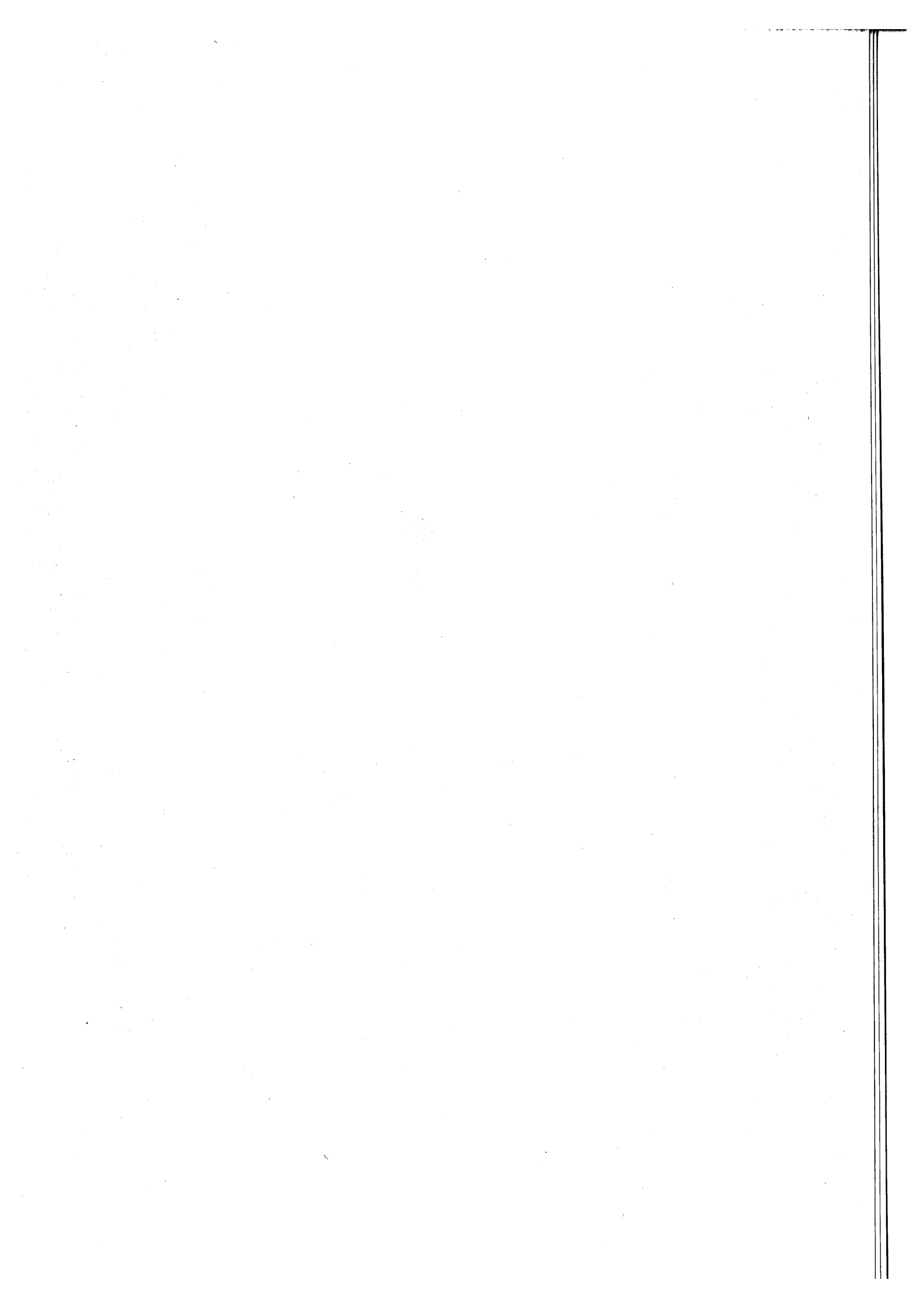


宮城 顛 講述

大無量壽經講義 二十九

大地の会



目次

第一一三講 一

第一一四講 四一

第一一五講 七三

第一一六講 一〇七

二十

設我得^レ佛^ヲ、十方衆生、聞^{キテ}我名号^ヲ、係^{ケテ}念^ヲ我國^ニ、植^{エテ}諸^ノ德本^ニ、至^シ心回向^{シテ}、欲^{ハシ}生^ニ我國^ニ、不^バ果遂^{セズ}者、不^ラ取^ラ正覺^ヲ。

二十一

設我得^レ佛^ヲ、国中人天、不^バ悉成^ク滿^セ三十二大人相^ノ者、不^レ取^ラ正覺^ヲ。

二十二

設我得^レ佛^ヲ、他方^ノ佛土^ノ諸菩薩衆、来^{シテ}生^ガ我國^ニ、究竟^{シテ}必至^{ラン}一生補処^ニ。除^{カン}其本願自在所化、為^ノ衆生^ノ故、被^テ弘誓鎧^ヲ、積^シ累德本^ニ、度^シ脱^シ一切^ヲ、遊^{ンデ}諸佛^ノ國^ニ、修^シ菩薩行^ヲ、供^ニ養^シ十方諸佛如來^ヲ、開^{シテ}化恒沙無量衆生^ヲ使^メ立^シ無上正真^ニ之道^ヲ。超^シ出常倫^ニ、諸地之行現前^シ、修^{セン}習^シ普賢之德^ヲ。若不^レ爾者、不^レ取^ラ正覺^ヲ。

第一二三講



二十 設我^レ得^レレ^ニ仏^ヲ、十方衆生、聞^キ我^ガ名号^ヲ、係^ニ念^ヲ我國^ニ、植^エ諸徳^ノ本^ヲ、至^シ心^ヲ回向^シ、
欲^ハ生^レ我^ガ國^ニ、不^バ果^ズ遂^ズ者、不^レ取^ラ正^ニ覚^ヲ。

—

背くという
かたちで出
遇わせる。

何回か二十願についてふれさせてもらってきました。ただこの二十願というのが大変面倒といいますが、むつかしゅうございます。それはある意味でもっとも深く私たちの現実のありよう、あり方を尽くしてくださっている願だということがございます。文字どおりそこに誓われてありますのは、一つの言い方をさせてもらえれば、背くというかたちで出遇わせる。自らに背くもの、その背くものをその心を質して出遇わせるのでなくて、どこまでも背き続ける心をどこまでも受けとめていく願心をもって人々をして願に出遇わしめるということがあるわけであります。それだけにあえて言えば、私たちの理性を尽くさせて、理性を超えさせるという一つの歩みを開くものが二十願であるということがあるわけでございます。

理性でとら
えたとき、
それは生き
た事柄その
ものでなく
なってい
る。

とくに現代の私たちは、思うということ、あるいは思うはたらき、一口でいえば理性でございますね。どこまでも理性をもって我とし、理性をもって生きるということが根深くあるわけでございます。ただその理性をもって一切の事柄をとらえるときには、そこに自ずと対象的にとらえるということのを免れない。自分の理性で何かを理解する、受けとめるといふときには必ずそのことを自分の前において分析したり、いろいろ理性の力を尽くしてその事柄、そのものからを理解していくという姿勢を免れないわけでございます。しかし、理性でとらえたとき、それはもはや生きた事柄そのものではなくなっている。いろいろと分析して成り立ちや状況はわかったとしても、そのわかった事柄のなかには、言うならばいのちの温もりがないということがございます。

これは以前にご紹介しましたエーリツヒ・フロムという人が、『生きるということ』という書物のなかで、鈴木大拙先生が語られたことを一つの手がかりとして現代人の病いを問うておられます。それはテニソンというイギリスの王朝時代の詩人ですね。そのテニソンという人が一つの詩を書いている。詩そのものは覚えておりませんが、ともかくテニソンが町を歩いているときに、壁の割れ目に咲いている花を見る。テニソンはその花を抜き取って、手の平にのせて、その花をしげしげと見つめる。そしてもし私がほ

んとうにおまえを明らかに知ることができたら、そのときには人間とは何かということも自ずとわかるようになるだろうという、そういう意味の詩を書いておられます。それに対して芭蕉の俳句を比較としてあげておられるわけですが、こちらのほうは、

よくみればなすな花咲く垣根かな

という句ですね。やはり芭蕉が同じように村か町かわかりませんが、歩いているときに何にもない朽ち果てた垣根であったのでしょうか、しかし、その垣根はよく見ると、その垣根の根元になすなですね。ぺんぺん草だそうですね。つまり花とも見えないような花です。そういうぺんぺん草が咲いている。それだけの句ですがね。だけどエーリツヒ・フロムは二つの詩を並べ上げて、テニソンは欧米的関わり方ですね。それは花を理解するためには花を取り出す。咲いている壁土から根こそぎ取り出して、それを分析的に観察していくという方法を取る。そういうかたちで花を理解する。しかしそのときは花そのもののいのちはなくなっている。テニソンは花を理解したと思う。しかし思ったときは花自体は死んだ花でしかない。いのちを失っている。

そのようにしてわれわれ現代の人間はいろいろと物事の理解を、それこそ昔の人にはできなかったことが、いまはいろんな事実がわかるようになってきたわけです。しかし、

わかつたつ
もりのもの
をさらによ
く見る。

そのわかつたつもりのその事柄には大地から抜き去られた花のように、いのちは失われ
ているということがあるのではないか。それに対して芭蕉は、一切花を抜こうとしない、
手をふれさえしていない。したことはただ一つ、よく見る。こちらから花のほうに近づ
き、花に限りなく花のなかに入っていく。「よくみれば」ということは、わかつたつも
りにたたずに、そのわかつたつもりのものをさらによく見るという、限りなく花に近づ
いていく。そして花とともに生きる。そういうところに大きな問題が示されてあること
をフロムは鈴木大拙先生の言葉をとおして注意しているわけです。

やはり考えてみると、私たち自身は芭蕉と同じ日本人ですが、もはや私たちの態度も
テニソンの態度しかとれない。何か理解するためには、それを自分の前においていろ
いろと資料を集めて分析して、そして納得できるかたちで受けとるということになっ
ている。

そういうことがじつは私たちの信心の世界にあっても変わらない。やはり仏とか仏法
ということ、私たちはどこかで対象的にとらえようとしておりますし、いわゆる教え
がわかる、わからんということも、そういう私のもっている物差しに合う、合わない
ということがやはり一番根っこにある。そこで私というものがいまままでよりも世間的に物

知りになり、少しは自分に自信がもて能力を身につけるといふことがあるかもしれないけれども、しかしその歩みでは自分が超えられるといふことはない。すべてを自分のなかに引き込むといふことがあるわけですね。

二

この本は、岩波新書の稲垣良典という方が書かれた『現代カトリシズムの問題』という本ですが、これはいろいろと、どこまでもカトリックの方ですから、そのカトリシズムの立場でございしますが、そのたてておられる問題意識に非常に共感といたしますか、感ずるところがありますし、教えられることが私は多くあつたのですが、この書物のなかで稲垣さんが、「信仰の内なる不信仰」といふことを言っておられます。信心している、そういう信仰しているといふかたちのなかにある不信仰という。これはある意味で二十願そのものの問題ですね。二十願の問題は信心の内なる不信心であり、念仏の内なる我執でございしますね。その信仰の内なる不信仰という、つまり、そういうかたちでの神否定、神を信じているといふかたちで神を否定している。それはどういふかたちであるの

「信仰の内
なる不
信
仰」

かといいますと、「神を把握することは不可能だ」ということの忘却」と。「神を把握する」、自分の理解において受けとるということですね。「神を把握することは不可能だ」ということの忘却」、それを忘れてしまっている。まあ簡単にいえば、神は理解できると思いついでいる。神を信じていると意識しているわけですが、神はついにわれわれの意識において、理知においては理解できない、把握できないということをおぼえてしまっているというあり方だと。そして私たちの感覚に対して与えられた対象であるかのように、私たちは自分の感覚を鋭くしてゆき深めていけば、やがて神を理解できるのだとする姿勢、そういうことをおさえて信仰の内なる不信仰という、結局それは生きた神のはたらしを打ち消して、神を人間のものにしてしまう。人間を照らす存在ではなくて、人間がそれを理解しつかみ得るものとして神を振り回す。神を口にし、神をいろいろと振り回すというかたちでは信仰者の姿をとっているわけですからけれども、そのじつ、そのふるまいのすべてが神を殺していくものだと。神の本質、神の本性を覆い隠す。わかったものにしてしまうということですね。まあカソリックのほうでいえば、神の超越性を打ち消すということでございます。

で、そのことはもちろん神と仏、仏法ということと一律にいうわけにはいきませんが、

不可思議光
如来をも理
性で思議し
ている。

しかし私たちの場合も仏をどこかで了解できるものとして求めているということがあ
る。これは不可思議光如来という名号、不可思議ということがそれこそ忘却、忘れ去ら
れている。不可思議光如来であるということをも私たちはやはり理性で思議していると
いうことがある。私たちの思議性、理知をもつてとらえ、理知をもつてはかるとい
り方は二十願において三生果遂ということ、二十願の願文のうえに過去・現在・未来、
あるいは現在・未来、さらにその次の未来というように、おさえ方は説が分かれますが、
もとかく三世ということを見るわけですけれども、それはある意味で絶望的な長さでご
ざいますね。私どもがどれほど自らを省みて自らを質すとしても、なお超ええないもの
として私を包んでいるもの、私をあらしめているものが思議性でございましょう。思い
を離れて頷くということが私どもには一番ありえない姿になっている。どこまでいつて
も、その思議性が超えられない。念仏申すなかになお思議を離さずにいる。それが『歎
異抄』のなかの言葉でいえば、「念仏をも自行になすなり」（聖典六三二頁）、念仏をも自分
の行になすなり。「念仏をも自行になすなり」という言葉でございますね。自行に執す
る心を破られるのが念仏の世界であるはずなのですが、しかもその念仏をいつのまにか
自行として執している。

だから私たちの思議性というのは、ある意味で不死鳥のように超えたつもりであつても、しかもなおその思議のなかにあるという問題を非常に厳しく見つめられたのが親鸞でございました。親鸞においてはじめて二十願ということの誓われてあることの意味を深く領かれた。

三

これは蓮如上人の場合に、私にはちよつとわからなかったことがございました。それは、聞書の十九条ですが、

明^{めいお}応五年、正月二十三日に、富田殿より御上洛ありて、仰せに、「当年より、いよ
いよ、信心なきひとには、御あいあるまじき」と、かたく仰せ候うなり。

(聖典八五八頁)

と、こういう言葉がございます。「明^{めいお}応五年」といいますと、蓮如上人が亡くなったのが明^{めいお}応八年ですね。明^{めいお}応八年に八十五歳で亡くなるわけですから、その三年前、ほんとうに晩年ではありますが、「信心なきひとには」もうこれからは会わないとおっしゃって

いるのですね。これはそのあとの聞書四十三にも繰り返されております。

同じき七年の夏より、また御違例にて御座候うあいだ、五月七日に、「御いとまごいに、聖人へ御まいりありたき」と、おおせられて、御上洛にて、やがて、おおせには、「信心なきひとには、あうまじきぞ。信をうるものには、めしてもみたくせうろう。あうべし」と云々

(聖典八六四頁)

とあります。「同じき七年の夏より」でありますから、明応七年であります。もう亡くなる前の年ですね。もう健康を害しておられた、だから、「また御違例にて御座候うあいだ」、身体を壊しておられて、「五月七日に、御いとまごいに、聖人へ御まいりありたき」と、親鸞聖人に御いとまごいのお参りをしたいと云って、「おおせられて、御上洛にて、やがて、おおせには、信心なきひとには、あうまじきぞ。信をうるものには、めしてもみたくせうろう。あうべし」と云々」という言葉が記されてございます。信心なき人にはこれからもう会わないと云っておられるのですが、しかし蓮如という人はご承知のように、聞書の二二二ですが、

一宗の繁昌と申すは、人の多くあつまり、威の大なる事にてはなく候う。一人なりとも、人の、信を取るが、一宗の繁昌に候う。

(聖典八七七頁)

という、これは非常に有名なお言葉でございますね。一宗が繁昌するということは決して人がたくさん集るようになったとか、「威の大なる事」ということではない。いわゆる建物などができるといふこともありますし、威ということにはいろいろな儀式ということもございますが、そういうものが賑々しく行われるということが一宗の繁昌ということではないと。「一人なりとも、人の、信を取るが、一宗の繁昌」とおっしゃっているわけです。だからこそ、一一五には、

同じく仰せに、「まことに、一人なりとも信をとるべきならば、身を捨てよ。それは、すたらぬ」と、
 (聖典八七六頁)

一人の信心のために身を捨てよと言われながら、「信心なきひとにはあうまじきぞ」といふのは矛盾していないか。

とまでおっしゃっておるわけですね。一人の信心をとるためならば、身を捨てよとまで言っておられるその蓮如さんが、「信心なきひとには、あうまじきぞ」といふ、これは非常に矛盾しているのではないか。一人の信心をとるといふことは信なき人に向かい合うということですね。いまだ信なき人と向かい合って、そしてその人との間に仏法の領きを開くというところに信をとるといふことがあるわけですから、信なき人のなかに出ていかなくて信をとるといふことはありえない。もし信なき人を切り捨てて、信心の人のみの世界ならば、それは仏法の世界ではない。たとえひとときその人が仏法の世界に

遇うたとしても遇うたことが何の意味ももたない。仏法に遇うたということが空しく過ぎるということになるでしょう。

そこに天親菩薩も「願生偈」の二十九種莊嚴の一番最後は、無仏の世界に歩み出る。浄土に生まれるということは、浄土のいのちを捨てて無仏の世界に出るということであると。そこに浄土のいのちを捨てるということですね。これも何度も見ていただいているところですが、親鸞が「証卷」に真実証の文として引いておられる文ですね。『浄土論註』の主功德成就の文ですが、

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、三界雑生の火の中に生まるとい
えども、無上菩提の種子畢竟じて朽ちず。
(聖典二八二頁)

という、こういう言葉で曇鸞が書いている。そこに浄土に生まれたら、浄土のいのちを捨てて浄土の願に生きるんだと。その浄土の願に生きる場所は三界雑生の火の中だと、無仏の世界だと。

そのことからいえば、一人の信をとるということに生涯を賭けられたはずの蓮如上人が、「信心なきひとには、あうまじきぞ」と。そして「信をうるものには、めしてもみ

た」といふ。そんなことならそれは趣味の世界のことではないかと。信心を得たもの同志がお互いの信心を讃え合うというようなことならば、それはたんなる趣味の世界のことではないのか。どうもいったいこの「信心なきひとには、あうまじきぞ」という、それも最晩年において蓮如上人がおっしゃっていることの意味ですね。さすがの蓮如上人も八十五歳になって氣力がなくなったのか、どうもそこところが私にはずっと納得がいきませんでした。どういうことであろうかと思っておったのですが、たとえば聞書の五十六ですが、

蓮如上人の御掟に、「仏法のことをいうに、世間のことにとりなすひとのみなり。それをたいくつせずして、また、仏法のことにとりなせ」と、おおせられ候なり。

(聖典八六六頁)

とございます。

この言葉も私ははじめは世間のことにとりなすということを持ただ単純に、聞法、聞法といひましても、これも安田理深先生もやはり最晩年ですが、亡くなる前の日に行かれた会で、ずっとそれまで安田先生の話は何十年と聞いてきた人たちが馳せ参じていて聴聞されていた。ところが先生の講義が休憩時間に入ると、すぐに世間話をする。そのこ

「信心なきひと」というのは、信心の世界にあつて信心なき人。

とを大変な勢いで、奥さんがそばにおれないほどの勢いで叱り飛ばされた。そのあと帰られて、そのまま倒れて亡くなられたのですが、まあそういうことを感じられていたんでしょかねと、奥さんはおっしゃっておられました。ずっと話を聞いてくれた人たちがいかに世間のことにとりなすという姿に先生が思いを爆発されたのでしょうか。そういうことがあつたそうですが、そういう姿を私はこの言葉に読んでおりました。仏法のことをいうに、それをすぐに世間話にとりなす人のみなりと。聞法をしております。いいながら、じつは一番身をおいているのは世間心だと。結局、そこに引きずり込んでいるということであろうかと思っておりました。

それにちがいないのですが、じつはもつと世間のことにとりなすという、その世間のことというのは何かという名利のことですね。「名利の大船に」と、こう親鸞聖人がおっしゃいますが、つまり「信心なきひと」というのは、じつはそれこそ稲垣さんが言われる「信仰の内なる不信仰」。信心という姿において、つまり信心の世界にあつて信心なき人です。では何に生きていくかという、仏法を世間の名誉、名声、権威、つまり権威づけでございませぬ。これは聞書のうえで、そのことがちらちらと出てくるわけでございますが、聞書の四一ですが、

ゆうさり、案内をももうさず、ひとびとおおくまいりたるを、美濃どの、「まかりいでそうらえ」と、あらあらと御もうしのところに、仰せに、「さようにいわんことばにて、一念のことをいいてきかせてかえせかし」と。「東西をはしりまわりていいたきことなり」と、おおせ候うとき、

(聖典八六三頁)

とあります。「ゆうさり、案内をももうさず、ひとびとおおくまいりたるを、美濃どの、これはそのあとに出てくる慶聞坊という人のことですが、「まかりいでそうらえ」と、出ていきなさいと。「あらあらと御もうしのところに」、声をあらげて言われたと。つまり時間も遅い、しかもちゃんと願いを出さずに、いきなり押しかけてくるというのは何たる無礼かと。そういうことで「まかりいでそうらえ」と。すぐ出ていきなさいと。「仰せに、さようにいわんことばにて、一念のことをいいてきかせてかえせかし」と。「東西をはしりまわりていいたきことなり」と、おおせ候うとき」とございます。つまり蓮如上人はそんなことを言う暇があるならば、そういうことを言う間に一念の信心を語れと。その信心のことはこちらから東西を走り回っても言いたきことだとおっしゃったとあるのですが、私はここにやはり権威づけをしている人たちのすがたですね。はるばる尋ねてきたときには、こられた人を喜び出遇うということなしに、何か先に伺

いをたてると。そして言われた時間を守れと。これはやはり一つ組織としての権威づけでございましょう。そしてそれはさらによく蓮如上人の姿勢を語るものとしていわれるのですが、聞書の二九七ですが、

御門徒衆、上洛候えば、前々住上人、仰せられ候う。寒天には、御酒等のかんをよくさせて、「路次のさむさをも忘れ候う様に」と、仰せられ候う。また、炎天の時は、「酒などひやせ」と、仰せられ候う。御詞を和らげられ候う。
(聖典九一一頁)

と、ここまでは、この言葉はよく蓮如上人のご門徒に対する心づかい姿勢をあらわしている文章として取り上げられるのですが、そのあとに、

また、「御門徒の上洛候うを、遅く申し入れ候う事、くせごと」と、仰せられ候う。

(同頁)

とございます。つまり、やはりなかなか会わさない。尋ねてきた人を蓮如上人にすぐ取り次がずに、しばらく待たせたうえで、やっと蓮如上人に取り次いで会わせると。そこにやはり一種の権威づけでございましょう。そんなに簡単にお会いできるのでないのだぞということがそこには感じられます。こういう人々、そういう事実をここに「くせごと」と厳しい言葉が使っていますが、「信心なきひと」というのは、じつは組織を支

「信心なきひと」とい
うのは、権
威づけをし
て、組織を
支えている
と自負して
いる人々。

えてくれている人なんでしょう。支えていると自負している人々です。その世界の中心にあつて、その世界を自分たちが守り、自分たちが育てているんだと、ある意味で自負している人々です。その人々に対して「信心なきひと」と、こういわれているのでないのか。それは信心の、仏法の世界に生きていくようであつて、じつはそういう権威づけをはかつたり、なんかそういうことはおおよそ信心を危うくするもの、濁らすものでしかないのではないか。ですから、これは蓮如上人は徹底して坊主分、結局、私たちのすがたでございしますが、そういう坊主分というものに対する厳しい批判でございしますね。徹底して坊主分を批判されておりますね。

四

これもいろんなところで繰り返しておっしゃっておりますが、『御文』の一帖目十二通なんかもそうでございしますが、

そもそも、年来超勝寺の門徒において、仏法の次第もつてのほか相違せり。そのいわれは、まず座衆とてこれあり。いかにもその座上にありて、さかすきなんどまで

もひとよりさきにのみ、座中のひとにも、またそのほかたれたれにも、いみじくおもわれんずるが、まことに仏法の肝要たるように、心中にころえおきたり。これさらに往生極楽のためならず。ただ世間の名聞ににたり。
(聖典七七二―七七三頁)

とありますが、「そもそも、年来超勝寺の門徒において、仏法の次第もつてのほか相違せり。そのいわれは、まず座衆とてこれあり」と。この「座衆」というのは、その座を取りし切る指導的立場にある坊主分でございます。「いかにもその座上にありて、さかずきなんどまでもひとよりさきにのみ、座中のひとにも、またそのほかたれたれにも、いみじくおもわれんずるが、まことに仏法の肝要たるように、心中にころえおきたり」と。人々から尊いものとして思われる、崇められるということこそが、「仏法の肝要たるように、心中にころえおきたり」と。「これさらに往生極楽のためならず。ただ世間の名聞ににたり」と、こういう言葉でもおさえられております。そこにどこまでもわれこそは仏法を担っているものという自負において、じつはいつのまにかそのありようがそういう名利のあり方に沈んでしまっていると、そういうあり方に対する深い批判と悲しみでございませぬ。そういうものが晩年の信心なき人には会うまじきぞという。それはじつはそういうこの言葉はどこまでおさえてよいものか、いま一つ私にはわかり

蓮如が一生懸命伝えてきた人々が、いつのまにか名利の人になっていた。

ませんけれども、もしそういう意味だとすれば蓮如は自分の生涯をかけて、ある意味で築き上げてきたものを否定して、晩年においても一度初心に返ろうとしたということでないのか。それはちようど自分が一生懸命伝えてきた人々がいつのまにか名利の人になつていると。それはちようど親鸞が善鸞を義絶せずにおれなかった。その善鸞のうえに見たものと、蓮如が自分のそば近くに仕えてくれる人々のうえに見たものと、なにか通ずるのでないか。

そして親鸞の場合はご承知の、善鸞を義絶したその翌年に夢告和讃、「正像末和讃」の最初にあります、「康元二歳」（聖典五〇〇頁）とあります。これは親鸞八十五歳のときですね。その前年に善鸞を義絶している。その苦悩のなかで聞かれた夢告でございましょう。それが、

弥陀の本願信ずべし

本願信ずるひとはみな

撰取不捨の利益にて

無上覚をばさとるなり

（聖典五〇〇頁）

という、それはある意味ですつと言ってきたことでしょう。親鸞聖人は、「弥陀の本願

二十願は念
仏というか
たちをとつ
た念仏否
定。

信ずべし」という、そのこと一つに生きてきたのです。いまさら夢告で聞くということではないのでしよう。しかしそれをあらためて聞いた。それはやはり、もう一度善鸞義絶という一つの絶望ですね。生涯その道に生きて最晩年になって義絶しなければならぬということ、人間としては耐え難い絶望感だろうと思います。そのなかで、この夢告を聞かれたり、つまり「弥陀の本願信ずべし」という一点に帰っていかれた。同じように蓮如はいま一度それこそひたすら念仏の法を求めているもの、あるいはひたすらに苦悩しているもの、そういう人々にもう一度出遇う。信心のひとには召しても遇いたいという、呼び寄せてでも遇いたいとおっしゃっている「信心のひと」というのは、何か信心をもう握り占めている人ではない。聞かずにおれん人です。求めずにおれん人です。そういう人にいま一度出遇おうという、そこに帰ろうと。なにかそういう問題が信心のなかの不信心、信心というすがたをとった不信心、そういうことがじつは二十願の問題でございますね。

二十願は念仏というかたちをとった念仏否定です。そういうものを親鸞が深く見つめ続けられた。その二十願の自覚ということのほか、じつは信心のいのちはない。信心の内なるすがたをあらわすものは第十八願でございますが、その第十八願にふれること

ろは二十願の自覚者ですね。どこまでも本願に背き続けていることを深く悲嘆するころでしよう。そのことがそこに二十願の問題としておさえられているように思います。

五

二十願の問題はそういう意味で取り上げさせてもらえば切りがない問題でございますが、いま一つだけそういう問題を考えていただく上でみておいていただくかと思えますのが、「化身土巻」でご承知のように親鸞聖人は善導大師が『観無量寿経』に、隠顕二義ありということを明らかにされた。経文の表にあらわれている顕文ですね。表にあらわれている文章の意味と、その文章をとおして叫んでいる経典の叫び、隠義ですね。そういう隠顕の二義を善導大師が明らかにされた。そのことをうけて、三三一頁の後八行目ですが、そこに「彰というは」とありますね。これは隠義をあらわすということですが、

「彰」というのは、如来の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢す。達多・闍世の悪逆に縁って、釈迦微笑の素懐を彰す。韋提別選の正意に因って、弥陀大悲の本願を開

観門を方便
とすること
は、仏教の
歴史をひっ
くり返すこ
と。

聞す。これすなわちこの経の隱彰の義なり。

(聖典三三二頁)

とありまして、そしてこのあと、

ここをもって『経』(観経)には「教我觀於清淨業処」

(同頁)

からは始まりまして、三三二頁の後五行目の、「復有三種衆生当得往生」というところ
で十三の言葉を取り上げて、親鸞聖人は『観経』における本願の叫びというものを明ら
かにしておられるわけでございます。そのなかで、三三二頁の六行目、これが九番目に
なるのですが、「若仏滅後諸衆生等」という、ここまでは『観経』の序分のなかから言
葉を取り上げて親鸞はおさえておられるのですが、その次の、

「若有合者名為鹿想」と言えり、これ定観成じがたきことを顕すなり。「於現身中得

念仏三昧」と言えり、すなわちこれ、定観成就の益は念仏三昧を獲るをもって観の

益とすることを顕す、すなわち観門をもって方便の教とせるなり。(聖典三三二頁)

という、これは正宗分のとくに定善観ですね。定善十三観のなかの言葉を二つあげてお
られます。とくにこの二つの言葉は、「定観成就の益は念仏三昧を獲るをもって観の益
とすることを顕す、すなわち観門をもって方便の教とせるなり」という、この言葉はあ
る意味で仏教の歴史をひっくり返す言葉ですね。観門というのは本来、仏教の本流でご

それまでの
 仏教は、念
 仏が方便。

ございますね。心を一つに定めてありありと事実をみるという、観ということを成就するために、たとえば座禅の行だとか、いろいろそれぞれの宗でそれぞれの行をたてていまして、すけれども、約まるところは観門、定観ですね。それが分別を破る世界を獲得する行として定観ということが説かれているわけですね。

ところがそういう定観を行ずることのできない、いわゆる劣った者のために念仏というところが方便の道として開かれている。どこまでも観門が本流だけれども、観門を行じえない者のために方便として念仏の行がとくに開かれてあるというのが、それまでの仏教の流れをみる見方でございますね。

それに対して、ここで親鸞が言っておりますのは逆だと、そうではない、観門というのは念仏の一門に入らしめるための、観門のほうの方が方便なんだと。観門が説かれてあるのは、その観門の定じがたきこと、「これ定観成じがたきことを顕す」とございます。その「これ定観成じがたきこと」を知らせ、そこに定観から念仏三昧に入れしめることこそが本願のころなんだということを明らかにされたわけで、これはいままでの仏教の歴史の見方をまったくひっくり返された言葉でございますね。じつはこの「若有合者、名為麁想」というこの言葉と、「於現身中、得念仏三昧」というこの言葉は、『観経』の

像観の言葉でございます。「仏、阿難および韋提希に告げたまわく」(聖典一〇三頁)からが像観です。そしていまの言葉は、一〇四頁の「若有合者、名為龕想」という、この言葉が「化身土巻」に引かれている。その言葉と、そして一〇四頁の一番最後に、「於現身中、得念仏三昧」という、この二つの言葉を「化身土巻」に親鸞は引いておられるのですね。定善十三観のなから、とくに像観という問題を注意して読まれている。

これは細かには申している時間はないませんが、この定善十三観は名前だけをみますと、九八三頁をみていただきますと、そこに定善十三観の名前があげておられますね。正宗分の中が二つある。定善と散善ですね。その定善の中に十三分かれる。日想観・水想観・地想観・宝樹観・宝池観・宝楼観・華座観・像観・真身観・観音観・勢至観・普観・雑観とあります。このうちじつは第三の地想観と第六の宝楼観、そして第七の華座観、そしていまの第八像観ですね。そして第九真身観、第十観音観、第十一勢至観、これだけの間にそこそこには全部、正観、邪観という問題があります。一〇〇頁の宝楼観ですが、

この観を作すをば名づけて正観とす、もし他観するをば名づけて邪観とす。

という言葉があげてございます。これはこの第六、第七にも全部、「この観を作すをば名づけて正観とす、もし他観するをば名づけて邪観とす」と、正観、邪観という言葉が、第六、第七、第九、第十、第十一、全部、「正観」「邪観」「正観」「邪観」とおかれております。しかし第八だけは、「妄想」「麁想」という言葉であげてあります。これだけは経文の上では違うのですね。しかし善導大師は全部いっしょにして、像観のところもいっしょにして、「弁^ス観邪正^ツ」（聖金一・五二七頁）と。観の邪と正を明らかに見分けていくと。観の邪正を弁^スずという言葉で全部とおしておられます。善導大師は同じようにおさえて済ましておられるのですね。だけど、像観は経文に戻りますと邪正ではないのですね。邪観・正観とはない。妄想、麁想とあるのです。そして親鸞はこの一段のところを非常に注意して読んだのですね。この一〇四頁の後四行目、

修多羅と合せしめよ。もし合せざるをば名づけて妄想とす。もし合することあらんをば、名づけて麁想到に極楽世界を見るとき。

（聖典一〇四頁）

といてあるのです。つまり經典どおりに見たとしても、「修多羅と合」すというのは教えられてある言葉に合っているということですね。經典に説かれてある言葉にちょうど合うと。誤っていない。その意味では正観です。しかし經典のごとくに観察したとし

經典にある
とおりにで
きて正観
といわず
に、なぜ
想といわ
れるのか。
宝楼観・華
座観の正観
は「願生心
を發す」こ
と。

真身観・觀
音観・勢至
観の正観は
「諸仏の世
界に心が開
かれる」こ
と。

でも、それは僞想、僞というの粗と同じ意味ですね。あら。ほんとうに明らかには見ていない。言うならば、外面だけを大まかに見ているという意味でございますね。

ですから説かれてあるとおりにしたとしても、經典にあるとおりにできたとしても、それは結局、僞想でしかないんだと、じつは經典にそう説いている。そのことを親鸞は非常にひっかかったのでしよう。經典に説かれているように見たのなら、それは正観といつていいではないか。それをなんでここだけ正観といわずに、經典に説かれてあるとおりにしたとしても、それは僞想だといわれている。これは何だろうということでしょうね。そして經典に合わない、これは妄想でしかない。

で、これは經典を見ていただきますと、ここでの正邪というのは第三、第六、第七の正観というのは願生心を發すということにあるのですね。大地を見ることをとおして、そこに浄土に生まれんと願する、そういう心を生ずる。必ず彼の国に生ずる。そういう願生ということが開かれてくるのを正観といつてございます。それに対していえば邪観というのは、じつはいよいよ三界に流転する歩みしか結果してこない、こういうのを邪観といわれるのでしようね。つまり、それこそ世間のこととして観ずる。それからこのあとの真身観、觀音観、勢至観の三つの正観というのは何をいつているのかというと、

一口でいえば諸仏を見るということですね。言うならば諸仏の世界に眼が開かれる。あるいは心が開かれる。

これもよく見ていただきます言葉ですが、『大無量寿経』の下巻ですが、

今仏に値うことを得て、また無量寿仏の声を聞きて歓喜せざるものなし。心開明することを得つ。

(聖典六四頁)

と、こうございます。「心得開明」という、心が開かれる。心が開かれるということは諸仏に出遇うということですね。他の人々の徳が領かれる。諸仏の世界に目覚めるといふところに正観と。

これは今年の夏休み前に卒業論文の中間発表がありました。そのときにどういうテーマをなぜ選んだか、どういうふうにするかというのを聞くわけですが、一人の学生が、その学生が尊敬もし好きであったおじいさんが亡くなる直前に、「親鸞さまに遇えてよかった」ということを繰り返し言っていたということの後で聞いたと。あのおじいさんがどういう思いでそういうことを言ったのか知りたくて、そのことを自分なりに考えようと思っているということを発表してくれました。少なくともそのおじいさんにおいてどういう心の歩みがあったかわかりませんが、しかし親鸞さまに遇えた。

よき人に遇
うことは、
闇夜に一つ
の星を見た
というよう
な体験。

そのことがそのままはじめて自分の人生を受けとめることができるようになったということでございますよね。親鸞さまに遇えたお陰で、私は私の人生を歩けるようになったというたということをおっしゃったのだと思うのですが。

で、やはり私たちはよきひとに遇う、なにか自分と同じようないろんな問題を抱えながら、ある意味で私などよりもっと深く傷つき、もっと深く悩みながら歩いていかれた人がいる。そういう事実が大きな支えになるわけですね、私の歩みを支えてくださる。

しかもその場合に、安田先生のお言葉で非常に印象深かったのですけれども、そういう一人の人に遇うという、よきひとに遇う、先生に遇う。それはちょうど闇夜にはじめて一つの星を見たというような体験だと。しかも、その星をじっと見つめていると、いままで気がつかなかった星がそのそばで瞬またたいているのが見えてくる。そしてさらに見つ

め続けていると、あちらにも星があった、こちらにも星があった。そしてやがて満天の星につつまれて立っている自分に気づかされると。それがよき人々に遇うということだと。親鸞聖人にとって法然上人に遇うてみたら、そのそばに源信があり、その奥に善導ありと。まあ三国七祖にかたどられる人々、念仏者の歴史というのは親鸞が見いだした諸仏、無数の星のかたどりでございますね。その諸仏の世界に目覚める、諸仏の世界の

なかに自分を見いだす。それが仏法の世界に遇うたということの一つの確かな証だ。歴史に遇い世界に目覚めると。諸仏の歴史に遇い、諸仏の世界に目覚めるということです。そのときはじめて私は私の人生を生きていける。そういうのを正観というのでしよう。諸仏に目覚める。

それに対して邪観というのは、浄土を観、仏を見ることをとおして、じつは逆に、ここにありますがその前に三毒五悪段、その三毒段に、

身愚神闇 心塞意閉、

(聖典六〇頁)

(身愚かに神闇く、心塞り意閉じて、)

という、心塞り、意閉じるといふ、これが邪観でございます。日常生活のなかでも私たちは心塞り意閉じる。苦しみに出遇っても生きていけるのですけれども、苦しみにおいて心が閉じたら絶望しかないんです。苦しみにおいて逆に人に出遇うということがあるのですけれども。

これも同じときにもう一人の学生が自分は往生極楽ということを考えているということをおっしゃいました。それで往生極楽を君は、いまだというふうに思っているのだと聞きましたら、「往きて生まれ、樂を極める」と言ってくれました。そう答えてくれ

苦しみに出
遇っても生
きていける
が、苦し
みにおいて心
が閉じたら
絶望しかな
い。

て思わず笑ってしまったのですが、そしてそのうえで、君にとって楽というのは何だと聞くと、うーんと言つて、やっぱりごろ寝している時かなあと言つておりました。しかし一日ごろごろしておられたらいきいきするかというと、うーんと言つたのですね。いま思っているのはごろ寝したいという思いですけれども、思いのとおりにごろ寝がごろごろできたとしたら、元気が出てきて、さあ俺が生きたぞと言えるかというと、そうはいえない。それはやっぱりいのちが求めているものはどうも違つたのでないか。なんかズレがあるのでないか。そのところをちよつと考えてくれんかということをおつたのですが。

じつは考えてみたら、往きて生まれて楽を極めると言つたときに、思わず笑つたのですが、これはある意味で笑えないのですね。結局この『観経』のうえでいいますと、韋提希は、「我がために広く憂悩なき処を説きたまえ」（聖典九三頁）といっている。憂いや悩みのないところと。これは楽なところですよ。憂いや悩みのない世界を求めるのですから、楽に生きられるところを与えてほしいといっているのですね。そして同時に韋提希はもうこれからは、「悪声を聞かじ、悪人を見じ」（聖典九三頁）といっておりますから、私を憂悩させるものは、悪い人がおり、そしてそういう憎しみや悪意をもって傷つけ、

生活を合理化すればいい
きいきする
かという
と、どうも
そうとは言

争いにいたらしめる声に満ちていると。そういう悪人や悪声のない世界、それが憂悩なき世界、一応、そう韋提希は言っているわけですね。つまり私たちは、私たちに憂いや悩みを起こさせる、そういう環境や状況を取り払って、もつとのびのびと思いのとおりに生きられる状況になったら、自分はほんとうに自分を生きていけると思っているわけですね。あの人がいるためにこんな思いをしなければならぬ。こういう問題があるために、ほんとうにしたいことができずにいる。自分の自由が妨げられ、生活に憂いや悩みをもたらされると、こう思っている。で、そういうものが取り除かれていけばと思つて、ある意味で一先懸命取り除いてきた。合理化というのはそういう憂悩をあたえるようなものを取り除くという、生活から少しでも憂悩をもたらすようなものを取り除いていくこととして生活の合理化ということもあつたわけですね。家族構成も合理化していく。お互いの個人の自由を尊重する、そういうあり方を求めると、なんかそういうことがずつとあるわけです。

昔から思えば、ほんとうにそれは取り除かれてきたのですね。昔の生活のあり方、ここでは縦の力の序列というのは厳然としてありましたから、個人の自由というのはほとんど認められない。そういうことから思えば、いまはじつに自由であります。それなら

い切れない。

ほんとうに自分をお互いに昔の生活よりは、いきいきと生きているかというところ、どうもそうは言い切れない。逆に一概には言えませんけれども、昔のものはなんかこうしたいんだということがあったのですけれども、どうも自分自身を振り返ってみても、周りの人を見ても、ある意味で何がしたいのか、なんか心が驚きたつようなものが見つからないということがあるのですね。

六

障害があればこそまことの自由がある。

これは作曲家の武満徹さんがその意味で、「障りがあればこそ、まことの自由がある」ということをいっております。障害があればこそまことの自由がある。そして、だいたい日本人は障りということが大変大事にしてきた。芝居でも一番ドラマが盛り上がっているところを「さわり」といいますね。ドラマが一番盛り上がって人々が感動する、涙を流したり、喜んだり感動するところは一番登場人物がさわりにあっているときですね。事件にぶつかって、もがいているときでしょう。そういうところから芝居の一番盛り上がっているところをさわりと言ひ表してきた。

それから日本の楽器、とくに簫・箏ひちりきは全部、日本の楽器にはわざわざ「さわり」をつけてあるというのですね。音がすつと出るようにはなっていないというのです。ある意味で音が出しにくくしてある。これは音楽家の武満さんがおっしゃるのですから間違いないでしょうね。そしてそのさわりをくぐって音が出たときに、はじめてほんとうに人の心に滲みる音、ほんとうに一つの表現をもった音になるんだと。そういう日本の楽器にはさわりがつけてあるとおっしゃっている言葉が非常に印象に残りました。

そして考えてみればなるほど、先日、黒沢さんが亡くなり、あとで追悼番組がいろいろありましたが、そのなかの一つで大島渚さんが、黒沢明さんの映画の制作には物凄い無理がある。内容に無理があるのではないのですが、金と時ですね。金をかけ、時間をかける。それに対して制作会社からは、そんなに時間や金をとられたのではやっていけないのでこれだけの予算であげるとか、いろいろな制約がくる。それを無理して無理して自分の思いどおりに撮っていく。その作ることに非常な無理がある。無理をとおして作っている、そこに黒沢さんの作品のパワーがあるのだと。映像をとおして見る者に響いてくる迫力、それは黒沢さんが、そういう無理に耐えて、どうしてもこう作るのだと、かけた無理な状況のなかで情熱を燃やしたところにパワーがあるということが大島さん

がおっしゃっていました。

これがちょうど武満さんのそういう言葉と私には重なって、さわりがあればこそ、ほんとうの自分の叫ばずにおれないものはつきりしてくる。まあ、これは考えたらそうですね。今日、博多からここに来るのに、たまたま乗ったのぞみが五〇〇型でした。空気を抵抗を小さくした流線形で、それこそさわりが無いように形を工夫しているわけですね。最大限に工夫が凝らされている。それはさわりを徹底して排除していくわけですけども、だけど車輪のところまでさわりがなくなったら空転ですね。車輪が回って前に進むのは、そこに抵抗があるからでしょう。線路と車輪の間にね。あそこもぜんぜん抵抗がなくなったら空転ですね。自動車にしても自動車が前に進むのはタイヤと大地の間にさわりがあるからです。さわりがなくなったら、ツルツルツルツル滑るだけですね。あたかも私たちの生活も一切のさわりを排除していったら、自分が前に進むかといったら空転してしまう。方向が見いだせないし、このことをというパワーが出てこない。何かすべてが先が見えているというか、虚しい。なんかそういうことがございます。ですから、いろんな問題にぶつかる、それは決して人間を潰すことではない。必ずしも絶望させない。問題にぶつかることで育つ。大きくなり人間としての歩みを見いだし

問題にぶつかること
で、人間と
しての歩み
を見出し
ていく。

ていくということがある。ただそのときに心を閉ざしてしまつたら、「心塞意閉」ですね。心塞り意閉じたら、これはもう絶望のなかに閉じこもり、生きる意欲をもてなくなる。そこに心塞意閉という問題があります。だから浄土とは心得開明させる世界だと。そこに諸仏が見いだされてくる。それは私の歩みを支え、私の歩みを照らし出してくれる存在、親鸞さまに遇えてよかつたといえる。あの人に遇えてよかつたといえる、そういう世界が開かれる。そういう意味で、「正観」は仏・菩薩に遇う、そこに諸仏を見いだすということが正観ですし、そしてそうでなくて、俺は見たぞという思いに閉じこもる、そういう心閉じていくのが「邪観」ということでございますね。

ところがそれに対して、この第八像観だけが「妄想」「麁想」となっている。そして經典の教えのとおりにしたとしても麁想だと、教えのとおりでないのはもちろん妄想です。しかし教えのとおりにしても麁想だという、親鸞はその言葉にぶつかられた。そしてそこに、「定観成じがたき」と。じつはこういうことが説かれてあるのは、ついに成じがたきことを思い知らせる。ついに麁想を出ず。成じがたきを知らしめ、念仏三昧に帰せしめる。つまり私たちの、像というのは対象化ですね。私たちが私の思いでとらえた姿ですね。それはつねに私の思いでとらえるということですよ。ですから、とらえた姿

【観経】に
観法が説か
れてあるの
は、私の思
いでとらえ
る限界を知
らしめるた
め。

【観無量寿
経】とい
いながら、最
後に説かれ
てあるのは
念仏三昧。

が像ですし、とらえる営みが想ですね。対象的にとらえることを想という言葉であらわされています。

そこに親鸞がじつは『観無量寿経』に観法が説かれてあるのは、どこまでも私たちのそういう傾向性ですね。物事を対象的にとらえ、理性でとらえ分別する。そういう私たちの身についているあり方、それを尽くさせることをおして、その限界を知らしめる。それを尽くさしめることをおして、そういう営みを超えた事実にもふれさせる。つまり念仏三昧ということを「化身土巻」に、ほんのこういう言葉のところどころでこういう「定観成じがたきことを顕すなり」と。经文だけを見ても、「定観成じがたきことを顕す」ということは出てきませんですね。けれども親鸞はいま申しましたように、そういう言葉のところ、じつは『観経』に深くふれられた。そして『観無量寿経』といいながら、最後に説かれてあるのは念仏三昧だということを知られた、そういうことがございます。そこにもやはり二十願の問題ですね。仏とか浄土を望み、その仏とか浄土の教えに生きていくといっても、そのじつはどこまでも見る自分、見ている自分にたつて、浄土そのものに生きることが私たちがうえに開かれない、そのことに対する深い目覚めですね。そういう悲嘆だけが念仏の教えにはじめて領く心となるのだという展開をこうい

うところにもおさえられております。

そして、そのことが親鸞において二十願が非常に強く深くおさえられた。これはご承知のように「化身土巻」の終わりに、三五六頁に三願転入の文と呼んでいる親鸞が自らの歩みを述べた文といわれている一文でございます。これがじつは二十願の結びにかけられている言葉でございますね。三願転入というと十九願から二十願、そして二十願から十八願に入りましたということを書いた文章だと考えられる。しかし、じつはそうではない。親鸞ははじめて二十願にふれたということを書いているのですね。ここは繰り返し返して申しておりますように、科文ナンバー一〇一からの悲嘆の言葉をとおして出ているわけですね。「悲しきかな、垢障の凡愚」(聖典三五六頁)と。どこまでいっても二十願を出ずという悲しみをとおして、この三願転入の文が述べられているということをもたまたま考えただけだと思います。

今日で一応、二十願のところはお許しいただこうと思えますが、信心という問題がとくに十八・十九・二十で深くおさえられたわけですが、その信心の人が開く生活がこのあと、とくに二十二願の還相回向の願で開かれてくるわけですが。しかもその二十願から直接すぐに二十二願にいくのではなくて、そこに二十一願がおかれているということ

十八・十九・二十願は心のあり方。二十一願においては身が問われている。

を注意されるわけでございます。二十一願は「具三十二相の願」とございますが、言うならば身の問題でございますね。十八・十九・二十はその意味では私どもの信心のころのあり方の問題でございます。それが二十一願においては身が問われている。その身をとおして還相回向という展開がされているということでございます。身の問題も大変大きな問題でございますが、次回から二十一願に進ませてもらおうと思えます。

質疑

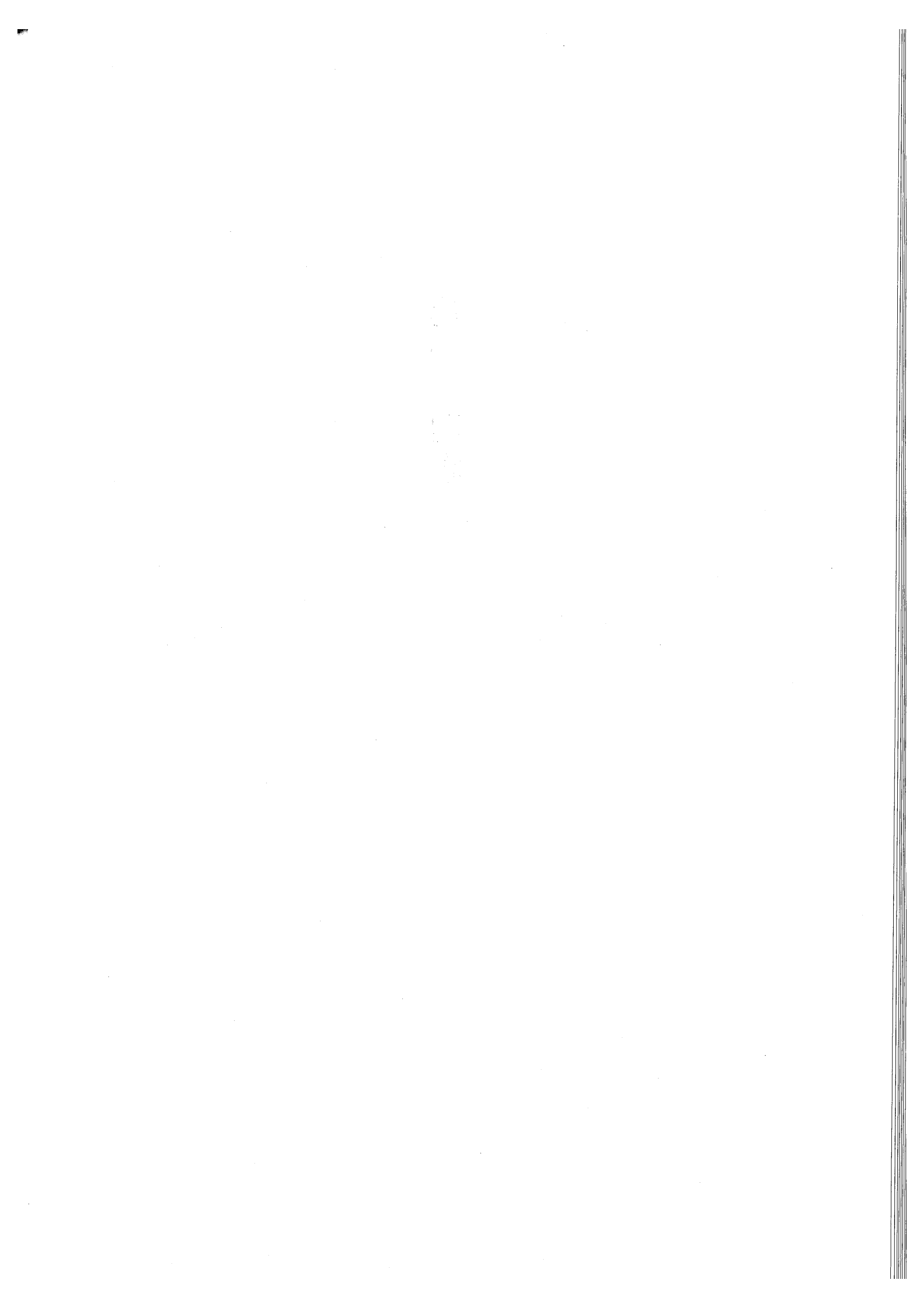
問い 三生果遂ということはどういうことでしょうか。

宮城 この二十願の願文を三生の取り方に説がいろいろ分かれるのですが、「我が名号を聞きて、念を我が国に係けて」と、それから、「もろもろの徳本を植えて」と、そして、「心を至し回向して我が国に生まれんと欲わんに」という、その願文を過去世において念を我が国に係けて、で、現在の生において、もろもろの徳本を植えてと、そういうように三世に分けて二十願の願文の意味を読み取るという意味で、三生かけてはじめて果し遂げられるということ、果遂というのは現生一生にあつては不果遂、果し遂げることがないんだと。それに耐えて誓われているということ、こういう言い方をして

きた。これも従来の宗学の上での二十願の読み方の言葉です。意味はそういうことです。

(一九九八年九月十九日)

第一四講



二十一 設我^レ得^レ仁^ニ仏^ヲ、国^ノ中^ノ人^ノ天[、]不^バ三^ク悉^ク成^ニ滿^セ 三十二 大人^ノ相^ヲ者[、]不^レ取^ニ正^ヲ覺^ヲ。

—

一応でございますが、前回で二十願を終わらせてもらって二十一願に入りたいと思います。この十八願・十九願・二十願という三つの願をもって信心ということが誓われていくわけでございますが、ちよつと考えますと、この二十願から二十二願へと、こうすぐ繋がっていくほうが願文の展開としては自然なように思われます。この二十願はどこまでもやはりわが思いのなかに信心をとらえているわけでございますから、その閉じられたあり方を破って歩み出るところに二十二願、還相回向ということがおさえられる。それが直ちに二十二願にいかずに、あいだに二十一願という願文が誓われているということが注意を引くわけでございます。

この願文は「具三十二相の願」という名をもって呼ばれている願でございますね。で、三十二相というのは頭のとっぺんから足の裏までの主な箇所を数え上げて三十二と名を

具三十二相
とは身体の
あらゆる部
分が信心の
輝きをもつ

あげているわけがあります。要するに身体のある部分の輝きをもって生きられていくということが誓われてあるわけであります。この具三十二相の願というのは一言でいいますと、信心が信心としてのかたち、具体的には信心に生きる身のかたちをおして、信心が一つのかたちをとるとということが誓われてくるわけであります。つまり、そこに身という問題ですが、身という問題はもろんたんなる肉体、ボディーという問題ではない。身という言葉は非常に面倒といいますが、いろいろな側面をもった言葉です。たとえば「身になる」という言葉がありますね。身になるといふときには、これはごく具体的には食べたものが身になるといふ言い方がございます。この場合は一つの物質的な意味をもつわけですね。身になるといふ、そこでいわれる身というのは肉体的な意味をもつて使われる。けれども、これはたとえば親の身になるといふ言い方をしますと、相手の立場、相手の心、つまり親の立場、親の心に寄り添い、そういうものを受けとめる精神的なかわりをあらわしてきますね。あるいは「身に余る」といふ言い方がありますね。これは能力的、社会的な地位とか、そういう能力という面と同時に社会のなかの自分の存在ということが身という言葉でおさえられていく。身に余る光栄ですとか、私では身に余る仕事だとか、そこには社会とのかかわりということがその言葉の

身とは具体
的な生存の
場を開く言
葉

ところには入っていきます。それから「身から出た錆」というところからですと、現在の私の歴史、過去からの行為の結果というものがおさえられますし、「身の振り方」ということになりましたと、未来を包んで使われてくる。

そこに身という言葉がいろいろな私たちの具体的な生存の場を開いてくる言葉だといえます。つまり一つには精神と物質がともに問われてくる場でありませぬ。それから自己と世界というかがかわりが問われてくる。ちよつと面倒に言えば外的世界と自己の内的世界、その両面を同時に問う、問題にしていく一つのはたらきの場ということが身という言葉がもっている。もう一ついいますと、私の生きていくという事実が開いておる場です。世界とのかかわり、家庭内の肉親とのかかわり、自己の内面とのかかわり、あらゆる私が生きるということがもっているところのあらゆるかかわりを開いていく場、あるいはそのかかわりを生きる場です。ですから身の事実という言葉でいわれるときには、私の生活の全体が問われるわけですね。おまえの身の事実はどうなっているか、そういうときには私が営んでいる生活の全体のありようが問われているということがあります。そういう私の生存がもっているあらゆる営みの場の全体を包んで身という言葉がもちいられるわけです。

ですから身ということが大変面倒な問題になるわけでありませう。現代の哲学のほうでも、この頃はとくに身体ということが大きな問題として問われて取り上げられております。そういう問題にかかわってくるのが、この第二十一願、具三十二相の願という願文のもっている内容であります。

これは結局、前にも申しましたが、玉城康四郎という人の、仏教におけるいのちを、あるいは生存ということをとらえるのかということについて、その先生が、仏教では「全人格の統括体」、全人格を一つに統括しておさえる、その統括体としての言葉を「業熟体」という言葉で仏教では説かれている。そしてそれはまずいつからともしれない過去からの、まあ玉城先生の言葉では、生まれ変わり、死に変わり、生き変わりして、いわゆる輪廻転生してきたいのちという表現をされますが、輪廻転生というときには、なんか私という一つの存在がクルクル姿を変えて、長い歴史を生きてきたというようなニュアンスがどうしても感じられますので、私はちよつと輪廻転生という言葉は使いたくないのですが、しかし、私がいま生きているいのちに限りない歴史がある。決してオギャーと生まれたときから私のいのちが始まったのではない。ゼロから出発したのではない。オギャーと生まれたときにもう歴史をもっているということがございます。決し

て人生ゼロからの出発というのはありえないわけであり、生まれた瞬間に、具体的には宮城という名で生きてきた人々の歴史が一拳に被さってくるわけであり、しかも同時に人間としての基本的な体験、老病死という問題もそうですし、なにか自分自身はまだ体験していなくても、その感じる苦しみとか悩みとか、なにかそのときの問題で人々が感ずるところのそういうことを体験する前から私たちにわかるということがありますね。老いのなかで、年をとってから、しかも孤独のなかに生きている人の寂しさというものがまったく自分自身の体験のなかにはないわけですから、そういう悲しみがはつきりとはわからなくても、なにか身を感じ取られる。人間として体験していくことを私たちは早くから自分が体験する前から感じることができるといえるので、すね。もしそういうことがなければ、若い者と年を重ねた者とはついに出会うことはないので、しょう。どんなに若い人でも、そこに人間としてのふれあいができるということ、決して私たちが自分の生活のなかで実際、体験したことだけで私の思いとか感覚とかが作り上げられているということではないということですね。体験する以前に、そういう感覚を身に受けているということがある。それはやはり私のいのちがオギャーと生まれた、そのときから、ゼロから出発したのではないということですね。そこには生ま

れ変わり、死に変わりという言い方で玉城先生はまずそういう言い方をしておられるのですが、ともかくそこに「今、ここに、現に」という言い方で、あらわされているり方ですね。それが意味で身というものです。身というところには、今、ここに、このようにしてという限定があらわれてくる。身の事実というところにはそういう限定があるわけですね。

二

ですからそれは自意識のどこかない、私のいのちであっても、私の思いをもっては尽くせない深さをもっている。自意識のどこかない、限りなく深い統括体です。これはいつも申します、これは自意識のどこかない深さをもっている。そのことがまさしく身の事実としてあらわれてくるのが老人性痴呆症ですね。痴呆症というのはそういう自意識で生きてきた、もっと別の言葉を使えば、理性で生きてきたその生活のすべてがすぽーんと消えてしまう。だいたい三歳から私たちは自分の思いを尽くして生きてきたわけですから、その思いを尽くして生きてきたその生活の歴史が全部消えてしまつて、自

分の産んだ子供の名前すらわからなくなって、それで人間でなくなったかというところじゃないんですね。痴呆症というのは決して人間が惚けるのではない。人間が惚けるのではなくて理性が惚けるのです。理性は惚けたけれども、人間としては決して惚けていない。つまり根本的な欲は少しもなくなっていないですね。エゴもコンプレックスもすべてちゃんともっている。そういう痴呆症という問題をみますと、私たちはそれこそが自分だと、自己だと思いついてる理性が自分の自意識、自分の理性、それが私のいのちのごく一面、一部分だということをお願い知らされるわけです。そういう自意識のどこかない限りなく深い統括体、しかもそれはすべてのものとの交わりのなかにあるがゆえに、玉城康四郎先生の言葉では、「宇宙共同体の結び目」というおもしろい表現をしておられます。あらゆるかわりが一つに、つまり、そこに私たちの身というのは、「私的存在の極限」であるとともに「もつとも公的なもの」という言葉でおっしゃっております。この私的存在の極限であるとともにもつとも公的な、つまりまず前者のほうは、一人ひとり自分の身の事実は自分が生きるほかないのですね。聖典では、

人、世間の愛欲の中にありて、独り生じ独り死し独り去り独り来りて、行に当り苦楽の地に至り趣く。身、自らこれを当くるに、有も代わる者なし。

(聖典六〇頁)

という、「身自当之、無有代者」。つまり一人ひとり誰にも代わってもらおうことのできな
い、いのちの事実を生きている。どれほど愛し、どれほど理解しあうといっても、いの
ちの事実を代って生きるわけにはいかない。そこに身自ら、これは私のいのちの事実で
すね。この身をもって私のいのちの事実を受けていく。誰も代わる者なしという。その
意味ではとことん理解し合うということはないのでしよう。私たちには相手の人のもっ
ている問題はどのような問題かということは、その人を深く思うときに見えてくるのでし
ょうけれども、しかしそれでもその人がその問題にどれだけの重さをもって喘いでいる
かということはわからない。代わってその人になって、その問題を受けてみなければわ
からないことです。

私にそういうことを一番最初に、ある意味で強烈な印象で感じさせられたのは、四十
年くらい前になりますか、北海道に行きましたときに、函館の立待岬というところに行
きました。そのときはじめてだったのですが、三月でしたが、そのときは雪がこんこん
と降っております。ご承知の方も多いかと思いますが、立待岬へ行く道というのは右
手はすぐ丘になっていて墓場になっております。石川琢木の墓もあるかと思いますが、
そしてその墓場の間に立っている木は枯れ枝で烏がたくさんいてなんともいえない雰

気でした。その道を歩いていましたら、左手を見ると、道から一メートルするとすぐ海なんですね。冬の荒波にそこに雪が限りなく降り注いでいるわけですが、そのなかに一人のおばあさんが膝上まで水に浸かって昆布を挽いておられる。その姿というのは、こちらは道を歩くだけで寒さに震えていたのですが、冷たい海に膝上まで浸かって、重い昆布を一生懸命挽いておられる。その老婆の姿、これはもうおばあさんの生活の厳しき、肉体的な辛さはある意味でそこに駆け寄って自分も一緒に昆布を挽く。そうすれば肉体的な辛さはわかるように思うのです。しかし、どれほど同じように海の中で昆布を挽いておったとしても、こちらは自分のそんな気持ちで海に入った。おばあさんはそこにか生きていけない、その人生の事実のなかで海に入っているわけです。そこには無限の隔たりがあるわけですね。自分の意思で入っていくのと、ある意味で出るに出不れない状況でそこに生きているのと、その出るに出不れない、そこでしか生きていけない状況のなかで来る日も来る日もそういう生活を続ける、その生活の重さはこれはついに、このおばあさんでなければわからない。まさに「身自当之、無有代者」ということなのでしょう。

これはほんとうに一人の人間を理解しようとするとき、つねに頭にこの言葉が私には

離れないわけです。それはまさに私という存在、私の身は私的存在の極限と、どれほど理解しているようなことをいわれても、どうにもならないのちの事実をこの身に生きている。このいのちの事實は誰に代わってもらってもできない。自分で生きるほかない事実ですね。それならまったく身というのはバラバラなのか。しかも、そこにもつとも公的なものという、これは非常に言葉としては、「もつとも私的存在の極限であるとともに、しかももつとも公的なもの」という。

三

ここに一つの言葉をご紹介しますと、曾我量深先生が、「仏者というのは自己を衆生の根本標本として生きる」という言い方をされております。言うならば私の事実を人間の事実として生きる。私の事実をただ個人的な事実としてとらえていけば、いつも周りと比較して、そしてなんで自分だけこんな目に会わなければならないのかという愚痴しか出てこない。私の身の事実を私の個人的な私的なものとして、それこそただ個人的なものとしてしかとらえないなら、お互いにただ比較して愚痴を言ってみたり、優越感に

私の事実の
なかに人間
の事実を尋
ねる

耽つてみたりということをごえないのでしよう。そうではなくて、そこに私の事実のなかに人間の事実を尋ねる。私の苦悩のなかに人間の苦悩を問うていく。

椎名麟三という小説家がありますが、椎名麟三という人は戦争中、非合法時代の共産党員で当時の特別警察につかまって、大変な拷問を受けて結局、転向してしまふわけです。そのことが終戦後、釈放されてからも深く自分に対する絶望感で生きていけなくなるわけです。そういう自分が選んだ思想、その思想によっていろんな運動をしてきた。しかもそれを一つの拷問の前に屈して転向してしまつたというその事実が何に対しても自分を絶望的にしかみれなくなって生きていけなくなるわけです。そういうなかで椎名さんはドストエフスキイに出会って、そのドストエフスキイから学ばれたことはどんなに苦しい状況にあつても、苦しいと叫ぶ自由はあるということ、ドストエフスキイから学んだと。ある意味で椎名さんの小説というのは、その苦しいという叫びの表現から出発しているわけですね。

苦しいという思いを抱え込んでいるのではなくて、苦しいと叫ぶことによつて、それが一つの人間の叫びとなる。その苦しいという叫びが人間の営みのうえに一つの世界を開いてきた。苦しい事実が解決したのではないのですけれども、苦しいという事実が人

間の世界を開いてくれたという、そういう公的というのは、おおよそ人間の問題はすべてこの身に受けているのだという、外から理解し合うということとはできない。お互いに人間、外から理解するなんていうことは究極のところはできない。誰も代わって生きるというわけにいかない。それならバラバラかということ、私が私のいのちの事実を尽くすということ、私が私のいのちの事実をどこまでも受けとめ、見つめ、表現していく。そのときにそれが同じ人間としての思いを抱えて生きている人に、「通底」という言葉がありますね。根底のところを通じ合う。親鸞は親鸞の人生を生きたのですけれども、その親鸞が親鸞の人生を生きた事実が何百年の歴史をくぐって多くの人がその人自身の人生を生きていく大きな支えになってきた。そういうことが成り立つのは、じつは人間の存在というのはただ私的存在の極限だけではない、いのちが私のいのちではないということにあるんだと。私のいのちを私のものとしたときには、これはただ対立しかないのでしょうか。逆に私のいのちの事実を思いよりも深い、自意識のとどかない深さであります。

言葉としては宗正元さんがよく取り上げる言葉ですが、『安心決定鈔』の、

しらざるよきのいのちも、阿弥陀の御いのちなりけれども、いとけなきときはしら

ず、すこしござかしく自力になりて、「わがいのち」とおもいたらんおり、善知識
「もとの阿弥陀のいのちへ帰せよ」とおしうるをききて、帰命無量寿覚しつれば、
「わがいのちすなわち無量寿なり」と信ずるなり。かくのごとく帰命するを、正念
をう、とは釈するなり。
(聖典九五九頁)

と、そこに阿弥陀のいのちはなかなか受けとめられないことかもしれませんが、少なく
とも私たちがいのちをわがいのちと思ひ、わがいのちとして生きてきたときに、私たち
はいのちの普遍性を失ひ、非常に閉ざされた自己固執と自己主張ですね。邪見と憍慢と
いう、邪見というのはエゴイズムでありますし、憍慢というのはコンプレックスですね。
他と比較して一喜一憂するという邪見憍慢のあり方になってしまった。それをもとのい
のちの深みに帰れど。そういう言葉でございますが、ともかくそこに私たちのいのちの
事實は、じつは決してたんなる私の個人のいのちの事實ではない。私はこの身において
人間のいのちの事實を生かされている。やはりそこに呼びかけ合い、領き合うという世
界が開かれてくる。そういう身という問題は一面には私的存在の極限という意味と、
「身自当之、無有代者」という面と、同時に身の事實がすべての人と通じ合う通路、身
の事實に帰るといふ、自分の思いに生きるのではなくて、身の事實に帰るときにその身

の事実は互いに響き合う世界をもっているという、そういうもつとも公的な世界をもっている。そういう身ということは非常に深い問題をもっております。そういうことがあって今日またあらためて、身体、身の問題がいろいろなかたちで取り上げられているわけです。その身の事実をとおしてはじめて二十二願への通路といえますか、他の存在への出会いがあり、他の存在との交わりということが、そういう二十一願を通じて二十二願を開いてくるということが一つ注意されることでもあります。

四

臓器移植に
みる身の問
題

この身という問題になりますと、やはり今日においては例の臓器移植の問題が具体的に身の問題を問い直させるというか、課題として迫ってきていることを思います。臓器移植を考えるその立場は人間の存在を昔からの言葉でいえば、霊・肉二元論ですね。精神と肉体とはそれぞれ別なものとしてあって、その二つのものが一つに組み合わさって一人の人間の生存が成り立っているという、いわゆる肉体と精神とはそういう二元の関係ですね。それぞれの生存の部分として別個にあって、それが一つにかかわって生存が

成り立っているという見方になるかと思えます。そしてその場合にとくに靈、つまり精神的な営みのところにこそ人間性をみるということですね。つまり脳死は人の死だという見方はそういう脳、つまり精神の営みがなされる部分が死滅したと。精神がはたらかなくなるときには、もう身体は物質にすぎないと。まだどれほど温もりが残っているかと、それは物質にすぎないという基本的なとらえ方があるかと思えます。

これも前回ふれたかと思いますが、仏教の『俱舍論』では、まず命根は寿にして、寿(壽)という字はもともとは、老いるという字と続くという字と結びついてできたのが寿という字ですね。ですから直接的な意味は老いるまで生き続けるいのちという、そういう一つの長い時を刻むいのちの営みを寿とおさえるわけですね。

命根は壽にして煖と識とを持す。

という言い方で定義しております。煖は温もりですね。識はただたんなる意識というのではなくて、厳密には阿頼耶識という意味をもつ識でございますが、いまはごく一般的に、ある意味で脳死は識だけをもって、識がはたらかなくなれば、どれだけ温もりが残っているかと、それはもはや人間としてのいのちではない、人間としての死であるというとらえ方をするわけでしょう。しかもその場合に、これは『真宗ブツクレット』で書

いておられました姫路の国立病院のお医者さんで、梶原敬一という方が、死というのは瞬間ではないということ、梶原さんは臓器移植に反対をされるわけですけども、死を今日、何時何分、ご臨終ですと。ある一つの瞬間をもって生と死を区切るということが今日あるわけですね。それに対して人間の死はそういうものではないということですね。そうではなくて、あえていえば、死という過程を歩み続ける生命ですね。つまり死んでいくのもいのちの営みだと。死というのはただたんに生を否定するものではなくて、打ち切るものではなくて、死んでいくというのもいのちの営みなんだと。オギャーと生まれてくるのもいのちの営みだけれども、死んでいくというのもこれまたいのちの営みです。そういう意味ではこの「壽にして」ということが、梶原さんはいつも藤元君の講義を聞いておられますから、念頭においておられるのかわかりませんが、そういう「命根は壽にして」という、壽とはいま申しますように、そういう歩み続ける生です。そういう歩み続ける生命のすがたとして老も病も死もとらえる。

ですから、これは高史明さんが、

死も亦、時々刻々に生きているのであり、死が生かされている生こそが、まことの生である。

温かさに身
体の本質を
みる

といわれております。まさに「死も亦、時々刻々に生きている」と。そして、ある意味で時々刻々に生きている、その営みをあらわしているものが温もりというものです。身体がもっている温もりというのは、そういう営み、身体が温かいということは、そこに営みがある。ですから梶原さんはそういうことをふまえて、三兆候死ですね。呼吸が止まり、心臓が止まり、瞳孔が開くという従来の死の判定の基準としての三兆候死ですね。その三兆候死によって失われるのは身体の温かさと、それによってもたらされる身体の保持です。やはり腐敗していく。三兆候死によって失われていくのはそういう温かさと身体が変化し腐っていく、そういうことであると。人間が死ぬということは温かさを失うということと、身体がかたちを取り続ける力を失うという二つのことにある。死という現象がただたんに心臓が止まったとか、脳が死んだということでない、具体的には温かさがなくなり、つまり冷たくなっていく。そして身体のかたちを保持できなくなるということですね。

ですから梶原さんは人間の本質は、あくまで身の温かさにあるということを使い切っておられる。人間の本質は意識がなくなったということにあるのではない。身体の温かさがなくなる。温かさというところに身体の本質をみるといいう言い方をしておられます。

ですから私は非常に大事なことだと思っておりますが、決しているのちにとって意識だけが本質ではない。逆にいえば、温かさがあるということは、身がまだ保持されているということですが、かたちを保っている。そして身体はたんなる物質ではない。それは一つの表現をもつ。何も言わなくても、何もしなくても存在自体がそれにかかわる人に向かつて限りないことを語りかける。その意識がなくなった人を前にして、もうそれは人間ではないという人は、その人と人間としての交わりをもっていなかった人なんでしょう。筋萎縮性側索硬化症という難病で、それこそあらゆる表現を絶たれた、表現の手段を絶たれてしまった玉川さんですね。もう瞼も上がらない、もうまったく何の反応もない、ただ横たわっているという状態になっていくわけですね。

その奥さんの玉川よし子さんがご主人をずっと看病し続けてこられて手記を遺しておられる。その手記のなかに、一切の表現をもたなくなり、瞼も上がらなくなり、まったく横たわっているだけという状態になって、親戚の人などが安楽死というか、器械の力だけでいのちを保っているわけですから、安楽死を考えてあげたほうが本人の楽になるのではないのかというような、経済的にも大変な負担ですから、それを言われたときに、「私は主人の沈黙は深い祈りの姿だと思う」と。何も表現しないご主人の身を前

にして、そこに私への深い祈りを私は感じるといふ言い方をしておられます。沈黙は深い祈りということが確かに言い得るのが身体ですね。表現ということは決してただ身と言葉にだけよるものではない。

五

表現ということも、名ということも親鸞が、名は因位の名、号は果位の名と、因位と果位とに分けていわれています。手近には和讃のあとの自然法爾の文ですね。

獲の字は、因位のと きうるを獲という。得の字は、果位のと きにいたりてうることを得というなり。名の字は、因位のと きの名を名という。号の字は、果位のと きの名を号という。

(聖典五一〇頁)

と親鸞は見分けておられます。因位のと きと、果位のと き。因位のと きとは名のりですね。名のりとしての名ですね。果位のと きというのとは何かというと、その名のりが聞き取られたときですね。名はいくら私が名のりでも、それが人に聞き取られなかつたら成就しないのです。名は聞き取られるときに、はじめて名として完成する。成就するので

すね。選挙の連呼なんかも、あれも聞き取る人があるのかもしれないね。

ですから「正信偈」では名声、名のりの声ですね。それは仏の誓いとして聞十方という誓いとして名声ですね。これが因位です。それが十二光の名を間にはさんで、本願名号と。名号というときには衆生のうえに成就する正定業としておさえられている。本願名号は正定業である。聞いた人のうえに正定業として成就するものを名号と。ですから名号というのは衆生のうえにあるのですね。仏のうえにとどまっているときは名声です。衆生のもとなった名が名号です。

ですから表現というものも、私たちは自己表現を因位のところで考えてしまう。自分がどれだけ表現するか。だけど表現が表現として成就するのは受けとめられたときなんです。私がこうやっていくら声を枯らしてしゃべっておりましたが、それは表現したことにならない。それだけならば個人的なつぶやきと変わりはないのでしよう。何かそこに一言でも聞き取ってもらえたときに表現になるのです。

ですから、ただ沈黙のなかに横たわっている身体であっても、その身体に深いその人の心を聞き取るとき、その身体は表現をもっているのです。言葉にもならず、身をもつても表現されないけれども、存在は表現している。そこに深い祈りを聞き取るとき、そ

「死人ではない、死者である」

の肉体は深い表現をもっているでしょう。そういう意味では、もう意識はもどらないから、身体が温かかろうと人間として死だという、そこには人の生きてあるということももってあるかかわりとか表現をすべて感じ取ることのない、肉体をたんなる物質とみるとときには、そこには人間はいないのでしよう。人間としての見方ではない。

これは藤元君が「死人ではない、死者である」と。死人と死者ということの違いを注意しておられました。「人」も「者」も存在をあらわすのですけれども、しかし者というほうは人という言葉より、より具体的な限定ですね。一人の生きて人をあらわす。具体的な生活をもって生きた人です。ですから誰か、死者というのは文字どおり誰かとして生き、人格として生き、そして誰かとして生きた歴史をもっている。死者というところには歴史がある。たんなる死人ではない。やはりそこには具体的なかわりのところに存在があるわけです。

そういう問題を思いますときに、精神と肉体を相い二元論的に見分けるといふあり方ですね。これは、近代を開き、現代の文明の基礎になったのはデカルトの「我思う、ゆえに我あり」ということですね。これに対して堀田善衛さんがおもしろい言い方をしておられました。デカルトのこういう言葉は、「彼のいう真理認識の方法は温度が零度で

ある」と。デカルト的なそういう言葉の認識方法というものは、言うならば、いのちの温もりがない。つまりそれはすべて物事を対象的に分科して、対象化し分析していく。分析して認識していく。そこからは事柄のしくみはわかってくるとしても、その認識にいのちの温もりは決してともなわない。堀田さんは、この温度が零度の考え方、それがそのままいわゆる核の問題にまで直結していくのだと。近代人がもった認識方法の温もりのなさが行き着くところまでいったのが、ああいう核爆発という問題であって、そこにこういう認識の方法が温度が零度であるという非常におもしろい言い方だと私は感じました。

先ほどから申しております温もりという問題ですね。人間として生きているということの一番の基本は温もりだと。温もりとはそこにいろんななかかわりが集って営みをもっている。そういう温もりという言葉を非常に大事な言葉として考えさせられるわけであります。なにか今日あらゆる面でそういう温もりを人間が失ってきている。あらゆる場面で人間の営み、あるいは人間の感覚のしかた、認識のしかた、温もりがないということですね。温もりというのは非常に抽象的なことのようにですけども、しかし、じつはある意味でもっとも具体的なことだと私は思うのですね。

六

そこにこれには私には認識方法は温度は零度だという言葉を見ましたときに、エーリツヒ・フロムの、テニソンというイギリス王朝時代の詩人が街を歩いているときに、たま崩れた土壁に根をはって咲いている一輪の花を見つける。で、テニソンはその花をその塀から抜き取って、手の上に乗せる。そしてその花を分析的に見ていくわけですね。そしてそこに、

ひび割れた壁に咲く花よ。私はお前を割れ目から摘み取る。私はお前をこのように、根ごと手に取る。小さな花よ——もしも私に理解できたら、お前が何であるのか、根ばかりでなく、お前のすべてを——その時私は神が何か、人間が何かを知るだろう。

『生きるということ』

という詩を読んでいるのですね。エーリツヒ・フロムはそこにテニソンは花を理解するのに、花を摘み取る必要があったようだ。そして、その花を手にとって分析して、その花をとおして人間とか神にまで思いを及ぼしていく。けれども、そのときそのために

花はいのちを失う。それに対して芭蕉の句をフロムがあげるわけです。

よく見れば ならずな花咲く 垣根かな

という、この芭蕉の句をフロムはテニソンの詩と並べてあげているわけです。芭蕉もまた同じように道を歩いていて、たまたま花を目にする。しかし芭蕉がしたことは、それを手に取ることではないし、触りさえもしない。ただただよく見る。どこまでもよく見る。よく見るということは、フロムはそれと一体化することだと。花を手に取るのではなくて、花と一体化する。そういう違いをフロムは注意しておられます。堀田さんが言われる温度零度の認識方法というのは、まさにテニソンのなすべてを対象的にとらえて分析してという今日の私たちの一般的な認識方法ですね。

それが結局、身ということを見る場合も、そこに分析的に見てしまい、いのちの営みの全体と一体化するということが失われていく。そこに脳死の判定、脳死は人の死だという認識が生まれてくる。身は決してそういうものではない。これはヨーロッパ的な思考法はみんなそういう身体の見方をしたかという、必ずしもそうではないわけです。ムーニエという人は、

人間は全体として肉体であり、全体として精神である。

三十二相は
精神的な肉
体のかたど
り

という言い方をしておられるようであります。なんかそういう半分半分ではないんだと。全体として肉体であり、全体として精神だという言い方をしておられる。そして、さらに、「肉体的な精神であり、精神的な肉体」であると。身とは肉体的な精神、精神的な肉体、まあムーニエのいう、全体が肉体であり全体が精神というのも同じでありますね。

七

で、三十二相というのは精神的な肉体のかたどりですね。肉体の三十二相、三十二の部分があるまま精神の輝きをもつ。精神的な肉体になっている。そういう表現ですね。つまり精神が肉体の事実にならなるとき、はじめて精神が具体性をもつ。精神が肉体の事実にならないのなら、それは観念だと。そこに十八・十九・二十願、信心の問題が開してきた。その信心の問題が肉体において問われる。身の事実において問われる。そして身の事実においてはじめてその精神は他へのはたらきかけをもつのだと。身の事実になるときはじめて精神が他へのはたらきかけですね。そこに還相の問題も展開してくるわけですね。そこに本願文において信心がその肉体をとおして問い返される。肉体

において問い返されるという問題をそこにおさえられているかといつていいかと思いません。

そしてもっと広げていけば、信心をどこまでもその肉体的な事実のところまで確かめ問うたのが浄土門仏教でございます。浄土門仏教は徹底して身にたつ。身という言葉で浄土門仏教の祖師方は非常に大事に使われるわけですね。

その身を一つの例として『尊号真像銘文』に、天親菩薩の「願生偈」の「世尊我一心」といわれるところに、その「我」を、

我ともうすは、世親菩薩のわがみとのたまえるなり。

(聖典五一八頁)

と、そこに親鸞はわざわざ「み」という言葉をおいておりますね。偈文では、「我、一心に」という言い方がありますが、その我ということをお親鸞は「わがみ」と。それはじつはその前に曇鸞がこの我ということをお、「ラシフル自指ヲ之言コトハナリ」(聖全一・二八二頁)。我とは天親が自らこれを指うる言という言葉があげられております。これももふつうにはただたんに自分を指して我とおっしゃっているのだという意味で、しばしば読まれておりますが、私はどうもそうではないだろうと。「之」という言葉は身においてもっているあらゆるかわりです。自分のいのちの事実、そのいのちがもっているあらゆるかわりをおさ

聖道門は、
身を精神に
まで高め
る。

えて我とおっしゃっているんだと。それを親鸞はうけて、「わがみ」と、わざわざ「み」という言葉をおかれる。そのどこまでも身の事実につけて仏道を問い返した。そこに浄土門仏教がある。

それに対して聖道門仏教は、身を精神にまで高めようとする。精神にまで高められた身をもっとも尊いものとして仰ぎ見るとのことですね。しかし、そこでは一般的な言い方をしてしまえば、清く強く正しく、清く美しい身、存在になる。清く美しくあれというのが聖道門ですね。そのときには清く美しくなれないのは、それは劣った存在だと切り捨てていくのでしょうか。それに対して浄土門仏教は徹底して身の事実につつ。

前にもご紹介しましたが、曾我量深先生は自分が凡夫であるということの端的なすがたは、私が肉体をもっているということだと言います。凡夫の自覚はどこまでも肉体をもった存在の自覚だと。その肉体をもっているところには、まづ当面には衣食という問題が出てきますね。衣食に振り回される。精神のままには生きられない。衣食の問題のところでは妥協もしなければならぬし、惨めな思い、悲しい思いをかかえて生きなければならぬ。肉体がなければ衣食という問題はないのですね。それこそ霞を喰って生きていけるのなら、どんなにでも清く美しく生きられるのですよ

う。

同時に肉体をもっているということは、これは龍樹の場合は、汗とか涙とか膿とか、『十住毘婆沙論』の一番最初に分泌物の名前をずらっと書いてある。そういう分泌物というのは何かというと、自分の思いのままにならないものです。汗とか涙とか尿とか、あらゆる人間の分泌物の名をずらすると書いてあります。さらには、そこにできものだとかひび割れだとか、そういう肉体的な事実をずらっと並べてあります。

そこに言うならば今日で申しますと、実存感覚、つまり、それこそ思いよりも深い存在の事実、肉体をもっているところに思いのままに生きれないということがある。蓮如さんは、

「わかきとき、仏法はたしなめ」と、候う。「としよれば、行歩もかなわず、ねむたくもあるなり」

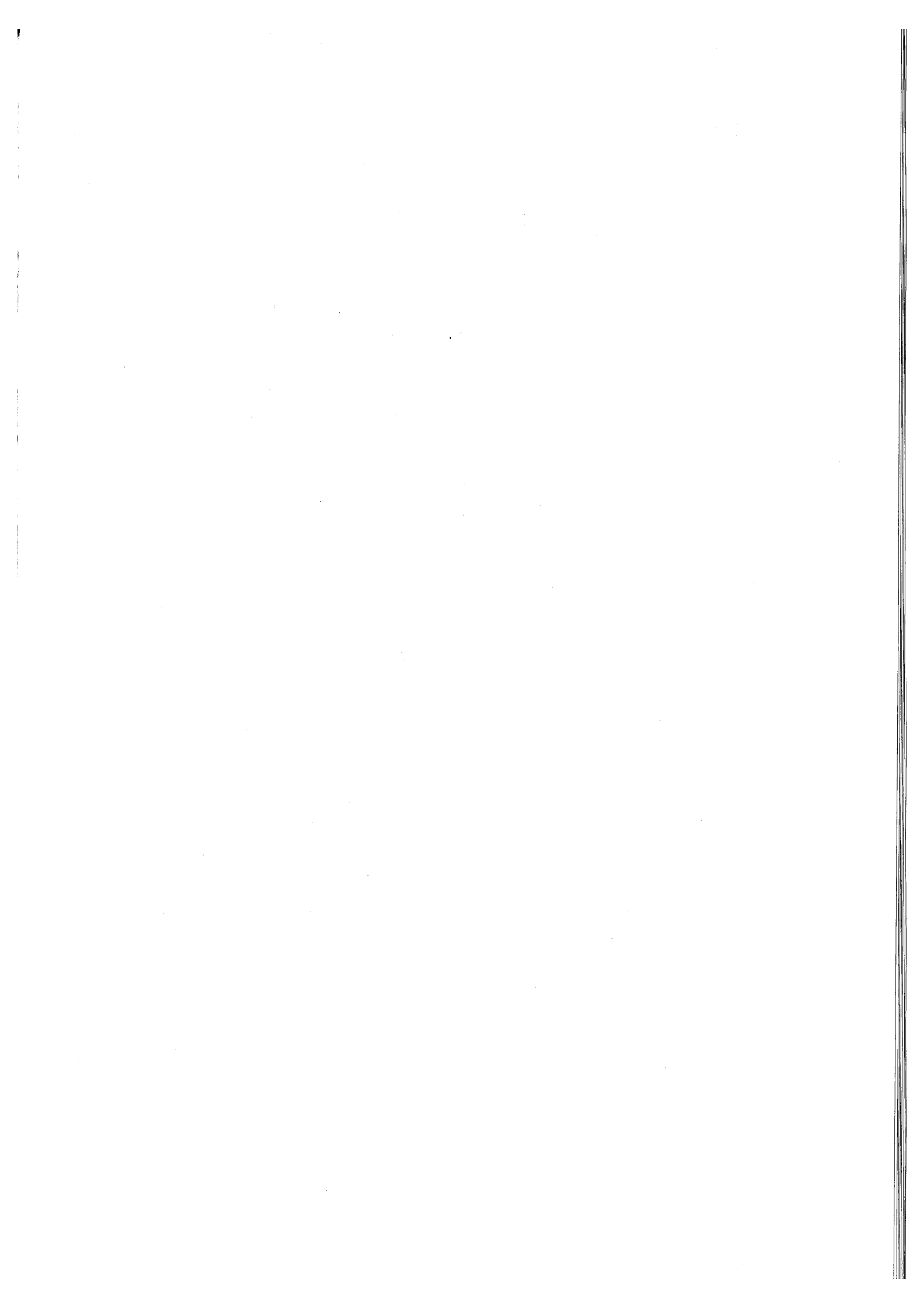
(聖典八六七頁)

とおっしゃっておりますね。ああいうところを見ると、よく知っておられますね。ほんとうに年をとってくると、どうしようもなく眠たいですね。なかなかひたすら聞くということができなくなってくる。肉体的事実というのは、どうしようもないこととして迫ってくるわけです。そういうどうしようもないものをかかえて生きている。自分の思い

二十一願は
信心の具体
性が問われ
る。

でどうしようもないものをいのちの事実として生きている。そういうことを端的におさ
える言葉が身でございませう。曾我先生はそういう肉体をもっているところ、凡夫
としての私の事実がある。その事実だけが観念的なものに満足させない。そういう問題
をおさえられておりますが、そこに三十二相という問題が願文の流れからいって、なん
か非常に異質な感じで間に挟まった刺のように三十二相の願、二十一願が感じられるの
ですが、じつは二十一願があるところにはじめて主観性が破られる。その主観性が破ら
れて、はじめてそこに信心の具体性が問われてくる。そういうことが言えるかと思いま
す。

(一九九八年十月十六日)



第一一五講



二十一 設^レ我得^レレ^ニ仏^ヲ、国^ノ中人^ノ天[、]不^バ三^ク悉^ク成^ニ滿^セ 三十二^ノ大人^ノ相^ヲ者[、]不^レ取^ニ正^ノ覺^ヲ。

—

十八、十九、二十願と信心ということがそこに展開され明らかにされてきたわけですが、その信心の歩みが還相回向という一つの大きな展開を開いてくる、その前にこの第二十一願がおかれていることが注意されるわけでございます。いわゆる三十二相を具えることを誓われた願でございますね。「具三十二相の願」と呼ばれてございます。前回少しその「身」ということで触れさせていただきましたのですけれども、まあご承知のようにこの三十二相ということは『観経』におきましては第八像觀に出てまいりますね。

仏、阿難および韋提希に告げたまわく、「この事を見已りて、次に当に仏を想うべし。所以はいかん。諸仏如来はこれ法界の身なり。一切衆生の心想の中に入りたまえり。このゆえに汝等心に仏を想う時、この心すなわちこれ三十二相・八十随形好なり。

(聖典一〇三頁)

という、ここに「三十二相・八十随形好」という言葉が出てまいります。この言葉をあ
 る意味でまず最初に取り上げられましたのが曇鸞大師の『浄土論註』でございますね。
 『浄土論註』の上巻のほうの身業功德、身口意の三業をとおして仏の功德が明らかにさ
 れますけれども、そのときの第一の身業功德ですね。そのところに『観経』の像観の
 文があげられまして、そしてそこに問答がたてられております。そのところで曇鸞大師
 はまず身は「集成」(聖全一・三〇一頁)という言葉でおさえておられます。いろいろの要
 素が集まり成就したものとということですね。

まあごく一般的には五蘊四大ということがございますね。人間の生存を成り立たせて
 いる要素ですね。これもご承知のように色受想行識という、生きているということはそ
 の機能が一つになってはたらいっていると。人間の生存の機能、生存を成り立たせてい
 る機能をここではまず五つにおさえられているわけですね。「色」はいわゆる物質性でご
 ざいますから、言うならば肉体的性でございますね。生存における肉体的な面、要素です。
 それから「受」は文字どおり受けとる。感覚、感情という意味ですね。物事を受けとつ
 ていく、事柄を受けとっていくその感覚とか感情です。それから「想」は表象力ですね。
 ものを思い描く力ですね。言葉が通じますのは表象力があるからでございますね。馬な

「色」は肉
 体性。「受」
 は感覚・感
 情。「想」
 は表象力。
 「行」は意
 志力。「識」
 は認識力・
 判断力。

ら馬というその言葉を聞いて、あの具体的な馬を思い描く。思い描く力があるから言葉が意味をもって伝わっていくわけですね。それから「行」は意志力、意志の力ですね。それから最後の「識」はいわゆる認識、判断の力ですね。認識力、判断力です。まあそういう機能を五つにまとめて五蘊と。それから四大というのはわれわれが生きている世界全体を構成している四大元素ですね。世界を構成している四大元素という、これは地水火風ですね。まあそういうものが集まって成就しているものが身というものだと。まあこれはただそれだけですと、非常に遠い話のようですね。

お読みと思いますが、五木寛之さんの『大河の一滴』というのが大変読まれているようでございますね。あのなかに人間が生存しているというだけで大変なことなんだという。存在している。その存在しているということの背後に存在を成り立たせている、どれだけの大きな力がはたらいているか、なにかそこにはアメリカのアイオワ州の大学の先生だそうですが、大変な実験をしておられますね。三十数センチ四方の、そして深さが五十センチの箱のなかに一本のライ麦を植える。そんな三十数センチ四方の箱ですから、ひよろひよろとしたライ麦が一本こう生えるわけですね。育つ。そのライ麦を数ヶ月間ひよろひよろと、ともかく枯れずに成長したんだそうですが、数ヶ月たったところ

で抜き出して、箱の中で張っている根を全部計算して継ぎ足したんだそうですね。加えた。目に見えないような毛根まで顕微鏡で全部測って、長さを全部加えたら何とその長さは一万一千二百キロメートルに達したと。その一本のひよろひよろとしたライ麦ですね。そのライ麦を支えている根っこ、その根の長さが全部合わせると一万一千二百キロメートルと。日本縦断すると何キロぐらいになるんですかな。もうちょっと短いでしょう。一万二千二百キロメートルですからね。ともかくそれだけの根が張って、わずかその一本のひよろひよろとした麦を育てていると。

われわれの場合も、そこにわれわれが生きていくためにどれだけの大きな力、多くの力が加え与えられているか。そしてたとえば免疫というはたらきを体がもっている。私たちの体に侵入してくるいろんな微生物、その自己にあらざるもの、非自己ですね、そういうものを排除するために、私たちがこうして学んでいるときも、寝ているときも、遊んでいるときも、その体のなかでそれこそミクロの戦いが必死に続けられている、その総体が身ですね。身というのは何かただ一人の人間というよりも、そこには一つの世界がある。そしてそういういろんな営みが営まれているその総体、その全体を包んで身が成り立っているわけです。

四食

段食は飲食
物。
触食は雰囲
気。

そしてまたその身を支えていくためには、これはご承知のように仏教では四食ということ申しますね。食というのは、いのちを養育するもの、いのちを養い育てていく力をもっているものを食というわけであります。食というと、私たちは段食ということしか頭にまず浮かばないのですね。段食というのは一口一口分断、一口一口、口の中へ入れていくということで段食と呼ばれるんですが、いわゆる飲食物ですね。飲み物や食べ物ですね。触食というのは直接的に言えば雰囲気ですね。私たちは食べ物さえ与えられればどんな場所でも、どんな状況であつても同じように食べれるかというところはいかない。やはりそこに暖かな心で迎えられ、心尽くしを与えられると、それはおいしくいだけますけれども、そういう温もりのない、あるいは愛情のない雰囲気では同じものでも、なかなか食べられませんね。

この触食ということは雑談のようになってしまいましたが、仲野良俊という先生が伏見のほうにおられました。なにごとにも非常に徹底した先生でありまして、ほんとうに聞法ということに先生のやり方ではあるんですけども、その一途に生きられた方ですね。ですから家がどうなっておろうと、そういうことは一切お構いなしでした。そして安田理深先生をほんとうに尊敬し師と仰いで、安田先生をお迎えして話を聞くということが

ほんとうにもう何よりのことであつたわけでありました。そしてその日になると先生はいつも市内の錦まで自分で買い物に行かれて、一番いい材料を選んで買ってきて、そして自分で一生懸命に料理されるんですね。安田先生に食べていただくために。安田先生はそのことをよく知っておられました、それをほんとうにありがたいと思われるんですね。仲野君は一生懸命ご馳走してくれるんだけどね。けど、あの部屋ではねと、こういうられるんですね。畳なんかほんとうに真っ黒けでありまして、廊下は崩れ落ちていますしね。いやまあ凄い部屋です。それを全然構わずに、でも、ともかく精一杯、先生にご馳走を食べてもらわんならんということで一生懸命されるわけです。ですからその気持ちがよくわかるから先生は喜ばれるんですね、しかしそれにしてもねえと、こういうことがありますね。やはり食べ物をいただくというときに、それなりの雰囲気ということがあるわけですね。

まあそういうこともありますし、そこにはさらに愛情とかという問題も、この触食のところにはおさえられてくるわけでございますね。人間はどれだけ状況として恵まれておろうと、愛情の感じられない生活ではやはり心豊かには生きてゆけない。そういうことがやっぱりございます。

思食は意思力。

それから思食です。この思という言葉もいろいろに意味が広う使われますが、この場合も生きようとする意思、思いでございますね。結局、意思力だと。これまあ病人に對してでも、病人自身が生きようとしなにかぎりどうにもならんのだということがよくわかります。何かそういう意思を呼び起こされる、生きようとする気持ちを呼び起こされる。そういうものをやはり人間は身に受けることで養育されていくということがございます。ですから、そこには一つの生きがいを見いだしてくる、生きがいが与えられるというようなこともそこには含まれるわけでございますね。

識食は人間としてという意識。

そして最後は識食です。そこには人間としてという意識でございますね。動物的には元氣はつらつでありましても、そこに人間としてということが抜け落ちてしまうならば、それはやはり人間としての生存ではない。そこに人間としてという自覚を与えてくるものですね。何をもって人間としておさえるかということもそこには大きな問題でございますが、ある意味でこの二十二願、還相回向という問題はやはりそういう人間としてのということが一つ展開されてきている願だといつてもいいかと思えます。

で、そういう人間が身とっておりますものはそこに一つの世界があり、あらゆるもの、いろいろなものがそこにいろいろなはたらきをもっており、そのはたらきの全体を

包んで身という自覚でございませぬ。そういうことがまずそこにはございませぬ。

二

法界をもつて身となす。

で、そこにそういう一つの集成ということがあるわけですが、そのことはもう一つおさえていただきますと、何をもって自己の生存とするか、あるいは何をもって自己の世界とするか、身の内容とするかということがやはり問題になるわけですが、それがこの『観経』におきまして「法界身」、法界をもつて身となす。法界身という言葉があげられているわけでございます。これは『安心決定鈔』という書物です。これは書誌学のほうは私ももう一つわかりませんが、確かはまだに誰が書いたものかは定かにならぬ、定説が立てられていない書物でございませぬ。ただまあ蓮如上人が非常に尊ばれたと、その金こがねを掘り出すような書物だと喜ばれたということが伝えられているわけですが、そこに、

かるがゆえに、機法一体の念仏三昧をあらわして、第八の観には、「諸仏如来 是法界身 入一切衆生心想中」（観経）、ととく。これを釈するに、「法界というは所化の

境、すなわち衆生界なり」(定善義)といえり。定善の衆生ともいわず、道心の衆生ともかず、法界の衆生を所化とす。「法界というは、所化の境、衆生界なり」と釈する、これなり。

(聖典九五〇頁)

とあります。

法という言葉は非常に広い意味がございまして、決してこの教法、真理、道理というようなことだけでない。真理といいますが、真理というものがあつたわけではないんですね。あらゆる存在がそうなつていふものを真理といふのですから、存在、あらゆるものから離れて真理はない。ですから法という言葉はおさえれば真理といふことを意味しますが、同時にそれはあらゆる現象、存在をあらわす言葉でございまして、いわゆる諸法無我といふときの法は、諸々の存在でございまして、現象しているものです。諸法無我といふときの法といふのはそういう存在、事柄一切を指すわけでありまして、決して真理そのものをあらわしているわけではない。いまも法界身といふ場合のその法は衆生のこととして「法界とは所化の境」、つまり教化される。「所化の境」といふことは、つまり苦悩の存在といふこととございまして、その苦悩の存在、つまり衆生のこととを「衆生界なり」と。だから仏心といふのは衆生を離れてないわけですね。法界を身と

三十二相は
苦悩の衆生
に應えるす
がた。

するものなんだと。衆生界、苦悩の衆生の存在を身として生きるものだと。ですから仏心の内容はそういう像観ですね。いまとくに像観でございますから応化身でございます。三十二相を具えているということは応化身をかたどるわけですが、その応化身とは苦悩の衆生を身となす存在です。ですから三十二相というのは苦悩の衆生に應えるすがたなんでしょうね。

いまこの『観経』においてはそういうことがあるわけですが、本願文へ戻りますと十願、十九願、二十願と、信心ということが展開されてきたわけですけども、その十八、十九、二十を受けて、そこに立てられてきている二十一願という、それは言うならば信心がかたちをとるということでしょう。もう一ついえば信心が生活のかたちをとる。信心ということですから、それは心の問題だといえは、そういうことなんですけれども、これは藤元正樹君がおもしろい言い方をしてくれております。この三十二相ですね。それについて「柿が柿の、葡萄が葡萄のかたちをもつということだ」と、こういう言い方をしました。三十二相というのは柿が柿の、葡萄が葡萄のかたちをもつと。言いかえれば信心が信心の人というかたちをもつということがまず第一の意味でございますね。信心が信心のかたち、これはだいたい生活といってもいいですかね、生存、生活。生

生活にかた
ちをもつて
いる人。

活のかたちですね。生活にかたちがあると。妙な言い方になりますけれども、これもあの『大河の一滴』の中で例のニコルさんという方がいらっしやいますね。ときどきあの富良野で演劇の塾を開いておられる倉本さんとよく一緒にコマースヤルに出ておられますね。自然を大事にという、あのコマースヤルに出ておられますニコルさんに、五木さんが聞いたそうです。あの方は冒険家でいろんなところに行っておられる。南極とか、ああいう一つの極地ですね。そういう極地で生活を何日も送るとき、それこそ雪や烈風に吹き込まれて身動きがならない。何日もテントのなかで、ただじっと待っているという、そういう精神がある意味で極限状態に追い込まれるような生活を強いられる。そういう場所でそういう状況に耐えていく、最もよく耐える人間というのはどういうタイプの人かと、こう五木さんが聞いたそうです。やはり筋骨隆々として男の中の男というような、見るからに逞しいそういう人が一番よく耐えるかというのと、そうではないというんですね。といって別になよなよした人が耐えるというわけではないんですけれども。その一番そういう生活に耐えた人というのがどういう人かというのと、生活にかたちをもっている人だというんですね。かたちという言葉は使っておられませんけれども、要するにたとえばそういう極地でテント生活をしていると、ひげ剃る必要もないし、身だし

なみを調える必要もないと。だからどうしてもだらしな性格好になっていく。ところがそういうなかでも僅かな水で顔を湿して、ひげを剃り、身だしなみをきちっとして頭もちゃんとして、そして顔をあわせると「おはよう」という挨拶をきちんとする。そういう人がじつはその極地で一番強いと。そういう状況の中でなお精神的に崩れることなしに、耐えていった人だということを、このニコルさんが話ししておられると。

そして同時にそのことをとおして五木さんは例の Ауシュビッツのなかでフランクルさんが『夜と霧』を書いた。奇跡的に Ауシュビッツから生還された心理学者ですが、その方がやはりこの極限状況の中で耐えて最後まで生き抜いていくためには感動するということが大事だと。感動する心をもっているということ。いわゆる喜怒哀楽の喜びや怒りや愛や楽しむ心ですね。愛したり楽しんだりする心、そういう人間的な心を保ち続けているものが最後まで耐えると。フランクルさんはもう一人の友だちと毎日何か一つずつおもしろい話、ユーモラスな話を作って、それをお互いに相手に語って、それこそ栄養失調の身体で力なくウフフと笑うと。それを毎日のことにしてフランクルさんはその中の状況に耐えてきたという体験談を語っておられると。そういうことを五木さんは、そのニコルさんの言葉と合わせてあげておられます。

かたちから
入る。

これはある意味でそうでしょうね。このやはりかたちから入るといことがありますがね。ある作家は書きたいものがあるから机に座るんではないと。まず机に座るんだ。朝時間が来たら、机の前に座ると。机の前に座ってから書きたいものが出てくるんだと。そのかたちから入るといことをやはり非常に大事にしておられる作家がおられるといことを話しておられました。

三

信心がかた
ちをもつ。

信心がかたちをもつということも、信心が生活にひとつの、いつどいう状況にあっても崩さないというかたちをもつ。ある意味で蓮如上人が朝夕に「正信偈」「和讃」にて念仏申す。いわゆるおあさじ、夕事にそういうことを勧められたのも一つのかたちでございませぬ。それから例の赤尾の道宗さんが、やはり一日のはじめは何をもって始める、一月のはじめは何をもって一月の生活を始める。そういうことを確か書いておられる文章があったと思いますが、何かそういう一つの生活のかたちをもつ。そこに真宗の信心に生きるということがある。生活のかたちは問題でない、ただ心の問題だと、ある

問題は危機
ではなく、
日常性。

意味でそういえるんですけれども、しかし同時にその信心が生活になってこなければ精神の営みにとっては一番大きな……問題は日常性でしょう。危機的な状況というのはある意味で精神が昂揚いたしますけれども、いまここにお集まりの若い方はあまり体験ないでしょうが、例の本山問題が非常に大変だった時分に私たちも本山の大師堂門の前に座り込みをしました。そしてそのときに坊主のくせに何をしとるといわれて、道行く人から唾吐きかけられたこともありましたが、あのおときでも一つの新しい問題が起きると皆、奮い立つんですね。精神が昂揚したんです。問題がなくなってくると元気がなくなるんですね。問題をなくするために頑張っているのか、しまいにはわけがわからんようになってしまいますね。その日常性ほど、これはある意味で底なし沼でございませぬ。

この私にとって日常性を非常に感じたのは、まだ学生時分でしたか、黒沢明の「野良犬」という映画を見に行きました。あそこで刑事からピストルを盗んだ犯人が、ついに刑事の執念で追い詰められて逃げ回って野原を必死になって走る。そして最後にととう組み伏せられて手錠をかけられるわけですね。そこで一人の人間の運命が決まるわけですが、そのときに黒沢さんはその画面の手前にくんずほぐれつしている、その二人を映しながら、向こうの画面の奥のほうに子供たちが歌を歌いながら遊びまわっている姿

を描いておりました。一人の人間がある意味で生死の境、存在のもつとも極限にあるとき、しかも一方ではそんなことをすべて飲み込むようにして、いつものとおりに日は昇るし、風は吹くし、子供は歌いさざめいている。一人の人間の必死の行為が、なにごとにもなかったかのように飲み込まれていく。そういうものが日常性でございますね。川に溺れた少年が、まあ人間が必死にもがいて、もがいてもがいてついに飲み込まれていった。その泡立ちが瞬く間に押し流され消えて、なにごとにもなかったように川は流れていくという力が日常性でございます。

何かそれは一切の精神的な営みを、一人の人間の必死の精神の営みをも何でもないうに、あの椎名麟三という人が転向した、戦争中非合法の共産党員で活動しまして、捕えられて、そして特別警察で大変な拷問にあうわけですね。そして拷問に耐えて必死になって頑張っている。ところがある日、刑事部屋の畳の上に顔を擦りつけられていわゆるえび型に後ろに、手足を結わえられて、そこへ剣道の木刀を差し込んで捻られるんですね。その苦痛に必死になって耐えていたときに、ひょいと目の中にほんの数センチ離れたところの陽だまりに蠅が一匹止まっています、手すり足すりしている。その蠅を見た途端に椎名さんは崩れてしまったんですね。それまで必死になって自分の仲間のいのち

を守り、思想を守るために拷問に耐えていたんですけれども、そのいのちを賭けて一つの精神のためにと頑張っているそのすぐ横で、なにごともないように蠅が一匹陽だまりでのんびりと手すり足すりしている。その蠅の姿を見たときに一生懸命に椎名さんを支えていたものが崩れてしまう。まあそこから椎名さんの転向してしまったということの苦しみが始まるわけです。もう自らを信じられない、思想も信じられない、そういうものとして苦闘を始めるわけですけれども、ともかくその椎名さんにとってはその蠅の姿が何かそういう日常性というもの、何かそういう言い方をしますと、日常性もなんか特別なようなかたちになってしましますが、そうではない。ほんとうに朝になれば日が昇り、夕方になれば日が沈む。毎日毎日です。

私もしばらく家事をしたことがありますが、家事はあれはゴールインがないんですね。朝ご飯を作って食べて洗ってやれやれと思うや、もう昼の用意ですね。毎日毎日洗濯をして汚して洗濯をして汚してと。ああいう生活のごく平凡な日常性の中に信心がどういうかたちをとるのか。一つの極限状況の中で精神、信心がどういうかたちをとるかという問題もある。もちろんこれもその信心の確かさがそういう極限状況で問われるということがありますね。しかしある意味ではより広く多くの人々にとっては日常性の問

題です。そういう日常性の中でいかに精神が持続し、精神がその存在を貫いていくか。

そこに何か日常性に耐えて、というのはおかしいですかね。日常性の中でしかも一つの精神が確かなかたちをとる。その確かなかちをとるということの一つの象徴的な表現が三十二相でございましょう。存在の全体が信心のかたちをとる。そういう問題が私はこの具三十二相ということが問われてくる、そういうことをくぐらなければ還相回向というような展開は開かれてこないのではないか。日常性に耐えられないもの、日常性というのとは何かといったら、結局ゴールインがないんです。ゴールインがないことに耐えられるかと。ゴールインがないことに耐えられない精神ならば、還相という問題はいい加減なものでしょうね。そういうことがまずこの三十二相というところで一つ問われてくるのではないか、そういうことを思っております。

四

こういう日常性に耐えしめるかたちということとは、いわゆる退屈という問題ですね。やはり精神生活における大きなテーマ、課題でございませう。その生活における退屈をど

う突破していくのか。やはりいろいろと退屈という問題を問うていかれた思想家はいらっしゃいますが、これは藤元君の言葉を先ほど紹介いたしました。柿が柿の、葡萄が葡萄のかたちをとるという言葉で言おうとしておられますことは、ただ何か、信心に生きるものとしてのかたちを一つのタイプとして求めるということでは決してない。言うならば私が私本来のかたちをとるという意味を、そこにやはりもたなければならぬと思うんですね。まさしく柿が柿のかたちをとる。

その意味でやはり私に思いあわせられますのは例の折笠美秋さんですね。あの筋萎縮性側索硬化症という、全身の筋肉、あれは厳密には筋肉ではなくて、筋肉を動かす神経が全部だめになっていくんですね。最後はすべて器械の力でしか生きていけない。息することも飲み込むことも排泄することもできないし、もちろん歩き回ったり、物を持つたり、口で言葉で表現したり一切ができなくなる。そういう状況の中で、それはだんだんだんだん進行していくわけですが、その進行していくなかで、そのときそのとき必死に表現の手段を模索して、いろんなかたちで言葉が残されてあるわけですから、そのなかでどれだけ書いてみても、どれだけ愚痴をいつてみても、このベッドの上で仰向いて寝ている。そしてこのベッドの上で仰向いて寝ている私は何者だと問うている、そ

どれだけ歎いてみても、私のいのちの事實は変らない。

の私の他にはないんだと。どれだけ他のあり方を追い求め、夢見ても私のいのちの事實は変らないというところですね、それならば折笠美秋はまさしく折笠美秋として生きたかということ自分を問う。「仮面なし借り着なしに」と。顔に仮面を着け、身体に借り着を着ける、そういう仮面なし借り着なしにまったくの自分自身を生き得たかという問いを折笠さんは自分に向けているわけですけども。まさにそういう仮面なし、借り着なしの自分という、その自分に生きていける。そこに自分のかたちでございませぬ。まさしく葡萄が葡萄のかたちをとると。まあ經典では青い色が青く光り、黄色い色が黄色く光ると。それはやはり同じような意味をおさえられてあるかと思えますけれども。そういうことがまずこの身業功德、身の功德、すがたかたちの功德ということとしておさえられてあるかと思えます。

で、そのうえでかたちが三十二相という表現をされているわけでございます。これが曇鸞の『浄土論註』の中に提婆達多ですね。その提婆達多はこの三十二相に足りないこと、要するに「減ずること一」と。これは『論註』の版によって一ではなくて二となっているものもございます。これは二がほんとうでございますね。応化身の仏と提婆達多と比べるときに、そこに提婆達多は三十相しかない。何がないかという、眉間の白毫相

随喜の心は
分別の心に
とって最も
遠い。

と、それから足の裏の千輻輪相ですね。提婆達多には眉間の白毫相と足の裏の千輻輪相がないと。外から見えるのは眉間の白毫相がないということ一つだけですから、外側からは足の裏は見えませんが、まあ「減ずるところ一」というのはそういう意味かともいわれるわけですが、ともかくこの二つがない。するとその提婆達多がついに身に成就できなかった、その二つのものが仏者としての身の姿との決定的な違いをあらわしていると言っているかと思えます。つまり眉間の白毫相ということと足の裏の千輻輪相です。白毫相というのは何かといいますと、随喜心でございませぬ。『往生要集』の中には、三十二相ではなくてもっと詳しく四十二相が説いてございませぬけれども、ともかくそこに『往生要集』におきます白毫相のゆえんを見ますと、「他徳を隠さず、其の徳を称揚して此の相を得」(聖全一・八〇〇頁)と、こういうように記してございませぬ。他の徳を隠さないだけでなく、その徳を称揚すると。随喜心という問題なんです、まあ私たちにあつてはなかなか他の徳を隠さない、隠さないどころか、その徳を称揚することはなかなかないこととございませぬ。なんだかんだといつて、けちをつけるわけでありまして、他の徳を隠すことばかりしている。随喜の心はある意味で人間の心、つまり分別心にとつて最も遠いというか、困難な心でしょうね。成り立ち難い心なんです。人の悲しみに

ソロバン勘定があつても成り立つのが積善。ソロバン勘定があつては成り立たぬのが随喜。

寄り添うということはまだできるんです。いわゆる同苦する。苦しみを同じく味わう、同じくするという、その同苦もなかなかできることではありませんけれども、それでもまだ、まだということは分別心をもったままでもまだ成り立つんです。けれども人の喜びをほんとうにわが喜びとするということは、これは少しでも分別心があったら成り立たない。ほんとうにその人と一つになつていなければ、少しでも対抗する意識があったら、その人の喜びをほんとうにわが喜びとして純粹に喜ぶということは成り立たないのですね。

ですから經典では大変な表現がしていますが、何十万という菩薩がこの世に生まれてこられる。その菩薩方お一人お一人の生まれられてから亡くなるまで、ずっと供養をし続ける、それだけの菩薩方に供養をし続ける。これはそれこそできそうにもないこととございますね。それだけの善根を積む。そういう菩薩方すべての生涯にわたって供養し続けるという、それだけの積善よりもただ一たびの随喜の心のほうが尊いという言い方をしてございます。善根を積むのは、まだソロバン勘定でもできるんですね。人に誉められるためにするとか、なにかそのことで自分の名を得ようとするとか、いろんなことがありましよう。ともかくソロバン勘定があつても成り立つのが積善でございます。

しかしソロバン勘定があつては成り立たんのが随喜です。他の徳をわがこととして喜ぶ。そういう随喜の心はいかなる積善よりも尊い。その随喜の心をかたどっているものがあの眉間の白毫相です。仏の額の^{ひたい}ところにある丸い印ですね。

五

ですから、たとえばこの『観経』におきまして韋提希が清浄業処を求めるといふときに、

唯、願わくは仏日、我に清浄の業処を觀ぜしむることを教えたまえ」と。その時に世尊、眉間の光を放ちたまう。その光金色なり、遍く十方無量の世界を照らして、還りて仏の頂に住して、化して金台と為りぬ。須弥山のごとし。十方諸仏の淨妙の国土、みな中において現ず。

(聖典九三頁)

随喜の心において諸仏の世界を見せしめる。

と、こうありまして、その諸仏の国土の姿が四つほどあげてございますね。これはやはり随喜の心において諸仏の世界を韋提希に見せしめるわけでございますね。釈尊自身がその諸仏の国土を讚歎するその心において韋提希は諸仏の国土を見せしめられると。

ですから眉間の白毫相はご承知のように、この慈・悲・喜・捨ですね。これを仏の四無量心、仏心をあらわす、仏の心をおさえて四無量心としてあらわします。その内容が慈・悲・喜・捨ですね。普通一般には慈は与楽、楽しみを与える。悲は抜苦、苦しみを抜く。それから喜は随喜。そして捨は平等心ですね、自他という分別を捨てる、平等心です。それが仏の四無量心と教えられております。

まあちよつと横へいきますけれども、ご承知のように曇鸞大師は「証卷」でございませぬが、曇鸞大師は逆にしておられますね。

苦を抜くを慈と曰う。楽を与うるを悲と曰う。

(聖典一九三頁)

と。辞書をお引きになりますと、だいたい慈は与楽、悲は抜苦と出ているはずですけども、曇鸞大師はそれをひっくり返して、慈は抜苦、悲は与楽と。慈というのはまだある意味で一番距離のある、与えるものと与えられるものとの距離が一番あるのが慈ですね。子供に乳を与えるというような意味からきた字でございしますが、そこではやはり一般的な言い方で言えば、力あるものが力弱きものを慈しむと。やはりそこには与えるものと与えられるものとの差があるわけですね。それに対して悲というほうは漢字の上から申しますと、両方へ引き裂くという、ですから悲というのは引き裂かれた心でござい

慈よりも悲
のほうが深
い心。

人間はどれ
だけ苦を抜
いてもらっ
ても救われ
ん。

ますね。元のインドの言葉の直訳でいえば、うめき、うめく心です。つまり出遇ったその人その存在によって自分が引き裂かれるんですね。その意味で慈よりも悲という言葉のほうがより深い心として、だいたい慈悲ということ片方であらわすときは大悲とあらわしますね。大慈・大悲と二つ並べていうことはありましても慈悲を大慈であらわすということはあまりない。大悲心といえば慈悲を包んでいる。

ですから、そのことから申しますと、曇鸞は与楽ということのほうにより大きな意味を、より深い意味をみておられるでしょう。抜苦ということよりも与楽です。苦を抜いてあげるといふけれど、ただ人間はどれだけ苦を抜いても救われんのです。つまり生きる喜び、まあ直接的なところでいいますと、生きる喜びが与えられなかったら……、これは現在の福祉の問題ですね。現在の福祉はだいたい抜苦に集中しているわけですが、もちろんそのいろんな苦痛を取り除いてあげる、生活の苦勞を取り除いてあげる、それは大事なんですけれども、しかしそこから人間の問題が始まる。それこそ生きていることの感動、生きていることの喜びが見いだせなかつたら、いのちあるということが苦痛でさえある場合がある。そこに曇鸞はその次のところにありますように「楽」ということを吟味する。「楽に三種あり」と。そういうことを曇鸞は吟味して

与楽の極まりが随喜心。

いわれます。

そしてそこに与楽ということの極まりが随喜心でしょう。随喜心というのは私の生存、私が生きていることを喜んでくれる心です。私がどうかたちであれ、生きていることを喜んでくれる人がいるということは一番大きな力になる。ですからその随喜の心において、私たちはほんとうに生きる喜びを感じさせられている。

まあ、あの千葉淳子さんでしたかね。癌で亡くなった女性ジャーナリストの方ですね。非常に意思の強い方でしたかね。自分が乳癌だとわかってから、残るいのちを自分の思いどおりに生きたいということで、フリーのジャーナリストとしてアメリカに単身渡って最後まで仕事をして亡くなった方ですね。非常に意志の強い方ですから、千葉さんの書かれたものを読みましても感心はしても、とてもではないがなという気がいつもしております。ただ一つ千葉さんが最後の頃に書かれた、『朝日ジャーナル』でしたかね、何かに連載しておられたのですが、そこで豊かな社会ということを書いたのが非常に印象に残りました。何がどれだけ豊かに与えられても、いよいよ死ぬというときに寂しく死ぬのか、愚痴をいっぱい抱えて死ぬのか。そこにほんとうに豊かな社会と

豊かな社会とは、死ぬときに豊かな心で死ぬる社会のことだ。

は死んでいく人が豊かな心で死んでゆける。つまりそれは自分の人生をそれぞれにほんとうに受けとめながら死んでいける社会でしょうね。そういうものが成り立つとすれば、それは随喜の心が開く社会でしかないのではないか。

ただわれわれには随喜の心ということとはほんとうには成り立たない。最後の最後にやはりエゴがある。やはり優越感か劣等感、そのエゴとコンプレックスがあるかぎり成り立たないのが随喜心ですね。ただその仏心、仏の随喜心というのはそういう随喜心がわれわれの上にないことを悲しむ心を、そのことを深く悲しませるといふ姿において私の上にはたらくのでしょう。まあうまく申せませんが、その眉間の白毫相とは随喜心のかたどりのかたど

能にほんとうに恵まれた人ですね。象の背中に乗せた万巻の経典を全部読破し、そして仏教教団ということについても明確なイメージをもって、教団改革というようなことを釈尊に進言した。そして最後に受け入れられないとなると、自分で独立して教団を作る。そしてまた弁舌も非常にたったんでしよう。たくさんの仏弟子が提婆とともに山にこもってしまったといわれておりますね。それほど優秀な人だったらいいですね。ただおもしろいんですね。そうなったときに目連と舍利弗でしたかね、その提婆の教団の所へ行

随喜心がな
いと人を自
立させない。

くわけですね。そして提婆の弟子になるような、あるいは提婆の手助けをするためにきたようにしてそこへ行くわけです。そして提婆が仏弟子方に説法獅子吼して一区切りついたときに、提婆尊者よ、お疲れでしょうから少しお休みくださいと。私たちが代わってしばらくの間、法を説きましよう、そういつて勧める。これはまあ釈尊教団にあって、常にあつたことのようなのです。釈尊がやはりお疲れになると舍利弗、目連とか、そういう高僧方が仏の代わりに法を説く。その間釈尊が休まれます、そういうことがあつたそうです。そういうイメージがあつたんでしょうね。提婆もおおそうかというかたちで大いに満足して自分の部屋に入って、寝てしまつたらしいんですね。その間に仏弟子を目連、舍利弗が諄々と説法して、その非を説いて釈尊のもとに連れて帰つたと。提婆が目覚まして外に出てみたら誰もいなかったという、そういうことが伝えられておりますが、これなんかはほんとうに自分の才能に満々たる自信をもつた人の陥る姿ですね。そういうものをあらわしているように思います。

それほど提婆という方は才能に恵まれた人なんです、悲しいかな随喜心がなかつたと。随喜心がないということは人を自立させないわけですね。人を自分のものにする、隷属させていく。わが弟子にしてしまふわけです。人のその仏心を尊敬し、その仏心を

随喜して、その人をその人として歩ましめるのではなくて、わが弟子として所有してしまふ。そこに随喜心とともに千輻輪相がないということですね。仏の千輻輪相、足の裏の千輻輪相ですね。仏が一步一步歩まれるその足跡、千輻輪相の足跡から一本一本花が咲き出ると。仏陀の歩まれる跡に一本一本花が咲き出るというかたちで千輻輪相の徳が語られておりますが、花が咲くということは一人の仏者が生まれ出る。一人の法に目覚め自己に目覚めた仏者が生まれ出るということなんでしょう。しかし提婆に千輻輪相がなかったということは、提婆の歩んだ後には一人の仏者も生まれなかったということがかたどられております。

そこに三十二相を具えるということは、ただその身が清らかになり、嚴かになり、心が輝くというだけでない。とくにその随喜心と千輻輪相において三十二相が完結するんですね。たとえ三十相を具えておつても、それは仏の、あるいは仏者の莊嚴ではない。そこに随喜心と千輻輪相こそが三十二相の言うならば画竜点睛と言いますか、全体を生かす、後の三十相を生かす要ですね。そういう意味がこの提婆の減ずるところ二なりという言葉であげられている意味かと思えます。三十二相を具えるということは、ですから、そこにただその身を個人として成就するということではない、そこに人を生み出し

三十二相を
具えるとい
うことは、
人を生み出
していく存
在となる。

ていく存在でございますね。その身をとおして仏法がはたらく、そういう身を具三十二相と示されるわけです。

その意味では前にもちよつとご注意いただいたと思うんですが、『惠信尼消息』に、要するに親鸞聖人が越後から関東に行かれる間、人々の悲惨な状態に心が揺れて三部経読誦を思い立たれたということがありますね。

『三部経』を千部読み、衆生利益のためにとて、読みはじめてありしを、これは何事ぞ、自信教人信、難中転更難とて、身ずから信じ、人をおしえて信ぜしむる事、まことの仏恩を報いたてまつるものと信じながら、名号の他には、何事の不足にて、必ず経を読まんとするやと、思いかえして、読まざりしことの、さればなおも少し残るところのありけるや。

(聖典六一九頁)

と。そういう執心がなお残っておったのかと深く自らを振り返られるところですが、この後ろから三行目の、「自信教人信、難中転更難」の「自信」を自ら信じの「み」を自分の「自」の字ではなくて「身」の字が書いておられますね。これはそこに註があげてございますが、だいたい皆もとの自分という字の自信ですね、その意味に返して読まれております。一〇九三頁の下段の24というところですね。そこに「身ずから」とある

身が領いた
ことだけが
具体性を獲
得する。

のは、この「自ら」の意だとわざわざ註がつけてございます。まあだいたいそういうように読まれております。これは『惠信尼消息』を書き写した人が間違えたのか、惠信尼公自身が間違えて書かれたのか、いずれにしても本来は自信教人信の「自」ですから、自分の「自」ですね。自ら信じ人をも信じせしめる。だけど私にはこの「みずから」が「身」の字、身体の「身」という字が書かれてあることが非常に心に残るわけでございます。それこそ身の事実になったことだけが、身をとおして伝わっていくんであります。自ら信じとはまさしくこの身をもって領いたことです。身が領いたことだけが具体性を獲得する。その意味ではよくぞ間違えてくださったというような気がいたします。

ですから人を教えて信ぜしむるということはわが力にて人を教えるのではない、身が伝えていくんですね。身の事実にならなかった法が身をとおしてはたらいっていくのであって、その法の自ずからなる歩みが第二十二願としてこの後に展開されていく。還相回向の願として誓われ、そのことが以下の四十八願を貫く全体の歩みとなっていく。そういうことが私には思われることでございます。その意味では非常にこの「具三十二相の願」というのは、何かぼこんと妙なものが入ったような感じがいたしますけれども、しかし、よくその流れを学んでみますと、非常に大きな意味をもって、十八・十九・二十と、二

具三十二相
の願は十
八・十九・
二十と二十
二願の間の
転回軸。

十二願の間に転回軸となつて誓われてある。具三十二相の願が一つの大きな転回軸となつて、後の二十二願からの本願の展開があると、そういうふうに思うことでもございます。

(一九九八年十一月七日)



第一一六講



二十一 設^レ我^レ得^レレ^ニ仏^ヲ、国^ノ中^ノ人^ノ天[、]不^レ三^ク悉^ク成^ニ滿^セ、三十二^ノ大^ノ人^ノ相^ノ者[、]不^レ取^ニ正^覺。

二十二 設^レ我^レ得^レレ^ニ仏^ヲ、他^ノ方^ノ仏^ノ土^ノ諸^ノ菩^ノ薩^ノ衆[、]来^ニ生^{シテ}我^ノ国^ニ、究^{シテ}竟^ズ必^ズ至^ニ一^ニ生^ノ補^ノ処^ニ。

除^ク下^ノ其^ノ本^ノ願^ノ自^ノ在^ノ所^ノ化[、]為^ニ衆^ノ生^ニ故[、]被^テ弘^ノ誓^ノ鎧[、]積^ニ累^シ德^ノ本[、]度^ニ脱^シ一切[、]遊^ニ諸^ノ仏^ノ国[、]修^ニ菩^ノ薩^ノ行[、]供^ニ養^シ十^ノ方^ノ諸^ノ仏^ノ如^ノ来[、]開^ニ化^{シテ}恒^ニ沙^ノ無^ノ量^ノ衆生[、]使^レ立^ニ無^ニ上^ノ正^ノ真^ノ之^ノ道^{。超}出^シ常^ノ倫[、]諸^ノ地^ノ之^ノ行^ノ現^シ前[、]修^ニ習^セ普^ノ賢之^ノ德^{。若}不^レ爾^{者、}不^レ取^ニ正^覺。

—

二十一願が間にはさまざまの異質なものに感じられる。

前回にふれさせていただきましたように、ずっと願文を拝読していきますと、この二十一願というものが何か間にはさまざまな異質なもののように感じられるわけでございます。いわゆる信心というものを深く展開されました十八願、十九願、二十願というそこから二十二願に移るほうが何か信心の歩みとして自然な展開のように感じられるんですけれども、にもかかわらず、この二十願から二十二願に移る間に二十一願、三十二相を

その身に具えるという、具三十二相の願ですね。三十二相を具える願というものが誓われてきておるといふ、そのことがすつと読めませんが、もたもた前回申しました。

これも一度だいぶ以前にご紹介したようにも思いますが、弘法大師ですね、空海です。あの空海という方は非常な宗教的才能をお持ちの方であつたわけですが、日本から中国へ渡つて、あの例の惠果という、当時の中国の密教のほうでの最高峰にいた方でございますね。その惠果という人に学ぶわけでございますが、惠果にはたくさんのお弟子がもちろんおられた。そこへ日本から行かれた空海ですね、しかも「止」くなるまで二年という、ほんの短かな間の学びであつたんですが、にもかかわらずこの惠果は空海にこの伝統を託する。また同門の中国の先輩弟子方も皆、空海に惠果をおくる言葉でございますね、いわゆる碑に刻み込む言葉、その文章と、そしてそれを自ら筆をもって書くという、これは大変な名誉というのはおかしゅうございませうけれども、大変なことのようにございますね。それを異国の、しかも僅か三年ほどの師弟関係にすぎない、その空海に託したということがございますが、その空海が惠果について書きました文章のなかに有名なこの「滅せざるは法なり、墜せざるは人なり」と、こういう言葉、文章を残しているわけでございます。

「滅せざるは法なり。しかしそれを「墜せざるは人なり」

つまり法はもとより不滅の法でございますね、滅せざる。法はあらゆる時代、あらゆる国を貫いて、この人の世の真実、人間の真実というものを照らし出す不滅の法です。しかしその法をして、ほんとうに不滅たらしめるものはそれは人間だと。いかに不滅の法であろうと、それがその時代、その社会のなかで、ほんとうに人間の道として生きられていくということがなかったら、法の不滅性はただ言っておるだけでございますね。そこにその法が不滅であることを証しするのは、その法によってそれぞれの時代社会を生きた人々、その法によって生み出された人々、そういう人によってはじめて不滅ということが証しされてくるわけでございますね。ですからそこに「滅せざるは法なり」、しかしそれを「墜せざるは人なり」という、こういう言葉で恵果の徳を空海は刻みつけているわけでございます。

これはご承知のように「願生偈」でございますね。その「願生偈」の一三六頁でございますが、これは水功德という、私は非常に好きな偈文でございます。この「宝華千万種」ですね、千万種の宝華が「弥覆池流泉」、水を覆っておる。そしてそこに微風、そよ風ですね、「微風動華葉」、そよ風が吹いてきて華や葉を揺るがしていく。そして、そのたびにきらきらと光が照り映える。「宝華千万種 弥覆池流泉 微風動華葉 交錯光

乱転」というこの偈文でございますね。これをおさえて、ご承知のように曾我量深先生が、「これは仏教の歴史観だ」と、こうおっしゃったわけですね。仏教の歴史と言いますと誰が何年に生まれて何をしてと、どういう本を残して、それがどういう影響を与えてと、何かそういうことが歴史だというある意味で固定観念がございましたから。歴史といえますと私たちは、そういう過去の事柄、過去の人々の跡を訪ねる、跡を明らかにしていくことが歴史を明らかにすることというように思い込んでおりました、そういう頭で曾我先生がこの偈文を仏教の歴史をあらわしていると、こうおっしゃったときに、いったいどういうことなのか、ただちには受けとめかねておりました。

しかし、私どもが思う歴史というのはいわゆる遺跡ですね。いろんなあちこちの古い文物、そういうものを取り出してくる遺跡の歴史であって、ほんとうに生きた歴史というのはそこから生まれてきた人、一人ひとりの人による。つまり、その池流泉から一輪の華が咲く。その一輪、また一輪と咲き続けていく華が水の生きておることですね、水が生きておりはたらいておるということをかたどる。華が生まれなくなったら、開かなくなれば、それはその水がすでにいのちを養う力を失っておることですね。法が不滅の法であるということ、どれだけその法を、これは不滅だと振り回しても決して明らかにはなら

法をもつて
生きている
具体的な存
在を離れて
法のはたら
きはなし。

ないわけでありまして、その法から生まれ出た人々がその法の不滅であることをあらわしていく。そういうことがこの「滅せざるは法なり、墜せざるは人なり」というこの空海の言葉によって教えられるわけであります。

そのようにそこから生まれ出た人の、事実というものを離れてはたらいっている法はない。ですからこの二十一願に具三十二相の願と誓われてきますのは、つまり法の身でございませぬ。法をもつて生きている身でございませぬ。その法をもつて生きているその具体的な存在、そういう存在を離れて法のはたらきというものはなし。ですから十八、十九、二十願と展開してきた信心ですね。人間の上に信心となつて、人間を歩ませる法、その法がその人の身の事実となることをとおして他の人々にまでその法を伝えていく。そこにこの三十二相を具えた人、その人の存在が還相回向という法の展開を開いてくるわけでありまして、そこにやはり、この二十願からただちに二十二願にいかずに、二十一願というちよつと読むと場違いのように見える、そういう願がはさまつておる。そのことの意味を強く感ずることでございます。

そこに還相、二十二願、還相回向の願と、大変大きな内容をもった願でございますけれども、この還相回向の願、これはご承知のように「証卷」に親鸞聖人はひらいておられるわけですね。二八四頁でございますが、そこに「二つに還相の回向と言うは」として、ここから還相回向というものをですね、

還相の回向と言うは、すなわちこれ利他教化地の益なり。すなわちこれ「必至補処の願」より出でたり。また「一生補処の願」と名づく。また「還相回向の願」と名づくべきなり。『註論』に顕れたり。かるがゆえに願文を出ださず。『論の註』を披くべし。

(聖典二八四頁)

と、こういう言葉で曇鸞大師の『論註』の文をとおして還相回向ということの意義が明らかにされてまいります。「証卷」といいますと、これは教・行・信・証とその四法をもつて説かれております、その道の到達点でございますね。往相回向の到達点でございます。「往相の回向について、真実の教行信証あり」とはじめられて、そしてその『教行信証』の「証卷」到達点のところ、その到達点から出発する還相回向でございますね。

本願の無限
運動

そういう一つの到達点から出発するということを示していますが、同時に還相回向というのは証のはたらきだと、真実証のはたらきであって、言いかえれば人間に還相回向ということはならないことなんだと。人間をとおして真実の証がはたらいていくんであります、人間の力で還相回向などということはないことですね。そういうことが、やはり「証卷」にひらかれてあるということの上に一つおさえられるかと思えます。

そしてそういう往相、還相というのは、おさえて申しますと本願の無限運動だと、本願が無限にはたらいている、本願が無限に歩いていくという、本願の無限運動だということの意味するわけでございます。そこには「証卷」の二八九頁でございますが、ずっと『論註』の文が引かれておりますが、二八九頁の後ろ三行目から「浄入願心」章という名で名づけられておられます一章でございますね。浄は浄土の三種莊嚴、それが法蔵菩薩の願心に入ると、浄入願心という。これは、

この三種の成就は願心の莊嚴したまえるなりと、知るべし。

(聖典二八九頁)

と、この「論」の言葉があげてございますが、三種莊嚴はつまるところ願心の莊嚴だということでございますね。そして、そこからずっと展開されまして、この二九〇頁の四行目に「法性法身」「方便法身」ということが出されてまいります。少し面倒なところ

でございますが、まずその前に入一法句という言葉があるんですね。

「略して入一法句を説くがゆえに」(論)

(聖典二九〇頁)

ということから文が展開してくるわけでございますが、「一法」というのは一切法のことでございますね。こういう言葉も、なかなか面倒な言葉でございますが、「句」というのは言葉でございますね。言葉、その言い表す言詮げんせんの句と、こういう文字であらわされております。この詮というのはあらわすという字でございますね、言葉をもって表現する。『六要鈔』では「能詮の名字」というように説明されてございますが、もともと句という言葉はサンスクリットの *pada* という。 *pada* というのはふつう依事とか依処という言葉で訳されている文字であります。つまり一切の事柄を受けとめていくその依り所。何によって私たちが一切の事柄を受けとめていくかという、それは言葉に依るわけですね。

「句」とは
一切の事柄
を受けとめ
ていく依り
所。

これは二月八日の読売新聞に例の落合恵子さんがコラムに書いておられまして、いわゆる学級崩壊、小学校、中学校ですね。この頃は、もう保育園までが危ないそうですね。昨日でしたか、新聞に出ておりましたね。保育園へ朝やってくると、まずいきなり前におる仲間、友達の頭をポカンポカンと殴る子が増えているそうですね。そういういきな

り暴力を振るうとか、まったく溶け込まない子とか、いわゆる学級崩壊という問題が小学校低学年から保育園にまで及んでおるといふ記事がございました。その学級崩壊といふことについて、落合恵子さんが文章を書いておられました。つまりそこには言葉が一つ立てられる、学級崩壊なら学級崩壊、あるいはアダルトチルドレンですか、ああいう言葉ができますね。そうすると、つまり小さなときに受けた心の傷が、ずっとその人が大きくなってもなお、その人を深く歪めておるといふ事柄がそういうアダルトチルドレンという言葉で一つ表現されますと、それによって多くの人が自分のなかで理解してもらえない。そして自分自身にも、なぜかよくわからないその自分のあり方、そういうものをはじめて「ああ俺の抱えておる問題はこういう問題だったのか」と。その一つの言葉が言い表されることによって自分のなかにモヤモヤと、自分でも受けとめかねるそういう状況を「ああ、これがそうだったのか」というように頷くことができる。その言葉によって、はっきりしなかったものが一つの明確な問題として受けとめられていくといふことをまず一つ落合恵子さんは書いておられました。

で、依事とか依処とかというのは、そういう意味でしょうね。それによって、漠然としていた、つかみかねていた事柄がはっきり受けとめられると。それは、私たちは言葉

「花の名前
を知らなけ
れば、美し
い花の前を
通ってもす
ぐ忘れる」

によつてつかむ。宗さんから紹介された言葉ですけれども、どなたの言葉かは判らないですけれど、「花の名前を知らなければ、美しい花の前を通つてもすぐ忘れる」と、そういうことを酒を飲みながら宗さんがびよつと言ったことがあります、確かにそうですね。花の名前とともに、その花の美しさを心に刻み込むんでしようね。けれど花の名前を知らないときには、「ああ美しいな」と思いますが、しかし、それは時とともに漠然としていくわけでありますが、しかし、その花の名前を知っていると「あのときの桜は美しかった」とか、何か心に名とともに刻み込まれるという意味がこの依事、依処でございますね。ただ落合恵子さんがその後、後半部分でふれられておりますように、言葉が作られてはじめて受けとめると、はっきりしたということと同時に、そういう言葉が作られたことによつて全部、十把一絡げになつて、「ああ、それも学級崩壊の問題だ」と「それもアダルトチルドレンという現象だ」と、一人ひとりの苦悩、一人ひとりの心の重さが逆に削り落とされていくという、そういう問題も起こってくる。そういうことをやはり注意しておられましたけれども、私たちは言葉によつてふれるんですけれども、同時に言葉によつて惑わされるということがございますね。非常に言葉というのは面倒でございますけれども、「句」というのはそういう言葉でございます。

これは、ちょっと脱線を重ねますけれども、いま申しましたように言葉によって受けとめられるという、そのことで思い出すのは「夕焼け」という文字をはじめで教えてもらって、書けるようになった、あの識字学級のおばあさんですね。いろんな事情で学校へ行けなくて学べなかったその人たちが、年老いてからはじめて字を習って、一人のおばあさんは病院へ行って、自分で自分の名前を書いたと、そしてそれを受付へ渡したら、順番がきたらその自分の書いた文字で自分を呼んでくれたと、その喜びを文章に書いておられるおばあさんがおりましたね。はじめて自分の書いた文字が、自分を人に伝えてくれた。人がその文字をとおして自分を呼んでくれたというその感動、そして、その有名な詩でございましたが「夕焼け」という文字をはじめで習ったとき、目にしたその夕焼けの美しさというものを感動をもって歌ったおばあさん、そういうことを思い返します。

私が読みましたのは、やはり二月三日の朝日新聞ですが、これは両面を使って大きな

本来、勉強
は感動と感
激を呼ぶ。

教育の特集をやっておりますが、そこに出ておりました、中学二年の子が小学生一年の子がこういう問いを出しておるといって、「どうして皆、同じことをしなければいけないの。どうして勉強しなきゃいけないの」という、そういう問いを出しておるといって、「それにほんとうに答えられる先生や大人がほんとうにいるのか」という、そういう投書を中学二年の子がしておりました。「どうして勉強しなきゃいけないの」といって、これは「どうして皆と一緒にのこをしなければいけないのか」「どうして勉強しなきゃいけないのか」、そしてそれにもう一つ「なぜ人は人を殺してはいけないのか」という問いですね。この三つの問いというものは、ある意味で私どもの社会生活といえますか、社会を根底から問い返す問いでございますね。ほんとうに答えられるのかという。ただ、ふと思うことなんですが、やはりこれは本来どうして勉強しなきゃいけないのかということでございますと、つまり本来、勉強というのは感動と感激を呼ぶ、感動と感激の体験なんですよね、その識字学級のおばあさんのように。今日も孫がこちらへ来ましたもんですから、孫が手製のチョコレートをくれましたですね。バレンタインデーだと言って、下の子は今度、年長組ですか、で、字を習いはじめているわけですね。ちよつと書けるようになって、なかなか判読が難かしゅうございますが。しかし、その一生懸命書いて

くれた字ですね、それを添えてチヨコレートをくれましたが、そういう字を読んでいるとほんとうに、字を書けるようになったことの喜びというのは踊つとるような文字でございませぬ。それが本来なんでしょう、学ぶということの。いままではつきりしなかつたことが、ほんとうにはじめてはつきりし、その学ぶことにおいて自分を表現でき、そして周りのことを受けとめていける、それは大きな喜びであり感動であるはずのものが、いまはまったく無味乾燥なものに感じられておる。それはやはり今日の社会を築いてきた私たちが、やはり勉強というものを徹底して手段化、手段にしてしまった。学校からい出ていなくて将来どうするのと言いつけてきたわけですね。そしてその学校もよい学校に入るには勉強しなきゃと追い立ててきたわけですね。そういうなかで、しかも今日においては、そんな学歴社会、学歴神話なんていうものは崩壊してしまつておる。にもかかわらず、まだやはり勉強はそういうものとして、やはり無味乾燥な作業にしてしまつておる、そういうことを一つ思います。

それと同時に句という言葉で申しますと言語文化ですね。これが今日急速になくなつていつておるわけですね。一応セリフが入つておりますけども、いわゆるコミックですか。今日も京都に着きまして、新幹線の向かいのビルの一番大きな本屋へ寄りましたが、

感情をぶつ
けるという
かたちでし
か自分を表
現できなく
なる。

大きく様変わりしております、コミックの置かれていた場所が非常に大きくなっておりました。どんどん、いわゆる書辞文化がなくなっていくとき、弱まっていくとき、あとはそれこそ体で表現するということになるわけでありまして、それは感情の爆発、感情をぶつけるというかたちでしか自分を表現できなくなる。そういう問題がございます。なにか横へいったようですが、一法句の句という言葉ですね、依事だという、依事とか依処という意味はもつと考えなきゃいけないことなのかなと思います。それが人間として生きていく一つの依り所、それに依って自己を表現し、人の表現を受け入れていく、何かそういうところに句という言葉がこう思われるわけでございます。

四

この一法は面倒な言葉でいいますと「勝義諦真如」、要するに真如の法をあらわすわけですね。山口益先生が一法句という言葉をおさえて、「一法は勝義諦真如、そして句は世俗諦」と、こういう言葉で山口先生は一法句という言葉を、その元の言葉をとおしておっしゃってくださっております。つまり真如、それは世俗を超えておるわけですが、

かたちをと
おしてかた
ちを超えた
心に目覚め
させてい
く。

その世俗を超えた真如を世俗をもってあらわす。あるいは世俗を超えた真如を世俗に明らかにしていく。これが曇鸞の言葉でいえば「出有而有」という言葉ですね。有を超えている（超出）ものをかたどる有ですね。かたちを超えたものをかたどるかたちです。願心というものは、願いの心なんていうものはかたちを超えておる、その願心をかたちで伝え、かたちをとおして人々に広く伝える。かたちにしなければわかるものにはわからずというだけですね。より広く多くの人々に伝えるためにかたちをとる、私たちはつねにかたちにとられる存在ですから、そのかたちにとられる人間にかたちを超えたものを開いていく、そのこともまたかたちによらなければならぬ。そして、そのかたちをとおしてかたちを超えた心に目覚めさせていく、そういう展開でございますね。いまの真如を世俗諦ですね、一法句というのは真如をかたどる世俗諦、しかもその世俗諦は人々をして真如に呼び返す言葉だと。そこに無限運動でございます。そこに勝義諦真如ですね、これを『論註』のところで移しますと法性法身、法そのもの、そして世俗諦のほうを方便法身ということでおさえられるわけですね。そして、法性法身に由って方便法身を生じ、方便法身によって法性法身を出だすと。こういう、さっきの二九〇頁の四行目でございますね。

一つには法性法身、二つには方便法身なり。法性法身に由って方便法身を生ず。方便法身に由って法性法身を出だす。この二つの法身は、異にして分かつべからず。一にして同じかるべからず。このゆえに広略相入して、か絞ぬるに法の名をもつてす。

(聖典二九〇頁)

と、そこに「相入」という。面倒な言葉ばかりが出てきてなんですが、相入という言葉聞きますと、何かまた二つのものがあって、二つのものが一つになるという、何かそういうイメージをもってしまふんですけれども、そうじゃありませんで、一つのものが二つのすがたをとって無限にはたらいていく、それが相入でございます。展転相入という、一つの願心が二つのすがたをとって無限にはたらいていく。往相と還相ということも、じつはそういう無限の願心の歩みをあらわしておると、そういうことでございますね。

この曇鸞大師の有名な言葉でございますが、「法性法身に由って方便法身を生ず」と。生ずるとするのは新生、新しく生まれるということですね。つまり法性法身は法性法身で完成している。法そのものでございますから、それでもう十全しておると、完全しておるわけですね。しかもそれがあえて、方便法身というすがたを生み出すと、あるいは

あえて迷いの生活のなかに身をあらわす。

方便法身という。これはまったく自己を破って新しく踏み出るという意味をもちますね。迷いを離れたものが迷いに、ともに迷っていくんですね。あえて迷いの生活のなかに身をあらわすんです。そして、そのことをとおして迷っている人を真実なるものに呼び返す、あるいは連れ返すという。そこに方便法身を生み出し、そして方便法身は法性法身の歩みでございますから本来、法性法身を離れて方便法身があるわけじゃない。方便法身のそののちは法性法身にあるわけですから、これは方便法身から「出」ですね。埋まっておるものをあらわに顕わしてくるといふ、あるいは露出ですね。ですから法性法身が方便法身になる、これは一つの新しいすがたを意味するわけですが、方便法身がその本来の法性法身をそこに出だしてくると。曇鸞大師は「生」と「出」といふ言葉で使い分けられているわけでございます。そういう展開をとおして、この展転相入と、こういう言葉でいわれております。面倒な言葉ですけども、この展転相入ということが無限運動と。法性法身は方便法身となり、そして方便法身が法性法身を開いてくるという無限の運動です。方便法身というのにつきまして、これは曾我量深先生が、方便法身という法性法身より位が低いように思うと、これはだいたいそうですね。私ども真宗にあつては本山から下付される本尊の裏には「方便法身尊形」と判子が押してあります。

「方便法身
 というの
 は、人間の
 業をおし
 て名のられ
 ている法身
 だ」

それを創価学会の人たちが一時期、折伏されるときに、お前のところの本尊は方便だと俺のところの本尊は真実だと、こう言って位の低いものとしてお前のところは方便法身の本尊にしておるだけじゃないかと、そういう批判をよくされました。それは方便法身ということ、それこそ位の低いものとして誤解しておるわけでありませう。方便法身というのはそうではない。方便法身とは自らの業、つまり人間の業をおして名のられている法身だと。これは曾我量深先生のお言葉ですが、「方便法身というのは人間の業をおして名のられている法身だ」と。人間の苦惱、その人間の苦惱の深さにどこまでも従いながら、しかもそこに、それこそ二十願ということから言えば、どこまでも見すてない、果遂の誓い、どこまでも果たし遂げなければやめないという願いをもって、二十願を果遂の誓いといわれましたが、そういう果遂の誓いをもってどこまでも人間の業を受けとめて、その業をおして法を明らかにしていくと。曾我先生は、そこに『歎異抄』の、

そくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさを。

(聖典六四〇頁)

という、あのお言葉が方便法身を受けとめられた言葉だと。親鸞聖人が方便法身のはた

いのちの事
実に喘いで
いるものに
とって力に
なるのは、
法に生きて
いる人のす
がた。

らきを、その全身で受けとめられたお言葉があつた。「そくばくの業をもちける身にてありけるを」と。「たすけんとおぼしめしたちける本願」として領かれた。

そして願文に返しますと、その「そくばくの業」とおしてあらわされておるのが二十一願の「具三十二相の願」ですね。その三十二相というのは宿業の身でございます。その身の事実をとおして、法がその身にはたらいておる。その身にはたらくことを誓われた願が第二十一願であつたわけですね。その第二十一願、方便法身となつてはたらくその願の歩みそのものですね、その身をとおして世にはたらく願の無限の歩み、それを還相回向と二十二願で展開されるわけでしょう。二十一願をとおして二十二願、方便法身をとおして法が限りなく人の世にはたらき続ける。つまりそれぞれの業に、それぞれのいのちの事実には喘いでいるものにとつて何よりもやはり力になるのは、その業をとおしてその法に出遇い、その法を生きている人の具体的なすがたですね。

親鸞聖人は「念仏者のしるし」という言葉を使われますね。日頃、念仏申してきておるものしるし。念仏の法に遇うた人の生きざまはああいふことなのかと。念仏に遇うた人、その念仏というのは人間をあのように生かしていく力なのかと。そこにしるし、証拠、目印という意味でございますね。『御消息集』には、

としごろ念仏して往生をねがうしるしには、もとあしかりしわがところをもおもいかえして、どもの同朋にもねんごろのころのおわしましあわばこそ、世をいとうしるしにてもそうらわめとこそ、おぼえそうらえ。

(聖典五六三頁)

と、そこに「しるし」、「しるし」としきりにおっしゃっておりますね。その念仏の法に遇うたものとしての、その人の歩みでございますね。その歩みのしるし、歩みの上に現れておるしるし、それは「もとあしかりしわがところをもおもいかえして、どもの同朋にもねんごろのころのおわしましあわばこそ」と、こういう「ねんごろのころ」をもつという言葉でいわれております。これは前にも申したことです。が、「ねんごろ」というのは根が絡み合っておるという意味をもっておると、「ねもころ」、根も絡み合うという、それからきた文字だと。ですから人々と根が絡みあったものとして人々に出遇い自分を自覚する。今日の流行の言葉で言えば「共生」ですね。共に生きると。しかし、ともしますと、私どものいう共生というのは、一人ひとりで生きとるんだけど周りの人ともともに、自分だけ通さずに周りの人をも大事にしてというようなことでございませうが。「ねんごろ」ということになりませうと、そういうその人を切り捨てたら自分もいのちを失うと、分ち難いものとして自己を見いだしてきておる心が「ねんごろ」でご

人を切り捨てたら、自分のいのちを失う。

ございますね。切り離しては自分が自分でなくなると、そういう意味をもっております。そういうすがたをとおしてはじめて法というようなものが道になる。法は真理そのものですけれども、その真理が私どもの生活の事実のなかに道となると。つまり仏法が仏道になると。その仏法を仏道にするのが方便法身でございます。しかもその場合、道というのはどこまでもそこを歩いている人において道なんです。その道が生きておると。その道が生きておるといふときには、その道を歩いている人がいるということなんです。すでにそこを歩いていた人があり、いま現に歩いている人がいる。その人の事実が、ここに道ありと、ここに道ありということ語り続けるんであります。そこに具三十二相の願というのは、私はやはりそういう人の事実の上に道となってひらかれる、そういう法の歩みが示されてあると思います。そしてそのことをとおして法がその身をとおしてはたらいていく、そのはたらきの限りなさが還相回向と、二十二願、還相回向ということにおいて見いだされてくるといっているかと思えます。

この二十二願というものに最初に非常に深く注意を払われましたのは言うまでもなく、**曇鸞**大師でございますね。「行巻」の終わりのほうですが、

問うて曰わく、何の因縁ありてか「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」と言えるや。答

えて曰わく、『論』に「五門の行を修して、もって自利利他成就したまえるがゆえに」と言えり。

(聖典一九四頁)

と、これが『浄土論』の最後の言葉でございますが、その言葉をおさえて、
 覈にその本を求むれば、阿弥陀如来を増上縁とするなり。

(同 頁)

と、自利とか利他とかといひましても、それは阿弥陀如来を増上縁とする。そこに「他利と利他と、談ずるに左右あり」という有名な「他利利他の深義」ということがあげられました。他利と利他とですね。利他ということは、どこまでも仏の上にあることだと。人間が他を利用するということはありえない。ほんとうに他を利用するものはそれは法を成就しておる仏、仏力の上のみ利他ということがいえる。後ろから三行目下のほうです。すね。

人間が他を利用すること
 はあり得ない。

もしおのずから仏をして言わば、宜しく利他と云うべし。おのずから衆生をして言わば、宜しく他利と云うべし。

(同 頁)

と、衆生の上においていえることは「他利」ということだと。ですから、これは「利他」という場合は他を利用する。この他利が非常に面倒でございますね。宗さんの還暦記念のときに藤元君、和田先生、四人で話し合いの場が与えられたんですが、他利というのは

どうも皆、四人とも違つてまして、なかなか面倒でございました。私はこれは、やはりこのまま読めば他が利せられる。人間が人を利益するなんてありえない。ただ私が一生懸命に生きていく、私が何かに力を与えられながら歩んでいく、そのすがたが私の意図、思いを超えて何か人に及んでいくことがある。それは私が利益したんじゃない、その人が縁をもったということですね。やはり自分の生涯をずっと考えてみましても、直接に手をもつて導いてもらったということよりも、何か出遇った人の、その人自身の生き様というものに大きな力と方向を教えられたと、何かそういう思いのほうが強うございませぬ。

そういう、この「他利利他の深義」を言い出しますと大変なことになってくるんですけれども、そういう問題がここに出されておりました、そしてその次に「当に知るべし、この意なり」とありまして、

おおよそこれ、かの浄土に生まると、およびかの菩薩・人・天の所起の諸行は、みな阿弥陀如来の本願力に縁るがゆえに。何をもつてこれを言わば、もし仏力にあらずは、四十八願すなわちこれ徒らに設けたまえらん。いま的しく三願を取りて、もつて義の意を証せん。

(聖典一九四・一九五頁)

十一願は往
相の到達
点。二十二
願は還相の
出発点。

という、有名な三願的証という言葉でいわれております。そういう言葉で曇鸞大師が、その後にもまず十八願文、四十八願のなかから、一九五頁の三行目から十八願ですね。「願に言わく、設い我仏を得たらんに」(聖典一九五頁)という、この言葉ですね。それから頁の真ん中に第十一願。そしてちよつと後ろから七行目ですか、「願に言わく」というところから二十二願です。四十八願のなかから十八願、十一願、二十二願というこの三つを曇鸞が選り出してきておられる。つまり四十八願のなかに一つの展開を見た最初の人が曇鸞ですね。そこで二十二願というのが最初に取り上げられておる。そして、つまりこれは安田先生は山並み、山脈ですね。つまり四十八願のなかに山脈を見ると。十八願が頂上でございますね。そして山と大地とが接するところ、言いかえれば法と人間の世とが接するところが十一願と二十二願です。十一願は迷いのなかからはじめて法に目覚め、法に立った。必至滅度の願ですね。そこにはつきりとした方向がはじめて見いだされた、必至するところが明確になった。そして二十二願は、その山並みが再び大地のなかに深く根を下ろしていく。その大地のなかに根を下ろしていくところに還相回向という二十二願の位置でございますね。そういう四十八願のなかから三つの願をおさえて本願の展開というものを、あるいは本願によつて歩む人間の展開というものを明ら

かにして下さったのが曇鸞であります。ですから十一願は往相の到達点、二十二願は還相の出発点です。まあ、図式的に表せばそういう構図におさえられるかと思えます。

そこに往相、還相、その往還二回向はともに本願力回向だと。個人が往って還ってということじゃないんですね。往還ということは、決して個人の歩みの上に往と還とがあるということじゃない、往って還ってということじゃない。皆さまは全然ご存知ないかも知れませんが、蓬茨祖運という先生がいらっしやいました。蓬茨祖運先生は禅宗のほうも非常によく学んでおられる方でしたからお話のなかでも、禅の話がときどき出てきましてですね、狐やら狸が出てきましたけれども、ときどき頭がクルクルとするような方でございます。還相ということについても、その還相というのは浄土に生まれて、またこの世に還ってくるというような理解があると。こういうことをいうと怒られるかもしれませんが、おばあさんが亡くなったと、長い闘病生活で疲れ果てた家族がやれやれと思っておいたら、その葬儀のあと全部片づいた後、表戸をドンドンと叩く人がおると。で、誰かと思って戸を開けたらおばあさんが立っとなつたと、で、どうしたんだと言ったら還相回向だと。そんなものではどうしますかと、そういうとんでもない言い方もなさいました。しかし、案外そういうように真面目に還相ということをとらえておられる

「どこにそんな立派な人がいますか」

人もございました。曾我先生はそういうことを、「もし、そういうことだとしたら、どこに還相の人がいますか」と、こういう問い方でおっしゃっておりました。「還相といふのが「浄土へ生まれた人がこの世の人を導くために帰ってくる」ことだと、そうだとしたら、どこにそんな立派な人がいますか」と、そういう言い方でおっしゃっておりました。蓬茨先生、曾我先生どちらもいかにもその先生の言葉なんですけれども。

ともかくそこに個人が浄土へ往って、浄土から還ってと、そういう話じゃない。先ほど広略相入ということを行いましたのも結局、そういう往相、還相というのは、そういう二つのすがた、相ですね。二つのすがたをとって無限に展開する本願力です。その本願力回向の無限の展開をあらわす言葉であって、決して個人の歩みをいつておるんじゃない。私の身にはたらき、私の身をとおしてはたらいていく願力というものです。これは金子先生でしたかね、曾我先生でしたかね、還相というのは非常に面倒な問題なんですけれども、一つの言い方として還相を後ろ姿とおっしゃった先生がいらっしゃいますね。その方自身はひたすら歩んでいかれておる。しかもその歩んでいかれておる後ろ姿が無限にはたらくと。周りの人、後から歩む人の限らない灯となり力となると、そういう後ろ姿にあとからの人が支えられて歩み続けていくという、そういう後ろ姿という言葉

個人の歩みではなく、私の身をとおしてはたらいていく願力。

い方をしてくださった先生もございました。ちょっとどなたであったのかはしっかりとした記憶がなくなっております。

そこにもう一つ、この還相回向につきまして、曇鸞が『論註』でも展開してくださっているわけですが、二二三三頁の真ん中に『浄土論』、そしてカッコして「(論註)に曰わく」とございますね。親鸞聖人は『論註』を「論」として尊ばれておりますので、『論註』を引かれながら「浄土論に曰わく」とこうおっしゃっておる個所が何か所もあるわけですが、ここもその一つでございますね。ただ始めのカッコに入っているところが『浄土論』の言葉ですが、

「云何が回向したまえる。一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願すらく、回向を首として大悲心を成就することを得たまえるがゆえに」とのたまえり。

と、この『浄土論』の、五念門の中の回向門についての言葉でございますが、それを承けて曇鸞が、

回向に二種の相あり。一つには往相、二つには還相なり。往相は、己が功德をもつて一切衆生に回施したまいて、作願して共にかの阿弥陀如来の安樂浄土に往生せしめたまうなり。

(聖典二二三三頁)

と。「回向に二種の相あり。一つには往相、二つには還相なり」と、これが往相、還相という言葉を用いられた最初でございますが、「往相は、己が功德をもつて一切衆生に回施」、ここがまたご注意くださいいたしたいんですが、親鸞聖人はこれに「回施したまいて」と送り仮名しておられます。ふつうはこれは「回施して」でございます、読むのはですね。親鸞はどこまでも仏力、仏のはたらきだということをあらわすために「したまいて」と、こう送り仮名をしておられます。そして、「作願して共にかの阿弥陀如来の安楽浄土に往生せしめたまうなり」。これも「せしめたまうなり」と読まれております。それから、

還相は、かの土に生じ已りて、奢摩他・毘婆舍那方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向かえしめたまうなり。

(聖典二二三頁)

と、すべて仏力だということを、こういう「向かえしめたまう」「往生せしめたまう」「回施したまいて」と、こういう言葉で宗祖は送り仮名を施しておられるわけでございます。

もしは往・もしは還、みな衆生を抜きて生死海を渡せんがために、とのたまえり。

往相も還相も「共に」。

個人的な歩みなら往相でも還相でもない。

このゆえに「回向為首得成就大悲心故」と言い、

(聖典三三三頁)

と、こういう言葉であげてありますが、そこに往相のほうも還相のほうも「共に」でございませう。「共に」という言葉が往相にも還相にもおいてあります。「往相は、己が功德をもつて一切衆生に回施したまいて、作願して共にかの阿弥陀如来の」と、往相は一人一人かと思つたら共にという言葉ですね。つまり個人的な歩みならば、ただの個人的な関心、個人的な問題意識で歩んでおるのならば、それは往相でもなければ還相でもない。そういうただの個人の歩みは言うならば流転し続けておるといふことでありまして、往相という意味をもたないでしょう。還相はもちろん、「一切衆生を教化して、共に仏道に向かえしめたまうなり」と。そこにいずれも、往相・還相どちらにも「共に」という言葉が置かれてある。このことがやはり還相回向といふことを学ぶうえで大事なことであろうと思います。

で、たまたま「信卷」ですね、これは何か所も宗祖はこうして往相、還相ともに引かれているのはここだけでしたかね。聖典ですと、「行卷」では一七〇頁の後ろから三行目のところにも、「いかんが回向する」というここから曇鸞の往相、還相という言葉です。ここでも最後の行にございませうように、「往生せしめたまえるなり」と、こ

こはそこまでしか引かれてございませませんが、あと今度は逆に還相のほうが一八五頁、その「証巻」の還相回向を語られるところですが、二八五頁の一行目から「還相とは」と、還相のほうだけをここに引いておられます。この言葉がいかに宗祖にとって大事な言葉であり、それこそ「謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり」として、往相、還相とその言葉をもって浄土真宗ということを宗祖が明らかにされてこられるという大きな意味をもった言葉であり、願文でございませぬ。そのことを、これからどこまでふれられますかわかりませんが、またご一緒に学びたいと思っております。

(一九九九年二月十五日)

大地別冊IX

一九七二年度講義録
「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X

一九七三年度講義録
頭教按宗・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
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17

一九八〇年度講義録
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

大地別冊18

一九八一年度講義録
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

大地別冊19

一九八二年度講義録
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

大地別冊20

一九八三年度講義録
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

大地別冊21

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
大地 大学習録 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
大地 大学習録 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

一九八七年度講義
大地 大学習録 6

愚者になりて往生す・宗正元／異なるを歎く・三婦義光／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

一九八八年度講義録
大地 大学習録 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

一九八九年度講義録
大地 大学習録 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

一九九〇年度講義録
大地 大学習録 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
大地 大学習録 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・E.H.C. 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
大地 大学習録 11

疑勝を縁と為す・佐竹通／再びニヒリスムについて・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
大地 大学習録 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
大地 大学習録 13

無恣忌記念講演・宗正元／ナシヨナリスムについて・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・常磐知暁・虎頭祐正
■A5判・二三〇頁／二五〇〇円
送料実費

宮城 頼 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 頼 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 頼 述

大無量寿経講義五〜二十八

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 稱 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、その断状を輯録
■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

藤元正樹追悼号

優婆提舍する大地

「特別寄稿」及び、「軸」「俳句」「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

巻頭言・渋谷円／時の呼応性・宮城頼ノ
私のお会った人・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

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

東 義方著

ご遺族のお許しをえて、常盤知暁さんが編集し
た詩集

詩集「聞楽」

■A5判・九十頁／六〇〇円・送料実費

大地の会 出版目録

藤元正樹講述

愚禿鈔講義 全十一卷

※ 第1回配本2003年6月上旬予定

※ 申込〆切り2003年3月末

■A5判・各巻3冊を1セットとし、ケース入・約350頁・各
巻頒布予定価格4,000円

大無量壽經講義 29

2002年12月1日 発行

著 者

非 売 品
宮 城 顓

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