

尽十方不可思議

——入出二門の源泉——

安 田 理 深

世親菩薩、大乘修多羅真実功德に依つて、一心に尽十方不可思議光如来に帰命したまえり。

ここに「帰命尽十方不可思議光如来」とあります。ご承知のように、『願生偈』には「帰命尽十方無碍光如来」とあります。それを『入出二門偈』では、「帰命尽十方不可思議光如来」と、「不可思議」という意味を加えています。

『浄土論』は、『願生偈』を軸にしているのですが、偈の始めに「帰命尽十方無碍光如来」とありまして、偈の中に入ると「阿弥陀」という言葉を使つてある。そのことが一貫しています。『願生偈』を、ずっと読んでいきますと、

「正覚阿弥陀 法王善住持」と、主功德というものが言われています。それから「故我願生彼 阿弥陀仏国」とあります。それから一番最後に、「我作論説偈 願見弥陀仏 普共諸衆生 往生安楽国」とある。こういうふうには、『願生偈』では、「阿弥陀」ということを三回言っています。そして偈文ばかりではなく、解義分の中でも「阿弥陀」という言葉が使われていくのです。しかし、一番初めだけは、何故か「尽十方無碍光如来」という言葉が使われている。「尽十方無碍光如来」と、こういうふうにはわざわざ「阿弥陀」の意義を表してあるのです。

我々が、「阿弥陀」ということに見いだせる意義に、『阿弥陀経』にあるように西方の義というものがああります。そういう場合は、「阿弥陀」とは、つまり別号であるのです。「如来」というのは通号、通じて表すのですけれども、諸

仏に通じる名前、仏世尊ということですが。しかし「阿弥陀」というのは、やはり釈迦に対する阿弥陀というものであって、別号になるのです。それを「尽十方無碍光如来」と、こういうように解釈してあるところには、やはり「阿弥陀」は別号であるけれども、また仏そのものだという意味なのでしょう。仏そのもの、こういうような意義を表しているのではないかと思うのです。まず『願生偈』の初めに、「尽十方無碍光如来」と示すのは、諸仏の中の一仏という意味ではなく、諸仏全体が、その「尽十方無碍光如来」である。こういうような意味を実は表している。あえて西方ということ拒まない。阿弥陀というものは別号にして通号である。別号であって同時に通号であるという意義があるわけです。

その辺はこじつけているわけでなくて、そのようにだんだん推していくと、「阿弥陀」が単に別号であるなら、阿弥陀仏に帰命を加える、帰命することになる。十方の一方の仏に帰命することと同じような意味で、阿弥陀仏に帰命することになる。それは偶然的な関係になるのです。しかし「阿弥陀仏」が仏そのものという場合には、帰命と仏というのが必然的な関係になる。偶然ではない。東の仏にも帰命するし、西の仏にも帰命するということになる、帰命する自分は一人であるけれども帰命される仏はいろいろあるということになりますから、帰命と仏は偶然関係ということになる。しかし、仏そのものだということになると、帰命と仏とが、偶然ではなく必然的な関係を持つてくる。南無と阿弥陀仏が必然的な関係である。阿弥陀仏から南無が開けてくる。そして南無から阿弥陀仏が開けてくる。円環をなすのです。偶然関係なら円環をなさない。一つの南無がいろいろな仏に結びつくけれども、それは仏そのものということになると、南無があるところに仏がある。南無を離れた仏はない。南無しない仏というのは我々の知らない仏です。南無しなくてもある仏というのは我々にはわからないのです。南無しないところに触れるところの仏が、我々の南無する仏である。

それだからして仏というものはどこにあるかという、南無というかたちで、人間に関係してくる。つまり言って

みれば、そこに人間が成り立つのです。南無しない人間というものはない。南無というところに人間が成り立つ。仏が人間に語りかけてくる。それだから、語りかけられた人間にのみ仏が実現する。それはやはり必然関係というものですね。

普通一般に仏という場合、その仏の名は別に法ではないのです。本願の仏の場合には、仏の名が法である。仏法なのです。つまり法なのです。仏法というものによって我々が修行するのではなしに、その仏というものがあって、それが覚った法というのではなしに、仏の名前が仏法である。仏の覚りが名としてはたらくのです。仏の覚りが、その名を通して我々の胸に映ってくる。そしてまた我々がその仏の覚りの中に目覚めていく。だから仏に帰命することとは、つまり仏に成るといふことです。我々が仏に成り、また仏が我々になる。こういう関係ができてくる。だからして、「阿弥陀」という名は、阿弥陀仏に付けた記号ではない。仏そのものである。仏があつてそれに名を付けるのではない。仏そのもの、こういう意味です。何か仏というものがあつて、それに阿弥陀仏という名を付ける、こういう意味ではないのです。阿弥陀仏の名前が大行である、行であると言いますが、普通はそういうことではないのです。名は名であるし、行は行である。名が行だということは成り立たない。しかし本願というのは名を行にします。そういう意味がある。

「仏」と言うけれども、仏法、法だろうと思います。阿弥陀という人がいるわけではない。南無阿弥陀仏を我々が称えると、その仏の名によって名付けられる仏が向こうにあつて、そしてその仏は我々の世界とは別の安楽浄土という世界にましますのであり、我々はその名を称えることによって、安楽浄土に生まれて安楽浄土の仏に遇うと、こんなように考えてしまう。やはり長い間そう考えられてきた。話をする時には、そういうふうには話さないと話ができないのですけれども、親鸞が了解されていることは、そんな複雑な話ではないのです。名が仏なのです。名が国なのです。名の向こうの方に仏があるのではない。

まあ、何と言いますか、仏そのものというようなものは、向こうとかこつちにあるのではない。さつき言ったように仏そのものというわけです。形のない仏というのは法身ですが、そういうものはどこにあるか。向こうにあると言いますが、むこうにもこつちにもある。向こうとか、こつちとか、「十方」とか、そういう「方」というものはない。言うならば「無方」なのです。こういうことが本当の意味でしょう。そこには仏とか衆生とかの区別もない。それを法界と言うわけです。

しかしそれだけでは人間にはわからないということがある。しかしそれは、遠くてわからないということではなしに、近すぎてわからないのです。そういう世界の中におりながら、それがわからないで流転する。我々は不思議なのであって、その救われる必要のないほど救われている世界の中にありながら、救われずに流転する。こういうわけです。そこに帰るには自覚しかないのです。外だと、こう自覚した時には内になつてくる。手間はかからないのです。外であるということが、外だと目指さないで内に触れる。内に触れたのを阿弥陀仏というのです。外だという自覚を南無というのです。だからして、南無阿弥陀仏という形を通して、法身というものが、自覚的に明らかになるのです。その「いろいろもまします、かたちもまします」というものは、それだけで自覚するということはできない。そうでしょう。「いろいろもまします、かたちもまします」というものは自覚してみようがない。だから形を通して形のないものを自覚するのです。そういうために名号がある。仏法でいう自覚とは、名号のほかに仏と仏の国があつて、そういう仏に救われるということではない。そうなると、それは自覚でない救い方になる。自覚ではなく、神秘的に救われるということにしかならない。自覚ではないということになると、名号というものがあつても、その名号が陀羅尼のようになってしまふ。

だから、いくらこれが仏法だと言っても、自覚でないものなら、これが真理だと言って他人に押し売りできるので。しかし、折伏というようなことができないのが仏法なのです。仏教以外の宗教は押し売りである。キリスト教だ

ろうが何だろが、みんな押し売りである。仏法というのは押し売りはできないし、それをしない。自覚なのですら、自覚を押しつけるわけにはいかない。自覚には「時」があるのです。押し売りするというのは、その「時」を無視することです。

仏教の学問が非常に健康だということは、時間というものを非常に重要に扱うということにある。法は時間を超えている。時間は人間にある。時間というものは、時でその法を自覚する。だから法を自覚した人間を機として、法がはたらく。そういう時に、法に対して「機」という言葉が出てくる。「機」という言葉、これはよく聞いておられるでしょう。「機法一体」という言葉がありますが、「機」と「法」と言いますが、つまり「機」という「もの」と「法」という「もの」と、「もの」が二つあるのではない。「機」というものは「もの」の「機」なのです。「機」という「もの」があるわけではない。「もの」は全て「機」を待つてはたらく。人間が「機」になるのです。人間が「南無」という「機」になる。その「機」になった人間というものを無視してしまうと、人間はただアニマル、動物となる。生物学の原理になってしまう。まあ、目があり鼻があるというのが人間だということになる。しかし、仏教では、人間をそう考えないのです。自覚が人間になるのです。自覚がなかったら、人間であるということは、机があるということと同じことになる。机があるように人間があるということになる。机のあり方とは違った人間のあり方があるはずでしょう。それは自覚して生きるということです。自分を持って生きるということです。自分無しで生きたということになると、生きていないのと生きたこととの区別ができない。いくら何十年生きたとしても、生きたことと生きていないこととの区別が付かないのなら、それは死んでいるのと同じです。そういう大事な問題がある。「機」、自覚存在ということを成り立たすために「法」ということがある。その「法」を抜きにしては、仏も、浄土もないのです。仏教では、仏も浄土も、「法」のほかにないのです。

『願生偈』の初めに、わざわざ「尺十方無碍光如来」といったのは、その「阿弥陀」ということを解釈してある。

やはり阿弥陀という特別な仏には違いないわけですから、人間から阿弥陀仏を見るから西方というのであって、阿弥陀仏から人間を見たらどうなのでしょう。西方も何もありません。だからして人間から見ると、安楽浄土は「彼の世界」という感じで受け止められる。けれどそれが安楽浄土から人間の方を見たら、人間の世界は安楽浄土の中にある。人間から見ると西方の仏であり、我々から仏を見ると西方の仏である。しかし、仏から我々を見れば、「尽十方」、仏そのものなのです。「尽十方」ですから西方ではない。仏以外に人間はいない。そういう意義をあらわすために、仏そのものということを表す。仏そのものということになると、それは法の徳ではないか。阿弥陀仏という仏がそこにいる、という意味を示すのではなしに、それは法の徳あらわすのではないかと思うのです。南無阿弥陀仏の意義を表したのである。その南無阿弥陀仏というものに我々が眼を開くと、そこに阿弥陀という意義に触れる。そういうものとして考えずに、法以外に仏というものを考えると、どう言ってみても、それは考えた仏なのではないですか。それを証明してみようとしても、証明することができない。南無阿弥陀仏というものの意味であるならば、我々が信心を開いたとたんに、それを証明することができる。自覚することができる。つまり「撰取不捨」というのが自覚です。「撰取不捨」、そこに阿弥陀仏が現れる。

有名な言葉がありますね。和讃では「撰取して捨てざれば、阿弥陀と名づけたてまつる」と。「行巻」では「撰取して捨てたまわず。故に阿弥陀と名づけたてまつる」と、こう親鸞は言われる。それは阿弥陀という名前の意義ではないのです。その言葉を解釈したのではない。「撰取不捨」という事実が阿弥陀なのです。我々が助かったという事実が阿弥陀という事実だ、こういう意味です。それ以外に阿弥陀というものを考えてみたところで、それは単なる言葉です。言葉は単なる言葉ということではなく、その言葉を通して、法が生きてはたらく。法の表現になるのです。

昔から言われているように、「六字名号」、「十字名号」、「九字名号」と、そういうふういろいろな区別する。それは三つが別々にあるわけではないけれども、その三つある意義を、親鸞は非常に尊敬されたのです。『浄土論』と

『論註』といいますが、『論註』といっても『浄土論』を解釈されたものだから、元をただせば『浄土論』の教学において「尽十方無碍光如来」といわれる意義を明らかにすることである。世親菩薩を離れば、三国の高僧は、龍樹菩薩でも蓮如上人でもみな「南無阿弥陀仏」ということで語っておられます。しかし、世親菩薩だけは、「尽十方無碍光如来」と、わざわざその意義を解釈している。その解釈された精神というものをどんどん徹底してみる。つまり考えてみる必要がある。そこに『論註』の大事な位置があるのです。

「尽十方無碍光」というのは、何か我々が日常思うような仏というものがあわけではない。仏法の世界とは、仏ならざるを得ない世界です。仏ならざるはないということです。世界というのは仏となる。仏というのは帰命されることです。つまりこの世界というものが帰命されるものとして自らいただかれる。世界をいただけるものとして見だしていく。これまでは我々は世界を利用して来たのである。開発ということも、それは言えば、世界を利用して生きていたということです。実は、「南無」とか、「帰命」というものがなければ、世界は利用されるものとしての世界でしかないのです。カントという哲学者に、「目的の法」という言葉があります。本当に純粹な世界というのは、利用できない世界である。そういう世界は、手段にしてはならない。それ自身が目的なのです。今日は何のためにあるかという、今日は今日のためにある。そういうようなことから言えば、何かのためにするというふうな、手段にする生活しか人間は持っていないのです。何かのために生きる、例えば幸福になるために生きています。しかし生きるということはそうではない。何かのために生きることがあるのではないのであつて、それ自身が目的なのです。その点がはつきりしないから、念仏ということを考えても、往生するために念仏を称えるんだと、こういう考え方が出てくる。仏と名号と浄土と、この三つを区別するということになる。そうなると、念仏は、仏の世界に生まれて、そして仏に遇うて救われるという、手段ということになる。それを否定して、念仏が仏だということをはつきりする。仏というのは、ただ何かあるというものではない。はたらくものなのです。仏でないものを仏にするはたらきが

「仏」なのです。どこかに何かあるというものではなくて、はたらく仏です。そのはたらきを「行」と言う。ですから、いくら「浄土」ということを言っても、言ってみればできあがった浄土というものが何かあって、そのできあがった浄土に生まれていく、というふうを考えてしまうけれども、そうではないのでしょうか。やはり「行」ではないのでしょうか。無限に展開してやまないわけです。眞実報土というのは、完成品としての浄土ではないのです。

「自覚」と言いますが、救われた自己を離れて救う仏があるのではない。「救う仏」というものと、「救われた自己」というものと、二つあるわけではない。「救われた自己」というものを救っているのが「救う仏」です。だからその仏に照らされると、救われるという意義が深まってくる。深まると、その「救う仏」も深まってくる。このようなことでしよう。言うならば、人間の迷っている経験が、迷いを契機として、救われていくということになるということです。「迷う」ということが、「救い」の内容になっていく。

そうすると、その「救われた」ということの内容は、迷ったということではなければわからなかったような救いがわかってくる。決してそれはできあがった救いではない。自覚が一步深まれば、一步さらに深い救いの世界が明らかになる。そのように無限に展開してやまないというものが、自覚ということではないかと思うのです。

三種莊嚴ということを考えてみると、国土があって、仏があって、菩薩があるといえます。そういう順序の中にある深い意味はわからないかもしれないけれども、何かを感じられるのではないですか。深い意味はよくわからないかもしれないけれども、やはりそこに動いているでしょう。動いて動かぬ、こういうものが感じられるのではないか。その国土と仏と菩薩というものが、棚の上に横に三つ陳列してあるようなものではなくて、縦に連続するわけです。縦に連続する。横に並んでいるのではない。縦に連続するというのは、国土を通して仏に接することです。国土なしに仏に接すると、そういうことはできない。国土を通して仏に接する。仏に接すると、接したものが菩薩となっていく。縦に連続するです。その縦に連続したのを五念門という。「入出」、三種莊嚴と明らかにしたものを、今度

は縦に連続させる。つまり、さつき言ったように、世間とか世界とかいうものを、「行」の形にする。五念門の行にする。そうすると縦に連続する。礼拝・讃嘆・作願・観察・回向というものは、横に並んでいるのではなく、縦に連続している。それで仏に成る。「行」というのは「もの」ではなく、もののはたらきを「行」と言います。そういうところから言えば、南無阿弥陀仏を称えて往生するのではなしに、南無阿弥陀仏が往生してくる。自分の称えた力ではない。南無阿弥陀仏の大きな運動、法則に乗る。助かりたいというような思いを捨てていく。いくら助かろうと思っても、そういう思いでは助からない。しかしその法則に乗るなら、助かるまいと思っても助かつてしまふ。助かる、助からないという計らいをこえて、嫌々でも助けられていく。それが「行」ということです。何かを好きになつて助かつていくのではない。そういうところに「行」というものの意義がある。いつでも自分の気持ちと相談する必要はない。有り難いとか、悲しいとか、そんな気持ちがあてになるものではない。有り難いと思わなくても救われたい。そういうものですね。そういうところに「行」ということがある。

『浄土論』には、純粹なる「行」というものを、「如実修行相應」と言うのです。そんなことをいったのは『浄土論』だけです。親鸞は「大行」と言います。この「大」というのは、英語では great ということだろうね。そういう意味だと思う。形容詞でしょう。「大きい」という意味があるけど、どういふことが「大きい」というのか、考えてみると、何を「大きい」と言うのでしょうか。「大行」と、そう言った時、それは何か量が大きいということではなく、質として大きいという意味を考えていかなければならない。「廣大無辺際」という時の「广大」というのは、そういう意味でしょう。ですから、『浄土論』では、「大行」と言わずに「如実」と言うのではないのでしょうか。「真如一実」という意味です。「如実」、普通は「真実」と言うのですが、「真」は「真如」、「真如一実」という意味でしょう。それを略して「真実」と言う。「真実」と言っても、自分の気持ちや主観を言うのではない。私たちはよく、本当にあることだと、こう言いますが、その「本当」というのはどういふことが「本当」かという、言いようがない。

そうであれば、それはいい加減なことでしょう。七祖をpushさえていけば、いい加減なものでは教学にならないのです。我々は、人間も努力すれば、何か真実になるように思う。だけど、七祖を通して、このような教学に出会ってみれば、人間はどれだけやってもしても真実にはなれないということがわかる。人間にできるのは、ただ「誠実に」ということです。誠実に勤めるということではできるだけでも、真実ということはない。努力して真実になるということはない。「如実修行」ということの意味は、そういうところにあると思います。我々の主観、努力すれば、というような人間主観というものからは、真実というものは出てこないでしょう。

では、「如実修行」とはどういう意味か。それは言葉はわかりにくいけれども、『論註』で解釈してあります。「体、如にして行ずれば則ちこれ不行なり。不行にして行ずるを如実修行と名づく」と。つまり、ここに言う「行」というのは、「はたらき」でしょう。しかしそれは「体」をやめてはたらくのではない。「体」のままではたらく。「体」というのは、はたらかないものを「体」という。はたらかない状態から、それをやめてはたらくようになるのではない。はたらかないままではたらく。「体、如にして行ずる」、はたらくからして、いかに行ってもそれは「不行」なんだ。別に何かをやったというわけではない。つまり「体、如にして行ずる」からして「不行」だ。「不行にして行ずる」からそれを「如実修行」という、と。言葉の意味を解釈したら、それだけのことではないけれども、そういうことだけでも触れてみると、何か問題を与えられる。我々は、「行」というと、それはわかったこと、と考えるけれども、本当にわかったのか、と考え直してみると、「本当」というのは何のことなのか、はっきりしていないということがあるわけです。

私たちは、普通は、何についても、「真理」というものをわかって、そのわかった体験で、今度はそれを実践に移す、というように考える。理論でわかったものを今度は実践にいかそうというふうに考えますが、そうではないのです。真理がはたらくのです。真理が我々を通して、かえって我々を救ってくれるのです。真理が我々を通してはたら

き、そして我々を転ずる。真理が我々を「機」としてはたらくのです。人間を「機」として「法」がはたらく。そのままではたらくのだから、動かない。そういうものを真理と言う。不動の真理が不動のことをやめてはたらくのではない。不動のままではたらくのであるから、いかにはたらくには後がない。こういうふうにはたらくに、はたらくに積ではたらくのが「如実」、真実の行というものである。こんな具合に考えてみると、人間の頭では、いかにも解りてわからないようになっていよう。「大行」と言われると、それはわからないことでもないように思うけれども、これを「如実修行」と言うと、ほかに誤解してみようがない。それがわかったとは、私は言いませんが、それは行じてわかるものであつて、わかつて行じるのではない。行ずるといふことがわかることなのです。

それで、「行」といふのは五念門です。五念門の行は、先ほど言つたように、縦に連続している。だから礼拝・讃嘆といふまでも、礼拝をしないところに讃嘆があるわけではない。礼拝をくぐつて讃嘆がある。「門」をくぐるといふことです。「入出二門」といふように、「門」といふのはくぐるものです。それが横に並んでいたら「くぐる」とは言えないのです。「くぐる」といふのは、そういう一つの実践の学問です。頭でわかるのではなくて、実践的にわかつていくといふことです。頭でわかるといふことは、横に並べているといふことです。そのような学問もあります。しかし仏教学はそういうものではありません。仏に成る学問が仏教学です。仏といふことを知る学問ではないのです。学問といふ意味が違つてきています。

三種莊嚴といふ場合の三種といふことも、三種が横に並んでいるようだけれども、行に移していくと、三種莊嚴といふものが、五念門の中に入つて来る。そうするとそこに観察門がある。礼拝・讃嘆・作願・観察とくぐつていつて、観察門といふものとして、三種莊嚴が取り扱われる。三種莊嚴、二種清浄、そういう題目になっておりますが、それは文章の解釈ではないのです。偈文だけ見ていると、何か横に並んでいるようだけれども、その五念門の行といふものから見ると、それを包むように、五念門の行の内容になっている。つまり縦に連続しているのです。国といふもの

を通して仏に接する。これは大事なことです。

仏に接するということは、仏に成るという意味です。だからして、国を見出だしたということです。我々は国がないから流転している。そこに国を見出した。そこに我々は、無上仏道というものを成就する。願往生ということを通して、無上仏道を成就する。そこで仏に接する。仏に接すると、今度は、菩薩ということになる。菩薩ということになると、穢土におりながら、その浄土の中に穢土を包む。菩薩がはたらくということとは、菩薩が穢土にはたらくということです。だからして始めに、穢土を超えて仏国に触れるということがある。仏国に触れるということは、穢土に帰る力をそこで得て来るのです。

浄土というものは、どこかにあるのではなく、浄土というものを見出すような心が穢土に入り得る。浄土の心なくして穢土に関わるならば、穢土に流されるのです。いくら用心してみたって、流されるわけです。用心して、「今度こそ」と思うけれども、あてがはずれる。あてがはずれても、そこであきらめるしかないと言うわけにはいかない。だからまたそこで夢をみる。「今度こそ」と、もう一たびの夢を描く。そう言いながらも夢が破れる。それが流転です。我々は夢を描いていくと言いますが、その夢と言っても、押さえて行くと、最後には国をイメージするのです。我々は国が欲しいのです。国が欲しいという場合、いろいろ国を見出す方法がある。資本主義というものも、社会主義というものも、みんな国を見出す方法なのです。文化でもそうです。文化国家という言葉もあります。しかしその夢が破れていく。だけど国がみつからなければ、あきらめると言うわけにはいかない。あきらめられるようなものは国ではない。無ければないで、一層求めずにおれないものが国です。そう意味では、求めて得られずして流転するのです。その求めるといのは求道心です。求道心によって流転しているのです。求道心をあきらめずして流転しているのではない。流転ということは、そこに非常に深刻な意味を持つのです。そういうことから言えば、真面目な人間が流転するのです。不真面目な人間は流転なんかしないのです。不真面目な人間というのは、流転しないけれども、

では本当に落ち着いているかというところ、そうではない。それはみな欺瞞です。自己欺瞞です。どうにかなるんだ、というように言っているけれども、そこには何も落ち着いてられない。つまり不安なのです。どうにかなれといっても、どうにかなれるものではない。そこで絶望する。しかし絶望しながら、絶望しているという顔をしなない。そうすると人間は最後に虚無的、退廃的になってしまおうでしょう。そういうものになってしまいます。

三種莊嚴ということの持っている意義をもっと徹底的に押さえていくと、二種清浄世間ということになる。国土は器世間と言います。仏莊嚴と菩薩莊嚴は、衆生世間です。この世間ということですが、世間というのは、言うならば、生きる世界です。生活を表しているのです。浄土というものはあるものではなく、生活なのです。菩薩行と、こう言っても、何かそれは、現実的行為というものではない。主体というものをとった一つの生活です。浄土ということはあるものではなく、生活環境なのです。ただ眺めて見るものではない。その中に生まれて、そこに生きるものです。だから願生浄土と言うのでしょうか。「願生」という字が示すように、浄土は生まれる世界なのです。そこに生まれて、そこに死する。

生まれたり死んだりするのは凡夫ではないかと思うけれども、凡夫はそうではないでしょう。凡夫は、生まれさせられているのであって、死ぬのでもない。死ぬにしても、仕方なしに死なせられるのです。そうでしょう。まだ生きたいけれども死んでいく。死なせられていく。もつといいように生まれるはずだったけれども間違つて生まれてきた。と。こんなようなものが凡夫ですね。業縁にもよおされて、生まれさせられ、そして死なせられる。業縁によつて生まれ、業をはたして死んでいく。そこには主体がない。しかし初めて主体性を持った人間になる時、つまり「願」という精神を持った人間になる時、その「信」とか「願」というような主体を持った人間になって、初めて生まれることのできる世界がある。それは決して、生まれさせられるのではないのです。真に生まれ、真に死ぬということである。それは、浄土を持った人間でないとできないのです。法界というのは、不生不滅です。その法界というもので生

活をするということになる。我々を招いているのは不生の生であり、不滅の滅です。だからその不生不滅の世界というものによって生活をする。つまり不生の生、不滅の滅と、そういう一つの意義を持った生というものが我々に開かれてくる。「不生不滅」と言いますから、「不生」と「不滅」という二つのことを考えますが、不生というのは不滅であるに違いないのです。ですから、「不生不滅」と言わなくても、昔から「不生」という言葉で言われている。「願生浄土」の「生」というのは、そういう意味です。「不生の生」ということで生というものの深い自覚を表すのでしよう。

そうすると、人間の方が象徴になるのでしょうか。人間が何か仏の世界を象徴するというように考えがちであるけれども、人間そのものが象徴になる。これはおもしろいところではないですか。人間が、信仰によって生死を超越して不生になるのではないのです。そうではなしに、いつまでも流転して生きているのではない。言ってみれば、宗教の世界というものは、この世界を否定するから無世界になるかというところ、無世界ではない。無世界ではなしに、やはり世界というものがある。「彼の世界を觀ずる」と、こう言っている。この世界は、やはり世間です。しかし「彼の世界」が明らかになる時、それはもとのままの世間ではない。「清浄世間」と言うのです。もとのままでふらふらしけるといふ世間ではない。そうかと言って、世間が無くなって、無世界になるのではない。そういう立体的な自覚ではないかと思えます。そういうものが自覚というものではないか。ただ「生」とか、ただ「不生」とか言うのであったら自覚が成り立たない。「生」でもって「不生」を自覚する。そうすれば、「不生の生」が、「不生」の象徴になる。「生」でもって「不生」を自覚すれば。そうすれば自覚した「生」が、自覚された「不生」の象徴になる。こういうことが言えるのではないのでしょうか。

それで、「尺十方無碍光如来」と、曇鸞が「不可思議光如来」と言われるのをあわせて、『入出二門偈』では「尺十方不可思議光如来」という。これはさかのほれば、『大無量寿経』に十二光ということがあられるわけですね。十二光と

いうのは、十二あるけれどもその初めの三つである「無量光」「無辺光」「無碍光」が基礎になっている。それによって「尽十方無碍光」と言われたのです。しかし十二光をさらに見ていくと、「難思光」「無称光」ということが出てくる。親鸞は十二光を、初めの方は「無碍光」に代表して、後の方は「難思光」で代表される。「無碍・難思」の功用を明らかにされている。要点を押さえるとそうなります。その「難思」の方は「難思議」です。ですから、不可思議です。だからして、根本から言えば十二光ということの中に、「無碍光」もあり、「不可思議光」もある。しかしそれは、直接的にはやはり浄土にある。曇鸞大師がほかのところから、『浄土論』を解釈して、とらえてきたのではない。『浄土論』の中で世親菩薩はそういうことを明らかにした、ということをも曇鸞が明らかにしてくださった。つまり曇鸞はそこに大きな感銘を受けたのです。

それは、さっき言ったように、三種莊嚴というものを、五念門の中にとらえていくということです。それを觀察門という。觀察門という内容になるわけです。三種莊嚴というものが、実は行の内容になるわけです。行の内容は生活基盤です。三種莊嚴というのが生活内容になる。それを觀察と言うのです。「観」、止観です。その「止観」というものが精神生活です。

解義分を見ると、十段になっています。第一段は『願生偈』が『願生偈』と名付けられる所以です。その精神を初めに語っている。「願偈大意」と言います。『願生偈』というものが、なぜ『願生偈』として作られているのか、という事です。第二番目には、願生というものを具体化する行を明らかにする。願生の行、つまり浄土の行です。第一に浄土の願を明らかにし、その次に浄土の行を明らかにする。五念門の行ですが、その五念門の中から、第三番目に特に觀察門を取り出していく。次第に現実的になっていく。その第三番目が国土の体相です。觀察門というものを解釈し、觀察門の中に『願生偈』を含めて、莊嚴世界とか、二種清浄というものを觀察門の中に包む。そして解釈する。そういう国土の体相。そこにも、『浄土論』の言葉を出してきます。その時に、「いかんが彼の仏国土の莊嚴功德を観

察する」と、こう言います。觀察門の解釈です。五念門の中の觀察門というものを解釈して、觀察門の中に、国土莊嚴・仏莊嚴・菩薩莊嚴を全部包む。その一番初めの「彼の仏国」、それが国土の体ということですね。「彼の仏国土」。こんな所にも注意しなければならないのは、「彼」という字がちゃんと使っていることです。

『入出二門偈』は、「彼の世界相を觀するに」と言うでしょう。ところが、後の仏莊嚴にいくと「彼の如来の本願力を觀するに」と書いてある。『淨土論』の方では、「彼の世界の相を觀するに」とあるけど、次には「觀仏本願力」となる。ここには、「彼」という字がないのです。「觀仏本願力」です。親鸞は、「彼」という字をちゃんととらえて、『入出二門偈』で「觀彼仏本願力」と言います。そのように「觀」という字を、「觀彼世界相」「觀彼仏本願力」と二カ所に置いた。そういう性質を押さえた。「觀」というのは一つの行なのです。「觀」というのが精神生活、つまり内觀なのです。「觀」という字が二カ所使っているが、「彼」という字もやはり二カ所に使っている。『願生偈』では「彼」という字は一カ所しかないけれども、親鸞はもう一つ「彼」と押さえていくわけです。つまり三種の莊嚴を、二つの「觀」と二つの「彼」という字で二種の「觀彼」ということに総合しているわけです。そのように親鸞は要約しているわけです。そこを注意してみなければならぬ。

それから国土莊嚴ですが、これはただ「国土」と言うのではなく、「仏国土」と言います。「仏国土」とは、「仏」を離れてはない「国土」です。「仏国土」と言うのですから、彼の仏の国土を通して彼の仏を見る、仏に触れるという事です。そういう点が大事です。觀察門の解釈において、世親は、「いかんが彼の仏国土の莊嚴を觀察する」という問いに対して、「彼の仏国土の莊嚴功德は不可思議力を成就せるが故に」と答えます。曇鸞や親鸞は、こういうところに着眼したのです。ここから、「尽十方無碍光」を「尽十方不可思議光如来」というふうに解釈していったのです。こういうところも、我々は何でもないように考えてしまふ。人間が読まなければならぬのは、何も自分の知らない本を読むことではないのです。かえって知っていると思っているものに読まなければならぬことがある。

何か、人間は本当に読んでいないのです。読み方が雑駁なのです。読み流してしまうのです。「彼」という字があっても「彼」という字がないのと同じで、その字を読まずにすましてしまうのですが、いったい何を「彼の」と言っているのか。

「仏国土」と言うのですから、「仏」と「国土」とが別々にあるのではなくて、「国土」というのは「仏国土」だと言うわけです。「仏国土」、「仏の国土」という、その「国土」なのです。したがって「仏」も、「彼の仏国」の「仏」です。「仏」は「国の仏」です。こういうふうには離せない関係です。そういうふうには文章や言葉に着目して解釈することが大事なのではないかと思えます。つまり、「仏」と「国土」が別々であって、それを結びつけるのではないのです。普通そう考えますが、それを分別と言うのです。そうではなくして、「仏国土」が初めにあるのです。「仏」と「国土」以前に「仏国土」がある。「国土」を離れた「仏」もないし、「仏」を離れた「国土」もない。「仏国土」が具体的な現実です。それを反照して、「仏の国土」、「国土の仏」、こういう具合に言うのです。初めからあるものは「仏国土」があるのであって、我々はそれを注意しないと、「仏」と「国土」があって、それを我々の頭で結びつけるように考える。そうすると大事な事柄が死んでしまうのです。

ですから、仏が人間を救うといっても、それは手を出して救うのではないでしょう。そうではなくて「国土」を与えるのです。「国土」を通して人間を救う。そういう点が非常に大事ですね。「救い、救い」と、こう言いますが、そう叫んでいるだけでは救われたいでしょう。救いということの端緒はどこにあるかということ、まず「国」を見出してみることです。そういう点を忘れてはならない。「国」ということをかまわずに仏に成ろうと考えるのを聖道門ということです。穢土で努力によって仏に成ろうとする。仏国土でない国にいて仏に成ろうと努力する。それは無理でしょう。聖道門がなぜ問題なのかというと、教義が悪いということではなくて、無理があるということです。「難行道」というように、非常に困難であるのは、無理があるということです。しかし、仏国土というものがあるな

ら、成るまいと思っても成らされていく。成りたくないし、成りたくない心のままで差し支えないのです。自然に成らされていく。その点、親鸞は正直なのです。『歎異抄』の第九条にあるでしょう。信心いただいたら、すぐに浄土に生まれたいかというところではない。「久遠劫よりいままで流転せる苦惱の旧里はすてがたく、いまだうまれざる安養の浄土はこいしからず」と言っておられます。迷った世界がいつまでも懐かしい、と。浄土がなつかしくなつてまいるのではないのです。そういう思いを超越するのです。思いが起ころのを起こらないようにしていくと、そういうものではない。思いが起こつても、それは思いにしかすぎない、こうただける。人間は思つて救われるのではない。思いとは無關係に救われていく。

思いというのは、現代の言葉で言えば主観です。浄土門は主観を超えていくのです。聖道門というのは主観主義の教学です。浄土というものを主観で描く。そうすると、浄土は理想になる。理想主義になる。それに対して、穢土は現実の世界です。それで欣浄厭穢というふうには、穢土を厭い浄土に憧れる。浄土というのは、あるべき理想の世界であり、この現実の娑婆は現実の世界だと、そういうふうを考える。これが人間の考えです。人間の考えで仏法を表したものです。聖道門はそういうふうを考えるのです。普通はこれは浄土門の考えのように思うけれども、そうではなく、聖道門の考え方なのです。

「横超」ということがあります。念仏ということにおいて、始めて超越するのです。理想主義というものではないし、現実主義ということでもない。我々が現実だと言いますが、そうではない。人間の言う「現実」は、主観の描いた現実なのです。人間の理想といつても、人間の主観が描いた理想なのです。人間は現実というところにはいないのです。人間は不平不満の主観の描いた現実を「現実だ」と言っているのです。しかし、それは現実ではなく、みな分別なのです。本当の現実というは南無阿弥陀仏だけにある。南無阿弥陀仏の中に現実がある。その南無阿弥陀仏の中にある現実、我々が常日頃嫌っているような世界という意味ではない。大悲の世界です。痛みある世界。それが

南無阿弥陀仏にある。そういう痛みというのをもつて莊嚴された世界がある。痛みという心が人間にはない。人間は、現実には痛むということはない。人間には不平だということはある。嫌だということは人間にある。しかし、痛むということはないのです。痛むということは、これは人間の夢にも出てこないことです。痛みというのは浄土のことです。浄土の痛みとして穢土がある。だからして穢土というものの忝なさとして、浄土という光が光り輝いている。浄土と穢土という二土で、一つの大きな人間の自覚を表すのです。南無阿弥陀仏というものに触れて、そして現実というものに触れる。現前の境遇に落在してくるのです。嫌がっていた世界にもどる。

曇鸞は不可思議光に触れて、「不可思議力を成就するが故に」という、ここに着眼した。その不可思議光という徳が南無阿弥陀仏の中に表されている。それを「不可思議光」と表された。我々は言葉があるから当たり前のように思いますが、曇鸞はそこに一つの感銘を受けた。曇鸞が注意されたから、我々もそれに注意するようになったのです。曇鸞が注意しなければ、我々がたとえ『浄土論』に出会ったとしても、そこに注意しないのではないですか。曇鸞が「他力」ということを言われますが、世親菩薩は特に「他力」ということは言っておりません。「他力」ということは、これはやはり「不可思議力」だと思います。曇鸞は「不可思議」ということのみならず、「不可思議力」という「力」という字に感銘を受けたのです。そして曇鸞は、いかに深い感銘を受けたのかということをも、五種の不思議というもので解釈された。その五種の不思議ということが『入出二門偈』に引いてあるでしょう。仏土の不思議は五種の不思議の中の仏法不思議である。「不思議」という言葉の意味は広いけれども、仏法でいう不思議とはどういう意味か。仏法で言う不思議は、世間で言う不思議ではない、ということを表しておられる。そこからも曇鸞が「不可思議力」ということに、どれほど甚深い注意を払われたかがわかる。『浄土論』にも「観仏本願力」とあるのですから、「他力」ということも、それと無関係ではないのですが、曇鸞はやはり「観仏本願力」の「力」という字に注意しつつ、「不可思議力」ということを見ていかれたのだと思います。

「力」というのは、非常に大事な概念です。今日では権力とか、財力、政治力、組織力とか、そういう力というものがあつた。また文学の力、学問の力、自然を征服する力、というふうには、「力」という概念は非常に広いものであつて、人間の精神生活の隅々まで浸透している概念です。「力」とは何ぞやということとは、大きな問題なのです。こういうことが哲学でも問題となつてゐる。有名なのはニーチェの言う「力」です。権力意識ということをつらぬかしてゐる。それほど「力」という概念は非常に大事なものです。思想を問題にしていくと、必ずどこかで出くわす概念が、「力」という概念です。「力」というものが、限定できないけれど、やはり意味を持つ。しかしはつきりしてゐるわけではない。必ず思想的な意味を持つてゐる言葉だと思ふのです。思想というものをくぐつて、何か触れざるを得ない概念の一つです。仏教でいう「力」とは、「威神力」のことです。法そのものは言葉ではないのですが、世間の言葉を使つて、法のはたらき、法の意味を表すのです。法というものの「力」です。

この「不可思議力」という場合の「力」には、やはり何か「せしむる」ということがあると思ひます。何かをせしむる「力」。我々があれこれを思ふ、その思いを破つて、「せしむる」。そういうものがあつた。本願成就文に「至心に回向せしめたまへり」とあります。「せしめたまへり」といふ、そこに何か、従うという感銘を表してゐるのではないか。「せしめられて」するのです。何かそこに主観を超えた力というものを表してゐるのではないか。精神生活というものは、そういうものに触れていくと思ひます。文句を超えて、そういうものに触れていく。そこに頭が下がるということがあつた。頭を下げるのではなく、下げさせられる。そういうものがないと、精神が決まらないのではないかね。下げてゐる間は、やむをえず下げてゐるのだらう。だから何かがあると、頭を上げてくる。徹頭徹尾、頭が下がつた。そこに主観が破られてゐる。だから下げてゐるといふことも、主観で下げてゐる間は、下げてゐることが成就しないのです。しかたなしに下げてゐる。ところが、「下がつた」と言つたら、これは絶対にそこに主観が死んでゐるのです。単に主観が死んでゐるといふことになる、無力になるのだけでも、その主

観が死んだところに、主観を超えた客観が自分の力になってくる。そういうところに、「力」という意味があるのです。せしめる「力」というものがないと、我々の精神生活が成り立たないわけです。

日本人が今困っているのは、本当の意味でせしめられるものがないということでしょう。なぜなら自由だから。人間は自由だと言いますが、迷ったものが自由を与えられると、かえって自由を持って余すのです。何でもいい、というような自由になってしまふ。何でもやれることによつて、みんな迷っているのです。むしろ、その「せしめるものは政府や役所なんかではない。そういうことではないのです。本当の意味で「せしめられる」。精神生活というのは、そういうことが問題になるのでしょうか。無上命法、断言命令。親鸞の言葉で言えば、「勅命」と言うでしょう。そういうものが出てこなければ、精神生活が決まらない。行と信ということでは、「せしめる」のを行と言つし、「せしめられている」のを信と言つ。あるいは、願と行ということでは、「せしめられている」のを行、「行ぜしめられている」のは願。こう言うこともできる。そういうところに「力」ということがあるのです。

この「不可思議力」という、その「力」に、曇鸞は並々ならぬ感銘を受けたのです。「不可思議力」、ただ願力と言うのではなく、「誓願不思議に助けられる」。「不思議の誓願に助けられる」と、こういう言い方はしません。「誓願の不思議」というのはたらきに助けられる。本願というものがはたらいてくる時に、「不思議」とはたらくのです。「不思議な本願」ではない。本願不思議に遇つ、そこに本願がはたらいてくる、光となる。それによつて人間は、「不思議」と助けられるのです。「誓願不思議」によつて、「不思議」と助けられる。それを二種深信という。二種深信というのは、「不思議」と助けられた。こういうことです。二種深信の構造は、論理の破壊原理だということを言つた人がある。矛盾ということでは論理を破壊する。「助からない」、それが「助かる」道である。二種深信というのは、矛盾構造というものを明らかにしている。それをごまかしてしまつたら信心にならない。二種深信がわからないのは、二種深信の読み方がつきりしなかつたからです。論理構造の矛盾ということが自覚されなければ、いくら二種深信と言つ

ても、「不思議」を「思議」したことになる。「誓願不思議」を思議するということになる。二種深信はやはり主観が破られるということ。その時やはり「不思議」と助けられる。「誓願不思議」に「不思議」と助けられる。そこに信心がある。「誓願不思議」を思議しても助からないのです。その「不思議」ということは、向こうにあるのではなく、こつちにあるのです。「不思議」というものを、みんな向こうに置いて考える。如来は不思議だ、というように考える。そう考えるけれども、「不思議」はこつちに來ている。「不思議」というものを向こうに置くわけにはいかないでしょう。「これは不思議だ」と言う時には、こつちに來ている。そういう意味で、「不思議」というものに、本願が成就する。本願成就。つまりそれを「果」と言うのです。「不思議」ということで、本願を「果」として語っている。「光」と言っても、これは単なる光を表すのではなく、願を表す「光」です。心を表す光です。それで「心光」と言うのです。それは、さっき言った大悲心の「光」です。大悲心が光り輝く。

そのように曇鸞は、「他力」ということに着眼されたのだけれども、世親菩薩はそうではなく「利他」と言われるのです。「利他」は如来の心を表す。「利他」という時の「他」というのは衆生のことです。けれども「他力」というのは人間の言葉でしょう。「他力」という時の「他」は如来を表す。その辺の違いがある。「利他」は「心」を表す。「他力」は「力」を表すのでしよう。だから「他力」というその「力」は、「心」を象徴しているのです。世親教学は「心」の教学です。曇鸞は、そこに新しく「果」の教学を明らかにされた。「果」というものに新しい意義を見出した。「果」によって「因」を完成する。世親菩薩は、「因」によって「果」を完成する。こういう原理です。曇鸞は、「果」によって「因」を完成する。つまり曇鸞は、世親を承けて世親の精神を明らかにされたのです。

(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三月二十三日午後の講義を筆録整理したものである。文責編集部)