

親鸞における往生と実存

中西智海

一

「現在宗教で多く用いられている言葉は、本来の意味がほとんど完全に消え、人の心に対する衝撃がほとんど取るに足らぬものとなっている。このような言葉は、可能なかぎり、再生されねばなりません。もしそれが不可能であれば、たといそれらの言葉が長い伝統により保護されていようと、投げ捨てられるべきであります。しかしその元来の意味と力とを再建するたった一つの道があります。」

つまり、これらの言葉が私たちの生命に何を意味しているかを自問する道、これらの言葉が私たちを何か無限に重要なものと交わらせようかどうかを問う道なのです。このことは、あらゆる宗教用語に関しても言えることです。これらのどの言葉についても、私たちは、それが私たちの存在の深さにおいて私たちを打つものであるかどうかを、問わねばなりません。もし一つの言葉が、究極的意義をもつ事柄に真剣に取り組むほとんどの現代人にとって、

親鸞における往生と実存

力を失ってしまうのであれば、その言葉は二度と用いられるべきではなく、少なくともその言葉が元の力を取りもどさないかぎり、用いられるべきではありません。」

これはパウル・ティリッヒ (Paul Tillich) のことばである。^{註1} 思想上、信仰上の言葉を理解しようとするとき、何よりも大切なことは、いま、ここに生きている私の生命に、その言葉は何を意味し、何をもたらすかを問うという実存的な態度である。「実存」ということも、いろいろな観点があると思われるが、ここでは、人間存在の究極的な在り方を果てしなく追求していくという意味にとらえておく。従って、果てしなく追求していくという主体的態度に密接にかかわっている。そういう意味で、さきのティリッヒのことばは痛いほどの衝撃をおぼえる。

ところで、今日、「往生」ということばがどれほど人の心に衝撃を与え、私たちの生命に無限に重要なものと交わらせようとするものとしてうけとめられているであろうか。

「往生が悪い」といわれるとき、「往生」は「死」を代弁し、「立

一一

往生」だといわれるとき、「往生」は「見通しのたたない」こと、「こまった」状況を示している。

そのようなことは、いわゆる世間の俗語であって専門の分野で問われる課題ではないといわれるかもしれない。果してそうであろうか。

「浄土」は単純に「来世」とイコールで結びつけ、そこへ生れることは「この世」の変形のような、つまり時間の系列の中の「隣国」に移行するという発想がなかったか。

浄土は「永遠の国」であり「常住」の国であるということをはっきりさせずに、「死」「臨終」の後につづく世界として力説されたのではなかったか。またそのことは、「たのしい国に参らせてもらう」ということになり、それを「凡情」として当然のことのように解説するというなだれのような現象がなかったか。

このような、なだれがさきのような俗的解釈に傾斜すること、全く無関係といえるであろうか。このような視点から、親鸞の「往生」の基本的立場と、「往生」によって指し示された内容を実存的に問おうとするのが、この小論の意図するところである。

註1 ティリッヒ『永遠の今』（茂洋訳）P111

一一

親鸞は『愚禿鈔』（巻上）で、真実の信心に触れて、次のようにいっている。

真実浄信心内因摂取不捨外縁

信受スル本願ハ前念命終ナリ「即入ニ正定ニ」
聚之數ニ」文

即得往生後念即生ナリ「即時入ニ必定ニ」文
「又名ニ必定菩薩ニ也」文

他力金剛心也、応レ知ト

便同ニ弥勒菩薩ニ「自力金剛心也レ知ル」
「大經」(下卷)言ニ「次如弥勒」文

(真聖全二・460)

ここで語られている「往生」は、いわゆる来世の往生ではない。本願を信受した時を「命終」だといひ、その命終(前念)の後念がすなわち往生であるといひきつている。もとより、ここでいう前念・後念といわれるものは時間的前後ではなくて、他力金剛心といわれる信心の内景としての質的転換を明らかに示したものである。すなわち、ここでいわれている「往生」は、如来の本願を如実に聞信するところに開かれる、真実の世界にめざめて生きる信心の世界をいひあてたものであった。ところで、「前念命終、後念即生」という言葉は善導の『往生礼讃』にあるものである。善導の原意は、『往生礼讃』の文脈が、「前念命終、後念即生」を受けて「即生ニ彼国、長時永劫常受ニ無為法樂、乃至成仏不レ経ニ生死」。豈非ニ快哉ニ」(真聖全一・662)とあることによつて明らかのように、まぎれもなく「即生」とは「彼国」に生れる(来世の往生)ことであった。しかし、親鸞はこれを現実の歴史の世界での信心の姿としたのである。

このように、インド、中国、そして日本における、一般的用法であ

る、来世往生ではなくて、宗教的眞実にめざめて生きる信心の世界をいいあてて「即得往生」といいきったところに親鸞の特異性がある。この親鸞のいわば持論は次の文章からも明らかである。

「即得往生」といふは、即はずなわちといふ、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、すなわち无専光仏の御こゝろのうちに摂取して、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、とき日をもへだてず、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。

（『一念多念文意』眞聖全一・605）

「即得往生」は信心をうればすなわち往生すといふ、すなは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はち正定聚のくらゐにさだまるなり、成等正覚ともいへり。これを即得往生といふなり。即はずなわちといふ、すなはちといふは、ときをへずひをへだてぬをいふなり。

（『唯信鈔文意』眞聖全一・625）

更にこれらの思想の系脈を傍証するものとして注意すべきものがある。それは、覚如の『口伝鈔』に伝える「体失、不体失の往生の事」という論争の記事である。^註現時点では、これの史実性については他に確実な史料を見出せないが、（かといつてそれを否定する積極的論証もない）親鸞の眞宗と、その他の浄土教の立場を対照的に浮彫りにするものとして注目に価する。

親鸞における往生と実存

それによれば、証空と親鸞が師・法然のもとで「往生」について論争をしたというのである。そのとき、証空が「体失往生」を主張したのに対して、親鸞は「不体失往生」を強調したという。「不体失往生」というのは「穢体亡失せず」とあるように、肉体の死をまたずして「往生」が語られるということである。

このことは、さきあげた『愚禿鈔』『一念多念文意』『唯信鈔文意』の言葉と規を一にするもので、親鸞の立場を明確にするものと考えられる。

それはまた、親鸞の眞宗にとって、宗教的焦点は「臨終」という肉体的死の時点にあるのではなく、「平常」といわれる「今・此処」にあることが明らかになることであつた。従つて、親鸞は『尊号眞像銘文』に次のように言っている。

「願力摂得往生」といふは、大願業力摂取して往生をえしむといへるところ也。すでに尋常のとき信業をえたる人といふ也、臨終のときはじめて信業決定して摂取にあづかるものにはあらず、ひごろから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ざれば摂得往生とまふす也。

（眞聖全一・589～590）

この文は、親鸞が善導の『観念法門』の「願往生行人、命欲終時、願力摂得往生」を解釈したものである。親鸞はここで、善導の原文の立場をはっきり否定して、みづからの立場を明確にうちだしている。すなわち「金剛心をえた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ざれば摂得往生とまふす」と言っている。これによって明らかかなように親鸞は「臨終」の立場を否定し「尋常」の立場にたつて「得往生」を語っている。ここでは「願力摂取」と「得往生」は一つであるといわねばならない。このことは、親鸞の臨終来迎を問わないという「不来迎義」によっていよいよ鮮明である。すなわち、親鸞は『末灯鈔』に次のように述べている。

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。(中略)

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。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。(真聖全二・666)

こうして、親鸞にとつては宗教的課題の焦点としての時点は「いま、ここ」であり、現実の歴史の世界のただ中に、真実にめざめることこそ、その根本的解決点であることを明白にしたのである。

ところで、親鸞はいわゆる伝統的な解釈としての「来世往生」を「現生」での信心の立場にまったく解消してしまつたのではなかつた。次の親鸞のことばはそれを示している。

浄土へ往生するまでは不退のくらゐにておはしませらば、正定聚のくらゐとなづけおはしますことにてさふらふなり。(『末灯鈔』真聖全二・674)

まづ善身が身には、臨終の善悪をばまふさず、信心決定のひとは、

うたがひなければ正定聚に住すことにて候なり。さればこそ愚痴无智の人も、をほりもめでたく候へ。如来の御はからひにて往生するよし、ひと／＼にまふされ候ける、すこしもたがはず候なり。

(『末灯鈔』真聖全一・664～665)

もとより主著『教行信証』の「証卷」の内容として「難思議往生」はこの立場にすわるものであるし、「臨終一念之夕、超證大般涅槃」。(信巻真聖全二・79)はこのところを明示したものである。

こうして、親鸞の真宗において「往生」は「即得往生」と「難思議往生」といわれる二面のあることをまず指摘されねばならない。

註一 「口伝鈔」(中) 真聖全三・22～23

三

さて、親鸞にとつて「往生」とは本来どのような内容のものとして考えられていたのであろうか。いま、その手がかりなるものは、たとえば次の『高僧和讃』(曇鸞讃)である。

如来清浄本願の无生の生なりければ本則三三の品なれど一二もかはることぞなき (真聖全二・506)

すなわち、親鸞が「往生」についてその本質をたずねようとしたとき、参考にしたものはまず、曇鸞の「無生の生」といわれる論理であったことが窺われる。

ところで、『教行信証』には曇鸞の『往生論註』の「生即無生」をまともに取り上げているところはない。しかし『往生論註』に、『浄土論』冒頭の偈の「願生安楽国」を釈した文があるのを、親鸞は「教行

信証』(行巻)にそのまま引用しているから、その意を採用したことを示すものと受け取ることができよう。

その文章は次のようなものである。

問曰。大乘経論中、處處説ニ衆生畢竟无生三如ニ虚空ニ。云何天親菩薩言ニ願生ニ邪答曰。説ニ衆生无生、如ニ虚空ニ、有二種一。一者、如ニ凡夫所レ謂ニ実衆生ニ、如ニ凡夫所見実生死ニ、此所見事、畢竟无レ所レ有、如ニ龜毛一、如ニ虚空ニ。二者、謂諸法因縁生故、即是不生无レ所レ有如ニ虚空ニ。天親菩薩所ニ願生ニ者是因縁義。因縁義故、假名レ生。非レ如ニ凡夫謂ニ有ニ実衆生、実生死一也。問曰。依ニ何義ニ説ニ往生ニ。答曰。於ニ此間假名人中ニ、修ニ五念門一、前念與ニ後念ニ作レ因。穢土假名人、淨土假名人不レ得ニ決定一、不レ得ニ決定異一。前心・後心亦如レ是。

(『往生論註』真聖全一・283~284)『教行信証』真聖全一・15)

なお、『往生論註』(下巻)には下品の往生を問いただすところに「無生の生」の論理が詳述されている。

疑言生為ニ有本衆累之元一、棄レ生、願レ生、生何可レ尽。為レ積ニ此疑一、是故觀ニ彼淨土莊嚴功德成就一。明、彼淨土是阿弥陀如来、清淨本願无生之生。非レ如ニ三有虚妄生一也。何以言レ之。夫法性清淨畢竟无生。言レ生者得生者之情耳。生苟无生、生何所レ尽。尽ニ夫生ニ者上失ニ无能為之身一、下酬ニ三空ニ之不空之願(中略)問曰。上言レ知ニ生无生ニ、当ニ是上品生者ニ、若下々品人、乘ニ十念ニ往生。豈非レ取ニ実生ニ耶。但取ニ実生ニ即墮ニ三執一。一恐不レ得ニ往生ニ、二恐更生ニ生惑一。答。譬如下淨摩尼珠、置ニ之濁水ニ即

親鸞における往生と実存

清淨上若人雖レ有ニ无量生死罪濁一、聞ニ彼阿弥陀如来、至極无生清淨宝珠名号一、投ニ之濁心ニ、念々之中、罪滅心淨。即得ニ往生一。又如下淨摩尼珠以ニ玄黄幣一裹、投ニ之於レ水、水即玄黄一如中物色上、彼清淨仏土、有ニ阿弥陀如来无上宝珠、以ニ无量莊嚴功德成就帛一、裹投ニ之於ニ所往生者心水ニ、豈不レ能下転ニ生見一為中、无生智上乎。又如ニ水上燃レ火、火猛則氷解、氷解則火滅一、彼下品人、雖レ不ニ知法性无生一、但以下称ニ仏名一カニ作ニ往生意一、願レ生ニ彼土ニ、彼土是无生界、見生之自然而滅」

(真聖全一・327~328)

また、『往生論註』の直接の引用ではないが、善導の『観経疏』(散善義)・『般舟讚』・『法事讚』を引用しての「浄土」の解釈もその系脈を示している。なぜなら、曇鸞のこうした論理は道綽、善導に継承されている。従って、その引用は曇鸞のその思想系脈に連結するからである。

さて、先の『往生論註』の出拠は『大智度論』にあることも、この思想の淵源を示すものとして注目してよいことである。

これらの諸文に明らかのように、ここでは「往生」ということは、仏教の因縁の道理、縁起の理法の上においてはこぼれていることであるといっている。そして、願生とか往生とかいって「生」を語るが、われわれのいっているそれは、みな凡夫の想念によって画いているものである。本来は空である。ただ「無い」といってしまえば逆に虚無ととらえる。従って空、縁起の理法の上ではこぼれていくものであると示している。空、縁起ということは一方向からいえば不生、不滅とい

われるし、また実践的な意味からいえば逆にどのような姿、形にもなりうるということになる。そこに、いま一つ、因果ということによって「往生」が語られてくる意味がある。つまり、仏教の道理の上で、凡夫のはかり知ることのできない、因縁の道理の上ではこぼれてゆく「往生」は、何のいわれもわからず、何のたしかさもないままにどこかに観念的にあるのではなくて、そこに本願を信受し、念仏する生がはつきり生まれるという「信心」の因によって必ず「証」の果を開くというたしかかな現実として明らかにすることである。要は、信受本願、如来の本願のいわれ、名号のいわれの通りになることを肝要であることをのべているといえよう。

こうして「往生」とは、大乘仏教の深遠な道理の上ではこぼれる世界であり、それか本願の信受の世界として最も確実なものとして信じられる、まさに質的に転換されていく生であることが示されているといえよう。それは、自らの立場が虚妄そのものであったことにもめざめることなく生きてきた「われ」が、真実に生きることを信じさせられて、どこまでも真実、まことの浄土の世界に生きぬくことを指し示しているといえるであろう。

いま一つ、親鸞の「往生」への視点として重大なポイントは、『教行信証』（信巻）の論述である。

そこでは「即得往生」ということを「横超断四流」といい換えている。また「住不退転」とは「真仏弟子」になることであると述べている。ここで指摘される「往生」とはまさに「横超断」であるという解釈は「往生」の本質を究明するのに重要な手かりになる。

横超とは周知の通り、『教行信証』に三カ所も出てくることで、「二隻四重」といって親鸞の仏教教判である。そして真宗は、横超の道であるという。つまり、如来の本願を信じ、念仏するところに救いがあるといわれる道は、まさに横に超える道であるというのである。それは、聖の道ではない。また念仏を善根や心を静めることに結合して往生のための手段であるという道ではなくて、まさに平常の生活のまま救われいく道であるというのである。そして「断」ということを次のようにのべている。

言断者、発起住相一心之故、无二生而当前受生、无二趣而更应到趣。已六趣・四生因亡果滅、故即頓断絶三有生。故曰断也。

こうして、「往生」とは、どこまでも「迷い」と断絶することであるというのである。

註1 「観経疏」（散善義）は「信巻」（真理全二・54）に、「般舟讚」は「信巻」（真聖全二・80）に「法事讚」は「真仏上巻」（真聖全二・140）に引用されているのである。

註2 「仏法の中には、諸法は畢竟空にして、而も亦断滅せず。生死相続するも、亦是常ならず。無量僧祇却の業因縁は過ぎ去ると雖も、亦能く果報を生じて、面も滅せず、是微妙にして知り難しと為す。若し諸法はすべて空ならば、此品中に応に往生を説くべからず。何ぞ智者に前後の相違あらん、若し死生の相、実あらば、云何ぞ諸法中の愛著、邪見、顛倒を除かんが為の故に畢竟空と説く。後生を破せんが為の故に説くにあらず。汝は天眼の明無きが故に、後生を疑ひ、自らの罪悪

に陥いらんと欲す。是の罪業の因縁遮せんが故に、種々に往生を説く。仏法は有に著せず、無に著せず、有無にも亦著せず。非有非無にも亦著せず、不著にも亦著せざるなり。是の如き人は、則ち難を容れず。譬へば、刀を以て、空を破せんに、終に傷くる所なきが如し。衆生の為の故に、縁に随つて法を説くも、自ら著する所なり。……畢竟空は生死の業因縁を遮せず、是の故に往生を説くなり。」

(国訳一切経釈論部)

四

さて、親鸞によって明らかにされた「往生」は「いま・ここ」に生きる私にいかなる生き方を指し示し、いかなる世界を提示しているのであろうか。

いま、しばらく、人間の生の階梯を三つに分類し、そのことを探ってみようと思う。

(A) 自然的・感性的生

これは生物的・感性的生活の保持と増強の生であり、いわば生存の欲求の満足を目指す営みである。ヘッセン^{註1}によれば、ここで追求される価値は肉体的、効用的、快楽的であるという。そしてこの立場に属する人間の類型に三種あるという。すなわち(一)自然的生命人、(二)経済人、(三)享楽人(快楽主義の人間)である。(一)の生命人は自然の生命だけを知っている。彼にとって意味あるものは、ただ生物的生活の保持、身体および身体的諸力の鍛練と形成である。身体的な力と美と健康とが生命人にとって最高で、唯一の価値である。そこではこれらの

親鸞における往生と実存

価値が不滅のものともてはやされ、その人を英雄のように偶像視する。(二)は経済人である。経済的価値は効用価値ともいわれる。経済的価値の意味はすなわち生活維持および生活促進の範囲内の必要を満すことができる効用性にある。そして一面的な経済人の本質は経済的価値がもはや目的に對する手段としてではなく、自己目的となる。彼は金銭財産を獲ようとする努力に没頭する。無限の利得衝動が彼を支配する。彼の偶像はマンモン(Mammon)である。(三)は享楽人である。経済的価値は、多くは享樂的あるいは快樂的価値に仕える關係を結ぶ。そこに享樂人ないし快樂主義の人間が成立する。彼にとって人生とは快樂の追跡を意味する。すなわち、快樂に満ちた享樂の最高度を成就することにある。快樂人が満されることを求める衝動はうちつけに言えば食欲(營養衝動)と性欲(性衝動)である。

このように自然的・感性的生のレベルでは生物的感性的欲求の満される状況を「幸」ととらえ、その満されない状況を「不幸」「禍」とするのである。そして現実はこの「幸」と「禍」の連鎖の中を苦惱するのである。そして、人間の生きるということこそ事態の中にある未来性への欲求ということを考えるとき、そこに「苦」(自然的・感性的レベルでの)を条件反射的に捨てて「快樂」の世界にとびつこうとすることも必然である。

ここで思いあわされることは、浄土への願生として「為樂願生」といわれた類型のあることである。

曇鸞の『往生論註』に

是故願^ニ生^ニ彼安樂淨土^ニ者、要^ズ發^ス無上菩提心^ヲ也。若人不^レ發^ス無

上菩提心^一、但聞^二彼国土受^レ樂無^レ間、為^レ樂故願^レ生亦當^レ不^レ得^二往生^一也
(真聖全一・339)

といい、また、いわゆる「八番問答」の第三に

仮使^一、但貧^二彼生^三安樂^二而願^レ生者、亦如^レ求^二非^レ水之氷、無^レ煙之火^一、豈有^レ得^レ理^一。
(真聖全一・309)

と述べている。この思想系脈は、連如の御一代聞書の次のことばに連結する。

聴聞心にいれ申さんと思ふ人はあり、信をとらんずると思ふ人なし。されば極樂はたのしむと聞て参らんと願ひのぞむ人は仏にならず。弥陀をたのむ人は仏になると仰せられ候

これらの文章で明らかのように「無上菩提心」が抜け、「信」がぬけがらなくなって極樂への願生は、快樂主義、享樂主義的なレベルに墮すことを示している。そして、その快樂は時間的に未来にかかわったとき、単純に「来世」というところに置き換えられて、現実が根源的に問われ、実存的に解釈されることなく、単純に現世樂という思考になってしまう。

親鸞の「浄土」については後ほど触れるはずであるが、いまは、『教行信証』（真仏上巻）に引用されている『涅槃經』の文をあげておこう。

涅槃無樂、以^二四樂^一故、名^二大涅槃^一。何等^レ為^レ四。一者断^二諸樂^一故。不^レ断^レ樂者則名^レ為^レ苦。若有^レ苦者不名^二大樂^一。以^レ断^レ樂故則無^レ有^レ苦、無苦無樂乃名^二大樂^一。涅槃之性無苦無樂

(真聖全一・125)

こうして、安樂、安養の世界と示される浄土はそのまま涅槃の世界である。涅槃の世界は、快樂の世界ではない。高次の世界であり、苦樂を越えた世界である。いわば苦樂が転ぜられた世界である。そのような世界を「無上菩提心」をぬきにし、「信」をはずして生物的、感覺的世界の次元で横すべりのにとらえようとするとき、そこに効用的立場から宗教に接近しようとする、いわゆる「ご利益」へ連なる極めて原始的宗教形態ないし民族宗教的形態になるのである。

(B) 理性的・審美的生

(A)の自然的・感性的生は生物的・感覺的ないわば身体的なものを中核としたものとすれば、いまの理性的・審美的生は、精神、心象を中心として展開されるものといえよう。

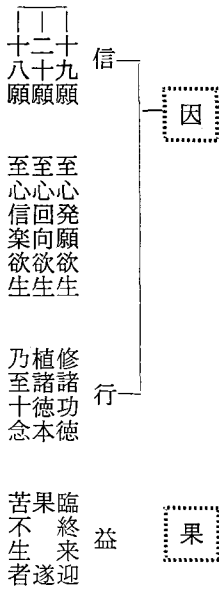
この類型に属する人間にも三つあげられるという。^{註2}
(一)理論的人間。彼は真理価値、または認識価値という一つの価値のみを知っている。彼は冷やかな理論的態度で事物および人間にあい対する。彼を、すべての存在および人生に結合するものは知識的関連である。いわば、泣くなかれ、笑うなかれ、考えよという態度である。そこでは知識が絶対化され、情的、意志的な面が排除され、または抑圧される。つまりきわめて一面的な立場に立つ。(二)審美的人間。彼にとっては「美」が価値であり精神の中心は美的体験となる。世界体験は美的体験であるというのが審美的人間の本質である。彼はすべてを観照的享受の想像活動の中に溶かしてしまう。また、彼は、この現実をまさに現実的に対処しようとはしない。いわば演劇のように観照し享受しようとするものであって、そこでは倫理的決断や責任の思想は

生まれない。(三)倫理的人間。これは詳しくいえば一面的倫理的価値に生きる人間ということである。それは、単に倫理的領域、倫理的當為の領域にのみ生きる人間である。このような、いわば精神的一面性の根源にあるものが問題なのである。彼は自力を、倫理的な自力を絶対化する。自分の理解で義務とし、自分の意志でこれを完遂しようとする。いわば、人間の絶対化が行われ、人間の有限性を凝視させられるという点が見落される。従って、人間の自力と地上的財の偶像化が行われるクリシスがあるといわねばならない。

このように価値の一面性と人間と地上的なものを絶対化するきわめて閉鎖的な生が、これらの全体に共通するものである。

ここで思いあわせられることは、親鸞が、どこまでも自力的立場、地上的なものを絶対化する立場、効用的立場を否定したことの意味である。

親鸞は法然の一願建立の法門を真実五願に開示した。それによつていよいよ正因願である第十八願の真实性を浮彫りにする為、十九願、二十願も方便の生因願と受けとり、それと対比することによつて第十八願の他力真実を鮮明にしようとした。いま、生因三願を列举し、比較すると次のようになる。



親鸞における往生と実存

ところで、この真実の生因願と方便の生因願の相違点は、いろいろ挙げられるがその根本的焦点は、十九願、二十願は自らの行信の因によつて果(益)を獲得しようとする自力的、人間の立場であるといえるのに対し、第十八願の立場は、全く他力的如来廻向の立場であるということである。

自らの功を認知し、理性的生を絶対視する立場に立ったとき、そこに「廢悪修善」がうちだされ、「信罪福心」が確認される。そこでは自ら善ととらえてものを運搬し、それを実践することによつて悪を捨ててゆくのである。どこまでも悪を許さず、善を絶対的に立てていくのである、その根幹には「人間の立場」がある。その人間の立場より、いわば彼方の理想に自らの力で生きぬくのである。そこには、つねに未来への不安があることは必然である。しかし、この(B)の立場も、どこまでもいわば相対性をはらんでいるといわねばならない。善の影である悪、正の影である邪を、直線的に切断しようとするほどの、その連繋の世界に絶望的にならざるを得ないのでなかったか。親鸞を比喩の「山を出でて」といわせたものはそれではなかったか。

(C) 如来的・廻向的生

さきに述べた(A)、(B)の立場は、自然的、感性的欲求や、自力的審美的世界に止まるものであった。そこには人間が根源的に把握され人間存在の源底から慶喜する生がでてこない。

いま、親鸞の真宗は『教行信証』(教巻)の冒頭の文に明らかのように廻向の宗教である。親鸞にとつては、「念仏まふさんとおもひたつところのおこる」(歎異抄)ことも「能く一念喜愛の心を発す」(教行信

証行卷)ることもそれは如来の願心よりおこっているというのである。すなわち

夫^レハ、獲^ニ得^{コト}信^ヲ樂^ニ、發^ニ起^ス自^ニ如^レ來^ニ選^ニ擇^ス願^心。開^ニ闡^ス真^心。顯^ニ彰^{セリ}從^ニ大^ニ聖^ノ矜^ヲ哀^ノ善^巧。 (『教行信証』(信卷) 真聖全二・47)

とのべているところにそのことは明瞭である。宗教的実存としての「信」はたしかに自らの存在をあげて決断するというところにあるわけであるが、それがそのまま如来選択の願心に先がけられているものであった。そのようなことが成立するいわれこそ、親鸞にとって「廻向」であったのである。廻向とは、まさに如来の本願、名号が「いま・ここ」に生きる私の現実になったということを示している。もちろん、それは仏体のままではなく名号として現実になるのである。名号が現実になったのが「信」である。

そのことは何を意味するのであろうか。それは、(A)の立場にみられた「為樂願生」的な欲求の主体や、(B)の立場にみられた理性的、審美的、自力的主体はありえない。そういう自我が根源から破られて、如来の願心に先がけられた「われ」を発見する立場である。それはまた次のことばに連結する。

弥陀の五劫惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなり。さればそくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなきよ

(歎異抄真聖全二・792)

すなわち、弥陀によって、五劫思惟の願とその成就、および本願力廻向とは「同時」でなければならぬのであって、その「同時」性が

はつきりうけたのが、いまの親鸞のことばである。「そくばくの業をもちける身」であるこの世の、この歴史の中の親鸞が、いかなる「この世」的時間より過去である弥陀の前に存在した。また逆にいえば、歴史を越える弥陀の本願が、歴史の中の親鸞に「信」として現在した。この「同時性」こそ「信心」の世界であった。従って親鸞にとって本願の成就是「廻向成就」であった。本願成就文の「至心回向」を「廻向する」ではなく「至心に廻向したまへり」と領受したところに親鸞の宗教的実存としての主体性があったのである。「信心」の時とはどのように歴史をこえる弥陀の本願のまことと「同時」に生きることであり、過去は過去であるまま「現在の時」であるという構造をもつものなのである。

このように如来の本願のまことと「同時」に生きる生、如来選択の願心にめざめた生とは、どのような生なのであろうか。ここに親鸞における「往生」の究極の意味が探られねばならないと思われる。

註1、2ヘッセン「人生は何のために」(大西昇訳)

註3 「信」をめぐるこのような状況について、ハイデガーと対比したものと

して玉城康四郎氏の所論がある。氏は、親鸞の立場とハイデガーの「先駆的決意性」との対比において共通性を見出しながら、なお、次のように指摘している。

「親鸞には、たんなる主體的な決意だけではない。主體的な行がある。この行の有無が、親鸞とハイデガー、仏教と実存哲学、あるいは仏教と西洋哲学とを区別する基本的ホメルクマールの一つであるといえるかも知れない」

(「実存主義と仏教」〔講座東洋思想8所収〕)

五

親鸞にとつて、宗教的根源としての焦点は、如来の本願のまことに生きる「信受本願」といわれる信心の時にあることは先にふれた通りである。そうして、本願を信受した時を「命終」といい、その命終（前念）の後念が即得往生であるといきつた。それはどこまでも如来の本願の真実に生きることをめざめて生きる世界であった。従つて、それは、(A)にみられたような、自然的、感性的欲求に直接する「為楽願生」の思惟とは似ても似つかぬものであった。また、(B)の立場のようにどこまでも人間の立場、自力的、理性的立場に閉ざされ、歴史の立場、時間の立場のみで生きる生に終止するものではなかった。

歴史を越えるといわれる如来の先駆的本願に生きるものにとつて開かれた生は、どこまでも歴史を越える真実の常住の世界である「浄土」の世界に生きる生であった。いわば、人間の力、自力的生の(B)の段階が相対的未来を持つとするならばここでいう生は「絶対未来」「超越的未来」に生きる生である。親鸞にとつて「浄土」はあくまで「彼岸」であつて「此岸」ではなかった。「彼岸」は「常住の国」である。

「常住」とは一般的には「永遠」であり、「超時間」である。仏教的にいえば生死の世界を越えた (beyond) 彼岸である。それは生きるものの目的の国であると同時に、そこからわれわれの生命が出てくる源泉の国である。それを大乘仏教で「真如」と呼んだといわれる。^{註1}従つて、それは「この世」の隣国のような単なる「他界」ではない。また単なる「来世」でもなかった。それは「生死」の変形の世界でもなく

親鸞における往生と実存

地つづきの陸地でもなかった。そのような「生死」を越え、また「この世」の隣国のような「来世」をも越えた世界であつた。そのような「永遠」の世界こそ「絶対未来」「超越的未来」として信じられる世界である。

従つて、親鸞の説く「浄土」は単に「来世」とイコールではない。もちろん、現世とイコールでもなければ、過去世とイコールでもないのである。そういう過去世、現世、来世という時間の系列のどこにもない世界である。まさに時間の系列を越える (beyond) 世界であり、彼岸なのである。親鸞の浄土は、いかに時間的に「来世」に行つてみても到達しえない世界である。「来世」は「現世」や「過去世」といわれる時間の系列であるからである。「浄土」は「常住」の国であり「如」の世界である。それは「時」を越えている。時を越えているからこそ、目的の国であり、生命の源泉の国なのである。「常住の国」であるからこそ、つまり「永遠」であるからこそ、「来世」も「現世」も「過去世」をも照らすものであり、救うものであるといえよう。

周知のように、親鸞の浄土はそのまま「証」の世界であつた。親鸞の「証」は二つの鋼脈で貫かれている。すなわち「涅槃」と「還相」である。涅槃は「滅度」とも漢訳される。煩惱の炎が滅せられた静寂な悟りの境地である。輪廻を断ち切つた不死の世界である。釈尊の悟りの世界に源流する。

「還相」とは「還來穢国の相状」といわれることで、涅槃の境地をくぐることによって、現実の世界にたち帰つて活動するといふのである。「いそぎさとりをひらきなば、六道・四生のあひだ、いづれの業苦

にしづめりとも、神通方便をもて、まづ有縁を度すべきなり」（『歎異抄』真聖全二・776）というのはそれである。

「涅槃」と「還相」によって説かれる親鸞の「証」は、大乘仏数の「真如」といわれる思想の鋼脈をよく掘りあてていると思われる。それはまさに、往くべき目的地でありながら、生命の源泉の国であるといわれるべきである。

このように示される親鸞の「浄土」は、時間の系列の延長上にある単なる「他界」ではなかった。どこまでも、「常住」の国であり、時間を超えた「永遠」の国であった。それは「无量光明土」といわれるのにふさわしい世界であった。

ところで、「常住」の世界、「永遠」の世界といわれる世界とまさに「交わる」時、同時に生きる時は何時であるかということが、宗教的焦点である。

親鸞以前の立場ではそれは「臨終」におかれている。つまり、肉体的死のところにおかれている。肉体的死がその境目であるということである。そこには「臨終来迎」が重視されるのも必然である。

それに対して、親鸞の浄土教においては、その「交わり」は「今」であることをはっきりさせた。「今」とは「信心」の今である。このことは、「常住」の国である浄土との交わりは、常住つまり永遠との交わりは、永遠と同時に生きる信心の宗教的実存のところであるという確信なのである。単なる「他界」との交わりならば、肉体的死が境目となるのであろうが、「永遠」「常住」との交わりは「今」なのである。「前念命終、後念即生」といわれるのは、このことをはっきりさせる。

た立場での発言である。古い自然的死（命終）と永遠の生命の誕生である即得往生が同時であるのが、他力金剛心の内景であるというのである。

しかし、どこまでも実存の立場に立つ親鸞は、肉体を忘れるようなことはできなかった。「永遠」との交わりを「永遠そのものになった」とことと錯覚をおこすような親鸞ではなかった。どこまでも、時の中にいる、歴史の中の人間を忘れなかった。さきに掲げた「臨終一念の夕、大般涅槃を超証す」といわれているのはそれである。永遠そのものになるのは時間の系列からはずれるときでなければならぬ。

そういう点で「臨終」には意味がある。臨終に意味があるのは、「信」において永遠の浄土との同時に生きているからこそ意味があるともいえよう。ただの肉体的死は、犬死とかわらない。そういう意味で、親鸞の真宗の立場は、それ以前の浄土教と比較して、単に「臨終来迎」の立場を「平生」の立場に焦点を変えたということのみに止まるのではなくて、どこまでも、永遠の世界の交わるのは現実の今であることを知した。それが「即得往生」といわれる内容であり、現に今、摂取されつつ、しかも、肉体の体温を忘れず、浄土に往きつくのは時の系列をはずれるときであることを知して生きる。これが往生人の世界であるといわねばならない。

浄土は絶対の未来であり「超越的未来」である。にもかかわらず信心の今、「すなわち往生を得る」。浄土は絶対の未来でありながらその浄土と「同時」に生きるという生が誕生する。それが「即得往生は後念即生」といわれるゆえんである。そして、浄土そのものに往きつく

ことがまさに「難思議往生」なのである。そこに両者の根本にある「往生」の本質こそ、限りなくめざめて生き、高次的に展開していく生であり、究極的に「無生の生」とまでいわれる内容をもつものなのである。

註1 上田義文氏「仏教における彼岸と来世」参照