平成二十五年年度 同朋大学大学院文学研究科

学位（課程博士）申請論文

「王舎城の悲劇」にみる真宗救済論

同朋大学大学院文学研究科

仏教文化専攻

棚橋 めぐみ

平成二十六年三月

凡例

- 一・ 敬称は一部略した。
- 一・ 漢字は原則として常用漢字を使用した。ただし、常用外の漢字を残したものがある。
- 一・ 引用文等に付した傍線と傍点は、強調のため筆者が付した。
- 一・ 原典文献からの引用文は、原則書き下し文にした。
- 一・ 本文中の註は文末に記した。
- 一・ 出典については以下のように略記した。

『顕浄土真実教行証文類』

『教行信証』

『真宗聖教全書』

『真聖全』

『定本教行信証』

『定親全』

『大正新脩大藏經』

『大正藏』

『恵心僧都全集』

『恵心全』

浄影寺慧遠による『観無量寿経義疏』

『浄影疏』

嘉祥寺吉蔵による『観無量寿経義疏』

『嘉祥疏』

『観無量寿経疏』

『観経疏』

『往生礼讃偈』

『往生礼讃』

『浄土法事讃』

『法事讃』

『無量寿経優婆提舍願生偈』

『浄土論』

『無量寿経優婆提舍願生偈註』

『浄土論註』

目次

序章	1
第一章『涅槃經』の救済論理	14
第一節『涅槃經』の思想史的考証	14
第一項『涅槃經』の翻訳と浄土教	14
第二項仏性の思想背景	22
第三項如来常住	33
第四項唯除一闡提	41
第五項一闡提思想の変遷	47

第二章 『観無量寿経』の念仏往生……………	59
第一節 『観無量寿経』の思想的変遷……………	59
第一項 『観無量寿経』の概略……………	59
第二項 浄影寺慧遠による『観経』序分義了解……………	66
第三項 嘉祥寺吉蔵の『観経』序分義了解……………	78
第二節 善導独明仏正意……………	
第一項 善導の『観経』序分義了解……………	83
第二項 諸師の観法観と善導の観法観……………	110
第三項 諸師の九品観と善導の九品観……………	139

第三章 真宗における救済論の具体性

第一節 「王舎城の悲劇」の登場人物の救い……………151

第一項 唯除の救い - 阿闍世の救いの過程から……………151

第二項 如来の本願力と凡夫の往生 - 韋提希の念仏往生の過程から……………212

第二節 人間業を超える救い……………242

結章……………260

註……………268

序章

諸言

本論考は、親鸞の教説が二十一世紀の現代に至るまで伝えられてきた背景をたどり、今日まで研究されてきた親鸞における仏教理解と、親鸞自身の生きてこられた足跡に留意した上で、現代日本を生きる私達が、いかにして宗教的救いとであうのかを一考察するものである。

親鸞が生きた時代は、平安時代末期、源氏と平氏の争いや、飢饉などで洛中にも死者が何万人も出るといふ厳しい時代であった。さらに、当時は身分制の時代であり、人間として生まれても、その生きざまは本人をさしおいて、社会や常識が形づくるものであった。

そのような時代からすれば、現代の日本人の生活は豊かで利便性も高く、無数の情報を

得ることができ、それらを取捨選択することも可能である。それだけでなく、社会制度はある程度整い、人々の日々の生活は支えられ、「人権」という概念が、人間の尊厳を保つ機能を備えている時代である。したがって、現代は親鸞の生きた時代からすれば、ながい年月を経て人間問題のあらゆることが改善され、人々が生活するには恵まれた時代であるといえる。

親鸞は『唯信鈔』を書写されたとき、

ふたたび天上人間の小報をのぞむ。¹

という文の「人間」という文字の横に「ひととむまるるをいふ」という左訓を施されていることから、人間とは人とうまれたという事実を生涯にわたって問い続けていくものだと指摘している。

私はそのことが親鸞の持ち続けた課題であり、やがてはその自己への問いが仏の本願に

帰していく原動力であったと感得し、人として生まれたことの事実とは、現前にある問題と自己の立脚地とは一体何かを探す意志に基づいているのではないかと考える。

人としてうまれてくるにあたり、乳児死亡率もきわめて低く、疫病が流行って国民の三分の一が死んでしまうというようなこともなく、非常に安全で豊かに暮らしていける現代日本にとっては、「人として生まれる」「人として生きる」ということに疑問すらあまり起こってこないだろう。人間は人間に生まれて当たり前だ。現に人間としてわたしは生きている。そう思っている人の方が圧倒的だろう。

しかしながら、我々現代人は今まさにいただいているのちに慶びを感じて生きているだろうか。わが身が生きているということに、実感と自信をもっているだろうか。科学的思考、技術と経済観念が全盛の時代、我々は親鸞の生きていた時代とはまた質の違った課題に深刻に直面しているのではなからうか。

確かに私たち人間は、この世に生まれたときから死ぬまで人間であることは変わらない。しかしそれはあくまで生物学上の「人間」であって、「人」、「ひと」として生きる。ということとは、生物学上の問題と並びながら、別にはもっと深い意味があり、人間は、人として生きるということには、案外自分以外の無数の宇宙的なはたらきによって成り立っているのではないか。

釈尊の誕生から入滅までを考えてみても、そのようなことがいえるだろう。釈尊はインドのシャカ族の王子として生を受け、王子としてなに不自由ない暮らしをしていた。この時点ではその日その日を満足に暮らしていくだけでよかった。しかし、贅沢だけでは満たされないことに釈尊は気づき、苦悩する。そして、「四門出遊」という出来事を通し、初めて人間の本質や絶望ともいえる四苦の厳しい現実を当に目の当たりにしたのである。しかし、最後に北の門で出遇った沙門の生きることを真剣に求める姿は、四苦に執われ、振り

回される人間を超えた、主体的に自己のいのちを生きる姿だった。

「生・老・病・死」という、自分の力ではどうすることもできない大きないのちの流れとともに、人智を超えた縁を生かされているというはたらきを感得し、「四苦」を逆縁として人として生まれた意義を問い、修行を経て人としての歩みを悟り、人として生まれた慶びを釈尊ははじめて人類の歴史の中に開いていった。

親鸞が生きた時代も、その時代に生きる人々の命がけの厳しい現実問題が本願に生きる道を問い、求める直接の糸口となりえた。

しかし、現在の人間の問題は、人間が快適で豊かに生活するという人間の欲望を中心に、その欲望を満たすためなら手段をえらばず、人間をも使い捨ての道具のように扱うことも厭わないという自己中心性に無自覚であるということにある。

人間が人間として生まれたことへの慶びと実感は、人間社会の栄華と発展の裏で、無明

の闇の中に葬られているのである。

この無明の闇が、我々現代人のこころを蝕み、いのちを脅かしているように思えてならない。そうでなければ、飽食の時代の今、年間三万人以上の人々が自ら命を断つことなどしないだろう。内閣府によれば、1998年から日本での自殺者は年間三万人を超え、以後十年以上三万人以上が自殺する状況が続いている。2012年、十五年ぶりに三万人を下回ったが、年間数万人の人が自殺でいのちを失っている。

本来宗教とは、漢字文化圏では「教えを宗として人間として生まれたいのちを生きる」ということである。また、宗教の教理が社会や情勢を変えるのではない。教えを宗とすることで人間の生き方そのものを問われ、自己中心主義に陥る人間の生き方を転換せしめるのである。

教えに出会い、自分のいのちは人間社会の欲望達成の為の使い捨ての歯車ではなく、仏

のいのちのあゆみをしているのだということに、我が身が目覚めた瞬間、煩惱と絶望の闇に覆われた無明のいのちが、再び輝きを取り戻すのである。

それは、様々なものに揺り動かされて苦悩する、罪悪深重、煩惱具足の凡夫の身であるということが否定されずに、如来の仏智の光にてらされて、自分自身の上に明らかになり、その身を自らが引き受けていくことを受け入れたということである。

煩惱具足の凡夫を救うと願っている如来の慈悲と智慧に出会い、自らを罪悪深重、煩惱具足の凡夫であるということに目覚めるということ、身はどこまでも凡夫であり、苦しみ尽きぬ現実世界は穢土に生きながら、絶望の闇を破り、衆生が救われていくのである。

このような常識を覆すような宗教的救済の視座を具体的に開いたのは、波乱に満ちた人生の中、自身も生涯仏道を求め続けていった親鸞である。

出家得度、叡山修学、下山、六角堂参籠、帰本願、法難、流罪、非僧非俗、肉食妻帯、

関東教化、帰京、善鸞義絶など、常識では解決できないほどの苦悩を、生涯身をもって感得した親鸞は、徹底した絶対他力による凡夫の救いを「横超」と表現した。

親鸞が八十五歳に感得した夢告に、

康元二歳丁巳二月九日夜

寅時夢告云

弥陀の本願信ずべし

本願信ずるひとはみな

撰取不捨の利益にて

無上覚をばさとるなり²

とある。この晩年の夢告に垣間見えるように、穢土をいきる罪悪深重、煩惱具足のわが身が、弥陀の本願というものに、おのずとで遇わされていくということ、そしてそこに開か

れてくる「浄土」という生き方を、親鸞は自らの身をもって明らかにしたのである。

この親鸞の「横超」という宗教思想がしめす、罪悪深重、煩惱具足の凡夫が救われるということの具体的根拠として、親鸞は「王舎城の悲劇」に着目している事がうかがえるのである。

親鸞は、「王舎城の悲劇」を、『教行信証』「総序」において、

浄邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ。浄業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり。これすなわち権化の仁、斉しく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闍提を恵まんと欲す。かるがゆえに知りぬ。円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳を成す正智、難信金剛の信樂は、疑いを除き証を得しむる真理なりと。³

と、「王舎城の悲劇」に登場する人間像を仏教興隆の大事な機縁として深く受け止めている。

「王舎城の悲劇」に登場する人物像の中でも、阿闍世は仏の救いから除かれる、罪悪深

重、煩惱具足の一闡提の具体的な存在である。

父を殺し、母にも刃を向け、善根を絶たれた阿闍世が、慙愧し、無根の信をおこし、救われたことが説かれるのが如来常住、一切衆生悉有仏性、そして一闡提成仏を説く、『大乘涅槃経』である。

唯除の存在である阿闍世が仏によって救われ、無根の信を獲得するまでに至る人間像の変化の姿を、親鸞は『教行信証』「信巻」において『大乘涅槃経』を引文するという形で、断善根の救いとして着目しているのである。

また、「王舎城の悲劇」の中で、愛する夫を息子の阿闍世によって殺され、自分も阿闍世に刃を向けられた揚句、幽閉されるといふ運命に翻弄され、苦悩した人物が韋提希である。

阿闍世に閉じ込められた韋提希は、悲と憂にやつれ、遠く耆闍崛山の方に向かい、釈迦

仏に礼拝する。事件で苦悩する只中へ現れた釈迦の姿を仰ぎ見て、足元に身を投げ出して声を上げて泣き伏し、ありったけの愚痴と怒と恨をぶつけ、韋提希の全てを象徴する瓔珞を引きちぎってしまう。釈尊は、狂ったように自分を責める韋提希の前にじっと耐え、眉間から光を放って諸仏の浄らかな国土を現出されると、韋提希はその中から特に阿弥陀仏の極楽浄土に生まれたいと訴え、そこに生まれる方法を説き示されるように仏に懇願する。

釈尊は、この世で阿弥陀仏に出会うための瞑想法を韋提希に説いた。そして、韋提希は、釈尊から説かれたあらゆる方法を懸命に実践したものの、成果は得られない。ついに釈尊が下品生の念仏往生を説いた時、韋提希は自分がいずれの行もおよび難き凡夫である事を気づかされたのである。

高貴で気高い王妃が、これほどまでの醜態を晒すということは、その苦悩が計り知れないということと同時に、自分の都合や常識、立場では全く間に合わないという事実初め

て出遇ったということである。

それ以前の韋提希は、「瓔珞」に象徴される、ありあまる富と権力をもち、王妃という女性として最も高貴な身分を生きていた。また、頻婆娑羅王の妻として、王子阿闍世の母として恥じない賢夫人、賢母であり、家来や女官からは傳かれる存在である。

まさに「瓔珞」に象徴される生き方をしていた自己が、王舎城の事件を通して、突然に嫌と言うほどその自己が間に合わないという事を知らされ、釈尊に救いを求めざるを得なくなったのである。

釈尊の教えを聞く中で、やがて韋提希は「瓔珞」の自己を真に恥じ、韋提希は、瓔珞を捨て、初めて自分自身の人生と自分自身の問題に向き合ったのである。

親鸞は、この韋提希の仏道への歩みが説かれた『観無量寿経』を、浄土真宗の正依の経典の一つとして挙げているのである。

親鸞は他力によって罪悪深重、煩惱具足の凡夫が信心を獲得し、救われるという革新的な宗教的視座の具体性を、「王舎城の悲劇」の説かれた『涅槃経』や『観無量寿経』から学び、自らも愚禿の凡夫の身として念仏に生き、念仏に救われ、その行実を『教行信証』に遺したのである。

以上のような視点から、本論考は、「王舎城の悲劇」の説かれた『涅槃経』や『観無量寿経』の经文を中心のテキストとし、救われ難きものが仏との出遇いによって救われていくという過程を阿闍世や韋提希の姿に学び、人間社会における加害者、被害者、強者、弱者という立場を超えて人間が救われるという、宗教的救済の構造を究明するものである。

そして、親鸞の行実をもって明らかにされた、罪悪深重、煩惱具足の凡夫における宗教的救済が、具体的に超高度文明ともいえる今日に生きる我々現代人にとって、どのような意義があるのか、試解を論じることとする。

第一章 『涅槃経』の救済論理

第一節 『涅槃経』の思想史的考証

第一項 『涅槃経』の翻訳と浄土教

1 涅槃とは

はじめに、『大般涅槃経』（以下、『涅槃経』）の主題である「涅槃」という言葉はサンスクリット語でニルバーナ、パーリ語ではニツバーナといい、これらの言葉の音写である。

意味は、すべての苦悩、束縛、迷い、執着などの煩悩をはなれて実現される、「平穏な安らぎの境地」ということである。また、「涅槃」という言葉の語源は、「吹き消すこと」もしくは「風が燃えている火を吹き消した状態」を意味する。

このような境地を「涅槃寂靜」と称し、初期仏教の最も重要なスローガンとされた。すなわち、「諸行無常」「諸法無我」「涅槃寂靜」の三法印は、仏教の根本義を表現したものである。

よって仏教徒は仏陀釈尊にならない、煩惱などを修行によって残らずにしてしまうことを追求し、涅槃を得ようとするのである。

しかしながら、人間が生きている限り、完全な「涅槃」に至ることは実現されえず、「死」において初めて完全に達成されるという考えに至った。

一方で、人間が肉体を持つ限り、「涅槃」には不完全さが残る。また、死において涅槃が完全に達成されるというのに議論がおこり、生きているうちに入る涅槃が考え出され、「有余依涅槃」と称した。ちなみに「有余依」とは、まだ余分なものがあるということであり、肉体を意味している。また、この世で体得する涅槃という意味で「現法涅槃」とも

いい、これは現実に体験されつつある「涅槃」という意味である。

それに対し、釈尊が肉体を捨ててしまわれたのを「無余依涅槃」といい、これを「般涅槃」という。「般」とは、サンスクリット語でパリといい、「完全な」という意味である。

よって「般涅槃」とは、「完全な涅槃」という意味であり、釈尊が肉体を捨てられて完全な涅槃に入られたという意味である。また、「無余依涅槃」の「無余依」も「般」と同様、余分なものがなくなったことを意味し、肉体を捨てられたことを意味する。

しかし、このような考え方は、限らない輪廻を繰り返す生は苦しみであり、またこの苦しみの原因は、限らない輪廻であるとし、その苦しみの原因は心の執着と考え、その執着を断ち、輪廻を解脱するための最も効果的な方法は、経典の学習、戒律の厳守、瞑想の修行であるとする所謂小乗仏教一般に採用された解釈である。

そもそも、仏教はけして人間の「死」を最終目標にしているわけではなく、むしろ生ま

れてから死ぬまでの間を、どのように生きていくのかということが問題とするものである。そこで、小乗仏教に対し、「大乘仏教」という新しい思想がおこつてくると、これら「涅槃」という言葉にもう一つの意味が加えられたのである。それが、「さとり」というような意味であり、古田和弘氏は、

これは、『維摩経』という大乘經典に見られる「不断煩惱入涅槃（煩惱を断せずして涅槃に入る）」と説かれている、その「涅槃」なのです。本来は「煩惱」が断じられたことを「涅槃」というのですが、ここでは「煩惱」をなくさないままで「覚り」を得れば、「煩惱」が「煩惱」としてのはたらきを失ってしまったて、「煩惱」が妨げになることはないということです。⁴

と、述べている。よつて涅槃には、『小乗涅槃経』でいわれる「死による涅槃」や「肉体を捨ててしまった後の涅槃」とともに、大乘仏教の興隆の過程で「不断煩惱入涅槃（煩惱を

断ぜずして涅槃に入る)「生まれてから死ぬまでをどのように生きていくのかを生きていくうちに覚ること」として考えられる涅槃があるのである。

この涅槃の課題については、後に如来常住のところでも詳しく述べることにし、次に『大乘涅槃経』と浄土教における仏教思想の変遷を探求していこうと思う。

2 『涅槃経』の翻訳と浄土教

『大乘涅槃経』の主題である如来常住、一切衆生悉有仏性、そして一闡提成仏の説は、のちに仏教思想として成立してくる浄土教にも多大な影響を及ぼす経典でもある。

『涅槃経』は、原始仏教聖典といわれる「阿含部經典」の一部に含まれる『遊行経』を中心とした『小乗涅槃経』から始まり、紀元三世から四世紀あたりに成立した、曇無讖訳の四十巻の『大乘涅槃経』では条件付きで一闡提成仏が説かれるようになり、以後、慧

嚴、慧觀、謝靈運らの改修した、三十六卷本の『大乘涅槃經』では、一闡提成仏が説かれるまでになった。⁵

また、浄土經典の方では、『大乘涅槃經』の四十卷本伝訳以後、『仏説阿弥陀經』や『説観無量寿經』のごとき諸經が相次いで現れ、天親による『浄土論』も中国に伝播された。

こうした理由によつて浄土往生の信仰は古くからそれ自体の中で発展をとげつつ、また『大乘涅槃經』がもたらされたことにより、その研究が興隆するに伴つて、仏性思想や一闡提思想、末法思想などの諸問題を通して浄土教も『大乘涅槃經』の影響をうけることになったのである。⁶

しかも、浄土教の説く、「浄土」という仏の世界を實現させるためには、清浄にして修善の力ある者よりも、まず最も穢悪不善にして力なき者を漏らすことなく撰取する不思議の力と願を持たねばならない。「浄土」とはまさしく、そうした力と願によつて成就せられ

た世界である。

衆生救済の本願を信じ、念仏申せば仏国浄土への往生が保障されていると説かれていても、世俗的な立場からすれば、最も信じ難いところでもある。

よって、まずは修善によって往生するという方便誘引の教えが必要であり、そしてそれと同時に、最終的には仏の願をしらせ、仏の願とそれに信順する信との両者の完全な一致の上に真実の信が成り立つことを衆生にしらせねばならない。

このようにして、信の問題は仏教一般にとっても重大な一歩であるが、浄土教にとって究極的な関門ともいえる。その関門の傍証の為に、全仏教的な立場から徹底的に解明した経説が望まれたのであるが、中国の浄土教の祖師たちは、それを『浄土三部経』以外に、『大乘涅槃経』に見出したのである。

『大乘涅槃経』は、無信の者を断善根、すなわち一闡提と名づけ、闡提不成仏を強調し

て、信の有無が仏道にとつての死活を制する鍵であることを説いた。その上で、さらに『大乘涅槃経』は、そのようなもつとも度し難い一闍提をも見捨てないのが如来の行であると説くのである。

よって『大乘涅槃経』はもともと浄土教正依の経典とはせられていないものの、浄土教信仰の歴史上、その果たした役割の大きさは計り知れないものである。

とくに、『大乘涅槃経』の「梵行品」に描かれている「王舎城の悲劇」に登場する人物像の中でも、善根を絶たれた阿闍世の境遇と苦悩の姿は、時代を超えてすべての人間が持っている業と、それが仏縁によって救われるということが具体的に示された箇所である。

信の問題を全仏教的な立場で力説する『大乘涅槃経』の教えは、中国だけでなく、日本に伝播しても非常に影響を与えたのである。

とくにその中でも、五逆罪を犯しただけでなく、一闍提の代表的人物ともいえる阿闍世

の廻心の姿は、『涅槃経』成立から遙かな時を経たのち、浄土真宗の宗祖親鸞が『教行信証』「信巻」において『大乘涅槃経』を引文するという形で、唯除されるものの救いとして着目し、「悪人正機」という独自の思想を説くに至るまでになったのである。

よって、『涅槃経』が釈尊入滅前後から、小乗、大乘の仏教思想をへて、最終的に浄土教にまで影響を与えた壮大な思想体系であるということ的背景にして、『大乘涅槃経』の中の阿闍世の廻心とはどのような意味をもつのかを唯除の救いとして論じることとする。

第二項 仏性の思想背景

『涅槃経』は「如来常住」、「悉有仏性」「一闡提成仏」を大きな主題とする經典として有名である。

その大きな主題を繙くのに、まず重要なのが「仏性」の思想である。

自他共に菩薩行を修して仏となることを願いとす大乗仏教において、まずその「仏」とは何であるかを明らかにしなければならない。「仏とは何か」という問いは、仏教徒にとって根本的な課題である。この課題を主題として、先人の仏教徒のなかで経典や論疏において「仏性」という名で不断に思索されてきた。⁷

まず、原始仏教の時代には仏性という観念はまだなく、釈尊入滅後、根本分裂が起こった。また、紀元百年ごろには枝末分裂が起こり、二十前後の部派仏教が成立した。

この当時の部派仏教では、誰もが悟れるのか、あるいは一部の人しか悟れないのか、などという様々な議論が起こった。

上座部仏教では、娑婆世界、穢土に生まれて苦しみを受けるのは煩惱によるものであると捉え、出家して厳しい戒律を保つことによって煩惱を断ち切り阿羅漢になることを目的とする。煩惱を断尽すると、自然と身から火が出て消滅し二度と生じないとして、解脱を

説いた。

一方、これに対して、大乘仏教では、阿羅漢を小乗とみなして、その上の尊格に仏を立てた。また、大乘仏教の教理では、誰もが救われることを主眼に置き、出家はもちろん在家でも救われると考えられ、誰もが仏になれる可能性があるとした。つまり衆生に仏性があるという考え（如来蔵思想）が生まれた。

「仏性」の一般的な漢訳は、

如来性、覚性、仏陀の本性の意味。仏になる可能性、因性、種子、仏の覚りそのものの性質、如来蔵の異名。⁸

とあり、仏性の意味内容は多様である。

その仏性について、特に積極的に説いたのは、初期大乘仏教の経典『法華経』である。『法華経』では仏性を仏種と称し、それ以前の経典では成仏できないとされていた部類の

衆生にも二乗成仏・女人成仏・悪人成仏などが説かれた。

『勝鬘經』では仏性は如来蔵と表現され、如来の法身が煩惱に覆われているという意味において、煩惱と法身との関係が中心になり、「仏性」という場合は仏のさとした大涅槃を仏の本性とみて、小乗の涅槃と大乘の涅槃との対比の中に仏性を明らかにしてゆくことに重点が置かれた。

この仏性について、はっきり示されてきたのが『大乘涅槃經』である。仏と如来はおなじであるから、『大乘涅槃經』では仏性のことを如来性とも呼んでいるが、『大乘涅槃經』では一切の衆生に仏性が等しく存在すること、すなわち「一切衆生悉有仏性」が説かれたのが大きな特徴である。

『大乘涅槃經』では「徳王品」「迦葉品」に

大涅槃は諸仏如来の法界なり。

とあり、仏の本性をなす大涅槃とは何かを徹底的に追究したのである。

大涅槃とは、法身・般若・解脱の三徳が不離一対であるとし、これは有余涅槃、無余依涅槃の説で考えられる無常・苦・無我説にたつものとは異なり、常・楽・我なるものであると強調した。

常住なる法身を以つて大涅槃の内容とするならば、一切衆生悉有仏性が必然的に帰結となる。如来常住は後に論ずるのでここでは置いておくが、仏性について『大乘涅槃經』「獅子吼菩薩品」に、

仏性とは、即ち是れ一切諸仏の阿耨多羅三藐三菩提の中道の種子なり。¹⁰

と、仏性とは仏のさとの種子であると説く。また、仏性について、サンスクリットに基づく語源的解釈を、小川一乗は大きく三つに分類し、以下のように提示している。

①buddha - dhātu …… 仏・如来を得るための因。「仏性・仏因」

②buddha - gotra …仏・如来となるべき種章姓。「仏種姓・仏子」

③tathagata - garbha…仏・如来がそこから生れ出る胎藏。「胎児・如来藏」¹

また、小川一乗によれば、『究竟一乘宝性論』の中で説かれる如来藏・仏性の意味を、大乗仏教の仏道体系から考証すると、次の三つであるという。^{1 2}

・第一に「如来の法身」

法界から聖教へという等流。常に説法がなされているという宗教的事実を示す。

如来の法身が遍満する。還相的説明（慈悲的）

・第二に「如来の真如」

一切有情が縁起的存在であり、本来清浄・本来空であるという本質的な事実。如来と一切有情が無差別である。本質的説明（智慧的）

・第三に「如来の種姓」

真如化へと指向されていくという修道的在り方。往相的説明（智慧的）¹³

というように、仏性を「如来の法身」、「如来の真如」、「如来の種姓」と考証している。

従って、大乘仏教において「仏性」が明確にされる時、第一に示された慈悲的仏性は、如来の常住につながり、第二で示される仏性は、我々衆生は存在そのものが如来によって開顕される縁起的存在であるということである。そして第三では、如来の大悲の只中にいるということをも衆生が目覚め、菩薩道を歩むことこそが仏性思想であるとするのである。

つまり、如来の智慧とそのはたらきとしての慈悲に基づく衆生への仏道の教示が「仏性」である。よって『大乘涅槃経』では仏教興隆から論及されてきたこの仏性の課題を、如来のはたらきと慈悲によって衆生が自らの仏性に目覚ましめられ、菩薩道を歩む身になるが故に、「一切衆生悉有仏性」という結論に達したのである。

こうした仏性思想に基づく菩薩道は、大乘仏教では、「自利利他円満」、「自覚覚他覚行窮

満」と解釈され、やがてその思想が親鸞に至り、『無量寿経』による本願思想の依拠として展開されていくのである。

しかし、仏教の長い歴史を顧みたま時、どの大乘教典でも同様に仏性が説かれたわけではなく、さらに時代を下った後期に成立した大乘経典であり、法相宗が所依とした『解深密経』などでは、衆生には明らかに機根の差があるため誰もが成仏できるわけではないとし、『法華経』が一乗を説くのは能力のない衆生が意欲をなくすのを防ぐための方便であると説いているのである。

このように、仏性についての思想は、単に平等成仏とは一概に言えず、インド、中国、日本に渡って多くの論争がある問題である。そうした仏性思想の課題を再構築した歴史的人物が、日本の平安時代の高僧、源信（九四二—一〇一七）である。また、源信は親鸞の仏教思想にも影響を与えた一人であることはあまりにも有名である。その源信の著書『一

『乘要決』の冒頭に、

諸淨權實古來諍也。俱拋經論。互執是非。余寬弘丙午歲冬月十月。病中歎曰。雖遇佛法。不了仏意。若終空手。後悔何追。爰經論文義。賢哲章疏。或令人尋。或自思捫。全捨自宗他宗之偏黨。專探權智實智之深奧。遂得一乘真實之理。五乘方便之說者也。

既開今生豪。何遣夕死之恨。¹⁴

と語り、平安初頭に天台の最澄（七六七―八二二）と法相の徳一（生没年未詳）が激しく論争を繰り返してきた一切皆成と五性格別、理仏性と行仏性の三一権実論争については一まず帰結に達した。

これらの源信の仏性説は、法華一乗で意味を果たすが、他方では別の意味を持っているのである。『一乗要決』よりも約二十年前に撰述されたとされる『往生要集』の一節に、

事を縁ずる四弘というは、一には衆生無辺誓願度なり。応に念ずべし。一切衆生に悉

く仏性あり。我皆無余涅槃に入らせんとす。此の心は、即ち是れ饒益有情戒なり。また是れ恩徳の心なり。また是れ縁因仏性。応身の菩提の因なり。二には煩惱無邊誓願断なり。此れは是れ摂律儀戒なり。また是れ断徳の心なり。また是れ正因仏性なり。法身の菩提の因なり。

三には法門無尽誓願知なり。此れは是れ摂善法戒。また是れ智徳の心なり。また是れ了因仏性なり。報身の菩提の因なり。四には無上菩提誓願証なり。此れは是れ仏果菩提を願求す。謂く前の三の行願を具足するに由て三身円満の菩提を証得し、還りてまた広く一切衆生を度せんとす。¹⁵

と『往生要集』の「四弘誓願」に、縁事と縁理の二種があると「縁事」の箇所であらわしている。これは天親（生没年未詳）の説いた『浄土論』によれば、五念門（礼拝、讚歎、観察、作願、回向）のうちの作願門に該当し、菩提心の行相を明らかにする箇所である。

源信は、菩薩の四弘誓願を通して、天台の縁因・正因・了因に基づいた三因仏性説から解釈を進めていく。

しかしながら、ここで留意したいのは、『往生要集』では、第四の「正修念仏」を明らかにすることに比重が置かれているため、『一乗要決』の一切皆成説とは意味が異なる。

自他法界同じく利益し共に極樂に生じて仏道を成ぜんと云うべし。¹⁶

と、縁事・縁理に基づき浄土に往生する実践として説いているのである。よって、源信の仏性説は、外相である相対的差別の現象と、その本体である絶対平等の真理の現象面よりも、仏性の意味を詳説し、重視しているのである。

源信を七高僧の一人として崇敬する親鸞は、このような仏性思想を踏襲していたことが窺える。親鸞の著書『教行信証』の「行巻」には

他力というは、如来の本願力なり。¹⁷

とある。源信の仏性思想を踏まえ、わが身をもって行う念仏の行をも自力を超えた、法界、すなわち如来の本願力に見出している一文である。

古来より課題とされてきた仏性は、『大乘涅槃経』によって「一切衆生悉有仏性」が明らかにされたことにより、長い年月と多くの仏教徒による論争と変遷を経て、『大乘涅槃経』を正依の經典としない浄土教の往生の思想にまで影響を及ぼしたのである。

そして、「一切衆生悉有仏性」の思想は、七高僧の仏道了解を経て、親鸞の如来の本願力による衆生救済の仏道思想にまで踏襲される壮大な課題であり、凡夫の宗教的救済の重要な要素であると言えよう。

第三項 如来常住

古来よりこのかた、『涅槃経』はインド、中国、日本の仏教において、宗を問わず読誦されてきた經典である。『涅槃経』は、人間は世間に固執し、事物の有無を実体的に解釈してしまふことを問題にするところから始まる。なぜそのような問題が問われるのかと言えば、衆生が釈尊を偉大な人格者として捉え、自身の分別のこころで思慮してしまふからである。

つまり、こうした人間の本質的な誤りをさとし、真理の正見を目覚めさせる為、『涅槃経』において釈尊は衆生に対して自身の生滅変化を通じて涅槃の真意義を説示するのである。

小乗教団の伝統的理解に従えば、身体の有無を以って涅槃に有余依涅槃と無余依涅槃の二種があると信じられてきた。苦の根源である精神上の煩惱が滅したのみで苦の結果としての肉体が残る間は有余依涅槃といい、肉体も滅して心身すべて空に帰したのをもつて無余依涅槃とするのである。

しかし、真の涅槃はそのようなものであつてよいのか。もしそのような立場の涅槃を主

張すれば、物体や心を実存的に判断して捉えていることになる。また、釈尊が無余依涅槃にはいられることも、薪尽きて火が滅するがごとく考えるのは、仏陀釈尊を身体の上にか見られない者である。仏陀釈尊を、業の束縛より免れられない身体的存在と見るならば、仏陀釈尊の死は、無常・苦・無我・不浄と言うべきである。しかし、仏陀は肉身ではない。業に束縛された無明の生存ではないのである。釈尊が仏陀たりえるのは覚りである。

『大乘涅槃經』はその覚りを大涅槃と名づけて、仏陀の本質たる覚りを、釈尊の入涅槃を歴史上に実際に生きた一人の人間の死として捉えてしまう衆生に対し、説法を通して逐一論及しているのである。したがって、『大乘涅槃經』では、仏陀釈尊の入滅ということ有機縁として、同時に如来の普遍性を説示していくのである。

その代表的なものとして、『大乘涅槃經』「純陀品」に説かれる、「二施の果報」がある。純陀とは、釈尊に最後の供養を施したことで有名なクシナガラ鍛冶屋の息子である。

供養のなかでも、食べ物を捧げて供養する事を施食という。

純陀は、こころを尽くして釈尊とその弟子に対し、供養を捧げる準備をしていた。しかも、その供養とは別に、純陀はそのころ体調を崩していた釈尊に対し、特に「梅檀」という木にしか生えない珍しい茸を料理して供養を捧げたのである。しかし、それを食べた釈尊は、激しい腹痛に襲われ、今で言う赤痢のような状態に陥ったとある。

この純陀の供養に対し、釈尊は成道前の牧牛女による施食と、今の純陀による施食の二種の施食の価値が等しいことを説く。しかしながら、純陀は、その二種の施食の価値が等しいとは考えられないと反論する。

その反論とは、なぜなら牧牛女の施食は、まだ仏になる以前の施食であるので、その時の釈尊は凡夫であり、成道以前はまだ煩惱を伴った「肉身」の釈尊に対しての施食である。それに対して、入滅直前の釈尊に対する純陀の施食は、釈尊が真実に目覚め、成道し、仏

となつた釈尊に対してのものであり、「仏」とは「眞実に目覚めた人」という意味である。したがって、仏の根底には「眞実」がはたらいており、この眞実そのものは「法身」であり、煩惱の身ではなく、眞実のはたらきである「法身」に対する施食であるから、二種の施食は全く価値も意味も異なるというのが純陀の反論である。

この純陀の反論を契機として、「如来とは何か」という『大乘涅槃經』の根本主題が開かれていくのである。

經典には、

純陀よ。施食に二つの果報ありて差無し。何等二と為すや。一には受け已りて阿耨多羅三藐三菩提を得。二には受け已りて涅槃に入る。¹⁸

とあり、二施とは、第一に釈尊が難陀、難陀波羅の二人の牧牛女から乳粥をもらったことで、無上菩提を得たという施食である。第二には、釈尊がさとりを開き、成道の後、今ま

さに涅槃に入らんとする真理の施食のことである。

この二種の施食のなかで、第一の施食は、釈尊がまだ六波羅蜜を成就していない時であり、釈尊の眼は仏眼や慧眼ではない。ただの肉眼として見えているだけである。また、よって如来は衆生身であり、無常身である。

一方、第二の施食は、釈尊が成道後であるので、釈尊は六波羅蜜を成就している。したがって、釈尊の眼は仏眼や慧眼を体得しているので、如来は法身、常身であるというのである。しかしながら、純陀は両者二種の施食の果報に対し、なぜゆえ差別が無いのかを問うのである。その純陀の問いに対し、釈尊は、

仏言わく。善男子。如来は已に無正無邊阿僧祇劫に於て。食身煩惱の身有ること無く、後辺身無く。常身・法身・金剛の身なり。善男子。未だ仏性を見ざる者は、煩惱の身を雑食之身は後辺身なり。（…中略…）善男子。如来の身已に無量無辺阿僧祇劫に於

て飲食を受けたまわず。諸の声聞の為に説きて、先に難陀難陀波羅の二牧牛女の奉ぐる所の乳糜を受け。然る後に乃ち阿耨多羅三藐三菩提を得と言うも、我実に食せず。

我は今、普く会を作す大衆の為に、是の故に汝の最後を奉ぐる所を受けるも、実にまた食せず。¹⁹

と応答する。如来はすでに無量無辺阿僧祇劫において雑食身、煩惱身を終えていると。よって身は金剛身、法身常身であると説く。

かつて二人の牧牛女から供養した乳粥をもらい、無上菩提を得たと説いたが、それは釈尊が実際に食するという所ではない。したがって、今涅槃に入らんとする時の供養も実は食するところではない。なぜならば、煩惱身、雑食身というのは、未だ仏性を見ない声聞の言うところの呼び名だからである。よって、如来の仏身はもとより無差別であることをあらためて純陀に主張するのである。二種施食の果報が等しいというだけではなく、さら

に如来の寿命は無量であると説くのである。

当に知るべし。如来は是れ常住法にして不変易法なり。如来の此の身は是れ変化身なり雑食身に非ず。衆生を度せんが為に毒樹に同じきを示す。是の故に捨てて涅槃に入るを現す。²⁰

というように、本来、真の涅槃とは、如来が不変であり、常住であるのであるが、それを信じ難い、煩惱に迷う衆生を憐愍し、菩提心をおこさんとするが故に、如来は方便として衆生と同じような肉身をもって、涅槃に入らんとすることを現したというのである。

涅槃の解釈についてだが、釈尊在世のころ、声聞や縁覚は煩惱を滅した解脱の境地を真の涅槃と捉えていた。しかし、『大乘涅槃経』は心身の煩惱、肉体から完全に解放されて涅槃を得ようとする無余涅槃の思想と完全に区別して涅槃を説くのである。

よって、『大乘涅槃経』では釈尊の入滅に関して、それ以前にすでに如来の本性が肉体の

有無とは無関係であるということを説示することで、如来の普遍性、永遠性を明らかにしたのである。

第四項 唯除一闍提

一闍提とは、梵語 *icchantika* の音訳であり、略して闍提ともいう。『涅槃経』の前身である、『泥洹経』によれば、「聞菩薩品」に、

『泥洹経』は無上の良医であるが、一闍提は是れを見聞しないので薬が効かない必死の病人である。²¹

とあり、南本『涅槃経』では、

僞慢心・無目・悪比丘・天魔波旬・悲法器・大龍・不横死・聾人・必死之人²²

といった呼び名や譬喩として描かれている。また、その一闡提の内実として、

世尊よ、四墮法を犯すと無間罪を作すと誹謗正法と及び一闡提を説きて、正法中に於いて毒刺と作すや²³

として、誹謗正法と一闡提を分けて説いている。一闡提と誹謗正法を区別するならば、誹謗||小乗大乘を誹謗する者、一闡提||『泥洹経』を誹謗する者ということになる。しかしながら、ここでは厳密な定義を言うことに重きをおいているのではない。また、

永く善心を離るを一闡提と名づく。諸増上慢一闡提の輩は何を以て本と為すや。誹謗経法不善の業、是を以て本となす。²⁴

とあり、南本『涅槃経』の「菩薩品」では、

未だ発心せざる者は四禁、五無間罪を犯すと謂う。悉く能く菩提の心を発さしむる。

唯だ生盲の一闡提の輩を除く。²⁵

と示されている。殺生、偷盜、邪淫、妄語の四重禁を犯す者と、父、母阿羅漢を殺し、僧の和合を破り、仏身を傷つける五逆罪の者でも菩提心を発することができると説く一方、一闍提は菩提に向かう眼に暗いたため不可能であるとしている。

このような四重禁、五逆罪のものよりも仏道に離れたものとして厳しく説かれる一闍提は、以下のようにもあらわされる。

方等経は皆れ魔説なり、摩訶衍と言うは是れ諸の黠慧正法の刺剣、諸仏世尊は皆当に無常なる常住と説けり。当に知るべし、是れを毀滅正法、破僧の相と為す。是の説を作す者を一闍提と名づく。²⁶

とあり、ここでいう誹謗正法とは、小乗の立場から大乘を誹謗する者であり、仏は涅槃したのだから無常と考へ、如来常住を説く『大乘涅槃経』を誹謗する声聞たちを一闍提と名づけているのである。また、それに類似した北本『涅槃経』の経文によれば、

不見とは、仏性を見ざるを謂う。善とは即ち是れ阿耨多羅三藐三菩提なり。不作とは所謂善友に親近する能わざるなり。唯見とは、因果なしとみるなり。悪とは方等大乗經典を誇るを謂うなり。可作とは一闡提は方等無しと説くを謂うなり。是の義を以ての故に一闡提の輩は心に清淨善法に趣向すること無し。²⁷

とあり、よつてこれらのことから、一闡提とは、

①断善根 ・ 善をおこなうことが一切できない者

・ 因果の道理に背くもの、因果の総理を認めず、道理に背く者

・ 成仏の原因となる善を全くなしえない者

②信不具足・信ずる心が全く欠けている者

・ 明らかに澄んだ心、謙虚で誠実な心が全く欠けている者

③誹謗正法・仏法を誇る者

・大乘を誇る声聞

ということである。北本成立時から、一闍提とは仏道に最もかけ離れた、救われざる存在と言わざるをえない。

一方で、南本『涅槃經』の中盤、「一切大衆所問品」では、

仏、純陀に告げたまわく。破戒と言うは一闍提を謂う。其の余の在所の一切の布施は皆讚歎すべし。大果報を獲ん。純陀復た問わく。一闍提とは其の義云何。仏純陀に告げたまわく。若し比丘及び比丘尼、優婆塞、優婆夷ありて、麁惡の言を發し正法誹謗し、是の重業を造りて永く改悔せず、心に慙愧なくば、是の如き等の人を名づけて一闍提の道に趣向すと為す。若し四重を犯し、五逆罪を作し、自ら定んで是の如き重罪を犯すを知り、而も心に初て怖畏慙愧無く、肯えて發露せず、仏の正法に於て永く護惜建立の心無く、毀皆輕賤して、言に過咎を多くば、是の如き等の人もまた、一闍提

の道に趣向すと名づく。若し復た徒きて仏法僧無しと言わば、是の如き等の人も、また一闡提の道に趣向すと名づく。唯だ此くの如き一闡提の輩のみ除きて、其の余の者に施すを一切讚嘆す。²⁸

とあり、「菩薩品」では一闡提が四重禁と五逆罪と区別されていたのに対し、「一切大衆所問品」では、誹謗正法と四重禁と五逆罪と三宝無信の要因があるならば、すべてその者を一闡提の道に趣くがゆえにそう名づくと言われるのである。したがって、一闡提は、誹法・五逆・四重禁を内包するのである。

以上のことから、一闡提とは、①断善根②信不具足③誹謗正法はもとより、④四重禁・五逆罪などの重罪を犯す者、そして⑤重罪の者よりも一段低い者として想定される。

したがって、『涅槃經』前段では、「唯除一闡提」の立場を鮮明に明かす事に徹し、成仏不定仏はまだ明らかにされていないのである。

第五項 一闡提思想の変遷

『涅槃經』の初分では、一闡提の立場を明らかにし、五逆罪、四重禁のものでも発菩提心せしめることは可能であるが、一闡提のみは菩提心を発せないとして成仏を拒否した。

こうした一闡提の救いの課題を具体的にあらわすのが『大乘涅槃經』「梵行品」の阿闍世の獲信の物語である。阿闍世の獲信については、のちに詳説するが、阿闍世はいうまでもなく「唯除一闡提」の具体相であり、阿闍世という一人の人間の苦悩と宗教的目覚めは、阿闍世という一人の悪人の救いとどまらない。煩惱具足、罪悪深重の凡夫のわが身が、仏との出遇いによって、唯除一闡提の存在を超えて仏道を歩むという課題を担っているのである。

また、『大乘涅槃經』で最初に一闍提の語が見られるのは、沙羅樹林に多くの生類や大菩薩が集まった場面である。

爾時娑羅雙樹吉祥福地。縱広三十二由旬大衆充滿間無空缺。爾時四方無邊身菩薩及其眷族所坐之處。或如錐頭針鋒微塵。十方如微塵等諸仏世界諸大菩薩悉來集會。及閻浮

提一切大衆亦悉來集。唯除尊者摩訶迦葉阿難二衆。阿闍世王及其眷族。²⁹

しかしながら、この場面には阿難と摩訶迦葉の二人と阿闍世とその眷族が除かれ、いないことになっている。

すなわち、阿闍世（一闍提）はまったくもって救いから排除されるべき存在として位置づけられているのである。しかし、一方で、『大乘涅槃經』「梵行品」に入ると、一闍提の問題に対しての見かたが変化するのである。

菩薩摩訶薩初地に住するを名づけて大慈と曰う。何を以ての故に。善男子よ、最極悪

の者を一闡提と名づく。初住菩薩大慈を修する時、一闡提に於て心に差別なし。其の過を見ざるが故に瞋を生ぜず。³⁰

と、菩薩の行ずべき梵行が、四無量心（慈・悲・喜・捨）の中でも、特に「慈無量心」であることを示し、その菩薩の大慈が最も極悪な一闡提にも注がれるというのである。

若し衆生ありて必ず苦を受くる者は菩薩の利益無しと為す。謂く一闡提なり。³¹

しかしながら、一闡提に対して大慈を注ぐ側（菩薩）が無差別であったとしても、その大慈を受け取らないのが一闡提であるともあらためて説かれるのである。よって一闡提の者はどこまでも救われない者としての位置づけである。

今までの一闡提に対する教示を顧みるに、仏・菩薩に対して、衆生の在り方が「一闡提」であるということが、仏・菩薩の大慈にも応答することが無い為、一闡提は成仏できないと論じられてきた。では、一闡提の救いは一体どこにあるのだろうか。

一闍提の地獄に墮するを見るに、亦俱に地獄中に生まれんと願ず。何を以ての故に。

是の一闍提若しは苦を受くるの時、或いは一念改悔の心を生ず。我即ち当に為に種種の法を説きて彼をして一念善根を生ずるを得せむべし。是の故に此の地を復一子と名

づく。³²

一闍提の墮地獄の様を見た菩薩が、遂に一闍提の墮ちた地獄まで其の身をかなぐり捨て、地獄に落ちた事を苦しみ、一念改悔の心をおこした一闍提に法を説き、善根を得せしめんというのである。

また、阿闍世が如来のもとに趣ききつかけとなった、耆婆の言葉に、

大王よ、一闍提の輩は分別するに二有り。一には後世に善根を得。如来は善く一闍提の輩の能く現在に於いて善根を得る者を知りて、則ち為に法を説く。後世に得る者にも亦為に法を説く。今は益無しと雖も後世の因と作る。是の故に如来は一闍提の為に

法要を演説す。一闡提の者には復た二種あり。一には利根。二には中根なり。利根の人は現在世に於て能く善根を得。中根の人は後世に則ち得³³。

とあり、耆婆が釈尊の代わりに阿闍世の為に一闡提の概念を説いている。すなわち、一闡提について、「現在に善根を得る利根の一闡提」と、「後世に善根を得る中根の一闡提」という二つの一闡提の内容を示すのである。

したがって、「現在に善根を断じているということ」と、「未来に善根を得るということ」は矛盾しないということである。それは、如来が一闡提の為に法を説く時には本より断善根は存在せず、逆に如来の側からすれば、一闡提が利根、中根の相として変化しているというのである。一闡提を、現在世と後世という時間的段階で解釈することにより、一闡提の様相に変化を認めるのである。したがって、一闡提が現在世から後世において、善根が生じる可能性を教示するのである。

云何が罪人なるや。謂く一闡提なり。一闡提は因果を信ぜず。慙愧有ること無く、罪報を信ぜず、現在及び未来世を見ず、善友に親しまず、諸仏諸説の教誡に随わず、其の如きの人を一闡提と名づく…中略…大王は今一闡提に非ず、云何ぞ救療すべからずという。³⁴

というように、「梵行品」では、一闡提の内容を現在世・後世という時間的段階で捉えることで、現在世に善根を断じている相があっても、それが固定的、永久的でないことをあきらかにし、同時に如来の大慈と言うことに言及することで、一闡提が善根を得る可能性を示唆したのである。また、一闡提の阿闍世が、心に慙愧を懐いたことにより、一闡提に善根が生じることが具体的にあらわされたのである。

したがって、それまで「一闡提」という衆生の在り方が成仏が不可能という見方であったが、ここで一闡提の扱いが大きく様変わりしたのである。

続いて、経典の後分にあたる「徳王品」では、

一切衆生に悉く仏性あり。四重禁を饑し、謗法心を除き、五逆罪を尽くし、一闍提を

滅して、然る後に阿耨多羅三藐三菩提を成ずる事を得。³⁵

とあり、「梵行品」での阿闍世の獲信では、慙愧の心がある故に、阿闍世は一闍提ではないという展開であったので、一闍提の成仏ということは明確になされていなかった。しかし、

「徳王品」では一闍提を「滅す」という視点が教示され、より明確に一闍提という不変の実体の存在を否定するのである。言い換えれば、一切法が因縁によるということである。

善男子。一闍提とは亦決定せず。若し決定せば、この一闍提は遂に阿耨多羅三藐三菩提を得ること能わず。決定せざるを以て是の故に能く得。汝の言う所の如し。仏性を

断なり。³⁶

善男子、是の因縁を以て諸仏如来に定相有ること無し。善男子よ、是の故に四重禁を犯すと、方等經を謗ると、及び一闡提は悉く皆不定なり。³⁷

一闡提等、四重禁を犯すと、方等を誹謗すると、五逆罪を作すとは、本心を捨除せば必ず定んで得るが故に是の故に定と為す。³⁸

とあるように、これまで「一闡提」とは、衆生の仏に対する断善根という様相であると固定的にあらわされていたが、經典の後分からは一闡提の主格が衆生ではなく、仏性に転換されるのである。したがって、一闡提は「不決定」であるといい、不決定であるがゆえに仏性も絶えず流動していると説く。

また、因縁によって諸仏如来の定相も「不定」と説かれたことで、一闡提も「不定」であるが故に、一闡提が本心を捨てて善根を得れば、必ず菩提を得るので「定」という。

一闡提の輩は、若し善友諸仏菩薩に遭いて、深法を説くを聞くと及び遇わざると、俱に一闡提心を離るることを得ず。何を以ての故に。善法を断ずるが故に。一闡提の輩も亦阿耨多羅三藐三菩提を得。所以は何ん。若し能く菩提の心を発さば則ち復一闡提と名づけざるなり。³⁹

さらに、そもそも一闡提の心の「不信」を断善根ではなく、「善法を断ずる」というのである。これまでの行いの結果として、今の状態としては善根を断じているのであっても、一切は因縁による。したがって、仮に今そのような断善根の状態であっても、永遠にそう有り続けるのではない。なぜならば、未来は「不定」であるからである。よって、ここで一闡提の不信を断善根ではなく「善法」というのは、善根という因の側からではなく、因縁による現在の果として捉えているからである。

現在の不信の状態は、これまでの行為、因縁の結果である。しかしながらその結果もま

た不定である故に未来永劫不信とは限らない。したがって、菩提心を起こせば、それは一闡提とは名づけられないのである。したがって、一闡提が菩提心を欲しないということ、一闡提も無上菩提を得るということが矛盾しないことになる。

よって「徳王品」では、因果として捉えられてきた仏性を、一闡提の課題を契機としてより探求した結果、仏性は本来不定であり、因果とは無関係であるという新たな視点で説いたのである。したがって、一闡提を未来仏性との見解を明かしたのである。

以上のことから、一闡提の問題を初分、中分、後分と順を追って検討してきたが、一言に一闡提といっても、様々な思想的展開があった。

初分では、一闡提とは仏教以前の者（外道）、そして大乘經典を仏説と認めず、如来の涅槃は無常であると説く、『小乗涅槃經』の論争相手を一闡提としている。諸行無常、諸法無我と説いた仏陀積尊の教説を信じる者（小乗）にとって、その真逆の常樂我淨、如来常

住を説く『大乘涅槃經』は到底受け入れられず、批判にさらされるのも無理もない。しかし、その批判や論争を通して、この一闡提の課題が、衆生の信・不信の問題と、仏性・菩提心の関係の再検討の契機となったのである。

中分では、主に「梵行品」において、一闡提と発菩提心の関係が課題となり、初分では検討されていなかった、一闡提が善根を生ずる可能性が説かれるようになった。一闡提と菩提心の関係は、初分での課題を踏襲しながら、阿闍世の獲信という形で具体的に明らかにされたのである。

後分では、初分、中分で一闡提とは衆生が善根を断じていると一貫して説かれていたのに対し、一闡提を不決定、仏性不断ととらえ、一闡提が菩提心を欲しないということと、一闡提も無上菩提を得るということが矛盾しないと結論づけた。

したがって、『大乘涅槃經』では、善根の生ずる理由を衆生の側ではなく、如来の側か

ら展開したのである。そこに、救われざる者が救われていく救済論理が明らかにされ、後に浄土教の諸師たちや法然、親鸞の念仏の仏道に多大な影響を与えていったのであろう。

第二章 『観無量寿経』の念仏往生

第一節 『観無量寿経』の思想史の変遷

第一項 『観無量寿経』の概略

数多くある浄土経經典の中でも、『仏説無量寿経』・『仏説観無量寿経』・『仏説阿弥陀経』の三經典は、古来より浄土教において重視されてきた。そのなかで、『無量寿経』は、中国において何度も訳され、今日では漢訳・呉訳・魏訳・唐訳・宋訳の五種類の訳が伝わっている。また、『阿弥陀経』は、鳩摩羅什訳と玄奘訳の二種類の中国語訳が残っている。また、『無量寿経』や『阿弥陀経』にはチベット訳やサンスクリット語の經典も残っているのに対し、『観無量寿経』は、中国語訳しか残っていないのである。しかも、劉宋の第三世、文

帝の元嘉年中（四二四―四五三年）に、西域からやってきた曇良耶舎によって中国語に訳されたものしか残っていない。

しかしながら、『観無量寿経』は、内容が劇的であるせいもあり、またたく間に中国の仏教界に広まり、西域地方や日本でもよく読まれ、仏教における長い歴史の中で、大きな位置を占めてきた経典の一つとして、親しまれる経典となっていたのである。

『観無量寿経』が翻訳されて間もなく、曇鸞（四七六―五四二）は、菩提流支三蔵の勧めによって『観無量寿経』を拝読し、浄土教に帰入したと伝えられている。もともと、その時に影響があったのは天親の『無量寿経優婆提舍願生偈』（『浄土論』）であったかもしれないが、曇鸞の名著『浄土論註』の随所に『観無量寿経』の引用がされている。特に、上巻終わりの「八番問答」には、『無量寿経』第十八願文と、『観無量寿経』の下品下生の文を対応させて罪業の凡夫が念仏往生していく有様を詳しく教示しているのである。

すなわち、『観無量寿経』を禅観を表現した經典と言うよりも、浄土經典として注目し、殊に下品の悪人が十念の念仏によって救われていくという点を強調した第一人者が曇鸞である。

この視点が、やがて次の道綽、善導に受け継がれて、日本の祖師たちにつたわり、やがて親鸞の仏教思想にまで影響を与えるのである。曇鸞の影響により、浄土教に帰入した道綽（五六二―六四五）は、『観無量寿経』を二百回にわたって講じたことで有名である。その成果をまとめたのが『安楽集』二巻であり、その冒頭に、

時に約し機に被らしめて勸めて浄土に帰せしむ⁴。

とあり、『観無量寿経』に説かれた浄土教は、正しく末法の時代に生きる凡夫の救いとして最もふさわしい教えであるにとらえているのである。

仏教には、自力をもってさとりを完成しようとする聖道門と、阿弥陀仏の御名を称え、

本願他力に乗じて浄土に往生してさとりを開く浄土門とがあるが、釈尊の在世の時代から遙かに時代を経た末法の時代に生きる煩惱具足の凡夫にとっては、聖道門のさとりの道としては機能しなくなっているから、往生浄土の一門に記入せよというのである。

善導の少し前、唐代の高僧の浄影寺慧遠（五二三―五九二）は、『観無量寿経義疏』二卷（以下、『浄影疏』と略す）をあらわし、三論宗を大成した嘉祥寺吉蔵（五四九―六二三）も『観無量寿経義疏』一卷（以下、『嘉祥疏』と略す）をあらわし、それぞれ『観無量寿経』を註釈していたのである。

しかし、その内容は、『観無量寿経』は、心を静めて目のあたりに仏を拝見することで、罪障を消滅して浄土に往生する「観仏」の修業を説いたものであり、賢善精進の教えであるとの見方を示すものであった。しかも、凡夫が往生するような極楽浄土は、応土という浄土の中では最も程度の低いものであり、凡夫はそこでさらに修業を積んで煩惱を浄化し、

さとの完成に向かつていくというものであった。

また、同時期に無著の『撰大乘論』を研修する撰論宗という学派があった。その学者たちは、『観無量寿経』に説かれた称名往生の教説は、別時意という方便説に過ぎず、凡夫が名号を唱えたくらいで極楽へ生まれることは決してできないと、称名往生を否定するのである。すなわち、わずかな善根では、即時にさとりを得ることは不可能であり、それは遠い未来（別時）にさとりを得る縁に過ぎず、その遠い未来（別時）に得る利益を、まるで即時に得られるように説いて、怠惰な者を励ますのが別時意という方便説であると考えていたのである。よって、念仏往生は、そうした方便説であつて、凡夫が次の生で往生することなどありえないとの主張なのである。

この主張の背景には、実は撰論宗の人たちは、阿弥陀仏の浄土は報土であつて、真如をさとした初地以上の大菩薩が往生できる高度なさとりであるという見方があつたのである。

これは慧遠や吉蔵とは逆の視点である。よって、凡夫がいくら賢善精進しても、高度なさとの境地である、阿弥陀仏の浄土に凡夫が往生することは不可能だと考えていたのである。

一方、浄土門を勧める道綽に師事し、浄土教を学んだのが善導（六一三―六一八）である。善導は、道綽の教説をさらに深化させるだけでなく、先に述べた、慧遠、吉蔵の『観無量寿経』に対する領解のあやまちを正し、撰論宗の念仏別時意を論破するため、『観無量寿経疏』四卷（以下、『観経疏』と略す）を著した。

この『観経』の要義を出して、古今を楷定せんと欲す。⁴¹

みずから古今の『観無量寿経』に対する了解を再検討し、『観無量寿経』領解の基本的な枠組みを定める為に、『観経疏』を著したと述べているのである。すなわち、韋提希を凡夫と観ることで、阿弥陀仏の本願念仏の真髓を顕彰したのである。したがって、善導の『観

無量寿經』解釈は際立って特別な意味を明らかにしているのである。このことを如実にあらわすものとして、『歎異抄』第二章には、

弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおわしまさば、善導の御釈、虚言したまうべからず。善導の御釈まことならば、法然のおおせそらごとならんや。法然のおおせまことならば、親鸞がもうすむね、またもつて、

むなしかるべからずさうろうか。(傍線筆者)⁴²

とあり、弥陀の本願が釈尊の出世によって現実世界にあきらかにされ、その釈尊の教えが釈尊滅後になお末法の時代にあきらかにしたのは善導であるとの意である。

長い仏教の歴史の中で、無数の高僧、学者によって仏教が思索されてきた中でも、この表現をみると、善導がまるで弥陀の本願を明らかにし、釈尊の真意を伝道した者として、非常に高く評価されていることがわかる。親鸞も、『教行信証』「行巻」のなかで、

善導独り佛の正意を明かせり⁴³

と七高僧の中でも特に注目していることが窺える。

以上のことから、『観無量寿経』の思想を唐代の諸師に尋ねながら、善導によって明らかにされた念仏往生の教えによる韋提希の救いの真意を探求していく。

第二項 浄影寺慧遠による『観経』序分義了解

一般に、一経を分類するのに、「序分」「正宗分」「流通分」の三つに分ける方法は、中国仏教においては四世紀の釈道安が創唱して以来のこととされている。『観無量寿経』についても、この分類には、三分法が一般であったが、まずその代表として慧遠の『浄影疏』の場合を挙げると、

①序分…「如是我聞」から「与提婆達多共為眷属」

②正宗分…「唯願世尊為我広説無憂恼処」から、

「無量諸天發無上道心」まで

③流通分…「爾時阿難—世尊当何名此經」から

「皆大歡喜礼仏而退」まで

となつている。これによれば、「序分」は經の冒頭「如是我聞」から始まり、王舎城の悲劇といわれる部分を中心に、韋提希が幽閉中に世尊に会い、自身の悩みを打ち明けるところまでとしている。すなわち、慧遠はこの部分までを韋提希が世尊に向かって浄土の往生を請うための前提として考えていたのである。そして「正宗分」には、韋提希が世尊に救いを求めるところに始まって、三福・十六觀法の行法が説かれる部分が中心となると考えたのである。

慧遠の三分法の①の部分は、善導のいう「厭苦縁」に相当する。よっておそらく慧遠は、『観無量寿経』の序分を、王舎城の悲劇の物語を中心として展開されるとき、韋提希が「淨国に生まれんと求む」ところからは、これを「正宗分」と位置づけるべきであると考えたのであろう。その上で、慧遠は通例の解釈法にしたがい、序文を「証信序」と「發起序」に分けるのである。

まず、「如是我聞」の四字をもって、「証信序」とし、次の「一時仏在」以下を「發起序」とするのである。通常、証信序は六成就と言われる部分を指すのであるから、それに従うならば、「而為上首」まで含めるが、慧遠はその分類も認めている。よって、慧遠は「一時仏―而為上首」を、

義既に両つながら兼ね、偏取すべからず。人情の是非なること、常に弁ずるが如し。⁴
 として、両方に通ずるものとして考えたのである。

そして慧遠は、「発起序」の中には、「起化事」として二つあると、次のように述べている。

① 頻婆娑羅王が子の為に幽禁せられる。如來人を遣わして王に説法せしめる。

② 韋提希が子の為に禁閉せられる。如來自身、彼に往きて撰化することを表す。⁴⁵

したがって、慧遠は、王舎城の悲劇の物語を、大きく二種に分けて考えているのである。

これは、善導の「禁父縁」と「禁母縁」に相当するが、慧遠が注目したのは、世尊が頻婆娑羅には弟子を派遣し、韋提希には世尊自身が赴いて救済しようとした点である。

元來、頻婆娑羅は、釈尊在世の頃、熱心に説法を聞き、仏教に帰依し、多くの布施や供養をして初果を得た人として知られていた。その頻婆娑羅が阿闍世によって幽閉された牢から、世尊に「目連を派遣して八戒を授けてほしい」と願い、世尊はその願いを聞き入れ、目連に命じて八戒を授けさせたのである。それだけでなく、法を説くために説法第一の富

楼那を遣わせたのであった。この経説について慧遠は、

頻婆娑羅、宜しく法を聞くべしと願う。人を遣わして伝授すれば、化を為す義は足れり。故に身をもつて往かず。⁴⁶

と釈し、この後頻婆娑羅は三果を得、世尊が自ら赴かずとも、二弟子が十分に役割を果たしたというのであり、韋提希の為には世尊が自ら赴き、説法することに対しては、

韋提夫人、浄国へ生まれんことを求む。浄土の化は、仏に非ずんば開けず。故に須く身をもつて赴くべし。⁴⁷

としている。しかし、慧遠はこれ以上のことは言及しない。したがって、慧遠は「浄土の化」の内容は定かではないが、韋提希の問題は仏でなければ成し遂げられないと考えていることから、「求生浄土」の問題は、特別な眼差しで考えていたことが窺える。その上で、慧遠は、なぜにこのような悪逆の事件を挙げて『観無量寿経』の発端としたのかについて

は、

此の界の極悪、厭うべきを彰わして、人をして棄背せしめんがためなり。親王の子、猶お相危害す。いかに況や他人をや。即ち人をして同じく浄土を憐わしめんと欲す。故に下に韋提希は仏に対して「唯願為我説無憂惱処。我当往生、不落閻浮濁惡之世」と説言す。即ち其の事なり。⁴⁸

このように、慧遠はこの悪逆事件が説かれた目的を説明し、『観無量寿経』の主な教義内容が、韋提希をはじめ、人々が浄土への往生を求めるところから始まるのだと考えていたことが分かる。このような理解は、ほぼ同時代の『天台疏』などが観仏の行法を説くものとして『観無量寿経』を考えているのに対し、全く異なった考え方であるといえる。

続いて、韋提希が世尊に向かって「無憂惱処」と説くように願い、五体投地をし、求哀懺悔して「清浄業処」を観ずることを教えてほしいを請うのであるが、慧遠は此の経文の

中では「求哀懺悔」に注目するのである。すなわち、韋提希は世尊に哀憐して、自分の懺悔を聞きとどけてほしいというのであるが、韋提希が過去世において罪を犯したことを何によつて知り、今懺悔を求めるのはなぜかという疑問について、

韋提は今、悪子を生み、之が為に幽閉せらる。果をもつて因を験せば、過に罪あることを明かす。恐らく此の罪業、現に償うこと尽くさず。当に更に之を受く。故に懺悔して滅すべし。⁴⁹

と述べている。つまり、韋提希は悪子である阿闍世を生んだがゆえに幽閉されてしまったという今の果報は、過去に彼女が罪悪（阿闍世を産み落とす時に殺そうとした事）を行じたことを明らかにしているのであって、その罪業は現在世においては償いきれないので、未来においてもその果報を受けねばならないとするものである。だから韋提希は現在世において罪を懺悔して滅罪したいと願ったのだと慧遠は理解するのである。

なぜこのように理解されたのかといえ、隋唐時代の仏教思想の特色の一つに、天台の止観を行ずる前提として、持戒は清浄でなければならぬこと、そして行者はその戒を犯した場合、幾重にも懺悔を繰り返して罪業を滅すべきだとする考えが『摩訶止観』に述べられているのである。したがって、このような背景を考慮すれば、韋提希が懺悔して滅罪を請うたことは、慧遠には自然と受容されるのであろう。

続いて、韋提希は、世尊の眉間の光を通して十方諸仏の淨妙の国土を見せられるが、

世尊、是の諸の佛土、また清浄にしてみな光明ありといえども、我いま極樂世界の阿彌陀仏の所に生まれんと樂う。唯、願わくは世尊、我に思惟を教えたまえ、我に正受を教えたまえ。⁵⁰

というのである。この「思惟」と「正受」について、慧遠は、

①散心に知量する三種淨業をもって「思惟」と名づけ、常心によって行ずる十六正觀

をもって「正受」と名づく。これは定散分別である。

②十六観中において、初めの二観想（日想観・水想観）は「思惟」と名づけ、地観以後の十四種観法は定に依り修起するのを「正受」と名づく。これは、十六観中の隨義分別である。⁵¹

とするのである。この分類は、後に善導が厳しく批判を加えることになる。まず①は、定散分別とはつきり述べている。すなわち散心のままで行ぜられる三種淨業を指して「思惟」とし、禪定に入って行ずる十六観法を「正受」とするのである。

②の分類も、原則的には①と同じく日想観と水想観を散心による観法であると依ったことに相違はない。したがって慧遠は、「正受」とは三昧の異名であるとするので、十六観法の中でも最後の九品往生を観ずる三種観法も三昧中の観法であるとしていることになる。また、「思惟」に関しては、後に善導が批判するので後に詳説する。

經文の「爾時世尊、即便微笑」以下（善導の散善顕行録に相当）について、慧遠は次のように考える。

「阿弥陀仏、去此不遠」とは、十萬億刹を指して不遠と為す。「觀」を勧める中で「汝諦觀彼国」とは、依法を觀することを勧めている。「淨業成者」というのは正報を觀ずることを勧めている。仏・菩薩・三品往生人などを「淨業成者」と名づけるからである。⁵²

とした上で、続く「我今為汝、広説衆譬」という經文に説かれる「衆譬」に対し、

此の方の日・水等の相を以って、ならびに此の方の仏・菩薩像を以って、彼方に類度するを名づけて衆譬と為す。⁵³

と述べ、此の娑婆世界に見られる日や水などをもって、彼の淨土の依法を類推し、娑婆世界の仏像や菩薩像をもって淨土の正報たる真仏・新菩薩を推量することが「衆譬」という

のである。したがって、この娑婆世界において見聞するものの譬えとして、真の依正二法をあらわそうという意味として捉えているのである。

つまり、慧遠はここまでの経文については、定善・十六観を念頭において解釈しているのである。そして続く経文は、三種浄業をあらわしているのであるから、あえて「未来世の一切凡夫」のために、一步退いて「散善」説くことになったと考えたのだろう。そして、慧遠はその「三種浄業」について、次のように解釈している。

① 共凡夫の法である。此のうち「孝養奉事師長」とは、敬上の経であり、「慈心不殺」は慈下の行である。「十善行（身三・口四・意三の諸業）」は止行と名づける。

② 共二乗の法である。そのうち「三帰」「紗弥十戒」は在家であり、「具足衆戒」とは出家戒をいう。また「不犯威儀」とは其の他の軽い過失を離れることである。

③ 大乘不共の法である。「発菩提心」は起願、「深信因果」は修信、「読誦大乘」は修

解をあらわし、いづれも自利行である。「勸進行者」は、利他行をあらわすのである。

これら三種の浄業を行ずるをもって、「散善往生を修習することを教える」のである。⁵⁴

以上、慧遠の『観無量寿経』序分の理解を考察したが、最後に彼は韋提希をどのように捉えていたのだろうか。それについて、慧遠は、

韋提夫人は、実大菩薩なり。此の会に即ち無生法忍を得ればなり。明らかに知る、小にあらず。亦た化して凡と為る。(傍線筆者)⁵⁵

したがって、慧遠は韋提希を本当は大菩薩であると考えているのである。それは、「即得無生法忍」であり、菩薩が韋提希の姿になって、衆生救済の為に、凡夫の姿をとって仮にこの世に現れたのだというのである。

このような韋提希に対する受け取り方は、当時の中国仏教においては一般的な見方であった。したがって、王舎城の悲劇の物語も、すべて衆生済度の為に、菩薩が演じた利他行の示現であったとするのである。慧遠が此の物語の中で特に注目していたのは、頻婆娑羅や韋提希の苦悩や、阿闍世の悪業そのものではなく、これらの人々を救わんがために、如来が時には目連や富楼那を遣わし、またある時は如来自ら韋提希にまみえ、いかなる方便をもつてしても、如来が衆生を済度するという点であった。

したがって、苦悩する衆生が往生して救われるということには、関心を示しておらず、慧遠にとって『観無量寿経』が解き明かそうとした主題はどこまでも「菩薩行」としての了解であって、罪業に苦しむ「凡夫」を主体にしたものではないことが分かる。

第三項 嘉祥寺吉蔵の『観経』序分義了解

次に、慧遠と同じ時代をに生きた、吉蔵の『観無量寿経』序分義の了解について考察する。

まず、吉蔵は『観無量寿経』に「王舎城の悲劇」が説かれたことについて、次のように論じている。

世尊が経を説くには、善事をもって別序とする場合と、悪事を別序とする場合がある。

今『観経』は阿闍世の悪事を以って、正宗分に「浄土の法門を開く」ための前方便とするのである。もし阿闍世が父王を害し、母を執らせることが無ければ、此の経の常その因縁を開く手立てがないだろう。同じように『観経』の力用を示さんがために、父を害したのである。⁵⁶

とのべ、吉蔵は王舎城の悲劇が、浄土の法門を開く方便であり、『観無量寿経』の力用を示すために、父殺しもあえて説かれたというのである。これに対し、人を利して道を開くと

は言つても、父母を苦しませたことは是認できないではないかという問いに対して、

解して云う。世王は既にこれ方便なり。父母も復実に非ず。皆是れ方便なり。：中略

：亦た父母においても大利益有り。何とならば、其の本と須陀洹果を得、幽閉せらるるによつて目連が戒を説き、富樓那が説法せし故に阿那含に至る。初果より第三果に至るは、もし爾れば豈に大利益に非ずや。又母、利益を得とは、母を執らうるに由るが故に仏を念ずるを得、現に二仏を見、後に浄土に生まる。既に母を安んじ浄土に置くは、世間の色養と比ぶるを得んや。⁵⁷

と述べ、阿闍世をはじめ、頻婆娑羅も韋提希も皆方便を行じたのであるとした上で、悪子による悪逆があったからこそ逆に頻婆娑羅も韋提希も、大きな利益を得たのであると断定するのである。

吉蔵は、善導のいう「禁父縁」「禁母縁」については、頻婆娑羅の幽閉と、韋提希の執牢

と言う苦悩によって救われることを、衆生と仏・仏弟子との感応の関係として考察しているのである。つまり、頻婆娑羅と目連・富楼那の関係は、頻婆娑羅の「祈感」と、世尊はじめ十方諸仏の「応同」の関係を指すのである。

続いて、吉蔵は、「時韋提希見仏世尊、自絶瓔珞」以下を「正宗分」と見ている。すなわち、ここから韋提希が浄土への往生を願い、仏は浄土や往生について明かす『観無量寿経』の本論が説かれると受け取ったのである。したがって、冒頭、韋提希が仏に向かって言う言葉は、

世尊、我何の罪ありてか、この悪子を生ずる。世尊何の因縁ましましてか、提婆達多と共に眷属たる。⁵⁸

という有名な韋提希の嘆きを吐露するものであった。これについて吉蔵は、これは、穢土の因縁を問うものであり、二つに分けられると考えるのである。

①自ら何の罪有って、この悪子を生んだのかを問う。

②調達の悪縁を問う。ただし、これについては仏と提婆達多とが眷属であることを問うのではない。阿闍世が何の縁で提婆達多と悪友となるのかを問うのである。『観無量寿経』にはただ悪人と眷属であることを説くのみであるから、これは阿闍世が提婆達多と悪友となることを問うのである。⁵⁹

つまり、吉蔵は、韋提希の言葉を世尊に向けた愚癡であるとは考えていないのである。

したがって、隋代の浄土に対する考え方として、阿弥陀浄土は数ある浄土の中でも非常に程度の低い浄土として位置づけられていたのである。吉蔵は、そのような当時の考え方に基づいて、阿弥陀仏の浄土を極めて低い浄土の一つと考えていたことがわかるのである。

第二節 善導独明仏正意

第一項 善導による『観経』序分義了解

善導は、『観無量寿経』の「序分」を経文の冒頭から、「五苦所逼。云何当見、阿弥陀仏極楽世界」までとする。つまり、日想観の直前までを「序分」と位置づけ、その序分を一般の区分と同じように二つに分け、「如是我聞」一句をもって「証信序」とし、「一時仏」以下を發起序とするのである。

「証信序」の「如是」については、定散両門の法を指すと云って、その法は衆生の所樂に随つて仏はこれを濟度されるのであつて、「機教相応」することをいうのであると解説して、機に即応する意味で、「如是」を理解したのである。さらに、「發起序」では、善導の

『観無量寿経』に対する解釈が、韋提希をはじめ、教えを受ける「機」の法に注目されて
いることが顕著になってくるのである。

たとえば、「發起序」を善導は七つに細分化して解釈するのである。

- ① 化前序：「一時仏在」から「法王子而為上首」まで
- ② 禁父縁：「王舎大城」から「顔色和悦」まで
- ③ 禁母縁：「時阿闍世」から「不令復出」まで
- ④ 厭苦縁：「時韋提希被幽閉」から「共為眷属」まで
- ⑤ 欣浄縁：「唯願為我広説」から「教我正受」まで
- ⑥ 散善顕行縁：「爾時世尊即便微笑」から「浄業正因」まで
- ⑦ 定善示観縁：「仏告阿難等諦聴」から「云何得見極楽国土」まで

とするのである。以下、善導の「序分」理解をこの分類に従って、追ってその特徴を考察

する。

(1) 化前序

まず、化前序冒頭の「一時」について、善導は「起化の時」を明かすとした上で、
 但だ衆生の開悟、必ず因縁に藉るを以て、化主、機に臨みて時処を待ちたもう。…中
 略…大聖の慈を垂れたもうや、必ず請を待ちて当に説くべし。故に一時と名づく。又
 「一時」とは、阿闍世正しく逆を発す時、仏何れの処にか在ます。此の一時に當りて、
 如来独り二衆より彼の耆闍崛山にまします。此れ即ち下を以つて上を形す意なり、故
 に「一時」と曰う。また「一時」と曰うは、仏、二衆と一時のうちにおいて、かの耆
 闍にましまして、すなはち阿闍世のこの悪逆を起す因縁を聞きたまう。これすなはち
 上をもつて下を形す意なり。故に一時と曰う。

と述べており、世尊は耆闍崛山にて声聞と菩薩の為に出家の人々を教化していながら、王舎城において阿闍世が悪逆を起こす因縁をしり、直ちに王舎城の在家の人々を教化するに至ったことに、善導は限りない如来の慈悲を感得していたことが窺える。

中でも如来独りという言葉には、二衆とともに在っても、如来は「独り」、王舎城の苦惱せる凡夫に眼差しを向けているということである。「一時」の解釈にこれほどまで踏み込んで領解するのは他の諸師には見られない箇所である。

以上のようなことから、善導が「化前序」として特別に位置づけたのは、『観無量寿経』の時・主・処・対告衆の四事が、悉く次の「爾時王舎大城」に始まる物語に直結して読み取るべきである事を明らかにすることである。

(2) 禁父縁

次に、禁父縁冒頭の「王舎大城」とは、正しく起化序である。善導はこの起化序について、さらに二つの意味を見出している。

① 韋提希の請い願う場所

② 如来が韋提希の請いに応えて利益を得る道を説いた場所

この二つの意義を王舎城に見ているのである。続いて阿闍世が提婆達多に唆されて悪逆を起こしてしまった因縁を克明に述べていくのである。そして、頻婆娑羅が阿闍世に幽禁せられたことは、

「収執父王」より下「一不得往」に至るこのかたは、まさしく父の王子のために幽禁せらるることを明かす。これ闍世、提婆の悪計を取りて、たちまちに父子の情を捨つることを明かす。ただ罔極の恩を失するのみにあらず、逆の響きこれによりて路に満

てり。⁶¹

とのべ、阿闍世が提婆達多の悪計をとって、頓に父子の情を捨てること、そして阿闍世は父の無極の恩を失うだけでなく、反逆の響きが路に満ちるに至ったことを明かすとしている。阿闍世の悪逆を、冷静に見守るのである。その上で、頻婆娑羅が世尊に法を請うたことについては、問答形式で論じていくのである。

問う、父王が遙かに世尊を礼し、受戒には目連を請うのはなぜか。

答う、戒は小乗の縁であるから、唯だ目連によって授けられるよう請うたのである。

王の意図は「戒を得る」 ことにあるので、仏を煩わす事もないのである。

問う、父王はただ八戒を求めただけで、他の戒を求めないのか。

答う、他の戒は、これを保持するのに長い年月を要する。今幽禁されている父王には、それだけの戒を守る余裕がない。しかし、八戒は出家の戒を一日一夜に限って守り、犯さなければ、其の功德は人・天・二乗の境界を超えるものである。

問う、一日だけ八戒を守ればよいのに、日にこれを受けるのはどうしてなのか。

答う、幽閉中の父王は、いつ人に喚びだされて殺されるかわからない。此の為に昼夜心を傾けて八戒を憑みとし、より多くの善を積んで来業に資せんと望んだのであろう。

62

と、善導は頻婆娑羅について、問答形式を用いて丁寧な心情を探っていくのである。

(3) 禁母縁

禁母縁の部分は、教説そのものに劇的な表現が多いのが特徴である。それに伴って、善導もかなり感情的な言葉を使用しているのである。

まず、阿闍世が守門の者に、幽閉した父親がまだ生きているのかを尋ねたことに対して、善導は、

此れは是れ闍王、密意の問いなり⁶³

と云って、次のように解説している。即ち、まず父王と阿闍世は天性の情で親しいのだから「死せりや」とは到底言えないということ、さらに阿闍世は、現世の罪過の譏りとなることを恐れたことと、そして第二には、将来永く悪逆の汚名をつくことを恐れた為、阿闍世は内心父王が死んだと思つていても、表現としてはまだ生きているのかと守門の者に尋ねたのであると理解しているのである。⁶⁴

また、善導は韋提希の悲哀を表現するにあたり、情のこまやかさが垣間見えるようになる。怒った阿闍世が剣を韋提希に向けるという劇的な場面の経文に対し、

此れ世王の瞋り盛んにして、逆、母に及ぶことを明かす。なんぞ其れ痛ましい哉。頭を撮りて、剣を擬す、身命に頓に須臾に在り。慈母合掌して身を曲げ、頭を低くして児の手に就く。夫人その時熱き汗あまねく流れて、心神悶絶す。ああ哀れなるかな、

怳忽の間にこの苦難に逢えることは。(傍線筆者) 65

傍線で示したように、善導はここに述べられている阿闍世の心にも、韋提希の心にも、まるで自分自身の心のように感得しているのである。此の感受性は、経文を教理的に捉えるだけでなく、まさに自分自身も救いの対象として主体的、実践的に考えていたということである。

また、「時阿闍世、驚怖惶懼、告耆婆言、汝不為我耶」という経文について、

臣われを背きてかの父の王に向かひてさらに異計を生ずることを恐れ、情地をして安からざらしむることを致すことを明かす。故に「惶懼」と称す。かれすでにわれを捨つ、たれがためにすといふことを知らず。心疑ひて決せず。遂にに即ち口に問いてこれを審らかにす。故に「耆婆汝不為我」と言う。「耆婆」と言うはこれ王の弟なり。古人いはく、「家に衰禍あるときは、親にあらざれば救はず」と。汝すでにこれわが

弟なれば、あに月光に同ぜんや。⁶⁶

と述べ、阿闍世が恐れを抱き、不安に陥ることを明かしている。そして耆婆は阿闍世の異母弟であるのに、その弟がどうして月の光に同ずるのかと、善導は阿闍世の恐れ慄く心情を浮き彫りにしているのである。

つまり、阿闍世の不安、恐れというのは、臣下である耆婆や月光が自分に背き、陰謀を画策しているのではないかということと、さらに我が弟である耆婆までが、月光とともに「汝我がために為ざるや」と言わねばならないほど、恐怖に陥っていたということを実にあらわしているというのである。

(4) 厭苦縁

次に、厭苦縁において、教説には、阿闍世に幽閉された韋提希は、愁憂憔悴したと説か

れているが、それについて、善導はどのような受け止め方をしたのであろうか。幽閉されたといっても、阿闍世に刃を向けられたものの、殺されずには済み、一命はとりとめたのだから、安心してよい筈である。しかし、かえって韋提希が愁憂するに至ったのはなぜであろうか。それについて、善導は三つの意味があるというのである。

一つには、韋提希が幽閉された為、頻婆娑羅に食べ物を与える者がいないということ。そして夫頻婆娑羅も、私の災難を知って、今まで以上に愁憂し、食もなく憂を加えるならば、頻婆娑羅の寿命はきつと早くに尽きるに違いないと思ったこと。そして二つには、如来や諸弟子と面授することができるのは、これから先、いつのことか見当がつかなくて不安であるということ。そして三つ目には宮内の守りは堅固で排水さえも思い通りにならない。朝夕、唯だこのまま死路を歩むのみではないかと生きる希望を失っていることを述べている。⁶⁷したがって、幽閉された韋提希は、多方面の悩みが表出し、心身が切迫するの

で憔悴せざるを得ないと善導は見ているのである。

また、善導は韋提希を憔悴させる三つの意義をさらに分析して、韋提希の「愁憂」を明かすのである。即ち、一つ目の苦悩と三つめの苦悩は、まさに凡夫の憂悩であり、共鳴するところであるが、大事なものは、二番目の如来や諸弟子と面授することに対して、先行きが不透明なことで韋提希が不安をいだいていることであるとしている。

一つ目の苦悩と三つめの苦悩は、現実が自分の思いどおりになっていないということに、解決策が無い為のジレンマであり、現実的に何か解決策が見出された瞬間、解消できる苦しみである。

しかし、二つ目の苦悩は、明らかに宗教的苦しみであり、凡夫の憂いを超克する道を、現実の憂いの中にあつてもとめている姿である。したがって、善導は、韋提希の仏法を求め切なる願いを、「愁憂」する中に読み取ろうとしたのである。

それは、次の「如来世尊、在昔之時」以下に続く『観無量寿経』の韋提希の言葉によつても一層明らかになってくるのである。善導は、さらに「恒遣阿難、来慰问我」について、一には父の王いまだ禁ぜられざる時は、あるいは王およびわが身親しく仏辺に到るべし、あるいは如来およびもろもろの弟子親しく王の請を受くべし。しかるにわれおよび王の身ともに囚禁にありて、因縁断絶し、彼此情乖けることを明かす。二には父の王、禁にありてよりこのかた、しばしば世尊、阿難を遣はして来りてわれを慰问せしめたもうことを蒙ることを明かす。いかんが慰问する。父の王の囚禁せらるるを見るを以つて、仏、夫人の憂悩することを恐れたもう。この因縁をもつての故に慰问せしめたもう。⁶⁸

というように、韋提希や世尊の心情に対して善導は細やかな配慮をしているのである。

続いて、経文では韋提希の請いに応じて目連と阿難は空より、仏は耆闍崛山より没して

王宮に現れる場面にさしかかる。その時、韋提希は世尊を見て遂に、「自絶瓔珞、挙身投地」したと説かれている。善導はこれを、

「自絶瓔珞」と言うは、これ夫人身の莊りの瓔珞猶お愛していまだ除かず、たちまちに如来を見たてまつりて羞ぢ慚じて自ら絶つことを明かす。問いて曰く、云何ぞ自ら絶つや。答えて曰く、夫人はすなはちこれ貴のなかの貴、尊のなかの尊なり。身の四威儀に多くの人供給し、着たるところの衣服みな傍人を使う。いますでに仏を見たてまつりて恥じ愧づる情深くして、鉤帯によらず、たちまちに自ら掣き却く。故に自絶と云う。「挙身投地」と言うは、これ夫人内心感結して怨苦堪えがたし。ここを以て坐より身を踊らして立し、立せるより身を踊らして地に投ぐることを明かす。これ乃ち歎恨処深くして、さらに礼拝の威儀を事とせず。⁶⁹

と釈したのである。

韋提希は自らの身支度にも使用人を伴うような、貴人中の貴人であり、王妃と言う国家の最高権力者の一人である。当然、それにともなつて気位も高い方である。そのような人から傅かれ、地位も名誉も美貌も権力もあるような方が、仏の姿を目の当たりにし、恥じ愧づる情深くして鉤帯を自ら引き裂き、内心の感極まつて怨苦に堪えられず、のたうちまわり身を投げることは、正気の沙汰ではない。

恨み、嘆き、悲しみが深すぎて、現前する苦しみに、仏を礼拝するのを忘れてしまうというのは、もはや現実の苦しみが、「王妃である」ということが韋提希にとって全く意味をなさなくなっているという事である。

このことを通して、韋提希は、初めて自分の理性も品性も失わざるをえなくなつてしまつた人間業に出遭わされたのである。そんな自分の姿が堪え難い故に、「我宿何罪」と吐露するのである。この韋提希の憂悩について、善導は、

われ一生よりこのかた、いまだかつてその大罪を造らず。いぶかし、宿業の因縁、なんの殃咎ありてかこの児とともに母子たる」と。これ夫人すでに自ら障深くして宿因を識らず。いま児に害を被る。これ横に来れりと謂ひて、「願はくは仏の慈悲、われに径路を示したまへ」ということを明かす。⁷⁰

というように、韋提希は、自分に降りかかった不幸に対し、「横に来れり」と自分が罪の身であることを夢にも思っていないのである。過去を振り返れば、阿闍世の怒りは、出生の際、高いところから産み落とされ、母に殺されかけたことに起因するのである。したがって、韋提希も実は罪があるのである。

善導は、韋提希の憂悩を通じて、人間の根本に関わる「無明」の課題に遭遇していることに、「いぶかし」と言わざるを得ない宿業の重さを感じ取ったのであろう。韋提希が仏に求めた浄土への往生は、身分や時代、立場などでは太刀打ちできない、人間存在そのも

のの救いを目指すところであるということを、善導はしつかりと見ていたのである。

(5) 欣浄縁

善導は、欣浄縁を四つに分けて検討している。

- ① 「唯願世尊為我広説」以下…韋提希が通じて所求（生処）を請う。
- ② 「唯願仏日教我觀於」以下…韋提希が通じて去行（得生の行）を請う。
- ③ 「我今樂生極樂世界」以下…韋提希が別して所求（弥陀の本国）を選ぶ。
- ④ 「唯願世尊教我思惟」以下…夫人が別して行を請う。⁷¹

つまり、①と②は、韋提希が世尊に「無憂惱処」とその觀法を請い、世尊は十方諸仏の国土を現じ（光台現国）た部分であり、③と④はその中から韋提希は阿弥陀仏の極樂世界を選び、その行法を請うという部分である。

①については、

夫人、浄土の妙処は善に非ざれば生ぜず、おそらくは余障有りて往くことを得ざらん。

ここを以って求哀して、更に懺悔すべきことを明かす。 72

と釈し、慧遠や吉蔵のところでも述べたが、浄土に生まれる為には、罪を懺悔して滅することを前提にしている当時の戒律思想を善導も根拠にしていることが窺える。

②について善導は注目すべき二つの問答を挙げている。

問うて曰く、韋提上には「我が為に広く無憂の処を説きたまえ」と請ず。仏今何が故に広く説きたまわずして、すなわちために金台にあまねく現ずるは何の意かあるや。

答えて曰く、これ如来の意密を彰す。しかるに韋提、言を發して請を致すは、すなわちこれ広く浄土の門を開けとなり。もしこれがために総じて説かば、おそらくはかれ見ずして心なお惑いを致すことを。ここをもつて一々に顕現してかの眼前に対して、

かの所須に信せて心に随い自ら選ばしむ。 73

とあり、仏の説法を色々耳で聴かせるよりも、目の前に見せる方が、誤りなく伝わるということを示す、如来の密意であるというのである。人智を超えた、如来方便の教化を示そうとしたのである。また、

問いて曰く、十方の諸仏は断惑殊なることなく、行畢り果円かなること、また二なるべし。何を以ってか一種の浄土にすなわちこの優劣あるや。答へて曰く、仏はこれ法王、神通自在なり。優と劣と凡惑の知るところにあらず。隠顕、機に随いて化益を存ずることを望む。あるいはことさらにかの優となすことを隠して、独り西方を顯して勝となすべし。 74

ここには当時の諸師たちの間であったであろう、浄土に関する優劣問題が散見される。前に述べた、慧遠や吉蔵は明らかに阿弥陀仏の浄土は程度の低いものとして考えていた。

しかし、善導は仏の化益の方法には、常に機根に応じて明かされるものであるから、浄土の性格や格付けを、凡夫の側から規定するのは、如来の説く「浄土」を根本的に誤解しているというのである。よって、西方浄土について優劣や論評を加えることは、如来が機に随って浄土を説かれるという真意を見失うのだと指摘しているのである。したがって、善導は当時の諸師と違った視点で浄土への往生を求めているのである。

③については、『無量寿経』には、四十八願が説かれ、『阿弥陀経』には諸仏の極楽浄土の莊嚴と稱賛が説かれている。この因縁を受け、今『観無量寿経』では、如来が密かに韋提希を遣わして別して選ばしめたもうたというのである。

④については、「思惟」と「正受」が中心課題である。

「思惟」とは定の前方便であり、彼の国の四種莊嚴を想い、憶念することである。一方、「正受」とは、前の思想することが漸く微細になり、覺・想ともに亡失するに依って唯定

心のみがあつて、現前の境と合致することであると解釈する。善導はこの事について、「玄義分」においても論じている。

諸師と不同なり。諸師は思惟の一句を以つて、もつて三福・九品に合して、もつて散善となし、正受の一句、もつて通じて十六観に合して、もつて定善となす。かくのごとき解はまさに謂うにしからず。なんととなれば、『華嚴経』に、「思惟正受とはただこれ三昧の異名なり」と。この地観の文と同じ。この文をもつて証す、あに散善ならんや。また向よりこのかた、韋提上には請いて、ただ「教我觀於清淨業処」、次下にはまた請いて「教我思惟正受」といへり。二請ありといえども、ただこれ定善なり。また散善の文はすべて請へる処なし。ただこれ仏の自開なり。⁷⁵

と、諸師との違いをはつきりと明示するのである。

慧遠は、「思惟」とは韋提希が散善を請い、「正受」とは定善を請うものと捉え、韋提希

は定散二善共に世尊に求めたというのである。しかし、善導は、「思惟」は、「正受」の方便に相当するとして、慧遠の説に真っ向から反論したのである。したがって、善導は散善を「仏の自開」であるとするにより、諸師との間で九品往生が説かれる意味において、解釈に大きな違いが出てくるのである。

(6) 散善顕行縁

此の部分は、散善の三福行を勧めることが主題である。まず、「爾時世尊、すなわち微笑したもう」の一節だが、善導は以下のように解釈している。

これ如来夫人の極樂に生ぜん願じ、さらに得生の行を請ずるを見たまもうちに、仏の本心に称い、また弥陀の願意を顕すを以って、この二請によりて広く浄土の門を開けば、ただ韋提のみ去くことを得るにあらず、有識これを聞きてみな往く。この益ある

がゆゑに、ゆゑに如来微笑したもうことを明かす。⁷⁶

善導がここに示している解釈には、これから世尊が韋提希と未来一切の衆生の為に解き明かそうとされる教説に向けて、微笑の心を読み取ろうとしているのである。

韋提希の極楽往生を請う心と、修行を求める二つの要求こそ、仏の願意そのものにかなっているだけでなく、韋提希一人の歩みが、人類全体の仏道の歩みとして意味を持つてくるということに、善導は着目しているのである。

汝いま知れりやいなや、阿弥陀仏、此を去りたまうこと遠からず。汝当に繫念して、あきらかにかの国の浄業成じたまえる者を観ずべし。我いま汝がために、広くもろもろの譬を説かん。⁷⁷

と世尊は韋提希に説かれるのである。「此を去りたまうこと遠からず」とは、

「阿弥陀仏不遠」といふは、まさしく境を標してもつて心を住むることを明かす。す

なはちその三あり。一には分齊遠からず。これより十萬億の刹を超過して、すなわちこれ弥陀の国なることを明かす。二には道里はるかなりといえども、去く時一念にすなはち到ることを明かす。三には韋提等および未來有縁の衆生、心を注めて觀念すれば定境相應して、行人自然につねに見ることを明かす。この三義あるが故に不遠といふ。⁷⁸

というように、三義とは、①此より十萬億刹を超えて弥陀の国があるということ。(想像がつきにくい、全くないものではけしてない) ②道のりは遙かであっても、去くときは一念の間であるということ。(時間的、空間的、条件的な事柄を超越している) ③韋提及び未來有縁の衆生が心を注めて觀念すれば、定境と相應して自然に見えるということ(韋提希個人の問題ではなく、全人類に開かれたものである)ということである。

そこで經典は、「汝当繫念」以下は、凡夫の惑障は深く、心は乱れるもので、頓に攀縁を

捨てなければ、浄土の境を見るすべはないと安心住行すべきことを教示し、此の法に依る人を「浄業成ず」というのである。

したがって、韋提希などの凡夫であつても、厳しい定善が行ぜられなければならないと經典は指示しているというのである。しかし、定善は罪悪深重、煩惱具足の凡夫には行じられるものではない為、「我今為汝」以下において、世尊自ら散善（三福）を勧められるのである。それを、善導は、

これ機縁いまだ具せず、ひとえに定門を説くべからず、仏さらに機を觀じて、自ら三福の行を開きたもうことを明かす。⁷⁹

一切衆生の機に二種あり。一には定、二には散なり。もし定行によれば、すなわち生を撰するに尽きず。ここをもつて如来方便して三福を顕開して、以つて散動の根機に

応じたもうことを明かす。⁸⁰

と、非常に明確に論じている。しかし一方で、「散善義」において、

あるいは人等ありて、三福ともに行ぜざるものをすなわち十悪・邪見・闡提の人と名づく。⁸¹

として、三福をともに行じない者は、十悪・邪見・一闡提と言って厳しく言及しているのである。

(7) 定善示観縁

此の部分について善導は、

正受の方便を開顕せんと欲することを明かす。これすなはち因縁の極要にして利益する処深し。曠劫にも聞くこと希なり。いまはじめて説く。⁸²

といい、特に重要な部分であると述べるのである。そして、如来が化に挑むのはひとえに常没も衆生の為であると強調するのである。さらに、ここで最も重要なこととしては、韋提希についての了解である。

先述したように、慧遠は韋提希を大菩薩として了解している。これに対して善導は、

夫人、是れ凡にして聖に非ず⁸³。

と、韋提希を聖者ではなく凡夫であるとはっきりと明示するのである。当時の仏教界の常識とは全く正反対の考えである。はっきりいえば、善導は当時の仏教者のなかでは異端である。

「諸仏如来有異方便」といふ以下は、これももし心によりて見るところの国土の莊嚴は、汝凡のよく普悉するにあらずと、功を仏に帰することを明かす。⁸⁴

というように、善導は「異方便」を明かすことで、韋提希を菩薩とする解釈に一石を投じ

たのであろう。

第二項 諸師の観法観と善導の観法観

善導の『観経疏』には、一六観法のうち、前十三観をもつて定善を説くとして、後の三観の散善と区別していることは、広く知られている。しかしながら、慧遠は三福を以つて散善とし、十六観のすべてを定善としているのである。

善導は、「正宗分」に説かれる定散二善は、韋提希を菩薩と捉える他の諸師と違い、どこまでも凡夫の行業として考えていたのである。しかし、他の諸師たちは、九品の説法は「他生観」であつて、上地の菩薩から凡夫に至るまで、それぞれの往生を遂げる姿を観察することを教えた観法であるとするのである。したがって、前十三観と同じく、行者にとって

は禅定を通して他人の往生する相を観察せよというのが後三観であると考えたのである。

さらに、十六観法の細分諸師の間で多少の相違は見られるものの、全体としてはほぼ同じ分類である。

まず、『慧遠疏』の場合、初観から第七観までは、「依報」を観ずるものとし、第八観から一六観までを「正報」を観ずる観法であるとしている。ただ、第七については、第八観以後の関わりから、便宜上正報観とされている。

一方、『嘉祥疏』では、初観より第十三観までを「無量寿を観ず」といい、果の観察に当たるといのである。そして、第十四観以後の三観を「九輩を観ず」といって、これは因の観察に当たるので、合わせて浄土の因果を観察するのが『観無量寿経』の観法であると捉えているのである。そして、前十三観のうち、初めの六観は阿弥陀仏土、後の七観は阿弥陀仏身を観ずるといい、第七華座観を正報の中に入れていた点が、『慧遠疏』と異なるの

みで、他はほぼ同じである。

そして、善導であるが、定善十三観を依正二報の観察であるとする点は諸師と変わりない。しかし、前七観を依報、後六観を正報とするのである。そして依報のうち、第一観と第二観は仮の依報であり、第三観より第七観までは真の依報であるというのである。しかも、第七観は依報の中でも特に阿弥陀仏に属するから、別の依報として他の依報と区別しているのも特徴である。

また、正報のうち、第八観は仮の正報、第九観は真の正報であるとして区別し、残りの第十観以後は観音・勢至菩薩をはじめ、聖衆を観察するものであり、これを通の正報と名づけるとしている。

したがって、以上十六観法において中心となる観法は第七華座観、第八像観、第九真身観であるということは、諸師に共通した考えである。したがって、この三種の観法に

ついてそれぞれ考察をする。

(1) 華座観

慧遠、吉蔵などの諸師は、第七華座観を「正報」に対する観法として位置付けている。それは、此の観法によつて、以後第十三観までは阿弥陀仏をはじめ観音・勢至の二菩薩、その他の聖衆を観察するための観法であると考えられるからである。しかし、善導のみ、この華座観を日想観以後の「依報」の中に位置づけるのである。しかも、この華座観を「真の依報」として見ているのも独自の視点である。

この第七華座観が説かれるまでの経緯であるが、まず韋提希は欣浄縁において「憂悩無き処を説きたまえ」、「清浄の業処を觀ぜせしむることを教えたまえ」と請うのである。これは、善導によつて「通請所求」と押さえられるがごとく、禁父縁、禁母縁、厭苦縁をう

けて、韋提希が苦悩なきところを求めたことを示している。そして、光台現国という世尊の教説によつて、「我今極樂世界の阿弥陀仏の所に生まれんと願う」という「別選所求」へ展開していくのである。この光台現国を契機とした韋提希の通請から、別選への展開が、第七華座觀における得忍の出発点であると考えられる。したがつて、韋提希の通請、別選という願いに応えられる箇所がすなわち得忍の事実をしめすところであるといえる。したがつて、善導はそれを第七華座觀に見たのである。

あきらかに聴き、あきらかに聴け。善くこれを思念せよ。仏、当に汝がために、苦悩を除く法を分別し解説したまうべし。汝等、憶持して、広く大衆のために分別し解説すべし。⁸⁵

阿闍世、提婆達多による悪逆によつて憂いや現実的苦悩に苛まれながらも、極樂に生まれたいと願う韋提希に、直接世尊が答える教説である。しかも、世尊は韋提希の苦悩を除く

と具体的に救いを提示しているのである。善導は、これについて、

仏ために華座の観法を説きたもう。ただよく心を住めて縁念すれば、罪苦除こることを得ることを明かす。⁸⁶

と釈しているのである。その「苦」について、善導は定善示観縁に、

もし苦を受けざる者は、すなわち凡数にあらず。⁸⁷

と示している。「苦」をうけるからこそ凡夫であるのだと、「苦」を凡夫の本質として善導は了解しているのである。

したがって、この第七華座観で説示される「苦悩除く法」とは、衆生の「苦」に呼応する仏の観法である。すなわちそれは、韋提希の苦悩に直接的に説かれた世尊の応答であり、衆生の「愁憂」、「苦悩」に対する教説であると受け止めたのである。

(2) 住立空中

つづいて、經典の内容は世尊の教説が終わると同時に、阿弥陀仏と二菩薩が「住立空中」せられる場面へと展開していく。慧遠は、この経文を重視し、「住立空中」された仏・菩薩を韋提希が目の当たりにしたことにより、仏・菩薩を所觀の觀法とする中心の觀法が説かれることになったとし、第七華座觀をもつて、「正報」に位置づける根拠としている。

一方、吉蔵は、行者がまさに無量寿仏および二菩薩を作さんと欲した故に、仏・菩薩がその人の前に現じて、所觀の對境となるのであると解釈している。したがって吉蔵は、觀仏三昧を實踐する人が、仏・菩薩の現前することを要請するに応じて、仏・菩薩の「住立空中」になったと解釈しているのである。

以上のように、諸師の解釈は多少の相違はあるものの、韋提希の前に阿弥陀仏や二菩薩が現れたという経文に随って、いよいよ韋提希が阿弥陀仏を觀察の対象とする「正報」觀

に入るのだとする点で、本質的には共通している。

では、善導はこの「住立空中」をどのように捉えているのであろうか。これに対し、善導は問答を立てて了解している。

問いていはく、仏徳尊高なり、輒然として軽挙すべからず。すでによく本願を捨てずして来応せる大悲者なれば、なんが故ぞ端坐して機に赴かざるや。

答へていはく、これ如来（阿弥陀仏）別に密意ましますことを明かす。⋮

本来、阿弥陀仏は尊高であり、端坐という形をもって如来という存在が明確にされるのに、なぜ大悲心に応じて端坐して機に赴かないのか。わざわざ華座の台より離れ、韋提希の前に現れているのはなぜなのかという問いである。

それに対し、善導は、「別に密意まします」と押さえるのである。つまり、「別」というように、本来の端坐して機に趣くということも前提としてあるが、その前提に選んで「座

より立つ」と説かれるところに密意を見るのである。そしてさらに、

ただおもみれば娑婆は苦界なり。雑悪同じく居して、八苦相い焼く。ややもすれば
 違返を成じ、詐り親しみて笑みを含む。六賊つねに随ひて、三悪の火坑臨々として入
 りなんと欲す。もし足を挙げてもつて迷いを救はずは、業繫の牢なによりてか勉る
 ることを得ん。この義のための故に、立ちながら撮りてすなはち行く。端坐してもつ
 て機に赴くに及ばざるなり。^{8,9}

と押さえるのである。つまり、娑婆という「苦界」に住すという凡夫の現実問題を起点と
 して仏の救いを了解しているのである。したがって、凡夫は「苦界」の存在である為に、
 端坐して機に趣くのでは救われないということと同時に示しているのである。

また、「立ちながら撮りて」という語であるが、「撮」とは「つまむ、あつめる、とる、
 とらえる」の意があり、摂取不捨を意味していると思われる。

安樂の慈尊（阿弥陀仏）は情を知るが故にすなはち東域（娑婆）に影臨したもうことを明かす。°°

凡夫の本質が「苦」であるということをおぼはしめしているからこそ、華座の台より離れ、韋提希の前に現前せられたのである。仏国土から、東域（娑婆）に影臨するというのは、当に、凡夫を救わんがための如来の大悲の姿であり、苦界に住す衆生を漏れなく救うという不捨を示していると考えられる。

これすなはち二尊の許応異なることなし。ただ隠顕殊なることあるは、まさしく器朴の類万差なるによりてたがいに郢・匠たらしむることを致す。⁹¹

また、阿弥陀仏が韋提希ら衆生の根性に応えて西方より東域にその姿をあらわされたことは、釈迦・弥陀の二尊による救済原理を明らかにすることでもある。

したがって、善導は、第七華座観において、端坐と住立とを比較することにおいて、凡

夫が如来の大悲心によって救われるということを確認に見出したのである。

仏、阿難に告げたまわく、「かくのごときの妙華は、これ本、法蔵比丘の願力の所成なり。もしかの仏を念ぜんと思わば、当に先ずこの華座の想を作すべし。この想を作さん時、雑観することを得ざれ。」⁹²

と經典でも、仏が阿難にこの妙華は『無量寿経』の法蔵比丘の本願力によって成就された極楽浄土に他ならないことを語られているのである。したがって、『観無量寿経』の観法が『無量寿経』によって説かれる浄土に対する観法であるということも着目すべき点である。

善導の理解によれば、『観無量寿経』内の世尊は、『無量寿経』で自らが開示した、無量寿仏と無量寿仏国の存在こそが、韋提希を救済可能な唯一の法門であると判断し、意図的に韋提希に対して阿弥陀仏の極楽浄土への往生を自ら開顕すべく、密意を以って韋提希を導いたということになるのである。

また、善導は経文に対して厳密な注釈を施す中に、単に教理的な解釈として了解するのではなく、善導自身も凡夫である韋提希の存在に自分自身を重ねて、『観無量寿経』を了解しようとする姿勢が窺える。こうした主体的な衆生救済解明の姿勢が、二尊の教えによって凡夫救済の仏道が開かれたことを教示するのである。

したがって、善導が諸師と異なつて第七華座観をもつて依報観と位置づけ、前六観の依報に対し、第七華座観を真の依報としたことは、ここに観ぜられる蓮華の世界こそが、前六観においてはいまだ不十分であった浄土の情景を超え、正しく浄土の世界であることを確信したからであろう。

(3) 像観

中国仏教において、観仏三昧がひろく行じられて以来、観仏、念仏の三昧は長い歴史を

もっている。像観について考察するには、隋・唐以前の東晋・廬山などの時代の念仏思想や、隋・天台智・の止観などにあらわされる止観行や般舟三昧などの禅思想を踏まえねばならない。それについての詳説は割愛するが、それらの影響があつて『観無量寿経』に説かれる観法が後に浄土への往生を求める為の重要な実践法として受容されるにいたつたことは自然であろう。中でも『観無量寿経』の第八像観、第九真身観は、観仏三昧の最も優れた観法として注目されたのである。

仏、阿難および韋提希に告げたまわく、「この事を見已りて、次に当に仏を想うべし。

93

とあり、第七華座観（見仏）の次に「仏を想う」観法に意たるべきが告げられる。

所以はいかん。諸仏如来はこれ法界の身なり。一切衆生の心想の中に入りたまえり。

このゆえに汝等心に仏を想う時、この心すなわちこれ三十二相・八十随形好なり。こ

の心、作仏す。この心これ仏なり。諸仏正遍知海は心想より生ず。このゆえに应当に一心に繫念して、あきらかにかの仏・多陀阿伽度・阿羅訶・三藐三仏陀を觀ずべし。

9
4

そして、行者のこころと阿弥陀仏とが一体であることが説かれるのである。ここの部分は、正しく『觀無量寿經』という経題そのものをあらわす部分として、諸師達には受け止められたのである。

まず第一に、慧遠であるが、「これ法界の身なり」と言われている法界身とは、三身のうちの法身と捉えている。そして仏を想うことよって、法身の仏が衆生心の中に入るというのであるので、その衆生心が仏の相好である。これは、行者の心が仏になるといふことである。すなわち、この仏になるとは、もともと此心が仏であるからだと慧遠は解釈するのである。

また、「是心作仏、是心是仏」の句には、二つの側面があるというのである。一つは、「仏観始終について分別する」ということであり、始めに修学することにより仏になるというのが是心作仏であり、その結果が成仏に至り、それが是心作仏であるとする。第二には、「現と当徒について分別する」とうのは、本より仏の法身と行者が同体であり、仏を観ずる時に心の中に現れるのが法身の体であるから、それを是心是仏という。そして、将来の仏果という点からいえば、観によつて彼の国に生まれて仏に成るのであるから、それを是心作仏というのである。⁹⁵

したがって、慧遠は仏身と法身の仏と応身の仏との関係が、行者の仏を想う心を媒介としてあらわになると考えたのである。

衆生心は本来法身仏と同体とする見解に基づいているのは確かである。しかし、「心に想う」仏について、これを応身の仏であるとする見解については曖昧であり、行者の「心」

「想」をどのような質で、どのようなレベルに位置するものなのかは慧遠にとっては不明なのである。

したがって、慧遠の場合、感情的主体的に像観を捉えるというよりは、經典そのものに対して合理的な受け止めをしていることが特徴である。

次に、吉蔵は、仏について、『華嚴経』の「心・仏及び衆生、是の三差別なし」という経文と、『中論』の「生死及び涅槃、毫釐も差別なし」そして『維摩経』の「身の真相を観ず、仏を観ずるも亦た然り」という経論を引用し、我々が迷いのままの世界と仏の境界との間に差別がないことを強調した。⁹⁶それらはいずれも隋唐時代の仏教における、大乘仏教の精神を鮮明にあらわしたものである。

そして吉蔵は、「仏を想う」観法が、その後に説かれる「応身仏を想う」観法が説かれると解釈した。「法身仏を想う」観法が成就したならば、「応身仏を想う」観法は必要でな

いのである。しかし、「応当に一心に繫念して…」以下の経文において、懇切丁寧に「応身仏を想う」観法が示されることになるのは何故かという点、それは鈍根の衆生には前の報身仏を想うことが不十分であり、かえって報身仏を否定する者もあつて、それ故あらためてその誤りを知らせんがために、応身仏の観法を明らかにするのであると主張するのである。⁹⁷

したがって、吉蔵は、自分自身が観仏三昧を實踐する中で、それが浄土への往生へと結びつく観法であることから、「衆生心の淨きところに浄土がある」と考えているのである。しかもこの浄土観は先に述べた慧遠とも共通するものであり、当時の浄土観であつたのである。

そして最後に善導は、始めの「諸仏」について、

諸仏は三身同じく証し、悲智の果円かなること等齊にして二なく、端身一坐にして影

現すること無方なり。意、有縁に赴く時、法界に臨むことを躰さんと欲す。 98

と釈し、いかなる仏であっても、その三身に代わりある筈はなく、重要なのは、すべての仏にあつて、「影現すること無方なり」以下の解釈である。

すなわち仏とは、意のままに有縁の衆生にはたらきかけ、時機を以つて法界に臨むものであるから、そのあらわれ方は特定の方位に限らないとするところである。

善導は「諸仏如来はこれ法界の身なり。一切衆生の心想の中に入りたまえり。」までの経文は、

まさしく諸仏の大慈、心に応じてすなはち現じたもうことを明かす。この勝益あるが故に、汝を勧めてこれを想はしむ。 99

と、仏の大慈悲が衆生の心に応じて現れて下さるのだと、感慨深く述べている。すなわち、善導は第八像觀の觀法を、仏が我々凡夫に赴いてはたらきかける慈悲によって、初めて我々

に「仏を想う」という観法が成り立つのであるということ暗に示しているのである。そしてその上で「法界身」について特色のある解釈を施していくのである。

「法界」といふはこれ所化の境、すなはち衆生界なり。「身」といふはこれ能化の身、すなはち諸仏の身なり。100

つまり、善導は法界とは、仏の教化を受ける我々衆生の世界を指し、身とは教化をする仏身を指すのである。

したがって、諸師は「法身」を真如・法性ともいうべき世界を指し、「法界身」を検討し、『観無量寿経』が菩薩にとつての至高の観仏三昧を解き明かすものとして解釈としてきたのである。しかし、善導は韋提希を、始め心想事成乱劣であり、未だに天眼を見ない凡夫として捉え、そういう凡夫の為にこそ『観無量寿経』が説かれたと解釈しているのである。

「入衆生心想中」といふは、すなはち衆生念を起して諸仏を見たてまつらんと願ずる

によりて、仏すなはち無礙智をもつて知り、すなはちよくかの想心のうちに入りて現じたもう。 101

と、仏が目の当たりに現れることをひたすら願う衆生に対して、仏は能く衆生の想いを信知し、衆生の心想に現前し給うことに、善導は実感をもつて述べているのだろう。

弥陀の身心、法界に遍ねし。衆生の心想の中に影現す。是の故に汝に勧む、常に觀察せよ。依心起想して真容の宝像、華座に臨めり。心開きて彼の国の莊嚴を見る。 102

と『往生礼讚』でも善導は仏の大慈悲が衆生に現れることを歎び、讚嘆しているのである。そして、

但だ諸の行者、もしは想念のうち、もしは夢定のうちに仏を見たてまつるは、すなはちこの義を成ずるなり。 103

と述べて、諸師の言う大菩薩達の深い三昧中ではなく、「相念」「夢定」といった凡夫の精

神統一の中に、仏が影現することをあらためて強調するために、あえて付言しているのであろう。

よって、『観無量寿経』第八像観の始めに説かれる観法は、他の観法と異なり、行者の心や仏との関わりを端的に明かそうとしていると了解できる。その点では、心と仏とが本来一体であるということや、行者の心が観仏三昧によって仏になる、いわゆる「作仏」そのものが説かれているようにみえる。聖道の諸師達が、この部分をそのような点から重視し、ここにこそ『観無量寿経』の真骨頂があると考えたのもうなずける。

また、慧遠や吉蔵のように、『観無量寿経』が往生浄土を勧める経典というより、菩薩にとつての至高の観仏三昧を解き明かす経典と捉えて、この部分を尊重したというのも理解できるところである。しかし、善導が『観無量寿経』を凡夫のために浄土の教えを開く経典として把握しなおしたのである。このことは、大乘仏教が長い歴史の中で、あらため

て衆生救済の論理を問われた、重要な一端である。

(4) 真身観

第九真身観は、善導が定善観のなかでももっとも重要な説法が説かれているので注目したことでよく知られている箇所である。しかしながら、他の諸師は先述した第八像観の方を重要視しているのである。これまで諸師と善導の『観無量寿経』に対する理解の相違を考察してきたことから、予想できることではあるが、定善の理解比較検討の結びとして、第九観を考察したいと思う。

第一に慧遠は、「この事を見れば、すなわち十方一切の諸仏を見たてまつる。諸仏を見ただてまつるをもつてのゆえに「念仏三昧」と名づく。」以下の経文に対し、阿弥陀仏の身相を見ることは、すなわち十方の一切諸仏を見ることを明かす。諸仏の体は同じであるから、

一仏をみれば、一切仏を見、一切仏を見ることによって「念仏三昧」を具足することを得るのだと解釈している。

次に、「仏心とは大慈悲是れなり」と説かれるのは、仏の心相を弁じて無縁の慈が遍く衆生を摂する事をいうのである。しかしながら、慈悲心には大乘と小乗の二種があり、それぞれに衆生縁・法縁・無縁の慈悲があるとするのである。そのうち、大乘の三縁とは、

(A) 衆生縁…一切衆生を攀縁する心無くして而も衆生において自然に益を現ず。故に『涅槃経』に「我れ実には往かず、慈善根力をもって諸衆生に是の如きの事を
見せしむ」と言う。

(B) 法縁…法を観ずる心無くして、而も諸法において自然に普く照らす。日、物を照らすに分別するところ無きが如し。

(C) 無縁…心に如を観ずること無くして、而も平等第一義中に於いて自然に安住せし

と分析する。慧遠はこのように三種の慈悲がある中で、今この『観無量寿経』の所論は大乗中の衆生縁に当たるとする。なぜならば、経には「衆生を撰取する」慈悲であると説かれていからであると論じるのである。経文には「無縁」とあるが、続いて「衆生を撰取する」と説かれることから、衆生に限定した慈悲であると捉えたのである。

したがって、慧遠は第九真身観を、法縁や無縁の慈悲というより、衆生縁の慈悲としての阿弥陀仏の慈悲のはたらきを明確にしたのである。

第二に、吉蔵は、第九真身観をあまり重視していないが、前の像観は応身の像を観察すべきだとの教えであったが、この真身観も応身を観ずる観法であり、ここでは無量寿仏の真身を観ずることであると捉えている。¹⁰⁵

また、阿弥陀仏の相好について、丈六身の三十二相に対して、八万四千の相好を具した

阿弥陀仏を見ることを教えて、前第八像觀との阿弥陀仏との違いはあるが、そのような不同は、縁の所見に適せんが為の故であるとして、相好の多少は、行者の利鈍に基づくと言及している。¹⁰⁶

それらの見解に対して善導は、「無量寿仏に八万四千の相まします…無生忍を得」の經文に対して特に重要視している。

「無量寿仏」より下「撰取不捨」に至るこのかたは、まさしく身の別相を觀ずるに、

光有縁を益することを明かす。¹⁰⁷

別相というのは、八万四千の相から始まり、その八万四千倍の随形好、更にその八万四千倍の光明があつて、その光明が遍く十方世界を照らすというのである。そしてその光明が、「念仏の衆生、撰取して捨てたまわず」と説かれていると論じている。そして、問答をもつて更に言及するのである。

問うていはく、つぶさに衆行を修して、ただよく回向すればみな往生を得。なにをもつてか仏光あまねく照らすにただ念仏のもののみを撰する、なんの意かあるや。答へていはく、これに三義あり。一には親縁を明かす。衆生行を起して口につねに仏を称すれば、仏すなはちこれを聞きたまふ。身につねに仏を礼敬すれば、仏すなはちこれを見たまふ。心につねに仏を念ずれば、仏すなはちこれを知りたまふ。衆生仏を憶念すれば、仏もまた衆生を憶念したまふ。彼此の三業あひ捨離せず。ゆゑに親縁と名づく。二には近縁を明かす。衆生を見たてまつらんと願すれば、仏すなはち念に応じて現じて目の前にまします。ゆゑに近縁と名づく。三には増上縁を明かす。衆生称念すれば、すなはち多劫の罪を除く。命終らんと欲する時、仏、聖衆とみづから来りて迎接したまふ。諸邪業繫もよく礙ふるものなし。ゆゑに増上縁と名づく。(傍線筆者) 108

と述べ、諸経に説かれているように、修行をして回向すれば、すべて往生できるのに、唯

だ念仏の衆生だけが摂取されるというのはどのような意味を持つのかという疑問を提示し、善導はこの疑問に対して、親縁・近縁・増上縁の三縁を明らかにして答えている。

まず、「親縁」について善導は、衆生が口業をもって称名すれば仏はこれを聞くという身業をもって礼拝すれば、仏はこれを見る。意業をもって念ずれば、仏はこれを知るといふ。そして、結論として衆生が仏を憶念すれば、仏は衆生を憶念したもうのである。したがって、衆生と仏との関係が極めて親密であるということから、善導は「親縁」と名づけたのである。

それだけではなく、善導は、念仏の衆生のみを摂取不捨したもうという如来の衆生へのはたらきが、衆生の三業によって喚起され、われわれに気づかしめられるということも了解していたのではなからうか。『観無量寿経』が衆生の念仏往生の為に説かれたという善導の視点が強く感じられる箇所である。

また、「近縁」についても、先に述べた「親縁」のような如来と衆生が身近な関係であることをあらわしている。「衆生が願求すれば仏が呼応してくる」というのは、第七華座観での住立空中の阿弥陀仏の場合が典型的な例として想起される。

最後の増上縁とは、念仏の功德利益としてもともと滅罪や来迎が得られることであるが、善導は従来のその解釈に加えて、「諸邪業繫もよく礙ふるものなし」という、いかなる悪業も障害とならない如来のはたらきを打ち出したのである。

以上のように、善導は「念仏衆生、撰取不捨」について、三縁をもって解釈した。その上で、

自余の衆行はこれ善と名づくといえども、もし念仏に比ぶればまったく比較にあらず。

109

と、確信をもって、念仏者のみを撰取することを力説するのである。その根拠として、

『無量寿経』の四十八願のなかのごときは、ただ専ら弥陀の名号を念じて生ずることを得と明かす。また『弥陀経』のなかのごときは、一日七日専ら弥陀の名号を念じて生ずることを得と。また十方恒沙の諸仏の証誠虚しからずと。またこの『経』（観経）の定散の文のなかに、ただ専ら名号を念じて生ずることを得と標せり。この例一にあらず。広く念仏三昧を顕しおわりぬ。 110

と、『無量寿経』の四十八願中には唯だ弥陀の名号を専念して往生を得ると明かされていること、『弥陀経』の弥陀の名号を専念して往生を得、十方諸仏の証誠が真であることを述べ、そして『観無量寿経』は定散の文中に唯だ名号を専念して往生を得とすることが説かれていゝることを挙げていゝる。

すなわち、善導は浄土三部経すべてにわたって「弥陀の名号を専念して往生を得る」と説かれていゝると主張してゐるのである。したがって、善導は諸行の善に対して、念仏が比

較にならないほど優れていることが、浄土三部経によって証明されているというのである。

よって、諸師の『観無量寿経』理解の方法が、大乘經典の所説との関わりに配慮して理解しようとしていたのに対し、善導は『観無量寿経』を浄土三部経の中に見たのである。

つまり、『観無量寿経』を、『無量寿経』・『阿弥陀経』と深く関わる經典としてしっかりと位置づけているのである。こうした善導の視点は、他の諸師との『観無量寿経』の理解と全く異なる独自性をもっているといえよう。

第三項 諸師の九品観と善導の九品観

善導が『観無量寿経』の了解に一石を投じた直接の理由として、慧遠の『浄影疏』の九品の学説に反論するためであった。したがって、以下諸師の九品観と善導の九品観を比較

して、それぞれがどのように『観無量寿経』を理解していたのかを検討していく。

第一に慧遠は、第十四観、第十五観・第十六観の三観を合わせて「他生観」であるという。すなわち、他人の九品往生の姿を観察するというのである。

世人、其の生業上下階降を知り、修して往生せしめんが為に、所以に観を勧む¹¹¹とのべて、業には上下の差があり、その差を良く知った上で、修行し往生せしめるべく、これらの観法を勧めるというのである。したがって、慧遠の考える九品の説を以下に列挙する。

①上品生

(a) 上品上生

大乘人の中、四地以上の菩薩を「上上」となす。彼の国に生まれてすなわち無生忍を得るからである。

(b) 上品中生

初地・二地・三地の信忍菩薩を「上中」となす。

彼の国に生まれて一小劫を過ぎて無生忍を得るからである。

(c) 上品下生

種性地・解行地の菩薩をさして、「上下」となす。

彼の国に生まれて一小劫を過ぎて百法明を得て「初地に到る」と説かれるからである。

② 中品生

(a) 中品上生

小乘人中、前三果の聖人を「中上」となす。彼の国に生まれて即ち阿羅漢を得るからである。

(b) 中品中生

見道以前の内外二凡の中、淨戒を持ち、出離を求める者を「中中」となす。彼の国に生まれて七日聞法し、須陀洹を得、半劫を過ぎて阿羅漢を得るからである。

(c) 中品下生

見道以前の世俗の凡夫で、種々の世福を修し出離を求める者を「中下」となす。彼の国に生まれて一小劫を過ぎて阿羅漢を得るからである。

③下品生

下品上生・下品中生・下品下生の三品にわかれるが、彼の大乗始学の人の中、罪過の軽重に従って三品となす。いずれもまだ道位に入らないので、段階の差異を

弁ずることは難しい。¹¹²

したがって、慧遠は九品の段階を菩薩七地から外凡の衆生までを包む段階であるとしてい

る。

そして、この九品を解説する中で、『観無量寿経』と『無量寿経』との間に符合しない部分を取り上げて論じているところがあり、『無量寿経』第十八願には、「唯除五逆誹謗正法」とあるのに対し、『観無量寿経』の下品下生には、「五逆」も善知識に遇い、称名念仏により救われると説かれている問題を取り上げるのである。その五逆の問題を、慧遠は五逆に対しては上下の二種に分け、そして五逆が救われる為の行に対しても定善、散善の二つに分けて次のように了解している。

まず、五逆を行ずる人には上下の二種類があり、上とは善趣の中には縁に遇えば五逆を行ずる衆生もあるが、阿闍世のように造逆しても重い懺悔を為し、罪を消すか、罪を薄くすることによって往生を得る場合をいう。しかし、下とは善趣以前（地獄・餓鬼・畜生）の衆生であり、造逆してもなお懺悔することが無い場合である。『無量寿経』は、この下の

衆生を指して、「五逆を除く」と説くのである。

二つ目に、修行には定善と散善がある。このうち散善の力はわずかであるから、逆罪を滅除することができない。したがって『無量寿経』は定善を説かないから往生できないと説く。一方、定善の力は強いので能く逆罪を滅除するのであって、『観無量寿経』は定善を解き明かすので往生し得ると説くのである。 113

したがって、慧遠は『無量寿経』よりも『観無量寿経』の方が優れていると捉えているのである。その根拠を、『観無量寿経』が定善の観法を説いているという所に見定めているのである。

次に、九品をそれぞれの衆生がいかなる行法を修して往生の因とするのであるかについて、慧遠は詳説している。上品生の人は、三心を起こさねばならない。したがって、三心は上品上生に説かれているが、慧遠は上品生の三人に共通する行心であるとするのである。

以下、その要点をまとめると、

①至誠心：誠とは、「実」の事である行を修しても虚しいことなく、また往生を求めるにも真実心をもって求めることをいう。

②深心：「信樂慇至」にして彼の国に生まれることを願うという。慇至とは「痛切に」とか「至り届く」といった意味であろうが、彼は徹底して深く信樂することを指して深心と言うのであって、起行するにも往生を願うにもその心を持って行うべきであると主張するのである。

③回向発願心：「廻向」とは己善を廻して彼の国へ往生することであり、「発願」とは直ちに浄土を「趣求」する心であると言う。¹¹⁴

したがって、この「三心」をもとに、上品生の人段階によってその差はあれど、三種浄業を行すべきだと考えたのである。

続いて中品生の人であるが、共に小乗を修する行因となし、最後に菩提心を発して阿弥陀仏を念じて往生を得るのであるが、そのうち中上品の人は②を維持し、後にこの善を廻して往生を求めるのである。中中品のひとは、一日一夜、初回を具足し、これを廻して往生を求める。最後に中下品の人は、①の世善を修して臨終時に法蔵の四十八願を聞き、至心に信樂して往生を求めるといのである。¹¹⁵

最後に、下品生の人については、いずれも過去において大乘を修行したのであるが、現在縁に遇って罪を作るに至ったとしている。しかし、『観無量寿經』の中には、偏えにその罪過を彰わされ、善友によって開導せられて「帰向の力」によって往生を得るのであるとしている。

三段階の差異は罪過の軽重によるのであるが、いずれも阿弥陀仏の名を称することで滅罪し往生するのであると慧遠は述べるのである。

次に、九品に関する解釈については吉蔵の『嘉祥疏』も慧遠の解釈とほぼ同様であり、上品生は『浄影疏』とおなじく大乘の菩薩である。上品上生は上生と同じであるが、無生忍を得るに至る期間に遅速の差がるのみである。上品下生は初地無生をえる菩薩であるとする。¹¹⁶そして次に、中品生の三人はいづれも小乗の阿羅漢果を得る人であるとし、下品生の三人は菩提心を発す大乘の人で、特に上生の人は初地を得る人であると吉蔵は解釈するのである。¹¹⁷

そのなかでも特に吉蔵は、下品下生についての箇所の特記すべきものがある。それは、『観無量寿経』には、下品下生に「十悪」「四重」「五逆」の悪人まで往生できるといふが、一闡提と謗法は不説のままであるから、この二つについては、不得生であるとしているのである。

なぜならば、一闡提は臨終に無量寿仏有りと説かれるが、これを信じないので往生でき

ない。また、謗法の衆生は十方仏を聞いてもこれを信じないから往生できないと吉蔵は主張するのである。したがって、慧遠と異なり、吉蔵は一闡提と謗法の人の不得往生を論じているのである。

では、善導の九品観はどうであろうか。これまで述べてきたように、善導は先の諸師達とは違った視点で『観無量寿経』を了解している。善導は、自身の九品観について以下のように述べている。

此の『観経』の定善及び三輩上下の文意を看みるに、総べて是れ仏、世を去りたまいて後の五濁の凡夫なり。但だ縁に遇うに異なり有るを以って、九品をして差別せしむることを致す。何となれば、上品の三人は是れ大に遇える凡夫、中品の三人は是れ小に遇える凡夫。下品の三人は是れ悪に遇える凡夫なり。

悪業を以っての故に、臨終に善に籍り、仏の願力に乗じて乃ち往生を得、彼に到って

華開けて方さに始めて発心す。何ぞ是れ始学大乘の人と云うことを得ん。若し此の見を作さば、自ら失し他を悞りて害を為すこと甚だし。¹¹⁸

したがって、善導は九品の衆生のみならず、定善を修する人も含めて仏が去りたまいた後の五濁の凡夫であると了解し、その上で上品を大乘に遇える凡夫であると位置づけ、以下中品は小乗に、下品を悪に遇える凡夫であると見定めたのである。

そして、経文の中にある十句をあげ、¹¹⁹ 『観無量寿経』が徹底して凡夫の往生の為の経典であることを明らかにするのである。

上来十句の不同ありといへども、如来この十六観の法を説きたまふは、ただ常没の衆生のためにして、大小の聖のためにせずといふことを証明す。この文をもつて証するに、あにこれ謬りならんや。（傍線筆者）¹²⁰

したがって、善導は他の諸師が『観無量寿経』の九品の段階はその対象が大乘の菩薩や

小乗の阿羅漢果を得る人、そして一闡提と謗法の人の不得往生を論じているのに対し、どこまでも救われ難き凡夫の為の教説であるということを見破したのである。

第三章 真宗における救済論の具体性

第一節 王舎城の悲劇の登場人物の救い

第一項 唯除の救い・阿闍世の救いの過程から

1 唯除の機と本願

親鸞が「真実の教」としている『無量寿経』には、阿弥陀仏の本願が四十八願として示されている。その中でも、親鸞は自身の書、『教行信証』において、第十八願、および第十八願成就文を引用する場合にのみ、「至心信楽本願の文」、もしくは「本願成就の文」というように、「本願」という語を付し、他の願名には「本願」の語がないことが指摘されている。

る。^{1 2 1}

また、この『無量寿経』第十八願文には、

たとい我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん。もし生まれずは、正覺を取らじ。唯五逆と正法を誹謗せんをば除く。^{1 2 2}

と、十方衆生の信心と念仏による往生が誓われたものであるが、「唯除五逆誹謗正法」という、十方衆生の往生と相對し、制限するような言葉が付されてある。それだけでなく、第十八願文が成就したことをしめす本願成就文においても、

それ衆生ありてかの国に生ずれば、みなことごとく正定の聚に住す。(…中略…)
 あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん。心を至し回向したまえり。かの国に生まれんと願ずれば、すなわち往生を得て不退轉に住す。唯五

逆と誹謗正法とを除く^{1 2 3}

と、唯除の文が付いているのである。

本願成就文とは、本願が真実であるということ、本願に誓われた内容が成就しているということを示す文言に他ならない。見方によれば、五逆と誹謗正法は除かれるのであるから、五逆の罪を犯し、仏法をそしめるものは救いから漏れ、実際に救われないということの明示でもある。

しかしながら、親鸞は『尊号真像銘文』に、

「唯除五逆 誹謗正法」というのは、唯除というは、ただのぞくということばなり。五

逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせんとなり。このふたつのつみのお

もきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべし、としらせんとなり。^{1 2 4}

と、「唯除五逆誹謗正法」ということが、単に「除く」という選別によって衆生が救われるということではなく、むしろ「唯除五逆誹謗正法」の罪を衆生に自覚せしめんとする文言と

して了解しているのである。

また、親鸞が第十八願ならびに第十八願成就文を引用するにあたって、「唯除五逆誹謗正法」の文までを切り離さず引用していることから、親鸞にとって、第十八願および第十八願成就文「唯除」の問題は、衆生救済の複雑かつ重要な意味をもっているのであり、逆說的にいえば、第十八願にも第十八願成就文にも「唯除五逆誹謗正法」と明示してあることが、十方衆生の救いに不可欠なのである。

では一体、本願とは何であろうか。仏の本願において、因は法蔵菩薩であり、その因位法蔵の発願と修行の成就、すなわち果が阿弥陀仏であり、因位法蔵、果位阿弥陀仏というのが通説である。ここで着目すべきは、因位法蔵ということである。『無量寿経』によれば、

乃往過去、久遠無量不可思議無央数劫に、錠光如来、世に出興して、無量の衆生を教化し度脱して、みな道を得せしめて乃し滅度を取りたまいき。

とあり、月光如来以下五十三仏を挙げたのち、最後に世自在王仏が仏の下で説法を聞き、無上正真道の意を発し、衆生救済の為五劫思惟するのが法蔵菩薩であると示されている。

乃往過去久遠無量不可思議無央數劫とは、いわば時間をあらゆる表現であるが、その内容としては、仏願が限定、有限、時間を超えた無限、永遠であることをあらわしている。

また同時に、法蔵菩薩の願行も、「不可思議兆載永劫に於て菩薩の徳行を積植す」とあることから、苦悩の衆生の存在する限り、法蔵菩薩の願行も尽きなければ、法蔵菩薩の願行が成就し、衆生の闇を破する仏願もまた、不可思議兆載永劫に尽きないという、衆生、法蔵、仏願の三者に、時空を超えた連動性が示されているのである。

それだけではなく、果位の阿弥陀仏が、本質において同一性をもちながら、因位に法蔵菩薩を教示されるということには、救主阿弥陀仏も衆生への相互媒介性によって顕現されるということである。発願とは、衆生を救済せんとする仏が、仏自身になろうとする自身

への自己内省による向上のあらわれであり、その自己内生成のはたらきが「本願」なのである。また、願を本体とせず、願として自らをあらわさない仏は、既に仏であっても未だ仏でないということであり、仏が自己否定を通じて、真の仏になるという論理が「本願」ということにおいては展開されているのである。¹²⁶

仏の発願とその成就が、苦悩する衆生を前提としてありながら、仏の発願以前に衆生が存在するのでもないのと同時に、仏の慈悲に先立って衆生の苦悩があるのでない。しかしながら、発願する法蔵菩薩と、本願によつて救われる衆生とは、「本願」によつて相互に見出されるのである。

よつて、仏の本願において、因位発願が法蔵菩薩であり、仏願成就の果位が阿弥陀仏であるということは、仏が超越的に衆生を隔絶するのではなく、むしろ法蔵菩薩の修行と思惟を介して、仏願成就までを苦悩の衆生と共に同じ立場で経験する過程を経て、また仏も

自らの菩薩道を完成し、自らを仏たらしめているのである。

自己の迷妄の闇に暗い衆生は、仏智の光に照らし出されることにより、自らの姿を信知せられ、また仏は自己内に無明なる衆生を発見する時、因位法蔵における「説我得仏」「不取正覺」という「本願」をもって衆生を攝取せんとすることで、衆生と仏は値遇するのである。そしてそれは、衆生においては「信」という宗教的自覚の誕生を内実とするのである。

2 如来の本願と衆生の信心の課題

阿弥陀仏が因位法蔵の修行を経て、発願した「本願」によって衆生は攝取されるということから、阿弥陀仏と法蔵菩薩、衆生の「本願」を介した超越的關係のなかでの相互媒介性は了解できるが、ではなぜ十方衆生を摂化せんと「若し生まれずは正覺を取らじ」と誓

う本願が、第十八願では「唯除五逆誹謗正法」と一文加えたのであろうか。そしてその一文に付された「唯除」の課題を親鸞はどのような視点で領解したのであろうか。

五逆とは、父を殺し、母を殺し、阿羅漢を殺し、僧の和合を破り、仏身に血を出させるなどの事である。誹謗とは、仏法を謗るのみでなく、心に善因善果の道を破り、正法を無視する事であるとされている。

『末灯鈔』では、

善知識をおろそかにおもひ、師をそしれるものをば謗法のものともうすなり。親をそしるものをば五逆のものと申すなり。127

と、具体的に明示されている。親鸞にとって、「唯除」の課題は人間であれば誰しもが持ちうる日常的な罪の領域まで想定されているのである。

この「唯除」の課題を最も端的にあらわしているのが、親鸞の『教行信証』の「信巻」

である。

今まで、先学の研究によれば、第十八願、および第十八願成就における「唯除」の課題については、「信巻」に引用される『涅槃経』の王舎城の悲劇の中の阿闍世の物語、あるいは、『無量寿経優婆提舍願生偈註』（以下、『浄土論註』の「八番問答」、それを受けての善導の「抑止門釈」についての考察などがある。それらによれば、「唯除」の意義とは、本願の機を明らかにするという理解¹²⁸と、「抑止門釈」に基づく撰取抑止の二義を示すという理解¹²⁹が大半を占めているように思われる。

また、そのような理解の仕方とは別に、三願転入という視点から、第二十願の至心回向の願と第十八願の至心信樂の願の関係においても、「唯除」の意義が明らかにされている。

130

このような、先学の「唯除」についての了解を踏まえた上で、親鸞が課題とした「唯除」

の救いの意義を考察するためには、「信巻」の文脈、構成が大きくかかわっていると私は考
える。では、その視点のもと、「信巻」において「唯除」の課題とはどんな意義を持つのだ
ろうか。

親鸞は、「信巻」において、「至心信楽ノ本願」¹³¹の成就の文を、冒頭に「本願成就の
文」¹³²として、「唯除御釈誹謗正法」まで引文している。そして、三心一心問答の第二問
答では、その本願文を二分し、「本願信心ノ願成就ノ文」、「本願ノ欲生心成就ノ文」として
引かれているが、ここでも本願成就文において、「唯除五逆誹謗正法」の文までを引文して
いる。

それに対し、「信巻」において、信の一念釈直後の本願成就文の引き方は、「唯除」の文
が引かれていないのである。しかしながら、これは単に「唯除」の文が不必要だから引か
れていないのではないだろう。

なぜならば、親鸞が「信巻」において明らかにしようとする根本的な事柄は、標挙の文に「至心信樂之願 正定聚之機」¹³³とあることから、第十八願の意義と、その願が成就する「正定聚之機」であることは明確である。特に、「正定聚之機」の具体的体相をあきらかにするために、

諸有衆生 聞其名号信心歡喜乃至一念 至心回向 願生彼国即得往生住不退轉 唯除

五逆誹謗正法¹³⁴

と説かれる本願成就文の意義をいかにして開顯するかということが課題である。

したがって、この信の一念積の後に引かれる、唯除の文のない本願成就文の引文には、「難治ノ機」¹³⁵を説く『涅槃經』からの引文を終えた直後の御自釈と呼応していることが考えられる。その『涅槃經』の引文の後の御自釈に唯除の文を引かない本願成就の文の意義として、

ここをもって、今大聖の真説に拠るに、難化の三機・難治の三病は、大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰すれば、これを矜哀して治す、これを憐憫して療したまう。たとえば醍醐の妙薬の一切の病を療するがごとし。濁世の庶類・穢悪の群生、金剛不壞の真心を求念すべし。本願醍醐の妙薬を執持すべきなりと。知るべし。 136

と、逆謗闡提という、「難治の機」すなわち本願における「唯除の機」が、如来の大悲の弘誓によつて治癒され、信心獲得されるのだと、親鸞は明示しているのである。その上で、親鸞はこの御自釈の直後に、「信巻」最後の御自釈として、

それ諸大乘に拠るに、難化の機を説けり。今『大経』には「唯除五逆誹謗正法」と言ひ、あるいは「唯除造無間惡業誹謗正法及誹謗聖人」（如来会）と言えり。『観経』には五逆の往生を明かして謗法を説かず。『涅槃経』には、難治の機と病とを説けり。

これらの真教、いかんが思量せんや。 137

と綴り、「唯除」の文の意義を、さらに『浄土論註』の「八番問答」、『観無量寿経疏』の「抑止文釈」、『法事讃』、『往生拾因』による「溜州」の文を引いて、再度確かめているのである。

よって、「信巻」における本願成就文の引用の仕方から「唯除」の課題は、「難治の機」であることが大きな流れとして見出されるのである。「唯除」とは、単に救いから除かれるものではない。救われ難き難治の病人なのである。その病を治癒せしめるのが如来の大悲の弘誓であり、本願成就において生み出される衆生「機」が課題であることを表しているのである。

それは、十方衆生に無上仏道として開顕される、本願念仏の仏法こそ、煩惱具足罪悪深重の凡夫に、正定聚の位に入ること成就するのであり、教えの根源である本願に値遇し、その願いを聞信することが仏弟子の課題ということである。

したがって、「信巻」における「唯除」の課題の意義とは、本願に背くものとしてしか存在しえない、悲しき衆生の在り方そのものを真の課題としてわが身に自覚し、本願に目覚めることを永遠に待ち続けている如来の呼びかけである。

以上の事をふまえ、「唯除」の救いの過程が具体的に示されているのが「信巻」における『大乘涅槃経』の引文の阿闍世の獲信の姿である。

第一章において、『涅槃経』の思想的変遷を考察したが、『涅槃経』ははじめ小乗仏教において発展し、煩惱を滅し、涅槃を得る経典、いわゆる『小乗涅槃経』として展開されており、一闍提の成仏は説かれていなかった。

しかしながら、永い年月を経て、大乘仏教が発展していくに伴い、一切衆生悉有仏性、一闍提成仏が展開されるようになり、『大乘涅槃経』の四十卷本伝訳以後、『仏説阿弥陀経』や『仏説観無量寿経』のごとき諸経が相次いで現れ、天親による『浄土論』も中国に伝播

されたこともあいまって、浄土往生の信仰は古くからそれ自体の中で発展をとげつつも、『大乘涅槃経』がもたらされたことにより、その研究が興隆するに伴って、仏性思想や一闡提思想、末法思想などの諸問題を通して浄土教も『大乘涅槃経』の影響をうけることになる。

浄土教の説く、「浄土」という仏の世界を実現させるためには、清浄にして修善の力ある者よりも、まず最も穢悪不善にして力なき者を漏らすことなく摂取する不思議の力と願を持たねばならない。衆生救済の本願を信じ、念仏申せば仏国浄土への往生が説かれていても、世俗的な立場からすれば、それは最も信じ難いところでもある。

したがって、如来の本願力と、衆生の信の問題は仏教一般にとっても重大な課題である。その課題の究明の為に、中国の浄土教の祖師たちは、それを『浄土三部経』以外に、『大乘涅槃経』に見出したのである。

その最も信じ難い、如来の本願力による、衆生の信心獲得による往生を具体的にあらわす物語として「梵行品」に「王舎城の悲劇」が説かれているのである。

中でも阿闍世は五逆罪の罪を犯した一闍提の極悪人である。その一闍提阿闍世が仏によって救われるという姿には、わが身の罪に苦悩する衆生と、苦悩を通して救いを求める凡夫の姿、そしてその凡夫を救済しようとする如来の慈悲心によって、罪悪深重、煩惱具足の凡夫に信心が開かれ、凡夫が凡夫のまま救われていくということが、真相を以って人類の上に明らかになったのである。

『大乘涅槃経』「梵行品」では、阿闍世の獲信物語で有名な、王舎城の悲劇が説かれている。阿闍世とは、釈尊在世の時代の摩訶陀国の王子で、釈尊のよき信者である父王頻婆娑羅と、母である王妃の韋提希の息子である。しかしながら、阿闍世は父王頻婆娑羅を幽閉し、クーデターによって王位を奪っただけでなく、最終的に死に至らしめた。また、幽

閉した父王をひそかに援助していた母に怒った阿闍世は母にも刃を向け、幽閉してしまつたのである。よつて、阿闍世は所謂五逆罪を犯した極悪人としてよく知られる人物である。

阿闍世は五逆の罪を犯した極悪人であるが、それには訳があつた。阿闍世が生まれる前、父王頻婆娑羅は老いて子なきを憂い神に祈つた。時にある一祖師から、毘富羅山に住む仙人が近々死んで托生することを告げられる。しかし頻婆娑羅はこれを待ちきれず殺したところ、間もなく夫人が懐妊した。ところが子が生まれる前に、仙人を殺したす怨みをすでに懐いているという意味で、懐妊した子を「未生怨」といつたのである。

その子が生まれるにあたり、相師に占わせると、子が怨を懐き、やがて父王を害すだろうと告げたので、頻婆娑羅王はこれを信じるようになり、楼上から我が子を投げ捨てた（もしくは高い楼閣を造り、そこから産み落とさせたともいわれる）。しかし一指を折つたのみで死ななかつた。これ故に阿闍世を婆羅留支（＝折指）とも称したのである。

この阿闍世の生まれる前のエピソードを、釈尊に反逆し新教団を形成せんとしていた提婆達多に明かされ、わが身の出生の悲劇を知り、父や母への恨みや疑いが噴出した阿闍世は五逆罪を犯してしまう。¹³⁸

この阿闍世の犯した罪は、阿闍世一人の問題ではない。人間が生きている限り離れられない宿業が、現実生活において様々な因縁渦巻く人間関係、時代背景のなかで一つの現象として世に出てきたのである。その現象の中で右往左往し、逆害の罪によって一闡提の極悪人の業を背負った阿闍世が、廻心によって仏道に歩む者となっていくという大転換を示すのがこの物語の特徴である。

親鸞は阿闍世の逆縁と獲信を通して、他力の仏教思想を具体的に顕示しようとしているのであると考えられる。したがって、以下、親鸞が「信巻」で引用した『大乘涅槃経』の文を中心に探求していく。

3 難治の三病人

『涅槃經』「現病品」は、釈尊の病気を縁として、煩惱を断ち切り、涅槃に入ろうとする「須陀洹・斯陀含・阿那含・阿羅漢・辟佉」の五人が真の病人であるということを示すことに意図がある。その直前に、釈尊が最も治し難い病があると摩訶迦葉に告げる場面がある。

迦葉。世に三人有りて、其の病治し難し。一には大乘を誇るなり。人は五逆罪なり。

三には一闍提なり。是の如きの三病は、世の中の極重なり。悉く声聞・縁覚・菩薩の能く治する所に非ず。¹³⁹

とあり、大乘を誇る者、五逆罪を犯す者、一闍提の三病の者は、世においての極悪人であり、声聞、縁覚、菩薩でも治すことができないと釈尊は明確に示すのである。難治の三病

人は言い換えれば、最も救われ難き者ということである。

この「現病品」の教説は、親鸞が『教行信証』において独自の読み方を付して引用した箇所である。最も救われ難き者についての教説に、独自の読み方を付してまで引用するということから、親鸞が救われ難きものがいかにして救われるかということを探求していたことが窺える。よって、やや長文ではあるが、原文と親鸞独自の引用を比較してみる。まず、原文であるが、

(A) 迦葉。世に三人有りて、其の病治し難し。一には大乘を謗るなり。人は五逆罪なり。三には一闡提なり。是の如きの三病は、世の中の極重なり。悉く声聞・縁覚・菩薩の能く治する所に非ず。善男子、譬えば病あり。必死にして治すること難きが如し。若しは臆病臆意の医薬有るも、若しは臆病臆意の醫薬無きも、是の如きの病は定んで治すべからず。當に知るべし、是の人の必死疑わず。善男子、是の三種の

人も亦復其の如し。若し声聞・縁覚・菩薩有りて、或いは説法せざるも、其れをして阿耨多羅三藐三菩提の心を発さしむること能わず。

(B) 迦葉、譬えば病人、若し瞻病隨意の医薬有れば、則ち差えしむが如し。若し是の三無ければ、則ち差ゆべからず。声聞・縁覚亦復是の如し。仏菩薩に従い、聞法を得已りて、即ち能く阿耨多羅三藐三菩提の心を発す。法を聞かずして能く心を発すに非ざるなり。

(C) 迦葉、譬えば病人、若し瞻病隨意の医薬有るも、若しは瞻病隨意の醫藥無きも、皆悉く差ゆべきが如し。一種の人も亦復是の如くなる有り。或いは声聞に値うも声聞に値わざるも、或いは縁覚に値うも縁覚に値わざるも、菩薩に値うも菩薩に値わ

ざるも、或いは如来に値うも如来に値わざるも、或いは聞法を得るも或いは聞法を得ざるも、自然に阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得。所謂人有りて、或いは自身のために、或いは他身のために、或いは怖畏のために、或いは利養のために、或いは諛諂の為に、或いは誑他の為に、是の如き大般涅槃を書写して、受持し、讀誦し、供養し、恭敬し、他の為に説く者なり。¹⁴⁰

このA・B・Cの三つの経文の主旨は、謗大乘、五逆、一闡提がとて治し難い病人として示すことで、如来の側からすれば、最も度し難い者としてあらわされるのである。この三つを整理すると、

(A) ある病人は、必死であるから、看病人と医師と薬の三者が有っても無くても治療の施しようがない。

謗大乘・五逆・一闡提は、いくら声聞・縁覚・菩薩が説法しても、菩提心を発すこと

が不可能。

● 謗大乘・五逆・一闡提の病。難治の三病人。

(B) ある病人は、看病人と医師と薬の三者があれば、治療することができるが、もしそれが無ければ到底治療を施すことができない。

声聞・縁覚は仏・菩薩によって法を聞くことができれば、菩提心を発することができる。

● 声聞・縁覚(二乗)の病。

(C) ある病人は、看病人と医師と薬の三者が有ろうと無かろうと、自然に回復する病人である。

謗大乘・五逆・一闡提でもなく、或いは声聞・縁覚・菩薩・仏でもない、『涅槃経』を受持する行者なら、法を聞いても聞かなくても、自然に菩提心を発することが可能。

● A・Bのどちらも属さない病

ということである。すなわち、「現病品」の原文では、A・B・Cの病人のいずれにおいても、それぞれの病に対する治療（仏による対機説法）が想定されていることが解る。しかし、言いかえれば「現病品」のこの経文は『涅槃経』を受持する者と、そうでない者との罪を決定的にあらわしていると言える。したがって、特にAの謗法・五逆・一闡提の難治の三病人は、救われざる者の代名詞として受け取れる。

では、親鸞はこの「現病品」における不可治必死の経文をどう理解したのであろうか。それ仏、難治の機を説きて、『涅槃経』（現病品）に言わく、迦葉、世に三人あり、その病治しがたし。一つには謗大乘、二つには五逆罪、三つには一闡提なり。かくのごときの三病、世の中に極重なり。ことごとく声聞・縁覚・菩薩のよく治するところにあらず。善男子、たとえば病あれば必ず死するに治ならんに、もし瞻病随意の医薬あらんがごとし。もし瞻病随意の医薬なからん、かくのごときの病、定んで治すべか

らず。当に知るべし。この人必ず死せんこと疑わずと。善男子、この三種の人、またかくのごとし。仏・菩薩に従いて聞治を得已りて、すなわちよく阿耨多羅三藐三菩提心を發せん。もし声聞・縁覺・菩薩ありて、あるいは法を説き、あるいは法を説かざるあらん、それをして阿耨多羅三藐三菩提心を發せしむることあたわず、と。已上（傍

線筆者） 141

親鸞は、前述した『大乘涅槃經』「現病品」のA・B・Cの經文の中でも、Aに相当する部分のみを引用しており、B・Cの箇所は「信卷」には引いていない。

原文のA・B・Cの「現病品」の經文が、それぞれの機において病気の可治・不可治があらわされるのに対し、親鸞に至っては、Aの段落にBの一部を挿入し、さらに文脈に独自の読み換えをするなどの手を加えているのである。したがって、原文の「現病品」の示す意味と、親鸞がとらえた「現病品」の意味は全く異なるのである。

あくまで親鸞は、Aで説かれる、謗法・五逆・一闡提に対しての見地に立って、不可治、必死の病人といった極重の悪人がいかにして救われるのかを思索しているのである。

原文のAの経文では、看病人、医師、薬の三者の有無にかかわらず、その病は必死不可治であると、徹底して救いから除く之に対して、「信巻」で独自の見解で引用した部分では、「たとえば病あれば必ず死するに治なからんに、もし瞻病随意の医薬あらんがごとし。もし瞻病随意の医薬なからん、かくのごときの病、定んで治すべからず。当に知るべし。この人必ず死せんこと疑わずと。」と独自によみかえることにより、「病があれば必死不可治は当然だが、そういう者の為に、本来看病人、医師、薬があるのであり、それらがなければ病の人は必ず死んでしまう」という意味になる。

親鸞は、難治の三病人は看病人、医師、薬の三者が無ければ治らないと解釈できるが、逆にその三者があるなら一概に必死不可治とは言い切れないとあらわしたのである。よっ

て、親鸞は独自の訓読により、謗法・五逆・一闡提の難治の病は救い難いが、救われない存在ではないと解釈しているのである。

続いて、傍線部の箇所であるが、これは、Aに相当する経文の中に原文のBの経文を一部挿入したものである。ここで注目すべきは、親鸞はAの難治の三病人は救いから除かれるという原文の経文を独自の訓点により意味を変えた上で、さらに仏・菩薩の説法を聞けば、声聞・縁覚の二乗の者は救われるというBの経文の一部を選んで挿入したということである。しかも、原文のBの経文では、親鸞が挿入した文言の後に、「法を聞かずして能く心を発すに非ざるなり。」と続く文言があるが、それは引用していない。なぜならば、Aでは難治の三病人はいくら声聞・縁覚・菩薩が説法しても、菩提心を発することが不可能とされていたが、親鸞は意味を変えて難治の三病人に救いの兆しを認めているからである。したがって、「現病品」のA・Bに相当する経文を親鸞独自の改変を加えてつなげると、難治

の三病人と二乗の者の両者が仏・菩薩によって菩提心を発すという文脈になるのである。

よって、親鸞が「信巻」で引いた「現病品」の文言から、『大乘涅槃経』原文では声聞・縁覚の二乗は仏・菩薩より法を聞いて菩提心を発すのに対し、難治の三病人は菩提心を発すことは不可能ということで、どこまでも救いの対象として除かれていたが、親鸞はそれをふまえたうえで、逆に「仏・菩薩」によれば、謗法・五逆・一闍提の極悪人も救いの可能性があるにとらえたのである。

したがって親鸞は、阿闍世の獲信物語から、仏による一闍提の救いを一層具体的なものとして考証していくのである。

4 阿闍世の罪

親鸞は、『涅槃経』「梵行品」で説かれる「王舎城の悲劇」を、『教行信証』「信巻」にお

いて大幅に引用している。「梵行品」引用の直前には、先に述べた「現病品」を引用し、『大乘涅槃經』の「現病品」に説かれる難治の病の問題から、独自の視点を通して、仏・菩薩によれば謗法・五逆・一闡提の極悪人も救いの可能性があるにとらえた。難治の病人の救いは、仏・菩薩によるといふこと具体相が「梵行品」の阿闍世の苦悩と獲信である。このことに留意して、この節では親鸞がなぜ「信巻」に「梵行品」を引用したのかを検討する。

『教行信証』「信巻」の「梵行品」の引用は、阿闍世が父王逆害のあと、自分の罪に苦しむところから始まる。

その時に、王舎大城に阿闍世王あり。その性弊悪にしてよく殺戮を行ず。口の四悪、貪・恚・愚痴を具して、その心熾盛なり。乃至 しかるに眷属のために現世の五欲の樂に貪着するがゆえに、父の王辜なきに横に逆害を加す。父を害するに因って、己が

心に悔熱を生ず。乃至 心悔熱するがゆえに、遍体に瘡を生ず。その瘡臭穢にして附
近すべからず。¹⁴²

阿闍世が口には妄語・綺語・悪口・両舌の四悪を具えるだけでなく、三毒の煩惱も具え、
強欲な人間であるとし、そのような人間であるから、罪なき父をも殺害し、五逆罪まで犯
すような罪悪深重、煩惱具足の極悪人であることを定義している。

しかし、父王殺害後、阿闍世は熱をだし、体は醜い瘡だらけになり、見た目だけでなく、
瘡は膿みで悪臭を放ち、誰も近づくことができないほど醜悪な様態になった。

心身共に地獄のような苦しみに苛まれる阿闍世の姿である。そして、阿闍世はそのような
現実の自分を次のように回顧する

我今身心あに痛まざることを得んや。我が父辜なきに、横に逆害を加す。我智者に従
いて曾てこの義を聞きき。世に五人あり、地獄を脱れず、と。いわく五逆罪なり。¹⁴³

と、阿闍世は、逆害によって現実には父が死に、自分の犯した罪の恐ろしさを痛感し後悔の念を募らせる。この一文から、阿闍世自身が逆害の罪が五逆罪であると自覚し、地獄行き
の恐怖を抱いていることが窺がえる。また、

正法の王において悪逆害を興ず。一切の良医・妙薬・呪術・善巧瞻病の治すること
あたわざるところなり。何をもつてのゆえに。我が父法王、法のごとく国を治む、実
に辜なし。¹⁴⁴

と、父が仏法に帰依し、一国を治めていた偉大な人物であると再確認する。そんな偉大な
父王を殺害したということは、阿闍世は殺害という現実的、経験的、道徳的な罪悪を犯し
ただけでなく、その「罪」の内実には、仏法においては五逆罪ばかりか、誹謗正法の罪も背
負ったということも同時に孕んでいるのである。

『無量寿経』十八願文に、

たとい我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲うて、乃

至十念せん。もし生まれずは、正覺を取らじ。唯五逆と正法を誹謗せんをば除く。145

とあり、仏法に帰依した父王殺害した阿闍世は、まさしく五逆と誹謗正法の「唯除」の存在であり、難治の三病の一つである、一闍提に等しい存在であるということが明確である。

146

仏の救いからも唯除される重罪を犯し、心には悔熱を生じ、身には華報として臭穢なる瘡を生じ、果報として近づく墮地獄の恐怖に苦悩する阿闍世の姿は、明らかに最も救いがたき難化の三機147をそなえた存在である。その姿は、娑婆世界に翻弄される、哀しくも虚しい人間の本质をも象徴しているといえる。

阿闍世は、提婆達多の唆しにより、自分の出生の悲劇を知り、父や母への恨みや疑いが噴出してしまった。激しい憎悪の念によって理性を失い、父を幽閉し、殺害した。しかも、

母である韋提希には、幽閉中の父を助けていたことに逆上し、母をも殺害しようとして剣を向けたが家臣の一言によつて剣をおさめたが、五逆罪を犯したものとなった。¹⁴⁸

しかし、阿闍世はかつて殺そうとした母韋提希に身の瘡の看護を受けるのである。加害者阿闍世の苦悩を被害者である韋提希が哀れに想い、治療するのである。しかし一方で、韋提希も阿闍世を産み落とす際には殺そうとした事実があることを考えれば、韋提希も実は加害者であり、阿闍世は被害者である。

この両者が互いにに苦しみながらも、その苦しみに憂いを感じることから、人間は理屈や利害を超えたところで、お互いを思いやる関係性を築くことができるということである。母韋提希の看護を受けながら、阿闍世はその身の瘡について、

是の如きの瘡は、心より生じて、四大より起これるに非ず。若し能く治する者有りと

いはは、是の処有ること無し。¹⁴⁹

瘡の原因が地水火風といった原理、肉体の痛みではなく、根深い、目に見えない心の痛みが瘡となって表出しているから、誰も治すことができないと語る。

阿闍世の罪と苦しみは、肉体的苦痛に留まらない。阿闍世自身が罪を犯したということへの後悔と反省と墮地獄への恐怖の心の問題と同時に、阿闍世が罪を犯すまでには、無数の縁が複雑に絡み合っているのである。

したがって、阿闍世の犯したこの逆害の罪は、阿闍世個人だけのものでない。様々な人間の関連性、社会性の中で生み出されたものといえよう。

このことは、人間が社会的存在である限り、「個」としての人間として生きていくのと同時に、その「個」の中には無数の縁が内包されているのである。人間の業縁の重さを象徴しているのである。

その罪が明らかにならない限り、阿闍世の心身の救いはない。したがって、六師外道と

耆婆による阿闍世との対話が、徐々に阿闍世の内面が明らかになっていくのである。

5 六師の教え

父王殺害の罪の呵責から墮地獄への恐怖におののく阿闍世に対し、次々に慰問に訪れる大臣によって所謂六師外道の説が述べられる。そこで的大臣と、大臣の信奉する外道の教えと阿闍世の対話から、真の阿闍世の救いとは一体何かを検討していく。よって、以下に大臣と六師外道の教えを順にするしていく。

㊦月称大臣―富蘭那の説

善悪の業報を否定し、因果というものを否定する倫理。従って、業がもともたないのだから、報いもないという説。因がなければ果もない。よって阿闍世が逆害した因も地獄の果報もないと説く。空見外道といわれている。¹⁵⁰

㊦蔵徳大臣―末伽梨拘賒梨子の説

黒虫は腹を破って生まれる。また、騾馬は子をはらむと死ぬ。それと同じくして、殺害も宿命であるとする一種の宿命論を主張。法には王法と仏法があり、阿闍世が渦中にいるのは王法の問題であり、かつ人間の生に伴う痛みや罪業性を動物や自然の論理に喩え、並列させることによって阿闍世の苦しみを納得させようとする説。

常見外道といわれている。¹⁵¹

㊧実徳大臣―刪闍邪毘羅胝子の説

生きとし生けるものはそれぞれに業をもっている存在であり、前世の宿業によって果報を受けると説き、現在の人間の意志は関わりえないと主張。父王には父王の業

があるからこそ、結果として殺されただけであつて、阿闍世自身に責任はなく、運命や宿業にそもその因があると説く。人間と植物の区別を無視し、人間の意志を認めない。一因外道といわれている。¹⁵²

㊦ 悉知義—阿耨多翅舍欽婆羅の説

因果を否定し、善悪を否定し、自然生を主張する。地獄、餓鬼、天を廃し、人間界と畜生界を立て、それらを地、水、火、風の四大の外に物、心なく、身心一切のものはこの四大の和合によつて生じ、一切は空に帰し、段滅すると説く。それら人間界と畜生界のいのちは、因縁によつて生じたものでなく自然に生じたものであるから、死も自然である。ゆえに生死に善悪もない。世俗に随順するので順世外道とよばれる。¹⁵³

㊦ 吉徳―迦羅鳩駄迦旃延の説

人間が生存するために他の命を殺して生きているものであり、殺生を肯定する論理を出すことによつて、阿闍世の内面的苦悩の根底にある殺への罪を打ち消す。さらにそれを人間の感情を痛みの伴わない物質の領域において説明することによつて、いのちの存在を曖昧にし、殺生の罪を誤魔化し、欠如していく論理。一切は自在天のはたらきによると主張するため、自在天因外道といわれる。 154

㊧ 無所畏の説―尼乾陀若提子の説

ニガンタ・ナータプッタの説で、ニルヴァーナを究極の目的とし、現世に苦行を修めることで来世に幸福を得ると説く。一切の虚飾を捨て、裸形で修業したことから

裸形外道とよばれる。自然外道で一切の道行の否定。 155

以上、『教行信証』「信卷」には『大乘涅槃經』で説かれる六師外道の説が列挙されている。

しかし、つまるところ六師の論理は、阿闍世の逆害の罪を他の原因や、罪自体の因果を否定して罪を帳消しにて隠蔽するか、逆に全てを生死の縁に責任を転嫁して心の安住をはかることであり、造罪の自己を強制的に肯定していくという色彩が強い。

これらはいずれも阿闍世の行為を弁護するものであり、阿闍世の実存的な苦悩を論理的整合性によって解決しようとしたと考えられる。

しかし、このような立場での六師外道に対する見解は、あくまで親鸞教学的解釈であり、六師外道の宗教的求道そのものが、人間の行動への論理的整合性のみで人間の救いを説いた宗教ではない。ジャイナ教もまた、当時のインドにおいて釈尊と同時期に活躍したヴァ

ルダマーナの興した宗教であり、ヴェーダの教権を否定し、それまでの祭儀的、呪術的なものではない人間の救いとは何かを根本的に追求していた宗教であることは留意したい。

そういう時代背景だったからこそ、待臣は苦悩する王子阿闍世に六師の教えを勧め、少しでも楽になってほしかったのである。そして阿闍世は侍臣のすすめる六師外道による助言により、人間的立場の思索を尽くし、不安定な自己を再確立しようと試みた。しかし、

審かによくかくのごとき我が罪を滅除せば、我当に帰依すべし¹⁵⁶

と、阿闍世は「そのような論理で私の罪が消えることができれば、ただちに帰依するだろう（しかしそれはできない）」という意を吐露し、六師の教えは、阿闍世の背負う課題に対して、根本的な救いではなかったことが明示されている。

六師外道による無因、他因の説が詳細に説かれることは、人間に於いて常に自己の罪を責任転嫁し、忘却しようとする自我心が五逆の根底にある事の証明であろう。人間の立場

から罪悪というものを考える場合、社会的、実在的人間存在としての罪悪を指す。しかし、阿闍世の求める救いとは、道徳的、世俗的罪悪に対する滅罪だけではないのである。

この部分であらわされることは、道徳的、世俗的罪悪に対する滅罪を超えて、宗教的救いを求める人間の姿である。

親鸞が『教行信証』「信巻」においてこのように六師外道の説を『大乘涅槃経』から逐一引用したのには、親鸞の生きた時代にも、このような世俗的な思想や課題に対し、六師が示したような思想による解決を求めている現実があつたのではなからうか。むしろ、親鸞の時代の方が、現代よりもその傾向は高く、そのころの仏教は国家をあげて現世の諸問題に対して呪術的な加持祈祷をし、政治と結びついて鎮護国家の役割を担っていたのである。そういったことから、親鸞は六師外道の考える様々な罪悪観に対し、阿闍世によって物語られる「悪人」「罪」「唯除」の救いは、その事実からの解放、赦免ではなく、むしろ自己

における罪濁の相に、本来的な人間の姿が、仏によってあきらかにされることだと、親鸞は考えているのであろう。

6 善友耆婆

六師外道の助言で癒されないうた阿闍世のもとに、大臣であり、大医である耆婆が現れる。耆婆とは、阿闍世の異母兄であり、十歳の時に阿闍世が生まれた為に、城を出て医术を学び、後に王舎城に戻ってきたとされる。しかも、名医の誉れが高いだけでなく、仏教に深く帰依し、釈尊や仏弟子の病を治したといわれる人物である。

これまで阿闍世に接見した六人は、「王様、どうなさいましたか。」とまず声をかける。しかしこれは実は阿闍世が罪の意識で苦しんでいるのに、知らないふりをして、持論を展開し、最終的には罪をもみ消そうとしているのである。しかし、耆婆は、

王の所に往至して、白して言さく、「大王、安くんぞ眠ることを得んや、不や」¹⁵⁷

と声をかけるのである。「王様、お休みになれますか、どうですか」ということは、罪の意識で苦しんでいることを認めた上で、そしてそのことを改めて問うのであり、罪をもみ消す有り方とは全く違うのである。苦しみの本当の解決は、苦しみの原因である罪を認めることからはじめ、其の罪に真正面から取り組むほか無いのである。それを耆婆は了解していたのである。その耆婆の呼びかけに対し、阿闍世はわが身の現実を、

耆婆、我今病重し。正法の王において悪逆害を興ず。一切の良医・妙薬・呪術・善巧
 瞻病の治することあたわざるところなり。何を以ての故に。我が父法王、法の如く国
 を治む、実に辜無し。横に逆害を加す、魚の陸に処するが如し。¹⁵⁸

と、わが身はあらゆる手をつくしても救われ難き難治の病の存在であることを、罪に対する心の苦悶とともに、阿闍世は自ら告白する。救いを求めながらも、救いの見えないわが

身に絶望し、現実の苦しみに憔悴している阿闍世に耆婆は、

善いかな、善いかな、王、罪を作すといえども、心に重悔を生じて慙愧を懐けり。大

王、諸仏世尊常にこの言を説きたまわく、「二つの白法あり、よく衆生を救く。一つには慙、二つには愧なり。「慙」は自ら罪を作らず、「愧」は他を教えて作さしめず。

「慙」は内に自ら羞恥す、「愧」は発露して人に向かう。「慙」は人に羞ず、「愧」は天に羞ず。これを「慙愧」と名づく。「無慙愧」は名づけて「人」とせず、名づけて

「畜生」とす。慙愧あるがゆえに、すなわちよく父母・師長を恭敬す。慙愧あるがゆ

えに、父母・兄弟・姉妹あることを説く。善いかな大王、具に慙愧あり 159

真つ先に「善いかな善いかな」と、阿闍世の告白を褒めるのである。

これは、阿闍世がその罪に対する悔恨の念を抱き、それによって苦しんでいるということに対し、「よかった。よくぞその事に気付かれた」という意味合いである。他の大臣が阿

闍世の罪の告白に対し、異口同音に「王様、憂うことは有りません」と答えたのは、全く逆である。しかも、「王、罪を作すといえども」と続け、逆害の罪は罪であり、その罪あるがゆえにあなたは自分の罪を羞じ、苦しんでいるのだと、耆婆は阿闍世の罪を阿闍世の罪を否定しないのである。

しかし一方では、阿闍世の慙愧の心をたたえ、仏の教えによれば、阿闍世の罪は決して救い難いものではないと説き、仏のみもとへ行くことを勧めるのである。したがって、耆婆は仏法により、自らの事実を通して人間の宗教的救いの構造を見抜いていたのである。

罪を誤魔化し、正当化するのではなく、罪を背負い、深く悔いて「慙愧」するゆえに人である。という、仏の説法を示し、阿闍世がまさに「慙愧」を抱く「人」そのものであるという新たな身の立脚地を耆婆は教示したのである。この耆婆との出遭いは、阿闍世を仏道に歩ましめんとするひとつの大きな機縁であり、耆婆は阿闍世が心に深く悔悛の念をい

だいているところに人間性を認めたのである。

唯除の存在の阿闍世に、人間性を回復した慙愧の内容として、「慙」とは罪に対し、現実世界において、人間として理性的、主体的意志を有すということの意味し、同時に罪に対しては内心に自らを羞恥することである。また「愧」とは、人に罪をなさしめないことを教えること同時に、人に向かつてはつきりとその恥を告白することを意味している。そして罪を「天」に羞じるということは、すなわち宗教的世界において羞じるという意味である。

つまり、「慙愧」の二文字には、「慙」には現実的、道徳的、世俗的罪悪に対する趣があり、「愧」には「慙」にも示される罪悪の趣と同時に、「天」という現実を超えた世界での罪悪に対する羞恥があらわされている。この仏の説かれた「慙愧」の二字における構造が、人間における現実的罪悪と、宗教的な範疇での罪悪を同時に包括するのである。そしてそ

の「慙愧」の姿こそ、他を教化すると説くのである。

現実の罪に苦悩し、苦しむことこそ、まさに人間の本来の姿そのものであるという仏の呼びかけは、それまで阿闍世があつてきた、造罪の自己を否定し、誤魔化し、無意味化していくことで人間の健全性、正当性を追い求めていく生き方を破つたのである。

阿闍世が道德的、世俗的罪悪に苦悩する姿は、実は、人間が無意識的に宗教的救いを懇願しているということである。だからこそ仏は、救われ難き阿闍世が「慙愧」する姿に、救いを見いだしているのである。

7 為阿闍世不入涅槃

自らの罪業性を深く悔悛した阿闍世に、仏陀は、

善男子、我が言う所のごとし、阿闍世王の為に涅槃に入らず。かくのごときの密義、

汝未だ解することあたわず。 160

と説く。つまりこれは、唯除の存在を救わんとする、人智を超えた仏陀の慈悲心である。

また仏陀は、

我、「為」と言うは一切凡夫、「阿闍世」は普くおよび一切、五逆を造る者なり。また

「為」は、すなわちこれ一切有為の衆生なり。我ついに無為の衆生のためにして世に

住せず。 161

それ無為は衆生にあらざるなり。「阿闍世」は、すなわちこれ煩惱等を具足せる者なり。また「為」は、すなわちこれ仏性を見ざる衆生なり。(中略) 仏性を見る者は衆生にあらざるなり。「阿闍世」は、すなわちこれ一切、未だ阿耨多羅三藐三菩提心を発せざる者なり。 162

「阿闍世」というものに対しての解釈を、①五逆を造るもの、煩惱を具足する全ての者、

②無常菩提心を発せない者、③「阿闍」||「不生」、「世」||「怨」と名付ける。そして、

㊦不生とは仏性を生ぜないのをいう。㊧不生とは煩惱を生ぜないのをいう。㊨不生とは涅槃のことをいう。とあらわすのである。

①②③と㊦は、阿闍世を罪悪深重、煩惱具足の凡夫の存在としてとれるが、③と㊧㊨では不生は涅槃である。これは明らかに矛盾であり、不生怨は煩惱具足の者であり、同時に仏性に目覚め、涅槃をさとするものである。

しかし、この矛盾構造こそが、阿闍世の現実であり、仏の境界における阿闍世の救いはなかるうか。この矛盾する両面を具しているからこそ、「阿闍世」とは涅槃でありながら世俗を生きる者なのである。

よって、仏が「阿闍世の為に無量億劫に涅槃に入らず」と宣言するのには、「唯除」の

存在である阿闍世が一人の人間として救われることを私は願いながら、この阿闍世の姿を縁として、普遍的に煩惱を具足する、墮地獄の存在たる我々一切衆生の救いを見いだしている¹⁶³のである。

8 月愛三昧と無根の信

阿闍世は、自分の罪の重きことを深く信知せしめられ、全身には臭穢なる瘡ができていた。心だけでなく、身も病んでいる阿闍世に、私は月愛三昧に入り、清涼なる光をもつて身体の傷を癒す。

たとえば月の光よく一切、路を行く人心に、歓喜を生ぜしむるがごとし。月愛三昧もまたかくのごとし、よく涅槃道を修習せん者の心に、歓喜を生ぜしむ。¹⁶⁴

と、月の光は貪欲・瞋恚・愚癡の三垢に翻弄された、自己の暗闇の中を生きる人間に対し、

暗闇の中にあつて静かに地上を照らすように、穢土の現実を生きる人間の行路、すなわち現生における生き方を照らし、示したのである。

また、現実的に月の光は、灼熱の砂漠、熱帯気候の国において、日の光が熱でもって人間の命を脅かしかねない光であるのに対し、清涼な月の光は癒しである。すなわち、月愛三昧の光は、日の光において象徴される智慧の側面に対して、月光は慈悲の側面に重点がおかれているのである。¹⁶⁵

このことは、まず身の瘡を癒してから凡夫に無上涅槃への歓喜をおこさせるということころでも、仏の深い大悲が、現実的、感覺的存在である衆生の救いとして、具体的に對機的なものであることが窺がえる。

仏の慈悲の光にであつたとき、人ははじめて自分の身の罪深さと、同時に仏に救いを願われている自己を知るのである。月愛三昧の光は、人間の業縁性、罪業性に苦しみ喘ぐ阿

闍世に、身は罪惡深重のまま、無上涅槃への歡喜を發起せしめた秘儀にほかならない。それが、阿闍世の獲得した無根の信である。

世尊、我世間を見るに、伊蘭子より伊蘭樹を生ず、伊蘭より梅檀樹を生ずるをば見ず。

我今始めて伊蘭子より梅檀樹を生ずるを見る。「伊蘭子」は、我が身これなり。「梅檀

樹」は、すなわちこれ我が心、無根の信なり。 166

と、月愛三昧によつて身の傷の癒えた阿闍世は、菩薩の大悲心が成就し、無根の信をおこしたのである。

伊蘭の種とは、惡臭を放つ伊蘭の樹の種子で、父を殺し五逆罪を犯した阿闍世自身であり、対して芳香を放つ梅檀の樹は阿闍世の心に生じた清淨なる眞実信心、すなわち罪の意識に繫縛されていた阿闍世の心に、仏の願心が満ちたということである。 167

この無根の自覺に至るまで、阿闍世は父王殺害の罪によつて苦悶し、心身共に地獄のよ

うな苦しみに喘ぎ、業縁からの脱却を願っていたことは否認しない。むしろそれは、人間的な良心の呵責であるが、その根底には自己の罪への驕慢な自己の執着心が横たわっていたのである。

月愛三昧によって、阿闍世は仏法にであった。人間の自力的な罪への執着は、阿闍世の機の深信へと転ぜられたのである。これこそがまさに、何一つ信心の根となるものをもたない凡夫に芽生えた、他力廻向の信を意味しているのである。

世尊、もし我審かによく衆生のもろもろの悪心を破壊せば、我常に阿鼻地獄に在りて、無量劫の中にもろもろの衆生のために苦悩を受けしむとも、もつて苦とせず。 168

この阿闍世の言葉には、かつては自己の罪を嘆き、墮地獄の恐怖に悶絶し、耆婆に勧められて仏のみもとに赴くときでさえも、墮地獄を恐れていた阿闍世が「無根の信」を獲得したことで、自分以外の人々の悪心を破る存在として生きて行くという、新たな自覚的主体

が阿闍世に誕生したのである。

これはまさに無根の信が、伊蘭の種から梅檀の樹が生じたことに喩えられるように、奇蹟と呼べるほどの劇的な変化を阿闍世は遂げたのである。この変化をもたらしたのも、仏の月愛三昧の光明による、他力廻向の信にほかならないのである。

その時に摩伽陀国の無量の人民、ことごとく阿耨多羅三藐三菩提心を発しき。かくのごときらの無量の人民、大心を発するをもってのゆえに、阿闍世王所有の重罪、すなわち微薄なることを得しむ。王および夫人、後宮・采女、ことごとくみな同じく阿耨

多羅三藐三菩提心を発しき。 169

とあるように、この阿闍世獲信の姿は、わが身の罪業を照らし出しながらも、そのまま受け入れてくれる仏と値遇したことにより、逆説的に罪業の身である自分自身が受容されるところに大きな救いが開かれたのである。わが身の罪業に暗い、無明の救われ難き衆生

を照らし出すのは仏の本願力に他ならない。

すなわち、救われがたき「唯除」の存在こそ、最も仏に救われるべき存在であり、唯除一闍提の阿闍世の救いが、同時に摩訶陀国の無量の人民に菩提心を起こさせ、一切衆生を仏道に入らしむる機縁へと昇華したところに、「唯除」の救いは「十方衆生」の救いとして開顕されるのである。

また、阿闍世が救われるには、自己愛と責任転嫁の自我心を破らなければならなかった。その自我を破ったのが善友耆婆である。

現実の苦しみに憔悴している阿闍世に耆婆は、罪を誤魔化し、正当化するのではなく、“罪を背負い、深く悔いて「慙愧」するゆえに人である”¹⁷⁰と、阿闍世の罪を真つ向から指摘しながらも、その罪をそのまま人間業として受容し、阿闍世がそれまで見いだせな
いでいた身の立脚地を教示したのである。

六師外道が自己の罪を責任転嫁し、忘却しようとする凡夫の自我心の象徴であるとすれば、耆婆の存在は凡夫の自身が凡夫の罪業への目覚め、自覚である。善導が、『法事讃』に、

すなはち弥陀の因地に、世饒王仏の所にして位を捨てて家を出で、すなはち悲智の心
 広弘の四十八願を起したまふ。仏願力をもつて五逆と十悪と罪滅して生ずることを得、
 謗法と闡提と回心してみな往くによる。171

という如く、如来の願心に衆生が罪の自覚に立脚することで、廻心を得るのである。

9 親鸞の阿闍世観

阿闍世の獲信によって具体的に明らかにされた、本願における「唯除五逆誹謗正法」の救いとは、わが身が自己の罪業性に無自覚な凡夫であり、罪福心による仏智疑惑の罪深き存在であることを如来の願心に信知せられることによって、廻心を生じ、如来の大悲によ

つて本願の願海へと転入せられるのである。

つまり、「唯除五逆誹謗正法」という文言は、五逆誹謗正法の罪深きものを本願の救いの対象から除外するという断絶的な意味ではなく、人間存在そのものが、自覚しないにかかわらず、既に五逆誹謗正法を自性として生きているということの証明である。

逆にいえば、人間の存在が定散の自心に迷い、罪福信による仏智疑惑の罪深き存在であるからこそ、「唯除」の文が付記された第十八願とその成就文には、極めて積極的に衆生を廻心せしめて摂化するという、動的な意義を有しているということである。

先に述べた『尊号真像銘文』にあるように、

「唯除五逆 誹謗正法」というは、唯除というは、ただのぞくということばなり。五

逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせんとなり。このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべし、としらせんとなり。(下

線筆者) 172

との積がなされている意義だけでなく、親鸞が「しらせむとなり」と、二度も述べていることに注意したい。

これには、親鸞が第十八願、第十八願成就文において「唯除五逆誹謗正法」とは、五逆、誹謗の罪の重きことと同時に、如来の本願が十方衆生を一切漏れず救済せんとしてあることとの二重の意義を、衆生にまさに知らせんとしている意味をもっているのである。五逆、誹謗正法の人間存在の自性的罪悪を、「唯除」することによって、すべての衆生の救いとして本願は衆生にはたらくのである。この如来の大悲心のもつとも具体的な形が、「信巻」欲生心釈に、

「欲生」と言うは、すなわちこれ如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命なり。すなわち真実の信樂をもって欲生の体とするなり。 173

と、如来の願心が衆生の上には「欲生我国」というかたちになってはたらきかけてくるのである。その如来の本願力によって、衆生の中に生まれている定散の自心に迷い、仏智疑惑の罪深き存在が、自身の中から覚知されることによって初めてわが身の罪が識しめられ、そこに自身の罪深さに「悔責」の心がうまれるのである。また、

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助正間雑し、定散心雑するがゆえに、出離その期なし。自ら流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく、

大信海に入りがたし。良に傷嗟すべし、深く悲歎すべし。174

と、「化身土巻」に示されるように、親鸞自身も仏智疑惑の罪深さに悲歎が生じるひとりの衆生としてわが身を見ているのである。それだけでなく、「信巻」において『大乘涅槃經』の引文の直前に

誠に知りぬ。悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定

聚の数に入ること喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥ずべし、傷むべし、と。¹⁷⁵

御自釈される背景には、親鸞自身も阿闍世と同じく「難治の機」、「唯除五逆誹謗正法」の身としての深い罪への「悔責」があり、愚禿の名告りそのものである。仏智疑惑の罪深き存在であることへの「悔責」のところが深ければ深いほど、如来の本願が明らかになり、それが極まったところに、

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり。されば、そくばくの業をもちける身にありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ¹⁷⁶

という、如来の本願が親鸞ただ一人にまではたらいっていることへの讃嘆が生じてくるのである。

よつて、親鸞は第十八願と第十八願成就文において、「唯除五逆誹謗正法」ということを、仏道における論理、教理的な観点から考えていたのではなく、むしろ穢土に生きる自身の上にも主体的に感じる宗教的課題であつたのであろう。だからこそ、「信巻」の信樂積には、一切凡小、一切時の中に、貪愛の心常によく善心を汚し、瞋憎の心常によく法財を焼く。急作急修して頭燃を灸うがごとくすれども、すべて「雑毒・雑修の善」と名づく。また「虚仮・諂偽の行」と名づく。「眞実の業」と名づけざるなり。この虚仮・雑毒の善をもつて、無量光明土に生まれんと欲する、これ必ず不可なり。 177

という悲歎は、親鸞自身も「一切凡小」というところに立脚した、厳しい悲歎の声であり、本願の「唯除」の存在に立つことによつて初めて、至心、信樂、欲生の三心が如来廻向のものであることが明らかになるのである。

以上の事から、念仏の行、すなわち前に述べた衆生救済の因位法蔵の行は、如来廻向

の行であり、その如来廻向の行は、「唯除五逆誹謗正法」の文が付された第十八願のおよびその成就文によって、罪悪深重煩惱具足の衆生に「信」として実相をもつのである。

したがって、「唯除」とは、「除く」ということではなく、逆に「除かぬ」ということを逆説的に普遍的にあらわすものであり、五逆、誹謗たる一切衆生の存在する限り、救われ難き衆生を救済せしめんとする、如来の大悲心の究極的形態である。

よって、親鸞は如来の本願力によってしか救われない五逆、誹謗たる罪深き十方衆生の救いを『涅槃経』の阿闍世の獲信を通じて、穢土に生きる自身の仏道了解として感得したのである。それは、身は穢土に生きながらも、五趣・八難の道を超え、浄土に生きるという「横超」の仏道のあゆみなのである。

第二項 如来の本願力と凡夫の往生・韋提希の念仏往生の過程から・

1 善導の三心釈と正定業

前述したように、善導以外の諸師は、上品上生の段に説かれている「三心」については、特別な注意を払っていなかった。その中で慧遠は、三心は上品上生だけでなく、上輩の三人に共通して堅持されるべき大乘菩薩の基本的な精神のあり方として重視していた事が窺える。しかしながら、その三心の内面を深く掘り下げてはおらず、あくまで上輩の人が往生を目指して修行する為の前提としての精神性として三心を示したに過ぎないのである。

それに反して、三心の中身こそが、『観無量寿経』に潜在する最も重要な課題があると思われるのが善導である。したがって、善導は三心を九品の全体に通じているとしただけでなく、

此の三心は、亦た定善の義を通摂すと知る応し¹⁷⁸

と述べ、『観無量寿経』に説かれるすべての行法実修のために、欠くことのできない「信」を明らかにするものと主張したのである。『観無量寿経』における、このような思想展開は、後に親鸞の信心の思想に影響を及ぼしていく重要な箇所である。したがって、以下、善導の三心の見解を考察すると、

まず第一に至誠心についてであるが、

「至」とは真なり、「誠」とは実なり。一切衆生の身口意業所修の解行、かならずすべからく真実心のうちになすべきことを明かさんと欲す。¹⁷⁹

と述べ、『往生礼讃』では、

『観経』に説きたまふがごときは、三心を具してかならず往生を得。なんらをか三となす。一には至誠心。いはゆる身業にかの仏を礼拝し、口業にかの仏を讚歎称揚し、意業にかの仏を専念観察す。おほよそ三業を起さば、かならずすべからく真実なるべ

し。ゆゑに至誠心と名づく。 180

とあらわし、一切の行者が、身口意の三業を持って仏を礼拝・讚嘆・觀察するには、真実の心〓至誠心をもって行ずべきであると明かしている。続いて『四帖疏』には

外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くことを得ざれ。貪瞋・邪偽・奸詐百端にして、悪性侵めがたく、事蛇蝎に同じきは、三業を起すといへども名づけて雑毒の善となし、また虚仮の行と名づく。真実の業と名づけず。もしかくのごとき安心・起行をなすものは、たとひ身心を苦励して、日夜十二時急に走り急になすこと、頭燃を救ふがごとくするものも、すべて雑毒の善と名づく。この雑毒の行を回して、かの仏の淨土に生ずることを求めんと欲せば、これかならず不可なり。 181

と論じ、内外が相応しない行為を批判し、特に心が貪瞋に犯されたままの行を「蛇蝎のごとし」といい、「雑毒の善」「虚仮の行」と厳しく戒めているのである。

したがって、往生を求める凡夫が修すべき行業に対し、到底許されない「誠にあらざる心」に自ら驚嘆しつつ、猛省の姿勢を促しているのである。すなわち、善導は、往生の為には至誠心でなければならぬことを、十分了解した上で、かつ至誠心であることは同時に困難であるということを実に示しているのである。

煩惱具足の凡夫であるが故にこそ、韋提希のように浄土を願わずにはおれない。しかしながら凡夫であるがゆえに虚偽や欺瞞に満ちた生き方以外に生きる道がないというジレンマを明示しているのである。しかし、続けて

なにをもつてのゆゑに。まさしくかの阿弥陀仏因中に菩薩の行を行じたまひし時、すなはち念一刹那に至るまでも、三業の所修、みなこれ真実心のうちになしたまひ、凡そ施為・趣求したまふところ、またみな真実なるによりてなり。¹⁸²

と述べて、法蔵菩薩我因位において修せられた三業の所修は、悉く真実心の内に為された

ものであるから、「施為」も「趣求」も皆真実であり、法蔵菩薩の真実心による「はたらきには、真実心をもって答えねばならないということ」をあらわすのである。よって善導は至誠心₁真実心は浄業を修する凡夫の真実心をひたすら求めていったのである。この箇所について親鸞は、

凡そ施したもうところ、趣求を為す。亦た皆真実なり。₁₈₃

と読み換え、如来より施された真実の法をたまわり、浄土に趣くことを求めていくことが皆真実であると領解するのである。したがって、親鸞は凡夫の心の中に真実を求めても始めから有る筈がなく、凡夫においては、如来の真実心のはたらきを賜うことをと真実心として受け取っているのである。

第二に、深心について、善導は次のように論じている。

「深心」といふはすなはちこれ深く信ずる心なりまた二種あり。一には決定して深く、

自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没しつねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。二には決定して深く、彼の阿弥陀仏の、四十八願は衆生を摂受したもうこと、疑なく慮りなく彼の願力に乗じてさだめて往生を得と信ず。184

また、『往生礼讃』では、

二には深心。すなはちこれ真実の信心なり。自身はこれ煩惱を具足する凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出でずと信知し、いま弥陀の本弘誓願は、名号を称すること下十声・一声等に至るに及ぶまで、さだめて往生を得と信知して、すなはち一念に至るまで疑心あることなし。ゆゑに深心と名づく。185

と述べ、どちらも「機の深信」「法の深信」としてよく知られた二種深信を明かしている部分である。

『往生礼讃』では、深心を「真実の信心」とあらわし、『四帖疏』では深信の心について

「深く如来の本願を疑いなく慮りなく信じる心」であると解釈している。

このような解釈は、深高なる仏果を、凡夫が精進の心をもって求めることとするような立場から深心を理解する諸師の立場とは全く異なった受け取り方である。

慧遠などの場合は、深心とは行者自身が観法を行ずるに当たって、自らの力で深心を獲得することが『観無量寿経』の大意であり、其の実践の行者である菩薩の具体相として韋提希を考えているのである。

しかし、善導はこの深心の内容に、『観無量寿経』全体を包括する精神を読み取り、『無量寿経』の第十八願に誓われている三心の中でも「信樂」の内実を見出したのである。

この了解は、後に法然、親鸞が本願念仏の根幹にかかわる教えとして踏襲していくのであるが、さらに、善導はこの二種深信を具体的にわが身の上に実現する為に、注意すべきことを論じるのである。

しかるにわれまた、これかのもろもろの経論を信ぜざるにはあらず。ことごとくみな仰信す。しかるに仏かの経を説きたまふ時は、処別・時別・対機別・利益別なり。またかの経を説きたまふ時は、すなはち『観経』・『弥陀経』等を説きたまふ時にあらず。

しかるに仏の説教は機に備ふ、時また不同なり。かれすなはち通じて人・天・菩薩の解行を説く。いま『観経』の定散二善を説きたまふことは、ただ韋提および仏滅後の五濁・五苦等の一切凡夫のために、証して生ずることを得とのたまふ。この因縁のために、われいま一心にこの仏教によりて決定して奉行す。たとひ汝ら百千万億ありて生ぜずといふとも、ただわが往生の信心を増長し成就せん。¹⁸⁶

仏の説法に虚偽のあるはずもなく、すべて真実そのものであるから、仏の説かれる弥陀の本願を信ずべきことを論じているのである。

すなわち、善導は他の諸経と『観無量寿経』の相違を明らかにし、凡夫のために説かれ

た『観無量寿経』こそが、「決定して奉行す」のであり、たとえこれに反論する百千万億の者が『観無量寿経』では往生できないと主張しても、「往生の信心を増長し成就せん」と『観無量寿経』に対する独自の領解と確固たる意志を表明しているのである。

さらに、善導は如来の願心を信ずる証しとなる行法について、正雑二行と正助二業を挙げ言及する。

行に就きて信を立つといふは、しかるに行に二種あり。一には正行、二には雑行なり。正行といふは、もつばら往生経の行によりて行ずるは、これを正行と名づく。何者かこれなるや。一心にもつばらこの『観経』・『弥陀経』・『無量寿経』等を読誦し、一心に専注してかの国の二報莊嚴を思想し観察し憶念し、もし礼するにはすなはち一心にもつばらかなの仏を礼し、もし口に称するにはすなはち一心にもつばらかなの仏を称し、もし讚歎供養するにはすなはち一心にもつばら讚歎供養す、これを名づけて正となす。

またこの正のなかにつきてまた二種あり。一には一心にもつばら弥陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問はず念々に捨てざるは、これを正定の業と名づく、かの仏の願に順ずるがゆゑなり。もし礼誦等によるをすなはち名づけて助業となす。この正

助二行を除きて以外の自余の諸善はことごとく雑行と名づく。¹⁸⁷

したがって、第一に「正行」とは、①「浄土三部経」などの讀誦、②阿弥陀仏とその国土の依正二法を觀察する、③阿弥陀仏を礼拝する、④阿弥陀仏の名を称える、⑤阿弥陀仏を讚嘆し供養する、という所謂五正行のことである。

その五正行の中には、①一心に阿弥陀仏の名を専念して、時も処も問わずに称名を行ずる事を「正定の業」といい、なぜならばそれは阿弥陀仏の本願に順ずるからである。それに対し、讀誦、觀察、礼拝、讚嘆などは、称名念仏に伴う「助業」である。したがって、正行に対して、その他一切の万善諸行は「雑行」であり、阿弥陀仏の浄土への往生の正因

ではないとするのである。

すなわち善導は、往生の正因を「称名念仏」の行であるとし、それだけでなく、「称名念仏」を弥陀の本願に順ずる「正定業」であると見ているのである。

もともと、中国の浄土思想の中に、称名念仏を行ずる事は早くから主張されていることである。しかし、善導以前の称名行、殊に天台の般舟三昧の行法によれば、阿弥陀仏の名を口に唱え、心に念ずる事を教えているが、この場合の称名行は般舟三昧という三昧を完成させるための方便行として説かれているのである。したがって、深い三昧の境地に到達する為の助けとなる行法に過ぎなかったのである。

つまり、善導在世の頃にはすでに称名念仏という行は存在していたのであるが、善導が明らかにした凡夫往生の念仏とは大きな隔たりがあったのである。その中で、善導は称名念仏を「彼の仏願に順ずる」「正定業」として領解したのである。

それは、『無量寿経』第十八願に「乃至十念」と説かれているのを、「下至十声」と釈し、称名は阿弥陀仏の本願そのものに随順し、仏のおおせに疑いなくしたがることであると善導は本意としたからである。

すなわち、善導にとって称名念仏とは本願他力への信順をあらわす行業であったのである。後に、この思想をもとに、法然や親鸞が「正定業」を深く感動を持って受け止めていったのは、まさに他力回向の義の根幹を貫く思想であったからであろう。

第三に、回向発願心について、善導は、

「回向発願心」といふは、過去および今生の身口意業所修の世・出世の善根と、および他の一切凡聖の身口意業所修の世・出世の善根を随喜せると、この自他の所修の善根をもつて、ことごとくみな真実の深信の心中に回向して、彼の国に生ぜんと願ず。

故に回向発願心と名づく。

これによれば、回向とは、自他・凡聖一切のあらゆる善根功徳を衆生往生の為に差し向けることであり、それによって衆生が浄土への往生を願求することを発願というのである。

また、「ことごとくみな真実の深信の心中に」ということは、正しく本願を深信する心中に、回向し発願するということである。

しかしながら一方で、自他・凡聖の一切の善根功徳をもって回向するというのは、後に親鸞がこの解釈を定善や散善などの諸行に符合する回向発願心であると考えたように、自力で往生を願う願心とも受け取れる。したがって、善導は回向発願心についても一つの解釈を示している。

また回向発願して生ぜん願ずるものは、かならずすべからく決定真実心のうちに回向し願じて、得生の想をなすべし。この心深信せること金剛のごとくなるによりて、一切の異見・異学・別解・別行の人等のために動乱破壊せられず。ただこれ決定して

一心に捉りて、正直に進み、かの人の語を聞きて、すなはち進退あり、心に怯弱を生ずることを得ざれ。回顧すれば道より落ちて、すなはち往生の大益を失するなり。¹⁸⁹

如来が真実心を持って回向された本願を信順することこそ、「得生の想」であり、本願を聞いて疑いなく信じ、往生できるということを切に願う想いのことである。

以上のように善導は、三心それぞれについて独自の解釈を示した。その思想の背景には、『観無量寿経』の念仏往生の教えが、此の三心を通して『無量寿経』に説かれる弥陀の本願への信心が顕らかにならねばならぬものとして捉えていたと考えられる。

つまり、善導の三心積は、三心がそれぞれ独立して起こってくるものではなく、三心は一心のもとにある三つの側面であると理解したのである。

至誠心は、真実心を持って往生を願求する事であるが、凡夫のわが身に至誠心を求めるにしたがって、逆に真実心から程遠い自己の欺瞞性、虚偽性、虚妄性を知らされるのであ

る。しかしその至誠心を否定する自己の実態によって、「機の深信」に領かせられるのである。

至誠心を求める衆生が、遂にその心に到りえないという実態にであうという、矛盾ともいえる信心の構造の中で、衆生は救われざるわが身の真実を信知せしめられることで、深信するといふのである。

回向発願心はあらゆる善根を回向して往生したいと願う心であり、浄土往生を願うものなら必ずおこすべき心である。しかしながら、往生したいという真心は、逆に虚仮に満ちた心に撞着するほかないことに気づかされるのである。しかし、そういう絶望ともいえるわが身にまで、救済を願う弥陀の願心は、衆生に「法の深信」として受容されるのである。

したがって、至誠心に自力の限界を信知せしめられた自己は、「機の深信」に促され、「回

向発願心」に背くほかない罪惡深重、煩惱具足の凡夫の自己は、「法の深信」に摂取されるという関係性があるのである。

2 善導の抑止門釈と凡夫の救い

慧遠や天台教学では、『観無量寿経』の下品下生を説く教えには、「五逆」の衆生も往生し得るとすることをめぐり、「謗法」の不得往生の問題も含めて論議されていた。

それらの諸師の解釈は、『無量寿経』において除かれる「五逆」の衆生が、『観無量寿経』においては往生し得ると説かれる理由を、種として『観無量寿経』の定善を中心にした観法の力によるというものである。

したがって、「謗法」の衆生には『無量寿経』も『観無量寿経』も不得往生と説かれるということに、指して疑問を持たなかったのである。

しかし、善導においては、

四十八願のなかのごときは、ただ五逆と誹謗正法とを除きて、往生を得しめず。いまこの『観経』の下品下生のなかには、謗法を簡びて五逆を撰せるは、なんの意かあるや。答えていはく、この義仰ぎて抑止門のなかにつきて解せん。四十八願のなかのごとき、謗法と五逆とを除くことは、しかるにこの二業その障極重なり。衆生もし造ればただちに阿鼻に入り、歴劫周樟して出づべきに由なし。ただ如来それこの二の過を造ることを恐れて、方便して止めて「往生を得ず」とのたまへり。またこれ撰せざるにはあらず。また下品下生のなかに、五逆を取りて謗法を除くは、それ五逆はすでに作れり、捨てて流転せしむべからず。還りて大悲を發して撰取して往生せしむ。しかるに謗法の罪はいまだ為らず。また止めて「もし謗法を起さば、すなはち生ずることを得ず」とのたまふ。これは未造業につきて解す。もし造らば、還りて撰して生ずる

ことを得しめん。かしこに生ずることを得といへども、華合して多劫を経ん。 190

と論じ、善導は五逆と共に、謗法の衆生についても、往生は可能であると主張するのである。その根拠として、善導は『無量寿経』や『観無量寿経』の中に、無限の如来の大慈悲心を汲み取っていたのである。罪悪深重、煩惱具足の凡夫が、たとえ「謗法」の罪を背負っていたとしても、廣大無限な慈悲心を持った如来は、衆生を見捨てるはずがないというのである。

したがって、善導は『観無量寿経』の教説をどこまでも如来の本願に着眼点を置いた、如来の衆生救済論として捉えていたのであり、他の諸師が『観無量寿経』に説かれる念仏往生の教えを、凡夫の修練による菩薩道と解釈したのとは全く視点が異なっていたのである。聖道門の諸師達が、『観無量寿経』の主人公韋提希を「大権の聖者」として、菩薩が方便として凡夫の姿をとって現れたと述べるのに対し、

夫人は是れ凡にして聖にあらず。 191

と述べるように、善導は韋提希を實際に業を持った凡夫、すなわち「実業の凡夫」という了解に立って、韋提希こそ本当に苦悩する人間として説かれているのと考えていたのである。

凡夫としての韋提希を明らかにすることによって、韋提希は、単に方便的な存在としてではなく、また、単に個人的な存在としてでもなく、むしろあらゆる凡夫に通じていく普遍的な意義を持っているということを明らかにしたのである。

韋提希は高貴な王妃であり、賢夫人である誉れ高き女性であつた。しかし一方で、息子を産み落とす時に殺そうとした自身の罪に鈍感であり、逆害を機に愚痴を吐露する人間でもあつたのである。『法事讃』に、

韋提請を致して娑婆を捨つることを誓ひ、念々に遺るることなく決定して極樂に生ず

ることを求め、如来（釈尊）その請によるがゆゑに、すなはち定散両門、三福・九章を説きて、広く未聞の益をなすによる。十方恒沙の諸仏ともに釈迦を讃じて舌を舒べてあまねく三千に覆ひて往生を得ることの謬りにあらざること証したまふ。¹⁹²

とあるように、『観無量寿経』では韋提希を縁として、愚痴の多い凡夫がいかにして救われていくのかという過程とともに、凡夫の救いとは、如来の願心を信順し、往生するほかにいということを示した經典であると善導は顕らかにしたのである。

また、『観無量寿経』は、韋提希という一人の女性がそのまま救われるということも大きな特徴である。女性が往生するには、「變成男子」ということが仏教では大前提としてあり、女性は一度男性に成ってから往生するとされてきた。しかし、『観無量寿経』にはその文言は見当たらないのである。釈尊が「汝是れ凡夫なり」と韋提希を一凡夫としてみていたとすれば、男女の違いも関係ないのである。

『観無量寿経』の念仏往生の教えを、如来の本願による衆生救済論にまで昇華した善導の視点は、法然、親鸞に受けつがれていくのである。

3 親鸞の『観経』理解

浄土真宗では、『大無量寿経』・『観無量寿経』・『阿弥陀経』の三つの経典を正依の経典としている。その中でも、『観無量寿経』は女性である韋提希を主人公として、念仏往生の仏道が説かれている経典である。前述したが、女性が対象になっている経典はまれであるのと同時に、仏教では女性は一度男性に成らなければ往生できないとされてきた。しかし、『観無量寿経』の中で釈尊は、韋提希に出家して尼に成ることも、変成男子も勧めていないのである。むしろ、王舎城の悲劇的な事件を通して、一人の女性である韋提希が苦悩し、やがて浄土を願う人に成ってゆくという物語であり、そこに在家仏教者の救いとして念仏

が説かれているのである。

親鸞は、『観無量寿経』に説かれる「王舎城の悲劇」を、『涅槃経』と同じく、強い関心を示し、非常に重要視していることが窺える。先に述べたように、親鸞の著書『教行信証』の冒頭、「総序」の文に、

しかればすなわち、浄邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ。浄業機彰れて、
 釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり。これすなわち権化の仁、斉しく苦悩の群

萌を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闍提を恵まんと欲す。¹⁹³

と、『観無量寿経』の教えを受け止めていることがはっきりと示されている。また、「浄邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ」「釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり」という表現は、「調達（提婆）が阿闍世をして」「釈迦が韋提をして」ではなく、「―をして―せしめ」ということの主語は、阿弥陀仏であるということである。

普通の表現であれば、「調達が、閻世をして逆害を興ぜしめたから浄邦の縁が熟した」という意味に捉えられるところを、親鸞は「浄邦の縁が熟したからこそ、（阿弥陀仏が）調達・閻世をして、逆害を興ぜしめた」と表現するのである。したがって、親鸞は、浄土教が興隆する時機がいよいよ到来したからこそ、提婆と阿闍世は父王逆害の罪を犯す因縁が生じた」と『教行信証』の冒頭でいうのである。

また、「浄業機彰れて、釈迦・韋提をして安養を選ばしめたまえり」というのも、浄土に生まれる業因があらわれたから、釈迦は韋提に浄土を選ばしめたという説き方になっており、親鸞は「王舎城の悲劇」が、その物語全体をとおして、浄土真宗の教えを説き示した「法」の物語として受け止めていたのである。

したがって、親鸞は、「王舎城の悲劇」を、現実問題に苦悩する人間の複雑な関係の在り方から、穢土の虚仮・不実性というものを顕示することによって、浄土の真実に目覚める

ことをあらわしたものであると了解しているのである。そして、「王舎城の悲劇」の登場人物を「権化の仁」と表現されるように、仏や菩薩が衆生をまさしく救済するために、現世に様々な姿をとって、現前する方便であるということを示しているのである。

また、韋提希をしてあらわされた往生浄土の姿に必須とされるのが、「至誠心」「深心」「回向発願心」の三心である。親鸞の三心観は、前述した善導の『観経疏』に影響を受けていると考えられる。

自力に執していく人間の根本的見定めなしに、他力による信心獲得は困難である。その点を親鸞は『無量寿経』の三心と『観無量寿経』の三心についての問答を通して、凡夫の信心の課題を検討している。

問う。『大本』（大経）の三心と、『観経』の三心と、一異いかんぞや。答う。釈家（善導）の意に依って、『無量寿仏観経』を案ずれば、顕正隠密の義あり。「顕」というは、

すなわち定散諸善を顕し、三輩・三心を開く。しかるに二善・三福は報土の真因にあらず、諸機の三心は自利各別にして利他の一心にあらず。如来の異の方便、欣慕浄土の善根なり。これはこの経の意なり。すなわちこれ「顕」の義なり。「彰」というのは、如来の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢す。達多・闍世の悪逆に縁つて、釈迦微笑の素懐を彰す。韋提別選の正意に因つて、弥陀大悲の本願を開闡す。これすなわちこの経の隱彰の義なり。¹⁹⁴

このように、『観無量寿経』の顕彰隱密の義について、親鸞は「顕」は「定散諸善を顕し、三輩三心を開く」とのべ、しかし一方で自利格別の心において行じる善は、如来の願心に立つ限り、報土の真因ではなく、利他の一心でもなく、往生浄土の因ではないと釈している。

その上で、なぜ『観無量寿経』にそのように説かれるのかと問いなすところに、「如

来の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢す」る為の、「如来の異の方便」「欣慕浄土の善根」と言う意味を見出す為だというのである。これは、「信卷」に引かれている善導の三心釈に依るものである。

「何等為三」より下「必生彼国」に至るまで已来は、正しく三心を弁定してもって正因とすることを明かす。すなわちそれ二つあり。一つには、世尊機に随いて益を顕すこと、意密にして知り難し、仏自ら問いて自ら徴したまうにあらずは、解を得るに由なきを明かす。二つには、如来還りて自ら前の三心の数を答えたまうことを明かす。

195

釈尊が機に応じて益を顕すことは、衆生において、意味が秘められているゆえに、知り難き事なのである。仏が自ら自問自徴しない限り、衆生に往生の正因はわからないと善導は捉えているのである。

よって、仏の「自問自徴」が重要な意味を持つのであり、その仏の自問自徴によって、往生の正因が衆生に「三心」として開かれてくるのである。それはすなわち、釈尊が衆生の「機に随いて益を顕す」という釈尊の善巧摂化の具体相なのである。そしてその釈迦弥陀に救済される衆生の具体相として、王舎城の悲劇に登場する人物がいるというのである。したがって、親鸞はこの解釈から、『観無量寿経』に、

もし衆生ありて、かの国に生まれんと願すれば、三種の心を発してすなわち往生す。

何等をか三つとする。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向発願心なり。¹⁹⁶

と三心が説かれるところを、「如来の異の方便、欣慕浄土の善根なり。」とのべ、「三心」一異の問答において、『観無量寿経』の教えの中に、如来の願心を根拠とした、釈尊の善巧摂化が顕わされているということをも、明らかにしたのである。また、なぜ『観無量寿経』はこのような形で説かれるのかといえば、

しかるに娑婆の化主、その請に因るがゆえに、すなわち広く浄土の要門を開く。安樂の能人、別意の弘願を顕彰す。それ要門とは、すなわちこの『観経』の定散二門これなり。定はすなわち慮りを息めて、もって心を凝らす。散はすなわち悪を廢して、もって善を修す。この二行を回して、往生を求願せよとなり。弘願というは『大経』の

説のごとし、といえり。 197

とあるように、親鸞は釈尊が要門を開くのは、如来の願心が根拠であるということを示し、如来の願心を根拠とするから、「定散二門」が「浄土の要門」であると示している。したがって、釈尊は衆生の請い願いに応じて、如来の願心を顕彰する「浄土の要門」を「定散二門」という形で具現化しているのである。そして、

「回向発願心」と言うは、過去および今生の身口意業に修するところの世・出世の善根、および他の一切の凡・聖の身口意業に修するところの世・出世の善根を随喜して、

この自他所修の善根をもって、ことごとくみな真実の深信の心の中に回向して、かの国に生まれんと願ず。¹⁹⁸

定散の二善を積んで浄土を求めてやまない衆生の自利格別の心の内容をあらわしているのである。

したがって、釈尊が定散二善を修して浄土を弘願せよと勧めるのには、定散二善なしに如来の願心は顕彰しないということを明らかにする為である。

しかるに常没の凡愚、定心修しがたし、息慮凝心のゆえに。散心行じがたし、廃悪修善のゆえに。¹⁹⁹

とあるように、『観無量寿経』が顕彰隱密の形で説かれるのは、自利格別の心においてしか仏道を歩むことのできない衆生に応じて、釈尊が定散二門を開くのであり、その歩みなしに如来の願心は顕彰しないということを教示する為であると感得しているのである。

その背景として、善導が看破した『観無量寿経』における、韋提希の念仏往生の姿が具体的にあり、ここに親鸞は自利格別の心で仏道を歩んでしまう凡夫を見出しながらも、如来の願心に衆生を誘引する教主釈尊と、欲生心で衆生を救済する救主阿弥陀を見据えているのである。

第二節 人間業を超える救い

親鸞は生涯を通して感得した宗教思想を、他の宗教思想を明確にすることで明らかにした。それが二雙四重の教判である。まず、二雙四重の教判とは、親鸞が独自に日本仏教全体を分類、類型化したものである。

大乘教について、二教あり。

一には頓教、二には漸教なり。

頓教について、また二教二超あり。

二教とは、

一には難行 聖道の実教なり。

いわゆる仏心・真言・法華・華嚴等の教なり。

二には易行 浄土本願真実の教、

『大無量寿経』等なり。

二超とは、

一には豎超

即身是仏、即身成仏等の証果なり。

二には横超

選択本願、真実報土、即得往生なり。

漸教について、また二教二出あり。

二教とは、

一には難行道 聖道権教、法相等歴劫修行の教なり。

二には易行道 浄土要門、『無量寿仏觀經』の意、定散・三福・九品の教なり。

二出とは、

一には豎出 聖道、歴劫修行の証なり。

二には横出 浄土、胎宮・辺地・懈慢の往生なり。 200

とあり、したがって、親鸞は大乗仏教を、一気に仏果を得るものを「頓教」といい、すなわち「超」とし、段階的に仏果を得るものを「漸教」、すなわち「出」とし、それを自力聖道門を「豎」、他力浄土門を「横」として右のように分類したのである。つまり親鸞は自分

の感得した如来の本願力による、衆生救済の宗教思想を、他の宗教思想を明確にすることでより鮮明にしたのである。

なぜそのような事が表明されるのかと言えば、親鸞自身も、九歳から二十九歳まで比叡山において、人間の欲や執着を断ち、涅槃を得ることを求める自力聖道門の仏道を歩んでいたのである。

しかし、自力聖道門の仏道は、最後まで残る問題として、煩惱をなくそうとすること、で煩惱をなくしていった場合、その煩惱をなくそうとする自力心が残るのである。また、禅定、苦行を含め、修行は永劫性がない。個人差もあれば、その場限りであるともいえなくもないのである。しかも、この「豎」の仏道は修行の場、戒律が必要であり、最澄の母も比叡山には上山できなかつたことから、完全な女人禁制、自律持戒の僧侶以外は立ち入ることが出来ない。すなわち「豎」仏道は限られた人にしか開かれていないという限定

的、制限的側面が厳然としてあったのである。

それに対して親鸞は、「豎」の仏道に疑問を抱くとともに、「豎」の仏道で救われないでいる自身の姿に苦悩する。そして親鸞は、苦悩の末、六角堂参籠、女犯偈の感得によって自力の仏道を棄て、比叡山を降り、吉水で法然の専修念仏の教えを求めたのである。

吉水で法然の下に集まる念仏の輩は、貴賤・老少・男女、罪過の有無を問わず集まり、身分や性別などにも制限されず、念仏によってだれもが救われるという教えと救いが一体となっていたのである。念仏によって、生きることには絶望しか見いだせなかった人々が、生きる活力をみなぎらせている姿を目の当たりにしたのである。

その念仏の行について法然は『選択集』で、

しかれば西方の行者 すべてからく雑行を捨て正行 を修すべし²⁰¹

と述べている。正行とは念仏である。法然によって、自力聖道門の仏道から、他力浄土門

の仏道が開かれたのである。特別な修行場も要せず、貴賤を選ばず、称名という誰でも可能な行を法然は人々に展開したのである。その念仏の教えを感得した親鸞は、

ただ阿弥陀如来選択本願を除きて已外、大小・権 実・顕密の諸教、みなこれ、難行道・聖道門なり。また易行道・浄土門の教、これを浄土回向発願自力方便の仮門と曰うなり。知るべしと。²⁰²

と記すように、阿弥陀如来の選択本願を除いて、親鸞は「仮門」、「浄土回向発願自力方便の仮門」、すなわち方便として了解するのである。

上下、段階、貴賤、行の可、不可などの人間の方向性、関係性が「豎」であるのに対し、法然によって示された念仏往生の道はそれを全く問題としないのである。いわば平座の方向性なのであるから、「横」と表現されるのである。

また横について、また二種あり。一つには横超、二つには横出なり。「横出」は、正

雑・定散・他力の中の自力の菩提心なり。「横超」は、これすなわち願力回向の信樂、

これを「願作仏心」と曰う。願作仏心は、すなわちこれ横の大菩提心なり。これを「横

超の金剛心」と名づくるなり。²⁰³

とある。しかし、念仏とのかかわりの上で「横超」「横出」は念仏を行としている点、自力ではなく他力という点では同じであるが、「超」と「出」にあらわされてくる我々のあり方が異なるのである。²⁰⁴

法然は念仏を往生の行としたが、菩提心も正雑・定散・他力の中の自力の菩提心であるがゆえに、行は易行でも往生までは段階的、手段的であり、念仏という仏の功德を抛りどころにしているものの、その根本である衆生に自力のこころを離れてはいないのである。

親鸞はそれを「胎宮・辺地・懈怠の往生」と言ったのである。では、「横出」でなく「横超」とは何なのか。親鸞は、

「横超」とは、本願を憶念して自力の心を離るる、これを「横超他力」と名づくるなり。これすなわち専のなかの専、頓のなかの頓、真の中の真、乗の中の一乗なり、これすなわち真宗なり。(傍線筆者) 205

と、「横超」とは、本願を憶念することによって自力を離れるのである。この「自力を離れる」というところが「横超」の重要な点であり、それこそが「真宗」であると明言している。したがって、親鸞の救済論はわが身の執着心を離れるという所にある。また、菩提心については、如来の願力回向による衆生の信楽である。それを『歎異抄』第一条に、

弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて念仏もうさんとおもいたつところのおこるとき、すなわち撰取不捨の利益にあずけしめたまうなり。(傍線筆者) 206

とあり、念仏もうさんとおもいたつところは自分のはからいで「おこす」ものではなく、

自力をこえた弥陀の本願力によって衆生に「おこる」ものであると明示している。その文
言のあとに、

そのゆえは、罪悪深重煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします。 207

と続いていることから、念仏とは、「罪悪深重煩惱熾盛」という人間業を背負いながら生きている衆生をすくう如来の願心が衆生に回施されたということなのであり、衆生には信心として獲得されるのである。そして如来の願力回向によって衆生に回施された信樂について、

「信樂」と言うは、「信」はすなわちこれ真なり、実なり、誠なり、満なり、極なり、

成なり、用なり、重なり、審なり、驗なり、宣なり、忠なり。「樂」はすなわちこれ

欲なり、願なり、愛なり、悦なり、歡なり、喜なり、賀なり、慶なり。「欲生」と言

うは、「欲」はすなわちこれ願なり、樂なり、覺なり、知なり。 208

とあり、如来の光明に照らされた衆生には自分の闇が見えるとともに、わが身の闇を照らし出した光明に歓喜するのである。それが信樂であり、まさしく法悦であろう。

その罪悪深重煩惱具足の衆生が、如来の本願力によってわが身に法悦が起こり、救われていったのがまさに阿闍世である。阿闍世は、

世尊、もし我審かによく衆生のもろもろの悪心を破壊せば、我常常に阿鼻地獄に在りて、無量劫の中にもろもろの衆生のために苦悩を受けしむとも、もつて苦とせず。209

と、未生怨の悲しみと、逆害の罪とそれによる苦しみに満ちた自己を受け入れ、苦悩を乗り越えて生きていく強さを、現生において賜れた慶びを世尊に表白したのである。救われた難き一闍提阿闍世が救われた姿は、他の人々をも感化し、一切衆生が菩提心を発す因として意義を持ったのである。

「横超」とは、苦悩に満ちた現生において、救われ難き罪悪深重煩惱具足の我が身であ

るのにもかかわらず、弥陀の功德を感得し、救われたという矛盾が、自力のジレンマを超越した、法悦の体感であるだろう。したがって、「横超」とは、自我分別のこころのない如来の仏心が罪悪深重煩惱具足の凡夫に「選択本願、眞実報土、即得往生」としてはたらき、凡夫が凡夫のまま往生するということである。

他力の救いは、自分のはからいでは生きていかれぬ現実に苦悶することで自分を問い、苦悩の末自分自身が煩惱そのものであったということが深く信知されて如来の願心に出遇うのである。凡夫の慙愧、悲歎によって、如来の大悲による願心に回向することで、凡夫は罪悪深重のわが身を否定しないで生きていく道を現生に見出すのである。

煩惱具足と信知して

本願力に乗ずれば

すなわち穢身すてはてて

法性常樂証せしむ²¹⁰

と、「高僧和讃」の善導の和讃にある。虚妄に満ちていたわが身を阿弥陀の本願によってメタ認知する思想が「横超」である。

よく一念喜愛の心を発すれば、煩惱を断ぜずして涅槃を得るなり。²¹¹

如来の願心が、時間や立場や善悪を超えて、わが身が凡夫として穢土にいきる真つ只中でさとりを得るのである。このことがまさに「横超」という思想であり、「他力」の実相である。

いづれにしても、親鸞がこの「横超」という絶対他力の宗教思想に行き着くまでには、自力、他力の両方の仏道のあゆみと、波乱に満ちた生涯をうけとめながら、自身のいのちのあゆみとともに、その他の様々ないのちに触れてきた行実なしには語られないだろう。

また、善導の『観経疏』に「横超断四流」という文言がある。その「横超断四流」を解

積することを通して、親鸞はこの「横超」の思想について、『教行信証』「信巻」に、

「横超断四流」と言うは、「横超」は、「横」は豎超・豎出に対す、「超」は迂に対し回に対するの言なり。「豎超」は、大乘真実の教なり。「豎出」は大乘権方便の教、二乗・三乗迂回の教なり。「横超」は、すなわち願成就一実円満の真教、真宗これなり。

また「横出」あり、すなわち三輩・九品・定散の教、化土・懈怠、迂回の善なり。大願清浄の報土には、品位階次を云わず、一念須臾の頃に速やかに疾く無上正真道を超証す、かるがゆえに「横超」と曰うなり。²¹²

と記している。したがって、「横超」とは、自力を超えた如来の願いによって、どのような人間でも自力を超えられるものであり、他力によってということは、同時に分別心のない純粹な信心によって自力を超えということである。

すなわち、如来の願心によって、凡夫の身でありながら、その身にある煩惱が凡夫に信

知されることによって、仏性が芽を吹き、衆生に信心として回向されるのである。

「四流」とあるように人間が人間として生きていく限り、苦しみは尽きない。苦は生か
ら端を發し、それによって無数の苦を味わう。また死も苦なら、現前する世界は全て苦で
ある。その苦の世界こそ、我々衆生の生きている穢土である。

『観無量寿経』でいえば、

時に韋提希、仏世尊を見たてまつりて、自ら瓔珞を絶ち、身を挙げて地に投ぐ。213

とあるように、「王舎城の悲劇」の事件によって、韋提希は「四流」の前に自分の地位も名
誉も権力も、全く無力になってしまった。しかし、それでもなお瓔珞に象徴される生き方
を捨てられず苦悩するのである。その韋提希の自絶瓔珞、挙身投地の姿は、自我の執着心
やプライドに翻弄されて苦しむ人間の姿そのものである。しかし、

世尊、このもろもろの仏土、また清淨にしてみな光明ありといえども、我いま極樂世

界の阿弥陀仏の所に生まれんと樂う。唯、願わくは世尊、我に思惟を教えたまえ、我に正受を教えたまえ。 214

と、韋提希が仏に願ったのは、一国の王妃が身を地に投げるほどの苦悩がある故に、心の底から阿弥陀仏に救われたいと思うことができたのである。そして、仏は韋提希に阿弥陀仏国土に往生する為の様々な觀法を説くとともに、

汝はこれ凡夫なり。心想羸劣にして未だ天眼を得ず、遠く觀ることあたわず。諸仏如来は異の方便ましまして、汝をして見ることを得しめたまう。 215

韋提希の王妃という世俗的な立場を根底から覆すのである。なぜならば、世俗的な立場を離れない限り、救われないからである。そのことを明らかにするために、仏は韋提希に「凡夫」であるということを明言するのである。

韋提希、五百の侍女と、仏の所説を聞きて、時に応じてすなわち極樂世界の広長の相

を見たてまつる。仏身および二菩薩を見たてまつることを得て、心に歡喜を生ず。未

曾有なりと歎ず。廓然として大きに悟りて、無生忍を得。五百の侍女、阿耨多羅三藐

三菩提心を發して、かの国に生ぜん願ず。世尊ことごとく「みな当に往生すべし」

と記す。²¹⁶

とあるように、韋提希はじめは仏が説く觀法を行ずるが、仏が下品下生の救いを説かれたときに、念仏往生に信心歡喜するのである。王妃と言う立場を打ち破られ、自我の執着心とプライドから解放されたところに、如来の本願力がはたらき、下品下生の凡夫として往生するのである。

それは、地獄一定の凡愚の身なればこそ、この一人において弥陀の本願のはたらく身となり、如来と罪惡深重煩惱具足の凡夫という、無限に隔たったものが、如来の本願力が衆生に信心として獲得された時、如来によって凡夫が救済されるのである。このことについて

て、親鸞は、

一には決定して「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の円あることなし」と深信すべし。二には決定して「かの阿弥陀仏の四十八願、衆生を摂受したまう、疑いなく慮なくかの願力に乗ずれば定んで往生を得」と深信せよとなり。²¹⁷

と記し、如来の願心と衆生の信心獲得による念仏往生による凡夫の救いの構造を「横超」という革新的な宗教論理で他力の仏道を表現したのである。

したがって、「横超」という宗教思想は、わが身の事実をどこまでも内観し、煩惱具足、罪悪深重の凡夫という本質を信知することで、身は穢土に生きながらも、穢土に生きる喜びがうまれることである。

親鸞は、阿闍世の獲信と韋提希念仏往生の姿に、如来の願心によって、罪悪深重煩惱具

足の凡夫が救われていくという、人間業を超える宗教的救済の具体相を見出し、「横超」という、絶対他力の仏道を、「真宗」として自身の仏道としてあらわしたのである。

結章

本論考は、『涅槃経』・『観無量寿経』に説かれている教説と、その中でも「王舎城の悲劇」に登場する人間像から、人間の宗教的救いとは何なのかを検討してきた。

「王舎城の悲劇」は、そこに登場する様々な人々によって、現在・過去・未来の三世にわたつての人間の業と仏による救いの在り様を具体的にあらわし、現代に生きる私達にも仏の教えを教示する物語である。

親鸞の『観無量寿経』の理解に多大な影響を与えた善導は、韋提希を実業の凡夫ととらえ、現実の問題に本当に苦悩する救われ難き人間が仏に出会い、救われていく教えが『観無量寿経』で顕わされているということを見出した。しかし一方で、

これ夫人すでに自ら障深くして宿因を識らず。今兒に害を被るに、これ横に來れり²¹⁸

世尊、我、宿何の罪ありてか、この悪子を生ずる。世尊また何等の因縁ましましてか、

提婆達多と共に眷属たる。 219

と、被害者意識だけに捉われて、自分も逆害を起こさせた一因を担っているのに、そこには全く無自覚で平気でいられる無責任な人間の在り方を、韋提希の「愚痴」として指摘しているのである。

また、経典では韋提希が自分の阿闍世に対する罪を意識しないまま、自分の身に起こった不幸を提婆達多に責任転嫁し、釈尊にまで詰め寄る姿勢に、韋提希が凡夫であるという実相が如実にあらわれているのである。つまり、自己弁護と責任転嫁、無自覚で無責任な人間の在り方が、すなわち罪悪深重、煩惱具足の凡夫の正体なのである。

「王舎城の悲劇」物語の中で、韋提希は始め、息子に殺されそうになり、何とかそれを免れたものの、結局幽閉されてしまった被害者として描かれる。しかし、善導はその悲劇

のいきさつを過去の因に尋ね、頻婆娑羅も熱心な仏教徒であるにもかかわらず、韋提希に命じて阿闍世が生まれる時には自分の都合で殺そうとし、韋提希もそれに従ってしまった。過去の事実に着目するのである。するとむしろ、韋提希も阿闍世に対しては加害者であるという事が判明するのである。そこに、阿闍世の「未生怨」の因縁が孕んでいるのである。

その事を棚上げして、自分が窮地に陥った時には「世尊、我、宿何の罪ありてか、この悪子を生ずる。」と独善的に被害者の側に身を置いてしまう凡夫の愚かさが韋提希をして具體的に示されているのである。

一方、過去に自分が被害者であったという事実を知った阿闍世は、父王殺害と母を虐待した加害者であるということを受け入れられないのである。したがって善導は、加害者は過去の前歴や事情から、かつては被害者であったという事をも指摘しているのである。

よって、「王舎城の悲劇」に登場する主な登場人物である阿闍世・韋提希・頻婆娑羅・提婆達多は、それぞれに自分の利害を守るために生きた人物であり、自我意識、すなわちエゴイズムによって互いを傷つけあい、争う人間の姿をあらわしているといえよう。

このような人間同士のエゴイズムの争いによる、人間の内なる罪業性を、この物語ははっきりと教示したのである。しかし、この物語は、悲劇的で人間の残虐性を示しただけにとどまらず、仏法によって互いに傷つけあうこと無しに生きられない人間業に人間自身が気づかされ、慙愧と悲歎によって、互いを慈しみ合う関係性を再構築したところに、人間の宗教的救済の意味があると私は考える。

私は十八歳の時、明治大学文学部文学科に入学し、演劇学を専攻していた。入学してすぐ、西洋演劇史の課題でギリシア悲劇の『オイディプス王』を読むことになった。内容は『観無量寿経』に酷似しており、阿闍世に相当するオイディプスも自分の父を殺し、自分

の母であることを知らずに母と結婚してしまう。自分の息子と結婚してしまったことを知ってしまった母イオカステ（韋提希に相当する人物）は、近親相姦の罪の意識に苛まれ、自殺する。オイディプス母の変わり果てた姿を見て、自分の出生の秘密と、父王殺害と母との近親相姦の罪にも絶望し、自らの目をえぐり、幼い子供を残して城を出て放浪し、遂にはアテナイで死んでしまうのである。

三世の因縁に無自覚である不幸と、その不幸の因果が明らかになっても、自責の念によって、『オイディプス王』の登場人物は皆、人間の「自己中心」「殺」「孤独」の絶望を超える救いのないまま、物語は終わってしまう。

しかし、「王舎城の悲劇」は悲劇でありながら、事件そのものは人間において悲劇的であるにもかかわらず、それを逆縁として仏法に出会い、絶望をこえて生きることへの喜びを見出すことを、教説としてしているのである。

このような「王舎城の悲劇」視点から、私達の生きる現実社会における凶悪犯罪や様々な問題を鑑みるに、人間の複雑な事情や、生い立ちなどの見極めもなしに、事件の加害者を一方的に「悪」だと決めつけ、厳罰を要請し、社会から排除していく傾向には、人間が人間として互いに尊重されないでいる悲しみが蔓延しているように思う。また、グローバル化、経済成長という大義名分によって、自己中心主義を正当化し、自讃毀他の生き方が当たり前になった現代。生活環境がどれだけ整っても、自讃毀他の魔で互いに傷つけあう限り、生きることには希望を見いだせないのである。このことに気が付けないところに、現代人の闇がある。

加害者はかつて被害者だったかもしれない。そして被害者は被害の体験が転じて今度は加害者になってしまったかもしれないのである。縁起の法を生きる私達は、何かのことをきっかけに、どちらの立場にもなりうるのである。そのことに気づかされる教えに出遇っ

た時、人間業を超えて被害者も加害者も同時に救われる道が開け、自分自身のエゴイズムの傲慢さを恥じるところに、初めてわが身を生かしていたいのちの有り難さに喜びを感じられるのである。

阿闍世の廻心と韋提希の念仏往生の姿は、まさに如来の本願力によるすべての衆生の救済が、現生において実現可能であるという具体相であり、そのことに親鸞自身も波乱に満ちた人生を生きる中で感得し、救われていったのであろう。

それは、自讃毀他の闇に覆われ、「自己中心」「殺」「孤独」の絶望に苦しむ現代人にとっても、その闇を破り、欲望の奴隷と化してしまった我が身の自我分別心を解放する救いとしてはたらき続けているのである。

したがって、煩惱具足、罪悪深重の凡夫として、傷つけあつてしか生きられないでいる、救われ難き人間において、古来より『涅槃経』や『観無量寿経』は、「王舎城の悲劇」の登

場人物の獲信と往生の姿を通して、如来の本願力による、衆生への差別なき唯一の救いの道を、鏡のように私達に教えてくれているのであろう。

註

1 『真聖全』二・七三九頁

2 『真聖全』二・五一六頁

3 『真聖全』二・一頁

4 『涅槃経の教え 「わたし」とは何か』十一頁 古田和弘 東本願寺

5 『涅槃経』は、原始経典の「小乗涅槃経」と、大乘経典の「大乘涅槃経」とに大別されるが、いずれも正式名は「大般涅槃経」である。「小乗涅槃経」は、小乗仏教の教えである。「この世の執着を断ち、煩惱を捨て去ること」がどんなに重要かを説く。一方で、「大乘涅槃経」は、釈迦の涅槃（入滅）は、あくまでも仏の教えを説くための方便として説かれる。釈尊の入滅後も、釈尊の教えはいつの時代も、常に人々を導いてくれる、

尊くありがたい存在であることを説き、さらに「一切衆生悉有仏性」（全ての衆生は仏となる可能性がある）を主張するのが特徴である。

- 6 『涅槃経と浄土教』 横超慧日 平楽寺書店 二十五頁
- 7 『涅槃経と浄土教』 横超慧日 平楽寺書店 一四一頁
- 8 多屋頼俊・横超慧日・船橋一哉編集『新編・仏教学辞典』（法蔵館）三八八―九頁参照
- 9 北本『涅槃経』卷二十六 徳王品、および卷三十五 迦葉品
- 10 『南本涅槃経』二五卷「獅子吼菩薩品」（『大正蔵』一二・七六八a）
- 11 『親鸞における仏性思想の形成』、大乘涅槃経の教証を中心として、一九―二十頁参照
- 12 『親鸞における仏性思想の形成』、大乘涅槃経の教証を中心として、一九―二十頁参照
- 13 詳細は、『小川一乗仏教思想論集』第一卷八二―一〇七頁参照（法蔵館）

- 1 4 『一乗要決』上卷（『惠心全』一・一頁）
- 1 5 『往生要集』上卷末（『惠心全』一・七四―五頁）
- 1 6 『往生要集』上卷末（『惠心全』一・七六頁）
- 1 7 『教行信証』「行卷」（『定親全』一・七一頁）
- 1 8 『南本涅槃經』二卷「純陀品」（『大正藏』一二・六一―b c）
- 1 9 『南本涅槃經』二卷「純陀品」（『大正藏』一二・六一―c―六一―a）
- 2 0 『南本涅槃經』三卷「長寿品」（『大正藏』一二・六二―c）
- 2 1 『泥洹經』・『大正藏』一二・八九―c―八九―四 b
- 2 2 『南本涅槃經』九卷「菩薩品」（『大正藏』一二・六五―九 c―六六―一 c）
- 2 3 『泥洹經』・『大正藏』一二・八九―一頁 c

- 『泥洹經』(『大正藏』一二・八九二b)
- 『南本涅槃經』九卷「菩薩品」(『大正藏』一二・六六〇c)
- 『泥洹經』(『大正藏』一二・八九二b)
- 『大正藏』一二・四一八b | c
- 『南本涅槃經』十卷「一切大衆所問品」(『大正藏』一二・六六六b c)
- 『大正藏』一二・三七一頁b
- 『大正藏』一二・六九六頁a
- 『大正藏』一二・六九九頁b
- 『大正藏』一二・七〇一頁b
- 『大正藏』一二・七二五頁b

4 3	『真聖全』二・四五頁
4 2	『真聖全』二・七七四頁
4 1	『真聖全』一・五五九頁
4 0	『真聖全』一・三七七頁
3 9	『大正蔵』一二・七六三頁 a
3 8	『大正蔵』一二・七四九頁 a
3 7	『大正蔵』一二・七四五頁 c
3 6	『大正蔵』一二・七三七頁 a
3 5	『大正蔵』一二・七三一頁 b
3 4	『大正蔵』一二・七二一頁 a

- 4 4 『浄影疏』・『大正蔵』三七―一七四 a
- 4 5 『浄影疏』・『大正蔵』三七・一七五 c
- 4 6 『浄影疏』・『大正蔵』三七・一七五 c
- 4 7 『浄影疏』・『大正蔵』三七・一七七 b
- 4 8 『浄影疏』・『大正蔵』三七・一七六 a
- 4 9 『浄影疏』・『大正蔵』三七・一七七 c
- 5 0 『真聖全』一・五十頁
- 5 1 『浄影疏』・『大正蔵』三七・一七八 a
- 5 2 『浄影疏』・『大正蔵』三七・一七八 a
- 5 3 『浄影疏』・『大正蔵』三七・一七八 b

- 5 4 『浄影疏』・『大正蔵』三七・一七八 a
- 5 5 『浄影疏』・『大正蔵』三七・一七九 a
- 5 6 『嘉祥疏』・『大正蔵』三七・二四〇 a 参照
- 5 7 『嘉祥疏』・『大正蔵』三七・二四〇 b
- 5 8 『真聖全』一・五〇頁
- 5 9 『嘉祥疏』・『大正蔵』三七・二四一 a 参照
- 6 0 『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四六六頁
- 6 1 『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四七三頁
- 6 2 『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四七五頁
- 6 3 『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四七七頁

- 6 4 『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四七七頁参照
- 6 5 『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四七八頁
- 6 6 『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四八〇頁
- 6 7 『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四八一頁
- 6 8 『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四八二頁
- 6 9 『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四八二頁
- 7 0 『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四八四頁
- 7 1 『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四八五頁参照
- 7 2 『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四八六頁
- 7 3 『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四八六頁

7	4	『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四八七頁
7	5	『四帖疏』玄義分・『真聖全』一・四四七頁
7	6	『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四八八頁
7	7	『真聖全』一・五〇頁
7	8	『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四八八頁
7	9	『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四八九頁
8	0	『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四八九頁
8	1	『四帖疏』散善義・『真聖全』一・五三一頁
8	2	『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四九三頁
8	3	『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四九五頁

8	4	『四帖疏』序分義・『真聖全』	一—四九五頁
8	5	『真聖全』	一・五十頁
8	6	『四帖疏』定善義・『真聖全』	一—五一四頁
8	7	『四帖疏』序分義・『真聖全』	一—四九六頁
8	8	『四帖疏』定善義・『真聖全』	一・五一四頁
8	9	『四帖疏』定善義・『真聖全』	一・五一四頁
9	0	『四帖疏』定善義・『真聖全』	一・五一四頁
9	1	『四帖疏』定善義・『真聖全』	一・五一四頁
9	2	『真聖全』	一・五五頁
9	3	『真聖全』	一・五五頁

- 9 4 『真聖全』一・五五頁
- 9 5 『淨影疏』・『大正藏』三七—一八〇 a 参照
- 9 6 『嘉祥疏』・『大正藏』三七・二四三 c 参照
- 9 7 『嘉祥疏』・『大正藏』三七・二四四 a 参照
- 9 8 『四帖疏』定善義・『真聖全』一・五一八頁
- 9 9 『四帖疏』定善義・『真聖全』一・五一八頁
- 1 0 0 『四帖疏』定善義・『真聖全』一・五一八頁
- 1 0 1 『四帖疏』定善義・『真聖全』一・五一八頁
- 1 0 2 『往生礼讚』・『真聖全』一・六七七頁
- 1 0 3 『四帖疏』定善義・『真聖全』一・五一八頁

-
- 1 0 4 『浄影疏』・『大正蔵』三七・一八一頁参照
- 1 0 5 『嘉祥疏』・『大正蔵』三七・一四四b参照
- 1 0 6 『嘉祥疏』・『大正蔵』三七・一四四b参照
- 1 0 7 『四帖疏』・定善義・『真聖全』一・五二二頁
- 1 0 8 『四帖疏』・定善義・『真聖全』一・五二二頁
- 1 0 9 『四帖疏』・定善義『真聖全』一・五二二頁
- 1 1 0 『四帖疏』・定善義『真聖全』一・五二二頁
- 1 1 1 『浄影疏』・『大正蔵』三七・一八一c
- 1 1 2 『浄影疏』・『大正蔵』三七・一八二a参照
- 1 1 3 『浄影疏』・『大正蔵』三七・一八四b参照

- 1 1 4 『浄影疏』・『大正蔵』三七・一八三b参照
- 1 1 5 『浄影疏』・『大正蔵』三七・一八三b参照
- 1 1 6 『嘉祥疏』・『大正蔵』三七・二四四頁
- 1 1 7 『嘉祥疏』・『大正蔵』三七・二四四頁
- 1 1 8 『真聖全』一・四五三頁
- 1 1 9 『真聖全』一・四五四頁参照
- 1 2 0 『真聖全』一・四五五頁
- 1 2 1 『親鸞教学』第三十一号（大谷大学真宗学会 一九七七年）「唯除の問題」経隆 優
- 1 2 2 『真聖全』一・十四頁
- 1 2 3 『真聖全』一・二十四頁

- 『真聖全』二・五六―一頁
1 2 4
- 『真聖全』一・五頁 原漢文
1 2 5
- 『親鸞教学』第三十一号 (大谷大学真宗学会 一九七七年)「唯除の問題」経隆 優
1 2 6
- 『真聖全』二・六八―八頁
1 2 7
- 『純真宗大系』第八卷 九〇頁
1 2 8
- 香月院深励『廣文類會読記』、『教行信証講義集成』第五卷一三六―一三七における
1 2 9
- 理解
- 『真宗救済論』 廣瀬 杲 法蔵館 一八四―三一八頁
1 3 0
- 『定本教行信証』 九七頁
1 3 1
- 『定本教行信証』 九七頁
1 3 2

-
- 1 3 3 『定本教行信証』九五頁
- 1 3 4 『真聖全』一・二十四頁
- 1 3 5 『定本教行信証』一五三頁
- 1 3 6 『定本教行信証』一八三～一八四頁
- 1 3 7 『定本教行信証』一八四頁
- 1 3 8 『大正藏』一二・七一七頁 a
- 1 3 9 『大正藏』一二・六七三 b
- 1 4 0 『大正藏』一二・六三七 a 参照
- 1 4 1 『定親全』一・一五三～四頁
- 1 4 2 『真聖全』二・八一頁

1 4 3 『真聖全』二・八一頁

1 4 4 『真聖全』二・八五頁

1 4 5 『真聖全』一・九頁

1 4 6 一闡提とは、『涅槃經』「現病品」に表される、一謗大乘、二五逆罪、三一闡提と説かれる極重の病人である。

1 4 7 『真聖全』二・八一頁

1 4 8 『真聖全』二・九五・九八頁

1 4 9 『真聖全』二・八一頁

1 5 0 「黒業あることなければ黒業の報なし。白業あることなければ白業の報なし。黒・白業なければ黒・白業の報なし。上業および下業あることなし」(『真聖全』二・八十二

頁 原漢文)

151
 法に二種あり、一つには出家、二つには王法なり。王法は、いわく、その父を害せり、すなわち王国土これ逆なりと云うといえども、実に罪あることなけん。迦羅羅虫のかならず母の腹を壊りて、しかして後にすなわち生ずるがごとし。生の法かくのごとし。母の身を破るといえども、実にまた罪なし。騾腹懷妊等またかくのごとし。治国の法、法としてかくのごとくなるべし。父兄を殺すといえども、実に罪あることなけん。〔真聖全〕二・八十二頁 原漢文)

152
 一切衆生みな余業あり。業縁をもつてのゆえにしばしば生死を受く。もし先王に余業有らしめば、王今これを殺せん、竟に何の罪かあらん。〔真聖全〕二・八十二頁 原漢文)

153

ただ二つの有あり、一つには人道、二つには畜生なり。この二つありといえども、因縁生にあらざ、因縁死にあらざ。もし因縁にあらざは、何者か善悪あらん。〔真聖全〕

二・八十四頁 原漢文)

154

婆蘇仙人唱えて言わく、「羊を殺して人天の樂を得、これを「地獄」と名づく」と。

また「地」は命に名づく、「獄」は長に名づく。殺生をもつてのゆえに壽命の長きを
得。かるがゆえに「地獄」と名づく。(…中略…) 火、木を焼くに、火すなわち罪な
きがごとし。斧、樹を斫るに、斧また罪なきがごとし。鎌、草を刈るに、鎌実罪な
きがごとし。刀、人を殺すに、刀実人にあらざ、刀すでに罪なきがごとし。人、い
かんぞ罪あらんや。(『真聖全』二・八十四頁 原漢文)

155

『大乘涅槃經』「如来性品」―『大正藏』一一・四〇七p

156 『真聖全』一・八二頁

157 『真聖全』二・八五頁

158 『真聖全』二・八十五頁

159 『真聖全』二・八十五頁

160 『真聖全』二・八七頁

161 『真聖全』二・八七頁

162 『真聖全』二・八七頁

163 また、丸尾富子氏によれば、「阿闍世」という名前には、煩惱具足の凡夫であると

同時に、涅槃に住することを得る仏性を具しており、また阿闍は不生（＝涅槃）を意味することから、世法によつて左右されず、汚されないという意味を本来的に有

しており、悟るべき仏性があるのであると論じられている。「親鸞教学」第二十六号 「業縁の世界」七四頁参照)

164 『真聖全』二・二八八頁

165 このことについては神戸和麿氏が述べている。「阿闍世の廻心」同朋大學論叢 第2

4・25合併号)

166 『真聖全』二・九二頁

167 伊蘭の種は強い悪臭を放つ伊蘭樹の種。対して梅檀は良い芳香のする樹である。まったく異なる性質をもち、自然の摂理では成立不可能なこの二つの植物の道理であるが、無根の信ではこれらを一つのこととして考えることに、如来と衆生の関係性を見出し
ている。

168 『真聖全』二・九二頁

169 『真聖全』二・九二頁

170 『真聖全』二・八十五頁

善いかな、善いかな、王、罪を作すといえども、心に重悔を生じて慙愧を懐けり。大王、諸仏世尊常にこの言を説きたまわく、「二つの白法あり、よく衆生を救く。一つには慙、二つには愧なり。「慙」は自ら罪を作らず、「愧」は他を教えて作さしめず。「慙」は内に自ら羞恥す、「愧」は発露して人に向かう。「慙」は人に羞ず、「愧」は天に羞ず。これを「慙愧」と名づく。「無慙愧」は名づけて「人」とせず、名づけて「畜生」とす。慙愧あるがゆえに、すなわちよく父母・師長を恭敬す。慙愧あるがゆえに、父母・兄弟・姉妹あることを説く。善いかな大王、具に慙愧あり（傍線筆者）

-
- 1 7 1 『真聖全』一・五六七頁
- 1 7 2 『真聖全』二・五六一頁
- 1 7 3 『真聖全』二・六五頁
- 1 7 4 『真聖全』二・一六五頁
- 1 7 5 『真聖全』二・八〇頁
- 1 7 6 『真聖全』二・七九二頁
- 1 7 7 『真聖全』二・六二頁
- 1 7 8 『四帖疏』散善義・『真聖全』一・五三三頁
- 1 7 9 『四帖疏』散善義・『真聖全』一・五三三頁
- 1 8 0 『往生礼讚』・『真聖全』一・六九四頁

- 181 『四帖疏』散善義・『真聖全』一・五三三頁
- 182 『四帖疏』散善義・『真聖全』一・五三三頁
- 183 『真聖全』二・五二頁
- 184 『四帖疏』散善義・『真聖全』一・五三四頁
- 185 『往生礼讚』・『真聖全』一・六四九頁
- 186 『四帖疏』散善義・『真聖全』一・五二五頁
- 187 『四帖疏』散善義・『真聖全』一・五三七頁
- 188 『四帖疏』散善義・『真聖全』一・五三八頁
- 189 『四帖疏』散善義・『真聖全』一・五三八頁
- 190 『四帖疏』散善義・『真聖全』一・五五五頁

191	『四帖疏』序分義・『真聖全』一・四九五頁
192	『真聖全』一・五六七頁
193	『真聖全』二・一頁
194	『真聖全』二・一四七頁
195	『真聖全』二・五一頁
196	『真聖全』一・六十頁
197	『真聖全』二・一四八頁
198	『真聖全』二・一五一頁
199	『真聖全』二・一五四頁
200	『真聖全』二・四五五頁

201	『真聖全』二・九三八頁
202	『真聖全』二・四五六頁
203	『真聖全』二・六九頁
204	十九願、二十願、十八願の三願転入が要である。
205	『真聖全』二・一五五頁
206	『真聖全』二・七七三頁
207	『真聖全』二・七七三頁
208	『真聖全』二・五九頁
209	『真聖全』二・九二頁
210	『真聖全』二・五〇九頁

2 1 8	『真聖全』一・五〇頁
2 1 8	『四帖疏』序分義・『真聖全』一—四八四頁
2 1 7	『真聖全』二・四六七頁
2 1 6	『真聖全』一・六五頁
2 1 5	『真聖全』一・五一頁
2 1 4	『真聖全』一・五〇頁
2 1 3	『真聖全』一・五〇頁
2 1 2	『真聖全』二・七三頁
2 1 1	『真聖全』二・四四頁

参考文献

- 横超慧日 『涅槃経・如来常住と悉有仏性』 平楽寺書店
- 横超慧日 『涅槃経と浄土教・仏の願力と成仏の信』 平楽寺書店
- 中村元 『ブツダ最後の旅・大パリニツバーナ経』 岩波文庫
- 田上太秀 『仏性とはなにか』 『涅槃経』を解き明かす』 大蔵出版
- 田上太秀 『涅槃経を読む・ブツダ臨終の説法』 講談社学術文庫
- 小川一乗 『さとりとすくい 涅槃経を読む』 春秋社
- 小川一乗 『小川一乗仏教思想論集』 第一・第二巻 「仏性思想論Ⅰ・Ⅱ」 法蔵館
- 教学研究所 『阿闍世の廻心』 東本願寺
- 織田顕祐 『大般涅槃経序説』 東本願寺

望月良晃 『大般涅槃經入門・ブツダ最後の教え』 春秋社

福島光哉 『仏説観無量寿經』講究』 東本願寺

蓬茨祖運 『観無量寿經講話』 東本願寺

廣瀬 杲 『観無量寿經講話』 文栄堂

教学研究所 『観經序分の問題点』 東本願寺

野上俊静 『観無量寿經私考・中国浄土教の展開と関連して』 東本願寺

参考資料

- 定方晟『阿闍世のすくい 仏教における罪と救済』 人文書院
- 小林光紀「唯除の機」『親鸞教学』21 大谷大学真宗学会
- 丸尾富子「業縁の世界」『親鸞教学』26 大谷大学真宗学会
- 神戸和麿「阿闍世論（上）」『親鸞教学』48 大谷大学真宗学会
- 神戸和麿「阿闍世論（下）」『親鸞教学』49 大谷大学真宗学会
- 神戸和麿『同朋大學論叢 第24・25合併号』「阿闍世の廻心」
- 松井憲一『眞宗研究』第十三輯「本願における唯除の意味」 眞宗連合学会
- 鍋島直樹『眞宗研究』第五十一輯「阿闍世の救いの過程」 眞宗連合学会
- 安藤文雄「阿闍世の獲信・唯除と見仏」 大谷大學研究年報 大谷學會

吉田 讓 『印度學仏教學研究』第94号 「親鸞の『涅槃経』受容の特異性」

日本印度学仏教学会

中津 功 『現代教学』第3号 「存在の重さと共感の深さ 上」

真宗教学研究東京分室

経隆 優 『親鸞教学』第三十一号 「唯除の問題」

小野蓮明 『親鸞教学』第五十五号 「回心の内景」

伊奈 潔 『東海佛教』第五十三号 「親鸞聖人における「一闡提」の受容とその背景」

東海印度学仏教学会

市野智行 『印度學佛教學研究』第五十七号 「善導の『観経』理解…韋提希の得忍の処を

通して」

日本印度学仏教学会

岡崎秀麿『印度學佛教學研究』第六十号「善導『觀經四帖疏』における見仏」

日本印度学仏教学会

安富信哉『大谷學報』第八十八卷「浄土の眷属、「王舎城の悲劇」に照らし返される

もの」

大谷学会

青木 玲『印度學佛教學研究』第五十五卷

「親鸞の『觀經』三心觀、「化身土卷」の問答を手掛かりとして」日本印度学仏教学会

井上恵樹『大谷學報』第五十五卷「群生真底の法蔵、「光台現国の考察」」大谷学会

柴田泰山『宗教研究』第七十九号「善導『觀經疏』における韋提希論」日本宗教学会