

現生不退道の確立

— 攝取不捨と行信 —

廣 瀬 惺

はじめに

「攝取不捨」は、如来の救済を表現する言葉として、浄土教において重要なものである。それは、『観無量寿経』『真身観』の経文、

一一の光明、徧く十方世界を照らしたもう、念仏の衆生をば攝取して捨てたまわす。⁽¹⁾

に根拠するものであり、さらにそれは、善導によって、『阿弥陀経』の阿弥陀仏の名義釈の経文、

彼の仏の光明は無量にして、十方の国を照らすに、障礙する所無し。是の故に号して阿弥陀とす。⁽²⁾

と合説されて、

『弥陀経』及び『観経』に云わく、「彼の仏の光明無量にして、十

方の国を照らすに障礙する所無し。唯念仏の衆生を觀して攝取して捨てたまわす。故に阿弥陀と名づく。⁽³⁾と述べられているところである。

ところが、親鸞は、その『観無量寿経』にはじまる攝取不捨の伝統を受けつつも、『教行信証』の「行巻」において、

十方群生海、斯の行信に歸命すれば攝取して捨てたまわす。故に阿弥陀仏と名づけたてまつる。⁽⁴⁾

と記しているのである。そこには、『観無量寿経』や『往生礼讃』等において「念仏衆生」とあるのを、あえて「行信に歸命する者」と書き改められている。

その親鸞の表現には、「念仏衆生攝取不捨」という表現に伏在している課題が見据えられているのであり、また、その課題を超克しえたとこる開かれた、確信に満ちた主張が込められているといわなければならな

いであらう。その主張とは、浄土教に常に付随してきた救済の未来待望の性格を超えて、如来回向に立脚した現生不退なる仏道の確立である。

そして、それは、

南無阿弥陀仏

(6)
往生之業
念仏為本

との旗印をもって、称名念仏一つに宗教的救済の全てを凝集して開宗した、法然の浄土宗立宗の精神を、ついに全開せしめるものであったといえるのである。

一

大乘仏教の興起以来、聖道門仏教の方便道として寓宗的位置に甘んじてきた浄土教は、法然の出現をまっけて、はじめて浄土宗として立宗することをえた。浄土宗立宗の意味は、八家九宗といわれる当時の仏教諸宗派のうえに、さらに一宗派が加えられたということではない。聖道門仏教との徹底した異質性の確認のもとに、それとの完全な訣別をもって建立されたのである。その意を法然は、

余宗の人、浄土宗にそのころさしあらむものは、かならず本宗の意を棄つべき也。そのゆへは、聖道・浄土の宗義各別なるゆへ也。(6)

と述べる。そして、その異質性の確認は、仏道の生命である、成仏道であるか非成仏道であるかという一点に向けて、実践的な眼においてなされて

教をえらぶにあらず、機をはからふなり。(7)

この法然の言葉は、その眼から発せられた言葉である。

浄土宗立宗の宣言書である『選択本願念仏集』の本文は、

問うて曰わく。一切衆生に皆仏性有り、遠劫より以来応に多仏に値うべし。何に因つてか今に至るまで、なお自ら生死に輪廻して火宅を出でざるや。(8)

との、問いをもって書きはじめられている。この文は『安楽集』からの引文であるが、法然は、聖道門仏教として伝統されてきた過去の全仏教の質を問い糺す文として、『選択集』の冒頭に置いていのである。その問いは、仏陀の根本経説といえる「一切衆生悉有仏性」を疑惑しての問ではない。仏陀への絶対の信頼のもとに、なぜその経説が衆生を救うものとして作動していないのかと問うているのである。さらにいえば、「生死に輪廻して火宅を出で」えない自らの現実に立脚して、その現実に立つことなく、それとは全く無関係なところで「一切衆生悉有仏性」の根本経説を教理として弄して、衆生の現実と仏陀の経説とを分断せしめてきた聖道門仏教の質を問うているのである。故にその問いを受ける文の中で、聖道門仏教の難証性を指摘するのに、

一には大聖を去ること遙遠なるに由る

二には理深く解微なるに由る(9)

の二由をもってし、逆に、浄土門仏教が唯一の成仏道であることを述べ

当今は末法にして現に是れ五濁惡世なり⁽¹⁰⁾

と、現に今なる自身の現実への徹底した確認をもって、

唯淨土の一門有りて、通入すべき路なり⁽¹¹⁾。

と述べるのである。

聖道門仏教の難証性を指摘する二由のうち、第二由として挙げられて

いる「理深く解微」は、

大覚世尊一代の教、大小殊なりと雖も、教・理・行・果を出です。

教に因って理を顯わし、理に依って行を起し、行に由って果を克す⁽¹²⁾。

と述べられる如く、教行証を實踐的内実とする仏道を教理行果と次第して、教に理を求めて教理仏教として展開してきた聖道門仏教の錯誤を指摘するものである。既に諸先学によって指摘されている如く、未覚者なる分際において覚者の教に理を求めることは不可能である。理である限り、そこに当然未覚者に解が要求されるからである。未覚者と覚者はその分際を異にするものであり、未覚者の側から、その解の力によって覚者の理を了解することは不可能なことといわねばならない。『大無量壽經』には、

声聞或いは菩薩、能く聖心を究むること莫し。(乃至) 如来の智慧

海は、深広にして涯底無し。二乗の測る所に非ず。唯仏のみ独り明

らかに了りたまえり⁽¹³⁾。

と経説されている。仏陀の経説に理を求めるなら、「理深く解微」は必然的帰結といわねばならない。それは理と解との質的な差異によるもの

現生不退道の確立

である。そのように、聖道門仏教が覚と未覚との分際に闇く、成仏道としての必然性を開きえていないにもかかわらず、それが仏道であると自認せしめてきたもの、それは、成仏の必然性ではなく、かつて釈尊しましたという、釈尊の人格性への思いである。聖道門仏教の難証性の第一由として挙げられている「大聖を去ること遙遠」は、そのことを指摘するものである。

以上の如く、未覚なる自己の現実に闇く、仏陀の教に理を求める聖道門仏教に対するに、淨土門仏教は、徹底して「生死に輪廻して火宅を出で」えない衆生界の現実、未覚なる現実に立脚することを求め、そこに立って仏陀の教説を問い返したところに開かれる仏道である。故に、先の「唯淨土の一門有りて、通入すべき路なり」の文を受けて、

一切衆生、都て自ら量らず。若し大乘に抛らば、真如実相第一義空、曾て未だ心に措かず。若し小乗を論ぜば、見諦修道修入し、乃至那含・羅漢、五下を断じ五上を除くこと、道俗を問うこと無く、未だ其の分に有らず。縦い人天の果報有るも、皆五戒・十善の為に、能く此の報を招く。然るに持ち得る者は甚だ希なり⁽¹⁴⁾。

と述べて、大乘・小乗・世間善等一々の立場を詳しく挙げて機の自覚を警し、さらに、

若し起惡造罪を論ぜば、何ぞ暴風駛雨に異ならん⁽¹⁵⁾。
と結するのである。

「暴風駛雨」、それは一切の夢想を払ったところに露顯する人生の現

実そのものである。仏陀の教に理を求める聖道仏教の錯誤性は、原理的には覺と未覺の分際に対する闇さとして指摘されるが、それを未覺なる衆生の現実的側面からいうなら、その現実が「暴風駛雨」であるが故であるといえる。その暴風駛雨性を、親鸞は、

さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし⁽¹⁶⁾

という。「暴風駛雨」なる現実を生きる衆生にとって、たとえ教の理を解しえたとしても、その理に立脚することは不可能である。そのような定型化された全てを一挙に粉碎し尽くすが、生の現実としての暴風駛雨性だからである。

さて、それでは、仏陀の教に理を求め、教理行果と次第されて、實質的に衆生の現実から遊離して、教理仏教としての完璧性を追求してきた聖道門仏教に対して浄土門仏教とは何か。いま、『選択集』『教相章』における法然の、聖浄二門を相對して積する一段に端的に何うことができるであろう。

そこでは、

初めに聖道門⁽¹⁷⁾というは、之に就いて二有り。一には大乘、二には小乘なり。

と述べて、まず聖道門中の大乘について

歴劫迂廻⁽¹⁷⁾の行

小乗について、

断惑証理、入聖得果の道⁽¹⁸⁾

とそれぞれを押さえ、それらを受けて聖道門の大意が、

凡そ此の聖道門の大意は、大乘及び小乗を論ぜず。此の娑婆世界中にして、四乗の道を修して四乗の果を得。四乗というは、三乗の外に仏乗を加うるなり。⁽¹⁹⁾

と述べられている。それに対するに、浄土門については

次に往生浄土門⁽²⁰⁾というは、此に就いて二有り。一には正しく往生浄土を明すの教、二には傍に往生浄土を明すの教なり。初めに正しく往生浄土を明すの教というは、三經一論是なり。三經というは、一には『無量寿經』、二には『觀無量寿經』、三には『阿弥陀經』なり。

一論というは、天親の『往生論』是なり。(中略)次に傍に往生浄土を明すの教というは、『華嚴』・『法華』・『隨求』・『尊勝』等の、もろもろの往生浄土を明すの諸經是なり。又『起信論』・『宝性論』・『十住毗婆沙論』・『撰大乘論』等の、もろもろの往生浄土を明すの諸論是なり。⁽²⁰⁾

と述べられている。そこで法然は、聖道門を積するにした如く、浄土門について、浄土門の内容・大意を述べていない。「正明往生浄土の教」と「傍明往生浄土の教」を挙げて、浄土門正依の經論を決定するのである。一見するに、聖道門と浄土門を並列して述べるには不相応な積し方がなされている如くである。しかし、そうではあるまい。

法然は、意図的か否かは別にして、往生浄土門とは教であると言おうとしているのではないか。仏陀の教との出遇いに全てがある、それが往

生浄土門であると言うのである。それは、教に理を求めて、それを受け
て自らの力をもって行証していく聖道門仏教の錯誤を破って、覚者の教
との値遇において即行証道が成就せしめられる仏道が往生浄土門である
ことを示しているのである。この法然の浄土門についての釈は、親鸞の
『教行信証』における、

大無量寿経 (21)
浄土真宗 眞実之教

との、浄土真宗の全てを經(教)において示そうとする標榜を想起せし
めるものである。まさしく、未覚者から覚者への道は、未覚者の側から
は一切断たれている。未覚者の上に覚者たらしめる行を開示せしめる覚
者の教との値遇においてのみ可能なのである。『和語灯録』に記せられ
ている、

かなしみ／＼聖教にむかひて、てづから身づからひらきて見しに、
善導和尚の『観經の疏』には、**「一心専念弥陀名号、行住坐臥
不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼仏願故」といふ文**
を見せてのち、われらがごとくの无智の身は、ひとへにこの文をあ
ふぎ、もはらこのことほりをたのみて、念念不捨の称名を修して、
決定往生の業因にそなふべし。(22)

との、法然の回心の記述、また、
親鸞におきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、
よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに、別の子細なきなり(23)
との親鸞の語は、端的にそのことを示すものである。

現生不退道の確立

覚者の教による未覚者への行の成就、それは未覚者の一切の意識的努
力を超えて成就する出来事である。ただ、行を成就せしめる教との値遇
の一事が全てなのである。そこに、親鸞は、理を体とする經(教)に簡
んで、眞実教である『大無量寿経』の体を、
仏の名号を以て經の体とする也。(24)

と決定するのである。衆生の上に称名念仏として発動する行のほかに名
号はない。行を体とする教との値遇によって行が衆生の上に感応し発得
せしめられる。その出来事を親鸞は、『教行信証』『行巻』に、『論註』
の三依積の文によってさらに実働的に述べる。

何所依は、修多羅に依るなり。何故依は如来即ち眞実功德の相なる
を以ての故に。云何依は、五念門を修して相應せるが故にと。(中
略)眞実功德相は、二種の功德有り。一つには、有漏の心従り生じ
て法性に順ぜず。いわゆる凡夫人天の諸善・人天の果報、若しは因
・若しは果、皆是れ顛倒す、皆是れ虚偽なり。是の故に不実の功德
と名づく。二つには、菩薩の智慧・清浄の業従り起りて仏事を莊
嚴す。法性に依りて清浄の相に入れり。是の法顛倒せず、虚偽なら
ず、眞実の功德と名づく。云何が顛倒せざる、法性に依り二諦に順
ずるが故に。云何が虚偽ならざる、衆生を摂して畢竟浄に入るが故
なり。(25)

そこに、修多羅に依る根拠が、「如来即ち眞実功德相なるを以ての故に」
といわれている。「眞実功德相」とは、

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。⁽²⁶⁾

と釈されている如く、親鸞において、行である名号である。されば、親鸞は修多羅に依る根拠が、その経が行を体として衆生の上に行を発得せしめるからであるといっているのである。そして、衆生の上に発得された行の実働相を、不実功德と相對することによって、不実功德なる衆生の現実を転ぜしめて淨(証)に入らしめるものであることを述べているのである。

以上、浄土宗の立宗は、覚と未覚との分際に関く、覚者の教に理を求めて、衆生の現実の上に成仏の必然性を開きえずに教理仏教として展開して仏と衆生とを分断せしめてきた聖道門仏教を破って、はじめ、万人に成仏への必然性を公開しえる仏道が歴史上に樹立されたことを意味しているのである。故に、親鸞は、法然を讀して、

真宗興隆の大祖源空法師⁽²⁷⁾

と記するのである。

唯一なる成仏道である「浄土の一門」、それは、暴風駛雨なる現実を離れることなく、そこに立脚して、仏陀の教に行をたまわりつつけていくところに開かれる成仏道である。

二

成仏をもって究極的な人間の救いとするのが仏教である。動乱と差別の現実を超絶して、一如平等なる世界を証得せしめんとするのが仏教である。そして、真如・法性・仏性・涅槃等々と表現される一如なる世界は、単なる理想の世界として未来に求められ、また創造されるべき世界ではない。逆に、本来なる世界として、全てに先立って、それがあるが故に迷妄の現実も存在しえるのであり、迷妄の現実にも貫いている真実⁽²⁸⁾であるといえる。親鸞は、その意を、

罪業もとよりかたちなし 妄想顛倒のなせるなり

心性もとよりきよけれど この世はまことのひとぞなき⁽²⁸⁾

あるいは、

无明法性ことなれど 心はすなわちひとつなり

この心すなわち涅槃なり この心すなわち如来なり⁽²⁹⁾

と和讃している。そして、さらに、その一如といわれる世界は、迷妄の現実を生きる我々にとって、どこまでも經驗的世界として意識内化することはできないが、本来なる世界であるが故に、先驗的に証知されている世界であるといわなければならない。仏教をして仏教たらしめ、全てをして全てたらしめている世界である。

聖道門といい、浄土門というも、本来にして、故に先驗的世界である一如を証得することを究極とすることに変わりはない。親鸞は、元照の文によって、

或いは此の方にして惑を破し真を証すれば、則ち自力を運ぶが故に、

大小の諸經に談ず。或いは他方に往きて法を聞き道を悟るは、須らく他力を憑むべきが故に、往生淨土を説く。彼此異なりと雖も、方便に非ざること莫し、自心を悟ら令めんとなり。⁽³⁰⁾

と述べている。聖道門といい淨土門というも自心、すなわち仏性・一如を悟らしめる方便であり、その方法の異なりにすぎないというのである。聖道門は、自らの行修する能力に依拠して惑を破して証得しようとする道であり、それに対するに淨土門は、覺者の教において発得せしめられる行である称名念仏において証得の必然性が確証される道である。そして、その行は、自己の行修能力の無能性の自覚、すなわち、覺と未覺の分際に対する自覚の極限において発得せしめられる行であった。

然して、淨土門の行發得の背景には、先驗的世界として一如の世界があることはいままでもない。そうでなければ、その行が証を必然せしめる行であるということとはできない。その意を、曾我量深師は、

法然上人の専修念仏が何故に成立するかとならば觀念世界の背景があるからである。⁽³¹⁾

と述べられている。先驗内容としての一如を経験内容として証得しようとする、その極限において發得せしめられる行が称名念仏である。その時、証得の不能性が、そのまま成就に相應する内実を有する。親鸞は、定觀成就の益は念仏三昧を獲るを以て觀の益とする。⁽³²⁾

と述べている。そのことは、象徴的に『觀無量壽經』下品下生段に、

或いは衆生有りて、不善業たる五逆・十惡を作り、諸の不善を具せ

ん。此くの如きの愚人、惡業を以ての故に、応に惡道に墮し、多劫を経歴して、苦を受くること無窮なるべし。此くの如き愚人、命終の時に臨みて、善知識種種安慰して為に妙法を説き教えて念仏せしむるに遇わん。此の人苦に逼められて、念仏に違あらず。善友告げて言わく。汝若し念ずるに能わずば、応に無量壽仏と稱すべし。是くの如き心を至して声をして絶えざらしめて、十念を具足して南無阿彌陀仏と稱せん。⁽³³⁾

と經說されているところである。善導が

一心に弥陀の名号を専念して、行住坐臥に時節の久近を問わず、念に捨てざるは、是れを正定の業と名づく。彼の仏願に順ずる故に。⁽³⁴⁾ といひ、また法然が、それを受けてさらに徹底して、

称名念仏は是れ彼の仏の本願の行也。故に之を修する者は、彼の仏願に乗じて、必ず往生を得る也。⁽³⁵⁾

と述べて、称名行の根拠を一如なる阿彌陀の本願に求めえていることと具体性も、先驗的世界である一如を経験内容として証得しようとすることの不能の極限において發得されるところにあるといえる。

そして、称名念仏の行の發得において、一如なる世界は自らの行修によつて証得される世界ではなく、撰取不捨なる世界として淨土門仏教は感得したのである。その感得を開かしたのが、『觀無量壽經』「真身觀」の、

一一の光明、徧く十方世界を照らしたまう、念仏の衆生を撰取して

捨てたまわす⁽³⁶⁾。

との経説である。善導は、その经文を受けて、念仏衆生と撰取不捨なる阿弥陀との関係を、

一つには親縁を明かす。衆生行を起こして口に常に仏を称すれば、仏即ち之を聞きたまう。身に常に仏を礼敬すれば、仏即ち之を見たまう。心に常に仏を念すれば、仏即ち之を知りたまう。衆生仏を憶念すれば、仏亦衆生を憶念したまう。彼此三業相い捨離せず、故に親縁と名づく也。二つには近縁を明かす。衆生仏を見んと願すれば、仏即ち念に応じて現じて目の前に在ます。故に近縁と名づく也。三には増上縁を明かす。衆生称念すれば、即ち多劫の罪を除く。命終わらんと欲する時、仏聖衆と自ら来りて迎接したまうに、諸の邪業繋、能く礙る者無し。故に増上縁と名づく也⁽³⁷⁾。

と、美しく表現する。いわゆる三縁積である。まさしく、「念仏衆生撰取不捨」、そこに浄土教の救いの端的な表現があるといえる。

ところが、親鸞はその浄土教の救済表現の伝統を受けながらも、十方群生海、斯の行信に帰命すれば撰取して捨てたまわす。故に阿弥陀仏と名づけたてまつる⁽³⁸⁾。

と独自の表現をしているのである。そのことは、何を意味しているのであろうか。

三

親鸞は、「念仏衆生撰取不捨」という救済表現の内に、いま一つ明確にし、克服されなければならない課題を見出したといわなければならない。その課題は、一方において、教によって発得せしめられた行の純粹性が喪失せしめられて、手段化していくという課題であり、他方において、撰取不捨として感得された一如の世界が理想化されて、再度証得されるべき対象として聖道化、あるいは平安浄土教にみられる如く、障景には己証の巻開頭の二つの課題が提起されているが、そのうち、

自性唯心に沈みて浄土の真証を眩す⁽³⁹⁾

は後者の課題を指摘するものであり、

定散の自心に迷いて金剛の真信に昏し

は前者の課題を指摘するものであるといえる。その課題は、高らかに、凡夫救済の道として、

南無阿弥陀仏 往生之業
念仏為本⁽⁴⁰⁾

と宣言して立宗された、その立宗の意義が真に開かれるか否かに関わる根本的な課題であるといわなければならない。

法然において、たとえ積極的な主張としてでなく、また中心的位置を占めるものではないとはいえ、臨終来迎思想がみられることのように、

また、

心に往生せんとおもひて、口に南無阿弥陀仏となえば、こゑに就いて決定往生のおもひをなすべし。その決定によりて、すなはち往生の業はさだまる也。かく心えつればやすき也。往生は不定におもへばやがて不定なり、一定とおもへばやがて一定する事なり。⁽⁴¹⁾

等の表現のうえに、そのような課題が「念仏衆生摂取不捨」という表現の内に内在していることが思われるのである。

そして、その課題は、念仏申す身となり、「念仏衆生摂取不捨」なる世界に救済を見出した者自身が、そのことの内に開いていかなければならない課題なのであり、その課題は、教えによって、先験内容としての一如を経験内容として証得しようとする、その極限に発得せしめられた、唯一の現実的根拠である称名念仏の行とは何か、その意義が徹底して開かれることよって答えられる課題である。行が手段化するということ、また摂取不捨の世界が理想の世界として対象化されるということ、どちらも発得せしめられた行に純粹に立脚しえないところに惹起する課題だからである。

それにしても、何故に発得せしめられた行に純粹に立脚することができないのか。親鸞は、そのことを単に個人的な宗教意識の問題として矮小化せしめなかった。むしろ、矮小化することを許されない現実を生きたいという方が適切であろう。親鸞は、そこに、徹底して如来に背反して在る罪業存在としての人間の現実に遭遇し、その現実を生きねばならな

い事実を凝視する。その現実が、今、一度発得せしめられた称名念仏を手段化し、また感得せしめられた摂取不捨の世界をも対象化せしめんとするのである。換言するなら、人間の煩惱的現実の無底性が、「念仏衆生摂取不捨」と表現される救済の世界を問うているのである。

その現実からの問いに「念仏衆生摂取不捨」の世界が十分に応答しえないが故に、念仏を手段化し、また摂取不捨なる如来をも、いまひとつ理想・憧憬の対象化していくのである。その時、「念仏衆生摂取不捨」なる世界は、自己の衆生としての現実からの逃避的意味を有する世界に墮していく危険性を孕むものとなるといわなければならない。

そこに、親鸞は、いわば宗教的現実と衆生的現実が乖離していかんとする危機の中で、如来に背反する衆生の現実を徹底して感受し、そこをこそ自身の立場として決定していく、その果てに、発得せしめられた称名念仏において、その根源に衆生の煩惱中に廻向成就して作働する如来の願心そのものを感得するのである。まさしく、因位法蔵菩薩の名における本願との値遇である。親鸞は、

如来の本願、称名に顯る⁽⁴²⁾

といい、また、

法身とまふす仏のさとりをひらくべき正因に、弥陀仏の御ちかひを、法蔵菩薩われらに廻向したまへる⁽⁴³⁾

という。「同朋仏教」第二十・第二十一合併号所載、拙稿「親鸞の二種回向観」(参照)

称名念仏においてその根源に如来の本願を感得するとき、行の手段化と撰取不捨なる一如の対象化から解放される。称名念仏は衆生の上に実現した行であるままに、如来の本願そのものが煩惱中に行じている相そのものだからである。

発願廻向と言うは如来已に発願して、衆生の行を回施したまうの心也、即是其行と言うは、即ち選[○]。採[○]。本願[○]。是[○]。れ[○]也。⁽⁴⁴⁾

との文は、その意をあらわすものである。「衆生の行」である称名念仏において如来の本願を感得するとき、我々においては、ただ称名念仏に如来の本願を聞き尋ねていき、その聞き尋ねていく歩みを根拠として、一切の夢想を断ち切って煩惱存在である人間としての生を尽くすことのみが要求される。「歎異抄」には、

よきこともあしきことも業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまひらすればこそ、他力にてはさふらへ。⁽⁴⁵⁾

といわれている。そして、そのことが、法尔として成仏道に相應するのである。

煩惱具足と信知して 本願力に乗ずれば
すなわち穢身すてはてて 法性常楽証せしむ⁽⁴⁶⁾

と、親鸞は和讃する。

称名念仏において如来の本願を感得した仏道、それは、衆生の行信の位置に実働する如来を見出した仏道であるといえるが、それは、その行信に立脚して人間であることを尽くすことが、そのまま仏道成就の道で

あるといえる仏教である。その意味において、その仏教は単に生死の現実を超えしめる仏教ではなく、人間として生死の現実を生きる主体を実現する仏教であるといえる。そこにこそ、願生浄土の仏道の根本的意義があるのである。主著『教行信証』の本文が

季路問わく、鬼神に事えんかと。子の曰わく、事うることを能わず。人いづくんぞ能く鬼神に事えんや。⁽⁴⁷⁾

という、『論語』の文をもって結ばれていることが、既に諸先学によって指摘されている。それは、独自の読みかえによって、人間の、神々(人間をして隷属せしめるすべて)からの自立を結論する文として置かれている。「歎異抄」の、

念仏者は无碍の一道なり。そのいはれいかんとならば、信心の行者には天神地祇も敬伏し。魔界外道も障碍することなし。罪悪も業報を感ずることあたはず、諸善もおよぶことなきゆへなりと⁽⁴⁸⁾

の文を想起せしめられる。また、曾我量深師は、『歎異抄』第一条の、
しかれば本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきゆへに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまざまるほどの悪なきゆへに⁽⁴⁹⁾

の文をもって、具体的に現生不退の内容をあらわす文であると教示されている。

それらのことよってみるに、称名念仏において如来の本願の現働を感得した仏道は、未来への救済の待望感から人間を解放して、煩惱の現

実を生きる人間としての生そのものところに、絶対の満足と自由を開くものである。そこにこそ、親鸞における現生不退道確立の意味がある。それは、単に、未来に滅度が約束されるから現生不退としての意味を有するのではない。中心は現生不退そのものにある。現生不退なるが故に必至滅度が意味を有するのである。第十一願の願文には、

設い我仏を得たらんに国の中の人天、定聚に住し、必ず滅度に至らずは、正覚を取らじ。⁽⁵⁰⁾

と説かれて、正定聚と滅度とが直接的に延長上に説かれているが、それに対して、親鸞は、

煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するが故に、必ず滅度に至る。⁽⁵¹⁾

と述べて、まず正定聚に住することを確認し、それを受けて、それ故に滅度に入るとして、住正定聚（親鸞においては現生不退と同意）に、決定的に重心を置いているのである。⁽⁵²⁾

さらに、親鸞が現生不退に決定的な意味を見出したことをあらわしているものとして注目されるのが、『往生礼讚』の四得十三失の文に対する親鸞の独自の読み方である。一般的には、専修の四得を挙げる最初に置かれている。

無外雜縁⁽⁵³⁾

および、雑修の十三失を挙げる最初に置かれている

現生不退道の確立

雜縁乱動⁽⁵⁴⁾

の語について、それぞれ、「外の雜縁無く」・「雜縁乱動して」と読んで、第一得の正念を得ていること、および第一失の正念を失していることの具体的な内実を述べるものと了解されている。それを親鸞は、「外の雜縁無し」・「雜縁乱動す」とそれぞれ読み切ることによって、「無外雜縁」・「雜縁乱動」の語を四得の文、十三失の文から独立せしめるのである。そのように読み切る時、四得の文、十三失の文は「無外雜縁」・「雜縁乱動」の語の次からとなり、四得・十三失は、それぞれ「外の雜縁無し」および「雜縁乱動す」の根拠を挙げる文になるのである。そしてさらに、「外の雜縁無し」が往生を得ることの証しをあらわし、「雜縁乱動す」が往生を失することの証しをあらわすものとなるのである。繁を厭わず、「教行信証」の親鸞の読みに順って記してみる。

若し能く上の如く念念相統して、畢命を期とする者は、十即十生、百即百生なり。何を以ての故に。外の雜縁無し。正念を得たるが故に、仏の本願と相応を得るが故に、教に違せざるが故に、仏語に随順するが故なり。⁽⁵⁶⁾若し専を捨てて雜業を修せんと欲する者は、百は時に希に一二を得、千は時に希に五三を得。何を以ての故に。乃至。雜縁乱動す。正念を失するに由るが故に、仏の本願と相応せざるが故に、教と相違せるが故に、仏語に順せざるが故に（以下略）⁽⁵⁷⁾

親鸞が、以上の如く、「外の雜縁無し」・「雜縁乱動す」に、この「往生礼讚」の文の中心を置いて読んだことは、この文に依って製作されてい

る次の二首の和讃によっても明らかである。

利他の信染うるひとは 願に相応するゆへに
教と仏語にしたがへば 外の雑縁さらになし⁽⁵⁸⁾

本願相応せざるゆへ 雑縁きたりみだりみだるなり

信心乱失するをこそ 正念うすとはのべたまへ

そのように、親鸞は衆生の行信の根源に実働する如来を感得することにより、行信に立脚して罪業存在としての生を尽くすことが、即仏道であるといえる、現在に立脚した仏道を開いた。そこに、親鸞が「現生不退」ということの単に成仏への必然性というに止まらない積極的な意味がある。

さて、とはいえ、親鸞によって明確化された現生不退の仏道も、「撰取不捨」を根本原理として成立するものであることはいうまでもない。

既に述べた如く、「撰取不捨」は、一切に先立つ本来なる世界である一如を自己の行修によって証得しようとする聖道門仏教に対して、浄土門仏教が感得した一如観ともいふべきものである。もし、「撰取不捨」を立場とすることになれば、本願の行信に立脚する現生不退道といつても、それが成仏道であることの確証はないといわなければならない。

眞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。⁽⁵⁹⁾

と述べられているところである。そして、さらに、親鸞が本願について述べるに、常に、「法蔵菩薩の本願」といわず、「弥陀の本願」という意も、我々において本願は、弥陀の本願として感得されてこそ、全きをうることに、即ち、撰取不捨なる果上の阿弥陀を前提とするものであることを示すものであるといえよう。ただ、親鸞は、我々からの撰取不捨への関わりを述べるについては、明確に信心の成就を通して示すのである。一〜二例示するなら、

弥陀の本願信ずべし 本願信ずる人はみな

撰取不捨の利益にて 天上覚おぼささるなり⁽⁶⁰⁾

往生の業因は、眞実信心をうるとき撰取不捨にあづかるとおもへば、かならず／＼如来の誓願に住すと悲願にみえたり。⁽⁶¹⁾

等々である。それらに述べられている信心の成就とは、

たゞ如来の至信心染をふかくたのむべしと也。この眞実信心をえむとき、撰取不捨の心光にいりぬれば、正定聚のくらゐにさだまるとみえたり。

と述べられるところに明らかな如く、「如来の至信心染をふかくたのむ」という事実、即ち、衆生の上に行信として実働する如来の願心に覚醒して、その行信に立脚して生きることを示すものであるといえる。そして、その行信に立脚して生きることを、さらに明確に表現されているのが、眞実信心の行人は、撰取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す⁽⁶²⁾

との『末灯鈔』等の「行人」、あるいは随所に見られる「行者」等の表現である。

そのようにみえてくるなら、撰取不捨の世界は一切に先行する本来なる世界であるが、親鸞は行信に立脚して現生不退道を行じていくところに、はじめて対象化が否定されて、本来の世界としての意味を自然に開くものであると了解していたといえるであろう。そのことをさらに端的に表現しているのが、『一念多念文意』の

「凡夫」といふは、无明煩惱われらがみにみち／＼て、欲もおほく、
いかり・はらたち・そねみ・ねたむこゝろおほくひまなくして、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。かゝるあさましきわれら、願力の白道を一分二分やう／＼づゝあゆみゆけば、无専光仏のひかりの御こゝろにおさめとりたまふ⁽⁶⁴⁾

との言葉である。

むすび

以上述べてきた如く、浄土門仏教の端的な救済の表現である「念仏の衆生を撰取して捨てたまわず」を受けて、親鸞は「十方群生海斯の行信に帰命すれば撰取して捨てたまわず」という。それは、「念仏衆生撰取不捨」なる表現が、まさしく「十方群生海」なる自己に徹底することの

現生不退道の確立

中に生み出されてきた表現であるといえる。それが、本願の行信に立脚して煩惱の現実を尽くすことが即往生成仏道であるという現生不退の仏道である。

思うに、凡夫とは生死を超える志願を有しつつも生死を一步も出でて生きえぬ存在であり、生死そのものの中で生きあぐねる存在であるといえる。それは、

此の五濁五苦等は、六道に通じて受けて未だ無き者は有らず、常に之に逼悩す。若し此の苦を受けざる者は、即ち凡数の撰に非ざる也⁽⁶⁵⁾と述べられるところである。そのような我々は、生死の現実を生きるこ
とが、そのまま生死を超えることであるといえる道によってしか救い
えることができないのであり、そこにこそ衆生としての現実があるとい
わなければならない。されば、親鸞における現生不退なる仏道の開顯は、
われ、浄土宗をたつる心は、凡夫の報土にむまることを示さんが
ためなり⁽⁶⁶⁾

として立宗された法然の浄土宗立宗の精神を受け、立宗の旗印として掲げられた、

南無阿弥仏

作生之業
念仏之本

に、深く応答して、それを全面的に開くものであったといえるであろう。

註

(1) 『真全』一一五七

(2) 『真全』一一六九

- (3) 『親鸞全』九(加點篇下) 一一六四
- (4) 『親鸞全』一一六八
- (5) 『真全』一一九二九
- (6) 『親鸞全』五一三三
- (7) 『親鸞』全五(轉錄篇二) 一三三一
- (8) 『真全』一一九二九
- (9) 『真全』一一九二九
- (10) 同上
- (11) 同上
- (12) 『真全』二二二〇五
- (13) 『真全』一一二七
- (14) 『真全』一一九二九
- (15) 『真全』一一九三〇
- (16) 『親鸞全』四(言行篇一) 一一三三
- (17) 『真全』一一九三〇
- (18) 同上
- (19) 同上
- (20) 同上
- (21) 『親鸞全』一一七
- (22) 『真全』四一六八〇
- (23) 『親鸞全』四(言行篇) 一五
- (24) 『親鸞全』一一九
- (25) 『親鸞全』一一三六
- (26) 『親鸞全』三(和文篇) 一八八
- (27) 『親鸞全』一一三八〇
- (28) 『親鸞全』二(和讀篇) 一一一五
- (29) 『親鸞全』二(和讀篇) 一一五三
- (30) 『親鸞全』一一七五

- (31) 『曾我量深選集』三一九三
 - (32) 『親鸞全』一一二七七
 - (33) 『真全』一一六五
 - (34) 『真全』一一五三八
 - (35) 『真全』一一九三五
 - (36) 前出
 - (37) 『親鸞全』九(加點篇三) 一一四九
 - (38) 前出
 - (39) 『親鸞全』一一九五
 - (40) 前出
 - (41) 『真全』四一五八〇
 - (42) 『親鸞全』二(漢文篇) 一一四三
 - (43) 『親鸞全』三(書簡篇) 一一二一
 - (44) 『親鸞全』一一四八
 - (45) 『親鸞全』四(言行篇) 一一二三
 - (46) 『親鸞全』二(和讀篇) 一一二三
 - (47) 『親鸞全』一一三八〇
- 『論語』「先進篇」からの引文であり、原文には「季路問事鬼神、子曰、未能事人、焉能事鬼」とあって、「季路、鬼神に事えんことを問う、子曰、わく、未だ人に事うる能わず、いづくんぞ能く鬼に事えん」と読むべきである。それを視鸞は、「未」を「不」にかえて、このように読みかえ、人間の自立を述べる文としたのである。
- (48) 『親鸞全』四(言行篇一) 一〇
 - (49) 『親鸞全』四(言行篇二) 一四
 - (50) 『親鸞全』一一一九六
 - (51) 『親鸞全』一一一九五
 - (52) 『論註』の三願的証釈に、同様の釈がなされている。
 - (53) 『親鸞全』一一四三

- (54) 『親鸞全』一―二八四
 (55) 十三失中、『教行信証』で一連の文として引いているのは前九失なので、
 実際は九失。
 (56) 『親鸞全』一―四三
 (57) 『親鸞全』一―二八四
 (58) 『親鸞全』二(和讃篇) 一一六
 (59) 『親鸞全』二(和讃篇) 一一七
 (60) 『親鸞全』三(書簡篇) 七七
 (61) 『親鸞全』二(和讃篇) 一五八
 (62) 『親鸞全』三(書簡篇) 一六二
 (63) 『親鸞全』三(和文篇) 七五
 (64) 『親鸞全』三(書簡篇) 五九
 (65) 『親鸞全』三(和文篇) 一四九
 (66) 『親鸞全』一―〇一
 (67) 前出