

光 の 世 界

——浄土教における光の形而上学——

多 賀 瑞 心 (哲学研究室)

Zuishin TAGA

The World of Light

——Light-Metaphysics of the Pure Land Buddhism——

1 神 秘

<交錯光乱転>

世界は光にみちている。太陽が照り、星がきらめく。雲が光り、風が光る。岩が、川が光る。草が、鳥が光る。窓が、カーテンが、書物が、ペンが光る。光がわれわれをとりまいている。世界は光である。光によって存在は存在となる。存在は光と別のものでない。——そういう直観から光の形而上学が出現する。

Platonは太陽を一切の存在と認識との根源と考えた。それ以来、Philonも、Plotinosも、Augustinusも、光の衝迫を受けないではいなかった。神は創られざる精神的な光であり、万象はこの光に照らされる。さらに、この思想によって近世の精神史も絶えず豊かにされてきた。Danteを、Böhmeを、Schellingを思い浮かべることができる。現代においても、Heideggerは「存在の光」(Licht des Seins)について語り、Marcelはまともに自分の思想に「光の哲学」(une philosophie de la lumière)の名を与えようとさえしている。光の形而上学は確かに宗教的風土の産物である。そして西洋ではそれがほとんどキリスト教の地盤において成長した。創世記の最初の言葉が、その場合、決定的な力をもつ。「神は光あれと言われた。すると光があった。神はその光を見て、良しとされた。……」

しかし、光の形而上学がキリスト教的思想圏だけに起こるときまっているわけではない。全く系統の異なる領域においても可能である。例えば、仏教、殊に浄土系の経典やその伝統に接してみれば、そこに驚くほど調子の高い光の形而上学があることに気づく。浄土教の実体は光そのものである。浄土教を知ることは光に触れることである。浄土教的風土においては、だれでも本来的に光の形而上学を体得していると言ってもいいであろう。

親鸞の有名な言葉に「謹んで真仏土を按ずれば、仏はすなわちこれ不可思議光如来なり。土はまたこれ無量光明土なり」(『教行信証』真仏土卷、p.315)^(註) というのがある。仏土、仏、如来といった語を厳密に規定することは難かしいが、いまその必要はない。さしあたり、仏土を世界と解し、仏や如来を真実の存在と言いかえて考えても、あまり大きな間違いにはならぬだろう。そうしてみると、「真実の存

在は不可思議光であり、世界は光にみちている」という意味になる。世界が光に包まれ、光と世界とが一如であると直観する場合の光を、浄土教が「不可思議光」と表現していることに注意したい。

(注) 本稿における引用仏典のページづけは、すべて金子大栄編「真宗聖典」(昭和35年、京都、法蔵館刊)による。ただし、本文の訓法、表記法は必ずしもこれに従わなかった。

光は直観されるものである。直接に感得されねばならぬ。しかるに、科学はこれを分析し、説明する。そのとき光はすでに生命を失っている。科学の捉える光は抽象的な光にすぎない。物理学はかつて光を粒子と考え、波動と考えた。または電磁波の現象とも解釈してきたようである。それは科学の立場としては正しく、それはそれとして意味があるにちがいないが、それを直ちに生きた真実の光ととり違えてはならぬ。科学者は光に対して冷静な傍観者であり、光は科学者の実存にとってよそよそしい対象にすぎない。科学は感覚や理性によって一切を支配し、一切を物と化してしまう。ところが具体的には、光は物ではない。物に附属する何かでもない。光は一切の物を物たらしめる力である。感覚も理性もかえって光によってのみそれとなる。光も存在だとすれば、科学の対象となる通常の存在を超えた高次の存在でなくてはならぬ。科学の迂路を通して知られる存在とは次元が違う。世親は「微風華葉を動かせば、交錯して光乱転す」(『願生偈』)と歌い、親鸞は「七宝樹林くににみつ、光耀たがいにかがやけり」(『浄土和讃』p.519)と讃じた。物理学者の精密無比の分析も、これら直截簡淨の把握に遠く及ばないと言わねばならぬ。

科学は合理的であることを本質とする。人間の認識が主客の対立という構造をもっているかぎり、それは当然である。見るものは見られるものしか見ない。見るものの前面に現われるものを、見るものの形式に従って、見るだけである。その形式にはまりこむことを合理的というのである。見るものをみずから見ることは不可能である。人間の通常の意識は科学において頂点に達すると考えられるから、ここで科学的ということは人間的と言いかえてもよい。だから、この立場では、人間のあり方は本質的に合理的であり、論理的であると言える。人間の五感と理性とはこの合理性の基礎である。科学の見る光は合理的である。人間的意識に対して明白きわまるものである。しかし、それは光の全貌を現わしはしない。なぜなら、光は人間に見られるものに止まらず、見る人間をも包むものだからである。包まれるものは包むものを捉えることができぬ。自分が包まれていることを感ずることはできるが、包むものを知ることではできぬ。感得しえても、認識しえない。光は人間の論理の及ばぬところにある。合理的事実ではないが、神秘的事実である。真実の光は「神秘」である。ただし、「神秘」の語には何かゆがんだ怪奇のニュアンスが伴う。この点から、仏教用語の「不可思議」とか「不思議」を、もっと健康な概念として、重視したいのである。浄土教における「不可思議光」は以上の如き内容を現わすものと考えられる。

人間の世界と不思議の世界はもとより別の世界である。しかし、全く関係のない世界ではない。両世界は互いに通い合うことなしにはありえない。不思議の世界が人間の世界に滲透するとき、真実が成立する。二でありながら一である。不一にして不二である。Minkowski的に言えば、三次元の空間世界へ第四次元の時間が透入することによって、四次元の時空世界が現成するのである。光は四次元世界の不可思議として、神秘として、直観される。光は三次元世界と四次元世界とを自在に結ぶ透明な交流体と

でも言うべきであろうか。「交錯光乱転」の語を味うべきである。光を直観するところにおいて、われわれ人間は、星や雲とも語ることができ、虫や花とも心を通わすことができる。そして宇宙的歓喜の交響楽に参加しうるのである。

2 歴 史

<無明の深夜をあわれみて>

光は感覚でも知られる。理性でも考えられる。だが、それだけでは不十分である。直観で感じられることがなくては、充分と言えない。感覚も理性も直観をまっけて始めて完成する。光が感じられるということは、人間にとってどういう形をとるだろうか。『大無量寿経』上巻、正宗分の始め、過去の諸仏を説く箇所ほど、光の出現についての見事な叙述は、他にあまり例を見ない。それは次のように始められる。

「乃往過去、久遠無量不可思議無央数劫に、錠光如来、世に興出して、無量の衆生を教化し、度脱し、皆得道せしめて、乃ち滅度を取りたまいき」(p. 10)。

まず、はかり知ることのできぬ遠い過去世に、錠光如来が世に出現した、と述べられる。錠光如来は別名を燃灯仏とも言われるが、錠は火ともし皿の意だそうである。この箇所に思いをひそめて読み進むとき、われわれは、意識も及びがたい無限の過去、そして暗黒の時間のはてに、かすかに一点、火ともし皿にゆれる小さなともし火の明かりを認めることはできぬだろうか。久遠の過去とはわたくし自身の意識の深層ではないか。わたくしの意識の暗黒の底にかすかな光が点じられたことを感ずるのである。それはまことにほのかなものにせよ、一つの救いであり、喜びであるに違いない。「無量の衆生」とあるが、実はわたくし一人のことであったと感じられる。錠光如来の出世は直観の光の出現にほかならぬ。

ここで、わたくしははっきり言わねばならぬ。——初めに光があった、と。さて、「初め」とはあらゆる意味において「初め」である。まず、時間において初めである。無限の過去に遡るとき、光に先立つ何もかも存在しないからである。従ってまた、存在において初めである。一切の存在は光においてのみ存在しうるからである。さらに、認識においても初めである。感覚も理性も光の前では第二次的のものだからである。かくして、光は確かにわたくしの存在と意識との始源であった。光はわたくしの歴史でさえある。光は絶えることなく連続する。『大無量寿経』は、錠光如来の興世に続いて、五十三の諸仏の出現を説いている。

「次に如来ましましき。名づけて光遠と曰う。次を月光と名づけ、次を梅檀香と名づけ、次を善山王と名づけ、次を須彌天冠と名づけ、次を須彌等曜と名づけ、次を月色と名づけ、次を正念と名づけ、次を離垢と名づけ、次を無著と名づけ、次を竜天と名づけ、次を夜光と名づけ、次を安明頂と名づけ、次を不動地と名づけ、次を瑠璃妙華と名づけ、次を瑠璃金色と名づけ、次を金蔵と名づけ、次を鐵光と名づけ、次を鐵根と名づけ、次を地動と名づけ、次を月蔵と名づけ、次を日音と名づけ、次を解脱華と名づけ、次を莊嚴光明と名づけ、次を海覺神通と名づけ、次を水光と名づけ、

次を大香と名づけ、次を離塵垢と名づけ、次を捨厭意と名づけ、次を宝燄と名づけ、次を妙頂と名づけ、次を勇立と名づけ、次を功德持慧と名づけ、次を蔽日月光と名づけ、次を日月瑠璃光と名づけ、次を無上瑠璃光と名づけ、次を最上首と名づけ、次を菩提華と名づけ、次を月明と名づけ、次を日光と名づけ、次を華色王と名づけ、次を水月光と名づけ、次を除癡暝と名づけ、次を度蓋行と名づけ、次を淨信と名づけ、次を善宿と名づけ、次を威神と名づけ、次を法慧と名づけ、次を鸞音と名づけ、次を獅子音と名づけ、次を竜音と名づけ、次を処世と名づく。此の如きの諸仏、皆悉く已に過ぎたまいき。

爾の時、次に仏ましましき。世自在王・如来・応供・等正覚・明行足・善逝・世間解・無上士調御丈夫・天人師・仏・世尊と名づけたてまつる」(pp. 10—11)。

このように錠光・光遠・月光と、五十三仏が次々に現われ、最後に世自在王如来に至った。この列名を徒らな冗長と見てはならぬ。ここにわたくしの深い歴史を感じなくてはならぬ。わたくしの歴史は光に照らされ、光に支えられているのである。錠光如来の過去から、現在へ向かって、光が連続として継続しているのを見るべきである。五十三の仏名を一つ一つ読んでみよ。まず気づくことは、いかに光を名とする仏が多いかということである。あからさまに光の字がついていなくても、光に関連の深い名が見られる。また、全く光に縁のなさそうなものでも、じっと凝視していると、やはり何か光を暗示していることが感じられる。それではなぜわたくしはかくも多くの光に遇わねばならなかったのか。それはわたくしの無明の闇がそれほど深く長かったからである。かの光の数々はわたくしの無明長夜の闇を照らす無尽灯に違いなかった。

経典はそこからさらに、世自在王仏の大きな光の前に法蔵菩薩を立たせた。菩薩は師仏のもとで、五劫のあいだ思惟して、四十八の大願を立てた。それらの願のうち、第十二に光明無量の願があり、第十三に寿命無量の願がある。

「設い我仏を得んに、光明能く限量有りて、^{しも}下百千億那由^{なゆた}他の諸仏の国を照らさざるに至らば、正覚を取らじ」(p. 16)。

「設い我仏を得んに、寿命能く限量有りて、下百千億那由他劫に至らば、正覚を取らじ」(p. 16)。

自分が仏となれば、光明は限りなく十方の国土を照らし、寿命は限りなく遠く未来のはてにまで至るであろう、もしそうでなければ覚るまい、——そう誓ったのである。かくして、さらに兆載永劫の修行を経て、ついに悲願を成就した。菩薩は阿弥陀仏となり、輝く浄土^{しようちん}を狂戯した。

さて、このミュストは何を象徴するか。五十三仏はわたくしの意識とならぬ意識の歴史、わたくしの深層意識の歴史、わたくしの存在の暗くて深い前史であった。そして、やがて法蔵菩薩こそはようやく自ら意識することをえたわたくしにほかならぬのである。菩薩の永劫にわたる願と行とは、わたくしの意識と存在との歴史の歩みを象徴する。そこには数えきれぬ挫折と絶望との経験が伴う。わたくしの無明の止むことのない如く、歴史ははてしなく未来へと続く。しかし、ここに不思議が起こった。わたくしの流転がなおも続いているにも拘らず、法蔵菩薩が成仏して阿弥陀となったことである。これは実に光の不思議なはたらきによることを知らねばならぬ。

「阿弥陀」とは無量寿 (amitāyus), 無量光 (amitābha) を意味する梵語の音訳であるが、特にこの

仏陀は光によって称ばれる場合が多い。『大無量寿経』では、無量光を始めとして、無辺光、無礙光、無対光、餓王光、清淨光、歡喜光、智慧光、不断光、難思光、無称光、超日月光の十二光の別名があげられる (p. 29)。この経の異訳『無量寿如来会』は十五光仏を出し (cf. p. 317—8)、そのうちの一つ「不可思議光如来」は殊によく知られている。親鸞はこの名を好んで用い、さきに引用した『教行信証』の文にも見える。ところで、無明の闇の底を模索するわたくしを照らす願の光は、ついにそれ自身のすがたを阿弥陀にまで成就せしめた。ここで光はわたくしに対して未来からの光となった。光はわたくしに文字通り将来するものとなった。いまにして思えば、法蔵菩薩も、五十三仏も、実は永遠の阿弥陀仏がわたくしの深い意識に向って呼びかける、その声のこだまだったことが知られるのである。光はかつてわたくしを照らした。いまも照らしている。そして、いつまでも照らすであろう。光は初めにあったが故に、また中をも、後をも、貫き徹るのである。光に照らされることによって、わたくしは、いま、ここにおいて、あるいは遠い過去へ、あるいははるかな未来へと、自在に往來することが可能になる。光はすなわちわたくしの歴史と一如である。

光と闇の交渉は、浄土教の経・論・釈のいたるところに示され、殊に親鸞においては最も顕著に見られる。次に、それをいくらか抄出してみる。『大無量寿経』には、「神力、大光を演^のべて、普く無際^のの土を照らし、三垢の冥を消除して、広く衆の厄難^{すく}を濟わん」(上巻, p. 24)とか、「慧日を曜かし、癡闇を除く」(下巻, p. 52)の語が見える。世親は『願生偈』に「仏慧明淨の日は世の癡闇の冥を除く」と言う。親鸞には次のものがある。

「無礙の光明は無明の闇を破する慧日なり」(『教行信証』総序, p. 120)。

「爾れば、大悲の願船に乗じて、光明の広海に浮びぬれば、至徳の風静かに、衆禍の波転ず。即ち無明の闇を破し、速かに無量光明土に到りて、大般涅槃を証し、普賢の徳に遵うなり」(同書、行巻, p. 178)。

「弥陀成仏のこのかたは、いまに十劫をへたまえり、法身の光輪きわもなく、世の盲冥をてらすなり」(以下四首『浄土和讃』p. 514)。

「仏光照曜最第一、光炎王仏となづけたり、三塗の黒闇ひらくなり、大応供を帰命せよ」(p. 515)。

「無明の闇を破するゆえ、智慧光仏となづけたり、一切諸仏三乗衆、ともに歎誉したまえり」(p. 515)。

「無明の大夜をあわれみて、法身の光輪きわもなく、無礙光仏としめしてぞ、安養界に影現する」(p. 528)。

「尽十方の無礙光は、無明のやみをてらしつつ、一念歡喜するひとを、かならず滅度にいたらしむ」(以下二首『高僧和讃』p. 539)。

「無礙光如来の名号と、かの光明智相とは、無明長夜の闇を破し、衆生の志願をみてたまう」(p. 540)。

「撰取心光常照護というは、無礙光仏の心光つねに照らしまもりたまう故に、無明の闇はれ、生死の長き夜すでに暁となりぬと知るべし」(『尊号真像銘文』末, p. 618)。

ただし、親鸞にはもっと実存意識の深まったものも現われている。

「我もまた彼の摂取の中に在れども、煩惱、眼を障えて見たてまつらずと雖も、大悲倦きことなくして常に我を照らしたもう」(『正信偈』p. 194)。

「煩惱にまなこさえられて、摂取の光明みざれども、大悲ものうきことなく、つねにわが身をてらすなり」(『高僧和讃』p. 548)。

光はつねに照らしているが、煩惱の故に、これを光として見ることができない。ここに実存の真相に対する懺悔が生まれる。もっとも、大悲無倦の領解は源信の『往生要集』に由来するもので、まだ親鸞独自の思想と言えぬかも知れぬが、次の偈文には先人を超えた意識状況が認められないだろうか。

「摂取の心光常に照護したもう、已に能く無明の闇を破すと雖も、貪愛・瞋憎の雲霧、常に真実信心の天を覆えり。譬えば日光の雲霧に覆わるれども、雲霧の下明らかにして闇無きが如し」(『正信偈』p. 191)。

光は闇を破ったはずだが、貪瞋の煩惱はなお我に光を見させない。しかし、どんなに雲霧が厚くても、その下のほの明るさはもはや闇ではない。苦悩の底においてもなお我をとりまく光を感じて、疑うべからざる歓喜の湧くのを覚えずにはいらぬ。「水多きに水多し」(『高僧和讃』p. 539) と言い、「無明長夜の灯炬なり、智眼くらしとかなしむな」(『正像末和讃』p. 588) と歌った心には、未来へかけた願いの強さがあると言えよう。これは親鸞の新しさに違いない。

3 透 入

<宝沙映徹>

具体的な光は感じても、これを何ものかとして捉えることはできない。捉えたとすれば、それは物にすぎぬだろう。物は光ではない。しかるに、物において明々白々の光を感じることができる。光は物に透入していると感ぜざるをえない。

『大無量寿経』上巻の発起序と言われる部分の始めに、次の語がある。

「今日、世尊、諸根悦予し、姿色清浄にして光顔巍々たること、明浄なる鏡の影、表裏とおに暢るが如し」(p. 8)。

この経を説くに当り、仏陀釈尊は大寂定三昧に入った。その姿、そのかんばせは輝くばかりだった。これを仰ぎ見た弟子阿難の驚きの声、それが上の言葉である。阿難は仏陀の身に溢れる光にうたれた。仏陀を見ることにおいて光を見たのである。光の純粹さに感歎したのである。光が物だったら、不純を免れない。光は仏陀の身体に透入し、仏陀の純粹さに応じて透明にはねかえってきたのである。ここでは仏身がそのまま光なのである。「明浄なる鏡の影、表裏に暢るが如し」という比喩でしか現わせない光の構造である。明らかな鏡に映る像は実物を思わせぬほど美しい。むしろ実物が純粹に浮び上がるのを覚える。しかも鏡の面を感じさせぬ。それを「表裏に暢るが如し」と言うのである。物は光が透入することによって真に物となる。物にいのちを与えるものが光である。

法蔵菩薩の四十八願のうちにも二箇所ほど鏡の比喩が出てくる。その一は、第三十一、国土清浄の願と言われるものである。

。「設い我仏を得んに、国土清浄にして皆悉く十方一切の無量無数不可思議の諸仏世界を照見すること、猶し明鏡に其の面像を見るが如くならん。若し爾^{しか}らずば、正覚を取らじ」(p. 20)。

菩薩は願う、——自分が仏となって成就する浄土の万象は、それぞれに無数の他方諸仏世界を映し現わすものであってほしい、ちょうど明らかな鏡にその像を見るように、というのである。自分の国土が清浄であることは、その中の万物が、明鏡の如くに、他方の仏土を映すことにほかならない。自国が清浄であれば、映る他国も悉く浄土となる。浄土は浄土を映す。自国と他国とが互いに映発する。そこには純粹の光が交流し、透入しあうのである。その光は物として見えるのではない。見えるのは自国・他国の万象だけである。光はあくまで透明である。願文に出る「照見」の語は、主観が対象を照らし見るの意にのみとるべきではなからう。主客は主客のまま、しかも主客を没した事態が照らされ現われることを意味しているに違いない。

次に、その二は、第四十、見諸仏土の願である。

「設い我仏を得んに、国の中の菩薩、随意に十方無量の厳浄の仏土を見んと念わば、時に応じて願いの如く、宝樹の中に於いて皆悉く照見せんこと、猶し明鏡に其の面像を見るが如くならん。若し爾^{しか}らずば、正覚を取らじ」(p. 22)。

この願はさきのもとの非常によく似ている。ただ、第三十一願が国土そのもののあり方について誓っているのに対して、この第四十願は国中の菩薩の感覚について誓ってあるところが違うだけである。前者によって国土の清浄が成就すれば、後者における如き國中菩薩が十方仏土を見るようにとの誓が成就するのは当然である。注釈家によって後者が前者の別益と言われる所以である。ここに国と言うのはもとより阿弥陀仏の浄土のこと、十方無量の厳浄の仏土とは他方の国土のことである。國中の菩薩が他方の仏土を見ようと思えば、いつでも思いのままに、宝樹の中にそれが見られる、ちょうど明鏡にその像を見るように、との意である。ここでは客観より主観の方に重点があるから、「照見」の語も見るという意味が表面に出る。しかし、やはり現われることがなければ見ることもできぬから、ひっきょうは同じことである。なお、この願では、宝樹という特殊のものの中に他方の仏土を見ることになっているが、必ずしも樹でなくてもよい。池でも鳥でも、特殊なものなら何でもよいであろう。特殊のもの、個々のものに見られることは、一切のもの、何ものにも見られることを示す。つまりは第三十一願と同じ趣旨になる。いずれにせよ、重要なことは、浄土においては自国・他国、彼・此など、一切の対立が、光において互いに透入しあい、映発しあって、一如になること、鏡におけるが如くである、ということである。

光が万物に滲透するとき、国土は浄土となる。法蔵菩薩は第三十二願に宝香合成を誓った。上記の二願を補うものとして参考になる。

「設い我仏を得んに、地より已上、虚空に至るまで、宮殿・楼観・池流・華樹・国の中の有らゆる一切万物、皆無量雜宝百千種香を以て而も共に合成し、嚴飾奇妙にして諸の人天に超え、其の香十方世界に薫じ、菩薩聞く者皆仏行を修せん。若し是の如くならずば、正覚を取らじ」(p. 22)。

四十八の誓願は成就した。『大無量寿経』上巻の後半は、この阿弥陀仏の浄土の風光を描写して余すところがない。そのうちの宝池莊嚴の一節は、殊に光の透明性をよく示している。

「清明激潔にして、淨きこと形無きが如し。宝沙映徹して、深きをも照らさざる無し」(p. 35)。

光は不思議な透明交流体である。透入とは、自在に、空間的に十方にわたり、時間的に過現未を貫くことを意味する。『大無量寿経』発起序の、さきに引用した言葉の続きに、阿難はさらに次のように言っ、釈尊を讚え、かつ問うた。

「去・来・現の仏、仏と仏と相念じたまえり。今の仏も諸仏を念じたまうこと無きことを得んや。

何の故ぞ、威神の光光たる、乃し爾^{いま}爾^{しか}るや」(p. 8)。

過去・未来・現在の仏と仏とは、互いにそれぞれ念じあう。釈尊もそれら諸仏を念じたまわぬことはありえない。このような仏々相念は不思議の光の透入交流によると言うべきである。釈尊の姿と顔がかくも晴れ晴れと明かるいのはなぜだろうか、と阿難が問うたのは、知らないから問うたのではないだろう。仏々相念が光を成じ、光が仏々相念を可能にするということ、それは阿難によくわかっていたからこそ問うたに違いない。問いは讚歎だったのである。

4 感 覚

＜身にその光を触れ＞

光は物ではない。物でないから、感官の対象とはなりえない。光は目で見ることができない。耳で聞くことができない。感覚ではつかみえないが、はっきりと直観することはできる。直観は、しかし、感覚とどこが違うか。

『大無量寿経』上巻に、淨土における道場樹の莊嚴が描かれてあるが、そこに次の如き注意すべき文章に出会う。

「目に其の色を覩、耳に其の音を聞き、鼻に其の香を知り、舌に其の味を嘗め、身に其の光を触れ、心に法を以て縁ずるに、一切皆甚深の法忍を得、不退転に住す」(p. 33)。

淨土の人天がその感官によって道場樹を感受すれば、深いさとりを得て、不退転の境に住することができる、と説いている。その場合、感官として目、耳、鼻、舌、身、心の六をあげた。これは妥当である。前の五つは外感、後の一つは内感である。次に、感覚の作用としては、内感を除いて、順次に、観、聞、知、嘗、触を示した。これにも問題はない。鼻の作用とした知は嗅の代用であろう。さらに、感覚の対象としては、順次に、色、音、香、味、光をおいている。始めの四つはいいが、最後の光には注意を要する。色が視覚の対象であり、音が聴覚の対象であるのと同じように、果して光が触覚の対象であると言えるだろうか。色や音は常識的には物に附属した性質であるが、光は物の性質ではない。むしろ物をあらしめる高次の力である。色や音と同格のものとしてなら、触覚に対しては圧とでも言う方が当たっている。それなら、なぜ經典に触に対して光を結びつけたか。それについては、こう考えたらどうだろうか。目や耳や鼻や舌は体の一部にすぎない。また、色、音、香、味も物の特殊な性質である。そこで目は色と、きっちり限界を保ちつつ結びついて視覚を成立させる。耳や鼻や舌においても同じことが言える。ところが、身体は、目や耳と違って、もっと広漠としている。その感覚である触覚も、それに応じて、限定しがたい。低級感覚と言われる所以である。しかし、それだけにまた基礎的で

もある。この感覚の対象は、色や音の如く物の一部に限られず、物の全体、物そのものと見ていい。物の全貌を一挙にとりあげるとすれば、やはり光と言うのが最も当たっているであろう。身が光に触れるとは、物の本質を具体的な全体として直観するということを、最も直接に表現したのと言えよう。しかし、それはもとより通常感覚としての触覚とは次元が違っている。言わば精神的な感覚、すぐれた意味の直観である。

四十八願のうち、第三十三に触光柔輓そつこうにゆうなんの願というのがある。それはこうである。

「設い我仏を得んに、十方無量不可思議の諸仏世界の衆生の類、我が光明を蒙りて其の身に触れん者、身心柔輓にして人天に超過せん。若し爾らざば、正覚を取らじ」(p.21)。

その大意は、もし自分が成仏したら、十方仏土の衆生にしてわたくしの光を身に触れた者は、身も心も柔軟になるだろう、もしそうでなければ、覚りをひらかぬだろう、というのである。こう誓った法蔵菩薩は成仏して阿弥陀となった。その誓願が成就したから、成仏したのである。願成就の文には次のように述べられる。

「其れ衆生有りて斯の光に遇う者は、三垢消滅し、身意柔輓に、歓喜踊躍して善心生ず。若し三塗勤苦の処に在りて此の光明を見たてまつれば、皆休息を得て、復た苦惱無く、寿終るの後、皆解脱を蒙る」(p.29)。

願文で「光を身に触れる」とあったのが、成就文では「この光に遇う」となっている。触れるも遇うも同義であろう。光を身体全体に受けることである。光を浴びることである。それは特殊感覚としての触覚ではなく、全体的な直観である。「遇う」というのは、偶然に会うことである。はからずも会うこと、世俗的には予想できない、不可能な出会い、つまり不思議との邂逅にほかならぬ。これを直観と言うも実は不十分であるが、一応直観と言っておく。単なる共通感覚ではもちろんないが、すべての特殊感覚の基礎にあることは確かである。光の世界においては、触覚という基礎的直観、言いかえれば根源感覚から、他の特殊感覚も成立すると言わねばならぬ。

まず、視覚について言えば、すぐ前の引用文に「此の光明を見たてまつれば」の句がある。視覚の捉えるものは、限定的には、色であったが、光に触れるという根源的な直観があれば、光を見るということも間違いではなくなる。光が色として自らを現わすのである。もっとも、このことは、色をば一定の振動数をもつ光(エーテル)の波動とみなすが如き、自然科学的な立場から言っているのではない。経(上巻)には「道場樹の光色」(第二十八、見道場樹の願、p.20)とか、「一切万物、嚴淨光麗にして形色殊特に」(第二十七、所須嚴淨の願、p.20)等の文例が見られる。光色も、形色も、根源的直観における光が視覚的に表現されたものである。もっと重要な文例としては『大無量寿経』上巻の終り近くのものあげるべきだろう。そこでも、色は根源的な光と一如なるものと解しなくてはならぬ。

「又衆生の蓮華、世界に周満せり。一一の宝華に百千億の葉あり。其の華の光明、無量種の色あり。青色には青光、白色には白光、玄・黄・朱・紫の光色も亦然り」(p.39)。

また、聴覚について考えるに、根源的直観の光はこれを聞くことができる。光を聞くということはいかにも奇妙に思われるが、浄土門ではかなり意味深い言葉とされているようである。親鸞の和讃にこういうのがある。

「光明てらしてたえざれば、不断光仏と名づけたり、聞光力のゆえなれば、心不断にて往生す」
 (『浄土和讃』p.515)。

これは曇鸞の『讃阿弥陀仏偈』に由来するが、それはまたさらに『大無量寿経』の次の文にまで遡ることができる。

「無量寿仏の光明は顕赫にして、十方諸仏の国土を照耀したもうに、聞えざること莫し。……若し衆生有りて、其の光明の威神功德を聞きて、日夜称説し、至心に断えざれば、意の所願に随いて其の国に生るることを得」(上巻, pp.29—30)。

上文に聞の字が二字あるが、後の場合を文字通りにみれば、光明を直接に聞くのではなくて、光明の威神功德の讃えられるのを聞くという意味であろうが、漢文の「聞其光明威神功德」という文字構成の前半だけを切り離して、さらに「聞光」と圧縮した語が用いられるようになったと思われる。それにしても、そのように用いられるに至ったのは、やはりそれだけの内的な根拠があったからに違いない。それは、根源的な触光の直観が視覚にも聴覚にも展開することが自然であるところから、いささかも不都合はないのである。光を聞くことは、光に包まれ、光にひたったものの身が、そのまま聴覚として働いている状態を現わすと言えよう。

そのほかの感覚においても、同様に光を受容することがあっていいはずである。経に「柔輒光沢にして馨香芬烈なり」(上巻, p.39)とか、「光色^{いくしやく}昱燦にして香氣普く薫ず」(上巻, p.48)とあるのは、一応は光と香と別のようであるが、光と香と一如のものと見るのが真に近いであろう。親鸞の讃に「香光莊嚴」の語が見えるが(『浄土和讃』p.532)、これも同じことである。また、浄土の味覚も光の直観がなければ充足しない。次の文がよくその事情を明らかにしている。

「若し食せんと欲う時は、七宝の盃器、自然に前に在り。金・銀・瑠璃・砗磲・瑪瑙・珊瑚・琥珀・明月・真珠、是の如きの諸盃、心に随いて至り、百味の飲食、自然に盈満せり。此の食有りとも、実に食する者無く、但だ色を見、香を^か聞ぎて、意を以て食すれば、自然に飽足す。身心柔輒にして味著する所無く、事已れば化し去り、時至れば復た現わる」(上巻, p.36)。

実際には食べなくても、色を見、香をかいで、心で食べれば、満腹できるのである。「意を以て食す」とは、光の直観としての根源感覚が味覚に展開することと解すべきであろう。

5 世 界

〈——の花のなかよりは〉

『大無量寿経』下巻、正宗分の終りの方に、光の世界の構造を实によく描写した箇所がある。経の叙述は次のように進められる。——釈尊は阿難に向かつて、「汝、起ちて衣服を整え、合掌し恭敬して、無量寿仏を礼すべし」と告げる。阿難は命ぜられた通りにし、そして釈尊に「願わくは、彼の仏、安樂国土、及び諸の菩薩・声聞大衆を見たてまつりたい」と言う。

「是の語を説き已るに、即時に無量寿仏、大光明を放ちて普く一切諸仏の世界を照らしたもう。金剛田山・須弥山王・大小の諸山・一切の^{しよう}所有、皆一色なり。譬えば劫水の世界に弥満せるに、其の

中の万物、沈没して現ぜず。滉漑浩汗として、唯だ大水を見るが如く、彼の仏の光明も亦復是の如し。声聞・菩薩の一切の光明は、皆悉く隠蔽して、唯だ仏光の明曜顕赫なるを見たてまつる。爾の時、阿難、即ち無量寿仏を見たてまつるに、威徳巍々として須弥山王の高く一切諸の世界の上に出づるが如し。相好光明照曜せざるは靡し。此の会の四衆、一時に悉く見たてまつる。彼に此の土を見るも亦復是の如し^(註)」(p.72)。

(注) この経文の宗教的な重要性については、鈴木大拙『浄土系思想論』(昭和17年初版、京都、法蔵館刊)を参照すべきである。その論述は周匝かつ明快を極めている。

これをすこし平易に言いかえてみる。——阿難の言葉が終るやいなや、阿弥陀仏は大光明を放って、一切諸仏の世界を照らした。諸仏国中のあらゆる大小の山々も一切万物もみなこの光明の中に没して、同一色になった。それは、ちょうど、大洪水が全世界を蔽うて、万物がその下に沈没し、見えるのはただ漲り溢れる水だけであるのと同じである。そこでは十方仏国の声聞・菩薩の光明もみな隠れてしまい、ただ阿弥陀仏の光だけが輝き満ちている。その時、阿難は、かの仏身の威徳広大な相好光明が、須弥山の如くに、一切の世界の上に輝きぬぎん出ているのを見た。そして、この経の説法の座にいる人々も、一時にこれを見た。かの浄土からも、同じように、こちらの世界が見えたに違いない。——

宗教的眞実は、浄土と穢土、あの世とこの世、彼土と此土の如き言葉でよばれる二つの世界の交渉のところに成立する。また、これら二つの世界を結びつけるものは光である。そういったことが、上の経文にはよく現わされている。

阿弥陀仏の立場からは、浄土は我が国であり、その外は他方国土とか十方諸仏世界とよばれる。従って、われわれの住む娑婆もその他方国土の一であることになる。それに対して、われわれの立場からすれば、浄土はあの世であり、彼土である。また、われわれの世界はこの世であり、此土であり、穢土である。阿弥陀仏の光が一切諸仏世界を照らす。その光は当然この娑婆世界にまで達している。仏光は無量無辺である。一切万物は、まるで洪水にのみこまれるように、この光に包まれる。阿難はこれを見ている、これに照らされている。すなわち、此土から彼土の光景を見ているのである。阿難と同じく、この会座の四衆も彼土をのぞみ見ている。ということは、また此土のわれわれもこれを見うことを示す。

浄土の光が娑婆世界にさし入る、そして娑婆から浄土を望む。このことは、別の言葉で現わせば、この世の三次元世界へ、あの世の第四次元の光が、垂直に透入し、また前者が後者を感じて、そこに四次元世界が織りなされる、とでも言えようか。このように二つの世界が交流、映発する世界を、仏教では法界とよんでいる。この法界は二つの世界が光によって一如となったすがたであるが、決して無差別になったのではない。娑婆即寂光土とは言えない。あくまでも浄土は浄土、娑婆は娑婆で、しかも両者が交流した世界である。「彼に此の土を見るも亦復是の如し」の経文に注意すべきである。この世からあの世を見ると同時に、彼土からも此土を見ている。凡夫はあくまで凡夫でありながら、仏陀を見る。わたくしは此土にいるかぎり決して仏陀ではない。仏陀に照らされつつ、同時に仏陀の光をいたるところに見るのである。仏陀の光はそれの照らす物に生命を与える。光に照らされた個物はそれぞれの生命を燃焼しつつ、かぎりなく踊躍歡喜するのである。ここにおいて、親鸞が阿弥陀仏の別名として、「不

可思議光如来」とともに、「尽十方無礙光如来」を尊重したこと、また『大無量寿経』上巻の終りの文によって次の讃歌を作ったことに、深い意義のあることを思わざるをえないのである。

「一一の花のなかよりは、三十六百千億の、光明てらしてほがらかに、いたらぬところはさらになし」(以下三首『浄土和讃』p. 519)

「一一の花のなかよりは、三十六百千億の、仏身もひかりもひとしくて、相好金山そうごうこんぜんのごとくなり」(p. 520)

「相好ごとに百千の、ひかりを十方にはなちてぞ、つねに妙法ときひろめ、衆生を仏道にいらしむる」(p. 520)。