

親鸞教学における現生正定聚の意義——北米開教区における布教活動経験にもとづいて——

藤原ワンドラ 睦

はじめに

『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行証文類』と略す）「証文類」の冒頭において、親鸞は「然煩惱成就凡夫、生死罪濁群萌、獲^レ往相回向心行、即時入^二大乘正定聚之数^一。住^二正定聚^一故必至^二滅度^一」①（しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即時の時に大乘正定聚の数に入るなり。）と述べ、往相回向の行信を獲る現生において正定聚に入り、必ず滅度に至ると説示している。浄土教の伝統において正定聚の位は浄土に往生して獲るものと考えられていたが、親鸞は浄土三部経や七高僧の論・釈を深く考察することによって、それまで顕かにされていなかった新しい解釈といえる「現生正定聚」という教義を展開した。その独自の教義とは、信一念の現生において往生即成仏が決定する正定聚の位に入ることである。この主張は『末灯鈔』第一通のなかで「信心のさだまるとき往生またさだまるなり」②といわれ、『一念多念文意』では「正定聚」の左訓に「必ず仏になるべき身となれるとなり」③とされ、まさしく

成仏に定まった位を意味する。

北米開教区におけるこれまでの布教活動経験から学んだことであるが、アジアでは、ものごととは変化し頼れるものではないので「執着するな」と伝統的に理解される一方で、アメリカ仏教では無常だからこそ、現世主義を強調する場合が多い④。現実思想を重視するアメリカ人の価値観から、浄土真宗における正定聚を現生往生や滅度密益、また聖道門的理解である即身是仏や即身成仏のように理解される傾向があるなかで、その点に関して親鸞の著作を中心に正確な理解を深めることにする。また、親鸞が「現生正定聚」思想を、どのような教理的根拠、歴史的社会的背景、信仰体験によって成立させた、それは親鸞にとって何を意味したのか、またその教えは、現代を生きる私たちにとってどのように反映されるのか。北米開教区の真宗門徒の事例を参考にしながら、現代人による「現生正定聚」の受容の可能性を探りながら、親鸞教学における現生正定聚の意義を考察する。

第一章「現生正定聚」思想の成立根拠と親鸞の理解

第二節 原始仏教經典における「正定聚」

親鸞の「現生正定聚」思想の成立根拠を考察するうえで、「正定聚」という言葉のルーツを辿ると、最古の記載としては、漢訳では『長阿含經』^⑤第八卷、衆緣經第五の文と、それに類する単独經典である『大集法門經』^⑥であるとされ、仏教經典の成立の比較的早い時期から用いられていたことが推定される。^⑦ 邪定聚と正定聚と不定聚という「三聚」のいう集号名詞はパーリ語による五部ニカーヤのひとつである『長部經典』(ディイガ・ニカーヤ、Dīgha-nikāya)に収められている「等誦經」(Saṅgīti-suttanta)にあり、その表記は Tayo rāsi, Micchatta-niyato rāsi, sammatta-niyato rāsi, aniyato rāsi. などである。^⑧ パーリ語の sammatta-niyato rāsi, micchatta-niyato rāsi, aniyato rāsi の意味を調べてみる。

* sammatta-niyato rāsi — 正定聚「正しくきとりを得ること
に定まった類聚」

* micchatta-niyato rāsi — 邪定聚「きとりに反して、そこ
に至ることのできない類聚」

* aniyato rāsi — 不定聚、正定聚とも邪定聚とも未だ定まら
ない類聚

とあり、また「正定聚」を意味する 'sammatta-niyato rāsi' のそれぞれの単語の意味は 'sammatta = completeness, perfection

であり、'niyato' = to stop, stay, remain, fasten, 'rāsi' = mass, group, number など、「完全にくくりつけられた身になること」^⑩であると考えられる。よって、「正定聚」は「正しくきとりを得ることに定まった類聚」として理解できる。

親鸞はこの三聚のテクニカル・タームを著作のなかで用い、まずは、「正定聚」の語を『教行証文類』の「信文類」の標挙の標願と細註に、「至心信樂之願 正定聚之機」^⑪とし、「邪定聚」、「不定聚」を「化身土文類」において「至心発願之願 邪定聚機 雙樹林下往生」また「至心回向之願 不定聚機 難思往生」^⑫と記している。「正定聚」の語は「三帖和讃」においても頻繁に用いられているが、なかでも高田派専修寺藏国宝本(以下、「国宝本」と略す)『浄土和讃』『讃阿弥陀偈讃』(二二)に三聚の語をすべて用いたものが見られる。

安樂國をねがふひと 正定聚にこそ住すなれ 邪定・不定聚く
になし 諸仏讃嘆したまへり^⑬

同和讃の「邪定」と「不定聚」には国宝本と高田派専修寺藏顕智上人書写本(以下略して顕智本)には入念な左訓が施されている。また、三聚の「邪聚」「不定聚」および「正定聚」については、『一念多念文意』に次のように示されている。

『經』(大經卷下)に「無諸邪聚及不定聚」といふは、「无」はなしといふ。「諸」はよろづのこと、いふことはなり。「邪聚」といふは、雜行雜修万善諸行のひと、報土にはなければなりと

いふなり。「及」はおよぶといふ。「不定聚」は、自力の念佛、疑惑の念佛の人は、報土になしといふなり。正定聚の人のみ眞実報土にむまるればなり。¹⁵⁾

すなわち、親鸞の三聚の理解は、次に示すようになる。

* 正定聚の人……………眞実報土に生まれる人（『大經』第十八願の機）

* 邪定聚の人……………自力推行雜修万善諸行の人（『觀經』第十九願の機）

* 不定聚の人……………自力の念佛の人、疑惑の念佛の人（『阿彌陀經』第二十願の機）

第二節 大乘仏教經典における「正定聚」

「正定聚」の語やそれを意味する語は、大乘仏教經典以前の部派仏教であるアビダルマ論書のひとつである『舍利弗阿毘曇論』（曇摩耶舍・曇摩崛多等訳、四一四～四一五年頃訳）¹⁶⁾では、正定聚とは正決定の人、あるいは聖五根をすでに得た人のこと、邪定聚は五無間業を作った人のことを意味し、その報果を受けていない人を不定人とし、前者二者でない人であるとされる。『俱舍論』（二〇卷、世親造、玄奘訳、六五一年訳）¹⁷⁾では、正性定聚のことで、一切の煩惱を余すことなく断じたところと理解されている。最後に『成実論』（十六卷、訶梨跋摩造、鳩摩羅什訳、四一一年訳）²⁰⁾では、「正定聚」は「泥洹」(nirvāṇa)への道に入るものとされている。初期大乘仏教

親鸞教学における現生正定聚の意義

經典の般若經では、『摩訶般若波羅密經卷第十七』（後秦龜茲国三藏鳩摩羅什訳）に、菩薩が六波羅蜜行を行じることによって仏国土を淨め、邪聚の衆生がいないようにしたいという誓願が示されている。²¹⁾また、『妙法蓮華經卷第七』（後秦龜茲国三藏鳩摩羅什訳）普賢菩薩勸發品第二八では、「入正定聚」は四法のなかに入っている。²²⁾梵語『法華經』(Saddharma-puṇḍarīka-sūtram)で「入正定聚」の語は、「niyata-rāsi-vyavasthita」と表現されており、その意味は「安処に入ることが決定した人びと」であって、この表現は「正定聚」の梵語表現とその意味を把握するうえでは、重要な資料と考えられる。²³⁾つぎに、浄土教の基礎經典として、その發展の中核を担った『無量壽經』では、いわゆる魏訳の『無量壽經』・唐訳の『如來會』・宋訳の『莊嚴經』において、類似した「正定聚」の表現がとられているが、魏訳の『無量壽經』より古い漢訳とされている『阿彌陀三耶三仏薩樓仏壇過度人道經』（以下、『大阿彌陀經』と略す）や『無量清淨平等覺經』（以下、『平等覺經』と略す）では、第十一願の漢訳において「正定聚」に相当する表現はみられない。このことは、古く形成された無量壽經では、仏国土に生まれた者が「正定聚に住する」という概念はなかったことが考えられる。²⁵⁾

第三節 親鸞の「現生正定聚」の理解

親鸞による「現生正定聚」思想展開の根拠は、あくまで浄土經典や菩薩による論に立脚したものであり、決して独断的なものではな

い。現生における正定聚を示唆する文証としては『大經』『流通文』において、「若有衆生、聞此經者、於無上道、終不退転。」と説かれていることや、また『阿弥陀經』『証誠段』では、阿弥陀仏国に生れたいと已に願ひ、または今願ひ、あるいはこれから願うなら、みなこの上ない悟りに向かつて退転することがない位に至り、その国に已に生れているか、または今生れるか、あるいはこれから生れるのであると示されていることから、過去・現在・未来における往生者が語られていて、現生において「正定聚」を解釈する根拠であるとされている。

また、「証文類」で「異訳の大經」である『如来会』の第十一願成就文にある「彼国衆生、若当生者」を「かの国の衆生、もしまさに生れんもの」と読むことによつて、正定聚の機とは単に浄土に往生したものではなく、これから浄土に往生するものという意味が含まれていることを示して、正定聚に住するのは現生において可能であると示した。この主張は、『浄土三経往生文類』において、『如来会』の十一願成就文の「彼国衆生、若当生者（かの国の衆生と、もしまさに生れんもの）」と示すことによつて、魏訳の『無量寿經』にある「其有衆生、生彼国者（それ衆生あつて、かの国に生れんもの）」の「生」を「生まれむ」と読んで、正定聚の機には、これから浄土に往生するものという意味が含まれていることを顕かにした。親鸞は「証文類」でこの『如来会』の引用のあと、曇鸞の『無量寿經優婆塞含願生偈註』（以下、『論註』と略す）から『浄土論』曰、

「莊嚴妙聲功德成就者、偈言梵聲悟深遠微妙聞十方故。此云何不思議。經言、若人但聞彼国土清淨安樂、剋念願生、亦得往生、即入正定聚。此是国土名字為佛事。安可思議。」と引用して、正定聚の機には現生において剋念願生するもの（未往生者）と、浄土に往生したもの（既往生者）の二種類があると転釈を行っている。同内容については『浄土三経往生文類』および『一念多念文意』にも記載されている。

親鸞が正定聚に住するのは現生において可能であることを述べる根拠としては、さらに七高僧の第一祖である龍樹菩薩と前述した第三高僧の曇鸞の書物の内容にも窺うことができる。

爾者獲真實行信者、心多歡喜。故是名歡喜地。是喻初果者、初果聖者、尚睡眠懶墮不_レ至二十九有。何況十方群生海、歸命斯行信者撰取不_レ捨。故名阿弥陀佛。是曰他力。是以龍樹大士（十住論卷五易行品）曰「即時入必定」。曇鸞大師（論註卷上意）云「入正定聚之数」。仰可憑_レ斯。專可_レ行_レ斯也。親鸞にいたる仏教の流れにおける理解では、正定聚とは菩薩の階位の十地位の初めの位である四十一階位あるいは成仏決定位である八地とされるが、親鸞は「行巻」において真実の行信を獲れば歡喜地に至るとしている。この「歡喜地」の言葉は「行巻」においては右の箇所と「正信念仏偈」のなかの二カ所のみを使用されているが、厳密な菩薩の四十一階位を示すのではなく、真実の行信を獲たものの境地を表現したもので、「不退転地」、「等覚の位」「一生補処の

位」、また「便同弥勒」と同意義と考えられる。前述の引用文にある龍樹菩薩の「即時入必定」は、『十住毘婆沙論』『易行品』の「弥陀章」³⁶にあり、龍樹菩薩はこの文によって、阿弥陀仏の無量力功德を信じる人は、現生において即座に入必定、すなわち正定聚の位に入ると説いている。これに従って、「正信偈」の「龍樹章」では、「憶念弥陀佛本願 自然即時入必定（弥陀仏の本願を憶念すれば、自然に即の時必定に入る）」³⁷と示され、「必定に在るといふは、まことに念ずればかならず正定聚にくらゐにさだまる」と理解された。曇鸞の「入正定聚之数」の文は、『論註』の冒頭で示されており、その内容は菩薩が阿毘跋致すなわち正定聚の位を求めるにあたつて難行道と易行道の二つに道があるが、「五濁の世、無仏の時」に阿毘跋致を求めるのは難であるので、信仏因縁によって阿毘跋致に至る易行道を勧めるなかで、曇鸞は天親菩薩の著した『無量寿経優婆塞舍願生偈』（浄土論）の教えを「上衍の極致、不退の風航」³⁸として、五濁無仏の時代において必ずさとりに至ることができる「阿毘跋致」すなわち正定聚の位に入ることとを『論註』の主眼とした。また、曇鸞は『論註』巻下、「利行満足章」において「入大乘正定聚」³⁹近阿耨多羅三藐三菩提。入浄土已更入如来大会衆数。」⁴⁰と示し、大乘正定聚に入るといふことは阿耨多羅三藐三菩提という涅槃の真因に近づくことであり、浄土往生することは阿弥陀仏の聖衆の仲間に入ることであると示している。

この章では、浄土教の伝統的理解であつた彼土における正定聚の

思想を現生において展開可能であると解釈した論理の根拠を浄土経典と論釈を中心に考察した。親鸞は名号を聞思する獲信の一念同時に「即得往生住不退転」の正定聚の益を得るといふ信益同時の義を顕かにした。内藤知康氏が指摘されるように、「親鸞の「正定聚」に関する独創的な發揮とは、従来の見解での命終以前（現生）往生以前此土、命終以後（来生）往生以後彼土という構図において、それまで命終以後（来生）往生以後彼土において語られていた住正定聚を、命終以前（現生）往生以前此土において語ったところにある」⁴¹。親鸞が「証文類」の冒頭で述べるように往相回向の行信を獲る現生において正定聚に入ることができるとする説示は、往生後に成仏し滅度に至ることが決定する事態であり、その方向性は現世における入正定聚から来世の滅度へと向かっているといえる。

第二章 現実の救いとしての「現生正定聚」の主張とその理由

この章では、聖教において正定聚の機が受ける現生での利益と現実の救いについて考察するとともに、それらの表現と主張は、親鸞にとって何を意味したのかについて検討を加えることにする。まず、正定聚の機が信益同時に受ける利益として現生十種益の説示が「信文類」信一念釈に述べられる。⁴²最後の入正定聚の益は総益と呼ばれ、その内実は別益と呼ばれる一から九であり、普賢大円氏によれば、

「それぞれの別益は正定聚の益のなかに含まれている限りない尊い宗教的生命の内容を選び出したものである」と述べられている。^④それらはまた、親鸞が自己の信仰経験を通して獲信した宗教的法悦のすがたを表現したものと考えられる。

正定聚の機は「釈迦諸仏の弟子」、「善き親友」、「便同弥勒」また「如来と等し」と表現され、阿弥陀仏から受ける利益が讃えられる。「信文類」便同弥勒釈の御自釈において、「真知弥勒大士窮_ニ等覚金剛心_一故、龍華三會之_レ晝、当_レ極_ニ无上_一覚位。念仏衆生窮_ニ横超金剛心_一故、臨終一念之_レ夕、超_ニ証大般涅槃_一。故曰_ニ便同_一也。」^④と述べて、等覚の最高位の菩薩である弥勒は自力聖道門の金剛心によって、龍華三會の晝をもって一生が終わったときに妙覚の仏果を証するが、真仏弟子である正定聚の機は横超の金剛心によって臨終の一念に浄土に往生して仏果である大般涅槃を証するとして、結果的には、両方とも無上覚位を悟ることになるので、正定聚の機も等覚の弥勒と同じであると主張される。

正定聚の機を釈迦諸仏の弟子と示したことについては、法然の専修念仏を非難した鎌倉旧仏教側であった法相宗の貞慶や華嚴宗の明恵房高弁への反論として対外的な理由が考えられる。^⑤親鸞は正定聚の機を釈迦諸仏の弟子であると主張することによって、法然浄土教の専修念仏の教えを正統化し、聖道仏教による『法華経』思想の堅金の金剛心の菩薩である弥勒菩薩と浄土教の他力横超の信心の正定聚の機を同等に置くことで、阿弥陀仏から回向される他力の功德を讃

えたといえる。親鸞は、正定聚の機を便同弥勒に留まらず、『華嚴経』における如来同等思想を取り上げて、『華嚴経』言、「聞_ニ此法_一」^⑥歡喜信心、無疑者、速成_ニ无上_一道。與_ニ諸如来_一等。」とし、「如来と等し」とまで表現している。この引文について『末燈鈔』第四通で、成就文で述べられる威神功德とは名号がもつ徳であり、仏正覚の果徳が成就された名号が回向され、領受される信一念同時に、正定聚の機に至ることによって「如来と等し」とされている。このように、「信巻」真仏弟子釈において、親鸞は他力回向の信心を獲たところの正定聚の機を「弥勒と同じ」と表現し、また「如来と等し」と表現するが、「同じ」、「等し」の語を用いることによって弥勒と如来に一線を引き、現生の信一念において入正定聚することは、如来の正覚を得ることではないとする親鸞の厳格で謙虚な姿勢を窺い知ることができる。

親鸞の示す正定聚の救いとは、信心獲得すれば阿弥陀仏の心光に摂取され、そのことは「とき日おもへだてず正定聚の位につきさだまる」^⑦と表現されるように、現生において成仏決定要期の身に定まるといふ信益同時を顕す。現生の利益は、あくまでも入正定聚であり、往生成仏を意味しない。成仏は往生後の彼土において受ける利益であり、親鸞は臨終一念において往生を語るうえからのもの、往生という事態は現生において説かれたのではないことは明白といえる。^⑧また、「等正覚」、「不退転」、「阿毘跋致」、「阿惟越致」や「次如弥勒」の言葉は、「仏になるべき身となる」という「正定聚」と同義

語として位置づけられている。現生における救いの構造は獲信によって撰取^{⑤2}され、入正定聚となることであり、同時にそのことは必然の事態として来世において往生即成仏も導かれるという救いの方向を示すことになる^{⑤4}。

親鸞が顕かした現実の救いとしての「現生正定聚」の主張が何を意味するかを考えると、二〇年におよぶ比叡山での修行にもかかわらず絶望の境地にいた親鸞は、阿弥陀仏の本願に出会い、聞思し信順するなかで、閉ざされた救いの道が開かれて新しい世界が広がったと考えられる。比叡山での修行生活も決して無駄ではなく、本願への誘因であったと肯定できるようになった。この思考の転換は、決して親鸞の内から形成されたものではなく、真実の教えから与えられ起生したものである。本願を聞思することによって自己の罪悪性がより鮮明に映し出されるなかで、いよいよ阿弥陀仏からの絶対他力の救いが今、自分に届いているという確信が強まっていった。そのことは、遇い難く聞き難い如来の本願に今遇うことができ、已に聞くことができたという確信と撰取不捨に抱き取られているという自覚が現生において顕かに認識されたといえる。親鸞はその思いを『教行証文類』『総序』で、「誠哉、撰取不捨真言、超世希有正法、聞思莫^{⑤5}遅慮。」と述べ、『歎異抄』第一条では、「弥陀の誓願不思議にたすけられまゐらせて、往生をばとぐるなりと信じて念仏申さんとおもひたつころのおこるとき、すなはち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり。」^{⑤6}と示され、念仏の心が湧き起るときは、もう

すでにして、阿弥陀如来の撰取不捨の利益にあずかっているとされている。

親鸞の説くところの現生で正定聚の入ることと、成仏後の滅度の仏果を証することは一益法門ではなく、現当二益である。しかし、滅度のさとりを果を滅度密益とする異義の誤解は、聖浄二門の立場の混同によるものであり、内藤知康氏が指摘されるように「現生において往生・成仏をとなえる根底には死後の否定と正定聚を未完成なものとし、正定聚のみでは満足せずに、その欠けたところを補完しようとして、往生または成仏を説こうとするのではないか」^{⑤7}とされることには、いつの時代においても否定し難い人間としての凡情の表われと理解できる。また、桐溪順忍氏は、一益法門がなぜ浄土真宗では異安心であるかについての私案として、「これで証果を得たのだという思想は、人間の生活を固定化して、生活の前進の動きを停止するものとなるのではないか」^{⑤8}と述べている。親鸞は、正定聚は現生に得る益であり、滅度の仏果は臨終一念の彼土の益とし、正定・滅度の二益として説示していることは明白であり、そのことは現生において自己の罪悪感に内省しながらも、今、救われるようこびを感じつつ、念仏者として現実を生き抜く原動力が現生正定聚論から芽生えてくると考える。

第三章 「現生正定聚」理解の受容の可能性

それでは、これまでの第一、二章にもとづいて、親鸞が今、救わ

れるよろこびと説示した「現生正定聚」の教えは現代を生きる私たちにとって、どのように反映されるべきものだろうか。

村上速水氏は論文「親鸞のよろこび——現生正定聚の理解について——」のなかで、「現世が充実してこそ、来世も必然的に充実する」といふべきである。(中略)信をうることに於いて、はじめて往生浄土の道が明らかとなるのである。」とされ、論文の最後に「特定の人を除いては、浄土往生を願求することなど期待すべくもない大多數の現代人に対して、未来が現在を支えているような正定聚の理解と解釈は、何ら救いとならないことを銘記すべきではなかろうか。」と結ばれている。この論文は一九七三年に書かれたものであり、三十年前のその当時においてすら、浄土往生を願求することなど期待もされなかった状態であったことから推し量れるように、その傾向は、より一層に現実主義と人間中心主義が幅をきかせる現代社会に生きる現代人のあいだで加速化していることは否定できない事実であろう。経験主義中心の人生観を持つ一般の現代人にとって自己の死後を考えることは容易ではないが、少なくとも死後の理解を持つことは、死に対する恐怖を和らげ、いくらかの安心を与えるてくれることは否定できないだろう。しかしながら、死後のことは現世における獲信によって必然的に決定されることであるとしたのが親鸞である。動乱期の鎌倉時代に生きて、迷いから悟りの道を求道し続けた親鸞は、現世における獲信によって往生浄土の道は開けるとし、それまでの来世から現世への救いのベクトルを現世から来

世に変えることによって現世において獲信すること、すなわち現生入正定聚がいかに意味深いことであるかを生涯にわたって説示したのである。村上氏のいう「現世が充実する」とは、言うまでもなく物質的・肉体的な充実を意味するのではなく、精神的な内なるものに対する充実、すなわち宗教的救済を意味する。この章では、親鸞の「信心の定まるとき往生また定まるなり。」の説示を、村上氏の「現世が充実してこそ、来世も必然的に充実するというべきである。」という言葉に重ねて、「現世が充実する」ことに焦点を当てて、北米開教区の一真宗寺院の念仏者の事例を紹介しながら、「現生正定聚」の受容の可能性について考察を試みる。アメリカ合衆国のもつ複合民族国家、宗教多元社会の特色を十分に生かすために、エスニック(人種)性、個々の宗教背景、年齢、性別の多様性に富むように配慮して、事例対象者を選定した。実際のインタビューは二〇一一年夏に、現地真宗寺院において日英両語で行われた。個人情報の保護のために氏名は記載していない。^⑧

(事例1) A氏 (白人男性、真宗改宗者、以前キリスト教(カトリック) 55歳)

A氏はローマ・カトリック教の白人家庭に生まれたが、寛容な多元的宗教観を持つ母親に育てられた。仏教徒であるタイ人の妻と二人の子供に恵まれたが、二〇〇六年の四〇歳半ばで、重篤な筋肉の萎縮と筋力低下をきたす神経変性疾患である筋萎縮側索硬化症(ALS; Amyotrophic lateral sclerosis, ルーゲーリック病とも呼ばれる)と診断された。筋

萎縮側索硬化症は、極めて進行が速く、二〇一〇年夏には、人工呼吸器の装着した車椅子で外出も可能であったが、一年後の二〇一一年夏にはベッド生活を余儀なくされ、首下の筋肉は完全に麻痺していた。このインタビューは、彼の自宅で行われ、以下はA氏の言葉を日本語訳したものである。

「私は、筋萎縮側索硬化症という難病を通して、自分の生死の問題と向き合うなかで、宗教的な救済とは自己の生死の問題をいかに受けとめて納得するかいうことであると思います。回復不可能な病気であることを宣告されたときは、なぜ自分がこのような難病にかかったのか、人生は不公平であると、怒りや嫉み、不平ばかりの毎日でしたが、病氣と向き合うことで、少しずつ現実が見え始めました。生の営みは死の営みにほかならないという矛盾のなかで、ようやく残された時間をいかに生きていくかを考えるようになってきました。今では、筋萎縮側索硬化症という病氣のおかげで、私は仕事を早期退職して家族と多くの時間を過ごすことができたし、この難病に感謝している次第です。このように不自由な身体になったけれども、まだ意識はあるし、笑うこともできます。親鸞聖人の「本願一乗海」の教えは、私のように難病に悩み、家族に迷惑ばかりかけている人間でも、またどんなに勝れた素晴らしい人間でも、みんな平等に阿弥陀如来の誓いが込められた本願海に入って一味になると説かれます。その教えには、明日の命も定かでない私に安らぎと安心を与えてくれます。如来に病氣快癒とか家族安全などの懇願をするのではなく、死が差し迫った私にこれでよいのだという納得と安心の思いと、今を生きるよろこびの思いが湧き起ります。この世を去ったあとも、浄土で仏の道が用意されていることに永遠の生命を感じます。絶対神に自分の死後を支配されるカトリック教にはない非常にダイナミックな教えであり、また私の死後でも、妻や子供たちに私とともに生きる希望を

与えることができると思います。思うように声が出ませんが、心のなかで「南無阿弥陀仏」と称えています。自然に込み上がる名号に包まれて生かされている思いがします。私は浄土真宗のみ教えに出遇うことができて幸せです。」

（事例2）Bさん（女性、米国生まれ日系二世、80歳代）

Bさんは一九二七年に日系二世としてカリフォルニア州フレズノ市に生まれた。彼女の両親は広島県出身で熱心な浄土真宗門徒であった。Bさんの父親は一世パイオニアとしてアメリカ合衆国に移民し、フレズノ郊外で農園を経営していた。慣れない異国の地で家族を養い、遠い故郷である広島を思い出しながら、他の日本からの移民者とともに、現在のフレズノ別院を建立した。Bさんは十七歳のときに日本に行き、京都や広島の実宗寺院に住みながら日本の教育を受けて再度アメリカに帰国した。帰米二世である。

「一九四五年八月六日に広島に原子爆弾が投下されたとき、私は広島爆心地から数マイル離れて住んでいました。私の身体にはその時受けた無数のガラスの破片が残っています。被爆直後の当たり一面は地獄絵のようで、出血する両足を引きずりながら、死体の山のなかをひたすら歩いて、友達の家にとどり着いて助けてもらいました。私の妹は被爆後、数日で亡くなりました。私は重傷を負いながら、変わり果てた広島町をさまよい歩きながら、気がついたときには、「南無阿弥陀仏」と称えていました。別に自分から阿弥陀さまに助けてもらおうという気持ちで称えたのではなく、自然と私の口から出てきたのです。原爆の犠牲者となり、死ぬことが怖いという思いを超えて、わたしは阿弥陀如来がすべてのものを救うとされた誓いのなかに生かされているという思いを強くしました。そして、たとえ被爆で死ぬことになっても、私の死後は如

来にまかせることで、死から解放されたように思いました。ようやく終戦をむかえ、あの恐ろしい原爆からどうにか立ち直って、再度アメリカに戻り生活することができました。両親の国である日本と私が生まれたアメリカとの戦争のなかで、私は自分自身のアイデンティティーの喪失を感じたこともありました。価値観が一変する戦争という非常事態のなかで、ただ念仏を心の拠り所として生きていくしかなかったのです。」

（事例3）Cさん（白人女性、真宗教宗者、以前ローマ・カトリック教徒、40歳代）

Cさんは非日系のカトリック教からの真宗教宗者である。若いときはピースコア（アメリカ平和部隊、発展途上国援助を目的とする米国の長期ボランティア派遣プログラム）に入ってタイで活動した。タイで仏教に興味を持ち、アメリカ帰国後は在家仏教徒として参加できる仏教寺院をさがし、当寺院に来るようになった。Cさんは幼少時より愛情が希薄な両親と問題を持ち、自分は望まれて生まれてこなかったという思いと葛藤してきた。幾度か自殺を考えたことがあるが、浄土真宗を聴聞することによって、それまでの両親への否定的な感情を拭いきり、新たな思いで生きる意味を見出した。

「初めて仏教の縁起思想を聞いたときに、それまで自分中心でもの事を考えていたことに一括されました。自分の取る行動が他の人に、社会に影響を与えるかを説く仏教に魅せられました。阿弥陀仏はその名号を私たちに聞こえさせて、信じさせて、一度でも阿弥陀仏を念じれば、その仏国に生まれるという誓いが立てられ、親鸞聖人はその誓いをもとに浄土真宗を開かれたとあります。カトリック教では神との様々な約束を守ることが強いられ、死後の世界さえも神の判断に委ねなければいけない教えに比べて、仏の方から救いの誓いが差し向けられていることに深

い感銘をおぼえます。私は小さいころから両親との愛が薄く、望まれて生まれていないという思いが何をするにも付きまとい、誰も私を愛してはいないし、別に自分がこの世からいなくなっても、誰も悲しまないと思うと自殺をすることもあります。そんなとき、本気になって浄土真宗の聴聞をするなかで、こんな私でも阿弥陀如来は捨てることなく抱き取ってくださると思うとこれまで気づかなかった世界に目覚めたような気持ちです。抱き取られるというありがたい気持ちとは反対に、両親を恨み、生まれてきたことを悔やみ、自殺を考えていた自分の愚かさに恥じる思いがします。いかに自分自身が思い込みの迷いのなかに生きてきたのが知らされました。合掌して、「南無阿弥陀仏」を称えるときに、名号を通して自分の至りなさに反省する気持ちと救いのなかに生かされているようなこびが込みあがります。」

（事例4）Dさん（女性、日本生まれの戦後米国移民者、新一世と呼ぶ、40歳代）

一九九〇年代に日系三世男性と結婚して渡米する。しかしながら、主人は二〇〇八年に持病の心臓病発作によって太平洋沖で釣りをしている最中に突然死する。Dさんは主人の突然死のショックと悲しみのなかで、再び立ちあがって生きていく勇氣を見つけた。

「私は東京生まれで実家は浄土真宗築地別院の門徒です。日本にいたときは浄土真宗の教えについて学ぶ機会がなく、一九九〇年代に渡米して以来二〇年近くアメリカにいて自分のアイデンティティーが失われているような気持ちが出て、浄土真宗の教えを聴聞し始めました。二〇〇八年に主人が突然亡くなったあと、そのショックから立ち直るのに随分と時間がかかりました。亡き主人は私に、人間の人生の儚さと無常の世界

を教えてくださいました。念仏の生活を続けることで、自分がこれまで転倒の世界にいたことや、自分がいかに煩惱だらけで汚れた人間であるかを見せつけられた思いです。しかし、親鸞聖人はそれが人間というものであり、そんな存在だからこそ阿弥陀仏が本願を建てられたとあり、その本願は私のためにあるのだと思うようになりました。その本願が言葉となった名号を称えることで、私は今、救われていると実感できるのです。そして俱会一処の浄土の世界が私に用意されていることを思うと心が安らぎます。主人の突然の死で大変辛い思いをしましたが、彼は自分の死をもつて私を真実の法に目覚めさせてくれたと思います。愛する人を亡くすという大きな悲しみを乗り越えて、ようやく再び立ち上がって生きていく内なる力をもらったように感じます。」

（事例5）Eさん（女性、米国生まれ日系二世、90歳）

Eさんは日系二世として生まれ、第二次世界大戦中の日系強制収容所で知り合ったリチャードと結婚して二人の子供に恵まれた。広島から移民した両親が所有していた農園や家屋はすべてアメリカ合衆国に没収され、Eさん一家はアリゾナ州にあるマンザーナ日系強制収容所に入らされた。戦後、収容所から出たEさんとリチャードはゼロからの生活を始める。

「両親が苦勞して築きあげた農園や家屋が没収されたときは、大変悲しく悔しい思いでした。なぜ、自分が日系人に生まれて、自国であるアメリカによってこのような酷い弾圧をされるのか憤りを覚えました。収容所から出てきたあとの生活は大変厳しいものでした。そんななかで、リチャードの母親は毎朝、仏壇に向かって正信偈を称えるほどの熱心な安芸門徒で、英語しか話せない私は正信偈の意味が知りたくて、浄土真宗の教えを学ぶようになりました。聴聞するなかで、浄土真宗は私が聞

親鸞教学における現生正定聚の意義

きたくないことを聞かせてもらえる法義だということを知りました。聞けば聞くほど、耳が痛くして、醜い私の姿をわからせてもらえます。」

（事例6）F氏（白人男性、真宗改宗者、以前プロテスタント教徒、50歳）

F氏は、プロテスタントの家庭に育てられ、十代にアルコール依存症の父親との葛藤とその死に出会う。その時に抱いた父親への嫌悪感や憎しみの気持ちに対する自責の念があった。絶対唯一神に対する疑問や教義に関する懸念のなかで、十二年前に浄土真宗に改宗し、二〇一〇年には京都西本願寺で得度し、現在、開教使補として教化活動に参加している。

「仏教の教えを学びはじめたころ、一番に気づかされたことは、自分自身がいかにか自己中心的な考え方に固執していたかでした。父親はアルコール依存症で、家庭内暴力が絶えることがなく、私はそういう父親を嫌い、亡くなったときは正直言って嬉しかったです。ようやく神に召されて審判が下ると思いました。しかし、浄土真宗の教えを学ぶなかで、父親のような人こそ阿弥陀仏の救済の目当てであると知り、私の救済観は一変したのです。同時に自分の父親を憎み、地獄に堕ちていくことが当たり前であると考えていた自分の傲慢さ、卑劣さ、醜さを知りました。父親の救いが同時に私の救いとなつてこそ、大乘仏教に根ざす浄土真宗の教えであると確信したとき、父親を憎悪した自責の思いに終始点を打つことが出来ました。念仏することで、自分の愚かさや錯覚に気づかされますし、その気づきは真の意味で人間として私に解放を与えてくれます。」

（事例7）Gさん（女性、日本生まれの戦後米国移民、50歳代）

日本で浄土真宗門徒の家庭で育てられたGさんは、一九八三年にアメ

リカ人男性と結婚して渡米した。渡米後は新しい社会での仕事に追いまぐられ、八年近くは真宗寺院に行くこともなかった。しかし、日本の母親を癌で亡くしたことを縁として浄土真宗の教えに再び出遇うことにめぐる。

「私は母親が余命一年あるかないかと言われて、仕事を退職して日本に一時帰国し、母親の世話をしました。母親の死後、アメリカに戻ったのですが、その悲しみから立ち直ることができず、西洋医学や精神医学に頼るようになりました。また、母親の死に追い打ちをかけるように、勤務していた会社のリストラによって解雇され、経済的にも精神的にも大変苦しい時期がありました。母親の死や失業によって、自分が今まで支えとしていたものを全て失ったような喪失感に襲われ、鬱病の症状は一層悪化し、自分の安楽死の方法を探すまでになっていました。自分の頭が壁に叩きつけられたような、自分が無能で役立たずであるという思いのなかで、すべてが否定され、再起不能であると思いのなかで、人生とは何か、自分が存在する理由など様々な疑問が出てきました。そんなとき、ふと実家に真宗僧侶が来られて家族のみんなと一緒に正信偈を称えたことを思い出し、真宗寺院の日曜サービスに行きました。香の匂いが漂うなかで、合掌して念仏の声を聞いたことは私の心を満たしてくれました。それから聴聞を重ねることで、西洋医学の助けを必要とすることなく、私は次第に母親の死を乗り越え、再就職もして、自分の存在理由や生きる意味、残された人生すべきことを考えるようになることができました。本願力が込められた名号「南無阿弥陀仏」に再会できたことは、迷いの世界に生きている私への喚び声であり、その喚び声は私の帰依処となり、母親の死や人生の深い絶望から新たに立ち上がって現実を生きていく原動力をもらったと思います。」

（事例8）H氏（男性、日本生まれの戦後移民者、60歳代）

H氏は大阪の大変複雑な家庭で育った。彼の両親は彼が生まれて直ぐに離婚し、父親は再婚した。その再婚はわずか二年しか続かず、父親は二度目の再婚をしたが、その結婚も口論が絶えないものであった。H氏は長い間、本当の母親が自分の誕生と同時に家を出たことすら知らされずにいた。父親への憎悪の念は、彼の成長とともに大きくなる。大学時代にある書籍から浄土真宗の教えを知るようになり、そのころから聴聞が始まる。大学卒業後は東京にある会社に就職するが、しばらくして一九八五年に海外駐在員としてアメリカに派遣される。退職後も家族とアメリカに滞在することになり、郷里の父親とは二十五年以上のあいだ音信不通の状態が続いていた。

「昨年の春、父親の危篤状態の知らせを受けて、二十五年ぶりに大阪に戻りました。危篤状態の父親でしたが、私が帰ってきたことは分かっていたようでした。もう話すことはできない父親の横に座りながら、私の口からは自然と念仏が出ていました。それとともに、今まで聴聞していた浄土真宗の教えをまったく自分のこととして理解していなかった自分に気がついたのです。父親は、たまたま結婚に恵まれず、苦の多い人生を歩むことになったのですが、苦の人生を歩むことにおいては自分も同じことではないかと思うと、今まで父親に対して抱いていた固い憎悪の気持が不思議と溶けていき、自分こそが父親を捨てた極悪人であると気がついたのです。同時に、父親を憎んできた気持ちは父親への感謝の気持ちに変わっていきました。どうして、このような間際になるまで、そのことに気がつかなかったのかと今でも悔やまれますが、父親は私を呼び寄せることで、私にそのことを知らせてくれたのだと思います。私は、大学を卒業して東京にある会社に就職する時点で、父親を捨てた息子であり、その意味では「唯除五逆誹謗正法」は私のことであると自覚する

ようになりました。その意味でも、アジャセの話は他人事ではなく、私の問題であると受け止めています。」

以上、八つの事例を通して、それぞれの真宗念仏者の現実における救いがいかにして充実していくことができたかを紹介した。これらの事例に共通する点を分析してみると、次の三点が挙げることができる。これらはいずれも、時代と場所を超えて人間としての根源的な問題点であり、「生死出づべき道」を求め続けた親鸞が思考し深く内省した対象でもある。

① 自己の生死の問題

② 自己の罪悪性の自覚

③ 真実にめざめることで転じられ、解放とよろこびの心が起こる。
以下、これら三点について分析を行う。

① 自己の生死の問題

筋萎縮側索硬化症で、終にはベッド生活を余儀なくされている事例（1）のA氏が語るように、生の営みは死の営みにほかならないという矛盾のなかで、ただ死を克服するだけではなく、「本願一乗海」の教えのなかに死が帰していくところを見出すことによって、死を超越して残された生命を生きていく充実した境地が見出されたといえる。死が差し迫ったなかで、「これでよいのだ」と自己の往生浄土への道に領きと、今を生きることへのよろこびの心を語って

いることは自己の生死の問題に対して彼なりの納得をみたといえるだろう。

原爆の犠牲者として生死の境をさまよった事例（2）のBさんは、自分の死後は如来にまかせることによって、死から解放された思いを述べている。そして、念仏を心の依り所として生きていくなかで、愚かな凡夫である自分が如来の大慈悲のなかにおさめ取られている実感を語っている。

また、事例（3）Cさんや事例（7）Gさんのように自殺を考えた根底には深い絶望感と喪失感が存在するわけだが、彼女たちも自分の死を通して、自殺を考えさせる要因と向き合い深く見つめることによって、自殺よりも生きることを選択し、新たに立ち上がって現実を生きていく原動力を浄土真宗の教えのなかに見出している。

自己の死の問題は、生老病死という人間共通の問題のなかでもっとも重要である。いずれの事例においても、自分の死を目前にした際に自己を超えたものを自覚することによって、死そのものに対して、また死によって引き起こされる苦悩に対する見方が変わり、その見方を受け入れることで生死の束縛から離れ、真の意味で生きる意味を見出すことができると考えられる。

② 自己の罪悪性の自覚

日系二世の事例（5）Eさんは、聴聞を重ねるなかで、浄土真宗の教えは自分が聞きたくないことを聞かせてもらえぬ法義であると

語り、聞けば聞くほど耳が痛く、醜い自分の姿を見せてもらえると語っている。九〇歳を越した今でも、名号を称えることは自己を見つめ直す機会を与えられることであるとしている。

プロテスタントから真宗改宗者になった事例（6）F氏は、悪人正機の教えを聞くことによって、アルコール依存症と家庭内暴力が絶えなかった父親への憎悪の気持は反転し、それによって自分の傲慢さ、卑劣さや醜さを目の当たりにすることになる。自分の救いが同時に父親の救いとなってこそ、大乘仏教に根ざす浄土真宗の教えであるとしている。そこには、怨親平等の考え方が芽生え、それまで嫌い排除しようとしてきた父親の存在を肯定的に受けるまでになっている。よく似た現象が、事例（8）H氏にも語られている。父親とのこの世での最後の別れになるまで、浄土真宗の教えを自分のこととして理解していなかったと悔やまれるなかで、自分こそが五逆罪を犯したアジャセであるという深い自己への罪悪感が述べられる。その自責の思いと同時に、父親への憎しみの気持ちは感謝の気持ちへと変わっている。

突然に主人を亡くした事例（4）Dさんの場合は、愛する人の死を通して人間の人生の儚さや無常を経験することで、それまで転倒の世界にいたことに気づき、真実の法に目覚めることができたと言っている。自分がいかに罪惡深重であることを認識するとともに、そのような本質的な本性をもつ人間という存在であるからこそ、阿彌陀仏は本願を建立され、その本願は自分のためであるとまで述べて

いる。また、現世における救いのみではなく、俱会一処の浄土の世界が用意されていることに心が安らぐとし、死後に対する見解をはっきりさせることで、現世の人生が意味あるものになる可能性もほのめかしている。

③ 真実にめざめることで転じられ、解放とよろこびの心が起こる。大変興味深いことに、すべての事例においてそれぞれの苦悩に対する思いが転じられていく心の動きがみられる。事例（1）A氏は、筋萎縮側索硬化症という難病のなかでも、「本願一乗海」の平等に救われていく教えに、生死を超えて今を生きるよろこびを見出し、浄土で仏の道が用意されていることに永遠の生命観を見出している。広島で原爆被害者となった事例（2）Bさんは、念仏を心の依り所として、すべてを阿彌陀如来にまかせることで死からの解放を感じて、再度アメリカに戻って生活することができた。

両親との葛藤のなかで生き続けることに疑問をもっていた事例（3）Cさんは、そういう自分こそが摂取不捨の対象であると聴聞すること、それまで気づかなかった生かされる世界に目覚め、同時に自殺を考えていた自分の愚かさを恥じる思いを語っている。母親を亡くし、失業に追い込まれ深い喪失感と絶望感のなかで事例（7）Gさんは、名号を帰依処として、再び起き上がった現実を生きたる原動力をもらったと言っている。主人を突然に亡くした事例（4）Dさんの場合は、愛する人の死という禍が無常、転倒の世界

に生きる自己の煩悩性を知らしめてくれた機縁であるとしている。
また、事例（6）F氏や事例（8）H氏も、浄土真宗の教えによって、堅固な父親への憎悪感は共に救われる世界へ、また感謝の思いへと転じられている。

以上、「現世が充実すること」に焦点を当てながら、現実における救いの意味を考察した。事例数は8件と少ない件数ではあるが、エスニック性、宗教背景、年齢、性別の多様性にも関わらず、生死の問題、罪悪性の自覚、そして転じられて解放とよろこびの心が起こるといふ三点において分析が可能であったことは、真宗教義における救いの内容を多少なりとも提示できたのではないだろうかと考へる。親鸞の関心は往生の現実にあるのではなく、往生成仏が決定する現生にあることから「現生正定聚」の教えは現実の生活の場において深い意味をもち、異文化、異言語、宗教背景を超えて、不安で混沌とした現代においてこそ受容される可能性は高いと考へる。

結論

親鸞は「現生正定聚」の説示を通して、現実を「生きる」ということにおいて、新しい宗教的世界を展開したといえる。宗教的世界それは迷いから悟りへ救われる世界である。親鸞は現生において、ただ阿弥陀仏の本願を信順することによって来世で必ず往生成仏する身となる正定聚に入ることに生死出離の道を見出した。名号を聞

思して本願に帰入し、念仏申さんと思ひ立つ心がおこるとき撰取不捨の利益にあずかるという「現生正定聚」の教えは、現実を生きる私たちに「生きる意味」を示唆してくれる意義深いものである。

第三章の北米開教区の事例で述べたように、唯一絶対神に死後の行き先を委ねる宗教（例えばユダヤ教、キリスト教、イスラム教などの一神教）とは異なり、因縁生起を説く仏教の教えのなかで発展した「現生正定聚」の教えは、真実の教えに照らされて現実における人生の本質を見極め、本願力に支えられながら、苦悩を超越して生きていく内面的な力と生きる智慧にめぐまれるものであるといえる。それは、決して受け身の生き方ではなく、むしろ念仏者として本願に遇えたよろこびのなかで自己の往生浄土の道を聞き開いていく肯定的な生き方である。

正定聚は必至滅度であっても現実においては滅度ではない。獲信者は如来と等しいが同じではないと示されるように、現世に生きる限りにおいて、いかり、はらだち、そねみ、ねたむ心が止まない罪惡深重の凡夫であることを自覚することは、人間至上主義への警告であるといえるだろう。時代や場所が変わっても人間の本質は変わらない。そのような深い人間性に根ざした「現生正定聚」の教えは、言語を超えて普遍的に受容される可能性は高いといえる。

註

- ① 『浄土真宗聖典全書』二・一三三頁、『真聖全』二・一〇三頁
- ② 『未燈鈔』（『浄土真宗聖典全書』二・七七七頁、『真聖全』二・六五

六頁)

③ 『一念多念文意』(『浄土真宗聖典全書』二・六六四頁、『真聖全』二・六〇六頁)

④ ケネス・タナカ『アメリカ仏教』二四四頁(「無常」のとらえ方を参照)。

⑤ 『大正新脩大藏經』一卷・五〇・中、「復有三宝。謂三聚。正定聚・邪定聚・不定聚。」(『長阿含經』第八卷)

⑥ 『同』一卷・二二八・上、「復次三聚。是仏所説。謂邪定聚・正定聚・不定聚。」(『大集法門經』)

⑦ 五十嵐明宝『正定聚不退転の研究』七十五頁参照

⑧ *Digha-nikaya* (DN), volume 3, p.217, Pali Text Society, London, UK, テキストは“Tayo rāsi. Micchatta-niyato rāsi, sammatta-niyato rāsi, aniyato rāsi.” 五十嵐明宝『正定聚不退転の研究』七頁参照

⑨ 水野弘元『パーリ語辞典』参照

⑩ 稻城選恵『真宗安心の根本的問題』三八〇頁

⑪ 『浄土真宗聖典全書』二・六六頁、『真聖全』二・四八頁

⑫ 『同』二・一八二頁、『同』二・一四三頁

⑬ 『同』二・三四七頁、『同』二・四八八頁

⑭ 『浄土真宗聖典全書』二・三四七頁、「国宝本一邪定・ジャチャウハマンギヤウマンゼンシリキノワウシヤウクワンギヤウノセチ、不定聚・フチャウジュハアミダキヤウノコ、ロ ギヤウハフカシギナレドモワレラジリキニシユギヤウスルアヒダフチャウジュトトク」(「顕智本一邪定・ジャチャウハマンギヤウマンゼンシリキノワウシヤウ観経ノコ、ロ、不定聚・フチャウジュハアミダキヤウノコ、ロ 経ハフカシギナレドモワレラジリキニシユギヤウスルアヒダフチャウジュト、ク」)

⑮ 『浄土真宗聖典全書』二・六六九頁、『真聖全』二・六一一頁

⑯ 「云何正定人。若人上正決定。是名正定人。云何邪定人。若人入

邪定。是名邪定人。云何不定人。若人不_レ上正決定。不_レ入邪定。

是名不定人。云何正定人。若人得_二正決定_一。是名正定人。云何邪定人。若人得_二邪定_一。是名邪定人。云何不定人。若人不_レ得_二正決定_一。不_レ得_二邪定_一。是名不定人。云何正定人。若人得_二聖五根_一已会得。是名正定人。云何邪定人。若人作_二五無間業_一。成就已未_レ受_レ報。於_二五無間業_一成就。若一若二未_レ受_レ報。是名邪定人。云何不定人。若人未_レ得_二聖五根_一未_レ会得。不_レ作_二五無間業_一。不_レ成就_二不_レ受_レ報。於_二五無間業_一不_レ成就若一若二不_レ受_レ報是名不定人。」(『大正新脩大藏經』二八卷・五八六・上中)

⑰ 聖五根とは三十七道品中に説かれている解脱に至るための五つの力、また能力。さとりを得るための五つの機根。可能力のある五つの美德。信根、精進根、念根、定根、慧根の五つをいう。この五根はニルバーナに至る道程で資糧となるもの三十七をあげた三十七道品の五つとして数えられる。(中村元『仏教語大辞典』二六〇頁参照)

⑱ 五無間業とは無間地獄の苦しみの結果を感じ受すべき五種の悪業、すなわち五逆罪。(中村元『仏教語大辞典』二七六頁参照)

⑲ 『大正新脩大藏經』二九卷・五六・下、「世尊於此有情世間生住没中建_二立三聚_一。何謂_二三聚_一。頌曰。正邪不定聚 聖造無間余 論曰。一正性定聚。二邪性定聚。三不定性聚。」

⑳ 『大正新脩大藏經』三二卷・二五〇・上、「又有_二三種人_一。正定・邪定・不定。正定者必入_二泥_一。邪定者必不_レ入_二泥_一。余名_二不定_一。若人能解_二佛法義_一者必入_二正定_一。」

㉑ 『大正新脩大藏經』八卷・三四八・上、「復次須菩提。菩薩摩訶薩行_二六波羅蜜_一時。見三衆生住_二於三聚_一。一者必正聚。二者必邪聚。三者不定聚。當作_二是願_一。我隨_二爾所_一時行_二六波羅蜜_一。淨_二佛国土_一成就衆生_二我得_二佛_一時令_二我國土衆生_一無_二邪聚_一乃至無_二其名_一。」

㉒ 『大正新脩大藏經』九卷・六一・上、「若善男子善女子。成就四法。於_二如來滅後_一。當_レ得_二是法華經_一。一者為_二諸佛護念_一。二者殖_二衆德本_一。三者入_二正定聚_一。四者發_二救_一一切衆生之心。」

②③ 五十嵐明宝『正定聚不退転の研究』三五四二頁参照

②④ 第十一願の漢訳では、魏訳と類似して阿弥陀仏の仏国に生まれたものは全てみな必ず証りを開くに決定した「正定聚」に住する表現が取られている。

* 『無量寿経』・設我得佛、国中人天、不下住正定聚、必至減度者、不取正覚。（『真聖全』一・八頁）

* 『如来会』・若我成佛、国中有情、若不決定成等正覚證大涅槃者、不取菩提。（『真聖全』一・一九〇頁）

* 『莊嚴経』・世尊、我得菩提成等正覚已、所有衆生令我生我刹、一切皆得住正信位、離顛倒想堅固修習、悉皆令得阿耨多羅三藐三菩提。（『真聖全』一・二一九頁）

『如来会』では、「決定成等正覚證大涅槃者」と表現され、『莊嚴経』では、「住正信位。離顛倒想堅固修習」、「得阿耨多羅三藐三菩提」と示されており、これらは「正定聚」の内容を表現したものと理解してよいと考えられる。また、先述した魏訳の『無量寿経』の第十一願成就文を『如来会』および『莊嚴経』と比較してみると、

* 『無量寿経』・其有衆生、生彼国者、皆悉住於正定之聚。所以者何。彼佛國中、無諸邪聚及不定聚。（『真聖全』一・二四頁）

* 『如来会』・彼国衆生、若當生者、皆悉究竟無上菩提到涅槃處。何以故、若邪定聚及不定聚、不能了知建立彼因故。（『真聖全』一・二〇二頁）

* 『莊嚴経』・若有善男子善女人、若已生若當生、是人決定證於阿耨多羅三藐三菩提。於意云何、彼佛刹中無三種失。一心無虚妄、二位無退転、三善無唐捐。（『真聖全』一・二二二頁）

「正定聚」に住することを『如来会』では、「皆悉究竟無上菩提到涅槃處」と表され、また、『莊嚴経』では、「決定證於阿耨多羅三藐三菩提」と表現されている。（大田利生『漢訳五本梵本藏訳対照無量寿経』四八、一七六頁参照）

②⑤ 『大阿弥陀経』「使某作佛時、令乙我国中諸菩薩阿羅漢、皆無有

親鸞教学における現生正定聚の意義

淫泆之心、終無念婦女意、終無有瞋怒愚癡者。得是願乃作佛。不得是願、終不作佛。（『真聖全』一・一三八頁）、『平等覚経』「我作佛時、我国中人民、住止盡般泥洹。不爾者、我不作佛。」（『真聖全』一・七八頁、大田利生『漢訳五本梵本藏訳対照無量寿経』四八頁）

②⑥ 『真聖全』一・四六頁

②⑦ 「舍利弗、若有善男子・善女人、聞是諸佛所説名及経名者、是諸善男子・善女人、皆為一切諸佛共所護念、皆得不退転於阿耨多羅三藐三菩提。是故舍利弗、汝等皆當信受我語及諸仏所説。舍利弗、若有人、已発願、今発願、當発願、欲生阿弥陀仏国者、是諸人等、皆得不退転於阿耨多羅三藐三菩提、於彼国土、若已生、若今生、若當生。是故舍利弗、諸善男子・善女人、若有信者、應當願生彼国土。」（『真聖全』一・七一頁）

②⑧ 「彼国衆生、若當生者、皆悉究竟無上菩提、到涅槃處。何以故。若邪定聚及不定聚、不能了知建立彼因故。」（『浄土真宗聖典全書』一・一二四頁、『真聖全』一・一〇四頁）

②⑨ 『浄土真宗聖典全書』二・五八一頁、『真聖全』二・五五二頁

③⑩ 『同』二・五八一頁、『同』二・五五二頁

③⑪ 『同』二・一三四頁、『同』二・一〇四頁

③⑫ 曇鸞の『論註』の原文は「経（平等覚経）言。若人但聞彼国土清浄安楽、剋念願生、亦得往生即入正定聚。（経にのたまはく、「もし人、ただかの国の清浄安楽なるを聞きて、剋念して生ぜんと願すれば、また往生を得て、すなはち正定聚に入る。）」とあり、原意では、ひとりの同一人物において、願生、往生、そして入正定聚が起ることを意味しているが、親鸞は同一人物のうえでことではなく、願生しようとするもの（未往生者）と往生を得るもの（既往生者）という二種類の正定聚の機を説示し、未往生者は現生において入正定聚となることを願した。（『真聖全』一・二二四頁）

③⑬ 『浄土真宗聖典全書』二・五八二頁、『真聖全』二・五五三頁

- ③④ 『同』二・六六五頁、『同』二・六〇七頁
- ③⑤ 『同』二・四八四九頁、『同』二・三三三頁
- ③⑥ 「阿弥陀佛本願如_レ是。若人念_レ我称_レ名自帰、即入_二必定_一得_二阿耨多羅三藐三菩提_一。是故常應_二憶念_一。」(『真聖全』一・二五九頁)
- ③⑦ 『浄土真宗聖典全書』二・六二頁、『真聖全』二・四四頁
- ③⑧ 『尊号真像銘文』(『浄土真宗聖典全書』二・六一五六一六頁、『真聖全』一・五八三頁)
- ③⑨ 「易行道者、謂但以_二信佛因縁_一願_レ生_二浄土_一。乘_二佛願力_一便得_二往_二生彼清浄土_一。佛力住持即入_二大乘正定聚_一、正定即是阿毘跋致。譬如_二水路乘_レ船則楽_一。此『无量寿経優婆塞含』盖_二上衍之極致不退之風航者也_一。」(『真聖全』一・二七九頁)
- ④⑩ 『真聖全』一・三四四頁
- ④⑪ 内藤知康「親鸞聖人における往生」(『真宗研究』四五)一〇三・一六頁)
- ④⑫ 「然煩惱成就凡夫、生死罪濁群萌、獲_二往相回向心行_一、即時入大乘正定聚之数。住_二正定聚_一故必至_二滅度_一。」(『浄土真宗聖典全集』二・一三三頁、『真聖全』二・一〇三頁)
- ④⑬ 『浄土真宗聖典全書』二・九四頁、『真聖全』二・七二頁、「一心則清浄報土真因也。獲得金剛真心者、横超_二五趣八難道_一、必獲_二現生十種益_一。何者為_レ十。一者冥衆護持益、二者至德具足益、三者転悪成善益、四者諸仏護念益、五者諸佛称讃益、六者心光常護益、七者心多歡喜益、八者知恩報德益、九者常行大悲益、十者入_二正定聚_一益也。
- ④⑭ 普賢大円『真宗概論』一九一頁
- ④⑮ 「釈迦諸仏の弟子」・『浄土真宗聖典全書』二・九八頁、『真聖全』二・七五頁、「言_二眞佛弟子_一者、眞言對_二偽對_一假也。弟子者釋迦・諸佛之弟子、金剛心行人也。由_二斯信行_一必可_二超_二證大涅槃_一故、曰_二眞佛弟子_一。」
- 「善き親友」・『同』二・九九頁、『同』二・七五頁、「聞_二法能不_レ忘、見敬得大慶、則我善親友。」
- ④⑯ 「便同弥勒」・『同』二・一〇二一〇三頁、『同』二・七九頁、「王日休云、「我聞_二『无量寿経』_一、衆生聞_二是佛名_一信心歡喜乃至一念、願_二生_二彼國_一、即得_二往生_一、住_二不退転_一。不退転者梵語謂_二之阿惟越致_一。『法華経』謂_二弥勒菩薩所得報地也_一。一念往生、便同_二弥勒_一。佛語不_レ虚、此『経』寔_二往生之徑術_一、脱苦之神方。応_二皆信受_一。」
- 「如来と等し」・『同』二・一〇三頁、『同』二・七九頁、『大経』(卷下)言、「佛告_二弥勒_一、於_二此世界_一有_二三六十七億不退菩薩_一、往_二生彼國_一。一菩薩、已曾供_二養无数諸佛_一、次如_二弥勒_一。」この次如弥勒については、「一念多文意」で解釈されるように、「次」はちかし、つぎにという意味であり、弥勒は釈迦入滅後、五十六億七千万年の後に妙覺に至り、正定聚の機も次の生で不退の位で大般涅槃に至るので、弥勒の如しであると説かれている。(『浄土真宗聖典全書』二・六六四一六六五頁、『真聖全』二・六〇七頁)
- ④⑰ 『浄土真宗聖典全書』二・一〇三頁、『真聖全』二・七九頁
- ④⑱ 貞慶は「興福寺奏状」において「九箇条の失の事」をあげて特に第三として「釈尊を軽んずる失」、第八に「釈衆を損ずる失」として法然を論難した。また、高弁は「摧邪輪」のなかで法然を釈尊の怨敵としている。貞慶や高弁は、正法の時代である釈尊へ復歸することを目標に掲げて、戒律を実践することで釈尊の眞仏弟子であるという復古運動を展開した。この釈迦の正法時代へ復歸は、第二の釈迦である弥勒信仰を生み出すことになる。しかしながら、釈迦への復古運動は末法の時代相應の教である専修念仏を展開した法然浄土教と対立し、激しい批判が行われることになる。普賢晃寿「親鸞教義論考」二七二・二七五頁参照、武田晋「眞仏弟子釈の一背景」(『真宗学』一〇三・五九八七頁)参照。
- ④⑲ 『浄土真宗聖典全書』二・八五頁、『真聖全』二・六三頁
- ④⑳ 『末燈鈔』第四通(『浄土真宗聖典全書』二・七八四頁、『真聖全』二・六六二一六六三頁)「これは経の文なり。『華嚴経』にのたまはく、「信心歡喜者與諸如来等」といふは、信心よろこぶひとはもろもろの

如来とひとしいふなり。もろもろの如来とひとしいふは、信心をえてことよろこぶひとを、釈尊のみことには、「見敬得大慶則我善親友」ときたまへり。また弥陀の第十七の願には、「十方世界无量諸佛不悉咨嗟称我名者不取正觉」とちかひたまへり。願成就の文には、「よろづの佛にほめられ、よろこびたまふ」とみえたり。すこしもうたがふべきにあらず。これは如来とひとしいふ文どもをあらはしするすなり。」

⑤④ 『一念多念文意』『浄土真宗聖典全書』二・六六三頁、『真聖全』二・六〇五頁。

⑤③ 『浄土真宗聖典全書』二・一八〇頁、『真聖全』二・一四一頁。親鸞の往生の定義として、「真仏土文類」の以下の引文を参考とした。「言往生者、『大経』言「皆受自然无之身无極之体」。已上『論』曰「如来浄華衆正覚華化生」。又云「同一念仏無別道故」。已上又云「難思議往生」是也。」

⑤② 『浄土和讃 弥陀経讃 八〇』（国宝高田専修寺本）（『浄土真宗聖典全書』二・三七九頁）には、「撰取」の左訓に「撰はものの逃ぐるを追はへ取るなり。撰はおさめとる。ひとたびとりて永く捨てぬなり、おさめとるなり。取は迎えとる。」と解釈がされている。とくに、「撰について、おさめとると解釈しながら、さらに「ものの逃ぐるを追はへとる」と左訓していることは、光明のなかにありながらも、如来に背をむけている衆生のすがたが表現されているといえる。

⑤① 『唯信鈔文意』（『浄土真宗聖典全書』二・六八九六九一頁、『真聖全』二・六四二一六四三頁）「選択不思議の本願、无上智慧の尊号をきいて、一念もうたがふこと、ろなきを真実信心といふなり。金剛心ともなづく。この信樂をうるときかならず撰取してすてたまはざれば、すなわち正定聚のくらゐにさだまるなり。」、『尊号真像銘文』（『浄土真宗聖典全書』二・六〇四六〇五頁、『真聖全』二・五七八頁）「如来より御ちかひをたまはりぬるには、尋常の時節をとりて臨終の称念をまつべからず、たゞ如来の至心信樂をふかくたのむべしと也。この

真実信心をえむとき、撰取不捨の心光にいりぬれば、正定聚のくらゐにさだまるとみえたり。」

⑤④ 『末燈鈔』第二通（『浄土真宗聖典全書』二・七八一頁、『真聖全』二・六六〇頁）「真実信心をえたるゆへに、かならず真実の報土に往生するなりとするべし。」、『浄土三経往生文類』（『浄土真宗聖典全書』二・五七七頁、『真聖全』二・五五一頁）「現生に正定聚のくらゐに住して、かならず真実報土にいたる。」

⑤③ 『浄土真宗聖典全書』二・七頁、『真聖全』二・一頁。

⑤② 『真聖全』二・七七三頁

⑤① 内藤知康「宗祖教義における往生と成仏」（『中央仏教学院紀要 七号』三九五頁）

⑤④ 桐溪順忍「如来に等しー一益法門をめぐりてー」（『真宗研究 二八』一四九一六〇頁）

⑤③ 村上速水「親鸞の喜びー現生正定聚の理解について」（『龍谷大学論集 四〇〇・四〇一』八八一〇二頁）

⑤② インタビューの質問内容は以下の通りであり、本論文にはその要約を記している。

- ① When did you encounter the teaching of Jodo Shinshu?
浄土真宗のみ教えいついつに出会いましたか？
- ② How did you encounter the teaching of Jodo Shinshu?
浄土真宗のみ教えにどのようにして出会いましたか？
- ③ Please share your religious experience, awakening, or transformation.
あなたの宗教的体験について、以前と自分が変わったことがあるかは話してください。
- ④ What does the concept of the Pure Land mean to you?
あなたは浄土についてどのように思っていますか？
- ⑤ When do you recite Namo Amida Butsu? How do you feel when you recite it?

いつ「南無阿弥陀仏」と称えますか？そのとき、どんな気持ちですか？

⑥ Did the Jodo Shinshu teaching change the way you think and you live?

浄土真宗のみ教えをよって、考え方や生き方が変わりましたか？

⑦ Which temple activities help you in the way you live?

いろいろな寺院活動がありますが、そのなかでも、あなたの毎日を支えているといえる活動は何ですか？

参考文献および参考文献リスト（抄出）

梯実円 「現生正定聚説の成立とその構造」『真宗学 七九』一九八九年

桐溪順忍 「如来に等し」『真宗研究 二八』一九八四年

武田晋 「真仏弟子釈の一背景」『真宗学』一〇三 竜谷大学真宗学会

二〇〇一年

内藤知康 「宗祖教義における往生と成仏」『中央仏教学院紀要七号』一

九九〇年

内藤知康 「親鸞の往生思想」『真宗研究会紀要 四〇』二〇〇八年

中村元 「仏教における人間論」『講座仏教思想 第四卷「人間論・心理学」』理想社 一九七五年

深川宣暢 「伝道学として真宗人間学真宗における人間の存在と当為」

『真宗研究 五五』二〇一一年

普賢晃寿 「真宗者の人間像」『村上速水先生喜寿記念論文集刊行会』永

田文昌堂 一九九七年

普賢大円 「現生正定聚について」『真宗学 九』一九五三年

普賢大円 「真仏弟子の人間像」『親鸞体承思想篇第十一卷』法蔵館 平成

元年

村上速水 「現生正定聚の理解」『竜谷教学 一二』一九八八年

村上速水 「親鸞のよろこび」『龍谷大学論集 四〇〇・四〇一』一九七三

年

山本仏骨 「親鸞聖人の往生思想」『真宗学 四一・四二』一九七〇年

五十嵐明宝 「正定聚不退転の研究」大東出版社 一九九九年

大田利生 『漢訳五本梵本蔵訳対照 無量寿経』永田文昌堂 二〇〇七年

タナカ・ケニス 『アメリカ仏教』武蔵野大学出版会 二〇一〇年

深川倫雄 『易行品・浄土論・往生論註ノート』永田文昌堂 二〇〇四年

藤田宏達 『原始浄土思想の研究』岩波書店 昭和四五年