

講題「燃え尽き症候群と仏教」

講師の言葉:師はよく「世間の仕事は余力を残して止めなさい、後生の一大事の解決がつかない人生は、もったいない人生になりますよ」という趣旨のことを言われていました。医療界では治療の難しいガンや難病に取り組む診療科で「燃え尽き症候群」が問題となり対策が考えられようとしています。しかし、これは全ての人間の人生の最終章(老病死)で身心の症状(老病死の受け止め)と共通性があると思われます。生死を超える念仏の教えに「生きることを学ぶ」道を尋ねていきたい。

講義①19:30-22:20(3/22)

#1-1. はじめに

現代社会は情報機器の進歩で情報過多、そして瞬時に情報が世界に公開される時代性を迎えています。そして効率・能率が優先され、有能性・独創性を追い求める社会状況になっています。

医療の世界では科学の進歩と歩みを共にして診察、検査、治療と日進月歩の進展がなされています。予防や治療によって長生きできるようになりました。しかし、加齢現象、そして病・死は先送りしても人間の避けることの出来ない現実です。悪性腫瘍や神経難病では治療方法が確立してなかったり、治療は困難で症状の緩和を目指すも、老病死を避けられず、死を迎えることになります。

患者や家族の希望がかなって、喜んでくれる場合は医療人としてやりがいを感じるものですが、避けられない老病死の結果としての「死」は医療者にとって敗北感を免れません。患者に寄り添う気持ちを持つほど疲弊感を避けられません。

日本では医療制度の面で時間外労働はあたりまえで、敗北感による疲れの上乗せでの疲弊感が医療者の燃え尽き症候群になり、対策が検討されようとしています。

#1-2. 燃え尽き症候群の定義、特徴、原因

燃え尽き症候群は、数年前までは医学用語としては使われておらず、いわば概念として使用されている言葉でした。それが最近改定された国際疾病分類(ICD-11、病気に対しての診断を世界で統一するため作成)の中で、燃え尽き症候群の定義が初めて記載されました。

燃え尽き症候群に陥った人は、特徴として主に以下の3つを感じると考えられています。

(#1). 情緒的消耗感(emotional exhaustion) :今まで楽しいと思えていた仕事がつまらなくなると感じる。仕事に精を出しすぎて、身も心も疲れ果てたと感じる。「情緒(じょうちょ)」が「消耗」と表されているように、仕事に対しての情熱が燃え尽きて、熱意や意欲が低下している状態のことです。

(#2). 脱人格化(depersonalization) :同僚やクライアントの顔を見るとイライラするようになった。いつもはできていた周囲への気配りをしたくないと感じる。「人格」を「脱する」と表されているように、それまでの人格が嘘のように周囲に対して攻撃的になったり、思いやりのない態度を取ることが特徴です。

(#3). 個人的達成感の低下(personal accomplishment) :仕事を終えても達成感が生まれません。仕事に対しての有能感が消えて、自己否定の気持ちが出てくるその名の通り、仕事で得られていたはずの達成感が失われてしまうことです。達成感の欠如は、仕事に対してのモチベーション低下にもつながり、それにより情緒的消耗感がさらに強まる可能性も否めません。

上記1—3を日常的に感じている場合は燃え尽き症候群の可能性を考えた方がよいでしょう。

#1-3. 燃え尽き症候群の原因とは?

燃え尽き症候群による心身の不調は、前提として職場に関するストレスが要因です。働く中で感じるストレスは個人差がありますが、次のようなものが考えられます。

職場の人間関係に不満がある。評価システムがあいまいで、正当な評価を受けられていないと感じる。休息を取る暇がなく、仕事に追い立てられている。対面業務により笑顔絶えず求められ、気持ちがすり減っていると感じる。

#1-4. 日常生活や老病死の現場の声

1. ○寺○一氏の社会教育指導員に就任にあつて(公民館報より)

(前略) 昨年の春、36年間の教員生活に終止符を打った時、二度と勤め人(宮仕え)をすることはなかろうと、ごく自然に思い込み、事実、翌日から、自由気ままに、釣りや温泉三昧、寝たい時に寝、食べたい時に食べるという自堕落な暮らしにどっぷりと浸かっていた、ところが、半年を過ぎた頃から、そんな快適な極楽生活にも陰りが射し始めた。河口の堤に腰掛けてハゼを釣っている最中にも、何か落ち着けない気分が襲われるようになった。その気持ちは、日を追って深まってきて、ずっと懂れ続けてきた、何ものにも束縛されない自由な暮らしも、案外、味気なく、虚しいものだと思い出した。しまいには、今まで感じなかった世間の目が気になり始めて、ブラブラしている自分自身に罪悪感すら抱くようになってきた。(後略)

2. 「らんどあるつと」1988年、岩手県地域医療研究会。30周年記念特集、巻頭言：中島達雄。

(前略) 現代の日本における住民の生活は衣食住に関する限り恵まれ過ぎている位だし、昔のように金が無くても医者にかかれぬという現実もない。世界一の長寿、伝染病の克服、乳幼児死亡世界最低を誇り、金持ちの国ニッポンと謳われている。それなのに何となく虚しく充実感がない。物質的な欲望は満たされているのに我々は生きているという実感と喜びが無いのである。これはどうしたことであろうか。(後略)

3. キューブラー・ロス「私はいい生活をしてきたけれど、本当に生きたことはありません」という、死を前にした40歳代の女性(進行がんで緩和ケアを受けていた)のアメリカ人の言葉を紹介されています。

自らは死ぬるいのちを生きているものだと、死と直面し、人生全体の意義が問われる中でこの言葉を残されたのだと思います。この言葉の根底に流れているのはいのちのさけびです。

4. 「はたせていない自分の責任と使命を痛感」(南御堂、2020.3.1.)、○法△ 大谷派僧侶

昨年の秋に、ご門徒の80歳の男性が亡くなり、胸が痛みました。亡くなられた悲しみと、教えのご縁を開くことができなかつた、自分の不甲斐なさがありました。海外勤務が長く、会社の現地法人の役員を歴任し、65歳で定年。その後は悠々自適の生活でご夫婦も仲睦まじく、子供さんたちも自立し、何の心配もないとおっしゃっておられました。聞けば誰もが羨む生活です。

その方が75歳ぐらいの時、春彼岸のお参りに伺いました。勤行の後、「住職さん、もうこのまま終わっていくのかなって思うんです」と急におっしゃるのです。表の姿とは違った本音です。良い生活だけど、満たされないお気持ちがあったのでしょうか。お茶をもって来られた奥さんが、それを聞いて「感謝しなければならない生活なのに、後ろ向きの事ばかり言うんですよ」と。それで私は「生き方の問題ですか」と聞きました。すると「そうです」とはっきりとおっしゃるのです。「今まで会社で苦勞して築きあげた世界がありました。でも辞めて帰ったら何も無いんです。」どんな好きなことをしても、満たされない空しさです。「私の人生、これで良かった」と言える世界に出会いたいという叫びにも聞こえました。

その後、しばらくして体調を壊され入院。そのまま施設に入所され、会話も困難になっておられました。そして亡くなったお知らせをいただいた時、私はいたたまれない気持ちになっていました。(後略) これらの声は人生における、一種の燃え尽き症候群に似た症状と受け止めることができるのではないのでしょうか。戦後から今日までの日本の社会状況を考えると「生きる」「生きていく」ための手段・方法・道具の位置にあるものは色々教育を受け、情報も多く、日常生活の現場の知識として身につけていきます。しかし、人生を生きることの目的や意味についてはほとんど考えずに、娯楽やスポーツなどや衣食住の課題に埋没して過ごすことになっています。

#1-5. 大学を卒業して食えない者になる、ということは絶望！。(門徒のいない寺)。

父親に、「大谷大学に行ってくれ」と泣かれて、「たのむから大谷大学に行つて」と「お前がどんな生き方をするか知らないが、どんなに人から褒められる生き方をしたとしても、仏教がなかった夢のように終わる。仏教さえあれば、貧しくても豊でも全部自分の人生になる。だから、他のことは分からなくてもいい、仏教が分かるために大谷大学に行つてくれ」と言われて行ったのです。(延塚知道師 20歳前後)

#1-6. 人間の健康について、三つの要素(①身体的、②精神的、③社会的)が考えられてきました。ところが、人間全体を把握しようとするとき、この三つだけではカバーしきれないという課題が注目されています。1998年の世界保健機構(WHO)の理事会で、健康の定義に四番目の要素として、「スピリチュアル」という項目が加えられました。まだ総会の決定ではないのですが、時代の流れはスピリチュアルという面を認知する方向だということです。

健康の定義の変化の動向(WHO、1999) 約50年間;肉体的、精神的、社会的であった。
Health is a dynamic state of complete physical, mental, spiritual and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity. DYNAMIC, SPIRITUAL 加わった。

SPIRITUAL が加わった理由は?

(田畑)はスピリチュアルの内容を、(一)人間に生まれた意義、(二)生きることの意味、(三)死んだらどうなるかについて不安がない、(四)罪悪感からの解放、と考えています。(多くの仏教者の認識、「仏教は世間の功利的な役には何の役にもたない」。しかし、非常に大切なもの)

「physical」(1), 「mental」(2), 「spiritual」(3) and 「social」(4) well-being

(1)―(4)が並列にあるけれど(1)(2)(4)を底辺で支えているのが(3)である。(浄土!)

(1)(2)(4)世間の常識で病的か、健全か判断できる、(3)は病的か健全かの判断ができない

#1-7. 鎌田茂雄「維摩経講話」(講談社学術文庫)による。

維摩経の1)仏国品で、昆耶離(びやり)の庵羅樹園(あんらじゅえん)という所で、仏の話を聞くために、大比丘衆八千人と菩薩三万二千人をはじめとした沢山の人が集まっているという設定から始まります。

昆耶離城の長者の息子の宝積が登場し、仏に浄土の国土をどうやったらつくることができるのか?、を質問します。これに対してまず仏は「衆生の類、これ菩薩の仏土なり」と答えます。つまり、浄土というのは、人の心の中にあるのだから、人の心を浄土にしないと理想世界はできないというわけです。

「心浄なれば仏土浄なり」ということを説いた仏に、お弟子の舎利弗がこんな質問をします。

仏は心が浄ければ国土もしたがって浄くなるとおっしゃるが、もしそうであれば仏が住んでいるこの娑婆世界そのものが、必然的に浄土でなければならないはずではないか?

これに対して、仏はこう答えます。

「このように考えたらどうであろう。太陽や月は清浄である。けれども盲者はこのことを知ることができない。」でも、現実主義者の舎利弗は納得できません。そこで、螺髻梵王(らけいぼんのう)という梵天がこう説明します。「このような心をもって、この仏土を考えて、不浄だと言っはいけない。わが釈迦牟尼仏の国土の清浄なことは、たとえていえば自在天宮のようだ」。舎利弗が「自分がこの国土をみていると、丘陵でも、坑坎(あな)でも、荊刺(いばら)でも、沙磧(いしころ)でも、土石(いわ)でも、山でも、あらゆる穢れが一杯になっています」。螺髻梵王「お前さんの心には高い低いがあって、一切を平等にみる仏の智慧によらないので、この国土をみて不浄だと思うのだ。舎利弗よ、菩薩はどんな衆生に対してもすべて平等にみて、その心も清浄である。仏の智慧からみれば、この仏土は清浄に見えるのである」

世界が不浄に見えるのは、そう見る心に問題があるのだというわけです。もちろん、これを「すべてが主観である」「観念の世界である」というふうに一面的にみることは避けなければなりません。この世界が汚れてみえているそのことそのものにこそ、意味を見出さなければならないわけです。

「維摩経」における「不二法門」は基本的な考え方です。この世界が不浄に見えるのは、それがそういうふうにあらわれている真実を理解しないがために、世界をそのように一面的に見てしまうということです。それは、「浄」と「不浄」を「二」とみてしまう無明(分別思考)にほかなりません。浄と不浄を「不二」としてみる智慧(無分別智)を身につけなければならないというわけです。

しかし、その「不二」というのは、浄のために不浄を排除するというのではなく、浄は浄としてのあらわれのなかに真実があり、不浄は不浄としてのあらわれのなかに真実があるのであって、本来の浄と不浄の不二性という智慧の目で世界を見るという「中観(道)」ということが重要だということです。

自分を観るということにしても、世界を観るということにしても、その観るという枠組みによって「二」を観、それぞれに真実を観ると同時に、それが本来は「不二」であるというふうに観なければならないというわけです。

#1-8.「浄土」は(延塚知道師の講義録より)、名号の真実に報酬された土です。真実の方から報われ、開かれた世界です。それに対して、我々の自我によって開かれる世界が娑婆です。ですから我々の相対分別から見える世界が娑婆になります。つまり穢土です。欲界、色界、無色界の三界を超えて、真実の方から開かれてくる世界、念仏の方から開かれてくる世界が真実報土、浄土になります。(physical, mental, and social well-being は世俗の領域)

浄土を考える時には、この論註の清浄功徳を頭に置いてください。上巻では「仏、本、この莊嚴清浄功徳成就を起こしたもう所以は」と書かれています。仏がどうして、この莊嚴清浄功徳を起こしてくれたのかというと、「三界は是れ」と出てきて、仏の智慧で見抜いた三界の相が説かれます。(参照:#2-3)

下巻は本願の成就によって開かれた広大な浄土の感動が直接表されます。それに対してその本願の成就に立って、なぜこんな広大な世界が開かれたのかと、法蔵菩薩の因の本願に尋ねるのです。成就に立って本願を尋ねることによって、我と我が世界の愚かさが徹底して見抜かれて行くことになります。要するに、本願の智慧によって自己とは何かを明らかにしているのです。

仏法は、仏法を一生懸命に勉強して理解しようとする、その「私」の全体像を照らし出してくれているでしょう。それが私達には分からないから、一生懸命勉強して、分ろうと苦しむわけでしょう。やり尽くして、どうにもならないことが分かった時に、仏の方がこちらを見抜いていて、私達の本当の姿を教えていることに目覚めるというように、方向が変わるのです。だから尽十方無碍光如来に帰命するところから、仏道が始まるのです。それを回心といいます。仏が苦しんでいる自分の方を見抜いている眼差しに会うわけです。仏は「もろもろ生・死・勤苦の本を抜かしめん」と、本願を建てられました。一切衆生の苦の本はどこにあるかを、仏の方から見破って48の本願で教えようとしているのです。

その方向が変わることを尽十方無碍光如来に帰命すると表現したり、本願の成就と表現するのです。凡愚が本願こそ真実であると仰げる者になるのです。『大経』に説かれている本願が、初めて自分の全身を貫いて、頭を下げざるを得ない。私達の分別を破って煩惱成就の凡夫のまま本願のはたらきに包まれるのです。不思議にも南無阿彌陀仏に頭が下がった。その時に、私たちの分別を超えた、広大な世界があることを、本願の方から開いてくるのです。

だから浄土に触れた最初の感動は、「煩惱を断ぜずして涅槃分を得」ということなのです。普通に考えると涅槃と煩惱は、相容れません。不実、真実を背反する。これが私達の考え方です。ところが本願の真実によって不実を徹底的に知らされる時に、実はそのまま真実功徳相の中に包まれているのです。これは仏が本願を建て、名号一つの中に準備して下さったお陰です。覺りを悟らなくても本願の名号によって、涅槃が開かれるということです。だから煩惱の身のままで、仏の世界に解放されたのだということです。

その本願は、普通は『大経』に説かれている教えだと思っただけです。ところが南無阿彌陀仏と頭をさげたときに、自分のいのちの深いところから、本願が沸き上がって来るのです。全て、本願に包まれている。本願の教えは単なる教説だけではなく、自分のいのちの深いところから、我が国へ帰れと呼んでいる、勅命なのです。どこをどう切り取っても不実より他ない自分をも貫いて、世界全体を貫き包んでいるものこそ阿彌陀如来の本願です。このようにして、初めて本願がこの身に成就するのです。本願が成就して我々の根本志願が満たされたという、本願に対する大きな喜びなのです。だから、なぜこのような感動が起こったのかを、本願に聞いていく歩みが始まるのです。

講義②9:00-9:50(3/23)

#2-1.佐伯啓思(京大名誉教授)「南御堂」2023/9月号「現代文明の矛盾の中で」

1911年(M44年)夏目漱石の講演から一部修正)

「文明の発達とは、もともと、人間がエネルギーを節約して楽をするためのもので、そのために、人は、次々

と新技術を開発して便利なものを生み出した。たとえば楽に移動したいという思いが、人力車を生み、自転車を生み、次には電車や自動車を生み、ついには飛行機まで作ろうとしている。ところが、そうなると今度は、電車を作り、自動車を作り、飛行機を作るために人はひたすら働くことになる。自動車が出来れば、人はもっと楽しみたいと欲望を膨らませる。こうなると、生活はますます多忙になり、人は激しい競争の中で、身も心も消耗して行く。(後略)

それから 100 年、今日、文明ははるかに進歩しましたが、文明発達の持つ矛盾は全く変わらないどころか、それはとてつもなく拡大しています。もともと目的地に楽に行きたい、家事が楽になれば、長生きしたい、人生を楽しみたい、等々……それで我々は幸せになったのでしょうか。技術の進歩がますます欲望を膨張させ、人を競争の渦に投げ込み、我々は無駄な情報に振り回され、神経を消耗させています。どうやら我々は「より早く、より遠く、より多く」を合言葉に、経済を成長させて、欲望を満たすことが幸福だと考えてきた。その極限で、どれほど幸福を追求しても決して解決しえない問題があるという事実と直面してしまいました。それは「死」であり、「老」であり「病」です。(後略)

#2-2.浄土について(細川巖師)聖人は往生浄土を、死後に往生という意味で使われてない。

死んだらどうなるのかということについては、「信巻」の末に「念仏の衆生は、横超の金剛心を窮むるが故に、臨終一念之夕、大般涅槃を超証す」(島12/92)と言われている。聖人は、死んだら浄土に往くのではない、信心の人は臨終一念の夕、大般涅槃を超証して直ちに如来となるのである、とおっしゃっている、すなわち浄土でなしに涅槃、——浄土と涅槃はどう違うかということもしっかり申さねばならない。

一応ここでは、死んでから往生浄土していくのではないと、涅槃を超証して仏になるのだ、一如真如の世界に還ってそこで仏になるのだ、というのが聖人のおっしゃっていることである。

また『末燈抄』には、善導大師の『般舟讚』を引いて、「信心の人はその心すでに常に浄土に居す」と釈したまへり。『居す』といふは『浄土に信心の人の心つねにゐたり』といふ意(ころ)なり」(島21/4)と言われている。このように、聖人の教えを忠実にいただいていったならば、「往生浄土は死後のことである」という教えは出てこないのであります。

聖人の教えだけではない。覚如上人の『口伝抄』には「不体失往生」ということが出てきます(島25/14)。ここにはご承知のように、法然上人の高弟である善恵房證空上人との激しい論争が出ている。證空上人は「不体失往生」、すなわち体がなくなって、つまり死んで浄土に往生するのだと言いなすった。『観無量寿経』にもそう出ている。一方、親鸞聖人は「不体失往生」、つまり身体がなくならないうちに、生きておるうちに、往生浄土を遂げるのだと主張なさった。この両者の言い争いが最後まで平行して決着せず、とうとう源空・法然上人が出て来られて裁決をされた。上人は「どちらも、もつともである、もつともである」と、どちらにも賛成された。門弟たちはあやしんで「どちらが正しいのですか」と重ねて問うたところ、「諸行往生、つまり念仏以外の往生は死んでからの往生である。信心念仏の十八願の往生は即得往生、不体失往生である」と裁決された。

浄土とは何なのか。浄土ということに関して、聖人は(1)『教行信証』の「証巻」と(2)「真仏土巻」に書かれている。それからもう一つ、(3)『唯信抄文意』に善導大師の『法事讚』の言葉を引いて述べられている。聖人が取り上げられているのはこの三つです。

天親・曇鸞の説かれた浄土

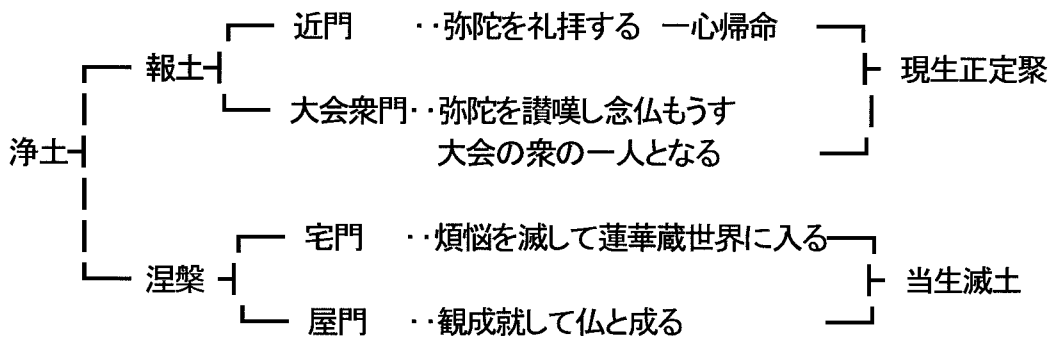
聖人は「証巻」に天親菩薩の『浄土論』、実際には曇鸞大師の『浄土論註』を引用して浄土について語られていて、浄土の内容を「近門(ごんもん)」「大会衆門(だいえしゅもん)」「宅門(たくもん)」「屋門(おくもん)」と、四つの世界で出されている(島12/133~134)。これが親鸞聖人の浄土の考えの根本になっている。

その浄土にいかにして往生するかというと、第一の門である「近門」に入るには、弥陀を礼拝するとき直ちに入るのである。これを入第一門という。第一門をなぜ「近門」というのかというと、無上菩提に近づくからである。無上菩提とは涅槃である。そこに近づく、それが浄土に入ることである。礼拝弥陀とは如来に頭が下がること、如来ましますとわかること、つまり信心定まるそのときに浄土に入るのであると述べられている。浄土に入るとは、如来を生きる身となることです。それは弥陀を礼拝する。礼拝といっても、ただ頭を下

げるのではない。「一心帰命」をいう。阿弥陀如来、すなわち大いなるものの前に頭が下がった。そのときに浄土が開けるのである。決して死んでからではない、これが天親・曇鸞が『浄土論』『浄土論註』に述べておられる往生浄土の第一門である、くりかえすように親鸞聖人は、それを『教行信証』『証巻』に引用しておられる。如来の廻向によって凡愚のわれらが信心定まるとき「即得往生」の身となるのである。

そして浄土に入った第二門では、弥陀を讃嘆する。讃嘆とは称名念仏。その時に大会の衆となる。大会とは、いわゆる「広大会」と申しまして、弥陀仏の会座であり、そこで弥陀じきじきの説法を聞く一人となるのである。それを入第二門といい、大会衆の門に入るという。それを入正定聚という。

第三を「宅門」という。そこでは奢摩他(しゃまた)といって、煩惱を滅して、そこから「蓮華蔵世界」に入る。第四門は「屋門(おくもん)」という。そこでは毘婆舍那(びばしゃな)という観を成就して仏と成る。第三、第四の「宅門」「屋門」を涅槃という。したがって天親・曇鸞の浄土は、こちら(宅門・屋門)は涅槃をあらわし、こちらは(近門・大会衆門)は報土をあらわしている。



報土とは、弥陀の本願に報いてうち建てられた世界をいう。なぜ報土と涅槃と二つ書いてあるかという、それは涅槃の徳がそのまま生きて報土となっている。報土は涅槃から生まれて、涅槃を離れない。涅槃と別に報土があるのではない。報土から全く離れて涅槃があるというのではない。涅槃から如来が現れてくださって本願を建て、我々を迎え取る世界が報土。それが普通いう浄土である。ここ(報土)を天親・曇鸞は近門、大会衆門といい、「住正定聚」といわれ、ここを(涅槃)を「阿耨菩提(あのくぼだい)」「(無上菩提)、滅度といわれている。

『正信偈』に「必獲入大会衆数」とあるのは、「獲」は現生でえられる世界、つづいて「得至蓮華蔵世界」とは、「得」は臨終の後にえられる世界である。現生でえられる報土と死後にえられる滅度をあわせて浄土といわれている。そうすると、浄土というのは二重構造といっておかしいが、その本質は一如涅槃である。我々の世界を遠く超えた真如法性の世界、そこから本願によって建立された世界。弥陀の本願に報いて生まれ出た世界が報土。涅槃と報土のこの二つを合わせて浄土といわれている。その報土は涅槃と離れない。これが天親・曇鸞の述べておられる浄土である。

#2-3.浄土論・願生偈清浄性(清浄功德) (『解説浄土論註』40 頁、東本願寺出版)

彼の世界の相を観ずるに、三界の道に勝過(しょうが)せり。

この二句は第一の事がらであって、観察莊嚴清浄功德成就と名づける。総じての相(すがた)である。(註:功德:①性質、属性のこと、すぐれた特性、②福德、善行の結果として得られる果報)

仏がもと、この莊嚴清浄功德を起された所以(わけ)は、三界を見られるに、虚偽(きよぎ)にみち、流転し、輪廻(りんね)は窮(きわま)ることがない。その相(すがた)はあたかも、尺取虫がめぐり歩くようであり、また、蚕(かいこ)が繭(まゆ)をつくって自らを縛(しば)っているようである。ああ何と哀れなことであろうか、衆生はこの三界の顛倒(てんどう)の不清浄に束縛(そくばく)されている。その相(すがた)を見られ、衆生を虚偽(きよぎ)なく、流転せず、無窮(むきゆう)でない処に安住(あんじゅう)させ、絶対安楽の大清浄の処を得させようと願われたのである。だからこの清浄莊嚴功德を起されたのである。(中略)

「三界」とは、一には欲界、欲望につながれて苦しみ迷う世界・畜生・餓鬼・地獄などがこれである。二には

色界、美しい形・音などに囚われている世界。三には無色界、美しさへの執われは超え、欲望も物質的条件も超越し、ただ精神作用にのみ住む世界、禪定に住している世界がこれである。

この「三界」は、およそ生死の凡夫の流転きわまりない闇の宅(すみか)であって、苦楽に多い少ない、寿命に長い短いの差がわずかばかりあるとはいえ、すべてこれを観るに、煩惱のけがれの無いものはない。禍(わざわい)と福とはあい倚(よ)りよられ、互いに重なり、いつはてるともなくめぐり、雑然たる生を触受(う)けて、四顛倒(てんどう)に長く拘束されている。因も果も虚偽のすがたをくりかえしているのである。安樂浄土は、菩薩の慈悲の正観より生じ、如来の不思議な力と本願によって建てられたのである。

#2-4. 清浄(中野良俊)

浄土がまず清浄功德として三界を勝過した世界と示されているのは、浄土は大涅槃であることをまず示したのである。涅槃を求めても涅槃は得られぬけれども、本願によって浄土に触れれば、そのまま涅槃は与えられている。このように浄土が涅槃の徳を持つから勝過三界と説かれるのである。然し、三界を超えた世界であっても決して無世界ではない。超えた世界であってもやはり世界である。そういう意味で、ただ人間を超えるだけではない。超えて人間が満足され、人間が成就されている。人間が成就されねば世界ではない。しかし人間が人間的に満足するのではなく、人間を超えて人間を成就するのである。

人間の世界を「穢土」というが、穢土には安んじ得る世界はない。穢土とは人間のはからいでできている世界である。人間ははからいなくしてはいられぬものであろうが、そのはからいを元として立てたところだから穢土という。

今日、はからいを「理性」といって、我々の生活・経済・政治等、みなその理性によって計画されている。しかし、我々は理性によって生きているものでもなく、またそこに安んじうるものでもない。今日、人々は理性は信頼すべきものか、すべからざるものか、と考える余裕もないまでに、理性を自明的に信じているが、理性に絶対的信を置けば、理性の行き詰まりがついに人間の行き詰りになるであろう。

世界が行き詰まるのでない。解釈が行き詰まるのである。人間は「事実の世界」にいたのでない。理性による「解釈の世界」に身を置いているのである。だから事実と解釈とが二重になり、そこに安んじることが絶対不可能なことになっている。人間を絶するということは解釈を絶すること、それは解釈をやめることではない、解釈を解釈と自覚することによって、解釈された世界に身をおかぬこと、本来の世界に身を置くこと、そこに本当の安心がある。

世界を超えて無世界というのではない、かえって純粋な世界、本当の世界がある。我々が本願に救われるということは本当の世界を持つということ、穢土の世界が真の意味で満足したのが浄土である。

大涅槃は生死を超えるが、生死に相對しているだけでなしに生死を包む。生死を超えてしかも生死を包む、包むのが本当に超えたのである。争うなら同じ所にいるのであろう。包んで始めて超えたということができる。だから曇鸞は清浄功德の最後に「勝過三界はそもそも是れ近言なり」と注意している。「近言」、近いところで言った。三界と較べられるものでないが、言いようがないから、そう言ったまでである。浄土は三界を超えてそれを包み、しかも転じているが、三界の人間には夢にも考えられぬ世界なのである。それをあらわして「究竟せること虚空の如く、広大にして辺際無し」と示されている。浄土は三界を超えたが、超えてみれば浄土ならざるはない。超えてみれば超えたはずの三界が浄土の中にある。

後得智、仏教の説く智慧の一つで、「根本無分別智」の後に獲得される智慧。根本無分別智とは究極の真理である一味・平等の真如を無分別に見る智慧のことであり、その根本的な智慧を得たのちに、ふたたび現象的な差別の世界を分別をもって眺める智慧のことを後得智という。

真如を見る以前の「分別智」とちがって、この後得智はすでにそのなかから汚れがとり除かれ、清浄になって世間を觀察するから、詳しくは「世間清浄分別智」とよばれる。この智によって具体的に世間の中で人びとを救済することができる。

#2-5. 延塚師の講義録から……人間を超えて人間を成就する場

私たち人間が、「自己とは何ぞや」を明らかにすることは絶対に不可能です。その自己は本願だけが見抜

いているのです。だからなぜこのような世界を開いてくださったのかと本願に聞くことが、自己自身を明らかにしていく道になるのです。

本願を尋ねて行くことが、本当の自分の実相を見間違ふことなく、どこまでも明らかにしていく歩みになるのです。そのためには本願がわからなければ、仏教になりません。本願の成就がなければ、仏道は始まらないのです。本願の成就の無いところで本願を語ると、努力目標や理想になってしまいます。だから本願の成就に立って因願を問うということが、親鸞聖人の聞思の歩みになります。聞思は、本願の成就に立って、本願を聞いていくのです。

法蔵菩薩がどうして浄土を建てたのか。それは衆生の実相を尺取り虫や蚕のように見ていたからだ、仏の智慧に触れて頭が下がったとき、浄土建立の大事業は、ひとえに私一人のためであったことに目覚めるのです。だから浄土といっても、どこかにある世界ではなくて、救われない凡夫だという目覚めが浄土に触れた証拠です。

ですからこれは、機の深信の内容です。善導まで行くと、「決定して深く、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没し、つねに流転して、出離の縁あることなしと信ず」という凡夫の自覚になります。けれどもそれは、私たちが自己に目覚めるのではなくて、人間を見抜いている法蔵菩薩の眼差しにふれて、その通りであるというのが機の深信です。

仏が見抜いた人間の問題は孤独(蚕:寂しさ)と空過(尺取り虫:虚しさ、満ち足りない、これで十分だと言えない、ニヒリズム)。

訓覇⇒延塚

「延塚君、人間は孤独だけれども、何で仏教は独立者と言うだね」。延塚「宿業の身は変わらないので生涯孤独は変わらないのです。しかし、真実に触れた人は、この孤独を引き受けて行くことに腹が決まったわけですから、孤独のままで独立という意味を与えられるのです」。

訓覇「中々うまいこと言うのう、そうじゃ」。訓覇「では何で流転なんだ」と聞かれた。すぐに答えられずに考えていたら、

訓覇「流転は、迷いの中に流されるということだ。けれども本当に流転が分かった人は、宿業の身のままに身を任せて流れるんじゃ」

主体的に「流れる」と言いました。あの時に先生に言われたことを、今でも考えています。娑婆や自分に騙されずに、娑婆を娑婆としてきちんと担って、業に随順して業を尽くしていくということでしょう。

この清浄功德によって虚偽、輪転、無窮が絶対否定されることを通して、そのままを引き受けていける世界を浄土というのです。その時、宿業の身が変わるわけではありません。最後まで孤独なのです。けれども真実功德に遇って、自分全体を引き受けられた時に、独立という意味を与られます。さらに何をやっても虚しいけれども、そのまま流れながら娑婆を担い、業を尽くしていくということでしょう。それが清浄功德で願われていることです。

曾我先生は、本当に浄土に触れた者はそこに座り込んで行けないと言われました。浄土を背負って立ちあがり、浄土を生きていくのが念仏者の責任であり、使命であると言われました。

#2-6.往生浄土するものは何か?……(昨年と重複資料)

H7年7月(師はH8年1月1日寂靜)朝日カルチャー、細川巖師の応答(中仏福岡同窓会誌)

Tさんが「仏教では靈魂の存在は否定されているわけですが、往生浄土するものからは何ですか」と質問しました。先生は即座にこうお答えになったのです。

「靈魂という物質的なものでなしに、心としか言いようのないものだけど、それが往生する時には、如来の南無阿彌陀仏がきたって、われわれの迷いの心が全部転回されて、南無阿彌陀仏が往生していく。南無阿彌陀仏が往生していく主体である。それしか往生していくものはない。それで助かるとはどういうことかという、ひっくりかえされることである。人間の微塵の故業と髓智というのが本体だけど、それが打ち切られて、南無阿彌陀仏が届いて下さって南無阿彌陀仏が往生していく。転回されたわけです。譬(たと)えて言え

ば、われわれは炭のようなものだ。それに火がきて燃え上がって、火になって帰っていく。そういうことで、帰っていくべきものから言えば、仏性が帰っていく、如来の心が帰っていく訳です」と。ご教示くださいました。

講義③10:10-11:00(3/23)

#3-1. ある医師(勤務医から開業医へ転職)の発言「若いころボランティアでアフガニスタンの医療に参加したことがある。いろいろ考えることがあり、結果として開業医の道を歩み始めた。開業して収入は5倍になった、でも空しさ100倍である。私は中村哲のような仕事がしたかった。

すると経営コンサルタントが「先生みたいになるのが多くの医師の憧れ(成功例です)」なんですよ、と言われた。

#3-2. シアトルの仏教寺院でセミナーで米国の大学生から「私は幸福について論文を書いております。いろいろな宗教の幸福の定義を比較しております。仏教の幸福をどのように定義するか教えていただけませんか」と質問された。私は次のように答えました。(羽田信生師)

「もしあなたが個人の幸福という問題を忘れることが出来たなら、それが仏教における「幸福」です。もしあなた個人の幸福の問題が問題でなくなったら、それが仏教における幸福の定義です」さらにその学生は私に「それでは、どうしたら自分を、自分の幸福を、忘れることが出来るのですか」と尋ねました。「もしあなたが意識的に自分を、あるいは自分の幸福を、忘れようとしたら、それは出来ないでしょう。しかし、もしあなたが自分よりもっと力強い何か、自分の幸福よりもっと重要な何か、に出遇ったら、あなたは自分を、自分の幸福を、忘れることが出来るでしょう」

多くの人は自分の幸福は、「自分の個人的な要求をいかにうまく満たすか」によると信じています。しかし私達の幸福は実際にそういう事によるのでしょうか。いいえ、私はそうは思いません。人はより自己中心になればなる程、より不幸になるでしょう。一般的に言って、不幸な人とはどのような人でしょうか。不幸な人はいつも自分の幸福だけを案じていて、自分を忘れることが出来ない人です。

道元禅師のことは「仏道をならふ」といふは、自己を習うなり」に続いて「自己を習うといふは、自己を忘るるなり、自己を忘るるといふは、万法(まんぼう)に証せらるるなり」

自己の真の姿は何か、自分が何ら愛着するに値しないものであることに気がきます。そうすると自己愛と、自己中心性から解放されてゆきます。そして力強い私達を圧倒するものに出遇うのです。それは菩薩の心です。それ以外に私を忘れさせるものはないでしょう。菩薩の心は自分の幸福を忘れて全て衆生の幸福を願う心です。

私達が自分の幸福を追求する限りは、決して自分の幸福は実現することは出来ないのです。しかし私達が菩薩(法蔵)の心に出遇う時、自分の幸福を忘れることが出来ます。しかしながら、この自己を忘れることが、実は私達の真の幸福の体験です。

真の幸福(あるいは自己を忘れること)は私達が能動的に実現、あるいは「証する」ことが出来るものではありません。それは私達の行的な能力に何ら頼ることなしに、仏あるいは法の側から実現されるのです。そのような理由で、禅師が「自己を忘るるといふは、万法に証せらるるなり」と言う文章の中で「証せらるるなり」という表現を使うのです。

#3-3. 私たちは「明日こそ幸せになろう」と考えて生きています。それは結果として「今日」は明日のための準備になっているのです。パスカル(「パンセ」、前田陽一、他訳、中公文庫1973年)は、「明日こそ幸せになるぞと、死ぬまで幸せになる準備ばかりで人生が終わっている」と言っています。それぐらい、「明日こそ……」と生きていく人の今は不足、不満、欠乏になっているということです(wantの名詞での意味は、不足、欠乏、困窮)。今は満足ではないわけです。それが宗教的目覚めの世界に出遇えたら、そこに「出遇うべきものに出遇ってよかった」と言って、「知足」という世界に導かれるのです。(存在の満足)

#3-4. 幸・幸福の「幸」の語源 しあわせ、幸せ、幸せ …

「幸せ」の「幸」の語源 中国の最初の王朝「殷(いん)(BC:700-1000年)」の時代の甲殻文字

足枷(かせ)・手枷(かせ)『幸』の字は、人が囚われの身となり、刑罰の道具である手かせがはめられた姿を表した象形文字です。罪人の手錠だった。……幸せとは死刑にならずに良かったという意味

人間は誰から教えられたわけではなく、「皆、『幸せ』になりたい」、と思っている。ギリシャの哲学者アリストテレスの言葉

しあわせ(①仕合わせ、②幸せ、幸福)広辞苑(岩波書店)

仕合わせ(仕えるべき人、物柄、真【まこと】。仕事に出会う)

科挙:科挙(かきよ)とは、中国で598年-1905年、すなわち隋から清の時代まで、約1300年間にわたって行われた官僚登用試験である。家柄や政治的なコネではなく、実力で官吏を登用することを可能にした。単なる試験ではなく名誉、安定、尊敬への入り口でもあった。科挙の競争率は非常に高く、最盛期には約3000倍に達することもあったという。最終合格者の平均年齢も、時代によって異なるが、おおむね36歳前後だった。

#3-5. 三木清「人生論ノート」幸福について

幸福は人格である。ひとが外套を脱ぎすてるようにいつでも気楽にほかの幸福は脱ぎすてることのできる者が幸福な人である。しかし真の幸福は、彼はこれを捨て去らないし、捨て去ることもできない。彼の幸福は彼の生命と同じように彼自身と一つのものである。この幸福をもって彼はあらゆる困難と闘うのである。幸福を武器として闘う者のみが斃(たお)れてもなお幸福である。(幸福はいくら分け与えても減らない………
…仏教聖典)

幸福は表現的なものである。鳥の歌うが如くおのずから外に現われて他の人を幸福にするものが真の幸福である。

#3-6. 「何の為に生まれて 何をして生きるのか 答えられないなんて そんなの嫌だ

何が君の幸せ 何をして喜ぶ 解らないまま終る そんなの嫌だ」(やなせたかし)

やなせさんはいのちの根源の問いをアンパンマンを通して私たちに呼びかけておられたのでした。「何の為に生まれて 何をして生きるのか 答えられないなんて そんなの嫌だ」という言葉は、「あなたの本当に欲しているものは何か?いのちがけでほしいものがあきらかになっているのか?」という問いかけです。

私たちは日ごろ様々なものを欲して、頼りにして生きています。車、お金、家、地位、名誉。しかしこれらは生きるための手段としての宝には違いありませんが、「いのちがけでほしいもの」といわれると言葉に詰まってしまいます。日ごろ欲しているものは生活の境遇、暮らしを豊かにしようと求めているものです。しかし、はたしてその日ごろ欲している、そのもののために私は生まれ、生きて、いのち終えていくのだと胸をはって言えるでしょうか。

私たちのいのちは、煩惱というものをもって、いつでも自分自身を善い者であるとか、幸せでなければならぬと、理由も無く思っ腹を立てたり、嫉妬したりして生活しています。しかしそういう自我意識と、「あるがままの自分を生きていきたい」という意欲があります。私たちは「本当」を求めずにおれないような、いのちのさけびを生まれたときから具えています。それが願というものです。

『無量寿経』に説かれる法蔵菩薩の物語は、自分の外に存在の根拠を求める国王だったものが、世自在王仏に出会い、仏の自由・自在性に感動されて出家・求道の心がおこったという物語が説かれます。仏は自在人と訳されるように、どんな境遇にあっても与えられた境遇において、「自らここに在り」と満足しておる者です。ここでの仏との出遇いは「あるがままの自分自身を喜べていますか」ということであります。「~のために生きる」というのではなく、私がこのいのちを受け止め生きることが本当の幸せであり、歓びであることを、「信心歓喜」という言葉が気付かせてくれます。

#3-7. 生きることを、学ぶ仏教……自由、自らに由る

宋代の公案集『碧巖録(へきがんろく)』に見える「ひじ外に曲がらず」の句によってであった。「自由」という

ことは、大拙の思想の核にあると思われる。彼が青年期に感動した「自由」は、後に禅の「靈性(れいせい)」（悟りの心）という概念に裏づけられて、いっそう深く掘り下げられていく。（参照:spiritual の一番適切な訳語は靈性的と言われている）

大拙は著書『東洋の心』に「おのずからそのものがそのものであるといふ、それをさして自由といふのです」と書いている。この言葉を説明するかのような大拙の自由論が『東洋的な見方』に出ている。「自由の本質とは何か。これはきはめて卑近な例で云(い)えば、松は竹ならず、竹は松ならず、各自にその位に住すること、これを松や竹の自由といふのである。(中略)その物自体、すなはちその本性なるものから観ると、その自由性で自主的にさうなるので、何も他から牽制を受けることはないのである。これを天上天下唯我独尊ともいふが、松は松として、竹は竹として、(中略)その拘束なきところを、自分が主人となって、働くのであるからこれが自由である」この一節は、臨濟宗の開祖・臨濟義玄(ぎげん)の言行録『臨濟録』にいう「それぞれ己(おのれ)の場所で主人公となれば、その場所はみな真実の場所となる」の意を、あますところなく解説している。この「自由」は、大拙によれば、liberty, や freedom の「何々からの自由」とはまったく異なるものなのである。

先の文の最後に、「自分が主人となって働くのであるから」とあるのは特に重要である。「自由」とはそのまま主体的なはたらきにほかならない。

そのはたらきは、もはや他人の評価や、報償・利益等を求めないものとなる。はたらいはたらいてはたらきぬいて、しかも跡をとどめないような世界に出てくるだろう。大拙は禅思想上、この「無心のはたらき」をもっとも強調した。しかもそれは、おのずから他者のために尽くしてやまないものとなる。靈性(悟りの心)に裏づけられた自由は、「永遠の悲用(ひゆう)」（＝慈悲行）に出てくるのである。大拙の生涯は、まさに悲用(ひゆう)を生き抜いたものであった。

講義④13:30-14:20(1/20)

#4-1. 分別知と無分別智

大峯頭師の講義録からドイツの哲学者フヒテ(1762-1814)の言葉を知りました。

「死というものは、どこかにあるのではなくて、真に生きることでできない人に対してのみある」。いつも明日こそ明日こそ(明日が目的で、今日は明日のための手段・道具のように処する)と言って、今を生ききれていない人には死があり、今日を精一杯生きている人には死はないのだということです。

今を生ききるということを、清沢満之先生は、「天命に安んじて人事を尽くす」と言われました。今日、自分に与えられた場を引き受けて完全燃焼する。そういう人には死は問題ではなくなるのです。「死が人を殺すのではなく、死せる人間、生きることでできない人間が、死を作り出すのである」ともフヒテは言っています。

精一杯生きたといっても、そこに仏の智慧(念仏)がない実現できないでしょう。念仏が天命に安んじる世界に導いてくれて、結果として「今、精一杯生きる」ことに導かれるのです。私が思っているだけでなく、どうか仏さまご照覧あれ、南無阿弥陀仏とお念仏で「おまかせ」できたら「死」をも超えて行けるでしょう。

患者さんの中には「健康で長生き」と言っている人が多いです。あの人より長生きしたら勝ちだなどと考えるのは煩悩です。私はつい嫌味で「あなたは健康で長生きして何がしたいのですか」と聞くのです。そうすると「いや別に何もありませんけど」とか「いま探しています」などとお答えになります。

お念仏によって時間の質的転換(量にとらわれない「今」を大切に)変わるといのは、私たちにとっての救いではないでしょうか。お念仏の世界を生きるようになると、感謝の世界が与えられます。私がここにいるのは当たり前ではなくて、多くの因と縁によって生かされている世界(存在の満足)が、仏の智慧によって気づかされてくるのです。

就学前の男の子が外で遊び回って帰ってきて、疲れで「足が痛いー」と叫んでいる。お母さんはおそらく仏教にご縁がある方なのでしょう、子どもの足をなでてあげながら、「足さんありがとうね、きょう一日坊やを支えてくれて」と足に話しかけました。さらに「もうちょっとすると寝んねするからそれまでもう少し坊やを支えて

あげてね」と繰り返していたそうです。しばらくすると男の子が自分から、「足さんありがとう」と言って、それから足が痛いと訴えることがなくなったといひます。

高齢の患者さんたちは口々に、「先生、年とっても何も良いことはないね。耳は遠くなる、目はうすくなる、腰は痛くなる」などと言っています。そこで「今まで八十年間も支えてもらった身体に、お礼を言ったことがありますか」と尋ねますと、そんなこと考えたこともなかったとおっしゃいます。

若い時のように無理がきかなくなってきたても、聞法を通して仏の智慧の視点に転じてくるならば、ここまでよく支えてくれたと、現実の受けとめ方が変わってくるのです。

#4-2. 民族宗教から世界(普遍的)宗教へ……あるがままに見る仏の智慧:「縁起の法」

お経の中に「田があれば田に悩み、家があれば家に悩む(略)、田がなければ田を欲しいと悩み、家がなければ家が欲しいと悩む。」の趣旨の一節があります。經典に示された通り、物に憂い、事柄に憂い、人に憂いながら生きる私たちの姿です。ここで言えることは、私の周囲に物や財産が有る・無し of 事象が私を苦悩させ不安にするのではなく、それらを受けとめる心や意識が、苦悩や不安を引き起こす大きな原因という事実です。

我々が原因と考える外の事象を改善させたり除いても根本的な解決にならないということです。そして、その事を知った私たちは、目覚めた仏の目には「無我」「無常」であるとの指摘に驚き、気付くところから、仏法の扉が開かれていくと思われまひます。

無我・無常といつても、今ここに私はあるではないか。あるのですが、その私は無数の因や縁によってつぐられ、支えられ、生かされて存在するのです。医学的にいえば、縁次第ではいつ死んでもおかしくない在り方で、かろうじて生かされて存在しているのです。

神学者の森本あんり(1956年10月-、牧師、東京女子大学長)は、「人間の欲望には限りがなく、世界は有限である。だから人間が近代的な意味で充足することはあり得ない。人生には、自分の手で何かを『掴み取る』だけでなく、『与えられる』という感謝の感覚が枢要である。文化(culture)の深みには、宗教が織り込まれているのである。

#4-3. 細川巖師の言葉、「あなたがしかるべき場所で、しかるべき役割を演じるということは、今までお育て頂いたことへの報恩行です」(田畑、40歳前後)

#4-4-1. 延塚先生の量功德講義から

多くの人は世間的な幸福を願っています、しかし、それだけではどんな人も人間は死んでいけないでしょう。阿彌陀如来の浄土が開けて、このままで充分だと言える世界が無ければ、どんな人も人生を全うできないのです。それこそ今の時代を生きる人が求めているのだと思います。だからそれを何とかして伝えていきたいというところに、小さな私たちの個人的な思いが破られるのです。志願廣大という、いのちを捨てても親鸞聖人の教えを伝えていきたい。この世界の人々に浄土を分かっていたきたい。そのような願いが私たちの宗門のいのちではないでしょうか。どんな人もこの浄土が無ければ、絶対に救われないのです。

志願廣大という言葉が、仏教に触れた者の具体性です。教理とか教学ではなくて、尽十方無碍光如来に帰命するところに浄土が開かれ、志願廣大という実践の仏道が実現されるのです。だから逆に言えば、この志願廣大が無かったら、聞法したことが嘘になる。志願廣大ということが生きた仏教の大切さを私たちに伝えようとしてのだと思います。放っておけば、私たちは個人的な欲望の中に沈んでいきます。けれども、浄土の空ということが、そこに座らせないで立ち上がらせてくださる。この志願廣大が大事だと思います。

#4-4-2. 『教行信証』には「往生について」どこにも規定する所はない。同時に「往生」は浄土教の概念だから、使われていない(往生と言う言葉を使うと聖道門仏教の人に相手にされない、聖道門の人を対象として書かれたのが教行信証)。『教行信証』は全体が涅槃道になっている。

私たちにとっては、この世で凡夫の身を生きている、念仏に帰しても、いのち終わるまで聞法生活は続き

ます。いのち終わるまで往生という念仏生活をして、この世でいのち終わる時に仏に成る。だから往生は、凡夫の仏教の絶対の立脚地だし、大切な教えなのです。

親鸞聖人は著作のピークが 83, 84 歳と言われている、これは人間技ではない、この心意気を志願広大と言えるでしょう。何としてもあらゆる人々を真実の仏道に導かなければ死ぬに死ねない。親鸞聖人はそのような大きな志願の中を生きられて、最後までいのちを尽くされたと思います。

清沢満之先生の言い方です。「自我をも超えて、人間が人間以上のあるものになっていきたい。そのような志願に生きる。それが仏教だと言われています。

#4-4-3. 「自信教人信」：法敬房順誓という方のお話が『蓮如上人御一代記聞書』（島地聖典 30-32）にあります。仏法をたいへん敬い、礼拝・聞法の生活をされていた方なので、蓮如上人から「法敬」という名をいただいています。

ある人が法敬房に、「あなたは自信教人信の誠を尽くしていらっしゃるようだが、坊守さんの無信心はどうしたわけですか」と尋ねました。連れ合い一人教化できていませんねと、厳しいご指摘です。

法敬房は、「私は朝と夕のお勤めを欠かさず『御文』も拝読しています。しかし、かつて私を目覚めさせた『御文』の言葉も、「またこのことか」と今では思い、以前のように驚き喜びを感じることはありません。どうしてそんな私の言うことを坊守が聞き入れることがありましようか」と、応答されました。

「自信教人信」は、私の分限ではない、ということでしょう。親鸞聖人は、「自信教人信」について「自ら信じ、人に教えて信じさせることは、難しい中にもなお難しい。しかし仏の大悲はどこまでも弘（ひろ）がっていき、すべてのものを教化してくださる。真（まこと）に私たちはその仏恩を報じていくほかないのである」（『解説教行信証』）と述べていらっしゃいます。「自信教人信」は、阿弥陀仏（如来）のお仕事だと。

#4-4-4. 人生で思い通りになることは一つもない。だからいつも狭いわけです。だけど、仏は思い通りになることも思い通りにならないことも、どちらも引き受けて生きられるものになれと説いておられるのです。こちらの思い通りにしたいという根性が虚偽であったと頭が下がったら、初めから思い通りになることも思い通りにならないことも全部、与えられたものを引き受けていくしかない。思い通りにならない時には「自分が愚かだな」と頭を下げたらいいい。思い通りになった時には「調子に乗ったら駄目だ」と頭を下げなければ駄目です。偶然思い通りになっただけですから。思い通りになろうとなるまいと、仏から頂いた人生である。それを最後まで引き受けて生きていけるというのが、無量寿・無量光に頭を下げるということです。浄土があって、南無阿弥陀仏と頭を下げて帰依して、はじめて良いことも悪いことも引き受けていける。全て私の人生だと言える。そのようものになるというのが無量寿・無量光を生きるという意味だと思います。それを浄土として表しているのです。

#4-5. (羽田信生師の講義録から。2024/3)

A の6. 分別我は、無常法・縁起法を無視する。

(a) この我は、自らが常なる、独立した、自律的なものであると思っている。

(b) この我は観念的(精神中心的)で、身体存在を無視する。勝手に過去・未来へ行く。

B の6. 真の我は、無常法・縁起法と一体である。……無分別智(身土不二、依正不二)

(a) この我は、自らが無常であり、他と相依相待(そうだい)であり、不自律的であると知っている。

(b) この我は、常に身体存在を忘れない。今、ここの存在を忘れない。

主体である私と環境は分けられません。私達が存在するということは全部他に依っているのです(相依関係)。本当の我は、無常であり、肉体的存在であるということです。自と他は縁起的存在であり、外の条件が全部私を成り立たしめているわけですから、A のようには考えないのです。外の条件が無かったら、思うことも、考えることも、行為することも、何一つできないのだと、ある意味で非常に謙虚な我です。縁起の真理とか、無常の真理ということは、今ここの事ですから、その真理は今だけにあることです。ですからその世界

は今だけという世界です。

Aの7. 分別我は、「いのち」そのものの「真の我」の一步背後にいる。躍動しているいのちの活動の背後で写真を撮っているカメラマンのようなものである。

(a)この我は、「真の我」を客観的に見ている傍観者である。

(b)この我は、真の我の今のその時その時の写真を撮っているカメラマンのようなものである。さらに今存在しない未来の想像写真も撮っている。彼はその写真を集めて一つの写真アルバム(虚構の世界)を作っている。この我は、そのアルバム全体が実在していると思っている。

(c)この我は、写真アルバム全体が実在していると思っている

(d)この我は、時は、過去・現在・未来と連続する流れであると考えている。

Bの7. 真の我はものすごい速さで動いている一回かぎりの一瞬の動きである。

(a)この我は、常にみずみずしい、新鮮な、創造的な動きである。

(b)この我は、刻々と展開する全くユニークな、二度と繰り返されることのない一回限りの瞬間として存在している。

(c)この一瞬、二度と繰り返されることのない瞬間が「いのち」そのものである、この一瞬に私達の全存在があり、生まれて以来この今の瞬間以外を私達が生きたということはないのである。

(d)この我にとって、真の時は「前後際断」された現在の一瞬のみである。

Aのような考えの世界では過去・現在・未来と連続する流れであります。現実存在として、過去・現在・未来という三つのコマが同時に存在するという事は絶対にないのです。道元禅師が言われているように、前後際断されているのです。現実存在の時は一瞬一瞬のみであって前後は無いのです。ですから生じるとか滅するという事は現実の世界にはないのです。それだけのその瞬間しかないのです。それだけですから生れるとか滅するという事はないのです。また流れとして考えるのは観念の世界なのです。

この絶対の瞬間瞬間の我が本当の我です。これは比較を絶している世界なのです。ところが私達の観念の世界では常に比較するのです。ですから「本当の私」というのはなかなか分からないのです。

ですから大乘仏教では真理の世界は不生不滅と言います。生まれるとか、滅するとか、現れるとか、消えるとか、来るとか、去るとか、ということは観念の中で三つのコマ(過・現・未)を同時に繋げなかったら言えないことなのです。ところが、現実には絶対に前後の二つのことが同時に存在するという事はなく、前後際断されているのです。

分別我は過去や現在の写真や将来の空想写真まで取ってそれを比較して、「あー、こちらの方がよかった、あちらの方が良かった」と言って苦しみを作っているのです。私たち苦しむときは、必ず二つの現実を比較しているのです。昔と今、今と未来とか。比較して良かった、悪かった、心配だ、と言って、一番大事な「今」しかない時を生きていないのです。それを迷いの人生と言います。私達たちはどうしても時を線として考えます。本当は比較できない命を私達は生きているのです。絶対の今の一瞬一瞬は比較できません。そしてそれで完結しているわけです。

分別我の我を私としているということの過ちに気づいて、本当の我を発見するというのが、禅宗の座禅の狙いなのです。私達は成長の過程でいつの間にか分別我の我の方が本当の我だと思ってしまうのです。そして分別の世界の中で仏教を理解しようとしているのです。ですからその愚かさを知った私達の先人たちは、何とかして本当の私に帰らせようとするのです。それは本来の我なのです。信心は私達が本来性に帰ることなのです。

仏教は自己を問うのですが、禅宗の人たちは本当に静かに自己を見つめて、私達が当たり前だと思っている自己を徹底的に問うのです。そして私たちが普段信じている私と言うのは実は本当の私ではなくて、私達が私、わたしと言っている私に騙されているのだということです。そしてその間違った自己を信じているのが故に、そこからすべての人生の苦しみ悩みは生じているのだと言うのです。

私達は、生ずるとか、滅するとか、行くとか、来るとか、現れるとか、消えるとか、そのような言葉を当たり

前に使っていますが、これは言葉なのです。実際はそれらのことは存在しないのです。一瞬一瞬が「前後際断」ですから。

分別我の我は、過去・現在・未来に執着するそのアルバムの写真全体を私だと思っているのです。しかし、実際に実存しているのは、今の現実のものすごい速さで動いている瞬間瞬間の前後際断された、それぞれ100%完結している一コマ一コマなのです。

仏教は、究極の真理は、言葉を超えていると言います。禅宗では「不立文字」と言って、言葉で究極の真理を表現することはできないと言います。言葉は物事概念化であり、分別化、実体化です。これらは現実の一步背後でなされることです。現実の真理はそれより一步先に進んでいるのです。その本当の私を私達が発見することが大事で、それが本来の私なので、それ以外に私達は今まで生きたことはないのです。本当に生きているいのちそのものを本当の私の自己とすればそれでよいのです。

ところが、本当に生きてきたいのちを無視して、考えて作った世界の方の我を本当の世界あるいは自己としているところに無理があるのです。ですから常に現実と考えることが食い違って、そこでギシギシするわけです。それが私達の苦しみになるわけです。

真宗の場合は聴聞が大事ですが聴聞は何のためにするかと言うと「私とは何か」「私は本当の自分を知っているだろうか」ということを聞いていくのです。信心というのは本当の私を発見することなのです。ですから真の主体性と言います。信心を頂くということは、真の主体性に、真の自己に、目覚めるということですから。生涯にどうしても遇わなければいけないただ一人の人がいる。その一人の人は「真の自己」だということです。

毎田先生が初めて暁烏先生に遇って感動したのは、暁烏先生が講演で、「わしの話聞いて、ノートとか、ペンを持って何か書こうとしている人は、今すぐ出ていってくれ。わしの話聞いてそんなものに書いて何するんだ。真理は一閃の光だ。そんなものしまっしまえ、そして、わしの顔を見て話を聞いてどこかでピカッと一閃(いっせん)の光を体験すればそれだけでいいのだ。どんな話を聞いてそうなったかと言うことなど覚えていなくていいのだ」と言われたことです。

A の8. 分別我は、それらの実在しない過去・現在・未来の複数の写真を比較して(比較は観念上においてのみ可能)二元価値を作っている。そして、それらの価値を比較することによって苦しんでいる。

(a)もの自体には相対的価値はないのであるが、二つの写真を比較して、ものに大・小、広・狭、優・劣等の相対的価値を考える。それが苦の原因となる。

(b)複数の写真を比較して、この我は様々な苦しみ体験する。

(i)幸せな過去と不幸な現在を比較して過去に執着する。

(ii)不幸な過去と幸せな現在を比較して、後悔や恨みを体験する。

(iii)不幸な現在と幸せな未来を比較して希望を持つ。

(iv)幸せな現在と不幸な未来を比較して、不安と恐れをもつ。

(c)過去現在未来の時を比較して、老・病・死の苦しみを体験する。

B の8. 真の我は、自らが二度と繰り返されることのない瞬間、他の瞬間との比較を許さないユニークな瞬間を生きている。故に、分別と比較によって作られる二元の世界にとらわれず、一つの世界を生きている。

(a)すべてのものを比較を絶した一回限りのものと見るので、この我は、比較によって作られる、大・小、広・狭、優・劣等の相対的価値によって苦しめられるということがない。

(b)時は、今ここの一瞬のみにあり、過去・現在・未来と連続する流れとしているものと考えないので、現在を忘れて、過去や未来に執着することは無い。現在の一瞬一瞬に全存在を投じて生きる。

(c)過去・現在・未来の時を比較して、老・病・死の苦しみを体験することはない。

A の9. 分別我のプラス価値への執着が人間の苦と生死流転の原因である。

(a)この我が全く真理に逆行しているので、人生全体が「一切苦」となる。

(b)この私のプラス価値への執着が原因で、私達の人生は善・浄・幸等のプラス価値と悪・穢・苦等のマイナス価値との間で生死流転の生活をする様になる。

B の9. 真の我は、固定価値への執着によって作られる人間の苦しみ(すなわち、生死流転)から解放されて

いる。

(a)この我は、分別と比較によって作られる善・悪、浄・穢、幸・不幸等の固定された二元価値に縛られない。この我は、プラスとマイナスの全ての価値を意味あるものとして受け入れる。

(b)この我は、過去に執着しない。今ここに安住・満足する。未来に執着しない。分別による生死流転から解放されている。

講義⑤14:40-15:30(3/23)

#5-1. 我一心(中野良俊)

総説は偈頌(韻文)、解(げ)義は長行(散文)である。『論』の体は偈頌(げじゆ)、これで完結している。解義はその意義を明らかにしたもの。いうなれば偈は文章の格が高い、それを引下げて我々のところで明らかにする。そういう意義をもったものである。いいかえれば偈に説かれている二十九種莊嚴は天親の一心によって開かれた世界である。それは本来を見出す心に開かれた本来の世界、いわば「ある世界」である。しかし、それは単にある世界ではない。単にあるなら偶然であろう。「ある」のは成った、「成った」は歴史である。その歴史を明らかにする。これが解釈である。そういうわけで偈頌が全体である。そこに付け加える何ものもない。解義はその中にある問題を明らかにするのである。

宗祖は『浄土論』を「一心の華文」といわれる。「広く三経の光沢を蒙りて特に一心の華文を開く」と三経一論の一論が一心の論である意義を明らかにしていられるが、この一心に照らして如来の三心を明らかにし、三心によって一心が他力廻向の信心であることを明らかにされた、これが信巻の主題である。

一心とはいふなれば一如に遇うた心、如来にふれた心である。しかし如来に触れることは単に如来が明らかになることではない。寧ろ我が明らかになること、だから曇鸞は「我とは、一心とは」と分けずに「我一心とは天親菩薩の自督之詞なり」といわれる。(註:自督(じとく)自己の領解。みずからをすす(勸)め、ひきい(率)、正してゆくようなはたらきをもつ信心のこと。)

我々は始めから我があると思う。しかし、そういう我は我執である。我執をつかまえて我と思っている。たとえ人格といっても我執の上に成り立っている。無始以来学問は発達したが、我は研究されていない、非我だけが研究されている、いいかえれば客体の世界だけが隅もないほど研究されている。それでどうなっているかという、今日客体の中に人間が呑みつくされようとする様子がある。

経済問題でいっても人間が資本の蓄積される道具になり、或は時間が賃金で換算される。客体の世界は、更にいかにえると、外物他人である。我はいつもそれと対立し、それにおびやかされ、踏み倒されている。そういう人間の回復が一心の問題である。願に触れて始めて我というものが見出される。我を見出すといっても、我々の思っている我ではない。思いは我執であるが、それを破って「真に我」というものを明らかにするのである。

その我を天親は「世尊我一心」、「我依修多羅」といわれる。我は一心の自覚をあらわす。一心の主体は我であって、我は一心に於て成り立つのである。我が見つからねば流転もなく解脱もない。想像の上に無上仏道を成就することはできない。そういう私自身を見出す自覚を一心というのである。

#5-2. 延塚師の講義録

人間は目が外を向いている限り、空しさや孤独の解消を外に向かって考えます。どこに不安や孤独の原因があるのか、満ち足りなさの原因がどこにあるのか……結局、慢性欲求不満症で人生を終わってゆきます。

人間には、人間存在そのものの内に問題があることは逆立ちしても分かりません。人間には、人間存在の謎は絶対に解けない。人間の内に問題があることを、本願の智慧だけが見抜いているのです。私たちは生まれた時から、自分を信頼し、自分を磨けば何とか立派になれると思っているわけですが、人間の最も深い問題については全く無知です。人間には分からない問題を、仏のほうが孤独であり不安である原因を見抜いているのです。その無明の闇を破る大きな智慧に遇った。その感動が南無阿弥陀仏と五体投地して、頭を下げた感動なのです。

仏の智慧によって、初めて根源的な人間の愚かさを徹底的に知らされた。「煩惱具足の凡夫・火宅無常の世界は、万の事皆もってそらごと・たわごと・真実あること」(歎異抄後序)なき世界、ここが私たちの生きる場所であり、死に場所なのです。もっと立派なところとか、浄土に生まれてなどという夢を見るのだけれども、そのような一切の夢は破られて、この「五濁の世、無仏の時」が、私たちが生きて死ぬ場所なのだとして徹底して、この世を背負い立っていける真実に遇った。それが浄土として表現されているのだという意味です。どんな人も、誓願一仏乗という真実の中に漏れる人はいないという感動を、曇鸞はこのように言おうとしているのです。

この世は有漏の煩惱に穢れ、どんなものも壊れていく。この世に頼りになるものは一つもない。金であれ、地位であれ、権力であれ、愛する人であれ、必ず壊れていく。絶対に壊れないものこそ、それを見抜いていた本願の真実だという感動です。聖徳太子の言葉で申しますと、「世間虚仮、唯仏是真」ということです。これが念仏に対する自信です。

私たちの持つべき自信は、念仏一つです。自分に自信を持つことではありません。私には何の真実もない。どんなに真面目に生きても、煩惱に汚染されてしまっているのです。私の一切を挙げて、私の自力が無効であることを知らされる。それが念仏のもとに生きて、念仏のもとに死んでいくことであり、その大きな自信が「世間虚仮 唯仏是真」です。

南無阿彌陀仏に帰した時に、大きな仏の智慧に愚かであると見抜かれた。そこに真実功德のはたらきがある。だから南無阿彌陀仏と頭を下げた時に、浄土のはたらきによって私達は浄土に生まれるということになる。このように曇鸞の註釈になると、菩薩になって浄土を観察するというよりも、名号の方から私達を浄土に迎えるというように、名号の方に根拠があるという説き方になっています。

私たちが浄土に生まれていくというけれど、私たちに浄土に生まれていく力はどこにもありません。だから私たち南無阿彌陀仏と頭を下げる。その時に囚らずも、浄土の中にあるという感動をいただく。そして、それは煩惱が無くなったわけではないが、真実功德である涅槃のはたらきに包まれたということです。(世親も菩薩になって修行(大乘菩薩道)をして無漏の智慧を獲得して仏を見ると理解される表現になっています)

曇鸞の場合は「観」は人間にはない、仏の方が観察している。仏の智慧によって人間をよく観て人間存在そのものの中に、人間の苦悩の根があると教えています。苦の原因は、人間の中にあると仏の方から観てくれている。法蔵菩薩の智慧こそが、人間の愚かさを見抜いてくれている。そしてその智慧に照らされた時に、尽十方無碍光如来の世界があるという大きな感動を与えてくれるでしょう。このように仏の方からの智慧として観察の「観」が、註釈されているわけです。だから観と言っても、「如実の功德」に根拠がある。名号の方に観察の「観」がある。このように仏の方からという註釈をしているわけです。ここに曇鸞の凡夫という自覚をもって名号に帰する、本願の成就に立った註釈があるわけです。

そのことをさらに展開させて、親鸞聖人は法蔵菩薩の本願の智慧によって私たちが見抜かれて、本願の方から涅槃が実現してくると言います。そこに他力の仏教の一番重要なポイントがあります。私たちは一生懸命努力して勉強すれば、いつか分かるだろうと思っているわけですが、最終的には法然上人のように、三学の器にあらずという自覚において、称名念仏こそ一切の人を救うと決着できるかどうかです。真実こそ如来であるということ、曇鸞は「観」というところで、仏の方に返して註釈しています。

法蔵菩薩が五劫も思惟し、兆載永劫に修行しているという、あのご苦勞は、人間の迷いの全てを見抜いて、その根拠が、人間存在そのものの中にあるということまで見抜いて下さったということです。その因が結果的に名号にまでなると、私たちのところに届けられているのですから、名号に帰すということは、因果から言えば、果の名号に帰する。しかし、こんな不思議な感動がなぜ起こったのか。それは私たちに根拠があるわけではありません。私たちは煩惱の身ですから、煩惱の身がこのまま救われたというのは、私たちの中に根拠があるのではなく、法蔵菩薩のご苦勞に根拠があるのだと、因を探っていく。本願の成就という果の名号に帰して、その因の御苦勞に、私達を救うはたらきがあるのだと探る。名号に帰するということは、必然的に本願を聞思することです。そのことが曇鸞の「論註」の不虛作住持功德で、本願力の因と仏力の果として尋ね当たられているのです。

#6-1. 識の構造(中野良俊)

元来、心というものには二様のあり方がある。一つは心の迷っている状態、一つは心の悟った状態である。迷うのも心であるが、悟るのも心である。共に心というけれども、厳密にいうと迷った心を「識」と呼び、覚めた心を「智」という。だいたい意識というものは対象面と作用面に分かれている。対象面を所取といい、作用面を能取という。我々は意識の外に意識を離れたものがある、それに意識がはたらく。そうすると意識の中にその表象がおこる。そして意識の中に起こった表象と、意識の外にあるものとは等しい。こういうのが常識である。

例えば意識の外にAという何かがあって、そのAに意識がはたらくと、意識の中にAの表象がおこる、そのAの表象とA自身とは等しいと考えられている。しかし意識の事実は果たしてそういうものだろうか。これは意識を考える場合に、物を考えるのと同じ考え方で考えている。指で物を示す。この場合、物は指の外にある。一つの指が時計を示したり、机を示したりする。そういう構造で意識を考えているのであろう。指の中に机はない。それを意識に当てはめると無内容な意識、何かを用いて始めて内容を持つような意識が考えられているのである。

しかし、意識は対象を内容としてもっている、意識は意識自身の持つ内容にはたらくものである。花があって意識するのでない、花の意識が起こっている。花は意識の内容であり、それにはたらく、意識は作用(認識する能取)と対象を意識自身に持っている(認識した所取)のである。この両面を分けて作用を能取といい対象を所取という。これが意識の両面と分からず、意識に現れたがごとく、意識の外に存在があり、それを意識しているのだという固執で意識が受け取られている限り、その心を迷いというのである。つまり我々は自分の心の構造にだまされて迷っているのである。このような意識傾向によって捉えられる現実はいつも対立的である。現実が対立しているのではない。意識の構造として対立しているのである。独生独死独去独来ということは、孤独ということであらわす言葉であるが、孤独は意識の対立によってもたらされる感情に外ならない。見る私と見られるもの、聞く私と聞かれる音、考える私と考えられる事物、主観に対する客観、それらはすべて意識構造の対立であるが、それが現実と自分との対立として受取られている。

天親が一心といわれるような心はこういう二の心ではない、対立のない心であろう。しかし二を捨てて一というのではない。一になろうとする心には却って一はない。二を自覚する、つまり心の構造に二を自覚した時、自己と世界との二は消えるのである。

こういう心は無分別智(仏の智慧)ともいう。識の自性は「分別」というが、それに対して無分別智、これは対象的にもものを捉えるのでない智、いわば対象と一つになった心をあらわす。我々の知識は対象的にもものを捉えるしかない。しかし対象的に知ることだけが、ものを知る唯一の知り方ではない。

例えば「火は熱い」というとき、火を対象的にとらえる、火を熱いと分別する。しかし火を熱いと分別する分別自身は決して熱くはない。熱い火が熱くないもので捉えられている。これが対象的に知る知り方である。それに対してもう一つの知り方がある。それは火にさわることである。火傷するほど火を確かに知ったことはなかろう。火と一つになったこと、対象的に知ることを「解知」というなら、一つになったのを「証知」といってよい。そしてむしろそのことの方が知ることの基礎になるのでなかろうか。解知が「…である」ということであるなら、証知は「…になる」という知り方である。(知解と体解)

法性を「一如」とも云うが、そういうものは対象的に知ることにはできない。全く知ることのできぬものは無いものであるが、対象的に知ることだけが知ることの全部ではない。なることによって知るという方法がある。「法性」とか「一如」はなることによって知る以外に道がない。無分別智とはそういうものをあらわすのである。

天親の一心はこういう意義をもっている。真宗に於ても信心が智慧という意義を持つといわれるのも、こういふところから考えられねばならぬ。宗祖は「信心の智慧」といわれる。宗祖は天親の一心のところに、念仏の信心が仏道の原理である智慧、無分別智の成就を御覧になったのであろう。念仏の信心こそ真に仏道の成就であるという証明を見出されることは、念仏にとって大きな課題でもあり、天親の一心はこの問題に重要な位置を持つものといつてよい。

一心ということばは『阿弥陀経』にも「一心不乱」と出てくる。しかし宗祖は天親の一心を特に「廣大無碍の一心」といわれる。このことは曇鸞を通して見出されたことではあるが、(だから宗祖が『浄土論』の一心を引用されるとき、それを直接でなく『論註』を通して引かれる)『阿弥陀経』の一心と区別される。『阿弥陀経』の一心は一心になる一心である。人間の心で阿弥陀仏につながろうとする一心である。天親の一心はそのまま如来の心である。如来に遇うた心は如来の心である。それを一心と表明された。帰命尽十方無碍光如来という名号が一心の体であるといえる。南無阿弥陀仏が一心の当体である。

一心というのは本願では「信楽」であり、『観経』の三心では「深心」に当たる。信楽とは疑いがない、疑蓋無雑ということである。だから天親の一心というものは信楽であり、『観経』の三心では深心に当たる。信楽とは疑いがない、疑蓋無雑ということである。だから天親の一心というものは信楽、それを『観経』では二種深信と善導があらわされた。

宗祖は深信を「深く信ずる心」といわれたのは、本願の三心に照らすからである。『尊号真像銘文』には信楽を解釈して、「如来の本願真実にましますを、ふたごころなく、深く信じて、うたがはざれば、信楽とまふすなり」といっておられる。二心なくは『浄土論』の一心をとった。一心は日本流でいえば「二心なく」である。深く信ずるは『観経』の深心をとられた。「疑わざれば」は正しく信そのものをあらわすのである。「証巻」で「廣大無碍の一心」といわれるのは、他力の一心ということ、廣大無碍は他力、廣大は本願、無碍は仏力、合わせれば仏本願力であるが、廣大無碍の仏本願力に帰すれば、帰した心が廣大無碍である。

一心というものを、大乘仏教の教学で押えてみると、一心見道(見道は無漏智であるが)ということがある。その位を通達位といわれるが、真如に体会したこと、それは人間の分別が真如を見出したことではなく、人間の分別が破れるところに、真如が真如自身を人間の上に開いてきたともいえる。いうなれば人間から真如への方向でなくて、真如から人間への方向であろう。一如を証した心が一心であるが、一心でない心が一如を証することはできぬ、一如を証する心は一如の心である。始めて人間の上に一如が開かれた、それを一心見道というのである。

人間の上に一如が開かれたといっても、決して人間が消えるのではない。却って人間が成り立つことである。真の意味の自己が確立することである。そういうものをもたらすのは無漏の智慧である。それまでは自己といっても妄念妄想である。幸福な時は夢を見て自己を忘れ、不幸になると悲観して自己を失う。一進一退であり一喜一憂、そういうのはすべて自己を失って生きているすがたである。それを翻してどのような境遇にあっても、どのような場合であっても、自己を失わない、そういう自己を確立するのは静かな自覚の智慧だけしかない。

智慧といってもいろいろあって、知識というのも智慧の一つである。世間の智慧もあり、出世間の智慧もある。しかし仏法が問題にする智慧は、常識とか科学とか哲学の智慧とは違う。それは「覚める」という特色であらわされている。「覚」というのは「夢」に対していう。夢からさめた、こういう特色である。ただものを知るというのも一つの智慧であるが、自分に目覚めるというのが仏法の智慧である。世間一般の智慧は、すべてのものは解ったがそのわかった自分が解らない。仏法の智慧は、すべてのものを知るということは必要としない。自分が明らかになれば、総てのものは正しく明らかになってくる。同時に解ったということが助かったことである。

そういう意味で仏法の智慧には解脱ということが必ず伴う。智慧と解脱とが二つあるわけでない。解脱を伴っている智慧である。そういう智慧が人間の上に成就したのを一心という。

(死を忘れると、生活が浮く。死を恐れると、生活が沈む。死を明らかにすると、生活が輝く)

#6-2. 「信心とは」 信楽峻磨師の講演より(ともしび第 650 号 2006/12/1)

信心とは? …… 一番の根拠は本願成就文の「信心歓喜」

信心歓喜の言語は「チッタ・プラサーダ(cita-prasada)」。第 18 願の「信楽」を信と楽に広げて、信を「信心」といい、楽を「歓喜」と表しました。「チッタ(cita)」とは、「心」のこと、「プラサーダ(prasada)」とは「きれいに澄んで喜びが生まれてくる」ということです。信心と今まで信じる私と信じられる対象との関係で考えてきました。これだと信じる私と信じられる対象の主格二元の関係になります。

無量寿・無量光の仏は「無量」(amita.mita とは量る、a は否定の接頭語。量ることを超えた大きさ。)、私は有限の存在、有限の存在の私が無限・無量の物を理解が出来ない。そんなものを信じるという事は妄信・狂信になります、それは理性的には不可能なのです。

心がきれいに澄んできたら何かが見えてくる。心が汚れていたら見えないでしょう。中国では、「チッタ・プラサーダ(cita-prasada)」を「心澄淨」、心が澄んできれいになると漢訳しました。

親鸞聖人は、心が澄んできれいになって見えてくる、これを親鸞聖人は「信心」と受け止めました。「信ずる心の出てくるは智慧のおこるとするべし」(西注釈版p606 左訓)と受け止めています。

「めざめ体験」ということ

親鸞聖人は信心のことを、「願楽覚知」と言われました。「あ、そうか」と日がさめること、これを「信心」といったのです。私は疑っていない、信じると、歯を食いしばって何かをアテにする、そんなことではありません。今まで見えなかったものが、仏法を聴聞し、お念仏を申す日暮らしの中で、「ああ、そうございましたか」と気付いてくる、見えてくる。私はこれを「思い当たる」と申しあげてきました。思い込むのではなく、思い当たる。

真面目に生活して生きてれば、「そうか、うちの親父も苦労したんだな。そのお陰で今の私があるんだ、お袋のご恩があるんだな」と見えてくる。「めざめ」てくる、「思い当たる」のです。このような方向において、この世を超えて、私は、水遠の「いのち」の中に今、包まれて生きているのだと。この深い心の経験・体験、これを「信心」というのです。

この信心体験を一度体験したら、もうそれで終わり、親のご思をいっぺん思い出したら、それで良いというものではありません。私たちはほとんど忘れているのです、あくせく、あくせくしながら日暮している。しかし何かの時、「ああ、そうだったな、ありがたいな。すまなかったな」という、その「思い当たり」の繰り返しがどれだけ深まっていくか、続いていくか、それを「信心の相続」というのです。

いっぺん信じたからもう良い、それは二元論。この世の話です。そんなものは「信心」とはいけません。信心とはこの世を超えた体験です。親鸞さまが「不可称、不可説、不可思議なる信樂」とおっしゃるじゃありませんか。このような世界、体験を「信心」というのです。

これをもっと仏道に引き寄せていけば、「さとり」の一種です。仏教では、凡夫が仏のさとりを聞くのには五十二段階があるといえます。先ほど申した「即得往生」、「住不退転」、それは下から四十一段階目の位で、一定の「さとり」を意味します。親鸞聖人はそれを「本典」の中で詳しく言われています。本当の「さとり」ではないが、先ほど申しあげた「信心」の体験、「チッタ・プラサーダ」とは、もうこの世を超えて、水遠なるもの、真実にふれているという意味合いです。これが真実の「信心」のことです。ここのところを、しかとご理解いただかなくてはならないと思います。

では、「信心」をうるためにはどうすればいいのか、これも先ほどの第十八願成就文にできます。「聞其名号」、そして「信心歡喜」、これは大変大切なところです。信心歡喜する、原語でいえば「チッタ・プラサーダ」という「めざめ」の体験。「ああ、そうでしたな」と阿弥陀仏の慈悲に「めざめ」ること、それをひっくり返したら、罪業深重の地獄行きの私がここにいると「めざめ」ことです。裏側からいえばそうです。親の恩有り難しということは、そのまま親不孝を重ねた私の、自己の姿が見えてくるということ。光に遇えば影ができるのです。

ではどうしたら「めざめ体験」をうる事ができるのか、これも第十八願成就文に出ています。「聞其名号」、その名号を聞くこと。これが肝心です。ところでここでいう「其」とは何か。これが聞こえなかったら、信心は成り立たないんだと、親鸞さまは、ここを「本典」「信巻」の骨格にされる。今までの学問は古い伝統教学に引きずり回され、親鸞さまの基本原理に目が届いていません。学問としてはきちっと明示されているので、ここのところをしかと味わわなければなりません。「其の名号」とは、私たちの日々の念仏のことです。私が仏に向かって念仏しながら、その念仏は如来の私に対する名告り、呼び声であったと「聞」いていくのです。だから念仏を申す日々の生活が成り立たないかぎり、信心、「めざめ」体験は生まれはきません。

講義⑦10:10-11:00(3/24)

#7-1. 主体と環境

宗祖が「真仏土巻」に、浄土が一心によって開かれた世界であることをあらわす為に「世尊我一心」から引

いておられる。純粹な世界は純粹な信心に開かれる。二十九種莊嚴の最初の清淨功德「觀彼世界相 勝過三界道」は淨土の總相をあらわすといわれるが、淨土が純粹世界であることを総じてあらわしているものである。

三界とは自覺的にいうなら人間世界であろう。勝過三界は人間を超えた世界、それであればこそ人間が安んずる世界である。それは人間の理想的世界ではない、といって神秘的な世界でもない。人間というものを完全に廻轉した世界、まったく人間が質的に轉換された世界である。

『淨土論』の二十九種莊嚴によって宗祖は『大無量壽經』にあらわされた本願成就の淨土が眞實報土であることを明らかにされた。人間を超越した世界のように見えるが、人間の世界のようにも見える。宗祖のことばであらわすなら眞仮相交っている。人間を超えたのが眞實報土、人間を延長したような世界では方便化土、これが交っている。これはつまらぬということではなく、こういう大らかなところに經典の特色がある。割り切れぬものを持っているところに經典がある。論は眞仮を分判してくる。そうでないと經の上に論がある必要がない。經から生まれて經の事業を完成するのが論である。

だから『淨土論』の二十九種莊嚴はただ淨土ということよりも眞實報土の法を語ったものである。それで序分に「我依修多羅、眞實功德相」といわれる。眞實がやがて次に説かれる莊嚴の一々にかかることがあらわされる。眞實というのは実在そのものに叶うところに成り立つ。眞實は認識についても、行為についてもいえるが、それらは実在そのものを表現する限り眞實といえる。

実在というのは法性である。法性ということは漢民族の体験に翻訳すると「自然」ということ、無為自然にかなうことが眞實である。だから眞實報土は自然の淨土である。天親みずから「第一義諦妙境界相」といわれるが、これが眞實報土ということ『論』の言葉であらわしたものである。

「法性」とか「眞如」とかは説けないものである。「法性」という言葉は法性ではない。法性というものがあるのでない。ものの法性、すべてのものの本来の性、それに触れたものでないと全部が妄想になる。眞の存在の実相、実在そのものといってもよい。それをあらわすのに「法性」という言葉がある。こういうものを反映している世界が眞實である。法性というものは誰のものでもない。私のものではない。私自身すら私のものではない。「淨土」というものは誰のものでもない世界をあらわす。だから第一義諦妙境界相という。誰のものでもないが故に共通の広場である。こういうものを人間の感情に訴えて「故郷」といえる。

元来、「土」ということであらわされるものは生活である。生活というものは主体と環境によって成り立つものである。生きているということは、内に主体を持ち、外に環境を持つということ、主体を衆生世間といい、環境を器世間という。この二つを含んで土とあらわされている。

我々は環境が独立的にあって、その中にそれに支配されて住んでいるように思うが、器世間と衆生世間は離れてあるものではない。内に眼があることが外に色があること、内に健全な空の胃袋があることが外に御馳走のあること、人間である私がいることが、世界を人間世界にしているのである。私は内なる環境、世界は外なる環境、いかえれば身体と環境、この二種世間は主体が業によって感覚したもの、それが主体の生かされる場所である。

だから言い換えると身も世界も業によって飾られている。これが莊嚴というものである。かざるというのは、きれいなものばかりでなく、淨土も穢土も莊嚴である。穢土は有漏の業によって、淨土は無漏の業をもって莊嚴されている。有漏を染汚、無漏を清淨というが、この二つの世界は深い関係をもっている。二つの世界は一方を切り捨てるわけにはいかぬ。穢土を切り捨てれば淨土もない。穢土に対して淨土を立てるのである。区別されることによって結びつけられている。それで轉という。区別されることによって結合するところに轉廻ということがある。穢土というものを轉廻して淨土とするのである。(形なき世界を分別にわかる表現で示すことが莊嚴)

その為に穢土が因となって淨土が轉廻される。本来からいうと世界は一つしかない。絶対の世界は一つしかない。淨土の言葉でいうと、一つの世界を二十九種莊嚴に対して一法句という。本来の世界には淨穢はない。こういう世界を天親は蓮華藏世界とあらわしておられる。本来の世界にかえるところの一つの道程として、穢土と淨土という相対がある。だから我々は一つの世界を雜染として莊嚴されていることを廻轉して、清淨莊嚴の一法句を明らかにする、本来の世界を見出す。その廻轉の原理となるものが一心である。

超越

しかし、本来の世界を見出すといっても、それは人間の心の延長によって見出されるものではない。そういうことをあらわすのが清浄功德である。浄土はこの人間の世界の延長ではない、人間の世界と仏の世界とには断絶がある、一線で画している、それをあらわすのが浄土の総相をとらえた最初の言葉、「観彼世界相 勝過三界道」である。断絶なしに延長しているのではなく、断絶を通して延長している。浄土は人間の世界の幸福を与えているのではなく、人間を絶している。人間を絶しているなら無関係のようであるがそうではない。人間を絶していることによって、人間を真に満足しているのである。人間を人間的に満足すれば人間は迷う。絶対の断絶を通して、人間に満足できるのである。そういう満足を「生活」という形であらわすのが二十九種莊嚴である。

『大無量寿経』によると「超発無上殊勝之願」或は「我建超世願」「超出世間深楽寂滅」というように、「超」という字が盛んに用いられている。「願」は心をあらわす。世に超えた心にかかれた世界が「恢廓广大超勝独妙」とあらわされる世界である。(法蔵菩薩は48願を建て終わり、極楽浄土をうつしく完成させることに専念した。その浄土は限りなく広く勝れており、衰えることも変わることもない…。法蔵さまが建立してくださった極楽浄土とは、まさに理想の仏国土であり、仏教徒が憧れるべき世界だということです。)

心が心で心を証明することはできない。心が人間を超えた心であることは開かれた世界が勝過した世界であることによって証明される。世界が単なる世界、始めからある世界でなしに心境であるということ、そういう意味で浄土の根本問題を明らかにせられたところに『浄土論』の重要な意義がある。

宗教というものを一口にいいあらわせば超越であろう。超越は哲学でも語られる、しかし、その場合の超越はどこまでも人間を立場としての超越である。純粹な超越は人間からの超越でなければならない。超越を思い超越しようとするそういう立場からの超越である。浄土はいいかえれば宗教世界、超越世界である。その超越の内容を彼とあらわして観彼世界相といわれた。彼とは仏に属するという、単なる形容詞でない、これに属さぬ世界、我々人間に属さぬ世界といえることができる。

信巻に宗祖は他力廻向の信心が人間を変革するはたらきを「横超」と明らかにして「真宗是れなり」と示されたが、これはもとは善導の「横超断四流」の言葉であるが、宗祖はそれを『大無量寿経』上巻の「超発超世」、更に下巻の「必得超絶去」の经文とを併せて考えていられることは信巻を見ると分かる。勝過三界が横超の超に当たる。四流は三界、横超の横は他力、他力廻向によって三界を勝過する。横超の世界が浄土として示されているのである。

我々が往生というが、それがどんな意味を持つかというと、人間の世界を絶し去るということである。「超」だけでもよいが、更に「絶」であり「去」である。人間の世界を仏の世界へ延長することではない、往生とは人間の願いを人間的でない、それを超え、絶し、去る。「超絶去」の三つの文字によって真の超越が示され、そういう世界が今『浄土論』に「勝過三界道」と明らかにされているのである。

仏の世界へ生まれるということは、つまり往生ということは、人間世界の延長ではない。三界は欲界・色界・無色界という。これは人間のあり得る世界をあらわしたのである。人間の世界は日常生活・経済生活というだけではない、文化がある、これが色界であろう。また、哲学思想があるから無色界もある。だから不幸を去って幸福にする、戦争をやめて平和になるのならば欲界から色界に生まれるのでよいが、それでは人間を延長したにすぎない。何か変わったようであるが結局同じ処にいるのである。

我々は浄土を願生するとか、三界を厭うというが、これは人間にはできぬことであって、人間が人間の世界を厭うということとはできない。変更するだけで、つまり人間の上に純粹な否定はない、一応あるようだけれども何か肯定を予定した否定しかない。本当の否定は本願によって始めて成り立つのである。

#7-2. 延塚師の講義録より

「これ如何が不思議なるや」下巻の方は必ず不思議力を表現するのです。それは煩惱を断じないまま、涅槃分を得るといふことが起こるからです。これは涅槃分に触れた感動です。煩惱を断じてないのですから、涅槃を得たというわけにはいきませんが、煩惱の身のままで、涅槃の中にある。このような不思議な感動は、一体何なのだろうということを探るのが下巻なのです。

名号に帰したという感動をお持ちの方もいると思います。ところがその感動が経験とか体験になると思い出になってしまう。思い出や観念に陥ってしまって、今の自分を生かしていく力にならない。そこに、せつかく仏道に触れたのに、退転していくということが起こります。そうではなくて、今の自分を生かし、今の自分を勇氣をもって生きていく、そのような今の仏道にするのは、この本願に帰したのだということです。先生の教えに遇ったという体験を通して、その時に起こった感動は、本願に帰するということだったのだという自覚まで行かなければいけません。本願だけが今の自分を生かし、今の自分を支え、今の自分を勇氣づけて下さるのです。

回心は、体験とか経験を越えて、本願の成就なのだというのが釈尊の『大経』の説法です。今の仏教になるためには、まず本願に帰して、その教えを聞くということが大切だということです。本願は48あって、どのようは教えが説かれているのか。そして本願の成就ということは、自分に何を語りかけようとしているのか。回心とは本願の成就であり、そこに立って因の本願を推究していくことが大切です。今の自分を生かす力になるのは、体験や経験を越えた本願しかないということを言っているのです。

人生の中には、何度か重大な決断をしなければならないことがあるでしょう。現実の方が押し寄せてきて、その現実の中で何か決断していかなければならない時があります。その時にどのような決断をするのか。自分を抜きにして決断することは出来ないでしょう。やはり自分を問うて、自分の責任の下で決断しなければならないことが、人生の中で何度も迫られてきます。それが、自己とは何か、ということです。それは逆に言えば、浄土によってこそ明らかにされるということです。

この世を生きるという意味では地獄は一定です。けれども地獄は一定のままで、死んでいけると言えるものは、人間を超えた本願しかありません。決断をするとき、全ての事情を引きうけて生きている宿業の身を外して考えることは出来ないでしょう。その宿業の身をよく教えられることが「自己とは何か」ということです。自分の責任とは何か、自分はここでどのような決断を下すべきか、自分は何のような態度をとるべきか。その時に必ず、宿業の身という自分が明確にならなければ、決断できないのです。しかし、人間にはその宿業の身を知る力はありません。それを明らかにするのが本願力です。本願こそが人間を見抜き、名号こそが、そのまま生きる勇氣を与えてくれる。そのような因力と果力によって私たちは、「自己とは何か」を明らかにする。そして生活の中の重要な場所で、決断していきなさいということです。

人間の本当に求めているのは、実は法蔵菩薩の建立した浄土なのだということに気づき、その浄土に生まれようという志願に生きるのです。そんな時に初めて、南無阿弥陀仏と、名号にまでなって下さった仏の智慧に頭が下がるのです。

本願の名号には、永遠の時間をかけて苦勞をして下さっている無量寿と、人間が分かるはずのないものを仏が「かねて」見抜いていた無量光という、この大きな二つのはたらきがあるのです。無量寿とは因力と見ても間違いではないでしょう。つまり法蔵菩薩の本願力のはたらきです。そしてそれが無量光という智慧の名号になって下さった果のはたらき、この二つのはたらきによって私たちは南無阿弥陀仏と帰命することができるのです。

講義⑧13:20-14:10(3/24)・・・「願生」は無生の生(細川巖師、『ここが浄土の南無阿弥陀仏』より)

#8—1. 天親菩薩は「願生安楽国」と言われた。「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安楽国」。その他「往生安楽国」とか「願生浄土」と言われている。このことについて曇鸞大師が問題を提起しておられる。それは、「生」とは生・老・病・死であり、生きるということがあれば必ず死ぬことがある。いわゆる生滅というように、生とは迷いの世界に生まれることをいっている。それであるのに、天親はなぜ「願生」と言われるのか、これは迷いの世界を求めているといわざるをえないのではないかと問っている。それに対して、願生の「生」は「無生の生」である、と。「無生の生」とは無生無滅、一如真如、その「無生の生」なのであって、それを天親菩薩は「生」と言われているのである。

なぜ「無生の生」を「生」というのかというと、「生とは得生者の情ならくのみ」と『論註』に述べられている。浄土は涅槃に直結していて、その本性は無生無滅。どこかに浄土があって、そこに向かって死後の楽しみを求めてゆくというような、そんなことではない。生滅を超えた世界に出るのである。広大無辺、一如真如の世界

を生きることについている。それをなぜわざわざ「願生安楽国」というのか、「生」といわなくともいいじゃないか、と曇鸞は問うて、それに自ら答えていられる。それは「生といふは是れ得生者の情ならくのみ」、無生の生を生きる者の心情としては、どうしても願生浄土といわざるをえないのである、と答えておられる。

今まで「活」の世界に右往左往しておった者が、ひとたびこの如来の世界に超・絶・去・往と「活」の世界を出ることができた。その時、その人の心には「願」といわざるをえない感謝の思いが起こる。それは「願生浄土」というしかないものである。つまり如来の世界、一如の世界に生きる身となると、その人の心には、これは私の心から起こったものではなく、全く私の心ならぬもの、本願の呼びかけから生まれたもの、如来の願心のおかげである、という感謝の心がおこる。だから「願生」というのであるといわれた。曇鸞さんは偉い人ですね。「無生の生」なら「生」といわなくともいいようなものだが、そうではない。「願生安楽国」、「往生浄土」なのである。善導は「願入」と言われている。そういうふうにいわざるをえないのは、無明の世界を絶ち切り、離れてゆく人の心情なのである。そこに、煩悩の世界でなしに涅槃の世界が、生きる目標となり、越えていく方向となっている。その思いを「願生」という。それが一道に立った者の感情であり、心情なのであると、こう言われたのである。

如来浄土へ歩ましめるはたらき ——南無阿弥陀仏(諸仏称名の願)——

この私が今まで「活」の世界で右往左往しておったのに、どうして自分の心を問題にし、如来浄土の方向に進むようになったのかというと、それは如来浄土の呼びかけによるものである。それを如来本願の働きという。如来本願南無阿弥陀仏。南無は「帰れ」という。阿弥陀仏は「大いなるもの」をいう。「大いなるもの我に帰れ！来れ！」と呼ぶ南無阿弥陀仏が我々にはたらきかけてくださるからこそ、私は初めて私の心の二河というものを超えながら進んでいくことができるようになる。この南無阿弥陀仏を、親鸞聖人は「諸仏称名の願」成就と言われた。

これはなかなか面倒というか、解りにくい教えですね。『教行信証』の「行巻」の標拳(ひょうこ)に「諸仏称名の願」と書いてあって、次に「大行」ということが述べられている。「大行」とは南無阿弥陀仏である。南無阿弥陀仏は、南無阿弥陀仏という仏があるのではなしに、南無阿弥陀仏は三世十方の諸仏が、「南無阿弥陀仏だ、南無阿弥陀仏だ、この道ひとつ」と教えて下さるその諸仏のお勧めのうえにある。南無阿弥陀は法である。法とははたらき。そのはたらきがこの諸仏の称名を通して我々に届くのである。

ここのところが解りにくい。諸仏称名とは、具体的にはこの世の善知識の勧め、教えであり、励ましである。南無阿弥陀仏は法である。法は善知識の上まで届いて私にはたらきかけ、私をしてこの道に立たして下さる。南無阿弥陀仏は諸仏の伝承の歴史となり、ついに善知識の教えとなる。これを諸仏称名という。

心の転回

往生とは私の心の転回である。心の転回とはどういうことか。鶏が卵を産んだ。その卵の中にあるのは、黄身と白身と胚である。そしてこれが厚い殻に閉じ込められている。この卵は、ただ卵として生きていればいいというものじゃない。卵はヒヨコになるために生きているのである。人間も、人間として生きていればいいというものじゃない。殻を破って大きな世界に出る、それが卵の生まれた理由である。心の転回とは何か。それは親鳥の熱をうけて育てられる。それが転回である。目玉ができるとは、お聖教や本を読む眼ができて、嘴ができるとは、「南無阿弥陀仏」と念仏申すことができ、そして聞法の足ができる。そしてとうとう殻が破れた。そのとき心はこっち(西岸)を向いてくる。それを信心という。信心念仏という。それが廻心である。

信心は必ず自己を知る。私の心の二河がわかるのである。私の二河がわかったものは、自己の貪欲・瞋恚・愚痴に目覚めて懺悔する。如来にお詫びを申すしかない。これを機の深信という。そして、私をここまで育ててくださった如来のはたらきを知って、そこに大きな感謝が生まれる。これを法の深信という。懺悔と感謝、そこに生まれるものが礼拝である。自己を知り如来を知る者は、頭を下げて如来の前にお礼を申す。南無阿弥陀仏と念仏申す。ただ南無阿弥陀仏である。それを礼拝という。これを近門という。

それを浄土に入る入第一門というのである。したがって、信心念仏、礼拝から直ちに浄土に入るのである。浄土に入っても、貪欲・瞋恚・愚痴がなくなるのではない。それを超えてゆく。それを絶ち切ってゆく。離れてゆく。具体的にはそれらが「南無阿弥陀仏」になる。すべて念仏の種になるのである。

貪欲・瞋恚・愚痴の大海が、「これが本当の私」「南無阿彌陀仏」と念仏になってゆく。その時に、その貪欲・瞋恚・愚痴は何も私を障げず、何も私の邪魔にならず、何も私を曳きずり回さないで、私は念仏して進んでゆくそれを超えるというのである。それを絶ち切ったというのである。それを離れたというのである。それを超・絶・去・往という。ここに「往」がある。「往」は超・絶・去・往である。どっかに行くのじゃなしに、わが心をいよいよ尋ねて、それに深く目覚めてゆくということ。いよいよ教えを聞いてゆき、如来の心を深く知っていく。それが「往」なんです。私の貪欲・瞋恚・愚痴がことごとく超・絶・去、南無阿彌陀仏と念仏の内容になっていく道、それを願生道というのである。

心の奥底を超える

往生の「生」は、迷いの世界を求めてゆくのではなく「無生の生」である。「無生の生」というのは、たとえば「ここは浄土かいなー」と、そういう思いに執われず、そのような分別を超え離れていく世界。人間の心(理性)はすべてを対象化、実体化するしか考えようがない。これが人間の根本にある大きな障害というべきものですね。実体化するというのは、そういうものがあると思うんです、たとえば、ここに木像の本尊がある。目があり鼻があり、立っていらっしやる。すると「これが阿彌陀様である」「こういう仏がある」と考える。これが人間の心。これを実体化という。

そういうものはない。南無阿彌陀仏ははたらきである。光明無量と私を照らして下さるはたらきである。そして寿命無量と私を攝取取って下さるはたらきだから、光明無量・寿命無量、アマタユース・アマターバというのであって、阿彌陀とは法である。はたらきである。「攝取して捨てざれば阿彌陀と名づけたてまつる」のである。阿彌陀とはそういうはたらきであるのに、そういう仏があると考ええる。

浄土というと、如来が私どもを迎えとって下さる広大無辺の、いうならば心の世界ですね。我々を超えた無生の生の世界、広大無辺の世界なのに、そういうものがあると考えるところが、我々の思いです。それを超える。そういう実体化を離れる。問題にしなくなる。それがもう一つの超・絶・去です。

実体化とともに対象化という問題が私どもの心にはある。対象化というのは、向うの方において、こちらから眺める。「ハー、如来というものがあるのか」というように、向うの方に、如来を私と切り離して考える。これを主観と客観、主体と客体の二分化といい、対象化という。本当の世界はそうではない。如未は私のために私の上に来て、私のために生きて下さって、私になりきっている。私の信心念仏になって下さる。それを遠く向う側において考えることを対象化という。それでは本当の如来の理解は生まれません。

たとえば、結婚して何十年もたって、自分のご主人、自分の奥さんを向うにおいてこちらからジロジロと見てごらん下さい。「まー、なんてこれはできの悪い女かなー」「まー、どうしてこんな男と結婚したんだろー」ということになりますよ。これを対象化という。相手を私からかけ離れたもの、向う側にあるものとして考えるとそうなる。しかし、「この人と私とが縁あって一緒に夫婦になって、一生この世かけて添いとげて、願わくば共に浄土まで離れずに往きたい」と、そうなってみなさい、あなた、少々器量がどうであろうと背が低かろうと問題にならない。それを一体化という。一体化というところに南無阿彌陀仏がある。「彼と我とは一つなり、南無阿彌陀仏と一心同体」というところに、往生浄土がある。南無阿彌陀仏が、人間の最後の執われである実体化と対象化を碎いて下さるのです。

浄土はどこにあるのか

結論。往生浄土は死んでからではない。浄土は、私の心の殻、すなわち実体化と対象化する固い心の殻が破られて、心の方向が全く変わり、私が私の心を問うようになり、そしてそれが念仏になるところに生まれてくる世界、それを浄土という。そこに私の貪・瞋・痴の心が南無阿彌陀仏と念仏になって、無明の広海が光明の広海となる。無明煩惱の闇が南無阿彌陀仏と念仏の世界になって下さる。それが浄土といわれる心の世界なのです。

石見の国は今の島根県、そこに才市同行という方がおられた。その才市同行の言葉に

「才市、浄土はどこか、ここが浄土の南無阿彌陀仏」

とあります。これは実に名言ですね。まさにその通り。「ここが浄土の南無阿彌陀仏」。「ここが浄土の南無阿彌陀仏」となるところを、往生浄土の道に立つというのであります。

聖人は『教行信証』「信巻」末に、「悲しき哉、愚禿鶯、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず。真証の証に近くことを快(たの)しまず、恥づべし、傷むべし」(島12/93)と懺悔されました。「定聚の数に入ることを喜ばず。真証の証に近くことを快まず」とは、涅槃を証し仏となるべき身と定められて、往生浄土の身となったことをたのしまない現実への悲しみであります。

しかし『教行信証』の「後序」の終わりには、「慶しき哉、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す」(島12/224)と喜ばれました。深い悲しみと深い喜び、この悲喜の情こそ、仏地すなわち浄土を生きる者の心であります。「才市、浄土はどこか。ここが浄土の南無阿弥陀仏」と、深い悲しみと深い喜びとともに念仏申す人になりたいものであります。

