

論議の使命

— 入出二門の源泉 —

安田理深

先回までは、『入出二門偈』のもとになっている『浄土論』についてお話しました。一面には『大無量寿経』を受けて、『無量寿経優婆提舍願生偈』という、後には、『教行信証』を展開する。『教行信証』は、新しい意味の『浄土論』です。『教行信証』が『浄土論』に深い関係を持つのは、優婆提舎という意味です。『大無量寿経』も、『浄土論』を通して見ると、優婆提舎なのです。優婆提舎という問題が一貫している。『教行信証』に於いては「信巻」以下に優婆提舎という事が表わされています。

優婆提舎を「論議経」という。これは言挙げし大いに問題にし、問答という形で、問題を明らかにするのです。理論でもって問題を明らかにする。「論議経」というだけだと、ただ理論を戦わす意味にしか見えない。そういう誤解が起きる為に、インド音を写して、優婆提舎という。「論議経」という翻訳だけでは諍論となる。翻訳しなければ意味は分らない。しかし、翻訳してしまうと誤解が起きる。インドでは誤解は起きないが、漢民族にそういうものは無いから誤解が起きます。

理論の為の理論を諍論という。何も生産しない理論です。インドやギリシャにそれがありました。ギリシャではソフィスト、インドでは六師外道というものです。『涅槃経』を通して、「信巻」末に引用されています。仏教が出て

来たのも、外道が盛んであったからです。ギリシヤに、ソクラテスが出たのも、ソフィストがあった為です。議論の為の議論でなしに、もっと生産的意味を持った議論を優婆提舎というのです。広くは、論といい、又、学問というのです。

外国には、アンチノミー Antinomie ということがあります。カントで有名な「二律背反」です。反対の理論が同時に成立する。どちらも理論付ける事が出来るので、理論の自己矛盾に陥る。それを二律背反という。そういう問題がインドにもある。世界に始めがあるか無いかという場合、始めがあるという事も成り立つし、始めが無い事も成り立つ。そういうような問題に、非常に苦しめられた。思弁の迷路にはまり込んで、脱出出来ない。ある意味のノイローゼです。理屈に振り回されるのです。

ある外道の学生が積尊のところへやって来て、質問した。「世界に始めがあるか無いか答えて欲しい、もし答えるならあなたの弟子になる」と。勝手な、我儘な話です。今の学生のいいような質問です。その時、積尊は、何をいうかとどなりつけて帰したりなどなさらぬ。毒矢の譬をおっしゃる。ある一人の人間が毒矢に当たった。ほっとけば死んでしまう。その時、毒矢を受けた人間が、この毒は何から出来ているか、誰が撃ったか、何の為に撃ったかと、そういう事を研究してでないと、毒矢を抜かんのかと、積尊が問い返した。愚かな話です。まず毒矢を抜くのが大事です。それから、ある非常に喉の乾いた人間が、水を探しにちこち迷った。ところが、図らずも満々たる大河に出会った。その時、喉の乾いた人間は、この水をはたして自分は全部飲み尽せるかどうか考えるか。それは、世界に始めがあるか無いかと、同じ議論です。世界に始めがあると答えても、無いと答えても、いづれの場合にも、そういう知識は、我々を涅槃に導かない。そういう知識は何ももたらさない。知る事によって知らなかった以前にはなかった結果をもたす事がなければならぬ。何かもたらすものを利益という。何ももたらさんものは無利無益という。それは非生産的です。そういうのを戯論という。暇潰しです。そういうところに貴重な人生を費してはならないという

です。

しかし又何もたらさん、生産的でない、何も効果が無い知識は無意味だと、こういう考え方があつた。プラグマチズム Pragmatism 実用主義という。こういうような考え方は、アメリカの学問です。何んでも効果があるものが真理だという。丁度、ドイツ人と正反対です。論より証拠というのがプラグマチズムです。効果のあるものが真理です。そう考えると、積尊の譬は、プラグマチズムの立場のように考えられるかも知れない。その事は間違いないけれど、プラグマチズムと正反対のドイツの考え方があつた。何でもかんでも学問を教えるのがドイツ人である。普通は、戦争が起これば、敵に勝つ事が目的だから敵に勝てばよいと考える。ところが、その戦争について、「戦争とは何んぞや」と考える。戦争の理論を考える。戦争の理論に当てはまらない場合は戦争でないという。論より証拠じゃない、証拠より論だ。証拠より論というのがドイツ人の考え方、論より証拠というのがプラグマチズムの考え方です。

積尊は、効果の無い議論というのは人生にとって害あるけれど益がないという。それは効果の無い議論を否定したのであつて議論を否定したのではない。無議論ではない。利益さえあればいいというものでもない。そこらでプラグマチズムと違ふところです。学問を否定したのではない。学問を否定するのは効果じゃない。学問の為の学問というものも否定したのであつて、学問は利益のある事が真理ではない。真理があるならば必ず利益をもたらす。真理が学問を決定するのであつて、利益が学問を決定するのではない。学問には学問を成り立たしめる真理がある。

今日、創価学会というものがあつた。あれは間違ひがそこだと思ふ。普通は真善美という。学問的価値を真理というところが真理は利益じゃない。だから真善美という代りに、利善美という。利益が価値なのです。学問というのは、別に価値の無いものだ、こういうのが創価学会を始めた人の考えです。我流の理論です。真理とか、美とか、善とかは、理性的価値である。理性の要求する価値、それは値打ちという意味ではない。値打ちは経済的価値である。もう

かる価値論は経済学の問題であるが、経済学も学だから、経済に対する真理がある。利益そのものを成り立たせるような価値は真理的価値、理性的価値である。その価値と経済上の価値とは話が違う。絵を見てそれが美しい、音楽を聞いてそこに美しさがある、その美というのは、別にもうかるものでない。真理は、別にもうかるというものじゃない。必ず費用がかかる。真理を明らかにする為に学校を建てる。善でも、もうかるから善でない。損しても善はやらねばならん、というのが善です。そういう意味で理性的価値と経済的価値とを混乱してはならない。創価学会の考え方にはその混乱がある。俗流価値論です。

宗教の人は、なんでも理性を否定する。信仰は理性以上であると。ただ、理性は無限のものだということに間違いがある。理性さえあれば、全部解決出来るというのは、独断である。清沢先生のことばでは、分限という。科学のいう真理は何も無意味ではない。しかし、分限がある。分限を忘れて一切を科学で説明する。だから宗教はいらん、それは独断、邪見です。

「世界に始めがあるか無いか」という議論は、智に導かず、覺に導かず、解脱に導かない。解脱が無いから、プログラムとも違う。しかし、科学的知識ではない。智慧のみが人間に解脱を与える。解脱は、真宗のことばではお助けという。自覚の智慧がお助けです。自覚としてたまった廻向です。廻心懺悔です。廻心懺悔が信仰の自覚です。懺悔は罪が無くなるのでない。本当に罪を自覚した。罪に悩む事ではなく、罪を知って罪から救われる。罪に悩むのは、罪を嫌うからです。罪を造ってもなるべく造らんようにしたい、けれど造ってしまった。造ったら引き受けねばならぬ。しかし、引き受けたくない。その心が苦しむ。罪を引き受けた心が苦しむのではない。罪だと知らされたのが救いです。そこに始めて、悪をも恐れぬという救いが出てくる。罪を恐れるのは理性に立つからです。罪を信知したら本願に立つ。それが自覚だ。邪見そのままがお助けという事は無い。邪見を懺悔してお助けがある。だから煩惱そのままでお助けという事はいえる、しかし「邪見憍慢悪衆生」という。これは妥協してはならない。煩惱は責める必要

が無い。煩惱を嫌う心を責める。煩惱を恐れる心が煩惱を嫌うのです。煩惱を恐れる心が転ずれば、煩惱は菩提に転ずる。自然です。だから不断煩惱得涅槃という。

それを正見、正見の智慧、信心の智慧という。正は合理的という意味でない、正覚の正という。正道の大慈悲といえます。正は邪に対する。道徳的という事ではない。中道の見で偏見ではない。偏見のもう一つ元に邪見がある。邪見を我見という。我見がもとになって偏見が起きる。だから、中というより、平等という。無我平等を正という。正覚を、阿耨多羅三藐三菩提という、平等覚という。諸法は平等ではない。有とか無とか、善とか悪とか固執するが、善悪平等が正見である。善にも悪にも片寄らんから中道という。真理に合う。理屈に合うたという意味ではない、禅宗のことばに、「理に適うも、必ずしも悟りに非ず」という、理に合わんのも悟りではない、又、理に合うても必ずしも悟りではない。本当の自分そのもの、世界そのものの真理に触れたのが正見です。

西洋の学問でも、中世から近代になると、光りという事をよく使う。中世は教会の権威が支配していた闇黒の世界である。科学まで支配していた。宗教の為に人間性が否定されていた。その場合の宗教は、教会という宗教です。日本でも本山と違って、教会的宗教がある。そういう学問も大谷大学では成り立っている。それを御用宗教という。日本の本願寺は力弱いから、ローマのカソリックのようにごついものではないが、カソリックは、ヨーロッパのあらゆる民族国家の歴史よりも長い。ドイツもフランスも、カソリックの歴史に比べれば非常に短い。当時の皇帝も、ローマ法王の承認を得なければならなかった。国家以上の権威を持っていた。政治も学問も全部教会が支配していた。仏教の坊さんは、カソリックに比べたら、赤ん坊みたいだ。そういう闇黒というものだから、近代になって初めて光に触れた。その場合の光は理性をいう。知識、道徳、実践、芸術の能力。理性を広くいえば能力という。

能力というのは政治の力とか物質の力とか本能の力とか、いろいろの力があるが、本能のような感性的感覚の力の

誘惑にかかりやすい。それから、経済の力、経済があらゆるものを支配する。そして、組織の力がある。共産主義は大きな組織である。共産主義が力を持つのは、資本主義がそれ以上に強力であるが故に力を持つ。そうしないとぶっ潰されてしまう。そういう力に比べて、理性も別の力がある。

力という字はなかなか面倒な字で、鈴木大拙氏は、本願力という字は外国には無いという。それ程、力という字がいろいろ使われる。独語では、Macht という力があるが、それに対して、Kraft という力がある。精神力という場合は Geisteskraft という。宗教的理性の能力です。宗教は学問の力で成り立つのではない。宗教は宗教自身の力で宗教的世界が成り立つのです。宗教が宗教たらしめる独立性の力、本能力というものが宗教的理性を表わす。本能と理性は矛盾するという。本能の中には、甘い物を食いたいという本能もあり、名誉欲もあるけれど、理性という要求もある。それを宗教的本能、宗教的理性という。理性は光だけど、本能は闇です。闇は、闇だけど、単なる闇ではない。光を生み出すような根を持つ。それを願という。願の中に、光を輝かす力を含んでいる。願は闇だけど、闇の中に人類の闇を晴らすような光の能力を持っている。それで願力という。

今いった正見がいかにして成り立つかというのが八正道というものです。原始仏教の仏伝に依ると、釈尊は菩提樹下で悟られた。解脱された釈尊が始めて鹿野苑で仏法を転ぜられた。けれど、釈尊が悟られたのは釈尊だけに意味があるのではない。誰でも解脱出来る道が見つかった。苦しんどるものは来い。その苦悩の人生を解脱する道が発見された。それは八正道という。これを聞くべきだ。世界が始めがあるとか無いとかは、解脱に導かず、正見にならない。全て見が悪いのでない、邪見が悪い。正見を求める。正見を求める間はその中に解脱がある。正見は議論して悪いのではない。どれだけ議論してもよい。徹底的に議論してその真偽を明らかにしなければならぬ。理性は直ちに本当の光ではない。悟りに理性が照らされる。理性を放下すれば限界を知らされる。理性は有限なものだと。分限を知ると、そこで無限に触れる。無限を開いてくる。無限だといっても無限にならない。我々はいかに考えても有限であ

る。有限を知らされた事が無限に触れた証拠である。それが自覚です。

理知が自分の限界を忘れて、滅茶苦茶に理論を戦わすのは戯論である。人間が色々な考えに振り回されるのは戯論である。戯論にひっかかって人間が大切なものを失ってしまう。何か議論がうまくなると、人間が賢くなるように思う。大間違いである。それがかえって人間を弱め、その人の持っている本質を失わさしてしまう。無限の能力を与えられているけれど自分が勝手に弱めている。戯論は放擲しなければいけない。本来の能力とは何か。真面目に考える。考えるのではない。考えれば考える程力がついてくる。力がついてくれば一層考えずにはおれない。そういう考え方は病氣にならない。妄想を描いていると病氣になる。僕が結核で病院に入った時ですが、いつまでも病院に入っていたらあそこですまんとか、費用がかかって借金どうするかと考える。それが病氣に一番悪い。中道という事を考えていたら何も病氣に悪い事はない。ベッドの中で何んぼでも思想は出来る。くだらん妄想が一番悪いと医者がいつていた。又、字引なんか持ち込んでやるというのは悪い。本を取り寄せている者が、僕らの病棟にいた。同志社の三回生で、結核になったが、彼は入院しても経済学の参考書を持込んでいる。中には設計師がいて、設計の定規まで持ち込み設計している。妙な癖の人やなと思った。

正しい事考えれば考える程、その人の考えが深くなる。多くの人は、信仰とは考えん事だと思っっている。そうではない。これまで忘れていたような問題を誤魔化さずに本当に考える。それがやがて人間を解脱に導く。苦しみをのがれようと思ひ、苦しみを無くしようと思っでも無くならない。苦しみとはなんぞや、人間のどの部分が苦しんだのか、苦しいといつとるのはどの部分から出とるのかと、一々検討してみる。そこに初めて苦しみの実相が明らかになる。苦しみの実相が分れば、無くする必要は無い。満足して自然に苦しみは解消していく。それが仏教の自覚による解脱です。

自覚せずには、お助けというのは天下りです。酒に酔うたのと同じです。それはすぐ注射が切れる。又、阿片でも注

射してもらわねばならん。ここで話聞いている間は救われているけれど、家へ帰った途端に利かなくなる。念佛によって信仰を得ると、信仰に立った世界観が開けてくる。科学に立った世界観に支配されず世界を支配していく。科学と喧嘩するのではない。喧嘩するのは、やはり科学であろう。

信仰を得ただけで終わってしまう場合には、優婆提舎はいらない。信仰を純化し、真に根拠づける。此の間、京都で「信仰の自律性」という話をした。行ってみると、自律という意味が違っている。自立と書いてある。自律によって自立出来る。独立とか自立は一般論である。自律は理性的能力、理性は理性によって自己を律していく。天親菩薩の一心は自督のことばという。自律に近い。自ら督励する。監督する。信仰は、学問や道徳や他の力によって律せられるものではない。信仰は信仰自身の中に、自己を律していく力を持つ。それを信仰的理性という。

三心一心の間答があります。天親菩薩は一心という。「願生偈」は一心偈という。一心という言葉は『阿弥陀経』にもある。執持名号一心不乱という。「願生偈」の一心と『阿弥陀経』の一心とことばは同じでも意味が違う。一心という言葉でも『浄土論』が大切なのです。純粹な一心を本願成就の一心という。一心は我々に成り立つけれど如来の心である。如来の心が我々に成就する。しかし、私の得た信心が私の所有にならない。私よりも大きい。逆に信心の方が私を持ってしまふ。それを摂取不捨という。私の中に入らない。私を超えて私を包む。『阿弥陀経』の一心は、如来を自分の方に包んでいる。『浄土論』の方は、如来が私を包んでいる一心である。如の心を三心という。三に対して一という。何かそこに三と一という問題がある。それを明らかにするのを論議という。三心一心の問題の意義を明らかにする為に、信仰の自律性という事がある。信仰の中に信仰を成り立たせる力を持つ。それを欲生という。欲生我国は願の魂です。信心から願が出てくるのでない。願から信心が出てくる。願は信心の因です。多くの場合、願は信心の果だと思っている。願は信心の因だという事を極力強調したのが曾我教学である。東西両本願寺の教学は願

を否定しようとする。出来たら願を否定して信心だけにしようとする。曾我教学だけが、願こそ命である。願は先験性、経験に先立つ。信の中にあつて信を超えている。先験は如来の心だ。自分の外にあるわけじゃない。人間が賜つた信心を得ると、その信心が如来を持つ。自己を起えて自己を包む如来を持つ。それで自覚になる。自分より離れたものは自覚ではない。信仰が信仰自身に満足する。信仰を持った事が救いであつて、信仰で助かるのでない。そういう大事な問題が優婆提舎という。『教行信証』は、信仰を賜つた喜びを述べる為に造つた。それは「教行」二巻で終つている。「正信偈」で一応終つています。

しかし自然に仏がわかるというのではない。二晩でも三晩でも寝ずにやらなければならぬ問題がある。信仰は議論以上であると共に、又信仰が信仰自身を明らかにする議論があります。それを優婆提舎といいます。こんな事を背景にして「入出二門偈」を読むのです。

『入出二門偈』を見ると、「世親菩薩は大乗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へり。無尋の光明は大慈悲なり、この光明は即ち諸佛の智なり」、そこまでは「願生偈」の第一行と第二行です。「願生偈」自身からいうと、文章上は序分になっている。次に、「彼の世界を觀するに辺際無し。究竟せること廣大にして虚空の如し」以下、「彼の如来の本願力を觀するに、凡愚遇うて空しく過ぐる者無し。一心專念すれば、速に真実功德の大宝海を満足せしむ」これは「願生偈」の正説分から造られています。もう一つ結分があるけれど、これは「願生偈」の序分と正説分から出来ています。それから、「菩薩は五種の門に入出して、自利利他の行成就したまへり」以下は、全部が解義分によつて造られています。菩薩五種の門に入出してという事によつて、入出二門といわれる。『浄土論』ではそこから散文になるが、『入出二門偈』では親鸞は全部偈にした。「願生偈」の形を留めつつ『二門偈』は造られています。『入出二門偈』は、「願生偈」の中に本来含まれている意義を露にしてくるのです。

最初の三行六句は、「願生偈」の序分の二行に依っています。「願生偈」には「世尊我一心」、「我依修多羅」、「故我願生彼」、「我願皆往生」、「我作論説偈」と五ヶ所に我という字が置いてある。我という字が結分を代表するのです。始め二つは序分である。我という字が文章の組織を表わす。必要にして十分なる数だけ我の字が置いてある。

『十住毘婆娑論』の中に、龍樹菩薩は偈文を造って易行という。易行は称名念仏、本願の名号だけじゃない。あらゆる一切の諸仏諸菩薩の易行というものを明らかにする。弥陀一佛を諸佛の中に置いてみると、四方の佛、西方浄土も十方の一つです。だから阿弥陀佛は諸佛の中の一佛である。しかし自然に、阿弥陀佛の易行が唯一の易行と成って来ました。浄土というと西方浄土という。本来いうと十方に浄土があるが、皆影が薄れて来た。念佛といえは皆念佛があるが、ついに阿弥陀佛の名が念佛となる。阿弥陀佛は佛の名前であると共に浄土の名前である。佛と土一つです。自分自身を浄土として成就したい、これが光明無量、寿命無量という意味であろう。だから親鸞は「真佛土巻」に、佛の法身を成就する願を真佛土の願にしてあります。光明という事を誓う。佛も亦無量光、土も亦無量光明土という。仏も国土も光で皆象徴する。仏があつて光を放つのでない。光が仏です。どこか西方に浄土というものが固定的にあるのでない。光の働く範囲が浄土です。我々には、住んでいる穢土から見ると浄土は西方であるが、浄土から見たら、全世界が浄土である。尽十方無碍光如来といひます。

「願生偈」には五ヶ所に我という字が置いてあります。始めの二つは序分を代表しています。二つの意味を満足して序が出来ています。「世尊我一心」と帰命の心を述べています。『浄土論』は一心を述べたが、一心には背景がある。世尊と、尽十方無碍光如来と、二尊に賜った一心を述べるのです。二尊に帰敬し、二尊の教えに依って『浄土論』を造る。そして二尊の恩に奉答する。

ところが曇鸞大師には、『浄土論』を解釈した『論註』というものがある。それによって見ると、第二行を解釈するのに、二つの解釈を与えています。第一は、優婆提舎の意義を成ずる。「願生偈」の偈文は頌である。頌が論議と

いうのはおかしい。論議は韻文でなしに散文である。しかも、「願生偈」は優婆提舎なる「願生偈」だから、普通の偈と違う。偈は感情を述べる、しかしただ感情を述べるのではない。感情は「得生者の情」である。「得生者の情ならくのみ」といいます。願生とか得生の生というのは、本来いうと、如来の世界であって、無相であり、無生といわねばならない。眞実報土は自然の浄土、その不生不滅の世界に帰する。我々が生じ滅するような世界が帰るところの国は不生不滅の世界です。法性の都という。都は京都である。浄土は如来の京都である。法性は自然、自然の浄土という。都といっても古代の都は国です。舎衛城という町の名前が舎衛国を表しています。『阿弥陀経』が説かれた国といっても城という意味でしょう。都城という。城と町と国と一つであるのが、都市国家が古代の国家です。

『浄土論』の中に、阿弥陀佛の事が出ています。「正覚の阿弥陀法王善く住持したまえり」という。阿弥陀佛によって統一されている世界である。阿弥陀佛は人という意味でなく、光です。正覚の智慧の働きを象徴しています。阿弥陀佛の光によって統一されている世界は、人に統一される必要の無い世界である。君主を必要としない。一人であるのが多数であろうが、人間に統一される必要がない。眞理が統一しとる、ダルマ dharma が統一しとる。そこにサンガ Sangha がある。「大衆を統理して一切無尋ならん」というのです。

何の為に「願生偈」を造るか。優婆提舎という意味を成就する為に造る。得生の世界は自然の世界である。自然の世界なら無生無滅である。無生という感情は無い、無生は理です。無生無滅の眞理に相應した感情を得生者の情という。今日では純情という。一心が純朴、真情である。妄に対して真という。学者の中には、『浄土論』の情を否定する人がいます。得生者の情は妄情だという。「唯識論」の人なんか、唯識といたら情識、情識は妄情だという。妄情は否定さるべきものだけれど、情そのものを否定するのは無理ではないか。人間は感情を持った者です。それなら死ぬるより仕方がない。妄情に支配されている状態から、眞理に相應するような感情に転ずるのです。否定するでもないし、そのままでもない。感情を転ずる。眞理に相應する感情を真情という。「願生偈」は愚痴を述べたので

はない。真情を述べた。願生彼国、即得往生の感情を述べたのです。浄土をただ願っていて、まだ得んというのではない。浄土を願うと共に、その願いに生きる、願生の外に得生は無い。浄土を願う心に救われていく。得生するが故に一層願わずにおれない。得生を安住という。願生は立ち上がるのです。安住したという意味が信仰感情である。立ち上がるという事は、得生して得生たらしめるようなもっと深い根源を願生するのです。得生は安住の心でしょうが、立ち上がるところに安住がある。立ち上がらずに安住していたら墮落である。安心といっても肩の荷がおりたという話である。みんなそんな処に落ちつきたがる。しかし、それは停滞した水みたいなもので腐ってしまう。「念佛まうさんとおもひたつ」、「たすけんとおぼしめしたちける」というところに信仰の生命があります。「おもひたつ」ところに、精神年令の若さがある。安住したら、ボケた年寄りである。隠居するような気持ちで聞法している世の中は終わった。あとは死んでから先の事だという。そうではない。これから生きていくという人間に、初めて宗教が必要になる。年寄りにはいらないのです。

安座した仏様もある。正覚の阿弥陀である。それから立ち上がった仏様もある。これは本願を象徴しています。仏の悟りを象徴しているのは安座している。得生、願生の生は感情を表わす。無生の真理に相應した感情を表わすのです。「願生偈」は、一心得生者の情を述べた。だから讃歌となった。しかし、得生を通し、内観して願生を明らかにしています。こういう意味で「故」という。「故我願生彼」という。故という一字が優婆提舎を表わすのです。自分というものは、この自分でなしに、もっと深い自分、本当の自分があるはずだ。本当の自分の声に呼び覚された自覚を願生という。願生の生は、感情を表わすと共に、自覚を表わすのです。

次の第二行は「我依修多羅真実功德相、説願偈捨持與佛教相應」。真実功德を捨持する方法が偈ですが、偈に依って仏教と相應したい。説くのは勝手に説くのではない。『無量寿経』に依って説く。御経によって尽十方無専光如来の本願に目覚める事が出来た。そこに二尊に応える。世尊を受けて修多羅といい、尽十方無碍光如来を受けて真実と

いう。仏教から出て仏教を完成していくのです。それが阿毘達磨、優婆提舎という意味である。応えるのが論の仕事です。ただ助けられたというのでは阿羅漢です。阿羅漢は仏に依って生まれたけれど、仏を生まない。ところが、仏教から生まれて、新しい仏教を造っていく。救う教えが完成する為には、救われた人間が出てこなければならぬ。救う教えが救う教えに止まったら教理になってしまふ。今日仏教が衰えているのは何であるか。教理になっているからです。色んなところで法話もあるし講義もあるけれど、教理を述べている。聞く人もいろいろ筆記したりして教理を覚えている。だから蓮如上人は、「心得たと思ふは心得ぬなり」という。聖道門が減んだのは、教理になったからです。人間がいない。あっちの講習会、こっちの講習会と聞いているけれど、皆教師の養成です。田舎回りの教師が出来ただけです。一番大事なのは、金や知恵が無い事ではない。無い事を不幸と思うのが無明である。貧乏であろうがそんな事は問題ではない。独立者が生まれた、それが仏法興隆である。真理によって人間が生まれ、生まれた人間によって真理が虚しくない事を証明する。働く真理です。仏法をいただいた人間が仏法を成就していく。連続無窮です。人類の最後まで尽くす。如来から生まれ如来を生み出すところに、個が救われていく。路傍の石に過ぎんような人間が莊嚴浄土に参加さしてもらふ。それが大乘的救いです。優婆提舎の事業です。優婆提舎の意味を成就するのが、『願生偈』を造る意図です。

ところで曇鸞大師は、「成上起下」とおっしゃる。そこで何所依、何故依、云何依といわれ、依という字がある。何所依、何に依るか。修多羅に依る。何故依る。真実だから依る。真理のことばに依る。修多羅真実功德に依ると一語で読むが、何に依り、何故に依るかという事を明らかにしている。

五念門に依って説く。五念門の行によって仏教と相応する。ただ文章を書いて相応したのではない。仏教の教えに生きる。本願に出遇ったら、本願のお客さんではなく、出遇った本願の主となり、本願を行ずる。生活を以て答える。そうすると、依が全部に係る。普通『浄土論』の五念門は、「解義分」の意味としか考えない。教理であると。そう

ではない。「願生偈」を造る事が五念門の行である。我々が聖典の意義を明らかにし、それによって自分を明瞭にしていく。そうでないと、論文書いても名利になります。そうでなくして五念門の行を行ずる。仏教を実践する行が論文である。論文も行の一つだ。行者は、アルバイター Arbeiter である。「願生偈」が五念門である。曇鸞大師は、「願生偈」を五念門によって造られたと解釈する。第一行の「世尊我一心、帰命尽十方、無碍光如来、願生安楽国」という中に、五念門の中の三念門が表わされている。帰命は礼拝門、尽十方無碍光如来は讚嘆門、つまり南無阿弥陀佛が讚嘆門である。南無阿弥陀佛の本願に救われた人が、救った本願の徳を讚嘆する。願生が作願門である。次に、親彼世界相、親佛本願力というから、観察門である。正説分の第三行から二十三行までが観察門である。一番最後は、廻向門という。「願生偈」は、願生心という宗教的動機から造った。故に願生心に戻って、願生心の意味を成就する。「我作論説偈、願見弥陀佛」という、我れ論を造り偈を説く、願わくば阿弥陀佛を見たてまつり、一切衆生と共に往生したい。その共という字が大事です。願生道は普遍の大道である。故に安楽国は共同の国です。共同の世界に生きるのが人間の救いです。個人を超える、宿業の世界に生きている個人で終わってしまえば、独生独死独去独来です。共同という事は一つも無い。そういう孤独から救われていくのです。そういう大きな宗教心から起こって「願生偈」を造った。だから莊嚴浄土の如来の事業に参加する。それが廻向である。これを成上という。上の三念門を成じ、下の二念門を呼び起こしてくる。成上起下は全部が五念門、本文として連続させる。

天親菩薩は「願生偈」といい、曇鸞大師は「五念偈」といい、親鸞は「一心偈」という。同じ偈文でも、意義が次第に明らかになってきています。

全部が本文と見る解釈に立つと、第一行にだけ一心があるが、「願生偈」全体が一心というのです。三種莊嚴浄土も、一心の外に無い。『教行信証』は、「証卷」で一応結ばれる。『教行信証』は、衆生にある。衆生の自覚が如来の門を開く。その如来の世界を述べるのが第六「真佛土卷」です。『教行信証』を以て、南無を述べ、第五の「真

佛土卷」を以て阿弥陀佛を述べる。南無を通して阿弥陀佛を述べるのです。

『大無量寿経』は、廻向の教学です。『浄土論』、『論註』によって廻向の教学という事を明らかにした。本願成就文には、「至心に廻向したまへり」とある。至心廻向を本願に溯れば第二十願にあります。本願成就は、根本の本願の成就である。念佛往生の願の成就である。しかし、至心廻向は、第二十願にある。第二十願の成就で念佛往生の願とならない。それで親鸞は、「至心に廻向したまへり」と区別した。この区別が出来たのは、『論』と『論註』に依ったからです。廻向門を説いたのが五念門である。入出二門という事が非常に大事になってくるのがそこです。曇鸞大師は、他力廻向を表わしていると解釈された。

「云何が廻向したまえる。一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願すらく、廻向を首と為して大悲心を成就したまえるが故に」と。親鸞はこれを何返も反復して読まれたのでしょうか。『論』のことばの中に親鸞は自分を見い出してこられた。如来因位法蔵の精神、廻向心に触れた。自分の努力で救われたという情けないものではない。如来因位の精神がそこに表わされている。だから曇鸞大師は、感動して往還の二廻向というものを開かれた。廻向は、普通の行によってもたらされる。だから、一如の因果である。廻向によって得られる果というより、園林遊戯する事が真に廻向を完成する。本当の廻向というのは、因によって果を成ずると共に、果によって又因を成就する。ただ一方的なら、因の廻向によって果が成就する。因に力がある、果は自然にもたらされるもので何も意味は無い。しかし、果が又因を成就する。因が果となれば、果がかえって因となる。ここに還相廻向がある。普通『浄土論』だけ見ておれば、往相廻向だけで還相廻向は無い。曇鸞大師は、廻向の概念を拡大した。浄土論の廻向門の文章を何遍となく反復読誦し、そこに新しい感銘を得られたのです。

もしも、『浄土論』に廻向門が無ければ、本願成就の文は、「至心に廻向して」となってしまう。二十願となり、十八願成就が無くなります。だから、『願生偈』は『無量寿経』から出た『論』だけど、『無量寿経』に劣らぬ意義を持っている。『無量寿経』の本願を殺すも生かすも『浄土論』にある。五念門の行に於ける入出二門が非常に深い意義を持っています。だから曇鸞大師は「五念偈」という。親鸞は更に「一心偈」という。「願生偈」、「五念偈」、「一心偈」と、皆、天親菩薩のことばが、天親菩薩を超えて展開しているのです。

ところで、第一行四句は三念門を成就するけれど、一心を述べてある第一行第一句の一心は、五念門の中に入らない。だから、「帰命尽十方、無碍光如来、願生安楽国」というのは、一心を述べたのです。帰命は形の無い願いで非常に内面的である。帰命というも、如来という事も、願生という事も、極めて内面的なことばである。ところが、礼拝といった形がある。願生の願は形が無いけれど、作願の作は形がある。作は願を起こす。形の無い一心を形で表わした。形は形無きものの形である。一心と礼拝とは違う。一心は内面的に深い。だから、帰命は礼拝であるが、礼拝は必ずしも帰命ではない。一面は内面的で形が無いし、一面は形がある。混乱してはいけない。互いに相い照らし合う。礼拝は、形の無い深いものを内に持っている。帰命を象徴している。一心は、我々が五体投地する意義を持つ。南無といった時には、全身を投げ出す意義を持っています。曇鸞大師はこのように相い照して解釈せられた。「願生偈」を「五念偈」という解義分を以て、「願生偈」の内に本来持っている意義を明らかにされた。天親菩薩には必要は無い。自分で書いたものだから。しかし人には必要がある。

解義分は親鸞の御自積みみたいなものです。『教行信証』は文類です。文類の要点を結ぶ為に親鸞のことばが挟まれている。親鸞は、私に積するという。文類の方は公けのものです。しかし、我々から見れば、私の言葉がないと公けに読めない。だから、解義分が五念門という意義を持つのは大きな意義です。解義分が、「願生偈」にそなわっている意義を解釈した。解義分全体が五念門だとすると、「願生偈」全体が五念門の意味を持ったものでないといけない。

五念門の菩薩行は、「願生偈」の中の文章の意義を分析して見出した意義ではない。「願生偈」の背景である。五念門の行の実践が背景になっている。願生偈に述べてある一心が、こういう意味を持つ。解義分は感得したものでありません。

五念門の念は念佛である。本願には「乃至十念」といい、成就文では「乃至一念」という。『大無量寿経』下巻には、一番始めに「信心歓喜せんこと乃至一念せん」の一念といい、一番最後に「歓喜踊躍し乃至一念せん」の一念という。始めのは成就の一念、後のは流通の一念である。それを親鸞は、始めに出ているのは「信の一念」という。終りのを「行の一念」という。一念といっても、そこに信の一念と行の一念と区別がある事を親鸞は見出したのである。行の一念に即して信の一念を見出した。念佛に即して信心を見出した。法然上人は念佛往生、親鸞は信心成佛だと、信心の教えは親鸞、念佛の教えは法然だという話ではない。念佛の要点は信にある。声を出すのが念佛ではない。弥陀たのむというのが信の念佛です。だから「信心を要とす」というのです。「念佛を往生の本と為す」、念佛を本と為すのは源信僧都以来の伝承です。念佛が本、それが本願の精神である。では、本願の精神の要点はどこにあるか。我々が安心決定するところにある。念佛の要点を信心という。念佛の代りに信心というのではない。「願生偈」全体が一心です。一心に五念がそなわっている。一心の背景として五念がある。行に信を具するのではない。信に行を具するのです。信は心、心というものは主体性である。先に捨持といたったが、一心が捨持している。本願に感動すれば、感動の中に五劫思惟の本願全体を完備している。本願の主となるのです。行を具している。一心が「願生偈」の体であり、一心という体に備っている意義が五念である。「願生偈」の方は、五念の義を備えている体としての一心を述べた。一方、体に備っている意義を、五念門の行が展開して来たのが解義分である。一心を述べた偈文の意義というより、一心が持っている意義である。こういう構造になっています。

(本講は、昭和四十九年五月十日、岐阜県慈光会主催の『入出二門偈』の会における講義の筆録である。文責秦)