

稱讚 二六七号

二〇二五年三月一日発行

舍利弗、もし善男子・善女人ありて、
阿弥陀仏を説くを聞きて、名号を執持
すること、もしは一日、もしは二日、もし
は三日、もしは四日、もしは五日、もし
は六日、もしは七日、一心にして乱れざ
れば、その人、命終のときに臨んで、
阿弥陀仏、もろもろの聖衆と現じてその
前にまします。この人終らんととき、心
顛倒せずして、すなはち阿弥陀仏の極樂
国土に往生することを得。舍利弗、われ
この利を見るがゆゑに、この言を説く。
もし衆生ありて、この説を聞かんものは
まさに発願してかの国土に生るべし。

発行 浄土真宗本願寺派 稱讚 寺

〒112-0075

東京都足立区一ツ家三丁目五番二〇号

TEL 〇三―五二四二―二〇二五

FAX 〇三―五二四二―二〇二六

HP shousanji.com



上記の御文は、『仏説阿弥陀経』の御文です
「善男子・善女人」の語が計四回説かれています

『仏説阿弥陀経』は「無問自説」と言われ、誰か
らの問いもなく、お釈迦さまが自ら語られたお経
だと言われております。

お釈迦さまが誰に説かれたかという「対告衆」は、
この場合は、舍利弗であります。

『仏説阿弥陀経』には、「舍利弗」が38回出てき
ます。その内の35回は、お釈迦さまが、「舍利弗
よ」と呼び掛けて、法を説いておられる様子が覗え
ます。

私は学生時代、先生から「舍利弗」という処に自
分の名前に置き換えて読んでみてください。お経
というものは、亡くなった方に聞かせるものではな
く、私自身に届けられ、説かれている仏法として聞
き読むことです。そのようなお話を伺ったことです。

爾来、少なくとも「浄土三部経」のお経は、直接、
お釈迦さまが、この私に説いてくださっているもの
として捉える姿勢でございました。

が、あるとき、本当の「対告衆」は「大衆」だと書か
れた書物に出合いました。

「大衆」とは、『仏説阿弥陀経』の「如是我聞」で始
まる序文・依正段で、「仏が、祇園精舎で、大比丘
衆など二二五〇人と共にいらつしやる。そこには、
長老の舍利弗など十大弟子など大弟子、諸々の菩
薩大菩薩、帝釈天などの諸天もおられた」の最後の
方に「および釈提桓因等の無量の諸天・大衆と俱な
りき」とあるところの「大衆」が本当のお釈迦さま
がこのお経の真意の対象者だったと言うものです。

お釈迦さまが、延々と「舍利弗よ、舍利弗よ」と呼
び掛け、お浄土のことを細かくお説きになり、その
お浄土に生まれるには、少々の善行福德では生ま
れることは出来ないが、一日でも一心に心乱すこ
となく、「南無阿弥陀仏」のお念仏を称えるならば
生まれることができると説かれます。そして、六方

(十方世界)の数限りない仏さま方々が、お念仏する人を護つてくださっておられる。その諸仏方は、この難信の法をよくぞ説いてくださったとお釈迦さまを褒められた。五濁の世界において、全ての衆生を救うために「難信の法」を説いたのだ」と説いておられる。そのことを、舍利弗は、一言も問うことも聞き直すこともなく、ただ頷いている様子が浮かびます。そのお二人のお姿を、周りの方々が拝見しているのです。お釈迦さまのお声が聞えて、理解された方もおられるかもしれません。しかし、「大衆」と言われる人にとつて、お釈迦さまが「ただ念仏を称えなさい。そうすれば、お浄土に生まれることが出来ます」と言われても、素直に「あく、そうですか」と信じていることができるのでしょうか。

私自身に照らしてみれば、「出来ない」ことは一目瞭然でありました。祇園精舎に集まった「大衆」は、お釈迦さまが舍利弗に説いておられる、このお二人のお姿に、「南無阿弥陀仏」の法が、自分にもはたらいていると見取られたのではないのでしょうか。

『仏説阿弥陀経』は、「顯彰隱密」の意義から表面には第二十願の衆生往生の願であり、自力念仏の教えと言われております。親鸞聖人は、『仏説阿弥陀経』は、第十八願の衆生往生の願に引き入れるためのものであり、「一心に名号を執持する」のは、阿弥陀さまの側にあり、そこに隠れた真意があると受け取られました。『仏説阿弥陀経』には、「善男子・善女人」という語があります。

一頁の標語の御文以外に、「舍利弗、もし善男子・善女人ありて、この諸仏の所説の名および経の名を聞かんもの、このもろもろの善男子・善女人、みな一切諸仏のためにともに護念せられて、みな阿耨多羅三藐三菩提を退転せざることを得ん。…このゆゑに舍利弗、もろもろの善男子・善女人、もし信あらんものは、まさに発願してかの国土に生るべし。」の計四力所出て参ります。「善男子・善女人」は、誰のことを指しているのでしょうか。これまで、大衆、一般の人を指していると思つていました。『仏説阿弥陀経』には、「衆生」の語も十四回出て参ります。「大衆」「善男子・善女人」「衆生」が同じ意味ではないと思ひますが、私自身は、これまで全く区別せずにおりました。それでは、敢えて語彙を変えて説かれた意味がありません。語彙を変えたには、それなりに意味があるのでしよう。「衆生」とは、諸々の縁によつて成り立っている(生きている・生かされている)者のことであり、「浄土の衆生」と言うのですから、菩薩方も含まれた生きとし生ける者全てを指していると思ひます。そう思うようになったのは、親鸞聖人の第十八願の解釈であります。第十八願の御文は、たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、至心信樂して、わが国に生ぜんと欲ひて、乃至十念せん。もし生ぜずは、正覺を取らじ。ただ五逆と誹謗正法とをば除く。

春季彼岸会のご案内

この度のお彼岸会は、福井恒彰様のご往生されて一年(三月十二日)が経つことから一周忌法要を兼ねてのご法要を致したいと思ひます。どうぞ、ご参拝いただきますようお願いいたします。

〈日時〉
三月二十二日(日)午後二時

〈日程〉
一四：〇〇 おつとめ
『仏説阿弥陀経』和讃入り
『宗祖讚仰作法』
一四：五〇 法話 住職
一五：三〇 茶話会
一六：〇〇 解散

特集 金子大榮師のご領解 ㊦

『親鸞の人生観』

教行信証真仏弟子章

金子大榮 法蔵館 一九六六年初版

六 勝れた功德

本文

また、のたまはく、それ至心ありて安樂国に生まれんと願すれば、智慧あきらかに達し、功德殊勝をうべし、と。また、大勝解者といへり、と。また、かくのごとく、つも念仏するものは、まきにしるべし、そのひとはこれ人中の分陀利華なり、と。已上

口語訳

また「至心に安樂に生まれようと願うものは、智慧は明らかに達(き)り、功德は殊に勝れたるものになる」といい、その人を「大勝解者」といい、「かくの如き大いなる威徳あるものは、またいう、念仏する人は、これ人中の白蓮華である、と。」

一

この経文(二)は『大経』(2)(3)は『如来会』(4)は『観

經』である。それをみな『大経』の「またいはく」にせられたのは、いずれも真仏弟子の智徳をあらわすものとして別はないからである。

念仏者は「至心ありて安樂国に生まれんと願う」ものである。その浄土を願う(ころ)に、明らかなる智慧は開け、その浄土を願う身に勝れた功德がめぐまれる。これすなわち浄土の功德が念仏者の身心にあらわれるからである。

この智徳は親鸞によりて「称名はよく衆生の一切の無明を破し、よく衆生の一切の志願を満たす」と領解された。「智慧あきらかに達」とは一切の無明が破れて、事理にまごわぬことである。それは人間であることの愚かさともいべき根本の無明が照らし破られた身となれば、おのずから人事一切にとまなう愚かさもしられてくるということであろう。それがかえって人間生活に碍りなからしめるのである。これすなわち念仏者の智慧は浄土の光を受け、涅槃に向かうからである。

したがって、そこに恵まれる「功德殊勝」とは「一切の志願の満たされる」ことであろう。功德とは行為の効能(はたらき)によりて得られる福祉である。しかればそれは精神的価値、内面的幸福、おのずから具わる人格品位というようなものである。それらはすべて浄土を願うことにより、いたずらに幸福を名利的満足に求めない。功德は自身の分限内に感じられてあるからである。そこに、一切の志願は満たされているのである。

それで経には浄土を功德成就の(ところ)として説かれ、論には浄土を「衆生の願樂(ねが)う」ところ、一切よく満足す」と解釈されたのであろう。その浄土の功德は浄土を願う者に回施せられるのである。しかしてその浄土の徳とは、既に明らかにされた身心安樂ということでもあろう。感覚も感情

も純淨とならしめられる身心の安樂、それこそ真実の幸福である。

二

ここで私は六波羅蜜を思い合わせる。布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧、これが自利利他の仏道である。この六行によりて涅槃の彼岸に到ることが出来る。波羅蜜とはすなわち彼岸ということである。しかし、この六行のうち、布施乃至禅定は福德といわれ、智慧は智徳といわれている。このことは、『教行信証』に引用された龍樹の『十住論』に指示されている。念仏の信者は「如来の家に生まれる。その如来の家には六波羅蜜の功德がある」ということである。

されど教説にある六波羅蜜は、到底我ら凡夫の行ない得るものではない。所有物のみではなく、身命をも喜捨する布施である。貪惜の離れられないもの行ない得ることではない。二百五十戒と規定された厳しい持戒である。五戒すらも持ち得ないもの思い及ぶものではない。その他の四行、推して知るべきである。しかるにその難行の出来ぬ念仏者に、その功德が具わる(こと)はどういうことであろうか。

私はここで分限の生活(こと)を考えてみたい。凡夫には凡夫の分限があり、庶民には庶民の行業がある。その分限を尽くして用に立たしめられる。それこそ凡夫の自利利他ともいべきものではないであろうか。それは布施を行わないで布施の徳を具うるものである。しかればその分限を守るのが持戒であり、分限に安んずるが忍辱であり、分限を尽くすことが精進であると、言つてよいのであろう。それによりて名利を追う動亂を離れて身心

ともに禅定(しずか)となり、いよいよ涅槃に帰依する智慧を深くすることとなる。こうして六波羅蜜の行徳も念仏者に恵まれていくようである。

とは言え、この分限を守るといふことは容易ではない。内に満足することは甚だ難いことである。一切の行動は現在の不満足によるものであるときえ言われているのである。その意味においては、真に内面的幸福を感じることは、六波羅蜜を行うことよりも難いことであろう。その難いことが、浄土を願う者に与えられるのである。これで念仏者は「智慧あきらかに達し、功德殊勝なるを得べし」と説かれた経意もありがたくいだけることである。

三

この人を「廣大勝解者」といふ。「その廣大勝解者とは仏智不思議を信ずるものであると領解されてきた。しからば智慧明達ということと同義と解してよいのであろう。しかるに勝解とは判断をあやまらうことである。判断することに猶予(ためらい)のないことである。真実に「ものわかりのよい」ことである。それは目前の事物に関わる知識ではできないことではない。ながい眼をもつて大局をみる善意の智慧によるものである。だから特に「廣大勝解者」といわれるのであろう。その智慧は常に涅槃を念じているものである。しかれば「廣大勝解」といふことは、すなわち智慧明達の力用(はたらき)と言つてよいものである。

したがつて功德殊勝といふことも、その「廣大勝解の智慧によること」であらう。その人は財宝の貴ぶべきことを思わぬのではない。されど財宝に執着すれば、かえつて心貧しきものとなることを知つていゝ。だから貧富の判断を財宝の有無によりて行わ

ない。そこに富貴の満足がある。その人は生命の大切なることを知らぬのではない。されど生命に執着すれば、かえつて今日一日の生のありがたさを感ぜぬこととなるであらう。だから生命の有無を年齢の長短によりて判断しない。そこに内面的幸福があり、道徳的価値が感ぜられる。これすなわち「廣大勝解」による殊勝の功德の満足である。

これによりて親鸞は一切の価値判断を念仏の信心によりて為された。「善悪の二つ惣じてもつて存知せず」といふことも「念仏にまざるべき善なきが故に」である。また、是非と言ひ、虚実と言ひ、真偽と言ひ、淨穢と言ひ、豪賤と言ひなどの、すべての判断を念仏によりてせられた。『教行信証』行巻)そこには我らをして正念であらしめるものは、ただ念仏であるといふことが思い知られているのである。こうして「ただ念仏のみぞまことにておはします」といふことが領解せられ、信心の行者こそ希有最勝人であるといわれる高貴性をも感ぜられるのであつた。

四

その人はまた「大威徳あるもの」であり、「よく廣大異門に生まる」と説かれている。威徳とは威神功德である。それは人を敬服させる力である。いふことを信用してもらへる徳である。これすなわち「一切の煩惱・諸魔・怨敵をも害することができず、「天神地祇も敬服し、魔界・外道も障碍することなし」と説かれたものである。

この威徳は賢者の自尊心の表示というふうなものではない。ただ身にそいたもう念仏の力である。しかし念仏する身に自ずから威徳が具わるといふことは、畢竟、これ摂取の光中に自身が見出された

からではないであらうか。ここには念仏によりてのみ、人は独立することができるといふことがあるようである。魔界・外道は何物かに頼らうとする心に付け入りてあらわれるものである。何物をも憑まぬものには鬼神も何らすこともできない。かえつて敬服するよりほかないのである。しかれば「ただ念仏のみぞまことにておはします」と思ひ知れるものこそは、大威徳者であるのであろう。

その大威徳者は「廣大異門に生まれる」。この「廣大異門」といふ語は甚だ解しがたい。古来の学者はこれを浄土のことと領解している。思うに異とは特殊ということであり、したがつて異門とは特殊の法門ということであらう。そこへ「生まれる」といふ語感から推せば、その特殊の法門とはすなわち浄土の法門に記入することであらねばならない。それをいまここに「廣大異門に生まる」と説かれたのである。

したがつて、ここでは「門」といふ語に拘泥せぬほうがよいかもしれない。門は家である。一家を一門という、その家門である。だから「廣大異門」とはすなわち如来の家である。まことに浄土こそは一般の人間の家の狭小なるに對して「廣大異門」といわれるものであろう。ここは一如無為の領域である。老少善悪の人を選ばない「廣大無辺の世界」である。念仏者はその家に生まれるのである。

しかるに浄土を「如来の家」といふことは、既に言うように龍樹によりて説かれたことである。また世親の『浄土論』に依れば、浄土は五念門の成就するところである。礼拝・讚嘆・作願・觀察・廻向を入出の五念門とせられてあるが、その入出の他に浄土の家徳があるのではない。それでその五念の行によりて浄土に近づき、大会衆の數に入り、宅を經て屋に入り、園林遊戯に出づることをも五功德門と

いわれている。これ畢竟、門即家であるからである。しからばどうして家が門といわれるのであろうか。門があるから一切の怨敵は家に侵入することができない。しかも一度門内の人となれば出入は自在である。また門外の風光も門内のものとなるのである。この門の特異性が仏法にあるのである。だから仏法は世間の知識に妨げられることはない。されど一度仏法に入れば、世間の知識もまた仏法の智慧に摂取せられる。その廣大異門となるものが浄土のさとりのである。

したがって、そこへ「生れる」ということも、智慧の感覚であると領解していいであろう。生まれるとは感ずることである。人間に生まれたということとは、人間の感覚を有つことになったことであろう。しかれば浄土に生まれるとは、浄土の感覚を有つたということであらねばならない。その浄土の感覚が念仏者にあらわれるのである。しかし、それがやがて涅槃のさとりを開くことになるのであろう。自ずからなる道理である。

五

また「この人は分陀利華なり」と説かれた。分陀利華は白蓮華である。ここには白蓮華に対する特殊の美感が思い合わされているのであろう。真夏の朝、清々しい空気を呼吸しつつ白蓮華を見ることは、いかにも清涼の感じを与える。その感じが念仏者の上に思い合わされたのである。

これと経文は、そのことよりも泥中に咲ける華であるということに重点があるのであろう。「高原の陸地には蓮華は生じない。卑湿の泥中に蓮華は生ずる」。念仏の信心は聖賢のところに育つたものではない。貪瞋煩惱のなかより生ずる浄行である。そ

に真実の宗教というものの意義があるのであろう。したがって宗教は愛欲の転化せるものであるから貴ぶべきものでないという思想は成立しない。かえってそこにこそ真実の宗教の功德があるのである。

この分陀利華の経説によりて善導は念仏者を妙好人と呼ばれた。それは後に出てくることであるから、ここでは言及せぬこととしよう。ただここで看過してはならないことは、「この人」という語に対する親鸞の解釈である。「この人」とは経文に是人名分陀利華とある、その是人である。念仏者を指して是人というのである。しかるに、『一念多念文意』には「是人といふは是非に對する語(ことば)なり。真実信樂のひとをば是人とまをす、虚仮・疑惑の者をば非人といふ。非人といふは人にあらずと嫌ひ、悪しきものといふなり。是人はよきひととまをす」と解釈せられてある。親鸞にはこのような解釈が多い。ここらにも広大勝解の意義を思い合わすべきものがあるようである。

「和をもつて貴しとなす!」
すべては仏教の教えから始まった!

聖徳太子の国づくり

現在の法隆寺に先行した
聖徳太子ゆかりの若草伽藍

斑鳩の里(奈良県)にある法隆寺は一般に聖徳太子が創建したといわれている。しかし、現在法隆寺と呼ばれているのは西院伽藍(金堂と塔が東西に

並び)と呼ばれるもので、太子が活躍した時代(7世紀前半)よりも明らかに後世に建立されたものである。西院伽藍に線香して存在した寺院(原法隆寺と呼ぶべきもの)は、『日本書紀』によれば天智天皇九年(670)に全焼したとされる。

この時に焼失したのは、法隆寺東院伽藍(夢殿を中心とした一画)の周辺に展開していた斑鳩宮の西南部に隣接する寺院跡にあたるもので、若草伽藍と通称される遺跡である。若草伽藍は西院伽藍とは異なり、金堂と塔が南北に並び四天王寺式伽藍配置であった。また、斑鳩宮と同様に建物の主軸が正南北を取らず、西に若干傾いていることも7世紀前半の造営であることを示している。『日本書紀』によれば、推古十四年(606)に聖徳太子が推古天皇を前に法華経を講説し、その褒賞として播磨国(現・兵庫県)の水田が寄進されたという斑鳩寺(法隆寺の別名)がこれにあたると思われる。

この斑鳩寺の成り立ちを伝えるのは、現在の法隆寺の西院伽藍に安置される2つの仏像の造像銘文である。一つは法隆寺金堂の薬師如来像の光背銘で以下の通り。

「池辺大宮で天下を治めた天皇(用明天皇)が病氣になった時、丙午の年(586)に大王天皇(推古天皇)と太子(聖徳太子)とを召し、病氣平癒を祈願して寺と薬師像を造らうと誓願を立てた。しかしその後、天皇(用明)が崩御したので、小治田大宮で天下を治めた大王天皇(推古)と東宮聖王(太子)が天命を受け継いで、丁卯の年(607)にこれを完成させた」

これによれば、用明天皇の病氣平癒祈願に起源をもち、用明の冥福を祈るために発願された仏像を本尊とする斑鳩寺が、607年に造営されたこととなる。聖徳太子がその皇統の起点となる用明

天皇の冥福を祈るための寺院を、斑鳩宮の傍らに建立したことは十分に考えられよう。

もう一つは法隆寺金堂の釈迦三尊像の光背銘である。それによれば、辛巳の年(621)の十二月、鬼前太后(太子の母、穴穂部間人皇女)が亡くなり翌年正月、上宮法皇(聖徳太子)が病に倒れる。法皇(太子の夫人、膳菩岐々美郎女か)が看護にあたるが、彼女も病になってします。そこで太子と等身の釈迦像を造ることで病氣快癒を祈願するが、二月二十一日に菩岐々美郎女が、その翌日には太子も世を去ることができたとされている。

これによれば、当初は太子の病氣平癒を祈願するために発願された釈迦如来像が、623年に太子の冥福を祈るための仏像として完成したことが知られる。この仏像を安置した寺院(斑鳩寺)が623年には斑鳩宮に隣接して存在していたことになる。皇極二年(643)に蘇我入鹿の襲撃を受けた際に斑鳩宮焼失したが、この時、斑鳩寺が焼かれることはなかった。ただ、二つの銘文には「天皇」や「法皇」、「東宮」など明らかに7世紀後半にならないと見られない語があるので、斑鳩寺が天智天皇の時代に焼失した後、仏像が新たに造営された西院伽藍に移されるにあたり、銘文が改めて作り出された可能性も完全には否定できない。また、西院伽藍の塔の心柱の伐採年代が594年頃と判明したことから、斑鳩寺の焼失後にその心柱が西院伽藍に転用された可能性も指摘されている。

『日本書紀』と出土品が物語る 四天王寺創建の時期

四天王寺は丁未の乱の最中に聖徳太子によって発願されたと言われている。用明二年(587)、崇

仏派の蘇我馬子が廃仏派の物部守屋を討つにあたり、馬子の率いる皇子・豪族連合軍が守屋の本拠地(河内国渋川郡／現・大阪府)に攻め込むのだが、守屋軍の予想外に激しい抵抗に遭って苦戦を強いられる。

この時、当時14歳だった聖徳太子が仏教の守護神、四天王(持国天、増長天、広目天、多聞天)の像をその場で造り、「いま私どもに勝利を賜るならば必ず護世四王のために寺を建てましよう」と誓願を立てたという。これを見ていた蘇我馬子は、諸天と大神王(仏教の守護神)よ。我を護り勝利させてくださるならば、諸天と大神王のために寺を建てて仏教を世に広めましよう」と誓ったとされる。

守屋に勝利した後には太子が摂津国(現・大阪府と兵庫県)に四天王寺を、馬子が飛鳥に法興寺(飛鳥寺)を建立することになったという。

実に馬子が飛鳥寺建立を発願したのは、丁未の乱とは別の機会であったとみられる。そもそも丁未の乱の物語は、仏教を信仰する者は繁栄するが仏教を排斥する者は滅亡するということを強調するために造作されたもので、四天王寺の創建も丁未の乱とは直接関係するものではないであろう。特に四天王に戦勝を祈願したという14歳の聖徳太子の姿は、末法の世の救世主とされる戦う少年先述の通り「月光童子」をもとに創作されたものであり、史実ではありえない。

四天王寺の創建について、『日本書紀』によれば、推古元年(593)に「初めて四天王寺を荒陵(あらはか)に造営した」という記事が見える。荒陵とは「荒廃した古墳」のことである。このことから四天王寺の別名を荒陵寺といった。四天王寺の造営が6世紀末から開始されていたことについては、皇極四年(645)の政変(乙巳(いっし)の変)で即位し

た孝徳天皇が営んだ難波長柄豊碇宮(前期難波宮)の下層遺構から瓦が出土しており、これは難波宮の近傍ですでに早く瓦葺きの建物、すなわち寺院が造営されていたことを示している。難波宮に先行する寺院としては四天王寺が候補の筆頭に挙げられるだろう。問題は四天王寺が推古元年という、崇峻天皇の強制退位と推古女帝の擁立という画期を成す時期に創建されたことが、どこまで信じられるかである。

四天王寺の創建期の瓦は、現法隆寺に先行する斑鳩寺(若草伽藍)の瓦と同範(どっはん)の軒丸(のきまる)瓦が発見されている。両者を比較すると斑鳩寺の方が若干旧く、その造営が終了した後四天王寺の造営が行われたようである。聖徳太子によって斑鳩寺造営と並行したとすれば、四天王寺創建はそれ以後ということになる。さらに斑鳩寺と四天王寺がともに四天王寺式伽藍配置であったことから、四天王寺の創建に推古聖賢で外相を務めた聖徳太子が関与した可能性は高いといえよう。『日本書紀』によれば、大化四年(648)正月、孝徳天皇の筆頭である左大臣の阿倍内麻呂が四衆(比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷)を四天王のもとに招いて仏像を塔の中に安置し、釈迦の浄土である靈鷲山を、鼓を重ねて造ったと見える。麻呂は翌年薨去するが、ヤマト王権の外交(外国の賓客の応接)を管掌した阿倍氏の族長が四天王寺に深く関与していたことがわかる。四天王寺の営まれた地域に隣接する阿倍野はその名前のおり阿倍氏と同祖同族関係にあった渡来系の難波吉氏の勢力圏でもあった。このように四天王寺は王権の外交を主管した聖徳太子の関与のもと、外来の賓客の接待にあたった有力氏族である阿倍氏の財力に支えられて存立したと見られる。

浄土真宗の

ビハラーケアを考える

『教行信証』の信巻には、「真仏弟子釈」「便同弥勒釈」で、獲信することの素晴らしき、真の仏弟子の何たるかを明らかにされてあります。

しかし、親鸞聖人は、自らを顧みたととき、

まことに知んぬ。悲しきかな愚禿鸞、愛欲の
広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の
数に入ること喜ばず、真証の証に近づくと
を快しまざることを、恥づべし傷むべしと。

と述べられて、「逆謗損取釈」が記されており、これは、『涅槃経』に説かれている阿闍世の獲信、救いが語られているところです。阿闍世が病に冒されたとき、始めは六師外道が阿闍世に話をしますが、全然、効果はありません。

獲信したはずの母・韋提希もただ側に居てあげるほかありません。

そこへ、耆婆大臣がお釈迦さまに会いなさいと話します。阿闍世は耆婆に伴われてお釈迦さまに会いに行きます。そこでお釈迦さまが話されたことにより、阿闍世は救われていくのです。

しかし、私は、どうも、六師外道が説いた話とお釈迦さまのお話とはどう違うのか、よく分かっておりません。

そこで、まずは『親鸞の念仏思想』（岡亮二氏著）を参照して、「逆謗損取釈」を見ていきたいと思えます。浄土真宗のビハラーケアを考えるうえでの参考になればと思います。

釈尊はこの阿闍世に対して、縁起の理法と、その法の中で生きるが故に、迷い苦しみ悩まねばならぬ凡愚の実態、そしてそれ故にこそ、仏の大悲は、この愚悪なる凡夫を救うのであることを、静かに語られるのである。

大王よ。貴方はなぜ、自分自身の未来を、自分で地獄必定と決めてしまつて、そのことに、それほどまでに恐れ戦いているのか。貴方は確かに、自分の父王を非道にも殺害した。だが何故に、どのようにして、父王を殺害したのかを、ごまかさずに見つめるとよい。貴方は凍りつくような冷血な心で、殺害に喜びを感じ、故意に遊び心で、父王を自らの手で殺したのであるか。それとも悪友にそそのかされたのか。その時、悪臣の手違いで思わぬ事態が起こらなかつたであろうか。静かによく見つめるとよい。どのような些細な出来事でも、必ずすべて、それを起こすべき原因が有り、その原因によって結果が生じている。しかもその因は、さまざまに「縁」に触れることによつて、「果」そのものが無限に変化していく。これが私たちの人生における、一つ一つの出来事の真相である。よき心が、よき縁に出会う場合もあり、あしき縁に出会う場合もある。あしき心の場合も同様だ。そしてその時その時の、因と縁の触れ合いの仕方によつて、結果はすべて異なつてしまふ。この故に大王よ。未来はすべて不定なのであつて、何一つとして、決定的なもの存在しないのである。決して自らの心で、地獄が必定であると思ふべきではない。

大王よ。愚かなる凡夫は、さまざまに事柄に狂惑させられる。ある者は業によつて、ある者は生活の破綻によつて、ある者は生まれた時の縁によつて、そして多くの者は、貪欲に狂わされて、悪事を積み

重ねていくのである。ところで仏はこの「狂惑」の中でなされた事柄に対して、その人を前に「汝は戒を犯せり」とは言わない。狂わされたその心が本心にかえつたその時に、犯した罪を慚愧すれば、戒を犯したことはないからである。貴方は王位を欲するあまり、貪欲に狂惑させられ、父王の殺害におよんだ。愚者があたかも幻覚を真実と捉えるように、貴方はその欲望の心を、真実の自己と錯覚して、「殺」なる行為をなしたのである。そして欲望の心が消滅したその時に、錯覚が破れ、犯した行為の、罪の深さを知るに至つた。悔いが生じ、慚愧の心が、汝を無限の苦惱へと貶めたのである。

大王よ。何が真の「殺」であるか。愚かなる凡夫には、実はその真相を知ることが出来ないのである。「これ」が殺害の原因であるという「これ」も、「この」行為によつて殺害したのだとする「この」も、実のところ、凡愚はその真実を押えることは出来ない。ただし諸仏世尊は、その一切の真相を見抜いている。だからこそ犯した過ちに気付き、その積みの深さを懺悔し、自己のすがたに慚愧するものを、如来は救おうとするのである。大王よ。私たちは縁起の世界に住み、無常の理のなかにいる以上、私たちの「生」の一切は「殺」であると言わねばならない。けれども「これが殺である」という「この殺」は存在しない。いかに凡夫が目で「殺」を捉え、「この」殺があると思つたところで、そのようなところに「殺」の実体があるのではない。だが生きることにすべてが、事実「殺」なのである。

大王よ。では人間にとつて何が重要であるのか。自らの善意で一心に為すその一切の行為を「殺」であるならば、その行為の一つ一つに「慚愧」の心を抱くことである。ところで慚愧の心には、「殺」の罪は根源的に消滅している。したがつて「慚愧」の人に

「殺」は存在しない。これに対して、無慚愧の者は彼の行為のすべてが「殺」でありながら、しかも彼はその行為に「殺」を見ない。自分自身の行為は完全であって、自分の側には何一つの悪業も殺害も無しとするのである。このように慚愧のこころ無き者は「悪」を為しつつ、その行為に悪を認めないのであるから、この者こそ、最も深い罪悪の中にいる者であり、「殺」無しとするが故に、かえって逆に地獄の果報を受けつづけねばならないのである。

釈尊が語るこの教えを、ただ静かに聞き続けている阿闍世は、この時不意に、今まで味わったことのない大きな衝撃に、全身を震わされることになる。そして今、自分が己が全身で領解したその心を、釈尊に向かつて次のごとく吐露するのである。

『親鸞の念仏思想』145頁〜148頁

岡先生が要約されたお釈迦さまの阿闍世への説法を元に、お釈迦さまに会いに行く前に、大臣等が阿闍世を訪ねて、自分が師事する教え(六師外道)を話します。その教えが、お釈迦さまの教えとどう違うのかをこれから伺っていききたいと思います。

『親鸞の教行信証を読み解く』信巻1『藤場俊基氏著』には、「六師の説は、罪や責任を免除しようとする論理が基本になっています。私たちにとっては一見ばかげた内容に見えますが、その論理をよく見ると似たような責任逃れや言い訳は現代でもしばしばお目にかかれます。…最初の月称という大臣が、「臣、大王に言さく、「大きに愁苦する」となかれ」と。すなわち偈を説きて言わく、「もし常に愁苦せば、愁ついに増長せん。人、眠を喜めば、眠すなわち滋く多きがごとし。姪を貪し避けを嗜むも、またかくのごとし。」と言っています。気にすることはない、悩まないで忘れなさいと。気にすれば

どんどん気になるし、気にしなければ気にならな

い。人間は気の持ちようでなんとかなるものだと、こういうことでしょうか。これは六人の大臣が口をそろえて同じことを言います。

阿闍世は、自分の犯した父親殺しの罪に苛まれて身体に瘡ができるという病気で身心ともに苦しむわけですが、それに対する外道の六師の説は基本的には因果の道理の否定です。他因説かもしくは無因説ですね。つまり他に責任をなすりつけるか、あなたには責任がないと強弁するかのどちらかという事です。何とかして阿闍世に父殺しの責任がないことを納得させようとするための理屈をこねています。

と解説されておられます。私は、この六師外道の教えとお釈迦さまの教えの違いがわからないと申しましたが、お釈迦さまは「縁起の法」に基づいて説いておられるにも拘わらず、六師外道はその「縁起の法」を無視した教えなのに、違いが理解できないというよりも、「縁起の法」を私自身が分かってないことを吐露してしまいました。

どうも、日頃の私こそ、六師外道の論理を自分の都合で、責任逃れや言い訳に使っているようです。これから、この六師外道とお釈迦さまの教えを考えていきたいと思いますが、私の姿が頭わにならばと思うことです。

五濁増のしるしには

この世の道俗(ごと)ごとく
外儀は仏教のすがたにて
内心外道を帰敬せり

『正像末和讃 悲歎述懐讃』

編集後記 (愚案)

仏さまを拝んでいますか
欲望を拜んでいませんか

「ころのともしび」令和七年三月

この法語から、私は、仏さまを拝んでいるようで、内心、欲を満たそうと仏さまにお願いしているのではと、思っています。

親鸞聖人のご和讃に、

かなしきかなや道俗の

良時・吉日えらばしめ

天神・地祇をあがめつつ

卜占祭祀つとめとす

『正像末和讃・悲歎述懐讃』

本来、念仏行とは、「行」と言われるものから仏さまに成る(悟りを得る)ための修行の一つでありました。その中、称名は一番下のランクだったので、七高僧(龍樹・天親・曇鸞・道綽・善導・源信・源空)を経て、正定業と言われるようになりました。そして、親鸞聖人によって「大行」と言い、阿彌陀さま(自身のはたらきそのものであり、称える側の心が如何様であっても、「南無阿彌陀仏」は真実であると明らかにしてくださいました。それなのに、この私は、称える私の能力と勘違いして、阿彌陀さまのはたらき(慈悲)を聞くとうとしていない生活を送っているばかりです。