稱讃 二七二号

二〇二五年八月一日発行

無慚無愧のこの身にて
まことのこころはなけれども
弥陀の廻向の御名なれば
功徳は十方にみちたまふ

『正像末和讃（悲歎述懐讃）』

今年の夏は一段と暑さを感じ、全国いたるところで、熱中症警戒アラートが鳴っております。皆さま、ご自愛いただき、涼しくしてお過ごしください。また、コロナも流行っておりますので、手洗い、うがい、換気もお忘れないようにしてください。

さて、日本の夏と言いますと、お盆、広島・長崎の原爆投下、終戦記念日と、〝いのち〟を考える機会が多くあります。

お盆は『仏説盂蘭盆経』で、お釈迦さまのお弟子の目連尊者がそのお母さんを救うお話が由来となっております。

盂蘭盆会法要のお知らせ

日時　八月十七日（日）午後二時

※八月十二日（火）～十六日（土）まで鹿児島稱讃寺の盂蘭盆会法要で留守いたしますことご了承ください

目連尊者は、お釈迦さまの高弟として誰もが認められる存在になったことを、亡き母親に喜んでもらおうと報告しようとしたら、母親は餓鬼道に堕ちていました。

痩せ細った母親を助けようとしましたが、どうすることも出来ませんでした。目連尊者は、お釈迦さまに相談します。

お釈迦さまは、あなたがどんなに母親のことを思い、また、その思いに神々が同情しようともどうすることもできませんと応えられます。しかし、七月十五日（旧暦）、僧自咨の日（仏歓喜の日）に、懺悔する僧侶たちに、衣食住の物をお供えすることによって、あなたの母親をはじめ、七代前の先人の方々も救われていきますと説かれました。

目連尊者は、言われるとおりに、懺悔している僧侶方に、お供えをして回りました。すると母親をはじめ、七代前の先人も悉く救われていく様子を目連尊者は目の当たりに拝見し、お釈迦さまに、後の人びとも、この私と同じように「仏・法・僧の三宝に帰依する」ことによって、救われていくのでしょうかと伺いました。

お釈迦さまは、その問いに大変お慶びになられ、「善いことを聞かれた。正にその通り、懺悔する僧侶方に供養することによって、救われていきます」と応えられました。と言うようなお話です。

インドでは、旧暦の四月十六日から七月十五日までの九〇日間は雨季のため、安居といって僧侶たちは、殆ど家屋の中で過ごし、勉学や修行に集中していました。

今日でもそうですが、インドの雨季は大雨が続き、洪水等の災害が頻繁に起こりました。多くの命が奪われたのであります。僧侶たちは、それを知っ

発行　浄土真宗本願寺派　稱讃寺
〒一二二―〇〇七五
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

ていても自ら助けに行こうとすれば、己自身の命も危険にさらされます。

また、安居中の僧侶の食事のお世話をしていたのは、周りの在家の人びとでした。雨の降る中、小走りに食事を届けていたことでしょう。

雨季の期間は、洪水等の災害で命が奪われる一方、また命が誕生する時期でもあります。食事を僧侶に届けるため、小走りする人びとは、知ってか知らずか、今、誕生した誕生しようとした命を踏みにじっていたのです。

そういう期間を過ごした僧侶たちは、旧暦の七月十五日、雨季があがる、安居の最終日に一斉に外に出て、思い思いに、安居の期間、奪われた命に、また奪った命に、「懺悔」するのです。「懺悔」について、ご和讃の「三品の懺悔」の左訓に「上品はまなこより血を流し身より血を出す。中品はまなこより血を流し身より汗を流す。下品は涙を流し髄にこころが徹るをいふ」と解説されております。また、「懺悔」と似た言葉として「慚愧」があります。「例文買取センター」で検索したら、〝懺悔〟とは、他人や特に神仏の前で罪悪を告白し悔い改めることを意味するそうです。また、〝慚愧・慙愧〟とは、自分の見苦しさや過ちを反省して、心に深く恥じることですが、神仏や他人に告白する意味あいはないそうです。〝慚愧〟の言葉がよく使われる場面は、自分が心から恥ずかしく思うこと、恥じ入ることを表現するときであり、「慚愧に堪えない」「慚愧の極み」「慚愧の念」などの慣用表現があります。

真宗大谷派因速寺ご住職のご法話「慚愧と懺悔の違い」には、「慚愧」とは、反省・後悔の思いであり、このこころは人間が人間であることを裏付けるようなこころであると『涅槃経』に出てくる耆婆は述べる。」これは親鸞聖人が『教行信証』信巻に引用した「阿闍世の回心物語」の中に出てきます。父王を殺した阿闍世は罪の重さにうろたえていました。『耆婆がやってきて、後悔と罪責に苦しむ阿闍世に向かって、罪の正当化はせず、苦しむ阿闍世を、苦しむのは当然だと、共感する。それが人というものの証であり、それを失ったら人間ではない』と。『この共感を得て、阿闍世はお釈迦さまへ導かれる。お釈迦さまは、慚愧に苦しむ阿闍世に向かって、お前に罪があるのならば私にも罪があるのだと言う。これは何を言っているのかと言えば、お釈迦さまの謝罪である。阿闍世が罪を犯すような因縁を作ってしまったことへの謝罪である。この謝罪を経て、阿闍世は「慚愧」から「懺悔」へと深まっていく。そしてあらゆるひとが苦しんでいるなら、その苦しみの大地を、我が大地としようと立ち上がる。これが「無根の信」と評される。・・・「慚愧」とは、人間的な感情であって、これは人間である限り止めることはできない。しかし、「慚愧」にも深さがあって、「しまった！悪いことしちゃったな」という程度の後悔もあれば、「取り返しの付かない罪を犯してしまった。これは死んでも詫びることができない」という深い慚愧もある。阿闍世の慚愧は、後者の慚愧だろう。心身症にまでなり、身体の膿からは悪臭が発するまでに苦しんだ。しかし、「慚愧」はどれほど深くとも、それは「懺悔」ではない。「慚愧」とは自分の過去の所業を後悔し、その罪を帳消しにしようとするこころだ。つまり、罪と自分を切り離して、罪無きものになろうとする「善人根性」である。『歎異抄』(第三条)で言えば「自力作善のひと」である。私は「慚愧」のこころを引き起こすものを「裁きの自己」と呼んでいる。「慚愧」とは自己が犯した過去の所業を後悔している、その奥に隠れている「裁きの自己」が見えない。「懺悔」とは、「裁きの自己」にひかりが当たることによって、「裁きの自己」が自覚化されることである。その転換を引き起こしたものが、お釈迦さまの謝罪である。これは一言で言えば、「お前には罪はない」ということだ。この表現は、・・六人のインド思想家の「罪の正当化」と似ているが、微妙に違う。親鸞聖人の引用の意図は、・・・この「阿闍世の回心物語」は、カウンセリングノートのように見える。つまり、阿闍世のこころの変遷を後から記録したものだ。だから、お釈迦さまのこのひょうげんが、もし「慚愧」を経過しなければ「懺悔」には結びつかなかったかも知れないのだ。・・・そこに耆婆が「慚愧」への共感を経て、「慚愧」を深化させたことで、「懺悔」に導かれる道が開かれたのだ。だから、阿闍世は、思っても見なかったところから降ってきた、「お前には罪はない」というお釈迦さまの言葉を、驚きをもって受け止めたに違いない。「汝、父を殺して、まさに罪あるべくは、我ら諸仏また罪しますべし」(『教行信証』信巻)だ。阿闍世が父を殺さなければならない必然性は私にもあるとお釈迦さまが発言することで、阿闍世の罪を共に担われた。ここで阿闍世の無罪性が成り立ったのだ。この無罪性が成り立つことによって、あらゆる罪と一体化する器が用意されたことになる。この無罪性とは、「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」という『歎異抄』(第一三条)の意味に通底する。罪を作るか作らないかは、業縁が決定することであって、自分にはそれを云々する権限はないということだ。だから業縁が主体であって、自己はそれに従っているに過ぎない。

「慚愧」の阿闍世を苦しめていたものは、「裁きの自己」である。これは自分の医師次第では善いことも出来るし悪い事もできると考えている「自力のこ

ころ」だ。だから悪いことをした自分を裁き、罰し、その自分を自分自身から切り離して、清いものになろうとする。その構造が見えたとき、「裁きの自己」が対象化され、裁きの効力を失う。それは罪を免れたのではなく、罪と一体化したことだ。『蜘蛛の糸』で、地獄から這い上がろうとした犍陀多が、糸を切られて地獄に舞い戻っていったのと同じことだ。彼は地獄に堕ちることによって救われたのだ。そこは一切衆生の苦悩の場所であり、そこ以外に救いの必然性はないからだ。もし犍陀多が極楽浄土へ這い上がれたとしても、そこに救いはない。極楽浄土は救いの必然性が消滅した場所だからだ。阿闍世の言い方は「我常に阿鼻地獄に在りて、無量劫の中に諸々の衆生のために苦悩を受けしむとも、もって苦とせず」(『教行信証』信巻)だ。なぜそう癒えたのかと言えば苦悩を救ってくださる阿弥陀さんに出遇っているからだ。『涅槃経』はお釈迦さんと書かれているが、親鸞聖人が見ているお釈迦さんは、どこまでも「教主」であり、「教主」は阿弥陀さんだ。救いの道理を説かれるのはお釈迦さまだが、救うのは阿弥陀さんの仕事だ。「懺悔」とは、・・いままで許せなかった自分が許せたということだ。しかし、それは罪の正当化とは違う。罪と一体化することで許されたのだ。縁次第では、何をしでかすか分からない恐ろしいものが自分だと目覚めたのだ。・・・相田みつおさんの「いいことはおかげさま　わるいことは身から出たさび」・・初め私は、相田さんのこの言葉こそ宗教倫理の極致だと思っていた。「わるいことは身から出たさび」つまり悪いことはすべて自分自身の自己責任だという考えだ。それは確かにただしいのだが、まだそれは「小我」の次元のことではないかと感じた。本当は「よいことも　わるいことも　みんな阿弥陀さんのせい」にまで突き抜けなければ「大我」にはならないと思った。罪を自己責任と受け止めるのは、まだ「慚愧」の次元だ。そこかで自分で自分の罪は引き受けられるものだ、引き受けねばならないという傲慢が潜んでいる。その底が突き破られると「善い事も、悪い事も、みんな阿弥陀さんのせい」になる。だから自己責任という幻想から脱する。それが無責任じゃないかと見えてしまうのは、そのひとがまだ「小我」の次元にあるからだ。「小我」が見れば「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまいもすべし」という言葉も無責任主義に見えてしまう。本当は、この言葉は「大我」の次元を表現した言葉なのだ。一言で言えば、「絶対他力」ということになる。動かされて動き、考えさせられて考える次元だ。そうやって「慚愧」の残滓(ざんさい)がすっかり取り払われて「軽微」になる。「大我」の次元とは、私が〈一人一世界〉と呼んでいる世界だ。そこは「業縁」のみで蠢(うごめ)く世界であり、人間の意志を信頼しない世界だ。いままで「自分」と呼んでいたものが客体になり、「阿弥陀さん」が主体となる。『親鸞聖人の御和讃の

無慚無愧のこの身にて
まことのこころなけれども
弥陀の廻向の御名なれば
功徳は十方にみちたまふ

とあります。親鸞聖人は徹底的に自己内省なさった方と伺って参りました。自分の心に少々の善い心(相対的)があろう?・とも起ころう?・とも、自分には「慚愧」の心は無いと言いきられたのは、〝謙遜〟からと思っていましたが、そうではなく、「自力」を徹底して除こうとされるお姿だったのですね。

特集　金子大榮師のご領解 ㊺

『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

一　さわりなき道

本文　第三に、もろもろの菩薩ありてまたこの言をなさく「われ因地にして〔悪〕知識にあふて般若を誹謗して悪道に堕しき。無量劫をへて余行を修すといへども、いまだいづることあたはず。のちに一時にをいて善知識の辺によりしに、われををしへて念仏三昧を行ぜしむ。そのときに、すなはちよく、しかしながらもろもろのさはり、まさに解脱をえしむ。この大益あるがゆへに、願じて仏をはなれず」と。乃至

口語訳　第三には、諸々の聖者たちは、またこう表白せられる。我等は曽(かつ)て悪しき指導を受け、仏法を謗り邪道に陥った。そのため長い間、修行をしたが其の障りを離れることができなかったのである。しかるに後に善き師友に近づき念仏することを教えられ、それで能くすべての障りを離れ悪道から解脱することができた。この大恩を思うては仏を離れまいと願うのである、と。

一　世尊によりて、われらの法身の長養されたことは

『親鸞の人生観』　金子大榮著　一九六六年初版第一刷発行　二〇二一年新装版第一刷発行「七　説聴の方軌」　(法蔵館)

遠い昔からのことであった。されどその長い間、われらは素直にその教化を受け入れていたのではない。かえって聖旨に反けることが多いのであった。それがいつどうして師教に親しむようになったかと言えば、善知識に「念仏せよ」と教えられてからである。ということが聖者たちの表白である、と。これが『智度論』に念仏を勧められる第三の理由である。

ここに「悪知識にあって般若を誹謗して悪道に堕つ」といってある。その悪知識というは、悪い人ということではなく、また知識のない人ということでもない。ひろくいえば仏法を軽んずる人であり、特に般若（智慧）を身につけない人である。

その人は如何に物知りであり徳義を重んずる人であっても、善知識とはいわれない。その人の説では人間共に救われず、自他の罪障を除くことができぬからである。その意味において悪知識といわれるのである。

したがって、その悪知識に会い「般若を誹謗する」ということは必ずしも仏法を謗ることではない。真実の道理を受け入れぬことである。一切の問題は知識で解決できると思うていることである。また特に「般若を誹謗す」という語に留意すれば、般若の智慧なくとも仏道の修行ができると思うことでもあろう。それが思うようにはならず、かえって悪道へと陥らしめているのである。

しかれば、ここに悪道というは、先にいう地獄・餓鬼・畜生のことと解してよいであろう。愛と憎しみを離れることのできない（地獄）と、有財と無財とに拘わらない生活苦（餓鬼）と基本人権を主張しながら平等感に住し得ない不満（畜生）とである。闘争（阿修羅）もそれで絶えることはないのであろうその悪あがきは知識と修養とでは解消されない。かえって罪障を内攻せしめ、いよいよ人生を混迷に陥らしめる。

この事実を聖者たちはその求道の途上（因地）において経験せられたのであった。

二

悪道の苦は知識だけでは解消されない。知識のなし得ることは、外から情勢を整えることだけである。したがって内から悪道を離れることは、人びとそれ自身の心がけによらねばならない。その心がけこそ修養といわれ、また道徳と言われているものである。そこから善人と悪人ということも分別せられるのであろう。当然の常識である。

しかるにここでは「無量劫を経て余行を修すといえども、未だいづることあたはず」と嘆いてある。その「余行」とは、一応、六波羅蜜のうち、般若を除いて五行（布施・持戒・忍辱・精進・禅定）と解してよいのであろう。その五行が不十分であっても般若があれば解脱（さとり）は得られる。されど般若が無くば五行だけでは涅槃をさとることができない、ということが龍樹の唱説するところであった。それを推求すれば智慧によらない人格の訓練というものは成立しないということである。その人のこころは、いかにしても自負とかたよりとを離れることができぬからである。厳粛に自行をただしくするものは、他人に親しむことができず、忍辱は「ならぬ耐忍をする」こととなり、精進は頑張ることとなる。それでは中道とはいわれない。

禅定も妄念・妄想をどうすることもできず、外に謙遜をあらわすことは、内に慢をかくすことにあり、自信を強めようとすれば、かえって疑惑の弱さを感ずることとなる。それでは涅槃に到ることはできない。こうして自善他非の感情は、とくに道徳をこころざす心に深くなるのではないであろうか。知識にも道徳にも副作用と逆効果のまぬがれぬものがあるようである。

この事実を道綽は、『智度論』によりて、また次のように記述している。人間には貪・瞋・痴の障りがあり、その障りを除くためにそれぞれの行がある。されど貪を制する意志では瞋・痴を除くことができず、瞋を和らげる感情では貪・痴は解けない。また痴を離れる知識だけでは貪・瞋をどうすることもできぬことである。したがって貪・瞋・痴の障りを除くためには、三行を並び行わねばならぬのであろう。

されど三行を修するということは、結局はその一行も成就しないということにならぬであろうか。知育・徳育・情操教育といっても、その限界があるようである。

しかるに念仏のみが貪・瞋・痴の一切の障りを除くことができる。それをここでは「一時にをいて善知識の辺によりしに、われををしへて念仏三昧を行ぜしむ。そのときに、すなはちよく、しかしながらもろもろのさはり、まさに解脱をえしむ」と説かれているのである。善知識とはいうまでもなく諸仏世尊であり、師友の教である。その勧化により念仏することとなって、はじめて修行で除かれなかった反作用的なさわりから解脱することができたといわるるのである。それはどうしてであろうか。

三

ここには念仏こそ般若に相応するものであるという道理（いわれ）があるのであろう。般若の智慧と念仏三昧とを一にすることは、龍樹の根本思想で

あった。それは「空」と「無限」、(アミタ)とは分別すべきものでないからであろう。空は限定のできぬものである。われらの無限を思慕するこころは虚心である。これすなわちただ念仏によりてのみ事物に執えらるるこころから解放されるゆえんである。

知識は周囲の情勢さえ整えれば人間は道徳的であり得ると思念し、修養はこころしだいで人生派幸福になり得るという予定の上に行われる。されどそれはあきらかに自他・内外の因縁をしらないものといわねばならぬのであろう。「さるべき業縁のもよほせば、いかなるふるまひをも」するわれらは、周囲の情勢に動かされながら、しかもその情勢に順応するものは自身の性業であることを感ぜざるを得ない。したがってここには、自己を責めず他人を咎めず、不安の世界にありても、平常の良識を失わない道がなくてはならぬのであろう。

それでなくては人間生活は成立しない。その道を教えるものが般若の智慧であり、念仏三昧である。

これによりて般若の智慧あらば、おのずから我執を離れて愛欲も怒りも癡かさも仏道となると説かれた(『智度論』六)。仏教は無我を説くといっても、それは知識や修行で達せられるものではない。その反省をもつ聖者たちは、無我といっても我執の除き難いことを悲しむ自己崩壊にほかならぬと感じ、また我と無我との不二なるを無我の義とすとも思想せられたのであった。されど真実に因縁をさとる者にとりては、人生の事実そのものが執著をゆるさないようにできていることを思い知らずにはおれぬのではないであろうか。

まことに因縁をさとる智慧あらば、人生に随順しつつ人生を超越することができるにちがいはない。貪・瞋・痴もその智慧の念仏の機縁となり、おのずから不断煩悩得涅槃の身とならしめられるのである。

四

しかるに『智度論』には、さらに留意すべき説がある。それは余行ではただ現在の障りを除き得ても過去・未来の障りを除くことができない。ただ念仏三昧のみが、過去・現在・未来の一切の障りを除くということである。

ここには人間に問題となるものは当面のことであっても、その解決にはつねに過去と未来とが考えられているということが予想されているのである。知識も道徳も過去を反省して、その誤りを将来には犯すまいということにおいてあるのである。それが悔い改めるということである。しかればいかなる方法にせよ、現在の障りを除くことは、すなわち過去・未来の障りを除くことであらねばならない。それにもかかわらず、念仏三昧でなくては、過去・現在・未来の一切の障りは除かれぬとは、いかなることであろうか。

ここにはまず未来は無限の状態が可能であるということが思われる。いかに知識がすすんでも未来に起こり得る全てを測ることができない。

知識は過去を顧みてはかることができても、未来をみては、その愚かさを感ぜずにおれぬものであろう。したがって、知識はいかに進歩しても未来の不安を除くことができない。ただいかなる状態のうちにありても、善処の光をめぐむ智慧の念仏のほかにはないであろう。それはいかなる事態に陥ろうとも動転しないという自力の信念ではない。無限の大悲を感ずるものの、おのずからなる力である。

しかれば過去の障りを除くことも念仏の他にはないのであろう。過去を顧みる知識は、別の方法も可能であったかのように思うて後悔するのである。しかしてその誤りを再び犯すまいとすることが、かえってまた過去の善かったことを見失うのである。そうして人間の罪障はつくることがない。ここには思い出は如何に悲しくとも、それは無駄なものではなかった、愧すべき罪業も今日の自覚へと導いた機縁であった、というよろこびとならしめるものがなくてはならぬのであろう。思えば久遠の暗を照らせるものこそ、大悲無倦の光であった。その光を感知するもの、それが念仏三昧である。

その念仏三昧によりてこそ、真実に現在の障りも除かるるのであろう。過去も未来も現在の深みにあるものであるからである。

五

こうして私は聖者たちの表白を領解することができた。しかし私の経験は短い一生であり、聖者たちの身証は「曠劫已来」「無量劫を経て」のものである。しかれば凡夫の一生の経験と聖者の永劫の身証との対応を感知せしめるものも念仏の徳にあるのであろうか。

ここには念仏において身証されるものは、けっして個人的のものではないという事実がある。それは聖者たちの無量劫を経ての経験であったということが証明しているのである。かえってまた聖者たちの無量劫を経ての身証は、今日のわれらの念仏生活に疑いなからしめるためであったといただくべきものであろう。ここにわれらの道を聖者たちの経験として説かれた論旨があるのである。

こうして、われらの求道の一生も、聖者たちの永劫の修行に帰一せしめられるのであろう。悩めるときは長く、安らかなる日は過ぎやすい人生で

ある。しかれば一生を長いと感ずるも短いと思うことも、矛盾ではないであろう。それが人身の性格である。こうして今生の過去において無量劫を内感し、現身の未来において永遠の世界を思慕せしめられるのである。

短き人間の一生において悠久無限の法界に遊履す、それが念仏生活である。

浄土真宗のビハーラケアを考える

今回も、『アジャセ王の救い』(鍋島直樹氏著)より阿闍世が救われていく相(すがた)を伺ってみたいと思います。

6　釈尊の月愛三昧

それから、慈悲に満ちた釈尊は、阿闍世のために月愛三昧に入り、入り終わって、大いなる光明を放った。その光は、清浄ですがすがしく、阿闍世王のもとに至りとどいてその身を照らした。すると、全身に広がっていたできものは、たちまちに癒えていった。

7　アジャセ王の問い「なぜ私のような悪人が救われるのか」

阿闍世王は耆婆にこう尋ねた。

「あの方は、天中の天である。釈尊は、どのような因縁があって、このような私のために、清らかな光明を放ってくださるのであろう。」

耆婆が応えた。

「王さま、今、如来が光明を放たれたのは、王さまのためになさったと思われます。王さまは、ご自身の身と心を治療するものがこの世界にはいないとおっしゃいましたので、如来は、この光明を放って王さまの身体をまず治され、それから王さまの心を救おうとなさっておられるのです。」

阿闍世王は、耆婆に話した。

「如来は、なぜ私のようなものに会ってくださり心配してくれるのであろうか。」

すると耆婆は、阿闍世王にこう答えた。

「たとえば、一人の親に、七人の子どもがいたとしましょう。その七人のうちで一人が病気になれば、親の心は平等でないわけはありませんが、その病気の子をとくに心配するようなものです。王さま、如来もまたその通りです。あらゆる衆生を平等に見ておられますが、罪あるものに対して、とくに心をかけてくださるのです。放逸のものに、如来は慈悲の心をかけてくださり不放逸のものに、心をかけられることはないのです。不放逸のものとはどういうものであるかというと、初地から六地までのひたすらに道を修める菩薩のことです。

王さま、仏たちは、あらゆる衆生に対して、生まれや老若や貧富の違い、時節、日の善し悪しなどで見られることはなく、手仕事をしている人であるとか、低い身分であるとか、召使いであるとかを見比べられるのでもありません。たとえば、王さまのおこされた慚愧の心のように、善の心をもった人を、ただご覧になるのです。そして、もし善の心があるなら慈しんでくださるのです。王さま、この光明は、如来が月愛三昧に入って放たれたものに違いありません。」

〈物語の意義〉

ここで、耆婆が説明しているように、ひとえに罪悪深重の凡夫を救うために仏は存在する。

「なぜ悪人を救うのか」という問いかけは、この七人の子どもの中に病気の子どもがいた場合の譬喩に集約されている。すなわち、七人の子どものうち一人が病気になったとき、親にとっては、七人とも同じようにかけがえのない存在であるが、今、病気で苦しんでいる子どもに、親の愛情がもっとも注がれる。ちょうどこれと同じように、仏は、いつもすべての衆生の幸せを願っているけれども、今、自らの悪い行いを深く後悔し、その罪に悩んでいるものを心配して、仏が慈しむのである。この譬喩もまた、「悪人正機」、「唯除」の救いの根拠である。ただし、この譬えは、阿闍世の父を殺した罪悪をないものにしようとする弁明ではなく、罪に心閉ざされた人間が、罪を見つめながら更生していくことを願った、仏の大悲を表現したものである。

仏は、生きとし生けるものの幸せを平等に願っている。この平等とは、生まれ、年齢や時節、貧富、職業、差別、偏見などの執着をすべてとりはらった、わけへだてのない心である。わけへだてがないから、罪に苦しんでいるものを、重症の病人のように、真っ先に、心配するのである。

重要なことは、仏教における平等とは、取り扱い方の公平さをいうのではない。平等とは、相手と自己とが確かにつながっていると実感するところに生まれてくる。釈尊が、この罪深い自己を決して見捨てていなかった、いやむしろ、今もっとも時間をかけて自己を心配してくれている。そういう釈尊と阿闍世との深い心の絆が生まれることが平等であり、悪人正機の思想である。悪人正機とは、仏と煩悩を抱えて苦しむ自己とのあいだに、いのちの絆がしっかりと結ばれていることを意味する。

8　月愛三昧の意味ー闇と光の共存

阿闍世王は、耆婆に尋ねた。

「月愛三昧とは、どのようなものをいうのですか。」

耆婆は応えた。

「たとえば月の光は、すべての青い蓮の花を鮮やかに咲かせます。ちょうどその月の光のように、月愛三昧は、衆生に善の心をおこさせます。王さま、たとえば月の光が、すべての路行く人の心に喜びをおこさせます。ちょうどその月光のように、月愛三昧はさとりへの道を修めるものの心に喜びを起こさせます。月愛三昧は、最も優れた善であり、甘露の味わいであり、すべての衆生が願い求めるものです。こうしてまた、月愛三昧というのです。」

〈物語の意義〉

月愛三昧(the Samadhi of Moon Radiant Love)とは、一体何を意味しているだろうか。

月愛とは、あたかも月の光が闇医を照らし包みこむように、清らかで優しい慈愛を象徴し、三昧とは「等持(とうじ)」「禅定(ぜんじょう)」「静慮(せいりょ)」などと訳され、心を静めて、一つの対象に集中し、心を散らさず乱さない状態、瞑想を意味する。

仏教においては、太陽の光、日光は、仏の智慧のメタファーとして、月光は、仏の慈悲のメタファーとしてよく用いられている。日光には、暗闇を晴らすという照破性、ものを育てるという調熟性があり、真実にめざめさせる智慧の働きが込められているこれに対して、月光には、夜の闇をなくして明るくするというよりも、闇を透明な月の光で静かに浄めていくという清浄性、気がついて見上げれば、月が優しく自己を包み込むような優美性があり、独りぽっちの自己を包摂する慈愛の働きがこもっている。病に倒れ、誰も救うものがなく、孤立して苦しむ阿闍世にとって、月愛三昧は、多くの言葉よりも、力になったことだろう。釈尊は、阿闍世が身にできものができて熱気を発し、心も混乱していたため、まずは阿闍世の身の苦しみを、月愛三昧によって和らげていったのである。

もちろん、いうまでもなく月愛三昧とは、阿闍世の身体中にできた瘡(かさ)を、超自然的な能力を用いて、釈尊が治療するということを意味しているのではない。それでは月愛三昧は、何を象徴しているのであろうか。

この月愛三昧には、二つの深遠な意味がある。

一つは、月愛三昧とは、アレコレ言わないで、相手のありのままの苦しみを黙ってそばで受け止める慈愛を象徴している。言い換えれば、判決を下さない寛容さ、無条件の優しさ、わけへだてない慈悲を意味している。それはちょうど、月の光が、何も言わずに、私たちを静かに優しく照らしてくれるようなものである。このように月愛三昧は、釈尊が、長い間黙って、阿闍世の苦しみに寄り添ったことを示唆している。言葉で慰めるのではなく、そこにいて、沈黙の中で相手の苦しみに共感することは、苦しみの禍中にある人間にとって、とても心強いことである。

〝Not doing but being〟「何かをすることではなくて、そばにいること」

これが月愛三昧の真意である。人が深い悲しみにあるときはいつでも、自分自身を静かにふりかえり、素直になることのできるような、よき聞き手が必要である。苦しいときに必要なのは、言葉の要らない心の絆、月の光のような柔和な慈悲である。釈尊は、阿闍世にとって、暗闇を照らす月のような存在になったことだろう。そして光に照らされたから、阿闍世は、自分自身の深い影に気付くことができたであろう。

もう一つは、月愛三昧とは、言葉を必要としない心の触れ合い、世俗の言葉を超えた瞑想が、大変重要であることを象徴している。人は深い悲しみや辛さのうちにあるとき、その心境を文章で表現することはむずかしい。言うにいえない苦しみに沈む阿闍世にとって、自らの感じている罪や後悔、地獄への恐れを、言葉にしてうまく話すことはむずかしい。また話すことでかえって自らを傷つけ、不安がふくらみ、破滅に陥ってしまうこともあるかもしれない。

したがって、本当の悲しみが表現できないとき、言語外接触、言葉のいらない人間関係が育っていくことが、大きな力となる。人は自らが逆境に陥ったときに、世俗社会の偽りや空しさを痛切に感じやすい。世俗社会のあふれかえる言葉や喧噪(けんそう)から離れて、出世間の静けさを求めるようになる。それはちょうど、どうしていいかわからないくらい悩んでいるときに、静かな本堂に入り、仏の前で坐し、ただ念仏することを通して、少しずつ真の自己に気づいていくことができるようなものである。ただ念仏するとき、阿弥陀仏の慈悲の光に包摂されて、人は自らの愚かさを深く信知することができるように、阿闍世は釈尊の月愛三昧の光に照らされて、静寂さのなかで、自己の罪に向き合うことができたのである。

9　釈尊の説法

そのとき、釈尊は弟子たちにこう説いた。

「どのような人びとも、さとりに近づくためには、まず善き友を縁とするのが一番である。阿闍世が耆婆の言葉に従わなかったら、来月の七日にはきっと命が尽きて、無間地獄に堕ちるところであっただろう。だから、この上ないさとりに近づくためには、善き友を縁とするのに及ぶものはない。」

10　アジャセ王の不安

阿闍世はまた、釈尊のもとへ行く途中で、「舎衛国の毘瑠璃王は船に乗って海に出たけれども、火事にあって亡くなった。またコーカーリカ比丘は、大地が裂けて生きながら無間地獄へ堕ちた。また須那刹多(しゅなせった)は、多くの悪を犯したけれども、仏のもとに行き、そのすべての罪が消滅した」という話を聞いた。阿闍世は、この話を聞いて、耆婆に自分の不安を告白した。

「私は、今、このような二つの話、すなわち、地獄に堕ちた王と、仏のもとに行って救われたものの話を聞いたけれども、まだ不安でならないのだ。耆婆よ。私はそなたと同じ象に乗りたいと思う。私が無間地獄へ堕ちるようになっても、どうかつかまえて、私を堕ちないようにしてくれ。『道を得た人は地獄へ堕ちない』と聞いたからである。」

〈物語の意義〉

ここでは、二つのことが知られる。

一つは、さとりに近づくためには、善き友達にめぐりあうことが大切である、ということである。もう一つは、阿闍世は、父を殺した罪を強く意識しているために、自らが地獄に堕ちるのを怖がっているという点である。その意味では、このときの阿闍世は、自らが地獄に堕ちても後悔しないというような境地にまでは、まだ到達していない。

11　釈尊のアジャセ王への説法
―縁起観にもとづく罪の省察―

この後につづく釈尊のアジャセへの長い説法は、多義的である。親鸞はただ『涅槃経』梵行品の中から、肝心な文章を選択して引用しているだけで、親鸞自らは、『涅槃経』の引文に解釈を加えていない。従来から、この釈尊の説法の一段は、『涅槃経』の原意や、親鸞の引用意図をおしはかりにいこともあり、深い洞察もある一方で、あまり踏み込んだ解釈は試みられていないように思われる。そこで、仏教の根本思想に基づきながら、できるだけ大胆に、この釈尊の説法の一段を、罪に苦しむ阿闍世の救いの過程として、考察してみたいと思う。

ただ確かなことは、釈尊が、さとりの視点から、罪悪に対する解決への道を、この一段で示しているということである。

㈠罪の多面性・相互連関性

まず、釈尊は阿闍世の不安を聞いて、次のように説いた。

「どうしてきっと地獄に堕ちてしまうというのか。」

すなわち、「そんなに自分一人で思い込んで、自分の未来を決めつけてしまう必要はない」と、釈尊は阿闍世に語りかけた。阿闍世の良心の呵責が、かえって罪や地獄に堕ちることに対する執着を生んでいることを、釈尊が気づいたからである。

そこで、釈尊は、罪が多くの因と縁によって生まれてくることを阿闍世に語りはじめる。すなわち、阿闍世個人の見方にとらわれないで、他の様々な角度から事件の真相を理解することが必要であることを、釈尊は話すのである。特に、釈尊の次の言葉は注目すべきである。

「王よ、すべての衆生がつくる罪には、二つある。一つは、軽いもの、二つには、重いものである。心と口に造る罪は軽く、身と口と心につくる罪は重いのである。王よ、心に思い、口に言うだけで、身に行わないのなら、その報いは軽い。王は昔、父の王を殺せと直接、口で命じたのではなく、ただ足を傷つけて、幽閉せよと言った。王がもし家来に、父の王の首を切れと命令したならば、家来はただちにそのようにしただろう。王はそのように命じていないのだから、どうして重い罪になろうか。王にもし罪があるのなら、仏たちにもまた罪があるだろう。阿闍世の父である頻婆沙羅王は、いつも仏たちに供養して、たくさんの功徳を積んでいたから、王位につくことができた。もし仏たちが、その頻婆沙羅王の供養を受けなかったら、あなたの父は王位に就かなかったであろう。父が王位に就かなかったら、そなたが国を奪うために、王なる父を殺害することもなかっただろう。そなたが父を殺し、それが罪となるのなら、私、釈尊を含めて、仏がたにもまた罪があるはずである。」

（次回に続く）