

現代人の問いに答える真宗学の構築に向けて

藤 能 成

目 次

- 一 はじめに
- 二 浄土真宗の仏道の目指すところ―「往生浄土」から「現実を生きること」へ―
- 三 縁起・四諦における苦悩の捉え方
- 四 釈尊の仏道と浄土真宗の仏道
- 五 現代人の問いに答える真宗―「現実への苦悩」と「実存への苦悩」からの問い―
- 六 現生正定聚の位置づけについての検討―「大般涅槃経」を通して―
- 七 結びに換えて―「現在進行形の研鑽」の必要性

一 はじめに

親鸞（一一七三―一二六三）を開祖とする浄土真宗、特に本願寺派において、寺院に集う門信徒の高齢化が顕著に進んでいることは、宗門に関わる多くの人が感じるところであろう。その原因としては、「門信徒の家庭において次

の世代への信仰生活の継承が進まない、あるいは新たな門信徒が育たない」という状況が考えられる。

しかし、それでも寺院が維持されているのは、寺院が、葬式と法事という誰もが避けることができない儀礼について采配し、主導権を握っているからであろう。とは言っても、その主導権もかなり弱まっていると言わざるを得ない。身内が亡くなり、葬儀社から宗派を聞かれて、初めて家の宗旨を知ったという話は珍しくはない。これは、仏教が家の宗教ではあっても個人の信仰ではないことを意味している。門信徒と寺院の精神的・信仰的なつながりは非常に希薄化しているのである。

葬儀でさえも、寺院が外される状況が増えている。普段から寺院と関わりのない大都市に住む人々の中では、「直葬（ちよくそう）」が増えているとの報告がある。これは、死亡後、法律上火葬が可能になる二十四時間は遺体を病院に安置して、その後直接、火葬場に送る葬儀の方式である。ある葬儀社によれば、「直葬」の割合は、関東では二割三割、関西でも一割に達するという。直葬においては、僧侶の読経がある場合もあるし、ない場合もあるという。

直送が増えている背景には、寺院との関わりの薄さと共に、都市における人間関係の希薄化があると考えられる。人間関係の希薄化の要因には、未婚などによる単身世帯の増加も大きく関わっているようである。

そもそも宗教の教団に限らず、あらゆる団体は新たなメンバーや会員が獲得できなければ、活力を維持することはできない。新たな会員の獲得が順調に進まない状況においては、その団体は、発展よりも維持に主な関心が注がれ、活動は内向きになり停滞・下降し、保守的・反動的な体質が強くなり、ひいては問題に対する解決・浄化の能力が低下していくことを避けられない。本願寺派において門信徒の高齢化が顕著であるという事実は、このような問題を内包・暗示していると言わなければならない。

では、「門信徒の家庭において次の世代への信仰生活の継承が進まない、あるいは新たな門信徒が育たない」という状況はどのようにして起こっているのだろうか。そこには多くの原因が複合的に作用していることが考えられるが、

門信徒の家庭に限って考えても、多くの人々が浄土真宗の教義に関心を持っておらず、理解しておらず、また必要ともしない等の状況の現われとして捉えることができよう。「浄土真宗の教えを信じなくとも、生活には何の支障もない。だから現時点においては、その教義を学んだり、信仰生活を送ることに特段の必要性を感じない」というのが、大方の考えではないだろうか。私たち宗門に関わる者は、浄土真宗の教えが、現代の多くの人々の日常的な生活のレベルでは必要とされていない、また期待されてもない現状を認識する必要がある。すなわち門信徒の家庭の無信仰化・無宗教化が急速に進行しているのである。

二〇〇九年六月現在、前年のリーマンショックに始まる歴史的な不況の嵐の中、多くの人々の生活が困窮し苦悩に喘ぎ、路上生活者も増加している。二〇〇八年の自殺者数は三万二四九人に上り、十一年連続で三万人を超えた。中でも三〇代の人の自殺は前年比一・七パーセント増で、「就職失敗」「生活苦」などの原因が増えている。日本の自殺率は、主要先進国中もつとも高い（二〇万人当たり二三・七人）。このような中でも、仏教に関心が向けられない事実をどう捉えればよいのだろうか。

二 浄土真宗の仏道の目指すところ

―「往生浄土」から「現実を生きたること」へ―

浄土真宗は、仏教の中でも浄土教の一宗派であり、阿弥陀如来の仏国土である浄土（極楽世界）への往生・成仏の道を説いてきた。

日本において浄土教は、源信（九四一―一〇一七）の『往生要集』が強調した「厭離穢土、欣求浄土」の言葉どおり、「この世を厭い、浄土往生を願う」思いとして、特に平安時代以降、人々の信仰を集め共感を呼んできた。その背景には、人々が、仏教の説く輪廻思想を前提として自己の罪業性を深く自覚し、痛み、「死後は地獄しか行き場が

ない」という死後の世界への恐れや人生観・世界観が基盤としてあった。そのような状況では、浄土往生の教えは非常に魅力的であった。

親鸞以前の浄土教は、臨終の迎え方の如何によつて往生の成否が決まるものであったため、人々の関心は「如何に生きるか」よりも、「如何に臨終を迎えるか」にあった。「臨終の迎え方」に関心が向けられたため、一部の上流階層の人々の間では「臨終行儀」も発達した。

そのような中で親鸞は臨終来迎を否定し、「真実信心の行人は、攝取不捨のゆゑに正定聚の位に住す。このゆゑに臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心の定まるとき往生また定まるなり。来迎の儀則をまたず」(「御消息」第一通⁽¹⁾)と述べるように、念仏の行者を臨終に対する恐怖・不安から解放し、人々の関心を臨終時の浄土への往生の成否から、正定聚としての現実の生活へと移行させたのである。

これは、当時の時代・社会の要請に応えたものと評価できよう。浄土往生の仏道の主たる目的が「自身の往生の成否」にあったものを、「現生正定聚として如何に生きるか」に転換したからである。親鸞の新しい解釈によつて、浄土真宗の仏道は、日常生活に根差したものとなる可能性が開かれ、釈尊の説いた三学の仏道と同格に引き上げられたのである。

したがつて浄土真宗において、「真実信心を獲た」念仏の行者の主たる関心は「如何に往生するか」ではなく、「現生正定聚として如何に生きるか」にあると見なければならぬ。

三 縁起・四諦における苦悩の捉え方

浄土真宗が解決するのは「生老病死の苦悩」であつて、「日常的な苦悩」ではないとする見解がある。これは、「浄土真宗が『往生・成仏』を目指す仏道であり、死の問題を克服することが、主たる目的だ」という認識から出たもの

ではないか。これより、浄土真宗の仏道の目的が、往生・成仏のみではなく、現実を生きることにあることを、釈尊の経説との対比を通して検証したい。

釈尊の十二支縁起の教説を見る時、そこには「生老病死の苦惱」と「日常的な苦惱」は区別されていない。どちらも無明という根本原因から起こった苦惱であり、「生老病死の苦惱」と「日常的な苦惱」とは同じレベルで説かれている。パーリ語『律藏』には、菩提樹下での釈尊の悟りの内容が次のように示されている。いわゆる十二支縁起である。

その時、世尊ははじめて悟りをひらいて以来、七日の間、菩提樹の下で坐禅しておられた。七日たつて後の夜のはじめ（初夜）、世尊は「縁起」を順逆の次第で思念された。

無明によって行あり、行によって識あり、識によって名色あり、名色によって六入（六処）あり六入によって触あり、触によって受あり、受によって愛（渴愛）あり、愛によって取あり、取によって有あり、有によって生あり、生によって老死、愁い、悲しみ、憂い、悩みが生ずる。このようにしてこの苦の積聚がすべて集起する。

しかし完全に貪欲を離れた結果、無明が減すれば、行が減する。行が減すれば識が減する。（ないし）生が減すれば老死、愁い、悲しみ、苦しみ、憂い、悩みも止滅する。このようにしてこの苦の積聚のすべてが止滅する。

（傍線は筆者）⁽²⁾

ここに「生によって老死、愁い、悲しみ、憂い、悩みが生ずる。このようにしてこの苦の積聚がすべて集起する」と語られており、生まれることによって「老死」の苦しみが生じ、老死の苦しみに加えて「愁い、悲しみ、憂い、悩み」が「苦の積聚」として同列に掲げられている。そして「完全に貪欲を離れた結果、無明が減すれば、（中略）生が減すれば老死、愁い、悲しみ、苦しみ、憂い、悩みも止滅する。このようにしてこの苦の積聚のすべてが止滅する」と語られる。ここには「生老病死」のうち「病」は語られていないが、この記述に従えば、「生老死」と「愁い、

悲しみ、憂い、悩み」は、同格の苦しみであり、それらはすべて貪欲、無明を根本原因としていることが分かる。さらに、釈尊はこれに続けて中道と四諦の教えを説かれる。

比丘たちよ、出家者のしてならないことが二つある。二つとは何か。一つは諸々の欲望において欲樂に耽ることである。……他は自ら苦しめることであり、いずれも聖ならず、ためにならない。如来はこの両極端に近づくことなく、中道を悟ったのである。……

比丘たちよ、中道とは何か。それは八支よりなる聖なる道である。すなわち、正見、正思、正語、正行、正命、正念、正定である。これが如来の悟った中道であり、眼を生じ、智を生じ、寂靜、神通、正覺、涅槃に向かうものである。

比丘達よ、苦という聖なる真理（苦聖諦）は次の通りである。生まれが苦であり、老いも、……病いも……死も苦しみである。いやな人に会うのは苦であり、愛するものと別れるのも苦であり、欲しいものの得られないのも苦である。要約すれば、執着の素材としての五蘊は苦である。

苦の生起の因という聖なる真理（苦集聖諦）は次のごとくである。それは〔輪廻への〕再生をもたらすもの、喜びと貪りをとめない、ここかしこに歡喜を求めるもの、すなわち欲への渴愛、生存への渴愛、および生存を離れることへの渴愛である。

苦の止滅という聖なる真理（苦滅聖諦）は次のとおりである。それは〔上述の〕渴愛が完全に除かれた止滅である。すなわち捨、放棄、解脱、無執着である。

苦の止滅にいたる道という聖なる真理（苦滅道聖諦）は次のとおりである。それは聖なる八支よりなる道である。

「苦聖諦はこれである」と、未だかつて聞いたことのない法に関して、わたくしに眼が生じ、智が生じ、慧が

生じ、光明が生じた。(以下略)⁽³⁾

ここには、いわゆる四諦が説かれ、四諦において縁起の理がより包括的に示されていることが知られるのである。⁽⁴⁾つまり縁起の順観、逆観において「生」と「老死、愁い、悲しみ、苦しみ、憂い、悩み」として示されるのは、四諦における八苦を言い換えたものに他ならない。四諦の教えでは、「貪欲を離れた結果、無明が滅すれば」、「欲への渴愛、生存への渴愛、および生存を離れることへの渴愛」を完全に除き止滅することができ、八苦を滅することができる。以上のように、浄土真宗の教えを縁起・四諦の教えと対照する時、浄土真宗が往生・成仏の仏道であっても、その目的を生老病死の苦悩に限定することはできないことが分かる。

四 釈尊の仏道と浄土真宗の仏道

以上のように、釈尊の四諦の教えにおいて、苦悩は苦諦に位置づけられる。苦悩の原因を表すのが集諦である。集諦とは、苦悩の原因が渴愛であることを示す。煩惱は渴愛とほぼ同意であるから集諦に属することになる。そして渴愛を断つ方法が道諦であり、中道・八正道の実践である。釈尊は、八正道を出家者の実践として説いた。苦悩は煩惱によって引き起こされる。煩惱は貪欲、瞋恚、愚痴の三毒によって代表される。

浄土真宗は、親鸞が「教行信証」(「顕浄土真実教行証文類」)において展開した大乘の仏道である。「仏説無量寿經」を真実教とし、行・信・証・真仏土・方便化身土のすべてが、阿弥陀如来のからの回向によって成立する。「大經」における法蔵菩薩の第十七願の成就によって衆生の行が、第十八願の成就によって衆生の信が、第十一願の成就によって衆生の証が、第十二願、第十三願の成就によって真仏土が成立し、第十九願・第二十願の成就によって衆生の方便の行・信と方便化身土が成立するという仏道体系である。

浄土真宗の仏道の目的は、阿弥陀如来の浄土に往生し大般涅槃を証することにある。浄土に往生する因は、阿弥陀

如來の名号、すなわち南無阿彌陀仏を聞くことにより獲得される眞實信心である。眞實信心は如來の智慧であり仏心であるので、眞實信心を獲得した衆生は現生において正定聚の位に就き、臨終と同時に大槃涅槃を証することになる。筆者は、現生を正定聚として生きるとは、「人間としてもつともあるべき生き方ができること」と考える。これを衆生における積極的な仏道の歩みとして位置づけたい。何故なら煩惱を抱きながらもそれに一方的に流されることなく、阿彌陀如來から回向された眞實信心・信心の智慧の導きによって、自らの煩惱を自覺し把握し、より主体的に生きられるからである。

浄土眞宗の仏道において、苦悩の解決された状態を涅槃と規定することに問題はないであろう。とすれば、四諦における滅諦は、浄土における涅槃であり、道諦は眞實信心の獲得とその後の称名の生活を指すと見ることができないか。

ここで私たちは煩惱と苦悩を区別して捉える発想が必要となるのではないだろうか。苦悩が解決できないとすれば、仏道としての条件を欠くことになる。つまり「浄土眞宗では煩惱を滅することができなくとも、苦悩を滅する、あるいは軽減させることはできる」と考えるべきではないだろうか。前節で述べたように釈尊の四諦説では、苦悩の原因を渴愛と説いている。「生老病死」が苦しみとなるのは「欲への渴愛、生存への渴愛、および生存を離れることへの渴愛」を抱くからである。渴愛は煩惱の一つと考えてよい。渴愛を滅することができれば、「生老病死」自体は苦しみではなくなる。

親鸞の展開した浄土眞宗の仏道において、「衆生は煩惱成就の存在である」ことを離れることはない。その意味で、浄土往生に至るまでどこまでも凡夫である。しかし信心の智慧を獲得れば、その煩惱の成り立ちを見取ることができるので、煩惱に苛まれる自己の姿を自覺的に捉えた時点で、煩惱はあつても苦悩は軽減されるのである。そこに智慧による「如実知見」の働きがある。あくまで論理上のことであるが、これを十二支縁起に当てはめるならば、苦悩の

根本原因であるところの無明が「信心の智慧」によって破られるのであるから当然、逆観と同じ過程を辿って、苦惱が消滅すると見ることが出来る。

苦諦と集諦は現実についての認識であるから、浄土真宗においても苦諦と集諦は釈尊の仏道と違いはない。したがって浄土真宗の独自性は、道諦と滅諦において現われることになる。浄土真宗における道諦と滅諦とは何であろうか。以下、浄土真宗の仏道を四諦に配当したい。

集諦（苦の因）：渴愛、煩惱

苦諦（苦の現実）：老病死を初めとする八苦、

十二支縁起における生老死、愁い、悲しみ、憂い、悩み

道諦（涅槃の因）：中道・八正道を「戒定慧」の三学により実践する。

〈浄土真宗の仏道↓〉

① 名号を聞く中で、阿弥陀如来の回向により真実信心を獲得する。

② 真実信心を獲得した後、現生正定聚として真実信心の智慧に導かれる中で、聞法・称名の生活を送る。

滅諦（苦の滅・果）：涅槃

〈浄土真宗の仏道↓〉

① ①（①の果） 真実信心を獲得、現生において正定聚の位に就く。

② ②（②の果） 臨終後、阿弥陀如来の浄土に往生し涅槃を証し、その後、還相回向の働きに付く。

浄土真宗の仏道を四諦に対照させると、真実信心の行人の生活は中道を歩み、八正道を實踐していると捉えることができる。この点を外すと涅槃の証果を得ることができない。なぜなら、親鸞は八正道という表現を取っていない

いが、真実信心を「正念であり、憶念であり、智慧である」と言い換えている。「正念、憶念、智慧」は八正道における正念・正定、および三学における禪定・智慧に相当すると看做すことができるからである。⁽⁵⁾

このように、浄土真宗の仏道の構造を四諦に配当する時、「現代人の問い」は苦諦（すなわち苦の現実）のところで語られることが分かる。

5 現代人の問いに答える真宗

—「現実への苦悩」と「実存への苦悩」からの問い—

現代を生きる私たちは様々な苦悩に苛まれる。ここで、苦悩を「現実への苦悩」と「実存への苦悩」の二つに分けて考えたい。「現実への苦悩」とは、現実が私たちが期待するように運ばれないことに対する不安・葛藤等の苦悩である。一方、「実存への苦悩」とは、孤独（淋しき）、不充足感、虚しさ（満たされない思い）、不自由・束縛感、死の受容等の自己の存在や人生の意味を見つけれない苦悩を指す。

私たちが、このような苦悩に直面するとき、「どのようにすれば苦悩から解放されるのか」、「どのようにすれば苦悩を解決できるのか」という問いを発する。このように苦悩に直面した時に起こされる問いを「現代人の問い」と呼ぶたい。

まず「実存への苦悩」について考えてみよう。苦悩の中でも特に虚無感（虚しさ、満たされない思い、不充足感等）と言いかえられよう）は、人生に対する根本的な問いを呼び起こす。すなわち自己存在の意味についての問いである。「生きるこの意味は何か」、「人生・いのちの意味とは」、「何故、何のために生まれてくるのか」、「自分はどこから来てどこへ行く存在なのか」、「死によって終わる人生の意味とは何か」等のような、人生の意味への根本的な問いが発せられるであろう。「苦悩」と「問い」とは不可分であって、「苦悩」が「問い」を内包していると言ってよい。実

際、現代社会において、このような問いを抱いたとしても、その答えは容易には見つからない。多くの場合、答えを採すのを諦めて、その問いを忘れようとするのではないか。このような問いへの答えは、私たちの日常的な思考によつては見い出すことができないからである。

このような現代人の苦悩から発せられる問いに対する答えを与えることこそ、宗教に期待されるべきものである。真宗学の目的とは、時代とともに質を変えていく人々の苦悩とそこから発せられる問いへの答えをどのように与えられるかというところにあるのではないだろうか。

ここで「実存への苦悩」については、「浄土真宗の仏道」それ自体が解答となつていゝと言つてよい。私たちの実存の問題について浄土真宗が与える答えは次のようになる。私たちは阿弥陀如来の本願に出遇い眞実信心を獲て、信心の智慧に導かれて生きるべき存在であつて、眞実信心を獲た人は「現生正定聚」として、人間としてもつともあるべき生き方ができる。それは「信巻」の「現生十益」に示されるような「知恩報徳・常行大悲」を実践する生活である。⁽⁶⁾そして、その人生は阿弥陀如来の浄土へ往生する歩みである。阿弥陀如来の浄土は、私たちの「いのち」の根源なる世界であり、「一味平等」なる「光と智慧」の世界である。私たちは臨終を契機に、浄土に往生し涅槃を証した後は、浄土を足場として、還相の菩薩として、苦悩する人々の救済の働きに就くのである。これらの道程が自分自身のものであるとうなずくことができた時、「実存への苦悩」は解決されるだろう。ただし、その解決は、理性を基盤とする知的な理解によつてはもたらされない。自身を超えた（阿弥陀如来の智慧の）働きに出遇つてこそ、その問いへの答えが与えられるからである。

次に「現実への苦悩」については、はからいを離れ、如来の智慧の働きを信じ、憶念・念仏し、それにまかせて生きようとする生活の中で、現実の問題を受けとめる努力を続けるならば、苦悩は軽減されるだろう。日常的には、煩惱が起る度に念仏を称え、憶念の心に帰ることによつて、中道の心を保つ努力が求められる。

このことは妙好人の言葉に例を見出すことができる。浅原才市（一八五〇～一九三二）は「腹が立つなら念仏申せ仏も心で南無阿弥陀仏。腹が立つなら念仏申せ、仏もぶつぶつ南無阿弥陀仏」と腹立ちの煩惱が起った時に、念仏を称えて中道の心に帰ろうとしている。また、前川五郎松（一八九〇～？）は「極楽はなむあみだぶつの中にある、出てくだされるそれが極楽 極楽はなむあみだぶつそれやから、うらの地獄をあばき出す あばかれて、うらの地獄に遇うてみりや、地獄のままに、いつも明るい」(7)（筆者注：うらは自分自身のこと）と、念仏を称える時、自身の心の地獄を自覚できると述べる。

先に見た四諦の論理においては、私たちの苦悩は「渴愛」から生まれる。十二支縁起において「渴愛」は無明を根本因として生起する。私たちの全ての苦悩の原因は「無明」であることが出来る。浄土真宗においては、日常生活における「称名・憶念の念仏」が、私たちの心から起こる「食欲・瞋恚・愚痴」という三毒の活動を抑制し、個人の心における智慧の働きを活発化させ、中道の心に引き戻す働きを持つであろう。「心の軌道修正」である。このように「現実への苦悩」は「称名・憶念の念仏」に親しむ生活を続けることによって軽減されると言つてよい。

六 現生正定聚の位置づけについての検討

一 「大般涅槃經」を通して

前田惠學氏によれば、釈尊三十五歳の時の菩提樹下における悟りは最初の「現等覺」であつたという。それから半年ほど経つて、釈尊が初めての安居に入った時に悟りが進み「心解脱（釈尊の説法を聞いた弟子達の解脱）」、「慧解脱（釈尊の菩提樹下の解脱）」よりもさらに高い「無上の解脱」を得られたと言う。(8) 釈尊においても、悟りは深まつていたのである。

『大般涅槃經』は、釈尊がその一生を終えるに当たり、入滅の地クシナガラへと旅をする三カ月間の出来事を叙述

した經典である。そこに釈尊が修行者達に向けて、四諦の真理の重要性について語る部分がある。

四つのすぐれた真理をさとり、通達しないが故に、この長い時間にわたって、わたしもお前たちも、このように流転し、輪廻したのである。(中略) それらの「尊い真理」はすでに見られた。生存にみちびく(妄執)はすでに根絶された。苦しみの根は断たれた。もはや再び迷いの生存を受けるといふことはない」と。(9) (傍線は筆者) すなわち釈尊は、自分も弟子達と同じく流転・輪廻してきた身であることを告げた上で、「四つの尊い真理」が教えのすべてであり、それを「さとり、通達」することによって、迷いの生存を解脱することができると説くのである。釈尊はさらに、修行生活の実際について、同じく修行僧達に向けて説く。

さて尊師はそのナーディカで「煉瓦堂」のうちにとどまって、修行者たちのために、このように数多くの「法に関する講話」をなさった。「戒律とはこのようなものである。精神統一とはこのようなものである。知慧とはこのようなものである。戒律とともに修行して完成された精神統一は大いなる果報をもたらし、大いなる功德がある。精神統一とともに修養された知慧は偉大な果報をもたらし、大いなる功德がある。智慧とともに修養された心は、諸々の汚れ、すなわち欲望の汚れ、生存の汚れ、見解の汚れ、無明の汚れから全く解脱する」と。

このように釈尊は、修行者達に向けて、いわゆる三学の修養を説かれる。戒律を守る生活、定すなわち精神統一の修行とその功德、知慧の修養とその功德、さらに心の修養による諸々の汚れ(欲望、生存、見解、無明)からの解脱である。これら私たちが一般に理解している三学に加えて、心の修養が説かれている点が注目される。釈尊が示された仏道は、これらの修行・修養の実践に集約されると言つてよいだろう。

同経にはさらに、アーナンダの問いに答えて、人々の死後の行く先を示す場面があるが、要約すると以下の四つに分類される。

①修行僧サルハーは諸々の汚れ(欲望の汚れ、生存の汚れ、見解の汚れ、無明の汚れ)が消滅したが故に、すで

に現世において汚れない（心の解脱）（知慧による解脱）をみずから知り、体得し、具現していた。

②カクダという在俗信者は、ひとを下界（欲界）に結びつける五つの束縛を滅ぼしつくしたので、ひとりでに生まれて、そこでニルヴァーナに入り、その世界からものはや（この世に）還ってくることが無い。（その他、尼僧ナングー、在俗信者カーリングガー、ナーディカで死んだ五十人以上の在俗信者達も同様である。）

③在俗信者であるスタッタは、三つの束縛を滅ぼし尽くしたから、（聖者の流れに踏み入った人）であり、悪いところに墮することの無いきまりであつて、必ずさとりを達成するはずである。欲情と怒りと迷いとが漸次に薄弱となるために、（一度だけ帰る人）であり、一度だけこの（欲界の）生存に還つて来て、苦しみを滅ぼしつくすであろう。（その他、ナーディカで死んだ九十人以上の在俗信者達も同様である。）

④スジャータという在俗信女は、三つの束縛を滅ぼし尽くしたから、（聖者の流れに踏み入った人）であり、悪いところに墮することの無いきまりであつて、必ずさとりを達成するはずである。（その他ナーディカで亡くなつた五〇〇人以上の在俗信者達も同様である。）

五つの束縛とは、ブッダゴースのいう生存者を欲界の生存に転生させるものであり、アビダルマ教学では「五下分結」（人を欲界へ結びつける五つの煩惱）として説かれるものである。¹⁰³束縛は「結、煩惱」と同意で、五つの束縛は i 貪欲、ii 瞋恚、iii 有身見（へわれ）とかへわがもの、とかいふ觀念を離れぬ我執、iv 戒禁取見（誤つた戒律や禁制を正しい修養方法であるとして執着すること）、v 疑を指す。

また三つの束縛とは漢訳の「三結」に当たり、預流果を得る人の断すべき三種の煩惱を指す。¹⁰⁴すなわち i 「見結」（我見） ii 「戒取結」（誤つた戒律を行ずることを解脱の因と見なすこと） iii 「疑結」（正しい道理を疑うこと）である。このように「五つの束縛」は「三つの束縛」に貪欲、瞋恚を加えたものであることが分かる。

以上のように、修行僧サールハーは、心解脱・慧解脱を得た「修行完成者」であつたので、みずからの行く先を知

つており、他の修行僧や、信者達の行く先を知る力があつたようである。しかし、釈尊は「さて、アーナンダよ。人間たるものが死ぬというのは、不思議なことではない。しかし、もしもそれぞれの人が死んだときに、修行完成者に近づいて、この意義をたずねるとしたら、これは修行完成者にとって煩わしいことである」と、アーナンダに対して、自分の死後の行く先を自ら知ることのできる「法の鏡」という法門を次のように説くのである。

アーナンダよ。それ故に、わたしはここに「法の鏡」という名の法門を説こう。それを具現したならば、立派な弟子は、もしも望むならば、みずから自分の運命をはっきりと見究めることができるであらう、――わたしには地獄は消滅した。畜生のありさまも消滅した。悪いところ、苦しいところに墮することもない。わたしは聖者の流れに踏み入ったものである。わたしはもはや墮することの無いものである。わたしは必ずさとりを究める者である」と。

アーナンダよ。その「法の鏡」とは何であるか？――それを具現したならば、立派な弟子は、もし望むならば、みずから自分の運命をはっきり見究めることができるであらう、「略」。アーナンダよ。ここに、立派な弟子がいて、ブツダに対して清らかな信仰を起している、「略」。またかれは法に対して清らかな信仰を起している、「略」。またかれはサンガ（つどい）に対して清らかな信仰を起している、「略」。

アーナンダよ。これこそ「法の鏡」という名の法門であつて、それを具現したならば、立派な弟子は、もし望むならば、みずから自分の運命をはっきり見究めることができるであらう、へわたしには地獄は消滅した。畜生のありさまも……以下、上記括弧内に同じ」

ここでいう「法の鏡」は、三宝に対する清らかな信を起した在俗信者が、死後の自らの行く末を、自分で知ることができるとを指す。すなわち自身の生き方において、三宝に対する清らかな信が完成されていることを自ら自覚できる者は、自ら「地獄、畜生のありさまは消滅し、悪い所に墮することなく、聖者の流れに踏み入り、自身が墮

することの無いものであり、必ずさとりを究める者である」(取意) ことが分かるというのである。ここで死後の自らの行く末が分かるのは、決して未来の自分を予見できるからではなく、自分自身のあり様について正確に自覚し、把握できる力を身に付けるからであり、斉藤仙邦氏が指摘するように「現在ある自分の生き方を見つめれば、おのずから自分の運命が見極められる」^(m)からなのである。

そして「法の鏡」を完成することは、浄土真宗の仏道における「正定聚の位に就く」ことに對比されるものであり、ここに「現生正定聚」の原型を見ることが出来る。浄土真宗の仏道において、衆生は、法蔵菩薩の第十八願成就によって、本願に対して疑いのない真実信心を獲得と、かならず仏となるべき身に定まる。真実信心は「如来の本願に対する清らかな信心」であり「如来の智慧」そのものである。如来の智慧を得ることによって、自身の煩惱を見取ることが出来る。それが正定聚に就くことの内実であり、だからこそ往生・成仏の道を歩んでいると言えるのではないだろうか。

『大般涅槃經』には、i 三つの束縛を滅し尽くした段階、次に ii 五つの束縛を滅し尽くす段階、そして iii 諸々の汚れが消滅し、心解脱、慧解脱を得る段階へと境地が深化する過程が示されている。

また「法の鏡」によって自覚できる内容は、前述の三つの束縛を滅ぼしつくした④の内容と同一であるため、三宝に対する清らかな心を起こすことは、三つの束縛を滅ぼし尽くすことと同じ功德を生むものであることが分かる。

これは「信心を確立すること自体が功德を生む」という論理であり、浄土真宗において「真実信心が涅槃の因となる」という論理の原型とも言うべきものである。図示するならば、以下になるだろう。

大般涅槃經

因：三宝に対する清らかな信を起こす ii 三つの束縛を滅ぼし尽くす

↓果：「聖者の流れに踏み入った人」であり、悪いところに墮することの無いきまりであって、必ずさと

を達成する。

浄土真宗

因：（阿弥陀如来の回向によつて）本願に対する真実信心・淨信を獲得する。

↓果：現生において正定聚・不退転（かならず仏となるべき身と定まる）の位に就き、臨終の後、涅槃を証し仏となる。

七 結びに換えて―「現在進行形の研鑽」の必要性―

私たち、衆生には我、あるいは自己という意識がある。初期仏教の五蘊説において、我は「色」すなわち身体と「受・想・行・識」の精神作用として説明される。浄土真宗の仏道において衆生は、煩惱成就の我を保ちながらも、同時に心に阿弥陀如来の回向による真実信心を獲得するという二重の精神構造が提示される。煩惱の影響を受け続ける我と、我を超えた如来の智慧そのものである真実信心とが、一人の衆生の心に同居することになる。私たちは真実信心を獲得ながらも、如来としてではなく、我、あるいは自己という意識を持った個人として生活し人生を歩む。そして日常生活の中で様々な出来事に直面する度に心が動かされ、V・E・フランクが指摘するように常に主体的な判断を迫られるのである。

このように私たちは、真実信心を獲得も、我を主体として生活を営んでいくため、日常的に起こるすべての出来事が刺激となって私たちの我に判断を迫ってくる。それらの出来事が、私たちの煩惱を刺激するため、そこに煩惱と真実信心との葛藤、せめぎ合いが生じるのである。

つまり真実信心を獲得して現生正定聚の位に就いても、煩惱を滅してはいないので、常に煩惱の影響を受け続ける。だから現生正定聚の位に就いても、煩惱の働きに流されないように、常に気をつけて生活する必要があると言えるのだ。

はないだろうか。

釈尊は、仏道をどこまでも戒定慧の三学の研鑽を続けるべきものとして示された。言い換えれば、三学の研鑽を続ける、「現在進行形の研鑽」のところに仏道を位置づけられたと見ることができる。釈尊が遺教として、弟子達に「もろもろの事象は過ぎ去るものである。怠ることなく修行を完成しなさい」との言葉を伝えたことも、これに重なる。

また『増一阿含經』には、釈尊が悟りを開いた後までも福を求め続けられたという逸話がある。釈尊の弟子であった阿那律は釈尊の説法中に居眠りをしてしまい、後でそれを釈尊から咎められた。彼は深く懺悔し不眠を誓い、それを実践したために盲目となってしまう。ある時彼は、自身の衣を繕うのに針に糸を通すことができず、誰か「福を求むる羅漢」にそれを依頼しようと念じた。その時、釈尊が阿那律のもとへ糸を通して来てくださったという。阿那律は釈尊が「福を求むる羅漢」ではないと、釈尊の助けを拒んだが、釈尊は阿那律に「世間に福を求むる人として我に過ぐるは無し。如来は六法において厭足有ること無し。云何が六法と為す。一には施。二には教誡。三には忍。四には法説義説。五には將護衆生。六には求無上正真道なり」と語られ、阿那律の考えを否定される。このことから釈尊自らが、悟りを開いた後も倦むことなく道を求め、衆生を救う実践を続けておられたことが分かる。釈尊は、阿那律のために針に糸を通すことも衆生を護る実践の一つと考えておられたのであろう。

前節までの考察を通して私たちは、釈尊の解脱が一度に得られたものではなく、二段階を踏んで「無上の解脱」に達せられたことを確認した。また在家信徒達において、「三つの束縛から離れた段階」から、「五つの束縛を離れた段階」へと、その悟りの境地を深めていく道が示されていることも分かった。さらに「三つの束縛から離れた段階」は、三宝に対して清らかな信を起こした「法の鏡」と同一であり、それが浄土真宗の仏道における「眞実信心を獲て現生正定聚に就く」段階と対照できることも確認できた。

このような論理を踏まえるとき、浄土真宗における現生正定聚は、往生・成仏が決定した位でありながら、煩惱成

就の衆生である我が身においては、釈尊の示された三学にあたるところの「現在進行形の研鑽」を離れることができないものであるという論理に導かれるのである。

それでは、浄土真宗における「現在進行形の研鑽」とは一体何であらうか。筆者は先に、浄土真宗における念仏が、三学における「定慧」に該当することについて検証したが、そのことを前提として考えてみたい。「現在進行形の研鑽」の多くは、真宗の門徒において信仰生活を維持・継続するための「日課」として日常的に行われてきたものと考えられ、その研鑽は「自力の行」ではなく、いわゆる「不回向の行」としての性格を持ち、阿弥陀如来の本願力に自身の存在をまかせようとする、あるいは托身しようとする思いに基づく。

ここで浄土真宗における「現在進行形の研鑽」を、「寺院等を中心とした念仏サンガに身を置くことにより共に研鑽する仲間を得る中、合掌・称名・憶念の念仏と共にある日常生活を送り、朝・夕の読経と法語の拝読、さらに寺院等における聴聞に参加する等の努力」と定義することにしたい。このような主体的な姿勢と努力なしには、仏道自体が成立しないと見なければならぬ。

ここに挙げた「現在進行形の研鑽」は、真実信心を獲得する以前においては、衆生をして真実信心の獲得へと導く働きを持つものであり、真実信心を獲得した後は、自己の内なる煩惱とのせめぎ合いの中で、常に阿弥陀如来の智慧である「真実信心」に立ち返るための実践という意味づけになる。

筆者は先に、親鸞が「御消息」を通して、獲信のためにどのような努力を門弟達に対して勧めたのかについて考察した。親鸞は、阿弥陀仏のちかひ・仏智の不思議の働きが衆生に届いた後、衆生の行為として「i 阿弥陀仏のちかひを聞き、ii はからひを離れ、iii かひの不思議を信じ、iv 名号を称え、v ちかひの働きにまかせろ」と言う五項目にわたる努力を続けることを、門弟達に勧めていたことを確認した。親鸞「御消息」において、これらiからvは、獲信の前後を通して行うべきものとして説かれており、筆者はこれらを「本願力に乗託するための努力」と呼んだ。

奇しくも、これら「本願力に乘託するための努力」は、本論考が導き出した「現在進行形の研鑽」の内容と重なる。両者は、浄土真宗の教学の上には位置付けられては来なかったけれども、門信徒の信仰生活の中で自然に行われ、継承されてきたものと言いうことができるだろう。

「現代人の問いに答える真宗教の構築」のためには、私たちの認識の転換が必要である。すなわち浄土真宗が「現在進行形の研鑽」を行う、主体的な仏道であるという認識に立つことである。真実信心を獲ることは、往生浄土を目指す仏道における通過点であり、「現在進行形の研鑽」は、獲信の前と後を貫く常なる姿勢である。親鸞が「御消息」を通して弟子達に「本願力に乘託するための努力」を勧めた事実、そのことを裏付けるものと言える。

親鸞は、二十九歳で法然に出遇い、建仁辛酉の暦、「雜行を棄てて本願に帰した」。しかし恵信尼の手紙にあるように、時に本願に対する信頼が揺らぐこともあり、その度に真実信心に帰る努力を行った。そのようにして煩惱と真実信心のせめぎ合いの中で内省を深め、晩年に至って「自然法爾章」を著すことになった。「自然法爾章」に表われた境地は、決して二十九歳の親鸞のものではない。生涯にわたったゆめ研鑽を続けた親鸞が至った境地である。そこに筆者は、親鸞における真の主体性の開花を見るのである。

※本稿は、二〇〇九年六月十四日、国際真宗学会（於：龍谷大学）において発表した内容に加筆したものである。

註

- (1) 「来迎は諸行往生にあり、自力の行者なるがゆゑに。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ゑなり。また十惡・五逆の罪人のはじめて善知識にあうて、すすめらるるときにいふことなり。真実信心の行人は、摂取不捨のゆゑに正定聚の位に住す。このゆゑに臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心の定まるとき往生また定まるなり。来迎の儀則をまたず。」（『浄土真宗聖典註釈版』へ以下、『註釈版』と略す）七三五頁

- (2) 高崎直道『仏教入門』東京大学出版会、一九八三年、七〇頁。（パーリ聖典『律蔵』より）

(3) 高崎直道「前掲書」七二～七三頁。(パーリ聖典「律藏」より)

(4) この点は高崎直道の指摘するところである(高崎直道「前掲書」七四頁)。

(5) 念仏と定慧の關係については拙論「藤能成「禪と念仏―定慧と親鸞の念仏―」、九州龍谷短期大学紀要」五五号、二〇〇九年)で考察したので参照されたい。

(6) 「註釈版」二五一頁。

(7) 前川五郎松「一息が佛力さま」私家版、一九八一年、四二頁。

(8) 前田惠學氏によれば、「律藏」「小品」には、釈尊に二度の悟りがあったという記述があり、このことは殆ど知られていないという。(前田惠學「仏教の開祖・釈尊とその思想」九州龍谷短期大学仏教文化研究所「仏教文化」十八号所収、二〇〇二頁)

(9) 中村 元訳「ブツダ最後の旅―マハーバリニッバーナ経」岩波文庫、一九八〇年、四三～四五頁。

(10) 中村 元訳「前掲書」五一頁。

(11) 中村 元訳「前掲書」四六～四九頁。「大般涅槃經」のこの部分に関しては、斉藤仙邦氏が詳細に分析されており、本稿における考察は氏のご教示によるところが大きい。(斉藤仙邦「二〇〇八」)

(12) 中村 元訳「前掲書」二五頁。

(13) 中村 元訳「前掲書」注記より(二一七～二一八頁)。

(14) 中村 元訳「前掲書」注記より(二一八頁)。

(15) 中村 元訳「前掲書」四九頁。

(16) ブツダに対する清らかな信仰とはへかの導師は、このように、真人・正しくさとりを開いた人・明知と実行とを完成している人・幸いな人・世間を知っている人・無上の人・頑かな男を統御する御者・神々と人間との師・ブツダ(覚った人)、導師である、法に対する清らかな信仰は、(導師がみごとに説かれた法は、現にありありと見られるものであり、直ちにききめのあるものであり、実際に確かめられるものであり、理想の境地にみちびくものであり、諸々の知者が各自みずから証するものである)、サンガに対する清らかな信仰とは(導師の弟子のつどいは真つ直ぐによく実践している。導師の弟子のつどいは正しい道理にしたがつて実践している。導師の弟子のつどいは和敬して実践している。導師の弟子のつどいは、すなわち二人ずつ四組と八人の人々(四双八輩)とであるが、かれらを敬うべく尊ぶべく、もてなすべく

合掌すべきであり、世間の最上の福田である」と示されている。へこの点については、齊藤仙邦教授（東北福祉大学）よりご教示いただいた。中村元訳「前掲書」五〇～五一頁、二五頁。

- (17) 齊藤仙邦氏は「法の鏡」の意義について次のように指摘する。「この「法の鏡」という教えは、現在ある自分の生き方を見つめればおのずから自分の運命が見極められるのだという意味で重要である。また、自分の運命が見えるという「法の鏡」という教えを実践すればいいというメッセージも伝わってくる。」（齊藤仙邦「死後の運命」と輪廻に対するブツダの態度について―ブツダ最期の旅から―）『東北福祉大学生涯学習センター年報』第八号二〇〇八年）

- (18) この点は、二種深信の構造に現れている。

- (19) 「われわれが人生の意味を問うのではなくて、われわれ自身が問われた者として体験されるのである。人生はわれわれに毎日毎時間を提出し、われわれはその問いに詮索や口先だけでではなくて、正しい行為によって応答しなければならぬのである。」（V. E. フランクフル「夜と霧」みすず書房「一九六一」、一八三頁）

- (20) 中村 元訳「前掲書」一五八頁。

- (21) 「増一阿含経」卷三十一「力品第三十八ノ一」（大正新脩大藏経「二一七一九a～b」）この逸話における釈尊の態度については、大中英英氏（栃木県野木町・法得寺住職）よりご教示賜った。

- (22) 藤 能成「禅と念仏―定慧と親鸞の念仏―」、九州龍谷短期大学紀要「五五号、二〇〇九年。

- (23) 藤 能成「前掲論文」、四三～四五頁。

- (24) 藤 能成「浄土真宗における主体性（Ⅲ）―「御消息」に見る獲信の過程―」、「仏教文化」十九号、九州龍谷短期大学仏教文化研究所、二〇〇九年。

- (25) 本稿は二〇〇九年六月、国際真宗学会で発表した内容に加筆したものであり、その時点で筆者は、浄土真宗の仏道が「現在進行形の研鑽」を伴うものであることを指摘していた。その後筆者は、同年十二月、「浄土真宗における主体性（Ⅲ）―「御消息」に見る獲信の過程」を脱稿したが、その中で親鸞が「御消息」において門弟達に「五項目の実践」を勧めたことが確認できた。これら五項目は、奇しくも筆者が前に指摘していた「現在進行形の研鑽」の内容と一致するものであった。

- (26) 「恵信尼消息」第三通には、親鸞の述懐として、親鸞四十二～三歳の頃、名号を不足に思い、衆生利益のために三部經千部を読み始めたが、途中でそれが人の執心、自力の心であると気付き、読むことをやめたことを記している。（註釈

版」八一六～八一七頁)

〈参考文献〉

〈書籍〉

高崎直道著『仏教入門』東京大学出版会、一九八三年。

中村元訳『ブッダ最後の旅―マハーパリニッバーナ経』岩波文庫、一九八〇年。

V. E. フランクル著・霜山徳爾訳『夜と霧』みずす書房、一九六一年。

〈論文〉

齊藤仙邦「『死後の運命』と輪廻に対するブッダの態度について―ブッダ最期の旅から―」、『東北福祉大学生涯学習センタ

ー年報』第八号所収、二〇〇八年。

前田恵学「仏教の開祖・釈尊とその思想」、九州龍谷短期大学仏教文化研究所『仏教文化』十八号所収、二〇〇九年。

藤 能成「浄土真宗における主体性(Ⅰ)―「祈り」の問題を契機として―」、『仏教文化』十七号、九州龍谷短期大学仏教

文化研究所、二〇〇八年。

藤 能成「浄土真宗といのり」、『真宗研究』第五三輯、二〇〇九年。

藤 能成「禪と念仏―定慧と親鸞の念仏―」、『九州龍谷短期大学紀要』五五号、二〇〇九年。

藤 能成「浄土真宗における主体性(Ⅱ)―行と信の関係を中心として―」、『仏教文化』十八号、九州龍谷短期大学仏教文

化研究所、二〇〇九年。

藤 能成「浄土真宗における主体性(Ⅲ)―「御消息」に見る獲信の過程―」、『仏教文化』十九号、九州龍谷短期大学仏教

文化研究所、二〇一〇年。

キーワード 大般涅槃經 四諦 現生正定聚

現代人の問いに答える真宗学の構築に向けて(藤)