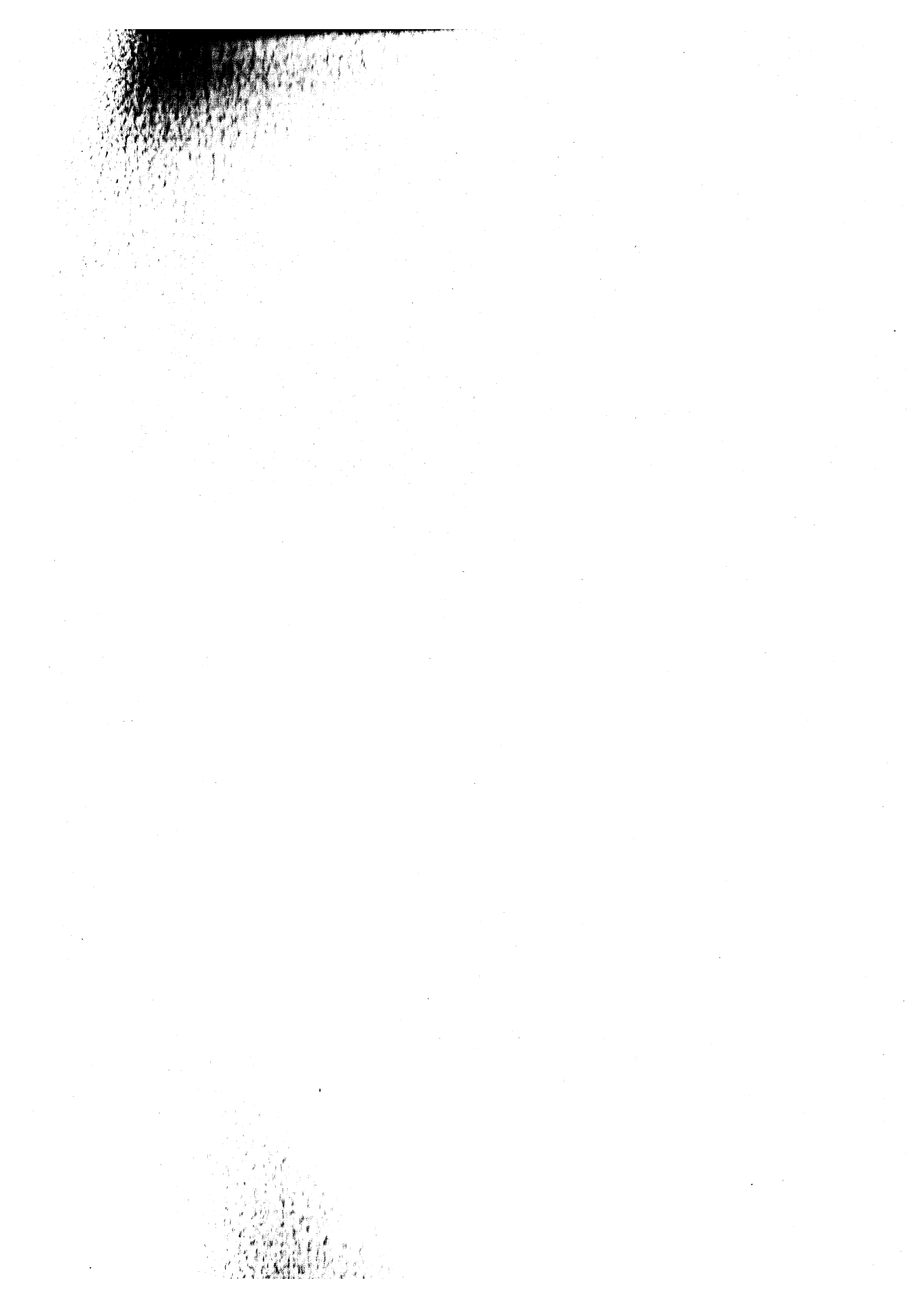


宮城 顛 講述

大無量壽經講義 二十八

大地の会





目次

第一〇九講	.....	一
第一一〇講	.....	三一
第一一一講	.....	六三
第一一二講	.....	九七

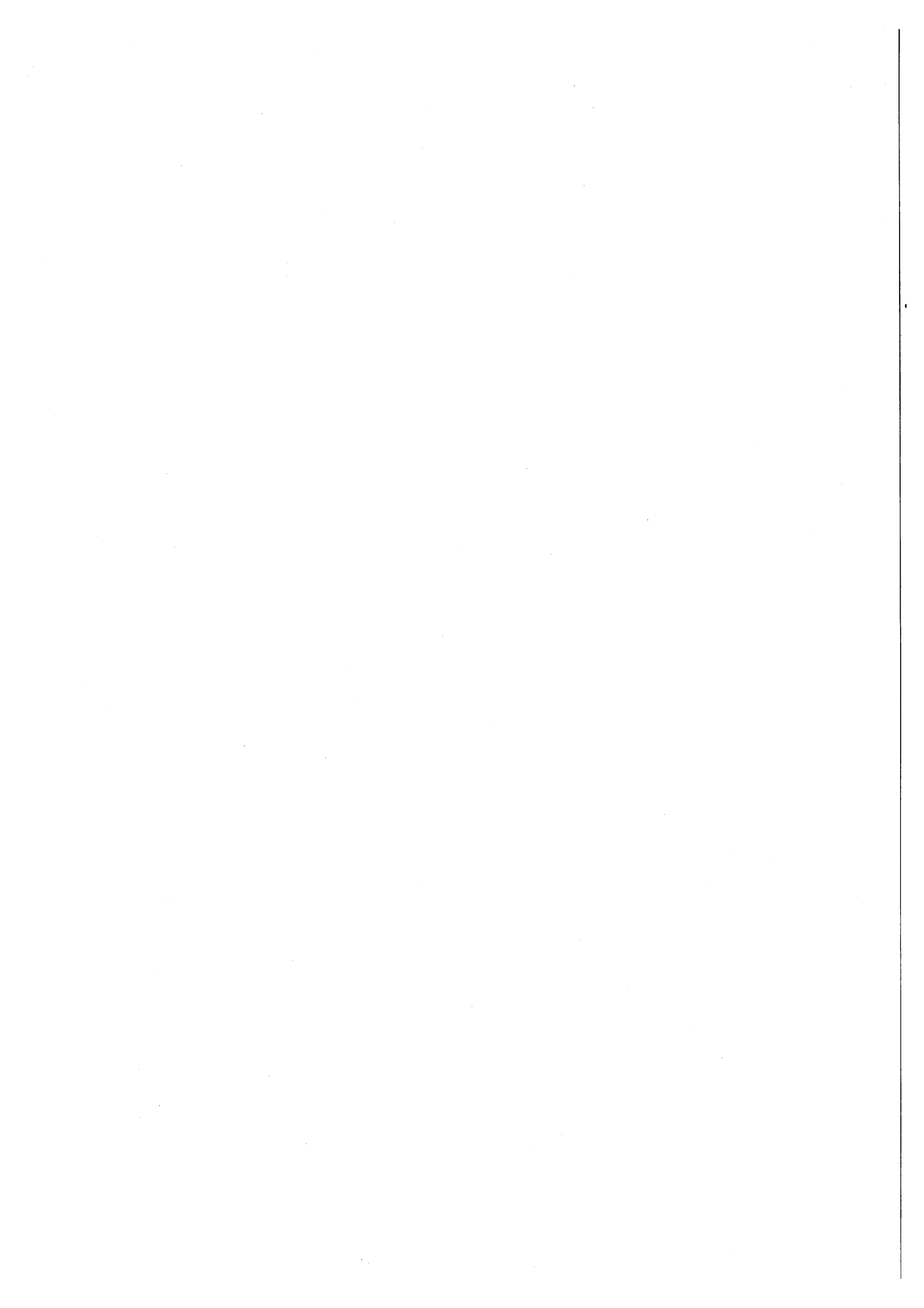
十九

設<sup>ヒ</sup>我<sup>レ</sup>得<sup>シ</sup>佛<sup>ヲ</sup>、十方衆生、發<sup>シ</sup>善提心<sup>ヲ</sup>、修<sup>シ</sup>諸功德<sup>ヲ</sup>、至<sup>シ</sup>心發<sup>シ</sup>願<sup>ヲ</sup>、欲<sup>ハ</sup>生<sup>ル</sup>我國<sup>ニ</sup>。臨<sup>ン</sup>壽終時<sup>ニ</sup>、假<sup>ヒ</sup>令<sup>バ</sup>不<sup>レ</sup>下<sup>ル</sup>与<sup>テ</sup>大衆<sup>ニ</sup>圍繞<sup>シ</sup>現<sup>ル</sup>中其人前<sup>ニ</sup>上<sup>ル</sup>者、不<sup>レ</sup>取<sup>ラ</sup>正覺<sup>ヲ</sup>。

二十

設<sup>ヒ</sup>我<sup>レ</sup>得<sup>シ</sup>佛<sup>ヲ</sup>、十方衆生、聞<sup>キ</sup>我名号<sup>ヲ</sup>、係<sup>ケ</sup>念<sup>ヲ</sup>我國<sup>ニ</sup>、植<sup>エ</sup>諸徳本<sup>ヲ</sup>、至<sup>シ</sup>心回向<sup>シ</sup>、欲<sup>ハ</sup>生<sup>ル</sup>我國<sup>ニ</sup>、不<sup>レ</sup>果遂<sup>セ</sup>者、不<sup>レ</sup>取<sup>ラ</sup>正覺<sup>ヲ</sup>。

第一〇九講



「十九願と  
いうのは人  
間の自力を  
認めた願  
だ」

十九 設<sup>レ</sup>我得<sup>レ</sup>レ<sup>ニ</sup>仏<sup>ヲ</sup>、十方衆生、發<sup>シ</sup>善提心<sup>ヲ</sup>、修<sup>シ</sup>諸功德<sup>ヲ</sup>、至<sup>シ</sup>心發<sup>レ</sup>願<sup>ヲ</sup>、欲<sup>ハ</sup>生<sup>レ</sup>我國<sup>ニ</sup>。  
臨<sup>ニ</sup>壽終時<sup>ニ</sup>、假令不<sup>レ</sup>下<sup>ニ</sup>与<sup>ニ</sup>大衆<sup>ニ</sup>圍繞<sup>シ</sup>現<sup>シ</sup>其人<sup>ノ</sup>前<sup>ニ</sup>上者、不<sup>レ</sup>取<sup>ニ</sup>正覺<sup>ヲ</sup>。

第十九願のところであらうろろとしてしまっておりませんが、この第十九願について、ご承知のように安田先生は、「十九願というのは人間の自力を認めた願だ」という言い方をなさっております。人間の自力を認めた願ですね。つまり、人間はどこまでも自力を離さない存在でございますから、その人間に自力を離せ、自力を捨てると言っても、それはただ喧嘩別れになるだけだと。どこまでも自分を固執して離さない、そういう人間のあり方をも包んで、しかも、そこに自然に、自ずと自力を離さしめる、そういう道を成就するということに、十九願の意義があるということをご指摘でございます。これは十九願で展開されております「化身土卷」の三四一頁の後ろから二行目

に「横超」という言葉を出されまして、

「横超」とは、本願を憶念して自力の心を離るる、これを「横超他力」と名づくるなり。  
(聖典三四一頁)

と、こう言われてあるわけでございますね。そこに自力を棄てて本願を憶念するのではない、本願を憶念するところに自ずと自力の心が離れしめられる、棄てしめられるという歩みが誓われてあるのが「仮令の誓願」という、十九願をあらわすといいますが、親鸞聖人が十九願を受けとめられた言葉ですね。「仮令の誓願、良に由あるかな」と、このおさえられております。これは繰り返しになりますが、「仮令」という言葉につきましては、前にも見ていただきましたように、『口伝鈔』にその「仮令」という言葉が取り上げられてございますね。

仮令の二字をば、「たとい」とよむべきなり。「たとい」というは、あらましなり。非本願たる諸行を修して、往生を係求する行人をも、仏の大慈大悲、御覧じはなたずして、修諸功德のなかの称名を、よど<sup>所</sup>ころとして現じつべくは、その人のまえに現ぜんとなり。不定のあいだ、仮令の二字をおかる。  
(聖典六七五頁)

とあります。「仮令」という言葉は、まず一般的にはこの不定ということを必ずしも必

もしそうす  
る必要があ  
るならばそ  
うしよう。

要としないときにはそういう姿はとらないという。そこに不定という言葉で仮令という言葉  
を先ずおさえられます。そして、そこにさらに「もしさもありぬべくはと、いえる  
ころなり」(同 夏)といわれてございますね。もしどうしてもそうする必要があるの  
ならばそうしようという、「もしさもありぬべくはと」という、そういう言葉で「仮令」  
という言葉がおさえられてございます。

ですから「仮令」という言葉で、一つにはそれが本願にとって本来的な姿ではないと、  
本来的・必然的なすがたではないと、不定でございますね、定まらない。つまりどこま  
でも方便のすがたです。しかも、同時にそういうあり方を通さなければ領けない、そう  
いう人々を包むための願心の歩み、どうしてもそのことを必要とするならば、そういう  
すがた・かたちをとろうというあり方でございますね。ですから、広く言えば私ども人  
間にあつて、いわゆる現世的な利益を求め、現世利益を求める心は、広く深くあるわ  
けですけれども。しかも、そこにはやはりどこまでも自力に執って生きている人間のそ  
のなかに流れている宗教心が、やはり、そういう現世の利益を求めるといすがたで一  
つ表現されている。ですから現世の利益を求めるといことは、信心の歩みとして不純  
だと、もしそれを切り捨てるのなら、そのときにやはり人間の宗教心を同時に切り捨て

現世の利益を求めるときを切り捨てれば、人間の宗教心を同時に切り捨てることになる。

るといふ結果になるということがございますね。そこにどこまでもその心に寄り添いながら、しかも、その心を方向づけていくといひますか、浄土往生という方向づけでございませぬ。自力の執心の上に行ずるあらゆる諸行、諸々の行というものです。その諸行をしかも全体として浄土往生へと方向づけていくといひ、そういうことが十九願において願われてあると言つていいかと思ひます。

二

その意味では、この十九願、さらに二十願をも包んで、その方便の願といひのは、人間をまるまる包む願心の歩みでございます。まるまる人間に呼びかけ、まるまる人間を包む願といひ。これは「まるまる人間」といひ言葉は、ホテルでたまたまテレビをつきましたら、夜遅かつたのですが、永田耕衣といひ人の、もうお亡くなりになつたのですかね。もう九十何歳とかおっしゃつていましたが、姫路の近くの加古川といひところの三菱製紙に勤めておられた方だそうですが、つまり技術屋です。同時に俳句をつくつておられたのです。しかも、その永田さんが求めたものが「まるまる人間」といひこ



「俳句を作るは俳人にあらず、まるまる人間なり」

仏法を語るは仏法者にあらず。

となんです。本来、俳句は、まるまる人間としての感動をうたうものであるはずなのに、いつの間にか、それが一つの結社というかたちで集うのです。そこにそれぞれ流派を主張し、排他的になっていく。そういうあり方に生涯批判をもちつづけて「俳句を作るは俳人にあらず、まるまる人間なり」と。妙にこの言葉は私にはほんとうに強く印象に残りました。

そして考えてみますと、そのことはあらゆる分野において今問われている問題ではないかということを思いました。私どもにそのまま移して言えば、それこそ仏法を語るは仏法者にあらずでしょう。まるまる人間が語るのもあって、仏法者という一つのあり方をとっておる者が仏法を語るのではない。それこそ仏法者という言葉では、ご承知のよう蓮如上人が、

われよりほかは仏法の次第を存知したるものなきようにおもいはんべり。

(聖典八一頁)

という厳しい言葉でおっしゃっておられますね。言うならば専門家意識ですね。我こそは仏法の専門家だと。『御文』の三帖目十二通でございますね。

そもそも、いにしえ近年このごろのあいだに、諸国在々所々において、随分仏法者

と号して、法門を讃嘆し、勸化をいたすともがらのなかにおいて、さらに真実にわがごころ当流の正義にもとづかずとおぼゆるなり。そのゆえをいかんというに、まづかの心中におもうようは、われは仏法の根源をよくしりがおの体にて、しかもたれに相伝したる分もなくして、あるいは縁のはし、障子のそとにて、ただ自然と、ききとり法門の分齊をもつて、真実に仏法にそのごころざしはあさくして、われよりほかは仏法の次第を存知したるものなきようにおもいはんべり。

(聖典八一二頁)

と、こういう言葉で「仏法者」という言葉を用いておられます。まさに私ども、寺におけるもの場合では縁の端、障子の外なんですね。まるまる一人の人間として聞法の座に着くということが非常に少ないといえますか、ないといえますかね。だいたいそういう専門家意識が障子の外、縁の端での聞法という姿勢になって現れてくるんでしょう。たとえ本堂の真ん中に座っておろうと、その聞き方は、やはり全身で聞くというよりは頭で聞いてしまおうし、あるいは手持ちの物差しで計って聞くということになってしまっている。

これは何度も繰り返し読むべきかと思うわけですが、親鸞聖人は仏法者という言葉がいつもそういうわけではないんですけれども、親鸞聖人も念仏者に対して仏法者

という言葉を使われて、その仏法者こそ師子身中の虫という言葉の方をなさっておられますね。慈信坊、善鸞に対するお手紙の追伸というかたちでおさめられております。

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。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)

という言葉でおさえられておりますね。念仏者というのは、その意味では、まるまる人間として本願に聞き、念仏申す人でございますよね。

これは現代におきましたは、いわゆる科学技術が発達していくにつれて、専門家ですね。一つひとつの道が専門的な道、専門的な技術、専門的な知識を身につけた者の道ということになっていきます。かぎりなく細かに分かれていくわけでございますね。前にも申しましたように、五年ほど前で、いわゆる医学の学会が百以上に分かれておるということですね。医学会が百以上の分野に分かれてしまっている。いまでは町医者をおなっている先生はその医学会に行かれても何もわからん、まったく何を言っているのかわからんと、行くのを止めましたと、そういう言葉をもう十何年か前に聞きました。それ

からでも学会が細かく分かれていくのはどんどん増えておるわけでございますね。それだけに専門的に技術を身につけて技術を駆使しなければ成り立たない、そういうあり方になってきているわけですから、そういう専門家を頭から全部否定するということは現代のこの現実生活の上では成り立たない。ただ、だからこそ一番存在の根っここのところで、まるまる人間に帰る場とか、時というものを保っていかなければならないんですよ。その技術が進歩すれば進歩していくほどその分野において、しかも現実にはまるまる人間というものが逆に大きな問いとなって立ち現れておるわけです。お医者さんもそれぞれの専門分野に関わっているわけですが、しかも、そこで延命治療をどうするかとか、移植の問題にしてもそういうすべての問題が人間ということ全体として問うてきておる。まあ、これはその意味では教育の現場というのは、まさにそういうまるまる人間が見失われた世界になっておりますね。

## 三

『世界』の一月号に子供の問題の特集してございましたが、そのなかで見たんですけれ

人の関心を引いて、自分が誉められることに喜びを見いだす。

ども、『死の瞬間』という本を書かれたエリザベス・キュープラロスさんがおられますね。その人は末期ガンの患者さんなど、人間が自分の死を受容、受け入れていくまでの心の経過をいろいろ調査したりしている人で、その意味では非常に注目される方です。そのキュープラロスさんが『世界』の雑誌に出ておりました対談のなかで、一人の方が引用しておられるので、キュープラロスさんがどういう流れのなかでこういう言葉で言われたのかよくわからないのですけれども。現在の子供の追い込まれているあり方を表す言葉として、「娼婦性」という言葉が取り上げられておりました。つまりそれは自分で自分を愛さないで、人の関心を引いて、自分が誉められることに喜びを見いだすあり方ですね。人の関心を引いて、自分が誉められることに喜びを見いだすあり方を娼婦性という言葉でキュープラロスさんはおっしゃっておるそうでございます。そして、そこに同じ『世界』に、中学三年の女の子の作文が紹介されておりましたけれども、たとえば、こういうことを書いております。「先生が自分のことをどう見るかとか、今日は手を五回挙げたぞとか、掃除ばつちりとか、そういう型にはまるのは結構居心地いいんですよね、私はね。その型にはまることで先生によく見られるし、まあ、それなりのクラスのなかでの地位みたいなものが得られるような感じで安心できるんです」と。「一日

が終わってやることはやったみたいな満足感もあるし」と。なんかそういうことを書いておる中学三年の女の子の作文があげられておりました。この「やることはやったぞ」というのは文をとおしていえば、そういう先生にも皆にもよく思われるような、そのための努力すべきことはしたということですね。なんかそういうことに「やることはやった」という思いをもつ、そういうところまで子供がある意味で追い込まれておるということがあるんでしょう。しかし、それは前にも紹介しましたように、同じ中学三年生の女の子でしたが、同じように近所の人、家庭の親、学校の先生によく思われたいたためにいろいろ努力をする。しかし、ときどきそのために自分を押しさえすぎて、「涙が出るくらい苦しいです」という叫びをあげている子供もいるわけですね。

まあ、すぐにこういう言葉を作ってしまうんで、何かこのごろの子供は、「いきなり型非行」「一発重大型非行」というんだそうですね。「いきなり型非行」とか、「一発重大型非行」と変な言い方をするんですが、要するにずっと押しさえて押しさえて、みんなによく思われるように振る舞っているわけですから、あの子はいい子だ、やさしい子だ、朗らかな子だと、そう思っている子が、その限界にまで達して、いきなり思いもかけない非行をしてしまう。それは小出しにしなかった分、爆発したときには、ほんとうに重

大な結果を引き起こす。そういう意味でいきなり型非行とか、一発重大型非行という言葉葉を使うんだそうです。これはまたこれでこういうレッテルを貼って全部一括りにしてしまうということに問題があるわけですけども、しかし、ともかくいま子供たちの、教育の現場ではなにかそういうまるまる人間であることが許されない、そういう場に教育の場がなってしまうておる。やっぱりそこでは「教育をするのは教師にあらずして、まるまる人間なり」という視点がやはりまったく欠落してしまう。やはり教師としての使命感なり、願いなり、責任が必要なんですけれども、しかし、その人がまるまる人間として自分を問うと、あるいは自分の歩みを問うということを失うとき、それは人間を教育という名で切り刻むことになってしまっているのですね。人間を育てるということになってこないということが、やはりあるんじゃないか。

その意味で申しますと、親鸞聖人が比叡山を棄てたというのは、やはりそういう問題が一つおさえられるかと思えますね。山の宗教が結局、言うならば専門家集団ですね、特別な世界になり、特別な存在としてしか積めない行によって成り立っておる。ですから、それこそその世界は結界を結ぶということは、そういうまるまる人間であることを許さない世界ということを意味しておりますね。人間のもっておるある一部分のものを

排除する、それは山の論理から言えば穢れた、程度の低いあり方、あるいは事柄ということなんでしょう。しかし、それを結果の外に追いやるといときには、そこに切り捨てた部分、そのまま山のあり方を、歪んだあり方にしていくということがあるわけでございます。

「人間の経験を選ばない」

ですから、たとえば『歎異抄』の第一章に、「老少善悪のひとをえらばず」という言葉で、その本願を信ずる道がおさえられております。老少を選ばないということは、これは藤元君の言葉を借りれば「人間の経験を選ばない」ということを意味する。ただ年寄りと若い者ということではない、そこにやはり年寄りには、その年まで歩んできた非常に多くの人生経験があり、若い人には、そういう意味では、まだ経験していないことがいくらかもあると。同時に、若い人には受け入れていけるいろいろな経験があるけれども、年老いた者にはなかなか受け入れられない人生経験というものも出てくるわけですね。そこに老少善悪を選ばずという言葉をあげられるのは、そういう経験の多い少ないとか、経験の領域の異なりとか、そういうものは一切問わない。そうではなくて、生活の上で積み重ねていく経験を選ばない。どこまでも人間としてこの身に受けているのち、僕はそちらのほうの勉強は全然だめなんですけれども、藤元君はカ



同じいのち  
を生きるす  
べての人々  
に通入して  
いく。

ントの「先験性」という言葉を確かそこで取り上げておったと思いますが、そういう個人個人の経験に先立っていのちそのものがもっておるものですね。つまり経験しなければわからないという問題ではないんです。いのちが領くということがある。自分が経験しなければ領けないというのなら、文学も文芸も成り立たないのでしょうか。小説を読むで感動する、そのときには、その小説において描かれているものは自分の経験したことのない事柄です。しかし、その経験をとおして開かれてくる人間のいのちの叫びというようなもの、それは人間としてのいのちを身に受けておるかぎり共に領く、共に感動しあえるという、なんかそういうものをもっておる。そこにいつも申しますように、親鸞聖人は「利他通入の一心」といわれます。互に通入しあうものですね。人間のいのちに深く根ざすとき、それは同じいのちを生きるすべての人々に通入していく、そういうことがあるわけでございます。

ですから、親鸞聖人が比叡山を棄てて吉水に帰入された、それはそこにそれこそまるまる人間として歩める道、まるまる人間に向かい、まるまる人間に応える道がここにあったという感動でございましょう。ただし、吉水もまた法然上人を絶対化することにおいて、やはり特別な世界になっていったわけです。その意味で私は親鸞聖人は吉水

をも棄てられた。かたちは法難というかたちで流罪にあわれるのですけれども、流罪が許されても京都には帰らない。そこにやはりたまたま耳にした永田さんの言葉ですけれども、まさに「まるまる人間」として歩む道を越後から関東です、人々とともに求めていかれたというように思われるわけでございます。

## 四

そして、だからこそこの十九願、二十願を、言うならば人間をどこまでも手放さない、人間の事実といえますか、そういうものをどこまでも手放さない願心の表現として聞き取っていかれたんではないか。「仮令の誓願」とか「果遂の誓い」という言葉で十九、二十願を親鸞聖人が受けとめられたゆえんでございますね。これは七高僧を貫いて、二尊一致の教ということが一貫して見られていくわけでございますね。その二尊一致ということについては、ご承知のように法然上人の『無量寿経釈』でございませぬ。法然上人の『無量寿経釈』の一番最初に、本願を説かれた『無量寿経』を見ていく視点としてこの二尊という言葉があげられております。

釈迦は無勝浄土を捨てて、この穢土に出でたまう。(略) 弥陀如来は穢土を捨てて、彼の浄土に出でたまう。

〔法然上人全集〕六七頁

と、こういう言葉で釈尊というのは浄土を捨ててこの穢土に出られた。この穢土に出て、穢土において浄土への願心を説き伝えていかれた。これは蓮如上人は、

釈尊が無勝浄土を捨ててこの穢土に出でたまうことは、もと浄土の教えを説いて衆生を勧進(勧めて)浄土に生ぜしめんがためなり。

釈尊が浄土から生まれ  
た人である  
からこそ  
「発遣」と  
いうことが  
言える。

と。つまり、善導大師の言葉で言えば「発遣」でございますね。釈尊が浄土から生まれ  
た人であるからこそ「発遣」ということが言えるんですね。自分自身も穢土しか知らん  
者が、行けというのは無責任でございますね。そこに浄土を捨てて穢土に出て、浄土へ  
発遣する、勧進する。それから、

弥陀如来は穢土を捨てて、彼の浄土に出でたまうことは、もと穢土の衆生を導きて  
浄土に生ぜしめんがためなり。

〔法然上人全集〕六七頁

と。その穢土の衆生を導きて浄土に生ぜしめんがためだと。つまり、「招喚」、招く、善  
導大師の言葉によれば「招喚の弥陀」。そういう言葉を一番最初に法然上人があげてお  
られるわけでございますが、そこに二尊一致、釈尊と弥陀が共に人々をして浄土に生ぜ

宗教的な救済と現実的な救済が矛盾しない。

しめるために、釈尊は穢土にあつて発遣し、弥陀は浄土にあつて招喚する。

そこに二尊一致ということを藤元君は、宗教的な救済と現実的な救済が矛盾しない、一致するということの意味しておる、そういう世界を表しておるとおさえてくれております。そのことは言いかえますと、浄土だけが仏法の世界ではない、穢土も仏法の世界だということでございますね。もう一つ言えば、いわゆる菩提心だけが宗教心ではない、穢土を穢土たらしめておる、あらゆる人間の煩惱、迷い、そういうものも宗教心だと。迷うとか、苦悩するとか、不安におののくという、そこに人間の宗教心を見る。ただ一つの方向に向かって発心し、一つの道をひたすら歩んでおるといふ、そこだけに宗教心を見るのではない。そういうことが二尊一致ということにおいて、ひとつ開かれてくるかと思うんですけれど。それはやはり人間の事実には、まるまる応えていこうとする願心の歩みを意味しておると言つていいかと思ひます。

## 五

まあ、この二尊一致という言葉で呼ばれてきておる世界でございますね、そういう本

願の世界はやはり穢土の外に仏法の世界を思い描くわけではなくて、どこまでも穢土に身を据えているところに本願の世界が開かれてくるということでございますね。これはこの『無量寿経』のいわゆる「証信序」に八相化儀という言葉で呼ばれます、仏伝がずっと説かれてございますけれども、そこに行者が山に入つて行を積む、

国の財位を棄てて山に入りて道を学したまう。

(聖典三頁)

という、この財位、経済力と権力とでもって成り立っているのが穢土の世界でございますが、その穢土を棄てて山へ入りて道を学したまうと。そこでは、

服乗の白馬・宝冠・瓔珞、これを遣わして還さしむ。珍妙の衣を捨てて法服を着る。鬚髪を剃除したまい、樹下に端坐し勤苦したまうこと六年なり。行、所応のごとくまします。

(同頁)

とあります。そこに山の仏教を極めたと、「行、所応のごとくまします」と、決して途中で放棄したのではないと。その説かれてある行というものを、その説かれてあることに徹底して究めたと。そして、それが真に人間に応える道でないということを自覚されて、一転して、「五濁の刹に現じて群生に随順す」と。そこに五濁の刹に現ず、つまり穢土にすがたを現し、そしてどこまでも人々の生活の事実、存在のあるがままにどこ

煩惱と純粹  
意欲の両面  
を身に受け  
とめる。

「入山の積  
尊」に随お  
うとするの  
が小乗。

までも随順していくという、「随順群生」という言葉です。そこに群生に随順するということが、内容は一方に「塵垢ありと示して」、一方に「金流に沐浴す」という、こういう「塵垢」と、「金流」という言葉で表されておりますね。「塵垢」は煩惱でございますが、「金流」のほうは純粹意欲でございます。そういうその両面を身に受けとめていくということがそこにずっと説かれております。

そこにいわゆる「出山の積尊」「入山の積尊」という言葉があります。どこまでも「入山の積尊」を追い求め、入山の積尊に随おうとするのが小乗、つまり積尊の歩みを理想化していく、自分も積尊のごとく生きようとする。それはある意味で積尊の歩まれたかたちを自らも行ずるということでございますね。そこには曾我先生が何のときだったか、お話のなかでおっしゃっておられました。小乗仏教の僧侶方は、国際的に非常に大事な法会が小乗仏教の国で行われたその最中に、その僧侶の人が煙草をふかしておる。びっくりして聞いてみたら、積尊は煙草をすってはいけないとおっしゃらなかったという返事が返ってきたと、何かそういうことをお話のなかで取り上げられておられましたけれども。おっしゃったか、おっしゃらなかったか、なさったか、なさらなかったか、何かそのことがつねに一つの自分たちの生き方の基準にたてられていく。

「出山の釈尊」に生きるのが大乗。

それに対して山を出る釈尊に生きるのが大乘仏教だという言い方を曾我先生はなさっておられました。つまり釈尊をして山を出でさせた、山に満足させなかったものは「群生」のすがたでございますね。五濁の刹の現実であり、群生のすがたである。その釈尊をして山を出でさせた。そして群生に随順させたその願心を自らも生きようと、釈尊の後を追うんではなくて、釈尊が生きた願心を自らにおいて生きようということに大乘の歩みがあるというご指摘でございます。そういう願心ですね、山を出でさせた願心は、たんに道を求めて歩むという、普通われわれが思う宗教心というだけでない。苦悩し迷い、不安にとらえられていくその事実のなかに人間としての宗教心を見ていくということが、ずっとおさえられていることでございます。

そういう意味では『無量寿経』において、如来浄土の因果が説かれる一段は「阿難」の名において聞思、聞かれていくわけですから、同時に衆生往生の因果、三毒・五悪をもって開かれていくような、そういう世界、穢土に生きる衆生の往生の因果が説かれるのは弥勒の名でございますね。阿難と弥勒というのが『無量寿経』の対告衆としてたてられておるわけでございます。だから阿難は仏教を伝持する名でございます。仏法を伝え持つていくところの名が阿難でございます。どこまでも穢土に立ち、穢土におい

て聞思していくのが弥勒でございますね。しかも、同時に、もう一つ『無量寿経』には、その『無量寿経』を一貫する名として普賢という名でございますね。『無量寿経』の会座に連なる人々に「普賢菩薩と妙徳菩薩」(聖典二頁)の名前から始まって、菩薩方の名前がずらっと並んでおります。そして科文ナンバー9でございますね。そこに「みな普賢大士の徳に遵つて、もろもろの菩薩の無量の行願を具し」(聖典二頁)とございます。つまり、会座に集まった人々すべてを貫いて普賢大士の徳が生きられていく。ですから、それはそのあと第二十二願「還相回向の願」において、「諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん」(聖典十九頁)と、そこにまた「普賢の徳」という言葉が出てまいります。普賢という言葉につきましては、人を表す名、人普賢ということと、普賢の法という法を表す名、法普賢という二つの意味がございます。いずれにいたしましても、普賢という名は『探玄記』にございますように、「徳法界に周きを普と云い、至順調善を賢と云う」というように普賢という言葉はおさえられております。この場合に法界というのは、ただ真如の世界ということではございませんね、あらゆる存在でございます。一切諸法の世界です。ですから、一切諸法の世界に徳周しと。そして至順調善ということが、あえて言えば、まるまる存在を成就していくということでございますね。順というのは人間



「普賢」という精神が大經の説法を聞く人のすべての中に生きていく。

「不安という分水嶺に身を置く」

の本来性にしたがうということを意味いたします。順益という言葉がございしますが、人間の欲望を満たす利益ではなくて、人間の本来性を成就していくような利益を順益とおさえられますね。その至順。しかも調善、決していびつでない、存在をいびつにしていくんではない、特別な存在にしていくんではない。調善というのは、そういう意味ではごく普通の人です。普通の人として成就していくんです。そこにやはり還相の歩みが、そういう普賢の名において、普賢の徳ということにおいて誓われておることですけれども、普賢という精神が『大經』の説法を聞き取る人々のすべてを貫いて、その存在のなかに生きていく名でございしますね。ですから、そこにどこまでもそういう普賢の世界においては、じつはそういう不安、苦悩、迷いのすべてに深く生きていくということですね。

これはテイリツヒが日本にいられたときに安田先生と対談されました。その出会いのなかで安田先生がテイリツヒから聞かれた言葉の一つに、「不安という分水嶺に身を置く」という言葉であったそうです。テイリツヒという人は不安という分水嶺にいつも身を置く。あの世界的な神学者であるテイリツヒが、しかも教会で説教するときは、いつも身体が不安で震えるということをおっしゃったということに安田先生は非常に感動し

て、そのことをよくおっしゃっておられました。不安という分水嶺というのは、「悟っているもの」と「迷っているもの」との分水嶺でございます。つまり迷ってうろろろしているものを外に見るのではなくて、悟っているものの立場に立って、迷っているものを見下ろすのではなくて、迷ってうろろろしているものを自分のなかに見いだしてくる。かぎりなく自分のなかに見いだすところに不安という心ですね。それは両方から引き裂かれる心なんでしょう。

親鸞聖人の言葉で言えば信順と疑謗の分水嶺でございます。本願に信順する心と、本願を疑謗する心です。それをまったく別なこととしてとらえるときには不安はないんでしょう。そこに不安というかたちで、つねに自らのあり方が問い返されていく。つねに自己のあり方が問い返されることに耐えて歩む。不安も、それから願心も、起こってくるものであって、起こすものではありません。不安を自ら起こすということはないんです。ありまして、つねに不安にとらえられる。なんとなしに不安なんであります。なんとなしに不安だということにかぎりなく存在が問い返されているすがたがあるわけでございますね。それはある意味で耐えられないことですね。ですから、われわれはつねに不安から目をそらし、気晴らしをする。ある意味では宗教は不安から人間を解放するも

不安も願心も起こってくるものであって、起こすものではない。

のだと思われもしているわけですね。加持祈祷とか、お祈りをするとか、御札をもらうというのは、すべて不安に蓋をする、そういう不安に蓋をしようとする営みでございませぬ。しかし、その不安こそは私たちの分別よりも深く私の存在が問い返されておるすがたであります。だから不安をとおしてはじめて人間は存在の一番根っこに下りていくということがあるんでございましょう。

そこにやはり安田先生と茂田井教亨さんですか、日蓮宗の方との対談で『不安に立つ』という対話集が出ておりますが、不安に立つ、まるまる人間としての道を生きるということは、そういう不安に立つ。浄土とか穢土とか、どちらか一方に腰を下ろしたら不安なんてないんですね。ただそこに不安というものが私どもの理性よりもっと深い、存在の深みから吹き上げてくるものだということは、不安の事実を生きるということに始めて個人性が超えられるということが出てくるんでしょう。不安ということは、自己が確かな存在でないことの手感でございませぬ。個人としての自己にどっぷり腰を下ろしておるときには不安ということはない。しかし、少しでもいのちの事実にふれるときに不安に目覚めるということがあるんでしょう。その不安をまた再び個人においてとらえるところに、そういう不安に蓋をする営みですね、宗教がしばしばそういうかたちで

不安に立つことは、個人性が破られるところではじめて成り立つ。

「不安を恐れる、それはエゴイズムだ」

個人的な安堵感、個人的な安らぎをもって救いとする。そこでは不安がまったく蓋をされ、感じられなくなるということがあるわけでございます。それに対して、人間として不安を生きると、不安に立つとか不安に生きるといのは、個人性が破られるところではじめて成り立つのであります。個人性に立つかぎり不安に生きるなんていうこと、不安に立つということはありえない。その個人性を超えるという、それは曾我先生のお言葉をお借りしますと、「衆生としての自己を体験する」という言い方をなさいますね。曾我先生は「衆生としての自己を体験する」ということを、「一切衆生の願求」と、そして「衆生としての苦悩」を体験するということだと。私が私の身において受けておる苦悩、あるいは私が私のなかに見いだしてきた願求、それは私の特別な苦悩とか願求ではない。人間としての苦悩だと、人間としての願求だと。つまり苦悩において人間に出会う、苦悩においてまるまる人間というものに出遇っていく。自らの願求、自らのなかに胎動している願心に目覚めることにおいて、人間というものすべてにそれぞれのかたちで生きられている願求に出遇っていく。そういうところに人間としての救いですね。これは安田先生は「不安を恐れるようなエゴイズムを破る」と。不安を恐れる、それはエゴイズムだと。そこに不安を恐れるようなエゴイズムを放棄して、真に人類とともに

人類を悩む、そういう世界に出会い、そういう歩みを自らの歩みのなかにそういう意味を見いだしてくる。そのときにはじめて不安に立ち、苦悩とともに歩むということが成り立つんでしよう。そこに苦悩とか不安が、そういう世界に自分が開かれていく扉になるのでしよう。

なんかそういうときにはじめて、それこそ和田先生の言われる「よし生きていける」という歩みが始まるんでしよう。ただ自分の個人の苦悩としか思えないときには絶望と愚痴しかないんですね。苦悩を個人のこととして生きておるかぎり、私たちには絶望と、何で自分だけがという愚痴しか起こってこない。しかし、その苦悩において人間を受けとめられるときに、はじめて自分が生かされていく世界に目覚めるということが起こってくる。そういうときにはじめて「よし生きていける」と。そのよし生きていけると歩み出せるときに、そこにはじめてまるまる人間としての救いということがある。苦悩がなくなることが救いではない。

苦悩がなくなることが救いではない。

何かそういう問題がずっと根底にありまして、そういうまるまる人間に応えようとするとところに、最初に申しましたように、十九願、二十願という大悲方便の世界が開かれるわけでございます。そして、そういう衆生としての苦悩を生きるということも結

「出会いは  
絶景であ  
る」

局私たちにとっては、すでにそういう歩みを歩んでおられる人との出遇いをおして具体的には知らされるわけです。その意味で、最初に永田耕衣さんのああい言葉をご紹介しましたが、同時に永田さんは俳人ですから、表現が非常に簡潔といえますか、非常に身近な言葉で表現されます。「出会いは絶景である」という言葉がございます。この世にあつて人と出遇う、人と出遇うとき人生にまったく新しい展望が開けてくる。まさに絶景かなというこういう世界があつたと。それは長い苦しい道をずっと歩んで山の頂きに立つ、一挙に展望が開かれる、そのときの感動と同じことが人との出遇いのなかにある。人との出遇いとは人生における絶景の体験だと。そういうことであらうと思うんですけれども、こういう「出会いは絶景である」ということをおっしゃっておられるということですよ。まさに親鸞聖人にあつては、法然上人との出遇いをおして、まさにそういう絶景の体験をなされた。そしてその絶景の内容がとくにそういう法然上人をとおして法然上人が出遇っておられる世界をやはりある意味でより深くいつも受けとめられた、それが「真仮の門戸を知る」。真仮の門戸を知るところに如来広大の恩徳ということをおっしゃるわけですね。真仮の門戸を知らないというところに「如来広大の恩徳を迷失す」と。「真仏土巻」の最後に、

これを「方便化身・化土」と名づく。真仮を知らざるに由って、如来広大の恩徳を迷失す。  
(聖典三三四頁)

仏土だけが  
仏法の世界  
ではない。  
穢土も仏法  
の世界だ。

と、こういう言葉であげられております。その「真仮を知らざるに由って、如来広大の恩徳を迷失」し、そして後序にあげてありますように、「諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず」と、こう言われてくる。真仮の門戸を知るということは、今申しますような、仏土だけが仏法の世界ではない、穢土も仏法の世界だという事実にあつた感動でございますね。そういうことが十九、二十願において受けとめられていると言つていいかと思ひます。十九願「仮令の誓願」という言葉で、宗祖が受けとめられた十九願の世界ですね。そういうことを一つあらためて思ふことでございます。

(一九九八年三月十九日)





第一〇講



二十 設我<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>レ<sup>ニ</sup>仏<sup>ヲ</sup>、十方衆生、聞<sup>キ</sup>我<sup>ガ</sup>名号<sup>ヲ</sup>、係<sup>ケ</sup>念<sup>ヲ</sup>我國<sup>ニ</sup>、植<sup>エ</sup>諸徳本<sup>ヲ</sup>、至<sup>シ</sup>心回向<sup>シ</sup>、  
欲<sup>ハシ</sup>生<sup>レ</sup>我<sup>ガ</sup>國<sup>ニ</sup>、不<sup>バ</sup>果遂<sup>セ</sup>者、不<sup>レ</sup>取<sup>ラ</sup>正覚<sup>ヲ</sup>。

皆さんのお手元にお配りしましたのは、香川孝雄という方の『無量寿経の諸本対照研究』という書物に出しておりますなかの二十四願経の成立次第ということを述べられている章ですが、そのなかに下のほうから、四十八願の本願文の対照が図示されておりますので、ご参考までに見ておいてください。

願名はそこに、

なおここに記す願名は、了慧の『無量寿経鈔』及び観徹の『無量寿経合讚』に示されたものによった。またそれ以外の願名は、藤田博士の著書により、○で示した。というように記されております。

そして『大阿弥陀経』『平等覚経』『無量寿経』『如来会』『莊嚴経』、そしてサンスク

リット版、チベット版の願文が出されていますが、一応並べる順番はサンスクリット版によって、一、二、三……と順番にあげられています。それに対照する他の版での願文が、ナンバーでずっと記されていますので、これから読んでいただくときのご参考にしてくださいと思います。

二十願は『大阿弥陀経』の第五願、『平等覚経』では第十九願、『如来会』では二十願、『莊嚴経』では十三願の前半と、十四願が入るわけですが、こういう対照になっておりまして、魏訳が『大無量寿経』であり、漢訳が『平等覚経』ですね。呉訳が『大阿弥陀経』、それから唐訳が『如来会』です。宋訳が『莊嚴経』です。そしてそこに梵本があげてございますが、こういう対照になっています。

これは安田先生が「展開する本願」というテーマで、大地の会で、ずっとお話しくださいました。そのときの展開はとくに四十八願のなかの展開を主に取り上げてくださっていたわけですが、同時にこういう異訳經典の展開ですね、經典が翻訳される、まあ異訳といいますが、いわゆる私たちが思う異訳ではないわけですね。異なった訳ですね。私たちがいう場合は原本が同じで、訳文のしかたが少しずつ人によって異なるというのが異訳のイメージですけれども、いまこの「無量寿経」の異訳という場合は依っ

無量寿經の  
異訳は、原  
本自体が展  
開してい  
る。

ておられる原本自体が展開している、原本自体が変わっていくわけですね。それが最初二十四願だけであったのが、三十六願になり、四十八願になっていったという展開でございます。

ですから、いまこの二十願につきまして、それに相当する他の訳文が取り上げられているわけですが、そこにやはり、願文の歩みがみられるわけでございます。それはこれから触れさせていただこうと思いますが、二十願の願名につきましては聖典三四七頁の八行目に、親鸞聖人が二十願をあげて、そこに二十願の願の名前として四つあげられています。この場合も下のほうの漢文のほうで見てくださいと、「既而有<sup>二</sup>悲願<sup>一</sup>、名<sup>二</sup>植諸徳本之願<sup>一</sup>。そして次に「復名<sup>二</sup>係念定生之願<sup>一</sup>、復名<sup>二</sup>不果遂者之願<sup>一</sup>」とありますが、そしてその次は、この「また」とあるのは、「亦」の字に変わっていますね。「復」ではなくて「亦」という字になって、「亦可<sup>レ</sup>名<sup>二</sup>至心回向之願<sup>一</sup>也」と変わっております。これは繰り返しになりますけれども、この、「復」の場合は「再重ノ義」ですね。さらに重ねてこうもまた言われている、こうもまた言われていると重ねていくときの「また」でございます。この言葉であげられていますのは、親鸞聖人以前からいろいろの人によって名づけられ、それぞれにもそれを願名として認めるという諸師共許の

願名です。前の三つ、「植諸徳本」、「係念定生」、「不果遂者」と三つの名前は親鸞聖人以前の諸師方がみな等しく認めておられる願名だと。

最初のコピーが魏訳の『無量寿経』の二十願の願文が出ておりますが、その願文のなかに全部、言葉がございますね。この「植諸徳本」という言葉、「係念定生」は願文では「係念我国」となっていますが、そこに係念という言葉、それから「不果遂者」という言葉ですね。ただこの「至心回向」という言葉も願文のなかにあるわけですが、この至心回向という言葉をもって二十願をあらわされたのは親鸞聖人ですね。そこに「亦可名」という、この亦是、「傍及の言」と、これもまたと。あるいはこういう言い方もまたできるのではないかという表現ですね。同じ「また」ですけれども、重ねていく場合の「復」と、この「亦」は伝統的ではないけれども、しかしこういう願の受けとめ方、願の名づけ方ができるのでないかと、そういう「亦可名」という言葉で置かれている、その下のいわれている願名は、親鸞独自の願名でございますね。親鸞聖人がはじめてその名で二十願を受けとめられた願名でございます。

「至心回向の願」は、親鸞独自の願名。

十方衆生を  
して欲生我  
国せしめる  
本願の歩  
み。

二

で、この至心回向という願名は聖典十八頁ですが、この十八、十九、二十の三つの願の展開、移りゆきですね、その三つの願をもって表されている本願のここをおさえられたところに、この「至心回向」という願の名づけ方があるわけでございます。で、十八願の「十方衆生、至心信樂」と、これが十八願のすがたですが、それに対して第十九願は「十方衆生 發菩提心 修諸功德 至心發願」とあります、その「至心發願」ですね。そしていまは「十方衆生 至心回向」と。ですからこの三つの願というものは、十方の衆生をして欲生我国と、三つの願がすべて欲生我国という言葉に結びついておりますね。第十八願は至心信樂欲生我国、第十九願は至心發願欲生我国、そしてこの二十願は至心回向欲生我国と。ですからこの願名でおさえられるということは、この三つの願、十八、十九、二十という三つの願としての展開をもって十方の衆生をして欲生我国せしめる本願の歩みだということがおさえられているわけでございます。

そこに十方衆生という言葉が、十八、十九、二十願にわたって三度呼びかけられてい

るわけです。十方衆生という言葉の意味は、あらゆる人々ですね。十方ということは、あらゆるところということですし、そこにあらゆるところにそれぞれの場をもって生きている人々、すべてでございませぬ。ただその十方衆生という言葉を開きますと、「すべての人々よ」という呼びかけとして読んでしまうわけですけども、これはそうじゃないんでしよう。ただたんにあらゆる人々よと大空に灰をまくような呼びかけとして聞かれている限り、じつは誰も聞いておらんのでしよう。みんなが他人のこととしておるのでありまして、十方衆生という言葉がほんとうに生きるときは、聞いた一人ひとりが自分のため、自己一人という呼びかけとして聞いたときですね。すべての人が自分への呼びかけとして聞くということがなければ、十方衆生という呼びかけは空しいことですね。

ですから、言いかえますと、すべての人々よという呼びかけが完成するのは、ほんとうに一人の人間の事実を尽くしたときですね。一人の人間において人間の本質を、あるいは人間の根源を尽くしえたときに、その言葉は十方の人々に通ずるのでありまして、そこに、十方衆生という言葉が三度呼ばれているということにはそういう問題が一つ思われることとございます。

これはお読みになった方もあるかと思いますが、作曲家の武満徹さんが、世界のいろ



わずかな人に愛情を込めて書いた曲は、必ず多くの人を感動させる。

数が多いと会が生きているという錯覚にとらわれる。

んな音楽家と対談された対談集が出ております。『歌の翼、言葉の杖』という題で出ております。武満さんの随筆集も五、六冊出ているかと思いますが、私は非常に教えられることが多いんです。音楽は私はさっぱりわかりませんが、随筆は非常に印象に深く残る言葉によく遇います。その『歌の翼、言葉の杖』の中に一人、フェデリコ・モンポールの言葉として、その方が、私は十人以上の聴衆のために曲を書いたことがない、とおっしゃっているんですね。十人ということは一人ひとりの顔が見分けられるということでしょう。そしてそのわずかな人に愛情を込めて書いた曲は、必ず多くの人とその曲を聴いて感動してくれる。そういうことは信じていいことだと、フェデリコさんの言葉に対して武満さんがそういう言い方をしておられました。

何かそういう問題があると思うんですね。私ももついでに数を問題にして、やはり今日もこうしてたくさんの方がおいでくださいましたが、ほんの五、六人ということもございましてね。すると、やはりほんの五、六人のときよりも嬉しくなりますね。でも嬉しくなりましても、本来は変わらないんでしょう。数が多いと会が生きているように思うんですね。そういう錯覚にとらわれてしまいます。だけど、そうじゃない。ほんとに一人に向かい合う、ほんとに一人に向かい合い、ほんとに一人に答えた言葉だけが周りの

人に伝わるんであって、十方衆生よ、皆さんよということでは伝わるものではないんでしよう。まあ、そういうことをあらためて思うんであります。

で、いわゆる十八、十九、二十、三願転入と呼ばれています、その三願転入の願ですね。その三願というのはじつは自己一人に三度呼びかけられた言葉だと。三度呼びかけさせたものは自己の現実でございますね。そこに三願転入の文につきましては、何度か折りにふれて見ていただきましたが、聖典三五六頁ですが、後ろから六行目からが、いわゆる三願転入の文といわれているわけでございます。この三願転入の文を、ともしますと十九願の自力修善の諸行、そして二十願の自力念仏、念仏一つに帰するけれども、しかしなおその念仏を自力をもつてとらえる、最後に十八願、他力の信心の世界に入る。そういう展開を親鸞聖人ご自身の歩みを述べられた文だと、そういうように見られていることが多いわけでございますね。歴史学者が親鸞聖人の生涯を見ると、多くの人がこの三願を、何歳から何歳までが十九願の時代で、何歳から何歳までが二十願の時代で、十八願に最後に帰入されたときがいつのときだと。まあそういう言い方で親鸞聖人の生涯を見ることが多いわけでございます。けれども親鸞はそういうことを書いてあるわけではないんです。自分はこういうようにして、十八願に、つまり他力、信心の世界に、

眞実信心に帰入しましたということを宣言しているわけではない。繰り返して申していただきますように、これは、三五五頁の後ろ三行目からが、二十願、つまり眞門の結積、結びの文章ですね。二十願の世界を結ぶ文がそこから始まっているんですが、そこに、まず眞門の四つの「失」、問題点があげられます。「かの仏恩を念報することなし」と。つまり念仏を申しておりながらかの仏恩を念報することがない、これが第一の失ですね。そして第二には、「業行を作すといえども心に輕慢を生ず。常に名利と相應するがゆえに」、どこまでも名利の心を捨てきれずにいる、これが第二の失ですね。それから「人我おのずから覆いて同行・善知識に親近せざるがゆえに」、これが第三の失ですね。そして「樂みて雜縁に近づきて、往生の正行を自障障他するがゆえに」、これが第四番目の失です。この四つの失も善導大師の言葉によつて親鸞聖人が眞門の四つの失をあらわす言葉としておさえられております。そしてそれはそのまま自分自身のことだということが、三五六頁三行目から、「悲嘆述懐の文」といわれます、

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已來、助・正間雜し、定散心雜するがゆえに、  
出離その期なし。自ら流轉輪回を度るに、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、これだけの言葉で自らを深く悲歎しておられる。

そして科文ナンバー一〇二の、「おおよそ大小聖人」からが、自力念仏の失です。二十願の自力念仏の失を根本的におさえて、

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。

(聖典三五六頁)

と。「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」と、これが二十願の根本の失ですね。「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」と。この言葉は悲嘆述懐です。そして自力念仏の失をあらためて領かれたそのあとに、この三願転入の文が置かれているわけでありまして、決して私は真実の世界へついに入ったぞという宣言ではない。じつは逆に、こういうものをはじめ知ったという、そういう深い悲嘆というものが、三願転入の文には貫かれているわけでございますね。

ですから、この三願転入の文の全体は、

ここをもって、愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依って、久しく万

三願転入の文は、私は真実の世界へついに入ったぞという宣言ではない。

三願転入の文は、初めて自らの自力の執心の深さを知らされたことの記述。

行・諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る、

(同頁)

と、これが十九願です。双樹林下往生です。

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。

(同頁)

と、これが二十願です。そして、

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。

と、そこに難思議往生を遂げた、とはいっていない。「遂げんと欲う」といわれているわけですね。そしてそこにあらためて「果遂の誓い」という二十願を貫く本願のこころを身に受けとめておられる。

ですから、親鸞聖人におきましてこの三願というものは選択の本願にはじめてふれたところに、はじめて自らの自力の執心の深さを知らされた、そのことの記述でございませぬ。つまり、人間が何か真実なものにふれるということは、自己の不真実を知らされるところということとしてしか成り立たないんですね。人間が真実そのものになるということはありません。ただ人間は真実ならざるものを真実として、自己を立てていくわけですね。そのことの日覚めですね。そのことの日覚めをもたらすものが真実なるものはた

らきでございます。

真実に生きるということは、私が真実になるということではない。逆にいよいよ真実ならざる自己に帰らされる。そういうわが身の事実が領かれてくるということでございます。

如来にふれるということは、如来に背いていた自分に目覚めるということなのでしよう。如来に反逆しておる、この真門の四失は如来に反逆している姿でございますね。「仏恩を念報することなし」、「心に輕慢を生ず」「名利と相応す」。つまりすべてをわがこととして自分の世界を作り上げている。本願の世界の中にあつて、自己の思いに閉じこもっているという、そのことの日覚めですね。

### 三

ですからこの後に願文にかえりますと、「十方衆生 聞我名号」と、こうあるわけですが、その「聞我名号」を『平等覚経』のほうで見ただきますと、「前世に悪の為に我が名字を聞き」（十九願）と、こういう言葉になっておりますね。そして『大阿弥

『陀經』の願文には「若し前世に悪を作すに、我が名字を聞きて、我が国に來生せんと欲わん」（第五願）と、こういうようにそこに「悪の為に」ということがおかれているわけでございます。で、この悪の為に我が名字を聞くという言葉につきまして、だいたい一般的には、弥陀を謗らんとして、悪意をもってその名を聞くという意味だと。悪意をもって弥陀の名号を聞くと。「為悪」というのを悪意をもってと、そういう言い方をだいたい多くの先生方はおっしゃっております。まあ謗るために聞くというんですかね。で、そういう人であってもですね、つまり動機が善であれ悪であれ、動機がどうであれわが名字を聞くということがあるなら、その我が名字を聞くということを縁として必ず本願に帰せしめようと、そう誓われているのが二十願だと。『平等覺經』『大阿彌陀經』の願文は動機が善であれ悪であれ、まあ善の場合はあえて言う必要もないわけですが、悪意をもってたとえ我が名を聞いた者であっても、そこに結ばれた縁というものを空しくしない。そこにおさえておりますのは、本願の歴史ということでございますね。個人が具体的な状況の中で為す行為には、これは良い行為だ、悪い行為だと善悪のレッテルが貼れるわけですね。けれども歴史を振り返ると、たとえばその悪を縁として善なるものが開かれてくるということがある。歴史というものを振り返ってみれば、善悪の展開

善なる行為  
だけが人間  
の歴史を開  
くわけでは  
ない。

である、善悪という姿をとって、悪に応える善、善を問い返す悪、その善悪の営みが人間の歴史を開いていくわけであって、善なる行為だけが人間の歴史を開くわけではない。一つの立場から、悪なる行為を全部削り落としたら歴史にならないのでしょうか。あるいは観念的な具体性をもたない歴史になってしまう。

まあ、身近には、総序の文、

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。

(聖典一四九頁)

と、この「調達、闍世をして逆害を興ぜしむ」というのは悪のほうですね。

浄業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり。

(同頁)

と、これは善のほうですね。つまり、提婆、阿闍世が逆害を興した。しかし、そのことが縁となって釈迦が韋提をして安養浄土を選ばしめた。つまり願生の道というものを開かせた。そこに、歴史の事実立って見たときに、その歴史に関わった人すべてに対して親鸞は深い恩徳を感じる。聖典四八三頁、「讚阿弥陀仏偈和讚」の終わりですが、そこに、浄土の法門を開いてくださった名として、



阿弥陀如来 観世音菩薩

大勢至菩薩

釈迦牟尼如来 富楼那尊者

大目犍連

阿難尊者

頻婆娑羅王 韋提夫人

耆婆大臣

月光大臣

とありまして、そして

提婆尊者 阿闍世王

雨行大臣

守門者

(聖典四八三頁)

と示されています。つまり仏法を誇る謗法の徒、提婆を尊者として仰がれています。そして、阿闍世王、雨行大臣、また守門者という人まで、浄土の門を開いてくださった縁を成就してくださった人として、その徳が受けとめられているということがございます。

ですから、たとえ悪の為であっても、そのことが歴史を促し、歴史を開くということがあり、そういう問題がございますね。

たびたび紹介させていただいておりますが、曾我量深先生は、浄土真宗というのは「信順と疑謗との常恒不断の戦いの歴史」だと。そこでの信順は善であり、疑謗は悪といつていいでしょうね。真宗というのは、そういう信順と疑謗との常恒不断の戦いの歴史であると。そして「ひたすらなる信順者のあるところ、懸命の疑謗者あり」とおっしゃっておられます。そしてさらに言えば、懸命の疑謗者が出るところに、ひたすらなる信順者が呼び覚まされてくるということがあるわけでしょう。

で、そこに悪の為にということがおさえられるかと思うわけでございます。ただ、これにつきまして、『御一代記聞書』に、

「南無阿弥陀仏の六字を、他宗には、大善・大功德にてあるあいだ、となえて、この功德を諸仏・菩薩・諸天にまいらせて、その功德をわがものがおにするなり。

(聖典八六一頁)

と、ここに「他宗には」とありますが、これはいわゆる浄土真宗という宗派の外なる他宗という意味ではない。少なくとも本願を信ずるといって、そのただ信ずるといって歩みを

善悪ともに  
包んで果た  
し遂げよう  
というのが  
二十願のこ  
ころ。

失うとき必ず他宗のあり方になっておる。その他宗的なあり方というのは、名号に功德があつて、だからその功德のある名号を自分がとなえ、その功德を諸仏・菩薩・諸天にさし出して、回向して、その回向した功德で救われようと。それに対して、

一流には、さなし。この六字の名号、わがものにてありてこそ、となえて仏・菩薩にまいらすべけれ。一念一心に、後生たすけたまえとたのめば、やがて御たすけにあずかることの、ありがたやありがたやと、もうすばかりなり」と、仰せ候うなり。

(聖典八六一頁)

とございますが、そこにはやはり名号をわがものとする、名号をとなえることをわが行為として主張する、握りしめるといふ、そういうことが、悪の為に、我が名字を聞くといふことの一つの具体的な姿でもあるわけですね。しかし、そういうことも包んで、そういうものを切り捨てるのでなくして、そういうものをも包んで、本願を成就しようとする。そういうことをも縁として本願を成就しようとする、そこに「果遂」、果たし遂げるといふ意味があるんだと。いかにしても果たし遂げようと。善悪ともに包んで果たし遂げようというのが二十願のこころだと。そういうことが「悪の為に我が名字を聞き」といふ古い經典での願文でございますが、そういうことでおさえられるかと思ひます。

## 四

先ほど悪ということの具体的な姿として『御一代記聞書』を見ていただきましたが、願文に戻して言いますと、『如来会』の願文ですね、

若我成仏、無量國中所有衆生、聞レ説ニ我名一、以己善根廻ニ向極樂一。若不レ生者、不レ取ニ菩提一。

(若し、我成仏せんに、無量の國中の所有衆生、我名を説くを聞きて、以て己が善根として極樂に回向せん。若し生まれざれば菩提を取らじ。)

と、こういう己が善根として極樂に回向するということが、悪の為にということの具体的な内容、姿をおさえられたものといっているかと思えます。

そこにはどこまでもわが世界、他人の世界、わが善根。他人の善根という、自己固執というものを離れない。そしてそのことにおいて小さな世界に閉じこもっておる、そういうことが結果されてくるわけです。そういう悪の為であれ、一切の縁を空しくしないというところに歴史的必然、歴史というものの展開があるんですね。歴史が成就するということは、一切が無駄でなかったという、善悪を含めて一切が無駄でないという領き

己が善根として極樂に回向することが悪の内容。

が歴史の成就といいうるんでございましょう。

それに対して金子先生が、この悪の為にという言葉をそういういままで多くの人が理解されてきたように、悪い利養心から念仏する、利養する心から念仏するという意味ではなくて、おそらくは逆に悪業の悲痛において如来のみ名を聞くという意味であろうと。この悪の為にというこの為にという言葉は、必ずしも何々のため目的をあらわす言葉ではなくて、反省をあらわすものであらねばならぬと非常に強い調子でおっしゃっております。これは『平等覚経』の場合、「悪の為に我が名字を聞き及び正しく道の為に」とございませぬ。ですから、その「正しく道の為に」という、それと表裏をなして「悪の為に」と。「悪の為に」、「及び正しく道の為に」と読むべきであると金子先生はご注意ください。なさっておるわけです。ですから「悪の為に」と「道の為に」というのは、自らの自力の執心の自覚の両面を「悪の為に」「道の為に」と説かれてあるんだということが金子先生によってご指摘されております。

そのことは『大阿弥陀経』、まさしくは「仏説諸仏阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道経」という長い名ですが、略称して「大阿弥陀経」と言っております。これも同じ二十四願経ですが、この場合、第五に、

願ずらく、某作仏せしめん時、八方上下の諸の無央数の天・人民及び蝸飛蠕動の類をして、若し前世に悪を作すに、我が名字を聞きて、我が国に來生せんと欲わん者、即便ち反りて自らを政し、過を悔い、道の為に善を作し、便ち経戒を持して、願じて我國に生まれんと欲いて、

(聖全一・一三七頁)

とあります。「願ずらく、某作仏せしめん時、八方上下の諸の無央数の天・人民及び蝸飛蠕動の類をして」、生きとし生けるものすべてですね、「若し前世に悪を作すに、我が名字を聞きて、我が国に來生せんと欲わん者、即便ち反りて自らを政し」、政は政治の政ですが、ものごとを整え治める方法を表すと。そこから転じて、政す、ものごとを正しくさせるという意味を政治の政という意味はもっているわけですから、「自らを政し」とは、自らを正しということですね。そして「過を悔い、道の為に善を作し、便ち経戒を持して」、仏の言葉、教え及び、仏によって定められた戒律を正しく持つという、これは一口で言えば仏言に順ずる。仏陀の言葉に随うということにおさまるわけです。「願じて我國に生まれんと欲いて」という願文になっているわけですね。そこに「反りて自らを政し、過を悔い、道の為に善を作し」とありますから、この願文は金子先生のおっしゃる自らの悪業を悲しむ、悲痛する、したがって反省ですね、過ちを悔い改めよ

自己の執心  
においてと  
いうことと  
同時に、自  
らの悪を知  
らされ、そ  
の悲痛の心  
において名  
を称す。

うとする心において名号を聞くと。そういう金子先生のいわれる意味あいが、『大阿弥陀経』のほうでは細かく、また色濃く出ていることが注意されます。

ですから、『無量寿経』においてはただ「聞我名号」の一言で終わっているわけですが、その「聞我名号」という言葉の背景にはそういう展開があります。「悪の為に」ということも、『如来会』と重ねて言えば、己が善根として回向するという、文字通り悪の為に。自己の執心においてということと同時に、自らの悪を知らされ、悲痛する、その悲痛の心において名を聞く、名を称すということですね。そういう二面、そういうことが、私たちの正依の『無量寿経』だけではもう一つはつきり汲み取れません。ある意味では非常に整えられた願文になっております。しかし古い経典ほど素朴なかたちで問題が顕わに表現されていることがそこに見られるわけでございます。

願文を見てまいりますと「聞我名号 係念我国」という、「念を我が国に係けて」という、これが願名の一つになっています。「係念定生の願」という願名におさえられているわけですが、念に係ける、この係けるは、かかわる、つながるという意味です。あるいはかける、つなぐという意味ですね。この場合はわが国にかけるということですが、問題はこの「念」ですね。念は仏教の基本の一つの言葉でございますが、

「二河の譬喩」のところですね。聞法、求道の歩みをあらわされた、聖典二一九頁ですが、まず「自ら念言すらく」という言葉がございますね。そして「自ら思念すらく」と。念言という言葉が思念という言葉に換えられてございます。それから次の頁の招喚の声ですね、「汝一心に正念にして直ちに來れ」と、さらにそのあと「一心に直ちに進みて道を念じて行けば」という念道という言葉ですね。そこにずっと歩みを「念」という言葉で貫かれておさえられています。「念言」「思念」「正念」「念道」というように言葉が移されてきております。

「念」は、  
心をつねに  
失わない。  
強く心にと  
める。

念という言葉自体は、「今心」上の今はいまということではなくて、耳の栓とかという栓せんですね。栓のある蓋の形を表している。そこから心をつねに持っているということ、心をつねに失わないという意味が出てまいります。そしてさらにそこから緊きんという言葉と通じまして、強く心にとめるという心のすがたをあらわすのが念という言葉だということでございますね。ただ、

この人すでに空曠の廻なる処に至るに、さらに人物なし。多く群賊悪獸ありて、この人の単独なるを見て、競い来りてこの人を殺さんと欲す。死を怖れて直ちに走りて西に向かうに、忽然としてこの大河を見て、



と、「この人すでに空曠の廻なる処に至るに」、どこを見ても身を隠すべき、頼るべき何ものもない。しかも「廻なる処」というのはもう引き返しようがないところですね。引き返そうと思っても引き返せない廻なる処に至るに、「さらに人物なし」と。「さらに」というのは見渡せば見渡すほどさらにですね。つまり孤独というのは、孤独な心でまわりを見れば見るほど深まってくるものでございますね。見渡せば見渡すほど人物なしということがいよいよ深く思われてくる。しかも「多く群賊悪獣ありて、この人の単独なるを見て、競い来りてこの人を殺さんと欲す。死を怖れて直ちに走りて西に向かうに、忽然としてこの大河を見て」と、この「忽然」というのは、善導大師の、

哀なる哉、怳忽の間に斯の苦難に逢えること

(聖全一・四七八頁)

これは、阿闍世が提婆のそそのかしによって、その言葉を受け入れて悲劇を起こす。そしてその阿闍世に隠れて、阿闍世が殺そうとした夫頻婆娑羅王をたすけようとした韋提希の行為が露見して、阿闍世がその母親の韋提希をも殺そうとする、そこるところで善導は「哀なる哉、怳忽の間に」とこういつているんですが、その怳忽の間ということと、いまの忽然ということが相対している。

もともと問題があった。しかし、そんなことぐらいと。「怳忽の間」というのは一つ

一つの事柄の重さを受けとめずに「まあいいや、まあいいや」と事をすましてくる。そういうことを悦というておるんですね。

そして事柄が重なってぬきさしならない事実が立ちあらわれたときに愕然とするわけですね。その姿を忽然というんです。つまりいままで見えなかったものが目の前に表れたんですけど、しかしそれは目の中に入っておっただけで見えていなかったんです。まさしく火の河、水の河としては見ていなかった。いつでも避けられるものとして、そこから自分は逃がれるものとして見ておった。それがいま逃がられないものとして出会った。それが「忽然としてこの大河を見て」と、ここにはじめて「見て」という言葉が出てくるんですね。これは二一九頁の六行目に「忽然として中路に二つの河あり」となっています。つまりはじめはただあるんです。あるけれど見ておらんです。それが、ここへきて群賊悪獣に迫られて必死に逃げようとしてはじめて大河として見るんです。「忽然としてこの大河を見て」と、ここでは「見て」となります。そしてそこに「すなわち自ら念言すらく」と。つまり「念言」というのは言うならば耐え難い事実として迫ってきた、そのうめきです。耐え難い事実として自分をとらえてきたその事実に向いている。それはもう頭で考えているのではないんです。だから念という場合には一応お

目の中に入  
っていたけ  
れど見えて  
いなかった。

もうという意味も持つわけですけども、頭でおもうんではない、身でおもうんです。身が感じているのです。そして、それが、「この河、南北辺畔を見ず、中間に一つの白道を見る」と、ここに「見ず」、「見る」とありますね。

「きわめてこれ狭少なり。二つの岸、あい去ること近しといえども、何に由ってか行くべき。今日定んで死せんこと疑わず。正しく到り回らんと欲すれば、群賊悪獸漸漸に來り逼む。正しく南北に避り走らんと欲すれば、悪獸毒虫競い來りて我に向かう。正しく西に向かいて道を尋ねて去かんと欲すれば、また恐らくはこの水火の二河に墮せんことを」。

(聖典二一九頁)

と。ここに三つともに「正しく」「正しく」「正しく」と言っております。ただうろたえてあっち走り、こっち走りしとるんではないんですね。そこに一つの選びを、まさしく身をもって選びをしようとする。そのたびに思い知らされる。そしてそこに「時に当たりて惶怖すること(おそれおののく)、また言うべからず。すなわち自ら思念すらく」と、今度は「思念」ですね。

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

自分の内に  
うずもれて  
いたものに  
目覚める。

「ず度すべし」と。

(聖典二一九〜二二〇頁)

と。ですから、この思念のほうはそういう事実によって自分のあらゆる分別、判断が破られて、はじめて自分の内に沸いてきた思いですね。外のものを心に思うんではないんです。自分の内の中にうずもれていたものに目覚めるという意味がございませう。ですからこれは念という言葉、憶念という言葉がありますが、その場合、忘れていたものを思い出すという意味があるわけでございます。すでにその中にありながら、そのことに気づかず、すでに自分の内に与えられてありながら、その心を忘れている。その日常の意識の中にうずもれていた自分の心のもっとも内なるもの、それを思念すらくと。

## 五

そして、東の岸にたちまちに人の勧むる声を聞く。

「仁者ただ決定してこの道を尋ねて行け」

という勧める声、そして西の岸の、

「汝一心に正念にして直ちに來れ」

「念」は存在と一つになつた心。

という喚びかけの声。発遣・招喚ということがあるわけですが、この「正念」については、曾我先生が亡くなられる直前に見舞いに行かれた安田先生に、「初めて正念ということがわかりました」とおっしゃったということですね。安田先生がそれはどういうことですかと聞かれたら「正念とは平常心是れなりということですよ」とおっしゃったと。それを安田先生は「平常心」というのは「常識」ということだと受けとつたといわれた、ということも申しましたが、あの正念です。曾我先生はお亡くなりになる直前までこの正念という言葉をずっと憶念しておられたわけですが、そしてそこに正念とは平常心とはじめてわかつたと。その平常心を安田先生は常識ということだと。

そのときに申しましたように、今日常識という言葉がゆがめて受け取られて、知的な面でしかとらえられていないけれども、本来は常識というのは人間としての共通感覚、コモンセンス、センスの問題、感覚の問題です。感覚ということはまさにそのようにしか受け取れない、そのようにしか生きられない、まさしく存在と一つになった心です。そういうものであつてはじめて平常心ということになるんでしょう。ともかく、そこに「念」という言葉は、一貫して、念言、思念、正念と二河の譬喩のところを展開していきますけれども、いずれにしても念というのは言うならば存在と一つになった心です。私

が何かを思っているというのではない。思っておることの他に私が無くなる。

これも何度かご紹介しましたが、『略論安楽浄土義』です。曇鸞の作であろうと言われていますが、その中にこの二河の譬喩の原型になるような文章が一番最後に出ています。

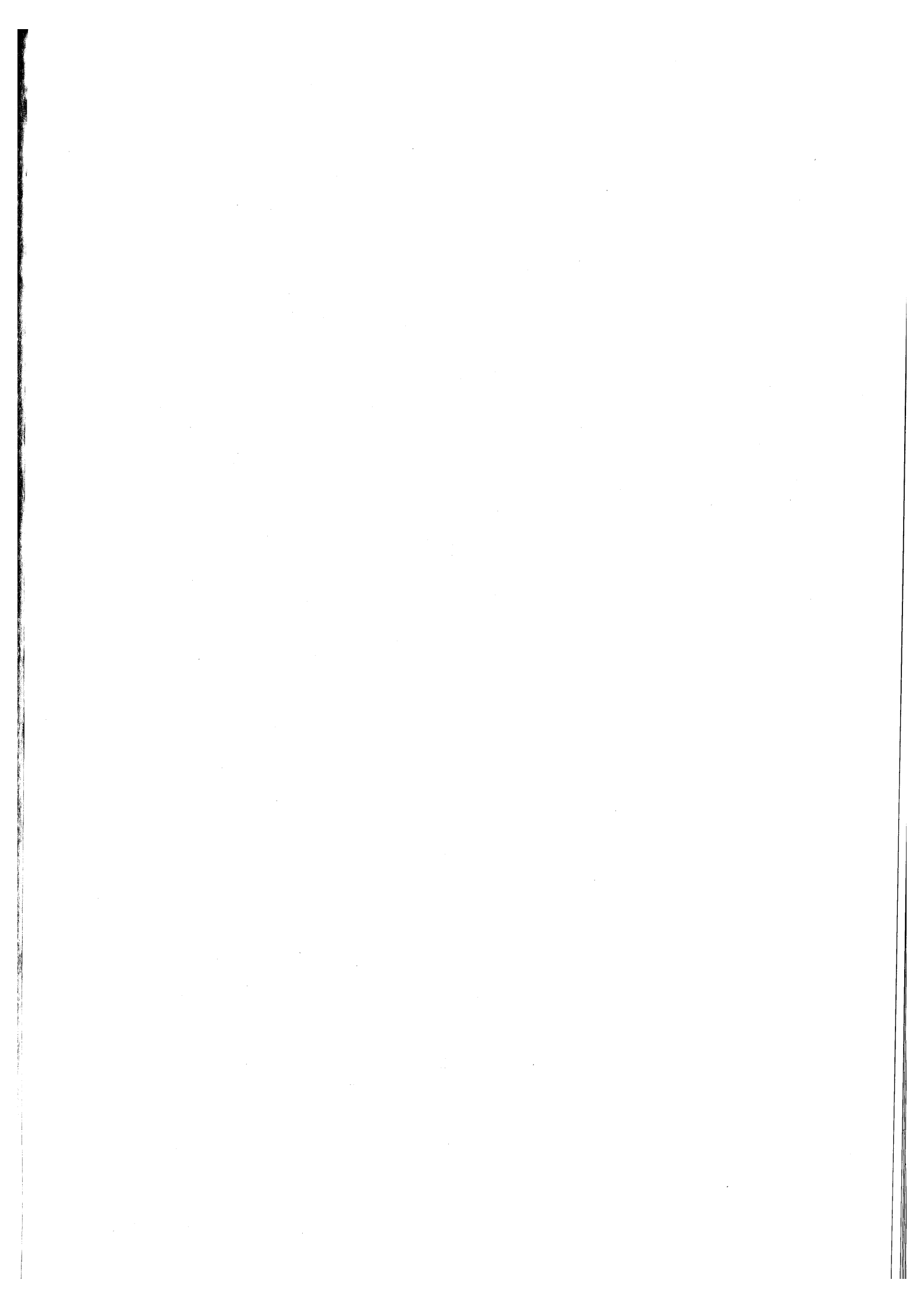
そこで一念ということの問題にしております。一念とは何だと。それはやはり二河譬喩と同じように旅人が荒野を旅しておつて、ふと気がついたら群賊悪獣が後ろからせめてくる。あわてて前に逃げたら、忽念として大河があらわれる。そのときにその旅人は必死に群賊悪獣から大河のほうに逃げていきながら、この大河にこのまま飛び込むべきか、ただこのまま河に飛び込んだら着ている服やらが邪魔をしておぼれ死ぬかもしれない。だからやはり服を脱ぐべきか。しかし服を脱いでいる間に群賊悪獣につかまるかも知れない。それこそ命がけに必死にそのことだけを、そのことしか頭にないわけですね。『略論安楽浄土義』においては、ただ服を脱ぐべきか、脱がずに飛び込むべきか、それしか書いてないんですが、そこではそういうのを一念というのだという言い方ですね。

次の言葉は「但この念のみ有りと更に他縁なし」と（聖全一・三七四頁）と。だから、そのおもしろい他に自分は無くなった、それを一念というんだと。どうして河を渡るべきか

そのおもいの他に自分  
はなくなつた、それを  
一念とい  
う。

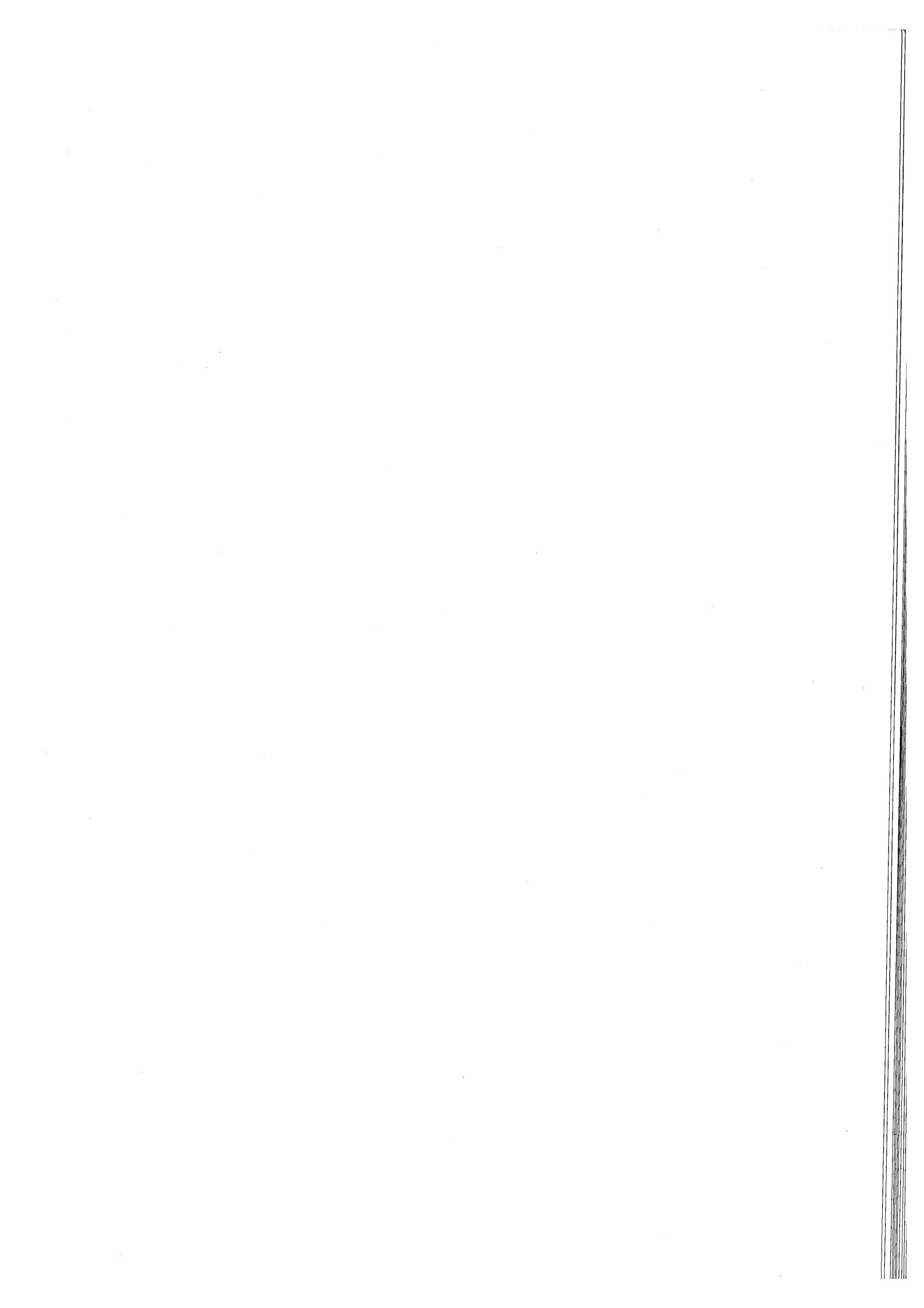
と。「一いつしつら何いかにして当まごに河を渡るべき。即ち是れ一念なり」と。一念というのはそういうことだと。ですから、おさえていえば、そのおもいの他に存在がなくなる。私という存在はそのおもいの他にない。そういうのを念という。ただ心におもい浮かべておもっているということじゃない。そういうことがありまして、ですから念を我が国にかける、つまり願生ということのほかにもう存在はないと。願生の心がそのまま自己、そこに「係念定生」と。念を係かけ、定生は願生に定まるといふことですね。そういう意味がおさえられました、二十願をまず「係念定生の願」といわれるわけでございます。ただ多くの場合はその次の「植諸徳本」といふ言葉をとくに二十願の内容をおさえる言葉として古来多く取り上げられているわけでございます。

(一九九八年四月二十七日)





第一一講



二十願が面倒ではなくて、人間の面倒なありように二十願が応えて

二十 設我得<sup>レ</sup>仏<sup>ニ</sup>、十方衆生<sup>ノ</sup>、聞<sup>キ</sup>我名号<sup>ヲ</sup>、係<sup>ニ</sup>念<sup>ヲ</sup>我国<sup>ニ</sup>、植<sup>エ</sup>諸徳本<sup>ヲ</sup>、至<sup>シ</sup>心回向<sup>シテ</sup>、  
欲<sup>ク</sup>生<sup>レ</sup>我<sup>ガ</sup>国<sup>ニ</sup>、不<sup>バ</sup>果遂<sup>セ</sup>者<sup>ニ</sup>、不<sup>ラ</sup>取<sup>ラ</sup>正覚<sup>ヲ</sup>。

—

二十願に入っているわけですが、この願は非常に面倒な願でございます。二十願が面倒というのは当たらないわけで、人間の非常に面倒なありようというものに応えているところに二十願の微妙な願のころがあるわけでございます。これはすでに何度か申しましたように、四十八願と申ししても、本願が四十八あるわけではございません。本願が四十八もあれば本願ではない、それは諸々の願、あれこれの願ということでありまして、本願という言葉にはやはり根本の願という意味があるわけでございますから、根本はやはり一つでございますね。ただそういう一つということを明らかにしてこられたのが善導大師のいわゆる「本願加減の文」でございますね。善導大師はいくつもの加減の文と呼ばれる願文を残しておられますが、『浄土真要鈔』を見ていただきますと、加

減の文と呼ばれるものがまとめてあげられています。

問うていわく、第十八の願をひき、釈せらるる処々の解釈というはいずれぞや。

(聖典七一五頁)

という言葉をもって善導の加減の文をずっとまとめてあげられています。そしてその頁の終わりに「これらの文そのことばすこしき加減ありといえども」という、この「加減」という言葉から加減の文といわれるわけですが、もとの本願の言葉に新しく言葉を加えたり、また本願の言葉にあるものを少し削ったりというかたちで加減、加え減ずるということですね。その中で後ろから五行目ですが、『観経疏』『玄義分』の二乗門のところに、

つぎに二乗門の釈には「若我得仏 十方衆生 称我名号 願生我国 下至十念 若  
不生者 不取正覚」といえり。

(同 頁)

とございますが、この文は「真仏土卷」に引かれております。

また『無量寿経』に云わく、法蔵比丘、世饒王仏の所にましまして、菩薩の道を行  
じたまひし時、四十八願を發して、一一の願に言わく、

(聖典三一八頁)

と、ここに「四十八願を發して、一一の願に言わく」という言葉をもって、先ほどの

表面からい  
えば「加減  
の文」だが、  
意義からい  
えば「復元  
の文」。

「もし我仏を得たらんに……」という言葉があげられています。つまり四十八願の一つ一つにおいて誓われてあることはこのこと一つだということを「一一の願に言わく」とこう言われているわけですね。四十八通りの別々のことを誓ったのではないんだと。このこと一つを誓っているんだと。ただそのこと一つをほんとうに成就するためには、その誓いを成就するためには四十八通りの歩みがいった。つまり誓いの内容は十方衆生、あらゆる衆生の上に成就するというのですが、そのあらゆる衆生に応えるためには四十八通りの歩みを必要としたということでございますね。

そこに、ご承知のように、曾我先生は、表面からいえば加減の文ですけども、意義からいえば根本の願を復元したんだと。「復元の文」という言い方をされています。そして四十八通りの表現、それは「四十八行だ」という言い方をされています。ですから四十八願といっても、要するに、ただ一つのことを成就するための歩みだということでございます。ただその四十八願の中においてもとくに十八願の「欲生我国」という願いを成就するために開かれてきているのが、十九・二十願だと。十八願の中から直接その願文をとおして展開しているのが十九・二十願であって、そこにこの二願の意味がとくに注意されるわけでございます。

これは、親鸞聖人がまず十九願について、「化身土巻」の最初ですが、

ここをもつて釈迦牟尼仏、福德蔵を顕説して群生海を誘引し、阿弥陀如来、本誓願を發してあまねく諸有海を化したまう。

(聖典三二六頁)

とありますが、それに対して、三四七頁の二十願のところでは、

しかればすなわち釈迦牟尼仏は、功德蔵を開演して、十方濁世を勸化したまう。阿弥陀如来は、もと果遂の誓いを發して、諸有の群生海を悲引したまえり。

(聖典三四七頁)

十九・二十願は「欲生我国」の道への誘引であり勸化である。

と。「福德蔵」に対して「功德蔵」ですが、この十九・二十願というのは「誘引」と「勸化」という意義を荷負っている。「欲生我国」の道への誘引であり勸化でございますね。そして、「本發すへ本發」と、十九願は「誓願」ですし二十願は「果遂の誓い」ですが、こういう言葉が注意されるわけですね。いまはとくにこの十八願の欲生我国という願心の世界へ人々を誘引し、誘い入れ、さらに勧め化する、勸化するという意義をもつて十九・二十願が開かれてきておるといふことがおさえられているわけです。

濁は、そこにあるものがぼんやりとしか見えないうこと。

その誘引とか勸化という歩みを呼び覚ましてきているものは何かといえは、「十方濁世」という現実でございますね。「濁世の道俗」という言葉は、三四六頁の二十願についての最初のところにまず「それ濁世の道俗」とおさえてあります。その濁世の道俗、あるいは十方濁世といわれているその濁は濁っているということであり、濁っているというわけはそこにあるものがすべてぼんやりとしか見えないということですね。つまり、すべての存在が曖昧に存在しておる、そういうあり方が濁世という言葉で表されるわけですが、これはお読みになりましたか、藤場俊基さんの『親鸞の教行信証を読み解く』という本が出ていますが（明石書店刊）、その第一巻の「教行巻」のなかで、いろいろと教えられることがございました。そのなかで無明ということについて、遊園地の譬えというのを出されております。譬えが非常に上手というか、それだけ表現すること

十九願

是以釈迦牟尼仏、顯説福徳蔵、誘引群生海、

阿弥陀如来、へ本発へ誓願（普化）諸有海。

然則釈迦牟尼仏、開演功徳蔵、勸化十方濁世。

二十願

阿弥陀如来、へ本発へ果遂之誓、（悲引）諸有群生海。

そのときそのときは目的があり、方向が決まっています。も、全体として見たとき迷いに向かっています。

に力を注いでおられるんだと思いますが、その譬えは、遊園地に子供をつれていって、お金なり、またいろんなところへ入ったり乗り物に乗れるパスポートというんですか、そういうものを持たせて、好きなところへ行けというと、子供は自分の好きなところへ一目散に走っていく。そして次から次へと自分の興味をひくところへ向かって走っていく。その走っていくときは子供には、あれに乗るんだという目的がはっきりしているんですね。はっきりと目的が見えており、自分のしたいことははっきりしている、子供は夢中になって走っていく。一つが終われば次の目的に向かって突進していく。で、そのように好きなようにさせておくと、子供はそのときそのとき精一杯走って楽しむわけですけれども、半日、あるいは一日もそのままにしておく完全に子供は道に迷ってしまふ。どこへ帰ったらいいか、気がついたら、自分の戻るべきところがわからなくなってしまっている。ちょうどそういうようなことが無明ということだと藤場さんは表現しておられるわけです。つまり、そのときそのときは目的があり、方向が決まっています。それこそ学校へ入る、就職するんだという生活の上でのそのときそのときの目的ははっきり見えており、したいことははっきりしている。しかし全体として自分の人生そのものを振り返ったときに、いったい何がしたかったのか、それこそ人生の全体をあげて何を



しようとしてきたのか。そのときそのとき夢中になって一所懸命に息切らしてやってきた。そのなかでふとその自分の帰るべきところを求めたときに、いったいそれがどこなのか、自分の帰るべきところ、立つべきところが見えてこない。ですから、そのときそのときの自分には確信をもっているわけですね。この目的のためにこれをしているんだという確信をもっているんですが、全体として見たときに大きな迷いに向かって、ただ走っておったんだと。結局は迷いに向かって走っておる。その努力のすべてが迷いに向かって突き進んでいくことになってしまった、無明という言葉をそういうあり方として藤場さんは表現しておられます。非常におもしろい譬えだなと思いました。

要するに無明ということは、何にもわからないということではなくて、何かわかったこととしておることの暗さですね。何か初めから答えをもっており、あらためてほんとうに人生を問い、生きることを尋ねるといふ心を失ってしまっておる。濁世というのはまさにそういう世ですね。人はそれぞれそれなりにひたすらなんです。濁世といいますが、眠りこけているわけでもなく、呆けているわけでもない。人はそれぞれが、それぞれの思いにおいてひたすらだと、しかしそのひたすらがそのまま結局全体としては迷いの中に落ち込んでいく。そういうほんとうに帰るべきところが明らかでない、そう

いうものに二十願はまさしく勸化する。二十願の願文の中に、「係念我国」、念を我が国に係けて、そして我が国に生まれんと欲え、と。そこに帰るべき国、求めるべき国というものに心を定めかけさせる。念をかけ、そして欲生、生まれんと欲わしめるといいますね。

ですから、親鸞聖人は、

それ濁世の道俗、速やかに円修至徳の真門に入りて、難思往生を願うべし。

(聖典三四六頁)

と、そこに「願うべし」と言っておられますね。何か私たちは頭から十九・二十願はだめなんだと、十九・二十を一刻も早く捨てて、十八願に生きるべきなんだと決めてしまふところがあるわけですけども、親鸞は二十願の世界というものを「願うべし」という言葉を置いておられる。つまりそこにはじめて「係念我国」という、言うならば人生における方向というものを開かれてくる、あるいは開くことを誓われてくる、そういう意味がおさえられるわけでございます。

国というの  
は出遇いを  
開く場。

しかもその国ということですね。私どもが求めているもの、いろんな願いをもって生きておるわけですが、その根本は、その根本ということは、その人生の全体において願っているものは国ということですね。まあ、国という言葉にもいろいろあげられるわけですけども、親鸞聖人においては、「皆同齊」(聖典一八九頁)、つまり、すべての存在がみな同じく齊しく出遇える世界でございます。つまり国というのは出遇いを開く場でございます。そしていまやはり求められるものは、おおよそすべての人間が出遇える場ですね。同じ民族だけが出遇い、同じ思想のものだけが出遇い、血縁・地縁、そういう出遇いの場はあるわけですけども、しかしそういう出遇いの場は逆に対立、差別、争いを引き起こしておる。

人類にとって戦争をしていることが「常態」だと。私たちは子どもの時代、戦時下のときに耳にタコができるほど「今は非常時だから」といわれました。そして「欲しがりません勝つまでは」ということを叩き込まれました。ですから、戦争を非常時と、こう言っておるわけですけども、カントは、そうではない、人間にとって戦争をしておるほうが常時だと、戦争がない時のほうが非常時だと。つまりそれほど人類の歴史というのは戦争ばかり続けているわけですね。その戦争のもとにあるものは、それこそ身内

平和とはただたんに戦争がないことではなくて、平等に相和する世界。

的、同族的な意識ですね。民族対立をはじめ、いろんな対立があるわけでございます。それだけにいま、人類が根本的に願い求めているものは、およそ十方の衆生が出遇える場というものです。十方衆生の上に出遇いを開くような場だと。結局そういうものが見つからないなら、ついに平和ということはありえないでしょう。平和ということはただたんに戦争しておらんということではなくて、平等に相和する世界、状態ということですね。平等に相和するということが成り立つときにはじめて平和でありまして、ただ戦争がないことではない。戦争がなくても、それこそ差別されている者にとっては決して平和な社会ではない。そこにそういう場をいかにして見いだしてくるか。それに対して、そういう場を成就しようという願いとして本願ということですね。そこに「我が国に生まれんと欲え」という「欲生我国」という叫びが、十八・十九・二十の三願を貫いて叫ばれているわけです。

三

「係念我国」という言葉から、二十願の願名としては、聖典三四七頁に願名が四つあ

げられています。

すでにして悲願います。「植諸徳本の願」と名づく、また「係念定生の願」と名づく、また「不果遂者の願」と名づく。また「至心回向の願」と名づくべきなり。（聖典三四七頁）

とありますが、その「係念定生の願」という願名ですね、それが、釈尊の勸化の願心がおさえられた名でございます。求むべき道、歩むべき生きるべき道をさし示し、人々にその道を勧めるといふことがおさえられるわけでございます。で、その願名の上で申しますと、二十願の第一の願名としてあげられています「植諸徳本」という言葉ですね。この植諸徳本の願という。そしてそこに、この徳本という言葉は親鸞聖人以前においては、だいたい功德の本もとという意味でとらえられていまして、その意味では十九願と二十願の区別というものが一向にはつきりしなかつたわけです。それに対して親鸞聖人は、善本・徳本という言葉をおさえこられます。

「善本」とは如来の嘉名なり。この嘉名は万善円備せり、一切善法の本なり。かるがゆえに善本と曰うなり。「徳本」とは如来の徳号なり。この徳号は、一声称念するに、至徳成満し、衆禍みな転ず、十方三世の徳号の本なり。かるがゆえに徳本と曰うなり。

（聖典三四七頁）

と。この善本については、同じ頁の終わりに、

また言わく、この諸智において疑惑して信ぜず、しかるになお罪福を信じて、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、かの宮殿に生まると。

(同 頁)

とあります。これが二十願成就の文の意味をもった経文ですね。しかし、親鸞聖人は他の箇所では全部「願成就の文に曰わく」と、ご自身で願成就という言葉を使われますが、この二十願については願成就という言葉は使われていない。ただ従来、この言葉が二十願の成就の文にあたるといって読まれてきているわけですが、そのなかに善本という言葉があるわけですね。その善本と、その前に出されています二十願の願文の中の徳本、諸の徳本を植えてとあります徳本ですね。その二つを並べて、嘉名と徳号と。「善本とは如来の嘉名なり」と、そして「徳本とは如来の徳号なり」と。そこに名号ということをして二つに分けて、嘉名と徳号と。そして名とは「因位のときのな」、号とは「果位のときのな」と親鸞聖人はおさえられていますね。これは『末燈鈔』にもありますが、ご和讃のあとの文章ですね。そこに、

名の字は、因位のときのなを名という。号の字は、果位のときのなを号という。

相手が受け  
とってくれ  
たとき、は  
じめて名の  
りは完成す  
る。

と。名号というのを因位と果位と、そこに一つの展開をおさえられる。名という文字にはいろいろ大事な意味がありますけれども、一般的には、名のりです。名は夕方に口です。夕方、目で見分けられなくなったときに口でもって相手に自分を知らせる、そういう名のりということが名の一番のもです。因位のときの名というのは、その名のりがまだ名のっている人のところには成就してないあり方ですね。名のりは名のったからといって名のったことにならんです。名のりは聞き取ってもらったときに、自分の名のりを相手が聞き取ってくれたときに、相手が受けとってくれたときに、はじめて名のりは完成するわけですね。どれだけ名のっているでも聞き流されておれば名のりは空しいんです。ですから、果位というのは相手が受けとってくれたときを果位という。これを曾我先生は、名のほうは、いまだ表現されざる名であると。号のほうは表現された名であるといわれるのですが、表現されざるといっても、何も黙っているということではないんです。表現がまだ表現者の手元にとどまっておる。人がまだその表現を受けとっていないあり方が表現されざると。表現されえたということは皆が受けとったということですね。コマーシャルはたくさんの方がその名を覚えてくれたときにコ

マーシャルの意味をもつわけですね。名を売りこむわけですから。どれほど名を売りこもうとしても誰も受けとってくれなかったら、それは因位のままにとどまっておる。名のりの果位というのは、ですから本来、名というのは人が受けとってくれたときに、はじめて成就する。私に私の名はいらんのですね。私を人に手渡すときに私の名がいる。だから名が成就するということは人が受けとってくれたときなんです。そのときに成就する。ですから、号は衆生の上にある。名は仏の上にある。名が仏の上のみにとどまっているときはいまだ因位です。衆生がその名を聞き取るときに号。そこに、名号というところにそういう歩みを見る。そしてその歩みというものを二十願の展開の内容としてみる。善本が徳本になる。善本・徳本という展開ですね。そういうことがまずひとつ注意されます。

ですからこの因位のほうは「善本とは如来の嘉名なり。この嘉名は万善円備せり」、円備ですから、そのものに完全に備わると。つまり名が名としてはたらくためには、たとえば商品でいえば、その商品がすぐれた機能を備えていなければ、なんぼコマーシャルをじやんじゃん流しても、その名は受けとられないでしょう。その名というものに、すぐれた機能、はたらき、この経文に即していえば、非常にすぐれた徳がすべて円備しておる。



功德とは、  
人間を人間  
たらしめる  
法。

嘉名・徳号  
をおさえて  
十九願と異  
なる二十願  
の意義を  
明確にされ  
た。

完全に備わっておる。ですから名を確かなものとするためには万善円備なんだと。

それに対して徳号のほうは「至徳成満」、成就し満足する。名が成就し、名が満足する。名が満足するというのは、すべての人がその名においてそのものを受けとるということがあるわけですね。したがって「万善円備」のほうは自利のほうですし、「至徳成満」のほうは利他のほうになります。そういう展開を親鸞は善本徳本という言葉をおさえて、善本を嘉名、徳本を徳号と明らかにしてこられ、そこにはじめて十九願とまったく異なる二十願の意義を明確にされたということがあるわけでございます。

#### 四

二十願のほうに親鸞聖人は「功德蔵を開演して」と、「功德蔵」という言葉をあげておられます。十九願のほうは「福德蔵」という言葉でしたね。この功德ということですが、いろいろ面倒なこともそこにあるわけですけども、一言でいえば人間を人間たらしめる法、人間を人間として成就させる法を功德という言葉で表されるわけでございます。人間を人間たらしめているものですね。まあ、功德の功は功用という言葉があ

りますね。功用無功用という言葉が仏教では使われるわけですけども、功用というのは、そのものがそのものであるはたらきですね。たとえば机が机であるというのは机としてののはたらきをもっているときですね。ものを乗せるとかという机としてののはたらき、そういうものそのものの本来のはたらきをおさえて功用という言葉が使われるわけでございます。人間におけるその功用というのは何だということですね。

人間をして人間として生かしているもの、安田先生は本能ということを「本有の能力」、そのものが本来もっている能力といわれます。ですから人間の本能というのは、人間が本来もっている能力を本能というんだと。昨年（一九九七年）の大地の会るときに宗さんがいわゆる人間を定義する言葉ですね、ホモサピエンスとかという言葉をずっとあげて、「仏教的人間」ということを明らかにしてくださいました。ホモサピエンスというのは学術上の人類を表す言葉ですね。サピエンスというのは知性をもっておる、人間というものは知性をもったものだという定義ですね。そのホモサピエンスというのを、宗さんは「考える、それが人間だ」というダイナミックな言い方をしておられました。しかしそれがヨーロッパにおける一般的な定義であったわけですね。けれども考えると、うことが人間の功用だとしたら、たとえば痴呆症になった人は、では人間ではなくなっ

知性がボケ  
るのであつ  
て、人間が  
ボケるので  
はない。

たのか。知性ははたらかなくなるわけですね。その知性でその人が築いてきた人生はスポンと消えてしまう。そして痴呆症になれば三歳以前にかえる。それこそ本能で生きていた時代ですね。知性で生き始めた三歳以降の人生が全部消えてしまう。ある意味で私たちは知性で築いてきたものこそが私の人生だと思っただけですけれども、ところが痴呆症になるとそれが全部消えてしまう。だけどそれはたして人間でなくなったのか。考える、それが人間だということになりますと、痴呆症になった人は考えられないわけですから、あるいは考えが考えとして健全にはたらないわけですから人間としてのあり方をそこなっていることになる。そういうことで、宗さんはこういう言葉では人間が包めないということから、仏教では人間を病める存在とおさえるということをずっと展開してくださったんです。

そこに確かにサピエンスということでは人間は包めない。しかしそこでいう痴呆症と  
いうのは、私の言い方でいえば、知性がボケるんであって人間がボケるのではない。人間としての本能は完全にはたらいっているんですね。羞恥心から自己主張から、自己固執  
すべてはたらいておる。ただ知性ははたらかなくなる。ですから知性はボケているけれども人間としてボケたのではない。完全な人間なんです。あるいは、人間とは技術を持

った存在だという言い方がありますね。人間はいうならば、二足直立、二本足で直立して歩く猿であるという言い方をされました。人間と猿と変わらん、けれどもただ二本足で直立して歩くということに人間と猿との違いがあると。二本足で立っているということとは二つの手を自由に使える。そこからいろんな技術というものが、知性と結びついて技術が人間において発達したと。ですから道具を使うというのは猿やゴリラも石を持って来て、固いクルミの殻を割るとかできるんですけれども、道具を作るということは人間しかできないんですね。こういうことのためには、こういう道具があればできると、そういう道具を作ることが人間にはできる。ほかの動物は側にあるものを利用して道具にするだけであってですね。そういう科学技術とか、あるいは行動ができるようになりますと、いろんな身心の自由にはたらかない人々は人間ではないのか。

折笠美秋という方ですね、筋萎縮性側索硬化症という全身の筋肉がすべてはたらかなくなつて、一切の行為ができない。まぶたも動かないし息もすえない、排出することもできない。機械の力を借りて、ただ横たわっているだけという、そういう病気になられた折笠さんが、「泳がずとも魚か、飛ばずとも鳥か、お前は何を書きえたか、断腸のおもい」という言葉を残しておられます。これだけの文章をつづるのに、まだそのころは

どういう状態であろうかと、その人が人である限り。

まぶたが上がって、まあ目だけが動かした。目で文字盤に合図をおくって、奥さんが見せる文字盤を眼でおって合図して一字一字をひらって俳句をつくり、文章を書いておられるんです。その泳がずとも魚か、飛ばずとも鳥かという言葉には、一切何もできなくなってもお前は人間といえるのかという、どの一点で人間といえるのかと。そういうおもいが込められているわけでございます。

## 五

ですから功德蔵というのは、そのものがそのものである、人間が人間であるということとを成就するものです。それはこの、経文に「もし人」(聖典四九・三四八頁)という言葉が出てまいります。もし人という言葉は、逆に言いますと、その人が人である限り、同じことが成り立たなければ、あるいはその人を包みえなければ、それは真実なるものとはいえないという。どういう状態であろうとその人が人である限りという響きをもっているのが「若人」という言葉ですね。そういういかなる状況にであろうと人と呼べる、同じ人間として出遇えるという、その人をして人たらしめているものは何かと。それを

曇鸞は「志願」という言葉であらわすわけですね。ただ横たわっているだけであろうとも、その存在に願いがあふ限り、願いを持って生きている限り人間なんだと。逆にいえばどれだけ走り回ってしようと「志願」というものが失われてあるならば、それは人間としてのいのちを完全に生きているものとはいえない。自己を見失って生きている。自己を喪失しているといわれる。仏教は人間を「志願」というところで受けとめる。どんな人間にも志願がある。これは、本願ということ、『大無量寿経』では、「時に法蔵比丘、二百一十億の諸仏妙土の清浄の行を撰取しき」（聖典十五頁）とありますが、それが『大阿彌陀経』ではそこどころが、

二百一十億の仏国土の中の諸天・人民の善悪、国土の好醜を選択して、為に心中所欲の願を選択せしむ。  
（聖全一・一三六頁）

と、「心中所欲の願」という表現になっていますね。本願とは心中所欲の願だと。心中所欲というのは、もうひとついえばいのちが本来もっている、いのちが本来もっている願い。だから人間としてのいのちを生きているならば、そこに必ず願がある。それは私たちに生活の中に空しさとか退屈を感じさせるのは、心中所欲の願なんですよ。ただ無事に過ぎていけばいいというだけでは済まないものをもっておる。退屈を感じたり、空

志願は非我  
境界の願。  
日常の願  
は我が境界  
の願。

しさを感じたり、不安を感じたり、それこそたとえ一生懸命に生きていても不安を感じるときには、それは自分のあり方が確かなものでないことを、本来でないことを予感しておる。そこにはやはり、本来なるものへの願心がなかったら、不安を感じるといふこともないでしょう。だからこそ不安ということはある人は「本来への呼びかけ」といわれるわけですね。不安というのは本来なるものが呼びかけているんだと。「お前のあり方は本来か」と。

ですから「志願」を蔵しておる存在だと。ただ、私たちはその志願に目覚めないといふことがありますね。そのときそのときの欲望に振り回されておりましてね。聖典十三頁の法蔵比丘と世自在王仏との問答のところ、法蔵比丘の求めに対して、汝の願いは汝自身がまさに明らかに知れど。汝の願いは人によって教えられるものではない。汝自身身の願いは汝自身が明らかにするほかはないという、「汝自当知」と。それに対して法蔵比丘が「非我境界」と。つまり志願というのは非我境界の願ですね。私たちの日常の願いは、我が境界の願ですね。自分の置かれている境界、状況に迫られて、あれがこうなればよい、ここがこうなったほうがいと、自分の投げ出されている状況に対するいろいろな思いから願いを起こしている。しかしそれは状況の変化とともに変わっていく

状況の満足  
ではなく、  
その願いこ  
そ私だとい  
う願い。

んですね。くるくるくるくる変わる。ですから、それは言うならば私の願いです。で、願いをそのときそのとき満たしても、私という存在そのものは残ってしまいうんですね。私の願いが満たされたのが天上界です。あらゆる願いは満たされたけれども、存在が残った。つまり退屈ですね。状況には何の文句もない、状況には何の文句もないけれども、それだけに逆に退屈ですね。何のためにこうしているのかと。そこに、それこそ天上界の苦しみの究極は不樂本居、自分の居る場が楽しめない。天人の五衰の最後にあります。天人の五衰というのもつづまるところは不樂本居といわれます。

それに対して「我が境界にあらず」というのは状況をこえている。状況の満足ではない。つまりその願いこそ私だという。私の願いではない、願が私だと。それが私の求めている、探している私自身です。そういう願がみつからなければ成就しないわけですね。何を私は求めているのか。願が私だという、それは私の頭で探せるものではない。そこに、ご承知のように、曇鸞大師が、念仏とは願に呼びかえすんだと。「信巻」にありますように、

かの無碍光如来の名号よく衆生の一切の無明を破す、よく衆生の一切の志願を満て  
たまう。



「自分の存在を自分がいただく」

と、つまり念仏とは人間の志願を満たす。人間の欲望を満たすのではない、志願を満たすんだと。無明を破す。その無明というのは先ほど藤場さんの譬えをお借りしましたけれども、もっと簡単にいえば、わが思いに立っておるあり方が無明ですね。ですから思いを破って思いを満たすんでない、志願を満たすんだと。人間というあり方は志願から生まれてくる。志願が見つかるまではただ私たちは生み落とされた存在ですね。この世に生み落とされただけにすぎない。生まれ出たとはいえないんですね。つまり、受けとめられない。何でこういう状況にと、受けとめられない。安田先生は「人間として生きていくことのかたじけなさ」という言い方をなさるんですが、その「かたじけなさ」ということを、藤元君が、「自分の存在を自分がいただく」という言い方で受けとめてくれておりました。自分が生きてあることにかたじけなさを感じる。かたじけなさを感じるということは自分の人生をいただくということだと。私たちは自分の人生に不平不満があるわけですが、思いに立つ限り不平不満は消えないんですね。ですから根本的に私の人生をいただくということからしか始まらない。人間としての歩みというのは、自分の人生をいただくところから始まる。しかも自分の存在をいただくということは、自分の人生を尊び、自分の人生を愛するということなんでしょう。それこそ自分を愛するとい

うことがなければ、人を愛するということとはありえない。自分を尊ぶということがなければ人を尊ぶということもないんでしょう。

## 六

「植」は自力ということをあらわす。

そういう、志願として自己というものを受けとめられてくるものとして、曇鸞は念仏ということをおさえおられるわけです。ただそこに二十願も念仏一つということに定まっているわけですが、ただ問題は「植諸徳本」というように、ここに植えるという文字が置かれるわけですね。この植えるという言葉のところに力がもつてという、自力ということがあらわされるわけでございます。これは『如来会』の二十願の願文を見ますと、このところが「聞<sup>キテ</sup>説<sup>ク</sup>我<sup>ガ</sup>名<sup>ヲ</sup>以<sup>テ</sup>己<sup>ガ</sup>善<sup>トシ</sup>根<sup>ト</sup>廻<sup>セン</sup>向<sup>ニ</sup>極<sup>ニ</sup>楽<sup>ニ</sup>」（聖全一・一九〇頁）と、こういう願文になっています。そこに念仏を我が善根として、「以つて己が善根として」となっております。

それは蓮如上人も二十願の問題をいろいろな角度で取り上げられているんですが、『聞書』の三十二を見ていただきますと、

「南無阿弥陀仏の六字を、他宗には、大善・大功德にてあるあいだ、となえて、この功德を諸仏・菩薩・諸天にまいらせて、その功德をわがものがおにするなり。一流には、さなし。この六字の名号、わがものにてありてこそ、となえて仏・菩薩にまいらすべけれ。一念一心に、後生たすけたまえとたのため、やがて御たすけにあらずかることの、ありがたやありがたやと、もうすばかりなり」と、仰せ候うなり。

(聖典八六一頁)

とあります。そこに「南無阿弥陀仏の六字を、他宗には、大善・大功德にてあるあいだ、となえて、この功德を諸仏・菩薩・諸天にまいらせて、その功德をわがものがおにするなり」とあります。これがいまの己が善根としてという姿ですね。「一流には、さなし。(そうではない)この六字の名号、わがものにてありてこそ、となえて仏・菩薩にまいらすべけれ」。しかしこれはわがものではないと。「一念一心に、後生たすけたまえとたのため、やがて御たすけにあらずかることの、ありがたやありがたやと、もうすばかりなり」と、こういう言葉であげられておりますが、そういう大善大功德があるから称えて、その功德をわがもの顔に回向するという言い方ですね。

そしてまた一三五通ですね、

蓮如上人、仰せられ候う。「仏法には、まいらせ心わるし。是をして御心に叶わん  
 と思う心なり。仏法のうえは、何事も、報謝と存すべきなり」と云々。

(聖典八七九頁)

愛情は、出  
 会った人か  
 ら呼び覚ま  
 されるもの。

念仏は、念  
 じたもう仏  
 の心に呼び  
 覚された  
 心。

と、この「まいらせ心」という言葉でいわれています、これが「植諸徳本」の植とい  
 ことの内容でございます。名号の徳をもって、仏・菩薩にまいらせんとする。これをも  
 って御心に叶わんと思う心、こういう言葉があげられてございます。そこに二十願の一  
 番の根本をおさえられておられる問題があるわけでして、これはちようど、たとえば愛  
 情というのは、出遇った人から呼び覚まれるものなんです。出遇った人が私から呼び  
 覚す心が愛情でありまして、自分が持っている手持ちの愛情を分け与えるのではないん  
 ですね。ですから、私において生きられている愛情であっても、それは私の愛情とはい  
 えないんです。それは呼び覚まれた心である。しかし私たちはつねにそれを我が愛とす  
 るんですね。我が愛として固執する。握りしめるわけですね。そして主張するわけです。  
 同じように、念仏ということも、仏法との出遇いにおいて、本願に目覚めることにおい  
 て呼び覚まれた心であります。まあいつも申しますように、念仏というのは、ただ私の  
 ほうからどこか向こうにおられる仏さまを念ずるということではなくて、念じたもう仏

を念ずるんであります。そこに念仏というのは、念じたもう心に出会い、念じたもう心に呼応する心でございますね。念仏は念念仏である。それは念じたもう仏の心に呼び覚められた心であります。しかしそれを我が体験、我が行として握りしめる。そこに「植諸徳本」の植という意味がありまして、わがものとして植えるんです。「植諸徳本」の名号。その名号を植える。それは言いかえれば、信心の体験を自分の個人的な体験として、自分の信仰体験を固執する。そこに、先ほどの愛情ということというなら、愛情というのは本来、人間関係をひらくはたらきなんです。しかし愛情を握りしめるときには、逆に人間関係を閉ざすものとなる。同じように、念仏というものはそこに存在をひらくはたらきなんですけど、しかし念仏において自己を閉ざすというのが二十願のすがたでございますね。

十九願ははつきりしているんですけど、二十願は念仏一つに帰する、本願にふれるというかたちで本願に背いている。逆にいえば、本願に背くというかたちで本願にふれている。非常にまあ面倒なあり方ですね。そこに二十願ということが、なかなか一面的にはおさえきれないわけですし、出遇いながら背き、背きながら出遇うというような微妙なあり方をあらわすものがございます。そこに親鸞聖人がこの二十願というものを厳密

眞実にふれたとき、自己の不眞実という事実に頭が下がる。

に取り上げてこられるわけです。ですから二十願というのは、一面からいいますと、自己の罪業性の自覚でございます。思いに閉じこもって背くという罪業性の自覚でございます。本来、眞実にふれるということは自己の不眞実を知らされるということです。人間として眞実に出遇つて、人間が眞実になるということではないんです。人間というのは眞実ではありえないでしょう。逆に眞実にふれたときに、はじめて不眞実という事実に頭が下がるんでしょう。だから二十願というものが逆に十八願というものを証明してくる。眞実ありと、眞実の法のはたらきを証明しておる。だから二十願の自覚の他に十八願に生きるということはないんです。だからこそ、三願転入ということが二十願で結ばれているんです。十八願に入ったという宣言ではない。どこまでも自らの罪業性を知らされることにおいて、十八願のところに聞くと、そういう願心として成就してくるものとして二十願、そういう意味がございます。ですから二十願というものの微妙な深いはたらきというものを注意されたのが親鸞聖人でございます。そこにこの十九・二十願というものを、親鸞聖人が「すでにして悲願います」と、十九・二十願をこそ悲願として仰がれるゆえんがあるかと思ひます。

**質問** 以前（一九九八年二月）に四十八願の全体の流れをおさえてくれましたなかに、「他心智通」の心ということが菩提心の心だとおっしゃられまして、菩提心というのはいつたい何なのかというと、苦悩する衆生がうめいているという。その苦悩し迷っているところに人間としての菩提心があるということをおっしゃいましたが、そのことと、今日の志願ということとどういう関係になるのか。菩提心と志願ということですね。

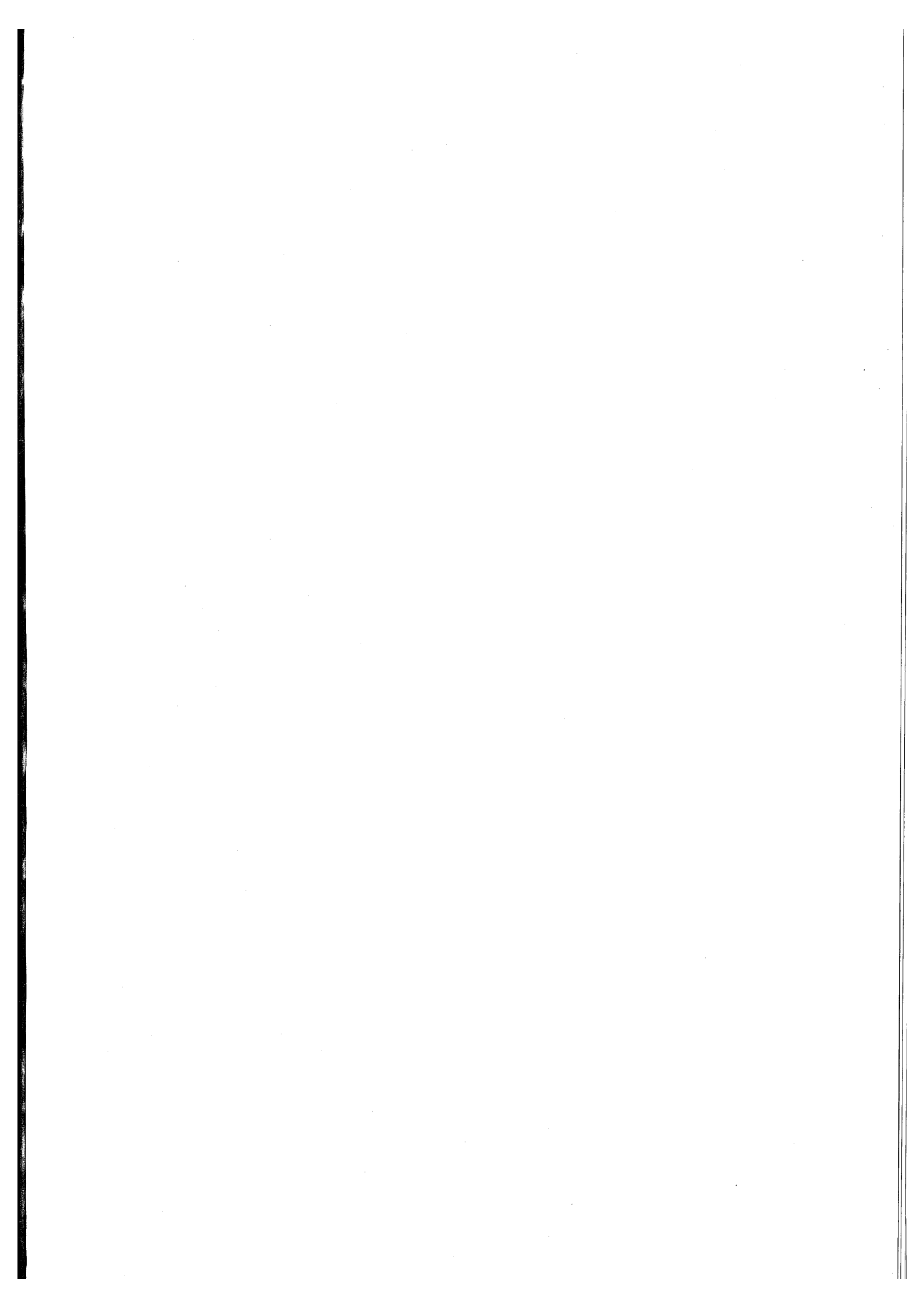
**宮城** 大乘仏教といいますか、とくに聖道門になりましては菩提心というのはどこまでも仏道にはつきりと志を発すというところに菩提心と、そこからはじまると。それに対して法然上人が菩提心無用といわれた。それがとくに聖道の人たちを怒らせた言葉ですね。菩提心を否定したら仏教はなくなる。菩提心無用という言葉はとんでもない言葉だと嘸みつかれたわけですが、聖道門は結局は山の宗教ですね。生活を離れて、一つの結界の中でひたすら仏道というものを実践していく。で、ある意味で結界の中に入る一つの選び、覚悟を含めて菩提心ということの具体性がおさえられると思うんですが、それに対して山に登る自由のない、そういうことのできない生活の中であえいでいる人々、そういう人々の中には菩提心はないのか。つまりそういう人々は苦悩の中に、生活の中にあえいでいるだけでは仏道の外なる存在でしかないのか、という問いですね。親鸞聖

人が山を下りられたということも、じつは人々の苦悩の中に菩提心を見たということでしょう。そこに、菩提心というのはそういう狭い限られたものではない、人間が苦悩するということは、そこに願が動いているということがあるわけです。ですから菩提心の本質というものをそこに見いだしてきた。ただ、その人々をいかにその志願にまで、その人その人の志願に目覚めさせていくか。そこに仏道というものの展開、法の展開を見ていかれたわけです。ですから苦悩から往生への歩みの全体が菩提心といえは菩提心、それが菩提心の展開であると。菩提心というものをなにか特別な心として立ててきた、そういうあり方に対して、そういう菩提心は無用と捨てられた、浄土門仏教は。そういうことをいいたいわけなんです。ですから、そういうものがいかにして歩みになるか。それに応えるのが法だと。法がそれに応えられないなら、それは法としての意味をもたない。そこに法の歩みこそが大行ということですね。仏道がひらかれていくのは、菩提心の上で個人の実践によって成り立っていくのではなくて、つまりそういう個人的行の上に仏法の世界がひらかれるのではなくて、法のはたらき、法の歩み、そこに大行という言い方ですね。法がいかに応えるかという問題ですね。ですから、「行巻」に眞実行を明らかにされるんですが、ほんとうに大行性が明らかにされるのは「化身土巻」です

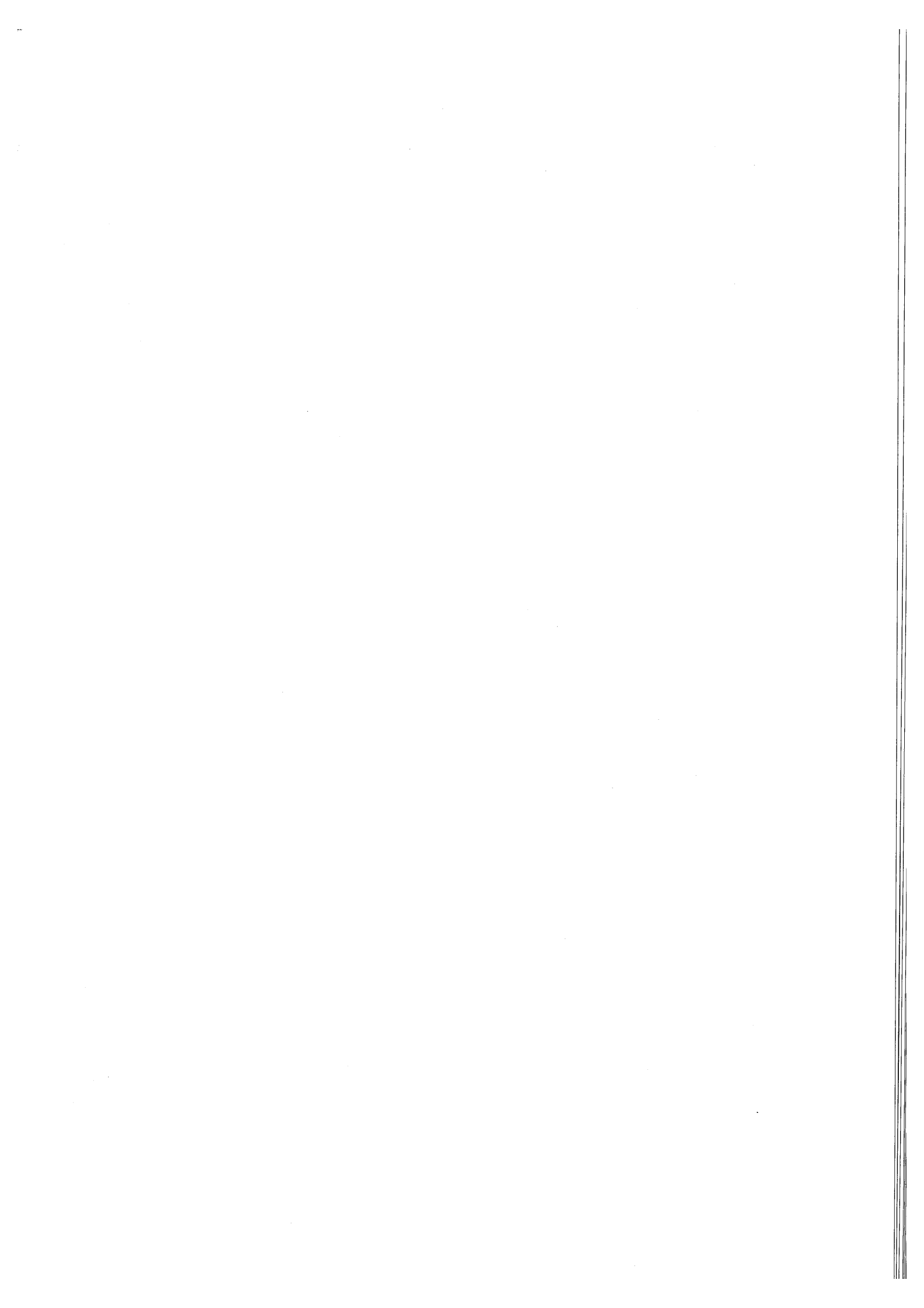


ね、十九・二十願、とくに果遂の誓いというところに成り立つんです。そういう展開をもう一度お考えいただければと思います。

(一九九八年六月八日)



第一二二講



二十 設<sup>レ</sup>我得<sup>レ</sup>レ<sup>ニ</sup>仏、十方衆生、聞<sup>キ</sup>我名号<sup>ヲ</sup>、係<sup>ニ</sup>念<sup>ヲ</sup>我国<sup>ニ</sup>、植<sup>ニ</sup>諸<sup>ノ</sup>徳本<sup>ヲ</sup>、至<sup>シ</sup>心回向<sup>シ</sup>、  
欲<sup>ハ</sup>生<sup>ズ</sup>我國<sup>ニ</sup>、不<sup>バ</sup>果遂<sup>セ</sup>者、不<sup>レ</sup>取<sup>ラ</sup>正覚<sup>ヲ</sup>。

—

何回か二十願についてうろろと触れさせていただきましたが、「化身土巻」におきまして親鸞聖人はこの二十願にその願名ですね。二十願の名前としては四つですね。「植諸徳本の願」、「係念定生の願」、「不果遂者の願」、そして「至心回向の願」と四つ名をあげておられます。そしてその全体を貫くところをその前の行の「もと果遂の誓いを発して」（聖典三四七頁）とおさえられています。前回はだいたい「植諸徳本」というところで少しお話をさせていただいたのですが、そこに「係念定生の願」という名をあげておられます。念<sup>おもひ</sup>を係<sup>か</sup>ける。これはもちろん二十願の願文によってあげられているわけで、「係念我国」という、「念を我が国に係けて」と誓われていることによるわけでございます。そこに「十方衆生」という言葉で、人間というものがおさえられ、呼びかけら

「係念定生」  
について

れているわけですけども、この「係念定生」ということから申しますと、国を見失っているもの、国を見失い、したがって国を求めて迷っているものということがまずそこにおさえられてくるわけでございます。つまり私たちはいろんな問題に振り回されております。問題意識は次から次と呼び覚まされるんですけども、それだけに逆にほんとうに自分が求めていることが何なのか、そのことが一向にはつきりしてこなくなる。あのことも気になり、このことも気になる。いろんな問題が心にかかるわけですが、いたいそういふもがきをとおして何を自分が求めているのか。それに対してこの二十願が「係念我国」と、念を我が国に係けよという言葉をもって呼びかけられてくるわけですね。

これはじつは一昨日、大学のほうで前期の終わりということで、卒業論文を書く学生の中間発表ということがあったのですが、そのときに一人の学生がテーマとして「往生極楽」という言葉を出しました。往生極楽ということはどういうことなのかとちょっと聞きましたら、往生極楽とは往きて生まれて楽を極めるということだと、こういう返事でありました。極楽とは楽を極めると。そして、それでは、その楽というのはどういうことだと思ふと聞きましたら、自分にとって楽なのはごろ寝をしていることだということ

とですね。まあ、ある意味では正直なところでございますね。気分からいえば、ごろ寝をしておりたい。ただそのときにごろ寝をずつとしていたら、生き生きしてくるかといったら、そうはならんということですね。ほんとうに自分が願っていることがそのことなら、ごろ寝でいいのですが、しかし、ごろ寝をすればするほど、ある意味で生気がなくなっていく。決して生き生きもしてこないし、何か自分が生きていくという実感もある意味で遠ざかるばかりですね。ということは思いのところでも求めていること、気分でも求めていることと、そのいのちそのものが求めていることとは別だということがございます。自分の正直な気分からいえば、ごろ寝をしたい。だけでも、それが自分のいのちそのものが求めている、自分の生存そのものが求めているものとは別なことになっている。そのため自分の思いの通りに生きられることが、そのまま生きていることに感動をもったり、喜びをもったりということにはなっていない。

前にもご紹介したかと思いますが、玉城康四郎という、この玉城先生が『仏教の生命観』という身近な論文を書いておられます。そのところで、無限の過去から生きとし生けるもの、ありとあらゆるものとの交わりの中で、いまここに現れている生存の統括体という言葉を使っておられます。つまり、いろんな交わりを一つにこの身に受けてい

いのちとは、私的存在の極地でありながらも、しかももつとも公的なもの。

って生きている統括体、まあそれを仏教の言葉では業熟体という言葉でもあらわすわけですが、それは自己の生存でありながら、自分自身のいのちでありながら、自意識の届かない深さ、自分の自意識の届かない限りなく深い統括体であると同時に、すべてのものとの交わりの中にあるがゆえに、宇宙共同体の結び目であると。私たちのいのちというのは、そういうあらゆるものとの交わりを統括したものである。自分のいのちでありながら、自分の意識では届かない深さをもっている。だから私たちのいのちというのは、どこまでも私個人の、誰にも代わってもらえない私的存在の極地ですね。どこまでも私は私だと、そういう私的な存在の極地でありながら、しかももつとも公的なもの、こういう二つの面をもっておるものだと。私たちは自己を自意識でとらえる。自分に誠実に生きるということは自分の思いに誠実に生きるということとして主張するわけですね。だけでも私の身にうけているいのちは自意識よりも遥かに深い、深さと広がりをもったものだと。

この方はどういう方なのか、じつはぜんぜんその方のものを読んだこともないのではなはだ申し訳ないのですが、中沢真一という、これも武満徹さんの随筆のなかで教えてもらったのですが、武満徹さんが中沢真一さんの文章を引いておられる。それは個人性



ということですね。中沢さんは個人性というものは一人の人間のなかに常住しているものではないと。なんか私というのは私という存在のなかに私としての存在、個人性がつねにあると。ある意味では変わらぬものとしてあると思っている。けれどもそういうものではないと。人と人との、それから人と自然との、それから自然に対して人と都市、町ですね。人間が作り上げた都市との出会いの瞬間瞬間に、まるで結び目のようにしてと、同じように結び目という言葉を使っておりますが、まるで結び目のようにして形造られてくるもの、それが個人性というものだ。なんか個人性というのと決まったものが、私なら私の個人性としてあるように思う。けれども、そういうものではないと。出会いのところに、出会いの瞬間瞬間にまるで結び目のようにして形造られてくるもの、エゴよりもずっと巨大な何かの力の中、それがいったいどういう力と呼びうるのかわからない。しかし少なくとも私どもの自我をもっては動かし得ない、そういう巨大な力の中、永続性のない結び目として、つまり、すぐに消えていく、すぐに変わっていく、そういう結び目として立ち現れてくるものだ。まあ要するに縁起、縁において起こってくるということなのですけれども、ともかくそこに私とか個人性とか、なにかそういう一つの実体的にあるものではない。出会いの瞬間に結び目のようにして立ち現れて

くる。それはやはり私たちの意識をこえた営みとして現れてくる。ですから私たちが自分の意識で求めているものと、私がこの身に受けているいのちが求めているものと。

これは前にも申しましたように、曇鸞大師は「所求に称うて情願を満足する」といつておられます。私たちが思いで求めているもの、それは所求、しかしその所求の、いのちの根底にある一つの願い、情願という言葉であらわしております。私たちの現代の文明社会は人間としての所求が作り上げてきたものですね。人間の意識がこうなればいい、あんなればいいと、その所求にしたがって作り上げてきたものが現代の文明ですね。そういう理性にたつて周りの一切を変革し、あるいはその存在を抹殺して作り上げてきたものが現代文明ですけれども、だから作り上げられた現代文明はわれわれが作ってきたのだけれども、しかも作り上げたものによつて、われわれがある意味で疎外されてゆき、悩んでいくということがございますね。追い求めてきたものによつて自分が悩むということ、その所求と情願が食い違っている。私たちのいのちがそういう結び目としてある、あるいは交わりの中に開かれてくる、そういうものとしてあるかぎり、じつは私たちのほんとうの自己を成就するというあり方は交わりの成就として開かれるもの、あるいは交わりの成就としてしか開かれないものですね。

「国土とは、  
人とともに  
自己が立ち  
現れる場」  
(西谷啓治)

「すべての  
人間を独立  
者として生  
み出す世界  
が、国土で  
ある」(安  
田理深)

二

浄土とか国土というものは、国というものはそういう交わりが開かれる場、交わりに  
おいて自己が、それぞれの存在が生まれ出る場を国土と呼ぶわけでございます。大  
地の会の聞法会でも、もう何年も前ですが、京都大学の西谷啓治先生は、国土というの  
は人とともに自己が立ち現れる場という言い方をなさっておりました。人との出会い、  
人との交わりをもって自己が現れてくる、回復されてくる場が国土というものだ。そ  
れから安田先生が国土というのはすべての人間を独立者として生み出す世界です、そし  
て、その独立者とはすべての人間と平等に出会える人のあり方をいうのだと。いかなる  
人とも平等に出会っていけると、その人は独立者である。

今年の聞法会で最後の日に和田稔先生が出ていただきましたが、ロスアンゼルスで四  
日間、午前・午後の講義をずっと続けてこられて、十八日に十二時間飛行機に乗って京  
都に夜八時頃に着かれたのですか、そして十九日の会に出席して下さって講義をして  
くださいました。和田稔先生とお会いする前に宗さんと二人で、先生は私らよりも十歳

以上も上であるのに疲れたということをおっしゃられない。はなはだ困るわけですね。あの和田先生が疲れたとおっしゃらないのですから、われわれが疲れたと言っておれんということがありまして、はなはだ困るのですが。宗さんとこれはなにがなんでもこんどばかりは先生も疲れたとおっしゃるだろうと、じつは期待しておりました。ところが和田先生が十九日に来てくださいます、お顔を見るなり、こちらからお疲れになったでしょうといいましたら、いえ、疲れませんとおっしゃるのですね。すっかり当てが外れたのですが、そのときにいろいろ話の中でおっしゃっておられました、行くところに行くところ、出会った人からエネルギーをもらうという言い方をなさっていました。どうしてそんなにお元気でおられるのでしょうかねと言いますと、いや、エネルギーをもらうからねえとおっしゃるのですね。出会う人、出会う人からエネルギーをもらう。ある意味で独立者というのはすべての人と平等に出会うということはただより好みといいますか、好き嫌いのレツテルを貼らずに出会うというだけではない。ある意味でつねに初心において出会うということがあるのでしよう。言うならば、赤子がはじめて出会うようなものです。そこに人との出会いというものをほんとうに一つの驚きと喜びをもって出会うていかれる。そこにかぎりなく出会った人からエネルギーをもらうということ

出会った人  
からエネル  
ギーをもら  
う

があるんでしよう。

自己を固める  
信仰

ですから、そういう人は人に対して自分をたてるということがない。私たちは自己と  
いつておりますけれども、その自己はいつも人と選り分けて自己ということをしてい  
るわけですね。そしてその人と区別して自分というものを、ある意味で人に負けない強  
い存在にまでしたいと。人に動かされない強い存在になりたいと思っているわけですけ  
れども、しかし、人と区別することで、立てている自己というものはじつは区別すべき  
人が一人もいなくなったら、自分自身も曖昧になってしまうのですね。人と区別すると  
いうところで自己主張しているのですけれども、自己そのものがほんとうに内なる表現  
をもっているわけではない。ですから人と区別して、人に負けない自己を固める。信仰  
も自己を固めるために信仰するということがあるんですが、しかしそういう自己とい  
うのはちょうどいわゆる最上ということがつねに下なる存在を必要とするように、俺は一  
番上だと威張るのですが、そのトップということはつねに下があると。下に人がいると  
いうことで成り立っている。極端に言えば、最高なるものは最低によってはじめて成り  
立つのであって、下なる存在がなくなれば、最高と威張っている自己も消えていくので  
すね。そこに何か私たちはその交わりをも、自分の意識のところであらえて、そしてそ

浄土は一つの場。その場をもつことが人間にとっての願い。場を失い、所在を失うことほど辛いことはない。

ういかたちで交わりの中で人を区別することを通して自己を固めていくということがございます。しかしそこではほんとうの自己自身というものは、そういう区別している他の存在が消えていけば自己自身も曖昧になっていく。そこにほんとうに一人ひとりがかけがえのない存在として出会いをもつ、そういうことが成り立つ場を私たちのいはは求めており、それを仏教は浄土という言葉であらわしてきたわけですね。

ですから、そこに一般的に浄土は一つの場であります。場をもつということが人間にとっての願いでございますね。自分がそこにおいてはじめて自分として生きていける場、場を失うということは、つまり所在がないということは何よりも辛いこと、所在を失うということほど人間にとって辛いことはないのです。しかし私たちはそれこそそういう場というようなもの、人間としてのいのちの一番根源的な願いを忘れて、それこそ自分の思いのところでの、いろんな要求を追い求めて日を過ごしてしまっている。

三

ですから、この「係念定生」という、「係念我国」ですね。「念を我が国に係け」よと

という言葉聞き取った言葉が善導大師の「帰去来（帰りなん、いざ）」という言葉でございますね。さあ帰ろうと。帰りなん、いざという。あそこにはご承知のように、善導は場を失ったあり方をまず一つには、「他郷」という言葉であらわしている。他郷ということとはよそよそしい世界でありますね。おり場が見つからない。そこにいるのだけでも、そこにおれない。そういう所在を失って、そこにいるのが他郷でございます。他郷には停まるべからずと。それからもう一つは「魔郷」ということ、「帰去来、魔郷には停まるべからず」。魔郷というのはある意味で我れを忘れている世界であります。誘惑のなかに我れを忘れている。我を忘れさせるようなものに満ち溢れた世界が魔郷でありますね。そこにあれやこれやいろいろと興味を引くものに出会い、あれやこれやと駆けずり回るなかで自己を失ってしまう。魔郷というのはとくに若いときに出会う世界であります。年をとつてくると他郷でございますね。おり場がないという悲しみ、またいろんなものに誘惑といいますか、心を引きずり回されるということも、これまた辛い、その最中は我を忘れて夢中になっているのですが、振り返って思えば、それもまた辛い世界でございますね。いろんな誘惑に我を忘れて過ごしてしまふ。そういうあり方に対して、帰りなん、いざと善導が聞き取ったのが「係念定生」でございます。あるいは願文のそ

のままでいえば「係念我国」ですね。求むべきものがここにあるという、もう一ついえば、汝が求めているものはこれだという、その汝のいのちそのもの、存在そのものが求めているものはこれだという呼びかけが「係念我国」という言葉でございましょう。そういうまさしく私たちをして国土に念を係こころけさせる、向けさせる願心としての名のりが「係念定生の願」という言葉としておさえられるかと思えます。

## 四

この二十願の願名につきまして、「係念定生の願」という願名に続けて「不果遂者の願」という願名があげられてございます。これは考えてみると、はなはだ奇妙な願名でございませぬ。それこそ名詞ではなくて動詞でございませぬ。「果遂せずんば」と、そういう果遂せずんばの願だという、名前としてはおもしろい願ですな。「果遂の誓い」と、こういういわれているのですから、願の名前としては果遂の願と名づけられたほうがなんかすっきりして聞こえます。それを「不果遂者の願」と、「果遂せずんばの願」という名前をある意味であえてつけられている。そしてじつは、そこに二十願というもののもつ

「不果遂者の願」という願名



ている一つの特徴が示されているわけであります。つまり「果遂せずんば」という、「果し遂げずんば」というのは限りなく果し遂げていこうという願いと歩みをあらわす言葉ですね。しかもその願いとか歩みというものは内に果し遂げ得ない事実を受けとめた言葉でございますね。どこまでいっても果し遂げ得ない、その事実においてしかもなお果し遂げずんばと。少し努力すれば果し遂げられるのであれば、果し遂げずんばということをあえていう必要はないのでありまして、そこに「果し遂げずんば」という言葉の背後には、どこまでいっても果し遂げることのない現実がおさえられている。しかもその事実において願がいよいよ深められ強められてきているということがあるのでしよう。

武満徹さんの話をよくするのですが、いろいろ教えられますのですが、武満さんが障害、つまり「さわり」でありますね。さわりというところに一番美しい部分があるんだと。あれは漢字ではどう書くのですかね。たとえば芝居とか映画の「さわり」といいますね。一番クライマックス、一番感動的な場面をさわりと。で、さわりだけを見るとか、さわりの部分と、こういう言い方をいたします。武満さんはそのことを触れて、日本人はそういうもっとも感動的なのところをさわりという言葉であらわしてきた。そして日本の楽

器、簫などは全部さわりがあるんだと。つまり音が自由に出ない。スムーズに出ない。わざと音が出ないように障害、さわりが作られてあるという、日本の楽器にはすべてさわりがあるということをおっしゃっております。そしてそのさわりが独特の美しさを引き出すんだと。思いのままに音を出せる楽器ではない。そこではつねに少しオーバーに言えば全身を上げて取り組まねば音が出ないと。しかもそのことにおいて人間が頭を描く以上の深みのある音を出すんだと。

それから同時にこれは逆に音を聞くということで藤原新也という写真家であります。が、いつでしたか、「人の顔が消えるとき」という、「人はなぜ人を殺してはいけないのですか」という少年の問いに対する、その問題を受けとめたところで藤原さんがそういう「人の顔が消えるとき」という題で一文を書いておられたわけですが、そのことをご紹介させていただいたと思いますが、その藤原さんが同時に「聞こえない音」ということを書いておられる。いまの音楽には必ず聞こえない部分があるんだと。ところがCDや機械をとおして収録すると聞こえる音しか録音できないのだそうですね。ですから聞こえない音はああいう機械やCDは全部カットされてしまっている。ところがじつはその聞こえない音の部分に人のいのちというか、深く人の心に響くものがあり、よい音楽

「障害があればこそ自由になれる」

を聞けば心が静まるとか、心が清められるというのは、じつはもちろんその聞こえてくるメロディーとかということもあるのだけれども、同時に聞こえない音の部分というものはたつきが大きいんだというんですね。それが機械をとおした音である場合に全部カットされており、そういうことがなにか現代の人間の、つまり機械をとおした音に包まれているという社会の状況というものがいかに人間の心にある意味で大きく歪めてきているかということを書いた藤原新也さんが書いておられました。

音楽のことはさっぱりわからないので、ただまあ一つの驚きをもって読むだけなんですけれども、しかしその聞こえない音とか、そういうさわりをとおしてはじめて響く音とか、そういう障害が、武満さんは障害があればこそ、自分たちはほんとうに自由になれるという言い方をされるのですね。ちょっと考えますと、障害があるから自由になれないと思っている。だから私たちは自分の自由を取り戻すためには自分の思いにとっての障害を全部取り除いていくと。少しでもそういうものを取り除いていくことによって、自分の自由を回復できると思ってきました。それに対して武満さんは障害があればこそ自分たちはほんとうに自由になれると。そして障害があるところにもっとも美しさがあらわれてくるということを書いておられます。

これはある意味で障害を全部取り除いていけば、自分のはつきりしてくるかというところ、まあ決してと言っていていいでしょうね。決してそうはならない。あらゆる障害が全部消えてなくなると逆に自己というものは曖昧になってくる。思いを障げるものにおいて私たちははじめて思いよりもっと深い叫びというものに呼び覚まされてくる。

考えてみますと、自動車にしても妨げがなかったら走らないのですね。タイヤが空回りしたら走れないわけでありまして、タイヤが空回りしないのは大地の密着のところまで抵抗があるから、その抵抗がスピードを支えているのですね。そういう抵抗するものがないとなったら、ただタイヤはくるくる空回りするばかりで前に進まない。それは一つの象徴的なことですから、あらゆる問題がそういう武満さんの指摘をとおして振り返ってみると、じつはそこにエネルギーをあたえ、歩みをあたえているものが障害ですね。抵抗、そして人間の精神性を呼び覚ましてくるものも、じつは障害、抵抗なんです。なんの障害もない、なんの抵抗もないなかに生きておれば、要するに何の問題もない。何の問題もないということとはただうかうかと過ごしていくことだけのことでありまして、その抵抗をとおしてはじめて私たちがこれだけということが何なのか、それこそこれだけは果し遂げずにはおけないと。少なくともそれを果し遂げようとする

人間の精神性を呼び覚ましてくるものも障害、抵抗である。

に生涯を賭けうるというものを尋ねるといふことはないでしょう。現実には少しでも障害が取り除かれることを一生懸命に求めているわけですから、しかしその障害をまったくなくしていくと同時に、人間は何かドローンとした存在ですね。そこに生き生きしたものをもてずに過ごしていくということがある。だから、障害を受けとめるといふところにはじめて思いよりも、思いを破った大きな世界、まあ大きな世界としかいえないのですが、そういう思いを破った世界に触れるということが起こってくるのでありまして、思いのままに生きれるときには、思いを一步もこえることがない。そこにじつはそういう障害を受けとめ、障害を包んで、そこにどれほどの障害があるかと放棄することできない、それこそ願いを呼び覚まされてきているものが果遂という問題ですね。果し遂げずばという。

そういうことを申しますと、かつて私の父がそういうことを言ったことがありました。障害といふことを私がいろいろと寺のことなんかで喰ってかかっていた頃ですが、自由にならない障害といふことの大事さといふことを一生懸命に言ってくれたことがありました。しかしそのときにそんなことを言っても自分が押し潰されるような障害に出会ったら、それが大きな世界へ心が開かれていく扉だといふことをいっておれないではないか

と。この耐え切れないほどの障害が迫ってきたらどうするのだと。そういうある意味で屁理屈のようなことを言って喰ってかかったことがあるのですが、そのときに親父が言いましたのは、そんなことは心配することはない。耐えられないほどの障害がきたときには人間は死んでいるんだと。死んでいるものがどうするんだと、騒ぐ必要はないんだと。死んでなければ死んでない以上、それは受けとめられる障害なんだと。受けとめられない障害がきたときには人間は必ず死ぬと、押し潰されるだろうと。それはもう理屈もなにもない。ただ生きているかぎり、どんなに弱音を吐こうと、どんなに愚痴を言うかと、それは担える障害だと。担えるということは何も解決ができるとか、なくしていきけるということではなくて、そのことが必ずなにかいのちを歩ませる力になるものだということを言ったことがございます。なんかこの頃ひよっと思い出すのですが、なにかそういう問題も一つございます。

## 五

ともかくそこに果遂という言葉ですね。しかもそれが「果遂せずんば」という言葉に

二十願とは  
仏に背いて  
いる事実  
に目覚める  
こと  
において  
仏に出遇う

は、どこまでも一つにならない、言うならば、抵抗、あるいは障害のなかに沈んでいる人間の事実に応えていこうとする願心として不果遂者と、そういう「果し遂げずんば」というところには果し遂げられないという事実が、矛盾したような言い方ですけれども、なかなか果し遂げられない事実を受けとめていく言葉でございますね。二十願というのはまことにある意味で申しますと、二十願はどこまでも仏に背いているという事実、その事実が目覚めるということにおいて仏に出遇っているという非常に屈折した世界がおさえられております。ただすんなりと仏の心に出遇ったということではないのですね。逆にいかに背いてきているか、自分が背いてきていたということを知らされるというかたちで願に出遇っていくのが二十願の世界です。

友達の大河内君は結局、寺を出たわけですけれども、それまでずっと学生時分から親父さんと壮絶なるぶつかり合いを続けてきておりました。私なんかはとてまあそこまでぶつかり合えないところまでぶつかり合っていましたね。私のほうは父親も私のほうもすぐ黙ってしまうほうですから、黙んまりで向かい合っているだけです。はなはだ重い状況になるのですが、彼の場合は非常に壮絶な状況になるのですが、そのときに最後にお父さんがおっしゃったそうなんです、お前は俺が人間のかたちをしているから、

俺の言葉が素直に聞こえないのだろうと言われたそうですね。わしが同じ人間のかたちをしている。さらにいえば父親のかたちをしている。そこには存在そのものに抵抗して素直にその言葉が聞けないのだろうと。その言葉をこの頃、大河内がしきりに言うのですね。そういうことを親父が言ったことがあったと。それはなにかこの頃になって大河内がそれだけいかに父親に背いてきたかという、父親の願いのなかで、しかも背を向けてきたという、そういうことをあらためて思い知り、そういう思い知るといふかたちでお父さんと出遇い直しているということを感じるんですね。

これは確かに人間のかたちをしているからということだが、とくに肉親の場合にはありますね。私自身の場合でもやはり死なれてみて親父に遇えたということがございます。生きている間は一つの自分の思い、感情のほうが先にたつ。なかなか出遇えないですね。しかし死なれてみて、それこそ人間のかたちがなくなってみて、はじめて何か自分も父親と同じ道を歩み始めたときに、あのときにああいうことが言いたかったのか、こういうことを言いたかったのかという、なんか死なれてみて、はじめて出遇えたということがあります。その意味ではやはり、仏の最後の仕事は涅槃に入ることだという、つまり死ぬことだという意味がなにかよく感じられる。先生がいらっしやるかぎり先生にもた



法に立たし  
めるのが入  
涅槃

れかかる。あるいは先生に反発する。もたれかかるにしろ、反発するにしろ、その先生が生きておられる法に共に立つということはなかなかできない。そういう私たちを法に立たしめるのが入涅槃ですね。涅槃に入られたと。姿を没しられたと。その姿を消されたということは、言うならば私たちを法に押しやると。法に立たしめる最後の教化なのでしょう。そういう背いているということの自覚において、その心に触れる。

その意味で二十願というのは本願の内にあつて外に出ている。あるいは外に出ている内に触れているという、そういうまことに面倒な世界でありますね。こういう二十願という世界を取り上げられたのは親鸞がはじめてですけれども、これはやはり親鸞という人がとことん身の事実をとおして歩まれた人だということがそこにあるかと思うのです。

## 六

果遂の誓いということも、だいたい二十願につきまして、願文のところで三生果遂と  
いうことがいわれます。願文の上では係念、これが結縁、縁を結ぶ。それから植諸徳本

## 三生果遂

を三昧発得、そして至心回向欲生我国を極樂往生と問題をおさえまして、そしてこれが三生にわたると、こうおさえるわけですね。この三生ということにつきまして、一が過去生、二が現生、三が来生におけることである。これを過現門という専門の言葉でいいます。過現門の三生です。過去・現在・未来という言い方ですね。それから一を現生、二を次生、三を次々生という言葉でおさえまして、これを現未門の三生といわれてもいることとございます。そしてそういう三生にわたって果し遂げていくということとして果遂ということをおさえられるわけとございます。(皆往院述『教行信証講義集成』九巻参照)しかし私はここに果遂の誓いという言葉が願名の前に出されておりますが、とくにそれは親鸞聖人にあつては三願転入の文の結びにおいて深い領き感動とともにいわれていることですね。「化身土巻」の三願転入の文で、

ここをもつて、愚禿釈の鸞、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)

という言葉で果遂の誓いという言葉があげられているわけでありまして、その三願転入の文と呼ばれておりますこの一段というのは、言うならば宗祖の歩みをおさえた言葉でございませぬ。ですから、じつは三願をとおして果遂ということが誓われているということでもあります。三生にわたってということではないのでしよう。親鸞聖人においては三願を誓わせたものが我が身の、それこそどこまでも自力の執心を離れられない我が身の事実でございませぬ。その我が身の事実に対して仏が三願をもつて、十八願だけで済まさずに、十九願、二十願が誓われたと。そこに果し遂げずばという願心の歩みを親鸞は聞き取ってこられた。

ですから、この言葉を受けて、

ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。

(聖典三五六―三五七頁)

という言葉がおさえてございますね。「果遂の誓い、良に由あるかな。ここに久しく願海に入りて」と、「ここに久しく」ということは、ですから私が背き続けている間も願海の内にあつたということを知らされた。何かそういう大河内君の場合でも私の場合でも、そういう背き続けていた間も、しかもそれこそ父親の願いのなかにあつたんですね。そしてそういう三つの、十八願から十九願、二十願を開いてこさせたもの、それを二十

願の結びのところ、三五六頁の三行目からの悲嘆の言葉ですね。

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)

深く悲嘆せ  
ずにおれな  
い身の事実  
が仏をして  
三願を開か  
せた、その  
極まりに二  
十願をみて  
いる。

という悲嘆の言葉がそこにおかれている。その深く悲嘆せずにおれない身の事実が仏をして三願を開かせた、その三願が展開されたところに果遂の誓いを見ておられる。そしてその展開の一番極まりに二十願、その二十願のところにその極まりをみておられるわけであります。ですから二十願のところに信心ということが限りない歩みとして生きられてくる。信心が定まるということは何かもう絶対に変わることのない確かなころとなつて固まるということではない。少なくとも親鸞聖人にあつては信心は限りなく問い直され、限りなく深められてきた歩みそのものでございますね。そういうことを親鸞はとくに二十願のところであつて触れてこられたのでしよう。そこになにか「果たし遂げずばの願」と、こういう願の名前ですね。決してただ願の名前を果遂の誓いといつてしまわずに、果たし遂げずばと。果たし遂げずばの願ということは、言いかえれば、この私とどこまでも歩まれる願という意味を親鸞はそこにみておられるのでしよう。そういう意味

でこの二十願というのは、まことに微妙な、まさに蓮如上人の『聞書』の言葉です、

とおきはちかき道理、ちかきは遠き道理なり。

(聖典八七八頁)

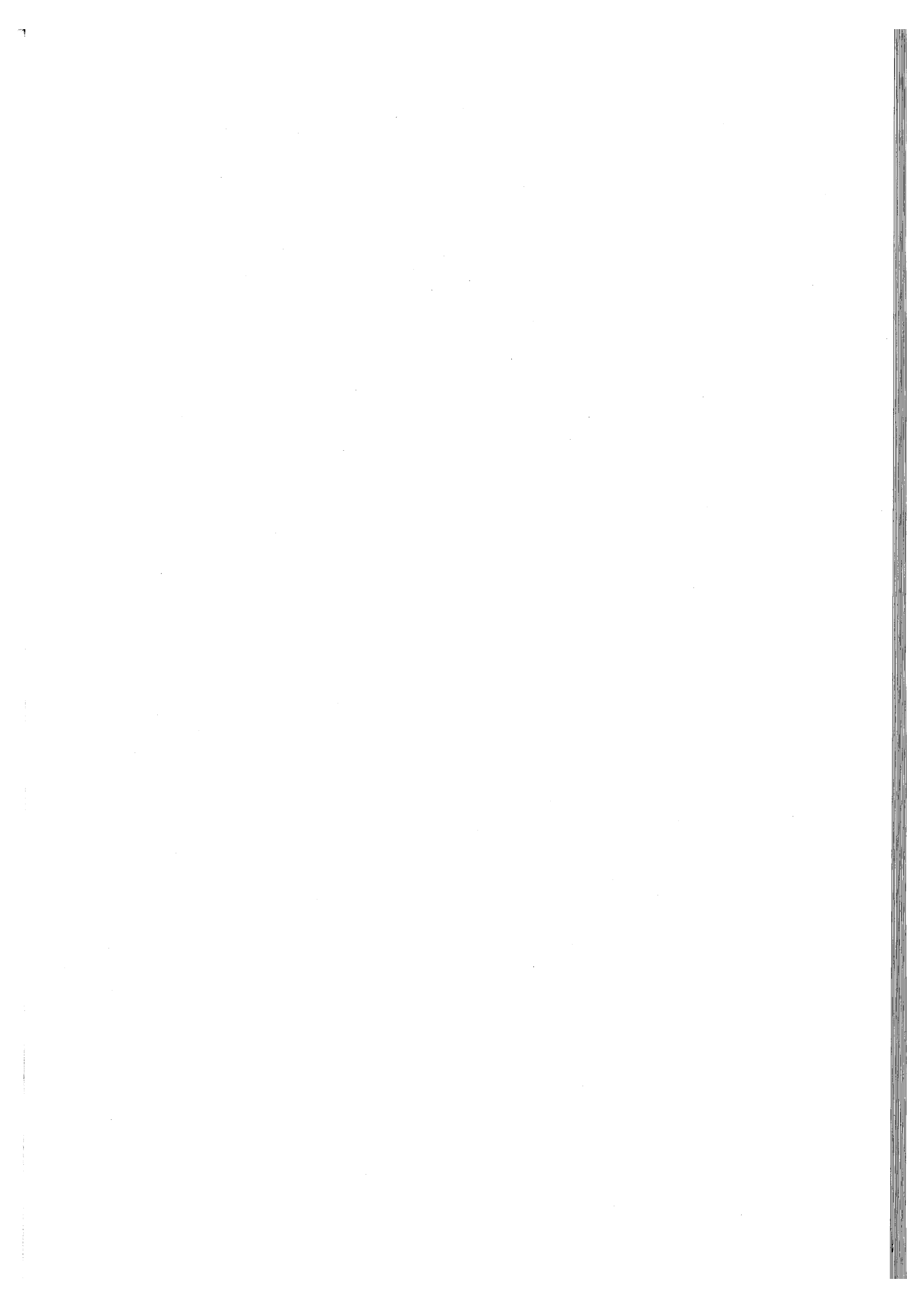
という、こういうまさに微妙な一点でございますね。自分こそは近く生きていると自負しているときは一番遠く離れているときだと。いかに自分が遠く背いているかということを知ったときは一番近く生きているときだと、そういう「とおきはちかき道理、ちかきは遠き道理」。それからまたこれは同じようなことですね。

同じく仰せに云わく、「心得たと思うは、心得ぬなり。心得ぬと思うは、こころえたるなり。

(聖典八九四頁)

と、こういう言葉です。そういうことが深く願心の上に受けとめられ、生きられていくのが、この二十願、不果遂者という歩みだと。本願の不果遂者の歩みというものが、背き続けている自己を深く悲嘆せしめる。その悲嘆においてあらためて出遇い直させていくそういう展開をもった願心だということが、そこにあらためて不果遂者という言い方のなかに私は感ずることでございます。

(一九九八年七月十八日)



大地別冊IX

一九七二年度講義録  
「畢竟」の世界・宮城顛／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・一八一頁／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・宮城顛／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

大地學習録1

一九八二年度講義録  
新たな出発を期して・宮城顛／信心と生活・和田稠／大経の歩み・宮城顛／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

大地學習録2

一九八三年度講義録  
皆悉已過・宮城顛／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

大地學習録3

一九八四年度講義録  
不善のもの・宮城顛／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／莊子における眞の哲学・福永光司  
■A5判・二二二頁／三〇〇〇円  
送料三〇〇円

大地 一九八五年度講義録  
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

大地 一九八六年度講義録  
大學習録 5

凡愚の間法・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

大地 一九八七年度講義録  
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・二二二頁／三〇〇〇円  
送料三〇〇円

大地 一九八八年度講義録  
大學習録 7

雑染堪忍の群萌・藤井慈等／すでに末法にはいつて、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

大地 一九八九年度講義録  
大學習録 8

われ五濁悪時群生海なりや・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／ときよ・み・和田稠／呼応する本願・藤元正樹／近代天皇制を考える・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

大地 一九九〇年度講義録  
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

大地 一九九一年度講義録並び  
宮城顛還暦記念特集号  
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・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

大地 一九九二年度講義録  
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・二二五頁／三〇〇〇円  
送料三〇〇円

大地 一九九三年度講義録  
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

大地 一九九四年度講義録  
大學習録 13

無窓忌記念講演・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／安田先生に出遇つて・鶴見栄鳳・味村登・常磐知曉・虎頭祐正  
■A5判・二二〇頁／二五〇〇円  
送料実費



宮城 顯述

毎月の大地の会学習塾での講義録、四講を輯録

### 大無量寿経講義一

■A5判・一〇〇頁／一三〇〇円 送料三〇〇円

宮城 顯述

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

### 大無量寿経講義二〜四

■A5判・一〇三頁／一三〇〇円 送料三〇〇円

宮城 顯述

毎月の大地の会学習塾での講義録、四講を輯録。

### 大無量寿経講義五〜二十七

■A5判・約一一〇頁 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

大河内了義先生の還暦記念の講演を輯録

### 寺を出でて

■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

藤元正樹追悼号

### 優婆提舍する大地

「特別寄稿」及び、「軸」「俳圓」「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。

連絡誌

## 大地創刊号

時の呼応性・宮城巖／私の出会った人・  
三帰義光／金剛心の行人・藤元正樹／そ  
の他

■A5判・四十四頁／七〇〇円  
送料実費

連絡誌

## 大地第2号

近刊!

巻頭言・黒田進／王者の魂・宗正元／  
詩・東義方／東義方さんという人／阿闍  
世の回心・佐竹通／よき師にあいて・三  
帰義光／その他

■A5判・四十八頁／七〇〇円  
送料実費

大地の会 出版目録

大無量寿経講義 28

---

2002年6月1日 発行

著者	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 TEL 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

---