

親鸞における死と往生

齋 藤 真 希*

Shinran's death and rebirth in Pure Land

SAITO Maki

abstract

Shinran explained death as being reborn in Pure Land. Rebirth in Pure Land is a complete disappearance of the self because the essential factor of it is death. The self is a result of discriminating thought. So a complete disappearance of the self means an eternal return to the ultimate reality. Rebirth in Pure Land is a complete disappearance of the self and an eternal return to the ultimate reality. And it is the essential structure of death. But death doesn't have this meaning for many people. Ordinary people are ignorant of the structure of death because they don't know the relation between the ultimate reality and discriminating thought. This ignorance is changed by Faith and Nembutsu. Faith and Nembutsu is a moment appearance of the ultimate reality in this life. Through Faith and Nembutsu people become aware of both of the ultimate reality and discriminating thought. Such people also recognize the structure of death. And they become to believe that to die is to be reborn in Pure Land. So rebirth in Pure Land is the essential structure of death which is revealed by Faith and Nembutsu for Shinran.

Keywords : Shinran, Rebirth in Pure Land, Death, Faith, Nembutsu

序

往生とは、人間が死んで極楽浄土に生まれ変わることである。念仏者の生は、往生に帰結するものであり、往生は親鸞思想において、非常に重要なものであるといえる。しかし現在、これほど重要なものでありながら、往生の意義が十分に解明されているとは言い難い。往生に関しては、多くの解釈の相違と対立が存在する。

それらの相違と対立を生み出す、最も大きな要因の一つは、往生にまつわる死の要素であるといえる。往生が含む死の要素が、往生解釈を困難なものとしているのである。一体、人間が死んで浄土へゆくということを、どのように理解すればよいのだろうか。往生とは現代人にとって不可解で、非合理的にも感じられる考え方である。

そのためでもあろう、多くの往生論においては、死の要素を排除して往生が解釈されている¹。これらの説は、往生を現世のものとして捉え、死を往生の本質的な要素とはみなさない。このように、往生を現世に限定することによって解釈する傾向が、強く存在するのだ。

だが、親鸞における往生が死と密接に関わっていることは、無視できない事実である。親鸞にとって、念仏者の死とは往生として表現される事象であった。往生を正しく理解するためには、このことを正面から論じねばならないだろう。

すなわち、死が往生として語られるとは、一体どういうことであるのか。本論文においては、このような観点

キーワード：親鸞、往生、死、信心、念仏

*平成20年度生・比較社会文化学専攻

から、親鸞における往生について考察する。

1. 自己

「教行信証」の証巻によれば、往生を遂げることは、「无上涅槃之極果」（「親鸞 1」²p195）に至ることであるという。无上涅槃とは、あらゆる煩悩が断じ尽くされた仏の境地である。

このように煩悩が断じ尽くされた境地とは、人間の通常のあり方にとって、まったく異質なものであると言える。なぜなら、人間の自己と煩悩とは、決して切り離すことができないからだ。

自己とは人間にとって生きる主体である。人間の生とは、自己が継続的に存続することであるといつてよい。人間は生きている間、基本的に自己に基づき、自己を離れることがない。

ところで、この自己の成り立ちを考えるに、自己とは、区別によって成立しているものであると言える。すなわち、自己が成り立つには、自己というものが、自己以外の他者から区別され、自己以外の他者と対立させられねばならない。

人間は他者から区別された自己、他者に対立する自己として存続し、行為している。そして、そのことが必然的に、様々な対象への執着を生み出していく。煩悩とは、このような執着の感情である。このように、煩悩とは、自己というあり方を根源として生じるものである。煩悩と自己とは不可分の関係にあり、切り離すことができない³。

したがって、根本的に煩悩を断じるためには、自己というあり方そのものを断じなければならない。しかし、それは生きた人間には不可能なことである。先にも述べたように、自己とは人間の生きる主体であり、生とは自己の継続である。人間は生きている限り完全に自己を離れることができず、それゆえに煩悩を完全に断つこともできない。

それでは、なぜこのような人間が、往生によって煩悩を断じ尽くすことができるのか。それは、往生が死をその本質としているからである。親鸞はしばしば、死と往生との密接な関連を述べている。例えば、「末燈鈔」には次のような文章がある。

「この身は、いまは、としきはまりてさふらへば、さだめてさきだちて往生しきふらはんずれば、浄土にてかならずかならずまぢまひらせきふらふべし」（「親鸞 3」⁴書簡篇 p88-89）

また、「教行信証」の信巻では、次のように言われている。

「念佛衆生は横超の金剛心を窮るが故に、臨終一念之夕、大般涅槃を超證す」（「親鸞 1」 p151）

これらの文章において、往生とは死ぬことであると非常に明確に述べられている。親鸞にとって、往生の本質とは死に他ならないものであった。彼は念仏者の死を、往生、すなわち「无上涅槃之極果」に至ることとして説明したのである。

それでは、なぜ死が「无上涅槃之極果」に至ることであるのか。そもそもの死の構造を考えてみるに、死とは、人間の生の主体である自己が完全に失われることである。一定の期間存続を続けた自己が、ある時完全に消滅する。このことが、死であるのだ。

死において、あらゆる煩悩の根源である自己は完全に消滅する。死とは、煩悩を完全に断じ尽くすことであるといえる。ゆえに、死は「无上涅槃之極果」に至ることであるのだ。そして、煩悩を完全に断じ尽くすこと、すなわち自己を完全に断じることは、死によってのみ可能である⁵。

2. 法性

ところで、往生とは、単に自己が消滅し、何もかも無くなってしまおうというだけのことなのだろうか。もしも

往生がそのようなものであるならば、往生には何ら積極的な意味を見出すことができないことになる。往生とは、単に生の主体である自己を放棄して、完全な虚無に帰ることだからである。

しかし、親鸞にとって、往生とはそのようなものではなかった。「唯信鈔文意」によれば、往生とは「法性のみやこへかへる」(「親鸞3」和文篇p160) ことである。これは、単に無に帰することではなく、法性という、あらゆるものの根源に帰ることである。

先にも述べたことであるが、人間の生の主体である自己は、区別によって成立しているものである。ところで、このように区別によって成立しているのは、自己だけではない。我々は日常的に、自己や他者、色、形など様々なものを認識している。このように認識されるあらゆるものが、実は区別によって成り立っているのだ。例えば、赤という色が成立するためには、赤というものが、赤以外のものから区別される必要があるのである。

ところで、そもそも区別するということが成り立つのは、区別されるもととなるものが存在しているからだ。仏教では、この区別以前の根源を法性、あるいは空などと呼んでいる。これは、あらゆる区別や対立を超越した、全一的なるものである。ゆえに、法性には色も形もなく、自己も他者もないのだ。

我々が普段生きているのは、自己や他者、色や形が明確に存在する世界である。なぜならば、人間には基本的に分別的思考というものが備わっているからだ。分別的思考とは、区別し、分節して把握するという思考の枠組みである。人間はこのような分別的思考によって、法性を区別し、分節して把握している。その結果、人間は自己や他者、色や形を認識するのだ。

したがって、法性という根源において見た場合、人間の自己とは、法性が区別され、限定されることによって成立しているものであるといえる⁶。そして、自己をこのようなものとして把握するならば、自己の完全な消滅である死の意味あいも、必然的に変わってくることになるだろう。

すなわち、法性という根源における死とは、法性の限定としての分別的自己が解体され、法性の中に永遠に帰ってゆくことに他ならない。自己の完全な消滅とは、単に虚無に帰することではなく、万物の根源に帰一するという意味を持つことであるのだ。ゆえに、親鸞は往生、すなわち死を「法性のみやこへかへる」こととして説明するのである。

以上、親鸞における往生を二つの側面から考察した。一つ目は煩惱の根源である自己の完全な消滅という側面であり、二つ目は法性への永遠の帰一という側面である。この二つのことは別々の事柄ではない。自己の消滅は即、法性への帰一であり、法性への帰一は即、自己の消滅であるのだ。

そして、このような往生の構造は、実は死という事象自体が本来的に有するものである。親鸞は死を往生として説明したが、これは何の根拠もないことを盲信して言ったのではない。死を往生として説明することは、実は法性において把握された死のあり方を表現することに他ならないのだ。

3. 死の認識

ところで、ここで疑問が生じてくる。死は本来的に分別的自己の消滅であり、法性への帰一であるという構造を持っている。そうであるのなら、全ての人間にとって、等しく死は往生であるべきではないだろうか。

しかし、実際は往生は誰もが遂げることのできるものではない。一般的な人間にとって、死は往生ではあり得ないのである。死という現象自体は変化しないにも関わらず、死が往生である場合と、そうでない場合があるのは、一体なぜだろうか。

ここで考えねばならないのは、親鸞における往生というものが、一体いかなる性質のものであったのかということだ。親鸞における往生は、死を本質とするものである。しかし、この往生は、現実に死が訪れるまで、人間と関わりを持たないものではなかった。むしろ往生は、生きた人間に深く関係するものであった。

例えば、浄土教においては、往生を遂げるために臨終が重視されることがある。そのような場合、実際に死が訪れる時に、はじめて往生は現れたのだ。しかし、親鸞はそのような往生のあり方を否定した。なぜならば、親鸞にとって、往生とは現世に決定するものであったからだ。「末燈鈔」に

「まづ善信が身には、臨終の善悪をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ正定聚に住することに

て候なり」(「親鸞3」書簡篇 p75)

とあるように、臨終の善悪は往生を遂げることに、何の意味も持たない。現世に信心を得ることによって、衆生の往生は決定する。このように、往生が決定した状態のことを正定聚という。

ところで、往生が決定するとは、往生を確信するというに他ならない。正定聚の実態とは、往生の確信ということである。「教行信証」の行巻には、正定聚について次のような文章がある。

「菩薩初地を得ば、其の心歡喜多し、諸佛无量の徳、我亦定めて當に得べし。初地を得む必定の菩薩は、諸佛を念ずるに無量の功德有り、我當に必ず是の如き之事を得べし、何を以ての故に、我已に此の初地を得、必定の中に入れり。餘は是の心有ること无けむ。是の故に初地の菩薩多く歡喜を生ず。餘は爾らず。何を以ての故に、餘は諸佛を念ずと雖も是の念を作すこと能はず、我必ず當に作佛すべしと」(「親鸞1」 p27-28)

この部分は、龍樹の「十住毘婆沙論」からの引用である。初地とは、菩薩の階位である十地のうち最初の位のことであるが、親鸞は正定聚として解している。この初地に至れば、その心には歡喜が多いという。

なぜならば、初地の者は「我必ず當に作佛すべし」というように、己が必ず仏になるという確信を得ているからである。この「我必ず當に作佛すべし」という初地の確信は、親鸞においては、己が必ず往生するという確信である。

正定聚の者には、己は必ず往生を遂げるという確信が存在する。往生が定まるということの実質は、このような確信に求めるべきである。往生の決定に関して、外的なしるしは必要ではない。ただ自らが自らの往生を信じ、実感すること、これが往生が定まるということの実際である。

そして、往生を確信するということは、突き詰めて考えるならば、未来の死を往生として認識するということである。これはすなわち、死の有する往生としての構造を把握するということである。

このように、死を往生と認識する者にとって、未来に訪れる死は往生に他ならない。ゆえに往生は、未来にかならず起こるべきものとして確信される。そうして、そのような者にとって、往生は既に決定しているのである。

以上のように、親鸞にとって、往生は現世において確信されるものであった。往生とは、常に確信の内容として親鸞の思想に現れてくる。それに対して、臨終という現実の死に関わる場面が親鸞に問題にされることは皆無であった。

このことは、親鸞における往生の重要な性質を示唆している。それは、親鸞における往生が実際の死に関するものではなく、むしろ、現世の人間の抱く死への認識に関わるものであるということだ。すなわち、親鸞における往生とは、人間が抱く死への認識の内容である。

そして、そのような認識は信心によって獲得される。通常の間人にとって、死は往生などではない。死はただ、自己の肉体や意識の失われてしまう、恐ろしく悲しいことである。死を往生と認識することのない者にとって、往生は未来に起こるべきことではない。その者にとって、往生は未だに決定していないことである。

しかし、信心を得ることにより、人間は往生を確信する。このことはつまり、人間の死に対する認識が信心によって転換されるということだ。それまで往生という意味を持たなかった死は、信心によって往生という意味を獲得するのである。このように、親鸞における往生とは、信心によって転じられた死の認識であると考えることができる。それでは信心とは、一体どのようなものであるのだろうか。

4. 信心

「唯信鈔文意」において、親鸞は信心を次のように説明している。

「この信心すなわち佛性なり、佛性すなわち法性なり、法性すなわち法身なり」(「親鸞3」和文篇 p171)

この文によるならば、信心とは仏性であり、法性であり、法身であるという。人間は普段、分別的思考を持ち、

無自覚的に法性を区別して把握している。人間は法性については無自覚であり、法性が区別された結果として現れてくる、自己と他者、色や形などのみを認識する。

しかし、人間がいかにか無自覚であれ、自己というものは法性が区別されることによって成立している。あらゆるものの根底には、法性が存在するのだ。したがって、人間の持つ区別して把握するという分別的思考が打破されるならば、法性が現出することになる。そして、そのような事態を親鸞は信心と呼んでいるのだ。

ところで、このような信心を得ることは、一体いかにして可能であるのだろうか。分別的思考を打破し、法性を現出させるということは、人間が自力でおこない得るものではない。自力の行について、「一念多念文意」では次のように述べられている。

「自力といふは、わがみをたのみ、わがころをたのみ、わがちからをはげみ、わがさまさまの善根をたのみひとり」（「親鸞3」和文篇p142）

これによれば、自力というのは、自分の身を頼み、自分の心を頼み、自分の力で努力し、自分の力でなしたさまさまな善根を頼む、ということである。この自力ということをやより根本的に考えれば、それは自己に執着することであるといえることができるだろう。

自力において、人間は我というものから離れられないでいる。すなわち、自己というものに執着し、自己という意識に基づいて行為している。このような自己というものを根底においた行為を、自力の行為と呼ぶのである。

ところで、自己とは究極的には、分別的思考に根源を持つものである。度々述べるように、人間は自己と他者、あれとこれといったように、物事を区別して把握する思考の枠組みを持っている。このような分別的思考によってこそ、他者から区別された自己、他者と対立する自己が成立しているのである。

したがって、自己に基づく行為とは、分別的思考に基づく行為と言えるだろう。このような自力の行為によって、分別的思考を打破することができないのは、当然のことである。なぜならば、自力で分別的思考を打破しようとしても、そのような努力自体が実は分別的思考に基づいているからだ。人間は自力で行為する限り、分別的思考を離れることはできない。

このように、分別的思考の消滅即法性の現出という事態は、人間の自力の努力の延長上にはない。しかし親鸞によれば、そのような人間のために、法性の側からの働きかけが存在しているという。すなわち、法性が人間に働きかけ、人間の分別的思考を打破し、自ら現れ出てくるというのだ。そして、そのような動的な法性を、親鸞は阿弥陀如来と呼ぶのである。

5. 阿弥陀如来

阿弥陀如来について、「唯信鈔文意」では次のように述べられている。

「盡十方无碍光佛とまふすひかりにて、かたちもましまさず、いろもましまさず、无明のやみをはらひ悪業にさえられず、このゆへに无碍光とまふすなり。无碍はさわりなしとまふす、しかれば阿彌陀佛は光明なり」（「親鸞」p551）

これによれば、盡十方無碍光如来、すなわち阿弥陀如来には形もなく色もない。これは阿弥陀如来の法性としての性質を表している。阿弥陀如来は法性であるゆえに、区別と対立の世界に属する色や形を超越しているのだ。

また、阿弥陀如来とは、無明の闇を払う光であるという。無明とは世界の真相である法性に無知であるという、人間のあり方である。したがって、阿弥陀如来とは、このような無明を打破し、自ら現れ出ることによって、衆生に己を知らしめる法性であるといえる。

ところで、阿弥陀如来とは、本願によって出現した存在であるという。

「この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法藏比丘となりのたまひて、不

可思議の大誓願をおこしてあらわれたまふ御かたちおぼ、世親菩薩は盡十方无尋光如来となづけたてまつりたまへり」(「親鸞3」和文篇p171)

という「唯信鈔文意」の文によれば、「この一如」、すなわち法性から法蔵が出現し、本願を成就することで、阿弥陀如来になったという。このような阿弥陀如来出現の次第は、法性が阿弥陀如来という衆生救済の働きに転化される過程を表しているものと言えるだろう。

この過程において、非常に重要な役割を果たしているのが本願である。すなわち、阿弥陀如来とは本願によって方向付けられ、働きを与えられた存在であると考えることができる。それでは、本願とはどのようなものであるのだろうか。本願については、「末燈鈔」に次のような文章がある。

「誓願・名號とまふしてかはりたること候はず候、誓願をはなれたる名號も候はず、名號をはなれたる誓願も候はず候」(「親鸞3」書簡篇p87)

この文から考えるに、本願の最も重要な内容とは、名号を成就し、それを衆生に与えることであると言えるだろう。阿弥陀如来とは衆生へ働きかけるものである。しかし、それが依然として色も形も持たないものであることには変わりがない。ゆえに、名号が必要とされる。

この名号とは、法性の働きの最も具体的な現れである。名号とは衆生が直接耳に聞き、口に称えることのできるものだ。名号によってこそ、衆生は阿弥陀如来と直接的に接触することが可能なのである。

したがって、名号を称えるということは、阿弥陀如来と接触し、阿弥陀如来の働きに摂取されるということに他ならない。これはすなわち、人間が分別的思考を打破され、法性に一体にされるということである。そして、称名念佛において法性に摂取され、法性に一体になった状態を、親鸞は信心と呼ぶのだ⁷。

6. 煩惱の残存

ここで一つ、確認しておきたいことがある。信心とは、念佛において衆生の分別的自己が消滅し、法性に摂取されるということであった。信心も往生も共に法性の現出であり、分別的思考の消滅であるという構造を持っている。このように両者が共通した構造を有しているという事実に基づくなら、往生を信心として捉え、現世のことであるとも考えることも可能であるだろう。

実際、現世における信心をもって、衆生の往生と考えるという往生解釈が、現在盛んにおこなわれているのである。これらの説は、信心における一種の宗教的な回心を、親鸞における往生の本質と考えているのだ。

しかし、私自身とこの論文の立場を明らかにするならば、現世往生説の立場に賛同することはできない。なぜならば、往生と信心には明らかな差異を見出すことができるからだ。親鸞を研究する上で見逃すことができないのは、信心の後も衆生にはなお煩惱が残存し続けるということである⁸。例えば「教行信証」の信巻には、次のような文章がある。

「誠に知んぬ、悲しき哉、愚禿鸞、愛欲の廣海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚之數に入ることを喜ばず、眞證之證に近くことを快まざることを。恥づ可し、傷む可し矣」(「親鸞1」p153)

また、和讃の中には、次のようなものがある。

「浄土眞宗に歸すれども 眞実の心はありがたし 虚假不實のわが身にて 清浄の心もさらになし」(「親鸞2」⁹和讃篇p208)

これらの文章から分かるように、信心を得た後も、親鸞は己の煩惱や虚偽を悲しまざるを得なかったのだ。これはつまり、信心を得ることができたとしても、人間は煩惱から離れることができないということである。

煩惱や罪悪とはそもそも、自己というあり方を根源として生じるものであった。すなわち、自己とは全一的な法性が限定されることによって成立しているものである。自己とは他者から区別され、他者と対立するあり方であるといえる。そして、このようなあり方が、必然的に様々な対象への煩惱を生み出してゆく。

したがって、煩惱を離れられないということは結局、自己というあり方を離れられないということである。それではなぜ、信心において法性に摂取されたにもかかわらず、人間は依然として自己というあり方を離れることができないのだろうか。それは、信心が人間の生において起こることであるからだ。

先にも述べたように、人間の生とは自己の継続であり、自己というあり方こそが人間にとっての常態である。ゆえに、現世において信心のような状態は長くは続かない。人間は信心を得て法性と一体になったとしても、必ず再び煩惱の根源である自己に戻らねばならないのだ。もしも、分別的自己に戻らないのであれば、それは狂気に陥ったことと何の違いもないだろう。

このように、信心とは継続的に存続する自己の一時的な中断であるといえる。すなわち、分別的自己の継続的な存続である生に、阿弥陀如来が自ら現れ出て、分別的自己の継続を一時的に中断させることであるのだ。

したがって、信心と往生は必ずから別のものとならざるを得ない。先にも述べたように、往生とは死を本質とするものであった。そしてそれゆえにこそ、往生を遂げた者は自己を完全に滅し、あらゆる煩惱を断じ尽くした境地に到達することができるのである。

それに対して、信心とは現世において起こることである。したがって、信心を得ることができたとしても、人間が自己というあり方を完全に離れてしまうことはなく、煩惱を断じ尽くした境地に至ることはできないのだ。

7. 死の認識の転換

信心における法性の現出は一時的なものである。しかし、そのことは人間の意識に対して、多大な影響を与えることになる。すなわち、人間の抱く死への認識は、信心によって転換されるのである。

死とは分別的自己の完全な消滅であり、法性への永遠の帰一であるという構造を持つものであった。すなわち、死とは本来、往生という意義を持っているのである。しかしそのようなことは、原理的な次元で言い得ることである。

つまり、誰しも自己は法性が限定されることによって成立しているものである。よって、自己の完全な消滅である死が、法性への永遠の帰一であることは万人に共通している。しかし、死が往生であるということを誰もが認識しているわけではないのだ。

なぜならば、人間は基本的なあり方として、法性に無知な存在であるからだ。すなわち、人間は日常的に、自己や他者、色や形が明確に存在する世界で生きている。これら自己や他者とは、実は法性が区別されることによって成立しているものである。

しかし、人間は生来分別的思考を持ち、法性を無自覚のうちに区別している。ここで自覚されるのは、区別された結果として現れてくる、自己や他者のみである。それらの根底である法性は、まったく意識されることがない。

そして、このような法性への無知ゆえに、人間は自己や他者など、日常的に認識されるもののあり方を誤解することになるのである。すなわち、自己や他者とは何の根底も持たず、それだけで独立して存在するものであると思ひこむのである。

ここにおいて把握される生とは、独立自存の自己が存続することである。この自己は一定期間存続を続け、やがて完全な消滅である死を迎える。独立自存の自己は何の根底も持たないものである。ゆえに、その消滅とは、完全な虚無に帰することに他ならない。

このように、人間は法性への無知のために、自己を独立自存のものであると誤解する。ゆえに、自己の消滅である死を往生として認識することができないのだ。しかし、そのような人間に対して法性が自ら現れ、法性を知らしめることになる。こうして、人間はあらゆるものの根底にある法性を自覚するのである。

法性において捉え返された時、生とは法性の限定としての自己が、法性という根底において存続を続けることである。やがてこの自己は、不可避の消滅である死を迎える。この時、死とは法性の限定としての自己が解体さ

れ、法性の中に永遠に帰一してゆくことに他ならない。

このように、法性を自覚することによって、人間の死への認識は転換される。すなわち、死が潜在的に持っている往生としての構造を把握し、死を往生として確信するようになるのである。かくして往生は決定し、衆生は正定聚の位に住することになるのだ¹⁰。

注

1 「彼の信体験がこういう法性にまで根ざすような深いものであったことが、彼をして確信をもって法然さえも云わなかった「現世に往生をうる」ということを云わしめたと思われる。親鸞は現生に到達される正定聚において、真に永遠なるもの（真如・寂滅）の次元にまで徹していたので、正定聚に至ることを往生をうると云うべきであることがよく解っていたのであると私は思う」「親鸞の「往生」の思想(2)」(上田義文『親鸞教学(通号14)』大谷大学真宗学会1969年 p127)

「他力すなわち如来の本願力によって実現する、現生に正定聚に住した生の歩みを、親鸞はいささかのためらいもなく、大経往生と呼び、難思議往生として顕揚したのである。それを敢えて「往生」と呼ぶのは、他力に帰した信心は実は浄土の功徳を自証するような自覚であり、その信心に始まる正定聚に住した生の歩みは、実はその信心に自証される浄土の功徳を行証しようとする志願に立った自覚道であるにほかならないからである」「往生浄土」(寺川俊昭『親鸞教学(通号69)』大谷大学真宗学会1997年 p19-20)

「真実信心に生きる人は、すでに現身において如来の生命に生き、浄土に往生しているともいいうるであろう。ここに親鸞が、信心の利益を明かすについて、現世の往生を語った根本の理由がある」「親鸞における現世往生の思想」(信楽峻鷹『龍谷大学論集(通号430)』龍谷大学1987年 p52)

2 「親鸞1」は「定本親鸞聖人全集」一巻(親鸞聖人全集刊行会 法蔵館 昭和44年3月30日発行)を指す。なお漢文は適宜訓読する。

3 「そもそも「私が在る」ということ、このことが煩惱があるということである。わたくしがわたくしを私と規定したその時から私は主我的に在るのである。そして主我的に在るということは仏に背いて在るということであり、私の迷妄顛倒、私の煩惱の根源はまさにそこに在るのである」「親鸞と浄土」(星野元豊 三一書房 1984年1月31日 p122)

4 「親鸞3」は以降、「定本親鸞聖人全集」三巻(親鸞聖人全集刊行会 法蔵館 昭和48年6月20日発行)を指す。

5 煩惱は衆生が生きている限り存続し、その消滅は死において実現する。例えば、信楽峻鷹氏は現世往生説を主張する。しかし、往生と成仏を区別し、信心念仏後も罪悪が残存すること、その消滅が死、すなわち成仏であると解釈している。

「われわれ凡夫の存在は、この肉体を保つかぎり、煩惱は深くして絶えることなく、いかに如来の生命をたまわり、浄土に居すといいいながらも、とうてい現身においては、涅槃、滅度を証するとはいえないのであったのである。親鸞は徹底して、肉体の有露性にこだわり、そこに宿る煩惱、罪業を凝視しつづけていったのである。そしてこの煩惱、有露なる肉体のあるかぎり、とうてい成仏、涅槃を証しえたとはいえず、臨終の一念に至って、その肉体の命終、穢身の捨棄に即してこそ、はじめて成仏、涅槃の証果を成就することができるというのである」「親鸞における現世往生の思想」(信楽峻鷹『龍谷大学論集(通号430)』龍谷大学1987年 p53-54)

6 自己と法性の関係については、星野元豊氏が詳細に分析している。

「われわれの自己は本来、仏に背いて成立しているのである。それは全体的一の絶対否定的限定としてあるものである。にも拘らず、個物的多としてわれわれの自己は全体的一において在らしめられて在るのである。われわれの自己は唯一個物的なものとして、自主独立的に自己を限定し、どこまでも反仏的に欲求的であり、意志的である。しかしわれわれの自己は全体的一をのがれて在ることはできない。すなわち尽十方無碍光如来の裡にあって、そこからのがれて在ることはできないのである」「親鸞と浄土」(星野元豊 三一書房 1984年1月31日 p64)

7 信心と念仏の構造については、星野元豊氏の「親鸞と浄土」(星野元豊 三一書房 1984年1月31日)に詳しい。

8 「獲信し称名している親鸞は、すでに阿弥陀仏の大悲に摂取され、浄土の真つ只中に生かされているといわねばならない。ではなぜ、それにもかかわらず親鸞は、この念仏者の姿を、往生している者とは捉えず、必ず往生することが定まった身、という意味で「正定聚の機」と呼び、弥勒と同じ位としつつも、大涅槃の証果は「臨終一念の夕べ」に超証するといわれたのであろうか。それは念仏者自身、阿弥陀仏の功徳に満たされているとしても、その者はいまだ、煩惱を具足している愚人であることには変わりはない。弥陀の大悲の功徳を、聞き信じることはできても、大悲そのものを見ることはできない」「親鸞にみる往生浄土の思想」(岡亮二『仏教文化研究(45)』浄土宗教学院研究所2001年 p16)

9 「定本親鸞聖人全集」二巻(親鸞聖人全集刊行会 法蔵館 昭和44年11月20日)

10 親鸞における生死の問題を完全に解明するには、輪廻ということも論じなければならない。これは今後の課題であるが、今少し触れておくならば、親鸞においては、罪悪と輪廻ということが結びついている。輪廻転生ということは、分別的自己が永遠に生滅を続けることである。これは結局、分別的思考の枠組みに囚われ、永遠にそこから離脱できない有様を表すものであろう。