

第二十五回

光照寺報恩講 法話

「仏願の生起・本末を聞きて
疑心あることなし」

志慶眞文雄先生 講述

(沖縄県 しげま小児科医院院長)

「仏願の生起・本末を聞いて疑心あることなし」

志慶眞文雄先生 講述

目次

〈開式挨拶 佐々木玄吾護持会会長〉	1
〈光照寺住職 挨拶〉	3
〈資料〉	7
(1) はじめに	9
(2) 始まりは十歳の体験から	11
(3) なぜ仏法を聞かないといけないのか？	18
(4) 釈尊も親鸞聖人も「生」の課題を問うた	21
(5) 生死を「越える」と「超える」	24
(6) 仏願の生起・本末を聞いて疑心あることなし	25
(7) 回心による信心の成立	31
(8) 「機の深信」と「生苦」	45
(9) 唯識…《表層の心》と《深層の心》	49
(10) 「機の深信」と「法の深信」は表裏一体	55

(11)	二種深信を開発する聞熏習	59
(12)	マルティン・ブーバーの「我と汝」	61
(13)	〈われ―それ〉・〈われ―なんじ〉と唯識の三性説	65
(14)	如来の名を呼ぶ存在の誕生	67
(15)	『讚仏偈』から見た「仏願の生起・本末」	70
(16)	如来原理…法性法身から方便法身へ	75
(17)	質疑応答	88
	〈あとがき〉	96

〈開式挨拶 佐々木玄吾護持会会長〉

おはようございます。私は護持会会長の佐々木玄吾と申します。どうぞ宜しくお願いいたします。

皆さん、今日は始めに役員会がありまして、今日のお世話をする人たちが集まり、様子を聞きましたところ、光照寺の報恩講始まって以来の沢山の方々においでいただけると聞きました。ありがとうございます。光照寺の報恩講は二五回目になるのだそうです。なるのだそうですと私がそんなことを言っておかしいですね。私は最初の一回目から参加している者なのです。第一回目は細川巖先生という人が初めてで、その時はまだ人が少なく愚庵でやりましたが、今回は本当に大勢の方がお見えになってとても嬉しく思います。

この光照寺の山号は弘興山光照寺といます。「ぐ」というのは「ひろい」という弘誓の弘です。「こう」というのは興る。ものが大勢で興っていくという。弘興山光照寺といます。これはどこからきたかという仏法弘まれ「弘」です。念仏よ興れという「興」です。これで弘興山光照寺というのです。それで本当に最初に光照寺を開山された池田住職の願いは「仏法弘まれかし 念仏よ興れ」という旗印の下に光照寺を開かれたのです。そして、隣に親鸞聖人の銅像が立ち、今朝初めて見たのですが広い広い駐車場が出来て本当に「仏法弘まれかし 念仏よ興れ」

ということが、具体的にここに実現しているということを、目の当たりに見て嬉しくおめでたいことだと思つて、心から喜びました。

そして今日は、沖縄から志慶眞文雄先生をお呼びしての報恩講、講題は「仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし」という大変難しい題の講義をされますので、私もそこに座つてしっかりと聞かせていただきたいと思つております。どうぞ皆さん宜しくお願いいたします。

〈光照寺住職 挨拶〉

志慶眞先生、本日は遠く沖縄からご夫妻でお越しいただきまして本当にありがとうございます。どうも皆様、狭いお寺でこれが寺だと思われなような寺でございますが、何か私は親鸞聖人、蓮如上人の時代を皆様のお顔を見ているとタイムスリップしたように感じました。自分の思いをこのように話してしまうのですが、時代をタイムスリップしてしまったようでございます。

志慶眞先生のご紹介を私なりにしたいと思いますが、この後、司会の川澄さんが詳しくお話しされる次第になっているようなので、今の若い人の言葉では「かぶる」というのでしょうか、私は「ラップ」という英語で、日本語がまだ分からないのですが。では、司会の川澄さんが、志慶眞先生を紹介すると違った形で紹介しなくてはならないのかなと思ひまして。さて何を話したらいいのか。こう思いました。それでですね、私が志慶眞先生を紹介するには出会いと言うところのその一点が大事で、それが展開して今日あるということですが、全部話すことはできませんので、出会いのところがポイントでちょっと話をしたいと思ひます。

志慶眞先生とお会いささせていただきましたのは、広島のパラマウントの光明団の本部でお会いさせていただきましたことでもあります。志慶眞先生が広島大学の医学部を卒業されて資格を取られ沖縄に帰る時、会座が終わって帰る時、玄関で志慶眞先生が靴を履いて、私はまだそこに残っていたのだけれど玄

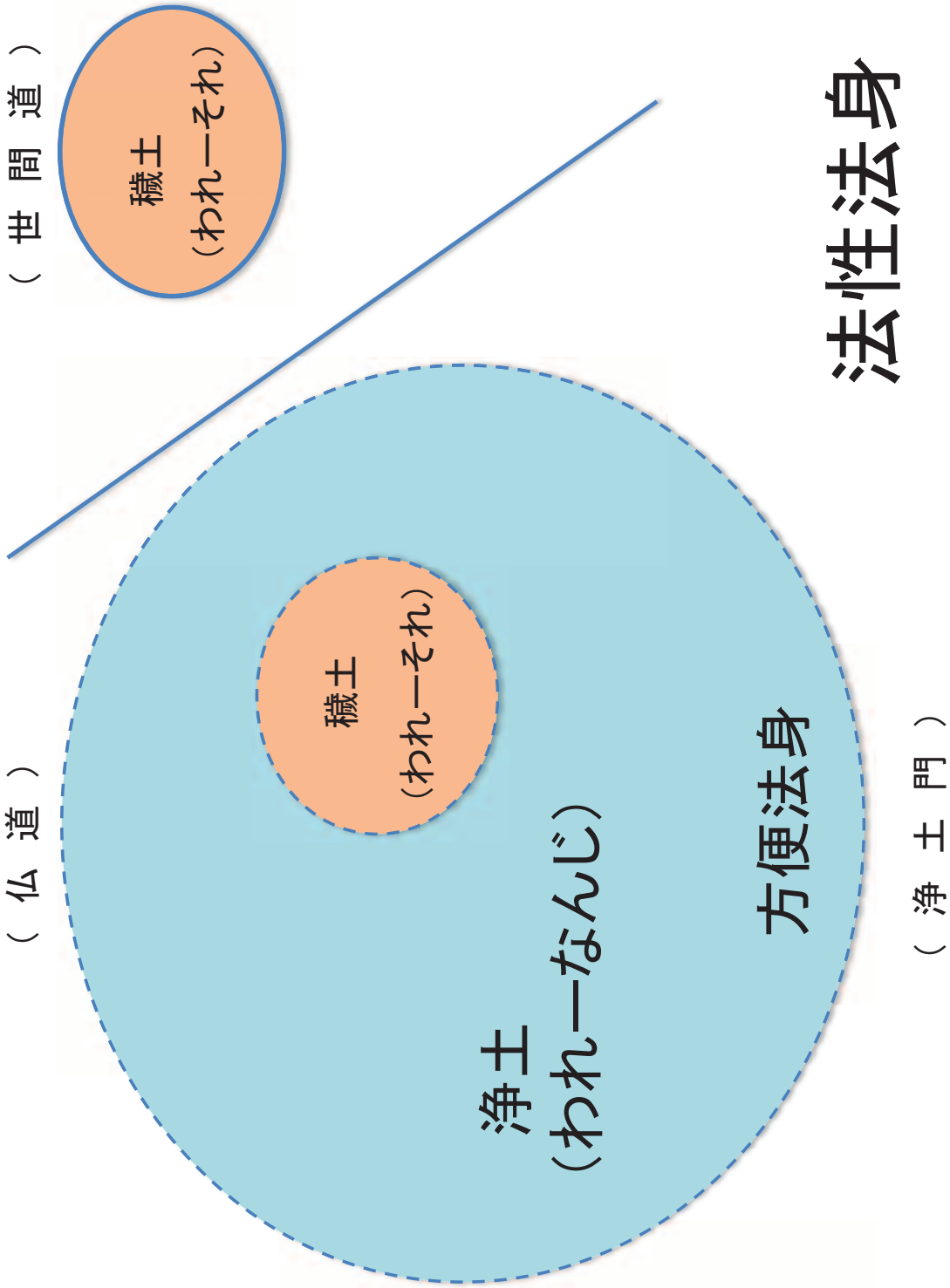
関で志慶眞先生が「池田さんまた会おうな」と言ったが、この人誰だろうと、こう思った非常に不思議な印象なのです。そうして光照寺の旅行を沖繩へ幹事さんが計画してくださいました。沖繩には志慶眞先生がおいでなのですから、志慶眞先生の病院の二階に聞法道場を造っておられますから、是非そこを訪ねて先生のお話を聞こうではないか、といった縁をいただいたようなことでもございました。その本がピアノの上にあります。「お念仏の開く世界」ということで、まだ読まれていない方がありましたら、お求めになっていただければ、また一つの御縁になるのではないかと思います。

そういうことで、まず出会いは、志慶眞先生と私の共通点の細川巖先生であります。ガラス窓に細川巖先生の亡くなる直前の写真と、一月一日に亡くなられましたので、年賀状を出そうとして出されなかったという中で、コピーをいただいたものを右に出しております。その素晴らしい言葉そのものが、細川巖先生の歩み、そのものではなかったかと思っております。志慶眞先生と私の共通な出会いは細川巖先生です。それで今日まで話しますと時間がありませんので、先ほどのお斎のときの話を聞いていまして、志慶眞先生をラジオの深夜便の心の時代を何度も聞いたとか、去年Eテレのテレビで金光先生と志慶眞先生が対談をされましたね。それを今日無料で数は決まっておりますが欲しい人に差し上げますが、Eテレの録画を三百回見ているとか、何十回見ていると聞いて、凄いなあ、ラジオの方も聞いているとか。そういうことなのだなあと、逆に驚

かせていただきました。そういうことは、ここに生きざまとしてご参加になつていらっしゃる方、私はお会いしたことはないけれども、志慶眞先生を通じた方が先ほどご紹介していただいた方の中に在りまして、本当に仏様の御縁だなあと嬉しく思っております。北海道から沖縄から津々浦々と言いたいのですが、関東においても本当にありがたいなあと思ひます。

今日は志慶眞先生の奥様もいらつしやるわけです。志慶眞先生の奥様と、志慶眞先生が出会つたころを私は知りませんが、私が見てきたような嘘をつくわけにはいかないけれど、聞いたところをお話しさせていただくと、志慶眞先生の奥様は浄土真宗の教えを聞いておられ、地方の土徳、宿善があつたかのように思うのでございますが、その若き日に先生と奥様が出会つて、ご結婚されて今ここにおられると。沖縄から今ここに来られたというわけになるのです。先生が浄土真宗、親鸞聖人のみ教えに出遇えて、お念仏の世界を開かれた。それは内助と言つては失礼でしょうか。結婚が縁で奥様の影響と申しましょうか、それを今日の志慶眞先生をしてこの道、念仏のみぞ真と言わしめて歩まれておられる。これこそ人間の出会いと言うか、夫婦の絶妙な出会いと言ひますのでしようか。計らいがないですよ、人生。細川先生に会うということ、縁の中で夫婦となる。それを全部浄土真宗として実つてここにおられる。こういうことを思ひますと全く我が計らいを超えて、不可思議なる御縁の中に、今一人一人とまたお出会いすることが出来るということが、私としては嬉しいと。

皆さんもそうですよね。本当に悲しみを縁としたり、教えを縁としたりして出会うことが出来る。本当にありがたいことだと思うわけであります。このくらいで終わらないと、志慶眞先生のお話を聞きに来たので、住職の話は良く聞いているし、いつも同じことだと、こういうことになろうかと思いますが、言わんとすることは、出会いという中に、そして、今ここにある、ということをお願いいたします。先生、今日は宜しくお願いいたします。



志慶眞文雄 (まなざし仏教塾) 作図

講題…「仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし」

志慶眞文雄先生 講述

(1) はじめに

皆さんこんにちは。沖縄から参りました志慶眞と申します。報恩講へお招きいただき、ありがとうございます。

実は今年（二〇一五年）八月に、『如来のまなざしの中を』（発行：自照社出版）という本を出しました。自分の本を出版社に依頼して出そうと思ったのは初めてのことで、それには動機がふたつありました。

私は、マルティン・ブーバーの『我と汝・対話』という本のおかげで浄土真宗に向き合うことが出来たと思っています。それで、もう十数年ほど前になりますが、マルティン・ブーバーと植田重雄先生（翻訳者）への感謝と自分自身のために、この出来事を書きとめておこうと「まなざし仏教塾」の機関誌『まなざし』に「マルティン・ブーバーの衝撃の語録『我と汝』を読む」という文章を約二年間かけて書きました。それから五年後、インターネット上にホームページを開設（二〇〇九年）したとき、こんな難しい話は誰も読まないだろうと思いつつそれを掲載しました。ところが思いもよらず、ホームページを開いて四、五年で「マルティン・ブーバーの衝

撃の語録『我と汝』を読む」へ一万六千人以上のアクセスがあり、時々本は出てないのかと問い合わせがありました。もしかしたらこれは本にしておく意味があるのかもしれないと思ったのが、本を出版した動機の一つです。私がブーバーと出会ったのは、細川巖先生がご法話の中でブーバーの話を書きつたのがきっかけでした。それで本を取り寄せて読むようになりました。

それからもう一つ動機がありました。沖縄に帰って、浄土真宗の教えに戸惑いを覚えているときに、「関真和先生と細川巖先生の往復書簡」を手にししました。この往復書簡が、私がお念仏に会う道を開いてくれました。十一年ほど前になりますが、NHKのラジオ深夜便「こころの時代」に出演したとき、この往復書簡の話をしました。すると放送後、全国から往復書簡が欲しいという問い合わせがありました。しかし往復書簡はプライベートな手紙なので、コピーしてさし上げていいものか迷い、往復書簡が載った『飯塚の会通信』を送っていただいた福岡の赤宗正俊さんに訊ねましたところ、公わおやけにしている手紙なのでかまわないとのことでした。今でも時々、どうしたら手に入るのかと問い合わせがあります。誰でも往復書簡が手に入るようにしておきたいというのが、もう一つの動機でした。今回出版した本に、「マルティン・ブーバーの衝撃の語録『我と汝』を読む」と「関先生と細川先生の往復書簡」を収録しました。

今日、皆さんにお配りした資料は一枚です。今日は、板書しながら話そうと思います。予定されている講演時間が九〇分でしたので、九〇分ではまとまった話ができないと思います、こちらに着

いてから時間を一二〇分くらいに延長してもいいですかとご住職に尋ねましたところ、時間はまったく気にしないでいくら延長してもいいですと、びっくりするような嬉しい返事をいただきました。今日は東京に宿泊する予定なので、お言葉に甘え時間を延長して話をしようと思います。

(2) 始まりは十歳の体験から

はじめての方もおられると思いますので、自己紹介から始めます。私は昭和二十三年戦後間もないころ、沖縄に生まれました。近くに米軍の基地があつて、日曜日になると若い兵士がジープに乗ってチョコレートとかキャンデーを持って来るので、その後ろをギブミーチョコレート(Give me chocolate.)と追っかけていました。貧しかつたけれども何の苦勞もなく、毎日遊びほうけていました。

沖縄の田舎の夜空は満天の星で、小さいころから夜空を見るのがとても好きでした。不思議だなあ、何だろうなあという思いで星空を見上げていました。ところが十歳のあるときふと、いつかこの星空を見られないときが来る、地球から消えてしまうという思いが身体の中を突き抜けたのです。不安と哀しさ^{かな}と虚しさ^{むな}で、どうしたらいいのかわからないような体験をしました。それから五十数年経っています^{さかい}が、つい昨日のことのように場所も時間も覚えていません。その日を境

に生きて行くのが辛くなりました。

その不安と哀しさと虚しさは小学校・中学校・高校・大学とずっと続き、大学の時にはピークに達しました。結局、何をしてもいずれ死んでしまう、人類だつていずれ滅亡する、そうであるならば生きている意味は何もないのではないか。無意味な人生ならいつ死んでもいいやと思つていました。当時は大学紛争や沖繩の復帰運動もあり、内も外も嵐みたいな毎日で、生きていくのがとても辛い日々でした。

ただ、小さい頃から抱いていた〈宇宙〉や〈もののあること〉の不思議さへの興味は変わらず、どうせ死んでしまう人生ならせめてこうしたことを少しでも知つて死んでいきたいと思ひました。そのためには素粒子物理学か天文学を学ぶ必要があります。ところが私はすでに、畑違いの工学部電気工学科に入学していました。沖繩が復帰する前のパスポートが必要な頃、沖繩で大学入学選抜試験をして全国の国立大学に配置するという内地留学制度があり、その制度で愛媛大学へ進学していました。進路を理学部物理学科へ変更するために転学部試験を受けたいと、大学事務局に相談に行ったのですが、「あなたは沖繩からどの学部へと枠を決められて入学しているから、転学部は難しい」と断られました。かすかな望みも絶たれて、生きて行く方向を見失い夜も眠れなくなりました。

そういう生活をしているある日、「死ぬから人生は虚しい」とずっと思つて生きてきましたが、

今のような毎日が一万年も二万年も永遠に続くとしたら、それこそ生き地獄が永遠に続くだけだと身震いしました。死ぬことも虚しいけれども、今を生ききれないことが自分の大きな問題だと気づきました。後から考えると、この気づきは仏道と直結しているのですが、「では明日からは生きられるようになります」とはいえないので、あいかわらず自虐的な生活を送っていました。

工学部卒業前に、熱が下がらず激しく咳き込んでいました。見かねた友人が「志慶眞君病院に行った方がいいよ」とすすめてくれました。病院に行くと、肺炎と栄養失調で直ぐ入院でした。一週間くらい熱が続いて咳も止まりません。どうせ生きていても仕方がない人生、いつ死んでもいいやと思いつつ、いざ死ぬかもしれないと思うと不安になりました。

両親は忙しかったので、小さい頃から祖母が私をとてかわいがってくれました。農作業に行くときは、へもっこくわの片方にくわなどを乗せ、もう片方に小さな私を乗せてよく連れて行ってくれ、寝る時は祖母に足をからめて寝ると安心でした。私が大学生になると沖縄に帰省するのを心待ちにし、年金で貯めたお金をこっそり手渡してくれました。そうしたことが思い出され、涙が出てきました。自分が今、亡くなったら祖母がどんなに悲嘆にくれるかと。ここで人生を終わってはいけない。もう一回やり直さなくてはと思いました。

それで物理の大学院受験をめざして、愛媛大学を卒業してからアルバイトをしながら一年間浪人しました。全国から百二十、三十名の人が受験して、合格するのは十数名という難関なので、

独学で畑違いから受験する自分が合格できるとは、正直、思っていませんでした。やむにやまれず受験したというのが実情です。ただ工学部在学中から夜眠れないのでウイスキーを流し込みながら、何の当てもないまま貪るむさばるように物理の本を読んでいました。それが功を奏したのか、翌年広島大学の大学院、素粒子物理学研究室に合格しました。

希望をいだいて愛媛から広島に行きました。修士課程から博士課程へ進学し、われを忘れて素粒子物理の研究に専念できた夢のような年月が過ぎていきました。しかしながら、博士課程の途中で行きづまり、大学院を中退するという苦渋の決断をしました。大きな心の挫折でした。物理学者になるという夢を放棄しました。一言でいえば、科学的なものの考え方では、生きて行く虚しさや死の不安はこえられなかったということです。

もう行くべき道はないと思ったとき、自分を待っている祖母のもとに帰ろうと思いました。ちょうどそのとき、医学部に行っていた友人が、私が大学院をやめたことを聞いて、医学部進学を勧めてくれました。しかしもう二十八歳で躊躇ちゅうちよしましたが、沖繩で生涯働ける何かを身につけて、祖母の居る沖繩に帰りたい一心で医学部受験を決意しました。それから広島大学医学部へ合格するのに五年かかりました。本当に合格できるのかわからない、先の見えない年月でした。

実は、物理博士課程に進学するときに結婚しました。連れ合いは熊本出身で、高校生の頃から浄土真宗の話を書く機会がありました。結婚後、広島大学理学部で非常勤の事務職員に採用され

た彼女は、大学会館で開催されていた細川巖先生の「歎異抄たんにしやうの会」に参加し、生きるのが辛いつらのなら「歎異抄しやうじの会」に行こうと私を誘ってくれました。しかし、今の形骸化けいがいかした日本の葬式仏教で自分の生死しやうじの問題が解決するとは思えないからと、七年間かたくなに拒絶していました。その間に大学院を中退し、大学受験予備校で非常勤講師をしながら医学部受験をめざす生活へと一変しました。受験勉強や仕事の合間に仏教関係の本を読む機会がありました。いつしか、かたくなな気持ちにも変化が起こり、医学部に合格したら「歎異抄しやうじの会」に行く約束をしました。五年目に医学部に合格し、発表のあったその日に細川先生の「歎異抄しやうじの会」があり参加しました。初めて聞く歎異抄しやうじの話はよくわかりませんでした。が、「生死がこえられないのはあなた自身に問題があるからではないのか」という問いかけを、私は歎異抄しやうじから聞きました。それまで、やっていいる対象をかえることで自分の生死の問題を解決しようとしてきましたが、自分自身が問題だったと初めて気づかされました。それが浄土真宗の話もんぼうを聞ききっかけでした。

それから六年間、広島で聞法もんぼうして沖繩に帰りました。しかし祖先崇拝すうはいが生活のしきたりになっている沖繩に帰って、すぐに念仏を受け取ることがどういことなのかまったくわからなくなり、再び路頭ろとうに迷ってしまいました。しかし自分が問題だということは分かっていましたので、聞かなかった昔には戻れません。だからといって前にも進めない、現状にも安住できず行きづまってしまいました。方向を見失って五年目、小児科医院を開業するとき、二階に聞法道場をつくる決

断をしました。後十年間、浄土真宗の話を聞いてお念仏が受け取れなければ、浄土真宗の教えは自分に届かない教えだから聞法をやめるつもりでした。そういう切羽詰まった状況の中、平成四年に小児科医院を開業しました。

翌平成五年、予期しない出来事がありました。ある日、関真和先生（小学校教師・五十六歳）が癌で亡くなる一か月前、師の細川巖先生に書かれた手紙と細川先生からの返書が掲載された『飯塚の会通信』を手にしました。

関先生のお手紙。

合掌 細川先生、長い間ありがとうございました。：仏法にあわせていただき、大きな世界のあることを知らせていただきました。：お念仏『南無阿弥陀仏』をいただいた故に、生きることができ、お念仏いただいた故に死んでいけません。もし、お念仏におあいしていませんでしたら、今ごろこのベッドの上でのたうちまわっていると思います。肉体的にはたいへんきついです。すわるのもちよつとの時間しかできないくらいです。でも、心は平安です。：先生、本当にすばらしい人生をたまわりましてありがとうございます。最後の一呼吸までは生きるための努力を続けます。： 平成五年六月二十四日 関 真和

この手紙に、同じように癌を患^{わづら}っていた細川先生がすぐに返事を書かれます。

関君、いよいよ大事な時になったなあ。：慰めようもない。南無阿弥陀仏。南無阿弥陀仏におあいできて本当によかった。これが人生のすべてであった。私は昨年十二月以来入院して、このことをいよいよ知った。君も同じだと思う。：死ぬも南無阿弥陀仏、生きるも南無阿弥陀仏ただこのこと一つ。：私の方が先に浄土に行っていると思っただが、君が先かもしれない。しかし、後も先もない。皆、南無阿弥陀仏を生きてゆくほか道はありえない。よかった、よかった。君の人生。：

六月二十六日 細川 巖

診察室のイスに座ったまま涙が溢^{あふ}れて止まりませんでした。「お念仏『南無阿弥陀仏』をいただいた故に、生きることができ、お念仏いただいた故に死んでいけます」、「死ぬも南無阿弥陀仏、生きるも南無阿弥陀仏、ただこのこと一つ」、「私の方が先に浄土に行っていると思っただが、君が先かもしれない。しかし、後も先もない。皆、南無阿弥陀仏を生きてゆくほか道はありえない」などのことばが胸に突き刺さり、十歳の時から虚しくて生ききれない、死にきれないと私を苦しめた不安の正体の我執^{がしゅう}に決着^{けつちやく}がつかしました。「冷酷無比^{れいこくむひ}」、それが私の正体でした。私の中に煩惱があったのではなく、煩惱に名前をつけて「私」と称しているのです。長いこと念仏の教え

がうなずけないので、浄土真宗も細川先生も疑いの対象でしたが、その出来事を境さかいに、浄土真宗の念仏、他力、本願、浄土などへの疑いは氷解しました。はじめて細川先生に遇あえました。

それから「まなざし仏教塾」を立ち上げてもう二十二年になります。「まなざし聞法道場」での講演会への参加者は当初は数名でしたが、昨今は五〇名前後の方々が参加されます。先祖崇拜がしきたりになっている沖縄では、浄土真宗の話聞く人はいないのではないかと最初は危き惧ぐしました。しかし親鸞聖人の教えは、地域を越え、時代を越え、どの人にも普遍的に伝わる話であることを実感しています。

(3) なぜ仏法を聞かないといけないのか？

沖縄では、初めて仏法の話聞く人が多いので、いつも「なぜ仏法を聞かないといけないのか？」、「仏教は何を課題にし、それをどう解決したのか？」という話から始まります。長年聞法している人にも大切なことだと思えますので、かいつまんでお話しします。

(板書)

「なぜ仏法を聞かないといけないのか？」

人生：生活すること

活：パンをどう手に入れるか？

生：パンを食べても死ぬのに、何の為に生きるのですか？

（これが仏教の課題）

生きるとは生活することですが、その生活を「生」と「活」に分けて、人生には二つの大きな課題があると話しています。

「活」というのは、衣食住、地位、名誉、健康、財産などの問題です。一言で言えばパンをどう手に入れるかということ、私たちの日常生活のほとんどはこれに費やされています。パンを手に入れたら死ななくなるというのなら人生の課題は一つでしょうが、パンを食べても一〇〇%死にます。

「パンを食べても死ぬのに、何の為に生きるのですか？」というのが「生」の課題です。これが宗教・仏教の課題です。パンが山のように手に入ったら、次は「生」の問題を考えるようになるかといったらならないですね。さらにもっともっとパンが欲しくなり、最後は「活」に埋もれてしまいます。

「生」と「活」は密接に関係していますが、問うているレベル・質が違います。「生」の課題

を明確にして聴聞することが大切です。

「まなざし聞法道場」に仏法を聞きにくるあるお父さんがいます。それを年頃の娘さんがとても嫌がっていました。なんで今更、仏教を聞かないといけないのかと。私が沖縄の地方紙にシリーズでコラムを半年担当したことがありました。人生には「生」と「活」の課題があり、その「生」が仏教の大切な課題であると書きました。それをたまたま娘さんが読んで、お父さんがなんで仏法の話の聞きに行くかよく分かったと、それからは嫌がらないうで行かせてくれるようになったということです。

昨今、仏教が人々にアピールする力を持たなくなってきていると言われています。それは、仏教が何を課題にしているかが曖昧になり、人々の心の底からの願いに応えることができなくなっているからだと思っっています。人々が日常生活で追い求める地位、名誉、財、健康、社会活動、経済活動などはすべて「活」の問題です。それはそれで大切です。しかし仏道の眼目、つまり一義的な問題ではありません。仏道を歩む上で大切なのは、「なぜ仏法を聞かないといけないのか?」、「仏教は何を課題にし、それをどう解決したのか?」を明確にすることです。仏教が解決すべき課題は、「生死（迷い）を超える」ということです。

何が本来の仏道の課題であるかが明確でないと、違うものを仏道の課題にしてしまいます。

(4) 釈尊も親鸞聖人も「生」の課題を問うた

(板書)

釈尊(ゴータマ・シツダルタ)…老病死を逃れる道を求めて

親鸞聖人 : 後世^{ごせ}を祈らせ給いける



法然上人 : 生死^{しょうじ}いずべき道

釈尊は釈迦族の王子(名前・ゴータマ・シツダルタ)として生まれ、地位も名誉も財産もあり、恵まれて大切に育てられました。しかし、いくら「活」が満たされていても、城では生きていけませんでした。青年ゴータマ・シツダルタの言葉が残っています。

人の命は何と短いことか。百歳にもならないのに、死なねばならぬ。たといこれ以上ながく生きても結局、老衰のため死んでしまう。(『スッタニパータ』)

愚かな者たちは、自分が老人になり、死ぬことを避けることができないのに、他人が老人になり死ぬのを見るといやがるが、考えてみると私もいつか老人になるのであり、死を避けることはできないのだから、他人が老人になり、死ぬのを見ていやがるべきではない。いま若くして、当分死なないと

いっておごり高ぶるものは、きつと自滅する。そう考えたとき、私の青春の喜びは、ことごとく断たれてしまった。

（『中阿含経』）

父王よ、私は今、恩愛の情を離れて、老病死を逃れる道を求めて家を捨てます。養母プ
ラジャーパティールよ、私は苦しみのもとを断とうと思います。わが妻ヤショーダラよ、人
の世には必ず別れの悲しみがある。私は、その悲しみのもとを断とうと思ったのだ。

（『方广大莊嚴経』）

ゴータマ・シツダルタは、自分が老いてゆく、病いになる、死んでいくという課題を解決する
ために、「国と財と位」を捨てて城を出て行ったのです。ここが釈尊の求道の原点でした。

親鸞聖人も比叡山で行きづまり、山を下りて六角堂に参籠さんろうされました。恵信尼公えしんにこうの手紙によると

山を出いでて、六角堂かくどうに百日こもらせ給たまいて、後世ごせを祈いのらせ給たまいけるにく
後世ごせの助たすからんずる縁えんにあいまいらせんとく

（『恵信尼消息』…真宗聖典 六一六頁）

参籠された時点では、親鸞聖人も迷いの中です。その迷った中での問いは、「後世」でした。死んだらどうなるのかという問題です。それが聖人の「生」の課題でした。その課題は比叡山で修行しても解決できなかったのです。参籠中、夢の示現にあずかって法然上人を訪ねます。そのとき法然上人は、

ただ、後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出ずべきみちをば、

ただ一筋に仰せられ候いしゝ
(『恵信尼消息』…真宗聖典 六一六頁)

でした。親鸞聖人の「後世」の問題に対して、法然上人は「生死出ずべきみち」を説いていたのです。

私は、親鸞聖人の「問い」と法然上人の「答え」は、かみ合っていないと思います。親鸞聖人の問いは、死んだらどうなるかという「後世」の問題でした。法然上人が説いていたのは、「生死出ずべきみち」でした。生死には、迷いという意味があります。比叡山を下りた親鸞聖人の問いは、「前世、現世、後世」の分別した問いでした。「前世、現世、後世」というのは、私たちの日常的なものの見方ですが、親鸞聖人もそこで行きづまっていたのです。この迷いの「問い」に対して、法然上人の「答え」は「生死一如」という分別を超えた視点で説かれた「生死出ずべ

きみち」でした。それを確かめるために、親鸞聖人は法然上人のもとへ「百日間、雨の日も照る日も、いかなる大事があろうと」通かよつたと書いてあります。若き日の親鸞の真剣な求道の姿が彷彿ふうぶつとします。

尊敬する釈尊や親鸞聖人においても、仏教の課題は私たちと同じでした。「生せい」が明らかになって初めて、「活かつ」は「活」としての十分なはたらきがなせる世界が開かれます。「生」が明らかにならない「活」は、迷いをひき起こします。

(5) 生死を「越える」と「超える」

法然上人の説かれていた「生死出づべきみち」は、現代語では「生死をこえる道」でしょう。

(板書)

生死を「こえる」

- ① 越える…自分の思いで越える…「活かつ」の次元
- ② 超える…ダルマ(法)によって超える…「生せい」の次元

ダルマ(法) …如来の智慧・慈悲

仏法を聞く人も聞かない人も皆、いずれ娑婆しゃばの命は終わります。ですからどの人も、生死はこえないといけないのです。「こえる」を仮名で書いているのには理由があります。私は「こえる」には、「越える」と「超える」があると考えています。

生死を「越える」というのは、どうせ人生はこんなものだと思いを固めるか、あるいは地位や名誉や財力を手にいれることで、生死を越えようとする試みです。宗教・仏教と縁のない人はもちろん、仏法を聞いても自力にとどまる人には、その道しかりません。生死を「越える」は、「生死」という分別を自らの分別で越えようとする試みですから、結局、「生死」に埋もれてしまいます。

「生死を超える」というのは、ダルマ（法）によって超えることです。「生死」というのは分別ですから、分別で分別をこえることはできません。「生死」はダルマ（法）によってしか超えることはできません。如来の智慧・慈悲である無分別からの呼びかけが迷いを超えさせます。それが「他力を賜るたまわ」ということです。

(6) 仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし

「他力を賜る」ということを、浄土真宗の教えにたずねてみます。それで本日の講題を「仏願ぶつがん

の生起・本末を聞いて疑心あることなし」としました。それは、

『経』に「聞」と言うは、衆生、仏願の生起・本末を聞いて疑心あることなし。これを「聞」と曰うなり。「信心」と言うは、すなわち本願力回向の信心なり。

（『教行信証』信巻…真宗聖典 二四〇頁）

からの引用です。「聞」が大切です。

「聞」は、きくという。信心をあらわす御のりなり。

（『唯信鈔文意』…真宗聖典 五五一頁）

「信」は、うたがいなきところなり。すなわちこれ真実の信心なり。

（『唯信鈔文意』…真宗聖典 五四七頁）

「聞」とは「本当に聞く」、「如実（あるがまま）に聞く」ことです。経典のはじめの「我聞如是」、「如是我聞」の「聞」と同じ意味です。「聞」は「信心」です。しかし私たちは、自我（分

別心（にじやま）に邪魔（を）をされて「本当に聞く」、「如実（あるがまま）（あるがまま）に聞く」ことが出来ないのです。だから「聞」が「信心」にならないのです。

「仏願の生起」とは、仏の願いとは何なのか、どうしてそれが立てられたのかということ、「仏願の本末」とは、仏願は私たちにどう届いて、それはどういうはたらきするのかということ。その「仏願の生起・本末」を聞いて、「疑心あること無し」を「無（む）疑（ぎ）心（しん）」といいます。「無（む）疑（ぎ）心（しん）」とは、私たちに開かれる「疑い無き心」、「心の底からの確かなうなずき」で、それが「本願力回向（えこう）の信心」です。

「本願」とは、生きとし生けるものに阿弥陀仏の救いを信じさせ、その名号（みょうごう）を称（と）えさせて、浄土に往生させたいという願いです。「本願力」とは、阿弥陀仏が法蔵菩薩のときに立てられた本願が成就して、現に今、衆生を救いつつあるはたらきのことです。「回向」とは「回（まわ）し差し向ける」ことで、「本願力回向」とは、如来が衆生に南無阿弥陀仏を回（まわ）し差し向けて救済すること。をいいます。その回向された本願力によって、私たちの疑い（はか）（計（まわ）らい）が払（は）拭（ふ）された心が真実の信心です。

少し休憩してから、無疑心の背景をマルティン・ブーバーの「我（われ）と汝（なんじ）」や唯識（ゆいしき）をとおしてたずねたいと思います。

〈休憩〉

「疑い無し」というのが「無疑」ですね。『聖典』のいたるところに出てきます。親鸞聖人の『高僧和讃（善導大師讃）』にも、

真宗念仏ききえつつ

一念無疑なるをこそ

希有最勝人とほめ

正念をうとはさだめたれ

（真宗聖典…四九六頁）

と、「無疑」ということばがあります。和讃の意味は、「他力の念仏のいわれを聞いて、疑いなく信じている人こそ、希有でもっともすぐれた人とほめ、その身に真実の信心を得ているといわれた」となりますが、「無疑」ということばが重要な意味をもつことがよくわかります。

『一念多念文意』にも、

「聞其名号」というのは、本願の名号をきくとのたまえるなり。きくというは、本願をき

きてうたがうころなきを「聞」といなり。また、きくというは信心をあらわす御のりなり。（『一念多念文意』・真宗聖典 五三四頁）

と、「諸有衆生 聞其名号」ではじまる「本願成就文」を積した所にあります。「本願を聞きて疑い無き心を『聞』というなり」の「疑い無き心」が無疑心です。

浄土真宗の話を聞いても信心がよくわからないから、疑わないでおこうとか、信じないといけないのではないかとか、そういうこともあるのかなあとか、対象的にものを考えます。そういう対象的なものの見方は信心ではありません。信心とは、理屈をつけて信じようとする心ではないのです。信心というのは、「ああなるほどそういうことだったのか」と骨の髄までうなづくこと、疑い無し（無疑）です。

疑わないでおこうというのを「不疑」といいます。何とか信じ込もうとするのは、自らの疑い（計らい）を自らの計らいで取り除こうとする疑いの姿です。信じ込もうとする計らいの心が歩みを止めてしまいます。分からないから駄目だということではないのです。はじめから分かる人はいません。どこまでも分からないものは分からないと疑問をもって歩みきることが大切です。「問い」を持って歩むのが仏道です。

信心は「不疑心」ではなく「無疑心」です。無疑心を真実の信心といい、その確立が私たち人

間の救済を意味します。「疑心あること無し」といえるまで歩みきること、それが一番大切なことです。

(板書)

無む疑ぎ心しん…疑ぎい無むしの心

不ふ疑ぎ心しん…自じらの計けいらい心

ただ誤解してはいけないのは、私が真実になるではありません。

煩ぼん悩のうを具ぐ足そくしながら、無む上じょう大だい涅槃ねはんにいたるなり。具ぐ縛ばくは、よろずの煩ぼん悩のうにしばられたるわれらなり。
(『唯信鈔文意』…真宗聖典 五五二頁)

とあるように、教えにあうことで煩悩具足の身であることに目が覚めて、私が仰ぐべき真実の世界がはつきりするということです。

(7) 回心による信心の成立

無疑心といわれる信心は、どのように成立するのでしょうか。浄土真宗では、信心とは二種深信（「機の深信」と「法の深信」）をいいます。「機」とは「法」に対することばで、仏の教えをこうむるべき対象、法によって救済されるべきものという意味で、「深信」とは深く信じるということです。「機の深信」は「自己への目覚め」、「法の深信」は「法への目覚め」です。「機の深信」と「法の深信」は表裏一体なので「機法一体」ともいわれます。

「機の深信」とは、

一つには決定して深く、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」と信ず。

（『教行信証』信巻…真宗聖典 二一五頁）

「法の深信」とは、

二つには決定して深く、「かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑いなく

慮おもんばかりなくかの願がんにき力じように乗さだじて定おうじまうんで往さだ生さだを得さだ」と信しんず。

〔『教行信証』信卷…真宗聖典 二一五頁〕

二種深信は回えしん心しんによつて成立りつします。

「回えしん心しん」というは、自じりき力しんの心しんをひるがえし、すつるをいうなり。実じつ報ほう土どにうまるるひとは、かならず金剛こんごうの信しん心しんおこるを、「多た念ねん仏ぶつ」ともうすなり。

〔『唯信鈔文意』…真宗聖典 五五二頁〕

とあるように、回心とは自力の心をひるがえし、捨てることをいいます。回心によつて真実の報土に生まれる人には、決して壊こわれることのない他力の信心が必ずおこります。

（板書）

信心とは

二種深信…「機きの深信」(自己への目覚め)

「法ほふの深信」(法への目覚め)

機法一体：「機の深信」と「法の深信」は表裏一体

信心は、回心によって引き起こされる

回心は、自力の心をひるがえして捨てること

親鸞聖人は、自らの回心の事実を記しています。

しかるに愚禿釈の鸞、建仁辛の酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す。

（『教行信証』化身土巻…真宗聖典 三九九頁）

それは、法然上人のもとを訪れた、一二〇一年、親鸞二十九歳のときのことです。それは親鸞聖人にとって、『教行信証』に書きとめるほどの重大な出来事でした。

自力と回心について、『歎異抄』十六条で確かめてみましょう。

一向専修のひとにおいては、回心ということ、ただひとたびあるべし。その回心は、日ごろ本願他力真宗をしらざるひと、弥陀の智慧をたまわりて、日ごろのころにては、往生かなうべからずとおもいて、もとのころをひきかえて、本願をたのみまいらするをこ

そ、回心えしんとはもうしそうらえ。

〔歎異抄〕…真宗聖典 六三七頁)

とあります。今まで本願他力の真実の教えを知らないで自分を根拠に生きてきた人が、阿弥陀仏の智慧をいただき、自分というのは単なる迷いの身で何の当てにもならないということがはつきりし、これまでのような心のままでは浄土に往生することはできないと知って、その自分中心の心を捨て、阿弥陀仏の本願のはたらきにおまかせすることを回心と言います。回心は、如来の回向が私たちに至り届いた時に、私たちにひきおこされる目覚めです。回心というのは生きている根拠がひっくりかえることです。疑わないでおこうとか、なんとか信じようという不疑心が無疑心にかかります。自力無効じりきむこうと目が覚め、常に阿弥陀仏の光明の中にあることが心の底からうなずけ、ひとすじに念仏する人にとって「回心ということ、ただひとたびあるべし」です。何度も行う自己反省ではありません。自己反省は自分で自分の始末をつけようとする行為です。

自力じりきというは、わがみをたのみ、わがところをたのみ、わがちからをはげみ、わがさま

さまの善根ぜんこんをたのみひとなり。(『一念多念文意』…真宗聖典 五四一頁)

自力とは、「わがみをたのみ、わがところをたのみ、わがちからをはげみ、わがさまさまの善

根をたのむ」ことで、その自力の心が「日ごろのこころ」です。つまり、回心によって本願他力に帰すまでの日常生活は自力の生活です。

(板書)

『歎異抄』…回心ということ、ただひとつあるべし

自力とは (一) わが身をたのみ

(二) わが心をたのみ

(三) わが力をはげみ

(四) わがさまざまの善根をたのみ

この命を自分でつくった人は一人もいません。皆、百パーセント与えられて存在します。私たちは自分では、髪の毛一本つくれません。それなのに私の命と思って生きています。それが日ごろの心、自力の心です。

どうしたらその自力の心をひるがえし、捨てることができるのでしょうか。

「信」は、うたがいなきころなり。すなわちこれ真実の信心なり。

く本願他力をたのみて自力をはなれたる、これを「唯信」という。

（『唯信鈔文意』…真宗聖典 五四七頁）

他力と言うは、如来の本願力なり。 （『教行信証』行巻…真宗聖典 一九三頁）

ここで注目すべきは、「本願他力をたのみて自力をはなれたる」とあるように、自力を離れることが可能なのは、本願他力をたのむからです。回心とは、如来がその徳を衆生にめぐらしさしむける回向えこうによつて、衆生が自力の心をひるがえして他力に帰することをいいます。如来の回向によるからこそ、回心が成立するのです。自力の心を自力の心でひるがえし捨てることは不可能です。

人間が何か行為をすることを自力と誤解するから、浄土真宗の話を聞けば聞くほど、手も足も出ない、何も出来ないなどと閉塞的になり、無気力になるのです。これこそが自力の心です。しかし私たちの行為そのものを自力と誤解してしまうのは、しかたがないことです。本願他力の真実の教えを知らないで自分を根拠しんくに生きてきた生活も、本願他力の教えを聞いても信心の成立しない生活も、自分自身の身口意しんくいの三業さんごうを価値判断の根拠にして生きていく以外のない生活ですか

ら、「人間が何か行為をすること」がそのまま「わがみをたのみ、わがこころをたのむ、わがちからをはげみ、わがさまさまの善根をたのむ」生活、つまり自力になってしまいます。他力の世界は自力の世界がひるがえされたところに開かれる世界だからです。自力を生きながら、他力を本当に理解し受け取ることはできません。これを「難信^{なんしん}」といいます。

本願他力をたのまない生活はすべて自力です。どの人も自力の生活からスタートする以外にないのです。自力で自力を離れることは不可能です。唯一可能な道は、仏法の教えにあり、阿弥陀の智慧をいただくことで自力無効^{むこう}と目が覚めて、自分の思いを根拠に生きる生き方から阿弥陀さんに南無して生きる生き方に転換することです。それが回心です。しかし、この自力から他力への展開は簡単な道ではありません。その歩みが第一九願、第二〇願、第一八願ですが、第一九願、第二〇願は自力の世界、第一八願は他力の世界です。他力の世界は自力の世界の延長線上にあるわけではなく、自力の世界がひるがえされたところに開かれる世界です。聞いても聞いても身がうなずかないのは、そこに原因があります。

それから、もうひとつはつきりさせておかなければならないことがあります。私たちは、回心したらもうその人は純粹無垢^{むく}な心になって、煩惱の思いは起らなくなると考えてしまいがちですが、それは誤解です。回心したから凡夫で無くなるということはありません。

凡夫ぼんぶというは、無明むみょう煩惱ぼんのうわれらがみにみちみちて、欲よくもおおく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおおく、ひまなくして臨終りんじゆうの一念一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえずと、水火すいか二河にかのたとえにあらわれたり。

（『一念多念文意』…真宗聖典 五四五頁）

とあるように、私たちの身は無明煩惱が満ちみちており、欲望も多く、怒りや腹立ちやそねみやねたみの心が絶え間なくおこり、娑婆しゃばのいのちが終ろうとするそのときまで、止まることもなく、消えることもなく、絶えることもない、煩惱具足の身のままです。

さるべき業縁ごうえんのもようせば、いかなるふるまいもすべし。

（『歎異抄』…真宗聖典 六三四頁）

とあるように縁にあえば、どんな煩惱も起こります。そういう煩惱具足の身に成立する信心とは、

自力のこころをすつというは、ようよう、さまさまの、大小聖人、善悪凡夫の、みずからがみをよしとおもうこころをすて、みをたのまず、あしきこころをかえりみず、ひとすじに、具縛の凡愚、屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、廣大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら、無上大涅槃にいたるなり。具縛は、よろずの煩惱にしばらくたるとるわれらなり。

（『唯信鈔文意』…真宗聖典 五五二頁）

自力の心を捨てるというのは、自分自身を正しいと思う心を捨てて、わが身をたのまず、ござかしく自分の悪い心をかえりみたりしないで、ただひとすじに、あらゆる煩惱に縛られている私たちのような愚かな人も、無碍光仏の思いはかることのできない本願と、広大な智慧の名号を疑いなく信じれば、煩惱に満ち満ちている身のままで、必ずこの上ないすぐれた仏のさとりに至るという意味です。つまり、本願他力をたのむことで自力の根っこが切られているので、煩惱の計らい心が起つても無上大涅槃にいたる障りにはならないのです。

(板書)

本願他力をたのむ ↓ 自力の心を離れる

(一) みずからがみをよしとおもうところをすて

(二) みをたのまず

(三) あしきところをかえりみず

如来にょらいの本願ほんがんを信しんじて一念するに、かならず、もとめざるに無上むじょうの功德くどくをえしめ、しらざるに広大こうだいの利益りやくをうるなり。自然じねんに、さまざまのさとりを、すなわちひらく法則ほうそくなり。法則ほうそくというは、はじめて行者ぎょうじゃのはからいにあらず。もとより不可思議ふかしぎの利益りやくにあずかること、自然じねんのありさまともうすことをしらしむるを、法則ほうそくというなり。一念信心しんじんをうるひとのありさまの自然なることをあらわすを、法則ほうそくとはもうすなり。

『一念多念文意』…真宗聖典 五三九頁)

意識してみます。如来の本願こそが真実であると疑いなく信じられて念仏すれば、必ず求めなくてもこの上ない如来の功德を得させてくださり、知らなくても大きな利益を得させてください。これは、自然にさまざまなさとりを開く法則である。法則というのは、私たちの計らいに

よつてはじめてそうなるのではなく、思いはかることのできないすぐれた利益にあずかることは、もとより本願のはたらきによつておのずからそうなるということを教えてくださっているのです。他力の信心を得た人が、おのずからこの上ない功德を得るといふ自然の道理を法則といふのです。繰り返しになります、自力で自力を離れることは不可能です。本願他力に帰依するから自力を離れることが可能なのです。それが法則だからです。私が阿弥陀如来を忘れても、阿弥陀如来は私を忘れていません。私は常に、無碍の光明で照らし守られています。だから折にふれお念仏しながら、迷いの身を安心して生きていけます。

かつて巻頭言に、

生きている虚むなしさにあえいできた

死んでゆく身であることに心乱れてきた

自虐的にしか生きて来れなかった

あゝしかし こんな我が身にも

生きていける死んでいける道が開かれるとは

予想だにしなかった

何という世界を賜ったのだろう

南無阿弥陀仏

ところで自力の心を捨てるということは「あしきところをかえりみず」、つまり「ござかしく自分の悪い心を顧みたりしない」ことですが、これは私にとって難題でした。長いこと戸惑いがありました。こんな自分が人前で仏法の話をするのはどうかという思いが払拭されず、いつも尻込みをしていました。それが自力の心だとわかっていても自ら悪しき心をかえりみるのです。自分で自分を卑下するのです。卑下というのは卑下慢、実は慢心なのです。こんな私ではと、自分で自分を貶めるわけです。卑下慢や高慢のところには仏さんはいません。自分しかいないのです。自分で自分の始末をつけようとしているから暗いのです。自分で自分を縛っているから身動きが取れないのです。卑下に似た言葉に懺悔があります。懺悔の前には仏さんがおります。自分で自分を縛らないのです。仏さんに懺悔して感謝する、これは解放です。明るいのです。でも自分で自分の始末をつけようとする心は暗いのです。世間では、念仏は暗いといいますが、念仏が暗いわけではありません。私の自力の心が暗いのです。懺悔ですから念仏は明るいのです。念仏は百パーセント輝いています。

その思いを、かつて次のように書きとめました。

「卑下^{ひげ}」と「懺悔^{さんげ}」

この二つの言葉の使われる世界は明らかに異なる。

「卑下」は私が私に対して発する言葉である。

「卑下」の世界には、仏さんはいない。

「懺悔」は私が仏さんに対して発する言葉である。

「懺悔」の世界には、仏さんがおられる。

「卑下」は暗く、「懺悔」は明るい。

「卑下」は自縛であり、「懺悔」は解放である。

私達は仏教の教えを聞かないで生活していた時も「卑下」していた。

そして仏教の教えを聞きはじめて、よりいっそう「卑下」するようになった。

聞かない方が「楽だった」と。

長年仏教の教えを聞きながらも、自分で自分の始末をつけようとする。

それが「卑下」である。

「卑下」は「卑下慢」である。

「卑下」は慢心の姿であると仏さんは教えて下さった。

「卑下」は私の煩惱の姿であると白日のもとにさらされて、
なおかつ「卑下」が生き残れようか。

遂に、自分で自分の始末はつけられないと目がさめて、仏さんにお任せする。

それが「懺悔」である。

先に「無碍光仏の思いはかることのできない本願と、広大な智慧の名号を疑いなく信じれば、
煩惱を具足しながら、無上大涅槃だいねはんにいたるなり」とありました。言っている意味は分かりますが
「広大な智慧の名号」を疑いなく信じられないから、皆苦勞している訳です。

今日は時間を延長して、それはどうしてなのか、この疑心ぎしんの背景をたずねてみたいと思います。
予定外に講演時間が延びて誠に申し訳ありません。付き合える人は付き合ってください。用事の
ある方は抜けてくださってもかまいません。

(8) 「機の深信」と「生苦」

二種深信の「機の深信」に、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」（わが身は現に今、このように罪深い迷いの凡夫）とあります。「罪悪生死の凡夫」というのが、いかに根の深いものであるかを、まず釈尊の教えにたずねてみます。

釈尊は、四苦八苦を説かれました。生苦・老苦・病苦・死苦の四苦に愛別離苦・怨憎会苦・求不得苦・五蘊盛苦を加えて八苦といえます。生苦は生まれる苦しみ、老苦は老いる苦しみ、病苦は病む苦しみ、死苦は死ぬ苦しみ、愛別離苦は愛する者と別れなければならぬ苦しみ、怨憎会苦は怨みや憎しみをもつ人とも会わなければならぬ苦しみ、求不得苦はどんなに求めても得られない苦しみ、五蘊盛苦はこの身をつくる肉体と精神が煩惱で燃え盛っている苦しみです。

ところで老苦、病苦、死苦はよくわかります。しかし、生苦とは为什么呢。なぜ生まれることは苦しみなのですか。私はこの生苦が長いこと納得できませんでした。ある先生は狭い産道を通って苦しんで生まれるから生苦だと。では、帝王切開や無痛分娩で生まれた人には生苦はないのでしょうか。ある先生は、五体満足か障害をもって生まれるか、裕福な家庭に生まれるか貧しい家庭に生まれるか、そういう業を持って生まれるから生苦だと。では、たとえば裕福で、健康であらゆる条件に恵まれた人には生苦はないのでしょうか。

釈尊が説いた生苦は法（ダルマ）ですから、あの人には当てはまるがこの人には当てはまらないといった相対的なものではないでしょう。生苦が万人に当てはまる法であるならば、生苦は仏法において何か本質的なことを言い当てているはずで、現在私は、生苦つまり「生まれる苦しみ」とは、生まれることそのものを生苦というのではなく、「分別心を持って生まれてくること」が生苦」だと理解しています。

（板書）

一切皆苦…八苦

四苦：生苦・老苦・病苦・死苦

（生苦とは、分別心を持って生まれてくること）

愛別離苦・怨憎会苦・求不得苦・五蘊盛苦

（私の）四苦八苦：「私」が問題

仏教は「私」の解決

仏教は無我を説きます。ですから、自我（エゴ）のはたらきである分別心は妄念妄想です。この自らの妄念妄想が煩惱の正体です。本来、無我にもかかわらず、確固不動の自我があるかのご

とく生きています。この自我は超強力な分別心発生装置です。私たちは分別心のため、本来の一如・無分別の世界を見失ってこの世に誕生するということです。それが生苦です。なぜ苦であるかという、生まれながらに好き嫌い、優劣、損得、勝敗、賢愚、美醜、善悪、上下などの分別で心が引き裂かれ苦悩するからです。娑婆に生まれたときの生苦が、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨憎会苦、求不得苦、五蘊盛苦を引き起こします。つまり「生まれる苦しみ」は、「生きる苦しみに」なります。一般に四苦八苦は並列に書きますが、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨憎会苦、求不得苦、五蘊盛苦は生苦の内容となります。それが一切皆苦の構造的理理解です。

私たちが生きるのに苦悩するこの世界を、娑婆・穢土・堪忍土・世間といいますが、この分別心は娑婆の命が終わるまで続きます。五十歳まで生きた人は五十年間、八十歳まで生きた人は八十年間、生涯、分別心を抱えて歩みます。ああたとかこうだとか、あの人はこう思っている、あ思っているのではないかと、勝手に自分で計らって苦しみます。分別心が自力の心です。もし私たちが、死ぬまで自力の心をひるがえさないならば、分別心でずたずたになって死んでいくことになります。

どの人も分別心をもって生まれてきます。つまり自力の生涯の始まりです。仏教は、その自力の心をひるがえし捨てることを説きます。それは私たちが救われる道は、生まれるときに自我のはたらきである分別心によって見失った一如の世界、無分別の世界を回心によって再発見するこ

とだからです。

ところで、仏教は「生老病死」を課題にするというと、「生老病死」そのものが仏教の課題だと思ってしまう。しかし、仏教を聞いても老いてゆき、病気になる、死を避けることはできません。「生老病死」は私たちの身におこる事実です。城を捨てたゴータマ・シツダルタの最初の課題は確かに「生老病死」そのものでした。しかし悟りを開いた釈尊が解決したのは、身の事実である「生老病死」ではなく、「私の生老病死」の「私」でした。老いたら老いたままの私を生きていける世界、病になったら病になったままの私を生きていける世界、死を迎えたら私が死んでいける世界が開かれることが、釈尊の道でした。それは、釈尊が生老病死を超えるダルマ（法・他力）に遭遇したから開かれた世界でした。釈尊が悟りをひらいた時のことば、「ダルマが顕現した、不死が得られた。」が伝えられています。

（板書）

「ダルマが顕現した。不死が得られた。」

ダルマ：法、真理

不死：不生不死・不生不滅のいのち

無量寿・阿弥陀のいのち

釈尊がいてもいなくてもダルマは存在します。たとえば、ニュートンが万有引力を発見しましたが、ニュートンが発見したから万有引力が私たちにはたらくようになったのではありません。ニュートンがいてもいなくても万有引力ははたらくていたのです。釈尊に顕現したダルマもそうでした。「不死が得られた」というのは、生まれては死ぬ生まれては死ぬという生死しやうじする命ではなく、不生不死・不生不滅のいのち、つまり無量寿むりやうじゆが明らかになったということでしょう。無量寿・阿弥陀あみだのいのちに目覚めることが、「私の生老病死」の「私」の解決でした。回心によって開かれた心が無疑心で、それは如来回向の信心でした。釈尊もまた、生まれる時に見失った一如・無量寿の世界を再発見したのです。これが釈尊の回心にほかならないでしょう。

(9) 唯識…《表層の心》と《深層の心》

誕生する時に一如の世界を見失って、分別で苦悩している衆生を救うには、分別を超えた本来の無分別・一如の世界を届ける必要があるのは道理です。しかしその世界をどう届けるかが問題です。法蔵菩薩が五劫ごことうも思惟しゆいされたのはそのためでした。それほどに人間の分別べんべつの闇やみは深いということでしょう。唯識ゆいしきはこの闇やみを明らかにする試みです。

唯識とは、「あらゆる存在はただ《識しき》、すなわち《心》にすぎないとする見解」(岩波仏教辞

典)です。私たちの眼識げんしき・耳識にしき・鼻識びしき・舌識ぜつしき・身識しんしき・意識いしきを「六識ろくしき」といいます。眼識というのは光を見る、耳識は音を聞く、鼻識は香を嗅ぐ、舌識は味をする、身識は触れることです。そういう五つの識をまとめるのが意識です。意識の前の五つの識を「前五識ぜんごしき」といいます。前五識は単純です。眼を閉じれば光は入らず、耳をふさげば音は聞こえず、鼻を閉じれば匂においはせず、口を閉じれば味はしません。ところが意識は複雑です。何気なく耳に入ってきた音を聞いてあれはオルゴールの音、あれはお寺の鐘かねの音と識別しきべつしたり、この味は一か月前に食べたことがあるとか、あの味とこの味は違うとか識別するのが意識で、知覚ちかく・感情・思考・意志などの心のはたらきです。これら「六識」が私たちの「表層の心」です。

ところが私たちの心はそれだけでは説明がつきません。意識は夜寝ているとき無くなります。気絶したときも意識が無くなります。麻酔ますいをかけられたときも意識が無くなります。唯識では、このように意識がとぎれることを「間断けんたん」といいます。

眠ると意識がとぎれますが、私たちは目が覚めても元の自分のままだと認識します。意識がとぎれてもとぎれない心の領域がなければ統一体としての「私」を保持することは困難です。意識が間断しても、私たちがそれまでに体験した一切の痕跡こんせきを保持しながら意識のとぎれをつないでいく心の領域があるらしいことを唯識は見出したのです。それを「阿頼耶識あらいやしき」と命名しました。

(板書)

表層の心

前五識 (眼識・耳識・鼻識・舌識・身識)

第六識 ——— 意識：^{けんだん} 間断する

深層の心

第七識 末那識 : 変わらない自分が一貫してあるように感じている心のはたらき

↓

(自我)を生み出す

自己への執着:「我が身 かわいさ」

第八識 阿頼耶識 : 間断のない潜在的心の領域

昨日の自分と今日の自分はつながっているけれどもまったく同じではありません。生まれたときから今まで、さまざまなことを経験しながら年齢を重ね少しずつ変わってきていることを実感します。しかし別人になったわけではなく、以前と変わらない自分が一貫してあるように感じています。その変わりながらも変わらない自分を根底から支えている心のはたらきが「阿頼耶識」ですが、変わらない自分が一貫してあるかのように感じている心のはたらきを「末那識」と命名しました。これら「阿頼耶識」と「末那識」が私たちの「深層の心」です。

私たちの心の構造について唯識は、

《表層の心》の前五識と意識に対して、潜在的に大きな影響をあたえながらそれを支えている《深層の心》、二つの無意識の心の領域、阿頼耶識と末那識を見出しました。

末那識を第七識、阿頼耶識を第八識といいます。末那識は阿頼耶識に根拠を置いて自分を立てています。末那識が常に見ているのは阿頼耶識です。本来は「無我」で実体はないのですが、阿頼耶識を見て激しい執着心から、変わらない不変の自分がいると思い「自我・アトマン」を立てます。自分の意識ではどうにもならない分別心・執着心は末那識に起因します。一言でいえば「我が身のみがかわいい」という心です。どんな行為も、悪いことをするときはもちろん、どんな善いことをするときも、どんな立派なことをするときも「私が」という思いで汚よごされます。

それで親鸞聖人は私たちの行為を、「雑毒ぞうどくの善」（毒のまじった善）、「虚仮こけの行」（いつわりの行）といわれています。聖人は直接「唯識」の話はしていませんが、世親菩薩は唯識の大家ですから、私は親鸞聖人の領解りょうげの根底には唯識があると思っています。私たちは《表層の心》と《深層の心》の全八識の凡夫です。

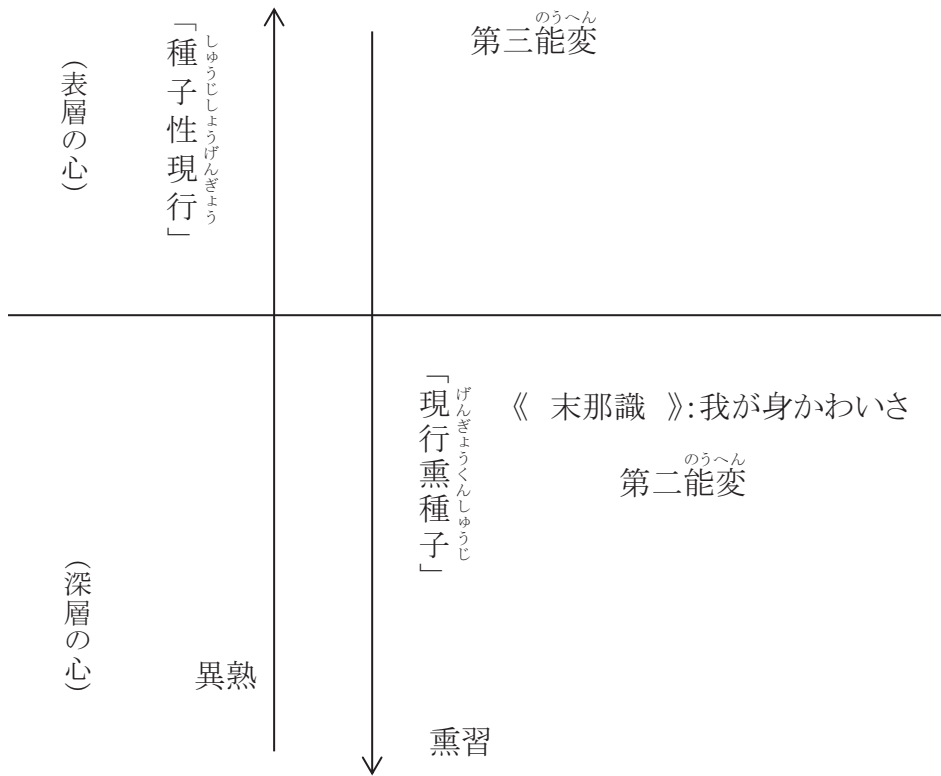
私たちが外界がいがいを認識するとき、単純にもものを見ているわけではないのです。まず阿頼耶識の影響を受けてものを見ます。これを阿頼耶識の「初能変しよのうへん」といいます。能変とは、能動的に変えてゆく作用のことで、三つの段階の能変さんのおうへん（三能変）が説かれます。次に自己への激しい執着が認識に影響を与えます。それを末那識の「第二能変」といいます。もちろん第六識（意識）と前五識

も認識に影響を与えます。それを六識の「第三能変」と言います。能変の心でもつてものを認識するので、あるがままに認識することは不可能だということがわかります。だから私たちは、「本當に聞く」、「如実（あるがまま）に聞く」ことが出来ないのです。いかに私たちが、偏見と独断で生きているかということです。その根の深さを知ると怖くなります。

唯識では、私たちが現に今やっている具体的な行いを「現行」といいます。現行とは、私たちの身で行うこと、口で言うこと、心に思うこと、つまり身口意の三業のすべてです。私たちがやった行為は、良いことも悪いことも、人が見ていようと見ていまいと、もらさず私たちの深いところに降りていって、必ず阿頼耶識に影響を与え長く作用し続けます。それを唯識では、「現行は、その種子を阿頼耶識に熏習する」といいます。「熏」というのは、たとえば香を衣服にたきしめるとその香りが衣服にうつるような現象で、「習」には、〈ならう〉・〈なれる〉・〈くり返しおこなって身につける〉という意味があります。「種子」とは、阿頼耶識に熏習された行為の作用のことです。阿頼耶識は、あらゆる種子で構成されている識という意味で「一切種子識」とも呼ばれます。阿頼耶識に熏習されたその種子は、条件を整えば再び現行し、私たちが自己を形成していく力となります。それは植物の種が、条件を整えば発芽するようなものなので種子といいますが、実体化して物質的に理解されると困るので「習気」ともいいます。習気とは、「熏

(板書)

《 前五識 ・ 意識 》 : 生活 : 現行



《 阿頼耶識 》 : 無記

初能^{しよのうへん}変 種子^{しゅうじ} 習^{じっけ}氣

〈習〉によつて生じた〈氣〉分」という意味です。「現行」、「熏習」、「種子」、「習氣」ということばは、唯識にとつてたいへん重要な概念です。

「善因善果・悪因悪果・無起因無記果」というように、原因と結果との性質が同じである関係を「等流」といいます。また、善もしくは悪の原因にもかかわらず、その結果が善でも悪でもないことを「異熟」といいます。性質的に〈異〉なつて成〈熟〉するという意味です。善でも悪でもないものを「無記」といいますが、善悪を選別しないで全部受け入れる阿頼耶識は「無記」の性質であると考えられ「異熟識」ともいわれます。

(10) 「機の深信」と「法の深信」は表裏一体

ところで「機の深信」に「曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなしと信ず」とありました。

「曠劫より已来、常に没し常に流転して」の意味することを唯識にたずねてみましょう。唯識は「無始以来の熏習」を説きます。「無始以来の熏習」とは、阿頼耶識の中に熏習されている行為・行動の種子は、単に私たちがこの世に誕生してからのものではなく、始めなき永遠の過去から、私たちが生まれる以前から、人間になる以前から、受精卵になる精子と卵子以前から、その

またずとずと以前からのものだということです。「常に没し常に流転して」とは、「無始以来の熏習」によって成り立つ阿頼耶識は今ここを生きている現在の私のいのちの内容でありながら、つねに変化する大きな流れです。このことを世親菩薩は「恒に転ずること、暴流のごとし」（『唯識三十頌』）と述べています。

「出離の縁あることなしと信ず」とはどういうことでしょうか。私たちの行為というものは、すめば終りという単純なものではなく、私たちの身口意の三業のすべては阿頼耶識に熏習されます。過去のあらゆる体験・経験を種子として蓄えた阿頼耶識は、現時点の私たちに影響を及ぼしています。それが初能変でした。結局私たちは、阿頼耶識に蓄えられた自分自身の過去のすべてによって能変されたものを、認識の対象としています。阿頼耶識に蓄えられてないものは何も出てきません。無意識からでてくるものを、私たちは意識的に操作できませんから、末那識に根拠をもつ分別心を、私たちが意識的に無くそうとしても無くなりません。私たちは単純に意識だけで動いているわけではなく、この深い無意識の中の私たちを揺り動かすものの影響を受けているのです。植木等の「わかっちゃいるけどやめられない」という歌もそういうことでしょう。「私たちは自らの意識（分別・計らい）で、自らの意識（分別・計らい）をこえることは不可能である」という領き（うんぎ）が、「出離の縁あることなしと信ず」ということでしょう。

凡夫ぼんぶというのは、無明むみょう煩惱ぼんのうわれらがみにみちみちて、欲よくもおおく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころをおおく、ひまなくして臨終りんじゆうの一念いちねんにいたるまでとどまらず、きえず、たえずと、水火すいか二河にかのたとえにあらわれたり。

（『一念多念文意』…真宗聖典 五四五頁）

とあるように、分別心は臨終の一念までなくなりません。無くならない分別心を根拠にして生きることを自力というのですが、自力の一生を終えるのであれば、「本当に一生涯ご苦労さんでした」となります。しかし、

本願たつき他力たつきをたのみて自力じりきをはなれたる、これを「唯信ゆいしん」という。

（『唯信鈔文意』…真宗聖典 五四七頁）

とあったように、本願他力を根拠に生きることによって、自力を離れて生きる道が開かれます。『歎異抄』後序ごしよにも、

煩惱ぼんのう具足ぐそくの凡夫ぼんぶ、火宅かたく無常むじょうの世界は、よろずのこと、みなもって、そらごとたわごと、

まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておわします。

〔『歎異抄』…真宗聖典 六四〇頁〕

とあります。よろずのこと、みなもつて、そらごとたわごと、まことあることなき火宅無常の世界は、煩惱具足である私が妄念妄想して作り出した世界です。臨終の一念まで私たちの分別心は無くなりません。その自覚が「機の深信」です。その自覚が、阿弥陀仏の本願に南無して生きる「ただ念仏」の道を開きます。それが「法の深信」です。

「法の深信」とは、

二つには決定して深く、「かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑いなく慮りなくかの願力に乗じて定んで往生を得」と信ず。

〔『教行信証』信巻…真宗聖典 二一五頁〕

ですが、それは「機の深信」の「出離の縁あることなし」という決着が、必然的に法によってしか人間は救われないことを明らかにします。そういう意味で「機の深信」と「法の深信」は表裏一体です。このことを「機法一体」といいます。

(11) 二種深信を開発する聞熏習

(板書)

聞熏習力もんくんじゆうりき

ところで、私たちに自由意志はあるのでしょうか。唯識をもとに考えてみました。阿頼耶識は初能変、末那識は第二能変、前五識と意識が第三能変でした。能変とは、能動的に変えてゆく作用のことで、私たちは三つの能変を免まぬれることはできません。私たちは単純にもものを見たり、判断したり、行動したりしているわけではないのです。しかし完全に支配されているわけでもありません。喩たとえば、スプリングのついた自由意志を想像してみました。スプリングがついているので不自由です。では全く動けないのかというところとスプリングですからある程度動けます。完全な不自由意志でもありません。ですから、私の意識は自由意志でありつつ不自由意志であり、不自由意志でありつつ自由意志であります。私はこのような相互そうご作用を「動的な相互作用」とよんでいきます。

《表層の心》と《深層の心》の間にも、動的な相互作用があります。まず意識的なレベルでの行為・行動、つまり現行げんぎやうは、阿頼耶識に無始以来に熏習された種子によって引き起こされます。このことを「種子生現行しゆじしやうげんぎやう」といいます。そして引き起こされた現行は、種子として阿頼耶識に

熏習されます。これを「現行熏種子」といいます。「種子生現行・現行熏種子」と一連の流れが同時に起こり、永遠の過去から連綿とつづいていくのです。

しかし「種子生現行・現行熏種子」において、「種子生現行」の種子と「現行熏種子」の種子は必ずしも同じものではありません。種子から生じた現行が、あらたに阿頼耶識の中に種子を植えつけるのですが、その種子はすぐに現行するとは限りません。阿頼耶識の中に熏習された種子は、条件が整う時まで生滅をくりかえします。唯識では、それを「種子生種子」といい、時間的流れとしては前後の関係です。そしてそれが思いもよらない時に、思いもよらない形で現われます。

種子は阿頼耶識の中にある、私たちの現行を生み出す原因としての力です。種子には、「本有種子」と「新熏種子」があります。「本有種子」とは、無始以来、永遠の過去から阿頼耶識のなかに本来的にそなわっている原因力のことです。生まれながらにその身にそなわっている本能が大きな部分を占めているでしょう。「新熏種子」とは、さまざまな現行によってあらたに熏習された種子のことです。私たちの生活は、「本有種子」と「新熏種子」が相互に関係することによって引き起こされます。

私たちは、深層の心・無意識（阿頼耶識・末那識）に直接的には関与できません。私たちが直接的に関われるのは前五識・第六識（意識）だけです。その前五識・第六識（意識）も、「種子

生現行・現行熏種子」、「種子生種子」の複雑な影響を受けています。私たちに可能な道は、前五識・第六識（意識）をフルに活用する道です。最大の活用は、意識的にくり返し仏法を聞くことでしょう。仏法の話の話を聞くと必ず阿頼耶識に熏習されます。ことを「聞熏習」といいます。そして、聞くことによって生まれる力を「聞熏習力」といいます。それがいつでもどこでどういう具合に展開するのかわかりませんが、聞法する前とした後では、私たちの中で大変なことが引き起こされていることは事実です。「聞熏習」、感動的な言葉です。聞法という現行は、「新熏種子」となりますが、私たちが生まれながらに一如への目覚めのはたらきを「本有種子」として持つて生まれて来ているからだとは私には考えています。喩えていえば、私は冷たいけれども火の温かさを感じる事ができるということ。浄土真宗は「聞の宗教」、「信心は聞に極まる」と言われるように、「聞」は「新熏種子」となり、「本有種子」に作用して回心を引き起こし、信心を開発します。その信心が二種深信です。

(12) マルティン・ブーバーの「我と汝」

私たちは、臨終の一念まで分別を離れることができません。分別を離れることができない私たちが、どのようにして見失った一如の世界と出遇えるのでしょうか。

私にとって、分別の構造を解明し、回心えしんの成立する根拠を明らかにしたのは、マルティン・ブーバーの「我と汝」でした。ブーバーの『我と汝・対話』という本は、岩波文庫で手に入ります。まず出だしから驚かされました。

世界は人間のとる二つの態度によって二つとなる。

このことばに私は二つの内容をみます。ひとつは「世界は一つではない。世界は二つある。」ということ。もうひとつは「人間のとる態度とは別に世界が存在するわけではない。世界は、人間のとる態度による。」ということです。唯識にも「唯識所変ゆいしきしよへん」ということばがあります。「唯識所変」を直訳すると「ただ（唯）、識しきによって変じへんだされた所のもの」となりますが、意味することは、「私たちの心こそが、私たちが生きている世界の内容を決定している」ということです。まさしく私にとって、ブーバーの「我と汝」は現代の唯識でした。

この二つの内容は、私の物の見方をひっくり返すほどの衝撃のことばでした。なぜなら、私は「世界は一つ」で、「その世界は人間のとる態度とは別に存在している」と思って生きて来たからです。ブーバーのいうのが正しいのであれば、私が長年生きるのに拠より所としてきたものの考え方は誤りといことになります。次に続くことばは、

人間の態度は人間が語る根源語こんげんごの二重性にじゅうせいにもとづいて、二つとなる。

ブーバーは、人間の態度はことばによって決定されることをまず指摘します。その態度を決めるほどの重要なことばを、ブーバーは「根源語こんげんご」と命名めいめいし、その根源語の内容を明確にします。

根源語とは、単独語たんどくごではなく、対応語たいおうごである。

と、いきなり重要な見解が述べられ、そして根源語である「対応語たいおうご」には二種類あることを指摘します。

根源語の一つは、〈われーなんじ〉の対応語である。

他の根源語は、〈われーそれ〉の対応語である。

したがって人間の〈われ〉も二つとなる。なぜならば、根源語〈われーなんじ〉の〈われ〉は、根源語〈われーそれ〉の〈われ〉とは異なったものだからである。

ここでブーバーは、「人間の〈われ〉も二つとなる。」という驚くべき事を指摘します。

〈われ〉といったら一つであって、〈われ〉が二つなどということは、かつて私は考えたこともありませんでした。〈われ—なんじ〉の〈われ〉と、〈われ—それ〉の〈われ〉とは、まったく異なる〈われ〉です。だから〈われ〉は二つあることになります。〈われ〉が二つあるということは、〈われ〉が生きる世界が二つあるということです。ですから「世界は人間のとる二つの態度によって二つとなる。」のです。

(板書)

ブーバー…「根源語とは、単独語ではなく、対応語である」

われ—それ (I c h—E s)

われ—なんじ (I c h—D u)

「人間の〈われ〉も二つとなる」↓「〈われ〉が生きる世界が二つある」

ブーバーは「根源語とは、単独語ではなく、対応語である。」と述べ、いきなり対応語から話を進めています。しかしながら、私たちは日頃、「自分」(〈われ〉)がいると思つて生きています。そして同時にまた、「自分以外のもの」(〈それ〉)があると思つて生きています。要するに私たちは、(私は私)、(それはそれ)、(あなたはあなた)と、先天的にバラバラに(私)、(それ)、

(あなた)などが存在していると考えています。それは私たちが、疑うこともないほど深く思い込んでいる普通の考え方、感じ方ですが、ブーバーが否定した視点です。

実体化した単独語〈われ〉、〈それ〉、〈なんじ〉などが先にあり、その単独語が関係づけられて〈われーなんじ〉、〈われーそれ〉ができあがると考えると、〈われーなんじ〉の〈われ〉と〈われーそれ〉の〈われ〉は同一の実体化した〈われ〉のままです。「根源語とは単独語である」という視点は、世界は私とは関係なく単独にそれ自身として存在しているという物の見方で、それは必然的に「世界は人間のとる態度によらない、世界は一つである。」という間違った結論を導きます。これが私たちの常識的、日常的な実体化したものの見方です。

ブーバーの「根源語とは、単独語ではなく、対応語である」ということばは、私たちのものの見方は根底的に間違っているという衝撃(しやうげき)のことばにほかなりません。

(13) 〈われーそれ〉・〈われーなんじ〉と唯識の三性説

ところで唯識には、三性説(さんしやうせつ)、「分別性(ぶんべつしやう)(遍計所執性(へんけいしよしゆしやう))」「依他性(えたしやう)(依他起性(えたきしやう))」「真实性(しんじつしやう)(円成実性(えんじやうじつしやう))」というものの見方があります。この三性説は示唆(しさ)に富んでいて、私はこの教えに触れていっぺんに視野が広がったような感動を覚えました。

「分別性」とは、先天的にものがバラバラに存在しているというものの見方です。つまり単独語としてもものを見る見方です。ブーバーは、「単独語は、根源語ではない」としてあえて語らず、いきなり対応語から話を進めています。しかし唯識は、単独語からものを見る人間の迷妄性（めいもうせい）を問題にする所からスタートします。

（私）、（それ）、（あなた）などが別々に先天的に存在していると見る認識能力を「分別知（ぶんべつち）」と言います。「分別知」によつて「分別性」は成り立っています。「分別性」は、我執（わがしやく）がつくりだした虚妄分別（こもうぶんべつ）ですが、それが日常的でありにも当然のごとくになっているため、無意識にそのような発想で物を見、考え、それを常識として生きているのが私たちです。唯識はこの「分別性」の上に築かれる世界は顛倒妄想（てんどうもうそう）の世界であることを明らかにします。

「依他性」とは、一切のものは互いに依存（いぞん）しあっているという見方です。これはブーバーの言う「対応語」の視点ですが、問題は対応語には「われ―それ」と「われ―なんじ」の二つがあるということなのです。

「真実性」とは、一切のものは根源的にはつながり合っていてひとつのものであるという見方で、本来的にはすべてのものは相を離れた無相のものであるというのが真実のすがたであるといふので「真実性」といいます。真如（しんにょ）、一如（いちじゆ）ともいいます。これを見抜く智慧が「無分別智（むぶんべつち）、いわゆる「般若・智慧（はんにや・ちええ）」です。

問題は、「分別性」から「依他性」を見るか、「真实性」から「依他性」を見るかです。「分別性から依他性を見る視点」は、〈われ―それ〉の対応語となります。つまり別々の存在がまずあって、それからつながりを見るという私たちの普通の物の見方ですが、人間の虚妄こもつな視点から関係性を見る見方です。

「真实性から依他性を見る視点」は、〈われ―なんじ〉の対応語となります。一切のものは、分離はできないが区別はできません。「分離はできない」とは、本来的にひとつのものだからです。これが真实性です。「区別はできる」とは、互いに関係し合っているということ、これを見ることのできる智慧が「般若後得智ほんにゃごとくち」です。この「般若後得智」の具体的な表現が対応語〈われ―なんじ〉です。

(14) 如来の名を呼ぶ存在の誕生

「ことば」は、分別する道具にほかなりません。〈われ―それ〉も〈われ―なんじ〉もともにことばとしての表現ですから分別です。その違いは、〈われ―それ〉は人間の分別性から依他性をみる分別であるのに対して、〈われ―なんじ〉は如来の真实性から依他性をみる分別です。〈われ―それ〉の〈われ〉は、自力の心で生きる〈われ〉です。〈われ―なんじ〉の〈われ〉は、他

力の心で生きる（われ）です。

分別でしかものを考えることができず、自ら分別した妄念妄想の世界を生きて苦悩している私たちが救済されるには、分別を超えた無分別むぶんべつの涅槃ねはん・法性ほつしょう法身ほつしんの世界を再発見することが不可欠でした。しかし、分別から一歩も出ることのできない私たちは自ら無分別の法性法身の世界に触れることはできません。私たちのために、無分別の一如・法性法身は、自ら方便ほうべん法身ほつしんという分別になつて衆生を救済したいという本願を立てたのです。その本願が成就して建立こんりゆうされた国土が浄土であり、分別から一歩も出ることのできない私たちへの呼びかけが（われ）なんじ）です。その如來のいのちがけの呼びかけに深くうなずいた方が親鸞聖人です。

『歎異抄』には、

弥陀みだの五劫ごこう思惟しゆいの願がんをよくよく案あんずれば、ひとえに親鸞しんらん一人いちにんがためなりけり。されば、そくぼくの業ごうをもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ（『歎異抄』…真宗聖典 六四〇頁）

と、感動のことばが記されています。また『正像末和讃』では、

如来にょらいの作願さがんをたずぬれば 苦悩くろうの有情うじょうをすてずして 回向えこうを首しゅとしたまいて

大悲心をば成就せり (『真宗聖典』 五〇三頁)

と讃たえています。

本来、煩惱具足した私たちは〈われーなんじ〉の世界を喪失そうしつして誕生し、〈われーそれ〉と分別したバラバラの世界で一生を終える以外のない存在です。一方、〈われーなんじ〉の世界は、真実の方の働きによつて開かれる世界です。だから〈われーなんじ〉の念仏は、如来より賜る本願念仏です。

〈われーなんじ〉と呼びかけられていることに目覚めたものは、〈われーなんじ〉に呼応こおうする存在となります。全存在をかけて苦悩する私たちに呼びかける如来の名を呼ぶようになります。それが、諸仏しよぶつ称名しょうみょうの願がん (第十七願) のはたらきです。全存在をもつてのみ語ることが出来る根源語〈われーなんじ〉をブーバーは、「永遠のなんじ」と表現していますが、この「永遠のなんじ」の呼びかけ、それが〈南無阿弥陀仏〉です。本願念仏を賜たまわるといふことは、如来に〈なんじ〉と呼びかけられている身であることに目がさめて、〈われーなんじ〉の世界を生きることです。

(15) 『讚仏偈』から見た「仏願の生起・本末」

信心とは、「機の深信」と「法の深信」の二種深信でした。「機の深信」については、先に唯識でその意味することを検討しましたので、ここでは「法の深信」を『讚仏偈』にたずねてみます。『讚仏偈』は『嘆仏偈』、『歎仏偈』ともいわれ、『仏説無量寿経』に書かれている四字八十字で構成される偈文です。

ある国のひとりの国王が世自在王仏と出会い、その説法を聞いて深く喜び、この上ないさとりを求める心をおこし、国を捨て王位を捨て、出家修行者となり法蔵（菩薩）と名のりまします。法蔵菩薩は世自在王仏との出会いに溢れ出る感動を抑えきれず、師である世自在王仏の気高いお姿を仰いで、その徳を讃え、師に向かって自らの信念と願いを述べます。それが『讚仏偈』です。世自在王仏を讃える《讚嘆》、自らの願いを表明する《発願》、師に証を請う《請証》の三つに大きく分けることができます。偈を述べた後、法蔵菩薩はすべての生きとし生けるものを救うための四十八の願をたてます。

私たちもまた、本当に心から感動したときには、私もまた先生のようになりたいたいと思うものです。その思いは願いとなり、言葉となり、行動となります。そのことを住岡夜晃先生は「生命を継ぐ者は、生命を捧げてゆく」と言われました。

私は生きるのに四苦八苦していたとき、『讚仏偈』の「一切恐懼 爲作大安」(一切の恐懼に、ために大安を作さん)ということばが目に飛び込んできました。

(板書)

一切恐懼 爲作大安

(真宗聖典 十二頁)

この語は、法蔵菩薩が師・世自在王仏を讚えた後で、自らの願いを表明する《発願》にあります。なぜ仏になりたいのかというと、「一切の恐れおののいて生きているものに 大きな安らぎをとどきたい」ためだということです。私はこの法蔵菩薩のことばに激しく心をゆさぶられ、その感動を書きとめたことがあります。

この世は私が生きていける世界ではない

どうにもならない虚無感をかかえて

長いことさまよってきた

「一切恐懼 爲作大安」

(一切の恐れおののいて生きているものに 大きな安らぎをとどけたい)

生ききれない 死にきれない

絶望的な思いの中で出会った法蔵菩薩のことばであつた

「恐れおののいて生きているもの」

私がそれであつた

「いさだいあん為作大安」

この文字が光を放ち

心のきんせん琴線をはじくたびに身が震える

法蔵菩薩よ

あなたのとどけたいという「大安」に出会いたい一心で

尋ね尋ねてきて

見えてきたのは真理に背を向けている私の姿でした

本来のありようへ帰れとのあなたの願いを

南無阿弥陀仏といただける嬉しさ

しかし、「一切恐懼 為作大安」という願いは、どうしたら実現できるのでしょうか。法蔵菩薩の発願は具体的です。讚仏偈はその方法を明らかにします。

(板書)

令我作佛

國土第一

法蔵菩薩が第一に取り組んだのが、國土をつくることでした。それが「令我作佛 國土第一」(我仏に作らん、國土をして第一ならしめん)です。「私が仏になるときには、尊い國土を第一に作りたい」というのです。

(板書)

國如泥洹

而無等雙

この国土はどういう国土かというところ、「國如泥洹こくにやないおん 而無等雙にむとうそう」（國泥洹のごとくして、等双なけん）です。泥洹ないおんは涅槃ねはんと同じニルヴァーナの音写です。ニルヴァーナとはすべての煩惱を滅した究極のさとりの世界、無分別いちによの一如ほつしようほつしん・法性法身ほつしようほつしんです。法蔵菩薩が建立こんりゅうを誓った国土は、泥洹の世界そのもののように並ぶものがないくらい素晴らしい国でした。

法蔵菩薩がなぜ第一に国土をつくる必要があったのかというと、人間の妄念の産物である自我を根拠にして恐れおののいて生きている者を救うには、それに代わる根拠になりうる国土が必要でした。しかし分別ほつしようほつしんでしかものを理解できない私たちには、無分別の世界（法性法身）は認識不可能です。それで法蔵菩薩は、私たちの分別で理解できる、しかし泥洹の世界（法性法身）そのもののように並ぶものがないくらい優れた国（方便法身ほうべんほつしん）を届ける必要があったのです。それが「わたしが仏になるときは、まず第一に、国土をつくりたい。その国は、泥洹の世界そのもののように並ぶものがないくらい優れた国にしたい」という願いでした。

讚仏偈の後、法蔵菩薩はすべての生きとし生けるものを救うため具体的に四十八の願をたてます。その四十八の誓願の中の第十二願（光明無量の願）と第十三願（寿命無量の願）によつて成就した国土が浄土です。

(16) 如来原理…法性法身から方便法身へ

この浄土が実現される過程とそのはたらきをたずねてみましょう

皆さんには、カラーコピーした資料を一枚お配りしています。図の中の〈われーそれ〉、〈われーなんじ〉は、マルチイン・ブーバーの「我と汝」のところで説明しましたのでそこを参照して下さい。まずその図全体の説明からはじめます。

右下に大きな字の「法性法身」がありますが、白い背景すべてが法性法身を表わしています。破線で囲まれた青い円の領域が「方便法身」です。

親鸞聖人は、法性法身と方便法身の関係について、ほぼ同じ内容のことを『唯信鈔文意』と『一念多念文意』に記しています。

法性すなわち法身なり。法身は、いろもなし、かたちもましまさず。しかれば、ころもおよばれず。ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまいて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたまう御かたちをば、世親菩薩は、尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまえり。

〔唯信鈔文意〕 真宗聖典…五五四頁)

この一如宝海いちにょほうかいよりかたちをあらわして、法蔵菩薩ほうぞうぼさつとなのりたまいて、無碍むげのちかいをおこしたまうをたねとして、阿弥陀仏あみたぶつと、なりたまうがゆえに、報身如来ほうしんによらいともうすなり。これを尽十方無碍光仏じんじっぽうむげこうぶつとなづけたてまつれるなり。この如来を、南無不可思議光仏ともうすなり。この如来を方便法身ほうべんほっしんともうすなり。方便ともうすは、かたちをあらわし、御みなをしめして衆生にしらしめたまうをもうすなり。すなわち、阿弥陀仏なり。この如来は、光明くわうめいなり。光明は智慧ちえなり。智慧はひかりのかたちなり。」

（『一念多念文意』 真宗聖典…五四三頁）

資料の図の背景である「法性法身」は、色もなく、形もなく、思いもおよばない、言葉でも言い表せない、つまり私たちの一切の概念、認識、表現をこえた無分別の真如そのものです。（それを承知の上で、ことばで表現する以外に道はありません。このように実体のないものに名称を与え仮に名づけることを仮名けみょうといいます。法性法身は仮名です。）結局、分別でしかものを認識できない私たちは、私たちの存在の根拠である大切な法性法身を認識できないのです。私たちは五感の範囲内でわかるものしかわからないのです。それだけなら法性法身は私たちと無関係です。しかし「この一如いちにょよりかたちをあらわして、方便法身ほうべんほっしんともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となのりたまいて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたまう御かたちをば、世親菩薩は、

尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまえり」とあります。一如から方便法身として法蔵比丘（菩薩）が誕生します。一如とは、もののありのままのすがたはあらゆる差別的な相を超えた永遠不変の世界ということで、法性法身のことです。方便法身とは、真如そのものである法性法身が衆生救済のために名を示し形を現わした仏身のことです。分別でしかものを認識できない私たちのために、法蔵菩薩は、涅槃・法性法身と同じはたらきをなす国土を第一につくりたいと願い、その願いが成就して尽十方無碍光如来となったのです。国土・浄土の建立こそが、自らの分別ゆえに恐れおののいて生きている一切のものに、大きな安らぎをとどけることが可能な唯一の道だったのです。無分別の法性法身が自ら方便法身という分別になったのです。つまり〈われ〉も〈なんじ〉も無い世界から、〈われ—なんじ〉となり、〈なんじ〉と呼びかけていたのです。

親鸞聖人は、法性法身と方便法身の関係をあらわすために『浄土論註』を引用しています。

一つには法性法身、二つには方便法身なり。法性法身に由つて方便法身を生ず。方便法身に由つて法性法身を出だす。この二つの法身は、異にして分かつべからず。一にして同じかるべからず。

（『教行信証』証卷…真宗聖典 二九〇頁）

図の法性法身と方便法身は、「法性法身によって方便法身を生じ、方便法身によって法性法身あらわす」という関係を表わしています。《青色の円・方便法身》が実線でなく破線で囲まれていることは、「この二種の法身は、異なってはいるが分けることはできない。一つではあるが同じではない」ことを、『讚仏偈』でいえば、「國如泥洹 而無等雙」（国泥洹のごとくして、等双なけん）の「如（ごとくして）」を表現しています。

しかしなぜ、法性法身は方便法身を生ずるのでしょうか。私の理解を超えていて、ただただ不可思議です。しかし現にはたらきをなし、私たちを無明煩惱の闇から救済しているということとは、法性法身は方便法身を生ずるはたらきを原理的に持つているとしか考えられません。それを私は「如来原理」と称しています。普通は物語として、法蔵菩薩が一如宝海から誕生して誓願を起し、それを成就して阿弥陀如来となったと表現されますが、私は一如宝海である法性法身そのものが誓願を内包していて、それを実現するために法蔵菩薩を誕生せしめ、誓願を成就して阿弥陀仏になったと理解しています。それが「如来原理」です。如来の「智慧と慈悲」のはたらきは、私たちの認識を超えた不可思議の法性法身にその源があったのです。

図の説明を続けます。

右上の実線で囲まれた《茶色の円・穢土・へわれ―それ》は、私たちがこの世へへわれ―それ」という分別心をもって生まれたときの世界です。私はそれが「生苦」だと理解しました。

分別心で心が引き裂かれますから、〈生まれる苦しみ〉は〈生きる苦しみ〉になり、苦悩の人生がはじまります。

右上の《茶色の円》と左の《青色の円》は、斜めの線で区切られています。完全に区切ってはいません。それは、どちらも法性法身の中に在ることを意味します。

あるとき私は、子供を亡くしたお母さんから質問を受けました。「私は仏法に遇えたけれど、幼くしてなくなつた子供はどう考えればいいのでしょうか。」それはわが子を思う母親の切実な問いかけでした。私は、「仏法を聞く機会のなかつた幼子も法性法身の中です。その子は、それを知らないで娑婆の命を終えましたが、仏法に遇つたあなたは、幼子もまた法性法身の中だと受けとめてあげることが出来ます。それがあなたにとっての幼子の救いです。」と話しました。するとその方は、こころなしか涙ぐみ安堵の表情を浮かべました。

仏法を聞いた人も聞かなかつた人も法性法身の中で、本当は誰も皆、「阿弥陀の御いのち」を生かされているのです。ただ本人が仏法を聞く機会に恵まれなければ、自らが法性法身の中にあることを知らないままに一生を終えることとなります。現に今、仏法を聞く機会に恵まれた私たちは、この貴重な機会を無駄にしたくないものです。

図の説明を続けます。

斜線より左は、仏法を聞く機会に恵まれた人の生きる世界です。破線で囲まれた《青色の円》

浄土・（われ—なんじ）は、方便法身を表わします。この方便法身の中にも《茶色の円》がありますが、右上の《茶色の円》との違いは、囲む線が破線で表現されていることと、《青色の円》の浄土の中にあるということです。その二つの《茶色の円》の違いと、方便法身の中の《茶色の円》の内容をたずねてみます。

一念多念のあらそいをなすひとをば、異学別解のひとともうすなり。異学というは、聖道外道におもむきて、余行を修し、余仏を念ず、吉日良辰をえらび、占相祭祀をこのものなり。これは外道なり。これらはひとえに自力をたのむものなり。別解は、念仏をしながら、他力をたのまぬなり。別というは、ひとつなることをふたつにわかちなすことばなり。解は、さるとりという、とくとりということばなり。念仏をしながら自力にさとりなすなり。かるがゆえに、別解というなり。また、助業をこのむもの、これすなわち自力をばむひとなり。自力というは、わがみをたのみ、わがこころをたのむ、わがちからをばげみ、わがさまざまの善根をたのむひとなり。

（『一念多念文意』…真宗聖典 五四一頁）

「異学」は、聖道門の教えを聞く人と、仏教以外の教えを聞く人（外道）にわかれます。これ

らの人々は、どちらも自力だけをたのみとする生き方です。仏教以外の教えを聞く人（外道）が右上の実線で囲まれた《茶色の円》を生きる人です。それは私たちが〈われ―それ〉という分別心をもって誕生した世界で、一生涯、仏教の教えを聞くことがなければ、その世界で生涯を終えます。

斜線より左は、聖道門、浄土門に関係なく仏道を歩む人の世界を表わしています。

今回、図にはしていませんが、聖道門には斜線より左の《青色の円・方便法身》はありません。聖道門を歩む人は、直接、方便法身なしの《茶色の円》から法性法身を悟ろうとする自力の人です。能力のあるごく限られた人しか歩めない難行道です。

浄土門の最大の特徴は、破線で囲まれた《青色の円・方便法身・浄土》があることです。万人に開かれた易行道です。しかし、「難信易行」といわれるように、「難信」という課題がありません。「別解」というのはそれに関係します。

『一念多念文意』には「別解とは、念仏をしながら他力をたのみとしない。如来より与えられた念仏をしていながら、それを自力の行として理解している」とあります。それを図で確認します。《青色の円》は、仏法を聞く機会に恵まれ往生浄土を願う世界ですが、その中に破線で囲まれた《茶色の円》があります。別解とは、その破線で囲まれた《茶色の円》の中で、方便法身の〈われ―なんじ〉の〈なんじ〉という呼びかけを〈なんじ〉と受け止めることができないうで、そ

の〈なんじ〉を〈それ〉と聞いて、〈われーなんじ〉を〈われーそれ〉に転落させ、その〈われ〉を生きることです。別解とは分別して理解することで、このとき「聞」は「信心」になりません。それが自力を生きる第十九願、第二〇願の問題です。

阿弥陀仏は法蔵菩薩の因位の誓願と修行に報いて仏となった報身仏ですから、その浄土は「報土」です。親鸞聖人は如来の誓願に真と仮とがあるのでこの「報土」について「真仮」をわけ、「真実報土（真仏土）」と「方便化土（化身土）」を立てました。私は、「法蔵菩薩の因位の誓願と修行に報いて」の「報いて」は、如来原理による自然のはたらきをそのように表現しているのだと理解しています。

別解の人も、報土≒青色の円…〈われーなんじ〉の住人であることは間違いないのですが、存在する場所が方便化土（化身土）です。聖典の辺地・懈慢界・疑城胎宮というのは、この化土のことです。親鸞聖人は、

他力のなかには自力ともうすことはさうろうとききさうらいき。く 他力のなかには自力ともうすことは、雑行雑修・定心念仏・散心念仏とこころにかけられてさうろうひとびとは、他力のなかの自力のひとびとなり。

と述べています。「他力の中に自力ということがある」とは、《青色の円…方便法身》の中の破線で囲まれた《茶色の円》の中に化土があるということ、「報中の化」といわれます。他力の自力の人というのは、阿弥陀仏の本願を疑う第一九願・第二〇願の自力の行者で、阿弥陀に関係のないさまざまな行を修めたり、心を集中させてやる念仏や、心が散漫なままでやる念仏を利用して往生を願う人です。化土は衆生の業因がさまざまであるので果相もさまざまで、諸機格別の世界です。

《青色の円…方便法身》の中の破線で囲まれた《茶色の円》の中には、自らの分別心を離れ阿弥陀仏に南無して生きる第一八願の人がいます。そのことを親鸞聖人のお手紙には、

弥陀の本願を信じそうらいぬるうえには、義なきを義とすところ、大師聖人のおおせにてそうらえ。かように義のそうららんかぎりは、他力にあらず、自力なりときこえて
そうろう。他力ともうすは、仏智不思議にてそうろうなるときに、煩惱具足の凡夫の無上
覚のさとりをえてそうろうなることをば、仏と仏とのみ御はからいなり。さらに行者の
はからいにあらずそうろう。しかれば、義なきを義とすところそうろうなり。義ともうすこと
は、自力のひとのはからいをもうすなり。他力には、しかれば、義なきを義とすところ
うなり。 (『御消息集』…真宗聖典 五八一頁)

とあります。この手紙のすばらしい現代語訳が『親鸞書簡集』（法蔵館）にありますので、あえて手を加えずそのまま引用します。

「弥陀の本願を信じたうえは、『自らの分別心を離れることを本義とする』というのが大師法然聖人のお言葉でありました。このお言葉が示すように、我々の分別心はたらく限りは、他力にお任せしているのではなく、自力をたのみとしてるのであると考えられます。また、他力というのは私たちの思議を超えた仏の智慧のはたらきでありますから、煩惱を具えた凡夫がこの上ない覺りを得ることができないのは、まさに仏と仏とのみの御はからいであり、決して行者自身はからうことではないのです。それゆえ、他力とは我々の分別心を離れることを本義とすると言われるのです。思議分別というのは、自らの力を頼みとする人のはからいを言います。ですから、他力においては、分別心を離れることをその本来の意義とすると言われるのです。」何度読んでも心に響く文章です。

他力とは、弥陀の本願を信じて私たちの分別心（自力）を離れることを本義とすることです。その分別心を離れた人とは、方便法身の（われーなんじ）の（なんじ）という呼びかけを「如実（あるがまま）に聞く」ことができます。そのとき「聞」は「信心」となります。

『歎異抄』にも、「念仏には無義をもって義とす。不可称不可説不可思議のゆえに」、「念仏者は無碍の一道なり」「念仏は行者のために、非行非善なり。わがはからいにて行ずるにあらざれ

ば、非行という。わがはからいにてつくる善にもあらざれば、非善という。ひとえに他力にして、自力をはなれたるゆえに、行者のためには非行非善なりと云々。」と、同じ内容が繰り返し述べられています。

親鸞聖人の『正信念仏偈（源信）』に

極重悪人唯称仏（極重の悪人は、ただ仏を称すべし。）

我亦在彼摄取中（我また、かの摄取の中にあれども）

煩惱障眼雖不見（煩惱、眼を障えて見たてまつらずといえども）

大悲無倦常照我（大悲倦きことなく、常に我を照らしたまう、といえり。）

（『教行信証』行巻 真宗聖典…二〇七頁）

とあり、私はその偈は第一八願の信心というものをよくあらわしていると考えています。

右上の実線で囲まれた「茶色の円・穢土・（われ―それ）」の（われ）は、「煩惱が眼をさえぎって見ることができない」ことを知らず、自らの力で正しくものを見ることができると考えて生きています。つまりそれが自力の心です。しかし眼があっても、光がなければ闇です。光がなければものは見えません。光とは如来のはたらきです。

《青色の円》の中の破線で囲まれた《茶色の円・穢土・（われーそれ）》の（われ）は、「煩惱が眼をさえぎって見ることができない」ことがうなずけている（われ）です。それが「機の深信」です。本来なら「煩惱が眼をさえぎって見ることができない」ならば、何も見えません。しかし信心とは、如来のまなざしを賜ることですから、「煩惱が眼をさえぎって見ることができない」（機の深信）という自覚とともに、『我亦在彼攝取中』（我もまた、かの阿弥陀仏の光明の攝取の中にあり）・『大悲無倦常照我』（大悲倦きことなく、常に我を照らしてくださる）（法の深信）という自覚が同時に成立します。それが「機法一体」の信心です。

《青色の円》の中の《茶色の円》が破線で囲まれていることは、臨終の一念まで（われーそれ）の穢土を出ることは出来ないことを意味します。その自覚が「機の深信」です。しかし、実線ではなく破線で囲まれているということは、信心の人は穢土に居ながら浄土の（われーなんじ）の呼びかけが聞けるということなのです。

親鸞聖人は、

光明寺の和尚の『般舟讚』には、「信心の人はその心すでに浄土に居す」と釈し給えり。
居すというは、浄土に、信心のひとのこころ、つねにいたりというこころなり。

（『御消息集』 真宗聖典・五九一頁）

と述べています。隙間（破線）を通って、心地よい浄土の風（南無阿弥陀仏）が穢土に吹きわたります。穢土に居て、他力念仏を生きることしやうじやうじふふたいにすを「正定聚不退に住す」といいます。往生浄土の願いが隙間を誕生させ、聞法を継続一貫することが隙間を広げることになると考えてはどうでしょうか。それが「聞熏習力もんくんじゅうりき」です。

〈われ―なんじ〉を生きるということは、〈われ〉は〈なんじ〉となり、〈なんじ〉は〈われ〉となります。阿弥陀仏は私に至り届き、私のいのちとなります。法蔵菩薩は尽十方無碍光如来・阿弥陀仏となり、現に今、一切の衆生を救済しつつあります。人間が生まれるときに見失った一如の世界を回復する道は、阿弥陀仏の本願を深くうなずいて、それを根拠に生きることです。

講題「仏願の生起・本末を聞いて疑心あることなし」の話をこれで終わらせていただきます。九〇分の予定が四時間近くになってしまいました。長い時間、お付き合い、ありがとうございます。した。

註…『真宗聖典』は東本願寺出版部発行を引用しています。

(17) 質疑応答

司会) 志慶眞先生、長時間にわたりありがとうございます。皆さんも十分満足されたことと思います。先生が埼玉にいらっしやるのはめったにないことで、もしこの機会にこれだけは聞きたいという人はいらっしやいますか。

林) 先生が細川先生と関先生の「往復書簡」をご覧になるまでは細川先生も疑いの対象でしかなかったという、率直なお話に非常に感動をいたしました。しかし今の私の心境は、疑いの段階であろうと思っております。先生がおっしゃったように変に妥協しないで「問い」をもち続けて、今後とも聞法に精を出させていたいただきたいと思えます。そういう心境でありながら何を聞いても意味がないことかも知れないのですけれど、一つ質問というのは(われ―それ)の世界からの質問になっただけですが、先生は(われ―なんじ)の世界を現に生きておられると思うのですが、やはり(われ―それ)の世界というのは無くならないのだろうか。質問が非常に抽象的になりますから、あえて具体化して言わせていただきますと、一日にたびたび仏様の世界に還らされるのでしょうか。やはり先生も色々な日常生活を送りながら(われ)の世界、腹が立つことも悲しいこともおありだと思っております。現在としては何回も、あるいはめったにそういうことはないけれども、その余韻というも

のがあって今までの生活は違ってきたのだということなのでしょう。そのへん手短けっこうですのでお訊ねしたいと思いました。

先生) 煩惱具足の身ですから、腹が立つことも悲しいことも、さまざまなおこります。いつも仏様のことを思っているわけでもないし、お念仏が出てこないときももちろんあります。しかし、私が仏様を忘れても、仏様は私のことを忘れていないという決着がついていきます。だから安心して煩惱の身を生きていけます。縁に触れて、お念仏はできます。子供を診察しながら、ふと「南無阿弥陀仏」と念仏がでます。親が変な顔をするのではと我に返ります。

「聞熏習」の話をしました。お念仏の教えが私たちの深いところに降りていくのだろうと思います。聞法が大事です。「聞思修」(聞いて考えて努力すること)が「聞信称」(聞くままが信でありお念仏)になります。煩惱の思いは臨終の一念まで無くなりません。大切なことは、自分の思いは当てにならないと目が覚め、阿弥陀さんを根拠に生きることです。

司会) 貴重なお話をありがとうございました。

淡海) どうもありがとうございます。以前、沖縄を訪問したさいもブーバーの話聞かせていただきました。あれからいろいろ本を読んだりして考えました。それで実は、(われーそ

れ」と〈われーなんじ〉という時の〈われ〉のことです。今日先生が「方便法身」の中にドーナツ状の「穢土」における〈われーそれ〉をお示しくださったのですが、そこにいる〈われ〉と〈われーなんじ〉の〈われ〉とは同一ではないと考えられていますか。つまりそれは、「回心」した形での〈われ〉という意味をとられているのですか。「穢土」における〈われーそれ〉というのは二つのものを分別心で見ている〈われ〉です。現実の私たちが「世法」においてはたらい回しされている世界でございます。そして中における〈われ〉は仏法に遇わせていただいた〈われーそれ〉は回心した〈われ〉という観念でお話をしているのでしょうか。

先生) 茶色の「穢土」における〈われーそれ〉が、右上と左のブルーの方便法身の中とふたつあります。右上の茶色の〈われーそれ〉は、〈われーそれ〉の〈われ〉を根拠に生きている世界の〈われ〉です。ブルーの方便法身の中の茶色の「穢土」における〈われーそれ〉は無くならないけれども、〈われーなんじ〉と呼びかけられた世界にすることがうなずけているから、妄念妄想の〈われーそれ〉の〈われ〉を離れ、浄土の〈われーなんじ〉の呼びかけに呼応して、〈われーなんじ〉の〈われ〉を生きる身になるということです。それは回心によって成立します。それが第一八願を生きるということ。生涯、穢土から出られません。それが「出離の縁あることなし」です。〈われーなんじ〉の世界から〈なん

じ」と呼ばれている〈われ〉を生きるということです。穢土の隙間から浄土のそよ風を受けて生きるということです。あるがままに「如来の御一日を、如来の御いのちを生きさせていただきます。」

しかし、ブルーの方便法身の中にいながら〈われーなんじ〉の〈なんじ〉を受け取れない人は、〈われーそれ〉の〈それ〉を生きることになります。第一九願、第二〇願の問題です。

淡海) 〈われーそれ〉はなくならない、あるがままにということですか。

先生) 〈われーそれ〉というのは分別心です。分別心を離れるというのは、〈われーそれ〉の〈それ〉を根拠にしないということですが、そのことが成立するのは〈われーなんじ〉の〈なんじ〉の呼びかけが聞こえているからです。そのとき「聞」が「信心」となります。〈われーそれ〉はなくなりません。

淡海) 〈それ〉がなければ見えません。

先生) 直接、仏様は見えます。しかし煩惱に眼が妨げられて見えないけれども、仏様の大悲の中に常に居ることがうなずけます。「煩惱に眼が妨げられて見えない」とわかるのが「機の深信」、**「仏様の大悲の中に常に居る」とわかるのが「法の深信」**です。〈われーなんじ〉の〈なんじ〉という呼びかけにうなずくと、〈われーそれ〉の〈われ〉を離れることがで

きます。〈われ―それ〉の〈われ〉が障りにならないということです。

淡海

そうしますと、〈われ―なんじ〉という言い方をされた時、その〈われ〉は私を言っているのですか。如来がわれと呼びかけているという、さつき先生がお話の仕方をされてしまったけれど、通常同じ〈われ〉だとIchという話になるわけですから、そうしますと私自身が「なんじ」という呼びかけ、それが変わった形で「なんじ」が私に呼びかけているというとらえ方をするということですか。

先生

〈われ―それ〉は〈われ〉と〈それ〉が別々ですが、〈われ―なんじ〉は関係性の世界です。ですから二つに切れないのです。〈われ〉は〈なんじ〉であり、〈なんじ〉は〈われ〉であります。仏様のほうが私に〈なんじ〉とまず呼びかけるのです。「二河白道」でも「阿弥陀如来」が私を〈なんじ〉と呼ぶ。私が〈なんじ〉と呼ぶに先立ってわたしが〈なんじ〉と呼ばれていた。私からは〈それ〉しかでてこない。仏様の方が私に〈なんじ〉と呼んだ。

「不請ふしよの友」とあるでしょう。『大無量寿経』にありますね。招まねかないのに向こうの方が私を〈なんじ〉と呼ぶ。「不請ふしよの法」もあります。招かないのに法ダルマが私を包む。如来が先に私を〈なんじ〉と呼ぶ。〈なんじ〉と呼ばれて、〈われ―それ〉の〈われ〉しか生きてないことに目が覚めて〈なんじ〉と呼ぶようになる。だから、〈われ〉は〈なんじ〉であり、〈なんじ〉は〈われ〉となります。そういう関係性の〈われ〉を生きるとい

うことです。

淡海) そうしますと曾我量深先生がおっしゃっている言葉に関係してくるのですね。「如来は我なり、されど我は如来に非ず、如来我となりて、我を救いたもう」

先生) 仏様が私に〈なんじ〉と呼ぶ。思うのですけれど、たとえば子供が「お母さん」と呼ぶのは、お母さんが常に私はお母さんよ、お母さんよと呼びかけるから私から「お母さん」ということばが出るようになる。私たちは、私を愛する者の名前を呼ぶようになる。仏様が私を〈なんじ〉と呼んでくれる。だから私から〈なんじ〉が出てくる。先に呼んでいるのは仏様なのです。私からではない。

淡海) 「如来」が私に呼びかけているのが最初である。

先生) 自分の方から〈なんじ〉と呼ぶのは〈それ〉でしかないと思う。ブーバーは私から〈なんじ〉と呼べると書いてあります。細川先生もそういう風に話していました。細川先生はブーバーの言っていることをそのまま素直に言っているから正しいのです。ただ私は浄土真宗からすると、私から先に〈なんじ〉はでてこないと思っています。

淡海) 「永遠のなんじ」ということばをブーバーは出されますね。

先生) ただそれも最終的には私がなんじと呼べると書いてある。私は私から〈なんじ〉は出てこないと思っています。

淡海) あくまでも呼びかけられる身であると。

先生) そうです。それが「聞^{もん}」です。「聞」が「信心」です。百パーセント煩惱であるから(なんじ)はでてこない。しかし、私は冷たいけれども火の温かさを感じることが出来る。だから仏様の(なんじ)という呼びかけに私はうなずける。それが賜るということです。

淡海) ブーバーの話イコール先生のお話として読むものですから戸惑います。それは違うということが良くわかりました。関係性ということ。

先生) 私はブーバーを研究しようとか、正しく解説しようとか思ったのではなく、ブーバーに触発されて浄土真宗をどう受け取ろうかということが私の課題でした。本にも書きましたが、ブーバーの元々の考えとは違ふと。ブーバーは私から(なんじ)と呼べると。でも私が(なんじ)と呼んだのが(それ)でないとして言えるのでしょうか。今のは(なんじ)、今のは(それ)だというのは、人間の計らいでしかないと思う。そうであるのなら私たちは、ただ呼ばれているということに領^{うなず}くしかないと思う。そこから仏様との関係が生まれる。

淡海) 私もちちから「如来」に呼びかけるといふ形になると、何処までも如来を(それ)といふふうに見てしまうという問題点があるな、と思っておりますので今日そこが良くわかりました。

先生) ただ、調べてみますとブーバーの時代にも、そのことを指摘して論争をした人がいるので
す。私から(なんじ)は出ないということを主張した人があの時代にもいたのです。しか
しその考えは、世の中に広まらなかった。多分、その背景にユダヤ教やキリスト教の教え
があるからだと思います。ユダヤ教やキリスト教は私から「神よ！」と呼びかけて祈りま
すからね。仏法からすると違う視点が見えるのではないかと思えます。

淡海) どうもありがとうございます。

司会) どうもたいへん長らくお疲れ様でした。最後に「恩徳讃」を歌って、終わりにしたいと思います。
います。

あとがき

本書は平成二十七年十一月一日、第二十五回報恩講における志慶眞文雄先生（沖縄県 しげま小児科医院院長）のご法話の記録です。

先生はNHKラジオ深夜便に出演されたり、NHK Eテレ「こころの時代」に出演し、ご存じの方も多くおられます。また、光照寺の旅行で平成二十二年に沖縄の旅行をした際、志慶眞先生の病院を訪ね、その二階の聞法道場でお話を頂いたのもついこの間のように感じます。先生は素粒子物理の研究をされてから医者になられ、沖縄で開業し、病院の二階に聞法道場を開設して今日まで歩まれています。本業の医師としてご活躍されながらも、仏法を説いておられる先生です。お忙しい中、当寺の報恩講にご出講頂けることが適い大変嬉しく、そして、先生の出遇ったお念仏のお心に触れたいという気持ちで、ご法話を拝聴させて頂き、当日は、先生からのご要望で、時間を延長して下さり、熱くご法話を頂いたのに感動を覚えました。

沖縄から先生の奥様と来寺下さったことに感謝し、ご夫婦での仏法弘通の歩みに胸を打つものがありました。そして、先生のご出講をホームページなどで見た方など、全国から問い合わせがあり、大勢の方の参詣がありましたことは、偏に先生のご人徳の極みと感じました。先生のNHK出演の録画ビデオを何百回も見たといい方もおられ大変驚きました。

今回、本書を読み返し、改めて膨大で幅広いお話を頂いたことに感動しました。そして先生の求めて求めて出遇ったお念仏のお心を懇切丁寧にお話下さっている熱が伝わってきます。先生の発しておられる熱が多くの人に届くよう、お念仏の輪が広がっていくことを念じております。「疑心あることなし」と領けきるようこれからも聞法していきたいと思えます。

先生にはお忙しい中、原稿に目を通して頂き校正賜りましたこと、この場を借りて厚く御礼申し上げます。

ご法話のテープを原稿に起こして下さいました、護持会役員の淡海雅子様、校正を手伝ってくれた役僧の池津徳彦氏に感謝申し上げます。

合掌

平成二八年十一月二十六日

第二十六回報恩講にあたり

光照寺 副住職 池田孝三郎

第二十五回 光照寺報恩講 法話
「仏願の生起・本末を聞いて
疑心あることなし」

志慶眞文雄先生 講述

2016年（平成28年）11月26日

発行 真宗大谷派 弘興山 光照寺

事務局 〒331-0821

埼玉県さいたま市北区別所町102-2

電話 048-651-2781