

本願の行者

——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って、一心に尽十方不可思議光如来に帰命したまえり。

無碍の光明は大慈悲なり、この光明すなわち諸仏の智なり。

この二句は『願生偈』だと、初めの二句です。初めの二句は、これは『願生偈』では序分になるのです。文章の形式からは序分であるけれど、内容はむしろ一論の体である。一心ということが『願生偈』全体というものの体をなしている。一心ということ、願生の信心といいます。願生という一心、一心は信心ですけれども、信のなかに願というものがある。願から起こった信心だ。願から起こった信心である故に、その信心のなかに願という問題を持っている。つまり願というものが信を生かしている。信の生命力だ。願から起こった信心である故に、信心そのものに願というものを、モメント（契機）として持っておる。こういう意味です。ですから、ただ序分だけが一心ではない、『願生偈』全体が一心だ。こういう意味で親鸞は、世親菩薩の一心というのを「廣大無碍の一心」と、こう言っている。『入出二門偈』では世親菩薩の一心ですけれども、『浄土論』に返して見れば、世親菩薩自身が「我一心に」と、「我」ということです。我というところには身ということがある。我が身が一心にということがある。「廣大無碍の一心」と言ったら本願の心をいただいたのが「廣大無碍の一心」ですけれども、その「廣大無碍の一心」というものは、我

が身ということ、宿業です、それは凡夫ですよ。その凡夫というものに帰らなければ「我一心」というのは完結できない。宿業の身というもの、そこが本願というものを感ずる場所なのです。だからそこに「我」という字がある。

世親菩薩が『願生偈』を作られた場合は、『唯識論』を作ったりする場合とは別です。世親菩薩にはいろんな論がある。千部の論師ということがある。論家のなかの論家ということがある。龍樹菩薩も論家ですけれども、論家のなかの論家というのは世親菩薩です。非常に大事なのは『唯識論』です。けれども『唯識論』などには「我」という字は使っていない。ところがこの『願生偈』だけには『浄土論』だけには、「我」という字が使っている。そんなことを一々しらみつぶしにして調べたわけでもありませんけれども、何か本願というものに立った場合は、『唯識論』のような学問的な論とちがって、むしろ世親菩薩がひき出される面、呼びかけられるということがある。勝手に本願というものにも帰命するし、また『唯識論』にも帰命するというのではない。本願という場合には他の場合と違うのではないですかね。何か本願の方から世親菩薩が「汝一心にして直ちに來たれ」という具合に、向こうの方から呼び出される。そういう時に「我」ということが成り立っているのです。「汝」という言葉によってひき出される。

つまり、我々は自分がいるんな事に、世間のなかに埋没している。世間生活のなかに埋没しているのです。もっと内容的に言えば善悪の二つの心のなかに、はからいのなかに埋没している。そのなからひき出されるわけだ。我々は自分というものを考えた事がない。だからあなたがたでも、「あなたは誰だ」と聞かれると困る。「女です」とか、「婆だ」とか、「在家だ」というようなことを言ってみたって、そんな者はいくらでもおる。そこには「汝」がいない。「安田です」というようなことを言ってみたところで、「安田とは何ぞや」ということになる。「汝」というものを何も持っていない。我々が自分で思っているのは我執にすぎない。あると言えば我執、ないと言えばただ世間のなかに埋没している。そういう我執や、また分別のなかに埋没しているものなから、自分というものがひき出される。

そういうような自分というものは、本来みな持つとるわけです。本来の自己が呼び出される。この自己のない人間

はないんですけれども、我々の場合は、自己が何かいろんなものによって心のなかに覆われている。本来の自己、本来の自己というような言葉は近いところで言いますと、親鸞は『涅槃經』を見て、「一切衆生悉有仏性」という經文を引いておられる。「信心仏性」というようなこともある。ああいうような言葉で表わされたのが、つまり本来の自己なんです。

けれども、『涅槃經』自身も語っておるように、我々は本来の自己がないのではない。本来ないものなら、いくら呼び出しても呼びかけられるはずがない。あるのだけれども、それが埋もれているのです、死んでいるわけではない。一遍死んだものは生き返るということはない。埋没しているわけだ。我執があるからです。我々は我執のために自分というものを執着している。我を執しているためにかえって執のなかに我が隠れてしまう。

清沢先生にも「自己とは何か」ということがある。あんな問いを起こした人は、徳川時代にはなかった。「自己とは何か」「我とは何か」と、こう問えと。しかし問われてみるとわからないですね。遠い話になるのですけれど、デカルトという人がいる。近代の思想というのはデカルトから始まると言われているのです。「我思う、だから我がある」と、自己発見、ここにも我ということがある。デカルトは、自己を発見しているのです。清沢先生の「自己とは何か」という思想の根底にも、デカルトの背景がある。こういうように我々から出發して我々が我々自身を見出した。

そして、唯識の学問というのは、デカルトのような学問だろうと思うのです。「我思う、だから我がある」と、そういう問題を離れるという信仰というものも独断になるのだ。つまりデカルトは疑う、我とは何かと疑ってみる。疑うということはわからないものを疑うのではない。あやしいものをどうだろうかと疑うのではない、あたりまえだと思っているものを疑ってみることだ。もう疑う必要がない、もうあたりまえだと、自明な話だと、こういうものを疑ってみる。そういう時に疑いと言うのです。ニュートンの場合でもリンゴが落ちたという。何百年、何千年昔からリンゴが木から上がるということはないのだ。リンゴが落ちるのはあたりまえだ、誰もそれを疑っていたものはない。

ところがそのあたりまえのことにニュートンは疑いをもった。「何故落ちるか。自明だと思ふものを疑う。疑えるものを疑うのではない、ほっとけば疑えないものを疑う。そこに疑うということは思想の事業になる。あえて疑うのです。根本的に検討するのです。根源から改めて見るのだ。我々は我があると思つているのだけれども、我というのはリンゴどころではない。「我と思つているのだけれども、我は疑つてみる事ができない」、これはデカルトだ。そういうもので初めて、我が我を知るという自覚ということが成り立つのです。

信心というものも、やはり自覚という意味を持つのです。デカルトのような、自覚を超えて自覚を包む問題ですね。デカルトのような、疑いを超えて疑いを包む。親鸞は、「疑蓋無雜」ということを言っておる。一心というのは疑蓋無雜の心だと言っている。しかし「信巻」の初めに「しばらく疑問を至してついに明証を出だす」と、疑問を起したと、こういうように書かれています。やはり疑いということを使う。そういう意味の信心というものは独断的な信心ではない。疑いを持つというような意味がある。

「自己とは何ぞや」というようなことを考えてみると、それは裏に本願の呼びかけがあるのでないか。呼びかけもなしに、「我は何ぞや」と、こう言つてゐるのではないだろうと思つたのです。裏に呼びかけがあるのでないか。勝手に問うてゐるのではない。問わしめられている。あえて問うと言うが、あえて問うように問わしめられている。だからして「我とは何ぞや」と言う。我というものはかくかくのものであるという定義を求めているのではない。例えば、我とは主体性を持ったものとか、あるいは自由な人格であるとか、それが本當の我というものとか、そんな定義を求めているわけではない。だから、我というのと呼び出された後で知るものだ。つまり定義というものは、本来知つてゐるものを改めて吟味することになるのであつて、自分の考えというものに合う場合「うん、そうだ」と言う。言う。「我というのはいかかものか」と答へられた場合に、「うん、なるほどそれならわしも頷く」とかういうように答へる。それは定義というのだ。

親鸞の場合はそういうものではない。自分の考えた通りが答えられたということではない。考えていなかった自分が答えられる。夢にも考えることができなかつたものに出遇つたのだ。そういう時には出遇いということが、非常に正確です。「お前とはこれだろう」と言う。つまり呼び覚まされて自己を知る。自己を呼び覚まされて初めて自己を知る。もともと知っていたものが、改めてそこで決められたわけでない。そういうような事です。予定通りに自己がわかるものではない。予定通りに自己の考えが非常にはつきりしたということではない。考えた自己ではない。自己そのものだ。それを本来の面目と言う。自己そのものだ。呼び覚まされて初めて「ああこれであつたのか」と、これを自覚と言うのです。「ああこれだったのか」という具合に頷くのが自覚なのだ。そういうところに呼びかけという意味があるのだ。「自己とは何か」というようなことを、頭で考えて自己の概念を求めているのではない。自己そのものに出遇えた。だからそのようなものを説明してみたところで何にもならない。

我という字は何かというと、唯識学では主です。我というのは、これは常一主宰と言う。常一主宰という具合に定義されている。我というのは、常であり一であり主である。主宰という字は支配という意味です。支配されるものは我ではない。一切を支配するやうなもの、このような意味です。変わらないものです。昨日の私も今日の私も変わらないもの、それが常であり一であり主である、そのような意味です。それはアートマン (Atman) でしょう。常一主宰というのはアートマンということの訳語です。我というのはアートマンという意味です。今日の言葉で言えば自主性、あるいは主体性です。こういうものを表わす言葉です。

ただアートマンと言う場合は、仏教では無我と言って否定するのです。けれどもそれは我そのものを否定するのではないのだからと思うのです。無我というのは、我が無いという意味ではない。そうではなくて無我というのは我執を否定する言葉なのです。我を否定する言葉ではない。我が無い、ということ言うのではない。だから曾我先生は注意して「無我ですぞ」「我無じゃないですぞ」と言うのだ。「我無ではないのです、無我です」と先生は注意されて

いる。我無という言葉はないのです。漢文にはそんな言い方はないのです。文法的には無とか有とかという動詞は必ず主語の上にくる。我無という言葉はない。もし我無という場合は、その次にもう一つ言葉がある。「我無此」と言え、「我はここに無い」という意味になる。我が無いという場合には、無は上につけなくてはならない。我無というような言葉は、ちょっと別の意味になるから、曾我先生も言われたんですけれど、無我ということは我無ということとは全然別の事になるのであって、我無という意味で、我が無い、ということではない。無我というのは我という執着を否定する言葉なのです。我自身を否定するということは言えない。それならば「世尊我一心」と言えない。「世尊我一心」というのは、世親菩薩が我執を起したのではない。法蔵菩薩が「設我得仏」、「設い我仏を得たらんに」と言うけれど、法蔵菩薩が我執を起したのではない。だから我ということも否定したなら何も言えないことになる。無我ということをやかましく言うのは、我々が自我と言っている場合はほとんど我執であるからだ。我々が自我と言っているのは我執だ。無我の真理に目覚めずして我と言っているのだから。むしろその我々が我と思っているものを否定するところに本当の我がある。こういう具合になる。

ちょっと話が面倒になるかもしれないけれども我を一つの存在とすれば、阿頼耶識が本当の自己です。存在する自己だ。我々は、阿頼耶識だとわからないのです。阿頼耶識は末那識によって我とされている。我々が我執というのは末那識です。末那識に覆われている。だから末那識の我を否定することによって阿頼耶識の我に接する。我々には阿頼耶というのわからない。阿頼耶というのは我でなく、かえって無我なのです。阿頼耶の本質は、無我なのです。そのように面倒なのが我ということですが、このようなことが世親菩薩の唯識の教学なのです。本来の面目というような、本来の自己というような場合は、仏性という場合がありますが、世親菩薩にも『仏性論』というのがあるのだから、仏性ということも言えないわけではないけれども、仏性という場合と阿頼耶識という場合とちょっと違うのです。仏性というのは理です。仏性というのは一つの真理なのです。人間はいかに宿業をおかしても仏性自身を失

っているのではない。阿頼耶識は自己なんだ。阿頼耶識の自己の本来の面目を仏性という。阿頼耶識は自己だ。阿頼耶である自己の本来の面目を仏性という言葉で表わすのです。

親鸞の言葉で言いますと、「如来が一切群生海の心に満ち満ちたまえり」、一切群生海の心に満ち満ちたまえる如来、いかに流転していてもいいのは如来心を失っていない。ただ面白いことは煩惱に覆われてそれが見えない。安樂浄土に到って初めて仏性に到って初めてその仏性を見る。煩惱に覆われた此の世界で仏性を見ることはできない。安樂浄土に到って初めて仏性を見る。こういう具合です。未来において仏性を見る。仏性は未来だけにあるというわけではない。今もあり、かつてもあり、未来もあるんだけれど、見えないというだけだ。雲に覆われている。雲が晴れて見えるんだ。雲が晴れて青い空が見えるけど、その晴れた時が青かったのではない。曇った時も青かった。青いのが見えなかっただけだ。雲が晴れて青い空が見られる、青い空を見れば初めから青かったのだ、ということを知る。青いというのは空の本来の面目なんだ。そういう意味だ。

未来の浄土というけれど、近く言えば本願です。本来の自己というものが無い者はいないのだけれど、本来の自己が見えないのだ。だから我々は本願に触れることによって向こうの方から、本願の方が「我に來たれ」と、こういう具合にね、本願が我に呼び返すのです。我々は本願において初めて自己に接する。本願を離れば、自己に接することはできない。永遠の未来において接するといふのだけれども、永遠の未来が現在になっているのを本願と言う。浄土は永遠の未来の世界でしょう。しかしその未来の浄土が現に我々に心境として開かれる。「世尊我一心」というところに、未来の浄土が未来の浄土ということ改めずして、そこに開かれる。本願を離れば触れることはできない。本願というものによって初めて自分に接する。本来の自分だ。こういう具合に言われてます。

「世尊我一心」ということは序分ですけれど、これが全体です。全体が一心の内容です。第四行目の「彼の世界を

観ずるに辺際なし」というところから、ずっと展開しているのは、一心というものに開かれた心境を明らかにしている。我々は宿業の身だけれど、宿業の身というものが本願によって一心というものを開くならば、そこに如来の世界が展開してくる。我が身は凡夫であるけれども、我が身に如来の世界が開かれる。だから穢土にいながら穢土を超えるのです。穢土をやめて如来の世界というものに触れるのではない。穢土において穢土を離れずして如来の世界に触れる。こういうことを述べてある。

この前言いましたように、『浄土論』と比較してみるというと文の順序が異なっています。『浄土論』では、「世尊我一心帰命十方無碍光如来」というのが第一行で、次に「我依修多羅真実功德相」が第二行です。ところが『入出二門偈』では第二行が一番初めに置いてある。「我修多羅真実功德の相に依りて」を一番初めに置いてある。そこがちょっとちがうところです。

この前何遍も言いましたように、何遍も言ったけれど大事なのだから何遍言ってもいい。速く本を読んだってどうもなるものでもない。何遍も繰り返し、皆さんと一緒に読んでいく。三行程読むのに一年もかかっている。昨日読んでいたら、また新しいことがようやく、ああそうだったのか、ということがありました。つまり、学問というのは読むより他に手はない。読まずに頭を動かして経典を解釈したりするから間違いが起こってくる。本を読むのはどうして読んだらよいかというと、読むということが本を読む方法なのだ。読むということが読み方なのだ。繰り返し読む。考えでもって読むのではない。考えを捨てて読む。そうするとそこに本当の考えが出てくる。初めから考えを入れると勝手な解釈ということになる。思いを捨てて何遍でも読むということだ。その間に自ずから何か感応してくる。書いた人の心が感じられてくる。書いた人の心を感じるまで、読み抜かなければいけない。つまり読むというのはどういう意味かというと、同じところを何遍も読んでいても、蓄音機を聴くのと同じで、読んだことにならない。読むという事は読むごとに変わらなければ、読むことにならない。読むごとに変わるのです。新しい意味が増えてくる。

それが読むことになる。同じことなら何十遍読んでも同じことだ、読みをしていない。心が通ずる、つまりよく言われる言葉で言えば感応道交するまで読むのです。

ここには出ていないですけども、『願生偈』で言いますと「我依修多羅真実功德相 説願偈総持与仏教相応」と、「相応」という字が出ておる。教と相応する、相応ということが『願生偈』の第二行目に出ておる。『入出二門偈』ではその第二行が第一行になっているけれども、第二行の半分だけで、あと半分は引いてない。「我、修多羅真実功德の相に依る」、そして『願生偈』を説いて、つまり修多羅真実功德相に依って『願生偈』を作る。『願生偈』を作ることによって修多羅の精神に相応したいと、こういうことです。そのために『願生偈』を作る。つまり『願生偈』を何故作るかという意味を表わされた、これが第二行目の意味だ。やはりこれは『願生偈』の序分の意味だ。そこに相応という字が出ている。これは感応道交というような意味ですね。經の言葉を反復して読むことによって、教の精神に相応する。教の意に相応する。意だ。經は何か言葉で語ってあるのですけれど、經の言葉というものを繰り返し読み返して読むことによって、その意に相応する。読む時は努力して読まなくてはならない。いい加減に読んではいけません。ところがその意、その精神になるといって、努力を超えている。向こうの方から響いてくる。向こうの方から出てくる。読む方はこちらから読む。こちらから読む努力を徹底していくと、最後には向こうの方から響いてくる。向こうの方から響くまでこちらは努力せねばならない。努力によって努力を超えるのです。そういうように向こうの精神がこちらへ響いてくる。これが感応道交ですね。そういうものを相応と言うのです。こういうものでないと実は「論」とは言えないのです。『無量寿經』に依ってこの『論』を作る。經は世尊の教えですし、論は世親菩薩の言葉ですけど、位は違いますが、そこにやはり師弟一味というものがある。仏の意を自分の我流に解釈したのでない。我流ではいけないのです。打てば響く。「北山に雲あれば南山に雨」というようなわけです。世尊がうたえば、世親は立って舞う、というわけだ。打てば響くというのはそういうような境地です。

曾我先生がよく本願成就の文ということを言われた。世親の一心というものは、本願成就の一心、願が成就した信心という、これが大事なのだ。本願成就の文というのは皆さん知っとるように「其の名号を聞きて信心歓喜せんこと乃至一念せん」という言葉です。あれが真宗教学の基礎です。あそこから親鸞教学が発する。真実の教というのは、本願成就の文を真実の教と言うのです。真実の教というのは『大無量寿経』全体が真実の教と、そんなこと言ってみたってわからない。「如是我聞」から全部真実の經典と言ってみたってわからない。本願成就の経文というものが、下巻の始めの方にある。それが真実というのだ。そこに立場を置くのではない。本願に立場を置くのではない。本願成就というところに立場を置く。本願の方はこれを浄土真宗と言う。浄土真宗を開くには真実の教がないといけない。真実の教によって浄土真宗を開く。だから「教巻」に『大無量寿経』を掲げて「真実之教 浄土真宗」とあるのです。真実の教に立って、そこに浄土真宗を開く。

法然上人は『観無量寿経』に立っておられる。『観無量寿経』の教えでは浄土真宗は開くことはできない。『観経』によってはできない。しかし浄土真宗ということはやはり、選択本願ですから、法然上人です。つまり法然上人は『観経』を超えたのです。『観経』を超えて選択本願と、浄土真宗と言われたのですけれども、法然上人の教学の方はどうも何か『観経』の残滓を残しておる。おこころというように言うのではないのです。法然上人の安心と、いうようなことを言うのではないのです。安心は個人的なものです。自分がいただいた領解というものは、しかし、教学は公のもので、法然上人に立ったら法然上人だからといって遠慮するわけにいかんのです。教学は公の問題。だからそういう立場から言うと、法然上人の教学にはまだ『観経』の残滓がある。教学が完成していない。せっかく浄土真宗、選択本願ということを言われたのだけれども、選択本願の教学が完成していない。それを完成するために、親鸞は『教行信証』を作った。それが真実の学だ。真実の教というものを見出ししてきた。それがつまり本願成就の文です。世親菩薩の『願生偈』は、世親菩薩の体験された本願成就の文なのです。これに立って本願というもの

を開いてきた。こういうことになっているわけです。

第二行と言っても、第二行の前の半分が、初めに出した「我依修多羅」です。この文章をみると、『浄土論』によって『入出二門偈』が出ているのだけれども、親鸞が『浄土論』をご覧になる場合は、直接に『浄土論』に依るといふより曇鸞大師の解釈で述べられているのです。だから「一心に尽十方不可思議光如来に帰命したまえり」というのも、『浄土論』では「尽十方無碍光如来に帰命したまえり」と言うのです。「不可思議光如来に帰命したまえり」というのは曇鸞の解釈です。しかし無碍光を否定したわけではないから、次に「無碍の光明は大慈悲なり」と無碍光と不可思議光と両方相照らしている。『浄土論』では無碍光、曇鸞大師では不可思議光です。不可思議光ということも実は『浄土論』にあるのです。「不可思議力を成就するが故に」という言葉が『浄土論』にあるのですけれども、曇鸞はそれを取り出して、次に「五種の不可思議あり」ということを出している。「五つには仏法力不思議」と、不思議ということが既に『浄土論』にあるのですけれども、それを取り出して、五種の不思議と言われています。その場合には、不思議という意味も非常に顕著になる。しかしいろいろな不思議と比較して本當の仏法の不思議というものがあはざるがたい。こういうようなことはみな曇鸞の積が入っている。

今度はそういうことを考え直してもう一遍読み直して見ると、曇鸞大師はこの第二行を解する部分で、「依」という字を注意している。「依」という字です。親鸞は、世親菩薩が一心帰命するに先立って「世親菩薩、大乘修多羅真実功德に依って」と「依」という字を非常に大事にされている。それが『入出二門偈』で第二行を先に出された意味なのです。ただ『浄土論』の場合には『無量寿経』によって、『願生偈』を作る根拠を「依」と言ったのだ。それを親鸞は「一心帰命の依」と、一心帰命するところの依として呼応させる。依ということも、単に修多羅に依って『願生偈』を作るといふなら序分になる。今は序分ではない。本論だ。だから、修多羅に依って一心帰命する。釈尊の教えによって阿弥陀の本願に帰する。釈尊の教えを通して阿弥陀仏の本願に帰するという意味です。

本願成就の経文は、釈尊の教えなのです。本願成就の文が真実の教というのは、釈尊の教えだ。しかし、曾我先生は、こういうことを言われる。「釈尊の教えであるけれども、その釈尊の教えのままが、阿難の領解なのだ」と、あれは阿難の領解だ。阿難の領解と釈尊の教えとが二つあるわけではない。むしろ、阿難の領解によって釈尊が語られたのではないか。向こうから言ってもらうわけです。何か人間というものは、「自分から言ってみよ」というようなことを言われても言えない、胸にあるのだけれどもうまく言えないときがある。そういう時に、「お前の言おうとするのはこうだろう」というわけです。こういうように釈尊が答え、教えて下さる。それは阿難の領解を蹴とばして釈尊が言っているわけではない。阿難の領解というものを本当に汲み取って、阿難の体験というものを釈尊が汲み取って、そして釈尊の言葉で明らかにして下さる。そのように曾我先生は言われる。このことは前に言ったことと別ではない。やはりこのことが相応ということ。この相応ということが、優婆提舎ということ。と

ところが第二行で、曇鸞大師は「依」という字に注意したのです。その時に「依」というのは何かというと、これは第二行は序分にあると同時にまた序分を超えた意義を持っている。第一行も第二行もね。第二行の解釈にAとBと二つの解釈があるのです。Aの方は『優婆提舎願生偈』というように、優婆提舎の意義を成ずる。これが第一の立場、つまり序分になる。「修多羅真実の功德に依って願生偈を説く」、「願生偈」によって仏教と相応しようということです。簡単にいえば修多羅として語られるのは経です。そして相応と語られるのは教えです。こういう具合に仏経に依って仏教と相応しよう。仏経に依って仏教というものの意義を完成していこうというのが論の意義だ。つまり経から生まれて、しかも教の事業を完成していくのです。経から生まれてまた教を生み出していく。仏法興隆という事業が論の役目です。こういう意義というものを成就している、これは文字通りで、こう言う序分になる。

しかし、もう一つ序分でない意味がある。それが大事なのです。序分であるとともに序分を超えている。それは何

かという成上起下ということです。これはどういうことかと言うと『願生偈』というのが、全体五念門であるということを表わすのだ。これは『入出二門偈』に非常に関係あるのではないか、入出二門というのは五念門のことですからね。これは注意しておくべきだろうと思うのです。五念門というのは『願生偈』を解釈した解義分にある。解義分の内容というものがだいたい言うところ五念門なのだ。ところが『浄土論』と言うけれども、解義分を言うのではなしに『願生偈』が優婆提舎、『願生偈』が論の体だ。半分半分ではない。偈が本体だ。解義分というのは『願生偈』というものの中から加えたのではないのだ。『願生偈』の中に含んでいる意義、唵舎の義、『願生偈』の中に含蓄している意義だ。『願生偈』の中に既に含蓄している意義を取り出して明らかにする、それを解義と言う。だから『願生偈』の方が総説分、全体なのだ。半分半分ではない。偈の方が全体なのだ。あとで散文で述べてある解義分の方は、偈の中に含んでいる意味を取り出す。取り出す時に、問答して取り出すのだ。問答の形、「問うて曰く」「答えて曰く」という形で取り出すのだ。半分半分ではない。全体と部分の関係なのだ。

だから、曇鸞大師は『願生偈』を解釈する時に解義分を通す。『願生偈』の中に含んだる意義を解義分に説いてあるのだから、解義分を通して『願生偈』を見るというのは当然です。したがって『願生偈』というものが、一体どういう意味を持っているのだということを見るためには、解義分から振り返って見るということは当然だ。そうすると、ここに五念門というものが出てくる。そういう意味から、五念門というものによって『願生偈』を解釈する。

ここで大事ななのは『願生偈』は願心です。願生の一心ですから、その願というものを明らかにするのに、五念門の行というのです。行をもって願を説くのです。行というのは、非常に大事な意味ではないですか。これは親鸞の教学の場合に、非常に大事な意味になってくる。信心とか願心とか言っているけれども、心だけを考えると、観念論になってしまふのです。『浄土論』というものがやかましく言っているのはここです。心というけれど観念論だ。

それがさっき言った主体性における問題だ。「世尊、我」と言ったけれども、ただ世親菩薩の主観の考えを述べたと

いうものではないのです。そうであれば、本願を自分流に解釈したことになる。そういうものではないのです。主観を破っているのだ。だからして教えのままが領解なのです。主観を破っている、主観を破った主体なのだ。天親菩薩の一心というものは、主観を破った主体という意味だ。そこに行というものがあるのだ。行というものを持っている、これが大事なのです。

行というのが何故要るかと言うと、生活ということがあるからです。行というものを、やかましく言うのは生活という意味です。信仰というのは信仰生活だ。「わかった」というのは話ではないのです。願に生きるという生活がなければいけないのです。仏法が興隆せんのは何故かと言うと、生活がないからなのです。信仰的実存というものを、仏教の言葉では行者という。鈴木大拙は、禪者といっておられるのですけれども、こちらの方では、念仏者と、こう言う。広く言えば行者なのです。禅も念仏も行者なのです。真言宗では阿闍梨と言います。阿闍梨、*acarya* インド語で言うならです。アーチャリヤーという行者、これは実存です。だから信者であっては駄目なのだ、行者でないと。信者は観念論ではないか。人間業では駄目です。建物があっても、金集めをしても、どうにもならない。信者でなく行者でないと駄目なんだ。行者の人間です。これは今日の言葉で言えば、信仰的実存に生きる行者です。行者ということを、もっと一般的に言えば、レーベンデ (*Lebende*) です。これが一番いい。生活者です。仏道の生活者です。レーベンデというのが行者です。つまり行者ということは、私生活を超越するという意味だ。信者なら、仏教に対して興味がある関心があると、そういうものが信者です。行者というものは公なのだ。自己関心を超えて本願、如来の精神に生きるというのだ。公生活者だ。念仏者と言わなくても、仏教にはそういう意味がある。普通、世間では宗教は私事だ。政治・経済・社会と区別して、宗教とは私事に過ぎないというけれども、これは逆なのだ。私事に過ぎんような宗教を、観念論と言います。信者宗教です。マルクスは、そのような宗教を否定する。本当の宗教というものは行者です。それこそが本当の公人です。

さて、成上起下ということは五念門の問題です。『浄土論』というのは文章を超えている。『大無量寿経』の論と云っても「如是我聞」から一々『大無量寿経』の文句を解釈しているのではないのです。文句を超えているのだ。しかし、では『大無量寿経』と無関係な事を勝手に言っているのかと言えそうですがそうではないのです。文句を超えて、文句の本当の意味を明らかにした。そういうものが『浄土論』というものです。同じ世親菩薩の論でも、經典の文句を一々ていねいに解釈している論もあるのです。『十地経論』というのは、綿密に經典の文句を解釈している。しかしこの『浄土論』は『大無量寿経』の論と云うけれど、別に『大無量寿経』の文句を解釈しているのではない。文句を超えた精神を明らかにしている。しかし、文句を超えた精神と言っても、文句によって文句の本当の意味を明らかにしている。そういう意味で『浄土論』を五念門というものに当てはめてみれば、当てはまるといいます。

成上起下というのは『願生偈』の文章における五念門について言うのです。最初の一行と次の一行、そして次の二十一行、それから一番最後の行です。文章の上で偈文がこう分けられているのです。その初めの一行を上と言い、三行目から下と言う。第二行目は、上をうけて下を展開する。上をうけて下を起す、というのは、上と下が切れているのではない、ということ言うのです。五念門とは、初めの一行が礼拝・讚嘆・作願、三行目からが觀察です。最後の一行が回向だ。しかしこの第二行は、五念門の中にない。上をうけて下を起す、という意味を一応この第二行は持っている。全体は五念門を表わすということが、第二行の隠れた意義だ。このように結合するのだ。序分だと言えば、切れるのです。序分なら初めの二行までが序分で、三行目から本論です。しかしそうではない。第一行も、本論なのです。そうすれば、第一行は三門を含んでいる。第二行は上と下を結合しているのだ。こういう意義を表わすのが第二行の役割なのだ。全体を本論として結合する。これを切ってしまったら、初めの二行は序分になってしまふ。この第二行は序分の意味と、また全体を表わす意味と二つある。

『願生偈』を配当すれば、一応五念門に配当できる。配当できるから五念門だと、そんなことを言っているのではない。精神から言えば、五念門の行というものが『願生偈』全体の背後にあるのだ。配当できるから五念門だ、と言うのではない。配当できなくても五念門なのです。つまり、この『願生偈』というものは、世親菩薩の一心を述べられたものだけれども、そこに世親菩薩の生活があらわれているのだ。本願に生きた生活がそこにある。こういう意味です。生活の報告なのだ、生活もなしにこんなことを言っているのではない。生活の記録だ。内面生活の記録なのだ。だから配当すれば配当できる。それで五念門を置くわけです。

このように第二行目は成上起下の意味をもつ。「何所依・何故依・云何依」と、曇鸞大師は五念門に配当するときには「依」という字に注意するのです。前に述べた「優婆塞の義を成ずる」ときにはあまり大して「依」という字を注意していませんけれども、成上起下のときは、非常に深い注意を「依」という字に注いでいた。それを親鸞は読み取ったのだ。それで、ここでも「世親菩薩、大乘修多羅に依って」と「依」という字が非常に大事だ。

「依」というような字は、依他起性というようなこともあって、仏教の学問では非常に大事な意味があるのです。「依」ということについては『成唯識論』に、依と所依とは違うという議論もある。依と所依とを混乱してはいかんと、こういう事を『唯識論』の中で非常にやかましく言っているのです。依という場合、それは依他起です。ここでは何か根拠だね。根拠という場合に所依と言う。依他起も依るのだけれども、根拠にするのだから依るのだけれども「広く一切に依って因縁に依る」という場合です。そういう意味で「所依」は非常に厳密な意味になる。こちら（依他起）は広い意味になるのではないか。

とにかく、依という字が使われているが、注意をしなくてはならないのは、「どこに依るのか、何故依るのか、どう依るのか」という内容をきっちり押さえて、吟味している。我々は、「修多羅真実功德相に依りて」とダラーと読んでしまう。けれども、これを読んでみると、「修多羅に依る」という意味が、「何に依る」ということだ。

「どこに依るか」と言うのと修多羅に依るのだ。「何故依るのか」と言うと、真実だから依るのだ。依らざるを得ないのは、真実だからだ。「どこに依るのか」と言えば、修多羅に依るのだ。「何故依るのか」と言えば、真実がそこにある、あらわされているからだ。だから、「真実功德を説きたまえる修多羅に依る」というように返って訓む。もし、そういう注意がないと、「修多羅真実功德相に依って」とダラーと読んでしまう。真実の功德を説かれた世尊の、その真実と言えば、阿弥陀仏の本願だ。本願の真実を説いて下された釈尊の教説に依ると、こういう意味になる。二尊にお依りになる。教説が釈尊、本願が阿弥陀仏です。

このように見ると「依」という字は、「何故依」ということになれば、「真実功德相」までかかっている。「何所依」の方はそうでなくて「修多羅」にだけかかっているように見える。ところが「云何依」ということがある。「どう依るのか」と言うと、「説願傷総持与仏教相応」までかかってくる。文章では「依」というのは「真実功德相」までしかかからない。「云何依」という話になれば「依」というものは『論』の全体を支配している。

曇鸞は、「どう依るのか」というと五念門の行によって依ると言う。世親では、「説願傷」と書いてあるのですから『願生偈』を作って依るのである。しかし、曇鸞で言えば五念門の行です。五念門の生活によって依る。「説いて依る」と言うけれども、「説く」ということが行なのだ。世親菩薩では、『願生偈』を説くということが行なのだ。このことはよく考えてみなければならぬ。普通では、五念門と言うと説いてある意味の内容だと思うのです。『願生偈』に説いてある文章の意味が五念門である、五念門というものを『願生偈』は説いた、とこう大体考えるのです。説いてある言葉の意味として五念門があると。しかし、曇鸞は逆だ。『願生偈』を説くことが五念門の中にある。それが五念門の行なのです。そこがちょっと違うのだ。

ちょうど、マルクスがこう言っている。我々の多くの哲学、観念論という哲学は、世界を解釈している哲学だ。マルクスでは、その世界を変革するのが哲学だ。世界を解釈するような哲学は観念論だ。自分の哲学は世界を変革する

哲学だ。学問が社会変革の武器だと言うのだ。つまり学問が実践なのだ。社会変革の実践なのだ。そのように、世親菩薩も南無阿弥陀仏から、経を読み、思索し、論を作っているのです。南無阿弥陀仏の菩提心に立ってやっているのです。菩提心がなければ、名利ではないか。学問しても名利ではないか。一つの坊主業ではないか。宗教ブローカーではないか。世親菩薩が『浄土論』を作った時には、卒業論文を書いたり、博士論文を書いているようなつもりではない。そういう意味で、仏教を研究して、研究というもので名利を求めてやっているわけではないのだ。そうでなくて、本願に奉仕しているのです。『浄土論』というのは本願を行じておるのです。仏法興隆のために論が作られた。仏教興隆の事業なのだ。公なのです。

（本稿は、昭和四十九年十二月七日、岐阜県慈光会主催の『入出二門偈』の会における講義の前半の筆録を整理したものである。文責 編集部）