

親鸞の宿業観

——阿闍世の獲信を手掛かりに——

龍 弘 信

視座 愚癡の韋提希

世尊、我宿何罪、生此惡子。世尊復有何等因緣、与提婆達多、共為眷屬。 (真聖全一—五〇頁)

『觀無量壽經』発起序・厭苦縁に伝わる韋提希の愚痴積尊に向けて発せられたこの怨嗟の声こそが、浄土教が人間世界に興起する発端であった。

愛児阿闍世によって夫頻婆娑羅王を殺され、自らもまた殺されかけるといふ、いわゆる王舎城の悲劇によって城中深く幽閉された韋提希は、眼前に出現した釈尊の前に、心身の虚飾をすべて剝ぎとられた赤裸々な凡夫として、文字通りの「愚痴」を吐いたのである。

ここにいたって、韋提希にとっての阿闍世は、——もはや、悪友提婆達多にそそのかされて一時的に道を踏み

外したのでもなく、母の愛によってやがて改心すること、父を幽閉から解き放つことも期待できない、——絶望的な「惡子」となったのである。しかし、なおもあきらめ切れぬ母親の情愛・執心ゆえに韋提希は、悪友提婆に、さらには提婆の師であり親族である釈尊に、その責任を問わずにいられないのである。

このような、愚痴極まりない歎きの声を発端として、韋提希は濁悪処・闍浮提を厭い、憂惱なき清浄業処〓浄土を願生する存在へと変革されていく。ここに永遠普遍の法である如来の本願が、王国の権力闘争の最中に発せられた一人の母親の愚痴を縁として、人類史の上に初めて実現したのである。

その次第を、親鸞は「顕浄土真実教行証文類序」(以下『教行信証』「総序」)に、

然、則浄邦縁熟、調達闍世、與ニ逆害ニ、浄業機影、
積
迦韋提、選ニ、安養ニ、斯乃權化仁、齊、救ニ、濟、苦
惱群萌ニ、世雄悲正、欲ニ、惠ニ、逆誘闍提ニ、(定親全一―五頁)
と語っているのである。

この一文から、愚痴に悩む「実業の凡夫」韋提希こそが、「人間」という語が象徴するような相対的關係の中を生き、關係性の限定の中を生きるがゆえに不如意の現実
に苦しまねばならない我々、それゆえに本願に願われ、
本願に出遇うべき存在である人類の、まさしく代表である
ことが知られるのである。

そして、關係を生きる衆生のその不如意の現実こそが、
積尊をして出家せしめた「一切皆苦」の苦の内実なのである。

四苦八苦を例にとれば、諸行無常・因縁生滅の世を生
きる以上、老病死は勿論のこと、怨憎会苦・愛別離苦・
求不得苦もまた不可避であり、五蘊盛苦は、それらの現
実の前に心身が激しく煩悩疲れ果てることだと言え
る。そして、生そのものがそれらを内包し、それらによ
ってたえず脅かされ続けているのである。

このような不如意の現実の前に、我々は一人の例外も

なく無力である。無常の世を生きるがゆえに例外なく老
病死に出会わねばならない。關係を生きるがゆえに親子
・眷屬であることに苦しまねばならない。あるいは相対
的差別的な価値観の中で自らの出自・民族・性別・能力
・機根等に苦しまねばならない。

そのような現実の前に、我々はまさしく韋提希のごと
く愚痴をこぼすのである。このような愚痴こそが、「曠劫
よりこのかた六道に流転して尽くみな怪た」善導が到る
処に聞いた「愁歎の声」なのである。

そして、個々の愚痴の具体的内容は千差万別であるが、
それらは本質的には、「なぜ、何のために私はこのよう
な目に会わねばならないのか」「この苦しみにどんな意
味があるというのか」「この私の人生に何の意味がある
のか」といった、ただ一つの問いに帰着するのである。

そのような、我々の象徴である韋提希の愚痴を、善導
は『観無量壽經疏』「序分義」(以下「序分義」)に、

我自ニ一生ニ已レ来未ニ曾造ニ其大罪ニ未ニ審、宿業因
縁有ニ何殃咎、而與ニ此兒共為ニ母子。此明下夫人既
自障深、不レ識ニ宿ニ因、今被ニ兒害、謂ニ是横来ニ
願、仏慈悲示中。我徑路。(定親全一―八一頁)

と語っている。この善導の釈義において、我々は「障り

深くして宿因を識らざる存在と抑えられているのである。

「夫人……宿因を識らず」とは言っても、過去を振り返れば、悲劇の因となった自分の行為もいくつかは思い当たったであろうし、「あの時ああしていれば（していなければ）」と具体的に挙げることもできたであろう。（事実高樓の上から産み落すという決定的な行為があったはずである）幽閉の悲泣の中でおそらく韋提希は何度となく自問自答したのではあるまいか。しかし、どのような分析を行ない、どのように論理的な解答を得ようとも、どうにも納得できないものが残るのである。いかなる論理をもってしても感情的に承諾することができないし、さらに言えば、理性と感情という意識の段階よりもっと深い次元で、それこそ存在が、「愚癡の身」が領けないのである。どこまでも「我宿何の罪ありてか、この悪子を生ぜり」という、「愚癡の身」ゆえの「愁歎の声」が漏れるのであり、「今児の言を被るに、これ横に来れり」という被害者の発想しか生まれてこないのである。そして、そのような自問自答は、畢竟、韋提希と阿闍世が母子であるという否定しようのない現実突き当たるのである。この「なぜ私と阿闍世が親子であるのか」

といった問題、因果応報の道理に基づけば、それこそ「宿因」、未生以前の「過去世の業因縁」にその原因を求めざるを得ない。それゆえ、現実を首肯し得ない韋提希を指して、善導は「宿因を識らず」という表現で言い当てたのである。

このような「愚癡の身」のゆえに我々が頹落していくものが、

比丘衆よ。一類の沙門、婆羅門あり、かくの如く説き、かくの如く見る。——すべてのこの士夫人は、或いは楽、或いは苦、或いは非苦非楽を領受す、この一切の因は前世に作れり、と。

比丘衆よ。一類の沙門、婆羅門あり、かくの如く説き、かくの如く見る。——すべてのこの士夫人は、或いは楽、或いは苦、或いは非苦非楽を領受す、この一切の因は神の化作なり、と。

比丘衆よ。一類の沙門、婆羅門あり、かくの如く説き、かくの如く見る。——すべてのこの士夫人は、或いは楽、或いは苦、或いは非苦非楽を領受す、この一切は無因無縁なり、と。

（傍点筆者・南伝大蔵経、増支部教典一七卷、二八〇）
といった、釈尊在世の古代インド以来の宿命論・宿作因

説としての宿業論であり、有神論・尊祐論であり、無因無縁論である。

このような宿命論・尊祐論・無因無縁論は、いずれも自分の現在の境遇の責任が自分以外のところにあるとする思想であり、現在の苦業の責任は、一切記憶にない過去世の業にある(宿作因論)か、その存在を知る術のない自己の外なる神にある(尊祐論)か、あるいはどこにも責任のない、偶然の所産である(無因無縁論)かなのである。

しかし、これら外道と呼ばれる前世や神を実体化した責任転嫁の思想(論理)が、現実には苦悩する人間に与えるものは、一時的な気休めかあきらめではない。それが何ら抜本的な解決をもたらさないことは、父王殺害の罪に苦しむ阿闍世を救えなかったという、「信巻」引用の『涅槃経』の記述からも明らかである。

このようなインド以来の思想が、現代の日本にまで継承されていることは、「業」や「天」を用いた熟語や慣用語によって明らかである。

「(宿)業」という語の用例を見れば、「業火」「業病」「宿痼」「業が深い」「業をさらす」など、いずれも宿業の果報であるがゆえに現在の逆境(火事・病氣・醜態)

が苛酷で逃れ難いものだというニュアンスが、「天」の用例を見れば、「天寿」「天命」など、寿命や運命が、天の決定であるがゆえに改変不可能だといったニュアンスが、それぞれの語に付随しているのである。

しかし、前世や天、神の実体化という側面を離れて、これらの言葉の伝える現実の苦境を見る時、これらの言葉の真意は、業報・天命と呼ぶ他ない現実の境遇の苛酷さ、無惨さを伝えるものであろう。「業報」という言葉の後には、必ず「それに喘ぐ者」という言葉が連想される。我々は一人の例外もなく、誰も代わる者のない業報に喘ぐ者であると言える。

業報としての現在であるがゆえに、『歎異抄』第十三条の、

よきこゝろのおこるも宿善のもよほすゆへなり、悪事のおもはれせらるゝも悪業のはからふゆへなり。

故聖人のおほせには卯毛・羊毛のさきにいるちりばかりも、つくるつみの宿業にあらざといふことなしとするべしとさふらひき。(定親全Ⅳ―二〇頁)

の文が伝えるように、「よきこゝろのおこる」「悪事のおもはれせらるゝ」といった一見単純な精神活動も、ある個人が、ある特定の場所、特定の時に、自分の意志でな

したというにとどまらず、無限・無数の歴史的背景を有し、それゆえにその行為はそれ自体「不可避」と言うべき厳肅さを持つのである。

親鸞はここで、同じく十三条に伝えられる、

これにてしるべし、なにごとともころにまかせたることならば、往生のために千人ころせといはんに、すなはちころすべし。しかれども一人にてもかなひぬべき業縁なきによりて害せざるなり。わがころよのよくてころさぬにはあらず、また害せじとおもふとも、百人・千人をころすこともあるべしとおほせのさふらひしかば、(定親全Ⅳ―二一―二頁)

さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべしとこそ、聖人はおほせさふらひしに、

(同右二三頁)

といった言葉と共に、行為の選択における、おのれの自由意志を超えた「不可避」的厳肅性を語っているのにならぬ。

このような、主体と環境という、不如意きわまりない現前の境遇に苦しむ人間に、本願の信において解答を与えるものが、『歎異抄』の、

念仏者は無碍の一道なり。そのいはれいかんとなら

ば、信心の行者には、天神・地祇も敬伏し、魔界・外道も障碍することなし。罪惡も業報を感ずることあたはず、諸善もおよぶことなきゆへなりと云々

(定親全Ⅳ―一〇頁)

さればよきこともあしきことも業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまひらすればこそ、他力にてはさふらへ。(以上傍点筆者・同右二三―四頁)

宿業・業報といった語に含蓄される具体的内容は種々さまざまであり、出自・民族・性別・身体機能あるいは死の病といった差別の問題に関わる事象も当然含まれる。それらの問題には、差別に対応し克服し得る社会の建設という重要な課題があるが、親鸞がここで語ろうとしたことは、種々の差別問題であれ、あるいはターミナル・ケア(終末医療)であれ、業報(差別・死病)に喘ぐ人間が、自己とその環境という業報の現実に堪え、いかにしてそれを主体的かつ自覚的に荷なっている存在となり得るか、という基幹的観点からのアプローチであろう。

今回の論文で私は、そのような課題に応える本願の信の側面として、『歎異抄』が伝えた、機

深信としての宿業の自覚について検討していきたい。

一 阿闍世の物語の位置

「視座」に述べた、業報を荷なう主体の確立という課題に親鸞が応えたものとして、私は『教行信証』「信巻」引用の「涅槃経」の阿闍世の物語を考える。

真仏弟子積、愚禿悲歎述懐の後に引かれる『涅槃経』「現病品」「梵行品」「迦葉菩薩品」の文は、五逆・誹謗正法・一闍提のいわゆる難化の三機・難治の三病と、それを癒す本願醍醐の妙薬・金剛不壞の真心を明かすものとして、後に続く「逆謗撰不の問答」「浄土論註」八番問答・「散善義」・『法事讃』・『往生十因』と共に、「抑止門釈」と抑えられてきた。

この内特に阿闍世の物語が語られるのは「梵行品」「迦葉菩薩品」の二文であるが、私は特に「梵行品」の語る阿闍世の回心の物語に、親鸞は、師法然との値遇によって本願の信を獲得した、自身の信仰体験の原光景を見たのではないかと考える。

「断惑証理」という聖道門の大命題に縛られて「いづれも行もおよびがたき」わが身と絶望した親鸞が、聖道の諸機・浄土の定散の機——存在が本来的にもつ意志的努力

性——に破れ、六十二見・九十五種の邪道——思想(見)のもつ自己正当化・責任転嫁の論理性——を離れて、はからずも真の仏弟子へと変革されていく。「愛欲の広海に沈没し」^⑤「名利の太山に迷惑」^⑥する、恥ずべく傷むべき存在の自身が、喜ばず快まざるに「正定聚の数に入」^⑦らしめられ「真実証の証に近づ」^⑧かしめられる、という自らの信仰体験の歷程をここに見出したのだと思われる。

『涅槃経』の引文は、言わば阿闍世と積尊との値遇のみが語られ、阿弥陀如来の本願について直接には言及していない。しかし、この引文の直後に親鸞は、

是以今劫大聖真説一難化三機難治三病者、憑大
悲弘誓一掃二利他信海一矜三哀斯一治一隣二憫
斯一療一喻一如三醍醐妙薬療一切病一濁世庶類
穢惡群生、応三求ニ念金剛不壞真心一可三執ニ持本願
醍醐妙薬一也、応ニ知ニ (定親全一—一八三—四頁)

という御自釈を置き、この経文を、難治の三病を癒し、濁世の群萌を救済する本願醍醐の妙薬を明かすものと位置付けている。それゆえ、この『涅槃経』の文は、業縁によって罪を犯した凡夫阿闍世をして金剛心の行人、すなわち真仏弟子に回転せしめる本願の信の獲得の物語と

見ることが出来る。

そしてさらに、「信巻」の構成上から言えば、この御自釈までを真仏弟子釈と見ることも可能ではないかと思われる。種々の教言によってさまざまに抑えられた真仏弟子が、もっとも具体性を持った人間の変革の物語として語られた、その結核としてこの御自釈があるとも考えられるのである。

以後私は、この阿闍世の物語を手掛かりに、親鸞の宿業観を尋ねていきたい。

二 「慙愧」の表明としての「悔熱」

阿闍世王の父王殺害の次第は、「迦葉菩薩品」において、「業因縁のゆえに、悪逆の心を生じて、その父を害せむと欲するに便りを得」^⑩なかつた阿闍世が、同じく「過去の業因縁に因るがゆえに、また我が所において、不善の心を生じて我（釈尊）を害せむと欲」^⑪していた提婆達多の誘惑にしたがって父を幽閉し殺害した、と述べられている。

無事の父王を「業因縁のゆえに」害したとは、阿闍世にとつてはその行為が、理論上は他の選択肢が可能であったとしても、事実としてはまさしく唯一無二の選択で

あったことを物語るのである。

にもかかわらず、父王を殺害したことへの悔恨から、阿闍世は熱病に苦しむこととなる。

大王何故愁悴 顔容不悦^⑫ 為^⑬身痛邪^⑭ 為^⑮心痛^⑯乎^⑰ (定親全一―一五五頁)

という六臣の問いに答えて彼は、自分の病いを、

我今身心豈得^⑱不^⑲痛^⑳ 我父無^㉑辜^㉒ 横加^㉓逆害^㉔ 我從^㉕智者^㉖ 曾^㉗聞^㉘是義^㉙ 世有^㉚五人^㉛ 不^㉜脱^㉝地獄^㉞ 謂^㉟五逆罪^㊱ 我今已有^㊲無量^㊳無^㊴辺^㊵阿僧祇^㊶罪^㊷ 云何身心^㊸而得^㊹不^㊺痛^㊻ 又無^㊼良^㊽醫^㊾治^㊿ 我身心[㋀] (同右)と抑える。

父殺害の予言を聞きながらも阿闍世を養育した慈愛深き先王、正法の王を殺した自らの行為を悔いながら、それが無間地獄に墮すべき五逆罪であると知るがゆえに、阿闍世は、

我今此身已受[㋁]華報[㋂] 地獄果報將[㋃]近[㋄] 不[㋅]遠[㋆] (定親全一―一五四頁)

と、墮地獄の恐怖に怯えねばならない。

このような苦悩の阿闍世に対して、六臣が最初にかけた言葉はいずれも、

莫[㋇]大[㋈]愁[㋉]苦[㋊] (中略) 若[㋋]常[㋌]愁[㋍]苦[㋎] 愁[㋏]遂[㋐]増[㋑]長[㋒] 如[㋓]下[㋔]人[㋕]喜[㋖]

眠^ツ一眠^ツ則^ツ滋^ツ多^ツ上^ツ 貪^ツ淫^ツ嗜^ツ酒^ツ 亦^ツ復^ツ如^ツ是^ツ一

(定親全一—一五五頁)

であった。

「意を寛かにして愁うことなかれ」というその言葉が、阿闍世の苦悩を一時の気の迷い、非日常的な不健康な精神状態としてしか捉えられない、六臣の浅薄な人間理解を露呈しているのである。

このことから、六臣における求道とは、人間存在の持つ本質的な暗さから目を逸らすための、一種の「気晴らし」に過ぎないことが知られるのである。彼らにとつて六師の教えは、言わば一種の「教養」であつて、「人生の事に」「少しく真面目にな」つた阿闍世にとつては、その宗教心の芽生えを摘み取り眠らせようとするものではないのである。

このような慰撫の言葉に続いて、ある者は行為の善悪、あるいは因果そのものを否定し、ある者は人間の良心までも唯物論的科学的解釈の中に解消しようとする。またある者は「王法」の論理・世俗の倫理を立てて、ある者は前世の「余業」や「自在天の所作」に責任を転嫁し、阿闍世の行為は罪には当たらないと言う。そして、ある者は誰も見たことがないから、ときわめて合理的に地獄

を否定し、ある者は詭弁をもつて地獄の意味を改変しようとする。

金子大栄師の分析によれば、それらは「第一には罪悪といふものを全く認めざるもの、第二には罪悪といふものは認むるも阿闍世の場合のは罪悪といふことはできぬといふもの、而して第三には悪業の果なる地獄といふものを全然認めないことである。したがつて阿闍世の煩悶は伝説に執へられ、妄想に陥りてゐるに過ぎない」とする思想である。

これらはいずれも、阿闍世の行為を正当化するための論理であり、阿闍世の実存的な苦悩を論理の整合性によつて解決・昇華しようとするものである。

しかし、それら六臣いずれの忠告に対しても阿闍世は、
審^ツ能^ツ如^ツ是^ツ一滅^ツ三^ツ除^ツ我^ツ罪^ツ一 我^ツ当^ツ三^ツ帰^ツ依^ツ一

(定親全一—一五六頁)

と罪の消滅を願い、よき師を求める心情を吐露する。

阿闍世はここで、「そのような論理で私の罪が消えることはないし、帰依することもできない」と、六師の教えを明確に拒絶しているのである。

なぜなら、六師の教えとは、自らの行為を弁明するために、阿闍世が病床においてすでにいくどとなく模索し、

そして癒されなかった論理と、その本質において何ら異ならなかったからである。阿闍世にとっては滅罪こそが切実に願わざるを得ない問題だったのである。

阿闍世にとって六臣の言葉は、それがどれ程善意に満ちた熱心な説得であっても、やはり自己の罪に悩むことのない第三者の気休めにしか聞こえなかったのである。自らの罪を切実に自覚した阿闍世にとって、いかに罪には当たらないと慰撫されても、それらはいずれも空虚な論理操作、詭弁でしかなかったのである。

それら六臣の態度に比して、耆婆は、

大王得_ニ安_一 眠_一不_レ (定親全一―一六一頁)

と、眠ることさえできないその苦しみを確めた後、その煩悶を「善哉」と褒め讃える。

善哉善哉 王雖_ニ作_ニ罪_一 心生_ニ重悔_一 而懷_ニ慙愧_一 大
王諸_ニ佛世尊_一 常説_ニ是言_一 有_ニ三_一 白法_一 能救_ニ衆生_一
一_ニ慙_一 二_ニ愧_一 (中略) 無慙愧者不_ニ名_一 爲_ニ人_一 名_一 爲_ニ
畜生_一 有_ニ慙愧_一 故則能恭_ニ敬_一 父母師長_一 有_ニ慙愧_一
故説_ニ有_ニ父母兄弟姊妹_一 善哉大王 具_ニ有_ニ慙愧_一

(定親全一―一六二―三頁)

このことは、耆婆の眼から見れば、苦悩する阿闍世こそが言わば健康な精神の持主であることを示している。

人間の精神生活の健全さは、自らの罪を忘れるべく「晴らし」に耽ることではなく、どれほど苦しくとも、むしろその罪を直視し慙愧することにこそあるのだと抑えている。人間が――精神的な意味においても、社会的な意味においても――人間であることを確保する一点はこの「慙愧」にある、と耆婆は言うのである。

耆婆は、阿闍世のこの苦悩に、宗教的な意味での人間の回復、法に触発されるべき機の成熟を見たのであろうか。

三 「阿闍世王の為に涅槃に入らず」

耆婆は、阿闍世の苦悩をこのように意味づけた後、至尊の威神功徳を説き發遣する。

その後、天からの声が耆婆と共に阿闍世を發遣するのであるが、その声の主を父頻婆娑羅と知った阿闍世の病はますます重くなる。

死して後もお、悪子阿闍世を憐愍して止まない正法の父の慈愛に、今更ながら自らの罪深さ、父の王を殺し、「須陀洹を殺_レ」した行為の重大さを認識し、いよいよ罪の意識と墮地獄の恐怖に責め苛まれていくのである。

このような阿闍世に対して、世尊が投げかけた慈悲の

言葉が、

為_レ阿闍世王_一不_レ入_レ涅槃_一

(定親全一—一六五頁)

であった。

私はこの一言に、仏が衆生を憐愍する無縁の大悲を見ることが出来る。

無縁の大悲とは、『論註』上巻性功德の文に、

慈悲有_レ三_レ縁_一 一者衆生縁 是小悲 二者法縁 是中悲 三者無縁 是大悲 大悲即出世善也

(定親全四—一九頁)

と説かれるように、一切衆生を無縁、すなわち無条件かつ自他主客の差別なく悲愍する仏の大悲であるが、この大悲は曾我量深師によって、

しからば無縁の大悲といふことは何かといふと、私は無_レ有_レ出_レ離_レ之_レ縁_一の大悲だと思ひます。出離の縁のない大悲であります。(中略)無縁の慈悲といふのは、縁無き衆生を救はうといふ慈悲だ、こんなふうにも解釈出来ます。或は無縁の慈悲といふことは、助かる縁手懸りのつきはてた、さういふものを憐れむのが無縁の慈悲だ、即ち助かる方便のつきはてたものを憐れんで、さういふ人のために自分は犠牲にならう。一切衆生を救ふために自分は身を犠牲にして、

永遠に浮ぶ瀬のない者を憐れむのを無縁の大悲といふのであります。しかし(中略)私は本当にあはれむといふことは、かなしむといふことであると思ふ。自らのかなしみを離れて、他へのあはれみといふことではないのである。だから無縁の大悲といふことは無有出離之縁の大なる悲しみである。大悲といふことは単に仏のお慈悲だ、あはれみだといふ。まああはれみに違ひない。さりながらそのあはれみといふものを、もう一遍更に深くその因といふものを求めて見るとかなしみである。本当のかなしみである。

法蔵菩薩が一切衆生の罪を自分の双肩に荷うて立つて行かれる心持といふものは、もう永遠に浮ぶ瀬がないところの深き悲しみであります。実際にこれ程淋しい心持といふものはないものだと思ひます。之は吾々が機の深信だ、罪惡の自覚だと漠然と云つてゐるだけのことでなしに、どうでもかうでも吾々衆生を救はずばおかぬといふところのその願ひからして、正しく吾々衆生の中に自分の身を投じる、所謂仏が菩薩に成りくだるといふのは是であります。

『本願の仏地』曾我量深選集V—三三〇—(一頁)として、「無有出離之縁の大悲」、すなわち衆生の苦悩に

同伴し、その流転に随順して自らも無有出離之縁となろうとする「永遠に浮かぶ瀬がないところの深き悲しみ」と抑えられている。

「阿闍世王の為に涅槃に入らず」という語の「蜜義」を自ら釈して釈尊は、

我言^ニ為^レ一者一切凡夫 阿闍世者普^ハ及^ヒ一切造^ニ五逆^ノ者又復^ニ為^レ者即是一切有^ニ為^レ衆生 我終^ニ不^レ為^レ無^ニ為^レ衆生一而住^ニ於^ニ世^一 何以故 夫無^ニ為^レ者非^ニ衆生^一也 阿闍世者即是具^ニ足^ニ煩惱^等者 又復^ニ為^レ者即是不^ニ見^ニ仏性^一衆生 若見^ニ 仏性^一我終^ニ不^レ為^レ久住^ニ於^ニ世^一 何以故 見^ニ 仏性^一者非^ニ衆生^一也 阿闍世者即是一切未^ニ發^ニ阿耨多羅三藐三菩提^一心^一者 乃至 又復^ニ為^レ者名^ニ爲^レ一 阿闍者名^ニ爲^レ不生^一 世者名^ニ爲^レ怨^一 以^レ不^ニ生^ニ 仏性^一故則煩惱^怨生 煩惱^怨生 故不^ニ見^ニ 仏性^一 以^レ不^ニ生^ニ 煩惱^一故則見^ニ 仏性^一 以^レ見^ニ 仏性^一故則得^ニ安住^一 大般涅槃^一 是名^ニ不生^一 是故名^ニ爲^レ阿闍世^一 (定親全Ⅰ―一六五頁)

と語る。

この一文から阿闍世とは、頻婆娑羅と韋提希の息子であり、古代インドの摩伽陀国王であるという歴史的個人を超えて、「一切凡夫」、「一切の五逆を造る者」、「一

切有為の衆生」、「煩惱等を具足せる者」、「仏性を見ざる衆生」、「一切、未だ阿耨多羅三藐三菩提心を発せざる者」、「仏性を生ぜざるをもってのゆえに、すなわち煩惱の怨生」じ、「煩惱の怨生するがゆえに、仏性を見ざる」者の代表であることが知られるのである。

私はこの一文から、『歎異抄』に伝えられた親鸞の述懐、弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。さればそれほどの業をも、ちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ、

(傍点筆者・定親全Ⅳ―三七頁)
を想起する。

親鸞は、「それほどの業をもちける身」を「たすけんとおぼしめしたちける本願」を「親鸞一人がため」と領受している。業の繫縛に苦しむ衆生の怨嗟の声に応えて発起された如来の本願の悲しみに、衆生の曠劫来流転の悲しみが感応した時、それは他でもない私一人のための本願であると領受されるのである。この「設我得仏、十方衆生……若不生者、不取正覚」という、無有出離之縁の衆生の流転に随順して自らも無有出離之縁とならんとする如来の誓願の成否が、実に私一人に懸っているとい

う親鸞の感動と、全く等質の感動を、阿闍世はこの「阿闍世王の為に涅槃に入らず」の仏言において味わったのではないだろうか。

「それほど業をもちける身」、すなわち「一切凡夫」、「一切の五逆を造る者」、「一切有為の衆生」、「煩惱等を具足」して「仏性を見ざる衆生」、「一切、未だ阿耨多羅三藐三菩提心を発せざる者」の愁歎の声に応えて五濁惡世に出興した釈尊が、阿闍世一人のために涅槃を捨てて世にとどまるのである。

このような釈尊の捨身の大悲を、著婆は「一子地」と抑えている。

譬如一人而有七子一 是七子中遇病父母之心非不平等一 然於病子心則偏重一 大王如来亦爾於諸衆生非不平等一 然於罪者心則偏重一 於放逸者心則偏重一 於不放逸者心則偏重一 於何等名爲不放逸者一 謂六住菩薩 大王諸仏世尊於諸衆生不下觀一 種姓老少中年貧富時節日月星宿工巧下踐僮僕婢使上 唯觀衆生有善心者一 若有善心一 則便慈念 大王當知一 如是二瑞相即是如来入月愛三昧一所放光明

(傍点筆者・定親全一―一六六―七頁)
七人の子を平等に愛すれども病氣の子を殊に重んじる父母の慈愛のように、「罪者」阿闍世をこそ憐愍する釈尊の大悲によって、「善心」ある衆生、慙愧する阿闍世は癒されていくのである。「三かい(三界)のしゆしやう(衆生)をわかひとりこ(吾が一人兒)とおもふ」(一)内筆者補記このような釈尊の大悲が月愛三昧の光明に象徴されているのである。

衆生を一子のごとく憐愍するこの一子地の大悲こそが仏性、すなわち仏の本質であり、この仏性を聞見すること、すなわち如来の大悲と値遇することが信心獲得である、と信樂及びその後引かれる『涅槃経』「師子吼菩薩品」の文から知られるのである。

次言信樂者 則是如来満足大悲円融無碍信心海(中略)斯心者即如来大悲心 故必成報土正定之因一 (傍点筆者・定親全一―二〇―一頁)
『涅槃経』言 善男子 大慈大悲名爲仏性一 何以故 大慈大悲常随菩薩如影随形一 一切衆生畢定當得大慈大悲一 是故説言一切衆生悉有仏性一 大慈大悲者名爲仏性一 仏性者名爲如来一

(中略) 仏性者名ニ一地一 何以故 以ニ一地因縁一
故 菩薩則於ニ一切衆生ニ得ニ平等心一 一切衆生畢
定當ニ得ニ一地一故 是故説言ニ 一切衆生悉有仏性一
一地地者即是仏性 仏性者即是如来

(同右二二二〜三頁)

この「師子吼菩薩品」の文に説かれる「一地の因縁をもつてのゆえに」「一切衆生において平等心を得」た「菩薩」とは、まぎれもなく因位法蔵菩薩であり、その菩薩の四無量心、一地の平等心を感じ得ることこそが衆生の大信心なのである。
このことから、阿闍世における釈尊の月愛三昧の光明との値遇は、実に弥陀の本願との値遇の体験をこそ象徴していると知られるのである。

四 執からの解放

a 「実語」の人釈尊

無縁の大悲をもつて阿闍世を憐愍する釈尊は、阿闍世に対して種々に法を説く。

大王一切衆生所作罪業凡有三種一 一者軽二者重
若心口作則名爲輕一 身口心作則名爲重一 大

王心念口説身不作一者 所ニ得ニ報軽一 大王昔一日口
不三勅ニ殺一 但言ニ 削ニ足一 (中略) 云何得ニ罪一

(定親全一―一六九頁)

王若得ニ罪一 諸仏世尊亦應ニ得ニ罪一 (同右)

大王衆生狂惑凡有四種一 一者貪狂 二者葉狂 三
者呪狂 四者本業縁狂 (中略) 是人所作不三至ニ惡一
若還得ニ心一 亦不三言ニ犯一 (同右一七〇〜一頁)

これらの説法は、一見六師の詭弁と何ら大差のないように見える。阿闍世の行為が必墮地獄の罪に当たらないとするこれらの言辞は、その責任の所在を曖昧にし、折角芽生えた阿闍世の善心を眠らせてしまうもののように思える。

しかし、六師と釈尊では、阿闍世の苦悩に関わる姿勢・態度が本質的に異なっているのである。

それは言わば、無縁同体の大悲と傍観者の浅薄な同情という違いである。

月愛三昧の光明との値遇という否定しようのない実体験によって、阿闍世の中にはすでに、

仏は満足大悲人 故、実語 故、

(「散善義」定親全Ⅹ―一七三頁)

という釈尊に対する無限の信頼が醸成されていたのであ

り、その教言に対する態度も、六師に対するそれとはおのずから異なっているのである。

六師に対する阿闍世のそれが距離を置いて斟酌するという疑惑的、猶予的態度であるのに較べて、釈尊の教言に対しては、それが清淨真実であるがゆえにかえって畏れ、穢悪不実のわが身を恥じざるを得ないのである。

釈尊による救済を予見しつつも、自らの罪障の重さを知り尽くしたがゆえに、仏にまみえることを躊躇する阿闍世は、善友善婆の発遣によって——釈尊が三カ月の後に涅槃に入ると聞いて（迦葉菩薩品）——、逡巡しつつもその会座に列なるのである。

このような阿闍世であるがゆえに、釈尊の教説が阿闍世を真に変革し得たのである。

これらの釈尊の説法の眼目は、いわゆる「執」から阿闍世を解放することにある。墮地獄を怖れる阿闍世の罪の意識、「慙愧」とは、自らの行為の意味（罪悪）を実体化し執著した自己反省、すなわち「責任の煩惱」である。自らを責め苛む罪の実体化から阿闍世を解放しようとするものが、

頻婆娑羅於現世中亦得善果及以惡果是故先王亦復不定以不定故殺亦不定殺不定云何而言

定入地獄一
殺亦如是—— 凡夫謂三実一 諸仏世尊知三 其非三真一
（定親全一—一七〇頁）
（同右一七一頁）

大王譬如涅槃非有非無而亦是上有
殺亦如是——
（同右一七三頁）

といった釈尊の説法なのである。

「殺」は必墮地獄の行為であるとは必ずしも決定していない（「殺不定」）のであり、「殺」という行為は作用として確かに有るが、それが確固たる罪として有るとも、まったく罪で無いとも、固定して考えてはならない（「非有非無にしてまたこれ有なり」）のである。

釈尊はまた、街頭の幻の男女象馬や山間のこだま、鏡に映った自分の顔等の譬えをもって、「殺」の意味を実体として捉えてはならないと説き、それを実体と捉えた「有見の人」「有有見の者」「常常見の者」のみが果報としての苦を受ける、と説いているのである。

親鸞は、『往生十因』の文によって五逆罪を抑えるにあたり、

執此逆三者 身壞命終必定墮三無間地獄一大劫
中受三無間苦一 名三無間業一

（傍点筆者・定親全一—一九一頁）

として、原文

犯_二此逆_一者 身壞命終。必定墮_三於無間地獄。一大劫
中受_三無間苦_一 名_二無間業_一。

(傍点筆者・大正藏八四一九四a)

を読み替えて、「逆を犯す者」ではなく、むしろ「逆に執する者」、すなわち自らの行為の意味に執著する者こそが地獄に墮する、と読んでいる。

問題は五逆という表面上の行為ではなく、むしろそのような「執」、すなわち五逆を罪と執する自力の執心にこそあるのである。

親鸞はまた、「信巻」引用の『論註』八番問答の「第六問答」において、

彼造_二罪人_一 自_レ 依_二止_一 虚妄顛倒見_二生_一
彼造_二罪人_一 自_レ 依_二止_一 妄想 心_レ 依_二煩惱虚妄果報_一 衆
生_二生_一 (以上、定親全一―一八七頁)

として、五逆の人の依止を「虚妄顛倒の見」「妄想の心」と抑えている。

そしてまた、「第五問答」には、五逆の根底に誹謗正法があることを、

若無_下 諸仏菩薩說_二世間出世間善道_一 教_二化_一 衆生_二
者_上 豈知_三有_二仁義礼智信_一 邪 如_二是_一 世間一切善

法皆斷_シ 出世間一切賢聖皆滅_シ 汝但知_三三五逆罪_一 爲_二
重_一 而 不_レ 知_二 五逆罪_一 從_三 無_二 正法_一 生_上

(傍点筆者・同右一八六頁)

さらに「第四問答」には、謗法とは、言葉で仏法を誹謗するという口業の次元にとどまらず、

若言_下 無_レ 仏 無_レ 仏法 無_レ 菩薩 無_レ 菩薩法_上 如_二 是_一 等見_レ 若
心_二 自_レ 解_一 若_レ 從_二 他_一 受_二 其_一 心_一 決定 皆_レ 名_二 誹謗正
法_一

(同右一八五―六頁)

という、「無仏無仏法無菩薩無菩薩法」の「見」の問題であると抑えられている。

この無仏無仏法無菩薩無菩薩法の見とは、自分以外にいかなる權威の存在をも認めようとしない、「わがみを見たのみ、わがこゝろをたのむ、わがちからをばげみ、わがさまざまの善根をたのむ」自力我執の、「われらがこゝろのよきをばよしとおもひ、あしきことをばあしとおも」う「虚妄顛倒の見」、すなわち虚妄分別を意味するのである。

このような独善的な自力我執に依止する衆生とは、必然的に仁義礼智信等の世間の一切善法をみな断じ、出世間の一切聖賢をみな滅していく存在、五逆の可能性を本来的に内包した存在であると言える。

b 無碍光の利益

『涅槃經』の伝える「無慙愧」は名づけて「人」とせず、名づけて「畜生」とすの言は、言わばこのような衆生の現実態を言い当てたものであり、「慙愧あるがゆえに、すなわちよく父母・師長を恭敬す。慙愧あるがゆえに父母・兄弟・姉妹あることを説く」とは、本来法爾に無慙愧である衆生において麗しい人間関係は成立せず、当然他者を尊重することもなく、社会的倫理道徳も成立しない。したがって、そこでは必然的に世間の一切善法

・出世間の一切賢聖が断滅されていくのと言えり。
五逆罪の根は、未造・已造を問わず、生活経験から抑えれば「無慙愧」であり、仏道において抑えれば「誹謗正法」と言えるのである。

そして、そのような衆生という存在のあり方、虚妄顛動の見到依止して「三有を輪転して衆多の生死を受くる」自らのあり方に初めて破綻を見出したのが、阿闍世における「慙愧」であったとも言える。

阿闍世における慙愧とは、言わば衆生が衆生として生きるそのあり方（生死流転）に曠劫来初めて驚嘆し、そこに疑問を抱いたことの表明と言えないだろうか。

この阿闍世における遇教——釈尊の月愛三昧の光明及び説法との値遇——の体験を、親鸞はおそらく無碍光如来との値遇と捉えたのであろう。

『涅槃經』が釈尊の光明として暗示的に語る無碍光如来の光明を、親鸞は、

無碍光明大慈悲スガハ 斯光明即諸仏智ソノミチニ

（『入出二門偈頌』定親全Ⅱ・漢文篇——一二二頁）

この如来は光明なり、光明は智慧なり、智慧はひかりのかたちなり、智慧またかたちなければ不可思議光仏とまふすなり。

（『一念多念文意』定親全Ⅲ・和文篇——一四六頁）

無碍光仏の御かたちは智慧のひかりにてましますゆへに、この仏の智願海にすゝめいれたまふなり、一切諸仏の智慧をあつめたまへる御かたちなり。光明は智慧なりとするべし。

（『唯信鈔文意』同右一五七頁）

として、大慈悲を背景とした如来の智慧の象徴（かたち）と語っている。そして、この光明は「一切諸仏の智慧をあつめたまへる御かたち」であり、それゆえ諸仏（釈尊）

の智慧の教言を媒介として、具体的に衆生（阿闍世）に体験されるのである。

この智慧の光明を親鸞はまた、

無碍といふは、さわることなしと也、さわることなしとまふすは衆生の煩惱悪業にさえられざる也。光如来とまふすは阿弥陀仏なり、

〔尊号真像銘文〕同右八七頁)

無明のやみをはらひ悪業にさえられず、このゆへに無碍光とまふすなり。無碍はさわりなしとまふす、

〔唯信鈔文意〕同右一七二頁)

と、衆生の煩惱悪業にさまたげられない「無碍光」と説いている。無碍の光明が衆生の悪業にさまたげられないとは、この如来の光明が衆生の「無明」、すなわち虚妄分別を破ることによって、衆生が悪業を「さわり」と執することから解放（解脱）されるといふ事実を物語っているのである。

それゆえ、親鸞は、「讚阿弥陀仏偈和讚」では如来の光明を

解脱の光輪きはもなし

光触かふるものはみな

有無をはなるとのべたまふ

平等覚に帰命せよ

〔浄土和讚〕定親全Ⅱ・和讚篇一九頁)

と説いて、虚妄分別（「有無」の邪見）を破る「解脱の光輪」と呼んだのである。

親鸞は、この光明の利益をまた、
光雲無碍如虚空

一切の有碍にさわりなし

光沢かふらぬものぞなき

難思議を帰命せよ（同右）

清浄光明ならびなし

遇斯光のゆへなれば

一切の業繫ものぞこりぬ

畢竟依を帰命せよ（同右一〇頁）

道光明朗超絶せり

清浄光仏となづけたり

ひとたび光照かふるもの

業垢をのぞき解脱をう（同右一一頁）

として、「一切の有碍」が障碍とならない、一切の業の繫縛を除く、業垢を除く、と讃嘆している。

そして、このような光明の利益を生活経験の上から語ったものが、『歎異抄』第七条の「無碍の一道」の表白で

ある。

念仏者は無碍の一道なり。そのいはれいかんとならば、信心の行者には、天神・地祇も敬伏し、魔界・外道も障碍することなし。罪惡も業報を感ずることあたはず、諸善もおよぶことなきゆへなりと云々

(傍点筆者・定親全Ⅴ—一〇頁)

ここでは、「一切の有碍」とは具体的には天神・地祇、魔界・外道、罪惡、諸善であることが語られており、業繋・業垢を除くとは、具体的には「罪惡も業報を感ずることあたはず（罪惡の行為がその果報としての苦を感じることがない）」と表わされている。

ここでは善因果果惡因苦果という業異熟の因果が、言わば断ち切られているのである。

私はここで、清沢満之師によって記された一文を想起せざるを得ない。

吾人が過去の事に対するや、固より苦痛と快樂との場合あるべきなり。而して此の快樂に放心し、其の苦痛に傷悩するは、蓋し通常の事なるべし。驕傲懶怠、彼より起り、悲泣怨恨、此より生ず。人世の弊竇、其の過去の事蹟に対する感想より発するもの、実に鮮少ならざるなり。精神主義は此の如き場合に

あたりて、一方には快樂苦痛の主觀的現象なることを覺りて、其の轉換の自由あることを知らしめ、一方には事の成績に就いては、無限大悲の善巧方便あることを諒とし、其の良否の共に意味あることを領せしむ。乃ち放心と傷悩とは自然に消散し去りて、所謂驕傲、懶怠、悲泣、怨恨等の弊竇、亦た生起せざるに至る。(中略)放心の消散する所に懺悔の心生じ、傷悩の消散する所に感謝の念発す。乃ち驕傲、懶怠、悲泣、怨恨等の代りに、忍辱、精進、歡喜、愛樂等の好果觀るべきなり。

(「精神主義と三世」清沢全Ⅵ—三九〇四〇頁)

人は、他との比較によって、自分の身の現実と反する理想像を措定し、理想を善、現実を惡として、事実を事実と受容できずに苦しむ——「傷悩」し「悲泣」し「怨恨」する——のである。

如來(「無限大悲」)の本願との値遇において、このような分別を虚妄と知ることによって、事実を事実として自覚的に領受し、主体的に荷負することが可能になる。業報を主体的に荷負し、そこに新たな意味を発見する——「事の成績に就いては」「其の良否の共に意味あることを領せし」められる——ことによって、それが「ただ苦し

い」だけではなくるのである。若に意味が生まれた時、もはや若は若でなくなる——「快樂苦痛の主觀的現象なることを覺りて、其の轉換の自由あることを知らしめ」られる——のであると言える。

このような、本願によつて言い当てられたものが、

言_ニ深_ニ心_ト者_ハ即_チ是_レ深_ニ信_ノ之_レ心_也、亦_有三_種一_者決_{シテ}定_ス深_ニ信_ト自_レ身_現是_レ罪_惡生_死凡_夫曠_劫已_來常_沒常_流轉_{無_ニ有_ニ出_離之_緣一}

〔信卷〕所引「散善義」定親全——一〇三頁と語られる、「現にこれ罪惡生死の凡夫」（現在）「曠劫より已來、常に没し常に流轉して」（過去）「出離の緣あることなし」（未來）という三世を生死流轉する「自身」の事實であり、衆生は、

「唯除五逆誹謗正法」といふは、唯除といふはたゞのぞくといふことば也、五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせむと也。このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせむとなり。

（傍点筆者・『尊号真像銘文』）

定親全Ⅲ・和文篇一七五（六頁）

という、その「つみのおもきことをしめし」知らしめて、

「十方一切の衆生みなもれず往生」せしめんとする、唯除し撰取する本願の大悲に値遇することによって、初めてその事實に「落在」するのである。

五 阿闍世の「奮勵」

自らの罪に執し、墮地獄の恐怖に怯えた阿闍世は、釈尊との値遇によつて、自らの「無根の信」を、

世尊我見_ニ世_間一從_リ伊_蘭子_一生_ニ伊_蘭樹_一不_見伊_蘭生_ニ栴_檀樹_一者_三我_今始_見下_從ニ伊_蘭子_一生_ニ栴_檀樹_上伊_蘭子_者我_身是_也、栴_檀樹_者即_是我_心無_根信_也、無_根者_一我_初不_知三_恭二_敬、如_來一_不三_信二_法僧_一是_名無_根一_世尊_我若_不三_遇ニ_如來_世尊_一當_下於_ニ無_量阿_僧祇_劫ニ在_ニ大_地獄_一受_中無_量苦_上、我_今見_ニ一_佛一_是見_ニ一_佛二_所得_一功_德破_二壞_一衆_生煩_惱惡_心一

（定親全——一七四頁）

と、感動をこめて語る。阿闍世はやがて、
大王善哉善哉 我今知_ニ汝_必能_破二_壞衆_生惡_心一
（同右）

という釈尊の印可を承けて、
世尊 若我審_能破_ニ壞_衆生_諸惡_心一者_一使_下我_常在_ニ阿_鼻地_獄一無_量劫_中為_ニ諸_衆生_一受_中苦_惱上_不三_以

為^セ苦^ト (同右)

という「阿耨多羅三藐三菩提心」を表白する存在、まさしく「菩薩」と呼ぶべき存在へと変革されていくのである。

この阿闍世の獲信こそが、「信巻」引用の「現病品」が語る、

從^テ弘^ク菩^サ薩^ヲ得^テ聞^ク治^ヲ已^ニ 即便能^ク發^ス阿耨多羅三藐三菩提心^ニ (定親全一—一五三—四頁)

という「難治の機」の発心の事実である。

親鸞は、『涅槃経』の原文の「得^レ聞^レ法^已」を「聞治」と読み替えて、この文を、「難治」の所以であり、逆誘の依止である我執を転換する体験、すなわち「自力の心をひるがへしつる」^⑦回心の体験を経て速やかに大菩提心を発した、遇教帰本願の光景として語っている^⑧。

五逆という墮地獄の行為を発端として、阿闍世は如来の無縁大悲の内にある自己に目覚めて、「よく衆生のものもろの悪心を破壊せん」と発願する。

ここにおいて、阿闍世の犯した父親殺害という行為は、自然といふはしからしむといふ、しからしむといふは、行者のはじめてともかくもはからはざるに、過去・今生・未来の一切のつみを善に転じかへなすと

いふなり。転ずといふは、つみをけしうしなはずし、善になすなり、よろづのみづ大海にいれば、すなはちうしほとなるがごとし。

(傍点筆者・『唯信鈔文意』)

真宗法要所収本・真聖全Ⅱ—一六二—三頁
と説かれるように、罪から善にその意味を転じ、阿闍世を仏道に目覚めしめる不可欠の縁となったのである。

このような「転成」の体験を経て、阿闍世は自らの宿業の身に「安住」「満足」^⑨し、かつ自己の全体を仏事に捧げるといふ、「未来の事に対しては実に奮励」^⑩する存在となったのである。

そして、この体験を通して、善因善果悪因悪果の予定概念、いわゆる「罪福心」を離れ、自らの善業を誇り、その結果を恐れ憂うことから、また自由になったのである。

ここに、『歎異抄』の伝える「よきこともあしきことも業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまほらす」といふ、未来に対する自由と奮励が成立するのである。

結論 意味への意志

以上のように、私は「信巻」の阿闍世の物語をもとに、親鸞の宿業観を考察してきた。今考究を終えるにあたって、この宿業観、すなわち信心の自覚における宿業の身の内観が、人類に何をもちたすのかを考えたい。

この宿業観がどのように人類を利するのかわねば、いわゆる「存在への勇氣」を与えることにあると言える。安田理深師は、宿業を「責任」「自己の存在に対する自覚的な責任感」と抑えている。

業が現代の我々にとって意味をもつのは——、自己が自己の存在に対して責任感をもつということが業の意義です。(中略)したがってその責任は、責任を自覚したものだけにある。

〔鼎談 名号について〕安田理深選集——四八九頁
そして、その「責任」について、

人間の未来は無限の可能性をもっているけれども、この可能性は現実になる場合もあり、またならぬ場合もある。つまり人間が扱ふわけですね。無限の未来のなかから人間が扱ふわけです。そういう意味では、これは人間の自由である。しかし、その扱んだ

ということによってですね、つまり、扱んだことは自分の責任でしょう。自由があるのだからして、自分の責任である。したがって扱ふことは自由であるが、扱んだかぎりの責任はもたねばならぬ。つまり、いってみれば、自分が自由に扱んだことによって、扱んだ自分が限定される。自己によって自己自身を限定する。それが人間でしょう。扱ふという行為によって、扱ふもの自身が限定される。(同右四八七頁) 自己の存在は、業が象徴ではなしに、自分の存在が業の象徴である。現にある私の存在は、私が何をしてきたかの象徴である。私の存在は「成った存在」であって、「在る存在」ではない。「ある」のは、「なっている」……。「在るものになった」です。(中略) 私の存在は、歴史的存在です。(同右四九〇頁)

と、唯識思想の阿頼耶識縁起を背景に、過去の選択によって限定された現在の自己存在として抑えている。それではその責任を人はいかにして、具体的にどう果していけばよいのだろうか。

それは、清沢満之師において、
人生の事に真面目でなかりし間は措いて云はず、少しく真面目になり来りてからは、どうも人生の意義

に就いて研究せずには居られないことになり、

〔わが信念〕清沢全Ⅴ―二二九頁

と語られるような、人生の意義の探求にあると言える。

そして、その探求は、必ずしも人類一般の普遍的な意義のそれではなく、自分自身の生における具体的な意義の探求なのである。

例えば、阿闍世におけるそれは、王国の治世を通して摩伽陀国の無量の人民をして悉く阿耨多羅三藐三菩提心を発さしめることであり、五逆の罪に苦しんだ自らの経験を通して、同様の苦しみを生きる衆生の無明を破することに、自らの人生の意味を見いだした――たまわったのである。

そして、この生きることの意味の探求が人間にとってどれほど中心的な営みであるのかを、心理学者V・E・フランクは、ナチス・ドイツの強制収容所での生活体験を通して、次のように記している。

囚人に対するあらゆる心理治療的あるいは精神衛生的的努力が従うべき標語としては、おそらくニーチェの「何故生きるかを知っている者は、殆んどあらゆる如何に生きるか、に耐えるのだ。」という言葉が最も適切であろう。すなわち囚人が現在の生活の恐

ろしい「如何に」(状態)に、つまり収容所生活のさまざまなに、内的に抵抗に身を維持するためには何らかの機会がある限り囚人にその生きるための「何故」をすなわち生活目的を意識せしめねばならないのである。

反対に何の生活目標をもはや眼前に見ず、何の生活内容ももたず、その生活において何の目的も認めない人は哀れである。彼の存在の意味は彼から消えてしまうのである。そして同時に頑張り通す何らの意義もなくなってしまうのである。このようにして全く抛り所を失った人々はやがて仆れて行くのである。あらゆる励ましの言葉に反対し、あらゆる慰めを拒絶する彼等の典型的な口のきき方は、普通次のようであった。「私はもはや人生から期待すべき何ものをも持っていないのだ。」これに対して人は如何に答えるべきであろうか。

ここで必要なのは生命の意味についての問いの観点変更なのである。すなわち人生から何をわれわれはまだ期待できるかが問題なのではなくて、むしろ人生が何をわれわれから期待しているかが問題なのである。そのことをわれわれは学ばねばならず、ま

た絶望している人間に教えなければならぬのである。哲学的に誇張して言えば、ここではコペルニクスの転回が問題なのであると云えよう。すなわちわれわれが人生の意味を問うのではなくて、われわれ自身が問われた者として体験されるのである。人生はわれわれに毎日毎時問いを提出し、われわれはその問いに、詮索や口先ではなくて、正しい行為によって応答しなければならぬのである。人生というのは結局、人生の意味の問題に正しく答えること、人生が各人に課する使命を果すこと、日々の務めを行うことに対する責任を担うことに他ならないのである。

この日々の要求と存在の意味とは人毎に変わるし、また瞬間毎に変化するのである。従って人生の生活の意味は決して一般的に述べられないし、この意味についての問いは一般的には答えられないのである。ここで意味される人生は決して漠然としたものではなく、常にある具体的なものである。各人にとって唯一つで一面的である人間の運命は、この具体性を伴っているのである。如何なる人間、如何なる運命も他のそれと比較され得ないのである。如何なる状

況も繰り返されないのである。そしてその状況ごとに人間は異なった行動へと呼びかけられているのである。
〔夜と霧〕一八二―三頁

フランクルによれば、この探求は、人間にとって「生と死との分岐点」に位置する営みなのである。

しかし、この探求は、その問いに真摯であればあるほど、虚無の深淵に飲み込まれる危険をともしなくなった営みである。その問いを問う主体が、自らの価値観に囚われながら、あらゆる事柄の意味を明らかにし得るかのごとく錯覚している限り、フランクルの語る「生命の意味についての問いの観点変更」が成立していない限り、その問いは必然的に、藤村操の「巖頭之感」

悠々たる哉天壤、遑々たる哉古今、五尺の小軀を以て此大をはからんとす。ホレーシヨの哲学竟に何等のオソリチーを価するものぞ。万有の真相は唯一言にして悉す、曰く『不可解』。我この恨を懐て煩悶終に死を決するに至る。既に巖頭に立つに及んで胸中何等の不安あるなし。始めて知る大なる悲観は大なる樂觀に一致するを。

に象徴される、人を自死にさえ誘う、絶望的な虚無感をもたらさざるを得ないのである。

「宇宙万有の真理などを問い求めても」——それはもちろん人生の意義の探求をも含むのであるが——「無駄だ」、「この人生に、生きるに価する意味などないのではないか」といった、答の出ない問いの虚しさも人生そのものへの無意味感という二重の徒労感によって、彼は華嚴の滝に身を投じたのである。

しかし、先に引いた『夜と霧』の文のように、人間はいかなる逆境に陥ろうとも、その逆境の中で新たな生きる意味を模索しつづけなければならぬのである。なぜなら、人間はたえず自分の人生の意味を発見していかなければ生きていけない存在だからである。その意味において、私は人間を「意味を食べて生きる者」と呼びたい。

今回の推究を通して私は、問いの主體の変革を通して、いかなる逆境の中にあっても生きるこの意味を模索しつづける意欲、いわゆる「意味への意志」を与えるものとして、浄土真宗の信仰を意義付けることができる。「存在への勇氣」を与えるもの、意味を食べる者として存在することを励まし勇氣づけるものとして如来の本願を位置付けることができるのである。

清沢師は、このような探求の到達点を、

其の研究が遂に人生の意義は不可解であると云ふ所

に到達して、茲に如来を信ずると云ふことを惹起したのであります。（「わが信念」清沢全Ⅵ―二二九頁）と述べた。明治三十六年（一九〇三）五月、藤村青年を自死に至らしめた煩悶が、ほぼ同時期の、死を目前にした清沢師において、見事に超克されているのである。浄土真宗における人間の救済、すなわち真宗の利益とは、この人生の無意味さに堪えて新たな意味を追求する勇氣を人間に与える、という一点に尽きるのではないか。こう結論しつつ今回の考究の筆を擱く。

註

- ① 「定善義」定観全Ⅹ―一九頁。
- ② 同右四頁。
- ③ 親鸞は唯円によって伝えられたこの語以外には「宿業」という語を用いていない。その理由は不明であるが、あるいは古代インド以来、「宿業」という語に付随してきた意味内容（前世の業の実体化）に簡ぶために、あえてこの語を避けたとも考えられるのではなからうか。
- ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ 「信巻」定観全Ⅰ―一五三頁。
- ⑨ 真蹟坂東本では、この御自釈の直後、「逆誘撰不の問答」の前に段落改行がある点に着目したい。
- ⑩ ⑪ 「信巻」定観全Ⅰ―一七八頁。
- ⑫ 同右一五八頁。
- ⑬ 「わが信念」清沢全Ⅵ―二二九頁。

- ⑭ 「信巻」定親全Ⅰ―一五八頁。
- ⑮ 『涅槃経』大正蔵一―四七六b・七一九b
- ⑯ 『教行信証講読・信証巻』金子大榮著作集Ⅶ―三〇二頁。
- ⑰ 「信巻」定親全Ⅰ―一八二頁。
- ⑱ 『浄土和讃』「子地」左訓・定親全Ⅱ・和讃篇―五六頁。
- ⑲ 清沢全Ⅷ―四八七頁他。
- ⑳ ㉑ 「信巻」定親全Ⅰ―一七三頁。
- ㉒ 『一念多念文意』定親全Ⅲ・和文篇―一四二頁。
- ㉓ 『歎異抄』定親全Ⅳ―二二頁。
- ㉔ 『論註』定親全Ⅷ―四一頁。
- ㉕ 大正蔵一―四三二c・六七三a
- ㉖ 『唯信鈔文意』定親全Ⅲ・和文篇―一六七頁。
- ㉗ 本論文では、いわゆる「難化の三機・難治の三病」のうち、「一闕提」が検討されていないが、今回の主旨でないため割愛した。
- ㉘ ㉙ 「精神主義と三世」清沢全Ⅵ―四一頁他。
- ㉚ 同右四二頁。