

群生海の指標

安 富 信 哉

一

宗教の問題は、現実生活の問題と切り離して考えることができない。宗教がいかに深遠な哲理を誇っても、それが生活から遠いものであれば、現実性をもたない。またいかに深い宗教的体験も、それが神秘的な特殊体験である限り、それは普遍性をもたない。宗教が個人的体験を超えて、普遍的でありうるのは、そこに真理性が存するからである。もし真理が宗教的偉人へのみ用立つものならば真理ではない。真理はそのまま誰の上にも証明されるものでなければならぬ。真理性は、実は、宗教において最も根本的なものである。宗教的救済は、宗教的真理と深く関わっている。

真理を知れ、真理は汝に自由を得さすべし。(「ヨハネ」八一三二)

このイエスの聖言は、真理こそ自由への門であると語っている。宗教的真理は、救済真理 (salvific truth) である。仏教において真理の概念は多様であるが、たとえば「法」(ダルマ) という語がある。釈尊は、自己を超えた法を見出された。そして自己において見出された法によって成仏された。『大智度論』には、釈尊の涅槃時の教として四依が語られる。その四つは、全体が法である。親鸞が、「しかれば末代の道俗、善く四依を知りて法を修すべきなり」と

『教行信証』(化身土卷)と勧められるのはこのためである。法は、生死に流転する衆生の依り所となるものである。法こそ、生死にある人間が生死に退転しない「生の指標」である。法こそ、生死の繫縛から人間を解放する根本真理である。

生死の彼岸を求めた親鸞は、真実の法を渴仰した。生存の暗さの自覚は、親鸞に真実の光を心より求めさせた。真実への要求は、親鸞の宗教的要求の内実を大きく特徴づけるものである。この真実への要求について、三木清は次のように語る。

親鸞がところをつくして求めたのは「真実」であった。彼の著作を繙く者はいたるところにおいてこの注目すべき言葉に出会う。『教行信証』という外題で知られる彼の主著の内題は『顕浄土真実教行証文類』と掲げられている。そして前四巻は「顕浄土真実教文類」「顕浄土真実行文類」「顕浄土真実信文類」「顕浄土真実証文類」というように、一々真実という言葉が付けられている。すなわち真実の教、真実の行、真実の信、真実の証を顕わすことが彼の生涯の活動の目的であった。まことに真実という言葉は親鸞の人間、彼の体験、彼の思想の態度、その内容と方法を最もよく現わすものである。『親鸞』

ここで言われるように、『教行信証』において「真実」の語は、特別に深い意味をもった言葉である。親鸞において「真実」とは、一体何であろうか。一体何ゆえに「真実」なのであろうか。小論では、『教行信証』教巻における「真実」の語を軸に、親鸞の真理観を尋ねてみたい。

二

辞書的な定義によれば、「真実」は、

- ① いつわりでないこと。ほんとう。まこと。② 「仏」かりでないこと。絶対の真理。真如。『広辞苑』

と示されている。大きくいって、親鸞にもまたこの二つの用い方がなされている。

真の言は、偽に對し仮に對するなり。「信卷」真仏弟子釈

真仮對 『愚禿鈔』上「二教對」

実虚對 真偽對 『同』「二機對」

さらに「讚阿弥陀仏偈和讚」の「真実」（第二十三首）の左訓には、より具体的に、

まこと みとなる しんはくゐならず けならず くゐはいつはる反 へつらふ反 しんはかりならず しち
はこならず むなしからず

と明示されている。すなわち「真」（まこと）とは、「偽」（いつわる、へつらふ）と「仮」（かり）に對應する概念であり、「実」（み）とは、「虚」（むなし）に對應する概念である。

いま『教行信証』が明らかにしようとする課題も真実と仮偽の顯開にあることは明瞭である。『教行信証』六卷の構成は、大きく分ければ、真実の卷と方便の卷に分けることができる。前五卷には、それぞれ「顯淨土真実教文類」、「顯淨土真実行文類」といわれるように、「顯淨土真実」の五字が冠せられる。そして真仏土卷が「顯淨土真仏土文類」といわれるのに對し、化身土卷は「顯淨土方便化身土文類」と呼ばれている。かくて、前五卷には、真実の四法とその証から展開される真仏土が明らかにされ、第六卷には、この真仏土卷に對應して、方便の四法を明らかにする化身土卷が開かれる。化身土卷は、真実の教行信証に對して、方便の教行信証を明らかにした卷である。本卷において、仮偽の批判、真仮の峻別が徹底して行われるのである。

なぜ『教行信証』において、真実の卷のみならず方便の卷も著わされているのか。真実の卷のみを著わせば十分だったのではないか。そういう疑問もおこるであろう。方便とは、真実の否定契機である。しかし仏教において方便は、真実へ誘引するための手立てという意味もある。方便は真実と區別されるが、『法華經』の「火宅三車の喩」が示す

ように、真実と別個のものではなく、一面では真実へと導き入れる契機となるものである。『教行信証』化身土巻に展開された仮偽批判も、たんなる批判のための批判ではなく、真実への引入を目的とする。親鸞は、釈迦・弥陀二尊の上に、真実に背く者を真実へと誘引する悲心をみたのである。

しかるに濁世の群萌、穢悪の含識、いまし九十五種の邪道を出でて、半満・権実の法門に入るといえども、真なる者は、はなはだもって難く、実なる者は、はなはだもって希なり。偽なる者は、はなはだもって多く、虚なる者は、はなはだもって滋し。ここをもつて釈迦牟尼仏、福德蔵を顕説して群生海を誘引し、阿弥陀如来、本誓願を発してあまねく諸有海を化したまう。すでにして悲願います。「修諸功德の願」と名づく、また「臨終現前の願」と名づく、また「現前導生の願」と名づく、また「来迎引接の願」と名づく。また「至心発願の願」と名づくべきなり。(化身土巻)

仏法には無量の門がある。まことに法門無尽である。外教邪道を出でて仏道に入った者も、真偽を判別することができず、法門の表面的な姿に眩惑されて、中々真実の教えに出遇うことはできない。したがって、仏教者といえども、真実なる者は稀で、ほとんどが虚偽の者である。ここに釈迦・弥陀二尊の大いなる悲心が働らく。一切の群生海を真実の大信海へ誘引するために、方便力が働らく。その願心を具体化したものが、第十九願至心発願の願である——と。真実は、内に方便を大きく包んでいる。親鸞が、化身土巻に、『大経』は真実・方便の願を超発し、『観経』は方便・真実の教を顕彰すといひ、ここに顕彰隱密の義をみたのはこのためであつたらう。親鸞において「真実」は静的な概念ではない。動的な概念である。なぜならば「真実」とは、衆生の上に働らくものだからである。「讚阿弥陀仏偈和讃」(第二首)には、「真実明」に

しんといふはいつはりへつらはぬをしんといふ しちといふはかならずものゝみとなるをいふなり

と左訓が施されている。この親鸞の左訓は、「真実」の働らきをよく示している。ここで「もの」とは生きとし生け

るものである。ある先学は、この左訓に注目し、「相手の身になりきる、そこに真実というものはたらきがある」と教示されている^①。

仏教において、真理の概念は広い。しかし真如といい、法性といい、第一義諦といっても、それは、そのままでは抽象的真理概念であって、具体的真理概念にはならない。これに対して、親鸞の見出した真理は、一般的真理ではない、このように衆生の身となった能動的真理であった。それが真実であった。

宗教的真理は、あらゆる人々に向けて開かれていなければならぬ。が、仏教は、あらゆる人々に向けて開かれてくる真理を必ずしも語ったわけではなかった。ほとんどの場合、あるごく限られた特定の者のみに開かれた真理を語っていた。

歴史的に振り返ってみると、旧仏教（奈良・平安仏教）は、いわば「閉じられた」真理観をもって来た^②。真理は開かれなければならないということ、旧仏教の側も徐々に気づきはじめてはいたが、それが具体的な形をとるまでには至らなかった。これに対して、あらゆる人々に向けて公開された「開かれた」真理観を、初めて大胆に明らかにしたのは法然である。いつでも、どこでも、誰にでも行うことのできる易行の法を、法然は、念仏として明らかにした。ここに仏教の真理は、初めて隠れた覆いを取って、その具体的な姿を庶民の前に現わしたのである。その法然の開かれた真理観を「真宗」として明らかにするところに親鸞の課題があったのである。

親鸞において真宗が宗派を意味するものでないのは明瞭である。「善導和讃」（第九首）に、
まことをむねとす

けにたいしてしんといふ 八万四千のほうもんはけもんとす しやうとみちしゆをしんもんとす

と左訓されるように、親鸞によれば、真宗とは、「まことをむねとす」る教えであり、無明海に流転する衆生の出離生死の「しんもん」とされる。

仏教が説いた思想で、民衆に最も大きな影響を与えたのは、サンサーラ (saṅgha) の思想であろう。サンサーラは、輪廻とも生死とも翻訳された。仏教は、このような生死輪廻の相をもつのが衆生であると教える。「其れ三有に輪廻して衆多の生死を受けるを以ての故に衆生と名く」(『浄土論註』上)と曇鸞は述べている。仏教によれば、衆生の生死は、決して終ることのない無窮の円環である。一切の生類は、無始以来、未来永劫に至るまで寂滅することなく、三有(欲界・色界・無色界)に流転し続けるといわれる。その衆生の一類として、人間もまたあるのである。この人間の生死輪廻の相を經典は様々に表現してきた。いまあまりにも有名な教言を引用しておこう。

人、世間愛欲の中にありて、独り生じ、独り死し、独り去り、独り来りて、行に当り苦楽の地に至り趣く。身、自らこれを当くるに有も代わる者なし……ここをもつて生死流転し、休止することあることなし。

(『大無量寿経』下巻)

永遠の過去から、数限りない生死の世界をめぐる人間の真相がここに表現されている。人間はそのような存在としてある。しかも人間は、この流転の世界にあつて孤独である。

このような輪廻的な生死観は、生死を一回的なものとしか考えられない現代人の眼には、古代インド人の永劫回帰の神話として映る。否、生死を直線的に考えた古代日本人にとつても、このような仏教の生死観は異質なものであった。だがやがてその輪廻的な生死観は、仏教の定着とともに、日本人に受容されるに至った。

生死の観念は、とりわけ戦乱、飢饉、疫病の続出した中世において、直接に生死に向き合うことを強いられた民衆に、ひととき痛切に頷かれた。血で血を洗う戦乱の悲劇、兵戈のための兵糧に収獲物を略奪される農民の悲惨、流行病のために子に先立たれる親の悲嘆……世の中には怨嗟の声があふれ、不幸が充満していた。まさに生きてあるこ

とを呪わねばならぬような時代の状況であった。この状況の中で、多くの人々は、生の現実相を、生と死の無限の円環の中に感じとった。

当時の時代の空気を吸い、生涯一人の仏者として生きた親鸞は、この生死の観念を共有した。親鸞は、出生以来、度重なる生死の危機を体験することを通して、生の従来するところ、死の趣向するところを深く内観した。親鸞は、人間に生死があるのではなく、生死のうちに人間があると考えた。

一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諛偽にして真実の心なし。(信巻)

しかるに無始より已来、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清浄の信樂なし。(同)

しかるに微塵界の有情、煩惱界に流転し、生死海に漂没して、真実の回向心なし。(同)

衆生は、穢悪汚染の無明海に投げ出され、清浄真実の心など微塵もないのだと親鸞はいう。ここに親鸞の生存感情が映し出されている。「無始よりこのかた」という表現は、衆生が父母未生以前の曠劫の過去を背景にしていることを示している。「一切の群生海」という表現は、他の衆生との生命的連関を示している。いうまでもなく、これは仏教的な存在把握である。この生命感、意識の深層に伝えられる存在の把握である。親鸞は、意識の深層から響流する声をよく聞いた人であった。私たち現代人の意識の表層では、このような存在把握は不可能であろう。

人間とは、生死―内―存在である。親鸞は、人間を、生死の状況の中で主体性を喪い、始めも終りも分らない無明の中に生滅流転し続ける存在と考えている。

生死の世界に落在した衆生は無明のうちにはてしなく流転する。仏教は、衆生をそのような頹落態として見定めた。その迷える衆生にとって、最も大切なのは「生の指標」である。あたかも、荒海に乗り出した一艘の船が、北極星を唯一の指標として目的地に向かってゆくように、生死の海に漂流する衆生にとっても動かぬ指標が求められる。

「指月の喩」が示すように、釈迦は、真如の月を指さした人であった。釈迦は、その月を指標として、生死無明の三界を超えよと説示されたのである。親鸞の叡岳二十年の歲月も、その真如の月を見定めるための苦悩であった。しかし煩惱ふかき身に、その月を見出すことは容易ではなかった。

定水を凝らすと雖も識浪頻りに動き、心月を覩ずと雖も妄雲猶覆う。『歎徳文』

ここには、自己の「生の指標」たる真如の月を求めてしかも煩惱に阻まれて、それを見出しえなかった若き親鸞の苦悩の姿が描かれている。その一切の自力行に破れはてた身に、法然の指さす方向に、はからずも開かれた指標こそ『大無量寿経』であった。

大無量寿経 真実の教
浄土真宗

『教行信証』には、総序のあとにこのような標拳の文が掲げられている。『大無量寿経』こそ真実の教であり、そこに浄土真宗が建立されたといわれるのである。標拳とは何であろうか。それは「生の指標」に他ならないであろう。私には、親鸞が『教行信証』冒頭に掲げたこの標拳の文字は、あたかも生死の大地に打ち樹てられた一本の大きな標柱のように思われる。この標柱は、生死に苦悩する衆生に仰がれるべき指標 (landmark) である。親鸞は、この指標を仰いで、『教行信証』の筆を進めてゆくのである。

さてここで、この標拳の文について注意しておきたいのは、この文の置かれた位置である。この標拳の文は、真蹟

の東本願寺本（坂東本）では、これが欠けて不明であり、現行流布の『教行信証』では、この語を教巻の標挙として、教巻の題の後に置いている。^④しかし西本願寺本・高田専修寺本をはじめとして、多くの古写本では、それは総序の文の後におかれ、そのあとに、

- 一 顕真実教
- 二 顕真実行
- 三 顕真実信
- 四 顕真実証
- 五 顕真仏土
- 六 顕化身土

と標挙されている。したがって、標挙の文の位置を考えるならば、これは単に教巻のみにかかっているのではなく、四法六巻全体にかかっているとみるべきであろう。^⑤まさにこの標挙の文は、『教行信証』の起点であると言いうるのである。

四

教巻のはじめには、浄土真宗に二回向・四法の大綱のあることがいわれている。

謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について、真実の教行信証あり。

この簡潔な文章は、『教行信証』という書物全体を統轄する基本的枠組を示している。ここに浄土真宗は、回向の仏道として表明されるわけであるが、その主題は、首尾照応して各巻に見事に保持されている。その枠組を示せば、次

の通りである。

(1) 真宗教相の根源

教巻 謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。

(2) 往相回向

教巻 往相の回向について、真実の教行信証あり。

行巻 謹んで往相の回向を案ずるに、大行あり、大信あり。

信巻 謹んで往相の回向を案ずるに、大信あり。

証巻 しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の教に入るなり。

同・結釈 それ真宗の教行信証を案ずれば、如来の大悲回向の利益なり。かるがゆえに、もしは因もしは果、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまえるところにあらざることあることなし。因浄なるがゆえに、果また浄なり。知るべしとなり。

(3) 還相回向

証巻 二つに還相の回向と言ふは、すなわちこれ利他教化の益なり。

同・結釈 しかれば大聖の真言、誠に知りぬ。大涅槃を証することは、願力の回向に藉りてなり。還相の利益は、利他の正意を顯すなり。

(4) 総結

証巻 宗師(曇鸞)は大悲往還の回向を顯示して、ねんごろに他利利他の深義を弘宣したまえり。仰ぎて奉持

すべし、特に頂戴すべしと。

『教行信証』の論述のスタイルを「音楽的展開」と呼んで表現した人がいるが、本書の首尾照応した主題の展開は、あたかも楽曲がある統一のもとに、第一楽章、第二楽章と奏でられていくのにも似ている。音楽は美神に与えられるという。親鸞は、浄土真宗の教相の根源に如来の回向を案じている。往還の二相、往相に開かれる教行信証の四法は、願心の回向表現ということができよう。

往相・還相の大道は、如来の願心に回向され、如来の願力に任持された道である。そのことは、右に示した文によれば、「如来の大悲回向の利益」（往相回向結釈）、「願力の回向」（還相回向結釈）、「大悲往還の回向」（総結）と説かれていることから明らかである。往相・還相の大道は、阿弥陀の願心に淵源する。願心とは、如来の真心心である。「もしは因もしは果、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまえることにあらざることあることなし」（証卷）。その如来の真心心に回向されればこそ、そこに表現される往相道は「真実」の教行信証なのである。のみならず往相道の全体は、如来の願力に任持されている。このため煩惱具足の凡夫にも、仏道の証果が成就円満するのである。

往相とは、衆生が浄土に往生してゆく過程である。この過程は、別の言葉でいえば、出離生死の道である。すなわち出世間道が往相道である。一方、還相とは、往相を成就した者、すなわち浄土に往生した者が、ふたたびこの娑婆に還ってきて、生死海に苦悩する衆生を抜苦与樂し、共に仏道に向かわしめる過程である。すなわち還来穢国の道が還相道である。図式的にみれば、一応そのように言うことができよう。

往相道については、「往相の回向について、真実の教行信証あり」といわれている。この真実の教行信証とは、「真宗の教行証」（総序）、「真宗の教行信証」（証卷）であり、それは「聖道の諸教」（後序）に対応するものであろう。それ

は方便の教行信証に対応する。すなわち真実の教行信証とは、抽象的な概念ではなく、「行証久しく廃れた」、時機不相応になった聖道権仮の教行信証に対応しての、具体的・歴史的な概念である。

大乘仏教において、仏道の実践体系は、教理行果、信解行証などの綱格で組織されてきたが、その若き日、比叡山で修学の日々を重ねた親鸞は、いま浄土真宗を教行信証として感得したのである。長い天台教学の研鑽があればこそ、教行信証の四重綱格の法門が、念仏の伝統に帰した親鸞に、おのずから仰がれたものと思われる。承知のように、唯識法相宗の大成者といわれる慈恩大師窺基は、教行証の具欠によって、正像末の三時を立てている。『大乘法苑義林章』巻十一によれば、仏滅後の法に三時ありとし、教行証の三つを具する時代を正法、ただ教行がある時代を像法、教のみあって行証のない時代を末法とする見解が示されている。ところが親鸞によれば、浄土真宗は、この末法時に教行証の三法を円満具足する唯一の仏教であるといわれる。親鸞は、全仏教が衰退したこの末法世において、教行証の三法が生きているのはただ浄土真宗のみであると強く確信するのである。

それでは、なぜ「真実の」教行信証なのか。私は、さきに、それが如来の真実心に淵源するからだと述べた。しかしそれはもう少し補足する必要があるだろう。問題は、その真実心がなぜ真実であるのかということである。

「真実」とは、「まこと」と「みとなる」ということであった。それは、真理としてあると同時に、現実として機能するということである。親鸞が浄土真宗の教行信証を「真実」と言いざることができたのは、浄土真宗の宗教的真理が、人間の上に現実「開かれた」真理だからである。それゆえに浄土真宗は、濁世末代の只中に教行証が具足円満するところが聖道門仏教は、鬪諍堅固の第五の五百年たる現在には白法隠滞し、真理としての普遍性をもはや失っている。ここに親鸞は、

信に知りぬ、聖道の諸教は、在世正法のためにして、まったく像末・法滅の時機にあらず。すでに時を失し、
機に乖けり。(化身土巻)

と言いきるのである。証は教法の自証である。教が時機不相応であれば、そこに展開される行証もはや証果をうることはない。聖道門は、たとえ求道する者はいても得道する者はないといわれるのである。これは、聖道門の修行を身をもって実践した親鸞にして初めて言いうる言葉であった。すでに聖道門の時代は終わり、浄土の真宗が興隆すべきときである。聖道門の宗教的真理（白法）は、隠滞し、閉じられたものとなった。その歴史的確信に立って、親鸞は次のように述べる。

浄土真宗は、在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまうをや。（同）
と。浄土真宗こそ群生海の指標である——。親鸞は力をこめて真宗興隆の時節到来を宣言するのである。

五

經典は、一宗存立の基盤である。法然は、『選択集』教相章において「三經一論」を浄土宗の所依の教であると決し、『安樂集』『論註』を通して、その立論の根拠を提示した。浄土宗独立の事業は、この三經一論の選定に始まる。

これを承けた親鸞は、真実の教として『大經』を唯一つ選び、
それ、真実の教を顕さば、すなわち『大無量壽經』これなり。

と宣言した。三經を同等とした法然の經典觀に対して、親鸞は、『觀無量壽經』『阿彌陀經』を方便の經典とみなし、化身土巻に入れた。しかしそれは、法然の意にさからうものではない。真実教を『大經』と選定することによって『觀經』『阿彌陀經』もその意義と位置が明らかになった。三經のなかに真実・方便の選びを徹底することによって、教えの本来の意味が却って明瞭になったのである。

それでは、この三經のなかの真仮の選定において、なぜ『大經』が真実教とみなされ、『觀經』『阿彌陀經』が仮教とみなされたのか。その権実真仮の判定の基準となったものは何であろうか。

天台宗において『法華経』が真実教として選ばれた基準は、釈尊の出世本懐の文のあるなしの如何にあった。それゆえ天台宗義を学んだ親鸞が、三経のなかに真仮を判別する基準として、釈迦の出世本懐の文のあるなしの如何に大きな注意を払ったことは疑いえない。『大経』で釈尊は、出世本懐を語っておられるが、『観経』『阿弥陀経』では、釈尊にその思召しはない。それゆえ親鸞は、教巻に、ただ『大経』と異訳の『如来会』『平等覚経』の出世本懐の文、そして五徳現瑞を釈した『述文讀』の文のみを引用して、「しかればすなわち、これ顕真実教の明証なり」と結文したのであろう。

これと同時に、私は、親鸞が『大経』を真実教として選定した理由として、『大経』が真に「まこと みとなる」經典であるとみなされたことが挙げられると思う。『大経』の面目は、特定の選ばれた者のためにあるのではなく、凡小・群萌に開かれた「全人の宗教」というところにある。その門は誰にでも開かれている。そこに誓願一仏乗を説く經典である『大無量寿経』の意義がある。

私たちが經典を読む場合に、注意したいのは、經典の中で釈尊が、どのような人々に向って教えを説いているかということである。すなわち対告衆は誰かということが大きな問題である。かつて佐々木月樵が仏教を「対告衆の宗教」と呼んだことがある。

仏教は、決して哲学でもなければ、道徳でもない。何れも皆な釈尊の教にして、それぞれ対告衆の宗教である。……それぞれその対告衆の上よりして経巻を研究考察する時、そこに常に私共は我仏教が、宗教として複雑なる人生問題を如何に解決し居るかを認むることである。単に、仏教の教は、無我であるとか、或はまた因果であるとか、或はまた唯心だとか、何だとか、歎だとかいふ概念の取扱いは、宗教として、何等の教をも私共には与へぬのである。然るに、我仏教は、支那伝来已後、種々の事情からして、長く、かういうやうな概念の取扱ひを経巻に就いてなして居たやうに思ふ。（『対告衆と仏教』）

ここで言われるように、仏教の対象はどこまでも人間である。こういう眼で仏教の經典をみれば、『華嚴經』は文殊菩薩の宗教である。『維摩經』は維摩の宗教である。『勝鬘經』は勝鬘夫人の宗教である。『觀經』は韋提希夫人の宗教である。『阿彌陀經』や『般若心經』は舍利弗の宗教である。『涅槃經』は阿闍世王の宗教である。

では『大無量壽經』の対告衆は誰か。この經には、阿難會と彌勒會の二つの會座があるが、中心は阿難會である。『大經』で扱う限り、阿難は、凡小・群萌の代表者である。この凡小・群萌に「功德の宝」「眞実の利」を恵まんと二尊は願われるのである。

この經の大意は、弥陀、誓いを超発して、広く法藏を開きて、凡小を哀れみて、選んで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、恵むに眞実の利をもつてせんと欲してなり。

様々な經典を読むとき、その対告衆は菩薩であることが多い。これに対して『大無量壽經』は、凡夫が対告衆の中心となる。『大無量壽經』は、凡夫に「功德の宝」「眞実の利」を恵まんとした經典である。「功德の宝」「眞実の利」とは、『浄土論』のいわゆる「眞実功德相」であろう。そして眞実功德とは、本願・名号に他ならない。親鸞は、

ここをもつて、如来の本願を説きて、經の宗教とす。すなわち仏の名号をもつて、經の体とするなり。

と言っている。本願・名号の眞実功德の働らきによって、高遠な仏道も、凡夫所行の道として開かれる。

無數の經典が積尊の言葉を伝えている。したがってどの經を選ぶかが常に問題である。積尊も涅槃に入りなるとするとき「了義經に依りて不了義に依らざるべし」(『大智度論』)と遺誡された。数々の經典のなかにあって『大無量壽經』は、積尊が群萌に「眞実の利」を与えることを目的として具体的に道を説かれた唯一無二の經典であるといつてよい。親鸞が『大經』を「眞実の教」と呼んだのは、ここに眞実の成仏道ありと確信したからに他ならない。經典遍歴を重ねた親鸞には、どの經典も自己に門戸を閉しているように思われた。「時は末法、機は下根」というような具體的現実情況があった。この情況に応答する經典のみが「眞実」と呼ばれる資格がある。眞に時機相応する經典は何

か。そこにはからずも出遇われたのが『大無量寿経』であった。それゆえに親鸞は、この經典に誠まことにこれ、如来與世の正説、奇特最勝の妙典、一乘究竟の極説、速疾円融の金言、十方称讚の誠言、時機純熟の真教なり。知るべし、と。

と、最高の讚辞を捧げて、教巻を結ぶのである。

註① 松扉哲雄『おかげさまの世界』23頁。

② 松野純孝『親鸞―その行動と思想』239頁。

③ その受容の過程について論ずる力は私にはないが、たとえば、空海の次の詩が想起される。

悠悠ゆうゆうたり悠悠ゆうゆうたり、はなはだ悠悠ゆうゆうたり。

内外ないがい(仏教と仏教以外)の纏め纏め(書物)、千万の軸あり。

杳やう杳やうたり杳やう杳やうたり、はなはだ杳やう杳やうたり。

道といひ、道といふに、百種の道あり。

書しよ(書写)死しえ、諷ふう(読書)死しえなましかば、もと何がせん。

知らじ知らじ、吾われも知らじ。

思しひ思しひ思しふとも聖せい(聖者)も心こころることなけん。

午頭ごとう(中国古代の神農)、草を管くだめて病者を悲しみ、断齋だんしやく(周旦公)、車を機はたつて迷方を愍あはれむ。

三界さんがい(この世)の狂人は狂くるせることを知らず。

四生しじやう(生きとし生けるもの)の言者ことばは言ことなることを識しらず。

生なまれ生なまれ生なまれ生なまれて生なまの始めに暗くらく。

死しに死しに死しに死しんで死しの終はつりに冥みやうし。『秘蔵宝鑰』序)

永遠の生死を凝視したこの一節は、日本人が人間の生死について、驚くべき内省的な表現に辿りついた例として忘れることができない。

④ たとえば、島地大等著『聖典』、柏原祐義著『真宗聖典』等。

⑤ 松原祐善「真実教の開頭」『親鸞教学』二十一号54頁。

⑥ 横超慧日「親鸞と天台学」『大谷学报』第四十六卷第二号。

⑦ 『大無量寿経』序分の声聞聴衆を教える最後に阿難の名が出てくる。声聞とは大乘非器の人である。藤田宏達訳『梵文和訳無量寿経・阿弥陀経』によれば、この声聞列名のなかで阿難については、「学修の道においてさらになすべきことが残っていない一人、すなわち尊者アーナンダを除いて」という但し書きがつけられている。すなわちサンスクリット原典では、仏道修行に障碍があった人として阿難が注意されているわけである。この点からも、阿難を凡夫として考えることは誤っていないと思われる。