

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——

その一

田代俊孝

問題提起

序章 生命のモノ化と死のタブー視

第一章 仏教の興起と死苦の認識

一、四諦と三法印

二、分段生死と不思議変易生死

第二章 無生無滅の浄土教的展開

一、曇鸞における無生の生

二、善導における凡夫得忍

(続く)

浄土教における死の受容と超越

問題提起

高齢化社会における老いの問題、ガン患者やエイズ患者に対する死の告知の問題、さらには死刑囚の問題など、われわれは今、「死」と「生」について、不可避の課題をつきつけられている。

しかし、このことは、今新たに問題になったことではない。人類の原初からの課題であり、むしろ、その課題から、宗教や哲学が興り、展開されてきたと言ってもよい。だが、その本来的な課題は、理論の複雑化と目前の課題のために、あるいは、時流に流されたがために、いつしか見失われて今日に至っている。

就中、仏教もその課題から興ったものである。ゴータマ・シッダールタは、その生・老・病・死の課題から目覚め、仏陀（覚者）・釈尊となっていたのである。従って、本来、仏教とは、その問いに答え、さらに、そのことを大衆に伝え、大衆をその苦しみから救って行くものである。仏教の歴史は、その生死にめざめた歴史である。特に浄土教とは、それを在家の大衆の立場で正面から課題化してきたものである。従って、今、特に、浄土教の流れの中で、そのことを問うてみたい。

序章 生命のモノ化と死のタブー視

「いのちを大切に」とか「いのちの尊厳」ということが叫ばれはじめて久しい。そのことは、裏を返せば、それほど現代社会が生命を無視した社会であるということである。今、現代社会における生命に対する考え方の現状——それは現象と言えるかもしれない——を三つの点から考えてみることにする。

第一に、われわれは、生命をモノ化してしまっている。

——ある少年が、デパートでカブト虫を買ってきて、遊んでいた。そのうち、それが死んでしまった。そして、母親に、「おかあさん、この虫、電池が切れたよ。」といい、平気で、それを放り投げ、どこかへ行ってしまったという。

ウソのような本当の話である。それほど、われわれの意識の中では、電気仕掛けと生身の「いのち」が、同一視されてしまっているのである。人間がモノ化され、システム化され、高度に技術化した中の一つの歯車として組み込まれ、また、モノが機能的になり、一見、人間化した結果である。生命が単なるモノとして見られているのである。現代社会は、まさに経済的価値観の最優先する社会である。モノはすべて貨幣に置き代えられる。お金に対する思い、とらわれは異常である。お金を得ることによって、あらゆる幸福が得られると錯覚し、その結果、過剰な競争社会を作りあげ、「いのち」や「人間性」が見失われてしまった。経済最優先は、合理化と能率化を極度に押

し進め、^①「いのち」までも、モノとして見てしまいうりになった。人間の生命とは、そんなものだろうか。釈迦やキリストの時代に比べ、モノは豊かになったが、^②「人間」がなくなってしまった。

——次に引くのは、ダウン症の子を持った小林完吾の『愛、見つけた』の一節である。

すると、S助教授は意外な言葉を口にしたのだ。

「お父さん、この子がなんだか知っているんですか……。私は昨日から手術でたいへんだっただけです。勘弁してくださいよ」

いったい、どういう意味なのであろう。

『この子は助からないんです。私は助かる患者につきあってきて、もうヘトヘトです。助からない患者を診て消耗するわけにはいきません、お父さん、わかってください』

そうした意味なのか。あるいは、

『お父さん、この子はダウン症ですよ。私には健常者を助ける義務があるんですよ。ダウン症の子供のために呼びつけられたんじゃない、たまりませんよ』

という意味なのか。それ以上はわからない。しかし、その言葉を口にしたS助教授の調子は、いかにもウンザリとしたものであった。S助教授はさらに、

「お父さん、医師にむかってそんなことをいうのは損ですよ。医師のやる気をなくさせます」
と、こんどはいかにも傲然とした態度でいい放つのだった。⁽⁴⁾

医療の現場で、生命がモノ化されている一例である。経済価値のある生命は、助けるがそれのないものは、どうでもよいという考え方である。生産能力のあるものは、助けるがそれのないものは、どうでもよい。それは、言いかえれば、働ける若者は助けるが、現役を引退した老人はどうでもよいことになる。それには人間の尊厳のちの尊厳など、微塵も感じられない。医師だけの問題ではない。われわれ自身が、もうそういう価値観に流されているのである。それゆえ、少しでも経済価値を付けようと、学歴やハク付けに奔走しているのである。

第二に、われわれは、生命（死）から逃避している。つまり、死のタブー視である。

日本には、葬式から帰ると塩をまく習慣がある。——真宗門徒には本来それがなかったが、実際には他の宗派の影響でほとんどが行っている。——「死」あるいは、死者を忌みきらい、タブー視、もしくは否定しているのである。

肉身の死は、死について考える最高の教育の場である。それゆえ、葬儀は、そういう場として僧侶が司るのである。——しかし、実際には、それが儀礼化してしまったのと、僧自身が経済的な価値観に縛られ、その役割を果していないが——死に行く人は、自らの身をもって、最後の贈り物として、そのことをわれわれに教えていってくれるのである。つまり、死を拒否し、忘れていくわれわれに、生命が「常」でなく、必ず死に行く身であることをこぼなくして教えてくれているのである。

にもかかわらず、われわれは、それを遠ざげ、タブー視して目を背けている。死を直視しないからこそ、死を受け入れられないのである。死に対し、弱くなっているのである。生命の有限を知り、死を受け入れることは、逆に

生きることの尊さと、残された人生の貴重さを知り、人間本来の姿に帰って行く。その意味で、死を考えることは、裏を返せば、生を問い、生きがいを見い出すことである。

われわれが、死を忘れた原因として肉身の死が、家庭から医療機関に移されたことが、多くの人によって指摘されている。それも大きな原因ではあるが、それだけではなく、人間が身近に死にであう場としての自然を失ったことにも原因するのではないだろうか。

死からの逃避は、逆に死の恐怖を増大させる。死の恐怖が増大すると、怪げな除災招福やオカルト信仰、靈界に対する現世利益の「祈り」あるいは、占いなどの信仰が繁盛する。まさに、第三次宗教ブームといわれる現代社会がそれである。

第三に、生命の私有化、所有化がある。人間は、本来、自らの意志で生まれてきたのではない。生命は私の意志以前に存在する。しかし、その生命を自我のめざめとともに自分の生命と思い、私有化する。生命をわがものにすることによって、生命を自我の思いの中に入れ、その結果、生命の長短すら自在になり、自分意志で決まるものと思ひこんでしまう。結局は、その長短の思いに縛られ、不安の中に、人間として生まれてきたことを問わぬままに、あるいは、人間らしさを回復せぬままに、不本意な生を終えて行くことになる。

以上のように、現代社会の生命に対する状況、あるいは、現象を考えてみた。このような中で、最近、心ある人々の間では、生命に対する種々の学問や運動がおきてきた。

一つは、死にまつわる諸問題を対象とした学際的研究領域であるサナトロジー (Thanatology) である。死学と

呼ばれる学的研究である。医学、宗教学、哲学、教育学、社会福祉学、生物学などのワクを越え、死についての、あるいは死を越えるための体系的な理論の確立をめざすものである。

第二に、死についての教育、つまり、デス・エデュケーション (Death Education) である。一般に、死への準備教育と訳される。特に、社会教育、宗教教育の中で、死やいのちについて考える場を作っていくものである。死を拒否したり、タブー視するのではなく、必ずやってくる死を身近な問題として考え、生死の意義を考える教育である。死の不安をこえるためにも、死を直視することや死についての、準備教育は必要である。人が、死に臨んで、不安のまま、この世に未練を残して死に行くか、人生を尽くし、完全燃焼するかは、生きている時に、死の問題を解決したか、否かにかかっている。その意味でも、死の準備教育は、よりよく生きるための教育であるともいえる。

第三に、ホスピス (Hospice) や、ターミナル・ケア (Terminal Care) である。ホスピスとは、一九世紀ころから、カトリックにおいて始められた運動で、一般に「病院で見放された治癒不可能な人々を様々な悩み、死の不安などから解放するために、患者としてのみならず、一人の病める人間として暖かく看護し、最後の瞬間まで精一杯生きることを援助する一つの全人的な看取りの運動もしくは施設」といわれている。いわゆる、死の看取りである。ターミナル・ケアもほとんど同義で、終末看護と訳され、死を前にした人々への看護である。生命の尊厳を第一にし、身体的な看護はもちろん、宗教的、社会的、精神的な立場でもなされるものである。延命第一主義で治癒のみを目ざし、さらに、人間や人間の臓器を、モノ化し、使い捨てにしてきた日本の医療が見落してきた点であ

る。

しかし、日本において、このような看取りの運動は、死刑囚については、早くからなされていた。すでに江戸時代の寛政年間から始められ、明治五年（一八七二）に東本願寺の僧、鶴飼啓潭らが請願して認められた監獄教誨という制度がそれである。明治政府は、やがて東西本願寺などに派遣を求めそれとの共同負担によって、教誨師を教育職員として任用し、それにあたった。それが、今日では、一応、ボランティアの形を取るが、宗教々団派遣の教誨師、篤志面接員という形で続けられている。死の決まった人に、それなりのケアがなされている。

また一方、医療におけるホスピス運動においても多少、それに類することが、かつて仏教の立場でなされていた。たとえば、それは、病床の枕辺における対機説法とか、臨終法話という名で呼ばれていた。最近、その精神に基づく仏教ホスピス、あるいは、畏友、田宮仁氏の提唱によるビハラ (Vihara) 運動として、各地で展開され始めてきた。

註

- (1) 小林完吾『愛、みつけた』（一九八三、二見書房）二〇七頁

第一章 仏教の興起と死苦の認識

一 四諦と三法印

さて、このような状況下で、問題解決の方向を仏教に求めるに当り、仏教の立場を見てみたい。ゴータマ・シツダールタの出家の動機は、人生における生・老・病・死の四苦からの解放である。いわゆる、四門出遊である。つまり、そこから、出離せんとして、道を求め、解脱したのである。

仏教で四苦とか八苦（生・老・病・死に加えて、愛別離苦、怨憎会苦、求不得苦、五蘊盛苦）と苦を分析するが、それも結局は、生死の苦しみに尽きる。生死の苦しみといっても、生と死が別々にあるのではない。死の不安、死苦がそのまま、生きる苦しみである。また、老苦、病苦といっても、それは、結局は死苦に至るものとしての苦である。

生死について、仏教では、生死無常とか、生死輪廻という立場で示す。生死は、サンスクリット語では、一般に Samsāra の語で示されるが、すでにそこに生死無常・生死輪廻の意味がある。無常とは、同じくサンスクリット語で anitya で非常とも言う。生滅変化して移り変わり（変易）、しばらくも、同じ状態に留まらないことで、あらゆるもの（有為法）が、時の流れに流される時間的存在であることを特に諸行無常という。

ところで、釈尊は、最初の説法（初転法輪）において、まず、四つの真理を説いた。それは、この世はすべてが苦であるという苦聖諦、苦の因は、求めて飽くなき愛執であるという苦集聖諦、その愛執の完全な絶滅が苦の滅した究極の理想境であるという苦滅聖諦、このような苦滅の境地に趣くためには、八正道の正しい修行道によらねばならないという苦滅道諦である。

そして、その救済の道としての仏教に三つの旗印（三法印）をかかげた。それが、諸行無常、諸法無我、涅槃寂静である。

つまり、世の中すべての現象、事物は、瞬時もとどまらず、移り変って行く。しかし、われわれは、いつも変わらないと思う。変らないと思うものが、実際には、変るゆえ、それが苦になるのである。「常」で無いものを、「常」と思い執着するが故に苦が生ずるのである。無常の現実には、人間存在の根本的条件である。これを釈尊は、人生は苦であると説き、四苦・八苦と表現したのである。

人間は、縁起と無常の中にあつて、絶えず移り変り、新しい場面を生きて行く、その新しい場面が「苦」としてとらえられるのである。その執着を呼ぶものが「我」である。われわれは、流れ行く「もの」、あるいは「ところ」を「わがもの」「われ」として、執着する。それゆえ、苦の世界を作り出してくるのである。一切が無我であると、は、「われ」と「わがもの」と思えるものは、何もない。すべてが「われ」を離れて因縁によって、移り変わるものであるという自覚である。いわば、その現実、あるいは事実をありのままに、明らかに認識、体認することによって、人間存在の根源的あり方（本来的自己）に、目覚させようとするのが諸法無我の教えである。逆に、その

見えない状態を無明と呼んだのである。そして、その目覚めた世界が涅槃寂靜の世界である。つまり、それは小さく、自分を閉じこめた自閉の世界から、解放（解脱）され、本来的自己に目覚めた世界のことである。それが、仏教の基本的立場である。

結局、「常」との思いに立つわれわれが、「無常」と自覚することによって、本来的「常」の世界に到達し、「樂」との思いが、「苦」（不樂）の自覚において、真に「樂」なる世界を知り、また、「我」は「無我」の自覚において、主体的な「我」に立ち、「淨」であるとの思いが、「穢」（不淨）を自覚することによって、真に「淨」なる世界に住する。本来的な「常樂我淨」に立つものからすれば、日常的非本来的な「常樂我淨」は何ら執着の対象とはならない。まったく、ゆめまぼろしのごとくなるものである。なぜなら、その非本来性、つまり、無常、苦、無我、不淨が自覚されているからである。

かくして、釈尊は、主体的な立場において苦からの解放、涅槃寂靜、本来的自己の実現を説いたのである。それは、外ならぬ死の問題を越える道であったのである。そして、この原理的立場は、時代社会の現実的課題を背負いつつ、開顕されていったのである。

二 分段生死と不思議變易生死

ところで、仏教においては、その展開の歴史の中で、「死」をどのように分析し、理解して来たのであろうか。今、その基本的立場を見てみたい。

さて、その最も代表的な見方は、二種生死と呼ばれる見方である。つまり、分段生死（有為生死）と不思議変易生死（無為生死）である。

それは、まず『勝鬘經』一乘章第五に

二種の死あり。何等をか二と為すや。謂く分段死と。不思議変易死なり。分段死とは、謂く虚偽の衆生なり。

不思議変易死とは、謂く阿羅漢と辟支佛および大力菩薩との意生身乃至無上菩提の究竟なり。⁽¹⁾（原漢文・以下

漢文はすべて読み下し文に改めた）

と、説かれる。その他『入楞伽經』などにも説かれる。そして、それはさらに唯識、地論、三論、天台、華嚴などの立場から、種々に展開され、論、疏、末釈などに異説多端である。

それゆえ、今は、一般的な立場を述べるに留めたい。

『成唯識論』八には、

生死に二有り。一には分段生死とは、謂く諸の有漏の善、不善業、煩惱障の縁の助くる勢力に由って、感ずる

所の三界の麁の異熟果なり。身命の短長、因縁力に随って定まった齊限有り故に分段と名づく。二に不思議変

易生死とは、謂く、諸の有漏の有分別の業が、所知障の縁の助くる勢力に由って感ずる所の殊勝なる細の異熟

果なり。悲願力によって、身命を改転し、定まった齊限無きが故に、変易と名づく。無漏の定願に正しく資感

せられて妙用測り難きを不思議と名づく。或いは、意成身と名づく。意願に随って生ずるが故なり。（中略）

また、変化身と名づく。無漏の定力をもって、転じて本に異ならしむること変化の如くなるが故なり。⁽²⁾

と、ある。ここでは、まず、分段生死とは、凡夫の迷いの世界（三界）の生死で、実際に長短で測られる身命、因縁力に随った限りある生死と示される。つまり、われわれの日常的なものの考え方による生死観である。分段とは分断であり、生と死を分断し、生と死を実体化している立場である。したがって、死は生を断ち切るものであり、生はいつも死に脅えていく、死の不安に立った生である。ある意味では、モノ化し、私有化した生命観に立つものである。この場合、どこまでも、我見、我執にとらわれた生死観であり、死はタブーで忌むべきもの、嫌うべきもの、生は淨らかで好ましいものという見方に立つものである。

それに対し、仏の悲願力によって、身命を改転したものの、定まった斉限のない生死を不思議変易生死と言うのである。

変易とは、吉藏の『勝鬘寶窟』巻中末に

変易と言うは、復た色形の区別、寿期の短長なく、但、心神念念相伝へて前変後易也。⁽⁸⁾

と記される。つまり、色形の区別や寿命の長短なく、心神、念念相伝して前に変わり、後に易かわるものであるとの意であり、見思の迷いをこえたものの生死観である。それゆえ、菩薩の生死ともいわれる。（『金剛仙論』）

また、それが、仏の悲願力によるものであり、その妙用が測り難いが故に、それは不思議生死と名づけられ、そして、その身は、仏の意願のままに成就する故に、意生身と名づけられる。さらにまた、無漏仏智の力によって、転じて本と異なる故に、変化、変易といい、その身を変化身、変易身とも名づけるのである。

すなわち、ここでは、人間の生死に対する見方が、悲願力（本願力）によって、本来的なものから「転」あるい

は「改転」された立場として、受けとめられている。生身の体を保ちつつも、仏の本願を信知して、生命に対する価値観が転ぜられた立場である。言いかえれば、長短のとらわれ、はからいをこえた立場である。

つまり、生も死も普遍の中にあり、絶対無限の「妙用」の中にあるとの目覚めである。それは、自身の意識、分別を越えた宇宙の活動としてのものであると自覚したあり方である。いわゆる、「与えられた命」と見、命に対する執着を離れ、その尊厳を知った立場である。

しかも、それは、上述のごとく、仏の悲願力と妙用によるが故に「不思議変易生死」と名づけられている。このことは、すでに、長尾雅人氏が指摘するように、変易と回向（転換）の原語が同じ *pariṇāma* であるとするならば、それは不可思議廻向の生死、如来廻向の生死とも理解できる。現に『莊嚴経論』では「不可思議廻向の生を具す」ということばが使われている。⁽⁶⁾この場合、如来不思議のはたらきによって、如来廻向（変易）の生死が廻向される（いわゆる住相）とも、自らが利他教化のはたらきをもって、応化に変易し、衆生に廻向する（還相）とも理解される。あえて「不可思議」といわれるところに、如来廻向、「与えられたいのち」と見られる立場がある。この立場こそ、前の『勝鬘寶窟』の引文に、続いて

虚妄重き者は、説いて分段と為す。虚妄軽き者は、称して変易と為す。蓋し、是れ聖人の善巧方便、虚妄顛倒に随う故に二死の名を立つ⁽⁶⁾

と、述べられるように、生命に対する虚妄を離れた立場である。生命をわがものとする虚妄が、不思議のはたらきによって破られてくるのである。

さらに、この変易生死は、『大乘義章』八においては、別の立場で三種に理解される。

変易と言うは、汎く釈するに三あり。一には、微細の生滅なり。無常にして、念念遷異し、前変後易するを名づけて、変易と爲し、変易是れ死なるを変易死と名づく。故に地持の中に、生滅壞苦を変易死と名づく。此れ凡聖に通ず。二には無漏を縁照して、得する所の法身なり。神化無礙にして、能く變じ、能く易はる故に変易と名づく。変易是れ死なるを変易死と名づく。三には、眞証法身なり。隱顕自在にして、能く變じ、能く易はるが故に変易と言う。変易なるも死に非ず。但だ此の法身は、未だ生滅を出でざれば、猶ほ無常の死法の爲に随われ、変易身の上に、其の生死あるを変易と名づく。此れ唯だ、天に在り。三義有りと雖も、勝鬘の所説、第二を宗と爲す。

複雑であるがここでは、変易とは、単に移り変わるとの意に理解され、不可思議とか廻向との意は、見当らない。その第一の立場は、微細の生滅が、念々に移り変わるとの義である。輪廻無常をくりかえし、次々に変易していく。死である。つまり、流転の生死を単に変易生死と言っているのである。

第二の立場は、仏智を得た法身が、神通をもって衆生をよく化益し、その無礙なるあり方に至る死である。それは「変易是死」と示される。「是」とは、そのままそれを心に認ずることである。従って、死をそのまま心に認ずることである。ここでは、この立場を『勝鬘經』の不思議変易生死とする。

第三は、眞証法身が、隱顕自在に応化身として、変易することであり、変易非死である。これは法身であり、変易身の上にその生死がある。「此唯在天」と言われるように、仁智の及ばぬ法身のあり方を示したものである。

このような立場から、生死の解釈は、さらに四種生死、七種生死（『梁撰経』十・十四）あるいは十二品生死（『十二品生死経』）と展開され、それぞれ菩薩の階位に配当され、異説まちまちに論ぜられて行く。

しかし基本的には、二種生死の見方を出るものではない。

されば、次に、浄土教の中で生死がどのように受けとめられ、越えられていったかを見ることとする。

註

- (1) 『大正蔵』一二―二一九下
- (2) 『同』三一―四五上
- (3) 『同』三七―四八下
- (4) 長尾雅人『中観と唯識』二六二頁
- (5) 長尾雅人『中観と唯識』二六三頁、このことを幡谷明氏が「親鸞の生死観」（『真宗教学研究』第一号）で指摘している。
- (6) 『大正蔵』三七―四九上
- (7) 『同』四四―六一五下

第二章 無生無滅の浄土教的展開

一 曇鸞における無生の生

人間にとって、不可避の生死の苦しみからの解放を、仏教では、無生無滅の理を悟るということにおいて成就して行った。そして、そのあり方を不思議変易生死と見ているのである。それは、生死そのものを対象化して見るのではなく、主体的・実存的に受けとめることにおいてである。そのことによって、分段生死を離れ、それを越えて行こうとしたのである。

唐の湛然(七一—七八二)が、『止観大意』に、

衆教の諸門、大いに各四有り。乃至、八万四千不同なり。並べて無生をもって、首となさざること莫れ。今、且に初従り、無生門において、偏えに諸惑を破す。⁽¹⁾

と、言うように、いかなる仏教も、生死出離を究極の課題とし、無生という立場において、それを越えていった。たとえば、『圓覚經』には、

一切衆生、無生の中において、妄じて生滅を見、是故に、説いて転輪生死と名づく。⁽²⁾
と説かれ、また、『最勝王經』一、『仁王經』中に、それぞれ

無生是れ実なり。生是れ虚妄なり。愚痴の人、生死に漂溺す。如来は、體、実にして虚妄あることなし。名づけて涅槃と為す。⁽³⁾

一切の法性は、真実空なり。不来不去なり。無生無滅なり。實際に同じ法性に等し。⁽⁴⁾

と、説かれる。ここでは、不来不去、不生不滅と示される。つまり、本来的には、無生であり、生と思うのは、虚妄によるものであるとする。また、愚痴の人は、その虚妄によって生死を漂溺しているのであるとする。無生と見ることによって、その所有化、対象化をこえるのである。そして、如来のみが虚妄でなく、実であり、その虚妄の破られた世界を涅槃と名づけている。

それゆえ、不生不滅のさとりを無生滅法忍あるいは、無生法忍、無生忍とも言うのである。

『寶積經』二十六に

無生法忍とは、一切諸法の無生無滅を忍ずるが故なり。⁽⁵⁾

と、説かれる。

また、『智度論』五十に

無生法忍とは、無生滅の諸法実相中において、信受通達無礙不退なり。是を無生忍と名づく。⁽⁶⁾

といひ、『同』七十三に

此の無生法を得るとは諸の業行を作さず起さず、是れ得無生法忍と名づく。得無生法忍の菩薩は、是れ、阿鞞跋致と名づくなり。⁽⁷⁾

と示されるように、それは、諸法の不生不滅の理を觀じて、これを諦忍し、不退轉地に住するものである。
しかるに、それは『大乘義章』十二に、

龍樹の説の如く、初地已上、亦無生を得。若し『仁王經』および『地經』によらば無生は、七・八・九地にあり⁽⁸⁾。

と示されるごとく、初地已上の菩薩、あるいは、七・八・九地の得べき悟とされるのである。

それは、正しく、無生あるいは、不生なる真理を悟って、得るところの安らぎの境地である。生死の苦をこえることは、「無生の生」を得ることであり、「無生の宝國」(『往生礼讚』)とは、極樂淨土をさすことばとして、理解されるのである。

ところで、このような生死出離の追求と展開は、もちろん前にも述べたように、仏教の共通の課題であった。しかし、それが、最も主体的に、根本課題として、受けとめられてきたのは、その名が示すごとく、淨土教である。淨土とは正しく、生死出離の世界に名づけられたことばである。

それゆえ、淨土の根本經典である『大經』にも
生死を過度して、解脱せざること靡^なけむ⁽⁹⁾。

とか、

會^{かなら}ず、まさに、仏道をなりて、広く生死の流れを濟ふべし⁽¹⁰⁾。

と、説き、さらに、第三十四願には

淨土教における死の受容と超越

設ひ、我れ仏を得んに、十方無量不可思議の諸仏世界の衆生の類我が名字を聞きて、菩薩の無生法忍、諸の深総持を得ずんば、正覚を取らじ。¹⁰⁾

と無生忍が願われ、そして、

若し彼の国の人天、此の樹を見る者は、三法忍を得ん。一には音響忍、二には柔順忍、三には無生法忍なり。

此れ皆、無量寿仏の威神力の故に、本願力の故に、満足の願の故に、明了願の故に、堅固願の故に、究竟願の故なり。¹¹⁾

と、成就する。

後述するが、『観経』の韋提希の悟りも、無生忍である。

浄土教とは、基本的には、無生忍を悟ることによって、一切の迷惑を越え、その世界（浄土）に往生することが説かれているのである。それゆえ、龍樹をはじめ、浄土の論疏には、そのことが正面から取り上げられている。特に、曇鸞（四七六―五四二）の『浄土論註』には、その際だった理解がある。今、そのことをたずねてみたい。

さて、その「上巻」「願生安楽国」の釈下（作願門）に、

問て曰く。大乘経論の中に處處に衆生は畢竟無生にして、虚空の如しと説けり。云何ぞ天親菩薩願生とのたまりやと。答えて曰く。衆生無生にして、虚空の如しと説くに、二種あり、一者には凡夫の如き、いわゆる実の衆生なり。凡夫の見る所の実の生死の如きは、これ所見の事、畢竟じて所有無きこと龜毛のごとし、虚空の如し。二には、謂く諸法は因縁生の故に、即ち是れ不生なり。所有無きこと、虚空の如し。天親菩薩の願ずる所

の生は、是れ因縁義なり。因縁の義の故に、仮に生と名づく。凡夫の實の衆生、實の生死、有ると謂ふが如きには非ざるなり。⁽⁴⁸⁾

と、述べられる。

つまり、ここでは、大乘の経論の中のいたる所で、衆生の現存在は、究極的に無生（無滅）で、虚空さながらであると説かれている、それにもかかわらず、天親菩薩はなぜ願生と言うのであろうかと問い、まずその衆生無生、虚空の如しを二つの立場で確認する。

第一は、凡夫、いわゆる日常のわれわれは生と死を対象化し、実体として存在するかのように思うが、それは、觀念にすぎず、実際には存在しない。ちょうど、あるはずもない亀の甲の毛のように空想的なもので、虚続にすぎない。第二は、あらゆる現実の存在は、因縁によって、存在するのであるから、この場合、不生である。有るとか無いとかといっても、もともと実体が存在するのではないから虚空のごとくであるといわれる。

そこで、今、天親菩薩が、願生と呼ばれるのは、現存在の因縁のことからである。因縁によって、仮に生まれるというだけのことである。日常的われわれの立場のごとく、実体化、対象化された生死がどこかに存在するのではないという。

つまり、ここでは天親の願生論にことよせて二つの無生が述べられる。第一の立場は凡夫有情の実体視としての虚妄の無生であり。第二の立場は、因縁無生の立場である。

そのことは、さらに「下巻」入第一義諦の釈下でも次のように記される。

建の章に、「帰命无碍光如来願生安楽国」とのたまへり。此の中に疑有り。疑て言ふところは、生は有の本、衆累の元たり。生を棄てて、生を願ず。生何ぞ尽くべきや。此の疑を釈せむために、是の故に、彼の浄土の莊嚴功德成就を觀ず。明らけし、彼の浄土は是れ阿弥陀如来の清浄本願の無生の生なり。三有虚妄の生の如きには非ざるなり。何をもつてこれを言うとならば、夫れ法性清浄にして、畢竟無生なり。生と言うは是れ得生の者の情耳くのみと。生苟に無生なり。生何ぞ尽る所あらむ。それ生を尽さば、上は無為能為の身を失し、下は三空・不空の痼(廢也病也工路反)に酖(醉亡善反)なむ。根敗し永く亡じて三千を躡び振う。無反無復斯にして恥を招く。躡、それ理より生じ、これを浄土と謂う。

意を取れば、建の章で、「無碍光如来に帰命し、安楽国に生ぜんと願ず」と言われるのであるが、この中に疑問がおこると。つまり、その疑いとは、そもそも生ということは、虚妄の有の本源であり、あらゆるわずらいの根元である。ところが、その生をすてて、また生を願うというのでは、生はいつまでたっても尽きることがないのではないかと。

このような、疑を釈するために、彼の浄土の莊嚴された功德を觀察するのである。明らかなように、彼の浄土は、阿弥陀如来の清浄な本願によるところの無生の生であって、三界の虚妄の生のごときではない。なぜ、このように言うのかと言えば、およそ、法性は清浄そのものであって、とこしえに生(滅)なきものである。したがって、生というのは、ひとえに、浄土に生を得んとする者の情をあらわすものにほかならない。このように生が、まことに無生である限り、生はどうして尽きることがあるうか。

もし、そのような生を尽くすのであるならば、上は、無為能為の身（衆生済度の、無為にして能く為す身）を失い、三空不空（空・無相無願の三空門に沈んで空のはたらきとしての仏の大悲行に眼をむけないという過失）という痼に齣まはってしまふ。さとりを得るための根を永久に絶やし、三千世界を泣きさけんで、ふるわしても及ばず、無反無復（仏法にたち返り、またたち返る道心がないこと）にして、恥をかくだけである。そもそも、願生の躰は法性の理より生ずるものであり、これを浄土と謂うのであると、説かれる。

すなわち、ここでは、生の意義を三界虚妄の実体的・対象的なものではなく、如来の清浄本願によるところの無生の生とする。法性の生であり、究極的に生なきものであり、ひとえに、浄土に生を得んとするものの情をあらわすものにほかならないとする。また、それゆえ、生は断じ尽きないとする。情とは、主体であり、実存である。そして、その生まれる世界を浄土と名づけているのである。

さらに、同じ段で

譬ば浄摩尼珠をこれを濁水に置けば、水即ち清浄なるが如し。若し人無量生死の罪濁に有ると雖も、彼の阿弥陀如来の至極無生清浄の寶珠の名号を聞きて、これを濁心に投ずれば、念念の中に、罪滅し心浄じて即ち往生を得。⁶⁶

と、示される。つまり、珠尼珠と濁水のたとえで、人は、たとえ量り知れない生死罪濁の中にあっても、彼の阿弥陀如来のこの上もない無生清浄の宝珠のような名号を聞いて、これを濁った心に投じれば、念々のうちに罪を滅し、清らかになって、往生することができるというのである。しかも、ここでは、名号のことを「无生清浄の寶珠の名

号」と呼び、それを、無生法と領解しているのである。

また続いて、そこでは

彼の清淨佛土に、阿弥陀如来無上の寶珠まします。無量莊嚴功德成就の帛（いの）をもって、裹（つづ）んでこれを往生する所の者（ひと）の心水に投ずれば壹に、生見を転じて、無生の智と為ること能はざらむや。⁴⁰

と釈される。ここでも、阿弥陀の名号を称する用きを以ってして、どうして生見を転じて、無生の智とならないことがあるるかことさら強く述べる。つまり仏名を称することによって、実の生ありとする見方が転ぜられて、無生の智慧となると述べるのである。

このような轉換のあり方を、曇鸞は、「上卷」総説で

是心作仏といふは、心能く作仏すと言ふなり。是心是仏といふは、心の外に佛ましまさざるなり。たとえば、火は木より出で、火は木を離れることを得ざるなり。木の離れざるをもつての故に、則ち能く木を焼く。木、火と為る。木を焼いて、即ち火と為るがごとしと。⁴¹

と、たとえる。

つまり、木の外に火があるのではなく、木そのものが火となるのであると。生見、実の生の立場をすてて、その外に無生の世界があるのではなく、実の生を生きる中に、そのまま、無生の智が得られるというのである。生死界を捨てその外に涅槃界を求めるとはなく、生死界を生きる中に、自らが名号を称えれば、阿弥陀の本願によって、そのまま、生死の超越的世界が開かれるという立場である。もちろん、そこには、仏との出遇いによる自らの価値

観の転換があるのである。それは、上に述べたように、真実に照らされ、生死が虚妄であり、妄想であったことを自覚した時になされる転換である。つまり、そのことによって、生死界の外へ出るのではなく、その中において、あるいは、その状況のままに、むしろ、それを素材として、自らの主体的世界へ転換するのである。そして、そのことによって、本来的「生」にたち、現実の虚妄の生死をこえるのである。正しく、三有虚妄の生が晴れるのである。

親鸞は、それを「証知生死即涅槃」(『正信偈』曇鸞章)と理解している。

いわゆる、この「即」は、「転」を内実としたものである。

また、そのことを曇鸞は、次のことでも示す。

是れ、煩惱を断ぜずして涅槃分を得。⁶⁸

「即」とは、「不断」をも内実とした表現である。生死の苦海にあって、已に本願のはたらきにより、生死罪濁のままに、涅槃分を得ていると。すなわち、生死の苦をこえているとするのである。

さらに、その「即」における不二にして體、一なる転換を曇鸞は、海にたとえ

海とは仏の一切種智深広にして崖き無く、二乗雜善の中下の死尸しがを宿がさず。これを海の如しと喩ふ。⁶⁹

と、述べる。「衆水の海に入りて一味なるがごとし」(『正信偈』)と理解される。無上宝珠の名号によって、生死に苦しむ煩惱具足の凡夫が、そのまま「即」生死出離の涅槃界に帰せられて行くことを海にたとえたのである。

このような生死の超越は後に、親鸞の特に注目するところとなる。

このように、『論註』においては、無生無滅の立場から、如来清浄本願によるところの「無生の生」という生滅を超越した絶対永遠の生が説かれている。つまり、自身よりも先に存在する仏に願われた生であることを示す。そして、その生を、獲ることを願生浄土極楽往生と言ひ、そのあり方を生死即涅槃と示す。もちろん、それが無量の法たる名号によって成就すると説かれているのである。しかも、その生は、決して実体的な立場の生ではなく、主体的立場でのものであり、浄土に生を得んとするものの情としてあらわれてくるものである。生死そのものが、弥陀の本願力による無生の生であり、有無という概念を離れた如来廻向の生と見られたのである。そして、そのものが、念仏によって獲られるとうけとめられたのである。

ところで、曇鸞のこのような立場をよく示す彼自身の行実がある。

すでに、それは、親鸞が

三藏流支浄教を授けしかば、

仙經を焚焼して楽邦に帰したまひき。⁹⁰⁾

と、『正信偈』で偈っているが、道宣(五九六―六六七)の『統高僧伝』巻六には次のように誌されている。

鸞曰く、「佛法を學ばんと欲するも、年命の促減するを恨む。故に來りて遠く陶隱居に造り、諸々の仙術を求む」と。(中略) 山所に届るに及びて、接對欣然として、便ち仙經十卷を以って、用って遠意に酬ゆ。(中略) 行きて洛下に至り、中國三藏菩提留支に逢ふ。鸞往きて啓して曰く、「佛法の中、頗長生死の法にして、此の土の仙經に勝る者有りや」と。

留支、地に唾して曰く、「是れ何たる言ぞや。相ひ比するに非ざるなり。此の方、何處にか長生の法有る。縦たひ長年を得て、少時死せざるも、終には更に三有を輪廻せんのみ」と。即ち觀經を以て之に授けて曰く、「此れ大仙の方なり、之に依りて修行せば、當に生死を解脱するを得べし」と。

曇鸞尋いで頂受し、齋らす所の仙方は並びに火もて之を焚く。自行化他、流靡弘廣なり。(2)

つまり、曇鸞は、仏法を学ぶに寿命の尽きるのを恨むと、江南の仙人、陶隱居なる者の所で、仙術を学び、仙經十卷を得て帰り、洛陽にて菩提流支に出あった。曇鸞は曰った。

「仏法の中に長生不死の法として此の土に仙經に勝るものがあるか。」と。
菩提流支は地に唾して言った。

「これ何たる言葉か。相ひ比するべきものではない。此の方のいずこにか長生の法やある。たとひ長年を得るとも、しばし長らえるだけであり、結局は、三有を輪廻するだけである。」と。

そして、『觀經』を授けて、さらに言う。

「これこそ大仙の方である。これによって修行すれば、まさに生死を解脱するであろう。」と。

曇鸞は、ハッと気づき、思わずこれを頂き、江南からもたらした仙經は、すべて、焼き尽くしたというのである。ここに、人間の迷いの長生と、仏教の求める長生の違いが、よく記されている。

曇鸞は、長生不死の法が仏道にあることを知られず、外道にそれを求めた。仏道に身をおきつつ、仙經にそれを求めるとは、文字通り、内実は外道である。その迷いとは、生命を實體視し、自分のものと執着する迷いである。

方法さえみつければ、生命を自分の力で長くもでき短くもできると思っている、長くすればしたで、あるいは、得れば得たで、またそこにエゴの執着があることに彼は気づかなかつた。それをさますものが、他なる用き、つまり、如来の智慧であり、智慧の念仏であったと知つたのである。曇鸞は、今、菩提流支に自分の迷いをさまされ、『観経』に説かれる念仏によって、真の長生不死の神方、つまり、無生の生にめざめたのである。

上の『論註』で見た立場が、そのまま曇鸞自身の歩みの上に見られるのである。

二 善導における凡夫得忍

さて、無生法忍が、初地已上あるいは、七、八、九地の菩薩のさとりとされたものが、そのまま十信位に属する凡夫の得る忍と理解されたのは、正しく善導（六一三—六八一）の發揮である。

善導は『観経』の韋提希の得忍（さとりを得ること）をめぐって、「古今楷定」の妙釈をなした。

元来、『観経』は、善導以前の諸師（吉藏・淨影・智顛等）によれば、定散二善を主題として説く經典であつた。つまり、あの王舎城の悲劇も、釈尊が、定散二善を説く発端としての単なる序説であるとの見方に立ち、その登場人物をすべて菩薩の化身であると見た。

しかし、善導は、經文の主體的な理解により、つまり、釈尊の「汝は是れ凡夫なり」（「序分」）の言に従い、韋提を「心想羸劣」（「同」）の実業の凡夫として見、經典そのものが、親子の悲劇をどう越え、ともにどう救われていくかを説いた經典であると見た。すなわち、その韋提希に代表される一切の凡夫がいかにして、救われてい

くかを説いた凡夫救済の經典と見たのである。従つて、上來、説かれる定散二善は、その行じ難さと、及び難きわが身という自覚によつて「ただ念仏」を知らせんがための方便と見た。それゆえ、流通分に説かれる「汝好くこの語を持って。この語を持ってというのは、すなわち、これ無量寿仏の名を持ってとなり。」〔流通分〕を、結論と見、『觀經』そのものを一転して、念仏の經典と見たのである。

もとより、韋提の救いは、「廓然として、大きに悟りて、無生忍を得。」〔得益分〕と言われるように、無生忍の自覚による救いである。されば善導は、いかなる手法を用いて凡夫の得忍を領解したのであるうか。

善導は、韋提希が釈尊の正しき説法を聞いて、無生忍を悟つたという利益を得たのは、『觀經』説法中のいずれの時であつたかをはつきりさせ、それに対する諸師の誤りを簡び分けるといふ方法を用いた。

すなわち、諸師は、韋提希の得忍を定散兩門の説法を聞き終つた聞經の利益と見たのに対し、善導は、第七華座觀での見仏の利益と見たのである。

諸師は、道安以来の伝統的な經典区分の例に従い、『觀經』を序分・正宗分・流通分と三分したが、善導は、序分・正宗分・得益分・流通分・眷屬分と五分した。

そして、善導が得益分として分科したところの第十六下輩觀に続く

この語を説きたまう時に、韋提希、五百の侍女と、仏の所説を聞きて、時に応じてすなわち極樂世界の広長の相を見たてまつる。仏身および二菩薩を見たてまつることを得て、心に歡喜を生ず。未曾有なりと歎ず。廓然として大きに悟りて、無生忍を得。五百の侍女、阿耨多羅三藐三菩提心を発して、かの國に生ぜん願ず。世

尊ことごとく「みな当に往生すべし」と記す。かの国に生まれ已りて、諸仏現前三昧を得ん。無量の諸天、無上道心を発しき。⁽²²⁾

の文を、諸師は正宗分に含めている。⁽²³⁾

また、この文の「この語を説きたまう時」を諸師は、釈尊が定善十六観を説き終えた後と解釈し、韋提希は、これらの経説を聞き終え、その利益にて得忍したとするのである。つまり、古来より、経末の聞経得忍説と名づけられる立場である。

もともと、淨影や吉藏・智顛にしても、先に述べたように、韋提希を菩薩の権化と見ている。それゆえ、無生忍が、初地あるいは、七・八・九地の菩薩の証するところであっても、韋提希が、無生忍を得ることに、何ら問題はない。もともと、菩薩、聖者が、定善や散善という厳しい修行を終えた後、その得益として、無生忍を得ると理解されているのである。

しかし、善導においては、すべて「諸仏如来の異の方便」（「玄義分」）と理解される。従って、それは、成就し難きものとしてのものであり、むしろ、そのことを知らせんためのものである。これを成就しなければ、無生忍が得られないとするならば、凡夫は、永遠に救済から見放されることとなる。

それゆえ、善導は、韋提のさとり（得忍）を第七華座觀と見たのである。いわゆる、第七華座觀見仏得忍説を立てたのである。

第七に韋提、仏の正説を聞きて、得益する分齊を料簡すと。問て曰く。韋提既に忍を得たりと言へり。未審、^{いよかし}

何れの時にか忍を得る。出でて何れの文にか在るや。韋提の得忍は、出でて第七の觀初めにあり。『經』に云く。「仏韋提に告げたまはく、仏当に、汝が爲に、苦惱を除く法を、分別解説すべし。是の語を説きたまふ時。無量寿仏空の中に住立したまへり。觀音勢至左右に侍立せり。時に韋提、時に応じて見ることを得て、接足作礼し、歡喜讚嘆して、即ち無生法忍を得」といへり。何を以ってか知ることを得る。下の利益分の中に説て言ふが如し。「仏身及び二菩薩を見ることを得て、心に歡喜を生じて、未曾有なりと嘆じて、廓然として、大に悟りて、無生忍を得。」と。是れ光台の中に國を見し時に得るに非ず。問て曰く。上の文の中に説て言はく、「彼の國土の極妙の樂事を見て、心歡喜するが故に、時に応じて、即ち、無生法忍を得」と。此の一義云何が通釈せむ。答て曰く。此の義の如きの者は、但是れ、世尊、前の別請を酬えて挙げて、利益を勸むる。方便の由序なり。⁰⁴

意を取れば、いったい、いつ韋提希が得忍したのかとの問に對し、答えて言う。韋提の得忍は、第七華座觀の初めに出ている。つまり、『經』には、次のように説かれている。へ仏が韋提希に告げたまうよりは、いま仏が汝のために苦惱を除く教法を分別し、解説すると、そして、是の語を説きたもうた時、たちまち、無量寿仏が空中に立ちあらわれて、住したまい、觀音・勢至の二菩薩がその左右にそれぞれ侍って立ちたまうた。この時、韋提希は、時に応じて、直ちに、三尊仏を見たてまつることができて、額を阿弥陀の御足に接けて、うやうやしく礼をなし、歡喜、讚嘆した。そして、即時に無生忍を得たのである。——もつとも、華座觀の文には、韋提希が、へ我、今、仏力によるがゆえに無量寿仏および二菩薩を見たてまつることを得」と言うのみで、無生忍を得たとは言つて

いない。——しかし、どういふわけをもって、この時、得忍したかを知ることができるかと言えば、下の利益分、つまり、得益分の中に次のように説いてあるからだと言う。つまり、へ「仏身および、二菩薩を見て、心に歡喜を生じて、未だかつて有ったことのないことだと感嘆して、廓然として大いに悟って、無生忍を得た。」とあるが、この文が、前の華座觀のときの見仏得忍を的示しているからである。また、これは、序分、定善示觀縁の光台の中に國を見た時に無生忍を得たというのでもない。つまり、序分の定善示觀縁のときにも、へ「彼の国土の極妙の樂事を見て、心に歡喜するがゆえに、時に応じて無生法忍を得」とあるが、それは、釈尊が、韋提希の要請（別請）にこたえて、やがて得忍するという利益を予めあげて、韋提到に説法を聞くことを勧めたからであって、その時に、得忍したのではないと、つまり、方便の由序であると。概ね以上のように善導は釈する。

つまり、善導の基本的な見方は、正しく韋提は、序分の欣淨縁の光台現國によって、極樂世界を拝み（見土）、さらに、第七華座觀において仏身を拝んで、（見仏）信眼が開けて得忍したという見方である。

すでに、多くの先学が指摘するところであるが、それゆえ、「定善義」で、華座觀の見仏について、

序には淨國に臨んで、喜歡して、以って自ら勝たること無し。今乃ち正しく、弥陀を觀みたてまつって、さらに、益心まよひ開けて、忍を悟る。例

と説く。また、「散善義」得益分の釈に、

三に、「時に応じて、即ち極樂を見る」已下、正しく、夫人等の上の光台中において、極樂の相を見ることを明かす。四に、「仏身および二菩薩を見ることを得」より已下、正しく夫人第七觀の初めにおいて、無量寿仏

を見たてまつりし時、即ち無生の益を得ることを明かす。

と、述べる。

つまり、「序に浄国を臨んで」そして、「今、すなわち、正しく弥陀を觀」、得忍したと言ひ。また、得益分に「時に応じて、極樂世界広長の相を見る」とあるのは、韋提が序分の光台現國のとき見土したことを示した文であり、「仏身及び二菩薩を見るを得る」とあるのは、第七觀に見仏して得忍したと伝えた文証であると言ひのである。

結局、「定善義」に、

弥陀空に在して、而して、立ちたまへるは、但使、心を廻らして、正念にして、我國に生れむと願すれば、立ちどころに、即ち生れんことを得るなり。

と、説かれるように、住立空中の仏身を、仏心、すなわち願心として、受けとり、韋提希が、この無生法忍のさとりを得たことが、この經にとって、特に重要であるがゆえに、經の最後に再説したが、得益分であると主張するのである。

第七華座觀での韋提希の得忍とは、定散二善聞經得忍説の漸教の立場に対して頓教の立場である。つまり、定散二善を修し、功徳を積んで、無生忍を得るのは、次第／＼に、悟る漸教の立場である。それに対し、凡夫が即時に悟るのを頓教という、『觀經』そのものが、定散二善を主題とするいわゆる釈迦教要門から、弘願念仏を主題とする弥陀教弘願の教へと読み取られている。華座觀得忍説とは正しく、凡夫が頓に、本願力によって、無生法忍を得るといふ立場が領解されたことにほかならない。

その点について、善導は、さらに、「序分義」において、

此れ阿弥陀仏の国清浄にして、光明たちまちに眼の前に現ず。何ぞ踊躍ゆびやく、勝たへむ。この喜びに因よるが故に、即ち、無生の忍を得ことを明かす。または、喜忍と名づく、また悟忍と名づく。また信忍と名づく。⁽⁸²⁾

と、無生忍に、喜・悟・信の三名を出して、その内容を示し、そして、

此れは、多く是十信の中の忍なり。解行已上の忍には非ず。⁽⁸³⁾

と、釈した。つまり、無生忍を、解（十住）行（十行）已上で得るものではなく、仏道の初門である十信位の軽毛の凡夫が獲る真実の信心と見たのである。

もとより、これは、香月院等の指示しによれば、『安樂集』の所説によっている。すなわち、そこには、

当今の凡夫は、現に、信しん想じやう軽毛と名づく。亦、仮名と曰いへり。亦不定聚と名づく。また、外の凡夫と名づく。

未だ火宅を出でず。何をもって、知ることを得ん。『菩薩瓔珞經』によって、具くに入道行位を弁べんするなり。⁽⁸⁴⁾

と、示される。ここでは、『菩薩瓔珞本業經』下（大正二四、一〇一七上）に、愚縛の凡夫が大乗の法によって、

一念信を起せば、それを信しん想じやうの菩薩、仮名の菩薩、名字の菩薩と名づけているので、それによって、同様に述べらる。つまり末法では、たとえ凡夫であっても、大乘を学ぶ限り、十信位に属す。しかし、それは、真実の菩薩ではないから、仮名の菩薩と名づけるという。この立場に基づいて、善導が今の所説を出したと言われている。

結局、無生法忍とは、本来、初地、もしくは、七・八・九地の菩薩の悟りであり、最大限、譲つても菩薩のさとりである。それは仏教の理解の歴史の中で認められている。⁽⁸⁵⁾従って、そうであるとするならば、今、『安樂集』等

によれば、凡夫が頓に信実信心を獲れば、十位位の菩薩に至り、仮名の菩薩となるといふ。だから、凡夫の得忍が、可能であるとするのである。凡夫である草提希が弘願の信を得て、菩薩になることによって、無生法忍を得たと見、凡夫の得忍を論理的に説明したのである。

それは、後に、親鸞が、他力の信心を獲れば、弥勒に同じ、とか、諸仏に等しいという論理を展開させるが、それを彷彿とさせるものである。

すでに曇鸞によって、無生の生は、報土往生をいい、この往生が、まったく名号よりほかにないゆえ、名号そのものが無生法であるとされた。それゆえ、その名号によって、不生不滅の真理をさとること、つまり、往生して安んずることができると明かされた。

それを今、善導は、凡夫の立場でも、得忍が可能であることを示し、しかも、喜忍・悟忍・信忍の三名で内容を示し、凡夫の得やすい名号の信心と解釈されたのである。

しかし、一方ではその凡夫入報を明かした善導自身が、その証果をめぐることは、五種増上縁の立場から、臨終見仏を論じ、その行儀を定めている。

いわゆる、『観念法門』がそれであり、その中で、「入道場及看病人、法用」を述べる。

『観念法門』とは、一般には、全巻を三段に分け、(一)、『観経』『般舟三昧経』等によって、観仏三昧(観想の念仏)、念仏三昧(称名念仏)の実践法。(二)、両三昧によって得られる五種増上縁(滅罪、護念、見仏、授生、證生の五増上縁)の功德利益。(三)、これらを結び、観仏三昧から念仏三昧に志向すべき方向をそれぞれ説くものと理解

されている。⁽⁸³⁾

このように、称名念仏によって、無生忍を得、救われて行くことを説くのであるが、今その第一段末に、この「入道場及看病人法用」を説く、以下その本文をあげる。

又行者等、若しは病み、病まざらんも、命終せんと欲はむ時、^{ちよば}一ら上の念仏三昧の法によって、正しく身心に当てて、面を廻して、西に向け、心も亦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、即ち看病の人に向いて説け。既に説を聞き已りて、即ち説に依つて録記せよ。又病人若し、語ること能はず者は、^{あた}看病の人、必ずすべからく^{しばしば}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、眷属、六親若し来りて、看病せば、酒・肉・五辛を食する人を有れること勿れ。若し、あらば、必ず、病人の辺に向うことを得ざれ。即ち、正念を失す鬼神交乱し、病人狂死して、三惡道に墮す。願はくば、行者等、^よ好く自ら^{つひ}謹慎んで、仏教を奉持して、同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。⁽⁸⁴⁾

つまり、意を取れば、行者においては、病む者も病まぬ者も、命、終らんとする時、上に述べん念仏三昧の法によつて、まさに、身心を正して、顔を西に向け、心を専ら阿弥陀仏に^{そそ}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（仏・菩薩）が来迎して、むかえとつ

て行く想をなせ。死に行く人が、もし、前の境地を見たならば、それを看病の人に向つて説きなさい。その説を聞き已つたら、それを記録せよ。また、死に行く人がもし、よく語れなかつたら、看病の人は、必ず、しばしば死に行く人に、どのような境地を見ているのか、問うべきである。もし、死に行く人が罪のありさまを説いたら、傍（そば）の人は、そのために念仏をしてあげ、助けて同じように懺悔して必ず、罪滅させなさい。もし、罪滅を得たならば、華台の聖衆は、念に応じて、眼の前に現われるので、前に準じてそれを抄記せよ。また、行者等において、もし、六親眷属来てその病いを看るならば、酒、肉、五辛を食する人があつてはならない。もし、眷属がどうしても、死に行く人の周辺に向うことができないならば、たちまち、臨終の正念を失うであろう。鬼神が交乱し、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、好く自ら慎しんで、仏教を奉持して、見仏の因縁を作りなさい。ここまではこれ入道場及び死に行く人を看る法式である。と、理解される。

善導は、上來、縷々述べてきたように、功德を積み上げるのではなく、凡夫韋提希が、頓に、日常の場で救われたことから、平生の救いの立場を示すのであるが、一方では、このように死に行く病いの人に対し、具体的な行儀を示す。

この立場は、いわゆる、「漸」の立場の念仏である。つまり、臨終に來迎にあずかるための、いわば、功德を積むための念仏であり、それは、阿弥陀との縁を深める（増上する）ための念仏である。それゆえ、第二段の初めには、

阿弥陀仏を称念して、浄土に生れむと願ず者の現生に即ち、延年転寿を得て、九横の難に遭はざることを、願

明す。一一具には下の五縁義の中に説くが如し。⁽⁸⁵⁾

と、い、さらに、

十五・二十・三十・五十・乃至一百して十万遍を満てん者、現生に何なる功德をか得る。百年捨報の已後何なる利益がある。浄土に生を得るや不や。答曰く。現生及び、捨報に、決定して、大功德利益あり。仏教に准依して、五種の増上利益の因縁を顕明せん。一には滅罪増上縁、二には護念得長命増上縁、三には見仏増上縁、四には授生増上縁、五には證生増上縁なり。⁽⁸⁶⁾

と、述べる。

つまり、念仏を多く称えることによつて、現生に九種の横死の難にあわず、延年転寿を得るといい、さらに、五種の増上利益の因縁を得るといふ。しかし、本質的には、そこに、死、臨終が意識されている。

安楽な死に方をしたい。死後も安らかでありたいという人間的欲望にとらわれたままのあり方である。ただ、それを現生に、生きている時に、手にしたいという立場である。ポックリ死ぬることをひたすら祈るのと同じであり、そのあり方は、長生きしたいと生に固執するあり方と心根は少しも変っていない。

その虚妄を離れた時に、生死をこえた世界が向うから開かれてくるという立場とは、全く異なっている。

これらの矛盾は、次に述べる源信の立場においても、全く同様である。それが、本質的に越えられるのは、やはり、法然や親鸞まで、またねばならない。

- 註 (1) 『大正蔵』四六一四五九
 (2) 『同』一七一九一三
 (3) 『同』一六一四〇七
 (4) 『同』八一八二五
 (5) 『同』一一一四六
 (6) 『同』二五—四一七
 (7) 『同』二五—五七四
 (8) 『同』四四—七〇二
 (9) 『真宗聖教全書』一一六(以下『真聖全』と略す)
 (10) 『同』一一二七
 (11) 『同』一一一
 (12) 『同』一一九
 (13) 『同』一一二八三
 (14) 『同』一一三二七
 (15) 『同』一一三二八
 (16) 『同』同
 (17) 『同』一一三〇一
 (18) 『同』一一三一九
 (19) 『同』一一三〇二
 (20) 『定本親鸞聖人全集』一一八九(以下『親鸞全』と略す)
 (21) 『大正蔵』五〇—四七〇
 (22) 『真聖全』一一六五

- (23) 淨影の『観経義疏』末（『浄土宗全書』五—一九八）、嘉祥の『観経義疏』（『同』五—三五二）、智顛の『観経疏』（『同』五—二一七）参照
- (24) 『親鸞全』九—三八
- (25) 『同』九—一三七
- (26) 『同』九—二二三
- (27) 『同』九—一三六
- (28) 『同』九—一〇〇
- (29) 『同』九—一〇一
- (30) 香月院深励『観経四帖疏講義』（一九七五・法蔵館）三二七頁
- (31) 『真聖全』一—四二一
- (32) 懐感の『群疑論』によれば、「『菩薩瓔珞経』には、無生法忍は十住の位に在りと説き、『占察経』には、無生法忍は十信の前の凡夫に在りと説く。」と示す。また、迦才の『浄土論』上には、「一に教に縁るが故に無生法忍を得、謂く一切凡夫十信位の人なり、大乘経論を読んで無生忍を作す。（以下略）」と記す。
- (33) 藤原幸章『親鸞全』九加点篇解説一九頁参照
- (34) 『親鸞全』九加点篇（二）—一—三
- (35) 『同』同—一—五
- (36) 『同』同—一—六