

親鸞の生死観

大 門 照 忍

はじめに

宗祖の生死観について、窺いたいと思う。はじめに私自身の小体験をのべてみたい。戦中派の一人として、旧陸軍の士官養成の学校を卒業して、終戦まで死生の間に身をおいたのであるが、学校での精神教育の中心は死生観であった。二十歳前後の生徒たちは、大講堂で生徒隊長、中隊長から聞かされる話のうち、卒業直前の講話を最も印象深く傾聴した。

講題は「鬼神中村中尉」とあり、フィインシーハーフェンで戦死した部下思いの青年将校の壮烈な生涯を語ったものであった。その委細は省く。そのあとの光景が忘れがたい。「武士道とは死ぬこととみつけたり」(葉隠)という結びの語のあと、中隊長は黒板に一幅の肖像画をかけた。そこには、きびしく縛められた吉田松陰の上半身が画かれ、頭の上の空間には、遺偈の「吾今為国死、死不背君親、悠悠天地事、感賞在明神」が書かれてあった。その懐愴な風貌の前に生徒達を一人一人、順々に立たせて、決意をのべさせて退室させたのである。

いま一つは、終戦のあと地方の別院に勤務して、ある年、地方銀行の頭取の本葬を当別院で執行した時のこと。頭取の宗旨は、曹洞宗であり、導師は永平寺から見えた。会場が他にないので、真宗大谷派の別院を借りたわけである。

私は、ただ一人で列座の装束をして禪僧達と並んでいた。輪番の命によって参列したのである。導師の香語があつて、列衆の斉唱する朗々たる文章の韻が、左右から私を包んだ。黙然としている私が聞いたのは、「生を明らめ死を明らむるは、佛家一大事の因縁なり、生死の中に佛あれば生死なし、但生死即ち涅槃と心得て、生死として厭ふべきもなく、涅槃として欣ぶべきもなし、是時初めて生死を離るる分あり、唯一大事因縁と究尽すべし、人身得ること難し、佛法値ふこと希れなり……」(曹洞教会修証義)の文である。すでに、この文章も、『正法眼蔵』生死の巻の文も知ってはいたけれども、堂内に反響する斉唱の余韻が、ふかく心をうった。

さらに一つを加える。公務員時代に毎月一回づつ、刑務所の社会教育の講師として話をすることがある。所長から公文書をもって、私の直屬上司に依頼して、勤務に支障のない条件で出張した。むこうの教育課長が転勤となり、新任の課長は偶然にも旧制専門学校の同窓生であつたが、彼もまた転勤となり、その別れにあたって、私にあずかつてくれと残したものである。詳しい事情は略するが、それは一幅の画であり、自ら讃を加えてある。画は見事な梅花、讚は「心音の咽喉つきあぐる春の宵」の一句である。それは、その課長が、かつて教誨した某死刑囚の手になるものである。死をひかえての鋭いとぎすまされた神経と情念のゆらめきとがこめられている。それを本人の遺志により、その死後ずっと大事に保管してきた課長が、私に委託した理由は転勤の多い身で、しかも官舎に仏間もないこと、そして故人への限らない愛情によるものであつた。爾来、それは私と共にある。

今年、耳順の齢を迎えて、思うことは真宗の教えに値遇し得た幸慶である。旧制中学一年より併設の専修学院で、真宗学・仏教学を学びはじめ、大谷大学大学院を修了して現在にいたるまで、つねに「生死即涅槃」を思念してきた私が、改めて宗祖の生死觀を述べる意は、ただ仏祖の恩徳に対する報謝の一点に集約される。

道元が「生ヲアキラメ、死ヲアキラムルハ、仏家一大事ノ因縁ナリ」(正法眼蔵・諸悪莫作)といいきったように、古来の仏者はこの問題に対決してきた。親鸞の師法然は「決定往生の信」に立ち「生けらば念仏の功つもあり、死なば浄土へまいりなん、とてもかくても、この身には思いわずらうことぞなきと思ひぬれば、死生ともにわずらいなし」といったと伝え「待暁天商客、驚鷄鳴猶喜、欣浄土行人、得病惱偏業」(伝道記糝鈔四三)と語ったという。

一遍は「六字の中に、もと生死なし、一声の間に即ち無生を証る」(六字無生頌)とも「ただ南無阿弥陀仏が、即ち生死を離れたるものなり」とものべ、生きる命も、死ぬる命も阿弥陀仏の御命であるといっている。良寛は「災難に逢う時節には、災難に逢うがよく候、死ぬる時節には、死がよく候」とのべ、友を慰諭したと伝え、また「老いもせず死にもせぬ国はありと聞けど、道を知らねば行くよしもなし」と述懐した。日蓮は「三界之相とは生老病死なり、本有の生死とみれば無有生死なり、生死無ければ退出も無し、唯生死無きに非ざるなり、生死を見て厭離するを迷と云い始覚と云うなり、本有の生死を見するを悟と云い本覚と云うなり……生とは妙法の生なれば随縁なり、死とは寿量の死なれば法界同時に真如なり」(御義口伝)とも「命と申す物は一身第一の珍宝なり」「一日もいきてをせば功德つるべし、あらをしの命や、命や」(可延定業御書)とも教えている。それぞれが自在の境地を吐露しているが、生死観の究竟が生死即涅槃にあることは明らかである。

「伝教大師云く、生死の二法は一心の妙用、有無の二道は本覚の真徳……天台の止観に云く、起は是れ法性の起、滅は是れ法性の滅」(生死一大事血脈抄)、「如来者即是本心、一切妄念皆従本心而生、本心主妄念客……菩薩未見自性(在生死苦海……既見法身即度生死之海、不生不滅非因非縁、广大等於虚空)」「一切経開題」、「死生之分物大帰矣」(性靈集、四)、「生死ヲナゲクコトナカレ、生死ヲ出離スルニイトスマヤカナルミチアリ、イハユル心性ノ常住ナルコトハ

リヲシルナリ……心ハコレ常住ナリ、去來現在カハルベカラズ、カクノゴトクシルヲ生死ヲハナレタリトハイフナリ……生死ハスナハチ涅槃ナリト覺了スベシ、イマダ生死ノホカニ涅槃ヲ談ズルコトナシ」(舟道話)、「經論ヲ解シテモ心地ヲ悟ラズンバ、生死到來ノ時ニ取り乱サンゾ、無事ニシテ心外ニ一物ヲモ不_レ求自己是仏ト悟ル人ハ、生死到來ノ時モ、本心ヲ取り乱サズ、湛然トシテ示寂スルナリ」(臨濟録密鈔)の諸文に示される所以である。

生死即涅槃、煩惱即菩提という大乘仏教の根本テーマについて、七祖の一人で顕密兩教に通達し、熱烈に浄土を願生した源信は、別時念仏の臨終行儀の勸念に「一先_レ念_レ發_ニ大乘実智_一知_レ生死由来_ト」とのべ、「當_レ知、生死即涅槃、煩惱即菩提、円融無碍無_ニ無別、而由_ニ一念妄心_一入_ニ生死界_一來、無明病所_レ盲久忘_ニ本覺道_一」(往生要集中末)といふつゝ、臨終の十念を勧めている。源信自ら手に五色の糸をとり、十二札の文を誦して往生している。

宗祖は『浄土論註』を通じて『華嚴經』『維摩經』意をうけて、生死即涅槃の無礙道、入不二法門を、本願力廻向の大道と領解し(論註一行卷)、「惑染凡夫信心發 証_ニ知生死即涅槃_一」(正信偈)、「必得_レ生_ニ安樂國_一 生死即大涅槃」(入出二門偈)とも、「往相ノ廻向トトクコトハ 弥陀ノ方便トキイタリ 悲願ノ信行エシムレバ 生死スナハチ涅槃ナリ」(高僧和讃)とも偈讀している。存覚は「非_レ云_ニ凡夫直証_ニ此理_一……發_レ信稱_ニ其名号_一雖_レ為_ニ不断煩惱惡機_一、依法功能備_ニ此理_一也」(六要鈔)と釈しているが、此土の密益と見るのも、あるいは「真実報土ノナラヒニテ 煩惱菩提一味ナリ」(正像末和讃)、「爾者斯等覺悟者皆以安養淨刹之大利」(行卷)、「安養ニイタリテサトルベシ」(凡地ニシテハサトラレズ 安養ニイタリテ証スベシ」(浄土和讃)の例に准じて彼土の益とするのも、すべて信樂の一念に発するもので、信知と証知とは永く別なるものではない。前掲の「悲願ノ信行エシムレバ 生死スナハチ涅槃ナリ」の相意を仰がねばならない。

宗祖の回心は、求めつづけた「生死出ずべきみち」（恵信尼消息）を、法然から念仏の一道として教えられた時にあった。

その「みち」とは「後世を祈らせ給いける」参籠、「後世の助からんずる縁」との値遇、「後世の事」などの語に示されるように、正しく後世の救いにあった。恩師法然の「夫速欲_レ離_二生死_一、二種勝法中且闍_二聖道門_一、選入_二浄土門_一……」（選択集一行卷）という三選の文にもあらわれる出離すべき生死とはなにか。祖典に引く文例によって数えると『教行信証』に四十五回、和漢撰述には五十八回あらわれる。「往_二来生死_一」「無始生死苦」「凡夫所見実生死」「生死凡夫」「生死重罪」「生死縛」「生死菌」「生死輪転家」「罪惡生死凡夫」「久沈_二生死_一」「回_二入生死_一」「生死稠林」「生死甚難_レ厭」「断_二絶_三有生死_一」「生死流」「傾_二無始生死有輪_一」「聞_二嘆愁生死声_一」「惡道生死等苦」「生死大海」「欲_レ度_二生死彼岸_一」「生死變_二易三界_一」、そして「三有生死之雲」「生死ノ苦海」「五道生死」「生死ノヤミ」「生死大海」「生死之家」「生死ノキズナ」「生死無常ノコトハリ」などあり、また「生死之家ハ……六道・四生・二十五有・十二類生ニトドマルト也、イマニヒサシク世ニマヨフトシルベシト也」（尊号真像銘文）と积するようになり、厭うべくして、しかも甚だ厭い難い繋縛の世界、すてがたい煩惱の旧里である。その具体相は『大経』下巻の三毒五惡段に委細を尽している。

人は愛欲の世界に「独生独死、独去独来。当行至趣苦楽之地。身自当之、無有代者」「永劫已来展転五道、憂畏勤苦」「乃至今世生死不絶」「先被殃病、求死不得、求生不得」の状況下におかれている。これに対して、仏は「決正生死、泥洹之道」し、「永拔生死根本」し、「当求度世、拔断生死、衆惡之本」と勸誡される。その方法は「教化群生、令捨五惡、令去五痛、令離五燒、降化其意、令持五善、獲其福德、度世長壽、泥洹之道」「降化五惡、消除五痛、絶滅

五燒、以善改惡、拔生死之苦、令獲五德、昇無為之安」と示されている。

宗祖が「生死無常のことはり、くわしく如来のときおかせおはしましてさふらふ」（末灯鈔）というのは、他經をま
たずとも、悲化段の「生死常道、転相嗣立。或父哭子、或子哭父……顛倒上下、無常根本。皆當過去、不可常保……
是以生死流転、無有休止」「愛欲榮華、不可常保、皆當別離」「延年壽命、無能幾何」「欲求長生、會當煇之」「大命將
終、悔懼交至……將何及乎」などによるものであろう。

特に死の問題について考えるならば、經文の「身亡命終、棄捐之去」「終身天命」「壽終身死」「年壽終尽」「其壽未
尽、便頓奪之」「壽終神逝」「壽命終尽」などの文は、きわめて重要であり、後にのべる二類の死、三類の死、四類の
死、六類の死、そして自然の死と横死の別とも関連していると見られよう。

悲化段を中国撰述、あるいは後人の付加とする説もあるが、生死の考究についていえば、貴重な資料である。

さて生死を超過する道を「念仏の信心」として領解した宗祖であるが、大信心の徳を嘆じて「長生不死之神方、忻
淨厭穢之妙術」（信卷）、「除疑獲徳之神方、極速円融之真証、長生不死之妙術」（文類聚鈔）などのべ、念仏の功力
をたぐえては「息災延命ノタメニトテ」「定業中天ノゾコリヌ」（浄土和讃）とのべる。

こゝに「生死出ずべきみち」と「後世の事」の本質が、おのずから明らかにされている。

後世の助かる道とは、現実の苦悩からの逃避を意味するのではない。韋提希を救う道は、七重のむろから救出する
ことではなかった。

耆闍崛山より王宮に現れた世尊も、目連・阿難も、夫人を牢獄より救出しようとはしなかった。韋提希もまた王宮
よりの脱出を求めずに「為我広説、無憂惱処。我当往生。不樂閻浮提濁惡世也。此濁惡処、地獄餓鬼畜生、盈満多不
善聚。願我未来、不聞惡声、不見惡人。今向世尊、五体投地、求哀懺悔。唯願仏日、教我觀於清浄業処」と、生死迷
妄の濁世を超える道を求めるのである。この世のどこかに逃げ道を探すのでなく、三惡道の中に沈没している「地獄

は一定すみか」の自身を懺悔するほかはない。罪障の根元は自身にある以上、仏力によって病める心を聞治せしめられる道を求めねばならない。凡夫不堪の定散二善をすて、弘願の念仏に帰せしめた世尊は、夫人を深宮に残して耆闍崛山に還られたのである。韋提希は、深宮に幽閉のまゝで生死を超えたのである。こゝに「後世の事」の証しがある。阿闍世王の救いにも同じ事がいえる。すでに華報にさいなまれ、地獄の果報の近きことを恐れ、「我当入阿鼻地獄、冀汝投持不令我堕」（大般涅槃經―信卷）と耆婆に泣訴した彼が、世尊の摂化により無根の信を獲ては、「世尊、若我審能破壊衆生諸悪心者、使我常在阿鼻地獄、無量劫中為諸衆生受苦惱、不以為苦」と宣言している。自ら不請の友となつて地獄の苦をも甘受しようとする大菩提心を発している。生死を超えた叫びである。「後世の事」は、この生死を超えることにある。

宗祖が、「浄土ノ機縁」（浄土和讃）「浄邦縁熟……浄業機彰」（総序）とのべて、阿闍世、韋提希の立場を明らかにし、また「大経 選択三種 一法蔵菩薩……二世饒王仏……三釈迦如来……、觀經 選択二種 一釈迦如来……二韋提夫人 選択浄土 選択浄土機」（愚禿鈔上）と、特に韋提の役割を重視し、難治の三病、難化の三機の代表として阿闍世の心病を治し給う大悲を明らかにする所以も、こゝにある。

したがって、「我当往生」の生は、曇鸞の論じたように三界虚妄の生でなく、無生の生であり、凡夫の実際の生死でなくて「因縁義故仮名生」（論註上―行卷）という因縁生である。

実の生死の繫縛から無生の生への超断は、今こゝに「タダヒトタビ」の回心において現成する。これが宗祖の生死観の一面、すなわち超断の相である。

それが、横超の金剛心の益であり、「言断者発起往相一心故無生而当受生、無趣而更応到趣」（已六趣・四生亡果滅。故即頓断絶三有生死、故曰断也。四流者則四暴流、又生・老・病・死也）（信卷）といわれ、「真实淨信心内因 撰取不捨外縁 信受本願前念命終……即得往生後念即生……他力金剛心也 便同弥勒菩薩 自力金剛心

也」(愚禿鈔上)とも、「金剛ノ信心バカリニテナガク生死ヲステハテテ」(高僧和讃)「信心のひとは、その心つねに浄土に居す」(般舟讚↓末灯鈔)「金剛心ヲエタル人ハ、正定聚ニ住スルユヘニ、臨終ノトキニアラズ、カネテ尋常ノトキヨリツネニ撰護シテステタマハザレバ、撰得往生トマフス也」(尊号真像銘文)ともべられるものである。弥勒に同じく、如来と等しといわれるのは(信卷・愚禿鈔上・正像末和讃・尊号真像銘文・一念多念文意・唯信鈔文意・末灯鈔)、この即得往生の現証である。覚如が、身・心の二種の命終を立て、自力をひるがえして他力に帰する一念を「善悪ノ生処ヲサダムルコトハ、心命ノツクルトキナリ、身命ノトキニアラズ」(最要鈔)といい、諸行往生の体失往生に対して、念仏往生を不体失往生と主張したという宗祖の領解を伝えるのも(口伝鈔)、この意に他ならない。すでに經典には、業成について「更覓受生、彼行業熟、此謂為死」(文珠師利問經上)と説いている。

救われた阿闍世が「我今未レ死已得ニ天身一捨ニ於短命ニ而得ニ長命一捨ニ無常身ニ而得ニ常身ニ(大般涅槃經―信卷)と述懐しているのも同趣である。

まさしく大信心こそ「長生不死之神方」であり、宗祖が特に曇鸞の帰浄伝説に深い関心をはらわれたのも故なしとしないのである。

心病の尽きるときとは、難治の三病(謗大乘・五逆罪・一闍提)の聞治された時である。

悲化段の、「可獲極長生、寿業無有極」「獲其福德、度世長寿、泥洹之道」のめざすところも、この点にある。難治の三病よりも重い表現の「逆謗ノ屍骸」(高僧和讃)「二乘雜善中下屍骸」(行卷)をも、蘇らせる「雨甘露法」(大經下)「開甘露」(序分義―真仏土卷)である。何となれば、大涅槃とは「……亦名ニ無生、亦名ニ無出……亦名ニ甘露」(大般涅槃經―真仏土卷)なるが故である。

かくして、真実信心の行人は、撰取不捨の故に正定聚の位に住して、「コノユヘニ臨終マツコトナシ、来迎タノムコトナシ……信心サダマルトキ往生マタサダマルナリ、来迎ノ儀則ヲマタズ」(末灯鈔)といふぎられるが、不来迎と

は無来迎の意ではない。宗祖にとって、来迎とは臨終時に期待することではなく、二尊の遣喚に信順する現在の一念においてある。

「観音勢至自来迎」の釈には「自ハミヅカラトイフナリ……」と、弥陀・観音・勢至などの化身が時・処をえらばずに不請の摂護を加えることを明し、「マタ自ハオノヅカラトイフ……」と、行者のはからいをこえた願力自然をのべ、「来ハ浄土ヘキタラシムトイフ、コレスナハチ若不生者ノチカヒヲアラハス御ノリナリ……マタ来ハカヘルトイフ、カヘルトイフハ願海ニイリスルニヨリテ、カナラズ大涅槃ニイタルヲ、法性ノミヤコヘカヘルトマフスナリ……コノサトリヲウレバ、スナワチ大慈大悲キワマリテ、生死海ニカヘリイリテ普賢ノ徳ニ帰セシムトマフス、コノ利益ニオモムクヲ来トイフ……迎トイフハムカヘタマフトイフ、マツトイフココロナリ……コノユヘニ信心ヤブレズ、カタブカズ、ミダレヌコト金剛ノゴトクナルガユヘニ金剛ノ信心トハマフスナリ、コレヲ迎トイフナリ」(唯信鈔文意)と釈し、「キタラシム」「カヘル」「マツ」の語勢は往還二廻向のはたらきとして示され、それが信樂の一念に廻向成就される事実、すなわち攝取不捨の仏力として領解されている。

このように、信一念に生死を超断する事実が「念仏者ハ無碍ノ一道ナリ」(歎異抄)として身証されるのである。無碍道とは、生死即涅槃であり、自在の境界の円成である。

三

宗祖には、前述のような信一念の超断面を明らかにすると同時に、無明煩惱が「臨終ノ一念ニイタルマデ、トドマラズ、キエズ、タエズト、水火二河ノタトエニアラワレタリ」とも、「ワレラガミニミチミチテ、欲モオホク、イカリ、ハラダチ、ソネミ、ネタムココロオホクヒマナク」(一念多念文意)ともすべて、不断煩惱の相状をあげる。今、これを生死への恒順面として考えてみたい。

臨終の一念にいたるまで断えない煩惱への省察は、「沈_レ没於愛欲広海、迷_レ惑於名利太山、不_レ喜_レ入_レ定聚之数、不_レ快_レ近_レ真証之証、可_レ恥可_レ傷矣」（信巻）という悲傷となり、また唯円の問いに対しても「ヨロコブベキココロヲオサヘテ、ヨロコバセザルハ煩惱ノ所為ナリ……死ナンズルヤラント、ココロボソクオボユルコトモ煩惱ノ所為ナリ」（歎異抄）と答えて、かゝる凡夫ゆえに「コトニアハレミタマフ」仏智の不思議を仰いで、「コレニツケテコソ、イヨイヨ大悲大願ハタノモシク、往生ハ決定ト存ジサフラヘ」と慶嘆している。

「臨終一念之夕、超_レ証大般涅槃_二」（信巻）の時まで、「この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、心はずでに如来とひとし」（御消息集）いのであるから、生涯を通じて病・死を軽視したり、無関心ではなかった。

そこには、人生に対する細心の配慮と、きびしい自制とがあった。「死者捨_レ所受身_二」（大般涅槃經）であるが、三種の死（放逸死・破戒死・壞命根死）があり、さらに命尽死と外縁死の二類を立て、命尽死を（一）命尽非是福尽、（二）福尽非是命尽、（三）福命俱尽、外縁死を（一）非分自害死、（二）横為他死、（三）俱死、に分類する。

いわゆる自然の死と横死とが区別してあるが、前述の放逸死は、大乘方等般若波羅蜜を誹謗し、破戒死は、諸仏所制の禁戒を毀犯することで魂の死というべきものであり、「逆謗ノ屍骸」を想起する。

また、（一）寿尽財不尽死 （二）財尽寿不尽死 （三）寿財俱尽死 （四）財寿俱不尽死（大毘婆沙論二〇）、（一）寿尽死 （二）福尽死 （三）不避不平等死（瑜伽論一）の分類にも、財と寿の関係、および横死の相が語られている。悲化段の「寿終身死」「年寿終尽」「寿終神逝」「壽命終尽」などの用語と、「其寿未尽、便頓奪之」「今世為悪、福德尽滅」などの用語との関係も、前述の死の分類と対応して考えられよう。

『薬師経』には、決定の横死をあげ、（一）医薬、看病人を用いず、不適合の薬を与える死、迷信による非法の死、（二）不当な王法による死、（三）無益な殺生、酒色による死、（四）焼死、（五）溺死、（六）戦闘による死、（七）墜死、（八）毒薬、起屍鬼などによる死、（九）飢餓死、を列ねる。

宗祖は、この文を「化巻」に引くが、(二)―(七)を略し、(九)を省いてある。

九横死には、食物の不適質、不適量、不習、消化器の不調などの不注意、法規無視の生活、悪知識への親近、時機・環境に対する無知、危険に対する無関心の例（九横経）、もある。

「化巻」で横死を戒めているのは、個人的な健康管理は言うに及ばず、細心の注意により危険を防止する社会的、あるいは自然科学的な判断を要請するものである。さらに考えるならば、以上のことを総合して、はじめて念仏の現世利益をたゞえる「息災延命ノタメニトテ」「七難消滅ノ誦文」「定業中夭ノゾリヌ」（浄土和讃）の意味が、領解されるであろう。

さらに、宗祖は慈信房あての消息に「念仏する人の死によう」について注意している。

「身より病をする人は、往生のようをまふすべからず、こゝろより病をする人は、天魔ともなり地獄にもおつることにてさふらふべし」（御消息集）とのべ、身病と心病の区別を「よくよく御はからいさふらふべし」と教えている。

これは『大般涅槃経』十二の説による。身病とは四大不調適による「一者因水、二者因風、三者因熱、四者雑病、五者客病」の五種あり、雑病・客病は地大におさめ、客病は「一者非分疆作、二者忘誤墮落、三者刀杖瓦石、四者鬼魅所著」で、横死の要素をもつ。

宗祖が、乗信房あての消息に「まず善信が身には、臨終の善悪をばまふさず、信心決定のひとつは、うたがひなければ正定聚に住することにて候なり。さればこそ愚癡無智のひとつもおはりもめでたく候へ」（末灯鈔）とのべるのも、身病の臨終についていうのである。

およそ臨終には、自体・境界・当生の三種の愛心があり（三部經大意・西方指南抄上本）、この状況では正念をたもつことは難いとされる。

『瑜伽論』一の六類死のうち後三には、善心死・不善心死・無記心死の別を立て、『十善法語』には、百丈禪師の

垂語を引き、命終の時には一生の善悪の業縁が現前し、愛の重き処に随い業識にひかれて受生し、臨終の人の面上に五色の風があり、黒色は地獄、青色は畜生、黄色は餓鬼、常色は人界、鮮花色は天界に生じた証とし、苦悶、翻転の悪相、顔色慈愛の善相の別をあげる。

『諸経要集』には、身の冷暖で来報を知るとし、「造善之人從下冷触、至臍已上煖氣後尽、即生人中、若至頭面熱氣後尽、即生天道、若造惡者……從上至腰熱後尽者、生於鬼趣、從腰至膝熱氣尽者、生於畜生、從膝已下乃至脚尽、生地獄中、無學之人入涅槃者、或在心煖、或在頂也」と説く。

宗祖は、このような善悪の驗法を全く採らない。宗祖が問題とするのは、身病でなくて心病の死に様にある。思うに、心病の四種とは、内に二知三信の智見なき邪見・傲慢に結歸し、外には理由なき輕挙と沈下、被害妄想・加害妄想に終始するのである。消息の内容よりして造惡無碍、無慚無愧と想像される信願房に対する悲憫が窺えるが、実に鋭い病と死の本質に関する洞察がある。

心病は、果して不可治であろうか。その問題を取扱ったのは、阿闍世王の廻心の因縁である（大般涅槃經―信卷）。世尊は、月愛三昧と教化により王の心病を治せられた。これについては、前節でのべた。

宗祖が誠められるのは「凡夫のならひなればわろきこそ本なればとて、おもふまじきことをのみ、身にもすまじきことをし、口にもいふまじきことをまふすべきやうにまふされさふらふ」（御消息集）という邪見に対してである。このような故作の造惡を否定するのである。

しかし注意せねばならぬことは、罪福信のはからいである。『歎異抄』十四章、十六章に見られるところで、「イカナル不思議ノコトニモアヒ、マタ病悩苦痛セメテ正念ニ住セズシテヲハラン」時に、念仏しないで命終した「ソノアヒダノツミヲバ、イカガシテ滅スベキヤ」と批判し、また「イヅルイキ、イルイキヲマタズシテ」命終し、「廻心モセズ、柔和忍辱ノ思ニモ住セザランサキ」に終るときに「撰取不捨ノ誓願ハ、ムナシクナラセオハシマスベキニヤ」

と批判されるのである。

これは、ただひとたびの廻心における生死の超断が、全く看過されているからである。

四

つぎに考えるべきことは、臨終と魔の関係である。「行巻」には、念仏三昧の力用について一切の煩惱、魔障に遮障されない文証をあげ、五蘊魔・外魔・時魅鬼など、および臨終の魔障、諸魔の障りのないことを証している。

『安樂集』を通じての『華嚴經』『大智度論』文、元照『観経義疏』を通じての『首楞嚴經』『大乘起信論』『摩訶止観』文には、内外の二魔が人の心に違情の恐懼と順情の愛着、そして非違非順の動乱をもたらすのに対して、念仏三昧の無碍性を明している。元照は、その根拠に弥陀の十一力をあげているが、要約すれば「智恵ノ念仏」「信心ノ智恵」(正像末和讃)の智恵にあるといえよう。

智恵の左訓に、分別思惟の智、決定の不動三昧の恵をあげるが(浄土和讃)、信心の行人が「無碍ノ一道」である所
以も、智恵にあることは「行巻」の引文、また『歎異抄』第七章の文において読み取れるであろう。

したがって、第二節でのべた不来迎の根拠も、魔障のないことにある。すなわち元祖が臨終来迎の要件として、(一)臨終正念、(二)道先達、(三)対治魔事の三事をあげたが(漢語灯録七)、すべてが必要のないものとなる。宗祖によれば、信一念に正念に住し臨終まで相統するとし(末灯鈔)、一形尽くるまで二尊の遣喚に信順して白道を歩み、臨終一念に大般涅槃を超証するとのべ(信巻)、現生に仏・菩薩の護念をえて、臨終に魔障がないとのべるから(行巻)、「臨終まつことなし、来迎たのむことなし」といわれるのである。臨終を要期する者は、臨終にはじめて善知識にあう人(尊号真像銘文)、諸行往生の人(末灯鈔)、信心未決定の人(末灯鈔)にかぎるとされる。

すでにあげたように、「善信が身には、臨終の善悪をばまふさず……さればこそ愚癡無智のひと、をはりもめで

たく候へ」の「めでたく」とは、いかなる意味であろうか。

明法房の往生を「めでたきことにてさふらへ」といい、ひらつかの入道の往生をも「めでたさまふしつくすべくもさふらはず」（末灯鈔）とたくゝえている。「めでたし」の形容は、本願（末灯鈔）、信心（尊号真像銘文・末灯鈔・血脈文集）、信心の称名（末灯鈔）、報恩の称名（御消息集）、瑞相の現前（一念多念文意）、質疑の適正（末灯鈔）、聞法の果報（末灯鈔）、善き聖教（御消息集）などに対して用いてある。

これに准知すれば、最上の状態を指すものであり「をはりも」の「も」に注意すべく、平生が「めでたく」あるから臨終「も」めでたいのであるとの意味が看取されよう。

あくまでも「めでたき」根拠は、現生不退、即得往生にある。そして「如来の御はからひにて往生するよし」にある。したがって「めでたき」命終とは、必ずしも奇瑞を指すのではなく、「御信心たじろがせたまはずして」、「信心たがはずして」（末灯鈔）の往生を意味する。その事實は、高田の覚信房が「おはりのとき」に、南無阿弥陀仏、南無無礙光如来、南無不可思議光如来と称え「手をくみて、しづかにおわられて候ひし」（末灯鈔）姿、宗祖と覚信房との問答（口伝鈔）にも窺われよう。

さらに言えば、煩惱具足のまゝに「ナゴリオシクオモヘドモ、娑婆ノ縁ツキテ、チカラナクシテヲハルトキニ、カノ土へハマイル」（歎異抄）のも「めでたき」往生であり、さらに「イカナル不思議アリテ罪業ヲオカシ、念仏セズシテオハル」（歎異抄）とも「めでたき」往生なのである。すべて「信心決定ノヒトハ、ウタガヒナケレバ、正定聚に住スルコトニテ候」の故である。

しかし、宗祖は臨終の奇瑞を全く否定しているのではない。元祖入寂時の奇瑞をたゞえ（化巻・高僧和讃）、さらに、善導の「恒願一切臨終時、勝縁勝境悉現前」（往生礼讃）を積して、相続常の「恒」と不断常の「常」とを区別し、「オリニシタガフテ、トキドキモノガヘトイフナリ」とのべ、「一切臨終時トイフハ、極楽ヲネガフヨロツノ衆生、イノ

チオハラムトキマデトイフコトバナリ」と定め、願事の内容である勝縁勝境につき、「仏ヲモミタテマツリ、ヒカリヲモミ、異香ヲモカギ、善知識ノスミメニモアハムトオモヘトナリ、悉現前トイフハ、サマザノメダキコトドモ、メノマヘニアラワレタマヘトネガヘトナリ」(一念多念文意)とのべる。臨終時の解釈は、恒願の時を明らかにしている、きわめて注目すべき定義である。穢身の命終時を指すのではなく、金剛心成就の行者の生涯をすべて包括する時間である。撰取の中の人生である。

「イノチオハラムトキマデトイフコトナリ」とは、上尺二形の釈の「イノチオハラムマデトイフ」(一念多念文意)と全く同じであり、平生業成の証明である。勝縁勝境の説明には、『観念法門』の五種増上縁の意をうけ、識・境相對して光明・仏・菩薩などの現生増上縁、善知識の勸化などの滅罪増上縁が明らかにしている。「オモヘトナリ」の語勢は、次の「悉現前トイフハ、サマザノメダキコトドモ、メノマヘニアラワレタマヘトネガヘトナリ」の語勢と相応して、恒願の内実を明示している。全く即得往生の相であり、決して臨終現前の願求ではない。

勝境の左訓「カタチナリ」、悉現前の左訓「コトゴトクマヘニアラワレタマヘトナリ」についても、明らかに撰取不捨の現証が、行者の染欲已前にあることを示している。

すなわち、勝縁勝境は願求をまつて現前するのではない。それでは常願ではなくてはならないであろう。祖意の示すところは、撰取の光益によって已に常現在している勝縁勝境なるが故に、恒願の満足があるということである。

「眞実信心内因 撰取不捨外縁」(愚禿鈔)の前念命終、後念即生が、現証されている。

かくてこそ、恒願の衆生は「臨終一念之夕、超証大般涅槃」(信卷)するのである。「大願清浄報土不云品位階次、一念須臾間速疾超証無上正真道」(信卷)の一念も臨終の一念である。

思うに、獲信は「非尋常非臨終」(信卷)であり、聞名の一念に成就し、身は穢悪の身であるけれども、心はずでに如来と等しくて、「その心すでに浄土に居す」(善性本御消息集)といわれ、覚如の表現によれば「ソノトキヲモ

テ、娑婆ノオワリ、臨終トオモフベシ」(執持鈔)とある。しかし、五蘊仮和合の肉身の存するかぎり「煩惱具足ノ身ヲモテ、スデニサトリヲヒラクトイフコト……モテノホカノコトニサフラフ」(歎異抄)であり、「今生ニ本願ヲ信ジテ、カノ土ニシテサトリヲバヒラク」とならう宗意である。されば、救いの証しは、心にあり、証りの証しは、身にあるといふべきであり、信の一念と臨終の一念の意を明らかにされる宗祖の思召も、こゝにあると思わねばならない。

なお、一つ注意すべきことがある。それは捨身の問題である。今は、中国、日本の高僧伝や往生伝に見える例を、とりあげる意図はない。ただ『西方指南抄』下末の結べに記してある元祖門下の事例について考えたい。

それは、武蔵国住人、つとの三郎について「オホゴ・シノヤ・ツノト、コノ三人ハ、聖人根本ノ弟子ナリ。ツノトハ生年八十一ニテ、自害シテメデタク往生ヲトゲタリケリ」とある。自害ノ目的は「故聖人往生ノトシトテ、シタリケル」とあり、「正月二十五日ナドニテヤアリケム、コマカニタヅネ記スベシ」と、元祖の御命日を期してのことであつたかと推考してある。

宗祖が、捨身往生をいかに考えておられたかの具体的な記述は、諸撰述のどこにも検索できないが、津戸三郎が「自害シテメデタク往生」をとげたとの記述は、注目すべきものであろう。この場合、第三節でのべた横死との区別が、まず研究されねばならない。

ちなみに、時代は降るが、明応八年三月二十六日、すなわち蓮如の葬送にあえなかつた大和芳野の人が、葬礼のあとに参つて、腹十文字にかき切り、ふえをかき切り自害したと記し、「御わかれを悲しみける殊勝の事ぞ」とのべているが(仰条々連々聞書三八)、この両者に共通していることは、殉死的な心情であらう。

そこには、むしろ武士道に相似た身の処し方が窺われる。

だが、宗祖の生死観の基本となるものは、自然法爾の道理であり、生も死も去も来も、三遺三随順の仏弟子としては、もはや「独生独死独去独来」(大経下)でなく、如来と共にある生死である。したがって、「夫菩薩帰レ仏、如孝子

婦父母、忠臣之婦、君后、動靜非己、出沒必由」と（論註上―行卷）といわれる動靜、出沒がなくてはならない。人間の分別によってする進退ではない。生も死も、二尊の遺喚に則して、「不_レ惜_二私意_一何取_二人情_一」（般舟讚）という至純の展開がなされるのである。人間の感情、イデオロギーを、はるかに超えた世界である。

む す び

上来、宗祖の生死観を窺ってきたが、最後に宗祖御自身の御往生について考えてみたい。

弘長二年（二二六二）十一月下旬より不例となり、二十八日に九十年の生を全うして円寂され、浄土に還歸されたあと、その始終を看とっていた息女覚信尼が母公惠信尼に委細を報告している。

十二月一日発の消息に対して、惠信尼の返書には「……なによりも殿の御わうじゃう、中々はじめて申すにおよばず候」（惠信尼消息）とのべ、宗祖の六角夢想、吉水入室の求道を回顧し、ついで常陸の下妻における自身の夢想をあげ、元祖を大勢至菩薩、宗祖を観音菩薩の化身と仰ぐ確信につらぬかれた生涯をのべ、「かく御心へ候べし。されば御りんずはいかにもわたらせ給へ、うたがひ思まいらせぬうへ……」と、宗祖の臨終にふれて往生を確信し、益方が臨終に値うことができたことを喜び「うれしく候 うれしく候」と記している。

生涯を通じて、観音の化身たる夫に仕え、「一生之間能莊嚴」の行持を貫き、そして安養界に還歸した先達への随喜の情が溢れている。「御りんず（臨終）はいかにもわたらせ給へ」の文字には、まさしく「善信が身には、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任することにて候なり」（末灯鈔）と照応しており、まさしく夫善信房の西帰を証明しておるのである。

それはまた、宗祖の「さだめてさきだちて往生しさふらはんずれば、浄土にてかならずかならずまぢまひらせさふらふべし」（末灯鈔）「さきだちまいらせても、まぢまいらせ候べし」（御消息拾遺）などに見られる俱会一処の信念に相

応じている。

ところで、覚信尼の消息は伝わらないので、御臨終の様子については詳しく知り難いけれども、覚如の伝えるところでは「いささか不例の気まします。自爾以来、口に世事をまじへず、ただ仏恩のふかきことをのぶ。声に余言をあらはさず、もはや称名たゆることなし。しかうして同第八日午時、頭北面西右脇に臥給て、つゝに念仏の息たえましましをはりぬ」（親鸞伝絵下）とある。文体は、『往生要集』中本の「自非仏法音勿聞余声、自非仏正教勿説余事、自非往生事勿思余事、如是乃至命終之後坐宝蓮台上」を思わせ、また「念仏のいき」の表現にも、天台教学の影響が見られる。一つは、慧心流・檀那流に説かれていた弥陀命息の思想である。勿論、この命息の思想が、宗祖の念仏義と同じというのではない。彼等が人の息について実相三諦と関連させ、口を阿弥陀の道場、入息を来迎、出息を往生としたり、出入の息を阿弥陀仏と諦観するという立場と、本願力廻向の不行大信とが立場を異にしていることは、いうまでもない。

いま一つは一息と寿命の思想である。『摩訶止観』七上には、「大集云出入息名壽命、一息不返即名命終」とのべ、貞舜の『天台名目類聚鈔』三本には、「……母ノ入息ニツレテ神ガ胎内ニ入也。……生ル時、ハツトロヲ開テ鳴也、此時風口ニ入り七処ニ触テ丹中ニ留ル……一期ノ間此息比如ク出入シテ衆生ノ命根トナル、一期ノ終ニ、此息出テ再返ザルヲ死ト名ル也」と説く。おそらく、前記の二種の思想が、覚如の用語の背景にあると考えられる。

宗祖は、まさしく「めでたき」往生であった。宗祖が、たかだの入道への返事に、かくねんぼうの事にふれ、「親鸞はさぎだちまいらせ候はんずらんと、まぢまいらせてこそ候つるに、さぎだたせ給候事」を嘆じ、かくしんぼうについて、「かならずかならずさぎだちてまたせ給候覧、かならずまいりあふべく候」と期し、かくねんぼうについても、「かならずかならず」ところへまいりあふべく候」（御消息捨遣）と表明している。

まことに「当来の親友」は、生死をこへて俱会一処を期するのである。「いきて候はば、この世の面謁うたがひな

く候べし……さきだちまいらせても、まちまいらせ候べし」という宗祖の心境と、「死するほどのことならば、かへるとも死し、とどまるとも死し候はむず、またやまひはやみ候は、かへるともやみ、とどまるともやみ候はむず」（末灯鈔）といいきって上洛をとげ、往生した覚信の信念とは、全く一味である。蓮位が、「二河譬喩」に思い合せて感歎しているが、そこに開かれているのは「必ず死の難なけん」（散善義）の一道である。

すなわち「仁者但決定尋此道二行、必無死難、若住即死」の発遣、「汝一心正念直来、我能護汝、衆不_レ畏_レ墮_レ於水火之難」の招喚に信順して、三遣三随順の世界が開けてゆくところには、もはや死の難、水火の難はないのである。死がなくなり、水火がなくなるのではなく、死の難、水火の難がなくなるのである。

經典は、死の難について語っている。すなわち「夫死者於險難_レ無有資糧、去_レ處懸遠而無伴侶、昼夜常行不知_レ辺際、深邃幽闇無有_レ灯明、入無門戸而有_レ処所、雖無痛_レ不可療治、往無遮止、到不得_レ脱、無所_レ破壊、見者愁毒、非是_レ惡色、而令人怖、敷在身_レ辺不可_レ覚知、迦葉以是等譬及余無量無_レ辺譬喩、当知、是死真_レ為_レ大苦」（大般涅槃經）という。

かの陶淵明が「自祭文」において、「陶子將_レ辞_レ逆旅之館、永_レ歸_レ於_レ本宅候_レ顔已_レ冥、聆_レ音愈_レ淡、嗚呼_レ哀哉」にはじまり、ついに「人生_レ実難、死_レ如_レ之_レ何、嗚呼_レ哀哉」と結ぶ所以も、死の難に他ならない。

しかるに「念_レ仏者_レハ無_レ碍ノ一道ナリ」の宣言は、信一念に生死を超断し、しかも生死の中にあつて臨終一念まで、生死に恒順する無碍道を明らかにしている。

これ「安住大乘大般涅槃、内外過患一切皆_レ尽、是故_レ死王不能_レ及_レ之」（大般涅槃經）の境界を知見するものであり、自在の中の命自在の分というべきであろうか。