

自覚を超えて

— 浄土の經典（七） —

金子大栄

一

仏教は自覚の法である。そしてその自覚とは自身の存在の特殊であることを尊重することである。しかれば天上天下唯我独尊ということも釈迦に限らず、何人に取りてもこの身は天上天下にただ独りのものとして尊重すべきものであると解してよいのであろう。言い換えれば、この身は「ありがたいもの」であるという自覚である。

その自己尊重の姿勢は即ち自帰依・法帰依ということである。自帰依は即ち自敬である。そしてその自敬に於て外物に動かされない。それが法帰依である。その法帰依は涅槃を帰依所とせよということであらう。しかれば自覚とは自己尊重であり、自己満足することであらねばならない。それが原始仏教の精神ではなかったであらうか。

したがって、この自覚は、諸行無常、諸法無我ということに依りて動揺するものではなく、かえって深められるものでなくてはならない。いつ死ぬかも分らない命なればこそ「ありがたい」ものであり、我と執すべきものがなければこそ尊重せられるのである。ここに苦、空、無常を介して常、楽、我、浄を身証しようとした大乘の教意もあるのである。こうして独尊の身は何物にも動揺することなく、内なる満足にあることができるのである。

しかるに、この独尊者はこの身だけではない。われらの周囲にある人々は皆な特殊の実存者である。広くいえば一切衆生みな独尊者である。それを認容しなければ自尊というも独りよがりにも他ならぬこととなるであろう。しかしそれを認容すれば自敬は他敬となり、自帰依・法帰依は自他の帰依となる普遍の法でなくてはならぬこととなるであろう。そこから自覚は覚他とならねばならぬ。そのことを明らかにするものが大乘教である。したがって大乘教は自覚に内在する普遍性を展開せるものに他ならない。それが別躰の三宝を同躰の三宝へと帰入せしめたのであった。

生身の仏陀釈迦が入滅して久遠の如来が見出された。その久遠の釈迦は即ち阿弥陀であると経説されることとなったのも、畢竟阿弥陀とは普遍を意味するからに他ならぬのであろう。したがって阿弥陀は釈迦の本地であり、釈迦は阿弥陀の化身であるといっても、その思想を支持しているものは、釈尊を追慕しての感情である。

これに依りて帰依法にもまた普遍なるものが求められて来た。その普遍の法は即ち「如」である。それが一切衆生の特殊性をそのままに包摂する普遍なるものである。その普遍の智慧が一般の知識と異なることは、個性を認めてそれを尊重するか、それを個人としてのみ思想するかである。万物の本躰は「一」であるということも「異」であるということも、それはそれぞれの特殊の意味を無視するものである。しかれば一切の法は「如」であるということも実際には一切衆生の一如であることを明らかにするものであらねばならない。その如は即ち阿弥陀の法である。

その如より来り、如へと去くもの、それが菩薩道である。恐らく原始教団にありては帰依僧とは声聞弟子であったのであろう。自覚とはこの身に限られたからである。されどこの身も人間に於てあるかぎり、自覚は覚他なしには成立しない。覚他は自覚の真実を証明するものである。この意味に於て覚他は他の為であるよりも、寧ろ自のためであるというを得るのであろう。自覚は覚他によりて覚行を成就するのである。ここに菩薩道の普遍的意味があるのであ

こうして菩薩行は「如」を身証することに於て「文殊の智」をもち、普遍を實踐することに於て「普賢行」といわれている。それは大乘経を一貫する教説であった。

三

しかるにその菩薩行はまた浄仏国土の行と説かれている。国土とは衆生の業感の世界である。その業感の世界に於て菩薩行が行われる。それは普賢行であることに於て純化せられる。しかれば普賢行こそ、浄土の行であるといつてよいものであらう。その普賢行が可能であることは、本来は浄土であるからとすることができる。それは文殊の智である。こうして大乘教には、この世を浄土にせねばならぬという思想と、この世は本来これ浄土であるという思想とが并説せられたのであった。

しかしそれは個人の自由、平等を説く社会思想と同じものではない。個性の自覚を尊重しての円融無碍自在、一如である。そこに普賢行の課題がある。思うに『華嚴経』の「入法界品」はその課題を解こうとせるものと見ることができであらう。その五十三人の善知識に於て出家の比丘が重要な位置にあることは普賢行者として当然のことである。またその自利利他を行願するものとして外道、娑羅門をも尊重すべきであるに違ひはない。されど経説に於て特に目立つものは長者と女性とである。そしてその長者は富豪、貴族ということではなく、それぞれの道の偉人ということであらう。そこに挙示されている医師、船人、国王、大臣等はそれぞれの業務に於て社会に貢献する公人である。それらはすべて普賢行といふべきものであるに違ひはない。そしてそれを拡大すれば惣べて職分をもつものは、善知識として尊ばれるべきものである。

されどそれらの善知識として多くの女性を挙げてあることは特に留意せしめられる。その中には童女あり、良妻あ

り、賢母あるは、普賢行を求めるものとしてはいかにもと頷かれるものであろう。されどそれは出家を本位とせる仏教としては相当に問題となるものではないであろうか。ましてや愛欲の化身とも見られる婆須蜜多も善知識とせられている。それは愛欲即是道の大乗精神を明らかにしようとするものに違いはない。されど出家精神と矛盾するものではないであろうか。

そこには大乗教の課題がある。その課題は出家は尼あり、在家に優婆夷があるということと解答されるものではない。愛欲即是道とまで徹底せねばならぬとすれば、夫婦、親子、業の因縁の特殊の意味を認めねばならない。それではなければ真実に人間を人間であらしめる普通の法が無いことになるからである。したがって大乗法は当然愛欲即是道を認容せねばならぬのであるが、そうなれば菩薩道も出家の聖道ではなく、在家の凡夫道とならぬであろうか。しかしこの自覚に立てるものこそ親鸞の浄土真宗であった。

『親鸞伝』に依れば親鸞の妻帯は観音の告命によるものである。その告命は「行者宿報設女犯、我成玉女身被犯、一生之間能莊嚴、臨終引導生極樂」ということであった。しかるにこの四句の偈は親鸞に依りて自記せられてあり、その内容には『華嚴経』の善知識、嬰夷夫人と思ひ合わされるものがあるということである。しかれば観音の告命といっても、それは『華嚴経』を讀みての親鸞の夢想であったのであろう。そこに設女犯といふ身被犯というは夫婦の愛は出家の聖道でないことを表示するものである。それは全く行者の宿報である。宿業である。したがってその宿業の生活を離れることのできない凡夫の上に普通の光を与えるものは、臨終引導生極樂ということの他ないのであった。

四

ここに聖道家によりて実現されねばならぬと理想された浄土と、親鸞に依りて願生せられた浄土との根本的なる別がある。それは言わば次元の別である。世界を浄化しての浄土は世界と同次元に求められているものである。されど

厭離穢土に於て欣求せられる浄土はこの世を超絶しての彼岸にあるものである。それは「あるべきもの」として「ある」のである。しかるにその彼岸性が明らかにせられないために、浄土の經典に説かれた浄土も久しく「あるべきもの」として欣求せられたのであった。その浄土は住みよい世界とのみ思想せられて万人の帰依所であることは身証されなかったのである。それが親鸞に於て初めて徹底的に開顯された。そこに「浄土真宗」があるのである。

親鸞に依れば阿弥陀の名は仏の名であるに止らず、また浄土の名である。その真仏土として顕わされたものは、真仏も真土も共に光明寿命の願に酬報せるものであるということである。その真仏は浄土に於て成仏するものであるから、阿弥陀の名に於ては真土こそ重大なるものであろう。「讚阿弥陀仏偈和讃」に於ては、阿弥陀の名は無量無辺無碍等の光の徳であると共に、広大会清浄大摂受等の浄土の徳である。

しかしかえりみれば浄土の超越的実在であることは、已に『観経』に於て説かれたのであった。それは幾度も繰返せるように『観経』は想観経である。その想観とは「なかるべからず」として「ある」ものに対して行わるるものである。浄土は実在であるという信念がなければ、想観は行われない。されどその実在が覺知せられてあれば、また想観は行われないであろう。想観は限りある想観を超えての彼方に実在を求めている。そしてその想観の心上に実在の浄土が影現するのである。その実在は人間によりて經驗せられている現実ではない。かえって現実を虚仮として願生せられる高次の実在である。

しかるに、この浄土の超越的意味は『観経』の積家に明知せられなかった。唯だ善導の師のみがそれを身証せるのである。それが古今楷定ということであった。その楷定とは予定觀念なしに『観経』そのものを読めということである。韋提は実業の凡夫であるという凡夫入報は願力に依る業の領解はすべて浄土を高次の世界としてのものである。されどその善導の領解も徹底されなかったのであろう。浄土は依然として相對界に求められた。それが親鸞にはいかにしても納得できなかったのであろう。それに依って特に善導の『観経疏』を精細に研究し、この経こそ浄土の彼岸

的実在を顕彰するのであることを明らかにせるのであった。

五

ここに経説の浄土は実在であるというは、先ず以て聖道家の思想している浄土こそ、理念的のものであることを反顕するものである。あるいは聖道家の思想ではいかにしても浄土を実在として欣求することができないということである。ただ煩惱具足の凡夫のみが「なかるべからず」としてその「ある」ことを信知するのである。

しかるにそのようにして「ある」ものは、已にいうように直接にそこに「ある」のではない。無限なるものが実在するということは、無量の光として有量を照らし、無辺の光として衆生を攝取し、無碍の光としてこの身に内感せられるものである。そのように実在の浄土は世界を超越して世界を包摂し衆生に内感せられてあるのである。

その実在の浄土を思求することに於て始めて成立することは往相・還相に依りて自利利他が成就するということがある。真宗に説く往相還相は恰も円周を歩むが如く、往相の終りは還相の始めであり、還相の終りはまた往相の如くである。されどまたこの往復は兩つるべのように一方の上る力は一方の下る力に依り、一方の下る力は一方の上る力となつているのである。それは即ち現に生けるものの往相の背後には去ける祖先の念力が還相としてあるということではないであろうか。こうして生きている自身の求道の背後に真実の力となつているのは長い伝統の精神である。それを実感し身証せずにおれぬものは、生死一如を諦観する聖者ではなく、業苦の深さに於て救いを求める凡夫ではないであろうか。

その往相は自利であり、その還相は利他であるに違いない。されどそれは聖者に於て行われる自利利他とは異なるものである。大乘の精神は自利よりも利他を重んずべきであろう。仏道とは己を忘れて化他を行うものである。それを推して浄土教に於ても還相を主とすべきであると説く者がある。されどそれは業苦に煩い悩む凡人の道ではない。求

むべきは唯だ往相の一道であって還相はただその背後にある祖先の念力である。したがって急ぎ浄土へまいるということがあっても、急ぎこの世へ還るということはないであろう。還相の行は無漏・無作・無相であるということも意味ふかいことである。しかして、この往還二行を一如であらしめるもの、それが即ち如来の願力である。

「つつしんで浄土真宗を案ずるに二種の廻向あり」と解説せられた。重大なる宣言である。それは二種廻向を受容したいものは真実に浄土のあり方を知らぬものであるということである。

六

されど、こうして浄土を彼岸的実在であるということは、惣べてを自覚の行としようとすする仏教の本旨に反むくものではないであろうか。自覚の次元にありては、いかにしても超越界としての浄土は思想されない。浄土は自覚を超えてあるものである。しかし自覚を超えてあるものを信ずるということは、畢竟無智に依るといわれねばならぬのであろう。まことに浄土の教は自覚もまた無智であるという反省に於て行信せられて来たのである。浄土の教はその意味に於て自覚を超えてのものである。

ここに浄土教に於ける「教」の重要さがある。聖道もまた教に依りて覚るものである。されど覚りが開けば教に執えられてはならぬ。この法は「他によりて悟らず」とは聖道の経説である。されど浄土教はそうではない。教の真実を信ずるのである。いわば教に絶対性があるのである。ここに『教行信証』に於ても第一に真実教を顕わさねばならない所以があるのである。

そこに何よりも問題となるものは、その「真実教」を開顕せられた『大経』の性格である。この経に於ける釈迦は単なる自覚者ではなく、また久遠の真実の化現というようなものではない。全く世界の教主である。群生としての人間に帰依の法を語る善知識である。その大寂定は自覚の法に徹するためではなく、いかにして濁世の群萌を救うかの

仏々相念であった。それは飽くまでも自身を中心とする自覚の法を超えて普ねく人間の人間として救われる道を読むものである。

ここに私ははからずも「世界の教主」を「善知識」と呼んだ。されどこの二つには重要な語感の別があるようである。善知識は特殊の因縁として親近せられるものである。その適例は韋提希夫人に対する釈尊の如きものである。『観経』の釈尊は韋提希に出家を勧める覚者ではなかった。迷える者となり迷えるものを導びく、それが善知識である。したがって善知識に遇うということは特殊の因縁ありてと感知するの他ないのである。されど「世界の教主」にはその特殊性はなく、ただ普遍的意義のみが感じられる。そして『大経』に於ける釈迦は全くその「世界の教主」として出現せるものであった。

されど善知識に遇うことなくば真に世界の教主に聞くことはできない。善知識なくば世界の教主というも、結局は各々の人に自覚を促すものの他ないこととなるであろう。ただ教を聞くより他ないことは善知識に依りて感知されることである。されどその善知識との値遇こそ人間の人間としての道を知ることとなったことは即ち世界の教主の出現に値遇せしめたのである。

ここに偏依法然一師であった親鸞が特に釈迦出世の本懐を説くものとして『大経』を真実教と顕わせる意味があるのである。『大経和讃』には幾度も如来興世の本意を讃えつつ、その間に「善知識に遇うことも」また難いことを述べている。その世界の教主に値い、善知識の教にあづかること、すべては自覚を超えてあるものではないであろうか。

七

その『大経』は如来の本願を説くものである。したがって如来の本願は自覚を超えて聞かざるべきものでなくてはならない。われらはしばしば如来の本願というも、畢竟は人間の本来であるという。それは思想としては認容せねばな

らないことかも知れない。されどそれはいかにしても經の本意ではないであろう。浄土は彼岸の実在であるかぎり、そこへと願わしめる本願は自覚を超えてのものでなくてはならない。

しかるに、このことを明らかにするものは、恐らく本願の言葉は思想として解釈すべきものではなく、仏心の音声として感受すべきものであるであろう。『華嚴經』には浄土は本願の音を躰とすと説かれている。それは大悲の心音を感じる者は、即ち浄土に生るということであろう。音声は言葉に伴うものではあるが、その言葉の躰は音声である。教説は名・句・文によりて成るといっても、名句の躰となるものは文であるに違ひはない。したがってその音を聞かないで名句のみを受用すれば本願もまた「本願思想」というようなものになるのであろう。如来の本願というも、畢竟は人間の願であるというは、その思想ではないであろうか。

されど如来の本願を、大悲の音声として聞くということは、いつ、だれにも為されたことではない。あるいは親鸞に於てはじめて実感せられたことではないであろうか。思想するものは分解し、説明する。それが念仏往生の願いに於ても、その至心・信楽・欲生我国の三心を願生行者の発起すべきものと思せられて来た所以である。しかるに親鸞の聞くところでは、設我得仏十方衆生の願が一心に至心・信楽・欲生我国乃至十念と表現せられて若不生者不取正覚ということに結帛せられた。そしてその若不生者不取正覚の音声は設我得仏十方衆生へと反響する。その一気の通貫が感知されなくては「信巻」の三心積はせられなかったのであろう。あの感銘の深い三心積もひとえに願言の音声を聞いての応感ともいうべきものでないであろうか。そしてその感銘は長い間親鸞の心にあつたに違ひはない。されどその表現は一気に記録せられたものではないであろうか。あの三心積は思想を包んでいても、それ自体は仏徳讃嘆である。したがって臨終現前の願も不果遂者の願も、その願言を聞き分けられたものであろう。それを思想として解釈すれば臨終現前といふ不果遂者というの、必ずしも方便とはいわれない。かえって念仏往生の願こそ方便であるということもできるであろう。本願に於ける眞実と方便それは思想に依るものではなく、全く願音を聞きての感知

である。したがって三願は區別せられながら大悲心の表現であることに於てはただ一つである。

されど、ここまで来れば、どうして親鸞はこのように聞き分けることになったかが問題となるであろう。それはいうまでもなく、自身は煩惱具足の凡夫であるという自覚である。これを超えて自覚というものはあり得ない。しかれば如來の本願は当然自覚を超えてのものといわねばならぬのであろう。浄土はその本願の世界である。

その本願の成就を説く經文には、前後の句との連貫というものが感ぜられる。聞其名号の外に信心歡喜があるのではない。されど信心歡喜と開出せるところに、乃至一念が具わっている。その乃至一念に至心廻向が内感される時、それが願生彼国となる。そしてその願生彼国の心こそ即得往生を身証するのである。その願生心なくして即得往生を語ることは、要するに思想に過ぎぬものであろう。したがって即得往生の身証は住不退転の外にはない。そして一氣を以て貫ぬく本願の言音は成就して、諸有の衆生を眞の仏弟子とするのである。

八

こうして浄土の教は自覚を超えて、人間の人間としての帰依所を説くものである。しかし自覚を超えろといっても、それはまたそのような自覚であるといえぬであらうか。それは例えば空間は三次元ではなく四次元であるといっても、要するに空間の次元であるように、浄土は自覚を超えてありと自覚されねばならない。言い換えれば自覚を超越してあることは自覚に内感されるものでなくてはならぬのであろう。その自覚に内感される超越界とはいかなるものであろうか。

ここで私は最も古い、しかし根本的な問題として「自然と人間」というものを挙示せざるを得ない。この両者はいづれが優位にあるかは未解決であるといってもよいのであろう。知識は自然を制伏して文化を進めた。しかるにその知識は自己矛盾して人間の未来を破滅の方向へと陥入らしめているのである。この時にあたりて人間の運命を救うも

のは自然に帰るより他にないようである。しかしその帰るべき自然と人間に制伏されつつある自然とは言うまでもなく次元を異にするものでなくてはならぬのであろう。それが経説に於ける業道自然と無為自然との区別である。

されどわれらはいかにして、その無為自然に帰入し得るであろうか。ここに至れば私はまた最初の出発点に帰り、敬虔感情こそ、自然に対する人間の姿勢であるといわざるを得ない。無為の自然は念仏者に於て内感せられる。それは「劫火洞然として大千界を焼くとも、わが土は安穩にして常に靈山にあり」と説かれた釈尊の心境でもあろうか。

「たとえ大千世界に、満てらん火をもすぎゆきて、仏のみ名を聞く人は、ながく不退にかなふなり」と讃仰せられた。それはたとえ人類が滅亡することがあっても、現に人間として生かされている意味は変らぬということである。

しかれば如来の本願というも、その真実を人間に知らせんがための自然の教説であるといつてよいのであろう。ここで私は改めて『大無量寿経』は無字の経典であるということ唱説しようとするものである。

補説。本年度夏安居に『讚阿弥陀仏偈』を講談して、測らずも阿弥陀（無限たるもの）の語に三重の深度があることを感ぜしめられた。その第一重はこの身の帰依となる十二光としてである。この場合、阿弥陀は仏名であるに違ひはない。しかるにそれがそのままに浄土の名とせられている。それは第二重として人間にとつて帰依所であることを顕わすものである。それに依りて往還二廻向というものが成立して伝統の精神の依つて立つところとなった。それが凡夫の菩薩道となっている。しかるに第三重に至りては諸仏の讚嘆として、浄土という境地のみが現わされている。

しかしこの三重は一応浅深があるようであるが、実は相依りて深度を現わされたものである。この論文はその立場から仏教の概説を思い立ったのである。それを附説して、いささか不備を補うことにする。