

「量りない思索を探る」

— 曾我先生の譬喩的な文を通して —

那須 信孝

*本稿は、那須師に講義録をご確認いただく過程で、那須師ご自身が加筆された内容を含みます。

〈一〉

人身受け難し、いますでに受く。仏法聞き難し、いますでに聞く。

この身今生において度せずんば、さらにいずれの生においてかこの身を度せん。大衆もろともに、至心に三宝に帰依し奉るべし。

自ら仏に帰依したてまつる。まさに願わくは衆生とともに、太道を体解して、無上意を發さん。

自ら法に帰依したてまつる。まさに願わくは衆生とともに、深く経蔵に入りて、智慧海のごとくならん。

自ら僧に帰依したてまつる。まさに願わくは衆生とともに、大衆を統理して、一切無碍ならん。

無上甚深微妙の法は、百千万劫にも遭遇うこと難し。我いま見聞し受持することを得たり。願わくは如来の眞実義を解したてまつらん。

ただ今ご紹介いただきました那須でございます。いままでは曾我先生の難解な文章を、なるべくそのまま引用しながらお話ししてまいりましたが、今年は趣を替えまして、曾我先生のいわゆる譬喩的な文といえますか、あるいは説話的な文というか、そういう文を通して曾我先生の難解と思われる思想を領解していく一端にいたしたいと考え、そういう文のいくらかを選んで話してみたいと思いました。

説話や譬喩というものは、象徴的で直感的で感覚で印象として残りますので、論理的に語られるよりその言おうとされる本意が伝わってくるという点で、少しでも皆さんに領解して頂ければとの思いから意図いたしました。

たとえば、ご存じのように『法華経』には七つの譬喩がありますね。また『華嚴経』には善財童子の求道の旅が、難しい十地の求道の過程が譬喩的な表現で説かれています。ご存じのように、眞宗では『観経』の教えを善導大師が二河喩で語っておられます。そういうふうに譬喩を通して理解することができます。そういう意味で、曾我先生の中にも譬喩の文章がありますから、その中から抜粋したものをお話しして、レジュメ（*欲聞座ウェブサイトに掲載 <https://yokunonza.wisite.com/home>）に載せておきました。これを一つずつ詳しくやっていますよね。この文章を読むだけで一時間半かかってしまうので、あとは

自分でゆつくり味わっていたきたいと思えます。要点だけを抜き出してお話ししたいと思えます。

最初の『児童の最大疑問』の文(資料①)は明治三十五(一九〇二)年です。先生の二十八歳の時の文です。清沢満之先生に帰依される前の年ぐらいに書かれた文章でして、これは一冊の単行本としては『宗教の死活問題』という、その頃の文章をまとめたものがありますけど、その中に載っておる文の一つです。ここで一番大事なことは、

「母ちゃん、私、何処から生れて来たのだらうネ！」是は可愛らしい、フツクリとした、美の神(小兒)が、母ちゃん達の膝に抱かれて葡萄の房の様な乳房をヒネリつゝ、何だか心配さうに問ふ、「大疑問」である。

私たちは子どもの時、どこから生まれてきたんだろうということは無意識的に感じたことがあるだろうし、また子どもたちから聞かれたこともあるんじゃないでしょうか。曾我先生はそれを非常に大事にされたんですね。

この美の神様は実に後生の大善知識なのだ。邪見な母ちゃんに後生の催促をするのは実に小兒である。

我々は何処から来た、何して是世に生れて来たか、と云ふことが分るなら、云何云ふ行をして、是世を渡るべきものであるか、と云ふことが分つて来る。而して又此世の中に生れて来た目的とか、所詮とか、云ふものも分つて来る。而して此世一生を終りて、今度は結局何処に行き、云何なるのであるか、と云ふことが分つて来る

さつき開会の挨拶でおっしゃった釈尊の出世の本懐ですね、それをこういふふうに問うておられると、曾我先生は釈尊の誕生を「天上天下唯我独尊」と言わずに、私たちと同じ「おぎやあおぎやあ」と生まれた。お釈迦さまも我々も一緒じゃないかと言っておられます。ここが大切な事なのです。それは次の文章(資料②)の「釈尊と我」との文(『曾我量深選集』*以下『選集』第四卷)が示しています。即ち釈尊の誕生と入滅が我々と違ふと思つていますが、先生は次の様に述べています。

されば死生の始終にありてはわれ等は全く大聖釈尊と同等である。

故にわれ等の釈尊と異なるは生死の中間の歳時である。

何故に始終の二念のみ等しくして、中間に於て相同じくない乎。

釈尊の八十年は生の一念の無限の連続であつた。故に彼は念々に常に現在に死の一年を実験し、以て八十年入滅の時まで止まなかつた。故に生涯一貫して常に唯我独尊の自覚があつた。

われ等は生の一念を遠く過去に葬り去り、随て最早は大自覚は全く消滅し去りたのである。一念の偉人は遂に凡人と化したのは此故である。

釈尊の八十年は又死の連続である。故に彼れの降誕の一念より念々に当に死の一念を実験し、八十年入滅の時、静に平生の自覚を表白せられたるに過ぎぬ。故に彼は生涯一貫して常に仏性常住の信念に住せられたのであつた。

釈尊は生まれて死ぬまで念々に死の一念を体験されたのに対して我々は誕生を過去に追いやり、死を未来に追いやつてしまつた。生まれ方は無論、死に方も、釈尊は腸の患いで死なれたので我々と同じように病で亡くなられた。生まれるのも死ぬのも一諸です。違ふのは生まれてから死ぬまでのこの世のあり方。生死の中間が違ふのです。

現在一念の死生を觀するが宗教である。

故に信仰の門に入る者は釈尊と同じく生涯一貫して念々に死生の前に立つて唯我独尊、仏性常住の自覚に住することが出来る。(中略)

親鸞聖人の宗教は過去を回想して釈尊と同じかりしを誇る教でもなく、未来を望見して釈尊と同じからんと欲求する教でもない。現在に彼と同等なりと自覚し、その絶大の栄光を感謝する教である。

幼児の無意識的な問いに象徴されるように、大切な問いを持ちながら私たちはそれを忘れてしまつた。「一念の偉人は遂に凡人と化したのは此故である」とさえいい、幼児のように純粹な気持であれば、釈尊のように悟る可能性、徳を持つ存在であると云う。面白いですね、私たちを「一念の偉人」だといつてくださるんです。

私はこの頃 A I の勉強を少しやつてますとね、割に仏教に関係して、唯識のことを説いている科学者の文章がたくさん出てきました。田坂広志という先端量子科学者は著書『死は存在しない』で、「最先端量子科学の仮説」に基づいて、我々の「意

識」は、肉体の死滅に伴つて消えてしまうものではなく、この宇宙に「ゼロ・ポイント・フィールド」と呼ばれる場があり、この場に、宇宙のすべての情報(波動情報)が記録されている。すべて物質と思つているものの実体は、「波動」「エネルギー」に他ならない。肉体に拘束される自我意識から解放される時、「私」とは宇宙意識、「真の私」に目覚めるといふのである。

「色即是空・空即是色」や「阿頼耶識」のことを説いています。科学的視点から「人間とは何か」「自分とは何か」を問わねばならない。そういうことがこれからは大事だということを出しましたね。これは有難いことだけれども、人間とは何かということの主體的に、一念の生死の問題として自覚的に語ろうとする人はあんまりないですね。私たちは、科学者たちに触発されて、釈尊の教えのすばらしさを再認識しなければならぬのでないでしょうか。

いまだに死の問題も分からない、老いも解決しない。長命になつていけるけれど、病というものも薬がきたりして命を長らえることはできたけども、生のみを考えている。釈尊のいわれたように老いと死と、それから病というものが人間の根本的な問題であるということは、これから、特別な宗教の問題ではないに、人間の存在の問題として一般の人びとにもすぐく大事になる時代が来ると思っています。

もう一度釈尊の教えの原点に戻つて。私はこの頃よく言うんです。仏教という言葉はね、後で付けたんじゃないですか。お釈迦さまは仏教なんていつておられないです。生死の苦をどう

したら逃れることができるか。それをどうしたら解脱すること
ができるか、そういうことを言われたのであって、仏教なんて
後で付けた言葉でしょ。そしたら人間とは何か、いかに生くべ
きか、こういう問題として私たちは自分自身も考え、もちろん
人にも説き、お互いに勉強しなければいけない。AIの時代が
来ると共に、どんどんと人間の本質的でないものは機械に取ら
れていきます。これからはそういう時代です。何が残るんです。
そこに曾我先生の唯識の問題、いわゆる深層意識の問題が、科
学の面でも、あらゆる面でも大事な問題だと。そこに曾我先生
のあの難しい文章の中に、すばらしい、それを開いていく道と
いうものを教えてくださっているんですね。そういう意味で曾
我先生を学んでいきたいと思えます。

私は曾我先生と同じ村に生まれられた平澤興先生とも親子
のように親しくさせていただきまして、お葬式も頼まれて私が
執行させていただいたのです。その平澤先生が四苦、生老病死、
それから八苦、愛別離苦とかありますね。平澤先生はその四苦
を四樂としてとらえられたのです。生老病死の四つの苦を樂と
して受け取っておられる。『今日一日も喜んで』という本があ
るんですけど、慢性の糖尿病と直腸がんを持ちながら、「人生
はにこに顔の命がけ」とおっしゃっていました。

なぜそんなことを先生が感じてられるかと言いますと、先生
は解剖学者ですからね。毎日解剖を勉強なさってこられたから、
細胞は常に死んで生きているということを研究で調べておら
れるんですね。私たちの肉体は五十年とか六十年とか百年とか

言いますけど、細胞は念々といえますかね、細胞によって違
いますけど、死んだり生きたりしながら私たちを維持してくれて
いるんです。それを勉強なさっておられるから、生と死と、死
と生とは常に念々だと。お釈迦さんじゃないけれど、吐く息、
吸う息の中に生死があるという、そういうのを実感しておられ
たんですね。だからその生死の苦を常に転じて喜んでいこうと。
本当に燃えるがごとく一生でしたですね。『涅槃経』の言葉に
「苦に非ず樂に非ざるを大樂と名づく」。——人間の苦しいと
言ったり楽しいという、そういうような苦樂を超越してはじめ
て大樂・大安樂。お釈迦様が苦を樂に転じていかれる、それを
生死を超える道ということで人生の道を教えてくださったわ
けですね。

（二）

では「親鸞聖人の宗教は現在に釈尊と同等なりと自覚し、
その絶大の栄光を感謝する教である」と曾我先生は言われる
が、聖人が『正信偈』に「如来、世に興出したまう所以は、唯、
弥陀本願海を説かんとなり」（『真宗聖典』第二版227頁）と
述べられる。釈尊の教えと阿弥陀仏とは、云何に関係するので
しょうか。

生死の問題を過去未来に放逐して凡夫と化したに私たちが
救うのが阿弥陀の本願であると言われるが、釈尊は四諦やら十
二因縁や八正道とかを説かれたけども、お念仏の教えを説いて

おられない。これは生死を如何に解脱するかという実践的な一つの具体的な修行の方法を説かれたのであって、本当のその方法論の奥にある、本当の理念というか、原理というか、それはなんであるのかということ、そういうことは表現されていないですね。

釈尊の悟りの自内証を超えて阿弥陀仏の本願がある。「弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず」(『真宗聖典』第二版768頁)と親鸞聖人は阿弥陀仏の本願を念ずる。その中に釈迦の悟りを信知された。

山口益先生は『大経』の別序の釈尊の大寂定は、正覚から本願へ、成道の沈黙から説法にいたる衆生済度の本願を起こさんとする仏相念の釈尊を示していると述べておられます。梵天の勧請の象徴は『大経』における阿難の問いにあたるので、その関係を明らかにしておられます。そして曾我先生は次の様に述べられます。(資料②『選集』第四巻「釈尊と念仏」)

釈尊一代の間に散説なされた八万の経巻の裡から唯一つの念仏、南無阿弥陀仏を引き出して、茲に釈尊の精神生活全体を網羅した印度の天親菩薩と我国の親鸞聖人とに感謝しなければならぬ。

浄土の三部経が凡俗の人々の思ふ如き意義に於て釈尊の説法であつたか、又釈尊自ら口を開いて念仏を唱へられたか、それは今論ずるの必要はない。世の多くの人々が戒行だの、禅定だの、智慧だの、慈悲だの、その外雑多の徳を以て釈尊の人格を説明せようと試みつゝ、その結

果「釈迦如来かくれましまして二千余年になりたまふ」
と却つて過去の人として彼を葬ることになつて仕舞つた
に対して、是一の南無阿弥陀仏に依りて常在靈山の釈尊
の肉身に親しく接するのである。(中略)

南無阿弥陀仏は印度民族の産んだ唯一最大の法である。
人は釈尊、法は南無阿弥陀仏である。一小動物たる人間
は此念仏の自覚と共に宇宙の大生命と一体となる。(中
略)

南無阿弥陀仏は釈尊の心霊の隱彰の説法でありた。又隱
彰の行であり、隱彰の信証であつた。その唯我独尊の誕
生偈も、法身常住の涅槃の説法も、畢竟南無阿弥陀仏の
自覚の一面を表現したものに過ぎない。

では次に引用した資料③は『選集』の第二巻所収の最後の「墓」
という文です。「墓」という題ですので、あんまり役に立たん
からと読まない方が多いんじゃないかと思うけど、非常に大事
な文章なんです。ここで法然の念仏は人生の最後の念仏。親
鸞の念仏は人生の信の初一念の念仏だと、こういう違いがあり
ます。どつちも大事なんですけど、その違いをどういふふう
に味わうかということですね。「墓」という象徴的な表現で念仏
の意義を述べておられます。法然上人の墓で象徴される墓は、
廢立の墓なんです。

墓の碑文に往々「南無阿弥陀仏」と刻みつけらるゝ。誠
に南無阿弥陀仏は人生を葬る墓である。南無阿弥陀仏は
人生最後の帰着点、永久の安息所である。此文字を知る

と否と、唱ふると唱へざると、浄土教徒と聖道教と、有信と無信とに別なく、十方衆生は悉く南無阿弥陀仏の墓に永久に静寂に眠りて居る。

念仏為本と叫んだ法然上人の墓も南無阿弥陀仏である。

念仏無間とはねまはりた日蓮上人の墓も南無阿弥陀仏である。(中略) 法然上人は選択本願の念仏の中に久遠劫来の自己を葬つた。同時に自己の妄想の偶像なる聖道自力の諸教を一切葬つた。法然上人に在りては救済とは畢竟心霊的自我埋葬に外ならないのである。(中略)

宗教の救済は一面には心霊の墓に曠劫以来流転し来りて現在せる自己、即ち屍骸の自己を埋葬するの謂である。

墓は更に生きんとする我々の厭ふ所である。而も墓なくしては我々は屍骸の始末に困しむ。自己の業界の屍骸は必ず自ら埋葬場を求めねばならぬ。此埋葬が宗教である、即ち念仏である。(中略) 流転の自己の最後である

法然上人は聖道門の教えをずっと行じて、一切経を五遍も読まれたんですよ。そして善導大師の散善義の「順彼仏願故」という一言で南無阿弥陀仏に目覚められた。これ大変なことなんです。何でかという、親鸞聖人も「一心金剛の戒師」って和讃に言っておられますね。「一心金剛の戒師」っていうのは、いわゆる天台の菩薩の戒を持ち続けた師匠なんです。それであつて全ての行を廢して念仏を立てられたんですよ。大変なことですよ。

念仏を唱えることは仏の本願に従うことであり、則ち自己の

念仏を以て如来の本願力の顕現である。如来がおられるというのは、私が唱えるお念仏の中におられるんだ。即ち自己の称える念仏の声は如来実在の自証である。日課として唱えられた七万遍の念仏は一面に自力我見を顕現する念仏であり、またその自力を廢捨せんとする仏の本願の念仏であつた。

即ち念仏を本願に帰すれば全他力となり、本願を念仏に帰すれば全自力となる。全他力を以て全自力を顕わし、全自力を以て全他力を証するのが『選択集』でした。「師の念仏の声が、常に矛盾を觀照するの深き痛苦と、及び此矛盾を離脱せんとするの強き激励とを包含して、絶体絶命の響を伝へし所以」なのです。法然上人の廢立の念仏というのは、そういう戦いの念仏、自力妄執の死骸を葬る「墓」と念仏を象徴されるのです。

それに対して祖聖は、ここに新しき人生の母としての宗教の積極的一面を開かれた。

念仏は旧人生を葬る墓なると共に、新人生の母である。信の一念の裡に早や永久の新人生に包含せらるゝ。(中略) 此こそ真の現実の人生である。(中略) 生ける信念は念々に新しき世界を生み、又新しき自己の眼光を開く。信念は常に必ず如来と浄土とを生む。此点に於て信念は人生の最終なると共に、又人生の最初である。

法然上人の念仏は人生の最終を教へた。親鸞聖人の信念は人生の最初を教へた。(中略)

前者は老人の宗教・安息の宗教であり、後者は嬰兒の宗教・勇進の宗教なのです。

「称へよ、たすけん」の如來の大命は現実界には二面に現はれる。第一は自己の称ふる声である。自己の念仏の声の外に現実の大命はないのである。(中略) 又第二には自己の唱へんと欲する意志である。「念仏申さんと欲ひ立つ意」である。前者は外的で、後者は内的であるが、此二つは全く一つである。(中略) 此二つは一念同時である。若し内的意志なければ、声は行ではない。又念仏の表明なくば、意志は空念である。則ち信の一念は一面には称名であり、又一面には称へんと欲する信念である。

一念の意義が親鸞聖人によつて行の一念を転じて信の一念とされた。最後臨終の一念を最初帰命の一念へ転じて、臨終の一念の機の如來の大悲の現れを平生の行の一念に感じて、信心歡喜の信の自覚によつて現生に正定聚に住し、往生即成仏を示された。臨終の一念は仮設の臨終であつて、真実の臨終ではありません。本當の臨終は、如來をたのむ一念が臨終です。

念仏だけだといひながらその念仏をいただいた本願を信ずることが云何に大切かということを法然上人の廃立の努力を日々実行されたことを証明せんがために、本願の有難さを証明せんために努力されたのが親鸞聖人です。そういう意味では墓は人生の終わりであるとともに出発点だという両面があるとということですね。それが死は涅槃の仏性常住、それから誕生は唯我独尊の両面を感じていくのが人生であるということですね。それが、親鸞聖人が念仏が正定聚であることを未来から現在に持ってこられたのは往生と成仏の關係を明らかにするの

に大事な事です。

この墓の文は唯一の念仏が一面には娑婆の墓石で(御通夜)であり、同時に浄土往生の母胎(入学式)であること象徴しているといえるのでないでしょうか。

〈三〉

ここで少し本論を語る余備になるかもしれないが、前文に「念仏無間とはねまはりた日蓮上人の墓も南無阿彌陀仏である」とありましたが、『選集』第二卷「日蓮論」の中の「知行不調和の自覚」の文に秋の月ということをや喩えた文があります。その文の初めに定家卿の歌「天の原、思へばかはる色もなし、秋こそ月の光なりけれ」を挙げて、秋を表すのに何故四季に照り続ける月だけによつて秋全体を象徴するかの譬によつて「万行同歸の念仏」あらゆる行が念仏一つに歸することを象徴的に表現しています。

言うまでもなく、一般に『法華経』が釈尊出世の本懐経と言われ、『法華経』の教えは人生における諸善万行は悉く仏道に歸する。「万行同歸の一乘」と言われている。先生はそれに対して月だけで全体の秋の感じを表すように念仏によつて万物同歸を表すといわれるんです。すべてのものが念仏におさまつてしまふんだということをや秋ということに象徴していわれるんです。詳しくは引用全文体を読んでいただくと、見事な譬喩で念仏と題目の違いが表現されています。その中心は、

夏は太陽の世界也、(中略)夏に至りて一転悉く輝々堂々たる東天の旭日を讃頌するに非ずや。(中略)秋に入るや、太陽忽ち其威光を失墜して、月の世界と転ず。秋の万有は悉く月の為めに存するに非ずや。(中略)天の原に月ありと思ふは非也。是れ月を解せざる俗物のみ。天上を觀て秋月何くにかあると嘆ずる勿れ。秋月は独り天上に存せざる也。秋の山は是れ月に非ずや、秋の海此れ月に非ずや、春に於て花の如き少女は秋に至りて月の如き少女と転じたり。花を讃嘆せる万有は、秋に入りて独り月を称美するに非ずや。秋の菊を見る者、月を忘れて是が美を感じるを得ず。独り夜のみ月の光に非ずして、秋の日中亦月の光也。哀れなる鈴虫の音は是れ月の光に非ずや、落葉の聲は是れ亦月の光に非ずや。悟り得たり、月は天上に存せずして、周囲の万有に存することを、秋全体月の光なることを。(中略)唯念仏と云ふ勿れ、唯題目と云ふ勿れ、念仏は是れ秋月也、題目は是れ夏日也。是故に親鸞は唯一念仏に依りて、泰然として其愚に甘んぜしに非ずや。日蓮は唯一題目に依りて、猛然として絶大の痛罵を当代に加へしに非ずや。二師の外法に対する態度全然正反對なりと雖ども、而も自ら唯一法に其全身を委せるは一也。

『日蓮論』の「知行不調和の自覚」の詳細な文の要旨は、日蓮は題目を宣布するのに色心と知行、理想と現実の違いに大苦悶をしました。それは我々の考える物的苦悶、即ち欲望的な苦

悶ではなくて、過去世において五逆謗法の大罪を犯した身に生まれ日蓮が本化上行化現の日蓮として大罪を償却せんが為に『法華経』という正法を宣布せんとする霊的な苦悶でありました。悪魔・国賊と呼ばれ、他の教えを罵倒する自己の一切を犠牲にする勇氣と胆力、五逆謗法の大罪を犯した自身が如来の大命を全うする折伏の自力奮闘の矛盾、責任地獄と大使命に歓喜する矛盾の一生でありました。

それに対して親鸞は自己の絶対無力を自覚して、唯一に如来の本願力を信じて、如来のなすが俤に、如来本願の裡に自己を没却した。如来の外に何等の力と意義のない親鸞は如来の力は十方に遍満し、親鸞の念仏は仏の力は内に潜在して、我が力は無用の力となった。力に余れる人、力に満足する人となった。大信心を得て、罪惡の標本たる親鸞一人の救済は、則ち一切衆生救済の証であり、像末五濁の世となりて、聖道自力の諸教は、時機を失い、自然に消滅し、弥陀の悲願弘まっ、念仏往生さかりと彼の生涯は、園林遊戲地門の境地であった。

不壞の信仰は力の上の力であり、若しこの至上の力を、内心の修養に向ける時、智慧となり、電光目を射るものがあつた。日蓮は顕在の力で親鸞は潜在の信仰であつた。対照的に両者の特徴を論じておられますが、先生の『日蓮論』は大正大学の茂田井教亨先生が讃嘆しておられますが、曾我先生が云何に真剣に日蓮上人に傾倒された時があつたか、その遺文を持ちながら「日蓮か、親鸞か」と迷つたことがあつたと聞き覚えていきます。読んでいただくに有難い文です。

更に次の資料⑤は念仏と題目の關係を題目を否定せずに、巧みに生かされている。『選集』第二卷「朝題目、夕念仏」の文です。

されば題目は誠に朝の宗教である、念仏は夕の宗教である。則ち題目は闇夜を破る光明の来る所を望んで、東を憧憬する宗教である。念仏は闇黒を破りし光明の去り行く所を望んで、西を景慕する宗教である。(中略)

則ち朝の宗教は自我を拡張してその絶対を自証する積極主義の宗教である。夕の宗教は自我をその儘に置いて、直に絶対の如來に帰入する消極主義の宗教である。前者は男兒の宗教であり、後者は女性の宗教である。前者は意志の宗教であり、後者は感情の宗教である。前者は超人の宗教であり、後者は凡人の宗教である。われ等は何人も朝に於て無意識の超人である、夕に於て何人も無意識の凡人である。朝に於ける自覚は即心即仏であり、夕に於ける自覚は罪惡の凡夫である。(中略)此二面を有する所に於て初めて完全なる釈尊の信念を拝することが出来る。

朝日が大洋の底より現はれ、夜の闇を照破する。夕日が西山に没する頃、厭穢と欣淨の情となります。題目は朝であり、奮起の時であり、覚醒と驚きと活動の宗教であり、念仏は夕陽の光明に照らされる寂靜な夕の宗教、安眠と平安と休息の宗教、一日の我執を顧みる宗教でしょう。

われ等は題目を思ふ時、必ず太鼓を連想すると共に、念

仏を想ふ時、直に木魚を想ひ起さざるを得ない。われ等太鼓の音を聞けば想はず題目の咽にせまるなり。木魚の響に接すれば恐くは彼れ法華の徒と雖も無間の罪を犯さざるを得ないであらう。「太鼓と題目」「木魚と念仏」果して何等の因縁があるか。思へば誠に不思議の極である。(中略)

太鼓は動物性の響であり、木魚は植物性の音である。前者は動の聲、生の音であるが、後者は靜の聲、死の音である。前者は人の声であり、後者は天の声である。前者は人間の大能を叫び、後者は自然の全能を示す。(中略)されば太鼓は憤怒の音楽であり、法華は憤怒の宗教である。木魚は感謝の音楽で、念仏は感謝の宗教である。

曾我先生は引用文にあるように、題目を太鼓、念仏を浄土宗で打ち鳴らす木魚に譬え、さらに浄土真宗の無間の他力念仏を巧みに譬喩的に明らかにしている。それは布教家の渥美契華先生という方が説教の中でこういうことを言われたついでです。真宗の訶講賢蔵師という人がね、常に仏恩を想い静かに念仏を喜びつつあつたら、その隣に浄土宗のお寺の和尚が専修念仏の非常にまじめな人だつたんです。そしてその人が突然問うたんです。私のところには木魚があると。よつて念仏を退転無きを得ると。真宗には木魚がないじゃないかと問われたというんです。そしてその真宗の講師が次のように答えたというのです。

「我宗何ぞ木魚なからんや、我に八万四千の煩惱あり、

これ我が大木魚である。此木魚は無始以来種々の境界の縁に依りて常に百雷千雷の如き響きを以て鳴り渡るのである。此木魚は間断なく鳴るが故に我が念仏は亦退転するを得ないのである。貴宗の木魚は時に間断あり、又唯本堂にあるのみなれども、我が木魚は常に我に随従し、わが行く所、なき所がない。故に我は行住坐臥時所々縁を嫌はず、念仏の行自然に成ずる所以である」(中略)

唱へてその功を忘るゝのが真の念仏である。抑も念仏とは唯如来と我との関係であり、随て専ら心の対象であり、耳の対象でない。耳は唯有声の声を聞くが、心は直に無声の声を聞くことが出来る。

「木魚を超越せる念仏」とは全く靈的な念仏である。物的木魚に伴ふ念仏は必ず肉の念仏、声の念仏たるを要する。

しかも、心のなかで鳴る木魚は罪惡に伴う念仏で靈の念仏、信の念仏なのです。念称は一の法然上人の自覚は、親鸞聖人によって念信是一となり、聞即信となつたのです。

「是に念仏は初めて自力超越の選択本願の行となりた」ので、その坊さんが言うんです。「我宗何ぞ木魚なからんや」。木魚がないことないんですよ、あるんですよと。我に八万四千の煩惱ありと。これ我が大木魚なりと。この木魚は無始以来、種々の境界の縁によつて常に百雷千雷のごとき響きをもつて鳴り渡るんだと、毎日。この木魚は間断なく鳴るが故に我が念仏は

また退転することが出来ない。貴宗の木魚は時に間断あり、また本堂にあるのみであつて、そうですよ、本堂で木魚たいたい。これ悪口じゃないんですよ。和尚が木魚は常に我に随従し、わが行く所、なき所がない。故に我は行住坐臥時処諸縁を嫌わず、念仏の行自然に成ずる所以である、と答へたという。すごいね、いい話じゃないですか。その通りですよ。私たちの念仏、煩惱が途絶えないから、念々に木魚はないけれど、それがどこに行つても南無阿弥陀仏なんです。

京セラの名譽会長であつた稲盛和夫さんは、鹿児島島の隠れ念仏の門徒の子孫ですが、幼少にナンマンダブツは有難うということですよと教えられたので、どこへ行つても、例えばキリスト教会に行つても南無阿弥陀仏を称えるつておっしゃつてました。

弥陀の名号となへつつ 信心まことにうるひとは

憶念の心つねにして 仏恩報ずるおもいあり

『真宗聖典』第 二版 569 頁

弥陀大悲の誓願を ふかく信ぜんひとはみな
ねてもさめてもへだてなく 南無阿弥陀仏をとなくべし

『真宗聖典』第 二版 616 頁

朝は初である、夕は終りである。題目は一言すれば自力教であり、念仏は他力の信念である。自力を以て始められる宗教の道路は終に他力念仏に依りて止るのである。

以上のように、法然上人の南無阿弥陀仏の念仏行と日蓮上人の南無妙法蓮華經の題目について述べました。

〔四〕

次の文よりは念仏と信心、行信の関係を喩えた文に入ります。あらゆる聖道門を捨てて、念仏だけに帰するという、それがあつてこそ親鸞聖人の豊かな信の世界が開かれてくるんです。これがなかったら親鸞聖人の、私たちの信の宗教というか、行の宗教から信の宗教というか、行信一緒ですけど、特に信を強調する宗教は生まれてこないのです。

では念仏と信心の関係について信仰座談という、問いに対して答えられている文があるんです。糸はお念仏、針は信心という文章です。これは面白い文ですので読んでみましょうか（資料⑥『親鸞との対話』「曾我量深信仰坐談」）

問 お念仏と信心とは、どういう関係ですか。

曾我 信心とは、たとえば糸に針をつけたようなもの。糸はお念仏、針は信心。いくらお念仏の糸があつても、信心の針がついていなければ着物を縫うことができない。針がなければ、いくら糸があつても着物は縫えない。いくらナンマンダブナンマンダブとなえても、信心がなければ助からん。お念仏は糸のごとし、信心は針のごとし。

信心と念仏とどういう関係にあるか、大体ハッキリせぬ。（中略）だから、糸と針のたとえで言えば一応ハッキリする。要するに、縫ってしまえば糸だけが残る。糸

で着物はできるのですよ。縫ってからも針をつけておいたらけがしてしまふ。しかし、いよいよ縫うときは針がなければ縫えぬ。これはまあ、一つの譬喩ですが――。着物は糸で縫う。針で縫うのではないが、針がなければいくら糸があつても縫えぬ。糸に針をつけるから、糸が着物を縫うことができる。（中略）着物は糸で縫うもの、針で縫うものでないでしょう。針で縫ったらくわくて着られんでしよう。糸で縫うには違いないが、そこに針がないと縫えぬ。

われわれはお念仏で助かるに違いない。しかし信心という針がないと、お念仏で助からん。助かるのはお念仏で助かるのだが、信心がないとお念仏が出てこない。お念仏がお念仏のはたらきをせぬ。

仏さまは、われわれを助けんがために南無阿弥陀仏の行を案じ出だしたまいて、この名号をとなえるものを必ず助けようと誓わせられた。だから仏さまは、お念仏をもつて助けて下さる。「念仏衆生摂取不捨」という。だから私どもは、本当に助かりたければお念仏をとなえる。助かる必要がないからお念仏が出てこないのですよ。お念仏をもつて助けて下さるが、お念仏がお念仏のはたらきするのは、信心というものがないと、お念仏がお念仏のはたらきをせんのです。

簡単な文章ですが、これは親鸞聖人が念仏にはね、信心は必ず具わらないけども、眞信心には必ず念仏は具わるといわ

れました。その譬喩なのですね。念仏を唱えたからといって必ず信心が具わらないけど、真実の信心といったら必ず念仏が出てくる。そういうことを針と糸の関係で曾我先生が説明してられるんです。だから念仏と信心とは離れないものですね。別にしてしまつたら『歎異抄』の問題にもありますけど、別にしたらいけません。本当の信心なら必ず念仏が出てくるはずなんです。大行である。お念仏の方に何の問題もないんですよ。お念仏は仏さまの行ですからこれは何の障りもありませんよ。唱える私たちの方に問題があるんですよ。念仏だけ唱えて信心がなかつたら空念仏というけど、空念仏といわせるのは信心にあるのであつて、称える私の方にあるのであつて、お念仏の方にあるというのは大間違いですよ。これははっきりしておかねばなりません。この文からはそういうことが分かつたらいいんじゃないでしょうか。

次の資料⑦は「龍眼」の文です（『選集』第四巻）。この文は要の箇所だけを述べますので、引用文を参照してください。念仏は信仰の龍眼である。真の念仏には必ず信念と人生との二重の背景を要する。人生は雲であり、信念は龍身であり、念仏は龍眼である。此三は三のまゝが一である。

唯一の龍が三と頭はるゝ。

禅宗の法堂の天井に龍の絵が描かれているが、龍が雲を呼び雨を降らすといわれることから、龍が四方八方に目を光らせ、法の雨を降らせるという意味があると言われる。正しく念仏の雨が人生に降り注いでいることを先生は象徴されたのである

う。

龍眼といつて、南無阿弥陀仏と念仏ばっかり唱えててもね、信心がなかつたら。それを称えさせてもらうことを自分に感ずる身がなかつたら、念仏の有難さが味わえない。其の信心は煩惱の雲に覆われた人生であつても金剛堅固で壊れることはな

い。
「正信偈」に「譬えば、日光の、雲霧に覆われるれども、雲霧の下、明らかにして闇無きが如し」（『真宗聖典』第三版228頁）とある。

人生を離れたる宗教は此れ雲を離れたる龍である。而して宗教なき人生は龍なき雲である。（中略）龍の死と共に雲は散失し終る。而も若し念仏の龍眼の嚇々たる光なくんば龍と雲と徒に黒闇裡に葬られて仕舞ふ。唯一点の念仏の龍眼は、よく龍身と雲との壮大極りなき光景を照現し来る。

龍の目である念仏が我が信心となり我が身のものにならねばならない。それには念仏する人生という雲がなかつたら何にも味わえない。仏さまが与えてくる念仏が私自身に与えられた念仏に、私自身のものにならなければだめだという意味に解釈してもらわなければいけません。龍の眼が自分の眼にならないかんといふところありますよね。仏さまの与えてくださる念仏が私自身の身の念仏にならなければいかん。そういう意味の、これも面白い龍の譬えです。

そして信心の大切さを言っているのが資料⑧の文章（『選集』

第二卷「山水の画を見て」です。この文は私がつとも好きな文です。ほとんどを読誦しましょう。

(山水の)画は極めて簡単である。彼方に遙に霞を帯びつゝ聳立せるは山である。此方に黒く多がつれたるは林である。而して此山と林との中間は全くの白紙で、無一物である。見よ、在る物は唯山と林とではない乎。而も不思議にも我等は是を「山林の画」と呼ばずに「山水の画」と名くるは何故である乎。水よ水よ、汝は何処に在る乎。若し此軸面より山を取り、更に林を拭ひ去らば、全く白紙の軸となり終るのである。けれども我々は啻に山水と呼ぶばかりでなく、實際上山水と感ずるのである。我は彼方の山を仰ぎ、此方の林を観る時、不思議にも此二者の中間の空虚の所にたゞえたる水を観るのである。なきが如くにして在るは山水の水である。私が思はず水よ水よと喚んだのは、此山林の中間に自然に実現せる満満たる水に向て発したる驚嘆の言であつたのであります。

(中略)

雲霞の間に髣髴として見ゆる山は是れ西方安樂世界の教主如来の超世の本願である。近き此岸の鬱然たる森林は娑婆生死の園に迷ひ悶えつゝある我々の胸中八万の煩惱の林である。仰いで大悲本願の山を拝し、俯して生死煩惱の園林を見る時、我はいつのまにか法界にたゞえたる信念の水に驚かざるを得ないのである。信念は如来の本願と自己の罪惡との間に自然に顕現したる不可思議の存

在であつたのであります。

画を解せざるものは此の山水の画を嘲つて、山林の画と謗り、遂に筆を呵して水を描がんと企つてであらう。かくて幽邃なる山水の靈境は忽に去りて、我等は忽ち濁悪なる現実世界に還らねばならぬ。嗚呼奇なる哉や、水を急がゞざりし時、已に水現はれ、水を急がぐ時、啻に水が枯れたるのみならず、山も林も悉くその意義を破壊せられて仕舞つて、根本的に山水の画なるものが滅亡したのである。

蓋し画に於ける山と林とは実である、独り水は虚である。而して虚なる水は独り存在することが出来ずして、全く実なる山と林とに依りて現はるゝと共に、已に一度現はれ終りし上はその妙用無碍自在にして、実以上である。故に山水の画の中心は林でなく、山でなくして、虚なる水である。(中略)

自己の罪惡の機の深信の林にすわりて、遙遠なる如来の本願の山嶽を仰ぐ時、奇なる哉や、わが坐せる煩惱の林の下まで信念の浄水は入り満ち下さるのである。此水は林の下より湧き出でたやうであるが、その実あの天に接する山嶽より湧き出でたるものである。山やその深と遠と大とをきはめて、信仰の水は清浄と寒烈とを極めて不尽である。此水や本願の山より生じつゝ、却てそれに崇厳と清純とを加へ、又煩惱の林をして千紫万紅の色を添へしむるものである。若し此信念の水がなかつたならば、

如来と云ひ煩惱と云ふも所謂一箇の觀念遊戲の絵画に過ぎなかつたのであらうが、今やわれ等はかの本願の山とこの煩惱の林との間に信念の水をみる時、忽ち觀念遊戲の範圍を超越して、歎喜報恩の実生活に入るのであります。

この画で大事なものはなきが如くにして在る山水の水、画かざる水です。山水の水、浄土に流れる水は我等の煩惱の林に流れてくる。山から林へ。山から下りてくる水なんです。『阿弥陀經』や『觀無量壽經』では、浄土に「七宝池」があつてそこに「八功德水」が充滿していると説かれています。浄土の水は、曇鸞によると、人の思い通りに動いて膝まで上がり、肩まで上がるという具合に、調和冷暖であり柔軟そのものであり、もろもろの妙なる法の声が聞かれ、聞く者の心に無量の歡喜を覺えしめるという具合に、「神を開き体を悦ばしむ。心垢を蕩除」(『真宗聖典』第二版40頁)する。八つの功德をもつていと説明されています。如来回向の信心を象徴しているのです。本願から流れてくる信なんです。それが煩惱の林に入つて、そして私たちを潤してくれるんです。

虚なる水とは、見えないということとは意識下ということですから意識のある信は本当の信じゃないんですね。私は信があるとかないとか論じているような信はまだ本当の信じゃないです。なんにもない信じ切つてしまつた時には論ずる必要もないんです。そういう信がはたらいているわけです。深層意識で。それが如来回向の信なんです。それが本願の信なんです。それを曾

我先生は「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」といわれる。法蔵菩薩が我々を信じてくださっているのです。それ故に不信の我々が本願を確信する。深層意識の阿頼耶識の世界で信を語られるわけです。

この三つ。山は本願、林は煩惱、そこに流れてくる、山から流れてくる水は如来回向の法蔵菩薩の信の水だと。水を通して浄土と此土がわけられているが、水を通して浄土と此土は一つになる。

これはお月さんの譬えでもあるんです。法然上人の歌に「月かげのいたらぬさとはなけれどもながむるひとのこころにぞすむ」というようにね、山と水といたら別になつてしまひますね。これ月でいったら。月が照つてるとするでしょ。それが盥とかで水に映るでしょ。月と映つた影とどつちが先か分からないでしょ。澄んだ月影が、澄んだ月を表す一念同時なんです。如来の信と私がいただいた信とは、月影と月とは違うけど一つのもんですね。一如つていうことですね。如来の信が私のもとなりたまう。これが一如として語られるところに浄土真宗の味わいがあるんですね。

これを如来の方だけにもつていつて、如来からもらいましたというだけでは私の信にならない。私が確かにいただいたと。与える念仏と受け取る念仏。与える念仏は十七願、受け取る念仏は十八願です。これが一つですよね。それとはつきりしておかねばならない。

曾我先生が自証といわれるのは、救済も自証も一つ。救済さ

れるということが本当に自分のものに、私のように無有出離の縁の者が如来を信することによって本当に助かるという、そういう信を自分の中で確立するようになったら、それは自身の信なんです。『愚禿鈔』にある信なんです。自利の信なんです。

それを自証といわれるのはそういう意味なんです。救済が自証にならなければ自分のものにならないです。如来の側だけになつてしまふ。それでは自分の確信にならない。自分に何かがあるから自信があるんじゃないですよ。何にもない煩惱具足の何にもないものだとこのことを仏さまが信じて、仏さまが信じてくださるからその仏様を信ずることができ、その信が本当の信なんです。何か取り柄があるからという自信じゃないですよ。

（五）

次の資料⑨の『選集』第二巻の「大自然の胸に」の文ですが、この文の要は先生は阿頼耶識は単に心的現象、意識の面のみではない身心一如の識が阿頼耶識で、わが身体は法蔵菩薩の説法の道場であるといわれるのです。特に身体を通しての転換であることを重視しておられます。

我々は生れながらにして深重の業の所有者である。（中略）わが靈は未生以前に深重なる言教を全身に沁みて生れた。我は如来の大願業力が此肉体の一毛孔にも充ち満てることを思ふ。喧闐の業報よ、而して闇にさやける

宿業よ。私の肉体は是れ現在の法蔵菩薩である。法身説法の道場である。我は小なる意識に依りて自己を制限すれども、肉体は是れ大なる我である。（中略）

子々孫々の相続は我々の未生以前の無意識の教である。

我々は此不可思議なる「經典」を持って誕生した。誕生することそのことが已に此「經典」の力である。

如来はその皮を紙とし、その骨を筆とし、その血肉を墨汁として、生ける「聖教」を創作し給ひた。その「聖教」は私の肉体である。肉の声は聖教の自発である。

驚くべき表現です。自分の肉体は經典だつていわれるんですよ。如来はその皮を、私たちの皮膚ですよ、それを紙とし、その骨を筆とし、その血肉を墨汁として、生ける「聖教」を創作し給ひた。これが祖先からいただいた体なんです。教えなんです。すごいでしょ。身体は肉体として目に見える面と目で見えない身がある。先生は宿業を本能といわれるが、さらに祖先の遺伝であるとささいわれている。

自覚の基礎にある身体の意義に気づいた経験を、西谷啓治先生は「飯を喰った経験」というエッセイ（『著作集』第二十巻）のなかで、ドイツに留学して久しぶりに米の飯を御馳走になったとき、米の飯はこんなふうなものかと思つた驚きを語って、「その美味しさは、うまいまずいというふうな比較を容れうる美味しさではない。無条件的で絶対的な美味しさであり、それは味覚を超えたところで感じられる美味しさ、身体全体が揺さぶられるような美味しさである。そこには自己の存在の基礎に

触れたという確かさがあって、そういう確かさの感覚は、精神的なものだけでは不可能であって、身体というものがなければ考えられないものである」と言っているが、美味しい、まずいを超えた共通感覚。日本の米を食、べてきた祖先から伝えられていた日本人としての血が自分にながれている。それは根源的な身体感覚の経験であると述べておられる。先生はこの共通感覚を唯識の異熟識としてとらえている。

感覚意識といふものは、(中略)決して単に抽象的な物の性質ではなく、全体的なる内なる有機体、外なる無機体そのものを感覚することである。(中略)部分的感覺も、夫れが感覺たり得る所以は、夫れが実は全体的であるからである。全体的感覺の内容であり、全体に総合せられるから、夫れが感覺となるのである。その全体的感覺を『唯識論』では異熟識と名づけるのである。異熟の名はそれが全体的であることに依つて自覚的であるがために、始めて異熟の名を得る。

(『選集』第五卷「如来表現の範疇としての三心観」)
先生が如来の寿命は命根(いのちの根源)であり、光明は如来の感覺器官であり、名号は如来の行足(修行)と表現されるが、如来のハタラクを身体的な表現で捉えようとしておられることでも生理的な面を通して自覚をとらえようとしておられることが察知できます。

近年「身心論の観点からみた瑜伽行派の人間観—アーラヤ識説を中心に—」(山部能宜 早稲田大学)という論文にアー

ラヤ識は禪定体験を通じた身心の轉換の文脈において見出されたのではないか。特に肉体的な轉換は重要であり、アーラヤ識は全身に遍満している。それ故、我々が生きている限り、それは肉体と不可分なのである。しかも身体的といっても、潜在的な生理的基盤としてのアーラヤ識の機能は、極めて微細であり知覚し難い。しかし、瑜伽行派の実践者たちは、彼らの身体の機能がそうした微細な生理的基盤の状態に依拠していることに、禪定を通じて気づいていたのではないかと述べ、阿頼耶識の身体面に依る轉換を論じている。

先に触れました様に、最近の先端量子科学者の世界で無意識が各方面で研究されてきました。

例えば、痛いという現象ね、私たちが痛いと感じて発するです。意識で。そのコンマ何秒かの前にすでに肉体的に痛みがあるんです。無意識の世界で。それが脳に伝達されて、意識になって、そして痛いと感じるんです。無意識の世界で、身体で感じているんです。だからこれはね、意識というのはいつの受ける器官であるだけであって、わたしたちは意識で決定したなんて言ってるけど、そうじゃない。そういう宿業というのも分かってくると思います。ある学者は、私は自由意志なんてありませんと言っています。どういう意味かという、すでに潜在意識の中で決定されてるんだということを言おうとされてるんだと思うんですね。体でなかったらね、頭だけでは絶対に本当の自覚というものはできません。深層意識にあるもの、そういう感性だけが人間にとってのもの

「ごい尊いものなのです。」

法蔵を現に見るわけではないが、法蔵のはたらきを感じる。南無阿弥陀仏というとき生きた法蔵は身に入り、身から出る。これがおたすけの象徴である。全身ごとく南無阿弥陀仏である。それが声に出れば称名、身にあられると利他廻向、口にあられるときは称名念仏、心に感ずるときは願生浄土。これが生きてはたらく法蔵の姿である。

自分が法蔵というのはまちがいであるが、我のうえに法蔵ははたらく。我と法蔵は一つであるが、ただ一つというわけにはいかぬ。いわゆる二にして不二である。法蔵といっしょにおる。我は法蔵といっしょにおる。外にもおる、内にもおる。外に出れば利他、内におれば自利、これを入出二門という。入門は礼拝・讃嘆・作願・觀察。出門はすなわち廻向である。法蔵は私どもの軀は三業であつてただこの軀ではない。

軀とは身口意の三業である。三業をとおして我らの内に来たりたまう、また三業をとおして出る。仏は我が内に来るとまた外に出る、これ大悲という。これ南無阿弥陀仏という。これを自信教人信という。

（『曾我量深集上』 「願力廻向」）

最後の文、資料⑩は「合わせ鏡」、内観の文です。先生の限りない内観こそが法蔵菩薩論の最要の課題と思えます。曾我先生は合わせ鏡の地図を描く譬喩をもって限りない内観の自覚

過程を明らかにしておられます。

この譬喩は西田幾多郎博士がロイスの示唆を受けて考えたもので、それは（曾我先生は相当初期の文で述べておられるので博士からヒントを得られたものではないでしょう）。金沢にいて金沢の地図を写す時、一枚の地図を写し得たといふことが既に更に完全なる地図を写すべき新たな企図を生じて来る。なぜなら写し手自身はその地図に入っていないことに気づかされる。いくら写しても、その新たな地図を写した写し手自身がまた残ってしまう。この例は、自覚が、自己が自己を見るということの無限の過程であり、その過程は見る自己を無限に追い続けるという形を取ることを示している。

自己はどこまでも対象化することはできない。対象化することのできない自己は、ただ無限に自己の中に自己を見てゆくのである。主観としての自己と客観としての自己の総合としての自己同一性は、単に主観と客観という相対立するものを加え合わせるという意味で総合になつていうのではなくて、内へ内へと無限に自覚が深まつていく動的過程であることの譬喩である。曾我先生は次のように述べられる。

相対向せる二つの鏡は、相互にある一方の鏡の影が他の一方の鏡に映る、その映つた儘がまたさきの鏡に映る。

かやうにこれが限りなく重々無尽に互に映つて来る。（中略）例へば、私は今金沢に居る、金沢の一点に於て金沢の地図を描くとする。もし金沢以外の地点、たとへば京都に居つてこの金沢の地図を描くことは至極簡単なも

ので、最初の予定方針に随つて成果は決定せられるものでも何でもないことである。所が私が金沢の中に居つて金沢の地図を描くと云ふことになる。と簡単に行けない。何故かなれば、地図を現に描いて居る自分は現に描かるべき金沢に居る自分である。而もその描かるべき金沢は現にそれを描きつゝある所の自分の居る金沢である。さうすると金沢の地図を現に書いて居る自分と、その自分の居る金沢と云ふものが重々無尽にお互に關係して来る。

（『選集』第十卷「本願の内観」）

西田博士はこの「自同」自覚、「自己が自己において自己を見ることである」としていた当初の考えを、後期において変へ、自覚とは「自己が自己において絶対の他を見、絶対の他において自己を見ること」として捉え直している。自覚の中心は自己から他者に移されてくるのである。自己において他者を見ることとが自覚とされ、自己はその根底に他者をもつという角度から自覚の問題が掘り下げられてくる。博士はこれを「逆対応」としてとらえている。

我々の自己の底には何処までも、己を越えたものがある。而もそれは単に自己に他なるものではない・自己の外にあるものではない。そこに我々の自己の自己矛盾がある。此に、我々は自己の在処に迷ふ。而も我々の自己が何処までも矛盾的自己同一的に、真の自己自身を見出す所に、宗教的信仰と云ふものが成立するのである。

（『西田幾多郎全集』第十卷）

この博士の絶対矛盾の自己同一、我々と絶対者が相互に絶対否定という「断絶」を介して面することが「逆対応」である。絶対者は我々の外に我々を超えているのではなく、我々の内に我々を超えたものとして出現する。したがって、絶対者は我々において無限の内観となる。

我々が外に自己を超えた超越者を呼び求めるのではなく、内に我々を超えた超越者が我々を呼びかけてくるのである。絶対者において自己を見出すことは、「如来の呼び声」を自己の底に聞くことである。「弥陀の呼声」となつて我々に到来する。西田は、「弥陀の呼声」が聞かれないものは宗教ではないという。そのような、絶対否定を介して絶対者は、「絶対悲願」として現れるというが、これは親鸞聖人の「愚禿の自覚」という自己否定のあり方や、さらに「悪の自覚」を包み込む深い内観から学び取つたものです。

こつちに百億の鏡があればあつちにも百億ある。（中略）
その境地を「内観」「自覚」と謂ふ。それが詰り兆載永劫の修行と謂ふ、是で法蔵菩薩がえらい分つたやうでありますけれどもさう分つた訳でないのであります、たゞ説明して見るだけのことであります。兆載永劫の御苦勞と云ふと徒歩裸足の御苦勞、草鞋を履いた御苦勞かと思ふが、そんなことではない、大変深い「内観」と云ふやうな言葉で表はすならば余程近くなりはせんかと思ひます
（『選集』第十卷「本願の内観」）

この合わせ鏡を先生は次のように解釈されます。

如來の本願の智慧の鏡、すなわち我等にあつては如來廻向の信心の鏡は善も悪も平等に写す。善の姿だからと高ぶらず、悪い心が写つても卑下しない。仏智不思議だから、阿彌陀の本願には信心が大切である。阿彌陀の本願を写す機の鏡は信心、その信心の機を写すのが法の本願の鏡、機と法との合わせ鏡。彌陀の本願には老少善悪の人をえらばれず、ただ信心を要とす。本願は信心の鍵がなければ、本願の姿は信心の鏡がなければわかりません。本願には信心の機の合わせ鏡が大切である。合わせ鏡がないと本願は単独には成就しないのである。本願は信心の合わせ鏡によつて成就するのである。彌陀の本願には老少善悪の人をえらばれず、合わせ鏡、信心が本願の、本願が信心の鏡となつて成就した。その信心の鏡に本願がどのように成就するかというてみれば、「そのゆへは罪悪深重、煩惱熾盛の衆生をたすけがための願にてまします」ということが信心の鏡で本願を照らし、本願の鏡で信心を成就する。「罪悪深重、煩惱熾盛の我等を助けんがための本願じゃ」と、このように本願が成就した。本願成就とはそういうことである。つまり信心成就することが本願成就ということである。

（『曾我量深講義集』第十一卷「親鸞聖人の御言葉」）
先生は、西田博士の絶対矛盾の自己同一、逆対応で表される絶対者が自己否定して相對に自己を表すはたらきを法蔵菩薩の兆載永劫の修行であると捉えている。即ち機の深信は法蔵菩

薩の深信である。利他の行・衆生済度のためには永遠の方便智と願力の行が必要であり、この願が浄土教の永劫の法蔵菩薩の修行へと展開していくのである。

話・物語として説かれている『大経』の法蔵菩薩を、曾我量深は自己の「自覚の事実」として捉え直し、一切の人間存在の根源に潜んでいる願いや要求を、法蔵菩薩の神話として象徴表現されたものが『大経』の法蔵菩薩の神話であることを、自己の自覚の具体的事実として感得したのである。

それゆえに法蔵菩薩とは我々を超えた如來であるが、その如來が自己の内面の最も深いところ（阿頼耶識）に入り込み、自己の根柢となつて、自己を真に自己たらしめる仏である。曾我量深はそのような自己をはるかに超えた如來が因位の法蔵菩薩となつて、自己の最も深い「阿頼耶識」に実在することを我が身に感得して、「法蔵菩薩は阿頼耶識である」といわれたのです。

我々がまだこの世に生れぬ前から、我々は仏様を知らない前から私どもと深いつながりをもつていなさる。本願というものによつて深い関係をもつていなさる。そして私どもは何も自覚しておらんようだが、私どもの心の深い所に仏様がおられる。それを本願というのであります。念仏とか、信心とか、こういうものも、そういう私どもの深い、目をさます前に私どもの心の深い所に本願というものがかけられている。そういうものがちゃんとある。そういうものがあつて初めて念仏ということが成り立つ

のであります。

私どもは南無阿弥陀仏と称えてどうして助かるということは、称えさせようという御念力が、私どもが生れぬ前から御念力がある。私どもは知らないが、私どもの心の深い所に御念力がかかっている。そういうものと教えとが互に相照らす。その教えが照らしてお念仏というものが成り立ち、また信心というものが成り立ち、また往生というものが成り立つ。（『曾我量深講義集』第八巻）

法蔵菩薩は仏さまだけれども自分自身の心の深いところに仏さまを見出して行くというのが法蔵菩薩である。弥陀如来さまという時になれば、どうしても対象化されますが、法蔵菩薩というとはじめて自分自身の精神生活の深いところに仏さまの根というものを見出していくこととなります。聖人は至心信樂欲生の三心は法蔵菩薩の三心であると言われるのです。

聖人は信巻に、至心は、

一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫に於いて菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、一念・一刹那も、清浄ならざること無し、真心ならざること無し

（『真宗聖典』第二版254頁）

信樂は、

如来、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も、疑蓋、雜わること無きに由りてなり。斯の心は即ち如来の大悲心なるが故に

（『真宗聖典』第二版259頁）

欲生は、

如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も、回向心を首として大悲心を成就することを得たまえるが故に

（『真宗聖典』第二版264頁）

といわれる。限りない衆生の三業煩惱に対して法蔵菩薩の回向心は一念一念刹那、常に煩惱に沈殿する衆生に絶えず反復繰り返される。「無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおおく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころ、おおく、ひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とどまらず、きえ」（『真宗聖典』第二版667頁）ない我等の煩惱に同じて煩惱を菩提に転じて救済する。それが法蔵菩薩の兆載永劫の修行なのです。

自己の底に自己を超えたものを見る。自己の底に見られた絶対他者が法蔵菩薩です。それゆえ、法蔵菩薩は自己であると先生はいうのです。如来の本願は自己の外ではなく、自己のうちに見出されたものでなければならぬ。自己の底に見出された大主観が法蔵菩薩である。

法蔵菩薩の本願は信の外にあるのではなく、信の内にあり、信が自らの内に見出した願なのです。それは、信が内に反省して、信の内から展開したものです。

合わせ鏡の内観は、法蔵の限らない光に照らされて出離なき身が限りなく内観深化されていく。「法」と「機」が相互して仏智不思議を問い続ける展開が無上正真道なのであります。

法蔵菩薩が兆載永劫の修行をされるというのは、念々に、私たちの為にはたらき続けるという意味ですよ、念々ですよ。念々が続いて兆載永劫なんですよ。

資料をゆつくり味わっていたかと、その文章の持つ譬喩的表現から有難いことが感じられるんじゃないかと思えます。一応ここで終わらせていただきます。

〈質疑応答〉

A

行信というところで、曾我先生の文章、糸は念仏、針は信心という文章の中で、気になったのがですね、針をつけたままで、は怪我をしてしまう、信について。それが気になったんですが。

那須

はい、わたしもそう思います。ただあれは仕方ないんですよ。針がいらなくなるという意味じゃないと思えます。着物を完成させるには、必ず糸と針の両方が一諸に用いていなければなりません。「真実の信心は必ず名号を具す、名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり」（『真宗聖典』第二版268頁）とあるように、着物にあたる念仏の行者には必ず針である信心と糸である念仏とが備わっていると解すべきでないでしょうか。

弥陀の尊号となえつつ 信樂まことにうるひとは
憶念の心つねにして 仏恩報するおもいあり

（『真宗聖典』第二版613頁）

信心は憶念として隠れていて、無意識の心の世界で絶えず用いていると味わったらどうかと思います。譬喩は理屈としてでなく感性的に捉えないと。理屈で考えるところとしてどこかに欠点は出てくるんです。

A

ありがとうございます。いま無意識になるっておっしゃられましたけど、逆にいえば針はぐら下がったままの、意識のままだと怪我をしてしまうというのが印象深いなと思ったんですけど、意識を持ったまま、つまり自力のままというふうな。

那須

そうかもしれませんね。針というものを意識したら自我の念仏になるようにね。

B

祖先の問題なんですが、祖先というものは阿頼耶識の中で大きな役割を果たしていると思っんですが、そういうことから言った時に祖先というのは宿業というものとどういうふうな関わりを持つておるのか。また、宿業と運命との違いはどういうふうに捉えたらいいのか聞きたいです。

那須

先に触れましたように、先生は宿業を本能であり、さらに祖先の遺伝であるときえいわれていますね。阿弥陀仏は釈尊の祖先であり、法蔵菩薩こそ他力信心をいただいた先祖です、ともいわれています。釈尊は人類と共に仏教（まことの法）があ

ると悟られたのでしよう。だから祖先の生命を捨て、生命を伝えてきたところの体験、数知らぬところの祖先の体験、迷える衆生であつた祖先が生命を賭けて一心に求めてきた歴史、無量無数の祖先の経験を負うている。それがみな自分の宿業である。それがみな自分の責任である。自分が救われるということ、祖先がみな救われることである。自分が本当に責任を自覚して、そうして遂に求め得たところに自己の悟りがあつた。このように限らない祖先の歩みと、そうして未だ生れない子々孫々というものを救う使命があると、積尊は自覚されたのでしよう。

迷いの歴史が救いの歴史に転じる。宿業の歴史が本願念仏の歴史になる。親鸞聖人は『大無量寿経』にそれを見出されたのでしよう。

私たち凡夫にとつては父母、祖父母と血の続いた人しか祖先と思いませんし、運命観に立てば、私の業さえ祖先の責任にしてしまいます。運命はあきらかに自分の責任を問わないですよね。宿業はあくまでも自分の責任をとる。で、法蔵菩薩は阿頼耶識と曾我先生が言われるのは阿頼耶識は無記で、あらゆるものを判断せずに全部受け入れて、全部責任を持たれるんです。それが阿頼耶識の世界。それを法蔵菩薩といわれるのです。

私のこの肉体が、法蔵菩薩のはたらく道場だといわれる時の法蔵菩薩は祖先だと思つていいと思います。そしてそれを勝手な欲望のものとして身体を扱おうとするところが自分の業だと思ひます。祖先が血肉を与えてくださる。それによつて自分

が目覚める、自分の煩惱に目覚めて祖先のおかげだと。さらに仏さまのおかげだというふうが目覚める。

宿業観は親先祖の経験が自分のところに及んできた。祖先の経験を自分が受けている。それは自分の業である、自分の責任である。このように内観する。我らは自分自身の宿業であると自覚する。

死んだ先祖と未だ生まれない子々孫々を荷うて、自分一人の救いは祖先や子孫を救うことになる。信ずることが仏の本願の歴史に参加させていただくことになるのでしよう。

(二〇一三年九月九日 真宗佛光寺派本山 佛光寺 白書院)