

積尊の悲化

——『大無量寿経』悲化段を中心として——

江上淨信

宗教は無限者と有限者との結びつきにおいて成立する。

しかもそれが真実の宗教であるには、単なる論理的な思弁ではなく、現存在の我が救済されるという、我と汝との実存的交わりを通して、有限者と有限者との間にも実存的交わりが成立つような根源的な対話の世界を開示するということでなければならぬ。仏教の立場でいえば、本来の世界に還つてゆくことが、そのまま苦難の現実に戻ってくるような道を開くということではなくてはならない。

親鸞はそのような宗教的根本課題の上に立って『教行信証』『教巻』に

「謹で浄土真宗を按ずるに、二種の廻向有り、一には往相、二には還相なり。」

（『親鸞聖人全集』教行信証(1)九頁）

と標示し、『浄土文類聚鈔』には

「本願力の廻向に二種の相あり、一には往相、二には還相なり。」
（漢文篇一三三頁）

と明示されている。われわれはそこに親鸞にとって往相廻向は還相廻向を必然せしめるものでなくてはならず、還相廻向となつて用かない往相廻向は真実といひ得ないという確信のあったことを窺うことができる。それは『正像末和讃』（和讃篇一八一～四頁）に

南無阿弥陀仏の廻向の

恩徳広大不思議にて

往相廻向の利益には

還相廻向に廻入せり

往相廻向の大慈より

還相廻向の大悲をう

如来の廻向なかりせば

浄土の菩提はいかゞせん

といひ、

往相還相の廻向に

まうあはぬ身となりにせば

流転輪廻もきはもなし

苦海の沈淪いかゞせむ

と詠い上げられていることが、如実にそれを物語っている。

親鸞は絶対的受動による自己否定の中から、絶対的能動による自己肯定が生れてくる立場を求めたのである。而してその立場を生み出す根源の力が本願力廻向としての念仏であった。念仏とは十方衆生を自己自身の上に引受けることによつて、それ自ら法蔵菩薩となり、衆生を撰取していこうとする如来自体における絶対的受動を通しての、絶対的能動のはたらきに他ならない。親鸞はその「南無阿弥陀仏」の名号において、如来と自己とが我と汝という深い実存的交わりの中に生きてきた身であることを確認し得た

のであり、そこに真の本来的自己ともいふべき衆生となつた如来の法蔵精神に出遇うことができたのである。親鸞は、その法蔵に喚びさまされて生きる道こそ、宗教における自己疎外を突破してゆく道であることを確信して生き抜いた人であるといわなければならない。現に教を聞く身と知らされ、本願力廻向に自身を任持する力を見出した時、そこに空過といわれるものも、その根源から突破され、そこに如何に迷うとも、もはや空過というのではない存在それ自体の意義が見出されたのである。まことに親鸞は自らの現実に決して目を背けることなく、それを凝視しつつ、そこに衆生往生の道を切り開いていったのである。親鸞にとつて如来の本願力廻向とは、概念化されたものではなく、それなくしては生きても居られず、死んで往くことも出来ぬ問題であつたのである。

蓋し、そのように親鸞について語りつつも自らに於いてはそれを概念化し、殊に現代にあつては機械文明による物質生活に支配せられ、その奴隸と化してゆくような内面的な精神状況に自ずから陥入っているのではなからうか。ここでは殊にそのような閉鎖的在り方を厳しく批判しその在り方を切り開いてゆく道について明かされた釈尊の悲化の意義を『大無量寿経』を中心に窺つてみたい。

『大無量寿経』は、經典自体、如来の出世本懐という一大事因縁を開顯したものであることを明示している。蓋し、親鸞に於いて重要であったことは、何がそれを開示せしめたかということであった。それ故に『教行信証』「教巻」には、

「何を以てか出世の大事なりと知ることを得るとならざらば」

と標して、それが一切の群生を代表する阿難の主體的な問いによるものであることを經文の引用によって解説されている。恐らく阿難は、常に積尊に随侍して教えを聴き、自らの眞の帰依所を求め続けてきたにちがいない。而してその自己が久しく求め続けてきた問題が、現に大寂定に住したもう世尊の法体の上に、全現せられていることを初めて見出し得たのではなかつたらうか。

恐らく親鸞が、阿難と積尊との對話を説いた經文を引用することによって『大無量寿経』が出世本懐の經典であることを顯わそうとしたところには、その出世本懐は、単に如来個人のものでなく、阿難及び一切衆生の出世本懐であることを、積尊と阿難との実存的出遇いという事実を通し

て明らかにするということがあつたといつていいであらう。思うに『大無量寿経』ほど実存的出遇いと、そこに交わされた對話のもつ意義を明示した經典は少ないのではなからうか。実存的出遇いは時節到来、時機純熟の一大事因縁の出来事であつて、それは求めなければ遇えないが、又、求めたから直ちに遇うことが可能であるということもないという、出遇いのもつ不思議性と、その偶然性の中に深く感知せられる歴史的必然性があるからである。まことに『大無量寿経』は、世自在王仏と法藏菩薩、弥陀と積尊及び諸仏・諸菩薩、積尊と阿難及び弥勒等といった重層的な出遇いにおける、本願の開示とその自覚を明示した經典である。親鸞は、その『大無量寿経』に顯わされた本願の眞実を、師法然上人との出遇いにおいて信知し得たのである。而して親鸞は生涯をかけて、その出遇いのもつ意義を確認し、それを説き明かすことをもって自らの責任としたといつていいであらう。さればこのことは『教行信証』総序、後序をはじめ、和讃、『歎異鈔』第二章、後序等、その他の著作の上に窺われるところである。それらの著作によつて、われわれが見出すものは、親鸞にとつて、よき人との出遇い、更にはそれによつて開かれた如来との出遇いを語ることの外、自己自身を語る道は、何処にも存在しな

かったということである。

親鸞八十六歳の晩年に著わした『悲歎述懐和讃』の第一首目(和讃篇二八〇頁)には

浄土真宗に帰すれども

真実の心はありがたし

虚仮不実のわが身にて

清浄の心もさらになし

と詠いあげている。ここに「浄土真宗に帰すれども、真実の心はありがたし」は、『歎異抄』第九章における「念仏申し候へども、踊躍歡喜のころおろそかに候こと、またいそぎ浄土へまいりたき心の候はぬは、いかにと候べきことにて候やらん」という唯円の問いと本質的には同一なるものである。浄土真宗に帰すればこそ、念仏するが故にこそ、逆にそこから不断に問われなければならない宗教的問いの深さが窺われる。しかも、その問いは親鸞が常に自己自身に対して問い続けてゆかねばならなかったことから発せられたものに他ならない。そのことは「虚仮不実のわが身にて」といい、「親鸞もこの不審ありつるに」ということの上に、親鸞自身の求道歷程における内面を窺うことができるのではなからうか。而して「清浄の心もさらになし」といい、「唯円房同じ心にてありけり」の上に、自己自身

の深奥を見透し、しかもそれを暴露される如くに受けとられる。親鸞がかく詠い上げ、語る一語一語のうちに浄土真宗といい、念仏といった中に安住するという立場を見出すというより、却って「汝自当知」と現実の自己自身を非情なまでも批判し、突き難ず冷厳さが窺われる。それは親鸞自ら信仰という仮面をかぶった自己疎外の立場に身を置くことができなかった非情の精神に基づく言葉であるからといえよう。而してその親鸞の非情の根源は、如来の絶対的慈悲における非情からおこされたものといっている。

「若不生者不取正覚」の本願は如来の絶対的慈悲の表現であるが、その如来の本願は直接無媒介にその絶対的慈悲としての撰取の世界を表現してはいない。即ちこの慈悲を成就せしめる否定契機こそ「唯除五逆誹謗正法」という抑止の文に他ならない。本来、選択本願とは如来が衆生と運命を共にするものである。そのかぎり衆生の往生のほかに如来の成仏はない。この一切衆生を撰して如来たらんとする選択本願が「唯除」という抑止の世界を見出したのである。されば「唯除」とは単に衆生を救わぬということではなく、ただ救えぬ衆生を見出したのであり、救えぬ衆生を見出したことは、やがて如来自ら成仏ができぬ世界を発見したことに外ならない。親鸞は如来自ら成仏できぬ世界の

根源を自己自身の不実性の中に見詰め、単独のまま誓願の前に立たざるを得なかったのである。しかもそれが『歎異抄』後序に示された

「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」

という絶対の単独者としての信の表白に外ならなかったのである。

そこにわれわれが感知するものは、宗教的要求の自己自身における必然性の確かめと、それによって現実からの逃避ではなく、現実への随順の道を開こうとする如来の絶対慈悲の密意である。その唯除という抑止の密意を積尊自ら開示されたものが『大経』下巻に説かれる悲化段である。

二

『大無量寿経』が本願としては四十八願を中心として展開されたものであることは、親鸞が『銘文』末に

「大無量寿経といふは四十八願を説きたまへる経なり」と述べられていることよって明らかである。然るにこの四十八願はまた第十八願に要約せられることも浄土思想の伝統である。されば『大経』はそのまま第十八願の展開であると見ていい。かくて第十八願に於ける

「設ひ我仏を得んに、十方の衆生、至心に信樂して我が国に生れんと欲ふて乃至十念せん。若し生れずば、正覚を取らじ。」

という撰取の文は、これを『大経』の所説に配すれば、如来浄土の因果と衆生往生の因果とを展開せしめる根源であり、

「唯五逆と正法を誹謗せんことを除かん。」

という抑止の文は積尊の悲化をあらわならしめる根本である。もと本願の上にあられた抑止について、それが弥陀に属するか、釈迦に属するかは古来論議せられるところであるが、弥陀の本願が一如の世界を展開せしめるものであるならば、論理的には抑止を弥陀に属すべきではない。本願の純粹意志は十方一切の衆生を撰取するものであって、そこに制限のあるべきはずがない。されば抑止は覚師が明らかに『口伝鈔』下に

「抑止は釈迦の方便なり」

といわれるように積尊に属すべきである。何故なら、『大経』における招喚と發遣が撰取と抑止の關係に対応し、それが、そのままわれわれの救済の体験の内面構造を示すからである。

積尊が「唯除」という抑止によって、如来の本願真實を

明らかにし、衆生の自覚を求められたことは、衆生往生の因果を明かされた後更に悲化段を開説せられたことによつても明らかに知ることができる。その悲化段の序説として説かれた「易往而無人」の語は、古来『大経』一部の教旨を展開せしめる眼目であり、承上起下の語として注意せられてゐる。それは前未明かし来たつた如来の本願が、真に信心の自覚として、主体的な生命そのものとして体認せられてゐるかどうかを重ねて厳しく問い正されるものに他ならない。

親鸞は『銘文』（和文篇七九頁）に

「易往而無人といふは、易往はゆきやすしと也、本願力に乗ずれば本願の実報土にむまるゝことうたがひなければ、ゆきやすきなり。無人といふはひとなしといふ、人なしといふは眞実信心の人はありがたきゆへに実報土にむまるゝ人まれなりとなり。しかれば源信和尚は、報土にむまるゝ人はおほからず、化土にむまるゝ人はすくなくらずとのたまへり。」

と明示されている。「易往而無人」の一語こそは、最も端的にこの経典における自己批判を表現したものであるといつていい。「無人」とは、単に本願の教えを聞き、それを信ずるものがないという数量としての問題ではない。

「世人薄俗にして共に不急の事を諍」い、「眞実信心の人はありがたき」であつて、物質生活における精神生活の放棄という問題を厳しく批判し、信心そのものが眞実であるかどうかという、信の本質を問われたものと見るべきである。而して、悲化段の序説としてそこに示された「横截五悪趣」の語は、善導によつて「横超断四流」として表わされ、更に親鸞によつて『教行信証』「信巻」末に現生の益として解明せられたものであるが、そこにもわれわれは自己疎外からの解脱の道を学びとることができよう。「横超」とは煩惱成就の凡夫における不断煩惱のままの解脱を明らかにするものに他ならないからである。それは堅超・堅出、横出の道にも破れてゆかねばならない身、如何にしても現実の世界を離れ去ることのできない身の上に開かれた道である。それ故にその道は、われわれに現実の道を離れ去ることを勧めるものではなく、むしろ、その現実の身に徹して生きることを求めるものに他ならない。悲化段の教説はそうした積尊の悲化によつて開かれたものである。

されば、悲化段は眞実信心の人はありがたき現実を鋭く批判しつつ、願力に帰すべきことを教えられるのであつて、そこには自ずから二意を含むのである。一つは『大経』順観の立場といわれる宗教生活の自然法爾のすがたで

あり、二つにはかくの如き宗教生活に転ぜしめるための蔽しい現実批判である。

即ち、『大経』を順観すれば、それは如来の本願を説く経であり、従って悲化段も本願に随順するものの自然法爾な生活のすがたを説くものと見なければならぬ。それ故に『大経』(加点篇(1)九三頁)に

「其れ至心に安楽国に生ぜんと願ずること有る者は、智慧明達し、功德殊勝なることを得可し。心の所欲に随ひて、経戒を虧負して、人後に在ることを得ること勿れ。」

といわれる。ここで「至心に安楽国に生ぜんと願ずること有るもの」とは、至心に信樂して彼国に生ぜんと願ずる往生人であつて、本願の招喚によみがえつた人といつていい。而してかくの如き信心の行者は智慧明達し功德殊勝なることを得るのであつて、智慧明達は智莊蔽であり、功德殊勝は福莊蔽であり、この福智二莊蔽を得ることは、即ち名号の徳を全領することをあらわしている。このように本願の名号によみがえつた願生行者は心の所欲にまかせて五善五惡の経戒にそむき、人後に落ちてはならないと誡められたものである。ここに福智二莊蔽に「得可し」といい、経戒について「得ること勿れ」と示されているのは注意す

べきで、古來「得可し」は表詮、「得ること勿れ」は遮詮といわれる。もし可得の表詮に立場を置いて、勿得の遮詮を見るならば勿得は無得という程の意味であつて、経戒を守り人後に落ちることがないという法爾自然の相を示したことになる。従つて、そこでは、

「仏皆これを哀みたまひて威神力を以て衆惡を摧滅して、悉く善に就けしめたまふ。所思を棄捐し、経戒を奉持し、道法を受行して違失するところ無し。終に度世泥洹の道を得」(加点篇(1)一一五頁)

であつて、それは全く宗教生活にそなわるところの法爾自然の倫理生活である。

蓋し、『大経』を逆観すれば、それは倫理から宗教への展開を示すことになり、五惡を誡め五善を勧められても、却つてそれが破綻するところに積尊の悲化が示され、しかも破綻することによつて本願一実の大道に勧められることとなり、ここに積尊發遣の意味をもつことになる。従つて「心の所欲に随ひて、経戒を虧負して、人後に在ることを得ること勿れ。」

という勿得は経戒を奉持して人後に落ちぬということのあり得ないわれわれに可得の道を明かして速かに本願の大道に歸し、功德殊勝なれと勧められる意味となる。

かくて五善五惡の経戒を中心としてそこに倫理の二重性があり、一つにはそれに破綻して本願一実の大道によりがえる否定契機としてであり、二つには本願の大道に帰することにおいて法爾自然に流出する倫理として、却って宗教生活の内実となるという意味である。ここでは同じ五善五惡であるけれども、宗教への否定契機としての倫理の意味と、更に弥陀招喚の世界に包まれてよみがえる善惡という二重の意味をもつのである。殊に注意しなければならぬのは後者の場合であって、ここでは「善惡のふたつ総じてもて存知せざるなり」と善惡を超えた世界で、しかも「仏の捨て遣めたまふをば捨て、仏の行ぜ遣めたまふをば行」ずといった新しい善惡が、弥陀の招喚に信順する世界でよみがえってくる。この二重性を思念しながら、更に文に即して窺ってみたい。

三

悲化段は大きく三毒段と五惡段からなっている。三毒段は煩惱の過を説くことよって、われわれの現実を厳しく批判するとともに、それよって浄土に願生すべきことを明かされている。世事を棄てて勤行して道を求めるべきであるにもかかわらず、敢えてそれをしない現実の相を擬

視して、その悲化は「然るに世人薄俗にして、共に不意の事を諍ふ」という言葉でもって始められる。まことにわれわれは不急の事である身の營務に追われて、真実の事を求めようとしない。「不急の事を諍ふ」という教誡は何といふ厳しい批判であろうか。しかも、われわれが不急の營務に營営としているのはまさしく煩惱の過であって、ここに積尊は不急の事に追われている煩惱の過を貪欲・瞋恚・愚痴の三毒に要約して詳説されている。即ち貪欲に就いては求財苦と有財苦と無財苦との三つに分ち、醜い人間の罪惡に深く関わる財について語り、瞋恚に就いては怨憎苦と愛別苦が挙げられ、愛と憎の相対性から離れることのできない惨めな人間の相を明かし、愚痴については不信因果、承受邪見、不覺無常、三垢失道、恩愛妨道、造惡受苦の六つを挙げ、それよって累世に勤苦し、その中に展転して数千億劫出期あることなき愚痴の相を示し、「痛々言ふべからず」と悲歎されている。

三毒段に示される苦過は、われわれが、肉体を持つ限りはそれから解放されるといふことのない現実の如実なる相であると共に、更に自覚的には無始已來今日今時にいたる自己自身の迷闇の歴史的縮図に他ならない。されば三毒の描写は単に客観的な事実として受容されるのではなく、如何

に教えを自身に引きあてて聞くことをせず、対象論的、実體論的に捉え、徒らに概念の奴隸と化しているか常に自己自身において内観されなければならない。三毒の過を説かれた釈尊は端をあらため

「仏、弥勒菩薩、諸天人等に告げたまはく、我、今汝に世間の事を語る。人是用ての故に坐して道を得ず。当に熟思ひ計りて衆悪を遠離す、其の善の者を択んで勤めてこれを行ぜよ。」(加點篇(1)九三頁)

と修捨の道を明らかにし、ここに世を厭うべきことを示すと共に、淨土を願うべきことを勧めて、

「其れ至心に安樂國に生れんと願うること有る者は、智慧明達し、功德殊勝なることを得可し。」(前同)

と説かれる。ただし現実を厭う厭離穢土といつても、それはただ現実を否定することではなく、現実の衆悪を厭離することであり、淨土を欣求するといつても功利的に快樂の世界を願うことでなく、全き善の世界を択ぶことなのである。されば、この文について既に倫理の二重性のあることは前節に触れたところであつて、その二重性は更に五惡段に至つて明らかにされる。ここでは更に仏の教誡に対し、弥勒自らの領解を

「仏語の教誡、甚だ深く甚だ善し。智慧明らかに八方

上下去來今を見そなはして究はめ暢べたまはざることを、莫し。《乃至》今、仏に値ふことを得て、復、無量壽仏の声を聞きて、歡喜せざるもの靡し、心開明することを得つ。」(加點篇(1)九四～九五頁)

と述べられている。ここに弥勒は今仏に値うことを得て復無量壽仏の声を聞いている。今迄釈尊は弥勒及び諸天人に対し、三毒の苦過を説かれたのに過ぎないにもかかわらず、弥勒はその悲化から無量壽仏の声を聞きとっている。されば現実の苦過は單なる苦過ではなくて、その苦過を通して、われわれは無量壽仏の声を聞き、劇惡極苦の中にこそ本願の大道に通ずる道を知らされるのである。ここに悲化の重要な意味が『大經』逆觀の立場として、本願一実の大道に帰せしめる倫理の破綻を説示するものであると領解される。釈尊はこの弥勒の領解に応じ

「今我れ此の世に於て仏と作りて、經法を演説し、道教を宣布す。諸の疑網を断ち、愛欲の本を抜き、衆惡の源を杜ぐ。」(加點篇(1)九五頁)

といつて、往生の正行を説いて

「汝、今亦自ら生死老病の痛苦を厭ふ可し。惡露不淨にして樂しむ可きものなし。宜しく自ら決断して身を端しくし、行を正しくし、益々諸の善を作りて、己を

修し体を潔ぎよくし心垢を洗除し、言行に忠信ありて表裏相応し、人能く自ら度して、転た相拯濟して、精明求願して善本積累すべし。」(加点篇(1)九六頁)

と厳しく教誡されている。しかも、われわれは常に五悪五痛五燒の中にあつて、端身正意衆惡を作らずということ、ほとんど不可能といわなければならぬ。積尊は更に五惡を消化して五善を持たせて、福德度世長寿泥洹の道を獲しめる道を説かんと述べ五惡段が開かれてくる。

五惡段において積尊は五惡五燒の相を詳密に説き、その一々を結んで

「人、能く中に於て、一心制意端身正行にして独り諸の善を作りて衆惡を為らざれば、身独り度脱して、其の福德、度世・上天・泥洹の道を獲得ん。」

と説示されている。ここで注意しなければならぬのは「一心制意」の言葉であつて、この語に最もよく善惡の二重性が窺われる。この一心を制意にかけ端身正行の倫理的な努力と見るならば、それは意志の自由を根底とする倫理的な世界を意味することとなり、この文は五惡に対して相対的に五善を勧めるに過ぎない。けれどもここに五善が勧められるのは、単にそれだけの意味ではなく、それが前來說かれる五惡に対比的に説かれていることで、端身正行独り諸の

善を作す生活が、われわれの現実にあつては常に破綻し、却つて五惡の生活に墮せざるを得ないことを示している。

ところで煩惱具足の凡夫といい、唯知作惡の惡人というところは、客觀的、對象的に定められた事實ではない。それは惡と対決し、煩惱を断ずる願いを通して、始めて自証される主体的自覚でなければならぬ。それ故に惡と闘い、煩惱と厳しく対決することなしに、觀念化された凡夫は眞の凡夫ではない。さればこそ積尊の悲化は、深く一心制意端身正行であることを勧められるのであつて、ここに倫理が宗教の否定契機としてはたらく意味がなければならぬ。

それ故、この文は五惡の一々を結ぶについて同じ言葉で繰返されている。かくの如き面がこの文の表面的意味でなければならぬ。

蓋し、この一心を利他の信心と領解すれば、この文の意味は逆転する。何故なら端身正行の生活に破綻して五惡五痛五燒の痛苦に焚燒される衆生は、その痛苦に基づく煩惱具足の徹底的な自覚において、ひたすら弥陀の撰取にまかせ、ただ如來の願力に乗托する利他の信心に転入せしめられ、この転入を通して一心から制意の生活が自然法爾に流出することになるからである。従つて一心制意端身正行といつても、そこには倫理的な意志の努力をとまなうことな

く、却って法爾自然に一心制意端身正行が行ぜられるのでなければならぬ。即ち如来の願力をたのむ利他の信心を内に蓄えれば、自ら貪瞋痴の三毒の意を制し、端身正行の修善を現する。蓋し、如来の本願を信ずるものは独り諸善を作すことができるというのではない。一心制意の文の始めには「人能く中に於て」とあり、その中は衆生の心の中に、即ち貪瞋痴煩惱中という意味で、貪瞋痴煩惱の深い自覚においてのみ一心帰命のよみがえりが可能だからであつて、その貪瞋痴の煩惱を離れるのではない。むしろ貪瞋痴の煩惱中であつて、その痛苦に苦しみながらも他力自然の力によって自ずから制意の生活が生ずるのである。それは全く自己自身の力ではなく、常に如来願力の用として仰がれるのである。かくて「独り度脱して」というのは、五善を励むことを因とするのではなく、一心の利他信心を因として独り迷を度脱し重苦を遠離しその福德は世間の福德を超えた上天泥洹の道、即ち仏果を得るのである。それ故に一心の利他信心は、自ずから五悪を遠離し五善にいそむ独り諸善不為衆悪の福德を持つと共に、泥洹の道を得しめる徳をもつのである。まことに『末灯鈔』にいう「もとは無明のさけに多ひふして、貪欲・瞋恚・愚痴の三毒をのみこのみめしあふてさふらふつるに、仏のちかひをききはじ

めしより、無明の多ひもやうくすこしづゝさめ、三毒をもすこしづゝこのまずして、阿弥陀仏のくすりをつねにこのみめす身となりておはしましあふてさふらふ」(書簡篇一一六頁)であつて、それは仏の誓を聞く一心の利他信心に基づいてなし得ることである。

さればこの五悪段の文の「一心制意」は一心の利他信心を意味し、「端身正行にして独り諸の善を作る」は安心から流出する五念門の起行を示すのであつて、ここに倫理の二重性が窺われる。かくの如き五悪段の教説は、第一悪から第五悪まで所作の悪の内容においては異つた面があるが、その意の帰趣にあつては五悪共に異なるところはない。釈尊は弥勒に五悪によって五痛五燒展転して相生じ、自然に悪趣に入り苦毒無量なることを明かし、ここに悲化を頭わして

「世間はくの如し。仏皆これを哀れたまひて威神力を以て衆悪を摧滅して、悉く善に就けしめたまふ。所思を棄捐し、経戒を奉持し、道法を受行して違失する所無し。終に度世泥洹の道を得。」

と弥陀の招喚に帰せしめる釈迦発遣の意を示し、喚遣一致の意を明らかにされている。されば諸天人民及び後世の人は、仏の経語を聞き度世を求めて生死衆悪の本を抜断し、

三塗のはかり知られぬ苦惱を離れよと説かれる。而して汝等は此の世において広く徳本を積んで恩を布き恵を施して道禁を犯すことなく、よく忍辱精進して心を一にし智慧をみがき、またそれを人にも教えて、善根功徳を修めるがよいといわれる。しかも心を正しくして淨らかに斎戒をまもることが、わずか一日一夜であっても、それは無量寿国で百歳の間、善を修めるよりも勝ると端身正行の修善を勧められている。しかし、このように修善を勧められる所以は、却ってこの修善に破綻して本願の大道に帰すべきことを教えられるのである。それ故、次に仏の化益を頌わし

「吾、汝等天人の類を哀れみたまひて、苦心に誨諭して、教へて善を修せしむ。器に随ひて開導して、經法を授与するに承用せざること莫し。意の所願に在りて、皆道を得しむ。」(加點篇(1)一一六頁)

といわれる。まことにそれは器に随つて教へ導き、經法を説き与えられるので、修善に破綻するものは本願に帰するより他はない。そして本願の大道に帰することによって、はじめて修善も自然に流出するのである。ここに積尊が悲化を説かれた所以があつたのである。かくて

「吾、汝等諸天人を哀愍すること、父母の子を念ふよりも甚だし。今、我、此の世間に於て作仏して、五

悪を降化し、五痛を消除し、五燒を絶滅す。善を以て悪を改め、生死の苦を抜きて、五徳を獲、無為の安に昇らしむ。」(加點篇(1)一七頁)

と、この經の益を明されている。ここに五惡段を説かれた意趣と釈迦發遣の意が尽されているといわねばならない。

四

思うに悲化段は『大阿彌陀經』『平等覺經』『無量壽經』の三本にのみ説かれ、『如來會』『無量壽莊嚴經』・梵本・チベット訳にそれを欠いている。その旧訳三本の言々句々はすこぶる類似し、しかもその中には中国思想に基づく表現が多く見出されるところから、中国において新しくつけ加えられたものである見方が定説とされている。勿論その説を否定するのではなく、むしろそこに却って深い意趣を窺うことができるのではなからうか。それは唯除の機の現実を明らかにし、衆生に破綻の自覺を求め、積尊の教説を自己自身の課題として聞きとつた、仏弟子の内面深く見出されてきた現実の相であつたといつてもいいであらう。何故ならそれを見出さしめたものは積尊の教えそのものに他ならなかつたから、それを根源に還して、積尊の教説として明らかにしたところこそ、むしろ逆に經典の眞実性をよ

く示していると窺えるのではなからうか。古来この三毒・五惡の悲化段について、親鸞はその著述の上に殆んど留意しなかったかのように何所にも引用されていないことが問題とされている。それはあまりにも悲痛なる現実であるが故に、それをそのまま深く自身に引き受けて感ぜられるより他なかったからであらうかといわれる。蓋しそこには、それと共にこの悲化段の教説自体が、仏弟子の自覚をあらわすものであるとすれば、それによって教えられた親鸞自身の言葉として表現されてもよいであらう。然らばその点に着眼すれば、われわれは親鸞の著述のいたるところに三毒・五惡の現実に対する痛みが表白されていることに気が付かしめられる。即ち『教行信証』にあっては「横超断四流」についての積、真の仏弟子の積の後に悲歎述懐して

「悲しき哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまず、恥ずべし、傷むべし。」

と、いい、『末灯鈔』に

「われ往生すべければとて、すまじきことをもし、おもふまじきことをもおもひ、いふまじきことをもいひなどすることはあるべくもさふらはず。貪欲・煩惱にくるはされて欲もおこり、瞋恚の煩惱にくるはされて

ねたむべくもなき因果をやぶるこゝろもおこり、愚痴の煩惱にまどはされておもふまじきことなどもおこるにてこそさふらへ。めでたき仏の御ちかひのあればとて、わざとすまじきことどもをもし、おもふまじきことどもをもおもひなどせんは、よく／＼この世のいとはしからず、身のわろきことをおもひしらぬにてさふらへば、念仏にころざしもなく、仏の御ちかひにもころざしのおはしまさぬにてさふらへば、念仏せさせたまふとも、その御ころざしにては順次の往生もかたくやさふらふべからん。」(書簡篇一〇八〜九頁)

等、親鸞における真の仏弟子としての三毒・五惡段の領解の吐露であると窺ってもよいのではなからうか。

われわれは、常に自らが限らない人間の悲しみを負うて動きのとれない群萌であることを忘れてゐる。群萌であることを見忘れるとき、念仏は失われる。ここに釈尊の悲傷があったのであり、悲化段が開説されねばならなかった所以があると領受される。(本学助手、真宗学)

〈参考文献〉

- 香月院深励『大無量寿経講義』
- 為法院文雄『仏説無量寿経講義』
- 金子 大栄『大無量寿経聞思録』
- 稲葉 秀賢『真宗概論』『浄土三経の論理』
- 幡谷 明『胎生論序説』(親鸞教学)
- 藤田 宏達『原始浄土思想の研究』