

入 滅 と 再 生

—— 仏教の原理とその実現の問題について ——

小 川 一 乗

今年度の仏教学会の会長ということ、新しく会員になられた皆さん方に歓迎の意味を込めて、何かお話をするという事になっていきますので、よろしくお願い致します。皆さん方は二回生になりますと、自動的に仏教学会の会員となつて学会費を収め、毎年二冊づつ刊行されている「仏教学セミナー」という研究雑誌を受け取るわけですが、これからは仏教学会の一員として自らの仏教の研究を進めて行かなければなりません。そういう皆さんの持つておられる問題意識と、これから私がお話する問題とがうまく重なるかどうか分かりませんが、仏教研究に携わっている者として、最近特に私が問題としている事柄についてお話をすることにします。本来ならば、これから仏教を学ぼうとしている皆さん方に対して、学びの手引きになるような「仏教学への道しるべ」的なお話をすべきですが、これからお話する事柄はそういう内容にはならないと思いますので、予めそのことをお断りしておきます。

講題は「入滅と再生」ということですが、その内容は、仏教の救済原理とその実現という事柄において、浄土思想というものを考えてみたいということですが。言い換えれば、仏教の基本的な救済原理を世俗的な人々のところでのように実現していくかという事柄について、見事な解決策を生み出したのが浄土思想ではなかるるか、という問題意識から、このような講題を出したわけです。

さて、宗教とか仏教は何のためにあるのかと言いますと、それは言うまでもなく人々を救済するためである、もっと具体的に言えば、死の恐怖から救済すると同時に、生を価値あらしめるためにあるわけです。最近読んだ阿満利磨の『宗教の深層』（ちくま学芸文庫）という書物の中で、

既成の普遍宗教を拒否し、また、科学的世界観と抵触することなく、そして、日常的意識ととびはなれた神秘感をともなうこともなく、しかも、死の恐怖を超越できる世界—それこそ現代人の多くが待望する世界である。

(二〇八頁)

と述べられています。これが現代人の大方によって求められている世界であり、こういう現代人の待望に通じる宗教が求められているというわけです。宗教という自覚的な主観的事柄が、科学という客観的な事柄と抵触することなく、いま流行の異常な神秘体験によって死の恐怖を超越するということでもない在り方で求められているわけです。現代人は、科学万能主義の中で、物質的により豊かな現在世をもとめているが、しかしそれだけでは死への恐怖を克服できなために、様々な新しい宗教を作り出しているわけです。いま世間を騒がせているオウム真理教などは、現代人が信奉している科学主義に基づいているかのような体裁を取りながら、神秘体験とか超能力を獲得すること等が解脱すなわち地獄行きの死の恐怖から解放されるというわけです。苦行とか修行を限界状況まで行うことによって生じる甘美な幻覚とか感覚をもって解脱となすようなことは、過去の日本仏教においても屢々あったわけですが、オウム真理教の場合は、科学の産物である覚醒剤を使用することによって甘美な幻覚や感覚を作り出し、それをもって神秘体験であるとか超能力の実現であるとか言うわけです。しかし、そのような幻覚とか感覚というようなのは、仏教の解脱とは全く関係がなく、それが死の恐怖から真に解放する普遍的な意味での解脱でないことは言うまでもありません。それなのに、現代人は、科学によってもたらされる物質的な豊かさによって決して充足されることのない死への恐怖を神秘体験とか超能力などによって満たそうとする傾向を持つようになってきているようです。そのような現

代の風潮に迎合するかのように、軽薄な日本の民族学者や宗教学者たちは、日本の過去の仏教における神秘体験者や超能力者や霊能者たちの存在を殊更に取り上げ、それが日本仏教のすべてであるかのように論じ、オウム真理教などに対して好意的な発言をしていたのも否めない事実であろうと思います。物質的な豊かさだけでは、生きていくことがいよいよ退屈になり、暇つぶし以外ではなくなり、生きていることに充足感が持てないのは当然といえば当然です。そして、そのような現代人は、ひたすら死の恐怖に脅えるか、全く反対に、死すらも無気力な暇つぶしの一つとしてしまうわけです。

いま『宗教の深層』の一文を手掛かりとして示しましたが、この書物の解説を行っている竹田青嗣は、これについて、次のように、

現代人の現世主義が『死の不安』への無意識的な脅えによって、いかに深く病んでいるか、おそらくわたしたちはそれをなるべく忘れていたのだ。しかし、そういう態度は必ずどこかで大きなしっぺ返しを受けることになるだろう。(同書、三〇二頁)

と述べています。もう既に現代人は、そのようなしっぺ返しは、オウム真理教の出現という形で受けているわけです。前置きが長くなりましたが、仏教において死とはどのような原理として了解されているかと言えば、それは講題にありますように「入滅」です。これが仏教の原理における死です。死のことを入滅と言います。それはどういうことかと言いますと、そのことを了解するために、まず仏教とはどういう教えであるか、ということを知らなければなりません。それでは仏教といえば、釈尊の仏教が基本であることはいくまでもありませんが、それについては、皆さん方は、「仏教基礎学」の講義などである程度のことばは学んだと思います。そこで釈尊の仏教の基本的な教えは「縁起」であると教えられたと思います。その縁起についての教理的な説明はともかくとして、縁起ということばは、私が今こ

ここに立つてお話をしているこの瞬間が無量と書いていいほどの因縁によって成り立っているということです。しかも私たちは一秒過去の自分に触ることもできないし、一秒未来の自分にさわることもできない、ただ今の一瞬として存在しているこの瞬間の自分にしか触ることはできないわけです。この一瞬の存在である私は数限りない原因や条件によって存在しているということが縁起ということです。簡単にいえばそういうことが縁起ということなのです。例えば、皆さん方がいまそこに座っているというその一瞬も縁起であり、数限りない因縁によってそこに存在しているわけです。皆さんを皆さんたらしめている数限りない因縁の一つ二つを挙げて見ますと、大谷大学の仏教学科に入ってからであり、二回生に進級したからであり、健康で登校できたからである、というようにその因縁を数え上げていきますと、とても数え切れない数限りない因縁によってただ今の自分が存在しているということが知らしめられます。そういうように、とても数え切れない数限りない因縁を不可思議な因縁と言ってもよいと思います。仏教で不可思議というのはそういうことであろうと思います。神秘体験であるとか超能力であるとかという人間の知性を無視したわけの解らないことを不可思議というのではないと思います。例えば、私の頭にはまだふさふさとした毛髪があります。このふさふさとした状態は、一本一本の毛髪によって成り立っているということは誰も否定しません。そのことは誰にでも解ることですが、それではその毛髪は何本あるか数えようとしたら、到底数え上げることが不可能としか言いようがありません。数に限りがあるわけですから、必ず数えきれはるはずなんです。しかし、人間の認識・分別では到底間に合いません。人間の認識・分別の限界を越えている、そういうことを不可思議と言うのでしょうか。そこから、不可思議というものは、人間の知性を頭から否定しているのではなく、それを前提としながら、それが間に合わない、それを越えた在り方を不可思議と言っていると言えます。このように、私たちは一つ一つの因縁によって成り立っているということは誰にでも解るけれども、その因縁のすべてを数え上げようとすれば、それは不可能です。そういう在り方を不可思議と言うのでありましょう。そういう不可思議な因縁によってただ今自分は生きている、不可

思議な命を生きている、そういった自己存在を感動をもって自覚した、人生の一瞬一瞬を感動をもって生きられる原動力となるもの、それが縁起と言う言葉の意味です。もう少し付け加えますと、私という存在が先ず存在していて、その私が諸々の因縁と係わりあって、その関係性の中でいまの私が存在しているということを縁起と言うわけではありません。諸々の因縁によって私という存在が仮そめに「私」としてありえているということが縁起と言うことです。諸々の因縁の外に私が存在しているということではないという、私は本来ゼロであるという、ゼロの発見が縁起と言うことです。縁起によるゼロの発見を大乘仏教になりますと、それが「空」と言われるわけです。皆さん方も本来的にはゼロであるのに、諸々の因縁によってそこに存在しているわけです。ゼロなのに今ここに存在している、凄いなあ、不可思議だなあ、ということになるわけです。釈尊の説いた「縁起」ということの内実はそういうことなのです。

ともかく、釈尊の仏教の基本は、縁起ということであり、それを大乘仏教でいえば空ということであり、それはゼロの発見である。そのゼロの発見ということに基づいて、「無我」ということが仏教の基本となるわけです。それはどういうことかといいますと、無我の「我」とはサンスクリット語でアートマン (atman) です。アートマンというのは、過去・現在・未来の三世に流転する輪廻転生のための霊的な主体のことです。肉体が消滅しても、消滅することなく生前の業(行為)の果報を次の世に継続させる業報輪廻の主体がアートマンなのです。そのアートマンの存在を否定したのが無我と言うことです。ですから、アートマンの存在を当然のこととして輪廻転生を説くのがインドの宗教の基本ですが、それを無我として否定したのが仏教です。改めて説明するまでもないかも知れませんが、インドの宗教では、業報による輪廻転生ということが説かれます。人は業報に応じて死して生まれ変わるのであり、過去世において善い行いをすれば現在世においてよい生まれとなり楽が与えられ、過去世において悪い行いをすれば現在世において苦が与えられる。同じように、現在世において善い行いをすれば未来世において楽が与えられ、現在世にお

いて悪い行をすれば未来世において地獄に陥る。このように、善行を行えば善行の報い（楽）を受け、悪行を行えば悪行の報い（苦）を受けて、三世に互って輪廻転生するという因果応報がインドの宗教の基本となっているわけです。そしてそのためには、アートマンのような三世に互って存在する霊的な主体がなければなりません。アートマンのような存在なくして業報輪廻は論理的に成立しないからです。

このような輪廻転生にとって不可欠なアートマンの存在を無我として否定することによって、仏教は輪廻転生からの解脱を説くわけです。これに対して、インドの宗教一般では、アートマンの存在を認めることを前提として、そのアートマンによる輪廻転生から如何にして解脱するかということの問題とするわけです。ここが仏教とインドの宗教との基本的な相違です。仏教は縁起という基本思想によって無我を説き、アートマンの存在そのものを否定することによって、輪廻転生からの解脱を説くわけです。縁起を説いた釈尊は、随所で、

これが最後「〔の生〕であり、再び迷いの生存（有・輪廻）に生まれ変わることはない。

ayam antimā n' athi punabhavo (Suttaṅgapaṭṭa, 502, etc.)

と説いています。仏教の縁起・無我・空という基本思想に立てば、これは当然なことであって、私という存在は本来的には存在していないわけですから、もともと存在していないものが輪廻転生するわけがないのです。例えば、『スッタニパータ』の中に、

身体（名色）について我がものという思いがまったくなく、また、何ものも存在しないからといって、悲嘆することのない人、実にかれは世の中にあっても老いることはない。（九五〇）

と説いています。私たちは身体について、それは自分のものであると思ひ込み、自分は本来的には存在しないと言われれば寂しいと悲嘆するわけです。それだから老いるということが苦悩となるわけです。しかし、私の存在が縁起であり、もともと空であり、本来的には存在しないものであるから、存在しないものが老いるはずありません。仏教

の原理から言えばそういうことになるわけです。これと同じことを、大乘仏教の祖師とされ、「空」を主張した龍樹は、次のように、

自性（本質）として空であるとき、その方（仏陀）について、「仏陀は入滅後に存在する」とか、「存在しない」とかと考えることは、合理的でない。（『根本中論偈』XXII-14）

とも述べています。もう説明する必要はないと思いますが、これが仏教の原理なのです。従って、ここにも示されているように、仏教では仏陀（釈尊）は死んだとはいわないのです。「入滅した」というのです。仮せめに釈尊として縁起していた存在が滅した、まあ元に戻ったということです。本来的にはゼロであり空である、その本来的な在り方になったということで、入滅と言うわけです。その本来的な滅の在り方を「涅槃（nirvāṇa）」と言うのです。

このように、仏教は原理としては業報による輪廻転生を否定しているわけですが、しかし釈尊は、初期の經典を見ますと、「悪行を行えば地獄の苦しみを受ける」といったようなことを屢々説いています。初期の經典の中でも古いものとされている『法句経』の中には「地獄編」という纏まった一章すらあります。また、アートのマンの存在を認めるような発言もしています。それらのすべてが実際に釈尊が説いたかどうかは問題となりますが、ともかくも、釈尊という人は、アートマンについて言えば、アートマンを頭から否定するのではなく、アートマンの存在を一応認めた上で、そのような存在は縁起・無我においてあり得ないという論法をとった、そういう人のようです。また、地獄という輪廻転生を前提とする事柄についても、釈尊は、当時の社会通念に基づいてそのように説いたのであり、仏教の原理として地獄を説いたのではないと考えられます。当時のインド社会の常識となっていた業報による輪廻転生という善悪についての社会通念に従っているということですから。私たちの現代ではどうでしょうか。「悪行を行えば地獄に陥る」と言っても社会に通用するでしょうか。一笑に付されてしまいます。現代の善悪の基準は何でしょうか。法律

です。法律に背いたら悪なんでしょう。犯罪を犯したら警察に捕まり裁かれ刑務所に入れられるわけです。法律は人間が作ったもので様々な欠陥があり、それほど信頼できませんが、ともかくも、現代社会では善悪の基準は法律ということですから、法律に背くような悪行を犯したら罰せられるということは誰でも言うわけです。しかし、これは現代社会の常識であって、仏教の原理とは何の関係もありません。それと同じことで、釈尊の時代は、業報輪廻ということが社会の通念であって、それが善悪を裁く決定的な基準となっていたわけです。しかもそのことに対して現代の私たちが法律に対して抱いている信頼よりも、もっともっと強い信頼を持っていた社会通念であったと言うべきですから、仏教の原理とは全く関係なく、釈尊は世間的な常識としての業報輪廻を説いていると見なすべきです。

それでもなお釈尊は輪廻転生を認めていたと言うのであれば、輪廻転生を可能にするどのような論理が、釈尊によって説かれているかということ明らかにしなければなりません。しかし、無我を説いた仏教がアトマンのような存在を認めないで、輪廻転生を証明するどのような論理があるのでしょうか。後代のアビダルマ仏教においては、「三世実有 法体恒有」説に代表される実体論が説かれるようになり、その実体論は輪廻転生を可能にする論理を持っています。それは釈尊の仏教の原理を大きく変節したものと云わなければなりません。そのことについての言及はいまは省略します。ともかくも、仏教は原理として業報による三世に互る輪廻転生を認めていなかったと言うべきですが、仏教において輪廻転生ということが全く説かれていないと言うわけではありません。しかし輪廻転生が説かれている場合は、それは仏教によって明らかにされた自己存在の縁起・無我・空という本来的な在り方についての無明・無知の世界での事柄としてのみ説かれているわけです。例えば、『スッタニパータ』の中に、

この世からあの世へと繰り返し繰り返し、生まれ死ぬ輪廻を受ける人は、無明こそによって行くのである。

何となれば、この無明とは大いなる愚痴であり、それによってこの長い流転があるのである。しかし明智に達した生けるものたちは、再び迷いの生存に赴かない。(七二九―七三〇)

と説かれているわけです。

話がなかなか先に進みませんが、この問題について少しだけ付け加えておきますと仏教の原理としては、輪廻転生からの解脱を入滅において実現するわけで、その入滅のことを「涅槃」とも言うわけです。「涅槃」(nirvāṇa, nibbāna)という言葉は、仏教において重要な用語ですが、それは縁起によってただ今存在している私たちの本来的な在り方、すなわち、ゼロという在り方を涅槃というわけで、それを滅というのであり、寂滅ともいいます。この涅槃については、「灯火の炎が吹き消された状態」という語義解釈によって、煩惱の炎が吹き消されたのが涅槃であると理解されているのがこれまでの一般的な理解であると言えますが、これはどうもそうではないようです。このことについて、藤田宏達博士は、「原始仏教における涅槃」(『印度学仏教学研究』三七巻一号)という論文の中で、次のように、

一般に涅槃の原義を「煩惱の火を吹き消すこと」と説明しているが、しかし実際には「吹く」という意味はなく、これをたとえば蠟燭の火を吹き消すようなイメージで解するのは不適當と言わなければならぬ。漢訳でも *nibbāna* (ニルヴァーナのパーリ語形) を意味する場合には、「滅」「寂滅」「滅度」などとあてており、「吹く」という意味はまったく示していない。したがってそれは同じく解脱を表す *nirodha* (止滅) の訳語と共通している。(二頁上)

と説明しています。従って、涅槃とは輪廻の滅であり、もつと言えば、輪廻を形成する無明・無知の滅であると言えます。それを「吹き消す」ということに重点をおいた語義解釈により、涅槃がすべての煩惱の消滅という意味となつてしまい、そこで「煩惱を断じて涅槃を得る」という発想が仏教の教理史上で定着してしまったために、涅槃の意味が変質したものとなっているわけです。しかし、大乘仏教になって、その本来の意味が「生死即涅槃」とか「煩惱を

断ぜずして涅槃を得る」という思想によって回復されるわけですが、その問題については、拙著『大乘仏教の原点』（文栄堂）や『大乘仏教の根本思想』（法藏館）の中で少しく究明していますので、ここでは触れないことにします。

さて、以上に少しく説明しましたように、仏教における救済の原理は、輪廻転生からの解脱を意味する「入滅」と言うことです。入滅によつてすべての束縛から解放される、死は入滅であるということ、それが仏教における救済の原理であるわけです。ところが、入滅という原理は、自らの存在に執着している私たちにはなかなか受入れ難いのも事実です。自らの存在は確かな存在であるという思いから離れる事のできないのもまた私たちであるわけです。自らの存在を縁起・空・無我というようにはなかなか納得できないわけです。そして再生を願うわけです。死は再生を意味することに於いて納得しようとするわけです。死は入滅ではなく、死は再生であるというわけです。この再生という発想は、古代の人々において一般的であったと言えます。草木が芽を出し、花開き、実を結び、朽ちて行くが、春になると、再び実から芽が生えるという自然の営み、そこに生命の再生ということが生活実感としてあり、自然と共に生活することの多かつた古代の人々には、自らの死を生命の再生と考えることによつて、死が意味を持ち、そこに死が救済となつていたと考えられるわけです。このような死は生命の再生であるという納得は、古人だけでなく現代人においても、そこにおいてしか死の意味を見いだせないという範囲で受け入れられているようです。例えば、大江健三郎がノーベル賞受賞式での「あいまいな日本の私」という講演が収録されている同名の講演集（岩波新書）の中に収められている「癒される者」という講演の中で、大江健三郎は、死をどのように受け入れて行くかということについて、次のように、

もう少し希望のある考え方として、自己形成的な、あるいは人間の自己の更生的なシンボルとしての死、ということがあります。これはクリエイティヴィティー（創造性）ということと再生の要素としての死、という仕方

で死を考える態度です。こういう態度をかちとった人間こそが、積極的な力として、死を心の中に抱き続けることができる。(二四頁)

と述べています。これはアメリカの心理学者ロバート・J・リフトンの『自己の生命 (The Life of the Self)』に論じられている内容を紹介しているものですが、ここに生命の再生ということがいわれ、死は生命の再生にとつての要素であると了解されています。大江健三郎の文学のテーマは、一貫して魂の再生、大きな悲しみや苦しみを克服しようとする意志によつて支えられていると言われているように、これは自らの身体的な死とその再生ということではなく、死者に対する救済としての再生ということです。従つて、厳密に言えば、この文章は、自分の死についての見解ではなく、妻子などの愛しい身近な者の死をどのように納得するかと云うことですが、その講演の中で、

われわれがそれについて話している人間の身体は、われわれの世代のみの所有ではない。われわれはその所有者ではなく、単に保管者なのである。それはわれわれより無限に大きく、重要なものかである。それは全体であり、われわれは単なる部分である。(同書、二三頁)

というリフトンの言葉も引かれています。

ともかくも、現代人の殆どは、仏教における救済の原理としての入滅とは全く次元の異なつた所で、死は生の終わりと単純に考え、死を虚無的な無と考へているようですが、そのような現代人においてもやはり、ここに挙げましたように、新たな生命の再生のための死という、生命の再生ということが語られているわけです。

このように、現代においても、死は再生であるということが、死は生命の再生のための要素であるとか、自己存在は全体の中で再生を繰り返す部分の単なる一つにすぎないという了解によつて考へられているわけです。この再生ということに、業報という因果応報の要素が加わつたのが輪廻転生ということと、そこに再生と転生との相違がありま

すが、この転生への願望をどうするかと言うことが、仏教における問題であったのではなからうかと思えます。

ところで、現代人の多くは、このような意味での再生への願望すらもなく、死を生を終わりとしての無と受け取っているとすれば、それは諦めでしかなく、恐怖の中での暗い死しかなく、そこには何らの救いもないわけです。そのような現代人においても、死への恐怖からの救いとして何らかの意味で再生が考えられているとすれば、ましていわんや、釈尊の時代のインドの人々はもとより、現代のインドの人々にとつても、より良き再生を願つての輪廻転生を受け入れることによつて、死が救いとなつていたと考えられます。さきにも言いましたが、インドにおいても普通の人々は、入滅という原理よりも、より良き転生を望んだと言えます。しかも、インドの人々の輪廻転生は単なる再生ではなく、業報としての再生ですから、再生に対する願望だけではなく、再生に対する恐怖も伴っているわけです。

ついながら、仏教において生・老・病・死の四苦が基本的な苦とされていますが、死が苦であるということは、死によつて将来される転生による次の生に対する畏怖・恐怖があるから、死を苦とするのでしよう。私たち現代人は現在世に物質的に豊かな生活を実現したために、この現在世に何時までも生き続けたいという生への執着がいよいよ深まり、しかも死を無としての断絶と考えますから、死ぬという現象をひたすら恐怖し、それを苦と見なすわけですが、輪廻転生の世界では現在世での死という現象に対する恐怖よりも、転生による次の生が如何なるものとなるかということへの不安と畏れが主となつて死を苦としたと言えます。その意味で、釈尊の死を死と言わずに入滅と言つたのは、釈尊には輪廻転生による再生の苦をもたらず死苦はないということであり、釈尊が初転法輪において「不死の法を得た」と宣言したのも、同じ意味として了解してよいと考えられます。そのところは私たち現代人の抱く死への恐怖とはいささか内容が異なっているのではないかと思えます。

ともかくも、仏教の救済の原理は入滅ですが、一般の人々は入滅よりも、どうしても願望と恐怖が入り交じつた輪廻転生による再生に救いを求めるわけです。この再生への願望ということについては、例えば、『中辺分別論釈』の

中で、

三種の雑染がある。煩惱の雑染と業の雑染と生の雑染とである。その中、煩惱の雑染は三種である。「有身見などの五」見と、貪欲・瞋恚・愚痴という根本的なものと、再生 (punar-bhava) への願望とである。その退治は、空性の智慧と無相の智慧と無願の智慧である。業の雑染とは、浄と不浄の業を作為することである。その退治は無作為の智慧である。生の雑染とは、再生の生まれと、生まれた者の心のはたらきとが利那ごと起こることと、再生の継続である。その退治は、無生の智慧と無起の智慧と無自性の智慧である。この三種の雑染を離れることが清浄化とらうことである。(Skt. Text, NAGAO 本, p. 71, ll. 4-12)

と述べられているように、惑(煩惱)・業・苦(生)という関係の中で、煩惱と生の雑染として、再生ということとそれへの願望という問題があるわけです。

このどうしても断ち切ることのできない再生とそれへの願望という問題を見事に解決したのが浄土思想ではないかと考えてどうでしょうか。死して仏国土に生まれるという浄土思想は、再生を求める願望を満たし、しかも転生にもなう恐怖を抱かしめないという一石二鳥の役割を持ち、加えて仏国土に生まれたことによって、それ以上の再生はないという入滅という仏教の救済原理も同時に実現されるということになるわけです。そして仏国土に生まれるための条件が様々に説かれながら浄土思想は展開していきますが、最終的には仏国土への転生を願う側の何らの条件も必要としない無条件のままに仏国土に生まれることができるということになります。実は仏国土への再生が無条件になったと言ったことが浄土思想が入滅を実現するためのものであったという浄土思想の本意が開顕されたということなのです。この問題は極めて重要な問題ですから、別の機会に詳しく論究することにします。ともかくも、浄土思想というものをこのような意味で考えて見ますと、その先駆的役割を果たしたのではないかと考えられるものに生天思想があります。古くは仏教の在家信者は出家教団に布施をなし奉仕すれば、死して天に生まれることができると説かれた

り、釈尊の実母マヤー夫人が忉利天に生まれていると説かれるようになるのが生天思想ですが、このように天に生まれるというのはまだ輪廻の世界（五道）内の再生なのであり、それが輪廻を超えた仏国土への再生ということになり、再生の思想が浄土思想として完結したのではないかと考えられます。この浄土思想によって、より良き再生への願望を満たして死の恐怖から救済し、しかも仏教の救済の原理である入滅が、人々によってなかなか受入れられない現実に対して、それを仏国土に再生させることによって間接的に実現しようとしたのであると言えます。

しかし現代はどうでしょうか。このお話を始めるに当たって取り上げました『宗教の深層』の解説に、次のように、「死の世界」をなんらかの「物語」として作り上げて人々に救済の幻想を与えることはもはや不可能である。また、かつて宗教や国家がそうしたように、上位の大きな共同体「アイデンティティ」（帰属場所）を描き出し、そこに個人の「アイデンティティ」を吸収することで救済を確保するという方法もはや無効であろう。

(三〇一)

と指摘されているわけです。ここでは先ず、死後の未来世に極楽という仏国土があつて、そこは美しく平和な世界であり、そこに再生するという物語的な救済の幻想を現代人は持てなくなっているというのですが、このような実体的な未来世界は、中国や日本の浄土教において物語られていたわけです。いうまでもなく、現代に生きる私たちがこのような実体的な未来世界への再生をそのまま受け入れることは不可能でしょう。しかし、これは何も現代になつてこのような未来世界を幻想することが不可能となつたわけではなく、すでに親鸞によって、この点について、

ちかいのようは、無上仏にならしめんとちかいたまえるなり。無上仏ともうすは、かたちもなくまします。かたちもましまさぬゆえに、自然とはもうすなり。かたちましますとしめすときは、無上涅槃ともうさず。かたちもましまさぬようをしらせんとて、はじめに弥陀仏とぞききならいてせうろう。弥陀仏は、自然のようをしらせんりようなり。(大谷派『真宗聖典』、五一―頁)

と示され、極楽世界に阿弥陀仏がいて一切衆生を救い取ろうという「ちかい（本願）のよう」は、「自然のようをしらせんりよう」であると言い切っているわけです。ここに親鸞が言う「自然のよう」とは、今日のお話の上で言えば、入滅という救済原理ということと同じであり、そのことを知らせるための「りよう」とは、多分「料」ということでしようから、それは手段とか材料という意味であり、入滅という仏教の救済原理を知らせる手段・材料として阿弥陀仏の本願が説かれているのであると言われていることになるわけです。これこそ、今日のお話の講題である「入滅と再生」についての「入滅」と「再生」との関係を指しているということについては、すでにご了承いただけたと思います。このような親鸞の浄土教についても、今ここで論及する時間がありませんので、いずれ別の機会に大乘仏教の視点から詳しく論究してみたいと思います。

また、個々人が死して大いなる場所に帰属しそれと同一化するという救済論についても、これは例えば、インド宗教において基本的な「梵我一如」という救済論とも重なるわけですし、先に「癒される者」という大江健三郎の講演の中に取り上げられていたJ・リフトンの考えを引用しましたが、そこに展開されている救済論とも重なるかと思えます。そのような救済論も現代人には無効であろうと言われているわけです。そのことについても、私たちはどう考えたらよいのでしょうか。やはりすでに無効となっていると言わなければなりません。

そういたしますと、現代人にとっては如何なる意味においても実体的な再生論による救済は受入れられない、実体的な物語的な再生論の時代は終わった、そのような再生論は現代人の救済の原理とはなり得ないとするならば、現代人の殆どが死を生の終わりと考え、死を無・断絶と考えて、ひたすら現在世に強く執着して死の不安を内に秘めて脅えているというそのことは、一見すると、仏教と最も遠いところに見えるように見えますが、実は仏教の救済の原理である入滅と非常に近いところにいる、入滅という救済の原理と通じ合えるところにいると言えるのではないかと考えられます。現代は入滅という救済原理を受け入れる素地を持った時代であると言えるのではないでしょう

か。このことを仏教それ自体について言えば、入滅という救済原理は、すでに述べましたように、輪廻転生から解放されて現生をより積極的に生きる自覚をもたらしものであり、その自覚の喚起のために浄土思想が説かれたと云えるのです。しかし、その浄土思想は、入滅という仏教の救済原理を実現するために、再生への願望を受け入れて死して仏国土に生まれるという仏国土への再生ということを説いたわけですが、仏国土という他界への再生ということに重点を置き過ぎたために、浄土思想の本来の目的が変質してしまったということがあるのであり、今一度、入滅という救済の原理から浄土思想の意味を問い直さなければならぬということではないでしょうか。

時間が足りず、次の機会に委ねた問題を多く残したままの不充分なお話となりましたが、これで終わらせていただきます。