

心すでに浄土に居す

——親鸞における「浄土往生」の意味——

田代俊孝

はじめに

浄土教では、浄土に往生することによって生死を超えていくことを旨とする。とりわけ、親鸞の浄土教は、死の問題を臨終ではなく、現生に課題にして、それを超えていこうとするものである。具体的には、親鸞は『観経』を学ぶ中で、死に直面し、生死いずべき道を希求した韋提希にオーバーラップして、「生死いずべき道」を学んでいる。今、われわれはその具体的学びに直参して自身の「生死いずべき道」を明らかにしたい。

ところで、私は、近年、日本のみならず、諸外国でも、議義の後にしばしば、「死後の世界があるのか、ないのか。」「仏教では、死んだら地獄へ行くとか、極楽へ行くというではないか。」とか、あるいは「輪廻転生というではないか」と問われる。映画『リトル・ブッダ』が世界中でヒットしたこともあってその死後観が、仏教の基本的立場

心すでに浄土に居す

として、諸外国では受け止められているようである。しかし、浄土とは、そのような実体的な世界としてとらえられるものだろうか。現にわれわれは、それが有るといわれても、無いといわれても、そのことを確かめようがない。有るといえば「有」のとらわれになる。無いといえば「無」のとらわれになる。

思議を超えたものは、超えたものとして「有無を離れる」のが仏教である。もちろん仏教伝来の過程で民族宗教と融合して浄土を実体的な世界と説く仏教もある。しかし、それが仏教本来の立場ではない。

仏教の中でも浄土教とは最も生死を課題とし、極楽浄土に往生するという立場で生死の苦を超えていくことを教えている。願生し、欣求する浄土とは一体、どこにあるのか、浄土とは何か。親鸞の「心すでに浄土に居す」(末灯鈔)の言葉に注目して、浄土往生の意味を考察してみたい。

一、浄土の所在

さて、經典には浄土の所在について、二つの所説がみられる。第一は『無量寿経』と『阿弥陀経』の所説である。『無量寿経』には、

仏、阿難に告げたまわく、「法蔵菩薩、今すでに成仏して現に西方にまします。此を去ること十万億刹なり、その世界を名づけて安樂といふ。」^(一)

と、また、『阿弥陀経』には、

その時に、長老舍利弗に告げたまわく。これより西方に、十万億の仏土を過ぎて、世界あり、名づけて極樂と曰う。その土に仏まします。阿弥陀と号す。今現にましまして法を説きたまう。⁽²⁾

と、説かれ、浄土とは、はるか西方に、十万億の仏土を過ぎた世界であると説かれる。

しかし、『観無量寿經』の所説は、いささか異なる。

その時に世尊、韋提希に告げたまわく、汝、いま知れりやいなや、阿弥陀仏、此を去りたもうこと遠からず。⁽³⁾と。

あきらかに、『大』『小』二經の所説と『観經』の所説は、逆の表現である。共に浄土三部經でありながら両者は矛盾することを説いているのであろうか。

ところで、善導は、この矛盾を会通するために『観經疏』に三つの解釈をあげている。

「阿弥陀仏不遠」と言うは、正しく境を標して、以て心を止むることを明かす。即ちその三あり。一には、分齊不遠、此より十万億利を超過して即ち、是、弥陀の国なることを明かす。二には、道里遙かなりといえども、去るとき一念に即ち至ることを明かす。三には韋提希および未來有縁の衆生、心を注めて観念すれば定境相應して、行人自然に常に見ることを明かす。斯の三義あるがゆえに、不遠と云うなり。⁽⁴⁾

第一に、分齊不遠の説である。分齊とは、分極齊限で、際または境界をいうのである。つまり、西方極樂世界との娑婆世界との境界が遠くないことをいうのである。阿弥陀仏の浄土は十万億仏土を隔てているけれども、これを諸仏のほかの浄土に比べて、この娑婆世界から境界をみると、阿弥陀の浄土はむしろ近い方である。それゆえ、

釈尊は分齊不遠といわれたのである、との説である。

第二は、往生不遠の説である。もとより、西方浄土は、十万億仏土を隔てているから道程は遠いけれども、命終れば、ただちに往生することができる。この往生の早いことから、此を去りたもうこと遠からずといったのであるとする説である。

第三に観見不遠の説である。定善の観法をもって心に極楽浄土を見るときは、観ずる心の上に観ぜられる浄土が浮かんで、心と浄土が遠くないように一つになる、との領解である。

一方、懐感『群義論』六に、この「去此不遠」について、次のように十の説をあげている。

問うて曰く、何が故ぞ、『稱讚浄土経』には、西方は此の世界を去ること百千俱胝那庾多の仏土を過ぎたりと説く。此れ即ち四遠の中には是處遠なり。『観経』には乃ち阿弥陀仏此を去りたもうこと遠からずと言へる、二文相違す。請ふ、その義を弁ぜよ。釈して曰く、案ずるに極楽の邦は此の世界を去ること百千俱胝那庾多の仏土なり。誠に處遠と為すべし。今、不遠と言へるは自から別義あり。いささか十釈を陳べて、以てこの文を會せん。一には、仏力不遠、二には方便不遠、三には應現不遠、四には自心不遠、五には守護不遠、六には有縁不遠、七には本願不遠、八には来迎不遠、九には往生不遠、十には不放逸不遠なり。⁽⁵⁾

懐感の説は、善導の説からの展開である。このうち、善導のいう観見不遠は、『観経』の「汝まさに繫念してあきらかに彼の国を觀ずべし」という經意に相應している。懐感のいう自心不遠も『観経』には「是心作仏、是心是仏」といい、また、本願不遠も「かの如来の宿願力のゆえに、憶想することあれば、必ず成就することを得る。」

と共に経意に相応していると言えよう。善導の他の二説は特に浄土の客観的意義を示そうとしたものであり、懐感の他の説もそれからの展開である。

しかし、我々は今ここで、釈尊が韋提希に「汝、今、知れりやいなや」と呼び掛けているところに注目したい。「我に思惟を教えたまえ、我に正受を教えたまえ」と請う韋提希がすでに目覚めているのではないかという釈尊の予感をも意図する呼び掛けである。それに対して「阿弥陀仏、此を去りたもうこと遠からず。」とは、苦悩の衆生のある所に、必ず大悲の如来ましますことを表すものである。それを、親鸞は「化巻」で

諦観彼国浄業成者といへり、本願成就の尽十方無礙光如来を観知すべしとなり。⁽⁶⁾

と領解しているのである。そして、その事実が「除苦惱法」として韋提希が住立空中の阿弥陀仏を見たてまつったことにはかならない。

阿弥陀仏が空中に住立するとは、「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」⁽⁷⁾（『唯信鈔文意』）事であり、自力無効を信知して、絶対無限の妙用に乗託することである。「信に死し、願に生きる」（『曾我量深』）ことである。また、『観経』ではそれに先だって「唯、願はくば世尊、我ために広く憂悩なき処を説きたまえ。我、当に往生すべし。」と哀願する韋提希に対し、釈尊は来現した浄土を見土させている。もちろん、これは經典であるがゆえに象徴的表現である。浄土を心に観見、憶想させているのである。

つまり、浄土を実体的な死後の世界とうけとるのではなく、そのような有無のとりわれを離れ、本願を覚知した時に観知されてくるものとしてである。

いみじくも、一休宗純が、親鸞の二百回忌の御遠忌を勤めた蓮如を訪ねて詠んだと伝えられる次の歌がそのあたりをよく示している。

阿弥陀仏 悟ればすなわち去此不遠

迷えば はるか西にこそあれ

禪的な表現であるが、浄土を実体的世界と見て、追ひ求めるのではなく、自己の価値観が転ぜられ、つまり、人間の思いや分別心が破れたとき、足下にその世界が見えてくるという領解である。「ひっくりかえったら浄土やった」とは、多少おおげさな言い方であるが、苦悩の状況に対する価値観が転換されることによつて、その事実そのものが苦と認識されなくなつた状態である。つまり、苦の原因である虚妄が本願によつて虚妄と知らされ、それが晴れたらもはや苦でなくなるといふのである。煩惱を持ち続ける身であるから穢土にいることには変わりはないが、心はすでに無生無死の浄土ともいえよう。

二、浄土往生

往生とは、もちろん浄土に往生することである。しかし、どこをもつて往生とするのであろうか。親鸞の所説をめぐつて今日まで、さまざまな理解がなされてきた。そして、折りあるごとに論戦がくりひろげられてきた。つい、最近では若波書店発行の『仏教辞典』の記述をめぐつてもそうであつた。⁽⁸⁾

ところで、これまでの所説は、概ね次のパターンにまとめられている。

(一) 臨終の時に往生即成仏すると理解する立場

(二) 信心獲得時、つまり、現生に正定聚に住したときに往生し、臨終の時に成仏すると理解する立場

(三) 信心獲得時、つまり、現生に正定聚に住したときに往生即成仏すると理解する立場。

もっとも、(二)については、「現生に正定聚に住したときに往生が始まる」といった言い方をする立場もある。このような先学の理解に基づいて考えてみたいが、その前に、まず、親鸞の言葉を直接、確認してみたい。

さて、親鸞の場合、信心の獲得によって現生に正定聚に住し、「臨終の一念の夕、大般涅槃を超証す」るのである。したがって、臨終即成仏である。その点、臨終の後に正定聚不退転に住し、その後に蓮華化生して成仏するとの平安浄土教や西山、鎮西の立場とは大きく違う。

親鸞の場合、往生をどの時点と見るかである。それについて、幾つかの記述が見られる。

(A) 第一に往生を臨終と見ている記述

1 浄土へ往生するまでは不退のくらゐにておはしましきさふらへば、正定聚のくらゐとなづけておはしますことにて候うなり。(『末燈鈔』一三・『善性本御消息集』四)⁽⁹⁾

2 明法御坊の御往生のことを、まのあたりききさふらふもうれしくさふらふ。(『末燈鈔』一九・『御消息集』二二)

3 かならず真実の報土に往生するなりとしるべし。(『末燈鈔』一一・『血脈文集』一)⁽¹¹⁾

(B) 第二に信心獲得を往生と見ている記述

1 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。⁽¹²⁾〔一念多念文意〕

2 信心をうれば、すなわち往生すという。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。⁽¹³⁾〔唯信鈔文意〕

3 信心のさだまるとき、往生またさだまるなり。⁽¹⁴⁾〔末燈鈔〕一

4 またすでに往生をえたるひともすなわち正定聚にいるなり。⁽¹⁵⁾〔一念多念文意〕

など

(A) (B) はともに上の (一) (二) の立場の根拠となる記述である。しかし、(三) の根拠となりうる文は見あたらない。今日、(B) を根拠に (二) を主張する学者も多い。

そこで、筆者は (一) (二) どちらの所説に立つかというより、親鸞がなぜこのような両方に受け止められるような表現をしたのかという点から考えてみたい。

三、心すでにつねに浄土に居す

親鸞は、最晩年つまり、正嘉元年（一二五七年・聖人八五歳）十月十日に性信房宛てにつぎのような手紙を書いている。

浄土の真実信心のひとは、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、ここ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。弥勒すでに無上覺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。浄土真実のひとも、このころをこころうべきなり。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ろつねにぬたりといふころなり。これは弥勒とおなじといふことをまふすなり。これは、等正覺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ろなり。⁽¹⁶⁾（『末燈鈔』三）といっている。もともと、この文は善導の『般舟讚』によっている。そして、「この身こそあさましき不浄造悪の身」なれども、「信心のひとは、この心すでに、つねに浄土に居す」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居しているというのである。

また、同様のことが「帖外和讃」の

超世悲願をきさしより

心すでに浄土に居す

心すでに浄土に居す

六一

われら生死の凡夫かわ

有漏穢身はかわらねど

心は浄土に遊ぶ(17)なり

にも「心は浄土に遊ぶ」と詠われている。

資料的にみれば、上の正嘉元年十月十日性信房宛ての消息では、このことを善導の『般舟讚』を根拠に述べている。もとより、『般舟讚』は、建保五年（一二一七年・聖人四五歳）の時に、仁和寺から発見され、最初に刊行されたのは、貞永元年（一二三二年）聖人六十歳の時である。(18)

そこでは心識の立場から

厭えば則ち娑婆、永く隔たる。忻へば則ち浄土に常に居す。(19)

と述べる。

『般舟讚』を親鸞が何時ごろ目にしたかは定かではない。しかし、『教行信証』には引用してあるが、帰洛後で晩年と考えるのが妥当である。晩年、思案を深める中で『般舟讚』からの示唆を受けて、このように「信心のひとは、この心すでに、つねに浄土に居す」と理解されていたと考えられる。また、そういう中で、上の「帖外和讃」も作られたのではないだろうか。もとより、この和讃は常楽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。上の理由で『三帖和讃』などより、成立が遅かったと考えられるが、真作かどうか、疑問も残っている。

ともあれ、『般舟讚』を拠り所に、正嘉元年（一二五七年・聖人八五歳）十月十日に性信房宛消息では「信心のひとは、この心すでに、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のである。

「この心すでに、つねに浄土に居す」とは、心はず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。」と言う。そして「これは、弥陀と同じといふことをまふすなり。」と言ひ、「信心のひとは如来とひとしとまふすころなり。」ともいふ。

ところで、信心の人は、弥陀とは同じであるが、諸仏（如来）と同じではない。稻葉秀賢博士が指摘されたように、親鸞は「同」と「等」を厳密に使いわけている。⁽²⁰⁾「同」は互いに重なりあうもの、「等」は互いに釣り合いが取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つて未だ仏ではない。弥陀は五十六億七千万年後に仏になると言う事が約束されている菩薩である。だから、「証卷」に
正定聚に住するがゆえに必ず滅土にいたる⁽²¹⁾

といわれるように、信心の人は弥陀とは同じなのである。弥陀とて菩薩であつて未だ仏ではない。だが、弥陀とてまた弥陀をば、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。⁽²²⁾
り。〔末燈鈔〕一八

と、仏という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、

それほどこまでも「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。信心を得た時は、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。

信心獲得は「往生に等しい」、それゆえ、弥勒を弥勒仏と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。「正定聚のくらいにつきさだまるを往生をうとはのたまえるなり。」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い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、生死の中に居る限り、凡夫であり、仏ではないし、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、信心を得たことによって、すでに「心は浄土に遊」んでいるのであり、「心はすでに、つねに浄土に居す」のであるから、浄土がその信心の人に実現しているのである。その人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」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、それほどこまでも、主体的立場における事柄であって、決して、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「往生は心にそなわり、成仏は身にそなわる」（曾我量深）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住し、しかる後の未来に浄土往生する

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他力の目覚めによるものである。

信心の人に対して、現生に仏の方から、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」については、『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、摂得往生とまふすなり。⁽²³⁾

と、示される。「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。」という往生が他力往生であるがゆえに、敢えて「摂得往生」といつているのである。そこにも、臨終一念の時の「往生」と区別させている意図さえ感ぜられるのである。

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、現実の苦悩の救済を課題とする仏教本来の立場に帰ろうとする親鸞の仏教理解がみられる。

むすび

上来、親鸞の往生の理解をめぐる試解を述べてきた。「浄土へ往生するまでは不退の位にておはし候えば……」や「明法房の往生」という場合の往生は臨終のときであり、往生即成仏となるので時間は明瞭である。

しかし、「正定聚のくらいにつきさだまるを往生をうとはのたまえるなり。」といった場合の往生は、いかに考え

るべきであろうか。つまり、信心獲得の時の問題である。

「行巻」には、「即得往生」の「即」について、

「即」の言は、願力を聞くに由つて報土の真因決定する時剋の極促を光闡せるなり。⁽²⁴⁾

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、廣大難思の慶心を彰すなり。⁽²⁵⁾

と示されている。

したがって、それは決して積み重ねていつて到達するものではなく、文字通り「即」であり、瞬間である。しかし、その瞬間として、物理的な時間、空間の一点の時間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。⁽²⁶⁾

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。

「人身受け難し、今すでに受く、仏法聞き難し、今すでに聞く」(『三帰依文』)といわれる今である。いつも、主体的に疑いの自己が問われ続ける中で実感する「今」であろう。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⁽²⁷⁾

と、果遂のちかきによるがゆえに「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^ニサ^ルニ^ニ覚^一一^オシ^エ転^ニテ入^一イル真如ノ門^一⁽²⁸⁾（覚^ガざるに真如の門に転じて入る）

を抛り所としている。しかも、そこには「不覚」とあつて、それを親鸞は「おしえざるに」と読んでいる。つまり、転入は行者にとつて「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ところ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うなずける。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。凡夫の沙汰すべきところではない。仏意側りがたしである。信心の人のこのあゆみこそが「心すでにつねに浄土に居し」、浄土往生したのにすでに「等しい」のである。

注

- (1) 『真聖全』一―一五（原漢文、以下同じ）
- (2) 『真聖全』一―六七
- (3) 『真聖全』一―五〇
- (4) 『真聖全』一―四八九
- (5) 『浄土宗全書』六一―八三
- (6) 『親鸞全』一―二七六

心すでに浄土に居す

心すでに浄土に居す

- (7) 『親鸞全』 三一六四
- (8) 岩波書店刊『岩波仏教辞典』の「信心」「往生」等の記述について、論議があった。
- (9) 『親鸞全』 三一九〇
- (10) 『親鸞全』 三一六一
- (11) 『親鸞全』 三一六七
- (12) 『親鸞全』 三一二八
- (13) 『親鸞全』 三一六一
- (14) 『親鸞全』 三六〇
- (15) 『親鸞全』 三一三一
- (16) 『親鸞全』 三二七〇
- (17) 『真宗聖典』(法蔵館版) 三六三頁
- (18) 『親鸞全』 九解説 三六頁
- (19) 『親鸞全』 九一二八六
- (20) 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
- (21) 『親鸞全』 一一九五
- (22) 『親鸞全』 三一〇五
- (23) 『親鸞全』 三一九六
- (24) 『親鸞全』 一四九
- (25) 『親鸞全』 一一三六
- (26) 『親鸞全』 一一三〇九
- (27) 『親鸞全』 二一四一
- (28) 『親鸞全』 九二三四