

本願真実の教を興す『観無量寿経』

——『教行信証』『総序』の文を通して——

小 野 蓮 明

一

「大無量寿経 真実の教
浄土真宗」と掲げる『教行信証』は、その標拳の文が端的に示しているように、『大無量寿経』に教主世尊の一代仏教の至極である真実教を聞き当て、この『経』に浄土の真宗を信証された、親鸞の最も主体的な信仰告白の書である。では『大無量寿経』が何故に真実の教であったのであろうか。それは、親鸞が「教巻」に、

この経の大意は、弥陀、誓いを超発して、広く法蔵を開きて、凡小を哀れみて、選びて功德の宝を施することをいたす。釈迦、世に出興して、道教を光闡して、群萌を拯い、恵むに真実の利をもってせんと欲してなり。ここをもつて、如来の本願を説きて、経の宗教とす。すなわち、仏の名号をもつて、経の体とするなり。(『真宗聖典』一五二頁)

と、この『経』の大意を確認されたように、一切苦悩の群萌を平等に救済せんとする真実の法、阿弥陀の本願と名号を教説するからである。

では、真実の法である本願名号のはたらきに救われるべき群萌とは、如何なる存在性にあるものであろうか。阿弥

陀の本願によって救済されるべく生きる存在であることを説く經典、すなわち機の眞実を教説する經典が、『観無量寿經』である。『観無量寿經』の「序分」として叙述されている王舎城の悲劇は、単に逆害としての事件の叙述ではなく、その事件を通して人間存在の本質的な悲劇性、罪業性と、その救済の普遍性、絶対性を明らかにしようとするものである。韋提希というひとりの人間の身のうえに惹起された悲劇は、そのまま人間存在の本質にかかわる悲劇性であり、罪業性の現われであって、韋提希への救済の方向づけは、そのまま人間救済の普遍的方向性の教示に他ならない。宗教的存在としての人間存在の意味と、そのような人間を救済し尽くす宗教の眞実を明らかにしていくところに、『観無量寿經』の主題と課題がある。その意味で、『観經』は、業縁の人生に苦惱し、罪業の人生に懊惱する人が、実はそのまま眞実の教・浄土眞宗の興る必然的な場であることを教えている。そのことは、親鸞が『教行信証』「総序」に、

(一) 竊かに以みれば、難思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する恵日なり。

(二) しかればすなわち、淨邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ。淨業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり。これすなわち権化の仁、斉しく苦惱の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆誘闍提を恵まんと欲す。

(三) かるがゆえに知りぬ。円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳を成す正智、難信金剛の信業は、疑いを除き証を獲しむる眞理なりと。しかれば、凡小修し易き眞教、愚鈍往き易き捷徑なり。大聖一代の教、この徳海にしくなし。穢を捨て淨を欣い、行に迷い信に惑い、心昏く識寡なく、悪重く障多きもの、特に如来の發遣を仰ぎ、必ず最勝の直道に帰して、専らこの行に奉え、ただこの信を崇めよ。(『眞宗聖典』一四九頁)

と書き出されて、浄土仏教の興起の必然性を『観無量寿經』に読みとっていることから窺い知られる。この小論では、この「総序」の文を通して『観經』のもつ意味を尋ね、親鸞の『観經』観の視座を確かめたい。

「総序」の第一段の文は、存覚の『六要鈔』が「弥陀広大の利益を標す」（『真宗聖教全書』二・二〇六頁）と解されているように、『大経』によって因位の「弘誓」（本願）と果上の「光明」（撰取）の徳を讃嘆して、真実教の利益を現わされたものである。それは、

弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて念仏もうさんとおもいたつころのおこるとき、すなわち撰取不捨の利益にあずけしめたまうなり。（『真宗聖典』六二六頁）

という『歎異抄』第一条第一節の救済の事実を語る文と全く同じ趣旨である。「往生をばとぐるなりと信じて念仏もうさんとおもいたつころのおこるとき」といわれる、その「とき」を生きる機としての人間を生み出す根源の行、それが「難思の弘誓」と「無碍の光明」を内実とする「南無阿弥陀仏」の名号である。「難度海を度する大船」である「難思の弘誓」と「無明の闇を破する恵日」なる「無碍の光明」とは、無明流転の人生の底に生きてはたらく如来、即ち南無阿弥陀仏の現行、名号の徳義を仰がれたことばであって、何よりも如来の救済の事実を語るものである。如来は本願として、我ら衆生の問題を我らに先立って自らに問い、そして衆生に応えている、それが光明である。如来が本願・光明としてあらわれ、本願・光明として衆生にはたらく、それが阿弥陀の世界であり、歴史以前の世界として、歴史の「根源」（Grund）である。「総序」の第一段は、歴史の根源（Grund）としての「如来」を明らかにしている。

如来の因位のはたらき、それを本願という。その本願が「弘誓」とか「誓願」といわれるのは、如来が他者としての衆生にかける願いが本願ではなく、如来が衆生となって衆生を自己自身となし、衆生の往生において如来自らの成就となさんとする、如来の自利の最も積極的なはたらきが、そこにあるからである。したがって如来の本願というとき、苦悩の衆生はすでに本願の内なる存在として見出されており、しかも苦悩なる宿業存在として見出されているが故に、宿業の身の自覚は、本願においてのみ信知される本願の自覚内容である。宿業は人間の知性や理性の自覚内容ではなく、如来の痛みとしての大悲の本願においてのみ信知されるのである。如来は、宿業存在のわが身を場として

本願を成就し、われら衆生は自らの宿業の自覚を通してわれら大悲する如来に帰するのである。

「難思の弘誓」、それは人間的思慮分別をもってはかることのできない弥陀の思惟の純粹性と絶対性、即ち如来の大悲の深さを意味し、「無碍の光明」、それは如来の自在神力、衆生攝取の力用、即ち如来の大智の深遠さを語っている。この悲智円満する仏力こそ、尊号としてわれら衆生に与えられている「南無阿弥陀仏」の名号に他ならない。

親鸞は、『唯信鈔文意』において、この至徳の尊号に因果を見出して、次のように語る。

「如来」ともうすは、無碍光如来なり。「尊号」ともうすは、南無阿弥陀仏なり。「尊」は、とうとくすぐれたりとなり。「号」は、仏になりましたのちの御なをもうす。「名」は、いまだ仏になりましたまわぬときの御なをもうすなり。この如来の尊号は、不可称・不可説・不可思議にましまして、一切衆生をして無上大般涅槃にいたらしめたまう、大慈大悲のちかひの御なり(名)。この仏の御なは、よろずの如来の名号にすぐれたまえり。これすなわち誓願なるがゆえなり。〔真宗聖典〕五四七頁)

南無阿弥陀仏の名号に、「号」は「仏になりましたのちの御な」、「名」は「いまだ仏になりましたまわぬときの御な」といって、名号に因果を見出されている。法然が『選択集』に「南無阿弥陀仏往生之業念仏念仏為本」と標挙された選択本願の「南無阿弥陀仏」とは、万人の人生を平等に尊厳ならしめ、生死する人生の業を転じて「往生の業」となす、根源なる如来の行であった。往生の業である南無阿弥陀仏は、それ自体因果を超えた絶対の行である。しかしいま、因果を超えた絶対の行が、人生のただなかに因果として現前し現働することを、親鸞は明らかにされたのである。

それでは、「名」は「いまだ仏になりましたまわぬときの御なをもうすなり」と言われる、因としての南無阿弥陀仏とは何を意味するのであろうか。それは、「一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となのりたまいて、無碍のちかひをおこしたまう」〔一念多念文意〕「真宗聖典」五四三頁)とされているように、阿弥陀仏の因位・法蔵菩薩の名において発願された本願、すなわち「難度海を度する」「難思の弘誓」である。法蔵菩薩とは、「一如よりかたちをあら

わして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのりたまいて、不可思議の大誓願をおこして、あらわされたまう御かたち」(『唯信鈔文意』「真宗聖典」五五四頁)であり、法蔵菩薩において発願された「無碍のちかい」とは、衆生の業苦を自らに荷負し、衆生の生死勤苦の本を抜いて、「一切衆生をして無上大般涅槃にいたらしめ」、衆生の攝取救済をもって、如来が真に如来たらんとする、如来の誓願である。法蔵菩薩とは、このような誓願の主体の名である。如来の内にあって如来を見失い、生死罪濁の無明海に沈淪している衆生を、本来の如の世界「法性のみやこ」へ喚び帰さんとする、大悲の誓願の主体の名である。しかも法蔵菩薩の願行は、生死の苦海に沈迷し続ける衆生の存在する限り、不可思議兆載永劫にわたって積植せらるべきものとして、その思惟と修行の永劫性が説かれているのである。

では「号」は、「仏になりたもうてのちの御なをもうすなり」といわれる、果としての南無阿弥陀仏とは何を意味するのであろうか。それこそ本願成就の事実、「無明の闇を破る恵日」としてはたらく「無碍の光明」であるまいか。

無碍は有情の悪業煩惱にさへられずとなり。しかれば阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたちなりとするべし。

(『唯信鈔文意』(真宗法要所収本)「真宗聖教全書」二・六三一頁)

と言われるように、われら衆生の悪業煩惱に無碍なる阿弥陀の光明であり、智慧である。それは『観経』の真身観に
一一の光明遍く十方世界を照らす。念仏の衆生を攝取して捨てたまわず。(『真宗聖典』一〇五頁)

と教説されたように、阿弥陀の「攝取不捨」のはたらきである。『救異抄』第一条第一節のことばが、救いの事実を見事に言い表わしているように、「弥陀の誓願」と「攝取不捨の利益」の光明が、如来の行としての南無阿弥陀仏の内実なのである。

南無阿弥陀仏の名号に因果を見出したということは、因果を超えた南無阿弥陀仏が、因果において、因果として衆生の大地にはたらくことを明示するものである。しかも『唯信鈔文意』の叙述に注意するとき、名号の因果を、果を

あらわす「号」から、因をあらわす「名」へと解説されている。それは、名号は、単に因から果へはたらくことばであるよりも、果から因へと、すなわち従果向因の仏名であることを明らかにするものである。南無阿弥陀仏の名号は、因果において一切苦悩の衆生を自己となし、その苦悩を自らに荷負して、一切衆生の攝取救済を誓願し、衆生往生をもって仏が仏であることを満足成就せんとする、本願のはたらしの絶対性を現わすことばであり、同時に本願成就の事実、すなわち万人救済の事実を現わしている根源語である。南無阿弥陀仏の名号は、名は本願、号はその成就を現わすものとして、本願が本願自身を成就している名、すなわち一切衆生の救済の根源的事実を現わしている。その限り、最も厳密な意味において、真に実在といえる世界は、南無阿弥陀仏の現行界といわねばならない。

一一

「総序」の第一段は、このように如来の因位・法蔵菩薩の「難思の弘誓」が、衆生の果である「難度海を度し」、如来の果である「無碍の光明」をもって、衆生の苦悩の因である「無明の闇を破す」という、如来の衆生救済の事実を述べている。そしてそれは、具体的には衆生救済の事実としての根源行、大行としての南無阿弥陀仏の現行、現働を述べたものであるといえよう。そのことは、これを承けて、「総序」の第三段に、

かるがゆえに知りぬ。円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳を成す正智、難信金剛の信業は、疑いを除き証を獲しむる真理なりと。

と述べられている文に注意するならば、容易に首肯できる。したがって第一段の文が直接に続くのは、第二段の文であるよりも、むしろ第三段の文であるといえよう。

第三段では、「円融至徳の嘉号」とか「難信金剛の信業」といって、そこに名号と信心、行と信が直接示されている。しかもその行信は、「悪を転じて徳を成す正智」とか、「疑いを除き証を獲しむる真理」などといって、行信のは

たらきが讃嘆されている。如来の本願は衆生の往生において満足成就するのであるが、衆生における如来の成就、それを大行・大信というのである。十方衆生の救済をもって、如来、如来たらんとする如来の因果のはたらきを内実とする南無阿弥陀仏の仏道は、いまやわれら衆生に行信道として成就するのである。親鸞は、この確かな事実を「かるがゆえに知りぬ」という、深い頷きをもって自証されたのである。嘉号、すなわち真実の行である名号を讃えて「円融至徳」といい、信樂、すなわち真実の信心を讃えて「難信金剛」というのである。

円融ともうすは、よろずの功德善根みちみちてかくることなし。自在なるころなり。〔『一念多念文意』「真宗聖典」五四三頁〕

と書かれているように、名号にあらゆる功德善根の円満することを「円」といい、この名号の功德が、衆生の煩惱と隔てなく回施される自在性を「融」というのである。また、

選択不思議の本願、無上智慧の尊号をききて、一念もうたがうころなきを、真実信心というなり。金剛心ともなづく。この信樂をうるとき、かならず撰取してすてたまわざれば、すなわち正定聚のくらいにさだまるなり。

このゆえに信心やぶれず、かたぶかず、みだれぬこと、金剛のごとくなるがゆえに、金剛の信心とはもうすなり。〔唯信鈔文意〕「真宗聖典」五四九頁〕

と言われるように、「選択不思議の本願、無上智慧の尊号」を聞いて、一念も疑う心のない真実信心を金剛心といい、この信樂をうるとき、必ず撰取して捨てたまわざれば、即ち正定聚のくらいにさだまるのである。

「円融至徳の嘉号」といい「難信金剛の信樂」というのは、名号も信心もともに、如来回向の行であり、如来回向の信であるからである。「円融至徳の嘉号は悪を転じて徳を成す正智」というのは、提婆達多や阿闍世のような悪業なるものも、これを転じて善業となす正智であり、「難信金剛の信樂は疑いを除き証を獲しむる真理なり」というのは、韋提希のような無智無明なるものにも、その疑いを除き涅槃の証果を得させる真実の道理であるからである。『教

「行信証」において、名号や信心の功德として「転成」を語るのには、この「総序」の文だけではない。「行巻」には、『楽邦文類』の文を引いて、

雲丹の一粒は鉄を變じて金と成す。真理の一言は悪業を轉じて善業と成す。〔真宗聖典〕一九九頁・傍点筆者〕

といい、「信巻」では、律宗の用欽の言葉を引いて、

良にこの法をもつて凡を轉じて聖と成すこと、掌を反すがごとくなるをや。〔真宗聖典〕二三八頁・傍点筆者〕

という。さらに『唯信鈔文意』(真宗法要所収本)では、「自然」を積する文のなかで、

また「自」はをのづからといふ、をのづからといふは自然といふ、自然といふはしからしむといふ、しからしむといふは、行者のはじめてともかくもはからはざるに、過去・今生・未來の一切のつみを善に轉じかへなすといふなり。轉ずといふは、つみをけしうしなはずして善になすなり、よろづのみづ大海にいればすなはちうしほとなるがごとし。弥陀の願力を信ずるがゆへに、如來の功德をえしむるがゆへに、しからしむといふ。はじめて功

徳をえんとはからはざれば自然といふなり。〔真宗聖教全書〕二・六二三頁・傍点筆者〕

と言つて、願力の信における転成を語り、また「和讃」では、

弥陀智願の広海に

凡夫善惡の心水も

歸入しぬればすなわちに

大悲心とぞ轉ずなる〔正像末和讃〕「真宗聖典」五〇三―四頁〕

名号不思議の海水は

逆謗の屍骸もとどまらず

衆惡の万川歸しぬれば

功德のうしおに一味なり〔高僧和讃〕「真宗聖典」四九三頁)

と詠って、名号と信心の功德を讀えて、転成を語っている。

転成、すなわち実存の転換成就を意味する転成の思想こそ、親鸞における救済がいかなるものであるか、また親鸞の宗教的自覚がいかなるものであるかを、最も明瞭に示している。実存の転換成就を意味する転成の思想は、「いわゆる人間の罪悪性や煩惱性の断滅を意味するものではない。「転ずといふは、つみをけしうしなはずして善になすなり」といわれるような転換であり、それは恰も「よろづのみづ大海にいればすなはちうしほとなるがごとし」といわれるような、一味性における転成である。転を転滅の意味ではなく、「転じかへなす」意味に解して、如来の本願海に摂め取られることを転と釈し、しかもそれが如来の願力のはたらきによるものと証知されたのである。

「総序」の第三段は、このように行信の勝徳を嘆ずるのである。それは、従来浄土の三経のうち、特に『阿弥陀経』の理を説き示されたものであると言われている。しかし、この第三段の行信の功德の讃嘆は、『大無量寿経』下巻に教説される本願成就の事実を説き示すものと言えないだろうか。「総序」の全体が、古来浄土の三部経の精神を明らかにするものといわれてきたとしても、その内実は一に『大無量寿経』の仏道の開頭にあるといえる。いまそのような観点に立って、第二段の『観無量寿経』の文を見るとき、『観経』は『大経』所説の本願と本願成就の「時」と「場」を説き示すものとして、極めて重要な意味をもつことが知られる。

三

「総序」の第一段は、如来、すなわち如来の救済の事実としての南無阿弥陀仏の現行、一切衆生の救済の普遍性を明示するものである。それに対して第二段の文は、その救済の道理が歴史的現実の機縁において事実となる様相、すなわち本願が真に成就する様相が、『観経』によって教示されているといえよう。第一段では、如来は「難思の弘誓」

と「無碍の光明」であるといい、第三段では、その如来はわれら衆生に行信として現前し、現働することが教えられたのであるが、第二段では、

しかればすなわち、淨邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興せしむ。淨業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり。これすなわち権化の仁、齊しく苦惱の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闍提を恵まんと欲す。(『真宗聖典』一四九頁)

と言われて、ここでは、調達・闍世・釈迦・韋提という歴史上の人間の名が示されている。それは、「いま」「ここに」生きてある歴史的現実的人間の上にこそ、真実の法の成就する機縁と場があるからではあるまいか。いま、ここに生きてある現実の人間を離れて、いかなる法もありえないし、また法の意味もない。真実の法の成就する機縁と場は、いつでも、いま、ここに生きる自己存在を描いて他にない。その意味では、第二段は、最勝義において、歴史の「起源」(Arising)を語るものであるといえよう。

すでに『六要鈔』は、第二段の文について、

『観経』によって教興の由を明す、ほぼ済凡救苦の大悲を述ぶ。(『真宗聖教全書』二・二〇六頁)

と言って、第二段は『観経』によって「教興の由を明す」ものであると解している。「教興」、すなわち「教を興す」というときの「教」とは何であろうか。この「教」は、第一段、第三段に示された真実教としての『大経』の教説であるまいか。『大経』に教説された本願真実の教を、いま、ここに興すのが『観経』なのである。単に『観経』が『観経』の教を興すのではなく、『観経』によって『大経』の真実教である如来の本願とその成就の教説を、この歴史の現実に興さんとするのである。

『観経』は、いわゆる王舎城の悲劇と呼ばれている人間業のただなかに起った事件によって、仏法成就の機縁を説き、淨土の教興の必然性を明らかにせんとするのである。しかし王舎城の悲劇を教説するのは、『観経』だけでなく

『涅槃經』もそうである。いま「総序」の第二段で、

これすなわち権化の仁、斉しく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闡提を恵まんと欲す。

と言って、逆謗とともに闡提が加えられているが、闡提の問題は、『観經』よりも『涅槃經』の問題である。ただ『涅槃經』は阿闍世が中心であり、『観經』は韋提希で代表されている経典である。親鸞は、そこに注目して『涅槃經』の文を「信卷」の難治の機を説くところに長く引用して、本願の唯除の精神を明らかにしている。したがって、親鸞にとつては、『観經』といつても、定散二善の観法、浄土の要門を説く『観經』よりも、むしろ王舎城の悲劇を説く『観經』に、すなわち如来の本願真実の教を歴史の現実に興起する機縁となつた『観經』にこそ、より深い関心があつたと思われる。方便の教としての『観經』よりも、『大經』の本願真実を、いま、ここに現に教興する『観經』、そこに大きな注意をはらわれたのが親鸞であつたといえよう。

『観經』「序分」に経説されている王舎城の悲劇とは、すでによく知られているように、仏敵提婆達多の誘惑によつて太子である阿闍世が、父の頻婆娑羅王を殺害し、母の韋提希をも幽閉して、自ら王位につかんとした、痛ましい逆害である。それは、事件としてはどのように見ても悲しい逆害であつて、地上の業縁である。いま、この逆害が浄土教興起の縁由を示すものであるといつても、それは人生における逆害を直ちに肯認するものであつてはならないし、また人生に生起する悲劇的事件が、人間をして宗教的存在たらしめる必然的な機縁であると、即断的に語っているのではない。もし人生における悲劇的な出来事が、宗教開示の直接の機縁であるとすれば、われわれが宗教的になるために、好んで悲劇的事件を起さねばならないことになる。そのようなことは決してありえない。われわれが悲劇的な事件にあふることと、宗教的人間になるということとの間には、なんら必然的な関係はないはずである。ただ重要なことは、人生のただなかに起こる悲劇的な事件に直面して、それから逃避し眼をそらすことなく、その現実に立ち、その現実を通して、人間の本来の宗教性を見開き、それに自覚的に立つか否かが問題なのである。

「総序」の第二段は、

しかればすなわち、浄邦縁熟して、調達、闡世をして、逆害を興せしむ。浄業機彰れて、釈迦、韋提をして、安養を
選ばしめたまえり。(傍点筆者)

と言われているように、親鸞は、浄土の縁も、浄業の機も、ともに「……して、……せしめたもう」た事実として領
解している。縁も機もともに与えられた事実以外の何ものでもない、という理解である。それは、人生に起こる悲劇
的な出来事が、人間をして宗教的存在たらしめる直接の機縁である、という理解ではなく、むしろ人間の内なる本来
的宗教性が、縁の時熟をまっけて悲劇的事件を惹起せしめたのである。したがって親鸞の関心は、王舎城の悲劇の事件
としての悲劇性に深い関心をもったのではなく、人間のもつ本来的な罪業性の目覚めと、その本来的な宗教性の開示
に鋭い関心をもったのである。しかも「愚禿釈親鸞」(愚禿にして釈なる親鸞)と名乗りえた自らの宗教的実存の主体的
な名乗りの自覚を通して、王舎城の事件の一人ひとりに、人間の根源的罪障性と本来的必然性としての宗教性を看取
し、それを開顕せんとするのである。「浄邦縁熟して」といって、逆害の事縁におよび、「浄業機彰れて」といって、
安養の別選にかけてあるのも、逆縁も求道もともに、その根底において如来の大悲の行を感知せしめる以外の何もの
でもなかったからである。王舎城の悲劇のただなかに、最も具体的な救済の普遍的道理を見極め、その一々のうちに
如来の悲行を深く感得し、愚禿にして「釈」と名乗りえた大地、すなわち救済されゆく自らの身の実感のなかで、
これすなわち権化の仁、斉しく苦惱の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闡提を恵まんと欲す。
と領解することとなったのである。この一言のなかに、いささかの人間の関心もとどめない、如来の救済の絶対的は
たらぎへの全き傾きがある。

四

『観経』理解の上で、王舎城の悲劇を構成する人びとをどのように解するかは、きわめて重要な問題である。

聖道の諸師による『観経』の注釈には、浄影寺慧遠の『観無量寿経義疏』二卷や、嘉祥大師吉蔵の『観無量寿経義疏』一卷や、天台大師智顛撰とされる『観無量寿仏経疏』二卷などがあるが、これらは、いずれもこの『経』を聖者のために説かれた観仏三昧を明かす經典と見做され、凡夫往生が説かれていても、それは方便の説に過ぎないと見る立場である。それに対して善導は、現存の注釈書としては最も大部な『観無量寿経疏』四卷を著わして、その「散善義」の跋文において、

某、今、この『観経』の要義を出して、古今を楷定せんと欲す。（『真宗聖教全書』一・五五九頁）

と言って、古今の諸師の解釈を楷定して、『経』本来の意味を明らかにせんとして、独自の解釈をされたのである。

その古今楷定の最も注目すべき点は、聖者のための經典であった『観経』を、韋提希をはじめとする『経』の人びとを「凡夫」、すなわち実業の凡夫と捉えることによって、この『経』を「定んで凡夫の為にして聖人の為にせざる」（玄義分）「真宗聖教全書」一・四四八頁）ものとして、「為凡」の経と決定したことである。善導は、

汝（韋提希）は、これ凡夫なり。心想羸劣にして、未だ天眼を得ず、遠く観ることあたわず。（『真宗聖典』九五頁・括弧内と傍点は筆者）

という経言を拠り所として、

正しく夫人（韋提希）はこれ凡にして聖に非ず。（『序分義』「真宗聖教全書」一・四九五頁）

韋提は即ちこれ女人の相 貪瞋具足の凡夫の位なり。（『般舟讚』「真宗聖教全書」一・七二六頁）

と、韋提希を「実業の凡夫」と領解し、「ただこの『観経』は、仏、凡のために説きたもう、聖のためにせざ

るなり」〔玄義分〕「真宗聖教全書」一・四五二頁）と断定したのである。善導は、『經』の「凡夫」を、「一切善惡の凡夫」〔玄義分〕「真聖全」一・四四三頁）「垢障の凡夫」（同「真聖全」一・四五九頁）「末代罪濁の凡夫」（「定善義」）「真聖全」一・五一九頁）「罪惡生死の凡夫」（「散善義」）「真聖全」一・五三四頁）などというように、末法五濁の一切衆生を指すものと捉え、このような衆生の往生淨土を教説するのが、『觀經』の基本であることを明らかにしたのである。

したがってまた善導は、凡夫往生の根拠として、『大經』所説の如來の本願とその願力を強調するのである。たとえば、

弘願と言は、『大經』の説の如し。一切善惡の凡夫、生を得る者は、みな阿弥陀仏の大願業力に乗じて、増上縁とせざることなし。〔玄義分〕「真宗聖教全書」一・四四三頁・傍点筆者

といい、さらに九品唯凡の往生を述べて、

上品の三人はこれ大に遇える凡夫、中品の三人はこれ小に遇える凡夫、下品の三人はこれ惡に遇える凡夫なり。

惡業を以ての故に、終りに臨みて善に籍り、仏の願力に乗じて、すなわち往生を得、彼に到りて華開けてまさに始めて発心す。何ぞこれ始学大乘の人と云うことを得ん。〔玄義分〕「真宗聖教全書」一・四五三頁・傍点筆者

と述べている。そして、凡夫なるものの往生淨土の行は、ただ本願念仏の一行にあることを明らかにしている。すなわち『經』の流通の

仏、阿難に告げたまわく、「汝好くこの語を持て。この語を持てというは、すなわちこれ無量壽仏の名を持てとなり。〔真宗聖典〕一・二二二頁）

という、阿弥陀の名号付属の經言に立って、善導はこの『經』の帰趨を、

上来、定散兩門の益を説くと雖も、仏の本願の意を望まんには、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称するに在り。〔真宗聖教全書〕一・五五八頁）

と言いついて、ただ念仏一行にあることを確認されたのである。

ところで親鸞は、浄土三経のこころを讃詠された『浄土和讃』の巻頭に、次のように阿弥陀如来から守門者にいたる一五人の名を掲げている。

阿弥陀如来 観世音菩薩

大勢至菩薩

釈迦牟尼如来 富楼那尊者

大目犍連

阿難尊者

頻婆娑羅王 韋提夫人

耆婆大臣

月光大臣

提婆尊者 阿闍世王

兩行大臣

守門者（『真宗聖典』四八三頁）

また「観経和讃」には、

弥陀釈迦方便して

阿難目連富楼那韋提

達多闍王頻婆娑羅

耆婆月光行雨等

大聖おのおのもろともに

凡愚低下のつみびとを

逆悪もらさぬ誓願に

方便引入せしめけり

釈迦韋提方便して

浄土の機縁熟すれば

兩行大臣証として

闍王逆悪興ぜしむ〔真宗聖典〕四八五―六頁〕

と詠われている。これらの文によれば、阿闍世を誘惑して逆害を興させた提婆達多でさえ、親鸞は「提婆尊者」と崇めてゐる。それは何故であろうか。確かに提婆は阿闍世をそそのかして逆害を興させた悪友である。しかし『愚禿鈔』(下)によれば、悪友であっても友であり、友である限り知識であると言う。悪知識も、悪でありつつ知識なのである。知識は発遣の人であり、真実の教に発遣し、勸励する人である。善知識のみではなく、悪知識も遇法の縁とならないはずはないのである。それ故に親鸞は、提婆をも「提婆尊者」というのである。親鸞にとって、悲劇を構成するすべての人は、本地は果上の菩薩であり、その仏菩薩が、業苦の現実に沈淪する衆生を救済せんとして、権かりに凡夫の相をもつて示現された「権化の仁」であると、信解されるのである。

しかも前掲の『浄土和讃』の冒頭に掲げられた十五人の名に注意するとき、この人びとは、単に『観経』にのみ関わるものではあるまい。無論『観経』に最も深い関わりをもつものに違はないが、それが浄土三経の和讃の最初に掲げられていることからすれば、この人びとは三経のすべてに関わるものといわねばなるまい。この点からしても『観経』は、「教興の由を明かす」というとき、『観経』が『観経』の教を興すというのではなく、真実教である『大経』を興す、『大経』所説の本願真実の教を興すものである、といわねばならない。この限りにおいて『観経』も如来の本

願を説き、仏の名号を教説するものといえる。「如来の本願を説きて經の宗教とす」るのは『大經』であるが、しかし『觀經』も『阿弥陀經』も本願によって成り立っている經典であって、三經は総して本願の經典として平等である。

五

親鸞は、『教行信証』「化身土卷」で、

しかるに今『大本』（大無量壽經）に拠るに、眞実・方便の願を超発す。また『觀經』には方便・眞実の教を顕彰す。『小本』（阿弥陀經）には、ただ眞門を開きて方便の善なし。ここをもって三經の眞実は、選択本願を宗とするなり。（『眞宗聖典』三三八―九頁）

と言われたように、三經を一貫して宗とするものは如来の選択本願である。『觀經』と『阿弥陀經』は、その願説においては確かに方便眞実を説くものであり、如来の本願を教説するのは『大經』である。本願を願説するのは『大經』であるが、しかし、この本願が現実の歴史のただ中に起こってくる機縁を説くのは、ひとり『觀經』のみである。『觀經』は『觀經』の機縁だけでなしに、同時に三經の宗である如来の本願の誓われねばならなかった機縁を説くのである。そこにこの『經』の彰隱密の義があるのである。顕彰隱密とは、端的に隱顯というが、それは方便と眞実である。顯は方便、隱は眞実である。方便を通して眞実を彰す、直接眞実をいわないで方便を通して眞実を彰す、これが隱顯の精神である。

親鸞は「化身土卷」において、三經に顯彰隱密の義のあることを論じて、

問う。『大本』（大經）の三心と、『觀經』の三心と、一異いかんぞや。（『眞宗聖典』三三一頁）

と問うて、それに答えて、次のように述べている。

答う。釈家（善導）の意に依って、『無量壽仏觀經』を案ずれば、顯彰隱密の義あり。「顯」というは、すなわち定

散諸善を顕し、三輩・三心を開く。しかるに二善・三福は報土の真因にあらず、諸機の三心は自利各別にして利他の一心にあらず。如来の異の方便、欣慕浄土の善根なり。これはこの経の意なり。すなわちこれ「顕」の義なり。「彰」というは、如来の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢す。達多・闍世の惡逆に縁って、釈迦微笑の素懷を彰す。韋提別選の正意に因って、弥陀大悲の本願を開闡す。これすなわちこの経の隱彰の義なり。(同書同頁)

『觀經』の顯説は、その「正宗分」に教説されている定善十三觀と散善三觀の觀法である。『觀無量壽經』は、その経題からしても、また経の正説からしても、その顯義は一貫して「觀」であり、觀仏三昧を説くものである。しかしこの『經』は、その「流通分」の最後に至って、

汝好くこの語を持って。この語を持ってというは、すなわちこれ無量壽仏の名を持ってとなり。(『真宗聖典』一三三頁)

と説いて、念仏一行を付属するのであった。すでに述べたように、善導は、この一文に立って、『觀經』は念仏三昧を宗とする經典であると解して、

「仏告阿難汝好持是語」より已下は、正しく弥陀の名号を付属して、遐代に流通することを明かす。上よりこのかた定散兩門の益を説くと雖も、仏の本願の意を望まんには、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあり。(『真宗聖教全書』一・五五八頁)

と了解したのである。親鸞は、善導のこのような領解に導かれて、この『經』の隱彰の義を明らかにして、「彰」というは、如来の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢す。

と言って、『觀經』も『大經』と等しく、如来の選択本願の正意を彰し、衆生をして如来回向の一心に通入せしめんとするものであると解し、さらに

達多・闍世の惡逆に縁って、釈迦微笑の素懷を彰す。韋提別選の正意に因って、弥陀大悲の本願を開闡す。これすなわちこの経の隱彰の義なり。

と云って、この『経』に「弥陀大悲の本願を開闡す」こととなったのは、「達多・闍世の悪逆に縁って」であり、「韋提別選の正意に因って」である、と了解されたのである。ここに達多・闍世、釈迦・韋提とあるのは、「総序」の第二段と全く同じである。

親鸞は「総序」の第二段で、善導の領解を承けて、

淨邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ。淨業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり。と云って、阿闍世も韋提希も「凡夫」であることを彰しつつ、しかもこれを更に言い換えて、

これすなわち権化の仁、齊しく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆誘闍提を恵まん欲す。(傍点筆者)

と云って、王舎城の人びとを「権化の仁」と仰いでいる。前半では「凡夫」といい、後半では「権化の仁」という。

それは一見矛盾であるが、しかし単純な矛盾ではなく、『観経』解釈の根本問題である。

韋提希を凡夫となす善導の理解は、大権の聖者と解する聖道の諸師の立場を、徹底的に古今楷定するものであった。それを親鸞は、再び「権化の仁」というのである。それは、善導の理解を捨てて聖道の諸師の解釈に帰ったのではない。実業の凡夫を改めて権化の仁というのではなく、実業の凡夫のままに権化の仁というのである。親鸞にとって、「これすなわち」と言い換えているところに、王舎城の事件が、そのまま仏法興隆の唯一の機縁となった意義を現わしている。「総序」の第一段では、如来の因果である本願と光明をもって、如来の衆生救済のはたらきと救済の事実が述べられていた。そしてその基づくところは、『大経』所説の本願と本願成就の如来であった。しかるに、その本願成就の如来が、淨土仏教として歴史のただなかに現われる機縁になったのが『観経』なのである。『大経』の本願成就の如来が、『観経』によって歴史的現実には、業苦に悩む人間生活のただなかに、いきいきと開かれることとなったのである。『大経』から『観経』を開く、それを再び『大経』に還元する。その精神を現わすものが、「これすなわち」の一言であるといえよう。

提婆も阿闍世も頻婆娑羅王も韋提希も、すべて実業の凡夫である。凡夫であるがゆえに、本願成就の如来のはたらきに喚び覚まされたとき、一々の凡夫はかえって人類を救う本願のはたらきをあらわす意義を担うこととなったのである。本願真実を浄土仏教の真実として開示する意義を担うこととなったのである。その意義を明らかにするために、第二段を二分して、前半で韋提希らを「凡夫」として彰し、後半では「権化の仁」と仰ぐのである。いづれにしても王舎城の悲劇の人びとは、親鸞にとつて凡夫のままに権化の仁としての意義が見出されたのである。そして、このよくな理解は何を意味するものであるかといえ、生死業苦に生きるこのわが人生が、そのまま如来の本願を感じし、本願を成就する場のほかでないことを教えている。われらの人生をして本願成就の場たらしめ、本願成就の現実たらしめる機縁は、人生における罪業と業苦の感知であり、罪業と業苦を感じせしめるものは、本願と光明の如来である。如来の本願と光明を証知せしめるもの、それがわが内なる罪業と業苦である。ここに『観経』は、『大経』の本願名号の真実が、真にわれら衆生の上に満足成就される、その機縁を説き示す經典であるといえる。いまやその限りにおいて、『観経』は『大経』の本願と本願成就の教えを、われらの現実において真に課題とする經典であるといえよう。

註

(一) これは真宗法要所収本の『唯信鈔文意』である。高田専修寺所蔵の真蹟本では、

「自然というは、しからしむという。しからしむというは、行者の、はじめて、ともかくもはからわざるに、過去・今生・未來の一切のつみを転ず。転ずというは、善とかえなすをいうなり。もとめざるに、一切の功德善根を、仏のちかいを信ずる人にてえしむるがゆえに、しからしむという。はじめて、はからわざれば、「自然」というなり。」(『真宗聖典』五四八―九頁)

と言われている。今は、「転ず」の意味がより具体的に述べられている「真宗法要所収本」(『真宗聖教全書』一)によった。