

真宗教学研究

第 16 号

浄土——「往生」をめぐる——

シンポジウム

浄土——「往生」をめぐる——	藤本 淨彦 1
	浅井 成海
	神戸 和磨
	田代 俊孝

覚如の行信論	村上 宗博 46
——臨終来迎をめぐる——	

親鸞の二種回向観	瀧 弘 信 56
——住不退転の根拠としての 「如来」の二種回向——	

三年度 教学大会発表要旨	蒲池 勢至 宮田 正深 73
	西田 真因 草間 文秀

平成4年11月

真宗同学会

真宗大谷派

(明治4年～大正14年)

『宗報』等機関誌

——復刻版——

近代百年の宗門を検証していく上で、近代以降の宗門の変遷に関する基礎資料を保存し、また広く活用しうる便を供する待望の復刻版。

- 内容
- 「配紙」2巻
 - 「本山報告」2巻
 - 「本山事務報告」1巻
 - 「常葉」3巻
 - 「宗報」13巻
 - 「開導新聞」4巻
 - 「別巻」1巻

限定出版

- ・配本 年1～2回配本予定
(1回の配本に付2～3巻発行)
- ・体裁 B5判上製本各巻ケース入(1巻約600頁)
- ・価格 1冊 4,000円～4,120円 別巻 5,150円
全26巻 107,790円(税込)

※限定出版に付、申し込み者が定数になりしだい
締め切り。(中途解約は受け付けません)

お申し込み、お問い合わせは、全国各教務所まで!

東本願寺出版部

浄土

——「往生」をめぐる——

挨拶

小川 一 乗

(真宗同学会幹事
大谷大学教授)

出席者

藤本 浄 彦

(佛教大学教授)

浅井 成 海

(龍谷大学教授)

神戸 和 麿

(大谷大学教授)

司会

田代 俊 孝

(同朋大学助教授)

1 浄 土
小川 時間も参りましたので、ただ今からシンポジウムに入りたいと思います。今年度の教学大会におきましては、浄土教の最も根本的な問題であります、浄土をテーマといたしました。最近いろんな話題がありました、浄土ということが案外明確になっていない、少しボヤけてきているのが現状ではないかというようなことを私たち委員会のほうで検討させていただきまして、浄土とい

うテーマのもとで、それぞれの教学のお立場から一度明確な見解をお聞きして、ひとりひとりがそれを確かめあっているかなきゃならないのではないかとということで、今のシンポジウムになりました。浄土と申しましても、非常に大きなテーマですので、今年度はサブテーマとして、「往生」ということにつきまして、それぞれの大学において教学を研鑽されておられます先生方にシンポジ

ストとしてご参加頂き提題をしていただくということで、このようなシンポジウムを考えました。いろいろお忙しい中を、三先生ともご出席していただきまして、私たちとしては心から喜んでいる次第です。正定聚の問題であるとか、往生、あるいは浄土、成仏、といったこのような言葉は不離一体でございますけれども、今日は特にその「往生」ということを中心に先生方のご意見を頂戴し、その後皆様方と質疑応答していくとかたちらにしていきたいと思います。今回のシンポジウムの方も方と、それから三先生の詳しいご紹介につきましては司会を担当いたします。同朋大学の田代先生のようにお願いすることにいたします。どうか最後まで、熱心な意見交換ができますよう、皆さん方のご協力をよろしくお願いする次第でございます。どうかよろしくお願いいたします。

田代 同学会の委員で、同朋大学の田代でございます。何分にも大変大きな課題でありまして、スムーズに進行できるかどうかわかりません。何卒皆様方のご協力をお願い致します。

ところで、今日のシンポジウムを進めるにあたりまして、その方法を少しご説明させていただきます。最初

に、藤本先生、浅井先生、神戸先生、御三方の先生から、二十分乃至、二十五分程度基調講演をしていただきます。その間に、皆さん方のお手許に配布されています「シンポジウム質問用紙」に質問をお書きいただきます。そして、その基調講演が終わった後、十分乃至十五分ほど休憩をとらしていただきます。その間に係員がそれを回収いたします。できるだけたくさん質問をいただきますと思います。そして、概ね三時半ぐらいから討論に入ります。で、その討論は、皆さんからいただきました質問を私どものほうで整理させていただきました、その中からいくつかをそれぞれの先生にお聞きするという形式で進めていきたくと思います。今日は、会場の皆さんからのご質問を、先生達にお答えいただき、そして、それを手がかりに、皆さんと一緒に討論するという形をとります。ステージの方で先生同志が討論という形をじゃございませんので、お心得おきいただきたいと思えます。なお、質問を書いていただくぶんにあたりましては、できるだけ簡潔に、わかりやすくお願い致します。今日は御三方の先生をお招きしておりますけれども、それぞれ個人的な立場でお話していただくことになっており

ます。たまたま、それぞれの宗派に別れておりますけれどもご発表は、宗派を代表するんじゃないくて、個人的な立場でお話していただくことにいたします。

それでは、最初に藤本浄彦先生でございます。先生の略歴をご紹介申し上げますと、一九四四年、山口県のお生まれです。その後、早稲田大学第一文学部哲学科を卒業の後、大谷大学の大学院修士課程、博士課程、それぞれ宗教哲学をご専攻になってらっしゃいます。一九六八年より知恩院浄土宗学研究所研究員、更には、一九八二年には、ドイツ・マールブルク大学客員研究員、そして、現在、佛敎大学文学部教授でございます。それじゃ、藤本先生、ステージの方でお願いします。

藤本 ご紹介いただきました、藤本でございます。本日は、かくもそうそうたる先生方の御前でこうして、私のような者が意見を発表させていただくというようなこと、大変恐縮に存じております。どういうことを、提供できるか非常に不安でございますけれども、与えられました時間を全うさせていただきたいと、このように思っております。先程、司会の御方がおっしゃいましたように、私自身、実は、哲学、または宗教哲学を基本に学んできながら、私自身がまた、浄土宗の僧侶でございますして、

任職もしております。そういう立場から、宗学研究のほうに次第に入ってきているものでございます。したがいまして、そういう意味では私自身に、今日、この頃はやりのファジーな部分がございますして、そういう点が、ひとつ、私自身、これから埋めていかなければいけないところだと自覚はしております。しかし、考えなおしてみますと、最近特に思うんでありますが、各宗派の宗派学の領域においてこそ、対話ということが、いろんな意味で対話的態度ということが必要ではないだろうかと思っております。そういう点でいいますと、ファジーな立場というのは、かなり対話的な態度を可能にするのではないだろうか、このように自己弁護しております。そういうふうな立場から、特に私自身、法然上人、法然の思想を基調に致しまして、与えられた課題につきまして、発表させていただきたいと、思っております。どうぞよろしくお願い致します。

レジュメのところに、発表の要点を三項目、一応あげておきました、非常に雑駁なもので、申し訳ございません。実は、この与えられましたテーマにつきまして、まず最初に、この「往生」または「浄土」ということにつきまして、法然は基本的にどのような態度であるであ

ろうかということを見たいと思います。それから二番目に、浄土三部経において説く往生の事柄を法然はどのように受けとめているであろうかと、こういう点を見てみたいと思います。それから三番目に、いわゆる、浄土宗というひとつの教団の中で、いま申ししております、往生、浄土ということのいわば概念化といえますか、そういうことについて、少しふれることができればと思います。そして、最終的に、往生思想といっていきたいと思います。ですが、今日的な意義ということをしなくても、明らかにすることができればと、このように思っております。よろしくお願い致します。それで、実を申し上げますと、発表要点のところ、①、②、③、と出しておりますけれども、まず②の項目のところ、今の順序でいきますと先になりますので、よろしくお願い致します。

法然の基本的な態度と言いますと、これは『醍醐本法然上人伝記』の『一期物語』という資料にでてまいりませけれども、次のようなことを、おっしゃっています。次のような記録が残っています。「我、浄土宗を立てる意趣は、凡夫の往生を示さんがためなり。一ちよつと省略いたします―諸宗談ずるところ異なるといえども、総じて凡夫の浄土に生まるといふことを許さず。故に我、

善導の積義に依りて、浄土宗を起すとき、すなわち凡夫の報土に生まるといふこと顯らかなり」と、このように述べられてあります。つまり、「凡夫の往生を示す」ということが、まずもって基本的な態度であるというふうに受けとめることができます。これはそのまま、法然十六歳のときの撰述であります『選択本願念仏集』の劈頭に、「往生之業 念仏為先」と掲げられてあります。このことがまさに物語っていることであると思います。

で、そうした場合に、では、その凡夫の往生ということの実現ということでありませけれども、それにつきまして法然の御法語等を、紹介させていただきますと、実は「念仏を申して往生す」と、このことが基本であります。その場合に、例えば、「源空はすでに、往生を得たる心地にて念仏は申すなり」。このようなお言葉が見当りません。または、「阿弥陀仏は、一念に一度の往生をあておきたる願なれば、念ごとに往生の業となるなり」とか、また「平生の業成就は、臨終、平生にわたるべし」または「心に往生せんと思いて、口に南無阿弥陀仏と称えれば、声につきて決定往生のおもいをなすべし」、このような点が、ひとつ基本的にててくるとおもいます。したがってまして法然において、凡夫が往生し得るといふこの一点

は、称名念仏、念仏ということにおいて、その展開があるということは言うまでもありません。その場合に、今、紹介いたしましたように、この平生の念仏の中に往生を思いとる、というような心境を語られている点を、ひとつ重要視したいと思います。換言するならば、称名念仏の中で自然に往生が決まってくいという、そういうとらえ方があると言えます。で、このことは次のような、これは『念仏往生要義鈔』と申します御法語の中で、述べられているわけですけれども、「平生の念仏の、死ぬれば臨終の念仏となり、臨終の念仏の、のぶれば平生の念仏となるなり」とまあ、このように平生、それから臨終ということをとらえております。ここには、往生ということ、例えば、死ということを契機として実現するというような観点よりも、むしろ、この平生の念仏ということから述べられてくる往生、平生の念仏においてとらえられていく往生という内容が強くなるように思われます。それから、三番目になるわけですけれども、次のような点は更に注目する必要があると思います。それは、「法爾の道理ということあり。一ちよつと略しますが―ただ一向だに念仏申せば、仏の来迎は法爾の道理にて疑いなし」。仏の来迎、「来迎は法爾の道理にて疑いなし」。こ

のように来迎、仏の来迎という点を強調することを注目しておきたいと思えます。仏の来迎によって、往生が決まるということがあります。この点、実は、先程紹介しました法然の言葉と少し矛盾するように思われるかもわかりません。つまり、仏の来迎はいつなのかと、こういう問題をここで含んでということになると思います。このような点につきましては、例えば、次のような法然の言葉において、少し埋め合せができるように思えます。それは『逆修説法』という説法が残っておりますけれども、その中で、「臨終正念なるが故に、来迎したまうにはあらず。来迎したまうが故に、臨終正念なり、という義あきらかなり、在世の間、往生の行、成就せむ人は、必ず聖衆の来迎を得べし。来迎を得るとき、たちまち正念に住すべし。」と、おっしゃっている点です。「在世の間、往生の行、成就せむ人は必ず聖衆の来迎を得べし。」という観点とを、今申しましたようなところに重ね置いていきますと、やはり、来迎という問題が一つポイントにはなりますけれども、法然の基本的な態度といたしましては、「在世の間、往生の行、成就せむ人は、必ず聖衆の来迎を得べし」という点にある、と言うことができると思えます。

今、申しました点を、更に次のような、これは、法然上人の「常に仰せられける詞」ということで、出てまいりますけれども、「生けらば念仏の功つもあり、死な（ら）ば浄土へ参りなん、とてもかくてもこの身には思い煩うことぞなきと思ひぬれば、死生ともにわずらいなし」こういうところに到達するというふうに思います。ここでは、「生けらば」に対応しまして「念仏の功つもあり」、「死なば」に対応して「浄土に参りなん」という、生と死ということの受け入れということがありますし、そのことよって、「この身には思い煩うことぞなき」という心境といえますか、有り様と言いましょか、そしてそれが「死生ともにわずらいなし」という、現実体験をもたらししていくという、そういうふうな、念仏をひとつ中心とした往生の考え方というのがあると思われまます。そこるところを端的に言いますと、法然の言葉では、「現世をすぐべき様は、念仏の申されるようにすぐべし」と、こういうことになっていくのではなからうかというふうな思われます。法然自身の基本的な態度と致しまして、今、御法語を中心にして掲げましたような観点を注目しておきたいと思えます。しかしながら、この御法語を通しては、念仏ということが強調され、また、往生が実現

するということ、更には、来迎ということが一つのポイントにはなるということではありますが、このことについてのも更には具体的な説示というのは、直接的にはでてまいませんでした。

そこで、ひとつ、浄土経典に説かれる往生といえますか、往生浄土と、それを法然がどのように理解してるかということを見ることにおきまして、今、指摘しました点の内容を少しうかがってみたいと思えます。このことは同時に、例えば、浄土三部経を親鸞聖人が、どのようにご理解されてるかというふうなことからよって、また、対比できる観点であろうかと思えます。

そこでまず、『浄土三部経』、すなわち『無量寿経』それから『観無量寿経』そして『阿彌陀経』を、一ヶ所ずつ取り上げながらそのことを少し指摘してみたいと思えます。まず、『無量寿経』で考えますと、特に四十八願の中の第十八願でございます。この四十八願の第十八願を、法然は、「王本願」と、こう呼んでおります。つまり、第十八願で必要十分条件として掲げ取るということであり、それが、言葉を換えていいますと、「選択本願念仏」ということに通ずることになります。この、第十八願文の特に「乃至十念せんに、もし生ぜずんば正覚を取

らじ」というこの「乃至十念せんに」というところを、実は善導大師が『往生礼讃』におきまして、この十八願文の「乃至十念せんに」というこのところを、「我が名号を称して、下十声に至るまで」と、このようにおさえておられます。「十声」というのは、「十声」、声、十の声というふうにおさえておられます。『無量寿経』の第十八願では「十念」、「念」であったその用語を「十声」、「声」としておさえておられます。そして、その理解のところ「衆生、称念すれば、一「称」といいますのは、称名念仏の「称」、そして「念」は念仏の「念」であります。――必ず往生を得」と、まあ、このように『往生礼讃』の後序で指摘しております。で、この点を、実は法然は注目をして離さない、ということが特徴的であります。つまり、「十念」を、「十声」、十回の声の念仏として捉えていく、ということでもあります。で、そのことは、実は、次のような観点としてでてくることになります。それは、『選択集』の第三章におきまして、「念は、是れ声、声は是れ念。念と声と是れ一なり」というこの点を強調することと連なってくると思います。したがって、法然における、この第十八願文のいわゆる念仏往生の願の「十念」が「十声」の念仏、声にだす念仏として、善

導を経由しまして、捉えられていくという点が注目されなければならぬと思います。それともう一つは、この第十八願は御存知のように、文末に「唯五逆と正法を誹謗するとを除く」とあるこの「唯除五逆誹謗正法」という文末の、この部分を、法然は削除してそのところまで含めなく、この願を紹介する場合は非常に多いということでもあります。この点には、注目する必要があります。これは、実は法然自身の立場が、善導大師の『観経疏』を基本にする、基礎にするところから、むしろ『観経』の説相というものを通してこの、今申しました第十八願をもう一度受け止めなおすという態度である、というふうに言うことができると思います。その他、ご存知のように『無量寿経』には極楽の様がいろいろと述べられております。そういう様につきましても、法然は、例えば『無量寿経』という書物におきまして、そのことをかなり素直に受け止めて解説している、というように言えると思います。

それから、二番目に『観無量寿経』についてでありますけれども、特に『観無量寿経』に力点をおいて、しかも善導の『観経疏』を通して、法然は往生ということも考えているわけですが、特に、いわゆる第十六観、

陀經』の真ん中辺に、出てくるところであります。「若し善男子、善女人ありて云々」ということで「名号を執持して、一心不乱ならば、その人命終る時に臨んで」、「命終る時に臨んで、阿弥陀仏、云々、是の人命終る時、心顛倒せず」。そして「即ち、阿弥陀仏の極樂浄土に往生することを得ん」と。このところに、実は私共のいわゆる、「平生」といいますか、平生の過ごし方、そして、命終る時に臨んで、「臨命終時」といいますか、それから「命終りて」、そういう生死ということの段階が述べられているように思えます。そのところを、次のように法然上人は受けとめられていると思えます。それは、『無量寿経釈』という書物の中で「臨終の時、仏自ら来迎したもうに、諸々の邪業、よく障るものなし。かくのごときの種々の障りを除かんがために、必ず臨終の時には、自ら菩薩・聖衆に圍繞せられてその人の前に現前し、現在すと誓いたまえり」と。第十九願を法然は「来迎引接の願」と命名しております。法然以後、浄土宗では「来迎引接の願」と命名いたしますけれども、「これなり。これによりて、臨終の時いたれば、仏、来迎したもう。行者、これを見たてまつりて、心に歡喜をなして禪定に入るがごとくにし

て、たちまちに観音の蓮台に乗じて、安養の報地に入るなり」。このように受けとめている点に注目したいと思えます。このところでも、やはり往生ということがでてまいりますのは、『阿弥陀經』の説相のままに、「即ち、この人終る時、心顛倒せず。即ち、阿弥陀仏の極樂浄土に往生することを得ん」。このような点を、法然は、かなり素直にといえますか、そのまま受けとめていふというふうに思われます。これは一体どういう態度から出てくるのであろうかということではありますが、やはり、そこに極樂浄土を対象的に、この対象的に他なるものとして説明する態度ではなくて、むしろ、往生浄土の方法といえますか、むしろ、称名念仏ということが基本にして考えていく往生観ということが強くあるように、一応指摘をしておきたいと思えます。で、そういう中で、実は、法然の三部經に対する解釈の特徴ということが、多少なりともつまみだせるように思うわけであり

ます。そういう点から浄土宗の教学におきましては、ここに出しておきましたが、往生ということを問題にする場合に、「指方立相」ということが重要で、指方立相と申しますのは、西方に極樂浄土が在るといいますか、西方

に極楽浄土が在り、そこに教主阿弥陀仏がましまし(在)し、今現在説法されていると、こういう点であります。これは何故、このような点が注目されるかといいますと、先程申しました「凡夫の浄土往生せんことを」という、このことに連なってくると思います。つまり、凡夫が往生できるというこの一点が、指方立相という、決して方便とはいえませんが、この説示が注目されると思っています。善導大師が次のようにおっしゃっている点を、やはり法然も注目しています。つまり、「今、この観門等は、ただ方を指し相を立てて、心を住して境を取らしむ。総じて、無相離念を明さざるなり。如来はるかに知りたもう。末代罪濁の凡夫は、相を立てて心を住するすら、尚得ることあたわず。何に況んや、相を離れて事を求めれば、術通なき人、空に居して舍を立てんがごとし」と。このように、『観経疏』の「定善義」で述べている点を、注目する必要があります。つまり、末代の罪濁の凡夫である故に、その凡夫が救われるというその方法といえますか、または、そこで説相といえますか、そういうことと関係しているように思います。

そういう点から、教えの骨組みは、三点ございまして、それがここに出しておきました、「所求」「所帰」

「去行」と、まあこのように、一般的にいわれます。所求と申しますのは、わかりやすく言いますならば、信仰の目的ということで、「往生浄土」であります。それから所帰と申しますのは、信仰の対象ということであります。これは、報身の「阿弥陀仏」であります。それから去行と申しますのは、「称名念仏」でございます。この称名念仏は、声にだして「南無阿弥陀仏」と称える、ということでありまして、「所求」「所帰」「去行」の三つを、ひとつの骨組みにいたしまして、成り立っていくといっていると思います。その場合、往生と申しますのは、「所求」というところにあたりまして、この特徴は、今も申しましたように、私共の現代的な言葉でいいますと、「有相性」ということができると思います。有相といえますのは、相を持っている、姿を持っている、というふうに言うことができると思います。それから、「所帰」とは、信仰の成象、報身の阿弥陀仏というこの点について言うならば、阿弥陀仏は、まあ仏でありますから、人間ではありませんけれども、極めて人格的な点、人格性、ということが強調できるように思います。もちろん、『無量寿経』説示のように、法蔵菩薩が阿弥陀仏になるという点が基本であります。更に言いますならば、歴

史性、そして、人格性、というようなことがあるように思います。そして「去行」、念仏ということで申し上げますと、これを「声称性」というふうに言ってみたいのであります。「しよう(称)」といいますのは、「声」であり、「称える」ということです。「声」を出して称える」というふうな観点、そういう特徴です。そういう、今申しましたような、特徴的な性格ということの中で、「所求」というところで、往生ということが語られていくということとであります。

で、そういたしますと、ここで、申しましたような教義的な、または思想的な観点ということの今日的な意義ということが実は求められてこなければいけませんし、私共はひとつ、それを課題としなければいけません。それにつきましては、もう時間も過ぎてまいりましたが、二つの点があるように思います。それは、ひとつは、生から死へ、という生命の担い手としての人間の生存の営みを、平生、臨終の時、そして命終、それから往生浄土、という観点で捉える捉え方があるということです。これは、人間が生きているということの究極的な意義と目的とを、往生浄土に置いているというふうな受けとめ方ができるのでないかと思えます。この点については、ま

た後で話題になれば、と思えます。それからもう一つは、この生から死へという人間の生命を、実は一瞬一瞬の生きる力の切り口として自覚して、生きるということと、死ということを表裏一体といいますか、生死一如というような観点がでてくるのではなからうかと思えます。つまり、「平生は常に命終に臨んでいる」という考え方がでてくるように思います。したがって、法然が平生の念仏を強調するということは、どうも、平生は常に命終に臨んでいる、というこの捉え方のもとで、そのことが往生へ連なっていくという、そういうふうな受けとめてみることによりまして、実は単なる生命ということではありませんが、「いのち」、寿命を成就していく、そういう意味あいの往生浄土、ということが強調されなければならぬのではないか、というふうなことを、最終的には考えております。

時間を超過してしまいました。非常に雑駁で申し訳ございませんが、以上のような道すじで、考えてみたいと思います。お聞き下さいました皆様方の、いろいろなご質問やご指摘や、ご教授を切にお願いしたいと思えます。どうもありがとうございます。

田代 それでは、続きまして、龍谷大学教授の、浅井成

海先生です。先生は、一九三五年、福井県のお生まれで
ございます。龍谷大学文学部、仏教学科真宗学専攻をご
卒業なりました、博士課程をご修了なさっております。

その後、神戸成徳学園高等学校を経まして、昭和四十四
年から龍谷短大講師、助教授を経て、現在文学部助教授
です。それじゃ、浅井先生、よろしく願います。

浅井 お招きにあずかりまして大変光栄に存じておりま
す。ただ今、藤本先生から、大変綿密な法然上人の往生
浄土の思想に関わる、発表がございまして、私の方は、
本当は文のひとつひとつをおさえて、詰めていかないとい
けないのでありますけれども、大体、結論的なことを、
うまくお話し申しあげることができるかどうかわかりま
せんが、私の思いを聞いていただきまして、そして、ま
た皆さんからいろいろご意見を聞かしていただき、一緒
に考えていきたいと思えます。

昨日、実は田代先生に夜電話させていただきました、
この問題の、テーマが設定された意図がどこにあるんだ
ろうか、ということをかねがねこの発表が近づいてくる
にしたがって、気が重くなってまいりまして、どこ
か心の片隅のところに、どういうように皆さん方の前で
発表させていただいたらいいかなと思ひながら、問題の

意図がどこにあるんだろうかなと考えるつづけていました。
それを昨日も田代先生にたずねさせていただいたわけで
あります。で、田代先生との電話のやりとりの中で私な
りにうけとめさせていただいた問題は、先程、司会の小
川先生の、ご紹介にありましたように、最近、往生思
想が目まされています。岩波の仏教辞典で、往生の解釈
の問題、親鸞聖人の教義をめぐるところでの、現生にお
いて往生が語られていることについて、あるいは、『教
行信証』の解説のところでありましたでしょうか、往生
成仏ということが親鸞聖人の現生において語られている
ということについて、本願寺派の方からそれは間違っ
てる、というような指摘があり、それをめぐって、いろい
ろな論争がありました。中村元先生より、東方学院の論
文中に、今までにどのような反響があったかという
ことを全部まとめて発表しておられます。それを読ませ
ていただきますと、賛否両論、特にこの大谷派の諸先生
方からは、現生で往生をいわないということは、おかし
い、あるいは、成仏とも言ひ得るではないかと、いろん
なご意見がでておりました。今、この往生をめぐる問題
が論争されて、それは大変大事なことであり、これは、
良いことであると思っております。問題なく、すーっ

と通っていくのではなくて、論争が起るといことは、あるいはひとつひとつのことについて問題が提起されて、もう一遍私達が考えていくことは、大変大きなことであります。賛否両論あるにしましても、私たちがもう一度考えていかなければならないという問題が提起されているということに注目したいと思います。

これも田代先生とお話させていただいたのであります。が往生浄土の問題は、本当に見えにくくなっている、わかりにくくなっているという点があると思います。お浄土にいたしましても、往生という問題にいたしましても、本当に、実体的にですね、テレビなどを見ておりましたでも、魂がありますか、ありませんか、お浄土があるのですかないのですか、仏様がおられるのですかおられないのですか、というように、非常に実体的固定的に、受けとめ理解していこうとする現代の受けとめ方の中で、仏教の発想を受け入れながら、しかもその浄土教のもののか、あるいはそこに何を言いかけていったらよいのか、あるいはそこに何を言おうとしているかということとを、やはりあきらかにしていく必要があるということでありませう。

この、往生の問題でありますけれども、「最近の往生

をめぐる諸説について」ということで考えてみたいと思います。すでにこの覚如上人などにおいて「躰失往生、不躰失往生」ということが問題になっておるわけでありませう。ご存知のように、親鸞聖人の教えの現生正定聚のところを、それを、この往生というように語られるかどうか、臨終の往生と、それから平生の往生ということが、この二つの往生の見方が、語られるかどうかということが、早くから問題になってきているわけでありませう。そして、ご存知のように、最近では、上田義文先生が、「往生をめぐる問題」という論文で、問題を提起されまして、これは最初は、同朋大学の論文集に発表され、後、大谷大学の『親鸞教学』のほうに発表されました。上田先生は、親鸞聖人の往生に二義あると、聖人は、現生のところで往生と言いつつおられるんだということを発表されました。それに対して、私の方の龍谷大学では亡くなられた、普賢大円先生が『最近の往生をめぐる問題』という本をまとめられ、それに反論していかれました。その後、いろいろな論文がだされております。この往生をめぐる問題については、必ずしも、親鸞聖人のうえに、現生において往生を、語らないということについては、全体がそういうことにはなっていないわけでありませう。

いろいろな見方がありますので、龍谷大学の先生方の中にも、親鸞聖人の現生において往生ということも語っていいんだと、やはり親鸞聖人は臨終の往生と、それから平生の往生ということを言われたのだとの見解を示しておられる方もあります。それぞれのお聖教の、『御消息』とか『一念多念文意』とか『唯信鈔文意』とか、これらの文言を依り所にされながら主張されている先生もおられるわけでありまして。それに対して、反論がありましてように、やはり現生正定聚ということであきらかにして、往生については、臨終のところまで往生を語ってゆかれるのが、親鸞聖人の往生ということなのだ、こういう見方もあるわけでありまして。

問題は、親鸞聖人のお聖教のうえで往生という場合にやはり、現生で往生といわれるそういう表現がある。臨終で往生といわれる表現がある。これは二つの表現をみることが出来る。ですから、やはりいろいろな説がありますが、私は親鸞聖人のうえにも往生ということは、現生においても往生といわれ、臨終の一念に涅槃を超証していくというところで往生をいわれると、見ることも出来ると思います。今、藤本先生から大変綿密な、往生の問題の発表がありましたけれども、『往生要集』に、

私たちがいつもその基本に出してくる文言は、この捨此往彼蓮華化生ということですね、此土を厭い離れ浄土に往生していくところに浄土教の流れにおける往生の考え方を基本にすえて、そしてこの親鸞聖人のうえで往生の問題を、臨終と、現生に見ていこうと。

問題はその現生の往生ということの内容が、現生正定聚の内容と、親鸞聖人がいわれる、その現生に語られている往生と、どういう接点を持っているのかということろが問題になってくるのではないのでしょうか。現生正定聚と、それから現生の往生と、そして臨終の往生と、この三つの義が親鸞聖人の往生のうえに、どのように語られどんな関わりをもっているかを考える必要があります。

親鸞聖人が往生と、語られる場合に現生正定聚ということを生と生といっておられるのだ、だからそれは、現生正定聚の内容を往生だと見ていくのか、あるいは現生正定聚ということの他にもうひとつ。あらわしていることとする往生の意味があるのかと、いうことになると思います。場合によっては、現生正定聚と往生ということはひとつであってもその現生正定聚の理解が、現生正定聚を親鸞聖人のうえに、どういうようにうけとめていくのか、その現生正定聚のうけとめ方がやはり、親鸞聖人の

お聖教を拝読させていただくうえで、私たちはどううけとめているかということが、問題になってくると思うわけです。こまかいことにこだわってはいけないのですが、本願寺派のほうから、問題提起された、その現生正定聚で往生を語っていくにしても、その語り方というものが親鸞聖人のうえでのうけとめ方というものが、成仏ということと、現生においてそれがかさなるような、うけとめ方は、やはり親鸞聖人のうえでも本当の理解にはならないのではないかと、問いかげがあるように、思うわけです。

そこで問題は、成仏ということは、現生において成仏ということもいえるのか、臨終において、往生即成仏であるけれども、仏に成るということが親鸞聖人の教えにあわせていただき、現生に往生を語り、現生に正定聚を語った場合に、現生に成仏ということまで言い得るのかと、そういう問題がそこに問われてきていると思うわけです。ですから、浅井、お前はどうか、ということになれば、私は親鸞聖人のうえで現生において往生と語られている側面があるけれども、それは現生正定聚ということとをあきらかにしていこうとしておられるのだと、現生正定聚とは一体なにかを問いつめていかなければならな

いのだと。それはもう、皆さん方のご発表や、皆さんがいろいろな問題にしておられることと重なることだと思いますがそこを、もうひとつ、つめていかなければならない問題であると思うわけです。

さらに往生ということ、受けとめていく場合に、当然のことですが、往生浄土ですから、浄土がどううけとめられていくのか、親鸞聖人が私たちにお示し下さっておるところの浄土が、実はこの往生ということと非常に関わってきているわけでありますから、当然浄土について問われる必要があると思うわけです。浄土の問題は、結局、もう常に問われていく問題なのだ。いつの時代でも、いつの時代でもですね、かつてこういう先生が浄土についてあきらかにして下さったので、もう浄土の問題はそれであきらかになったということではなくて、現代の我々もまた現代の我々で、私のうえに、浄土はどういう意味を持っているかを、いつでも、いつでも、これから後も、常に問い続けられていくのが、浄土の問題だと、こういうように、考えるわけです。そして、この浄土の問題は、「証卷」から、「真仏土巻」が開かれてきているのですから『教行信証』のうえで浄土の問題は、やはり「証卷」があるということが非常に大きい意味を持

っている。そしてそれが「真仏土巻」と更に展開されていること、それは大乘仏教の悟りとは何かということが問われて、その大乘仏教の悟りということが、実は本願にしたがって、本願によって成就されたところの、限りなき壽命と光の世界なのだ。このように述べられておられますから、どこまでもそれは悟りの世界なのだ。浄土は悟りの世界であり、限りなき光の世界であり、限りなき壽命の世界だということです。いわゆる、先程お話がございましたけれども、指方立相の浄土というものが、説かれてくるその意味をですね。指方立相の浄土とは何かということ、実はもう一度「証巻」「真仏土巻」においてその意味をあきらかにしていこうとしておられる。このように見ることができると思います。ということとは、どうしても我々は形にとらわれ、西にあるのですかと、あるいはあるんですか、ということが問題になりますので、この「証巻」にいたしましたも、「真仏土巻」にしまして、『論註』を引かれたり、『涅槃経』を引かれたりですね、いろいろなそういうことをされながら、有相の世界であると同時に、それがその無相の浄土であると、悟りの世界であると。執われてはいけないんだということを、示しておられるわけでありま

す。で、それと同時に先程、藤本先生がおっしゃいましたように、親鸞聖人の浄土観の中には、『大無量寿経』などにあらわされるところの、あるいは『観経』『阿弥陀経』がそうでありますけれども、いわゆる指方立相の浄土の側面をうけいれていかれる浄土観というものが、親鸞聖人の場合には、あると見ていくことができます。それは善導大師、法然上人の教学と、それから『往生論註』の曇鸞大師の教学と、その二つがひとつになっていくところに、親鸞聖人の浄土観があると見ることができると思います。そしてそれは、矛盾するのではなくて、それがひとつになっていると見ることができるとはないうだろうかと。だから、私がこの限りなき光の仏様に、限りなき壽命と光の仏様にてらされているということの意味を問うことです。浄土は生まれていく世界であると同時に、常に動いて動いて、私たちに働きかけてくる世界ということで、この限りなき光ということが、あらわされているとうけとめていくわけがあります。悟りの世界であると同時に、常にこの動的に動きつつあって、そして私に働きかけてくる世界が、浄土なのだ。その働きかけてくれる世界であると同時に私が、生まれていく世界。命終って生まれていく世界という、そういう側

面を、親鸞聖人の浄土観のうえに見ていかなければならぬのだと。私の恩師でありますけれども、桐溪順忍先生が、先年亡なられたのでありますが、その桐溪先生がいつもおっしゃっておられたのでありますが、「凡情を遮せない、」凡夫の情をさえぎらない。さえぎらないというのは、命終ったら、生まれさせていただく世界なのだ、必ず、あい遇うことができるのだというそういう凡夫の想いを、さえぎらない。凡夫が願生していく凡夫の側面とそれからもうひとつは、「凡情に應ぜず」煩惱におもねらないというんであります。為楽願生の浄土ではないのだということです。凡情を遮せず、しかも、凡情におもねらないと申しますか、凡夫の欲望をそのまま満していくような、そういう浄土ではないのだと。たえず、この為楽願生が、否定されていくのです。このような浄土が、親鸞聖人のうえに、述べられてきているのであります。そういったしますと、やはり、浄土とこの世とを重ねることはできないと。親鸞聖人の教学のうえでは、浄土はどこまでも限りなく、十万億仏土の世界であると同時に、浄土は限りなく私たちに働きかけてくる世界であるから、浄土をこの現実の世界に重ねることはできないのだと。そういう側面があると見ることができませんが。

そうすると、次に考えられますことは、往生という問題であります。往生という問題を、その真意を考えていく場合に、現生正定聚を往生と語っても、そこは現生正定聚がその内容となっているとするならば、その現生正定聚ということの内容が一体どういう内容だろうか、こういうことになるわけです。それからもうひとつ還相回向の問題が、やはり「証卷」に説かれているということ、還相回向の問題があつて、還相回向の問題については、諸先生方おいでありますが、いくつかの見方があり、現生の、往生と、そして浄土へ往生した後の還相回向と、あるいは信心の人の上で「証卷」の還相回向がどういう関わりをもっているのかと、信心の人のところで語られる、願作仏心・度衆生心という、あの大菩提心と還相回向の導き手ですね、大菩提心はどういうように関わりをもっているのかということがいろいろと言われているわけでありまして。諸先生方が説いておられることではありますが、私も、私を還相菩薩とは語れないけれども、私を取りまく人々、そして、私を導いてくださる人々、そういう人々は還相回向の菩薩ということと、私の信心の徳として語られてきた菩提心が非常に

深い関わりをもって、私の菩提心の在り様、信心の在り様が、常に「証巻」にとかれていくところの還相回向の、大菩提心よりこれでもいいのかというかたちでつねに問われてくる。そこに、浄土が常に働きかけてきている世界として見る事ができる。もう一点、その往生の問題を現生正定聚のところにしぼっていきますと、現生正定聚の内容であります。私たち伝統の教学のところでは、仏になるべき身に定まる。往生決定した身に定まっていくと説くのでありますが、そこに、転成思想と深く関わっている。親鸞聖人が転成といわれるその転成の内容を、どういうように見ていったらいいのか。転成の思想であります。その転の思想をみていくみかたの違いによって、この現生正定聚や、あるいは往生思想の内容のうけとめ方がかなりかわってくるのではないだろうか。そこに、転ぜられ成っていく、というですね、転成でありますから、成っていくんであります。成っていくという内容が、どこまでも成っていくのだけれども、どがいよいよ知られてくるという側面、それは変りやうのない側面があるのだ。それがますます知られてくると同時に、それが私の上に、願力の働きによって、この

変えなさしめていくのだという側面とですね、その両側面があって、実は、その変りやうのない私ということが知られてくる側面、そういう側面をきびしく含めながら、転成していく、そういう在り様になっていきますので、やはり臨終の一念まで煩惱は消えないというですね、そういう現生正定聚の在り様と、如来と等しい、弥勒と同じという側面とひとつとなってその構造の中で念仏申す生活があるのだ。これが実は、現生正定聚の見方になると思います。ですからもし、往生を語るとしても、その往生を語っていくということが、もう変ってしまったのだということではなくて、どこまでも変りやうのない私をかかえながら、しかしそこに願力の働きの中で、私が歩いていくという側面が親鸞聖人の往生という事で語られてきているということになります。最初に申し上げましたように、具体的に捉えていこうとしますけれども、悟りの世界であって光の世界であって、くだかれ、くだかれ、くだかれていくという側面を、仏教の視点と申しますか、ものの考え方と申しますか。それが念仏の中で受けとめられ、しかもそこにあらゆる大きな視野を開いていくというところに、往生の受けとめ方があると思います。文に即し綿密に文を押えて聞いていたただかな

いといけないのですけれども、限られた時間の中で、私の受けとめております往生浄土の問題を、大変粗雑なこととありますが、三つの点にしぼって、聞いていただいたわけです。またいろいろご指摘いただきまして、一緒に考えていきたいと思えます。

田代 どうもありがとうございます。それでは続きまして御三方めといたしまして、大谷大学教授の神戸和麿先生にお願いたします。先生の略歴をご紹介いたしますと、一九三九年に愛知県にお生まれになりました、その後同朋大学文学部仏教学科をご卒業なさいまして、大谷大学大学院博士課程を修了なさっております。昭和四十二年から一九八一年、五十六年まで、同朋大学の助教授をなさっております、その後一九八一年より大谷大学の教授でございます。じゃ先生お願いいたします。神戸 先程、藤本先生からは法然上人の往生観、また浅井先生からは最近話題となっております西本願寺の、『岩波辞典』に記述された「往生」の了解をめぐってお二人の先生にいろいろと教えられるところのお話をお聞きしました。それで今日は「往生」ということが共通テーマですので、私は「往生―正定聚の機」と題しましてしばらくの間発表をさせていただきます。

お配りしましたところのレジュメのところにも示しておきましたように親鸞の仮名聖教の身近な往生了解のところから尋ねてまいりたいと思えます。

眞実信心の行人は、摂取不捨のゆえに、正定聚のくらしいに住す。このゆえに、臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心のさだまるとき、往生またさだまるなり。

『末灯鈔』

眞実信心をうれば、すなわち、無碍光仏の御ころのうちに摂取して、すてたまわざるなり。「摂」は、おさめたまう、「取」は、むかえとると、もうすなもへだてず、正定聚のくらしいにつきさだまるを、往生をうとはのたまえるなり。 『一念多念文意』

そこでの『末灯鈔』では「眞実信心の行人は、摂取不捨のゆえに、正定聚のくらしいに住す。……信心のさだまるとき、往生またさだまるなり」といわれ、また『一念多念文意』のところでは「正定聚のくらしいにつきさだまるを、往生をうとはのたまえるなり」といわれています。そのようなところから親鸞の仏道の往生了解、つまり、現生に信心に目覚め願に生きる、願生道に生きる正定聚の機とはどういうことをいわれているのかということ

す。

私たちにとって仏道ということは、ひとりの人、ゴータマ・シッダルダがさとりを開いた、「仏に成った」、成仏したというところにこの世に生きる苦悩の衆生が仏の教化を受けるといふ歴史がはじまったわけです。そのことが『大無量寿経』には、

吾当に世において無上尊となるべし

といわれています。「ある日、ひとりの人がこの現実において仏に成った」、そこから仏道の歴史がはじまります。そして、そこでの教主世尊、仏陀は宗教的偉人、天才が誕生したということではなく、「ある日、ひとりの人がこの現実において仏に成った」ということを通して、私たちひとりひとりの衆生が仏の教化を受けて歩んでいく道が開かれたということです。私たちひとりひとりの衆生が仏の願いを受け、仏の願いの中に生きる道、つまり仏の本願の呼びかけの中に、本願に目覚め迷いを転じて証を如来回向の信として現生に得る往生道のことです。

その本願の呼びかけは四十八の内容で示されていますが、その事柄はどこまでも念仏往生の願を成就する。完成するというところに他ならないと思います。念仏往生の願の一願を一願として完成するところに四十八願の具体

的な展開があるといえます。そのことは、『三経往生文類』に、

大経往生というは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力ともうすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらしいに住して、かならず眞実報土にいたる。

と示しています。「念仏往生の願因」、本願の名号に呼びさまされる道に「必至滅度の願果」を得る。大般涅槃の功德を得る道であると、そして、その道は「現生に正定聚のくらしいに住」することだといわれています。

その念仏往生の願とは、親鸞がよき人と仰いだ法然上人の仏道了解、選択本願の念仏に基づくことはいままでありません。その念仏往生の願を立脚地とする法然の仏教は、長い仏教の出家、在家という枠組を超えて、出家者も在家者も選ばない道です。それは人間からの行として求められてきた仏道のあり方を転じて如来の行、つまり仏からの行を自覚的立脚地とした道です。如来の行、念仏を選択し、貴賤、男女の選びなく一切衆生を成仏せしめる本願に覚知して生きる道のことです。法然の『選択集』、『選択本願念仏集』という題号、そして「南無阿

弥陀仏、往生之業、念仏為本」の題下の十四字、そこには選択の本願念仏に呼びさまされて生きるところの往生道がよく示されています。本願の念仏の道は「南無阿弥陀仏」を法印、旗印として生きるのだといわれているのです。南無阿弥陀仏とは本願の仏法、その仏法の成就のことです。そして「往生之業、念仏為本」は、仏法に目覚めた人、往生道を生きる仏弟子、つまり僧成就と了解することができません。そこに「南無阿弥陀仏」を旗印とする三宝成就の仏道が明らかにされています。そして総結三選の文には、「それ速やかに生死を離れんと欲わば、二種の勝法の中に、しばらく聖道門を開きて、選びて浄土門に入れ」と、聖道の僧伽に対する浄土の僧伽の選び、本願の名号を立脚地とする仏道が顕揚されてきます。

その法然によって選びとられた浄土の僧伽は先にも申しましたように出家とか、在家とか、男女貴賤を選ばない道です。出家とか在家とかという形を超えて人間そのものの解脱が問題にされてきたのです。私たちはそういう法然の求めた仏道の課題、そして仏道の苦悶、さらには人間そのものの解脱がどこで可能となるのか、そういうことについては『和語灯録』に表わされる法然の回心の表白によってもよく知ることができます。

仏道、道を求めるといふことはただ漠然と道を求め、いるといふことではなく、仏が仏となった境地を求め、そこを目的表象とし、そこに到る方法が問題にされます。そして、法然上人の、その道はすべての衆生が仏の教化を受けて救われていく道です。その道は南無阿弥陀仏と念ずる道だ、そこにこの世の誰れ一人漏れることなく救済されていく道があると教えてくださったのです。そのよき人に値遇する中に、その教えを受けて親鸞は、

念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくりに住して、かならず真実報土にいたる。

と表白してくるのです。

そういうところから確かめさせていただこうと思いますが、仏道の目的表象は「必至滅度の願果」を得るといふことです。いかに得ることができるか、その道、方法が「念仏往生の願因」です。

必至滅度とは三悪趣を超える道です。地獄、餓鬼、畜生の三悪趣を超えて滅度、無上涅槃道を歩む道です。そのことは第十一願文に、

たとい我、仏を得んに、国の中の人天、定聚に住し
必ず滅度に至らずんば、正覚を取らじ。

といわれています。そこには二つの事柄が示されています。ひとつは「定聚に住す」、正定聚に住するということ。もうひとつは「必ず滅度に至」る、滅度に至るという二つの事柄です。衆生をして正定聚に住せしめんとする「住正定聚」の誓い、もうひとつは滅度に至らしめんとする「必至滅度」の誓いの、二つの内容が願われています。そして第十一願の成就文では次のように述べられています。

それ衆生ありてかの国に生まるれば、みなことごとく正定の聚に住す。所以は何ん。かの仏国の中には、もろもろの邪聚および不定聚なければなり。

この第十一願成就文は普通は「それ衆生ありてかの国に生まるれば」と読んでいきますが、レジュメにも示しておきましたように、親鸞は『一念多念文意』のところに、それ衆生あって、かのくににうまれんとするものは、みなことごとく正定の聚に住す。ゆえはいかんとなれば、かの仏国のうちには、もろもろの邪聚および不定聚は、なければなり。

というように「生彼国者」の「者」を虚字で読むのではなく実字で「彼の国に生まれんとする者は」と読んでいます。そうしますと必至滅度の願はたんに未来往生をい

うのではなく、現在に必至滅度がどこで約束されるかという問題になってきます。

そのことは『教行信証』の「証巻」では大經の成就文に続いて、如来会を引き確かめられてきます。

かの国の衆生、もしは当に生まれん者、みなことごとく無上菩提を究竟し、涅槃の処に到らしめん。何を求めてのゆえに。もし邪定聚および不定聚は、かの因を建立せることを了知することあたわざるがゆえなり、と。

そして、この如来会では、当に浄土に「生まれん者」、「無上菩提を究竟し、涅槃の処に到らしめん」という中に、なぜ正定聚の機に対して邪定聚、不定聚という中の方があるのか、そのことが「何を求めてのゆえに。もし邪定聚および不定聚は、かの因を建立すること了知することあたわざるがゆえなり」と押えられてきます。かの因、涅槃の真因を了知しないところにあるのだと。つまり、邪定聚、不定聚は自力心にて、自らの善根、功德を積むことによつて、浄土の果を得ようと、果のみを求めていく理想主義のあり方であるといえます。そのことは親鸞の仏道了解でいえば、第十八願の「至心信樂の願」をもつて、浄土に生まれる因、涅槃の真因がどこで自覚

されるか、どこで開かれるかという問題になってくるといえます。

ですから、私たちが道を求める仏道のさとりを目的表象として生きるとき、そこに方向が定まらない邪定、不定のさ迷いをくぐる中に、そこに到る道、方法はどこにあるのか、そのことが尋ねられなければならない問題になってきます。親鸞はその課題を「信巻」の標竿に「至心信楽の願 正定聚の機」と、無上涅槃道、必至滅度の自証する場所を行信の目覚めのところで押えてくるわけです。「至心信楽の願」とは如来の願心の目覚めですから、その如来の願心を未来に聞くといいユートピア、理想主義、あるいは死後往生という他界思想ではなく、どこまでも現生に聞き、穢土の中にあつて穢土を超えていく即得往生不退転の道であり、それは現生における正定聚の機の目覚めであるということです。先にも申しましたように、第十一願の内容は「住正定聚」の願い、そして「必至滅度」の願い、二つの事柄が誓われていますが、親鸞はそこでの「住正定聚」の誓いを第十一願文で読むのではなく、「至心信楽の願 正定聚の機」と読みとるところに先の仮名聖教の「信心のさだまるとき、往生またさだまるなり」という正定聚の機の自証、そこに親鸞

の大切な仏道了解、また親鸞の独創的な仏道了解があるといえるのではないのでしょうか。

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、住不退転。

本願の名号、如来の願心に呼びさまされる信の一念のところに正定聚の機に住する。その正定聚の機の自覚、自覚内容が「願生彼国、即得往生住不退転」といわれていると了解できます。正定聚の機とは、仏道の目的表象の必至滅度、無上涅槃が理想となつていく、理想として追い求められていく、そういう自力心のあり方が転じて他力の信心に目覚める。そのことは、三一問答にいわれる「弥陀如来、三心を発したまうといえども、涅槃の真因はただ信心をもつてす」というところにあるといえます。そしてもうひとつは正定聚の機、邪定聚の機、不定聚の機の関係のことです。そのことは「化身土巻」に表わされてきますが、時間もありませんので、『和讃』のところで確かめていきたいと思います。レジューメに示しておきましたように、

至心信楽欲生と

十方諸有をすすめてぞ

不思議の誓願あらわして

眞実報土の因とする

眞実信心うるひとは

すなわち定聚のかずにいる

不退のくらしにいりぬれば

かならず滅度にいたらしむ

これは第十八願の自覚内容です。そして続いて、

至心発願欲生と

十方衆生を方便し

衆善の仮門ひらきてぞ

現其人前と願じける

至心回向欲生と

十方衆生を方便し

名号の眞門ひらきてぞ

不果遂者と願じける

と、第十九、二十願の内容が示されています。第十八願

は「至心信衆欲生と 十方諸有をすすめてぞ」、第十九の

願は「至心発願欲生と 十方衆生を方便し」、第二十の

願は「至心回向欲生と 十方衆生を方便し」と、そのよ

うに眞実の目覚めに到る道程、方便をくぐる中に私たち

はみずからの限界、深い自力執心の心が知られ如来の願

海に転入していく道があるということです。

そのような中で、人間の求める眞実心がどのように如

来の眞実心に呼びさまされていく道になるかをしばらく

尋ねてまいります。『観経』の場合、道を求めるあり方

が「一者至誠心、二者深心、三者廻向発願心」と示され

ています。その人間からのまことを求める至誠の心、そ

の「一者至誠心」について、善導は「至は眞なり、誠は

実なり」と字訓を施しています。その字訓積の意味は、

はじめから如来心、一如眞実といひましても、そのこと

を自証し、経験したことのない者にとっては雲をつかむ

ような話でしかないのです、その眞実に入らしむる道が「至

誠であれ」と仏から呼ばれているといえるでしょう。つ

まり、人間を超えた仏智の世界が、人間のところを場所

として展開されてくる。ことに『観経』の場合は人間の

ところ、ヒューマニティのところを場所として人間を超

える道へとだんだんと深められていくわけです。

先の『和讃』の「至心発願欲生」のところでは、

臨終現前の願により

釈迦は諸善をことごとく

観経一部にあらわして

定散諸機をすすめけり

諸善万行ことごとく

至心発願せるゆえに

往生浄土の方便の

善とならぬはなかりけり

と、人間にとっての臨終、つまり生死という場所を通しての宗教心、願往生心が問題にされています。ここでの臨終現前ということは、私たちの時代でいえば、ターミナル・ケア、死の受容、あるいは脳死を通しての死生観に関わる今日的な問題を包んでいるといえます。そういう人間にとっての生死、またヒューマニティのところを場所として宗教心が展開されてくるのが「至心発願欲生」という内容といえるでしょう。

『観経』には韋提希が至心発願して道を求めていく宗教心の展開が示されています。図示をしておきましたが、次のような展開があるといえます。

無憂惱処
 濁悪処
 清浄業処

人生の苦悩の中で「憂悩なき処」を願います。人間誰しも苦しみ悩みにぶつかりますと憂いのない処を何処かに夢みるといえるでしょう。困った状態から困らない状

態を夢みるのですが、やはり現実には「地獄・餓鬼・畜生盈満して」というように、いろいろな問題に悩む。そういうなかに「濁悪処」をつくりだしている人間そのものを超えてたいと。人間そのものの解脱を願う。「清浄業処」を願う。そういう宗教心の深まりがあるといえます。善導はその清浄業処のところを釈して、次のようにいっています。

真心徹到して、苦の娑婆を厭い、楽の無為を欣いて、永く常楽に帰すべし。ただし無為の境、軽爾としてすなわち階うべからず。苦悩の娑婆、輒然として離るること得るに由なし。金剛の志を発すにあらざるよりは、永く生死の元を絶たんや。

そこには無為の境は、そんなに軽々しく階うということとはない。苦悩の娑婆はたちまちに、すぐさまに離れ得るというものではない。そこには人間から人間を厭おうとするが、厭おうとすればいよいよ人間は人間に執着してしまふ。そういう執着の中に生きている。そういうところには生死の元を絶つことの困難さと、そこを越えでるところの金剛の志の発起が問題にされてくるのです。

そういうところに人間心の延長ではなく、人間心が転ずるところこそ求められます。つまり人間から仏へは橋

が掛らない。そういう願往生心の歩みのところに、先程の字訓釈、「至は真なり、誠は実なり」という内容はあるといえます。そのことは、

正しくかの阿弥陀仏、因中に菩薩の行を行じたまいし時、乃至一念一刹那も、三業の所修みなこれ真実心の中に作したまいしに由ってなり。

という、人間から出発して仏を求めたあり方が転向して、仏が衆生の身となるという「阿弥陀仏因中に菩薩の行を行じたまいし時」という、転回点があるわけです。

そういう信仰の転回点は、私たちは二種深信において、さらには三一問答を通して知ることができます。

三一問答の至心釈では、

一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし。

といわれ、信樂釈では「法爾として真実の信樂なし」、続いて欲生釈では「真実の回向心なし、清浄の回向心なし」と釈されています。

そこには「至心発願」、「至心回向」の自力心、まことの心、真実を求めれば求めるほど流転の身であり、罪業の身である痛みのところに、「至心に回向したまえり」

と如来の願心、つまり如来の真実心、大悲心、回向心を受けとめていくところに親鸞の独自の仏道了解があるといえます。そこには仏道の方向転換があります。さとりは人間の努力の最終的な結果ではなく、高い梯子の一番上の段ではなく、すべての衆生、生命に賦与されている最初のもの、根底なるものとして見開かれてきたといえます。そういうところに「如来が法蔵となり給うて、我を救い給う」という法蔵菩薩の修行の意味するところもあるのではないかと思います。法蔵菩薩の修行とは、私たちの罪性を負い給う如来心、如来心を日々に忘却した罪性のところに働き給う因位の願心といえるのではないのでしょうか。

そのように仏道の無上涅槃、大般涅槃が果、理想として求められていく自力心を転じて、私たちの生活の煩惱汚染のところに、日々の流転のところに、日々の空過のところ、働く如来心こそ、法蔵の因位、法蔵の願心に立つ仏道として尋ねられてきていると考える次第です。時間もまいりましたので私の発表を終らさせていただきます。

田代 どうもありがとうございます。お三方の先生方、それぞれですね、ごていちょうな基調講演、ありがとうございます

ございました。それではここで十五分間休けいさせていただきます。その間に先程申しましたように、質問用紙を回収させていただきますので、ご質問下さる方はできるだけわかりやすく早めにおだし下さいますようお願いいたします。それじゃ十五分間、休けいいたします。

田代 お三方の先生、それぞれのお立場から、お話しただいたわけですけれども、問題が大きな問題でございますので、複雑な側面もございます。みなさま方からいただきます、ご質問をすね、これから先生におたずねしていきたいと思えます。なお、それぞれの質問で関連の質問がある場合のみうけつけますので、その場合はこちらが求めましたときには、挙手をして、所属とお名前をおっしゃっていただいて、質問していただきたいと思えます。なお時間の関係です、全部これができるかどうか、いただいたものが全部お答えしていただけるかどうかわかりませんが、可能なかぎり先生たちにお答えいただきたいと思えます。

それでは最初のご質問でございますけれども、これは、お二方から同様の質問がございます。

「現代の闇に、浄土の光はどうはたらくのか聞きたい。現代人にとって何故浄土なのかと、死後への浄土を信じ

て、死後の浄土を信じている現代人は皆無ではないか、あの世を浄土にするのも信じられない。されば今、浄土は」と。それから、同様の質問で、「法然は、三経の浄土の描写を素直に受けとめられたといわれるが、現代人に素直に受けとめられないのが実状ではないかと、親鸞は『論註』に近いうけとめ方をしていたと思うが、浄土をどううけとつたらいいかを教え下さい」と。こういうご質問がお三方に限ぎられておりますけれども、順番にこちらから、神戸先生のほうからお願いできますか。

神戸 お聞きしますと、現代の闇のような世の中にどのように浄土を受けとめていったらよいかというように了解をさせていただいたわけです。浄土といえますと『浄土論』、『浄土論註』の場合は、「莊嚴浄土」、そして「願生浄土」ということが内容になっています。そうしますと、浄土は何処かにあるという地理的な問題ではなく、願生として私たちの道を願うところにあるということですから。人間が生きるということはただ食べ飲んで生きていく、生存しているということではなくして、やはり願生、生きることを願う、いのちの故郷を願っている。つまり、むなしくない人生を生きたい。そういう願い、願望を生きていくわけです。いってみれば生死の不安とか、ある

いは煩惱の苦海の中で喘ぎながら生きている中に求めている願いといえます。

そういう苦しみとか不安の中にさ迷う私たちにブッダという人は、はじめて私たちが依り所とする法、法を灯とせよ、自らを灯とせよ」ということを教えてくださった。つまり、第十八願文でいわれる「我が国に生まれんと欲え」と、私たちの帰る故郷、法性の都を明らかにしてくださいました。そういうところに莊嚴浄土、浄土の功德が莊嚴されているところがあるわけです。ですから、私たちの衆生のさ迷いのところには、浄土はわからないにしてもどこかで生まれたい、魂の安らぐ世界、真実の国に生まれたいという願いが苦しみ、悩みの中にあるといえるわけです。

それから浄土といいましたときは、仏陀のさとりがひとりの宗教的偉人、天才ということで終るのではなく、われわれの苦悩の衆生を包む、全人類の衆生に開かれたというところに大事な意味があると思います。『浄土論』の場合は国土莊嚴、仏莊嚴、菩薩莊嚴の三種莊嚴をもって展開されてきます。やはり国土、国土莊嚴からはじまるというところに大事な意味があるといえます。仏陀の目覚めは仏陀の目覚めた法性の都がすべての衆生の国土

であって欲しい。苦悩する衆生の国土として誓われてくるわけです。はじめは「清浄功德」です。最後は「一切所求満足功德」です。そこには自利、利他の内容が示されています。また仏莊嚴におきましても「座功德」、そして最後はよく知られた「不虛作住持功德」の莊嚴です。座功德は仏の座です。さとられた座がさとられた座で終らない。この世を虚しく、流転して生きる衆生を「不虛作住持」しようという、すべての衆生が仏に関わりをもつという大悲のはたらきです。

ことに不虛作住持功德のところでは、二乗地、道を求めることが個人的なさとりで終わっていく問題。それから提婆達多の仏道に背いた三悪趣の問題が押えられ、すべての衆生を虚しくなく仏道に住持せしめようという仏の願いです。

ですから、仏の教えに背き、三悪趣を生きる人間に願いかけられている本願力に目覚めていく。私たちの不安な世、苦悩する世、そういう闇の世を生きるところに、本願力に目覚めよということがあるといえます。そして私たちは浄土をどこで感覚するかということになりますと、先程も申しましたが、やはり人間の発願とか、あるいは人間の回向というところから求めていくわけですが、

親鸞の場合におきましては、〃如来、法蔵となりて我を救い給う〃という、法蔵の目覚めのところに涅槃の真因を得る。あこがれの浄土ではなく、この穢土のところに穢土にあつて穢土を超えていく涅槃の道、それは現在の信に目覚めた純粹未来の世界といえるでしょう。この苦惱の世、闇の世が浄土の光に照らされていく。どういふところで浄土が感覚されるかということで、問題の趣旨の答えになったかどうかはわかりませんが、私の感じましたことを申しあげました。

田代 はい、ありがとうございます。続いて、浅井先生、お願いします。

浅井 大変むづかしい問題で、私自身は、先生方もお考えの通りだと思いますが、結局、現代がプラスの面とマイナスの面との両方を含むと思います。プラスの面であることが、実はマイナスを含んできているということになりますので、例えば、ご存知のように高齢化社会になれば、それは、高齢社会になっていくことを、私たちは健康管理です、検査もつけて、病気にからないようにならしていくことが実は今度は、高齢化社会の中でどう生きていくかという新しい問題を含んでいくわけですから、プラスのところはマイナスがもう含まれて

きている、あるいは挫折という問題を非常に否定的に現代人は捉えていこうとしていることを、私たちは、自信もってその点を、従来のものの見方、あるいは今、その見方、生き方のところに、根本的に問いかけていかなければならないのだというような、現代への問いかけが大事なことではないかということが一点と、そして今、神戸先生のお話と重なるかも知れませんが、第二点はやっぱり大乘仏教の考え方と、浄土が言い換えれば、仏教のものの考え方、悟りとか、智慧とかが、あるいは、自分をくぐり抜けていく世界とか、それは本当に自分を生かすためにいく内容があるのだと。ですから、浄土、お念仏、本願ということが、うけとめられていくときに、仏教のものの見方なり、うけとめ方が、浄土教の中でどのように展開されうけとめられてきているのか。それを、私たちがどれだけわかりやすく、うけとめ語られていくのかを思うわけです。

田代 はい、ありがとうございます。それでは藤本先生、お願いいたします。

藤本 すでにお二人の先生方のお話の中で尽てるかと存じますが、二、三感じるところを述べさせていただきます。私は浄土宗の宗侶であります、ここ最近、特に宗

門の中で、現代人に極楽をどう説くか、とか、往生と念仏の功德、というようなことをテーマにした意見がよく求められます。そういうふうな時代であると思うわけですが、やはり浄土教は、時機相應の教えというふうに言うことができると思うわけです。

その場合に、現代に合わせて浄土の教えを受けとめなおすのか、逆に浄土の教えに立って、現代を捉えていくとするか、この二つの態度は大きな違いがあるように思います。それで、私はいつも思うんですが、例えば『阿彌陀經』を拝読しながら、西方に極楽浄土があるとか、今現に阿彌陀仏が説法されてるとか、これをどんなつもりで我々は拝読しているだろうかというふうなことを、実は自分自身に問いかける、そこに現代があるのではないかと。現代人というのが別について、自分を抜きにして語れるような問題ではない問題に直面していると、このようにまず思うわけです。

それで、浄土往生という場合の浄土は何故あのように説かなければならなかったんだろうかというような問いかけのもとで、やはり、先程浅井先生がおっしゃったような問題が、逆に我々につきつけられているような気がいたします。これは、常なる主体的な問いになっていく

のではないだろうかというふうに思います。しかし、描写されていますので、これを実体的にとらえてしまますと、そこでは私たちは、本当に躓くことばかりになってしまう。そういうふうなことを思います。

まったくこれは、答えにもなりませんけれども、ただ浄土は、願力所成という点でも捉えられると思いますので、先程の願生心、願いというところ、その問題が常に私どもの、私共の在り様を前進させており、そういう中で、浄土ということが説かれていく、何故説かれていくのかということへと少しは接近し、またその中に私共が突入していけるのではないだろうかと思えます。それからもうひとつ、法然上人の場合に、經典説示の事柄がかなり素直にとらえられているということを指摘いたしました。これは、やはり法然において、念仏申す、ということがひとつ、自らの行として成立していた。例えば、『三昧発得記』というような記録も残っておりますし、その念仏の体験というようなことが、非常に強く深くあったのであろうと思えます。宗祖の念仏の追体験をしていくというような形での念仏というふうなことも、意味をもってくるのではないだろうか、このように思っています。

田代 はい、ありがとうございます。今、三人の先生方にお答えいただいたんですけども、もし、今の問題について関連することがあれば、会場の方でどなたかおっしゃって下さい。

会場 簡単に申しあげます。現代は、浄土を求むる人が少ないのではないか。あるいは、いないのではないかということでございますけれども、今、私はターミナル・ケアに関連していろいろ仕事をしています。私の友人の山崎という方が、病気で死ぬっていうことをいっておりました。それで、一応それに関する本をわたしておきました。現代医学はいっしょうけんめいいろんな技術をもってガンの研究をしておりますが、医師の現場と患者の心とは、必ずしも一致してないと思います。患者の心は、地獄のまっただ中でございます。それに対して、我々は何んとしてもお念仏で安らぎを与えたいということ、いっしょうけんめい仕事をしております。現代の、世の中に浄土を求める心がないというご意見に対しては、現代二十万人のガン患者がもたえ苦しんでいます。そのような患者がおるということを申しあげておきたいと思えます。

田代 今、ターミナル・ケアの立場でお話下さいました。

末期ガンだけじゃないだろうと思いますが、浄土を願生するということを、そういう場で、つまり現代状況の中でどう受けとめるかということ、簡単に、それぞれ、コメントいただけますか。

藤本 結局、現代文明があまりに、「生命」ということだけに問題を移しすぎている。やはり、「いのち」とか「寿命」という点こそが私共の着眼点ではなかるうかと思えます。

浅井 藤本先生がおっしゃいましたけれども、よく考えられていくけれども、私のうえに聞いていくなり、私のうえにうけとめていく人生の歩みという問題に、やっぱり心を開いていくときに、今おっしゃられたような、非常にたくさんの方々の浄土への関わり方があると思えます。そして今浄土の問題で思ったのですが、的がはずれるかもわかりませんが、最近、臨死体験ということ、NHKのテレビでも、立花隆氏が出ておられました、医学的などところと、それから霊魂というかたちで、臨死体験なり、死後の世界をとおられますね。この角度から、浄土なり、死後の世界をうけとめていこうとする、そういう問いかけ、それをそのままは、私たちは問いかけていかなければならないと思えます。「有りますか、

ありませんかあったらこういうように」というように、死後の問題を、実体的にうけとめていこうとしているけれども、そういう死後の問題のうけとめ方、霊の問題のうけとめ方、そのこと自体が実は、根底から問われているのだというようにところに、問いをおこしていかなければならないのだというふうに思います。

田代 なるほど、ありがとうございます。では次に、神戸先生、お願いします。

神戸 私たちの時代は、今日非常に科学技術が進み、生命が見えない時代になっているといえます。自然と人間が分断され、生き物と人間が分断され、人間と人間とが分断されていく時代です。また科学技術によっていよいよ人間がモノ化されていく時代です。ですから、生命を生命たらしめている場所、いのちをいのちたらしめている場所、つまり、浄土の願生、浄土を人間の生きる生活のところで確かめていかなければならないと思います。

浄土、その内容である法性、法身、その生命の源がはつきりしませんと、私たちの関係はすべて利用関係に呑みこまれていってしまうのではないのでしょうか。自然と人間にしても「我と汝」という関係がだんだんと薄れていき、私たちの周辺を取り巻く科学技術は「我とそれ」、

「エス」の世界だけにどんどんと押しやられ、どうしたらよいかという大変な状況に今日は来ているといえます。小川先生が、そういう点で今日の科学技術の最先端であるところのいろいろと話題になっています。脳死問題について、仏教の立場からいろいろと新聞等に発言をしてみえます。

最近、鷲田小彌太という人の『脳死論』を読んでいます。はじめに話しました「臨終現前の願」の、臨終ということが考え直されます。生命が自然過程から人為過程へ転化していく中で、すべてが操作の対象になっていきます。生命の操作の時代に入っているわけです。鷲田さんは脳死というあり方が受け入れられたら生命の誕生はどこにあるのかといわれています。いままで臨終といいました時は、身体の三徴候でみられていました。心臓の停止、呼吸の停止、瞳孔の拡散ということで判断されてきたわけですが、その自然死に対して人為的な判断をもって死が脳死と決められる時、いのちの誕生は、脳が形づくられる時か、あるいは受精の時か。いままでは出産時をもって生命の誕生としてきた。母体の助力なしに赤ん坊が外界の空気を吸うという、いのちの誕生、そして三徴候の活動が停止して臨終ですという、その臨終

ということも変ってきてしまうのではないかということ
をいわれています。

そういうところに生命が操作の対象、モノとされてい
く、道具とされていく。そういう新たな時代の問題の中
で、生命そのものの源、法性、真如、あるいはその事柄
は純粹生命といってもよいと思いますが、そういう生命
そのものの場所が確かめられなければならないと思いま
す。その浄土の場所での、生命はモノではない、操作の
対象ではないという、人間の三界、人間の時間と空間を
超えた場所がないかぎり、私たちの功利的な生命観はど
こで超えられていくのか。そういう意味で、脳死という
新たな形の中で私たちは生命観が問われていると思いま
す。

田代 ありがとうございます。大変大きなサジェスチ
ョンいただいたと思います。それでは次の問題、入らせ
ていただきたいと思えます。これは、浅井先生と神戸先
生に対するご質問なんですけども。先程の先生たちの基
調講演の中でですね、やはり親鸞聖人におきましては、
「正定聚のくらいにつきさだまるを往生を得とはのたま
えるなり」と、いわゆる正定聚のくらいに定まるのが往
生だという言い方。あるいは、「信心さだまるとき往生

また定まる」と、そういう言い方と、一方では「浄土へ
往生するまでは不退のくらいにておわしまし候えば、正
定聚のくらいとなづけておわします事にて候なり」これ
は善性本の『御消息集』です。さらにまた、「明法房の
往生」というような言い方もあります。そういうその「現
生の往生」——この言葉は先程、浅井先生お使いになっ
たんですけども——それと「臨終の往生」と、その二つ
があるわけですけども、それぞれについてなんです。ひ
とつは親鸞には現生往生を意味する言葉があるというこ
とは認めると言われましたが、その意図をどう考えるか
教えていただきたい。さらに言えば親鸞が強調するのは、
「臨終の往生」と「現生の往生」と、どちらだとお考え
になるのですかと。

さらにもうひとつ関連して、死を契機としなくては、
成仏といえないのですか。現生の往生を成仏ということ
ができるのですかという問いです。浅井先生のほうから
お願いできますか。

浅井 現生において往生を語っていく、そういう表現が
親鸞聖人のうえにあると、その場合でも、現生正定聚と
いうところで往生ということを語ってゆかれるんだと。
だからそれは、この現生正定聚の内容そのものが、現生

で往生を語られる問題になってくる。私は実は、法然上人とその門下の教学のところを学ばせていただいておりますので、実は証空上人のところにも、即便往生と当得往生とか、証得往生と当得往生とかいって、往生に二義を語っていくわけでありませう。この証空上人のところでは往生を語っていく場合に、称名念仏から仏体即行説という、仏と一体となっていくという側面が非常に強く説かれてくる。そのところが、親鸞聖人の現生正定聚といわれるところと、そして、証空上人が証得往生といわれるところの違いではないだろうかと思うわけです。そこは、聞いていただきましたように、どこまでも、変っていくのでありますけれども、変っていくなりに煩惱の身であることが知らされてくる側面、臨終の一念まで無明煩惱は絶えないという、そういう側面が知らされてくる中での、生まれ変わり、新しい誕生と「断」の解釈がございますので、『教行信証』の「信巻」の、横超断四流の断の解釈では迷いが断ち切られていくのだと、そういう側面を語っておられます。しかし、それをずっと読みすすんでいきますと、同時に「悲しきかな」というのですね、「愛欲の広海に沈み定聚の教に入るを喜ばず」という、そういう側面を語っておられますので、その二

つがひとつになって、しかもそれが念仏申していく、あるいは本願の念仏に聞いていくと、先程の先生方の、お話によりますと、如来の願心に聞いていく、あるいは願心に動かされていくというそういう側面の中でひとつになっていく。それを正定聚といわれ、往生を得るというようにいっておられると。だから、臨終の往生と両方のところはどちらも、従来存覚上人のわらと米とのたとえで、米を得ようと思えば、自ずとそこにわらが得られていくから、現生の利益は実は、往生浄土というところが中心であって、浄土に生まれるということがあきらかになれば、臨終のときに仏にさせていただくのだというところに実は、自ずとわらが得られるのだと、存覚上人のそういう表現を、どう読みとっていったら良いのでしょうか。ともすると、主と従というように考えられましたが、実はどちらが主ということではなくて、実は親鸞聖人においては、どちらも主なのだと説かれていると思えます。生きるということは、死をうけいれ、のりこえていくことにおいて本当に死があきらかになってくることとありますし、死をうけいれ、のりこえていくという問題は、やはり証ということ抜きにして考えられないので、どちらが主とか従とかいいうことではなくて、やは

りどちらも非常に大事にして、中心にみておられると思います。

田代 はい、ありがとうございます。神戸先生、お願いします。

神戸 親鸞の浄土、そのことが往生浄土、願生浄土として臨終の時なのか、現生であるのかという問題としてお聞きしましたが、そのことをどう了解するののか。

やはり浄土は涅槃界で、これは仮名聖教の中にいわれていますが「涅槃界」というのは、無明のまどいをひるがえして、無上涅槃のさとりをひらくなり。「界」は、さかいたという。さとりをひらくさかいたなり」といわれていますように、無明のまどいがひるがえされていくさかいたと親鸞はいつています。そういう意味では流転の人生が、本願の名号に呼びさまされる現生に正定聚の機を得て、この流転の人生を超えていく道、つまり往生道、「願生彼国、即得往生不退転」の往生道のことと了解します。先程もお話にありましたように「臨終の一念の夕、大

般涅槃を超証す」と。そのことは他力の金剛心の目覚め、現生の信心の目覚めによって、無上涅槃道に歩いていくことをいっていると思います。涅槃を果、理想とするのではなく、他力の信心は「涅槃の真因」の目覚めですが、

そこに限りなく臨終の夕、命が終るまで自我の心が否定されていく歩みだといえます。よく安田理深先生がこんなたとえで話されたことを思い出します。汽車に乗って東京へ行くか、博多へ行くかは、京都駅で汽車に乗る時に決まると。すでに京都駅で汽車に乗る、その乗った時に未来の東京は含まれている。約束されている。そういうところに現生正定聚の自覚があり、その現在の信の一念を立脚地とした純粹未来への歩み、願に生きるということがあるといえます。

そこには「涅槃の真因」、現生の信心の自覚にて「補処の弥勒」、等覚の弥勒にひとしというところに、限りなく浄土に向って歩む、無上涅槃に向って歩むということがあると了解します。

田代 それで、神戸先生、死つまり、臨終を契機として、成仏といえないのかと、あるいは現在の往生を成仏といえるのかどうかということについておねがいます。

神戸 先程、「涅槃界」というのは、無明のまどいをひるがえして、無上涅槃のさとりをひらくなり。「界」は、さかいたという。さとりをひらくさかいたなり」という親鸞の了解を申しました。そこでの「さかいた」ということです。

さかいとはこの世からあの世へという地理的なこと、他界思想をいつているのか。あるいは死、人間の死際をもって「さかい」というのか。浄土という世界は死を契機、さかいとしてあるのか。やはりそうじゃなくて、「さとりをひらくさかい」といわれている。そうしますと生死流転の人生が本願の名号の呼びかけに転じていく道、限りない生死流転の人生に無明のまどいが翻えされ、さとりをひらく「さかい」が開かれる。そういう境界線に立つのが信心の目覚め。それがともすると「死」がさかいになったり、「あの世」へ行くことがさかいになったりする。そうではなく信の目覚めに穢土と浄土の境界線に立つ、そのことが現生正定聚の往生道と了解します。

田代 この問題につきまして、関連の質問、皆さん方の中におありでしょうか。

浅井 よろしいでしょうか。私ちょっと、最後のところですね、成仏ということなのですけれども。今ご質問の問題のところ、問題は仏に成るといふことの内容を、どういふように受けとめていったらいいのかという問題があると思います。成仏ということの、悟りを聞く、あるいはあらゆる欲望から解きはなたれてるとか、いろいろ言葉で説明はつきますが。私のこの身のうえにおいて、

仏に成っていくということが語られるかどうかという、還相回向の問題も含めまして、そういう意味では、私自身は、やはり現生において成仏ということは語れないのではないかとこのことであります。

田代 なるほどね。はい、ありがとうございました。他によろしいですか。それでは次の質問にまいらせていただきます。今度、これ藤本先生に対してでございますけれども。親鸞聖人は、「乗彼願力、定得往生」を「彼の願力に乗じて、定んで往生を得」と読まれるように、往生をはたす働きは願力であると領解される。「念仏と声」ですね―「念即声」のことを、先生おっしゃっていただきましたけれども。―念仏と声との関係をお教えいただきたいが、本願と念仏と往生との関係をお教え下さいませ。本願と念仏と往生との関係をお教えいただきたい、という質問でございます。

藤本 法然の強調する念仏は、「選択本願念仏」ということであります。本願の念仏、「本願力に乗じて」という点につきましては、ご指摘と同じと思います。その場合に、その念仏を申す主体が、私も凡夫の行であるを受けとめます。これは、善導の『観経疏』に出てまいります、いわゆる「三縁釈」―「親縁」「近縁」「増上縁」―

というところでご理解いただければわかりやすいんじゃないかと思えますけれども、その文によりますと、「衆生、行を起して、口常に仏を称すれば、仏、是れを聞きたもう」というように、私はそれを「呼応性」というふうに考えるわけですけれども。そういう間柄ということととらえられていきます。そして、往生ということにつきましては、どこまでも念仏往生、極楽浄土、念仏・往生・浄土、ということが、連続面をもっているということができると思えます。

田代 はい。ありがとうございます。〈藤本―それでよろしゅうございますでしょうか〉はい。

それでは、今の関連質問、よろしいですか。他にございませんですか。

じゃ次にまいります。次、浅井先生に対してなんですけれども、親鸞聖人は、本願成就文の「即得往生、住不退転」を『論註』『二道釈』の領解をうけて、「現生正定聚」ととらえられる。『論註』の文章の当面では、浄土でのくらいである正定聚を、信心の功德ととらえるところに「生死即涅槃」という大乘仏教の実質があると思われませんが、「臨終の往生」と領解した場合は、大乘の仏道の実質をどう領解したらよいかお教えていただきたい。「生

死即涅槃」、それを親鸞は曇鸞の立場から「現生正定聚」のうえて理解してると。それを「臨終の一念」、「臨終」のところでもった場合は、その、いってみれば、大乘の大乗たるところがなくなるんじゃないかと、そういう質問だと思えます。

浅井 ちょっと、この意味が難しく、私に受けとめられないところがあるのですが、今のご質問の受け止めと、私の受け止めがちがっているところがあるように思えます。ということは、「生死即涅槃」というですね、あの『正信偈』の「証知生死即涅槃」ということの受けとめなので受けけれども。現生のうえて「証知生死即涅槃」と受けとめてゆかれたということよりも、その臨終に浄土に往生していく身となったときに、その浄土の内容を「生死即涅槃」と「証知」していくのだと。現生において、信心のところで「生死即涅槃」と「証知」していったというようにはみずに、「証知生死即涅槃」というのは、仏になるべき身に定まって、そして浄土に往生していくときに、その浄土の内容が「生死即涅槃」なのだ、証知するそういうようにあの文を読みとっていくべきではないか、これはいろいろ見解の違い、学説の違いがいろいろあるようですがありますが浄土の内容を生死即涅槃とみる。

お答えとかみあうかどうかわかりませんが、『自然法爾章』などには「無上仏」「いろもなく、かたちもましまさぬ無上涅槃」無上の仏、さとりということが説かれてきております。結局、そういう側面を語っていかれるのは、先程から問題になりましたように、「有相の浄土」「西方の浄土」、その「有相の浄土」や「西方の浄土」が、実体的にとらわれていく内容でないのだということですね、その側面を語られていかれて、そして語られながら、やはり凡夫の私がどこまでも、生まれていく浄土なのだ。そういう側面を持っておられると思います。ですから、ちょっとうまく言えないのですけども、先程から、臨死体験ということを申しましたが、臨死体験のような、そういう悟りの内容ではないのだということとを、常にこの私の受けとめの中にあきらかにしてくること、実は「生死即涅槃」ということと重なってくるのだ。だから「生死即涅槃」ということが語られていても、片一方では、「不断煩惱即涅槃」という「煩惱を断ぜずして」、煩惱の身のままで涅槃を悟っていくという側面が常に片一方のところと語られてきている。ですからもし曇鸞大師の大乗仏教の思想を受け入れていく場合には、どうしても凡夫の身が大乗仏教の教えというもの

を、この身に語っていく場合に、どうそれを受けとめていったらいいのかが、問題になっているのだ。どうでしょう、臨終のときに「生死即涅槃」と語っていかれることを、どう受けとめていったらいいのかということのご主旨がもうひとつ、私にわからないのでありますが。臨終の問題になっていきますと、やはり私自身は、この身が生まれさせていただく浄土、この身が帰えらせていただく浄土でありますという側面を、やはり持っているのだ。しかも、それが実体的なものでないのだ。あるとかないとかですね、見えるとか見えないとか、そんな浄土ではないのだということになっていくと思います。田代 はい、ありがとうございます、はい。この点につきましてどうでしょうか。よろしいですか。あるいは関連の質問。

浅井 そうですね、いやもっとこういうように浄土を考えるべきだというようなご意見があると思います。聞かせていただいたらいいと思います。

田代 ございませんでしょうか。はい。大きな声で、すいません。

会場 大谷大学の延塚と申します。「正定聚」という場合に、曇鸞大師は、「正定聚」を浄土へ生まれた後の位

と領解しています。それを、宗祖は現生における信心の功德としてもちいてるわけですから。つまり、往生した後のくらいを、すでに信心の功德としてもっているというわけですから、現生に往生が定まるというように領解すべきであって、臨終に往生するというように領解すべきでない、私は思います。その点はどうでしょうか。

浅井 臨終に、いのち終っていくということ、あるいは臨終に浄土に生まれていくということ、どういうように受けとめておられますか。その点を私の方からお聞かせいただきたいと思います。「現生正定聚」と、浄土に、いのち終って浄土に生まれていくという二つの側面をもっているのではないだろうかと思うのですが。

田代 よろしいですか、延塚先生。はい、どうぞ簡潔にお願いします。

会場 私、滋賀県の〈聞きとり不可能〉と申します。いのち終って成仏するということがですね、それが、大きな核心といえますか、非常に大きな力になって、現在生きています私にはたらいっていることは、どういうことなのでしょう。それ、「現生正定聚のくらい」というのはですね、やはり私たちに、これ未来〈聞きとり不可

能〉

田代 浅井先生お願いします。

浅井 信心の問題ですね。そこは関わってくると思えますね。私が念仏して、日暮しをしていくということが、表現はいろいろですけれども「往生浄土」の歩みをしていくと、あるいは「仏になるべき身に定まる」と、あるいは「お浄土にまいらせていただく」とか、いろいろ表現はありますけれども。その信心のうけとめ方、信心について、「本願の念仏」を私がどう受けとめさせていたどうかという、そこに関わってくると思えますね。ですから、信心の味わいといいますか、よく「信心の目覚め」とか「自覚」とか、いろいろおっしゃっておられますけれども、そういう信心の内容そのものが、私のうえにあきらかになつてくるときに「現生正定聚」の問題や、「往生浄土」の問題が私のうえで、そうであったなあ、とうなづかれてくる世界になつてくると思えますね。

田代 はい、どうも。それじゃ、他によろしいですか。次の問題、まいらせていただきたいと思えます。次の問題はですね。まず最初に藤本先生に対してなんですけれども、第十八願（王本願のこと）とともに、第十九願のことにも触れられたが、第二十願のことはいかがでしょ

うか、ということでございますね。これは法然上人のお立場についてですけど。

藤本 第十八願と十九願につきましては、法然上人は非常に重視されておられます。その度合からいきますと、第二十願につきましては、二十願は浄土宗の願名でいきますと、「係念定生の願」と、このように申しますけれども、それに比較しますと、それほど勧説はされてないと思います。そういう点で、いわゆる第十八願・十九願・二十願、そして「三願転入」というようなところでおさえられる親鸞聖人の本願観と少し違う観点が、結局は第十八願というところにおさまっていくんですけれども、あるように思います。

田代 はい、ありがとうございます。それで、同じ方からのご質問で、浅井先生と神戸先生に対してでございますけども。「果遂の誓い」について、今少しお話しして欲しい、いわゆる十九願から二十願は「回入」で第二十願より十八願の「転入」、この点、今の問題であり、そのことを少し詳しく、なによりも往生は三往生を通して、ダイナミックにいただくべきものではないでしょうか、その点をもう少し具体的に例をあげて説示していただきたい、ということでございます。神戸先生から、じゃ。

神戸 三往生ですか。双樹林下往生、難思往生、難思議往生といわれます。やはり人の宗教心としましては、双樹林下往生、お釈迦さまが入涅槃された、そこをさとり、涅槃の場所として道を求めるところがあるわけでしょう。いろいろと苦しみ、またどうにかしたいがどうにもならない生死の人生の中で仏のさとりを求める。人生の苦しみ、悩みの中で至心発願する。人間のところを場所として道を求めるところがあると思います。それから難思往生、難思議往生、「思い難い」、「思議し難い」、言葉として同じよう解りにくい内容です。

三願転入の文のところでは、先程の双樹林下往生は「久しく万行、諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る」、出でて、離るといわれています。そして二十願の難思往生は、「善本・徳本の真門に回入して……選択の願海に転入せり」といわれるように、本願に帰し念仏に生きる中での回入、回入の中での転入、つまり、念仏の中での転回点です。念仏に関わる心の翻えりというものがあるといえます。

念仏に帰する。ただ念仏してという道ですが、やはり仏道は発願して仏への道を求める。たとえば、善導は「各発無上心、生死甚難厭、仏法復難欣、共発金剛心」とい

われる。「おのおの無上心を発せども、生死甚だ厭いがたく、仏法また厭いがたし」、そこには無上心を発して道を求めるのですが、生死が厭いがたい、そして仏法が厭いがたいという矛盾です。無上心を発す中にいよいよ人間の超え難さが知られる。人間から人間を厭うことができないという問題です。そういう中に人間の発願の限界が知られる。人間からは人間が超えがたいという限界点が知られる。

そういう中に名号の呼びかけ、念仏に帰し歩む道に進むのですが、今度は、その念仏に「本願の嘉号をもって己が善根」とする。やはり名号への関わりが自力心です。ですから願文では「聞我名号 係念我国 植諸徳本 至心回向」と。そこには「聞我名号」、「至心回向」と、第十八願文の名号、回向という言葉がでています。しかし、名号への関わりが自力心の「至心に回向して」、善本、徳本を植えようとするあり方です。

ですから、二十願の問題は、たとえば『歎異抄』でいえば、「ただ念仏して……信するほかに別の子細なきなり」という、ただ念仏してという、その決定心が人生の問題の中に揺らいでしまう。念仏に生きようとする心根が至心回向です。その問題が、第九章に「念仏もうしそ

うらえども踊躍歡喜ころおろそか」というように、念仏への関わりが「念仏もうしそらえども」と問題にされてきます。また『教行信証』でいえば、「大行とは、すなわち無碍光如来の名を称するなり」と。そしてその称名は「衆生一切の無明を破し、衆生一切の志願を満す」と。南無阿弥陀仏の大功の目覚めは、そういう破闇満願の利益を得るのだと。そう知らされてもなかなかそのことが領けない。そういうところに信仰の問題があると思います。ですから「信巻」では、その大功、如実修行に相應することが問題にされてきます。「しかるに称名憶念あれども、無明なお存して所願を満てざるはいかんと」、念仏もうす中での「称名憶念あれども」という疑惑です。念仏と自己とがびたっと一つにならない。相應しないという疑問です。そういう仏智を疑っている心、自力心が知られてくる。そういう中に「選択の願海に転入」する。

そうしますと、三願転入は梯子段を第十九願、第二十願、そして第十八願と一段ずつ登っていくという方ではないということですが。曾我先生は、第十九の願は第十八願の外の問題である。第二十願は第十八願に帰した、念仏に帰した内の問題であるといわれていますが、二十

の願は念仏に帰したその念仏への関わりの自力執心が知られ、その自力執心の心が翻えされていく。そういうところに「果遂の誓い、良に由あるかな」、また十九の願については「仮令の誓願、良に由あるかな」、そこに仏の恩徳を頂かれているように、他力の信心、「至心信樂の願」に目覚めていくところの信仰のプロセス、道程であると、私は考えます。

田代 はい、ありがとうございます。大変具体的でありがとうございました。浅井先生も、もし重複する部分があれば、カットしていただいでけっこうでございます。

浅井 大変大事な問題で、私自身が思いますのは、あまり、学問的でないかもわかりませんが、この「三願転入」ということは、私の人生の聞法していく歩みと非常に深く関わっていくように思います。私たちが人生の様々な問題にであっていきますので、その問題にであっていく中で聞法していくわけでありませうけれども。それが実は、十九願の世界から二十願の世界、二十願の世界から十八願の世界、という歩みの中で、自分を思いますと、盛んなるときもある、しかし、その盛んなるときが過ぎていく流れの中で、いよいよ年を重ねていく中で、積みあげてきたものが全部くずれていく、あるいは自分

の基盤としたものが全部こわれていってしまう。そういう中で、最後の依りどころになってゆくものが一体になのか、というような私自身の問いかけの中で、神戸先生がおっしゃいましたように、「己が善根」としないんだと、「嘉号を己が善根」としないというところ、あるいはご質問にありましたような「果遂の誓い、由あるかな」というですね、いよいよ大悲の世界が知られてくる世界が、そこに私の人生の歩み、あるいは私の問題をかかえている歩みとひとつになっていると見ることができると思えます。そして、問題は二十願と十八願の関係でありますけれども、晩年の、『正像末のご和讃』の中に、「仏智疑惑和讃」がある。このことをどう考えていったらよいのだろうか、いつも思うわけでありませう。非常にきびしい信と疑の問題が、そこに含まれるということになると思えます。このことにつきましては、親鸞聖人のいろいろなお聖教の受けとめ方で見解がわかれる、学説がわかれてくることでありますが、信の中に疑を含んでいくのだと、あるいは、信と疑は表裏一体なんだと、そういう受けとめ方もありますが、私自身は、先程のご質問、信心のことと関わりませうけれども、味わいはいろいろだけれども、受けとめ方はいろいろだけれども、やっ

ぱりそこに、二十願と十八願とは、一線を画するところがある。それはいろいろに表現できるのですけれども、「ただ念仏」と表現したり、あるいは、「この白道を歩いていく」と表現するけれども、やはりそこにひるがえりというものがあると。ただ、それはあいまいにしてはならない。親鸞聖人が晩年まで、その問題を問いつめられておるといふことは、私たちが二十願と十八願の問題を、なんとなくあいまいなかたちで、うけとめていくときに生死の問題を、非常にきびしい問題をかかえているから、あいまいなままでは本当の意味での、十八願の救いの問題が、なんとなくばく然としたかたちの中で、本当の救いというものにはなっていないということをくりかえし、くりかえし、最後まで説いておられるのではないだろうか。こういうふうに思います。

田代 はい、ありがとうございます。おおむね時間もまわってしまっただけです。最後のご質問にさせていだきたいんですけれども、親鸞聖人ですね『善性本御消息集』などにはですね、「この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、こころはすでに等しければ、如来と申すことも知らせたまえり」その後です。『般若舟讚』には「信心の人は、その信すでに浄土に居す」と。現生に

おいて「この身あさましき、不浄造悪の身」なんだけども、「信心の人は、すでにその信浄土に居す」という、そういう解釈、あるいはお言葉があるわけですね。あるいは、それは『帖外和讃』でも、これは『帖外和讃』ですからもう少し資料批判をきちっとしなければならぬところですね。でも、「超世悲願を聞きしより、われら生死の凡夫かわ、有漏のえしんはかわらねど、心は浄土にあそぶなり」と。そういう、その現生において「心は浄土にあそぶ」とか「信は浄土に居す」という表現があるわけですね。そのへんを少し、どう領解すればいいのか、ということをお願いしたいと思えます。どちらから、神戸先生から。

浅井 私は、もう少し自分でつめないといけないと思っているんですけども、親鸞聖人のお聖教の中に、身と心を分けていかれるところもあるのですけれども、身と心を分けてうけとめていかれるその表現が、果して親鸞聖人のお心のどこにあったのだろうかもうひとつ、私にはわかっていないのであります。身と心を分けていかながらも、結局、身と心は分かれることができない。「この身」のうえに教えをうけとめていかれる世界があると思えます。ですから、心が浄土に住みあそび、浄土のそう

いう状況がこの身のうえに知られてくることはいったいどういふことなのだろうか、ということが次に問題にされていかねばならないと、どこまでも、穢土なのだけども。この世は迷いの世界なのだけども、先程から聞いていただいておりますように、この浄土が私の現実と非常に深く関わりながら、常にこの働きの中で、浄土を願生し、浄土のあり方が現実の中で問われてきている。そういうようなことも関わってきているのではないだろうかということ、ご質問の主旨は、おそらく、やはり煩惱の身であるけれども、現生にある意味で浄土と重ねていくような、あるいは現生のうえて、利他の積極的な働きがそこに説かれている側面をもっと見ていくべきではないかということ、ご質問の主旨が重なっているのではないか聞かせていただいたわけなのですけれども。私自身は、身と心を分ける表現があっても、この身にうけるといふところが親鸞聖人の教えのうえに、あるということでもあります。

田代 はい、ありがとうございます。神戸先生お願いします。

神戸 身は「不浄造悪の身なれど、心はすでに如来とひとし」、「信心の人はその心すでに浄土に居す」というこ

とですか。

そういう言葉で、私が思いますのは有漏と無漏の領域です。如来、浄土は無漏、凡夫の身は「不浄造悪の身」、私たちの日々の生活は有漏、煩惱から一步も出ない生活です。仮名聖教にいわれていますように、煩惱具足の身は、煩惱が「臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとえにあらわれたり」という中に生きているわけです。

そういう中に、聞其名号信心歓喜、名号を聞く。そのことは浄土の真実功德の廻施にあずかる。真実功德の廻施を得る。そこに煩惱の身であるけれども、無漏心が生起してくるということがあるわけです。

先に申した「共発金剛心」です。金剛心は無漏心です。他力の金剛心といいますように信心は、有漏、煩惱のただ中に全く質を異にした如来心、無漏心が生起したということ、そういうことは『教行信証』の中で喩えられています、伊蘭林ですね。四十由旬に悪臭をはなつて人を狂わせる。栴檀樹は香ばしいにおいのする樹である。その栴檀樹の根芽が生ずると伊蘭林を改変するといわれています。私たちの生活は伊蘭林ですが、南無阿弥陀仏と念ずる中に、煩惱の毒草、三毒の毒草が薬草に転ずる

といわれています。

ですから、凡夫の身は「不浄造悪の身なれど、心はすでに如来とひとし」、また「心はすでに浄土に居す」、それは煩惱の生活のところに梅檀樹の根芽が生じた。無上涅槃に立つ一道の信心が生起したということでしょう。

そういう本願の発起、信心の目覚めは「阿弥陀が法蔵と成った」、真宗学のテクニカル・チームでいえば従果向因ということです。「阿弥陀が法蔵と成った」、そこに命、果てるまで流転していく身であります、その流転の痛みのところ根芽があるわけです。つまり、法蔵菩薩の因位の修行です。ですから、迷いを蹴飛ばしてさとするのではなく、どこまでも迷う場所、流転の痛みの場所に法蔵因位の願心聞き歩む道です。

人間心の延長として、仏、如来が願われるのではなく、法蔵とは衆生の場所に、有漏、煩惱の場所に無漏、如来心が発起してくることだと了解します。そういうところに「至心信楽の願、正定聚の機」ということの課題があるのではないかと思います。

田代 はい、ありがとうございます。もう時間が過ぎてしまったんですけども、こうしてですね、皆さん方とご質問いただきました、先生方におうかがいするなかで、

多少なりとも「往生」、あるいは「浄土」という問題の方向が見えてきたんじゃないかと思えます。この問題もやはり、これやはり我々がですね限りなく問いつづけていくもの、あるいはそういったなかで、今日のお話にありましたように「実体化」していかうとする思いをですね

どこまでも、どこまでも、問い破っていく、特にその現代の様々な、それこそ臨死体験であるとか、いわゆるあいつた問題に対して私たちがどう対処していくのか、ということになれば、いよいよこの問題が、私たちにとって大変大きな問題であるということですね、思わずにおれないわけでございます。そんな意味で、多少なりとも皆様方のご研究、ご研鑽にですね、今日のシンポジウムのことがですね、ご一助になればと思うような次第でございます。お三方の先生、最後まで熱心ですね、ご高説をお話しいただきまして大変ありがとうございます。どうも失礼いたします。

つたない司会で大変申し訳ございませんでした。最後までご清聴くださいました皆様方にお礼を申しあげまして、このシンポジウムを終らせていただきたいと思えます。どうもありがとうございます。

覚如の行信論

——臨終来迎をめぐる——

村 上 宗 博

一 本願寺中心主義

覚如が著作活動を通して本格的に自己の教学を披瀝するようになったのは、『執持鈔』（嘉暦元年（一三二六）・覚如五七歳）の執筆にはじまるが、それは長男の存覚を義絶し（元亨二年（一三二二）・覚如五三歳）、自ら再度留守職に就任してから四年目のことである。その頃は、同じ源空門下の、鎮西・西山等が教線を張り大いに繁盛しており、何れも源空からの相伝を主唱し、正統をもつて自認していた。真宗内部においても、東国では、常陸の鹿島門徒、下総の横曾根門徒、下野の高田門徒が有力な後継者に恵まれ、それぞれ教線を拡張していた。すなわち、鹿島門徒は奥州へ、横曾根門徒は近江瓜生津門徒、そのうち木部門徒や大和の秋野河門徒へと伸展して行き、

中でも、かねてより覚如の大谷経営に対して批判的であった高田門徒は、専修寺を中心に、三河の和田門徒、越前の三門徒へと伸展し、大きな勢力を有して本願寺と対立する傾向を呈していた。やがて大谷にほど近い東山汁谷へ進出して来た仏光寺では、存覚をブレインとして迎えて教えの権威付がなされ、その上で「名帳」「絵系図」によって大いに栄えて行ったが、このことは、親鸞の教えが、民衆の要求に妥協的な現世利益強調へと変質して行く危険性を孕むものとして、さらに覚如の危機感を強めるものであった。この仏光寺も高田系に属す。こうした情勢の下、覚如は長男存覚を義絶、自ら再度留守職に就任し、廟堂の本願寺への寺院化を計り、留守職としての親鸞の末裔の地位を本願寺別当職にまで高め、そのもとに諸国に散在する諸門弟を統合することによって、鎮

西・西山等に対抗する源空門下の一独立教団樹立を目指すこととなったのである。『執持鈔』を嚆矢とする『口伝鈔』(六一歳)『改邪鈔』(六八歳)等の著作は、こうした事情を背景として成されたのである。これら一連の著書は、真宗内部に対しては、源空―親鸞―如信のいわゆる「三代伝持」、その如信からの口伝を根拠に邪義異執を改邪するというかたちで、本願寺を中心とする門弟の統率を、真宗外部に対しては、源空からの相伝があること、さらに、親鸞の教学の他流教学、なかでも鎮西教学に対する特異性を殊更に強調することにより、真宗の立場の顕揚を目指したものと窺われる。私は、覚如の教学の中心をなす「一念治定仏恩称名」は、鎮西義の大成者であり、時代的にも親鸞、覚如の頃に合致する良忠の教学の「臨終来迎」に対抗して打ち出されたものと考えらる。

ところで、こうした覚如の教学には、それが自己の行動を正当化するという目的によって方向づけられており、それゆえ、親鸞の教えを歪めるものとの根強い非難がある。このような非難に対しては、一方では、覚如の教えが、覚如の生きた時代性、置かれた環境、その立場を考慮することによって、あたかも必要悪的に辛うじて擁護

される。何れにせよ私は、そのような学びには全く意義を見いだせない。

親鸞の教学に自己の救済を求めた無数の念仏者たちにとっての共通の課題は、親鸞の教学に真に傾くことであった。彼らの努力が、親鸞の教えの開頭に注がれている限りにおいて、私たちは、彼らの教学を尋ねることによって、親鸞の教学へのより一層確かな歩みを与えられるのである。殊に覚如の教学は、いわゆる本願寺中心主義と呼ばれる行動理念によって極めて対他的性格を呈し、そのため親鸞の教えの特徴を端的に掴めるといふ利点がある。それゆえ私は、覚如に親鸞の教学を問うことは意義深いと考えているし、またそうした姿勢で臨まなければ、おそらくは覚如の真意に迫ることはできないとも考えている。こうした私たちの学びの姿勢について、今少し言及してみよう。

『蓮如上人御一代記聞書』に、次の蓮如の言葉が伝えられている。

前々住上人南殿にて存覚御作分の聖教ちと不審なる所の候をいかがとて、兼縁、前々住上人へ御目にかけられ候へば、仰られ候。名人のせられ候物をば、そのまゝにて置ことなり、これが名譽なりと仰られ

候也。

前々住上人へある人申され候、開山の御時のこと申され候。是はいかやうの子細にて候と申されければ、仰られ候。我もしらぬことなり、何事も何事もしらぬことをも開山のめされ候やうに御沙汰候と仰られ候^①。

現代の学者のモラルからすれば、この蓮如の教示には首肯できないものがある。親鸞や祖師方への先入観、偏見を可能な限り排除し、でき得る限り価値中立の立場に立ち、客観的、批判的に彼らの思想を分析して行き、その上で彼らの教説が、私たちの要求に耐え得るものであると判断されるならば、それなりの評価を与えるという現代の科学的学問姿勢からすれば、蓮如の教示には当然同調できないものがある。しかし反対に、親鸞の学びがどこまでも主体的なる学びである以上、あたかもその親鸞の学びの姿勢に反するとき客観的な態度で教えに臨んで、はたして教えを聞くことができるのかと言えればそれは大いに疑問である。さらに、そもそも私たちは教えに對する全幅の信頼を寄せてかかればこそ、聞こえるべきものが聞こえてくるのではなからうか。私は、批判の目の奥に潜む自己の傲慢性こそが問われるべきである

にもかかわらず、それは差し置いて、聖教に自己を問おうとすることの無意味さを思わずにはおれない。しかし、そうだからといって教説をそのまま鵜呑みにするのではない。私たちは、常に教説に疑問点を見いだす努力を払うべきであり、その疑問からの問いかけには、全力で答えて行かなければならない。そして、回答しきれない場合は、失を教説に負わせるのではなく、自分の上に見るべきであり、さらなる聞法に励むべきなのである。

それでは、以下、良忠の教学の「臨終来迎」と覚如の教学の「一念治定仏恩称名」とを比較研究しながら、親鸞の教学の一端に触れてみたい。

二 臨終来迎

良忠は、『決疑鈔』に第十八願文を掲げ、

設我得仏十方衆生等者此願^ス三生因^ヲ謂^フ三心具足称名念
 仏若不成^レ生因^ト者誓願^ス不成^レ成^セ也祖師觀經釈云至
 心者至誠心也信樂者深心也欲生我國者回向發願心
 也^上^②

と説き、『大經』の三信と『觀經』の三心とは全く同じとし、その三心具足の称名念仏を往生の因とする。ただし、三心を具すべきことは、『散伝通記』の

有^リ計^ル設^ス不^レ調^レ心^ニ称^ス仏^ノ名^ヲ者^ハ往生^ノ直^ノ因^ト之^ヲ輩^ト若^シ無^シ安心^ニ非^ズ本願^ノ念^ハ仏^ノ何^レ生^ノ淨^ノ土^ニ③

の文より知ることができる。また、『玄伝通記』には

衆生善行不^レ出^ニ定散^ヲ定散^ノ外^ニ不^レ可^ク別^立弘願^一
行^ニ三輩散善^今家定判^リ故^下輩行^亦是^要門^於三行業^上
加^ニ弘願^力即^是弘願^④

と述べ、称名念仏を要門散善に位置付け、称名念仏の行に加えられる弘願力を弘願とする。すなわち、

定散行^以為^ニ内因^ト弘本願^力以^為ニ外縁^ト因縁^和合^{シテ}
得^ニ往生^ト此^乃行者^造往生^因弘願^与力^接引^{シテ}故^也⑤

とし、三心具足の称名念仏が因、阿弥陀の本願力が縁となつて往生することができるのである。因みに、「定散行^以為^ニ内因^ト」と示されるように、諸行往生を許すのがこの派の特徴であるが、私たち凡夫には到底念仏以外の行は適わず、三心具足の称名念仏のみが生因となるとする。ところで、称名念仏を散善の行とし、「行者造^ニ往生^ノ因^ト」と述べていることから明らかであるように、良忠は往生の因に私たちの努力の必要性を認める。良忠が往生の因を、私たちの努力を超えた全分他力と認めないことは、『決疑鈔』の

自力他力者^自三学^力名^為自力^ト弘本願^力名^為他力^ト

也問^聖道^{修行}亦^請加^ニ淨土^欣求^行自^三業^而偏^名
意^何答^聖道^{行人}先^行三学^為成^ニ此行^而請^加
力^故属^ニ自力^{淨土}行人^先信^ニ弘願^力為^レ弘願^ニ而^請
行^ニ念^仏故^属他力^也自^強他^弱他^強自^弱⑥

の文より明らかである。良忠は、自力とはみずからの身口意の三業に修める戒・定・慧の三学力、他力とは仏の本願力であると押さえ、往生の因について、他力に重点を置く場合を概して他力往生と言うと指摘するが、往生の因を私たちの発す三心の上の称名念仏とする立場を採る限り、このように全分他力往生を認めないのは当然のことである。もっとも、『行者用意問答』の

タトヒ念^仏ヲ申^ストモ或^ハ念^ノ意^ヲ悟^{ラズ}ハ往生^力
ナ^フマジト思^ヒ或^ハ我^申ス念^仏ハ功^積リ徳^累リタレ
バ目^出タキ念^仏ナリ定^テ人^ノ念^仏ニハ勝^リタララン
ト思^ヒテ他力^ノ不思議^ヲバ信^ゼヌ心^根ニナリタラン
ハ実^ニ本願^ニ違^フベシト思^フベシ唱^{フル}度^{コト}ニ仏
ノ御^力ヲ頼^ム念^仏ナレハ我方^ニ目^出タキ事^ノアルニ
ハアラズ⑦

の文より、良忠が私たちの三心や称える行為に功を認めるのではなく、仏の願力に功有りとする点には注目しなければならぬ。しかし、三心や称える行為自体には功

は無いと強調するも、一分でも自力を頼む限り、やがては「タトヒ念仏ヲ申ストモ或ハ念ノ意ヲ悟ラズハ往生カナフマジ」、「我申ス念仏ハ功積リ徳累リタレバ目出タキ念仏ナリ定テ人ノ念仏ニハ勝リタルラン」との慢心が生じるのは、人の常であろう。この問題性は良忠自身認めるところである。

さて、良忠は三心を、往生のために偽らざる心（至誠心）、願力を深く信じる心（深心）、所修の行業を回向する心（回向発願心）と押さえ、称名念仏に先立つ心構えとするが、私たちが発す心であるから、人によって浅深が生じるのは必然、また油断すれば退失するものも当然である。この三心の浅深と退失に関しては、『散伝通記』に次の通り述べられてある。

問定散九品所具三心有浅深乎答有也機有上下一心何一品受法不同元由心異一凡善惡心各有九品一今之三心何無浅深一
問三心有退耶答多分不退少分有退言不退者若
有勝機発三心一時仏願強牽仏光常照聖衆鎮護專
弘退縁一世之行時節亦短少遇退縁是故不退
言有退者此人軟根雖発三心若遇違縁自有退
退失既非凡心何不退乎

ところで、三心を私たちの発す心、それゆえ浅深、退失有りとすることは至って自然な考え方ではあるが、ただ問題は、往生可能な最低限度の三心が明示されていない点にある。最低限度の三心の相が具体的に示されず、しかもせっかく発しても退失するとなれば、私たちはひたすら自己の能力範囲内で三心に励むしかない。ところが、私たちには根本的に何をもって偽らざる心、深く信じる心、所修の行業を回向せんとする心とするのか明確ではないし、三心が励む励まないという性質のものかどうかも大いに疑問である。そうなれば、いよいよ決定往生の安堵の境地は靈告の感応によるか、臨終来迎がなければ得ることができないのである。

次いで、称名念仏について窺ってみると、良忠は、自分の罪を消尽して初めて往生の業が成就するという滅罪業成説を採り、称名念仏が往生の因となるのも、高い滅罪効果を有するからだとする。この称名念仏による滅罪業成説を採る限り必ず起きるのが、一度の称名で充分であるのか、それとも多くを励まなければならないのかという一念多念の問題である。

この問題に関しては、良忠は『散伝通記』に、下三品の称名念仏に滅罪の多少が有る理由として次の二義を挙

げている。

一念仏功德齊理^シ應^ス滅^ス罪無別但以^{ナリ}三品罪人惡業^ニ
有^リ其^ノ多少^一

念^ニ仏名号^ヲ一^ニ雖^ニ復^レ不^レ殊^{ナリ}由^テ念^ニ仏心至誠^ノ差別^ニ故^ニ令^ム
減罪^ヲ多少^ニ不同^一

前義は、一念仏の減罪効果には差異はなく、減罪に多少が生じるのは我々の罪に多少があるからだとするが、これでは称名念仏の減罪効果には限界があることになり、全衆生を往生させることはできないことになる。しかし、後義の、称名念仏の減罪効果の不同は、念仏それ自体にあるのではなく、全く私たちの至誠心の強弱によるとの見解を導入することによってその問題は解決され、それゆえ凡夫はひたすら称名念仏に励まなければならぬのである。実は一念多念の問題に関しては、良忠自身はつきり結論付けておらず、そのため門下で大論争が惹起し、六派分裂の主原因となったのである。ところで、いかに称名念仏に励もうとも生きている限り造罪するのであるから、臨終の一声を俟たなければならず、しかも、最後の一声をよほど上手く称えなければ、最後の称名から息を引き取るまでの間の罪が残り、その罪はやはり臨終来迎によらなければ消滅することができないことになる。

以上で、鎮西における臨終来迎重視の理由を理解することができたが、次に、この臨終来迎に覚如がどのように對抗して行ったのかを考察してみよう。

三 一念治定仏思称名

『口伝鈔』第三条は「無碍の光耀によりて無明の闇夜はるゝ事」と題し、

日輪の他力いたらざるほどはわれと無明を破すといふことあるべからず、無明を破せずばまた出離その期あるべからず。他力をもて無明を破するがゆへに日いでゝのち夜あくといふなり^⑩

と日輪の譬えを出す。同趣意の文は『執持鈔』第四条にも出されるが、「日いでゝのち夜あく」に象徴されるこの文は、覚如の教学を如実に物語るもので、その根底をなす。自己を深く省察すれば、私たちの力など往生の妨げにこそなれ決して役には立たない。それゆえ、私たちの往生は全分他力によってのみ可能であるとするのである。この点が決定的に良忠教学と異なる。

ところで、全分他力往生が成立するためには、往生が成就するための条件を、些かなりとも私たちの上に求めることはできない。良忠の教学のように、私たちの発す

三心と、その三心から称える念仏を往生の因とする場合は、全分他力往生が認められないのは当然であるが、覚如が、阿弥陀如来より信心を賜るとき往生が治定すると言うも、その信が疑に相對する信であるならば、やはり良忠の場合と同様他力往生は成立しない。全分他力往生が成立するためには、たとえ阿弥陀如来による救済を疑おうとも、そのことによって私たちの往生の成就が左右されてはならない。つまり、往生のための因は全く私たちを超越しているのである。そしてこの絶対信とでも言うべき信、この場合の絶対も相對に相對する絶対ではなく、相對を超越した絶対、次元の異なる絶対であるが、その信によって往生が成就することは、私たちにとっては不可称・不可説・不可思議としか言いようがないのである。

それでは、具体的に覚如の著作を通して、「一念治定仏恩称名」について窺ってみよう。

『改邪鈔』第十一条には

しかるにわが大師聖人このゆへをもて他力の安心をさきとします。それについて三經の安心あり。そのなかに『大經』をもて真実とせらる。『大經』のなかには第十八の願をもて本とす。十八の願にと

りてはまた願成就をもて至極とす。信心歡喜乃至一念をもて他力の安心とおぼしめさるゝゆへなり^⑪とあり、覚如が、第十八願成就文

諸有衆生、聞^{キテ}其名号^ヲ、信心歡喜、乃至一念、至心^ニ回向^{セシメテ}、願^シ生^ズ彼國^ニ、即得^テ往生^ス、住^ミ不退轉^ス。唯除^ク五逆^ノ誹謗^ノ正法^ト。

の中、特に「信心歡喜、乃至一念」の句に決定往生の理論の基礎を置いたことがわかる。この第十八願成就文の「一念」を覚如は他力の信心と押さえ、疑心に相對する信心ではないことを、『最要鈔』には成就文を挙げ、

この信心をば、まことのこゝろとよむうへは、凡夫の迷心にあらず、またく信心なり。この信心を凡夫にさづけたまふとき、信心といはるゝなり^⑫と、信心を信心と表し、また『口伝鈔』には^⑬

一念無上の仏智をもて凡夫往生の極促とし^⑭

『改邪鈔』には

いま報土得生の機にあたへまします仏智の一念はすなはち仏因なり^⑮

と、仏智と表現し強調する。さらに、この他力の信の一念に即得往生すること、すなわち、臨終を俟たず平生の一念に往生治定することを、例えば『改邪鈔』には

凡夫往生の得否は乃至一念発起の時分なり^⑮
『口伝鈔』には

一念をもて往生治定の時刻とさだめて、いのちのぶ
れば自然と多念におよぶ道理をあかせり。されば平
生するとき一念往生治定のうへの仏恩報謝の多念の称
名とならふところ、文証・道理顯然なり^⑰

と明示している。

ついで問題となるのが、称名念仏の取り扱いである。

覚如の理論からすれば、往生治定のためには全く称名念
仏を必要とはしない。ところが、信心開発のためには
「聞其名号」の「名号」は不可欠とする。このため覚如
は「名号」と「称名」とを極めて正確に使い分け、両者
の意味を含む「念仏」という曖昧な表現はできる限り採
らない。そして「名号」は、『執持鈔』には

安養往生の業因たる名号の宝珠^⑱

『口伝鈔』には

報土往生の真因たる名号の因^⑲

と、信心と同様に使用している。一方「称名」は、往生
治定いただいた仏の恩に報いるためのものとする。仏恩
称名の典拠は『最要鈔』や『本願鈔』をみると、『正信
偈』の

憶念^{スレハ} 弥陀^ノ 本願^ニ 自然^ニ 即時^ニ 入^ルニ 必定^ニ 唯能^ク 常称^ニ 如
来号^ニ 一^ニ 応^ス 報^ニ 大悲^ノ 弘誓^ノ 恩^ニ^⑳

の文に求めていることがわかる。

ところで、この報恩のための称名を、覚如は信心に催
された、あるいは、他力催促の称名と表現している。こ
うした称名の理解は、『改邪鈔』の

他力の安心よりもよほされて仏恩報謝の起行・作業
はせらるべき^㉑

の文、『口伝鈔』の

たゞよく如来のみなを称して大悲弘誓の恩をむくひ
たてまつるべしと。平生に善知識のおしへをうけて
信心開発するきざみ、正定聚のくらゐに住すとたの
みなん機は、ふたゝび臨終の時分に往益をまつべき
にあらず。そののちの称名は仏恩報謝の他力催促の
大行たるべき条、文にありて顯然也^㉒
の文に示されてある。

四 救済の現実

以上、良忠の「臨終来迎」と覚如の「一念治定仏恩称
名」について窺ってみたが、良忠のように、往生のため
の因を一分でも私たちの努力の上を求めるならば、自分

の現実の有り様を省みる者にとって、この生が終わるまでは往生が定まったという安堵感をもつことができないことは、臨終来迎を往生のための不可欠の条件とする良忠自身の認めるところであろう。私たちは、将来の救いの可能性に望みをかけることによって、安らぎを感じながらこの一生を送るのである。一方、覚如のように、往生のための因を全く私たちの努力の上に認めない、それは仏によって成就されるのであると言われても、自分自身に阿弥陀如来の不思議な力を信じ込ませでもしない限り、やはり決して私たちは往生治定の安堵感を得ることはできないであろう。しかし、覚如の場合の安堵感とは、自己暗示というような質のものではないことは明らかである。ならば、はたして覚如の言う、往生が定まるということとはどういう状態に置かれることで、そのことによつて、私たちはどのような安堵感を得るというのであるうか。

往生の因が私たちを超越していることに納得できるということに関して確実に言えることは、私たちのいかなる努力によつても往生を遂げることは不可能であるといふことが、私たちの動かしがたい事実であると自身に深く領しているということであろう。覚如の言う往生治定

とは、この領ぎでなければならぬのである。往生が定まるとは、私たちは、自分の力ではいかにしても往生することはできないのであるということが自分の中で決定することである。そして、この納得こそが眞の安堵感であると言うのであろう。良忠は、自己の罪を滅して救われようとするが、覚如は、自己の罪を知って救われようとする。良忠は、順次の往生への希望を心に抱いて現生を乗り切ろうとするが、覚如は、今現在の身の事実に生きる力を感じているのである。

そもそも、私たちの救いとは、今の自分自身の上にはつきりと証しされていなければ、それは救いとは呼ぶに値しないであろう。その確かな救いの現実とは、もう悟りを開いたのだということではあり得ないことは、現前の自分を見れば一目瞭然である。救われつつある現実とは、その救いに対していかに異議を唱えようとも覆すことのできないもの、否、異議によつてますます動かし難い事実となるものでなければならぬ。それは、決して救われることのない自己に目覚めることその他にはないであろう。

最後に、覚如が、報恩の称名を信心の催し、あるいは他力催促だと表現する点について一言したい。報恩とは、

それは私たちの感情にもとづいた、私たち自身から逆るものであり、さもなければ本来それは報恩とは呼べないであろう。しかし、覚如は、その報恩を信心の催し、他力催促だとするのである。このことは、他力の信心により、救済の現実に直面した者には、報恩感情が必然することをこのように表現したと言ってしまうはそれまでかもしれないが、私には、徹底した自己省察の立場に立った覚如からは、それ以上のものを感じる。すなわち、この表現は、私たちには決して報恩感情など起こり得ないことを表すものであり、同時に、真宗における救いの現実が、恩を感じる感じない等私たちの感情のレベルを超えていることを指摘するものではなからうか。真宗において求められる救いの現実とは、精神的安らぎではない。もちろん結果として安らぎは与えられるのかもしれないが、それが目的ではないのである。この、真宗の救いの現実、精神の安らぎを求めものではないとの教示に、なるほど、煩悩をなだめてみても仕方がないのだと、ただただ頷くばかりである。

註

- ① 『聖全』三・五七〇頁。
 ② 『浄全』七・二三五頁。

- ③ 同右二・三七九頁。
 ④ 同右一二九頁。
 ⑤ 同右一二八頁。
 ⑥ 同右七・二〇九頁。
 ⑦ 同右一〇・七〇五頁。
 ⑧ 同右二・三九六頁。
 ⑨ 同右四二六頁。
 ⑩ 『聖全』三・五頁。
 ⑪ 同右七五頁。
 ⑫ 同右一・二四頁。
 ⑬ 同右三・五〇頁。
 ⑭ 同右三六頁。
 ⑮ 同右八三頁。
 ⑯ 同右七九頁。
 ⑰ 同右三四頁。
 ⑱ 同右四二頁。
 ⑲ 同右四頁。
 ⑳ 『親全』一・八八頁。
 ㉑ 『聖全』三・七五頁。
 ㉒ 同右二八頁。

親鸞の二種回向観

——住不退転の根拠としての「如来」の二種回向——

龍 弘 信

一 祖師伝承の二種回向観

親鸞がその畢生の著作、『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』）において展開した真宗開顕、浄土真宗の開顕という教学的営為は、

謹按ニ浄土真宗有ニ二種回向一者・往相・二者
・還相 就ニ往相回向ニ有ニ真実教行信証

（一―九頁）

という「教巻」劈頭の文に象徴されるような、「往還二種回向」の開顕を中核とするものであり、このことは、この一文に付けられた「真宗大綱」の伝統的呼称に代表されるように、広く衆目の一致するところである。

私は、この往還二種回向の考究を通して、親鸞が開顕した本願の仏道、すなわち「浄土真宗」を明らかにして

いきたいと願う者であるが、この文の説く二種回向そのものをどう理解するかに関しては、未だ定説と呼べる統一の見解はなく、さまざまな見解が提出され、まさに百家争鳴の観がある。

今その一々を検討することはしないが、諸師の見解を概括すると、一応は、如来の本願力回向によって行者の往生浄土（往相）・還来穢国度人天（還相）の二相が成就する、という基本的了解が定着しており、それに立った上で、還相の衆生利益を、現生の信心獲得において開始されるものである、いやあくまで往生の後の来生に期待されるものでなければならぬ、といった論争が展開されているのである。

このような基本的了解の成立する歴史的背景には、江戸期宗学における

回向と云ふは如来の方から施与し給ふが回向なり。

(中略) また往相還相と云ふは、衆生の方にあることなり。往相の往は、往生浄土のことで、娑婆に於いて信心をえて、浄土に往生して涅槃をさとする迄が往相なり。また還相の還は、還来穢国の義なり。浄土から穢土にたちかへり。あらゆる衆生を済度するなり。(中略) その還相も往相も、凡夫自力の企ては少しもなく、みな如来の方からの回向ぢやといふことで、往相回向還相回向と云ふ。

(香月院深励『教行信証講義』・

『教行信証講義集成』一―二四三―四頁)

といった二種回向領解がある。そしてその領解は、「二種回向とは衆生の往還二相を示す命題であって、それ以外のなものでもない」といった不可触かつ無意識の前提として、現代の親鸞研究の上でも機能しているのである。

現実には、衆生が自らを利することを表現する際には即「往相」をもって語り、他を利することを表現する際には即「還相」と語って、往相と自利、還相と利他を無批判に混同する用例は枚挙に暇がない。

しかしそのような宗学の領解も、遡れば親鸞自身の著

述表現、例えば、

安楽浄土にいたるひと

五濁悪世にかへりては

釈迦牟尼仏のごとくにて

利益有情はきはもなし

(『浄土和讃』Ⅱ・和讃篇一―一六頁)

願土にいたればすみやかに

無上涅槃を証してぞ

すなはち大悲をおこすなり

これを回向となづけたり

(『高僧和讃』同右八五頁)

といった往生浄土の後の還相という表現に起因するのである。

しかし私は、このような表現は親鸞が祖師、例えば曇鸞の『浄土論註』に見られる五念門の回向門の二相、すなわち行者(善男子善女人)の往生の行としての回向門と、その果である浄土の菩薩の園林遊戯地門といった回向理解を継承して語った、言わば伝承の二種回向観ではないかと考える。

曇鸞は『論註』「起観生信章」の第五回向門において、云何回向スル、不捨ズ一切苦惱衆生ヲ、心常作願、回向ス

為^{シテ}首^ニ得^ニ三 成^ニ就^ニ 大^ニ悲^ニ心^ニ 故^ニ 回^レ向^ニ有^ニ三 種^ニ相^ニ 一者^ニ往^ニ相^ニ、二者^ニ還^ニ相^ニ、往^ニ相^ニ者、以^テ己^ニ功^ニ徳^ニ 回^レ施^ニ 一切^ニ衆^ニ生^ニ、作^レ願^ニ 共^ニ往^ニ生^ニ 彼^ニ阿^ニ弥^ニ陀^ニ如^ニ來^ニ安^ニ樂^ニ淨^ニ 土^ニ。還^ニ相^ニ者、生^ニ彼^ニ土^ニ已^ニ、得^ニ奢^ニ摩^ニ他^ニ毘^ニ婆^ニ舍^ニ那^ニ方^ニ 便^ニ力^ニ成^ニ就^ニ 一 回^ニ入^ニ生^ニ死^ニ稠^ニ林^ニ、教^ニ化^ニ 一^ニ切^ニ衆^ニ生^ニ、共^ニ 向^ニ 一 仏^ニ道^ニ。若^ク往^ニ若^ク還^ニ、皆^ク為^レ下^ニ 拔^ニ衆^ニ生^ニ 渡^レ中^ニ生^ニ死^ニ 海^ニ。是^レ故^ニ言^ニ 一 回^ニ向^ニ為^レ首^ニ得^ニ成^ニ就^ニ大^ニ悲^ニ心^ニ 故^ニ 一。

(真宗聖教全書一―三二六―七頁)

と説いている。このような往還二回向了解の背景には、
覈求其本釈に

菩薩如^レ是^ニ修^ニ五^ニ念^ニ門^ニ行^ニ、自^ニ利^ニ利^ニ他^ニ、速^ニ得^ニ三 成^ニ 就^ニ 阿^ニ耨^ニ多^ニ羅^ニ三^ニ藐^ニ三^ニ菩^ニ提^ニ一^ニ故^ニ。(中略)『論』言^ハ、 修^ニ五^ニ門^ニ行^ニ、以^テ自^ニ利^ニ利^ニ他^ニ成^ニ就^ニ一^ニ故^ニ。然^レ覈^ニ 求^ニ其^ニ本^ニ 阿^ニ弥^ニ陀^ニ如^ニ來^ニ為^レ三^ニ增^ニ上^ニ緣^ニ。(中略) 凡^レ是^ニ生^ニ彼^ニ淨^ニ土^ニ及^レ彼^ニ 菩薩^ニ人^ニ天^ニ所^ニ起^ニ諸^ニ行^ニ皆^ニ緣^ニ阿^ニ弥^ニ陀^ニ如^ニ來^ニ本^ニ願^ニ力^ニ一^ニ故^ニ。

(同右三四六―七頁)

と、三願的証をもって語ったように、自利利他の円満成 就という大乘菩薩道の課題を、如来の本願力を増上縁と した五念五功徳門の成就において応えようとした曇鸞の 教学的課題がある。

そして、このような了解の背景にあるものは、菩薩行

の道場としての浄土であり、その還相利他の行も、まさ しく菩薩の本弘誓願、殊に「衆生無辺誓願度」の満足の ためにあるのである。

それ故に、それを承けた法然もまた、

三^ニ菩^ニ提^ニ心^ニ者、菩^ニ提^ニ即^ニ是^ニ仏^ニ果^ニ之^ニ名^ニ、心^ニ是^ニ衆^ニ生^ニ能^ニ求^ニ 之^ニ心^ニ。然^レ諸^ニ宗^ニ意^ニ各^ニ是^ニ不^ニレ^レ同^ニ、而^レ皆^ニ願^ニ行^ニ俱^ニ在^ニ此^ニ土^ニ。 今^ニ淨^ニ土^ニ宗^ニ菩^ニ提^ニ心^ニ者、欲^ク先^ニ往^ニ生^ニ淨^ニ土^ニ、而^レ度^ニ一^ニ切^ニ 衆^ニ生^ニ、断^ニ一^ニ切^ニ煩^ニ惱^ニ、悟^ニ一^ニ切^ニ法^ニ門^ニ、証^ニ無^ニ上^ニ菩^ニ提^ニ上^ニ 之^ニ心^ニ也。

(『漢語燈録』同右Ⅳ―四〇頁)

然^レ就^ニ三^ニ菩^ニ提^ニ心^ニ、諸^ニ宗^ニ所^ニ立^ニ亦^ニ各^ニ不^ニ同^ニ。(中略)但^レ導^ニ師^ニ意^ニ、 欲^ク自^ニ先^ニ生^ニ淨^ニ土^ニ、滿^ニ三^ニ足^ニ菩^ニ薩^ニ、大^ニ悲^ニ願^ニ行^ニ、而^レ後^ニ還^ニ 入^ニ生^ニ死^ニ、遍^ニ度^ニ衆^ニ生^ニ、即^ニ以^ニ此^ニ心^ニ名^ニ菩^ニ提^ニ心^ニ也。

(以上傍点筆者・同右四四二頁)

として、浄土の菩薩行の一貫としての還相利他を説いて いるのである。

そのような祖師伝承の往還二回向観、浄土観を換骨奪 胎して、如来の本願力回向に由った未来の自在教化の実 現という課題を説いたものが、通念として従来理解され てきた親鸞の二種回向観ではないだろうか。

しかし私は親鸞の二種回向観には、従来理解されてき たこのような二種回向観とは別の二種回向観が存在する

のではないかと考える。言わば伝承に対する己証の二種回向観、ある別の課題に應えるための、独自の内容を持った二種回向観が展開されているのではなからうか。

二 親鸞己証の二種回向観

1 回向に二種の相あり

私はその親鸞己証の二種回向観を、「信巻」欲生積の「本願の欲生心成就の文」、

是本願欲生心成就文『經』言至心回向願生彼國即得往生不退轉唯除五逆誹謗正法止

(I—二八頁)

に続いて引かれる『論註』の往還二回向の文に見ることができ。

親鸞はこの『大經』の本願成就の文の「至心回向」を、「一念多念文意」に、

「至心回向」といふは、至心は、真実といふことばなり、真実は阿弥陀如来の御こころなり。回向は、本願の名号をもて十方の衆生にあたへたまふ御のりなり。

(III・和文篇—二二七頁)

と注釈している。

如来が十方の衆生に与えたまう本願の名号とは、親鸞

が至心積で、

如来以三清淨真心成就円融無碍不可思議不可称不可說至徳以如来至心回向施諸有一切煩惱惡業邪智群生海則是彰利他真心故疑蓋無雜斯至心則是至徳尊号為其体也、

(I—一七頁)

と語り、また『尊号真像銘文』で、

真実功德相といふは、真実功德は誓願の尊号なり。相はかたちといふことば也。(III・和文篇—八八頁)

と説いた、如来因位の永劫修行によつて成就する「至徳の尊号」、すなわち真実功德の名号である。

この本願の名号という回向の法において衆生に回施されるのが如来の至心なる願心、すなわち真実心である。

この如来の真実心との値遇が、

一切群生海・自三從無始已來乃至今日至今時一織惡汚染無三清淨心一虚仮諂偽無三真実心一

(至心積I—一六〇七頁)

煩惱具足の衆生はもとより真実の心なし、清淨の心なし、濁惡邪見のゆへなり。

『尊号真像銘文』III・和文篇—七四頁)

という鮮烈かつ端的な自覚の体験、すなわち回心懺悔を

生むのである。

このような体験を通して獲得されたものが、「如来の本願真実にましますを、ふたごころなくふかく信じてうたがはざ」る「信樂」、如来の真心に値遇し、如来の大悲の願心の真実を疑いなく自証した信心である。

このような至心信樂の願心との値遇、真信心の獲得に立っての内観推究によって発見されたものが、「本願の欲生心」、すなわち回向心である。

欲生心とは、

次言ニ欲生^ト者則・是・如来招^シ喚^{マフ} 諸有群生^ノ之勅命^{ナリ}

(一一二七頁)

とあるように、「他力の至心信樂のこころをもて安樂浄土に生まれむとおもへ」という、衆生を招喚する願心であるが、その欲生が回向心と抑えられるのは、

是故如来^ニ矜^ミ哀^ミ 一切苦惱^ヲ群生^ノ海^ニ 行^キニ 菩薩行^ヲニ時^キ
三業所修^ノ乃至一念一刹那^ノ回向心^ヲ為^シ三首^ヲ得^テニ 成^スニ就^ス
大悲心^ニ故^ニ 以利他真実^ノ欲生心^ヲ 回^シニ施^ス 諸有海^ニ
欲生即是回向心^{ナリ} 斯則大悲心^{ナリ} 故疑蓋無^クニ雜^ラ

(一一二七〜八頁)

とあるように、回向という具体的方法、すなわち本願の名号に自己を、招喚の勅命を回向表現するという方法に

よって、如来の大悲心を成就しようとする願心であるからである。

願心の大悲性を回向という具体性をもって実現しようとした願心であるが故に、欲生は「大悲回向之心」(字訓釈)と転釈されねばならないのである。

このように「至心回向」の文は、衆生の信心獲得の根本としての如来の至心(果相)・欲生(因相)の願心を象徴するものであるが、この「至心回向」を承けて展開するのが『論註』の文、

『浄土論』曰 云何回向^ニ 不^レ捨^テ一切苦惱^ノ衆生^ノ心^ヲ常作願^ス 回向^ヲ為^シ三首^ヲ得^テニ 成^スニ就^ス 大悲心^ニ一故^ニ 回向^ヲ有^ニ二種^ノ相^ニ 一者往相^ニ 二者還相^ニ 往相者^ハ 以^テ三已^ヲ 功德^ヲ回^シニ施^ス 一切衆生^ノ 作願^ス 共往^スニ生^ス 彼阿弥陀如来安樂浄土^ニ 還相者^ハ 生^シニ彼土^ニ已^テ 得^テニ奢摩他毘婆舍那方便力成就^ス 回^シニ入^リニ生死稠林^ニ一教^ニ化^ス 一切衆生^ノ 共向^スニ 仏道^ニ一若^シ往若還皆為^シ下^ニ 披^キニ衆生^ノニ渡^ス中^ニ 生死海^上 是故言^フニ 回向^ヲ為^シ首得成就大悲心故^{ナリ}

(傍点筆者・一一二八〜九頁)

である。

ここにおいて親鸞は、往還二相を衆生の往還二相とし

てではなく、如来の本願力回向自体の二相として抑えて
いるのである。

おのれの永劫修行の功德を衆生に回施する如来回向の
往相とは、先程来論述してきた、衆生を往生せしめたま
える相の回向、すなわち衆生を往生の一道に立たしめる
本願の名号としての回向表現、言い換えるならば、衆生
の本願の行信における如来の自己実現である。

それに対して、生死の稠林に回入して衆生を教化する
回向の還相とは、如来自らが応化身として還来穢国した
まえる相の回向、すなわち衆生を教化し、本願の名号を
与えて仏道に立たしめる、實在の宗教的人格としての如
来の自己表現である。このことは、続いて引かれる「出
第五門」の文、

又『論』曰 出第五門者 以三大慈悲、観三察一
切苦惱衆生、示三応化身、回三入生死、闍煩惱林中、
遊三戯神通、至三教化地、以三本願力、回向三故、是
名三回向、出第五門、
(一―二九―三〇頁)

から知られるのである。

親鸞は、『如来二種回向文』に、

二、還相回向といふは、『浄土論』曰。「以三本願力
回向三故、是名三出第五門」と、これはこれ還相の回

向なり。このころは一生補処の大願にあらわれた

り。大慈大悲誓願は『大経』にのたまはく、「設我得
仏、他方仏土諸菩薩衆、来三生我國、究竟必至三一生
補処、除下其本願自在所化、為三衆生故、被三弘誓
鎧、積三累徳本、度三脱一切、遊三諸仏国、修三菩薩行、
供三養十方諸仏如来、開三化恒沙無量衆生、使下立中無
上正真道。超三出常倫諸地之行現前、修三習普賢之
徳。若不三爾者、不三取三正覚。」文 これは如来の
還相回向の御ちかひなり。これは他力の還相の回向
なれば、自利・利他ともに行者の願樂にあらず、法
藏菩薩の誓願なり。(Ⅲ・和文篇―二一九―二〇頁)

と説いて、この「出第五門」を、如来の本願力の回向表
現としての応化身を示現する、法藏菩薩の出第五門と了
解している。

この文から、「出第五門」の菩薩、還来穢国する一生
補処の菩薩とは因位法藏であり、第二十二願は、法藏菩
薩が自身の還相回向を誓った誓願、「如来の還相回向の
御ちかひ」であることが知られるのである。

ここにおいて、七祖に代表される浄土の祖師は、如来
自身の還相の願心の具体的表現として仰がれているので
ある。

そして、これら往還二相の如来の回向表現によって衆生は信心を獲得するのである、と親鸞は説いている。

弥陀の回向成就して

往相還相ふたつなり

これらの回向によりてこそ

心行ともにえしむなれ

（傍点筆者・『高僧和讃』Ⅱ・和讃篇―九三頁）

とあるように、これらの回向によって衆生に成り立つものが回心、すなわち信心獲得の体験であり、換言すれば、回心体験の根源を推究して発見された獲信の二つの契機が、如来の本願力回向の二相なのである。善導の二河譬において発遣・招喚と抑えられた衆生の獲信の契機を、曇鸞の教説を媒介として親鸞は、まさしく如来の二種回向に根源化したのであり、それが親鸞における己証の二種回向観である、と私は考える。

2 如より来生す

そしてこの如来回向の二相は、「証卷」冒頭の、

然者弥陀如来從^ハ「如」来生^シ示^シ現^シ報^シ化^シ種^々身^ノ

也、
（一―一九五頁）

の文、あるいは、

この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりのたまひて、無碍のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆへに、報身如来とまふすなり。これを尽十方無碍光仏となづけたてまつれるなり。この如来を南無不可思議光仏ともまふすなり。

（『一念多念文意』Ⅲ・和文篇―一四五―一六頁）

この報身より応・化等の無量無数の身をあらわして、微塵世界に無碍の智慧光をはなたしめたまふゆへに、尽十方無碍光仏とまふすひかりにて、

（『唯信鈔文意』Ⅲ・和文篇―一七一―一七二頁）

といった文に示されるように、「いろもなし、かたちもましまさ」ぬ一如法性よりかたちをあらわして、衆生の一念帰命の信に成就した報身如来としての「南無阿弥陀仏」の名号、報身の弥陀よりあらわれた応化等の無量無数の身としての師仏善知識として、さらに根源化されて説かれているのではなからうか。

親鸞は、この如来の「来」の字に二義を立てる。

来^ノの字は衆生利益のためにはきたるとまふす、方便なり、ざとりをひらきてはかへるとまふす。ときにしたがひて、きたるともかへるともまふすとみへてさ

ふらふ、『親鸞聖人御消息集』Ⅲ・書簡篇―一五七頁)

来はかへるといふ、きたらしむといふ、法性のみやこへむかへてきたらしめ、かへらしむといふ。法性のみやこより衆生利益のために、この娑婆界にきたるゆへに来をきたるといふなり、法性のさとりをひらくゆへに来をかへるといふなり。

〔唯信鈔文意〕Ⅲ・和文篇―一六四頁)

と説かれるような、「きたる」と「かえる」の「来」の二義は、一如法性より娑婆世界にきたり(如来)て、衆生を一如法性へかえらしむる(如去)という、無上涅槃の力用の二方向性を示すものである。親鸞において眞実証、無上涅槃とは、実体的な仏果として期待される未来の境涯ではなく、このようなきたり(従如来生)てかえらしむ(必至滅度)る「来」の力用として、信心において現実に体験されるものであろう。

このように考えると、「証卷」は、本願の行信という体験、すなわち獲信体験に立って、その体験の根拠と、その体験によって開かれていく仏道の意味とを明らかにしたものであると言える。

今この視点をもって「証卷」を概観すると、衆生の行信に開かれる必至滅度の仏道、大般涅槃道、すなわち衆

生が一如法性にかえることを明らかにしたものが、御自積の、

然煩惱成就^ニ凡夫^ノ 生死罪濁^ノ群萌^ヲ 獲^レ往相回向心^ヲ行^フ

即時入^ニ大乘正定聚^ニ之^ニ住^ス 正定聚^ニ故^ニ必至^ニ滅

度^ニ (I―一九五頁)

の一文であり、さらにそれを承けて展開する、難思議往生の仏道を顕らかにする「眞実証釈」である。

それに対して、衆生の行信の根拠である如来の示現、すなわち一如法性から娑婆世界にきたることを明らかにしたものが、この「従如来生」の文である。私は、この「従如来生」の文を承けて、親鸞は「還相回向釈」に、二種の相の回向によって自己を表現するに至る因位法蔵の兆載永劫修行の内景を展開していくのではないかと考える。

3 法蔵菩薩の永劫修行

「還相回向釈」の語る「利他教化地」の菩薩が因位法蔵菩薩である、と親鸞は明記していない。しかし、『論註』「善巧撰化章」の菩薩の広略修行・巧方便回向成就を、

如^ク是^ニ菩薩^ノ 奢摩他毘婆舍那広略修行成就^ヲ柔軟

心コノヲリトノタマヘリ

如ニ実ノ知トノオヘリ 広略ノ諸法一

如ニ是一成ニ就ニ巧ニ 方便ノ回向一

何者ノ菩薩ノ巧方便ノ回向一 菩薩ノ巧方便ノ回向者ニ 謂ク説ク礼

拜等ノ五種ノ修行一 所集ノ一切ノ功德ノ善根一 不ス求ムニニ自身ノ住

持ノ之ノ樂一 欲ニ拔ニ一切ノ衆生ノ苦ノ故一 作願ノ撰ニ取一 一切

衆生ノ共同ノ生ニ 彼安樂ノ仏國一 是名ト下ニ 菩薩ノ巧方

便ノ回向ノ成就一 (一―二―三―四頁)

凡ニ釈ト三ノ回向ノ名義一 謂ク以テ三ニ 所集ノ一切ノ功德ノ施ニ与一

切衆生一 共向ニ 仏道一 (一―二―五頁)

と読んでいることから見て、曇鸞の『論註』本文において

ては浄土の菩薩の往生行であった五念門を、親鸞はここ

で因位法蔵の行として捉え直しているのである。

また「願事成就章」においては、

随意自在者 言フ此五種功德力能生ク 清淨ノ仏土一

出没自在也、 (一―二―〇頁)

として、その五念門行の全体が衆生の往生の成就のため

であり、その功德によって菩薩自身が「出没自在」とな

る、すなわち

八地ノ已上ノ菩薩ノ常在ニ三昧一 以テ三昧力ヲ 身ノ不ス動一 本

処ニ而シテ 能ク遍ク至ニ十方一 供ニ養ニ諸ノ仏一 教ニ化ニ衆生一

(一―二―〇七頁)

と説かれるような、任運無功用の自在教化を行じる主体

となる、と説いているのである。

それ故、「利行満足章」に修行の果徳として説かれる

五功德門とは、衆生を浄土に生ぜしめ(入)、自ら世に

出興したまう(出) 法蔵菩薩の入出二門を示すものとと

解すべきであり、「証卷」還相回向釈は、

菩薩ノ入ニ出ニ五種ノ門一

不可思議ノ兆載ノ劫一

何等ノ名ト為ニ五念門一

第五成ニ就ニ 出功徳一

云何回向 心作願

回向ノ為ニ三首ノ得ニ成ニ就一

生ニ彼土ニ已ニ速疾ノ得ニ

巧方便力成就ニ已一

示ニ三心化身ノ遊ニ三神通一

即是名ト出第五門一

以テ本願力ヲ 回向ノ故一

無碍光ノ仏ノ因地ノ時一

菩薩ノ已ニ成ニ智慧心一

自利他行成就一

漸次成ニ就ニ 五種門一

礼讚作願觀察回一 (中略)

菩薩出第五門一 者

不捨ニ 苦惱ノ 一切衆一

大悲心一 故施ニ 功徳一

奢摩他毘婆舍那

入ニ生死園煩悩林一

至ニ教化地ニ 利ニ 群生一

入ニ園林遊戯地門一

利他行成就一 應ニ知一

発ニ斯弘誓一 建ニ 此願一

成ニ方便心一 無障心一

成ニ就シテ 妙楽勝真心一
シタマフ 速得ニ 成ニ就スル 無上道一
 成ニ 自利利他功德一
ニ 則是名爲ニ 入出門一

(傍点筆者・Ⅱ・漢文篇―一四〇―二〇頁)

と法蔵菩薩の五念門成就を語る『入出二門偈頌』と、完全課題を共有しているのである。

三 住 不 退 転

1 諸 仏 護 念

ではなぜ親鸞はこのような二種回向観を持つに至ったのか。このような独自の二種回向観によって親鸞は何を明らかにしようとしたのであろうか。

如来二種の回向を、

ふかく信ずる人はみな

等正覚にいたるゆへ

憶念の心はたへぬなり

『正像末和讃』Ⅱ・和讃篇―一七〇頁

如来の二種の回向によりて、真実の信樂をうる人は、かならず正定聚のくらゐに住するがゆへに、他力とまふすなり。

(以上傍点筆者・『浄土三経往生文類(広本)』)

Ⅲ・和文篇―二八頁)

等の文によれば、如来の二種回向との値遇によって衆生の得る利益を、親鸞は等正覚、正定聚不退転すなわち「かならず無上大涅槃にいたるべき身となる」と説く。親鸞が如来の二種回向を強調するのは、それがすなわち衆生を必至滅度の仏道に不退転たらしむることによるのである。

それでは二種回向によって成就する正定聚とは、一体いかなる境涯なのであろうか。

今視点を換えて、親鸞自身の生涯に照らしてみると、親鸞が消息等において、便同弥勒や如来等同・諸仏等と同じった思想を通して正定聚不退転を強調した時期は、八十三歳から八十六歳の頃である。そしてそれらの時期はちょうど親鸞が『入出二門偈頌』(法雲寺本・八十四歳書写)『如来二種回向文』(八十五歳書写)『浄土三経往生文類』(広本・八十五歳書写)等を著して、如来の二種回向を強調している時期と重複するのである。

如来の誓願を信ずる心のさだまるとまふすは、撰取不捨の利益にあづかるゆへに、不退のくらゐにさだまると御こゝろえさふらふべし。真実信心のさだまるとまふすも、金剛の信心のさだまるとまふすも、撰取不捨のゆへにまふすなり。さればこそ無上覚に

いたるべき心のおこるとまふすなり。これを不退のくらゐともまふし正定聚のくらゐにゐるともまふし、等正覚にいたるともまふすなり。このこゝろのさだまるを、十方諸仏のよろこびて、諸仏の御こゝろにひとしとほめたまふなり。このゆへに、まことの信心の人をば諸仏とひとしとまふすなり。また補処の弥勒におなじともまふすなり。この世にて真実信心の人をまもらせたまへばこそ、『阿弥陀経』には十方恒沙の諸仏護念すとはまふすことにて候へ。安楽浄土へ往生してのちにまもりたまふとまふすことにてはさふらはず。娑婆世界にゐたるほど護念すともまふすことなり。信心まことなるひとのこゝろを十方恒沙の如来のほめたまへば、仏とひとしとはまふすことなり。〔末燈鈔〕Ⅲ・書簡篇一七七〜八頁〕

これは『経』の文なり。『華嚴経』にのたまはく、「信心歡喜者と諸如来等」といふは、信心をよろこぶひとはもろもろの如来とひとしといふなり。もろもろの如来とひとしといふは、信心をえてことによるこぶひとを、積尊のみことには「見敬得大慶則我善親友」とときたまへり。また弥陀の第十七の願には「十方世界無量諸仏不悉咨嗟称我名者不取正覚」

とちかひたまへり。願成就の文には、よろづの仏にほめられよろこびたまふとみえたり。すこしもうたがふべきにあらず。これは如来とひとしといふ文どもをあらはしするすなり。〔同右七一頁〕

南無阿弥陀仏をとなふれば

十方無量の諸仏は

百重千重圍繞して

よろこびまもりたまふなり

〔浄土和讃〕Ⅱ・和讃篇一六六頁〕

これらの消息等によれば、住正定聚とは、信心獲得によつて、十方の諸仏に「諸仏とひとし」「補処の弥勒におなじ」「則我善親友」と讃嘆・証誠され、護念される存在となることであり、それ故に本願の仏道に不退転たり得るのである、と言える。住正定聚の背景には、第十七願成就の諸仏の称名、『阿弥陀経』の説く諸仏の護念があるのである。

如来の二種回向と諸仏称名・諸仏護念、それらを背景とする正定聚不退転（便同弥勒・諸仏等同）。これらの思想表現の时期的な一致は一体何を物語っているのだろうか。

2 法然と太子

この時期、親鸞はまた『西方指南抄』の書写校合（八十四歳～八十五歳）、あるいは各種の太子和讃（八十三歳～八十五歳）、『上宮太子御記』（八十五歳）の制作を通して、師法然と聖徳太子の讃仰につとめている。

われもと因地にありしとき

念仏の心をもちてこそ

無生忍にはいりしかば

いまこの娑婆界にして

念仏のひとを撰取して

浄土に帰せしむるなり

大勢至菩薩の

大恩ふかく報ずべし

已上大勢至菩薩

源空聖人御本地也

〔浄土和讃〕Ⅱ・和讃篇一七二～二頁

無碍光仏のみことには

未来の有情を利せんとして

大勢至菩薩に

智慧の念仏さづけしむ

濁世の有情をあはれみて

勢至念仏すゝめしむ

信心のひとを撰取して

浄土に帰入せしめけり

〔正像末和讃〕同右一七四頁

救世観音大菩薩

聖徳皇と示現して

多々のごとくすてずして

阿摩のごとくにそひたまふ

（同右二〇二頁）

大慈救世聖徳皇

父のごとくにおはします

大悲救世観世音

母のごとくにおはします

（同右二〇四頁）

以上の和讃から知られるように、親鸞にとって法然と太子は、単に仏道の先輩というにとどまらず、まさしく「信心のひとを撰取して浄土に帰入せしめ」る大勢至菩薩、衆生を父母のごとくに護持養育して、正定聚に帰入せしめる救世観音の化現であった。

「観音勢至自來迎」といふは、南無阿弥陀仏は智慧の名号なれば、この不可思議光仏の御なを信受して憶念すれば、観音・勢至はかならずかげのかたちにそえるがごとくなり。この無碍光仏は観音とあら

われ勢志としめず。(中略) 弥陀無数の化仏・無数の化観音・化大勢至等の無量無数の聖衆、みづからつねにときをきらはず、ところをへだてず、眞実信心をえたるひとにそひたまひて、まもりたまふゆへに、

〔唯信鈔文意〕Ⅲ・和文篇―一五八頁)

南無阿弥陀仏をとなふれば

観音勢至はもろともに

恒沙塵数の菩薩と

かげのごとくに身にそへり

〔浄土和讃〕Ⅱ・和讃篇―六五頁)

法然と太子は、親鸞にとつてまさしく「眞実信心をえたるひと(親鸞)」にそひたまひて、まもりたまふ「観音勢至そのものであった。磯長の太子廟、六角堂參籠での「夢告」によって親鸞を護持養育し、本願の仏道へと帰入せしめたものが観音の化身太子であり、三部經千部読誦や善鸞事件に代表される信仰の危機を、「名号の外には何事の不足にて、必ず經をよまんとするや」^⑥「弥陀の本願信ずべし 本願信じるひとはみな 撰取不捨の利益にて 無上覚おぼさとするなり」(夢告讚)という教言によって回避せしめたものが勢至の化現法然であった。このように親鸞をして本願の仏道に不退転ならしめたもの

は法然・太子という応化身であり、それこそが、親鸞における如来還相回向の応化身の、最も端的な実例であった。

3 師教との値遇

以上挙げてきたような、如来還相回向の利他教化、諸仏の称名、護念証誠、そして一如法性より來生示現した観音勢至等の応化の菩薩衆。これらの親鸞の教説が象徴するものは、いずれも善知識とその教言である。

親鸞の語った正定聚不退転の機とは、このような「よきひと」とその「おほせ」に値遇し、それをつねに憶念して生きる存在に他ならない。

そしてそのような師教との値遇、すなわち遇教歸本願の体験を、その師の人格的存在という観点から象徴したものが、第二十二願成就の還相回向の菩薩であり、その開示した法、すなわち本願の名号という観点から象徴したものが、第十七願成就の諸仏の称名である。

そしてその師教の中で、親鸞がこの時期最も大切にされたものは、『如来二種回向文』や幾通かの消息、そして『歎異抄』に説かれる法然の教説、

弥陀の本願を信じさふらひぬるうへには、義なきを

義とすところ大師聖人のおほせにてさふらへ。かやうに義のさふらふらんかぎりは、他力にはあらず、自力なりときこへてさふらふ。また他力とまふすは、仏智不思議にてさふらふなるときに、煩惱具足の凡夫の無上覚のさとりをえさふらふなることをば、仏と仏とのみ御はからひなり、さらに行者のはからひにあらずさふらふ。しかれば義なきを義とすとさふらふなり。義とまふすことは自力のひとはからひをまふすなり、他力にはしかれば義なきを義とすとさふらふなり。

〔『親鸞聖人御消息集』Ⅲ・書簡篇―一五六頁〕

であった。

この「他力には義なきをもて義とす」という「大師聖人のおほせ」は、「無義為義」の本願他力（念仏）に「義」を立てる、すなわちおのれの解釈を加えることによって本願の仏道を遮断していく、衆生の自力の執心を破る智慧の教言に他ならない。

このような、本願に「義」を立てるそのことが、「化身土巻」に、

凡大小聖人・一切善人・以三本願嘉号^ヲ為三己^ニ善根^ト故・不能^ス三^ニ生^ス三^ニ信^ス、不^ス三^ニ了^ス三^ニ智^ヲ、不^ス能^ス三^ニ了^ス三^ニ知^ヲ

建^ル三^ニ立^ル 彼^レ因^ヲ 故^ニ 無^キ三^ニ入^ル 報^ス三^ニ土^ニ也^ト、

（一―三〇九頁）

と説かれるような、いかなるもの、いかなる事柄をも狡猾に自己肯定の材料、すなわち「己が善根」としていく自力の執心が、本願の念仏をもその道具として私有化していく、所謂仏智疑惑の罪である。

そのような本願念仏の私有化の一形態として、例えば大乘菩薩道の説く「七地沈空の難」といった問題がある。

菩薩^ノ於^テ七^ノ地^中一^ニ得^ニ大寂滅^ヲ、上^ニ不^見諸^佛、可^ニ求^ニ下^ニ不^見三^衆生^ノ可^ニ度^ニ、欲^テ捨^テ三^佛道^ヲ、証^中於^テ實^際上^ニ爾^時、若^シ不^得三^十方^諸佛^神力^加勸^ヲ、即^チ便^ニ滅^度与^テ三^無二^異、

（一―二〇四頁）

菩薩は、三大阿僧祇劫という長い修道の過程で、自利他、殊に利他の成就という重い課題に倦み疲れて、「上に諸仏の求むべきを見ず、下に衆生の度すべきを見ず」と語られる徒勞感・虚無感の中で、「仏道を捨てて實際を証せんと欲す」。すなわち自利利他の願行を放棄して、個人的かつ観念的な悟り（「實際」）の安逸の中に逃避しようとする。これが「沈空の難」であり、利他行を放棄して自利のみに終始するその姿は、龍樹が、「大衰患」「菩薩の死」「一切の利を失す」「大怖畏」「畢竟じて仏道

を遮す^⑨と説く二乗地・声聞辟支仏地と等しいとされている。このような墮二乗地とは、自力聖道の菩提心の修行が必然的に陥る陥穽なのである。

この「沈空の難」が象徴しているのは、本願の念仏を自ら信じ人を教えて信ぜしむる、所謂自信教人信の営みにおける退転の危機である。

如来への知恩報徳から出発した営みであるにもかかわらず、それが五濁の娑婆の人間業であるが故に、想いを越えた現実の前に否応なしに傷ついていかざるを得ない。予測や期待を裏切る結果の前に、人は、時に自らを責め、時には他に責任を転嫁する。そのような責任感と自己弁護との間で揺れ動き、やがて疲労困憊して、最後には自らの努力や労苦に対する抜きがたい執着だけが残こるのである。

しかし、このような苦悶と執着の根には、「わがちからをはげみ、わがさまざまの善根をたのむ」^⑩「自力の執心がある」のである。

翻って見れば、衆生の本願の信の獲得は本来一人一人の主体の問題であって、畢竟如来の事業であるにもかかわらず、自らの善業は必ず善き結果をもたらすはずであり、またもたらさなければならぬ、という自らの善根

への執着によって、「ものをあはれみ、かなしみ、はぐ^⑪々」^⑫めども「おもふがごとくたすけとぐること、きはめてありがた^⑬」^⑭という、自らの凡夫の身の「分限」を忘れ、あたかも「わがはからひにて、ひとに念仏をまふさせ」^⑮得るかのごとき錯覚に陥るのである。そこには、「本願の嘉号」をも「己が善根」、自我を強化する材料とする、まぎれもない本末転倒がある。

このように自らの分限を忘却することが、清沢満之によって言い当てられた「如来の仕事を盗む^⑯」という顛倒の結果に苦悶し、徒労感や挫折感の中に必然的に埋没していかねばならない。このような疲労困憊は、言わば如来の仕事を盗んだ罪の罰なのである。

このような退転の危機から行者を甦らせるものは、

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。さればそれほどの業もちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ、

〔歎異抄〕Ⅳ―三七頁〕

という、言わば本願の大悲への感動である。「それほど業をもちける身」、すなわち宿業の身という限定を生

きざるを得ない自己一人を憐愍する本願に値遇する時、人は初めて自らの善根への執著を離れて、宿業の身の現実に落在できるのである。

そしてこのような廻りは、如来の本願を語る智慧の教言との値遇を不可欠の媒介とするものである。

このような智慧の教言と無限に値遇し、自力執心を無限に翻しつづける存在を、親鸞は正定聚不退転と抑えたのであり、その不退転の位を象徴するものが、「証巻」

菩薩若住^{シテ}三生^ニ 安樂^ニ見^{ルニ} 阿弥陀^ノ仏^ニ 即無^ク此^ノ難^ニ（筆者註／沈空の難）（一―二〇四頁）

という文であり、「信巻」真仏弟子釈引用の『安樂集』の文、

『大經』云^ク 凡欲^ス三往^ス 淨土^ニ 要^ス 須^ク 發^ス 菩提心^ヲ 為^ス 源^ト 云^ク 何^レ 菩提^者 乃^チ 是^レ 無上^ノ 仏道^ノ 名^也 若^シ 欲^ス 發^ス 心^ヲ 作^ル 一^ノ 者^ニ（中略）此^ノ 心^ヲ 普^ク 備^フ 離^レ 二^ノ 乘^ノ 障^ヲ 若^シ 能^ク 一^ノ 發^ス 心^ヲ 傾^キ 無^ク 始^メ 生^キ 死^ハ 有^ラ 輪^ヲ

（一―一四六―七頁）

なのである。

おわりに

以上のことから、私は、親鸞が如来の二種回向、殊に還相回向において開顕しようとしたものは、行者を本願の仏道に不退転ならしめる師教の恩徳であったと考えるのである。

往還二種回向に限らず、親鸞の教学は、「二種回向とは……を示す命題である」といった概念規定、すなわち固定化された教義の主張に主眼があるのではない。あくまでも本願の行信という信仰体験に立って、その体験の意味、体験の根拠、体験が開示した境涯を、個人的体験にとどまらないその普遍的意義を、仏教思想の伝統の上で明らかにしていったものである。

それ故、如来の還相回向という問題もまた、信心の根拠である師教の持つ普遍的意味を説明する営みの一環であり、したがってその説明は、衆生の回心の根拠としての如来の回向に、推究の出發を求めねばならないのである。

宗祖親鸞の教法に学ぶ者は、既存の固定觀念に囚われではならない。あくまでもそれを排して、何よりも宗祖自身の教言そのものに虚心でなくてはならない。今推究

を終えるにあたり、以上のごとき感慨を新たにしつつ、筆を擱く。

註

- ① 『尊号真像銘文』Ⅲ・和文篇—七四頁。
 ② 「信卷」I—一六頁。
 ③ 『唯信鈔文意』Ⅲ・和文篇—一七一頁。
 ④ 『一念多念文意』Ⅲ・和文篇—一二九頁。
 ⑤ 『惠信尼書簡』Ⅲ・書簡篇—一九五頁。
 ⑥ 『正像末法和讚 草稿本』Ⅱ・和讚篇—一五二頁。
 ⑦ 『如来二種回向文』Ⅲ・和文篇—二二〇頁。
 ⑧ 『十住毘婆沙論』「易行品」真宗聖教全書—二五三頁。
 ⑨ 『一念多念文意』Ⅲ・和文篇—一四二頁。
 ⑩ 『歎異抄』Ⅳ—八頁。
 ⑪ 『当用日記』清沢満之全集Ⅶ—四八六頁他。
 ⑫ 『歎異抄』Ⅳ—九頁。
 ⑬ 清沢満之全集Ⅷ—四七九頁。
 ⑭
 ⑮

文中、引用文献を表示する際は、特に指示がある場合を除き、『定本親鸞聖人全集』の巻数・頁数を指す。

平成三年度 教学大会発表要旨

オソープツと真宗仏壇の成立

蒲池 勢 至

真宗門徒の葬送儀礼の中に「オソープツさん」「ダイホンさん」「ニョライさん」「リンジボトケ」「リンジュウブツ」「ノブツさん」と呼ばれるものがある。

死者が出るとすぐに手次寺に行き、阿弥陀如来の絵像などを借り出して仏壇脇の床の間に掛け、葬式を行うというものである。ニョライは如来、リンジボトケは臨時仏、リンジュウブツは臨終仏、ダイホンは代本尊・大品、ノブツは野仏、オソープツはお葬仏・お総仏・お送仏、という字を当てることができる。岐阜・三重・滋賀・福井・石川・新潟県にかけてこうした習俗はみられるが、このオソープツは本来「惣仏」であって、道場本尊であった絵像本尊が木仏本尊に替わり道

場が寺院化していく段階で成立した習俗である。そして、阿弥陀如来の絵像は引導仏としての意味をもっていた。詳しくは、拙稿「『オソープツ』考」(『同朋学園佛教文化研究所紀要』第十二号)を参照していただきたい。

さて、今回の発表は、このオソープツに関わる問題として真宗仏壇との関係やその成立について述べてみたい。というのは、「総仏さんのある間は仏壇は燈明をつけて障子をしめて置きます。総仏さんのある間は読経は総仏の前だけで、仏壇では致しません」といっている事例があるように、葬儀の中心がオソープツであって仏壇は無視されてしまうのは何故か。家には仏壇があり本尊があるのに、

どうしてわざわざ寺院からオソープツを借りてくるのか、そこには仏壇の本尊とオソープツの本尊とに性格的な違いがあるであろうか、ということである。道場が寺院化していく過程の中で、木仏本尊が安置されだすと絵像本尊がオソープツ化したとすれば、反対に道場が収縮して成立してくるのが仏壇である。

これまで、仏壇成立についての研究は必ずしも多くない。今日みるような工艺的な仏壇が成立したのは、一般的に元禄期頃とされている。しかし、具体的にどのように成立したのかというと不明なことが多い。そこで、ここでは『門徒本尊控帳』(愛知県一宮市正福寺蔵)という史料を分析しながら考えてみよう。

これは表紙に「寛永貳曆 乙ノ御本尊之帳 正福寺ノ九月廿五日 丑」とあり、正福寺住職が門徒宅の本尊を調べて書き上げたもので、年代的には大永四年(一五二四)から元禄十五年(一七〇二)までの裏書が記録されている。そうしたものの例をいま一つ示すと次のとおりである。

寛永十六年卯三月廿五日岩井

本願寺釈宣如

正福寺門徒

方便法身尊形

願主釈正欽キヤク

奥田

茂兵衛

ホリノウチノ弟

権藏ニ渡ス

したがって、この本尊下付年代や注記を考えることによって、当時の門徒の家に本尊（絵像本尊）と一緒にどのようなものが安置されていたのか、具体的には本尊と脇掛け・御文の状況が知られるであ

ろう。記録されているものは、方便法身尊形九三点、親鸞聖人御影二点、蓮如上人真影二点、教如上人真影二点、木仏尊像一点、名号三点、持仏堂祝三点、合計一〇六点である。興味深いことは、何箇所か「コタエソコナイ」とあるように実際に向いて調査されたようで、その時に在所名・俗名を記し、さらに御文や名号の大きさ・移動関係なども注記していることである。例えば、願主釈浄誓が宣如から下付された方便法身尊形には「御

文廿二通ノ宣如判」「今ハシラカタ小三郎ニ有」、願主釈恵誓が教如から下付された方便法身尊形には「御文廿七通ノ教如判」「寛永拾四丑閏三月廿七日ノ六切十字一幅」などとあったりする。大きさについても「八切之六字」「三百ノ御身」「二百ノ御身」「百ノ御身」などとあったりする。つまり、この『門徒本尊控帳』から、現在みるような仏壇が成立する以前の門徒における本尊祭祀形態がわかるのである。それも証如から一如にかけての時代で、道場が寺院化していく段階である。

史料の分析を通して知られることは、正福寺の門徒に本尊（絵像本尊）が多く下付されるのは宣如代からで、ちょうどこの時期は尾張の真宗寺院が道場から寺院化する頃で木仏本尊が下付されていた時であった。御文なども教如代には絵像本尊と同時に下付されていたようである。祭祀形態ということでは、寛永二十年（一六四四）に方便法身尊形を本尊に六字名号と九字名号を両脇掛けとして安置していたり、脇掛けは六字名号二幅で

あったりするものがある。また元禄期には名号を本尊として祭祀する「御名号持仏堂御祝」となっているのが見られた。注目すべきは、注記に「今ハ五ツ屋兵左ニ有」「高田村勝右衛門ニ渡、今ハ甥角兵ニ有」「タケカハナ左之助女房、今ハ久助ニ有、今ハ北町六兵ニ有」のごとく「今ハ〇〇」「〇〇へ渡ス」と記されているものがある。つまり、ここにもみられる本尊は「家の仏壇の本尊」というように固定化されたものでなく、移動しているのである。「フルキヤカイトル」こともあったし、「惣吉より名号を譲」っても

らい自分の家の持仏堂に本尊として安置することもあった。所有者の死後に本尊だけでなく「持仏堂并三ツ具足共ニ」移動しているものもある。普通仏壇とその本尊といえば、本来の意味はともかく、家の先祖を祀る祭壇であり「家」に継承されるべきものである。家族の死を契機として仏壇が祀られるようになることはあっても、本尊が他人へ渡るといったことはない。『門徒本尊控帳』にみえる本尊や持仏堂（仏壇）は、こうした先祖祭祀

的性情を持つ以前の姿といえよう。

『門徒本尊控帳』にみられる「門徒の本尊」を手次寺院である正福寺との関係で捉えるかどうか。正福寺の第一世は西は、真宗に改派した開基で最初は蓮如筆の六字名号を本尊としていたが、実如代に絵像本尊を大永元年（一五二二）下付されたという。没年は「了西義大永年中享祿年中カ知レ不申」とある。この方便法身尊形は道場時代の本尊であり、第三世了善（慶長十六年亥ノ四月八日没）代に証如真影を下付され、さらに親鸞御影を下付されたときに寺号も免許になった。また、正福寺は三河佐々木上宮寺と本末関係になっていて、尾張における拠点として正福寺下に、さらに十五カ寺の末寺を有していた。『門徒本尊控帳』には、こうした末寺の願主も記載されており、さらに教如下付本尊が願主祐念で「智専坊下甚蔵」、宣如下付本尊が願主了源で「智専坊下源六」と記されているものもあって、これは正福寺―智専坊―門徒という関係を明示している。『門徒本尊控帳』に記載されているものは一部に道場から

寺院化したものも含んでいるが、ほとんどが一般在家門徒の本尊であると言ってよい。そして、これは類型的には道場が発展して寺院が成立し、道場から寺院へ発展できなかったものが（取縮したものが）門徒の仏壇であると捉えることができるのではないか。そして、さらに言えば、道場とは寺院成立の前姿形態であり同行の合力によって建立され支えられた堂庵・村惣堂であった。

結論として、『門徒本尊控帳』にみられた門徒家の本尊祭祀は、この道場形態以後の段階、つまり道場から寺院化していくという時期以後に生じた門徒の単位による祭祀形態で、具体的には持仏堂とも言ってよく、これは本質的あるいは

機能的には道場とかわらないものであった。講などが催されれば、本尊は移動して掛けられたのである。オソーブツの特徴は、門徒が寺院から絵像を借りてきて返しにいくということであったが、近世初期における門徒の本尊も個人や家に固定されない必要にに応じて移動するものであった。元祿期以降、「持仏堂」とあるように門徒も個人的な単位の本尊祭祀施設である仏壇を持つようになっていき、本尊の性格が次第に先祖祭祀のものとなっていく。そうなると、恒常的（常・ケ）に家の先祖を祀る仏壇やその本尊は、葬送儀礼というような場合（非常・ケガレ）にはオソーブツに役割を委ねたのであった。

正定聚不退の現代的視座

宮 田 正 深

『尊号真像銘文』に「如来の本願のみなを信ずる人は、自然に不退のくらゐにい

たらしむるをむねとすべしとおもへとも不退といふは、仏にかならずなるべきみ

とさだまるくらゐ也、これすなわち正定聚のくらゐにいたるをむねとすべしとときたまへる御のりなり。」と述べられるように、正定聚不退とは正しく仏となるべき身に定められた機類を意味しているのである。この親鸞に於て独自の了解と徹底を潜つて切り開かれてきた正定聚不退の思想こそ、善導法然の浄土教から親鸞を際立たすのみならず、現実の諸問題とも対決し得る浄土教独自の現代的意義を開闡する一つの指標ともなるべきものと思われるので、その視点から考察を進めていきたいと思う。まず

「真実信心の行人は攝取不捨のゆへに正定聚に住す、正定聚に住するがゆへにかならず減度にいたる、かるがゆへに臨終まつことなし、来迎たのむことなし」(「帖目四通」)

と『御文』の中で述べられているように、正定聚(不退)と減度との間には一つの必然性が貫いているのである。つまり正定聚の中に減度への展開の必然性が含まれているのである。しかし実存規定から言えば、正定聚不退は此岸現世的であり、

「減度は浄土にてうべき益なり」と言われるように減度は彼岸来世的である。しかし正定聚と減度とが親鸞教学の上から必然性と根源的な統一(信証の絶対的關係)に於て捉えられているということ*は、単に彼岸来世的とも、単に此岸現世的とも言えないことを意味しているのである。言わば彼岸への死(臨終まつことなし)と共に、彼岸への死(来迎たのむことなし)を踏まえて成立していることを意味せねばならないのである。正定聚不退の成立根拠には、彼岸へと共に彼岸への方向の根本的虚しさ、つまりニヒリズムが徹底的に媒介されているのである。その意味からも今日、最もラディカルな無神論との対決の可能根拠も、実は原理的にはここにあるのである。正定聚不退の立場は、だから単なる理想世界としての浄土・彼岸への執着が底なく毅然と切られている所を示しているのである。それに対して理想世界としての浄土・彼岸への執着が未だ断ちがたき所に、「邪定聚」「不定聚」の課題性があると言わなければならない。つまり正定聚に見

られるような誠の彼岸の境地には至りついでない在り方を示しているのである。しかし邪定聚も不定聚も共に日常性を一歩超えて宗教的な求道の道を自ら選び歩み出した理想主義的在り方を示しているのである。ところが正定聚に対すれば、まだ何らかの形で此岸への繋がりを残している所があると言えるのではないであろうか。しかし彼岸の世界を真剣に求めているという点から言えば、文字通り彼岸の世界への途上にある (interwegs) と言えるのである。従つて「悲願……開願方便威」(行巻)という言葉にまつまでもなく「途上にある」ということには深い意味があるのである。ただそこではまた彼岸への執着心を根本的に脱していない在り方が指摘されるのである。換言するならば、彼岸を一層彼岸的に超えていないということであろう。その執着心は三願転入の文にあるように「以本願嘉号^ニ為^レ己善根^ニ」という言葉が最もよくその事実を言い現わしているのである。ここに化土往生と言われる在り方の中に「邪定聚」「不定聚」の機類に

よる往生が含まれるのである。その限り、その方向は根本的に虚しいものと言わなければならない。

法然上人が『漢語燈録』(巻六)の中で「前後発^{ムシテ}意衆生、欲^{スル}生^ス阿弥陀仏国^ニ者、皆深着^{シテ}懈慢^シ国土、不能^ク前進^ス生^ス阿弥陀仏国^ニ」と指摘するように、「化土往生」には彼岸が此岸に相對する彼岸としての相對性を未だ脱せず、その相對性に於て彼岸が自己の執着心と一つに絡み合つて現われ、その彼岸が自己解放の原理にならずに、逆に自己を呪縛する在り方となつて作用しているのである。言わば彼岸に縛られた在り方を示しているのである。その化土往生の内景を『和讃』では次のように指摘している。

「金鎖をもちてつなぎつゝ 牢獄に
いるがごとくなり」「自業自得の道
理にて 七宝の獄にぞいりにける」
「辺地七宝の宮殿に 五百歳までい
でずして」

と謳われている「金鎖」「七宝の獄」「七宝の宮殿」という形象化されて表現された言葉が、実に今日の視点から見ると

ば、自己呪縛の原理が他ならない超感性的・彼岸的なものであることを如実に示してはいないであろうか。即ち、憧憬の對象としての彼岸の世界・理想の世界が、逆に自己の根本的な解放を阻む呪縛の原理へと逆転していることを、それらの言葉が象徴的に教えているのである。同様な意趣は『惠信尼消息』第五通にはつきり記されてある宗祖の体験、それは「臥して二日と申日より、『大経』を読む事ひまもなし、たまたま眼をふさげば、經の文字の一字ものこらず、きららかにつぶざに見ゆる也」と語られる如く、この『消息』は寛喜三年(一二三二)、宗祖五十九歳の時、発熱病臥の床で「今はさてあらん」と仰しやうしたことからさかのぼつて十七・八年の昔、衆生利益のために『三部經』を千部読もうとした事が思いかえされるという形で記されている。そして「人の執心自力のしんは、よくよく思慮あるべし」と悲嘆を込めて語っているのである。ここに於ても「きららかにつぶざに見ゆる也」と表現される如く、自力執心の相貌をきらびやかな象徴言語

でもって押えているのである。要するに、此岸に相對する彼岸への方向は根本的に虚しいのである。

○

さて近代に於けるニヒリズムの問題は、彼岸・超感性的の世界を志向する人間の在り方そのものの中に、我々人間に於ける生への意志と敵対する「無への意志」(Wille zum Nichts)「無への憧憬」(Sehnsucht nach dem Nichts)を見るのである。所謂、ニヒリズムは人間に於ける彼岸への逃避、あるいは現実的生から抜け出ようとする在り方そのものをラディカルに截断することによって、宗教の成立する基盤そのものを洗い直し、問い直し、そして一つの大きな疑問符として突き付けてくるのである。ニヒリズムは宗教そのものが此岸に於て実現することを阻害された自己主張の、単に方向を変えただけの彼岸への投射反映に他ならないと主張すると同時に、彼岸の实在性そのものを本質的に問題視するのである。しかも彼岸の世界・超感性的の世界がその实在性を失うことによって、逆にそ

の世界によって存在の基礎とその意味づけを与えられていた我々の此岸の世界・感性的世界そのものも同じ様に崩落と混沌の中に投げ出されているのである。その事実をM・ハイデッガーは「超感性的なるものの除去は、単に感性的なるもの、そしてそれとともに、両者の区別をもかたわらにやっているのである。」(ニーチエの言葉「神は死せり」と指摘している)のである。ということは単に此岸に対立する彼岸、此土に対立する彼土は結局、ニヒリズムの射程内の中に捉えられる事柄となる他ないのである。

単なる彼岸への信仰は此岸への絶望の裏返しに過ぎないのであり、本質的に絶望の表裏である。この意識はいつも同一平面上の位置を方向転換したにすぎない在り方を示しているのである。ニヒリズムは従って相対的な彼岸・此岸の区別を意味なきものにするのである。しかも人間として生きる意味と方向を与えていた目的だとか、理想だとか、統一だとか言われる、あらゆるイデアールなものが根底から抜き取られることによって、此岸

も底なき混沌の中に墮落せしめられるのである。彼岸への意志の中に無の意志を見るニヒリズムは、同時に此岸をも根本的に問題に化するのである。その事実をハイデッガーは神(超感性的世界)の欠如ということについて言及した下りに於て、内実を深く見究め「世界史における人間の滞留地点を整え定めることがない」(乏しき時代の詩人)という意味のあることを喝破しておられるのである。ということとは、超感性的なるものの除去は、同時に我々からあらゆる存在の居場所を奪うという意味ももっていることを徹しくも指摘しているのである。

かくして現代のニヒリズムが迫ってくる問題の核心は、彼岸への羨望の虚しさとし此岸の根底からの無の出現に立ち合った所の問題である。「彼岸は消え、その代りに此岸が、即ち此の世の生が不気味な深淵を底にもつものとして現われて来たのである。それと共に我々の存在そのものが……根底から謎となり問題と化して来た。」と西谷啓治先生(『ニヒリズム』)が述べられるように、この両方向からの

重畳された疑いこそ現代の本質的な問題であろう。ニヒリズムには此岸・彼岸を一つにするような所から突き付けられた大きな疑いであると同時に、此岸・彼岸の意味を根本的に転換することを徹しく我々に告知してくるのである。それは正しく宗教に対する最もラディカルな挑戦であって、我々はその挑戦を避けて通ることが許されないのである。従って単なる彼岸を語る宗教は現実逃避の宗教であって、憧憬の対象としての彼岸は反面、無への意志の生み出した反映とも言いえよう。その限り彼岸を語る宗教はニヒリズムの一樣態であり、マルクスの言う阿片であるかも知れない。『ヘーゲル法哲学批判』の冒頭の一文に於て、マルクスは「宗教は、人間存在が真の現実性をもたない場合におこる人間存在の空想的な実現である。」と語っているのである。

ということとは、実は親鸞に於て独自に徹底された正定聚不退の宗教的立場は、文字通り、単に彼岸的でもなければ単に此岸的でもない。それは彼岸・此岸という二元的対立以前の所から、その宗教的

境地をラディカルに切り開いて来ていると言ってもよいであろう。だから正定聚不退として捉える浄土真宗の宗教的実存の世界は、彼岸・此岸の二元的対立する以前の世界を示すと同時に、相対的な此岸・彼岸を超越した純粹未来の境界として現わされるものである。純粹未来の境界は、従って意識的自己よりも一層此岸的な自己へ還ることであり、往生も表象的自己が捉えた彼岸よりも一層彼岸的な世界へ願生する事とが共に一つになるような場が開かれなければならない。何故なら、対象化された此岸よりも一層此岸的な所、そして対象化された彼岸よりも一層彼岸的な所とが相即的に一つに繋がるような場が、親鸞に於て独自に切り開かれた正定聚不退の立場であるからである。言い換えれば、此岸と彼岸が同時に両方向に突破されながら、しかも一つであるような根源的な場が、正定聚不退の聞く具体的な宗教実存の世界であろう。ここに「世界が像となり、人間が主観となる」(ハイデッガー・世界像の時代)というニヒリズムの原構造が不思議にも

両方向に克服突破されていく世界が正定聚不退として開かれているのではないであろうか。正しく人間存在の自己内把握の主観性の否定的突破が、「如来二種の廻向によりて、真実の信樂をうる人は、かならず正定聚のくらゐに住す」(浄土三經往生文類)と仰せられる宗教的出来事の上に成し遂げられていくのである。しかも正定聚不退の立場が、浄土と穢土との絶対の緊張關係を生きる行証道であることに於て、始めて法爾の事實を任運自在たらしめられている宇宙万物との本當の意味での全き「出会い」ということが成り立つのではないであろうか。

今日、世界の文明はますますスピード化時代に拍車をかけ、気が狂ったように奔走している。知進守退という仏教用語を思い浮べるが如く、正定聚不退という言葉には、穢土の現実の上に確固と足を降して、本當の真実とは何なのかと退一步して現実の諸問題と真向いに対座しながら浄土の心から真実の道を探求していく視点のあることをリルケ(オルフォイスに捧げるソネット)の詩に托しつつ擲

筆としたい。

「すべて急ぎゆくものは たちまちに過ぎる 止まるもののみ 私達を真実の世界に導く」(辻邦生訳)

* 一 印度学仏教学研究第四十卷第二号、拙稿『現生正定聚の現代的意義』で多少詳しく教学的に記述しておいたので参照されし。

歎異抄における浄土の問題

・——「かなしきかなや、さひはひに念仏しながら、直に報土に
むまれずして辺地にやどをとらんこと。」を中心として——・

西 田 真 因

今日、「浄土」は曖昧になっている。

「浄土」はどこにあるのか。どうしたら「浄土」に往けるのか。「浄土」とはどこなところか。そもそも「浄土」とはなにか。——等々、すべてにわたって曖昧である。その曖昧はどこから来るのであろうか。私は、それは私も教学者の「浄土」について語る方法論ないし方法論的意識の曖昧さからくるのだと考える。つまり、被限定性存在としての人間が「浄土」について語り得る知の可能根拠への無自覚さである。いかえれば認識論的反省の欠如である。教学はまず自己の認識論——すなわち信仰認識論を根底に持っていないなければならない。私は、被限定性としての知の本性を逸脱しないこと、その方法に立って歎異抄にたづねてみた

いと思う。

私どもにとつての「浄土」とはいうまでもなく阿弥陀仏の浄土である。言葉としての「浄土」を見てみると、康僧鑑訳『仏説無量寿経』では、「無量寿国」、「無量寿仏国」と訳されている。浄土という言葉は浄土三部経の中では、『仏説無量寿経』にただ一回しか使われていない。^①歎異抄では十一回つかわれている。^②ここでは、「浄土」と「無量寿仏国」と同じ意味位相の言葉とし、両者を混在してつかうことにする。^③

まず、「無量寿仏国」という国は何処に（実在）しているであろうか。『仏説無量寿経』では「法蔵菩薩、いますでに成仏して、現に西方にまします。ここをさること十方億利なり。その仏世界をば

なづけて安樂といふ」と言われている。^④

「西方」というかぎりはその概念上物理的な方角であろう。また「ここ」とは同じく概念上、発言者ならびに聴聞者の立っている物理的場所を指しているとして了解される。その「ここ」を起点にして、距離は「十万億利」であるという。この距離も物理的距離である。また「いま」とは物理的時間における現在である。この時、場所、方角、距離の言述によれば、物理空間における同一位相上の西方十万億利のところの物理的に、客観的に（実在）していると言われていることになる。もしそのように物理的客観的に存在しているとすれば、その「往生」は、私ども物理的存在が物理的手段によってそこへ「往く」ことができるであろう。たとえば、日本からフランスへ「往く」というとき、日本は物理的実在の場所であり、フランスも物理的実在の場所であって、物理的な同一位相である。したがって、物理的実体である私が飛行機とか船とかという物理的実体の乗り物を手段として「往く」ことができる。「西方十万億利」

とは物理的宇宙のどのあたりなのかはわからないが、もしそうとすれば、現代では「浄土」への「往生」の問題はロケット技術の問題となるであろう。

しかし、今日、阿弥陀仏の国がそのような意味での物理的実在であると考えられている信心の行者は一人もいないであろう。私も近代知は第一次的にその近代の自然科学知に立って『仏説無量寿経』の「無量寿仏国」の表象を分析していくと、その表象は物理的実体としては全く雲散霧消してしまう。ここで、私も近代知における『仏説無量寿経』の「浄土」の存在場所についての認識の道は途切れてしまふ。近代啓蒙知としての〈私〉の信仰はここで挫折した。

では、歎異抄は、阿弥陀仏の国の存在場所をどのように考えているのであろうか。第九条では、「ここ」——歎異抄では「娑婆」——と阿弥陀仏の国との間に私どもの肉体的生命の「死」という関門があると考えている。つまり、「浄土」の存在の位相はわれわれ生物体の現実の生存の基盤である物理的位相ではなく、

「死」という生命体にとつての異次元の彼方に存在すると考えられている。このように、歎異抄では「娑婆」と「浄土」(「かの土」と)の異次元性が明確である。

したがって、唯円房にとって、「いそぎ浄土へまいりたきころのさふらはぬ」のはこの現象世界の自己との間に「死」という絶対の境界線が存在しているからである。「浄土」は「死」の向こうがわにあるが故に、「浄土へいそぎまいりたきころ」はなく、かえって「いさゝか所労のこともあれば、死なんずるやらんところばそくおぼゆる」のである。信心の行者としての唯円は「いそぎ浄土」へは往きたいけれども、生命体としての唯円は「死」を嫌忌するのである。その明晰な次元の相違の認識のゆえにかえって、唯円房にとって「浄土」は「いそぎまいりたきころ」のおこつてこない所なのである。往きたいが往きたくない所、これは自己矛盾であり、自己撞着である。そこで心的葛藤を引き起こす。したがって唯円房にとって「浄土往生」はアンビバレンツとなる。『仏説無量寿経』が肉

体的生命の死の対自化において曖昧なに対して、歎異抄は明確であり、この生と死の把握は近代的である。

ところで、言語はこの現象界の中の人間の言語であるから、この世の範疇に属する。したがって、「浄土」についての言語表象はいったん「死」を通過して向こうへ往って、しかもこの世へ帰ってきた者が創った言葉であるか、それとも「死」の向こう側へ往ったことのない者が創った言葉であるか、そのどちらかである。「死」んで再び元に戻ってこれない以上、前者はあり得ず、「浄土」についての言語表象は結局、この現象界の人間の頭の中の想像の力によって創った言葉である(理論的一般化をするために、ここではいま話題の臨死体験の問題は除く)。したがって言語だけはあるけれどもその言語の指示対象がない。とすれば、「浄土」は存在するかしらないかという議論はその議論の根拠そのものを失ってしまっている。ここで近代の自然科学知としての〈私〉は挫折した。

さて、この「死」の向こうがわに阿弥

陀仏の「浄土」が有るといふとき、親鸞・聖人・唯円大徳の条件と二十世紀現代のわれわれの条件とは等しい。なぜなら知としては閻の彼方だからである。「死」のこちら側の世界であるならば、親鸞聖人・唯円大徳の知的条件とわれわれのそれとは格段の相違があるだろう。現代のわれわれの知っている自然科学の知識量ないし人文科学の知識量がより多いことは間違いない。しかし、「死」の向こう側ということになると、われわれもまた閻の前に佇んでいるだけで、閻の向こう側はわからないのである。

この人間の知の被限定性という基本条件の中で阿弥陀仏の「浄土」について考えるとすれば、具体的には言語と心の問題として考える以外にでがかりはないであらう。しかも、心は言葉としてしか把握することはできないのであるから、せむじつめれば言葉の問題となる。その意味で阿弥陀仏の「浄土」の問題は具体的には言葉の問題である。ここで、宗教とは言葉の問題であるという私の第一命題が成立することになる。知は閻に向かっ

て語りかけるとき、その語りは語る者の独白とならざるを得ない。独白とは阿弥陀仏の浄土について語ることは阿弥陀仏の「浄土」について語っているのではなく、結局、語っている本人自身について語っているという再帰性の謂である。つまり閻は鏡となって、語っている者の〈私〉を映し出し出してくる。そこには閻の向こう側について語っているのではなく閻のこちらがわを語っているという自己言及性がある。ここで、宗教的言説は隱喩的言説であるという私の第二命題が成立することになる。そこで、〈言葉〉を媒介として「浄土」の問題を考えると、この言説的言説の位相がひらかれる。私は、歎異抄一通の主題は「かなしきかなや、さひはひに念仏しながら、直に報土にむまれずして辺地にやどをとらんこと。」(後序)という文章において提起されていると領解している。この「報土」とは親鸞聖人が『教行信証』真仏土巻で「それ報を按ずれば、如来の願海によりて、果成の土を酬報せり。」^⑤と言われているように、法蔵菩薩の本願に報いて建立

された仏国土であって、すなわち阿弥陀仏の「浄土」である。また「辺地」は『仏説無量寿経』卷下悲化段をうけて曇鸞大師が『略論安楽浄土義』で「辺地とは、言ふころは、其の五百歳の中に三寶を見聞せず、義、辺地の難に同じ。或は亦、安楽国土に於て最も其の辺に在り。」^⑥と言われ、いわゆる「浄土のかたほとり」といわれるように「浄土」の辺境である。この「報土」と「辺地」という言葉は第一次の意味位相としては空間的な実体概念である。しかも、これらは、さきに見たように阿弥陀仏の國であるから、歎異抄では、いづれも「死」の境界線の向こうがわの異界である。とすれば、この文章は、その第一次の意味位相として領解すれば第九条で言われているように「なごりおしくおもへども、娑婆の縁つきて、ちからなくしてをはるときに、かの土へはまいる」というように、生物体としての肉体の「死」を契機として「浄土」へ往くというようになる。しかし、歎異抄は〈廻心〉をくぐることによって、全く別の第二次的な意味位相をひらいている

のである。その第二的な意味位相とはなにか。それは「信心」の意味位相である。ここで近代知として死んだ「私」は信仰知として甦った。

その「信心」の意味位相では、そのよな「かなしきかなや、さひはひに念仏しながら、直に報土にむまぜずして辺地にやどをとらんこと。」という物理空間的な言語表象は物理空間とは全く別の事柄を指す隠喩的表象となっている。つまり、物理空間とは全く別の意味空間をひらくのである。それは本来、概念的思惟によって言語表象されるべきその意味空間がここでは、物理空間的な位相で自然と世界と人間（自己）との諸関係を通して「意味」を隠喩的に紡ぎだしていく映像的思考（神話的思考）であらわされている。では、ここで唯円大徳が映像的思考（神話的思考）によって隠喩的に提示している意味空間はなにか。それは徳の範疇である。徳とは正直、勤勉、親切、廉直等の美德、嫉妬、憎悪、敵意、貪欲等の悪徳といわれるときの徳である。信仰の意味位相は具体的にはそういう徳の

意味空間となってくる。したがって、歎異抄では弥陀の誓願の成就としての「報土」という他界的観念は「信心」の意味位相としては徳の範疇の懺悔・感謝・讚嘆・謙虚等を隠喩しており、また「辺地」は慢心・懈怠・自己高貴・自己中心性等を隠喩しているのである。

このように「浄土往生」の問題は信仰的には反照して私どもの徳の領域を映し出してくる。もちろん、「浄土」の範疇と徳の範疇とは違うのであるが、ここでは「浄土」の表象が隠喩的に徳の領域をひらくということを行っているのである。さらに、「信心」の意味位相は第三の意味位相として、慢心と懈怠としての《罪のわたくし》を教えられたことを通して、こんどは、その慢心と懈怠としての《罪のわたくし》の「成仏」の故に本願を建てられた弥陀の誓願の御言葉に帰して、「浄土」の往生をねがう帰命という信仰の主体の心態の意味位相をひらく。つまり、「南無阿弥陀仏」という意味空間である。そのとき阿弥陀仏の「浄土」は帰すべき所として懺悔と感謝と希望の意味

空間となる。このように、「浄土」とは《罪のわたくし》が反照される意味空間である。（一九九二・六・一一）

註

① 龍谷大学真宗学研究会編『浄土三部経索引』、龍谷大学真宗学研究会発行。昭和五十四年二月二十日初版第一刷発行。

② 山田巖・木村成編『歎異抄本文と索引』、新興社。昭和六十一年二月十五日初版第一刷発行。

③ 本当は「浄土」と言うよりも「無量寿国」あるいは「無量寿仏国」と言うべきである。しかし、「浄土」という言葉は中国・日本ではそれなりの宗教的思想的歴史を持っており、簡単に言い換えることができないむつかしい問題を内包している。といっても、「浄土」には問題がある。「浄」は意味論的には「穢」の対概念である。浄・穢は感覚的な価値語である。いまだ思想の言語にはなっていない。したがって、「無量寿仏

「国」を「浄土」として捉えるという
ことは、思想の言語を感性的価値の
言語に引き戻すことになる。そのよ
うに感性的価値観で「無量寿仏国」
を捉えていると、そのこと自体によ
って、やがて私どもの宗教は意味論
的復讐を受けるであろう。いやすで
に受けている。しかし、そのことは
また重要な問題なので、別に論じな

即得往生について

——聖人は決して現生往生（成仏）を説いていない——

草 間 文 秀

例の岩波「仏教辞典」の記述をめぐり、
当派の学者達は多く辞典の記述に賛成し、
聖人は現生往生（成仏）を説かれたのだ
と言う。谷大の教授の中にも、またつい
先般同朋大学の学長が公開講演で「浄土
に生れたことのないものは、浄土に生れ
んと願うことは成り立たない」等と、私
にすれば驚天動地のとんでもないことを

ければならない。

- ④ 金子大栄編『原典校註真宗聖典全集』、
法蔵館。昭和三十五年三月二十八日
初版第一刷発行。昭和五十八年九月
二十八日第二版第四刷発行。二七頁。
⑤ 金子大栄編、前掲書。三四九頁。
⑥ 名畑應順『略論安楽浄土義講案』、
東本願寺出版部。昭和四十一年七月
十二日発行。八頁。原漢文。

話されている。大学教授として多くの学
生にこのような宗学を教え、あまつさえ
大変な影響力をもつ教授の肩書きで講話
される。どうなっただけゆのかと、それ恐
ろしくさえなる。大変な由々しき問題と
して率直に述べる。

- (1) 即得往生とは現生住正定聚であり、
住正定聚とは往生すべき身と定まる

ことである。

願成就文の「即得往生」に対する聖人の御
領解は、信の一念に、即ち、現生に得生す
ることではない。聖人はその根本
聖典である教行信証に、「言必得往生者、
彰獲至不退位也。経言即得、釈云必定。
即言由聞願力光闍、報土真因決定時剋之極
促也。」（「行巻」）と私積されている。従
って仮名聖教にも懇切に、「即得往生と
いうば、即は……また即はつくという。そ
のくらしいにさだまりつくということばな
り。……正定聚のくらしいにつきさだまる
を往生をうとはのたまえるなり。」（「一
念多念文意」）また「すなわち往生すとい
うは不退転に住するをいう。不退転に住
すというは、すなわち正定聚のくらしいに
さだまるとのたまう御のりなり。これを
即得往生とはもいうすなり。」（「唯信鈔文
意」）と、そうして正定衆の位につくとは
「ワウジヨウスベキミトサダマルナリ」
と左訓されている。従って現生往生説を
とる人達が、一点の曇りもなく明確に語
っておられると何よりの文証とする「信
心さだまるるとき、往生またさだまるなり」

〔末灯鈔〕とか「信心をうればすなわち往生す」〔唯信鈔文意〕と言はれる御言葉も、その前後を読めば決して現生往生を説かれたものではない。このようなことこそ己れが意巧にこれをとるものであり、聖語を冒瀆するものと言わなければならぬ。

聖人のこのことについてのお言葉は全て同様で、或る教授のように田舎の門弟に（方便に）語られた二、三のお言葉に未来往生を説かれているが御真意は現生往生成仏にある等とは、とんでもないこととて聖人を冒瀆するものである。すなわち、

「浄土へ往生するまでは不退の位にておはしませ候へば」〔御消息集〕、「亦是発願之義というは、二尊のめしにしたごとく安樂浄土に生れんとねがうところなりと……」〔尊号真像銘文〕、「……大海をよこさまにこえて真実報土のきしにつくなり」〔一念多念文意〕とか、その外にも同様のお言葉が沢山あり、また、明法御房や「ひらつか」〔御消息集〕の入道の死を、めでたき往生のことと言わ

れ「この身はいまは、としきわまりてそうらえば、さだめてさきだちて往生しそらわんずれば、浄土にてかならずまぢまいらせそうらうべし」〔末灯鈔〕と言われるのである。聖人の御物語の耳の底にとどまれるを誌したという歎異抄にも「……苦惱の旧里はすてがたく、いまだうまれざる安養浄土はこいしからず……」と確かに語られたと・従って口伝鈔の体失・不体失の往生のことについてもこの歎異抄と比較してみるべきであり、「念仏往生には……この穢体亡失せずといえども業事成弁すれば……」とあり、体失せずして往生治定すと読むべきである。

また愚禿鈔の「前念命終、後念即生」についても当然、信受本願の一念に正定聚に住することであり、その通りに述べられている。

そして往生即成仏で「このくらいにつきざだまりぬれば、かならず無上大涅槃にいたるべき身となるが故に等正覚となるとき……」〔一念多念文意〕と龍樹や天親・曇鸞等大乗の伝統に分け入りつつ、身を以て如来の金言を聞き開か

れ、信の一念に法爾必然に滅度に至る大乘至極の念仏成仏の真宗を開顯された。

(2) 浄土は唯仏与仏の知見であり、どこまでも彼土である。往生道は願生道である。

法性法身より生ぜし如来は、善巧方便による廻向を首として大悲心成就すべく、十九・二十の方便の願を建て、観・小二經に報中の化の身土を説いて欣慕せしめ、おしえ、こしらえて十二・十三（三十二も）の願を立ててその願に酬報して、大經に真報土を説かれる。それは涅槃の相として妙有限りなく莊嚴された浄土である。これらのことがみな仏願の生起本末の中味となり、願生彼国と信の一念に願うべき世界として私に開かれる。だから「うべきことをえてんずと、かねてさきよりよろこぶ」信心歡喜乃至一念の信心となるのだ。二十九種の莊嚴は私に感知され、信心の心に喜・悟・信される。心はつねに浄土に居する。然し浄土が私に來たつて思い浮べ観れば観る程（観彼世界相）、それは三界を勝過し、究竟如虚空の世界で、生死の凡夫、流転の閻宅で

ある三界を勝過し、いよいよ生れんと願う世界となる。現生に得生する浄土とはどのような浄土なのか、それは方便の観・小の浄土の相(籠相)にも及ばない凡夫妄想の世界ではないか。論註には「諸往生者、無_二不浄色、無_二不浄心、畢竟皆得_一清浄無為法身」と言われている。現生往生者はどう不浄の色、不浄の心はなくなるのか。「安養浄土の莊嚴は、唯仏与仏の知見なり、究竟せること虚空にして、廣大にして辺際なし」(「天親和讃」)と言われており、十八願の成就は「願生彼曰」なのだ、二河白道のお言葉をどう領解するのか。また「一念発起のかたは正定聚なり。これは鐵土の益なり。つぎに滅度は浄土にてうべき益なりとこころうべきなり。されば二益なりとおもうべきものなり」(「御文」)との蓮如のお言葉はどうなるのか、蓮如を否定しようというのか。

(3) 往生即成仏である。

さきにもふれたように浄土とは、真実智慧無為の法性法身の如より来生せる方便法身の如来が、その大悲の清浄願心か

らさまざまに方便し莊嚴して遂に真実功德相として私に廻向せんとされる妙有の世界である。だからその願心莊嚴の広なる浄土は。色や形のもとである如来の願心を、また更らにその願心のもとである如の世界(法性_二涅槃)を彰し出す。

だから浄土を願い、浄土に往生せしめられしものは自然必然に広なる莊嚴を通していよいよ略なる清浄、一法(句)・如の世界へと入らしめられる。(色即是空・空即是色と言うか、浄土と法性(如)とは一而二、二而一である。だから聖人は証卷に「清浄句はいわく真実の智慧無為法身なるが故に……真実の智慧は実相の智慧なり、実相は無相なるが故に……無相のゆえによく相ならざることなし、このゆえに相好莊嚴すなわち法身なり……法身は色にあらず非色にあらずることを明かすなり」と論註の文を引用されており、「言往生者、大経言皆受自然虚無之身無極体」と証卷に言われている。そして浄土和讃の「顔容端正たぐいなし……虚無之身無極体……」について「法身如来ナリ」と左訓されるのである。まこと

に「安樂仏國に生ずるは、畢竟成仏の道路にて、無上の方便なりければ、諸仏浄土をすすめけり」であり、浄土に生れることは同時に「法性のみやこへかえる」(「唯信鈔文意」)ことであると仰せられるのである。

(4) 「往生は心に、成仏は身に」ということについて

大谷派の同行なら誰れでも知っており、それこそ人口に膾炙されている曾我先生の「往生は心にあり、成仏は身にある……」の言葉も、往生とは信心決定の時に決定往生である云云と言っておられ、その決定往生ということが、やがての必得往生ということであれば問題ないが、続いて信心決定の時に往生する。それが決定往生と言われ、何も死んでから往生というのではない、そのような真宗学では私共の本当の救済は成り立たぬ、神学的な仏教(真宗教学)はいらないと続く、これはやはり現生得生を説かれるものであり納得出来ない。往生というのはつまり新しい生活が決定する。新しい生活が始まることを往生というとも言われ

る。何か目から鱗こが取れたような生活が与えられると言うのだろうか、この身、臨終の一念に至るまで煩惱の去ることなく、またいよいよ五濁増の世において、どんな新しい生活があるのか、あさましき不浄造悪の身をよそにして生活はない。水多きが故に水多しという信の喜びの生活においてどんな新しい生活が開けるのか。耳触りのよい言葉に酔って大先生の言葉だからと鵜呑みにしている人が多いのではないか。

ちなみに上述の言葉と違う矛盾するよ
うなお話しも曾我先生の中にある。すな
わち「決定して得生の想をなすについ
て願生を否定して得生ばかりを言う人もあ
るが、願生なくして得生はない。願生に
おいて得生は感得される」(『正信偈聽
記』)と、また「欲生我國は門である。
……この人生こそ浄土の東門そのもので
ある」(『歎異抄聽記』)とも仰しゃって
いる。私共は曾我教徒ではないのだ、親
鸞の教えに生きるものだ。聖人は大信心
は「欣浄厭穢之妙術」(『信卷』)だと仰
しゃっているのだ。

以上

彙報

◇平成三年度同学会総会

平成三年度総会において、同学会会長に野上俊静氏が就任された。

◇平成三年度教学大会

十一月二十三日(土) 本山宗務所において開催

《シンポジウム》

浄土―「往生」をめぐる―

拶 挨 小川一乗(真宗同学会幹事)
出席者 藤本浄彦(仏教大学教授)

浅井成海(龍谷大学教授)

神戸和磨(大谷大学教授)

司会 田代俊孝(同朋大学教授)

《一般研究発表》

○第一部

「正定聚不退の現代的視座」

宮田正深氏

「歎異抄における浄土の問題」

西田真因氏

「即得往生について」

草間文秀氏

「臨死体験をめぐる」

畝部俊英氏

○第二部会

「寛如の行信論―臨終来迎をめぐる―」

村上宗博氏

「親鸞二種回向観」

瀧 弘信氏

「オソープツと真宗仏壇の成立」

蒲池勢至氏

◇平成三年度学階銓衡会審査通過者

擬講 柏倉明裕氏 「四明知礼の浄土教」

鈴木善鳳氏 「選択本願の開顯」

草野顕之氏 「戦国期本願寺教団史の研究」

◇会員物故者

嗣講 藤谷大圓 3・12・5死去(83歳)

擬講 自見 直 4・2・10死去(81歳)

擬講 渡辺貞磨 4・6・24死去(57歳)

真宗教学研究 第十六号

平成四年十一月二十三日発行

編集
発行

京都市下京区烏丸七条上る
真宗大谷派宗務所教育部

真宗同学会

印刷

中村印刷株式会社

解読浄土論註(上・下)卷

原文・読み下し・解読(現代語訳)・脚註・科文

本書は、昭和42年10月より45年12月にかけて10分冊で発行された『解読浄土論註』分冊本を合本にし、新たに科文を付した改訂版である。学習会のテキストに最適の書。

■B5判・全330頁／揃定価7,000円

浄土論註総索引

■浄土論註二万四千余字すべての文字を五十音順に配列、整理した総索引。

音訓索引・画数表とともに、本文も収録。親鸞聖人の加點本を底本に諸本校合し、大正新脩大藏経・真宗聖教全書の頁数も加え、あらゆる分野の研究に役立つよう細心をはらった論註学習者必携の書。

■B5判・全278頁／定 価4,800円

東本願寺出版部

〒600 京都市下京区烏丸通七条上る 振替京都-27404

THE
SHINSHŪ KYŌGAKU KENKYŪ

(The Journal of the Doctrinal Study of)
Shin Buddhism

No. 16

CONTENTS

The Pure Land—on the ‘rebirth’

symposium

The Pure Land—on the ‘rebirth’——……Kiyohiko Fujimoto…(1)
Narumi Asai
Kazumaro Kanbe
Shunkō Tashiro

Kakunyo’s Theory of Practice-Faith

—on the welcoming to the Pure
Land at the time of death—— ………Munehiro Murakami…(46)

Shinran’s View on the Twofold Ekō

—’Tathāgatā’s twofold ekō as the
basis of no-retrogression—— ………Hironobu Nagatani…(56)

Resumés of Papers presented at the 1991 Annual Meetings ……(73)

Published by the Shinshū Scholar’s
Association of the Shinshū Ōtani-ha

1992