

仏陀と凡夫との対話

——浄土の経典（八）——

金子大栄

一

原始仏教の尊さは、釈尊直接の聖訓として伝えられてあることである。その言葉はすべて人間の道徳に関するものであることが感化を与うるのである。四諦八聖道は人生観であるとしても形而上学ではなく、生死解脱は真剣に求められているから厭世感情ではない。したがって『法句経』は詩篇ではなく、弟子たちに語られしものも、すべては教化であって対話でないことは言うまでもないことであろう。その教訓には大乘思想のあることは、当然のことであって不思議はない。聖者の思想には、その深さもより広さもあるからである。しかしかに深遠なるものがあるとしても、釈迦は人間であることにその尊さがあるのである。

したがって大乘教の面目は、超人釈迦の発見であらねばならない。現身仏と法身仏といい。あるいは法・報・応の三身という。すべては親を失うて初めて真実の親に会える感情である。それが釈迦の言説を超えてその精神に分け入り、ひるがえってその精神を以て言説を了解しようとする。それが大乘教である。因縁観による即非の論理もそこに行われ、六波羅蜜の菩薩行も、ここに見出されたのであった。

その大乘經典に於て初めて現われたものは、對話篇である。その對話は仏陀と弟子との間に行われ、または菩薩居士の間に行われたのであった。『般若經』にせよ『維摩經』にせよ、そこに見られるものは對話であつて教化ではない。そしてその對話篇であることに大乘經典の所旨があるといつてよいのであろう。これと共に『法句經』とは意味の異なる詩篇が現われた。それが十二部經に於て応頌と重頌との別の由来ではないであらうか。

その詩篇を代表するものとして『大華嚴經』がある。世界の体は音声であると説き、菩薩の本願を躰とする世界、衆生の業海の音声を体とする世界、法爾自然の音声を体とする世界を説く、その廣大無辺の經説は、まさにこれ一大詩篇としてのみ諷誦し得るであらう。これに対応して對話篇を代表するものとして『大般涅槃經』を見ることができ、この經に於ては原始釈迦の教説として伝えられている一切の法門が大乘精神に依りて解釈されている。その意味に於て『大涅槃經』は即ち一代仏教であるといつてよいであらう。そしてその『大涅槃經』と『大華嚴經』とが淨土の教典の背景になるものとして、『教行信証』に重要視されているのである。

されど『大華嚴經』も久遠の釈迦を説くものであることに於ては、一般の大乘經典と別はない。毘盧舍那仏の名に於て、自内証の法を説かれたものといつても釈迦の徳を現わすものに他ならぬのである。或いはその毘盧舍那仏は即ち阿彌陀仏であるとも領解されて来た。それは大乘經典の性格として非議すべきことではないであらう。久遠実成の阿彌陀仏は釈迦牟尼如来として化現せられたということは、諸大乘經の心として親鸞も讃仰せるのであった。特に『大經』には仏華嚴三昧の名を挙げ普賢の徳を称揚してある。そこには『華嚴』と『無量壽』との二經の対応も見られるのである。されど諸大乘經と『大無量壽經』とはどうしても一にすることのできぬものがある。それは諸大乘經は釈迦を説いたものであり、『大經』は釈迦が説いたものであることである。釈迦を説いたものは、釈迦の自内証として釈迦の徳に帰するものであり、釈迦が説いたものは、釈迦の讃仰せるものとして阿彌陀仏の徳に帰すべきものである。したがつて釈迦を説く經典は先づ以て釈迦の超人的な風格を叙説するのであるが、釈迦が説く『大經』の釈迦

にはそのようなものがなく、偉大なる聖者、人間の教師という原始仏教に伝えられた釈迦である。ここに大乘教より浄土教への一転回があるのではないのであろうか。

二一

ここから釈迦教と弥陀教との別が思想されることとなった。そして原始仏教は言うまでもなく大乘仏教も釈迦を尊重するものであることに於て釈迦教といわれるべきものである。これに対して弥陀教とは、釈迦を中心とするものではない。それは釈迦の感化の消滅せる時代に於ても特にその広大の功徳を現わすものである。「釈迦如来かくれましまして、二千余年になりたまふ、正像の二時は終りにき、如来の遺弟悲泣せよ」と歎いて「像末五濁の世となりて釈迦の遺教かくれしむ、弥陀の悲願ひろまりて、念仏往生さかりなり」と行信せられた。その釈迦の遺教には言うまでもなく大乘經典も含まれているのである。その遺教は正像二時は終りて、名のみ残れるものとなった。その実状を見た遺弟はまさに悲泣すべきである。

かえりみれば、その遺弟の悲泣は、曾て生身の釈迦の入滅の時に経験されたものであった。されどその時には「釈迦の遺教」があつて、そこから大乘精神を見出されたのである。しかるに今はそれも見失われているのである。釈迦の遺弟ならば当然悲泣せねばならぬのである。そしてその悲泣に於て見出されねばならぬものこそ弥陀の悲願である。しかしてその弥陀の悲願というも、釈迦に依りて説かれたものである。三部の浄土經典は仏説であることは特に留意すべきことである。多くの大乘經典は釈迦の自内証を顕わすといつても、それを説く者は声聞、菩薩等の聖弟子たちである。それに対して浄土の經典は仏自説であるということが『教行信証』に於ても特に重要視せられている。しかしそれならば『阿含』等の經典と別はないのであろうか。

これは或る塑像家の表白である。「今まで教多くの塑像を作った。されどその惣べては自分をうち出したものであ

る。だから自分が作ったものという感じが取れない。ただ聖徳太子の塑像を作った時のみ初めて自分を作るものを作ることができた。感激に堪えない」。恐らくこれは惣べての芸術家の願いでもあろう。自分を作るものを作る。自分は死んでも、生命は作品に於て滅ぶことはない。しかればこの心境を釈迦の上に見ることが許されぬであろうか。『大無量寿経』を説くことに於て、釈迦は始めて出世の本懐を満足することができた。「如来所以興出世、唯説弥陀本願海」である。したがって弥陀の本願の行信されるかぎり、仏陀釈迦の教恩は忘るることはできぬ。ここに釈迦ありて弥陀あるのではない。弥陀ありて釈迦ありという真理があるのである。

それはまた言い換えれば、大乘教から浄土教が展開されたのではない。浄土教に依りて大乘精神が成就したのである。しかしこれには歴史的な問題があるようである。往生浄土は、聖道修行の方便として長い間思想されて来たではないか。これに反して聖道教こそ浄土教の方便でなければならぬということとは、親鸞に至りて初めて徹底したことでもあるかも知れない。とすればそこにも一つ忘れてはならないものがあるのであろう。それはいかに大乘教は一乗教であるとしても、「五濁悪時の群生海」を救うことができぬのではないかという事実である。

ここに多くの高僧たちは、釈迦の教として弥陀の本願を信ずると説かれたのであるが、親鸞は弥陀の本願ありて釈迦の教あることを忘れられなかった。『教行信証』の「教巻」を初めとして多くの場合には弥陀釈迦と呼んでいられる。これが釈迦弥陀二尊という伝統に反かずに領解されてあることは、特に留意すべきことであらねばならない。「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……親鸞がまふすむね、またもて空しかるべからずさふらう歟」。われらはその釈尊の説教を今ここに「親鸞がまふすむね」にきくことに於て、直接に「弥陀の本願まこと」を信ぜしめられるのである。

こうして弥陀の本願を説ける釈迦は人間としての聖者であった。しかしそれは言うまでもなく唯人ではない。運慶の作った仁王は木から彫り出したものに違いはないが、誰が木を彫っても仁王は出ぬのである。その意味に於ては弥陀の本願を説ける釈迦の本地は即ち阿弥陀であるといつてよいのであろう。されど弥陀の本願を説いたということでは釈迦は五濁の凡夫に親しいものとなった。そこに諸大乘經典との別がある。久遠の釈迦を顕彰しようとした大乘經典はそれによりて、釈迦をいよいよ五濁の凡愚と引き離した。その釈迦は教化者ではなく、帰依者である。しかもその帰依は教化者として釈迦の遺徳の追慕される限りに於てである。しかるに浄土の經典に於ては教化者として人間に親近し、そして弥陀の本願を説くことに於て五濁の凡夫を救う普遍の仏法を明らかにせるのである。

その人間釈迦の面目は特に『観経』に顕われている。この経には「仏陀と凡夫との対話」というようなものが感じられる。已にいうように、多くの大乘經典は対話篇である。その対話には釈迦も出場するのであるが、多くの場合、弟子たちだけで行われている。それは釈迦の本地を顕わそうとする經典として当然のことであろう。『維摩経』が愛読せられていることも、その対話の妙味によるのである。『大涅槃経』は、その対話篇を代表するものとして見ることができる。この経では『阿含経』等に伝えられている仏陀の教法は悉く話題となりてそれぞれの法門の大乗的意味を顕彰しようとしているのである。されどそこへ登場する対話者は聖弟子、菩薩であつて、在家の凡人ではない。在家の凡夫は優婆塞、優婆夷といつても教化をうける信男信者であつて、仏陀の心境を語り合うような資格はないのである。しかるに浄土の『観経』に於ては、それが行われているのではないであらうか。

『観経』を披いて最も疑問となるものは、釈迦は何故に韋提希に出家を勧められなかつたかということである。人間苦を解脱する方法として尼僧であることも許されていたのである。そうでなくとも優婆夷としての授戒があるべき

であろう。しかるに釈迦はそうせられなかったのは何故であろうか。韋提希は釈尊に向うて「世尊、われむかし何の罪ありてか、この悪子を生める。世尊、また何等の因縁ありてか提婆達多と共に眷属なる」と号泣して問うている。しかるに釈迦はこれに対して何等応答するところがない。それは韋提希の愚痴であるから答うる必要のないものであると解釈されて来た。されど愚痴ならば愚痴として説諭するこそ仏陀の立場ではないのであろうか。そうとすれば釈迦も韋提希の問いには答うるができなかったものと解するより外ないであろう。それは釈迦も韋提希の問いを無理のないものと同感するの他なかったということである。答えうる立場にありて答うるができない。それが大悲同感である。韋提の言うところに一言も否定することができない。しかしそれはそのまま肯定することも出来ない問である。韋提の問いは釈迦自身の問いではないか。しかればその答は韋提とともに求めねばならないものである。

ここには「阿弥陀仏神通如意」という経語が思い合はされる。阿弥陀仏の神通如意は釈迦の応化自在と現われる。その如意の一つには韋提の意の如く定散二善を説くことであるが、一つには弥陀の大悲を説くことである。しかし二つの如意がどうして矛盾なしに行われるであろうか。そこに神通ということがある。精神が相通するのである。凡夫韋提希の精神と、覚者釈迦の精神とが相通するのである。即ち相互に了解されることである。しかし両者は何うして相互の了解を得るであろうか。凡夫は煩惱を離れぬことのできぬものである。覚者は愛憎を超えたものである。したがって煩惱を離れねばという覚者の教は凡夫には通じない。またいかにしても煩惱を離れることのできぬ凡夫の心は覚者には通じないものではないであろうか。しかるにそこに相通する道が開けるとすれば、覚者も凡夫の心になることである。即ち応化することである。その応化によりて凡夫も覚者の心を知らしめられるのである。その相互了解の場として『観経』は説かれたのであった。

四

韋提希は「教我思惟、教我正受」と請求している。それは正しく定善を求めているものではあるが、仏自開といわれる散善もまた韋提の意底に於て要求されているものに違いはない。定散二善は畢竟これ韋提の要求である。しかし韋提は定散二善の器量あるものではないであらう。要求するものはその器量あるものと解することは間違いないとしても早計といわねばならない。かえつて器量なきものこそ要求するものである。機は器ではない。その器でないことを忘れて要求する。それが機である。人間苦を感じ、愛憎の悲しみにある者にとりてはどう思うたらよいか、どうしたらよいかという定散二善の要求に專一となることは当然のことではないであらうか。そこに器でないものが機となるという事実がある。

これに依りて仏陀釈迦はその要求の機に應じて定散二善を説かれたのであるが、その応説は定散二善の方便として真実の浄土を開顯せられたのであった。そしてそれが自から韋提をして定散二善の器でないことを思い知らしめられたのである。その心して見れば「汝は是れ凡夫なり。心想羸劣にして未だ天眼を得ざれば遠く観ること能はず」といひ、あるいは「諸仏如来は法界の身なり、一切衆生の心想中より生ず」と説き、「仏心とは大慈悲これなり、無限の慈を以て諸の衆生を撰ち」等と教えられるもの、すべてはその機に應じつつその器でないことを思い知らしめられるものではないであらうか。そしてこの方式に依りてのみ浄土は超越的世界であることが顕彰されるのである。

「そうでなくして、韋提希は定散二善の器であり、『観経』はこれに應じて説かれたものとすれば、経説の浄土は結局、この世と次元を同じうする世界となるであらう。中国の学僧の間には浄土は三界に属するか属しないかという問題もあつたようである。そうなれば『観経』を解釈する者も、すべては「自性唯心に沈んで浄土の真証を貶し、定散の自心に迷うて金剛の真心に昏き」ものとならざるを得ぬのである。その沈迷を離れて真実の浄土を欣慕せしめるも

のは、その器にあらずしてその機となるものがあるからである。

したがって定散二善は頼みにはならないが捨てることのできないものである。それは「定散二善を方便し」「定散諸機をこしらえて」「定散二善をひるがへし」「定散諸機をすすめ」られるものである。しかれば定散諸機はその器でないことを知ること、に於て特にその意味を持つものでなくてはならぬのであろう。そこに幾度も繰返した「想観經」の性格があるのである。

こうして釈迦と韋提希との相互了解というものが成立する。それこそ感応道交というものである。その感応道交は即ち對話の成立である。それは思想を異にし立場を同じうしないものに一如の道を見出さしめるものである。といっても經文の上に釈迦と韋提希との對話が言葉となっているのではない。畢竟は心音の了解である。そしてその了解が一言の下にというようなことではない。了解しつつなお疑問の取れないというところ、對話の意味があるのである。その意味に於て韋提希も經説の終るまで本当の仏意に同ずることができなかったのであろう。しかればそれは仏に出遇うた、その時に已に救われたということに反くものではない。韋提の得忍は王宮に降臨せられた釈尊に出合し時か、華座觀に於て住立空中の阿弥陀仏を拜見せるときであるか、それとも經説の終れる時であるかは問題とせられている。しかししてそれは当然三者共に成立することであらう。解けずして解けていく。對話の妙味はそこにあるのである。

五

この仏陀と凡夫との對話は、今のこの身には念仏の場に行われている。南無阿弥陀仏は即ち仏陀と凡夫との對話の場である。この場に於ては正直に自己の現実を語って阿弥陀の了解を求めることができる。阿弥陀仏はそれに応答して大悲の願意を知らしめられる。その對話こそ機教相応といわれ、また法義相統といわれているものではないであらうか。

かえりみれば、釈尊と韋提希との対話の場も実は南無阿弥陀仏を場としたものであった。釈迦も阿弥陀仏の心に於て王宮に降臨し、韋提希もまた念仏の心に於て仏陀の前に求哀懺悔せるのである。しかれば定散二善も念仏に帰入するということは、念仏の心なしには定散二善の要求もあり得ぬことであろう。その意味に於て王宮の一室は念仏の場であった。そしてそれは今日のわれらに取りては、即ち仏間である。

しかればその仏陀と凡夫との対話に依りて身証されるものは何であろうか。それこそ煩惱そのままが菩提となるということであろう。凡夫は煩惱具足、仏陀は菩提成就、両者はそれぞれの立場を守るかぎり話し合いはつかない。したがっていかに煩惱即菩提は大乗精神であるといってみても、それは覚者の識見であって凡夫には通じない。その立場に於ては、凡夫にただ覚者の教化に信順しつつ、いかにしても煩惱を離れることのできぬことを悲しむの他はないのである。畢竟これ煩惱即菩提ということは凡夫には通じないということではないであろうか。といっても煩惱は煩惱であって善いのではないかと主張することができない。煩惱とは文字通り煩い悩みであるからである。そこに止ることができず、それを離れることができない。その凡夫の要求しているものは教化でなくて了解である。大悲同感の心である。凡夫は凡夫であると解っていたくのである。まさにその時に煩惱は菩提となる。恰も氷が解けて水となるように。それは煩惱でなくて、如来の願心を知ることができぬということである。大悲同感は仏が凡夫の心となるられるものであり、煩惱即菩提は凡夫が仏の心とならしめられるものである。

これに依りて『教行信証』には、念仏の徳として転悪成徳と破闇満願とが挙げられている。思うにこの二徳は恐らく煩惱即菩提の實際を現わすであろう。阿弥陀の光は煩惱の暗を破る時、菩提の願は満たされる。それが即ち転悪成徳と表裏一体となっている。それは惣ての念仏者に依りて実感されることである。煩惱はそのまま菩提であるのではない。大悲同感の仏心をいただいて煩惱は菩提となるのである。そしてその大悲同感の仏心は煩惱の凡夫を攝取して応化自在の徳を成就せられるのである。

されど、その煩惱即菩提は念仏を場としての阿弥陀仏と煩惱具足の凡夫の対話から実証されたものであることは忘れてはならない。そしてその対話を顯わすものとは、「信巻」に於ける三心一心の問答ではないであろうか。あるいは「化身土巻」に於ける問答もそれであろう。したがって問いは凡夫の言葉であり答は阿弥陀仏の言葉である。しかればわれらはその答の有難さを思う前にその問いの心を察せねばならぬであろう。三心は行者の發起するものでなくてはならない。されど行者の發起するところとすればどこまで真実でありうるであろうか。そこに疑がある。その疑は即ち問いである。したがってその答は、その疑を解くものである。それは行者の發起を拒むものではない。その三心こそは如来の願であると応答せられているのである。そこに行者の發起こそ、發起せしめたまえるものであることを明らかにせられたのである。そこに願力廻向の意味があるのである。行者の發起を拒めば、そこには対話がない。されど行者の發起であるならばそれは真実の三心とはいわれぬであろう。「如来選択の願心より發起」して念仏は破暗満願し転悪成徳する道場となるのである。これに依りて煩惱は菩提となり、また応化自在の徳をも受用することになるであろう。それを顯わすものが「証巻」である。

しかれば「化身土巻」に於ける問答も、仏陀と凡夫との対話と見てよいのであろう。定散二善の要求は、かえってその器量でないことを反省せしめることも、ここで明らかにせられる。特に仏智疑惑の罪の深きことの反省がそのままに聞法相続の機縁であることを彰わされていることは、まことに意味の深いことと言わねばならない。阿弥陀仏と凡夫との対話は一生を貫いて尽きぬものである。それこそまことに遇える身の喜びである。

六

されど『教行信証』に於ける問答それ自体は親鸞の自問自答である。「聞より生じて思より生ぜざるは信不具足である」との教に依りて「推求」しての問答である。しかれば、その内容に於て阿弥陀とこの身との対話であるとして

も、その形式に於ては「自身との対話」である。それは恰も自身に二人ありて一人は阿弥陀であり、一人は凡夫であるが如くである。この身と阿弥陀とは一人にして二人であり、二人にして一人である。その二人にして一人となるところに「阿弥陀と凡夫との対話」があり、一人にして二人であるところに「自身との対話」がある。しからば両者はその対話の「場」を別にするものではないであろう。こうして念仏は即ち自身と対話する場である。

したがって自身と対話するということは、独語とか、告白とかいうものとは異なるものがあるようである。われ我を語るには、その場を必要としない。されど独語といっても何所かに聞くものあることを予想せねば成立せぬであろう。世捨人は何故に歌うか。独語は畢竟告白である。そうなれば独語といっても、見えぬ第一の自身との対話に他ならぬのではないであろうか。

されど自身との対話ということになれば、その場は更に広められる。私の場合には、思い出である。独語というも告白というも思い出である。それは曾ての自分と今の自分との対話である。曾ての自分と今の自分とはその対話に依りて互に懺悔し互に安慰して身心を支持しているのである。

その思い出の中に故人は現われる。その時は父祖も親属も、師友も同朋も対話の人となるのである。そしてその対話は生きてこの身の苦悩を解くのである。その対話の場が特に「仏間」であることも実際のことではないであろうか。現世にあるこの身にしては、いかにしても解決のできぬ問題が故人の意見を聞くことによりて解決されることは何人にも経験せられていることである。しかれば、故人との対話に依りて人間精神の歴史も成立するのである。その対話を無視する時、人間性は失はれているのである。その故人の精神を「仏」と呼ぶ。しかれば故人との対話もまた阿弥陀との対話である。

その自己との対話はまた他己との対話となる。そこに同朋感情というものがある。念仏の尊さを語ることは教化ではない。「共に是れ凡夫」である人間には、他を教化するということは考えられないことである。たとえ自己と他人

とは意見を異にし思想を同じくしないとしても、かえってそれ故にこそ語り合いたいという要求がある。その同朋感情に於て対話したい。それが親鸞にとりては「仏慧功德をほめしめて、十方の有縁にきかしめん」という願であった。しかればその行われる場もまた念仏であり、広い意味に於ての仏間であるといつてよいであろう。

七

ここに和国の教主聖徳皇のころを思う。その以和為貴の願は必ず無忤為宗に依りて行われねばならない。平和の為に戦うとはそれ自体は矛盾である。対話の言い分に忤はず、それを了解しつつ自見を述べる。それが論議である。その対話が行われるれば、人各有党であっても、事理自から通ずる道が開けるであろう。問題は「事」であっても、解答は「理」である。その理は論議に依りて明らかになりて事理おのづから通ずれば何事か成らざらんということ、それが聖徳太子の精神であった。

『十七条憲法』を貫ぬくものは、その理想であることは、今ここに説明するまでもないことであろう。唯明らかにしておかねばならぬことは、その理とは言葉で現わされるものであることである。人間に取りて理想主義とは「話せば解る」ということである。したがって論議無用となるときに平和は失われ、人間性も亡ぶることとなるのである。

しかるにその論議を可能ならしめるものは、帰依としての篤敬三宝であり、実行としての共是凡夫耳の自覚であった。それが聖徳太子の政治理想であったということが、特に太子を和国の教主と呼ばしめることになったのである。世界の教主であるべき釈迦は政治を捨てて教団を作られた。和国の教主は仏陀の精神を以て政治の理想とせられたのである。それは『大経』の「仏の遊履したまうところ、国豊かに民安すんず」という教説とも思い合わされる。しかればそこに「朝家のおんため、国民のために念仏もうさるべし」といい、また「世のなか安穩なれ、仏法ひろま

れ」という親鸞のころもあるのであろうか。

附記——清沢先生は宗教を定義して、有限と無限との Correspondence であるといっておられる。その英語は対応または通信と訳せられている。私はその訳語に心ひかれた。その対応は対向感応であることは、先生の論旨に依りても明らかなることである。しかしその対応ということは、即ち対話であると了解することができぬであらうか。この論文はその試案である。

「行巻」の六字釈には、命の字に「信」の訓が施されている。その信とは通信である。したがって「帰命とは本願招喚の勅命なり」ということも、本願招喚の通信であるといたのであろう。これに依りて「信巻」に「信楽とは極成用重の心なり」とあることも思い合わされる。信心とは行者の發起するものではない。本願の命^{メシ}せを用いるものである。

しかれば広く世間的にいっても、信用のできる世界というのは、対話の出来るところでなくてはならぬのであろう。政教の分離は歴史的必然であるとしても、仏教が世界に寄与すべきものがありとせば、それは飽くまでも対話の可能性を明らかにすることであらねばならない。