

浄土教における死の受容と超越

——デス・エデュケーションの立場から——

その三

田代俊孝

第五章 現生における死の超越

一、現生正定聚

二、摂取不捨

三、親鸞における「来迎」の理解

第六章 生死出離の実存的展開

一、主体的世界への転入——他力の念仏——

二、信心の純化による生死の超断——「横超断四流」——

三、浄土の内景——「心は浄土に遊ぶ」——

四、宗教的実存の生——「生死即涅槃」——

(続く)

第五章 現生における死の超越

一 現生正定聚

さて、臨終正念をいのり、来迎引接をまつという生死分段の不安定な救いが果して真の救いとなるのであろうか。いのることによって、我々の魂が安立するのであろうか。また祈る根本に生じ来たる功利と打算の心はいかに解決すれば、よいのであろうか。単なる死の消極的な受容にとどまらず、死の超越、つまり、生死出離の普遍的展開が改めて問題となってくるのである。

親鸞は、従来の浄土教の未来救済の立場に対して、現生、つまり、現実生活の救いを述べる。

すなわち、それは、『大無量寿経』の第十八願成就文と呼ばれるところを依り処としている。

諸有衆生、その名号を聞きて、信心歡喜せんこと乃至一念せん。至心に回向せしめたまへり。かの国に生まれんと願ぜば、すなわち、往生を得て不退転に住せん。唯五逆と誹謗正法とをば除く。⁽¹⁾

そして、その理解を『一念多念文意』に

即得往生といふは、即は、すなわちといふ、ときをへず日おもへだてぬなり。また、即はつくといふ、そのくらゐにさだまりつくといふことばなり。得は、うべきことをえたりといふ。眞実信心をうれば、すなわち无碍

光仏の御こゝろのうちに攝取して、すてたまはざるなり。摂はおさめたまふ、取はむかへるとまふすなり。おさめとりたまふとき、すなわち、とき日おもへだてず、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。⁽²⁾

と示す。

ここでは、まず、「即」の言が注意される。同じく『一念多念文意』の「致使凡夫念即生」の釈下に、

「即」は、すなわちという。ときをへず、日をへだてず、正定聚のくらゐにさだまるを即生といふなり。「生」はむまるといふ。これを「念即生」とまふすなり。また「即」は、つくといふ。つくといふは、くらゐにかならずのぼるべきみといふなり。世俗のならひにも、くにの王のくらゐにのぼるおぼ、即位といふ。位といふは、くらゐといふ。これを東宮のくらゐにゐるひとは、かならず王のくらゐにつくがごとく、正定聚のくらゐにつくは、東宮のくらゐのごとし。王にのぼるは、即位といふ。これはすなわち、无上大涅槃にいたるをもふすなり。⁽³⁾

と、釈される。この場合、「即」は、まず、即時の即、「ただちに」という同時即に解釈される。

それは、『教行信証』「行巻」の

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。⁽⁴⁾

の解釈にも示されるように、時剋の極促を示す。つまり、死後ではなく、名号を聞いて、信心を得たその時、つまり、現生において、念仏した時、正定聚不退転に往すというのである。正定聚とは、正しく大涅槃に至ることが定

まった聚り、不退転の位に立つということである。如来の真实心によって、穢惡汚染の自己が問われてきた時、さらに生死流転の虚仮なる自己が問われてきた時、その瞬間にただちに、不退転に住すというのである。

第二に「即」は、即位の即、つまり、つくど理解される。正定聚につくとは、正定聚の位につくという意であり、ただちに、つまり信心を獲た時、現生に正定聚の位につき、補処の菩薩と同じ位だと言うのである。

もとより、これは、必至滅度の願として、第十一願に願われており、その願文に、

設ひ我、仏を得んに、国の中の人天、定聚に住し、必ず滅度に至らずば、正覺を取らじ⁽⁵⁾

とあり、成就文には、

それ衆生ありて、彼の国に生ずれば、みな悉く正定の聚に住す、ゆえんはいかん、彼の仏国の中には、もろもろの邪聚及び不定聚なければなり。⁽⁶⁾

とある。従来の浄土教の理解ならば、「彼の国に生ずれば……」とあるから、彼土、つまり死後の問題となる。すなわち、浄土に往生して、正定聚に住し、しかる後に、成仏するという立場である。

これに対し、親鸞は、『教行信証』の「証卷」で、『大経』異訳の『如来会』の

又言はく、彼の国の衆生、若し当に生れむ者の、皆、悉く无上菩提を究竟し、涅槃の處に到らしめむ。何を以ての故に。若し邪定聚及不定聚は、彼の因を建立せることを了知すること能はざるが故なりと。⁽⁷⁾

という経文によって、その深意を理解している。

つまり、『如来会』の「若し当に生れむ者」という表現に注意し、これから彼の国に生まれむとする者と理解し

ている。それは、いうまでもなく、此土、現実生の衆生である。『大経』の文を、その異訳經典である『如来会』の表現から、さぐり、その深意を取ったのである。そして、ここに、この現実生を生きる衆生が信の一念に正定聚つまり、涅槃に至ることが約束された立場に住するという現生正定聚論の根拠を見出したのである。

このことを、親鸞は『一念多念文意』に詳しく述べる。すなわち、そこでは、『大経』『如来会』双方の第十一願文をあげ、続いて『如来会』の成就文を

それ衆生あつて、かのくに生まれむとするものは、みなことごとく正定の聚に住す。ゆへはいかんとなれば、かの仏国のうちには、もろ／＼の邪聚および不定聚は、なければなり。⁽⁸⁾

と、釈している。ここでも、はっきりと「かのくに生まれんとするものは……」と述べられている。

さらに、そこでは続いて、

この二尊の御のりをみたてまつるに、すなわち往生すとのたまへるは、正定聚のくらゐにさだまるを、不退転に住すとのたまへるなり。このくらゐにさだまりぬれば、かならず先上大涅槃にいたるべき身となるがゆへに、等正覚をなるともとき、阿毘跋致にいたるとも、阿惟越致にいたるとも、ときたまふ。即時入必定ともまふなり。この眞実信樂は、他力横超の金剛心なり。しかれば、念仏のひとおぼ『大経』には、「次如弥勒」とときたまへり。弥勒は堅の金剛心の菩薩なり。堅とまふすは、たゞさまとまふすことばなり。これは聖道自力の難行道の人なり。横はよこさまに、といふなり。超はこえてといふなり。これは、仏の大願業力のふねに乗じぬれば、生死の大海をよこさまにこえて、眞実報土のきしにつくなり。「次如弥勒」とまふすは、「次」は、

ちかしといふ、つぎにという。ちかしといふは、「弥勒」は大涅槃にいたりたまふべきひとなり。このゆへに、弥勒のごとしとのたまへり。念仏信心の人も大涅槃にちかづくとなり。つぎにといふは、釈迦仏のつぎに五十億七千萬歳をへて、妙覺のくらゐにいたりたまふべしとなり。「如」はごとしという。ごとしといふは、他力信樂のひとは、このよのうちにて、不退のくらゐにのぼりて、かならず大般涅槃のさとりをひらかむこと、弥勒のごとしとなり。⁽⁹⁾

と、述べられる。つまり、ここでは、念仏信心のひとは、聖道自力の菩薩である弥勒に同じと釈されている。弥勒とは、未来仏である。

さらに、そのことは、『愚禿鈔』に「必定の菩薩と名くる也」と述べられている。現生正定聚の念仏者は、『大経』によって、等覺の菩薩、つまり、未来に成仏が約束されている「弥勒と同じ」とされるのである。

また、それは、「諸仏と等し」とも言われる。『末灯鈔』第七通には、

まことの信心のひとをば諸仏とひとしとまふすなり。また補処の弥勒とおなじともまふすなり⁽¹⁰⁾

と、述べられる。信心獲たものが、菩薩と同じであるとは、善導の言うところの（凡夫が仮名の菩薩となり、無生忍を得る）という説に符合する。

このように、念仏による生死出離の救いは、まさしく、現生の救いと理解されている。

もとより、それは、親鸞の独善ではない。「行巻」に示されるように、龍樹の「即時入必定」（『易行品』、曇鸞の「入正定聚之数」（『浄土論註』）の理解に基づいているのである。

正定聚とは、往生という救済の自覚をうることである。従来の浄土教のように、それが死後であるとするならば、現実生活は、永遠に救いとは無縁のものになる。現実生活と関係のない宗教は、普遍宗教ではない。現実生活の苦悩を救済してこそ、宗教の意義があるのである。

必ずやってくる死の問題は、生きている時に解決しておかねばならない。現生正定聚でなければ、無意味である。臨終をいのり、臨終を整え、来迎を求めても、それは、正しく、死にこだわり、とらわれている証しである。生きている時に死の問題を問い、死のとらわれをこえてこそ、真に人生が充実してくるのである。死をこえるとは、死の不安をこえることである。長短にとらわれず、命のまこと、深さにめざめることである。死を宣告され、死に直面した人が、逆に以後、充実した人生を送るのもこの立場である。死を実体化することなく、固執することなく、あるがままなすがままの自然法爾の心境にて、死そのものがどうでもよくなる。なぜなら、すでに成仏することが約束され、無生の生に目覚めているからである。

善導の『往生礼讃』の「前念命終、後念即生」を、親鸞は、

本願を信愛するは前念命終なり「即ち正定聚之数に入る」文

「即の時必定に入る」文

「又必定の菩薩と名くる也」文^(四)

即得往生は後念即生なり

と、理解する。前の念仏にて自力、つまり、エゴに固執した命を終え、後の念仏にて他力の生に即生する。つま

り、無生の生、生死を超えた世界に生きると親鸞は理解する。正しく、本願に生かされる世界である。

二 摂取不捨

ところで、親鸞は、この救いの利益を、「摂取不捨の利益」ということばで表現する。この領解に改めて注目したい。

ところで親鸞の『観経』理解は周知のとおりであるが、「化巻」に示されるごとく、要門釈迦教をあらわす願説と、弘願真実をあらわす隠説との二面的理解である。その方便・真実両面を持つ『観経』について、

またこの経に真実有り、これ乃ち金剛の真心を開いて摂取不捨を願わさんと欲す。⁽¹²⁾

と示す。つまり、ここでは、『観経』そのものを、ただ摂取不捨の一点のみを願わす經典として見ているのである。

さらに、その「摂取」について、『浄土和讃』では、左訓によって、

おさめ とる

ひとたひとりてなくすてぬなり

せふはものゝにくるをおわえとるなり

せふはおさめとる

しゅはむかへとる⁽¹³⁾

とまで述べる。仏縁なき生死罪濁の凡夫に対しても、如来からの回向による確かな救いのあることを説き示す文で

ある。

さらに、親鸞においては、他力とか阿弥陀とは、攝取不捨の働きそのものとしてとらえられている。

すなわち「行巻」には、

いかに況はんや十方群生海、この行信に帰命すれば、攝取して捨てたまはず、故に阿弥陀仏と名づけると、これを他力という。⁽¹⁴⁾

といわれ、『浄土和讃』には、

十方微塵世界の

念仏の衆生をみそなはし

攝取してすてざれば

阿弥陀となづけたてまつる⁽¹⁵⁾

といわれる。阿弥陀の阿弥陀たる本質的理由は、攝取不捨の大悲そのものであり、他力の他力たる理由も攝取不捨ということにおいてのみいわれるのである。

まことに、親鸞においては、真宗を、

誠なる哉、攝取不捨の真言超世希有の正法聞思して遅慮すること莫れ。⁽¹⁶⁾

と、とらえ、

弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じて、念仏まふさんとおもひたつころの

おこるとき、すなはち摂取不捨の利益にあづけしめたまふなり。⁽¹⁷⁾

という。したがって、そこには何ら難しい行、つまり、念仏を数多くとなえることも、見仏を成就できる能力も必要としないのである。無力のものが、ただ無条件に救われていくことを言うのである。それでこそ、他力であり、阿弥陀であるというのである。まさに、真宗とは摂取不捨の救済そのものであるとまで言い切るのである。

言うまでもないが、親鸞において摂取不捨といわれる場合、『末灯鈔』一に、

眞実信心の行人は、摂取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。⁽¹⁸⁾

と云うごとく、それは現生においての得益である。『正像末和讃』には、

弥陀智願の廻向の

信樂まことにうるひとは

摂取不捨の利益ゆへ

等正覚にはいたるなり⁽¹⁹⁾

とある。親鸞においては、常に現生において信心を得る人が等正覚にいたるのであり、現生において「弥陀の誓願不思議にたすけられまひら」すと信じて、念仏申すときに摂取不捨の利益にあずかるのである。

もとより、親鸞が、救済の証しを現生に見い出したのは、『大経』成就文の「即得往生往不退転」によることは周知のとおりであり、その現生正定聚、現生不退が親鸞教学の特質であることはいうまでもない。

つまり、『現生における摂取不捨』この点において、『臨終正念、臨終来迎』とはまったく異なる。臨終まつこと

なく、見仏の能力を持つことなく、来迎たのむことのない無条件の救済というところに普遍的展開を見るのである。このことは邪惡なこの身の現在に即する安住の場を開くこととなり、それこそ、真の救いとなるのである。

もとより、親鸞が何によって、この言を知りえたかといえ、言うまでもなく『観経』とともにそれを領解した『選択集』『摂取章』である。

しかれば、そこに引用される善導の三縁釈は、親鸞においては、『観経集註』を除いて一度も引用されていない。そのことは先学がすでに指適するところである。

それは、三縁釈が要門的構造を持つといわれるが、それにもまして、その本源である『観経』の「念仏衆生摂取不捨」の言がそのままストレートに大悲、他力回向を言いあらわしていると領解したからであると考えられる。もっと言えば、「摂取不捨」の真言を聞き開いて、わざわざ三縁釈を必要としないほど、ストレートに大悲の世界、他力の世界が感知できたものと考えられる。しかし、直接には、『選択集』所引の三縁釈があればこそ、親鸞はそれを手がかりとして、「摂取不捨」の真意をたずねることができたのである。

以上、我々は、親鸞における救済の証しとしての摂取不捨を見た。そして、それが上来問題として来た「来迎」とまったく違った普遍性を持ったものであることを見て来た。したがって、次に摂取不捨を主張する親鸞は来迎というものをどのように見たかを考えてみたい。

三 親鸞における「来迎」の理解

上來、述べて来たごとく親鸞においては、来迎は、まったく否定されている。今、特に『末灯鈔』一をあげるならば、そこには次のように教示される。

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、真実の信心をえざるがゆへなり。また、十悪五逆の罪人の、はじめて善知識にあふて、すゝめらるゝときにいふことばなり。真実信心の行人は、攝取不捨のゆへに、正定聚のくらゐに住す。このゆへに、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。来迎の儀式をまたず。正念といふは、本弘誓願の信樂さだまるをいふなり。この信心うるゆへに、かならず無上涅槃にいたるなり。この信心を一心といふ、この一心を金剛心という、この金剛心を大菩提心といふなり。これすなはち、他力のなかの他力なり。また、正念といふにつきてふたつあり。ひとつには、定心の行人の正念、ふたつには、散心の行人の正念あるべし。このふたつの正念は、他力のなかの自力の正念なり。定散の善は、諸行往生のことばにおさるなり。この善は、他力のなかの自力の善なり。この自力の行人は、来迎をまたずしては、辺地・胎生・懈慢界までも、むまるべからず。このゆへに、第十九の誓願に、諸善をして浄土に回向して往生せんとねがふひとの臨終には、われ現じてむかへんとちかひたまへり。臨終まつことゝ、来迎往生といふことは、この定心・散

心の行者のいふことなり。⁽²⁰⁾

極めて明解な文であり、見るもの易しであるが、その要をあげれば、親鸞は来迎を否定する理由として、「真実信心の行人は、摂取不捨のゆへに、正定聚のくらゐに住す」ということをあげる。つまり、正念の故に摂取不捨、摂取不捨の故に正定聚というのである。すなわち、臨終来迎を退けて、正念（「本弘誓の信樂定まる」）の摂取不捨をいうのである。

つまり、ここでは、来迎とは、自力諸行として、厳しく否定する。しかし、次にあげるように一方では「ものぐるをおわえとる」無条件の摂取不捨の大悲を底意にもった来迎釈をする。

すなわち、『唯信鈔文意』の「観音勢至自来迎」（『五会法事讃』）の釈下で、

まず「自」について、

「自」は、みづからといふなり。弥陀无数の化仏、无数の化観音、化大勢至等の、无量无数の聖衆、みづからつねに、ときをきらはず、ところをへだてず、真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、みづからとまふすなり。また「自」は、おのづからといふ。おのづからといふは、自然といふ。自然といふは、しからしむといふ。しからしむといふは、行者の、はじめて、ともかくもはからはざるに、過去・今生・未来の一切のつみを転ず。転ずといふは、善とかへなすをいふなり。もとめざるに、一切の功德善根を、仏のちかひを信する人にえしむるがゆへに、しからしむといふ。はじめて、はからはざれば、「自然」といふなり。誓願真実の信心をえたるひとは、摂取不捨の御ちかひにおさめとりて、まもらせたまふによりて、行人のはか

らひにあらず。金剛の信心をうるゆへに、憶念自然なるなり。この信心おこることも、釈迦の慈父、弥陀の悲母の方便によりて、おこるなり。これ自然の利益なりとするべしとなり。⁽²¹⁾

と、自然の意味にとり、さらに、自然の利益として攝取不捨を説く。

続いて「来」について、次のように釈す。

来迎といふは、来は、浄土へきたらしむという。これすなはち若くは不生者のちかひをあらはす御のりなり。穢土をすてゝ、真実報土にきたらしむとなり。すなはち他力をあらはす御ことなり。また来は、かへるといふ。かへるといふは、願海にいりぬるによりて、かならず大涅槃にいたるを、法性のみやこへかへるとまふすなり、法性のみやこといふは、法身とまふす如来の、さとりを自然にひらくときを、みやこへかへるといふなり。これを、真実実相を証すともまふす。无為法身ともいふ。滅度にいたるともいふ。法性の常樂を証すともまふすなり。このさとりをうれば、すなはち大慈大悲きわまりて、生死海にかへりいりて、普賢の徳に帰せしむとまふす。この利益におもむくを、来という。これを法性のみやこへかへるとまふすなり。⁽²²⁾

そして、その救済の具体相をあらわす「迎」について、

迎といふは、むかへたまふといふ、まつといふこゝろなり、選択不思議の本願、无上智慧の尊号をきゝて、一念もうたがふこゝろなきを、真実信心といふなり、金剛心ともなづく。この信樂をうるとき、かならず攝取してすてたまはざれば、すなわち正定聚のくらゐにさだまるなり。このゆへに信心やぶれず、かたぶかず、みだれぬこと、金剛のごとくなるがゆへに、金剛の信心とはまふすなり。これを迎というなり。『大経』には、「願

生彼国 即得往生 住不退転」とのたまへり。「願生彼国」は、かのくにむまれむとねがへとなり。「即得往生」は、信心をうればすなわち往生すといふ。すなわち往生すといふは、不退転に住するをいふ。不退転に住すといふは、すなわ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、すなわちといふ。すなわちといふは、ときをへず、日をへだてぬをいふなり。

と、現生正定聚・即得往生を意味するものとして領解する。まさに、来迎の言から、攝取不捨を学び、来迎とは即ち攝取不捨である時まで領解しているのである。

そして、その釈は、重ねて、次の「聞名念我総迎來」の釈下でも述べられる。

迎は、むかふるといふ、まつという。他力をあらわすころなり。來は、かへるといふ、きたらしむといふ。

法性のみやこへ、むかへるて、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、來をきたるといふなり。法性のさとりをひらくゆへに、來をかへるといふなり。

結局、親鸞においては、来迎とは、法性のみやこへ來たらしむことであり、すぐさまに正定聚に住することである。したがって、「念仏衆生攝取不捨」も「觀音勢至自來迎」もまったく同じであり、仏自らが、われわれにまで、動的に來り現れ、一切衆生を自己に攝取し、同化せずにはおかないのである。

邪惡な衆生をみそなわし、真如法性から、來生し、真実に帰せしめるべく、迎えとるもの、それが来迎である。

「来迎」もまた他力廻向の救いそのものをあらわす動的な表現であったのである。それは、生死罪濁の自己に出遇った者がたどりつく究極の世界におけることばであったのである。親鸞自身、他力、攝取不捨の大悲を迎ぐこと

ができたからこそ、はじめてこのことはがこのように見えて来たのである。

註

- (1) 『真聖全』一―二四
- (2) 『親鸞全』三、和文篇―一二七
- (3) 『同』同―一四八
- (4) 『同』一―四九
- (5) 『真聖全』一―九
- (6) 『同』一―二四
- (7) 『親鸞全』一―一九七
- (8) 『同』三、和文篇―一二九
- (9) 『同』同―同
- (10) 『同』三、書簡篇―七八
- (11) 『同』二、漢文篇―一三
- (12) 『同』一―二八八
- (13) 『同』二、和讃篇―五一
- (14) 『同』一―六八
- (15) 『同』二、和讃篇―五一
- (16) 『同』一―七
- (17) 『同』四、言行篇―三
- (18) 『同』三、書簡篇―五九
- (19) 『同』二、和讃篇―一四八
- (20) 『同』三、書簡篇―五九

24	23	22	21
ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ
同	同	同	同
ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ
三、	三、	三、	三、
和文篇一	和文篇一	和文篇一	和文篇一
一六四	一六〇	一五九	一五八

第六章 生死出離の実存的展開

一 主体的世界への転入——他力の念仏——

親鸞の立場は、念仏によって、ありのままの自己が問われ、現生に一切のとりわれを離れて生死を超えていくという立場である。

従って、その念仏は、手段化されたり、呪術化されるものではない。むしろ、そのような不純な心が、自身におこってくるからこそ、その信心の不純性を、如来の声としての念仏によって、臨終に至るまで、内面に問い続けていくものとして示される。親鸞においては、その純・不純のあり方が、来迎をいのるところのいのりに課題化され、信心純化の手がかりとされている。

上に述べてきたごとく、来迎は、「来迎引接の願」として、第十九願に願われ、三輩の文に成就するところである。だが、それはどこまでも、積んだ功德の代償として、いのる立場であり、どこまでも死の瞬間にとらわれ、その安住を得ることに執着している。

それゆえ、親鸞は、来迎引接を願ひ、定散二善を内容とする第十九願を

然るに二善三福は報土の真因に非ず⁽¹⁾

然るに常没の凡愚、定心修し難し、息慮凝心の故に。散心行じ難し、魔惡修善の故に。⁽²⁾

と、退ける。定散二善によって、来迎をいのり、福德をたのむ立場は、厳しく否定される。しかし、その立場は、単に廃捨されるのではなく、

定散・三福、三輩・九品、自力仮門なり。⁽³⁾

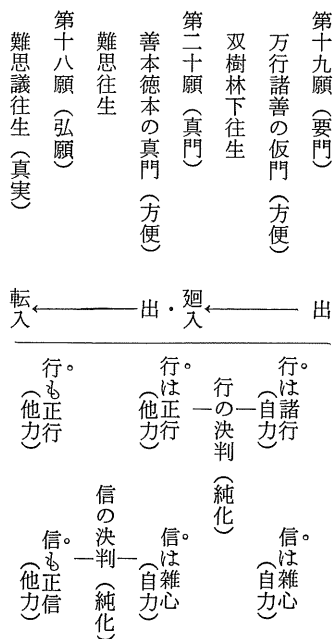
と、それは、方便仮門として位置づけられる。それは、親鸞自身の体験的な歩みから、なされたものである。その体験はいわゆる三願転入と名づけられている。具体的には、「化巻」に記されるところである。

すなわち、そこには、

ここをもって、愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依って、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。善本・徳本の真門に回入して、ひとへに難思往生の心を発しき。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。速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲ふ。果遂の誓、良に由あるかな。ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝のために、真宗の簡要を撫ふて、恒常に不可思議の徳海を称念す。いよいよこれを喜愛し、特にこれを頂戴するなり。⁽⁴⁾

と、記される。その関係を图示すると、次のようになる

第十九願とは、定散二善、万行諸善つまり、自らの理性と知性でもって、自分の価値を高め、死をこえて行くことができるとする立場である。それは、釈尊の双樹林下の往生になぞらえて、そう呼ばれている。しかし、その道に対し、親鸞は、韋提希と同じく「いづれの行も及びがたき身」と、及びがたい自己を自覚せずにはおれなかつ



た。万行諸善によって、賢くなろうとすればするほど、つまり、力で死をこえようとすればするほど、自らが煩惱多き凡夫であることがいよいよ知らされてきたのである。

それゆえ、念仏に出遇ったのである。それが善本・徳本としての念仏である。このことはいわゆる諸行から念仏へという行の決判である。しかし、さらに今度は、その念仏をいのりの手段とする心が問われてきたのである。その真実の法（念仏）に照らされつつも、自らの抜き難き定散心、つまり、功利と打算の執心から抜けきれない立場——すなわち、本願の嘉号を以って、己が善根と為すが故に信を生ずること能はざるわれわれ——が課題になってくる。行は真実なれども、信は不純である。それが、二十願で、難思往生と名づけられる。つまり、行は、諸行から念仏に変わったけれども、信は、変わらず、不純なままである。難思ではあるが、未だ義（はからい）の世界である。だが、その信のあり方が批判され、課題化されてくるところに、二十願「果遂の誓の由」がある。その信は、罪

福信と呼ばれ、親鸞においては、ことさらに深く自己の課題とされている。そのことは、外ならぬ執着心、とらわれからの完全な脱却である。その信の純化こそ、正しく、純粹他力の立場である。それを、今、親鸞は第十八願による難思議往生と呼ぶ。思議すべからず、つまり、思いもはかりもこえた立場である。しかし、この立場とて、「今特に……」とあるからといって、特定の時間に限定できるものではない。自らにおいて獲信の時間を定めたたんに懈怠、増上慢の世界に転落する。それは、時をこえた「今」である。つまり、きのうも今、きょうも今、あすも今、つまり、「自身は現に……」と、自己が課題になるときいつも「今」であり、その意味では永遠に「今」である。

したがって、常に、流転する虚仮なる自己が問われ、そのことによって、それを出ずる。そして、義なきを義とする難思議に転入するのである。

そのはからいを離れた世界とは、正しく無死無生の世界である。それは、「浄土はよき所」という価値観に基づき、それをいのる心すらすでに否定されている。「臨終まつことなし、来迎たのむことなし」である。もし、「浄土はよき所」という価値観に立って、自らのエゴで浄土を求めるというのであれば、浄土を実体視しているのであり、念仏によって、除災招福のご利益をいのるのと少しも違わない。自らはからいを離れるが故にその世界を「選択の願海」と表現されるのである。

「選択の願海」とは、選択は如来選択、如来の攝取であり、願海とは、如来本願の広大さを示す。そのことは、逆に、自らのエゴ、我執を離れた世界という意であり、自己の思い、義（はからい）の範疇をこえた世界という意

ある。つまり、あるがまま、なすがままという自然法爾の世界である。

しかしながら、その利益を求めていゝのる立場、つまり、定散心とか罪福信と呼ばれる立場は我拗に、われわれの心に忍びこんでくる。その苦闘の跡が前の三願転入であつた。その心に覆われることを親鸞は仏智疑惑という。それは、自らの意志で疑うというのではなく、自らの我執によって、その仏智に気づいていない立場を言っているのである。

不了仏智のしるしには

如来の諸智を疑惑して

罪福信じ善本を

たのめば辺地にとまるなり

仏智の不思議をうたがひて

自力の称念このむゆへ

辺地懈怠にとどまりて

仏恩報ずるころなし

罪福信ずる行者は

仏智の不思議をうたがひて

疑城胎宮にとどまれば

三宝にはなれたてまつる⁽⁵⁾

仏智を了らないことが、疑惑であり、それがエゴに基く称念（称名念仏）である限り、辺地僻慢界、疑城胎宮（エゴにとらわれた狭い世界、浄土の辺地）に留まって、仏法僧との出遇いが無い。それゆえ仏恩を報ずる心もさらさらないと述べる。念仏に出遇いながらも、自らが執着心にとらわれ、その念仏を功利の手段としている立場である。つまりいのちを私有化し、その自我的欲求を満たすために念仏を利用する立場である。

すでに『歎異抄』に、

念仏には無義をもつて義とす。不可称不可説不可思議のゆへに⁽⁶⁾

と、言われるように、親鸞の言う念仏とは、称することも、説くことも、思議することもできない如来のはたらきである。自己のエゴ、我執を少しも雑えない。それゆえ、行も信も「たまわりたるもの」（本願力廻向）、如来の念仏、他力の念仏といわれるのである。

従って、そこでは、いかなる執着もない、臨終も来迎もどうでもよくなるのである。それすらとらわれない。実体的な命の思いをこえているのである。ただ、すべてを如来にまかせて、淡淡と、あるいは、融通無碍に生きるのみである。いのちは与えられたものと思われてくる世界である。

だが、その世界に帰するのも、十九願、二十願の自力無効の体験があればこそである。それゆえ、それらを否定媒介、つまり「方便」と呼んでいるのである。

二 信心の純化による生死の超断——「横超断四流」——

ところで、このような立場を親鸞は、善導の「横超断四流」(『観経疏』)の言によって確認する。つまり、他力(「横」)で、即時に証果を得(「超」)、生・老・病・死(「四流」)を断つと述べる。

もともと、このことは、『大経』によっている。『大経』では、悲化段において、「過度生死」の課題を、横に五惡趣を截り、惡趣自然に閉じん⁽⁷⁾

と説き、さらに、

極長生を獲、寿樂極まりあることなかるべし。⁽⁸⁾

と、教える。そして、そこでは、横截されるべき五惡趣が詳しく説かれていたが、それは他ならぬ、われわれ群萌の生死流転の相である。

そのことが、今、善導によって、

道俗時衆等、おのおの無上心を発せども、生死甚だ厭いがたく、仏法また欣ひがたし。共に金剛の志を發して、横に四流を超断し、弥陀界に願入して、帰依し合掌して礼したてまつれ。⁽⁹⁾ (傍点筆者)

と、受けとめられたのである。すなわち、ここでは、四流を断つことが、無上心(菩提心)、あるいは金剛の志を發して、という形で領受されている。そのことは、それが「心」の問題、主体的世界において超えるものであるとの立場に立っている。

それゆえ、親鸞は、今、生死出離を明らかにするにあたり、信心（菩提心）のあり方を問う中で述べられる。

横超断四流と言うは、横超は、横は堅超・堅出に対す。超は迂に對し廻に對するの言なり。堅超は、大乘実実の教なり。堅出は大乗権方便の教、二乗・三乗迂廻の教なり。横超は、すなわち願成就一実円満の真教、真宗これなり。また横出あり、すなわち、三輩・九品、定散の教、化土・懈慢、迂廻の善なり。大願清淨の報土には、品位階次を云わず、一念須臾の傾に速やかに疾く无上正真道を超証す、かるがゆえに横超と曰うなり。⁽¹⁰⁾

と、述べる。つまり、広大な仏教を、「堅超」「堅出」「横超」「横出」で分類する。「堅」とは自力（エゴに立却する立場）、「横」とは他力、「出」とは漸（次第）に徳を積んで仏果を証する立場）、「超」とは頓（即時、瞬時に仏果を得る立場）という意である。

その中で親鸞は、自身において「堅超」「堅出」「横出」の三つの立場が、「及び難き」道であることを自覚して、ただ「横超」、他力念仏しかないとの確かめをするのである。

しかも、この中で、「横」の立場に立ちつつもそれにともなう信心のありようを批判して、定散心を旨とする「横出」を廃し、純粹他力の信心に立つ「横超」のみを立てている。

つまり「堅」、あるいは「出」の立場は、どこまでも、エゴ、我執に基づく信心、つまり、利益を求める心であり、「横超」こそ他力によるはからい、分別心なき、如来の信心（仏心）であるという見方である。それゆえ、その立場に立てばこそ、四流を断つというのである。

「信巻」では、さらに、

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。かるがゆえに断と曰うなり。四流は、すなわち、四暴流なり。また生・老・病・死なり。⁽¹¹⁾と、釈する。

「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」とは、実体的な生も、実体的な世界もないとの意である。主体的な信の確立しか、生死を過度する道はないのである。

このような厳しい信心の純化のあり方は、親鸞の自名をもって書題とする『愚禿鈔』の中でもなされている。『愚禿鈔』とは、図表的表現に終始し、文意が甚だ解し難い。だが、その示すところは、上巻は、一代仏教を前出の堅超、堅出、横超、横出という四つのパターンで、相対的に分類し、自力無効の信知による「ただ念仏」という自覚において、他力横超、選択本願を絶対判として選んでいる。それは、いわゆる念仏に帰するという行の批判であり、歩むべき道の主体的選びである。

ところが、下巻では、同じパターンで自らの信心が決判されている。つまり、自らの信のあり方を例の四つのパターンで分類し、そこから忍び寄る堅超、堅出、横出の立場、つまり、定散心、罪福信を廃し、あるいは、それを方便として、横超他力すなわち、真実信心に帰した歩みが述べられているのである。

今、「信巻」に述べられる横超断四流による菩提心釈も、正しく、同じ立場に立つものである。そのありようは、行の批判から、信の批判へという方向を持つ三願転入と基本的に同じ展開である。

従って、親鸞における信、つまり、横超他力の信とは、決して力み、祈る信ではない。逆に、如来回向のたまわりたる信である。

つまり、

信樂を獲得することは、如来選択の願心より發起す。⁽¹²⁾

といわれるように、衆生のおこす心ではなく、願より生ずる信である。それゆえ、その信は「聞く」ということによって成就すると示される。

『一念多念文意』に

きくといふは信心をあらわす御のりなり。⁽¹³⁾

と、

また、「信巻」では、菩提心釈に先だって、

聞と言うは、衆生、仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし。これを聞と曰うなり。信心と言うは、すなわち、本願力回向の信心なり。⁽¹⁴⁾

と言うのである。

そして、そこでは続けてその金剛の真心を獲得すれば、横に五趣・八難の道を超え、必ず現生に十種の益を獲得と述べる。すなわち、その十とは、

一つには冥衆護持の益、二つには至徳具足の益、三つには転悪成善の益、四つには諸仏護念の益、五つには諸

仏称讃の益、六つには心光常護の益、七つには心多歡喜の益、八つには知恩報徳の益、九つには常行大悲の益十には、正定聚に入る益なり。⁽¹⁵⁾

である。

もとより、これは、第十益にすべてが摂まるのである。いわゆる、上述した現生正定聚である。

さらに、親鸞は、「信巻」では、上述した横超断四流积に次いで、「金剛心の行人」を「真の仏弟子」と名づけ、仮と偽に對す。もちろん、これはどこまでも主体的な立場におけるものであり、他者を仮・偽と批判するものではない。

そして、その大涅槃を超証すべき、真の仏弟子の引証に『往生礼讃』（善導）の

前念に命終して後念にすなわちかの国に生まれて、長時・永劫に常に無為の法樂を受く。乃至成仏までに生死を遂す、あに決しみにあらずや。⁽¹⁶⁾

の文を引き、さらに、真の仏弟子を、

真に知りぬ。弥勒大士、等覺金剛心を窮むるがゆえに、龍華三会の曉、当に无上覺位を極むべし。念仏衆生は、横超の金剛心を窮むるがゆえに、臨終一念の夕、大槃涅槃を超証す。かるがゆえに、「便同」と曰うなり。しかのみならず、金剛心を獲る者は、すなわち、韋提と等しく、すなわち、喜・悟・信の忍を獲得すべし。⁽¹⁷⁾

と述べる。

すでに述べたように、親鸞は『愚禿鈔』において「前念命終後念即生」の文を「即得往生」の意と解し、現生正

定聚論の証文としてゐる。つまり、現生に死をこえる立場の証文として見てゐるのである。そして、横超の金剛心を窮むるものは、韋提と同じ忍（さと）りを得、さらにそれゆゑ「臨終一念の夕に大槃涅槃を超証す」と述べる。韋提の忍とは、喜・悟・信の無生忍であり、無生の命にめざめることである。すでに第二章で述べたとおりである。明らかに、これらの文は、他力の信心を獲たものは、現生に、無生無滅のさとりを得、無生の生に生きる、つまり、生死をこえることが、信心の純・不純にかかつており、同時にそれが、現生正定聚の内実であるという証左になるのである。いみじくも、それは、次の二首の『和讃』が最もよく示すところである。

五濁惡世のわれらこそ

金剛の信心ばかりにて

ながく生死をすてはてゝ

自然の浄土にいたるなれ

金剛堅固の信心の

さだまるときをまちえてぞ

弥陀の心光摂護して

ながく生死をへだてける⁽¹⁸⁾

かくして、生死を超過する道を「金剛の信心」の獲得に、求めた親鸞は、そのゆえをもって、大信の徳を、

長生不死の神方、忻浄厭穢の妙術⁽¹⁹⁾（信巻）

とか、

除疑獲徳之神方、極速円融之真詮、長生不死之妙術（『浄土文類聚鈔』⁽²⁰⁾）と、最大限に讃えているのである。

三 浄土の内景——「心は浄土に遊ぶ」——

すでに見てきたごとく、「横超断四流」とは、「すでに六趣・四生、因亡じ果滅す」ものとされる。無生に目覚めるのであるから、六道も四生もない。「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」である。生も死もない。無滅である。その意味では、現在における獲信の内景であり、決して未来に得る境地ではない。しかし、自らの肉体は現存する。つまり、「臨終の一念に大槃涅槃を超証す」との確信において、現在にその利益を得るのである。すなわち、現在において、すでに死が先驗されているのである。

正しく、「信に死し、願に生きる」（曾我量深）のである。救いが、現在に成就するのである。

浄土は、実体的に見る世界ではない。浄土は「過十萬億仏土」（『大経』・『小経』）である。しかし、同時に「去此不遠」（『観経』）である。人間の思いや分別心が破れた時、足下に浄土が見えてくる。それは、浄土往生が確証されてくることである。親鸞は、現生正定聚につくことを「往生す」、あるいは、「往生を得」とさえる。また、『末灯鈔』には、

信心のさだまるとき、往生またさだまるなり⁽²¹⁾

という。それは、信心によって往生することが確証されとの意に受けとるべきである。どこまでも「必至」の立場である。

なぜなら、「証卷」には、

正定聚に住するがゆえに必ず滅度にいたる。²²⁾
(傍点筆者)

と言われる。また、上述のごとく「弥勒と同じ」「必定の菩薩」といわれる限り、現在に救われているが、仏ではない。もちろん、成仏が必至に確証されているが……。

そのあり方を親鸞は、

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、如来とひとしとまふすこともあるべしとしらせたまへ。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。浄土真実のひとつも、このこゝろをこゝろうべきなり。光明寺の和尚の『般舟讃』には信心のひとつは、この心すでに、つねに浄土に居すと積したまへり。居すといふは、浄土に信心のひとつのこゝろつねにあ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、信心のひとつは如来とひとしとまふすこゝろなり。²³⁾

と、いつている。もともと、この文は善導の『般舟讃』によっているが「この身こそあさましき不浄造悪の身」なれども、「信心のひとつは、その心すでに常に浄土に居す」と言う。身は此土であるが、心は浄土に居す。滅び行く身をもちつつも、心は不生不滅の浄土に生きているのである。

「帖外和讃」の、

超世悲願をききしより

われら生死の凡夫かわ

有漏穢身はかはらねど

心は浄土に遊ぶなり²⁴⁾

という『和讃』もまたその辺を示しているのである。

人は、信心によって、生死を越えながらも生死の中に生きている。有漏穢身の身をもち生死の中に生きている限り、浄土は、来生であって、今生ではない。しかし、信心を獲たことによって、すでに「心は浄土に遊」んでいるのだから、あるいは、すでに「心は浄土に居す」のであるから、浄土は今生であるともいえる。しかし、それは、どこまでも主体的立場において言えるところである。それが、親鸞の現生正定聚論、即得往生論である。

その点について『尊号真像銘文』には、

ひこ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すてたまはされば、摂得往生とまふすなり。²⁵⁾ (傍点筆者)

と述べる。

従来の浄土教の、臨終に往生して、その後、正定聚に往し、成仏するという立場とはまったく異なる。どこまでも、主体（心）では、現生に死を超え、そのことによって、臨終を問題とせず肉体の死を起えていこうとする論理

である。

結局、従来の立場は、念仏を称え、徳を積み、その徳によって、生死を超えようとするのに対し、今は、その功利と打算を離れ、如来の意のままに、主体的な立場で身をまかせきって生きるというあり方である。

自ら励んで信を発こすのではなく、如来より「たまわりたる信心」、つまり、如来の願心に目覚めた時、たちどころに、正定聚不退の位に住し、浄土往生が定まるとする立場である。だから、死を滅却すべき鋭い集中力と堅固な理性といった能力がなくとも、仏となる道、つまり、生死を超えて行く道が、ここに開かれてくるのである。正しく、それは凡夫としての韋提希の救いに外ならない。遠く釈尊の解脱の境地が、今、凡夫における獲信の内景として示されているのである。

「有漏穢身は変わらねど」「超世の悲願」によって、「心は浄土に遊ぶ」のである。長生、安楽の価値観がひるがえされたとき、すなわち、実体化された肉体としての生死が実存的に転換された時、その脚下に、真の長生、真の安楽たる永遠普遍の世界が開かれてきたのである。もはや、死はどうでもよい、生きようが死のうがそのことは問題とならない。一切を他力にまかせた世界である。

四 宗教的実存の生——「生死即涅槃」——

第二章の『浄土論註』からみた生死の超越は、そのまま、親鸞に伝承され、展開されている。

親鸞は、『正信偈』『曇鸞章』に

浄土教における死の受容と超越

感染の凡夫、信心発すれば、

生死即涅槃なりと証知せしむ⁽²⁰⁾

と言う。自身のすみずみまで、煩惱に染まり、生死にとらわれ、それに苦しむ凡夫が、よく往相廻向の信心をおこせば、つまり、如来の真実心にめざめ、その虚妄を自覚したならば、そのままが、すでに涅槃にいたる必然性をもつ、あるいは、そういうあり方に転ぜられるというのである。

実体的「生死」は、それ自体を虚妄と知らせる真実如来により、実存的に転換させられると、そのまま寂靜の境地としての涅槃界となる。『涅槃經』に示されるごとく、涅槃とは「無生」であり、「不生」である。それは現実を離れて、別の世界としてあるものではない。「如」との出遇いをおして、そのまま開けてくる世界である。「老いない」「死なない」という妄想が、「如」^{ありのまま}との出遇いをおして破られる。「如意」が、「不如意と自覚」されたとき、その事実が引き受けられる。そのままに救われているのである。しかし私の思いはひっくりかえっている。如との出遇いによって、自己自身の価値観は転ぜられているのである。それが、大乘仏教のいわゆる「即」の立場である。

したがって、この場合、「即」とは、同時即であり、意味的には、「転ず」との内容を持つ。

転ずといふは、つみをけしうしなはずして善になすなり。よろづのみづ大海にいればすなはちうしほとなるがことし⁽²¹⁾。

と釈される。いわゆる、『正信偈』の

衆水の海に入りて一味なるが如し⁽²⁸⁾

である。

親鸞は、そのことを曇鸞の『浄土論註』に学び、

名号不思議の海水は

逆誘の屍骸もとどまらず

衆悪の万川帰しぬれば

功徳のうしおに一味なり

尽十方無碍光の

大悲大願の海水に

煩惱の衆流帰しぬれば

智慧のうしおに一味なり⁽²⁹⁾

と、讃ずる。

また、その前には

無碍光の利益より

威徳広大の信をえて

かならず煩惱のこほりとけ

浄土教における死の受容と超越

すなはち菩提のみづとなる

罪障功德の體となる

こほりとみづのごとくにて

こほりおほきにみづおほし

さはりおほきに徳おほし⁽⁸⁰⁾

と、歌われる。さらに、「正像末和讃」でも

弥陀の智願海水に

他力の信水いりぬれば

真実報土のならひにて

煩惱菩提一味なり⁽⁸¹⁾

弥陀智願の広海に

凡夫善惡の心水も

歸入しぬればすなはちに

大悲心とぞ転ずなる⁽⁸²⁾

と、述べる。

つまり、罪障と功德、煩惱と菩提は、体一つであり、罪障、煩惱はそのまま時剋の極促、つまり、信の一念に、

功德、菩提に転ぜられるとの立場である。転ずというのは、そのものを消し失わず、そのままの転換である。一念というのは、「信心をうるときにきわまりをあらわすことば」(『一念多念文意』)である。たちまち、煩惱が菩提となり。悪がそのまま善となるのである。

このことは、論理をこえた論理である。論理的には不可能であり、むしろ、矛盾しているときえ思われる。

しかし、このことは、主体的な立場で考えるべきである。対象(客体)を変換して、苦をこえようとするのではなく、主体、つまり、自己の価値観が転ぜられたと見るべきである。

苦であると認識している自己の価値感が普遍(真如)によって転ぜられると、その苦が、苦でなくなる。苦の原因と考えられる煩惱も罪障もすでに、煩惱や罪障でなくなってくる。むしろ、如来の善、功德とさえ見えてくる。対象(客体)が変わるのではなく、如来との出遇いによって自己がひっくりかえされるのである。自己が転換されると、煩惱は煩惱でなくなる。罪障が罪障でなくなってくる。従って、「転ず」とは、実は対象の「転」ではなく、自己の「転」と理解すべきである。それが仏教の救いである。

つまり、奇跡を呼び起して苦から解放されるのではなく、——奇跡は起るはずもない——如来との出遇いによって、こちらの苦に対する価値観が破られると、その時、われわれは、苦を苦と認識しない世界に立つことができ。本願に帰すれば、自我に基づいた立場が壊かれる。同時に、それまで描いていた妄想(自我に基づいた価値観の立場)を妄想と知らされてくるのである。

たとえば、牢獄に幽閉せられた韋提希夫人に対し、釈尊は脱獄させて救出しようとはしなかった。また、夫人も

それを求めず、

唯、願わくは世尊、我がために広く憂悩なき処を説きたまえ。我当に往生すべし。⁸⁴

と、生死罪濁を超過する道を求めている。対象を転換して、逃げ道を探すのではなく、罪障の自身を懺悔することによって、つまり、自らが転ぜられることによって、救われている。仏力によって、わが子を「惡子」を呼んでいた自己が破られ、牢獄に幽閉せられたままで生死を超えているのである。

阿闍世においても然りである。『涅槃經』の中で、「無根の信」を獲た阿闍世は、

我、常に阿鼻地獄に在りて、無量劫の中にもろもろの衆生のために苦悩を受けしむとも、もって苦とせず。⁸⁵
といい、さらに、

その時に阿闍世王、耆婆に語りて言わまく、耆婆、我、今、末だ死せざるにすでに天身を得たり。短命を捨てて長命を得、無常の身を捨てて常身を得たり。⁸⁶

と、対象を変えるのではなく、自らの主体的転換によって、苦を苦としない「常身」に目覚めている。

生死の苦、それは、生死の長短という価値観にとらわれた、自我による苦である。その価値観が、如来、真実（普遍）によって破られる。それゆえ、長短は、問題となくなる。本来のあるがまま、なすがままである。長短のとらわれ、分別がなくなり、苦を苦と認識しなくなる。いわゆる、長くてもよし、短くてもよしと落ちつける世界である。それが生死出離、生死解脱である。

如来真実に、自己の価値観が破られて、あるがまま、なすがままの世界に落ちつける。それを親鸞は自然法爾と

いう。もともと自然法爾の世界にありながら、私の思いが我執をはって力んでいたのである。

自然といふは、自はおのづからといふ。行者のはからひにあらず、然といふはしからしむといふことばなり。しからしむといふは、行者のはからひにあらず、如来のちかいにてあるがゆへに法爾といふ。法爾といふは、この如来の御ちかひなるがゆへに、しからしむるを法爾といふなり。(略)すべて、ひとのはじめてはからはざるなり。このゆへに、義なきを義とすとするべしとなり。⁶⁷⁾

自分で自分は破られない。如来真実に照らされて、つまり、本願との出遇いによって、はじめて、「卯毛羊毛のさきにいるちりばかり」ほどの罪惡も見えてくる。自己が破られるのもひとえに、他なるもの^{はた}の力きである。

それは、

行者のはじめて、ともかくもはからはざるに過去、今生、未来の一切のつみを善に転じかへなす⁶⁸⁾

という力き^{はた}である。ひとたび、善惡の価値観^{ハチ}自^{ハチ}我^{ハチ}の価値観が壊されると過去・今生・未来に通じる一切の罪が、善に転じる。つまり、すべてが涅槃界のもの(善)、仏事となる。一切が如来のはたらき(功德)となるのである。むしろ、そういう見方に転ぜられるのである。

人間である限り、「生死の苦海」にある。しかし、本願に出遇い、「常」であるという価値観、つまり、「三有虚妄の生」が破れ、無常が自覚されると、そのままの世界に落ちつける。それこそ、「常住の国」、すなわち、「無生の生」に立っているのである。そこには、もはや、長短にとらわれ、苦しむ世界が断じられている。身は死にゆくが、老いも恐くない、病いも恐くない、死も恐くない。大安慰の世界である。

註

- (1) 『親鸞全』一—二七六
- (2) 『同』一—二八九
- (3) 『同』一—二九〇
- (4) 『同』一—三〇九
- (5) 『同』二、和文篇—一八八
- (6) 『同』四、言行篇—一三
- (7) 『真聖全』一—三一
- (8) 『同』同
- (9) 『親鸞全』九、加點篇(三)—三
- (10) 『同』一—一四一
- (11) 『同』一—一四二
- (12) 『同』一—九五
- (13) 『同』三、和文篇—一二六
- (14) 『同』一—三八
- (15) 『同』一—三八
- (16) 『同』一—四三
- (17) 『同』一—五一
- (18) 『同』二、和讃篇—一二五
- (19) 『同』一—九六
- (20) 『同』二、漢文篇—一三五
- (21) 『同』三、書簡篇—六〇
- (22) 『同』一—九五
- (23) 『同』三、書簡篇—六九

- 24 『真宗聖典』(法蔵館版) 一一六三
 25 『親鸞全』三、和文篇一九六
 26 『同』一八九
 27 『真聖全』二一六二三
 28 『親鸞全』一八六
 29 『同』二、和讃篇一九六
 30 『同』二、和讃篇一九六
 31 『同』二、和讃篇一六九
 32 『同』二、和讃篇一七八
 33 『同』三、和文篇一二七
 34 『真聖全』一五〇
 35 『親鸞全』一七四(「信卷」所引)
 36 『同』一七五(「信卷」所引)
 37 『同』三、書簡篇七二
 38 『真聖全』二六二二

付、本稿「その一」は、『同明仏教』第二十三号に、「その二」は、『同明大学論叢』第五十八号にそれぞれ掲載。

(本学助教授・真宗学)