

浄土真宗における「業・宿業」の問題

——『浄土論註』を中心として——

安 藤 文 雄

序

一 宿業という課題

二 本願念仏の行証と「業」

序

「業」ということをめぐっては、近年間い直しが迫られている。それは特に因果応報の強調において、人間にあきらめの感情を植え付けるといふ形で、為政者にとって極めて都合のよい事柄として機能してきたからである。「業」といふ言葉は、仏教における最も特徴的な存在了解を示しているのだから、そのことが人間の生き方の基本のところを受け止められるのは当然のことである。したがって、重要な言葉であると同時に、その受け止め方によって人間を呪縛し、人間の生きる気力を奪う危険な言葉であるとも言える。近代の実証的な物の見方からすれば、「業」ということも、「宿業」ということも、非科学的で消極的な人間観として拒絶されている。このことは同時に仏教への根深い不信感とも重なることになる。

しかし、「業」「宿業」ということを抜きにして、仏教の本質を把握することができようか。釈尊は業論者であったということが、すでに原始経典に説かれているのであるから、仏教の展開において、「業」ということを抜きにしての仏教了解は不可能であろう。特に中国・日本に展開した本願念仏の教説にかんしては、まさにこの「業」という言葉がキーワードになっている以上、そのことへの積極的な了解が必要となってくる。一般的に仏教における「業」の思想の端緒は、インドにおける業・輪回思想を継承したことによるとされている。現代でもインドの人々の固有の実感として定着している「輪回観」に依じて、釈尊が説法されたので「業」「輪回」ということが、その対機説法として必然したとも言われている。その意味ではインド民族固有の存在観であるとも限定できる。そのため、仏教が中国に伝わるに際しては、業・輪回という概念の存在しないことによる混乱が、「神滅不滅論」として起こることになった^①。とにかく、いろいろな事情はあるにしても、「業」ということは中国・日本の仏教の展開においても、定着してきたことは明らかである。

「業」という言葉は、いろいろな側面をあわせもった言葉である。したがって、それを何等かの言葉に置き換えたり、また一義的に定義することの困難な言葉である。^②しかし、現代では「業」という言葉が内容確認のないまま曖昧で特殊な言葉となっているのだから、その言葉そのものが表現しようとしている意味を再解釈することが必要であろう。今回の論文では、「業・宿業」ということにかんして、曇鸞の『浄土論註』の思想によりながら考察したい。

「業」ということで、それがあある特定の時代の、ある特定の地域に限定された、存在についての特殊な見方とする視点を、私は一応採用しないでおこうと思う。もちろん、人間の感じ考えていく事柄が様々の影響と限定のもとにあるのは当然のことであるが、「業」という言葉は人間観・世界観の原点にかかわる言葉であるから、そこに普遍的な意味合いを見ていくことが可能であろう。人間存在そのものが課題となるような視点において、「業・宿業」ということがあるということ、同時にそのことは自己存在が自覚されることのほかに救済もないということが、真宗学にお

けるこの問題についての基本的な了解視点であると思うが、本論ではまず問題そのものの性格を明確にしたうえで、『浄土論註』の文章によりながら「業・宿業」ということを検討することにする。

一 宿業という課題

「宿業」ということを、まず人間存在それ自体が課題となるという視点で了解してみたい。すなわち、私たちが宗教にかかわるといふとき、その原初にある問題として、そのことを把握するということがある。まず、「業」・「宿業」といふことを考えていくとき、それがインド固有の概念であるといふことで、その思想的な受容と展開に注意していくことが必要であるかと思う。また仏教思想そのものが多岐に展開してきたのだから、そのことに応じて「業」の概念に何等かの変化が考えられるであろう。私には今のところ、そのことを考える準備も力量もないし、その個々の問題についてはすでに多くの専門領域からの研究成果も出ているのだから、この論文でそのことに論及することは差し控えたい^①。ただ、一つだけ気がかりになることを述べるとすれば、「業」といふ言葉が経論釈にわたる基本的な仏教書に頻出するにもかかわらず、阿毘達磨論書を除いては、その言葉自体が特別に厳密に定義されていく形跡がないといふことである。このことは「業」といふことが、何かの言葉と概念に代替できないこととして、定着したことを意味しているであろう。しかし、それでは全く手がかりがないので、問題を確かめるために、「業」といふことについて、一応の了解を示しておこう。

「業」といふ言葉の意味は基本的に「造作」、「行為」を意味している。また因果関係において、「業因」、「業報」と熟語される。さらにそこに善悪の価値観をともなって、現存在の限定を示す言葉として使われてきている。仏教においては「縁起」に基づいて「業因縁」として「業」が了解され、「業」といふ実体があるのではなくて、因縁所生において「業」が立てられる。過去が現在を規定し、現在が未来を規定するといふこと、現存在の事実は様々の可能

性と条件性の限定においてあるということ、これらは一つの法則的道理であるが、原始經典では積尊は業論者であったと同時に、精進論者であったと言われ、現在の限定された事実によっての意志の自由が、仏教における業論の特徴として強調される^④。したがって、「業」ということは外在的な何等かのものに人間が運命的に支配されているということではない。自己の全責任において自己が形成されているということである。何等かのことを感じ、何等かのことを思い、何等かの行動をおこしていくところに、私たちの存在の事実がある。存在という固定したものがあるというよりも、何かを思うということも含めて、行為していることが存在していることと同義である。「業」ということの持つ意味合いについては、さらに詳細な検討が必要であろうが、私は、一応、行為と因果関係に基づく存在現実を指し示す言葉としておきたい。

存在現実という言葉で「業」ということを言い切れるかどうかはわからない。またそれはきわめて曖昧な言い方であるかもしれないが、「業」ということを生命エネルギーや、現代流行している遺伝子といった科学的実証主義の立場から類比することを避けたいのである。少なくとも仏教が問題としているのは、現実の様々の現象についての解釈や分析ではない。たとえば、「諸行無常」ということも、様々の事物の現象の説明であるならば、ことさらに問題としない必要のない当然のことである。しかし、そのことが人間の苦悩と結びつく教法となるとき、それは私たちの苦悩からの解脱にかかわる真理となるのである。仏教が問題とするのは人間観・世界観の「観」の問題であり、その「観」は意味と価値において生きている存在を規定しているもつとも基本的な事柄であると言える。「業」について考えていくとき、そのことが文献的にどのように語られているかを解釈していくことが、基本的な作業として重要ではあるが、そのとき同時にその解釈がどのような観点から為されているかの問題が出てこざるを得ないであろう。このことは実証としての学の限界ということ以上に、仏教における基本的な視点である。

したがって、「業」・「宿業」ということは、宗教的真理に照し出されて明らかになる人間観であり、本願に値遇す

ること、自己自身の信知とが同時にあるということ、確かめられるべきことであるに違いない。そのことについては、第二節で具体的な教説を通して考察することになると思うが、とりあえず、まず「宿業」ということの持つ意味あい、存在の課題として見てみたい。ただし、どうしてそのようなことが言われるのかを確かめておこう。

人間は様々な形で、様々な問いを持つが、「宿業」ということは、問いを持つ人間自身が根本から問われるような問いである。問うもの自身が問われる問い、それは問うてみようのない問い、自己が自身の外に答えを見つめる、あるいは自己の内に答えを把握することのできない問いである。ただ、そのような問いが出てくる場所に、そのような問いを問わざるを得なかった自己自身の無知が明らかになるような形で、それを問うたところに同時に答えがあるような問いであると言えるであろう。そこに、私たちが「宿業」ということを直接的に知ることができないということがある。「宿業」が本願においてのみ明らかになるということは、本願や真理を想定して、その想定した事柄によって「宿業」を見るというようなことではない。問題そのものの性格からして必然することなのである。結論を先取りして言えば、すでに在り、今このように在るといって自己自身への透明な信知ということ、それは何等かの存在の分析の結果としての存在解釈ではなくて、すでに見出されている自己との値遇における自己自身への回帰として、自己が唯一無二の自己と成るといって性格の問題であろう。このような課題こそが、それを意識するか否かにかかわらず、「生まれた」ということにおいて、誰にでも共通した普遍的な問題であると言える。と、同時にこのことは一人ひとりの「信知」においてのみ明らかになることであって、誰にでもあることではあっても、一般化できない質の問題でもある。自己がなぜ自己であるかということは、誰かが替わって問えないことであるし、またそこにどのような答えが出されるとしても、客観的な証明をもっては一般化できないことである。

ここに宗教的課題ということの基本的な性格がある。たとえ、何かの言葉がどれほど絶対的な真理であると強調されたとしても、それが自明化された一般論となるかぎり、その言葉は命を失うのである。このことは教理の分析に終

始してきた仏教の歴史が証明している。「宿業」ということは、問題そのものの性格として、教義的解釈の埒外にあるような事柄であると言える。それは、『観経』の序分において韋提希の問いに対して、釈尊が沈黙をもって応答されたように、釈尊の存在が韋提希自身にうなずかれるところに開かれるような事柄である。すなわち、仏教の存在事由と自己の存在とが一つになる形で、教法と唯一無二の自身との関係において、はじめて聞法が始まるからである。

その意味で存在観・人間観として「宿業」を考えると、存在とは何か、人間とは何かについての説明的な解釈をするということではない。人間の生きることが、同時に自己存在を尋ね歩いていることであるという人間観である。そのことが明らかにしなければ生の全体が虚無のなかを彷徨するからこそ、人間は常に意味を求め、自己の存在を価値あらしめるべく生きるのである。そのような視点からの人間了解・存在了解が「宿業」の問題である。このような問いを問うことの困難さは、問う人間自身の不明性に由来する。問う人間自身の既知の領域に答えはないのである。ただ問うことの、その問いの出発点に、そのような問いを問わざるを得ないところに、当然の事として疑われることなくあった自己存在への了解が、「虚妄・顛倒」として明らかになる形で自覚されるときに、「宿業」の「信知」ということが言えるのであろう。

いま述べてきたように、「宿業」ということについては、そのことをどのような性格の問題として受け止めるのか、また「宿業」が明らかになるとは、どのような視点において言えることなのか、基本的に重要なのではないかといいことである。このことは曾我量深師を代表に近代の真宗教学において、強調されてきたことであるが、私はそのことを結論とするのではなくて、問題の出発点として確かめておきたいのである。すなわち、「宿業」ということが意識されるにせよ、されないにせよ、そのことこそが仏説に尋ねられるべき基本的問題であり、したがって、仏陀の教説もまたそのことをめぐっての応答であるという視点を設定することが可能であろう。それは、たんなる対機説法としての方便という以上の意味を持つのではなからうか。

一一 本願念仏の行証と「業」

仏伝によれば、釈尊は苦行の虚しさを知ること、菩提樹下に座られ、苦悩の元を内観されることで正覚を得られたと伝えられている。そのことは釈尊が自己をどれだけ延長しても自己自身を超越することの不可能性を身をもって知られ、現在する苦悩の元を苦悩に即して尋ねていかれたということを意味している。このような営為は意識的な自己省察というよりも、自己存在を成立させている基盤が何であるかを問うことであり、釈尊は人間の自己存在そのものの無知こそが問題であることを明らかにされたのである。自明の事として問われることのない既知の存在了解の無根拠性を明らかにされたのである。と同時に、それは釈尊に固有の特別な神秘体験というようなことではなく、すべての人間存在に共通する「法」(道理)であったから、そこに教えが説かれることとなった。釈尊の正覚とは「法」の開顯であり、そこに具体的な仏教の歴史が始まるのである。

仏教の歴史的展開は編年史的には、原始仏教から阿毘達磨仏教へ、般若中観の初期大乘仏教から瑜伽唯識、華嚴・法華による一乗、そして全仏教・全宗教を包摂した密教へと展開していったとされる。もちろん、それらの仏教の在り方は並存しつつ、論戦を交えていったのが実際であり、そこには複雑な事情や要素がからみあって、単純な図式では割り切れないであろうが、仏教の展開を究極へ向っての止揚として見るならば、そのように見ることができるとは⁵⁾。この編年史的な仏教史からすると、浄土教は大乗仏教の展開における一派生として、仏教における一つの特異な在り方となる。しかし、そのような結果論から仏教を分類することで、仏教は明らかになるであろうか。仏教が様々な形で展開していったこと、そのことを仏教の発展と見るか、変質・墮落と見るかは別にして、まずそこに一貫している課題があることに注目すべきであろう。すなわち、「法」の開顯ということにおいてこそ、仏教というものは確かめ得るのである。と同時に、「法」という事柄は事物についての解釈ではなくて、存在を成立せしめている道理であるか

ら、仏教は「法」の自覚自証においてのみ明らかにすることもある。

浄土教はこの積尊による「法」の開顕を、本願念仏の教法として明らかにしてきた。浄土をもって衆生を救済するという本願において、浄土往生の行として「南無阿弥陀仏」の名号が選択回向されるということが『無量寿経』の教説であり、その「伝承と己証」が、親鸞が確かめ明らかにした「浄土真宗」なる仏道である。それは確かに限定された表現であると言えるが、そのことの積極的な意味を考えるならば、大乘仏教の展開における課題への応答として、仏教の具体的な表現が為されたとも言えるのである^⑥。

少し前置きが長くなったが、このようなことを述べたのは、念仏の伝統、「南無阿弥陀仏」の伝承ということは、仏教の特殊な一形態であるとする通例の仏教観からする常識を再検討したかったからである。ただし私はそれが特殊であるとされることに對して、ことさらに弁明をしたいわけではない。むしろ、普遍的な真実が形を取ることの重要性に注目してきたのが浄土の仏教の伝統であろう。このことを明確にしたのが、曇鸞の『浄土論註』である。『浄土論註』を読むとき、曇鸞が「業」という言葉をかなり重視して使用していることがわかる。曇鸞の時代は、中国へ仏教が伝わり、般若中観を中心として大乘仏教の思想が定着しつつあった時代である。『浄土論註』には『維摩経』・『法華経』・『華嚴経』を始めとする経典、龍樹の『十住毘婆沙論』・『大智度論』・『中論』、鳩摩羅什とその門弟の註釈書である『注維摩経』など、多くの経論釈が引用されている。その面に注目するならば、中国初期大乘仏教の思想が網羅されており、実際に日本に始めて伝わったのは三論宗の註釈書としてであった。しかし、『浄土論註』は『無量寿経優婆提舍願生偈註』という題号自体が示しているように、『無量寿経』・『観無量寿経』・『阿弥陀経』の三部の経典を基軸とした『浄土論』の註釈である。もちろん、『浄土論註』を読むかぎり、龍樹の仏教思想の影響が大きいことは明らかである。ただその場合にも、曇鸞の視点は『十住毘婆沙論』の「易行品」に代表されるように、菩薩道の不退転地の獲得という、私たちが仏道を歩むときの仏教の実際面の課題が主題であって、般若中観の教理体系・論理の了

解が主題でないことは明らかである。『浄土論註』の序分に示されるように、易行道ということ、誰もが歩み得る仏道の発見（自己存在の成立自体にかかわる「他力の持つ」という事実への目覚め）こそが、曇鸞が『浄土論』を註解する出発点なのである。したがって、浄土三部経と、「易行品」に説かれる「憶念弥陀仏本願」、「弥陀の名号」、「世親の『浄土論』巻頭の「世尊我一心 帰命尽十方無碍光如来 願生安樂国」との呼応に、曇鸞の見定めている仏教了解の基点がある。

この「南無阿弥陀仏」なる弥陀の名号の行証を、曇鸞は人間存在の苦悩の本質との関係において明らかにしている。そのとき、このような了解のポイントになるのが「業」の問題である。『浄土論』では解義分に五念門にかんする身口意の三業・「智業」・「方便智業」という言葉があるのみであるが、『浄土論註』では曇鸞は浄土・仏・菩薩の三種莊嚴功德を本願に即して註釈するに際して、「業」という言葉、また「業」の問題を頻繁に取り上げているのである。なぜ、浄土・仏・菩薩が莊嚴されなければならないのかを、曇鸞は弥陀の本願の発起として註釈するが、そのとき見据えられているのが、「業」にかかわる人間の問題である。それぞれの文面を取り上げるとは差し控えるが、一例を上げるならば、たとえば莊嚴一切所求満足功德の註解では、

有る国土を見そなわずに、或いは名高く、位重くして潜（かゝる）処するに由なし。或いは人、凡性、鄙くして出と怖うに路なし。或いは脣（ながし）短繫（つな）業、制するに己に在らず。阿私陀仙人の如きの類なり。是の如き等の業風の為に吹かれて自在を得ざることあり。『真聖全』巻一、二九八頁（）の部分、親鸞の左仮名

ということが述べられている。ここに言われる「業」は、特に存在の限定を指し示す意味である。身分の上下、寿命の長短という例によって、曇鸞は「業」に繫縛されて自由を失っている人間の姿を浮き彫りにしている。始めの二つの事例は身分的差別の固定ともなり、問題となる場所であるが、曇鸞の言いたいことは身分が高かろうが、低かろうが「自在」を得ることはないということであろう。「阿私陀仙人」は、釈尊の誕生に立ち合うことはできたが、釈

尊の成道を知りつつ、そのときまで寿命がないことを嘆き悲しんだ存在として仏伝に出てくる。有限無常の時を様々の条件の元に、一回的に誰とも代れない自己として生きるということ、そこに「業」という言葉で示される「存在事実」がある。このような限定性から脱却しようとするところに、人間の深い自由への要求があると言えよう。そして、その要求にかかわって『浄土論註』でくり返し問題とされる「虚妄・顛倒」の自覚を促す仏の教化がある。「虚妄・顛倒」にあるかぎり、業の繫縛、自己の行為・自己の生み出したものに人間が束縛されていくことは必然的であるからである。

このような曇鸞の了解の仕方注目するならば、「業」ということにおいて苦悩する人間の問題において、曇鸞が『浄土論』を註釈していることは明らかであろう。また同時に曇鸞は、「業」という言葉は煩惱・罪惡にかかわる「有漏業」としてのみではなく、「無漏業」・「清浄業」としても積極的に使用している。「無漏業」・「清浄業」としての「業」の了解が、すでに曇鸞当時の中国仏教に定着した表現であったか、あるいは曇鸞独自のものであったかは私にはわからないが、いずれにせよ、曇鸞の仏教了解の基本に「業」ということがあること、そのことが道緯・善導へと継承されたことは明らかである。先に述べたように人間の苦悩に即しての「法」の開顯ということを考えるならば、その「法」が「業」という言葉をもって表現されることに注目すべきであろう。曇鸞が『浄土論註』で、初めて「清浄業」ということを述べてくるのは、「真実功德相」の註釈である。

真実功德相は二種の功德あり。一には有漏の心より生じて法性に順ぜず。いわゆる凡夫人天の諸善、人天の果報、若しは因、若しは果、皆是れ顛倒、皆是れ虚偽なり。是の故に不実の功德と名く。二には菩薩智慧清浄の業より起りて仏事を莊嚴す。法性に依りて清浄の相に入る。是の法、顛倒せず、虚偽ならず、名けて真実功德と為す。

〔同〕、二八四頁)

この文は『浄土論』の「如来即真実功德相」の曇鸞の了解であるが、如来とは実体的な存在者ではなく、「凡夫人

天」の現実を「不実」と言い切ることに於いて、真実に帰入せしめる「法」であることを述べている。しかも、そのことが抽象的な理念ではなくて、「功德」として言われることが注目される。形なき真実が「不実」の衆生の苦悩を契機として形を取るとき、その発起の元が「菩薩智慧清浄の業より起りて」と述べられ、そこに仏事が「莊嚴」される。「莊嚴」の意味は、「かざる、かたどる」ということであるが、表現しえないことを何等かの形を借りて現わすということである。先にも述べたように、仏教が説くことは基本的に物理的な現象の説明ではなくて、苦悩からの解脱であり、その苦悩の元を人間の基本にある物事の見方、それに基づく要求、その要求によって形成される価値観・世界観などの問題として明らかにしている。したがって、『浄土論註』で明らかにされる「莊嚴」ということも、智慧と大悲という菩薩の心が、身と土をもって生きる人間の現実に同じて、虚妄・顛倒をひるがえしていく「功德」として明らかにされるのである。

またこの註釈との関連で注目されるのは、『浄土論註』下巻の次の文である。

諸経に統とつ（すべて）して言わく。五種の不可思議あり。一者衆生多少不可思議、二者業力不可思議、三者龍力不可思議、四者禪定力不可思議、五者仏法力不可思議。此の中の仏土不可思議に二種の力あり。一者業力、謂く法蔵菩薩の出世の善根と、大願業力との所成なり。二者正覺の阿弥陀法王善住持力ぜんじゆぢりきに摂せられたり。〔同〕、三一七頁

『浄土論』自体には「本願力」・「不可思議力」という言葉があるが、『浄土論註』で曇鸞は現代でも常に問題になる「他力」（序分・結釈）という俗語で、まず本願力を表現している。そして『論註』のそれぞれポイントとなる箇所では「力」の言葉を多用している。『無量寿経』の教説である「弥陀の本願」の基本的な内容は、衆生の「生死勤苦じふくの元を抜く」ために仏国土を建立して、その国土に衆生を共に等しく迎えとるということである。そのために阿弥陀仏の因位・法蔵菩薩は、衆生の「生死勤苦」の只中において超世の願を発し、限らない修行において浄土を建立する。曇鸞はこの『無量寿経』の教説を『浄土論』の「本願力」の一句に読み込んで、虚妄顛倒において流転していく衆生

の境界を転じて浄土に至らしめる「力」として述べている。この文章は『浄土論』の「不可思議力」についての注釈である。はじめの五種の「不思議」の「業力不可思議」は、衆生に様々の違いがあるのは「業」の異なりがあるという意味の「不思議」とされている。次の「仏土不可思議」の「業力」は、「仏土」の因について述べられたものである。同じ「業力」という言葉が用いられているのだから、そこに意味の重なりを見ていく必要がある。すなわち、「業」というところに具体性があるということである。確かに仏教の教説の基盤は「真如法性」と説かれる形なき真実にあるが、そのことがどのように私たちに明らかになるかということが重要である。『無量寿経』の教説は阿弥陀仏の正覚が他の仏の正覚より勝れていることを主張しているのではなく、全ての存在が平等に「証」に触れる道を「阿弥陀の本願」として説くことにある。そこに阿弥陀仏に限っての別願という意味があるのである。「業力」という言葉によって、「本願力」が確認されていることの意味をそこに見ていけるであろう。どれほど普遍性が強調されても、それだけでは抽象的な観念に終わることは私たちがいつも感じていることである。大乘仏教の興起において、仏の因位を説く経典が出現してきたということの必然性もここに見ていけるであろう。^⑩

さて、今まで見てきた『浄土論註』における「業」ということをめぐっての教説が、もっとも集約され、さらにそのことが人間の根本的な自覚と救済の問題として明らかにされているのが、八番問答であろう。八番問答は世親が『願生偈』の最後の偈頌において「普共諸衆生」と呼びかけた「諸衆生」とは、誰のことであるかをめぐっての八つの問答である。曇鸞はこの問題を『無量寿経』第十八願の「唯除」の機と、『観無量寿経』の下品下生の機との会通によって行なっていくわけであるが、それはたんに経説の矛盾を解消するための作業ではない。「十方の衆生よ」と呼びかける弥陀の誓願、「普く諸の衆生と共に」と呼びかける世親の発遣、しかし、その呼びかけは、まさにそのことを自らの事として聞くことにおいてこそある。すなわち、本願が自身のために発起されることの必然性を信知することを抜きにして、本願はどこにも存在しないのである。したがって、八番問答で問われる「五逆・謗法」という罪の問

題も、ある特定の個人に限定される問題ではなくて、「南無阿彌陀仏」なる本願の名号が、私たちにどのような自覚内容として明らかになるかというときの、その自覚内容にかかわる問題なのである。

曇鸞は八番問答を通して、「五逆」の基底に「謗法」があることを強調し、たとえ「五逆」という具体的な罪を犯さなかったとしても、「謗法」の罪が決定的な問題であることを指摘している。「謗法」ということは、たんに形として仏教を謗るといった問題ではない。もちろん、いくつかの大乘經典ではその教説の流布にかかわって、具体的にその經典を誦誦し伝える者の功德を強調し、その經典を謗る者を厳しく指弾する形で、「謗法」ということが説かれる。このことは經典の成立と受容に際して、その背景に様々な論難と対立があったことを想起させる。しかし、「弥陀の本願」を説く浄土經典の中国における受容においては、「五逆・謗法」の問題が一つの大きな主題となったのである。このことは、親鸞が『教行信証』信巻で『涅槃經』と『浄土論註』・『觀經散善義』によって、課題的に明瞭にしていることであるが、私たちの存在を成り立たせている「我見・我所見」「虚妄・顛倒」こそが、眞実を知ることなく生きていく私たちに、「謗法」と教えられる問題なのである。曇鸞は、「五逆」が「謗法」から必然することを確かめた上で、次のような問答を設けて問題を総括する。

問うて曰く。業道經に言わく。業道は秤の如し。重き者、先ず牽くと。『觀無量壽經』に言うが如し。人ありて五逆十惡を造り、諸の不善を具せらん。惡道に墮して多劫を經歴して無量の苦を受く。命終の時に臨みて善知識の教えに遇いて、南無無量壽仏と称せん。是の如き心を至し声をして絶えざらしめて、十念を具足して便ち安樂浄土に往生して、即ち大乘正定の聚に入りて、畢竟して退せず。三塗の諸の苦と永く隔てん。先ず牽くの義理に於いていかんぞ。又、曠劫よりこのかた備さに諸の行を造りて、有漏の法は三界に繫属せり。但、十念を阿彌陀仏を念じたてまつるを以て、便ち三界を出ず。繫業の義、云何が欲わんや。

答えて曰く。汝、五逆十惡の繫業等を重しと爲し、下下品の人の十念を以て輕と爲して、罪の爲に牽かれて先

ず地獄に墮して三界に繫在すべくば、今、当に義を以て軽重の義を校量すべし。心に在り、縁に在り、決定に在り、時節の久近多少には在らざるなり。〔『同』、三〇九頁〕

この文は、「五逆」の「悪業」を造った者が、「十念の称名」で往生できることなど考えられないという疑いを含んだ問答である。「業道経」とは、具体的な經典名ではなく、「業道」を説いている経とされている。業が果を牽くという道理からすれば、「五逆」は「悪道（地獄）」に墮することが当然の報いではないか、それがわずか十念の称名でただちに浄土に往生できるはずがないではないかということである。曇鸞はこの問いに対して、「五逆十惡の繫業」と『観経』に説かれる「下下品の十念」の「軽重」を比べることで答える。ここに述べられる「心に在り」とは、「五逆」は「虚妄顛倒の見」に依止して生じたのに対して、「十念」は善知識の教えに依って実相の法を聞くことで生じた。千年の闇の部屋であっても、一旦、光が入るならば闇が晴れるようなものであると述べられる。「縁に在り」ということは、「五逆」は「妄想の心」に依止して「煩惱虚妄の果報の衆生」に依って生じたのに対して、「十念」は「無上の信心」に依止して「阿弥陀如来の眞実功德の名号」に依って生じたことである。「決定に在り」とは、「五逆」は「有後心・有間心」に依止して生じたのに対して、「十念」は「無後心・無間心」に依止して生じたと述べられる。曇鸞の答えからうかがわれることは、「五逆・十惡」の「悪業」ということが、「虚妄顛倒の見」・「妄想の心」に依止する衆生の在り方に必然することである。その意味で「五逆」ということに人間の現実相が見極められていると言えるであろう。「虚妄顛倒」において「三界」を流転していく人間の在り方、そこに「業」に繫縛されている人間の姿がある。「南無阿弥陀仏」なる名号によって、流転の「業」が転ぜられるということ、それは何等かの行の蓄積の結果としてではなくて、依止の転換として確かめられている。

『観無量寿経』の下下品は「臨終苦必」という場面において説かれる教えである。その表現だけを見れば、人間の限界情況を示している。すなわち、一切のものが間に合わないことを最も実感する情況が、死に直面するときである

からである。したがって、生を無意識的に絶対化して生きている私たちにとって、「臨終」ということは極めて特別な場面であるということになるかもしれない。しかし、命の実際はそのことを意識するか、否かにかかわらず、一刻一刻に生きつつ死につつあるのである。この命の事実在即して私たちに目覚めを呼び起こしてやるのが、仏陀の教説であろう。その意味からすれば、「弥陀の名号」における依止の転換とは、自己を絶対化して限りなく夢のなかを彷徨する私たちの在り方の転換ということであり、現在する自身への落在ちくたふであると言える。

以上、曇鸞における「業」の了解について、特に八番問答の「三在釈」に集約する形で考察してみた。このような曇鸞の「業」にかんする了解は、曇鸞の碑文に遇って回心したと伝えられる道綽によって継承され、さらなる展開をしたと思われるが、現段階では私自身に『安樂集』の読み込みができていないので、その検討は次の機会に譲りたい。また、本論文を執筆するに際しては、善導の『観無量寿経』了解のポイントとなる、『観経散善義』『深信』釈を通して「宿業」を考えることで結論とする予定であったが、『浄土論註』を通して検討した問題の展開を、道綽・善導の次第で考察したいと思うので、この問題も併せて次の機会に譲りたい。

註① 古田和弘著「初期中国仏教における業論」（雲井昭善編『業思想研究』所収）、木村宣彰著「業報説の受容と神滅不滅」（『仏教学セミナー』第二十号）等の論文を参照された。

② 例えば、舟橋一哉著『業の研究』・「第一章阿含に顕われたる業論」（法蔵館刊・三六頁）では、次のようなことが述べられている。

このように仏教の業論の特色が、三業の中で意業に重きを置く所にあるとするならば、「業」と言う語を「行為」と和訳することは、この点から言っても相応わしくない、と言わねばならぬ。何故ならば我々の言葉としては、心の中で「かくかくのことを為そう」と意志しただけの範囲では、未だ「行為」とは名づけ難いからである。それ故に、この点だけを取って言えば、私は「業」は「生活」であると言った方がよいと思う。その中で身・語二業は身体的生活であり、意業は精神的生活であって、この両面の生活を総括したものが「命」である。八聖道の中で、正思・正語・正業の三は、次第の如

く意業・語業・身業に当るとせられ(このことは阿含中の註釈經典がこれを支持している)、普通これらを総括したものが次の正命であるとせられるが、「命」は「生活」又は「生活方法」の意味であるから、逆に言えば、ここでは正命の生活が意・語・身の三に分けられて、それ等がそれぞれ正思・正語・正業として示されたものと理解される。この点から言っても、業は命(即ち生活)と同義であるとして差支えないであろう。我々の日常語でも「宿業」と「宿命」とを(その受け取り方の上には天地の隔たりがあるが、言葉そのものの持つ意味としては)、殆んど同じ意味で使っているようである。けれども「業」を「生活」と訳して見ても、未だ、業が心を内容づける、そのような、心を内容づけた所の業(即ち後の無表業)の意味が、「生活」という言葉では表われていない。この点は現代語では如何にしても表わし切れないであろう。又「生活」という言葉は抽象的にくらしの全体を指示する言葉であって、「業」が具体的な行為の一一を意味するのと異り、又「生活」という語には業の意味から幾らか逸脱したような意味(特に経済生活を主とする面及び意志以外の心のはたらきをも含む面)もあるようであるから、この訳語で充分だという訳ではない。

この文は特に原始仏教での「八正道」にかんする業論ということで、その後の部派仏教・阿毘達磨仏教においては「業」についての詳細な分析・定義が行なわれていくが、「業」という言葉が多義的な内容を含みつつ、その一言で全体を言い表わすような言葉として仏教に定着していったことは明らかであろう。また、インドにおける業思想にかんしては、現代までの仏教研究から系統的に見ていけるようであるが、中国・日本においてはどうかは私にはよくわからないので、専門家のご教示を願いたい。

③ 一昨年、大谷大学同和資料室、真宗大谷派教学研究所と共同で、業思想にかんする雑誌論文を収集した。「宗教と差別」についての論文も含まれているので、厳密に業思想のみに限ることはできないが、約千三百件の論文を収集した。また、整理・分類ができていないので充分なことは言えないが、近代・現代の仏教研究において、「業思想」が仏教了解の鍵を握るテーマであることは確かであろう。

④ 「業」が運命論的な差別思想と指摘されるとき、その弁明として「生れによってバラモンではなく、行為によってバラモンである」という『スッタ・ニパータ』等の教説が紹介されてきた。人間の意志の自由ということは、キリスト教を否定して展開してきたヨーロッパ近代思想の前提であるが、その前提そのものが現代では疑問視されるに至っている。無制限の自由ということとは、観念的には言い得るとしても、人間は常に限定においてのみ存在し得るのであるから、その限定と一つになる

ことを抜きにして何も始まらないであろう。人間が不明であるところでの意志の自由ということが、いかなる悲惨な事態を引き起こしているか、それは近代から現代にかけての歴史が証明している。また、今回の論文では触れないが『歎異抄』第十三章の「宿業」の了解について、上田義文氏が『歎異抄』の「宿業」は仏教通義の業論とは異なっているという問題提起をされ、そのことをめぐって論争があったことを付記しておく。

⑤ 密教にかんしては、中国においては統一的な教判は為されておらず、全仏教を統括した精緻な教判を作ったのは日本の空海であった。だからインド・中国ですでに顕密の教判が定着していたわけではない。密教の教判は空海以後の日本仏教の中で常識化されたのである。

⑥ 当然、何事かが表現されるということは、それがどれだけ普遍的であると主張されようと一つの限定をもったということである。むしろ、そのことを積極的に認めたのが浄土教であると言えると思う。拙稿「法然の『無量寿経』観」(『大谷学報』第73巻第4号)を参照されたい。

⑦ 『浄土論註』序分で大乘菩薩道の課題にかかわって難行・易行が問題とされる必然性、また難行・易行ということが実際に歩むという実感において意味を持つ言葉であることについては、広瀬泉著『真宗救済論』(法蔵館刊)一三六―一四七頁を参照されたい。

⑧ このことは『浄土論註』の題号釈に明瞭に述べられるところである。
無量寿は是れ安楽浄土の如来の別号なり。釈迦牟尼仏、王舎城および舎衛国に在して、大衆の中にして無量寿仏の莊嚴功德を説きたまえり。即ち仏の名号を以て経の体と為す。後の聖者、婆藪槃頭菩薩、如来大悲の教を服膺して経に傍えて願生の偈を作れり。(『真聖全』巻一、二七九頁)

⑨ 昨年の大谷大学同和教育委員会第一部会で、『浄土論註』における「業」の問題」ということで、研究発表をした。そのときに、『浄土論註』の「業」にかんするそれぞれの文を取り上げて検討したが、今回の論文では問題点を整理するだけにとどめたい。

⑩ 昨年度、仏教大学で開催された日本仏教学会学術大会のテーマは「誓願」であったが、テーマ設定の要旨に「業」との関係が掲げられていた。私自身は全ての発表を聞いていないので実際のこととはわからないが、本学の鍵主先生がその主旨にそった発表をされていたと思う。大乘仏教の起源ということは、現代の仏教学における重要な主題であるが、仏舍利供養、ジャーナ

カが生れてくる経緯に、仏陀正覚の因位・発願が人間の具体的な苦悩の問題との関係において見定められていたと考えるであろう。

⑪ 八番問答の原文については、『真聖全』第一巻・三〇七頁～三一一頁を、現代語訳は、『大乘仏典』中国日本篇・第五卷（中央公論社刊）および『解説浄土論註』（東本願寺刊）を参照されたい。

⑫ 「時節の久近多少にはあらざるなり」ということが、この問答における重要な主張点であろう。このことは続いての問答が、念仏の多少をめぐって展開されることから明らかであるが、念仏を人間における行修とし、救済の手段としてしか受け止められないところに、信・疑の問題が出てくる。曇鸞が『浄土論註』下巻・起観生信章において、問答を通して「如実修行相応」の課題に「一心」をもって答えてくる必然性をここにうかがうことができる。

⑬ たとえば、道綽は『無量寿経』の本願を『観無量寿経』の下下品によって受け止めている。また、『涅槃経』等によって「流転無窮」ということを強調している。そのほか、有名な末法史観の問題も「業・宿業」と関係して考えられるであろう。

（『真聖全』は『真宗聖教全書』の略。漢文は書き下し文に旧仮名使いは現代仮名使いに改めた。）