

道徳の限界

—浄土の経典(六)—

金子大栄

一

宗教を「無限と有限との対応」と定義した清沢師は、その有限より見れば無限は有限の外にあり、無限より見れば有限は無限の内にありと解説せられた。これ即ち有限は無限に包容せられて無限の中に内在し、無限は有限に要求せられて有限の外に超在するということであろう。しかして無限と有限との対応とは、その超在と内在との出遇いである。その出遇いに依りて有限は無限を受容し、無限は有限を攝取するのである。その無限は阿弥陀と呼ばれ、その有限は衆生という。したがってそこに念仏に於ける対応には、攝取不捨の故に阿弥陀と名づけ、また念仏は如来の廻向であるといわれる道理があるのである。

しかるに清沢師はその道理を「有限あれば無限なかるべからず」と説かれた。そしてその実例として科学あれば哲学なかるべからず、道徳あれば宗教なかるべからずといっておられる。しかしわれらは、素直にこのなかるべからずを道理として覚知し得るであろうか。思うて見れば清沢先生に取りては、それが一生をかけての体験であったように思われる。それは『我が信念』に言い尽されている。先生の思想は至誠一貫ということであり、それに伴うものは義

務感情である。そしてそれが全責任主義ということになり、しかもそれは到底、果遂し得ないものであるという限界に達して、絶対他力の大道へと帰入せられたのである。

それは全く善導の『観經』三心釈に於いて見られるものと同じである。善導もまた至誠心であらねばならぬということから出發せられた。そして外に賢善精進の相を現しても、内には虚仮を懐いているという省察から、罪悪生死の凡夫であるという深信に達し、それを機縁として如来の本願に乘托し淨土へと願生せられたのである。しかれば善導にあつての機の深信とは、即ち至誠心の限界であつたといつてよいのである。道徳あれば宗教なかるべからずといふ、そのなかるべからずの道理は、こうして至誠心による実行の限界意識によつて自覺されたのである。

一一

ここで明らかにせねばならないことは、その限界意識である。それは先ず以つて断念である。例えば理想は無限であるというならば、その実現を断念せねばならない。何故ならば実現されたものは有限であるからである。したがつて実現とは、それによりて無限の理想に近づくものであるといふこともできない。かえつて実現しようとすればする程、いよいよ遠きを感じしめるものは理想である。有限はいかに果てしなく積み重ねても無限にはならない。無限は常に無限の彼方にある。それは即ち有限と無限との有り方を異にするからである。その次元の別は、即ち「有限より見れば、無限は有限の外にあり」ということである。したがつて「有限あれば無限なかるべからず」という道理は、有限の断念を契機として無限へと帰入する事実を顕わすものである。その超越の道理は、即ちなかるべからずである。

しかれば「自力より他力へ」といふことも、この道理に依るものではないであろうか。ここでは仏教の諸宗を自力宗と他力宗とに分かつつというやうな知識を捨てねばならない。道元の禪は果して自力であろうかと疑える禅宗の学者があつた。鈴木大拙師は念仏宗ほど難行のものはないではないかと語られたことがある。それらは総べてそれぞれの

意味に於いて認容すべきことであろう。されどここでは自力とは修行して成仏することと解釈することとしておく。そしてその成仏とは無限の理想であるとすれば、いかに修行を進めても実現のできぬものといわねばならぬのである。進むに従って道いよいよ遠く、それを実感するのは補処の弥勒である。道は近きにあると思ふものは初心の菩薩である。真に菩薩道にあるものは、常に初心を忘るることのできぬものであろう。その人にして成仏することができるとすれば、修行の限界を知って、無限界へと超躍し帰入するものであらねばならない。そこに自力あれば他力なからずということがある。その自力と他力とは次元の異なるものである。

こうしてなからず、からずということは、即ちあるということを決定するものである。それは無限は実在するということである。清沢先生では、それを以って阿弥陀仏の実在を信証せられたのである。しかしその場合に於いて無限の実在とはいかなる意味をもつものであろうか。それこそ「無限より見れば、有限は無限の内にあり」ということであろう。その内にありとは、即ち包摂せられているということである。それは光明遍照十方世界ということである。されどそれだけではない。無限は有限と対応して有限の上に表現し、有限の中に内感されるものでなくてはならない。それは道元のいう「広く大なる光にあれど……一滴の水にもやどる」ということである。これ即ち「深きことは高き分量」である。そこに念仏衆生撰取不捨ということがある。そしてその撰取不捨の光は念仏の衆生に表現し内感せられている。それが如来廻向の信心である。

これに依りて理想の実現ということは成立する。無限の理想を実現するということは、有限者によりてせられることではない。無限の理想を実現することは、無限者そのものによりて行われるのである。したがって修行は自力であるというならば、その根底には他力がなくてはならぬのであろう。そこに修行は空・無我にして実践せられねばならぬ道理がある。自我実現は仏法ではない。空・無我の行、即ち無限なるもの、そのものの実現である。

されど、それが実現である限り、有限者に依りて行われるものでなくてはならない。有限より無限への行は、即ち

無限の行である。ここに仏となる道と仏の道と別なものではないことが身証せられる。したがって、仏となろうという修行を廢すれば、仏のさとりもないことになるのであろう。これ即ち修証一等ということである。修中証あり、証上さらに修行ありである。菩薩道即ち仏道である。その道は鳥の虚空をゆくが如く、行跡の記すべきものはない。無限の道である。

しかるにその無限の道を身証せしめるものは、有限あれば無限なかるべからずという道理であった。その道理を体得するためには、無限への理想、本願を目指しつつ、断念を契機としての超越が要求されたのである。そしてその要求こそ実は無限なるものの有限者に対してのものであったと思ひ知らしめるもの、それがなかるべからず、に於いてあるを覺らしめるものである。これは限界意識による一転機ともいふべきものであろう。これを止観の智慧に求めるものは聖道教であり、これを念仏の信心によりて得るものは浄土の教である。この意味においては、仏法に二つなしといふべきであらうか。

三

されど聖道教にありては、無限と有限との対応はさとり、の仏と仏を求めたる行者との上のみ見られたものであるが、浄土教では、その対応を現世と浄土とに於いて求めているのである。それはこの世あれば、あの世なかるべからずということである。そしてそれはこの世から見ればあの世はこの世の外にあり、あの世から見ればこの世はあの世の中にありということを身証せしめるものであらねばならない。そこにはなかるべからずの道理も、更に推求せねばならぬものがあるようである。

これに依りて思うに、『観無量寿経』は、まさしくこの世あればあの世なかるべからずの道理を説けるものである。そしてその道理を身証せるものこそ章提希夫人であった。夫人はその道理をいかにしても苦悩を離れることのできぬ

この世であるという悲痛に於いて体得せるのである。いかなる場合にも、他を咎めずして己を責むることは道德というものであるに違ひはない。しかれば世界はどうであろうとも、その世界を非難してはならぬのであろう。かえって自身の責任として、悪い世界を善い世界として、住みにくい社会を住み良い社会とせねばならない。それこそ人倫道德というものである。されどその実現は容易でないのみならず、時には逆効果となるのである。その容易でないことに於いては無知無能を省みるより外ないのであるが、その逆効果の場合には、いかに思惟すべきであろうか。

それは何故とも解らないが「かかる世に生れたる罪の深さよ」という感覚である。善を為そうとして悪を為さしめる、そのように世界の構造があるのであるか。そうとすれば、この世はまことに厭うべきものといわねばならない。されど善を為そうとして悪を為したものは自分である。そうとすれば厭うべき世に生れたということは、罪惡深重といわねばならない。韋提希はまさにこの立場にあったのである。だから降臨の積尊に対して我宿何罪生此惡子と号泣せることも、身辺を咎めることに於いて愚痴ではあるが、責を自己に感ぜることに於いて懺悔である。そしてその愚痴とも懺悔ともいえないところに浄土の機があるのである。禁父・禁母の二縁は人間業の深さであり、その人間業の深さが浄土を求める機となったのである。したがってそれは現世を断念する厭苦縁となつて欣浄することとなったのである。しかればその厭苦欣浄こそは、韋提希の懺悔であり、これに応現せる光台現国は即ち超越の世界あることを指示するものであろう。こうして此の世あれば浄土なかるべからずが厭穢欣浄の感情として実験せられたのである。されど、そのなかるべからずは、そのままにあることの実証ではない。そこに教我思惟、教我正受ということが説かれてゐる。それは無限は有限の外にあるかぎり、思惟なしには正受することができぬというのであろう。思惟なければ正受はない。されど正受は常に思惟の彼方にある。ここには思惟は正受ではないが、思惟なしには正受せられないという事実がある。これ即ち思惟の方便なしには正受の真実に達することができぬ道理である。

この意味に於いて經説の定散二善は、すべて思惟であり方便であるに違ひはない。それは常に正受の方向を指して

いるものである。しかし定散二善を正受の方向にあらしめるものは、願生心による念仏の他はないのであろう。浄土を欣求して称名念仏する、それが正受の指針である。この指針をそらせば定散二善も思惟方便である意味を失うことは言を待たぬことであらう。方便とは方便↓真実であり、思惟とは思惟↓正受である。

されどその思惟↓正受は、いかにしても正受そのものではない。それはいかにしても有限よりみれば、無限は有限の外にあるからである。その有限者が無限を正受するためには、無限より見れば有限は無限の中にあることが行証されねばならぬのであろう。それこそ『大経』の教説であった。如来浄土の因果は衆生往生の因果の根底にあるものである。したがって衆生往生の因果とは如来浄土の因果の廻向に依るものである。

これに依りて『大経』は本願を説いて経の宗致となし、即ち仏の名号を以って経の体と為すと領解せられた。その本願といい、名号というは、無限の心に於いて有限に対応するものである。設我得仏の願は十方衆生を発見し、その願心を至心信樂欲生我国と表現し廻向して、それを乃至十念に於いて内感せしめようとする。そうなければ如来は実在者であることはできない。しかれば若不生者不取正覚とは、如来の阿弥陀であることが衆生の往生によりて信知せられるのであろう。ここには如来あるが故に信ずるにあらず、信ずるが故に如来あるなりという道理がある。それは信ずる心を如来へと廻向するのではない。如来の心が廻向せられて信心となるからである。

したがって名号というは、その本願の名告りである。本願そのものが、阿弥陀仏の名告りである。設我得仏……不取正覚と名告れるのである。だから聞其名号とは「仏願の生起本末を聞いて疑心あることなし」と領解せられるのであろう。仏が仏であることができたということは、その本願が衆生の行となったことである。しかれば南無阿弥陀仏と称念することは衆生の行ではあるが、その体は仏の名号に於いて如来の本願を聞くの他ないのである。

こうして思惟より正受への方角を取る『観経』と、聞による行信を説く『大経』との出会いがあるのである。

四

この値遇は有限より無限へと、無限より有限への一致点である。超越と廻向との感応道である。されどそれは難値難見であると説かれた。何故であろうか。それは一方からいえば思惟も正受に達することは容易ではなく、他方よりいえば廻向も仏願と信ずることが難いからである。

浄土を願わしめる機縁となるものは、人間生活の苦悩である。されどその苦悩の人生は捨て難い。浄土を願うより他に苦悩の現生から救われる道はないことは明らかであるが、その「苦悩の旧里は捨てがたく、未だ生れざる安養の浄土はこいしからず」である。それなればこそ浄土は高次の世界であるのであろう。されどそれ故にまた「超絶して往く」ことが難いのである。そこに思惟は方便であるといっても、その思惟こそ苦悩の人生について離れない浄土への願生心であるといわねばならぬものがあるのである。

その人間苦を煩惱とすれば、韋提希に内感せられたるものは貪欲・瞋恚・愚痴である。愛と憎しみと愚かさである。王舎城の悲劇は要するに三毒の煩惱によりて生じたものである。そしてそれを外感すれば「地獄餓鬼畜生盈満す」である。それより人生がないということは、善導の二河譬にも顕わされ、宗祖に於いても常に悲痛せられたことである。人間の生活は、その煩惱熾盛の故に罪惡深重である。善を欲して惡を為さしめるものは愛と憎しみとである。個人としては純良である者が集団となれば造反するのである。そこに知識あるものも人間であることの愚かさを免れぬものがあるのである。そのように世界が出来ているのであり、そうせねばならぬように人間は生死しているのである。それが願生浄土の他に人間の救われる道のないことを実感せしめるのである。これ即ち有限あれば無限なかるべからずの道理を体して無限のあることを実証するものである。

されどそのあるを実証するものは無限そのものでなくてはならない。如来は衆生を救済する本願によりて阿弥陀で

あることを実成せられるのである。その道理に依れば、貪・瞋・痴の煩惱は、その本願を障碍するものではない。かえってその煩惱こそ本願の正機である。したがってその本願を障碍するものがありとすれば、それは如来の本願を信しないもの、即ち真に無限なるものあり方を了知しないものといわねばならぬであろう。それは邪見と憍慢との悪衆生といわれているものである。本願を疑い浄土の法を誹謗するものは、自見を憍る。それはいかにしても、無限より見れば有限は無限の内にある真理を了知しないものである。

これに依りて『大経』には、本願を信じないものは仏智疑惑のつみ深いものと説かれた。ここでは罪と悪とは一応區別せねばならぬのであろう。罪とは反くものである。悪とは犯すものである。貪瞋痴は人倫を犯し、道徳を破るものである。それは『大経』にも三毒・五惡として説かれた。しかるにそれらの悪は人間苦を縁として如来の悲願を信する機ともなるのである。犯せるものには慚愧の感情は失われておらぬからである。されど反くものは、自見を頼むが故に浄土の法を疑謗する。それがいつの時代に於いても、一部の知識人に於いて見られることではないであろうか。されど『大経』に説かれてあるものは、その疑謗ではなく疑惑である。疑謗者は必ずしも信心者を妨ぐるものではない。この法を信する人もあり、謗る人もあることは、かえって信心を深めしめることにもなるであろう。「信順を因とし疑謗を縁とする」ということもあるのである。したがって疑謗による邪見憍慢は廻心懺悔ということもあり得るのである。したがってそれは罪といわれるものではない。反くものではないからである。順いながら真実に心から順っていない、それが反くものである。それが疑惑の罪といわれているものである。

しかればその疑惑とは、信心が徹底していないということであろう。これは曇鸞に依りて信心が淳・一・相統しないものと説かれ、善導に依りて機の深信なき故に法の深信がないと顯わされたものである。疑惑とは疑い惑うことである。それはまた疑蓋といわれている。信心の胸に疑いの雲が蓋いかぶさっている。また疑悔という言葉がある。それは信じようとする心にも、信じない方がよいという悔があるということであろうか、そこに反省されることは、本

願を信ずるといっても、その信ずるといふことは自力であるという思念である。それはまた当然の常識というべきものでもあろう。されどそうなれば信心に浅深もあり、その為には定散二善をも頼むこととなるのである。たとえ定散二善は思惟の方便であると知っても定散二心は離れない。それが疑惑である。

その疑惑あるものは真実の信心ではない。真実の信心は疑蓋無難である。定散二善によりて念仏の信心を深めようとするものは疑悔の惑いである。「信心はまことの心と読める上は全く行者の心ではない」。「本願を疑わないのではない、本願に疑いがない」のである。信心は如来廻向の心であるからである。

五

ここで明らかになることは、本願は他力であっても、それを信ずる心は自力であるという思念の離れないのが疑惑であることである。だから疑惑者とは信心のない人ではない。かえって信心を所有しているものである。それが「疑惑の心を以て諸の功德を修して彼の国に生れんと願う。仏智、不思議智、不可称智、大乘広智、無等無倫最上勝智を了らず、この諸智に於いて疑惑して信ぜず、然るに猶を罪福を信じ善本を修習し、その国に生れんと願う」と經說せられたるものである。

ここに罪福を信ずるとは、善悪の因果を信ずる道徳心である。それは人間に取りては美しい心であり、良識であるともいわれよう。されどそれはいかにしても有限を超越せる無限を知るものではない。無限を知るものは無限そのものの智慧である。したがって自信を頼むことは、無限の智慧を了知せざるもの即ち仏智を疑惑するものである。

その仏智は不思議智であり乃至最上勝智であると開顯せられた。禪師はそれに対応する四つの疑を挙げていられる。その第一は、仏智といっても善悪の業道を破ることはできまいということである。これは明らかに罪福信であり、道徳の限界を知らないものである。この常識に対しては、無限の世界は唯だ不思議であるというの外ないであろう。第

二の疑いは、迷悟は相對のものであるから迷いを離れて悟りを求むべきであって、仏智によりて凡情が破られるというのではないと思うものである。それは絶対を相對に對するものとしてるのであり、畢竟眞実に絶対の意義を知らぬものである。それが定散二心というものであろう。それは凡情である。仏智の不可稱智であることを知らないものである。第三には、衆生界は無辺であるから如来の智慧を以つてもそれを濟度し尽すことはできまいと疑うのである。それは眞無量は定散でないことの解らないものといわねばならない。いかに多数であっても、それは數量である限り包摂するもの、それが大いなるものである。だからその無量を体とする大乘広智は無数の衆生を包摂して悉くそれを濟度しうるのである。第四には法界は無尽であるから、仏智も一切を知るということは不可能であらうと疑う。ここには普遍智とはいかなるものであるかが問題となるであらう。深きが故に高い、無等無倫最上勝智である。

こうして疑惑は淨土へと願生する心にも潜在するのであるから、念仏しても淳・一・相續の信であることが出来ない。したがってその人に觀想されている淨土は眞實報土とはいわれないものである。だからそれは辺地であり、疑城であり、胎宮であり、また懈慢界であると説かれた。その辺地とは、限界が狭く辺執の地にあるものである。疑城とは疑いながらも、それを晴らそうとしないもの、胎宮とは、自見に満足するもの、したがって求道心も退轉するから懈慢界とも説かれたのであつた。

ここでは邪見と憍慢の衆生はこの法を信じ難しと戒められ、或は憍慢と蔽と懈怠とは仏法の器でないとい説かれた教えをいただかねばならない。これらの人々は三宝を見聞することができず、菩薩の法式を知らないものであると經説されている。ここに三宝を見聞しないということは、眼を閉じ耳をふさいでいるということである。或いは願生しており念仏しているかぎり、三宝を見聞しているのではないかと言われるかも知れない。辺地にも仏法はある。その仏法がやがて五百歳の年を経て眞實報土へと転成せしめるのではないか。したがって辺地にあつて三宝を見聞しないということは、疑惑に障えられて謙敬に奉行するものとならないということであらう。そしてそれが菩薩の法式を知

らないものである。何故ならば菩薩の法式とは供養諸仏の心に於いて謙敬聞奉行することであるからである。したがって開化衆生というも、その供養諸仏の心に於いて為されるものでなくてはならない。その法式に順うものは即ち三宝を見聞するものである。

しかし、その不見聞三宝者とはいえずこにあるのであろうか。聖徳太子の『法華義疏』には仏弟子が大乗の法を求めない。その理由として、(一)居_レ僧_ニ之首_ニ故不_レ求、(二)年朽邁故不_レ求、(三)自謂_ニ已得_ニ故不_レ求ことを三妨として挙示してある。それと思ひ合わされるものは、蓮如上人が「坊主と年老と長と、此の三人さえ在所々々にして仏法にもとづき行はゞ、餘のすゑずゑの人はみな法義になり、仏法繁盛で、あらうずるよと仰せられ」たということである。經には「憍慢と蔽と懈怠とはこの法を信じ難し」と説かれた。長には自見を頼む憍慢があり、老にはそのことばかり思う蔽があり、僧は已に得たりとして求めることを怠たる。とすればその老と長と僧とによって形成される教界こそ辺地であり、疑城であるというべきであらうか。

されどその教界は外にあるのではない。自身に信心ありと執するものは、自由人といっても結局は疑城にあり、胎宮にあるものである。宗教の世界は信仰に閉じられている領域ではない。眞実の行信は広大無辺の世界を見証するものである。その人は遠く四海みな同朋であることを信じ、一切の往生人として呼びかける。そこに本願他力による阿彌陀仏国があるのである。