

内観の道

—親鸞の宿業観—

本多 恵

二

持つ「機」という語で現わしていることである。そこに、同じ生の事実を押えるにあたって、存在の必然性を語る「宿業の身」と可能性を示す「機」という言葉とをもって表現されているところに、仏教の人間観の特質があるのである。このような課題を親鸞の心を推求しつつ、明らかにしていきたいと思う。

親鸞の宿業観を推求して行くに先きだって、先ず、次の二点に注目したい。

一
仏教に於ける「業」とは、古来「造作の義」と称し、我々の無始以来の識の行為として捉えられている。無始以来性を孕んだ我々の存在とは、無始以来の我々の種々なる在り方、行為としていえば種々なる善悪の業によって、現在まのあたりに与えられて在る如く、現成せしめられ、成熟せしめられているといふのである。つまり現在与えられて在る存在は、種々なる業の成熟せしめられた果体である。従って、現在の行為は再び業因となり未来の業果を成熟せしめるのである。

親鸞に於いても「よきとこ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るも悪業のはからふゆへなり」(歎異抄)と示される如く、我々の存在は一寸一分までも己れの所作の果としてかくあらしめているのである。

ここで問題となるのは、仏教では、かくの如き人間を可発の義、即ち縁に遇えば発動する可能性を有するものという意義を

第一には、親鸞は自著に於ては一言も宿業に就いて記述することがないということである。宿業は現実の自己を除外しては成立し得ない。既に先輩によって指摘されている如く、親鸞は『教行信証』の「後序」に法然との邂逅を語った以外には私事を語ることはなかった。私事を語らなかつたということは、語る必要の無い世界を発見したからにはかならない。元来、人間は私事を語ることを欲し、何らかのかたちで自分を表現したい衝動を内に持つものである。しかし、自分を語りたいという思いは、自己を弁護したい思いの現れ以外のなものでもない。つまり、自己の現在の実態に満足出来ぬ、深い不安が内に動き私事を語るることによって、ある意味で自己の責任を他に転嫁しようとするのである。このような自己を弁解する自請から解放される境地への開眼こそ真に自己をして自己自身に安任せしめるものであろう。こうした意味において、親鸞が直接、宿業について記述しなかつたところにこそ、実は宿業の問題を直爾に

語っているのだと言うことが出来よう。

第二に親鸞にとつては、現に内観する事実以外に宿業観は無
いということである。一般には、業因によって業果が生ずると
言われ、過去世の業が宿って、その果体として現実がある。更
に現在の業によって未来が成熟されると言われている。これは
端的に述べるならば、「可発の義たる「機」と、存在の必然性
を押える「宿業の身」、この人間の可能性と必然性の問題と言
えよう。この事について、上田義文氏は、親鸞の業思想と一般
仏教のそれとは本質を異にするという見解から出発して、自力
門である一般仏教は人間の努力によって未来を変えることが出
来るとするが、他力門たる親鸞は、未来永劫まで必然性が支配
していて変更の余地は全然ないとすると論述している。

この上田義文氏の論に対して源哲勝氏は親鸞の業思想は一般
仏教のそれを破るところかむしろ、それに随順し、それに深く
一致していると思うと述べ、同じく『歎異抄』「十三章」を指
摘して、これも絶対に意思の自由を認めていればこそ、こうし
た深刻な内観が湧き上ったのであると上田氏の論に激しく反論
している。

ここで問題となっていることは、人間の自由意志ということ
である。自由意志を否定すると一般仏教の業思想と異なるし、
認めると歎異抄の表現的意味と異なる。そこに種々なる問題が惹
起するのであるが、親鸞は、はたしてこのようなことを問題に
しているのであろうか。ここで言うところの自由意志とは、言
うまでもなく、自己に可能性を認める、いわゆる「自力をたの

む」(歎異抄) 心にはかならないのである。ひるがえって思考す
るに、自由意志、つまり可能性を問題にすること自体が裏をか
えせば自由意志を肯定し、認めなくては安住出来ない、人間に
おける問題性を露呈しているのではなからうか。

かかる点に問題を設定して論議するかぎり、我々は宿業に関
しての学問的会通は出来得ようとも、宿業そのものの意義を見
出すことは不可能というべきではなからうか。従って、この次
元に於いていかに論究されようとも、可発の義をもつ「機」と
存在の必然性を押える「宿業身」とは、一つにならないであろ
う。ここに想いを致すとき先述した如く、宿業について語る必
要の無い境界にあって、深く現実の自己を内観していった親鸞
の姿勢そのもののうちに我々は一つの重大な示唆を得るのであ
ろ。

善導は『観無量寿経』に説かれる「三心」の深心を積するに
あたり、「深心とは深信の心也」(観経疏)と押え、「亦二種あり」として「自身は決定して深く現に是れ罪悪生死の凡夫なり、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離之縁有ること無しと信ず」(同上)と述べている。人間が無始以来、今日迄、悪
戦苦闘し続けて来た事実こそは「自らに出離之縁有り」とし、そ
の自我による解決の道を求めつつ生きて来たことの如実なる現
われに外ならないであらう。しかもその思いの奥には、更に出
離の縁が無くてはならぬという執拗な要請がかくされていると
言わねばならない。惟うに過去二千年の仏教は「有出離之縁」
というかたちをもって、今日までに至った流転の歴史であると

言うことは出来ないであろうか。即ち「流転せる苦惱の旧里」は「有出離之縁」の期待が終らなくては永遠に離れることは出来ないからである。

人間がいかにか努力しようとも、それが人間の努力である限り所詮、人間を出することは不可能である。いかに無限の可能性を孕んでいると言ひ張ろうとも、自我に立脚している限り流転以外に向う術は永遠に閉ざされなければならない。即ち「我らの現前の境遇は總て宿業本能の必然の果報でありまして、そこにはただ厳格なる外的律法があるのみで何等行動の自由がないのであります。行動の自由のないところには意志の自由はありません」といふのであります。曾我先生によって既に指教されているごとく、人間が自我に執する限りに於ては、自己に誠実であれば誠実である程、環境の耐え難い重圧に苦悩するのである。この苦悩の回避が人をして「有出離之縁」への期待を助長せしめるのである。

かくの如く、人間は「出離之縁」ありとして生きて来た。それを「無」と知らされた内容こそ「宿」という語で現わされるところの曠劫已来の常没常流転の自身にほかならない。それこそ現に私をかくあらしめているものであって、私をして自身の境界に安任せしめなかったものは環境ではなく、とりもなおさず、自身の内なるものである。親鸞にあっては、その「有出離之縁」の思ひを「無」と否定せしめた現実の諦観こそ、彼の受取った人間観であり、宿業観であった。

右に述べた如く、親鸞は業を時間的な過去、未来、現在に配

して受取ってはいない。「自身は現にと現在の意識の深層において観じている。「卯毛、羊毛のさきにいるちりばかりもつくる罪の宿業にあらずといふことなし」(歎異抄)と言ひ、「いづれの行もおよびがたき身なればとても地獄は一定すみかぞかし」(同上)という、この徹底した自己洞察は、客観的には運命論的な響きを持つが、これは単なる罪障の述懐ではない。素直に出離之縁なき身であるとうなづき、自身の現実をありのままに引きうける本来の自己に遇うた人の言葉である。つまり自我に立脚し、自我を区別視するときには、他なる環境は自我に對立する外的律法として己れを束縛するものとしてうつる。しかるに一たび本来の自己に開眼すれば、他なるものとしていた環境はとりもなおさず、自己の内容として受取られるのである。

深い現実の自身の諦観によって、未来を望み、過去を回想して思い惑う自我がうち砕かれ、現に実在する自己の深層の意識に宿業の身を感じる。そこに観照された自己は「地獄は一定すみか」なる相として感得される以外の何物でもない。即ち人間は縁来たれば地獄をも造り畜生道へも墮るといふ遇縁性に生きる業縁存在としてここに在るのである。

三

この業縁存在、所与の縁によっては如何なる精進も無に帰するような行為をなすか知れぬところに人間の現実性がある。つまり善導によって「実業の凡夫」と押えられ「縁に遇うて動いてゆくあり方」と示されているごとく、主体性を失なっている

存在である。それは『観無量寿經』に於ける韋提希によって代表されている如く、夫人は大夫人の座から縁によって一挙に囚人の座に転落する。しかもその間、夫人は至誠をつくして環境と闘い続けて来たのである。そしてついには縁、環境に責任を転嫁してゆく。そこそこ救済から除かれた人間の悲傷すべき現実があるのである。

かかる人間の在り方を親鸞が身をもって知ったのは、恐らくは越後にあつての流罪生活であつたであらう。親鸞は法然の膝下を去り、僧の儀を改めて遠流に処された。その越後の地にあつて遭遇したのは「うみかわにあみをひき、つりをして世をわたるもの、野やまにししをかりとりをとりていのちをつぐともがら」又「あきないをし田畠をつくりてすぐるひと」(歎異抄)達の生存の事実であつた。それは従来の仏教からは見はなされ世法からは非人としてさげすまれ、或は人をあざむいて生計をたてる者として軽蔑される行為を生業とする人々であつた。それは生きがためには、殺さねばならないという厳しさに身をおく野草の如き人間の相である。後に親鸞が「群萌」と名づけ「群生」と呼んだ人々である。親鸞自身、その人々の中に生ぎなくてはならない状態におかれることによつて、現実はどうした生き方以外に生きる術の無い自身を知つたのである。

更に今一つの重大な出来事は結婚問題である。結婚こそは親鸞をして僧俗の区別を否定し、自らを選ばれた存在とする意識に名実ともに終止符をうった決定打と言えよう。

ここに親鸞は「業縁のもよおさばいかなるまゐすべ」

(歎異抄) 身と同時に、如何にしてもたち切ることの出来ない血の連りを持ったのである。この事実からも知られる如く、人間の在り方にはこの二つの面が重畳されているのである。つまり遇縁性と業繋性である。

ここで問題となつたのは、仏教はいつの時代にあつても僧俗の区別を離れることが出来ず、常に僧に中心がおかれていた。つまり僧の精神であるところの發菩提心、求道心が仏教の第一歩であつた。親鸞の叡山での二十年間は、一途に求道心のしからしめたものであつた。しかるにその求道心すらも人間の深みにおいては、自我の意識によつてささえられているのではなからうか。「浄土宗の人は愚者になりて往生す(末灯抄)。これが法然の教えであつたが、親鸞がその教えに遇うことにより気付いたのは、自己の自我意識による求道の実態であつた。しこうして法然の教えによつて親鸞は僧の意識を捨離したはずであつた。にもかかわらず、なおかつ浄土宗の僧という無意識の思いを親鸞は内にとどめていたと言えないであらうか。延暦寺の弾劾に対する吉水教団の回答である七ヶ条の制戒の署名に、親鸞は「僧綽空」と記している。そこには意識に先きだつ深いところに僧の意識があつたといえよう。この浄土宗の僧という意識を破つたのが越後における流罪生活であつた。親鸞をして「僧綽空」を「愚禿親鸞」と名のり変えさせたものこそ、生活の大地に足をおろした越後の現実にはかならない。換言すれば、出家者、即ち僧の立場で問題になつていたことが、人間の現実を前にして俗の立場として問題になつたのである。更にいえば

僧俗を超えたところの人間としての立場で仏教から問いかけられたのである。

かくの如き、生の人間の生息している事実の厳然たる相に開眼した親鸞は、この社会の下ずみになって生きている人々の中に、人が人であろうとしている深い生命の願いを感得したのである。それは清沢満之をして「人間の至奥より出ずる至盛の要求」と言わしめた人間をして人間たらしめるところの深い本源の願いである。それは、人が人であることを忘れて、生きていくにもかかわらず、厳然として不断に人としての生命をつちかっている如きものであり、もはや「生かされて在る」としか表現することを許されない、真に清浄なる事実である。

かくして積極的に「群生」の一人に成りきるることによって親鸞に聞えてきた師法然の教えは、明らかに「唯念仏」であり、その師教のもとに「唯念仏」する身となったのである。すなわち、遇縁の現実の直下に、無始以来の願心に遇うたのである。これは、越後におかれた自身の境遇を縁として、かつて法然に遇うた時の事を回想するが如き性質のものではない。親鸞は、「今特に方便の真門を出て選択の願海に転入せり」(教行信証)と三願転入の文のなかで述べているが、「今特に」という、いわば永遠の今、具体的には即刻の現実の中に「久しく願海に入り、深く仏恩を知れり」(同上)という、無始以来本願の中に攝取されて在った自身に覚めたのである。

かくの如く、縁により新しい自己を発見し本願に帰してゆくのであり、本願に遇うことによって本来の自己の姿がますます

明らかになるのである。この内的円環運動こそ親鸞の一生の歩みであり、宿業の身の現実であるといえよう。

四

しかし、かかる越後配流を通して、非僧の事実が目ざめるなかで、なお親鸞をして非僧といわしめたものこそ、この本願に根底的に生かされている人間の実感であった。換言すれば非僧とは非俗の精神によって見出された現実の自己の相であり、非俗とはその現実の根源にたしかめられた本来の相であるといえよう。

親鸞をして非僧といわしめ、愚禿と名のらした自覚内容は「一切の群生海、无始より已来、乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心无し、虚仮諸偽にして眞実の心无し」と(教行信証)縷々述べられてあるが、これは、一分もゆるがせにせざる現実の自己凝視にはかならぬのである。こうした自己自身の現実を語るにあたって「一切の群生海」又は「微塵界の有情」と全て絶対複数で以てするところにこそ連帯存在として在る現実的自己が表明されているのである。つまり人は本来、他と対立して自己があるのではなく、自己の内容として他が存在するのである。一切群生を他と見ることを許さぬ本来の自身に目ざめるとき、我等は一そう業繫の断ち難きを知る。

この事実において、かくの如き自己の姿の上に經典は問いかけてきた。「彼国に生れんと願せん者は三種の心を発して即ち往生す、何等をか三と為す、一者至誠心、二者深心、三者廻向

発願心也」(観無量壽經)と。「真実の心」なき衆生に「一者至誠心」と教え、「若不生者不取正覚」(無量壽經)との誓いは何を意味するものであろうか。

真実無き衆生とは、「真実なれ」と教えられた時、「真実ならん」と自己の至誠をつくすところに、おのずと自覚されるいつわらざる自己の姿である。それは、真実になり得ない自身の姿として受けとられる常没常流転の我身にほかならない。この如來の教勅に随順しえない自己であればこそ「無量光明土」にあつて「無量光」「無量壽」の如來の教えがひびいてくるのである。

自身の現実を通して仏言に遇い、如実修行せんとする。しかるに「三種の不相応あり、一には信心淳からず、存るが若し、亡るが若きの故に、二には信心一ならず決定无きが故に、三には信心相續せず余念間たるが故なり」(浄土論註)と、そこには「反つて「若存若亡」し「決定なき」「余念間たる」「不淳、不一、不相統」なる信以外にないところの自身が問われてくる。

真実なき衆生に真実なれと願ひ、「若不生者不取正覚」と誓われた仏に応えて、真実なろうと自身に信頼をかけて行くところに、人間の見おとされた一点の誤りがあった。それこそ今日まで我をして流転の歴史を離れることをゆるさなかつた現実の自己に対する甘さである。

人間は時間、空間に限定された有限存在である。しかるに仏は「無量光」として空間を超え、「無量壽」として時間を超えた存在として語られる無限存在である。故に無限は有限を包摂

したものでなくてはならない。金子先生が「有限からみれば無限は有限の外にあり、無限からみれば有限は無限の内容である」と述べられる如く、有限は無限を外にしか見ることが出来ぬところに有限たる所以がある。しかるに有限が無限を外に見る、見ないとにかかわらず、無限は常に有限をその内容としてなくてはならない。有限者たる人間は無限者たる仏の内容であるにもかかわらず、自我を固持しようとする、人間はかくの如き逆対応のかたちで仏にそむいて存在するのである。仏は衆生をすでに内容としていなくては仏たり得ないのである。そこに仏は衆生に絶対的の信頼を持つのである。仏の衆生に対する絶対的の信頼とは、とりもなおさず仏の内容として在る衆生への信頼であり、極論すれば仏が仏に対する信頼であると言ひ得よう。

そこに仏が仏たらんとする願ひは、そのまま、衆生を衆生として成就せしめようとの願ひと同質のものとなる。これ即ち仏の本願である。その仏の本願を見開いて親鸞は「不善の三業をば必ず真実心の中に捨てたまえるを須いよ、又若し善の三業を起さば必ず真実心中に作したまえるを須いて、内外明闇を簡はず、皆真実を須いる」(教行信証)と、仏に絶対的の信頼をおいたのである。

現在まで自我に執し、如実なる修行が可能であるとしていた自我が打ち破られ「いづれの行もおよびがたき」(歎異抄)身として仏の前に本来の自己を見出すのである。「世尊我一心、帰命尽十方無碍光如來、願生安樂國」(浄土論)この純一無雜の願生心は、自我への過信が破られた疑蓋無雜の一心である。自我

の力を頼み、如実なる修行が可能であるとしている心根においては、いかに「願生彼国」せんとしても、畢竟それは我国に執する欲望と本質的に異なるものではない。自身の至る究極的境地を我国とする限り、如来との触れあいはない。「我国の絶対否定において彼国の生を願う」ところにこそ、如来と一つになる境地があるのである。

機法二種の深信は、この事実を如実に示すものであろう。それは法を聞いて自身を知るといふが如き前後関係にあるのではない。そのことは「いづれの行も及びがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし、弥陀の本願まことにおはしまさば……」（歎異抄）と「すみかぞかし」の後に接続詞が無いことでも知られよう。その間が「しかれども」となれば単なる説明に終り、生きた生命はもはや流れることはない。事實は説明する余地を与えぬ厳しさを持っている。したがって「深信に亦二種あり」と言われるが、畢竟それは一念の内景にはかならないのである。即ち「乗彼願力」を信ずる機が「罪悪生死の凡夫」なのであり、その凡夫は「曠劫よりこのかた、常に没し、常に流転して」来た「出離の縁有ること無」き身なのである。

この機の深信こそ宿業の深信である。「くわしくは宿業の自覚の深信である」故に宿業は人間そのものであって、人間におけるいかなる事も全く宿業なのである。

人は人であることを忘れて存在する。自分の目で自分の目が見えないように、我々は人を知ることが出来ない。故に宿業を知ることが出来ない。宿業を本当に知るのは仏のみであって、

人は仏の知らしめた宿業を深信するのである。人は仏の教えなくしては、宿業を知ること、人を知ることが出来ないのである。

以上述べて来た如く、人間は業縁存在として存在するのであるが、この業縁存在は二つの要素に分解出来よう。業繋性と遇縁性とは、それである。しかるにこの二つの要素は決して個別なるものではない。遇縁存在の事実にならずくことの出来ないところに業繋を感じるのである。縁によって身はここに在りながら、心はそれをこぼむ。そこに自己自身が苦しむのである。このような自縄自縛から解放される以外に救済はない。この救済の道として人間は常に聖道というかたちをとって来た。つまり自縛から解放されたいという、期待に生きて来たのである。しかるにこの聖道を成就せしめないものこそ生存の事実であった。「聖道の諸教は行証久しく廃れ」教行信証とは、親鸞の敵しい自己批判にはかならない。かくの如く、人間は自性として救いは無いのである。この宿業の身の事實は、救いの道があるとして来たのである。にもかかわらず「無」と内観された時、かく在る自身の存在に開眼したのが親鸞であった。かくして、「浄土の真宗は証道今盛なり」と言いきった親鸞は、自身を内観の道に燃焼しつくして行ったのである。

註1「仏教における業の思想」上田義文著

2「業の認識と弥陀の救済」源 哲勝著

3「神を開く」曾我量深著

4「歎異抄聴記」曾我量深著