

【現代の人間の条件】

煩 悩 論

小森 龍邦

煩悩という言葉を目にするものは多い。だが、煩悩なるものの意味を正確に、言い換えれば、煩悩なるものの思想の深いところを理解して、使いこなしている人は、殆んどいないのではなからうか。煩悩という宗教的概念が、これまた「業」という宗教的概念と結びつき、所謂「悪しき業論」と言われていることを考えの中に入れておかなければならない。「煩悩をもつ身」とか「業が深い」との観念は、得てして「宿命論」に陥り、「来生をたのむ」という諦観に、論理がのめりこむことになる。佛教全体の傾向ということもできるが、「他力の信」の浄土教において、特に、「人間」なるものの「生」の営みの、創造的とか積極的生き方ということにおいて、ややもすれば翳りが生ずるということである。「宿作因外道」という言葉で、そのことを浄土教は強く戒めてきた。しかし、この戒めは、つつい論理の迷路に陥り、「異安心」というところに位置づくとして、低い評価をもって排撃される事になる。煩悩は、心を悩ませる精神作用、迷いの心といった理解が普通一般の人の頭の中にあるという想いである。あまり深く詮索しないで、煩悩という言葉を会話の中で使う場合は、この程度の理解で、相手とは意志疎通ができる。

佛教は、その初期的段階において、煩悩をいかにして減するかが、人生において悩みを脱し、「安心」を得る道であるとしてきた。修行の道を進むことにおいて、その境地を求めようとするのが、いわゆる自力聖道門と言われている。今日でも、小乗佛教と言われる宗教活動は存在する。佛道を修行することに、人生「安心」の境地を拓こうとするものである。小乗とは大乘に対する言葉で、大乘は読んで字の如く、大きい乗りものを意味する。小乗は小さい乗り物ということであるから、修行で救われるとする立場の人が、自ら言い出した言葉とは考えられない。一種の貶称であろう。

大乘佛教を『無量寿経』においてみる事にする。阿弥陀仏がその前身の法蔵菩薩であった頃、48ヶ条の衆生救済の誓願を立てたということになっている。そのうちの第18願に「たとえ、われ佛を得たらんに、十方の衆生、至心信楽して、わが国に生ぜんとおもて、内至十念せん、もし生ぜずば、正覺をとらじ」となっている。一切の衆生を救済するという大乘佛教の本領を教示しているのである。

問題は、この浄土真宗の人々を救済する宗教的方法論である。迷える心の苦しみ、精神的苦痛を、いかにして救済するかということである。言うまでもなく、迷える心の苦しきは、煩惱の故である。佛教の初期における考え方としては、この煩惱とどう向き合うかということで修行を積み、煩惱を滅却しようとしたのである。自力聖道門における現代の佛教も基本的には、修行の道を大事にしている。浄土教（浄土宗、浄土真宗、時宗）は違う。すべての衆生が、修行をして煩惱を滅却することは、とても至難な業と考えてのことである。『無量寿経』のなかで展開されている48ヶ条の誓願は、衆生はことごとく救済の目当てとなるというものである。しかし、それは無条件というわけにはいかない。親鸞は「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生おぼとぐるなりと信じて、念仏もうさんとおもいたつころのおこるとき、摂取不捨の利益にあずけしめたもうなり」と言われた。唯円が書いたとされている『歎異抄』に、親鸞の有名なこの言葉が載せられている。こうなってくると、1つには、すべての衆生を救済するということ、2つには、往生を逃げたいと念仏を申せば、残さず救われるということ、3つには、ここが非常に大事なところとなるが、『正信偈』の中のでてくる「不断煩惱得涅槃」、つまり煩惱を断たずして涅槃を得るというのである。衆生救済の弥陀の誓願（佛教の目的とするところ）は、ここに至って「煩惱成就」という言葉の意味が、重要な概念となってくる。それを本稿では、論じてみようとするものである。

涅槃とは、煩惱、欲望を炎にたとえ、それが滅した状況のことをいう。私の父は、兵隊に出ていることが多く、召集解除になっている間でも、我が家の生活のことは省みなかった。母は、ひたすら私ら兄弟（私には弟が1人いた）2人を育てるために専心していた。母は小さな佛壇を求めて、朝に夕に「南無阿弥陀仏」を称えていた。人生の「女盛り」を、苦悩の中で過ごした。煩惱を断たずして、念仏を称え、心の迷いを沈静化していた姿を、幼少のころ見ていた。人間は、自分の念ずることを、声を上げて称えれば、その方向に感情、意志、思想を活発にすることができる。どの宗派によらず、声を上げて、お経や、和讃を読んでいる。脳のしかるべき機能を刺激するのに、効果的に働くものようである。煩惱を断たずして心の安定をうる。易行道といわれる「他力の信」の境地は、ここにあるように思える。母は私たち兄弟を養育するのに専心した。そのことに関するかぎり菩薩であり涅槃の境地であったと私は思っている。

信心とは「阿弥陀仏の本願の由来を聞いて、間違いなく浄土に生まれることができると信じ、疑いが晴れること」と、菊村紀彦編の『親鸞辞典』（東京堂出版社）には説明されている。覚如はこれを端的に「信心をばまことの心と読むうへは、凡夫の迷心にあらず。またく佛心なり。この佛心を凡夫にさずけたもうとき信心といわるるなり」（『最要鈔』）といっている。要は疑念を抱かない心境が問われていることになる。信心というのはこのようなものであろうか。仏教各派の本山の名僧と言われる人たちの中

に、矍鑠（かくしゃく）とした風貌の長寿者を見ることがある。この人たちの健康は、心の安定と深くかかわっているように思われる。最近「笑い」と「癌の治療」に深い関係があることが、医療従事者と脳生理学、そして分子生物学の研究者らによって明らかにされている。心の安定ということが、大きく人生に影響することだけは明らかである。煩惱に対する取りくみが、宗教にとって、いかに重要なことであるかという事である。人間という生き物は、頭脳が高度に発達している。頭脳が発達しているということは、深い相関関係にある心の働きが、活発であるということでもある。煩惱が心の迷い、そこからくる精神的苦痛ということになれば、お互いの経験則において煩惱は執拗に、脳内を、心の中を駆け巡るものであるかを、私たちは知っている。いみじくも佛教は、私たち衆生のことを煩惱具足の凡夫と表現している。

親鸞は、「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界、よろずのことみなもて、そらごとたわごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておわします」（『歎異抄』）と言っている。聖徳太子の「世間虚仮、唯佛是真」の言葉と意味を同じくしている。親鸞が、聖徳太子の思想に傾倒していたのは、虚偽と真実とを、このあたりで識別することにおいて、一致する点があるとしたからであろう。京都・六角堂の夢告の話も、聖徳太子を敬慕していなければ、伝えられていなかったであろう。煩惱具足とは、中世の武士が鎧、兜で身を固めた状態をイメージしたものをいう。煩惱具足というのは、煩惱が十分に備わっているさまを言ったものと考えられる。煩惱という概念に関連して、煩惱熾盛という言葉があることを、お互いは知っている。それは煩惱具足と、どう違うのであろうか。煩惱が十分に備わっているということに加えて、その煩惱が、激しく燃え盛る動的な、状況を言い表したものと私は解している。煩惱具足は一杯つまっている状況であり、煩惱熾盛は煩惱の炎が燃え盛る状況を言ったものと、使い分けることとしたい。この拙稿『煩惱論』において、問題にしようとしているのは、煩惱具足、煩惱熾盛なる言葉（概念）に続いて、さきにも述べた「煩惱成就」という言葉があることである。煩惱という言葉のもつ、どちらかというとな否定的な、暗いものを感じさせる言葉を、どう概念的に解釈するかということに対する理論的挑戦である。

部落解放同盟広島県連と浄土真宗の安芸、備後両教区の三者による、人権と真宗教義の研究会がもたれている。これを「同朋三者懇話会」と呼んでいる。年に3、4回の研究会を重ねている。そこで、「煩惱成就」なる言葉が狙上のにせられた。備後、安芸両教区からは多少のニュアンスの違いはあったが、両教区とも、「煩惱成就」は煩惱具足と同義異語であるとの考えを述べた。『浄土真宗聖典』（注釈版・本願寺派）によれば、そのことをはっきりと書いている。しかし私は、『浄土真宗聖典』に解説してあるからというだけでは、納得しがたいものを拭いきれなかった。世の中に同義異語のあることは知っている。私の頭を駆け巡ったものは、具足と熾

盛は煩惱の存在と、そのものが燃え盛るということを言ったものであるから、これが同義異語だといっても、矛盾らしいものを感じないですむ。しかし、「成就」となると、十分に在るものが激しく燃え盛るといっただけのものでは済まない。「できあがること」「なしとげること」が「成就」のもつ意味である。そこには、なにほどこかの質的変化を、思わせるものがあるから、どうしても同義異語と言うだけでは、納得がいかない。

煩惱具足、煩惱熾盛、「煩惱成就」と、煩惱という言葉に冠する四字熟語を動的、質的にとらえることはできないだろうか。こんな思いにかられ、その後も、思いをめぐらせていた。「不斷煩惱得涅槃」というからには、煩惱が燃え盛り、何らかの変化を契機として、「涅槃を得る」のでなければならぬ。そうでなければ佛教が、浄土に往生するという、一切の衆生の変化する相を教えの中に展開していることとも、整合性をともなわない。「不斷煩惱」というからには、煩惱なるものは、そうたやすく変わらないものと観念して、それでも佛は一切の衆生を救わずにはおかない、という宗教的観念を展開するのである。つまり変わらないとし、なお変わるものという弁証法的展開である。どのように、衆生救済に対処しようとしていると見るべきであろうか。ここに、ひとつのヒントがある。親鸞は、「女人往生」の思想展開について、「变成男子」を強調して、「女人往生」をつらぬく姿勢をとった。煩惱に対してのみ、変化の相（突然変異といってもよい）を認めないということはいえぬというのが、私の発想である。だが浄土真宗の素晴らしいところは、煩惱に変化の相を認めるにしても、煩惱はなかなかの執拗なもので、人生の50年、60年の間に、そう簡単に修行したからといって、煩惱を断って迷いから脱することができるものではないと、考えていることを忘れてはならない。

今日の大脳生理学では、脳内のそれぞれの機能の役割を分析している。前頭葉（新皮質）は人類において、他の動物に比べて、著しく発達しているところである。かつて、人類もアミーバのような単細胞動物であった頃から、脊椎動物として複雑な進化を遂げる過程で類人猿とわかれ、ホモサピエンスにまで進化してきた。幾億年、幾千万年、幾百万年の長い歴史の過程においては、自然の風雪に耐え、他の生き物との間における弱肉強食にも、対処しなければならなかった。人類の自然史ともいべき長い進化の苦闘の中で、人類の脳は進化をとげた。それぞれの動物もそれなりに、生存、進化の歴史によってその脳を形成してきたことはいうまでもない。

簡単に言うとして、人類の祖先が、弱肉強食に生存をかけているころの脳の形成は、それに照応していたもので、その脳機能が今もなお大脳の奥深いところに陣取っているということなのである。間脳（旧皮質）といわれるものの働きがそれである。胎児が、お母さんのお腹の中で十月（とつき）十日（とうか）の間に、かつて爬虫類であった頃からの、進化の過程をたどりながら、新生児となって行くように、人類のみならず、自然の法則の中にそのようなものがあるというわけである。胎児は、お母さんのお

腹の中で、生物としての幾千万年の歴史の歩みを早や足で繰り返しているというわけである。人間の脳も、新皮質の比率が大きくなりつつあることは、間違いのないところであろうが、古皮質、旧皮質が依然として、一定の位置をしめているのである。「不断煩惱得涅槃」は、親鸞が『正信偈』の中でいった言葉である。もともとは曇鸞大師の『浄土論注』（下）に、「煩惱を断ぜずして涅槃分を得る」の言葉に寄せられたものと、柏原祐義が『正信偈講話』のなかで説明をしている。

ここで、「涅槃を得る」というのと「涅槃分を得る」という2つの表現に注目しよう。前掲書『正信偈講話』のなかでは、次のように説明されている。少し長いが引用してみる。「涅槃分の分の字を、全分の義に解釈するときは、涅槃の全部分をさとること、即ち大涅槃滅度の果に入ることとなる。またこの分の字を一分の義に解釈するときは、涅槃の位の一分に入ること、即ち現世で正定聚の位に入ることとなる。そこで宗祖聖人は、全分の義で解釈したまひ、蓮如聖人は、一分の義で解釈せられたのである」。この文章にこだわるのは、「一分の義」というのが、実は「現世で正定聚の位に入る」ことと、蓮如の解釈が示されているからである。蓮如は、「白骨の御文章」にその典型があるように、「早く後生の一大事をたのみまいらせて」と、人の世の無常を説いた。そして、阿弥陀佛に「今度の一大事の後生、おんたすけたまえ」と一心に念佛を称えよと述べているのである。パロキシカルだから、ここに注目した。蓮如においてさえ、ここにいる「分」を、「現世分」としているからである。いかにいわんや、親鸞においてをや、と言いたいのである。

さて、ここまで来て、考えなければならないことは、「煩惱を断たずして」というのは、断とうとして、容易に断つことの出来ない、煩惱の処遇ということである。幾億年、幾千万年の間、ホモサピエンスとなった今日においても、なお脳内に潜み、活動を続けている。間脳（旧皮質）は、遺伝子をして伝達され続けている。佛教は、今日のように人間科学の発達していなかった時期に、直感、直覚の水準において、これを把握していたという事である。「輪廻」は、自然界の雨、水、水蒸気、雲、そして再び雨、水、水蒸気といった具合に、循環してゆく現象から、直観、直覚して、宗教的概念にまとめたものという考えがある。それは、「三世の因果」という過るものにもなったが、この荒廃した時代の「人間疎外」の状況は、「迷える人間」がその「迷い」をさらに続けて、次なる「因」としていることを思えば、「輪廻」なる直観、直覚もまた素晴らしい智慧であったに違いない。「三千大千世界」という言葉がある。これも、今日にして考えれば、人間の智慧、判断の届く範囲において、大宇宙は、太陽系、銀河系、そしてそれらを包みこむアンドロメダの星雲からなるといった具合にである。「三千大千世界」も直観、直覚によるものではないであろうか。重ねて言うようだが、「不断煩惱得涅槃」もこの直観、直覚によるものとして高く評価したいのである。宗教的発想というものはそうでなければならない

いし、またそうであったのである。人類の頭蓋容量は既に数十万年も以前から今日の水準に到達していたと、専門家は言っている。個別の科学が未発達であったとしても、哲学的、宗教的発想が、さきに述べた如くであって、決して、偶然的なものと考えるべきものではなからう。

このあたりで、私の言いたい「煩惱論」にかえろう。煩惱を断つには人類は、このさき気の遠くなるような、時間がかかることを考えなければならない。否、人間が人間であるかぎりにおいて、程度の差は考えられるかもしれないが、煩惱と佛心の葛藤は、人間が他の生物の生命の犠牲の上に生きてゆかぎり、なくなるとみるべきである。この「罪悪深重」なる煩惱具足の凡夫は、このあたりで非常に難しい問題にぶつかっていく。それは厳密な、信心なるものの正確な了解を伴うからである。いかにして救われるのか。弥陀の誓願は、すべての衆生を救いとして下さるという。「善人、なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」と言うぐらいだから、もう絶対に大船に乗ったも同然であると言う安心感をともなう。自然の動き発展している法則に、身をたゆたえていくとする南無阿弥陀佛の世界に生きるということになるからである。しかしここで、微妙な「信心」「安心」の相違が生まれてくる。宗教的境地の矛盾が生まれてくるのである。ただ、疑いをもつことなく、ひたすらに弥陀の誓願を信じて、南無阿弥陀佛を称えなさいということの中に、いかなる事態が内包されるであろうか。浄土教は六字の名号を称えることによって、弥陀の誓願（自然の共生）について、次第に脳内の、しかるべき宗教的感覚と交信し、判断する機能を刺激する。それなりの「安心」を得て、その日その日を暮らしていくことになる。「疑うな」ということは、思考停止になる恐れを生み出すことにも繋がる。「他力の信」のアキレス腱といえは酷に過ぎるであろうか。

大宇宙・自然の中の微塵的存在たることを、承知の上で、煩惱具足の身であることを了解しているのである。弥陀の誓願を信じることは、たやすく受け入れることも可能である。だが、そこにおける、信心につどう宗教家、門信徒の「主体」はどうなるのかということである。人間には、脳の機能として、前頭葉（新皮質）という、ものごとに対する創造的革新への意欲を働かせるものがある。大宇宙・自然の法則に随順していくということも、宗教的境地の大きなポイントである。しかし、それに加えて、大宇宙・自然にとっては、まさに微塵的存在でしかない人間も、実は、その微塵なるものの中に、ミニ宇宙の法則を内包していることが次第に明らかになってきた。自分自身の働きが、宇宙の働きであるから、自然の法則に随順していかなければならない。私は言葉に、概念の正確を期するために、随順では事柄の一面だけを言ったことになると思うので、乗托という言葉を使いたい。大乘、小乗というからには、信心を船という乗り物に喩えているのだから、それに照応した言葉だと思うからである。乗托の「托」は、たのむの意味もあるが、あわせて、開拓の「拓」の意味もある。「拓」は、ひらくという意味を持っている。自然の法則によりかかりながら、その上

で、自然の中でいかに生きていくかということが、生物のすべてが、これまで切りぬけてきた道でもある。高度な脳機能をもつ人間の歩むべき道であることはいうまでもない。

また、もとにかえるようであるが、「不断煩惱得涅槃」は断ちがたい煩惱であるから、これを断とうとして、その到達点をまつというのではなく、人間救済の宗教的発想に思いが至ったということである。つまり、世間的な言葉でそれをいうなら、「煩惱との共生」の中に、その道が見い出そうとされたのである。「煩惱の共生」を「煩惱の共棲」と言っても、脳機能の中に、前頭葉（新皮質）、間脳（旧皮質）が現に共棲し、共存していることは事実である。新皮質と旧皮質の間には、もうひとつ古皮質という段階のものもある。これらが脳内のそれぞれの部署において、互いに交信し判断して、そこで出された結論が、その人の「意志」となって、具体的な行動となる。これもまた佛教のすぐれた直観、直覚だと思うが、同じ煩惱についても、人間の脳機能（ここでは心的働きとしておこう）に進化が、あるはずだと前提しているのである。煩惱「具足」、煩惱「熾盛」、煩惱「成就」と煩惱にかかわる四字熟語の、この2字にそれぞれ違う言葉をあてているのである。数多くの経典を翻訳した、鳩摩羅什（西域の人）は、煩惱の変化することを前提として、「煩惱即道場」という言葉を使っている。鳩摩羅什は「色即是空」「空即是色」という、言葉を使った初めての人である。中国の古い思想家・老子、荘子の「無」の概念を「空」という、もっと深みのある思惟により、しっかりした概念にまとめた人でもある。

このあたりで、スペースの関係も考えねばならないが、これまで展開してきた「煩惱成就」の論について振り返ってみたい。たまたま、『中外日報』（2005.2.17）に『煩惱具足と煩惱成就・同義異語に疑問を呈す』なる一文が掲載されているのが目にとまった。私は「煩惱成就」という言葉について、「煩惱具足」「煩惱熾盛」とくらべて信心の立場から見ると、少しは、肯定的意味を付加したものでなかろうか、という解釈をしていた。当然のこと、関心をもって読ませてもらった。さきに述べた同朋三者懇話会（2004.9.3）において煩惱というものは、厄介なものであるが、人間が生きていくためのエネルギーであると、お互いに解して行こうということになった頃のことである。安芸教区が答えてくれたのは「煩惱成就とは、殆んど同義語である。親鸞聖人がわれわれを見つめた時のありようを煩惱具足といわれ、煩惱熾盛と言われたわけだから、これは、私たちのありようの表現であるから、ほぼ同義語である」と。だが、語尾に少し曇りがあったように思えた。それは「そこには、若干のニュアンスの相異はあるかもしれない」と発言を括ったからである。私には、煩惱という否定的なイメージを、もつものがそれを媒援としつつ、次第に「成就」の域に達するのではないかと、との思いが脳をかすめていたのである。

備後教区の方からは、「やはりネガティブな言葉です」と前置きをして、

『教行信証』（証文類）を読み上げた。「しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即のときに大乘正定聚の数に入るなり」。この文章は、後に安芸教区から出された次の文章の中にも見られる（2005.6.17）。『『煩惱成就』が否定的意味と考えられる理由としては『証文類』に『『煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば即の時に大乘正定衆の数に入るなり』』（注釈版307頁）と『煩惱成就』と『生死罪濁』と等置せられ、獲信、入正定衆以前の状態をいつているからです。更にいえば、『煩惱具足』は、『煩惱成就』より低位な状態とは考えられないと思います」と、論理的な反論を受けた。

「具足」という場合と「成就」という場合と「煩惱」の状態の水準の高低をいうものではないという。いみじくも、安芸教区の発言の中に次のようなものを、記録の中にみることができた。『『具足』というのだったら、何かもう、凝り固まってしまって、どうにもしようのないというイメージがあり、『成就』といえば固定的ではないという意味もありますが、切ってもきっても切れないという根の深い感じなんです』というものであった。この説明によれば、「切っても、切っても切れない」状態だということであるから、煩惱が成熟しきった状況を意味するのであろうか。言われていることが、それなりに少しは判ったような気持ちになってきた。しかし、人類が、即自的・自然的のみ生きていた、今よりずっと未進化的な生物であった状況を抜け出して、対自的にも考える生き物になってから、深く人生の利害を洞察するようになる。そこに煩惱なるものが、働く舞台が広がっていくのではなからうか。浄土真宗の教学では、字に書き、口で語ったものは、備後、安芸両教区の言葉どおりであろう。しかし、私の思いは、佛教哲学に強く魅せられるものがこれまで多くあっただけに、この「成就」という言葉が、そんなに簡単なものではなからうとの思いは続いていた。「成就」とは成し遂げることなのである。煩惱を成し遂げるということは、そもそも言葉の論理にあわない。安芸教区の「煩惱具足と煩惱成就」（『県連の提起に対する若干の異論』）にも、「成就」なる言葉について説明をされており、これまでの主張と同じであつた。

『論注』で『煩惱成就』の意味を解釈した記述はないが、『願力成就』については「願をもって力を成ず。力をもって願につく。願徒然ならず。力虚設ならず。力、願あい符ひて畢竟じ差わざるがゆえに成就という」（『真宗聖典』）にあるとすれば、やはり成就は、成し遂げるという意味以外にはない。『正信偈』に「必至滅度願成就」というのがある。『大経』の11願文に「必ず滅度にいたらずんば正覚をとらじ」とあるところによられたものである。この場合も11願文を成し遂げなければ、正覚を取らないという意味である。弥陀の光明は、往生の「縁」であり、衆生の行信は、その「因」である。弥陀の光明は「願」である。「願」は、往生の「縁」である。その「縁」によって、行信の力を導き出す。煩惱によって迷いの苦しみにもだえる。そこに弥陀も光明が差し込む。その点では一切の衆生に

平等である。そこで問われなければならないのは、一切の衆生を救済しなければ止まないとする「他力の信」に立つものとして、「無手勝流」のような格好で、弥陀にすがっておれば、大丈夫といったものであってはならないということである。すべてのことを他人まかせにすることを、「他力本願」と平気でいう人がいる。そんな誤った言い方をする者が出てくるほど、「他力の信」は、誤って伝えられていることも事実である。浄土真宗において信心における「主体」を問わなければならない所以である。その「主体」を問おうとするとき、人間存在の事実を考えざるを得なくなる。煩惱の問題は避けて通れない。

『正信偈』に、「煩惱障眼雖不見」というくだりがある。煩惱によって、ものごとがはっきり見えないという意味のものである。この煩惱なるものは、人間の修行によっては、根本的に解決できるものではないと考える。だからこそ、『正信偈』はつづけて「大悲無倦常照我」と諭されていると思わなければならない。そこで、くどいようだが、もう一度いっておこう。阿弥陀様のお救いがあるから、安心だと短絡してはならないということである。人々の煩惱と「他力の信」の関係をしっかりと宗教論として展開し、人間疎外・自己疎外のはげしいときだけに、ものごとを直視して、これに対処しなければならない。私は、同朋三者懇話会で、このことが、もっと真宗教学のうえで、社会の現状から見ると地平からも論議されることを望みたい。煩惱にかかわる、四字熟語は、みな同じという考えに、寂しさを覚える。煩惱自体を、をもっと「他力の信」における「主体」の問題として議論したいのである。

こんなことをつきつめて行けば、「他力の信」を、自力の過ちにさそい込んでいくものと誤解されてはと、気を使う向きもあろう。私は、人間の煩惱に、今、文献にあるだけの、四字熟語の解釈にたよるだけでなく、大胆に新たな宗教的地平を、切り拓くべきだと思っている。「成就」という言葉を使った熟語は、『教行信証』の中にたくさん使われている。法則成就、回向成就、願事成就、修行成就、方便力成就、大悲心の成就などである。いずれも佛の教える方向に向かって成し遂げるという意味に使われている。伝統教学においてなぜ、「煩惱成就」だけが、煩惱という肯定的ならざる意味に使われるというのであろうか。『教行信証』（証文類）には、「大悲、心に薫じて法界に遊ぶ」というのがある。私は、この「薫じて」という言葉を、「成就」なる言葉の延長線上の、直ぐ近くあたりと解している。現在、真宗教学に関わる人には、『浄土真宗聖典』に注釈されている以外のことをいうのは、なかなか難しいことかもしれない。主観的には、古い教学にこだわる気持ちはないといわれるであろう。しかし、どうしても、経書、論書に、論拠となるものがなければ、その展開は難しいと考える人が多い。文献よりも、今、人類が直面している現実を、考える宗教思想としてどうなのかという、立場に立たなければならない。

私は、同朋三者懇話会において、もし煩惱なるものに、変化の相が認め

られないと教学上、動きのつかないものであるとすれば、今日の、部落解放運動における積み上げの一切を、「不断」ということと「変化」ということとの関係を、どうみるかということになる。佛の慈悲心が「変化の相」を認めないとするには、絶対に相容れないものがあるだろう。そこを問いたいとしているのである。ことは、この大自然において、とりわけ、地球上における人権運動、平和運動、労働運動、福祉、教育のとりくみなどを、現実の動きと人間のありようについて、所詮は空しいこととしてはならない。だから、「信心の社会性」を認めない宗教関係者が、早々と「信心」は「こころ」の問題だ、との論法を展開しているのである。宗教は、自然とその一部である人間の関係性を見る。しかし、すぐれて頭脳を発達させてきた人間に関する哲学も科学も包摂するものでなければならない。いま人類が直面している現実を思惟する宗教思想として、どうなのかという立場に立たなければならない。

弥陀に救われるということとは、どういう方法論的手法なり、手続きによるのであろうか。宗教家は、そこまで宗教の姿を世俗的な動きとして表現することは、宗教の尊厳に傷をつけることになると思うかもしれない。だが、やはり、弥陀の本願を信じるためには、聞法という手段によって「本願」を聞かせてもらうということになる。そこでは業・宿業のことも聞き、煩惱のことも聞く。修行ではとても往生を遂げることはできないことも聞かされる。それを疑うことで終るか、信じて回心するかは、これを説く者の真実を伝える力量と、これを聞こうとする者の「主体」のあり方にかかわる。それにはそのときの、社会・経済を中心とする、その人の生活状況にも関わる。まさに佛教が説く「多因、多果」の世界というべきであろう。もし、それらの「因果」をも、前世の業だというような事があれば、「宿作因外道」という他はない。そうなると、すべてのことを、運命としてあきらめ、アダム・スミスの「見えざる手」による采配、という考え方に通ずるものとなる。それは同時に「神の思し召し」とする、キリストの教えということにもなりかねない。「悪しき業論」も都合によっては、支配階級の倫理に役だつ。「神の思し召し」も、当面の社会の秩序の安定に資することになるかもしれない。

しかし佛教は、戦時中のように権力に追従しさえしなければ、自然と人間に関して、深い哲学がある。それが、他ならぬ「業、宿業論」であり「煩惱論」でもある。ここにおいて、煩惱にカツコをつけた。それは、可能なかぎり親鸞や、高僧といわれている人びとの残された文献によりたいという気持ちもいっぱいであるが、ときには、自分の宗教的おもいによって論理の整合性をはかるということが大事だと考えるからである。しかしこれには、検証に検証をつみ重ね、宗教思想史の批判に耐えるものでなければならない。あらためて繰り返したい。煩惱具足、煩惱熾盛、「煩惱成就」もそれぞれは、煩惱というものにおいて共通の基盤の上にたつものである。しかし、ことが四字熟語となって、その受けもつ論理的な守備範囲

に少しずつ変化を認めなければならない。

私たちは、同朋三者懇話会で、さらに言葉を続けた。「煩惱熾盛も固定的ではないのですね」と。これに答えて、備後教区が言った。『『煩惱成就』は弥陀の弘誓と『天親讚』の中に2つ並べて書いてあるから—中略—『煩惱成就』ということがないと、その後から弥陀の弘誓の働きに、自分が出会っていくという深い確信を持ってないのでは」との発言だった。つまり、煩惱具足、煩惱熾盛、「煩惱成就」のそれぞれに、信心との関係に微妙な違いのあることが出はじめたと感じた。安芸教区は、「いまの時点では用例を整理していないので、この件については、そうであるとも、そうでないとも言えない。ただ真宗教学の理解は、さきど、わたしがいった、あの使い分けをしているんで、という事です。川の流れをね、切るようなのが『成就』です」といって、一幕降りようとした。ところが、備後教区から『『煩惱具足』だから向き合うといい方でいいけど、『煩惱成就』だったら、やっぱり回向によって煩惱をなくしていく、そういう動き、その感覚が」と、私たちの論理に賛意を表するようで、今ひとつ、歯切れの悪い発言となった。しかし、私たちのような、言うなれば「門前の小僧」（寺族ではないのということ）も、まんざら見当違いを言っているわけではないということが見え出してきた。勿論、私たちは解放理論と、それにとまなう人間学を敷衍していつているわけだから、そして、佛教、なかんずく浄土教の哲理に深く感銘している立場から演繹的手法でたどりつくところを見据えている。だが、ここまでの議論に終っては、煩惱のパッシブなところと信心の関係が、肯定的に論じられたということにはならない。

以前、安芸教区は、煩惱の存在することは、人間が生きるエネルギーと規定した。三者それぞれ、これには同意した。もし、いうように、生きるエネルギーだとするなら、そのエネルギーが動かないはずはない。動けば必ず変化を見せるであろう。煩惱の変化の相を問題にする所以である。「万物は変化する」という宇宙観は、いわれるところの、弁証法哲学である。佛教もまた、西洋哲学に先駆けて弁証法で貫かれている。鳩摩羅什が言ったという「色即是空、空即是色」は、『般若心経』に出て来る文言である。形（色）あるものが変化をして、止まらないぐらいだから、まして、脳内の観念、想念などにおいてはなおさらである。

安芸、備後両教区は、これまで発言したことを、少し訂正して見せたりもする。備後教区は「ほぼ同義。だいたい共通してるかなと思っているんです。どう使い分けをしているか、まだ未整理だし、ネガティブなだけなのか、肯定的な意味を、こめているのか、整理してみないと判らない」と、再度迷走。ついに、備後教区は、安芸教区と同じような論調に立ってきた。教学の決定版ともいわれている『真宗教典』の注釈するところにたがうことをいうのは、大変なことのようなのである。安芸教区は、次のようなところまで発言することとなった。「人間の価値というもので、善とか悪とか、ある種の価値を付加して行くことによって、『煩惱』というものの理解が、

佛敎的理解から遠ざかっていくのでは」と。「善悪のふたつは総じてもって存知せざるなり」は『歎異抄』に出てくる言葉である。

煩悩を動き発展の相において論ずることが、善悪のランクづけをしていると、論理をすりかえてはならない。聞法に熱心な人と、これに見向きもしない人と、事実の問題としては、そういうこともあるが、その故をもって、善悪の判断基準としない。ただ事実の問題として、聞法に熱心な人は、涅槃の境地に近いと言えるであろう。俗世間的善悪をここにもちだすことは、カテゴリーの違うことであり、いささか牽強付会の感をいだいた。安芸教区の、前記文書に牽強付会で、思うことがもうひとつあった。煩悩のことを、「わずらい」と「悩み」のに語に分けて、「互いに相乗的にはたらいっている状態」と言った具合に、こじつけとも思われる論理が展開されているところについてである。悩むというのは、わずらうということであり、これこそ同義異語なのである。前記文書で、そこに至るまでの筋書きは、「功德成就」と「願力成就」と四字熟語を並べて、「『功德』『願力』に肯定的意味があるのであって、『成就』自体には肯定的意味合いはなく」といつている。「成就」は、辞書によると、「できあがること、なしとげること」となっている。どうして、これが肯定的意味を持っていないと言えるのであろうか。むしろ、煩悩が「成就」と四字熟語となることにおいて、煩悩を生きる上でのエネルギーと位置づけたことを思い出していくと、煩悩のもつ潜在的な肯定的エネルギーを一段と肯定的なものに、「量から質への転化」にも似た変化となるのではないかというのが、私たちの発想である。もうひとつの、牽強付会だと心配したのはここをいうのである。

私たちが発想するところは気にとめ続けていただいていたようである。「また県連が指摘されるように、獲信の上からは何らかの質的転換について、どのように理解されるかを究明せねばなりません」と前記文書にかかれているからである。その文書に、どんな論理が展開されているであろうか。少し長くなるが引用させてもらう。「獲信の前も後もともに『煩惱具足』『煩惱成就』であるが、その内実としては獲信以前では『煩惱に束縛された生き方』であるのに対し、獲信の後には『勇猛心』などと表されるような『煩惱を燃料とした生き方』であると思っています。宗祖のお言葉として、それが『不断煩惱得涅槃』の生き方なのであり、別の言い方をすれば『無明の酔いもやうやう少しずつさめ』た『世をいとうしるし』であると考へています。そこには煩悩の只中にありながらも、真実に導かれた方向性の確かな生き方があり、それが『正定聚』の身ということだと思ひます」。ずいぶん長かった。順序として、獲信ということから考へていくことにしよう。

よく引き合いに出される『証文類』に「往相回向の信行を獲れば、即のときに大乘正定衆の数にいるなり」とある。獲信とは、正定衆に入ることである。「獲信見敬大慶喜、即応超着截五悪趣」(『正信偈』)は、どのように解釈されるであろうか。「信心を獲、心にお慈悲の尊さをうかべ

見て、敬虔と慶喜の心を起こすようになったならば、そのとき直に、他力のおはからいによって迷いの境たる五悪趣を断ちこえて、大覚の浄土に進む身の上とならしめたまふこと」(『正信偈講義』柏原祐義)。このように読んでくると、獲信の後は、『勇猛心』などと表されるような『煩惱を燃料とした生き方』であると思っています」というようなものではなく、既に迷いの境地から涅槃の境地に導かれているということである。では、どうして、このように獲信を遅遅たる歩みの中におくのかということである。

「煩惱具足」と「煩惱成就」を「似たり寄ったり」の位置におこうとする心理が、暗々裡に働いているからであろう。弥陀の誓願の世界から見れば、煩惱具足も「煩惱成就」も、救いの手をさしのべるという事において、同じこととすることができよう。救われる主体の方から、それを同じようなものとするようでは、人間なるものの創造的活動というものは、どうなるのかということになる。たしかに『教行信証』(「証文類」)には、「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば」と、ひと括りにしている。安芸教区の文書にいうように、「等置」しているというべきであろうか。並列的に表現しているからといって、これを「等置」と断定的に考えることはできない。私は、当初、ここのだりを、「煩惱成就の凡夫」も「生死罪濁の群萌」も、と読ませてもらった。「等置」と読まれた方とは違う読み方をしたのである。そう言えば、手じかなところに、「凡聖逆齊廻入」というのがあった。「凡夫」と「聖者」は、明らかに異なるもの。この手じかな一例を見ただけでも、安芸文書のいうところに疑問を呈するわけである。さて随分、遠まわりをしてきた。私の言いたい論理を、前に進めたい。

『中外日報』(2005.2.15)に私の思っていることを書かせてもらった。「凡夫人の煩惱成就せるありて、またかの浄土に生まることを得れば、三界の繫業畢竟じて牽かず則ちこれ煩惱を断ぜずして涅槃分を得」(『証文類』198頁)を提示した。ここは浄土真宗高田派彰見寺・小妻道生住職の一文にもある。小妻住職は、「具足」と「成就」が同義異語という、簡単なものではないとの例示に、次の「和讃」をあげられている。『高僧和讃』の「天親章」(第一首)、「曇鸞章」(第一七首)をも論理の説明のために示されている。「釈迦の教法おほけれど天親神菩薩はねんごろに、煩惱成就のわれらには、弥陀の弘誓をすすめしむ」「論主の一心とけるをば、煩惱成就のわれらが、他力の信とのべたもふ」(『曇鸞章』第十七首)。私らが肯定的といったのは、「他力の信とのべたもふ」とされているところにある。小妻住職は、『煩惱成就』の語の後には、『煩惱』の只中に『願と力』が正しくはたらいた結末ともいうべき言葉が必ずおかれている」と言っている。非常に大事なポイントである。「具縛の凡夫というは煩惱具足の凡夫分というなり」『浄土高僧和讃』(曇鸞章第二首)とある。煩惱具足と煩惱成就が、もし同義異語ということになれば、具縛と「成就」が同じ意味をもつということになる。『浄土真宗聖典』(本願寺派1988)には、

「あらゆる煩惱を欠くことなく具えている」ことと、説明している。

私は、本願寺派の関係者が、皮肉な言い方になるかもしれないが、これに具縛されているのではないかと恐れているのである。私たちとすれば、煩惱具足から煩惱熾盛へと動き、そして「煩惱成就」の境地に近づき、到達し、弥陀の説かれることを、信じていくことになるから、いまだ、弥陀の水準からいえば、大きくまとめていうところの煩惱をその身に纏っているということになる。「煩惱成就の凡夫」なる表現は、弥陀の境地に対する言葉と受けとめる。そうでないなら、「罪悪深重」のものが、どのあたりの状況を、契機として弥陀の願力が及ぶというのであろうか。ここを間違っただけで、「他力の信」が本当の「他力本願」になるか、「あなた任せの秋の空」という水準になるかの分かれ目であると言わなければならない。

「他力」とは、すべて他人まかせということではない。『無量寿経』に法蔵菩薩が48の誓願を立てられ、一切の衆生の救済を誓ったということが述べられている。ただし、「五逆と誹謗正法」は除くとなっている。五逆は、五無間業といわれる。父、母、阿羅漢を殺すこと、佛身より血を出すこと、そして佛法の正しい教えを謗ることである。煩惱熾盛でこそなせること、としなければならない。一切の衆生を助けようとされる弥陀も、これでは助けようがないということである。煩惱熾盛と「煩惱成就」が同じものでないことを物語るものである。既に、備後、安芸両教区から提示されている資料の中に、再三言うようであるが「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌」という言葉があった。「煩惱成就」も、弥陀の境地から見れば、やはり凡夫である。まだ、現生正定聚の域に到達できてはいないのである。だから「縁」のとの遭遇如何にかかるもので、いつまた後退するかもしれない。

凡夫の身であることに、自己の内面に問い続けなければならないのである。親鸞と唯円の『歎異抄』の中に出てくる「一人殺せとおおせられても」という話を噛みしめて味わうべきであろう。「煩惱成就」の凡夫を、煩惱に具縛された、現代哲学用語でいうところの「自己疎外」、「自縄自縛」に陥り、弥陀の正法を謗り、父や母を殺害するような水準でとらえてはならない。ここにおいて、これまでの教義解釈の定番にとらわれることなく、自由奔放に佛教を広める立場から、解釈の深化をはからなければならない。さきに、私は曹洞宗の宗務総長をされていた町田宗夫師のことを『中外日報』紙に書いた。アメリカのプリンストンにおける差別発言のことに関してである。町田師は差別であったことを、いくたびかの糾弾を受けて反省した。反省後は各地において、講演にまわり本人は勿論のこと、広く一般国民にもよい影響を与えた。国際舞台で差別発言をしたぐらいだから、町田師の主観において差別をしているという自覚があったかどうか知らない。俗にいう「社会意識としての差別観念」の水準（共業に影響されたもの）で発言したものと、私は思っている。業・宿業にとらわられた人間の愚かさを露呈したものと解している。日本社会の共業というべきものに

よって生起した事件だと、宗教的水準でとらえることが大事である。

最近、つくづく考えることがある。日本の平和憲法のことにに関してである。改正論者は、おおよそ3点について、論拠を展開しているように見える。そのひとつは、この平和憲法は、太平洋戦争に負けて、占領軍から押し付けられたものというものであるというもの。2つ目には、「自衛権」は、国連加盟国のすべてに認められているというもの。そして3つ目には、今日の国際情勢は、不条理そのものという分析である。偏狭なナショナリズムを煽る言動としては、効果をもっている。戦争の悲惨さとその犯罪性を知らない若い世代に、「自主憲法」といえば、その人たちの耳に心地よく響く。しかし人類が究極において、この地球上に平和をもたらす方法は、みんな「武力、戦力」を放棄し、国際紛争に類するもののすべては戦争によらずして解決するのだからなければならない。いつの日に、そのような状況がこの地球上に訪れるであろうか。「わが藩から先鞭につけ」と、幕末、老中筆頭・阿部正弘は福山藩に対して、身分制が崩れるとして反対した藩の重臣たちに庶民教育の重要性を訴えた。19世紀半ばのことである。やがて訪れてくる市民社会を、少なくとも教育のことについて、予感できていたのであろう。今、戦争の惨禍を忘れかけている若い人たちは、それをも知らない。人が人を殺しても、自分たちの支配欲を満足させようとする煩惱が燃え盛ろうとしているのである。煩惱熾盛というところにさしかかっている、と見なければならない。

おし付けられた憲法の中味が、人類の恒久平和に対する哲学であった。拒否すべき理由はなかった。私はその頃、中学校の2年生であった。天皇制イデオロギーによって、「鬼畜米英、撃ちてし止まん」で、徹底的に教育を受けていた。私たちの親、兄弟、縁者の中には、「祖国の、悠久の大義を信じて」死地におもむいて逝った。それでも占領軍による平和憲法の提案（占領下だから、よい提案でもおし付けといえなくもない）に、新生日本の平和国家と、文化国家として立つことの可能性に、ほっと一息つく想いであった。広島、長崎に原子爆弾が投下された。この世の地獄図が繰りひろげられていた。日本の戦争指導者たちは、降伏せざるを得なくなった。ここからが私の言いたいところである。国民は、自分の生存にかかわって、ぎりぎりのところまでおい込まれていた。降伏をするところまでは、指導者の所業であったといえよう。しかし、この戦争終結について、国民的規模のおける反発の動きはなかった。降伏をせざるを得なかったということは、たしかに連合国の軍事攻撃にあった。しかし、降伏に反発しなかったのは、国民的レベルの選択であり、国民の意志であった、としなければならない。

平和憲法のことも、同じことがいえるのである。大東亜共栄圏の建設などと息巻いて、国民は煩惱熾盛をきわめていた。しかし、何が自分と、親兄弟にとって、ひいては、日本国民の幸せになるかは、なんとかわかるところまで辿り着いてきた。戦争放棄、武力不保持を、しかも、永久のこ

ととして宣言し、国際社会に約束したのである。この頃の文部省の社会科用教科書として出された『あたらしい憲法のはなし』（1947年）という本がある。戦争放棄の人類史的蓋然性を、青少年に説いたものである。「よその国とあらそいごとがおこったとき、けっして戦争によって、相手を、まかして、じぶんのいいぶんをおそうとしないということをきめたのです。おだやかにそうだんをして、きまりをつけようとしたのです。なぜならば、いくさをしかけることは、けっきょく、じぶんの国をほろぼすようなはめになるからです」と書いている。ここまでの説明に、さきだって、「しかし皆さんは、けっして心ほそく思うことはありません。日本は正しいことを、ほかの国よりさきに行ったのです」と書き、最後に「世の中に、正しいことぐらい強いものはありません」と結んでいるのである。

おしつけられた憲法というが、野蛮な戦争に、疲れ、苦しみぬいた状況で、煩惱熾盛は、ついに「煩惱成就」の方向に、動いたというべきであろう。「煩惱成就の凡夫」といわれるのは、やはり煩惱の身として、「生死流転をはなれることの出来ない」水準にいるからである。あれから60年、またしても戦争に参加できる国にしようと、煩惱の火は燃え盛ろうとしている。「成就」は、なし遂げるということではあるが、崩れる可能性の水準のものである。まだ、「菩提」のところまでは至っていない。「煩惱即菩提」というのは、煩惱成就から質的に変化したものをいう。そこに到達するほど、煩惱にはエネルギーが内在している。誰にでも、それがあからこそ、「一切の衆生はことごとく佛性を有す」ということにもなるのである。「煩惱」を論ずるということは、結論的には人間の本質を論ずることでもある。

【参考文献】

- 菊村紀彦，1978，『親鸞辞典』東京堂出版。
 柏原裕義，1915，『正真偈講義』無我山房。
 真宗聖典編纂委員会，1988，『浄土真宗聖典』本願寺派出版社。
 時実利彦，1962，『脳の話』岩波書店。
 島崎敏樹，1977，『感情の世界』岩波書店。
 金子大栄校訂，1979，『教行信証』岩波書店。
 小森龍邦，1986，『業・宿業観の再生』解放出版社。
 小森龍邦，1994，『解放理論と親鸞の思想』解放出版社。
 梅原真隆，1987，『歎異鈔』角川文庫。
 渡辺格，1979，『新しい人間観と生命科学』講談社学術文庫。

(こもり たつくに：部落解放同盟広島県連合会)