

山崎龍明

親鸞における人間の研究（二）

—親鸞における煩惱論—

まずはじめに覚如について「煩惱」義をみよう。

〈覚如〉（二二七〇—二三五一）

しかるにわれらが心すでに貪瞋癡の三毒みなおなじく具足す、これがためとておこさるる願なれば往生その機として必定なるべしとなり。かくこころえつれば、こころのわるきにつけても、機の卑劣なるにつけても、往生せずはあるべからざる道理、文証勿論なり（中略）。来世のわれら、みな凡夫たらんうへは、またもて往生おなじかるべしとしるべし。

〔口伝鈔〕上、三の一一）

往生の一大事をば如来にまかせたてまつり、今生の身のふるまひ心のむけよう、口にいふこと、貪瞋癡の三毒を根として殺生等の十悪、穢身のあらんほどはたちがたく伏しがたきによりて、これをはなることあるべからざれば、なかなかおろかにつたなげなる煩惱成就の凡夫にて、ただありにかざるところなきすがたにてはむべらんこそ浄土真宗の本願の正機たるべけれ

(同、三の二八)

覚如によれば、人間の存在の仕方、ありようそのものは、「貪瞋癡」以外にはなかった。機がいかなる卑劣なものであったとしても、阿弥陀仏の本願は「その者のため」に発願成就されたものであるという確信が文中に漲っている。このような凡人救済の道理、文証は決して少なくはないという。その一例を示すなら、覚如は『口伝鈔』の「如来の本願はもと凡夫のためにして聖人のためにあらざる事」の条下において次のように示している。「世のひとつねにおもへらく、悪人をもて往生す、いはむや善人をやと。この事とをくは弥陀の本願にそむき、ちかくは釈尊出世の金言に違せり。そのゆへは五劫思惟の苦勞、六度万行の堪忍、しかしながら凡夫出要のためなり、またく聖人のためにあらず。しかれば凡夫、本願に乗じて報土に往生すべき正機なり。凡夫もし往生かたかるべくは願虚設なるべし、力徒然なるべし。しかるに願力あひ加して十方衆生のために大饒益を成ず。これによりて正覚をとなへていまに十劫なり。これを証する恒沙諸仏の証誠に無虚妄の説にあらずや(中略)。ゆへに傍機たる善凡夫なほ往生せば、もはら正機たる悪凡夫いかでか往生せざらん。しかれば善

人なをもて往生す、いかにはむや悪人をやといふべしとおほせごとありき」(三の三一)。

ここでは、往生の正機が「善人」から「悪人」へと移行する必然性の基底が、弥陀の「本願」(大智大悲の実践)にすえられている。しかしながら覚如は、右のような「道理」も「文証」もさることながら、弥陀の「五劫思惟」[兆載永劫]の修行は、終局的には「親鸞一人がため」であるという、実存論的把握を試みている。この辺りに、信仰者としての親鸞の実存があるといえよう。「私一人がため」のものでありながら、同時にあらゆる(万人)人のための救済の普遍性であるという確信は、親鸞における末代悪世を生きる「機」の自覚と無関係ではありえない。これを救済の普遍性と呼ぶならば、覚如はこの普遍性についてつぎのように述べる。「この条祖師聖人の御ことにかざるべからず。末世のわれら、みな凡夫たらんうえは、またもて往生おなじかるべしとしるべし」と。覚如が、文中「しかるに願力あひ加して十方衆生のために大饒益を成ず。これによりて正覚をとなへていまに十劫なり」(傍点筆者)というとき、「道理」「文証」を離れた「宗教実存的姿勢」をかいまみるのはわれわれだけではあるまい。「十劫成道」といえば、ただちに「十劫安心」の難に墮するといった態の教条主義的批判はそれ自身無意味である。このことは、当面の課題ではないと承知しつつ、若干の論述を許されるなら、このさい簡略に試みておきたい。

周知のように『安心決定鈔』にはつぎの記述がある。

十方衆生願行成就して往生せば、われも仏にならん、衆生往生せずは、われ正覚をとらじとなり。かるがゆえに仏の正覚はわれらが往生するとせざるとよるべきなり……。十方衆生の願行円満して往生成就せし

とき、機法一体の南無阿弥陀仏の正覚を成じたまひしなり。かるがゆへに仏の正覚のほかは凡夫の往生はなきなり。十方衆生の往生の成就せしとき、仏も正覚をなるゆへに、仏の正覚なりしとわれらが往生の成就せしとは同時なり

(同、三の六一五)

弥陀仏は正覚成じたまへるがいまだ成じたまはざるかをはうたがふとも、わが往生の成ずるか成ぜざるかをばうたがふべからず。一衆生のうへにも往生せぬことあらば、ゆめゆめ仏は正覚なりたまふべからず。ここをこころうるを第十八の願をおもひわくとはいうなり

(同、三の六二〇)

以上の説示によれば「本願成就」が十劫において果されているのであるから、当然「設我得仏不取正覚」という「往生正覚不二一体」の誓願においては、衆生の「往生」も決定しているということになる。古来、「十劫安心」の異義として議論されてきた理由はここに存する。「安心決定鈔」が、「前々住上人仰せられ候。「安心決定鈔」のこと、四〇余年が間御覧候へども、御覧じあかぬと仰せられ候。又金をほり出す様なる聖教なりと仰せられ候」「大坂殿にて各へ対せられ候。此間申ししことは「安心決定鈔」のかたはしを仰せられ候由に候然ば当流の義は「安心決定鈔」の義いよいよ肝要なりと仰られ候と云々」(三の五九五)と蓮如によって注意された著述であるにもかかわらず、伝統的真宗教団にあつては第一義的な著述とはなりえなかつたのも、決

して由なしとしない。「安心決定鈔」の作者が不明であり、その内容が西山浄土系の色彩をも濃厚に有するところから、大谷派系統の学者は西山派内の著作であるとしている。他方、本願寺派系統の学者にあつては「覚如」説をはじめ、真宗内の著作であるとする考えが支配的である。これらのことについては諸先哲の研究に負うほかはない。いづれにしても「安心決定鈔」の指摘する「往生正覚不二一体」説は、信仰という現実、宗教実存的視角からは注目すべきものを内にふくんでいることは否めないといえよう。この点について、

すでに本願成就というのであるから、我々の往生は決定しているのではないか。この疑問は十劫安心の異安心となつて現れた。しかし実存の立場からすると、我々の信仰の現実こそ、本願成就の時ではないか。我々の一人一人の単独者が、その都度実存において、本願の成就がそこに行われるのではないか

(「理想」一九七三年一〇月号、江藤太郎氏「親鸞における信仰の二面」五三頁)

と指摘している。右の視点から氏は空華学派の鮮妙が主張する「数々成仏」説が一つの示唆を与えるものであると述べている。「五兆の願行が我等の為なり、一衆生に一願行、一衆生に一十劫成道、無量の衆生なれば無量の発願成道、故に久遠の本際も猶し今日の如し、尽未来際も亦是の如し」。鮮妙によれば法蔵菩薩の願行は一人一人の単独者のために行ぜられてるのであつて、その願行成就は又この単独者の一人一人の信法において行われるはずである。(一人一人のための願行を成ずるものにして、一人一人に十劫の結縁済度に与かる。一人の衆生に一五劫、一兆載、一正覚成就、一光号撰化ありて以て往生の大事を成就することを得(「宗要論

題決択編」(同前五三頁)。

『安心決定鈔』にかかわる「十劫正覚」の問題が、当面の問題から逸脱することを承知のうえでいささかの紙幅を費やしたのはほかでもない。さきに一言した通り、「十劫正覚」といえば「十劫安心」の異解と規定して事足りりとするような、われわれの姿勢を問題視しておきたかたからにほかならない。そこからは、自己一人の救済という、信仰における極限状況下の「私」は依然として問われることがない。「信仰」とは、いかなる場においても「自己」を教法上に載せることである。そこ(教法)に自己を載せる(機)ことのできる人、その人を信仰者という。教条に自己をあわせるというようないとなみは、信仰という名でよぶにふさわしいものではあるまい。いま、当面の課題として担っている「煩惱」、および「不断煩惱得涅槃」等の説示に対するわれわれのかかわり方も、全く同様であるという確認は重要である。

〈存覚〉(二二九〇―二二七三)

存覚は、『教行信証』の「能発一念喜愛心、不断煩惱得涅槃」(正信偈)の文を釈して、

一念歡喜の信心をおこせば、煩惱を断ぜざる具縛の凡夫ながらすなわち涅槃の分をう、凡夫も聖人も五逆も謗法もひとしくむまる、たとへばもろもろのみづの、うみにいりぬれば、ひとつうしほのあぢはひとなるがごとく、善悪さらにへだてなしといふころなり、ただ一念の信心さだまるとき、堅に貪瞋癡慢の煩

悩を断ぜずといへども横に三界六道輪廻の果報をとづる義あり。しかりといへどもいまだ凡身をすてずなを果縛の機体なるほどは、摂取の光明のわが身をてらしたまふをもしらず、化仏菩薩のまなこのまへにましますをもみたてまつらず

〔浄土真要鈔〕本、三の二二三 傍点筆者

存覚におけるこの指摘は、具縛の凡人も信心を発せば「涅槃の分」を得るという。なぜなら、「一念の信心」が定まるときに、「貪瞋癡慢」の煩惱を断滅することは、時間的には不可能である。しかし、空間的には「三界六道輪廻の果報」をとづることが可能であるという。ここにいう「涅槃の分」を得、「三界六道輪廻の果報をとづる」等の意味内容がいかなるものか、という点についてはここでは明確ではない。この点について存覚は、同じ『真要鈔』で本願成就文の「即得往生」義をめぐって施す釈文のなか、

いまいふところの往生といふはあながちに命終のときにあらず、無始以来輪転六道の妄業、一念南無阿弥陀仏と帰命する仏智無生の名願力にほるほされて、涅槃畢竟の真因はじめてきざすところをさすなり。すなはちこれを(即得往生住不退転)とときあらはさるるなり

(同前、三の二二八 傍点筆者)

と述べている。この文言と、「涅槃の分を得」、および「果報をとづる」等の文と対置して考えてみることも必

要であるが、今はのちに譲らねばならない。さいごに、存覚は「この一念帰命の信心は凡夫自力の迷心にあらず、如来清浄本願の智心なり。しかれば二河の譬喩のなかにも、中間の白道をもて、一処には如来の願力にたとえ、一処には行者の信心にたとへたり。如来の願力にたとふといふは、(念々無遺乗彼願力之道)といへるこれなり。こころは、貪瞋の煩惱のなかによく清浄願往生の心を生ずとなり。されば水火二河は衆生の貪瞋なり、これ不清浄の心なり」

(同、三の一二九)

と、人間存在のありようを「貪瞋煩惱」にみて、「不清浄の心」と規定していることが明らかである。「不清浄の心」によって発起する「信心」が「清浄」でありうるはずはない。「貪瞋煩惱」の桎梏に生き、「不清浄心」を自己の「性」とする「機」が、「如来清浄本願の智心」(願力)によって「能生清浄願往生心」を獲得する。ここに「不断煩惱得涅槃」という救済のロジックがある。

存覚におけるこの「人間」把握と、「他力救済」義に対する認識は、親鸞以来の伝統を卒爾にうけついてものであるということは、今更多言を要しないであろう。

〈蓮如〉(一四一五―一四九九)

まづ『正信偈大意』をみると、「火をもてたきぎをやくに、つくさずといふことなきがごとく、光明の智火をもて煩惱のたきぎをやくに、さらに減ぜずといふことなし」(三の三八八) 傍点筆者)と、十二光仏の徳を

讃ずるなか、衆生の煩惱の薪を断滅する「力用」を具備するのは、第五光「光炎王仏」にあるとしている。光明の智火によって煩惱を断滅し、「三塗黒闇」に潜む衆生が解脱をうる。蓮如はこれを「ひかりの益」といつている。ここには、煩惱を有する自己が煩惱に拘束されない「光徳」が積極的に語られている。さらに歩を進めて考えると、「ひかりの益」とは具体的にどういふものなのか。曇鸞(四七六―五四二)によれば「光明とは智慧の相」である。これは仏教の通軌である。ここに立つかぎり「光益」とは「智慧」の光によって煩惱を照破する益ということであろう。といっても、それが自己にとつていかなるものをもたらすかという点については、一向に定かではない。

つぎに蓮如は、同じ『大意』において次のように述べる。

『不断煩惱得涅槃』といふは、願力の不思議なるがゆへに、わが身には煩惱を断ぜれども、仏のかたよりは、ついに涅槃にいたるべき分にさだまるものなり

(三の三九〇 傍点筆者)

蓮如によれば、煩惱を断ぜずして涅槃を得ることは願力の不思議によつてのみ可能である。自己自身のもとで煩惱を断ずることは不可能であるが、仏の側(仏のかた)よりはそれが可能となる。そこに願力の不思議がある。あえて真宗における伝統的宗学の用法をもつてすれば、機に約せば「不断」、法に約していえば「断」ということになる。ここに巧みな会通をみることはさして困難ではない。この教学的営為は、それ自身重要な

教法に対するいとなみであることは疑いを容れない。ただ一つ懸念されるのは、煩惱の「断」「不断」に対して、ストレートに「約機」「約法」という語に押し込めて処理されてしまうということである。「不断煩惱得涅槃」という信仰的現実が、「約機」「約法」の立場で論理的に処理され、究極的には「願力不思議」という言葉のう えだけのことに還元されてしまう。そこでは信仰という現実のもつ動的性格は疎外されてしまう。それは一種の教条主義である。仏教でいう「不可思議」とは、親鸞が、「いつつの不思議をとくなく、仏法不思議にしくぞなき、仏法不思議といふことは、弥陀の弘誓になづけたり」(「高僧和讃」、二の五〇五 傍点筆者)と指摘したように、「弥陀の弘誓」、つまり自己の内面性と深くかかわるものであった。

因みに蓮如は「惑染凡夫信心發、証知生死即涅槃」の語について『大意』は、「一念の信おこりぬれば、いかなる惑染の機なりといふとも、不可思議の法なるがゆへに、生死すなわち涅槃なりといへるころなり」(三の三九五)と。「生死即涅槃」は「不可思議」の法なるが故であると述べている。「不可思議」とは、いわゆる論理を超えるということである。われわれの知的営為とは全く次元を異にすることがらである。切言すれば、科学的真理を探求していく方途とは全く逆の方向性を持つという一点を示唆するものが、この「不可思議」である。親鸞は「難思議」の語を持って示している箇処もある。法藏菩薩四十八願中、第十九願の往生を「双樹林下往生」、第二十願を「難思往生」第十八願を「難思議往生」と、「難思議」の語をもって示していることは、このさい注意しておくことは重要である。

仏教でいう「不可思議」の世界は、人間のいとなみの脆弱さを示し、それを超えてる。眞実の世界を開示したものであるといえよう。この意味で、「不可思議」とは「超合理」「非合理」とでも呼ぶべき世界を示しているといえるのではないか。

さて、つぎに蓮如は親鸞の「光明名号願因縁」の語を釈して「かの願(第二願―筆者註)すでに成就して、あまねく無碍のひかりをもて十方微塵世界をてらしたまひて、衆生の煩惱悪業を長時にてらします。さればこのひかりの縁にあふ衆生、やうやく無明の昏闇うすくなりて宿善のたねきざすとき、まさしく報土にむまべき第一八の念仏往生の願因の名号をきくなり」(三の三九七 傍点筆者)という。蓮如によれば、無碍の光明をもつて、衆生の煩惱悪業をてらし、その光明に遇う衆生は「無明の昏闇」が「うすく」なり「宿善」のたねきざし、そこではじめて「願因」の名号をきくのであると。ここでいう、「宿善のたねきざし」「無明の昏闇うすく」なるとはいかなることを意味するのであろうか。しかもそのときに「願因の名号」をきくという。さきの言葉、「願力の不思議なるがゆへに、わが身には煩惱を断ぜざれども、仏のかたよりはついに涅槃にいたるべき分にさだまる」と、いまの「無明の昏闇」うすくなる。とはどのようにかわるとみるべきなのであろうか。前者の文(煩惱を断ぜざれども…)を正定聚位の人であり、その念仏者を「約機」の面からいったものであると解釈し、後者の文(無明の昏闇うすく…)は、「うすくなる」ということは「機」の面からはいえないという前提にたてば、まさしく宿善開発の「時」の念仏者を「約法」の側から述べたものであるともいえるよう。

周知のように、眞宗における伝統的解釈では、煩惱の断・不断は、「約法」、後者は「約機」に即していわれている。ここでいう「無明の昏闇うすくなる」とは「煩惱」が断滅するということでもなく、「法の側」からみれば宿善開発の時点で煩惱がうすくなるという程度のことなのであろうか。とするなら、「約法」とい

う同一の側からみた「人間ニ念仏者」の把え方に差異を認めることになり、一つの矛盾に陥るといえるであろう。阿弥陀仏の「本願」とは、いかなる人間、念仏者も未念仏者も如来(約法)の側からすれば「無碍の光明」(智慧↑慈悲)をもって救済せんと誓われたものである。被救済の対象を無限定的に把えた(十方衆生)ところに阿弥陀仏の「本願」(宿願)の特異性が存したものである。にもかかわらず「約法」の立場で把えられた人間の実相に相違があるとしたならわれわれの疑問は拡大する。しかし、この疑問も、さきに記したようなわれわれ自身の前提に立脚することであることも断っておかねばならない。

この光明の縁にあひたてまつらずは、無始よりこのかたの無明業障のおそろしき病のなほるといふことは、さらにもてあるべからざるものなり

(三の四四四)

無始曠よりこのかたのおそろしきつみとがの身なれども、弥陀如来の光明の縁にあふによりて、ことごとく無明業障のふかきつみとがたちまちに消滅するによりて、すでに正定聚のかずに住す。かるがゆへに、凡身をすてて仏身を証するといへるころを、すなわち阿弥陀如来と申なり

(三の四四八 傍点筆者)

「光明の縁」にあうことによつて、「無明業障」の病が治癒し、また「たちまちに消滅する」のは、やはり「約

法」の側からの「法徳」として解釈されるのであろうか。それにしても、この「ふるきつみとがたちまちに消滅するによりて、すでに正定聚のかずに住す」(傍点筆者)の語は、われわれに疑問を与えずにはおかない。「つみとがたちまちに消滅する」から「正定聚」に住す、ということと、「凡身をすてて仏身を証する」という文章を対置した場合、疑問はますます拡大するのであるが、ここでは深く立ち入る事はできない。「光明の縁」にあうとき「業障のつみ」が消滅することを示す箇所は他に多く散見できる。このことを蓮如は「撰取の光益」「不捨の誓益」(三の四五六)とよんでいるように、蓮如にとつては、「無明業障」が消滅するのはひとえに「光明」の用きにあると規定しているといえよう(三の四五〇)。

「われはあさましき悪業煩惱の身なれども、かかるいたづらものを本とたすけたまへる弥陀本願力の強縁なりと不可思議におもひたてまつりて、一念も疑心なく、おもふころだにも堅固なれば、かならずや弥陀は無碍の光明をはなちてその身を撰取したまふなり」(三の四六八)傍点筆者)。ここにも「悪業煩惱」の身を「撰取する」光明」が説示されている。一般に、「信心獲得章」と呼ばれている条下で蓮如は、

されば無始已来つくりとつくる悪業煩惱を、のころもなく願力不思議をもて消滅するいはれあるがゆへに、正定聚不退のくらいに住すとなり。これによりて煩惱を断ぜずして涅槃をうといえるはこのころなり

(三の五〇一 傍点筆者)

ここに「願力」「不思議」をもって「消滅する」「いはれ」(傍点筆者)があるという。「いはれ」がいかなる意味であるかについては先哲の間でさまざま議論がなされている。この点についても次項で触れなければならない重要な問題である。

ここで、簡略ながら蓮如の『御一代聞書』における「煩惱」にかかわる説示についてみておきたい。『聞書』は蓮如の第十六子蓮悟の作といわれ、また二十三子実悟の作ともいわれている。これは、蓮如の言行を聞書としてまとめたものであり、いわゆる聞書独特の味感が行間、紙背に溢れている。

総じてつみはいかほどあるとも、一念の信力にてけしうしなひ給うなり。されば無始已来輪転六道の妄業、一念南無阿弥陀仏と帰命する仏智無生の妙願力にほろばされて、涅槃畢竟の真因はじめてきざすところをさすなり

(二)の五三三 傍点筆者)

と、『真要鈔』を引いて「つみ」が「妙願力」に滅ぼされることをあかしている。つぎに蓮如は願誓の問いをうけて、「滅罪」について詳細に示している。この箇所は従来宗学者によって注目されてきたものである。

願誓もうしあげ候。一念発起のところにて、罪みな消滅して正定聚不退のくらしいにさだまると、『御文』にあそばされたり。しかるにつみはいのちのあるあひだ、つみもあるべしとおほせさふらふ。

『御文』と別にきこえまうしさふらふやとまうしあげ候とき、仰に、一念のところにて罪皆きえてとあるは、一念の信力にて往生さだまるときは、罪はさはりともならず、去れば無分なり、命の娑婆にあらんかぎり、罪はつきざるなり

(二)の五四一 傍点筆者)

と。つまり、『御文章』に散見するように、一念発起のところ罪みな消滅して正定聚不退の位にさだまるとあるのに、他方、「いのちのあるあいだつみもある」とは矛盾ではないのか、という願誓の卒直な問いであった。蓮如はいかなる対応を試みたか。一念のところに罪がみなきえる、とあるのは、一念の信の力によって「往生」が決定するとき、すでに自己の罪は往生の障碍ともならず、その面に即していえば罪がないのと同様である。しかし、一方ではわれわれの「命」を娑婆に保つかぎり、つみは依然として残るといわねばならない。蓮如はかさねていう。

「つみ」の有無を論ずることよりも、「信心」をとったか取らないかの沙汰を積極的になすべきであると。願誓にとつては、「滅罪」の可能不可能は最大の関心事であった。なぜなら、それは(滅罪の不可)が救済の成立を意味するものであるからであった。

蓮如はさらにつづけていう。罪が消滅して助かるのか、罪が消滅せずして御たすけにあづかるのかは、ひとえに「弥陀のはからい」であつて、凡夫があれこれ詮索すべきことがらではない。われわれにとっての最重要なことは、「罪」を離れえない自己が阿弥陀仏の本願によって攝取されていくという事実を「信」ずることな

のであった。そこでは滅罪の不可は、われわれの側にあってはまったく問題とはならない旨を断固として示している。願誓は、凡夫であるがゆえに持った「滅罪」の問題であった。「ただ信心のみ肝要なり」といわれども、いやいわれるよりまえに自己で承知していても「滅罪」のありようが気にかかるというところに、いつわりのない「機」の実相があるといえないであろうか。であるにもかかわらず、それを「我としてはからうべからず」ときめつけてしまったところに、親鸞にはみられなかった、蓮如の自信、宗教家蓮如の資質のほどをうかがうことができる。

人の身には眼耳鼻舌身意の六賊ありて善心をうばふ。これは諸行のことなり。念仏はしからず。仏智の心をうるゆへに、貪瞋癡の煩惱をば、仏の方より刹那にけしたまふなり

(三の五六五)

「貪瞋癡」の煩惱を、「仏の方より刹那にけしたまふ」と言下のうちにいきってしまう蓮如の姿勢を支えていたものはなにか。本願力に生かされているという自信か、それとも別の意味での自信であったのかは誰も知ることができない。

以上、粗雑ながら蓮如における「煩惱」及びそれに直接かわる語例を摘出してみた。一言でいえば人間存在を「煩惱成就的自己」とみる点においては親鸞と全く同じであることは言を俟たない。が、「不断煩惱得涅槃」の領解に関しては、蓮如特有の巧妙さで深意を示しているといえよう。そのもつとも明確なものは、さきにも

あげた「願力の不思議なるがゆへに、わが身には煩惱を断ぜざれども、仏のかたよりはついに涅槃にいたるべき分にさだまる」(三の三九〇 傍点筆者)の例であり、かつ、「悪業煩惱をのころもなく願力不思議をもつて消滅するいはれあるがゆへに」(三の五〇二 傍点筆者)との文例などが白眉であろう。

「涅槃にいたるべき分」「消滅するいはれ」等の語などは意味深長な語であり、蓮如の面目躍如たるものがあるといえよう。

以下、「不断煩惱」義を中心として、真宗教学を担ってきたといわれる幾人かについて、その所説を紹介し、また考えていきたい。そのなかで蓮如のそれ(煩惱義)も明らかになるであろう。

(次下次号)