

王舎城の悲劇

伊 東 慧 明

一

『観無量寿経』に説かれる王舎城の悲劇は、単に浄土への道を開く機縁ではなく、正しく浄土の機縁として、『大無量寿経』の仏道史観、即ち如来の本願の歴史観中に包摂されたものである。ここに親鸞教学における『観無量寿経』の真の意義があるといふべきであろう。

いま、その『観無量寿経』の意義を『教行信証』の「総序」によってみれば、そこには超歴史的な仏道が、王舎城の悲劇を機縁とすることによって、始めて歴史としての仏道となることが明らかにされている。即ち、人類の歴史を超えた仏道は、それ自らに包摂する王城の事変を機縁として、我々に、行信道としての人生の意義を開頭するのである。

したがって、「総序」には、まず「難思の弘誓」（因位の本願海）と「無碍の光明」（果上の智慧海）とを掲げて、仏道の因源と果海とを示し、それを「然れば則ち」と承けて、浄土の機縁としての王舎城の悲劇を述べ、更にその前二段を「故に知んぬ」と受けて、行信道の開頭とその成就とを示されたのである。

これによってみれば、仏道の歴史としての行信道が、ひとたび人生に顕現するとき、この行信道としての人生こそ、むしろ人生本来の真相であるといふことを明らかにすると知ることができよう。ここに、仏道が人生の悲劇を機縁として開頭されたことの意味するものがあるのであり、仏道と業道の悲劇性との間の内面的な深い関係があるのである。即ち、人生は、その性としての悲劇性の故に、仏道との値遇を必然のものたらしめられるので

あつて、この値遇の必然性が、一事件としての王城の悲劇に浄土の機縁としての意味を与えるのである。したがつて、我々は、この業道の人生が浄土の機縁とされることの必然性に、却つて仏道を業道に先立つものとして信知せしめられるのであり、この人生の悲劇を機縁として開顕される行信道が、業道海中に現行する仏道であることによつて、悲劇を性とする業道は真に業道であることの意義を成就するのである。

したがつて、従来「総序」の前三段は『大無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』の三経の意を次第のとおり表わすものとされているが、それも一応の領解であつてむしろ前三段の意味内容は、第一段は如来浄土の因果を顕わすものとしての『大無量寿経』上巻の意、第二段は機の真実を顕わす『観無量寿経』の意、第三段は衆生往生の因果を顕わすものとしての『大無量寿経』下巻の意と領解すべきであらう。そして『阿弥陀経』は、(一)第十七願の諸仏の護念証誠即ち仏仏相念の法界を説くものとして、前三段の背景をなすものとして全段に通じ、(二)執持名号一心不乱を説くものとして、また親鸞聖人の所謂「果遂の誓」としての第二十願の意を、併せて第二十願と呼応関係にある第十七願の意を表わすものとすれば

「聞思して遲慮すること莫れ」と結ばれる第四段に配されると理解すべきではなからうか。

即ち、如来浄土の因源と果海(第一段)は、我々の人生(第二段)を包越しつつ、我々の自己に行信道を開顕し成就するのである(第三段)が、しかしながら、如来の弘誓海が難度海を度する大行の智船であり、無碍の光明海が無明の闇を破する大信の恵日であることを明らかにするために、一乗海としての仏道は、人類の歴史に応現して仏教となり、仏教は教と如実に相応する真実の機の誕生をまつ。それを明らかにするものが、第二段の浄土の機縁としての王舎城の悲劇にはかならない。

仏道は、地上の一事変を機縁として、我々人類の歴史の事実となつた。その意味において王舎城の悲劇は、人類の歴史における一事件としての意味にとどまることなく、その悲劇が教える人間の生の悲劇性が、我々の自己の生に必具するものであるということこそ、実は、我々の自己の眞の生が、仏道における生であることを反顕するのである。それなればこそ、浄土の機縁となつた王城の悲劇が、今も変らぬ仏法的事実として、人類の歴史に光輝しながら、我々の流転の生を浄土への生として転成してやまぬのである。

しかしながら、ここに浄土が悲劇を機縁として開顯されたといふことの正意は、この悲劇が機縁とされたところにあるのであって、悲劇を機縁として開かれた浄土はむしろ悲劇を機縁とする根源であると領解すべきであろう。それを示すものが「然れば則ち」という文字の意味するところである。歴史を越えた仏道が、歴史としての仏道として自らを開示するために、悲劇を機縁としたのであって、それによって悲劇は、浄土を開く機縁としての仏法的事実となったのである。

親鸞聖人は、この仏法的事実としての王舎城の悲劇に法界の現行を仰信し、ここに顕彰された真実の教によって誕生する真実の機に、仏道の歴史の成就を感得されたのである。勿論、仏教は、王城の事変に先立って既に久しく説かれてきた。ことに大乘の正法は、王舎城の耆闍崛山において、世尊の五徳現瑞に対する阿難の瞻仰と請問に應ずる如来の出世本懷教として、即ち、『大無量寿經』真実教として顕説されてある。

しかしながら、真実の教は、それを信受する真実の機の成就において、始めて真教としての意義を完うするのである。教法は行信されることなくしては教法であることはできない。教と機とは、正しく函蓋相応するもので

あってこそ、相互に成就する因縁となるのである。したがって『大無量寿經』に顕わされる真実教は『観無量寿經』に説かれる真実機の成就なくしては、真実に教であることはできぬであろうし、それ故に又、仏陀釈迦の自証の境涯が、仏々相念の法界であることはできぬであろう。仏仏相念とは「去來現の仏、仏と仏と相念したもう」といわれるように、凡夫としての一切衆生、未來世の一切衆生を内摂して仏たらしめる境涯であって、ここに未來世の衆生を代表して仏たらしめる境涯であって、ここに対機として救済の成就を説く『観無量寿經』が、浄土正依の三部經とされた所以があるのである。

したがって、親鸞聖人は、その『観無量寿經』に説かれる悲劇の中に、現存する自己自身を感得しつつ、深い感激をもって「然れば則ち、淨邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしめ、淨業機彰はれて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまへり」と述べられたのである。

これによって知られるように、歴史上の一事件が、たまたま浄土の機縁となったというのではなく、また韋提希が浄土を選んだことよって淨業の機となるのではない。即ち、浄土の機縁が熟し、本願念仏の正機の彰われたところに、一事変としての悲劇が仏法的事実として

の意味をもつことを開示するのである。

しかし、翻つて思えば、我々の人生に仏道が開顕され浄土の機縁が熟するということは、我々の理知の分別においては全くの偶然であるというほかはない。あたかも我々が、人生の悲劇性と遭遇することは偶然であるように、仏道との邂逅は、それにもまして偶然である。したがって、仏道が、自己の運命を偶然に托しようということは、それによって、反つて願力自然の不虛作として用く仏道の必然性を頭わしているのである。それなればこそ、我々衆生は、この流転の生を自己として生きることができたのであった。

機縁は時において彰われ、時は流転のものである。したがって、時熟と機縁との関係は、それを外的、理的的にみるならば、偶然のものというほかはない。しかしながら、機は、この流転の時の中で、時に順応しつつ、しかも現行する本願力の不虛作の故に時を超える。それによつて機縁は、真に浄土の機縁であることを成就するのである。

二

さて『観無量壽經』は、悲劇の主人公としての韋提希

の救済を説くものであるが、それ故に「調達、闍世をして逆害を興ぜしめ」といわれる禁父・禁母の二縁の状況は、韋提希救済のための逆縁であり「釈迦、韋提をして安養を選ばしむ」ことを説く厭苦・欣浄の二縁の意は、韋提希自身が浄業機とされるところの順因を彰わすものといえよう。前者は救済を成就する自覚の外面としての縁であり、後者は自覚の内面としての因(機)を示すのであって、それは共に韋提希の救済を成就せしめる因縁である。

いわば韋提希は、逆害の現実を外なる自己とし、浄業機の成就を内なる自己として、順逆内外の因縁を生きているのである。それ故に、ここには「淨邦縁熟して」「淨業機彰はれて」と説くことによつて、悲劇に連なるものの全てが浄土の機縁とされると示されたのである。

業縁の世界に生きて苦悩する故に、この業縁に開かれる救済の意義は深く且つ広い。提婆達多の悪計は、やがて阿闍世の逆害であり、更にそれは韋提希の受難であり愚痴であり怨みである。ここに業縁を自己として生きる人生の敵しさがある。しかしながら、それ故にこそ、ひとたび浄土の機縁の熟する時は、業縁存在の全てのものが、浄土の光明に包摂されるものとなる。我一人が生き

るといふことは、唯独りの人生を生きることではなく、それなればこそ又、我一人が救われるといふことは、万人の救われる道を開くこととなるのである。

韋提希が「安養を選ぶ」ことは、やがて大王頻婆沙羅の得益であり、韋提希の得益は、五百の侍女に代表される摩伽陀国無量の人民の救済を約束する。即ち、王城の逆害を外縁とし、浄業機を内因として救済される韋提希は、その自己一人の救済によって、却って広く浄土の要門を開く機縁となつたのである。

このように『観無量寿経』に隱彰される本願の眞実は王城の事件を機縁とすることによって、唯独り韋提希のみの救済を成就することとまゝることなく、その韋提希の救済が、同時に十方衆生の救済を、そして又、未來世の一切衆生の救済を約束するのである。したがって、如来浄土の眞実は、ここに韋提希を浄土眞実の機とすることによって、如来眞実の明証とし、そして又、釈迦出世の正意は、韋提希をして弥陀の浄土を選ばしめることによつて、方便眞実の教として開顯され成就されたのである。

それ故に、親鸞聖人は、安養界を選ばしむべく光台現國される釈迦如来の大悲方便の教と、仏説の密意を開顯

する機となつた韋提希との感應道交に、無明海が一転して光明海中に撰取されるという、地上の歴史として顯現する仏道の成就を見開かれたのである。

しかし、經典の叙述を具さに読めば、韋提希の救済は容易に成就したのではないことが知られる。即ち、光明海と無明海とを距てる自我業障の深淵は、無底である。

それを示すものが、靈山の会座を去り、仏大乘の教法の成否を賭けて王宮に出現した釈迦が、まず韋提希をして「世尊、我宿し何の罪ありてか此の惡子を生める」と愚痴をいわしめ、更には「世尊、復何等の因縁有りてか提婆達多と共に眷屬たが爲る」と怨言せしめたと説かれることである。即ち、ここに韋提希が身を大地に投げることをとおして明らかにしたものは「自障深くして宿因を識らざる」(序分義)痴無明であり、そして又、その無明において聞いて来た、所謂宗教の無宗教性にほかならない。したがって、この自愛の業障と、それにもとづく教法への不信との深淵を距てて対峙する世尊の説法は、無言をもつてなされている。

いま、この業縁を苦惱する女人凡夫の韋提希に、いかにして弥陀の境涯を開きうるであろうか。ここでは、靈山で説く高遠な眞理や哲理は、全くその効能を發揮しな

い。しかも、この苦惱の群萌の救われる道なくしては、どうして仏道が大乗一乗でありえようか。しかし、いま韋提希の怨訴を受ける釈迦は、悪漢提婆と内外の眷属という業縁を生きるものであり、独生独死の生存を自己の責任として生きるものである。その釈迦が、いかにして韋提希の業苦を代受することができようか。

このように、韋提希をして愚痴と怨訴をいわしめた佛陀釈迦は、いわしめたことの開き示す業縁の中で、韋提希の身に自らを同感せしめ、大悲することによって、ただ沈黙するのである。恐らくは、この沈黙する釈迦の胸中に去来するものは、弥陀の本願を憶念することでありただ念仏することのみであったであろう。その本願を憶念し、念仏すること感得される境界は、むしろ未来の仏として念ぜられる韋提希の業苦であり、正しく大乗の仏道を開顕すべく権化する菩薩としての提婆の悪逆ではなかったか。

それなればこそ釈迦は、王城の事変によって象徴される業道に応現した佛陀如来であるのであり、その「如来の意密」(序分巻)は、やがて韋提希をして安養界を選ばしむべく彰わされる光台現国として明らかにされるのである。即ち、この釈迦の沈黙の説法を光台現国たらしめ

たものが仏仏相念であることによって、韋提希は、何らの惑いもなく、十方浄土の中から「我、今極楽世界の阿弥陀仏の所に生れんと樂う」と安樂国を選んだのである。

ここに韋提希が、光台現国の中に聞き開いたものは、『大無量寿経』の釈迦出世の本懐を説く一段における阿難と同じく、仏仏相念の世界、即ち未曾瞻覩の境界であったにちがいない。しかも、その未曾瞻覩の境界を開いたものは、聴者阿難における「今日」の因縁であり、韋提希をして「我れ今」といわしめた王城事変の因縁である。因縁とは、現にかくある自己をして、かくあらしめる道理である。我々の自己が今日あることは、自己をして今日あらしめる因縁によるものである。即ち、如来の光明海は、王城の事変を包んで久遠のものであった。それ故に光明海に背きつつ、久しく無明海に沈淪して生死を重ねるものとなった韋提希が、いま光明久遠の因縁熱して安養界を選ばしめられたのである。

三

既に明らかなおり、世尊大悲の光台現国は、如来の本願と光明の久遠性を顕わすものであって、韋提希は、

その本願を憶念したもう釈迦無言の説法に導かれて、安養界を選んだのであった。即ち、ここに選んだものは韋提希であるが、選んだ事実の内景には、韋提希をして選ばしめた釈迦の大悲方便と、弥陀招喚の悲願がある。

したがって、ここで經典は「爾の時、世尊、即ち微笑したまふ」と説くのである。この即微笑こそは、いままさに王城に成就しようとする釈迦出世の本懐を語るものであろう。即ち、この「安養を選ばしむ」という一句の語る事実において、説者と聴者とは、互いに教と機を成就する因縁となるのである。

しかし、世尊は、先の通請に対しては無言の中に光台に現国してみせしめられたように、ここでも「唯願はくは世尊、我に思惟を教へ、我に正受を教へたまへ」という韋提希の求めに對して、直ちに應ずることなく「汝今知れりや、いなや、阿弥陀仏此を去ること遠からず」と説くことよって、改めて韋提希の眼を業縁の足下に向けしめたもうたのである。

『観無量寿経』は、浄土の願行の等流する中に、浄土への道を開示するものであって、単なる厭離穢土の感情から求められる、未来の理想境としての浄土への思慕を満足させるものではない。即ち、この經典の明らかにし

ようとするものは、所謂未来界としての浄土における救済ではなく、むしろ救済の道を浄土の機の成就として現生の只中に開顯することにある。

したがって、善導大師の解釈が示唆するとおり、「正宗分一の定散二善も、結局は「一向に専ら弥陀仏名を称せしむる」(散善義) ことに帰着するのであって、この「無量寿仏の名を持つ」ということに帰着する所以を説くものが「正宗分」であり、その念仏の機の自覚の最も徹底したものが、散善の殊に下品下生の文意であろう。それを既に「序分」に撰して、やがて散善が念仏の行を顕わすであろうことを暗示するものが「阿弥陀仏此を去ること遠からず」の一句である。

此とは釈迦の現に在る業縁の此であり、韋提希の苦惱する悲劇の此であり、しかも同時に、それは仏相念の境涯としての此でもある。しかしながら「我に思惟を教へ、我に正受を教へたまへ」(善導大師によれば定善の致請) という韋提希には、此についての自覚はまだ審らかではない。故に世尊は、「汝今知れりや、いなや」と述べて、やがて散善を自開して、韋提希及び未来世一切の凡夫のために「此を去ること遠からず」と説く所以を明らかにするであろうことを示されるのである。

即ち、南無阿弥陀仏の救済は、我々衆生の生存する境界を業縁の地として自覚せしめ、業縁を生きる生存が凡夫であることに眼を開かしめるものであるが、この我々の生存する業縁の此の真相は、実は、大悲所摂の此である。それを教示するものが、殊に「光台現国」以降の經文にほかならない。

しかし、いま韋提希の自意識の求めるものは、正しく無量寿仏を觀する定善の行である。故に、釈迦は、その求めに応じて定善を説き、觀仏の道を示されたのであるが、これも韋提希をして次第に宿業の身であることに徹せしめる道を説くものにほかならない。即ち、淨土の相を具さに觀することによって、自己の立つ業縁の大地を深く知らしめ、阿弥陀仏の相好を觀することによって、宿業の身を自覚せしめたもうたのである。

したがって、善導大師が、この經典に、念仏三昧と觀仏三昧の両宗があるとされるのも、所詮は、この經典を貫く精神が念仏であることに開眼せしめるためのものであろう。即ち、仏は、仏を觀ようとする行修のところに仏自身を現わしたもうのであって、この觀仏の行に見仏の眞実を顯わされるところに、仏説が、大悲方便しての仏説である所以があるのである。それ故に、韋提希は、

やがて釈迦の予言のとおり、空中に住立したもう弥陀（第七・華座觀）の上に「此を去ること遠からず」という仏説の眞実を自証して得忍したのである。

しかも、この韋提希の得忍が反顯するものは、觀仏の力の有限であり無効である。即ち、もし觀のみが行であるならば、衆生は遂に、見仏することはできないであろう。しかし又、もし觀行が許されなければ、衆生はいかにしても仏への道を求めることはできないであろう。故に、釈迦は、觀仏の請いに応ずることによって、韋提希の有限の能力を尽くさしめ、それによって、却って本願の無限を知らしめられるのである。これを親鸞聖人の指南によって領解すれば、即ち觀仏三昧（教我思惟）とは、それがそのまま見仏三昧（教我正受）として顯われるところの本願念仏の用きはたらきにほかならぬのである。

以上のように、釈迦大悲方便の教としての『觀無量壽經』は、釈迦をして出世せしめた弥陀の本願を、念仏即見仏として韋提希に成就するものであり、したがって、『觀無量壽經』は、念仏の救済を現生に成就するために一切衆生における凡夫性の自覚を徹底せしめる教説であるといえよう。即ち、釈迦は、韋提希の代表する業道の衆生の意念に応同しながら、衆生をして真に宿業の身に

あることを観知せしめ（定善の意）、その宿業に生きるものとすること（散善の意）こそ、正しく本願の念仏である（流通分の意）ということを説くのである。この『観無量寿経』一部の始終は、既に釈迦が、王宮に応現した事実の密意として示されているのであり、したがって、それは既に、この經典の「序分」に奄含あんかふして説かれてあると見開いたのが、善導大師の序分七縁の料簡の意味するところであろう。これによって『観無量寿経』が、聖道を行ずる特殊者のための經典ではなく、正しく実業の凡夫としての一切衆生に救済を成就する普遍の教法を説く經典であることが明らかにされたのである。

四

『観無量寿経』「正宗分」の定散二善は、既に述べたとおり、我々衆生に凡愚であることの自覚を開示することによって、やがて本願一乗の大道に帰入せしめることを説く大悲方便の教説である。それ故に、釈迦は、韋提希が請い求める実意を、韋提希一人に成就するばかりでなく、更に未来世一切衆生の救済を念じつつ、定善に次いで散善を自開されたのである。散善とは、日常的人間の意識に於て考えられるように、定善に比べて、低位の宗

教行を意味するものではなく、むしろ定善行の基底として定善を存立せしめる宗教行、即ち衆生と呼ばれる存在の日常的存在性と直接的な宗教行であって、これが如来の慧眼によって見開かれた衆生の行の実相である。

したがって、如来が、定善に次いで散善を自開されるのは、定善的人間の宗教意識の内奥を開くことによつて全ゆる人間の宗教心が、散善に帰結されるものであることを明らかにされたものである。悪を廃して善を修することは、善をたのみ悪をにくむところの、いわば人間であることに必ず具する行業であつて、それが理想境としての浄土を未来に期待するのである。即ち、その宗教心の心が、善をたのみ悪をおそれるものであることによつて、「深く因果を信ずる」（散善）ものではあるが、しかも、その因果を信ずることが罪福を信ずることと必然関係をもちことによつて、その宗教をして理想主義的、未来主義的な宗教たらしめるのである。

故に、この定善と散善は、自己否定の相において彰わされる本願の宗教が、それ自らの展開する過程において見出すところの、人間性にもとづく宗教行であるといえよう。ここに散善が仏の自開であるとされる善導大師の指南の意味の深さも窺知されよう。まことに、もし散善

が仏によって自開されていないならば、我々は遂に人間であることの実相を、したがって、人間であることに必然する宗教行の実態を自覚することはできなかったであろう。このように、人間であることの性が凡愚であることを知らしめるために説かれたのが、散善における九品の差別である。

ところで、釈迦は、この散善を詳説するに先立って、「一者至誠心、二者深心、三者廻向発願心」という、所謂三心を必具すべきことを説かれるが、この三心こそは『観無量寿経』に隱彰の実義を見開く眼目である。即ちこの經典の精神として底流する如来の本願が、この三心の（特に深心の）一点において本願の名告りをあげているのであり、この三心の歩みが、散善においては九品の階次として表わされたのである。しかも、その三心の展開の帰結するところが、散善の究極のものとして示される下品下生である。

下品下生とは、ただ単に凡夫機類の一品を示すものではない。即ち、人間であることの至誠が歩んだ道は、ただ人間失格としての底下の機を露わにしたというにとどまるものではなく、むしろ、この下々の機の自覚こそ、正しく如来の本願の名告りの開く自覚であるといふべき

である。ここにいう自覚とは、この經典に隠されつつ、しかも彰わされ続けたところの深信の心であり、善導大師の所謂機法二種の深信である。

親鸞聖人は『歎異抄』に、地獄一定の身と決着した自身にとつては「ただ念仏して弥陀にたすけられまゐらすべしと、よきひとの仰せを被りて信ずるほかに別の子細なきなり」と表白されているが、それがいま下々の「至心に声をして絶えざらしめ、十念を具足して南無阿彌陀仏と称せん」という教説と呼応するものとして、まさしく親鸞聖人の念仏への廻心を語る言葉として聞かれるであらう。我々をして廻心せしめ、本願真実への目覚めを成就せしめるものは、釈迦善知識の教であり「よきひとの仰せ」にほかならない。即ち、我々の身に具さに凡夫性を開示する教によつてのみ、自力無効の下々の機であることが自覚され、この自力無効の機の自覚として本願力廻向の真信が成就するのである。

これによつて、我々の自己に転開する願生道が「得生の想を作す、此の心深信すること由し金剛の若し」(愚禿鈔)といわれるように「得生者の情」(安樂集)としての願生の道であることを開顯するのである。

ところで、善導大師は、この三心の中、特に「廻向発

「願心」について解釈するところに、所謂「二河の譬喩」を述べて三心を積成されているが、まず「譬喩段」においては、東岸発遣の釈迦と西岸招喚の弥陀との二尊の教が、行者の決断即ち廻心において一体のものであると示されているのに対して、「合法段」においては、発遣と招喚との間に「或ひは行くこと一分二分するに群賊等喚び廻すと言ふは……」という文をおくことによつて、所謂二尊二教として示されていることに注意すべきであらう。

ここでは、東岸の釈迦の遺教は、一応行者をして西方浄土に向わしめる「諸の行業」であり、浄土の要門即ち定散二善であつて、したがつて、水火二河の貪瞋と白道即ち願往生心とは、行者の生において相い対するものと説くことによつて、白道が、自力行証の道であることを示している。

即ち、それによつて、我々の宗教心が、我々の現にある業のほかに浄土への行を求めようとするものであることを示しながら、しかも、却つて二河の業道をもつて白道とするものこそ、二尊の一致して教える本願真実の宗教であることを頭わすものであらう。この水火二河の業道の人生を、そのまま「極速円融の白道」として転成す

るものこそ、虚作なき本願の不可思議力にはかならない。実は、その誓願が不可思議であればこそ、親鸞聖人が「三恆河沙の諸仏の出世のみもとにありしとき大菩提心おこせども自力かなはで流転せり」(正像末和讃)と悲嘆されたように、我々の今日に至る歴史が、仏智の不思議に背く流転の生の歴史として展転してきたのであつた。

いまや、その流転の歴史の実相が、定散十六観の教説をおして明らかにされることによつて、所謂人間の宗教心とは、仏智疑惑の心によつて出離得脱を求め、罪福信によつて往生浄土を忻うものであつて、そこにこそ凡愚の凡愚たる所以があると知らしめられるのである。

ここで我々は、悲劇の渦中に立たされた韋提希にとつての仏陀は、怨訴してその無能をなじらねばならぬ悪知識そのものであつたことを想起する。韋提希にとつての曾つての善知識は、その人をして善知識とした根源のものが、所謂罪福信であつたことによつて、いまや悪知識として眼前に出現したのである。時にはその人を善知識としたのみ、やがては悪知識として憎むところの人間の宗教が、我々をして趣向せしめるところが「出離の縁有ること無」き救済無縁の世界である。即ち、「二河

の譬喩」に「無人空迥の沢」にあって「悪友に随う」というところの悪知識とは、正しく怨訴する韋提希にとつての仏陀釈迦にほかならない。

しかしながら、この悪知識が、真に悪知識であること露わにすることによって、即ち、仏智疑惑の罪福信が救済の無縁を招来したものであることを自覚することによって、唯凡愚の自性にたちかえつた韋提希に開示された世界は、もはや善悪の知識の相對を絶した仏陀の無縁大悲の境涯であり、如来の本願力所成の光明海である。

それ故に、親鸞聖人は、この「出離の縁有ること無」き凡愚に現動する無縁大悲の本願力を「彼の如来の本願力を観ずるに、凡愚遇うて空しく過ぐる者無し：」（入出二門偈）と偈讚して、衆生における凡愚性自覺の意義を教示されているのである。

五

以上のように「淨邦緣熟して」「淨業機彰はれて」と述べて、まさしく淨土の機縁を明らかにする「総序」の第二段は、更にこれを「斯れば乃ち」と受けて「權化の仁、齊しく苦惱の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆誘・闡提を恵まんと欲してなり」と述べることによって

業道の悲劇の現実そのままが、「權化の仁」と「世雄の悲」を示すものであるとされるのである。

聖道諸師（特に淨影、また天台・嘉祥など）の解釈によれば『觀無量壽經』中の人物は、大權の聖者達が王舎城を舞台として演技方便されたものであるということであるが、善導大師は、既に述べたとおり、これこそ本願念仏を信受する実業の凡夫であるとされたのである。それは本願眞実にもとづく解釈として、深く首肯されるであろう。

ところが親鸞聖人は、これら王城事変中の人物によって彰わされるものは「權化の仁（慈）」であり「世雄の（大）悲」であるとされるのである。ここに我々は、この一段の文意によって『大無量壽經』の大意を頭わすところの「如来無蓋の大悲を以て三界を矜哀し、世に出興したまふ所以は、道教を光闡し、群萌を拯ふに眞実之利を以てせんと欲してなり」という文を想わしめられる。

釈迦をして出世せしめた如来の大悲が、仏道をして仏教として業道の人生に開顯するのであり、その仏教の正意は「眞実之利」即ち本願の名号の廻向成就にある。しかも、その名号を衆生に廻向すべく選択する本願の大悲は、一面には、苦惱の群萌をして念仏する衆生たらしめ

ることによって、仏相念界のものとすること、即ち衆生救済の法の成就を誓願するのであり、他面には、業道の人生の実相としての「逆・謗・闍提」を正機とするこ
とによって、正しく正定聚の機を成就することを誓願するのである。したがって、いま「権化の仁」と「世道の悲」として表現されたものは、真実教として開顕された
仏道が王城の悲劇を機縁とすることによって、まさしく「時機純熟の真教」であり「十方称讚の誠言」(教巻)であることを証明するものであるとされるのである。

これによって我々は、改めて、時機を超えた仏道が衆生往生の行信道として成就することによって、法の真実であることを開顕する『大無量寿経』が、その教を信受する機の真実を説く『観無量寿経』を包摂するものであることを知るであろう。『大無量寿経』が顕わそうとするものは、我々の人生に行信道として廻向表現されるところの仏道、即ち深広にして涯底なき如来の光明智慧海であり、『観無量寿経』の説くところは、我々衆生を救済すべく業道無明の事変中に影現したもう安樂の慈尊の大慈悲心であって、したがって『大無量寿経』は、その如来の智慧において『観無量寿経』を超越しつつ、しかも、その阿弥陀の慈悲において『観無量寿経』に説く衆

生の境界を包摂するのである。^①

このように『大無量寿経』と『観無量寿経』は、一応真実教と方便教として經典の性格を別にしながら、しかも浄土真実を顕わす仏道史観においては、機教相應するところの唯一の真実を示すものであって、それ故に、実業の凡夫が凡夫のままに権化の仁の意義を与えられるのである。むしろ実業の凡夫は、実業を自覚する絶対の凡夫であることによって、権化の仁とされるのであり、そこに、その往相において凡夫であるものが、同時に、その還相面としては権化の仁たらしめられるという、願力廻向の不可思議があるのである。それを親鸞聖人は、「南無阿弥陀仏の廻向の 恩徳廣大不思議にて 往相廻向の利益には 還相廻向に廻入せり」(正像末和讃)と和讃されたのである。即ち、権化の仁の体は、業道に実存する宿業の凡夫であって、聖道の諸師の理解したように、大権の聖者が実在するわけではない。したがって、それは逆悪の自覚に開顕された仏道の歴史観中の人間像であって、それなればこそ「権化の仁、斉しく苦悩の群萌を救済し」といわれるように、救済の道となった実業の凡夫が、そのまま権化の仁として一切の苦悩の衆生が斉しく救済されることを証誠するのである。

仏道の歴史に召されて歴史となった我々の自己は、その仏道の歴史を荷負するものとして道の歴史の明証となる。即ち、自己自らが道となることによって、自己自らが道であることを明証するのである。三世十方の諸仏の出世の正意も、また菩薩応化の真意も、ここにあるのであろう。我々は、この権化の仁慈を、王舎城の悲劇中の人物に、三国七祖の伝承に、近くは宗祖・親鸞聖人の上に仰信する。

このように、念仏救済の法の歴史は、その伝承を我々の己証として成就するのである。即ち、諸仏称名の大行が至心信樂の大信を發起せしめることによって、我々の自己をして正定聚の機たらしめるのであるが、この道の歴史としての自己に機の自覚を開く契機こそ、自覚の内景として見出されるところの、逆・謗・闍提性にほかならない。

逆・謗・闍提性とは、正定聚の機の成就、即ち眞の仏弟子の自覚によって明らかにされた凡愚としての現存在の存在性である。ところで、この三種の衆生は、我々人間の分別によって見出された在り方ではなく、むしろ如来の智慧所照の内景として、衆生の存在の深層を示すものである。即ち、この三者は、信知の開く境涯の深層と

して自覚される人間存在の階位である。故に、親鸞聖人は、五逆と謗法の罪の犯された事実を説く『観無量寿経』と共に、王城事変の中心人物としての阿闍世の救済を説く『涅槃経』の闍提成仏の意義に着眼し、この逆・謗・闍提について「信巻」には、「眞の仏弟子積」の次に「逆謗、撰不」の一段を設けて「難化の三機、難治の三病は大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰す」べしと説く所に大聖釈尊の真説があると教示されたのである。それが、「総序」には「世雄の悲、正しく逆・謗・闍提を恵まんと欲してなり」と述べられたのである。

ここに正しく釈迦大悲の対象となる逆・謗・闍提とは第十八願と、及びその成就の文においては「唯除」されたところの機であるが、この「ただのぞく」(尊号真像銘文)者をこそ大悲するところに、娑婆の化主・釈尊の真面目がある。即ち、衆生は、唯除されるのでなければ、唯除こそ流転の自己の実相であるとは、遂に自覚することなく終るであろう。故に、釈迦は、斉しく衆生の撰取される念仏三昧境(大寂定)に住しながら、しかも正しく逆・謗・闍提に救済の成就することを念じて、大悲をもって唯除し、抑止したものである。

唯除の問題については、いま具さに推考することはで

きないが、上述するとおり、この逆・謗・闢提性を衆生の衆生たる自性であるところに、実はこの業道の娑婆に出世した釈迦の正意が「正しく逆・謗・闢提を恵まんと欲」するものであることを反顕するのであり、したがって、ここに如来大悲の出世の本懐が「欲」の一字をもって象徴されるのである。

大悲とは、在るべからざるものとして在ることに対する悲しみであり、痛みである。それは衆生の大非の現実を知ることによって、その大非に同ずる心である。即ち如来の大慈は、智慧の光明に照護された一切衆生を平等に摂取し包摂するものであるが、しかも如来は、その智慧あることよって、大非すべき衆生の現実を知って大悲し、大非の衆生に同感し遍入して、衆生自らの開覚に自己の運命を賭けて期待したもうのである。その如来大悲の方便が、本願の文に抑止して「ただのぞく」と示されるのである。

大非の衆生の現実相は、永遠に大非である。即ち、唯除の機には成就はない。本願と本願の成就に唯除された機であるからこそ、大非は真に大非であるのであり、そこに如来大悲の方便が「無量寿仏觀經之意」(化身土巻)としての第十九「至心發願之願」のみならず、「果遂之

誓」としての第二十「至心廻向之願」を本願せられた所
いがあるのである。

以上のように、王舎城の悲劇を機縁として説き示された如来大悲方便の真実は、悲劇を機縁とすることによって、如来出世の正意としての本願念仏の大道を、業道無明の只中に開顕し成就する。したがって「総序」には、人類の歴史に顕現した仏教としての仏道(教)が、真に我々の自己の道となることを明らかにするために、第二段の王舎城の悲劇に次いで、更に行信道(行信証)の意義について叙述されるのである。

(三八・五・一)

- ① 『六要会』には「総序」を五段に分つ。
- ② 近くは山辺・赤沼著『教行信証講義』大須賀秀道著『教行信証述要』など。
- ③ 曾我量深著『行信の道』参照
- ④ 「靈山会座を『大無量寿經』でないかと思ってみたことがあるが、今は伝説の如く『法華經』としておきたい……」金子大栄著『観無量寿講話』。伝説は覚如『口伝鈔』蓮如『御文』参照。
- ⑤ 『大經』は智慧を『觀經』は慈悲を表わす。曾我量深論集第一巻「地上の救主」金子大栄著『観無量寿經講話』参照。
- ⑥ 田辺元著『懺悔道としての哲学』には「懺悔道の核心としての大非即大悲」とある。