

# 定善義を通して見たる善導大師

(定 善 義 管 見)

前 田 聽 瑞

善導大師は實に支那に於ける淨土教的思想の流に於ける唯一の偉人である。出離の縁なき常没の凡夫が報身報土に入り得ることを、彌陀の大願業力に依つて解決し、稱名正因の雄大なる鐵案を提唱せられた淨土教學的概念の一つの型を望み見るならば、吾人淨土宗徒の據るべきものにては、唯古くして而も常に新たなる生氣を賦與せられたる善導大師あるのみである。わが宗祖法然上人はこの善導大師の本願念佛の眞理を仰いで「往生之業念佛爲先」を標榜して選擇本願念佛の大義を外に宣揚し給ふた。この意味に於いてわが淨土宗は一面善導宗であること云つても敢へて不當ではないのである。これ實に我々淨土宗徒が常にこの最大の支那淨土教の偉人善導大師を高祖と仰ぎ、その高著『觀經疏』を西方の指南、行者の目足として金科玉條視する所以である。さて、その『觀經疏』はその名が物語るやうに單に『觀無量壽經』の一解説に過ぎないが、しかし、かく解するのには『觀經疏』は餘りに「尊いもの」、「深いもの」を盛りすぎてゐる。『觀經疏』は大師自らの深い靈的體驗の見事なる概括を備へたものとして、方に寶典中の寶典である。まことに『觀經疏』は大師の化身である。大師が永遠不朽の金字塔である。この『觀經疏』は相當難解な宗教書ではあるが、自分には始終讀み慣れてゐることゝて、詩か小説の愛讀書にでも對するやうな親しみを感じる。けれどもこの偉大なる精神的

財寶を新たな觀點の下に置き、その古びた外殻を剥ぎ去つて、その永恒的な眞理を過去の形式から獨立せしめることは到底容易な仕事ではない。しかも凡そ宗教的理念なるものは、一たび見出されたならば、それ以上勞することなしに維持せられて得るやうな、死んだ財産ではない。この大きな財産を手際よく生かして、十方衆生に手渡しすることは、今の私に取つて聊無謀の事に屬する。

特に今私の前に置かれたる課題は「定善義を通して見たる善導大師」といふのである。定善義は定善義だけでは分らない。けれども、此處では玄義分や序分義さては散善義などの領域を侵すことは許されてゐない。私は唯一つの定善義を通じて善導大師の御姿を拜んでみたいと思ふ。

さて『觀經疏』に、「十三觀以來名爲定善、三福九品名爲散善」とある限り、私の論述の範圍は『觀無量壽經』に出て來る十六觀の中でも、上日想觀から下雜想觀に至るまで、都合十三觀のこゝを取扱つて行けばそれでよい筈なのである。それも成るべく獨自の偏見に流れぬやうに客觀的描寫につとめたいと思ふ。が、『觀經』の文相、導師の細釋の講述は今の私の目的でなく、又かうなる簡潔に出來ないから、成るべく主要な論點を見逃さない程度で、大體を摘んで述べて行くことにする。

## 二

「ウバニシャッド」時代の太古から印度の地上には瑜伽 (Yoga) なるものがあつた。瑜伽の語原はユジ (Yuj) で「結合する」こゝか、「抑制する」こゝか、「意識を集中する」こゝかといふ程の意味である。瑜伽は心を一つの對象に專注せんとするのであるから、五感を抑制して心を統一するのである。そこでこれを禪思も觀念も觀想もいふのである。この瑜伽なるものは全く生粹の印度のものである。輝く印度が我々に残して置いた最大なる精神的財産の一つである。印度の

土地はこの瑜伽の花を咲かせてゆくのにはすべての條件が揃つてゐた。私は此處ですべての條件について語つてゐる餘裕がない。私は唯一つの大條件を述べるに止めたいと思ふ。それは印度の國民性が瑜伽なる文化財を産みつけたのであるといふことである。タゴールがその高著「生の實現」の中で鋭くも看破してゐるやうに、印度文明の誕生は森林の中で始まつてゐる。しかもこの起源は四圍の環境は一種獨特の文化財「瑜伽」を作り上げた譯である。環境は人を産み人は文化財を創造する。『法華經』（譬喩品）に「三界は安きことなし、猶ほ火宅の如し」とあるが、これは決して譬喩ではない。印度は實に火宅である。印度の氣候は大體三期に變るが、最も暑いのは、三、四、五、六月である。日中の氣温は吾々の體温（華氏約一〇〇度）以上であるから、室内に設備されてある扇風器で動かすものなら、それは熱氣を送るばかりで、八熱地獄の苦痛を味ふだけのことである。印度人は頭に木綿を幾重にも捲き付けてゐるが、それは日光を遮つて却つて涼しいからである。實際で仕事でもしてゐる日射病に罹るほどである。それで日中は戸を密閉して熱風の波を避けねばならない。ところが日没後は萬物蘇生の時である。温熱は急に降り、微風吹動、日中の八熱八苦は悉く洗ひ去られて仕舞ふ。かうした大陸的氣候の變化があればこそ、印度にも人が住めるのである。この大陸にあの青々として四方八方に思ふ存分手を擴げたやうなバンヤンの樹、菩提樹、ヅクラの樹、ニムの木蔭がなかつたならば行客は勿論土人の定住をも容すまい。従つて森林は彼等印度人にこりては烈日猛熱を避くる隠れ場であり、沈思低徊の樂園でもある。日本で寺院のこゝを阿蘭若（Aranyaka）云ひ、又何々山といふ山號が附いてゐるが、元來は森林のこゝで、昔は印度人が世俗の生活を終へて修道の旅路に就く時は山へ這入つて道を學んだものである。従つて太古の印度には今日の吾々が想像するやうな學校なるものはなかつた。唯僅かにリシ（Rishi）即ち哲人たちがそれ／＼人の容易に往かぬ叢林に粗末な草庵を構へて一人か二人位の學生を相手に師資相承の教義を傳授したものである。だから、印度では野蠻人の住家であつた森林は哲人たちの聖殿であり一般の人たちには理想郷であつたのである。従つて入山學道それ自身を高尙

な清らかな精神修養法を見做す風習を生ずるに至つたのも決して偶然ではない。その後、森林が漸次開拓されて田畑となり、到る處に繁華な都會が出来ても、印度人の心情は依然として森林遁世の單純生活に於ける威嚴を喜び、毎日の冥想觀念に自らの魂を養ふたものである。まことに瑜伽は印度の國民性に根ざした一種の修養法であるといつてよい。私は此處に木村博士が、その高著「印度六派哲學」——得られ易い参考書——に於て印度に於ける瑜伽成立の一般的條件として宗教的方面と哲學的方面と實際的方面の三方面を擧げて居られることを指示して、私の説明の足りない點を補つて置きたいと思ふ。

ところで、瑜伽それ自らは單純な精神修養法であるが、それと結びつく哲理の如何によつて、實現さるべき理想に相違を來たし、やがてその實踐的行法の上にも色々差別が生じてくることになる。この傾向は佛教に於て特に著しいやうに思はれる。

偕て、佛教以前に於ける外道の中でも、瑜伽派は元と數論派(Sankhya)と同一教系に屬するもので、數論は主として理論を説き、瑜伽はその實踐の法を説いたものである。それで瑜伽派には色々な坐法があつて、三昧に入るの手段としてあるが、その方法の中でも、天主(Īśvara)を念するのが、最も捷徑で又容易な方法であるとしてゐる。佛教に於ける易行道も亦たこゝにその端緒を發するので、かの念佛三昧等の思想も此天主を念する思想から暗示を得た結果である。ところで、凡そ經文中の念佛といふのは、佛を觀念すること、止觀の作用であること云つてよい。彌陀淨土の法門が廣く世間に行はれてゐる今日では、念佛と云へば誰でも直ぐ稱名のこと、承知して了ふが、元來この念の字が意味するところは「憶念する」ことか「思念する」ことにあるので、かく解釋することが原文に親しい考へなのである。畢竟その所謂念佛なるものは、佛を觀察して三昧に入るの手段としてゐるのである。これは經文ばかりでなく、印度では多く坐禪の善巧方便として、又は三昧に入るの手段として、この念佛を用ひたものである。支那に於ける念佛も矢張り坐禪の方法

即ち觀念の念佛である云つても敢えて差つかゑはない。かの天台大師はその『摩訶止觀』の講演に於いて四種三昧の法を論述されてゐる。私はこゝで此四種三昧の大概を摘んで置きたいと思ふ。

まづ第一に常坐三昧とは、又一行三昧とも云ふて靜かな室に端坐してすべての惡覺を捨て亂想を除き思惟を雜へず、何物でもよい一心に法界を念じて、一切法は佛法なりとするのである。而して若し端坐してゐる間に病に罹り又は眠むくなれば、一佛を念じて加護を求むるのである。期間は九十日間で、坐禪入定、餘事を斷つまいふのであるから、隨分手嚴しい坐禪である。

第二に常行三昧といふのは、期間は前と同様九十日間で、身は禪堂に坐し、口には名號を唱へ、心には佛身を觀想して只管に觀想稱念を凝らすのである。かくすれば定中に佛が現前し給ふを見ることが出来るこゝである。それで又これを般舟三昧といふこゝもある。般舟といふのは Pratyuppana-buddha sammukhavasthān の略音譯語で、現在佛前住又は佛立の意味で、行者の定中に於て諸佛が現前して立ち給ふを見るこゝである。

第三は半行半坐三昧で、期限は一週間の場合もあれば三週間ぶつ通しの場合もあるやうである。この三昧は頌文を誦へつゝ立つて百二十遍繞堂するのであつて、遅からず速からず一頌を誦ふる毎に一廻り繞堂し、終つて端坐瞑然、觀法を凝すのである。經文を誦へつゝ幾度もく立つたり坐つたりするこゝで、これを半行半坐三昧といふのである。

第四は非行非坐三昧といふのである。以上の三昧法は皆坐するか又は立つかであつたが、これは何時でも隨處に行するので、食時にせよ、路を行く時にせよ、一切時一切處にこの止觀の行を離れざるをいふのである。それで又隨自意三昧ともいつてゐる。

要するに、これ等の四種三昧によつて、禪定三昧に入るのであるが、その最も重要で、且つ容易なのは佛を稱念し觀察する遣り方である。又ふり返つて考へてみれば、これ等四種の種類も畢竟身儀の相違に歸着するやうな話で、括つて

みれば念佛三昧の一を出でない。こも角支那では念佛三昧は非常に重要視されたもので、道綽禪師もその著『安樂集』に於て「たゞへば、人ありて獅子の筋を用ひて、以て琴絃せんに、音聲ひきたび奏するに、一切の餘の絃悉くみな斷壞するが如し。もし人菩提心の中に念佛三昧を行すれば、一切の煩惱、一切の諸障悉くみな斷滅す。(中略) なが故ぞ能く爾るや。この念佛三昧は即ち是れ一切の三昧の中の王なるが故なり」と云つてゐる。わが善導大師も觀念觀察の念佛として、觀法に關しては詳細な説明がある。例へばかの『觀念法門』に明すところの「行者若し坐せんご欲せば、先づ須く結跏趺坐すべし。左の足を右の股の上に安して外ご齊しくし、右の手を左の手の掌中に安して二大指の面を相合はせよ。次に端身正坐し口を合せ眼を閉ぢよ、開するに似て開せず、合するに似て合せざれ。即ち心眼を以て佛相及び功德を觀すべし。」の如きは蓋しその一例である。これは確かに一種の坐禪法である。たゞその所觀の對象を佛として念佛する點が他ご違ふだけである。それで、繰り返へすやうだが、支那に於ける念佛はまづ止觀の行ご見て差つかえないのである。けれども、わが善導大師の止揚する念佛までも觀念の念佛だご決め込んで仕舞つては誤弊がある。善導大師は飽くまでも忠實なる本願の使徒であつた。大師は古今楷定さいふ偉大な立場から第十八願の「乃至十念」を憶念ごか觀念ごかかひふ意味に讀過せずご十聲稱佛の意に讀み直した宗教改革者であつた。それは『往生禮讚』に、第十八願の文を書き換へて「若我成佛、十方衆生、稱我名號、下至十聲、若不生者、不取正覺。彼佛今現在、三世成佛、當知本誓願不虛、衆生稱念、必得往生。」ご記し、『觀念法門』にも、「若我成佛、十方衆生、願生我國、下至十聲、乘佛本願、若不生者、不取正覺。」ご獨自の見識で稱名正因説のために思ひ切つた鐵案を提唱せられた點を眺めても明白な話である。かうした稱名正因説を裏付ける證文を大師の著述の中から拾つてゆけば數限りもないが、今はその必要もないであらう。けれども、わが大師が稱名を以て本願正因の正定業ごし、隨つて觀察等を助業ご判じて、之を助正關係に規定されたごしは、恐らく印度並に支那に於ける瑜伽觀行の發達興隆から來る因襲傳統の力が未だ十分に消えきらぬも

の目見ねばならぬ。こゝになるこゝ、わが宗祖法然上人の所謂「近來の行人觀法をなすこゝ勿れ」の選擇のメスは鋭い。

### 三

淨土行者の實踐行爲としての一つの分類に定散二善がある。即ち『觀經』の中に説かれた極樂の依(非人格的)正(人格的)二報を觀察する十三觀の宗教的行爲が定善であり、同じ『觀經』に説くところの三福九品の淨土の行人が履修する善根が散善なのである。だから、こゝで私が取扱つてゐる「定善義」なるものは、觀經所説の極樂の依正二報を觀察する十三觀に對する大師獨自の識見より成る解説であることは云ふまでもない。従つて、私に課せられたる「定善義を通じて見たる善導大師」の學的巡禮の旅路はまだ遠い。旅はまだこれからである。

さて、その所謂定善とは息慮凝心を意味する。そしてその凝心の對象は極樂の依正二報である。この極樂の依正二報に就いては拙著『阿彌陀經十講』に於て多くを語つたので、こゝではその重複を避けたいと思ふが、その所謂正報といふのは極樂の主である阿彌陀佛並に樂土の人々のこゝで、今日の言葉では人格體でも云ふべきで、依報の依は依屬に熟字されて、正報に依屬するもの、即ち非人格體のこゝである。それで、觀察の順序としては、正報が主で、依報が従である限り、正報を先きにし、依報を後にすべきであるが、正報を正報そのものに就て理解することは容易でないにしても、その環境周圍(依報)の理解は其正報を理解する上に多大の便宜がある。況して佛は最尊第一で、唯佛與佛の尊い高い領域であるから、容易に吾々の觀察を許さない。たゞ僅にその環境周圍を通じて始めて觀察の手がかりを得る譯である。それで觀察の順序としては依報を先きにするこゝが、いつの場合でも、一つの原則となつてゐる。

さて、定善十三觀の筆頭は日想觀である。東西南北四維、晝夜明暗、さては四季の交代等この世に於けるすべての中心は太陽である。太陽が赫々として蒼天に輝くや、嘗に光明温熱を與へるばかりでなく、又萬物に生命を與へる。古代の印度人がこれを尊崇したのも洵に理由あることである。太陽崇拜は單に古代ばかりではなく、多くの世紀に亘つて續けられ、現代にも及んでゐる。わがマクスミューラー教授は、太陽神が漸次に發達して、最上位に進んだ經路を極めて明確に書き残してゐる。——「最初は單に太陽の光として眺めてゐたものが、朝毎に人を眠から醒まさせる光に氣つき、更に人類のみならず、全自然界にまでも新生命を與へるものだ感ぜられ、やがて彼等はこれを「日々の生命の賦與者」に呼んだ。更に進んでは、彼は日々の光と生命の賦與者たるに止まらず、一般に光と生命とを供給する者こそせらるゝに至つた。今日、光と生命とを賦與する彼は、創造の日に於て、光と生命とを賦與せしものこ一つである。光は一日の初めであるに止らないで、又創造の初めであつた。かくして單に光と生命との賦與者であつた太陽は、創造者となり、やがて又全世界の支配者となるに至つた。第三の階段に及んでは、太陽は夜の恐しき闇黒を驅逐し、又土地を豊饒ならしめるといふところから、すべての生物の擁護者であり親切な保護者であるを考へられた。更に第四の階段に至つては、太陽はすべてを見、すべてを知るといふところから、人は太陽のみが知るころの罪業について寛恕を乞ふべく祈禱を捧ぐるに至つた。」

或る確かな傳説は「アクバル大帝は、マホメット教徒ではあつたが、太陽崇拜の或る特殊の形式をその領土内に弘め毎日四回即ち朝、正午、夕景、中夜に太陽を尊信すべきことを其臣民に命令した。」と語つてゐるし、今でも敬虔なるヒンズーは、陽光の東天に輝くや、片脚で立ち、東面して、吠陀中の最も神聖なる讚歌ガーヤトリー (Gayatri) を誦す



るのである。それで、この太陽崇拜なるものは、わが『觀無量壽經』の日想觀も密接な關係があることと思はれる。太陽崇拜も日想觀も、その宗教的意識内容の高下はとも角、この世の日輪を讚美し或は觀する點に於ては一つである。即ち觀經には「一切衆生、生言に非ざるよりは、目あるの徒、皆日の没するを見よ」を説き、更に進んで「まさに想念を起して正坐して西に向ひ、諦かに日を觀すべし。心をして堅住し想を專にして移さざらしめて、日の没せむを欲して、かたち懸鼓（周代樂器の名）のごまくなるを見よ。」を教へてゐる。

そして、この日觀は假觀で、直接極樂のこゝではないが、これは畢竟方處を業障を光明を識知せんがためであるといふのが、わが善導大師の御指南である。即ち極樂の方處が西方であることを知らしめるのが日を觀する第一の所詮なのである。それで時期も冬夏の兩時を取らないで、唯春秋二季の、しかも日が正東より出て直西に没するの時を擇ぶ譯である。大阪の一心寺では今でも春秋二季の彼岸には日想觀といふ特殊の宗教的行事を嚴修してゐる。ありにし、一心寺は荒陵あらかの新別所云つて、僅かに四間四面の一小庵に過ぎなかつたが、その草庵は幸に西に展げ、眺望は遠く大阪灣に擴がり、まことに日觀相應の道場であつたところから、後白河法皇も慇々この草庵に臨幸せられ、法然上人と共に親しく日想觀を嚴修せられたもの、やうである。「難波漏入にし日をもながむれば、よしあしにも南無阿彌陀佛」——これは、その時の法皇の御製だを傳へられてゐる。（併し、後白河法皇が法然上人と共に荒陵の新別所で日想觀を修せられたといふことは、單なる一心寺誌としてはとも角、史實としては無論再考三考の餘地のあることは斷つて置く必要がある。）

次に日を觀する第二の所詮は衆生をして自らの業障を知らしむるにある。その業障の輕重を類別して次の三項目を立てた。即ち（一）黑障（二）黃障（三）白障である。黑障は猶ほ黑雲の日を障ふるが如くであり、黃障は猶ほ黃雲の日を障ふるが如くであり、白障は猶ほ白雲の日を障ふるが如きといふのである。それで懺悔のいこなみを修して滅罪の

ここを行へといふのである。古代印度文學では一般に日を覆ふ雲は惡魔として描かれてゐる。スヴァルバーヌ(Svarbhānu)なる惡魔は暗黒を以て太陽を蝕す云はれる。後世の梵語文學に於けるラーフ(Rāhu)は彼を繼承せるもので、彼は太陽又は月を吞下して蝕を起すものとされてゐる。墨よりも黒い雨雲が空を蔽ふ時は云はずもがな、浮雲すらも目を蔽ふがやうに、吾々も亦かうした業障の雲に遮ぎられてゐるがために、所觀の境を障蔽して、心をして明昭ならしめることが出来ぬといふのである。まことに修道の指針としては申分がない。

終りに、日を觀する第三の所詮は、彌陀佛國の莊嚴の種々相には皆光明があつて、内外照耀するものなることを知らしめんとするにある。一體、この光明の思想は印度では古く吠陀の中に既にこれを認めることが出来るので、ウバニシヤツド時代には、本體アーツマン(Ātman)を積極的に表示する場合などは、好んでこの光明の思想を持ち出し、アーツマンをば直ちに光明と説いたところもある。或はこれを「光中の光」(プリハドアーラヌヤカ四、四一、六)なりと云ひ、或はこれを「眞實の光」(同、五六、一)と説き、或は「最高の光」(チャーンドギーヤ、八、一二、二)「常住の光」(同、八、四、二)など、説いてゐる。殊にカータカ、二、五、一四には「そこには日もなく、月もなく、星もなし。天に電光なく、地に火光なく、たゞ彼れは獨り輝けり。一切は彼れに由りてその光を受く。」と説破してゐる。かういふ次第であるから、古代印度文學に顯はれたる光明の思想は、思ふに佛教の光明思想の淵源であるを考へても恐らく不都合はないであらう。わが佛教に於て佛陀が直ちに光明に喩へられてゐる證文は餘りに多い。例へば、『増一阿含經』(第十八)の中に「衆星月爲<sub>レ</sub>上、光明日爲<sub>レ</sub>先、八方上下、中、世界之所<sub>レ</sub>載、天及世人、如來最爲<sub>レ</sub>尊」云ひ、同じく『長阿含經』(第十六)にも「星中月爲<sub>レ</sub>上、光明日爲<sub>レ</sub>上、上下及四方、諸有所生物、天及世間人、唯佛爲<sub>レ</sub>最上」云あるが如きは、即ち佛陀を日月に喩へたものである。次に『五分律』(第二十)には「觀<sub>レ</sub>佛身光耀、如<sub>レ</sub>日麗<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>天、又如<sub>レ</sub>月盛滿<sub>レ</sub>昇<sub>レ</sub>空無<sub>レ</sub>雲翳、世尊光明身、灼々復踰<sub>レ</sub>此」云ひ、更に『正法念經』(第一)には、「如來自光<sub>レ</sub>網<sub>レ</sub>像如<sub>レ</sub>晝日<sub>レ</sub>明<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>夜中<sub>レ</sub>

月」こある。即ちこれも亦佛を日月に擬したものである。「佛報恩經」には「日月光、校帝釋光、如聚墨、大梵光、校如來光、亦如聚墨」云ひ、「大般若經」(第四百九十八)には「佛光蔽天光、如秋滿月映奪衆星。」と説いて佛光と日月光を對比して、その超日月光であることを高調してゐる。かうした類例は數限りもないが、「無量壽經」は特に十二光佛を説いて、彌陀の光明を其徳用から考へて十二種に分ける。「觀無量壽經」も亦彌陀佛身の光明を説いて餘すところがないが、殊にその日想觀から始まる十六觀の次第を考へてみるに、彌陀の光明と太陽との間には重要な關係が潜んでゐることを想はしめない譯にはゆかないであらう。これ、わが善導大師が日を觀ずるは、畢竟佛身佛土の光明を識知せしめんがために外ならないと教へた所以であらう。

ところで、凡そ觀を作すためには、まづ修觀の方法がある。その方法は全體は一般佛敎に説く止觀法に據るものであるが、今は讀者のために善導大師が提示されたものをこゝに摘記する。凡そ觀を作さんとするものは先づ威儀を整へ脚踏正坐すべきである。謂ゆる脚踏正坐とは右の脚を左の手の上に著けて外に齊しくし、又左の足を右の手の上に置いて外に齊しくし、左の手を右の手の上に置いて身體を眞直にする。そして口を合せ、齒は相近づけしめず、舌は上顎を柱へて、咽喉や鼻中の氣道の宣通をよからしめるのである。かく身心の整調が出来た上で、まづわが身の四大を觀じて心を空ならしめ、しかる後、徐々に心を轉じて日輪を觀するやうに進めてゆくのである。

先にも斷つて置いた通り「觀經」の文相、導師の細釋の講述は今の私の目的ではないが、思惟正受といふこと、觀の邪正といふことだけは數行でも書き添へて置きたいと思ふ。

「觀經」を讀まれた方は誰もが御承知のこと、思ふが、その中に「閉目開目」といふ言葉がある。物を考へる時は目を閉ぢる。そして眞にたゞ心だけの働きになる。これは一つの觀察であり、一つの思惟である。善導大師も思惟は正しく觀察の初期状態だと斷定して居られる。けれども、思惟の世界では尙ほ對境を了々分明に見ることが出来ない。それ

でこの思惟の見はまた想見とも呼ばれる。ところで、肉眼を閉ぢて、思惟の眼で、觀念の力で、心の眼を開いたところが開目である。これが一つの正受である。即ち心を一境に把住して正しく三昧に入り、所觀の境が了然して現前するところが、正受の見であり、正受の位である。またこれを觀成の相と名ける。

次に觀の邪正といふこがある。云ひ換へれば正觀と邪觀とがある。日を觀する場合に、日を見るこ心境がうまく相應するから正觀と名ける。若し又日を觀する場合に、日を見ないで、餘り雜境なきを見て居れば心境は全然相應しないそれでこれを邪觀と名ける。かうした觀の邪正は、たゞひ文相の具略不同があるにせよ、一々の觀に通用するこは斷るまでもないであらう。

彼岸の頃、太陽の正西に没するの時、その日輪の懸鼓の如くなるを觀察して、彌陀佛國の方處を思ひ、さては自らの業障に氣つき、そして光明赫々たる淨土を思慕したものは、更に靜かなる水の清徹坦然たるを觀て、極樂の大地の平坦清徹なるを觀ぜよと『觀經』は説いてゐる。これが第二の水想觀である。水觀といふものゝ、實は水と氷と瑠璃と觀するるのであるから、これを三種轉觀とも名づける。

ところで、この第二水想觀も又假觀であるが、日想觀の如く十二觀に通ぜず、たゞ第三寶地觀に係る假觀であるこは心得て置く必要がある。

## 五

わが善導大師はその『立義分』の始めに、極樂の莊嚴を論述し類別して次の三種莊嚴とせられた。即ち(一)地下莊嚴(二)地上莊嚴(三)虚空莊嚴とである。地下の莊嚴とは瑠璃地の映徹相柔軟相なきの妙相を指すのであり、地上莊嚴とは一切の寶地、寶池、寶林、寶樓、寶閣、宮殿なきの諸相である。虚空莊嚴とは一切の變化の寶宮、寶華、寶網、寶雲、

化鳥並に聲樂等の如き相を現するこゝがそれである。かくの如き三種莊嚴が極樂の淨刹であるが、導師はこの莊嚴に就て、『立義分』に「如く前雖有<sub>レ</sub>三種差別、皆是彌陀淨國ノ無漏眞實ノ之勝相ナリ」を釋して居られる。これ極樂莊嚴の諸相は、いづれも無漏眞實の力の上に成就し建設されたもので一として人間業の所産ではないといふ意味である。云ひ換へれば極樂の妙莊嚴はいづれも衆緣相應、緣起無我、爲物利他の無漏眞實の相ならざるはないといふのである。かうした無漏眞實の力の上に建設された淨土の觀照には餘程の準備が用意されねばならぬ。少くとも能觀者の胸に無我の心が湧いて居ねば到底駄目な話である。しかし、一杓の水、一枚の紙の間に天地御代の御恵が讀め、如來の大慈悲が解るやうになつてくれば、分に隨つて極樂の莊嚴相も漸次了得するこゝが出来るであらう。

こゝで、私は順を追ふて第三寶地觀、第四寶樹觀、第五寶樹觀、第六寶樹觀の一々に就ても尙ほいくらかを語るべきではあるが、既に拙者『阿彌陀經十講』に於てその多くを語つてゐるから、こゝでは重復を避けたいと思ふ。

## 六

こゝには、第七華座觀、第八像想觀、第九眞身觀を次第して私を待つてゐる。善導大師はその『定善義』に於て、第七、第八、第九の三種觀に依つて彌陀佛の尊體觀察を説いて居られる。即ち第七華座觀——七寶の蓮臺、第八像想觀——二菩薩を伴ふ彌陀の御姿、第九眞身觀——正しく彌陀の報身の廣大なる御相好の三種を觀するこゝである。その『觀念法門』に於ては、特に眞身觀を主として、『般舟三昧經』所説の形式に據つて觀察の様式を規定されてゐるこゝは念頭に置く必要がある。

善導大師の御指圖に依るに、「依報(極樂の莊嚴)の中にも通別の二種がある。華座の一觀はその別である。それは唯彌陀一佛に局限されてゐるから。」とある。即ちこの華座は彼土の教主彌陀佛所坐の蓮華であり、その所在は言ふまで

もなく極樂の中心である。「彌陀化主心に當り坐てす、華臺獨り廻かにして最も精みなす」——この「法事讚」の言葉は實に華座を説明するための玉條である。

私は第七華座觀の條下に於て「住立の三尊」といふ重要な思想に當面する。それは釋尊が阿難並に韋提希に對し、「當に今汝等がために苦惱を除く法を分別し解説せむ。汝等憶持して大衆の爲に分別し解説せよ」と説き給ひしとき、阿彌陀佛は觀音勢至の二大士を脇士として空中に住立したまふたのがそれである。こゝで、私は坐像と立像とについて考へさせられる。一體坐像なるものは「靜」を象徴する。この「靜」が如何に微動しないかは次の有名な比喻に現はれてゐる。即ち「坐せる觀行者の姿は風なき場所に搖ぐこみなき燈火である。」（婆伽梵歌 六ノ一九）と智解脫の寂光土を顯現する理想の佛格を象徴する點に於ては申分がない。が、凡夫の現實は餘りにかけ離れた崇高さそのもので、人間は丸で交渉のない血のかよはぬ偶像である。ところが、立像なるものは言ふまでもなく「動」を象徴する。佛心は智慧と慈悲とを具備する。智慧はまた慈悲を相即しなくてはならぬ。自らに救はれたものは他を救ふの使命が湧く。自覺の智目は覺他の行足を具せねばならぬ。「靜」は「動」の前提でなくてはならぬ。「座」は「立」の根本豫定である。這へば立つ、立てば歩み出す。かうした必然から、理想佛の座像は當然救濟佛の立像を産む。救濟佛を表現するために立像を發見したのは、實に印度人が獨特の莊偉な功勳である。この立像佛の意義については今の場合善導大師の御釋を抄譯するこゝの甚だ便宜なるを感じる。曰く、「娑婆は苦界で八苦數々身心を責め、動もすれば惡趣に墮せんことを。若し足を舉げて救濟に出かけねば衆生は到底業繫を免がる、こゝが出来ない。それで立撮して往いて救ふ所以である。」こゝまことに、阿彌陀佛は攝取不捨の佛格である。來迎引攝の佛格である。絶對愛の全顯せる救濟佛である。救濟佛は立撮即行の立像でなくてはならぬ。この意味に於て、わが淨土宗義にふさわしい本尊の形像はそは坐像といふよりも寧ろ立像といふのが正當のやうである。

取り残した問題もあるかのやうにも思はれるが、先を急ぐ私は、こも角第八像想觀をば垣間見して行かうと思ふ。

古代の印度人に取つては、天界空界地界が廣大なる神殿であり、神々の活躍する舞臺であつた。幼兒のやうに鋭敏な感情を持つてゐた彼等は、果しなき蒼空、闇を破つて大地を照らす太陽、破壊的の暴風雨、暴風雨に伴ふ雷電、さては汪洋たる河の水なきの前に立つて、そこに驚異の情を動かし、崇拜に酷似したる畏敬と恭敬の感情を絶えず呼び起したのである。かくして、莊嚴な、崇高な、時には破壊的な摩訶不思議の自然はやがて崇拜の對象となり、更にその威力の摩訶不思議は「超人的なるもの」の存在を考へしめずには置かなかつた。その宗教は偶然崇拜の意味での偶像教ではなくて、自然崇拜であつた。されば古代の印度人は、決して神殿を建てたり、神像を造つたりすることをせず、自然界がそのまゝ、大神殿であり、諸神はその中に活動を恣にしてゐるを考へてゐたのである。一般學者の承認するところによれば、アレキサンダー大帝が印度に侵入するまでには、印度で神像が造られたことは甚だ稀であつた。佛教に於ても佛像を造るやうになつたのは、佛滅後四百年頃からのことに屬する。

神像をば梵語にてルーバ(Ārupa)即ち形像)ムールチ(Murti)即ち表像)プラチヤー(Pratima)即ち現像)プラチーカ(Pratīka)即ち形像)なき、ミいふ。最初、如何なる意義目的で婆羅門教徒が神像をその宗教の用に供するに至つたかは明瞭ではないが、恐らく宗教的或は哲學的なる種々の觀念を、凡庸に容易に理解し把持せしめる一種の善巧方便として之を用ひたのであらう。わが佛教に於ける諸佛菩薩の形像の存在も亦これ同一の理由に基く事は言ふまでもないであらう。

こゝで、私は第八像想觀をふり返つて見る。即ち善導大師は當觀の存在理由を説明して「斯れ乃ち群生障り重くして眞佛の觀瞻ひ難し、是を以て大聖哀を垂れて且らく心を形像に住せしむ」(定善義)と楷定されてゐる。わが宗祖法然

上人もその『漢語燈錄』に於て「上に既に座を觀ず、須らく眞佛の其上に坐し給ふを觀すべし。然るに初心の人は直ちに眞佛を觀ずること能はず、故に先づ形像を觀するなり。」と述べて像觀の來意を指示されてゐる。

さて、指方立相といふことは少しでも淨土教學に志した人達の間には恐らく平凡な通智であらう。今、この像觀は指方立相の教義と深い連鎖がある。わが大師善導が末代濁惡の凡夫に呼びかけた「指方立相」の偉大なる教義には誠に不測の深さがある。曰く、「今この觀門等は唯方を指し相を立て、心を住して境を取らしむ。總べて無相離念を明さず如來は懸に知り玉ふ。末代罪濁の凡夫の相を立て、心を住するすら尙ほ得ること能はざるを。何に況んや相を離れて事を求めば術通なき人の空に居して舍を立つるが如し。」と。私が指方立相に關する貧弱なる理解は拙著『阿彌陀經十講』に於てそのいくらかを述べて置いたから、茲にはその重複を避けたいと思ふ。しかし、わが祖法然上人の御詠「あみだ佛の心は西にうつ蟬の、もぬけはてたる聲ぞすゞしき」はいつ何時誦しても清新な、尊い、偉大な教訓と指南とがある。

## 八

與へられた豫定の紙數も既に超へたやうだから、道草は喰はずに、第九の眞身觀に高飛びをする。謂ふまでもなく觀經十六觀の精髓中心は佛身觀であるが、その佛身は理智の對境としての大智般若の佛ではなくて、救濟の慈悲を主とする阿彌陀佛、殊にその佛光攝取の方面を力説してゐる點を見逃してはならない。

この觀を説く經の文相は微に入り細を穿つてゐるが、疏釋は甚だ簡略で、光明の損益を釋する以外は殆んぞ科判に過ぎない。

さて、今經にも「當に更に無量壽佛の身相光明を觀すべし」とある如く、佛教では佛の身相と光明とは正に不離の關係にある。佛光は佛の威嚴を作り佛の美をなすに於て最も大切であつて、三十二相八十種好乃至八萬四千の隨形好とい



ふものもつまりは悉く光明に攝して見るこゝが出来るかと思ふ。凡そ光明を考へらるゝものには色光と心光とがある。色光とは物質の光としてあらはるゝものであつて、天に輝く日月星辰をはじめ螢や夜光虫の光、さては電燈の光蠟燭の光なき凡そ通常あかりと稱せらるゝものゝすべてを指すのである。心光とは色光以外の非色光即ち物質にあらざる心の光をいふのである。心光は又心生色光と心生心光との二つに類別される。心生色光とは心から産れ出た物質的の光で、例へば心が作用して掃き清められてゆく庭園のすがくしさ、さては飲食、華香、幢幡などで飾り立てられた佛壇の莊嚴美の如きをいふ。心生心光とは心より出でたる心の光である。佛教で云ふ種々の光は大體心光を指すので、阿彌陀佛の光明はいふまでもなく心光である。その心光といふのは、佛智の光である。この「智なるものは内部の觀照作用を抽象した概念であるから聯想上自然に光明と結び付いて「奥義書」では屢々梵我を直ちに光明と説いた所もある。一大乘起信論」の如きは光明を説いて専ら智慧の働きに即して見てゐる。例へば眞如の自體相を説いて「所謂自體有大智光明、義二故、徧照法界」義故」と云つて居るこゝろを以てみても明了である。

こゝろで、阿彌陀佛の智光は又常光と神通光との二種に分けて見るこゝが出来る。常光とは全人格の不斷光である。神通光とは特殊な心的作用から起る光である。即ち特殊の場合にあらはるゝ光である。就中、常光は特に佛光の中心をなすものであるこゝろは云ふまでもない。

さて阿彌陀佛の光明は四十八願中の第十二光明無量の願の成就されたもので、今經第九眞身觀の中に「無量壽佛に八萬四千の相あり、一々の相に各々八萬四千の隨形好あり、一々の好に復た八萬四千の光明あり」とあるのは彌陀の常光如來の無量光を説いたものを見るこゝが出来る。差詰め、こゝで注意して置きたいこゝろは、八萬四千の數字である。徒らに數字に捕はれて仕舞つては無量光の意味が徹底しない。如來の光明は八萬四千の三乘といふ非常に數多い光明となるが、それでは光明に限量があるこゝろになる。無量光の無量光たる所以は相互光照無量なる點に存する。八萬四千、

その一々の無量が発光の自體になつて相互に照し合ふ時は、さうして無量でないといふことが出来やう。「總じて計るに相好の光明は無量無邊にして算數の能く知るころではない。」

さて、定善の中心、眞身觀の頂點に於て如來は「佛心トハ者大慈悲是ナリ、以ニ無緣ノ慈ヲ攝シテ諸衆生ヲ」と説かれた。佛心は慈悲を體とし、この平等の大慈を以て普く一切を攝し給ふ。この「佛心者」の十六字と佛光攝取の要文「光明遍照ニ十方世界ヲ念佛ヲ衆生ヲ攝取シ不捨下」の十六字とは前後相承け、體用相應する實に大切の文相で、特に「攝諸衆生」の攝の字と「攝取不捨」の攝の字に甚深の注意を拂ふべきである。まことに、佛心の大慈は即ち遍照の佛光であり、攝取の佛光である。又わが善導大師に従へば阿彌陀佛はたゞ是れ酬因所成身であるから、悉く爲物身だといふのである。言ひ換へれば衆生濟度以外彌陀に求むべき何物もないのである。この爲物身の尊體——身相光明を如實に觀するのが今の眞身觀の所詮である。

## 九

私の「定善義」の旅も終末が近づいた。第九の眞身觀が終るに、第十の觀音觀、第十一の勢至觀となり更に第十二の普想觀、即ち一切往生人の觀察を次第して進み、そして第十三の雜想觀ではたゞ一類鈍根の人たちのために機教相應の觀法を當てがつてゐるだけのこゝである。

さて、觀音觀勢至觀は如何なる意義を持つか。こゝ、主伴具足の事實がある。主には必ず伴がある。主たる阿彌陀佛に對して伴たる菩薩聲聞がたは無量無邊である。これ等を具さに觀するこゝは凡智の能くするころではない。たゞ觀音勢至の二大士は阿彌陀佛の左右に侍して聖化を翼賛し佛處を嗣補し、卓然として清淨大海衆の中に超出する。しかも、この二大士は本尊阿彌陀佛の脇士として其主たるもの、一部の力を特殊的に表示する。主たるもの大威神力を特殊的に

分有する伴に就いて觀察をこらすことはやがてその主を了々分明に觀する所以である。吾主伴具足して始めてもの、眞相を究むるこゝが出来るのである。こゝに觀音觀勢至觀の存在理由がある。故に善導大師は『定善義』の總讚の文に於て「一念心開けて眞佛を見れば身光相好轉た彌々多し。救苦の觀音法界を緣じて、時として變じて娑婆に入らず云ふこゝなし。勢至の威光能く震動し、緣に隨ひて照攝して彌陀に會せしむ」と讀せられた所以でもある。

以上極樂の依正二報、身土、主伴を具さに觀じ畢ればこゝに往生の行は己に満足する。けれども前の諸觀を修する第一目的は云ふまでもなく往生にある。そこで第十二の普想觀即ち一切往生人の觀察が産れる。

前來十二觀は言ふまでもなく次第觀である。第十三の雜想觀は更に一類鈍根の人たちの爲めに特設された觀法に過ぎない。しかし、私はこの雜想觀の特設に如來の大悲を深く讀む。見よ、わが善導大師が總讚の文を、「復た衆生あり、心に惑を帶て眞上の境を緣するに成じ難からんこゝを恐れ、如來をして漸觀を開かしむるこゝを致す。」

10

私は拙著『半金色の聖者』の一章に於て、わが善導大師を「如來に醉へる哲人」と呼びかけるこゝを取てした。わたくしは今このこゝを論理の形であらばさうとは思はない。その代りに、『定善義』を通してその一端を語る。その正否は賢き讀者の悟性におまかせする。

議論は兎も角定善十三觀が一向專念の信仰瑜伽 (Bhakti yoga) である限り、一種の神秘主義たゞ云へる。神秘主義は最高實在の直接感覺である。尅實すればバスカルの所謂「心情に知らるゝ神」である。それは宗教的經驗の實現と解説である。それは經驗それ自身を含むのみならず、これを實現せんとする努力を有してゐる。だから、偉大な神秘家は常に最も嚴肅なる行業的鍛練を忘れない。わが善導大師に従へば行者に業障があれば定善觀法の對象が現前しない。行者

の業障が淨心の境を蔽ふ場合は、道場を嚴飾して、佛像を安置し、身體を洗浴して淨衣を著し、又名香を焚いて諸佛一切の賢聖に表白し、佛の形像に向つて現在一生に、無始以來の一切の罪障を懺悔し、悲涕し雨涙して深く慚愧し、内心髓に徹り骨を切つて自ら責むべきである。既に懺悔し已らば坐法の如く坐して、心を安じ境を取れど教へて居られる。まことにわが善導大師は「力竭るにあらざれば休まず、寒冷にも汗を流して」自策自勵せられたる偉大にして崇高なる行業家であつた。いま「内徹心髓一切骨自責」を同行に誦されたのは、恐らくその崇高なる宗教的經驗の實感から、觀佛の成功を豫想して説かれたものであらう。かの有名な『中夜禮讚』の偈に於て、わが大師は情欲を吐して「汝等臭屍を抱いて臥するこゝ勿れ」を叫び、懈怠に對しては『初夜禮讚』の偈に於て「苦を度るの船末だ立せず、云何ぞ樂んで睡眠せん」を精進の鞭を用意し給ふた。かくして、一向專念觀佛三昧の實坐に端坐し給ふた大師の姿は正に私の所謂「如來に酔へる哲人」の姿ではなかつたか。しかし、「如來に酔へる哲人」は無論わが善導大師の全幅ではない。そのことは大師が「若依定行攝生不盡」を仰せられたことによつても確實である。これ私が先に「定善義」だけでは「定善義」が解らないこと云つた所以でもある。

四帖疏に於ける「定善義」といふ題目を當がはれて、大膽なる概説を試みた私は、今はたゞ大過なきを祈るばかりである。但し、私に雖もたゞ「定善義」だけではわが善導大師の全人格の片影だにも把持し得ないといふことだけは、ごく承知してゐる。一寸見は定善觀法の修養は散心念佛よりは遙かに高尚な勝れた宗教的行事であるかのやうに見える。これは時代と環境とに無關心で、ひたすら、修養の方面だけを一途に考へるところから來る考で、無論嚴密なる宗教的價值批判ではない。かくして、善導大師の『散善義』の提唱が産れ、やがてわが宗祖法然上人の「近來の行人觀法」をなす事なかれの雄偉なる鐵案の大提唱となつて終結を告げる。その定善觀法と現代生活の問題は、本論の繼續として學術的にも實際問題としても興味のあることではあるが、私に許された餘白の最早ないこと、また本論執筆の趣旨にもそはないことによつて、他日に譲ることとする。