

靈山を没して王宮に出づ

— 浄土の經典(三) —

金子大栄

一

浄土の經典は、それぞれその説法の場合を異にしている。『大経』は靈鷲山、『觀経』は王宮、『小経』は祇園精舎、に於てである。その場の異なることが、おのずから三部の經典の性格を語っているように思われる。普通の法を明らかにする『大経』は、靈鷲山に於て説かれた。ここは『法華経』に

於阿僧祇劫 常在靈鷲山 及余諸住处 衆生見劫尽 大火所焼時 我此土安穩 天人常充滿

とある所である。常在靈鷲山といふ我此土安穩という。それは畢竟大乘精神は永遠不滅であることを意味するものである。したがって仏陀釈迦を思慕するものは靈鷲山を景仰せしめられることも自然の感情といわねばならない。それが玄奘の『大唐西域記』の記事に於て

「宮城の東北に行くこと十四五里にして姑栗陀羅矩吒山 唐に鷲峯といふ、また鷲台といふ。旧に耆闍崛山といふは訛なり。に至る。北山の陽に接して孤

標突起せり。既に鷲鳥を棲ましめ、また高台に類す。空翠は相映して濃淡は色を分てり。如来の御世は五十年に垂なんととして多く此の山に居つて妙法を広説せり。頻毗娑羅王は法を聞かんが為の故に、人徒を興発して山麓より峯

峯に至るまで、谷に跨がり、巖を陵ぎ、石を編みて階を為れり。広さ十余歩、長さは五六里あり。中路に二つの小窟塔波あり。一は下乗と謂ふ、即ち五は此に至り徒行して進むなり。一は退凡と謂ふ、即ち凡夫を簡びて同位せしめざるなり、其の山頂は則ち東西は長く南北は狭し。崖の西垂に甄精舎なり、高広奇制にして東に其の戸を闢けり。如来は在昔多く居って説法せり。今日説法の像を作る。量は如来の身に等し。」

と伝えられている。しかし事實は果して多くの大乘経典は靈山に於て説かれたものであるか、どうかは問題である。また今日も玄奘の伝うるように遺跡を見ることができるかどうかは印度への旅行者に聞きたいことである。ともあれ、『西域記』の内容は伝説であるとしても、それを遺跡として造営せられたということは、印度仏教徒の積尊に対する追慕の情の深さを現わすものであらねばならない。その靈山に於て『大無量寿経』は説かれたのである。

しかるに『観無量寿経』は、その靈山を没して王宮に出でて説かれた。大乘教もその普遍眞実を明らかにする為には、特殊の機を待たねばならぬということを顕わすものである。それを証明するものは、『観経』に三度、耆闍崛山の名が出づることである。初は「一時、仏、王舎城耆闍崛山の中にあり」という。その記事は善導の着眼せるように一代仏教を化前序とするものであらう。次は「仏、耆闍崛山より王宮に没して出づ」とあるものである。この一句こそ『観経』の性格を顕わすものであらねばならない。そこから第三に「世尊、足、虚空を歩みて、耆闍崛山に還りたまう」という経意も窺われる。阿難は靈山にある大衆のために王宮にありしことを再説した。それだけ靈山と王宮との関係が深い意味をもつものでなければならぬのである。

二

ここでしからば王宮に降臨せられる時、靈山ではいかなる経が説かれていたかということが問題とせられることとなった。そして眞宗の伝統教学では、それこそ『法華経』であると教えられて来たのである。それは四十余年未顕眞

実という法華宗の説に対して、『観経』は法華同時の説であるということを強調する為のものであった。したがって文献学的に論議せらるべきでないことはいうまでもない。されどそれ故に宗義学としては無意味であるとはいえぬであろう。日本仏教史上には『法華経』中心の時代はあった。その時代の内にありて浄土教の独立的意義を明らかにしようとするのである。その背景に於て立てられた列祖の教学であることに於て、尊重せねばならぬものであろう。それは『口伝鈔』に説きはじめられたことではあるが、『御文』に於て、

「これによりて、むかし釈尊、靈鷲山にましまして、一乘法華の妙典をとかれしとき、提婆・阿闍世の逆害ををし、釈迦、韋提をして安養をねがはしめたまひしによりて、かたじけなくも、靈山法華の会座を没して王宮に降臨して、韋提希夫人のために浄土の教をひろめましましたしによりて、弥陀の本願このときにあたりてさかんなり。」

このゆへに法華と念仏と同時の教といへることは、このいはれなり。」と伝えられて深い感銘を与うるものとなったのである。

しかるに余経を考慮に入らず、専ら浄土の法を説くものとして経典を読むものには、「靈山を没して王宮に出づ」ということは『大』『観』二経の内面的関係を表示するものの如く感知せられる。恐らく韋提希も曾ては『大経』を聴聞しておらなければ、『観経』の対機となることを得なかつたであらう。その意味に於ては、二経の説時には相当の間隔がなければならぬ。されど『観経』の機とならなければ『大経』の法に徹することはできぬ。したがって『大経』は『観経』を別開して『観経』を撰容しなければ完成しないのである。ここに親鸞は『観』『小』二経のころを『大経和讃』に撰められた意味があるのであろう。『教行信証』もまた三部の経典を真実方便と分ちつつ、その全体を顕真実教行証文類として『大経』に帰一してある。これに思い合わされるものは『華嚴経』の釈家の見解である。その説法の時処を問題とすれば前後二分の経とせねばならない。しかるに七処八会をすべて成道最初の説とせられた。そこに凡そ大乘經典に出没動静を語ることは教義を寄顕するものであって、時処の記録を本とするものでな

いことが了解されているのである。それこそ仏教によりて道を学ぶものの心がけというものであろう。したがって法華同時ということも、その意味に於て感銘を与えるものである。そうでなくて、ただ会時に拘泥することとなれば、宗派争いの本となりて、かえって仏祖の意に反むくものとなるであらう。しかれば「靈山を没して王宮に出づ」を標識とし指針として『大』『觀』二經を見る眼とすることは、經意の領解として認容されてよいものではないであらうか。「仏の所住」を没して「凡夫の所住」に出づ。これに依りて『觀經』には隱彰顯密の義ありということも、何等の無理もなく領解せられることである。

これに依りて先づ以て決定しておかねばならないことは、韋提希も『大經』を聴聞していたに違いないということである。それではなければ、積尊の眉間に現われたる金台の内に、特に「われ今、極樂世界の阿彌陀仏の所に生れんと業う」ということはいえないであらう。それは積尊の神力によりて選ばしめられたものに違いないとしても、韋提希に曾て聴聞する『大經』の思い出が無ければ不自然のことといわねばならない。したがって經説の進むにしたがい、韋提希は任立空中の彌陀を拜することにもなったのであろう。積尊もまた「これ本、法藏比丘の宿願力なり」と語りて、『大經』を思い起さしめ、そしてその願力こそ大慈悲の仏心を表現するものであることを知らしめられたのである。そこには説く積尊と聞く韋提希とのおのずからなる感応があるのである。

しかれば『觀經』に説く浄土の莊嚴功德は韋提希の想觀を導びき出してのものではあるが、その想觀を呼び起すことのできたことは、『大經』の説を聴いていたからであらねばならない。そしてその呼応に於て『觀經』は普通の法を説く『大經』に対する特殊の機を明らかにするものとなったのである。

三

『大經』は從_レ法向_レ機_レの教であり、『觀經』は從_レ機向_レ法_レの説である。したがって、この二方向は当然値遇せねば

ならぬものであろう。されど実際はその出会いは甚だ稀である。従法の向機と従機の向法とは多くすれ違ひになり勝である。両者は対向しながら感応することができない。それこそ求道者の悩みであるといつてよいものではないであろうか。

韋提希は『大経』の会座にあった。その時には王后として釈尊の説法を素直に聞くことができたに違ひない。されど提婆・阿闍世の逆害によりて、一転して苦悩の人生を経験することとなった。曾ての聞法も間に合わなくなったことも当然のことといわねばならぬのであろう。その苦悩に大悲同感せる仏陀は、韋提の不信を咎めることができなかった。かえつてその思想の羸劣であることを、特に憐愍せざるを得なかつたのであろう。こうして『観経』に於ては、仏陀もまた韋提希の身になりて救いの道を求めつつそれを明らかにせねばならぬのであつた。

ここで特に思い知られることは、韋提希の求めたるものは浄土の想観であることである。宗学的予定観念あるものは、仏陀は何故にここで本願念仏の旨を説かれなかつたかを問題としようとする。されどそれは全く韋提希の心事を理解せぬものといわねばならぬのであろう。苦悩の衆生の求めるものは、浄土の安楽である。韋提希に取りては『大経』の思い出も本願念仏のことではなく、安楽浄土の欣慕である。しかれば「われに思惟を教えたまえ、我に正受を教えたまえ」ということも、畢竟は浄土の想観を求めるものに他ならぬのであろう。仏陀はこの要求に応じて定善十三観を説かれた。善導に依れば、それは韋提希が定善の機であるからということである。しかしそれは韋提希という個人のことではない。人生に苦悩するものは定善の機となるということである。思惟・正受というも、「どう思ったらいいか、どうしたらおちつけるか」ということである。それが即ち定善の機というものではないであろうか。

されどそのような定善は、息慮凝心^{そくろぎんしん}を要とするものであるから、成就しがたい。敵しく邪観を戒しめ正観を勧められることも、定善は凡夫の要求するようには満足し得ぬものであることを彰わさるものであろう。それから散善九品の経説ともなつた。その散善は「仏の自開」といわれている。それは韋提希は定善を求めたのではあるが、その

実は散乱の凡夫であることを思い知らせんがためであろう。定善を求むるものは散乱の機である。その事実を思い知らしめる為に九品の往生が説かれた。そしてそれに依りて定散二善を求めても、畢竟は一生造悪の凡夫と思い知りて称南無阿弥陀仏の他に救いの道なきことを明らかにするものである。

こうして『観経』は機法の対向を感じ、へと導びくために説かれたのであった。そこに大悲の誘引というものが感ぜられる。またそこに「教は頓にして根は漸機なり」という事実も思い知られるのである。そこから宗祖に於ける『観経』観の物べてが領解せられることとなるであろう。「靈山を没して王宮に出づ」、それが『観経』に隠顕ありという着眼点となるのである。

四

ここで三経における対告衆を思う。『口伝鈔』では、「大無量寿経は法の真実なるところをときあらはして対機はみな権機なり」と記されてある。その権機とは声聞弟子と共に大乘の菩薩が集会せられてあることを指示するものである。『大経』の聴衆としての菩薩は、みな釈尊とその徳を同うするものである。だからそれは権化の聖者といわねばならない。されど『大経』の対告衆は、それらの聖賢ではなく、聞持第一といわれたる阿難である。時には未離欲の弟子といわれたるその人である。その阿難が来集せる聖賢の代表者となっているのである。これ即ちいかなる智徳あるものでも、浄土の教に対しては、ただつつしんで聴聞するの他ないことを顕わすものであろう。そしてそれがまた、それらの聖賢こそ浄土教の普遍真実なることを証明するものであらねばならぬことを意味するものである。

すでに周知されているように、『大経』は上巻に如来浄土の因果を説き、下巻には衆生往生の因果を顕わすものである。これ即ち衆生往生の因果の原理となるものは如来浄土の因果であり、如来浄土の因果を成就するものは衆生往生の因果であることを明かすものである。したがって衆生往生の因果は如来浄土の因果の廻向であり、如来浄土の

因果に帰入する他に衆生往生の因果はないということになるのであろう。そこに『大経』に依りて開顕せられたる『教行信証』があるのである。

しかるにその道理を端的に顕わされたるものこそ、「念仏往生の本願」であった。「設我得仏十方衆生」と願をかけ「若不生者不取正覚」と誓われた。それは往生浄土の法を無視しては菩薩道は成立しないということである。したがって諸仏のころは阿弥陀であるかぎり、法蔵菩薩の本願は一切菩薩の本願であらねばならない。ここに『大経』は第十八願の開説であると領解されて来た所以がある。そしてそれはまた『大経』こそ全仏教の帰趣を説くものであるといわれるべき意味があるのである。それは文殊の智・普賢の行を求めるものに取りては、心から同証せねばならぬものではないであらうか。

その文殊・普賢も諸大乘経においては弥陀の代説者であった。世尊は舍利弗・須菩提等の弟子たちの請法に対して、『大経』に於ける阿難に対するように、その「問」を嘉納せられるということとはなかったようである。しかるに『大経』にありては、「阿難の問をほめたまい、」これに依りて如来自身の出世の本意を遂げることが喜ばれたのである。これ即ち阿難を対告衆とすることに依りて開法第一なることを顕わさるるものであろう。これと共に後に弥勒を呼ばれることは、かえてまた後の世への流通を補処の菩薩に依嘱せられるものであろうか。

これに対して『観経』の対告衆は、夫人韋提希である。しかしてその教説は特に現に苦惱しつつある個人に対してのものであるということは忘れられてはならない。されどそれだからといって教説そのものも個人的のものであるのではない。その韋提希の苦惱こそ煩惱具足の凡夫を代表するものである。しかしてその代表的意識は韋提夫人の上にもあった。

「時に韋提希、仏に白して言はく、世尊、わが如きは今、仏力を以ての故に彼の国土を見る。若し仏滅の後のもろの衆生等は、汚悪不善にして五苦に逼られん。いかんが、当に阿弥陀仏と極楽世界を見るべき」

この間は自身の問題を忘れて他事を心配するようであるが、そこにこそ凡夫ごころがあるのであるのではないであろうか。凡夫は利己心は強くあっても個人主義者とはなれないものである。だから自身に救いの道が開ければ、「私はそれでよろしいが、他の人々もそれでいけるでしょうか」といわざるを得ぬのである。韋提希の間もこの凡夫ごころに依るものと解してよいのではないであろうか。生死解脱を徹底的に自己の問題とし、あるいは専ら利他教化を道徳とするものは智者であり徳者である。煩惱の絶えない凡夫にありては、自身の問題として他人のことも心にかかるのである。これに依りに釈尊の説法もまた韋提希に対しつつ、苦悩の衆生を念頭において語られているのである。そこにその経説が特に、仏・阿難及び韋提希であることに意味があるのである。阿難が陪聴者であるということは、韋提希に取りても心強いことであつたに違いない。世尊もまた阿難に語るが如き態度に於て韋提希に聞かしめられたところに心境の余裕があつたのであろう。そしてその阿難が靈鷲山に還りて経説を再演した。これに依りて特殊の機に應じての教説が普遍の意味をもつことを明らかにせられたのである。

五

こうして靈山を没して王宮に出でし釈尊は、王宮から靈山へと還られたのである。その出沒こそ『大』『觀』二經の対応を表示するものである。しかしてそこに「大經・觀經、頭の義によれば異なり、彰の義によれば一なり」という事実が見られるのである。その頭の義は対向であり、その彰の義は感応である。そしてその対向を感応であらしめようとするところに『觀經』の教説があるのである。したがって頭彰二義といっても、別にあるものではない。彰とは顯説の含みである。言外の意味であるといっても、言の外にあるのではない。言葉のひびきとして感ぜられる本音である。だから隱・密であつても彰われるものである。したがって彰の義に依れば一つであることは、頭の義に依れば異であることに於て感知せられねばならぬことである。これに依りて規鸞は挙示している、

- (一) ここを以て経には教我観於清淨業処といへり。清淨業処といふはすなはちこれ本願成就の報土なり。
- (二) 教我思惟といふは即ち方便なり。教我正受といふは即ち金剛の真心なり。
- (三) 諦観彼国淨業成者といへり。本願成就の尽十方無碍光如来を観知すべしとなり。
- (四) 広説衆譬といへり。すなはち十三観これなり。
- (五) 汝是凡夫心想羸劣といへり。すなはちこれ悪人往生の機たることをあらはす。
- (六) 諸仏如来有異方便といへり。すなわちこれ定散の諸善は方便の教たることをあらはす。
- (七) 以仏力故見彼国土といへり。これすなはち他力の意を顕はす。
- (八) 若仏滅後諸衆生等といへり。すなはちこれ未来の衆生、往生の正機たることをあらはす。
- (九) 若有合者名為麤想といへり。これ定観成じがたきことをあらはす。
- (十) 於現身中得念仏三昧といへり。すなはちこれ定観成就の益は、念仏三昧をうるをもて観の益とすることをあらはす。すなはち観門をもて方便の教とせるなり。
- (出) 発三種心即便往生といへり。また復有三种衆生当得往生といへり。これらの文によるに、三輩について三種の三心あり。また二種の往生あり。良に知りぬ、これ、いましこの経に顕彰隱密の義あることを。二經の三心まさに一異を談せんとす。よく思量すべきなり。
- と。このうち先ず心ひかるものは(一)と(三)とである。苦悩に迫られている韋提希は、「極樂はたのしむと聞きて願う」ているのではない。ひたすら清淨業処として求めているのである。そこには現在の業障を懺悔する心あるものと見ねばならない。したがって韋提希の願の底には、『大經』に説かれたる「本願成就の報土」が思い出されているものと察することは当然のことではないであろうか。これに依りて釈迦もまた諦観彼国淨業成者と説いて本願成就の尽十方無碍光如来を観知すべきことを思い知らしめられたのである。

されど当面の章提希は定善を求めているのである。したがって経の頭説は定散の諸善となつてはいるが、その間にもそれは方便であることは(四)に彰わされており、その底意は(九)(十)の如く念仏三昧に帰せしめるにあるのである。これに依りて(五)は(六)を代表して往生の正機であると思ひ知れば、教我思惟、教我正受ということも(二)のように領解すべきことは、極めて自然のことといわねばならない。こうして親鸞の解釈には何等の煩鎖さはなく、唯一すじの心が貫かれているのである。

この宗祖の領解に於て特に重要なものは最後の三輩三心、二種往生ということである。上品に説かれたる至誠心・深心・廻向発願心は、定善をも通摂し、下下品に及ぶものでなくてはならない。その頭説より見れば、その三心は往生人の発起すべきものであり、一者・二者・三者と数え上げられてあるから、自利各別のもでなければならぬのであろう。されどそれが一生造悪の下品にも要求されてあるものとすれば、そこには隱彰の意がなくてはならない。ここにはその要求によりてかえつてその能なきを知らしめ、そこには悲願の廻向あることを思い知らせんがためという実義があるのである。これに依りて『観経』は所詮、

定散諸機各別の

自力の三心ひるがへし

如来利他の信心に

通入せんとねがふべし

と勧められる他ないものと領解せられるのである。

六

しかるにその『観経』は、第十九の修諸功德の願を開設せるものと説かれている。そしてその願には発菩提心修諸

功德とあるから、聖道自力を頼む行者を往生浄土へと誘引する為のものと思い習わされた。されどそれは誤りでないとしても、恐らく願の真意ではないであろう。この願に十方衆生というのは、聖道自力をたのむものではない。自力聖道にまよ、うものである。自力をたのむ者には臨終の正念を期するということはない。またその修行するところの諸善は雑行雑修であるとはいえぬであろう。臨終の来迎を望む、それは凡夫である。それは迷う心に於て行かうがぎり、万行諸善みな雑行雑修である。たとえ一行を専修しても雑心の迷いあるものといわねばならない。したがって第十九願の十方衆生というのは、真実に願心に感応することのできない現実の凡夫であるといわねばならないのである。これ即ち第十八願心に徹し得ない衆生である。

思うに如来の本願とは唯だ一つである。願う心の一筋が四十八願と展開したのである。それがいわゆる法然の一願建立といわれているものの意味である。したがって親鸞が教・行・信・証に、また二廻向その他にそれぞれ本願を顕わせることは、畢竟は唯だ一つの願であることを明らかにせんがためであらねばならない。しかしてその唯だ一筋に願をかけられたものは十方衆生である。しかれば三願の十方衆生は別なものでないに違ひはない。誓をかけて念仏往生せよと願いし十方衆生とは、定散二善に迷う者たちである。苦悩の有情は、それを大悲しての本願に感応せず、かえって苦悩の故に定散に迷うのである。定散とは畢竟已にいうように、「どう思ったらよいか、どうしたらよいか」という心ではないであろうか。その定散に迷う衆生の為に臨終現前の願が現われたのである。それが真実方便の願といわれるのである。それは真実に依る方便である。

ここに「良に教は願にして根は漸機なり」という事実がある。そしてそれは定散二善の成り難きを知りて専修念仏の身になりても、「行は專にして心は問雑す」るのである。こうして向機の法と向法の機とは対向しつつも感応することは甚だ稀である。そこに値遇の難さがある。それが極難信というものである。しかしてその極難信であることを極説するは『阿弥陀経』である。

しかるにその『小経』は『大経』の法と『観経』の機とを合説するものと伝承せられた。されどその合説とは機法の感応を明らかにするものではない。その感応を与うるものは、専修念仏の他なきことを顕わすものである。称名念仏は必ずしも信心を具するものではないが、眞実信心の依りて立つところは称名念仏の他はない。そのことを明らかにするものが『阿弥陀経』である。そこに着眼すればこの経の宗要は、ただ一句の「執持名号」に尽きるであろう。

『大経』にありては聞其名号であり、『観経』では称名名号であった。その聞其名号は名号に於て直ちに大悲の願心を感じ、その称名名号は称名に於て苦惱の解脱を求めているのである。これに対して『小経』の執持名号は、まさに機法の対向に於て感応を求めしめるものである。

その『小経』は舍利弗を対告衆として祇園精舎に於て説かれた。この場合、祇園精舎とは専修念仏の道場と解してよいであろう。したがって舍利弗に代表せられるものは釈尊の弟子たちであつて、菩薩大衆でもなく、一切衆生でもない。いわば「一室の行者」である。親鸞に取りては法然門下の人々であり、有縁の同朋である。そこに最も必要なものは、執持名号に一心不乱なることである。若し執持名号を忘るれば本願眞実というも、ただ道理を語るものにも他ならぬものとなるであろう。人間苦の救いといっても、徒らに實際を悲しむことに終らざるを得ない。ただ執持名号に依りてのみ、そこに大悲の願心を感じ、苦惱の人生にも意味あることを思い知らしめられるのである。

それだけ執持名号には定散心の雜わることが誠にめられる。「念仏は行者のためには非行非善」であることが忘れられてはならない。そこには常に深自悔責が要求せられている。悔責とは懺悔の心を失わぬことであろう。親鸞は『観経』に準知するに『小経』にも隠頭ありと領解し、果遂の願によりて三願転入の表白をせられた。それはすべて、その深自悔責の心によるものではないであろうか。

こうして『阿弥陀経』の要旨は、十方恒沙の諸仏の証誠護念による極難信の法として執持名号を説くものに他ならぬものである。信心は明らかに建立自心であり、自己決定であり、「面々のはからい」であるに違いはない。されどそれは決して「独りよがり」であり、自己満足に止まるものではないであろう。広く同信・同行を求めること、それは自然の情ではないであろうか。

しかるにその同信・同行を求める心は、即ち諸仏の証誠護念を待つものである。しかしてその諸仏の証誠護念に依りて、かえりて本願の名号のいかに極難信であるかを思い知らしめられることである。ここではその諸仏はいずこにあるかということも問題となるであろう。私は今、それを推求する根気はない。ただ「勧めすでに恒沙の勧めなれば、信もまた恒沙の信なり」という親鸞の語に名状しがたい感銘を覚え、特に念仏の教団の意義にも思い及ぼさしめられるのである。

執持名号に於て深自悔責する。その極難信の真宗こそ顕真実の法として、普遍の意味をもつ一切衆生の帰依となるのである。