

浄土教興起

神戸和磨

一

『観無量寿経』は王舎城の悲劇の渦中に苦悶する韋提希をヒロインとして語られている。しかし、それは単に日常的悲劇に終るものではなく、その悲劇を仏法的現実として、そこに本願の名告りを聞かせしめ、浄土教興起の意義を見出さしめてくるのである。それならば、いかに、この王舎城の悲劇が浄土教興起としての意味を我々に与えてくるであろうか。

まず、この『観無量寿経』の「序分」に、最も注意を払ったのは善導大師である。善導大師は、現実を凝視した厳しい修道のうえに、古今の教法の観念化を楷定し、本源的な仏道のあり方を自己自身に確かめんとする人生態度をもって、「序分」に注目してきたのである。これに対して、聖道の諸師は『観無量寿経』に普遍的価値を認めんとして、大乘經典の真理によって、『観無量寿経』の教学的意義を理論つけてくるのである。そこに於ては、当然、王舎城の悲劇は理知の対象とならざるを得なかった。しかしながら、悲劇そのものは、いかにしても、

理性をもってしては、測り得ることのできない苦悩と悲哀を内容とするもの、即ち理性の領域を超えた出来事である。また、悲劇は、悲劇に出会った当事者以外には、何人といえども、その代り手となることのできない個人的事件にほかならない。悲劇は、厭でも自分の出来事として当面しなければならぬもの、逃げることを許さぬ個人性をもったもの、一般化を許さぬものである。ところが、諸師は、その悲劇のもつ現実性を、常に対象化し、一般化せんとする理性によって解釈してくるのであった。したがって、愛憎違順の業苦に悲泣する韋提希は「実大菩薩」（観経義疏）として傍観され、しかも、韋提希の致請、即ち「教我思惟」は散善、「教我正受」は定善と領解され、日常的人間から倫理的人間、さらに宗教的人間へと理想化されてきてしまうのである。即ち、諸師の「観無量寿経」解釈が、いかに高遠な論理を誇っても、王舎城の悲劇がドラマ化され、傍観されている以上、悲劇のもつ現実性は、観念の世界に消えてしまわざるを得なかった。

それに対して、善導大師は王舎城の悲劇を理性によって、一

般化するのではなく、つねに一般化を試みる理想主義的人間のあり方を凝視してきたのである。そこに於ては、却って、忘失されていた現実性、即ち、いかなる贖いをもって回避を許さぬ個人的事件が語るところの、その個の事実を内観して、そこに普通の救済を実証せんとしてくるのである。かかる立場に於て、善導大師は、韋提希のなかに救済さるべき自己の相を発見してきたのである。即ち、悲劇に苦悩する韋提希を通して、韋提希の心情を自己自身に見出し、『観無量寿経』の中心をなす三心の経説をもって、「序分」を翻見して、王舎城の悲劇を三心の現行相として領受してきたのである。その三心は至誠心・深心・廻向発願心であるが、それは単に並列的なものではなくして

「至誠心は深心と廻向発願心を体とす。この二をはなれては、なによりてか至誠心をあらわすべき。ひろくほかをたずぬべきにあらず、深心も廻向発願心もまことなるを至誠心となすくるなり」(往生大要鈔)

と明かされるように、深心と廻向発願心を体とした至誠の実践をいうのである。言い換えれば、「凡そ三業を起さば必ず真実なるべし」(往生礼讃)という至誠の実践は「所作の一切の善根を悉くみな廻して往生を願う」(前同)ところの廻向発願心によるものである。その廻向発願心を内容とする至誠の実践は、深心といわれる我々の生存の深みにある生への確信に基づくものといえよう。即ち、至誠の実践は至福への願いに支えられた人生の信頼によって成りたっている。いま、善導大師は、

「韋提希を、至誠の歩みに破れ、人生の破局に突き当たって苦悩する実業の凡夫として凝視してきた。そして、その不安の中に戦く実業の凡夫が、いかにして、自利各別の三心を翻して、如来利他の真信に帰入できるかを問題にしてきたのである。しかし、善導大師は人間の宗教要求の心根である三心を解釈するに先立って、「散善義」に二意を挙げて、

「一には世尊、機に随うて益を顕わしたもうこと、意密にして知り難し。仏自ら問い自ら徴したまわずば、解をうるに由なきことを明す。二には如来、還って自ら前の三心の教を答えたもう」

と明かされている。いま、この三心が仏問仏答の形をもって表現され、しかも如来の悲心に於いて数えあげられているところには、仏道の本源的なあり方を問題にしているといえよう。即ち、三心とは、人生への信頼に支えられた至福への願いを内容とした至誠の実践である。それは人間の現実経験の要求として至極当然なものといえる。その明白な事実が、いま、改めて、教として説かれるところには、恰も、至誠の実践を可能と自負している人間生活の心状が問われてくるのである。その生活の心状こそ、教を必要としないかのように生き、仏道を対象化し、如是我観していくといえよう。ここに、我々の現下の問題は徹底され、一点の自我心をも混じえないところの「如是我聞」の仏道の生命は開かれてくるのである。故に、『六要鈔』には「経に云く」を釈して、

「仏言を挙げて、信順を勧む」

と明かして、仏道の成立根拠を確かめ、自利真実の歩みを通して、如来利他の眞信を成就せしめてくるのである。

それ故に、一般的には大乘経典は序・正・流通の三分と六成就をもって説かれるのに、善導大師は「序分」を三序七縁と料簡してくる。そして、「如是我聞」の一句を「証信序」として仏道の帰着点であり、出発点である「如是我聞」の一念の直観から展開してくるのである。しかも、「如是」の義を顕説・隱意・通仏教の三段階をもって積している。しかし、それは単に「如是我聞」の分析ではなく、善導大師の「如是我聞」の一念の直観に包蔵された仏教の歴史的展開である。そこに於ては、一代仏教は、やがて「如是我聞」の一点を明らかにせんとする大悲方便の言説として働きかけてくるのである。しかし、その「如是我聞」は、「如是」の教と、「我聞」の機とが相對し、我々の立場に教が「如是」と聞かれるのではなく、却って、相對的に領解せんとする自我心が否定されるところに開かれてくる境地である。

したがって、その「如是我聞」を明らかにするために、「発起序」中より「化前序」を開き、その中に一代仏教の眞実性を包摂して、その法の眞実性の実現される一点を、

「洪錯響くといえども、必ず扣をまちて、まさに鳴る。大聖慈を垂れたまうや。必ず請を待ちてまさに説く」(序分義)

と明かされている。いま、ここに甚深微妙の一如法界の眞実性が如実なる機の誕生をまっけて、はじめて、人類の歴史に実証されていくことを暗示しているといえよう。

二

それならば、阿闍世の逆害によって、苦惱の中から「広く憂悩無き処を願求する心根が、いかにして、「広く浄土の門を開く」機として明かされてくるのであろうか。

思うに、韋提希は王舎城の悲劇に出会うことによって、未だ一度も疑ってみたことのない至福への願いを内容とする至誠の歩みが裏切られ、やがて苦惱の中に沈淪していったのであった。しかし、至誠の歩みを支えている人生への信頼は、日常的には、恰も、善惡の規準を領知することによって、あたかも倫理的生活を保ち得るかのように、我々を生存せしめている。しかしながら、そこに於ける人間のあり方は、常に善因善果、悪因惡果という期待と不安に曝されているのである。

いま、その至誠の歩みに破れ、暗黒の中に投げだされた韋提希は「唯、願わくば世尊、我が為に広く憂悩無き処を説きたまえ」と希願せずにはいられなかった。その願いは、単に「此濁惡処」として環境を惡とし、自己を肯定したうえに「憂悩無き処」を願っているのではない。その漠然とした通請所求の動因となっているのは「別標世界」としての現実性によるものである。即ち、

「自身の苦に遇い、世の非常を覚る」(序分義)

と明かされるように、環境惡の叫びは自己に反響し、人生全体が問題となって、韋提希のうえに負いかかってきたといえる。故に「此濁惡処」を積して

「正しく世界を明かすなり、また器世界を明かす。またはれ衆生の依報処なり、また衆生の所依処と名づくなり」(序分義)

と述べられる如く、衆生の依報処、所依処をもって苦界となして居る。即ち、環境と主体とを対立的に考える我執の底を割って韋提希自身に問われてきたのである。それは単に人生における問題ではなく、人生への信頼に破れた韋提希自身のたっている地平から問われた人生そのもの問題といえよう。即ち、悲劇に出会い苦悩する生の根源に於て、我々の真の生が仏道への生であることを漠然と名告りあげているのである。

その漠然とした通請所求は「光台現国」の光明によって、韋提希のうえに、淨穢の分限を自覚せしめ、願生淨土の道を実証してくるのである。

「正しく、世尊、広く淨土を現わして、前の通請に酬えたもうことを明かす」(序分義)

といわれる如く、漠然とした暗黒からの通請は、仏の眉間光にて、自己の心想の迷妄は照しだされ、無始以来、自我を仮した我執存在をして、「五体投地し、求哀懺悔」せしめてくる。その意味を、

「これ夫人真心徹到して、苦の娑婆を厭い、楽の無為を欣り、永く常楽に帰することを明かす。ただし無為の境は聲聞として、即ち階うべからず、苦悩の娑婆は輒然として離るること得るに由し無し。金剛の志を発すに非ざるよりは永く生死の元を絶たんや」(序分義)

と明かされている。ここにはじめて、人間の苦悩の根源に苦悩する生命として働きかけていた大悲の本願は「真心徹到」として成就されてきたのである。

その大悲の本願は、既に王宮降臨のときから憶念され、光台現国をもって、苦悩の衆生を貫き照しだしていたといえる。それは『観無量寿経』の「起化処」をあらわすに就いて、

「一に謂わく、闍王悪を起して、則ち父母を禁ずるによつて、則ちこの娑婆を厭い、憂いの世界に託せんと願う。二に、則ち如来請に赴むきて、光を変じて、台となし、靈儀を影現す」(序分義)

と示される如く、王舎城の悲劇と起源を同じくして、仏法的現実として、人類の歴史に働きかけていたといえる。思うに、韋提希の苦悩の中からの煩悶は、

「世尊、我宿何の罪ありてか、此の悪子を生ぜる」(観無量寿経)

というように、自らの現実を厭わしい運命として受けとり、しかも、

「世尊、また何等の因縁ありてか、提婆達多と共に眷属たる」(観無量寿経)

と現在の境遇にあることもできず、阿闍世、提婆、世尊へと責任を転嫁していくのである。しかしながら、韋提希のうえに起った悲劇は、いかに責任転嫁しても、永劫に回避を許さぬ厳しさをもっている。また、いかに自意識をもって、逃避を試みても、逃避の許されぬ事実には愚痴とならざるを得なかったのだ

る。しかし、その愚痴は

「自ら障り深くして宿因を識らず、今の兎の害を被るにこれ横に來れりという」(序分義)

と明かされるように、与られた境遇を自らの分としてある生存の事実に昏くして、責任転嫁する無明の告白である。それ故に釈尊は、その愚痴に対して、静かに沈黙して、何も語ろうとはされなかった。それは無明を無明と知ることできずして、苦惱する韋提希の根源を釈尊自らに見出された同体の大悲心の発露といえよう。この沈黙こそ、人間の内奥に自覚されぬまうずくまっている暗黒の根源に呼びかけてくる大悲の本願を憶念した沈黙である。

その沈黙をもって、憶念されていた大悲の本願は、いま韋提希のうえに「真心徹到」されてきた。ここにおいて、いたずらに、自己の生存する大地を離れようとする自我を所依とした人生を、「いずれの行もおよびがたき身」(歎異抄)として深信せしめてくるのである。そこに、いままで、無明を無明と知らずしてある衆生をして、自身の業苦を能感せしめ、その業苦によって、たゆみなく自我の迷妄は破られ、穢土の衆生をして浄土へ向わしめる道に方向転換せしめてくるのである。

ここにおいて、釈尊は韋提希の通請所求に「広開浄土門」の意義を知らしめ、眉間光をもって、十方の国を照らし、光台現国の中より、

「我れ今、極楽世界の阿弥陀仏のところ、生ぜん願う」

(序分義)

と韋提希に弥陀の浄土を別選せしめてきたのである。したがって、ここに問答を起して、その意味を明らかにされてくる。

それは「序分」に「憂惱無き処を説きたまえ」と請するのに相好のうえに諸仏浄土を現じてくるのはいかなる意味かを問う「答えて曰く、これ如来の意密を彰わすなり、然も韋提の言を發して請を致す、即ち是れ広く浄土の門を開くなり、若し之がために總じて説かば、恐らくは彼見ずして心に猶お惑いを致さん。是を以て、一一に顯現して彼の眼前に対し、彼の所須に信せて心に随って自ら選ばしむ」(序分義)

と明かされている。この光台現国こそ、韋提希の宗教要求に、「広開浄土門」の意義を知らしめた釈尊の意密のあらわれであり、また、その意密は、韋提希をして、ひそかに別選を可能にせしめた根源ともいうべき大悲本願の世界をあらわすにほかならないのである。

思うに、この釈尊と韋提希の出会いには、『大無量寿経』に於ける、如来の五徳の瑞相を拝して「今日世尊」と自らの所見をもって、仏々相念の境涯を問うた阿難との出会いと別なことではない。即ち、『大無量寿経』の出世本懐を説かした「今日」は、いま、韋提希をして「我れ今」と名告って、弥陀の浄土を別選せしめたことに於て、釈尊を「即便微笑」せしめてきたのである。その「即便微笑」こそ、仏出世の本意たる弥陀大悲の本願が、ほかならぬこの地上の歴史に開顯されてきたものといえるのである。

ここに、大悲の本願を感荷しつつ、韋提希は「世尊、我に思惟を教えたまえ、我に正受を教えたまえ」（観無量寿経）と致請してくるのである。しかし、釈尊は、直にその致請に応ぜず、

「汝今知れるやいなや、阿弥陀仏此を去ること遠からず」

（観無量寿経）

と語られている。それは業縁の大地に凡夫救済の南無阿弥陀仏の内景としてある仏々相念の普遍なる仏道の性格を暗示しているといえよう。しかし、「汝今知れるやいなや」といわれるように、未だ、韋提希には審かにされていないが、一切衆生の生存を成りたためている業縁の大地をもって、

「阿弥陀仏此を去ること遠からず」

と大悲する本願を憶念されているのである。それは、善導大師によって指南されるように、「正宗分」に於て、定散二善は説かれるが、

「上乗定散兩門の益を説くと雖も、仏の本願に望むれば、意衆生をして、一向に専ら弥陀仏名を称せしむるにあり」（散善義）

といわれるように、そこに憶念されているのは本願の念仏による凡夫救済の道である。その道に於いて「序分」が翻見されるとき、「無量寿仏の名を持て」（観無量寿経）という教が、たまたま、下品下生に於いて説かれるというのではなく、『観無量

寿経』の始めから、本願の念仏は「阿弥陀仏此を去ること遠からず」と憶念されていたといえよう。したがって、『観無量寿経』は浄土の願行の等流するなかに、浄土の道を開顕するものであることが明らかに知られるであろう。

そこに於いて、次に説かれる「散善」は、やがて念仏三昧の行を顕わす縁として展開されてくる。いま、ここに「散善願行縁」の説かれる意をかえりみてみるに、

「未來世一切の凡夫、淨業を修せんと欲せん者をして、西方極樂國土に生ずることを得しめん。彼の國に生ずることを欲する者は當に三福を修すべし」（序分義）

と明かされる如く、突然、散乱騷動の人間の現実に即し、世福・戒福・行福の散善行が、仏によって自開されてくるのはいかなることであろうか。それは、恰も、韋提希が王舎城の悲劇を機縁として、「憂惱無き処」を意動的に求めた定善の機に対して、「未來世一切の凡夫」に説かれてくるものである。しかしその散善の世界は韋提希の定善への要求と無関係ではなく、その韋提希の要求に隠れた意向を、仏自らが読みとってきたといえよう。即ち、三福の行に支えられた意識下の人間の宗教心を開いてきたのである。その三福の所修を成りたためしめているのは、人間の心根ともいべき、至福への願いを心情とする至誠の実践である。その実践は、世福から戒福、戒福から行福へと求められてくる。そこには、常に、修善意識をともしない、善をたのみ、悪をにくむことによって、善悪の妄執のなかに人間存在を閉鎖してしまふ。そこに於いて、業縁の大地は忘失

され、有限のからくりのなかに於いて限りなく客観的理想の世界を求めていくのである。この人間の意識下の宗教心こそ、仏によって、自開されなければ、真実の仏道に帰することのできないものがあつた。故に、仏は人間の意識下に潜む三福の実践を呼びかけてきたのである。それに応ずる我々の自覚的な歩みは、三福無分の凡愚として領かれてくる。したがって、「散善義」には、その意を徹底し、「三福の行の心根である三心を開き、その行修は九品の段階をもって、人間の凡愚性の自覚を露わにしてくるのである。しかしながら、この凡愚性の自覚は、聖者に比較したものではない。それは「玄義分」に於いて、

「この『観経』の定善および三輩上下の文意を看るに、総じてこれ仏世を去って、後の五濁の凡夫、ただし縁に遇うに異なるを以て、九品をして差別あらしむることを致す」

と述べられているように、九品すべての性を遇縁の凡夫として九品唯凡の自覚を促がしているのである。その九品唯凡としての凡愚性は、平等なる如来の本願に照しだされたものである。即ち、つねに何かであり、何かであり得ると自己評価して、個別的世界を形成している自我心の底を破って照しだされてきた

「無有出離之縁」の「我が身」の内景に見出された万人平等なる大地性である。そこには、自我を所依とする孤立の人間あり方は転成され、一切衆生を自己自身の具体的内容としてある業縁存在を露わにし、その業縁の地を尽さんとする志願、即ち「乗彼仏願力」の仏道の歩みを現成せしめてくるのである。したがって、「散善」が仏によって、自開されてくるところには

人間の苦悩が、恰も個人的のようであるが、事實は業縁の悲劇であり、大悲本願によらずしては救われないことを示しているといえよう。それ故に、改めて、「汝今知れるやいなや」と念をおされ、この「散善願行縁」によって、はじめて、韋提希の致請した定観が成就することを知らしめているといえるのである。故に、韋提希の苦悩と積尊の大悲との間に、一切衆生が問題にされていたのは、韋提希の救いが個我的なあり方にとどまるのではなく、如実に業縁の大地を見せしめ、万人普遍の救済の道を露わにできた。ここに於いて、はじめて韋提希の救いは「広く浄土の門を開く」機として成就してきたのである。

そこに於いて、韋提希の自意識の致請に応じ、定善の観仏の道が示されてくる。しかし、その観仏の道は、単に未来界に於ける理想的な救済の要請ではなく、却って、弥陀の相好を観ずることに於いて、宿業の身を自覚せしめてくるのである。それ故に、親鸞聖人に於いては、

「教我思惟というは即ち方便なり、教我正受というは金剛心なり」（化身土巻）

と明かされるように、観仏の行修によって、自己の有限を知らしめ、現実のうえに大悲本願を身証せしめてくるのである。したがって、『観無量寿経』に念仏三昧と観仏三昧の二宗があるというのも、単に並列的な二宗があるのではない。即ち、観仏なる行修に於いて人間の自負心を無窮に否定せしめ、「願力をこころにおもいかべみるとまうすなり、またしるというこころ

ろなり)〔一念多念文意〕といわれるように、本願力の信知を徹底せしめてくるのである。ここにて、「一心に廻願して、浄土に往生するを体と為す」(玄義分) 称名念仏の道は実証されてくるといえる。この方向転換は、どこまでも、浄土の願行の等流する只中でなされたものであった。故に、そこには、一如法界に背いてきた今日にいたる流転の歴史は反顧され、その流転の歴史に起源を同じくして、反逆の身は大悲されていたことを自覚せしめてくる。その自覚に於いて、我々衆生は流転の生を自己として生きることができるのである。

ここに於いて、『観無量寿経』は釈迦の大悲方便の教として釈尊の出世本懐たる仏々相念の境涯を、衆生の業道の只中に成就せしめ業道の人生に即しつつ、そこに仏道としての意義を見出さしめてくるのである。

むすび

以上の如く、王舎城の悲劇に出会い、自己に与えられた境遇にあることできず、自己固執の場に苦悩した韋提希は、自我を所依とした自他差別の観念から解放され、如実に業縁の地を知見してきたのである。その業縁の大地は全く自我の個別化を許

さぬ全人性の大地であり、また、それを救済する教法も一点の個別性をとどめないものである。それは、まさしく、「五逆十悪具諸不善」(観無量寿経)としての「我が身」の深信に於てそこに「至心に声をして絶えざらしめ、十念具足して南無阿弥陀仏と称せん」(前同)という教勅に聞き開かれた道である。

ここに、韋提希は「心に歓喜を生じて未曾有と歎じ廓然として大悟して無生法忍を得」(前同)てくるのであった。それは、個我的なあり方から解放された、韋提希とともに、五百の侍女における万人普遍の救いである。その救済こそ、人間の宗教生活として、定善の理想主義か、散善の修道主義にかたよる個性の碎かれたところに露わにされてきた業道の只中に現行する仏道である。即ち、釈尊の生命である甚深微妙の浄法界が、王舎城の悲劇を機縁として、人類の歴史に機教相應の本源的な仏道として托生の地を得しめてきたといえよう。故に、この王舎城の悲劇こそ浄土教の起源であり、興起であったことが知られてくる。ここに於いて、はじめて自我を所依とする人生は教えられていく道となり、そこに業道の人生を無窮に尽すべき志願、即ち、本願力に乗托する新たな念仏の人生が転成されてくるのである。