

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 ——

その二

田代俊孝

第三章 臨終来迎思想と死の受容

一 臨終来迎

二 『往生要集』と臨終行儀

三 無常院と糸引き往生

第四章 死苦の普遍的解決の萌芽

一 臨終来迎の課題と法然の立場

二 来迎から摂取へ

(続く)

第三章 臨終来迎思想と死の受容

一 臨終来迎

日本において、生死の問題を庶民レベル（凡夫の立場）で、正面から課題にしたのは、やはり、浄土教であった。社会的状況にもよるが、そのピークは平安、鎌倉期である。しかし、その両期におけるそれに対する対応は、質的に異っている。それは、平安仏教と鎌倉仏教の質的な違いを見れば、容易にうなづくことができる。

『往生要集』に

寿もまた無量なれば、終に生老病死の苦なし。⁽⁴⁾

と、言われるように、浄土往生によって、生死をこえて行くことに変わりはないが、平安期における浄土教信仰の救済の証しは、いわゆる来迎引接ということであった。

ここでは、死の瞬間が何よりも問題とされ、その時、仏を見るか否か、それによって、死後に極楽浄土へ行けるか否か、を最大の問題として、阿弥陀を信仰していたのである。ある意味では、この時代ほど、日本において“死”が問題にされた時代はないといってもよいほどである。

今日、そのモニュメントとして残される来迎芸術は、それを如実に物語っており、それを眼前にした時、今なお

その希求する願いが伝わってくるかの如くである。美しく、しかし、一面どこか悲哀を秘めた貴族的かつ厭世的な浄土信仰が何故に当時の貴族たちの心を引きつけたかは、当時の時代背景によるとも考えられる。

浄土教の立場は、基本的には、臨終の後（死後）に浄土に往生し、正定聚に往し、然る後に成仏するという立場である。

その往生とは、「此岸を捨て、彼岸に往き蓮華化生する」つまり、言うまでもないが、此岸を捨て、彼岸の浄土に往生して仏になるという他土得証といわれる救いである。従って、来迎往生というのも、この考えに立っているものである。

さて、来迎往生とは、いかなることを指して言うのであろうか。それは、『大無量寿経』「三輩段」に

仏、阿難に告げたまわく、「十方世界の諸天人民、それ心を至してかの国に生まれんと願することあらん。おおよそ三輩あり。その上輩というは、家を捨てて欲を棄てて沙門と作り、菩提心を発し、一向に専ら無量寿仏を念じ、もろもろの功徳を修して、かの国に生まれんと願ぜん。これらの衆生、寿終わらん時に臨んで、無量寿仏ともろもろの大衆と、その人の前に現ぜん。すなわちかの仏に随いてその国に往生せん。すなわち七宝華の中より自然に化生し、不退転に住せん。智慧勇猛にして神通自在ならん。このゆえに阿難、それ衆生ありて、今世において無量寿仏を見たてまつらんと欲わば、無上菩提の心を発し功徳を修行してかの国に生まれんと願はずべし。」

仏、阿難に語りたまわく、「それ中輩というは、十方世界の諸天人民、それ心を至してかの国に生まれんと願

願ずることあらん。行じて沙門と作り大きに功德を修すること能わずといえども、当に無上菩提の心を発し一向に専ら無量寿仏を念じ、多少に善を修し、齋戒を奉持し、塔像を起立し、沙門に飯食せしめ、繪を懸け燈を然し、華を散じ香を焼きて、これをもつて回向してかの国に生まれんと願ぜん。その人終わりに臨んで、無量寿仏、その身を化現せん。光明相好つぶさに真仏のごとくならん。もろもろの大衆とその人の前に現ぜん。すなわち化仏に随いてその国に往生し不退転に住せん。功德智慧、次いで上輩の者のごとくならん。」

仏、阿難に告げたまわく、「その下輩というは、十方世界の諸天人民、それ心を至してかの国に生まれんと欲せんことあらん。たといもろもろの功德を作ること能わざれども、当に無上菩提の心を発して一向に意を専らにして、乃至十念、無量寿仏を念じてその国に生まれんと願ずべし。もし深法を聞きて歎喜信樂せん。疑惑を生ぜず。乃至一念、かの仏を念じて至誠心をもつてその国に生まれんと願ぜん。この人終わりに臨んで夢のごとくにかの仏を見たてまつりて、また往生を得。功德智慧、次いで中輩の者のごとくならん。」⁽²⁾

と、説かれる。つまり、家を棄てて沙門となり、菩提心を発し、一向に専ら無量寿仏を念ずるなど、能く、三輩の行業を行じ得る者の寿終らんとする時に臨んで、無量寿仏ともろもろの大衆とが、その人の前に現れるということである。

さらに、このことを具さに知るには『観経』の所説によらねばならない。

『観経』には、第九真身観において、

無量寿仏に八万四千の相まします。一一の相に、おのおの八万四千の随形好あり。一一の好にまた八万四千の

光明あり。一一の光明遍く十方世界を照らす。念仏の衆生を撰取して捨てたまわず。その光明・相好および化
仏、具に説くべからず。但、当に憶想して、心眼をして見せしむべし。この事を見れば、すなわち十方一切の
諸仏を見たてまつる。諸仏を見たてまつるをもつてのゆえに「念仏三昧」と名づく。^⑧

と、念仏の白毫觀仏による見仏の行業を勧めめる。(しかし、ここでは、鋭い集中力でもつて仏を見て撰取されるこ
とは説かれているが、それが臨終時ではなく、平生においてである。)

一方、『大經』の三輩段を開いたところの『觀經』九品段には、明確かつ具体的に、臨命終時の無量寿仏と諸の
化仏の來迎を説く。

仏、阿難および韋提希に告げたまわく、「上品上生」といは、もし衆生ありて、かの國に生まれんと願ず
れば、三種の心を發してすなわち往生す。何等をか三つとする。一つには至誠心、二つには深心、三つには回
向發願心なり。三心を具すれば、必ずかの國に生ず。また三種の衆生ありて、當に往生を得べし。何等をか三
つとする。一つには慈心にして殺せず、もろもろの戒行を具す。二つには大乘方等經典を誦誦す。三つには六
念を修行す。回向發願してかの國に生ぜんと願ず。この功德を具すること、一日乃至七日して、すなわち往生
を得。かの國に生ずる時、この人精進勇猛なるがゆえに、阿弥陀如来、觀世音・大勢至・無數の化仏・百千の
比丘・声聞大衆・無數の諸天・七宝の宮殿と、觀世音菩薩、金剛台を執りて、大勢至菩薩と行者の前に至る。
阿弥陀仏、大光明を放ちて行者の身を照らしたまう。もろもろの菩薩と手を授けて迎接す。觀世音・大勢至、
無數の菩薩と、行者を讚歎して、その心を勸進す。行者見已りて歡喜踊躍す。自らその身を見れば金剛台に乗

じて、仏後に随従して、彈指の頃のごとくにかの国に往生す。かの国に生じりて、仏の色身の衆相具足せるを見たてまつる。もろもろの菩薩の色相具足せるを見る。光明の宝林、妙法を演説す。聞き已りてすなわち無生法忍を悟る。須臾の間を経て諸仏に歴史し、十方界に遍じて、諸仏の前において次第に授記せらる。本国に還到して、無量百千の陀羅尼門を得。これを「上品上生の者」と名づく。⁽⁴⁾

つまり、上品上生においては三心を具足し、さらに慈心にして殺せず、もろもろの戒行を具し、大乘方等經典を誦し、六念を修行する。そして、廻向發願してかの国に生ぜんと願ず。これだけの功德を一日乃至七日して往生を得る時に、阿弥陀仏と觀世音、大勢至、無數の化仏等が、行者の前に現われるというのである。

次下、上品中生から下品上生においても同様である。下品下生でさえも、菩提心が説かれるのである。つまり、ここでは、無量寿仏すなわち阿弥陀仏が西方極樂浄土の遠い彼方にいる救済者として見られ、それがある決定的な時点、つまり、三心を發し、三福などの行業をつんで極樂國に生まれんことを願求して命終わらんとする時、念仏行者の方に現われ、無限に近づいてきて、救済する仏と見られている。従って、來迎とは、本來、念仏者と断絶していた阿弥陀が、念仏者の善根功德によって、臨終に、聖衆をともなつて、極樂國より、迎えに来て救済するというものである。

その救いの論理は、そのまま浄土教信仰として、中国においては、随末唐初の時代に、天台大師智顛、淨影寺慧遠、さらには善導らによって、広められた。

一方、日本においては、平安時代、源信の『往生要集』によって広められ、厭欣思想として、後世の浄土教者た

ちに強大な影響を与えた。

すなわち、『往生要集』には、往生極樂の十樂をあげ、第一に、聖衆來迎樂について次のように記す。

第一に聖衆來迎の樂とは、およそ、悪業の人命尽くる時は、風化先ず去るがゆえに、動熱して苦多し。善行の人命尽くる時は、地水先ず去るがゆえに、緩緩にして苦無し。何に況や念仏の功積もり、運心年深き者は、命終の時に臨みて、大なる喜自ら生ず。然るゆえんは、弥陀如來、本願を以つての故に、諸の菩薩、百千の比丘衆とともに、大光明を放ちて、皓然として目の前に在り。時に大悲の觀世音は、百福莊嚴の手を申べ、宝蓮台を擎^{つか}げて、行者の前に至りたまひ、大勢至菩薩は、無量の聖衆とともに、同時に讚嘆し、手を授けて、引接したまふ。是の時に行者、目のあたり自らこれを見て、心中に歎喜し、身心安樂なること禪定に入るがごとし、当に知るべし。草菴^{あいた}に目を瞑づるの間、便ちこれ蓮台に跏^{とま}を結ぶの程、即ち弥陀仏の後に従ひ、菩薩衆の中にありて、一念の頃に、西方の極樂世界に生ずることを得ん。⁽⁵⁾

(欣求淨土門)

ここに説かれる美しき世界は、乱世に疲弊する人々の希求するところとなり、たちまち、広まった。すなわち、ここでは、臨終の際に阿弥陀仏が、觀音・勢至を始めとし二十五菩薩あるいは無量の聖衆とともに、現われ來たつて、西方極樂世界に迎へとられて行くということを念仏の功德として説く。そして、それが、唯一、阿弥陀の救いの証しであるとさえ説かれるのである。

しかも、その臨終來迎にあずかるために、死の瞬間が尊ばれ、來迎を願うための臨終行儀という儀式まで生み出された。次にそのことを述べてみたい。

二 『往生要集』と臨終行儀

もとより『往生要集』に説かれる臨終行儀とは、基本的には、上述した善導の『観念法門』の臨終行儀に基づくものであった。

今、そのことを詳しく述べてみたい。

すなわち、源信の『往生要集』中末には、臨終行儀として次のように説かれる。少し長いが、その全文を引用する。

第二に臨終の行儀とは、先ず行事を明かし、次に勸念を明かす。初めに行事とは、『四分律抄』瞻病送終の篇に『中国本傳』を引きて、「祇洹の西北の角、日光の没する処に无常院を為くれり。若し病者有らば、安置して中に在く。凡そ貪染を生ずるものは、本房の内の衣蓋衆具を見て、多く恋著を生じ、心厭背无きを以つての故に、制して別処に至ら令むるなり。堂を无常と号く。来る者は極めて多く、還へるものは、一二なり。事に即きて、而も求め、専心に法を念ず。其の堂の中に一の立像を置けり。金薄もつてこれに塗り、面を西方に向けたり。其の像の右の手は挙げ、左の手の中には、一の五綵の幡の脚を垂れて地に曳けるを繋ぐ。当に病者を安んぜんとして、像の後に在き、左の手に幡の脚を執り、仏に従ひて仏の淨刹に往く之意を作さしむ。瞻病の者は、香を焼き、花を散らして、病者を莊嚴す。乃至若し屎尿吐唾有らば、有るに随ひて之を除く」と。

或は説く。(『法苑珠林』(卷の十五意))「仏像を東に向け、病者を前に在く」と。(私に云く。別処無く、但、病者の面西に向かし

（二）め、香を焼き、花を散らし、種々勸進す。或いは、端嚴仏像を見せしむべし。導和尚（『観念法門』）云く。「行者等、若しは病み、病まざらんも、命終らんと欲する時は、一ら上の念仏三昧の法に依つて、正しく身心に当てて、面を廻らして、西に向け、心も亦專注して、阿弥陀仏を觀想し、心口相応して、聲絶ゆること莫く、決定して、往生の想、花臺の聖衆來りて迎接するの想を作せ。病人、若し前境を見れば、則ち看病の人に向ひて説け。既に説くを聞き、已らば、即ち説に依つて、録記せよ。又病人、若し語ること能はずば、看病のもの必ず須らく數數病人に問ふべし。何なる境界をか見たると。若し罪相を説かば、傍の人即ち為に、念仏して、助けて同じく懺悔して、必ず罪をして滅せしめよ。若し罪を滅することを得、華臺の聖衆、念に應じて現前すれば、前に准じて抄記せよ。又、行者等の眷屬・六親、若し來りて看病せば、酒・肉・五辛を食せる人を有らしむることなかれ。若し有らば、必ず病人の辺に向ふことを得ざれ。即ち正念を失ひ、鬼神交亂し、病人狂死して、三惡道に墮せん。願はくは、行者等、好く自ら謹慎して仏教を奉持し、同じく見仏の因縁を作せ」と。已上往生の想・迎接の想を作すこと其の理然る可し。

『大論』（卷四〇）に神變の作意を説きて云ふがごとし。「地の相を取ること多きがゆえに、水を履むこと地のごとし。水の相を取ること多きがゆえに、地に入ること水の如し。火の相を取ること多きがゆえに、身より烟火等を出す」と云云。明かに知んぬ、所求の事に於いて彼の相を取る時、能く其の事を助けて、而して、成就することを得ということ唯臨終のみに非ず。尋常も之に准ず。

緯和尚（『安樂集』卷上）云く。「十念相続することは、難からざるに似若たり。然れども、諸の凡夫は、心は野馬の

如く、識は猿猴よりも劇はげし、六塵に馳騁して、何ぞ曾って停息せん。各須く宜しく信心を致し・豫め自ら尅念し、積習をして、性を成じ、善根をして堅固なら使むべし。仏、大王に告げたまふがごとし。人、善行を積まば、死するとき悪念無し。樹の先より傾けるが倒れるるとき、必ず曲れるに随ふがごとしと也。若し刀風一び至らば、百苦身に湊まる。若し習先より、在らば、懷念何ぞ、弁ずべけん。各宜しく同志三五と預め言要を結び命終の時に臨みて、送相に開曉して、為に弥陀の名号を称し、極樂に生ぜんと願じ、聲聲相次で十念を成ぜしむべし。」^⑤上言ふ所の十念には、多釋ありと雖も、然れども一心にして、十遍南無阿弥陀仏と称念する。之を十念と謂ふ。此の義經の文に順ぜり。余は下の料簡のごとし。^⑥

ここには、『四分律鈔』『観念法門』『智度論』『安樂集』などを引いて、死に行く人に対する細かな作法次第が述べられている。特に、無常院という施設を作り、そこでの西方願生をいのであるための莊嚴などが説かれている。

無常院とは、文字どおり、死に行く人に対する終末看護の施設であり、行儀とは、その行為である。『関中創設戒壇図經』⁽⁷⁾によれば、もともと、それは釈尊在世時から、祇園精舎の中にあつたと記され、日本でも、大寺院の中には、その施設があつたことが確認されている。

ところで、この一段は、当時、特に尊ばれ、『臨終行儀』という所題で別出され、しかも、原本が漢文であるのに対し、和語になおされている。このことは、この部分が、弘く流布し、臨終行儀が盛んになされたことを物語る。

内容的には、まず、生者必滅の無常の理を説き、病になつてから、臨終の際に至る用心を述べる。

それは、

まず家の中のことをしらふるに、悪縁をは退けよ。次に往生の心をすすめて、念仏をとなへしむべし。⁽⁸⁾
と、述べ、次に五箇条を述べる。

第一に、病人を別所に施し、阿弥陀像をかかげ、病床を清浄にする。第二に、五辛肉食を近づけない。第三に病いの者に起きる善悪の事は善知識に語りて心を清くする。第四に、助からん事をみだりに願う事を禁じ、第五に病室には、三人以上あるを禁じている。その一人は念仏を勧め、一人は病人の心に随い、一人は雑事を所理するのである。かなり具体的である。

さらにその中で

金色の阿弥陀の像に向て、仏を東に向て、光の手に五色のはたをかくべし。病者をして、其はたとらへしめて、北枕に西向にふして、仏の来迎したまふ思(マユ)なるべし。常より、香をたき、花をちらして、病のわかをかざるべし。⁽⁹⁾

と、述べる。

また、最後に、往生を勧めるにまた五箇条をあげ、臨終の念仏、如来の慈悲の廣大、来迎引接したまうことなどを述べる。

これらは、ほとんど、『往生要集』の臨終行儀をやさしく、解説したものと見ることができるといえる。
『往生要集』では続いて、

次に臨終の勸念とは、善友同行にして、其の志有らん者は、仏教に順ぜんが為に衆生を利せんが為に、善根の

為に、結縁の為に、患に染む従り病の床に來問して、幸に勸進を垂れよ。但し勸誘之趣は、応に人の意に在るべし。今且く、自身の為に、其の詞を結びて云く。仏子、年来の間、此界の希望を止めて、唯、西方業を修せり。就中本の期する所は是臨終の十念なり。今既に病床に臥す。恐れ不るべからず。すべからく目を閉じ合掌し、一心に誓期すべし。仏の相好に非ず自りんば、余の色を見ること勿れ。仏の法音に非ず自りんば、余の聲を聞くこと勿れ。仏の正教に非ず自りんば、余の事を説くこと勿れ。往生の事に非ず自りんば余の事を思ふこと勿れ。是の如くして、乃至命終の後に、宝蓮台の上に坐し、弥陀仏の後に従い、聖衆に圍遶せられて、十萬億の国土を過ぎん之間も、亦復、是の如くにして余の境界を縁すること勿れ。唯極樂世界の七宝の池の中に至りて、始めてまさに目を挙げ、合掌して、弥陀の尊容を見たまつり、甚深の法音を聞き、諸仏の功德の香を聞き、法喜禪悅の味を嘗め、海会の聖衆を頂禮して、普賢の行願に悟入すべし。⁴⁰⁾

と述べる。すなわち、その死に行く人に対して、善友同行は、仏教の教えに信従するため、衆生を救うため、善根を積むため、仏への結縁のため、病床に來たつて、念仏を勸進せよと説くのである。さらに、その勸誘の趣は、まさに心を共有し病人の心にあらねばならない。そして、その時の詞は、この世の希望をやめて、西方願生の業を修しなさい。なかんずく、期するところは臨終の十聲の念仏である。今、既に病床に臥すが恐れるべきでない、目を閉じ合掌して、一心に誓って臨終を期すべきであると。このように説くというのである。そして、余の色、余の声を余の事を説くなど言い、一心に命終の後に極樂へ行くことを思い、余の境界を縁すると言う。また、極樂の七宝の池の中に行つて始めて、目をあげ、合掌し、弥陀の尊容を見たまつり、利他教化の普賢の行願に悟り入るべきで

あると説かれている。つまり、善友同行は、死に行く人と、その死を共有し、臨終の十念の念仏を勧めよと言うのである。

そして、続いて、それに「十事」ありとし、そこでなすべき十箇をあげる。長文になるがその十とは、次の如くである。

一には先ず大乘の実智を発して生死の由来を知るべし。『大圓覺經』の偈に云ふがごとし。「一切の諸の衆生の无始の幻无明は皆諸の如来の圓覺の心より建立す」と。当に知るべし。生死即涅槃にして、煩惱即菩提なり。円融无碍にして、无二无別なることを。而れども一念の妄心に由て生死界に入りしより、无明の病に盲ひられて久しく本覺の道を忘れたり。但諸法は、本来より、常に自ら寂滅の相なれども、幻の如く定性無く、心に随ひて而も転変す。是の故に仏子応に三宝を念じ、邪を離して、正に歸すべし。然も仏は是れ医王、法は是良薬、僧は是瞻病人なり。无明の病を除きて、正見の眼を開き、本覺の道を示して、浄土に引接せんこと仏法僧に如くはなし。(中略)

二には、法性は平等なりと雖も、また、假有を離れず、弥陀佛の言ふが如し。(『大經』卷下)「諸法の性は一切空无我なりと通達するも、専ら淨き仏土を求め、必ず是の如きの利を成ぜん」と。故に浄土に往生せんがために先ずまさに此の界を厭離すべし。今此の娑婆世界は、是悪業の感ずる所、衆苦の本源なり。生・老・病・死は輪転して際なく、三界の獄縛は一として樂たがふべきものなし。若し此の時に於て、これを厭離せずんば、当に何れの生に於いてか輪廻を離るべし。然も阿弥陀仏には、不思議の威力まします。若し一心に名を称すれば、念

念の中に、八十億劫の生死の重罪を滅す。是の故に今当に一心に彼の仏を念じて此の苦界を離るべし。まさに是の念を作すべし。願わくば、阿弥陀仏、決定して、我を抜済したまへと。南無阿弥陀仏。

三にはまさに浄土を欣求すべし。西方極樂は、是大乗善根の界、无苦无悩の処なり。一び蓮胎に託しぬれば永く生死を離れ、眼には弥陀の聖容を瞻たてまつり、耳には深妙之尊教を聞く。一切の快樂具足せざるといふこと無し。若し人臨終の時に、十たび弥陀仏を念ずれば、決定して彼の安樂國に往生す。仏子今、適人身を得亦、仏教に値へり。猶し一眼の龜の浮木の孔に値へるがごとし。若し此の時に於て往生することを得ずんば、還つて三途八難の中に墮して法を聞くことすら尚難し。何に況んや往生をや。故にまさに一心に彼の仏を称念すべし。まさに是の念を作すべし。願わくば仏今日決定して我を引接して、極樂に往生せしめたまへ。南無阿弥陀仏。

四には、凡そ彼の國に往生せんと欲はば、須らく其の業を求むべし。彼の仏の本願に云ふが如し。(『大經』上)
 「設ひ我、仏を得んに、十方の衆生、我が名号を聞きて、念を我が國に係けて、諸の徳本を植えて、心を至し廻向して、我が國に生まれんと欲はん。果遂せずば正覺を取らじ」と。仏子一生之間、偏に西方の業を修せり修する所の業多しと雖も、期する所は唯極樂なり。今、須らく重ねて三際は一切の善根を聚集して尽く、極樂に廻向すべし。応に是の念を作すべし。願はくば、我が所有一切の善根力に由つて今日決定して極樂に往生せん。南無阿弥陀仏。

五には、又本願に(『大經』卷上)云く。「設ひ我仏を得んに十方の衆生、菩提心を發こし、諸の功徳を修し、心を

至し発願して、我国に生まれんと欲はん寿終の時に臨みて、仮令ひ大衆と囲遶して其の人の前に現ぜずば、正覺を取らじ」と。仏子久しく已に菩提心を発こし、及び諸の善根をもつて極樂に廻向せり。今須らく重ねて菩提心を発こし彼の仏を念ずべし。応に此の念を作すべし。願はくば、我一切衆生を利益せんが為に今日決定して極樂に往生せん。南無阿弥陀仏。

六には既に知んぬ、本来、往生の業を具せりと。今須らく専ら弥陀如来を念じて、業をして増盛ならしむべし。然も彼の仏の功德は無量无边にして具さに説くべからず。今、現在十方に各恒河沙等の諸仏、恒常に彼の仏の功德を称讚したまふ。是の如く称讚したまふ、設ひ恒沙劫を経ども、終に窮尽すべからず。仏子、惣じて一心に彼の仏の功德を帰命したてまつるべし。応に念ずべし。我今一念之中に尽く以つて弥陀如来の一切万徳を帰命したてまつらん。南無阿弥陀仏。

七には、仏子、応に阿弥陀仏の一の色相を念じて、心をして一境に住せしむ。謂く。彼の仏の色身は閻浮檀金の如し。威徳巍巍たること金山王の如く、无量の相好をもつて其の身を莊嚴せり。其の中に眉間の白毫は、右に旋りて婉轉せること須弥の如し。七百五俱胝、六百万の光明熾然赫奕たること億千の日月の如し。是即ち无漏の万徳之成就する所、大定智慧之流出する所なり。須臾之間も此の相を憶へば、能く九十六億那由他恒河沙微塵数劫の生死の重罪を滅す。是の故に今当に彼の相を憶念して決定して罪業を滅除すべし。応に此の念を作すべし。願はくば、白毫の相光、我が諸の罪を滅したまへ。南無阿弥陀仏。

八には、彼の白毫の相の若干の光明は、常に十方世界の念仏の衆生を照らして、摂取して捨てたまはず。当

に知るべし。大悲の光明は、決定して来り照らしたまふことを。『華嚴』(晋訳)の偈に云ふが如し。「又光明を放つを見仏と名づく。彼の光は命終の者を覚悟せしめたまひ。念仏三昧は必ず仏を見たてまつり、命終之後仏前に生ず」と。故に今応に是の念を作すべし。願はくば、弥陀仏、清浄の光を放ちて、遙に我が心を照らし、我が心を覚悟して、境界・自躰・当生の三種の愛を転じて、念仏三昧成就して極樂に往生することを得しめたまへ。南阿彌陀仏。

九には、弥陀如来は唯光を以って、遙に照らしたまふのみに非ず。自ら観音・勢至とともに、当に来たりて行者を擁護したまふ。何に沉んや父母は病に於いては、其の心偏に重し。法性の山を動かして、生死の海に入りたまふ。当に知るべし、是の時に仏は大光明を放ちて、諸の聖衆と俱に来りて引接し、擁護したまふなり。惑障相隔てて、見たてまつること能はずと雖も、大悲の願、疑ふべからず。決定して、此の室に來入したまふなり。故に仏子是の念を応に作すべし。願はくば仏大光明を放ちて、決定して、來迎して、極樂に往生せしめたまへ。南無阿彌陀仏。若し病者の氣力漸漸に羸劣ならん時には、応に云ふべし。仏と観音・勢至、无量の聖衆と俱に、来りて、宝蓮台を攀かげて仏子を引授したまふと。以上第七・八・九条の事、常に勧誘すべし。その余条の事、時々之之用り。

十には、正しく終に臨まん時に応に云ふべし。仏子知るや否や、唯今は、即ち是最後の心也、臨終の一念は百年の業に勝るといふ。若し此の刹那を過ぎなば、生处応に一定すべし。今、正しく是其の時なり、當に一心に仏を念じて、決定して西方極樂微妙浄土の八功德の池の中の七宝の蓮臺の上に往生すべし。応に是の念を作

すべし。如来の本誓は、一毫も謬無し、願はくば仏決定して我を引摂したまへ。南無阿弥陀仏或は漸漸に略を取って応に念ずべし。願はくば仏必ず引摂したまへ。南無阿弥陀仏是の如く病者の気色を瞻て其の所応に随順して、但一事を以って最後の一念と為し、衆多なることを得ざれ。其の詞の進止は、殊に用意すべし。病者を引摂して攀縁を生ぜしむることなかれ。(略)看病の人は能く此の相を了^{かずかず}へ^{かずかず}數の病者の所有諸の事を問ひ、前の行儀に依って種々に教化せよ。⁽⁴⁾

死に臨み、来迎を祈るにあたり、第一には、生死即涅槃、煩惱即菩提と、仏教本来の無生無滅が説かれる。生と死が融通無碍にして、無二無別、生死不二、生死一如の立場が述べられる。一念の妄心によって、生死界に入りしより無明の病に盲られて、本覚の道を忘れ、虚妄の生に生きる自己のあり方が問われている。また、諸法は、本来、常に自ら寂滅の相なれども幻のごとく定性なく、ゆれ動く心に随って転変する現実をありのままに見よと説かれる。そして、仏を医王、法を良薬、僧を瞻病人にたとえる。その意味では、実体化している生死を離れ、主体的な立場での生死觀に立つことが勧められている。今、死に行く場に望んで、無生忍を得、分段生死をこえよとの立場である。

第二には、仮有を離れ、空無我を自覚せよと説く。現実世界は苦の本源であり、生老病死は、輪転して際限なく三界の獄縛は一つとして楽^{おが}うものがない。今、この時にこれを厭離せずば、いずれの生においてか輪廻を離れられようかという。つまり、われわれの人生そのものが仮有であり、空無我に立って、そのものに対する執着を離れよというのであり、そのことによって、生老病死の苦から離れられることを自覚せよというのである。そして、また

それによって、苦を離れ、輪廻をこえて浄土往生せよ。阿弥陀には不思議な力があって、八十億劫の生死の重罪すら滅して往生できると説く。

しかし、このように、阿弥陀の信仰を滅罪の利益の信仰とみるのは、阿弥陀仏の対象化、実体化である。その意味で課題が残る。したがって、後の『歎異抄』などにおいては、このことが特に問題とされている。

第三には、浄土・西方極楽は、大乘善根の世界で無苦無悩の処である。一たび救われれば永く生死の苦をはなれ、十念して阿弥陀を念ずれば、安楽国に往生すと説く。すなわち、ここでは、念仏を極楽往生を求める手段としてみている。

そして、第四には、第二十願文を引用し、念仏行に励めば、それによる我が所有の善根力によって、今日、決定して極楽に往生せんと説かれるのである。

第五には、第二十願文を引き、菩提心と善根功德を積むこととで、極楽往生を願えと説く。

第六には、本来、往生業を具しているが、いっそう専ら阿弥陀を念じて、業を増盛ならしめよと説く。そして、諸仏の称讚したまう阿弥陀に帰命せよ。あるいは、阿弥陀の一切万徳に帰命せよと述べる。

第七に、阿弥陀の仏身を觀ぜよと、つまり、見仏を説き、それをなせば、たちまちのうちに、長い過去の生死の重罪を滅すと述べられる。

第八に、阿弥陀仏の白毫の相から出る光は、十方世界の念仏の衆生を摂めとって、捨てない。そして、我が心を照らし、わが心を覚悟させる。それゆえ、念仏三昧せよと。

第九に、阿弥陀は、光をもって照らすとともに、観音・勢至とともに、常に来て行者を擁護す。ちょうど、父母が病の子に心を特に重くかけるのと同じように、仏は諸の聖衆と俱に来て、衆生を引接擁護す。

また、病い重く気力のない時は、ただ、阿弥陀と、観音・勢至、无量の聖衆とともに来て、宝蓮台をかかげて引寄せよと云うだけでよいと説く。

第十には、臨終の一念は百年の業に勝るゆえ、今、まさに、一心に仏を念じて、決定して、往生すべしという。以上、十の事を死に行く人の気色を看ながら、応ずるままに行い、一事、一事を最後の一念と思ひ、数多くやらなくてもよいと、説く。

第一事及び第二事の立場は、無生無滅あるいは、無我を自覚し、執着を離れ、主体的立場において、生死即涅槃を自覚するのであるから、正しく仏教本来の立場である。

しかし、第二事の念仏による八十億劫の滅罪、さらには、第三事以降の浄土往生や臨終来迎の利益を求めて念仏三昧をせよとするのは、無生無滅を自覚して行く立場と矛盾する。

つまり、滅罪や浄土往生を祈り、あるいは臨終に来迎にあずかりたいという自我的欲望を持ったまま、あるいは生死を実体視し、所有化したまま、そこから苦の解放を願っているのである。

本来、その執着を離れ、生死のとりわれを越えたところに無生無滅の生、生死即涅槃という世界があるのである。死に行く人を特別な場所に移し、莊嚴し、その尊嚴を守ることが、大切なことであるが、死の瞬間にこだわり続ける限り、それは、生と死が分断し、生死を対象化した分段生死の立場である。

それゆえ、それが結局は厭世的、アキラメ的な消極的な死の受容としての救済にしかならないのである。勢いそれは、死後の世界をいたずらに連想させ、呪術的信仰を形づくって行くこととなるのである。

苦しみのこの世を諦らめ、ただ来世を祈り、いわば念仏信仰自体を呪術化し、また、念仏信仰そのものを手段化して行くこととなるのである。念仏信仰といえども、それを滅罪や福德を祈る手段とする限り、永遠に生死は越えられないことは、すでに曇鸞の所で学んだとおりである。

また、そのために行を積むことができるのは、一部の出家者だけであり、しかも、そのように死を向えた人を特定の施設に隔離するというのも自然なあり方ではない。このように、来迎を祈るといふ立場自体、消極的な死の受容にすぎず、まだまだ問題を孕んでいたのである。

三 無常院と糸引き往生

ところで、このような臨終行儀は、当時、実際にどのように行われていたのであるうか。前節でも述べたようにもともと無常院は、すでに釈尊在世時に、祇園精舎の僧院の中にあつたことが指摘されている。しかし、それがどういう施設であつたかは、よくわからない。

また、中国においても、福田思想を背景に福田院、悲田院、養病坊などがあつたことが知られている。その意味で、死に行く人（病人）に対し、何らかの対応があつたと思われる。

このような中で、日本においては、平安時代より、延暦寺や高野山などをはじめ大寺院には、必ず、無常院、涅槃

榮堂、往生院、看病堂などの堂院が存在していた。そして、宇治の平等院やその昔、善峰寺北尾往生院と呼ばれた三鈷寺などがその代表的なものであったことは、よく知られている。

このような僧坊で、臨終の勸念や行儀がなされていたのである。

その実際について、『日本往生極樂記』には、「延暦寺座主僧正昌延」の所で、次のように記されている。

天徳三年十二月廿四日。門の弟子に命じて三七日間。不断念仏を修めしめる。明年正月十五日入滅。此日、僧正沐浴し、衣を淨む。本尊の像に向いて願じて曰く。西山日暮れ、南浮の露消える。三夕を過ぎず。必ず相迎すべし。言訖、右脇にして臥す。枕前に阿弥陀尊勝兩像を安じ奉る。糸を以って仏手に撃ぎ、我手に結著す。其の遷化之期、果前に言うが如し。⁽⁴⁾

本尊とは、もちろん來迎仏である。前節で述べた、行儀に従い固くその作法が守られている。いわゆる糸引き往生である。このような往生は、種々の往生伝の中に数多く記され、挙げれば枚挙にいとまがない。往生伝に出てくる何百という往生者は、すべてそうであったと言ってもよい。

なぜならもともと往生伝とは正念・來迎をいのり、往生の証しを得たもののみが記されているものであるからである。

源信の立場では、阿弥陀如来に心を專注し、觀察し、その阿弥陀如来に引接されて浄土に往生して行く心的体験を有するまで、その觀察を徹底する。その体験がちょうど、生死の境である臨終の一念に成り立つようになるのが臨終正念であり、その環境作りが、行儀である。そして、それを容易にするため平生から、繰り返し行う。それが

不断念仏である。そして、臨終の時にその横にいて場を整え、その心的体験を聞き取る役が、導師であり善知識である。文字通り「引導」役である。往生伝とは、まさにその浄土からの来迎を臨終に心理的に体験したものが、記されているのである。源信自身の往生についても、『続本朝往生伝』に、

十日晨、且飲食例の如し。身垢澡浴す。仏手の縷を執る。面善円浄之文を誦す。然後、北首右脇。眠る如く氣絶す。綵縷を執り、念珠を持す。猶し平生の如し。春秋七十有六矣。横川安楽谷に浄行上人有り。今夜眠らず

例の如く觀行す。晝更に至りて、天外遙かに、聖衆之伎楽を聞く。云々⁽⁴⁾
と、やはり、同様の往生を記す。

だが、だれもが、このように往生していったわけではない。徳を積んだ者、その觀察の能力のあった者のみならずとげられたのである。

このような、来迎思想の普及の中で、源信は、常行三昧堂にて三七日間行うところの不断念仏をすすめたり、二十五菩薩に因み、二十五三昧会、いわゆる迎講、無常講、念仏講と呼ばれるものを組織したりする。後者は、死に行く人のために、二十五人の単位で講を作り、前者の念仏三昧を行うものである。そして、その中で、死に行く病いの人を、無常院へ移し、前節で述べた行儀を行うのである。

しかも、このようなことは、僧のみならず、来迎思想の広がりとともに、広く貴族などにおいてもなされた。

たとえば、『栄華物語』には、道長の法成寺建立や、彼自身の往生の所に同様のことが記されている。

すなわち、卷第十八には、

又蓮の糸を村濃の組にして、九体の御手より通して、中台の御手に綴めて、この念誦の処に、東さまに、引かせ給へり。常にこの糸に御心をかけさせ給て、御念仏の心ざし絶へさせ給べきにあらず。御臨終の時この糸をひかへさせ給て、極樂に往生せさせ給べきと見えたり。九体はこれ九品往生にあて、造らせ給へるなるべし。と、述べられ、また、道長の往生を記す卷三十には、

この御堂は、三時の念仏常の事なり。この頃はさるべき僧綱・凡僧どもかはりてやがて不断の御念仏なり（中略）すべて臨終念仏おぼし続けさせ給。仏の相好にあらずより外の色を見むとおぼしめさず、仏法の声にあらずより外の余の声を聞かんとおぼしめさず。後生の事より外の事をおぼしめさず。御目には弥陀如来の相好を見奉らせ給、御耳にはかう尊き念仏をきこしめし、御心には極樂をおぼしめしやりて、御手には弥陀如来の御手の糸をひかへさせ給て、北枕に西向に臥させ給へり。よろづにこの僧ども見奉るに、猶権者におはしましけりと見えさせ給。^(四)

と記す。はやり病いで、次々に身内の者が死んで行き、死に直面していた当時の人々は、ただひたすら死後の極樂浄土を願い、何よりも安樂な死に方を望んでいたのである。

臨終の一念が、正念の中で終るか、正念を失して狂乱するか、それで、極樂へ生まれるか、地獄へ行くのが決定されるのである。まさしく、臨終の一念が「百年の業に勝る」（前出）と考えられたのである。

日本の念仏信仰は、以後、このことに強く方向づけられ、極樂行きのいのりの念仏とされてしまったのである。それを、ぬぐいさることは決して容易ではなかった。

このように、死の瞬間の正念や、死後の極楽を願うという立場は、どこまでも「死」とらわれた立場である。死にとらわれる限り死の真の解決には、なりえない。それは、結局は、アキラメ的な中で死の消極的な受容である。死後の世界を幻想として描き、そのことによって現実の死苦を紛らわしているだけである。そこには、満足した生の終焉感情は、決して湧いてこない。臨終来迎は、生死の苦を超える完全な道とは、未だなりえなかったのである。そのことは、その立場がその後最底辺の民衆の救いとならず、厭世的救済にとどまったということが、何よりも物語っている。

註

- (1) 『真聖全』一七六五
- (2) 『同』一一二四
- (3) 『同』一一五七
- (4) 『同』一一六〇
- (5) 『同』一一七五七
- (6) 『同』一一八五四
- (7) 『大正蔵』四五―八一二
- (8) 『恵心僧都全集』一一五九〇
- (9) 『同』同
- (10) 『真聖全』一一八五五
- (11) 『同』一一八五六
- (12) 『大日本仏教全書』一〇七―九

- (13) 『同』一二四
- (14) 『日本古典文学大系』七六一八七
- (15) 『同』同一三二六

第四章 死苦の普遍的解決の萌芽

一 臨終来迎の課題と法然の立場

来迎が、当時の人々にいかに尊ばれたかは、数多くの粉飾によつて綴られた、種々の往生伝を見れば瞭然である。そして、それがさまざまな芸術を生み、あるいは民間信仰とあいまって、独自の信仰形態となつていたのである。

しかし、果して念仏の救いが苦悩の人間に対し、かくの如き消極的、不安定な証しかもちえないのであろうか。

(一) 念仏往生の証しとは常に臨命終時に限り、死後の世界に極楽浄土を現出し、救われるというが、それが果して真の救いになるのかどうか。

(二) 臨終来迎が、往生のための必要十分な条件なのかどうか。

(三) 臨命終時に来迎を見るほどの善根を積む力があるのは一部の勝れた人々に限られるのではないか。その力のない凡夫は永遠に苦界に沈淪し、救済されないのか。

このような課題が次々と生じて来る。衆苦にあえぐ無力な凡夫の往生を課題として掲げる時、臨終の正念をいり、来迎をたのむという救済の論理は、ここに崩れざるを得ない。もし、あえてそれを成立せしめんとするならば智慧ある聖の道として、つまり聖道門登範疇においてのみであろう。

日本における来迎思想の原点ともいうべき、源信の浄土教は、法然に伝承されていく、もちろん、臨終来迎の立場もそうである。しかし、そこには、決定的な違いと、いくつかの萌芽があった。

まず、浄土往生による生死の問題が、庶民の所まで広げられ、大衆化された点である。源信の場合は、どこまでも、山の仏教であり、出家仏教であった。山に登れるもの、寺院を建立できるもののみが、求める立場である。

しかし、法然は何よりも仏教を大衆化した。彼のいくつかの伝記に見られるように、宮中の女官、貴族から遊女や盗賊まで、まさしく大衆に生死出離の道を、つまり、死の問題を問うていった。このことは、何よりも、彼の大きな業績であった。

ところで、その前に、法然における「念仏」とは、何であったのかをまず、確認しておきたい。今、その要領をあげるならば、

第一に、法然自身、「煩惱具足の凡夫」・「悪業煩惱の衆生」とか、さらには、

一文不知の愚鈍の身になして、屁入道の界知のともがらに同じうして、智者のふるまひをせずして^(w)

との、厳しい自己凝視の人間観に立ち、その上で、

凡夫の報土にむまるゝことをしめさんがため⁽²⁾（『法然上人行状画図』六）

の念仏を立てたのである。

つまり、それは法然を含めた愚痴・無知の者の往生の行としての念仏であったのである。従って、賢き聖者、あ

るいは実践的修道の能力を持った者に対する念仏ではないということである。しかもまた、それは、人間の功利的、打算的な心から来るところの、厳しい実践的修道に代わる安易な便宜的な手段としての念仏でも決してないということである。

第二に、

菩提心を以って往生の行とする之土有り。(中略)即ち今前の布施持戒乃至孝養父母等の諸行を選び捨てて、専称仏号を選び取る。故に選択と云ふ也。(本願章)

上輩の中に菩提心等の余行を説くと雖も上の本願の意に望むるに、唯衆生をして専ら弥陀の名を称せしむるに在り。⁽⁴⁾ (三輩章)

此の大利というは、小利に対する之言也。然れば則ち菩提心等の諸行を以って而も小利と為し、乃至一念を以って而も大利と為す也。⁽⁵⁾ (利益章)

此の經に菩提心之言有りと雖も、未だ菩提心之行相を説かず。(中略)而るに菩提心之行相を説くことは、広く菩提心經等に在り。彼の經先ず滅しなば菩提心之行何に因ってか之を修せん。⁽⁶⁾ (特留章)

と、菩提心を否定し、さらに「回向不回向対」をあげ、

縦令^たひ別に回向を用ひざれども、自然に往生の業と成る。⁽⁷⁾ (二行章)

と、いわれるように、不回向の念仏である。人間の単なる功利的、打算的要求から自身の空過な力を信じ、日夜急走急作して、涅槃に向かわんとする雑毒虚仮の念仏、つまり、回向行としての自修的善行ではないということであ

る。法然が「往生之業念仏為本」と言うとき、その念仏は、回向行の自修的善行としてのそれであったらうか。そこには常に、「彼の仏願に順ずる」行、つまり、仏の本願の選択であり、本願によって決定されるものである。従って、それは決して道徳的三業の善、つまり、不善の三業としての念仏ではない。

以上のように、法然は念仏を領解し、逆にそうであったが故に、新たに浄土宗を立宗せねばならなかったのである。

さて、今、法然の念仏が如来選択によって、愚痴・無知の凡夫往生を果すもので衆生不回向の行であるとするならば、きびしい観仏の能力を必要とし、また、三福・九品などの行修を必要とする聖衆来迎を説くことは、そのことに矛盾しないであろうか。

法然自身、凡夫の自覚のもとに、「愚痴の法然房」「十悪の法然房」といい、無力なるが故に不回向の行としての念仏を立てざるをえなかった訳である。ところが、聖衆の来迎を見仏するには、観仏のすぐれた能力、もしくはそれが出来ないまでも、堅固な菩提心と一者慈心不殺、具諸戒行、二者説誦大乘、方等經典、三者修行六念云々という九品、あるいは三福、三心の行業実践が必須要件とされるのである。

従って、かかる意味で、法然の所説を再見するとき、先にも問題としたごとく、臨終来迎を説く引用文は種々あれども、彼自身の私釈がないということに注意せざるを得ないのである。

それは、すでに藤原幸章博士が、

もしも臨終来迎ということが、念仏往生のための決定的な条件であるとせられていたとしたならば、いかに引

用の経釈文の権威にゆだねたからといって、各章の私釈において法然自身の何等かの発言がなければならぬ筈である。特に三輩章や化讃章のごときは引用文の内容から推しても、念仏来迎に関して法然みずからの発言がなされるならば、より一層効果的であるとさえ考えられる。にもかかわらずそれがまったくなされていないということは、選択本願の念仏にはあえて来迎を要せずとの法然自身の確信を有力に物語るものといっていであらう。⁽⁸⁾

と、言うごとく、法然における選択本願念仏には、あえて来迎を必要とせず、それが念仏往生の不可欠の条件とはされなかったと考えるのが妥当と思われる。

そのことは、『百四十五箇条問答』の

善知識にあはずとも、臨終おもふ様ならずとも念仏申さば往生すべし。⁽⁹⁾

の文からしても、当然と思われる。

同時に、それを裏付けるもう一つの理由をあげるならば、

もろこしわか朝にも、もろもろの智者たちの沙汰し申さるる観念の念にもあらず、又学問をして念の心をさとりて申す念仏にもあらず、たた往生極楽のためには、南無阿弥陀仏と申して、うたかひなく、往生するそどもひとりて、申すほかには別の子細候はず。⁽¹⁰⁾

との文である。そこには「来迎」のごとばこそなければ、⁽¹¹⁾「観念の念仏」「智者の念仏」ということにおいて、来迎の必須要件たる観仏・九品の行業が退けられているのである。

されば、「選択集」において明らかに、念仏の来迎往生を説く経釈が引用されていることは、いかに領解すればよいであろうか。

我々は、今、その引用箇所のうち、明らかに証果を論ずる第七章が、「来迎章」ではなく、「撰取章」と名づけられていることに注目したい。

二 来迎から撰取へ

法然の名著『選択集』第七章は、

弥陀の光明は余行の者を照らさず、唯念仏の行者を撰取したまふの文⁽⁴⁾

と、標題され、まず、『観経』第九真身観のいわゆる「撰取不捨」の経文が引用される。

『観無量寿経』に云く。「無量寿仏に八万四千の相有ます。一一の相に各八万四千の随形好有ます。一一の好に復八万四千の光明有ます。一一の光明、遍く十万世界を照らしたまふ。念仏の衆生をば、撰取して捨てたまはず」と。⁽⁵⁾

いったいこの経文は何を意図して引用されているのであろうか。

『観経』の当面の主題である定散自力の人いわゆる、真身観仏の行者に対しては、その光明はその人を撰取せずと言ひ、逆に下根であるところの遍く十万世界の念仏の衆生のみを撰取して、捨てたまわぬことを説くのである。つまり、「如大経説」(「玄義分」といわれるごとく、その背後にある弘願の立場に立って、念仏衆生の撰取不捨を

説くのである。

流転の生死罪濁の我々に対し、向こうから来りあらわれ、あえて仏縁をもち、おさめて捨てないという平等の大悲を説くものである。この摂取の大悲によってこそ、観仏にたえぬ愚痴・無知の心想羸劣の韋提も、われらもよく摂めとられるのである。

したがって、そこには「回向を用いざれども」、「平等の慈悲」が一切の念仏衆生にかけられ、縁を与えつづけていることが知らされるのである。そのことは、そのまま「念仏為本」の有力な証文ともなるのである。

また、そのことは次に引用される善導の「定善義」の疏文、いわゆる三縁釈によってより具体的に示される。

同じき経の『疏』（定善義）に云く。「無量寿仏より下摂取不捨に至る已来は、正しく身の別相を観ずるに光、有縁を益することを明かす。即ち其の五有り。一には相の多少を明かす。二には好の多少を明かす。三には光の多少を明かす。四には光照の遠近を明かす。五には光の及ぶ所処偏に摂益を蒙ることを明かす。問て曰く。備に衆行を修して但能く廻向すれば、皆往生を得。何を以ってか仏光普く照らすに、唯念仏の者のみを撰ずるは何の意か有るや。答て曰く。此に三つの義有り。一には、親縁を明かす。衆生起行して、口に常に仏を称すれば、仏即ち之を聞きたまふ。身に常に仏を礼敬すれば、仏即ち之を見たまふ。心に常に仏を念ずれば、仏即ち之を知りたまふ。衆生仏を憶念すれば、仏亦衆生を憶念したまふ。彼此の三業相捨離せず。故に親縁と名くる也。二には、近縁を明かす。衆生仏を見たてまつらんと願ずれば、仏即ち念に応じ、現じて目の前に在ります。故に近縁と名くる也。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。命終らんと欲す

る時、仏と聖衆と自ら来りて迎接したまふ。諸邪業繫、能く礙ふる者無し。故に増上縁と名くる也。自余の衆行、是れ善と名くと雖も若し念仏に比ぶれば、全く比校に非ざる也。是の故に諸経の中に処処に広く念仏の功能を讚へたり。無量寿経の四十八願の中の如き、唯弥陀の名号を専念して生を得と明かす。又弥陀経の中の如し、一日七日、弥陀の名号を専念して生を得と。又十方恒沙の諸仏の證誠虚しからざる也。又此の経の定散の文中に、唯名号を専念して生を得と標す。此の例一に非ざる也。広く念仏三昧を顕し竟んぬと。⁴³

つまり、それは、親・近・増の三義を具体的な内容とし、遍く十方世界を照らす仏光が特に念仏の者を撰取して捨てずといわれるゆえんは、念仏者こそ、阿弥陀仏に「親」であり、「近」であり、その大願業力の増上縁を保持しているからであるというのである。諸行との対比でそれを論ずる「二行章」五番の相對の所説で言うならば、諸行が「疎」であり、「遠」であるのに対し、念仏は阿弥陀仏において「親昵」であり、「隣近」であるというのである。親・近という相對的關係を示す表現から、結局は願力増上縁という絶対的なつながりを如来と衆生との間に見るとは、念仏の救済そのものが相對的なものから、普遍的、絶対的なものへという方向で説かれていることを意味していることはいうまでもない。同時にそれは、自力能修を意味するのではなく、いっそう明確に他力摂生、不回向の立場に立つての念仏救済を明かさんとするものである。

ところで、この増上縁にはその具体相を見るについて、「来迎」が説示されている。すなわち、ここでは、「命、終らんと欲する時、仏、聖衆と自ら来りて迎接したまふ」と云う。

されば、それは何を意味するのであろうか。それは、釈迦教要門に対して、この経に説かれる弥陀教弘願そのもの

のを説き示さんとするためと思われる。つまり、玄義分に言うごとく、一切善悪の凡夫が等しく救われていく原理としての阿弥陀仏の大願業力を表わし、釈迦（要門）発遣に対し、いわゆる弥陀（弘願）招喚を一致させていこうとする善導の『観經』理解の一連のパターンによるものである。従って、ここでは、如来の方から積極的に救済仏として現われ来ることを強調するために来迎が特に説かれていると考えられる。それは『観經』においてこれの直前に説かれる住立空中の来現が、韋提の要請によるものでなく、仏、自ら突如として来現したのと同じである。

つまり、それは念仏の救いというものが、あくまで他力摂生によるものであり、このことは不回向、他力ということをいよいよ積極的に説示してきたことにほかならないのである。

したがって、撰取不捨の世界は、自力回向の心によって、人間業として三業を修するのではなく、あくまで大願業力を増上縁とする世界であり、それは如来の三業が逆に回向されて、施されてくる世界である。

結局、第二に引かれた定善義の文は来迎を説くといえども、その意図は他力摂生を積極的に顕わさんがためであったのである。

次に、この「撰取章」では、『観念法門』により、

『観念法門』に云く。「又前の如きの身相等の光、一一に遍く十方世界を照らすに、但阿弥陀仏を専念する衆生有りて、彼の仏心の光、常に是の人を照らして、撰護して捨てたまわず。総て余の雑業の行者を照撰すること（佛）とを論ぜずと。（傍点筆者）

と、引用する。

特に、ここで注目すべきは、すでに、近世の宗学者たちによって注意されているが、十方世界の念仏衆生、摂取不捨の大悲は、臨命終時に限られておらず、「常に照らして」⁽⁹⁾いるとの文を引用していることである。そして、続く私釈の中では、念仏者を照らし、余行の者を照らさざる理由に、第一に上の三縁の義をあげ、第二に「念仏はこれ本願なるが故にこれを照授す」という。もとより、第十八の本願には「臨終」は誓われておらず、「即得往生」と成就されるものである。したがって、本願の義とは、念仏衆生の摂取不捨が「常に」、現生つまり、生きている現実生活の上において働くものであることを、背後に意図しているかと考えられる。後述する親鸞ほど、積極的に現生正定聚つまり、現生における生死の超越を言うものではないが、確実にその方向をたどっているのである。

「三心料簡および御法語」には、

平生念仏に於て往生不定と思へば、臨終の念仏も又以て不定也。平生の念仏を以て決定と思へば、臨終また以て決定也。⁽¹⁰⁾

という。そこには、臨終業成ばかりでなく、平生業成の意もまた領解できるのである。

このように、第七章に來迎についての証文を引くといえども、いずれも、それは來迎を積極的に説くものではなく、韋提のごとき念仏衆生の摂取不捨・他力授生を説くものであった。

したがって、法然においては、光明摂取ということこそ、念仏者の真の得益であり、念仏往生の証しでなければならぬということが、第一義であり、臨終來迎は第二義的に述べられたものと領解することができる。⁽¹¹⁾

それでこそ、觀仏もかなわぬ心懸羸劣の凡夫往生のために建てられた浄土宗の面目があるのである。

そして、何より現実生活の上における解決の方向が意図され、さらに、

生死之家には、疑いを以って所止となし、涅槃の域には信を以って能入と為す。⁽⁸⁰⁾ (三心章)

と、示されるごとく、信心が直ちに、涅槃の真証に関係づけられていることである。それは、以下に述べるごとく信心の得否が、現生において生死をこえた立場に立つことの本質的条件となる親鸞の立場を生み出す素地になったことは、いうまでもない。

註

- (1) 『昭和新修法然上人全集』一四一五
- (2) 『法無上人伝全集』一二七
- (3) 『真聖全』一一九四三
- (4) 『同』一一九四九
- (5) 『同』一一九五三
- (6) 『同』一一九五三
- (7) 『同』一一九三七
- (8) 藤原幸章「浄土宗をひらく」(『親鸞教学』二五)一〇九頁
- (9) 『昭和新修法然上人全集』一六五七
- (10) 『同』一一四一五
- (11) 『真聖全』一一九五五
- (12) 『同』一一九五六
- (13) 『同』一一九五六

- (14) 『同』一—九三七
- (15) 『同』一—九五七
- (16) このことより近世の宗学者は、親鸞の「不来迎」の立場を常に撰取にあずかるという意味で「常来迎」と名づけた。
- (17) 『真聖全』一—九五七
- (18) 『昭和新修法然上人全集』一四五三
- (19) 法然作と伝える『臨終行儀』一卷があるが、今日、学界では、偽撰との見方が一般的である。
- (20) 『真聖全』一—九六七

付、第四章は、一九八三年に本誌第四十八号で発表した拙稿「来迎から撰取へ——普遍救済の道——」に加筆し、改稿したものである。本稿の一連の中で不可欠であるため、あえて収載した。

尚、本稿その一は、『同仏朋教』第二十三号に掲載。そのうち、第一章、第二節で「分段生死と不思議変易生死」について論じたが、「分段」を「分断」と理解したのは、本学教授池田勇諦先生の發揮である。そのご教示に改めて謝意を表す。

(本学助教授・真宗学)