宮城顕講述

大無量寿経講義　三十四

大地の会

目次

第一三三講……五
第一三四講……三七
第一三五講……六三
第一三六講……九三

三十四　設我得仏、十方無量不可思議諸仏世界衆生之類、聞我名字、不得菩薩無生法忍、諸深総持者、不取正覚。

三十五　設我得仏、十方無量不可思議諸仏世界、其有女人、聞我名字、歓喜信楽、発菩提心、厭悪女身。寿終之後、復為女像者、不取正覚。

三十六　設我得仏、十方無量不可思議諸仏世界諸菩薩衆、聞我名字、寿終之後、常修梵行、至成仏道。若不爾者、不取正覚。

第一三三講

三十四　設我得レ仏、十方無量不可思議諸仏世界衆生之類、聞二我名字一、不レ得二菩薩無生法忍、諸深総持一者、不レ取二正覚一。

一

今回は、三十四願、「聞名得忍の願」と呼ばれております願文でございます。これは前回もふれたかと思うのですが、親鸞聖人が「信巻」に真仏弟子釈を解釈されておりますそこに、真仏弟子の教証として、聖典の二四五頁に三十三願と三十四願が並べてあげられてございます。しかもそれは、ただたんに願文として、「願に言わく」というあげ方ではなくて、「『大本』に言わく」と『大無量寿経』全体をそこでおさえられる、そういうニュアンスが込められてございます。そして、七行目からの三十三願、触光柔軟ですね。光に触れ、柔軟な心になるという、「触光柔軟の願」ですけれども、それに引き続いて、「また言わく」ではなしに、直ちに、「設い我仏を得たらんに」と、この三十四願の願文が引き続きあげられてございます。

これはたとえば聖典の三〇〇頁を見ていただきますと、真仏土ということを明らかに

三十三願と二十四願は切り離せない。

するのに、十二願と十三願が並べあげられておりますが、その場合は、十三願をあげるのに「また願に言わく」と言葉をおいて、「設い我仏を得たらんに、寿命よく限量ありて」と、こういうようにあげられてございます。だいたい引き続き願文が並べあげられるときには、そういうあげ方ですね。「また言わく」とか、「また願に言わく」とか、そういう言葉をおいて、引き続き引文されるというのがふつうですが、この二四五頁では、それがないままに、すぐに三十三願に引き続いて三十四願の言葉があげられているわけでございます。そこには一つ、三十三願と三十四願というものは、強く言えば、切り離せない願文としてあげられているということが見られるわけでございます。

これは有名な言葉でございますが、『尊号真像銘文』の末巻の一番最初に、源信僧都の銘文があげてございまして、そこに『往生要集』の、

我亦在彼摂取之中　煩悩障眼雖不能見　大悲無倦常照我身　（聖典五二五頁）

という言葉がそこにあげられておりますが、三十三願、光明ということにおきましては、光明は一切の存在を等しく照らしおさめるということがあるわけでございます。けれども照らされている側のあり方というものは、そのことに目覚めずに自らの思いにこもっておるということがしばしばあるわけでございますね。「我また、かの摂取の中にあれ

名号がなければ光明に目覚めることはない。しかしまた光明にふれなければ名号を我が行として執らわれる。

ども、煩悩、眼を障えて見ることあたわず」と、「雖不能見」という事実が現実には多くあるわけでありまして、第三十四願、この名号でございますが、それは、見ることあたわざるその人々の中に名のり出るという意味をもつわけでございます。その人々の中に名のり出て、そして人々をして、「大悲無倦常照我身」という事実に気づかせる、呼びかえすということがそこにはあるわけでありまして、光明のみであれば、それは気づかないものは気づかないままに終わるということがあるわけでございます。そこにこう目覚めさせずばおかぬ、というはたらきですね。そういうはたらきかけが名号として呼びかけられていると。そしてその呼びかけにおいて、光の中にある事実に呼びかえすと。そこに光と名というものの不離の関係が願文のあげられ方に自ずと示されているわけであります。名号がなければ光明に目覚めることはない、しかしまた、光明に触れることがなければ名号を我が行とすると。念仏を自ちの行として執らわれるということからまぬかれない。念仏をも自分の善根、自分の行として固執する、そういうあり方を破るものが光明ですね。そこに光明と名号ということの切り離せないかかわりが自ずと示されていると、こういっていいかと思います。

そして願文の上では、「設我得仏　十方無量　不可思議　諸仏世界　衆生之類」とご

ざいますが、これについて、『如来会』の願文を見ますと、「無量不可思議の無等界の諸仏刹の中の菩薩の輩」（聖全一・一九二頁）と、こういう言葉になっておりますね。「無等界」という言葉がわざわざおかれてございます。無等、等しくないと。無等界という、等しくない世界ですね。この無等という言葉は、「讃阿弥陀仏偈和讃」の中に「無等等」という言葉がありますね。十三首目ですね、

光明月日に勝過して
超日月光となづけたり
釈迦嘆じてなおつきず
無等等を帰命せよ

（聖典四八〇頁）

と。そこに無等等という言葉があげられてございます。この無等等という言葉は、仏は菩薩とか二乗とか、ましてや凡夫というものとは超絶して無等、比べようがない徳を成就しておるという意味で、無等と。そういう菩薩、声聞、縁覚、さらに凡夫とは超絶して比べようもないということですね。そしてこの等は、仏と仏とは等しい、諸仏等同ですね。他のあり方に対しては超絶して無等です。しかし諸仏はお互いそれぞれ等同と、等しく同じと。そういう意味をあらわしているんだと、これは伝統的に無等等という言

それぞれが独自の世界を成就しているものを比較するわけにはいかん。

葉はだいたいそのように受けとめられてきております。

ただその上で、いまこの無等界、そしてまた無等等という言葉も、私どもにあえて引きつけて申しますと、無等というのは文字どおり一人ひとり独自、みんな同じ姿をしているということではなくて、諸仏の国はそれぞれが独自の意義をもっている、独自の表現を成就している。無等という言葉はその独自性ですね。優劣を比較するようなあり方ではない。優劣を比較できるのは、同じ世界のものの間では優劣ということが出てくるでしょうけれども、それぞれが独自の世界を成就して、世界を異にしているものを比較するわけにはいかんのでしょう。諸仏はそれぞれの業において独自の世界を成就している。ただしその世界をして仏の世界たらしめておる法は等しいんですね。ただその法に出遇い、出遇った法を表現するそのあり方はそれぞれ独自だということですね。

私どもの上で言いましても、やっぱり一人ひとり背負っている業は各別なんですね。独自なんです。一人ひとりが、自分自身のいのちの事実をこの身に受けて生きている。それはいつも申します、『無量寿経』の中の「無有代者」ですね。いかなるものといえども代わって受けるわけにはいかない、そのものがそのもの自身、受けとめていかなければならないいのちの事実というものですね。「身自当之　無有代者」（聖典六〇頁）です

無等であることにおいて等しい。

から。身、自ら之に當たると。之というのは、私のいのちの事実ですね。それはもう誰に代わってもらうわけにもいかないし、われわれのほうから代わってやるというわけにもいかない。その人その人が、その人その人の身において尽くしていくほかない、そういう独自性をもっている。ただ一人ひとりがそういう誰にも代わってもらえない、代わりようのない事実を担って生きているという、そのことは等しいんですね。無等であることにおいて等しいんです。だから平等ということは、みんな同じかたちになることではない。逆に一人ひとりの独自性に頭が下がるということでしょう。ほんとうに一人ひとりの独自性というものに深く敬いをもつと。何か一つのものさしをもって優劣をはかるということは許されない独自性ですね。

それからもう一つ、高山のお寺の坊守さんでガンで亡くなった平野恵子さんですね。ガンで亡くなった、そのガンで亡くなる前にまだ当時小さかった子たちに、ある意味で遺言のように書き残された文章の中に「ものさしの話」という文章がございますね（『子どもたちよ、ありがとう』法蔵館刊）。自分の思いで相手をいろいろと計れる。だから、どんなものでも自分の思いで計れるわけですから、これほど便利なものさしはないと。そのものさしで何でも計って、だから自分には恐いものはない、できないものはないと自負し

無等等は、手持ちのものさしが吹き飛ばされる世界。

ていた。そしてやがて結婚して子たちができて、こういう自分から生まれた子だから、どんなに立派だろうと思っておったら、男の子は悪さばかりして、毎日毎日、村中お詫びして歩かなきゃならんようなわんぱく坊主だし、そして女の子は生まれてまもなく大病を患って、まったくものも言えない、動くこともできないという、ほんとうに重度の障害をもたれた。それでその母親は、平野恵子さん自身ですが、深い絶望の中に投げ出されて、ほんとうにその女の子とともに死のうと思われたこともあったそうですけれども、たまたまその日も同じようにわんぱくして走り回ってきたその上の男の子が家に帰ってくるなり、その寝たままの妹を見て、「お母さん、由紀乃ちゃんは、顔も、手も、足も、お腹も、全部きれいだね。由紀乃ちゃんは、お家のみんなの宝　物だもんね」と、その言葉を聞いて恵子さんは愕然とされる。

ものさしというのは何かを基準にする。若くて元気で頭が良くてとか、いろいろ基準にするものはあるでしょうけれども、何かを基準にして人を計る。そして絶望したり劣等感に陥ったり。それに対して無等等の世界というのは、そういうものさしが吹き飛ばされる世界なんでしょう。何かこちらの手持ちのものさしで、ものの優劣を計ることができなくなる。一人ひとりのいのちの事実の重さにほんとうに頷かさせられていく。そ

ういうところに無等等という言葉ですね、一人ひとりが独自の誰に代わってもらいようもないいのちの事実を、その身に生きていると。一人ひとり独自だけども、しかしその事実においては等しいんです。そこにやはり頷きあうもの、響きあうものがあるんでしょう。担っておる事柄の具体的な事柄は違いますけれども、生きるということのいのちの事実の重さということは共感しあうということがある。そういう意味においてこの無等等という言葉ですね。

二

また無等界と、諸仏の無等の世界ですね。それぞれがそれぞれの因縁、業において成就した、その仏法の世界がご承知のように、『観経』の場合は、光台現国ということで韋提希が観見せしめられる、そこに、

あるいは国土あり、七宝合成せり。また国土あり、もっぱらこれ蓮華なり。また国土あり、自在天宮のごとし。また国土あり、玻瓈鏡のごとし。（聖典九三頁）

と、これは無等界でございますね。「七宝合成」というのは、私の勝手な受けとめで感

それぞれのいのちの独自性をもって表現しているのが無等界。

覚的なものですけれども、それこそいろんな人生体験を積んで、いわゆる酸いも甘いも噛み分けるといいますか、その人生経験がすべて輝いていると、光をもっている、そういう世界として考えられますし、「もっぱらこれ蓮華」というのは逆に、一つの世界を徹底して生きた、一つの道を徹底して極めた人の非常に純粋な世界というイメージがございます。それから「自在天宮」という、これはある意味で非常に恵まれた出自の、人生の苦労をまったく知らない、生まれつきの恵まれた境遇によって恵まれた心を身に受けておるものですね。日常的なところでいえば人を疑うことを知らないとか、何かそういう美しさといいましょうか、精神の美しさというものを身に受けている。それから「玻瓈鏡」のごとしというのは理知を極めた世界として私にはイメージされます。ともかくそこにそういう独自性でございますね。それはそれぞれのいのちが身に受けているそのいのちの事実を尽くして、人間というものに目覚めふれ得た法を、その身をもって表現している。そういうのが無等界という言葉であげられるかと思います。

ですから、この「十方無量不可思議の諸仏世界」というのは、ただ数が多いというだけではございませんね。『如来会』を見ますと、ただ十方無量の数の仏の国というだけではない、一つひとつが独自の輝きをもって開かれているという意味が、そこにはおさ

つねに一歩出るということが無量ということ。

えられるんでしょう。そしてその無量ということは、私どもはどうしても観念的といいますか、無量という言葉を聞きますと、やっぱりなんか無量というものをイメージしてしまいますし、不可思議という言葉を聞いても、不可思議ということを思議してしまう。こういうのを不可思議だと、やっぱり頭で考えてしまう。思議できないということを思議するということが抜きがたくございます。無量というと量りなしと、限りがないということとして、限りのないあり方をイメージしてしまうわけですけれども、無量ということは具体的にはつねに一歩出るということが無量ということだと思うんですね。ここからここまでというならば、どれだけ広大であろうと無量というわけにいかんでしょう。一つの限界をつねに突破していく。

これもたびたび引用させてもらっておりますが、「証巻」の真実証をあらわす言葉として、親鸞聖人は、『論註』の言葉をずらっとあげておられますけれども、荘厳眷属功徳成就でございますね。

「偈」に「如来浄華衆 正覚華化生」のゆえにと言えり。これいかんぞ不思議なるや。おおよそこの雑生の世界には、もしは胎、もしは卵、もしは湿、もしは化、眷属若干なり、苦楽万品なり、雑業をもってのゆえに。かの安楽国土は、これ阿弥陀如来

自分が作り上げてきた世界を一歩外へ出ると、他のあり方が自分の問題になる。

正覚浄華の化生するところにあらざることなし。同一に念仏して別の道なきがゆえに。遠く通ずるに、それ四海の内みな兄弟とするなり。眷属無量なり。いずくんぞ思議すべきや。

（聖典二八二頁）

とございます。この「遠く通ずる」というのは、決して自分の領域を限りなく広げていくということではない。どれだけ限りなく広げても自分の領域として立てているならば、それは限りがあるんですね、無量とはいえない。「遠く通ずる」の「遠く」は、自分を遠く出るんですね。仏教の言葉でいえば厭離という言葉ですね。遠く離れる。つねに自分の世界を厭離する。

その意味で、この言葉はよくご紹介しておりますが、犬養美智子さんが「愛とは一歩外へ出ることだ」ということを言っておられますね。愛とは相手を包みこむことじゃない、こちらが一歩外へ出ることなんだと犬養さんはおっしゃっておりますが、この「遠く通ずる」というのは、まさにそういう自分が作り上げてきた世界を一歩外へ出ると、つねに新たに一歩外へ出ると。そのとき、他のあり方が問われてくるわけであります。自分の問題になるわけであります。

「通ずる」ということも、それこそ自分の領分に相手をはめ込むことではない。無量

ということも、そういう限りなく一歩外へ出続けると、つねにできあがった世界を破って一歩外へ出る。どれほど大きな組織になろうと、その組織を守ろうとするあり方というのは狭いんですね。そこでどれだけ大きなことが言われておろうと、決してその世界そのものは無量ではない。そういうことを、無量という言葉に感ずるわけでございます。

ですから「無量不可思議」ということも決して不可思議という思いをもつことじゃない。いうならば不可思議というのは思議すべからずという言葉でございますけれども、「思議すべからず」という読みになりますと、何か思議できるものを、しかし思議してはいけないとおさえられることのように思われますけれども、そうじゃなくて、不可思議の世界というのは、もう思議する必要がなくなるんでしょう。事実にとらえられるんでありまして、その事実の中に生きておることの驚きです。不可思議というのは感動であり、驚きであります。つまり前に置いて分別するんではないんですね。思議の世界は自分の前に置いて、それをこちらからいろいろと推し量る。そのものと一つになったときは、そこに生かされている自分に驚くと。すでにその世界に生かされておる自分に驚くということがあるんでしょう。

そういう存在と世界が一つになって、そこに限りない感動を開いているというところ

宗教心の道は、もたれかかって歩くわけにいかんし、誰かの真似して歩くわけにもいかん。

に諸仏の世界、仏の世界と。そういうものが、先ほど申しましたような、無等界ですね。ご承知のように、西光万吉さんが「二人ならんで通り得ない、二人つゞいて通り得ない」という道を白道というんだと。西光万吉さんの言葉ですけどね、「業報に喘ぐ」という有名な文章の中に、二河の白道ですが、白道ということは要するに宗教心の道ですね。それは数をたのむわけにいかん、二人並んで行けないと。つまり自分一人で歩かなきゃならん。もたれかかって歩くわけにいかん。それから二人続いて歩けないということは誰かを手本にするというわけにいかんのでしょう。誰かのあり方を真似して歩くと、そういうわけにいかない。まさに自分自身の歩みでございますね。まさに無等の世界なんです。

いわゆる阿羅漢ですね。それぞれのものがそれぞれの独自性というものを発揮している姿を阿羅漢という言葉でもあらわしますが、これも前に言いましたように、裏の座敷（本福寺）に額がありますが、ご存知でしょうかね、映画にも何度かなりましたが、『大菩薩峠』という有名な小説を書いた中里介山という人の書なんですね。そこに「山頭連連羅羅漢漢」と書いてあります。つまり山のいただきが、高いのやら険しいのやら低いのやら、それぞれ独自のかたちが連なっている。それはちょうど羅漢さんが並んでいるよ

五百の独自のあり方をしているものを、羅漢として頷きあわせているのは等しき法。

うだと。その「山頭連連羅羅漢漢」という言葉が好きで、子供の時分から訳わからんで、よう言うとったんですけども。五百羅漢図なんていうのがありますが、あれもひとりとして同じ表情がないと言われますね。それぞれがそれぞれの表情をしている、そういう世界です。それぞれが独自のあり方をしておりながら、しかもそこに生きられておるものは一つだと。

表現されているものはそれぞれ、独自性です。その身を通して独自に表現されているもの、そこに貫かれているものですね。つまり五百羅漢なら五百羅漢ですね、五百のそれぞれの独自のあり方をしているものを、ともに羅漢として頷きあわせているものは等しいもの、等しき法でございますね。そういう世界がおさえられておりまして、そしてそういう世界の衆生の類という、「十方無量不可思議の諸仏世界の衆生の類」と、前回の三十三願とこの三十四願だけに「衆生の類」という言葉が用いられております。類という、これもやはり仲間、同類という言い方がありますね、同類だと、類を同じくすると。そこに一つの仲間ということがおさえられますけれども、しかしこの類がいわゆる私たちの思うような一つの仲間、そういうものなのかということですね。

先ほどの眷属功徳のところで見ましたが、「おおよそこの雑生の世界には、もしは胎、

彼らを排斥することにおいて我々のつながりが強固になる。

もしは卵、もしは湿、もしは化」（聖典二八二頁）と。これは四生と、生まれ方による区別でございますね。胎児として生まれてくる、卵から生まれる、あるいはバクテリアというんですか、湿気から生まれてくる。それから化生とは、まったく質の転換ですね、そういうかたちで生まれてくる。そういう生まれ方の異なり。そこに「眷属若干（そこばく）なり」とございます。この眷属というのはある意味で類でございますね。われわれの世界にあっては眷属は若干だと。つまり限られたものの上に成り立っている眷属でございます。いわゆる我々意識ですね。我々意識はつねに彼らというものに対して我々を立てるんですね。彼らを否定する。彼らを排斥するということにおいて、我々のつながりが強固になるとかですね。我々意識の中にはつねにそういう差別ということがある意味で構造的に含み込まれている。

我々の同類意識といいますと、地縁、血縁、それから利害とか宗教思想、そういうものにおいて仲間意識をもつ。地縁とか血縁というところでいえば、よそ者意識ですね。つまり、あいつら、よそ者はと。よそ者に対して我々はと。地縁、血縁の上に成り立つ類意識というものは必ずそういうよそ者を作り出す。そしてつねによそ者を排斥するというかたちにおいて、我々意識は強固になる。それこそ外敵をたてることで、一緒に力

を合わせて守らなきゃならんと、そこで力を出し合うとか、いわゆる外敵を想定するというかたちでございますね。そういう類という意味なのかですね。そういう場合は、だいたい類と言いましても、どこまでも自我意識にお互い立っているわけでございまして、いうならば自我意識のところで出会える仲間でございますね。そういうかたちになっておる。

そしてまたそれは、これは曇鸞大師が『論註』のはじめにおいていわれているように、どれだけ広大な世界だといっても、「一仏主領」の世界は閉じられた世界です。何かが絶対的な存在として立てられて、その一仏が支配している世界というなら、それはどんなに広大であろうと閉じられた世界であります。それに対して『大経』の世界というのは、「諸仏遍領」と。諸仏が等しく世界を開いている、あるいは世界を生かしておる、つまり無等等の世界というのは諸仏遍領の世界なんです。一人ひとりの存在が尊ばれる。誰かのあり方を絶対的なものとして、それに合わせようとするんではない。逆にすべての存在の独自性というものにお互いが頷きあう。遍領、平等に生きておる。その諸仏遍領の世界において、お互い無等等なるものとして頷きあっている。それがここでの「衆生の類」ですね。御同朋というのもそういうことですね。

念仏者だけが仲間意識で集ったのが同朋ではない。

いつも申しますように、同朋というのは念仏申しておるものの集まりが同朋ではない。そうじゃなくて念仏者とは一切の存在を同朋として見いだしてくる。念仏者において見いだされているものが同朋でありまして、念仏者だけが仲間意識で集まったのが同朋ではない。それは一仏主領です。だからいわゆるよそ者が、あるいは自分らの信仰と異にする人々と、同朋として出遇えるのか。何かそういうところにはじめて、それこそ共に生きるということが成り立つ。そういう共に生きるという世界を見いだしたあり方を「衆生の類」という言い方でここでは表現されているといっていいかと思います。

三

この願文におきまして「聞我名字」という言葉ですね、「我が名字を聞きて」と。そこから「菩薩の無生法忍を得る」ということと、「もろもろの深総持を得る」という、その二つのことが「聞我名字」ということにおいて誓われてあるわけでございます。そこに、菩薩の無生法忍を得るということがあげられてございます。

たびたびふれましたように、「忍」というのは智慧をあらわす言葉でございますね。

忍という言葉ですが、その一番もとの意味は、忍耐する、我慢するという言葉が一番もとにあるわけですが、そこから事実の道理を事実の道理として受け入れる。強くいえば、受け入れる勇気、そういう勇気が智慧でございますね。生きていく勇気でございます。

その「無生」ということは、やはり二つ意味がございまして、「無」という言葉はたびたび申しますように、同じ否定の言葉ですけれども、体、ものがら、その存在を否定する。それに対して、不は、はたらきを否定する。ですから不生といえば、生まれず、ですね。生まれない、生じないと。でも「無生」といったら、生まれないではないんですね。「生」という、これは実体。われわれが、何か私が生きているととらえる。そのときには何か私というものを一つの確かなものとしてとらえておるということがあるわけですが、つまり実体的にとらえると。それに対して「無生」というのは、そういう実体的な生はないと。つまり、仏教では、実体ということを、常一主催という言葉であらわすわけですね。永遠に変わらない常ですね。永遠に変わらず、一、それだけの力で存在している。そのもの自身の力だけで存在している。そして、そのあり方はそのもの自身が決定していける、つまり主催者ですね。自己の主催者が自己だと。そういう存在はどこにもないわけですね。永遠なる存在。他の一切とのかかわりなしに、それだけの力

それだけの力で存在しているものはどこにもない。

で存在しているものです。そういう存在はない。そして、そのあり方はつねに状況によって変わっていくということがあるわけで、そういうものは実体として存在しているとはいえない。無生という場合、私たちが実体としてとらえるような生はないということを意味するわけですね。

曇鸞が『論註』の中で、

問うて曰わく、大乗経論の中に処処に「衆生、畢竟無生にして虚空のごとし」と説きたまえり。いかんぞ天親菩薩、願生と言うや。答えて曰わく、「衆生無生にして虚空のごとし」と説くに、二種あり。一つには、凡夫の実の衆生と謂うところのごとく、凡夫の所見の実の生死のごとし。この所見の事、畢竟じて有らゆることなけん、

（聖典一六九頁）

と、まあこれは、「有ることなけん」と読んだほうがはっきりいたしますが、そういうものはないんだと。「亀毛のごとし、虚空のごとしと」とございます。そこに、亀毛と。つまり亀が歳を経ると甲羅に苔が生える。その苔を亀の毛だと見誤ると。同じように私たちは自分という実体があるかのごとく見誤ってとらえている。それを否定するのが無生という言葉だということですね。で、そこに「虚空のごとし」と。結局、生まれて、

しばらく生きて死んでいくと。そのことからいえば、この「虚空のごとし」というのは「むなしい」という言葉におさめることもできますね。実体がないということを「虚空のごとし」とあらわしますが、同時にそこには、何のとらまえどころもない、むなしいあり方という意味をもってまいります。

ただそれならまったくむなしい、実として存在しないと、それだけなのかというと、

二つには、いわく、諸法は因縁生のゆえに、すなわちこれ不生にして有らゆることなきこと、虚空のごとしと。天親菩薩、願生するところはこれ因縁の義なり。因縁の義なるがゆえに、仮に生と名づく。凡夫の、実の衆生・実の生死ありと謂うがごときにはあらざるなり。（同　頁）

と、こういう非常にまあ言葉が面倒でございますが、要するに因縁生としての存在はあるんですね。実体としての存在はないけれども、因縁において生じている存在の具体性はあるわけでございます。私というものがあるんではない。いろいろな因縁のはたらきの上に、我というものですね。

ですからそこに、「仮に生と名づく」という、ですから「穢土の仮名の人・浄土の仮名の人」という言葉が出てまいりますが、仮名人、仮に名づける。仮にというのは一時

この世にあるものはすべて存在すべき必然性をもって存在している。

的にでございます。まあ、面倒なことでございますね。ふつう因縁生、因縁ということですね、すべては因縁において生じておると。これはふつう一般的にいえば、因と縁において成り立っているということでありますし、因があるということは存在すべき必然性があって存在しているということですね。存在すべき因があるんです。存在すべき因があって存在しているんですから、それはある意味で存在すべき必然性があって存在していると。同時に縁においてあるということからいいますと、他のあらゆるものと切り離せないかかわりにおいて成り立っておると。因縁においてあるということは存在している限り、存在すべき必然性があって存在しておるんだと。そして、それは他のものとのかかわりにおいて、具体的な姿をとっていくと。これも存在すべき必然性をもって存在していると。誰かが誰かの意志でむりやり存在させておるということはないんですね。すべては因縁生起だと。因縁において生じたものだということは、そこに生ずべき因と縁をもって生じているということですから。その因は可能性、存在すべき可能性、さらにいえば必然性をもって存在していると。しかもそれは、他のものとののっぴきならないかかわりの中に存在している。誰か、まあとくに自分の私的な思いで変えることのできないかかわりですね。存在しているものはすべて存在すべき必然性をもって存在して

いるという、これも先ほどの無等等ということに重なるんですけれども、決して誰かが誰かのものさしで、こんなものは存在する価値がないとか、そういうようにして否定することのできないもの、この世にあるものはすべて存在すべき必然性をもって存在しているということが縁起という言葉には一つございます。

四

無生といいますと何か非常に理屈っぽいですね。義の上だけでいうようでございますが、いわゆる三忍ということがございます。無生忍については善導大師の「序分義」ですね、

「心歓喜得忍」と言うは、これは阿弥陀仏国の清浄の光明、たちまちに眼前に現ぜん。何ぞ踊躍に勝えん。この喜びに因るがゆえに、すなわち無生の忍を得。また「喜忍」と名づく、また「悟忍」と名づく、また「信忍」と名づく。（聖典二四八頁）

と。ここに「無生忍」という言葉がおかれてございますが、そして「また喜忍と名づく、また悟忍と名づく、また信忍と名づく」と。つまり無生忍というのを開いて、喜・悟・

「喜忍」自分のいのちをほんとうに愛せるところにもたらされる喜び。

信という三つの忍に開いておさえられておりますね。無生忍とは「また喜忍と名づく、また悟忍と名づく、また信忍と名づく」と。

喜忍というのは、たとえば、「獲信見敬大慶喜」という言葉がございますね。信を得ると。あるいは「能発一念喜愛心」と、喜忍というのはこういうことですね。ただなんか我を忘れて喜びに浸っているということじゃない。喜愛心と。自分の存在を愛するんです。つまり自分のいのちをほんとうに愛せる。その自分のいのちをほんとうに愛せるというところにもたらされる喜びです。これはたしか藤元君がそういう言い方をしておりましたけれども、結局、宗教というのは要するに自分の人生が愛せるか。このほかになしと。私の人生とはこのほかになしと受けとめられるか。自分の人生が愛せないならば、何がどうなろうと空しいんですね。喜忍というのはその意味で自分の人生にほんとうに立てる。自分の人生を受けとめ、自分の人生に立つことができた、そこに喜忍です。

慶喜ということについては、『唯信鈔文意』ですけれども、

この信心をうるを慶喜というなり。慶喜するひとは、諸仏とひとしきひととなづく。

慶は、よろこぶという。信心をえてのちによろこぶなり。喜は、こころのうちに、よろこぶこころたえずして、つねなるをいう。うべきことをえてのちに、みにも、

こころにも、よろこぶこころなり。

（聖典五五五～五五六頁）

と、そこに「この信心をうるを慶喜というなり」、やはり獲信ですね。この喜という言葉につきましては、その頁をちょっと開けていただいたままで、『一念多念文意』のほうに、つまり歓喜の喜、信心歓喜の喜をおさえて、

「喜」は、こころによろこばしむるなり。うべきことをえてんずと、かねてさきよりよろこぶこころなり。

（聖典五三四～五三五頁）

と、こうございますから、喜というのは確信でございますね。ほんとうに得べきことを得た、求むべきものを求めているという確信です。そういう、立つべきところに立ち得た、まだゴールインはしてないんだけれども立つべきところに立ち、「うべきことをえてんず」と、得る道にいまおるという確信ですね。「かねてさきより」ですから。

それに対して慶という字は「信心をえてのちによろこぶ」（聖典五五五頁）こころと、これは手に入れて後でございますね。喜は確信、前もっての確信です。慶は得た事実におけるよろこびです。で、喜は確信でございますから自覚でございますね。自分の頷きでございます。しかし慶は、これもここにございますが、慶という字にはともによろこぶという意味がございまして、ともに慶賀すると。慶賀新年と、自分一人でよろこぶので

「喜」は求むべきものを求めているという確信。

「慶」は得た事実におけるよろこび。

帰るべきところに帰ったとき解放される。

はないですね、お互いともによろこぶと。ですから慶のほうは、ともによろこぶというニュアンスがございます。で、そういう自分の人生がほんとうに受けとめられ、自分の人生にきっぱりと立ちきると。そしてその自分の人生をまさに自分自身の人生として歩み始める、それが喜忍でございます。忍という言葉がありますのは、つまり受けとめていく勇気なんです。よろこびをもって受けとめていく。

「悟忍」

それから悟というほうは悟忍ですね、さっきの「信巻」に帰りまして、第二の喜忍の次に「また悟忍と名づく」（聖典二四八頁）とございます。これはもちろんいわゆる悟るという意味ですね。『観経』におきましては、「廓然大悟」と。「廓然として大きに悟りて」と『観経』の最後に出てきます。つまり解脱を得るということですね。悟るということは言いかえれば、解脱を得ると。解脱を得るということは、この頃の使われる言葉でいえば、解放されるということですけれども、それはいうならば帰るべきところに帰ったときに解放されるんですね。帰るべきところが見つからんときには心は解放されませんですね。また帰ったつもりがそこが所在のない世界であれば解放されない。そこに帰るべきところに帰ったという。ですから善導大師は繰り返し「帰去来（かえりなんいざ）」という言葉を使われます。さあ帰ろうと。帰るところが見つかり、帰るべきところに帰るとき心安らぐ

悟りとは、存在がその処を得たということ。

んですね。自分のおるべき場が見いだされるということです。それに対していえば所在がないということは退屈とか不安とかですね。それが人間としてのところを得る、そのところを得るというところに悟りがあるわけですね。成就があるんです。

いまのところを開けたままで聖典二九四頁を見ていただきますと、やはり『論註』の言葉ですけれども、六行目に「菩提はこれ無染清浄の処なり」という言葉がありますね。菩提というのは一つの悟りの世界です。それからその次には「菩提はこれ一切衆生を安穏する清浄の処なり」。それからそのあとの「菩提はこれ畢竟常楽の処なり」と、曇鸞大師はそこにいちいち「処」という字を使っておられますね。菩提ということをあらわすのに処という言葉をもってされている。具体的には悟りとは存在がその処を得たと。処を得たということは世界を見いだしたということですね。世界と自分がバラバラになっているのが所在がないということですね。自分がここにいることが周りの世界と何も関係がない。これが所在がないという姿ですね。それに対して周りの世界と、世界の人々と自分がここにいるということが一つに溶け合って、ともに生かされていくというところに処を得るということがあるんでしょう。人間はそういう処を求めている。浄土を求めるということも、そのことと別なことではないですね。処を得るということ、す

べてのものをして処を得しめる世界を浄土と、そこに悟忍という言葉ですね、悟りです。

そしてもう一つは信忍と、信ずるという、この三つで喜悟信の三忍と。信というのはふつうは疑いようのない確かな世界に目覚めるといいますか、そういう疑いようのない確かな世界を得るというようにいわれるわけですが、あえていいますと、信忍というのは自分の疑いとともに生きていける世界を得るということですね。この世に人間として生きておって、悩みや迷いや疑いがないということはありえない。絶えず自分のあり方が問われる。だけどその疑いをなくすところに信があるんじゃない。いかなる疑いをも担いながら聞いていける世界、疑いがあったら聞けん世界なら狭い世界です。それはもう独善的な世界でしょう。つまり、その考えに一つにならんことには生きていけない世界ですから。だけどほんとうの信心の世界というのは自分の全身をあげての疑いをそこで尽くしていけると、そういう疑いとともに歩ける世界でなかったら、それは狭くて閉じられた世界でしかない。

「信忍」

自分の疑いとともに生きていける世界を得る。

そこにいつも繰り返しご注意しますように、親鸞聖人は「信順を因とし疑謗を縁として」（聖典四〇〇頁）と。あくまで因は信順ですけれども、しかしその因が具体的に開かれてくるのは縁によるんですね。縁において因がはたらいてくるんでありまして、疑謗が

疑謗がなかったら、信順も枯れていく。

なかったら、因も、つまり信順も枯れていくんでしょう。その生き生きとした生命感を失っていくんでしょう。いわゆる教条主義ですね。こう受けとめなければいけないんだという教条主義というのが疑謗というものを排除していく。ただ信順せよと。しかし親鸞がきた道は、疑謗を縁とする道だと。曽我先生がこれをうけて、「浄土真宗とは、信順と疑謗の常恒不断の闘いの歴史だ」とおっしゃるんでしょう。その意味では現代においては疑謗がなくなってきた。根本的に問い返すと。身をあげて問い返すという、そういうエネルギーを失うとき、教法は輝きを失うんでしょう。七高僧というのは疑謗を尽くしてきた人々ですね。答えを出した人ではないんです。答えを出したことにおいて七高僧ではない。宗学のほうでは、七高僧を選ぶ基準に、発揮の説があるとかなんとかいいますね。その人独自の表現があるとか、そんなことで選べるものではないんでしょう。七高僧というのは、その時代その社会を身に受けとめて、その時代その社会の問いを教法に問い返していった人々です。その問いにおいてはじめて、教法は新しい表現を獲得するんですね。問いの深さだけが表現に力を、輝きをもたらすんです。問いがなくなったら繰り返しているだけですから、その表現はいのちを失うんでしょう。そういう喜悟信の三忍と。

これは「信巻」の真仏弟子釈の結びでございますが、

真に知りぬ。弥勒大士、等覚金剛心を窮むるがゆえに、龍華三会の暁、当に無上覚位を極むべし。念仏衆生は、横超の金剛心を窮むるがゆえに、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す。かるがゆえに「便同」と曰うなり。しかのみならず、金剛心を獲る者は、すなわち韋提と等しく、すなわち喜・悟・信の忍を獲得すべし。これすなわち往相回向の真心徹到するがゆえに、不可思議の本誓に藉るがゆえなり。

（聖典二五〇頁）

と。そこに「喜・悟・信の忍を獲得すべし」という言葉であげられておりますが、無生忍、無生法忍というものは、そういう開けば喜悟信の三忍としておらえられるということを、善導大師はここにあげられているわけでございます。そういうことが一つここではいえるかと思います。ただ無生法忍を得るということには、何かそれだけでは尽きないものがあるようでございますし、さらにそこに深総持という言葉が出されてまいります。深総持を得るということでございますね。そういう問題をそこではまた問われてくるわけです。

（二〇〇一年七月二日）

第一三四講

三十四　設我得レ仏、十方無量不可思議諸仏世界衆生之類、聞二我名字一、不レ得二菩薩無生法忍、諸深総持一者、不レ取二正覚一。

前回はたしかこの第三十四願を読ませていただいたかと思うんですが、三十一願からですね、また一つの展開が願文の上であるわけでして、この第三十一願「国土清浄の願」という、その国土清浄ということが以下、三十二、三十三、三十四、三十五、三十六、三十七と、ずっとその内容が具体的なかたちで展開していくというようにおさえられております。

いわゆる何度かご紹介しましたように、親鸞聖人が八願建立と、八願をもってこの真宗の教えを明らかにしてくださった。いわゆる十一願から二十二願に至る願文でございますね。安田先生は山脈という言い方をなさっておりました。本願の連なりの中にやはりそういう山脈があると、第一の山脈の最高峰といいますか、一番頂上に位置するのが十八願でございますね。そして大地と接するところが十一願と二十二願と、まあそうい

う展開をもつと。そして四十八願文の中にそういう一つの山並み、山脈といいますか、ただ、だらだら四十八ということでないという意味を一番最初におさえてくださっておるのが曇鸞大師でございますね。

一九五頁にございますように、いわゆる「三願的証」という、この「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」という、つまり仏道を成就するというその仏道成就ということを三願をもって証していくという、そこに一九五頁の三行目からが十八願です。七行目からの「願に言わく」が十一願、そして十行目に「願に言わく、設い我」と、これが二十二願です。そこに十一願と二十二願と十八願という展開を曇鸞大師がおさえてくださっております。それをさらに親鸞聖人は十二、十三、そして十七、そして十九、二十という願をおさえられまして八願でございますね。十一、十二、十三、十七、十八、十九、二十、そして二十二という、それが一つの山並み、山脈といわれるわけです。

第二の本願群が三十一から三十七願。

それに対して第二の本願群といえるのが、この三十一願から三十七願に至る展開でございますね。とくに三十三、三十四、三十五、三十六、三十七と。「十方無量不可思議の諸仏世界の衆生」という、あるいは「十方無量不可思議の諸仏世界」という言葉がずっとあげられているわけでございます。まあ「十方無量不可思議の諸仏世界」というこ

第二の本願群でおさえられているのは平等覚という問題。

とは、とくに十方、十方ということはあらゆる方向ということですから、要するにすべての世界全体ということを意味するわけでございましょう。その諸仏世界「十方無量不可思議の諸仏世界」というときには、その諸仏世界のほかにいかなる世界もないと。いかなる世界も諸仏世界として見いだされてくるということがあるわけでございますね。まあこのことは、藤元君がとくによく注意してくれまして、この四十一願から「他方国土」という言葉がおかれてくる。十方無量不可思議の諸仏世界のほかに他方ということはないわけでして、じつはこの他方国土とは諸仏世界の中、諸仏世界の内なる他方でございますね。諸仏世界の内にあって、しかも他方なる世界を意味するということを注意してくれておりました。

ですから三十一願から三十七願をとおしてそこにおさえられてきますものは、「平等覚」という問題でございますね。これは、『無量寿経』の異訳経典の中で、とくに古い経典ですね、二十四願経でございますが、それは一つは一五八頁を開いていただきますと、後ろから四行目にあります『仏説諸仏阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』という非常に長ったらしい題名の経典でございますね。まあふつう略して『大阿弥陀経』という言葉で呼ばれておりますが、それと一五九頁の二行目にありますのが『平等覚経』で

すから、その古い経典の名前から申しますと、『無量寿経』というのは、この「過度人道」、そこに人道を過度するということが一つ内容としてあげられておるわけでありますし、いま一つがこの「無量清浄平等覚」というものを説き開いた経典だということが、そこに名のられているわけでございます。

つまり、さとりといいましても、それはただたんに迷いがなくなったとか、苦悩から解放されるということではなくて、そこに一切を平等に見ていく眼と。さらにいえばそこに一切が平等に出遇っていける世界を開くという智慧でございますね。そういう平等を成就する、平等なる世界を成就するさとりという名のりがされているわけでございます。

さとりとは、ただ苦悩から解放されることでなく、一切が平等に出遇っていける世界を開く智慧。

これはある意味で、あらためてそのことに心をおかなければならんのでないかなと思うんですが、決してただたんに真理を解き明かすとか、非常に緻密な論理を展開するとかということでない、具体的に清浄平等ということを求め、そしてそのための歩みでございますね。

二

まあこれはいま『同朋新聞』に和讃について書かせてもらっており、ちょうど「太子和讃」のところでふれておるんですけれども、あらためて『十七条憲法』ですね、九六三頁にあげられておりますが、これも現代の歴史的な研究からいえば、『十七条憲法』は太子の書かれたものではないと。よくわかりませんが、つかわれておる言葉の中に太子の時代にはない言葉などが入っておるということから、もっと後の世のものだとか、いろいろご承知のように法隆寺もちがう、『三経義疏』もちがうと。太子の名で私たちが聞いてきたということがほとんど全部が否定されております。だけども大事なことはそういうことではなしに、太子の名においてこういう言葉が伝えられ、そういう仕事が多くの人の生活の中で拠り処として伝えられてきたということですね。まあともかくそこにあらためて『十七条憲法』の第一条にまず、ふつう聞きましたのは「和をもって貴しとなす」という、読みは「和らかなるをもって貴しとし、忤(さか)うること無きを宗とせよ」(聖典九六三頁)と、まずそういう言葉があげられているわけでございますね。

こういうことをあらためて思いましたのは、あちこちでふれておるんですけれども、

今回のアメリカのニューヨークでのテロの事件、そしてその後の世界の動きでございますね。そういうなかで、それこそジハード、聖なる戦いとか、かぎりなき正義の戦いとか、お互いにそういうことをいっておるわけでございますが、この聖なる者とか、正義というものは何をもって正義というかですね、お互いに「我に正義あり」と主張しあって、正義の名で争うということが、人類の歴史で繰り返されてきたわけです。けれども、そこに正義とは何かということが、この『十七条憲法』においては端的に「和をもって貴し」というこの一句でおさえられるんでしょう。人間の上に和を成就するという、人間の社会に共に相い和する世界を成就する。そういうはたらきのほかに正義というべきものはないと。そういうはたらきを離れてひとつの観念として正義というものが立てられますとき、それはまことに危ういことになっている。とくに私どもはそういう正義を自分の立場にするという、自分は正義の上に立っておるんだと、自分たちの行為は正義なんだという一つの固執が必ずついて回るわけですが、いまここに「清浄平等覚」というその「清浄」という言葉がおかれております。清浄ということはそういう「我こそ」という固執が破られるということでございますね。そういうとらわれが破られていくところに清浄性です。『無量寿経』の中には上巻の終わりでございますが、四三頁の二行

清浄とは、我こそという固執が破られるということ。

目の下の述べ書きのほうで、「清浄にして遺(のこ)りなし」という、「清浄無遺」という言葉があげてございます。清浄ということは無遺ということがその一つの意味ですね。跡を遺さない。跡というのは自分がしたこと。それに対する俺はこういうことをしたと、俺たちはこういうことをしてきたんだというときには、つまり自分のしたことに固執する。自分のしたことにとらわれていく。

そのときにはここは一つの讃嘆供養の、この四二頁の後ろ三行目の「また風、華を吹き散らして」というところから一番最後の「各各無量の衆生を、仏の正道に安立せしめたまう」という、そこまでを曇鸞大師は『論註』の下巻で雨功徳荘厳の成就の言葉としてこの一段を引いておられます。で、雨功徳というのは何を内容とするかというと讃嘆供養ですね。讃嘆供養を、雨功徳という言葉であげられております。その雨功徳ということには一つには雨降らすということですね。つまり、かぎりなく讃嘆供養すると。その供養のかぎりない豊かさというものを、雨という言葉で表現されているわけですけれども、同時に雨ということには、

華用いること已(おわ)れば、地すなわち開裂して、次いでをもって化没す。（聖典四三頁）

と、「次いで」というのは次第、順序次第をもって化没す、とございますが、雨は時と

雨功徳は、かぎりない豊かさと、跡を遺さないという二つのことがおさえられている。

共に大地に染み通って、跡を遺さないという、その無遺ということを雨という言葉でかたどる。ですから雨功徳荘厳と荘厳の名前に雨功徳といわれますのはそういう二つの意味ですね。かぎりない豊かさと、そして跡を遺さないという二つのことがおさえられるわけでございます。

で、そこに清浄性でございますね、執らわれがないと。まあこれは荘厳功徳の一番最後が、「かくのごときの諸仏、各各無量の衆生を、仏の正道に安立せしめたまう」という「安立於仏正道」という、まあ無量の衆生ということは入っておりますけれども、その無量の衆生を、仏の正道に安立せしめたまうという、この安立という言葉がつかわれております。

安衆生心は、衆生を安んずる心と同時に、衆生に安んずる心。

まあこれは『浄土論』に「安衆生心」（聖典一四三頁）という言葉がありますが、ふつうはこれは衆生を安んずること、つまり慈悲の心ですね。衆生を安らかにさせる。衆生を安んずる心と、こう読まれるんですけども。これは同時に衆生に安んずる心という意味があると。これも藤元君が指摘してくれたことでございますけれども、その衆生に安んずる心ですね。つまり私たちは出遇いということにおいても、その人の現実、事実において見ずに、自分のものさしで見るということがあるわけですね、自分のものさしをあ

てて、ああだ、こうだと。いま出遇っておるその衆生に、それがどういう衆生であろうとそこにまさしく自分の出遇うべき人としてその事実に安んずるという、自分の全身をそこにかけるという、その安んずるということが衆生に安んずる。その衆生の事実がどうあろうと、それが衆生の事実であるならばその事実に安んずるという言い方ですね。これは曽我量深先生の言葉に、「仏のみ衆生に絶望したまわず」という言葉がございました。仏のみ衆生に絶望したまわず。私たちはつねに見かぎり、見放す。「もうあいつはだめだ」とか、「あんなやつは」と見かぎり、見放すということが絶えずあるわけです。絶望ばかりやっておるわけですね。まあ私も一応、大学の教壇に立っておりますが、すぐに学生に絶望するんですね。なかなか学生に安んじない。そのときには結局もうすれ違いですね。

同じように、ここは「仏道に安立する」という、仏道に安立するということは、つまり歩みそのものを成就すると。歩みが一つの目的を達成するための手段ではない。その手段となれば必ず跡を立てていくわけでございますね。こういうことをしたと。清浄無遺ということは一歩一歩が成就、一歩一歩に燃えるという、その仏道に安立する。結果とか評価を問わないということが安立ということですね。私たちは歩んでおりましても、

結果とか、効果、評価、そういうものにいつも動かされる。心がとらわれていくわけです。それに対して「安立　於仏正道」という、これが清浄無遺という無遺ですね。ですから、清浄平等覚という言葉ですね。

清浄というところに平等に出遇っていけるということがある。これが願文の上では三十三願ですね。この三十三願と三十四願をご承知のように、親鸞聖人は真仏弟子というものを明らかにされた願文として二四五頁にあげてございます。とくに三十三願に「身心柔軟」とございます。つまり柔軟心です。その柔軟なる心というのが清浄、いうならば柔軟な心というのは、つねに白紙で出遇っていけるということでしょう。私たちは自分の色を固執するときには頑なになるわけですね。すべてのものと柔軟に出遇えるという、それはつねにその出遇いにおいて白紙ですね。ともかくそこにそういう清浄平等を開く、成就するさとり。真理に目覚めるということだけではない、もっと具体的に清浄平等ということに目覚める。清浄平等なる世界を開いていける情熱としてさとりということがあげられるわけでございます。

柔軟な心はつねに白紙で出遇っていける。

ですから、私どもにとって正義とかは、もうそういう清浄平等と。まあ、『十七条憲法』では「和」と、平等に相い和するという、平和ということはそういうありようです

ね。ただ争いがないのが平和ではない。そこに平等に相い和するということが成り立つとき、開かれておるとき、その世界は平和といえるんでしょう。そこにいささかの差別があるならば、それは平和とはいえない。まあそういう和という問題ですね、相い和すると。人間が求めておるものは平等に相い和することのできる世界なんだと。どれほど高邁な理論であろうと、そういう人間を引き裂き、人間の和を破るようなものは決してそれは正義とはいえないということですね。ともかくそういう古い経典、本願を説く経典の名として「清浄平等覚経」とか、「過度人道経」という名のりがされてあるということですね。そしていまこの願文の上では三十一願から三十七願に至るところに、ずっと平等覚ということがおさえられていくわけでございます。

三

ですから、その意味ではとくに平等覚ということを仏教の歴史の中で鋭く問い返してきたものが三十五願の女人の問題でございますね。いつも申すんですが、「たとい我、仏を得んに、十方無量不可思議の諸仏世界に、それ女人あって」という「それ女人あっ

「女人あって」でもいいのに、わざわざ「それ女人あって」とある。

て」というこの言葉の響きでございますね。諸仏世界に女人あって、とだけでもいいのに、そこにわざわざ「それ」という言葉がおかれております。「それ」という言葉は注意をうながす言葉でございますね。この「それ」という言葉づかいですが、下巻の一番最初で、これが十一願成就の文と呼ばれておりますが、「仏、阿難に告げたまわく、「それ衆生ありて」」と、ここに「それ衆生ありて」と、やはり、「其有衆生」という言葉がありますね。「かの国に生ずれば、みなことごとく正定の聚に住す」という十一願成就の文にもそういうことが、重なって思われるわけですけれども。

ともかくいま三十五願におきまして「それ女人あって」という言葉がそこにおかれております。そこには何かこれはまったく感覚的なことでございますが、いわゆる大乗を名のり、一乗を名のる仏道に対して、「それ女人ありて」と。いうならば、そういう大乗を名のり、一乗を自負する世界にむかって立っておるといいますかね。女人ありという、そういう非常に強い響きをもって誓われてきておる言葉かと思います。まあこれは三十五願の場合は「女人」という言葉と、それから「女身」という言葉、最後の行ですね、二一頁の最後の行に、「女身を厭悪せん」と。それからその下のほうに「また女像とならば」という一つの願文の中で「女人・女身・女像」という言葉が使い分けられて

平等覚ということが、女人往生において問われる。

おります。で、まあそのこともこの三十五願の世界を見ていきますときの、やはり一つの手がかりといいますか、ポイントになるだろうかとも思います。ともかくまずそこに「それ女人あって」という言葉のもっております響きを思うことでございます。この「それ女人ありて」という言葉が私には非常に強く響くわけでございますが、ともかくそこに平等覚ということが、この三十五願においてはいわゆる女人往生ということにおいて問われるということがあるわけでございましょう。

これは前にもご紹介したことですが、バルトの教会教義学の中で、それは、またテーマごとに抜き出した書物もございます。まあそちらのほうが読みやすくなっておりますけれども。そこに「交わりにおける自由」というテーマにおいて展開されておる一段がございますが、その人間における交わりの第一は男と女の交わりだということをバルトはおさえておるわけでございます。つまり「人間は必然的にまったく男か女かである」（『キリスト教倫理Ⅱ』十二～十三頁）と。つまり人間そのものを生きているというわけにいかないのですね。人間そのものを生きるという生き方はあり得ないわけでありまして、人間としての現実を男としてか、女としてか、男か女かとして生きておるんだということを、まずバルトはおさえるわけであります。で、「またまさに、その故に、人は同じく

必然的に、まったく、男と女である」と。つまり男か女として生きるんですから。つまりこの人間の社会というのは必ず男と女において成り立っていると。「人は、人であるかぎり、前者の区別」、前者の区別というのは男か女かという、「その区別から決して離脱し得ない」。それを離れ、逃れることはできないと。離脱し得ないし、「また同様に、後者の関係」、つまり男と女という、そういう「関係から決して脱出し得ない」と。まあこういう言い方を、これは翻訳ですから、もとの言葉とニュアンスがどうなっていくかわかりません。まあ大河内君にでも聞けばと思いますけれども。ともかく翻訳ではそういう言い方がされております。

で、「そういう男女関係は、人が隣人と共存する者であることへの証拠である」と。必ず男か女かとして存在し、したがって男と女というかかわりにおいてこの社会を作り、社会において生きておると。で、そのことは人はつねに隣人と共存する者であることの証拠と。まあそういう言い方をバルトはしております。で、そういう男と女の「関係は基本的・根本的なものである」と、こういうことをバルトは言っております。

まあ、これは先日、久留米のほうで女性室の公開講座ということがありまして、それにちょっと出てこいと言われまして、駆り出されたんですが、あらためてちょっと自分

の過去を振り返させられたんですけれども。それこそ私は一九三一年生まれですから、中学の三年まで戦争ばかりでございました。日中戦争、そしていわゆる十五年戦争でございますね。その間あらゆるかたちで私どもは男らしくあれと、まさに「らしくあれ」ということを徹底的にたたき込まれてきました。中学の二年、三年で私はまだ一メートル四十ありませんでしたが、その小さな私も、重たい大きいほんとに性能の悪い三十八式銃をもたされて、毎週、教練というのがあるわけですね。その銃を差し上げて進むと、もうふらふら倒れそうになるんですわ。そういうことになると、もう一返に怒鳴られて、そして「捧げ筒」といわれて、そのまま教官は行ってしまうんですね。まあ教官が戻ってきて、休めと言われるまで、ともかく捧げ筒しておらなければならんですが、まあ大変なことでございました。で、雨が降って校庭がどろんこになると、必ず匍匐前進という、手でこう這うて歩くことをやらされたりですね。そして、これはもう現在では使っていけない言葉ですけれども、男らしくあれということと、裏表で女々しくするなと、こういう言葉を、もう年中言われました。

そこに徹底して、そういうらしさを求められたということがあるんですが。ですから、その頃は男と女ということはほとんど念頭にございませんね。男子中学でございました

から、余計そうですが、中学の三年で敗戦になりまして、そして中学四年のときに、はじめて男女交際は是か非かというテーマで、京都市内の中学の代表が御所の前の中学に集まりまして、真剣に議論したんですね。その男女交際は是か非かという。で、認めるとしたら、だいたい何時までかとか、あるいは手を握っていいか悪いかとか、いま思い出したらまあ、噴飯ものでございますけれども、当時はみんな真剣にそのことを議論しておりました。ですから、そういうなかでいろいろ感覚的にいつの間にか身につけさせられておることがあるわけでして、なかなかそういう男らしくとか女らしくとかというようなイメージをもってとらえるという、そういう感覚からこえられずにずっとまいりました。

私たちは人間の事実を半分しか体験していない。

そういう向かい合うということがまったくないままにきたわけでございますが、しかしあらためて人間は必ず男か女かとしてあるということから申しますと、結局私たちは人間の事実を半分しか体験していないわけでございますね。男としてか、女としてしか人間の事実を生きられないわけですから。そこでは人間の事実をすべて体験するなんていうことはありえないわけでございます。で、また事実、男と女の間には逆立ちしても理解できない事実がお互いにあるということもございますね。よく申すんですけれども、

うちの大学の事務局員の女の人たちに、去年は大変お産ブームでして、全員が揃ったときがないぐらいにお産休暇で何人かが欠けておるということがありました。その中の一人の方が、その方は卒業生で教え子ですから、そういうことを言ってくれたのかどうか知りませんが、はじめてのお産でしたから、体は大丈夫かということを聞きましたら、こういうことを言いましたですね。自分の体が自分のためにはたらかないと。自分にとって異なった異物のために自分の体が一生懸命はたらいておって、肝心の自分のためにはたらいてくれんという、そういう感覚があると言いました。なるほどなぁと。言われてみますと、つわりのひどいときであったわけですが、それはまったく胎児のために体がはたらいておるわけでして、自分の体が自分を苦しめる。自分のためにはたらかずに、異物のためにはたらくという奇妙な感覚ということを言いました。まあ、これは一人ひとり感覚のしかたは変わるんでしょうけれども。そういうようなことは私たちは逆立ちしても感覚できませんですね。どれほど理解しようとしても、それはやっぱり、それこそ頭でいろいろ理解しようとするぐらいでありまして、身で感覚するというようなことはできない。そして、それは身で感覚するということと、ただ頭で何とか理解しようとすることはまったく違うわけでして、そういうところからいいますと、男か女かという

女人とのかかわりを排除しての仏道は成り立たない。

ところで一面的にしか体験してないんだなということですね。そしてまた、だからこそ何か互いに男と女として向かい合うことをとおして私たちは人間の事実に帰らされるという、互いに教えられながら、そのことにおいてつねに引き戻されるということがあるのでないか。まあ何かそういうことがあらためて思われるわけです。

ですから、その意味で女人を結界し、女人を閉め出してそこで求められる仏道というようなものですね、仏道はあくまで人間が人間として生きていく道であるはずでございますが、そこにおいて仏道を名のるとき、やはりそういう一番人間にとって根元的な基本的なかかわりを排除して、仏道ということも成り立たないということが、そこには出てくるんでございましょう。まあ仏教がはじめからいわゆる女人を排除して進んできたということでは決してございませんですね。

四

これはお名前が平雅行という人でしたかね、仏教の女性問題について本が出ておるでしょう。ともかくその書物では、笠原一男さんの『女人往生思想の系譜』という書物に

古代仏教が女性をはじめから排除しておったということはない。

対しての批判を糸口にずっと仏教の歴史におけるその問題を検証しておられます。非常にいろいろと教えられるところがある書物でございます。まあ笠原さんは古代仏教は女人結界で、女性を排除し、女性と交流しなかったため、女人救済を説かなかったと。古代仏教は女人救済を説いていないと、それは女人結界ですね。世界から締め出して、その女人の救済を問い、女人の救済を説くというようなことをなんら問題として担わなかったということですね。そして、法然、親鸞等の鎌倉新仏教の開祖が女人往生論や女人成仏論をはじめて創出し、それを庶民に布教していったと。おおまかにはそういう二点で笠原一男さんの女人往生思想の系譜がおさえられると。それはちょうど女人という言葉を悪人という言葉に置きかえれば、そのまま浄土教の議論、浄土教の説いてきたことと、ぴたりと重なり合うということを指摘されまして、論理の面においても実証の面においても、笠原さんのそういうとらえ方は批判されるということですね。で、この古代仏教が女性をはじめから排除しておったということはないと。これは日本に仏教が最初に入ってきましたとき、飛鳥奈良時代ですね。その頃は日本で最初に出家受戒したのは女性ですね。つまり日本においては、仏教によって、これは自発的ということでは決してなかったんでしょう。時の権力者がいろいろな僧供養ということもありますが、出家

させたというようなこともあるんでしょう。

ともかく最初に出家したのは女性であり、そして僧尼、僧侶全体の中で四一％が女性であったということを資料をとおして、平さんはあげておられるんですね。そしてまあ全国にご承知のように国分寺がある、それと同じように国分尼寺が……。ですから古代仏教は排除していたということは決していえないということがおさえられておりました。まあその人平雅行さんの書物ではいろんな当時の書物などをとおして論証されておりまして、またお読みになればと思います。

だいたい古典を見ても、いわゆる九世紀のいわゆる『日本霊異記』ですね。ここには女性蔑視観というものは全然出てこないと。で、十二世紀の前半に出た『今昔物語集』から、いわゆる女性蔑視ということが非常に露骨に現れてくるということですね。その頃から女人結界ということが行われだし、それこそ女人結界というときはもう、その女性の年齢にかかわらず、また昼夜を問わず、女性だけを排除していくという、いわゆる戒律による一つの規制とはまったく違うわけですね。その存在そのものを閉め出すと。戒律によるいろいろな規制というものは、ある意味であり方の上に規制を加えるわけですけれども。結界というときには、これは存在そのものを排除するというはたらきをも

つわけでございますね。そういう一つの歴史があるわけでございます。

その意味で『大無量寿経』の場合に、そういう問題がどういう歴史的な展開をふまえておるかですね。これは般若系の経典ですね。『首楞厳三昧経』とかは変成男子をもって、「転女身菩薩」、あるいは「転女人身」と、それから『転女身経』という経典もあるわけなんですが。それから『方等大集経』ではいわゆる「変成男子」という問題が出され、そういうなかで『大無量寿経』が経典の歴史として、どういう位置、おさえ方ができるかですね。この「それ女人あって」というこの言葉には、仏教のそういう歴史が受けとめられて、その上で「それ女人あって」とおさえられておる。なにかただ女人という言い方ではなくて、「それ女人あって」という、つまりこの問題に答えられなかったら平等覚というものは言葉に終わると。平等覚という言葉の前にある意味で立ち上がっているといいますか、そういう存在をもって問い返しているという響きが、この「それ女人あって」ということであろうかと思います。

女人結界の歴史を平等覚といいう言葉の前に、存在をもって問い返している。

そこに「女人」というときにはその存在そのものがおさえられているわけでございますし、そしてその存在はつねに時代社会ということの中において存在があるわけですから。そういう女人という言葉で、いま共に生きている、その時代社会というものが問い

女身の「身」は思いのままにならない身の事実。

返されるということが、そこにはあるといっていいかとは思います。

それに対して「女身」というときの、この身という言葉は非常に意味の広い言葉でございますね。いわゆるボディー、肉体ということではなくて、身の事実というときはその生活全体を表すわけでありますし、「身のほどを知れ」という言葉づかいは全体の中での位置づけ、評価ということがやはりそこでおさえられてくる。そういう身という言葉は、とくに仏教にあって、あるいは浄土門仏教にあって非常に大事な言葉でございますね。仏道にあって身を、あるいは身の事実をあげて仏道を問うていったのが浄土門仏教でございますね。

まあいつも申しますように、龍樹菩薩は嘔吐とか尿とか涙とか血とか膿とか、そういう分泌物の名前を『十住毘婆沙論』の一番最初にずらっとあげておられる。それはまさに私たちの思いのままにならない、今日の言葉でいえば実存的な身の事実でございますね。サルトルが『嘔吐』で実存という問題を論じましたように、龍樹はやはりそういう分泌物ですね。それはある意味で思いを破って漏れ出てくるものです。思いのままにならないものです。そこにわが身の事実でありながら、それは我が思いのままにならない。思いを切り裂くものとして、そういう分泌物がおさえられており、そのことをとおして

仏教は人をして生死の大海を渡らせるというけれども、ほんとうに生死の大海を渡ったものがあるのかという仏道への問い返しから、『十住毘婆沙論』において易行道の展開ということがされておるわけであります。その分泌物をもっておさえられておるそこに身の事実ということがいえるかと思います。

まあこれは、直接に身という言葉は、天親菩薩の『浄土論』には出てまいりません。しかし、「世尊我一心」という、この我一心ということを親鸞聖人がおさえられまして、

「世尊我一心」というは、世尊は釈迦如来なり。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）

という、ここにわざわざ親鸞聖人は我一心を「わがみ」とおさえておられますね。そういう身という言葉でございます。で、そういう身ということが直接もちいられているかどうかは別としまして、七祖を通じてそういう身の事実というものが非常に凝視、見つめられておる。言葉としては源信僧都が一番身という言葉をあげておられましょうかね。浄土門仏教というのは身の事実というものを問うていくというところに大きな展開が開かれてきておるわけですが、それがいまの三十五願におきましては、「それ女人あって、我が名字を聞きて、歓喜信楽し、菩提心を発して、女身を厭悪せん」と。そこに菩提心

を発して、女身を厭悪すると言葉であげられております。そしてその次に「寿終わりて後」という言葉を挟んで「また女像とならば」と、そこに「女身」が今度は「女像」という言葉に換えられております。そこに女人と女身と女像と、こう言葉が三つも使い分けられておるわけですが、その間におかれてある「歓喜信楽　発菩提心」という言葉、それから「寿終之後」という言葉、そういうものがその言葉が展開していくところではやはり注意させられるわけでございます。

で、そのことがこれは、三十四願からこの三十七願まで、「聞我名字」という、「我が名字を聞きて」というその「聞我名字」という言葉が三十四願、三十五願、三十六願、三十七願と、一貫しておかれておりまして、聞我名字というところからの展開として注意されているわけでございます。そういうですね、この、女人・女身・女像ということ、それから聞我名字という言葉で貫かれてあるというところに、この三十五願を学んでいく上での手がかりが見られるかと思うわけでございます。申し訳ありませんが、今日はそういう問題点を一つお考えの糸口として、それぞれにお考えいただければと思うことでございます。

（二〇〇一年九月二十八日）

第一三五講

三十五　設我得仏、十方無量不可思議諸仏世界、其有女人、聞我名字、歓喜信楽、発菩提心、厭悪女身。寿終之後、復為女像者、不取正覚。

一

前回は少し第三十五願にかかっていたかと思います。

たとい我、仏を得んに、十方無量不可思議の諸仏世界に、それ女人あって、我が名字を聞きて、歓喜信楽し、菩提心を発して、女身を厭悪せん。寿終りての後、また女像とならば、正覚を取らじ。（聖典二一～二二頁）

と、これだけの願文でございます。そこに第三十三願から第三十七願まで「十方無量不可思議の諸仏世界」という言葉がおかれてございます。この言葉はいいますならば、そこにあげられてあります法の真実性を証しするという意味をもっておるかと思います。真実という言葉も大変面倒なことでございますね。じつは昨年十月に大学全体をあげて蓮如上人の五百回忌をお勤めしました。そのときに演劇放送科のみなさん方が、脚本・演出を先生方が担当され、学生が出演してくれまして、「乱世を生きる蓮如」という芝

何人死のうと護らなければならないような真実はたんなる観念にすぎないのではないか。

居が上演されました。非常によかったものですから、その後、鹿児島に行きましたときに、卒業生に一回だけで終わるのは惜しいのだけれどもねと申しておりましたら、今月の始め、鹿児島地区のほうで三ヵ所で上演、今年二回生になった子が出演してくれたのですが、それぞれに感動を与えてくれました。まあ、その芝居の中に例の一向一揆の場面が出てまいります。そしてその一向一揆のある意味で中心になったのが蓮宗という人ですね。そして富樫との戦いの中で二千人からの御門弟がなくなる。それを蓮如上人は繰り返し一揆を止めようとするわけですね。そのときに蓮宗が言う台詞が、「何人死のうとも真実を護るほうが大事だと私は考えます」と、蓮宗という人が御門弟の方々に言うわけですね。これはある意味でそのまま今回のテロとの問題にも重なる意味をもってまいります。なにか聖なることのためにいのちを捨ててでも、聖なるものを護らなければならない。そういう聖とか真実なるもののために何人死のうと、それは護らなければならない、そういう真実とは何なのかということですね。いったい真実というものが一つの立場として立てられ、その真実を護るためにいのちを捨てる、戦う。そういう真実というものはたんなる真実という観念にすぎないのでないのか。何か一つの立場、一つのあり方として立てられるような真実でございますね。

で、その意味であらためて「讃阿弥陀仏偈和讃」の第二首目でございます。そこに真実ということを、

智慧の光明はかりなし
有量の諸相ことごとく
光暁かぶらぬものはなし
真実明に帰命せよ

（聖典四七九頁）

と「真実明に帰命せよ」という言葉がうたわれてまいりますが、この文によりますと、真実明というのは智慧の光明であり、そしてそれが真実といいうるのは「有量の諸相ことごとく　光暁かぶ」るという事実において真実と、こうあげられているのでないのか。「有量の諸相」というのは、つまりすべての人々のすがたといってもいいですし、この世のすべてのあり方といってもいいかと思います。そこに、「有量の諸相ことごとく」ということが私にはあらためて問題になってくるわけでございます。有量の諸相が、いま申しましたように、いろいろなおさえ方がされるだろうと思います。一つには人間というのはすべて有量、量りあるものですね。それぞれの限定をもって具体的に現実を生きている人です。その生きていくなかではいろいろな姿をあらわにするわけでございま

す。そこでは人間としての美しさも醜さも愚かさも賢さも、そのすべてがこの光暁かぶると。それに尽くされ、そしてそこにあらわにされてくるということが、そこにはうたわれてあるといってもいいわけですし、そういう「有量の諸相ことごとく」ということですね。

「真理は二人とともに始まる」

その意味では「真理は二人とともに始まる」という、これは藤元君の講義のなかで聞かせてもらった言葉ですね。出典がどこにあるのか聞き漏らしまして、しまったことをしたと思っておるのですが（ニーチェ『ツァラトストラはこう語った』）、この「真理は二人とともに始まる」という、まず一人がどれほど真理だと思いこみ、主張してみましても、誰もその言葉に頷けないならば、それはおそらく真理とは言いえないのでしょう。その言葉にほかの人々も頷く、あるいは頷かざるをえない。そのすべての人が頷かざるをえないということが、そこに起こるとき、その言葉の真理であることが証しされる。真理は一人よりは始まらないということですね。その一人というのは広げれば一つの立場でございます。一つの立場に立っている人たちだけが、これが真理だといくら言っても、それはほんとうに人間の上にはたらく真理だとはいえない。この二人というのは、もちろん二人をはじめの出発点としてかぎりない人々ということが意味されますが、あえてい

もっとも遠い存在がともに頷くとき真実という。

えば、もっとも遠い存在ということを意味するのですね。そのことを主張しているその人と、もっとも考えが異なり、生き方も異なり、感じ方も異なる、そういうもっとも遠い存在が、しかもともに頷かざるをえないということが起こるときに真実というんだと思います。「真理は二人とともに始まる」という言葉は、そういうもっとも遠いものとつねに向かい合うということなしには真理ということは開かれてこない。真理がたんなる主観で語られるのでなくて、そういう他の一人と向かい合い、他の一人と出遇っていくという、その一人はつねにもっとも遠き存在として見いだされてくる。

ある意味で、この三十五願の、「それ女人あって」というのは、それまでの仏道にとって最も遠い存在ですね。仏道からある意味で排除されていた存在であるわけです。そういうもっとも遠い存在と向かい合う、そういうことですね。ですから仏教、とくに親鸞聖人にあっては、親鸞聖人のつねの言葉として、覚如上人の『報恩講私記』でございますが、そのなかに、

「信謗、共に因と為りて、同じく往生浄土の縁を成ず」と。誠なるかな、斯の言、疑う者も必ず信を執り、謗ずる者も遂に情を翻えす。実に是仏意相応の化導、そもそも、また勝利広大の知識なり。

（聖典七四〇頁）

とありますが、「信謗、共に因と為りて、同じく往生浄土の縁を成ず」という、「信謗、共に」というところに二人ということがあるのでしょう。信ずるものと謗ずるものがある。しかも信ずること謗ずることにおいて、そこに開かれてくるもの、明らかにされてくるもの、「信謗、共に」因となって、そこに成就してくるものですね。ご承知の後序の文では、「信順を因とし疑謗を縁として」と、こういう言葉がございますね。そこに仏法の歴史は文字どおり真実なるものの歴史であるはずでございますが、それは「信順を因として疑謗を縁として」とおさえられております。なにかそういう真理は二人よりして始まるという二人というのは信謗という、信ずるものと謗るものと、もっとも相反するといいますか、もっとも遠くある存在が、しかも共にという。

そのことが願文の上では、「十方無量不可思議の諸仏世界に」、あらゆる歩みでございますね。あらゆる歩みにおいて頷かれてきたということです。その歴史の全体ですね。そういうことが一つおさえられます。今回のテロのときにブッシュ氏は、いつでも、どこでも、誰でもすべてのものがどちらかにつかなければならないと言いましたね。われの側につくのか、テロの側につくのか。それに対してビン・ラディン氏もイスラムを信ずる者と異教徒と、その二つに分かれる。その二つに分けるというそこに立場を明確に

濃淡も生死もはっきり二つに分ける見方ではない。

していく。なにかそういう姿勢でありますね。

それに対して日本人が一つの例として、濃いと薄い、墨の濃淡という場合は、それは濃いのと薄いのと二つに分けることをいうのではない。濃淡というのは濃いところから薄いところへ、また薄いところから濃いところへという限りない移りゆきであります。移りゆきそのものを濃淡という言葉であらわしているのだと。ですから、その濃淡の微妙な移りゆきを見るということがございます。そして、それは生死ということについても、やはり同じことであって、生と死をパンッと二つに分けて、ここからこっちは生で、ここからあとは死という見方ではございませんね。

現代の医学にあっては、生、そしてここからは死と。いのちの営みのところをパンッと二つに割ってしまうわけですね。おふくろのときもいわゆる目盛りが六十以下に下がったら、もう死であるから、この目盛りの移りゆきを見ておってくれということを言われました。一生懸命に目盛りを見ておったですね。そしてその目盛りを越したら、ご臨終ですということですね。そこにはここからここまでは生、ここからはもう死だという判定を下すという、脳死という判定もそういうことでございますね。だけど日本人が生死というときは生と死を別なこととして立てて、そして見分けていくということではな

生も死もいのちの営み

くて、生は限りなく死というものを生きていくのだし、死は生というものを限りなく受けとめていくというような、生と死というものはやはり決してここからここまでというような見分けのできるものではない。生死していくいのち、生も死もいのちの営みだと。ここからが死ということではなくて、死んでいくいのちなんです。それは刻々に移っていく。つまり二つに分けて、どちらだというとらえ方ではなくて、つねにある意味でいえば、まったく相反するものを内にかかえて歩んでいる。

この生死を一つにということは例の青木新門さんは「みぞれ」ということで語っておりましたですね。みぞれというものに象徴的に表現しておられました。欧米にはみぞれという言葉はない。雨と雪は矛盾するものですね。雨は雪を解かしてしまう。そこに雨と雪が、ともにとらえられていくような曖昧な言葉は欧米にはない。凍雨（ひさめ）はあるが、みぞれという表現はないと青木新門が注意されておりましたね。そこには生死を生きていく。生死するいのちを一日一日、それこそ一日をすべてとして生きていく。だから「悲喜の涙」（聖典四〇〇頁）という言葉も欧米では理解されないでしょうね。悲しみと喜びを一つにした涙、悲喜の涙を、という言葉がございますが、なにかそういう相反するものを、しかも一つなるものとして受けとめて生きていくということがあるわけでございます。

人間を抹殺するものが、人生の真理であるはずがない。

ですから真実ということも、真理は二人より始まる。その二人とは相反する二人、その相反する二人がともに出遇い頷く、その一点においてはともに頷くときに、はじめてそれは人間における真理だと。その人間の事実を離れて真理が立てられ、そして真実のためには何人死のうと、これは護らなければならないという、それは大きな顛倒でないのか。人間を抹殺するものが人間の真理、人生の真理であるはずがないのでしょう。人生における真理は「智慧の光明」と譬えられますが、斉しく照らし出される、斉しく光を蒙る。「有量の諸相ことごとく　光暁かぶ」る、そこに真実明という言葉が立てられてあるということですね。なにかそういうことをあらためて思わされることでございます。人間は自分の立場を真実として立てるときには、真実の名においていかなる残酷なことでもできるということがあるわけでございます。そういう人間性を否定するような問題がそこにはおさえられてくるように思います。

二

ですから、ここに「十方無量不可思議の諸仏世界」という言葉があげられている。三

三十三～三十七願は、本願の真実が開かれていく願。

十三願、三十四願、三十五願、三十六願、三十七願というのはその意味で本願の真実ということが開かれていく願だといってもいいかと思います。とくに三十三願、三十四願がご承知のように真の仏弟子、真実なるものに生きる仏弟子のあり方が誓われているわけですね。柔軟性と得忍性ですね。触光柔軟と聞名得忍という二つの願をもって親鸞は真仏弟子の教証としておられる。二四五頁の真仏弟子釈に、「真仏弟子と言うは」という御自釈を受けて、ふつうこういうところは、「願に言わく」とされるところを、ここでは、「『大本』に言わく」と『大無量寿経』そのものとしておさえておられますが、

設い我仏を得たらんに、十方無量・不可思議の諸仏世界の衆生の類、我が光明を蒙りてその身に触るる者、身心柔軟にして人天に超過せん。もし爾らずは、正覚を取らじ、と。

（聖典二四五頁）

という触光柔軟の願、三十三願ですね。そして、

設い我仏を得たらんに、十方無量・不可思議の諸仏世界の衆生の類、我が名字を聞きて、菩薩の無生法忍・もろもろの深総持を得ずは、正覚を取らじ、と。（同　頁）

という聞名得忍の願、三十四願をもって真仏弟子の教証としてあげられてございますが。そしていま三十五願の女人往生の願ということが、それまでの仏道からもっとも遠く除

かれていた存在において確かめられる。それから三十六願、常修梵行という、それから三十七願、人天致敬というものですね。これも三十七願をみますと、この願文だけに「人民」という、「諸天人民、我が名字を聞きて」、それから「諸天世人、敬いを致さずということなけん」と、そこに「人民」とか「世人」という言葉がこの三十七願にだけあげられてございますが、とくに世人という言葉にはもっとも精神性から遠い、日常性のなかに埋没しているものというような意味がございます。そういう何かを敬うという心からもっとも遠く生きている。損か得か、おもしろいか、おもしろくないか、そういうところで生きている人々が、しかもなお敬いを致さずということなけんという、そういう人天致敬というところに真実性ということが確かめられているというか、おさえられているといえるかと思います。

ともかく三十七願まで、「十方無量不可思議の諸仏世界」という言葉がおかれているわけでありますね。真実信心ということをあらわされますときにも、親鸞聖人は「信巻」に、いわゆる大信海を讃嘆される言葉ですが、「貴賤・緇素を簡ばず」（聖典二三六頁）、階級的な相対立する概念が貴賤ですね。それからその生き方といいますか、「緇素」というのは僧俗ということですね。緇は僧、素は俗でございますね。そういう僧俗を選ばず、

真実の信心をおさえるところで、相反する存在をおさえている。

それから「男女・老少を謂わず、造罪の多少を問わず、修行の久近を論ぜず」。そこに相反するものがともに一つに成就していくところで「大信海を案ずれば」と。真実の信心、個人の主観を超えた真実の信心をおさえられますところで、「二人より始まる」であります。相反する存在をおさえてある、そういうことがそこにいえるかと思います。

そういうところに、「それ女人あって」という、前回申しましたように、「それ」という注意をうながす言葉ですね。女人がいるぞということですね。もちろん女人が往生を遂げるということは、聖道門にあっても一つの教理としてはずっと説いてきているところですね。教理においてすでに排除しているということではございませんで、とくに般若経系統の経典、いわゆる『首楞厳三昧経』「転女（人）身経」という、その『首楞厳三昧経』では、「男女に別異あるをみず」、「分別ある故に、男有り女有り」。「是れ男、是れ女、顛倒となす」と、そういう言葉ですね。そこに「分別あるが故に」、そこに区別がある。「男有り女有り。是れ男、是れ女」とは、これは男だ、これは女だという、そして「顛倒となす」と、こういうことも説かれてございます。そして『大宝積経』という経典では、無垢施菩薩、この菩薩は女人なんですね。無垢施菩薩という女人が主人公となって説かれている「無垢施菩薩応弁会」という会座ですね。『大宝積経』の中に

教理としてはともかく、現実には女人を排除してきたという事実がある。

そういう説法の会座が含まれてございます。そのなかでは目連が無垢施女人、あなたは久しく無上菩提心を起こして、すでに菩薩としてはたらいているのに、なぜ女人身を転ぜないのかということを聞く。それに対して無垢施女は逆にあなたは神足において第一なるになぜ男子の身を転じないのかという、そういうやりこめるという経文も出てくるわけであります。ですから聖道の経典にあっても決して女人をまったく排除して説いてあるということはないんです。しかも具体的なあり方としては、やはり修行ということに立つときに、いかにその修行を全うするかというところで、修行にもっとも適した境界をたもつという思いのところで結界を結ぶ。修行にとって妨げとなる、つまり誘惑となる酒とか女人とかをことごとくみることを許さずと、結界をしている。そういうことが具体的にはあるわけでございますね。教理としてはともかく現実には女人を排除してきたという事実があるわけでございます。

そういう事実をふまえて「それ女人あって」という、こういう強い響きをもって、この三十五願が誓われてきているということを思うことでございます。そこで前回申しましたように、三十五願においては「女人」と「女身」と「女像」という三つの言葉が一つの願文の中に区別してあげられているということが注意されることでございます。

三

この「十方無量不可思議の諸仏世界」というこの願文が『如来会』のほうでは、

無レ有二等量一諸仏国中所有女人、

（等量あることなき諸仏国中の所有の女人）　（聖全一・一九二頁）

と、こういう願文になっておりまして、この等量あることなしという言葉が使われてございます。まあ簡単にいってしまえば、同じ国はない。逆にいえば諸仏の国とは、それぞれの因縁において開かれている国土であって、各別の因縁ですね。とくにそれぞれがそれぞれの事柄を尽くして、そこに仏法の世界を開いているというところに諸仏の国土という意味があるのでしょう。等量あることなしと。その等量あることなしということにおいて等しく諸仏の国土を成就している。いわゆる無等等という言葉でございますね。仏を無等等としてあらわすそのときの無等性ですね。そういうことも注意を引くことでございますが、ともかくそこに、「それ女人あって」と。ある意味で仏道の歴史の中にいわばその存在を、歴史の中に立てていくといいますか、女人ありと。「それ女人あっ

「それ女人あって」は、この事実に応えよという問いかけ。

て」と。いうならば、この事実に応えよという問いかけでございましょうね。そういう仏道の全体を問い返す名のりとして「それ女人あって」と、こういう意味をそこにはもってくるかと思います。そしてその女人という名において仏道を問い返す、それが「我が名字を聞きて、歓喜信楽し、菩提心を発して、女身を厭悪せん」という、そこに女身という言葉に換えられてまいります。

これは『如来会』におきましても、それから『荘厳経』におきましても、『如来会』は「厭患女身」ですね。女身を厭患するという表現になっております。それから『荘厳経』のほうは「厭離女身」という言葉で誓われてございます。女身を厭患し厭離し厭悪ですね。厭い嫌悪するという、そこに女身を捨てるということが一貫しております。ただ一つ『如来会』では私どもの魏訳の「我が名字を聞きて、歓喜信楽し、菩提心を発して、女身を厭悪せん」とだいたい同じ言葉で「歓喜信楽」が「得清浄心」という言葉にかわり、「深く菩提心を発して、そして女身を厭患せん」となっておりますが、『荘厳経』の場合は逆になっておりまして、「女身を厭離するものあって、我が名号を聞きて清浄心を発し帰依し頂礼せん」（聖全一・二三三頁）と。「聞我名号」というのがあとに出てきております。つまり私どもの願文では、「聞我名字、歓喜信楽、発菩提心して、厭悪女身」

ですね。『如来会』もだいたい同じです。しかし『荘厳経』はまず女身を厭離する。そういう人があって、その人が我が名号を聞いて清浄心を発し帰依し頂礼すると。そこに厭離するということが先に出ております。

その言葉の順序が逆になっておりますことに、どこまで意味をみていけばいいのか、これも問題でありますが、なにか厭うて仏道を求めるというのと、仏道を求めることにおいて厭うというのと、これは欣浄厭穢と厭穢欣浄という異なりがございますね。まず欣浄ですね。浄土を欣う、そのことにおいて穢土を厭わしめられる。それに対してまず穢土を厭うて浄土を欣う。このときにはだいぶ大きな意味の違いが出てきますね。まず現実を厭うて浄土を欣うというときには、浄土はある意味で理想郷的な、自分の思いがそこにおいて成就していくような歩みになってまいりますね。

これはご承知のように、『愚禿鈔』に、

自利真実について、また二種あり。

一には厭離真実

聖道門　難行道

竪出　自力

竪出は難行道の教なり、厭離をもって本とす、自力の心なるがゆえなり。

二には欣求真実

浄土門　易行道

横出　他力

横出とは易行道の教なり。欣求をもって本とす、何をもってのゆえに、願力に由って生死を厭捨せしむるがゆえなりと。

（聖典四三八頁）

と出ております。「自利真実について、また二種あり。一には厭離真実　聖道門　難行道　竪出　自力」の道、それが厭離真実の道です。で、「竪出は難行道の教なり、厭離をもって本とす、自力の心なるがゆえなり」。それは自力の心だとあげてございます。「二には欣求真実　浄土門　易行道　横出　他力　横出とは易行道の教なり。欣求をもって本とす、何をもってのゆえに、願力に由って生死を厭捨せしむるがゆえなりと」。そこに「厭離をもって本とす」というのと「欣求をもって本とす」ということにおいて自力と他力ということがおさえられております。これはさらにそのあと、

厭離を先となし、欣求を後となす。すなわちこれ難行道、自力竪出の義なり。

（聖典四三九頁）

『荘厳経』はまず厭離があってから発心。『如来会』と『無量寿経』は発心をとおして厭悪女身。

と、こう繰り返されておさえられてございます。そういうことが願文におきまして、『荘厳経』にあっては、この言葉を借りれば、厭離を本としているとみるか、まず厭離があってそれからそういう発心が述べられてあるということでございますね。そして『如来会』と『無量寿経』は逆にまず発心が述べられ、発菩提心というものをとおして厭悪女身となっておりますから、そしてみますと『如来会』と『無量寿経』は厭離をもってではなくて、欣求をもって本とするという、他力の世界がいわれてあるのか、まあ、ここのところではそこまでいう必要がないということかもしれません。ただまあやはり『荘厳経』から『如来会』、四十八願経になってきまして、そういう欣求が先にあげられてくるというすがたになっておりますから、なにかやはりそこには仏法において女身が厭われるということが、言いうるのでないかと思います。

そしてその「女身」という場合、身というのはどこまでも現実存在をあらわす言葉ですね。身というところに、その存在が具体的な現実の限定をもつと。身というところにいろいろな限定をもつわけですが、その限定というもののなかには同時に身という言葉が、身の程を知れというような使い方ですね。身の程を知れという言葉づかいのときには、その身という言葉はただ肉体的な具体性をさしているだけではなしに、社会的な位

置づけというものが含まれてくる。

ですから女身という場合はそれはこのごろのことでは文化的に規定されてきた女のこうあるべしという、文化の中で、長い年月の中で生活習慣にまで染み通っている見方というか、位置づけでございますね。だいたい女性差別というときには、文字どおりほんとうにそういう文化の中で育ってきたということがありまして、男性の側からいえばまったくそういう思いなしに差別の言辞をしている、見方をしているということがございます。もうそのことが社会的に当然のこととして決められてきている。いわゆる五障三従ということがいわれてきているのが女身ですね。女は五障三従の身であると、そのあり方をそういう社会文化的にもう決めてしまってみているということが、ほんとうに抜き難くといいますか、根深く私どもの中にはあるわけでございます。

ですから、そういう女身というときには、そこにあえていえば人間としてのあり方を奪われている問題がそこにおさえられてくるのでございましょう。女身を厭うというのは決してただ割が合わないとかということではない。そういうときには人間としての本来性といいますか、人間性というものが奪い取られることになる。だから厭悪女身ということは人間性を回復する願いでございましょう。人間としてのあり方を回復するとい

厭悪女身ということは人間性を回復する願い。

うことが三十五願を受けて三十六願の常修梵行、三十七願の修菩薩行ということに開かれていくということもそこにはあるわけでございます。そして「聞我名字、歓喜信楽、発菩提心」とございますが、二十願成就のところには聞我名号ですね。歓喜信楽という言葉が直接に出てくるのは三輩段の下輩段に、

無量寿仏を念じてその国に生まれんと願ずべし。もし深法を聞きて歓喜信楽せん。疑惑を生ぜず。乃至一念、かの仏を念じて至誠心をもってその国に生まれんと願ぜん。（聖典四六頁）

という、これは下輩段でございますね。この四十四頁の後ろ四行目から始まる上輩と四十五頁の中輩、そしてこの四十六頁の下輩と、いわゆる三輩段というのは十九願の成就の文と呼ばれてございます。

そして発菩提心ということも、これはいうまでもなく発菩提心ということは十九願に誓われておりますし、いまの三輩段におきましても、「応発無上菩提之心」（聖典四五頁）、「まさに無上菩提の心を発し」とございますし、中輩段のところも、「当発無上菩提之心」（聖典四五頁）、「まさに無上菩提の心を発し」。それから下輩段のところにも「当発無上菩提之心」（聖典四六頁）と三輩段を通じて発菩提心ということがおさえられてございます。

十方衆生に誓われた言葉を、我が身に呼びかけられていた言葉として聞きとる。

そこには本願というものが十九・二十として展開していく。そしてどこまでも衆生の現実相に応じて展開される。その衆生の現実相を受けとめて、その現実相に寄り添いながら、わが国に生まれんと欲えという言葉ですね。つまり十八・十九・二十の三願の展開をもって欲生我国という言葉を十方衆生に誓われている。三願転入というのは、まあ三願転入の文とこう呼んでおりますが、個人が何か十九・二十・十八と三段跳びをしたということでは決してない。どこまでも本願の展開、そしてその本願を展開させたものとしての我が身に対する悲願ということが三願転入の文にはございますね。三願転入の文の前には悲嘆述懐の文がおかれてございます。そこにただ十八願が誓われるだけでは、ついにその願心に目覚めることのない、その衆生。十方衆生ということを申したかと思いますが、すべての人々よということではございませんね。十方にいる人々よという大空に灰を撒いたような話ではないのでしょう。十方衆生に誓われたという、その十方衆生に誓われた言葉というのは、十方の衆生の一人ひとりがまさに我が身に呼びかけられていた言葉として聞きとる。この親鸞一人がための誓いであったという、そういう頷きを開いてくるものが十方衆生なんでしょうね。皆さんよという、そういう話ではない。人間の事実を根源まで極めたという、人間の事実を根源まで極められてあればこそ、そ

「普遍的人類を愛するということは、具体的で身近な人間を軽蔑し、憎みさえする」

れを聞くものは一人ひとりが自分のありようにおいて、まさに我がために聞くと。いわゆる仏法の話を聞くときに、よくおっしゃいますね。私のことをいわれているような気がしましたという、そういうことなんでしょう。

ですから、十方衆生というのがすべての人々よということになりますと、逆にいつも思い出しますドストエフスキーの言葉ですね。「普遍的人類を愛すということはちょっとご注意申し上げますが、もっとも具体的で身近かな人間を軽蔑し、ときには憎みさえするものです」と。普遍的人類を愛するときには自分の大いなる志に生きているという自負心を必ずともなう。意識するしないを超えて、人類の平和のためにと、そういう崇高な願いに生きているんだという思いを必ずもってしまう。だいたいそういう大きな願いに生きるというときには損得を超えなければなりませんから、お金に結びつくようなものではないのでしょう。そうすると、もっとも身近な具体的なその生活を担い、いかにして生きていくかという生活に苦労している人にとっては、それは夢に生きているのと区別がない。そこにどうしても批判的にもなるし、渋い顔をもするということがございます。それを軽蔑し憎むということになる。それがほんとうは大事な問題なんでしょう。大地に引き戻す。ある意味で夢見ているものを大地に引き戻す大きな大事な存在な

んですけれども、ともすればそれを憎み軽蔑することになる。

ですから、この「十方の衆生よ」という言葉は十八、十九、二十という三願だけに出てくる願文でございますが、それは決して十方にましますすべての人々よという大きなことをいっているのではないのでしょう。それこそ最初に申しました、真理を明らかにするということですね。二人のあり方を問うていくことをとおして人間性そのものを根源まできわめる。その人間性そのものを根源まできわめたときに、はじめてそれはすべての人が、それぞれに自分自身への呼びかけとして聞きとるということでしょうね。そしてその呼びかけを三度繰り返させるのはわれわれの無明性によるわけですね。十八願だけですまない、そこに十九願・二十願という展開をさせるのですね。そこにはじめて私への呼びかけとして、その呼びかけに目覚める、そういう展開が述べられている。

四

「化身土巻」の三願転入の文の最後が、

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）

いのちの事実を回復せしめられる縁としての女身という問題。

と、果たし遂げずばという誓いを誓わせたのは、まさに我が身の事実ですね。

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、そこにはじめてこの私のためにという頷きがあるのでございましょう。そしてその本願にふれるところに女身を厭うて一人の人間として、そのいのちの事実を回復せしめられる縁としての女身という問題ですね。

そして厭悪女身、女身を厭悪するということは、そういう人間性を回復せしめずにおかない願心に目覚めることとして頷かれるわけでございますから、それは決して女身から解放されてよかったと安堵するというようなものではないのでしょう。そこに女身を厭悪して、女身を生みだすような世界に歩み出すということが、「寿終りての後」という言葉でございますね。「女身を厭悪す」るという言葉と、「また女像とならば」という言葉の間に「寿終之後」という言葉がおかれております。この「寿終之後」という言葉は願文の上では第二願にございました。

たとい我、仏を得んに、国の中の人天、寿終わりての後、また三悪道に更らば、正覚を取らじ。

（聖典十五頁）

という言葉ですね。第二願のところに、「寿終之後」という言葉がみられるわけでござ

います。この場合も三悪趣なき国に生まれ、しかもその国での寿終わっての後、また三悪道的なあり方にかえるということがあるならば正覚を取らじと。第二願はこの三悪道の中にあって、三悪道としてのあり方に堕さない。何回もみてもらっている主功徳成就の言葉ですね。

もし人ひとたび安楽浄土に生ずれば、後の時に意「三界に生まれて衆生を教化せん」と願じて、浄土の命を捨てて願に随いて生を得て、三界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。「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」と、これが寿終之後ですね。「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」、これが不更三悪趣、第二願の心でございましょう。三悪道にかえって、しかも三悪道に堕ちない。どこまでも無上菩提心に生きるということでございますね。そこでは浄土に生まれて浄土を捨てることがおさえられております。浄土に生まれて、やれよかったと浄土に腰を下ろすなら、生まれたということに何の意味もないわけですね。浄土に生まれたということの意味は穢土においてはじめて輝くんです。浄土に生まれて浄土に止まっているの

浄土に生まれて浄土に止っているのなら、生まれたというはたらきをもたない。

女像とは、女は女らしくあれというあり方。

なら、生まれたという意味はそこにははたらきをもたない。

ですから、いまの三十五願におきましても、寿終之後というところに願に生きるそういう目覚めを私の上に成就してくださった、その願心に生きる身として浄土を後にする。そしてその穢土の現実にはたらく。しかし、そのときに「また女像とならば、正覚を取らじ」。女像ということは結局、世間の観念にとらえられ、女像というのはいわゆる「らしく」というあり方ですね。女は女らしくあれ、男は男らしくあれ。「らしくあれ」という言葉で決められてくるあり方に戻ってしまうならば正覚を取らじ、という意味がそこにはおさえられてくるかと思います。そこに女人の身ということにおいて、人間としての生き方が問われていくという歩みが呼び覚まされる。そういうことを願われている願文として、三十五願が誓われてきているというふうに私は受けとっております。

ただそのうえで親鸞聖人が三十五願を「変成男子の願」と和讃において呼ばれている、そのことの問題でございますね。「変成男子」という言葉では、女人の身を厭うて男になって成仏する身として、これは大きな差別ではないかということがございます。この言葉の意味、親鸞聖人がこの名を用いられた意味がいま一つわからないのですが、ただ、おもしろいなあと思いましたのは新潟のほうのある女性の方なのですが、変成男子とい

変成男子を「男子を変成する」と読む方が自然ではないか。

う言葉を「男子を変成する」という読みをされまして、なるほどなあと。男を変えるんだと。女像としてみる男の意識を変革するだというんで、男子を変成する願だという読みをされた方がありますが、そう言ったらどうだと。これも一つの視点かもしれませんね。たしかにその三十五願をとおして、われわれがどっぷりと浸かっている社会文化的な意識が根底から問い直されるということがそこにあるわけですから、なるほどそういう意味が見えなくもないですね。

かえって、ここらは漢文としてもどうなんでしょうかね。男子に変成するという読みのほうが、変成男子という読みは不自然なのでないか。ふつうは動詞の下にくるものは目的語ですから、「を」というのがふつうの読みですね。変成する。何を変成するのか、男子を変成する。こういう読みですわね。男子に変成するという読みのほうがこの四句の文字のほうからいえば、かえって不自然といいますか、ある意味では筋が通らないのかもしれません。そこらへんも言葉づかいの歴史がどうなっておりますか、そういうこともじつは学ばなければならないかと思っております。

だいたいは女人を男子に変えている、そして往生せしめる。そして男子というのは決して男のことではなくて、若き求道者をあらわす言葉が男子でございますね。童子とい

若き求道者をあらわす言葉が「男子」

う言葉と通ずるわけです。善財童子というふうに、童子というのもふつうは男の上に使いますが、その童子というのは、それはどこまでも若き求道者ということを意味する。男子という言葉もそういう若き求道者をあらわす言葉であって、性別をあらわす言葉ではないということもございます。それはたしか藤元君もふれていてくれたかと思いますが、そういう言い方でだいたい男子に変成する。その男子は菩提心に生きるものという意味だという言い方ですが、先ほど申しましたように、漢字の読み方からいえば男子を変成するのほうがなんか通ずるような意味もありますが、そこらはまたふれていかなければならないかと思います。変成、これは転成と実質的に区別はございません。歴史的には転成という言葉のほうが多く使われていますね。先ほど申しました、『大宝積経』をみましても転ずるほうを使ってあります。そのことの意味ということでございますが、今日は一応、終わらせていただきます。

（二〇〇一年十月二十五日）

第一三六講

三十六　設我得レ仏、十方無量不可思議諸仏世界諸菩薩衆、聞二我名字一、寿終之後、常修二梵行一、至レ成二仏道一。若不レ爾者、不レ取二正覚一。

一

今回は三十六願のほうに入らせていただきます。「常修梵行の願」と呼ばれております。

たとい我、仏を得んに、十方無量不可思議の諸仏世界のもろもろの菩薩衆、我が名字を聞きて、寿終わりての後、常に梵行を修して、仏道を成るに至らん。もし爾らずんば、正覚を取らじ。（聖典二二頁）

という願文でございます。brahma-carya（ブラフマ・チャリヤ）、ブラフマンと共に歩むという意味が梵行という言葉のもとの意味としておさえられております。つまり、梵というのはブラフマンです。これは古代インドにおきます思想でございます。ブラフマンというのは宇宙の原理ですね、宇宙を作り出しておるものの名ですね。いうならば宇宙の主体ですね。それに対して個人、個々の存在の主体がアートマンという言葉で呼ばれ

ますね。ブラフマンとアートマンという、そしてその宇宙と個々の存在のその主体、アートマンとが、そこに一つになる、梵我一如ということが一つのインドの宗教哲学の中心原理、その根底にあります原理として説かれているわけでございますね。ブラフマン、宇宙の原理を人格化して、一つの人格として表すと。いわば神格化、神といってもいいんですけども。そういう一つの具体的な存在としてその名をたてていくという、これがいわゆる梵天ですね。梵天という名でたてられていくわけです。で、梵天というものが最高の神ですね。最高神の位置をもって崇められているということがあるわけでございます。仏教においては梵というのは仏教の守護神、仏教を守る神として仏教の世界観の中に組み込まれていきます。とくにヒンズー教にありましては、このブラフマン（梵天）とヴィシュヌ（戦いの神）とシバ（他化自在天）を三つの大きな神と、三大神として崇めていくわけですね。で、そこに梵天、梵という言葉がインドにあっては最高の、清浄、清らかなということをあらわす言葉として使われていくわけです。これは『願生偈』に「梵声悟深遠　微妙聞十方」（聖典一三六頁）のいわゆる妙声功徳ですね。その妙声功徳のところにおいて曇鸞が、

「梵」はインドにあっては、最高のきよらかなということをあらわす言葉。

天竺国ニハ称シテ浄行ヲ為ス梵行ト、称シテ妙辞ヲ為ス梵言ト。彼ノ国貴ニ重スレバ梵天ヲ、

欧米のライフサイクルは壮年で終り、東洋では老年に完成をみる。

多以(クテ)梵為(ヲナス)レ讃(ヲ)レ。

（天竺国には浄行を称して梵行と為す。妙辞を称して梵言と為す。彼の国に梵天を貴重すれば、多く梵をもって讃をなす。）

（聖全一・二九三頁）

ということをいわれております。ですから梵行というのも同じ意味でございますね。浄行を梵行となすとございますが、清浄なる行ということを梵行という言葉であらわすんだと。その意味は梵天を尊んでおるから、最高の誉め言葉として梵という言葉を使うんだと、こういうことが曇鸞の『浄土論註』に注意されております。

そこにもう一つ大地の会のときに藤元君がふれてくれていたと思いますが、「梵行」という言葉では、いわゆる人間の一生を四つの時期に分けてみるという分け方があります。インドのもちろんこれは上層階級でございましょうね。いわゆるバラモン階級にあっては人生が四つに区切られています。今日の言葉でいいますとライフサイクルですね。一生の移りゆきをどういうふうに生きていくのか。どういうふうにとらえるのかということがいろいろたてられますね。心理学者のフロイトによると欧米のライフサイクルは、だいたい壮年で終わっておりますね。ああいうところに人間観というのがあらわれていると思うんですね。ところが東洋のライフサイクルはみんな老年のほうに人間としての

完成を見るということがございますね。

このバラモン階級における四住期というものの、一番最初を「梵行期」、学生期ですね。つまり、いろんなことを学ぶときだと。八相化儀のところでいいますと、二頁の一番最後、後ろから二行目が誕生ですね、

「吾当に世において無上尊となるべし」と。釈・梵、奉侍し、天・人、帰仰す。

（聖典二頁）

と、ここまでは誕生のすがたを述べてあります。それに続けてすぐに、

算計・文芸・射・御を示現して博く道術を綜い群籍を貫練したまう。後園に遊んで武を講じ芸を試みる。

（聖典二〜三頁）

とございます。つまり、文武の両道にわたって学ぶという学ぶ期間でございますね。その学ぶというときには、当然そこに一つの伝えられてきておる道を学ぶと。いうならば伝統されてきておるいろいろな道を学んでいく。これが学生期、梵行期というわけですね。これは、そこではある意味で自分の選びをこえて、伝えられてきているものをまず学ぶと。もう一ついえば、伝えられてきておるものをまず受けとめる。その伝えられてきておるものには自分に先だった、先祖の人々の学びの歴史があるわけです。ですから、

「梵行期」には、伝えられてきているものをまず学ぶ。

先祖の学びに学ぶと。そこではやっぱりおもしろいこともおもしろくないことも、ある意味で一切の選びを捨てて、まず学ぶということがおさえられるのでしょうね。

私たちは今日自立するということを尊ぶわけですが、自立というのはまず事実を受けとめる勇気というところにあるんですね。おもしろいところだけ、楽しいことだけ受けとる、しんどいこと、おもしろくないはご免こうむるというところでは、人間としての自立は成り立たないわけですね。つまり、この世を人間として生きていくというところには、必ずおもしろくないこと、つらいこと、嫌なことに直面するわけですから。それを拒否しておれば、どんどんどんどん自分の思いの中に、つまり主観的なところにたつことになってしまう。そのはじめから自分の主観で生きはじめるところには、じつは人間としての自立はありえない。そういうことが一つございます。ですから梵行期、人間としての出発点、第一歩は伝えられてあるものをどこまで受けとっていくかという、その受けとめの深さですね。その受けとめの深さだけが人間を成長させるんでしょう。

「家住期」は自らが責任を負う場をもつ。

そして梵行期の次にこの聖典でみますと、「現じて宮中、色味の間に処して」という言葉が出てきます。これが家住期です。家庭をもつということですね。つまり社会生活です。いろいろ伝統されてあるものを学んだ次はそういう社会生活を学ぶ。そこに一つ

の自らが責任を負う場をもつということですね。家族をもち家庭をもつ。

そして、そこから次に、

老・病・死を見て世の非常を悟る。国の財位を棄てて山に入りて道を学したまう。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、所応のごとくします。

（聖典三頁）

「林住期」は、家を離れて思惟する。

とございます。それが出家、林住期です。家を捨てるわけではないけれども、生活のスタンスといいますか、その足をおろしていくところは林住、林ですね。家を離れて林の中にこもって思惟する。考えるということですね。そして、ときには家に帰る。家に帰っても、もう家庭生活に責任をもつわけではない。林住期という大きなことを言えませんが、私もある意味でこの本福寺を離れておりまして、ときどき帰ってくるんですが、責任はもちませんですね。それで思惟ができておればいいんですが、なかなかそういうわけにはいきません。ともかくバラモン階級にあってはそういう一つの思索の歴史、そして生活の学びをくぐって、人間としての思惟を林の中にはいって瞑想するというときをもつ。

「遊行期」はあらゆる人間関係を断ち切って一人遊行する。

そして最後は遊行期ですね。これは完全にその家を捨てて出家求道ですね。あらゆる人間関係を断ち切って一人遊行する。その遊行期というものを人間のある意味で理想的な生活としてバラモン階級はたてているわけでございますね。

ともかくその出発点のところに、こういう梵行期、学生期ということがいわれておるわけでございます。梵行ということは自分の感覚とか、自分の思いを破って、真実に心を開いていることが求められていく。ですから、梵行というものはこの清浄という「浄行」という言葉で表されもするわけですね。清らかということは、つねに心が開かれている。開明性です。自分の考え、自分の感覚、自分の体験にとらわれない、つねに事実を聞いていくということが浄行という言葉には込められるわけでございましょう。

で、そこに清浄の行ということをもっても梵行ということでございますが、願文の展開から申しますと、藤元君が大地の会のときには、そのことを取り上げてくれておりましたけれども、三十五願から三十六願へという展開ですね。三十五願から三十六願への展開というその点において、その清浄の行とは具体的にはいわゆる性の問題を超えていくということを指摘されもするわけですね。つまり性を超えていくということは、前にも申しましたとおりに、私たちは必ず男か女として生きておるわけですね。そのことを

三十五願から三十六願への展開

離れられない。どこまでいっても男、女ですね。そのことは人間としての経験が半分半分と。私は男としてしか人間を知らないんですね。女の人がもっている生活感覚とかいろんな問題がわからない。ちょっと前に申したかと思いますが、大学の事務の人が妊娠されたんですけども、そのときにつわりが過ぎたところですかね、「体の具合はどう」と聞きましたら、「自分の体じゃない、異物のためにはたらいておるという感じだ」と、そういう答えが返ってきまして、そういうものかと驚いたことがあります。自分の体が自分の体のためにはたらかずに異物、つまりお腹の中の別のいのちのために一生懸命はたらいておる、ある意味では私の体を苦しめておる。私の体でありながら私を苦しめる、そういう感じですと。頭ではそういうものかと思いますが、やっぱり男にはわからん感覚でしょうね。何かそこに私たちは人間を半分ずつしか体験しない。その事実をふまえて、そこにやはり尋ねていくといいますか、男、女を貫く人間としての感覚を、人間としてのいのちの営みというものを問うていく、聞いていく、そういうこととして梵行ということが一つありますね。

つまり自分の性の壁を扉として、人間そのものを問うていく。そういうことが梵行という言葉にはこめられてくるんではないか。三十五願をとおして三十六願でございます

は、性の壁を扉として人間そのものを問う。

ね。そういうことが一つ思われることでございます。

二

それで、願文に帰りますと、そこにまず「たとい我、仏を得んに、十方無量不可思議の諸仏世界のもろもろの菩薩衆」と、ここには菩薩の名が出てまいります。「十方無量不可思議の諸仏世界」という言葉は、三十三願から三十四、三十五、三十六、三十七と一貫しておりますね。ただ三十三、三十四は「諸仏世界の衆生の類」という言葉がおかれております。三十五願は「諸仏世界に」と世界そのものでおさえられておりますね。それが三十六願にきますと、その「諸仏世界のもろもろの菩薩衆」、そして次の三十七願は「諸仏世界の諸天人民」と。こういうように、「十方無量世界」は同じですが、そこに見られておるものは移っておるわけですね。とくに三十六願におきましては「菩薩衆」という言葉がおかれております。ですから梵行は菩薩行のことですね。

菩薩というのは修行する、歩んでいくことが菩薩のいのちでございますね。菩薩の功徳は正修行ということにあると。これは一四一頁の後ろ二行目からでございますが、い

わゆる「菩薩荘厳四種功徳」が天親菩薩によってあげられておりますが、そこのところは、

いかんが菩薩の荘厳功徳成就を観察する。菩薩の荘厳功徳成就を観察すとは、かの菩薩を観ずるに四種の正修行功徳成就あり。知るべし。（聖典一四一頁）

と、そして「何ものをか四つとする」と四つの荘厳功徳が展開されてまいります。そこに「四種の正修行功徳成就」と、こういう言葉がおかれております。菩薩は正修行ということにおいて浄土を荘厳しておる存在でございますね。その身にその浄土の願心を行じていくと。その行じていくということにおいて、その仏の世界、仏法の世界を荘厳していくんだということがおさえられておるわけでございます。

菩薩は、行じていくことにおいて仏法の世界を荘厳していく。

とくに荘厳ということについて大地の聞法会のときにもふれさせてもらいましたが、安田先生が大地の会の第一回目の講義のときに「荘厳とは創造である」とおっしゃっておりました。「荘厳とは創造するということだ」と。荘厳といいますと、一つのものを外から飾り立てることが荘厳であるように思うんですが、外から飾り立てたものは荘厳ではないんですね。それはあくまで飾りにすぎない。飾りというものはそのものを美しく表現することもあれば、逆に歪めてしまうということもございましょうね。そこに荘

「荘厳とは創造である」

厳ということが創造だと。はじめその言葉を聞いたときはよくわかりませんでした。荘厳ということが創造ということですね。どういうことなのかということがはっきりしなかったんですけど。ともかくそこに純粋な意味の創造を荘厳とおっしゃってますね。そして、ものをつくるというとき、創造するというときは自分の感覚でつくり出していくこととしてイメージするんですが、そこのところで安田先生は「自我を主張しては、ものはつくれない」ということをおっしゃっております。言葉を補えば、多くの人を感動させるようなものはつくれない。建築家というのは、京都駅を降りるたびに思いますが、それが創造かなと思いますね。やっぱり自己満足でないのかなあという、奇抜な建物が多いですね。高岡の近くに小矢部という町がありますが、そこの町長をしていた人は土木建築の世界の人なのですが、その市長を在任しておられた間に、公共の建物を次々に建てられていった。それが全部、たとえば東大の講堂とか、有名な建物の模造なんですね。畑の真ん中に東大の講堂がぽこーんと建っている。そういう建物がぽこぽこあるんですね。なんとも惨めですね。なんでああいうものを模するのか。あれも困りますが自我だけを主張しているのも、なんとも言い難いような気分にさせますね。

何か、ものがほんとうに一つ創造されるというときには、そこに感動がなくてはなら

人間が等しくもっているいのちの深いところにはたらきかけをもつものが創造。

作曲は自分の頭で作りだすのでは

ないのでしょう。そこには作る人だけの感動ではない、その作られたものにおいて一人ひとりが自分の内なるものを引き出されてくる、感動を呼び起こされる。そういう人間が等しくもっておるという一つのいのちの深いところに呼びかけ、呼び起こしてくるような、そういうはたらきかけをもつものがやはり創造というに価するんでしょう。形をつくったから創造したとは必ずしもいえない。

そこに安田先生は「自我を主張しては、ものはつくれない」と。そうではなくて、そこには「芸術意識」と。私にはよくわかりませんが、何度かご紹介しましたが作曲家の武満徹さんの言葉が私には教えられるんですが、作曲という仕事も創造するわけですが、「作曲という仕事は決して無から有を作り出す作業ではない」、何もないところから作曲家が自分の頭でイメージして作り出すものではないんだ。作曲という仕事は、じつは自分に先立って、すでに世界に蔓延しておる、満ち満ちておる、円満している音です。しかもそれは誰にも聞きとられていない。いうならば世界に満ちておるんだけれども、歌にもならず、つぶやきのようにして満ちておる。そういう音を聞きとることなんだと。すぐれた作曲家はすぐれた聞き手なのだという言い方をされておりますね。自分の思いで、とくに自我を主張する心で作曲はできない。逆にどこまで自分を無にして音を聞く

なく、聞きとること。

か、満ちておる音を聞くかということが作曲家の大きな仕事なんだと。創造ということの根っこに聞くということがある。

それから、写真家は対談のときに、林を写真に撮るときはまず林に入って、少なくとも一時間以上は林にじっと座っておると。すぐにカメラを出してパシャパシャと写真を撮ったりはしないと。林の中に座っておると林の気配が体に染み込んでくる。そういう林の気配が感じられるようになって、はじめてカメラをむけるんだという言い方をしておりました。何か創造ということはもっとも能動的な作業だと思いますが、じつは真の創造というのは根っこにある受動性にあるんです。自分を主張する能動性ではなくて、その音なら音、物なら物をどこまで受けとるか、どこまで深く受けとるか、聞きとるか、その聞きとったものを自分の身をとおして表現する。

浄土の願生を聞きとった人の歩みそのものが浄土を語る。

つまり、この荘厳というものは浄土の願生をほんとうに聞きとると。その聞きとった願生がその身をとおしてはたらく、そこにその人の歩みそのものが浄土を語ると。仏法の世界を自ずと表現しておる。それが菩薩の正修行ということでないかと、梵行と。清浄なる行というのは私どもの分別が捨てられて、そこに浄土の願生がほんとうに身に頷かれる。そのとき浄土の願生が身を表現してくる。そこに修行ということをもって浄土

を荘厳するという菩薩のあり方ですね。修行ということをもう一ついえば浄土を生きるということですね。浄土を生きるということをとおして浄土を表現する、伝えていく。そういうところに菩薩という言葉が常修梵行と、そこに浄土の菩薩というその名があてられておるということが思われるわけです。

三

この三十六願におきまして、この「菩薩衆」という言葉があげられているということですね。そのもろもろの菩薩衆でございますから、諸菩薩衆ですね。衆という言葉は当然、菩薩方、菩薩の集まりということを意味するわけでございますが、しかしもう一つ申しますと、孤独なる菩薩はありえないわけですね。人々との出遇いをもたない、共にという歩みをもたない菩薩ということはありえない。これは大地の会として出発して、安田先生にこの『大無量寿経』を読んでいただくということで始まったわけですが、そのときに若い方は、そういうことはご存知ない方も多いかと思いますが、真人社というのがあったわけでございます。曽我量深先生を中心に、その真人社の歴史の中で、私た

一人ひとりでありつつ、しかも共同。

ちも多くの先生方に出遇い、教えていただいてきたんですが、ある意味でその真人社の歴史をやはり受け継いでといっていいでしょう。私たちがこの大地の会を始めた頃のご講義で、安田先生がその真人ということを取り上げてお話くださっております。そのときにその真人というのはどういう存在だという、これは言葉からいえば、人間をして真の人間たらしめるという、そういう問題を担っていくもの、そういう真の人間たらんという願いに生きるものということがそこにあるわけですけれども。そのことは一人ひとりでありつつ同時に共同であるということ、こういう言い方を安田先生はされております。一人ひとりでありつつ、しかも共同であると。そういうあり方が真人というあり方だということをご指摘くださっておりました。一人ひとりが集まって共同するんじゃないんだと、いうならば二八五頁の一行目の『論註』の文ですが、

「還相」とは、かの土に生じ已りて、奢摩他・毘婆舎那・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むるなり。

（聖典二八五頁）

という、その「共向仏道」という、「共に仏道に向かう」という言葉がございますが、この場合も決してみんなで肩組んでスクラムを組んで仏道を歩もうと、それこそみんな

で渡れば怖くないということで、共同するんではないですね。あくまでも一人ひとり単独者でございますね。菩薩は決して他を頼りにし、数を頼りにして生きるものではない。どこまでも、それこそ我一人いかんという菩提心を生きるものです。ただ、我一人行くんですが、その人だけの好みの行き方であるなら、それは菩薩とはいえない。その人が我一人行くと、しかもその一人が歩んで行かれることが道を開くと。そこに回りの人々をして同じくその道を歩ましめる、そういう一つのはたらきをもっておるというときに、はじめて仏者の歩みなんでしょう。

前に紹介しましたが、韓国のパクノヘという詩人の言葉を借りますと、「一人の人が新しく道を歩んで行く、その人自身が一つの新しい道だ」という言葉ですね。新しく道を歩んでいく。新しくということは、その人が生きておる時代・社会の問題を抱えて、つまり新しい問いを抱えて道を歩むと、その歩みがそのまま一つの新しい道となっていくと。ここに、こういう道があったと、そういう人々をうながしてやまない道ですね。そこに問いの深さが仏法に新しい表現をもたらすんですね。仏道における偉大な人というのは、そういう深い問いをもって仏法に問うていた人なんでしょう。答えを見つけた人ではない、真に問うべき問いを問うていった。その問いをとおして仏法が表現をもつ

時代社会の同じ苦悩を生きている者に道ありと呼びかけていく。

のであって、そこに時代社会の同じ苦悩を生きている者に道ありと呼びかけていく、それが「共に仏道に向かえしめる」という意味でございましょう。なにも手を引いて仏道に向かわしめるんではない、その人の歩みの姿そのものが同じ時代社会の中に生きている者をして仏道に、その道に向かわしめると。

ですから、菩薩というのはそういう一人でありつつ同時に共同であるという安田先生の言われるあり方ですね。そういうことがこの「菩薩衆」という言葉に私はこめられてあるように思うんですね。もろもろの菩薩衆というからには、多くの菩薩方がという文も自然な受けとめでしょう。しかし、ただ集まって衆になったというのなら外からの力でまとめていかんならんですね。そういう衆はいろいろな組織の力、政治の力、あるいはもたらしてくるいろいろな利益の力などで共にというあり方をとっておるというのにすぎない場合があります。そうではなくて一人ひとりが共同なる世界を開いておる。一人ひとりが共にという世界を生きておる。つまりその人を貫いているものが決してその人個人にとどまるものではない。同じ時代社会を生きている人すべての中を貫いておるものを見いだし、尋ね、生きていくと、そこに「菩薩衆」という言葉がおかれくるように思われます。

同じ時代社会を生きている人すべてを貫いているものを

尋ね、生きていくところに、「菩薩衆」という言葉がおかれている。

「聞我名号」といわずに、なぜ「聞我名字」となっているのか。

四

そして、三十四願、三十五願、三十六願、三十七願と、「聞我名字」という言葉が貫いておりますね、三十八願、三十九願、四十願にはないんですが、四十一願から後は四十六願を除いて全部「聞我名字」という言葉が四十八願まで一貫してあげられておりますね。これが三十六願の『如来会』の場合は、ただ「聞我名」と、「我が名を聞く」となっております。それから『荘厳経』の場合は「聞我名号」となっている。ところが魏訳だけが「聞我名字」となっておるんですね。「聞我名字」という願文も「聞我名」「聞我名号」ということと、あまり区別されずに読まれております。ですけれど、なんで「聞我名号」でないんだろう。十八願成就のところでは「聞我名号」ですね。「聞我名号」「聞我名」といわずに、なぜ「聞我名字」という言い方をされているのかということが私には気になるわけでございます。

で、そこにやはり「字」という言葉ですね、「名」と「字」とです。「字」というのはご承知のとおり〝あざな〟ですね。中国におきましても日本においても、男が元服いた

字（あざな）には、その世界の一員になるという意味がある。

しますとそこに名前、いわゆる実名のほかにあざながつけられるということがございますね。あの〝あざな〟でございますね。そして、ものの本によりますと、親とか君主とか先生ですね。親とか先生とか師以外の者がその人を呼ぶときには、必ず〝あざな〟をもって呼ぶというのが礼儀だそうですね。実名を呼ばずにあざなを呼ぶ。そして逆に、自分を人に名のり出るときには必ず実名をもってすると。自分を名のるときにはあざなをもってはしない。必ず実名をもって自分を名のるんだそうです。ともかくそこに元服するということは、その武士の世界の一員になるということでございますね。その世界に入る、その世界において認められるということですね。名ということには、名のるという意味と名づけるという二つのはたらきが含まれるわけですね。

ふつう名という文字はその成り立ちから、夕方に口と書く。それは目で見分けがつかないときに、自分で自分が誰々だと名のって相手に知らせると。そういうかたちからできた文字だと、だいたい説明がございますね。そして、そこに名のるということが名という文字の意味として教えられておりますが、ところが、古い甲骨文字をみますと、これはそうではなくて、こういう（𠬝）かたちからきてるんだとございますね。（𠬝）はいわゆる神に捧げる、いけにえの肉のかたまりですね。誓いとか願いとか神に対する

言葉を書いたものを裁文というわけですが、その器の象形だということなんですね。そしてこれは現在でもネパールの山奥の村ではそういう風習があるそうですが、村に子どもが生まれても一ヶ月間は名前をつけないと。一ヵ月たってから村人たちが集まって、「一ヵ月が過ぎた。どうだ、この子をわれわれの仲間と認めるかどうか」と、こう討議をして一員として受け入れると、こう衆議が一致しますと、そこではじめて名前を与えると。そしてそれを、同時に先祖の神に、この子をこれからわれわれの一族として受け入れると、共に生きていきますというその誓いをたてる。そしてはじめて一員に加えられるということなんですね。そのときの儀式のかたちを象っておるのが「名」という字だと。そういう肉のかたまりと誓いの言葉の器と。

これは白川先生の辞書を見ていただくといいんですが、こちらは名づけるというはたらきのほうですね。名づけるということは存在に意味をあたえる。おまえは何々一族の子である、何々村の人間であると。そこに存在に意味をあたえるということになりますね。ですから、〝あざな〟というのは、じつはそういう元服という儀式をとおして、われわれの仲間におまえを受け入れると。われわれの仲間として認めると。そこで贈られる名前が〝あざな〟だと、こう記されてございます。

世界を共に生きている者としての名が「名字」。

そうしてみますと、「名字」という言葉はただたんに私の名を聞いてというだけでない、私の名のりの名と同時に、私が共に生きている人々の呼びかける名と。ただ子としての一人の名というだけでない、そこに世界を共に生きている者としての名という意味が、名字という言い方にはおさえられてくるのではないか。それは「もろもろの菩薩衆」という言い方とも重なるということを思うわけです。

そこには三十七願へまいりますと、「十方無量不可思議の諸仏世界の諸天人民」と、こういうところに「人民」という言葉が出てくるのですが、「人民、我が名字を聞きて」と出てまいります。それはまさに世界、社会全体に生きている名でございますね。そこに私には「我が名字」という言葉がたんなる名号と区別して使われているように思われます。名号というのはご承知のとおり、名のりとその名が聞きとられた名の成就ということをあらわすわけでございますね。「因位のときのなを名」「果位のときのなを号」（聖典五一〇頁）と親鸞が区別しておられますね。果位というのは聞きとられたということですね。名のりが成就するのはその名のりを聞きとる人が現れるということですね。つまり「名」というのは人に所有されることにおいてはじめて成就する。名が私のところにとどまっておるだけなら、その名は成就していないんですね。人が受けとる、聞きとる

「名号」は名のりの歩みがおさえられ、「名字」は社会的な広がりをもつ。

と。そういう聞きとられたときに名のりが成就するのであって、聞きとられなければむなしく過ぎるということでございますね。ですから、そこには名号は因位から成就へと、名のりの歩みがおさえられるわけですが、名というのは時間的な展開ということですね。そういう言い方をすれば、名字のほうは社会的な広がりというものをもっておるんではないか。還相回向のあとからは名字という言葉が願文においてずっと使われてくるという意味も、なにかそういうところに意味をもっておるように思うことでございます。

そして「我が名字を聞きて、寿終わりての後、常に梵行を修して、仏道を成るに至らん」と、ここに「寿終之後」という言葉がおかれてまいります。これは第二願において「国の中の天人、寿終わりての後」と出ておりました。二願と三十五・三十六願に「寿終之後」という言葉がおかれております。これはわが国における寿終わりての後ということを当然意味するわけですが、そこのところではこれは二願のときに申しましたが、第十五願がわが国における寿命にかぎりなからしめん、「寿命能く限量なけん」ということが誓われておりますから、そのことと「寿終之後」という言葉とどうなるんだと。片一方ではいのち終わることがないと「限量なけん」と十五願でいいながら、この二願と三十五・三十六願においては「寿終之後」という言葉が出てくる。そこにこの意味が

問われてくるわけでございますが、その「寿終之後　常修梵行」という、そして「至成仏道」という言葉がおかれてまいりますその展開がそこにまた問われてくるわけでございます。

（二〇〇一年十二月十三日）

一九七二年度講義録
大地別冊IX
仮門の教・蓬茨祖運／仏教の近代化ということ・西谷啓治／社会科学における人間について・陸井四郎／展開する本願・安田理深
■A5判・一八一頁／二五〇〇円
送料三〇〇円

一九七三年度講義録
大地別冊X
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

一九七四年度講義録
大地別冊XI
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・絶版

一九七五年度講義録
大地別冊12
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

一九七六年度講義録
大地別冊13
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

一九七七年度講義録
大地別冊14
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

一九七八年度講義録
大地別冊15
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・絶版

大地の会　出版目録

一九七九年度講義録
大地別冊16
「畢竟」の世界・宮城顗／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

一九八〇年度講義録
大地別冊17
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

一九八一年度講義録
大地別冊18
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・絶版

一九八二年度講義録
大地学習録1
新たなる出発を期して・宮城顗／信心と生活・和田稠／大経の歩み・宮城顗／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

一九八三年度講義録
大地学習録2
皆悉已過・宮城顗／ニヒリズムについて・大河内了義／日域は大乗相応の地・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・絶版

一九八四年度講義録
大地学習録3
不善のもの・宮城顗／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／荘子における真の哲学・福永光司
■A5判・二二二頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

一九八五年度講義録
地大学習録4

大経の歩み・宮城顫／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・絶版

一九八六年度講義録
地大学習録5

凡愚の聞法・宮城顫／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

一九八七年度講義録
地大学習録6

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

一九八八年度講義録
地大学習録7

雑染堪忍の群萌・藤井慈等／すでに末法にはいって、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／諸仏の加勧・宮城顫／安楽国と日本国・和田稠／呼応する本願・藤元正樹
■A5判・二二一頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

一九八九年度講義録
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・宮城顫／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
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・宮城顫／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宮城顫還暦記念特集号
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part2・大河内了義／ひと・世のいのり・和田稠／呼応する本願・藤元正樹／宮城顫還暦記念講演会等
■A5判・二七六頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

一九九二年度講義録
地大学習録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・宮城顫／自己とは何ぞや・和田稠／無価の宝・宗正元／呼応する本願・藤元正樹／一九九二年孤絶の歴史意識をめぐって・尹健次
■A5判・二三五頁／三〇〇〇円
送料三〇〇円

一九九三年度講義録
地大学習録12

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

一九九四年度講義録
地大学習録13

無窓忌記念講演・宗正元／ナショナリズムについて・大河内了義／むなしさ、この確かなもの・和田稠／人類的個人・宮城顫／呼応する本願・藤元正樹／安田先生に出遇って・鶴見栄鳳・味村登・常磐知暁・虎頭祐正
■A5判・二三〇頁／二五〇〇円
送料三〇〇円

宮城顗述

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・一一〇頁／一三〇〇円　送料三〇〇円

宮城顗述

大無量寿経講義三～四

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

宮城顗述

大無量寿経講義五～三十三

毎月の大地の会学習塾での講義録、四講を輯録。

■A5判・約一一〇頁　一三〇〇円　送料三〇〇円

和田稠述

真偽決判
―親鸞の国家観―

自らの戦争体験をもとに、明治以後の日本国家を俎上にのせ、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・絶版

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・絶版

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・絶版

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

優婆提舎する大地

「特別寄稿」及び、「軸」「俳画」「色紙」「短冊」などの書、掲載

■A5判・四八頁／九〇〇円／送料実費

但し、会員に限る。

連絡誌
大地 創刊号

巻頭言・渋谷円／時の呼応性・宮城顕／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／五〇〇円
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／五〇〇円
送料実費

連絡誌
大地 第3号

巻頭言・佐竹通／罪の重きことを知らせんがために・和田稠／この人を見よ・常盤知暁／愚禿鈔聞書・藤元正樹／その他
■A5判・六十頁／五〇〇円
送料実費

連絡誌
大地 第4号

巻頭言・藤井慈等／無窓・宗正元／続「この人を見よ」・常盤知暁／宿業を荷負する・安田理深／その他
■A5判・六十頁／五〇〇円
送料実費

大地の会　出版目録

藤元正樹講述

愚禿鈔講義　全十一巻

第1巻・2巻既刊

第3回配本2005年6月予定

■A5判・各巻3冊を1セットとし、ケース入・470頁位・各巻頒布予定価格4,500円

大無量寿経講義　34

2005年6月1日　発行

非売品

著　者　宮城　顎

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