

一心の内観

——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」(『入出二門偈』『真宗聖典』四六〇・四六一頁)

これは三行あるのですけれども、「願生偈」をみると初めの二行のところにあたり、その精神をここでは三行で表わしてある。第三行目の「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」は註釈です。

初めから読みますと、「世親菩薩、大乘修多羅真実功德に依って」、これは「願生偈」では「我、依修多羅真実功德」と「我」と言っているが、ここでは親鸞からいうのですから「世親菩薩」です。それから「大乘修多羅真実功德に依って」、これは修多羅に依ってという意味と、修多羅が真実功德なるに依ってという意味です。つまり「真実功德を説かれた修多羅に依って」「一心に尽十方不可思議光如来に帰命したまえり」、こういう意味です。第三行目は尽十方無碍光如来を説明している註釈を加えて注意を促している。簡単に読み過してしまうから注意を促すという意味で脚註を入れてある。本文でないから脚註は軽い。しかし本文の大事な点を注意するために脚註を入れてある。だから初めの二行が主なんです。

ところが初めの二行は「願生偈」の二行を言い換えたのです。「願生偈」とは逆になっています。「世尊我一心帰命
尽十方無碍光如来願生安樂国」、こうなのが「願生偈」の第二行ですね。第二行は「我依修多羅真実功德相説願偈
総持与仏教相応」。ところが、「修多羅真実功德に依って」という第二行に出ているのが第一行にまわしてあり、第
一行にある「一心帰命」の方は第二行へと、逆にしてある。順序をかえてある。

同時に「願生偈」ですと第一行「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国」と、それから「我依修多羅
真実功德相 説願偈総持 与仏教相応」、こういうのは序分なんです。序分を表わしている。親鸞は「願生偈」をみ
るのに序分を重要視している。引用文というのを見ても、いかなる場合でも始めの「一心帰命」と述べてある。
帰敬の心を述べてある。無碍光如来に帰命し、無碍光如来の徳を讃嘆する。というのは「願生偈」というのは広い意
味の嘆仏歌です。『大無量寿経』に「光顔巍巍」とあるように嘆仏歌です。本願の徳を称讃してありますから嘆仏歌
であって歌なんですけれども、ただ歌というのでなしに、本願の徳を讃える歌をおして願生という問題を明らかに
する。徳をただ讃嘆したのでなく、そこに天親菩薩の志願を表明している。つまりもつと言えば、志願によって志願
を確立したという一心を表明してある。

「信は願より生ずれば」と言われるように、そこに願生の一心を表明してある。自己と無関係な仏を表明したので
はなく、仏を讃嘆することをおして自己を表明してある。つまり仏の内面に触れたんです。光り輝くような徳を持
っている仏の内面、魂にふれたんです。魂に目覚めたんです。そこに自分というものを発見し、そこに自分の信心と
いうものを表白している、というものが「願生偈」です。

だからして『二門偈』もまた親鸞の信仰というものを表明している。親鸞自身を表明したこの『二門偈』の内容は、
不思議なことですけど親鸞をはるかに超えて如来の世界を開いているものです。親鸞はここにおるんです。

ここに「世尊我一心」の「我」というときは「身」というものがある。「我が身は」という意味があるのです。こ

れは「正信偈」で知られるように源信僧都のところで、「我また、かの撰取の中にあれども、煩惱、眼を障えて見たまつらずといえども、大悲倦きことなく、常に我を照したまう」と、「正信偈」では偈文の関係上「常照我」と、「身」という字を削ってあるのですが、実は『往生要集』にかえて見れば「大悲倦きことなくして、常に我が身を照らしたまう」と、「常照我身」の「身」という字がある。常に我が身を照らすと言ってある。

世親菩薩が「我一心」と言った時には「我が身は一心に」ということです。我が身というのは宿業の身ということですが、『歎異抄』にありますように「そくばくの業をもちける身」です。つまり凡夫の身というんです。宿業の身を持ってここに生きている、そこにおいて本願にふれる。凡夫でもふれるのでなく、凡夫に帰らなければ本願に値うわけにいかぬのです。自分を優れたところにおいておれば本願にふれることは出来ない。凡夫に帰る、そこに如来に値う。凡夫に帰るといふ所、そこが如来に値う場所です。

だから凡夫にも帰らずに何も如来を説くというわけにいかぬ。如来と我れとが一緒になるところ「ただ如来」以外はない。「ただ我れ」「宿業の身」というだけの情ないものじゃない。真宗の人がよく口癖で罪惡深重と聞いとるか、何でも自分のことを悪く言えはいいと思っている。「ただ我が身」では意味がないし、「ただ如来」と、その二つが重なるところに自覚がある。内在的超越です。我が身は内在、如来は超越です。内在的超越ということで自覚が成り立つ。我が身に即し、我が身を消し失わずに如来の世界というものを見つけ称讃してある。我が信念として如来を述べてある。我れに無関係に如来を述べるのではなしに、我が信念の内容として如来を述べてある。これが「願生偈」ですね。

普通は、「願生偈」の第一行は一心帰命の心を述べるから帰敬序です。序分になるわけです。先ず如来に帰敬して、如来にふれて信念を確立した。その信念を述べる。だから如来に帰敬すると。それから、次は発起序といひまして、

「我依修多羅」、これは簡単に言えば『無量寿經』のことです。真実功德を説かれたところの修多羅です。修多羅に依って「願生偈」を造った。「願生偈」をもって本願の徳全体を総持して仏の教というものに応えたい、そのために「願生偈」を造った。經に依って教に応えたい、こういうのが『論』ということの意義です。經から生まれて教を造っていく。

だから何故『浄土論』を造ったかという『論』の制作の動機を述べているのが発起序で、これが第二行です。仏教の『論』はどんな『論』をとってみても序分というのは二つの内容をもって成り立っている。だから「願生偈」ばかりではないですけれども、ここに「我」という字が加わる。序分というのは帰敬・発起という二つの内容があるけれども、それで「我」という字を使っている。それから正宗分の方は二十一行ですが、ここには「故我願生彼 阿弥陀仏国」、「かるがゆえに我、願わくは、かの阿弥陀仏国に生まれん」とこう述べて、一番始めの第一行「帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国」にかえてある。そして最後が「我作論説偈」と、結分です。四ヶ所に「我」という字が置いてある。初めの二つは序分、そして正宗分・結分の我、こういうように、これ以上は無駄であるこれ以下では足らん、必要にして十分なる数で四ヶ所に「我」という字が置いてある。その「我」という字が自ら文章の組織を語る。こういうふうになっている。

ところが親鸞が「願生偈」をみるとときには序分というものを非常に大事にとり扱っている。いかなる場合にも「願生偈」を引くときには二つの序を出してある。それから二十一行の正宗分とか結分とかがあるけれど、中でも特に「観仏本願力」の一偈です。二十一行の正宗分には一番初めに「観彼世界相」と、それに「観仏本願力」、その「観」という字が二ヶ所に置いてある。内親の観です。初めの観は浄土に関して観という字が置いてある。『入出二門偈』でもそうでしょう。それから「仏を観する」と。始めに世界を観する。それから浄土を観する。浄土を観じ、更に浄土を通して佛を観する。こういうところが面白いですね。浄土を通らんと仏にふれることが出来ぬということです。

直接に仏というのではなく浄土を通して仏にふれる。仏の本願を観ずると。これは画龍点睛というものです。初めの観は全体ですけども、その全体の中に中心になる観を置いてある。仏の本願力というものを説いてある。それが「不虛作住持功德」の「観仏本願力」というその一偈です。

「不虛作住持功德」ということは「本願虚しからず」ということです。本願が成就して「本願虚しからず」という徳を讀んである。それが一番大事なことでしょう。だから二十一行の長い正宗分があるけれど、「不虛作住持功德」という一偈だけで全体を代表させてある。逆に序分というのは二行の偈文をそろえて、それに「不虛作住持功德」を述べた偈文と、三行をもって「願生偈」全体を尽すというわけです。これが親鸞の見方です。外から言えば序分・正宗分・結分と文章の形はそうなっている。親鸞のとらえ方は内容的です。外からの形で押えずに「願生偈」というものを内面からとらえた。外からなで回して解釈するのではなくに内から解釈する。こういう形になっている。あとは無駄というわけではない。だからこの『入出二門偈』ではまだ他のものが加わっている。けれども最も簡潔に『浄土論』というものをみる場合、三行です。『浄土論』「願生偈」の精神はこの三行で尽しうるといのが親鸞の考えです。だから初めの二つの序というのを重要視されているが、序分というのを外の形で押えたのじゃない。内容なんです。「願生偈」の初めの二行は序分なんですけれども親鸞からすれば序分じゃない、本文なんです。

例えて言うと、「一心」ということは、序分だけにあると考えるが、そうではない。また正宗分に「観彼世界相」「観仏本願力」というのがあるけれど、それら全部一心の外にあるのではない。一心の内観なんです。全部を包んで一心というものがある。だから一心というものが序分だけではなく、一心というものが「願生偈」全体なんです。一心の他に「願生偈」はないんだ。願生浄土ということはないんです。こういう意味でしょうね。

これは天親菩薩は龍樹菩薩と違ってですね、唯識の論家としての天親の教学というのは、この「願生偈」は『無量寿経』に依って造られたんですけども、『無量寿経』に相応する、その「与仏教相応」の相応する方法としての唯

識論です。唯識の教学によって阿弥陀仏の本願に相応するという事です。

だから、そういうところから唯識とか唯心とか言いますが、天親菩薩の造られた『十唯識論』、そこには一心という字が使っている。「唯一心」「三界唯一心」という経文はもともと『十地経』という經典のことばをとってある。『十地経』というものによってみると唯一心というんです。「唯一心」とやっぱり「一心」と使っている。今日では明治以来西洋の学問が入ってましてその西洋の哲学の思想に唯心論というのがある。この天親の教学では唯識論あるいは唯心論と、唯心の教学です。だが字は同じですけど西洋の唯心論と天親の唯心の教学は意味は非常に違う。言葉も違う。spiritualism というものを訳して唯心論というんですけども、それは一つの形而上学というものであって、それと唯識論の唯心とは全然違う。だから字は同じですけども内容は同じというわけにいかない。言葉というものは制限されたものであって、そうたくさん在るわけではない。だから日本語に同じ言葉を用いるけれども内容は同じじゃない。

唯識の教学という心と心を離れて何もものもないと言うけれど、「唯」ということは「唯一」というよりも、むしろ心を離れたものを否定するという、在るものは心だけだと、こういうところが唯識のいおうとするところです。浄土が信心の外にあって、自分の心の外に如来や浄土があってそれに帰敬したり、それに生れようと願うと、そういうものではない。自分の心の外に在るものは考えたもの、考えた世界です。考えた如来に帰命するということは出来ぬ。こういうことで何を表わすかというと先に言った自覚ということを表わすのです。西洋の唯心論は形而上学ですけども、形而上学は心というものを実体的に考えて、心が世界を作ったんだというように実体的な意味で考える。けれども唯識論の唯心というのは実体的な意味ではない。自覚的な意味で言っている。

この一心を離れて如来はないし、逆に言えば如来の世界というようなものを心境としてもつようなものが一心です。

安心ということ言えば、浄土ということは安んずるといふ自己のおる場所を見つけたという意味で安心です。「あなた方、何処におるんですか。何処に立つとるんですか。あなた方の立場は何ですか」とこう聞いてみると、答えられますか。そういうように自分の立つとる立脚地というものを発見した、こういうことが安心ということですが、また安心というものを分けてみますと、能安の心と所安の境という二面の構造を持っている。そういうのが唯識論の教説です。

だから簡単に言えば、浄土をもつということは心境を開くという、「我が身」という宿業の身において宿業を超えたような心境を開くと、こういう意味です。心というものと境というものと二つあるんじゃない。そういうのは普通の考えです。心というものと境というものは一つのものの二面です。心境というものは主観と客観というものではない。能と所とを誰かが結合するのではない。一つのもの二面です。心が起ると同時に一面には能安の心、他面には所安の境。心は自分の内容を自分の対象としている。自分の外のものを対象としているのではない。心は心が考えたものを分別するのではない。分別出来ぬでしょう。心は心でないものを分別出来ない。何か心の外にものが在って、心がそれに触れて表象というものが心の中に出来ると言う。それは考えたものです。そういうのは唯識というものに全くふれない立場です。常識というのは、心の外に花があって心が花に触れて、花が映ってきて、花の表象ですね、心の外に在るのが実在の花、実在の花に触れると心の中に花の表象が成り立つと、こう考える。科学でも常識でもみんなそうです。けれどもそれは考えたものでしょう。だいたい心の外に「在って」というけれど、心に意識されたから「在って」というのでして、心に意識されぬものが在ってとは言えぬのです。それは自己矛盾です。我々は花が在って意識するのじゃない。花の意識が起っている。それは「事実」です。その花の意識内容を意識しているんだ。それは論証を必要としない程明瞭なんです。論証を待たずして明瞭なんだ。そういうのはエヴィデンス evidence 明証です。論証を必要としない。「かるがゆえに、こうだ」と結論したのではない。むしろ推論の根拠になるような心

ですね。そういうことを唯識ではいうわけです。

だから心の外に在る境は「外境」という字をつけるのであって、「心境」の境というのは、心が境に似て現じ、心に現われた境で、影という字をつける。影現です。あなた方が知っておられるようにこういう弥陀和讃があるでしょう。

「無明の大夜をあわれみて 法身の光輪きわもなく 無碍光仏としめしてぞ 安養界に影現する」「久遠実成阿弥陀仏 五濁の凡愚をあわれみて 釈迦牟尼仏としめしてぞ 迦耶城には応現する」と。釈迦仏の応現に対して阿弥陀仏は影現するとある。浄土とは影現の世界です。影というと頼りないように思うけれど、影現するというのは精神界という形なきものの形です。浄土というもそれ以外にはない。浄土というのは救われた人間の心境です。浄土はそういう心境が開けてきたもので、東京がある京都があるというかたちであるわけではない。そういうような意味で心境という。だから心というものの二面です。心は作用を表わすし、境は内容を表わす。意識が意識の内容に作用している。意識の外に作用するのではない。意識の外に作用するのは物質の作用です。意識作用というのはそういうものではない。意識作用というのは意識の内に働くから意識作用という。意識に表現したものを意識は意識する。そういうことを押しけると表現的自覚ということでしょうね。

人間は心を持って生まれるという点で、犬や猫や机が在るといふそういうような在り方で人間があるわけではない。人間は分別して生きる。しかし分別をもつても与えられた分別を却つてよう使わぬ。間違つて使うのです。それでノイローゼになる。自分の心を自分でよう使わぬのです。かえつて自分の持っているものの奴隷になっている。そういうのを病氣ということです。けれどもそういうのがあるのは人間にとって駄目なことではない。精神が患うというのは、患うような精神が優れているからです。精神のない犬、精神がないかもしれないが、そういうもの

は病気になる。悩むとか不安であるとかはデリケートな心理ですが、何か不安を感じるというのは人間が弱いのではない。人間は非常に優れて造られているその優れた能力を間違って使うのです。そういうところにかえて縛られる。精神の優れた意味は何かというと、広い意味から言うと抽象化するか或いは対象化するかということです。この抽象化の一番いい例が科学です。科学的思惟というもので人間の意識というものが非常に高度に成長させられるように感じる。それは具体的なものを抽象化する能力です。抽象化というのは一つの対象化です。芸術的表現というのも一つの対象化です。これが一つの人間の能力の非常に優れた点でしょう。しかしそこに間違えることがある。抽象化されたものが根源的だと考えて、かえて根源的なものを忘れる。そうではない。具体的なものが根源的なんです。具体的なものがなければ抽象化も出来ない。抽象化するというと、抽象化の作用に人間が幻惑される。抽象化したものが本当だとか考える。科学が与える知識は根源的な知識だと、こう考えて抽象的なものから逆に具体的なものを考える。具体的なものが末だと。それは顛倒・逆立ちです。すると縛られる。無限に抽象化して縛られないのはいつでも具体的に立っている。

だから抽象化することによって、実は深い意味での自覚があるんでしょう。人間は具体的に立っているけれども直接には分らぬ。具体的なものをもっているけれども分らぬ。そのもっているものを抽象化する、対象的に表現する。表現することによって自分を自覚する。

そういうように深いところからみると芸術だけが表現ではない。抽象化ということも、科学の世界というものも一つの表現という意味を持っている。科学的に自覚するのです。自覚といってもただ感情的に自覚するのではない。だから科学を否定するのが宗教ではないだろうと思う。もしそんな無茶なことを言うなら野蛮人にかえるより仕方がない。そうでなくそこには何か与えられたものを正しく指導するということがある。ところがかえて与えられたものによって迷わされる。こういう結果になるんです。せっかくの表現的自覚作用というものを間違えて、かえて奴隷

になる。逆になるわけです。逆立ちを更に逆さまにして健康な自己に解放せねばならない。顛倒を更に顛倒せねばならない。こういうような意味で宗教というもの、信仰というものがあるんです。逆立ちしている人間を更に逆倒するために念仏があるんです。教えというものがあるので。

こう考えてくると優れた抽象化とか対象化とか自己を対象化することによって自己を自覚するというような意識の構造というのは、一面には心、もう一面には境というような二面に分かれて成り立っている。心と境というのは二つのものではない。一つのものの二つの側面です。だから主観と客観ということとはどうも違います。主観と客観という二つのものになる。それで見・相という字を使う。見分と相分は一つのもの二面です。西洋の言葉を使えばノエンス *noesis* とノエマ *noema*、見分の方はノエンス、相分の方はノエマです。ノエンス・ノエマというのが西洋の意識の問題の考え方として学問の中にそういう用語が用いられている。唯識論の見分・相分はそれに非常に近いですね。それは意識の構造です。考えてそうしたのではなくそれが構造・在り方です。人間というものは机ではない、意識をもって生きている。つまり生きていることを意識して生きているのが人間の生き方です。生きていることを忘れて生きているのではない。生きていることを自覚して生きている。これが人間特有の在り方です。自覚を失ったら物になってしまふ、ただ流されているだけです。

だから、そういう時には「我」というものはない。「我」というのは主体性という意味です。つまり自己をもって生きている、自覚的自己をもって生きている、そういうのが主体性です。どんな不幸に陥いてもそれを失わない。どんな幸福にあっても浮かれない。普通はそうではない。一喜一憂しているでしょう。喜んでいる時は有頂天になっている。有頂天になった時自己はない。そういう人間に限ってひどい目にあうとすぐ絶望してしまふ。そこには自己はない。一喜一憂しその日その日の境遇に流されている。一生自己なしで生きていたら生きていないのと同じことでしょう。自己をもって生きたら、一日生きても永遠に生きたことです。

一心ということは主体を表わす概念だけれども、なかなか一心ということは面倒です。しかし「帰命尽十方無碍光如来」というかたちで「一心」をたてた。帰命尽十方無碍光如来によって一心が成り立つと言ってもいい。だから一心を述べたのが帰命尽十方無碍光如来。一心と帰命尽十方無碍光如来と二つあるわけではない。一心の当体が帰命尽十方無碍光如来です。帰命尽十方無碍光如来がないと一心が成り立たない。本当の主体が。つまりそうすると主観になつてしまう。面倒な話ですが、主観ということも主体ということも同じ言葉なんです。大体、言葉がないんですよ。西洋にはズブジェクト Subject という言葉がありますが、主観と主体とは混乱すべからざる区別があります。主観を破っているのが主体です。だから一心といっても主観的一心じゃない、主体的一心と言わねばならぬ。

何遍も言うように、親鸞は天親菩薩の一心というものを非常に大事にした。「願生偈」全体が一心なんです。その一心というものが我々を尽十方無碍光の世界に放り出している。主観に閉じ籠もった主観の洞窟から、主観を破って人間を解放し尽十方の無碍光の世界を持たせました。世界というものに自己が開かれた。開かれた自己というの世界をもった自己です。洞窟に閉じ籠っておらぬ。しかし主観的一心になると閉じ籠った一心となる。

だから同じ一心といっても親鸞は「願生偈」の一心を非常に尊敬し「一心の華文」とこう言っている。一心という言葉だけが大事というなら『阿弥陀経』にも「一心不乱」と言っている。だから『阿弥陀経』の一心に簡んで「願生偈」の「一心」と、こういうような区別がある。そこに主観的一心というのを破って主体的一心というものを確立する。主観的一心というのは自分を固執した一心です。世界の中に自分を固執している立て籠った一心です。そうでなく世界の中に放たれた自己です。

いつかも言ったけれど、道元禅師が「仏道をならうというは自己をならうなり」と言っていますね。それは仏法、法を通して自己を明らかにする。しかし自己を学ぶということはどういうことか。「自己をわするるなり」。面白いです。自己をならうということはどういうことか、それは「自己をわされることだ」、こういう答弁です。自己に

閉じ籠ることなく、一点もそこに腰をおろさぬようにしてある。自己をわすれたような時に主体的自己だ。そういうのが一心です。そういう意味をここにもっている。

一心、これは後で言いますが、「廣大無碍の一心」と、こう言っている。廣大無碍ということは如来の世界の形容です。「究竟如虚空 廣大無碍」とこう言っている。「かの世界の相を觀するに、三界の道に勝過せり。究竟して虚空のごとく、廣大にして辺際なし」と、開かれたる世界のことを廣大と言っている。ところが親鸞は天親菩薩の一心を「廣大無碍の一心」だとか言う。如来の世界は廣大だけれども、如来の世界を信ずる我々の心は狭い一心だとかうは言わない。我々の小さい心で広大な如来を信じる、こういう意味ではない。廣大無碍の一心が私に開かれている。けれども私が所有出来ないものだ。私の中に私を超えたような、私の中に私を破って私を包むような世界が開かれたんだ、そういう一心である。だから如来に救われるというようなことはない。一心が私を救っている。私に起こった一心によって私は救われる。自分の外にあるようなもので自分が救われるということはない。われを救うような一心。廣大無碍の一心とはそういう意味で述べてある。

「願生偈」はそういう一心が述べてあるから一心が分れば全体が分る。一心の中に世界もあるし如来もある。浄土だけあるように思うけれど一心の中に穢土も包んでいる。「菌林遊戯」といって、穢土からみると穢土を超えて浄土があるけれど、浄土にたってみれば浄土ならざるところはない。穢土も浄土の中です。地獄でも菌林遊戯したら浄土です。

尽十方無碍光如来ということは「願生偈」の中に入ると皆阿弥陀仏という字を使っている、「故我願生彼 阿弥陀仏国」というように皆阿弥陀という字が使っている。尽十方無碍光如来と阿弥陀仏ということは変わりないけれど、阿弥陀仏のことを天親菩薩は自ら解釈して「帰命尽十方無碍光如来」と翻訳して表わしている。南無阿弥陀仏と同じ

ことだけれど、「我一心に阿弥陀仏に南無したてまつる」と言えばいいのに、わざわざ「我一心に尽十方無碍光如来に帰命したてまつる」と解釈された。その精神を親鸞は注意している。それでこの『二門偈』では「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」とそう注意をうながしているわけですね。南無阿弥陀仏を「帰命尽十方無碍光如来」と一番初めにだけそう解釈してあるのは、ものは違わないのですけれども、そこに何か天親菩薩がわざわざ解釈された意味があつてそれをよく注意しなさいと、それで脚註を加えてある。阿弥陀仏の世界というとか何か西方十方億仏土の世界を考える。机があつたり何かがあつたりするように阿弥陀仏もどこかにあるように思う。阿弥陀仏という特別の仏があるわけではない。ここには「諸仏の智」と書いてある。諸仏が阿弥陀なんです。尽十方の世界に無碍なる諸仏、それが阿弥陀仏です。これは親鸞より先に『論註』が気付いている。『論註』の最後にですね、「十方無碍人の一道より生死を出ずといえり、一道は一無碍道なり」とある。これは『歎異抄』の「念仏者は無碍の一道なり」のもとになっている言葉ですね。つまり『浄土論』の一番最後に「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」とあつて、それを翻訳すれば「無上正遍道」である。その「道」という言葉を解釈する時に、一番最初の「帰命尽十方無碍光如来」というのに照らして「十方無碍人の一道より生死を出ずといえり、一道は一無碍道なり」と言われる。十方無碍人とは尽十方無碍光仏のことです。阿弥陀仏のことだけれども、十方無碍人というのは諸仏のことです。全法界の諸仏です。凡夫ばかりが人じゃない。仏も人です。その「人」というと法に対して人という。だから「十方無碍人」は、一道の法から仏となられたのだと。

つまり十方諸仏というのは十方衆生が成仏した人です。十方諸仏は各々の道から勝手に仏道を成就されたというのではない、一つの道から皆成就された。どの仏も一道から生死を超えて仏となられた。もっと言えば十方衆生が一道によつて十方諸仏になられた。だから阿弥陀仏というのが別にあるわけではない。

一道というのは本願です。十方衆生が一つの本願の中に帰入すると十方諸仏として本願から生れてくる。衆生が仏

と成って、そして成らしめた本願を証明する。それが諸仏称讃という。だから阿弥陀仏というのは十方衆生も十方諸仏もみな含んでいる。十方有碍の人が本願に帰入すると十方無碍の人として生れかわってくる。十方無碍人というのは諸仏という意味です。そういうことを表わすために阿弥陀仏を尽十方無碍光といい、「諸仏の智」という字を加えてある。

阿弥陀仏の光明というけれど、諸仏の光明を否定して阿弥陀仏の光明があるわけではない。諸仏の光明を総合して阿弥陀仏の光明と、こういう意味です。阿弥陀がどこかに在るように考えるが、そうではない。一心の眼を開いてみると仏ならざるはない。仏というものを拝むのではない。一切が仏として拝まれる。仏というものが在って拝むのではない。一心の眼、南無の門をくぐると一切が仏として拝まれる。つまりもつと言えば、我々が足に踏んでいたものを頭にいただくようになるんです。我々は高上りしておったんです。踏みつけていたんです。それに気が付いて南無すれば、踏んでおったものを頭にいただくようになる。

だから浄土という心境が開けたということはどういう意味かと言えば、夢にも見ることの出来なかつた世界に放り出されたということです。夢にすら見ることの出来ない世界が本来の世界です。想像しておったようなことが想像どおりになるのではない。何か助かりたいとそういうこと考えますね。そして自分の考えに近づこうとします。自分の考えは自分が描いたものです。自分の描いたものに自分が近づこうとするけれど、近づけるはずがない。そうでなく、夢にも描けん世界というのがあるんです。

我々が踏みつけていたのが大地です。大地というものが実は本当の意味の天なんです。天というのは大地の外から来るものではない。大地が天となる。天として仰がれる。大地という場合は本願ということです。仰がれた場合を光という。こういう意味を表わすために註釈を加えてある。

だから「願生偈」の初めの二行は序分のようにだけでもそうではない。「廣大無碍の一心」ということを述べてあ

る。それは自分を超えるような根源から出てきた。自分から出たのではない。自分に出てきたのです。この私を破って私に出てきた。私から出てきたのではない。私が夢にも考えなかった根底から出てきた。そして私を包んでいる。こういうような意義が廣大無碍の一心。このほかに何もあるわけではない。それだから序分ではない。「願生偈」全体が一心です。第一行が重要だということはこういうような意義で強調されている。

第二行も、ここでは「世親菩薩、大乘修多羅真実功德に依って」と言っているけれど、これは「願生偈」第二行の発起序からみれば、発起序全体ではなく発起序の半分です。だから「願生偈」では「大乘修多羅に依って願生偈を造る」というような意味です。それなら序分になります。ところがそうではない。「大乘修多羅に依って一心に帰命する」と、これは序分ではないですね。これは先月の講義で話しましたが、大乘修多羅というのは法です。その法に依る。修多羅真実功德に依る。その法に依って「自」をたてる。そこで先月は「当_レ自_レ帰依。帰_レ依於法。勿_レ他_レ帰依」という『長阿含経』の言葉から「自_レ帰依、法_レ帰依」ということでお話ししました。「自に依れ、法に依れ」というところには「他に依るな」ということが裏にある。「自に依れ、法に依れ、他に依るな」と念を押してあるところが大事です。

だから「他の神に依る」と、そう言っただけならいいし、しかし自分の分別に依ってはならない、こう言うのです。自分の分別は「自」ではない。自分の分別です。だから自分というものが本当に解らぬと分別を自分だと思ふ。計らいやもつと上品な言葉で言えば悟性を、或いは更に理性的悟性を自分だと思ふ。理性や悟性は自分ではない。自分が使うものです。それを自分にすれば理性や悟性に使われる。分別の奴隷になる。使うべき自分を持たないために自分が持っているものにかえて使われる。一心というものに憧がれているのと同時に、知らぬ間に分別の奴隷になっている。分別の奴隷になっている人はまた他のものを頼む。自分で何をやっても自分に自信がないから他に頼む。依頼心です。

依頼するということは他力ではない。自力なんです。自分の理性に依っているけれど、どうも自分の理性では自信が持てぬ。それで助けてくれと他に依頼するのです。だから同じ「依」と言っても、ここの「法に依れ」ということは、これは「依憑」という字を使う。普通は「依頼」という字を使う。「依」というと依頼したことを考える。「依頼」というのは「何かを頼む」ことです。誰かに何かを頼むんです。「助けてくれ」ということを頼む。依頼するのは自力に依るからです。依頼するのは他力じゃない、自力に依るから依頼する。依頼しなければ立っておれないような自分に立っている。依頼するのは自力じゃない自己、それが本当の「自」ということです。それはどうして出来るかというと、立つべきところに立つからです。如来に依頼するのではなく、如来に立場を見出してくる。如来の本願に。「阿弥陀仏に」頼むのではない。「阿弥陀仏を」頼むんです。阿弥陀仏の本願を頼むんです。こういうところに「依」という字の意味が違っているでしょう。こういうことです。

(本稿は、昭和四十九年九月十日、岐阜県慈光会主催の『入出二門偈』の会における講義の前半の筆録を整理したものである。文責 編集部)