

胎 生 論

幡 谷 明

小論は、『親鸞教学』第十二号に発表した「胎生論序説」及び、昨年の真宗同学会の席上で発表した「胎生について」に続くものである。その中、前者では、現代の宗教界において重要な課題となっている、信仰における自己疎外の問題について、その問題の所在の一端に触れ、後者では、そこで触れることが出来なかつた胎化二生の問題について、極めて大雑把な考察を試みた。しかし、そこでも尚、ようやく問題を明らかにするための一つの糸口を見出したのに過ぎなかつたから、前篇と多少重複するかも知れないが、更に引続いて、聖教に明かされた教意を尋ねながら、この問題に対する考察を進めてゆきたいと思う。

一

既に「序説」でも触れたごとく、現代における宗教の課題は、無限者と有限者との間において成立つ、我と汝

という実存的交わりを通して、有限者と有限者との間にも、無限に我と汝という実存的交わりが成立つような、根源的な対話の世界を開示することにある。親鸞が『教行信証』の「教巻」において、「浄土真宗について二種の廻向あり、一つには往相、二つには還相」と端的に言い表わしたのは、現代において強く求められている、そのような宗教的世界が、既に『大無量寿経』において、アミダの本願として明らかにせられており、亦それが法然に至るまでの長い歴史を通して実証せられて来た、真の仏道に他ならないという、歴史に対する深い感動に基くものであった。しかし、真実の宗教としての浄土真宗も、その後の歴史における教団の歩みの中で、何時しか真宗が一つのセクト的な宗派に顛落し、その本来性を見失つて了つたことは、近年殊に、内外の識者によって指摘せられているごとくである。故に吾々に課せられた問題は、そのような歴史的状況のもとにおいて、浄

土真宗こそ真実の宗教であるということを、何処までも人間疎外という時代の激しい流れの中にあつて苦惱し続ける自己自身を機として、明らかにすることの他にはない。学者の指摘するところによれば、インドにおいて起つた大乘非仏説という批判は、必ずしも小乗の側から大乘に対して与えられたものではなく、大乘仏教それ自らの内部から提起せられた自己批判であつたと云われている^①。吾々も亦、そのような厳しい自己批判を加えることによって、真実の宗教としての浄土真宗を明らかにするべく迫られていると、云わなければならない。

今ここで取り挙げようとする、胎生と化生の弁別は、まさしく『大無量寿経』において、教主釈尊が未来の在家者を代表する弥勒菩薩^②に対し、信仰における自己批判を求められたものであると云つてもよいであろう。すなわち、釈尊はこの經典において、アミダの本願力廻向である真実の行信道により、いかなる衆生も正定聚不退転の身とならしめられてゆく、一乗普遍の法がここにあると、その出世本懐を明らかにせられた後、古来、この經典の眼目と云われている「易往而無人」の語を置いて、そこから悲化段及び智慧段を説き進められている。易往而無人について、宗祖は『銘文』の上で次のごとく説き

明かされている。

「易往はゆきやすしとなり、本願力に乗ずれば本願の実報土に生ること疑なければ行き易きなり、無人というはひとなしという、ひとなしというは真信心の人はありがたき故に、実報土に生るる人稀なり、然れば源信和尚は、報土に生るる人は多からず化土に生るる人は少なからずとのたまえり……」と。

実にその易往而無人の一語こそは、最も端的にこの經典における自己批判を云い表わした言葉であると云つてよいであろう。そしてその無人の現実を具体的に開示せられた悲化段の教説は、先哲によって、煩惱具足の凡夫（三毒段）と火宅無常の世界（五惡段）^③を明らかにせられたものであると指摘せられたごとく、吾々衆生が貪・瞋・痴の三毒の煩惱によって、限りなく五惡五痛五燒の世界を現出し、人間としてこの世に生を受けながらも、人間の尊厳性に目覚めることもなく、徒らに六道を輪廻し続けてゆかなければならない、痛ましい人間疎外の状況を、表わし出されたものに他ならない。勿論そこでは、現代の問題である機械文明によつてもたらされた人間疎外という問題が、とり挙げられているのではない。しかし、そこには外的な歴史的社会的状況が、たとえどのよ

うに変遷してゆこうとも変わることのない、物質に支配せられ、その奴隷と化してゆくような、内面的な精神の状況が、極めてレアルな表現をもって暴露されている。

それに対して、次の智慧段は、悲化段に説き明かされた人間疎外の状況を凝視することにより、物質生活の支配から独立した、精神生活における主体性の恢復を目指して、真に開かれた世界としてのアミダの浄土に往生することを願い求めつつも、そこに尚、根強い自我関心から完全に解放されることが出来ずして、ひたすらに信じ求め続けておるといふ、信仰の仮面をかぶった自意識によって、深く自己閉鎖的な世界に留まっている在り方を、厳しく批判せられたものであると云ってよいであろう。

故に両者の関係は、前者が、物質生活による精神生活の放棄という、人間疎外の問題を明らかにするものであったのに対し、後者は、精神生活の恢復を目指しつつ、それが倫理的な観念の世界や、自意識化された信仰の領域に留って、無我の体認せられた真の宗教的実存の確立にまで至っていない、宗教における自己疎外の問題を明らかにするものであると云えよう。その点から見ても、後者の問題が、前者に比べてより一層根源的であることは明らかであるが、そのことは、疎外要因である煩惱に

ついてみても、云えるのでないかと思う。すなわち、前者では、貪欲・瞋恚・愚痴という三毒の煩惱が捉えられているのに対して、後者では、その煩惱具足の凡夫に対する深い自省をもちながら、依然として善悪の問題に対する執われから解放されることのない、俱生起の煩惱とも云うべき、罪福信による仏智疑惑の問題が捉えられており、疑惑無明こそ根本無明であると云われる浄土教の問題が、そこに問われているからである。

では、そのような意味において、究極的な自己批判とも云うべき胎生の問題は、經典の上でいかに表わされているであろうか。次にそれを窺ってゆきたいと思う。

二

『大無量寿経』では、胎生について、次のごとく説かれてい

る。
(魏訳) 「もし衆生有りて、疑惑の心をもって、諸々の功德を修し、彼の国に生れんと願じ、仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智を了せず、この諸智において、疑惑して信ぜず、然も猶、罪福を信じ、善本を修習し、その国に生れんと願ぜん、この諸々の衆生、彼の宮殿に生じ、寿五百歳、常に仏を見ず、経法を

聞かず、菩薩・声聞・聖衆を見ず、是の故に彼の国土において、これを胎生と謂う。^④」

(梵本)「アジタよ、諸々の他のブッダの国土にいるさとりを求める修行者たちが、極楽世界に生れることに疑念(viçikita)を生じながらも、その心のままで善根を植える場合に、かれらは(蓮華の)胎内に住む(padmeṣu garbhāvāsam)のである。……(化生の説)……アジタよ、理智の弱き(智慧 prajñādurbalyani)、理智の分裂(prajñavimānam)、『理智の破滅(prajñaparihāni)』、『理智の狭き(prajñaparitāni)』を見よ。すなわち、この場合、懷疑に陥った人々が、そのような意識を心に抱くことにより、実に、五百歳にわたって、ブッダを見ることも、さとりを求める修行者を見ることも、勝れた教えに会うことも、教えを語り合うこともかなわず、善根の修行も、あらゆる善根の完遂も不可能となるのである。……」^⑤」

既に別の機会に触れたごとく、ここに胎生と訳された原語は、梵本によって padmeṣu garbhāvāsam (蓮華の中に住す)であることが知られ、通常、生物をその発生形態の上から、胎生・卵生・湿生・化生の四生に分類して説く場合の胎生(jarāyujā)とは異っている。すなわち

今の胎生は、往生という宗教的自覚としての生の在り方について云われるものであり、そこには云わば誕生と往生という程の違いがあると考えられるがこのような意味で胎生という語を用いたのは、恐らくこの経典が最初のものでないかと思われる。

しかも、現存の五訳を見てみると、胎生についての教説の上で、次のような推移のあることが知られる。

(一) 初期無量寿経(廿四願経)

『平等覚経』及び『大阿弥陀経』では浄土往生の因を明らかにする三輩段において、次のごとく説かれている。^⑥

(上輩)「七宝水池の蓮華の中に化生する」

(中輩)「その人、念を続けて絶えず、暫らくは信じ、暫らくは信せず、意志猶予して専らなるところなし。続きてその善なる願を結するを本と名くるに拠りて、続きて往生を得、……則ち無量清浄仏国に生ずれども、前みて無量清浄仏の所に至ることを得ること能わず、便ち道に無量清浄仏の国界の辺の自然七宝の城を見て、心中に便ち大いに歡喜し、道にその城中に止る。……則ち、七宝の水池の蓮華の中に化生して、則ち身

(下輩)

を受け自然に長大す、城中にあること、この間に五百歳なり。……城中にあり、出ずることを得ること能わず、復、無量清淨仏を見ることを得ること能わず、但その光明を見たてまつりて、心中に自ら悔責し、踊躍して喜ぶのみ。……」

「無量清淨仏国に生ずるも、前みて至ることを得ること能わず、便ち道に二千里の七宝の城を見て、心中に独り歡喜し、便ちその中に止りて復、七宝の水池の蓮華の中に化生し、則ち自然に長大す。……」

(一) 後期無量寿經

ここでは初期無量寿經と異って、智慧段は三輩段から独立して明らかにせられている。

(a) 『莊嚴經』

『仏慈氏に云わく、「極樂国中に胎生ありや不や。」

慈氏白して云わく、「不なり、世尊その中に生ずる者は、譬えば欲界の諸天の五百由旬の宮殿に居して、自在に遊戲するがごとし、何ぞ胎生あらん。世尊、この界の衆生は、何の因、何の縁によりてか、胎生に処する。」

(b)

仏慈氏に云わく、「これ等の衆生の種うる所の善根は、相を離ること能わず、仏慧を求めず、妄に分別を生じて、深く世樂人間の福報に著す、是の故に胎生なり……」

(化生) 「もし衆生ありて、無相の智慧をもって衆の徳本を植え、身心清淨にして、分別を遠離し、淨利に生ぜんことを求めて、仏菩提に趣かば、この人、命終刹那の間に、仏の淨土において、宝蓮華に坐し、身相具足せん。』」

『如来会』

殆んど魏訳と内容は同じであるが、そこに次の言葉が説かれているのが注意せられる。

「もし疑悔に墮ちて、諸々の善根を種えて、仏智乃至広大智を希求することあらん、自の善根において、信を生ずること能わず、仏名を聞くに由りて、信心を起すが故に、彼の国に生ずると雖も、蓮華の中において、出現することを得ず、彼らの衆生、花胎の中に処すること、猶し、園苑・宮殿の想の如し、何を以ての故に、彼の中は清淨にして、諸々の穢惡無く、一切樂しむべからざるものあることなし、しかもかの衆生、

五百歳において仏を見たてまつらず。」^⑧

(註) 尚一言付け加えておくと、「観無量寿経」において、胎生の問題がとり挙げられているのは、定善第十一勢至観であり、そこには次のごとく説かれている。

「此の菩薩を観する者は、無数劫阿僧祇の生死の罪を除く、是の観を作す者は、胞胎に処せず、常に諸仏淨妙の国土に遊ぶ」

この勢至観は先の第九真身観が第十八願の意を表わし、第十観音観が第十九願の意を表わすのに対して、第二十願の意を表わされたものであると見ることが出来ることは、既に先学によって指摘せられたところである^⑨。それについては、善導の是報非化論と併せて見るべきであるが、小論においては触れることが出来なかつた。

これによって、吾々は次のような事柄を指摘することが出来るように思う。

すなわち、(一)初期の二十四願経においては、胎化二生の問題は、三輩段の中に併せて説かれており、独立して説かれてはいない。(但、^⑩舒竜校輯『大阿弥陀経』には独立して説かれている)そしてここでは、化生の語は見出されるが、胎生という言葉は見出されない。故に化生の語も、胎生と区別されたものではなく、辺地懈慢界、疑城胎宮への往生も、そこでは一諸に含まれている。尚それについて、源信が『往生要集』の上で、『菩薩処胎経』によ

って懈慢界の問題を取り挙げ、淨土について報土と化土の別があることを、執心の牢固・不牢固により明らかにしたことは、『正信偈』・『和讃』等によっても知られるが、辺地懈慢(主として行の面から表わされたもの)、疑城胎宮(主として信の面から表わされたもの)ということが、この初期無量寿経において説かれていることは、注意すべきことであろうと思われる。

(二)胎生と化生が、明確に区別されて来るのは、『莊嚴経』及び四十八願経であるが、その中、『莊嚴経』の特色として、淨土は凡べて化生の世界であつて、胎生はどこまでもこの世に属すると説かれており、その両者を区別する根本原因は、分別と無分別にあると、この經典の背景をなす般若思想の上から明かされていることが注意せられる。その意味及び『如来会』の内容は、後に胎生の本質的意義を問題にする處で触れてゆきたいと思う。

このことから吾々に考えられることは、信仰についての究極的な自己批判とも云うべき胎生の問題は、『大無量寿経』それ自体における經典形成の展開の上で、次第に明確化されて来たものであり、それは『大無量寿経』それ自体における自己批判の展開を意味するものであるということであろう。そのことは、この經典の根本生命

とも云うべき、本願についても見られるところである。すなわち、初期無量寿経における二十四願から、後期無量寿経における四十八願への展開の中心をなしているものは、第二十二願であり、前者ではこの願の前半に誓われた一生補処の願までに留るのに対し、後者では更にそこから、この願の後半に誓われた還相廻向の願を中心に、菩薩による利他摂化の働きが、力強く展開せられている。それは無任処涅槃を根本的立場とする、大乘としての浄土の内面的意義が、歴史的現実を媒介として明確化せられ究竟化せられるに至ったことを物語るものである。そのような本願における動向と、今、小論において取り挙げようとする、胎化二生の弁別による自己批判の展開とは、全く無関係なものではなく、寧ろ内面的に極めて深い相応関係にあることが知られるが、それについては、別の機会に化生の問題との関連性の上で考察することにしたいと思う。

二

弥勒菩薩の問いを縁として開かれた開顕智慧段は、胎生と化生という往生浄土の相状について、その根本原因である信疑の問題を、明らかにせられたものであるが、

その主題は専ら胎生の解明にあり、先きに引用せる教説と、更にそれを転輪王子の喩えによって表わされた喩顯とによって成立っている。今重ねてその教説を要約すると、次のごとくである。

すなわち、衆生は釈尊の大悲摂化の心に触れて、三毒・五惡の現実を悲しみ痛む心を発し、それら五惡趣を超越せる安養国として、アミダの浄土を求めざるに至つたとしても、そこに仏智の不思議を如実に信ずることが出来ない、自力の執心がある限り、それは何時までも、善惡の因果に執われて、それから離れることの出来ない罪福信となつて働く。故にそのような立場から、たとえ自策自勵して善本を修習したとしても、それは仏法僧の三宝によって建立莊嚴せられた、眞の教法社会としての浄土を見ることが出来ず、罪障懺悔・功德隨喜・請轉法輪という、菩薩道における二利円満の道を成就完遂するには至らないものである。

これは『教行信証』（化身土巻）における宗祖の引用によつても知られるごとく、第十九修諸功德の願と第二十植諸徳本の願に表わされた、衆生の信の内面を明かされたものに他ならない。しかしその中にあることも、殊に第二十願の機を問題にせられたものであることは、『浄

土三経往生文類』に、この文をもって第二十願成就文と決着されていることよって知られる。すなわちそこでは、定散自力の行に破れ、善知識の教えに随って念仏の教えに帰しながらも、依然として定散自力の心が捨た

らず、愈々執拗にそれがつき纏って離れない、専修雑心の立場が、信仰における最後の、しかも最も根源的な問題として問われているのである。故にここでは、先きに引用した『如来会』の文に、「自の善根において、信を生ずること能わず、仏名を聞くに由りて、信心を起すが故に、彼の国に生ずると雖も、蓮華の中において出現することを得ず」と説かれた境位こそが、特に問題にせられていることが知られるのであり、行における信の如実・不如実、純・不純が課題となっていることは明らかであろう。

では罪福信による仏智疑惑の問題を、吾々はどのような受取るべきであろうか。

この問題について浄土教史上最初に注意を促したのは、云うまでもなく龍樹であり、『易行品』の上に、「もし人善根を種えて、疑えば則ち華開けず、信心清浄なるは、者華開けて則ち仏を見たてまつる」と説かれていることは、周知のところである。しかし、それについて詳細な

解説を試みたのは、龍樹と世親に導びかれた曇鸞であり、吾々は『論註』と『略論浄土義』において、彼の透徹した見解を窺い知ることが出来るから、暫らくそれに随って見てゆくことにしたい。

曇鸞は、『浄土論註』(上巻末)の八番問答において、先ず浄土往生の機が、本願成就文に説かれた諸有の衆生、及び『観無量寿経』に明かされた一生造悪の下々品の衆生であることを指摘し、両経の比較会通による、逆誘の摂不について、徹底して不生の身と回心懺悔することによってのみ、そこに救いの道が開かれることを明らかに論証している。そして、次いで、如来の止むなき大願業力としての十念念仏について、衆生の罪業の上からそれとの軽重を比較し、一声の念仏による救済の成就を疑惑する者に対し、在心・在縁・在決定の三義をもって明快に批判を下している。世親の『浄土論』に示された浄土往生の行としての五念門につき、その如実・不如実を、その内面における信の如実・不如実において追求し解明した処に、浄土教史上における曇鸞の偉大な業績があったことは、常に指摘せられるところである。それが親鸞によって継承せられ、更に徹底して掘り下げられていったことは、今更云うまでもないが、この八番問答に示さ

れた問題と取り組み、更に仏智疑惑の問題について、自他を深く啓蒙する意図のもとにその内面的意義を解明したものが、『略論浄土義』である。

すなわち『略論浄土義』は、『讚阿弥陀仏偈』における如来の浄土の讃歌の後に告白された、自身についての深い罪障の懺悔を承け、更に当時の仏教界や知識人等から浄土教に対して提起された批判に答えるという立場から、著わされたものといつてよいと思われる。すなわち、曇鸞はそこで、『大無量寿経』三輩段の文によって胎化二生の別があることを明らかにし、胎生の因としての仏智疑惑について、智慧段に説かれた、仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智の五智について、その意味を詳細に論じている。この五智は、『智度論』に明かされ、『論註』に引用せられた、五種不思議力の中の仏法不思議力——煩惱成就の凡夫が、煩惱を断ぜずして、速やかに仏と成ることの不思議——としてのアミダの本願力を、広く表わしたものであり、第十七願成就文に説かれた、アミダの威神功德の不可思議なることを讃嘆せられたものであることは明らかである。曇鸞の説によると、その中の仏智は総称であり、他の四智はその徳を別開したものであるとし、(一)不思議智については、

先の八番問答における念仏と罪業の軽重を再び取り挙げ、七番の譬喩でもって、その疑惑を解いている。今その中の一つの譬えを挙げると、百人の丈夫が百年かかって積み重ねた薪であつても、僅か豆許りの火でもって半日で燃え尽きて了うように、衆生の罪業がいかに無始時來積み重ねて来たものであつたとしても、一声の念仏の火によつて完全に燃焼し尽して了うことが出来るというものであり、その意味するところは極めて明白である。故にもしそれをも譬喩に過ぎないとし、徒らに罪業の重さに執われ、それを種々に計度分別しているに留るのであれば、それは真に火に焼かれることを恐れ、徒らに火を對象化してあれこれと分別している者に過ぎないと云わなければならぬであろう。しかしいかに火を恐れようとも、一度おこつた火は次から次へと燃え移り、最後の薪の一本まで燃やし尽すのであり、そこに衆生の煩惱海に生きてゆく本願力としての念仏がある。

(二) 次の不可称智について曇鸞は、不覺に対する覺、有限に対する無限というように、絶対なるものも言葉によつて表わされる限り、それは絶対的なものではなく、相対有限なものに過ぎないとし、そこから仏法そのものをも否定し去つてしまおうとする疑惑者に対して、次の

ごとく答えている。確かに戲論寂滅せる勝義の世界も、仮設 (prajapati) としての名言がなければ、言葉をも依として成立つ世俗には到底了解されないが、その仮設としての名言は、それによってどこまでも戲論寂滅という世界そのものを、真に体認するところにその本質の意味がある。その限り言葉に執われ、それを概念化して種々に分別すべきではなく、言葉によって言葉を超えた真の實在そのものに触れなければならないのであり、その實在そのものとしての戲論寂滅の世界、及びそこに吾々をして至らしめ給う仏の働きは戲論の立場からは不可称という他はない。実に念仏は、その戲論寂滅の世界からの深い喚びかけであるという意味において、永遠の沈黙の言葉であるとも云うべきであり、言葉を通して、言葉が必要としない、純粹なる精神世界としての仏々相念の境地に向って、吾々を引き入れしめる、根源的な働きであると云わなくてはならない。

(三) 大乘広智については、恐らく曇鸞が特に注意を払ったのではないかと思われるが、曇鸞はそこで、如来の本願は一切衆生を悉く救いよることによって、自らの正覚を成就すると云うのであれば、現に救われない衆生が無数に存在する限り、仏はその本願によって成仏出来な

い筈であるが、それにも拘らず、三世十方に無数の諸仏がましますと説かれているのは不合理であり、本願に相違するという批判に対して、次のごとく答えている。仏の本願は十方衆生を救うことにあるから、次々に衆生を救って諸仏とならしめられるのであり、三世十方に諸仏がましますということは、その本願の眞実なることを証明するものである。しかし現に救われない衆生が無数に存在するのは、前仏に因縁がなかったからであり、それは更らに後仏との因縁を待って必ず救われるのである。故に迷える衆生のある限り、仏の本願は無限にその衆生の上に働いてそこに無数の諸仏を誕生せしめ給うのである。

この大乘広智に対する曇鸞の註釈は、本願の眞実性を三世十方における無数の諸仏の誕生による仏道の伝統の上で明らかにしたものであり、衆生と諸仏の内面的即一性を解いたものとして、注意すべきものではなからうか。

(四) 次の無等無倫最上勝智については、仏は無限なる天地の事象を到底悉く知り尽すことは出来ないから、一切種智を得ないという疑問に対して、仏の智慧を世間的な意味での知識として捉えようとすることの誤りを批判し、仏は人間の理知分別をもっては知ることの出来ない、

根源的な罪を知り尽すと共に、その救われてゆく道を知り給うのであると、仏の智慧がどこまでも生死の解脱にかかわるものであり、それは二乗や菩薩の、差別や平等に偏った智とは根本的に異って、差別に即しながら平等である大悲の智慧であることを明らかにしている。

以上、いささか不必要と思われるかも知れないが、智慧段の問題に対して注意を喚起した。曇鸞の註釈に依って、仏智の働き、及びそれに対する疑惑の内容について窺って来たことよって、吾々はそこに、いかに教えを自身に引き当てることをせず、思想として対象論的に捉え、徒らに概念の奴隷と化しているか、吾々の対象論的、実体的な分別の深さを更めて思い知ることが出来たが、今ここで問題になるのは、曇鸞によって明かされた問題から、更に一步踏み込んだ信の中における疑——それは報土の中の化土ということに対応する——という最も根源的内面的な問題であることを知らなければならぬ。本来仏教においては、信 (śraddhā) に対するものには不信であって、疑ではない。吾々は今ここで信の中における疑という表現を使ったのであるが、疑 (vicikitsā vimānā) という言葉には、猶予、二路、不沈潜、心の硬直というような意味があるとされ、『俱舍論』などにも、

「迷悟因果の道理において猶予して心に決定しないこと」と註釈せられている^①。それについて、吾々に直ちに想い起されるのは、宗祖が『唯信鈔文意』の劈頭に、次の如く説かれていた言葉であろう。

「唯はただこのこと一つという、二つならばことを嫌う語なり、また唯はひとりという意なり、信はうたがう心なきなり、即ちこれ真実の信心なり、虚仮はなれたる心なり、……本願他力をたのみて自力をはなれたる、これを唯信という。……また唯信はこれ他力の信心のほか余のことならばすととなり、即ち本弘誓願なるが故なればなり。」

故に今疑というのは、この『唯信鈔文意』の言葉に照らす時、信仰が未だ唯信という立場にまで徹し切っていない状態を表わし、『教行信証』(総序)の文と関連せしめて云えば、聞思しつつも遅慮して決定しない状態を表わすと云ってよいであろう。そこに宗祖により、如来の本願にはからわれて真実報土への往生を遂げる難思議往生と厳密に区別された、難思往生の姿があると云わなければならぬが、そのような信における疑の問題は、經典において更に罪福信と云い表わされたことの上に見ることが出来るから、次にその点について考えてゆくこと

にしたい。

四

云うまでもなく、罪福信とは、罪の原因としての悪を恐れ、幸福の原因としての善を求める心であり、そこには罪の深さに対する痛みがあり、因果の道理を信ずる倫理的、宗教的認識がある。故にそれは、人間が倫理的であろうとし、更に宗教的であろうとする場合、無くてはならない不可欠なものであり、世俗的な立場からは善なるものとすらされるものである。にも拘らず、それが信仰という、人間における究極的な根本課題の処では、却ってそれは最も深い障害とされ、更にはそれが信仰における最も深い罪であるとされるのは何故であろうか。この問いは、最早、客観的な立場から答えられようようなものではない。何故なら、罪福信は世俗の立場においては、何処までも善であつて悪ではないからであり、その否定は、世俗を超えてそれを包む勝義なるもの、すなわち教えの中でのみ語られるものであり、その意味において、それを真に知ることは、世俗における在り方の根源的な否定を通してのみ可能であると云わなければならぬであろう。では何故、罪福信が信仰における最も深

い罪とせられるのか。その問題に対して直接的に答えられたものが、「仏智の不思議を疑うが故に」という、仏陀の教えに他ならない。すなわちそれは、勝義なるものへの関わり、つまり、五悪趣を断つて浄土に往生するという、人間における最初にして最後の課題である宗教的真理の上で云われるのである。しかし、先に触れたごとく、第二十願によつて顕わし出される罪福信は、単なる世俗における因果の問題についてはなく、既に世俗から勝義へ、虚偽なるものから真実なるものへという方向の上で問われているのであり、先きに引用した『如来会』の文に説かれていたごとく、本願を信じ念仏申す身ということの上での問題である。それを吾々ほどのように領解すべきであろうか。その最早人間の理知分別でもって届かない深みにおいて問われているのは、罪の自覚に誇つて、業縁の世界に対する深い信知をもたない心であり、教えを律法化し、念仏を私有化して、自らの信をひそかに誇る心である。それはまさしく、宗祖が三願転入の文において、「凡そ大小聖人、一切善人、本願の嘉号を以つて己が善根とするが故に、信を生ずること能わず、仏智を了らず彼の因を建立せることを了知することあたわず、故に報土に入ることなし」と表白されたものであ

る。すなわち、如来より賜わりたる信をわが物顔にとり返えさんとする心が、厳しく問いつめられているのであり、人間的な我執ではなくて、我執よりもっと根の深い法執が問ひ正されているのである。その法執は、煩惱障である我執に対して云えば、まさしく所知障と呼ばれるものであり、一切の繫縛から解脱した涅槃のさとりを障碍するものである。故にそれが今、報土にありつつも不見三宝と云われ、菩薩の法式を知らずと表わされるより他はなかつたのである。

では、そのような最後まで容易に離れ難い罪福信は、いかにして超えられるのであろうか。

宗祖はそれに対して、「横超とは、本願を憶念して白力の心を離る」と云われているが、その本願とは、「若し不生者不取正覚」と、衆生の救いを本とし、自らの正覚を末として誓ひ給う誓願において、それに背く衆生の現実に對し、あくまでも「唯除五逆誹謗正法」と衆生の往生と自らの正覚を抑制することにより、そこに本願の眞実を開示する方便の願として、第十九・二十の願を顕出し、仮令から果遂へと本願の成就をどこまでも完遂してゆこうとせられる、如来の大悲心の他にはない。その大悲心が疑蓋無雜の信であるが故に、それが名号となつて

衆生の貪瞋煩惱の只中に欲生我国と名告り、念仏申さんと思いたつ願生彼國の心となつて現われ給う時、そこに「微塵劫を超過すれども、仏願力に帰し巨く、大信海に入り難い、傷嗟悲歎すべき衆生の身の上にも、初めて回心という宗教的自覚が成立つのである。すなわち捨て去ろうとして捨て去ることの出来なかつた罪福信が、その根柢から捨て去られ、そこに本願に帰することをもつて我が命とする、純粹帰命の世界が現成するのは、如来自ら大悲闡提となつて衆生の上に働き給う、如来の大願業力に依るものであつて、決してそれ以外のものに依つてではない。それは、自らの正覚を捨て去つて衆生の上へ働き給う如来の大悲によつてのみ、衆生は極樂往生という私的な期待を放下して、地獄一定という業道自然の只中に落在せしめられるのであり、その落在した世界こそ、最も本来的な自然の世界であり、自力を加え用いることを必要としない、眞に開かれた世界であることを知らされるのである。実に帰命の処に帰入の世界は開かれるのであるが、その本来の世界に帰った処に、始めて、「如来の御恩をばさたなくして、われもひともしあし」ということのみを申し」あうて来た、人間の嬌慢性が深く信知せられると共に、そこに眞実報土への化生の中か

ら、方便化土における胎生を開かれねばならなかった大悲の願心の深さも身にしみて感知されてくるのであり、そしてその信知の底から、「善もほしからず悪もおそれなし」「善惡総してもて存知せず」という、善惡の世界からの解脱が、願力自然の徳として開かれて来るのである。

しかしその自然底とも云うべき世界が、自己の根底から開かれて来るためには、どれ程の曠劫多少の因縁が働いていたことであろうか。その因縁開発、つまり時熟の上で大きな意味をもつものが、善知識であることは、宗祖が『教行信証』（「化身土巻」）において、第二十願の教意を明かされるに当って、善知識に関する諸文を数多く引用せられていることによっても知られるところである。そこには恐らく、既に叡山にあって自力無効の身を知らされた宗祖が、六角堂における人間最後の祈りを通し、太子の夢告に導びかれて法然に出会い、そこに始めて徹底して自力無効の身と信知するに至った、宗祖の敵しい求道が秘められていたに相違ない。そして更に云えば、宗祖はそこに、善導の二河譬に表わされた三定死という、人間自力の限界状況に立たされた者の上に聞き開かれた、教主釈尊の発遣と、救主アマダの招喚を、自身のこととして、深く憶念せられていたに相違ない。実に『阿含経』

を始めとして、『涅槃経』に至るまでの凡べての經典が又その經典に導びかれて仏道を歩んでいった凡べての高僧が、その言葉を通して人格を通して吾々に語っているものは、善知識との邂逅ということが、いかに決定的な出来事であるかということである。吾々はその最も美しい姿を、『歎異抄』（第二条）に表わされた、法然と親鸞の邂逅の上に見るのであるが、しかしそこに尚、一度び信心の智慧に目覚めることの出来た親鸞は、そこでも遂に酔うことの出来なかつた人であつたことを見出すのである。すなわち、「たとえ法然上人にすかされまいらせて、地獄に墮ちたりとも更に後悔すべからず候」の一句は、何処までも汝自当知という師教の前に、眠ることのなかつた、永遠に目覚めた人によつて発せられた言葉である。初期無量寿経や『菩薩処胎経』において、信仰における自己疎外の状況を、懈慢界として表わされたのは、信仰の快樂に執われて前進することのない相を示されたものに他ならないが、親鸞は遂に懈慢界に留ることが出来なかつた人であると云わなければならぬ。宗祖が八十六歳という晩年に作られた『愚禿悲歎述懐和讃』の劈頭の一首に、「浄土真宗に帰すれども、真実の心はありがたし、虚仮不実のわが身にて、清浄の心もさらになし」と

歌われているのも、それをよく物語っている。「浄土真宗に帰すれども」という深い悲しみの現実には、実はそのまま浄土真宗に帰すればこそ、愈々明らかに、自己の内面に見えて来るものであったと云わなければならない。そこに浄土真宗に帰することが、そのまま無限に自己に帰する道を開くという、真の意味での仏道の世界がある。

五

吾々は前上、罪福信による仏智疑惑の問題について、窺って来たが、ここで再び經文に立ち還えり、更にそれを胎生という浄土往生の在り方の上から、吟味してゆきたいと思う。

先づ經文の上で吾々の注意を喚起されるのは、胎生については、「蓮華の胎内に住し」（華の住所に住み）と表わされ、化生については、「自然に生れて兩足を組み安坐して蓮華の中に生ずる」と説かれていることであろう。

この微妙な表現の相違によって、吾々は、胎生者は、蓮華蔵世界としてのアミダの浄土に往生しながらも、それは華の上であって、依然として堅く閉じられたままであり、しかもそこでは、積尊の正覚の姿の上に表わされるように、「兩足を組み安坐すること、つまり、安心立命す

ることが出来ないことを知ることが出来る。故にそれは、真実の浄土は、吾々にとつての真の安心立命の場であること、まさしくそれは宗祖によつて「心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す」と表わされたように、吾々にとつての生死の帰依処であることを喩頭しているものと見ることが出来る。

その胎生について、『大無量壽經』では、五百歳の間、三宝を見聞せず、菩薩の法式を知ることが出来ないと言かれてあつた。ここに五百歳とあるのは、曇鸞が『浄土論註』（上巻）末の八番問答に、『觀無量壽經』の下の品を引用する中で、「蓮華の中において、十二大劫を満てて蓮華方に開けん」という經文の下に、「当に此れを以つて五逆の罪を償ふべし」という、異例の割註を加えていることによつても推し測ることが出来るように、人間における罪福信の深さを象徴するものであることは云うまでもない。そしてそれは、既に引用した、三願転入の文における、「微塵劫を超過すれども、仏願力に帰し巨く、大信海に入り巨し、良に傷嗟すべし、深く悲歎すべし」という、親鸞の告白が意味するものと別なるものではない。しかしそれは同時に亦、『歎異抄』（第十一條）において、「自らの計をさしはさみて善惡の二つにつ

きて往生の助け障り二様におもうは、誓願の不思議をばたのまずして、わが心に往生の業を励みて申すところの念仏をも自行になすなり。この人は名号の不思議をもまた信ぜざるなり。信ぜざれども辺地懈慢・疑城胎宮にも往生して、果遂の願の故に、ついに報土に生ずるは名号不思議の力なり。」と云われているごとく、真実報土への往生を果遂せんとされる、如来の大悲の本願の深さをも表わすものである。実に、無有出離之縁という罪の深さは、無縁の大悲の深さと一つであり、煩惱無尽という衆生の現実の底は、そのまま如来の無涯底なる智願海に通ずるものと云わなければならない。

『大無量寿経』は、そのように仏智疑惑の衆生、すなわち、第十七願に表わされた名号の不思議を信じ得ない衆生について、先づ不見三宝ということを指摘している。アミダの浄土は、正覚のアミダ法王の本願によって統理せられ任持せられている、真の意味での教法社会であり、それは自然虚無の身、無極の体と云われる大涅槃のさとりを成就した、無数の声聞弟子と、眷属としての菩薩によって、限りなく法が受用せられてゆく、聞法によって結ばれた真の共同体である。そのことは浄土の三経と世親の『浄土論』を見れば、一目瞭然であるが、今仏智疑

惑の者は、三宝を見聞することが出来ないと言われるのは、浄土を求めつつも、そこに帰依すべき世界を見出すことが出来ないで、徒らに救いへの期待によって、辛うじて自己を支えていこうとしている状態を指摘せられたものではなからうか。仏教において信 (śraddhā) ということは、本来三宝・四諦の教えに対する帰依を意味するものであったが、今こども帰依すべき三宝を見出し得ないという態でもって、胎生者の障りが表わされていることは、注意すべきことであろう。(尤とも、この智慧段に明かされる信は、通常、信解・勝解などと訳される *adhimukti*、すなわち信心の智慧である。それについては別の機会に述べたいと思う) 周知のごとく、三宝については、別相三宝・一体三宝・住持三宝ということが云われているが、如来における一体三宝も、歴史的社会における住持三宝を離れてはあり得ず、その本質的意義は、歴史における伝統の開顕成就ということにあることは云うまでもない。その意味からすれば、不見三宝ということは、本願の伝統に遇い得ない状態を表わすと云ってもよいであろう。つまり、真の意味での個の誕生ということは、個を超えて個の上に働く歴史との出会い、すなわち主体化されることはあっても、決して私有化されることのない公けなる世

界——それこそアミダの本願の世界に他ならないが——に触れて、そこに自身を捨て去ることが出来る処にのみ始めて真に独立者として誕生することが可能となるのである。故に最も根源的な生命の願いによって成就せられて来た伝統の上に、自己を発見することが出来ない限り、それは孤立者に留って独立者とはなり得ないのである。不見三宝ということは、恐らくそのような帰依という極めて主体的な問題を通して、ティールリッヒによって云われた、孤独(Loneliness)と独立(Solitude)という問題を明らかにしようとせられるものでないであろうか。

不見三宝ということを、そのように理解することは必ずしも誤りではなからうと思うが、それは次に菩薩の法式を知らずということが説かれていることから、云えるように思う。すなわち、菩薩の法式とは、罪障懺悔・随喜功德・請転法輪と云う内容をもった普賢の菩薩行を表わすものに他ならないが、罪障懺悔・随喜功德という自利利他の道は、請転法輪という一事に収まるのであり、そこには三宝の住持、すなわち本願の歴史の形成という、公けの仏事に参加するという志願があることは、云うまでもない。先哲によって云われるごとく、そこには、真に本願の歴史に遇い得た者は、自らの意識を超え、

悲壮な使命感をも超えて、本願の歴史を荷負ってゆくという、私の計いを超えた真実なる生命の願いが生きて働いているのであり、世親の『浄土論』において、菩薩四種の功徳の最後に、無仏の世界にあって、帰依すべき三宝の敵然として存在することを示すこと、仏のごとくでありたいという、浄土の菩薩の究極の志願が表わされているのは、それを物語っている。故に今、胎生について菩薩の法式を知らずと説かれたのは、曇鸞が『論註』において敵しく批判したごとく、浄土往生が為衆願生に留って、願作仏心・度衆生心という無上菩提心に生きることにはならない状態を表わされたものと、領解することが出来るであろう。それについては、何れ別の機会に化生の問題として明らかにしてゆきたいと思うが、この胎生についての経文の上で、最後に注意しなければならぬのは、信仰における罪と罰の問題である。

すなわち、『大無量寿経』では、胎生の内面的状況について、七宝の宮殿において金鎖に繋がれている転輪王子の物語をもって喩頭せられた後、そこに重ねて次のごとく説かれている。

「此の諸々の衆生も、亦復是の如し、仏智を疑惑するを以ての故に、彼の宮殿に生ず、刑罰乃至一念の悪事有

ること無く、但五百歳の中において三宝を見ず、供養し、諸々の善本を修することを得ず、此を以て苦となし、余の楽有りと雖も、猶彼の処を楽わず、もし此の衆生、其の本罪を識り、深く自ら悔責し、彼の処を離れんと求むれば、即ち意のごとく無量寿仏の所に往詣し、恭敬供養することを得、亦遍ねく無量無数諸余の仏の所に至り、諸々の功徳を修することを得ん。……」と。

ここには仏智疑惑という根本的罪に対する根源的認識と、徹底した回心懺悔が求められておりながら、そこに「刑罰乃至一念の悪事有ること無し」と罰の無いことが示されている。しかし、罰の無い罪ということが、果してあり得るであろうか。それについて考えられるのは、この智慧段に対応する悲化段の教説である。ここでは三毒五悪による行為に対して、五痛五燒という、法的・倫理的立場から与えられる刑罰が説かれていた。しかし今の智慧段では、それへの深い自省から罪福信を抱き、真実の善を懸命に求め続けている願生者が問われているのであるから、そこには一念の悪事がある筈もなく、ましてそれに對して加えられる刑罰がある筈はない。否それどころか、そこは楽しみによって充たされているとすら云われるのである。にも拘らずそこには、その楽しみが実は

苦であるという、極めて注目すべき事柄が指摘せられているのである。それは外から加えられる刑罰としての苦ではなく、刑を受ければそれによって償われ、自由の身となり得るといってもいい。しかし、そのような楽であることが苦であるという、逆説的な内面的苦の問題こそ、仏智疑惑という根本的罪に対して、酬われた罰であると云わなければならないであろう。そこに積尊によって、「その本罪を識り、深く自ら悔責」せよと、何処までも厳しく自覚を迫られる教意の深さがある。この問題については、今後更に追求してゆかなければならないが、そのような意味においても、智慧段は、飽くまでも信心の自己批判を徹底して求められたものであることが知られるのであり、その底に働く唯除の本願に触れることによつて、吾々は始めて信仰における自己疎外という限界状況から脱出し、無限の志願に向つて生きる身へと転生せしめられてゆくのである。

あとがき

胎生論について考えて来て、漸やくここまで到り着くことが出来たが、ここで振り返ってみる時、最初に記したごとく、小論でも矢張、問題解釈の糸口を見出しただ

けに終わり、辺地懈慢界と疑城胎宮の関係、三經往生の相違、或いはキリスト教における煉獄との対比等、当然論すべき幾多の問題についても触れることが出来ず、その思索も極めて浅薄なものに終わったことを痛感させられるが、それは生涯の課題であることを思い、今後出来る限りこの問題を見失うことなく考え続けてゆきたいと念じて、一応ここで擱筆させて頂く。

(四四・四・一九)

① 平川彰著 「初期大乘仏教の研究」

② 曾我量深稿「往生と成仏」(中道 第六十六号)

そこで先生は、阿難は法中の代表であり、弥勒は在家の代

表者であると言われている。

③ 曾我量深稿「立教開宗」(中道・第六十五号)

④ 真宗聖教全書一、四三―四頁

⑤ 足利本梵文無量壽經 五八頁、岩本裕訳 梵文和訳大無

量壽經 七一―四頁

⑥ 真宗聖教全書一、(平等寛経卷三、一〇九―一一二頁)

(大阿陀弥経卷下、一六一―一六四頁)

⑦ 真宗聖教全書一、(莊嚴経卷下、二三八―二三九頁)

⑧ 真宗聖教全書一、(如来会卷下、二〇九―二一二頁)

⑨ 蓬茨祖運著「観無量壽経講話」二八八頁

⑩ 真宗聖教全書一、二六〇―二六一頁

⑪ 水野弘元著「パーリー仏教を中心とした仏教の心識論」

⑫ 同書