

布教資料 第4集

# 浄土經典に学ぶ

---

○ 観無量壽經

林 靈 法

○ 般舟三昧經

梶山雄一



浄土宗総合研究所



布教資料 第4集

# 浄土經典に学ぶ

— 目 次 —

序にかえて	宮 林 昭 彦
観無量壽經	林 靈 法 (1)
般舟三昧經	梶 山 雄 一 (57)
あ と が き	(99)

浄土宗総合研究所



序にかえて

— 法然上人と浄土三部経 —

宮林昭彦

法然上人のみ教が、時機相応といわれる所以は、時間、空間を超えて普遍性をもつからであり、いつの時代でも、今そこに生きる人々が、だれでも救われる道を示されたからであります。その拠り所となるものは、云うまでもなく『無量壽経』『観無量壽経』『阿弥陀経』のいわゆる『浄土三部経』であり、正しく往生浄土のみ教を明かし、念仏信仰の真髓を説き示されています。法然上人は、この三経に『往生論』を加えて三経一論として選択されていますが、その選定は、もとより善導大師のご指南によっていますが、上人自身の求道修行を通して、主体的に体得されたものであります。上人は、三部経について、各経の大意を『三部経大意』につきのように述べています。まず『無量壽経』は「まず阿弥陀仏の四十八願を説き、つぎに願の成就を明せり」として、四十八願、とくに十八願を中心に説いており、『観無量壽経』は「定善散善を説くといえども、念仏をもって阿難尊者に付属したもう」として、凡夫の往生を説き、また『阿弥陀経』は「まず極楽の依正二報の功德を説き、衆生願樂の心を勧めるためなり。のちに往生の行を明かす」として、浄土と弥陀を

説いて、執持名号の往生を説くものとしています。

また、上人は膨大な仏教經典の中から、三部經を選択されたことが『選択集』によって明かされ、浄土宗の正依經典としてとり上げられていることが示されていますが、帰結するところは、この三部經の行間から念仏を選びとることであります。念仏を選択することについて、八種の選択をされています。すなわち『無量壽經』は、(一)選択本願、(二)選択讚歎、(三)選択留教、『觀無量壽經』は、(四)選択攝取、(五)選択化讚、(六)選択付嘱、『阿彌陀經』は、(七)選択証誠、『般舟三昧經』、(八)選択我名、であります。しかも「三經ともに念仏を選びて、もって宗教とするのみ」とされて、弥陀、釈迦、諸仏ごとく念仏の一行を選ばれたことを説かれています。

さらに『選択集』十六章段の最後に、「浄土の教、時機を叩きて行運に当り、念仏の行、水月を感じて昇降を得たり」とされていますが、法然上人によって説き示された選択本願の念仏こそ、現世を救う唯一の道として受けとることが肝要でありましょう。

近年、仏教の現代化が叫ばれて久しく、念仏の時代即応の説き方がもとめられています。たしかに「現代」という尺度で、浄土教や念仏を見直すことは大切な事には違いありませんが、正なる真実なる尺度で、現代を改革することも大事なことです。現代の価値観の多様化した世相のなかで、念仏の現代化とともに必要なことは、生活の念仏化をいかに展開し推進するかということの重要性

を感じます。

「現世を過ぐべきよりは、念仏を申されん方によりて過ぐべし」と法然上人は示されていますが、その念仏の念は観念の念でなく、称名の念仏であり、称名念仏こそ本願の念仏であるとする善導大師の念聲是一の説を根拠とされているものであります。『観念法門』には「観経によりて観仏三昧の法を明かす。般舟経によりて念仏三昧の法を明かす」と説かれています。浄土宗の念仏実践はどのようにあるべきか、という問題提起の意味で、今回は、大本山知恩寺林靈法法主の『観無量壽経』と梶山雄一佛大教授の『般舟三昧経』についての定例研究会のご講義をお届けいたします。但し、編集上紙数等の都合で要旨を掲載させていただきました。両先生には大変ご迷惑をおかけしました点を、お詫び申し上げますとともに、併せて深甚な謝意を表します。諸大徳におかれましては、充分味読していただき、教化資料としてご活用下さるよう念じ上げます。



觀  
無  
量  
壽  
經

林  
靈  
法

## 『観経』の舞台

まず始めに『観無量壽経』の内容を簡単にお話し申し上げます。

インドの東側にガンジス川がございます。北側はヒマラヤ山脈です。ヒマラヤは東西が北海道から台湾までの長さで、高さはだいたい、富士山の二倍半ぐらいあります。ガンジス川の下（南）の方がお釈迦様のご在世中は、ご承知のようにコーサラ国です。祇園精舎はここにあり、ここで『阿彌陀経』等が書かれました。

このさらに南の大きな国が問題のマガダ国であります。このマガダ国とコーサラ国は大強国ですが、ここマガダ国に王舎城という砦がございました。昔はみんな頑丈な堀で、敵国が攻めてきても入れないようになっていました。このなかに王様のいらっしゃるところがあります。王舎城というのは、今でいえば大きな町です。現在は五つの山に囲まれて町並みがあり、それが城壁のようになっていました。東の城壁から約二マイルのところ、三部経の漢訳では耆闍崛山となっておりますが、これはご承知のように靈鷲山です。鷲が羽ばたいて飛び立とうとしている形の山です。ここが『無量壽経』と『観無量壽経』をお説きになったところ。ここはお釈迦様がお住まいになっていたところで、町に托

鉢するのに、距離的に考えてちょうどいいところなのです。

お釈迦様はガンジス川を下ってコーサラ国、あるいは霊鷲山でも何十回となく伝道・教化をなさったのです。ですから、コーサラ国の舍衛城の祇園精舎、あるいは東園精舎とか、たくさんの説法をなさる道場がありました。それが今日に寺というふうになったのです。寺の起こりは、法事をやったり精進するところではないのです。全部これは道場で講堂でございます。ですから、日本の飛鳥から白鳳、天平、あの時代をご覧になったらよくわかるのですが、金堂と五重塔の真ん中の地所には、東大寺でも唐招提寺にも必ず講堂というものがあるのです。こちらで有名なのは祇園精舎や、東園精舎などたくさんあります。お釈迦様を転輪聖王として尊敬申し上げて、王様やその他が道場を差し上げたのです。なかでもお釈迦様がいちばん長くおいでになったのは、王舎城の東の門から約二マイルほどいきました耆闍崛山、霊鷲山です。この山は三つありまして、いちばん入口の山頂へは十五分から二十分で行けます。鷲がうずくまって今飛び立とうとしているような格好の岩でできている低い山ですが、険しく見えます。ここで『無量壽經』と『観無量壽經』、あるいは『法華經』をマガダ国の王舎城の頻婆娑羅王や韋提希夫人、あるいは信者にお説きになったのです。インドは暑いですから、夕方から多数の人がここへまいりまし

て、ご説法を聴くのです。

## 阿闍世の出生と、父王・母後の幽閉

『観無量壽經』は靈鷲山の王舎城におけるところの、家庭的な悲劇から問題が起きてきているわけでございます。筋だけ申し上げますと、頻婆娑羅王、梵文のほうではビンピサーラですが、頻婆娑羅王と皇后の韋提希夫人には、子供がありませんでした。跡継ぎがなくて困るといふことで、いろいろな方と相談をしました。王様の周囲には非常にたくさんのお仙人とか行者とか、さまざまな修行者がおります。断食をするとか、火の上を渡るとか、あるいは木に何時間もぶら下がったりとか、今でもガンジス川の周囲に有象無象の人が多数おられますが、二千年前のことですから、占いとくさういふ訳のわからないものがたくさんいて、頻婆娑羅王にいろいろと話しかけていきます。

そのなかに一人の信頼厚い占い師のような人が、「向こうの山の裏に仙人が修行している。あと三年たったら仙人が亡くなる。その仙人の生まれ変わりとして、王様のところに子供さんが生まれる」といふのです。六道輪廻とか、そういう考え方がインドを風靡し

ておりまして、それが仏教の中にも入ってきております。ですから、釈尊も自分の正しい仏法を広めるために応用されて、經典の中にも使われておりますが、本来はインド古来の教えからきております。その話を聞きました頻婆娑羅王が、三年も待てないということ、遂に刺客をつかわせて仙人を殺すのです。そして間もなく、奥さんの韋提希夫人が子供を産むことになります。ところが、これまた王様の周囲のたくさんの占いや仙人が、あでもないこうでもないと言う。現在行われているのと同じことで、迷信的なことをガーガー言ってくる。「生まれた赤ん坊は、王あるいは奥さんにとっては仇ではないか。殺して生まれてきたのだから、成長すると必ず仇討ちをされる。かわいい子供ではあるが、今のうちに殺しておいたほうが王舎城の将来は安泰である」と、いろいろな方がガーガー言ってくるのです。だから王様というのは、よっぽどしっかりとしたご信念をお持ちにならないければいけないのですが、頻婆娑羅王は考えてみるとなるほどそうだと思ってしまう、『観經』では、生まれてきた赤ん坊を、下に槍を何本も立たせておいて、樓閣からそこへ落としてしまうのです。ところが、その子供は幸か不幸か、指を槍の先で切っただけで命は助かることになります。命が助かってみると、母親の韋提希夫人は我が子に対する愛情が俄に深まり、かわいい我が子を殺すことは絶対いかなんということ、だんだんと愛

情のなかに包まれて、大きく成長していくことになるのです。やがて十七、八歳になってまいります。

話は変わって、釈尊を教団のリーダーとして、仏教教団はだんだんと大きく発展していきます。そしてガンジス川を挟んで二大強国のコーサラ国、マガダ国、その他多数の属国から、釈尊は非常に尊敬を受けられます。そしてだんだんと教団ができて、インド全地に渡って精神的な王、転輪聖王となられます。転輪聖王というのは精神界における王者で、政治上の王者ではないのです。ところが、釈尊の甥に提婆達多という、よくいろいろな例に引かれる悪玉がおります。教団内にあっても指導力があり、知恵も優れています。性格が少し歪んでいて、彼が釈尊の大教団を独占したいということから、王舎城へ出入りしております。頻婆娑羅王は奥さんの韋提希夫人と一緒に、霊鷲山へ釈尊の説法をお聴きによくおいでになります。『涅槃経』には確か象と出ていると思うのですが、王様、皇后様がよく霊鷲山へお登りになる。登り口までは象とか輿に乗っていかれるのですが、そこからお歩きになっていかれる。そして、一般の弟子やマガダ国の民衆と一緒に説法を聴かれております。そういうようなことで、王舎城と釈尊の教団とは、信仰上から密接な関係が生まれている。提婆達多はそれを利用して、釈尊を無きものにして、仏教の教団の指導者

になろうとした。そして、十八歳になった阿闍世皇太子を唆した。「おまえの指が一本消えているのはどうしてだ。私がおまえの話を話してやろう」というようなことで、おまえさんが生まれてくるには、前段申し上げたようなこういう事情がある。「両親はおまえの仇だ。だから、頻婆娑羅王を無きものにして、おまえがマガダ国の大王となれ。わしは仏教団のリーダーとなって、相ともに手を取って、マガダの国を政治的にも精神的にも独占していいこうではないか」というような話には、若い阿闍世太子が乗ったわけです。

まず、父親の頻婆娑羅王を王舎城の王宮の七重の牢獄の中へ閉じ込めて、飢え死にさせようとした。今でもその牢獄の跡があります。あるところ、土台がわずかに残って、最近はみんなに見てもらうために、新しい煉瓦を積んで、格好をつけようとして、給水塔もあります。毎年行きますが、なんだ今年はまた五寸ばかり高くなったな、そのうちにまた牢獄の壊れたような格好にしていくのではないかと、思っておりますが、とにかくその場所です。そして牢獄の入口には番兵を備えて、中へはだれも通さない。皆さんはほとんどご承知ないと思うのですが、四十数年前、日本が負けたときに、食べるものがない。みんな田舎へサツマ芋や大根を買い出しにいったのです。買い出しについては面白い話がよくありますが、田舎へ行って、胴巻に米を三升ぐらい巻きます。しっかりと胴

巻きをいたします。統制ですから、私服の刑事が駅を通るときに調べている。うんと腹に力を入れて、改札口を通っていく。七、八間向こうで、とうとう発見されずに済んだな、やれ、やれ、と思うとおなかがふーっとへこみます。そうすると、今まで巻いていた三升のお米が、ザラーツと下へ落ちる。私服の刑事が張っていますから、それっというようにもので掴まえられる。そういう笑えないような笑話があちこちで行われましたが、私が買い出し部隊の元祖は韋提希夫人だと思ふのです。といえますのは、餓死を目標にして幽閉された頻婆娑羅王にどうやって会っていたかということです。

もう一週間たった、十日たった、十五日たった、ここらでそろそろくたばっているだろうと思つて阿闍世太子が見にいきますが、どうしてどうして健康で、精神も落ち着いて安定している。牢屋からは、ちょうど南東の方向に靈鷲山が見えるのです。牢屋は大体が、窓は高いところにある。私のいた未決監も、高いところにこんな小さな窓があるだけです。こうやって見ないと見えない。恐らく、頻婆娑羅王もそうだったろうと思ふのです。頻婆娑羅王がここから見るといふと、ちょうど釈尊のいらっしゃる靈鷲山が見えるのです。そこでここから、「あなたにはいろいろと教えを願つた。ご説法を聴きました。私はなぜこういふような所に入れられているのか、今こそあなたの教えが本当によくわかりま

した」というようなことで、心相通じて彼方を合掌しながら、頻婆娑羅王は非常に心が落ち着いてきているのです。そこでもってご婦人が毎朝牢獄の入口を上手に買い出し法で入ってくるのですが、これはお経の中に書いてあります。まず、皇后様ですからおつむに冠を被っている。冠に玉の飾りが幾つかあります。そこへインドですから果汁を入れるのです。そして手と胸ををきれいにされまして、両手には酥蜜、胸には牛の乳と、飴と日本のうどん粉かパン粉を練り合わせたもの、たいへん養分があるのですが、これを胸に張って、そして皇后様は黙って入っていくのです。皇后様が王様にご挨拶においでになるものですから、番兵も入れざるを得ないでしょう。入っていくときに頭を振ったりしたら大変なのです。それだとジュースがこぼれてしまいます。それだから、買い出し部隊が米が落ちないようにうんと腹に力を入れて、駅の私服刑事の監視の目を上手にくらましているかなければならなかったように、皇后様も大変だったと思うのです。冗談ですがインド人はネックレスの飾りが大きいのです。日本は細いですよね。だから私はインドに行くとき「皆さん、もっと大きな派手なネックレスをつけてこい」と、ご婦人に笑い話で言うのです。インド人はなんでも大きいのです。だからこのネックレスの玉も大きいのです。恐らく皇后様はなお大きいものをここへつけて、そこへジュースを入れて、こぼれないように

して、上手に番兵のところを通る。それで中で王様にそれを差し上げる。だから、十五日にたっても、二十日たっても王様はピンピンしている。そこで、怒った阿闍世太子が、なにかありはしないかと番兵を責めた。そうすると、とうとう白状してしまったのです。「皇后様が、毎朝、直立不動でお歩きになって、しずしずおいでになる」と。阿闍世皇太子が腹を立てて、母親を責める。「お母さん、何か持っていていないのじゃないか」ということで、それが結局露見して、阿闍世太子がお母さんを牢に入れてしまいました。当時は、王舎城の牢屋敷といったって、恐らく今日見るような立派なものじゃないと思うのです。そこでお母さんを王舎城の奥深いところに、お父さんのように本当に牢屋へ入れたというのではなくて、軟禁じゃないかと思いますが、深宮に幽閉されるということになります。

## 韋提希夫人の愚痴

### — 自己責任の回避

さあ、それからがいよいよ本番に入っていくわけです。ここらは映画でやったら非常にいいと思うのですが、その中で韋提希夫人一人が非常に悩み苦しみ、ドレスもネックレス

も冠をも投げ捨て、小さい子供が痲癩立てて指をかんでそこらのものをちぎるように、自分が皇后であるという地位を忘れて、どこの街角にも見える一介の母親の姿になって、そこで愚痴のあまりに自分の着物を食い破って悲しまれます。そのことが靈鷲山に通じるのです。ところが、『観經』の中では、そのことをお知りになった釈尊が、直ちに空を飛んで阿難と目連とを伴って、ここへ現れるというように書いてあるのですけれども、そんなことはないと思うのです。恐らく王舎城で家庭的な悲劇が起っているということが町の評判になって、それがだんだんと靈鷲山のお釈迦様のところへ伝わっていったのでしょう。今でしたら、テレビなどでアナウンサーが言えば、もうそれでパーッと伝わるのですが、当時はそういうわけにはいきません。ちょうどそのときは、釈尊が靈鷲山で『法華經』をお説きになっておいでになるのですが、それはかわいそうなことだと、韋提希夫人の心中を察せられた釈尊が、『法華經』を聞いていらっしやる信者や弟子に向かって、「今、王舎城で家庭的な大きな悲劇が起っている。韋提希夫人は、わしが救ってやらなければ救われないんだ。韋提希夫人は韋提希夫人一人ではないんだ。人類の家庭的な悲劇は永遠に起こるんだ。だからあなた方、今、一匹の子羊がいる。（こんなことは經典には書いていませんが、キリスト教のバイブルにちゃんとそれがある）百匹の羊のなかで一匹

が失われたら、羊追いの男は九十九匹をそのままにして一匹だけのために探しに行く。それと同じこと。だから、今、時間をくれ。これから王舎城へ行ってくる。それでまた帰ってきてから『法華経』の話しを続けるので、しばらく待っていてくれ」と仰せられて、阿難と目連を連れて、王舎城の韋提希夫人の前に現れました。

釈尊はインドの転輪聖王、精神界の指導者ですから、番兵も文句も言えないわけです。それで中へお入りになるのです。そこところを劇でやったら大変な感動を与えるわけですが、しかしよほどの名優でないといけないと思うのです。『観経』は二段になっています。靈鷲山に帰って行って、王宮の出来事を阿難が話すのです。だから、二段になっています。お釈迦様が立っていらっしゃる。すると韋提希夫人が待ちうけておいでになる。お師僧様がこられたということで、お釈迦様の足元にまきついて、愚痴のありったけを訴えますが、釈尊はそれについて沈黙を守っているわけです。ここいらは本当に大事なところです。「ああ、かわいそうな母親だ、身は王侯だとか皇后だとかといわれているが、人間として女性として本当にかわいそうだ」と思い、慈悲の心を持って相向かい、仏の眼をもって相看る。まことにその通り。その沈黙、サイレント、これが大事。足に巻きついて、愚痴のありったけを言って、「あなたのようなご立派な方に、なぜ私の子供を誘

惑するような提婆達多とご縁があるのか。私の子供はいい子供です。それを唆して頻婆羅王や私をこのようにしたということはどういうことですか。お釈迦様、あなたご自身の責任だ」と、こうくるのです。韋提希夫人は自分たちの行ったことは忘れて、今日の悲劇の原因を相手にすべてなすりつけているのです。ここが大事です。「あなたの責任だから」ということで、泣き崩れて愚痴のありったけを訴えている韋提希夫人を、立ったまま見ておいでになる釈尊の、その沈黙の姿です。そして泣きながら「なんで私はこのような悲しみを受けなければならぬか。自分の産んだ子供のために、なんでこんなことをさせられるか」と怨みごとをいって、相手に悪をなすりつけていく。それにはそれだけの原因がちゃんとあるのです。わが子を並べた槍のところへ落とすなんて考えられないことです。もう一つ言えば「三年も待てない」などと行って、仙人を殺す。そういうような根本的に間違っている事をしているのです。だから自業自得なのです。

そうしたことを忘れて全部相手に悪いことをなすりつけるということは、まさに現代社会のやっていることではないでしょうか。民主主義というのは、一体どういうことか。これは人間本位ということですよ。ヨーロッパでは、民主主義を自分のものにするために三百年、四百年かかって、近代ヒューマニズムから現代まで苦勞に苦勞を重ねて、そして古い

宗教、キリスト教のカトリックの束縛から離れて人間というものを見出してきたのです。それも今は間違った方向へ行っております。日本は、戦争に負けて、戦争に負けるものは、長いものにまかれよという主義なのです。徳川三百年の間は「下に、下に」という。「百姓と胡麻の油は絞れば絞るほど出る。ただし、死なない程度に絞れ」と、こういうのです。明治時代において初めて、自由民権思想、人間個人の尊さ、人間には一人一人、人格と尊い人権があるはずだ”と云って、板垣退助その他が民権運動を起しましたが、これも瞬く間に押さえつけられた。それからは天皇絶対主義です。人間個人の本当の目覚めというものは、日本人にはあるのでしょうか。全部が付和雷同で、他者のなかに入り込んで、政党の名でものをいうような、あるいは組合の名でものをいうというような、自己の主張なり行動に責任を持たないような人間ばかりではないでしょうか。そして、日本の民主主義はヨーロッパのように三百年、四百年の苦闘をして自らが勝ちとったものではなくて、アメリカから与えられたものです。そんなものが本当の民主主義でしょうか。民主主義というのは、人間、人格の尊重ということですから。人間の尊さということですから、人間の尊さは宗教や哲学から論じられなければいけません。仏教の縁起論からいわなければいけないと思います。だから、今日の民主主義だとかそういうようなものは、全部欲望

しだい、自分の欲望が満足されるということが民主主義ということ、勝手なことばかり  
 いているのではないでしょうか。

韋提希夫人が、自分の今まで歩いてきたやり方が悪かった、大きな間違いを犯したとい  
 うことを忘れて、相手に現在の悲しみを全部なすりつけた。日本の現代のやり方な  
 ます。そこで、最後はお釈迦様のところへ行くのです。釈尊の大きな慈悲の精神からい  
 えば、「わしが悪いんだ。こういう不幸な人をなんとか救っていかなければいかん」と、世  
 の中のそういう悲劇を身一つに受けていく。これは法然上人の場合でも同じことです。

「ここにただ一人でもいい、念仏によって救われる者があったら、再び日本に帰ってき  
 て、そういう不幸な人々に対して、念仏の尊さ、喜びと感動と勇気とをもって、この与え  
 られた人生を力いっぱい生きていける。これが浄土宗の南無阿彌陀仏だ」と。四国へ流  
 配の場合でも、恩寵です。あの場合に、平家から命令が下りたから、寵恩と書いてある。

あの時代は寵恩でいいでしょう。私はもっと大きく、恩寵。そして念仏の喜びを知らざる  
 者に伝えていく。法然上人は、「わが本国は浄土にあり」と仰せられる。ということは、  
 浄土から日本へ来て、そして本国の浄土にお帰りになって、ただちにまた還相の菩薩とし  
 ておでましになる。ある弟子が、「この度はご病気が重いから、浄土往生なさるのでござ

いましような」と枕元で聞いたときに、「わが本国は浄土なり、わしは帰り逝くんだ」といっていらっしやる。「往生する」というと、「そうではない、帰って行く」。念仏の信仰が熟してくるといって、浄土往生、私どもはまだそういう立場にありますが、法然上人のごとく、「帰っていく。故郷は浄土である」と。ですから、ご布教くださる皆様は、それだけの確信が持てなければだめです。世の中の地位や名誉だとか、利害打算の世界の思想を説得させるには、「わが本国は浄土である」と。叩かれても、悪口を言われても、「何とでもいえ。それは利害損得の世界のことだ、おれは次元の違う浄土の世界が布教の本家なんだ。どんなひどい目にあっても平気だ」と。「平気だ」とはいいませんが、「言うなら言え」というのです。失礼ながら、あなたの国籍はどこにある。何々市の何々区の区役所の戸籍係、冗談いっちゃいけない。それでは京都の……、冗談いっちゃいけない。それでは日本に国籍がある。冗談をいっちゃいけない。地球にある。まだだめ、浄土ですよ。三千大千世界から無量の方々が中心である浄土へ、あるいは『無量壽経』の最後にちゃんと書いてある十四仏国、全宇宙から浄土へ、菩薩が阿彌陀様のところへ行っでご報告申し上げて、ただちにまた還相の菩薩としてあっちの地方やこっちの地方で活躍して、阿彌陀様に報告をして、また出かけられるのです。大宇宙の中心が浄土ですから、浄土に

国籍を持つような南無阿彌陀仏でなくては、本当の教化はできません。

話は飛びましたが、お釈迦様は非常に教育者です。宗教とか哲学とか、特に教育的な場面が素晴らしいのです。ものの道理のわからない韋提希夫人が愚痴を述べて、皇后としてのきれいな着物もバリバリに破って、気違いのようになって泣いている。どんな悪口も、愚痴も、じっと立ったまま黙って受け取って、心が禪定にして落ち着いてくるのを待っておいでになる。韋提希夫人が落ち着いていくにしたがって、南無阿彌陀仏の念仏の信仰へ順番にお導きになる。ここまでがだいたいのお経の序文でございます。

その序文の最後に、定善の十三観と三輩九品という散善が出てくるわけです。いよいよ本論に導きなされるその前に、後に説く定善の十三観、後の三観の散善観、これが略説されております。後で詳しく出てくるので略説されているのです。十三観の「西へ太陽が沈んでいくのを見よ」と始まっていく初観から十三観、これがいわゆる本論なのですが、その前に、その定善の十三観と散善をごく簡単に略説しておいでになる。善導さんも『観経疏』に、人間の心の機微に入ったご解釈をしておいでになります。これは皆さん、ひとつ研究してください。

## 韋提希夫人の救い

それから、韋提希夫人の心が静まっていくな。人生の悲しみのどん底に陥っているのだが、それを救うには韋提希夫人の心を、あるところへ集中させないといけないのです。しかし、最初は、自分の悲劇を相手になすりつけ、こともあろうに教えを受けているお釈迦様にまで怨みごとを言ったのですが、黙ってそれを我慢して、かわいそうな女性だと見ておられる。やがて韋提希夫人は心が静まるにしたがって、自分たちのつくった当然の結果がこういうことになったということがわかってくるのです。相手になすりつけたその愚痴が、王舎城において子供が生まれてくるまでに、自分たちが原因をつくってきているのだということ、宗教的な自覚がだんだん出てくるのです。お釈迦様はそれを待っていておいでになるのです。そして、韋提希夫人が、最後に、「この娑婆の世界はいやなことが充滿して、こないやなところはありません。こういう悩み苦しみのないところを教えてください」といって泣きつくわけです。ようやく自分を取り戻したのです。善導さんは「光台現国」というような題で仰せられますが、お釈迦様の眉間の白毫から光明が出て、頻婆娑羅王の幽閉されているところまでも行って、それがまたお釈迦様のところへ帰ってくる。こ

れはお釈迦様の心が頻婆娑羅王を救っていくということを象徴しているのですが、それよりも、光明のなかに韋提希夫人が願った世の中、「娑婆世界は本当に身を切られるような恐ろしいやなところですよ。もっと苦しみのない、悩みのないところを私に与えてください」と。眉間の白毫から光が出て、光の台の上に諸仏の国々（浄土）が現れるのです。その中に阿彌陀様の西方浄土もあるわけです。

お釈迦様がそれを韋提希夫人にお見せになるわけです。人間の悩みが多いから、光台現国は、仏の数だけあるわけです。人間の悩みは様々あります。恐らく、無数にあるでしょう。光の台の上上がった諸仏の国も無数あったと思います。人間の悩みに応じてそれを救っていくところの国はあるのだから、悩みが無数ならば諸仏の国も無数にあったと思うのです。ところが、その中で韋提希夫人が初めて、「西方の阿彌陀仏の浄土の世界へ私をいかせてください」と。善導さんの疏に出ていたかどうか記憶がありませんが、浄土教からいったら、諸仏の浄土を統一したものが彌陀の無量壽国（浄土）だと思えます。諸仏を統一してそのなかに出てしまう、これが阿彌陀仏の極意です。場所的にいったら、浄土は諸仏の国土を全部統一しているのです。これは浄土教のなかの問題になりますが、南無阿彌陀仏の中に、全仏教が統一されなければ選択とはいえません。選択本願念仏は聖道

門の宗教的な行も南無阿彌陀仏の浄土門の中に姿を変えて、そして内容に含まれていくようになるのです。

聖道門だけの宗教的な行事ではなくて、人間が食べたり、仕事をしたり、働いたりする人生そのものが、南無阿彌陀仏の中に全部統一されなければ、本当の選択本願念仏とはいえません。これが法然上人の素晴らしいところですよ。これは余談なのですが、たくさんの諸仏の中で韋提希夫人が西方の浄土を選んだということは、無数にある諸仏全体を統一されたのが西方の浄土でなくはいけないということを示していると思います。『阿彌陀経』の六方段にしましても、あるいは四十八願の十七願にしましても、諸仏称揚、全宇宙の仏様が彌陀の浄土を賞賛しているということは、彌陀の浄土が全宇宙を統一しているということです。幾つかある中で、韋提希夫人が一つ選んだというふうには解釈したら、不十分だと思えます。聖道門と浄土門が並んでいて、聖道門がいやだから浄土門をとる、そんなものじゃない。転輪聖王として全部とり入れていくわけですよ。あるものは西方の浄土だけなのです。この中に全部統一されていかなければいけないのです。

## 釈尊の微笑

### — 彌陀の化身

そこで大事なのは、今まで沈黙されていたお釈迦様が即便微笑です。すなわち、そこで初めてお釈迦様が微笑まれる。これは大事です。どういう意味かというのは、善導様もお書きになっていらっしゃいますが、『無量壽經』では、靈鷲山の上で、天気晴朗な日に一万二千人の大衆が集まり、お釈迦様は座禅を組んで寂靜三昧にお入りになっております。ずっと側にいるのは愛弟子である阿難です。阿難というのは暗記第一の人です。ですから、「阿難かくのごとく聞けり」というのは、大体阿難が編集のときにいた、それを踏襲しているわけなのですが、そのお師僧さんのお釈迦様のお顔を靈鷲山の上で眺めたら、いつもとはちがう光顔巍巍として寂靜に入られた。『無量壽經』の最初の序文のところにあるでしょう。今日天尊行如来徳、五つの仏様を讃えるところの言葉ですが、五徳瑞顔、五つの徳が現れているのです。光顔巍巍というのはヒマラヤの表現です。巍巍というのは聳えた山が本当に光輝いている、それをアーリア民族は經典にいずれも使っている。ですから、現地へ行ってみなければ、三部經の本当の心はわかりません。

阿難がもうたまらなくなって、今日は今までに聴くことがなかった教えがあるのではないかと思つて、じつとしていられないのです。そこで阿難が、お釈迦様に対して思わず「お師僧様、今日の姿は全くこれまでの姿とは違つております、今日は特別に尊いお話があるのではないでしょうか」と、聞いてしまいます。それを待つておられたごとくに、お釈迦様は「よく聞いてくれた、そのとおりじゃ。実は今日は、これから四十八願を説いて、そしてその中でも特に極悪のもの、一切のものが救われていくという十八願を説くために、私はインドへ生まれてきたのだ」とおっしゃたのです。ですから、お釈迦様の本地は阿彌陀様です。こここのところを『観経疏』のいちばん最初の玄義文では、じつとしてられないから、彌陀が極楽からこの娑婆世界へ飛んでこられて、それで釈尊となつて教えを説かれたと書かれています。これは定善觀の第八に出てくるのですが、五徳瑞顔ということは彌陀の姿です。ですから『無量壽經』を読むときは、阿彌陀様が浄土から釈尊（応化身）となつて現れて、そこで四十八願を説いて、一切のものを救わずにおれないという背景を、頭の中に入れていかなければならないのです。阿難が思わず、光顔巍巍としてお師僧さんの尊い姿に言葉を発したということは、彌陀の化身として、お釈迦様がそこに彌陀を念じておられるのです。ですから釈迦は彌陀と一体となつていっているのです。

そして有名な四十八願を説かれた。ところが、『無量壽經』は四十八願を説かれたといふだけなのです。第十八願がこの地球上のだれかに実現して、悲しいことも苦しいことも悪いこともやった、それが現実に救われていったという歴史的な事実がなかったら、『無量壽經』は単なるカントの哲学とか、ヤスパースの哲学というような、一個人が説いたものに終わってしまうのです。

ところが、今やこの王舎城の韋提希夫人という、この地上に泣き笑いの人生を送っている人間に対して、阿彌陀様の四十八願の教えが実現しようとしている瞬間なのです。韋提希夫人がたくさんに見せられた世界の中から、「阿彌陀様の西方浄土がありがたい。どうぞそこへ私をやってください。私にこれを現してくださいませ。」といったその途端に、沈黙を守って立っておられたお釈迦様に微笑みが出る。ああ、ようやく人間に通じたという事なのです。ここで初めて『無量壽經』が生きたのです。『観經』がなかったら、『無量壽經』は宗教ではなくて単なる哲学の本です。そしてまた仏典には決して個人の名前が出ておりません。これが尊いのです。全民族の願いなのです。だから、どこともなしにすべての民族が寄って、だれが書いたということではなく生まれきたということなのです。個人の名前なんか入れたら、そんなものは經典でもないし、宗教でもないのです。これが

お経です。論釈となれば、龍樹とか天親とかあるいは善導というような名前が出ますけれども、経典そのものは全民族の、アーリア民族の、全地球上の人類の願いなのです。そんなものに個人の名前がつくわけがないのです。

そういうことで、初めて釈尊が、ああ、わしの気持ちに通じた、彌陀の気持ちに通じたということ、そこで微笑まれた。

## 西方浄土の観想

それから定善が始まって、「まず、おまえのその乱れた心が静まってきたら、西方のあの水平線のところへ真っ赤な大きな太陽が、音を残すようにして、きょうの一日の仕事を終わっている。そこへ心をギュッと当ててみよう」とおっしゃっているのです。

このようにして釈尊は、いろいろな譬えをもって、これから西方浄土をおまえに見せようと、順序を追っていかれます。その譬えというのは、この場合は象徴です。この裏には釈尊が阿彌陀様の本願を背景にして、その本願へもっていくために、順番に説いていかれるのです。ですから、象徴というものは単なる象徴ではなくて、背景には彌陀の本願が

ちゃんと生きているということをお考えにならないければ、『観經』を本当に読んだとはいえません。だけど、韋提希夫人はそんなところまでいけないのです。まず、乱れた心を静めて統一するために、西方の真つ赤な太陽を見ているのです。

インドへ行きますと、大平原のところに太陽が沈むのです。こんな大きな太陽なので、私どもは車に乗っておりますが、それを止めて、大平原の向こうへ落ちて行く太陽に思わず手を合わせます。何故そういうことをやるのでしょうか。これは善導様が指方に沿うということをおいでになります。真理というものは法性だとか真如の世界とか、縁起の世界とか、法の世界とか、ただちにはわからないのです。そこへ導くための一つの法を指し示す。あるいはこういう姿形、因縁を結ばせて、そして順番に我々の心をその法の法性とか真如とか法とか、そういうものにお導きになる。ですから、浄土宗のほうはそういう一つの象徴的な形象、だけどその形はここにあるものだとかそういうものとは違うのです。その形の中に仏教の根本思想の縁起だとか法性というものが入っています。余談ですが、本願寺の親鸞聖人はむしろそういう形を表面へ出さない。ちょっと系統が違います。浄土宗のほうは善導大師、善導様は指方立相で、凡夫に最初から形なき世界を説いても、とりつきにくいということで、指方立相、方角だとか形を見せて、その中へ宿って

いる仏教の根本思想へ導いていこうとする。ところが、親鸞聖人はどちらかという善導様よりもその前の曇鸞の『往生論註』などを中心としている。曇鸞の『往生論註』は、善導様のように形をもって示さない。法性、法身、こころというようなことを注釈しておりませんが、非常に哲学的な形のない法性というものを中心に論じているのが曇鸞です。同じ系統ですが、善導は、形をもって形なきものの世界へ入っていく手段とし、形があるものの方へ力点が置いています。曇鸞のほうは、形なきものです。ですから、親鸞聖人の場合は、形なきものを説くとき、色も形もなき法性、法身というようなことを非常に強調しているのです。これは本願寺のお仏像と浄土宗のお仏像と違うわけです。浄土宗のお仏像は、本尊様は立っていらっしゃるか、座っていらっしゃるか別の別はあるけれども、とにかく形をもって示してある。ところが、真宗のほうは形ある、そういうお姿よりも、絵像、絵に書いた掛け軸、その絵像よりもお名号、親鸞聖人は、名号を本尊としておいでになる。南無無量壽仏、あるいは南無阿彌陀仏と、あるいは南無不可思議光、こういうふうに浄土宗と本願寺のご本尊とは形が違っている。だけど、東、西本願寺や大きい寺は、浄土宗と同じように、阿彌陀仏は大体は立っておいでになる。座っているのは、苦しんでいるところに走って行って、救っている姿が出ないということで、立って、左足が前へ進むように、阿

彌陀様が立っています。同じようにお仏壇はお祀りしてありますが、根本は木像よりも繪像、繪像よりもお名号、これが本願寺です。浄土宗は善導系のほうを法然上人がとっていらっしゃるから、凡夫を形なり方角に縁を結んで、そして自ずから仏教の根本思想へ導いていこうということです。そういうことが違っているのです。私は凡夫ですから、どちらかといえば浄土宗の形あるもののほうがありがたい。といって木を拝んでいるのではない。それを通して、そこに象徴された仏教の根本思想に救われているのです。結論は同じですが、表現の仕方がちょっと違うのです。

ちょっと申し上げておかなければいけません、善導様が指方立相といいなさったといえますけれども、科学的に論争してはいけません。科学的に西へ西へといったら、地球は丸いから元へ戻っていくのです。幼稚な質問ですが、大学を出たような人が研修会等でそういうことをお尋ねになるのです。「先生、西へ行ったらどこまで行けますか。地球は丸い、元へ戻ってくるんじゃないですか」と。そのとおりだ。そんな科学的なことをいっているんじゃないんです。西というのは、『観無量壽經』の、乱れた一女性の心を静めていく、統一していく、がしゃがしゃになったのをひとつの教育的な手段で言っているのだ、西というのはインドでは将来を表す。日本とは違うのです。私が西を向いて立ちます

と、西がこれから向かっていく将来、未来になるのです。未来は希望ですね。後ろの東のほうは過ぎ去った過去になるのです。やはりアリア民族と我々とは受け取り方が違う。もし日本で『観無量壽経』が書かれたら、恐らく極楽浄土は東方になったかもしれんません。日本ではどちらかというところ、東のほうに将来とか希望とかいいますね地所を買うんだったら東のほうを買えというわけです。聖徳太子やその他の方が言われているのですが、「生の依るところ」あるいは「死の帰するところ」です。これは阿彌陀であり浄土です。これを現代の日本は忘れていっているのです。故郷喪失の日本人、およそ自分の根源を知らない。故郷というのは、言い換えたら命の根源です。天地の大生命、縁起といっておりますが、天地の大生命、その無量壽仏、阿彌陀様、阿彌陀様はアミターユスで無量壽でしょう。われわれはユス、たった五十年とか百年の限られた命を故郷である生の寄るところ、生というのは私の抛り所、それを忘れてしまっているのが日本人です。五十年あるいは百年の命で、儲けた、損した、それでこの命が終わったら、役割は終わりです。われわれは百年乗り越えてから、それから本論へ入っていて、還相の大活躍をさせていただくのです。

西のほうを見ておりますと、大原野に沈んでいく太陽が、一日大活躍をして、そして静

かに終わったといって沈んでいく。その姿は、例えば死の帰する、私どもの生の拠るところ、この一生涯彌陀のお守りをいただいて大活躍をして、やがて小さなことですが、私は私なりに一生涯力いっぱいにやらせていただいたといつて、この生の拠るところ、根源、あなたの命を頂戴して一生涯終わった、そして死の帰するところ、やがて終わって浄土往生を全うしていく、そういう姿が、西方の太陽が地平線下に落ちていくその姿です。その他、人生の実りの最後、実りの世界というふうにも考えられる。象徴ですから、どんなふうにご解釈になってもよろしい。よろしいが、問題だけは、無量壽仏の浄土に往生をしていく。往生というのは、本当に生きていく。そしてやがてまた還相の大活躍をしていくということなのです。現当二世にわたっての大きな結論が、あの太陽の沈んでいく姿の中に象徴されている。その他幾つでもありますから、それは皆さんが布教なさる場合にお考えなさっていいと思います。特に、インドの大原野に大きな太陽が落ちていくというのがそれです。

## 事実として定善観を説く

### — 初観より第十三観

そこで、「それをまず見よ」といって、韋提希夫人の心をそこに統一させるのです。そんなものは科学的にどうだとか、こうだとかいうのではないのです。順番を略させていただきますが、第二、第三、第四、第五、第六、それからだんだんと心が整理されてまいりました。問題の第七でございませう、華座観です。ここが布教の場合においては大事です。皆さんよくご承知の二河白道も、ここからヒントが得られるのです。これも象徴ですが、阿彌陀様の本願を象徴しているのです。經典には、感動した韋提希夫人がお釈迦様の足元に頭を下げてしまって、順番に浄土の世界、阿彌陀様の世界を見たいというものですから、お釈迦様が見せられるのです。ただし、仏力をもってということですから、これを忘れないようにして下さい。

善導様のおでましになった唐の時代には、法相にしましても天台にしましても、『観經』の韋提希夫人だとか阿闍世太子だとか、そういう人達はみんな大聖と見ているのです。非常に優れた人間だと見ているのです。要するに、聖人だということです。この人達が

仮に凡夫の姿をもって、王舎城における親殺しの五逆罪を犯させて、そこから大事な教えを示すというような解釈です。ですから、韋提希夫人も聖道門の修行にたえた聖人として、これは来生の一つの表現としております。つまり十三観、三福九品も順番に自力で修行を重ねていくのです。特に、十三観などは観法をこらして、最後に阿彌陀仏の姿を實際に見ていくというように解釈をしていたのです。それに対して善導様は古今楷定の書と呼び、『観經』の見方が根本的に違うのです。聖道門の学者が、何らかのものを生み出すとしていたのだということで、『観經』を非常に喜んで読んでいたところへ、善導様が「冗談を言うな、みんな凡夫なんだ、そのヒロインである韋提希夫人は凡夫の代表なんだ、あなたの方の見方は違うんだ」ということで、根本的に出発点が違うのです。そういうところから細かい古今楷定のいろいろな問題が出てきます。それを頭へお入れになっ  
て下さい。

ですから日想観から順番にお話しなさるときに、「心想羸劣るいれつの凡夫なり」とお釈迦様が韋提希夫人にいらっしゃるように、順番に見せていかれる背景には、本師は阿彌陀様ですから阿彌陀様としてのお釈迦様がいらっしやいます。仏力を持って、私のほうのお釈迦様から、順番に導いていかれるのです。そして、非常に感動して韋提希夫人がお釈迦様の

足元から頭が上がりなくなって、ようやく頭を上げたその途端に、空中に阿彌陀様を中心として、両脇に観音、勢至の二大士がお現れになる。これが華座観です。この華座というのは仏様の台座のことです。

それから、第九は真身観文です。お救い主の阿彌陀様のお姿を、仏力によってお釈迦様が韋提希夫人に見させるのです。その場合に、観とありますがこれは見と違うのです。見のほうは凡夫のほうから一生懸命に見る、観は仏様のほうから自然に凡夫のほうへ現れてくることです。このこともちょっとしたことですが、大事なことです。韋提希夫人が、過去の因縁の悪いことをやってきた結果がこうだったということで、お釈迦様は全部自分の責任に負われていかれた。それで娑婆の世界を逃れて、「本当に心の落ち着くところを教えてください」と、阿彌陀様のお浄土を順番にお見せしていくのです。だんだんに感動して、韋提希夫人がお釈迦様の足元に跪いて、頭がだんだん下がって行って、それでようやく第九観が終わって、韋提希夫人が顔を上げてお釈迦様を仰ごうとすると、その前に三尊仏がパーッとおでましになる。これは感動の瞬間です。これは二河白道の起りです。五重その他でお使いになる二河白道というのは、善導様がここからヒントを得られて、こちらに釈迦がいて、向こうからは招喚の声として「安心して来い。死の難はないのだから、

その白道を歩いてこい」と言っていらっしゃる。韋提希夫人に向かって説法していらっしゃるお釈迦様、そのお釈迦様のお話と同時に、第十になって、空中の高いところに三尊仏の阿彌陀様が現れる。お釈迦様が「おまえの人生は本当に悲しい苦しい人生だが、行け」と言い。阿彌陀様が「来い」といわれる。その二つの力によってここへ来る。こういうことで、善導様はここでヒントを得られていくわけです。ただ、一言だけ申し上げますが、善導様の二河白道は、善導様の想像ではございません。その前の道綽禪師あるいはその他によって、ああいう格好のお話がいろいろあるのです。特に、道綽禪師の『安樂集』のなかには、善導様が必ずご利用なさったという前章がちゃんとあるのです。そういうものをおまとめになって、ここでこれをおつくりになりました。これは大変に立派なものだと思います。

お釈迦様が『観經』を説いています。そして『無量壽經』の四十八願というものは阿彌陀様が説いているのですが、四十八願は阿彌陀様が法蔵菩薩の時代の教えということで、お釈迦様の教えと阿彌陀様の教えということですから二尊二教です。信仰の目から見ないで普通の教科書的に本を読んでいったらそうなります。ところが、華座観のところへ来て、これが二尊一教になるのです。二尊はお釈迦様と阿彌陀様ですが、お釈迦様が示され

たのは「念仏の信仰をせよ」ということです。そして阿彌陀様は人生本願の白道を歩いていくということを示されました。お二方に分かれているようですが、お釈迦様の本義は阿彌陀様ですから、お二方はただ南無阿彌陀仏を通して、念仏の信仰をもって歩いて行く事を示されたのです。善導様はその後のお言葉において、その白道をはっきりと「本願の道」と言い換えておいでになります。ですから、お二方の別々の教えのように見えますが、お二方は一つのことを説いているのです。人生の本願の白道を歩いていくという、これは華座観のところではっきりしているわけです。お釈迦様がお話ししていらっしやるところへパーッと出られている。それは韋提希夫人に歩いていけということを、暗示しているのです。

結論を申し上げますと、やがてこの十三観へ進みまして、韋提希夫人は華座観で救われているのです。無生法忍を得たと書いてあるのです。ということは、十三観には本願が背景になって、その象徴として例えば「莊嚴をもって説かん」と、お釈迦様は多くの譬えをもっておっしゃる。譬えというのは象徴、何を象徴しているかといえ、彌陀の本願を背景にしてお釈迦様が説いていらっしやるのです。經典には、韋提希夫人並びにたくさんの侍女が書かれています。しかし侍女は牢獄やそんなところにはいるわけありません。

韋提希夫人一人がそこで救われていくのです。『観無量壽經』の中では無生法忍を得たということ、そこで念仏が予想されているわけです。

### 全ての人のために説く散善観

#### — 第十四観から第十六観

十三観が終わりましたから、次の三観を上中下に分けまして、上には上上、上中、上下というふうに分けていきますから、九品に分かれます。十三観まではお釈迦様に対して、「悩み苦悩のないところを教えてください。見せてください。私はそこへ行きたい」という韋提希夫人の要求に応じて、お釈迦様がお示しになった。そしてこの第七の華座観において、実際に韋提希夫人は救われていくわけです。ところが、その後によく散善は、韋提希夫人が求めたものではないのです。釈迦が進んで説かれた。韋提希夫人以後の人類、これは一体どうやって救われていくかということです。人間には様々な種類がある、性格がある。定善の定とは心を定めよ、落ち着けていく態度。散善というのは毎日の忙しい仕事やいろいろなことをやっていくわれわれの人生、生活、その中にも様々なあります。それ

を仮に三つに分けた。これを十三観にならって、これも散善として全部で十六観ということになるのですが、無量壽経と比べて三福九品、世、戒、行福を九つに分けたということは、人間には様々な性格がある、いいことをやる人も悪いことをやる人も、人殺しをやる人も様々あるから、九類に分けたのです。そしてそういう人もすべて、南無阿彌陀仏によって救われていくのだということを、お釈迦様のほうが自分で、人類の将来を考えてお説きなされたのが後の三つの散善なのです。散というのは散るということですから、毎日忙しく、心が散り散りばらばらになって損得した区別もあるだろうし、あるいは一生懸命になって親孝行をやるだとか、仏様にお参りするとか、先生を尊敬するとか、あるいは五逆罪、両親を殺した、あるいは提婆達多のように僧侶を傷つけた、あるいは和合僧を破壊した、平和を乱した、そういう様々な類を仮に九種類に分けて、そういうものも最後には念仏によって救われていくのです。

例えば、下下品のいちばん最後のところでは、五逆罪を犯している。両親を殺したり、僧侶を傷つけたり、そういうものもいよいよ息を引き取るときに、善知識に導かれて南無阿彌陀仏と申せばそれで救われていく。これはどういふことかというのは、阿闍世太子のことを含んで説いていらっしゃるのです。深い意味があります。母親としての韋提希夫人

は、やはりわが子かわいいのでしよう。頻婆娑羅王はやがて飢え死にして亡くなって、あとは阿闍世大王ということになっていくのですから、父親を殺した阿闍世がどうやって救われていくだろうかという母心が韋提希夫人の心にあるのです。釈尊はそれを察してか、既に五逆罪を犯したものでも救われていくということをお説きになっていらっしゃる。經典には出ていないのですが、恐らく韋提希夫人はあとの散善のお話を聞いて、ああ、自分の子供も救われるのだなということをお心ななかで、願う気持ちがあったと思うのです。

そういうことで、『観経』の最後の結論で、阿難が「これはどういうお経の名前にしたらよろしゅうございますか」といつているのです。「観極楽国土の阿彌陀様、観音様、勢至様を見る一つの教えということにしてくれ」ということで、『観無量壽経』ということにした。やがて韋提希夫人も慰められ、心が落ち着いて、お釈迦様は靈鷲山へお帰りになる。そして靈鷲山では今までに定善の十三善の三観を説いたけれども、実はそれを排するために説いたもので、いちばん大事なのは、無量壽仏の御名を保てということです。このように『観経』の最後は終わっています。

定善、あるいはそういうものを説いたけれども、実際はそんなことはできることではな

い。ですから、善導様はほかの聖道門の方と違って、特に最後の散善の九種類、これを読んでいく。最初をお読みになればよくわかる。いちばん上は立派な人がやれることを書いてあります。三心を具すだとか、あるいは親孝行するだとか、信仰を持つだとか、三宝を大事にするということが書いてある。そうするというと自分は、上品の下生ぐらいが相応かなと思って見ていくのです。実際、自惚れていたのが解ると、今度は中品の中生ぐらいかなと思って、俺もいいことぐらい多少できるかなと思っているが、そんなことはとてもできるわけではない。だんだん下がってきて下品下生の、五逆罪、十悪をやっているのが凡夫の俺なんだと、善導様はこういう眺め方をしていच्छるのです。自己の姿を見つめれば見つめるほど九種類の姿、自惚れた自分がだんだん壊れていって、「これがおまえの姿だ、人間の本当の姿だ」と見せられている読み方なのです。

聖道門の人達は、自力でもって五十三人の善知識を尋ねる『華嚴経』の十住の法、十行十廻向十地の順番に菩薩の姿に上がっていくという理想主義的な考え方です。人間がまだ何かできると思っているような自惚れなのです。善導様は、「冗談言うな。この九品の姿が人間の姿、私の姿である」と。上品だったら一番いいのです。あなた方は自惚れているだけなのです。本当の姿を見てみよう。上品は今度は中に下がっていく、今度は下

へ下がっていく、下下というのが本当の人間の姿ではないか、これが善導大師の『観經』の読み方です。

こういうように説いたのも、こんなことは到底凡夫にはできないことだ。人間の自惚れを砕くためだとおっしゃっています。阿難に対しても、韋提希夫人に対しても「無量壽仏の御名を保て」といい、無量壽仏の御名とは阿彌陀様を信じ、南無阿彌陀仏を申していくことですよと書いています。そこにいたたくさんの人々は皆感動して喜んで去ったとあります。これは經典の一つのパターンなのです。如来に礼拝して、ありがとうございましたと感動して喜んで、そして去っていくということですよ。『法華經』の話がそのままになっていますから、靈鷲山にお帰りになった。そこでお釈迦様が、「阿難よ、今、王舎城の中で起こったそのことについて、皆さんにお話しせよ」ということで、靈鷲山において今までのことを、阿難がお話ししたということになっています。ですから、二段になっているのです。靈鷲山上において、阿難が代わりになって王舎城の出来事について、皆さんにご説法を伝えたということです。

## 仏教の縁起論の展開のなかの『観経』

ところが、問題は、その後どうなったかという結論を出しておかなければいけないのです。また、この結論が大事なのです。それが大乘の『涅槃経』梵行品の三と四にでています。これはそう長いものではありません。

大乘というものは、お釈迦様が亡くなってから四、五百年たった紀元前後に『般若経』ができました。いちばん最初にできたのは『小品般若』という『般若心経』のような小さいものです。インドの南のほうで、『平家物語』のようにあちこちでばらばらにできてきたのです。この世の中は自分の力だけでいつまでも存在し生きていけないものではない、みんな生かし生かされていく、これは縁起論です。これが釈尊の法であり、本当に生きるというその姿です。

ですから、諸行無常、諸法無我。諸行無常は時間的に考える、諸法無我は空間的に考える、それがクロスした時点が現在の皆さんや私も、またここにある机の姿、要するに縁起論、生かし生かされて生きる、固体的にいつまでも永遠にあるというのはあり得ない、自分だけで生きることはいけないということです。ところが、お釈迦様が亡くなって、そ

の後に生まれてきたのは部派仏教でございます。十八とか二十とかいったたくさん派がだんだんできてくるのですが、その中でいちばん大きな力を持っていたのがテーラヴァーダという上座部の部派です。いわゆる小乗仏教です。

そうなりますと、自分だけの力で存在して生きていく、そういう思想が強くなっていく。縁起論というものが因果論、学問、今の自然科学は全部因果論ですが、仏教は縁起論です。とにかくお釈迦様の縁起論が壊れて、例えば人間の体は五蘊といって、色、受、想、行、識の五つの元素みたいな固まりよりできています。ものを見る場合でも、五根・五境、あるいは五識といいますが、眼、耳、鼻、舌、身そういう五つの感覚・機関があって、見る対象、色、あるいは音、こういうものが向こうにある。そういう対象を眼の五つの感覚が見て、そこに五つの識、いわゆる意識内容ができてくる。そういう場合に、眼とか耳とか鼻、それ自身にあると考えるのが部派仏教の小乗仏教なのです。本来そんなものは孤立的に独立できるものではないのです。ですから、五根、五境、いわゆる色だとか声だとか、匂いだとか、そういうようなものから生まれてくるところの五つの意識内容、そんなものは独立的にはあり得ないのです。そういうものを細かく分析していったら、個別的に見ていくのが小乗仏教で、五蘊、そして十八界に分けられます。さらにそれを細かく分けて

元素、しかし、その最後は自分だけで存在する分けられたものということですよ。

そういう小乗仏教の説き方に対して、「ばかいえ、そんなものはみんな関係しあって、重々無尽の時間的空間的に関係してここへ出てきているだけだ。細かく割っても、自分だけの力で独立できるものはどこにあるか」。それをぶち破ったのが紀元後、お釈迦様が亡くなって四百年ほどたったときに生まれてきた『般若経』です。初めは『小品般若経』で小さなものです。それがインドの南から西北のガンダーラのほうへ発展して、シルクロードのギリシャの文化とインドの文化が合体して、初めてお仏像がガンダーラでできたのです。お釈迦様が亡くなってから二、三百年の間はお仏像はつくれません。神聖なものを形に表すことは、インドは非常に否定しております。スリランカへ行きますと、大きなお寺があります、ご本尊はありません。境内にある大きな菩提樹がご本尊で、菩提樹を皆さんが拜んでいるのです。西洋文明の起こりであるギリシャとかアテネでは、パルテノンのように神様の姿をどんどんつくっているのです。それがシルクロードを伝わって、紀元前にアレクサンダーがインドのほうに攻めてきました。そしてインドの西北、今のパキスタンのところへ入っていきまして、その影響を受けてお釈迦様の像、様々な仏様の姿を聖人の形に表した。そのガンダーラ地方において、南にばらばらに小さくできていた『小品般

『般若經』が、『般若經』六百巻というような大きなものになりました。尾ひれがついてしまったのです。根本は、『般若心經』の二百六十三字ばかりです。色即是空、空即是色、これに縮まる。それを六百巻までだんだん広げていった。要は、お釈迦様の根本の精神に帰れ、縁起論に帰れ、というのが大乘仏教の『般若經』がおこっている。その『般若經』を中心に、空間を中心として、空、これが龍樹菩薩、その空間を通して縁起論を復活させて、それから生まれてきたのが『法華經』であり、『華嚴經』であり、『浄土經典』なのです。ですから、浄土とか阿彌陀という形で示しておりますが、それは単なる形ではなくて、それを通して仏教の縁起論の大きな哲学を示す、一つの象徴としてあるということを考えなければいけないわけです。

そこで、法然上人や親鸞聖人の時代には、『観經』は五、六百年後にできた、または八百年ぐらいとか、あるいは中国でできたという説もありまして、定説にはなっておりませんが、問題には一応なっているわけでございます。

## 『観経』の物語のその後を『涅槃経』にみる

そうしますと、これから入っていくというと經典史学になって難しくなりますが、問題は一体阿闍世や韋提希夫人はどうなったかということなのです。

『涅槃経』に阿闍世太子の事が出てくる理由は、なんだと思っ**て**よく考えてみると、一つの菩薩像を説いているのではないかと思われ**ま**す。阿闍世大王のような悪人であつても、一度懺悔をして救われたら、菩薩の大きな仕事をするということ**を**、説きたかつたのだ**と**思うのです。『涅槃経』は根本的に悉有仏性を説いた經典です。あらゆるものに仏性があるということが『涅槃経』の根本思想です。どんな悪人の中へも仏性が隠されているのです。その例のためにこの二章に、阿闍世太子の後日談が出ていると私は解釈しております。親鸞聖人はここ**の**ところを『教行信證』の信の巻にほとんど写**し**ているのです。私は、韋提希夫人が念仏で救われたらどう**い**う姿になるか**と**いうことに非常に関心があるのです。私**ど**もは、念仏で救われたらじ**つ**としておられないのです。自分の喜びをご縁のある方に伝えたいと、じ**つ**としていられない気持ちで、微力ですが動かさせていた**だ**いでいるのです。韋提希夫人については余り詳しくはありませんが、こ**う**いう事実が『涅槃経』

に出ているのです。親父を殺したお陰で阿闍世大王が跡を継ぐのですが、体中にできものができて、臭い膿が出てきて、朝、挨拶に来る大臣はいなくなったというのです。部屋へ入っていくと臭くてどうにもならない。ところが、母親の韋提希夫人一人だけが、様々な薬をわが子の体中に塗って身を拭いてやります。介抱をするその様が書かれているのですが、私はそこをちょっと詳しく書いてほしいのです。念仏で救われたら、ものすごい念仏菩薩像が出なければなりません。母親が子供がかわいいのは当然ですから、さらにもっと迫力あるところの表現がなければいけません。残念ながら韋提希夫人に関する限りでは、そこまでは書いてありません。そこはもっと大きな表現で、母親プラス念仏ということ、念仏菩薩像としてわが子をもっともって世話をした姿を書いてほしかったのです。だから、布教なざる場合、あるいは説法なざる場合には、ほとんど光明皇后のような例を取って、わが子の臭い膿を吸ってまでやったというふうにしていいと思うのです。

肝心な阿闍世太子は、もう懺悔しかけているのです。その膿が出て、できものができたということは、実は、悪いことをやったという心の病から出ているのです。そこに来る大臣たちはみんないい加減な大臣です。『涅槃経』では何人かが出てきます。「阿闍世大王よ、そんなことは気にするな。そんなものは忘れてしまって面白い遊びをやれ」。そんな

ことばかりです。ところが、その中でただ一人耆婆という優れた医者がいるのです。大臣を務めているのですが、朝やってまいります。臭いですから、だれも来やしません。ただ一人この耆婆がやってきて、大王に向かって「夕べは安らかにお眠りができましたか」というのです。これが非常に印象的な言葉です。大乘の『涅槃経』のほうではなかったと思うのですが、『阿含』の漢訳のほうにあります。阿闍世大王にとっては、実に胸を打つことなのです。「夕べは安らかにお眠りができましたか」と、こういうのです。そんなことがありまして、結局阿闍世大王は言うのです。「俺の病気は心の病だ、俺はひどいことをやったな。それだから、どんな医者に診せてもわからない」非常に悩んでいるのです。

これは一つのドラマですから、大乘經典の『華嚴経』や『法華経』のように戲曲的に書いていいと思うのです。靈鷲山にあられた釈尊が、阿闍世大王の心を知っておいでになって、大光明を当てるのです。靈鷲山から流れてくる光明が、大王の体に当たりまして、体の表面のほうの膿が止まり、瘡のできものがだんだんと治っていくのです。だけど、心の悩みがどうしてもとれないのです。そのときにこの耆婆が「今こそ靈鷲山へまいりましょう。釈尊にお目にかかってあなたの懺悔を述べて、心の安らかさを早く取り戻さなければいけない」と言います。そうすると大王が「俺はとても一人では行けない、途中で卒倒し

て倒れる」。耆婆は「私がついていく」というのです。『阿含』のほうでは、象に乗っていく場面で、「おまえ一緒に乗って行ってくれ」と言うのです。今、靈鷲山にしておきませんが、『阿含』と大乘の『涅槃經』とでは、場所が違うのですが、とにかく靈鷲山へ行くのです。そして、お釈迦様の前へ座って頭を垂れて、そのときには阿闍世大王は心が完全に懺悔しております。お釈迦様はじっと見ているだけです。靈鷲山のときには満月の月が出ていないのです。ところが『阿含』のほうには満月の月が出ています。だから、私はここをお話するときには、ちょうど靈鷲山上の夜、満月の月をお釈迦様が背景にしている。そして目の前にもなくなってしまう「私はえらいことをやってしまった」と言っている懺悔をしている、その阿闍世大王をじっと見てお釈迦様は何もおっしゃらない。このときのお釈迦様の大きな愛情、慈悲、これを表現して、大乘のほうの『涅槃經』では月愛三昧とっております。私の好きな言葉です。だから、色紙を書くときに、私はよく『月愛三昧』と書きます。そのときの釈尊のお慈悲を表現しています。だけど残念ながら、大乘の『涅槃經』には、お月様出ていません。ただし、「月愛三昧に頌したまふ」という言葉が出ています。『阿含』のほうには、満月の夜と出ているのです。私は二つ合わせて説いてお話ししたいと思います。

五重などでは、読誦正行のときに三部経のお話を、簡単に皆さんにしなければなりませんので、そのときには両方を合わせて、霊鷲山の上においてただ黙然として、あの牢獄に韋提希夫人が泣いて愚痴っているときも、黙って沈黙を守っておられたお釈迦様が、夜満月を背景にしてじいっとお座りになっている。ものを言わなくてもよくわかっている。自分が懺悔して悪いことをやったといっても、それを見て「ああ、かわいそうだ。しかし、懺悔すればそれでいいのだ」といって、ただ慈眼をもって見ておられる。そのお釈迦様の大きな慈愛を『月愛三昧』とこの大乘の『涅槃経』は書いているわけです。

### 『阿含経』にもある後日談

それから大事なことは、「おまえさんは懺悔をしている、悪いことをよく発見した。おまえさんの罪は許されるよ。もうそれ以上苦しむ必要はないよ」といって、「阿闍世大王よ」とこう呼んでいる。そこで、この大王は非常に感動するのです。人非人であって、親を殺したような私を「阿闍世大王」といってくれるということで、非常に喜ぶのです。そしてそこで、この阿闍世大王が一大決心をお釈迦様に告白するのです。こここのところは

事なところなのです。「私は今、ようやく救われまして、懺悔を通して私のようなものを阿闍世大王と申せられた。マガダの国中の人民の苦しみを自分一身に背負って、阿鼻地獄（地獄の中でもいちばん恐ろしいところです）の中に生涯を全うしても、私は悔いをいたしません」これです。仏教の根本は一人だけが救われるのじゃない。「世界中の人間に苦しみ悩みがある限り、自分は成仏はしない。それを全部背負って阿鼻地獄の中に生涯を全うしても悔いはございません」これです。『阿含経』の中の、『長阿含』の中にちゃんと出ております。『長阿含』の中に小経がずっと並んでおりますが、その中に『沙門果経』というものがあります。これをご覧になるといいと思います。

「われはかくのごとく聴けり。仏、一時マガダの国の……」、これはお釈迦様に寄進を申し上げたマンゴーの林だとか、あるいは菩提樹の林、公園のような道場の中に瞑想する場所ですが、園とよびます。この園が実にたくさんあるのです。菴婆園でしたか、そこにお釈迦様がおいでになったときに、王舎城において一大悲劇が起きて、こうこうこうなりました。それでお釈迦様が阿闍世大王をお助けになる、その場面が出ています。そこには必ず「次の十五日の満月の夜」、これがずっと出るので。次の満月の夜、臣下が阿闍世大王のところへ行って、「こんないい月夜の日には何をやって楽しもうか。一杯飲んでお

遊びになっただけですか。あなたの心配や苦痛なんか忘れてしまいますよ」。そうするとまた、次の十五日の満月の夜に、また家来が来て「こんなときは大王の威勢を示すために軍備を整えて、堂々として、松明を持ってご出発になったらどうですか」というように、要するに、忘れてしまえ、忘れてしまえと、こういう世間並みの挨拶です。わが子を亡くして泣いているところへ行って「ときがたてば忘れませよ」。そんなことは世間並みの言葉です。こんなときには「泣けるだけ泣きなさい」というのが、本当の親切だと思えます。それをやったのが耆婆です。ほかの大臣や重臣たちは、次の十五日の満月の夜「あなたの苦しみや悩みを忘れるためにこんな面白い遊びをしたらどうだ」といって、經典ですから何人か繰り返して出てきます。そのときに耆婆が来て「お釈迦様のところへ行きましょう」といいます。そのときには、靈鷲山というのはこちらには書いてありません。そこで阿闍世大王が「それじゃ、おまえ、一緒に象に乗ってくれるか」というのです。「ええ、一緒に乗っていきましよう」といって、釈尊のところへ行つて、釈尊の教えを聴いてお助けを請う。こういうようにちょっと表現が違っているわけです。

もともと『阿含経』というのは、お釈迦様が亡くなってから、すぐに文字には残してありません。現在でも、インドでは言葉の違いが約三百あります。インドの北のガイドが南

へ行っていろいろ聞いてくれても、通じない場合がたくさんあります。各地方の方言がまことに多い。お釈迦様は、今の南方仏教のパーリー語で話をされたか、あるいは北方のサンスクリットで話されたかというところではない、方言でご説法なさったのです。そのご説法をいちばんよく聴いていたのは阿難で、側にいてお釈迦様のお世話を申し上げた。そこでお釈迦様が亡くなりまして、第一回の編集会議——インド人は記憶が非常に強いものですから、記憶だけに全精力を尽くしましたので、この時分、事実的な歴史的な事情は残っていないのです。阿難がみんな聴いていたわけです。阿難ばかりではないですが。第一回の編集会議では、「このように聴いた、聴いた」では、場所も内容もわからないから、みんな集まって、あのときにお師僧様はどういうことを説かれたか話し合いをやるんじゃないか、間違いのないようにもう一遍耳の中に入れていこうということ、お釈迦様の亡くなった年に阿闍世大王が中心になって世話をしているのです。ここですっかり生まれ変わっています。古い王舎城は狭いから、もし外敵が攻めてきたらいかんということ、阿闍世大王は新王舎城をつくっています。ここで第一回の結集を開いています。結集というのは編集会議なのです。「わたしはこう聴いた」「おれはこう聴いていた」「それは違うぞ」「それではいかん」となったようです。この編集会議のやり方は、大迦葉が議長

になって、阿難がそばにおりまして、議長さんが「それでは君、あのときお師僧さんはどういうふうなお話をなさったかね」と。そうすると「私はこう聞いておりました」。それに対してみんなが「そうだ、そのとおりだ」といえばそれでよろしい。あるいは、阿難がよく知っていますから「それはちょっと違う、こうだ」と。そうすると、そこを訂正して、みんながその話を聞いて、頭の中にもう一遍入れ直すと、こういうのが結集なのです。文字にはしませんで、暗記を正す。これが五十年、六十年、百年近く続くのです。

そうしますと、暗記だけでは自ずから尾ひれがっていく。お釈迦様が亡くなった後に部派が二十派もできて、そして部派の経典、『阿含経』が『長阿含』だとか、『中阿含』だとか、『雜阿含』というものが、俺のほうの経典が本当の釈尊の話だということ、だんだん多くなっていくのです。初めは、貝多羅葉といって、日本でも芭蕉の葉があるでしょう、インドはジャングルでああいうものが幾らでもありますから、あれを乾してカンカラカンなりますと、刃物で方言で書いた。これが文字になる初めなのです。それぞれの派が地方によって分かれていって、こちらのものに『中阿含』に似るようなものを書いたとか、『雜阿含』のようなものを書いて、俺のほうの派が本当だということになってきて、だんだん尾ひれがついて、膨大な漢訳の『阿含経』ができたのです。これは四つあり

まして四阿含です。だんだんと南方へも部派の派が分かれていった。北方はサンスクリットで部派の經典が文字になっていった。南方へ散ったほうはパーリー語で、南方仏教といえます。北方は四部ですが、南方はもう一つ増えまして五部になっているわけです。そういうようになって、お釈迦様が亡くなって百年たち百五十年たって、だんだんとそういう言葉に表されるようになっていったわけです。

そして北のほうでできたサンスクリットが、漢文に訳されて中国から日本にきた、その漢訳の『長阿含』の中の『沙門果経』を見ますと、『観経』のそれだけでは尻切れとんぼのように思われるものが、その後、韋提希夫人が子供を愛し、さらに念仏を通してわが身を捨てて介抱していく。阿闍世大王は生まれ変わって仏教のために尽くしていく、という結論がここに出ているのです。

### 救われた具体的な姿を話していこう

また、こういう言葉がよく使われるから覚えておいてください。『涅槃経』の中に大王が喜びの余りに霊鷲山のところへ行って、お釈迦様から「おまえさんは許されているか

ら」といわれて「わしはマガダの国民全部の苦を背負って地獄に落ちても構わない」といったときに、「我は無根の信を得た」と言っています。アランニヤというのは、非常に臭い匂いのする木らしいのですが、「アランニヤの種からはアランニヤの花が咲く」。これは阿闍世が自分のことを言っているのです。ところが、不思議にアランニヤの臭い種から、香り豊かな香木が生まれたというのです。それはいわゆる「無根の信を私は与えられました」と言っているのです。これは念仏なのです。アランニヤの種からはアランニヤの花や実が出てこなければいけないのに、アランニヤの実から臭いものが出ずに、念仏の信仰のありがたい花が咲いた。そんなきれいな花の咲く根は、私には何もありません。そういう自分の救われた姿を「無根の信」という。「そんなきれいな花が咲くわけがない。そういう根はないのです。仏の救いにあずかって私はこういう信仰を与えられました」と言っています。「無根の信」というのは本当にいい言葉です。本の題にして書いている人もあるのです。仏から与えられる念仏の信仰、こういうことでございます。

ですから『観無量壽経』は結論となる後日談がでておりませんから、全体のお話になりません。是非ご布教なさる場合においては、大乘のほうでよろしゅうございます、その大乘の『涅槃経』梵行品の三、四をご覧になって下さい。一介の女性がだれも寄りつかない

身体の人を、たとえ我が子とはいいながら、積極的に介抱をして、救ってゆく。これは私どもと同じことです。念仏の信仰を得たらじっとしてられない、もっといろいろなことに働かなければいけないということです。浄土教でいえば、安心起行から、四修の作業が出てくるのです。大体は安心起行で終わってしまっていますが、喜びの姿が生活なり社会的な姿として出てこなければいけないのです。これが従来の浄土宗の四修の恭敬修、無余修、無間修、長時修です。これは念仏の信仰に救われたものが具体的にどういう姿になって出てくるかという、実践の生活の姿なのです。そこへ形になって出てこなければいけないのです。そこまで出てこないで、安心起行で終わってしまっているのです。「念仏申し、ありがたいな」で、仏様の顔から光が出たとか何とかおっしゃるけれども、私は仏様を拜んでいるようにみえるけれども、仏様は対象的に見られていらっしゃる姿であって、だんだん遠ざかっているように思えるのです。むしろ念仏を申すよりも、ちゃんと念仏の生活をしている人のほうが、大事なことだと思うのです。何の変哲もない平凡なお姿でやっていらっしゃるそこに、「ナンマンダ、ナンマンダ、ナンマンダ」とやっている人が、どれだけ仏様と一緒にいるかわからない。「ありがたい、ありがたい」といって、木魚を叩いて念仏しているだけが行じゃないのです。具体的な生活の中に現れてこな

ければいけないのです。韋提希夫人においては、だれも寄りつかないわが子を吸うようにして介抱する。あれほど悪人であった阿闍世大王が最後に救われた。そして、政治も立派にやり、仏法の経典をおまとめになって生涯を全うしていったという、そういうような行動なり姿がそこに出てこなければいけないのです。そこまでお話をしてくださると、いいと思います。

何かご参考になったかどうかわかりませんが、『観経』が私どもに教えて下さっていること、そしてその中から私たちは何を伝えなくてはならないかということをお話しさせていただきます。

般舟三昧經

梶  
山  
雄  
一

## はじめに

しばらく『般舟三昧経』につきましてお話をさせていただきます。まず最初に『般舟三昧経』がどういう位置を占める経典であるか、そのことからお話ししたいと思います。話の手懸かりに仏教における仏陀観の変遷と申しますか、発展と申しますか、それを申し上げて『般舟三昧経』に及んでいきたいと考えております。

## 拡大する仏陀

ご承知のように、ゾロアスター教であるとか、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教というような宗教では、神というのはいただけ一人いるだけでございますけれども、仏教ではたくさんのお陀、無数の仏陀がいることになっております。どういう理由でそういうふうになってきたかを、ほんの概略だけですがお話しいたします。

原始経典のなかに『城邑(喩)経』というのがありますが、これは一つではございませんで、幾つかの縁起のことを書いた経典なのですが、ある特色を持っている物語を集めま

して、それ全体を『城邑經』とか『城喻經』と名づけております。今は、縁起の話をするわけではございませんで、問題は、この經典のいちばん最後のあとがきのようなところで、ゴータマ・ブツダが、自分が昔、菩薩であったときに云々という、自分の思い出を語っているわけです。自分がまだ悟らないで菩薩であったときに、縁起を感じて云々という縁起の話が出てきて、そして最後のところで、ゴータマ・ブツダがこういうことを言う。

「自分は自分一人で縁起の真理というものを見つけたわけではなく、実は、自分はいにしえの仙人たちが辿った小さな道を見つけて、それを歩いて行ったところ涅槃の都に達することができた」と言うのです。インドでは都も城でも同じことですから、涅槃を都・城に譬えて『城邑經』とか『城譬經』という名前がつけられているのですが、この述懐というのは、もちろん、縁起の真理は永遠であって、ブツダがこの世に出ようと出まいと、厳として存在する真理であるということを言いたいのですが、同時に、ゴータマ・ブツダ以前に何人かの仙人（仏陀）たちがいて、そしてそれらの仏陀たちはみんな縁起の真理を発見しているのだ。ゴータマ・ブツダ一人が見つけたわけではないのだ。ということ語っているわけです。

この經典が端緒になりまして、いろいろな経過はあるのですが、『大本經』という經典になりますと、ただ漠然とゴータマ・ブツダ以前に何人かの仙人たち、つまり仏陀たちがいたということだけでなしに、具体的にゴータマ・ブツダを含めて七人の仏陀たちが過去にいたのだという、過去七仏の考え方が出てまいります。仏陀の数がはつきりと増えてきて、しかも七人と限定されるようになった最初でございますが、毘婆尸であるとか、尸棄であるとか、拘留孫だとか、迦葉というふうに七仏の名前がつけられているわけです。

この傾向がどんどん進みまして、これは恐らく、西曆紀元頃だろうと思いますが、過去二十四仏という考え方が出てまいります。過去二十四仏というのは、今申しました過去七仏というのをいちばん最後のほうに付け足しまして、それ以前にまた十七、あるいは十八名の仏陀の名前を並べて、そしてその伝記をいちいち書いています。そして、釈迦牟尼仏（ゴータマ・ブツダ）は、過去二十四仏では第二十五番目、二十四人のなかには入りませんで、その外に出て、二十五番目に釈迦牟尼仏が出たということになっているわけです。

文献の上では、巴利語のジャータカがブツダの前生譚で、それが五百四十何編かあるのですが、それらが巴利語の經典のなかに組み入れられています。それにブツダ・ゴース（仏音）という人が序文を書いているのですが、そのなかで過去二十四仏の名前と伝記と

を詳しく書いています。ブッダ・ゴーサ自身は紀元後五世紀の人ですから、そんなに早い人ではありませんが、実は、この過去二十四仏説というのは、恐らく、西暦紀元頃には既にできていたと考えてなくてはならないわけです。

なぜかと申しますと、既に『賢劫經』というお経がございまして、これは鳩摩羅什もよく知っておりますし、竺法護が三〇〇年頃、あるいは二九〇何年かに漢訳しておりますから、かなり早い經典です。この『賢劫經』というのは、現在、われわれの時代を——今の時代といっても大変長い長い時代でございますが——賢劫と呼んで、そのなかに千人の仏陀が出てくる、そしてその千人の仏陀の第四番目が釈迦牟尼仏で、第五番目が未来仏である弥勒であるということになっているわけです。そして賢劫に先立つ莊嚴劫という過去の長い長い時代がありまして、そこにも千人の仏陀が出た。そして、賢劫の後の長い長い時代、これを星宿劫といいますが、その時代にもまた千人の仏陀が出るんだ。つまり、過去、現在、未来にわたって千人ずつの仏陀が出てくるんだという考え方が、鳩摩羅什に先立つ竺法護の時代、恐らく紀元後二世紀、あるいは三世紀にはできていたわけです。

こういう形で、時間のなかにおいて仏陀の数がどんどん増えてまいります。最初はゴータマ・ブッダ一人であったのが、その前に六人、ゴータマ・ブッダを入れて七人の過去仏

がいた。未来には弥勒仏が出てくる。この弥勒仏が出てくるのは、『転輪聖王獅子吼経』という經典がございまして、これは私の考えでは、紀元前二世紀にまで遡る經典ですが、そこで未来仏としての弥勒が出てくる。次いで過去二十四仏という考え方が出てきて、それから賢劫仏、あるいは過去、現在、未来にわたって三千人の仏陀がいるという考え方も出てくる。こうして、時間的に仏陀の数がどんどん増えていくわけです。

## 新しい仏陀

ところが、ちょうど大乘仏教が起こってくる頃、およそ西暦紀元頃とお考えくださっていいわけですが、この頃にインドの説一切有部とか、スリランカの上座部とかいう保守的な小乗仏教の部派の人々は、釈迦牟尼仏は既に死んだ、弥勒仏はまだこの世に現れない、あと五十六億七千万年しないと弥勒はこの世に現れて成仏することはないんだ、現在われわれが生きている時代は無仏の世である、仏陀がいない世である、ということを盛んに強調するわけなのです。なぜそんなことを強調したかの理由については、ちょっと省略させていただきますが、とにかく、小乗仏教、特に保守的な小乗の部派では、過去の七仏、未

来の弥勒仏というのも十分認めているのですが、現在には仏陀がない、少なくともこの閻浮提、インド世界、あるいはこの地球といってもいいのですが、この地球には仏陀がないということ強く主張していたわけです。

これが大乘仏教の修行者たちを大変悲しませたことでありまして、大乘仏教の『六度集經』であるとか、『般若經』であるとかをご覧になりますと、常悲（常啼）菩薩というのが出てまいります。常悲菩薩はいつでも悲しんでいる、常啼はいつでも泣いている、同じ人物でございますが、この人物がなぜいつでも泣いているか。この人物は『六度集經』のなかでもそうですし、特に、最初の『般若經』であります『八千頌般若經』のなかでそうなのですが、般若波羅蜜を求めて遍歴し、そして最後には法上菩薩に会って般若波羅蜜を学び大活躍をするという菩薩なのです。ところが、なぜ常啼（泣いている）と名付けられたかという、仏陀がない。自分が今、修行し、悟りを得たいと思っているのに、自分を導いてくれる仏陀が存在しないんだという、そのために泣いていたというわけです。これは実は、『大智度論』のなかで鳩摩羅什がそういうことを解釈しているわけですから、そのとおりだと思います。

この常啼菩薩に象徴されますように、大乘の修行者たちというのは、仏陀がないとい

われた、そういう世に生きて般若波羅蜜の真理を求め遍歴し、そしてついに新しい仏陀を見つけるわけです。その新しい仏陀というのは何であるかということ、時間的に過去とか未来に在る仏陀ではなしに、いわゆる現在十方諸仏という、今の時代に、しかしこの地球上、あるいはインド世界のなかではなしに、十方、東・西・南・北・四維・上・下という、この地球以外の十方の世界に無数の仏陀たちが、今現在おられる。そして、常啼自身もいろいろな形でその存在を体験するわけです。

ある場合には、空中から声が聞こえてきて、仏陀たちが常啼菩薩のような修行者を励ますとか、あるいは夢のなかに阿弥陀仏が現れて、念仏せよと勧めるとか、あるいは瞑想をしているときに、無数の現在諸仏がありありと姿を現したり、そのほかいろいろな奇蹟のようなものが起こります。そして大乘仏教の修行者というのは、そういう自分の見仏の体験、実際に自分の目で、あるいは耳で、現在十方諸仏に会い、その教えを聞いたという、そういう体験から、今、この地球の上には確かに仏陀はいないかもしれないけれども、十方の諸仏国には無数の仏陀たちがおられ、そして現在、教えを説いておられるんだという信仰を持ち、そこから信仰の仏教としての大乘仏教が発足してくる。無仏の世という嘆きのなかで、現在十方諸仏という新しい形の仏陀、無数の仏陀たちを発見し、そしてそうい

う十方諸仏に向かつて懺悔をし、隨喜をし、勸請をし、回向をする、そういう儀礼をもって大乘仏教が始まった。ですから、初期の大乘仏教の經典のなかには、そういう光景がいろいろな形で現れてくるわけでございます。

### 大乘仏教の成立と『般舟三昧經』

大乘仏教の機縁というのは、今の学会では定説になっておりますが、在家の修行者から始まります。ご承知のように『大般涅槃經』という經典がございますが、ブツダが阿難陀に向かつて、自分が死んだ後ではこういう葬式をせよ、こういうふうには供養をせよ、ということをこと細かに教えております。実際に、ブツダが亡くなりますと、その通りにするわけですが、ブツダはそのとき葬式と修行者のかかわりについて述べています。

「お前たち比丘、比丘尼、つまり出家の沙門たちは、自分（ブツダ）の葬式とか供養にかかわるな、おまえたちは解脱のために自分が教えた修行に励んでいけばよいので、自分の遺体を火葬にしたり、ストウーパ（塔）をつくってそのなかに納めたり、供養をしたりすることは在家の信者に任せろ、比丘・比丘尼はそれに手を触れてはいけない」と。

ブツダが亡くなりますと、摩竭陀（マガダ）国の阿闍世（アジャセ）王を初めとする八人の王様が、拘尸那揭羅（クシナガラ）へやってまいりまして、あるいは使いをよこしまして、遺骨を分配して持ち帰って、あちらこちらに塔を建てた。

ところが、この拘尸那揭羅でのブツダの遺体を供養する、火葬の後の遺骨を供養する、それからストウーパをつくって遺体を納めた後での供養、その供養に非常に特徴があるわけです。それはまず、花を供える。お香はもちろんでありますが、音楽を供え、ダンスを行う。そして、塔の供養のときには、ちょうど今の天神さんであるとか、弘法さんの市みたいに、大勢の在家の信者が集まってきて、そこで音楽をやったりダンスをやったり、あるいは食べ物の小屋ができたり、見せ物小屋ができたりする。そういう供養の仕方でした。それもちゃんとブツダが教えているわけです。

しかし、この供養には出家の比丘・比丘尼は参加できなかった。なぜかと申しますと、出家の比丘・比丘尼は戒律によって、花を摘むことを許されていないわけです。それからもちろん、音楽を聞いたり弾いたりすること、ダンスを見たりすることも許されません。それから、世俗の物語を聞く、あるいは芝居を観るなんてことも許されません。ですから、花を供え、幡蓋を供え、音楽や舞踊を供え、そして見せ物小屋や食べ物の小屋をつくった市

において供養が行われる。ストウーパの供養というものには、出家の比丘・比丘尼というものは参加できなかった。ストウーパの供養に近づきますと、あなたは来てはいけませんが、在家の信者に追い帰されているのです。そういうことがちゃんと書いてございます。

要するに、このストウーパというもの、これはブツダ、お釈迦様がそういうことを考えた上で言い残されたことだろうと思うのですけれども、ストウーパの供養というものは、すべて在家の優婆夷・優婆塞たちによって行われ、その運営・管理も在家の手によってのみ行われて、出家の比丘・比丘尼はそれに手を触れることができなかった。

このストウーパを中心にした在家の集団がだんだんに成長していきまして、初めは善男子・善女人と呼ばれていた人たちが、自ら菩薩だと呼ぶようになって、そして菩薩の集団、やがては菩薩の教団というものができます。そして、そのなかに指導者が生まれ、大乘仏教というものが展開するという、こういう順序になるわけです。

もちろん、大乘仏教の教団ができた頃になりますと、在家の信者だけではやれませんので、やはり指導者であるためには經典のことを知らなくてはいけない、儀礼も指導できなくてはいけない。そこで、在家の信者のなかの中心的な人物が、数年間とか十何年間と

か、出家のビハーラ（僧院）へ行き、修行をして帰ってくる。あるいは、小乗の出家教団のなかから、どうも大乘のほうがよさそうだとということでは比丘が大乘の在家の教団に加わる。在家信者の教団であった大乘仏教のなかに、だんだん出家も混じってくるようになるのです。特に、指導者層のなかの出家、そしてそういう人たちが、大乘経典を編纂したり、あるいは儀礼を指導したりしながら、その大乘教団を発展させていく、そういう形を取るわけでございます。それがだいたい西暦紀元頃、あるいは紀元後一世紀ぐらいの状況でございます、その頃に出てくる経典がサンスクリットでは『八千頌般若経』、漢訳で言い換えれば『道行般若経』『小品般若経』と呼ばれる『般若経』です。それからすぐに『二万五千頌般若経』、つまり『大品般若経』というのも二世紀から三世紀にかけてできるようになります。それらに劣らず成立の早い経典として『法華経』とか『維摩経』、それからわれわれが今日読みます『般舟三昧経』も出てくるわけでございます。

私自身、この『般舟三昧経』というのはかなり古い経典で、『八千頌般若経』とほとんど同時というぐらいにその成立をもっていきたいのですが、残念ながら、この『般舟三昧経』のなかには、仏像の話が出てくるのです。阿弥陀仏を拜むときに、仏像、あるいは仏画、仏陀の絵をかいて、あるいはイメージをつくって、そして供養をし、念仏、瞑想の対

象にしなさい、ということが何度か出てくるのです。そうしますと、『般舟三昧經』ができた時点というのは、インドで仏像が成立した時期より前ということはない。つまり仏像というのは、今の学会の定説では、紀元一世紀の末葉、具体的に言いますと、西暦八〇年ぐらいからガンダーラとマツラーから出てくるのです。ですから、『般舟三昧經』が仏像のことを書いているという点では、幾ら早くても、この經典の成立が紀元後八〇年より遡るわけにはいかないということです。その点で、『八千頌般若經』よりはちょっと後れるわけです。

実は、『八千頌般若經』のなかにも仏像のことが一度だけ書いてあるのですが、これは写本を調べ、チベット訳やサンスクリット原典を調べた結果、『八千頌般若經』（『道行般若經』）のなかに一か所出てくる仏像の話は、訳者、支婁迦讖の加筆でありまして、原典にはなかったということを、私自身、証明しております。そうしますと、『八千頌般若經』は仏像が出る以前、『般舟三昧經』は仏像ができた後でつくられたということで、どうしても初期の『般若經』よりちょっと後れるということになります。

『出三藏記集』によりますと、この『般舟三昧經』は後漢の光和二年、西暦一七九年に支婁迦讖が訳したので、だいたい一五〇年ぐらいまでにはできていたと思われる。ある

いはもうちょっと早いと思いますけれども、一般の説では、『般舟三昧経』は一五〇年までには成立していたということ。そして經典の成立年代のいちばん早い時点というのは、仏像ができた時点、紀元後八〇年ということになりますので、この經典は紀元後八〇年から一五〇年ぐらいの間に成立したものであるということは、だいたい言えるということでもあります。

### 経題について

次に、経題の意味について考えてみたいわけですが、「般舟三昧」ということの意味でございます。もちろん、サンスクリットの原文から申し上げて行かなければなりません、これがかなり問題がある言葉なのです。サンスクリットの経題そのものは原典が散逸しておりまして不明ですが、チベット訳から還元できますし、漢訳からも推定されるので、確かなものでございまして、「pratyutpanna-buddha-sammukha-avasthita-samā dhi-sūtra」と言います。これは全部、複合語でして、たくさん言葉が集まって一つの言葉、複合語（コンパウンド）になっているわけです。ところが、このコンパウンドを

見せられますと、これをどう読んだらいいのか悩むわけですが、少なくとも二通りの解釈ができるわけです。

漢訳のほうは、一巻本と三巻本の二つがありますが、三巻本の方に経題の訳が出てきます。それは、「諸」があったりなかったりしますが、現在諸仏ことごとく前にありて立つ三昧、「現在諸仏悉在前立三昧」という形で訳されており、ほかにももちろん、「般舟三昧」と訳したり、そのほか少しずつ違った形の漢訳がございいますが、まあまあこの「現在諸仏悉在前立三昧」というのは、標準的な漢訳なのです。

ところが、サンسكريットの題名はコンパウンドからして二通りに読める。どういふふうにコンパウンドを読むのかというと、第一には、

「pratyutpanna-buddhānām sammukha-avasthita-samādhi-」

と解釈する。「pratyutpanna」は「現在の」という意味で、「buddhānām」と続いて現在の「複数の諸仏たちの」という意味。そういう仏陀たちの「sammukha」、つまり「目の前に」、「avasthita」立っている」菩薩の三昧というふうに読める。現在諸仏の面前に立った修行者の三昧という意味にまず取れます。

ところが、同じコンパウンドを次のように解釈することもできまして、

「pratyutpanna – buddhānāmbodhisatvasya sammukha – avasthitānāmsamā

dhi –」というふうな解釈もできるのです。そうしますと、これは逆でありまして、

「bodhisatvasya」つまり瞑想する人（修行者、菩薩）の目の前にたくさんの仏陀たちが立っている三昧という解釈なのです。それで、これが伝統的な解釈で、言い換えれば漢訳の経題の考え方です。現在のたくさんの仏陀たちが、私なら私の目の前に立っておられる、そういう三昧というふうな考えているわけですね。

この第二番目の解釈がどこから出てくるか問題なのですが、智顛の『摩訶止観』なんかは、まづそういうふうな解釈をしたわけです。それ以来、善導さんであろうとだれであろうと、中国、日本の釈家（学者）たちというのは、この般舟三昧というのを「私の前に現在の諸仏がたくさん現れて立っておられる三昧」というふうな考えている。これは智顛の『摩訶止観』に始まる解釈です。

ところが、經典自体を読んではいきますと、実はそういう意味ではないのです。むしろ、その逆で、立っているのは菩薩、修行している私なら私で、その私が、仏陀の威神力によって、あるいは瞑想の力によって、他方の阿弥陀仏の極楽なら極楽へ行っていて、阿弥陀仏にお目にかかるという意味なのです。もちろん、実際に動かなくていいのです。瞑想の

力、仏陀の力、あるいは修行者の功德の力によって、動きもしないのに実際に極楽（安樂国）へ行って、阿弥陀仏にお目にかかる。だから、逆になるわけです。

伝統的な解釈というのは、「自分の前にたくさんの仏陀が降りてこられて目の前に立つという三昧」というふうに智顛は解釈している。ところが、実際に経典を詳しく読んでいきますと、いつでも逆なのです。仏陀たちが目の前に出てくるのではなしに、私の前に仏陀たちがいる。だから、仏陀の前に立っている私の三昧という意味になるわけです。

経題のコンパウンドの解釈には二通りがあって、そのうちの伝統的な解釈というのが必ずしも正しくない。経典の内容から見て、実際に仏陀たちが私の前に降りてくる、というようなことは一度も書いていないのです。むしろいつも逆で、私が仏陀の力で阿弥陀さんにまみえに行く。智顛を初めとする中国・日本の伝統的な解釈は間違いだったとは言いませんが、必ずしも正しくないということになるわけです。

私の前に仏陀が現れようと、仏陀のほうへ私が行こうと同じことだといえば、それまでの話でございしますが、もっと大事なことがあるのです。これこそ『摩訶止観』であります。智顛はご存じのように、この般舟三昧をいつでも「仏立三昧」という形で書くわけです。善導さんの場合も「常立」などと申します。常立の「常」は余り意味がありません。

が、問題はこの「立」というのがどこから出てくるかということなのです。

天台浄土教における解釈として、まず『摩訶止観』、智顛の解釈が挙げられますが、智顛は常行三昧についてこう言うわけです。「この常行三昧というのは『般舟三昧経』のなかに出てくる。そして中国語を翻訳して仏立三昧とするんだ」と言って、「よく定中」、瞑想のなかにおいて、「十方の現在の仏、その前にいまして、立ちたまふを見たてまつること、清らかな夜に星を見るがごとし」。つまり、仏陀たちが修行者の前に来て立つ、という解釈をし、そして「仏立」と訳している。

その後で、「九十日、身に常に歩いて休息することなく、九十日、口に常に阿弥陀仏の名を称えて休息することなく、九十日、心に常に阿弥陀仏を念じて休息することなかれ」と述べ、そして「あるいは唱念ともに運び」、唱念というのは、心で念ずることと口で称えることですね、「あるいは先に念じ後に唱え、あるいは先に唱え後に念じ、唱念あい継いで休息するときなかれ」。そしてその後で、「歩々、声々、念々」と言う。体で歩きながら、口で南無阿弥陀仏と称えながら、そして、心で阿弥陀仏を念じながらという意味で、「歩々声々念々ただ阿弥陀仏にあり」という解釈をしているわけです。

そこで、「常立」とか「仏立」というのがどこから出てくるのかということですが、善

導の解釈も、智顛の解釈と全く同じでありまして、『般舟讚』のなかで「般舟三昧樂とはこれ何の義ぞや」といって、「答えて曰く、梵語には般舟と名づく」と書いてある。どうして「般舟」となったかと申しますと、サンスクリットでは「pratyutpanna」という字なのですが、これが例えば巴利語のような俗語となりますと、これは「paccuppanna」となり、この俗語の音訳というわけなのです。だから、『大智度論』のなかには「般舟三昧」というのを「般舟般三昧」と書いてありまして、「般」の字が二つ出てくるのです。それはこの「paccu」（パッチュ）を「般」と「舟」と音訳して、この「ppann(a）」（パン）をまた「般」と訳しているわけです。俗語ですと、最後の母音（この場合はカッコ内のa）がよく落ちます。だからこのaが落ちてしまうと「般舟般三昧」ということになる。それで更に般を一つ略して「般舟三昧」というふうに訳した。ですから、これはサンスクリットの音訳ではなしに、むしろ俗語のガンダーリ語であるとか、コータン語であるとかいうような、中央アジアの俗語の音訳ということになるのです。

「般舟」という言葉自体はそれでいいのです。ところが、善導さんが言っている「般舟」というのは、翻訳解釈して、「常行道と名づく」、行道するんだと。「常に」というのはサンスクリットでは全然ありませんが、もちろん、智顛の、九十日の間休みなくぐる

ぐる行道しながら、口で称え、心に念ずるということ、それを踏んで解釈しているわけです。それで、「あるいは七日、九十日、身行無間なるを」と言う。「身行」というのは、ここの場合は、動き回ってやむことがない、そしてすべてで「三業無間」、今も智顛が言っていましたように、体は行道を続ける、口では念仏を称える、心では阿弥陀仏を念じるといふ、身口意の三業がいつでも休みなく行われるんだ、それが「般舟」の意味だと  
言っているのです。

しかし、この解釈、「仏立」とか「常立」とか「常行」ですと、「pratyutpanna」からはそういう意味を見付け出すことはできない。辞書を引いてくまなく調べても、「現在」あるいは「現在の」という意味しかないのです。

じゃ、どうしてそんなことになったかというところ、これは解釈が違つてしか思えないのです。こういう形になると現在という意味しかないのですが、「praty (prati)」というのは動詞の前接辞で余り意味がありません。これに更に前接辞「ut」があつて動詞「panna」(語根<pat)がある。この「ut<pat」で「立ち上がる」という意味になります。「utpanna」はその過去分詞ですから、「立ち上がっている」とか、「立っている」という意味が出てくるわけです。しかし、それは普通の解釈とは言えません。もし「pratyutpanna」と

いう字がはっきり意識されていたら、みんな「現在」と訳すべきなのに、「prati」を無視した「utpanna」という字のみで「立っている」という意味に解釈した、そういう解釈が智顛に知られていたということですよ。

どういふわけで智顛がその解釈を知っていたかということとはわかりません。わかりませんが、あの時代はいろいろな人がやってまいります。那連提黎耶舎とか、慧思とかいうような人たちが活躍した時代と余り離れておりませんし、そういう「prati」を無視した解釈ができるということを、インド人あたりに智顛が聞いていたかもしれない。「常行」とか「仏立」という訳が決して間違っているとは言えない、ただ、普通ではないわけです。普通の解釈は「現在の」という意味なのですが、それを「仏立」とか「常行」という意味に取った。取ったからこそ、今度は常行三昧堂という、天台の場合でも比叡山の場合でも、常行三昧堂をつくって阿弥陀仏の仏像を真ん中へ置いて、その回りを行道しながら決して休まない、九十日あるいは七日というような間、身口意の三業で阿弥陀仏を念ずる、歩き回るといふことが「常行三昧」の意味になってきたわけです。

『般舟三昧経』では、他のほとんどの場合「pratyutpanna」を「現在の」という意味に取っているのですが、実は、智顛の『摩訶止観』の解釈や、善導さんの般舟三昧の解

積、それらの解釈を支持するような文章が、実は『般舟三昧経』自身のなかにあるのです。第三章の四事品なのですが、こういう四つのことをわきまえたならば、おまえは般舟三昧を獲得して仏陀にまみえることができるのだと。そういうことを、この四つ、あの四つ、この四つというように、四つずつ挙げています。その第三番目に挙げられているのが、「三には経行して休息するを得ず。座し得ざること三月なり。その飯食左右を除く」と。これは大小便のときはしょうがないが、三か月の間休まずにぐるぐると経行せよ、三か月の間座ってはいかんと。こういうことが、実は経典にも出てくる。ただし、この一か所だけだと思います。あとはこういうことは余り言わない。この個所だけは智顛の『摩訶止観』の解釈や、善導さんの解釈や、あるいは比叡山の解釈と同じようなことが、経典自体に出てくる。これはチベット語にも出てまいりますから、決して漢訳のなかに挿入されたというようなことではない。初めから原典にあった文章です。

そうしますと、これは全くの想像ですけれども、「pratyutpanna」で「utpanna」と同じく、「立ち上がった」「歩き回る」という意味に解釈した解釈がインドにあったらしいということが、この文章を見ているうちにふっと思われるわけです。ただし、それは例外的なことでありまして、恐らく、この一か所だけにそういう意味のことが書いてある。

ほかではむしろ逆で、余りそういうことは書いていないわけです。ですから、中国や日本に伝えられた解釈というのは、「常行」とか「常立」とか「仏立」というふうな言い方になっている。これは決して間違いというわけではない。間違いではないけれども、普通ではない。通常の解釈ではなくて、例外的な解釈があるいはインドにもあったかもしれない。それが中国へ伝わってきて、天台大師・智顛には知られていた。天台大師は、むしろその例外的な解釈のほうを強調した。その結果が、比叡山での常行三昧にもなったんだということでございますが、題名に関して、長々とこういうことを申し上げました。

### 三つの特色

あとで經典のさわりを読みたいと思いますが、まず、その一般的特色ということをお話してしまいます。いろいろ特色はありますが、目立つ特色といえますのは、この『般舟三昧経』は、とにかく現在十方諸仏、なかでも阿弥陀仏が現在十方諸仏の代表的な仏陀であります、阿弥陀仏なら阿弥陀仏というものを対象にして瞑想をする。そうすると、その瞑想のなかで、あるいは夢のなかで、阿弥陀仏とその仏国土の様子がありありと

見えてくる。微に入り細にわたって阿弥陀仏の様子が見える、三十二相も国土の莊嚴も見えるようになる。そのことを盛んに言うわけです。ところが、そういうことを言った後で、一転して、それは全くおまえが実際に阿弥陀仏の極樂へ行っただけではない、あるいは阿弥陀仏がおまえの前に来たわけでもない。要するに、おまえはそこで瞑想していただけだ。その瞑想の力と、阿弥陀仏という仏陀の力と、それからこの三昧の力といういろいろな原因・条件というものが集まって、そこにビジョン（映像）ができただけだ。だから、実は阿弥陀仏も極樂も実在しないんだと、今度は逆に実在しないということを使うわけです。すべては空だと。非常にはっきりしたビジョンで仏陀が見えるという、そういう瞑想を説きながら、実は、その瞑想を説くということは、空を証明するためなんだ。だから空なんだ、ということを盛んに言うわけです。

この経典は、一つは『般若経』の空の思想というものを受け継ぎながら、しかも空の論証をやっている。これは非常に珍しいことでありまして、『般若経』自体には空の論証というのは余り出てまいりません。論証という言い過ぎですから、空の証明ですね。空の証明というのは、『般若経』では余り出てこない。ところが、『般若三昧経』の主要な関心というのは、なぜ、あらゆるものが空であって実態を持たないか、そういうことを証明

しようと、一生懸命考えている。空を証明するために、瞑想のなかに現れる阿弥陀仏のビジョンというものを盛んに言うわけです。こんなにはっきり見えている、ここにある机やコップのようにはっきり見えているものが、実は実在しないんだぞ。だからこの机もコップも空なんだという、その空のほうへもっていくわけなのです。ですから、『般舟三昧経』というのは、先ほどお話ししましたような、現在十方諸仏という思想を受け継いで、現在十方諸仏がおられるんだ、それがはっきりとわれわれに見えるんだ、というのを強調しながら、同時にそれは空なんだ、諸仏というのは空である、ということをも証明したわけなのです。

そこで、『般舟三昧経』の立場というのは、現在十方諸仏というのを証明しながら、しかも『般若経』の空の思想に一致させるという、いわば二重の役割を持った経典であるということが言えるわけです。

二番目に目につきますのは、「多聞を勧める」ということです。とにかく在家の菩薩たちに向かって、おまえたちはよく勉強しろ、経典を聞けと、そういうことを言うわけです。これが非常に早い時期の大乗経典の特色でありまして、とにかく大乗教団というのができたばかりで、まだ経典が十分にできていない。そこに法師という人たちが現れて、次

から次へと話を聞かせる。それを一生懸命聞いて、覚えて、本の形にして、写して、みんなに宣伝する。これは『般若経』でも盛んにそういうことが言われるわけですが、その状況のなかでできた經典なのです。とにかく法師の言うことを聞いて、法師の言うことを覚えて、そしてそれを書き写して、本にして、みんなに配りなさい、ということをやっているのです。ですから、これは大乘仏教の教団ができてきて、そして一生懸命その經典を編纂しなくてはならないんだという、そういう状況の下で『般若三昧経』というものがつくられているということがわかるわけです。

三番目も同じことですが、この經典は非常に倫理・道徳というものを強調しております。て、いちいち菩薩の戒であるとか、出家の菩薩の戒、比丘尼の戒、在家の菩薩（優婆塞）の戒、これは十善業道であります。在家の女性（優婆夷）の戒と、一つ一つのチャプター、九、十、十一、十二という四つの章を、今申しました出家の菩薩、出家の女性（尼）、在家の菩薩、在家の女性信者と、その四つの信者に対して一章ずつを振り分けて戒律を説いていくわけです。だから、非常に倫理的な色彩が強い。とにかくかの般若三昧を獲得する、般若三昧において成功を収めるとしたら戒律を守れ、ということを盛んに言う。もちろん、その戒律は、出家の場合と在家の場合で違います。

面白いことは、十善業道、つまり在家の菩薩に対する戒、これが実は『八千頌般若經』『道行般若經』『小品般若經』の場合と同じであります。十善業道というのは、例の五戒、殺生をするな、盗みをするな、嘘をつくな、不倫をするな、酒を飲むなという五つですが、それにあと言葉に関する戒律を三つ加え、それから邪見などを加える、そして十にするわけですが、飲酒がないのです。十善業道からは、酒を飲むなというのが落ちるのです。つまり、酒を飲んでもいいということになっているのです。ところが、『道行般若經』のなかに一か所か二か所、まず、十善業道を書いて、これだけの戒を守りなさいと書いておいて、十一番目とは書いていないのですが、十善業道のすぐ後に酒を飲んではいかと書いてあるのです。同じことがこの『般舟三昧經』でも出てくるのです。十善業道を書いて、これをおまえたちは守れというのですが、そのなかには酒を飲むなというような戒はない。けれども、十の外で酒を飲むなと。十一とは書いてごさいませんけれども、事實上、十一番の戒として、酒を飲むなということを使うのです。これが初期の大乗仏教のときの状況だろうと思います。

私の考えでは、初期の大乗というのは在家の信者を中心になりますから、飲酒戒というのを余り強く言うことができなかったわけです。それで、五戒のうちの不飲酒戒、酒を飲む

なというのを落として十善業道を組み立てるのです。しかし、在家ばかりだったら酒を飲んでもいいのですが、在家のなかから出家をせよ、出家を盛んに勧めるのです。そうすると、出家になった以上は、酒を飲んではいかんわけですから、あわててまた、酒を飲むなという戒を後へくっつけるというような状況が生じてきた。それは『般若経』にも言えることで、『般舟三昧経』についても言える。

とにかく、『般舟三昧経』で『般若経』よりも際立っていることは、在家の信者たちに向かって、おまえたちは在家だと。例えば、ここに出てくるバドラパーラ（颯陀和）という菩薩を初めとする八人の菩薩がこの經典の主人公になるわけですが、それはみんな在家なのです。それにもかかわらずバドラパーラに向かって、ブツダは、「できたらおまえ出家せよ」といって、盛んに出家を勧めるわけです。これは『般若経』にはないことです。

『般若経』のなか、あるいは『維摩経』のなかでは、「出家せよ」ということは余り言っていない。維摩にしても、常啼菩薩にしても、法上菩薩にしても在家なのです。在家の人が大威張りで活躍しているのが初期の『般若経』の特色なのですが、『般舟三昧経』になると、活躍しているバドラパーラ菩薩に向かって、「できたらおまえ出家しなさい」といって、ブツダが勧めているのです。だから、これは大乘教団のなかに出家というものが

必要になってきた時点、それがいつの頃かというのはなかなか言えませんが、だいたい紀元後一世紀の末葉くらいだろうと思います。そういう状況のなかで、できているということとでございませぬ。

これら三つの特徴を要約しますと、みんな初期の大乗仏教、菩薩教団というのができて、大乗仏教が一応まとまって出発した。しかし、まだ経典はない、儀礼もしっかりしていない、だからやっぱり坊さんが必要だ。坊さんをつくらなければいかんという状況の中で作られたのが、この『般舟三昧經』であって、その時点というのは、紀元後百年前後であらうということとあります。

### 訳本について

いよいよ実際に、経典を読んでみたいわけですが、その前に訳本のことについて少しだけ触れておきたいと思ひます。

『般舟三昧經』といわれているもので支婁迦讖訳になりますと、随分早い経典として、『大阿弥陀經』などと同じ頃に訳されたわけですが、同じ支婁迦讖訳の『般舟三昧經』が

二つございます。三巻本と一巻、大きいのと小さいのとあります。現在の学者の意見では、三巻本が支婁迦讖が実際に訳したものであって、一巻本というのは、もうちょっと後で、だれかが三巻本をダイジェストしてつくったものだというのが、普通の意見です。この意見にはちょっと反対するわけにはいきません。というのは、三巻本と一巻本を比べてご覧になりますと、三巻本は漢文が非常に読みにくいのです。特に第一章のあたりはなかなか読めないうすね。仏典を相当読みなれた人でも、読めないところが何か所も出てくるのです。それに比べると、一巻本のほうはもっとすっきりした漢訳になっております。ですから、一巻本というのは三巻本をダイジェストして、もうちょっとまじな漢文にしたということは、読んでみればすぐ気がつくわけです。

法然上人は『選択集』のうち、称名念仏選択の根拠の箇所と、もう一ヶ所、現世利益に關するところを『般舟三昧經』から引いておりますが、いずれも三巻本でなしに一巻本から引いております。これは浄土教の特徴でありまして、智顛の『摩訶止観』などは三巻本です。智顛を読んでみれば、これが三巻本だということがすぐわかります。ところが、善導、法然、親鸞、みんな一巻本です。日本の浄土教の祖師方というのは、『般舟三昧經』を引くときは、すべて一巻本から引いていたということです。

それから、『披陁菩薩経』一卷という、失訳でございますが、一卷本があります。この経は半分でちよん切れておりまして、余り問題にする必要がないものです。

あとはいちばん長い五巻本、これは『大方等大集経』のなかの「賢護分」というところに出てくるもので、闍那崛多訳ですが、隋訳で、かなり遅いものです。普通、「賢護分」とか『賢護経』とかといっていますが、この『賢護経』は、現在残っているチベット訳とほぼぴったり合うわけです。だから、いちばん最後にできた。読みやすいという点では、チベット訳及び『賢護経』、『大集経』のなかの「賢護分」がいちばん読みやすいわけです。しかし、年代的には大分下がるということですよ。

結局のところ、この三巻本が標準になって、いちばん古い。支婁迦讖訳ですから、随分古いです。支婁迦讖以前の訳というのはまずないでしょうから、漢訳としていちばん古い訳であります。ただ、ちょっと読みにくいということですよ。

## 内容について

では『般舟三昧経』の内容について、その中心となる第二章行品（三巻本）を読みなが

ら、簡単にお話ししたいと思います。

まず「現在諸仏悉在前立三昧」と、「般舟三昧」の漢訳が出てまいりますが、どうい  
うわけでそれを得ることができると言えば、比丘にせよ比丘尼にせよ、あるいは優婆塞に  
せよ優婆夷にせよ、いつでもこの四衆ですが、とにかく比丘でもいい、比丘尼でもいい、  
優婆塞でもいい、在家でもいい、出家でもいい、戒律を完全に守らなければいけない、戒  
はちゃんと守った上で、一つとところで瞑想し、心を西方阿彌陀仏の上に懸けなさい。そう  
すれば、「現在聞くところ」、おまえがいつも聞いている、あるいは儀軌によって知って  
いる阿彌陀仏というものがありありと見えてくるのです。

阿彌陀仏の世界というのは、千億万仏刹西のほうにあるので、その国を須摩提と言いま  
す。つまり安楽国の音訳です。そしてその阿彌陀仏は菩薩たちの真ん中においてになって  
お経を説いている。そしてすべての人々が阿彌陀仏を念じているのです、とあります。

沙門にせよ百衣（一般信者）にせよ、初期の大乗教団におきましては、在家、出家、あ  
るいは男女の区別なしに、すべて菩薩と呼ばれたわけです。だから、菩薩というのは沙門  
の場合もあれば、在家の場合もあるわけです。そういう人が阿彌陀仏という名前を聞いて、  
そして西のほうの仏陀に向かって、「戒を欠くことなく」戒律を十分守った上で、一

心に念じなさい。一昼夜、もしくは七日夜一生懸命に瞑想しておりますと、七日を過ぎ  
て後に阿弥陀仏が現れてくる。そして、これは三巻本の特徴なのですが、夢だとか瞑想の  
なかでは見えるけれども、覚めたら見られない。ここでは特に、夢のなかで見るのが本当  
だ、ということを感じて言うのです。ほかの訳本ではそうは言っていない。『賢劫分』や  
何かでは、夢のなかでも覚めているときでも、阿弥陀仏が見えるというのですが、この三  
巻本だけは、どういうわけか夢のなかで見えて、目が覚めたら見えないということを使う  
のです。それはなぜかというと、やはり空ということを強調したいからなのです。あらゆ  
るものは夢のようなものだということを強調するためには、夢のなかで見えた阿弥陀仏と  
いうのは、実は空だ、実在しないんだ、ということを言わなければなりません。そのため  
には、覚めたときに見えるよりは、夢のなかで見えたほうがいいわけなのです。それで、  
そういう言い方をする。

そして、次が重要な点でありまして、「この菩薩摩訶薩」、この阿弥陀仏をありありと  
見るその菩薩（修行者）は、「天眼をもって徹視するにあらず」、天眼を持ったから阿弥  
陀仏を見たわけじゃないんだぞ。「天耳をもって徹聴するにあらず」、天耳を得たから阿  
弥陀仏の言葉が聞こえてくるわけでもない。「神足をもってその仏刹に至るにあらず」、

神足通という、どこにでも飛んでいけるそういう神通力を持っているから阿弥陀仏の国へ行ってみるわけでもない、そういう神通力じゃないんだ、ということ盛んに言うのです。あるいはまた、この世界で死んで、彼らの間の仏刹、阿弥陀仏の国に生まれてそうして阿弥陀仏を見たという、そういうわけでもないのです。つまり、今、瞑想のなかで阿弥陀仏を見ているのは、通力によるわけでもない。そうかといって、阿弥陀仏国へ行って見たというわけでもない。阿弥陀仏がここへ来たわけでもない。要するに、この般舟三昧の力によって見ることができなのだ。

そしてそこに比喩が出てまいります。その比喩というのは、大変有名な譬えでございましてあちこちに出てまいります。ヴァイシャーリーにスマティ、アムラパーリー、ウトウパラヴァルナという、三人の芸者さんがいた。その昔のインドでは、芸者さんは非常にお金持ちで、その社会で尊敬もされていた。「淫女」と書いてありますが、淫女ではないんですね。コルガルでもないし、非常に見識の高い女性なわけです。一方、ラージャグリハに三人の男がいて、その一人一人がその遊女一人一人のことを聞くわけです。見たわけではない。この、例えばウトウパラヴァルナという女はこういう色で、こういう顔をして、こういうふうに美しいんだということを、人から聞いていた。聞いただけで惚

れてしまつて、毎日毎日長い間その彼女の事を考え、また一人はスマティイのことを、もう一人はアームラパーリーの事を考え続ける。そうすると、ついに夢のなかでそれぞれ三人の女性のところへ行ってことを成し遂げた。そして覚めてから、この經典の主人公であるバドラパーラ菩薩のところへそのことを報告しに行く。そうすると、菩薩が、それみたことか。おまえが夢のなかで女性に会つてことを成し遂げたのと同じように、この世の中のあらゆることは夢なんだというふうに説教をする。仏陀はそこで記別を与えて、おまえたちは善覚と名づける仏陀になるぞという予言をするわけです。

そういうことが書いてあつて、菩薩が瞑想のなかで阿弥陀仏を見て、そしてその阿弥陀仏に、どうしたらあなたの国に生まれることができますでしょうか、とお尋ねするわけです。そうすると、そこで阿弥陀仏が答える。「わが国に來生せんと欲する者は、常にわれを念じてしばしばせよ」、自分の国に生まれたいと思つたら、一生懸命般舟三昧をして自分を念じなさい。「常に念を守つて休息あることなかれ」、休んではいかん、一生懸命念じよ、そうすれば、その功德で自分の国に生まれることができるんだと、そういう答えをするわけです。

ご存じのように、法然上人は、『選択集』で一卷本の『般舟三昧經』を引用しておりま

す。一巻本のほうでは、こここのところを「念を守って休息あることなかれ」ではなしに、「来生せんと欲する者は、まさにわが名を念じて休息することなかれ」と、もうちょっとはっきり、浄土教的に書いてあるんです。法然上人は『選択集』で一巻本を引いて、「わが名を念じて休息するなかれ」と書いてあるわけですから、それが称名念仏選択の根拠の一つだと、法然上人は書いておられるわけです。

ところで、これは偶然だったのですが、『般舟三昧経』でも中心になるこの第二章行品のなかから大事な所を拾って整理してみました。その後で、『摩訶止観』を読んでみたのですが、そうしたら、『摩訶止観』と同じことを引いているんです。自分でびっくりしたのですが、今の淫女の話も出てきますし、その次にくる空澤の譬えも引いている。空澤と言ったら原野みたいなところでしょうか、原野へ行っておなかが空いて困ったときに、夢のなかでおいしいものが出た、それでそれを食べた、ところが目が覚めてみたら、やっぱり腹が空いていた。それと同じように、すべて念仏することによって空三昧をもうろんだと。念仏三昧をするというのは、ちょうど夢のなかでごちそうを食べたのに、覚めてみたらおなかが空いていたと同じように、念仏三昧のなかで阿弥陀仏を見た。実は、覚めてみたら阿弥陀仏も空であると、そういうことを言っているわけです。それを智顛がまさしく

引いております。

それで、「念仏を用うるがゆえに、空三昧を得」という、これがやっぱり『般舟三昧經』の特徴でありまして、阿弥陀仏が西方に実在するから念仏して往生しなさいなんて、絶対言わないのです。おまえは自分で行くのではない、阿弥陀仏が来るのでもない、あるいはおまえが神通力を持っているわけでもない、しかし般舟三昧すれば阿弥陀仏が見えるじゃないか、けれどその見えた阿弥陀仏は実は空なんだぞと、それが言いたいのです。

阿弥陀仏が空であっても少しも困ることはないんですよ。私も阿弥陀仏は空だと思っていきますから、空が阿弥陀仏になるということなのです。

次の譬えは一番大事だと思うのですが、『摩訶止観』にもちゃんと書いてあります。ある若い人が体を飾って、そして胡麻油だとかあるいは清らかな水であるとか、あるいは磨いた鏡であるとか、あるいは水晶であるとか、そういうものを持ってきて自分の姿を写すわけです。そうすると、そこにありありと美しく飾った自分の体が見える。しかし、その美しい自分の姿というものは外から来たわけでもないし、中から出てきてわけでもないのです。要するに、水が清浄であるということ、鏡があるということ、自分が美しく身を飾っているということ、あるいは太陽が照っているということというような、もろもろの

条件が揃ったときに見えるだけであって、実在するものではない。影なり姿なり、あるいは阿弥陀仏なりが、実態としてあるわけではない。ただ、空なるものが現れてくるんだという、そういうことを言っている。

そしてその次に、「自ら念ず。仏、從來するところなし」とあり、「われもまた至るところなし」と書いてあります。仏陀というのは、どこから来てどこかへ去るということもない。自分もどこから来てどこかへ去っていくということもないんだ。要するに、あらゆる条件が揃えば、そこに空なるものがありありと現れてきて、そしてまたどこかへ去るのではなしに、条件が欠ければ消えてしまうんだ。この言い方というのは、今日はお話してきましたせんけれども、原始經典のいろいろな經典から、竜樹の『中論』の「不来不去」という例の有名な八不の偈、それから、浄土經典に至るまで、どこから来たのでもなく、どこかへ去っていくのでもない、というこの言い方を非常に強調するわけです。これは原始經典から『中論』に至るまで、たくさんさんの經典が仏陀について語る、つまり、空を説くときには、いつでもそれを言うわけです。それが『般舟三昧経』にも出てくるという意味で大事なのです。

そしてその後に、ご存じの最も有名な個所、『観無量寿経』（第八・九観）に引かれる

個所が続きます。実は、『観無量寿経』に引かれるところは、この三巻本ではちょっと読みにくいのですが、「心仏となり、心自ら見、心これ仏、心これ怛薩阿竭（タターガタ＝如来）、心これわが身、心仏を見、心自ら心を見らず、心自ら心を見ず云々」という言い方、一巻本ですともうちよっときれいな文章になっているのですが、それが『観無量寿経』のなかに出てくる文章と同じ。それからまた、『華嚴経』の十地品に出てくる「三界唯一心」の言い方ですね、あれとも似てくる。

そして、行品のいちばん最後に偈文がありますが、これが『道行般若経』といえますか、『八千頌般若経』の第一章とぴったり合うわけなんです。『般若経』でも、心、心と言いながら、すべては心と言って、では心が実在してしまっただら、空の真理にならないのです。だから、心も空だということを言わなくてははいけない。『般若経』でも、第一章で盛んにそれを言う。心は心でないという、まるで禅問答みたいなことが『般若経』の第一章には何度も出てくる。それが『般舟三昧経』にも出てくるのです。その偈のところに、「心は心を見らず、心あれども心を見ず、心想を起せば則ち癡なり」だと。心のなかにある形、あるいはある観念というものが生じたら、それは無明だ、迷いなんだと。心が無相になる、形を出してしまえば、つまり言い換えれば、心が心でなくなったときに、それは

涅槃であるという言い方です。

あらゆるものはすべて心だといって、心にすべてを集約させる。でも、それで終わってしまつたら唯心論といえますか、観念論的な仏教だけに終わってしまう。その心のなかの形、心の映像というものをもう一度否定して、実は心も実態がない、空なんだ。心が迷えば無明であるし、悟れば涅槃なんだと。つまり、心という実態はどこにもないんだ、条件次第で迷つたり悟つたりするんだ、心も空なんだというわけです。

だから、このころの阿弥陀仏信仰といいますが、今の浄土宗や真宗の阿弥陀仏信仰とはもちろん違います。もちろん違うのですが、私はある意味では、現在の浄土宗や真宗の阿弥陀仏観というのは、もう一度この『般舟三昧経』とか『般若経』の立場に帰らなければいけないと思つているのです。

## 阿弥陀仏信仰と空

実は、佛教学の香川先生は、『大阿弥陀経』と『般若経』の『道行般若経』といった古い二つの経典を比べて、文献の上で文章が非常に似ている、『大阿弥陀経』にこう書い

てあることが、そのまま『般若經』のここに出てくるという、文献の上での類似点というのを非常にたくさん見つけられて、論文を書いておられます。文献学的に『般若經』と阿彌陀仏信仰とが同じ流れから、同じ環境から、同じ思想から出てくるんだということを、文献学の上から書いておられます。

私は、むしろ、思想の面で、阿彌陀仏信仰というものが、空思想というものを背景にしないことにはどうしても成り立たないと思います。例えば、回向、阿彌陀仏信仰の中心になるのは回向の思想です。回向の思想というのは、業報輪廻を否定してしまふ。業報輪廻思想ですと、私が悪か悪いことをすれば、必ず私自身が地獄へ行く。私がいよことをすれば、天に生まれたり、お金持ちに生まれたりする。仏教の中で業報輪廻の思想が成り立っているのは、自業自得で因果応報という、その二原則があるからです。

ところが、阿彌陀仏が出てくると、この業報輪廻の思想がどこかへ行ってしまうわけです。どんなに悪いことをしたってよろしい。ただ、自分の名を念じなさい。そうすれば、おまえたちを安樂國へ迎えて、やがては仏陀にさせる、ということを阿彌陀仏は言うのです。これは『大阿彌陀經』の第五願（『無量壽經』第十八願にあたる）の最初に出てくる。ここには抑止門なんか出てこない。だから、どんな悪いことをしてもいいから自分を

念ぜよ、そうすれば救って仏陀にしてやる。人間、業報輪廻の思想に従えば、地獄に行くしかないという者を、阿弥陀仏の回向の力によって、その業報輪廻を変えてしまうわけです。それが回向の力です。その回向がなぜ成り立つかといったら、空思想なしには成り立たないのです。善も空であり、悪も空である、空であるところにおいて、善も悪も一つだと、不二だと、煩惱即菩提だという。そういう『般若経』の空思想がなかったら、阿弥陀仏というのは成り立たない仏陀なのです。

## むすび

最後に、何か余分なことを申したようですが、しかし、『般若経』とか『般舟三昧経』、あるいは『大阿弥陀経』というところに、私たちの阿弥陀仏信仰というのをもう一度帰して試みてみたらどうかと、そういう試みを、文献学的にも、あるいは思想的にもやってみる必要があるのではないかと思えます。

最後のほうは全くの蛇足でございます。お約束の時間がまいりましたので、この辺で失礼いたします。御静聴ありがとうございました。

## あとがき

本誌は、浄土宗総合研究所布教研究部が、これまでの定例研究会での講演を、「浄土經典に学ぶ」として編集したものです。

大本山知恩寺法主・林靈法台下の「観無量壽經」は、昭和六十年十二月、当研究所の前身であった浄土宗布教研究所の集中研究会として、知恩寺にて指導講演をいただいたものを、当研究部に編集させていただき、掲載させていただきました。

また、佛教大学教授・梶山雄一先生の「般舟三昧經」は、平成元年十一月、佛教大学四条センターに於て、定例研究会として講義いただいたものを、当研究部で編集させていただきました。

尚、浄土宗布教研究所から総合研究所への移行期間を経たため、発刊の遅れましたことをお詫び申し上げます。

浄土經典に学ぶ

布教資料 第4集

平成3年3月31日

編集 浄土宗総合研究所 布教研究部

発行 浄土宗総合研究所  
〒105 東京都港区芝公園4-7-4  
明照会館内 TEL (03) 5472-6571  
FAX (03) 3438-4033

印刷 ヨシダ印刷株式会社

浄土宗総合研究所 蔵書

3665-17-B  
浄土経典に学ぶ

布教資料

4

