

## 親鸞浄土教における救いの特性

—現生正定聚の倫理的視座—

高 田 未 明

### 要旨

古来、仏教には倫理的規範性が乏しいとの指摘がなされているが、親鸞の救済思想にみられる倫理性について考察を行った。他者の存在が、倫理的であるためには不可欠である。その際の他者は社会における他者に加えて、より根源的には阿弥陀仏を他者とするのが仏教者の倫理となりうる。親鸞書簡の諸文から読み取れるのは救済の起点は仏の「摂取」にあり、これはいわば現生にもたらされた浄土からの救済（他者からのほたらきかけ）だからである。法然教団にみられた法難への対応から既成国家仏教との諸行観の相違を確認したうえで、親鸞の説いた正定聚思想の再定義を試みた。

キーワード 親鸞 正定聚 救済 倫理 興福寺奏状

### はじめに

多くの伝統仏教教団は、急速な社会の変容への対応が求められている。少子高齢化、人口減少化の日本においてはウェルビーイングへの寄与や社会貢献がみずからの教団の存続に大きく関わると考えられていることもその要因として挙げられる。たとえば浄土真宗本願寺派によればこれからの真宗寺院像に求められる要件として「公益性」が指摘されている。<sup>1</sup>だが、これら公益性をはじめとする社会貢献がみずからの存続を目的とした際の手段であるとすれば大いに疑問は残り、さらにいえば手段として成り立たつこともないと思われる。<sup>2</sup>

元来、仏教教団（僧伽）は仏陀釈尊の説く生死出離の道の実践によって、ともに仏果へ向かうことが存在の根本意義である。そのうえで僧伽は社会と無関係にあるはずはなく、世間から距離を置く出家仏教も在家者がなくては存在しえない。いわば在家者が出家者を出家者たらしめているのである。

このようななかで、社会と教法の関係は、明治以降であれば倫理という範疇と重なり合いながら検討がなされてきた。しかし、現今の急速なグローバル化と日本の社会状況において、それらと仏教の関係は確実に再考を迫られている。直裁に言えば社会の求める救いと仏教の提示する救いの関係性であり、単に両者がくいちがっているのか、どの程度重なっているのかというにとどまらず、救済や救いということの本質が問わなければならないはずである。

親鸞浄土教はどのように救いを提示しているのか。もし親鸞以降、民衆をはじめとする社会に救いをもたらしているのであれば、今日真宗を含む既成仏教教団への、社会貢献の欠如が指摘される理由はどこにあるのか。旧来からの仏教と倫理に関する先行研究に学びつつ、親鸞浄土教にみられる救済という観点を再考したい。その際、法然教団や親鸞にみられる、対外的な法難・論難への対応も瞥見しておく。後述するように他者や社会との関係性において倫理の問題は生起するからである。

## 1 倫理と社会、そして宗教

解釈に幅のある概念である倫理について一応の定義を確認したい。明治になってもたらされた英語の“ethics”に井上哲次郎が「倫理」と和訳を施し、住み慣れた場所、習慣、社会的習慣、風習、さらにはそういう慣習や慣行によって育成された道徳意識と解釈されるようになった。和辻哲郎は「人間共同態の存在根拠である秩序あるいは道」<sup>3</sup>と定義している。これらよりもたらされる原理としては、社会を前提とした善悪、正義、実践的などをあげることができるであろう。<sup>4</sup>また、「倫」とは人の輪であることから人間仲間、間柄の意であり、理とは物事の筋目、道理のことである。したがって倫理とは、人が世間の中で他者と関わりながら生活するにあたって望ましいとされている社会的合意事項であり行動規範と定義することができる。規範であればそれは同時に、逸脱すると人間社会の秩序を乱すこととして非難もしくは処罰される原則となろう。法律のような拘束力はないが、人の行動を外から律する働きをもつこととなる。

こうして倫理は、一定の時期に一定の社会の全体的合意事項として現れるものである以上、時と場所によって変化することは避けられず、時期や関係性において複数存在することとなる。その意味では真理の主張をその中核としている宗教とは大きく異なる。宗教の示す真理は時代と場所の相違に関わらず絶対不変とされ、むしろ相対化を拒むものだからである。

ここで考えなければならぬことは、宗教的に正しいとされている生活様式は、その宗教の影響下にある共同体の中での倫理的行為として機能することも少なくない点である。後にみる中世日本における仏教と社会道徳もその例といえる。一方で、宗教的倫理と世俗的倫理とが必ずしも一致しないことは事実である。<sup>5</sup>

こうした倫理と宗教との関係性において、特に仏教についての倫理性の有無、あるいは両者の包含関係についてみる場合、田村芳朗の先行研究が示唆的である。多くの仏教者・哲学者の見解が整理されており、①遁世主義、②空・一如思想、③神秘主義の三点から仏教の倫理性欠如が指摘されている<sup>6</sup>

まず①遁世主義との分析では例として、西谷啓治説を引用しながら、仏教は初めから非常に出世間的な形態をとって成立しており、大乘仏教となってからもやはり出世間というところへ始終帰るといふ方向が強く働いている。世間の中へ徹底すること自身が同時に出世間の徹底だというようなことがなかなかうまく展開されていないと指摘されている。

つづく②空・一如思想との指摘の中では、仏教の空思想は、有に対する無という二元相対的な無や単なる否定ではないはずである。それが、単なる否定にとどまりがちであったり、単なる肯定ではないところの否定の否定ということが、単なる肯定に陥りがちであると述べられている。そして実際には、現実離脱にとどまるか、逆に現実墮落に陥っているからこそ空思想に批判の目がむけられるというのである。

③神秘主義という指摘の意図は、予言的宗教に対して仏教は神秘的宗教というところにあるが、例としては西田幾多郎の「絶対矛盾の自己同一」理論に対する田辺元の批判を紹介している。「いはゆる絶対矛盾の自己同一として、その絶対矛盾性に弁証法を維持しようと欲する立場といへども、それを自己同一として直観し得ると主張する限りは、なほ神秘主義の傾向を脱しないのである」<sup>7</sup>というものである。

以上に例示したほか、多くの説を分類整理した末に、「仏教の本質そのものに、すでに倫理性を欠如する契機があり、その倫理性とは、とくに社会倫理をさす」と結論されている。<sup>8</sup>この論考のみをもって仏教と倫理の関係を断ずるものではないが、本論冒頭に述べた今日の仏教をとり

まく社会要請や批判・指摘と重なるところは大きいといわねばならない。果たして、仏教に社会倫理が欠けていると仮定した場合、親鸞浄土教のどの部分が問題となるのであろうか。まずは親鸞に先立つ法然教団の、特に念仏の専修性に注目したい。承元の法難と称される法然教団の弾圧を契機として社会倫理と関わりをみてゆくこととする。

## 2 法然専修思想と批判

法然念仏思想の特徴は、阿弥陀仏の本願を依りどころとした念仏一行専修であり、その結果として聖道門・諸行をほぼ完全に廃することといえる。これは『選択集』三選の文に象徴的にみることができる。<sup>9</sup>また、『選択集』三輩章<sup>10</sup>や、『漢語灯録』<sup>11</sup>によれば、『大経』三輩段における念仏と諸行の関係について、三輩に念仏と諸行が説かれているのは廃立の義だと主張する。善導の五正行の中、読誦・観察・礼拝・讃嘆供養の助業についても、同類の助成とはするものの、これを廃すべきものとされている。さらに『選択集』本願章<sup>12</sup>では、念仏と諸行とを対比し、念仏は諸行より易行であるのみならず、勝行であることも主張されている。

これらの文から、法然には諸行を廃した念仏一行専修の姿勢が打ち出されているが、それまでの日本仏教においては、口称念仏とは諸行を兼行するものであり、むしろ諸行を勝行、念仏を劣行とするものであった。そのような状況下で、聖道門・諸行の一切を廃した法然の専修念仏思想は、当時の一般仏教界の常識に反するものであり、当然多くの反論非難が予想されるものであった。

事実、法然への批判に関して知られている資料の中、非難の内容が法然思想を継承する親鸞などの門弟に大きな影響を与えたものに『興福寺奏状』がある。親鸞は『教行信証』「化身土巻」に、

ひそかにおもんみれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛なり。しかるに諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷ひて邪正の道路を弁ことなし。ここをもつて興福寺の学徒、太上天皇諱尊成に奏達す<sup>13</sup>

と述べていることから、後述する九箇条の失からなる『興福寺奏状』の反論非難の内容もよく承知していたはずである。

法然の教えは天台宗から批判され、これに応えるかたちで法然は、元久元（一二〇四）年『七箇条制誡』を草した。門弟百九十名に連署させ親鸞もこれに署名している。これにより批判はひとまずは沈静化したかに見えたが、このことに屈辱を覚えた一部の門弟たちが法然の真意はそれとは異なると吹聴したため、批判が再燃した。翌元久二（一二〇五）年十月、今度は奈良の興福寺が九箇条にわたる過失を列挙して、専修念仏の禁止を朝廷に訴えることとなった。こうして起こされた『興福寺奏状』は、当代きっての学僧であった解脱房貞慶の起草といわれているが、同状冒頭にみられる批判内容のポイントを見ておきたい。

### 九箇条の失の事

第一 新宗を立つる失 第二 新像を図する失 第三 釋尊を軽んずる失 第四 不善を妨ぐる失 第五 靈神に背く失 第六 浄土に暗き失 第七 念仏を誤る失 第八 釋衆を損ずる失 第九 国土を乱る失

興福寺僧綱大法師等 誠惶誠恐謹言

殊に天裁を蒙り、永く沙門源空勤むるところの専修念仏の宗義を糺改せられんことを請ふの状。謹んで案内を考ふるに一の沙門あり、世に法然と号す。念仏の宗を立てて、専修の行を勤む。その詞古師に似たりと雖もその心、多く本説に乖けり。ほぼその過を勘ふるに、略して九箇条あり<sup>14</sup>

ここには、『七箇条制誡』において法然が門弟に訓誡した内容と重なる部分も少なくないが、より専修念仏の教えに踏み込む内容で、既成仏教側の考え方が知られ、<sup>15</sup>貞慶の主張は当時の南都仏教の念仏理解、あるいは諸行観として一応は捉えることができる。『奏状』第七念仏を誤る失では善導に論及し、

いかに況や善導和尚、発心の初 浄土の図を見て歎じて云く、ただこの観門、定んで生死を超え、ついにこの道に入り、三昧を発得する。定んで知るべし、彼の師自ら十六想観を行ずる。念仏の名、観と口とを兼ねる。<sup>16</sup>

と述べている。善導は三昧発得の人であり、念仏には観称を兼ねるとしている。そうして貞慶自身は観念為本の立場をとり、「観経」付属持名の文についての解釈である「散善義」付属釈文<sup>17</sup>については、善導自身の行を述べたわけではなく下機を誘引するための方便であるとしている。

また第六浄土に暗き失には、

観無量寿経を勘ふるに、云く、「一切の凡夫、かの国に生ぜんと欲せば、まさに三業を修すべし。(中略)しかれば上は三部の本経より下は一宗の解釈に至るまで諸行往生盛んに許すところなり。」<sup>18</sup>

と述べる。法然が一切の諸行を廃して、ただ念仏一行を主張していることを非難して、三部経をはじめ、浄土の祖師とする曇鸞、道綽、善導においても法然の主張のようにただ念仏一行のみをすすめて、諸行を否定しているのではなく、諸行往生を多く許容していると主張する。そのうえで、法然の主張は浄土三部経や浄土の祖師の教えにも反する全くの独断であり、誤りであると非難している。

先に触れた第七失ではさらに、

口に名号を唱ふるは観にあらず定にあらず、これ念仏の中の麁なり浅なり。(中略)何ぞ爾許の大願を隠して、ただ一種を以て本願と号せんや、かの一願に付きて、乃至十念とは、その最下を挙げるなり。<sup>19</sup>

と述べている。口称念仏は念仏の中でも麁であり浅である。専修念仏者はこのような非難をうけると、弥陀の本願は四十八願であって、口称念仏は第十八願であるなどと主張するが、なぜ他の多くの大願を隠して第十八願のみを本願というのか、と避難している。

このようにみるならば、貞慶は主として念観兼行のなかでも特に観念の立場より、諸行を廃する法然の念仏を批判するものといえる。諸行を廃する法然思想は当時の仏教全体をひろく廃するものであった。そのため第九国土を乱る失では、

仏法、王法猶し身心のごとし、互いにその安否を見、宜しくかの盛衰を知る<sup>20</sup>

として王法と仏法は盛衰を共にする共同体であると述べられる。つまり、国の平和を確保するには仏法の保護が不可欠であるという政治思想であり、それは転換期を生きる当時の貴族の不安を捉えていた。仏教は国家との確固たる関係の築いている。だからこそ国家仏教を諸行廃捨の立場から批判するのは、国家を損ない滅ぼす行為に等しいとの構図が成り立つのである。仏教界内での単なる宗義論争ではなく、「八宗同心之訴訟」<sup>21</sup>と標し、専修念仏は仏教の否定であり、それは同時に社会倫理の崩壊であること主張しているのである。『奏状』を起草した貞慶の生涯は、常に真摯に仏道を求めた有徳の僧でもあった。時には政治的な振る舞いを示すこともあったが、その姿勢は謙虚なものであって、貞慶自身も浄土往生を願生していた。それが法然浄土教に批判的となったのも、あくまで専修念仏の宗義が世の乱れを生む元凶であると考えた、いわば当時の社会倫理に根ざしたものといえる。

以上に法然浄土教への批判を諸行の廃捨という点からみてきたが、これら言い方を変えると仏果へと至るはたらきを行者の行為にみるか、救済者である弥陀の行為の上に見るかということとなろう。さらには開く悟りか、めぐまれる証果かの相違と表すこともできる。そういった仏道の視点の相違は、仏教の価値観と社会の価値観が大きく重なる当時においては社会倫理に違うと判断されることにつながった。後に、後鳥羽院の女房と法然門弟との間のいわゆる密通事件を契機に、承元元（一二〇七）年には法然を含めた弟子が処罰され法然は土佐に流される承元の法難へ至ることとなった。そうした法然批判に対応する弟子の立場として、親鸞にみられる証果論を次に確認することとしたい。

### 3 親鸞の示す救済の根拠

浄土教は彼土得証といわれるように、この世ではない浄土において仏果を証するのであるから、現今の娑婆世界での救いが希薄かのような印象がある。またその点が前々章での田村説に引用される諸説ともいえる。しかし、浄土教者の中でも親鸞は、浄土に生まれる以前の、この世での救いを現生正定聚として明確に示している。だが、この説示は現生の救いを示す表すと同時に、成仏と不退、此土と彼土、などの区別すべきことがらに縋り交ぜに理解される危うさを含むものであった。そのような危うさを受けながらも説かねばならなかった親鸞の深意は末法の凡夫救済という一点に帰結をみるが、いまは親鸞の正定聚思想が特に倫理と触れあう場面に着目しつつ確認することとしたい。

#### 3（1）現益の意義

阿弥陀仏の救いの結果について、親鸞は『大経』第十一願を根拠としている。

たとひわれ仏を得たらんに、国中の天人、定聚に住し、かならず滅度に至らずは、正覚を取らじ<sup>22</sup>

ここには「定聚に住す」ということと「滅度に至る」という二点が確認できる。定聚は正定聚のことで、仏教一般的には高位の菩薩が得る境地である。多くの浄土教においては浄土に往生してから得られる位とされている。しかし親鸞においては、「往生すべき身とさだまるなり」<sup>23</sup>、「かならず仏になるべき身となれるとなり」<sup>24</sup>などの正定聚についての註釈がみられ、「信巻」に現生十益<sup>25</sup>を示すことから正定聚を現生での利益としていることは明かである。この理由については、親鸞の信心理解への言及が避けられないが、本論の主題ではないため概略を確認するにとどめたい。衆生が往生成仏するための因は、唯一阿弥陀仏が成就した名号であることを親鸞は「信巻」にて論理展開している。結果、名号による阿弥陀仏のはたらきに疑いをさしはさまずにまかせている状態を、既存の宗教用語を用いて信心と表現している。この点を曇鸞の教説にしたがえば「不退の風航」<sup>26</sup>であり、乗り物に乗せられたうえからは、乗客の素質能力の如何は目的地に至る要件とはならず、あくまで船の働きがすべてのごときである。

では、この信心が衆生のうえに成立するのはいつか、それは今生にはかならない。先述した不退の風航に乗るのは今、現生ということになる。つまり、決定的な救いが成立するタイミングは現生における獲信のときであり、これが先の第十一願文中の「定聚に住し」と説かれる正定聚、すなわち現生正定聚ということになる。

先にみた第十一願には定聚ともうひとつの利益として滅度が誓われていたが、正定聚という現生での利益に対して、滅度は往生浄土とともに得る当来の利益ということになる。そのため、親

鸞浄土教の救いの結果である利益は「現当二益」と称されることとなる。後の蓮如は書簡にて問ていはく、正定と滅度とは一益とこゝろうべきか、また二益とこゝろうべきや。答ていはく、一念発起のかたは正定聚なり、これは穢土の益なり。つぎに滅度は浄土にてうべき益にてあるなりとこゝろうべきなり。されば二益なりとおもふべきものなり<sup>\*27</sup>

と明確に示している。親鸞の現生正定聚の教説を蓮如から聞いた者の中に、現生と彼土の利益について拘泥する場面が少なくなかったことが知られる。獲信後、今生においてただちに仏果の幾分かを覚ったと解する滅度密益の異義が存在したからこそその教誡であった。

このように親鸞思想の証果論には現生と当来利益が明確に説かれているが、同時にその区別に惑う事態も生起させたといえる。確かに臨終時に阿弥陀仏の来迎を期すというイメージは多くの人々受け入れられやすい一方で、実際にそのような臨終行儀を執り行うことのできる人は極限られている。つまり一般に認知されている浄土仏教の救いに対して、親鸞はやや難解な現生正定聚思想を、いわば受け入れられるハードルを上げる結果となっても、明確に示した続けたことになる。その必要性はどこにあるのだろうか。とくに特徴的となる現生の救いについて、臨終来迎との関係について管見をすすめたい。

### 3 (2) 臨終行儀の否定

正定聚者は浄土往生がすでに定まっているため、このうえにさらに往生をこちらから願ったり、臨終を請い願う必要が生じない。この点は非常に重要であり、だからこそ親鸞は「消息」にて

眞実信心の行人は、撰取不捨のゆへに、正定聚のくらゐに、信心のさだまるとき住す。このゆへに臨終をまつことなし、来迎をたのむことなし。信心のさだまるときに往生はさだまなり<sup>\*28</sup>

と述べ、当時一般的に広まっていた仏の来迎を期する臨終行儀を明確に否定している。浄土教でありながら臨終来迎を否定する論理は、当時の仏教倫理としても破天荒と映ったにちがひなく、門弟から親鸞に宛てられた書簡には臨終行儀について尋ねたものが数通みられる。浄土教における証果の特徴は、阿弥陀仏の浄土に生まれて仏果を得る点にある。浄土に生まれる時は臨終にほかならず、浄土教ではことのほか臨終が重視されることとなる。いかに安らかな心で臨終を迎えて仏の来迎を仰ぐかが最大の問題であり、往生の成否を判ずる唯一の尺度であったとさえいえる。

しかし、親鸞はこのような重要な意味をもつ臨終来迎を全く問題とすることなく、ただ本願による阿弥陀仏の本当の救済を説きつけた。その理由は前出「消息」では次のように説かれる。

定散の善は、諸行往生のことばにをさまるなり。この善は、他力のなかの自力の善なり。この自力の行人は、来迎をまたずしては、辺地・胎生・懈慢界までも生るべからず。このゆゑに第十九の誓願に、「もろもろの善をして浄土に回向して往生せんとねがふ人の臨終には、われ現じて迎へん」と誓ひたまへり。臨終まつことと来迎往生といふことは、この定心・散心の行者のいふことなり<sup>\*29</sup>

第十九願の行者とは自力をたのみ、諸行をたのんで往生を願うものであるから、この行者の心は常に動揺し、臨終まで往生は決定していない。だからこそ臨終には正念に住する必要がある、仏の来迎をたのまなければ往生は不可能となる。しかし、第十八願の眞実信心の行人は仏回向の行信を信樂して、すでに仏の大悲に撰取されていることを信知しているため、さらにそのうえに臨終の正念を求めて仏の来迎をたのむ必要性は生じない。そういった意味から親鸞は、臨終や来迎を問題にするのはむしろ第十九願諸行往生の行者であって、眞実信心の行者の問題とするとこ

ろではない、と論している。つまり現生に正定聚の位に就くという原理をもって返答していることは明らかである。

### 3 (3) 正定聚と撰取不捨

ここで問題となるのは、正定聚とはあくまで聖者の位であるから、入正定聚は浄土往生が必要かつ必然である、という浄土教一般の思想と、親鸞の現生正定聚説との関係であろう。生きている限りにおいては凡夫でしかあり得ず、また浄土に往生して証を得ゆえの浄土門である。親鸞の現生正定聚はいわば、凡夫でありながら聖者という矛盾に見える事態が生ずるともいえるのであり、この点に疑問が生ずるのは当然とも思われる。例として、正定聚の行人は「如来とひとし」との説示は所々にみられる。<sup>30</sup>また、『入出二門偈』には、

煩惱を具足せる凡夫人 仏願力に由て撰取を獲 この人は即ち凡数の撰に非ず<sup>31</sup>  
として、信心の行者はすでに凡夫の間ではない、との表現が見られる。しかし一方で『一念多念文意』には

「凡夫」といふは、无明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむこゝろおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとゞまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとえにあらわれたり<sup>32</sup>

とあり、死ぬまで凡夫であり続けることが示されている。この凡夫でありながら凡夫ではないという、二つの矛盾した事柄が信心の行者の上に統一されている点、ここに門弟の往生に関する疑問点が集中していると考えられるのである。さらにいえばこの疑問は当時一般の仏教理解や社会倫理と相容れない部分といえよう。

そこで、あらためて親鸞が現生正定聚を語る文をみるならば、「消息」中に「撰取不捨のゆえに」との文が多く見られる。例として

真実信心の行人は、撰取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す<sup>33</sup>

信心をえたるひとは、かならず正定聚のくらゐに住するがゆへに等正覚のくらゐとまふすなり。『大無量寿経』には、撰取不捨の利益にさだまるものを正定聚となづけ、『無量寿如来会』には等正覚とときたまへり<sup>34</sup>

などの文が挙げられるが、これらの文では「信心の行者は、撰取不捨にあずかるからこそ正定聚の位に住するのである」との形式をもって説かれている。また「行巻」においても

いかにいはんや十方群生海、この行信に帰命すれば撰取して捨てたまはず。ゆへに阿弥陀仏と名づく。これを他力といふ。ここをもつて龍樹大士は「即時入必定」といへり、曇鸞大師は「入正定聚之教」といへり<sup>35</sup>

と説かれている。龍樹の「必定」と曇鸞の「正定聚」という教説をあわせて、それを現生の益としているが、その論旨は撰取不捨を基本として打ち出されたものであったとみることができる。

このように撰取不捨によって正定聚が成立するという根拠を、親鸞はどこに見たのだろうか。『浄土和讃』小経讃<sup>36</sup>中の「撰取」の語への左訓には

おさめとる ひとたびとりてながくすてぬなり、撰はもののにぐるをおわえとるなり、撰はおさめとる、取はむかゑとる

と示される。これよりすれば撰取不捨とは、念仏の衆生を撰めとって捨てず、護りつづけることだといえる。このことはもともと『観経』真身観<sup>37</sup>に、念仏の衆生を、光明をもって撰取する旨が説かれていることによる。そしてこの『観経』の文と、さらに『小経』名義段<sup>38</sup>についての、

つぎの善導『往生礼讃』の説示によるものである。

問ひて曰はく、何が故ぞ阿弥陀と号けたてまつる。答へて曰はく、『弥陀経』及び『観経』に云はく、彼の仏の光明は無量にして十方国を照らすに障礙する所無し。唯念仏の衆生を觀そなはして、攝取して捨てざるが故に阿弥陀と名づく。彼の仏の寿命及び其の人民も無量無辺阿僧祇劫なり。故に阿弥陀と名づく<sup>\*39</sup>

攝取不捨の故に阿弥陀仏と名づけるのであるが、ここでも阿弥陀仏が衆生を攝取するのは光明によってもたらされることが示されている。

いまここで阿弥陀仏の光明について『論註』をみるならば

仏の光明は是智慧の相なり。此の光明は十方世界を照らしたまふに障礙有ること無し。(中略)彼の無礙光如来の名号は、能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたまふ<sup>\*40</sup>

として破闇満願が示される。この場合の破闇とは無明を破ることであり、無明を破すのは智慧のはたらきであるから、光明は本来、如来の智慧の相だといえる。これを具体的にいえば、名号は如来の智慧光であるから、名号が衆生の無明を破して仏となる智慧を与えるのであった。

そうするならば、現生の正定聚人においても、浄土教一般に解される聖者の位という意味も、この智慧によって成り立つ。如来の智願を真実と聞き受ける心は決して凡心ではなく仏智であり、凡夫を迷いから悟りへと転換するすがたである。このような仏の智慧を得たところの信心の智慧を、現生正定聚の教説をもちいつつ教義化がなされていった。またこのことは同時に、生死のなかにあっても生死に縛られない立場をも意味している。「信巻」では

断と言ふは、往相の一心を發起するが故に、生として当に受くべき生無し。趣として更到るべき趣なし。すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。故に即頓に三有の生死を断絶す。故に断といふなり<sup>\*41</sup>

として、信一念に四流を断じることにより、そこにもはや生死流転の因果は断じられ、横さまに生死海を越えるはたらきを得ていると述べられている。そうであるならば、煩惱の有無や臨終のあり方といった事柄が問題とならない点も、前節にて述べたとおり親鸞正定聚説の大きな特徴となるのである。

### むすびにかえて

親鸞の説示では仏因の円満は現生で獲信したタイミングであって、だからこそ正定聚の位につくのであった。この点は

念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるが故に、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す<sup>\*42</sup>

として、信心の行者が臨終の後、直ちにさとりをひらくことと不可分となる。逆にいえば浄土での修行を必要とするならば、弥陀回向の信心では仏因が不足していることとなるからである。

「信巻」に

大願清浄の報土には品位階次をいはず、一念須臾のあひだに、すみやかに疾く無上正真道を超証す、故に横超といふなり<sup>\*43</sup>

と説かれるのは、浄土に往生すれば直ちに仏果にいたる、つまり往生即成仏であることを明確に示すものである。くり返しとなるが、往生即成仏が成り立つのは、往生の因である信心が如来より回向されたものであり、仏智そのものだからといえる。

親鸞の説いた救いとは、正定聚にみられたように、阿弥陀仏の救いのはたらきが現生において

ほかならぬわたしの身の上に実現したことを述べている。その意味において現生で仏の救いが成立したのである。

ならば獲信を含め、証果は阿弥陀仏のはたらきにより成ぜられるものであり凡夫の行為が介在しない、いわば浄土の次元だといえる。しかし、親鸞書簡中にみられる門弟や、現代のわれわれはこの証果の問題を、ただ衆生の次元の理解、つまり、単に人間生活の時間での議論に終始してはいないであろうか。仏教には倫理的な規範性が乏しいとの指摘がなされているが、それは仏教が啓示宗教ではないことはもちろん、さらにいえば倫理道德の道を究極的には歩み得ない者にひらかれている道だからとはいえないだろうか。社会は対他的な関係性を含み、決して一人で完結するものではない。他者の存在が、いかに主体の行動選択において重い意味を持つかが、倫理的であるためには重要、不可欠である。その際の他者は社会における他者に加えて、より根源的には阿弥陀仏を他者とするのが仏教者の倫理となりうる。これまでにみてきたように救済のはたらきとしての起点は仏の「摂取」である。仏の側から汝（他者）と願われはたらきかけられている存在のわたしと知らされるところにすでに仏教の倫理性が成り立っているものとも考えられるが今後の課題としたい。<sup>\*4</sup>

\*1 「『公益性』の定義は時代によって変化していくものであり、（中略）公益性のある組織として社会に認められるには、門徒を超えた価値提供を意識し、その提供価値を高めていく必要がある」（「10年、20年後の日本社会で求められる僧侶増・寺院像答申書」〈浄土真宗本願寺派『宗法』二〇一六年十一月・十二月号〉同答申書「公益的な寺院運営を望む社会的要請の高まり項目下）。また、同派の僧侶養成機関である中央仏教学院では住職坊守学の構築整備にむけて研究が重ねられている。本論は同会での研究成果（『中央仏教学院紀要二九号 二〇一九年）に依るところも少なくない。また同会の研究成果は僧侶養成プログラムの一つとして同学院二〇一九年度より週1コマの講義「住職坊守学」として開講されている

\*2 前川健一「水子供養の論理は超えられるか？」（末木文美士編『現代と仏教』2006年 所収）には「生命倫理について仏教は何を語るのだろうか？いや、そもそも、それ以前に問わなければならないのは、一体誰がそれを期待しているのか、ということだ。確かにキリスト教社会では、キリスト教倫理が生命倫理に深く関わっている。しかし、同じことを仏教がしなくてはならないのだろうか。“エンゲイジド・ブディズム”とか『仏教の社会参加』等と言う時、そこには暗々裏にキリスト教への対抗意識や劣等感が隠されていることが少なくない。生命倫理の場合も例外ではない。（中略）一般的に仏教者からの倫理的助言が求められているわけではないのに、生命倫理に関してだけ何か発言しなければならないとしたら、全く奇妙なことだ」との指摘がある。これは生命倫理に関してではあるが、よりひろく社会参画という尺度をもって見た場合、多くの仏教者は自らの行いに熟考を迫られるのではないだろうか

\*3 和辻哲郎「人間の学としての倫理」（『和辻哲郎全集』第九巻 一一頁）

\*4 『広辞苑』第七版では「①人倫のみち。実際道德の規範となる原理。道德。②倫理学の略」とある

\*5 たとえば先端医療における生命倫理の問題には、さまざまな宗教の間で議論があり、同じ宗教のなかで見解の一致をみないことも多いのは周知のごとくである

\*6 『田村芳朗仏教学論集』第二巻 一九九一年 四一頁～五二頁

\*7 『田辺元集』（『近代日本思想体系』二三 一九七五年 二四八頁下）

\*8 『田村芳朗仏教学論集』第二巻 一九九一年 五〇頁

\*9 『浄土真宗聖典全書』巻一 一三二四頁。以下に引用する全書、聖典類所収の漢文体のものは返り点にしたがい読み下し、一部助詞ほかを仮名に改めた

\*10 『同』巻一 一二七八頁

- \*11『真宗聖教全書』卷四 二九五頁
- \*12『浄土真宗聖典全書』卷一 一二七〇頁
- \*13『同』卷二 二五三頁
- \*14『大日本仏教全書』一二四卷 一〇三頁上
- \*15平雅行（『鎌倉仏教と専修念仏』二〇一七年 三三二頁）によれば「興福寺奏状」では法然やその門弟たちを罰するように求めているが、朝廷の答えは、批判されるべきは門弟の中の一部の者であって（一部暴徒説）、それは法然の本意ではないため、あえてこれに刑罰を加えることはしない、というものであった。このような生温い朝廷の処置に興福寺は反発し、また法然の側でも、特に急進派と見られていた法本房行空を破門して興福寺の怒りを解こうとするなど、双方の駆引きがあったとされる
- \*16「いかに況や善導和尚、発心の初、浄土の図を見て歎じて云く、ただこの観門、定んで生死を超え、遂にこの道に入り、三昧を発得す。定んで知るべし、彼の師自ら十六想観を行ずるなり。念仏の名、観と口とを兼ねる」（『大日本仏教全書』一二四卷 一〇七頁上）
- \*17「上来定散両門の益を説くと雖も、仏の本願に望むるに、意衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるに在り」（『浄土真宗聖典全書』卷一 七九二頁）
- \*18『大日本仏教全書』一二四卷 一〇五頁上～下
- \*19「口に名号を唱ふるは観にあらず定にあらず、これ念仏の中の麁なり浅なり。（中略）爾許の大願を隠して、ただ一種を以て本願と号すべきや、かの一願に付きて、乃至十念とは、その最下を挙ぐるなり」（『同』 一〇六頁下～一〇七頁上）
- \*20『同』 一〇八頁上
- \*21『同』 一〇八頁上
- \*22『浄土真宗聖典全書』卷一 二五頁
- \*23『同』卷二 六六三頁
- \*24『同』卷二 六六四頁
- \*25『同』卷二 九四～九五頁
- \*26『同』卷一 四四九頁
- \*27『同』卷五 七四～七五頁
- \*28『同』卷二 七六八頁
- \*29『同』卷二 七六八頁
- \*30『浄土和讃』（『同』卷二 三八五頁）、『唯信鈔文意』（『同』卷二 七〇六頁）
- \*31『同』卷二 三二〇頁
- \*32『同』卷二 六七六頁
- \*33『同』卷二 七九八頁
- \*34『同』卷二 七八三頁
- \*35『同』卷二 四八～四九頁
- \*36『浄土和讃』「十方微塵世界の 念仏の衆生をみそなはし 撰取してすてざれば 阿弥陀となづけたるまつる」（『同』卷二 三七九頁）
- \*37『同』卷一 八七頁
- \*38「舍利弗、汝が意に於て云何。彼の仏を何が故ぞ阿弥陀と号する。舍利弗、彼の仏の光明無量にして、十方の国を照らすに障礙する所無し。是の故に号して阿弥陀と為す。又舍利弗、彼の仏の寿命及び其の人民も無量無辺阿僧祇劫なり。故に阿弥陀と名づく」（『同』卷一 一〇七頁）
- \*39『同』卷一 九一七頁
- \*40『同』卷一 四八九頁～四九〇頁
- \*41『同』卷二 九七頁
- \*42『同』卷二 一〇三頁
- \*43『同』卷二 九六～九七頁
- \*44高田信良「仏教と倫理－〈宗教的实践についての一考察〉－」（『宗教研究』八三(二) 二〇〇九年）では

現代のグローバル化で宗教と倫理関係性への関心が深くなってゆき、より宗教倫理のアイデンティティが問われてくると指摘されている。さらに仏教における実践性は、仏教徒の行う世俗倫理にあるのではなく、〈仏教徒になる〉ところにあるのではないかと投げかける氏の論考に多大な示唆を受けた

