

「前念命終 後念即生」考

田 代 俊 孝

はじめに

善導の五部九卷の一つ『往生礼讃』は、具疏中、最も宗教的莊嚴な韻律を伴った著作である。しかも、その前序、後序は親鸞の仏教理解に大きな影響を与えている。高田本山専修寺に親鸞自身によると思われる加點本が残されており、今日その写真版は容易に目にすることができる。親鸞の何歳ごろの加點かは、不明であるが、それには独自の読み方があり、親鸞はその内容を深く読解していたと思われる。特に元久二（一二〇五）年七月、親鸞三十三歳のとき、師法然より許されて図画した法然の影像に、法然自ら真筆をもって書き与えた「若我成仏十方衆生…衆生称念必得往生」の文は、この後序の一文である。また、『唯信鈔文意』所引の「若少一心即不得生」や『教行信証』「化卷」所引の雑修十三失、二種深信は前序に出ている。

そして、本論の主題とする「前念命終 後念即生」も前序の終わりに記されている文である。親鸞はこの文を、

『教行信証』『信卷』に引用するばかりでなく、『愚禿鈔』では己証の注釈を加えている。そこに親鸞の往生観がよく示されている。本論では、この注釈の意味するところを考察して親鸞の往生理解を確かめてみたい。

一、善導の往生観

さて、『往生礼讃』において「前念命終 後念即生」は、本来どのような意図で述べられているのだろうか。まず、善導の往生観と合わせて考えてみたい。

『往生礼讃』とは、文字通り往生を願って六時に行う儀式について述べたものである。聖衆の来迎を祈り、浄土往生を願って実践する行修について述べたものである。特に『観無量寿経』『阿弥陀経』に説かれる行法が具体的に記されている。

名号を執持して、若一日若二日乃至七日、一心に仏を称して乱れず、命終らんと欲する時、阿弥陀仏と諸の聖衆と現じて其の前に在す。此の人終わる時に心顛倒せず。すなわち彼の国に往生することを得。^①
と、あるように、来迎往生の立場である。

特に、『観念法門』には、第一段末に、「入道場及看病人法用」として、「臨終行儀」が事細かに記されている。今、その部分を確認すれば、次のごとくである。

又行者等、若しは病み、病まざらんにも命終せんと欲はん時、一も上はの念仏三昧の法に依りて、正しく身心に

当てて、面を廻して西に向けて、心もまた阿弥陀仏を專注觀想して心口相応し、声声絶すこと莫れ。決定して往生想、華台の聖衆来たりて迎接する想を作せよ。病人若し前の境を見れば、即ち看病の人に向かいて説け。既に説を聞き已りて、即ち説に依りて録記せよ。又、病人若し語ること能はざる者は、看病の人と必ず須く数々病人に問うべし。何なる境界をか見ると。若し罪相を説かば、傍らの人即ち為に念仏して、助けて同じく懺悔して罪滅せしめよ。若し罪滅を得ば、華台聖衆、念に応じて現前して前に準じて抄記せよ。又行者等、眷屬六親若し来たりて看病せば、酒・肉・五辛を食する人を有らしむることなかれ。若し有らば、必ず病人の辺に向かふことを得ざれ。即ち正念を失す。鬼人交乱し、病人狂死して、三惡道に墮す。願わくは行者等、好く自ら謹慎しんで仏教を奉持して、同じく見仏の因縁を作せ。已前は是れ入道場及び看病人の法用なり。(原漢文)^⑧

つまり、意をとれば、行者においては、病む者も病まぬ者も、命終わらんとするとき、念仏三昧の法によって、まさに身心を正して、顔を西に向けて、心を専ら阿弥陀仏に注いで觀想し、心と口を相応させ、念仏の声を絶やすことなかれと。そして、決定して往生の想あるいは、華台の聖衆が来迎して、迎えとっていく想をなせ。死に逝く人が、もし前の境地を見たならば、それを看病の人に向かって説きなさい。その説を聞き已ったら、それを記録せよ。また死に逝く人がもし、よく語れなかったら、看病の人は、必ずしばしば死に逝く人に、どのような境地を見ているのか問うべきである。もし、死に逝く人が罪のありさまを説いたら、傍の人はそのために念仏してあげ、助けて同じように懺悔して、必ず滅罪させなさい。もし、滅罪を得たならば、華台の聖衆は念に應じて眼の前に現れるので、前に準じてそれを抄記せよ。また、行者等において、もし、六親眷屬が来てその病を看るならば、酒・肉・

五辛を食する人が有ってはならない。もし、眷属あれば、絶対に病人の辺りに向かってはならない。有れば、たちまち、正念を失し、鬼人が交乱し、病人は狂い死んで、三悪道に墮すであろう。願わくば、行者等においては、好く自ら慎んで、仏教を奉持して、見仏の因縁を作りなさい。ここまでは、是れ入道場及び死に逝く人を看る法式であると、理解される。

この部分は源信の『往生要集』にも、「導和尚云く」として引用されている。^⑧

善導は、『観経疏』において、自力の善根功德を積み上げるのではなく、凡夫韋提希が頓に、第七華座觀で無生忍の悟りを得たと、現生に正定聚に住し、救われたと理解している。つまり、平生の日常の場での救いを述べているのに、一方では、このように、死に逝く人に対して、具体的な行儀を示し、臨終の来迎往生を説いている。念仏についても、『観経疏』で称名正定業を説くが一方では、阿弥陀仏との縁を深める（増上する）ための功德善根としての念仏を説いている。

その意味では、善導の往生觀はやはり、臨終来迎の往生觀であり、「前念命終 後念即生」も命終の時の念仏であり、後の念仏で死後に極楽浄土に生まれることを祈るとの意味で理解されるのである。いわゆる順次往生の立場である。

しかし、この理解には、凡夫の救済という点では、はなはだ問題が残る。つまり、

(一) 臨終に正念が保てるのかどうか。人はどんな死に方をするかわからないし、無常院や往生院で臨終行儀を守って死ねるかどうかわからない。そのできない多くの凡夫は救われないことになる。

(二) 浄土を死後の実体的な世界と見るが、死後の世界の有無を論じることが戲論であり、いよいよ迷うことになる。

(三) 善根功德を積んで聖衆の来迎にあずかるというが、凡夫にそのような能力があるのかどうか。能力のない凡夫は永遠に救いから見放されていくことになる。このような現実の凡夫救済の課題に応えたのが、法然や親鸞である。

この課題に応えた親鸞は『末燈鈔』第一通、建長三歳九月二十日の消息で

来迎は諸行往生にあり、自力の行者なるがゆへに、臨終といふことは諸行往生のひとにいふべし。いまだ真実信心をゑざるがゆへなり。また、十悪・五逆の罪人のはじめて善知識にあふて、すゝすめらるゝときにいふことばなり。真実信心の行人は、撰取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。このゆへに臨終待つことなし、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。来迎の儀式をまたす。正念といふは、本弘誓願の信樂さだまるをいふなり。この信心をうるゆへにかならず无上涅槃にいたるなり。^④

と、従来の来迎は諸行往生にあり、自力だと否定する。そして、信の一念によって撰取不捨の救済にあずかり、正定聚に住すと主張する。そして、そこでは、真実信心の行人は「臨終まつことなし 来迎たのむことなし」と平生の「信心さだまるとき往生またさだまる」と述べる。現生における凡夫救済をきわめて積極的に述べている。

二、「愚禿鈔」における親鸞の往生理解

ところで、上述の信の一念による摂取不捨の救いの有り方を端的に示すものが、『愚禿鈔』における「前念命終 後念即生」の理解である。すなわち、ここでは、

眞実信心は内因なり。摂取不捨は外縁なり。

本願を信受するは前念命終なり。「すなわち正定聚の数に入る」文

「即の時必定に入る」文

「また必定の菩薩と名づくるなり」文

即得往生は後念即生なり。^⑤

と、示される。『愚禿鈔』そのものが散文ではなく、メモ書きのような体裁であるが、その意図するところはよくわかる。

これは、「信受本願」を「前念命終」とし、「即得往生」を「後念即生」として、信の一念に命終を見ている。つまり、明らかに往生を現生に見ている。

さらに、「信卷」で「横超断四流」を釈して

断と言うは、往相の一心を發起するがゆえに、生として、当に受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし。

すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。かるがゆえに、すなわち頓に三有の生死を断絶す。かるがゆえに断というなり。^⑥

という。これは、信心の利益として、このような三有の生死の断絶を意味するものとすれば、正定聚を往生と理解する傍証となる。

そして、「信卷」では、『般舟讚』を引用して

厭えばすなわち娑婆永く隔つ、欣えばすなわち浄土に常に居せり。隔つれば、すなわち、六道の因亡じ、輪廻の果自ずから滅す。因果既に亡じてすなわち形と名と頓に絶うるをや。^⑦

と述べ、それを真仏弟子として展開するのである。つまり、現生に正定聚に住した真の仏弟子は「浄土に常に居せり」ということになるのである。

このことは、『末燈鈔』三、正嘉元（一二五七）年十月十日性信房宛消息に

浄土の眞実信心のひとは、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、こゝろはすでに如来とひとしければ、如来と申すこともあるべしとせたまへ。弥勒すでに无上覚にその心さだまりて、あるべきにならせたまふによりて、三会のあかつきとまふすなり。浄土眞実のひともこのこゝろをこゝろうべきなり。光明寺の和尚の『般舟讚』には、信心のひとは、この心すでにつねに浄土に居すと釈したまへり。居すといふは、浄土に信心のひとのこゝろつねにゐたりといふこゝろなり。これは弥勒とおなじといふことをまふすなり。これは等正覚を弥勒とおなじとまふすによりて、信心のひとは、如来とひとしとまふすこゝろなり。^⑧

と釈されている。弥勒と同じ境地であるといい、弥勒は果としての如来（仏）ということもあるというのである。さらに、存覚の常樂台に伝わる「帖外九首和讃」には、

超世悲願をききしより、

われら生死の凡夫かは

有漏穢身はかはらねど

心は浄土に遊ぶなり。^⑥

と伝える。これらの立場は、身は不浄造悪の穢身のまま、心は浄土に居して、住み遊ぶというのである。したがって、心は現生において往生していると解釈できる。

如来の願心は、本具の清浄心によって、いよいよ深く自己の現実の穢悪を見る。この現実の穢悪を見ることによってそれ自身を、染汚を離れて清浄にさせる。

その染汚を離れて清浄にさせる相が浄土の莊嚴の相である。仏土いよいよ浄くして、願心により穢悪の現実の姿がいよいよ深く観じさせられる。浄土の相好莊嚴を観察するところの観察門とは、決していたずらに固定する仏心仏土を瞑想するのではなく、直ちに本具の清浄の智慧によって願往生心を批判選択することである。

従って、有漏穢身の現実が、それを照らし出す智慧の相こそ浄土の莊嚴の相である。そこでは、すでに浄土が実現しているのである。それこそ「この心すでにつねに浄土に居す」相である。その体験を「信の一念」に見、本願の信受と受け止めているのである。それを、曾我量深師は「命終を前念する^⑦」と理解し、また、妙好人浅原才市は

才市は葬式すんで、臨終すんで、

なんまんだぶつとこの世にはいる

才市は阿弥陀なり

阿弥陀は才市なり^⑥

と表現したのである。

つまり、信の一念に報土の真因決定した位を正定聚とすることは、もちろん、さらにその信の一念を直ちに「命終」といい、あるいは、「往生」といって現生に穢身のままで、心は「往生」するとされる。親鸞は、『愚禿鈔』において、現実の凡夫救済の課題に即応させて、善導の理解をきわめて積極的救済を示す立場で理解しているのである。「前念命終 後念即生」は、現生に「心は浄土に居する（往生）」として展開されたのである。

三、親鸞の往生理解と『般舟讚』

順次往生の立場で書かれた「前念命終 後念即生」を、親鸞が現生の「心における往生」として展開した背景には、何があったと考えられるか。つまり、現生正定聚の立場がより現実的、積極的解釈として展開された背景には、上掲の『末燈鈔』にも引用されている『般舟讚』との出遇いが考えられる。

古版本『般舟讚』の刊記（大谷大学図書館蔵）によれば、建保五（一二二七）年、仁和寺で『般舟讚』が発見さ

れ、法然門下の成覚房幸西の門人明信が、善導の他の著作に続いて、これを刊行しようとしたが、寛喜三（一二三一年）年に入寂した。しかし、その遺志は門人に引き継がれ、翌、貞永元（一二三二年）年によく完成したという。^⑧これで善導五部九卷の刊本がそろった。それは、親鸞六十歳のときであり、高田本山専修寺に蔵する親鸞加點本の加點はこれ以降になされたと考えられる。従って、晩年、帰洛後に『般舟讚』を閲読し、『教行信証』にも引用されたと思われる。そのことが、『教行信証』の完成が帰洛後で、本文中の「我元仁元年」^⑨以降に加筆されていた有力な根拠となっているのである。

親鸞は晩年、思索を深める中で、『般舟讚』からの示唆を受けて、このように「信心の人は、その心すでにつねに浄土に居す」と理解されていったと考えられる。また、そういう中で上の「帖外和讃」も作られたのではなからうか。もとより、この和讃は常樂台から発見された存覚書写本しか残っていないし、『三帖和讃』にも入っていない。成立が遅かったとも考えられるが、真作かどうかの疑問も残る。

ともあれ、『般舟讚』を抛り所に、正嘉元（一二五七）年十月十日性信房宛消息では、「信心の人は、その心すでにつねに浄土に居す」といわれ、浄土往生についてそれまでとは、若干違ったニュアンスの記述がなされている。このように、親鸞の往生観が、『般舟讚』を根拠に、より積極的な理解になっているとすれば、『般舟讚』と出遇ったとき、つまり晩年に大きく変わったと考えられる。その意味では、『愚禿鈔』における「前念命終 後念即生」理解も、『般舟讚』との出遇いによるものとすれば、『愚禿鈔』の成立も、親鸞の晩年ということになる。この問題については、別の大きな課題なので論を改めて考察したい。

四、「往生」に等しい

「この心すでにつねに浄土に居す」とは、心はすでに浄土に往生していることになる。それを、今、親鸞は「居す」といふは、浄土に信心のひとのころつねにゐたりといふころなり」ともいう。

ところで、信心の人は、弥陀と同じであるが、諸仏（如来）と同じではない。稲葉秀賢氏が^⑧指摘されたように、親鸞は「同」と「等」を厳密に使い分けている。註「同」は互いに重なり合うもの、「等」は互いに釣り合いがとれるものとの意である。したがって、信心の人は臨終の一念に仏に成る（成仏）ことが約束されている位であって未だ仏ではない。弥陀は五十六億七千万年後に仏になるということが約束されている菩薩である。だから、「証巻」に

正定聚に住するがゆえに必ず滅土にいたる^⑨

といわれるように、信心の人は弥陀と同じなのである。弥陀とて菩薩であって未だ仏ではない。だが、弥陀とて、『末燈鈔』第一八通、三通に

また、弥陀をば、すでに仏にならせたまわんことあるべきにならせたまひてさふらへばとて、弥陀仏とまふすなり。^⑩

とか、

弥勒はすでに仏にちかくなれば、弥勒仏と諸宗のならひはまふすなり。^⑧
と、言われるように、「仏」といふこともあるのである。

したがって、信心の人、つまり、「心すでにつねに浄土に居す」人は、「往生したに等しい」のである。しかし、それは、どこまでも「等しい」のであって、浄土に生まれるのは、つまり、浄土往生は「臨終の一念」である。信心を得たときは、往生に「等しく」、臨終は往生に「同じ」、つまり、往生そのものである。また、弥勒菩薩がすでに仏になることが定まっているので弥勒仏というのと同じように、信心を得たとき、往生することが定まっているゆえ、それを「往生す」ともいいうると理解できる。

信心獲得は「往生に等しい」、それゆえ弥勒を弥勒仏と諸宗で呼びならわすのと同じように、親鸞はそれを「往生」ともいったのである。「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へるなり。」とか「信心をうれば、すなわち往生すという」という言い方もそのような立場で言われていると考えられる。

人は信心を獲得し、現生正定聚に住して、生死の苦悩を超えても、なお臨終の一念まで生死の中に生きている。有漏穢身を持ちつつ、生死の中に居るかぎり、凡夫であり、仏ではないし、そこは穢土であって浄土ではない。決して娑婆が浄土ではない。しかし、信心を得たことよって、すでに「心は浄土に遊」んでいるのであり、「心すでにつねに浄土に居す」のであるから、浄土がその信心の人に来現しているのである。そのひとは、韋提希のごとく浄土を見土しているのである。したがってその人にとっては、浄土は「去此不遠」〔観経〕であり、眼前に浄土が開けてきたのであり、往生に等しいのである。しかし、それはどこまでも、主体的立場における事柄であって、

決して浄土を客観的、実体的に受け止めるものではない。浄土は決して死後の実体的な大霊界のごときものではないことはいうまでもない。

先学が「往生は心にあり、成仏は身にあり」(曾我量深)^⑧といわれた深意も「心すでにつねに浄土に居す」の領解からすればまったく相応する。

このような立場は、従来の浄土教の善根功徳を積んで死後に不退転の位につき、しかる後の未来に浄土に往生するという立場とは、大きく異なる。どこまでも信心獲得による本願の信受によるものである。「前念命終 後念即生」を従来の未来往生の立場から、信心獲得の利益とし、「本願信受」、「即得往生」をあらわすものとして理解した親鸞の積極的な往生観を示している。

信心の人に対して、現生に仏の方から来現する、つまり、「法性のみやこより、衆生利益のため、この娑婆界にきたる」はたらきかけによるところの往生について『尊号真像銘文』には、

ひごろかの心光に摂護せられまいらせたるゆへに、金剛心をえたる人は、正定聚に住するがゆへに、臨終のときにあらず、かねて尋常のときより、つねに摂護してたまわざれば、撰得往生とまふすなり。^⑨

と、示される。「正定聚のくらいにつきさだまるを往生をうとはのたまへるなり。」という往生が、他力往生であるがゆえに、あえて撰得往生といっているのである。そこにも、臨終の一念の時の「往生」と区別させている意図さえ感じさせられるのである。

ここにも、従来の浄土教にくらべ、浄土という枠組みを保ちつつ、より現実的に、実際の苦悩の救済を課題とす

る仏教の立場に立とうとする親鸞の仏教理解がみられる。

むすび

以上、『愚禿鈔』における親鸞の「前念命終 後念即生」理解に、親鸞の往生観を見てきた。それは、『般舟讚』による所の「心すでにつねに浄土に居す」というきわめて積極的な解釈であった。従来の臨終往生に立ちつつも、信の一念に「本願信受」、「即得往生」を得るといふ命終を前念するあり方であった。弥勒を弥勒仏というのと同様に、「往生に等しい」様を「往生」と言ってもよしとされる立場であった。

「行巻」には、「即得往生」の「即」について、

即の言は、願力を聞くに由って報土の真因決定する時剋の極促を光闡せるなり。^②

と示され、「信巻」には

一念は、これ信樂開發の時剋の極促を顕し、難思の慶心を彰すなり。^③

と示されている。

したがって、それは決して積み重ねていって到達するものではなく、文字通り「即」であり、時剋の極促である。しかし、その瞬間とて物理的な時間、空間の一点と考えるべきではない。

しかるに今、特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。^④

といわれる「今」に凝縮される今である。同時にその今とはいつも今である。衆生の立場からすれば、「易往而無人」（『大経』）である。しかし、仏の側からすれば、

定散自力の称名は

果遂のちかひに帰してこそ

をしえざれども自然に

真如の門に転入する^⑧

と果遂のちかひによるがゆえに「をしえざれども自然に真如の門に転入する」のである。ちなみにこの文もまた、親鸞は『般舟讚』の

不覚転入真如門（覚^{おぼし}ざるに真如の門に転じて入る）^⑨

を抛り所としている。しかも、そこには「不覚」とあって、それを親鸞は「をしえざるに」と訓んでいる。つまり、転入は行者にとって「不覚」なのである。臨終の一念まで「今」の連続として聞信していく所に仏の側からすれば「信心の行者」たりうるのであろう。信心獲得を「往生が始まる」と理解した先学の所説も頷ける。しかし、往生もまた本願のはたらきのみである。はたらきに義を加えれば、なお、義が生ず。凡夫の沙汰すべきことではない。仏意測りがたしである。信心の人のこの歩みこそが、「心すでにつねに浄土に居」し、「往生に等しい」のである。

註

- ① 『親鸞全』九(二)―二二二
- ② 『親鸞全』九(二)―一三
- ③ 『真聖全』一―九五三
- ④ 『親鸞全』三(書簡篇)―五九
- ⑤ 『親鸞全』二(漢文篇)―一三及び六六
- ⑥ 『親鸞全』一―一四二
- ⑦ 『親鸞全』一―一四三
- ⑧ 『親鸞全』三(書簡篇)―六九
- ⑨ 『真宗聖典』(法藏館版)三六三
- ⑩ 曾我量深「命終を前念して即生を後念す」(『曾我量深選集』第四卷)六〇頁
- ⑪ 楠 恭『妙好人才市の歌』(一九七七、法藏館)二二七頁
- ⑫ 藤原猶雪「正安版生讃奥記を中心とする史的考察」(『仏教研究』第一卷一号大正九年、『日本仏教史研究』所収)、藤堂祐範『浄土教版の研究』第五章昭和五年、高橋正隆、善導大師遺文の書誌的研究(藤堂祐範編『善導大師研究』所収昭和五年)
- ⑬ 『親鸞全』一―三二四
- ⑭ 稲葉秀賢『真宗教学の諸問題』(一九七九、同刊行会)「便同弥勒と与如来等について」一六九頁
- ⑮ 『親鸞全』一―一九五
- ⑯ 『親鸞全』三(書簡篇)―一〇五
- ⑰ 『親鸞全』三(書簡篇)―六九
- ⑱ 曾我量深「往生と成仏」(『曾我量深選集』第十二卷)一九三頁
- ⑲ 『親鸞全』三(書簡篇)―九六
- ⑳ 『親鸞全』一―四九
- ㉑ 『親鸞全』一―三六

- ⑳ 『親鸞全』 一―三〇九
㉑ 『親鸞全』 二和讃篇―四一
㉒ 『親鸞全』 九―二三四