

偈のこころ

安 田 理 深

入出二門ということは、「此の論を亦『往生論』と曰えり、入出二門斯れより出でたり」とありますように、『浄土論』に根拠をもっていきます。それでは『浄土論』のどこにあるかといえ、そのためにはまず『浄土論』の組織を明らかにしておかねばならない。

『浄土論』、又は『往生論』というのが一般の呼称であるが、本来の名は『無量寿経優婆提舍願生偈』という。優婆提舍とは適訳がないので梵語のまま残してあるのであるが、文字通り訳せば論議経、つまり議論する経となります。これでは誤解がおきるので梵語のままになっているのです。

『無量寿経優婆提舍願生偈』を簡単にいえば『願生偈』、偈は韻文という意味です。願生浄土を述べてある偈文である。歌であるが、普通の意味の詩歌とは違う。「正信偈」もそれから出ているのです。偈の伝統は遠くは『願生偈』が範になっているのです。

偈には讃嘆という意味がある。「行巻」に第十七願が掲げられてあるが、これは諸仏称讃という意味です。称は唱ではない。唱は口でとなえること、唱題目ということがありますが、あれは日蓮上人が始めておっしゃったことです。諸仏称名は念仏です。本願の念仏は称名念仏です。ただ念仏というと観念の念仏となる。『観無量寿経』の中で観念ということが明らかにしてある。念仏というと観念のこと、仏の相を観念するということ、言葉どおりにとるとそう

とれるが、しかしそうではない。本願の念仏は観念を超えている。観念の中にあつて、観念に即して念仏を明らかにしたんです。念仏は行であり実践であります。実践は仏教の伝統では観で表わすのです。『浄土論』に於ても観察という言葉がある。『入出二門偈』の中にも観ということが出ています。観察するということ、これは仏教の伝統である。目的が自ら方法を決定するのである。仏教で自覚を明らかにする方法は観である。行といえは観。往生浄土の行もものである限り観仏といわないと分らない。

『観無量寿経』には観の字が置かれている。大小の『無量寿経』には観の字がない。『無量寿経』は原語でアミダという仏の名が経の名となっているのが特色なんです。それに合せて『観無量寿経』という経がある。ここに何か行ということの特に明らかにしようとしているのです。だから『観経』が特に中国において有力な影響を及ぼした經典となっております。

大小の『無量寿経』は物語りの如く説いてある。大人の読む童話の形で説いてあります。実践問題、つまり自己を明らかにする方法としてみるときに童話では困る。安心を明らかにする方法として観の字があるのです。大小の『無量寿経』の精神を實踐する場合は『観無量寿経』に依らねばならない。中国では『観無量寿経』によって阿弥陀の教が實踐されたのです。つまり『観経』教学として本願の思想が伝承されてきたのです。

それが法然上人の『選択本願念仏集』——選択本願は念仏を選択して本願とするという意味ですが、この中で念仏は本願の念仏なることを明らかにされているのです。そこに大きな主張があります。選択本願とは『大無量寿経』に語られる名です。これは『観経』にも、『阿弥陀経』にもない。選択本願は四十八願ですが、押しつづめてみると念仏往生の願を選択本願として明らかにされた。つまり『観経』を超えたところから法然、親鸞の教学は出発するので、『観経』を破って本願が名告り出たのです。

仏教一般の行といえは観である。だから念仏が仏教の實踐であることを明らかにするために観ということ明らかに

にしなければならぬ。観ということの中に念仏を包んでいる。念仏は法然、親鸞の時に至って急に生み出されたものではない。念仏は始めからあるのである。どこにあるかといえば観の中にあるのである。

念仏そのものは本願です。観の中には入らない。しかし観の中に入らぬと縁がない。仏教全体が観を立場としてるのであって、その立場を認めないと念仏する場所がない。しかし観ということになると本願は消えてしまう。にも拘らず観によらなければ縁がない。念仏を語るに、分るように観として示したのです。しかし観ということになるとそこに誤解が生ずる恐れがある。誤解される形で示さぬと理解されない。だから相手の立場に立って、本願が人間の立場に立って、人間を転じて本願に向かわしめるのです。

『観無量寿經』の解釈ということになれば善導大師です。善導は如意を釈して、「(一)衆生の意の如し。(二)仏の意の如し。」と二重の意味を述べている。衆生の意に従って衆生の意を転じて、仏の意の如くする。これが方便という意味です。『観經』には方便の意味があります。観ということは観を肯定するが、又観を転ずるといふ両義があります。だから『観經』には隠頭の意義がある。これが『観經』の特色です。その意義を明らかにされたのが善導大師です。「善導独明仏正意」とあるが、正意とは如意、仏意であって、やがて本願ということになります。『観經』の解釈は古来沢山ある。然しその古今の釈は間違っている。単に非合理というのではない。学問的であるが仏の精神を明らかにしておらぬ。『観經』の叫びを聞いておらぬ、それを善導は黙視できぬ。昔の人は今の人と違って本なんて作りとしない。できるなら仏教を語ることが控えたい。自分が仏教を語ると仏教を誤解させる。同時に仏教の意を考えると沈黙できぬ。こういう二重の心が動いています。善導の解釈を通してみると、『観經』の文自身が立体的で二重の意義を持っているのです。

念仏は法然上人の時始めてできたのではない。法然とか親鸞とかという特定の個人の発案ではないのである。「はじめに念仏あり」と言われるように、經典より以前に本願がある。本願の以前に念仏があるのです。人間より先に念

仏がある。それが念仏の本来の意義である。その人間を超えた念仏を人間の中に包んで示してきた、それが長い間の歴史です。時機到来という意味である。法然上人の時に、今や本願が方便の教学を破って出ねばならぬ時機が到来したということである。法然上人の力で念仏を称えたのではない。時が熟したのです。人間の力で仏法を興隆させるのではない。念仏が興るのは人間の力ではない、時の力です。法は時を超えるが、法を明らかにするのは時です。時は歴史的時間であり、時によって歴史が成り立つのである。

本願の念仏が称名であることを明らかにしたのが第十七願です。これは十八願にはない。第十八願には「至心に信樂して、我が国に生れんと欲うて乃至十念せん。」とあって、称名せよとは出ていない。本来本願の念仏は称名という意味です。称名ということについては、本願の上では第十七願がその本来の意義を明らかにしている。もし称名ということがなかったら観仏となるでしょう。観仏と念仏は同じものではない。観仏を超えている念仏が本願の面目です。

しかし、称といってもそれは唱ではない。唱は声を出すことですが、称名の称は声を出すことではない。称は称量する、度量、つまり秤の意味です。口でとなえることで象徴するが、称名の意味は本願の徳を称讚する意味である。本願を憶念すると共に又その徳を称讚する。念仏の念は観念の念でなく憶念する念である。

称名念仏があればこそ、いつでも念仏に帰ることができる。世間のいろいろな事件にあうと念仏は吹き飛んでしまわぬでしょう。そういう自己を失う事件に遇いつつ称名念仏に於いて自己に帰るのです。どんな事があっても自己を失わぬのではない。念仏の信心に眼を開いても寒い時はやはり寒いのです。困って自己が消えてしまうのではない。困ることに無碍なのです。無碍に自分に帰る。自分に帰るとは信心に帰るということであり、その信心に帰らせるのは念仏である。

信心についてはいつでもできないが、念仏はいつでもです。「弥陀ノ名号トナヘツツ 信心マコトニウルヒトハ」とあるでしょう。「称ヘツツ」といって、困った所で出てくるのが念仏です。深く考えぬと出ぬのでない。困ったとたんにいつでも念仏が出てくる。悲鳴をあげる場で念仏が出てくる。しかし念仏は悲鳴ではない。悲鳴に即して念仏が出てくると、悲鳴する心を転じて信心に帰すのです。

因果関係がつかぬと出てこぬというのではない。困った、これはどうしようといういろいろ考えて、最後に念仏だと考えて出てくるのではない。困るとたんに出るのが念仏です。無碍です。困る心は煩惱でしょう。煩惱と争わぬのです。煩惱なんか問題にせぬ。本願に帰せば煩惱は内容に転じてくる。煩惱を包むと煩惱が頭を下げる。こんなことを考えても念仏は教理でないことがよく分ります。人間の構造が仏教的にできているのです。「念仏は無碍の一道なり」とは理屈ではない。事実がそうなのである。

因位の本願については念仏によって称える名が大切なんです。念仏ということも、称名ということもあるが、念仏称名の基礎に名号があるのです。名号という名詞のように考えるが名号は記号ではない。動詞なんです。名になった本願です。本願の名告り、本願の言葉です。本願の名前によって本願に触れる。本願に触れるとは本願の中に自分を見出すことである。私に呼びかけられた本願の言葉を通して、その私を機として起きた本願に触れるんです。本願に触れて信心をたまわる。だから「マコトノ信心ウルヒトハ」と言わずに「信心マコトニウルヒトハ」と言われるのである。得かたがまこと、「念仏のみぞまことにておはします」で、まことは念仏にある。

信心は念仏にたまわるので、まことの信心という。念仏以外にたまわったらまことでない。念仏以外というつまり思索です。念仏がなかったら分別、はからいで信心をつくるよりしかたがない。つくれぬのです。もっとも、つくる信心もあることはありますが……。そういうことで称名念仏というんです。

法然上人の時に時機到来したのでしょう。時の力によって、念仏が観を破って名告りをあげてきた。こういうような意味が『選択本願念仏集』という題目の上に躍動している。題目自身がものをいっている。法然上人の感化をうけたということは題目に皆感動したのです。

『観経』は中国で力があつたが、それは『観経』が漢民族の民族性に適應するからでしょう。それに対し大小の『無量寿経』は印度的なのでしょう。ある意味で法然、親鸞は仏教ルネッサンスといえます。ヨーロッパのルネッサンスはギリシャ精神に帰るということであつたが、こちらは印度に帰るといふ意味がある。つまり大乘経典を生みだした精神を回復する意味があります。大乘の精神は漢民族には容易に理解されなかつた。それ故大乘仏教が教理化した、つまり観念的で思弁的になつたのである。しかしそのことは大乘精神を深く理解できなかつたからでしょう。精神が深いとか広いとかというのは、精神が純粹という意味です。

天親菩薩の『願生偈』は一種の讃歌である。それは真に偉大なものに対する感動である。それが讃歌という意味である。我等の内に埋没していた精神が、我々を超えて、しかも我々を保持していたというものを見出したという感動です。

偈はガーター、中国語では頌という。法に対する感動を表わす歌、個人的な俳句や短歌とは違います。そのもとは第十七願の諸仏咨嗟、讀えるという意味です。諸仏称讃とはオーケストラの如きもの、宇宙的なオーケストラです。本願は全法界の諸仏を感動せしめる意義を持っている。本願は一切衆生の泥の中に埋もれている。その本願に覚めてみると、全法界の諸仏が称讃してやまぬ。本願の偉大さを輝かしているのが十七願の意味です。その十七願の精神の驥尾に付して親鸞もうたを歌った。「正信偈」は親鸞の諸仏称讃です。

『願生偈』の始めには「世尊よ、我は一心に尽十方無碍光如来に帰命し、安楽国に生まれんと願いたてまつる。」

とあります。如来に帰命して、本願の名の呼びかけを通して、その本願の世界に生まれたい。名に呼びかけられて、本願に覚め、その本願の精神に生きたい。これを願生というのです。その他に一心はないのです。

尽十方無碍光如来という語は如来について説明しておるのでない。説明は教理です。外から考えておるのでない。

凡夫の言葉では称讚できない。諸仏称讚なのです。如来の徳への感動が讃歌です。仏の名がすでに称讚なのです。念仏とか名号とかについて、我々は何も感動せずに使っているでしょう。安売りしている。これを忘却しているというのです。踏みつけておるのです。本願を忘れておるといふのは遠い所の話ではない。念仏ぐらい聞かんでも分っていると思う。話を聞くのは念仏の理屈を知ろうとしている。念仏は有難くない。それで理屈をつけて有難くしようとしている。念仏くらいでは名譽にも利益にもならぬと思っている。そういう現実をしっかり見ることが大切です。我々の出発点はそこじゃないのです。尽十方無碍光如来というところは説明ではない。詩なんです。感動を表わすのです。一心をのべて帰命尽十方無碍光如来というのです。尽十方無碍光如来ということは、本願に覚めた一心が本願に對する深い感動を表わす言葉です。

闇の中にある本願に覚めれば、闇こそ本願の源泉である。闇の心に覚めてみれば光ならざるはなしです。それを闇は見たくない、光をほしいと思う。闇を忘れて光を求めるのは仏を外に求めているのです。そうではない。自分のように暗い闇の中に本願は胎動しているのだと闇に帰れば、それが光に転じてくるのです。闇の中に光を見つければ光は自覚です。光は仏の光だが照らされるのは我々です。照らされた人が照らす光を讃えるのです。

一心の眼を開くところに光が我が身に来る。照らす、照らさぬは仏の責任です。照らされぬのは我々の責任、これを混同せぬことです。照らされた人が、照らされた一心をもって照らす本願を称讚しているのです。本願の中にあって本願を語っているのです。外からいえば光ですが光は説明でしよう。

親鸞には和讃があります。讃歌があるということは精神が躍動している証拠です。親鸞以後学者は出たが詩人は出ない。善導とか親鸞は宗教詩人です。善導には『法事讃』とか『般舟讃』があります。親鸞聖人は「正信偈」をもととして更に「和讃」を作られた。「和讃」を読むと二廻向とか名号とか『教行信証』と同じことがいわれている。『教行信証』だけ見ているとこれらは教理かと思うけれど、「和讃」を見てみると廻向とか本願とかは深い感動をもった言葉です。

詩が消えたということは何かというと、本願の精神が教団化されたということでしょう。教法によって教団ができしたが、教団ができると教法を利用する。仏法に仕えねばならぬ教団がかえって仏法を手段として自分を持続しようとする。つまり宗教商売になるのです。そうなると、そこでは詩が消えてしまう。深い思想には詩があります。近くは曾我先生ですが、先生は歌を作られなかったが論文そのものが歌となっている。思索と詩とは一つに結びついているのです。

「正信偈」でも「願生偈」でも讃歌の意味を持っているが、しかしそれは単なる讃歌ではない。優婆提舍(Upadēśa)なんです。優婆提舍とはことばだけの意味は論議経ということ。論議とは論争、議論する意味であり良い言葉ではない。論争は生産せぬから。議論は敵を倒す武器です。マルクスでも科学を武器とする。学問は階級闘争の武器だと主張するのです。議論に負けても帰命せぬ。一ぺんやられたら待っておれ、今に仕返ししてやるというくらいのもので。議論によって立てたものは又議論によって倒される。そして又議論を立てるといいうように終りがないので。そこからは何も出ぬ。だから何も生まれてこない。つまり無駄な苦勞なんです。無駄なことを戯論というのです。

では黙っておいたらよいかというとそうでもない。言うべき時には大いに言わねばならない。論議といっても、論議そのものに罪はない。論議の裏に潜む相手を倒そうとする気持、これが嫌われるのです。それでも敢えて論議せぬ

ば相手は目を覚まさぬ。他人ではない、自分が覚めぬ。殴られてもかまわぬ、本当のことを言ってくれというのが自分でしよう。殴られるくらい言ってもらわぬとはつきりせぬ、この頑固な頭は。そういう精神を菩提心というので。菩提心に立っての議論は徹底的にする必要があるのです。だから讃歌には喜びだけでない、論の意味があるので。

自覚の問題について考えられることは天親菩薩ばかりでない。善導大師が大切です。『敦異抄』では二種深信といえます。なぜ異を歎ずるかという二種深信が分らぬからです。二種深信くらい講議を聞けば分りそうなものだが、その程度なら分っているのです。深信、深いという字があります。深いとどこできめますか。信仰が深いとか浅いとか無責任に言っています。源信僧都は「我々の信仰は浅い。されど本願は深い」といっておられます。我々の信仰の浅いことを歎くな、本願の深いことを思えと。本願が深いことを深信ということです。自己の浅いことを通して本願の深さに感動しているのです。深くわかるとはどうか。信知するとか自覚するとかいいます。しかし自覚したといえは浅い証拠です。自分の浅い頭で分ったくらいでは浅い。自覚には終りが無い。浅い頭で自覚したことも自覚せねばいけない。してみれば無自覚です。無自覚という自覚は自覚したという自覚よりもっと深いのです。善導大師は「内愚外賢」といって、内と外とで自覚が成立している。内も内におると知らないなら外です。外も外と知ったら内です。なぜ我々に内が分らぬかといえば、自分が外におることが分らぬからです。自覚とはそういうものです。

善導大師には二河喩があります。これは天親菩薩の「願生偈」に匹敵する意味を持っています。その中に招喚の声を聞くということがあります。つまり欲生心があるでしょう。願生というのは欲生に覚めたのを願生というのです。

天親菩薩の『浄土論』は『大無量寿経』を背景として生れた『無量寿経』の論である。法然上人は三経一論ということを書かれたが、しかし『浄土論』のことについては詳しく触れておられない。『無量寿経』というのは本願が人間の歴史の中に顕われた文献です。『無量寿経』というのは本願に触れた人がいなければあんな経典が生まれる筈が

ない。それは本願でない。本願文です。本願そのものは言葉でない。言葉は人間の上にあるものです。感動した人間がその感動を通して言葉で語っている。そこに人間がある。人間があるところに歴史がある。『無量寿経』は本願が人間の歴史となつている歴史的文獻の最高のものでしょう。しかし『無量寿経』だけあつても、物語りですから自覚的に明らかにならぬ。それを自覚的に明らかにした証拠が『願生偈』なんです。『願生偈』があるということが『無量寿経』が自覚的に解明された証拠です。『無量寿経』の精神がいかに純粹に受けとられているか、これを「これを見よ」。古典は全て「これを見よ」ということを語っているのです。「この人を見よ」というのです。「これ」とは歴史です。本願は現実の歴史になつている。その証明されている歴史を忘れてなせうろろしているのかという叫びです。この脚下の歴史を見よ、そういう感動を込めたのが親鸞の「正信偈」です。それはまた親鸞の信仰告白である。『願生偈』もここにあるのです。ただ『無量寿経』があつたというのではない。それなら龍樹菩薩もそうです。本願の精神がいかに純粹かといえは『浄土論』なんです。我々が本願に救われることを、我々に先立って明らかにしてくださいということである。『願生偈』があるということは私のために天親菩薩が本願を頂いてくださった、これが『願生偈』に対する親鸞の態度です。

天親菩薩は一心といい、善導大師は二種深信といわれます。一を二にする、そして一の自覚を明らかにされたのです。一心が二種深信ということが無かつたらどうして信心を決定するか。

一心とは仏と私とが一つということであるが、それを混乱して単に一つというのでなく分けて一というんです。助からぬもの、これが機の深信。その助からぬものが助からぬままに助かる、これが法の深心ということです。助からぬ自分を恐れなく受け取っているのです。助からぬ自分の罪を恐れぬのが本願です。それを身をもって証明してくれる人がなかったなら我々はどれだけ迷わねばならぬか。自分の煩惱にどれだけ恐れれるか。

一を二にした。一を二にして一を証明したのである。善導大師は二河白道の譬喩をもって信仰の内面性をいいあてられた。ここに発遣、招喚ということが出ておる。『願生偈』では「世尊よ、我は一心に尽十方無碍光如来に帰命したてまつる」と出ている。世尊と如来が出てくる。世尊よというのは本願を説かれた『無量寿経』の教主なのである。世尊の教によって明らかにされた本願、その本願成就の如来です。この二尊の関係はどうか。なぜ一つではいけないのか。二尊があることが大切なんです。発遣と招喚とがある。発遣は外から、招喚は内から呼ぶ。これによって我々を動かす。内外からの呼び声で始めてマイホームを離れるのです。自分の住んでいる家を飛び出す、それを飛躍というんです。飛躍した自分を行者というんです。本願を行ずる者、今日の言葉でいえば実存、宗教的実存者が成り立つのである。実存とは二河白道の譬喩に見られるように、人間が道になるといふことです。ニーチェは橋といっています。人間とは人間を超えていくのが人間の本質です。人間は人間を超えなければ人間になれぬ。そこに人間が二重的になる。

人間は人間を肯定するものを求めるのでない。人間を肯定するものを家という。人間は人間を肯定して自分を幸福にしようとするが、そんなことで満足するものじゃない。それは欲の満足です。人間は自己を否定することもあえてするものです。人間は不幸を避けるものでない。そういうことを考えているのは娑婆の浅い理解です。人間は不幸でもあえてかまわぬものがほしいのです。苦勞を厭うものでない。苦勞に値する意味がほしい。それが自分を超えるということですよ。

飛躍、飛び超える、自分を超えた所が自分の根拠になる。それを道といふのです。歩く所が道でしょう。人間が道になるのです。無限の道となる。無限の道を往相、還相といふのです。往相の裏には還相がある。だから無限の道なんです。人間が道になるのを実存といふのである。

二尊の遣喚によって人間が自分を超えさせられるのです。声を聞いた、そこに人間は自分の根拠を見出すのです。

「汝一心正念にして直に來れ、我れ能く汝を護らん。」これが「婦命尽十方無碍光如来」なんです。その「汝一心正念にして」の汝の所に世親は自己を見出したのである。仏によって汝と呼びかけられた、すると汝が我となる。だから我一心という。本願が成就して天親菩薩の一心となった。本願の我が信心の我となった。そこに我と汝が転換するんです。汝という呼びかけで我が生れる。それは我を呼びかけた我である。そこに転換ということがある。それを飛躍というのです。

信じたということはあつたということでない。分った所に生きることです。本願を理解した人は行者ではない。理解者は宗教のファンです。本願から生まれて、本願を背負って立つから行者というんです。それが同行、同志なんです。そこに共同体が成立する。つまり僧伽が成り立つ。それは血や性で結ばれた共同体でない。本願の精神、法によって結ばれた共同体です。そこに善導が与えた領解によって始めて天親が理解される。「世尊我一心 婦命尽十方無碍光如来」とは発遣によって招喚に触れた体験を述べたものである。

善導大師は『観経』を解釈されたんですが、『観経』の序分の中に「広説衆譬」という言葉があります。そこから善導は二河の譬喩を作られたのです。しかし単なる譬喩でない。譬喩の中にあつて譬喩を超えるものがある。発遣、招喚は譬喩の中にあつて譬喩を超えるものです。

『観経』もまたそうなっています。譬喩の面から見ると方便ですが、譬喩でないものが出てくる意味で真実が顕わされているから隠顕という。隠顕の教説は立体的なんです。譬喩経であることが『観経』の特色です。これは二河喩を説いた善導によって明らかにされたのです。

これに対して論議経は『大無量寿経』の面目です。十二部経ということがありますが、これは広い意味の修多羅、経をあらわすのです。様式から經典を分けて十二にしたのです。譬喩も論議もそうなんです。もともと仏説の名なのです。

論議といわずに論議経という。

ところが『願生偈』は「優婆提舍なる願生偈」とあって經典の名をもって論の名としています。そこには満々たる確信をもって語っているのです。これは自慢しておるのではない。つまらぬものというのは威張りたいからいのです。我々はつまらぬ者以上にもっと駄目です。だから仏全体をもって自己となすんです。つまらぬというのは仏と自分とを差別しているんです。そうではない。自己は無なんです。だから本願の確信をもって自己となすのです。それはいちばん謙讓な言葉なんです。『わしはつまらぬ』というのは傲慢な言葉です。これを卑下慢といのです。わしはつまらぬという人に限って、又つまらぬ人に会うと威張る。居る所が小さいのです。

そこに、仏教から生まれて仏教を完成する、『大無量寿経』より生まれて『大無量寿経』を完成するという意味を持つ文は七高僧の文よりなかった。それを代表するものは『浄土論』です。唯一の論です。龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』がありますが、これは『無量寿経』でなく『十地経』の解釈なんです。その中で『大無量寿経』の精神が生きておる証拠を書いたんです。『願生偈』は『無量寿経』の本願に助かって、本願を明らかにしている。外から学するのではなくて本願の中に自己を見出したんです。本願の外から本願を明らかにした人は中国にも沢山あります。憬興師の解釈なんかそうです。これは経文を精密に解釈してある。しかし、七高僧には『無量寿経』を解釈した本はない。『浄土論』は『無量寿経』の経文を解釈したのでない。その大精神を明らかにしたのです。それは立場が違うんです。外から解釈するのは学者の解釈なんです。だから天台や華嚴をやめずに『無量寿経』を解釈することができるんです。

今はそうでない、自分に関係させるんです。本願を学する自分を、あくまでも本願の中において学するのです。そういうのが純粹な仏教学というものです。『浄土論』では論議するということが学問の意義なんです。論議とはもの道理を明らかにすることです。道理を西洋の言葉に求めるならロゴスです。道理というと中国語です。漢民族は道

をつけるんです。印度ではただ理といってある。法爾の道理、どうしてもそうならねばならぬ必然性です。我々には有難いという感情に救われるのじゃない。救われた人におこるのが感情です。救われるのは道理に救われるんです。まあ、道理といっても経済とか数学の道理のように救われぬものもあります。仏教の道理は分ることが救われることです。分ったけれど救われぬというのは理屈でしょう。

道理のもっとも具体的なのは南無阿弥陀仏です。言葉であると同時に道理です。南無すれば阿弥陀仏。機と法との区別があつて一つ。混乱して一つではない。機と法とは全く別なんです。阿弥陀仏があつて我々が南無するとすると、それは永遠に二です。二を一にしようと思つてもできぬ。しかし、始めから一なんです。それを証明するために二と二と。二であればこそ、いっそう一です。南無といえはそれです。そこに阿弥陀仏に触れている。阿弥陀仏は光です。光は何処にあるか。それは南無のところでも明らかに。南無は本願をあらわす。阿弥陀仏は果をあらわす。因位の本願の体験を南無というのです。因位の本願が我々の上に動く端的を「機」という言葉で表わすのです。

本願はどうして我々に触れるか。呼びかけによつてです。「汝」という言葉によつて触れてくるのです。無限に深い本願が近く我々に呼びかける。本願の外なる我れを内に覚ます。「汝」という言葉を「十方衆生」というんです。「十方衆生」というのは本願の外の衆生を内に呼びかけたんです。十方衆生は本願の中にある。それを忘れて本願の外にあると思つている。その外なる自覚によつて内に帰えすんです。その端的を機の自覚というのです。本願はどういうところに働くかといえば、声として働く。声を聞くところに働くんです。念仏とは本来そういう意味をもつていのです。呼びかけられたのを南無という。帰命です。帰命の外に尽十方無碍光はないんです。呼びかけを通して、呼びかけた心に覚めるのを願生というのです。願生に呼びかけられるのを帰命というんです。帰命を通して内面に触れる、それを一心というんです。それが一心の内容です。こういうように簡潔に要約して示してあるんです。

天親菩薩の『優婆提舍願生偈』をもって『大無量寿経』の面目、つまり論議経としての面目が明らかになったのである。『観無量寿経』の方は譬えを超えた譬えです。善導大師の二河喩は三心釈に出ているんですが、三心釈は『観経』から生まれた「観経」です。善導による「観無量寿経」です。『観経』の教えに触れて、善導はそこからまた「観経」を作った。それが三心釈です。その三心釈の中に二河喩をおかれた。これは『大無量寿経』の本願に呼び覚まされて、『大無量寿経』の精神を明らかにしたものです。

（本稿は、昭和四十八年十月、岐阜県慈光会主催の「入出二門偈」の会における第一講の後半の筆録である。文責 編集部）

執筆者住所が掲載されているため
リポジット非公開とする。