

親鸞の「往生」思想と課題

野村伸夫

親鸞の往生に対する考え方については今までさまざまな論が展開されてきたが、その中で最も波紋を投げかけたのは上田義文博士の論文であることは異論のないところであろう。

上田論文は親鸞の「往生」の用法に二義ありとし、その二つの関係を論じたものであった。特に論議を呼んだ論点のひとつは上田博士が親鸞の著述において「即得往生」が現生往生を意味すると主張する点であった。最近においても上田論文に対して直接的にはないが批判的で明快な論文が公にされて、親鸞の「往生」は一義（臨終往生）のみであるとし、「即得往生」論争はまだ決着を見るに至っていないのである。

しかしいずれにしてもこれら論者に共通して見られることは、親鸞の広い意味での往生思想と「往生」という言葉そのものの用法とを混同しているという点である。本小論においては親鸞の「往生」の用法に関する限りは一義のみとする立場に立ち、これら論者の主張を参考にしながら、親鸞の広い往生思想を今一度考える端緒としたい。

親鸞の「往生」の用法に二義あるとする立場では、ひとつはそれは臨終往生を示し、ひとつは正定聚・不退の位につくことであるという現生往生を示すとするのである。最初に臨終往生を示す一例を挙げる。

浄土へ往生するまでは不退のくらゐにておはしましさふらへば、正定聚のくらゐとなづけておはしますことにてさふらふなり。

『末燈鈔』、『真宗聖教全書』（以下『真聖全』）二、六七四頁

この一節では明らかに「浄土に往生するまでは」とあって、正定聚・不退の現生の後に往生するという意味を示しているということがわかる。これについてはもはや議論の余地はないであろう。一方問題となっている現生往生を示すとする表現は一例を挙げれば次のごとくである。

「即得往生」は信心をうればすなはち往生すといふ、すなはち往生すといふは不退転に住するをいふ、不退転に住すといふはすなはち正定聚のくらゐにさだまるとのたまふ御のりなり、これを「即得往生」とはまふすなり、「即」はすなはちといふ、すなはち

といふはときをへず日をへだてぬをいふなり。『唯信鈔文意』

『真聖全』二、六四二頁)

二義説の主張に沿ってこれを仮に現代語訳すれば、『即得往生』という大經の表現は、信心を獲れば、時間的な経過を経ずに往生するという意味であり、またこのことは不退転に往することであり、正定聚の位につくことでもあると釈尊は述べておられる」ということになる。

これとは反対の解釈も一理あることがわかるであろう。反論者の主張によれば、唯信鈔文意のこの部分はより広い文脈、つまり第十八願成就文の解釈の一部であることに留意して、『即得往生』と言うのは「信心をうれば、すなわち往生す」ということになる。この「すなわち往生す」ということは不退転に住することをいうのであり、不退転に住することはまた正定聚に住することでもあるという釈尊のお教えである。それを大經では『即得往生』と表現しているまでである」と解釈するのである。これら両解釈はどちらも成立可能な解釈であると思われる。

しかし次の場合はどうか。現生往生の典拠として出される『一念多念文意』の文では、

正定聚のくらゐにつきさだまるを往生をうとはのたまへるなり。

『真聖全』二、六〇五頁)

とあつてこれも上田論文には挙げられているが、これについ

親鸞の「往生」思想と課題 (野村)

ても上田はやはり成就文の解釈であるという文脈とは関係なく、この文のみに限って字義通りに「正定聚の位につき定まらることを往生をうると(仏が)言われたのだ」(上田Ⅱ、p.66)と解釈している。その限りでは上田論文は正しい。しかし惜しむらくは「正定聚」の左訓に言及していないのである。その定義としての左訓には「ワウシヤウスヘキミトサタマルナリ」と明確にある。つまりこの箇所は、「正定聚とは往生するべき身と定まることであり、この位につきさだまるを成就文では『得往生』と述べられてある」と解釈する方が文の整合性からして正しいのではないか。より広い文脈の中でこれらの文を捉えている点、また「往生」の用法の統一と整合性という点からすれば、一義論者に軍配を上げざるを得ない。上田論文はその部分のみに引きずられているといえよう。さらに具体的に上田論文の次のような論理の飛躍を指摘しよう。

正定聚のくらゐにつきさだまるを往生をうとのたまへるなり」という文章は、なんら意味の曖昧な文ではなく、「正定聚のくらゐにつき定まらることを往生をうると(仏が)のたもうたのである」という意味であることは極めて明瞭である。(上田Ⅱ、四六頁)こゝまでは問題はないであろう。しかしこれに続いて述べているように、

そこで親鸞は「正定聚の位につき定まる」ことを「往生をう」と

言っていることになる。（同右）

ということにはならないのである。何故ならば前段からすれば、親鸞が「正定聚の位につき定まる」としている事柄を大経では「往生をうる」と述べられているということにしかないからである。「のべたもう」（原文は「のたまへる」）はあくまで仏あるいは大経の説示であることを示す。上田論文が親鸞の解釈と大経の文言を混同していることがわかるであろう。ここに上田論文の論理の飛躍があるといえる。大経の「得往生」という表現を親鸞が「正定聚に住する」という意味にとっているということではなければならない。

さらに上田説には不利な点がある。往生二義説から導き出している「滅度を証することだけでなく、正定聚の位につくことをも『往生をうる』と云う思想は、非常に重要な、浄土教思想史における画期的な、思想を顕しており、ある意味では親鸞の思想の核心がここに顕われているとも云える」（上田Ⅰ、三四一頁）という上田の見解に見られるように、往生二義説がそれほど親鸞にとって核心たる重要な思想ならば和語のみならずその主著である『教行証文類』にも、「往生」という用語を用いたそのような論議の展開があつてしかるべきであるが、上田論文にはそういう指摘や引用は見られないし、事実そのような文言は『教行証文類』には見られないのである。

しかし上田論文のいう「浄土教思想史における画期的な思想」としての「信心決定者の生は、生死を越えた立場（智願海）に立ちながら、生死の中に居るという矛盾的な生である。それは時間と超時間とが一つになったものである」（上田Ⅰ、四九頁）という一つの主張の根拠としての往生二義説をこのように否定したからといって、その見解・主張そのものが無効になつてしまふのではない。上田論文の主張を決定づけるのはそれが依拠している以上のような親鸞の諸文ではないからであると考えられる。上田はこれらの文、あるいは「往生」という言葉の用例に拘泥する必要はなかったのではないだろうか。

「往生」という用語が親鸞の思想の如何に関係なく、専ら臨終時に浄土に往生するということの意味を持つことを常識とする時代と伝統の制約の中にあり、そして親鸞もまたその制約の中において「往生」という言葉を用いていたと推測するのもあながち誤りではなからう。但し親鸞の用法では法然とは異なり、現生正定聚の後に「往生」が位置付けられているが、臨終を契機に浄土に往くことに変わりはない。従つて親鸞の用いる「往生」もまた臨終を契機とする未来に於ける事柄として位置づけられ、結局は世俗的直線の時間の連続の中に成立するものとして考えられていることが分かる。

しかしこれが親鸞の往生観の全体だとすれば、その救済論

にとつて決定的な齟齬をきたすことになるであらう。何故ならばこの時間的連続はそのまま空間的連続を必然的に意味し、方便として位置付けられている鳩摩羅什訳『阿弥陀經』に表現されている西方十万億土の彼方にあるという我々の概念的理解の範疇にある神話的極楽世界に臨終を契機に往生するという第二十願的信仰の帰結だけのことになってしまふからである。そこにはただ念仏しさえすれば往生できるという樂觀的他律的信仰のみがあつて、親鸞自身の最低下の凡夫という自覚からくる自己否定や悲嘆の微塵も持たぬ信仰があるのみである。このような信仰は「真仏土文類」に親鸞が述べている光明無量、寿命無量の世界、つまり『論』（及び『論註』）に「勝過三界道」として表現されている時間と空間（我々の概念）を超えた不可称不可説不可思議の第十八願的帰結の世界として表現されている真仏土（眞実の世界）とは矛盾するものである。

従つて一義論者の臨終往生も親鸞の往生思想の重要な要素ではあるが、それが全てではない。時間的空間的連続の側面だけにそれを限定することなく、必ずしも「往生」という言葉を用いない親鸞の他のさまざまな表現をも視野に入れることによってその往生思想を考えなければならぬのである。課題はここにあると云えよう。

伝統の制約の強い「往生」という言葉に煩わされることな

く、親鸞は全体としてさまざまに矛盾的・逆説的な表現を用いて信心のあり方を展開していると考えられる。例えば上田論文にも指摘のあるごとく（上田Ⅱ、四三頁）、「横超断四流」の釈に於て親鸞は、「横超」とは願成就一実円満の真教、真宗であつて、「大願清浄の報土には、品位階次を云わず、一念須臾の頃に速やかに疾く無上正真道を超証す。故に横超というなり。」としている。そして特に「断」については、

断と言うは往相の一心を發起するが故に：すでに六趣四生因亡じ果滅す、故に願に三有の生死を断絶す。故に断と言うなり。四流はすなわち四暴流なり。また生・老・病・死なり

と言ひ、信心を得たものは「すでに」六趣四生に生まれるという原因もその果も断つて、「願に」（直ちに）現生において三有（三界 すなわち迷いの世界を断絶すると言つてゐるのである。また『証文類』冒頭においても親鸞は微妙な表現をしている。それは周知のごとく「往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に在るなり」とし、その正定聚に住するが故に「必ず滅度に至る」ことを明らかにした上で、「必ず滅度に至るはすなわちこれ常樂なり」と言うのである。これらの二例は生死界に生きる煩惱成就の凡夫が、同時にそれぞれ生死の世界を断絶しているというものであり、また常樂である（苦を乗り越えている）というものである。またより端的には、『末燈鈔』に「大經には次如弥勒とはまふすなり、

弥勒はすでに仏にちかましませば、弥勒仏と諸宗のならひはまふすなり、しかれば弥勒に同じくらゐなれば、正定聚の人は如来とひとしとも申すなり、浄土の眞実信心の人は、この身こそあさましき不浄造惡の身なれども、心はすでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこともあるべしとせられたまへ」(『眞聖全』二、六六一—六六二頁)とある。このように「往生」という言葉とは必ずしも直接關係なく「生死界に居りながら生死界を越える」という事態を親鸞は表現しているのである。

就中、「往生」という用語を用いてはいないが、往生という事態を含まざるを得ない事柄を親鸞は眞仏弟子釈に於て扱っている。それは眞仏弟子釈の中で大經第三十三、三十四願を引いて示している身心柔軟と無生法忍である(『眞聖全』二、七五頁)。これは眞仏弟子がそれらの屬性を持つことを示していると思われるが、問題はこれらの無生法忍に関しては信文類の釈の中で議論しているにも拘らず、身心柔軟に関してはこの釈の中では扱わず、証文類の中の還相回向釈において扱っているという点である。すなわち眞仏弟子が往相と還相の両面を担っていることを示しているが如くなのである。往相の歸結としての往生を飛び越して還相という側面までも眞仏弟子すなわち眞実信心の人の⁽³⁾上に見ていると解釈し得る余地を示していると考えられる。

但し信文類所引の第三十三願では「身心」の柔軟をその内容としているが、還相回向釈では『論註』を引いて「柔軟心」を取り上げてそれが「不二心」であることを示し、「心」だけを扱っている点が異なる。すなわち身はあくまでも穢土なるこの世にとどまり、心は利他の心であることを示していると考えられるであらう。そうだとすれば、これは先に示した『末燈鈔』の次如弥勒についての一文「浄土眞実の人は、この身こそあさましき不浄造惡の身なれども、心はすでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふす」というものとその軌を一にしているといえよう。次如弥勒の一文はこの眞仏弟子の担う往相還相二回向の中、往相の側面のみならず、還相の側面を示すものとしても理解するべき可能性のあることを見捨てるべきではない。親鸞にとって目指すべき最終の歸着点が浄土往生に留まらず、還相回向による利他の活動にもあつたことは認められるであらう。親鸞の最大の関心事が浄土往生の結果としての滅度(無上妙果)にあるのではなく、往相還相という自利利他不二の活動を担う大乘の菩薩としての信心の人のありようにあつたのではなかったか。

常没の凡愚、流転の群生、無上妙果の成じ難きにあらざ、眞実の信衆実⁽⁴⁾に得ること難し。何を以の故に、乃し如来の加威力によるが故なり、博く大悲広慧の力によるが故なり。(『眞聖全』二、四八頁)

この一節は難信を説いたものである。「難」とは、人間が自力、はからいに纏綿されているが故に如来の加威力に全託することが如何に「難」であるかをいっただものである。しかしまた如来の加威力によるからこそ真信心は「不二の心」ともいわれており、不二であるからには自利と利他とが別個のものであってはならないのである。つまり往相と還相はひとまず区別はされるものの決して別であってはならないということができる。真信心の人が身心柔軟と無生法忍を得るとする親鸞の引意は往相がそのまま還相であることを示しているといえよう。

従ってこの場合、往生は往相と還相の中間に位置する変換点といえることができるが、信心の人が往生したかどうかは問題とはならない。問題となるのは信心の人がこれら二回向をどのように現実として担うことができるかである。何故ならばこれらすべては如来の加威力によるからであり、信心の人が如来の慈悲の活動の現実態を担っているからである。法然、親鸞、親鸞の弟子という系列を親鸞を中心に考えれば、法然が親鸞にとって仏として現前していること自体、親鸞自身の往相の局面を示していることになる。同じく親鸞はまたその弟子達にとって利他行を行ずる還相の仏・菩薩として現前したことであろう。しかし飽くまで親鸞自身は阿弥陀仏としての法然の前にある一人の救われていくべき往相回向の中

にある凡夫である。

このように親鸞の救済論には、伝統の制約を強く持つ「往生」という用語に見られるような世俗的直線的時間の救済論と、以上の議論によって提示される、時間・空間を超えという、無視棄却することのできない救済論とがあるといえる。従って、これら二つの救済論を含む全体としての救済論を矛盾なく論理的に再構成しうるかどうかが現代に課せられた課題ではなからうか。

1 (上田Ⅰ) 上田義文「親鸞の『往生』の思想」(『同朋学報』第十八・十九合併号昭和四十三年十二月)、(上田Ⅱ)「親鸞の往生の思想について」(恵谷先生古稀記念『浄土教の思想と文化』仏教大学、昭和四十七年三月)。

2 内藤知康「宗祖の往生観」(『真宗研究』第三十八輯平成六年一月、所収)。

3 この点に関しては拙論「親鸞の信と証」(『真宗研究』第三十八輯、平成六年一月、所収)を参照されたい。

〈キーワード〉 往生、往相、還相、信心

(京都女子大学助教授)