

真宗教学史における来迎理解とその源泉

井 上 見 淳

序

来迎思想というのは、行者の臨終時に、浄土より阿弥陀仏が聖衆を伴って来たり現れ、行者を浄土へと導き迎えていくという思想であり、往生浄土という事態の成立において重要な意味をもった思想であった。いわゆる「浄土三部経」では『観無量寿経』九品段に詳しく説かれており、『無量寿経』第十九願・三輩段、及び『阿弥陀経』修因段等に見られる。中国浄土教においても来迎は重要視されてゆくが、日本でも浄土教が伝わって以降、行者の臨終という最終局面を壮麗に荘厳していくこの思想は大変に好まれた。とりわけ院政期に盛んに製作された「往生伝」の類は、奇瑞をともなった臨終の来迎を往生の要件として喧伝して幅広く波及させ、絵画でも来迎図はモチーフとして好まれ盛んに製作されていった。また源信（九四二—一〇一七）の『往生要集』以降、来迎を成立させるためには臨終に正念であることの重要性が説かれ、その為の臨終行儀が整備されていった¹⁾。またその源信の創始といわれる迎講とは来迎の疑似体験を行う法会であった。称名念仏を阿弥陀仏が本願に選び取った行とし、その一行専修による往生を説いた法然（一一三三—一二一二）も、来迎をその思想に組み込んでいた。

ところが、そうした流れの中にあつて特異な立場を取ったのが、従来の思想体系における臨終来迎の位置づけを

否定した親鸞（一一七三—一二六三）である。しばしば「親鸞は来迎を否定した」と一口に語られるが、その否定の要諦は、来迎の有無によって往生の得否を決することへの否定にあり、信益同時といわれる法義、摂取不捨および現生正定聚といった思想に裏打ちされたものであった。この親鸞の思想はやがて「平生業成」と表現され、対する従来の思想は「臨終業成」とすることで区別して表現され始める。

さて親鸞のこの部分に関する検討はすでに相当数の成果があり、それ自体は新たに論ずべき部分はないように感じる。しかし時代を経た後の教学史という視点に立つてながめてみた場合、一つ注目すべき指摘が行われている。それは柏原祐泉氏の「近世真宗における往生観の構造^②」という論文である。氏は親鸞の臨終来迎否定の教説について

このような来迎否定の教説は、徳川時代になるとにわかに問題となり、基本的には不来迎を守りながら、一方で来迎思想を容認する傾向が強くなり、庶民教化を意識した諸書ではむしろ積極的に来迎往生を説くものが増加していった。

と述べ、「近世真宗の往生観が、非本来的なものを構築していった^③」と論じている。

こういった指摘は、これまであまりなされてこなかったものであり興味深く、改めて検討を加えてみる必要性を感じる。この論考で教説面から来迎を容認したと位置づけられた先哲は、月筌（一六七一一七二九）・功存（一七二〇—一七九六）・慧海（一八〇四—一八五四）・義山（一八二四—一九一〇）・善讓（一八〇六—一八八六）といった、いずれも教学史に大きな足跡を残した巨人たちである。氏はこれら先哲たちのどのような説を指してこういった指摘を行っているのだろうか。またその先哲の立論にはどういった意味があり、こういった思想に起源しているのだろうか。こういった問題意識をもって来迎理解の整理をはかることが本論のねらいである。

一、宗学における来迎理解

真宗教学史というカテゴリーの中、まず江戸期の来迎理解を確認するため、論題研究をひもといてみたい。『真宗百論題』「第六十八 不来迎義」（『真宗叢書』第二巻）には以下の八名の先哲がリストアップされている。

甘露院慧海（臨終来迎）・得法院寛寧（来迎分斉）・劳謙院善讓（来迎用不）・見敬院針水（不来迎義）・浄満院円月（来迎不来迎）・宣布院覚音（来迎真仮）・願海院義山（来迎真仮）・専精院鮮妙（来迎不来迎）

どれにも共通しているのは、言うまでもなく親鸞の不来迎路線を基調としているということである。その中で、しばしば問題点として挙がっているのは、大別すれば、およそ以下の四点である。

- ① 生因三願相互の関係について
- ② 親鸞と七祖との釈相の相違について
- ③ 弘願に来迎及び奇瑞を認めるかどうか
- ④ 来迎の仏は報仏か化仏か

これらの問題点は、論者によってそれぞれに組み合わさって論じられているが、①は願文に関する検討であり、第十九願にのみ来迎が誓われていることの意味づけを中心として、要真二門と弘願との法門の特性に関する部分にまで及ぶ。②は七高僧では、道綽以降しばしば来迎を説いているが、とりわけ善導・法然（及びその門下）の説く来迎と、親鸞が否定した来迎との異同をどうみるのかということの検討である。③は来迎及び奇瑞は自力の要真二門に限るのか、弘願の行者にはないのかを問題とし、親鸞を来迎否定と位置づけたときに、それと抵触するような親鸞自身の言葉に関する検討である。④は弘願の行者と要真二門の行者と、それぞれ来迎仏は報仏か化仏かを問題

としたものである。

この中、本論で特に着目したいのは③である。親鸞は、不来迎を述べた文言のほかに、一方で疊鸞に関しては『高僧和讃』で

六十有七ときいたり 浄土の往生とげたまふ

そのとき靈瑞不思議にて 一切道俗帰敬しき（二、五〇四）⁽⁴⁾

と和讃している。また法然に關しては、とりわけその臨終に際して「奇瑞不可称計」（二、二〇二）と述べ、同じく『高僧和讃』で

本師法然のおほりには 光明紫雲のごとくなり

音楽哀婉雅亮にて 異香みぎりに映芳す（二、五一四）

とも和讃しており、奇瑞をもつてその臨終を嘆じているという一面も併せ持っている。

加えて親鸞は、たとえば「善信が身には、臨終の善惡をば申さず」（二、六六四）と述べるような、往生は信心の有無で決するのであつて、臨終の有り様で決するのではないという基本姿勢を保ちつつも、『一念多念文意』の「恒願一切臨終時 勝縁勝境悉現前」の釈では、

「勝縁勝境」といふは、仏をもみたてまつり、ひかりをもみ、異香をもかぎ、善知識のすすめにもあはんとおもへとなり。「悉現前」といふは、さまざまのめでたきことども、めのまへにあらはれたまへとねがへとなり。

（二、六〇四）

とも述べているし、『唯信鈔文意』の「観音勢至自来迎」や「聞名念我総迎來」の釈では「來迎」という表現を用いて独特の他力理解を明らかにしている。この辺が中心となつて議論されるのである。

ここで簡潔によく整理されている鮮妙師の来迎に関する分類を掲げてみたい。⁽⁵⁾ 師は来迎に関して以下の五つに分類している。

- 一、臨終始来……………十九願諸行の益、『六要』に云々す。
- 二、平生常来迎……………「常来至此行人之所」、『六要』に云々す。
- 三、弥陀の招喚に名く…「玄義分」に「即彼国来迎」と。
- 四、臨終顯現に名く……鸞、空等の祥瑞、『六要』の前義。
- 五、還来待迎の義…………『唯信文意』に釈して自ら不来迎の義を成す。

今これらを更に分類するなら、平生に来迎を語るのが、二・三・五ということができ、臨終に来迎を語るのが、一・四ということになる。平生の来迎というのは、大まかにいえば、意味する所は他力の救済活動のことであり、その活動が、いわば多角的に表現されるなかで、「来迎」という表現をもとにして、本願力回向の躍動的なはたらしを表現したものとみられる例だと言つてよい。⁽⁶⁾ これらも親鸞思想の特徴的な部分を含むが、本論でクロースアップしたいのは、臨終の来迎を表現した一と四とである。

「一、臨終始来」とは、「臨終に始めて来たる」の意であり、自力行者が臨終に希求していく来迎、すなわち親鸞が正しく否定した来迎のことを意味している。注目したいのは「四、臨終顯現に名く」と理解されたものである。この臨終顯現と言われた理解（以下、「臨終顯現説」）は、親鸞が否定した来迎ではなく、弘願における臨終の来迎を表現したものであり、先の曇鸞や法然の奇瑞に関する釈例はここに位置づけられている。この説は鮮妙師や上記先哲のほかにもかなり幅広く支持されたものであり、弘願で臨終の奇瑞を説明する際は、ほぼこの論理を持ち込んで理解しているといつてよい。柏原氏が指摘したのもこの説のことである。確かにこうした状況だけを見れば、氏

の言うように、江戸時代に来迎は「容認」されていたという見方をすることも可能ではある。ではこの理解はどういった内容を持っているのだろうか。

二、源泉としての存覚

この臨終顯現説がどういふ説なのかを確認していくにあたり、その具体相をこの説の提唱者である存覚（一二九〇—一三七三）の『六要鈔』によって見ていきたい。以下の引用は、その直前に第十九願の「仮令」以下を存覚自身が「仮益」と表現したことについて、それはどういう意味かと自ら問答を設けたものである。

問。来迎は是れ行者の所期たり、何ぞ仮益と云ふ。

答。此に二義有り。一に云く、『法事讃』に云く「浄土の莊嚴諸聖衆籠々として常に行人前に在り」「已上」。

『観経』に説きて云く「無量寿仏化身無数なり、観世音・大勢至と常に此の行人の所に来至したまふ」「已上」。また同じき経の中に念仏の益を説きて云く「観世音菩薩・大勢至菩薩其の勝友となりたまふ」「已上」。

『散善義』にこの経文を釈して云く「専ら弥陀の名を念ずる者には、即観音・勢至常随影護してまた親友知識の如し也」「已上」。故に仏・菩薩、眼の前に在すと雖も、煩惱障蔽して見ることを得ることあたはず、しかる

に命終の時、時至りて顯現す、始めて来するにあらざるなり。凡そ弥陀仏は名体不二の道理あるに依りて、其の名号を称するにすなわち仏体を具す。「花座観」に応声即現証得往生と云ふ、蓋しその義なり。この故に心行具足の行人、命終の時に臨みて仏名を称するに当たりて仏体すなはち現ず、外より来するにあらず。この義理に約すれば、これを不来と謂ふ、但し顯現を以て是を来迎と名く。釈文の顯説常途の談ならくのみ。

二に云く、『法事讃』に云く「一たび坐して移こと無く亦動ぜず」。『般舟讃』に云く「一たび花台に坐して未

だ皆て動ぜず」「已上」。是れ真実報身の相を顕すなり。故に来と言ふは只且く迷情に應ずる所の方便、是れ実義に非ず、故に『涅槃』に云く「我実に往かず彼亦来らず、慈善根の力此の如き事を見る」「已上」。之に准じて思ふべし。但し心に来迎を期する機に對せば必ず感応すべし。若し至理に達する所の機に約せば必しも来すべからず、来して来せず、来せずして来す、更に違する所無し。偏見に拘ること莫れ、深く思沢すべし。(二、三七八)

これによると二義ありとして、まず初義には、阿弥陀仏には「名体不二の道理」があるのだから、念仏の行者は「名号を称するにすなわち仏体を具」しているのだという。したがって、「心行具足の行人、命終の時に臨みて仏名を称するに当たりて仏体すなはち現ず」るのだといい、つまりそれは臨終に「始来」「外来」してきた「来迎」なのではなく、現象としては平生に具していた仏体の「顕現」なのだという。

次に後義には、来迎仏である報身仏に関して『法事讃』と『般舟讃』からその特徴を確認し、来迎という表現を取るのには「只且く迷情に應ずる所の方便、是れ実義に非ず」という。ここまでで存覚が「仮益」と表現した理由は述べてあるのだが、存覚はその後に「但し心に来迎を期する機に對せば必ず感応すべし」と述べ、来迎とは「至理に達する所の機」からいうなら「必しも来すべからず、来して来せず、来せずして来す、更に違する所無し」と受けとめるべきであり、「来」か「不来」かのどちらかといった「偏見」に拘るべきではないとしている。

また存覚は『浄土真要鈔』でも次の問答を設けている。

問うていはく、諸流の異義まちまちなるなかに、往生の一道において、あるいは平生業成の義を談じ、あるいは臨終往生ののぞみをかけ、あるいは来迎の義を執し、あるいは不来迎のむねを成ず。いまわが流に談ずるところ、これらの義のなかにはいづれの義ぞや。

答へてはいはく、親鸞聖人の一流においては、平生業成の義にして臨終往生ののぞみを本とせず、不来迎の談にして来迎の義を執せず。…中略…ただ一念の信心定まるとき、堅に貪・瞋・痴・慢の煩惱を断ぜずといへども、横に三界六道輪廻の果報をとづる義あり。しかりといへども、いまだ凡身をすてず、なほ具縛の穢体なるほどは、摂取の光明のわが身を照らしたまふをもしらず、化仏・菩薩のまなこのまへにましますをみたまつらず。しかるに一期のいのちすでに尽きて、息たえ、まなこつるとき、かねて証得しつる往生のことわりここにあらはれて、仏・菩薩の相好をも拝し、浄土の莊嚴をもみるなり。これさらに臨終のときはじめて得る往生にはあらず。されば至心信樂の信心をえながら、なほ往生をほかにおきて、臨終のときはじめて得んとはおもふべからず。したがひて信心開發のとき、摂取の光益のなかにありて往生を証得しつるうへには、いのちをはるとき、ただそのさとりのはるるばかりなり。ことあたらしくはじめて聖衆の来迎にあづからんことを期すべからずとなり。(三、一二三)

ここでは、『六要鈔』で述べた「顕現」と同様の理解が、「かねて証得しつる往生のことわりここにあらはれて…」、「ただそのさとりのはるるばかりなり」の部分に確認でき、『六要鈔』で述べた「始来」「外来」の否定、と同様の理解が「これさらに臨終のときはじめて得る往生にはあらず」、「臨終のときはじめて得んとはおもふべからず」、「ことあたらしくはじめて聖衆の来迎にあづからんことを期すべからず」の部分に確認することが出来る。⁽⁹⁾存覚のこれらの理解は、親鸞の不来迎説について、踏み込んで「始来」と「顕現」という形で再検討をはかったという意味で注目すべきものといえ、また臨終顕現説のおもしろさは、弘願の行者の臨終時に、仏や奇瑞が出現してきた場合の現象の構造を教義から説明を試みた点にあるといえよう。

ところでこの『六要鈔』と『浄土真要鈔』に示された存覚の理解は、覚如はもとより、蓮如も全く用いなかった

説であるにも関わらず、江戸期の宗学研究では取り入れられて普及した説である。では、この臨終顯現説を、いち早く宗学に組み入れた人物は一体誰であろうか。この点についてどこまで遡及できるのかというと、管見の限り、確実に確認できるのは第二代能化知空師（一六三四—一七一八）の門人となる月奎師である。

月奎師の論で、それがよく確認できるのは『真宗関節』（『真宗全書』第五三卷所収）である。『真宗関節』とは、内容を「護法篇」「報謝弁」「源頭論」「回向不回向問答」「来迎不来迎問答」の五つに分けて、それぞれテーマごとに論じていく形式をとった書であるが、¹⁰⁾月奎師はその「来迎不来迎問答」で、

然に今家の徒弟の中にも物もおぼへぬ無稽の族は、不来迎と談ぜらるるを無来迎との玉ふやうにおぼえて、一向に終焉の靈異あると云うことを忌み憚るは、全く祖意を知らぬゆへ也。若臨終に靈瑞あるを以てこれは来迎に預かる諸行の機なりといはば、上の鸞公等の宗祖はみなその人ならんや、かやうに偏局に心得るゆへに、他流の人に嘲らるることなり。（『真宗全書』五三、二四〇頁下）

と述べて、この後に『六要鈔』の臨終顯現説を引用して取り上げている。山本仏骨師は月奎師の研究成果に関して後世に与えた影響大とし、高い評価を与えているが、¹¹⁾なるほど来迎理解に関する限り、上記の「百論題」「不来迎義」で検討される内容のほとんどは、実はこの『真宗関節』を一つのひな形にしているといっても過言ではないほど、種々に検討が加えられたその成果は、相当に充実した内容をもっている。¹²⁾

また師は親鸞自身の往生には奇瑞を伝えるものはないが、それはなぜかと自問し、

これ亦大悲の善巧也、総じて臨終の祥瑞は凡夫の計ひに非ず。みな仏迦の所作也、故に臨終に靈現の外に顯れぬこともある也、これ皆仏智の計り玉ふところにして凡夫の所知に非ず、…中略…その宜しきに順じて或はその瑞を現じ、又は現じ玉はぬこともある也、…中略…これに由て往生の一段は、必ず臨終の瑞現の有無を以て

定べからず。〔同〕、二四九頁上)

と述べている。つまり顕現するかどうかというのは「仏辺の所作」であって、それによって往生の得否を定めるべきではないとする。このことからすると、臨終の顕現とは、臨終業成説のように、それを往生の要件と見るのではなく、「仏辺の所作」によって「顕現」することもあれば、「臨終に霊現の外に顕れぬこともある」のであるから、あくまで往生の業因成就とは関わりのない、願生者それぞれの経験に差の生ずるもの、と見る考え方を提示しているといえよう。このことは後述したい。

いずれにしても、存覚のこうした理解が元となって、江戸期の宗学では不来迎説と抵触するかのような親鸞の文言の理解に見通しがつくこととなったといえる。

三、臨終顕現説の背景

ここで、存覚の臨終顕現説をもう一度問題としたい。『六要鈔』の論理を成り立たせているキーワードは「名体不二」「仏体」「顕現」の三つである。これらの言葉は後の宗学ではたびたび使用されるが、改めて調べてみれば、親鸞に「名体不二」「仏体」についての用例はなく、「顕現」については、「化身土文類」『大集経』引文の中に一箇所出てくるもの(二、一八九)と、『高僧和讃』源空讃で

法然勢至と示現し あるいは弥陀と顕現す

上皇・群臣尊敬し 京夷庶民欽仰す(二、五一四)

と述べた箇所を用いたのみである。基本的に親鸞はあまり使用しない言葉であるといつてよい。

では、これらの言葉を用いた論理は、存覚が創出したのかというところではそうではない。この義は西山義の影

響を受けて成立したものだと考えられる。そもそも「名体不二」「仏体」という言葉は、西山義で多用される特徴的な表現であるが、存覚と西山義ということでは、『常樂台主老衲一期記』の記録¹³によって、存覚十八歳の時に樋口安養寺の阿日房彰空（生没不詳）による薫陶を受けていることがよく知られている¹⁴。そこで、まずその西山派の派祖証空（一一七七—一二四七）からその形跡を確認してみたい。

証空の来迎観は諸処にさまざまに示されているが、その基本的な立場については浅井成海氏が、

この南無阿弥陀仏をまた来迎の仏体と見る。必ずしも臨終来迎を否定するのではないが、平生に念仏申すところ、衆生の南無を体に得た来迎仏体を衆生往生の行体とみる¹⁵。

と述べ、また、

衆生の帰命の心、南無を体にて得て、衆生を往生せしむる仏体は、凡夫引接の来迎仏体とみるのである。臨終来迎によつて浄土往生が決定するのではなく、平生において往生が定まるとき、来迎仏体の摂取にあずかっていると述べるのである¹⁶。

とまとめている。すなわち必ずしも臨終来迎を否定するわけではないという立場を取りつつも、また一方では臨終・平生を問わず、衆生の南無に応じて至り届く阿弥陀仏の摂取のはたらきそのもの（仏体）を来迎と名づけているということである¹⁷。率直にいつて、後者の理解に関しては真宗とかなり近い立場にあるように見える。こうした中、臨終の見仏に関して、証空の『安心鈔』という法語の次の言葉に注目してみたい。

さて今の摂取不捨の仏は、是心是仏と極めたれども、実に何れとも不知、口に顕して南無阿弥陀仏と知る。南無阿弥陀仏の体何る色とも不知。先の仮立の形像の仏を見て是を我が唱る処の南無阿弥陀仏と云ふ仏は、かかる相好の具足して御座と知るなり。…中略…下輩の機の我等が為には、此の仮立の仏を見るより外に別の仏を

見る事無きなり。臨終に至て正く真仏を見るべし。其の真仏を見ると云ふは我唱る処の南無阿弥陀仏の顯れ玉ふ体なりけり。⁽¹⁸⁾

ここでは「臨終に至りて正しく仏を見るべし」といい、それは我唱る処の南無阿弥陀仏が体となって顯現してくるのだという。この論法は存覚の臨終顯現説と非常に接近しているという印象を持つ。が、存覚が『六要鈔』で展開した論理とは、これだけではまだ距離を感じる。存覚の臨終顯現説に關してもっと直接的なものがあるのではないか、と思うのである。

ここで一つの資料に注目したい。それは大谷派の初代講師惠空師（二六四四—一七二二）の『叢林集』（『真宗全書』第六三卷所収）である。その『叢林集』巻四には「第二十四 不来迎」（同、一三七頁以下）という項目があり、見てゆくと途中に「堯惠鈔」云」とあって、やや長文の引用が置かれている。『堯惠鈔』とは西山深草流の堯惠善偉（一三三〇—一三九五）の『選択私集鈔』（以下、『私集鈔』）のことである。その引用とは次のような問答である。すなわち釈迦は発遣部の教主であり、弥陀は来迎部の如来である。善導は「玄義分」では「釈迦此方発遣、弥陀即彼国来迎⁽¹⁹⁾」と述べ、華座觀では「安樂慈尊知情故、則影臨東域⁽²⁰⁾」と述べているのに、なぜ二河譬では「正念直来」と述べたのか、と問い、これに対して四義を挙げて答えているのであるが、その第三義と第四義に注目したい。

一義に云く、前の二義各一分有りと雖も、いまだ尽理ならず。平生・臨終の兩願、即便・当得の兩益、更に互いにあい成じて、無二一致の義を存す。その義如何となれば、往生と来迎と互いに因果の義あり。往生に依りて来迎あり。来迎に依りて乃ち当生を証し、即生を顯すを当益とするなり。即便の位に来迎を談ず。発三種心の時に南無と帰すれば、名体不二の仏身顯現するを即便来迎と云ふなり。発心・即生俱時なれば、南無の一念に往生し、南無の一念に六字を具すれば、名体不二の来迎あり。南無と云ふ一念に往生も来迎も俱時に成じて、

法を離れざるなりと顯す。夫人第七観に応声即現する義を不捨大悲来応本願と釈するは、平生・臨終不二而二の義なり。是をもつて臨終に来たと云ふは始来には非ず。行者始めて見る見に約して、東域影臨するに似たり。二岸は一念の前後なれば、前念命終の時、後念即生の時、元より俱時にして生即無生なり。端身一坐にして、一坐無移の体なれば、所見の来迎も、不来にして来なり、兩岸相隔するに似たれども、一念の阻なり。よつてこの深理を顯さんが為にして当得来迎を釈せざるなり。

一義に云く、弥陀正覺の法体に約して、来迎の義を釈せざる。一坐無移亦不動、報身常住の覺体なるが故に。此土に分身遣化の利益、来迎引摂して、儀式はただこれ化用の分齊なれば、今に正覺不動の法体に約して、来迎の義を釈せざるなり。（『真宗全書』第六三卷、一四〇頁・『仏教体系 選択集二』、三三一頁）⁽²¹⁾

恵空師はこの引用の後に、「この文他釈なれども家の義に便あり、深思之」と述べている。

さて、ここで注目したいのは、まずこの『私集鈔』の内容が『六要鈔』の言説に非常に似ているということである。この内容は全体的に西山義に則った解釈であることは言うまでもないが、傍線部に注目してみると、具体的には『六要鈔』に見えた「名体不二」「顯現」「始来」「不来而来」という言葉が見えるほか、「定善義」「華座觀」「応声即現」や『法事讃』「一坐無移亦不動」など引用文献まで似通っている。『六要鈔』の説として特徴的な部分と認識していた点は、ほぼ述べられているといつてよい。

またもう一点は、『叢林集』ではこの四義全体を引き、「他釈（他宗の釈）なれども家の義に便あり」と述べているのであるが、なぜか『六要鈔』はここに引用されていない。つまり『六要鈔』を経由せずに、西山深草流の堯恵の義（他釈）として名体不二の顯現説を取りだし「不来迎」という項目に対して「便あり」と述べているのである。⁽²²⁾これらの状況を総合的に判断してゆくと、『六要鈔』の臨終顯現説には西山義の影響があつたことは認めるべき

であろう。存覚が『私集鈔』を見たときまでは断定しないが、少なくとも『六要鈔』の臨終顯現説とは、『私集鈔』に近い立場の教説に触れた結果、それを存覚が真宗義に組み直して示したものでないだろうか。⁽²³⁾

四、「臨終顯現説」導入の意義

来迎を扱った江戸期の研究書では、弘願においても無来迎という言い方を嫌い、不来迎というべきであると主張するものまであつて、⁽²⁴⁾要するに、総じて弘願においても奇瑞がないというわけではないと主張している。その部分のみを見れば、先も述べたように、柏原氏の言うような、江戸時代に来迎は「容認」されていたという見方をすることも可能ではある。氏はそれを「非本来的」と表現するのであるが、但しそもそも親鸞の不来迎説とは、氏が理解しているような、如何なる意味においても来迎及び奇瑞を認めないとするものだったであろうか。当事者の経験までも否定しつくす意図をもつて語られたものであつたのだろうか。

また氏はその点について、「一般に近世真宗の教学が蓮如以後の来世往生主義に傾いたとされる」として、そうした状況を踏まえて、現世に抑圧された農民の要請に応えるため、「非本来的な来迎肯定論」までが説かれ、「往生の確証によつて信仰の保証にあてようとした」と論じているが、来迎をもつて往生の確証とするというのは、親鸞が否定した来迎の内容そのものである。この時代の学匠たちが、仮にいくら時代の要請があつたとしても、来迎をもつて往生の確証としたなどとは到底考えられない。むしろ存覚を含めて江戸期の学匠達が来迎に関して「始来」と「顯現」と表現しなおい、いかに臨終始来の来迎とは切り離れた所で、臨終顯現説を立てようとしていたかに着目すべきではないだろうか。

また氏が「庶民教化を意識した諸書」として挙げているのは、近世に製作された諸種の「往生伝」や「妙好人

伝」である。なるほどそこには来迎を含めた奇瑞の説示がしばしば登場している。氏はこういった書の内容は「親鸞と距離を隔する」と論じ、刊行されたことに「近世的な問題があった」と述べ、批判的である。しかし一方で義山師は、

他の「往生伝」等に記載する所の諸徳の感得せられたる臨終の勝相は、蓋し是れ化仏の始来ならん、今家七祖等の臨末の奇瑞、及び高祖の教化に信順せし明法房を首とし、『妙好人伝』等に記する所は、皆常来迎即ち撰取の少分顕現せしなるべきなり。（『真宗叢書』第二巻、七五九頁）

と述べており、「妙好人伝」におけるそれを、まさに臨終顕現説に当てはめて理解している。この問題に関しては、結局、第三者が当事者の感得した来迎および奇瑞をどう受けとめるのかという点に収斂されていく。これは一つの問題ではあるが、少なくとも当事者の経験に対して、それを「非本来的」としたときに、「本来的」であるはずの親鸞が、疊鸞や法然について奇瑞をもってその臨終を嘆じたという事実はどう受けとめればいいのか、という解決困難な問題は惹起される。⁽²⁵⁾

またこの問題に関連して、義山師の次の言葉に注目したい。

来迎なければ往生不定と期するには非ざれども、臨終の安然ならんは人皆希ふ所にして、弘願の行者必ずしも勝相を見ざるには非ざるべきなり。（前同）

また慧海師は次のように述べている。

たとひ弘願の行人といへども、豈に臨終不正念及び障礙を好まんや、願わくは臨終のとき目出度きことどもあれかしと思ふは、これ即ち信後の樂欲にして、十九、二十の根機の臨終を期し来迎を待むものには同じからず。

（同、七四二頁）

ここでは、義山師は「臨終の安然ならんは人皆希ふ所」と述べており、また慧海師は「たとひ弘願の行人といへども、豈に臨終不正念及び障礙を好まんや」と述べ、「臨終のとき目出度きことどもあれかし」という感情は「信後の樂欲」なのであり、要真二門の行者のそれとは違うのだと述べている。両者ともに、行者の臨終に対する素朴な心情を許容する姿勢を見せており、特に慧海師は「信後の樂欲」という言葉でそれを表現している。これらの理解が、この問題に対する一つの示唆を与えてはいないだろうか。⁽²⁶⁾

小 結

本論では、柏原氏の論文を起点にして、教学史という視点から江戸期の来迎理解について確認と整理をはかり、なかでも臨終顯現説に着目した。そしてその直接の提唱者である存覚の理解を確認し、その存覚の理解は、諸状況から恐らくは西山義の影響ではないかと判断した。また浄土真宗における「臨終顯現説」導入の意義について、柏原説を取り上げながら、その妥当性についても検討を加えた。

来迎ということについて付言するなら、鮮妙師が上述の五義を挙げた後に「五種ありと云へども臨終始来を以て当意とす」と述べている。確かに来迎とは、本来的には臨終始来を意味するとみるのが妥当であろう。また、本論で取り上げた臨終顯現説は、真宗では臨終に「来迎」ではなく、「顯現」という現象が起きることもある」とする理解であり、結局は平生の摂取護念によつて臨終の顯現を導くのである。また平生の来迎も、その摂取護念する本願力回向の躍動的なはたらきを「来迎」と表現したものを指し示しており、従来、来迎といわれてきたものとは、やはり本質的な違いがある。それでも、浄土真宗という法義において来迎という表現を用いるとするなら、臨終は「顯現」であるから、あくまで平生の来迎（摂取護念）で取りきつてしまうのが妥当であろうと考える。

いずれにしても、本論で取り上げた臨終顕現説をはじめとする教学史上の理解は、親鸞の理解に根拠しつつ、浄土真宗という法義に厚みを持たせたものとして筆者は評価してよいと考える。

註

- (1) 『往生要集』「大門第六別時念仏門」（『原典版聖典―七祖篇―』一一六〇頁以下）には、臨終行儀が詳説されている。
- (2) 柏原祐泉「近世真宗における往生観の構造」（一九八一）『真宗史仏教史の研究Ⅱ 近世編』所収。
- (3) この論文の梗概を示しておきたい。氏は徳川期では非本来的な往生観が構築されたとし、「来迎」と「小兒往生」を取り上げている。中でも来迎を含めた奇瑞に関する検討が多くを占めており、氏は親鸞の来迎観を確認した後、その時代の学匠達、なかでも月峯師に注目し、「他力の立場を活用して臨終祥瑞・臨終来迎を受容する教説を構築し終え：」「臨終来迎を肯定した」としている。次にそれらが具体的に取込まれた事例として諸種の「妙好人伝」や「往生伝」を取り上げ、「浄土宗系の往生伝に真宗信者が同類として含められることは、一般にも近世の真宗が来迎往生や奇瑞往生を異としなかったことを認めていた証左」とする。そしてそういった「近世真宗の往生観が、非本来的なものを構築していったことの実態」が生まれた理由として「究極的には、それを必要としなければならなかった門徒農民を主とする庶民の側に大きな要因があったとすべき」と結論している。
- (4) 特に断らない限り（一）内は『真宗聖教全書』の巻数と頁数である。
- (5) 『真宗全書』第二巻、七六三頁。
- (6) 梯實圓『顕浄土方便化身土文類講讀』（永田文昌堂）二五六頁以下。
- (7) 最後の「釈文の顕説常途の談ならくのみ」とは、鮮妙師が『観経』の顕説を云ふには非ず、釈文顕相（一念隠顕釈のごとし）。常途とは通途聖道を指すには非ず、来迎の沙汰ある当面というところなるべし」と述べているように、『観経』に顕説された内容や、聖道仏教におけるそれを意味しているのではなく、善導などの「釈」の文言によく来迎が談じられている通り、かなりの意味であろう。
- (8) 原漢文。理解の便のため、原則、『真宗聖教全書』の訓点に従って書き下した。
- (9) この文は、「一期のいのちすでに尽きて、息たえ、まなことづるとき」より以降を浄土往生以後と見るならば、必

ずしも臨終の奇瑞について説明したものとはいえないとも考えられる。この点は後述の月筌師『真宗関節』（『真宗全書』五三所収）でも問題としており、月筌師は「正く命終の後のやうにきこゆれども、これ必ず然らず……已に浄土に往生する時なれば、見仏の義を論じ玉ふに及ばぬこと也」（同二四一頁）と述べており、また五乗院宝景師の『浄土真要鈔己卯録』（『真宗大系』巻二、六三〇九頁下）、浄満院円月師（『真宗全書』七五一頁）も往生する前の臨終時とみている。筆者も同意見であり、ここでは『六要鈔』と同内容と判断した。

- (10) 山本仏骨師は「蓮華蔵閨月筌師の宗学」（一九七三）、龍谷教学（第八号）において、この『真宗関節』が後に発展する論題形式の研究の基礎となったとの評価を与えている。確かに、大派の初代講師恵空師（一六四四—一七二一）『叢林集』（『真宗全書』第六三巻）と共に論題研究の草分けに位置づけられよう。

- (11) 山本仏骨師は月筌師の教学について、前掲論文にて「初期としての素朴さ」や「今日からはなお検討すべき点もある」と述べつつも、師の所説には、後の空華字派の「数数成仏説」や「遍満仏性説」に展開する思想が早くも胚胎されているとし、高い評価を与えている。

- (12) なお、『真宗関節』で興味深いのは、柏原氏も触れているが、この「来迎不来迎問答」の後に「親聞往生験記」という往生伝まで付されており、月筌師によって「右の験記、余か親しく見聞せる事なるに由て、こゝにこれを書す。これ今家の門人の中に不来迎の言を執して、一偏に臨終の祥瑞なとありと云ことを忌嫌て、反てそれを謗難謗罵して邪見に墮するものゝあるへきを嘆か故也」との言葉が添えてある。

- (13) 『常樂台主老衲一期記』（『真宗史料集成』第一巻、八六七頁）には、存覚十八歳（徳治一「一三〇七」年）の時に自十月至十二月、経廻樋口安養寺、于時長老阿日上人彰空為聞法也、自玄義至定善義聴聞之畢。

とある。なお『最須敬重絵詞』巻五（三、八四六）によれば、父覚如も「安養寺の阿日房上人彰空に遇て、西山の法門をば聴受し給」とあり、父子共に阿日房彰空から教えを受けていたことが知られる。

- (14) 存覚の著作には、言葉だけを見るなら「名体不二」をはじめ、他にも「機法一体」「行門」「観門」「法体」「仏体」といった西山義でよく用いる言葉が見えており、存覚と西山義との交渉をうかがわせるには十分の状況証拠といつてよい。

- (15) 浅井成海『浄土教入門』（本願寺出版）一八一頁。

- (16) 浅井成海『浄土教入門』（本願寺出版）二〇八頁。

(17) 井伊(浅井)成海「証空師の来迎観について」(一九六六、『印度学仏教学研究』一五二一)、浅井成海『浄土教入門』(本願寺出版)、前田壽雄「証空における来迎思想」(二〇〇五、『印度哲学仏教学』第二〇号)。

(18) 森英純編『西山上人短編鈔物集』(文永堂)一八九頁。

(19) 『浄土真宗聖典—原典版七祖篇—』三三九頁。

(20) 『浄土真宗聖典—原典版七祖篇—』四七八頁。

(21) 原漢文。理解の便のため、原則、『仏教体系』の訓点に従って書き下した。

(22) なお、恵空師が存覚の著作を引用していないというわけではない。『浄土真要鈔』はこの引用の後の問答で引用してあるし、『六要鈔』についてもこの「不来迎」という項目の一番最後にいたって『六要鈔』に二義を以て不来迎を釈す、其の釈を見るべし」とだけ述べてある。ということは恵空師の意図としては、この項目で述べた内容は『六要鈔』にまとめてあると認識しているようにも見える。そう考えると恐らく恵空師は『六要鈔』の内容と『私集鈔』の内容とにそれほどほどの差違を感じていなかったということになるだろうか。では恵空師がなぜ直接的に『六要鈔』によって論証せずに、「他釈」である『私集鈔』によって論証したのか。その点は不明であり、また興味深いところでもある。

(23) 存覚(一二九〇—一三七三)と堯恵(一一三三〇—一三九五)は、四十三年間、同じ時代を生きていたことになる。従って堯恵が『六要鈔』を見たということも可能性としては考えられなくもない。しかし臨終顯現説が「名体不二」「顯現」「仏体」という西山義で多用される概念で論理展開していくという点、恵空師が『私集鈔』から引証していた点等から推するなら、西山義にあつた理解を存覚が真宗義として持ち込んだと考える方が妥当であろうと考える。また存覚が『私集鈔』を見たのか、その点は定かではないが、そこで想起されるのが阿日房彰空の存在である。彰空というのは、安養寺の第三代の住持であり、安養寺は東山義一派の寺院である。東山義は鎌倉末期には深草義に吸収されていくが、上田良準『阿日房彰空と樋口安養寺』(一九六一、『印度学仏教学研究』第九一一)によれば、諸系譜を点検していくと、彰空は東山義と深草義との双方の系譜に名前が見えており、上田氏は「初期に証入(東)」について学び、その没後同門(東)の先輩に師事しつつ円空(深)の門に投じたもののようである」と述べている。このことからすると、彰空自身が深草義にも通じていたと考えられ、存覚へ臨終顯現説を相伝したのは、あるいは彰空その人だったのではないかという推測もできる。

(24) 先掲の月筌師の他にも、鮮妙師は「無来迎といへば語急なり。寛なる不来迎の名を以て顯現をも遮するの誤を恐慮するものなり」と述べる。他の先哲にも類似した表現は多く見られる。

(25) 親鸞の語った疊鸞や法然の奇瑞について少し触れるなら、親鸞が「高僧和讃」で披瀝した祖師觀の特徴の一つは、
・ 大心海より化してこそ 善導和尚とおはしけれ

末代濁世のためにとて 十方諸仏に証をこふ (二、五〇八)

・ 智慧光のちからより 本師源空あらはれて

浄土真宗をひらきつつ 選択本願のべたまふ (二、五一三)

等とあるように、阿弥陀仏が、七祖という歴史の実在となつて娑婆に応化してくるというものであつた。こういった宗教的感覚は、師の法然が、

善導またたゞの凡夫にあらず、すなわち、阿弥陀仏の化身なり。かの仏わが本願をひろめて、ひろく衆生に往生せさせむれうに、かりに人とむまれて、善導とは申なり。そのおしえ申せば、仏説にてこそ候へ。いかにいはむや垂跡のかたにても、現身に三昧をえて、まのあたり浄土の莊嚴おもみ、仏にむかひたてまつりて、ただちに仏のおしへをうけたまはりてのたまへることばどもなり。本地をおもふにも、垂跡をたづぬるにも、かたゝゝあふぎて信すべきおしえなり。(四、一九一)

と述べていたような阿弥陀仏の化身として善導大師を捉えていたものと同質のものであり、時代時代に阿弥陀仏が示現してきてその本意を告げていくという、浄土教における一つの救済史觀ともいうべき一面である。つまりこういった感覚をもつて仰がれた祖師たちが、その臨終を奇瑞の中で迎えていたとしても、親鸞自身は何らの違和感も感じていなかったのではないかと考えられる。拙論「宗祖真蹟断簡へ須弥四域経文」について(二二〇〇八、『宗学院論集』第八十号)。

(26) この両者の言葉は『一念多念文意』の「恒願一切臨終時 勝縁勝境悉現前」の釈を理解していく上でも重要な示唆を与えている。

(27) ただ、この説に気になる点がないわけではない。臨終顯現説とは、平たくいうならば「臨終に仏体の顯現という現象が起きることもある」とするものであるが、だとするならば、なぜこの顯現という現象は、臨終に限って起こるのであるのか。平生にはなぜ顯現しないのであろうかという疑問も成り立つ。筆者はこの説のもつ、臨終の必然性とい

う点に対する説明が、やや不十分ではないかとも思う。月奎師は、この問いに対しても論じており、然ば何ぞ終時にこれを見ると言はば、これ行者の娑婆の業つき浄土の果の顕るる一刹那なる故に、常來の仏の顯れ玉ふまで也。『真宗全書』五三、二四三頁上）と述べているが、親鸞は『一念多念文意』において、

「凡夫」といふは、無明煩惱われらが身にみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とどまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとへにあらはれたり。(二一、六一八)

と述べている。理由としてはいささか貧弱な感は否めない。

しかしこの論理は、なぜ臨終に限って顕現するのか、というよりもむしろ、臨終来迎といわれてきた現象に関して、真宗の教義理解から実は「顕現」であると説明しなおしたものであるといえ、またそれは、同じような現象にみえても、臨終始来とは実は全く異質な現象なのであるという点に力点があると見るべきなのであろう。