

浄土教における仏と人間

曾 和 義 宏

はじめに

大会趣旨では、本年度の共同研究テーマが設定された背景として、「我々が漠然と保持している「近代の人間定義」の揺らぎがある」ということを挙げている。その「近代の人間定義」とは、「宗教の文脈を使用することなく人間を語るという姿勢こそ、近代社会の大きな特性だったのである」としている。まさに正鵠を射るものだと思う。大会趣旨の指摘に基づいて、その上で「人間存在の新次元」を考えるためには、「宗教の文脈を使用して人間を語る姿勢」がどのようなものであったのか、まず確認する必要があると考える。

浄土教という宗教の文脈においては、人間は阿弥陀仏という救済者と対峙するかたちで語られ定義される。本論では、中国唐代の善導（六一三―六八二）の思想と、浄土宗の開祖、法然（一一三二―一二二二）の思想から、「宗教の文脈を使用して人間を語る姿勢」がどのようなものであったのか、確認していく。^{〔1〕}その上で、「人間とは何か」について考え、〈人間定義の新次元〉を論じてみたい。

一、阿弥陀仏との隔絶

善導は、極楽に在す阿弥陀仏を報身と規定する。そのことを『観経疏』玄義分では、

質問する。阿弥陀仏とその浄土は、報身報土とするのか化身化土とするのか。

答える。報身報土であつて化身化土ではない。なぜそれが分かるのか。『大乘同性経』に「西方極楽の阿弥陀仏は、報仏報土である」と説いている。

問曰。弥陀浄国為当是報是化也。

答曰。是報非化。云何得知。如大乘同性経説、西方安樂阿弥陀仏是報仏報土。⁽²⁾

として、『大乘同性経』の経説を根拠として挙げている。『大乘同性経』を根拠とすることは、道綽（五六二―六四五）『安樂集』第一大門第七に、

質問する。いま、現に在す阿弥陀仏はどのような仏身であるのか。極楽とはいかなる国土であるのか。

答える。現に在す阿弥陀仏は報仏であり、極楽という飾り立てられた国は報土である。けれども古くから、みな「阿弥陀仏は化身であり、国土もまた化土である」と伝えている。これは大いなる錯誤である。もしそうだとするならば、穢土も化身の居場所であり、浄土も化身の居場所ということになる。それならば、一体、如来の報身はいかなる国土を居場所とするのか分からなくなってしまう。

いま『大乘同性経』に依拠して報・化、浄・穢を判定するのは、経に「浄土の中で成仏する者は、すべて報身であり、穢土の中で成仏する者はすべて化身であるのだ」と説かれるからである。

『大乘同性経』には、以下のように説かれる。すなわち「阿弥陀如来、蓮華開敷星王如来、龍主王如来、宝徳

如来などの如来は清浄なる仏土において、現世に仏道を成就している者、未来に仏道を成就するであろう者であつて、これらはすべて報身仏なのである。

何が如来の化身なのだろうか。例えば今日の跏趺健如来、魔恐怖如来のような仏である。このような一切の如来は、穢濁世の中で、現世で成仏する者、未来に成仏する者であつて、兜率天から降りて、一切の正法、一切の像法、一切の末法を護持する。このような変化の事相はみな化身仏なのである。

何が如来の法身なのだろうか。如来の真実の法身とは、色はなく、形はなく、現れることはなく、明らかとなることはなく、見ることはできず、言も説もなく、住することはなく、生じることはなく、滅することはなく、これを真実の法身の意味とする」と。

問曰。今現在阿弥陀仏は何身、極楽之国は何土。

答曰。現在弥陀是報仏、極楽宝莊嚴国是報土。然古旧相伝皆云、阿弥陀仏は化身。土亦是化土。此為大失也。若爾者、穢土亦化身所居。浄土亦化身所居者、未審、如来報身更依何土也。今依大乘同性經、弁定報化淨穢者、經云、浄土中成仏者悉是報身、穢土中成仏者悉是化身。

彼經云、阿弥陀如来、蓮華開敷星王如来、龍主王如来、宝徳如来等、諸如来清浄仏刹現得道者、当得道者、如是一切皆是報身仏也。

何者如来化身。由如今日跏趺健如来、魔恐怖如来、如是等一切如来。穢濁世中現成仏者、当成仏者、從兜率下乃至住持一切正法一切像法一切末法、如是化事、皆是化身仏也。何者如来法身。

如来真法身者、無色、無形、無現、無著、不可見、無言説、無住処、無生無滅、是名真法身義也。⁽³⁾

という説を承けたことは明らかである。

『安樂集』ではこの問答に続いて、『観世音菩薩授記經』に説かれる「阿弥陀仏入涅槃説」に対する反論に移つて

いく。それに対して、善導は加えて以下のように『無量寿経』と『観経』の経説を、阿弥陀仏を報身とする経証として挙げる。これは阿弥陀仏報身説の経証として、道綽が『大乘同性経』のみを挙げる姿勢とは異なった姿勢である。

また『無量寿経』には「法蔵比丘が世饒王仏（世自在王仏）の所で菩薩道を修行している時、四十八願を發した。その一つ一つの願に、「もし私が仏となることができたとしたら、あらゆる衆生が私の国土に生まれたいと願って私の名号を称えることが、わずか十回であつても往生させる。もし生まれなかつたら私は仏と成らない」と言つた。（法蔵菩薩は）いま既に成仏している。つまり因に酬いた仏身である。

また『観経』の中で、上輩の三人の臨終時に、すべて「阿弥陀仏と化仏ともにこの人を来迎する」と言う。報身は化身を兼ねてともに来て手を授けるから、「（化身と）ともに」というのである。これらの経文を証拠として、阿弥陀仏は報身であると分かる。ところで、報身と応身とは、眼と目のように（同じものの）異名である。前の翻訳では報身を応身と訳し、後の翻訳では応身を報身と訳している。「報」というのは、原因としての行が虚しくなければ、かならず未來の果報を招く。果報は原因に応じたものであるから「報」という。また三大阿僧祇劫のあいだに修した万行はかならず応じて菩提を得る。いますでに仏道を成就している。だから応身である。過去・現在の諸仏は、（法・報・化の）三身を分けて立てる。これ以外に別の体があるわけではない。たとえ八相示現がさまりなく名号が数え切れなくても、仏身としてはすべて化身である。（だから）いまの阿弥陀仏は報身である。

又無量寿経云。法蔵比丘在世饒王仏所行菩薩道時、發四十八願。一一願言。若我得仏、十方衆生称我名号願生我国下至十念。若不生者不取正覺。今既成仏。即是酬因之身也。

又觀經中、上輩三人臨命終時、皆言阿弥陀仏及与化仏来迎此人。然報身兼化共来授手。故名爲与。以此文証故

知是報。然報応二身者眼目之異名。前翻報作応、後翻応作報。凡言報者。因行不虛定招來果。以果応因故名爲報。又三大僧祇所修万行必定応得菩提。今既道成。即是応身。斯乃過現諸仏弁立三身。除斯已外更無別体。縱使無窮八相名号塵沙。剋体而論。衆歸化撰。今彼弥陀現是報也。⁽⁴⁾（傍線・強調は筆者。以下同じ）

このように、『無量寿經』を引用する際には、「（過去に）菩薩の道を行じたまいし時」と述べて「いますでに成仏したまう」と説明する。また「報身と応身は、眼と目のように、同じものの異名である」として、それぞれの用語の意味を解説していくなかで、仏は「いますでに仏道を成就しているから」応身と訳している、と説明する。

このように、善導にとって阿弥陀仏とは、「すでに成仏をしている現在仏」であると規定されている仏なのである。

いっぽう、それに対峙する人間はどのように規定されているのであろうか。善導は『觀經疏』散善義において、極樂往生を願う者が持つべき心として三心を説くが、その中の深心において、

二つには深心である。深心というのは深く信ずる心である。これには二種類あり、一つは、自分は現に罪惡生死の凡夫であり、はるか昔から今にいたるまで常に輪廻の世界に没し流転して、迷いから離れる縁がない、と心を定めて深く信ずるものである。

二者深心。言深心者。即是深信之心也。亦有二種。一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫。曠劫已來常沒常流轉。無有出離之縁。⁽⁵⁾

とする。自身は「現に」罪惡にまみれ生死を輪廻する凡夫という存在である、と深く信ずることが説かれている。これは師の道綽が、

はつきりと分かる。十念が成就するのは、すべて過去の原因があつて虚しくないからである。もし過去に原因がなければ、善知識と出会うことすらできない。まして十念を成就することはなおさらできない。

明知。十念成就者、皆有過因不虛。若彼過去無因者、善知識尚不可逢遇。何況十念而可成就也。⁽⁶⁾

と「宿善」を強調する姿勢と、対照的な姿勢である。

救いを求める人間にとっては「いま」が重要なのであり、過去や未来ではない。その「いま」において、阿弥陀仏は「すでに」成仏している存在なのである。それに対して、慈心は罪惡生死の凡夫で、解脱の縁すらない、宿善など思いもよらない存在なのである。つまり、同じく解脱を求める存在として、阿弥陀仏は「すでに」その目的を達成した存在であり、いまだ解脱を得られていない者にとっては、時間的に決して追いつけない隔絶が存在するのである。

また善導は、先の阿弥陀仏報身説を主張した後、阿弥陀仏化身説の根拠である阿弥陀仏入涅槃説について、次のように説明している。

涅槃に入る、入らないは諸仏の境界であつて、三乗の浅智で窺い知ることはできない。ましてや凡夫が知ることができようか。

入不入義者唯是諸仏境界、尚非三乗浅智所窺。豈況小凡輒能知也。⁽⁷⁾

また凡夫の報土往生について、次のように言う。

質問する。阿弥陀仏と極楽が報仏報土であるならば、報土は高妙な世界なので小乗の修行者ですら上ることは難しい。まして煩惱という障害を持つ凡夫はどのようにしてその世界に入ることができるのか。

答える。もし衆生の持つ煩惱という障害を論じたならば、往生を願うことは難しい。阿弥陀仏の本願に託して強い縁となることによって、すべての衆生を等しく往生させるのである。

問曰。彼仏及土既言報者。報法高妙、小聖難階。垢障凡夫云何得入。

答曰。若論衆生垢障。実難欣趣。正由託仏願以作強縁。致使五乘齊入。⁽⁸⁾

とする。このように善導は、煩惱の有無を論ずるならば往生は難しい、と断じている。そして阿弥陀仏の本願力によつて等しく往生できる対象は、人・天・声聞・縁覚・菩薩の五乗としてゐる。これらは仏以外の衆生のすべてである。つまり煩惱の有無、換言すれば仏道修行の進展の度合いについても、決して追いつけない隔絶が存在するとしてゐるのである。

このように善導は、時間と仏道修行の進展のいずれにおいても、阿弥陀仏と人間間には隔絶がある、とするのである。

二、阿弥陀仏との関係性

それでは、このように隔絶した阿弥陀仏と人間の間、どのような関係性が、どのようにして生じるのであろうか。善導が説く仏と人間の関係性は、三縁という思想として、『観経疏』に以下のように述べられている。

質問する。もろもろの行を修して（往生の為に）回向すれば、往生することができる。それでは阿弥陀仏の仏光はあまねく十方世界を照らすのに、念仏の者だけを摂取するのはどういう意図があるのか。

答える。これには三義（三縁）が成立しているからである。第一には親縁（という関係性）を明らかにする。衆生が口業に常に阿弥陀仏の名を称えたならば、阿弥陀仏はその声をお聞きになる。身業に常に仏を礼敬したならば、仏はご覧になる。心に常に仏を念じたならば、仏はお知りになる。衆生が仏を憶念したならば、仏も衆生を憶念される。阿弥陀仏と衆生の三業が離れないから、親しい縁と名づける。

第二には近縁（という関係性）を明らかにする。衆生が阿弥陀仏に見えたいと願えば、仏はその思いに応じて、現に目前に在す。だから近い縁と名づける。

第三には増上縁（という関係性）を明らかにする。衆生が念仏を称えれば、多劫のあいだ輪廻すべき罪が除かれる。命が終ろうとする時、阿弥陀仏は聖衆とともに自ら来迎引接される。もろもろの邪業による繫縛に礙げられることはない。だから最も強い縁と名づける。

念仏以外の修行も善行であるが、念仏と比較すれば、全く比べものにならない。だからいろんな經典のあちこちに、念仏の機能を讃歎している。

問曰、備修衆行但能回向皆得往生。何以仏光普照唯摂念仏者、有何意也。

答曰、此有三義。一明親縁。衆生起行口常称仏、仏即聞之。身常礼敬仏、仏即見之。心常念仏、仏即知之。衆生憶念仏者、仏亦憶念衆生。彼此三業不相捨離、故名親縁也。二明近縁。衆生願見仏、仏即応念現在目前。故名近縁也。三明増上縁。衆生称念即除多劫罪。命欲終時、仏与聖衆自来迎接、諸邪業繫無能礙者。故名増上縁也。自余衆行雖名是善、若比念仏者全非比校也。是故諸經中处处広讃念仏功能⁽⁹⁾。

これは、あまねく十方世界を照らす阿弥陀仏の光明は、念仏の者だけを摂取するのはどういう意図があるのか、という疑問に対して、親縁、近縁、増上縁の三縁が成立しているからである、と答えるものである。

親縁という関係性は、阿弥陀仏と衆生の三業が離れないことを言う。近縁という関係性は、衆生が阿弥陀仏に見えたいと願えば、仏はその思いに応じて、現に目前に在すというものである。増上縁という関係性は、衆生が念仏を称えれば、多劫のあいだ輪廻すべき罪が除かれ、命が終ろうとする時、阿弥陀仏が聖衆とともに自ら来迎引接する。もろもろの邪業による繫縛に礙げられることはない、というものである。

このように、衆生からのほたらきかけに対し阿弥陀仏が応じることによって、三縁という関係性が成立しているということである。この関係性を「阿弥陀仏と凡夫の人格的呼応」とするが、これは中国仏教における救済論の一つとされる、感応思想と同じ構造を有していることは明らかである。⁽¹⁰⁾

智顗（五三八―五九七）は、『法華玄義』迹門十妙の第六感応妙において、感応について詳しく述べている。まず迹門十妙の標章において、

感応妙とは、四句感応、三十六句感応、二十五感応、別円感応のことである。水は上昇せず、月は下降しないのに、月は水に映る。そのように諸仏は来ず、衆生は行かないのに、慈悲という善根力によってこのような（感応という）関係が成立する。だから「感応妙」と名づける。

感応妙者、謂四句感応、三十六句感応、二十五感応、別円感応。水不上升月不下降。一月一時普現衆水。諸仏不来衆生不往、慈善根力見如此事。故名感応妙⁽¹⁾。

と述べており、月と水のように隔絶した仏と衆生のあいだに、感応という関係が成立するとしている。

さらに感応妙の釈名では、

『正法華經』に、「（仏は）無数の世界に於いて広く經法を説く。世尊の行う所の感応はこのようなものである」と言っている。これを（感応という）名称として用いる。經典の中の「機」や「縁」はすべて「感」の異名であって、すべて衆生のことである。ここでは「機」について解釈すれば意味が理解しやすい（ので「機」を中心とする）。「縁」と「感」はそれに習って理解せよ。

機には三つの意味がある。第一には微ということである。『周易』に「機は動きの微かなもの」とあり、『阿含經』には「衆生に善法という機があれば、これに仏が応じる。衆生にまさに生じようとする善があるなら、この善はごく微かなものでも動くようにしているのだ、（これも）機とすることができる」とある。（中略）衆生に生じる可能性がある善があるので、聖人はそれに応じて善が生じる。応じなかったならば善は生じない。だから機とは微かなものであるというのである。

第二には関ということである。『古注楞伽經』に「機とは関である」と言っている。どういふことかというところ、

衆生には善悪があるがすべて聖人の慈悲に関わっているからである。だから機とは関であるというのである。第三には機とは宜ということである。（聖人が）苦を抜こうとすれば（その機は）悲に適宜であり、楽を与えようとすれば（その機は）慈に適宜である。だから機とは宜であるというのである。

（聖人による）応にも三つの意味がある。第一には応とは赴ということである。機が微かにでも動こうとすると、聖人はそれに赴き、善が生じる。だから赴くということをもって応を解釈する。

第二には応は対ということである。人が関わり合うようなものである。一人が売ろうとしても、もう一人が買わなければ関係が成立せず、売買の気持ちが合えば交換が決定して貴賤にかかわらず後悔しない。衆生を買い手、如来を売り手に喩えている。機について言えば関であり、応について言えば対となる。だから対するということをもって応を解釈する。

第三に応は応ということである。機は宜であると言ったが、何に於いて適宜とするのか。応ずるのに慈悲の法を用いるならば善悪それぞれに適宜となる。悲は苦を救うことに、慈は楽を与えることに適宜である。どのような衆生の要求に対しても適宜応じるから、応じるということをもって応を解釈する。

积名者。正法華云、無數世界広説経法。世尊所為感応如是。今故用為名。而經中機語縁語。並是感之異目。悉語衆生。且從機积義則易見。縁感例可解。

機有三義。一者、機是微義。故易云、機者動之微、吉之先現。又阿含云、衆生有善法之機。聖人來応也。衆生有將生之善。此善微微將動。而得為機。（中略）衆生有可生之善。故聖人則善生。不應則不生。故言機者微也。

二者、古注楞伽經云。機是関義。何者、衆生有善有惡。関聖慈悲。故機是関義也。

三者、機是宜義。如欲拔無明之苦、正宜於悲、欲与法性之樂、正宜於慈。故機是宜義也。

次明応者、亦為三義。一者、応是赴義。既言機有可生之理。機微將動聖人赴之。其善得生。故用赴而釈応。

二者、応是对義。如人交関。更相主対。若一欲売一不欲買、則不相主対。若売買両和、則貿易交決貴賤無悔。今以衆生譬買、如来譬売。就機以論関、就応以論対、故以対釈応也。三者、応是応義。既言機是於宜。宜何等法。応以慈悲之法、是善惡所宜。悲則宜救苦。慈則宜与樂。随以何法応其所宜。故以対釈応也。⁽¹²⁾

としている。すなわち機には機微、機関、機宜の三義があり、応には赴・対・応の三義がある。衆生に善の可能性が生じようとする時に赴という仏からのほたらきかけがあり、関と対という衆生と仏の相関関係があり、衆生のそれぞれのはたらきかけにふさわしいあり方で仏が応じることの明かしており、感応する内容は衆生のみ、あるいは仏のみからの一方的なほたらきかけではない、としている。⁽¹³⁾

このように仏と衆生の関係性については、感応思想としてすでに論じられていることは明らかであり、善導以外に論じられていなかった、というものではない。また衆生と仏の相互相関関係もすでに論じられており、善導独自の思想というわけではない。善導も、仏と衆生の関係性を三縁として論じる際に、感応思想の影響を受けていることは明らかである。

それでは、どこに善導の独自性が指摘できるであろうか。それは問いにおいて善導が「念仏の者だけ」と述べているように、称名念仏という行によつて、阿弥陀仏の「応」が起こつている、とする点である。つまり衆生によつて多種多様である「機」をはたらきかけ「感」とするのではなく、称名念仏という「行」が阿弥陀仏に対するはたらきかけ「感」である、としたということである。

一般的な感応思想では、機根が一定ではないので、仏に対するはたらきかけ、「感」もさまざまであり、それに対する仏のはたらきかけ「応」も一定ではない。だから救済にもさまざまな違いが生じてくる。

それに対し善導は、阿弥陀仏との関係性が成立する衆生は、「念仏衆生」「専念阿弥陀仏衆生」とするとする。機根ではなく、称名念仏という行が阿弥陀仏に対するはたらきかけ「感」である、としたのである。阿弥陀仏による

「応」、衆生へのはたらきかけの発動を、念仏一行に限定・転換することによって、誰にでも平等に発動する、すなわち平等な救済がなされる、ということが可能としたのである。この限定・転換は、阿弥陀仏（法蔵菩薩）自身によって、その誓願として表明されており、それは「いますでに成仏している」と説くことで、真実であることが示されている¹⁴。

善導は、阿弥陀仏が称名念仏を人間が自らにはたらかけるための行としたことについて説明をしていないが、法然は『選択集』第三章で、なぜ阿弥陀仏（法蔵菩薩）は、念仏を往生の行として選択したのか、という問いを立てて、「聖意はかり難し」とするものの、勝劣義と難易義をもつてその理由を説いている。

その難易義では、

次に難易の義とは、念仏は実践しやすく、諸行は難しい。（中略）だから、念仏は易行であるからすべてに通じ、諸行は難行であるからあらゆる機根には通じないと分かる。だから、すべての衆生を平等に往生させるために、難行を捨て易行（である念仏を）を本願（の行）としたのだろう。もし仏像を作り塔を建てることを本願とするならば、貧しく困窮している人々は往生の望みを絶つだろう。そして富裕な貴族は少なく、貧しい下賤の者はとても多い。また知恵と才能があることを本願とするならば、愚鈍で智慧が少ない者は往生の望みを絶つだろう。そして智慧のある者は少なく、愚痴の者はとても多い。もし戒律を持つことを本願としたならば、破戒や無戒の者は往生の望みを絶つだろう。そして持戒の者は少なく、破戒の者はとても多い。その他の諸行もこれらにしたがって理解すべきである。以上のような諸行を本願するならば、往生できる者は少なく、できない者は多い。だから阿弥陀仏は、法蔵菩薩であった昔に平等の慈悲に催され、すべての衆生を救済するために造像起塔等の諸行を往生のための本願（の行）とせず、ただ称名念仏の一行だけを本願（の行）としたのである。

次難易義者、念仏易修、諸行難修。(中略) 故知、念仏易故通於一切。諸行難故不通諸機。然則為令一切衆生

平等往生、捨難取易為本願歟。若夫以造像起塔而為本願者、貧窮困乏類定絶往生望。然富貴者少、貧賤者甚多。若以智慧高才而為本願者、愚鈍下智者定絶往生望。然智慧者少、愚痴者甚多。若以多聞多見而為本願者、少聞少見輩定絶往生望。然多聞者少、少聞者甚多。若以持戒持律而為本願者、破戒無戒人定絶往生望。然持戒者少、破戒者甚多。自余諸行准之応知。当知、以上諸行等而為本願者、得往生者少、不往生者多。然則弥陀如来、法藏比丘之昔被催平等慈悲、普為撰於一切、不以造像起塔等諸行為往生本願。唯以称名念仏一行為其本願也。⁽¹⁵⁾

として、『往生礼讃』『往生要集』『五会法事讃』を引用しながら、もし称名念仏以外の難行をもつて本願の行としていたならば、一切衆生には通じているわけではないので、それらの行を修すことができない衆生は往生の望みが絶たれてしまう。念仏は易行であるからこそ一切衆生が普く修すことができる。一切衆生を平等に往生せしめるために、難行を捨て易行である念仏を選択して、本願としたのではないか、としている。ここでは明確に「平等往生」ということが説かれている。ここでの「平等」は、極楽往生のための行を平等に修すことができる、という因の平等である。つまり平等ということが阿弥陀仏の視線であり、その心は「法蔵菩薩の昔」にすでに起こしている心なのである。その心に基づいて、往生行を易行である念仏一行に限定・転換する、ということ、昔にすでに正しい、そのことを本願として提示しているのである。

また善導は平等の救済を「五乗齊入」と述べる。先に挙げた問答であるが、

問曰。彼仏及土既言報者。報法高妙、小聖難階。垢障凡夫云何得入。

答曰。若論衆生垢障。實難欣趣。正由託仏願以作強緣。致使五乗齊入。⁽¹⁶⁾

「衆生の垢障を論じたならば、欣趣することは難しい」と断じていながら、阿弥陀仏の本願を強縁とすることによって、人・天・声聞・縁覚・菩薩という五乗が区別なく、齊しく往生できる、と答えているのである。こちらは

果の平等であると言える。

阿弥陀仏はすでに菩薩行を完遂して、いまだ完遂できていない人間と隔絶した存在であるからこそ、すべてを平等に見て救済することができるとしているのである。

三、阿弥陀仏の視線

善導は、このように仏と人間の隔絶と、本願念仏を媒介とした呼応関係の成立を説くが、人間同士の関係性についてはどう述べているのか。その一つとして「慈心相向、仏眼相看」ということが挙げられる。⁽¹⁷⁾この表現は、『法事讃』巻上の末尾の願文に、

願わくは、今日からさとりにいたるまで、誓つて衆生とともに邪を捨て正に歸し、菩提心を発し、慈しみの心で互に向かいあい、仏の眼で互いに見て、さとりにいたるまでの友として本当の善友となり、同じく浄土に往生してついに成仏したい。このような罪は永久に相続を断じ、あえて覆い隠さない（で懺悔する）。（このように）発願しおわる。心から阿弥陀仏に帰依する。

願従今日乃至不起忍已来、誓共衆生捨邪歸正、發菩提心、慈心相向、仏眼相看、菩提眷属真善知識、同生浄土乃至成仏。如是等罪永断相続更不敢覆藏。發願已至心歸命阿弥陀仏。⁽¹⁸⁾

と述べられ、また『観経疏』後序において、

これまでのあらゆる宗教体験は、本心から衆生のためであつておのれのためではない。この宗教体験を得てあえて隠さず、謹んで解釈の後に申し上げ未来にまで聞かせる。願わくは人々に、これを聞いて信を生じさせ、見て西方に帰依させたい。この功德をもって衆生に施しす。悉く菩提心を発し、慈しみの心でお互いに向き合

い、仏の眼でお互いに見て、さとりに至るまでの友、本当の善友となって、同じく浄土に往生し、ともに仏道を成就したい。この解釈は既に証明を請うて定め竟った。一句一字であつても増減してはならない。写そうとする者は經典を写すようにせよ。

上來所有靈相者、本心為物不為己身。既蒙此相、不敢隱藏、謹以申呈義後被聞於末代。願使含靈、聞之生信有識觀者西歸。以此功德回施衆生。悉發菩提心、慈心相向。仏眼相看、菩提眷屬、作真善知識、同歸淨国、共成仏道。此義已請証定竟。一句一字不可加減。欲写者一如經法。応知。¹⁹⁾

と述べられ、また『往生礼讃』広懺悔において、

いま仏法僧の前、法界の衆生の前で（罪を）露わにして懺悔する。覆い隠さない。唯だ願わくは、あらゆる三宝と衆生よ、私の懺悔を承けよ。私の清浄を記憶せよ。今日から、願わくは衆生とともに、邪惡を捨てて正に歸依し、菩提心を発し、慈しみの心でお互いに向き合い、仏の眼でお互いに見て、菩提の眷屬は真の善友となつて、同じく阿弥陀仏の浄土に往生し、成仏したい。これらの罪を永久に断ち続け、さらに作らない。懺悔して阿弥陀仏に歸依する。

今於三宝前、法界衆生前、発露懺悔。不敢覆藏。唯願十方三宝法界衆生、受我懺悔、憶我清浄。始從今日、願共法界衆生、捨邪歸正、發菩提心、慈心相向、仏眼相看、菩提眷屬、作真善知識、同生阿弥陀仏国、乃至成仏。如是等罪永断相续更不敢作。懺悔已、至心歸命阿弥陀仏。²⁰⁾

と述べる表現である。仏と隔絶しているはずの人間に、仏のように慈悲をもつて向かいあい、仏眼をもつて互いに見ることを述べているのである。これは自分自身に対しては、仏の視線でどのように見られているのか意識させ、他人を見る場合は平等の慈悲をもつて見るように求めているのだと理解できる。

阿弥陀仏はどのように衆生を見ているのか。それについて法然は『示或人詞』において、

弥陀の本願を決定成就して、極楽世界を莊嚴したて、御目を見まはして、わか名をとなふる人やあると御らんし、御み、をかたふけて、わか名を称する物やあると、よるひるきこしめさるるなり。⁽²¹⁾

と述べる。阿弥陀仏は常に目を見張り耳をそばだてて「我が名を称える者」を漏らさないように、常に衆生に慈悲心の籠もった視線を向けている、とするのである。

見られている側の人間はどうか。念仏行者は三心を発することが求められるが、それらも成仏した、すなわち宗教的眞実を獲得した阿弥陀仏の存在を前提として論じられている。とくに「自身は『遙か昔から』煩惱具足の凡夫である」とする信機は、「いますでに成仏」している阿弥陀仏の視線があつてのものである。そのような阿弥陀仏の視線については、例えば『観経疏』の像観観釈において、「指方立相」を説く際に、

この觀察行は、ただ（西方という）方角を指し、具体的なかたちを立てて、心をとどめ境界を取るものである。かたちなく、思いを離れることは、全く明かしていない。仏は、末法の罪惡で汚れた凡夫はかたちを立てて心をとどめさせることすら実践できない。ましてかたちを離れて具体的な事柄を求めるのは、神通力のない人が空中に家をたてるようなもので（とても不可能で）ある。

又今此觀門等、唯指方立相住心而取境。総不明無相離念也。如来懸知末代罪濁凡夫、立相住心尚不能得。何況離相而求事者、如似無術通人居空立舍也。⁽²²⁾

として、末代の罪濁の凡夫は、相を立てて心に住することを実践することは難しい、ということをも、「遙か昔から」阿弥陀仏は知っている、とするのである。

そのような阿弥陀仏の存在とその視線、その視線に晒されている人間の関係はどのようなものであるのか。善導は三心の中の至誠心を眞実心と解釈し、眞実心を発さなければならぬ、とする。なぜ眞実心を発さねばならないか、とする理由について善導は、

なぜならば、阿弥陀仏は、菩薩行を実践している時、すべての瞬間に於いて、真実心の中で実践したからであり、阿弥陀仏の利他・自利はすべて真実であるからである。

何以故。正由彼阿弥陀仏因中行菩薩行時、乃至一念一刹那、三業所修、皆是真実心中作。凡所施為趣求亦皆真実。⁽²³⁾

として、阿弥陀仏が菩薩の修行をしている時、わずかの時間でも三業に修する所はすべて真実心の中でなされたのであり、また利他・自利ははすべて真実であるからである、としている。ここでは「菩薩時代の修行中」と過去のこととして説いているが、阿弥陀仏は、いま現在も念仏を称える人間に施しをしているのであり、真実心をもって「我が名を称える者がいないか」と視線を送っていると言える。凡夫に真実心が発せるのか否か、ということが議論されてきたことは周知の通りであるが、至誠心とは、阿弥陀仏の前で真実のすがたを晒すものである、という理解もできるのではないか。至誠心を説く際には、内外の相応ということも述べられるが、相応にせよ不相応にせよ、阿弥陀仏には一目瞭然のことで隠しようのないことではないだろうか。

人間とあらゆる面で隔絶した存在である仏が、人間に対して真実心をもって向かい視線を注いでいる。そのありさまが慈心であり仏眼である。それを人間同士の関係に転じたならば「慈心相向、仏眼相看」という願文の表現になり、そのような関係をもって仏道修行する関係が「菩提眷属、作真善知識」となるのである。自分自身に対しては、仏の視線にはどのように映っているのか、罪惡生死の凡夫と映っているのであると意識させ、他人を見る場合は平等の慈悲をもって見るように願っているのである。

おわりに

浄土教における仏と人間について、善導の理解を中心に、隔絶、関係性、仏の視線ということを描き、善導は「慈心相向、仏眼相看」という仏の視線をもつて人間同士が向き合うことを願っている、ということを描いた。

そのような善導の理解は現代において通用するのか。この疑問に対しては「韋提希は凡夫である」という理解が答えとなるのではないか。周知の通り、『観経』において、阿闍世により幽閉された韋提希の前に、釈尊が現れる。その釈尊に対して韋提希はまず何と言ったのか。

其の時に韋提希は、世尊に見え、みずから瓔珞を絶ち、身体を地面に投げ出して、号泣して仏に申し上げた。

「世尊よ。わたしは過去にどのような罪があつてこの悪い子供を産んだのか。世尊もまたどのような因縁があつて、提婆達多と眷属なのか」と。

時韋提希、見仏世尊、自絶瓔珞、举身投地、号泣向仏白言。世尊。我宿何罪生此惡子。世尊復有何等因縁、与提婆達多共為眷属。⁽²⁴⁾

「私はどのような罪があつてこのような悪い子を産んだのか」と言えるのは、「私は悪くない」と自身の悪や欲望を認めていないからであろう。次の「釈尊はどのような因縁があつて、提婆達多と眷属なのか」という言葉の真意は理解が難しい。これは「釈尊と提婆達多が眷属だったから、提婆達多は嫉妬に狂い、私のかわいい子を悪子にした」という韋提希の心の表れの言葉と見ることはできないだろうか。これは自分は悪くない、自分は正しいとすることであり、この「自分（だけ）は正しい」と認めたいということが、欲望の本質の一つであり、凡夫性と言えるのであろう。韋提希の姿は、人間に潜む凡夫性が人間の本質の一つであると指摘しているのである。

この本質は、現代においても変わらないものであり、浄土教という宗教の文脈を使用して人間を語るといふ姿勢に立った場合、必然的に導き出される人間定義である。これは、人間定義の新次元を考える上で外すことのできない定義であると言えよう。

註

(1) 浄土教の人間観に関する先行研究は多数存在し、枚挙に暇がない。本論で問題とする阿弥陀仏と衆生の関係性について、法然の思想を中心に論じたものとして、藤堂恭俊「阿弥陀仏信仰論——とくに仏凡の呼応関係を中心として——」(『浄土宗総合研究所編『浄土教文化論——阿弥陀仏篇——』山喜房佛書林、一九九四)、同「法然浄土教における念仏信仰の内実——とくに法然自詠の和歌を中心として——」(同『法然上人研究』第二卷(思想篇)、山喜房佛書林、一九九六)、永井隆正「法然浄土教における人間形成論」(斎藤昭俊編『仏教教育の世界』溪水社、一九九三)等がある。

- (2) 浄全二、一〇下—一一上。
- (3) 浄全一、六七六上—下。
- (4) 浄全二、一〇下—一一上。
- (5) 浄全二、五六上。
- (6) 浄全一、六八六上。
- (7) 浄全二、一一上。
- (8) 浄全二、一二上。
- (9) 浄全二、四九上。

- (10) 拙稿「『三縁』の成立について」(『仏教学部論集』第一〇〇号、二〇一六)を参照されたい。
- (11) 大正三三、六九七下。
- (12) 大正三三、七四六下—七四七上。
- (13) この部分の解釈は、福原隆善「仏と衆生の世界」(水谷幸正先生古稀記念『佛教教化研究』思文閣出版、一九九八)、玉城康四郎『心把握の展開』(山喜房佛書林、一九六二)三一四—三二九頁、安藤俊雄「法華経と天台教学」(横超慧日編著『法華思想』平楽寺書店、一九六九)五〇〇—五〇二頁、木村清孝『中国仏教思想史』九五—九七頁を参照した。
- (14) 拙稿「『三縁』の成立について」(『仏教学部論集』第一〇〇号、二〇一六)を参照されたい。
- (15) 昭法全三一九—三二〇。
- (16) 浄全二、一二上。
- (17) 「慈心相向」のみの用例は少なからず存在するが、「慈心相向、仏眼相看」という表現は、以下に挙げる善導の三つの使用例以外は、三十巻本『仏名経』の巻第十四(大正一四、二四〇中)と、巻第二九(大正一四、二九八上)しかないようである。大野法道『大乘戒経の研究』(山喜房佛書林、一九五四)四〇八頁、法山直然『善導大師の信仰——広懺悔御文の典故について——』(『佛教論叢』第三七号、一九九三)、柴田泰山『善導教学の研究』第二卷(山喜房佛書林、二〇一四)二八九頁の注八、等を参照。法山は三十巻『仏名経』を善導「広懺悔」の典拠とするが、柴田はそれに疑問を呈している。管見の限りでは、敦煌文書中の願文類にも使用例は見当たらないようであり、善導独自の願文であると言うことができる。
- (18) 浄全四、一四上。
- (19) 浄全二、七二下—七三上。
- (20) 浄全四、三七五上。
- (21) 昭法全五八八。

(22) 浄全二、四七下。

(23) 浄全二、五五下。

(24) 浄全一、三八。

キーワード 阿弥陀仏、三縁、三心