親鸞聖人の宿善観

佐々木　覚爾

一

そもそも浄土教において、宿善が注目され出すのは道綽禅師の『安楽集』を契機とする。既に拙論において論じたように、道綽禅師の宿善観は、別時意説を会通することに主眼があった[1]。末法の時機における輪廻無窮という衆生観に立脚し、その機根がいかに救われていくかを会通する中で、十念成就とは、発心久近で引用される『涅槃経』のごとく、数恒河沙の諸仏のみもとで宿善を積んだ結果としての出来事であることを究明されたのである。

この宿善観を発端として、爾来、浄土教内ではたびたび宿善が問題視されてきた。それは、一方では『観経』所説の下下品の劣機がわずか十念で往生を遂げることを説明するための補完的な宿善が継承されてきた消極的な側面ともいえる。しかし、「不善業たる五逆・十悪を作り、もろもろの不善を具せん。かくのごときの愚人、悪業をもつてのゆゑに悪道に堕し、多劫を経歴して苦を受くること窮まりなかるべし」と表現される劣機に、そのような華々しい宿善が認められるはずもなく、輪廻無窮と宿善という相対立する二つの過去世観が対峙し、以降の浄土教において、宿善は大きな影響力を持った教義概念とはなり得なかったのである。

けれども、日本にいたると、再度、浄土教教義において宿善が注目を浴びることとなる。言葉の使用頻度からす

ると、それは伝道の場で繰り返し「宿善開発」「宿善有無」を問題視された覚如・蓮如両上人以降の時代といえる。そして、その宿善が使用される端緒は、覚如上人と唯善大徳との宿善論争であるといえるだろう。しかし、唯善大徳との論争を契機として、急きょ、宿善が浄土教の教義的な問題として浮上したわけではない。その背景には、浄土真宗において宿善を語らねばならない必然性、さらには語るだけの教義的素地があったといわねばならない。それが、ここで問題とする親鸞聖人の宿善観である。

周知のように、親鸞聖人は「宿善」という言葉を用いられてはいない。それには当然、理由がある。宿善を明かした『平等覚経』や『涅槃経』を用いながらも、あえて宿善という言葉を避けられたのは、それだけこだわりを持っておられたゆえであろう。よって、この小論では、道綽禅師以降の宿善の系譜を踏まえながら、親鸞聖人の宿善観、さらにはその宿善を導入された教義的背景や変遷へと考察を進めたい。

二

別時意会通を目的とした宿善は、善導大師へと継承されなかったものの、浄土教においては『釈浄土群疑論』の四種の機類における唯願無行の会通をはじめ、『浄土十疑論』、『西方合論』、『極楽浄土九品往生義』、『往生要集』などに、根強く受け継がれていくこととなる。(2) この中、日本に至ると、天台の慈恵大師良源は『極楽浄土九品往生義』に、下下品の行者がなぜわずかな心力で終身の造悪に勝るのかと問い、臨終の心念は心力猛利にして百年の願力にも勝る大心であることを論証している。

源信僧都の『往生要集』下末問答料簡の往生階位には、三信を具さず畢命を期さずに聞名称念する者の往生を問い、『華厳経』及び『探玄記』を引用して宿善による旨を示されている。ここまでの説示は『十疑論』の影響を色

濃く受けた別時意会通における宿善の用例である。それに続いて、以下のような問答を示している。

問ふ。下下品の人、もし宿善によらば、十念生の本願、すなはち名ありて実なからん。答ふ。たとひ宿善ありとも、もし十念なくは、さだめて無間に堕ち、受苦窮まりなからん。明らけし、臨終の十念これ往生の勝縁なり。

もし宿善によって往生するというならば、十念を誓った本願（第十八願）は有名無実になるではないかとの問いに対して、宿善だけでは往生できず、十念を勝縁とすると答えている。そして臨終念相では、悪をなし一善をも修していない者がわずか十念で往生するのはなぜかと問い、『那先比丘問仏経』の譬え、『十疑論』による三在釈、『安楽集』の七喩、さらには伊蘭林の喩などを証文として多用し、『九品往生義』同様に大心であるとする論理を述べている。

日本においても、とくに叡山浄土教では、『十疑論』の説示を継承しながら、下下品の十念を宿善によって補完する別時意会通の学説が随所に見出せる。しかし、中国の浄土教と対比するならば、良源は十念そのものに功徳を見ようとし、源信僧都も本願による十念を勝縁としているなど、別時意を会通する危機意識が薄まる日本の状況下において、十念そのものを見直す傾向が表れている。

その傾向は、南都浄土教でより顕著にあらわれている。珍海の『決定往生集』巻上第四種子決定には、「西方行者必ず宿善有り」と、浄土教の行者においても宿善が必要であると示されている。そのうえで懐感の四種の機類説を用いて、第三類には、別時意だけではなく自覚発勤励して第四類に同ずる者もいると、分類の枠組みを崩して、現生の行い次第で変化する旨を説き、続いて次のように述べている。

宿善に執して今業を廃すること勿れ。故に経に言はく、「一世に勤苦すと雖も須臾の間なり、後に無量寿仏国

に生れて快楽極まりなし」と云云。既に「一世勤苦」と言ふは、必ずしも宿善を須いらざるなり。応に知るべし、前の結縁に由つて今弥陀を聞く、今始めて因を修して以つて浄土に生ず。（中略）自から宿善の有無を疑ひて、更に往生の大利を失すること勿れ。(3)

すなわち『大経』の文を引用して、宿命的に過去の宿善を重視しすぎる者に対し、現在聞法するところに宿善は具されているのであるから、今生ではどうすることもできない過去の宿善の有無を論じるよりも、この現世における自重的努力を勧められている。

これらの流れには、先に指摘したように別時意説の影響の減少が大きく関係してくるが、それだけではなく『観経』下下品の十念を会通する宿善説に対して、反発心が芽生えていることも否めない。輪廻無窮、具諸不善の愚人の宿善はどう過大評価してもたかが知れている。その宿善による会通よりも、善導流の念仏などの影響により、十念、もしくは今生の行業そのものの意義を見直す流れが強まりつつあると考えられる。道綽禅師のような問題意識もなく、大乗経典の宿善観を都合よく軽はずみに使おうとする会通に、人々を説得せしめる力強さが欠けてしまったとも言えるであろう。

これは法然聖人以後も同じような状況にあると言える。たとえば『拾遺語燈録』往生浄土用心には、以下のように記されている。

一、宿善によりて往生すべしと人の申候らん、ひが事にては候はず。かりそめのこの世の果報だにも、さきの世の罪、功徳によりて、よくもあしくもむまるる事にて候へば、まして往生程の大事、かならず宿善によるべしと聖教にも候やらん。(4)

この世の報いさえも前世の因縁によっているのだから、往生ほどの一大事は、必ず宿善があってのことだと聖教

にも説かれていると切り出している。ここまでは、先の『決定往生集』など、浄土教における一般的な宿善の理解が継承されている。ところが、次に「ただし念仏往生は宿善のなきにもより候はぬやらん」と、念仏往生には宿善のない場合もありえると、以下に『観経』の下下品、善導大師の二種深信の意を引いて、出離の縁なき常没の衆生を救うと誓われて成就されたのが阿弥陀仏の名号であると示されている。そして、

> されば念仏は一声に八十億劫の罪を滅する用あり、弥陀は罪業深重の物を来迎し給ふちからましますと、おぼしめしとりて、宿善のありなしも沙汰せず、つみのふかきあさきも返りみず、ただ名号となふるものの往生するぞと信じおぼしめすべく候。(5)

と結ばれている。珍海は消極的ながらも通途の宿善観を取り入れたうえで、勤励するところにおのずから宿善は具わると述べたが、法然聖人は罪悪深重の凡夫を目当てとして本願が誓われたゆえ、宿善なき者もいるだろうから、宿善や罪業を沙汰せずに、ただ念仏往生と信ずべきであるといわれている。この宿善の有無を問題視しないのが、選択本願を中核においた法然聖人の基本姿勢と言えるであろう。(6)

法然門下にあって、時代は下るが、良忠上人は『観経疏伝通記（定善義記）』に、次のように述べている。

> 問ふ、一切の往生する者は必ず宿善に由るとや為さん。答ふ、本願に値遇することは必ず宿善に由り、往生を遂ぐることは本願力に依る。大師往生に皆上尽一形十念と云ひて、往因を言はず。もし宿善ならば、第十八願の順次の直因、有名無実ならん。信に知ぬ、本願は一世の念仏にして宿善を仮らざることを。故に大経に云はく、「雖一世勤苦須臾間、後生無量寿仏国。快楽無極」と〔以上、珍海この文を引いて、もって無宿善往生の証と為さん〕。覚経にまた本願に値遇することは宿善に由ると説くなり。(7)

これによると良忠上人は現在の本願に値遇するのは宿善によるとするも、往生は第十八願乗託の念仏一行による

と、いわゆる無宿善往生と評される説を明かしている。この無宿善往生と称される用語とは、道綽禅師以来の別時意会通に用いた往因としての宿善を意識した言葉である。故に法然聖人の宿善観と同じで、それほど変わった特徴は表れていない。

ただし、良忠上人は宿善を第二十願に配当している。『浄土宗要集（東宗要）』巻三に、先と同内容の問答に続いて、次のように述べている。

> 但し覚経の文に至つては、第二十願の願成就を説くなり。所難の趣に異なり。また大阿弥陀経はこれに同ず。また大経に云はく、「もし人善本なければ〔乃至〕楽みてかくのごときの教を聴く」〔已上〕と。これ同じく二十願の願成就の文なり。爾りと雖も、第十八願の機も、全く仏法値遇の縁無しと言うには非ず。宿善無き人無き故に。微微なるを以ての故に、無宿善と云ふなり。(8)

これによると、宿善を説く文は第二十願の成就文であるとし、第十八願の機にも宿善はあり、ただ微なるがゆえに無宿善というのだと答えている。第十八願機に宿善があるといっても、それは仏法値遇の縁であるというのだから、今はそれほど問題としなくてもいいが、問題は第二十願である。

『選択伝弘決疑鈔』巻二には、生因三願の中で、正しき生因を誓う願は第十八願をであることを立証する中で、「植諸徳本とは果遂の所由、その宿善を挙ぐ」「二十願の意は、宿善果遂を以つて願体と為す」と説いている。この第三念仏往生本願篇では、諸行を本願としないこと、生因願は第十八願のみであることを会通することを眼目としている。そのために三生果遂の論理を用いて、第二十願は宿善を明かす願にして生因願ではないと難を破している。

また前後するが、証空上人は、『観門要義抄』定善義巻三に、次のように述べている。

「過去已曾修習此法」等とは、此の法はもし教の如く修習せば、必ず順次に往生を遂ぐべし。教の如く修すとは、観門の道理に依りて三心具足す。三心具せば信心決定すべし。信心決定せば往生すべし。しかるに、今引く所の経に、此の法を修せば力に依りて、また此の法を聞くと謂へり。しからば決定往生の義、既に成ぜざるに似たることは、一往相違するに似たれども、実に其の道理違ふべからず。其の故は、今の観門の義を心得つれば、八万四千の法は皆此の法の為なりと知らる。かく意得れば、八万四千の教に依りて修するは、門門に猶仏の浄土に生まる。況んや宿世の善と成じて、此の法を聞かむこと疑ふべからず。故に八万四千の教を指して、此の法を修習すと謂ひ、また宿世の見仏とも説くなり。知るべし。(9)

すなわち、八万四千の諸行の法も、観門の道理を心得て三心を具足すれば往生は遂げる。観門の義を心得れば、八万四千の諸行も開会されて念仏体内の善としての往生行になるというのだ。そしてそれが宿善のごとくに説かれるのは、観門の義を心得ないからであるとする。次に「重聞」を釈して「今得重聞即生歓喜とは、観門の説を聞くを重聞と云ふ。行門の法を聞く功に依りて、今日の観門を聞く。これ重聞の義なり。観門凡夫を摂する故に歓喜するなり」といわれるように、その諸行の法が宿善となって観門に至ると位置付けている。行門、観門、弘願という法門構造を説く中で、八万四千の行門に、宿善としてのはたらきを見られていることが窺える。

浄土教では、道綽禅師以来、別時意会通という一つの大きな流れの中で宿善が明かされてきた。しかし、日本ではその傾向が弱まり、特に法然聖人以降の浄土教に至っては、むしろ下下品の愚人の往因との関わりよりも、選択本願を掲げる廃立の教学的立場より、第二十願等の非生因願としての論理付け、廃立において諸行をどう位置づけるかという課題の中で、宿善が論じられていることが窺える。

三

親鸞聖人においても、法然門下と同じような兆候を見ることができる。

先にも述べたように、親鸞聖人の著述には「宿善」という言葉は一度も用いられていない。浄土真宗での同時代の用例としては、『歎異抄』第十三条に一度、「よきこころのおこるも、宿善のもよほすゆゑなり」[10]と使用されているだけで、そこでの宿善は、ここで取り扱う宿善の概念とも相違している。

けれども、親鸞聖人は宿善という用語こそ使用していないが、いわゆる宿善という概念を浄土真宗の教学体系に組み込まれていることは明らかである。『大経』往覲偈などの引用文でもそのことが窺えるが、その特徴的な一例は『唯信鈔文意』における次の一文である。他の問題とも関わるため、少し長文になるが、前の文脈から引用しておきたい。

この信心をえがたきことを、『経』には、「極難信法」とのたまへり。しかれば『大経』には、「若聞斯経信楽受持　難中之難　無過此難」とをしへたまへり。この文のこころは、「もしこの『経』を聞きて信ずること、難きがなかに難し、これにすぎて難きことなし」とのたまへる御のりなり。釈迦牟尼如来は、五濁悪世に出でてこの難信の法を行じて無上涅槃にいたると説きたまふ。さて、この智慧の名号を濁悪の衆生にあたへたまふとのたまへり。十方諸仏の証誠、恒沙如来の護念、ひとへに真実信心のひとのためなり。釈迦は慈父、弥陀は悲母なり。われらがちち・ははは、種々の方便をして無上の信心をひらきおこしたまへるなりとしるべしとなり。おほよそ過去久遠に三恒河沙の諸仏の世に出でたまひしみもとにして、自力の菩提心をおこしき。恒沙の善根を修せしによりて、いま願力にまうあふことを得たり。他力の三信心をえたらんひとは、ゆめゆめ余の

善根をそしり、余の仏聖をいやしうすることなかれとなり。(11)

この文章の前段には、本願の信心を転釈しながら、信心とは大菩提心であり、大悲心であることが強調されている。それを承けて、ここではその信心がわれわれ衆生の自力によっては獲得し難き極難信であることが表現され、その難信の法を濁悪の末信の衆生に与えるために、「十方諸仏の証誠、恒沙如来の護念」があるのだと明かし、さらに、十方諸仏の証誠護念の種々の方便の具体相として、『安楽集』所引の涅槃経の意が示されている。ここで過去世の菩提心や恒沙の善根が、願力値遇に至らしめる因縁、すなわち獲信の善因縁としての宿善であると位置づけられていることが分かる。

この『涅槃経』の文は、親鸞聖人が『見聞集』(12)に抜粋されていることから、『安楽集』の孫引きだけではなく、直接その経文にも注目されていることが分かる。また弟子の真仏上人は『経釈文聞書』の中に、七言六句の「四依供仏略頌」と称される偈文を抜粋している（括弧内は傍註であることを示す）(13)。

四依供仏略頌（砂数仏値供養人也）

凡連受持不誹謗　一恒愛楽

二（恒）読誦三恒浅義幷初依

四（恒）一（仏性）五（恒）八（仏性）第二依六（恒）七（恒）十二（仏性）

四（仏性）三依八恒十六（仏性）第四依

この「四依供仏略頌」は、そのままの典拠が見当たらない。『大般涅槃経』巻第六、四依品第八(14)に説かれる宿善を、灌頂などが、「今明凡連至三恒為初依一分。八分為二依。十二十四為三依。十六為四依(15)」と一恒から三恒を初依、四・五を第二依、六・七を第三依、八恒を第四依に配当された説示を受けて偈頌にしたものと考えられる。親

鸞聖人が偈頌に仕立てたのか、詳しい伝来は不明である。

「四依供仏略頌」を記した『経釈文聞書』の前半部分は、親鸞聖人晩年の異義や消息に関わる抜粋文が収録されており、そこに「四依供仏略頌」が書写されていることを考えると、多発する異義や事件を戒めるため、私たちの力だけではいかんともし難い状況であることを認識し、伝道する者の自覚、並びに聞法者の心得を促すために抜粋されたことが想像できる。

親鸞聖人はこの『涅槃経』の文章に注目しながらも、『唯信鈔文意』の解釈は、「三恒河沙の諸仏の世に」との表現から、『涅槃経』そのままを受けた表現ではなく、「三恒河沙等の仏の所において菩提心を発すことあれば、しかして後にすなはちよく悪世のなかにおいてこの法を謗せず、経巻を書写し、人のために説くといへども、いまだ深義を解らず」までを引用した『安楽集』を受けていることが分かる。道綽禅師は、末法の世（悪世）において聴聞することの宿善を、『涅槃経』の数量によって示し、その数量を根拠として十念成就の宿善を解き明かそうとされた。

それに対して、親鸞聖人は三恒河沙の宿善を「願力にまうあふ」、すなわち獲信の宿善として位置付けている。『唯信鈔文意』では、前の「極難信法」の説示を受けて、その他力の極難信を成立せしめるはたらきとして、十方諸仏の証誠護念を挙げている。その十方諸仏の教化の具体相として、『安楽集』所引の『涅槃経』の宿善を用いているのである。

また『正像末和讃』には、同じ文言を用いて次のように詠まれている。

三恒河沙の諸仏の　出世のみもとにありしとき
大菩提心おこせども　自力かなはで流転せり(16)

この『和讃』も、先の『唯信鈔文意』同様に、『安楽集』所引の『涅槃経』によって解釈されたものである。しかし、先と違うところは、『唯信鈔文意』では、「恒沙の善根を修せしによりて、いま願力にまうあふことを得たり」と、恒沙の善根が因となって願力に値遇するという結果が説かれていたのに対して、和讃では「大菩提心おこせども　自力かなはで流転せり」と、否定的な受け取り方で終わっている点にある。

・諸仏のもと自力恒沙善→願力値遇（唯信鈔文意）
・諸仏のもと自力菩提心→生死流転（正像末和讃）

この相矛盾する二つの表現に、親鸞聖人の宿善観の最大の特徴が見いだせる。この「大菩提心」とは他力の信心の異名としての大菩提心ではなく、「自力かなはで流転せり」と続くように、自力の菩提心を意味している。この一見矛盾しているかのごとき表現は、輪廻無窮の劣機と三恒河沙の勝れた宿善を併記する道綽禅師の宿善観を色濃く受け継いだ表現とも言えるであろう。

このような宿善の用例は、他にも見いだせる。『親鸞聖人御消息集』第四通を見てみたい。

まづよろづの仏・菩薩をかろしめまゐらせ、よろづの神祇・冥道をあなづりすてたてまつると申すこと、この事ゆめゆめなきことなり。世々生々に無量無辺の諸仏・菩薩の利益によりて、よろづの善を修行せしかども、自力にては生死を出でずありしゆゑに、曠劫多生のあひだ、諸仏・菩薩の御すすめによりて、いまうあひがたき弥陀の御ちかひにあひまゐらせて候ふ御恩をしらずして、よろづの仏・菩薩をあだに申さんは、ふかき御恩をしらず候ふべし。(17)

この消息で親鸞聖人は、諸仏・諸菩薩による曠劫多生の調育と、護法善神説を示すことによって、諸仏・諸菩薩や神祇を軽んじる風潮に対して批判と誡めを促している。この中での矛盾点とは、特に諸仏・諸菩薩の教化を説い

た二つの表現にある。

（A）世々生々に無量無辺の諸仏・菩薩の利益によりて、よろづの善を修行せしかども、自力にては生死を出でずありしゆゑに、

（B）曠劫多生のあひだ、諸仏・菩薩の御すすめによりて、いまさうあひがたき弥陀の御ちかひにあひまゐらせて候ふ

まず（A）の「世々生々に無量無辺の諸仏・菩薩の利益」とある諸仏・菩薩の利益とは、具体的には衆生を悟りへと教え導く教化に他ならない。その教え導かれる相が「よろづの善を修行せし」という自力の万行万善となる。しかし、前半では、その結果として生死流転の迷いからは抜け出ることができなかったと記されている。これは『正像末和讃』の表記と重なる。

次に、（B）の「曠劫多生のあひだ、諸仏・菩薩の御すすめによりて」とは、この「御すすめ」によって、「いまさうあひがたき弥陀の御ちかひにあひまゐらせて候ふ」と記されているのであるから、素直に読めば、諸仏・菩薩は「弥陀の御ちかひ」を説き勧めたとも解釈できる。しかし、文脈としてはどこか不自然である。もしも、過去世に無量の諸仏・菩薩のもとで自力諸行を修行しても生死を解脱できないという前半を受けるのであれば、ここは、よって今、釈尊の教導によって「弥陀の御ちかひ」に遇うことができたと表現すべきであろう。これが『三部経大意』をはじめてして、よく用いられる弥陀法の救済論理である。[18] 親鸞聖人の門弟の中でも、慶信上書には、「無始曠劫よりこのかた、過去遠々に恒沙の諸仏の出世の所にて大菩提心おこすといへども、自力かなはず、二尊の御方便にもよほされまゐらせて、雑行雑修・自力疑心のおもひなし」と自身の領解が記されている。この慶信の理解も、諸仏が救済できなかった愚悪の衆生が、阿弥陀仏と釈尊との二尊の催しによって済度されていくという理

解を示している。この場合は、時間的な前後関係を前提としなければ説明できない。

しかし、ここで注意したいのは、後半（B）の能化者も、「曠劫多生のあひだ、諸仏・菩薩の御すすめ」とあることである。この「曠劫多生のあひだ」とは、前半の「世々生々に無量無辺の」や、さらに言えば『涅槃経』の三恒河沙等とも同内容を指し示していると考えられる。即ち、親鸞は、前半（A）における「諸仏の利益」と、後半（B）の「諸仏・菩薩の御すすめ」に、時間的な前後関係や、百八十度の転換を見ているのではなく、「諸仏の利益」である自力恒沙善が、そのまま「諸仏・菩薩の御すすめ」として、「弥陀の御ちかひ」へと導いていると理解されていたこととなる。ここに、先の『唯信鈔文意』と『正像末和讃』と同様の相反する記述が見られるのである。まとめると、このような図式になる。

諸仏のもと　自力菩提心→生死流転　（正像末和讃）
諸仏の利益　自力恒沙善→不出生死　（御消息集A）

諸仏のもと　自力恒沙善→願力値遇　（唯信鈔文意）
諸仏・菩薩の御すすめ　→願力値遇　（御消息集B）

では、次にその相反するかのごとき両者の関係を考察してみたい。その示唆を与えるものが『正像末和讃』にある。それらを列記してみる。まず第十五首・第十六首・第十七首を挙げてみたい。

正法の時機とおもへども　底下の凡愚とないる身は
　清浄真実のこころなし　発菩提心いかがせん
自力聖道の菩提心　こころもことばもおよばれず

常没流転の凡愚は　いかでか発起せしむべき
三恒河沙の諸仏の　出世のみもとにありしとき
大菩提心おこせども　自力かなはで流転せり・

この三首は順序からしても関連する和讃であることが分かる。この三首の和讃には、全体として「自力聖道の菩提心」の成就し難きことが明かされている。その中、はじめの「正法の時機とおもへども」とは、大菩提心の成じ難きことは、教化者の影響力が低下した末法という時代観によるのではなく、「底下の凡愚となれる身」「常没流転の凡愚」という衆生の機根に問題があることを示されている。そしてその成じ難きことを示すために『安楽集』の宿善観によって、「三恒河沙の諸仏の　出世のみもとにありしとき」と、三恒河沙という計り知れない諸仏のみもとにおいて、正法である諸仏の直接の教化を受けながらも、生死流転を繰り返してきたことが示されている。

さらに、もう一首、第四十四首を見てみたい。

十方無量の諸仏の　証誠護念のみことにて
自力の大菩提心の　かなはぬほどはしりぬべし(19)

「自力の大菩提心」という言葉遣いから、前掲の三首の和讃と関連することが窺える。この和讃では、その十方の無量の諸仏の証誠護念によって、自力の大菩提心の成就し難きこと、すなわち自力無功、自力の不堪なる旨を知らせるはたらきを示されている。この表現に、先の背反する両者を符合せしめる示唆が暗示されている。

すなわち、なぜ恒沙の善を修行することが諸仏の利益になるのか、さらに付け加えるならば、恒沙の善を修して生死流転を繰り返すことがなぜ諸仏・菩薩の利益であるのかと言えば、それによって自力の大菩提心の不堪なるを、自力無功なることを知らしめるところに、利益たる所以があるのである。諸仏が自力諸行を勧めるのは、単に

会通をするためだけではない。その恒沙の諸行に、真実へと誘引し、真実を開顕していくはたらきがあるからである。親鸞聖人は、それを自力無功を知らせるためと領解していたのではないだろうか。

「自力かなはで流転せり」「自力にては生死を出でずありし」とは、悲観的な出来事ではなく、これこそが諸仏・菩薩による教導であり、自力諸行の不堪なることを知らせることが、そのまま願力値遇の方便手だてであったと受け止められていたからこそ、背反するかのごとき両表現を違和感なく説きあかされたのである。輪廻無窮の劣機に無量の宿善を明かそうとした道綽禅師の複雑な宿善観を依用しながら、聞法獲信の因縁として、三恒河沙の諸仏による自力無功を知らせる調育として、宿善を位置付けられたことが分かる。

次に、諸行とは万徳の所帰たる名号の一分でもあり、その諸行の行体には、自ずから弘願他力の法門への帰入せしめる力用があるとする説や、積植した善根功徳の結果として他力へ誘引されるなど、修する諸行に方便引誘のはたらきを認めようとする説がある。それについても触れておきたい。

親鸞聖人は、宿善を説く往覲偈の文を、『無量寿経』『如来会』『平等覚経』などの異訳によって数回にわたり引用されている。その中の『平等覚経』の説示に注目してみたい。

この功徳あるにあらざる人は、この経の名を聞くことを得ず。ただ清浄に戒を有てるもの、いまし還りてこの正法を聞く。悪と驕慢と蔽と懈怠とは、もつてこの法を信ずること難し。宿世のときに仏を見たてまつれるもの、楽みて世尊の教を聴聞せん。人の命まれに得べし。仏は世にましませどもはなはだ値ひがたし。信慧ありて致るべからず。もし聞見せば精進して求めよ。

持戒や見仏の功徳によって、正法たる本願に値遇するという、正しく諸行を宿善として位置付ける文言であり、「行文類」と「化身土文類」に引用されていることから、持戒・見仏の諸行を弘願念仏へ帰入せしめる方便行であ

ることを明かされたと窺える。この「宿世のときに仏を見たてまつれるもの、楽みて世尊の教を聴聞せん」の「聴聞」に、板東本「化身土文類」には「ユリテキク　信シテキク」と左訓が施されている。[20] 高田本や本願寺本には「ユルサレテ」とあるように、「ゆる（聴る・許る）」とは、許されること、放免されることを意味する。「聴」には「聴許」という熟語もあり、親鸞聖人はその字義により、善知識により法を聞くのは、自力諸行（見仏）の功績によるのではなく、許されて聴くのだと示されている。

三恒河沙の諸仏のみもとで恒沙の善を修することは、遇うべきはずのない者が、遇うべき資格のない者が、許されながら教えを請い、念仏の法を聴聞させていただくと解釈されていたことが分かる。通途の因果応報の論理では説明できない、親鸞聖人独特の宿善観を垣間見ることができる。やはり、諸行の行体や、修行の功徳として導かれるのではなく、遇う資格のない愚悪の凡夫が、許されながら自身の姿、自身の能力への気づきを促されるところに、浄土真宗における調育の発揮があると言わねばならない。

四

この章では、親鸞聖人の獲信への調機誘引としての宿善観を、さらに詳しく究明するためにも、宿善の教学的な背景として、方便の救済構造との関わりについて触れておきたい。

まず、「化身土文類」のはじめには、

しかるに濁世の群萌、穢悪の含識、いまし九十五種の邪道を出でて、半満・権実の法門に入るといへども、真なるものははなはだもつて難く、実なるものははなはだもつて希なり。偽なるものははなはだもつて多く、虚なるものははなはだもつて滋し。ここをもつて釈迦牟尼仏、福徳蔵を顕説して群生海を誘引し、阿弥陀如来、

本誓願を発してあまねく諸有海を化したまふ。すでにして悲願います。

と述べられてあるように、外道から小乗・大乗、一乗・三乗等の聖道門に帰入しても、真実なる者は少なく、虚仮不実の者は多く、その濁世の群萌を導くために第十九願が建立された旨が説かれている。また三経隠顕釈では「仮令の誓願、まことに由あるかな。仮門の教、欣慕の釈、これいよいよあきらかなり」と結ばれ、『三経往生文類』には、「観経往生といふは、修諸功徳の願により、至心発願のちかひにいりて、万善諸行の自善を回向して、浄土を欣慕せしむるなり」と述べられている。同様に、『浄土和讃』「大経讃」には、

臨終現前の願により　釈迦は諸善をことごとく
『観経』一部にあらはして　定散諸機をすすめけり

諸善万行ことごとく　至心発願せるゆゑに
往生浄土の　方便の善とならぬはなかりけり

と説かれるように、第十九願の要門は、聖道門と同じ行体の諸行を往生行として誓うことにより、浄土往生を欣慕せしめるはたらきを見ておられることが分かる。

次に、第二十願の真門については、まず「化身土文類」真門釈には顕の義として、「顕といふは、経家は一切諸行の少善を嫌貶して、善本・徳本の真門を開示し、自利の一心を励まして難思の往生を勧む」と述べられている。(21)

また『三経往生文類』には、

弥陀経往生といふは、植諸徳本の誓願によりて不果遂者の真門にいり、善本徳本の名号を選びて万善諸行の少善をさしおく。しかりといへども定散自力の行人は、不可思議の仏智を疑惑して信受せず。如来の尊号をおのれが善根として、みづから浄土に回向して果遂のちかひをたのむ。不可思議の名号を称念しながら、不可称不

可説不可思議の大悲の誓願を疑ふ。

と説かれている。さらに、『浄土和讃』「大経讃」には、

恒沙塵数の如来は　万行の少善きらひつつ
名号不思議の信心を　ひとしくひとへにすすめしむ

と讃嘆されている。これらは、少功徳である諸善万行を嫌い貶め、多善根多功徳という念仏一行を勧めていく、いわゆる嫌貶開示にあたる。そして、少善根少功徳の諸行から多善根多功徳の念仏へと量的な転換のみにとどまり、質的な自力から他力への回心がないために、如来の無量の功徳を自身の有量の功徳へと限定してしまうのである。この嫌貶開示の誘引は、要門から真門への階梯となる。

さらに真門の彰の義では、「化身土文類」真門釈に、

彰といふは、真実難信の法を彰す。これ乃ち不可思議の願海を光闡して、無碍の大信心海に帰せしめんと欲す。良に勧めすでに恒沙の勧めなれば、信もまた恒沙の信なり。ゆゑに甚難といへるなり。(22)

と明かされている。信心は極難信の法であり、その大信心海に帰せしめるために、恒沙無量の諸仏の教化があるとする。この彰の内容は、真門釈の引文においても区分けされ、前半十八文が顕の義であるのに対して、『大本』『涅槃経』以下の後半十文のその意味が示されている。内容は難信について、諸仏・菩薩の善知識について、そして善知識の恩徳についてである。すなわち真門から弘願へ、自力から他力へと回心することの難しさと、回心せしめるはたらきを明かされたと言える。『浄土和讃』大経讃に、

定散自力の称名は　果遂のちかひに帰してこそ
をしへざれども自然に　真如の門に転入する(23)

と詠まれた内容が真門釈の彰の義に相当する。自身の力や理解によって他力に帰入するのではなく、その他力への転入は、自ずからなる他力自然のはたらきであることを示されたのである。しかも、その引文の結びとして、

悲しきかな、垢障の凡愚、無際よりこのかた助正間雑し、定散心雑するがゆゑに、出離その期なし。みづから流転輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし。まことに傷嗟すべし、深く悲歎すべし。おほよそ大小聖人、一切善人、本願の嘉号をもつておのれが善根とするがゆゑに、信を生ずることあたはず、仏智を了らず。かの因を建立せることを了知することあたはざるゆゑに、報土に入ることなきなり。

と自身の疑惑仏智の深さを嘆き、他力へと回入することを拒み続けた愚かさを悲歎されている。これによっても、いかに自己中心の自力心が如来の救済の弊害となっているのか、さらにはこの救済構造が親鸞聖人自身の宗教体験によって裏付けられているかが窺える。また、『高僧和讃』源空讃に、

諸仏方便ときいたり　源空ひじりとしめしつつ
無上の信心をしへてぞ　涅槃のかどをばひらきける(24)

とある。この「諸仏方便ときいたり」とは、極難信と善知識の存在意義を明かした第二十願真門の意であろう。その彰の義で示された「恒沙の勧め」が、今、法然聖人となって恒沙無上の信心を獲得せしめていることを詠まれたのである。

まとめると、「化身土文類」真門釈の結びである三願転入に、

ここをもつて愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勧化によりて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の真門に回入して、ひとへに難思往生の心を発しき。しかるに、いまことに方

便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。すみやかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓、まことに由あるかな。ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。(25)

と示されているように、第二十願には、第十九願要門から第二十願真門へと導く嫌貶開示のはたらきと、さらに真門から極難信の弘願他力へと導く二重構造の調育が誓われていたことが分かる。「ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり」とは、その諸仏・諸菩薩をはじめとする善知識の恒沙無量の勧めに対する恩徳を意味するのであろう。全体としては、下記のようなはたらきを見ておられたと言える。

第十九願　自力諸善　≫　聖道門（此土入聖）→　浄土門（彼土得証）・要門
第二十願　嫌貶開示　≫　自力諸行（要門）　→　自力念仏（真門）
第二十願　恒沙勧化　≫　自力念仏（真門）　→　他力念仏（弘願）

宿善論において月筌師が一切諸経に教導の具体相を見、道隠師が聖道の諸善を含めた遠因縁と三願を主とした近因縁によって宿善を位置付けたように、久遠劫よりの恒沙の宿善は、この救済体系の全体、真仮偽判の仮の枠内に配当されるものはすべてとしなければならない。

そして、宿善を明かす文脈には、一つの特徴がある。『唯信鈔文意』における三恒河沙の宿善は、信心の転釈を発端とする記述である。その信心とは極難信であることを説示する脈絡の中で宿善が説かれている。では、宿善と組み合わされる「極難信」とは何を明かしているのだろうか。真門釈に「大信心海ははなはだもつて入りがたし、仏力より発起するがゆゑに」とある。信文類には、

しかるに常没の凡愚、流転の群生、無上妙果の成じがたきにあらず、真実の信楽まことに獲ること難し。なにをもつてのゆゑに、いまし如来の加威力によるがゆゑなり、博く大悲広慧の力によるがゆゑなり。

と説かれている。極難信とは、他力によって発起される信心であるからであり、逆説すれば、自力によっては発起することが不可能であることを意味している。その自力心が、信心を難信にせしめている。この自力心をすたらしめるはたらきとして、恒沙の諸仏の教化、恒沙の宿善が用いられているのである。

先に述べた親鸞聖人の宿善観は、晩年に著された『唯信鈔文意』や『正像末和讃』を中心に考察した。その宿善観の教義背景は、上記のように生涯にわたって添削を続けられた『教行証文類』の三願真仮などに窺うことができる。また前掲の「行文類」や「化身土文類」における宿善の引用文において、「聴聞」に「ユリテキク」「ユルサレテ」と左訓を施されていることを鑑みると、そこにも宿善に自身の功績を認めない同様の見解を垣間見ることができる。しかし、『唯信鈔文意』や『正像末和讃』において、特別に注意が払われている『安楽集』や『涅槃経』を引用されていないことに留意するならば、自力不堪を知らしめる宿善の味わいは、晩年の円熟した心境において確立した思想であると言えるのかもしれない。

五

まとめると、日本にいたると、道綽禅師以来の別時意会通における宿善の用例から、とりわけ法然門下においては生因三願における第二十願の分斉、並びに諸行の位置づけを明らかにするための宿善へと用例が転換されていることがわかる。親鸞聖人の宿善観も、大筋でいえば後者の系譜に属すると言えるであろう。しかし、特に晩年に展開される『唯信鈔文意』や『正像末和讃』の説示は、明らかに前者の道綽禅師の宿善観を継承した表現である。輪廻無窮と宿善の狭間で、一見矛盾しているかのごとき『安楽集』所説の宿善観を、その両者の宿世観が相対立するままに、一つの宿善へと融合せしめられていくところに親鸞聖人の宿善観を見ることができる。

真宗の宿善論は単なる会通ではない。諸善を教学大系にどう違和感なく取り入れるかが課題ではない。諸仏は諸行を障碍となすために施したのではない。意味があって、諸善万行を衆生に勧めたのである。その諸仏が諸善を施す意味を明らかにされたのが、親鸞聖人の宿善観であり、真宗の宿善論である。宿善は会通の論理ではない。八万四千の諸善万行を説き導かれた諸仏の本意を明かされた教義である。

宿善を重視する真宗教義に対して、望月信亨氏は(26)、

若しも又弥陀の光明にはぐくまれて、無明の昏闇が薄らぎ、宿善の種の崩した者にだけ、信心を賜はるとすれば、何故に平等に照らしを受けながら、或る者は宿善の種が崩し、或る者は崩さぬのであろう。如何に絶待他力論でも、宿善の有無ばかりは、衆生の上の本然の持前とせねばなるまい。さすれば矢張り衆生の器が出来なければ、信心の賜物は受けられぬのである。即ち絶待他力の賜物を用意しながら、衆生の上の宿善の開発を待つのであるから、結局、自他二力相待の結果になってしまって、純他力論は成り立たぬことになるのである。

と批判し、宿善によって純粋な絶対他力の教義は成立しえないという難問が突きつけられている。

しかし、この批判は当たらない。もし善根功徳を積み重ねて獲信に至るのであれば、指摘の通りであろう。けれども、親鸞の宿善は、自力の行業を与えて、その自力のかなわぬことを知らしめることにあるのであるから、その知らしめる調育のはたらきこそが宿善の当体と言わねばならない。よって、浄土真宗の宿善は、当相自力も言わなくても良いのであろう。宿善他力という表現が最も的確である。だからこそ、「ああ、弘誓の強縁、多生にも値ひがたく、真実の浄信、億劫にも獲がたし。たまたま行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ」と示されたのである。「慶べ」とは、遇う資格のある者が遇い、遇うべくして遇っているのではない。遇う資格のない者が、遇うはずのない者が、今お育てによって遇うからこそ「喜べ」と表現されたのである。その調育の恩徳こそが、宿善のありようであ

る。その恩徳は、久遠劫来、如来の本願に背き、如来のお救いを拒み続けてきた自力心をひるがえさす、その一点にあったと言わねばならない。

先行の学説では、鮮妙師の宿善不堪説が最も近しいと言える。鮮妙師は、

宿善の当体は自力の善なり。中に於て諸行あり、また念仏あり。皆機を成熟す。跨節せば弥陀善巧の摂化方便なるべし。(27)

と示し、その自力善が宿善となるのは、自力の善をもって自力のかなわぬことを知らしめるためであると主張した。宿善とは善根力を積重して得道の資糧とする従来の概念ではなく、善にあって自力では出離の縁なき身であることを信知せしめられることと見られたのである。ここに、この学説が宿善捨てもの説や自力不堪説と称せられる由縁がある。さらに鮮妙師は、一切の自力諸善に遇わなければ自力無功と信知し難く、一切諸法に遇うからこそ、一切の諸善万行に縁なき、出離の縁有ることなき身と信知されるのであり、だからこそ、弥陀法に対して信機信法が成立するのであると述べている。すなわち出離の縁なき身と信知する機の深信と、そのものを摂受し往生せしめる法の深信の成立とを、獲信の因縁である宿善の構造によって裏付けられたことがわかる。自力諸善がなぜ他力の信心を獲得する因縁となり得るかという課題を、二種深信の上に克服されたところに特徴が見出せる。(28) 最後に鮮妙師の次の言葉を紹介して、この小論の結びとしたい。(29)

聖道の宿善はその法に逢う為の因縁なり。浄土の宿縁は一切諸法に於いて我に縁なきことを知らするにあり。故に値仏発心聞法世出世の善根一として漏ることなく自力法称値ふて実に此機此法に縁なきことを知るが故に無始の固執も断滅し遣去せられて他力に住す。此宿善容易ならず、之を調熟して得るの信なるが故に極難信と云ふ。

註

（1）「真宗宿善論の諸説について―真宗宿善論序説―」二〇〇六年、宗学院論集七八号所収。「道綽禅師と親鸞聖人の宿善観」二〇〇七年、龍谷教学第四二号所収。ただし後者の「道綽禅師と親鸞聖人の宿善観」においては、紙面の都合上、主に道綽禅師の宿善観を主として論じ、親鸞の宿善観についてはほぼ触れることができなかった。

（2）懐感『釈浄土群疑論』巻二（『大正蔵』四七・四〇頁）、伝智顗『浄土十疑論』第八疑（『大正蔵』四七・七九頁）、明袁宏道『西方合論』巻之十第十釈異門（『大正蔵』四七・四八五頁）、良源『極楽浄土九品往生義』、『往生要集』下末問答料簡往生階位（『真聖全』一・八九九頁）

（3）『決定往生集』巻上第四種子決定、『大正蔵』八四・一〇八頁。

（4）『拾遺語燈録』往生浄土用心。『真聖全』四・七六三頁。

（5）『同』。『真聖全』四・七六五頁。

（6）『和語灯録』巻四、十二箇条問答（『真聖全』四・九四頁）には、

ある時にはわが身の宿善をよろこぶべし。かしこきもいやしきも、人おほしといへども、仏法を信じ浄土をねがふ物はまれなり。信ずるまでこそかたからめ、そしりにくみて悪道の因をのみさざす。しかるにこれを信じこれを貴びて仏をたのみ往生を心ざす、これひとへに宿善のしからしむる也。ただ今生のはげみにあらず。往生の期のいたれる也とたのもしくよろこぶべし。かようの事を、おりにしたがひ事によりておもふべき也。

（7）『浄全』二・三二〇頁。

（8）『浄全』十一・七一頁。

（9）『観門要義抄』定善義巻三。『日仏全』巻九・一〇五頁。

（10）『真聖全』二・七八二頁。

（11）『真聖全』二・六三三頁。

（12）『見聞集』。『増補親鸞聖人真蹟集成』九・一二五頁～一三五頁。『定本親鸞聖人全集』六・一四四頁。

（13）筆者不明の『憬興師云』にも「四依供仏略頌」が書写されている。（『高田学報』五三）

（14）『大般涅槃経』巻第六、四依品第八、『大正蔵』一二・六三九頁上、北本・三四八頁下。

（15）『大般涅槃経疏』巻十、『大正蔵』三八・九七頁上。

(16) 『真聖全』二・五一八頁。
(17) 『親鸞聖人御消息集』第四通、『真聖全』二・七〇〇頁。
(18) 『真聖全』四・七九三～七九六頁。
(19) 『真聖全』二・五二一頁。
(20) 『親鸞聖人真蹟集成』二・五二五頁。
(21) 『真聖全』二・一五七頁。
(22) 後述の鮮妙師はこの文を典拠として、一切諸善の宿善に遇って、一切諸善万行に縁なき、出離の縁なき自力無功の機と信知する機の深信が成立せしめられると位置づける。『宗要論題決択編』九「宿善分斉」（真叢二・一二九）
(23) 『真聖全』二・四九三頁。
(24) 『真聖全』二・五一四頁。
(25) 『真聖全』二・一六六頁。
(26) 望月信亨氏『略述浄土教理史』四一四頁。
(27) 『真叢』二・一二九頁。
(28) 専精舎『本講本典惣序』第四回、五七頁。
(29) 『宗要論題決択編』九・三六丁右。