

『歎異抄』の宿業観

—十三章をめぐる—

張 偉

はじめ

『歎異抄』は、親鸞自身の手で書かれたものではなく、親鸞に常につきしたがっていた弟子唯円房が親鸞からじかに聞いたさまざまな話を書き記したものである。『歎異抄』は、親鸞の常常話すところ、考えるところをいきいきと伝えており、親鸞の息遣いと共に動いている言葉を感じられる。親鸞がもっとも他者に伝えようとしたもの、日々親鸞のそばにいて、その声を聞いていた人間の心にもっとも深く残された親鸞の言葉が『歎異抄』によって伝えられているといえよう。喩えて言うならば、一語一語は鐘の音のようである。音は、人々の心を強くうち、常識的な人間心理に揺さぶりをかけ、またその響きは時を越えて長く響いていくと言う感じを与えている。

それに対して、『教行信証』は親鸞の長年の思考の結晶である。親鸞の優れた漢文の教養と正確な仏教知識で書かれた『教行信証』は、一文一文字を厳密に使い分け、その一つ一つに深い意味をこめている。『教行信証』は冷徹な思考が深層のうねりになりながら、深い感激の言葉が灼熱の宗教生命の火花を散らしている。美しい滑らかな漢文で表出される『教行信証』を読むとき、その一行一行に深い悲しみとしみじみとした喜びが行き渡り広がっていくのを感じさせられる。『教行信証』は、本願海に生きている親鸞の深い信心を人々の感覚に染み込ませる力を持っている。私は『教行信証』と出会ってから十一年来『教行信証』を繰り返して読み続けてきた。そのあいだ、そこに引用された原典も、たくさん読んだ。本論では、長年の学びを踏まえ、仏教の基本原則を根拠にし、『教行信証』の言葉を裏付けにしながら『歎異抄』の十三章の宿業の真意を忠実に探って行きたいと思う。

今までの研究によれば、『歎異抄』は異なることを嘆ずる書物である。何に異なるか。何を嘆ずるか。『歎異抄』の序によれば次のようである。

「歎異先師口伝之真信」と、真信に異なる。真（真如・大いなる真実）と信（如来から賜った信心。いずれも人間の計らいのレベルのものではない）は歎異のポイントである。真信に

異なることを嘆くのである。異なることは、具体的に言えば、「从自見之覚悟」「乱他力之宗旨」「自見の覚悟をもって他力の宗旨を乱ること」である。すなわち、他力を基準にして、人間の計らいの不正を歎ずる。

『歎異抄』の十三章は、唯一の親鸞の宿業観をあらわすものとして注目されている。(このほかに親鸞の著作のなかに宿業という言葉もないし、直接宿業を語る文もない)

一 宿業と中道

十三章はじめに次のように述べている。

「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、往生かなうべからずということ。この条本願をうたがう、善悪の宿業をこころえざるなり。」

ここで、1 本願誇り 2 本願誇りへの批判 3 本願誇りを批判するものへの批判という三つの立場があげられている。

1 本願誇り 一口に本願誇りと言っても、具体的な内容を見れば、自ら悪を作り、往生の因にしようとする「自力作悪」と、本願に甘え、附けあがり、本願を楯にし、本願の慈悲に甘えて、悪事を慎むことなく、ほしいままに悪いことをする「作悪無碍」という二種がある。

2 本願誇りへの批判 これは常識的な考え方である。善悪平等に衆生を救う本願があっても、悪を恐れ慎み、できる限り悪いことをしないように努力すべし。悪を恐れ慎むことを知らないもの、如来の本願を大事にしない、悪を恐れ慎まないものは本願誇りというものであるから往生がかなわないものという。浄土教が盛んになったとき、本願の大悲を誤解し、ここに挙げられたような現実には確かにあったようである。法然の七個条起請文にも「弥陀の本願を頼むものは造悪をおそることなかれと、とくことを停止すべきこと」という門弟の中のそういう誤解に対して戒めを促す条目がある。¹⁾ 親鸞の門下にもそういう誤解があるようである。親鸞の「御消息集」に「往生にさはりなければとて、ひがことをこのむべしとはまふしたることさふらわず、かえすがえすこころえすおぼえさふらふ。」²⁾ という言葉にも当時の時代現実が伺える。

3 「本願誇りへの批判」への批判 批判者が本願を疑い、善悪の宿業を心得ないと批判である。以上は次の三つの対立構図になる。

① 本願誇り (作悪無碍・自力作悪) (絶対に本願に帰依する者) — 本願誇りの批判者 (賢善精進・自力作善)

誤

正

以上の正誤関係を逆転して、批判者を批判される場におく。

② 本願誇りの批判者 (賢善精進・自力作善) — 本願誇りの批判者を批判する唯円房

誤

正

以上によれば唯円房が、本願誇りの批判者を賢善精進・自力作善のものとして批判する点については問題はないと思う。ここで、唯円房の立場について考えていくともっと深いところにいけると思う。

香月院深励は、「本願誇りを邪見の本願誇り」と「信心を得たる本願ほこり」に区別し、後者の願誇りを絶対に本願に帰依する、本願に頼るという意味で肯定的に解釈している。香月院の受けとめ方は次のようである。

③ 本願誇り（絶対に本願に帰依する者）——本願誇りの批判者（賢善精進・自力作善）

正

誤

批判される内容である「本願誇り」を「絶対に本願に帰依する者」として定め、批判される方が正しいと、「その人をも本願誇りだとして往生かなうべからずというのは間違いである」という。すなわち、批判されるものの身に焦点を絞り、この人間についての正と誤に、唯円房の立場を選ぶ。批判されるものを正、批判する方を誤の場におき、間違ったと、これまでの正と誤の関係を逆転する。即ち、本願誇りを次元的に高め、高められた時点で唯円房を置き、批判者に対して批判する。ここで唯円房と批判者の高い次元での対立関係が成立する。

曾我量深はそういう香月院の言葉を引用しながら、それを深めて、「人間の小さい計らいで如来の本願を計らっている」、「自分は善も悪も知らないもの」⁹⁾と述べている。

すなわち、唯円房の批判を人間の身ではなく、往生かなうかかなわないかという人間の計らいにすえているといえよう。曾我の言を踏まえてみれば、唯円房は批判者と批判されるもののどっちの立場に立っているのではなく、批判されるものも批判するものも同じように人間のはからいで本願を疑い、善悪の宿業を心得ないものとして批判していると思う。それは次に出てきた親鸞と唯円房との問答の言葉にもはっきり明示されている。唯円房はまず自己の身を親鸞の立場において、「本願誇り」と「本願誇りの批判者」を両極端に揺れ動いている人間の計らいの働きとして同時に批判するのであるが、親鸞の言葉を語り伝えるというところで（その後の唯円房と親鸞の対話の中）、「正」におかれている自己の立場を根底からひっくり返す要素を自己の言葉のそのものの中に用意している。それは本願誇りと本願誇りの批判者を見ている眼差し、本願と宿業という二重のまなざしによるものである。そのまなざしに総ての人間がみられている。人間は誰しもそのまなざしから脱がられない。

この十三章は第三章に照らされてみれば第三章も同じように受け止められる。善人は悪人より往生できるというのが常識的な説である。悪人を他力を頼み奉る悪人ととらえ、悪人は善人より往生できるとするとき、高いレベルの善・悪、正・誤の対立関係が成立する。それよりさらに次元的に高くなるのは、親鸞の人間全体を悪人として捉えるというとらえ

方である。「凡夫はもとより煩惱具足したるゆへにわるきものとおもふべし。」⁽⁴⁾ このようにして第三章の言葉に照らして見ると、本願と宿業という二重のまなざしに見られたのは、人間存在の絶対平等性、悪としての絶対平等性ということである。

こういう親鸞の言葉にうらづけられて、唯円房の歎異は現実性と普遍性という二重性を持って来る。まず時代の現実性である。すべての仏教の教えは、当時の時代の現実の出来事や具体的な人間存在に応じて生じるものなのである。それがなければ、現実の中で生きる教えとは言えまい。しかしそれだけならば、一時一地の教えになり、長く生き続けていくはずはない。すべての人間を同じ悪として捉えることによってこそ、具体的な時代、具体的な出来事、具体的な人間を越えて、もっとも普遍的な意味をもって来るのである。唯円房の歎異は仏教の基本原則から見れば、もっとも普遍的な人間救済の意味を持って来る。それは仏教用語で言えば、中道の立場に立って、人間の計らいの両辺見に対する歎異である。

仏教の中道とは次のようである。仏教によれば、目に見える現象世界の中に、大いなる真実が働いている。即ち世界は現象と大いなる真実という二元的な存在である。それは『教行信証』のなかで、有為法と無為法、世間と超世間、広と略等の関係で表されている。そういう二元的な世界は、「異而不可分一而不可同」、「広略相入」⁽⁵⁾としての存在である。それを如実に一如としてとらえるときはとらえられる世界像は真如・自然(じねん)である。しかし、人間の心は、現象にとらわれ、形のあるものしか見えなくなってしまう。そして、有かさもなければ無と、ものごとを両極端にとらえることになった。有に偏ることを執着、無に偏ることを虚妄という。そういう人間の心を仏教用語で言えば「両辺見に陥る」、妄念にとらわれるということであり、無明という。「無明何義。謂体非明。」⁽⁶⁾これは目に見えるような形としての明がないという意味ではなく、明が体として働いているが、形のあるものしか見えない人間の心が明として働いている体を感じられなくなることを意味するのである。

無明(「悪慧」、また「疑」などともいう)は、「覆蔽疑網」⁽⁷⁾といわれるように人間の心を覆って、真実に出会う障りになる。両辺見に陥った人間には、命の有無に、生と死、財産の有無に貧と富、知識の有無に賢と愚、道徳の有無に善と悪というふうには有無を基にしてさまざまな差別観念が生じてくる。そういう辺見を破り、大いなる真実に目覚めさせるのは、仏教の人間救済の目的である。

二千五百年前に、釈尊は生・老・病・死という人生の問題に直面し、それを解決する道を求めるために、出家して求道の道を歩んでいった。そして釈尊は大いなる真実に目覚め覚者(仏)になり、それを人々に伝えるために、人間救済の道を開いた。その道を仏教用語で中道という。「有」と「無」という両辺見を破り、人間を大いなる真実に目覚めさせる「正念」、「正覚」の「中」である。それは儒教思想の「中庸」と根本的に異なっている。儒教思想の「中庸」の「中」は、人間の智慧によってバランスをとり、物事を両極端にしな

いように保つ、人間の計らいでのものであるが、仏教の中道は、人間の計らいを根底から破るところに実現される絶対の「中」、大いなる真如・他力によって実現される「自然法爾」の「中」である。「随順法相、不乖離法本」⁶⁹の「中」であり、大いなる真実に出会うことによって得られる「中」である。

二 宿業と縁起

宿業観という言葉は【歎異抄】の中で、特に第十三章の中で強く位置づけられている。仏教に見られる人間存在の絶対平等性、本願と宿業のまなざしによってもたらされた悪としての絶対平等性と前に述べたが、宿業だけのまなざしに見られるところに、その絶対平等性が現れるはずもない。宿業のまなざしは、善と悪の差によって人間の六道の中の存在する場を決めるものである。宿業のまなざしこそもっとも差別の色が強いものである。むしろ宿業こそ根深い人間差別の元と言えよう。悪としての人間存在の絶対平等性は、なぜ、宿業によって見られるのか。本願のまなざしがあるのである。本願のまなざしが現れると、宿業もまた見られるものになる。そこに初めて差別の色がなくなり、同じように宿業に操られる衆生の絶対平等性が見えてくる。そして、「如来観知、歴々瞭然(中略)業果法然、衆無錯失。」⁷⁰業も如来のまなざしに収められ、業因業果、業、全部如来の所為である。「業果法然」といわれたように業の因をも業の果をも法はそうさせたのである。

「本願をうたがう、善悪の宿業ころえざるなり」という言葉に表されたように、【歎異抄】の宿業について語るどころに、本願がついていないところがないのである。本願と宿業、それはどういう関係なのか。またそれぞれどういうふうに衆生に働いているのか。このところは、【歎異抄】においてのさまざまな謎を解く結び目になっている。いままでの研究はこのところに焦点を搾っているようである。これが解ければ、たくさんの疑問が解けていくと思える。たとえば、宿業観は暗い、消極的な宿命観をもたらしがちであるが、その宿業観がなぜそれほど親鸞によって強調されるのか。すなわち、この如来と衆生の間になぜ宿業のまなざしを入れなければならないのかという問題である。

今まで、諸先学はこの問題を解明するために心血を尽くし、努力されてきたようである。たくさんの説の中、理解の踏み台になる廣瀬杲と曾我量深の教えをあげてみよう。廣瀬杲は、「人間の目で見ると宿業観は暗い。」⁷¹と述べている。すなわち、宿業は人間のまなざしで捉えようとするとは実体化されることになる。そのとおりだと思う。そこに仏典の根拠もある。釈尊が菩提樹の下に一週間座り、大いなる真実に出会うことによって悟りを開き、如来になった。悟った内容は、最初、三明として表された。三明の一つは、すなわち宿命明(宿業明)である。(それは、後四諦と十二因縁として理論化された。)すなわち、如来

として悟りを開くことによって初めて宿業を知る。逆に言えば、悟りを得ていない人間、無明になった、形のあるものしか見えない人間は宿業を知るはずもない。知ったかのように思っても、それは人間の計らいのレベルに引きずり下ろされたものになり、実体化するものである。

曾我量深は次のように述べている。「宿業の内に我等は如来に出会ひ、また宿業を通して仏は衆生にくる。宿業の内に於て如来と衆生がある。」⁽¹¹⁾ 宿業の中にこそ、私たちと本願と出会う場がある。如来の不思議はわれらの宿業を通して感じさせられる。宿業を通さなければ、本願の不思議を知ることはできない。これも私たちが親鸞の宿業観を理解するうえでの重要な足がかりだと思う。『教行信証』に引用された善導の二種深信についての言葉もそれを裏付けている。⁽¹²⁾ 信は如来より賜った信心である。衆生の身にいただいた信の中に、宿業と如来とつながり、またこの信の中に、衆生と宿業、衆生と如来とつながる。

仏教の基本原理にもっとも導いてくれる教えは、『教行信証』の中での親鸞の次の言葉である。

「弘誓強縁多生叵値」「遠慶宿縁」(注 宿は、仏教用語として、過去世を意味する。)⁽¹³⁾

弘誓と宿業は縁によって重なっている。また、「値う」と「慶ぶ」の主体によって、衆生は如来、そして宿業とつながってくる。「縁」は一字千鈞であり一字で仏教の宿業観のエキスを捕らえていると思う。この親鸞の教えを手がかりにして仏教の宿業観の基本的な知識と原理を元にして、『歎異抄』が伝えてきた親鸞の宿業観の真意を探っていききたいと思う。

業はある行動が起こった後、残された未来の行動に影響を与える潜在力を意味する。宿業は過去世に残された、現在世に影響を与える業である。人間が業に操られると六道に落ち、六道をめぐる輪廻転生を続ける。いわゆる生死流転はそれを意味している。業に善業と悪業があり、善業は人間を三善道にいかせ、悪業は人間を三悪道にいかせる。善業も悪業も自我執着心の働きによって生じる業であるので、汚染業といい、人間が向かわせられる善道も悪道も六道の中の存在であり、業に操られる穢土的存在であり、生死流転という生から身を抜き出すことはできない。それに対して如来の働きによって生じる業を清浄業という。それは人間を浄土にいかせる。人間に真の解脱を与える。(浄業——清浄なる業。如来の働きによって生じる業。浄土とは清浄業に感応される国土である。)

仏教以前に流布していた宿業観においては、業は人間の計らいを超えて、固定不変な因果応報をもって、人々の運命を操る。それは固定不変な因果応報を強調し、消極的な宿業観をもたらす。それに対して仏教の宿業観は縁起を強調し、変化する可能性をもたらす。

仏教は今までの宿業観を説きながら、その宿業観そのものの中にすえられた消極的な宿命観をひっくり返すきっかけを用意している。そのきっかけは、即ち縁起である。

物事は縁によって生じ、また縁によって転換し、消滅していくという説である。

縁起を中軸にした仏教の宿業観は、重層的な人間救済の機能をもって働いている。仏教の宿業観は、六道のイメージ、地獄の極苦、宿業の恐ろしさを語るが、縁起によれば、そのすべては、非有非無である（有でもない無でもない）。非有とは、有形のものとして、こだわっていけないものである。非無とは、無視してはいけないという意味である。すなわち、隠頭二意があり、有形のものとして語られるのは、顕意である。その顕意は、縁起によって、裏に据えられる隠意にひっくり返される。したがって、仏教の宿業観が人々の人生感覚に与えるのは、具体的なものへの恐怖より、生死流転する生の底無し闇への実感である。

仏教の宿業観はそれ以前の宿業観と質的に転換するところに消極的な宿命観の要素を切り捨てた。切り捨てるべきものを切り捨てずに従来のままに受け止めたために、『歎異抄』の宿業観の解釈が藪に入ってしまうようである。今までの常識的な業についての受けとめ方に、業を悪いもの、衆生側のもの捉えているのは大きな誤解があると思われる。

縁起思想は、宿業観を通して、人生のすべてを救済の機縁に結び、救済への通路を開いている。「業因業生業因業滅」⁽⁴⁴⁾ 業は業によって生じ、業によって滅し、また業そのものによって転じられていく。「業因」、「業果」、「業縁」等の言葉に見られるように、業そのものは因であり、果であり、また縁である。業は縁でありながら、業そのものも縁によって生じ、縁によって滅し、また縁よって転じられていくのである。

縁起によれば、人生のすべては縁である。執着心は煩惱の根源でありながら、それも救済される縁である。「一切無明煩惱等結悉是仏性」⁽⁴⁵⁾ 「如人乗馬亦愛亦策。(中略) 愛故受生厭故観行」⁽⁴⁶⁾ 人が馬に乗るときは、愛しながら鞭打つ。人生を愛着すればこそ、それを自己のものとして受け入れようとする、厭いを生じ、最もよいものを求めるために仏道に励む。「高原陸地不生蓮華、卑湿汚泥乃生蓮華。是喻凡夫在煩惱泥中、為菩薩開導能生仏正覺華。」⁽⁴⁷⁾ 罪悪煩惱の泥沼にもがいているからこそ、蓮の花を咲かせる可能性がある。

仏教の宿業観は、縁起によって消極的な宿命観を切り捨て、仏教以前の宿業観に質的な転換をもたらした。

親鸞の他力の救済が、仏教の宿業観を空間的・時間的背景にして展開されたことは、親鸞の言葉の背景を探っていけば、異議のないことだと思う。『教行信証』にも「業」という言葉をたくさん使われるし、「業因」、「業縁」、「業果」、「業系」等の言葉も表れる。ところが、親鸞の著作の中で、引用文にも、自身の言葉にも、六道の具体的なイメージ、宿業の恐ろしさを表す言葉は、ほとんどない。親鸞の著作のなかの業の言葉は、罪悪煩惱の根深さ、救済の機縁の有りがたさ、仏力の不思議さを強調するのに使われている。宿業のとらえ方に於いては、隠頭という二重性を持っている仏教の宿業観の中の顕意が希薄化され、隠意がより明らかにされていると考えられる。

宿業観に根源的な質的な転換をもたらすところにもっとも肝心な言葉がある。それは清

浄業という言葉である。この言葉の最初の出所は『観無量寿経』である。

「汝当繫念諦観彼国浄業成者。我今為汝、広説衆譬、亦令未来世一切凡夫欲修清浄業者、得生西方極楽浄土。欲生彼国者、当修三福。(中略)如此三事、名為浄業。」

「如来今者、為未来世一切衆生為煩惱賊之所害者、説清浄業。⁽¹⁸⁾」

清浄業について隠・顕という二元的な意味を語っていることから、従来浄業は如来のものか衆生のものかと、受け止め方が二つに分かれている。すなわち、浄業は所観(観されるもの・如来)にあるか、それとも能観(観ずるもの・衆生)にあるかということである。それに「此三事(修三福)名為浄業」と断言していることで、「浄業は能観にある」という捕らえ方が圧倒的に多かった。善導こそ「浄業は能観にある」とは方便であると釈尊の真意をとらえた。⁽¹⁹⁾

親鸞は『教行信証』の「化身土」巻に『観無量寿経』の隠・顕二意を明らかにし、浄業は阿弥陀如来のものだと断言した。⁽²⁰⁾ それによって、浄業の能源を明らかにした。『教行信証』の中で、親鸞は「清浄」の「浄」を意図的に如来のものとして使っているようである。たとえば、「二河白道」のなかで、浄土の道である「白道」を「選択摂取之白業」としてとらえ、「浄」を如来のものを現す「白」としてつかっている。⁽²¹⁾

『大無量寿経』を引用する際に、「如明浄鏡影暢表裏」⁽²²⁾ という文を「如明鏡浄影暢表裏」⁽²³⁾ に書き返す。すなわち、「浄鏡」を「浄影」という連体修飾語のあとの修飾された内容を置き換える。そこに、いっそう親鸞の「浄」という言葉へのこだわりが伺えると思う。(「浄鏡」の浄は常識的なきれいさを表すことに対して、「浄影」の浄は世間と次元的に異なる如来のレベルのことを表す。)

浄業、この言葉の介入によって、業は新しい深い源を得て芯から色を変えた。業は業のままにその働きが転換させられ、衆生への束縛力が解かれた。衆生を穢土に引きずり込む力が衆生を浄土へ導く力に転じられた。衆生は宿業が内在するままに、業の操りから解放されたのである。宿業さえ転じさせられるところに、いっそう本願の不思議な「転悪成徳正智」⁽²⁴⁾ を感じさせられる。

本願の不思議ということについて、『歎異抄』の歎異について、従来の解釈、異なりを嘆くという受けとめ方のほかにもう一つの読み方が可能だと思う。私見ではあるが、歎異を不思議を感嘆するのととらえる読み方である。その理由は次の三つある。一は漢文では嘆くのを表す漢字と、賛嘆、感嘆することを表す漢字を「嘆」と「歎」に使い分けている。「嘆」は口でため息を漏らすのを表すのに対して、「歎」の「欠」は気持ちのよい表情を表している。例えば「歎」、「欣」。表情を表す漢字の象形文字は顔の形に由来する。たとえば、「苦」「哭」「瞋」などがそれにあたる。二は「異」は確かに異なりを表すが、それは自己を超えるものを表す文字である。雛形は、両手で高く上げるイメージを表す。三は『歎異抄』の序の漢文もそうした受け止め方をしているように読めることである。「先師の口伝

の不思議さを感嘆する」と、『歎異抄』の全体の内容を見ても、他者への非難より、本願の不思議さに重さを感じられる。

これは、私が『歎異抄』や『教行信証』を読んでその中で感じ取ったことである。このように受け止めるならば、『歎異抄』は時代や具体的な出来事を越えて、もっと普遍的な意味を持つのではないかと思う。

三 宿業と三帰依

「宿業と三帰依」について『歎異抄』の「うみかわに、あみをひき、つりをして、世をわたるものも、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も、あきないをもし、田畠つくりてすぐるひとも、ただおなじことなり。」という文を手がかりにして、追求してみたいと思う。

この文に挙げられた例は、世間で差別された身分の低いもので、こうした民衆を愛する親鸞の姿勢と解釈するものもあるようである。親鸞が民衆の立場に立っていることは間違いではないが、そこにとどまると世間的な上下関係や善悪対立を越えられない。その裏には民衆と支配権力の二元対立が意識されている。親鸞の立場は、仏教の普遍的な人間存在、人間救済の立場だと思う。「沽はよろづのものをうりかふものなり、これはあき人なり。(中略) みないし、かはら、つぶてのごとくなるわれらなり。」⁽²⁵⁾ ここでの「あきひと」、「下類」とは、常識的な社会身分制のなかの人間の中で的一部分を意味するのではなく、(注「よろづ」、万である。) 万法一如の万、「如」に対して「有」を、超世間に対して世間を、如来に対して衆生を意味する。大いなる真実を一如といい、それに対して、すべての現象を万法という。「よろづのいきたるもの」は、世間に生きているすべての命を意味する。そして「——われらなり」といわれたようにその中に自分自身も含まれている。したがって、この「同じ」は、先に述べた人間の絶対平等性のまなざしである。悪として存在の絶対平等性と救済される絶対平等性という二重の平等性である。仏教の宿業観にはそういう根拠がある。それは次の二つ面で説かれている。一つは人間になる条件である。⁽¹⁶⁾

「一者不殺。二者不盜。三者不邪姪。四者不妄語。五者不綺語。六者不兩舌。七者不惡逕口。八者不貪。九者不瞋。十者不邪見。於十善業。缺漏不全。以是十業。得人趣報。」(26 【大藏經】第一卷 893「仏为首迦長老説業報差別經」)

經典に拠れば、人道に生きる人は十戒を貫いて守りながら、十善を果たせずに、中途半端にしているところに、転生するものである。この人になる条件はいい加減のようであるが、実は人間の身になっている私たちにとっては満たすことが不可能なのである。この人生の日々に十戒を犯して一つも守れないのが、私たちの存在する現実である。ここには隠・

頭二意の仏教の教えの特徴が伺える。普通、戒律を定めるのは、対象を制約するためなので、対象とする者が実行できる程度で定めるはずである。その時点でたと、対象になるものとならないもの、且つ又実行できるものとできないものという選別或いは差別がある。しかし仏教が定めたこの人間になる条件は、実は人間であれば誰であれ、力を尽くしても満たすことができないものなのである。そこに人間の悪としての存在の絶対平等性がおのずから現れてくる。このように見れば、生死流転といえども、今人間界で生きている私たちにとって、人間の身を得ることは二度とありえない。その不可能性によって得られる悪としての平等性である。

その二は、地獄の条件がもたらしているものである。そうした人間の今生の後の行方はどこか。

「一者身行重悪業。二者口行重悪業。三者意行重悪業。四者起於断見。五者起於常見（筆者注 断見と常見は、非常非無常という仏教の中道に反して、常と無常の両極端に執着することである。）六者起無因見（万有諸法は原因なくして生ずると主張し、執着する）。七者起無作見（仏教の自然の無造作を極端的に強調し、造作を空無として否定する）。八者起於無見（空無に執着する）。九者起於辺見。十者不知報恩。」⁽²⁷⁾

という地獄に行く条件がここに用意されている。そういう宿業の条件でいえば、地獄こそ私たちの来世の唯一の行き場である。逃れられる場もなく、人間であれば逃れることのできるものはいない。生死流転する人生が終わらない限り、地獄に行くことは、免れないことである。（筆者注 人間になる業報について、総報と別報の説がある。六道の中で人間道に行くことは総報による。人間道の中での貴賤、賢愚、美醜等は、別報によることである。別報は人間の差別の眼差しに応じて説かれる方便である。）

「いずれの行も及び難き身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」という『歎異抄』の言葉は、以上のような仏教の宿業観によって裏づけられていると思われる。「一失人身万劫不復」⁽²⁸⁾「弘誓強縁多生巨値、（中略）此迴覆蔽迷網、更復逕歴曠劫。」⁽²⁹⁾すなわち、「曠（空・絶）劫（時間単位、刹那に対して数え切れない大時）」というように時間が絶しない限り、「無有出離之縁」⁽³⁰⁾六道の中をめぐるほかにない。六道といっても、地獄に生きるほかにない。

人間存在の立場に立ち、人間としての限界を思い知り、絶望のどん底に落とされ、もはや道は絶した。悪としてしか存在しない自己に深くうなずき、地獄のほかに自己の住む場がないと思い知り、なすすべもないとき、如来の慈悲のまなざしは人間の尊い可能性を見逃してはいない。罪悪の泥土重く深く埋もれ、人間のまなざしは見えない、しかしながら、人間しか持ち得ない救済される可能性を見逃していないのである。

それは、宿業観の眼差しに見られる六道の中での次のような人間の特徴にうかがえる。

「欲有所作皆先思惟秤量觀察。便於種々工巧業處而得善巧。以能用意思惟觀察所作事故名末奴沙（人の別名）。（中略）多驕慢故名人。以五趣中驕慢多者無如人故。（中略）能寂靜意故名人。以五趣中能寂靜意無如人者。（中略）人有三事勝於諸天。一勇猛。二憶念。三梵行。勇猛者。謂不見當果而能修諸苦行。憶念者。謂能憶念久時所作。諸說等事分明了了。梵行者。謂能初種順解脫分順決択等殊勝善根。及能受持別解脫戒。由此因緣故名人趣。」^{(31) (32)}

經典にはさまざまな人の特徴があげられている。その中にもっとも救済の縁を結ぶのは、罪悪・煩惱、そして慙愧である。六道の中で人間こそ自身の存在を罪悪として受けとめられ、またそれを煩惱として感じとり、更に慙愧に転じさせられる可能性を持っている者である。「無慙愧は名づけて人とせず名づけて畜生とす。」^{(33) (34)} これは比喻ではなく、六道の中での畜生と比べて見える人間の特徴としていったのである。

「逆謗闍提恒沙無明の川水を転じて、本願大悲智慧真實恒沙万徳の大宝海水となる。」
「煩惱の氷解けて功徳の水となる。」⁽³⁵⁾

「悪を転じて徳をなす。」⁽³⁶⁾

「かならず煩惱のこおりとけ すなわち菩提のみずとなる」⁽³⁷⁾

人間こそ、「本願大悲智慧真實恒沙万徳の大宝海水」に転じられる「無明の川水」、「功徳の水」に転じられる「煩惱の氷」、転じられ「徳をなす」「悪」、溶けて「菩提の水」となる「煩惱の氷」としての存在である。転じさせられるのは仏縁である。

真如から来生する如来は、人間界にしか来生しない。六道の中では人間道しか宿業の操りから出られる出口はない。言い換えれば人間界にこそ、釈迦如来が身をもって涅槃界への道を開いた。如来は罪悪深重煩惱具足でありながらもっとも救済すべきである人間に救済の機縁を恵むのである。「世雄悲正欲恵逆謗闍提」⁽³⁸⁾

人間界に受生することは、六道の迷いを脱し、永遠の生を得る唯一のチャンスなのである。人間の身になることは、ありがたい救済の機縁に恵まれることである。人身を受けることは、（此岸から彼岸へと）度するありがたい機縁である。それにこの機縁は一回だけの機会なのである。

この人生こそ、永遠に終わらない人生の道を定めなければならない課題が「後生一大事」（蓮如語）として課されているのである。この人生をいい加減に過ごしてはいけない理由もここにあると思う。

ありがたい機縁、一回限りの機会はこの人生に恵まれた。「この身今生において度ずんば、さらにいずれの生においてこの身を度せん。」この人生こそ、宿業に縛られ、生死流転する此岸から、解脱の彼岸への道をたどる唯一のチャンスである。その道を求める人間にはまず三帰依の道が用意されている。仏教の宿業観は、衆生の恐ろしい宿業の闇への恐怖を、宿業の操りから脱出する願いに転じさせ、さらに脱出道である三帰依を与える。

三帰依の道は、大いなる真實への道、また私たちが歩くことができるような道である。

仏教の人間救済において三帰依の意味について、親鸞は、「一切衆生怖畏生死故求三帰。以三帰故則知仏性決定涅槃。」⁽³⁹⁾と『涅槃経』の言葉を持って示している。ここに帰依する側と帰依される側の二元性が語られている。帰依する側である衆生はまず生死を怖畏する故に三帰を求める。それは衆生の願い(人間の計らい・世間・形のあるもの)。しかしそれをもってのゆえに仏性・決定・涅槃(大いなる真実・他力・如来・超世間・無形)になる。そして、帰依される側としての仏・法・僧も同じように衆生の願いに求められる対象の一面(人間の計らい・世間・形のあるもの)と仏性・決定・涅槃(大いなる真実・他力如来の知恵・超世間・無形)という一面を持っている。即ち、三帰依の道は仏教の宿業観と同じように、方便と真実という二次元的な人間救済の道が用意され、人間救済の法として働くとき、有為法と無意法と、二次元の世界の働きを持っているはずである。

三帰依の道は、宿業の操りから解放され、もっとよい人生を求める衆生の願望に応じて与えられた道である。それは私たちの実人生の中に見える道、自己の足で歩かなければならない道である。また、それは仏縁であり、宿業を縁にして、衆生を仏道・涅槃道に導く道である。

人身受け難し、いますでにうく。仏法聞き難し、いますでに聞く。この身今生において度ずんば、さらにいずれの生においてこの身を度せん。大衆もるともに、至心に三宝帰依し奉るべし。

自ら仏に帰依したてまつる。まさに願わくは衆生とともに、大道を体解して、無上意を發さん。

自ら法に帰依したてまつる。まさに願わくは衆生とともに、深く経蔵に入りて、智慧海のごとくならん。

自ら僧に帰依したてまつる。まさに願わくは衆生とともに、大衆を統理して、一切無碍ならん。

聖典の扉に書かれたこの三帰依の文は、よく三帰依は仏教の救済における意味を表わしている。それは大いなる真実と出会う道であり、また私たちが両足を踏みしめて立ち、実人生の感覚を以て歩むことができそうな道である。ところが、「易往而無人」⁽⁴⁰⁾。本当の道を見れば、そこに自己の足で歩いている者は一人もいない。なぜか。「其国不逆転、自然之所牽」⁽⁴⁰⁾。その国は人間の計らいでいけるのではなく、自然に引かれていくところだという。自我の計らいを働かせている人間の本質的な虚仮によって、三帰依の道は常に人間の打算に方向を変えられている。人間はそれぞれ自己の思い込みによって道を定め、違う道を歩いている。道が捻じ曲げられ、真の行方が塞がれ見えなくなる。「大道を体解して、無上意を發さん。」「衆生とともに、深く経蔵に入りて、智慧海のごとくならん。」「衆

生とともに、大衆を統理して、一切無碍ならん。」と願って実行する時、最も思い知らされたのは、自己の足ではなかなか真の帰依すべき処・真実の彼岸に到達できない遥遥たる道なのである。

その理由について、『涅槃経』に次の言葉が語っている。

「譬如因樹則有樹影。如来亦爾。有常法故有帰依。非は無常。若言如来是无常者。如来則非諸天世人帰依処。(中略) 譬如闇中有樹無影。(中略) 汝不应言有樹無影。但非肉眼之所見。(中略) 如来亦爾。其性常住不變異。無智慧眼不能得見。如彼闇中無見樹影。」⁽⁴³⁾

衆生の自力の三帰依を、闇の中の樹とその影を見ることに喩えている。闇の中の樹の影は、肉眼では見えない。「名一義異者、仏常法常僧常。」⁽⁴²⁾ 帰依する対象である「仏・法・僧」は無常・世間的な一面を持ちながら、常・超世間的な一面をも持っているはずであるが、衆生の目には、常・超世間的な一面が見えない。そういう人間の計らいのところ止まれば、真の帰依すべき処・真実の彼岸に到達できない。でもだからといって三帰依の道が無用だとは言えない。『涅槃経』の原文は、次のようである。

「一切衆生怖畏生死故求三帰。以三帰故則知仏性決定涅槃。譬如群鹿怖畏獵師。既得免離若得一跳。一跳則喩一帰。如是三跳則喩三帰。以三跳故得受安樂。」⁽⁴³⁾

釈尊は、三帰依を求める衆生のことを、獵師を怖がる鹿の三跳びに喩えている。一跳びを一帰依に喩える。三回跳び、安樂を得られる。獵師に喩えられる四魔は、罪惡煩惱などの人間存在が持っているものである。三跳びとは、外の危険から逃げるのではなく、今までみえなかった自身存在、罪惡煩惱として存在する生の現実を三帰依の仏縁により如実のままに見る立脚地を得られ、立脚地が次元的に高められることにより、真の救済(仏性決定涅槃)を得られることを意味しているのである。「知真実法身、則起真実帰依也。」⁽⁴⁴⁾ 樹と影が同時に見えるのは、光によるが如く、「仏・法・僧」の常・超世間的な一面が見えるのは、他力の光によるほかない。三帰依の道の方向を真実の彼岸に行くように保障してくださるのは、ご存知の二河白道に現された如く釈尊の慈悲であり、阿弥陀如来の智慧である。

四 宿業と他力の救済

次は【歎異抄】の十三章の「ひとへに賢善精進の相をほかにしめして、うちに虚仮をいだけのものか」という言葉を手がかりにして、宿業と他力の救済について追求していきたいと思う。

この文の前に「なんなんのこしたらんものをば、道場へいるべからず」と、何か悪いことをしたものは念仏の道場に入ってはならないという具体的な例をあげたので、この文を挙げられた具体的な現象に対する批判として受け止めるのもあるようである。しかし、この文は親鸞においては人間の本質を表す意味合いとして受け止められていると思う。その根拠は『教行信証』にある。

「外に賢善精進之相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端、悪性侵め難し、事、蛇蠍に同じ」(45頁)

これは引用された善導の『観無量寿経』の「誠」という言葉についての解釈である。原文は次のようである。

「不得外現賢善精進之相内懐虚仮貪瞋邪偽奸詐百端悪性難侵事同蛇蠍」

漢文では「不得」は禁止の意味合いである。原文は句点と読点をつけていないので、句点と読点のつけ方によって次の三つの意味合いに受け止められる。

- 1 不得外現賢善精進之相内懐虚仮貪瞋邪偽奸詐百端悪性難侵事同蛇蠍。(外に賢善精進之相を現じ、内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端、悪性侵め難し、事、蛇蠍に同じようにすることを得ざれ) 読点をつけずに、最後まで読む。「得ざれ」は、文の最後に置き、全部の内容を禁止の範囲に納める。
- 2 不得外現賢善精進之相内懐虚仮。貪瞋邪偽奸詐百端悪性難侵事同蛇蠍。(外に賢善精進之相を現じ、内に虚仮を懐くことを得ざれ、貪瞋邪偽、奸詐百端、悪性侵め難し、事、蛇蠍に同じ)「得ざれ」は「虚仮」の後ろに出る。外現賢善精進之相内懐虚仮という表と裏は一致しないことを禁止する。
- 3 不得外現賢善精進之相。内懐虚仮貪瞋邪偽奸詐百端悪性難侵事同蛇蠍。(外現賢善精進之相「外に賢善精進之相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端、悪性侵め難し、事、蛇蠍に同じ」「得ざれ」は「外現賢善精進之相」の後に置く。

3は、親鸞のつけ方である。「外現賢善精進之相」だけが禁止範囲に納められ、後ろの文意は人間についての断言になる。

前の二つの受け止め方には、次の特徴がある。

- 1 人間の計らいの働きが要求されている。禁止されたことは人間の努力が可能であることが前提になっている。
- 2 禁止される範囲以外の人間がいるというニュアンスが含まれている。そうしたら、守れるものと守れないものの差別、善悪の差別が免れない。すなわち、差別のままざしが言葉そのものの中に潜んでいる。

親鸞の受け止め方によれば、以上の二つは除かれる。虚仮、悪としての人間存在を断言した。虚仮、悪になすすべもない人間存在である。もはや人間の計らいが働く余地はない。人間の働きが無効である。また、除外されるものは一人もいない。人間であれば誰も例外なく、収められている。言葉の内容の範囲以外には、もはや人間が存在する場はない。人間に要求されたのは、ごまかさずに自身の悪としての存在を直視することだけである。

このとらえかたについて『唯信鈔文意』に次のように解釈している。

「不得外現賢善精進之相」といふは、浄土をねがふひとは、あらはにこしこきすがた、善

人のかたちをふるまはざれ、精進なるすがたをしめすことなかれとなり。そのゆえは、「内懐虚仮」なればなりと。内はうちといふ、こころのうちに、煩惱を具せるゆえに虚なり、仮なり。(中略) いまこのよを如来のみにて末法悪世とさだめたまへあるゆへは、一切有情まことのこころなくして」⁽⁴⁶⁾

煩惱具足であるのが人間であれば、虚であり、仮である。特に末法においてその特徴はいつそう現れている。

『歎異抄』によって伝えられている親鸞の言葉を、このように親鸞の著作の言葉を裏付けとして受け入れるならば、そのなかの親鸞のまなざしは、具体的な対象、個別な人間を見るだけではなく、人間存在の本質を見つめているまなざしのはずである。そのまなざしに人間差別の色はなく、鋭く人間の本質的な悪をみつめている。悪としての絶対平等性を見るまなざしである。それはまた、親鸞の一貫した自分自身をも含んだ人間のとらえ方である。

そこにはじめて絶対他力、絶対平等の人間救済の道の出発点が現れてくる。

次はまた他力について『歎異抄』の言葉の真意を探りながら追求してみよう。

「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あらすればこそ他力こてはそうらえ。」

ここで宿業と本願を信じるという他力の二面性を語っている。本願をたのむのは念仏であることは問題はないと思う。唯円房に伝えているのは音読なので、たのむと、普通は「頼む」(力を貸してもらえる)という意味合いになる。親鸞の著作の中の「たのむ」は「憑む」である。「馬が走るの早い」という語源から、身を任せるという意味になる。業報にさしまかせるとはなになのか。ここは、業の質的な転換という前提がなければ、運命的な宿業に任せる意味合いになる。そうしたら、業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのむことは、まず消極的な宿命論に任せ、そして本願にたのむことになる。

これについて曾我量深の次のように受け止め方は重要な示唆を示している。

「すべてを与えられた業報にさし任せ随順して、それに逆らわず分別をしない。その業報に悩まされているものを哀れまれ、其れを正機としての如来の本願。」⁽⁴⁷⁾

随順するのは業報である。それを救済の機にするのは本願であるとのことである。衆生は業報にさし任せ随順して、其れに逆らわず分別をしないことである。これをふまえて、考えを深めていく。業報は与えられたものである。その与える主体は何なのか。すなわち業報の源はどこか。それについて『教行信証』は曇鸞の言葉を引用して次のように述べている。「身業・口業・意業・智業・方便智業、随順法門(中略)此五種業和合、則是随順往生浄土法門自在業成就。」(48『真宗聖教全書』117・296頁)往生浄土の法門(注 菩提門。慈悲、智慧、方便。如来の教えは法という。衆生を真実に導くに通るところを門という。)に随順する、業そのものは法門に随順するのである。ここで業報の源が明らかになる。これによれば、業報は如来に随順する。私たちが業報に随順する。随順する業報は如来の慈

悲、智慧、方便に随順するものである。それはすなわ本願に随順することである。前に引用された法性に随順して、法の本に乖かないとのことである(49頁)随順は、南無であり、「南無」は随順である。この『歎異抄』の文が主張することは、明瞭である。念仏である。二種深信、機の深信と法の深信の立場に立ち、念仏を語っている。ただの念仏である。これこそ親鸞に主張される他力だと伝えている。

ここにおいて『歎異抄』の中での宿業と念仏の関係もさらに明らかになってくる。すなわち宿業は信心念仏の中の二種深信(機の深信と法の深信)の機の深信である。「決定深信自身現是罪惡生死凡夫、眩劫已來、常没常流轉無有出離之縁。」「決定深信彼阿弥陀仏四十八願攝受衆生、無疑無慮乘彼願力、定得往生。」⁽⁵⁰⁾という善導の言葉に顕されたように、宿業の自覚はすなわち機の深信である。機の深信も法の深信も如来から賜ったものである。

仏教の宿業観は、仏教の人生と人間存在の基本的なとらえ方にもなり、また仏教の人間救済の前提にもなるものである。ところが、人間心理への深い配慮がこめられている、多元的な人間救済の考えがこめられた宿業観は、無明になった人間に働いてくるとき、無明のままにとらえられることになる。真実を見失い、形の有るものだけに目をとられる人間は、有と無という両極端に、物事を捉えることしかできないので、宿業も両極端に取ることになる。有にこだわるとき、宿業は固定不変なものになり、逃れられない業の束縛になる。無にこだわるとき、宿業は無い物だと思い、宿業から人間を救い出す仏教も無意味なものとする。結局、人間を闇から救い出すように働くべき仏教の宿業観そのものも、闇の中に引きずり込まれてしまう。

「譬如有病須服藥可治。若藥復為病則不可治。如火從薪出以水可滅。若從水生為用何治。」⁽⁵¹⁾ 藥を以って、病を治すが、藥そのものから病を生じる。復水を持って火を消すが、水そのからも火を生じるということである。そして時代の移り変わりに従い、宿業はもはや時代遅れのものになった。今になって宿業そのものについての解釈も難しくなる。そして、いかなる時間と空間の変化にも耐えうる力を持っている、仏法の宝蔵の中の宝が人間に用意された。

【大無量寿經】で次のように述べられている。

「吾去世後、經道漸滅、人民諂偽、復為衆惡。五燒五痛、還如前法。久後轉劇。不可悉說。我但為汝、略說之耳。仏語弥勒。汝等各善思之。転相教誡。(中略) 當來之世、經道漸滅。我以慈悲哀愍、特留此經、止住百歲。其有衆生、值斯經者、隨意所願、皆可得度。」⁽⁵²⁾

釈尊は自分がこの世を去ってから人間の計らい、辺見が盛んになり、改めて人間を捉え、大いなる真実を伝えにくくなることを予見した。そこで念仏は【大無量寿經】の中に深く、重く、大切に残された。深くとは顕在の形ではなく、重層的な言葉に埋め込んだ形で、重

くとは裸の形ではなく、たくさんの言葉に包んでいるのである。大切にとは『大無量寿経』という「此経」の中に丁寧に納め、残した。大切さを感じさせるが、念仏についての説明は『大無量寿経』の中にしていない。『大無量寿経』に深くすえられた真意は、『観無量寿経』によって「隠顕二意」により、また『阿弥陀経』によって示されている。たとえていうならば、お土産をあげるとき、何もいわずにただ丁寧に包装し、丁寧に手渡す。大事さを感じさせる。そして、二冊の説明書をつけている。また、「百歳までに」という時間の締め切りもある。(注 百歳について 末法時代の末期に人の寿命は八万歳から百歳までに減る。釈尊はちょうどその時期に人間界に來生する。ここでの「百歳」とは、人の寿命が百歳である末法時代の末期に生きる一人一人の人の一生を意味する。)私たちの百年の人生の中に、貴重な仏縁に恵まれる機会が用意されている。言い換えれば、この百年の人生こそ、その貴重な機縁に出会うチャンスである。締め切りを過ぎると、もはやチャンスを失ってしまう。「弘誓強縁多生巨値」⁽⁵³⁾

そして、いかなる人間の無明をも破る「無明闇を破る」慧日として、いかなる人間の力もねじ曲げられない「最勝の直道」⁽⁵⁴⁾として、すべての功德の中の「功德の宝」(54頁)として、すべての縁の中の最も強力な縁である「弘誓の強縁」(「増上縁」とも言う。対象に応じて増長する力をもっている)として、宝の中の宝の「法宝」である念仏は、釈尊によって、深く、重く『大無量寿経』の中に据えられ、伝え続けられ、時間と空間の限界を超えた「弘誓の強縁」として働きつづけている。包みを開け内実の貴重さを2千5百年来の念仏伝統によって明らかにし、親鸞はその傳承を七高僧の教えに次のようにくみ上げている。

「憶念弥陀本願 自然即時入必定」(龍樹)

「歸命無碍光如来 依修多羅顯真實」(天親)

「報土因果顯誓願 往還回向由他力」(曇鸞)

「万善自力貶勤修 円満徳号勸専修」(道綽)

「光明名号顯因縁 開入本願大智海」(善導)

「報化二土正弁立 極重惡人唯稱仏」(源信)

「真宗教証興片州 選択本願弘惡世」(法然)

この「正信念仏偈」の言葉は、七高僧によってくみ上げられた『大無量寿経』の内実であると同時に、親鸞が釈尊の真意を源にしてくみ上げられた念仏の伝統ともいえるであろう。

「夫顯真實教者、『大無量寿経』是也。斯經題大意者、弥陀超徳發於弘願、広開法藏、致哀凡小選施功德之宝。釈迦出興於世、光闡道教、欲拯群萌惠以真實之利。」⁽⁵⁵⁾(念仏)「通正・像・末法之機。」⁽⁵⁶⁾ その強縁は、煩惱の業因を仏性へと転じられ、またそれを仏果として成熟される。即ち、「煩惱海」を「本願海」へ、「煩惱の氷」を「功德の水」へ、「悪」を「徳」へと転じさせる。

念仏と宿業の関係については、次のようである。

「門門不同八万四、為滅無明果業因、即是弥陀号、一声称念罪皆除。微塵故業随智滅、不覺轉入真如門。得免娑婆長劫難、特蒙知識积迦恩、種々思量巧方便、選得弥陀仏弘誓門。」⁽⁵⁷⁾

「於念念中除八十億劫生死之罪」⁽⁵⁸⁾

念仏と三帰依の關係については次のようである。

「名号者は万徳之所帰也。」⁽⁵⁹⁾

「南無阿弥陀仏」には三帰依の功德とあらゆる功德の眞実の利益をすべて含んでいる。

三帰依は念仏によって、「仏性決定涅槃」を知るその轉換するところに、高次的な人間救済の道になる。

名号は、大いなる慈悲・智慧・力の働きとして、人間の計らいを超えて、人々の心身に響き続き、信心を生じさせ、人々に眞実に目ざめさせる道を与える。念仏者は深く阿弥陀仏を信じ、全心身を上げて、名号を唱えるうちに、信心が守護され、大いなる眼差しに包まれ、大いなる命と共に生きる感覚が呼び覚まされる。名号に差別はない。「不簡貧窮将富貴 不簡下智與高才 不簡多聞持淨戒 不簡破戒罪根深」⁽⁶⁰⁾

ここに次の念仏の特徴が伺える。

1 具体性と普遍性

具体性—すべての人、異なる人生体験を持つもの、異なる時代のもの、異なる文化背景を持った者に、それぞれの生身の人間の体験を縁にして、受け入れられる。名号はさまざまな人生の中でさまざまな形で働いている。

普遍性—その言葉の深層喚起力によって、異なる人生体験を持つもの、異なる時代のもの、異なる文化背景を持った者のそれぞれの生身の人間の体験の個別性を超えて、言葉の意味次元を超えて、すべての人の感覚に、響きを与え、人々を一如の大いなる眞実への道へ導いていく。

2 超越性と現実性

超越性—言葉の意味を超える響きは、人間の計らいを超えて、大いなる眞実を人人に思い知らされている。

現実性—日々の生活の中に生身の人間の声として唱えられ、私たちの感覚の中に生きている。

「眞実報土のならひにて 煩惱菩提一味なり」⁽⁶¹⁾ と、

一味になる本願海に

「弥陀の智願広海に 凡夫善悪の心水も

「帰入しぬればすなはらに 大悲心とぞ転ずなる」⁽⁶²⁾

「攝取心光常照護」といふは、無碍光仏の心光つねにてらし、まもりたてまうゆへに無明のやみはれ、生死のながき夜すであかつきになりぬと知るべし。」

「不断煩惱得涅槃といふは、煩惱具足せるわれら、無上大涅槃にいたるなりとするべし。」⁽⁶³⁾

「南無阿弥陀仏」の救済への道は『教行信証』では、川が海にたどるイメージによって表わされている。「凡聖逆謗齊帰入、如衆水入海一味」（凡聖、逆謗、ひとしく回入すれば、衆水、海に入りて一味なるがごとし）。全ての川が入る海、「逆謗戦闘提恒沙無明海」という罪惡煩惱の海でありながら、「転凡聖所修雜修雜善川水、転逆謗戦闘提恒沙無明海水、成本願大悲智慧真實恒沙万徳大宝海水。」⁽⁶⁴⁾ という転換する場であり、本願他力の海、一味（同じ味）であり、絶対平等無差別であり、隔たりのない海である。川は海の吸い寄せる力によっておのずから低いところに流れていって海にたどりつくことになる。海は最も低いところにあり、すべての川を受け入れる。海の世界は、自然法爾の世界、隔たりのない、平等無差別の世界である。川が海に流れ込むイメージはすなわち親鸞が身をもって教えている念仏者の人生感覚だと思ふ。

それは悲喜の涙をこぼしつつある親鸞が身をもって教えてくださる念仏者の道である。罪惡煩惱に満ちた現実の大地に両足をしっかりと踏みしめてたち、歩き続けていく。歩きながら絶えず勇気をいただいでいく道である。泥沼のような生の現実をまがいて生きて行く、闇を抱えもがきながらも、それに耐えうる力をいただいでいく道だと思ふ。

「悲喜之涙」に見られるように、親鸞によって伝わった念仏の教えは、ただの言葉ではなく、日本の風土に生かされ、日本民族の心のぬくもりを帯びる念仏の人生感覚である。それは言葉の意味を超えて、異なる人生体験を持つ者、異なる時代の者、異なる文化背景を持った者に、異なる民族の人々に訴えつづけている。

終わりに

本論では『歎異抄』の宿業観をテーマにして、十三章をめぐる、宿業と中道、宿業と縁起、宿業と三帰依、宿業観と他力の救済について論じたものである。その中で次の問題を明らかにした。

- 1 仏教の宿業観と消極的な宿命論の関係—仏教の宿業観は縁起によって消極的な宿命間の要素を切り捨て、宿業の質的な転換を実現した。
- 2 宿業と本願との関係—清浄業という言葉の介入によって本願は宿業を浄化し、業の根源的な転換をもたらした。
- 3 親鸞の宿業観の特徴—方便を希薄化し、真實を顕す。
- 4 念仏は、仏教の宝蔵の中の宝として、時間と空間の限界を超えて、『大無量寿経』によって伝えられている。

私は、親鸞のおかげで、貴重な教えに出会うことになった。その教えに心引かれながら、それに深く頷くことができるようになるまでに長い年月がかかった。その間、『教行信証』

を繰り返して読みながらそこに引用された原典もほとんど読んだ。そしてますます親鸞によって伝えられている仏教は釈尊の本心と重なるところがもっとも大きいと言うことを確信している。慙愧、回向、宿業など、一つ一つの問題を明らかにしていく過程を経たからこそ、私は親鸞の「ただ念仏」という言葉の深みと重みを感じることができた。こうはいつでも決して自分が仏典を読まない方よりよく親鸞を知っているとは言えない。それぞれのご縁があり、他者と比べるものではない。自分自身にとって、長年の学びの中に、前の自分より親鸞の他力の救済のありがたさを思い知り、感謝の気持ちがあふれているということである。そういう気持ちを抱えて、私はこの論文を仕上げた。これからもそうしてこの作業を続けていきたいと思う。

注

- (1) 『法然・一遍』『日本思想大系』岩波書店 1971『歎異抄』の宿業観
- (2) 『真宗聖教全書』704頁・573頁)・561
- (3) 『曾我量深選集』第六卷 弥生書房 平成七年四月
- (4) 『真宗聖教全書』659頁・594
- (5) 『真宗聖教全書』二 111頁
- (6) 『大正藏』第二十九卷 51頁
- (7) 『真宗聖教全書』二 1頁
- (8) 『真宗聖教全書』二 314頁
- (9) 『真宗聖教全書』149頁・333ページ。
- (10) 『歎異抄』講話』法藏館 1994年 10月
- (11) 『曾我量深選集』第六卷 弥生書房 平成七年四月
- (12) 『真宗聖教全書』52頁参照・215ページ
- (13) 『真宗聖教全書』149頁
- (14) 『大正經』第一卷 900頁 6
- (15) 『大正藏』第十二卷 571頁
- (16) 『大正藏』第十二卷 576頁 4 『大正藏』第四卷 801頁
- (17) 『真宗聖教全書』二 110 (288)
- (18) 『真宗聖教全書』一 51頁・94
- (19) 『真宗聖教全書』149頁参照・334
- (20) 『真宗聖教全書』147頁参照・331
- (21) 『真宗聖教全書』67頁参照・234頁
- (22) 『真宗聖教全書』一 4頁
- (23) 『真宗聖教全書』二 3頁
- (24) 『真宗聖教全書』1頁・149
- (25) 『真宗聖教全書』二 553頁
- (26) 『大藏經』第一 893 「仏为首迦長老説業報差別經」
- (27) 『大正藏』第一卷 893頁
- (28) 『真宗聖教全書』184頁
- (29) 『真宗聖教全書』二 149頁
- (30) 『真宗聖教全書』二 149頁
- (31) 『大藏經』第二十七卷 876頁
- (32) 人の特徴になる下慢と寂静とは、仏教での意味は次のようである。

橋慢：自ら高ぶって他を蔑む。仏教では、橋慢はもっとも根深い、人間の心に最後までにも残される煩惱の一つである。

「慢対他心挙。下由染自法。心高無所顧。」(中略)「慢謂対他心自挙性。秤量自他徳類差別。心自挙恃凌蔑於他故名為慢。下謂染著自法為先令心傲逸無所顧性。(慢は謂く他に対して心の自挙する性なり。自他の徳類の差別を秤量して、心自ら挙恃して他を凌蔑す、故に名づけて慢と為す。慢は謂く自法を染著するを先と為し心をして傲逸せしめ、顧る所なき性なり。)」【俱舍論】四【大藏經】第二十九 21 頁

特に浄土教に於ては、下慢を以て入信に大害ありという。

「橋慢弊懈怠 難以信此法」【大無量壽經】卷下【真宗聖教全書】26 頁

親鸞において、慢を普遍的な人間存在の眞実として受けとめている。

「邪見橋慢惡衆生信樂住持甚以難。」【真宗聖教全書】(44 頁 206)

寂靜・煩惱に煩わされない静かさ。「涅槃之性は大寂靜。何以故、遠離一切橋慢法故。(中略)(涅槃)亦名寂靜。(中略)(如来)亦名寂靜。(涅槃の性は大寂靜であり、涅槃をまた寂靜となづける。如来をまた寂靜となづける。)」【真宗聖教全書】

「一聰明故。二者勝故。三意細微故。四正覺故。五智恵増上故。六能別虚実故。七聖道正器故。八聰慧業所生故。(一に聰明の故に。二に勝の故に。三に意細微の故に。四に正覺の故に。五に智恵増上の故に。六に能く虚実を別つが故に。七に聖道正器の故に。八に聰慧業の所生たるが故に。)」【大藏經】第三十二卷 198 頁)

(33)【真宗聖教全書】二 86 頁

(34)「慙愧」の問題について筆者の「『教行信証』の言葉の源を探る一慙愧・懺悔について」ご参照

(35)【真宗聖教全書】二 395【真宗聖教全書】二 133

(36)【真宗聖教全書】二 149 頁

(37)【真宗聖教全書】二 493

(38)【真宗聖教全書】二 1 頁。

(39)【真宗聖教全書】二 124

(40)【真宗聖教全書】二 27

(41)【大正藏】卷三 382

(42)【真宗聖教全書】二 124

(43)【大正藏】第十二卷 395

(44)【真宗聖教全書】二 113 頁

(45)【真宗聖教全書】52 頁・215

(46)【真宗聖教全書】二 635 頁・557

(47)【曾我量深選集】第六卷 弥生書房 平成七年四月

(48)【真宗聖教全書】117 頁・296

(49) 同 (8)

(50)【真宗聖教全書】二 38 頁

(51)【大正藏】第三十卷 18 頁

(52)【真宗聖教全書】一 87 頁

(53)【真宗聖教全書】二 1

(54)【真宗聖教全書】2 頁

(55)【真宗聖教全書】二 2 頁

(56)【真宗聖教全書】一 955

(57)【真宗聖教全書】二 22 頁

(58)【真宗聖教全書】一 65 頁

(59)【真宗聖教全書】一 943

(60)【真宗聖教全書】二 25 頁

(61)【真宗聖教全書】二 519 頁

(62)【真宗聖教全書】二 520 頁

(63)【真宗聖教全書】二 575 頁

(64)【真宗聖教全書】二 39