

親鸞における宿業の問題

幡 谷 明

宿業という言葉は宿世からの業ということであり、そこには悪業だけでなく、善業も含まれていることは云うまでもない。しかし、普通一般に宿業という言葉が語られる時、そこには一種の絶望的な感懷がこめられているようである。それは人が、宿業ということを切実に痛感し、その言葉を口に発する時の状態を思い浮べるなら、容易に領かれることである。すなわち、人生が何も彼も自分の思うようにいつている時、少くともそう思い込まれている時、人は多くこの言葉を忘れて生きている。しかし、何か事に衝き当って、人間の自由意志といったものが、凡そ何の役に立たないと思われる程に打ちのめされ行き詰った時、人はその何処にも持ってゆき場のない現実の前に、自力の無効であることを思い知らされると共に、諦めをつかない状態を、運命として自らに納得するよう努め、あるいは宿業という言葉によって辛うじてそれを受け支えようとするのではなからうか。観経に説かれた、「我昔何の因縁あつてか此の惡子を生めるや、世尊また何の因縁あつてか提婆達多と共に眷属たるや」という悲劇の渦中から発せられた韋提希の愚痴は、そのような人生の有様を物語っている。すなわち宿業ということが人間にとって深く感知せられるのは、生死輪廻の現実相に触れた時であり、涯しなく底知れない業縁の大地に立たされた時であ

る。親鸞はその宿業の世界を最も深く見詰めた人であり、それを最も深く語った人であるが、しかし、親鸞は何故か宿業という言葉を一度もその著述の上で使っていない。親鸞が宿業という言葉を知らなかった筈はなからう。何故ならそのことは、歎異抄第十三条に、唯円が親鸞の言葉として、「兎毛羊毛の端にいる塵ばかりも、造る罪の宿業にあらずということなしと知るべし」と記していることによっても知られるからである。しかし、親鸞自身の著述の上にその言葉が一度も見出されないのは何故であろうか。

今その理由について明らかにすることは出来ないが、次のことだけは云えるように思う。親鸞において、宿業という言葉に含まれる宿世の善業について語られる場合、それは聞法による信心の獲得について、それが如来の善巧方便による宿善の開発であることを示すことに限られているようであり、親鸞において、宿業の問題は、殆んど全く罪業の深さを表わすものとして捉えられているということである。

すなわち、親鸞にあっては、われわれのなし得る善は、佛の光の前にはすべて虚仮雜毒のものとして、その内面に宿業としての罪業が深く見詰められており、そこには、真に大善と云われるものは如来の大作の他にはないという、極めて明確な決断がなされている。故に親鸞の場合、宿業の問題は、専ら罪業の自覚として表わされていると云うべきであり、親鸞においてそれは運命論や宿命論に見られるような、単なる人間の歎きや諦めとしてでなく人間における宗教的自覚を表明するものとして掘り下げられていたと云わなければならない。そしてその宿業の自覚による生死輪廻からの解脱という問題をめぐって、真実の宗教を問い、外道や聖道門とも対決していったのが親鸞であったと云えるであらう。すなわち、親鸞にとって、真実の宗教とは、人間に諦めを強いたり、歎きを求めたりするものではなく、透徹した人間洞察に基づいて、この人生を真に人間成就の場として生きる道を、そこに開

き示すものでなければならなかった。その己れ自身に対する厳しい対決が、そのまま真假偽批判という態ともなりそれによって浄土真宗を開顯するに至ったのである。

小論は、そのような観点から、親鸞における真假偽批判の根底にあるものとして、親鸞の宿業感について窺ってゆきたいと思ったものである。

一

大經下巻の悲化段において、「人、世間愛欲の中に在って、独り生れ独り死し、独り去り独り来る。行くに当りて苦樂の地に至趣す、身自ら之れに當る、代る者有ること無し」と説かれているごとく、絶対の個として生死界に輪廻しているのが、このわれわれである。しかし、その絶対の個として代替の許されない者が、衆生として世間愛欲の中にあるのであり、絶対の個が同時に社会的存在として無数の業縁關係の網の目の中に置かれているのである。すなわちわれわれは、家庭・職場・地域社会・あるいは国家等々と云った、無限の拡りをもつ外延的世界と深く関わっていると共に、しかもそれは無始時來性とも云うべき無限の過去の歴史をもつものとして関わり合っているのである。そのように業縁存在としての自己という存在は、誠に複雑極まりないものであり、一寸した一瞬の行為ですらも、それは空間的にも時間的にも無限の広がりをもっていると云わなければならない。そしてそれが全く予測も許されない種々の縁との触れ合いの中で生きているのである。内なる因が数限りない縁と触れ合う中で、それが因縁として和合してゆくところには、そこに主体における選びがあるとしても、それだけでは済まされない不思議な力が働いていることを認めざるを得ないのであり、その意味において生きるということは、運命的であるという

他はないであろう。そうであればこそ、人間は不斷に自由を願ひ求めて生きているのである。事実、人間が生きる上には、自由がなくてはならないし、自由をもつことにおいて、己れ自身の人生に対し責任をもつべきことが要求せられるのであるが、ただしかし、そのような人生において、果してわれわれにどれ程の自由があると言えるのであろうか。本来、人間に生まれてきたこと、そのこと自体が自由意志によるものでなく、死ぬことも亦、自由意志によって定めることの出来るものではない。そのような云わば不条理の世界にあって、その運命的とも思える人生に有意味性を見出し、与えられた人生が、究極的には、実は己れ自身によって選びとられたものであったと云えるようにあらしめたいというところに、人間の切なる祈りがある。そこに、無自覚なままに生き続けることを捨てて飽くまでも自覺的に人生を生きるべく、努力がなされてゆくのであり、宿業の自覺はその根本的基盤となるものであって、それを否定するものでは決してない。

佛教における業思想も、古代インド以来、人間が抱えてきた輪廻からの解脱という問題に対して答えられたものであり、人間が価値的存在として、自らの人生・生存に対し責任をもつものであるという、生の尊厳性について明らかに示されたものである。すなわち佛教では、われわれが現在に受ける果報は、過去の善惡の業によるものであるが、その果報の内容は業因が善惡の何れかであるのとは異つて、善惡ではなく無記であり、苦樂であると云われている。それは現在自己の上に生起している果報をどのように受取るかそれは個々の人間の自覺に基づく受取り方によることを示すものであろう。すなわちそれは、主体における厳しい内省を促すものであると共に、それに基づく果報の意味的轉換——それが苦樂の何れであっても、それを自己にとって意味のあるものとして受取り、苦樂に執られる立場を超えてゆくという意味において、そこには自由があると云えるであらう——を求められているもの

と領解することが出来るようである。そうであるとすれば、それがたとえ人生の根本道理を表わすものとして、客観的な論理性をもって説かれていても、そこには主体的な自覚が最大の要因として問われているのであり、それを抜きにして、佛教における業思想を一般化し、現実の人生における諸般の事象の説明に当てようとするなら、それは本来の意味とは全く異ったものとなり、多くの誤解を惹き起すことにならざるを得ないのである。佛教において業思想を宗教的自覚の問題として最も深く捉えたのは、大乘佛教における瑜伽唯識思想であると云われる。すなわちそこでは、能取・所執、我執・我所執という態をとって顯現している思量識の根底に、無始時來我が身として執えられてきた阿頼耶識という意識の、微細ではあるがそれだけに甚深である意識の流れを見出すことにより、それが能取所取という二取を離れた本来の依他起性に向けて転依してゆく道が明らかにせられている。諸法は無常であり無我であるということを根本原則とする佛教においては、すべては刹那滅であるに違いないが、しかもその刹那に生じ刹那に滅してゆく一瞬一瞬の行為・出来事が、一つの意識の流れとして、無限の過去から無限の未来に向けて働いてゆくことを捉えているのである。それは遍計所執という人間の自我意識に基づく執著心が、いかに断ち難く離れ難いものであるかという、現在の身についての深い内省と自覚によるものであるに違いない。故にそこで語られる過去とか未来は、平面的直線的な時間として語られているのではなく、現在における此の身に具わる自我心の深さを示すものとして表わされていることは云うまでもなからう。それが浄土教において、善導により、「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來、常に没し常に流転して出離の縁有ること無しと深信す」と表白せられたところである。親鸞における透徹した人間洞察は、その善導における機の深信に導びかれたものであることは、周知のごとくであろう。人間における業がその反省的自覚において宿業として表わされるのは、そのような現在の

身において自覚せられる無限の過去性として、それは現実に感知されるものであることを示している。故に「宿業」ということが、その自覚の深さを象徴しているものであり、その限りにおいて、それは飽くまでも主体的自覚としてのみされるものでなければならぬ。そのことは、俗に云う親の因果が子に報いと云うような言葉も、子供に對する親の慚愧として語られることはあつてもそれを子供の側から口にすることは出来ないことであり、あるいは「これは私の宿業である」とは語りえても、「それは貴方の宿業である」とは云えないこと等の上にも見られるところである。

いづれにせよ、宿業ということが、われわれにおいて感知せられるのは、極めて複雑に絡み合う業縁的世界の中にあつて、己れの業の深さを思い知らされることにおいてであり、それが宿業の身として、「自身を深信する」に至るのは、歎異抄第九条に、「佛かねてしろしめして煩惱具足の凡夫とおおせられたることなれば」と示されているごとく、淨法界等流の教法の聞薰習による、所照の自覚としてである。故にそこでは闇の深さが、そのまま光の深さを表わしているのであり、宿業の自覚の根源のところに、法界はすでに現成しているのである。その不可思議な境地が、親鸞によつて、不断煩惱得涅槃と示されたものに他ならなかつたのである。

しかし、そのように語る時、それは現実ににおける様々な矛盾に充ちた問題を、個人の内面に解消することによつて、結果的には現実に背を向け、諦らめの世界に引き入れるものとなりはしないかという反論が出るであらう。すでにも触れたごとく、人間は絶対の個として代替の許されない者であると共に、業縁存在として無限の拡がりをもつ種・類といった外延的世界と共にあり、亦、無限の過去からの歴史を背負つた者としてある。そうである限り、主体的自覚は、不断にそれらの問題と関わり合う中で、深められてゆくものでなければならぬ筈であり、事実、

そのような態によってしか主体的自覚は成立しようがないのである。佛教、殊に大乘佛教は、自利々他の成就という人間にとつての根本問題でありながら、現実世界にあつては、相互に矛盾し合うことはあつても、容易にその一致を見出すことの出来ない問題を、佛道実践の究極目的として掲げ、それを問うたものであつた。すなわち、瑜伽唯識説において、撰大乘論の上で阿頼耶識に共相（器世間）と不共相（衆生世間）のあることが指摘せられ、莊嚴經論において、その阿頼耶識を根拠とする諸識の究竟的転依態として、大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智という二利の成就が説かれているのも、それを表わすものである。そして浄土教において、それが浄土往生の道として説かれ、親鸞によって、願作佛心・度衆生心という浄土の大菩提心が強調せられ、往相と共に還相の問題が深く究明せられていったのも、そのことを示すものである。故に佛道に立つて主体的自覚を求めてゆく限り、それは決して個人の主観的な救いを求めることにとどまるものではあり得ない。

前上、宿業という問題について、それが内含している問題の一端について触れてきたが、親鸞において、真実の宗教の開顯という課題の上で、それがどのように捉えられていたか、その点について考察してゆきたいと思う。

二

すでに触れたごとく、親鸞の言葉として、宿業という言葉が語られているのは、歎異抄第十三条のみであつて、親鸞の著述には見出されない。第十三条は、第三条に明かされた、悪人正機という信仰に生きる者に対しての批判に答えるものであり、唯円はその冒頭において次のごとく述べている。

「弥陀の本願不思議におわしませばとて、悪をおそれざるは、また本願ばかりとて往生かのうべからずというこ

と、この条本願を疑う、善惡の宿業を心得ざるなり、善き心のおこるも宿業の催す故なり、惡事の思われせらるるも惡業の計うゆえなり、故聖人の仰せには、兎毛羊毛の端にいる塵ばかりも、造る罪の宿業にあらずということなしと知るべしと候いき」

そこに説かれてゐる、現在における善惡の心の働きや、行為もすべては宿業によるといふ、一切の自由意志を全面的に否定するがごとき徹底した内觀は、佛教において、現在において受ける苦樂・無記の果報は、過去の宿業によるものであると説かれるものとは異っており、歎異抄独自のものであると云われてきた。すなわちそれは、佛教が現在の果報について宿業を語るのに対し、それを更に一步おし進めたものと云えるが、しかし、そこでは決定論と殆んど変らないものになっていることが注意されなくてはならないであろう。そこに當然自由の問題が問われてこざるを得ないが、歎異抄の立場からすれば、現実における個々の主体の自由も、根本的には宿業の身における自由であつて、その限り絶対的なものではあり得ないということになるであらう。そこに自身を煩惱熾盛の凡夫・罪惡深重の衆生と信受した機の深信が表わされており、すべての業は有漏雜毒の行でしかあり得ないという徹底した信知が示されていることが知られる。歎異抄では、われわれがそのような宿業の凡夫であることを思い知らせるものとして、「さるべき業縁の催せば、いかなる振舞をもすべし」といふ親鸞の仰せを引証している。それは、自らを善人として誇り、他を裁くような傲慢な心に対して厳しく反省を促すものであり、それによつて煩惱具足の凡夫であることを信知せよと教えられたものである。すなわちそれは、自由意志そのものを直接的に否定するのではなく、自由意志の間に合わない現実人生の相を、業縁の世界に生きる宿業の身ということを通して、明らかにするものに他ならない。そしてそのような自覺を通して、「善きことも惡しきことも、業報にさしまかせて、偏えに

本願をたのみまいらすればこそ、他力にては候え」という、絶対自由の世界を開示するところに、歎異抄の主題は置かれているのである。

歎異抄の底を貫ぬき流れる根本課題が、善惡の彼岸への内在的超越——親鸞はそれを善導の觀經疏（玄義分）・大經下卷悲化段の文に依って横超と表わしている——にあることは、師訓篇の総論である第一条に、「しかれば弥陀の本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念佛にまさるべき善なきが故に、惡をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの惡なきが故に」と、本願を信受せる者における現生不退の信境が示されていることによって知られるところである。そしてそれは亦、後序の述懷篇に、「聖人の仰せには、善惡の二つ総じてもて存知せざるなり、その故は如来の御心に善しと思召すほどに知り徹したらばこそ、善きを知りたるにてもあらめ、如来の惡しと思召すほどに知り徹したらばこそ、惡しさを知りたるにてもあらめど、煩惱具足の凡夫・火宅無常の世界は、よろずのことみなもてそらごとたわごとまことあることなきに、ただ念佛のみぞまことにておわしますとこそ仰せは候いしか」と述べられていることによつても、頷かれるところである。

しかし、「善きことも惡しきことも業報にさしまかせて」生きるということとは、常に愛憎善惡の問題に執われ、それにかかり果てて生きているわれわれにとって、決して容易なことではない。たとえ自力が何の役にも立たないと思ひ知らされた時にあつても、自己の生死のすべてをまかせて生きるということは出来ないのがわれわれである。そうであつてみれば「善きことも惡しきことも業報にさしまかせて、偏えに本願をたのみまいらす」ことは、われわれにとって、まさしく「本願信受・前念命終・即得往生・後念即生」という言葉をもつて表わされたような死を意味するものである他はないであらう。宗教の問題は飽くまでも生死の問題の根本的解決にあるが、それは肉

体における生死の問題という、いかなる人間にとっても避けて通ることの出来ない極限状況を、その生死界をして輪廻界たらしめている現在における自我心の放下として問い詰めることにある。歎異抄は、それを「業報にさしかせて」生きる」と語っているのであり、そこに、「さるべき業縁の催せば、いかなる振舞をもす」る、煩惱具足の凡夫であることの信知において、自力無効と徹底し、その受け難い業報を受けて生きることが求められているのである。それはいかにも消極的な諦らめを強いるものであり、佛教本来の立場とも異なるものと批難されるかも知れない。しかし、「業報にさしまかせ」とは、泣き寝入りや、諦らめを意味するものでは決してない。むしろそれは業報を己れに立ち還える縁として自らに引受け、それを通して人生の有意味性を発掘し創造してゆく法縁として質的に転換してゆく、強靱な精神を表明するものである。歎異抄第十三条において、異義者の批判的的として掲げられているのは、悪人正機という自覚に立ち、本願をほこりとして生きている人々であったが、それは賢善精進という相対的価値観に執われて生きている小心翼々とした人間にとっては、一種の太ましい居直りとも見えるものであったに違いない。群萌の大地を通して弘誓の佛地に樹った親鸞、およびその思想には、確かに居直りとも表現するより他はないような、一種の開き直った強靱な姿勢が見出されるのであり、それは、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」と信受することの出来た独立者のみがつ信念の力によるものである。親鸞は、そのような独立者について、信巻末巻には、それを横超の菩提心に生きる「金剛心の行人」と語り、触光柔軟の願・聞名得忍の願を引用してその徳を証明し讃嘆している。「業報にさしまさせる」ことは、自我の計いが捨てられることによるものである限り、それは最も柔軟な相であると云わなければならないと共に、「業報にさしまかせて」生きることは、生死即涅槃と信知するが故に、いかなる問題をも厭わない菩薩の無生法忍

の力によるものと云うべきであろう。親鸞はその金剛心の行人について、更にそれを信巻末では、次のごとく述べている。

「真に知んぬ、弥勒大士は、等覺の金剛心を窮むるが故に、龍華三会の曉、当に無上覺位を窮むべし、念佛の衆生は、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、故に便同と曰うなり。加之、金剛心を獲る者は、則ち韋提と等しく、即ち喜悟信の忍を獲得すべし、是れ則ち往相廻向の真心徹到するが故に、不可思議の本誓に藉るが故なり。」

これによれば、親鸞は金剛心の行人を、佛在世の凡夫である韋提希の上に見ていたと云つてよいであろう。觀經は、「我宿、何の因縁あつてか此の惡子を生めるや、世尊復、何の因縁あつてか提婆達多と共に眷屬たるや」という愚痴をもつてしか、自らの業報を受取ることの出来なかつた韋提を通して、そこに惡人正機（化身土巻本において親鸞は韋提希について惡人正機を彰わすと釈している）の自覺が開かれ、宿業としてそれが引受けられるまでに至る道を説き示されたものである。すなわち如來の真心徹到するが故に、およそ寸分の懺悔の心もたない愚痴極まりなき凡夫の上にも、現実の業苦を引受けながら、それを超えてゆく、横超の金剛心が窮められてゆくのである。故に眞の自由は、現実の苦惱から逃れるところに得られるのではなく、むしろその苦惱を引受けることにより、苦惱に対する執われから解放せられるところに得られるものであろう。

かくて、歎異抄第十三条に示された、決定論とも思える宿業感を通して、そこにまさしく究極の課題として明らかにされなければならなかつたのは、「善きことも惡しきことも業報にさしまかせて、ひとえに本願をたのみまいらすればこそ、他力にては候え」という一句の体現にあつたことが出来たように思う。

前上、金剛心の行人と仰がれる真の佛弟子の自覚は、宿業の自覚を通して開かれるものであることを、主として歎異抄によって述べてきたが、ここでは教行信証についてそのことを考察してゆくことにしたい。

すでに触れたごとく、教行信証には、宿業という言葉は用いられてはいない。しかしそれが問題にせられているものとして、行巻に明かされた光号の因縁について、注意したいと思う。何故なら、そこには次のごとく、他力廻向の信心について、それを「信心の業識」・「真实信の業識」という言葉をもって表わされており、そこに宿業の問題が問われていることが窺われるからである。

『良に知んぬ、徳号の慈父ましまさずば能生の因闕けなん。光明の悲母ましまさずば所生の縁乖きなん、能所の因縁和合すべしと雖も、信心の業識に非ずば、光明土に至ること無し、真实信の業識、斯れ則ち内因と為す、光明名の父母、斯れ則ち外縁と為す、内外の因縁和合して報土の真身を得証す、故に宗師は、「光明・名号を以って十方を摂化したもう、但信心をもて求念せしむ」と言い、又「念佛成佛是れ真宗」と云い、又「真宗遇い難し」と云えり、知るべし。』

この光明と名号の摂化による獲信と得証の因縁を明かす文については、古来種々の解釈がなされてきたが、それは、如来の本願と衆生の往生との内面的呼応関係を明らかにするものであり、念佛は往生にとっての正定の業因であるのに対し、それによって開かれる信心は涅槃の真因であることを表わさんとするものであると、領解すべきである。そしてそのように解釈することにより、次に引続いて、行信の一念について明かされる論理的展開における

必然性も、始めて理解が可能となるのである。それよりもここで先づもって注意したいのは、そこに宗師すなわち善導の釈文を引証せられていることによっても窺い知られるごとく、これが全く善導の解釈に基づいて施されている点である。すなわち、この文は、「一々の光明、遍ねく十方の世界を照らし、念佛の衆生を攝取して捨てず」という、觀經真身觀の文、およびそれによる善導の往生礼讃の「弥陀世尊、本深重の誓願を起したまえり、光明名号を以て十方を攝化したもう、但し信心をして求念せしむ……」という文の意を明らかにせられたものであるが、しかしその表現は、同じ觀經序分の散善願行縁に説かれた三福の行の一つである父母孝養についての、善導の次の解釈に依られたものである。

「孝養父母と言うは、此れ一切の凡夫、皆縁に藉りて生ずることを明かす。……もし父無くば、能生の因即ち闕けなん、もし母無くんば、所生の縁即ち乖きなん。もし二人俱に無くんば、即ち託生の地を失わん、要らず父母の縁具して方に受身の処有るべし。既に身を受けんと欲するに自の業識を以て内因と爲し、父母の精血を以て外縁と爲す、因縁和合するが故に、此の身有り。……又、父母は世間の福田の極なり、佛は即ち是れ出世の福田の極なり。……」

この善導の釈文は、父母孝養の意義について、此の身の受生の因縁を明らかにしたものであることはいうまでもないが、その表現と内容を藉りて、親鸞がそれを獲信による得証の因縁を表わすものとして転用したところには、深い意味が秘められてあったと言わなければならないであろう。すなわち、われわれは父母を縁として、此の世に生を受けながら、人間として受生したことの根源的な意味を自覚することもなく、涯てしない生死海を生きているのであるが、そこにおいて直面する様々な問題を通して、生死の一大事に触れる時、そこに、限りある命の世界に

あつて、永遠の命の世界を生きようとする宗教的欲求に喚び覺されてゆかざるを得なくなる。そして永遠の命に触れることが出来た、その信心の自覺において、人間として受生したことが、決して偶然的なことではなく、絶対的な意義をもつものとして見出されてくるのである。今、親鸞がここで、人間受生の因縁について述べた善導の文によつて、信心獲得の因縁を明らかにしているところには、そのような意味が問われていたと考えて、恐らく誤りではなからう。

すなわち、ここに光明名号の因縁によつて、われわれの上に廻向成就せられる信心が、信心の業識、あるいは真実の業識として表現されているのは、それが先きに引用せる善導の解釈において、「自の業識」と示されてあつたものが、宗教的自覺において、まさしく信心の自覺として転換せられたことを表わすものである。成唯識論によれば、第八阿頼耶識は、総法の果体として業果識とも異熟識とも示され、見分としての転識や、相分としての現識と並んで、分別意識の根源に働く自証分を表わすものとして解釈せられている。故に自の業識とは、曾我先生の言葉借りて言えば、まさしく宿業本能の自覺というべきものであるが、それが信心の業識の自覺内容と化するのには真実無漏清浄の業である如来の大願業力、すなわち光号因縁の働きに縁るのである。曾我先生はその信心の業識すなわち機の深信の自覺的主体について、それを法藏菩薩として見出されているが、如来より開かれ、信心の業識として賜わりたる往生の信心は、その根源的主体性ともいうべき法藏の願心の働きに促され、それを成佛にとっての原動力として、限りなく自己否定的にそれ自らの真实性を自証しつつ展開してゆく、往生成佛の歩みとなるのである。それが、親鸞によつて、ここに「内外の因縁和合して、報土の真身を得証す」と語られたものに他ならないであらう。

この光号因縁積との関連性において注意せられるのは、信巻に展開された三一問答であろう。すなわちそこには行巻に「真実信の業識」と表わされたのを承けて、それが更に信心の本質面から徹底して明かされ、それによって親鸞における宿業の自覚が最もよく顕わされていると見られるからである。故にここでは出来るだけ信巻の本文に即しながら、その点について窺ってゆきたいと思う。

親鸞は、そこで疑蓋無雜の純粹な信心はわれわれの上に、どのようにして獲得せられるのかという問題についてそれが如来の願力によって始めて廻向成就せられるものであることを、本願の根本である第十八願の三信の意を問うことによって明らかにしている。すなわち親鸞は、先ず字訓釈によって、本願に誓われた三信は、疑蓋無雜の真実心を表わすものであり、それによってわれわれの上に発起した信心は、他力廻向の信として、疑蓋無雜の真実心であることが明らかにすることを証明している。そこには、いかにわれわれが疑蓋を離れ難いかという、徹底した機についての懺悔が反顕されており、その根底に化身土巻に展開された罪福信の克服という課題があったことを知ることが出来る。親鸞はその字訓釈について、それを更に、次のごとく測り難い本願の意を敢えて思念し推し測ってゆくという佛意積でもって徹底しているが、そこに宿業の自覚において、大悲の願心の深さを問い、願心の深さを通して宿業の身の深さに徹していった親鸞の熾烈な聞法求道の精神を見出すことが出来る。

「字訓のごとき、論主の意、三をもつて一とせる義、その理然るべしと雖も、愚惡の衆生の為に、阿弥陀如来、已に三心の願を發したまえり、云何が思念せんや」という問いを提起し、それに答えて、「佛意測り難し、然りと雖も窃に斯の心を推するに」と前置きして、至心・信樂・欲生の意について、深い推究の跡を論述している。それは決して単に謙遜の意を表わすことに留まるものではない。そこには、雜染堪忍の群萌（証卷結釈）を代表して如来

の真意を開闡するといふ、深い決意のこめられてあつたことを知るべきである。すなわち、それは親鸞自身における宗教的実存の確立という、主体的根源的欲求に基づくものであることはいうまでもないが、それを強く促す縁として、信巻別序や化身土巻において示されたごとく、そこには浄土真宗の開顯という歴史的使命の課せられてあつたことを留意すべきであろう。故にそれは、如来の本願との実存的出遇いという、宗教的決断を賭けて展開せられたものであり、菩提心による宗教的実践行ともいふべき意義を表わすものとすら云い得るものである。それは如来の本願それ自体が法蔵菩薩による願の行的展開に他ならない限り、その挙体的現行に応答する道も亦、衆生における願心の行的展開である往生の信心を通してのみ、始めて可能であると云わなければならぬ。三一問答の佛意釈は、まさしくそのような意義をもつものとして、領解せられるが、そのことは、次の至心釈の文によつても、明らかに知ることが出来るであらう。

「佛意測り難し、然りと雖も、窺かに斯の心を推するに、(一)一切の群生海、無始より已来乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清浄の心無く、虚仮諛偽にして真実の心無し、(二)是を以つて、如来一切苦悩の群生海を悲愍して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまひし時、三業の所修、一念一刹那も清浄ならざる無く、真心ならざる無し、如来、清浄の真心を以つて、円融無礙、不可思議不可称不可説の至徳を成就したまへり、如来の至心を以つて、諸有の一切煩惱・惡業・邪智の群生海に回施したまへり、則ち是れ、利他の真心を彰わすが故に、疑蓋難わること無し、斯の至心は則ち是れ、至徳の尊号をその体とするなり」(引文中の(一)(二)は、説明の便宜上、筆者の付加せるもの)

この至心釈は、その後の引文によつて知られるごとく、大經の勝行段に説かれた法蔵の願行を表わす文に基づく

ものであるが、それを実存的に解釈する立場は、まさしく善導の散善義に展開せられた三心積、殊にその中心である二種深信に依るものであり、そのことはその文章表現によっても察知せられるところである。しかも、善導の三心積は、聖道の諸師が夫々の自解に基づき、韋提希を権化の聖者として解釈したのとは、根本的に相違して、全く佛語に随い、「心想羸劣の」実業の凡夫として、主体的に領解することに基づいて解明されたものであった。すなわちそれは、王舎城の悲劇を、すべての人間が直面する業縁の出来事として受止め、そこに表われた業報の内面に宿業の凡夫としての人間性そのものを見出すことにより、そこに立脚して、三心における隠頭の意義を解明せられたものであるから、それ自体、善導による宿業感を表明したものと見るべきである。そうであつてみれば、それに基づいて展開せられた親鸞の三心積も亦、親鸞における宿業感を表明せるものと領解して、決して誤りではなからう。そのことは、先きに引用せる至心積が、歎異抄の後序に記された、親鸞の常の仰せの文と全く相對應することによつても領解することが出来る。

「聖人のつねのおおせには、弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり、さればそくばくの業（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と、御述懐そうらいしことを、いままた案ずるに、善導の、自身はこれ現に罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねにしみつねに流転して、出離の縁あることなき身としれという金言に、すこしもたがわせおわしませず。」

そのように、親鸞の三心積の根底に善導の三心積のあることは、次の信案積が、主として善導の二河譬の文に依つて、本願成就文の意を明らかにしているものであることによつて、更に明瞭になるであらう。

「次に信案と云うは、則ち是れ、(一)如來の満足大悲・円融無碍の信心海なり、是の故に疑蓋間雜有ること無し、

故に信樂と名く、即ち利他廻向の至心を以って、信樂の体とするなり。(二)然るに無始従り已来、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈没し、衆苦輪に繫縛せられて、清淨の信樂無く、法爾として眞實の信樂無し、是を以って無上の功德、値遇し難巨く、最勝の淨信、獲得し難巨し、一切凡小一切時の中に、貪愛の心常に能く善心を汚し、瞋憎の心常に能く法財を焼く、急作急修して頭燃を灸うが如くすれども、衆べて雜毒雜修の善と名け、虚仮諂偽の行と名く、眞實の業と名けざるなり、(三)(a)此の虚仮雜毒の善を以って、無量光明土に生ぜんと欲す、此れ必らず不可なり、(b)何を以っての故に、正しく如来、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念一刹那も、疑蓋雜わること無きに由りてなり、斯の心は即ち如来の大悲心なるが故に、必らず報土の正定の因と成る、如来、苦惱の群生海を悲憐して、無礙廣大の淨心を以って、諸有海に廻施したまえり、是れを利他眞實の信心と名く」

この信樂積において注意せられるのは、先きの至心積においては、(一)機の深信について(2)法の深信が表わされていたのに対し、ここでは(一)法の深信について(二)機の深信が顕わされている点である。それは、この信樂積が先きの至心積に明かされた他力廻向に立脚して展開せられていることを表わすものであるが、それは先きの歎異抄後序に示された、聖人のつねの仰せと照らし合わせるなら、至心積が、「そくばく(それほど)の業をもちける身」において、「たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさ」を案じたものであったのに対して、今の信樂積は、まさにそこに案ぜられた「弥陀の五劫思惟の願」は、「ひとえに親鸞一人がため」であったことを明らかにしたものと領解することが出来るであろう。そしてその信樂積の後半に明かされた(三)(a)の部分は、先きの至心積における(一)の内容が、善導の機の深信における、「曠劫より已来、常に没し常に流転して」という、宿業の根源における無限の過去性を主として表わすものであったのに対し、「出離の縁有ること無し」という、宿業による流転の未來永

劫性を顯わし示すものと領解され、(三)(b)の部分は、先きの至心積の(二)に対応すると共に、次の欲生積の前提を示すものであると見ることが出来るであろう。

「次に欲生と云うは、(一)則ち是れ如来諸有の群生を招喚したもうの勅命なり、即ち眞実の信樂を以って、欲生の体と爲るなり、誠に是れ、大小・凡聖・定散自力の廻向に非らず、故に不廻向と名くるなり。(二)然るに微塵界の有情、煩惱悔に流轉し、生死海に溺没して、眞実の廻向心無く、清淨の廻向心無し、(三)是の故に、如来一切苦惱の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまひし時、三業の所修、乃至一念一刹那も、廻向心を首と爲して、大悲心を成就することを得たまえり、故に利他眞実の欲生心を以って、諸有海に廻施したまえり、欲生は即ち是れ廻向心なり斯れ即ち大悲心なるが故に、疑蓋雜わること無し」

この欲生積における、(一)「如来諸有の群生を招喚したもうの勅命なり」という劈頭の言葉は、至心積の結びに、「斯の至心は則ち是れ至徳の尊号を其の体と爲せるなり」と示されたことを受けるものであり、行巻の六字積に明かされた、「歸命と云うは、本願招喚の勅命なり」という言葉と、深く対応するものである。すなわち、如来の欲生心は至徳の尊号として衆生の上に廻向されるのであり、われわれは念佛において如来の欲生心に触れるのである。その如来の欲生心が、「至心の者」法藏菩薩の廻向心の名告りである名号を通して、衆生の上に願生心として開發する、その瞬間が信の一念に他ならないのであり、その一念は無始時來性なる衆生の宿業の歴史が、法藏菩薩の永劫修行の歴史に始めて触れたという意味において、まさに永劫の初事という絶対的意義をもつものである。

親鸞はそこに、如来欲生心の成就について、それが凡夫にとっては全く不廻向のものとして、如来より賜わりたるものであることを明らかにしているが、それが行巻に選択集を引用せられた後、次のごとく積された文と全く対

応するものであることは云うまでもなからう。

「明らかに知んぬ、是れ凡聖自力の行に非らず、故に不廻向の行と名くるなり、大小の聖人・重軽の悪人・皆同じく齊しく、選択の大宝海に帰して、念佛成佛す応し。」

それは欲生心が、至徳の尊号と不可分離であることからしても領かれるが、ここで注意されるのは、その不廻向ということが、「真実の廻向心無く清浄の廻向心無し」と表わされている点である。念佛が不廻向の行であることは、すでに法然によって示されたところであるが、その理由については、必らずしも明確に答えられているとはいえない。故に親鸞教学の課題は、そのことを明らかにすることに捧げられたと云えるものであるが、行巻における「他力とは如来の本願力なり」という他力積と共に、今の表白もそれを顕わすものである。すなわち、念佛が不廻向の行であると決択される理由は、それが他力廻向の行であるからに他ならないが、そのことを見開かした根本の問題が、実はここに示された、真実清浄の廻向心無しという徹底した機の自覚であつたのである。そして、それについて、行巻の他力積が全く曇鸞によって顕わされているのに対し、ここでは主として善導によられていることが注意されてよいのではなからうか。

故に、信巻の三一問答は、親鸞における二種深信の表白であると云って、決して誤りではなく、その根底に深い宿業の自覚があることを知らなくてはならないであらう。

むすび

善導において二種深信は、異学異見別解別行と言われる聖道門との対決の中で明らかにされたものであつたこと

く、親鸞における真実の信心も、外道・聖道門に対する厳しい批判を通して顯わされたものであった。そのことは信巻末巻に示された真の佛弟子釈における、仮・偽の佛弟子論が、信巻に対する化身土巻において詳しく展開されていることによっても知られる。それは亦、愚禿悲歎述懐においても見られるものであり、その前半は善導の三心釈によって愚禿の悲歎を述べたものであるが、その後半はその自己批判が鋒を転じて当時の教界に向けられ、厳しい宗教批判となつてゐることによつても知ることが出来る。その真仮偽批判において、課題となつたものが、宿業の自覚による金剛心の獲得であつたと考えられるので、次にその点について触れておきたいと思う。

親鸞は、化身土巻末巻の初めに、「夫れ諸々の修多羅に抛りて真偽を勘決し、外教邪偽の異執を教誡せば」と標示して、涅槃經・般若三昧經の、三宝に帰依する者は諸天神を拝し、鬼神を祠り、吉良日を視ることがあつてはならないという經文を引き、大集經を始め論語に至るまでの数多くの文を引用して、そのことを明らかにしている。その外道が人生を運命的に捉え、現前の禍福を神佛の力、あるいは吉良日という外的な、全く偶然的なものを頼ることによつて解決しようとする、人間の無自覚さと、功利心とを土台とするものであることは言うまでもない。歎異抄第七条に示された、次のごとき念佛者における自由の宣言は、まさしくそのような外道に対する批判と克服において表わされたものである。

「念佛者は無碍の一道なり、そのいわれいかんとならば、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わず、諸善もおよぶことなきが故に、無碍の一道なりと云々」

この一条の中心は、「罪惡も業報を感ずることあたわず」と言う一句にあると云える。何故なら、罪惡を犯しつゝ業報を畏れる心が魔界外道を畏れ天神地祇を祠ることともなるからであり、信心の行者は、業報において罪惡の

深重であることを自覺せしめられるが故に、その業報を引き受け、それに執われる心から遠離してゆくのである。それがすでに述べた、「業報にさしまかせて」生きる者の姿を表わすものであることは明らかであろう。

そのような外道が、今日に至るまでも日本人の生活意識の中に根を下ろし、真実の信心の自覺を障碍したものであることは言うまでもないが、親鸞はその原因を民衆の無智蒙昧によるというよりも、むしろそのような外道を採用入れ、それによって民衆の迎合を求め計ってきた聖道門佛教の外道化にあるとして、それを厳しく批判したのである。

親鸞は化身土巻本巻の初めに、「然るに濁世の群萌・穢惡の含識、乃し九十五種の邪道を出でて、半満權実の法門に入ると雖も、真なる者は甚だ以って難く、実なる者は甚だ以って希なり、偽なる者は甚だ以って多く、虚なる者は甚だ以って滋し」と、深い悲しみと憤りの心をこめて告発している。聖道門の外道化は、教理と教団との乖離そこからくる教団の維持確保と言った点に基因するところが多いに違いないが、恐らくそれだけではなく、自力を頼みとする心において、宿業の自覺と云う徹底した人間の現実洞察に欠けるということに依るものであろう。すなわち、自力の菩提心による煩惱の克服という不断の緊張に充ちた修行の上で、多くの人々が臨終来迎を最後の救いの証として求めたことは、周知のごとくであるが、それが天神地祇を崇め鬼神を祠ることにのみなりかねないのである。故に親鸞は、佛教に帰依しながら外道化してゆく人間の在り方を、その根本原因である自力による執心として捉え、それを徹底的に追求していったのであり、本願を憶念して自力の心を離れる横超の直道を余すところなく開顕しているのである。横超とは、まさしく、「善きことも悪しきことも業報にさしまかせて、偏に本願をたのみまいらす」る他力の道に他ならないが、歎異抄第十三条にも語のごとく、持戒持律をたのみ、あるいは賢善精進に

