

# 仏法不思議

——入出二門の源泉——

安 田 理 深

『入出二門偈』には、「一心に尽十方不可思議光如来に帰命したまえり」、「かの世界を観ずるに辺際なし。究竟せること廣大にして虚空の如し」と、このように言つて、その次に「五には仏法不思議なり」と出てきます。この「五には仏法不思議」というのは、文章としてはおかしいでしょう。いきなり「五には」では文章が続かない。突然「五には」と出てきて、文章が前後を成していません。形からみると突然ですが、こういうように文章の形を整えるということには、親鸞はここでは一向無関心で、無造作であつたわけではないかとも思えますが、けれどもこれは引用文なのです。もとは曇鸞大師の『浄土論註』の解釈です。「五には」と示すことで略してあることがわかるわけです。およそ不思議というのには五つあつて、一つには何々、二つには何々、そして第五番目には仏法不思議と、こういうふうにして省略した文章が「五には不思議」ということでわかるのです。

この「不思議」というのは、世親菩薩の『浄土論』の解義分に「不思議」という言葉が出ています。もとはやはり世親菩薩が「不思議」ということを言つた。そこに曇鸞大師が非常に感銘を受けた。仏教の中に、『智度論』とかいろいろなところに五種の不思議があるというようなことがあつて、曇鸞大師はそういう教説に照らして、『浄土論』で世親菩薩が言つた「不思議」ということを解釈されたのです。曇鸞大師は世親菩薩にないことを言つたのではない。

世親菩薩が「不思議」と言われたのだけでも、その「不思議」ということに感動したのですね。深い感銘を受けた。そういうことにまた親鸞が非常に感銘を受けた。こういうように感動と感動とが繋がってくる。そういうところに精神の伝承というものが出てくる。一人だけというのではない。それこそ本願がそこで生きてはたらいっている。かつては世親にはたらい、それに感動した曇鸞にはたらく。本願が生きているということは、人間が感動することです。そういうところに本願が生きているということが証明される。感動で本願の歴史が成り立っているのです。そこにまた親鸞が感動したのでしよう。脈々とそこに波うつている。こういうことがあるわけです。

それで、「不思議」は五つあるわけです。仏法不思議だけが不思議ではない。その五つの中で、仏法ではない不思議と仏法不思議とを区別してある。「浄土論」で「不思議」というとは何かというと浄土の不思議です。浄土の不思議というのは仏法不思議という意味の「不思議」だと。仏法不思議に属する不思議です。そのように曇鸞大師は仏法不思議ということを示している。

これはどういうことかと言いますと、細かいことを言いますと、『浄土論』の解義分に五念門というものが示されています。これは後でまた詳しく出てくるのですけれども、いわゆる「入出二門」です。五念門を解釈するというのは大事な問題ですけれども、その五念門の中に「観察門」というのがあります。「観彼世界相」と「観」ということが出てきます。そして礼拝門・讃嘆門・作願門・観察門・回向門という五念門の中にも「観」が出てきます。その観察門は五念門というものの中心になるようなものです。五念門というのは五念門の行という行を表すのですが、仏法で行というと、原則的には観です。こういうことが原則ではないかと思えます。いいかげんに、勝手にいろいろと行ということ言うのではなしに、仏道というものは、自覚の道ですから、その行は観である。自覚を明らかにするという方法が観です。

真宗教学の中には『観無量寿經』というお経があつて、そこにも「観」とあるのですけれども、広く言えば、あれ

は『浄土論』の観というものと相応しているという意味があると思います。やはり大小の『無量寿経』の他に『無量寿仏観経』というのがあるのです。「観」という一字がついているところに『観無量寿経』の意義がある。大小の『無量寿経』はどっちかと言えば莊嚴浄土の物語です。ところが『観経』は、韋提希夫人の要求に応えるというもので、その中に「教我思惟」「教我正受」と出てきます。韋提希夫人が特に安樂浄土を選ぶ。これは選ばしめられて選ぶのですけれども、光台現国と言って、釈尊が言葉をもって説教をせずに光をもって説教する場面で、韋提希が安樂浄土を選ぶ。我々には言葉でいろいろと話したいということがありますけれども、だいたい教ということ、つまり言葉をもって教えるという意味は、他をして自覚せしめるという方法です。それが教えなのです。自ら自覚し、また他をして自覚せしめる。やはり自覚を明らかにすることです。その時には、相手が自覚するように教えなければなりません。何でもかんでも言葉で言ってしまうと、かえって教えにならないのではないかと思います。それは字引みたいなのです。そうではなくて、自覚には、言うべき「時」と、言ってはならない「時」というようなものがあるのではないですか。自覚を待つて言う、ということがある。自覚を無視して言ってしまうということでは、言った意味が無くなってしまふのではないかと思えます。その人が自覚しなければならぬ部分まで言ってしまうということになる。だから釈尊も韋提希に対しては、初めから言葉で語るといふことをしなかつた。

因明という議論を戦わす学問がインドにあります。「因」というのは論理という意味です。因明は論理学なのです。しかし、それはギリシヤのような論理学ではなく、議論でもって戦わせる。間違つた議論を克服するという形で論理学が応用されていったのです。その因明の中にも、やはりいろいろと方法があります。何でもかんでも答えるということでは答えにならない。無意味な問題に対して、それに答えたら間違ひになるのです。およそ意味をなさないような問いを取り上げて答えたら、答えにならない。こういうようなことがある。そのような問いに対しては、「不問」といつて答えない。眼中におかないということも一つの答えになるのです。それから「反問答」といつて逆に問い返

す。問われたら直ぐ答えるのではなくて、逆に問いを問い返すということも必要です。釈尊が『大無量寿経』を説かれる時に、阿難が光顔巍巍としたその姿を拝んで、それから内面を推し量った。そして、仏相念のお姿であると、その仏相念の内容を問います。何が故に、このように光顔巍巍として今日おいでになるのかと、仏相念の内容を問うた。その時に釈尊には直ぐに答えるということがないですね。問うということには、参考に聞くとか、そういう問い方もあるのですね。軽い気持ちで問うということもあります。だから、お前は諸天に教えられて問うたのか、あるいは自ら問うたのかと、こう阿難に言われる。人に誘われて、ちょっとした興味心や好奇心というようなものに誘われて問うたのかと。そういう軽い心理に誘われて問うことがある。あるいは、そうではない、本当に内面からの問題として問うことがある。どちらなのかと、こういうように問い返したのです。こういう反問答というものがある。

『観無量寿経』の場合でも釈尊はすぐに答えない。韋提希は自分の子阿闍世のために迫害されて、可愛い息子から背かれて、非常に動乱し切っている。我に何の因縁があつてかこの悪子を生めると言い、世尊よ、また何等の因縁があつてか提婆達多と眷属であるのかと言います。自分の子が悪いということではない、やはり自分の子は提婆に騙されたのだと言うわけですね。これは愚癡をこぼしているのです。そんなところに説法をしても、役立たないのです。そういう時に釈尊は沈黙したのです。愚癡を聞かれたのです。愚癡というものを引き受けるものは世の中にはない。やはり人間には愚癡を吐く場所がないのでしょね。釈尊は一応、愚癡を吐く場所になられたのでしょね。答えるわけではないけれども、とにかく愚癡を受けられたのですね。そういうようなわけで、釈尊は静かに聞いて愚癡を引き受けられた。人間でも胸に溜まった愚癡を吐くと、スーッとしてくるでしょう。その間に次第に韋提希の心が収まってきて、そして沈黙している釈尊の中から教えを受けていったのです。愚癡をこぼすということで、極めて表面的なところに自分がいるということがはっきりしてきた。自分の子が悪いのではなく、悪くしたのは提婆達多だと、人に責任を転嫁していたのですけれども、そういうようなものではないということが明らかにになった。

王舎城の事件というものを成り立たせているのは、人間が測り切ることが出来ないような複雑な条件です。条件によつてああいう事件が成り立っている。だから本当に行き詰まりなのです。言ってみるところで解決はつかないけれども、言ってみないとおれない。解決のつかない問題をいつまでも言っているのを愚癡というわけですが、愚癡では救われない。しかし、そこに方向転換というのがあるわけです。人間というものに精神というものが与えられているのは、そういう意味なのです。方向転換ということが出来るのが精神というものです。そこでじつとしていられるわけにもいかないし、そこでそれを進めるわけにもいかない。八方塞がりであるけれども諦めるわけにもいかないし、そうかといつて進めるわけにもいかない。王舎城の事件は特別な悲劇というようなものでもすけれども、よく考えてみると、人生というものはみんな解決のできないもので行き詰まっているのです。推していけばどんな問題でも解決できないのですから。しかしそこに何か一つの方向転換がある。その意味でやはり「転」ということが一番大きな意味を持つ。回転です。三願転入と言われます。やはりそこに回転するということがあります。煩惱を転じて菩提となすという「転」です。そういう意味を持っているのが精神というものでしょう。それで韋提希は一つの安心を得た。安心というのは安樂世界です。そういう世界があることに気がついたのです。これは内面の世界です。それまでは外の世界ばかり見ていた。見ている世界だけが世界だと思っていた。けれども、見ている世界は世界の一部分だと気付いた。しかも見ている世界は表面の世界です。つまり平面です。平面化された世界を世界だと思っていた。そうではなく、世界には深さというものがある。それを開いてくるのが「観」の意味です。内観です。つまり方向がわかったのです。外の世界ばかりではなくて、内という一つの方向がある。そこで、外を転じて内を開いていくその方法を、「我に思惟を教えたまえ、我に正受を教えたまえ」という言葉で韋提希が仏に問うている。つまり思惟・正受を問うている。これは安樂世界というものの世界観を明らかにするところの方法なのです。

思惟・正受という言葉には、いろいろと解釈があつて、善導大師と善導以外の人々の解釈とは違うのです。善導大

師は思惟も正受も「三味の異名」だと言います。三味に異があることをあらわすと言う。これが善導大師の解釈です。善導以外の人々は、そう解釈しない。思惟と正受というのは、釈尊の教えから翻つてみると、釈尊は定散二善を説かれたのであり、だから思惟と正受は定散二善を表す。こういうのが諸師の解釈です。しかし、韋提希が問うたのは、定善を問うたのです。散善は釈尊が自ら加えられた。散善の一門は釈迦の自開であり、定善の一門は韋提の致請である。韋提の問いによつて答えられた一門であるというのが善導の解釈です。だから正受・思惟というのは、広く言えば「観」なのです。思惟というのが「観」なのです。正受というのは観の成就です。思惟は定善の方便、観の方便であり、観が成就したのを正受と言つと善導は解釈します。やはり観ということが一つの行なのです。これは『観経』にたまたま説かれているのではなくて、仏教というのはみんなそういうものだろうと思ひます。『観経』に「観」という字が置いてあるのは、仏教全体に一貫している考えなのです。「観」という字は仏道の方角です。それだから『観経』でもつて仏道に入つた人々を本願に誘引してあるのです。仏道が観に立つていなかつたら、観をもつて誘引するわけにいかないわけです。仏道全体が、大乘であろうが小乗であろうが、全て一心の行は観です。これは仏教というものが、やはり自覚の道だということからくる当然の帰結です。そういうところに立つて人を選択本願というものに導く。選択本願に導くという意味は、つまり念仏に導くという意味です。本願の行が念仏なのです。

こういうように『観経』はなかなか複雑です。だから『観経』には、普通の經典と違つて宗に關わつて問題がある。どの經典でも宗とするところがある。ところが『観経』は、善導が「観仏三味を以て宗と爲し、また念仏三味を以て宗と爲す」と言うように、一經兩宗ということがある。つまり一つの經典に宗が二つあるのです。そういうように『観経』は極めて特色のある經典です。念仏は本願です。しかし本願をそのまま本願で説けないのです。つまり、自分の力というものを信頼している人間は、本願を説かれても誤解されるのです。しかし説かれないと、結局縁が切れてしまふ。やはり人間の自覚を待つて説くのです。何でもかんでも説いたらいいというわけにはいかないのです。人

間がまだ自己の力を信頼している立場に立っている間に本願を説いても、そういう立場で理解されるから誤解される。念仏ということも説いても、念仏はわずかな努力だと理解される。本当はわずかな努力ではなく、努力を超えているのが念仏なのですけれども、それでも称名念仏というのと、わずかな努力だと、そんなものではないところに埒が明かない。このように説けば誤解されるけれども、説かないと縁が切れてしまう。こういうところにやはり念仏を取るための方便というのがあるのです。一切を捨てて念仏を取るといふ「捨てる」ということがないと、明らかにならない。「捨てる」ということは、つまり努力と念仏との間には橋が架からないということです。努力を捨てることによって念仏に帰する。努力も捨てずに念仏に帰するということはない。努力の立場では、念仏の入りようがないのです。努力無効ということを通して念仏に触れるのです。念仏により自覚されるのです。そのために『観経』では、努力というものが「観」という意味で表されているのです。大乘でも小乗でも努力するという行によってあるわけですが、そういうものを代表しているのが観です。だから、思惟は観の方便だと善導大師が言われたことを承けて、親鸞はそれを解釈して、一歩進めて、観の方便ではなくて、観は方便の意味であり、正受は金剛の信心だと言われます。念仏の信心というものを明らかにするために、観という一つの方便を置いている。そして努力というものを自覚させられた。こう親鸞はとらえた。努力が努力を知ったのだと。「捨てる」と言っても、ただ放ってしまうという意味ではない。努力が努力を自覚することが「捨てる」ということなのです。「捨てる」のではない、「廢る」のです。努力を「捨てる」と言うと、「捨てる」という努力がいるでしょう。やはり努力を自覚するということです。

こういうことがあって、観ということが仏教一般を代表する実践なのです。努力として見れば観は方便です。そこで何でも観ということをついたら、これは聖道門だということ、昔の人は『浄土論』に「観」ということが出てくるから、それで困ったのではないか。『浄土論』を、まさか方便と言うわけにはいかない。曇鸞大師は『観無量寿経』の「観」というものがあるから、『浄土論』の「観」と同じように考えているようです。それは曇鸞大師には三

部経の区別がないからなのです。三部経の批判がないのです。同じように考えている。そういうような問題がここにはあるのですけれども、何か教科書のように「観」と言ったら皆駄目だと言うのではなしに、努力の観を捨てるといふことは、ただ捨てるという意味ではないと思うのです。ただ捨てるというのでは話にならないと思います。努力の観を捨てるといふことは、努力の観を必要としないという意味だろうと思うのです。何故かという、本来の観があるからです。本来の観も無しに、ただ捨ててしまうというのでは意味がないと思うのです。観ということ捨てて信心を得ると言うのだけれども、それは、信心そのものに観の徳が具わっているからです。つまり我々の観ではなく本来の観です。

『浄土論』に回向門があります。回向ということも観に劣らないほどの大きな意味があるのですが、法然上人は「不回向」と言われたのです。その「不回向」と言われた意味を親鸞聖人は非常に深く推していった。「不回向」と言っても「無回向」という意味ではない。「不回向」というのは回向無用だという意味です。回向がいらぬという意味ではない。それは暴論です。「不回向」というのは、念仏は我々の努力の回向を必要としないという意味です。何故かというとな念仏そのものが如来の回向だからです。如来の発願回向の行を念仏と言います。我々の発願回向なら、発願は十九願、回向は二十願です。南無阿弥陀仏はそうではない。それ自身如来の発願回向です。念仏を称えてそれを回向するということになる、それは二十願で間違いになる。それは念仏を努力に翻訳したことになります。だから「不回向」には、努力の行を必要としないという意味がある。というのは、念仏そのものが如来の本願の行であるからです。それと同じように、やはり観ということについても、観はいらぬものだということではない。観は自覚を明らかにする方法なのです。観はいらぬものではない。改めて今更努力して観を起す必要がないという意味だろうと思うのです。

信心は「観」という意味を具しているのです。「眞実信心は必ず名号を具す」と親鸞は言われる。名号というもの



にたまわった信心、その信心は名号の主となつてゐるわけです。したがつて名号全体を具してゐるわけです。名号によつて回向された信心でなければそういうことは言えない。名号によつて回向された信心には、必ずそこに如来の観があります。だから、これは方便の観ではない。そういうのを妙觀察智と言ふのです。こういうものだろうと思ひます。浄土の中の観です。やはり智慧なのです。智慧を成就する観ではなくて、智慧のはたらきです。だからやはり信心の智慧と言ふでしょう。本願成就の信心だから、信心そのものに、本願の妙觀察智というものが具わつてゐる。あるいはもつと直接的には、一心に五念門の觀察門というものが成就してゐるのだと思ふのです。

五念門というのはやはり「観」が代表してゐる。五念門の行という時には、観が代表するのです。自力聖道の行を、何でもかんでも捨ててしまおうということではない。そうすると念仏というものが独断的なものになつてしまふ。親鸞は大行と言つておられる。行がないのではない。念仏は大行なのです。努力の行ではないから大行と言ふ。あるいは、『浄土論』でいうと「如実修行」です。一如真実の行です。「如実」というのは、どうして言えるかといふと、「如実」というのは人間の努力では言えないのです。如来といふことが「如実」です。一如のはたらきなのです。「如実修行」というのは一如のはたらきといふ意味です。「如実修行」といふものまでないといふのではない。「如実修行」をどこで見つけるかといふことが大事です。「如実修行」が南無阿弥陀仏として与えられてゐるのです。「不如実修行」を捨てて「如実」に帰するのを「南無」と言ふのです。如実の本願に帰するのです。ただ声に出すということが称名念仏ではないですね。称名念仏の「称」といふ字は、声で象徴してあるけれども声ではないのです。称讚という意味です。如実の徳を称讚する。阿弥陀仏の本願の徳を称讚するといふ意味です。だからそれは我々が称讚するということではないのです。我々は称讚できない。それは唯仏与仏の知見です。仏を称讚するものは仏だけなのです。凡夫に称讚してもらつたところでたいしたことはないのです。『浄土論』において、五念門の中心は観ですが、次第に中心が移動してくる。世親菩薩としては観が中心でしょう。もつと言へば止観です。作願・觀察といふのが五念門

の中心になるのだろうかと思ひます。それが曇鸞大師にいくと、第二讃嘆門というものが大きく出てくる。如来の名です。今言つた称讃です。称讃というのが大きく出てくるのです。中心がそこに移動してくるのです。

称名念仏ということに、善導大師は『観経』に依つて五正行というものを立てられています。善導大師は、五正行も五念門も一つに見ていかれるようだけれども、これはやはり違うのではないかと思ひます。五正行は『観無量寿経』に依つてあるのですし、五念門というのはやはり『無量寿経』です。その善導大師の五正行ということの中には観仏と称名念仏が二つ並んでいます。五正行ですから互角に並んでいるのです。しかし、互角ですけれども、観仏が主なのです。観仏ができるためには称名だというふうに一応はなっている。しかしもう一つ徹底すると、称名は五正行の四番目にある。称名の前の三つの行と、称名の後の一つの行を「前三後一」と言う。これは助業というものです。称名を助けるのです。第四の称名念仏だけが正定の業です。だから『正信偈』に「本願名号正定業」と言われる。五正行の中について、補助的な行と正しく往生を決定する行というふうには、助業と正定業とを分かつてくる。五正行は観仏が主のようだけれども、正助二業ということになると、観仏は補助手段に過ぎない。念仏一つというものになる。何故なら称名念仏は本願の行だからです。我々が称名念仏を浄土の行にしたのではなく、本願によつて浄土の行とされたのです。他の行はそうではなくて、我々が浄土の行にしている。称名念仏は本願の方で選び取つた。もし本願を取つてしまうと、観仏と称名とでは観仏の方が勝るのだからと思う。しかし本願の立場になると称名だけが第十七願になる。このように五正行では、立てたり廃てたりするものがある。そこが五念門と違う。それに対して五念門は、廃てたり立てたりということはない。全部が「念」という字に貫かれている。五念門の「念」とは念仏でしょう。五正行になると、廃するということと立てるといふことがある。いわんや五正行では、第五は讃嘆、第四は称名というふうな称名と讃嘆とが二つに区別されている。『浄土論』ではそうではない。『浄土論』の讃嘆門は「彼の如来の名を称す」と言われるように名号である。それで称名には称讃という意味がある。そういうことを説いているのが『浄土

論』の五念門です。本願では第十七願です。これは非常に大事な意味を持つてくる。

その念仏の意義を明らかにするということについて、五念門の中の第二讃嘆門を押さえてきたのが曇鸞大師です。親鸞は一番最後の回向門ということが大事な問題だと押さえる。このように五念門の中心点が、世親、曇鸞、親鸞と移動してくる。こういうことが五念門にある。そのように五念門というのは非常に深い意味を持つていけるのです。經典に劣らないだけの意義を持つていける。どこによってああいうものを考えたのか、それはわからないわけです。『大無量寿經』に依って、『大無量寿經』を通して世親菩薩がああいうものを立てられた。やはりそういうところに論家というものがあるのでしょうか。經典に匹敵するような意義を表した。經典にも劣らないのです。

回向ということは、もともと經典に出ています。「至心回向」ということが本願成就として經典に出ていける。『入出二門偈』に「一心」とあるのは本願成就の「一心」です。本願成就の文をよく読んでみると、「至心回向」ということが出てくる。ところがどうも昔の言い方では、「至心に回向して乃至一念までも」と言う。その時の一念はどういうものかということですが、一応本願には「十念」と説いてあるし、本願成就の經文では「一念」と説いてある。『大無量寿經』の下巻を見てみると、初めの所に二箇所、最後に一箇所、「一念」が出てきます。本願では「十念」、本願成就を述べられる下巻では「一念」。いずれも「乃至十念」、「乃至一念」ですから、ものはわかるはずはない。だから一念の行というのは一声の念仏のことをいう。それは行の一念です。行についての一念は一声です。一声の念仏までも至心に回向して願生する。こう見る。回向発願心だからね。念仏を称えた努力を回向する。そうするとそれは第二十願になる。至心回向は第十八願成就文にはあります。けれども第十八願文にはない。第十八願文には「至心信樂」ということはある。けれども「至心回向」ということが出ていけるのは第二十願です。それが第十八願成就と言われる箇所にもまた「至心回向」と出ていける。第十八願成就と言っているけれども本当は第二十願成就ではないか。第二十願成就なら本願は成就しない。回向する必要があるなら成就していない。人間の回向という努力を必要とする限

り、本願は成就するわけにはいかない。回向して願が成就するのではない。そうすると本願成就と言っても意味がわからない。成就しないということになる。そういうことで、どうも本願の文が読めない。大きな矛盾がある。ところが、善導大師や法然上人は何にも矛盾を感じられなかったのですね。法然上人では第二十願も第十八願も区別がなかった。第十八願と言っておるけれども、やはり第二十願の意味も含む。しかし第十九願とは区別はあるでしょう。第十九願は諸行ですから。そうすると念仏というものは区別できないということはない。ところが第二十願と第十八願になると区別ができない。念仏ということでは、第十八願は念仏の信心で、第二十願も念仏です。念仏に区別はない。だから第二十願と第十八願というものは区別ができないのです。それが本来だったのです。第二十願と第十八願というものの関係は、第十八願と第十九願というようなこととは関係が違うのです。関係が非常に内面的です。第十九願と第十八願は外面的な関係で、あれかこれかというようなものですけれども、第二十願と第十八願というものは関係が内面的です。外から結びつけているものではない。教学として、まだ明確にその区別がはっきりしていなかった。

こういう事情なのです。我々は親鸞聖人が出られてから、何とも思わずに本願成就の文だと言っているけれども、そうではないのです。親鸞に立ってみると、經典の文章自身が混乱しているのです。そういう深い疑問ですね。疑問といっても本願なんかあてにならないという疑問ではない。どう心得たらいいかわからないのですね。でたらめだという意味で疑わしいというのではない。わからないのはこっちがわからないので、經典の方が駄目なのではない。つまり經典の文句がまだ不完全だという意味ではない。我々の方がはっきりそれをいただくことができないのです。やはりこっちの方の問題がはっきりしないと、ああいう言葉ははっきりしない。至心発願や三心というような問題になると、信仰の道程ですから、信仰の道程を持ってない人では解いてみようもない。「虎穴に入らずんば虎兇を得ず」と言いますが、全然信仰の経験のない者には、ああいう信仰をかけた文章というものは読めない。そこが行とは違うのです。行は雑行を捨てるということですが、捨てるということができるのが自覚です。自覚するから捨てるというこ

とになる。ただポーンと捨ててしまおうわけにはいかないのです。

午前中に話した「私心」というもの、これはやはり捨てるわけにはいかないでしょう。品物ではないですからね。品物なら捨てることができるけれども、私心は自分で捨てるわけにはいかない。信仰というのは、そのような内面の問題ということになるのです。分別ということを言いましたけれども、分別そのものが間違っていることではない。分別そのものは与えられた機能なのですが、その分別に私心が附着するのです。我見・我執みたいなものが加わってくる。分別というものが分別自身を固執するのです。固執のともなった分別になるのです。そうしながら、遂に固執するということ批判できない。こういうようなことがある。我々は私心は何でもないように思い、分別が固執するの痛くも痒くもないように思う。けれども、実はそれが邪見傲慢です。そういうような所知障や法執や二執というようなものを邪見傲慢という。全部に公開されている世界、全く純粹に与えられた世界の中に、自分で所有する観念を起こしている。そしてそれを誇っている。これが邪見傲慢です。煩惱悪業の衆生は、悪人正機ですから、そのまま助けにあずかる。けれども、邪見傲慢はそのままというわけにはいかないのです。そこにはやはり翻すということがなければならぬ。邪見傲慢を翻すとは、邪見傲慢を自覚するということです。邪見傲慢が、邪見傲慢を自覚するということによって超えられるのです。何も自覚せずに救われるということはない。邪見傲慢のまま浄土へ往つても、浄土の中で邪見傲慢を起こしていくのです。邪見傲慢は、浄土へ往つても私心を起こしていく。浄土の中で不平をこぼしていくのです。分別そのものが悪いのではないけれども、分別の限界、分別の分限を知らない。そこに問題があるのです。実体的な分別になるのですね。分別したものを、分別したものと知らないで、分別したものが分別を超えて実体化する。善悪というのは分別なのです。善悪というものを考え、考えた善悪というものが実在してあるものと、こう思う。そういうように善悪というものが実体化されてきている。そうすると、人間を縛るものは何もありはしないのに、実体化されたものによって人間は縛られるのです。そういうものを私心と言います。

そうすると、先ほど言いましたように五念門の中に「観」という言葉が出ており、それは中心的な意義を持つているということが、大切な意味を持つている。五念門を読むと、智慧をもって観察するということが出てくるわけですが、そこには観察によって智慧を得るのではない、智慧で観察すると書いてある。そういうものを妙観察智と言います。つまり「妙」という意味がある。「浄土論」では、世親自らが観察門を国土莊嚴・仏莊嚴・菩薩莊嚴という三種莊嚴に広く開いている。三種莊嚴功德成就という形で浄土を観察する。浄土そのものは自然の状態です。人間が作った世界に浄土はない。自然のところは浄土がある。人間は浄土を作ろうと思つて苦労しているのです。社会というものも、みんなそうです。封建主義社会というようなものも、何も駄目なものと思つてやつてきたわけではない。みんな本当のものだと考えてやつてきた。願生浄土というものがなければ、ああいう人間の歴史的社会はわからない。浄土の願いが、あのような形をとっている。人間の歴史というのは、浄土を求めて浄土を得られない歴史なのです。得られないが故に、一層願わずにはおれない。願うけれどもそうならない。これは願生心の流転ですね。そういうところに人間の歴史というものはあるのでしょうか。一如の世界は本土に帰つた世界です。そこに浄土の本当の意味がある。こういうことをあらわすのが願心莊嚴です。ですから三種莊嚴というのは結論になる。願心によって自然の浄土というものの形を現している。功德成就という形を現している。形を作り上げたというのではない。作つたのではなくて願心によって現されたものです。そういう意味で、莊嚴ということは、非常に純粋な言葉なのです。『大無量寿經』では法蔵菩薩が四十八願をもって浄土を莊嚴された。そこに「建立常然 無衰無変」と書いてある。作つたものなら、また滅びることがありそうなものでしょう。建立したものや建設したものには、衰変ということがある。しかし、作つたものだけでも、作ることを超えている、というのが「無衰無変」です。そういうものを象徴という。形です。形のないものの形なのです。だから形のところに、もうすでに形のないものが現されている。そういうような意義で浄土というものが見出されるのです。

国土莊嚴を通して仏莊嚴がある。『入出二門偈』でも、まず初めは「かの世界」と言います。国土を通して「かの世界」が明らかになる。その国土の仏、つまり仏国土を通して仏になる。人間の国土ではない。人間の方は一心帰命です。南無です。人間は一心帰命、こういうのが自分の分限です。その南無を通して人間を超えた世界に触れる。それが「かの世界」と言われていることです。仏の国土を通して仏そのものを現す。それから今度は仏から菩薩が生まれてくる。こういうようなことです。先ず国土に触れる。直接に仏に触れるのではなくて、先ず仏の土に触れる。土を通して仏に触れる。仏に触れた者が菩薩となって生まれ変わる。三種莊嚴というのは、ただ陳列したように並んではいない。展開している。横に並んでいるのではなく縦に連続する。浄土をくぐって仏に触れる。仏をくぐって菩薩に触れる。南無ということにおいて、穢土の衆生が穢土を超えた仏の世界に触れる。穢土をやめて仏土に触れるのではない。

浄土は死んだ先にあるのではない。浄土は今ある。一心帰命で大事なものは、一心帰命は今なのです。昨日一心帰命したと、こういうことはない。今一心帰命する。その現在というものを通して人間を超えた世界を観ずる。そこに即得往生ということがある。『観経』には「即便往生」という言葉があります。こういうような言葉を、親鸞は非常に注意して読んでいます。「信心歡喜乃至一念」に「即得往生」する。往生ということは、やはり信の一念にある。浄土というのは、別に外にそういうことがあるわけではない。浄土というのは一つの自覚内容です。信心が決定する時に往生が決定しているのです。決定を表すわけです。自覚される心を離れて自覚される世界はない。浄土を見出す心と、見出される浄土と、二つが別に結合するのではないのです。浄土がはっきりしないのは信心がはっきりしないということなのです。信仰生活を離れて浄土があるわけではない、信仰生活を浄土という。浄土を持つ生活を信仰生活という。浄土のない生活、暗い顔をしていて信心ということはありえない。成仏ということになると、煩惱がある限り成仏というわけにはいきません。そうでしょう。けれども往生なら煩惱があっても差し支えない。信の一念に往生する

のですから、それは現在の仕事です。成仏の世界は純粹未来の仕事です。未来といっても、未来がどこかに来るというのではなく、やはり信心が往生し成仏するのです。だから現在の中に未来をはらんでいるのです。成仏は未来と言っても、往生まで未来と言うわけにはいけません。信の一念に往生を決定する、それが本願成就の文に明らかにされている。現生に不退に住するというところに真実教というものがあるわけです。

三種莊嚴ということについて、三種莊嚴に三種の願が出ています。面白いですね。三種莊嚴に即して三種の願が出ています。願生も一つの願ですが、願の内容が三種ある。まず国土莊嚴のところに衆生の願が出てくる。「衆生所願樂一切能満足」と、衆生の願樂悉くよく満足するとあります。国土というものが衆生の願に応えたのです。本願が衆生の願に応えているのです。徹底して言えば、仏に浄土は無用である。それは衆生の要求である。国土ということは衆生にとって一番大事なことでしょう。国土を見出すとは、大地を見出すということです。菩薩地ではなく仏地です。国土は仏地です。『十地経』のようなものは菩薩地です。それに対して国土は菩薩地ではなくて仏地です。それから国土を通して今度は仏の願が出てくる。そして仏の願から菩薩の願が出てくる。菩薩の願は浄土に願生するのではなく、逆に穢土に願生する。初めは衆生が浄土に願生するという事に始まって、ここにおいて穢土に願生する。衆生の世界に願生するのです。そこを見てみると、浄土を離れずに穢土に往くと書いてある。浄土を離れずに穢土に生まれる。こういうことが菩薩莊嚴のところにあるのです。浄土を離れずに十方の世界に生まれていく。そうすれば、逆に言えば我々は十方の世界を離れずに浄土に生まれるということが言えるでしょう。これが「即得往生」です。此の土を離れずに浄土に生まれる。浄土に生まれた者は浄土を離れずに穢土に生まれる。こういうように、二つの世界がきちっと区別されながら、そこで自由に交わっていく。区別を止めて融通するのではない。区別をして融通、交通する。こういうようなことは全て自覚の世界であるから、衆生を捨てて如来というものはない。衆生を離れずに如来の世界に生まれ、如来を離れずに衆生の世界に生きる。そういうものが精神の自由、つまり精神界です。



さて、国土莊嚴の中で世親菩薩は、「成就不可思議力」ということを言っている。推していけば三種莊嚴はみなそういうことになるのですが、とにかく国土莊嚴について「不可思議力を成就したまえるが故に」とある。そこに喩えもある。「摩尼如意宝性」です。心の如くなる宝ですね。「摩尼如意宝性の如し」と。宝にもいろいろあるかもしれないけれども、如意宝という宝で喩えられている。それは言ってみれば、打てば響くというようなものでしょう。自然の世界を願心で打ったのです。それで響いてきたのが二十九種莊嚴功德というものでしょう。この不可思議成就を曇鸞大師は非常に注意したのです。五つの不思議ということは、浄土にあるわけではないけれども、五つの不思議がいろんな経典に説かれており、それらのいろいろな不思議に関する経説をまとめてみると五種の不思議ということになる。それで五種の不思議に照らして仏法の不思議というものを明らかにする。これは非常に意味のあることだと思ふのです。その仏法の不思議として浄土の不思議を曇鸞大師が解釈された。不思議力というものに感銘を受けたということなのです。

五種の不思議の中には、衆生多少不思議というものがあります。衆生界というものは、どんな生まれでいくし、どんな死んでいくけれども、結局いつも平均を保っている。生まれて来る人間は別に相談したわけではないけれどもそのようなになっている。ある鳥の話聞いたことがあります。そこに鳥が住んでいて、ホテルからバナナの皮を捨てると、そのバナナの皮が下に届かないうちに鳥が来てサーッとさらってしまふ。だからその町では掃除する手間がいらないという。下手をすると窓を開けて食事している時に、鳥に食われてしまふという。ところが、その鳥が島に居る率は、どうも平均しているというのだね。鳥も命があるから死んでいくし、また生まれてくる。その鳥の数がどうも平均している。食物が食える範囲で増えているという。それ以上鳥が増えないのは、それ以上増えたら食物がない、しかし食物がある限り増えている。こういうことは、別に鳥が計算しているというわけでもないのでしょうか。でも不思議なものです。こういうようなものが衆生多少不思議です。そして業力不思議ですが、業というのは、今

あらゆる業を作っているけれども、今果を受けるというものではない。今作って未来に果を受ける。今我々が一つの業を作るといって、まだ来たらない未来を約束してしまっている。未来の果を牽くのです。牽引という意味がある。生ずる場合は現に果がある場合は生ずる。果はまだないけれども約束する。果はまだそこには現れていないけれども決定している。この場合は「牽く」という意味です。こういうことは曾我量深先生に言わせれば「感応道交」です。今業をつくっているのが、未だ来たらざる未来に感応する。こういうようなことが業力の不思議だということ。それから龍力不思議というのは、昔だから龍が雨を降らせるというふうなものでしょう。最近も暑くて暑くてかなわない、あんな雨が降らないものだから木がへとへとなる。だから私は昨日こちらに来る時に木に水をやったのです。水をやったとたんにザーッと雨が降って来た。そういうものですね。天候です。それを龍力不思議という。それから禅定力不思議というのは精神界です。精神界というものは不思議ですよね。禅定の世界です。龍力というのは自然界の不思議です。禅定力不思議というのは精神界の不思議です。今では自然の方が本当で精神の方が嘘だと、こう言うが、そういうものではない。精神界の不思議と自然界の不思議とは、力においては少しも変わらない。それから一番最後に仏法力不思議と言うのです。

いろいろな不思議がありますが、やはり仏法力の不思議と比較するのでしょうか。不思議と言っても、仏法力のみではなく、いろいろな不思議がある。そういうような不思議と比較して、仏法の不思議を混乱しないように区別する。仏法不思議という以外の不思議はどちらかというところと不可知というような不思議ではないか。今はわからないと言う。けれども、これはこういう訳だとわかればその不思議は消えてしまうのです。そういう「わからない」というような意味の不思議です。それかあるいは何か、非常に神秘的な意味の不思議です。わからないから神秘的なのでしょう。神秘的なもの、だんだんと推していくと奇蹟みたいなものです。それこそ摩訶不思議です。靈験があるようなものです。仏法以外はそのような不思議になっている。それと仏法不思議を混乱しないようにという意味で、五つに不思議が確か

められるのでしょうか。今日では、仏法不思議ということが、何か靈験があるというようなことになっているから困る。混乱しているのです。そうすると逆にいったらいいのではないか。仏法では当たり前のことが不思議なのです。奇蹟ではない。「平常心是道」と言つて、日常的なことが不思議である。縁起というようなこともそうだろうと思うのです。諸法は因縁より生じるといふことが不思議という意味です。分別で成り立っているという意味ではない。人間は、世界でも何でも、分別で決めようとするけれども、分別を超えて、いろいろの現象が与えられているのです。我々が生まれようと思つて生まれてきたのではない。思いを超えて生まれて来たのです。分別でわかる論理ではないから、それは理論ではないでしょう。理論的な論理ではわからないけれども、理論ではない論理がちゃんと動いている。それが因縁というものです。無茶苦茶ではない。そこに道理がちゃんとあるわけです。それこそ自然の道理です。分別を超えた道理がある。その道理で動いているのです。それで不思議なのです。何も、「わからない」から不思議といたうのではない。わかればわかるほど不思議である、それが仏法不思議なのです。今、自然ということを行いましたけれども、業道自然とか無為自然とか言いますね。本願力を解釈する時に、曇鸞大師が阿修羅の琴の喩えを出しています。阿修羅の琴は鼓する者なくして音曲自然である。それが阿修羅の琴です。弾く者なくして自然に音が出る。阿修羅の琴というのは業道自然でしょう。そこでは業道自然というものを喩えとして、願力自然を表してあるのです。やはり自然というようないことが不思議という意味ではないかと思うのです。神秘的だとか、奇蹟的だとかということではない。自然こそ最高の不思議だと。自然が分別を超えているんだと。そういうようなものが仏法の不思議として言われる。

浄土というのは特別な世界を考えるのではなく、分別を超えた世界です。自然の世界です。それは作る世界ではない。人間にとつては帰る世界です。理想を描く世界ではない。理想というのは分別で描いているのです。浄土というものは分別の描いた理想ではない。分別を超えた世界です。そういうものを浄土という。自然の世界。自然の浄土。

法蔵菩薩が「非我境界」というのはそれです。分別思惟の境界を超えているという意味でしょう。そういう世界は、「往く」世界と言うよりも「帰る」世界です。分別を超えた世界にしながら、それを忘れていく。つまり忘却しているのです。その中にいながらそれを知らない。いや、知らないということではない、忘れていくのです。そこへ帰りますから無為自然の世界というのは、おのずからそこに魂の郷里というような意味を持つています。帰る世界です。帰るといえるのはそこから出たから帰ると言うのです。我々はそこから出た者であるが故にそこへ帰らないといけません。みんな絶えず何か道草を食っているように不安がついている。どんなことをしても、「不安だ、不安だ」と言っているけれども、何か一番大事なものを忘れていくのではないかと不安が人間にはある。そして、そういうものを一番後の問題にしてしまう。本当を言えば、それを一番最初に解決しなければならぬ。『歎異抄』に「いそぎ念仏して」というのはそういう意味です。けれども人間は念仏を一番最後に残すのです。まずこの世の中のことを片づけて、それから念仏を、というようなものです。しかし、その間に命は消えてしまうのです。

与えられた世界は「建立常然 無衰無変」なのですけれども、それに帰るのは自覚です。帰るのは我々の生まれて生きていくわずかな時間の間のことです。もう明日にはないようなものです。文化の世界というのは永遠。永遠に続くのが文化の世界です。しかし人生は短い。どれだけの短さかということになると、ちよつと問題がありますけれども、文化の世界は長いけれども人生は短い。短いというのはつまらないという意味ではなくて、貴重なものであるという意味です。人生というのは瞬間に消えてしまう。しかしその瞬間こそ公開されている世界を自覚する機会なのであります。こういう意味で人生は貴重なのです。人生は短い。それは、やがて死んでいくつまらないものだ、という意味ではない。それで貴重なのです。眼を開くのは生きていなければならぬ。死んだら眼を開けない。それで「観」の眼を一心に開く。そこに本来帰るべき世界というものを見出したのです。しかし帰るべき世界を見出して、それから救われるというのではない。世界を見出したのが、その人の救いです。「建立常然」の世界を持つた。それがその人の

救いではないか。万人が共同にして生まれる世界を持ったことが救いです。浄土に生まれていろいろ努力して救われるという意味ではない。だから救われたいというのは、金がないとかそういうことではない。浄土がないこと、国土がないことです。孤独であるということです。親子とか夫婦とか言うけれども、何も共通がないでしょう。各人各個の世界に閉じこもっている。つまり国土がないのです。ですから国土を持ったということは、その人は何もなくても満たされているということです。そこに円満成就している。こういう意味を不可思議力という言葉で表すのです。そこに「力」という字が入っている。「力」ということが非常に大事な意味です。不思議にもいろいろあるけれども「不思議力」です。

ニーチェは「力への意思」、ショーペンハウエルは「生への意思」と言う。ショーペンハウエルと非常に深い関係のあるニーチェは「力への意思」と言う。「力」だね。鈴木大拙先生から、仏教で表すような「力」という言葉は外国にはないということを若い時に聞いたことがあります。仏法の「力」は外国にはないと。そのことは私にはわからないけれども、「力」というのは「力用」という意味ですね。はたらきです。仏教で力という場合は、「威神力」「本願力」というふうにいるいろいろな言葉がありますが、それは観念の世界ではないということを表しているのではないかと思います。観念の世界ではない。「力」である。そこに現実性というか、アクチュアルというものがある。はたらきですね。「真空妙用」と言うように、妙なるはたらきです。自然の世界というのは「真空」です。そこに帰って「妙用」がある。何も形があるわけではない。はたらきというものは、満ちあふれるようなはたらきというものが、そこにある。浄土というのは観念論的に観想していいのではない。世間から見れば何も形がない。その中にも満ちあふれるようなはたらきというものに触れる。精神力、そういうものを得ていく。こういうことではないかと思うのです。『入出二門偈』に「二種の不思議力まします」と言い、あるいはまた「尽十方不可思議光如来」と「光」で表している。「かの世界」が、「光」や「力」という言葉で表されている。こういう世界は、本願というよりも、成就すると

いう意味ではないかと思えます。本願が成就する。本願が証明された。ただ願っているという意味ではない。願いが満たされている。成就の世界ですね。人間にはどうしても成就の世界がない。だからこそ、広大にしてかつ成就の世界と、こういうようなことを表しているのではないかと思えます。今日はここまでしておきましょう。

(本稿は岐阜慈光会主催の『入出二門偈』の会における一九七六年八月三日午後の講義を筆録整理したものである。文責編集部)