

生活の根拠としての願生

一 楽 真

一 はじめに

「生活の根拠としての願生」というテーマは、何を問題にしようとしているか分かりにくい面があるかと思われる。しかし、これは奇を衒って取り立てて何か新しいことを言いたいというわけではない。私にとっては以前から課題にしてきたことで、近いところでは一九九九年八月ハワイで開催された国際真宗学会第九回大会以来の流れにある。

第九回大会のテーマは『Dharmakara's Vow - Engaged Buddhism』であった。適切な訳をつけることは難しいが「法蔵の誓願―社会に寄与する仏教」ということができよう。そのテーマの背景には、社会の中で具体的に発言したり、明確な行動を取ることが仏教にも迫られているという現状がアメリカにはあり、社会参加、社会関与ということが避けて通ることのできない課題として横たわっている。そんな中で倫理について、あるいは生活論といったことが今日の具体的課題になっているという強い印象を受けたことである。勿論、これはアメリカに限った話ではない。真宗が現実の生活および社会にどのように関わるかということとは日本に生きている私たちにとっても大きな問題であることは言うまでもない。

ただ、このような問題を考えようとする際、気をつけておかねばならないことがある。それは「真宗の教義ではこうなっている」とか「真宗の教えを学ぶ者はこのように行動すべきだ」といった、安易な答えを出すことの危険性である。そのような流れにおいて真宗の倫理ということが言われるならば、たとえば明治時代の真俗二諦論がそうであったように、仏法はかえって独自性を失い、世俗の在り方に呑み込まれてしまうことになる。今回は、この問題に立ち入ることはできないが、清沢満之が「倫理以上の安慰」、「倫理以上の根拠」、そして「宗教的道德（俗諦）」と普通道德の交渉」などの一連の論文を通して、当時喧しく取り上げられていた宗教と道德の関係、あるいは安易な倫理道德の勧めに対して痛烈に批判していることが思われる。そこには絶対的倫理を立てようとする発想そのものが問題にされている。

考えてみれば、浄土真宗は、その出発点から世俗の倫理とどのように向き合うかを問題にしてきたといっても過言ではない。「ただ念仏」に対する度重なる弾圧は、浄土真宗という仏道が世俗の在り方を根底から問うものであったからこそ起こってきたものである。その意味で、「歎異抄」が伝える「親鸞におきては善悪のふたつ総じてもって存せざるなり。」という言葉は、私たちが善悪について考えていく際の基点にすえられるべきものである。もちろん、この言葉はいたずらに善悪を無視したり、善悪と無関係に生きることを意味するものではないし、またそのように受け止めてはならない。「善悪のふたつ総じてもって存知せず」というところには、人間が絶対的な善悪を決めていくとすることへの徹底した批判が込められているからである。

この小論では、浄土真宗の倫理の具体的なことについて考察するのではなく、それに先立って倫理の問題を考えていく際、その根拠をどこに求めるのかということについて述べていきたい。題目を「生活の根拠としての願生」としたのは、私たちの現実生活の根拠となるのが親鸞が語る願生の仏道であると考えるからである。

二 親鸞の課題

親鸞にとつて浄土真宗とは、法然との出遇いを通して見出した仏道の名である。『高僧和讃』にも、

智慧光のちからより

本師源空あらわれて

浄土真宗をひらきつ、

選択本願のべたまふ（定親全二―二二七）

と述べられる通り、真宗を開いたのは法然であることが明示されている。また、「真宗の教行証を敬信して」とか「謹んで浄土真宗を案ずるに」などの言葉が端的に示すように、親鸞にとつて「真宗」は仰がれるべきものであったことが知られる。このことは、『教行信証』の全体が法然を通して出遇った仏道の伝統に対する知恩報徳の念に貫かれていることにも窺うことができる。主な部分を拾い挙げれば次の通りである。

爾れば大聖の真言に帰し、大祖の解釈に閱して、仏恩の深遠なるを信知して、正信念仏偈を作りて曰わく、
（「行巻」定親全一―八五）

誠に仏恩の深重なるを念じて、人倫の呾言を恥じず。浄邦を欣う徒衆、穢域を厭う庶類、取捨を加うといえども、毀謗を生ずることなかれ、と。（「信巻」定親全一―九五）

是を以て論主は広大無碍の一心を宣布して、普く雑染堪忍の群萌を開化す。宗師は大悲往還の回向を顕示して、慇懃に他利利他の深義を弘宣したまえり。仰いで奉持すべし、特に頂戴すべしと。（「証巻」定親全一―二二三）

真仮を知らざるに由つて、如来広大の恩徳を迷失す。茲れに因つて、今、真仏真土を顕す。斯れ乃ち真宗の正意なり。經家論家の正説、浄土宗師の解義、仰いで敬信すべし、特に奉持すべきなり。（「真仏真土巻」定親全一―二

爰に久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんがために、真宗の簡要を撫うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。いよいよ斯を喜愛し、特に斯を頂戴するなり。〔化身土巻〕定親全一―三〇九

慶ばしい哉、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す。深く如来の矜哀を知りて、良に師教の恩厚を仰ぐ。慶喜いよいよ至り、至孝いよいよ重し。茲れに因つて、真宗の詮を鈔し、浄土の要を撫う。唯、仏恩の深きことを念じて、人倫の嘲を恥じず。若し斯の書を見聞せん者、信順を因として疑誘を縁として、信樂を願力に彰し、妙果を安養に顕さんと。〔化身土巻〕定親全一―三八三

このような真宗の伝統に立つて真宗を顕らかにするという課題を担ったのが親鸞なのである。

このような親鸞の課題については、『教行信証』の後序が語る撰述の願いを簡単に見ておく必要がある。いわゆる後序は後世に教えを受け伝えていくという課題を有している。その中には、

第一に、聖道仏教による浄土真宗弾圧という事実（親鸞三五歳）

第二に、師の法然上人は入滅してすでおられないということ（親鸞四〇歳）

第三に、親鸞はその真宗に出遇い（親鸞二九歳）、『選択集』の書写を許された、すなわち法然上人から後事を託されたということ（親鸞三三歳）

が語られている。単に過去のできごとを記述するのが目的ならば、年代を追った記述でよいはずである。にもかかわらず、上述のような展開になっていることを考えるならば、後序は親鸞にとって真宗を顕らかにする使命を確認するものと言えよう。

このことは逆から言えば、浄土真宗が真実の仏道としてなかなか受け入れられていなかったという現状を物語っている。端的にはいわゆる承元の法難に見られる弾圧、また明恵の『摧邪論』に展開される専修念仏に対する論難など、

仏教であることを認知されないような状況があった。旧仏教勢力からすれば、専修念仏を仏教として認めることは、自らが立脚している地盤が崩壊することを意味した。そこに勢力とすれば専修念仏の集団が少数派ではあっても、執拗に目を光らせ、取り沙汰を繰り返すこととなったのである。

親鸞にとっては、越後から関東における生活の中で「いなかの人々」との出遇いを通して、いよいよ「ただ念仏」の確かさを実感していたと思われる。その実感が強ければ強いほど、法然によって興隆された仏教を「浄土真宗」と掲げ、後世に遺していく使命感は大きくなったはずである。この意味で、『教行信証』を撰述する親鸞の課題は、法然亡き後、人間が迷いを超えていく唯一の仏道として浄土真宗を顕らかにすることにあったと言える。

『教行信証』は六巻から成っており、その一々に浄土真宗を顕らかにしていく親鸞の独自性を窺うことができる。今はその中で、法然において「往生浄土」と述べられていたことを、親鸞が「願生浄土」と受け止めていくことに特に着目したい。なぜなら、そこに「念仏往生」の仏道が、仏教が永らく求め続けてきた成仏という課題に真に応え得るという積極性を与えられていると思われるからである。

三 功德として用く浄土

往生浄土の教えは、いつの時代においても誤解にさらされ続けてきたといっても過言ではない。たとえば、中国仏教においては隋・唐の時代から往生浄土の教えは盛んになるものの、その多くは修行を完成するための方便として扱われている。つまり、往生浄土はあくまでも手段の一つにすぎなかったのである。このことは、日本に渡ってからと同じであり、仏教の本流はあくまでも修行を通して智慧を獲得していくことにあり、往生浄土の道は傍流に置かれてきた。そのような中、それまでの聖道仏教に対して浄土宗独立という形をとり、往生浄土の道が「速やかに生死を離れ」る道であることを明示したのが法然であった。

それは、聖道仏教の掲げる修行が「斷惑証理」という性格を有する限り、「歴劫迂回」という問題を免れず、「速やかに生死を離れる」という課題に応えるものではないという見極めによつてゐる。しかも、釈尊が入滅してから遙か遠く隔つた時代を生きているために、自らの修行が果たして迷いを超えることになつてゐるかどうかを証明することができないという問題を抱えているのである。ここに法然は聖道仏教が掲げてきたすべての行を「雜行」として捨てることを呼びかけるのである。それまで行といへば、人間の努力を基礎とすることは自明であつたが、それはどれほど真面目であつても行と言へるのかと問うたのである。何をもつて仏道の行たり得るのかという仏道の出発点を問い直したのである。

しかしながら、ただ念仏の一行によつて往生浄土していく道は依然として一段低く位置づけられ、法然の真意は容易に伝わらなかつた。たとへば『興福寺奏状』などにも次のように述べられている。

第七に念仏を誤る失。(中略)何ぞ爾許の大願を隠して、ただ一種を以て本願と号せんや。かの一願に付きて、「乃至十念」とは、その最下を挙ぐるなり。観念を以て本として、下口称に及び、多念を以て先として、十念を捨てず。是れ大悲の至つて深く、仏力の尤も大なるなり。その導き易く生じ易きは、観念なり、多念なり。(中略)しかるに、観経付属の文、善導一期の行、ただ仏名に在らば、下機を誘ふるの方便なり。かの師の解釈の詞に表裏あり、慈悲智慧、善巧一にあらざ、杭を守る儻、過を祖師に關くるか。(岩波日本思想体系一五「鎌倉旧仏教」一三二八)

ここに「下機を誘ふるの方便」という語が見られる通り、念仏は根機の劣つた者に対する方便として見られていたのである。このような状況の中で、聖道仏教が仏道としての命をもちや喪失していることを見た親鸞は、往生浄土が唯一の成仏道であることを掲げていくのである。それが師法然の真意を明らかにするといふ課題をもつてゐることは言うまでもないが、親鸞の場合は単に法然の説を弁明的に解説するという形は取つてゐない。法然の他の弟子達がその

ような形で『選撰集』を補強しようとする姿勢とは対照的である。親鸞はどこまでも法然が興隆した仏教が、インド・中国・日本という三国の歴史を背景にもつものであり、真の仏道であることを顕らかにしていくのである。そのため、法然の『選撰集』を生み出した背景に遡って尋ねていくのである。

その際に親鸞が浄土に関して特に重要視したのは、浄土は莊嚴されることによって功德として成就していることを強調する天親・曇鸞の説示である。中でも曇鸞は、般若系の思想が全盛の時代の中にあって、修行による智慧の獲得でなくして、なぜ浄土の仏道でなければならないかという必然性を問うた祖師である。

天親菩薩のみことをも

鸞師ときのべたまわずは

他力広大威徳の

心行いかでかさくらまし〔高僧和讃〕定親全二一九一

と「曇鸞讃」にうたわれる通り、曇鸞によって、天親の位置づけも明確になったのである。

曇鸞の『浄土論註』は天親の『無量寿経優婆提舍願生偈』を註釈することを通し、大乘仏教の祖である龍樹が示した易行道こそが、不退転地にいたるという大乘の課題に答え得るものであることを明らかにする書物である。龍樹・天親という大乘の二大論師の意図を受け継ぎ、真の大乘の仏道を掲げようとしているのである。それは同時に龍樹・天親自身も阿弥陀仏の浄土の願生者であったと明確に位置づけることになった。

『浄土論註』において曇鸞は、随文解釈の形式を「一応は取りながらも、要所要所において独自の見解を加えていく。その一つが、浄土は有的な表現をとってはいても決して他世界ではないことを明らかにしていることである。つまり、往生といっても実体的な誕生ではないことを明らかにしているのである。それによって、我々が仏道から退転しないことを成り立たせる功德、用きとして、浄土が確かめられていく。往生浄土の仏道が「畢竟成仏の道路」と押さえら

れる所以である。それは、「無仏の時」において真に成り立つ仏道を求め続けた曇鸞自身の課題でもあった。

今その中から、親鸞も注目している文を一つ取り上げてみたい。「莊嚴主功德成就」と名づけられるものであるが、親鸞は真実証を語る文証として「証卷」に引用している。「証卷」はその標榜の文から「難思議往生」という課題を明らかにすることを考えるならば、この文は親鸞が往生をどのように捉えていたかをよく物語っていると思われる。

「莊嚴主功德成就」は、「偈」に「正覚阿弥陀 法王善住持」の故にと言えり。此いかんが不思議なるや。正覚の阿弥陀、不可思議にまします。彼の安樂浄土は正覚阿弥陀の善力のために住持せられたり。いかんが思議することを得べきや。「住」は不曇不滅に名づく、「持」は不散不失に名づく。不朽薬を以て種子に塗りて、水に在くに蘭れず、火に在くに焦がれず、因縁を得て即ち生ずるが如し。何を以ての故に。不朽薬の力なるが故なり。若し人、一たび安樂浄土に生ずれば、後の時に意「三界に生まれて衆生を教化せん」と願じて、浄土の命を捨てて願に随いて生を得て、三界雑生の火の中に生まるといへども、無上菩提の種子畢竟じて朽ちず。何を以ての故に。正覚阿弥陀の善く住持を徑るを以ての故にと。「証卷」定親全一一九七

まず注意されることは、阿弥陀仏の浄土に生まれるということが、終着点を意味していないということである。もしも個人的な樂を満たすために浄土があるのなら、浄土に生まれることが最終の目的となるはずである。決して「浄土の命を捨てて」などとは言われないであろう。自らが樂を受ける為に浄土に止まろうとするはずである。しかしながら、衆生教化という課題を担う者を生み出すという点に、浄土往生の積極的意義が置かれている。この点が重要であると思われる。

そして、たとえ三界雑生の火の中にあっても、決して無上菩提という方向を見失わずに歩むことが成り立つと言われている。しかも、それは個人的能力や資質ではなく、阿弥陀の仏力に持たれるからであると押さえられている。ここには、仏道を歩むと言いながら、現実との関わりの中で仏道でなくなっていく在り方への批判が踏まえられている。

『論註』で言えば、冒頭の二道釈に述べられる「五難」の問題がそれである。そこには自らの歩みを自らが証明するほかないという自力修道の問題点が見据えられている。それは真面目か不真面目かというような個人の資質や努力の問題ではなく、何が仏道であるのかが分からなくなっていくという問題である。それに対して易行道が「仏力住持」と言われるのは、努力不要という容易さを語るものではない。仏道であるか否かは人間が決定できないことを確かめているのである。そこには、自力によって仏道であることを保持しようとすることに對する断念がある。それ故難易の二道は、人間が仏を証明しようとするのか、仏によって証明されるのかという全くの方向性の違いがあるのである。このように尋ねてみると、この主功德の文から、次のことが読みとれる。すなわち、

- 浄土往生とは、どこかに生まれていくという場所の問題ではなく、現実の生き方に深く関わっていること。
- それは、三界の中にあつて無上菩提という課題を失わない生き方である。
- その生き方は阿弥陀の仏力に持たれることによるが故に、人間の能力や資質を問わず、誰においても成り立つこと。

この意味で、「ひとたび安樂浄土に生ずれば」とは、何を根拠にして生きるのかという転換点を物語っている。一言で言うならば、自力を根拠とする在り方から仏力住持の生き方への転換点である。何を主として生きるのかという文字通り「主」の転換である。それは聖道の仏教が長い間理想として掲げながらも実際に果たし遂げることでできなかった、執着からの解放を現に成り立たせるものであった。親鸞はこのような曇鸞の仕事に遡ることを通して、「畢竟成仏の道路」として往生浄土を確かめなおしていくのである。それが後に「正定聚に入る」「不退転に住す」「等正覚にいたる」「無上覚をさとる」「弥勒と同じ」「如来と等し」などの言葉を通して、往生浄土の内実が繰り返し語られることになるのである。

四 願生浄土の積極性

このように往生浄土を確かめていくと、改めて注意されるのが「願生」という言葉である。

願生浄土ということを初めて吟味したのは曇鸞だと言える。天親が『願生偈』の劈頭に「世尊我一心帰命尽十方無碍光如来願生安樂国」と述べたことの意味を確かめていくのである。それは前にも述べたが、空觀の思想が盛んな時代にあつて、なぜ有的な世界を立てる必要があるのか、またなぜ浄土に生まれることを願う必要があるのかを問うものである。

願生安樂国は此の一句は是れ作願門なり。天親菩薩の帰命の意なり。其れ安樂の義は具に下の觀察門の中にあり。問うて曰く。大乘經論の中に処処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、願生と言うや。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。一には凡夫の如きいわゆる実の衆生、凡夫の見る所の実の生死の如きは、此の所見の事、畢竟じて有らゆること無きこと龜毛の如し、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。有らゆること無きこと虚空の如し。天親菩薩、願する所の生は是れ因縁の義なり。因縁の義の故に仮に生と名く。凡夫の実の衆生、実の生死ありと謂うが如きには非ざるなり。

問うて曰く。何の義に依りてか往生と説くや。答えて曰く。此の間の仮名人の中に於て五念門を修するに、前念と後念と因と作る。穢土の仮名人、浄土の仮名人、決定して一を得ず、決定して異を得ず。前心、後心、亦、是の如し。何を以ての故に。若し一ならば則ち因果なけん。若し異ならば則ち相續にあらず。是の義は一異の門を觀する論の中に委曲なり。(真聖全一—二八三)

ここに曇鸞はわざわざ二番の問答を置いて「願生」の意味を確かめている。すなわち第一の問答においては「願生」を「因縁の義」と押さえ、凡夫が実体的に考える「生」とは異なると述べている。それ故、大乘の諸々の経や論と矛

盾するものではないとしている。その上で、ではなぜ「往生」ということを説く必要があるのかという問いを次に立てて、「生」の内容を確かめている。そこに穢土の仮名人・浄土の仮名人という言葉が注目される。穢土を生きる者と浄土を生きる者の質的違いを仮名人という言葉で言おうとしているのである。どちらも仮名人と押さえることにより、浄土を実体的他世界と見ることを否定しているのである。この点から言えば、願生の「生」とは、人間の在り方の質的変革を意味することが分かる。

また、『論註』下巻において、阿弥陀仏の国土十七種莊嚴の次第について述べるところでも、次のような問いが置かれている。

建めの章に歸命無碍光如来願生安樂国と言えり。此の中に疑いあり。疑いて言うところは、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。此の疑を釈せん為に、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清淨本願無生の生なり。三有虚妄の生の如きには非ざるなり。何を以て之を言うとならば、夫れ法性清淨にして畢竟無生なり。生と云うは是れ得生の者の情ならくのみと。(真聖

全一三二七)

ここでも、生は迷いの元であるにもかかわらず、迷いを越えようとする仏道において、なぜ改めて生を願うのかが問われている。そして「彼の浄土は是れ阿弥陀如来清淨本願無生の生なり。」と断言し、願生の「生」が、迷いの生と質を異にすることを述べている。つまり、安樂国に生まれるとは、三有虚妄という迷いの生ではなく、従って迷いを延長することでもないのである。続けて「生と云うは是れ得生の者の情ならくのみ」と言われているように、未だ浄土の生を得ていない者が浄土を夢見るのが願生ではないことが押さえられている。

前述したように、浄土は莊嚴功德成就として在るのであって、その用きを現に受けている者、つまり得生者においてのみ実感されるものである。この用きに触れることがないならば、願生と云うても願うことすら成り立たない。

この意味で「得生者」とは、浄土の功德に触れることによつて、穢土を穢土として自覚した人を指す。そこに穢土の現実を痛むということも起こってくるのである。逆な言い方をすれば、浄土に触れることがなければ、穢土を穢土として見る眼も我々にはないのである。前に「穢土の仮名人・浄土の仮名人」という言葉があつたように、得生者とは、決して穢土を捨てて浄土に往つてしまつた者を指す言葉ではない。浄土の功德に触れたが故に、かえつて穢土に在りながら、穢土を痛み、穢土を越えていこうとする課題を担つた者をいうのである。もし、願生が自らの楽を求めて、まだ見ぬ世界を切望するようであれば、それは「願生」とは言い得ないのである。それがもう一つの文章によつて知られる。

王舎城所説の無量寿經を案ずるに、三輩生の中に、行に優劣ありと雖も、皆無上菩提の心を発せざるはなし。此の無上菩提心というは、即ち是れ願作仏心なり。願作仏心は、即ち是れ度衆生心なり。度衆生心は、即ち是れ衆生を撰取して有仏の国土に生ぜしむる心なり。是の故に、彼の安樂浄土に生ぜん願ずるは、要らず無上菩提心を発するなり。若し人、無上菩提心を発せずして、但、彼の国土の樂を受くこと間なきを聞きて、樂の爲の故に生を願ずるは、亦、當に往生を得ざるべきなり。是の故に、「自身住持の樂を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲う」と言うが故にと。住持樂というは、謂く、彼の安樂浄土は、阿弥陀如来の本願力の爲に住持せられて、受樂間なきなり。(眞聖全一—三三九)

今、前後の文脈には触れないが、「若し人、無上菩提心を発せずして、但、彼の国土の樂を受くこと間なきを聞きて、樂の爲の故に生を願ずるは、亦、當に往生を得ざるべきなり。」という言葉には曇鸞の痛烈な批判を読みとることができる。仏道の成就ということを課題にしていた曇鸞にとつて、浄土を願生することは安易な道を求めることではなかつた。ましてや自身を住持するための樂の故の願生は仏道と呼べるはずがない。前にも見たように、「浄土の命を捨てる」というところに、本当の往生を見ていたのが曇鸞だからである。

以上の文章から、願生について大きくまとめれば次の三点に集約できよう。

1. 浄土を願うといっても、実体的な生まれ方ではないということ。(凡夫の實の衆生、實の生死ありと謂うが如きにはあらざるなり。)

2. 浄土を全く知らない者が、浄土に生まれてみたいと願うことではないこと。(生と言うは是れ得生者の情ならくのみ。)

3. 個人的な樂の為に生まれたいと願う心ではないこと。(彼の安樂浄土に生ぜんと願ずるは、要らず無上菩提心を發するなり。)

親鸞もこの趣旨を受けて願生論を展開していることは間違いない。それは願生浄土において無上仏道の成就があるを押さえていくことから窺える。加えて親鸞においては、現生において浄土を願生する意義が強調されることになる。それには、親鸞が直面していた現状が深く関わっていると思われる。すなわち、往生浄土の教えが、この世を厭って来世の救済を待望することになっていたのである。そのような中で、願生浄土が現実の人生に深く関わることを親鸞は述べていく。

これを「証卷」所引の「莊嚴妙声功德成就」の文で見えておきたい。親鸞は『浄土論註』の言葉を次のように読みみしている。

若し人、但だ彼の国土の清浄安樂なるを聞きて、剋念して生まれんと願ぜんものと、亦、往生を得るものとは、即ち正定聚に入る(「証卷」定親全一一九七)

もとの文脈「若人但聞彼国土清浄安樂 剋念願生 亦得往生 即入正定聚」から言えば、「剋念願生 亦得往生」は一連の言葉で、「人」がその主語である。いわば「もし人、彼の国土の清浄安樂なるを聞いて剋念して生まれんと願ずれば、また往生を得てすなわち正定聚に入る」と読むべきである。ところが、親鸞の読み方では「生まれんと願ぜ

んもの」と「また往生を得るもの」との二種類の人が立てられ、そのどちらもが「即ち正定聚に入る」と確かめられている。つまり、浄土に往生を得たものだけが入正定聚の利益を受けるのではなく、「剋念願生」（心にきざみ念じ生まれんと願すること）においてすでに「入正定聚」が成り立つと読んでいるのである。親鸞はこの文を通して入正定聚が現生の利益であることを強調しているのである。これについては、「信巻」の「現生十種の益」においても、第十に「入正定聚の益」が述べられていることから明かである。とすれば、願生浄土とは、この世を生きながら、この世に流されることなく、仏道を歩むことを示す言葉であることが分かる。

五 おわりに

考えてみれば、この世を生きる苦悩の中で、その苦悩をどのように超えていくかに仏教の課題はあった。釈尊の正覚は、その苦悩の原因が人間の無明とそれを根拠にした邪見にあると見抜いたものである。しかしながら、無明をどうやって破るのか、邪見をどうやって摧くのか、ここに長い修道の迷いがあった。自らの修道の正しさを自らが証明しなければならぬという、根本的自己矛盾である。執われを離れると言いながら、自らがその道を歩んでいるという自負心にいよいよ執われていくのである。

これに対して、阿弥陀仏の本願は、様々なことに執われている我々自身の在り方を問い直す名号の呼びかけを中心としている。今回はその問題について述べることはできなかったが、親鸞は法然における「ただ念仏」の教えを「聞名」として受け止めていく。それは、名号の呼びかけを聞くことが、執われていたことを自覚する唯一の道であることを知ったからである。それ故親鸞は、浄土真宗という仏道を次の一句に凝集的に語っている。

横超は、本願を憶念して自力の心を離るる、是を「横超他力」と名づくるなり。斯れ即ち専の中の専、頓の中の頓、真の中の真、乗の中の一乗なり、斯れ乃ち真宗なり。已に真実行の中に顕し畢りぬ。（化身土巻「定親全一」

ここに「自力の心を離るる」と言われている。自力の心、これは執われの心と言ひ換えてもよいと思われるが、それが消滅するわけではないことがわかる。しかも「離れてしまった」とも書かれていない。どこまでも本願を憶念するところに執われを離れることが成り立つというのである。「離れる」とは具体的には離れて見つめることができる、つまり相対化できるといふことである。この本願の内容を開けば、四十八願をもって莊嚴された浄土となる。その浄土の功德に触れるところに、我々は初めて、自分自身およびこの世を見つめる眼を得るのである。本願憶念の歩み、これが願生浄土の実際である。

人間は長きにわたって進歩という名のもとに様々なものを作り出してきた。しかし、自らの在り方を根本的に問い直す眼はもっているといえるだろうか。否である。もつと効率的に、違った方法でという発想はあっても、その発想自体を相対化する眼は持ち合わせていないのである。それは現代を覆っている価値観についても同様である。国家、民族、宗教の違いから痛ましい出来事を起こし続けている。また人間の能力を過信しすぎた結果、これまで自然界には存在しなかったものを作り出し、新たな問題を生み出し続けている。このような世の中の価値観を問い直すとともに、自分自身が根拠にしていることを見つめ直す、それが本願を聞くことにおいて成り立つのである。

紙幅の関係で、浄土の功德の内容にまで尋ね入ることはできなかった。『願生偈』でいえば、一つ一つの功德がそれぞれ我々の現実を照らし出すはたらきを有している。それを丁寧に見ていくことにより、この世の何が問題なのかを明らかにしていかなばならないと考えている。ただ今回は、浄土を願生することが、この世を見つめていく我々の生活の基点、根拠になるといふことだけを確かめて、筆をおきたい。

(本稿は、二〇〇〇年一月一九日に行われた真宗学会大会で発表したものに、加筆したものである。)