

罪と死をめぐって

— 御文章の考察 —

蓮如思想は「信心正因 称名報恩」に基本がある。従つて「後生助けたまへと弥陀をたのむ」信心を明かにするのが、蓮如の課題であつた。それは「凡夫往生の鏡」(御自言二九〇)といわれる御文を中心に考察される。

ところで、「難信金剛の眞信を獲得せしむる」(遺徳記)に当り、御文で力説するのは人間の無常と罪の深かきことである。此等は人間存在の根本に係る問題として御文を底流する。宗教は人間存在の根本に係る問題の提起即解決としてその積極的意義をもつ。その限り、死と罪という最も主体的な問題状況は回避できない。問題なのはそれが如何なる視角から提起され、如何に解決されるかである。これを説明することとは人間救済の構造に關することである。以下、死と罪の問題を檢討して信心の世界に於ける救済の構造を探究したい。人は独り死していかなばならぬ。死は本質的に代り、代られることが出来ない。しかし、通常死は生物にとり不可避で

市川良哉

あるという觀念的把握に止るか、客觀的對象的事実としての「死」が考えられる。しかし、死が眞に問題となるのは觀念的、對象的事実としての死でなく、あくまで主体的「死」でなければならぬ。

夫れおもんみれば人間はたゞ電光朝露の夢幻の間の榮ぞかし。たとひまた榮華榮耀に耽りて思ふさまの事なりといふとも、其れはたゞ五十年乃至百年のうちの事なり。もし只今も無常の風きたりて誘ひなば、いかなる病苦にあひてか空しくなりんや。まことに死せんときは予てたのみおきつる妻子も財宝も、わが身には一つも相添ふことあるべからず。されば死出の山路のすゑ、三塗の大河をば唯一人こそ行きなんずれ。(一一一一)

右に挾出される死は五十年乃至百年後、命終の時にくると予想される死でなく、もし只今も自己に迫りくるかも知れぬ死である。妻子財宝等の對象に常に関与してゐる日常的在り方が、最も主体的に問われている。宗教に於ける現実は日

常在在り方そのものの中に問われなければならない。Heidegger は日常性 *Täglichkeit* の中に沈んでいる人間を *das Man* と捉える。日常性の中では自己が真に自己として把握されず、常に何物かへの関りの中にある。自己が根本的に問われているのではない。死が問題になるのは主体的現実における主体の在り方が根本的に問われるところにはじまる。

死は生の否定としてその完き意味をもつ。従つて自己存在の徹底的否定としての死は、生の問題を切り開く重要な契機でなければならぬ。生の在り方が問われる死に於て、それ故に、死出の山路・三塗の大河を唯一人いかねばならぬ人間の孤独性が顕わになる。宗教的現実には正に自己存在への最深の問いかけとしてある。

これによりて、たゞ深く願ふべきは後生なり。またたのむべきは弥陀如来なり。信心決定して参るべきは安養の浄土なり（一一一）

一）人間のはかなき事は老少不定のさかひなれば、誰の人もはやく後生の一大事を心にかけて阿弥陀仏を深くたのみまらせせて、念仏申すべきものなり。（五一―一六）

先きに死は生の問題を切り開く重要な契機であるとしたが、自己存在の徹底的否定として現成する死の解決は「後生」の解決でなければならぬ。

三世思想を説く仏教の立場からいえば、現世は過去の結果

と、未来に生ずる結果が却つて因として成り立つている。従つて過去と未来の二つが接合しているのが現実である。後生の一大事はこのような現実で、過去と未来を見尽くすところで照射されてくるような問題である。後述する罪も、そのような現実で罪の存在とその普遍性が照らし出される。故に、後生は単に死後の世界に属する問題ではなくて、現在の問題でなければならぬ性格を必然的にもつ。過去と未来を接受する、すぐれた意味の現在の問題が後生の一大事である。

「後生助けたまへと弥陀たのむ」という御文の核心は、罪悪深重の悪人が如来廻向の信心によつて往生することを教示されることにある。ところで、御文では人間の罪の深いことが繰り返して述べられる。

罪は十悪五逆謗法闍提の輩（一一二その他多数）

あさましき罪業にのみ朝夕まどひぬる我等（一一三）

未代濁世の造悪不善の吾等（一一四その他多数）

無始曠劫よりこのかたの恐しき罪咎の身（一一五その他）

極悪深重の浅ましき者なれば地獄ならでは赴くべき方なき身（一一六）

一）

三世の諸仏に捨てられたる我等凡夫女人（一一七）等々

右例から、表現は異なるが、三世を見尽した上で、罪の存在を語つているといえる。かかる罪は歎異抄で「卯毛羊毛の端に

るる塵ばかりも造る罪の宿業にあらずといふことなし」という、人間の意志を支配する根本的罪が語られるのを指摘するまでもなく、罪からの脱却は不可能である。従つて罪惡を問題にすることは自己の根元に切り込むことを意味する。人間の資質としての「棧」を突きつめることは自己の根底への切り込みである。罪の普遍性はそのような場で考えられる。

罪が人間と人間の問題的關係状況である限り、一面人間の現象ではある。しかし人間の倫理的哲學的に如何に掘り下げてみても、それだけで罪の根元とその自覚に達することはできない。即ち、他面罪は人間の性格を越えた、絶対他者によつて喚起されねばならぬ性格をもつ。

当流の安心の趣をくはしく知らんと思はん人はあながちに智慧才学もいらす、男女貴賤もいらす、たゞ我が身は罪深きあさましき者なりと思ひとりて、かゝる機までも助けたまへる仏は阿弥陀如来ばかりなりと知りて、何のやうもなく一筋にこの阿弥陀ほとけの御袖にひしと縋りまゐらする思をなして、後生助けたまへとたのみ申せばこの阿弥陀如来は深く歎びまじくして……光明を放ちてその光明の中にその人を撰め入れおきたまふ……この光明の縁に値ひたてまつらば、無始よりこのかたの無明業障の恐しき病の癒るといふことは更に以てあるべからざるものなり。(二一—三)

右の文で、罪の根元的事実とその自覚が如来との關係で語られているのを刮目しなければならぬ。人間の根元的罪は絶対

者(如来)から問題として提起即解決される。罪は如来の前に立つとき、人間の如来に対する絶対否定的關係として、自己の内的把握では到底担い切れないものとして自覚に上つてくる。かかる絶対否定的關係は如来の側から「本願」「超世の悲願」として真剣に取り上げられる。纏めていえば、罪は如来との關係に於てのみ自覚せしめられる。そのことは同時に、如来との關係に於てのみ解決せられることを意味する。

さて、罪が如来との關係でのみ自覚せしめられ、解決されることは、それが「後生」の問題に直結していることを意味する。全く方向を逆にする過去と未来が現在に取りつめられ、無始以来の罪咎の身として見尽くされ、造惡不善の自己が自覚深化される。このような自己の根元にかかわる問題は後生の問題である。現在の問題が必然的に後生の問題という性格をもつからである。宗教が永遠(涅槃)を志向し、存在の根底にかかわる罪の克服を目ざし、人間に開かれる最深の世界である限り、後生の問題は自己に問いかけられる最大の間でなければならぬ。それは単に個的内的性格をもつ自覚の問題でなく、「末代今の時の罪深き棧を本として救ひたまふ」(三—三)本願の前に於ける罪業の、三世に亘る流転の歴史性に関する自覚の問題である。罪の自覚が存在の根元的なるもの、いわば極限的自覚である限り、無始以来という歴史的背景に立つからである。そこに於てこそ、曠劫流転の罪の歴史

的自覚が成り立つ。我々はその罪の歴史的自覚が如何なる性格をもつかに立ち入らなければならない。

右述した歴史的自覚は単なる意識の場や、良心的自己反省という意味の自覚ではない。良心的自己なり、意識なりが自己の抛り所となつて、自力が残つているからである。では自力が尽きるとは如何なる場であるか。

諸の雜行雜修自力などいふ悪き心をふりすて、一心に深く弥陀に帰する心の疑なきを眞実信心とは申すなり。(五—一五)

右引の「自力などいふ悪き心をふりすて」とか、「我が身は悪きいたづらものなりと思ひつめて」(二—一)とは如来の前では自己が徹底的に無になることを意味している。自己が無になるところで、「一心に深く弥陀に帰する心」が生ずる。正確にいえば、それは自己の働きではなく、如来に問いつめられる、思いつめさせられる(自力のはからいが切られる)のである。そこに生ずる如来に帰する心は、従つて「如来の御方便より発さしむるもの」(二—一)である。極限的自覚に於ては自己の無と罪惡深重の自覚が一つである。それが絶対他力に喚び起され「他力眞実」に覚醒せしめられる。宗教の世界が主体の絶対否定轉換の働きのとして開かれるとは、主体の極限的自覚が他力眞実と一つになる。そこでのみ、主体の極限的自覚が絶対の自主性をもつ、脱自の世界として開かれ

てくることである。それは知的理解の上に獲得される世界ではない。(二—一三、三—二、五—二・一二等参照)

「後生助けたまへと弥陀たのむ」の解明が救済の構造に係ると述べた、本稿冒頭の主題に戻らねばならぬ。一体、「たのむ」が成立するのは如何なる場であるか。「たのむ」の語は文献的には、古くは善導の

今既有増上誓願可憑(往生札讀)

に見出され、親鸞では

本願他力をたのみて自力をはなれたる、これを「唯信」といふ。

(唯信鈔文意)

といわれ、「自力をはなれた」「唯信」の場であると考えられる。了詳師は蓮如の「たのむ」は必ず歎異抄と合せて見ねばならぬといい、同抄の「たのむ」の用例十三をあげて次の如くいう。

他力の弥陀へ我身を思切つて罪惡の凡夫出離の縁さらになしと見限りするが、我身に心残さず思ふからなげるといふ……「御文」の雜行雜修自力の心をなげすて、弥陀にすがると同じ事。……他力に心をなげるといふ。是が此鈔でたのむのきまり。(歎異鈔聞記一五)

右の「他力に心をなげる」は自力の破られる、自己の無になる場である。しかも、「たのむ」が成立する場そのものが、他力眞実の必然性の中にある。

南無阿弥陀仏の体は即ち我等衆生の後生助けたまへとたのみ申す心なり。即ちたのみ衆生を阿弥陀如来のよく知召して既に無上大の功德を与へますなり。これを衆生に廻向したまへるといへるは此心なり。されば弥陀をたのみ機を阿弥陀仏の助けたまふ法なるが故に、是を機法一体の南無阿弥陀仏といへるはこの意なり。(四一一)

ここに名号の体は「後生助けたまへとたのみ申す心」であるという。その場合、たのみは棧の側である。その「たのみ」を「たすける」の必然性は、他力眞実がもつ必然性の中に於ける「たのみ棧を阿弥陀仏の助けたまふ」ところに、救済成立の必然的構造が成立している。「棧法一体」とは救済の必然性を棧の側からいつた。故に「心をなげる」とは他力眞実の心をなげさせられることであつたのである。「我が身の罪の深き事をば打棄て」(五一四)は、従つて単に罪を打捨てるのでなく、他力に心をなげさせられるから「仏にまかせまゐらせて一念の信心定」(同)るのである。ここでは救済の必然性が躍動している。他力に心をなげることは自己が自己を脱却する。他力眞実に生かされることによつて無明の闇が照破される。しかし、その時既に自己は闇の中に止つてはいない。「撰取の光明に遇ひたてまつる時剋をさして信心定る」(三一)のである。他力眞実の世界では、自己の本来を取り戻す、回復するという意味をもつといわなければならぬ。

罪と死をめぐつて(市川)

執筆者紹介(三)

- 藤吉慈海 (花園大学教授)
浜田全真 (大谷大学大学院)
早苗憲生 (花園大学職員)
中村孝也 (蓮華寺住職)
豊島修 (大谷大学大学院)
藤田恭爾 (竜谷大学大学院)
菊地武 (大谷大学大学院)
五十嵐大策 (竜谷大学大学院)
新野光亮 (駒沢大学大学院)
蓑島和潤 (竜谷大学大学院)
瀬川豊 (神戸育英高校教諭)
永井政之 (駒沢大学大学院)
高橋秀栄 (金沢文庫技師)
ナレシ・マントリ (立正大学大学院)
広瀬智一 (東北福祉大学講師)
三友健容 (立正大学大学院)
伊藤浄厳 (高野山大学大学院)
中村了権 (兵庫女子短期大学助教)
和田昌太郎 (大谷大学研究科修了)
坂田貞二 (東海大学講師)

(二五一頁へつづく)