

念仏と縁起

——『教行信証』「信巻」における「王舎城の悲劇」の引用をとおして——

森村 森 鳳

はじめに

「王舎城の悲劇」は様々な經典に語られているが、阿闍世の廻心の経路をまとめて語るの
は、『涅槃經』である⁽¹⁾。『教行信証』「信巻」においては『涅槃經』に語られる「王舎城の
悲劇」が長々と引用されている⁽²⁾。『顕浄土真実信文類』というタイトルに示されるとおり、
「信巻」は浄土真実の信を開顕する巻である。引用された「王舎城の悲劇」は、「一卷の看
板」、「『教行信証』の魂」⁽³⁾と位置づけられている。つまり、「王舎城の悲劇」は浄土真実の
信を開顕するものとして「信巻」に取り入れているわけである。しかしながら、『涅槃經』
に語られる「王舎城の悲劇」には浄土との関連性を示す言葉は全く示されていない。

本論は、先学の研究に示された念仏と空の思想における真実の関係性⁽⁴⁾、縁起と念仏の感
性との関係性⁽⁵⁾、唯識思想における真実と方便の関係性⁽⁶⁾などを踏まえて、「信巻」に引用さ
れた『涅槃經』に説かれる「王舎城の悲劇」と『観經』に説かれる「王舎城の悲劇」を合
わせて考察することで、經典を根拠に縁起思想における真実と方便の関係性を明らかにし、親
鸞における他力の念仏と因縁思想との関係性を深く掘り下げていきたいと思う。

一 『涅槃經』における「王舎城の悲劇」と縁起

『観經』にも、「王舎城の悲劇」が取り入られている。同じ王舎城の悲劇を語っても、『観
經』と『涅槃經』のテーマは異なる。『観經』は韋提希を主役にし、主に念仏の奥義を語り、
阿闍世を五逆の罪を犯した衆生の代表として、救済の対象としているが、その出生の因縁と
回心の部分を語っていない。善導は『観經』を解説する『観經疏』の中で、解説の形で「王
舎城の悲劇」のストーリーを詳しく語っている。「爾時王舎大城」という『観經』の言葉か
ら始め、『観經』には語られていない出生の因縁を具体的に語っている⁽⁷⁾。

逆害を起こした経緯、父王頻婆沙羅の死や頻婆沙羅が悟りを得ること、韋提希が軟禁され

たところまで、物語についての語りは、『涅槃經』とはほぼ一致しているが、出来事の因縁の部分、仙人殺害の理由と赤子を害する手段が『涅槃經』と違いがある。

善導は阿闍世の「無根の信を得る」の部分置き、『観經』の語りに従って、韋提希に焦点を当てて、展開していく。軟禁され、獄中で助けを求める韋提希の懇願に応じて釈尊は十方の浄土を見せる。さらにその中から阿弥陀仏の国へと生まれる方法を教え、韋提希に阿弥陀仏との出遇いを成就せしめ、無生法忍を得せしめ、念仏往生人に変えさせる。そして、五逆の罪を犯した悪人も十念の称名によって往生すべきであると、最後の下々品へと展開していく。

善導は『観經疏』の中で、『観經』が「観仏三昧」を語りながらその枠を破り、称名念仏が要だと説くというところに注目している。それまでの慧遠などの古今の諸師の解釈を正しつつ、念仏三昧の功德の超絶を強調する。そして、善導は「一切凡夫不問罪福多少時節久近、但能上尽百年下至一日七日、一心専念弥陀名号、定得往生。(中略)一心専念弥陀名号、行住臥不問時節久近念々不捨者是名正定之業。(一切の凡夫、罪福の多少、時節久近を問はず、ただよく上百年を尽し、下一日七日に至るまで、一心に専ら弥陀の名号を念ずれば、さだめて往生を得る。(中略)一心に専ら弥陀の名号を念じて、行住臥に時節の久近を問わず念々に捨てざるはこれを正定の業と名づく)」⁽⁸⁾と、すべての凡夫は阿弥陀仏の願力に乗って浄土往生を得ると強調する。

ここから、五逆の罪を犯した阿闍世をはじめ、王舎城の悲劇に登場する人物たちすべて、阿弥陀の本願によって救われることが読み取れるが、善導は『涅槃經』にねんごろに語られる阿闍世の廻心の部分は取り上げていない。

一方、『涅槃經』は、四人の菩薩の請問に対して、如来常住・常樂我淨・衆生悉有仏性・闍提成仏など大乘仏教の妙義を開顕する経であり、根底に縁起思想が貫かれている。

『涅槃經』では、次のように阿闍世を一切の衆生の代表として、その出生の因縁から廻心までの経緯を詳しく説き、縁起思想を中軸に、仏教の人間救済のプロセスを具体的に示している。

阿闍世王者、普及一切造五逆者。又復為者即是一切有為衆生。

阿闍世王は、あまねくおよび一切、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⁽⁹⁾。

『涅槃經』は出生の因縁を次のように説いている。

頻婆沙羅往有惡心、於毗富羅山遊行射獵鹿周徧曠野、悉無所得。唯見一仙五通具足。見已即生瞋恚惡心。

頻婆娑羅むかし悪心ありて、毗富羅山にして遊行し鹿を射猟して曠野に周遍しき、ことごとく得るところなし。ただ一の仙の五通具足せるを見る。見已り、すなわち瞋恚悪心を生じき。(下略)⁽¹⁰⁾

『観経疏』と『涅槃経』における王舎城の物語の違いは次の点である。

- ①頻婆娑羅が仙人を殺害する理由・動機の違い
- ②頻婆娑羅の妻韋提希が阿闍世の命を絶とうとするときに取った方法⁽¹¹⁾

善導は、罪惡の凡夫も阿弥陀の本願の力によって報土へ生まれることができるというテーマをもとに、人間の悪を際立たせるのに対して、『涅槃経』は縁起というテーマに基づき、因縁を強調する。人の善惡を問わず、因縁によって悲劇が起こったと説き、登場人物も特別の存在ではない、様々な闇を抱えて生きる人間として描かれる⁽¹²⁾。

それに対して、『教行信証』における王舎城の悲劇の引用は阿闍世の廻心に重点を置いている⁽¹³⁾。親鸞は、「善導独明仏正意 矜哀定散與逆惡 光明名号顕因縁 開入本願大智海」⁽¹⁴⁾や「頻婆娑羅王勅せしめ 宿因その期を待たずして 仙人殺害のむくひには 七重のむろにとぢられき」⁽¹⁵⁾と、善導の『観経』の解釈にうなずき、それを認めながら、「信巻」においては善導と異なり、出典を明示した上で、『涅槃経』に語られる物語のストーリーをそのまま引用したり、省略したりして、独自に引用している。

阿闍世の廻心の経緯は、出生の前の因縁から信心の行人としての誕生までほぼ『涅槃経』と一致している。この物語の根底に据えられている縁起思想が親鸞の引用の中に息づいている⁽¹⁶⁾。

では、『涅槃経』に説かれる縁起を見てみよう。

二 「縁起」における「俗諦」と「第一義諦」

縁起は梵語pratītya-samutpādaの意識である。空・無常・無我という縁起の意味を示す。または、梵語paratantraの意識である。依他起・無自性縁起などを示す。縁起は仏教の根本原理である。旧訳は「因縁」であるが、新訳は「縁起」である。縁は条件、因は原因である。縁起というとき、縁は原因と条件を意味し、起は生起を意味する。一切の諸法はみな因縁（原因や条件）の和合によって生成し、因縁の総合依存により変化し、消滅していくという⁽¹⁷⁾。

仏教以前にも、インドでは因縁思想が流布していた。それは主に業を中軸に据えた因果応報思想である。釈尊は、既存の因縁思想を方便として生かし、縁起の法について、方便と真実、つまり、法の相と法の体として、二次元的に説いている。法の相は俗諦世縁起・世間縁起であり、法の体は真諦縁起・第一義諦縁起である。

有法是俗諦 無性第一義 迷惑於無性 是則為世俗

有法はこれ俗諦にして、無性は第一義（諦）なり、無性に迷惑するもの、これを則ち為世俗（諦）となす⁽¹⁸⁾。

真如の相としての現象の世界・有為の法として説いているのは、俗諦世縁起、いわゆる「縁起の初めの差別の義」である。代表的なのは、十二因縁であり、小乗仏教に執持されていく。

このような教えにより、有為の法の本質・衆生の煩惱の根源を解き明かす。すなわち、一切の諸法（有為法）はみな縁（原因と条件）によって生起する。すべての現象は因縁によって、仮にそのように成り立っている、固定不変なものはない。

云何名縁起初。謂依此有故彼有。此生故彼生。

いかんが縁起の初と名づくや。これ有るがゆえに彼有り、これ生ずるがゆえに彼生ずるに依るをいう⁽¹⁹⁾。

因縁数和合 則有生有滅 離諸因縁数 無別有生滅。

因縁の数として、和合すれば、すなわち生有りて、滅有り。諸因縁の数を離れば、別に生滅有ることなし⁽²⁰⁾。

生滅変化する現象の世界・有為の法はすべて因縁によって、仮にそのように成り立っている、移り変わるものであり、虚仮である。無常であり、空・無我であり、互いに依存する。しかし、衆生は分別心と執着心により、現象世界のものを実在するもの、有として執着する。その執着心が破られなければ、真実が見えない。有為の法としての縁起の法は、執着心を破り、衆生を存在の真実に目覚めさせる法である。

それと同時に、法の体、縁起における真諦・第一義諦を説き、法の相と法の体の二者の関係性をも説いている。生滅変化する現象の世界・有為の法を言語で説くことができる。空に対する真如の体としての無為の法は、「不可説空（中略）第一義聖智大空」⁽²¹⁾といい、常住の法・不生不滅である。それは、常住して、移り変わるものではないゆえ、如という。自然・法性・涅槃・第一義諦・実相などは真如の異名である。

云何無為法。謂貪欲永尽。瞋恚愚痴永尽。一切煩惱永尽。は無為法。

いかん無為法なるや。いわく貪欲は永く尽き、瞋恚愚痴は永く尽く。一切の煩惱は永く尽く。これ無為法なり⁽²²⁾。

所謂縁起倍復甚深難見。所謂一切取離愛尽無欲。寂滅涅槃如是二法。謂有為無為。有為者若生若住若異若滅。無為者不生不住不異不滅。是名比丘諸行苦寂滅涅槃。

いわゆる縁起はますますまた甚だ深くして見ること難しければなり。いわゆる一切の取は、愛を離れ尽くるも、寂滅涅槃を欲すること無ければなり。かくの二法の如し。いわく有為と無為なり。有為とは、若しくは生じ、若しくは住し、若しくは異なり、若しくは滅す。無為とは生せず住せず異ならず滅せざるなり。これを比丘のもろもろの行の苦と寂滅涅槃と名づく⁽²³⁾。

云何名為実相。(中略) 無相之相名為実相。

いかに名づけて実相とす。(中略) 無相の相を名づけて実相となす⁽²⁴⁾。

一切法無生 亦復無有滅 於彼諸縁中 分別生滅相 (中略) 無能生所生 亦復無因縁 但隨世俗故 而説有生滅

一切法は無生也。亦た復た滅あらざるなり。彼の諸縁の中に於いて、生滅の相を分別するなり。(中略) 能生所生は無し。亦た復た因縁無し。但だ世俗に隨う故に 生滅の有るを説く⁽²⁵⁾。

大慧。譬如明鏡無有分別。隨順衆縁現諸色相。

大慧、譬え明鏡の如く分別あらず、衆縁に隨順して諸色の相を現するなり⁽²⁶⁾。

自性名妄計 縁起是依他 真如是円成

自性を妄計と名け、縁起はこれ依他(起性)、真如はこれ円成(実性)なり⁽²⁷⁾。

無為の法としての縁起の法は、人間の計らいを超える実真如・実相、「不生・不住・不異・不滅」という存在の本質を示す法である。

縁起における真如については、真如は諸法の本源、常住不変であるが、縁によって、起動して、様々な差別の相が現れる。恰も、湛然たる海水は風の縁によって千波万浪が生じるが如くである。したがって、真如と万有の関係も、水と波の如く、不一不異(同じものではないが、異なるものではない)である。いわゆる「二諦相即(二諦はあい即し)」、「真諦無二(真諦は無二なり)」という。

「所謂一切法皆從縁起(いわゆる一切の法はみな縁より起す)⁽²⁸⁾という縁起の「体」・真如・無為の法と縁起の「相」・世間・有為を同時に説きながら、二者の関係性をも示している。つまり、縁起の「相」を説くことによって、有への衆生の執着心を破り、「空」という存在の真実に目覚めさせ、有への衆生の執着が破られるところに、現れるのはより高次のな

縁起、第一義的な縁起である。

それは『涅槃経』の最後のまとめの所に明示されている。

一切諸法皆是虚仮。随其滅処是名為実。是名真實相。是名法界。是名畢竟智。名第一義諦。第一義空。(中略)亦名廣大三昧。(中略)是平等三昧亦名大慈大悲。

一切諸法はみなこれ虚仮なり。その滅する処に随ひて、これを名づけて実となす。これを実相と名づけ、これを法界と名づけ、畢竟智と名づけ、第一義諦と名づけ、第一義空と名づく。(中略)また廣大三昧と名づけ、(中略)この平等三昧はまた大慈大悲と名付く⁽²⁹⁾。

ここにみられるように、一口に縁起と言えども、自力修行によって縁起を悟る小乗仏教の「縁覚」と異なり、第一義を重んじる大乘仏教における縁起思想の根底に、「大慈大悲」がはたらいっている。

ここでの「大慈大悲」は『大経』に語られる阿弥陀の特徴に重なっている。しかも、このような縁起の法は、誰か人間の思惟によって生み出された理論ではなく、自ずから働いている自然の法である。

縁起法者。非我所作。亦非餘人作。然彼如来出世及未出世。法界常住。彼来自覚此法。成正等覺。為諸衆生分別演説開發顯示。所謂此有故彼有。此起故彼起。謂縁無明行。乃至純大苦聚集。無明滅故行滅。乃至純大苦聚滅。

縁起の法は、我が所作にあらず。また餘人の作にもあらず。しかも、彼の如来は世に出づるも、およびまだ世に出ざるも、法界常住なり。彼の如来は自らこの法を覺して、正等覺を成じ、諸の衆生のために分別して演説して開發し、顯示す。いわゆるこれ有るが故に彼れ有り、これ起るが故に彼れ起る。いわく無明を縁として行あり、ないし純大苦聚の集あり。無明が滅するがゆえに行滅し、ないし純大苦聚滅す⁽³⁰⁾。

つまり、仏教の中軸に据えられる縁起の法は、仏教の創始者である釈尊が創作したのではなく、もともと働いている自然の法則であり、釈尊はそれに目覚めたのである。縁起思想は、天親によって、唯識思想に懇ろに説かれているが⁽³¹⁾、真如縁起の部分は、後世の唯識思想の中での如来蔵思想によって「如来蔵縁起」に収められ、他力の部分は浄土教に受け継がれていくことになるが、辞書の解釈を見てもわかるように、後世において縁起についての解釈は、ひたすら世間諦の一面が語られて真諦としての縁起は薄くなり、欠落していったように考えられる。(注17参照)

しかし、「信巻」に引用された「王舎城の悲劇」において、見えなくなっていた縁起と念

仏のつながる道が見えてくる。その縁起と念仏がつながる道を探ってみよう。

三 「王舎城の悲劇」における俗諦と第一義諦

『涅槃経』の「王舎城の悲劇」の部分には、縁起思想を中軸にして仏教の人間救済のプロセスが生きた人間の姿で具体的に示されている。「王舎城の悲劇」のあらすじは次のようである。

①出生の前の因縁 ②提婆達多の唆しと兩行大臣の証言 ③父殺害 ④慚愧 ⑤六師外道の説教 ⑥耆婆の勧め ⑦悶絶 ⑧月愛三昧に入る釈尊による体の病の治癒 ⑨釈尊の説教 ⑩無根の信 ⑪阿闍世の誓い

釈尊の説教という部分において、釈尊の語りは、ほぼ六師外道の語りと一致している。これについて、先学は次のように指摘している。

アジャセに対するお釈迦さまの説法は、一見、六師外道と変わらないような印象を受ける面があるのですが、六師外道とは本質的に違うのです。六師外道はアジャセが落ち込んでいるのを、自我意識の立場に立って、何とかして解きほぐそうとするわけですが、結局、正当化を主張するだけです。(中略)しかしお釈迦さまは違います。「自我の立場に立っている限りは、自分の現実に押しつぶされていくしかない。人間の立場を出離したことに立ちなさい。ここに立ったら現実が見直される、本当の意味で現実に向き合っていける、そういうものが始まる」と⁽³²⁾

これを踏まえて釈尊の説法と六師外道との本質的な違いを、さらに追求すれば、そこに、縁起における俗諦と第一義諦という二次元的な意味がある。「俗諦」の意味において、釈尊の教えは六師外道と変わらないが、六師外道の説教は世間的な縁起にとどまっている。それに対して、釈尊の説法は世間的な縁起を説きながら、第一義諦をも説いている。これは、王舎城の悲劇の中の詩文にも示されている。

実語甚微妙 善巧於句義 甚深秘密藏 為衆故顯示 所有広博言 (中略) 龜語及軟語 皆歸第一義 是故我今者 歸依於世尊 如来語一味 猶如大海水 是名第一諦 故無無義語 如来今所説 種々無量法 男女大小聞 同獲第一義

実語ははなはだ微妙なり。 善巧、句義において甚深秘密の藏なり。

衆のためのゆえにあらゆる広博の言を顯示す。(中略)

龜語および軟語 みな第一義に歸せん。

このゆえに我いま、世尊に歸依したてまつる。

如来の語は一味なること、なお大海の水のごとし。

これを第一諦と名づく。 かるがゆえに無無義の語にして、

如来いま説きたまうところの 種々の無量の法、

男女・大小、聞きて、 同じく第一義を獲しめん⁽³³⁾。

詩文は、如来ははなはだ微妙な真実を善巧・方便として、衆生のために顕示する。すべての教えの最終の帰着地は第一義であることを示している。つまり、世間的な縁起を方便として語りながら、最終の帰着地は、第一義諦であるとのことである。

第一義諦と俗諦の関係について、曇鸞は『論註』で「広略相入」で解明している。つまり、第一義諦と俗諦の関係を広と略に喩える。広は千差万別の現象であり、略は万有を包容する、真如（法の本質）である。すべての現象の中に、真如があり、真如が万有を包容して、二者は包容しあっているという関係である。

第一義諦者、是仏因縁法也。

「第一義諦」とは、これ仏因縁法なり⁽³⁴⁾。

大乘仏教において仏の衆生救済の働きにより、「一仏多身」を説く⁽³⁵⁾。

親鸞は浄土教の祖師たちの受け止めを踏まえながら、『教行信証』の「信巻」で『涅槃経』に語られる「王舎城の悲劇」を浄土真実の信を開顕するものとして、取り入れている。その独自の引用の仕方によって、『涅槃経』に語られる「王舎城の悲劇」は念仏の道へとつながっていき、阿闍世が得た無根の信こそ他力念仏の信心としている。

王舎城の悲劇における如来の働きは「月愛三昧に入った釈尊である」というところに次のように説かれている。

爾時世尊大悲導師。為阿闍世王入月愛三昧。入三昧已放大光明。其光清涼往照王身。身瘡即癒。(中略) 大王当知。如是瑞相。即是如来入月愛三昧所放光明。

そのときに、世尊大悲導師、阿闍世王のために月愛三昧に入れり。三昧に入り已りて大光明を放つ。その光清涼にして往きて王の身を照らしたまうに、身の瘡すなわち癒えぬ。(中略) 大王、まさに知るべし。かくのごときの瑞相は、すなわちこれ如来、月愛三昧に入りて放つところの光明なり⁽³⁶⁾。

阿闍世の体の病を治癒した主体は月愛三昧に入った釈尊であることが示されている。

三昧は、サンスクリット語「samādhi」の音訳であり、「等持」、「正定」などと意識される。すなわち、煩惱に惑わされず、心が乱れることない状態である。三昧の状態になると

き、正智慧が生じ、悟りを開くのである。大乘仏教においては、さまざまな三昧説がある。『観仏三昧海経』に次の一文がある。

若能至心繫念在内。端坐正受觀仏色身。当知是人心如仏心與仏無異。雖在煩惱。不為諸惡之所覆蔽。

若し能く至心に繫念すること内に在り、端坐して正受し、仏の色身を觀ずれば、当にこの人の心、仏心の如く、仏と異なることなしと知るべし。煩惱に在りといえども、諸悪の為に覆蔽せられざるなり⁽³⁷⁾。

この文意によれば、観仏三昧は、一心に仏の功德を觀想することである。観仏三昧によって獲る益は、心が仏と無異になり、身は煩惱の中に置かれながらも、諸悪に覆蔽されないということである。月愛三昧の特徴について『涅槃経』で六義を挙げている⁽³⁸⁾。

第一義 月光の能く一切の優鉢羅花をして開敷し鮮明ならしむるが如し。月愛三昧は能く衆生をして善心を開敷せしむ。

第二義 月光の能く一切の行路人の心に歡喜を生ぜしむるが如し。月愛三昧も能く涅槃道を修習せむ者の心に歡喜を生ぜしむ。

第三義 月光の初一日より十五日に至るまで形色光明漸く増長するが如し。能く初發心の諸善根本を漸々に増長し、乃至大般涅槃を具足せしむ。

第四義 月光の十六日より三十日にいたるまで形色光明漸次に損減するが如し。光明照らす所、あらゆる煩惱をして能く漸減せしむ。

第五義 盛熱の時に常に月光を思えば、月光、既に照らし鬱熱を即ち除くが如し。能く衆生をして貪惱熱を除かしむ。

第六義 満月は衆星の中の王にして、甘露の味を為し、衆生に愛されるが如く、月愛三昧は諸善の中の王なり、甘露味とす。一切の衆生がの愛樂する所なり。

この六義の中、第五までは月をイメージとして、月愛三昧の特徴を説き、第六義は「愛」の義を解説するのである。前述した『涅槃経』の最後のまとめの所に明示されている人間救済の働きとして「第一義諦」・「大慈大悲」に重なっている。つまり、如来の大慈大悲の心の働きを月愛三昧にイメージしていると言えよう。

この月愛三昧に用いられる言葉は『大無量寿経』で阿弥陀仏を語る言葉に重なるところが多い。

第一義の「月愛三昧は能く衆生をして善心を開敷せしむ」は、「無量寿仏の威神光明、」最尊第一にいして（中略）それ衆生ありて、この光に遇えば、三垢消滅し、身意柔軟にして歡喜踊躍し善心そこに生ず⁽³⁹⁾。」という阿弥陀仏の光の特徴と一致している。第二義の「月の

光能く一切の行路人の心に歡喜を生ぜしむるが如し。月愛三昧も能く涅槃道を修習せむ者の心に歡喜を生ぜしむという文の中での「歡喜」は、「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。」という十八願の願成就文における「歡喜」と重なり、月愛三昧月の光の働きを阿弥陀仏本願の働きに寄り添うように解釈できる⁽⁴⁰⁾。

そして、第六義の「月愛三昧は諸善の中の王にして甘露味とす、一切の衆生の愛樂する所となり」は經典の中に説かれた「念仏三昧」の特徴、阿弥陀如来の本願と重なっている。大乘仏教の經典に様々な三昧が説かれている。「三昧」を名づけるのも『般舟三昧經』『首楞嚴三昧經』・『仏印三昧經』・『法華三昧經』・『念仏三昧經』などがある。『摩訶般若波羅蜜』に「百八の三昧」を挙げている⁽⁴¹⁾。数多くの三昧の中で、「念仏三昧」が「要」として特別に語られている。

念仏三昧名為要法。(中略) 若人聞説此三昧者。将来之世必当値仏。(中略) 求最勝三昧。勤行戒定智。速得甚深定。

念仏三昧を名づけて要法と為す。(中略) 若し、人、この三昧を説くことを聞かれば、将来の世に必ず当に仏に値うべし。(中略) 最勝の三昧を求め、戒定智を勤め行ずれば、速かに甚深の定を得ん⁽⁴²⁾。

禪宗飛錫云。念仏三昧善之最上、万行元首故、曰三昧王焉。

禪宗の飛錫の云わく、念仏三昧の善、これ最上なり。万行の元首なるが故に、三昧王と曰う⁽⁴³⁾。

つまり、月愛三昧の第六義、「譬如満月衆星中王」における「諸善中王」の特徴が「三昧王」という經典に語られる念仏三昧の特徴に重なっている。

親鸞は、六義の中の第一義と第二義、及び最後の第六義だけを引いて、『涅槃經』に語られている月愛三昧に入る釈尊が阿弥陀如来に重なるイメージを際立たせるように引用している。

月愛三昧の世界から放った光により身体の病が癒された阿闍世に対する釈尊の説法は、ほぼ六師外道が説いたものと同じであるが、それは、真諦と裏腹になる俗諦であるゆえ、真実と共に働く方便となり、執着心と分別心を破るように働く。

このようにして、真実と方便の教えを受け、心身ともに次元的に更新された阿闍世は次のように言う。

世尊。【我今始知色は無常。乃至識は無常。(中略) 則知諸法無常。苦空無我。】世尊。我見世間、從伊蘭子生伊蘭樹、不見伊蘭生栴檀樹者。我今始見從伊蘭子生栴檀樹、伊蘭

子者、我身是也。栴檀樹者、即是我心無根信也。無根者、我初不知恭敬如來、不信法僧、是名無根。世尊、我若不遇如來世尊、當於無量阿僧祇劫在大地獄受無量苦。我今見仏、以是見仏所得功德、破壞衆生煩惱惡心。仏言。大王、善哉善哉、我今知汝必能破壞衆生惡心。世尊、若我審能破壞衆生諸惡心者、使我常在阿鼻地獄無量劫中為諸衆生受苦惱、不以為苦。爾時摩伽陀國無量人民悉發阿耨多羅三藐三菩提心。乃至

【世尊、我、今、始めて知りぬ。色これ無常なり。ないし、識これ無常なり。(中略)すなわち、知りぬ。諸法無常なり。苦空無我なり。】

世尊、我世間を見るに、伊蘭子より伊蘭樹を生ず、伊蘭より栴檀樹を生ずるを見ず。我今始めて伊蘭子より栴檀樹を生ずるを見る。伊蘭子は我が身これなり。栴檀樹は、すなわちこれ我が心、無根の信なり。無根は、我初めて如來を恭敬せんことを知らず、法・僧を信ぜず、これを無根と名づく。世尊、我もし如來世尊に遇わずば、當に無量阿僧祇劫において、大地獄に在りて無量の苦を受くべし。我今仏を見たてまつる。これ仏を見るをもって得るところの功德、衆生の煩惱惡心を破壊せしむ、と。仏の言わく、「大王、善いかな、善いかな、我いま、汝必ずよく衆生の惡心を破壊することを知れり。」「世尊、もし我審かによく衆生のもろもろの惡心を破壊せば、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惱を受けしむとも、もって苦とせず。その時に、摩伽陀國の無量の人民、ことごとく阿耨多羅三藐三菩提心を發しき」。乃至⁽⁴⁴⁾

* 【】内の文は信の卷に引用されていない⁽⁴⁵⁾。

阿闍世は心身の痛みを伴い罪惡煩惱の泥沼にもがく体験を経て、釈尊の教えに出合い、そこにおいて分別心が破られ、眞實に目覚め、「無根の信」を得るという。

阿闍世の廻心の経緯を踏まえて、縁起による救済のプロセスについて、『涅槃經』では次のように説いている。

世有三人其病難治。一謗大乘。二五逆罪。三一闍提。如是三病世中極重。悉非聲聞緣覺菩薩之所能治。(中略)如是之病定不可治。當知是人必死不疑。善男子。是三種人亦復如是。(中略)從仏菩薩得聞法已。即能發於阿耨多羅三藐三菩提心。(中略)或值如來不值如來。或得聞法或不聞法。自然得成阿耨多羅三藐三菩提。

世に三人有りて其の病治し難し。一つには大乘を謗るなり。二つには五逆罪なり。三つには一闍提なり。是の如きの三病は、世の中の極重なり。悉く聲聞・緣覺・菩薩の能く治する所に非ず。(中略)是の如きの病は定んで治すべからず。當に知るべし。是の人の必死疑はず。善男子、是の三種の人も亦復是の如し。(中略)仏菩薩に従ひ、聞法を得已りて。即能く阿耨多羅三藐三菩提の心を發す。(中略)或は如來に値ふも如來に値はざるも、或は聞法を得るも或は聞法を得ざるも、自然に阿耨多羅三藐三菩提を成ず

ることを得⁽⁴⁶⁾。

この部分は親鸞も引用している。この中で、「仏菩薩に従ひ、聞法を得已りて」、「自然に阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得」ることは、救済の要となっている。

親鸞はこれに基づき、阿闍世の救済について、次のような受け止めを示している。

是以、今拋大聖真説、難化三機、難治三病者、憑大悲弘誓歸利他信海。矜哀斯治憐憫斯療。喩如醍醐妙薬療一切病。濁世庶類、穢悪群生、応求念金剛不壞真心。可執持本願醍醐妙薬也。応知。

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⁽⁴⁷⁾。

この受け止めにおいて、救済の要となっているのは、「大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰す」ということである。このようにして、一見、念仏と全く関係のないような阿闍世の救済の物語であるが、それを親鸞は他力念仏の信心の物語として受け止め、引用の中で、阿弥陀仏の本願の救済へとつなげていくのである。

従って、阿闍世が得た「無根の信」は、「大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰す」という利他の信海における信、他力念仏の信になるわけである。「信巻」に「王舎城の悲劇」を浄土真実の信を開顕するものとして取り入れるゆえである。

以上のとおり、親鸞は『教行信証』の「信巻」において真実の信心を生きている人間の姿として、『涅槃経』に説かれた「王舎城の悲劇」を引用している。それに続いて、『論註』の「八番問答」を引用している。八番問答の第一番問答を省略し、自らの問いかけを設けている。八番問答は、阿弥陀本願の所被の根機を定めたものとするので、『大経』と『観経』の矛盾を問題提起し、五逆と謗法の救済問題を解決するように展開していくが、救済の対象に一闍提を含んでいない。

親鸞の問いかけに、『大経』と『観経』の上に、『涅槃経』を加え、曇鸞が触れていない「難化の三機・難治の三病」を八番問答の中に取り入れることによって、五逆と謗法の救済の問題に一闍提の救済も含ませていることになる。王舎城の受け止めと八番問答の第一番問答の代わりに設けられる親鸞の問いかけに「難化の三機・難治の三病」という言葉が重なっている。この重なりによって、八番問答を王舎城の悲劇の続きとして読むことができる。八番問答における曇鸞の推理に於いて、阿弥陀本願の所被の根機に除かれる者は一切ないことになる⁽⁴⁸⁾。これにより、『涅槃経』に説かれている縁起による救済と念仏による救済が一つ

となっている。

おわりに

以上、親鸞に引用された「王舎城の悲劇」を通して、釈尊が語った經典をふまえて、縁起における俗諦と真諦の関係性、真諦と大慈大悲の関係性を明らかにし、真諦的な縁起における大慈大悲と阿弥陀仏の大慈大悲の関係性を明らかにした。それにより、親鸞における他力念仏と縁起思想との繋がる道を探ってきた。

親鸞は縁起と念仏の関係について次のように明示している。

良知、無徳号慈父、能生因闕。無光明悲母、所生縁乖。能所因縁雖可和合、非信心業識、無到光明土。真實信業識、斯則為内因。光明名父母、斯則為外縁。内外因縁和合、得証報土真身。

良に知りぬ。徳号の慈父ましまさずば、能生の因闕けなん。光明の悲母ましまさずば、所生の縁乖きなん。能所の因縁、和合すべしといえども、信心の業識にあらざば、光明土に到ることなし。真實信の業識、これすなわち内因とす。光明名の父母、これすなわち外縁となす。内外の因縁和合して、報土の真身を得証す⁽⁴⁹⁾。

名号を慈父・能生の因とし、光明を悲母・所生の縁として、念仏における縁起と、縁起における名号の位置付けを示している。

親鸞の「信心業識」説は、善導の『観経疏』に「身を受けんと欲するに、自らの業識を以て内因と為し、父母の精血を以て外縁と為し、因縁和合する故にこの身あり」⁽⁵⁰⁾という文を踏まえているが、善導の文の中での業識は随業識ともいう。十二支の中での識支を指す。これは、俗諦縁起に説かれている縁起である。親鸞の信心業識説はこれを踏まえながら、父を徳号の慈父・能生因、母を光明悲母・所生縁、衆生の身を信心業識としている。善導の語りを踏まえ、次元的に更新しているところに、業識における俗諦と真諦という二重の意味を含ませることになる。

縁二尊大悲 獲一心仏因。

二尊の大悲に縁って、一心の仏因を獲たり⁽⁵¹⁾。

二尊の大悲に縁って菩提心という仏因を獲るという。二尊とは、釈尊と阿弥陀仏である。一心の仏因とは、言うまでもなく真實の信心である。ここでの縁と因の二文字は他力念仏の信心における因縁を明示している。親鸞は本願の他力の救済の縁起を重んじる。親鸞におい

ては、因も縁も本願に恵まれるものである。

次の文は阿弥陀仏と第一義諦の根底的なつながりを示している。

弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり⁽⁵²⁾。

仏教用語としての自然は縁起の源である真如・真諦の同意語である⁽⁵³⁾。

自然について、親鸞は「自はおのずからという、(中略)然といふはしからしむということばなり、行者のはからいにあらず、如来のちかひにてあるがゆへに」、「弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり」⁽⁵⁴⁾と解釈し、阿弥陀仏と自然の関係性を示している⁽⁵⁵⁾。

これで、親鸞における他力念仏と縁起が根元の「第一義諦」に、円融一体となる。ここに、従来の浄土教を超える親鸞の示している他力念仏思想の新たな到達点、親鸞によって開顕されている大乘仏教の奥深い真実があると言えよう。

【注】

- (1) 『北本涅槃経』卷十七、十八、十九、二十 『雑阿含経』卷四十六 『長阿含経』卷二、卷十七 『増壹阿含経』卷二十、三十九 『観無量寿経』『阿闍世王経』など
- (2) 『真宗聖教全書』二 81～97頁
- (3) 池田勇諦 『仏教の救済』3 北國新聞社2014年1月
- (4) 「念仏と空性」梶山雄一『空の思想』人文書院 1983年1月
- (5) 安田理深『縁起と性起』永田文昌堂 1953年12月
- (6) 拙論「天親(世親)の唯識論と念佛」『同朋文化』2006年3月
- (7) 善導『観経疏』『真宗聖教全書』一 468～495頁
- (8) 『真宗聖教全書』一 537頁
- (9) 『真宗聖教全書』二87頁 北本『涅槃経』卷十九『大正大藏経』第十二卷480頁
- (10) 『涅槃経』卷十九『大正大藏経』第十二卷475頁『真宗聖教全書』二89頁
- (11) 拙論「悲喜の涙」——『教行信証』の中の「王舎城の悲劇」同朋大学佛教文化研究所紀要24号2004年参照
- (12) 『涅槃経』卷十八 卷十九『大正大藏経』第十二卷 『真宗聖教全書』二81～97頁
- (13) 善導は五逆謗法について已造業・未造業を論じたが、「已造業・未造業」の中での「已」と「未」という時間のとらえ方は親鸞の受け止めとはずれがある。これについては、拙論『『教行信証』の「化身土巻」における「横超」の奥義』同朋大学佛教文化研究所紀要第37号2017年12月参照
- (14) 『真宗聖教全書』二43頁
- (15) 『真宗聖教全書』二494頁
- (16) 通常『涅槃経』のテーマについては、次の三点に絞られる。(一) 仏身常住。(二) 涅槃の常楽我浄。(三) 一切衆生悉有仏性(一闍提成仏)、『大藏経全解説大辞典』雄山閣出版1998年8月)筆者は『涅槃経』を読んだ上で、この三つの内容の根底を貫くテーマは、縁起思想であると確認した。
- (17) 縁起について、辞書に「因縁生起の意にして、縁となりて果を生起するものを云ふ。」(『仏教大辞彙』龍谷大学編纂 富山房 1936年6月)「すべての存在は多くの条件により生起し、変化する仮のもので、独立性を持たず互に依存し、空・無常・無我は縁起の道理を示す。」(『真宗新辞典』真宗新辞典編纂会 法蔵館 平成9年3月)、「この縁起の法は仏陀成道の証悟と称せらるるものにして仏教の根本原理とするところなり。印度の諸

外道が個我及び諸法の自性実在を主張したるに對し、仏陀は凡て之を否定し、万有は唯だ相互に依存するものにして独立的自性有するに非ずとし(『望月 佛教大辞典』世界聖典刊行協会 昭和49年5月)と解釈しているが、本論での見解は、筆者が従来の解釈を踏まえて、原典を読んだ上で、確認したり、補充したりして得たものである。

- (18) 『大乘入楞伽經』第十六『大正大藏經』第十六卷632頁
 (19) 『縁起經』『大正大藏經』第二卷547頁
 (20) 『楞伽阿跋多羅寶經』卷第四『大正大藏經』第十六卷508頁
 (21) 『大乘入楞伽經』『大正大藏經』第十六卷599頁
 (22) 『雜阿含經』卷第三十一『大正大藏經』第二卷224頁
 (23) 『雜阿含經』卷第十二『大正大藏經』第二卷83頁
 (24) 『大般涅槃經』卷第三十六『大正大藏經』第十二卷852頁
 (25) 『大乘入楞伽經』『大正大藏經』第十六卷600頁
 (26) 『大乘入楞伽經』『大正大藏經』第十六卷601頁
 (27) 『大乘入楞伽經』第十六『大正大藏經』第十六卷632頁
 (28) 『大方廣弘華嚴經』卷第五十四『大正大藏經』第二卷85頁
 (29) 『北本涅槃經』『大正大藏經』第十二卷603頁
 (30) 『雜阿含經』卷第十二『大正大藏經』第二卷85頁
 (31) 拙論「世親と大乘・小乗・他力」『同朋大学佛教文化研究所紀要』第25号2005年3月
 (32) 池田勇諦『仏教の救い』3 北國新聞社 2016年1月
 (33) 『涅槃經』『大正大藏經』第十二卷485頁 『真宗聖教全書』二93頁
 (34) 『真宗聖教全書』一326頁
 (35) 大乘仏教において仏の衆生救済の働きにより、「一仏多身」を説く。仏身の数量と名称については、諸説紛々であるが、その中で、『金光明最勝王經』に説かれる“法身・報身・応身”の“三身仏の三身(法身・報身・応身)”は基本的な説である。“身”は、聚集の義である。法性の聚集を「法身」という。「法身」は梵語「達摩加耶」の音訳であり、即真如、法性、宇宙万有の本体である。真如、法性は究極的な体であり、永遠不変・無分別・無形・不可説・湛然不動である。三身の中、法身が「本」であり、「本」より、他の二身が生み出される。智慧の法の聚集を「報身」という。報身は大悲を体とし、具体的な姿が現れない。即ち、仏が大悲をもって真如、法性を衆生に開顯するものである。功德法の聚集を「応身」という。「応身」はまた「応化身」、「化身」ともいう。即ち、衆生を済度するために、如来は慈悲方便をもって衆生の機に応じて種々の身を権現する。例えば、釈迦牟尼仏である。曇鸞の受け止めはこれに基づくものである。親鸞の受け止めは、これと一致している。「久遠実成阿弥陀仏 五濁の凡愚をあはれみて 釈迦牟尼仏としめしてぞ 迦耶城には応現する」(『浄土和讃』『真宗聖教全書』二496頁)(『金光明最勝王經』『大正大藏經』第十六卷、『教行信証』、『愚禿鈔』、『末燈鈔』など参照)
 * 「大乘仏教」というのは、『佛光大辞典』(北京図書館出版社 星雲大師 1989年6月)『仏教大辞彙』(龍谷大学編纂1936年6月)などの『仏教辞典』に定められた大乘仏教の定義と定説になる大乘經典を根拠にするものである
- (36) 『涅槃經』『大正大藏經』第十二卷480頁
 (37) 『觀仏三昧海經』『大正大藏經』第十五卷646頁
 (38) 『涅槃經』『大正大藏經』第十二卷481頁
 (39) 『無量寿經』『真宗聖教全書』一16頁
 (40) 『無量寿經』『真宗聖教全書』一9頁24頁
 (41) 『大正大藏經』第八卷138頁
 (42) 『菩薩念仏三昧經』『大正大藏經』第十三卷816頁
 (43) 『真宗聖教全書』二31頁
 (44) 『真宗聖教全書』二92頁
 (45) 『真宗聖教全書』二92頁 『大正大藏經』第十二卷484頁
 (46) 『涅槃經』『大正大藏經』第十一卷431頁
 (47) 『真宗聖教全書』二97頁
 (48) 拙論「<八番問答>の重層的な論理」『同朋大学論叢』第九十七号2013年3月

- (49) 『真宗聖教全書』 二33頁
- (50) 『真宗聖教全書』 一275頁
- (51) 『真宗聖教全書』 二454頁
- (52) 『末燈鈔』『真宗聖教全書』 二664頁
- (53) 日本の仏教辞典では大体「自然法爾について「事物（法）が作為を越えて本来、自然に存在することをいう」と解釈しているが、この解釈は「自ずから然り」という意であり、親鸞の自然法爾は「自ずからしからしむ」と訓読している。
- (54) 『末燈鈔』『真宗聖教全書』 二663頁
- (55) 老莊思想の「無為自然」・親鸞の「自然法爾」の関係については拙論「親鸞の「自然法爾」と老莊思想の「無為自然」」『同朋文化』第六号2011年3月参照。