

長谷正當

hase shoto

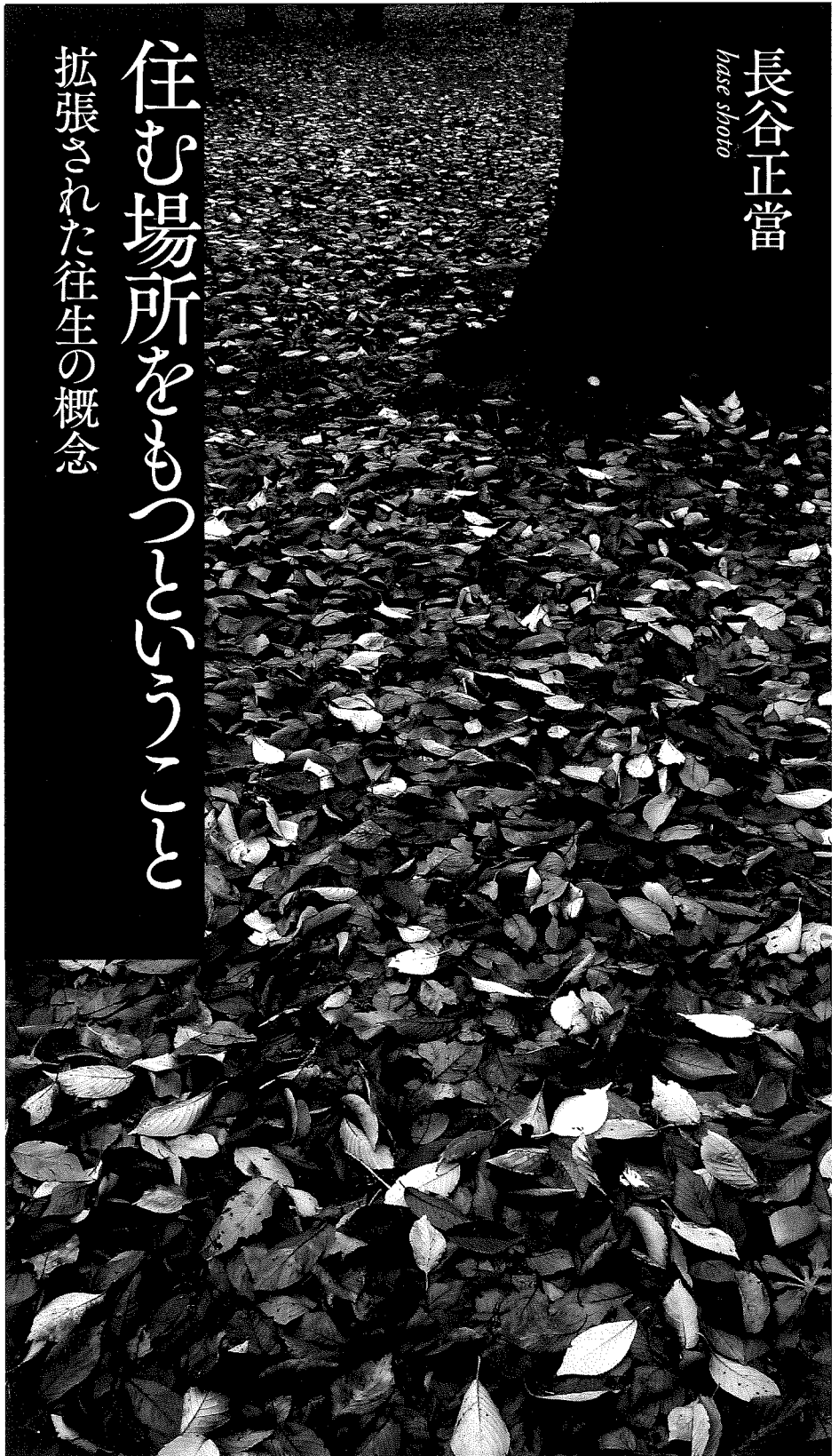
住む場所をもつことと「苦」と

拡張された往生の概念

人間に本質的な欲求や願いは、それが歪められ無視され満たされないところでは、飢餓や苦悩や病となつて外に現れてくる。このことは自然の理法ともいふべきものであつて、それゆゑ、苦悩や病は人間の眞の欲求や願い

を指し示す合図であるともいふ。釈尊は「苦」を聖なる眞実と呼んだが、それは、苦を見つめることを通して、苦を超える眞理が心の深みに湧出湧出ししてくるのを感じたからである。

現代の人間を責め苛こんでいる苦悩は、地上に生きながら住む場所をもたないということであろう。現在、地球を覆っているテロや大量難民、さまざまな形で現れる環境破壊は、住む場所をもたないという人間の苦悩を証示



している。しかし、住む場所をもたないという苦惱は現代にのみ固有なものではない。それは、いつの時代においても人間を責め苛んできた根本の苦惱であった。仏教において、「衆生」と呼ばれたのはそのような、地上に根をもたず浮遊し、足掻いている存在のことであった。それゆえ、衆生としての人間は「蜻蛉飛蟻動の類」と見なされてきたのである。そのことは、地上に「住む」とはどういうことかについてあらためて思いを致すようせまってくる。

住むとは地上に居場所をもつというだけのことではない。真に安住し、自己に立ち返り、根をもつて生きる場所をもつことである。そのことが成立するためには、地上に生きているということのうえに、さらに「何か」が加わらなければならない。F・ヘルダーリンは「人間は地上に詩的に住まう」と歌い、また、S・ヴェイユは「民衆は詩をパンと同じように必要とする」と述べたが、そのとき彼らは「詩」という言葉で地上にあつて住み場所をもたないという人間の苦惱と、その苦惱を乗り越えさせるものは「何か」ということに深く思いを致したのである。

この地上に住み場所をもたないという苦惱は、かつては、「浄土」に生まれたいという欲求となって現れた。その欲求を浄土仏教は、人間の真の、最も切実な要求と見なして、「願

往生心」と名づけた。浄土仏教の歴史は、その願往生心の正体を見極め、如何にしてそれを満足させ、成就に至らしめるかを追究することであつたが、それは現代の言葉で言うなら、どこに真の住む場所を見いだすかということになる。ところで、その追究を通して

自覚されてきたことは、ただ浄土に生まれるだけでは「願往生心」は真に満足されえず、自己の存在の限らない深みから届く「呼びかけ」を感得し、それに深く思いを致すことで初めて満たされるということであつた。親鸞はその呼びかけを「本願」ととらえ、それが「欲生心」（如来の呼び声）となつて衆生の心の奥底に届くのを感得することで、衆生の根本の願いは満足し、地に足を着けて生きることができるようになることを自己の身上において証した。親鸞のその探求は、真の意味で「住む」ことが如何にして成立するかという問いであつたとも言える。親鸞が往生の問題を、ただ浄土に生まれるということだけではなく、「正定聚に住する」ということに主眼を置いて追究したことの理由がそこにあつた。

願往生心を「住む」という角度から追究することで自覚されてきたことは、繰り返すなら、「浄土」を単に快適で居心地のよい居住空間として、そこに生まれようと欲することでは、住むという、人間の根本で真の欲求は

満足されないということである。「浄土」が人間の住みうる場所であるためには、それは本願によつて包まれた場所でなければならぬ。それゆえ、親鸞は、浄土を「化土」ではなく、「報土」としたのである。

竹内整一氏は「住む」という言葉が「済む、澄む、住む」という意味を含んでいることに注目されている（註、竹内整一「やまと言葉で哲学する」六七頁、春秋社）。そのことは、住むということは、問題が解決し、心が落ち着き、清澄な心を伴うということである。それゆえ、住むという問題は、どこにおいて、一切の問題が解決し、清澄な心が得られるかということと結びついて問われなければならない。先に、親鸞が、「浄土に生まれる」という往生の問題を「正定聚に住する」という結びつきにおいて追究したと述べた理由がそこにある。

正定聚とは涅槃の証徳を得るよう定まることであるが、そのことが成り立つのは、自己がその存在の全体において受け容れられ、肯定され、敬われているという確信があるところにおいてであろう。そのような正定聚としてのありようは、本願の信において成立する。報土において、如来の本願に触れ、自己がそれによつて肯定され、承認されるがゆえに、自己は正定聚に住し、滅度に至りうるのである。

それゆえ、「往生」の問題において問われなければならないのは、往生は死後か現生かということではなく、如何なる浄土に生まれようとするのかということである。浄土が人間の真に住みうる場所であるのは、それが、そこにおいて人間が本願に触れ、自己の眞の要求が満たされる場所だからである。浄土を死後に待ち望まれる快適な居場所と想定して、そこに生まれることを往生とする思想は、初期の往生思想に見られるものであつても、親鸞の往生思想の核心から外れたものと言わねばならない。

親鸞が、眞の浄土を「報土」と名づけて、仮の浄土としての「化土」から区別し、仮の浄土を去つて眞の浄土に生まれるよう説いたのは、化土に生まれた者は涅槃を証するに至らないからである。なぜなら、化土においては、人は本願に触れないがゆえに、自己の眞の欲求や願いが満たされないからである。人が往生して成仏に至りうるのは、如来の本願に触れることによつて、問題が解決し、心が澄むからである。それゆえ、往生の眞の意義は、浄土において如来の本願に触れることにあることが忘れられてはならない。それゆえ、親鸞は「往生」を「正定聚に住する」とことと結びつけてとらえたのである。

したがつて、親鸞の往生思想の核心は、「化身土」における「三願転入」の問題との結び

つきにおいてとらえられなければならない。「三願転入」は、親鸞がその生涯にわたつて追究した信と思索の歩みを反省的に振り返つたものであるが、その核心をなすものは、「邪定聚」としての「双樹林下往生」を離れ、「邪定聚」としての「難思議往生」を経て、「正定聚」としての「難思議往生」に転入することであつた。

正定聚に住するという見地から往生を見るとき、「双樹林下往生」（邪定聚）と「難思議往生」（正定聚）との決定的な違いは、前者においては、往生は死後の事柄であるのに対して、後者においては、往生は死後か現生かという問いそのものが超過され、無意味となるということである。なぜなら、往生が本願と無関係に求められるなら、当然のこととして往生は死後でなければならないが、往生が本願に乗託するところに成立する事柄であるとき、関心の中心は、本願に乗託するか否かであつて、往生は死後か現生かは本質的な問いではなくなるからである。

「難思議往生」において注目しなければならないもう一つのより重要なことは、往生の眼目が、本願に触れ、本願を生きることにあるとき、往生の概念そのものが変わってくるということである。往生の概念は、その発生の時点では生天思想と結びついて死後とされていた。そこでは、往生は死後に生じる出

来事として、いわば点的にとらえられていたと言ひうる（註、点的往生理解と線的往生理解という表現を安富信哉氏はされている。「親鸞・信の教相」一六〇頁、法藏館）。しかし、起源にあつた往生思想をそのまま親鸞に当てはめ、そこから親鸞の往生思想を推定し、導くことは、親鸞の往生思想の正しい理解の仕事ではないと思う。親鸞の往生理解の核心は、報土に生まれることであつたが、そこにおいて重要なことは、本願に触れて本願を生きることである。そこでは、往生は点的にはとらえられない。

往生が死後か現生かを問うところでは、往生はいわば点的にとらえられる。しかし、「難思議往生」においては、往生は「点」ではなく、線的もしくは「道」としてとらえられる。そこでは、往生は、信を獲たときに始まり、その究極において成仏に至る道を歩むこととなる。そのとき、往生の道は現生を貫いて死後に至るものとなり、信を獲たときと、臨終の一念において大般涅槃を超越するときとは、往生という一本の道において繋がってくるのである。そこに、信を獲れば、即得往生と言われるゆえんがある。親鸞は「難思議往生」をこのようにとらえていた。死後往生説は、この往生の道を分断して、その終局だけに注目するものにすぎない。

周知のとおり、親鸞は、『大無量寿経』の

「本願成就文」の「彼の国に生ぜん」と願すれば、即得往生して、不退転に住せん」という文に、「一念多念文意」その他において、文中の「即得往生」という語は「正定聚に定まること」であるという註釈を加えている。小谷信千代氏は、桜部建氏の見解に開眼を得たとして、親鸞がこの即得往生という語に註釈を加えたのは、「即得往生」が異例で不完全な語であることに気づき、この語が現生往生を説いているかの如き誤解を与えないようにするため、往生の意味を骨抜きにし、もしくは無意味化しようとしたからであると述べられている。氏は、親鸞のこの註釈を還元的、否定的方向に解釈されたのである。しかし、両氏の解釈は、往生を死後の事柄として点的にとらえる見方に強く規制されたところから生じたものであつて、それが唯一の正しい理解と確信されているところに、その見解の一面性と独断性があると言わねばならない。

なぜなら、親鸞が「即得往生」に加えた註釈を別様に解釈することができるからであり、そして、それが親鸞の往生理解により適っていると思われるからである。それは親鸞の往生概念を拡大解釈し、往生を点ではなく、線もしくは道ととらえることである。そのとき、親鸞が加えた註釈は、小谷氏が主張されるように、即得往生という語を不適切として退けるためではなく、往生という概念を拡張し、

再構成するためであると考えられてくる。つまり、往生の概念を引つ込めて、正定聚という概念に取つてかえるためではなく、往生の概念を説明するという意味、つまり、往生の概念がそのうちに正定聚という概念を内包していること、あるいは、往生と正定聚とが併走していることを明らかにするという意味をもつてくるのである。

往生の概念を拡張するとは、往生を点ではなく、道ととらえることである。すなわち、往生を、信を獲得て如来の本願に触れたときに始まり、その究極において成仏に至る道を歩むこととするのである。そのとき、往生は正定聚に住することと重なってくる。親鸞の往生思想をこのように理解しなければならぬ。往生を死後とする見方は、この道としての往生を切断してその終局のみしか見ないものであり、部分的であるがゆえに抽象的であると云わねばならない。

しかし、拡張された往生の概念においては、現生と死後は往生という一本の道において繋がつており、そこでは、人は信を獲得たときに往生の道を歩みはじめ、その究極において往生の素懐を遂げて大般涅槃を超証するに至るのである。そのことを示すのが、正定聚という言葉である。親鸞が「即得往生」に「正定聚に定まること」という註釈を加えたことの意味をこのように解釈しなければならぬ。

そして、その親鸞の註釈を意味還元的方向ではなく、意味回復的方向に解釈することが親鸞の真意に適っていると思う。

実際のところ、親鸞が往生を点ではなく、道ととらえていたことは、和讃において「安樂仏国に生ずるは、畢竟成仏の道路にて無上の方便なりければ、諸仏浄土をすすめけり」と詠つていることにかがわれる。そしてまた、そのような道としての往生の概念は、『大無量寿経』下巻の三毒・五悪段の手前の「必ず超絶し去りて、安養国に往生することを得れば、横さまに五悪趣を截りて、悪趣自然に閉じん。道に昇ること窮極なし」という言葉に示されている。

曾我量深は、このような道としての往生の理解は、往生という概念の拡大解釈だと述べているが、そのような拡張された往生概念が親鸞の往生理解の核心をなすものと思う。親鸞にとつて、往生の核心は本願に生きることにあつたのであつて、往生は現生か死後かということとは周辺の問いでしかなかつた。曾我をはじめとする近代教学は往生を死後ととらえていないがゆえに親鸞の往生論を誤解しているという主張は、親鸞の往生思想の中心を外れたところでその議論が展開されており、したがつてその主張によつて、逆に親鸞の往生論を誤解していることを証示していると言わねばならないと思う。