

浄土を求めさせたもの —『大無量寿経』を読む—(三)

親鸞仏教センター所長 本 多 弘 之

親鸞仏教センターでは、「親鸞思想の解明」と題する連続講座を二〇〇一年十一月から、東京国際フォーラム（千代田区有楽町）において、月一回公開で開催している。この講座は、親鸞聖人の思想に依って生きることの意味を、所長・本多弘之が「問題提起」として発題し、親鸞仏教を基盤に現代社会の苦悩と共に歩む場を開いていこうとするものである。

また、二〇〇六年十一月から、「浄土を求めさせたもの——『大無量寿経』を読む——」をテーマに講座を開いている。本号では、「講座開設の趣旨」並びに第七十六回（通算第一二七回）から第八十回（同第一三一回）までの問題提起を掲載する。なお、『真宗聖典』は、東本願寺出版発行の聖典を用い、『聖典』と略記した。

【講座開設の趣旨】

現代文明の溢れる人間社会を生きているものにとつて、入手できる情報の範囲は**ずいぶん広**がっている。しかし、生まれてから死ぬまで、それぞれの人が与えられる自己の状況に、自分自身が納得し、ここからうなずけるかというなら、決してそうではない。一般的な条件と、ことさらに自分に起こってくる事件や事実との間には、どう考えても不条理だとか考えられない**落差**が出てくるからである。その落差を、仏教的表現では「**宿業因縁**」と教えるのであるが、この宿業因縁を自己に必然の事実であると引き受けることは容易ではない。

その落差の条件を譬喩的に表現するなら、「**届かない彼方**」とか「**見えざる背景**」とか、あるいは「自己に負荷されている祖先の**業報**」とかというのであろう。これは、理知分別の計数には決して翻訳できない人間の条件なのである。しかもそれが、現実のわれらの生存を厳肅に規定している。この宿業因縁の圧迫から解放しようとする要求が、「浄土を求めさせる要求」の深みにあるのではなからうか。

（本多弘之）

時間・空間を超えた深い願い

減度と成仏

「阿難、仏に白^{もつ}さく、「法蔵菩薩、すでに成仏して減度を取りたまえりとやせん。未^{いま}だ成仏したまわずとやせん。今、現にましますとやせん」と」（『聖典』二八頁）。菩薩になろうとする法蔵菩薩の物語が一応終わって、そこから今度は少し変わった問答が出てきます。法蔵菩薩は成仏して減度を取っているのかと。

「減度」とここでは翻訳されています。異訳の經典では「大涅槃」と翻訳されていたりするのですが、インドのニルバーナ（Nirvāṇa）という言葉です。お釈迦さまの伝記では、お釈迦さまが亡くなってニルバーナ、涅槃に入られたということ、お釈迦さまが亡くなれるときの涅槃像が仏像として非常に大切にされ、涅槃像を掲げているようなお寺が世界にはたくさんあるのです。日本では、涅槃像を

本尊にしているというのはほとんどないと思いますけれど、外国に行くところなのです。お釈迦さまが涅槃したはずなのだけれど、その涅槃像が拝む人に何かを語りかけてくるというようなことから、涅槃は単に消えてなくなるのではない。お釈迦さまがこの世のいのちを終わることを通して、生老病死の苦悩を教え、それを超えていく道と呼びかける。そのように涅槃がはたらく。そのようなことから、仏陀とは何であるかと言うと、ニルバーナした方だと言う。それで減度を取ることは成仏と重なるわけです。

お釈迦さまの伝記で言えば、二十九歳で出家して六年苦行して、そして覺^{さと}りを開いて轉法輪に出たわけですから、成仏はお釈迦さまにおいては三十五歳、減度は八十歳なのですけれども、いつの間にか成仏と減度が重なってくるのです。お釈迦さま以外、生きていて成仏するという人がいない。成仏はいつかという、死んだときだという理解になってしまつて、そうすると成仏と減度がくつつくわけですから。それは、覺りを開く、正覺と言われますけれど、それがだんだん神話化して、生きている人間がとんでもないような広大な内容になったものだから、生きているうちは

できない、死んだらできると。そのようなことはどうして保証できるか問題なのですけれど、そのようになってしまったのです。しかし、お釈迦さまでは、成仏という課題と滅度を取るという課題はもとは違う。

ところが、大涅槃に入るという課題が大乘仏教を潜ると、本当の成仏とは大涅槃を得ることであつて、大涅槃を得るといふのは死んだことではないのだと。涅槃から生まれて、涅槃を生きて、涅槃をあきらかにされたのが仏陀である。そのようになってくるのです。

それで、成仏して滅度を取ったのか、まだ成仏していないのか、そして今現に成仏し終わってどこかに消えてしまったのではなくて、現にまします、現在しているのかという問いが出されます。それに対して、「仏、阿難に告げたまわく、「法蔵菩薩、今すでに成仏して」（同上）、成仏するということは、もう済ましている」と。「現に西方にまします」（同上）、現在していると。西方という言葉がここに出てきます。「此を去ること十萬億の刹なり」（同上）。十萬億の国を超えていった先であると。「その仏の世界を名づけて安樂と曰う」（同上）。このように語られてくる。

「阿難、また問いたてまつる。「その仏、成道したまいてより已來、幾の時を経たまえりとかせん」と。仏の言わく、「成仏より已來、おおよそ十劫を歴たまえり」（同上）。

言葉を使いなから言葉を破る

これほど、「なぜ」という問いを出しても答えがないようなところはないのです。何で十劫なのか、何で西方なのかという問いには答えがない。いろいろな方がいろいろな答え方をされています。結局、滅度とか涅槃とか言われる仏教の、仏土を通して出遇う真理性、「法性」などと言われる真理性、真理が人間を解放する、その真理性を表現するときに、どのように教へても、本当は言葉を超えたものを語ろうとする。仏教が語ろうとすることは、言葉を使いながら、言葉を破る方向をどこかでもつているということが一つあります。

言葉は、どうしてもこの世で人間の相対的關係や人間の考えなどを言い表す概念です。けれども、仏教は単にこの

世のことを語るのではない。この世において苦しみ抜いたあげくに、この世だけではないような眼、この世を超えた立場、そういう立場からこの世を見直す。ですから使われた言葉は単なるこの世の言葉ではない。そのようなところに、この浄土の教えの言葉のわからなさ、言葉を追いかけていく限りは本当のところよくわからないという問題が残る。例えば、すでに成仏している、それはもう十劫の昔だと。何で十劫なのかはわかりません。兆載永劫に修行する、一切衆生を救いたいというのだから終わらないはずなのに、何で成仏したのか。迷って苦しんでいる衆生をおいて勝手に成仏してしまった物語ではないかとも考えられる。

天親菩薩という人が、『浄土論』を書くときに、一番初めの功德を「清浄功德」とおっしゃるのです。清浄功德の内容は、かの世界、つまり生まれた世界、安樂世界をよく見てみると三界を超えていると。この世の経験を超えている。三界というのは、われわれの経験世界で、カント(Immanuel Kant、一七二四―一八〇四)が言ったように、われわれは時間・空間の直観のなかで生きている。時間と空

間のないのちはない。時間と空間を感じて、時間と空間のなかで生命現象が成り立っている。その在り方は、精神が変わると感じ方も変わり、環境や時間の意味も変わる。そのような在り方を仏教では整理して三界、三つの経験世界と言うわけです。三界を超えらるということは、時間・空間を超えらるということです。時間・空間を超えらる言われどもわれわれにとつては何のことかよくわからないのですけれど、つまりは仏陀が教えようとする真理性は、この時間・空間内にあるものではない。時間・空間を生きている感覚でとらえようとしても、つかまえらるる対象ではない。そういうことを言い表そうとして、言葉で「一如」や「法性」などと言う。これは迷いの意識でつかまえらるるような対象ではない。われわれの概念である限りは、迷いの世界の言葉なのですけれど、その言葉で迷いを破ったような立場、在り方を言い表そうとする。

ですから、法性とか涅槃とかいう言葉は、その言葉が出てくるともうわからないのです。わかるはずがない。迷っている意識にわかる内容ではないのです。しかし、そのように翻された意識の内容を語ろうとする言葉を起点にし

て、仏陀の言葉はこの迷いの世界に呼びかけられているのだと。つまり、覚りから言葉が出ているのだという考え方です。覚りから出ている言葉を迷いの立場からわかろうとしても、すれ違うだけで、意味が変わってしまう。迷いの意識で考えていると見え方、そのような迷いに呼びかけて、迷いを晴らすうとして、涅槃の側から、涅槃それ自身は言葉を超えていますから、涅槃を破って、言葉の世界に語りかけようという願いが、実は法蔵菩薩の物語でもあると親鸞聖人は見たわけです。

対象的にどこかにある世界に逃げ込まない

親鸞は、法蔵菩薩は「一如宝海ほうかいよりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりのたまいて」(『聖典』五四三頁)と言われた。つまり、もともと物語の根源が一如にある。一如から生まれてくると言うけれど、一如は本当はものを生み出したりしない。それは時間を超えた世界で、生まれるというのは時間の世界です。教えるために、迷いの世界に有形のかたちをとって言葉となるというのは、ある意味で自己矛盾で

す。覚りそのものは言葉にもなれないし、迷いの世界には本当はつながらない。迷いを突破しなければ行けない世界です。それをあえて言葉の世界、迷いの世界に自己を表現して、言葉となり物語となって現れようと。本来、時間を超え、空間を超えたものを、時間のなか、空間のなかに表現しよう。

時を超えた時間を時で表してある矛盾した語り方は、実は矛盾でも何でもありません。本来無時間なものを時間で語っていると。五劫にしろ、十劫にしろ、兆載永劫にしろ、「劫」自身がもう無限的な時間ですから、無限を五倍しようと、十倍しようと、無限倍しようと、無限なのです。本来、無限大を言っているわけです。時間を超えているということです。

本当は無相、相かなちがないと言わざるをえないようなものを、仏教の真理性とする。仏陀が立った立場をそのような言葉で表現せざるをえない。ですから、言うに困るわけです。涅槃というのはこの世にあるのかないのか。この世にあるというのは、迷いの意識で考えてあるというのだろう。そのような意識にとっては無いのだと。では、涅槃はない

のか、いや、ないのではない、涅槃に気づけばあるのだとでは、あるのかと、いやないのだと。このようなわけで、話が行き違うのです。ですから、無にして有であるとか言ひ出す。無は迷いを否定する言葉で、覺りの立場に立てば有だと。

法蔵菩薩の物語をいただくときの基本的ないただき方として、本来、涅槃から立ち上がったのだということがあって、それを語ろうとするから、五劫だとか兆載だとか十劫だとか、わけのわからない話になっているのです。しかし、このような言葉で言っていることは、本当は時間を超えている深い願い、時間を超えてはたらこうとする不可能の願いです。不可能だけれどあきらめない。「志願無倦」(『聖典』二七頁)と。このような願心を語りかけようとする物語なのです。しかも、特に浄土教は、有相、あえて相を取ろうと。不立文字(ふりたつもんじ)の禪宗などの考え方は、言葉となりながら、かたちの世界に語りかけながら、できるだけかたちをなくそうという方向を強く出す教えです。この浄土教は、あえてかたちを取って呼びかける。かたちを取って呼びかけることで、われわれがこの世で考えたり要求した

り満足したりするかたちに似せて教えが語られる。しかし、仏教ですから、語られた言葉の通りに実在として何かがあると主張しているわけではないのです。けれども聞き方を間違えると、あたかも本当にこの世とは別に時間・空間があるように受け取ってしまう教義学が立てられる。そのようなことが、いまだにあります。

しかし、私はそのような教えは信じません。本願の教えがわれわれに呼びかけようとすることを、親鸞聖人は必死になつて主体化しようと努力された。何か対象的にどこかにある世界に逃げ込もう、そのような信仰を親鸞は決して語ったわけではない。本来、かたちなきものをわれわれに与えようとするのだけれども、一旦、かたちを通すことを通して、かたちなき世界がより豊かに感じとられ、より精神生活を充実させるような方向で教えが語られているということ。このようなことをどこまで聞かかというのは、なかなか難しい問題になるわけです。

「自然」——人為の虚偽性を批判する

そして、「その仏国土には、自然の七宝、金・銀・瑠璃・珊瑚・琥珀・碑磔・碼碯、合成して地とせり。恢廓曠蕩として限極すべからず」（『聖典』二九頁）。浄土は宝物の世界で、「自然の七宝」が地であると。「自然」という言葉が『無量寿経』にはたくさん出てきます。本願にも出てきました。「自然」という言葉は、親鸞聖人が『自然法爾章』で、おのずからしからしむ、つまり他力を表す言葉として読まれます。そのようなことがありますけれど、翻訳語として經典が自然という言葉を使う場合は、どうも中国の思想、道教に自然を尊ぶ考え方があったようです。人間存在は人間社会を生きていながら人間社会を嫌う面をもっていて、お互いに人間なのだけれど、人間は嫌だ。では「お前、犬になるか」と言われたら、「いや、ちよつと」と言うのでしょうけれど、人間であることを嫌だと感じないで生きるのは難しいと思うのです。

特に、人為性、人の意識が入って作るものは、何とも言

えず窮屈だったり無理があったり、不自然であったりして嫌だと。例えば、人間関係もそうです。本当に嬉しくて笑ってくれるのならよいけれども、不愉快だと思っているのに笑っているのは、つくり顔ですから、そのような人間意識は、意識が上等になった、複雑になったとも言えるけれども、虚偽、作りごとが多いです。その虚偽性が人為性に含まれますから、それを自然、あるいは自然という言葉で自己批判して使うといろいろとおもしろい。中国、日本などの自然という言葉を大切にする文化には、庭、庭園などを見ても、やはり自然に似せて生きたほうが美しいというような美観があります。自然をわれわれの存在の故郷として愛着し、憧れ、そのようになりたいという願いをずっと大切にしてきた文化なのでしょうけれど、それが思想にも入ってきていて、涅槃とは何かを了解するときに、自然という言葉を入れて解釈する。このようなことが『無量寿経』のなかにも入ってきているのだろうと思うのです。ですから単なる科学的自然界を言っているのではないのです。「自然の七宝」は、法蔵願心が生みだした世界を語るわけですから、その宝物はひとりに出てくるイメージだと思

うのです。

何で「七宝」と言うのかわかりませんが、滅多に手に入らない石など、これは王さまとか女王さまといった人しかほとんど手に入れることができないものを身につけていれば権力の象徴になったわけでしょう。そのようなものが、その国土に行くと自然にありますと言うのは、完全に人間の欲に呼びかける誘い水です。文字どおり金銀があると言っているのではない。先ほどから言っていますように、この世を超えた世界に触れて与えられる人間への大きな利益、そのような世界に触れることができると、この世の有形の世界のいわゆる宝物をもつとは、全然異質な精神的な喜びが与えられる。

例えば、このいのちが終わるとなったときに、金銀財宝を積んで喜ぶ人がいますか。この世の時間が終わろうとも、この世の時間を超えた世界に触れる喜びはあり得るわけです。臨終にならなければ触れられないと言っているわけではありません。われわれはこの世で元気に生きている間は、金・銀などというものに限りなく執着するかも知れないけれども、これが積んであっても、もし飢餓になったときに

は役に立ちません。本当に大切な「いのち」とは何であるかという問題と関わるわけですが、欲を生きているいのちにとっては金銀財宝はものすごく大事です。しかし、欲は一つの心理作用で、仏教からすれば煩惱ですから、煩惱で大切だと思っているものが本当の「いのち」なのかという問いが起こったときには、本当は要らないものなのです。しかし、そのようなことを言っていたら人が寄ってきませんから、金銀財宝があると言ったほうが、この世的にはかたちとして有効なわけです。誘って、このような宝があるよというのは、本当の願いではない。願いがやむを得ず欲を生きている衆生も呼び込まなければならぬから、欲のように語りかける。しかし、文字どおりあると言っているわけではない。譬喩^{ひよ}的表现です。

どこまでそれを譬喩と読むのか、どこまでそれを具体的に内容があると読むのかというのは、なかなか難しいところもありますけれど、このような財宝などで法蔵菩薩の国土を飾る言葉は方便であって、迷える衆生に仮に呼びかけて興味をもってもらうために、浄土はすごくよいところだと呼びかけるということなのでしょう。すばらしく美しく、

すばらしく楽しく、そして金銀財宝が好きだけ手に入ると。

浄土の莊嚴は法蔵願心の内容

「恢廓曠蕩として限極すべからず」。広々としていると。

先ほど言った『浄土論』で、第一の功德は「清浄功德」ですが、その次は「量功德」と言いまして、親鸞聖人はこの二つを功德の代表としてお取りになることがあります。浄土の量は「究竟如虚空 広大無辺際」、「究竟して虚空のごとく」（『聖典』一三五頁）ということとは限界がないということです。浄土は国土というけれど、国境はないのです。浄土は無量大だと。

法蔵願心は時間的にも空間的にも無限にはたらきたいのだと。ですから、第十二願の「光明無量」の願は、自分の光が届かないところはないという誓いです。第十三願では時間についても自分の時間が終わることはないと。それが阿弥陀という如来の名前の意味だというように親鸞はいただいたわけです。それが国土となっているわけだから、西

にあると言うけれど、では東はどうなのか。違う国があるというのだけれど、でも境目がないのにどうして東があるのか。これも矛盾しています。無限なのだけれど、有限から見れば西にあるというわけです。本当は、無限は無限にはたらきたい、「我が国ならざるはなし」というのが我が国だこの国でしょう。かたちある如くに語るけれども、本当はかたちでないものを語ろうとするという基本があるわけです。われわれはかたちに執られる。ですからかたちしかわからない。それで言葉で語ってくるけれども、本当はかたちを超えたものに触れてほしいというところに教えがどこかわからなさをはらんで、かたちあるが如くに語っているということです。

「ことごとく相雑廁して転た相入間せり」（『聖典』二九頁）。これもよくわからない言葉ですけれども、「相雑廁して」ということは、いろいろなものがあっても全部それがお互いに融通無碍に動いている状況をイメージさせるわけでしょう。「光赫焜耀にして、微妙奇麗なり」（同上）。光がとても明るく輝いていて、まれにあるような麗しさだと。「清浄に莊嚴して、十方一切の世界に超踰せり」（同上）。

「莊嚴」は、「莊」も「嚴」も飾るという字ですけれども、かたちのないものを言葉で表し、かたちのない願いをあたかも衆生を包んではたらきかけるこの世の空間の如くに語ることです。法蔵菩薩の願いがかくかくしかじかの環境を開いて衆生が本当にそこで安んじて満足できる空間にしようと。ですから莊嚴というのは法蔵願心の内容、願心の対象、法蔵願心が主体であれば、法蔵願心が見る世界です。あるいは唯識的に言うとは、願心の「相分」です。意識は意識する側とされる内容とで成り立っていて、唯識では、意識する側を見分、される側を相分と言います。莊嚴というのは、願い自身が衆生の環境を生み出そうとして、願いの内容を語りかける。ですから天親菩薩はこれを「願心莊嚴」と言われた。親鸞聖人は、「至心信樂欲生我國」と呼びかけるその欲生心、このような国土を生み出すからここに生まれてこい、「我が国に生まれんと欲え」という願いの内容が願心莊嚴であるというので、天親の願心莊嚴の内容を欲生心のところに引用しておられるのです。

ですから、莊嚴というのは、凡夫が見てわかるかたちの如くに語るけれども、本当は如来の願いの内容である。凡

夫の濁った、汚れた心の対象に浄土は入らない。浄土は純粹清浄の世界、純粹清浄の世界を見ることがするのは法蔵菩薩の願心である。われわれの心は、その言葉を聞く欲望の対象としか見ない。このようなところに、教えを聞いていられるけれども教えが浸みてこないということがあるのです。いかにしてそれを突破させるかということが、法蔵菩薩は兆載永劫に修行するのだと親鸞はいただいた。

かたちをつくって、あらゆる世界、十方一切の世界、あるいは諸仏世界と言ってもよいのでしようけれど、他の世界とは違う意味をもっているのだと呼びかける。そして、「衆宝の中の精なり。その宝、猶し第六天の宝のごとし」(同上)と。これも譬喩です。「天」というのは、サマデー (samarāhi)、精神統一の三昧のなかで感ずる状況を「天」と言って、第六天というのはかなり高い、かなり抽象的な世界です。そのようなところに現れる宝の如しと。宝ではありません。宝の如しというように譬喩している。

このようにして、物語そのものを読んでいくと、何を言っているのかという話ですけれど、それは譬喩的な意味であって、その譬喩は何を譬喩しているのかを聞いていけば、

第七十七講

阿弥陀如来の光

無量寿仏のいのちは本当のいのち

単に意味不明ではなくて、こちらからはなかなかわからない意味を願心が語りかけようとしているのだと聞いていくことができようかと思えます。そのような聞き方しかできないと思うのです。ですから、法然上人や親鸞聖人でも、仏の側のことは本当はわからないのだけれども、と書いておられます。こちらの料簡で考えたらこのようなことではないかと。そのようないただき方をしなければならぬのが、われわれ凡夫が仏の言葉をいただく場合の態度になるのだらうと思えます。

(二〇一四年十一月十七日)

「無量寿仏の威神^{いじん}光明、最尊第一にして、諸仏の光明及ぶこと能^{あた}わざるところなり」(『聖典』三〇頁)。「威神」というのは、現代語で言えば精神力と言ってもよいのですが、無量寿仏の大悲がはたらく力、それが光としてはたらくと。それは最も尊い、諸仏に勝れた光のはたらきをもつのだと。本願の第十二願、第十三願が「光明無量の願」、「寿命無量の願」と言われます。光明無量の願の成就の名前は、無量光如来、不可思議光如来と、「光」がつくのです。しかし、今ここでは、寿命無量の願成就の名前として無量寿仏と語って、その光明が最尊第一だと。つまり、無量寿仏と無量光仏とは一体なのです。二つの願は別の願ではなくて、無量寿仏と無量光仏とは大きなはたらきの二面を取り出した言葉だといってもよいわけです。

光となつてはたらくということは、精神の闇を明るくするということ。寿いのちとなつてはたらくということがどうということかは難しいことだけれど、本当のいのちを与えるというような意味で考えたらよいのだと思うのです。普通のわれわれの生命は、因縁で生まれ因縁で滅んでいく因縁所生しよしょうのいのちだけれど、その因縁所生のいのちを生きているなかに、いのちそれ自身とは何であるか、何のためにここに今のいのちが与えられてあるのかという問いをもったときに、それはこの世のいのちの成り立ちを問題にしているのではなくなるわけです。どのように生活したらよいかといった、生まれたうえで何かを問うているのではなくて、生まれて生きていることが一体何であるのか。生まれて死んでいってしまういのちが何であるのかという問いです。

生まれてあるうえでどうしたらよいかという問い、それがこの世の普通の問いです。どうやって稼ごうとか、今日は何を食べようとか、そのような生まれているうえでいろいろなことではなくて、その生まれるということが一体何なのか。どうしてここにこうして生きているのか。

すでに与えられていることがなぜなのかという問いだから、これは答えがないといつてもよいわけです。答えがない問いをもつのが人間の闇であつて、人間の苦悩が、このような自分がなぜここに生きていなければならないのだろうかという問いになる。そのような問いに対して、本当に明るみが与えられて、生きていることが充実して、感謝しながら生きていけるような智慧が与えられる。それを、いのちが与えられると表現するなら、無量寿仏の寿は本当のいのちを与えるのだと言うことができようかと思ひます。本当のいのちといつても、今あるいのちと違う何か別のいのちがくるという意味ではない。そのような意味ではなく、今生きているいのちが暗い闇のようなのちだとするなら、それが明るくなった。「ああ、明るいな」と喜んで生きている智慧が与えられたときのいのちです。別のいのちになるわけではないけれども、新しいいのちが感じられる。それを宗教的ないのちと表現するなら、それが阿弥陀のいのちなのだ。このいのちは、いわゆる因縁で生まれ、因縁で滅ぶいのちとは違う質のものですから、本当はいのちではない。いのちでないから、光のほうがりやいのちです

けれど、しかし本当に生き活きとしたいのちを感じられるという意味で、無量寿仏の寿命という言い方をするのだからと思うのです。

その寿命と光明という二つの面から無量寿仏の誓いが立てられてあって、それが成就した名前も、光の面を取ったり、寿命の面を取ったりする。しかし、別の人を言っているわけではない。一人の人に、無量寿仏という名前もあり、不可思議光という名前もあるということです。

阿弥陀如来は因縁を選ばない

「諸仏の光明及ぶこと能わざるところなり」〔聖典〕三〇頁〕と言つて、その仏の光について「あるいは仏の光の百仏世界を照らすあり。あるいは千仏世界なり。要を取りてこれを言わば、すなわち東方恒沙の仏刹を照らす。南方・四維・上下も、またまたかくのごとし」(同上)。それぞれ諸仏の世界があつて、諸仏の分限というか、諸仏が照らす光の限りがある。ところが、阿弥陀の光は、そのような限界がないというように教えるわけです。前にも話し

ましたけれど、諸仏とは何だろうというのは考えてもよくわからないのです。だいたい、覚りを開いて仏陀の名前をもらえば、覚りは平等であると言われている。平等の世界を開いている在り方に名がつくということは、平等であれど皆同じ名前のはずではないか。なぜ名前が違うのかということについて、それは因位の修行、行業、果報、どのような行為経験を積み重ねて最終的に智慧が開かれたのかは諸仏一人ひとり違うと。それで諸仏は皆違った名前がつくのだというように説明されているのです。いろいろな仏がおられる。そのような仏がそれぞれの智慧、それぞれのもっている力で救い取るような世界が開かれる。それが仏土である。

それに対して、阿弥陀の仏土が言われるときは、あらゆる世界を照らすというように教えられている。『観無量寿経』では「光明遍照十方世界」〔聖典〕一〇五頁〕と言われて、あらゆる世界を照らすと。「念仏衆生攝取不捨」と続くのですけれど、阿弥陀如来を念ずるならば、阿弥陀如来の世界に摂取して捨てない、これが阿弥陀の特徴なのです。結局、諸仏は因位の行が違ふということは、この世の

因縁と似ているわけです。この世の因縁は、友だちができたり、夫婦になったり、いろいろな因縁があるけれど、それぞれ何か出会う因縁があつて出会う。ところが阿弥陀如来は因縁を選ばない。どのような苦悩の状況、どのような悪業因縁あくごうに苦しみ場合であつても、それを選ばない。

あらゆる衆生を救い遂げたい。そこに衆生の側の因縁をすべて救い尽くすような願いというものを立てて、それを本当に実現するにはどうしたらよいかと五劫ごこっくに思惟しゆいし、そして無量寿・無量光の名を念ずる、阿弥陀仏という名を念じさえすれば、阿弥陀の世界のはたらきのなかに摂め取ろうという願にして呼びかける。

これはだんだんに触れてくると、とてもありがたいのですけれど、どのようなわけか初めのうちは因縁が薄く感じるのです。宿業因縁が近いとありがたいということがあつて、例えば、病氣をしていたときは薬師如来がありがたいとか、子どもさんを亡くした場合は地藏さんがありがたいとか、何か因縁が近いとありがたいわけです。ところが、阿弥陀如来は何がよいのか何だかわからない。別に病氣に効く薬をくれるわけでもないし、何でありがたいのか。そ

れは、どのような苦悩であつても明るくしなければ止まないと言っているということは、状況的苦悩を除く光ではないわけです。ですから、初め出遇うと、あまりありがたくないというか、あつてもなくても同じではないのかという感じを受けるのです。

それがじわつと効いてくる。譬喩的に言えば、空気のようなありがたさと言いますか、ないなどということは考えられない。あるからこそ生きていられる。そのような気づきが起こつてくると、どれだけ深い闇に苦しもうと、思い起こすと阿弥陀の光が差してくる。そのような意味で阿弥陀の光は限りがない。限りがあつたならば自分は覺りを開かない、つまり仏に成らないと誓っていますから、限りはないのだと。

「このゆえに無量寿仏を、無量光仏・無辺光仏・無碍光仏・無対光仏・焰王光仏・清浄光仏・歡喜光仏・智慧光仏・不断光仏・難思光仏・無称光仏・超日月光仏と号す」(『聖典』三〇頁)。『無量寿經』では、こうして十二の名前を展開しております。この十二の名前を親鸞聖人も「正信偈」に取り上げられます。しかし、『無量寿經』は

何回も翻訳されているわけで、その翻訳によって数は変わります。ですから、十二という限定に大きな意味があるわけではなからうと思います。

真仏と化身

この段を親鸞聖人はどのように扱うかというと、第十二願、第十三願という願に対して、その成就した世界が真仏真土である。それに対して仏に化身や応身という言葉があるのですが、化というのは、ばけるという意味ではなくて、教化や、衆生に応ずるなどという意味で、本当の仏陀のすがたそのものは衆生にはなかなかわからない。ですから衆生が触れやすいように、衆生の側から見たら聞いたり感じたりできるようなかたちになろうと。それを応化身と言う。つまり衆生にに応じて、衆生を教えるためにすがたを現す。それに対して、衆生はなかなかわからないだろうけれど、本当はこうなのだと、親鸞聖人は阿弥陀如来の本当の仏、真仏と言え在り方をあきらかにされるわけです。それは第十二願、第十三願成就の無量寿仏、あるいは、今の

この段の十二光という名前になった仏、これを真仏と言うのです。

これに対して、その阿弥陀仏は化身だというすがたは、代表的には『観無量寿経』が説いているような仏陀です。衆生が浄土を見たい、仏教用語で「見仏」と言われているのですが、阿弥陀如来のおすがたが見たいという場合に、そのすがたはこのようなすがたですということを説いて、それをしっかりと心を澄ませて観なさいと呼びかけるのが『観無量寿経』という經典です。無量寿仏を観ずる、観るというかたちで教えが説かれている。そこに見えてきた仏陀は方便化身だと親鸞聖人はおっしゃる。どれだけ努力して、どれだけ心を澄まして、どれだけ修行をして仏陀を観たといつても、人間が意識の内容として観ることができる仏陀は化身なのだと。『観無量寿経』の真身観、本当の仏身はこのような仏身だと語っているところがあるのですけれど、普通はそれが真実の仏陀だと解釈するのです。けれども、親鸞聖人は、それこそ化身だと。人間が努力して精神集中して阿弥陀如来に遇ったというような仏陀は、これは人間の表象、人間の意識の内容となった仏陀です。です

から、人間が、凡夫が修行して、少し心を清くしたつもりで観ている。それは全部、衆生のために現れた仏陀なのだと。このように押さえて、凡夫が観た世界は全部方便化身土だと。このように親鸞聖人は分限を明らかにして、それでは人間からはどうするのかといったら、人間はまったく愚かであり、罪が深いから、人間からどれだけ探しても仏陀の世界は手に入らない。それを哀れに思つて、大悲をもつて愚かな衆生を、一切衆生を平等に救うべく阿弥陀如来が本願を發して、本願に包んで本当の世界を与えると。それには阿弥陀の本願を信じなさいと。阿弥陀の本願を信ずれば、阿弥陀の本願の世界に摂取不捨、摂取してあげたいという願いがはたらくのだから、それを信じさえすればよいのだと。われわれから仏の世界をつかみたい、それはだめだということです。本当にだめだと気づかないと本願他力の教えが身に浸みて感じられない。ですから、人間が体験したり、わかつたりする世界は全部方便化身土なのだと教えるわけです。

「それ衆生ありて、この光に遇えば、三垢消滅し、身意柔軟にして、歡喜踊躍し善心を焉に生ず」(『聖典』三〇

頁)と。この「歡喜踊躍し善心を焉に生ず」という読み方は、親鸞聖人は『教行信証』では違ったように読まれています。「焉」という字は、強く結ぶときに、これで終わ리だという意味で使われることがあります。ですからこれを讀まないで、「それ衆生ありて、この光に遇う者は、三垢消滅し、身意柔軟なり。歡喜踊躍し、善心生ず」(『聖典』三〇〇頁)というように読んでいます。親鸞聖人がこう読んでいるのだから、なぜこう讀まないのかとも思うのですが、テキストがあつたら、それを勝手にいじらないということでの『聖典』を作っていますので、親鸞聖人の読み方と違ふところがところどころあるのです。「善心生ず」と讀むほうが私はよいだろうと思いますが、編集方針によつていて、それはしかたないと言えしかたないのです。

法蔵菩薩は闇へ、闇へ

「もし三塗・勤苦の處にありてこの光明を見たてまつれば、みな休息することを得て、また苦悩なけん。寿終

わりて後、みな解脱を蒙る」(『聖典』三〇～三一頁)。阿弥陀如来が生み出す世界には三塗、三惡道はないのだと言うのですけれど、阿弥陀如来の光は、三塗勤苦のところにあって、この光明を見ることができると。つまり、地獄・餓鬼・畜生のような苦悩の深い場所、惡業因縁でたすからない場所、そのような場所にあつてこの光明を見るならば、みんな心が安まる。

光といつても、心の光、精神的な光です。つまり、阿弥陀如来の大悲の心が光のはたらきをして、われわれに感じられる。われわれは太陽が出ている昼間であつても、うつとうしいとか、つらいとか、心が闇であるということがあるわけです。お日さまが出ていても明るいと感じない、心は闇だと。その場合の闇は、いわゆる物質的光の問題でなくて、精神がもつ苦悩が暗さをもつて精神を覆ってくる。その苦悩を除いてくださるという意味で、光に遇うということは苦悩がなくなることだと。これが阿弥陀の光のもつ深い意味だと思います。どのような苦悩があろうともそれを除くということは、阿弥陀如来の光は苦悩の闇を晴らさなければ自分が仏に成らないと誓っている。「志願無倦」

(『聖典』二七頁)、倦むことがなく願心がはたらき続けたこと。

何回かお話ししておりますけれど、われわれは直接、われわれの側から阿弥陀の光に遇おうとしても遇えない。光に遇うとはどういうことか。阿弥陀の側の果の光がわれわれの苦悩の闇を本當に明るくするかというと、なかなか体験的にはそのことがよくわからない。われわれにとつて闇が晴れるということは、法蔵菩薩と出遇うことだと曾我量深(一八七五～一九七一)先生は教えてくださった。つまり、法蔵菩薩は、一切衆生を救わずんばやまんと誓つて、どのような苦悩の闇をも厭われない。どのような苦悩の闇をも苦悩の衆生となつて引き受けて歩もう、「兆載永劫」(同上)に修行しようという願心ですから、そのような願心を近くに感ずると、自分が感じているつらさとか苦悩というのは、むしろこの私を背負つて歩もうとする法蔵菩薩の願心のエネルギーになるのだと。私が苦悩することがなければ、法蔵菩薩ははたらきようがない。法蔵菩薩のお心は、私のこの苦悩を晴らさんがためなのだ。自分一人で苦悩を背負っていると苦しんでいたけれど、法蔵菩薩が背負つてく

ださるのだと感ずると、苦悩は嫌なのではなくて、苦悩を背負って歩むほうが充実した人生になる。このように言うとし語弊があるかも知れませんが、何か単に自分で苦しんで、逃げたい逃げたいと思っていた苦悩の重さが、「よし、喜んで引き受けよう」というような方向転換をもたらしにくる。そうすると、とても逃げられなくてつらくてたまらなかつたのちのものの見方が変えられるということが起こるのです。ですから曾我先生は、凡夫だから明るみを求めるけれど、法蔵菩薩はむしろ闇へ闇へ、闇こそわれがはたらく場所だといって入ってくださるのだと。そのような場所をわれわれは生きていると思つたらかたじけないではないかと。私個人では嫌で仕方がない。けれども法蔵菩薩がはたらくくださる場所なのだというように意味転換が起こるわけです。そうすると、嫌だと思つていたのはもつたない根性だと。このようにいのちがあつてこそ生きる意味があるのではないかと。苦悩がなければいのちの意味も感じないかも知れないと。

それで、譬喩的に言うのですけれど、それは「痛み」ということです。「痛み」について書いてある本を読んでお

りましたら、痛いから嫌だとわれわれは感ずるけれど、痛いと感じることがなかつたら、人間は生きていられないのだと。傷ついても痛いと思わなかつたらそのまま死んでしまう。アドレナリンが出ているときは、大けがをしても痛いと思わないことがあるそうです。そのような特殊な状況だと、気がついたら死んでいるわけです。怪我をしていることは痛いから知るのが普通ですから、痛みが感じられなくなつたらいのちはなくなるわけです。ですから、痛いということが大事なのだと。痛みがあつてこそ生きていることがわかるのだということがその本に書いてあつて、なるほどと思つたのです。

生きているということは、痛みを感じたり苦悩を感じたりしますから、これが大事なのだと。苦悩など感じなくなるのが覚りだという教え方もあるけれど、そのようなことは嘘だと。感じるこそ生きていることだと。苦悩するからこそ生きている意味がある、つらいからこそ生きている意味があるのだと。苦悩というものを、法蔵菩薩がはたらくくださる場所になつていいるのだというように見ると、そのように眼の転換をもたらすわけです。

それが宗教的な光明、つまり光という意味をもってくるのです。われわれが光を求めても光などもらえない。けれども、闇を生きてくださるものがあると教えられ、感ずると、「南無阿弥陀仏」と共に明るみがるのです。それは、やはり宗教的な光明ということだろうと思うのです。われわれは物質的光明を求める。苦悩はなくなつて明るくしてほしいと思う。しかし、なくなつてほしいと思えば思うほど闇が深い。そのようなことが、阿弥陀仏の光明という表現のなかにただけるのではないかなと思うのです。

それまでの無明のいのちに死ぬ

——信仰生活がもつ意味転換

「寿終^{いのち}わりて後、みな解脱を蒙る」（『聖典』三二頁）というような表現も、譬喩的表現だろうと私は思います。信仰生活がもつ意味転換を、親鸞聖人は「本願を信受するは、前念^{みよしのう}命終なり」（『聖典』四三〇頁）とおっしゃいますから。本願を信ずることがわれわれはできない。できないのに信ぜずにおれないという心が起こるならば、それまでの無明

のいのちに死ぬのだと。自力の心に死ぬのだと。そのような意味をもっているのだと。われわれはとても死ねないと思っているけれど、本願を信ずることができるということは、それまでのいのちに死ぬことだと。それほどの転換をもたらず。愚かな凡夫だからこそ本願力がいただける。本願力をいただいたなら、凡夫でありながら単なる妄念のいのちに死ぬという世界が与えられるのだと。このように言われてきますから、宗教的な意味転換としていただくなら、いのちが終わるということは大事な意味をもつのではないかと思うのです。

つまり、真仏土を開いていますから、この段は非常に大事な段です。真仏土というのは何を説いているのかというのは大変難しい問題ですが、本当の明るみの世界、本当に苦悩が晴れていく世界、そのようなものを象徴して仏土として表す。それはわれわれの経験の世界とは違う世界なのけれども、単なる夢の世界とか虚像の世界という意味ではなくて、われわれの世界に呼びかけてくる根源的な真理の世界であって、それを『無量寿経』の本願は無量光明土、そして無量寿仏として呼びかけてくるのだと。抽象

的な涅槃ではなくて、涅槃がはたらかちとなって、無量光明土となって、場所となって衆生を包み、また名となつてわれわれにはたらかける。このような意味をもつてくるのだらうと思います。

「無量寿仏の光明顕赫けんかくにして、十方諸仏の国土を照耀しょうようしたまうに、聞こえざることなし」〔聖典〕三一頁。無量寿仏の光明なり名の力なりは、阿弥陀の浄土に隅から隅まで響き渡るといっただけではなく、他方仏土、つまり諸仏世界にも響いていくのだと。諸仏世界でも聞くことができる、わざわざ誓われている、それが阿弥陀如来の願のおもしろいところです。自分の世界に閉じこめるのではなくて、本来に自分の世界が明るくなるなら、その明るみを他方仏土、他の仏陀の国土にまで届けたいと。無量光明ですから、光明が届かない場所はない。たとえ他方仏土、他の仏陀がどれだけ力を發揮していようと、そこに生きる衆生の問いが深まったときに、この光に触れないはずはないと。ということとは、どのような因縁で苦しんでいようと、どのような因縁でいろいろな仏さまに出遇つていようと、また阿弥陀如来に出遇うこともあると。阿弥陀如来に出遇うなら

ば、みんな平等に救われる世界、そのような世界に触れていけるのだと、わざわざ語りかける。このことがわれわれにどのようなことを呼びかけているのかは、ある意味で謎でもあるし、また大変大きな課題を投げかけるようなところがあるように思います。

(二〇一四年十二月十七日)

聞と称

「聞」ということ

相対的には「西方浄土」と言つて、西に阿弥陀如来があられるというイメージがあるわけですが、東西南北四維上下、十方におられるあらゆる仏陀の国土にこの光を届けたい。国土のかたちをつくつて、そこに閉じこもるといふことが願の目的ではない。ですから、無量寿仏の光明は「十方諸仏の国土を照耀したまうに、聞こえざることなし」（『聖典』三一頁）と言われています。

ここに、光が聞こえないことがない、と言われているのですけれど、香りを聞くという「聞香^{もんかう}」という言葉があります。「香道^{かうどう}」といって、この香は何かを当てるような芸道、遊びがありますけれど、あれを聞香と言います。「聞」という字を書いて「かく」と読むようです。ですから「聞く」というと、「門構え」に「耳」と書くのですけ

れど、香りを聞くという場合は、これは耳だけが聞くというのではなくて、鼻で聞くという「聞く」です。

ところが、ここでは光を聞くと。これは眼で聞くと。それは聞くという字ですけれども、これは別に耳とか鼻とか眼とか、感覚器官が何かを感じるといふよりも、実は心が苦悩する心、憂鬱^{ゆううつ}感に沈んで暗い心、その心に阿弥陀の願いが聞こえる。願いを聞く。その場合の聞くは、音を聞くのではない。香りを聞くでもない。いわゆるこの世の明るみを聞くのでもない。仏陀の願いを聞く。つまり慈悲の心に触れるということ。そのような意味で、「聞」という字は浄土教で大変大事な文字であり、『無量寿経』を通してわれわれが人生に新しい智見を得るための大切な方法です。

ですから、「聞」というのは、ただ耳で聞くという意味ではない。親鸞聖人は、「聞」と言うは、衆生、仏願の生起^{しょうき}・本末^{ほんまつ}を聞きて疑心^{ぎしん}あることなし」（『聖典』二四〇頁）と定義しておられます。「聞」というのは、願いがなぜ立ち上がるのかを、われわれ自身が思い当たるまで聞く。このようなことが「聞く」という文字だと。ですから、

「聞法」^{もんぽう}という言葉があります。法というのは、言葉とな

っても呼びかけますけれど、言葉だけが法ではない。法というのは道理、存在の真理と言いますか、その真理そのものがわれれに呼びかけていることを聞くと。ですから、音を聞くのでもないし、感覚器官が何かを感じるのでもない。

聞の心が智慧を得るような聞き方、そのような意味で「聞」と言うのです。

ですから、光も、眼に見える光のことを言っているのではないのです。光が譬喩なのです。阿弥陀如来がわれわれ凡夫の心を明るくしたいという願いで呼びかけてくる。われわれはその願いを、教えを通して感ずるようになる。感じてみると阿弥陀は光だと。物質的光ではないのです。しかし、願いがわれわれを明るくするから、光という譬喩の意味になる。その譬喩の意味での光が聞こえる。音のない音と言いますか、声なき声と言いますか、願いが聞こえる。光を通してわれわれが仏の願いに触れるということです。それが「聞こえざることなし」と。

「称」ということ

「但我^{ただわ}が今、その光明を称するのみにあらず」（『聖典』三一頁）、「光明を称する」と「称」という字が出てきます。聞に対して称という字、これは「となえる」という意味をもちます。けれども、漢字としてこの称という字はいろいろな意味をはらんでおります。「量^{はか}る」という意味をもっている、それから、「ふさわしい」、「ふさわしくなる」、「かなう」、「適応する」という意味をもっています。

ですから、称名というのは、適応するとか、量るとか、そのような意味をもつて名を称える。つまり称える内容と称える行為とが一致するというように称える。ただ発音するのではないのです。名を称するということは、名と合う、名と一致する。ですから天親菩薩が『浄土論』で、讃嘆^{さんたん}門、つまり仏陀の名を称えるということは、「如実修行相^{にょじつしゆぎやうさう}応」と、仏陀の心と相応する、適応するという意味をもつとおっしゃるわけです。「相応」ということは、大変おもしろい、大事な字ですけれども、曇鸞大師は函^{はこ}と蓋^{ふた}とがピッタ

り合うのが相応だという譬喩を使っておられます。

もう少し言う、仏陀と凡夫は位が違ふ。凡夫は愚かであり、智慧が開けない。煩惱に引きずり回されて、一步も煩惱から離れることができないのが、われわれ凡夫です。腹を立てたり、欲を起こしたり、起こつてくる心は全部煩惱です。そのような心が凡夫の心ですから、その心では仏陀の智慧とはまったく違ふ。まったく違ふのに、凡夫をやめて煩惱を消して仏陀に近づこうと努力するのが、普通の仏教の考え方ですけれども、この努力は永遠にやっても絶対に結果にたどり着けないことを見抜いた方々、ある意味で人間の愚かさで自分自身の心の罪の深さに泣いた人たちが、この浄土の教えを選んだわけです。浄土の教えは仏陀に成るのではなくて、仏陀のお心と相応する。尊いお心だとただ尊敬するというよりも、まったく違ふ愚かな凡夫なのだけれども、仏陀のお心と一つになりたいということが事実になる道を求めた。そこに相応ということがある。仏陀と凡夫は違ふのだけれども、違ふままに相応する。この道が、讃嘆、つまり名を称えると。名にかなう、名と一致する、そのような意味をもった「称」であると。親鸞聖人

は「ご苦勞なさつて、称名、名を称えても一向に闇が晴れないと。称が相応するといふからやつてみるけれど、一向に一致しない。それではどうしたら一致できるかといふ問題を明らかにさせたのが、眞実信心といふ『教行信証』の「信巻」の問題です。信ずるといふことが人間にいかにして成り立つかを明らかにされたわけです。ともかく、仏陀の側からはこの称、名を称えてほしいといふかたちで聞か呼ぶかける。

人に聞かせるためでなく、自分のために聞く

「一切の諸仏・声聞・縁覺・もろもろの菩薩衆もことごとく共に歎譽したまふこと、またまたかくのごとし」(『聖典』三一頁)。ここに声聞・縁覺という言葉が出てきます。本願のなかにも、声聞が無数に浄土にいるのだという願(第十四願)がありましたけれども、声聞・縁覺を二乗と言います。これは大乘の心を理解できない存在として、大乘仏教にとつては、一番やつかない存在であつた。ところが、一切衆生が平等にたすかる道が大乘の仏道であるは

ずなのに、論敵だからといって、二乗はたすからないと排除する、それでは大乘にならないではないかと。大乘であるからには一乗になるべきだ、みんなたすかるべきだという考え方が出てきた。そのような流れを受けて浄土教も、法蔵願心はどこまでもあらゆる苦悩の衆生をたすけたいのだということから、声聞・縁覚を包もうとする。

回心えしん、つまり心を翻さないままにたすかるわけにいかない。ですから、善導大師は、「謗法・闡提ぼうぼう ぜんだて、回心すればみな往ゆく」(『聖典』二七七頁)、「謗法闡提回心皆往かいしゆ」とおっしゃる。大乘に心を翻すということが成り立たないとたすかれない。どうか心を翻してほしいと。これが法蔵菩薩の呼びかけなのだ。それに触れるなら五逆・謗法もたすかるのだと。五逆・謗法ということは、あらゆる反逆者、倫理的な反逆をし、教えに反逆をして、素直になれない存在。そのような存在は一番たすけ難いのだけれど、それをもたすけたいのだということが出てきます。

親鸞聖人という方は、そのような言葉を聞いて、自分はもう直ぐたすかる、悪い奴をもたすけるのだという見方をするのではなくて、そのような呼びかけをしているという

ことは、自分自身がそのような存在だと教えられるのだと。謗法・闡提は外にしているのではない、実は自分なのだというように、如来の願いが呼びかける相手は私でありますと。

法蔵菩薩の五劫思惟のご苦労は、私一人のためでありますというように教えを聞いていったのです。これはなかなかできません。「ああ、よい教えだな。これを彼らにも教えてあげよう」という聞き方をわれわれはしてしまうのです。私が聞くのだというように、なかなか聞かない。「ああ、よいこと聞いた。これを家に帰ったら女房に言っであげよう」とか。自分のために聞くのでなくて、人に聞かせるために聞く。それは名聞・勝他みょうもん しょうたと言いまして、人に勝つために自分が智慧を身につけるといふ発想です。これは煩惱ですから、煩惱で聞いたのでは元も子もないのです。しかし、凡夫ですから、そのような聞き方しか人間はできないところがある。親鸞聖人は、自分が本当に愚かな凡夫でありますと、凡夫だからこそ如来の願いは私に向かって教えてくださるのだという態度を崩さずに、ずっと読まれた。

これが私は、すごいと思うのです。われわれはすぐ自分

のことではない、人のことになってしまふのです。「ああ、これをもってあいつのところへ行つて」というようにしか考えない。何のために自分が教えを聞かかというかと、自分がたすかるのでなくて、人をたすけに行けるような自分になろうとする。そのようなことを親鸞聖人は大変自戒なされたのです。自分のなかにそのような心が起こらないわけではない。ですから、そのような心が起こった場合は、自分が愚かなのに、「小慈小悲もなき身にて 有情利益はおもうまじ」（『聖典』五〇九頁）と。人をたすけようなどと思うのは思い上がりだと。煩惱具足の身だと。自分がたすけていただくのだと。たすける力をもっているのは、仏陀であり大悲である。阿弥陀如来の光にみんなたすけていただくのだと。自分がそれをいただいているということを人に伝えることはできるけれど、自分がまずいたかなければという方向が徹底しています。

「もし衆生ありて、その光明威神功德くでくを聞きて、日夜に称説して心を至いたして断たえざれば」（『聖典』三二頁）。「威神」、これもしばしば出てくる言葉ですけど、威神力りき、神力という言い方もしますが、それは仏陀の精神のもっている力

です。その仏陀がもっている精神力の大きさを聞く。これも心に、闇の心に聞く。光がすぐれてはたらくことを聞く。そして日夜にほめて、説く。ほめて説くということは、仏陀の名前が言葉になっておりますから、言葉を発音することが、ほめて説くという意味をもつ。仏陀の光を聞いて、光をはめる。光は名前ですから、名前を称える。そして、称え続ければ「意こころの所願しつがに随したがいて、その国に生まるることを得」（同上）るのだと。

「それ然しかうして後、仏道を得ん時に至りて、普あまねく十方の諸仏・菩薩のために、その光明を歎ほめられんこと、また今のごとくならん」（同上）。ここに「得仏道時」と漢文ではありますが、仏教が中国に入ってきてインドの概念を翻訳するときに、この「道どう」という言葉を随分多用します。

中国人の思想とか哲学では、道という言葉は常に非常に大事な言葉です。これは儒教であろうと道教であろうと、方向性をもって生きるという意味です。そして、道という言葉は、「菩提ぼだい」の翻訳用語として使うこともある。つまり、覚りという意味が道だと。菩提心を道心とも言う。ですから、道という言葉は、多義性、非常にいろいろなニュアン

スをもっています。日本語にも随分入ってきていて、柔道、華道、茶道など何でも道がきますから、道というのが人間の生き様にとって大事だということはわかるのですが、仏教用語として使われるときには、過程を表す場合と、菩提、覚りの智慧を表す場合と、いろいろなニュアンスがある。

菩薩の在り方、菩薩がだんだん菩提心自身を深めていく在り方全体を菩薩道と言います。では、仏道と言ったら仏に成る道筋かという、道筋もはらんでいるのですけれど、覚りを道と翻訳するのですから、仏そのものも表す。道の中国語の発音は「タオ」というのですけれど、タオは単なる過程ではなくて、ある意味、精神的に確立された立場を表す場合があるのでやっかいです。こここの「仏道を得ん時」とはどういうときか、仏に成るべき道を得るという意味なのか、仏に成るということなのか、難しいです。この場合の仏道は単なる過程ではないようなニュアンスですけれど、よくわかりません。

寿命無量の意味は大信心

その次には、「寿命無量の願」の成就が出てきます。「仏、阿難に語りたまわく、「無量寿仏は寿命長久にして称計すべからず。汝むしろ知らんや。たとい十方世界の無量の衆生、みな人身を得て、ことごとく声聞・縁覚を成就せしめて、すべて共に集会して、思いを禪かにし心を一つにして、その智力を竭して百千万劫において、ことごとく共に推算してその寿命の長遠の数を計えんに、窮め尽くしてその限極を知ること能わじ」（『聖典』三一―三三頁）。無量寿仏の寿命の長さは測ることはできない、「称計すべからず」と。この「称」は、先ほど申した量という意味が、ここに出ています。どれだけ阿弥陀如来の寿命があるかということ、とにかく無限大の衆生が無限大の時間を使つて数えていっても尽きることがないと。オーバーな表現です。願文で寿命に限りがないということを誓っているし、この成就文も、寿が長いのが阿弥陀の寿命だと表現しています。

親鸞聖人は、この寿命無量の意味を信心の意味に取ってきておられます。信心に大の字をつけて「大信心」と言われて、その大信心がもつ意味として、長遠、寿が終わらないような長さを生きる意味をもつ。それは、文字どおりの長さではなくて、一人ひとりの、寿命の短い人生のなかに、無限大の寿を発見する、長く生きたいという願いが満足するような意味が与えられるのだというように信心の意味を押さえておられます。

そのような宗教的な意味で、寿命長久をいただく。そうやって生命の満足を象徴的に表すのだと思うのです。文字どおり生命が長くなるということはありません。生まれて死なないということとはあり得ない。もし、死なないとすれば生まれないということです。不生不滅という言葉がありますけれど、生まれなければ死ぬことはない。生まれたからには死ななければならぬ。死にたくなかったら生まれなければよいのです。しかし、そのようなわけにいきません、われわれはもうすでに生まれてしまっているのですから。そうすると、必ず死ぬわけです。しかし、無量の寿命をもった阿弥

陀の光に遇うことができれば、阿弥陀の光の寿命が私どもの存在の意味に聞こえるなら、それは無量寿の意味をもつと、親鸞聖人は表すわけです。もちろん、それは宗教的な、譬喩的な意味です。ですから、「声聞・菩薩・天・人の衆の寿命の長短も、またまたかくのごとし。算数・譬喩の能く知るところにあらずとなり。また声聞・菩薩、その数量り難し。称説すべからず。神智洞達して、威力自在なり。能く掌たなごころの中において一切世界を持せり」(『聖典』三二頁と。光に触れた衆生の寿命も阿弥陀の寿命と同じようなのだと。

これも、本願の第十五願に、第十三願の阿弥陀の寿命無量を受けて、浄土の衆生も寿命が無量であると誓っていました。つまり、生死がないということなのです。浄土という場所は、単なる生命活動が行われる空間という意味ではなくて、涅槃ひやうぜんの表徴ひょうしよくですから、生命活動の意味が転ぜられた、つまり時間空間が無限大の意味をもつような場所です。いわゆる場所は、空間的にも、時間的にも限定されるのですけれども、阿弥陀の本願が場所的表現をとって呼びかける浄土という場所は、本当は空間でもないし時間でも

第七十九講

無量寿と心多歡喜

無量寿とは法身、変わらざる真理

ない。無限大というのは、場所をどれだけ広げても無限大ではないから考え難いのです。それは涅槃の象徴で、眼が翻された存在の、迷妄性が取り払われて寿を感じた、その感じた内容を表現するわけです。空間的に表現すれば無限に広大、時間的に表現すれば無限の寿であると。これは、全部象徴的な表現です。われわれは、わからないです。数え切れない広さ、数え切れない長さ、それはわれわれにはイメージがつかない。

親鸞聖人は、『教行信証』の「真仏土巻」で、この無量寿の願の成就文を引用なさるのですけれど、何の解説もされない。そのまま『涅槃經』の引文に入るのです。涅槃という問題で寿命を考える。そうすると『涅槃經』では、法身常住、衆生が生まれたり死んだりしていても、法身は変わらないという考え方ですから、法身を象徴しているのが阿弥陀如来の寿命無量の意味かと思うのです。何かよくわかりません。とにかく阿弥陀のはたらきは、光も無限大だし、そして寿命も尽きることがない、このように言っているわけです。

(二〇一五年一月十三日)

寿命無量のところに入っているのですが、「阿弥陀」、これは梵語では「アミター」で、「アミターバー」と「アミターユス」という二つの言葉を、中国語でそれぞれ「無量光」と「無量寿」と訳した。親鸞聖人は、この両方の意味を真仏土を成り立たせるものとされて、真仏土は本願の第十二願、第十三願によって成り立つ仏身仏土というように表しています。その場合、光のほうは、人間の心の闇を照らすという意味でいただくことができる。特に十二光という光は、それぞれ違う名前で、違う作用を光の名前に当てているということから、それぞれどのような意味で人間の闇を晴らすのかといただくことができるわけです。もっとも、根源的には、不可思議光とも言われますように、われわれが思議することを超えていて、思議してわかったと思

つても、それは広大なる光明の世界のほんの一部である。けれども、それでもとにかく光のほうはある程度わかると言えはわかる。

ところが、寿命については、寿命が長いということは、確かに諸行無常を生きている私どもにとつては、短い人生を終わっていくことはとてもつらいことですし、身近な方が、若くして亡くなったりすると本当にそれはつらい。たとえ八十歳、九十歳まで生きておられた方でも、肉親にすると、本当に別れはつらい。そのようなわけですから、長生きということは、つらさを少し先延ばししてくれるという意味はあるのかも知れませんが、われわれがもっている精神の闇が晴らされるという精神的な救いという点からすると、寿命がどのような意味で精神的な救いなのかは少し見え難い。ですから、これをどのようにに親鸞聖人はお考えになるのかという謎が私にはあったのです。

実はこれは、無量寿、寿が無限に長いということは、本当は寿命ではない。寿命を超えた、諸行無常ではないものに触れさせようと。これは、大涅槃や一如という言葉で教えられている、仏陀が迷いを超えた場合に獲得する精神の

在り方、それを言葉で表そうとする。いわゆる諸行無常で変わっていくような寿の内容ではない何かに触れる。つまり、それはある意味で、増えたり減ったり生じたり滅したりしないもの、不生不滅とか不増不減とか、そのような変わらないものを無量寿と言いつたのではないかと思われるのです。それは、親鸞聖人が「真仏土巻」に『涅槃經』からいろいろな文章を引用されるのですけれど、大乘仏教が大乗の『涅槃經』を生み出してくるときに、仏陀が仏陀に成った、つまり覺りを開いたということは、いったい何を得たのかという議論になる。そのときに、ダルマ、法、真理、変わらざる真理に触れるのだと。変わらざる真理を精神の糧にすることができ、それを覺り、正覺という言葉で言うのだと。

われわれが、われわれの意識でとらえることができるものは、どんなものであっても変わりゆくものです。比較的変わらないものはあるけれども、まったく変わらないものというのは、われわれにとっては意識できない。われわれの意識は変わりゆくものに反応する作用ですから、変わらないものというのはわからないと言ってもよいと思うので

す。けれども、そのようなものを言葉で言い当てると、それを法身ほっしん、つまり法の身と言う。

生きている身体は変わりゆくものですから、変わらない身体とは、どのようなものかと。人間は、変わらない身体を求めるわけですけれど、生きるということは、変わりゆくことです。生まれたら、成長し、成長が止まり、衰えて死ぬということが生きるということですから、変わらないということとは、生きているということではないわけです。ですから、人間は矛盾した要求をもっているわけです。変わりゆくのがつらいから、変わらないでほしいと念ずる。それにあたかも応えるかのように、無限に生きられますという誓い。これは文字どおりで言うと、そのようなことはあるはずがないから嘘だということになります。生きるということは有限の変化をしながら成り立つわけで、変化しないということは生きていないということですから、これは矛盾概念です。ですから、無量寿ということは文字どおりにはありえない。譬喩的な意味だと考えざるをえない。何の譬喩かという、大乘仏教の変わらざるもの、つまり法それ自身である。それを法身という言葉で表現する。

法身とは何か

では、法の身とはどのような身かという、法それ自身だと。法それ自身なら「身」をつけることはなからうと思うのですけれど、人間は身で考える。お釈迦さまが覚りを開いた、その覚りの内容を得たことによって、お釈迦さまの身体は、単なる諸行無常の身体ではない意味をもつ。それは法身だと。このようなことが大乘仏教では言われてきて、そして、如来は法身であると。「如から来る」と書くけれども、本当は来たり来なかつたりするわけではない。本来、別に変わらざるもの。その変わらざるものを、人間は変わるものしかわかりませんから、変わるが如くに表現する。しかし、変わるのだけれども、無限に続くような変わり方、それが「無量寿」という言葉になっている。ですから、矛盾しているのですけれど、言葉はそれぞれそのような限界をもっていますから、何か人間の迷っているのちに、迷いに気づいて、その迷いから脱却できる手がかりとして、矛盾概念のような言葉が呼びかけられる。

そのようなわかり難い言葉が仏教にはたくさんあると思います。文字どおり考えたら考えられない。そのような概念がたくさんあります。ですから、言葉を通してわれわれの迷いに気づかせるための、ある意味の譬喩的表現であったり、ある意味の抽象概念であったり、そのようなもので呼びかける。文字どおり実体があるわけではない。法身というものがあるわけではない。法に身というようなものはありはしないのです。ダルマ、法を身の如くにして言葉で教えると、それはわれわれのイメージに近くなるわけです。

つまり、亡くなった親鸞聖人のお姿を思い起こす、そうすると親鸞聖人の法身がましますが如くに感ずる。そのような表現は、親鸞という人がどこかにいるわけではない、けれど法身は感ずると。法身とはどこにあるのだと。言葉を通して何かを感じる。感じさせるための言葉ですから、実体があるわけではない。ですからわかりにくいとか、感覚しにくいということもありますけれど、その言葉の意味に馴染むと、それでわかるようになるのです。矛盾概念のままに何か領けるようになる。

そのような意味で、この無量寿ということも、無量であ

る寿命はありえないわけですが、願いがいつでもどこでも常にはたらき続けたいという願のはたらきを呼びかけるための名前ですから、あらゆる場面で光となつて照らしたいという願いと共に、いつまでもはたらき続けたい、どのようないのちの場所でもはたらき続けたい願いを無量寿という言葉で呼びかけると言ってもよいのでしょうか。

親鸞聖人は、そのような意味で、『涅槃経』から仏性や法身という問題が扱われているところを引用しておられます。ですから、無量寿ということとそれ自身を論ずるのではないけれども、無量寿ということが何を真仏真土として呼びかけるのかということを、親鸞聖人がそういうかたちでお考えになったのではないかということは推測されるわけです。

菩薩の初地、歓喜地

「かの仏の初会しよえの声聞衆の数、称計すべからず。菩薩もまた然しかなり。今の大目犍連のごとく、百千万億無量無数むしゆにして、阿僧祇那由他劫あそうぎなゆたにおいて、乃至滅度までことごとく

共に計校^{けいぎょう}すとも、多少の数を究め^{きわめ}了^{りょう}すること能わじ。たとえば大海^{だいかい}の深広^{じんこう}にして無量なるがごとし」(『聖典』三二頁)。弥陀が初めて説法をしたときに集まった方々の数ということが出て、それを「大海」に喩^{たと}えています。この世で深く広いことをわれわれにイメージさせるものは海なわけです。地球上に生活しているこの有限で愚かな身として海を見た場合、それは測り知れない。ですから、測り知れないものの譬喩として海がよく使われる。親鸞聖人も海の譬喩をふんだんに使われます。ここでは、このあとに「一毛^{いちもう}を拵^{くだ}きて、もって百分^{ひゃくぶん}となして、一分^{いちぶん}の毛をもつて一涕^{いっし}を沾^{しお}し取らん」(同上)とあって、そして「目連等のごとき、百千万億那由他劫において、かの初会の声聞・菩薩を計^{かぞ}えんに、知るところの数は猶^{なほ}し一涕のごとし。その知らざるところは大海の水のごとし」(同上)と。阿弥陀如来のその会座に集まった人々というのは、要するに人間の計算を超えている、このような話をするところに、海から、一本の毛で取るのではなくて、毛を砕いて百分の一にして、その百分の一の毛で水を取る。本当に少ししか取れないという譬喩です。本当に少ししか取れないのに対して、广大

無辺なる海の水の量、そこに集まる人の数というのはそのようなものだ。

これと同じような譬えを、おもしろいことに、龍樹菩薩の作とされる『十住毘婆沙論^{じゅうじゅうびさしゆろん}』が使っているのです。その譬喩を親鸞聖人は『教行信証』の「行巻」に引用しておられます。これが大変おもしろい譬喩なのです。菩薩の初^{しよ}地^ぢが歡喜地と名づけられる、その歡喜の説明をしているところです。

『十住毘婆沙論』というのは、『華嚴經』の「十地品」、十地の階梯で菩薩が修行をして仏に近づいていくという内容が『華嚴經』に説かれている。その『華嚴經』の十地のところだけを取り出して『十地經』と言う。『十住毘婆沙論』は、その『十地經』の解釈書なのです。しかし、これは初地と二地の翻訳しか残っていない。三地以降はないのです。その初地の解釈に『無量寿經』の本願の思想が入っている。

「行巻」の『十住毘婆沙論』からの引用ですが、「何がゆえぞ名づけて「歡喜」とするや」(『聖典』一六二頁)とあるように、なぜ初地を歡喜地と名づけるのか、ずっと説

いてあるのですけれども、要するに、菩薩十地の階梯の初地ですから、菩薩の入門位と言ってもよいわけです。初めて仏法の真理に触れたというような意味の初心者なのです。仏道そのものに触れた初心者です。一生懸命学んだり、修行したりするのだけれども、仏法とは何であるのかは皆目わからなかった。それが、「ああ、仏法とはこういうものだ」という体験をする。それを菩薩の初地と意味づける。初地で触れた仏法の真理、それは真如や涅槃という言葉でも言えるわけですが、それと十地で触れる真理、仏に成って触れる真理とは、質は違うのかといったら、同じなのだと。同じなのだけれど、その全部に触れるわけにはいかない。ほんの一部に触れる。それでも今までわからなかったものに一点突破口が開けたという喜びは、ものすごい喜びだと。そのような意味で、菩薩初地の歓喜というものを龍樹菩薩は説いているわけです。そのときに、「菩薩この地を得れば、心常に歓喜多し」（同上）と、『十地経』は菩薩初地から始まるのですけれど、『華嚴経』の体系としては、初地に触れるまでの求道に大変な努力がある。それで初地に触れたときの喜びは、どのような意味をもつかというと、

「須陀洹道を得るがごとし」（同上）と。小乗仏教で初めて仏法に触れる、それを「須陀洹」と言うのです。中国語にこれを翻訳して「預流」、「預流果」で、流れにあずかる流れにあずかるということで、初めて仏陀の教えの意味に触れる、そのような喜びに喩えているわけです。大乘の初地の喜びを小乗仏教の預流果に喩えている。それはどのようなことかというところ、「善く三悪道の門を閉ず。法を見、法に入り、法を得て堅牢の法に住して傾動すべからず、究竟して涅槃に至る」（同上）。「究竟して涅槃に至る」ということは、今、涅槃に至ったわけではないけれども、必ず涅槃に至ることができると。つまり、道に喩えれば、この道を行けば必ず向こうに人家があると。今、ここは真つ暗闇で人がいないところを歩いているとすると、はたしてどこに行くのだらうと。けれども、森のなかで道があったとなれば、この道は必ず人家に出るといふ喜びです。

心多歡喜の利益

——必ず全部の苦を減することができる展望
が開ける

そのような喜びがこの菩薩初地の喜びだと言つて、そこに喩えが出ているわけです。「一毛をもつて百分となして、一分の毛をもつて大海の水を分かち取るがごときは」（同上）と、先ほどの譬喩と同じ譬喩が出てくる。ただし、その譬喩の使い方は、「二三滄ていの苦すでに減せんがごとし」（同上）と。この百分の一に砕いたその毛ですくい取った海の水というのは、その分の苦悩がなくなつたようなものだ。「大海の水は余の未だ減いまだせざる者のごとし」（同上）、つまりこれからいまだ減しなければならぬこの世のいのちの苦悩というものは、大海のごとく。このような譬喩を立てて、そして「二三滄のごとき心、大きに歡喜せん」（同上）。つまり、菩薩初地の歡喜は、そのような喜びなのだ。大海の水に対してほんの少し苦悩がなくなつた。そのくらいのことなのだ。「菩薩もかくのごとし」（同

上）と言つて、「初地を得お得わるを「如来の家に生まる」と名づく」（同上）と。ほんの二三滄の苦を減したような状態でも如来の家に生まれたという表現があるのだと言つて、「心大きに歡喜す。この菩薩所有の余の苦は、二三の水滄のごとし」（同上）と。つまり、ひっくり返すのです。これから除かなければならない苦悩が、まだ大海の水のように、事実減したことが成り立っているような苦は、二三滄のようなものだけでも、実は菩薩所有の余の苦というのは、その二三の水滄の如きなのだ。

どういふことかという、あつぐたらさんみやくさん「百千億劫に阿耨多羅三藐三菩提を得うといえども」（同上）、たとえこれから阿耨多羅三藐三菩提、無上菩提、大乘の覺り、大乘の本當の智慧を得るために百千億劫という時間がかかるとしても、「無始生死の苦においては、二三の水滄のごとし」（『聖典』一六三頁）。つまり大海のような苦があるというけれども、二三の水滄の苦を減したということがもつ意味は、必ず全部の苦を減することができるという展望が開けたということだと。今までさんざん迷つてきた、これからもまた迷い続けるいのちしかありえない、この愚かな六道流転と教えられ

る迷いの深いいのちしか生きられない存在にとつて、いつそれから抜けられるかわからない。それを、無始生死と言うのです。初めがない生死の苦、終わりもない生死の苦、つまり明るみになる当てがない闇の深さである。このようなところに、たとえわずかの光でも差せば、必ず全部を明るくできるという展望が開ける。その喜びが菩薩の歡喜なのだ。

この譬喩を、親鸞聖人は大変大事なものとして受け取つて、信心を得たものの利益、現生の利益として「心多歡喜しんたがきの利益」(『聖典』二四一頁)ということをおっしゃいます。

菩薩初地の歡喜と、凡夫が本願を信じていただく歡喜、

「聞其名号信心歡喜」(『聖典』四四頁)と『無量寿經』で言われる歡喜とは、言葉は同じだけれど、凡夫の喜びと菩薩の喜びですから、全然違うではないかと普通は考える。

けれども、親鸞聖人は、闇を晴らすという人生の根本問題について言うならば、初めて真理に触れた喜びというもの、凡夫が如来の大悲によって苦悩を超えることができることを信ずることができた喜びと質は同じなのだというので、菩薩初地の歡喜と「聞其名号信心歡喜」の歡喜とは同

質だと見ておられるわけです。

これは、たとえ凡夫であろうと、永遠に迷わなければならない凡夫であつたのに、その凡夫を救いとりなければ自分は何りを開かないと誓う阿弥陀如来の大悲に身をまかせらなければ、必ず救わずんばやまんと誓いに身をまかせた喜び、明るみが見える。必ずと向こうが言つてくださるのだから、われわれはそれにまかせる。そこに与えられる喜び、これは、たとえこれからどれだけ時間がかかろうとも、大悲が果たし遂げずんばやまんと言つてくださるのだから、これは人間の有限の力で課題に取り組むのではない。ですから、必ず明るくしていただけるのだという喜びです。そのような意味で龍樹菩薩の菩薩初地の歡喜ということを引き用されています。

聞名するところに不退転がある

「聞其名号」ということも、龍樹菩薩はこの『十住毘婆沙論』の「易行品」のなかで言うわけです。「それ名を聞みなくことある者は、すなわち不退転を得と」(『聖典』一六五

頁。聞名して不退転に住すると言われますから、菩薩初地の不退転という位を、「南無阿弥陀仏」の名において不退転を得ることと同じに扱われるのです。このことを親鸞聖人は喜ばれた。そして名を聞くのは今ですから、聞名するところに不退転があるということは、現生不退ということを確認なさった根拠になるのです。

本願は一切の衆生を摂め取って浄土に生まれたならば不退転を与えましようと言っているわけです。ですから、本願成就の文も、「聞其名号 信心歓喜 乃至一念 至心回向 願生彼国 即得往生 住不退転」(『聖典』四四頁)、即ち往生を得て不退転に住すると。往生を得て初めて不退転に住するのだから、浄土に生まれなければ不退転は与えられないと普通は考えるわけです。ところが親鸞聖人は、この龍樹菩薩の聞名不退を大切な手がかりにして、本願成就の文を読みかえた。ある意味で革新的な読み方をなさった。「願生彼国 即得往生」と書いてあるから、願生のところに得生があると。願生のときと得生のときの間に時間があるなら「即」とは言えないと。即は「色即是空 空即是色」の即ですから、矛盾しているものが矛盾しないこと

を成り立たせる。そこに親鸞聖人は、願生の位と得生の位を一念の意味として、信の一念の内容としていただいていられるわけです。これは、なかなか面倒なところですけど、親鸞聖人はそこを徹底的に明らかになさって、本願成就の文を読みかえて、至心回向は如来の回向だと読んで、如来の回向と読めば、如来の回向に値遇するところにもう不退転が与えられるのだという読み方をなさったわけです。

苦悩のただなかにある不退転

一毛を百分して大海の水を取るというこの譬喩は、もとの経典の譬喩は、ただ阿弥陀如来の会座に集まった人が多かったということを表すのですけれど、龍樹菩薩の使い方を通して、親鸞聖人が非常に大事な見方をしておられる。つまり、信心歓喜の歓喜は、信心を得たらもう苦悩などないのだというのではない。苦悩のただなかに苦悩を超える道、苦悩がたとえどれだけあろうとも、苦悩がきつとなくなる展望をもって苦悩を担っていきける、そのような立脚地が与えられる。それが、不退転だということです。

どうもわれわれは、宗教体験というと、何か神秘体験のような体験があつて、もうこの世の苦悩や悩みが消えてなくなることはないかという妄念があるわけです。覺りを開いたらもう苦悩など感じないのではないかと。そのようなものは虚偽だと親鸞聖人は見たわけです。凡夫が生きているということは、煩惱具足、罪惡深重の衆生として生きるのだから、苦悩がなくなるはずがない。けれども、苦悩でやられて、ただ「痛い痛い、つらいつらい」と愚痴を言っているだけではない。一点、この世を生きる大切な立場が与えられる。それが不退転だと。不退転を自分で作るのではない。自力の菩薩であれば自分で作らざるをえないけれども、如来の大悲が、必ずわれらに不退転を与えたいと誓ってくださっているのだと。われわれはそれを信ずれば不退転をいただけるのだ、というようにいただいたのです。それは、苦悩がなくなるのではない。苦悩を感じるのは煩惱ですから、煩惱具足の衆生は苦悩がなくなるはずがないわけです。貪瞋煩惱とんじんを起こせば、惑業苦わくごうくと言われるように、惑いがあれば業を起こして結果として苦がくるのです。ですから、煩惱を起こせば、そのしつぺ返しに苦悩がくる

わけです。煩惱を起こさないで生きることが、ありえない。朝から晩まで煩惱具足である。

闇に光が入るということは、明るくなることだと。見えなかった闇が見えるようになるということだと。では、完全に快晴のような明るさかというと、そのようなことはない。煩惱が起こるから、煩惱の雲霧が覆う。悪天候にもなる。しかし、見えなくなるほどの闇ではないのだという意味で、根本無明が晴れるということを経鸞聖人はおっしゃるわけです。

煩惱があつても煩惱をものともせずにはたらいてくださる大悲のはたらきがあるということを見いだせば、これにまかせて生きていける。そうすると、煩惱は転じて菩提の水となるとおっしゃるわけです。われわれの悪業があるのと、反逆性があるのと、「名号不思議の海水かいすいは 逆謗ぎやくぼうの屍しかばねもとどまらず 衆惡しゅあくの万川ばんせん歸しぬれば 功德くどくのうしおに一味いちみなり」(聖典』四九三頁)、もう功德の海になるのだと。煩惱がなくなるのではなくて、煩惱が功德の水に変わるのだと。このような生活が与えられてくるのだと。これも譬喩だと思ふのです。われわれの精神の生活のなかで、煩惱

が起こることを止めることはできないけれども、煩惱が起こるところに、本願の心が差し込むと、喜びが与えられる。歓喜が与えられる。煩惱が常にあるけれども、心多歡喜である。心が常に喜べると。このような生活が開ける。煩惱と矛盾しないで、仏法の喜びを生きていける。

このような道が、親鸞聖人が教えてくださった信心の不退転の道なのです。不退転だからもう煩惱など起こさないのか、とんでもない。そうではないのです。ですから、龍樹菩薩の譬喩を引用されて、大行のはたらきは歡喜を与えるのだと。では、もう苦悩がなくなるのかと言えば、そうではない。苦悩は無量大にあると。無量大にあってもよいのだと。苦悩を否定しない心が開けるのだと。これは、おもしろいところです。

われわれは、苦悩が怖い。苦悩がくるのは嫌だ、つらい、逃げようとする。しかし、逃げられない苦悩もくるわけです。生老病死などは逃げられない。逃げられない苦悩がきてもよいのだと。凡夫がよいとは言えないけれども、そのような大悲の信念が教えられると、本当に一分でも苦悩を減する智慧が与えられる。それでよいのだという心の座り

が不退転だと思ふのです。ですから、不退転というのは、究竟性への信賴、必ず大涅槃に至ると。いつ至るのかという心配は要らない。これは、無量億劫かかるかも知れない。しかし、そのようなことは心配ない。大悲が誓ってくれているのだから、まかせればよい。このようなことが、親鸞聖人が見てとられた初地不退と等しい信心歡喜なのだと思います。

(二〇一五年二月十日)

道場樹の問題

教化のために仮に開く場所

—— 懈怠界、疑城胎宮

これから拝読するところは、本願のなかでは第二十八願（道場樹の願）のところで出ていた問題で、その願が成就して、このようなかたちになっていると語っているところ です。「また無量寿仏のその道場樹は、高さ四百万里なり。その本、周圍五十由旬なり。枝葉四に布けること二十万里なり。一切の衆宝自然に合成せり」（『聖典』三五頁）。そのあとに「微風徐く動きてもろもろの枝葉を吹くに、無量の妙法の音声を演出す。その声流布して諸仏の国に遍ず。その音を聞けば深法忍を得、不退転に住せん」（同上）とあります。親鸞聖人は、これを「化身土巻」に扱っておられるのですが、「また『大経』に言わく、また無量寿仏のその道場樹は、高さ四百万里なり」（『聖典』三三七

頁）云々とあつて、乃至して「阿難、もしかの国の人天、この樹を見るものは三法忍を得ん。一つには音響忍、二つには柔順忍、三つには無生法忍なり。これみな無量寿仏の威神力のゆえに、本願力のゆえに、満足願のゆえに、明了願のゆえに、堅固願のゆえに、究竟願のゆえなり、と」（同上）というところと、また乃至して、「また講堂・精舎・宮殿・樓觀みな七宝をもつて莊嚴し、自然に化成せり」（『聖典』三三八頁）云々と、引用しておられます。親鸞聖人がこれを引用なさるについて、その直ぐ前に「『大経』の願に言わく」といつて引いておられるのは第十九願です。「菩提心を發し、もろもろの功德を修し、心を至し發願して、我が国に生まれんと欲わん。寿終の時に臨んで仮令大衆と圍繞して、その人の前に現ぜずは、正覺を取らじ、と」（『聖典』三三七頁）。自分自身が菩提心を發していくと、いのちが終わるときに大衆と圍繞してお迎えいただく。これを、臨終来迎と言っています。浄土教は臨終来迎のように信じられていた節がありますけれど、それを誓っているのは第十九願である。親鸞聖人は至心・信樂・欲生の第十八願、つまり信心によって往生を得るとい

う場合の浄土と、第十九願の、努力して臨終にお迎えをい
ただいて往生するという浄土と、同じように浄土に生まれ
るといふけれど、何が違うかを明らかにしなければならな
いといふので、生まれる浄土の質が違ふといふことを明ら
かなさつた。生まれた浄土の質が真実であるか、仮であ
るか。仮といふことは、方便化身といふ言い方をしますけ
れど、衆生に呼びかけるために仮の場所を開くと。教化の
ために仮に開く場所、そのような場所に生まれる。生まれ
させると言いますか、そのようにこの第十九願の意味をお
考へになつて、そしてその生まれる浄土の質を懈怠界や疑
城胎宮じょうたいぐうと言ふ。疑城といふのは、疑いに閉じこもるとい
うイメージです。

菩提心をもつて仏道を歩もうといふ意欲は、有限の身に
無限の方向性が与えられて、無限への歩みが本當に自分の
歩みになつたなら、終わることはない。終わらせようとす
ることも必要がない。歩み続けることができる。これを、
不退転といふのです。途中でくたびれたとか、あきたとか、
懈怠けたい、もう嫌だとか、そのような心が起こつて退転するとい
ふことはない。ずっと真実の道を歩み続けてくたびれな

いという立場が開けることが不退転である。それに対して
懈怠界とか疑城胎宮といふのは、いかにも自分に妥協して
もうこの辺でよいと腰を下ろしてしまつて、歩まなくなる。
そのような状態に閉じこもつてしまふ。われわれはともす
ると、宗教といふものを聞いてわかつたしながら、下手
をすると、もうこれでよいといふような、何か閉じこもつ
た場所に行けるようなイメージ、そしてそのような世界に
触れたら、もうそれでよい、たすかつたと思つてしまふよ
うなイメージがありますけれど、そのようなことを仏法は
一番強く非難するのです。

つまり、小乗仏教や原始仏教と言われる、お釈迦さまの
教えを聞いたつもりの人々が伝えた教えといふのは、阿羅
漢あらかんになるのだと。阿羅漢といふことは、もう煩惱が起こら
ないような存在になると。それが救いだという思い込み。
それに対して大乘仏教は、そのようなところで終わつたら、
仏陀の願いを殺すようなものだ。仏陀の願ひは、仏陀の
教えを聞いたなら、それで自分がもし本當にたすかるのな
ら、そのことを自分だけではない、一切衆生に伝わるよう
に生きるのだといふところに止むことなく歩む。このよう

なことが大乘仏教の菩薩道として開かれてきたわけですから、『華嚴經』には終わりがありません。もう無限に歩むわけです。

終わりが無い世界というのは、われわれにとっては、この世で生きているととてもつらいのです。この世は定年があるから、それまではがんばろうというように、限度があるからそこまではやろうと。無限にやらなければならなくなったら、絶望です。もうやめてしまいたい。これが、われわれの愚かな心です。無限に歩むなどということは考えられない。けれども、大乘菩薩道というのは、無限に歩めるような、しかも無理してではなくて、ひとりで、自然に歩めるような場所が与えられることが不退転であると。

『観無量寿經』の表のすがた

ところが、菩提心を発してがんばると、自力の心だと成就しないから、せめて死んだら不退転の場所をあげますというような誓いが第十九願である。そのような救われ方は、実は疑城胎宮なのだと、親鸞聖人は押さえられて、そして、

そのことがまともに説かれている經典は『観無量寿經』だと。『観無量寿經』という經典が浄土教を流行^はらせたのですけれど、『観無量寿經』の表向きの本質は、努力を呼びかける。それぞれの分に応じて努力しなさいという呼びかけ方をする。そのような世界でたすかろうとすると、無限の努力はできませんから、死ぬしかない。有限の努力で死んで、死んだらたすけてあげます。われわれの有限性のなかでの努力というのは、無限にはとても続けられませんから、せめて死んだときにはたすけてもらおうと。このような自力心の根性を見透かされたようなものが、第十九願なわけです。そのようなことを説いているのが、『観無量寿經』の表のすがただと。

実は、自力の努力が意味がない、自力の努力では本当の世界を得られないことに気づいて、本願力に帰することを經典は願っている。善導大師は、そのことが『観無量寿經』の本心、仏陀が説こうとする本当の意味であるのだと。仏の意図は、本願念仏にあるのだと。けれども、人間に本願の念仏を語ろうとしても、人間はわからない。人間は努力で何とかするということなら、できないにしても一応は

わかるわけです。努力していくのだと、「ああ、そうか」となる。しかし、努力が要らなくなると、まったくわからない。そのようなものは信頼できないとなるわけです。ですから、『観無量寿経』は、まず努力を呼びかける。

しかし、努力では本当は行けないのです。努力というのは、先ほどの不退転のことで言えば、努力している限りは不退転に住することはできない。努力していれば、くたびれるわけです。くたびれたならば墮落するわけです。やめてしまいか、引き返してしまいか、とにかく横道に入ってしまう。まっすぐに行けない。

親鸞聖人は、そのような努力を呼びかける願も、『観無量寿経』が説かれているわけですから、嘘とは言わない。それは方便だと。衆生に呼びかけて、衆生の心を本当にみがき出すために、本当の教えがわかるようにするために説かれている。方便権仮ごんけというのは、嘘ではないのです。衆生に呼びかけて衆生を導くための教え、自覚させるための教えです。

それが、『観無量寿経』のすがたであり、ここの「化身土巻」ではその第十九願の成就の在り方が、「三輩さんはいの文こ

れなり。『観経』の定散九品の文これなり」(同上)と言われている。三輩さんはいというのは、三つの段階、上中下と衆生を分けて、上輩・中輩・下輩の人々にそれぞれ違う行を呼びかける。上輩と言われる勝れた人には難しい行を、下輩と言われるだらしのない人間には易しい行というように、相手によって教えのかたちが変わる。そのような教え方が『無量寿経』の三輩段と言われている段ですけど、これが『観無量寿経』では定散九品、人間の機類の違いを九つに分けて、それぞれ教えるということになっている。できのよいものも、悪いものもみんなたすけるといふかたちで呼びかける。これは、自力意識で生きている人間の眼がいつでも比較して上だとか、中だとか、下だとかいうことを基準にして生きている。そのような人間に呼びかけるための教えが『観無量寿経』であり、『無量寿経』の三輩段だということです。

道場樹の願にある「少功德」という言葉

親鸞聖人は、如来の大悲を基準にしてものを見ようとさ

れましたから、如来の大悲から見れば一切衆生は平等に愚かである。平等に罪が深い。上も下もない。みんな愚か者である。しかし、皆救わずんばやまん、平等に救わずんばやまん大悲の本願は衆生を見てくださる。

人間はそうはいかない。人間は事々に比較相對して、自分との距離、自分にとって役に立つか立たないか、そのような基準で上だとか下だとか言つて區別する。これが、われわれの世界の常識と言へば常識なのです。平等などとは考えられない。けれども、その眼でそのまま浄土に行けるわけではない。その眼が翻されなければならない。しかし、一応その眼のままで行けそうに教える。それが、方便化身の意味なのです。初めからだめだと言つてしまわずに、一応、衆生の努力意識を認める。けれども、生まれた世界は方便化身土であると。そのことを表す文として、道場樹の文を引用しておられる。不思議だと思うのです。

道場樹の文は、浄土にすごい樹が生えていて、その樹自身がものすごい樹で、それを見るだけで不退転が与えられるなどと言っているのですから、とてもすばらしいと思うのですけれど、それを、親鸞聖人はあえて『觀無量壽經』

の意味と合わせた場所に引いてこられる。

親鸞聖人の晩年の作として『三經往生文類』があるのですが、それを見ますと、「至心発願の願」、つまり第十九願は、「觀經往生」という段に引用しておられる。そして、道場樹の願、第二十八願を、「設我得仏、國中菩薩乃至少功德者、不能知見其道場樹無量光色高四百万里者、不取正覺（たとい我仏を得たらんに、國の中の菩薩乃至少功德の者、その道場樹の無量の光色あつて高さ四百万なるを知見すること能わずは、正覺を取らじ）」（『聖典』四七二頁）と引用しておられる。そして、「道場樹の願成就の文」、今読んでいる『無量壽經』の文を續いて引用しておられる。それで気がつくのは、第二十八願に「國中菩薩乃至少功德者」という言葉がある。これはおそらく、第十九願、つまり衆生がどれだけ能力のある人であつても努力して浄土に往こうという場合に、できる行為の意味は「少功德」であると。「少ない」という字、これは小さいという意味があります。

親鸞聖人は、名号を大功徳とおっしゃるのです。つまり、名号は阿弥陀如来の名前、南無阿弥陀仏なのですけれど、これは大悲が、一切衆生を平等に救ひ摂りたいという大き

な願いが選り取った。どんな衆生でも、いつでも、どこでも、たとえ死にかかってもできるのが仏の名を念ずることだと。難しい行為は、元氣な人で条件が許された人でないとできない。身体が弱かったり、病氣になっていたり、ましてや臨終になっていたらとてもできない。けれども、仏を念ずることは最後の最後、もう口が動かなくなっても意識が思えば念仏することはできる。どのような状態であろうと、誰であろうと、これ一つで救い摂ろうというかたちとして名号が選り取られた。普通、努力意識で生きている元氣な人間は、このようなものに価値は見いだせない。わからないし、人間の努力がよいと思う。しかし、その努力の意味は少功德だと。人間の積める功德のもっている本質は、小さいのだと。

これは、仏さまの眼から見ればの話です。人間の相対的な状況では、すごくよいことをする人もあります。大金もちがものすごい額を寄付するとか。すごいというようなものですけれど、それは条件があつてできる人だけができるわけですから、できない人間はできないわけです。誰でもやれるというわけにいかない。もし、そのようなものをよ

しとする眼であつたら、仏さまの願いは成就しない。人間の価値観ですぐいと、それで浄土に生まれたいと思うと、そのようなことができる人だけが浄土に往けるようになる。これは第十九願になるわけです。できない人間は見ているしかない。それは如来の願いではない。如来の大悲からすれば、みんな平等に救い摂りたい。そうすると人間の行為は、小さい行為なのだ。条件つきの行為なのだと。大悲は無条件、人間の条件を問わない。このようなところに大悲がある。

ですから、大悲が生み出す世界ではなくて、少功德に應える世界というように、この第二十八願の意味を親鸞聖人は押さえられたのではないかと思うのです。ですから、どれだけすばらしい樹があつて、すばらしい音が鳴っていて、それに触れただけで不退転が与えられると語られているけれど、これはやはり自分の努力で行つて触れる世界である。そして、そのような世界に触れると、これは胎宮である。人間として上下の区別立てをして、上のほうですばらしい世界に生まれたということがもっている本質は、実は、如来の本願を疑つてしまっているのだと。そして、精

神生活が停滞してしまうのだというように親鸞聖人が押さえられたということです。なかなかこれは厳しいことだと思ふのです。

真仏土と難思議往生

そのような仮の世界に対して、真仏土と言われる。この真仏土というのは、どういふことかというところ、『教行信証』の「真仏土巻」では、「仏はすなわちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり」（『聖典』三〇〇頁）と。そして、そのあと、「真仏と言ふは、『大経』には

「無辺光仏・無碍光仏」と言^{のたま}えり」（『聖典』三三三頁）と十二の名前のなかから、無辺光仏・無碍光仏を取っておられる。無辺というのは、際限がない、ほとりがない。辺は、端ということ。あらゆる世界に光が届くというのが無量光です。光の側からすれば届かざる世界はない。それが、全部真仏土なのだ。無碍光というのは、碍^{さまた}りがない光。碍りというのは、生きるために邪魔になるといふことだけでなく、生きて在るこの存在自身に罪があつたり、

業、宿業があつたり、存在自身が自分で解放されないで苦しんでいる状態。何か一人ひとりがそれぞれコンプレックスをもっていて、他人から見れば、すばらしいというようなことであっても、本人自身からするといろいろ問題を感じて苦しんでいる。それは碍りである。縛られてしまう。欲に縛られたり、立場に縛られたり、いろいろな縛られ方をして、われわれは逃げるできない。そのような碍りに対して、阿弥陀の光にとっては碍りはない。つまり、阿弥陀の光に触れる生活は、碍りを碍りとしないうちに触れるということです。それが無碍光。この二つの光が真仏のはたらきであると。

そのあとには、『論』には「究竟して虚空のごとし、廣大にして辺際なし」（同上）。これは天親の『浄土論』に量功德というものがあつて、このように言われているのです。つまり、浄土の量というのは、どのくらいかということ、無限大で、虚空のごとくだと。何の碍りもなく、あらゆるものが、そのままそこに置かれてくることが出来る。そして、「往生と言ふは、『大経』には「皆受自然虚無之身無極^{かいじゆじねんこむしんむごく}之体^{した}」と言^{のたま}えり」（同上）と。皆、虚無の身、無極の体を

受けたりと。身体なのだけれど虚であり無である。そして極まりがない。「『論』」には、「如来浄華衆 正覚華化生」といへり。または「同一念仏して無別の道故」と云へり（同上）。阿弥陀如来の正覚の華に生まれるという譬喩的表現が『浄土論』にあるのです。「如来浄華の聖衆は正覚のはなより化生して」（『聖典』四九〇～四九一頁）という和讃がありますけれど、阿弥陀如来の覚りの華のなかに生まれるというように語る。阿弥陀の覚りが開けるのを、大きな蓮華に譬えるわけですけれど、蓮の華が泥田から出てきてきれいな花を開く。これを、煩惱の身を生きていたのに、清浄な心が開けることに譬えるわけです。それが仏陀の覚りの意味である。そこに立つ。ですから、仏さまの台座は蓮の華である。華の台の上に立ち上がるというのが仏像の姿です。その蓮の華に生まれるのだと。

生まれると言うけれども、具体的に身体や肉体があるものが、そのままの姿でどこかに生まれるのではない。化生するのだと。化生という言葉も、神話的な概念ですけれど、何か精神的な展開と言いますか、死して生きるといことが言われるわけです。煩惱の生活、苦悩の生活、それが、

精神生活が展開して新しい立場で生きられるようになる。そのようなことが宗教的な回心と言われる事実です。心が翻る。それを譬えて、死して生きると言うのです。それまでの妄念の生活に死んで、新しい本当に眼が開けた生活を生きるようになる。文字どおりに肉体が死ぬわけではない。

死して生きるといときに、文字どおり肉体が死ぬという執着をもつのが第十九願です。自力の立場を否定しないままに生きていますから、自力がすたるのは死ぬときだと。そのような生まれ方は化身土だというように親鸞思想は教えられて、「同一念仏無別道故」、つまり、念仏によって生まれる。念仏によって正覚の華に生まれる。なかなかこう言われてもわれわれはイメージがつかめないのですけれども、そのような存在の大きな意味転換、そのようなことが与えられるのが宗教的な回心である。ところが、なかなかそれがわからない。それを、「難思議往生」と云える、これなり」（『聖典』三三四頁）と言うのです。

千差の飯の浄土

そして、「飯いけの仏土とは、下にありて知るべし」(同上)と。つまり、無限なる世界、執とらわれない世界、限りなく明るい世界、そのような世界に対して、化身土はそうではないと。どういうことかという、「良まさに飯の仏土の業ごう因いん千差せんじなれば、土もまた千差なるべし」(同上)。先ほどの第十九願の「發菩提心 修諸功德」、自分が菩提心を發して修するとなると上中下の段階ができるということがありましたが、上中下どころではない。そのなかに無限の差異が出てくる。つまり、業が違う、宿業が違うように、われわれの身体も精神も、みんな違いますから、それ相應の行為を積み上げるとなると、全部違う。一人として同じことがない。同じことがないで生まれていくのだから、場所も千差の違いが出てくる。このように親鸞聖人は押さえておられる。つまり、結局、本当に解放された平等な世界ではなくて、一人ひとりが自分で作った飯の城に閉じこめる。ちょうど、われわれの現代生活のようなものです。一

人ひとりが違う生活のなかに閉じこもる。

本当に、このごろいろいろな問題があるのでしようけれど、一人で在りたいという若い人がいて、そのために食堂ですら、一人で座って食べるような空間を作っているというのです。そのように、他はわずらわしい、他の目が嫌だ、自分だけでいたいというような要求が、人間には一面としてあるわけです。努力して何か作ったと思うけれど、その世界が自分だけの世界、自分で努力したのだから、自分でのような世界をもつのだと。千差の業因が千差の土を作る。これは本当の自由、平等で、明るい世界とはまったく違ふと。下手をすると人間はそのような閉じこもりの方向に生きてしまうのだと。現代文明というものが、さんざん便利な世界を求めて、人間がこれがよかろうと思つていろいろなかたちで歴史のなかで生み出してきた、いわゆる文明国とか先進国とか威張つて作つてきた世界は、何のことはない、非常に自己閉鎖性の強い空間を生み出してしまつている。これは、言うならば化身土なわけです。この世の化身土です。

教えを聞くことができる人間に生まれて、本当に解放さ

れて、自由で、平等で、互いに尊敬しあえるような眼が与えられるということ、このようなことが生きる意味である。それが、仏道が本願の教えというものを開いている意味だと思ふのです。

それに対して、化身土の往生というのは、親鸞聖人は「双樹林下往生」という言葉をそれに当てておられます。

双樹林というのは、娑羅双樹という伝説的な話で、お釈迦さまが亡くなるときに、樹の下に身を横たえられた、そのときそこに娑羅の樹が二本あったと。ですから、双樹林下というのは、お釈迦さまにならずらえて、死んでいくことをイメージしている言葉でしょう。文字どおり肉体が死んで生まれていくというイメージ、それは化身土の往生である。

地獄に行ってもはたらきたい

そのようなわけで、少し見るとよくわかりませんけれど、おそらく「少功德」という言葉を手がかりにして、親鸞聖人は方便化身土の特質として道場樹ということを取り上げ

ておられるのではないかと思ふのです。そうすると、「一切の衆宝」(『聖典』三五頁)、たくさんすばらしい宝物で満たされている世界に生まれてたすかるといふようなたすかり方、これを方便化身土の莊嚴の特徴として親鸞聖人が押さえておられるということではないかと思ひます。これは、人間存在というものが、自分たちの救われるすがたを求めて歩むときに、そのイメージの先に、このような宝が満たされた空間に行つてみたいといふような、やはり欲絡みのイメージ空間があるのではないかと思ふのです。

仏陀の心に触れてこの寿を生き直すときは、それとは全然違つてゐる。「信巻」で親鸞聖人が『涅槃經』を引用されるのですが、そこで、罪業を犯して、父親を殺して苦しんでいた阿闍世王という人が仏陀の教えでたすかるといふときに、阿闍世が、もう逃げるのができない地獄の苦悩から解放していただけたと。このような喜びがあるのなら、自分は地獄に行つても、地獄の衆生にこのことを伝えますと言ふのです。地獄が怖い、嫌だ、恐ろしいと言つて悩んでいた阿闍世が、地獄に行つてもはたらきたいと言ふわけです。そのくらい眼が変わる。自分のために、自

分がたすかりたい、自分の苦悩をなくしたいと思っている間はたすからなかった。たすかるということは、解放されること。解放された喜びは、地獄に行つても伝えたいと恐ろしかった世界が、恐ろしさどころではなく、自分が活躍する場所にしたいというように眼が変わる。すごいことだと思ふのです。

このことは、教えに触れないで考えていたら、そのようなことはあるはずがないと思うわけです。自分で閉鎖して、よい空間をみんな取り込みたいのだから。解放されて地獄に行くと、そのようなことは、恐ろしい世界は嫌だと思つていきますから。人間がたすかりたいという心を延長したすからなのです。人間がたすかるということは、思いもかけず、今縛られていることから解放されて、まったく違う眼で生きることができるようになる。このようなことが教えられているのではないかと思うのです。われわれ凡夫の心はそうしようとしてもならないけれども、如来の願いは、そのような世界に触れなければ衆生はたすからないのだと呼びかけてくださる。われわれは自分で行くことはできなくとも、呼びかけがはたらいてくださることを信じ

ていく生き方はできる。

人間のイメージ空間に対して、いかにもすばらしい、何よりもすばらしい宝があったり、音がしたりして、人間にとってはすばらしいという場所のように語りかける。人間は欲絡みですから、人間に呼びかける誘いの教えのかたちとしては、このようなかたちが有効なのです。欲の内容のごとくに教えると、「ああ、そこに行つてみたい」と思うわけです。努力目標がすばらしい世界として与えられるから、いよいよ努力するという因果関係です。それも、一種の宗教的要求のだけれども、深い存在の解放、本當に平等に解放されるいうところにまではまだ至っていない。このような意味で親鸞聖人は、方便化身土という位置づけをされるのではないかと思います。(二〇一五年三月九日)