

# 信心の現証

藤原幸章

## 一

浄土教は往生浄土を第一義とする仏道であるからこの名がある。われわれの宗祖親鸞がめぐりおうた真実之教も「浄土真宗のならひには念仏往生とまうすなり」(一多文意)というごとく、それは「弥陀の誓願不思議にたすけられまいにらせて往生をばとぐる」仏道であったのである。まことにこの教は往生浄土を宗とし、このこと一つを軸として展開したのであった。ここに三〇〇〇年にわたるこの教のいの中があるといえる。

1 (藤原)  
ところでこのような往生浄土ということは、くわしくは「捨此往彼蓮華化生」(法然の往生要集大綱)といわれるごとく、ここに死んでかしくに往いて生れるとの意味であっ

て、それが究極にめざすところは、かの浄土における早作仏であり速得菩提ということにあった。それゆえにこの教は「安養浄刹に於いて入聖証果するを浄土門と名く、易行道と云へり」(化巻、本)と定義せられ、往生とは「畢竟成仏の道路、無上の方便」(論註、下)であるとうけとられてきたのである。

もともと仏教の目標そのものは自己の菩提の完成ということ、即ち涅槃界に悟入して仏果をひらくという一点にあることはいうまでもない。このために大乘菩薩道は設定せられ、人間から仏果に至る上求菩提下化衆生の成仏道は開示せられたのであった。八万四千の法蔵といわれる聖道一代教の構造はさまざまであっても、すべてはここに終帰するといえる。しかるにこのような菩薩道は龍樹ですら歎か

ざるをえなかつたごとく、無限の努力と無窮の時間を必要とする。目的は明らかでありつつ、道は峻しく久しい。それは要するに「此の界の中にして入聖得果するを聖道門と名く、難行道と云へり」(化巻、本)といわれるごとく、五濁無仏の火宅にありながらみずからこれを超克しようと期する道であるからである。難行道というよりはむしろ不可能道といふべきである。かくして人は否応なしにここから転落するほかはなく、転落せざるをえないがゆえに速得菩提の願いはいよいよ深く自身に迫らずにはいない。かくしてこの切実な要求にこたえるべく此土入聖の聖道教のほかのみつけられたものが、安養淨刹に於いて入道得果を期する淨土の一門であった。安養淨刹とは即ち阿弥陀の淨土であり「極楽無為涅槃界」(法事讃、下)であつて、弥陀法王の領する仏力住持の世界である。ここでは仏の本願力に支えられるがゆえにもはや仏道において退転なく、十地の願行自然に彰われて、速かに彼の法性の常樂を証せしめられるのである。

往生淨土とはこのような内実をもつものであつて、この間の経緯については曇鸞の『論註』が体系的に説き示しているところである。さればこれにつながる道綽が恰も暴風駛雨にもたとえるべき濁世の起惡造罪を傷みつつ、全仏道

を「往生淨土」の一門に終歸せしめ、これに乗じて次のごとく勸励せすにはいられなかつた所以はここにある。

縦令一形惡を造れども、但だ能く意を繋げ專精に常に能く念仏すれば、一切の諸障自然に消除して定んで往生を得ん。何ぞ思量せずして都て去く心なきや(安樂集、上)。

ここでわれわれは、このような淨土の教法は聖道門からする單なる要請にすぎないのではないのかとか、或は大乗菩薩道の便宜的な一過程に止るものではないか、等と穿鑿することは無用であらう。何となれば、われわれは現に五濁無仏の今、生死火宅の直中に生きる一生造惡以外のものではないからである。淨土の教法は善導もいうごとく、聖道八万四千の教行から漏れたものの救いを明らかにする仏道である(玄義、序題門)。所詮聖道門からもれる外なき愚惡のわれわれは、淨土の諸祖の決断のままに「唯有淨土一門可通入路」(安樂集、上)と選び取るよりほかはない。この場合、『歎異抄』第十二章はわれわれにこよなき教示を与えるものといえるであらう。そこには周知のごとく「下根の凡夫、一文不通のものゝ信ずればたすかるよし」を明らかにした淨土一門こそ、「われらがためには最上の法」であると決断せられているところである。

浄土の教法が以上のごとき構造をもつものとしたならば、今現にここに流転しつづつあるわれら「苦惱の群萌を救済」(教行信証、総序)する法は、ただこの一門のほかにはありえない。従つてわれわれとして急ぎ求めるべきは彼の浄土に往いて生れるということ、即ち往生浄土ということ一つにある。

しかるに「往生」とは捨此往彼の意味であつたから、それは明らかにわれわれの肉体の死を媒介としなければならぬ。従つてこのかぎり往生浄土そのものは、現にここにあるわれわれの直接経験とはなりえないこと、いうまでもない。しかもわれわれの現在は生死流転の直中に、業苦の生を瞬間に生きるよりほかなきものであればこそ、いよいよ浄土の平安が求められずにはいられない。かくしてここに要請せられるものこそ、浄土往生の保証であり、自己の信心の証しである。けだし往生ということが肉体の死滅を絶対の媒介として、未だ来ぬ未来にのみあるものとするならば、それはわれわれの現在とは直接の関り合いをもたないであろう。さればといつてわれわれが人間としてここにあるかぎりには、いかに信心が確かであろうとも、このま

まにして現身に往生をえた浄土の聖衆であるといえないことは明らかであろう。それゆえに、ここにあるわれわれとして、何よりも願われることは自身の往生の保証である。この願ひにこたえるものが臨終来迎の要期であり、さらにそれへの懷疑と反省にもとづいたいわゆる「即得往生」・「不来迎」の確信である。前者の臨終来迎を要期する立場も、後者の来迎を要とせざる信心も、ともに往生浄土というもともとと未來的意味をもつたこの教のすくいに對する、現生における確かめであり証しであると考えられる。ただそれが現象的には前者が臨終に限られるに對して、後者は信心の現在における確かめであるという一点において相違する。かくして往生浄土の、現生におけるたしかめという切なる願ひは、基本的にはこの二つの方法によつてこたえられることとなつたが、この中いづれによるかにしたがつて、教法領受の仕方や信仰表現の方法が著しく相異なることとなるのであつて、ここにこの問題をめぐる浄土教者の深い関心がよせられることとなつたのは、まことに当然であつたと考えられる。覚如の『口伝鈔』(第十四章)に伝える「体失往生と不体失往生」ということも、すなわちこれを課題とする相論であつた。

いうところの体失往生とは臨終の来迎往生をさし、不体

失往生とは即得往生不來迎を意味することは、覺如自身が法然の言葉として次のごとく伝えてることによって明瞭である。すなわち退失往生については

諸行往生の機は臨終を期し來迎をまちえずしては、胎生・辺地までもうまるべからず。このゆへに穢体亡失する、ときならでは、その期するところなきによりて、そのむねをのぶる歎。第十九の願にみえたり。

といい、不退失往生については

念仏往生には臨終の善惡を沙汰せず、至心信樂の歸命の一心他力よりさだまるとき、即得往生不退轉の道理を善知識にあふて聞持する平生のきざみに治定するあいだ、この穢体亡失せずといへども業事成弁すれば体失せずして往生すといはるゝ歎。本願の文(第十八願をさす)あきらかなり。

と解説しているところである。これによれば体失・不体失とは、往生の業事成弁に関する臨終・平生の問題を意味するものといわなければならない。されば「体失往生」が、文字通り「体失して往生はとぐれ」とあるに對して、一方「不体失往生」が、特に「念仏往生の機は体失せずして往生を」とぐ」と示されているからといっても、われわれは早まってこの穢身のまま現身に往生することが、すなわち

「不体失往生」であると速断してはならない。問題はわれわれのすくいはいつ決定するのか、臨終か、平生か、を問う一点にかけられているからである。因みに覺如はここで体失往生を西山派祖証空の主張とし、不退失往生を宗祖の信仰としているのであるが、その前者についてこれを証空の教義として一面的にきめつけることは、少くとも現存の資料によるかぎり妥当な評価であるとは考えられない。証空の信仰表現は親鸞のそれに近いものをもつのであって、このことは特にいまの救いの成立の時期の問題や往生の思想について指摘される事実である(拙著『觀經疏大意講說』一〇一以下参照)。いづれにしても体失・不体失の二往生説は、臨終來迎論と即得往生不來迎論とをそれぞれ代表するものであり、したがって現在におけるすくいのかたしのかめのため、基本的な二つの立場を代弁するものといふことができる。

### 三

上來われわれは往生淨土の信仰の基本構造、並びにそれのもつ教義的必然として要請せられる、われわれの現生におけるすくいの確認という問題と、これにこたえる二つの立場についてのべ、さらにその具体的例証として『口伝

鈔』につたえる、体失・不体失の二往生説についても一言してきたところである。

さて上述の二つの立場のうち、浄土教の歴史においてもっとも一般的、普遍的な方法は、いうまでもなく命終に臨んで来迎をまつということである。それは「往生浄土」のもつ字義からいっても当然にとられるべき筈のものであつて、浄土教そのものを根底的にささえる阿弥陀の本願、就中、第十九願の明説でもある。それゆえにこの願の成就とみられる『大經』三輩段にもそれは具体的に説かれているところであり、『觀經』・『弥陀經』また同様である。かくして人はこれらの經説を支証として臨終の来迎に自身の信心の証しをたしかめ、往生の確証をもとめるべく、自己の宗教的生命のすべてをこの一点にかけずにはいられなかったのである。実に臨終来迎をいのあるという信仰は、中国・日本を通じて直ちに浄土教信仰のすべてであるかのごとくまで考えられてきたのであつた。念仏往生の本願一つに阿弥陀の選択の願心をききひらき、「たゞ念仏して弥陀にたすけられまいらずべし」といい切つた法然においてすら、その念仏往生を保証する重要な証権は臨終来迎ということであつたのである(選択集、撰取章・化證章等)。もともと法然の浄土宗は「廢立為正」(同上、三輩章)の純粹性に貫かれ

ていた筈であつたにもかかわらず、しかもなおかつ完全には来迎要期の信仰から脱脚しきつたものではなかつた。それほどに来迎をいのあるということは切実な要求であつたのである。されば法然につながる「親鸞御同朋のおんなかに」あつても、それは重大な関心がはらわれたのであつて、さきの体失・不体失往生の論争がことさらに伝えられているのも、このような背景にもとづくものと考えられる。たしかに臨終来迎ということは、一面において人の切なるねがいにとたえるものがあつて、それはそれなりに意味をもつものではあつたが、そのたしかめが臨終にのみ限定せられていのかぎり、動乱やむことなきわれの苦惱の現実にとつて、どれほどの支証となることができ得るであらうか。問題は臨終という未来にあるというよりも、むしろこの不安な現在の直下にこそある、といわなければならぬからである。この意味において臨終来迎の信仰はきびしく反省せられるべきものがあるといわなければならぬ。

さればここでわれわれは、この信仰を根底的に支える第十九願自体に聞くこととしよう。この願には十方衆生が「菩提心を発して諸の功德を修め、至心に発願して我が國に生れんと欲わん……」と説かれているごとく、それはまさしく浄土教信仰の初門、第一段階に應ずる内容をもつも

のといえる。それゆえに、上記十九願文の表現は、聖道教の「此に在りて心を起して徳を立つ」(安樂集、上)といわれる教義内容を、そのまま浄土教におきかえ、ここに移したものとについてもいいであろう。「発菩提心修諸功德」との願言はまさにこれを裏すけるものといえる。とするならば、そのかぎりにおいてそれは常に破綻の危機に瀕するものであることは、誰よりも十九願の行者自身が既に経験しつつしてきた筈である。それゆえにこそ人はいよいよ自身を策励しつつこの危機を克服するべく、必死に仏力を恃まずにはいられない。かくして求められた仏力の権証が「寿終の時に臨んで假令大衆と圍繞して其の人の前に現ぜずば……」と説かれる臨終の来迎である。「発菩提心修諸功德」の自行を説くこの願に、特に来迎引接が説かれなければならぬ所以はここにあると考えられる。

しかるにここで注意するべきは臨終来迎の根拠としてこの願文が、まさしくその来迎を説くに当って、これを「假令不与大衆圍繞……」と示している事実であって、いうところの「假令」とは、文字通り假令であって決定でもなく確定でもないということである。とするならば、人が必死に願いもとめた臨終来迎そのものは、所詮すくいの確証として不動のものではないという事実を、既に願文自体が説

きあらわしているというべきであろう。すでに願文そのものがこのような表現をもつところに臨終来迎の信仰自体のもつ不安定さがあらわにせられているといわなければならぬ。かくしてわれわれは宗祖のこれに対するすくい懐疑と体験的批判を通して、そこに明らかにせられた深い身証を憶わしめられるのである。

### ① 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。また十悪・五逆の罪人の、はじめて善知識にあうてすくめらるゝときにいふことなり。

② 真実信心の行人は撰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らるなり。

来迎の儀則をまたず(末灯鈔、一)。

周知のごとくこれは一連の文章であるが、①は従来浄土教信仰の一般がここに全生命をかけてこのこと一つを求めてきた臨終正念を破って、素純に十九願の願言に順じつつ、この願の来迎とはまさしく自身を恃んで諸行往生の道をゆくものが陥る、不安定な状況をあらわにしているのであって、これに応ずる臨壽終時の来迎も所詮は假令の世界にと

どまる、前段階にほかならないことをするどく批判した、大胆な表現である。これに対して②はこのように批判せられるに至った本質的根拠として宗祖自身にたしかめられた、「如来よりたまはりたる信心」(歎異抄、第六章・後序)の明らかな現証の開示であるといえる。されば上述した体失・不体失の往生にかえすならば、①は体失往生にあたり、②は不体失往生に相当するといえるであろう。われわれはここに宗祖におけるいわゆる真仮批判の基本類型をみるのであって、それはやがて『観経』や『阿弥陀経』の真仮論につながり、したがって『化巻』の隠頭釈や『三経往生文類』から、さらに根本的には三願転入の問題等にまで関わるのであるが、いまはこれらの諸問題にふれることを避け、ここではただこの『末灯鈔』①②の文章を手がかりとしつつ、われわれの当面の課題にすむこととしたい。

上記①によれば臨終来迎とは「発菩提心修諸功德」といわれる諸行往生者の要請に応ずるものであって、つまり浄土教信仰の第一段階に相当する。このためにこそ来迎は要期せられるのであり、したがってそれは十九願要門・假令の世界にとどまるものではあつても、真実信心のあかしとなるものではないことが明らかにせられている。かくして一般に真剣に求められた臨終の来迎は、真実信心のまえに

直接的には意味もたないものとせられ、これにもとづく自身の往生のたしかめという方法は、ここにきびしく反省せられなければならないこととなったのである。にもかかわらず、もし来迎が議せられるとするならば、それはあらためて「若不生者のちかひをあらはず」(唯信鈔文意)ものとして、仏心大悲そのものの動的・積極的な表現とうけとられたのであって、いわばそれは「撰取不捨の誓願」(歎異抄、第十六章)そのものと見直されることとなったのである。ここまですればもはや当然のことながら、上記『末灯鈔』②の内容と同致することとなるであろう。かくしてわれわれは、往生浄土の現生におけるたしかめの仕方に二つの立場が考えられる中に、第二の信心の現在における確証について考えるべき順序となった。

#### 四

上述によれば、浄土教のすくいのある現生におけるたしかめということは、臨終の来迎によっては真に満たされるものではなかった。もしかりに来迎が「假令」でなく真実であったとしても、それが「いづるいき、いるいきをまたずしっておはる」(歎異抄、第十六章)臨命終時におかれるかぎり、問題は依然として一歩も進展しないであろう。なんとなれ

ば、われわれの問題は臨終にあるというよりは、現前の足下にあるからである。もともと浄土の教法は、危機にのぞむ現在の自己をほかにしてはもとめられるべくもないものであった。それゆえにこの教はつねにこの現在の危機的自己のかなしみから興起したのであって、それは同時にこの危機に応ずるものこそ、すなわち浄土の教法そのものではない。なければならないことを意味する。信心とはこの事実の自覚であり、身証である。それゆえに浄土の信心は善導が適確にとらえたごとく(散善義、往生礼讃の二種深信論、仏からそむきゆくもとして危機にのぞむ現在の自身が、そのまま同時に永遠の上にあるとの自覚であり、確信にほかない。したがってそれは昨日のことでもなく、明日のことでもない。われわれは「今日、今時、要法を聞く」(法事讃、下)のである。「遇い、難くして今、遇うことを得」(教行信証、総序)、「今特り……選択の願海に転入」(同上、化巻)するのである。とするならば信心のあかし、すくいのためというよりも、過去のことでもなく、また未来臨終の出来事でもない。それは昼夜をわかつた絶えることなき煩惱熾盛の凡夫としてここにある、自身の現在の直中にこそ確かめられるものでないならば、われわれには意味がないというほかはない。

かくして臨終に來迎にあうということが、とにかくにも現生における唯一のすくいのためであるかのごとくうけとられてきた浄土教信仰の歩みも、大きくその方向を転換することとなった。この大胆な転換を敢てなした人こそ宗祖親鸞であった。上掲『末灯鈔』②の文章は何よりもこれを雄弁に物語るものというべきである。ここでは明らかに臨終の正念も聖衆の來迎も自身の往生に直接には何のかかわりもたない。宗祖によれば、すくいのためは臨終の來迎によるのではなく、現在の信心が確かであるか否かにかかる。なんとすれば、「眞実信心の行人は撰取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す」るからであり、それゆえに「信心のさだまるるとき往生またさだまる」からである。煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌、往相廻向の信業を獲れば即時に大乘正定聚之数に入るなり。正定聚に住するが故に必ず滅度に至る(証巻)。

といわれ、

一心は清淨報土の眞因なり(信巻)。

といわれる。したがってわれわれの求めるべきは臨終の來迎をいふのではなく、現在に眞実の信心を獲得し確立すること一つにつきる。

しかるに眞実の信心はわれわれ自身のうちにどこを探し



ても、ついにこれをさぐりあてることができないであろう。とすればただ仏心をたまわるよりほかにはない。このゆえに信心は特に如来選択の願心から発起した清淨真実の信樂であるといわれるのである(信巻)。しかるに仏心が発動するためには、その契機がなければならぬ。それこそまさしく仏からそむきゆく雜毒虚仮のわれらそのものである。かくしてここに「にぐるをおわえとる」撰取不捨の大悲がはたらき、仏心は凡心に廻向せられて、われわれも「たまはりたる信心」の行人の地位におかれるのである。

さればすでに信心が「如来よりたまはりたる信心」であり、仏心のわれわれへのうつしであるとするならば、かくのごとき信心が身証せられるとき、このとき人はすでに撰取の慈光のうちにあるわが身自身を發見し、仏の真実に直接した自身をしらしめられるのである。このとき人は人でありながら、正定聚の位につき、「かならず無上涅槃にいたるべき身」(二多文意)として、「このよのうちに不退のくらしいのぼりて、かならず大般涅槃のさとりをひらかんことと弥勒のごとし」(同上)とのたしかめがえられた身となつたのである。それはまさに王位にのぼるべき「東宮のくらゐにいるひと」にも喩えられる(同上)。まことに「信心をえたるひとは、かならず正定聚のくらしいに住す」(末灯鈔、

三)とは、撰取不捨の慈光に撰め取られた宗祖自身の確かな身証であった。それは必至滅度をふまえた身であるがゆえに、やがて便同弥勒・諸仏等同・真仏弟子、等々のくらゐにまで高揚せられていくのであって、これこそ淨土往生というもともと未來的性格をもつたこの教のすくい、単に未來の世界にのみおしやることなく、當來の淨土の大涅槃界をいまここに仰ぎつつ、これを愛憎違順する現實の足下にたしかめえたものということができる。「不斷煩惱得涅槃」(正信偈)と詠ぜられる所以である。われわれはここに淨土の慈光に照護せられつつ、苦惱の人生に隨順しゆく眞實信心の具体的表現をみるものである。それゆえにいまの『末灯鈔』(三)には、「正定聚の人は如来とひとしとも申なり」といい、さらにつづけて、

淨土の眞實信心の人はこの身こそあさましき不淨造惡の身なれども、心はず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……。光明寺の和尚の般舟讚には、信心のひとはその心すでにつねに淨土に居すと釈したまへり。居すといふは、淨土に信心のひとのこゝろつねにあたりといふこゝろなり。これは弥勒とおなじといふことをまふすなり。……信心のひとは如来とひとしとまふすこゝろなり。

とその感激の一端を記しているところである。のみならずさらに次のごとく現在の信心にたつて、自身のゆく手を見透しつゝ、確信をもって光明界裡に逍遙する体験の世界を語るのである。

爾れば大悲の願船に乗じて光明の広海に浮びぬれば、至徳の風静かに衆禍の波転ず。即ち無明の闇を破し、速に無量光明土に到つて大般涅槃を証し、普賢之徳に遵ふなり(行巻)。

ここに至つてなわれわれは「臨終の善悪」におびえる要があるであろうか。どうして来迎をいのらねばならぬのであろうか(末灯鈔六)。かくして当然のことながら現生におけるすくいのかかしという問題は、臨終来迎によつてではなく、信心の現在においてのみたしかめられる事実とならなければならぬこととなった。われわれがこの小論の主題を、特に「信心の現証」とかかげた所以は、すなわちこの事実にもとづく。

かくして浄土の「往生」をもって示されるこの教のすくいの証しは、臨終の来迎から信心の現在において確かめられることとなつて、一般に未来教としてのみ理解せられてきたこの教は、その本来的な未来浄土の証果をくずすことなく、しかもそれを矛盾にみちたわれわれの今を照らす光とし

て現在に密着せしめられることとなつた。それゆゑに宗祖は「往生という言葉に対しても必ずしも本来的意味にのみうけとらず、信心をうるものが即ち往生をうることであるとまでいい切っている。それは本願成就の「即得往生不退転」の経文に対する祖釈において常に際立つところの領解であつて、『行巻』六字積の「即得往生」の解釈や『信巻』の末巻、『愚禿鈔』上巻の善導『礼讚』の「前念命終後念即生」の釈文等をはじめ、『一念多念文意』、『唯信鈔文意』、『和讃』等、漢和の著作・書簡の随所に確認せられるところである。われわれはこのなか特に『行巻』「即得往生」の釈文についてその一端を窺ふこととしよう。

必得往生と言ふは、不退の位に至ることを獲ることを彰すなり。経に即得と言ひ、積に必定と云へり。即の言は願力を聞くに由つて報土の真因決定する時尅の極促を光闡するなり。必の言は審なり、然なり、分極なり、金剛心成就之貌なり。

これによれば善導のいう「必得往生」(支義分、別時意会通)とは、不退の位、即ち正定聚の位に住するとの意味であつて、それは成就の文の「即得往生」や龍樹の『易行品』にいう「即時入必定」の意味にはかならない。したがつてそれはわれわれが願力を聞く一念の今に報土往生の真因が決

定するとの意味であって、信心獲得のすがたそのものである、というのであるから、それは『信巻』末巻の課題(正定聚之機)にあい応ずるものということができる。ここでわれわれが特に注意したいことは、善導『玄義分』の原意では、「必得往生」とは明らかに未來的意味において用いられた言葉であったが、それがここには「金剛心成就之貌」として現在の信の一念に不退の位に即き定まることと領解せられている事実である。われわれはここにまったく驚くべき宗祖の「往生」に対する解釈をみるのであって、このような解釈はただこの一文に限られるのではなく、上記の諸著に一貫した事実である。恐らくそれは、宗祖が十八願成就の「乃至一念」を信の一念とよみとつた事実を端を発し、その「即得往生住不退転」を十一願成就の文にたしかめた、体験的な經典領解の仕方にもとづくものといえるであろう。けれどもさらに本質的には、「往生」というこの教のすくいを未來的にのみうけとって、そこに充足するには余りにも不安な、愚禿親鸞自身の現在に直接するすくい、阿弥陀の撰取不捨の大悲そのものになしかめえた結果によるものというべきであろう。それゆえにこそ上掲六字釈に対する宗祖の私釈には、「必得往生」とはすなわち「即得往生」であるとし、その「即」を解するに特に「願力を

聞くに由って報土の真因決定する時尅之極促を光闡するなり」というのであって、これこそ阿弥陀の大悲が煩惱具足の親鸞自身の現実に直結し、即応したものであるとの身証をあらわしたものであるべく、所詮それは「弥陀の五劫思惟の願をよく／＼案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。……」との述懐とその軌を一にするものと考えられる。この意味においてわれわれはここに特に次のごとき『一念多念文意』の祖釈をかかげることとしよう。

即得往生といふは、即はすなはちといふ。ときをへず、日をへだてぬなり。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はち無碍光仏の御こゝろのうちに撰取してすてたまはざるなり。撰はおさめたまふ。取はむかへるとまふすなり。おさめとりたまふとき、すなは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。

これは十八願成就の「即得往生住不退転」に対する親鸞の身証であるこというまでもない。もともと本願成就の文とは釈尊における阿弥陀の本願領解の体験の告白であって、そこでは「十方衆生若不生者」と招喚したもう阿弥陀の本願が、今あきらかに地上の人釈迦において「即得往生

住不退転」と身証せられたのである。いいかえるならば、弥陀の本願はそれ自らを地上の人間釈迦の上に実証・成就したのであって、ここにこそ本願成就といわれる意味がある。經の発端における五徳の瑞相も仏々相念も、さらにまた弥陀の招喚も釈迦の発遣も、ただこれこの本願成就を軸としてのみその意義があるというべきである。ところで宗祖がこの法にあいえたのは法然を通してであったが、「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらずべし」との師教が、親鸞自身において真に成就実証されたのは一体いつなのか。「選択本願之行」たる念仏の法は明らかであっても、それが愚禿親鸞の身に身証せられて、「正定聚之機」として成就するのはいつなのか、またその具体相はいかにあるのか。これこそ宗祖にとって深く切実な願いであったに相違ない。かくしてこれにこたえるものこそ伝承としての『行巻』に対する己証としての『信巻』であり、就中その末巻である。それゆえにここでは、釈尊自身における本願の身証をありのままに語った十八願成就の文が、そのまま親鸞における師教領受の、すなわち本願領解の具体相をさながらに代弁するかのごとく正面からとりあげられて、ここに信樂開発の一念から、入正定聚、真の仏弟子にいたるまで、この巻の標竿にかかげられた「正定聚之機」そのも

のが詳細に示されている。所詮それは「聞其名号信心歡喜」の一念に即得往生住不退転するという一事にすべてが集約せられているのであって、まさしく「真実信心をうれば……とき日をもへだてず正定聚のくらゐにつきさだまる」との実証である。ここに宗祖における現在のすくいおたしかめがあった。即ちそれこそ信の一念の現証として確かめられた体験的事実であったのである。かくして宗祖はこの体験的世界の内景を全著作の随所に語るなのであって、その顕著な表現が前記の諸著にみられる領解であり、『一多文意』の上掲の一文であったのである。かくのごとき本願と成就、招喚と発遣、『行巻』と『信巻』等の関係についてはさらに詳細に論究せられなければならないのであるが、いまはすべてを他日にゆずるほかはない。

いづれにしてもここでは、浄土教のすくいをあらわす「往生」とは必ずしも未来的意味においてのみうけられていず、現在の信心のおのづからなる内包として、信心をうることが即ち往生をうることであり、それはすなわち獲信一念の即時に現生において正定聚につき定まることであると解されている。したがって「往生」とは言葉の約束や一般的な解釈をこえて、苦惱の人間現実の直中に仏心と直接し、真実にめぐりあった信心のその場におかれることとな

った。さればこの教のすくいということも、まだみぬ当来の憧憬の世界のみおいやられることなく、愛と憎しみの渦巻く現在の直下に確認せられることとなったのである。

とはいえ、宗祖においては肉体の死を絶対媒介とした文字通り捨此往彼する「往生」は、もはや不要のものとせられたとか、否定せられてしまったとか速断してはならない。

もしそれなら聖道教のみで事は足りたであろうし、「浄土真宗」ともいわれないであろう。「来生の開覚は他力浄土の宗旨、信心決定の道」(歎異抄、第十五章)であるといわれ、「浄土真宗には今生に本願を信じてかの土にして覚をばひらく」(同上)といわれる所以である。まことに「往生浄土」ということこそこの教の不動の教相である(末灯鈔、十二參照)。しかし、ただここでわれわれがいたいことは、宗祖において「往生」とは特に「信心のさだまるとき往生またさだまる」といい、それは「信心のさだまるときにひとたび撰取してすてたまはざれば六道に輪廻すべからず、しかればながく生死をへだてさふらふぞかし」(歎異抄、第十五章)といわれるごとく、それは生死流転の現在にこそたしかめられる住正定聚の体験の事実として、いいかえるならば信心のあきらかな現証として特に強調せられているという一事である。かくしてわれわれは現生に「正定聚に

住するが故に必ず滅度に至る」のであって、ここにいわゆる往生即成仏が語られ、「無明煩悩を具して安養浄土に往生すれば、すなはち無上仏果にいたる」(末灯鈔、一)といわれるごとく、「臨終一念の夕に大般涅槃を超証する」のである。かくして「難思議往生」を浄土真実の証果する「念仏成仏、これ真宗」はひらかれることとなった。それゆえに浄土真宗を往生についていうならば、「即得往生」と「難思議往生」、即ち「現生正定聚」と「必至滅度」とを内容とするというべきであって、それは正定聚に住するがゆえに必ず滅度に至るといわれるごとく、ながく別のものではないけれども、いまここでは特に「即得往生」に焦点をおいてきたこというまでもない。ちなみに「難思議往生」とは、「即得往生」によって信心の現証として確かめられる往生即成仏を内容とした真実証そのものであり、したがって「往生浄土」の究竟の態はここに求められるべきであるから、われわれはこれについても「往生」の問題に関連して尠なからぬ関心をよせるものであるが、いまはこれまた別の機会にゆづるほかはない。

## 五

以上ここにとりあげてきた「往生」という浄土教のすく

いについて、これを原理的立場からあらわれしたものは、本願の「十方衆生若くは不生者不取正覺」との願言である。しかしてこのようなこの教のすくい、『觀經』には具体的に「念仏衆生撰取不捨」と説いているところであったが、さらにこれを現実的にいって當てた聖言がある。即ちそれは『大經』上卷、華光出仏の一節における「諸仏各々無量の衆生をして仏の正道に安立せしむ」との一文であるといえる。されば仏がその正覺を賭して背きゆくものをとらえ、逃げゆくものを撰め取るところに成り立つこの教のすくいとは、業苦の現在のゆえに安んじて処すべき坐をもたないものをして、仏の正道に安らかに立たしむるとの意であるといえる。ここにいわゆる仏の正道とは無縁平等の大慈悲そのものであるとは『論註』(上)の明説である。とするならば、それはあくまでわれわれの流転の現在をほかにしては、まったくその意味がないこととなるであろう。仏の大悲が真実であり、したがって苦悩の有情をすてないかぎり、必ず業苦の現在にこそ真に平安の坐をひらかずにはおかない筈である。でないとするならば、浄土の教法は現にここに流転しつつあるわれわれとは、ついに無縁であるというほかはない。

おもえば浄土教はながきにわたって現実逃避の宗教であ

り、さらに死の宗教であるとさえせられてきた。もともとこの教のすくいは「往生浄土」という一点にかけられるものであり、しかもそれのたしかめがただ臨終の来迎にまつほかはないとせられるかぎり、この評言は当然であろう。しかしながら宗祖が明らかにしたごとく、往生浄土の未来的性格を尊重しつつ、しかもその確認があくまで信心の現在におかれるならば、この教こそ苦悩の今を生きなければならぬ人間の業運に直接した教法であるといわねばならぬであろう。さればこの教は現実の業苦を逃避するどころか、逆にここから逃避してはまったくうけとることが出来ない宗教であり、愛憎違順する人の世の葛藤のさなかにこそ、身をもって確かめることのできる教法であるといわねばならない。したがってそれは現実逃避の宗教や、いわゆる死の宗教であるどころか、むしろ不断に動揺するわれわれの不安な現在の生のその中に、敢て安立の場をあたえ、充たされて生きる人生の真の意義をあきらかにしてゆくまことの仏道であるといわねばならない。